

جلد اول بدء الوحى وكتاب الايمان

کشف الباری (جلد اول)

افادات

شیخ الحریث مولانا سلیم اللہ خان

ترتیب و تحقیق

نور البشر نور الحق

1431ھ / 2010ء

جملہ حقوق بحق مکتبہ فاروقیہ کراچی پاکستان محفوظ ہیں
اس کتاب کا کوئی بھی حصہ مکتبہ فاروقیہ سے تحریری اجازت کے بغیر کسی بھی
شخص کو نہیں کیا جاسکتا۔ اگر اس قسم کا کوئی اقدام کیا گیا تو قانونی کارروائی کا
مخبر ہونے سے۔

جميع حقوق الملكية الأدبية والفنية محفوظة

لمکتبہ الفاروقیہ کراچی۔ پاکستان

وہ جعلی طبع اور تصویر اور ترجمہ اور إعادة تنضید الكتاب كاملاً أو
محراً أو تسجيله على شرطه کاسبت أو إدخاله على الكمبيوتر أو
برمجته على اسطوانات صوتية إلا بموافقة الناشر خطياً.

Exclusive Rights by

Maktabah Farooqia Khi-Pak.

No part of this publication may be translated,
reproduced, distributed in any form or by any
means, or stored in a data base or retrieval
system, without the prior written permission of
the publisher.

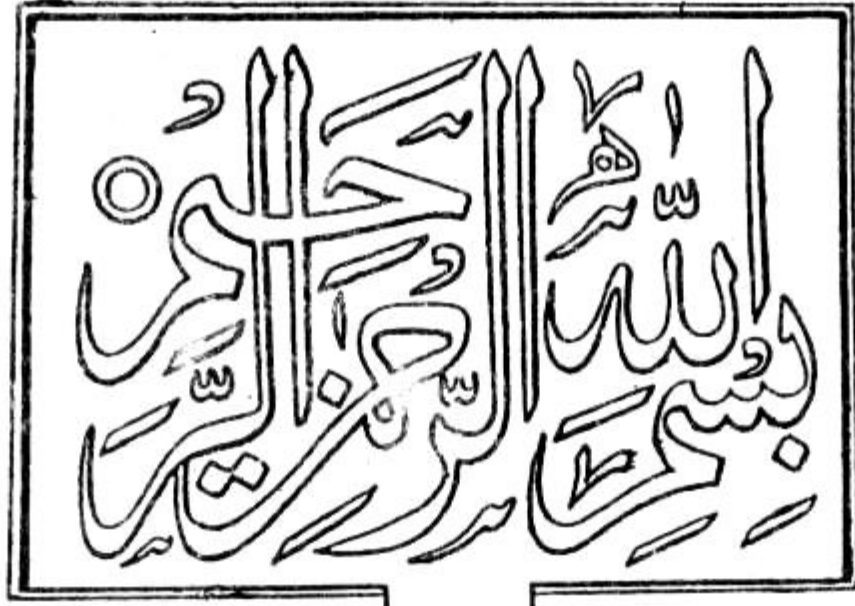
مطبوعات مکتبہ فاروقیہ کراچی 75230 پاکستان

نزد جامعہ فاروقیہ، شاہ فیصل کالونی نمبر 4

کراچی 75230، پاکستان

فون 021-4575763

m_farooqia@hotmail.com



شروع اللہ کے نام سے جو بڑا مہربان نہایت رحم کرنے والا ہے

فہرست مضامین

کشف الباری عما فی صحیح البخاری

جلد اول

صفحہ	مضامین / عنوانات	صفحہ	مضامین / عنوانات
۹	تیسری بحث: علم حدیث کا موضوع	ض	عرض مرتب
۱۰	چوتھی بحث: غرض و غایت	ج ج	عکس اجازت حدیث
۱۰	علم حدیث کی غرض و غایت		
۱۲	پانچویں بحث: اجناسِ علوم	۵۱-۱	مقدمة العلم
۱۳	چھٹی بحث: مرتبہ علم حدیث		
۱۴	ساتھویں بحث: تقسیم کتب اور تدوین	۱	پہلی بحث: تعریف علم حدیث
۱۴	جوامع	۱	مطلق علم حدیث کی تعریف
۱۴	سنن	۲	علم روایۃ الحدیث کی تعریف
۱۵	مسانید	۲	علم درایۃ الحدیث کی تعریف
۱۵	معاجم	۲	علم اصول حدیث کی تعریف
۱۷	مستدرکات	۴	تتاریخ
۱۸	امام حاکم اور ان کی "مستدرک"	۴	فائدہ
۱۸	مستخرجات	۵	حدیث، اثر اور خبر
۲۰	اربعینات	۶	ایک اشکال اور اس کا جواب
۲۱	اجزاء و رسائل	۶	حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی شان
۲۲	کتاب العقائد	۸	ایک اور سوال اور اس کا جواب
۲۲		۸	دوسری بحث: وجہ تسمیہ

صفحہ	مضامین/عنوانات	صفحہ	مضامین/عنوانات
۳۷	پانچواں طبقہ	۲۲	کتاب الاحکام
۳۸	آٹھویں بحث: حکم فرعی	۲۲	کتاب التاریخ
		۲۲	کتاب الزہد
		۲۳	کتاب الآداب
۳۸	منکر بن حدیث کے	۲۳	کتاب الفتن
	اعتراضات اور جوابات	۲۳	کتاب المناقب
	پہلا اعتراض کہ نہی عن الکتابة کے	۲۳	مشیغہ
۳۸	بعد حدیث کیسے حجت ہو سکتی ہے؟	۲۳	کتاب الافراد والغرائب
۳۸	اس اعتراض کا جواب	۲۳	کتاب العطل
	دوسرا اعتراض کہ قرآن کریم خود واضح ہے،	۲۲	اطراف
۳۸	حدیث کی وضاحت کی ضرورت نہیں	۲۲	ترغیب و ترہیب
۳۹	دوسرے اعتراض کا جواب	۲۲	مسلمات
۴۰	تیسرا اعتراض اور اس کا جواب	۲۵	ثلاثیات
	چوتھا اعتراض کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم	۲۶	تدوین حدیث
۴۰	واجب الاطاعت نہیں	۲۸	اشکال (نہی عن کتابۃ الحدیث والی حدیث)
۴۰	اس اعتراض کا جواب	۲۹	پہلا جواب
۴۱	منکر بن حدیث کا ایک مغالطہ اور اس کا ازالہ	۲۹	دوسرا جواب
۴۲	منکر بن حدیث کا ایک وسوسہ اور اس کا دفعیہ	۳۱	اشکال
	منکر بن حدیث کا ایک دعویٰ کہ حدیث	۳۱	جواب
۴۲	میں بہت سا مواد خلاف عقل ہے	۳۳	نہی عن الکتابة والی حدیث کا تیسرا جواب
۴۳	اس دعوے کا جواب	۳۲	چوتھا جواب
۴۵	منکر بن حدیث کا ایک اور اشکال	۳۲	پانچواں جواب
۴۵	اس اشکال کا جواب	۳۲	چھٹا جواب
۴۶	محدثین کا حافظہ	۳۵	تدوین علم حدیث کے طبقات
	منکر بن حدیث کا اعتراض کہ روایت بالمعنی	۳۵	پہلا طبقہ
۴۷	ہونے کی وجہ سے حدیث کی حجیت ختم ہو گئی	۳۶	دوسرا طبقہ
۴۷	اس اعتراض کا جواب	۳۶	تیسرا طبقہ
۴۸	اخبار آحاد کو "ظن" قرار دے کر رد کرنے کی کوشش	۳۷	چوتھا طبقہ
۴۸	اس اعتراض کا جواب	۳۷	

صفحہ	مضامین/عنوانات	صفحہ	مضامین/عنوانات
۶۲	مدینہ منورہ میں قیام	۴۸	احادیث کے تعارض کا اشکال اور اس کا دفعیہ
۶۲	اسارتِ مالٹا اور رہائی	۴۹	فائدہ در بیانِ مصطلحات
۶۳	سہٹ میں تدریس		
۶۳	دارالعلوم دیوبند آمد	۱۹۳-۵۲	مقدمۃ الكتاب
۶۴	شیخ الاسلام کی سیاسی زندگی	۵۲	علمِ حدیث میں سند کی حیثیت
۶۴	سلوک و تصوف	۵۳	میر اسلسلہ سند صحیح بخاری
۶۸	حضرت شیخ الاسلام کی عزیمت و حمیت	۵۳	حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کی سند صحیح بخاری
۶۹	مہمان نوازی		
۷۰	دارالعلوم دیوبند میں تدریس اور درسی خصوصیات		
۷۳	تصانیف	۵۳	کچھ اپنے بارے میں
۷۳	ازواج و اولاد	۵۴	تعلیم کی ابتدا اور میرے اساتذہ
۷۴	وفات	۵۴	مدرسہ مفتاح العلوم جلال آباد اور دارالعلوم دیوبند
۷۴	شیخ الہند حضرت مولانا محمود حسن صاحب رحمۃ اللہ علیہ	۵۴	تدریس اور جامعہ فاروقیہ کی تاسیس
۷۵	آپ کے تلامذہ	۵۵	سوادِ اعظم اہل سنت کی تاسیس
۷۶	حضرت شیخ الہند اور تحریک آزادی اور وفات	۵۶	اور وفاق المدارس کی ذمہ داریاں
۷۷	آپ کا صوری و معنوی نقشہ	۵۶	میرے محسن اساتذہ
۷۷	تصانیف	۵۶	"کشف الباری" کی ترتیب
۷۹	قاسم العلوم و الخیرات حجۃ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ	۵۷	واشاعت کا منجانب اللہ انتظام
۷۹	تعلیم		
۷۹	تحصیل علم سے فراغت کے بعد	۵۹	شیخ الاسلام و المسلمین آیہ من آیات رب العالمین
۸۰	ذریعہ معاش اور مشغلہ تدریس	۵۹	سیدنا و سندا حضرت مولانا سید حسین احمد مدنی
۸۱	جنگِ آزادی اور حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ	۶۰	نور اللہ مرقدہ و برد منجود
۸۱	دارالعلوم دیوبند اور تحفظِ اسلام کی خدمات	۶۰	ولادت و حلیہ
۸۲	اعلائے کلمہ اسلام اور حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ	۶۱	نسب
۸۲	میلہ خدائشناسی	۶۱	وطن
۸۳	رزکی کا مناظرہ	۶۱	والد ماجد کا مختصر تذکرہ
۸۳	اصلاح عقیدہ بیوگان	۶۱	شیخ الاسلام کا دارالعلوم دیوبند میں داخلہ
		۶۲	سفرِ حجاز
			مدینہ منورہ میں آپ کے درس کا احوال
			جلسہ دستار بندی

صفحہ	مضامین/عنوانات	صفحہ	مضامین/عنوانات
۱۰۵	شیخ الاسلام زین الدین زکریا الانصاری رحمۃ اللہ علیہ	۸۲	تواضع اور استغناء
۱۰۷	قاضی القضاۃ ابوالفضل شہاب الدین احمد بن علی		حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ اپنے شیخ
۱۰۷	العسقلانی امیر وف باحافظہ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ		سید الطائفہ حضرت حاجی امداد اللہ صاحب مہاجر
۱۰۸	ولادت اور تعلیم و تربیت	۸۲	مکی رحمۃ اللہ علیہ کی نظر میں
۱۰۸	حافظہ اور ذکاوت		حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ اپنے
۱۰۹	علم و فضل	۸۵	معاصر سرسید احمد خاں کی نظر میں
۱۰۹	اکابر و معاصرین کا خراج تحسین	۸۷	تصانیف
۱۱۰	درس و افتاء	۸۷	وفات
۱۱۰	عہدہ قضا		فقہیہ النفیس قطب الارشاد حضرت
۱۱۰	زود خوانی و زود نویسی	۸۷	مولانا رشید احمد گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ
۱۱۱	زہد و عبادت اور اخلاق و عادات		تصانیف
۱۱۱	حافظ رحمۃ اللہ علیہ کی تذکرہ نویسی	۸۹	حضرت شاہ عبدالغنی مجددی دہلوی رحمۃ اللہ علیہ
۱۱۱	کے سلسلہ میں ایک اہم تنبیہ	۹۰	حضرت مولانا شاہ محمد اسحاق صاحب رحمۃ اللہ علیہ
۱۱۲	تصانیف		سراج الہند حضرت مولانا شاہ عبدالعزیز صاحب رحمۃ اللہ علیہ
۱۱۳	وفات	۹۱	تصانیف
۱۱۳	شیخ زین الدین ابرہیم بن احمد تنوخی رحمۃ اللہ علیہ		امام الہند منہج الکمال، مرکز الاسانید حضرت الامام
۱۱۵	شیخ ابوالعباس احمد بن ابی طالب الحجار رحمۃ اللہ علیہ	۹۲	الشاہ ولی اللہ احمد بن عبدالرحیم رحمہما اللہ تعالیٰ
	شیخ سراج الدین الحسین بن	۹۳	حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی سیاسی بصیرت
	المبارک الزبیدی رحمۃ اللہ علیہ		حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی تصنیفات
۱۱۶	تنبیہ	۹۵	شیخ ابوظاہر کردی رحمۃ اللہ علیہ
۱۱۷	شیخ ابوالوقت السجری رحمۃ اللہ علیہ	۹۷	شیخ ابراہیم بن حسن بن شہاب الدین
۱۱۷	شیخ جمال الاسلام ابوالحسن عبدالرحمن	۹۸	الکوران الکردی رحمۃ اللہ علیہ
۱۱۸	الداودی البوشنجی رحمۃ اللہ علیہ	۹۹	صفی الدین احمد قشاشی رحمۃ اللہ علیہ
۱۱۹	شیخ ابو محمد عبداللہ بن احمد بن حمویہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ	۱۰۰	شیخ احمد بن علی بن عبدالقدوس
۱۲۰	تنبیہ		الشناوی رحمۃ اللہ علیہ
۱۲۰	شیخ ابو عبداللہ محمد بن یوسف الفربری رحمۃ اللہ علیہ	۱۰۱	شمس الدین محمد بن احمد الرمہی رحمۃ اللہ علیہ
۱۲۱	فائدہ		
۱۲۲	امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ	۱۰۳	
		۱۰۴	

صفحہ	مضامین/عنوانات	صفحہ	مضامین/عنوانات
۱۲۶	ابتلاء و وصال	۱۲۲	نام و نسب
۱۲۶	پہلی جلاوطنی	۱۲۳	استنظار
۱۲۶	دوسری دفعہ اخراج	۱۲۳	ولادت و وفات
۱۲۷	تیسری مرتبہ جلاوطنی	۱۲۴	مختصر ذلت اور تعلیم
۱۵۱	اپنے وطن بخارا میں آزمائش	۱۲۴	بچپن میں علمی نبوغ
۱۵۲	وفات و تدفین	۱۲۵	بے مثال حافظ
۱۵۳	ایک بشارت	۱۲۶	رحلات یا علمی اسفار
۱۵۳	امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی ایک کرامت	۱۲۷	امام صاحب کے رحلات
۱۵۳	تصانیف	۱۲۹	تنبیہ
		۱۲۹	ان رحلات میں امام صاحب کی تنگدستی
		۱۳۰	امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا فضل و شرف
		۱۳۰	احتیاط و تقویٰ
		۱۳۱	علمی وقار کی حفاظت
۱۵۴	بخاری شریف کا نام	۱۳۳	حسن سلوک اور ایثار
۱۵۵	سبب تالیف صحیح بخاری	۱۳۳	بے نفسی
۱۵۶	تالیف کی ابتدا و انتہا	۱۳۴	حدیث پر عمل کا اہتمام
۱۵۷	صحیح بخاری کا ایک امتیاز	۱۳۵	شوق عبادت
۱۵۸	تعداد روایات بخاری	۱۳۵	قبولیت دعاء
۱۵۹	موضوع کتاب	۱۳۵	علمی حدیث کی معرفت میں انفرادیت
۱۶۰	شرائط صحیح بخاری	۱۳۷	علم حدیث میں نقد و جرح کی حیثیت
۱۶۶	خصائص صحیح بخاری	۱۳۸	امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا طریقہ
۱۶۸	فصل اول: تراجم بخاری	۱۴۰	امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اہل علم کی نظر میں
۱۷۷	باب بلا ترجمہ	۱۴۱	مشہور ائمہ حدیث کے فقہی مذاہب
۱۷۹	فصل ثانی: طرق اثبات تراجم	۱۴۱	امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک
۱۸۰	تراجم کی قسمیں	۱۴۳	امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک
۱۸۴	فضائل جامع صحیح	۱۴۴	امام ابو داؤد رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک
۱۸۵	أصح الكتب بعد كتاب الله صحيح البخاري	۱۴۴	امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک
۱۸۶	ایک غلط فہمی کا ازالہ	۱۴۵	امام ابن ماجہ رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک
۱۹۴	بسم الله الرحمن الرحيم	۱۴۵	امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک

صفحہ	مضامین / عنوانات	صفحہ	مضامین / عنوانات
۲۰۹	علامہ سندھی رحمۃ اللہ کی رائے	۱۹۴	امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا طرز آواز اور اس پر اشکال
۲۱۰	حضرت شیخ الہند نور اللہ مرقدہ کی تقریر	۱۹۵	احادیث تحمید و شہادت و صلوات
۲۱۲	حضرت کشمیری رحمۃ اللہ تعالیٰ کی رائے	۱۹۶	اشکال کے جوابات
۲۱۲	ترجمہ الباب	۱۹۶	پہلا جواب
۲۱۳	ترجمہ الباب کا مقصد	۱۹۷	دوسرا جواب
۲۱۴	مقصد ترجمہ الباب پر اشکال	۱۹۸	تیسرا جواب
۲۱۴	علامہ سندھی رحمۃ اللہ علیہ کا جواب	۱۹۸	چوتھا جواب
۲۱۴	حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کا جواب	۱۹۸	پانچواں جواب
۲۱۵	حافظ ابن حجر اور علامہ عینی کا جواب	۱۹۹	چھٹا جواب
۲۱۵	حضرت شیخ الہند قدس سرہ کی تقریر	۱۹۹	ساتواں جواب
۲۱۶	حضرت شیخ الہند کی ایک اور تقریر	۱۹۹	آٹھواں جواب
۲۱۷	امام العصر حضرت کشمیری رحمۃ اللہ علیہ کا جواب	۲۰۰	نواں جواب
۲۱۸	تنبیہ	۲۰۰	دسواں جواب
۲۱۸	حضرت شیخ الحدیث رحمۃ اللہ علیہ کی توجیہ	۲۰۰	گیارہواں جواب
۲۱۹	حضرت مولانا محمد یونس صاحب مظاہری کی رائے	۲۰۱	بارہواں جواب
۲۱۹	ترجمہ الباب کے اجزاء تحلیلیہ کی تشریح	۲۰۱	تیرہواں جواب
۲۱۹	"باب"	۲۰۲	چودھواں جواب
۲۲۰	"کیف"	۲۰۲	پندرہواں جوابات
۲۲۰	"بدء"	۲۰۳	"باء" کی تحقیق
۲۲۱	"الوحی"	۲۰۳	لفظ "اسم" کی تحقیق
۲۲۲	وحی کی اقسام	۲۰۴	لفظ "اللہ" کی تحقیق
۲۲۳	حضرت شیخ الحدیث صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک وحی کی قسمیں	۲۰۴	اسم عین مسمیٰ ہے یا غیر مسمیٰ
۲۲۳	وحی ظاہر اور وحی باطن	۲۰۶	لفظ "اللہ" کی چند لفظی خصوصیات
۲۲۴	الہام	۲۰۶	الرحمن الرحیم
۲۲۴	کیا الہام حجت ہے؟	۲۰۷	
۲۲۵	الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم	۲۰۷	باب کیف کان بدء الوحی ...
۲۲۵	"رسول" کے لغوی اور اصطلاحی معنی	۲۰۷	صحیح بخاری کا افتتاحیہ اور دوسری کتب سنت کے ساتھ اس کا موازنہ

صفحہ	مضامین/عنوانات	صفحہ	مضامین/عنوانات
۲۲۲	پہلی توجیہ	۲۲۵	نبوت
۲۲۲	دوسری توجیہ	۲۲۶	رسول اور نبی کے درمیان فرق
۲۲۲	تیسری توجیہ	۲۲۷	رسول کی مشہور تعریف
۲۲۳	چوتھی توجیہ	۲۲۷	اس تعریف پر اشکال اور اس کا دفعیہ
۲۲۴	پانچویں توجیہ	۲۲۸	وقول اللہ عزوجل
۲۲۴	چھٹی توجیہ	۲۲۸	إنا أوحينا إليك كما أوحينا
۲۲۴	ساتویں توجیہ	۲۲۸	إلى نوح والنبیین من بعده
۲۲۴	آٹھویں توجیہ	۲۲۹	آیت میں تشبیہ کی نوعیت
۲۲۵	نویں توجیہ	۲۳۰	آیت کو ذکر کرنے کا مقصد
۲۲۵	حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ کی توجیہ	۲۳۰	آیت میں حضرت نوح علیہ السلام کی تخصیص کی وجہ
۲۲۷	حدیث "إنما الأعمال بالنیات" کی اہمیت	۲۳۲	علامہ عینی رحمہ اللہ کے قول پر اشکال
۲۲۹	شان و روحدیث	۲۳۲	حضرت نوح علیہ السلام کی تخصیص کے
۲۲۹	ایک اشکال اور اس کا جواب	۲۳۳	سلسلہ میں حضرت شیخ الہند کا ارشاد
۲۵۰	إنما الأعمال بالنیات		
۲۵۱	فعل اور عمل میں فرق		
۲۵۲	نیت کے لغوی اور شرعی معنی	۲۳۶	قولہ "حدثنا"
۲۵۳	"إنما الأعمال بالنیات" میں معنی	۲۳۶	"حدثنا" اور "أخبرنا" میں فرق
۲۵۳	لغوی مرادیں یا معنی شرعی؟	۲۳۷	الحُمیدی
۲۵۳	"نیت" اور "ارادہ" میں فرق	۲۳۷	ایک نکتہ
۲۵۴	ایک اشکال اور اس کا جواب	۲۳۸	حدثنا سفیان
۲۵۴	وضو میں نیت کا مسئلہ	۲۳۸	حدثنا یحییٰ بن سعید الأنصاری
۲۵۴	تفصیلی مذاہب	۲۳۸	أخبرنی محمد بن ابراہیم التیمی
۲۵۵	منشأ اختلاف	۲۳۸	سمع علقمة بن وقاص الليثی
۲۵۶	پانی نجاست حقیقیہ اور حکمیہ دونوں کے لیے مطہر ہے	۲۳۹	لطائف اسناد
۲۵۶	حنفیہ پر ایک اشکال اور اس کا جواب	۲۳۹	سمعت عمر بن الخطاب
۲۵۷	کیا احناف قیاس کو حدیث پر ترجیح دیتے ہیں؟	۲۳۹	کیا امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک صحت حدیث
۲۵۸	حدیث باب سے ائمہ ثلاثہ کا استدلال	۲۴۰	کے لیے ہر طبقہ میں دو راویوں کا ہونا ضروری ہے؟
۲۵۸	مذکورہ تقادیر کے درست نہ ہونے کے	۲۴۱	ایک لطیفہ
۲۵۸	سلسلہ میں حضرت شاہ صاحب کی تقریر		حدیث کا ترجمہ الباب سے انطباق

صفحہ	مضامین / عنوانات	صفحہ	مضامین / عنوانات
۲۸۸	حدیث باب سے مستنبط چند احکام	۲۶۰	حافظ ابن کثیر اور عزالدین عبدالسلام رحمہما اللہ کی تقریر
۲۸۹	حدیث باب سے حاصل شدہ چند فوائد	۲۶۲	شیخ الاسلام علامہ عثمانی رحمہ اللہ کی تحقیق
۲۸۹	الحدیث الثانی	۲۶۵	اسٹریٹ ملازم کے استدلال کے جوابات
۲۸۹	عبداللہ بن یوسف	۲۶۷	کن کن چیزوں میں نیت ضروری ہوتی ہے؟
۲۹۰	مالک	۲۶۸	کیا احناف کا وضو نیت سے مجرور ہوتا ہے؟
۲۹۱	ہشام بن عروہ	۲۶۹	و إنما لكل امرئ ما نوى
۲۹۱	عن ابیہ (حضرت عروہ بن الزبیر)		امام بخاری رحمہ اللہ علیہ نے اس مقام
۲۹۱	عن عائشہ	۲۷۲	پر حدیث نامکمل کیوں نقل کی؟
۲۹۱	ام المؤمنین	۲۷۳	ابن حزم کا جواب
۲۹۲	ازواج مطہرات کے لیے "ام المؤمنات" کا اطلاق	۲۷۳	حافظ ابن حجر کا جواب
۲۹۲	کیا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم	۲۷۴	تنبیہ
۲۹۳	کے لیے "ابو المؤمنین" کا اطلاق ہو سکتا ہے؟	۲۷۴	علامہ کرمانی کا جواب
۲۹۴	"اخوان المؤمنین" اور خلات المؤمنین کا اطلاق	۲۷۵	شیخ الاسلام علامہ عثمانی کا پسند فرمودہ جواب
۲۹۴	حضرت عائشہ افضل ہیں یا حضرت خدیجہ؟	۲۷۵	"قصص کانت ہجرتہ"
۲۹۴	حضرت عائشہ افضل ہیں یا حضرت فاطمہ؟	۲۷۵	ہجرت اور اس کی قسمیں
۲۹۵	أن الحارث بن هشام	۲۷۷	إلى دينا يصبها
۲۹۵	یہ حدیث مسانید عائشہ میں سے ہے	۲۷۸	دنیا کی تعریف
۲۹۵	یا مسانید حارث بن ہشام سے؟	۲۷۹	أو إلى امرأة يسكنها
۲۹۶	کیف یأتیک الوحي	۲۷۹	عورت کو مستنثلاً ذکر کرنے کی وجوہ
۲۹۶	حضرت حارث بن ہشام کا سوال نزول وحی	۲۸۱	ایک اشکال اور اس کا جواب
۲۹۶	میں شک کی وجہ سے نہیں تھا	۲۸۱	فائدہ
۲۹۷	حضرت حارث بن ہشام کے سوال کی نوعیت	۲۸۲	نکاح ایک امر مباح ہے اس کی نیت
۲۹۸	صلصلة الجرس	۲۸۲	سے ہجرت کیوں درست نہیں؟
۲۹۸	"صلصلة" سے کیا مراد ہے؟	۲۸۲	چند سوالات اور ان کے جوابات
۲۹۹	کیا اللہ تعالیٰ کے لیے صوت ثابت ہے؟	۲۸۲	پہلا سوال: شرط و جزا کے درمیان اتحاد
۳۰۰	نصوص سے ثابت شدہ تمام صفات کو تترہ	۲۸۵	دوسرا سوال: فقہ حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی میں ابہام کی وجہ
۳۰۰	کے عقیدہ کے ساتھ ظاہر پر چھوڑنا چاہیے	۲۸۶	طاعات و عبادات، مباحات اور معاصی
۳۰۱	حدیث میں تعارض کا شبہ اور اس کا اراد	۲۸۶	کے ساتھ نیت کے تعلق کی نوعیت
		۲۸۷	نہیہ "إنما الأعمال بالنیات" سے ہدایت کتاب کی وجہ

صفحہ	مضامین/عنوانات	صفحہ	مضامین/عنوانات
۳۱۶	وحی کی دونوں صورتوں میں حفظ کے لیے مختلف صیغوں کا استعمال	۳۰۲	مشبہ محمود اور مشبہ یہ مذموم ہونے کا اشکال اور اس کا دفعیہ
۳۱۷	اس حدیث میں وحی کی صرف دو ہی صورتوں پر کیوں اکتفا کیا گیا؟	۳۰۳	پہلا جواب
۳۱۸	قالت عائشة رضی اللہ عنہا	۳۰۳	دوسرا جواب
۳۲۰	نزول وحی کے موقع پر پسینہ نکلنے کی وجہ گرمی کی شدت کی وجہ سے پسینہ نکلنے اور ٹھنڈک کی وجہ سے کھبل اور بھنے کا اشکال اور اس کا دفعیہ	۳۰۳	تیسرا جواب
۳۲۰	حدیث باب سے مستنبط چند فوائد	۳۰۵	وہو أشدہ علی
۳۲۱	حدیث باب اور ترجمہ میں مناسبت	۳۰۵	وحی کی اس قسم کے گراں ہونے کا سبب
۳۲۱		۳۰۶	وحی کی گراں کی دوسری وجہ
۳۲۲	الحدیث الثالث	۳۰۷	حضرت مولانا فضل الرحمن کبج مراد آبادی کا واقعہ
۳۲۳	یحییٰ بن بکیر	۳۰۸	براہ راست تاثیر کی ایک حسی مثال
۳۲۴	اللیث بن سعد	۳۰۸	فیفصم عنی
۳۲۵	عقیل	۳۰۸	وقد وعیت عنہ ما قال
۳۲۶	ابن شہاب	۳۰۸	وأحياناً يتمثل لى الملك رجلاً
۳۲۶	روایت باب مرسل ہے یا متصل؟	۳۰۹	فرشتے کے تشکل انسانی پر
۳۲۶	أول ما بدى به رسول الله صلى الله عليه وسلم	۳۱۰	اشکال اور اس کے جوابات
۳۲۶	من الوحي الرؤيا الصالحة	۳۱۰	فرشتے کے تشکل انسانی کے بعد اس کی روح کہاں ہوتی ہے؟
۳۲۷	الرؤيا الصالحة	۳۱۱	فرشتے کے تشکل انسانی کے سلسلہ میں تحقیقی بات
۳۲۸	واضح، صالحہ اور صادقہ	۳۱۱	حضرت جبریل علیہ السلام عموماً
۳۲۹	مؤمن کا خواب نبوت میں سے ایک جز ہے	۳۱۱	حضرت وحیہ رضی اللہ عنہ کی صورت میں آتے تھے
۳۲۹	ایک اشکال اور اس کا جواب	۳۱۲	کیا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے جبریل علیہ السلام کو نہ پہچاننے سے وحی پر اعتماد باقی رہتا ہے؟
۳۳۰	"رؤيا المؤمن" والی حدیث میں مختلف روایات کا تعارض اور اس کا دفعیہ	۳۱۳	حضرت جبریل علیہ السلام کو نہ پہچاننے کی حکمت
۳۳۰	"رؤيا الانبياء وحی" پر اشکال اور اس کا جواب	۳۱۳	حضرت مولانا محمد یعقوب نانوتوی کا واقعہ
۳۳۰	ذبح اسمعیل کے موقع پر حضرت ابراہیم علیہ السلام کے اپنے بیٹے سے مشورہ کی وجہ	۳۱۴	حضرت سخا نوی قدس اللہ سرہ کا واقعہ
۳۳۰	ذبح وقوع میں نہ آنے کی کیا وجہ ہے؟	۳۱۴	شیخ عبدالحق ردو لوی کا واقعہ
۳۳۱		۳۱۵	لفظ "رجلاً" ترکیب میں کیا واقع ہے؟
		۳۱۵	تنبیہ
			فیکلمنی فأعی مايقول

صفحہ	مضامین/عنوانات	صفحہ	مضامین/عنوانات
۳۲۷	فقال: اقرأ	۳۳۱	شیخ اکبر کا جواب
۳۲۷	کیا پڑھنے کا حکم اور تکلیفی ہے؟	۳۳۲	شیخ اکبر کے جواب کی تردید
۳۲۸	تکلیف مالا یطاق جائز ہے یا نہیں؟	۳۳۳	حضرت کشمیری کا جواب
۳۲۹	قال: ما أنا بقاری	۳۳۳	حافظ ابن القیم کا جواب
۳۲۹	آپ کے نہ پڑھ سکنے کی وجہ	۳۳۴	"الرویا الصالحة فی النوم"
۳۲۹	"ما أنا بقاری" میں "ما" نافیہ ہے یا استفہامیہ؟	۳۳۴	"فکان لایری رؤیاء لآ جاء ت مثل فلق الصبح"
۳۵۰	"ما أنا بقاری" کے جملہ کو مکرر لانے کی وجہ	۳۳۶	ثم حیب الیہ الخلا
۳۵۱	نافیہ اور استفہامیہ میں تطبیق کی صورت	۳۳۶	خلوت کے فوائد
۳۵۱	قال: فأخذنی فغطنی	۳۳۶	خلوت کی محبوبیت کی وجہ
۳۵۱	حتی بلغ منی الجهد	۳۳۷	وکان یخلو بغار حراء
۳۵۳	ایک اشکال اور اس کا جواب	۳۳۷	خلوت کے لیے غار حراء کے انتخاب کی وجہ
۳۵۳	غظ وارسال اور اس میں تکرار کی حکمتیں	۳۳۷	نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کس
۳۵۸	توجہ کی قسمیں	۳۳۸	زمانہ میں خلوت کرتے تھے؟
۳۵۸	توجہ انعکاسی	۳۳۸	جوار اور اعتکاف میں فرق
۳۵۹	توجہ القائی یا نسبت القائی	۳۳۸	فیتحنث فیہ وهو التعب
۳۵۹	توجہ اصلاحی یا نسبت اصلاحی	۳۳۹	"وهو التعب" کا ادراج کس نے کیا ہے؟
۳۶۰	توجہ اتحادی یا نسبت اتحادی	۳۳۹	غار حرا میں آپ کے تعبد کی کیفیت
۳۶۰	حضرت خواجہ باقی باللہ اور ایک نانبائی کا واقعہ	۳۴۰	اللیالی ذوات العدد
۳۶۱	علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ کا واقعہ	۳۴۱	ذوات العدد
۳۶۲	فقال: اقرأ باسم ربک الذی خلق، خلق	۳۴۲	قبل أن ینزع الی اهل
۳۶۲	الإنسان من علق، اقرأ وربک الأکرم	۳۴۲	اسلام میں رہبانیت نہیں
۳۶۲	آیات مذکورہ سے متعلقہ چند فوائد	۳۴۲	ویترود لذلك
۳۶۲	اقرأ باسم ربک	۳۴۲	توکل اور ترک اسباب
۳۶۲	الذی خلق	۳۴۳	ثم یرجع الی خدیجة فیتزود لمثلها
۳۶۳	خلق الإنسان من علق	۳۴۴	حتی جاء ه الحق
۳۶۳	اقرأ وربک الأکرم	۳۴۴	"الحق" سے کیا مراد ہے
۳۶۳	الذی علم بالقلم	۳۴۴	فجاء ه الملك
۳۶۴	علم الإنسان ما لم یعلم	۳۴۴	فرشتہ کی آمد کس دن، کس تاریخ اور کس ماہ میں
۳۶۴	آیات مذکورہ مضامین قرآن کریم کا خلاصہ ہیں	۳۴۵	ہونی اور اس وقت آپ کی عمر مبارک کیا تھی؟

صفحہ	مضامین/عنوانات	صفحہ	مضامین/عنوانات
۳۸۵	یرجف فؤادہ	۳۶۵	صفات افعال حادث ہیں یا قدیم؟
۳۸۶	دل کی دھڑکن کی وجہ	۳۶۵	صفات ذات اور صفات افعال میں فرق
	فدخل علی خدیجۃ بنت	۳۶۵	آیت میں صفات ذات و صفات افعال کی طرف اشارہ
۳۸۶	خویلد رضی اللہ تعالیٰ عنہا	۳۶۶	سب سے پہلے کون سی آیات نازل ہوئیں؟
۳۸۶	فقال: زملونی زملونی		سورہ علق کی ابتدائی آیات کے
	سید الطائفہ حضرت حاجی امداد اللہ صاحب	۳۶۷	"اول ما نزل" ہونے کی وجوہ ترجیح
۳۸۷	رحمۃ اللہ علیہ کی تقریر	۳۶۹	"اقرأ باسم ربک" پر کیسے عمل کیا جائے؟
۳۸۸	مولانا روم کی توجیہ	۳۶۹	بسم اللہ جزو قرآن ہے یا نہیں
۳۸۸	ایک اشکال اور اس کا جواب	۳۶۹	مذہب علماء
۳۸۹	ایک اور اشکال کا جواب	۳۷۰	تسمیہ سورہ فاتحہ کا جزء ہے یا نہیں؟
	فقال لخدیجۃ و أخبرها الخبر:	۳۷۰	نماز میں تسمیہ کی قرأت کا حکم
۳۸۹	لقد خشیت علی نفسی	۳۷۱	تسمیہ کا جہر مسنون ہے یا نہیں؟
	نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم	۳۷۱	دلائل قائلین عدم جزئیت تسمیہ
۳۸۹	کو کس وجہ سے خطرہ ہوا؟	۳۷۱	پہلی دلیل
۳۹۱	طبعی خوف مقام نبوت کے منافی نہیں	۳۷۱	دوسری دلیل
۳۹۲	حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی ایک وسیع رائے	۳۷۵	تیسری دلیل
۳۹۳	ورقہ کی تصدیق کا فائدہ	۳۷۵	اس دلیل پر اعتراض اور اس کا جواب
۳۹۳	فقال خدیجۃ: کلا	۳۷۵	ایک اشکال اور اس کا حل
۳۹۳	"اول من أسلم" کون ہے؟	۳۷۶	چوتھی دلیل
۳۹۳	واللہ ما یخزیک اللہ أبدا	۳۷۷	پانچویں دلیل
۳۹۵	إنک لتصل الرحم و تحمل الکلی	۳۷۸	چھٹی دلیل
۳۹۵	و تکسب المعدوم	۳۷۹	ساتویں دلیل
۳۹۶	وتقری الضیف و تعین علی نواب الحق	۳۸۰	آٹھویں دلیل
	حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کی حضور اکرم	۳۸۱	تنبیہ
۳۹۷	صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص مناسبت	۳۸۲	قائلین جزئیت کے دلائل
	فانطلقت بہ خدیجۃ حتی أتت بہ ورقہ بن	۳۸۲	قائلین جزئیت کی سب سے قوی دلیل
۳۹۹	نوفل بن أسد بن عبدالعزیٰ ابن عم خدیجۃ	۳۸۲	اس کا جواب
۴۰۰	علامہ شبلی نعمانی کی غلط فہمی	۳۸۳	"زیادة الثقة مقبولة" کی تشریح
۴۰۲	ورقہ بن نوفل	۳۸۳	فرج بہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

صفحہ	مضامین/عنوانات	صفحہ	مضامین/عنوانات
۴۱۸	و قتر الوحی	۴۰۲	ابن عم خدیجہ
۴۱۸	بحث اول سببِ فترتِ وحی	۴۰۲	وكان امرًا تنصر فی الجاهلیة
۴۱۸	بحث دوم مدتِ فترت	۴۰۳	زید بن عمرو بن نفیل
۴۲۰	خلاصہ		وكان یکتب الكتاب العبرانی فیکتب
	بحث سوم زمانہ فترت میں حضرت	۴۰۳	من الإنجیل بالبرانیة ماشاء الله أن یکتب
۴۲۰	جبریل علیہ السلام کا نزول ہوا یا نہیں؟	۴۰۴	تورات وانجیل کی زبان
۴۲۰	بحث چہارم فترت کے بعد سب سے پہلے کیا نازل ہوا؟	۴۰۴	سریانی کی وجہ تسمیہ
	قال ابن شہاب، و أخبرنی أبو سلمة بن	۴۰۴	انجیل کی کتابت کی وجہ
۴۲۱	عبدالرحمن أن جابر بن عبدالله الأنصاری قال	۴۰۵	وكان شیخا کبیرا قد عمی
۴۲۱	تعلیق ہے یا تحویل؟	۴۰۶	فقال لہ خدیجہ: یا ابن عم
۴۲۲	تحویل کی قسمیں	۴۰۷	اسمع من ابن اُخیک
۴۲۲	قال: وهو یحدث عن قترۃ الوحی	۴۰۸	فقال لہ ورقة: هذا الناموس
	فقال فی حدیثہ: بینا أنا		الذی نزل الله علی موسی
۴۲۳	أمشی إذ سمعت صوتاً من السماء	۴۰۸	ناموس
	فرفعت بصری فإذا الملك الذی جاء نئی	۴۰۸	ورقہ کے عیسائی ہونے کے باوجود حضرت عیسیٰ
۴۲۳	بحراء جالس علی کرسی بین السماء والأرض	۴۰۹	کے بجائے موسیٰ علیہما السلام کو ذکر کرنے کی وجہ
	حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم	۴۱۱	ایک اشکال اور اس کا جواب
۴۲۳	کے کرسی پر بیٹھنے کا ثبوت	۴۱۱	علامہ سیبوی کا بیان اور اس کا رد
۴۲۴	حضرت علامہ کشمیری کا ایک واقعہ	۴۱۲	بالیبتنی فیہا جَدَّ عا
۴۲۴	فرعبت منه	۴۱۳	جدع کا اعراب اور اس کی وجوہ
۴۲۴	فرجعت فقلت زملونی	۴۱۴	جدع کے لغوی معنی
	فانزل الله تعالی یاأیہا المدثر	۴۱۴	لیتنی أکون حیثاً إذ یخرجک قومک
۴۲۵	قم فأنذر... إلی قوله... والرجز فاهجر	۴۱۴	أو مخرجی هم
۴۲۵	خطابِ محبت و ملاطفت	۴۱۴	تفہیم حرفِ استفہام بر حرفِ عطف
۴۲۶	قم فأنذر	۴۱۵	"أو مخرجی هم" کا اعراب
۴۲۶	انذار اور تقویٰ میں فرق	۴۱۵	آپ کے تعجب کی وجہ
۴۲۶	وربک فکبر		قال: نعم، لم یات رجل قط
۴۲۷	وٹیایک فطہر	۴۱۶	بمثل ما جئت بـ إلا عودی
۴۲۷	والرجز فاهجر	۴۱۶	وإن یدرکنی یومک أنصرک نصراً مؤزراً
۴۲۸	فحمی الوحی و تتابع	۴۱۷	ثم لم ینشب ورقة أن توفی

صفحہ	مضامین/عنوانات	صفحہ	مضامین/عنوانات
۲۲۱	وقال سعيد: أنا أحرّكهما كما رأيت ابن عباس يحركهما فحرّك شفتيه	۲۲۹	تابع عبدالله بن يوسف و أبو صالح، و تابع هلال بن رداد عن الزهري
۲۲۱	کیا یہ حدیث مسلسل بتحرک الشفتین ہے؟	۲۳۰	متابعت
۲۲۱	فأنزل الله تعالى: لا تحرك به لسانك لتعجل به إن علينا جمعه وقرانه	۲۳۰	متابعت کے لغوی و اصطلاحی معنی
۲۲۱	تحرک شفتین یا تحرک لسان	۲۳۰	متابعت کی قسمیں
۲۲۳	قال: جمعه لك صدرک و تقرأه فإذا قرأناه فاتبع قرانه	۲۳۱	شاہد کی تعریف
۲۲۳	قال: فاستمع له وأنصت استماع وإنصات میں فرق	۲۳۱	متابع اور شاہد میں فرق
۲۲۳	قراءت خلف الامام کے مسئلہ میں مسلک حنفیہ کی تائید	۲۳۱	وقال يونس و معمر: بوادره
۲۲۵	اتباع کی ایک دوسری تفسیر اور دونوں میں تطبیق	۲۳۲	متابعت کا فائدہ
۲۲۵	ثم إن علينا بيانه	۲۳۲	حدیث باب کی ترجمہ الباب سے مناسبت
۲۲۶	ثم إن علينا بيانه کی ایک اور تفسیر	۲۳۲	الحديث الرابع
۲۲۶	تاخير البيان عن وقت الخطاب	۲۳۳	موسی بن اسماعیل
۲۲۸	فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد ذلك إذا أتاه جبريل استمع، فإذا انطلق جبريل قرأه النبي صلى الله عليه وسلم كما قرأه جبريل	۲۳۳	موسی بن اسماعیل اور یحییٰ بن معین کا ایک حیرت انگیز واقعہ
۲۲۹	ترجمہ الباب سے مناسبت	۲۳۴	ابو عوانہ
۲۵۰	حدیث باب سے مستنبط چند فوائد	۲۳۵	موسی بن ابی عائشہ
۲۵۰	بحث ربط آیات	۲۳۵	سعید بن جبیر
۲۵۱	پہلا جواب	۲۳۵	عبدالله بن عباس رضی اللہ عنہما
۲۵۲	دوسرا جواب	۲۳۶	عبادہ اربعہ
۲۵۲	تیسرا جواب	۲۳۶	مرویات ابن عباس رضی اللہ عنہما
۲۵۳	چوتھا جواب	۲۳۶	تنہیہ
۲۵۳	پانچواں جواب	۲۳۷	فی قوله تعالى لا تحرك به لسانك لتعجل به قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعالج من التنزيل شدة شدت کا سبب
۲۵۴	پہنچا جواب	۲۳۸	وكان مما يحرك شفتيه "مما" کے معنی
۲۵۴		۲۳۸	فقال ابن عباس: فانا أحرّكهما لك كما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحركهما

صفحہ	مضامین/عنوانات	صفحہ	مضامین/عنوانات
۲۶۷	جود اور سخاوت میں فرق	۲۵۶	ساتواں جواب
۲۶۸	حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے جود کی چند مثالیں	۲۵۷	آٹھواں جواب
	کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم	۲۵۸	ایک شبہہ کا ازالہ
	أجود الناس، وكان أجود ما يكون في	۲۶۰	نواں جواب
	رمضان حين يلقاه جبريل، وكان يلقاه	۲۶۰	دسواں جواب
	كل ليلة من رمضان فيدارسه القرآن	۲۶۰	
	فلرسول الله صلى الله عليه وسلم أجود		
۲۷۰	بالخير من الريح المرسلة	۲۶۱	عبدان
۲۷۰	حدیث کے جملوں کا ربط	۲۶۲	قال: أخبرنا عبد الله
	حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم	۲۶۲	عبد اللہ بن المبارک
۲۷۱	کے اس موقع پر جود و سخا کا سبب	۲۶۳	یونس
۲۷۲	وكان أجود ما يكون في رمضان کی اعرابی کیفیت	۲۶۳	عن الزهري
	وكان يلقاه في كل ليلة	۲۶۳	ح وحدثنا
۲۷۲	من رمضان فيدارسه القرآن	۲۶۳	یہ لفظ خانے مہملہ ہے یا خانے معجر؟
۲۷۲	کیا پورے قرآن کریم کا دور ہوتا تھا؟	۲۶۳	خانے مہملہ پر ہنسنے والوں کا پہلا قول
۲۷۳	رات کے انتخاب کی وجہ	۲۶۴	دوسرا قول
۲۷۳	مدارست کی حکمت	۲۶۴	تیسرا قول
	فلرسول الله صلى الله عليه وسلم	۲۶۵	چوتھا قول
۲۷۴	أجود بالخير من الريح المرسلة	۲۶۵	پانچواں قول
	فضل زمان و مکان کے سلسلہ	۲۶۵	قول رب
۲۷۴	میں متکلمین و محققین کا اختلاف	۲۶۵	خانے معجر کہنے والوں کے دو اقوال
۲۷۵	ترجمہ الباب سے مناسبت	۲۶۵	ح کے بعد "واو" کو واو تھویل کہتے ہیں
۲۷۶	حدیث باب سے مستنبط چند فوائد	۲۶۵	بشر بن محمد
۲۷۶		۲۶۵	معمر بن راشد
		۲۶۶	عن الزهري نحوه
۲۷۹	ابوالیمان الحکم بن نافع	۲۶۶	مشدہ اور نحوہ میں فرق
۲۸۰	شعیب بن ابی حمزہ	۲۶۶	عبد اللہ بن عبد اللہ
۲۸۰	ابوسفیان	۲۶۶	کان رسول الله صلى الله عليه وسلم أجود الناس
۲۸۱	تاریخی تجزیہ و تفصیل	۲۶۷	جود کے معنی

الحدیث الخامس

عبدان

قال: أخبرنا عبد الله

عبد اللہ بن المبارک

یونس

عن الزهري

ح وحدثنا

یہ لفظ خانے مہملہ ہے یا خانے معجر؟

خانے مہملہ پر ہنسنے والوں کا پہلا قول

دوسرا قول

تیسرا قول

چوتھا قول

پانچواں قول

قول رب

خانے معجر کہنے والوں کے دو اقوال

ح کے بعد "واو" کو واو تھویل کہتے ہیں

بشر بن محمد

معمر بن راشد

عن الزهري نحوه

مشدہ اور نحوہ میں فرق

عبد اللہ بن عبد اللہ

کان رسول الله صلى الله عليه وسلم أجود الناس

جود کے معنی

صفحہ	مضامین/عنوانات	صفحہ	مضامین/عنوانات
۲۹۱	یاثرُوا علی کذبا لکذبت عنہ	۲۸۳	ایک اشکال اور اس کا جواب
۲۹۲	دروغ گوئی قبل اسلام جسے مذموم سمجھی جاتی تھی	۲۸۳	حدیث ہر قتل کے واقعہ کی تہدید
۲۹۲	کیا اشیاء میں حسن و قبح عقلمی ہے؟	۲۸۳	پہلی مرتبہ دعوتِ اسلام
۲۹۳	ثم کان أول ما سألتني عنہ	۲۸۴	دوسری مرتبہ دعوتِ اسلام
۲۹۳	ان قال: کیف نسبہ فیکم	۲۸۵	تنبیہ
۲۹۳	"أول" کا اعراب	۲۸۶	روم کا اطلاق
۲۹۳	قلت هو فینا ذو نسب	۲۸۶	الفاظ و فوائد حدیث
۲۹۳	قال: فهل قال هذا	۲۸۶	ان اباسفیان بن حرب أخبرہ
۲۹۳	القول منکم أحد قط قبلہ	۲۸۶	ان هرقل أرسل إلیہ
۲۹۳	قط	۲۸۶	"ہرقل" کا ضبط
۲۹۴	قلت: لا	۲۸۷	مختلف علاقوں کے سربراہوں کے مختلف القاب
۲۹۴	قال: فهل کان من أبائہ من ملک	۲۸۷	"إذا هلك كسرى فلا كسرى بعده وإذا
۲۹۴	قلت: لا	۲۸۷	هلك قيصر فلا قيصر بعده" کا مطلب
۲۹۴	قال: فأشرف الناس يتبعون أم ضعفاؤهم	۲۸۷	فی ركب من قریش
۲۹۵	فقلت: بل ضعفاؤهم	۲۸۷	وكانوا تجاراً بالشام فی المدة التي
۲۹۶	قال: أيزيدون أم ينقصون	۲۸۷	كان رسول الله صلى الله عليه وسلم
۲۹۶	قلت: بل يزيدون	۲۸۷	ماد فيها أباسفیان وكفار قریش
۲۹۶	قال: فهل يرتد أحد منهم	۲۸۸	مدت صلح حدیبیہ
۲۹۶	سخطة لدينه بعد أن يدخل فيه	۲۸۸	فأتوه وهم بإيليا.
۲۹۶	"سخطة لدينه" کی قید کی وجہ	۲۸۹	فدعاهم فی مجلس و حول عظماء الروم
۲۹۶	تنبیہ	۲۸۹	ثم دعاهم و دعا بترجمانہ
۲۹۶	قلت: لا	۲۸۹	فقال: أیکم اقرب نسباً
۲۹۷	عبید اللہ بن جحش کا ارتداد	۲۸۹	بهذا الرجل الذي يزعم أنه نبي
۲۹۷	"سخطة لدين الإسلام" نہیں تھا	۲۹۰	فقال أبوسفیان: فقلت: أنا أقربهم نسباً
۲۹۷	قال: فهل كنتم تتهمون	۲۹۰	فقال: أدنوه مني، وقربوا
۲۹۷	بالكذب قبل أن يقول ما قال؟	۲۹۰	أصحابه، فاجعلوهم عند ظهره
۲۹۸	قلت: لا	۲۹۰	ثم قال لترجمانه: قل لهم: إني
۲۹۸	قال: فهل يغدر؟	۲۹۰	سائل هذا الرجل، فإن كذبتني فكذبوه
			فوالله لولا الحياء من أن

مضامین/عنوانات	صفحہ	مضامین/عنوانات
۵۱۱	۲۹۸	قلت: لا، ونحن من في مدة لاندري ما هو فاعل فيها
۵۱۱	۲۹۸	قلت: لو كان أحد قال هذا القول قبله؛ ولم تمكني كلمة أدخل فيها شيئاً غير هذه الكلمة
۵۱۱	۲۹۹	قلت: فهل قاتلتموه
۵۱۱	۲۹۹	قلت: نعم
۵۱۲	۵۰۰	قلت: فكيف كان قتالكم إياه؟
۵۱۲	۵۰۰	قلت: الحرب بيننا وبينه
۵۱۲	۵۰۰	سجال، ينال منا وننال منه
۵۱۲	۵۰۰	"الحرب سجال" كما مطلب
۵۱۲	۵۰۰	"الحرب سجال" میں مبتدا اور خبر کے درمیان عدم مطابقت کا اشکال اور اس کا جواب
۵۱۳	۵۰۰	قلت: ماذا يأمركم
۵۱۳	۵۰۱	قلت: قال: اعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً و اتركوا ما يقول آباؤكم
۵۱۳	۵۰۱	عبادات کے معنی اور مسئلہ سجدہ کی تکثیف
۵۱۳	۵۰۱	تکثیفی جواب
۵۱۳	۵۰۱	قلت: فسألتك: أبرد أحد سخطة لدينه بعد أن يدخل فيه؟ فذكرت أن: لا
۵۱۳	۵۰۲	وكذلك الإيمان حين
۵۱۳	۵۰۲	تخالط بشاشة القلوب
۵۱۳	۵۰۵	قلت: فسألتك: هل يعدر؟ فذكرت أن: لا
۵۱۳	۵۰۵	وكذلك الرسل لا تعدر
۵۱۵	۵۰۶	قلت: فسألتك: بما يأمركم؟ فذكرت أنه يأمركم أن تعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً وبينهاكم
۵۱۵	۵۰۷	عن عبادة الأوثان ويأمركم بالصلاة والصدق والعفاف
۵۱۵	۵۰۸	ويأمرنا بالصلاة والصدق والعفاف والعفة فقال للترجمان: قل له: سألتك عن
۵۱۵	۵۰۹	نسب فذكرت أنه فيكم ذونسب فكذلك الرسل تبعث في نسب قومها
۵۱۶	۵۱۰	عالي نسب كما شريعت میں کس حد تک اعتبار ہے؟
۵۱۶	۵۱۰	قلت: فسألتك هل قال أحد منكم
۵۱۶	۵۱۰	کیا مذکورہ علامات نبوت کے دلائل قائل ہیں؟

صفحہ	مضامین/عنوانات	صفحہ	مضامین/عنوانات
۵۲۹	اریسین کا ضبط	۵۱۷	فلو أعلم أنتی أخلص إلیہ لتجشمت لقاءہ ولو كنت عنده لعسلت عن قدمیہ
۵۳۰	اریسین کون ہیں؟	۵۱۷	اسلام ہرقل
۵۳۲	رکوسین سے کون مراد ہیں؟	۵۱۸	رحیہ رضی اللہ عنہ
۵۳۲	ویا أهل الكتاب تعالوا...	۵۱۹	حضرت جبریل امین اور حضرت رحیہ رضی اللہ عنہ کے درمیان مناسبت
۵۳۲	دو سوال اور ان کے جوابات	۵۱۹	فائدہ
۵۳۲	یا أهل الكتاب تعالوا إلی کلمة سواء بیننا وبینکم أن لانعبد إلا الله ولانشرک بہ شیئا ولایتخذ بعضنا بعضا آریاباً من دون الله	۵۱۹	عظیم بصری
۵۳۲	نامہ مبارک اور اصول دعوت	۵۲۰	بصری
۵۳۵	ایک اشکال اور اس کا جواب	۵۲۰	حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نبوت سے قبل کتنی دفعہ بصری تشریف لے گئے تھے؟
۵۳۶	فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون	۵۲۰	دفعہ الی ہرقل
۵۳۶	قال أبو سفیان: فلما قال ما قال وفرغ من قراءة الكتاب کثر عنده الصخب و ارتفعت الأصوات و أخرجنا	۵۲۱	فاذا فیہ بسم الله الرحمن الرحیم...
۵۳۶	فقلت لأصحابی حین أخرجنا: لقد أمر أمر ابن ابی کبشة إنه یخافه ملک بنی الأصفر	۵۲۱	حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم خطوط کی ابتداء "بسم اللہ..." سے فرماتے تھے
۵۳۷	ابن ابی کبشة	۵۲۱	من محمد عبدالله ورسولہ
۵۳۷	ابو کبشة کون ہیں؟	۵۲۲	الی ہرقل عظیم الروم
۵۳۸	بنی الأصفر	۵۲۲	خط میں کاتب کا نام پہلے لکنا جائیگا یا مکتوب الیہ کا؟
۵۳۸	فمازلت موقناً أنه سیظهر	۵۲۳	ہرقل عظیم الروم
۵۳۹	حتى أدخل الله علی الإسلام	۵۲۵	سلام علی من اتبع الهدی
۵۳۹	حضرت ابوسفیان رضی اللہ عنہ کا اسلام	۵۲۵	کیا کفار کو سلام کیا جاسکتا ہے؟
۵۳۹	عمرو بن سالم کی مظلومیت کی عکاس پرورد نظم	۵۲۶	"أما بعد"
۵۳۹	وکان ابن الناطور صاحب إلیاء وهرقل	۵۲۶	"أما بعد" کاسب سے پہلے کس نے اطلاق کیا؟
۵۴۱	سقفا علی نصاری الشام یحدث...	۵۲۷	فإنی أدعوك بدعاية الإسلام
۵۴۲	کیا جمع بین الحقیقہ والہجاز درست ہے؟	۵۲۷	أسلم تسلم
۵۴۳	سقف	۵۲۸	کیا "اسلام" اور "مسلم" اس دین اور امت کے لیے مخصوص ہیں؟
۵۴۳	الشام	۵۲۸	علامہ سیوطی کی تحقیق
۵۴۳	أن هرقل حین قدم إلیاء	۵۲۹	علامہ عثمانی کی تحقیق
۵۴۳	أصبح يوماً خبیث النفس	۵۲۹	یو تک الله أجزک مرتین
۵۴۳	فقال بعض بطارقتہ: قد استنکرنا هیتک	۵۲۹	قرن ترتیب فإن علیک إثم الأریسین

صفحہ	مضامین/عنوانات	صفحہ	مضامین/عنوانات
۵۵۰	فتبايعوا هذا النبي	۵۲۴	قال ابن الناطور: وكان
۵۵۰	فحاصوا حيصة حمر الوحش إلى الأبواب	۵۲۵	هرقل حراً. يتظرفى النجوم
۵۵۱	فوجدوها قد غلقت	۵۲۵	أىك اشكال اور اس کا جواب
۵۵۱	فلما رأى هرقل نفرتهم وأيس من الإيمان	۵۲۶	فقال لهم حين سألوها: إني رأيت الليلة حين
۵۵۱	قال: ردوهم على	۵۲۶	نظرت فى النجوم ملك الختان قد ظهر
۵۵۱	إنى قلت مقالتي انفاً أختبر بها شدتكم	۵۲۶	قران السعدین کا مطلب
۵۵۱	على دينكم، فقد رأيت، فسجدوا له ورسوا عنه	۵۲۶	فمن يختس من هذه الأمة
۵۵۱	فكان ذلك آخر شأن هرقل	۵۲۶	قالوا ليس يختس إلا اليهود، فلا يهمنك
۵۵۲	غزوة تبوك کے موقع پر ہرقل کی حضور اکرم صلی اللہ	۵۲۶	شأنهم و اکتب إلى مدائن ملكك فيقتلوا
۵۵۲	عليه وسلم کے ساتھ مکاتبت	۵۲۶	من فيهم من اليهود
۵۵۳	براغت انتقام	۵۲۶	فبينما هم على أمرهم أتى هرقل برجل
۵۵۳	فائدہ	۵۲۶	أرسل ب ملك غسان يخبر عن خبر
۵۵۳	روایت کی ترجمہ الباب سے مناسبت	۵۲۶	رسول الله صلى الله عليه وسلم
۵۵۵	تہ بیت ہرقل سے مستنبط چند فوائد	۵۲۶	ملك غسان من كون مراد ہے؟
۵۵۵	رواہ صالح بن کیسان و یونس	۵۲۶	ربل مبہم کا مسداق کون ہے؟
۵۵۶	و معمر عن الزهري	۵۲۶	فلما استخبره هرقل قال: اذهبوا فانظروا:
۵۵۸	کتاب الایمان	۵۲۶	أمحس هو أم لا؟ فانظروا إليه فحدثوه أن
۵۵۸	فرق اسلامیہ	۵۲۶	مختس، وسأل عن العرب فقال: هم يختنون
۵۵۹	اہل السنہ والجماعہ کے گروہ	۵۲۶	فقال هرقل: هذا ملك هذه الأمة قد ظهر
۵۵۹	محدثین	۵۲۸	ثم كتب هرقل إلى صاحب له
۵۵۹	متکلمین	۵۲۸	برومية وكان نظيره فى العلم
۵۵۹	اشاعرہ	۵۲۹	وسار هرقل إلى حمص فلم يرم حمص
۵۵۹	ماتریدیہ	۵۲۹	حتى أتاه كتاب من صاحب يوافق رأى
۵۵۹	امام ابوالحسن اشعری	۵۲۹	هرقل على خروج النبي صلى الله عليه
۵۶۰	امام ابو منصور ماتریدی	۵۲۹	وسلم وأنه نبي
۵۶۰	صوفیہ	۵۲۹	حمص
۵۶۱	ایمان کے لغوی معنی	۵۲۹	فأذن هرقل لعظما.
۵۶۱	"ایمان" کے استعمال کے چار طریقے	۵۵۰	الروم فى دسكرة له ب حمص
۵۶۳	تصدیق لغوی اور تصدیق منطقی میں فرق	۵۵۰	ثم أمر بأبوابها فغلقت ثم اطلع
۵۶۵	ایمان کے شرعی معنی	۵۵۰	فقال: يامعشر الروم هل لكم فى الفلاح
		۵۵۰	والرشد و أن يثبت ملككم

صفحہ	مضامین/عنوانات	صفحہ	مضامین/عنوانات
۵۷۸	معتزلہ و خوارج	۵۶۵	ایک اشکال اور اس کا جواب
۵۷۹	اہل السنہ والجماعہ کا مذہب	۵۶۶	امام غزالی کے نزدیک ایمان اور کفر کی تعریف
۵۸۱	ایمان کے بارے میں	۵۶۶	اس تعریف پر اعتراض
۵۸۱	اہل السنہ والجماعہ کا آپس میں اختلاف	۵۶۷	امام رازی کی پیش کردہ کفر کی تعریف
۵۸۱	امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ پر	۵۶۷	حضرت شاہ عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ کی تحقیق
۵۸۱	ارجاء کا الزام اور اس کی حقیقت	۵۶۸	حضرت علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ کی تحقیق
۵۸۲	کیا امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ	۵۶۸	امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ایمان کے معنی شرعی
	کو "مرجئہ اہل سنت" کہا جاسکتا ہے؟		شیخ عبد القادر، یلانی، قاسمی، ثناء اللہ پانی پتی اور شاہ ولی
۵۸۳	امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قول کو "بدع الاقوال"	۵۶۸	اللہ رحمہ اللہ کی ایمان کے بارے میں ایک رائے
	میں سے شمار کرنے کی حقیقت اور اس پر رد	۵۶۸	ایک اشکال
۵۸۴	امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ پر ایک اور اعتراض اور اس کا رد	۵۷۰	امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کا جواب
۵۸۵	ایمان تقلیدی معتبر ہے یا نہیں؟	۵۷۰	محقق ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ کا جواب
	کیا امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ	۵۷۰	حافظ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کی تعبیر
۵۸۶	کی تعبیر سلف کی تعبیر سے مختلف ہے؟		شیخ ابوطالب مکی اور شیخ نظام الدین
۵۸۸	ایمان کے لیے اعمال کی جزئیت پر محدثین کے دلائل	۵۷۱	بروی رحمہما اللہ کی تعبیر
۵۸۹	مذکورہ دلائل کا جواب	۵۷۱	خلاصہ
۵۸۹	اعمال کی عدم جزئیت پر حضرات متکلمین کے دلائل	۵۷۲	ایک سوال اور اس کا جواب
	حضرات محدثین و متکلمین		التزام طاعت اور انتیاد باطنی
۵۹۲	کے درمیان اختلاف کی حیثیت	۵۷۳	ایمان کے لیے شرط ہے یا رکن؟
۵۹۴	ایمان میں زیادتی اور کمی	۵۷۴	اقرار باللسان کی حیثیت
۵۹۵	منشأ اختلاف	۵۷۴	تنبیہ
۵۹۵	"لا یرید ولا ینقص" کا مطلب	۵۷۵	ایک اشکال اور اس کا جواب
۵۹۷	نصوص میں وارد زیادت کی توجیہ	۵۷۵	اقسام کفر
۶۰۰	شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی کی تحقیق	۵۷۶	کفر انکار
۶۰۴	استثناء فی الایمان	۵۷۶	کفر جمود
۶۰۶	ایمان اور اسلام کے درمیان نسبت	۵۷۶	کفر عناد
۶۰۶	قسم اول علی سبیل الترادف	۵۷۶	کفر نفاق
۶۰۶	دوسری قسم علی سبیل التباہین	۵۷۶	حقیقت ایمان کے بارے میں مذاہب کی تفصیل
۶۰۷	تیسری قسم علی سبیل التداخل	۵۷۶	جمیہ اور ایمان
۶۰۷	باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم	۵۷۷	کرامیہ
		۵۷۷	مرجئہ

صفحہ	مضامین/عنوانات	صفحہ	مضامین/عنوانات
۶۱۹	اس آیت میں زیادتِ ایمان سے کیا مراد ہے؟		بنی الإسلام علی خمس،
۶۲۰	وقوله جل ذكره: فاخشوهم فزادهم إيماناً	۶۰۸	وهو قول وفعل، ويزيد وينقص
۶۲۰	آیت کی شان نزول		امام بخاری نے ایمان کی تعریف میں
۶۲۱	آیت میں زیادتِ ایمان سے جوشِ ایمان کی زیادتی مراد ہے	۶۰۹	"تصدق" کا ذکر کیوں نہیں کیا؟
۶۲۱	وقوله تعالى: وما زادهم إلا إيماناً وتسليماً		امام بخاری نے ایمان کی تعریف میں
	یہاں اللہ اور اللہ کے رسول کے وعدوں کے صادق	۶۰۹	سلف کی تعبیرے الگ دوسری تعبیر اختیار کی ہے
۶۲۱	ہونے کی وجہ سے ان پر اعتماد کی زیادتی مراد ہے	۶۱۰	"قول و عمل" کے معنی
۶۲۱	والحب في الله والبغض في الله من الإيمان	۶۱۰	ويزيد و ينقص
۶۲۲	وكتب عمر بن عبدالعزيز إلى عدی بن عدی	۶۱۰	کیا اس جملہ سے حنفیہ پر رد کرنا مقصود ہے
۶۲۳	حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ	۶۱۱	قال الله تعالى: ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم
۶۲۳	عدی بن عدی	۶۱۱	یہاں آثارِ ایمان میں زیادتی مراد ہے
	حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ تعالیٰ کے اثر سے امام	۶۱۱	اس آیت کے نزول کا پس منظر
۶۲۴	بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال	۶۱۳	وزدناهم هدی
۶۲۴	فرائض و شرائع اور حدود و سنن	۶۱۳	اس آیت میں بصیرت کی زیادتی مراد ہے
	فان أعش فسأبينها لكم حتى تعملوا بها	۶۱۴	آیت کے نزول کا پس منظر
۶۲۵	وان أمت فما أنا على صحبتكم بحريص	۶۱۴	ويزيد الله الذين اهتدوا هدی
۶۲۵	وقال ابراهيم: ولكن ليطمئن قلبي	۶۱۴	اس آیت میں استمرار اور دوام علی الہدایہ مراد ہے
	کیا حضرت ابراہیم علیہ السلام	۶۱۴	آیت کی سیاق و سباق کی روشنی میں تشریح
۶۲۶	کا سوال کسی شک کی بنیاد پر تھا؟	۶۱۵	والذين اهتدوا زادهم هدی و آناهم تقواهم
۶۲۶	"کینف" کے استعمال کی وجوہ		اس آیت میں بصیرت و فہم اور قوائے روحانیہ کی
۶۲۸	ایک اشکال اور اس کا جواب	۶۱۵	استعداد میں ترقی و زیادتی مراد ہے
۶۲۸	وقال معاذ: اجلس بنا نؤمن ساعة	۶۱۵	آیت کا ماقبل سے ربط اور مقصود آیت کی وضاحت
۶۲۸	حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ	۶۱۶	ويزداد الذين امنوا إيماناً
	اس اثر میں ایمان کی زیادتی نہیں	۶۱۷	اس آیت میں نظائر اولہ کی طرف اشارہ ہے
۶۲۹	بلکہ اس کی تجدید اور تروتازگی مراد ہے		اس آیت میں کیفیتِ ایمان کی
۶۳۰	وقال ابن مسعود: اليقين الإيمان كله	۶۱۷	قوت اور مضبوطی مراد ہے
۶۳۰	امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا اپنے مدعا پر استدلال	۶۱۷	یہاں "مؤمن بہ" کی زیادتی مراد ہے
۶۳۰	امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے استدلال کا جواب	۶۱۷	ملائکہ جہنم کی تعداد کی حکمت
	وقال ابن عمر: لا يبلغ العبد حقيقة التقوى		وقوله عز وجل: أياكم زادته هذه إيماناً فأما
۶۳۱	حنی يدع ما حاك في الصدر	۶۱۸	الذين امنوا فرادتهم إيماناً
۶۳۱	درجات تقویٰ	۶۱۸	امام بخاری تمثیل طبع کے لیے تفتن اختیار کرتے ہیں

صفحہ	مضامین/عنوانات	صفحہ	مضامین/عنوانات
۶۳۸	تشبیہ	۶۳۱	کیا ایمان اور تقویٰ مترادف ہیں؟
۶۳۸	حافظ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ اور ذکر مفرد	۶۳۲	امام بخاری کے استدلال کا جواب
۶۳۹	امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد	۶۳۲	وقال مجاہد: شرع لکم: أوصیناک یا محمد و إیاد دیناً واحداً
۶۵۰	باب امور الایمان	۶۳۲	امام بخاری کا اپنے مدعا پر استدلال اور اس کا جواب
۶۵۰	"امور الایمان" کی اضافت کے تین احتمالات	۶۳۲	تشبیہ
۶۵۰	ترجمہ کا مقصد اور ماقبل سے ربط	۶۳۳	وقال ابن عباس: شرعة و منهاجاً: سبیل و سنة
۶۵۲	آیات کا ترجمہ کے ساتھ ربط	۶۳۴	دعاؤکم ایمانکم
۶۵۲	آیتوں کی ترتیب میں نکتہ	۶۳۵	دعا سے کیا مراد ہے؟
۶۵۳	تشبیہ	۶۳۶	عبید اللہ بن موسیٰ
۶۵۴	تفسیر آیات	۶۳۶	حنظلہ بن ابی سنیان
۶۵۴	لیس البر أن تولوا وجوهکم... کی شان نزول	۶۳۷	عکرمہ بن خالد
۶۵۶	ولکن البر من آمن باللہ..	۶۳۷	تشبیہ
۶۵۶	آیت شریفہ کی جامعیت	۶۳۷	حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما
۶۵۶	آیت مذکورہ سے ایمان کی	۶۳۸	بنی الإسلام علی خمس
۶۵۶	ترکیب پر استدلال اور اس کا جواب	۶۳۹	شهادة أن لا إله إلا الله
۶۵۷	حدثنا عبد الله بن محمد...	۶۳۹	و أن محمداً رسول الله
۶۵۷	رواۃ حدیث	۶۳۹	وإقام الصلاة
۶۵۷	عبد اللہ بن محمد مسندی	۶۳۹	وإیتنا الزکاة والحج وصوم رمضان
۶۵۸	ابوعامر عقدی	۶۳۹	کیا "رمضان" کا استعمال بغیر
۶۵۸	سلیمان بن بلال	۶۳۹	لفظ "شہر" کے درست ہے؟
۶۵۸	عبد اللہ بن دینار	۶۴۰	الفاظ حدیث میں تقدیم و تاخیر
۶۵۸	ابو صلح ذکوان	۶۴۳	کیا "واو" ترتیب کے لیے ہے؟
۶۵۹	حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ	۶۴۳	ایمان و اعمال کے لیے بلیغ تشبیہ
۶۵۹	کثرت روایت اور روایات کی تعداد	۶۴۳	عبادات میں صلوة اصل ہے اور
۶۶۰	حضرت عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما	۶۴۴	زکوٰۃ تابع، اسی طرح حج اصل ہے اور صوم تابع
۶۶۰	کی روایات ہم تک کم پہنچنے کی وجوہ	۶۴۵	تشبیہ کی تشریح
۶۶۱	حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا تعلق	۶۴۵	حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ
۶۶۱	حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا نام	۶۴۶	اور مشہور شاعر فرزدق کا واقعہ
۶۶۲	حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی کنیت اور اس کی وجہ	۶۴۶	ایک اشکال اور اس کا جواب
۶۶۳	"ابو ہریرہ" منصرف ہے یا غیر منصرف؟	۶۴۷	ایک نکتہ

صفحہ	مضامین/عنوانات	صفحہ	مضامین/عنوانات
۶۷۶	تعارض ہو تو اس کے دفعیہ کی صورت	۶۶۳	وفات اور مدفن
۶۷۷	باب المسلم من سلم	۶۶۳	قولہ: الإیمان بضع وستون شعبة
۶۷۷	المسلمون من لسانہ ویدہ	۶۶۳	"بضع" کا مصداق
۶۷۷	ما قبل سے ربط اور مقصود ترجمہ	۶۶۴	اختلاف روایات اور ان میں تطبیق
۶۷۸	تراجم رواة	۶۶۶	عدد کو تکثیر کے لیے ماننے کی صورت میں
۶۷۸	آدم بن ابی ایاس	۶۶۶	علامہ عینی کی بیان کردہ حکمتیں
۶۷۸	شعبہ بن الحجاج	۶۶۷	عدد زائد
۶۷۸	عبداللہ بن ابی السفر	۶۶۷	عدد ناقص
۶۷۹	اسمعیل بن ابی خالد احمری بجلي	۶۶۷	عدد مساوی
۶۷۹	شعبی	۶۶۷	فرد اول
۶۷۹	حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما	۶۶۷	فرد مرکب
۶۸۰	المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ	۶۶۷	عدد ناطق
۶۸۰	"المسلم" میں الف لام عہد کے لیے ہے یا جنس کے لیے؟	۶۶۷	عدد اصم
۶۸۲	ایک شہد اور اس کا جواب	۶۶۸	حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کا ایک تسلیح
۶۸۳	کیا غیر مسلموں کو ایذا سے بچانا ضروری نہیں؟	۶۶۸	شعب ایمان کے بارے میں چند کتابیں
۶۸۴	من لسانہ ویدہ	۶۶۹	شعب ایمان کی تحقیق
۶۸۵	"لسان" کو "ید" پر کیوں مقدم کیا گیا؟	۶۶۹	ابو حاتم ابن حبان رحمۃ اللہ کی تحقیق
۶۸۵	والمہاجر من ہجر ما نہی اللہ عنہ	۶۶۹	شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ کی تحقیق
۶۸۶	ہجرت کا حکم	۶۷۱	نکتہ
۶۸۷	ہجرت ظاہرہ	۶۷۱	والحیاء شعبة من الإیمان
۶۸۷	ہجرت باطنہ	۶۷۱	حیا کی تعریف از امام راغب
۶۸۷	قال أبو عبد اللہ: وقال أبو معاوية...	۶۷۲	حیا ایک امر فطری ہے اس کو
۶۸۷	اس تعلیق کا مقصد اور اس کے فوائد	۶۷۲	شعب ایمان میں کیسے شمار کیا گیا؟
۶۸۸	وقال عبد الأعلى: عن داود عن عامر...	۶۷۳	حیا کی تعریف از حضرت جنید بغدادی رحمۃ اللہ علیہ
۶۸۸	اس تعلیق کا مقصد	۶۷۵	حیا کو مستقل ذکر کرنے کی وجہ
۶۸۸	ترجمہ الباب کا مقصد	۶۷۵	حیا کی قسمیں
۶۸۹	باب ای الاسلام افضل	۶۷۵	حیا فرعی
۶۸۹	ما قبل سے ربط	۶۷۵	حیا عقلمانی
۶۸۹	تراجم رواة	۶۷۵	حیا عرفی
۶۸۹		۶۷۵	حضرت کشمیری کا ارشاد
۶۸۹		۶۷۵	حیا کی تینوں قسموں میں اگر

صفحہ	مضامین/عنوانات	صفحہ	مضامین/عنوانات
	أى الإسلام خير؟ قال: تطعم الطعام وتقرأ	۶۸۹	سعید بن یحییٰ اموی
۶۹۵	السلام على من عرفت ومن لم تعرف	۶۹۰	یحییٰ بن سعید
۶۹۶	إطعام طعام مطلق ہے	۶۹۰	ابو بردہ برید بن عبد اللہ
۶۹۶	شیخ الاسلام حضرت مدنی قدس اللہ سرہ کا طرز عمل	۶۹۰	ابو بردہ عامر احارث بن ابو موسیٰ اشعری
	وتقرأ السلام على من	۶۹۰	ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ
۶۹۷	عرفت ومن لم تعرف	۶۹۱	أى الإسلام أفضل
۶۹۷	سلام اہل اسلام کا شعار اور امتیاز		
۶۹۸	چند مواقع جہاں سلام کرنے کی مانعت ہے	۶۹۲	باب اطعام الطعام
۶۹۸	کیا ظالم حاکم کو سلام کیا جائے گا؟		من الاسلام
	ایک قسم کے سوالات کے جواب	۶۹۲	تراجم میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا تفسیر
۶۹۹	میں مختلف جوابات وارد ہونے کی وجوہ	۶۹۳	ترجمۃ الباب کا مقصد اور ما قبل و ما بعد سے مناسبت
۷۰۰	وجہ اول	۶۹۴	تراجم رواۃ
۷۰۰	وجہ دوم	۶۹۴	عمرو بن خالد
۷۰۰	وجہ سوم	۶۹۴	یزید بن ابی حبیب
۷۰۱	وجہ چہارم	۶۹۵	ابوالخیر مرشد بن عبد اللہ یزنی مصری
۷۰۲	وجہ پنجم	۶۹۵	أن رجلاً سأل النبي صلى الله عليه وسلم
	♦♦♦♦	۶۹۵	"رجل" سے کون مراد ہے؟

فہرست اسماء المترجم لہم على ترتيب حروف الهجاء

صفحہ	نام	صفحہ	نام
۲۳۸	سفیان بن عیینہ	۶۷۸	آدم بن ابی ایاس
۶۵۸	سلیمان بن بلال	۳۲۶	ابن شہاب زہری (محمد بن مسلم بن عبید اللہ)
۶۷۸	شعبہ بن الحجاج	۶۹۰	ابو بردہ بن ابی موسیٰ الأشعری
۶۷۹	شعیب (عامر بن ثمر احیل)	۶۹۰	ابو بردہ بريد بن عبد اللہ
۴۸۰	شعیب بن ابی حمزہ	۵۵۹	ابو الحسن اشعری
۲۹۱	عائشہ بنت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہما	۴۸۰	ابو سفیان حنفی بن حرب رضی اللہ عنہ
۴۶۱	عبدان	۶۵۸	ابو صالح ذکوان
۶۷۸	عبد اللہ بن ابی السفر	۶۵۸	ابو عامر عقیدی
۶۵۸	عبد اللہ بن دینار	۴۳۴	ابو عوانہ
۴۳۵	عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما	۵۶۰	ابو منصور ماتریدی
۶۳۷	عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما	۶۹۰	ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ
۶۷۹	عبد اللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما	۶۵۹	ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ
۴۶۲	عبد اللہ بن المبارک	۶۷۹	اسمعیل بن ابی خالد آقسی بخاری
۶۵۷	عبد اللہ بن محمد مسندی	۴۶۵	بشر بن محمد سختیانی
۲۸۹	عبد اللہ بن یوسف تنیسی	۲۹۵	حارث بن تھام رضی اللہ عنہ
۴۶۶	عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ بن مسعود	۴۷۹	احکام بن نافع (ابو الیمان)
۶۳۶	عبید اللہ بن موسیٰ	۲۳۷	احمد بن محمد بن الزبیر القرظی
۶۲۳	عدی بن عدی	۶۳۶	حنظلہ بن ابی سفیان
۲۹۱	عروہ بن الزبیر	۳۸۶	حدیجہ بنت تولدہ رضی اللہ عنہما
۳۲۵	عتیل بن خالد	۵۱۸	وحید بن علی بن رضی اللہ عنہ
۶۳۷	عکرمہ بن خالد	۴۰۳	زید بن عمرو بن نضیل
۲۳۸	علقمہ بن وقاص	۴۳۵	سعید بن جبیر
۲۳۹	عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ	۶۸۹	سعید بن یحییٰ اموی

صفحہ	نام	صفحہ	نام
۲۳۳	موسیٰ بن اسمعیل تہودکی	۶۲۳	عمر بن عبدالعزیز
۲۹۱	ہشام بن عروہ	۶۹۴	عمر بن خالد تمیمی
۴۰۲	ورقہ بن نوفل	۳۲۴	لیث بن سعد
۳۲۳	یحییٰ بن بکیر	۲۹۰	مالک بن انس
۶۸۹	یحییٰ بن سعید اموی	۲۳۸	محمد بن ابراہیم تیمی
۲۳۸	یحییٰ بن سعید انصاری	۶۹۵	مرشد بن عبداللہ (ابوالخیر) یزنی مصری
۶۹۴	یزید بن ابی حبیب	۶۲۸	معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ
۴۶۳	یونس بن یزید ایلی	۴۶۵	معمر بن راشد
		۴۳۵	موسیٰ بن ابی عائشہ

ایک وضاحت

اس تقریر میں ہم نے صحیح بخاری کا جو نسخہ متن کے طور پر اختیار کیا ہے، اُس پر ڈاکٹر مصطفیٰ دیب البغا نے تحقیقی کام کیا ہے، ڈاکٹر مصطفیٰ دیب نے احادیث پر نمبر لگانے کے ساتھ ساتھ احادیث کے مواضع متکررہ کی نشاندہی کا بھی التزام کیا ہے، اگر کوئی حدیث بعد میں آنے والی ہے تو حدیث کے آخر میں نمبروں سے اُس کی نشاندہی کرتے ہیں۔ یعنی اس نمبر پر یہ حدیث آرہی ہے اور اگر حدیث گزری ہے تو نمبر سے پہلے "ر" لگاتے ہیں۔ یعنی اس نمبر کی طرف رجوع کیا جائے۔

بسم الله الرحمن الرحيم

عرض مرتب

اللهم لك الحمد كما ينبغي لجلال وجهك وعظيم سلطانك - اللهم ما أصبح بي من نعمة أو بأحدٍ من خلقك: فمك وحدك لا شريك لك، اللهم لك الحمد ولك الشكر - اللهم لك الحمد، لا أحصى ثناء عليك، أنت كما أثنيت على نفسك -

اللهم صل وسلم وبارك على سيدنا و مولانا محمد النبي الأمي وعلى آله وصحبه وتابعهم،
وتابعهم بإحسان إلى يوم الدين -

اللہ جل شانہ، کا بے پایاں کرم اور احسان ہے کہ استاذ الاساتذہ شیخ الحدیث حضرت مولانا سلیم اللہ خاں صاحب دامت فیہم و برکاتہم کے درس صحیح بخاری شریف کی ایک جلد ترتیب و تحقیق اور تعلیق کے ساتھ علماء، طلبہ اور شائقین علم حدیث کی خدمت میں پیش کرنے کی سعادت حاصل ہو رہی ہے۔
حضرت شیخ الحدیث صاحب دامت برکاتہم ہمارے اکابر کے اس خوش نصیب طبقہ سے تعلق رکھتے ہیں جسے محدث کبیر، مجاہد اعظم شیخ الاسلام حضرت مولانا سید حسین احمد مدنی قدس اللہ تعالیٰ سرہ کی صحبت اور درس سے مستفید ہونے کی سعادت حاصل ہے، علم کے اس بحر زخار سے ہر شخص نے بقدر ظرف فائدہ اٹھایا۔ ہمارے حضرت مدظلہم نے بھی حضرت شیخ الاسلام قدس سرہ کے اس خوان علم سے خوب خوب استفادہ فرمایا اور پھر تاحال اپنی ساری زندگی ان علوم کو پھیلانے میں صرف کر رکھی ہے۔۔ آج قارئین کی

خدمت میں یہ علمی شاہکار جو پیش کیا جا رہا ہے یہ بھی دراصل اپنے استاذ شیخ الاسلام حضرت مدنی نور اللہ مرقدہ کی درسی خصوصیات کا مظہر اتم ہے، آئندہ صفحات میں آپ حضرت شیخ الاسلام نور اللہ مرقدہ کے حالات کے ذیل میں ان درسی خصوصیات کو بالتفصیل ملاحظہ فرمائیں گے۔ پھر اللہ رب العزت کا یہ خصوصی کرم بھی ہے کہ مذکورہ آمالی کے ضبط سے قبل حضرت والا مدظلہم چوبیس سال تک بخاری شریف کا درس دے چکے تھے جبکہ جامع ترمذی کا درس اس سے بھی زیادہ رہا:

ایں سعادت بزورِ بازو نیست
تا نہ بخشد خدائے بخشندہ

چنانچہ بخاری شریف کی یہ تقریر گویا کہ آپ کے استاذ محترم کے درسی افادات کے علاوہ تقریباً ۱۰۰۰
صدی کے شبانہ روز تدریسی مشاغل اور حدیث کی بیسیوں کتابوں کے مطالعہ کا خلاصہ اور نچوڑ ہے۔
بخاری شریف کی اس تقریر میں درج ذیل امور کا از اول تا آخر اہتمام کیا گیا ہے:-

- ۱- ترجمۃ الباب کی مفصل اور قابل اعتماد تشریح۔
- ۲- ترجمۃ الباب اور احادیث کے درمیان مطابقت کے لیے نفیس توجیہات۔
- ۳- ترجمۃ الباب کا ماقبل و مابعد سے ربط۔
- ۴- متشابہ تراجم میں فرق کی وضاحت۔
- ۵- راویان حدیث میں سے ہر راوی کا بقدر ضرورت تعارف۔
- ۶- جن راویوں کے ناموں میں اشتباہ پیش آتا ہے اس کی وضاحت۔
- ۷- جن راویوں سے صحیح بخاری میں صرف ایک یا دو روایت مروی ہیں ایسے راویوں کی نشاندہی کے ساتھ ساتھ ان روایات کی بھی نشاندہی۔
- ۸- رجال بخاری میں سے جن حضرات پر محدثین نے کلام کیا ہے اس کا علمی طور پر منصفانہ جائزہ۔
- ۹- حدیث کے معنی کی قابل اعتماد نشیں وضاحت۔
- ۱۰- روایات مکررہ پر تنبیہ کہ آیا سند و متن کے اتحاد کے ساتھ تکرار ہوا ہے یا ان دونوں میں سے کسی کے اختلاف کے ساتھ۔

۱۱- مذاہب فقہاء کے استقصاء کا اہتمام اور ان کی تفتیح۔

۱۲- فقہی مذاہب کے بیان کے لیے اصل ماخذ کے حوالے کا اہتمام۔

۱۳- مسائل فقہیہ کی آسان طریقے پر تفہیم و تشریح۔

۱۴۔ فقہاء و محدثین کے اقوال مختلفہ کے درمیان محاکمہ۔

۱۵۔ سند میں ”تحويل“ کے آجانے کی صورت میں یہ اہتمام کہ یہاں جو حدیث مذکور ہے وہ سند اول کی روایت ہے یا سند ثانی کی، نیز اس بات کی تصریح کہ دوسری سند جس کی روایت یہاں مذکور نہیں اس کو مصنف نے کہاں بیان کیا ہے۔

۱۶۔ معلقات کے بارے میں یہ بتانے کا اہتمام کہ مصنف یا کسی دوسرے محدث نے ان کو موصولاً

کہاں روایت کیا ہے۔

۱۷۔ آثار موقوفہ کے بارے میں نشاندہی کہ کسی محدث نے ان کو موصولاً کہاں ذکر کیا ہے۔

۱۸۔ حسب موقعہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اور دیگر شراح کے اوہام پر تنبیہ۔

۱۹۔ بعض تراجم اور دیگر مواقع پر موجود ابہام کی وضاحت۔

۲۰۔ صحیح بخاری میں کہیں باب ہے اور ترجمہ نہیں، کہیں ترجمہ ہے اور حدیث نہیں، بلکہ آیت

مذکور ہے، کہیں نہ حدیث ہے اور نہ آیت، بلکہ صرف ترجمہ مذکور ہے، ایسے مواقع پر تشفی بخش کلام۔

۲۱۔ ”قال بعض الناس“ کا مالہ و ماعلیہ کے ساتھ ذکر۔

۲۲۔ براعت اختتام پر عموماً تنبیہ۔

پھر دو اہم ترین مقدمے بھی اصل تقریر پر مستزاد ہیں، ایک مقدمۃ العلم، جس میں علم حدیث کی تعریف، وجہ تسمیہ، موضوع، غرض و غایت، علم حدیث کے مرتبے، کتب حدیث کی اقسام، تدوین حدیث، منکرین حدیث کے اعتراضات اور ان کے جوابات پر مشتمل سیر حاصل مباحث ذکر کیے گئے ہیں، جبکہ دوسرا مقدمہ ”مقدمۃ الكتاب“ ہے، جس میں صاحب تقریر سے لے کر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ تک تمام رجال سند کے تفصیلی حالات مذکور ہیں، نیز یہ مقدمہ صحیح بخاری سے متعلقہ جملہ تفصیل پر بھی مشتمل ہے۔

اہل علم پر یہ بات مخفی نہیں کہ ترتیب و تحقیق میں اضافے ترمیم وغیرہ ناگزیر ہوتے ہیں، چنانچہ یہاں بھی اضافے اور ترمیم کی نوبت آئی ہے، لیکن اللہ تعالیٰ حضرت شیخ الحدیث صاحب مدظلہم کو جزائے خیر عطا فرمائے، آپ نے اول تا آخر اس پر نظر ثانی فرمائی، اور استحسان و پسندیدگی کا اظہار فرمایا۔

تقریر کو حتی الوسع سہل اور سلیس رکھنے کی کوشش کی گئی ہے، درمیان میں جو عربی عبارات ہیں ان سب کے ترجمے کا التزام نہیں کیا گیا، کیونکہ یہ کتاب بنیادی طور پر علماء اور منتہی طلبہ کے لیے ہے، جن کو اس کی خاص ضرورت نہیں ہوتی، البتہ کہیں مشکل عبارت یا کوئی مشکل شعر آگیا ہو تو اس کی تشریح کر دی گئی

علاوہ ازیں حواشی میں درج ذیل امور کا التزام کیا گیا ہے :-

* تقریر کے درمیان جہاں کہیں کوئی حدیث آگئی ہو تو اس کی مکمل تخریج کی گئی ہے اور متعلقہ

کتاب کا حوالہ بقید صفحات دے دیا گیا ہے۔

* حدیث کا اگر کوئی ٹکڑا ذکر کیا گیا ہو تو بسا اوقات حسب ضرورت پوری حدیث حاشیہ میں نقل کر دی

گئی ہے۔

* علماء و فقہاء و شارحین کے اقوال کے سلسلہ میں کوشش یہ کی گئی ہے کہ ان کی اصل مصنفات سے

حوالے دیے جائیں، البتہ کسی کتاب کی عدم دستیابی کی صورت میں معتمد علیہ شروح و کتب کا حوالہ مندرج کیا

گیا ہے۔

* بخاری شریف کی ہر حدیث کی تخریج اصول ستہ کے دائرے میں رہتے ہوئے کر دی گئی ہے۔

* حدیث باب بخاری شریف میں کتنی دفعہ آئی ہے اور کہاں کہاں مذکور ہے؟ اس کی نشاندہی کر دی

گئی ہے۔

* قرآن کریم کی آیات کے حوالے کے لیے سورت اور آیت نمبر ذکر کیے گئے ہیں۔

احقر کو اپنی علمی بے بضاعتی اور بے ماہیگی کا مکمل احساس اور اعتراف ہے، اسی احساس کی بنا پر میرے لیے ایسے اہم علمی خدمت کے لیے تیار ہونا بھی بظاہر مشکل تھا لیکن چونکہ حضرت شیخ الحدیث صاحب مدظلہم کی طرف سے بھرپور حوصلہ افزائی، دعائیں اور مکمل رہنمائی حاصل تھی، اس لیے تو کلا علی اللہ اس کام کو شروع کر دیا۔

بندہ نے اپنی استطاعت کی حد تک کوشش کی ہے کہ کام مکمل طور پر ہو اور کوئی بات حوالے کے بغیر نہ رہے، لیکن یقیناً اس میں بہت سی باتوں کا حوالہ رہ گیا ہوگا، نیز اتنے بڑے کام میں غلطی کا امکان بھی نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ حضرات اہل علم سے گزارش ہے کہ اگر کسی قسم کی غلطی پر مطلع ہوں تو اس کو مرتب کی خامی تصور فرمائیں اور اُسے اُس غلطی سے، نیز اپنی مفید تجاویز اور مشوروں سے آگاہ فرمائیں تاکہ غلطیوں کا ازالہ ہو سکے اور تجاویز اور مشوروں کو پیش نظر رکھ کر آئندہ جلدوں کو مفید سے مفید تر بنانے کی کوشش کی جاسکے، احقر نہایت ممنون اور شکرگزار ہوگا۔

تقریر کی ترتیب کے سلسلے میں حضرت شیخ الحدیث صاحب دامت برکاتہم کی ہدایات، رہنمائی اور

دلچسپی میرے لیے جو ہمت اور حوصلہ افزائی کی باعث رہیں، وہ ہر قسم کے رسمی شکریے سے بالاتر ہیں، اللہ تعالیٰ حضرت والا کو صحت و عافیتِ تامہ عطا فرمائے اور آپ کے سامنے ہی اس کتاب کی تکمیل کرا کر اپنی بارگاہ میں قبولیت سے نوازے اور علماء، طلبہ اور اہل دین کے لیے اس کو مفید بناوے۔

اس کتاب کے ”مقدمۃ العلم“ پر تحقیقی کام اولاً محبتِ محترم مولانا عبدالرحمن صاحب ملیباری حفظہ اللہ تعالیٰ نے شروع کیا تھا، بعد میں اگرچہ احقر نے اس پر از سر نو محنت کی، لیکن ان کے کام سے احقر کو اس کام کی تکمیل میں بڑی سہولت ہوئی اللہ تعالیٰ انہیں بہترین جزائے خیر عطا فرمائے۔

کتاب کی کمپوزنگ کے بعد پروف کی تصحیح کا مسئلہ تھا، اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل و کرم سے یہ کٹھن مرحلہ بھی آسانی سے طے کرا دیا، اس سلسلہ میں عزیز گرامی مولانا محمد انیس صاحب (استاذ جامعہ احتشامیہ کراچی) کا شکریہ ادا کرنا نہایت ضروری سمجھتا ہوں کہ انہوں نے نہایت دلچسپی سے اپنے مصروف اوقات میں سے میرے لیے وقت نکالا اور تصحیح کے تمام مرحلوں میں میری بھرپور معاونت فرمائی، اللہ تعالیٰ انہیں جزائے خیر عطا فرمائے اور علمی و عملی ترقیات سے نوازے۔

آخر میں محترم قارئین سے درخواست ہے کہ صاحبِ تقریر حضرت شیخ الحدیث صاحب دامت فیوضہم و برکاتہم کی صحت و عافیت کے لیے خاص طور پر دعا فرمائیں، نیز مرتب کے لیے بھی دعا فرمائیں کہ اس کام کو جلد مکمل کرنے کی توفیق عطا فرمائے، اپنی بارگاہ میں شرفِ قبول سے نوازے اور احقر کے لیے، احقر کے والدین اور تمام احباب و متعلقین کے لیے ذخیرۂ آخرت بنائے۔ آمین

نور البشر بن محمد نور الحق

استاذ جامعہ فاروقیہ

ورفیق شعبہ تصنیف و تالیف جامعہ

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي فضل بنى آدم بالعلم والعمل على جميع العالم، والصلاة والسلام على محمد سيد العرب والعجم، وعلى آله وأصحابه ينابيع العلوم والحكم۔
ابتداءً مقدمة العلم اور مقدمة الكتاب کا جاننا ضروری ہے سب سے پہلے مقدمة العلم کا ذکر ہوگا اور اس کے بعد مقدمة الكتاب کا ذکر ہوگا مقدمة العلم میں آٹھ مباحث ذکر کیے جاتے ہیں، جن سے علم حدیث کے متعلق ضروری معلومات حاصل ہوتی ہیں۔ ان مباحث کو رؤوس ثمانية یا بحوث ثمانية کہا جاتا ہے۔

مقدمة العلم

پہلی بحث

سب سے پہلی بحث ”علم حدیث“ کی تعریف کے متعلق ہے۔ پہلے مطلق ”علم حدیث“ کی تعریف ہوگی دوسری تعریف ”علم رواية الحديث“ کی، تیسری تعریف ”علم دراية الحديث“ کی اور چوتھی تعریف ”علم اصول حدیث“ کی ہوگی۔

۱۔ مطلق علم حدیث کی تعریف

علامہ کرمانی اور علامہ عینی نے اس کی تعریف کی ہے ”هو علم يعرف به أقوال رسول الله صلى الله

علیه وسلم وأفعاله وأحواله“ (۱)

۲- علم روایة الحدیث کی تعریف

”هو علم یشتمل علی نقل أفعال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وأقوالہ وصفاتہ وتقریراتہ“ (۲) ان دونوں تعریفوں میں فرق یوں ہوگا کہ مطلق علم حدیث کی تعریف اپنے الفاظ مذکورہ کے اعتبار سے چاروں اقسام کو شامل ہوگی، جبکہ علم روایة الحدیث کی تعریف صرف نقل افعال و اقوال اور نقل صفات و تقریر کو شامل ہوگی۔ اس طرح علم روایة الحدیث کی تعریف میں وہ عموم نہیں ہوگا جو مطلق علم حدیث کی تعریف میں ہے۔

۳- علم درایة الحدیث کی تعریف

”هو علم یشتمل علی شرح أقوال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وأفعاله وصفاتہ، ویذکر فیہ معانی ألفاظہ، ویشرح فیہ تلك الألفاظ، ویعلم بہ طرق استنباط الأحکام، ویعرف بہ ترجیح الراجح منها والتطبیق بین الاحادیث“ (۳)

یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال کی اس میں شرح کی جائے اور حدیث کے الفاظ کے معانی بیان کیے جائیں، اور احادیث سے احکام فقہیہ کے اخذ اور استنباط کے طریقوں پر روشنی ڈالی جائے اور راجح کی ترجیح بیان کی جائے اور حدیث کے تعارض کو رفع کیا جائے۔

۴- علم اصول حدیث کی تعریف

”هو علم بقوانین یعرف بہا أحوال السند والمتن“ (۴) علامہ سیوطی نے اپنے الفیہ (یہ ان کا ایک

(۱) اندرمانی (ج ۱ ص ۱۲) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۱۱)۔

(۲) بیہقی تدریب الراوی (ج ۱ ص ۳۰)۔

(۳) قال ابن الأکفانی: ”وعلم الحدیث الحاس بالدرایة: علم یعرف بہ حقیقة الروایة وشروطہا، أنواعہا وأحکامہا وحال الرواة وشروطہم وأصناف المرویات وما یتعلق بہا“ انظر تدریب الراوی (ج ۱ ص ۳۰)۔

(۴) تدریب الراوی (ج ۱ ص ۳۱)۔ اصول حدیث کی سب سے بہتر تعریف وہ ہے جو حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے کی ہے۔ ”معرفة القواعد

المعرفة بحال الراوی والمروی“ (تدریب ن ۳۰ ص ۴۱)۔

رسالہ ہے، جو ایک ہزار اشعار پر مشتمل ہے، اس لیے اس کو ”الفیہ“ کہتے ہیں) میں اس تعریف کو مطلق علم حدیث کی تعریف قرار دیا ہے، وہ فرماتے ہیں۔

علم الحدیث ذو قوانین تحد

یدری بہا أحوال متن وسند (۵)

یعنی علم حدیث میں ایسے قوانین ہوتے ہیں جن سے متن وسند کے احوال معلوم ہوتے ہیں۔

اسی طرح علامہ زرقاتی نے بھی اس تعریف کو مطلق علم حدیث کی تعریف قرار دیا ہے (۶)۔ لیکن

صحیح یہ ہے کہ مذکورہ تعریف علم اصول حدیث کی ہے۔

قول رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے مراد آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات مبارکہ ہیں، جیسے آپ

صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”الدين النصيحة“ (۷)۔

یا اسی طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ”بنی الإسلام علی خمس شهادة أن لا إله إلا الله وأن

محمد رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة والحج وصوم رمضان“ (۸) یا جیسے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم

نے فرمایا ”إنما الاعمال بالنيات وإنما لامرئ ما نوى فمن كانت هجرته إلى الله وإلى رسوله فهجرته إلى الله

وإلى رسوله ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه“ (۹)

اور افعال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے وہ افعال مراد ہیں جو

آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے صادر ہوئے ہیں مثلاً: ”راح رسول الله صلى الله عليه وسلم مهاجراً فجمع بين

الظهر والعصر“ (۱۰)

(۵) اجز المسائل (ج ۲ ص ۵)۔

(۶) اجز المسائل (ج ۱ ص ۵)۔

(۷) أخرجه مسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۵۳) عن تميم الداري في كتاب الإيمان، باب بيان أن الدين النصيحة، والترمذي في جامعه (ج ۲ ص ۱۳)

عن أبي هريرة في أبواب البر والصلة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء في النصيحة، والنسائي في سنن (ج ۲ ص ۵۸۱) عن أبي هريرة

في كتاب البيعة، النصيحة للإمام، وأحمد في مسنده (ج ۱ ص ۳۵۱) عن ابن عباس رضي الله عنهما۔

(۸) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الإيمان، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم بنى الإسلام على خمس (ج ۱ ص ۶) ومسلم في صحيحه

في كتاب الإيمان، باب بيان أركان الإسلام ودعائمه العظام (ج ۱ ص ۳۲) والترمذي في جامعه، في أبواب الإيمان عن رسول الله صلى الله عليه

وسلم، باب ما جاء في الإسلام على خمس (ج ۲ ص ۸۵)۔

(۹) أخرجه النسائي في سننه في كتاب الطهارة، باب النية في الوضوء (ج ۱ ص ۲۳) والبخاري في صحيحه، باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله

صلى الله عليه وسلم (ج ۱ ص ۳)۔

(۱۰) أخرجه أبو داود في سننه في كتاب المناسك، باب الخروج إلى عرفة (ج ۱ ص ۲۶۲)۔

یا مثلاً ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جمع فی حجة الوداع المغرب والعشاء بالمزدلفة“ (۱۱)

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی صفات دو قسم کی ہیں ۱۔ اختیاریہ ۲۔ غیر اختیاریہ۔

۱۔ اختیاری صفات یہ ہیں: جو دوستا، عبدیت، تواضع اور علم و ردباری وغیرہ۔

۲۔ غیر اختیاری صفات: جیسے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی جسمانی صفات ”وكان ربعة من القوم“ (۱۲)

یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم درمیانہ قد والے تھے۔ ”بعید ما بین المنکبین“ (۱۳) آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے دونوں مونڈھوں کے درمیان قدرے زیادہ فاصلہ تھا۔ یہ دونوں صفات آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے جسم مبارک سے متعلق ہیں۔ جسمانی صفات سب غیر اختیاری تھیں۔ روحانیت اور اخلاق سے جن صفات کا تعلق ہے وہ سب اختیاری ہیں۔ حضرات محدثین جو علم روایۃ الحدیث میں مشغول رہتے ہیں وہ دونوں قسم کی صفات کو بیان کرتے ہیں۔ اور فقہاء چونکہ استنباط احکام کے درپے ہوتے ہیں اس لیے وہ صرف صفات اختیاریہ سے بحث کرتے ہیں۔ اس لیے کہ احکام کا تعلق انہی سے ہے، صفات غیر اختیاریہ سے احکام کا تعلق نہیں ہے۔

تقاریر

”تقاریر“ تقریر کی جمع ہے اور یہاں ”تقریر“ سے مراد یہ ہے کہ کسی مفاد شریعت نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے کوئی کام کیا ہو، یا کوئی بات کہی ہو اور اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سکوت فرمایا ہو اور نکیر نہ فرمائی ہو (۱۴) اس سکوت کو تقریر کہتے ہیں۔ اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا سکوت حجت ہے غیر نبی کا سکوت اور تقریر حجت نہیں ہے۔ لہذا جس عمل کو دیکھ کر یا جس قول کو سن کر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سکوت فرمایا ہوگا یہ اس عمل اور قول کے درست ہونے کی دلیل ہوگی۔

فائدہ

طالب اس شخص کو کہتے ہیں جو طلب حدیث اور اخذ روایت کی ابتداء کرتا ہے (۱۵) اور روایات

(۱۱) آخر جہ البخاری فی صحیحہ فی کتاب المناسک، باب من جمع بینہما ولم یبتلع (ج ۱ ص ۲۲۶) و مسلم فی صحیحہ فی کتاب الحج، باب

الإفاضة من عرفات إلى المزدلفة واستحباب صلاحی المغرب والعشاء جمعاً بالمزدلفة فی هذه الليلة (ج ۱ ص ۴۱۶)۔

(۱۲) آخر جہ الترمذی فی شمائل باب ما جاء فی خلق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (ص ۱)۔

(۱۳) آخر جہ الترمذی فی شمائل باب ما جاء فی خلق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (ص ۱)۔

(۱۴) لمعات التفتیح (ج ۱ ص ۲۲)۔ (۱۵) مقدمۃ إعلال السنن (ج ۱ ص ۲۲)۔

کو نقل کرنے والے کو محدث کہا جاتا ہے ، شیخ الادب حضرت مولانا اعزاز علی صاحب نے یہ بھی فرمایا کہ محدث کی تعریف ہے : ”من یعتنی بروایتہ ویکتفی بدرایتہ“ یعنی اس کی روایت معتبر ہو اور وہ جو حدیث کی شرح کرتا ہے وہ قابل اعتماد ہو۔

ملا علی قاری نے شرح نخبہ میں لکھا ہے کہ جس محدث کو ایک لاکھ روایتیں سنداً و متنأ و جرحاً و تعدیلاً یاد ہوتی ہیں۔ اس کو ”حافظ“ کہتے ہیں۔ اور جس محدث کو تین لاکھ حدیثیں سنداً و متنأ و جرحاً و تعدیلاً یاد ہوں، اسے ”حجت“ کہتے ہیں اور جس محدث کو تمام روایتیں متنأ و سنداً و جرحاً و تعدیلاً یاد ہوں اس کو ”حاکم“ کہا جاتا ہے۔ (۱۶)

لیکن صحیح بات یہ ہے کہ ”حافظ“ ، ”حجت“ اور ”حاکم“ کی جو تعریفیں ملا علی قاری نے بیان کی ہیں وہ حضرات محققین کے نزدیک معتبر نہیں ہیں اور متقدمین کے کلام میں اس کا ذکر نہیں ہے۔ (۱۷)

”فقہ“ اس شخص کو کہا جاتا ہے جو استنباط احکام کا اہتمام کرتا ہے اور اقوال میں ترجیح کو ذکر کرتا ہے اور وہ شخص جو احکام شرعیہ اور مسائل فقہیہ کو تطبیق اور ترجیح و استنباط کے ذریعہ کشف کرتا ہے اور تعارض دور کرنے کی کوشش کرتا ہے اس کو ”محقق“ کہا جاتا ہے۔

حدیث ، اثر اور خبر

حضرات محدثین کے یہاں ایک بحث یہ بھی کی گئی ہے کہ ”حدیث“ ، ”اثر“ اور ”خبر“ یہ الفاظ مترادف ہیں یا ان میں کچھ فرق ہے؟

شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے حدیث اور اثر کو مترادف قرار دیا ہے (۱۸)۔

اور مشہور یہ ہے کہ حدیث کا اطلاق مرفوع الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم پر ہوتا ہے اور اثر صحابی کو موقوف کہا جاتا ہے اور تابعی کے اثر کو مقطوع کہا جاتا ہے (۱۹)۔

تیسرا قول یہ ہے کہ مرفوع الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابی کے اثر موقوف کو حدیث کہا جاتا ہے اور تابعی کے اثر کو مقطوع کہا جاتا ہے (۲۰)۔

حدیث اور خبر کے متعلق ایک قول یہ ہے کہ یہ دونوں مترادف ہیں اور دوسرا قول یہ ہے کہ حدیث کا اطلاق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال وغیرہ پر ہوتا ہے اور خبر عام ہے احادیث نبوی صلی اللہ

(۱۶) شرح شرح نخبۃ الفکر (ص ۳) ناشر مکتبہ اسلامیہ میزان مارکیٹ کوئٹہ۔ (۱۷) تفصیل کے لیے دیکھیے قواعد فی علوم الحدیث (ص ۲۱ و ۲۲)۔

(۱۸) مقدمہ مشکوٰۃ المصابیح، دیکھیے لغات التنقیح (ج ۱ ص ۲۲)۔ (۱۹) دیکھیے قواعد فی علوم الحدیث (مقدمہ اعطاء السنن ص ۲۸)۔

(۲۰) لغات (ج ۱ ص ۲۲)۔

علیہ وسلم اور اخبارِ سلاطین و ملوک دونوں پر اس کا اطلاق کیا جاتا ہے (۲۱)۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

یہاں ایک اشکال ہوتا ہے کہ بعض حدیث کی کتابیں جیسے ”مصنف ابن ابی شیبہ“ اور ”مصنف عبدالرزاق“ میں عام طور پر صحابہ اور تابعین کے آثار مذکور ہیں۔ مرفوع احادیث کا ذخیرہ بہت کم ہے تو پھر ان کو کتب حدیث میں کیونکر شمار کیا جاتا ہے؟ جبکہ حدیث کا لفظ مرفوع الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے استعمال ہوتا ہے!!

مذکورہ اشکال کا ایک جواب تو یہ ہے کہ صحابی اور تابعی کے آثار دو حال سے خالی نہیں ہیں یا وہ مدرک بالقیاس ہونگے یا غیر مدرک بالقیاس، اگر وہ غیر مدرک بالقیاس ہیں تو ان کا حکم حدیث مرفوع کا ہوتا ہے لہذا حدیث کی کتاب میں ان کے ذکر پر اشکال وارد نہیں ہوگا۔

اور اگر وہ مدرک بالقیاس ہیں تو بر بنائے حسن ظن یہ تصور کیا جائے گا کہ صحابہ کرام اور تابعین نے ان کو رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کیا ہے اور اپنی طرف سے بیان نہیں کیا۔ اگرچہ نبی پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت نہیں کی۔ لہذا اس صورت میں بھی حدیث کی کتاب میں ان کو ذکر کرنے پر اشکال نہیں ہونا چاہیے۔

دوسرا جواب یہ ہے جیسا کہ شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے فرمایا کہ حدیث کا اطلاق جس طرح حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال اور تقاریر و صفات پر ہوتا ہے اسی طرح صحابہ اور تابعین کے آثار پر بھی حدیث کا اطلاق کیا جاتا ہے، یہ اور بات ہے کہ پھر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف جو قول و فعل منسوب ہوتا ہے اس کو ”مرفوع“، صحابی کی طرف منسوب قول و فعل کو ”موقوف“ اور تابعی کی طرف منسوب قول و فعل کو ”مقطوع“ کہا جاتا ہے (۲۲) اصلاً یہ تینوں حدیث میں داخل ہیں اور ان تینوں میں فرق کرنے کے لیے ایک کو ”حدیث“ دوسرے کو ”موقوف“ اور تیسرے کو ”مقطوع“ کہا جائے گا۔

حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی شان

واقعہ بھی یہی ہے کہ ان حضرات کے آثار کو حدیث میں داخل کیا جائے گا اس لیے کہ یہ رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کے دلائل ہیں، خاص طور پر صحابہ کرام کی یہ شان اس قدر نمایاں اور ممتاز ہے کہ انکار کی گنجائش نہیں ہے۔

قرآن مجید میں صحابہ کرام کے لیے فی الحقیقت عمومی طور پر ”رضی اللہ عنہم ورضوا عنہ“ (۲۳) فرمایا گیا ہے۔ اللہ تبارک و تعالیٰ جس کی شان ہے ”لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ“ (۲۴) اور ”عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ“ (۲۵) انہوں نے حضرات صحابہ کرام کے لیے اپنی رضا کی بشارت دی ہے۔

اور یہ معلوم ہے کہ عمداً اور قصداً گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرنے والوں اور اس پر اصرار کرنے والوں کے لیے اللہ کی رضا نہیں ہوتی، اس لیے ان کو معصوم تو نہیں کیونکہ عصمت، انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کے لیے خاص ہے، لیکن محفوظ ماننا ہوگا اور معیارِ حق تسلیم کرنا پڑیگا۔ اللہ تبارک و تعالیٰ نے ان کے ایمان کو خود معیار بتایا ہے: ”وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ امِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِن لَّا يَعْلَمُونَ“ (۲۶) منافقین سے مطالبہ کیا گیا کہ صحابہ جیسا ایمان اختیار کرو، اگر وہ معیارِ حق نہیں ہیں تو ان جیسے ایمان کا مطالبہ کیوں کیا گیا؟ حقیقت یہ ہے کہ ”ات صحابہ کرام“ میں جس شان کا خلوص و تقویٰ اور للہیت پیدا ہو گئی تھی اس کا مطالبہ منافقین سے کیا گیا۔

”لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا“ (۲۷) اس آیت میں ”فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ“ کے الفاظ خصوصی توجہ کے مستحق ہیں۔ ان سے صحابہ کا خلوص اور تقویٰ واضح طور پر ثابت ہو رہا ہے۔

دوسری جگہ انہی کے متعلق فرمایا گیا ”يَتَّغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا“ (۲۸) یہ آیت بھی ان کے تقویٰ اور خلوص پر نص ہے۔

تیسری جگہ پھر ارشاد ہے ”أُولَئِكَ الَّذِينَ امْتَحَنَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ لِتَتَّقُوا لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرٌ عَظِيمٌ“ (۲۹) ایک اور جگہ ارشاد ہے ”وَكَلَّا وَعَدَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى“ (۳۰) غرضیکہ مختلف اور متعدد مقامات میں صحابہ کرام کے مناقب، ان کی للہیت، خلوص اور تقویٰ کی شہادت مذکور ہے۔

حدیث شریف میں فرمایا گیا ہے: ”أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم“ (۳۱) ایک جگہ یہ بھی ارشاد فرمایا کہ ”میرے صحابہ کا ایک مدیا نصف مد کا صدقہ کرنا دوسروں کے جبل اُحد کے برابر صدقہ

(۲۳) المجادلة/۲۲ - (۲۴) سبأ/۳ - (۲۵) النمل/۱۸ - (۲۶) البقرة/۱۳ - (۲۷) الفتح/۱۸ - (۲۸) الفتح/۲۹ -

(۲۹) الحجرات/۳ - (۳۰) النساء/۹۵ والحديد/۱۰ -

(۳۱) مشکوٰۃ المصابیح، باب مناقب الصحابة، (ص ۵۵۳)۔

کرنے سے افضل ہے“ (۳۲) اور ظاہر ہے کہ یہ ان کے کمالِ انخلاص کی وجہ سے ہے لہذا حضرات صحابہ کرامؓ کے حالات و حقیقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حالات و واقعات کا پرتو اور عکس ہیں اس لیے ان کے آثار کو حدیث میں داخل ہونا چاہیے۔

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا قول ہے: ”أولئك أصحاب محمد كانوا أفضل هذه الأمة، أبرها قلوباً، وأعمقها علماً، وأقلها تكلفاً، اختارهم الله لصحبة نبيه وإقامة دينه“ (۳۳) اللہ تبارک و تعالیٰ نے ان حضرات کو تقویٰ، علم اور سادگی میں کمال عطا فرمایا تھا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مشن کی تکمیل کے لیے ان کا انتخاب ہوا تھا تو پھر کیوں ان کے آثار کو حدیث میں شامل نہ کیا جائے؟ اور کس لیے ان کے معیارِ حق ہونے سے انکار کیا جائے؟!

تیسرا جواب یہ ہے کہ مصنف ابن ابی شیبہ اور مصنف عبدالرزاق جیسی کتابیں جن میں صحابہ کرامؓ اور تابعین کے آثار کی کثرت ہے ”کتب الآثار“ کہلاتی ہیں نہ کہ کتب الحدیث، گویا کہ اس جواب میں حدیث اور اثر کے فرق کو ملحوظ رکھا گیا ہے۔

ایک اور سوال اور اس کا جواب

یہاں یہ سوال کہ جناب! بخاری شریف اور سنن ابی داؤد وغیرہ میں بھی صحابہ کرامؓ اور تابعین کے آثار موجود ہیں تو پھر ان کو کتب حدیث میں کیوں شمار کیا گیا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو احادیث مرفوعہ کے مقابلہ میں ان کتابوں میں آثار کی مقدار بہت کم ہے اس لیے باعتبار غالب ان کو کتب حدیث میں شمار کیا جاتا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ ان کتابوں میں آثار کا ذکر تبعاً اور ضمناً ہوا ہے مقصود بالذات احادیث مرفوعہ کو بیان کرنا ہے۔

دوسری بحث: وجہ تسمیہ

حدیث کی وجہ تسمیہ کے بارے میں حافظ جلال الدین سیوطی فرماتے ہیں ”وأما الحديث فأصله: ضد القديم، وقد استعمل في قليل الحبر وكثيره، لأنه محدث شيئاً فشيئاً“ (۳۳) یعنی حدیث قدیم کی ضد ہے

(۳۲) صحیح البخاری، کتاب المناقب، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لو كنت متخذاً حليلاً (ج ۱ ص ۵۱۸)۔

(۳۳) مشکوٰۃ، باب الاعتصام بالكتاب والسنة (ص ۳۲)۔ (۳۴) تدریب الراوی (ج ۱ ص ۴۲)۔

اور حدوٹ سے ماخوذ ہے، اس کا اطلاق خبرِ قلیل اور خبرِ کثیر دونوں پر ہوتا ہے اور خبر ایک مرتبہ صادر نہیں ہوتی بلکہ شیناً فشیناً یعنی تدریجاً اس کا ظہور ہوتا ہے اور خبر ہونے کی یہ شان حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث میں موجود ہے اس لیے اس کو حدیث کہتے ہیں۔

حافظ ابن حجر عسقلانی نے بخاری کی شرح میں فرمایا ہے: ”المراد بالحدیث فی عرف الشرع: ما یضاف الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم، وکأنه أریده مقابله القرآن لانه قدیم“ (۳۵) یعنی عرفِ شرع میں حدیث ہر وہ چیز ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب ہو اور جو چیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب ہو اسے قرآن کے تقابل کی وجہ سے جو کہ قدیم ہے ”حدیث“ کہتے ہیں۔ اس لیے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم خود حادث ہیں تو ان کا کلام بھی حادث ہے، اور اللہ تبارک و تعالیٰ خود قدیم ہیں اس لیے ان کا کلام بھی قدیم ہے۔

علامہ شبیر احمد عثمانی نے وجہ تسمیہ کے سلسلہ میں ارشاد فرمایا ہے کہ قرآن مجید میں باری تعالیٰ نے ”الْمَ یَجِدْکَ یَتِیْمًا فَآوَىٰ ۝ وَوَجَدْکَ ضَالًّا فَهَدَىٰ ۝ وَوَجَدْکَ عَائِلًا فَأَغْنَىٰ“ ذکر فرما کر بطور لطف و نشر غیر مرتب تین ہدایات آپ کو دی ہیں: ”فَأَمَّا الْیَتِیْمَ فَلَا تُقْهَرْ ۝ وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ ۝ وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّکَ فَحَدِّثْ۔“ ”فَأَمَّا الْیَتِیْمَ فَلَا تُقْهَرْ“ یہ ”الْمَ یَجِدْکَ یَتِیْمًا فَآوَىٰ“ کے مقابلہ میں ہے اور ”وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ“ یہ احسان نمبر تین کے مقابلہ میں ہے جو ”وَجَدْکَ عَائِلًا فَأَغْنَىٰ“ میں مذکور ہے یعنی ہدایت نمبر دو احسان نمبر تین کے مقابلہ میں ہے اور تیسری ہدایت ”وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّکَ فَحَدِّثْ“ ہے یہ احسان نمبر دو: ”وَجَدْکَ ضَالًّا فَهَدَىٰ“ کے مقابلہ میں ہے۔

اور اس میں یہ بتایا گیا ہے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ نے جو شریعت آپ کو عطا فرمائی ہے اس سے مخلوق خدا کو آگاہ کیجئے اور اس مفہوم کو صیغہ ”فَحَدِّثْ“ سے بیان کیا گیا ہے اس لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال، تقاریر و صفات جو بیان شریعت کے لیے ہیں ان سب پر ”حدیث“ کا اطلاق کیا گیا ہے اس وجہ سے حدیث کو ”حدیث“ کہتے ہیں (۳۶)۔

تیسری بحث: علم حدیث کا موضوع

علامہ کرمانی نے علم حدیث کا موضوع حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کو قرار دیا ہے (۳۷)۔ لیکن ذاتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم ”من حیث انہ رسول“ موضوع ہے۔

حافظ جلال الدین سیوطی نے تدریب الراوی (۳۸) میں نقل کیا ہے کہ ہمارے استاذ کا فہمی نے کرمانی کے قول پر اعتراض کیا ہے کہ ذات رسول چونکہ بشر ہے اس لیے اس کو علم طب کا موضوع ہونا چاہیے نہ کہ علم حدیث کا۔

علامہ سیوطی نے اپنے استاذ کا فہمی کے اعتراض کو نقل تو کیا ہے لیکن رد نہیں کیا، حالانکہ ظاہر بات ہے کہ علامہ کرمانی نے ذات رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو ”من حیث انہ رسول“ علم حدیث کا موضوع کہا ہے اور ذات رسول صلی اللہ علیہ وسلم ”من حیث الصحة والمرض“ علم طب کا موضوع ہوا کرتا ہے اور یہ معلوم ہے کہ حیثیت کے اختلاف سے موضوع کا اختلاف درست ہے۔ اس واسطے علامہ کا فہمی کی بات تو غلط ہے ہی لیکن حافظ جلال الدین سیوطی کا اپنے استاذ کے اعتراض کو رد نہ کرنا بھی قابلِ تعجب ہے۔

یہ بات قابلِ لحاظ ہے کہ ذات رسول صلی اللہ علیہ وسلم ”من حیث انہ رسول“ مطلق علم حدیث کا موضوع ہے، علم روایت حدیث کا نہیں اس لیے کہ علم روایت حدیث کا موضوع بقول شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا صاحب ”المرویات والروایات من حیث الاتصال والانقطاع“ ہیں (۳۹) اور علم درایت حدیث کا موضوع ”الروایات والمرویات من حیث شرح الألفاظ واستنباط الأحكام منها“ ہیں اور علم اصول حدیث کا موضوع متون اور اسانید ہیں۔

چوتھی بحث: غرض و غایت

غرض اس قصد و ارادہ کو کہتے ہیں جس کے حاصل کرنے کے لیے کوئی فعل کیا جائے اور غایت وہ نتیجہ ہے جو اس فعل پر مرتب ہو۔ مثلاً کپڑا خریدنے کا ارادہ جس کے لیے بازار جاتے ہیں غرض ہے اور کپڑا خرید لینا یہ غایت ہے تو غرض و غایت دونوں مصداق کے اعتبار سے ایک ہیں صرف ابتداء اور انتہاء کا فرق ہے۔

علم حدیث کی غرض و غایت

علامہ کرمانی نے علم حدیث کی غرض و غایت ”الفور بسعادة الدارين“ (۴۰) کو قرار دیا ہے لیکن یہ بات مجمل ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ علم حدیث کی غرض و غایت صحابہ کرام کے ساتھ مشابہت پیدا کرنی

ہے اور وہ مشابہت یوں ہوئی ہے کہ جیسے حضرات صحابہ کرامؓ رسالتاً صلی اللہ علیہ وسلم کی بارگاہ میں احادیث کا سماع کرتے تھے اور ان کو اخذ کیا کرتے تھے ایسے ہی مشغولین بالحدیث بھی کرتے ہیں اور یہ سعادت دارین کی کلید ہے۔

ایک شعر ہے:

أهل الحديث هم أهل النبي وإن

لم يصحبوا نفساً أنفاسه صحبوا

یعنی محدثین حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص تعلق والے لوگ ہیں۔ اگرچہ ان کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت نصیب نہیں ہوئی، لیکن یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال اور صفات و تقاریر کے امین اور محافظ ہیں اور ہمہ وقت اس میں مشغول رہتے ہیں، یہ بھی سعادت ہی کا عنوان ہے۔ حضرت شاہ ولی اللہؒ نے فیوض الحرمین میں ارشاد فرمایا ہے کہ ایک مرتبہ حرمین شریفین کے قیام کے دوران کچھ مبشرات نظر آئے۔ انہی مبشرات میں انکشاف ہوا کہ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے قلب مبارک سے نور کے دھاگے نکل رہے ہیں اور حضرات محدثین کے قلوب تک وہ پہنچ رہے ہیں اور اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ محدثین کے لیے بڑی فضیلت اور شرف کی بات ہے۔

علم حدیث کی غرض و غایت کے لیے یہ سعادت کہا جاسکتا ہے کہ سنن ترمذی میں عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”أولى الناس بي يوم القيامة أكثرهم عليّ صلاة“ (۳۱) یعنی قیامت میں حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کا قرب ان لوگوں کو زیادہ نصیب ہوگا جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر زیادہ درود بھیجنے والے ہوں گے اور یہ بات پوشیدہ نہیں کہ حضرات محدثین سے زیادہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر کوئی دوسرا درود بھیجنے والا نہیں ہے۔ لہذا کہا جاسکتا ہے کہ اس علم کی غرض و غایت حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کا قیامت میں زیادہ قرب حاصل کرنا ہے۔

اسی طرح طبرانی نے ”وسط“ میں عبداللہ بن عباسؓ کی روایت نقل کی ہے ”قال النبي صلی اللہ علیہ وسلم: اللهم ارحم خلفائي، قلنا: يا رسول الله، ومن خلفاؤك؟ قال: الذين يأتون من بعدى، يروون أحاديثي ويعلمونها للناس“ (۳۲) یہ روایت اس پر دلالت کرتی ہے کہ محدثین کو حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی خلافت عطا ہوتی ہے۔ لہذا آپ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ اس علم کی غرض و غایت خلافت رسولؐ

(۳۱) سنن ترمذی، أبواب الوتر، باب ما جاء في فضل الصلوة على النبي صلی اللہ علیہ وسلم (ج ۱ ص ۱۱۰)۔

(۳۲) مجمع الزوائد، کتاب العلم، باب في فضل العلماء وما جالستهم (ج ۱ ص ۱۲۶)۔

حاصل کرنا ہے۔

امام ترمذی اور دوسرے بعض حضرات نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت نقل کی ہے: "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: نضر اللہ عبدًا سمع مقالتي فحفظها ووعاها وأداها..." (۳۳)۔
حضرات محدثین نے اس میں دو احتمال ذکر کیے ہیں کہ یہ یا تو جملہ دعائیہ ہے یا جملہ خبریہ ہے (۳۴)۔
اگر اس کو جملہ دعائیہ مانا جائے تب بھی اس میں محدثین کی منقبت کا پہلو لگتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے لیے سرسبزی اور شادابی کی دعا کی ہے، تو اس دعا کے حصول کو بھی علم حدیث کی غرض و غایت قرار دیا جاسکتا ہے۔

اور اگر یہ جملہ خبریہ ہے تو اس میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے محدثین کے لیے سرسبز و شاداب ہونے کی بشارت دی ہے، اس بشارت کو بھی آپ غرض و غایت شمار کر سکتے ہیں۔
سخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ علم حدیث کی غرض و غایت کے لیے یہی بات کافی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے محبوب ہیں، کیونکہ کسی کا ایمان اس وقت تک کامل نہیں ہو سکتا جب تک آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت ساری چیزوں پر غالب نہ ہو جائے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم محبوب نہ بن جائیں۔ چنانچہ حدیث میں وارد ہوا ہے "لا یؤمن أحدکم حتی ٰ یؤمن بحب الیہ من والدہ وولده والناس أجمعین" (۳۵)

جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے محبوب ہیں تو قاعدہ ہے کہ محب کو محبوب کے حالات جانتے کا اشتیاق ہوتا ہے اور اس کے احوال کے پڑھنے، لکھنے، سیکھنے، سننے اور سنانے میں لذت محسوس کرتا ہے۔
لہذا حدیث کا ذخیرہ جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال اور تقریرات و صفات پر مشتمل ہے، ایک مومن کے لیے ان کو پڑھنا پڑھانا، سنا اور سنانا محبوب مشغلہ ہونا چاہیے، اور بقاضائے محبت اس علم کی غرض و غایت یہی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے احوال کو پڑھنے اور پڑھانے میں مشغول رہا جائے۔

پانچویں بحث: اجناسِ علوم

رؤسِ ثمانیہ میں یہ بحث بھی شامل ہے کہ یہ علم کس جنس سے تعلق رکھتا ہے۔ علوم کی اولاً دو قسمیں ہیں۔ ۱۔ علومِ نقلیہ ۲۔ علومِ عقلیہ۔ پھر ان میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں۔ ۱۔ علومِ عالیہ

(۳۳) مشکاة المصابیح، کتاب العلم (ص ۳۵) (۳۴) مرآة المفاتیح (ج ۱ ص ۲۸۸)۔

(۳۵) صحیح البخاری، کتاب الإیمان، باب حب الرسول صلی اللہ علیہ وسلم من الإیمان (ج ۱ ص ۴)۔

مقصودہ ۳۔ علومِ آلیہ غیر مقصودہ۔

حدیث، تفسیر، فقہ، نحو، صرف، ادب، معانی و بیان، لغت۔ یہ علومِ نقلیہ ہیں جبکہ حکمت و فلسفہ، منطق، رمل، جفر، علومِ عقلیہ میں شمار ہوتے ہیں۔ پھر حدیث، تفسیر اور فقہ علومِ نقلیہ میں علومِ عالیہ مقصودہ میں داخل ہیں۔ اور باقی علومِ نقلیہ آلیہ غیر مقصودہ ہیں۔ ان کا شمار وسائل میں ہوتا ہے۔ اسی طرح فلسفہ اور علمِ رمل اور جفر علومِ عقلیہ میں سے علومِ عالیہ مقصودہ میں داخل ہیں۔ اور باقی علومِ عقلیہ آلیہ غیر مقصودہ ہیں اور ان کا شمار میں شمار ہے۔

اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ علمِ حدیث علومِ نقلیہ میں سے ہے اور عالیہ مقصودہ میں داخل ہے۔

پھر علومِ عالیہ کی دو قسمیں ہیں۔ ❶ علومِ اصلیہ ❷ علومِ فرعیہ۔ کتاب اللہ اور احادیث علومِ اصلیہ میں شامل ہیں۔ اور فقہ علومِ فرعیہ میں داخل ہے۔

اجناسِ علوم کے سلسلہ میں سب سے جامع کتاب مولانا محمد اعلیٰ تھانوی رحمۃ اللہ علیہ کی ”کشاف اصطلاحات الفنون“ ہے۔ اس میں اجناس کے ساتھ کتابوں کا بھی ذکر ہے۔ اس فن میں نواب صدیق حسن خان صاحب نے بھی ایک عظیم کتاب لکھی ہے۔ جو ”ابجد العلوم“ کے نام سے معروف ہے۔

چھٹی بحث: مرتبہ علم حدیث

علم حدیث کے دو مرتبے ہیں: ایک باعتبارِ فضیلت، دوسرا باعتبارِ تعلیم۔ باعتبارِ فضیلت اس علم کا دوسرا درجہ ہے۔ پہلا درجہ علم تفسیر کا ہے۔ کیونکہ شریعت کے اصولِ اربعہ میں قرآن کریم پہلے درجے پر ہے۔ اور حدیثِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم دوسرے درجے میں ہے۔ علم تفسیر کا موضوع قرآن کریم کے الفاظ ہیں جو اللہ تعالیٰ کا کلام ہے اور اس کی صفت ہے اور اللہ تعالیٰ کی صفت تمام موضوعات سے افضل ہے۔ بعض حضرات علم حدیث کو افضل کہتے ہیں کیونکہ علم تفسیر کا موضوع جو الفاظ قرآن ہیں وہ کلامِ لفظی ہے اور کلامِ لفظی اللہ کی صفت نہیں بلکہ کلامِ نفسی اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اور کلامِ لفظی علم حدیث کے موضوع رسول اللہ سے افضل نہیں۔

باعتبارِ تعلیم حدیث کا درجہ سب سے آخر میں ہے۔ اسی لیے دورہ حدیث سب سے آخر میں ہوتا ہے۔ اس سے پہلے علومِ آلیہ کی تعلیم دیجاتی ہے تاکہ مقاصد کو سمجھنے میں سہولت ہو۔ اور طالب میں ان کو سمجھنے کی استعداد پیدا ہو جائے۔ نیز یہ کہ روایتِ حدیث میں خطرناک قسم کی غلطیوں سے بچ جائے کیونکہ ان غلطیوں کی وجہ سے خطرہ ہے کہ کہیں ”کذب علی النبی“ کی وعید میں شامل نہ ہو جائے جیسا کہ امام اصمعیٰ

فرماتے ہیں ”أخوف ما أخاف على طالب العلم إذا لم يعرف النحو ان يدخل في جملة قوله صلى الله عليه وسلم: من كذب على متعمداً... الحديث (۴۶)۔“

ہا یہ سوال کہ تفسیر کو حدیث پر کیوں مقدم کیا گیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ قرآن مجید متن ہے اور احادیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم اس کی شرح ہیں اور قاعدہ یہ ہے کہ متن کی تعلیم پہلے ہوتی ہے جو تفسیر کے ذریعے سے دی جاتی ہے اور شرح کی تعلیم بعد میں ہوتی ہے، اس لیے تفسیر کی تعلیم کو حدیث پر مقدم کیا گیا ہے۔

ساتویں بحث: تقسیم کتب اور تدوین

شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی نے ”عجالة نافعة“ میں کتب حدیث کی چھ قسمیں ذکر کی ہیں: ① جوامع ② مسانید ③ معاجم ④ اجزاء ⑤ رسائل ⑥ اربعینات۔ (۴۷) انہوں نے سنن کو جوامع کے ساتھ ملا کر ایک شمار کیا ہے۔ لیکن اگر سنن اور جوامع کو الگ الگ شمار کیا جائے تو پھر سات قسمیں ہوں گی۔ عام طور پر انہیں سات قسموں کو ذکر کیا جاتا ہے۔ اور یہی سات قسمیں مشہور ہیں۔ اگرچہ کتب حدیث کے اقسام سات سے زائد ہیں یہاں ان سات قسموں کے ساتھ دوسرے اقسام کا بھی ذکر ہوگا۔

جوامع:- یہ جامع کی جمع ہے، اور جوامع ان کتب حدیث کو کہا جاتا ہے جن میں آٹھ مضامین کی احادیث ذکر کی جاتی ہیں۔ ان آٹھ مضامین کو کسی نے ایک شعر میں جمع کر دیا ہے:

سیر، آداب، تفسیر و عقائد، فتن، احکام، اشراط و مناقب

سیر سے مراد جہاد اور مغازی کی احادیث ہیں۔ ادب میں معاشرت سے متعلق احادیث کا ذکر ہوتا ہے۔ تفسیر سے مراد قرآن کریم کی تفسیر کی روایات ہیں۔ عقائد میں ایمانیات کا ذکر ہوتا ہے۔ اور فتن میں وہ احادیث بیان کی جاتی ہیں جن میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے امت میں پیش آنے والے فتنوں کی نشاندہی اور پیشینگوئی فرمائی ہے۔ احکام سے مراد احکام فقہیہ سے متعلق احادیث ہیں۔ اشراط میں علاماتِ قیامت کی حدیثیں بیان کی جاتی ہیں۔ اور مناقب میں صحابہ کرام کے مناقب کا ذکر ہوتا ہے۔

صحیح بخاری اور سنن ترمذی بالاتفاق جامع ہیں۔ البتہ صحیح مسلم کے بارے میں اختلاف ہے۔ بعض حضرات کے نزدیک وہ جامع نہیں ہے، کیونکہ اس میں تفسیر کی روایات بہت کم ہیں اس لیے اس کو

”القلیل کالمعدوم“ کے تحت جامع شمار نہیں کیا گیا (۴۸) مگر صحیح یہ ہے کہ صحیح مسلم بھی جامع ہے۔ کیونکہ صحیح مسلم میں اگرچہ کتاب التفسیر کے تحت روایات کا ذخیرہ کم ہے لیکن کتاب کے مختلف مواقع کو اگر دیکھا جائے تو تفسیر کی روایات کا اچھا خاصا ذخیرہ موجود ہے لہذا اس کو کم نہیں کہا جاسکتا۔

کتاب التفسیر کے تحت روایات کا ذخیرہ کم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ امام مسلم کی عادت ہے کہ جب وہ کسی مناسبت سے کوئی روایت ذکر کرتے ہیں تو اس کے تمام اطراف کو وہیں پیش فرماتے ہیں پھر دوبارہ ان کو ذکر نہیں کرتے، چونکہ وہ تکرار سے حتی الامکان گریز کرتے ہیں اس لیے تفسیر کی روایات جو کتاب کے مختلف حصوں میں مذکور ہیں امام مسلم نے کتاب التفسیر میں ان کا اعادہ نہیں کیا اسی طرح امام مسلم صحابہ اور تابعین کے آثار ذکر نہیں کرتے، اور اہل لغت کے اقوال بیان نہیں فرماتے جبکہ امام بخاری کی عادت یہ ہے کہ ذکر کردہ روایات کو سند یا متن یا دونوں کی تبدیلی کے ساتھ بار بار ذکر کرتے ہیں، اور صحابہ اور تابعین کے آثار اور اہل لغت کے اقوال کو بھی پیش کرتے ہیں، اس لیے بخاری کی کتاب التفسیر میں جب روایات کو مکرر لایا گیا اور صحابہ اور تابعین کے آثار کو بھی ذکر کیا گیا، مزید اہل لغت کے اقوال کو بھی پیش کیا گیا تو ان کی کتاب التفسیر اچھی خاصی ضخیم ہو گئی۔ اسی طرح امام ترمذی نے کتاب التفسیر میں روایات کو مکرر ذکر کیا ہے جس کی بناء پر ان کی کتاب التفسیر بھی طویل ہو گئی۔

برخلاف امام مسلم کے کہ انہوں نے ایسا نہیں کیا اس لیے ان کی کتاب التفسیر مختصر ہے۔ مگر جہاں تک تفسیری روایات کا تعلق ہے وہ صحیح مسلم میں بھی کم نہیں ہیں (۴۹) اسی لیے صاحب کشف الظنون نے مسلم کو جامع قرار دیا ہے (۵۰) اور صاحب قاموس علامہ مجد الدین فیروز آبادی (۵۱) بھی مسلم کو جامع قرار دیتے ہیں۔ وہ ایک جگہ لکھتے ہیں: ختمت بحمد اللہ ”جامع مسلم“ (۵۲)

سنن:- سنن ان کتب حدیث کو کہا جاتا ہے جن میں ابواب فقہیہ کی ترتیب کے موافق روایات ذکر کی جاتی ہیں (۵۳) جیسے سنن ابی داؤد اور سنن نسائی وغیرہ۔ جامع ترمذی جامع ہونے کے ساتھ ساتھ سنن میں بھی داخل ہے۔ کیونکہ اس میں مصنف نے ابواب فقہیہ کی ترتیب کا اہتمام کیا ہے۔

مسانید:- مسانید ان کتب حدیث کو کہا جاتا ہے جن میں صحابہ کی ترتیب کے مطابق روایات ذکر کی جاتی ہیں۔ صحابہ کرام کی ترتیب یا تو حروف تہجی کے اعتبار سے ہوتی ہے یعنی جن کے نام کے شروع

(۴۸) دیکھیے عمالہ نافع (مطبوعہ مع فوائد جامعہ) ص ۱۵ - (۴۹) دیکھیے فتح المسلم (ج ۱ ص ۱۰۵)۔

(۵۰) کشف الظنون (ج ۱ ص ۵۵۵) تحت حرف الحیم - (۵۱) فیروز آباد ضلع آگرہ یوپی انڈیا والا نہیں ہے بلکہ ایران میں ہے۔

(۵۲) دیکھیے فتح المسلم (ج ۱ ص ۱۰۵) و فوائد جامعہ بر عمالہ نافع (ص ۱۵۱ و ۱۵۲) - (۵۳) الرسالة المستطرفة (ص ۲۹)۔

میں ”ہمزہ“ ہے۔ جس کو الف کہتے ہیں۔ ان کی حدیثیں پہلے ذکر کی جاتی ہیں۔ اور جن کے نام کے شروع میں ”باء“ ہے ان کی روایتیں ان کے بعد مذکور ہوتی ہیں۔ و علی هذا القیاس۔ یا صحابہ کرامؓ کی ترتیب میں تقدم فی الاسلام کا اعتبار کیا جائے گا۔ یعنی جو شخص اسلام لانے میں مقدم ہوگا اس کی روایتوں کو پہلے جمع کریں گے۔ علی هذا القیاس ثم فثم۔ لیکن ایسی مسانید مفقود ہیں۔ جن میں تقدم فی الاسلام کا اعتبار کیا گیا ہو۔

یا صحابہ کرامؓ کی ترتیب مراتب اور درجات کے اعتبار سے ہوگی کہ پہلے خلفاء راشدین کی روایتیں لائی جائیں پھر عشرہ مبشرہ کی روایتیں، ان کے بعد پدرین کی روایتیں، پھر شرکائے بیعت رضوان کی، ان کے بعد فتح مکہ سے پہلے ہجرت کرنے والوں کی، پھر فتح مکہ کے بعد اسلام لانے والوں کی، پھر صحابہ کرامؓ کی، ان کے بعد عورتوں کی۔

لیکن عورتوں میں ازواج مطہرات کی حدیثوں کو مقدم کیا جائے گا اس لیے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی صاحبزادیوں میں سے تین صاحبزادیوں حضرت زینبؓ، حضرت رقیہؓ اور حضرت ام کلثومؓ سے کوئی روایت منقول نہیں۔ کیونکہ ان تینوں کا انتقال تو حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی ہی میں ہو گیا تھا۔ اور حضرت فاطمہ الزہراء رضی اللہ عنہا سے کچھ روایتیں منقول ہیں لیکن وہ بہت کم ہیں کیونکہ ان کا انتقال حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے انتقال کے چھ ماہ بعد ہی ہو گیا تھا اور یہ زمانہ بحسی علالت اور بیماری میں گذرا تھا۔

اگر مسانید کو قبائل کے اعتبار سے مرتب کیا جائے تو پہلے بنو ہاشم کی روایات آئیں گی خصوصاً حضرت علی کرم اللہ وجہہ اور حضرات حسنینؓ، حضرت عباسؓ، اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایتیں مقدم ہوں گی۔ پھر جو قبیلہ بنو ہاشم سے قریب ہوگا اس کی روایات کو پہلے لایا جائے گا۔ اس صورت میں حضرت عثمانؓ کی روایات حضرت ابوبکر صدیقؓ اور حضرت عمرؓ پر مقدم ہوں گی۔ کیونکہ حضرت عثمانؓ قبیلہ بنی امیہ سے تعلق رکھتے ہیں، جو حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے قبیلوں کے بہ نسبت بنو ہاشم سے زیادہ قریب ہے۔ (۵۴) مسانید میں ”مسند امام احمد بن حنبل“ سب سے مشہور ہے۔

کبھی حدیث کی کتاب پر ”مسند“ کا اطلاق اس لیے بھی کر دیا جاتا ہے کہ اس میں احادیث مسندہ مرفوعہ مذکور ہوتی ہیں۔ صحیح بخاری کو ”المسند الصحیح“ اسی لیے کہا گیا ہے کہ اس میں احادیث مسندہ مرفوعہ مذکور ہیں۔ اسی طرح سنن دارمی کو ”مسند الدارمی“ کہا جاتا ہے۔ کیونکہ اس میں احادیث

مسندہ مرفوعہ مذکور ہیں (۵۵) لیکن یہ اصطلاح مشہور نہیں ہے۔ مشہور اصطلاح وہی ہے کہ مسند ایسی کتاب کو کہتے ہیں کہ جس میں صحابہ کی ترتیب کے اعتبار سے روایات ذکر کی گئی ہوں۔

معاجم:- حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب "عجالہ نافعہ" میں فرماتے ہیں کہ محدثین کی اصطلاح میں معاجم ان کتب حدیث کو کہا جاتا ہے کہ جن کی تصنیف میں مشائخ کی ترتیب کا اعتبار کیا گیا ہو۔ یہ ترتیب کبھی تقدم فی الوفات کے اعتبار سے ہوتی ہے یعنی جن کی وفات پہلے ہوئی ان کی روایات پہلے ذکر کی جائیں اور جن کی وفات بعد میں ہوئی ان کی روایات بعد میں لائی جائیں اور کبھی ترتیب میں مشائخ کے علم و فضل کا اعتبار کیا جاتا ہے، اور کبھی اسمائے مشائخ کے حروفِ تہجی کا لحاظ کیا جاتا ہے، یعنی جن کے نام کے شروع میں "الف" ہے۔ ان کی روایات پہلے ذکر کی جائیں اور جن کے نام کے شروع میں "باء" ہے ان کی روایات ان کے بعد لائی جائیں، یہی آخری طریقہ عام طور پر رائج ہے۔ (۵۶)

لیکن حضرت سیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب فرماتے ہیں کہ "معجم" وہ ہے جس میں حروفِ تہجی کی ترتیب پر احادیث کو جمع کیا گیا ہو۔ پھر اس کی تین قسمیں ہیں۔ ① جس میں صحابہ کرام کی احادیث کو جمع کرنے میں حروفِ تہجی کا لحاظ کیا جائے۔ ② شیوخ کی احادیث کو حروفِ تہجی کی ترتیب پر ذکر کیا جائے۔ اس میں اکابر کی روایت کو اصغر کی روایت پر مقدم کیا جائے گا۔ ③ احادیث کے حروف میں حروفِ تہجی کا لحاظ کیا جائے۔ یعنی جن احادیث کے شروع میں ہمزه (الف) ہے ان کو پہلے لایا جائے اور جن احادیث کے شروع میں "باء" ہے ان کو "الف" والی احادیث کے بعد ذکر کیا جائے۔ وعلیٰ ہذا القیاس جیسے علامہ سیوطی کی "جامع صغیر" (۵۷)۔

امام طبرانی کی معجم صغیر اور معجم اوسط اسمائے مشائخ کے حروفِ تہجی کے اعتبار سے لکھی گئی ہیں اور معجم کبیر کے بارے میں اختلاف ہے۔ شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی نے "بستان المحدثین" (۵۸) میں اور حاجی خلیفہ نے "کشف الظنون" (۵۹) میں اسے صحابہ کی ترتیب پر قرار دیا ہے۔ البتہ "عجالہ نافعہ" میں شاہ عبدالعزیز صاحب نے اسے مشائخ کی ترتیب پر قرار دیا ہے (۶۰)۔

حضرت سیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب نے فرمایا ہے کہ ۱۲۲۵ھ میں میں نے مدینہ منورہ میں معجم کبیر کا قلمی نسخہ دیکھا ہے اس کی ترتیب مشائخ کے اعتبار سے تھی (۶۱) لہذا "عجالہ نافعہ" کا قول صحیح قرار دیا جائے گا۔

(۵۵) الرسالة المستطرفة (ص ۱۶۳ مطبوعہ قدیمی کتب خانہ کراچی)۔ (۵۶) عجالہ نافعہ (ص ۱۶)۔

(۵۷) حاشیہ تقریر بخاری شریف اردو ج ۱ ص ۱۲۶۔ (۵۸) (ص ۱۲۷)۔ (۵۹) (ج ۲ ص ۱۷۷)۔

(۶۰) مقدمة لامع الدراری (ج ۱ ص ۱۳۸)۔ (۶۱) مقدمة لامع الدراری (ج ۱ ص ۱۳۹)۔

مستدرکات:- مستدرکات ان کتب حدیث کو کہا جاتا ہے کہ جن میں کسی مؤلف کی شرط کے مطابق ان چھوٹی ہوئی روایات کو ذکر کیا جائے جن کو مصنف نے عمداً کسی وجہ سے چھوڑا ہو یا وہ سہوارہ گئی ہوں جیسے ”مستدرک حاکم علی الشیخین“ یہ کتاب ابو عبد اللہ محمد بن عبد اللہ نیشاپوری متوفی ۴۰۵ھ کی ہے۔ جو حاکم کے لقب سے مشہور ہیں۔ اسی واسطے اس کتاب کو ”مستدرک حاکم“ کہا جاتا ہے۔ یہ حیدرآباد دکن میں طبع ہو چکی ہے۔ اس کی ابتداء میں مؤلف نے لکھا ہے: ”وَأَنَا سَتَعِينُ اللَّهَ عَلَى إِخْرَاجِ أَحَادِيثِ رِوَاثِهَا ثِقَاتٍ قَدْ اِحْتِجَّ بِمِثْلِهَا الشَّيْخَانِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا وَأُحَدِّثُهُمَا“ (۶۲) اس عبارت سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ حاکم نے شیخین کے رواۃ ہی کی روایت نقل کرنے پر اکتفاء نہیں کیا ہے بلکہ بخاری و مسلم کے رواۃ کے مثل دوسرے راویوں سے بھی روایت نقل کی ہے۔

اب رہا یہ سوال کہ کیا بخاری و مسلم کے رواۃ کے مثل دوسرے راویوں سے روایت نقل کرنے سے کسی روایت کا علی شرط شیخین ہونا لازم ہے یا نہیں۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر کسی روایت میں صرف شیخین کے رواۃ ہوں تب بھی اس کا شرط شیخین پر ہونا ضروری نہیں تو کسی روایت میں شیخین کے رواۃ کے مثل رواۃ پائے جائیں تو اس کا بطریق اولی شرط شیخین پر ہونا لازم نہیں۔ پھر کسی راوی کو شیخین کے راویوں کے مثل قرار دینا یہ بھی ایک اجتہادی مسئلہ ہے۔ ایک شخص کے نزدیک کوئی راوی شیخین کے راویوں کے مثل ہے۔ اور دوسرا یہ سمجھتا ہے کہ یہ شیخین کے راویوں کے مثل نہیں ہے۔ بہر کیف حاکم کبھی تو روایت کو علی شرط شیخین کہتے ہیں۔ کبھی علی شرط البخاری کہتے ہیں۔ اور کبھی علی شرط مسلم کہتے ہیں۔ اور کبھی جب شیخین میں سے کسی کی شرط پر نہ ہو لیکن ان کے نزدیک صحیح ہو تو ”صحیح الاسناد“ کہتے ہیں (۶۳)۔ حاکم کا تساہل مشہور ہے، کیونکہ وہ ضعیف روایات پر بھی صحیح ہونے کا حکم لگا دیا کرتے ہیں۔

امام حاکم اور ان کی ”مستدرک“

کشف الظنون میں مستدرک حاکم پر تفصیلی کلام موجود ہے۔ چنانچہ اسی کتاب میں صاحب کشف الظنون فرماتے ہیں۔ ”قال البلقینی: وفيه ضعيف وموضوع أيضا، وقد بين ذلك الحافظ الذهبي وجمع منه جزء من الموضوعات يقارب مائة حديث“ (۶۴)۔

(۶۲) المستدرک مع التلخیص (ج ۱ ص ۳) مطبوعہ دار الفکر بیروت ۱۳۹۸ھ۔

(۶۳) تدریب الراوی (ج ۱ ص ۱۰۵)۔ (۶۴) کشف الظنون (ج ۲ ص ۱۶۴)۔

حافظ جلال الدین سیوطی نے تدریب الراوی میں نقل کیا ہے کہ ابو سعد احمد بن محمد مالینی متوفی ۳۱۲ھ فرماتے ہیں کہ میں نے مستدرک حاکم کا اول سے لے کر آخر تک مطالعہ کیا ہے، مجھے اس میں کوئی روایت علی شرط الشیخین نہیں ملی۔ لیکن اس قول پر تبصرہ کرتے ہوئے علامہ ذہبی فرماتے ہیں کہ ”هذا إسراف وغلو من المالینی“ انصاف یہ ہے کہ مستدرک حاکم کا کافی حصہ علی شرط الشیخین ہے، اور بہت سی روایتیں علی شرط احدہما ہیں۔ تقریباً ان دونوں کا مجموعہ نصف کتاب کے قریب ہے۔ کتاب کا ایک ربع ایسا ہے کہ اس میں احادیث کی سند اگرچہ صحیح ہے۔ لیکن ان میں کچھ ضعف یا کوئی علت پائی جاتی ہے۔ اور کتاب کا باقی ربع منکر اور غیر معتبر روایات پر مشتمل ہے۔ جن میں کچھ حصہ موضوعات کا بھی ہے (۶۵)۔

حافظ ابن حجر نے فرمایا کہ حاکم سے مستدرک میں یہ تساہل اس لیے ہوا ہے کہ مسودہ لکھنے کے بعد اس پر مکمل نظر ثانی کی نوبت نہیں آئی اور ان کا انتقال ہو گیا۔ جس کی واضح دلیل یہ ہے کہ مستدرک کے چھ اجزاء میں سے جزء ثانی کے نصف تک کا کافی حصہ تساہل سے پاک ہے۔ اور وہیں یہ عبارت بھی لکھی ہوئی ہے: ”إلی هنا انتهى إملاء الحاكم“ (۶۶)۔

علامہ سخاوی فرماتے ہیں کہ حاکم کے تساہل کی بہترین توجیہ یہ ہے کہ انھوں نے اس کتاب کو اخیر عمر میں لکھا ہے جبکہ ان کے حافظہ میں تغیر آچکا تھا اور ساتھ ہی ان کو نظر ثانی کا موقع نہیں ملا (۶۷)۔

حاکم کی طرح ترمذی بھی صحیح کے باب میں متساهل ہیں لیکن دونوں میں فرق ہے۔ چنانچہ کہا گیا ہے: ”ان تصحيحه دون تصحيح الترمذی والدارقطنی بل تصحيحه كتحصين الترمذی وأحياناً يكون دونہ وأما ابن خزيمة وابن حبان فتصحيحهما أرجح من تصحيح الحاكم“ (۶۸) یعنی حاکم اگر کسی روایت کو صحیح کہتے ہیں تو اس کا درجہ امام ترمذی اور دارقطنی کی صحیح قرار دی ہوئی روایت سے کم ہوتا ہے۔ بلکہ حاکم جس روایت کو صحیح قرار دیتے ہیں وہ امام ترمذی کی حسن روایت کے درجہ میں ہوتی ہے۔ اور کبھی کبھار حسن سے بھی اس کا درجہ کم ہوتا ہے۔ البتہ ابن خزيمة اور ابن حبان جس روایت کو صحیح قرار دیتے ہیں۔ اس کا درجہ حاکم کی صحیح قرار دی ہوئی روایت سے زیادہ ہوتا ہے۔ ہاں اگر حاکم اور ترمذی نے کسی روایت کو صحیح کہا ہو اور دوسرے ائمہ فن میں سے کسی نے ان کی تائید و توثیق کی ہو تو پھر عدم اعتماد کی کوئی وجہ نہیں۔

علامہ شمس الدین ذہبی متوفی ۷۴۸ھ نے مستدرک حاکم کی تلخیص کی ہے جس میں تحقیق و تنقید کے بعد فیصلہ کیا ہے کہ اس مقام پر حاکم کی صحیح درست ہے اور فلاں مقام پر انھوں نے تساہل سے کام لیا ہے۔ (۶۹) حاکم کے اسی تساہل کی بناء پر بعض حفاظ نے مستقل جزء میں مستدرک کی تقریباً سو احادیث کو

(۶۵) تدریب (ج ۱ ص ۱۰۶) - (۶۶) تدریب الراوی (ج ۱ ص ۱۰۶) - (۶۷) حاشیہ تدریب الراوی (ج ۱ ص ۱۰۷) -

(۶۸) نصب الرایة (ج ۱ ص ۳۵۲) - (۶۹) کشف الظنون (ج ۲ ص ۱۶۷) -

موضوع قرار دیا ہے۔ (۷۰)

اسی لیے علماء نے لکھا ہے کہ جب تک علامہ ذہبیؒ یا کوئی اور محقق و محدث کی تائید کسی روایت کے حق میں موجود نہ ہو تو حاکم کی تصحیح کا اعتبار نہ کیا جائے گا۔

مستدرک کے سلسلہ میں اتنی تفصیل اس لیے بیان کی گئی ہے کہ بعض غلط اندیش مستدرک حاکم کی روایات سے استدلال کرتے ہیں حالانکہ وہ روایات معتبر نہیں ہوتیں بلکہ موضوعات میں شامل ہوتی ہیں۔
تنبیہ:- مشکوٰۃ شریف جو علامہ بغویؒ کی مصابیح پر تخریج ہے۔ اس کی تیسری فصل ”مستدرک“

ہے۔ (۷۱)

مستخرجات:- مستخرجات ان کتب حدیث کو کہا جاتا ہے جن میں مصنف کسی مصنف سابق کی روایت کو اپنی سند سے نقل کرتا ہے۔ اس شرط کے ساتھ کہ مولف سابق کا واسطہ درمیان میں نہ آئے۔ یہاں تک کہ مصنف سابق کے شیخ یا اس شیخ کے استاذ یا اس سے اوپر کے کسی استاذ سے اپنی سند کو ملا دے۔ مستخرج میں کتاب سابق کی ترتیب اور اس کی سند اور متن کی رعایت ملحوظ رکھی جاتی ہے۔ اور یہ بات بھی پیش نظر رہتی ہے کہ سند اقرب سے ملانی جائے یعنی سب سے پہلی جگہ جہاں دونوں کی سندیں ملتی ہوں وہیں ملا دے، کیونکہ اقرب کو چھوڑ کر ابعدا کے ساتھ ملانا استخراج نہیں کہلاتا إلا العذر أو زیادة مهمة (۷۲)۔
مستخرج کا فائدہ یہ ہے کہ اس سے اصل کتاب کی احادیث کی تائید و توثیق ہوتی ہے۔

واضح رہے کہ استخراج میں متن کے پورے الفاظ کے ساتھ موافقت ضروری نہیں ہے کیونکہ روایت بالمعنی ہوتی ہے۔ اور اس میں الفاظ میں تفاوت ہو جاتا ہے (۷۳) جیسے ”لا تقبل صلوٰۃ بغير طهور“ کی جگہ لا تقبل صلوٰۃ الا بطهور“ آجاتا ہے۔

مستخرجات بکثرت ہیں اور مختلف کتابوں پر لکھی گئی ہیں۔ جیسے ”مستخرج علی سنن ابی داؤد“ محمد ابن عبدالملکؒ کی اور ”مستخرج علی جامع الترمذی“ ابو علی طوسیؒ کی، اسی طرح ”مستخرج علی صحیح مسلم“ ابو عوانہ یعقوب بن اسحاق اسفرائینیؒ کی (۷۴)۔

”مستخرج ابو عوانہ“ کو ”صحیح ابو عوانہ“ بھی کہتے ہیں۔ اس لیے کہ حافظ ابو عوانہ نے صحیح مسلم کے طرق کے علاوہ دوسرے طرق اور اسانید کا بھی ذکر کیا ہے اور متن میں کچھ احادیث کا اضافہ بھی فرمایا ہے۔ اس بناء پر اسے مستقل کتاب کی حیثیت دے کر ”صحیح ابو عوانہ“ کہا جاتا ہے (۷۵) گویا ایک ہی کتاب کے

(۷۰) الرسالة المستطرفة (ص ۲۰)۔ (۷۱) تقریر بخاری شریف (ص ۱۰۱) مسند شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب (ج ۱ ص ۴۷)۔

(۷۲) دیکھیے تدریب (ج ۱ ص ۱۱۲)۔ (۷۳) مقدمة لامع الدراری (ج ۱ ص ۱۶۸ و ۱۶۹)۔

(۷۴) تدریب الراوی (ج ۱ ص ۱۱۱ و ۱۱۶)۔ (۷۵) مقدمة لامع الدراری (ج ۱ ص ۱۶۸)۔

دو علیحدہ علیحدہ نام رکھے گئے ہیں۔ یعنی کبھی اس کو مستخرج ابو عوانہ کہتے ہیں، اور کبھی صحیح ابو عوانہ کہتے ہیں۔ اربعینات:- یہ اربعین کی جمع ہے حدیث کی ان کتابوں کو اربعین کہا جاتا ہے جن میں چالیس حدیثیں لکھی گئی ہوں۔ اربعینات کے متعلق علماء نے ایک حدیث بیان کی ہے کہ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ”من حفظ علی امتی اربعین حدیثاً فی أمر دینہا بعثہ اللہ فقیہاً وکنت له یوم القیمة شافعاً وشہیداً“ رواہ البیہقی فی شعب الإیمان (۷۶)۔

یہ روایت ضعیف ہے چنانچہ امام احمد بن حنبل فرماتے ہیں: ”ہذا متن مشہور فیما بین الناس ولیس له إسناد صحیح“ (۷۷) حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ یہ حدیث تیرہ صحابہ کرامؓ سے منقول ہے لیکن اس کی کوئی سند علتِ قادحہ سے محفوظ نہیں (۷۸) امام نوویؒ کا قول ہے ”واتفق الحفاظ علی أنه حدیث ضعیف وإن کثرت طرقہ“ (۷۹)۔

صاحب کشف الظنون تحریر فرماتے ہیں کہ ”أما الحدیث فقد ورد من طرق کثیرة بروایات متنوعة... واتفقوا علی أنه حدیث ضعیف وإن کثرت طرقہ“ (۸۰)

لیکن حافظ جلال الدین سیوطیؒ نے ”الجامع الصغیر“ (۸۱) میں ابن النجار کے طریق سے ابو سعید خدریؓ کی روایت نقل کی ہے اور اس پر صحیح کی علامت لگائی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حدیث اگرچہ اپنی علیحدہ علیحدہ سندوں کے اعتبار سے ضعیف ہے لیکن کثرتِ طرق کی وجہ سے اس نے اعتبار کا درجہ حاصل کر لیا ہے۔ اور ویسے بھی فضائل کے باب میں ضعیف روایت کا اعتبار کر لیا جاتا ہے یہی وجہ ہے کہ متقدمین اور متاخرین نے کثرت سے اربعینات لکھی ہیں۔ اربعینات کے لکھنے والوں میں اولیت کا شرف حاصل کرنے والے بقول علامہ نوویؒ عبد اللہ بن مبارک ہیں (۸۲)۔

پھر اربعینات کے لکھنے والوں نے مختلف انداز اختیار کیے ہیں مثلاً حافظ ابن حجرؒ نے ایک ایسی اربعین لکھی ہے جس میں بلحاظِ سند امام مسلمؒ امام بخاریؒ سے فائق ہیں (۸۳)۔ اس طرح کہ کسی حدیث پر اگر امام بخاریؒ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان پانچ واسطے ہیں تو وہی حدیث امام مسلمؒ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے چار واسطوں سے منقول ہے۔

(۷۶) شعب الإیمان للبیہقی (ج ۲ ص ۲۶۰ و ۲۶۱) باب فی طلب العلم، فصل فی فضل العلم و شرف مقداره رقم (۱۶۲۶) و (۱۶۲۷)۔

(۷۷) مشکاة المصابیح (ص ۳۶) و شعب الإیمان (ج ۲ ص ۲۶۱)۔

(۷۸) تلخیص الحبیر، کتاب الوصایا، رقم (۱۳۶۵) ج ۳ ص ۹۳ مطبوعہ دار نشر الکتب الاسلامیہ لاہور پاکستان۔

(۷۹) الأربعین النوویة بشرح الإمام ابن دقین العیمر رحمہما اللہ تعالیٰ (ص ۱۵)۔ (۸۰) کشف الظنون (ج ۱ ص ۵۲)۔

(۸۱) الجامع الصغیر مع شرح فیض القدیر (ج ۶ ص ۱۱۹) رقم (۸۶۳۷)۔

(۸۲) مقدمة لامع الدراری (ج ۱ ص ۱۵۳)۔ (۸۳) مقدمة لامع الدراری (ج ۱ ص ۱۵۷)۔

ایک ”أربعین بلدانیه“ لکھی گئی ہے جس میں چالیس حدیثیں چالیس مشائخ سے چالیس شہروں میں لی گئی ہیں۔ اور حافظ ابوالقاسم ابن عساکر الدمشقی نے ایک قدم اور آگے بڑھا کر ایسی اربعین لکھی ہے جس میں اربعین حدیثاً، عن اربعین شیخاً، فی اربعین بلداً، عن اربعین صحابیا کا ذکر ہے (۸۴)۔

اجزاء و رسائل

حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب کی تحریر کے مطابق اجزاء اور رسائل میں فرق ہے اجزاء ان کتابوں کو کہتے ہیں جس میں ایک سیخ کی روایات کو جمع کیا جاتا ہے۔ اور رسائل وہ ہیں جن میں کسی ایک مسئلہ کی روایات جمع کر دی جائیں (۸۵)۔ لیکن تحقیق یہ ہے کہ دونوں ایک ہی ہیں۔ مقدمین جس چیز کو اجزاء سے تعبیر کرتے تھے متاخرین نے اسے رسائل سے تعبیر کر دیا چنانچہ امام بخاری کی ”جزء رفع الیدین“ اور ”جزء القراءۃ خلف الإمام“ باوجودیکہ ایک مسئلہ سے متعلق ہیں لیکن اسے رسالہ نہیں کہا گیا یہ مقدمین کی اصطلاح ہے (۸۶)۔ کتاب العقائد:- یہ بھی کتب حدیث کی ایک قسم ہے جس میں عقائد کی روایتیں ذکر کی جاتی ہیں۔ جیسے بیہقی کی کتاب الاسماء والصفات اور ابن خزیمہ کی کتاب التوحید اور امام بخاری کی ”خلق افعال العباد“ ہے (۸۷)۔ کتاب الاحکام:- ان کتابوں میں مسائل فقہیہ سے متعلق روایات ذکر کی جاتی ہیں جیسے صحاح ستہ اور حافظ عبدالحق کی کتاب ”الأحكام الصغرى“ اور ”الأحكام الكبرى“ اور عبدالغنی مقدسی کی ”عمدة الأحكام“ (۸۸)۔ کتاب التاریخ:- یہ وہ قسم ہے جس میں تاریخی مواد سے متعلق روایات کو درج کیا جاتا ہے۔ پھر اس کی دو قسمیں ہیں: ایک وہ جس میں ابتدائے خلق سے لے کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد تک کے واقعات ذکر کیے جاتے ہیں۔ جیسے امام بخاری کی کتاب ”بدء المخلوقات“ اور دوسری قسم وہ ہے جس میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے متعلق تاریخی مواد پیش کیا جاتا ہے جیسے سیرت ابن ہشام اور مغازی محمد بن اسحاق (۸۹)۔

کتاب الزہد:- ایسے مضامین کی روایات جن سے قلب میں رقت پیدا ہوتی ہے اور فکرِ آخرت

(۸۴) کشف الظنون (ج ۱ ص ۵۴) - (۸۵) فوائد جامعہ بر عجالہ نافعہ (ص ۱۶) - (۸۶) مقدمۃ لامع الدراری (ج ۱ ص ۱۵۲) -

(۸۷) مقدمۃ لامع الدراری (ج ۱ ص ۱۳۳) کشف الظنون (ج ۱ ص ۷۲۲) -

(۸۸) سیر اعلام النبلاء (ج ۲۱ ص ۱۹۹) کشف الظنون (ج ۲ ص ۱۱۶۳) -

(۸۹) دیکھیے عجالہ نافعہ (ص ۱۴) و فوائد جامعہ (ص ۱۳۶) -

کا جذبہ بیدار ہوتا ہے اگر جمع کر دی جائیں تو ایسی کتاب کتاب الزہد کہلائے گی۔

اس باب میں عبد اللہ بن مبارک، احمد بن حنبل، امام بخاری، ابو داؤد، امام ترمذی اور بیہقی رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ کی کتابیں ہیں (۹۰)۔

کتاب الآداب:- کھانے پینے، سونے جاگنے، رفتار گفتار کے آداب سے متعلق روایتیں ذکر کی جائیں تو اس پر کتاب الآداب کا اطلاق ہوتا ہے۔ امام بخاری کی ”الأدب المفرد“ اس سلسلے کی مشہور کتاب ہے۔ (۹۱)

کتاب الفتن:- فتنوں کے متعلق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث جن کتابوں میں درج کی جاتی ہیں ان کتابوں کو کتاب الفتن کہا جاتا ہے جیسے نعیم بن حمار کی ”کتاب الفتن والملاحم“ (۹۲)۔

کتاب المناقب:- کسی قوم یا جماعت یا فرد وغیرہ سے متعلق فضائل کی روایات کتاب المناقب میں جمع کی جاتی ہیں۔ جیسے امام نسائی نے ”خصائص علی“ کے نام سے کتاب لکھی ہے۔ (۹۳) اور محب الدین الطبری متوفی ۶۹۳ھ نے ”الریاض النضرۃ فی فضائل العشرۃ“ لکھی ہے (۹۴)۔

مشیحہ:- وہ کتابیں کہلاتی ہیں کہ جن میں ایک یا چند شیوخ کی روایات جمع کی جائیں۔ (۹۵) خواہ کسی بھی مسئلہ سے متعلق ہوں جیسے ”مشیحۃ ابن البخاری“ و ”مشیحۃ ابن القاری“ وغیرہ۔ (۹۶)

کتاب الأفراد والغرائب:- جس کتاب میں ایک شیخ کے تفردات کو درج کیا جائے گا وہ کتاب الافراد والغرائب ہوگی۔ (۹۷) جیسے دارقطنی کی کتاب الافراد ہے۔ (۹۸)

کتاب العلل:- اگر کسی کتاب میں حدیث کی علل خفیہ جو صحت میں محل ہوتی ہیں لکھی جائیں تو اس کتاب کو کتاب العلل کہتے ہیں۔ علت خفیہ پر مطلع ہونا بہت مشکل کام ہے یہ ہر کس و ناکس کے بس کی بات نہیں ہے اس کے لیے اسانید اور متون پر گہری نظر ضروری ہے، حافظے کا نہایت قوی ہونا ضروری ہے۔ (۹۹)

راویان حدیث کی ولادت اور وفات کی تاریخوں کا علم اور ان کی آپس کی ملاقات اور عدم ملاقات سے واقفیت بھی انتہائی ضروری ہے، تب جا کے آدمی علت خفیہ کو معلوم کر سکتا ہے، یہی وجہ ہے کہ علل کے سلسلے میں بہت کم حضرات نے قلم اٹھایا ہے۔ (۱۰۰)

(۹۰) کشف الظنون (ج ۲ ص ۱۳۲۲) تہذیب التہذیب (ج ۹ ص ۳۸۹) الأعلام للزرکلی (ج ۳ ص ۱۲۲)۔ (۹۱) عجالۃ نافعہ (ص ۱۳)۔

(۹۲) کشف الظنون (ج ۲ ص ۱۳۳۵)۔ (۹۳) کشف الظنون (ج ۱ ص ۶۰۶)۔ (۹۴) کشف الظنون (ج ۱ ص ۹۳۷)۔

(۹۵) مقدمۃ لامع الداری (ج ۱ ص ۱۵۱)۔ (۹۶) کشف الظنون (ج ۲ ص ۱۶۹۶)۔ (۹۷) مقدمۃ لامع الداری (ج ۱ ص ۱۵۸)۔

(۹۸) کشف الظنون (ج ۲ ص ۱۳۹۳)۔ (۹۹) نزہۃ النظر فی توضیح نخبۃ الفکر (ص ۷۵)۔ (۱۰۰) حوالہ بالا۔

امام احمد بن حنبل، علی بن مدینی، امام بخاری، ترمذی، مسلم، دارقطنی اور ابن ابی حاتم رحمہم اللہ تعالیٰ نے کتاب العلل لکھی ہے۔ (۱) امام احمد بن حنبل کی کتاب العلل ان کے صاحبزادے عبداللہ بن احمد کی روایت سے انقرہ میں چھپ چکی ہے۔ ابن ابی حاتم کی کتاب العلل کا جزء اول مصر میں چھپ چکا ہے۔ اور دارقطنی کی کتاب العلل جو بہت جامع ہے (۲) ہندوستان میں پٹنہ کے کتب خانہ میں موجود ہے۔ امام ترمذی کی کتاب العلل الصغیر جامع ترمذی کے اخیر میں چھپی ہوئی ہے۔ (۳)

اطراف:- یہ حدیث کی وہ کتابیں ہیں جن میں حدیث کا ایک حصہ ذکر کیا جاتا ہے۔ اور یہ بتایا جاتا ہے کہ یہ حدیث کس کس کتاب میں کس کس مقام پر موجود ہے۔ (۴) جیسے ”إنما الأعمال بالنیات“ ایک حدیث کا ابتدائی جملہ ہے اس کو ذکر کیا جانے گا اور پھر بتائیں گے کہ یہ حدیث کس کس کتاب میں مذکور ہے، اور کتاب کے کس کس مقام پر اس کو ذکر کیا گیا ہے۔ اس سلسلہ میں مختلف حضرات نے مختلف نوعیت سے کتاب لکھی ہے۔ مثلاً ابن عساکر نے سنن اربعہ کی اطراف لکھی ہے اور حافظ ابو مسعود ابراہیم بن محمد الدمشقی نے صحیحین پر اطراف لکھی ہے۔ اور حافظ جمال الدین مزی متوفی ۷۴۳ھ نے تحفة الاشراف بمعرفة الاطراف کے نام سے صحاح ستہ کے اطراف کو لکھا ہے۔ (۵)

ترغیب و ترہیب:- کتاب الترغیب والترہیب اس کتاب کو کہتے ہیں جس میں رغبت الی الآخرة اور خوف نار پر مشتمل روایات کو ذکر کیا جاتا ہے اس سلسلے میں زیادہ مشہور کتاب حافظ منذری کی ”الترغیب والترہیب“ ہے۔ (۶)

مسلکات:- یہ وہ کتابیں ہیں۔ جن کی اسانید یا مؤنن میں ابتداء سے انتہاء تک ایک خاص قسم کا تسلسل پایا جاتا ہے۔ ابوبکر بن شاذان، ابو نعیم اور مستغفری وغیرہ نے مسلکات لکھی ہیں۔ (۷) حافظ جلال الدین سیوطی نے دو مسلکات لکھی ہیں۔ (۸) ہمارے دیار میں شاہ ولی اللہ کی مسلکات ”الفضل المبین فی المسلسل من حدیث النبی الامین (۹) معروف و منند اول ہے۔

- (۱) مقدمة لامع الدراری (ج ۱ ص ۱۶۱) نیز دیکھیے تدریب الراوی (ج ۱ ص ۲۵۸) کشف الظنون (ج ۲ ص ۱۱۵۹ / ۱۳۴۰) مقدمة فتح الباری (ج ۱ ص ۳۹۲) مطبوعہ دار نشر الکتب العلمیہ لاہور پاکستان۔ (۲) مقدمة لامع الدراری (ج ۱ ص ۱۶۱ و ۱۶۲)۔ (۳) حوالہ بالا (ج ۱ ص ۱۴۲)۔ (۴) نزہة النظر فی توضیح محبة الفکر (ص ۱۳۶) مطبوعہ فاروقی کتب خانہ بیرون بوٹریٹ ملتان۔ (۵) کشف الظنون (ج ۱ ص ۱۰۳ و ۱۱۶) نیز دیکھیے مقدمة لامع الدراری (ج ۱ ص ۱۶۳) اور الرسالة المستطرفة (ص ۱۳۶ و ۱۳۸)۔ (۶) مقدمة لامع الدراری (ج ۱ ص ۱۸۳) کشف الظنون (ج ۱ ص ۳۰۰)۔ (۷) الرسالة المستطرفة (ص ۱۶۹) (۸) مقدمة لامع الدراری (ج ۱ ص ۱۸۶) و کشف الظنون (ج ۲ ص ۱۶۶)۔ (۹) مقدمة لامع الدراری (ج ۱ ص ۱۸۶)۔

ثلاثیات:- یہ وہ کتابیں ہیں جن میں ایسی روایات جمع کی جاتی ہیں کہ ان میں مصنف سے لیکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک صرف تین واسطے ہوتے ہیں۔ امام بخاری نے اپنی صحیح میں بائیس ثلاثی روایات ذکر کی ہیں۔ ان میں گیارہ روایات مکی بن ابراہیم سے منقول ہیں جو امام اعظم ابو حنیفہ کے خاص شاگرد ہیں، چھ روایات ابوعاصم النبیل ضحاک بن مخلد سے مروی ہیں۔ یہ بھی امام اعظم کے شاگرد ہیں، تین روایتیں محمد بن عبد اللہ انصاری سے منقول ہیں۔ یہ امام ابو یوسف اور امام زفر کے شاگرد ہیں۔ اس طرح بائیس میں سے بیس ثلاثی روایات وہ ہیں جو حنفی مشائخ سے لی گئی ہیں۔ باقی دو روایتوں میں سے ایک روایت خلد بن یحییٰ کوئی ہنکی ہے، اور ایک عصام بن خالد حمصی کی ہے۔ ان کے متعلق یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ یہ حنفی ہیں یا نہیں۔ یہ بائیس روایات سند کے لحاظ سے بائیس ہیں (۱۰) لیکن بلحاظ متن سترہ ہیں۔

امام بخاری کی ثلاثیات پر بڑا فخر کیا جاتا ہے اور واقعات بات بھی فخر کی ہے۔ کیونکہ ثلاثیات کی سند عالی ہوتی ہے اور سند عالی باعث افتخار ہے۔ یحییٰ بن معین سے ان کی وفات کے وقت کسی نے سوال کیا تھا: ماتشتہی؟ تو فرمایا: بیت خال و اسناد عال (۱۱) امام احمد بن حنبل کا ارشاد ہے کہ متقدمین کا طریقہ سند عالی کی جستجو اور تلاش کرنا تھا۔ (۱۲) لیکن امام ابو حنیفہ جن کی زیادہ تر روایات ثلاثی ہیں اور بکثرت ثنائی ہیں جیسا کہ مسانید امام اعظم اور کتاب الآثار سے ظاہر ہے اور امام اعظم روایت تابعی بھی ہیں اس لیے کہ حضرت انس بن مالک ہنکی انھوں نے زیارت کی ہے بلکہ روایت بھی ان کو تابعی کہا گیا ہے۔ اگرچہ اس میں اختلاف ہے۔ (۱۳) اس کے باوجود امام بخاری کے مقابلے میں امام ابو حنیفہ کی ثنائی اور ثلاثی روایت کو صحیح اہمیت نہیں دی جاتی جو شکایت کی بات ہے۔

بخاری کے علاوہ ابن ماجہ میں پانچ ثلاثی روایات ہیں۔ (۱۴) اور جامع ترمذی میں ایک روایت ثلاثی ہے۔ (۱۵) مسلم، ابوداؤد اور نسائی میں کوئی روایت ثلاثی نہیں ہے۔ ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ کو ”مرقاۃ“ کے مقدمہ میں وہم ہوا ہے اور انھوں نے ترمذی کی روایت کو ثنائی کہہ دیا ہے (۱۶) جبکہ وہ ثلاثی ہے کتاب

(۱۰) مقدمۃ لامع الداری (ج ۱ ص ۶۳ و ۶۴ و ۱۰۲ و ۱۸۶) نیز دیکھیے تذکرۃ الحفاظ (ج ۱ ص ۳۶۵ و ۳۶۶) سیر أعلام النبلاء (ج ۹ ص ۳۸۱)۔

الجواهر المضية (ج ۱ ص ۲۶۳) ہدی الساری (ص ۳۶۹) تہذیب الکمال (ج ۲۵ ص ۵۳۹) تاریخ بغداد (ج ۵ ص ۳۰۸-۳۱۲)۔

(۱۱) مقدمۃ ابن الصلاح (ص ۱۳۰)۔

(۱۲) مقدمۃ ابن الصلاح (ص ۱۳۰)۔

(۱۳) مقدمۃ لامع الداری (ج ۱ ص ۱۰۳) رؤیۃ تابعیت کے ثبوت کے لیے دیکھیے سیر أعلام النبلاء (ج ۶ ص ۳۹۱) تہذیب التہذیب (ج ۱۰ ص ۳۳۰)۔

تہذیب الکمال (ج ۲۹ ص ۳۱۸) تذکرۃ الحفاظ (ج ۱ ص ۱۶۸) تاریخ بغداد (ج ۱۳ ص ۳۲۳)۔

(۱۴) سنن ابن ماجہ (ص ۲۳۳ و ۲۳۴ و ۲۳۰ و ۲۳۸ و ۳۱۶)۔

(۱۵) سنن الترمذی (ج ۲ ص ۵۲ رقم الحدیث ۲۲۶۰)۔ (۱۶) مرقاۃ شرح مشکوٰۃ (ج ۱ ص ۲۳)۔

الفتن کی روایت ہے۔ ”یأتی علی الناس زمان الصابر فیہم علی دینہ كالقابض علی الجمر“ (جامع ترمذی ج ۲ ص ۵۲۔ کتاب الفتن، باب ۳۷ حدیث ۲۲۶۰) لیکن جب ملا علی قاری ”مشکوٰۃ کی شرح کرتے ہوئے اس حدیث پر پہنچے تو انہوں نے ترمذی کی اس روایت کو ثلاثی لکھا ہے۔ (۱۷) اور یہی صحیح ہے۔

ملا علی قاری سے مقدمہ مرقاۃ میں اس مقام پر ایک دوسرا سہو اور ہوا ہے۔ انہوں نے مسلم اور ابو داؤد کے بارے میں اشارہ کیا ہے کہ ان دونوں میں کبھی ثلاثی روایت موجود ہے۔ (۱۸) حالانکہ مسلم اور ابو داؤد میں کوئی ثلاثی روایت موجود نہیں۔ البتہ ابو داؤد میں ایک روایت رباعی فی حکم الثلاثی موجود ہے۔ (۱۹) یعنی مصنف سے لیکر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تک چار واسطے ہیں۔ لیکن ان میں دو راوی ایک ہی طبقے کے ہیں یعنی تابعی ہیں۔ تو اتحاد طبقے کی وجہ سے حکماً ثلاثی کہا جاتا ہے۔ اور اصطلاح میں اس کا نام ”رباعی فی حکم الثلاثی“ ہے۔

امام مسلم کی صحیح میں کوئی روایت ثلاثی نہیں ہے۔ البتہ امام مسلم کی دوسری بعض کتابوں میں ثلاثی روایت موجود ہے۔

بخاری اور مسلم کی سب سے نازل سند وہ ہے جس میں مصنف اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان نو واسطے ہیں ایسی سند کو تسائی کہا جاتا ہے۔ ترمذی اور نسائی کی سند نازل عشری ہے۔ (۲۰) یعنی مصنف سے لیکر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تک دس واسطے ہیں۔

ابو داؤد کی سند نازل ثمانی ہے، مسند احمد بن حنبل میں صاحب عقود اللالی کے بقول تین سو سینتیس سندیں ثلاثی ہیں۔ (۲۱)

یہاں تک کتب حدیث کی اقسام کا ذکر تھا، قسمیں تو اور بھی ہیں لیکن اکثر کا ذکر آگیا۔

تدوین حدیث

دوسری بحث یہاں تدوین کی ہے: ایک مؤلف فن ہوتا ہے، اور ایک مؤلف کتاب۔ مؤلف کتاب کا ذکر تو مقدمہ الكتاب میں آئے گا۔ اور مؤلف فن کا ذکر یہاں ہوگا۔

(۱۷) مرقاۃ شرح مشکوٰۃ (ج ۱۰ ص ۹۸)۔ (۱۸) مرقاۃ شرح مشکوٰۃ (ج ۱ ص ۲۳)۔ (۱۹) ابو داؤد (ج ۲ ص ۲۹۶)۔

(۲۰) تدریب الراوی (ج ۲ ص ۱۶۶) سنن الترمذی محققہ ابراہیم عطوہ عوض (ج ۵ ص ۱۶۶) سنن نسائی (ج ۱ ص ۱۵۵)۔

(۲۱) عقود اللالی فی الأسانید العوالی (ص ۱۲۷)۔

یہ معلوم ہو چکا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث کا اطلاق آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال اور تقاریر و صفات پر ہوتا ہے۔ یہاں اس میں گفتگو ہے کہ ان احادیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو فن کی حیثیت کس نے دی ہے؟ اس سلسلہ میں دو نام ذکر کیے جاتے ہیں۔

ایک محمد بن مسلم بن عبید اللہ بن عبد اللہ بن شہاب بن عبد اللہ بن الحارث بن زہرہ بن کلاب کا، ان کی وفات ۱۲۵ھ میں ہے۔ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی والدہ ماجدہ حضرت آمنہ کے قبیلہ بنی زہرہ سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس لیے ان کو زہری کہا جاتا ہے، اور ابن شہاب بھی کہا جاتا ہے۔ چونکہ ان کے جد امجد شہاب بہت مشہور آدمی تھے اس لیے اکثر ان کی طرف نسبت کر کے ان کو ابن شہاب زہری کہتے ہیں۔ (۲۲)

حافظ ابن حجر نے فرمایا ہے ”اتفقوا علیٰ إتيانہ وإمامتہ“ عمر بن عبد العزیز کا ان کے بارے میں ارشاد ہے ”لم یبق أحد أعلم بسنة ماضية من الزهري“ اور تذكرة الحفاظ میں حضرت لیث بن سعد کا قول بھی ان کے بارے میں نقل کیا گیا ہے: ”ما رأيت عالما قط أجمع من الزهري وإن حدث عن القرآن والسنة فكذلك“ یعنی زہری جیسا جامعیت کا حامل میں نے کسی عالم کو نہیں دیکھا۔ اور قرآن و حدیث کو بیان کرنے والا ان سے بہتر کوئی نہیں پایا۔ (۲۳) یہی ابن شہاب زہری ”أول من دون الحديث“ کے مصداق ہیں۔ حافظ ابن حجر نے باب کتابة العلم میں انہی کو مدون اول قرار دیا ہے۔ (۲۴) اسی طرح ابو نعیم نے حلیۃ الأولیاء میں امام مالک کا قول نقل کیا ہے کہ مدون اول ابن شہاب زہری ہیں۔ (۲۵)

منکرین حدیث اپنے خبیث باطنی کی وجہ سے ابن شہاب زہری پر زبان طعن دراز کرتے ہیں اور ان کو مشکوک قرار دینے کے لیے العیاذ باللہ انہیں یہودی سازش کا ایک کردار بتاتے ہیں، اس کی تردید کے لیے علماء کے یہ اقوال ذکر کیے گئے ہیں۔

مدون اول کی حیثیت سے دوسرا نام ابو بکر بن حزم کا آتا ہے، ان کی وفات ۱۲۰ھ میں ہے۔ یہ عمر بن عبد العزیز کی طرف سے مدینہ منورہ کے گورنر تھے۔ عالم، فاضل، متقی، عابد اور شب زندہ دار تھے، ان کی اہلیہ کا بیان ہے کہ چالیس سال تک یہ کبھی رات کو بستر پر نہیں لیٹے۔ امام مالک کا ارشاد ہے کہ مدینہ منورہ میں ان سے زیادہ کسی کو قضاء کا علم نہیں تھا۔ (۲۶) امام بخاری نے ”باب کیف یقبض العلم“ میں نقل کیا ہے: ”کتب عمر بن عبد العزیز الیٰ ابی بکر بن حزم: انظر ما کان من حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاکتبه فانی خفت دروس العلم و ذهاب العلماء (۲۷)“ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ عمر بن عبد العزیز نے

(۲۲) تذكرة الحفاظ (ج ۱ ص ۱۰۸) تہذیب الکمال (ج ۲۶ ص ۳۱۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۲)۔ (۲۳) دیکھیے مذکورہ بالا حوالہ جات۔

(۲۴) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۰۸)۔ (۲۵) حلیۃ الأولیاء (ج ۳ ص ۳۶۳)۔ (۲۶) تہذیب الکمال (ج ۳ ص ۱۲۴)۔

(جو اس امت کے مجددِ اول ہیں اور ان کا تجدیدی کارنامہ تدوینِ حدیث ہے۔ انھوں نے) تدوین کی خدمت الیوکر بن حزم کے سپرد کی تھی اس لیے علامہ ہرویؒ کی رائے یہ ہے کہ مدونِ اول الیوکر بن حزم ہیں۔ (۲۸) • لیکن امام مالکؒ اور حافظ ابن حجرؒ نے ابن شہاب زہری کو مدونِ اول قرار دیا ہے اور حقیقت بھی یہی ہے کہ مدونِ اول ابن شہاب زہری ہیں۔

حافظ ابن حجرؒ نے الیو نعیم اصفہانی کے حوالے سے ذکر کیا ہے ”کتب عمر بن عبدالعزیز الی الآفاق: انظروا حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاجمعوه“ (۲۹) حافظ ابو عمر بن عبدالبر نے ”جامع بیان العلم“ میں نقل کیا ہے ”یحدث سعد بن ابراہیم: أمرنا عمر بن عبدالعزیز بجمع السنن“ (۳۰) اسی طرح تاریخ کی کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ عمر بن عبدالعزیزؒ نے امراء الأجناد یعنی سپہ سالاروں کو حکم دیا کہ احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کتابت کا اہتمام کرائیں۔ اس لیے کہا جائے گا کہ جمع احادیث کا حکم، صرف الیوکر بن حزم ہی کو نہیں دیا گیا تھا جیسا کہ بخاری میں ہے۔ بلکہ دوسرے حضرات کو بھی یہی ہدایت کی گئی تھی اور ان میں ابن شہاب زہری بھی داخل ہیں۔ پھر ہوا یہ کہ ابن شہاب زہری نے عمر بن عبدالعزیز کے حکم سے احادیث جمع کیں اور ان کو عمر بن عبدالعزیز کے پاس بھیجا اور انھوں نے ان کی نقلیں تیار کرائیں اور آفاق میں تقسیم کیں جیسا کہ امام مالکؒ نے ذکر فرمایا ہے۔

باقی الیوکر بن حزم کے متعلق حافظ ابن عبدالبر نے التمهید شرح مؤظا میں نقل کیا ہے ”فتوفی عمر وقد کتب ابن حزم کتبا قبل أن یبعث بہا الیہ“ (۳۱) لہذا معلوم ہوا کہ ابن شہاب زہری کی نوشتہ حدیثیں عمر بن عبدالعزیز کے پاس پہنچی ہیں اور ان کو تقسیم کیا گیا ہے۔ اور ابن حزم کو یہ سعادت میسر نہیں آئی، ان کی لکھی ہوئی احادیث عمر بن عبدالعزیز کے پاس نہیں پہنچ پائیں اور نہ ان کو تقسیم کیا جا سکا، اس لیے مدونِ اول کا اطلاق ابن شہاب پر ہوگا، الیوکر بن حزم پر نہیں۔

اشکال

یہاں اشکال ہوتا ہے کہ امام مسلمؒ نے الیو سعید خدریؒ کی روایت نقل کی ہے: ”أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: لا تکتبوا عنی، ومن کتب عنی غیر القرآن فلیمحہ“ (۳۲) تو سوال یہ ہے کہ جب آپ نے غیر قرآن یعنی احادیث کی کتابت سے منع کیا تھا تو عمر بن عبدالعزیز نے کتابت احادیث اور جمع سنن کا اہتمام

(۲۸) مقدمۃ أو جز المسائل (ج ۱ ص ۱۶)۔ (۲۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۹۵)۔ (۳۰) جامع بیان العلم (ج ۱ ص ۶۶)۔

(۳۱) التمهید (ج ۱ ص ۸۱)۔ (۳۲) صحیح مسلم (ج ۲ ص ۳۱۳)۔ (۳۳) صحیح البخاری (ج ۱ ص ۲۰)۔

کیوں کیا؟ اور اس کتابت کی وجہ سے ان کو ”مجدد“ کیوں قرار دیا گیا؟

جواب نمبر ۱۔ حضرت ابو سعید خدریؓ کی اس روایت میں وقف اور رفع کا اختلاف نقل کیا گیا ہے۔ کوئی اس کو موقوف کہتا ہے اور کوئی اس کو مرفوع کہتا ہے۔ اور امام بخاری نے موقوف ہونے کو ترجیح دی ہے۔ (۳۳) لہذا جب یہ حدیث موقوف ہے تو احادیث مرفوعہ صحیحہ کے مقابلے میں اس کو حجت قرار نہیں دیا جائے گا۔

جواب نمبر ۲۔ امام بخاریؒ نے باب کتابۃ العلم میں کئی روایتیں نقل کی ہیں۔ پہلی روایت حضرت علیؓ کی ہے روافض نے یہ مشہور کیا ہوا تھا کہ حضرت علیؓ کے پاس خاص نوشتہ موجود ہے جس میں ائمہ اربعہ عشر کے نام مذکور ہیں۔ اور اس میں ان بارہ اماموں کے حق میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وصیت ذکر کی گئی ہے، اس لیے حضرت علیؓ سے سوال کیا گیا کہ آپ کے پاس کوئی خاص نوشتہ موجود ہے؟ تو فرمایا کہ نہیں، یہ قرآن مجید ہے اور ایک نوشتہ ہے جس میں صدقات، دیت و قصاص اور امان کے احکام مذکور ہیں۔ حضرت علیؓ کی اس روایت کو بخاری، مسلم، نسائی، احمد بن حنبل اور بیہقی وغیرہ نے نقل کیا ہے۔ (۳۴) اس سے ثابت ہوتا ہے کہ حدیث رسول کی کتابت ممنوع نہ تھی ورنہ صدقات و دیات کے یہ احکام کیسے لکھے جاتے یہ بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث ہی تو ہیں۔

امام بخاریؒ نے دوسری روایت نقل کی ہے کہ آپ نے فتح مکہ کے سال خطبہ دیا تو ابوشاہہ یمنیؓ نے عرض کیا کہ حضور! مجھے یہ خطبہ لکھوا دیجیے، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”اكتبوا لابی فلان“ (۳۵) ظاہر ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ خطبہ احادیث پر مشتمل تھا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد سے اس کی کتابت کا جواز ثابت ہو رہا ہے۔

امام بخاریؒ نے تیسری روایت حضرت ابو ہریرہؓ کی نقل کی ہے ”ما من أصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم أحد أكثر حدیثاً عنہ منی إلا ما کان من عبد اللہ بن عمرو، فإنه کان یکتب ولا یتب“ (۳۶) اسی طرح مسند احمد، ابوداؤد اور مسند دارمی (۳۷) میں حضرت عبد اللہ بن عمرو کے احادیث لکھنے کا ذکر موجود ہے۔ مسند احمد کی روایت ہے: ”قال: قلت: یا رسول اللہ، اناسمع منک احادیث لانہ حفظها، أفلا نکتبها؟ قال: بلی، فاکتبوها“ (۳۸)۔

(۳۳) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۰۸)۔ (۳۴) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۰۳ و ۲۰۵) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۱)۔

(۳۵) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۱)۔ (۳۶) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۲)۔

(۳۷) مسند احمد (ج ۲ ص ۱۶۲ و ۱۹۲ و ۲۱۵) و ابوداؤد، کتاب العلم، باب فی کتابۃ العلم رقم (۳۶۳۶) و سنن الدارمی (ج ۱ ص ۱۳۶)

المقدمة، باب من رخص فی کتابۃ العلم۔ (۳۸) مسند احمد (ج ۲ ص ۲۱۵)۔

ایک روایت میں حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے یہ منقول ہے: "قال: قلت: یا رسول اللہ! انی أسمع منک أشياء، أفاکتبها؟ قال: نعم، قلت: فی الغضب والرضا قال: نعم، فانی لأقول فیہما الاحقا" (۳۹) حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کے پاس مکتوب احادیث کا ایک مجموعہ تیار ہو گیا تھا جس کا نام خود انہوں نے "الصادقة" (۴۰) تجویز فرمایا تھا۔

مسند داری میں ہے: "قال عبداللہ بن عمرو: أما الصادقة فصحيفة كتبتها من رسول الله صلى الله

عليه وسلم" (۴۱)

اسی طرح امام بخاریؒ نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت نقل کی ہے: "قال: لما اشتد بالنبي صلى الله عليه وسلم وجع. قال: ايتوني بكتاب اكتب لكم كتابا لا تضلوا بعده الخ" (۴۲) یہاں پہلی کتاب سے ورق مراد ہے اور دوسری کتاب سے تحریر۔ اور یہ ظاہر ہے کہ جو تحریر آپ نے لکھوانے کا ارادہ کیا تھا وہ حدیث میں داخل ہے تو اس سے بھی کتابت حدیث کا جواز ثابت ہوا۔

حضرت سمرہ بن جندبؓ کے پاس لکھی ہوئی احادیث موجود تھیں، ان مکتوبہ احادیث کی روایت حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کرتے ہیں اور ان میں سے اکثر احادیث سنن اربعہ میں آگئی ہیں۔ (۴۳) جب ابوداؤد میں یہ روایتیں آتی ہیں تو ان کے شروع میں ہوتا ہے: "أما بعد" یہ گویا علامت ہے کہ یہ احادیث حضرت سمرہ بن جندبؓ کے نوشتہ سے ماخوذ ہیں۔ (۴۴)

اسی طرح صحابہ کرامؓ میں ایک جماعت مکثرین فی الحدیث کے نام سے پہچانی جاتی ہے مکثرین فی الحدیث ان صحابہ کو کہتے ہیں جن کی حدیثوں کی تعداد ہزار یا ہزار سے اوپر ہو۔ (۴۵)

(۳۹) مسند أحمد (ج ۲ ص ۲۱۵) - (۴۰) ابن سعد (ج ۲ ص ۳۴۳) - (۴۱) سنن الدارمی (ج ۱ ص ۱۰۵)۔

(۴۲) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۲) کتاب العلم باب کتابة العلم۔

(۴۳) دیکھیے تہذیب التہذیب (ج ۲ ص ۳۶۹) الحسن ابن ابی الحسن یسار البصری۔

(۴۴) دیکھیے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۶۶) رقم (۲۵۶) و (ج ۱ ص ۱۴۰) رقم (۹۴۵) و (ج ۱ ص ۴۱۸) رقم (۱۵۶۳) و (ج ۱ ص ۴۳۶) رقم (۲۵۶۰) و (ج ۲ ص ۱۵) رقم (۲۴۱۶) و (ج ۲ ص ۴۹) رقم (۲۴۸۴)۔

(۴۵) تدوین حدیث از مولانا مناظر احسن گیلانی (ص ۳۳۱)۔ ان حضرات کے نام یہ ہیں: حضرت ابوہریرہ، حضرت عبداللہ بن عمر، حضرت عبداللہ بن عباس، حضرت جابر بن عبداللہ، حضرت انس بن مالک اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہم اجمعین۔ دیکھیے تقریب نووی مع شرح تدریب (ج ۲ ص ۲۱۶)۔

مولانا مناظر احسن گیلانی رحمۃ اللہ علیہ نے مکثرین فی الحدیث کے لیے ایک ہزار یا اس سے اوپر کی شرط لگائی ہے۔ اس لحاظ سے مکثرین صرف ہی چھ حضرات نہیں بلکہ حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کو بھی ان میں شامل کرنا چاہیے کیونکہ ان سے ایک ہزار ایک سو تر حدیثیں مروی ہیں، البتہ اور کوئی صحابی ایسے نہیں ہیں جن کی روایتیں ہزار سے متجاوز ہوں۔ دیکھیے تدریب الراوی (ج ۲ ص ۲۱۸)۔

حضرت ابوہریرہؓ کی روایات کی تعداد پانچ ہزار تین سو چوہتر ہے۔ (۳۶) حافظ ابن عبد البرؒ نے ”جامع بیان العلم“ میں ان کے شاگرد کا قول نقل کیا ہے: ”تحدثت عند أبي هريرة بحديث فأنكره فقلت: إني قد سمعته منك، قال: إن كنت سمعته مني فهو مكتوب عندى، فأخذ بيدي إلى بيته فأرانا كتباً كثيرة من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فوجد ذلك الحديث“ (۳۷) یہ بیان حضرت ابوہریرہؓ کے ایک شاگرد حسن بن عمرو کا ہے ان کے دوسرے شاگرد بشیر بن نہیکؓ فرماتے ہیں: ”كنت أكتب ما أسمع من أبي هريرة رضي الله تعالى عنه فلما أردت أن أفارقه أتيت به بكتابه فقرأته عليه وقلت له: هذا ما سمعته منك قال نعم“ (۳۸)

امراء میں سے ہمام بن منبہؓ اور وہب بن منبہؓ حضرت ابوہریرہؓ کے شاگرد ہیں انہوں نے حضرت ابوہریرہؓ کی روایات کو صحیفوں میں جمع کیا ہے ایک کا نام صحیفہ ہمام بن منبہؓ اور دوسرے کا نام صحیفہ وہب بن منبہؓ ہے۔ ہمام بن منبہؓ کے صحیفے کی روایات بکثرت مسند احمد بن حنبل میں موجود ہیں۔ (۳۹) اور اسی طرح صحیح مسلم میں بھی ہیں۔ (۵۰)

اشکال

ایک اشکال یہاں یوں ہوتا ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ مکہ میں فی الحدیث میں شامل ہیں۔ اور ان کی روایات کی تعداد ۵۳۷۷ ہے اور عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ بھی مکہ میں داخل ہونے چاہئیں لیکن ان کی روایات حضرت ابوہریرہؓ کی نسبت کم ہیں حالانکہ خود حضرت ابوہریرہؓ کا اقرار ہے کہ عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ کی احادیث مجھ سے زیادہ تھیں۔ تو پھر یہ معاملہ برعکس کیسے ہو گیا اور عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ کی روایات کم کیوں نکلیں؟

جواب

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عبد اللہ بن عمروؓ کا قیام مصر میں تھا جو اس وقت علم کا مرکز نہیں بنا تھا۔ اور حضرت ابوہریرہؓ کا قیام مدینہ منورہ میں تھا جس کو مرکزیت حاصل تھی۔ اس لیے حضرت ابوہریرہؓ کی روایات کی اشاعت زیادہ ہو گئی۔ اور عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ کی روایات کی اشاعت زیادہ نہ ہو سکی۔ اور یا یہ وجہ ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ ہمہ تن تعلیم و تدریس میں مشغول رہتے تھے۔ اس کے برعکس

(۳۶) تدریب الراوی (ج ۲ ص ۲۱۶)۔ (۳۷) جامع بیان العلم (ج ۱ ص ۸۹)۔

(۳۸) سنن داری (ج ۱ ص ۱۲۸) المقدمۃ، باب من رخص فی کتابۃ العلم۔ (۳۹) مسند احمد (ج ۲ ص ۲۱۲-۲۱۸)۔

(۵۰) دیکھیے تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف (ج ۱۰ ص ۳۹۶-۳۱۰)

بعض حضرات کے بقول حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ زیادہ تر نوافل میں مشغول رہا کرتے تھے، اور بعض نے یہ بھی کہا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ تورات اور انجیل کا مطالعہ زیادہ کیا کرتے تھے اور اسرائیلیات کو بھی بیان کرتے تھے اس لیے علم حدیث کے طلبہ کو ادھر رغبت زیادہ نہیں ہونی۔ (۵۱) بخلاف حضرت ابوہریرہؓ کے کہ ان کو آپ کی احادیث کے ساتھ شغف زیادہ تھا وہ سوائے احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اور کچھ بیان نہیں کرتے تھے اس لیے ان سے زیادہ استفادہ کیا گیا۔ واللہ اعلم۔

مکثرین فی الحدیث میں حضرت عائشہؓ بھی داخل ہیں ان کی احادیث کی تعداد دو ہزار دو سو دس ہے (۵۲) عمرو بن زبیرؓ نے حضرت عائشہؓ کی احادیث کو کتابی شکل میں جمع کیا تھا۔ جب مدینہ منورہ کے سیاسی حالات واقعہ حرہ کے موقع پر ابتر ہوئے تو حضرت عمروؓ کا وہ نوشتہ ضائع ہو گیا۔ حضرت عمروؓ فرمایا کرتے تھے ”لو ددت ائی کت فدیتها بأہلی ومالی“ (۵۳) میرے اہل و عیال اور مال نباہ ہو جاتے لیکن کاش وہ صحیفہ محفوظ رہتا! حضرت عائشہؓ کی روایات کو قاسم بن محمدؓ نے بھی کتابی شکل میں جمع کیا تھا۔ عمرہ بنت عبدالرحمن کے پاس بھی حضرت عائشہؓ کی روایات لکھی ہوئی موجود تھیں۔ عمر بن عبدالعزیزؓ نے جب مدینہ کے گورنر ابو بکر بن محمد بن عمرو بن حزم کو احادیث جمع کرنے کا حکم دیا تھا تو یہ ہدایت بھی کی تھی کہ عمرہ بنت عبدالرحمن کے پاس حدیثیں لکھی ہوئی ہیں ان کو بھی حاصل کرو۔ (۵۴)

حضرت عبداللہ بن عباسؓ بھی مکثرین فی الحدیث میں داخل ہیں ان کی روایات کی تعداد ایک ہزار چھ سو ساٹھ ہے۔ (۵۵) حضرت سعید بن جبیرؓ عبداللہ بن عباسؓ کی روایات لکھا کرتے تھے اور اس قدر اہتمام تھا کہ اگر کاغذ ختم ہو جاتا تھا تو چمڑے پر لکھتے تھے۔ (۵۶) یہ بھی نقل کیا گیا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی احادیث کا کتابی شکل میں ذخیرہ ”حمل بعیر“ (اونٹ کے بوجھ) کے برابر تھا۔ (۵۷) امام ترمذیؒ نے کتاب العلل میں نقل کیا ہے ”آن نفرأ قدموا علی ابن عباس من أهل الطائف بکتاب من کتبه فجعل یقرأ علیہ“ الخ (۵۸)۔

حضرت جابر بن عبداللہؓ بھی مکثرین فی الحدیث میں داخل ہیں ان کی روایات کی تعداد ایک ہزار پانچ سو چالیس ہے۔ (۵۹) حافظ ابن حجرؒ نے ذکر کیا ہے کہ وہب بن منبہؒ اور سلیمان بن قیسؒ کے پاس حضرت جابرؓ

(۵۱) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۰۶) کتاب العلم باب کتابہ العلم۔ (۵۲) تدریب الراوی (ج ۲ ص ۲۱۶)۔ (۵۳) تہذیب الکمال (ج ۲ ص ۲۰)۔ (۱۹)

(۵۴) ابن سعد (ج ۸ ص ۳۸۰)۔

(۵۵) خلاصۃ تہذیب تہذیب الکمال (ص ۲۰۲) الأعلام للزکلی (ج ۴ ص ۹۵) تدریب الراوی (ج ۲ ص ۲۱۶)۔

(۵۶) دیکھیے سنن الدارمی (ج ۱ ص ۱۳۸ و ۱۳۹) المقدمة باب من رخص فی کتابہ العلم رقم (۵۰۰) و (۵۰۱)۔

(۵۷) ابن سعد (ج ۵ ص ۲۹۳)۔ (۵۸) جامع ترمذی کتاب العلل (ج ۲ ص ۲۳۶)۔

(۵۹) تدریب الراوی (ج ۲ ص ۲۱۶) و خلاصۃ تہذیب تہذیب الکمال (ص ۵۹) والأعلام للزکلی (ج ۲ ص ۱۰۴)۔

کی روایات کتابی شکل میں موجود تھیں اور یہ حضرات اس سے روایت کرتے تھے۔ (۶۰)

حضرت انس بن مالکؓ بھی مکثرین فی الحدیث میں داخل ہیں ان کی روایات کا عدد ایک ہزار دو سو چھیا سی ہے۔ (۶۱) حضرت انس بن مالکؓ کے پاس لکھی ہوئی حدیثیں موجود تھیں حاکم نے مستدرک میں ان کے ایک شاگرد کا قول نقل کیا ہے: ”کنا إذا أكثرنا على أنس بن مالك رضى الله عنه أخرج الينا ما جالا عنده، فقال: هذه سمعتها من النبي صلى الله عليه وآله وسلم فكتبتها وعرضتها عليه“ (۶۲)

ان روایات اور واقعات سے یہ ثابت ہو رہا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث کا کتابی شکل میں جمع ہونے کا سلسلہ خود آپ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہؓ کے زمانے سے جاری ہے، لہذا حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت جو کتابت کی ممانعت پر دلالت کرتی ہے۔ اس میں اور ان روایات و واقعات میں تعارض لازم آئے گا۔ بعض حضرات ممانعت کو ترجیح دیتے ہیں اس لیے کہ اباحت اور ممانعت میں جب تعارض ہوتا ہے تو ممانعت کو ترجیح دی جاتی ہے، لیکن یہ جماعت اقل قلیل ہے، بعض لوگوں نے دونوں کے درمیان تطبیق کی صورت بیان کی ہے کہ اگر نسیان کا خوف ہو تو کتابت کی اجازت ہے اور خوف نسیان نہ ہو تو اجازت نہیں۔ (۶۳) (حضرت عبداللہ بن عمرؓ بھی مکثرین میں سے ہیں ان سے کل دو ہزار چھ سو تیس حدیثیں مروی ہیں) لیکن اب صورتحال یہ ہے کہ ابتداءً اختلاف تھا حضرت عبداللہ بن عمرؓ، حضرت زید بن ثابتؓ، حضرت ابوسعید خدریؓ، حضرت ابوہریرہؓ اور الاموسی اشعریؓ وغیرہ عدم جواز کے قائل تھے۔ (۶۴) اور دوسرے حضرات صحابہ حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن عمروؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ وغیرہ جواز کتابت کے قائل تھے۔ (۶۵) پھر یہ اختلاف ختم ہو گیا اور حضرات صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین جواز کتابت پر متفق ہو گئے۔ اس لیے کہا جائے گا کہ حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت جس میں وقف و رفع کا اختلاف بھی ہے۔ اس اجماع کے بعد اور روایات و واقعات مذکورہ کی روشنی میں قابل استدلال نہیں ہوگی۔ (۶۶)

تیسرا جواب یہ ہے کہ علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ ممانعت کا تعلق اس صورت سے ہے جب ایک ہی جگہ قرآن کریم اور حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو لکھا جائے۔ (۶۴) مثلاً جب وحی نازل ہوتی تھی تو

(۶۰) دیکھیے تہذیب التہذیب (ج ۱ ص ۲۱۵) (ج ۲ ص ۲۱۵) - (۶۱) - لامة زادہ، ہدایہ الکمال، (ص ۲۰۰)۔

(۶۲) مستدرک حاکم (ج ۳ ص ۵۶۳) - (۶۳) تدریب الراوی (ج ۲ ص ۶۶) - (۶۴) تدریب الراوی (ج ۲ ص ۶۵)۔

(۶۵) تدریب الراوی (ج ۲ ص ۶۵) - (۶۶) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۲۰۸) کتاب العلم، باب کتابہ العلم۔

(۶۶) شرح النووی علی مسیح مسلم (ج ۲ ص ۳۱۵) کتاب الزہد، باب الثبت فی الحدیث و حکم کتابہ العلم۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ کرام کو قرآن مجید کی نازل شدہ آیات سناتے تھے۔ اور ان کی کتابت کراتے تھے۔ تلاوت میں کہیں کہیں تفسیر اور تشریح بھی فرماتے تھے۔ یہ تفسیر و تشریح حدیث کے طور پر ہوتی تھی۔ تو اس کو قرآن کریم کی آیات کے ساتھ لکھنے سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا۔

چوتھا جواب ابن قتیبہ نے ایک اور دیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کتابت کی ممانعت اس لیے فرمائی تھی کہ محدود۔ چند افراد کے علاوہ اور حضرات صحابہ کرام کتابت سے ناواقف تھے اگر یہ حضرات لکھتے تو ان کی تحریر درست نہیں ہوتی تھی اور اس کا سمجھنا اور پڑھنا محال اور مشکل ہوتا تھا اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عمومی طور پر کتابت سے منع فرمایا۔ (۶۸)

پانچواں جواب یہ دیا گیا ہے کہ کتابت کے بعد حفظ میں سستی واقع ہوتی ہے آدمی یہ سوچتا ہے کہ میں نے نکھ لیا ہے جب چاہوں گا دیکھ لوں گا یا یاد کر لوں گا۔ تو اس بناء پر وہ احادیث جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم بیان فرماتے ہیں حفظ نہ کرنے کی بناء پر ضائع ہو جائیگی۔ اور صحابہ کے ابتدائی حالات کی بناء پر کتابت میں غلطی ہوتی تھی جس کی وجہ سے کتابت میں غلطی کا امکان بھی تھا۔ لہذا عمومی طور پر صحابہ کرام کو کتابت سے منع کر دیا گیا تاکہ کتابت کی غلطیوں سے مامون بھی رہا جائے اور حفظ کا سلسلہ بھی برقرار رہے اس لیے کہ حضرات صحابہ کرام کا حافظہ بلا کا تھا۔ البتہ خواص کو کتابت کی اجازت تھی کیونکہ وہاں اغلاط کا اندیشہ نہیں تھا۔ (۶۹)

جیسا کہ مکثرین فی الحدیث کے کتابی ذخائر سے یہ ثابت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں بھی کچھ مخصوص اور محدود صحابہ کرام نے احادیث لکھی ہیں۔ اور آپ کے بعد بھی یہ سلسلہ جاری رہا، یہ اور بات ہے کہ اس وقت وہ حضرات جو حدیث حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سن لیتے تھے اس کو لکھ لیا کرتے تھے۔ ابواب کی تقسیم کا سلسلہ اس وقت نہیں تھا کہ کتاب الطہارۃ کی حدیثیں علیحدہ لکھی جائیں اور کتاب الصلوٰۃ کی علیحدہ۔ یہ ترتیب و تہذیب کا سلسلہ بعد میں آنے والے تدوین کے مختلف ادوار میں وجود میں آیا۔

چھٹا جواب حضرت مولانا مناظر احسن گیلانی رحمۃ اللہ علیہ نے دیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ عام طور پر کتابت حدیث کی اجازت اس لیے نہیں دی گئی کہ چونکہ حدیث کا مقام قرآن مجید کے بعد تھا۔ اگر قرآن مجید کی طرح ابتداء ہی سے کتابت حدیث کا اہتمام بھی کیا جاتا تو آئندہ نسلیں قرآن و حدیث میں امتیاز نہ کر پاتیں اور دونوں کو ایک ہی درجہ دے دیا جاتا۔ اور اس طرح قرآن مجید کا اول درجہ میں ہونا اور حدیث

رسول اللہ کا دوسرے درجہ میں ہونا باقی نہ رہتا، بلکہ ممکن تھا کہ دونوں میں اصطلاحی فرق بھی ختم ہو جاتا، یہی وجہ ہے کہ حضراتِ خلفاء راشدین نے اپنے زمانہ خلافت میں حدیث کی تدوین کا سرکاری اہتمام نہیں کیا۔ (۷۰) حضرت ابوبکر صدیقؓ کے پاس مکتوبِ احادیث کا مجموعہ موجود تھا، انھوں نے تدوینِ حدیث کا ارادہ بھی کیا۔ لیکن پھر وہ ارادہ ترک کر دیا۔ (۷۱)

حضرت عمرؓ نے بھی تدوینِ حدیث کا ارادہ فرمایا۔ صحابہ کرامؓ سے مشورہ بھی کیا، ایک ماہ تک استخارہ بھی کرتے رہے لیکن آخر میں انھوں نے بھی یہ ارادہ ترک کر دیا۔ (۷۲) اور وجہ وہی تھی کہ اگر یہ حضرات حدیث کی تدوین سرکاری اہتمام میں کراتے تو قرآن و حدیث کے درمیان کوئی فرق باقی نہ رہتا۔

اس کے ساتھ یہ نکتہ بھی قابلِ لحاظ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ناخ و منسوخ کا سلسلہ جاری تھا۔ اور اس صورت میں کتابت مناسب نہ تھی۔ نیز صحابہ کرامؓ جہاد میں اور تبلیغ و اشاعتِ دین میں مشغول تھے تدوینِ حدیث کے لیے یہ صورتِ حال بھی موافق نہ تھی۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد خلفاء راشدین کے دور میں ناخ و منسوخ کا سلسلہ تو جاری نہ رہا، لیکن صحابہ کرامؓ کا تبلیغ اور جہاد کے سلسلے میں دور دراز ملکوں میں مشغول ہونا اس وقت بھی موجود تھا۔ لہذا اس وقت بھی کتابتِ حدیث مناسب نہ تھی۔

لیکن جب سو سال گزر گئے اور قرآن و حدیث کا فرق عامۃ الناس کے ذہنوں میں راسخ ہو گیا اور دوسری طرف معتزلہ، روافض، خوارج، قدریہ، اور جمہیہ جیسے باطل فرقے پیدا ہوئے اور انھوں نے اپنے فاسد نظریات اور باطل عقائد و افکار کے لیے احادیث، وضع کرنی شروع کی تو عمر بن عبدالعزیز، متوفی ۱۰۱ھ نے سرکاری اہتمام کے ساتھ تدوینِ حدیث کا کارنامہ انجام دیا۔

ساتواں جواب یہ ہے کہ حضرت ابوسعید خدریؓ کی ممانعت کی روایت منسوخ ہے۔ اور حضرت علیؓ، عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ، ابوہریرہؓ اور ابو شاہ یمنیؓ وغیرہ حضرات کی روایات ناخ ہیں۔ (۷۳)

تدوینِ علمِ حدیث کے طبقات

تدوینِ حدیث کو چند طبقات پر تقسیم کیا جاتا ہے۔

پہلا طبقہ ابن شہاب زہری اور ابوبکر بن حزم کا ہے۔ ان کا دور ۱۰۰ھ سے لیکر ۱۲۵ھ تک ہے۔ اور

(۷۰) تدوینِ حدیث (ص ۲۳۸-۲۳۵)۔ (۷۱) دیکھیے تدوینِ حدیث (ص ۲۷۶-۲۸۷)۔

(۷۲) جامع بیان العلم و فضلہ (ج ۱ ص ۷۷) باب ذکر کرامیۃ کتاب العلم و تخیلہ فی الصحف۔

(۷۳) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۰۸ و ۲۱۰) کتاب العلم، باب کتابۃ العلم۔

اس طبقے میں ابن شہاب زہری کو اولیت حاصل ہے۔ اس دور میں احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جمع کرنے کا اہتمام کیا گیا۔ لیکن ابواب اور کتب کا سلسلہ قائم نہیں کیا گیا بلکہ کیف ما اتفق احادیث مستشرہ کو جمع کیا گیا۔ (۷۳)

دوسرے طبقے میں ربیع بن صبیح متوفی ۱۶۰ھ اور سعید بن ابی عروبہ متوفی ۱۵۶ھ وغیرہ کا نام لیا جاتا ہے۔ حافظ ابن حجر نے مقدمہ فتح الباری میں ان کو اول جامع کہا ہے اور لکھا ہے ”وکانوا یصنفون کل باب علی حدة“ (۷۵) چلپی نے کشف الظنون میں ربیع بن صبیح کو ”اول من صنف ویؤوب“ قرار دیا ہے۔ (۷۶) یہ دور ۱۲۵ھ سے لیکر تقریباً ۱۵۰ھ تک ہے۔ ان حضرات نے احادیث کو جمع کیا اور صحابہ کرامؓ کے آثار کو بھی ذکر کیا۔ ساتھ ساتھ ابواب بھی قائم کیے لیکن ہر باب کو علیحدہ مجموعہ کی شکل میں جمع کیا۔ (۷۷) مثلاً نماز کی حدیثوں کو ”باب الصلوٰۃ“ کے عنوان سے علیحدہ جمع کیا اور زکوٰۃ کی حدیثوں کو ”باب الزکوٰۃ“ کے عنوان سے علیحدہ مجموعہ میں لکھا۔

اس کے بعد تیسرا طبقہ آتا ہے جس کا دور تقریباً ۱۵۰ھ سے ۲۰۰ھ تک پر محیط ہے۔ اس طبقے میں بہت سے نام ذکر کیے گئے ہیں۔ اور ہر ایک کو مدون اول کہا گیا ہے مثلاً ابن جریج عبدالملک بن عبدالعزیز متوفی ۱۵۰ھ مکہ میں، معمر بن راشد متوفی ۱۵۳ھ یمن میں، عبدالرحمن بن عمرو الاوزاعی متوفی ۱۵۷ھ شام میں، سفیان بن سعید الثوری متوفی ۱۶۱ھ کوفہ میں، حماد بن سلمہ متوفی ۱۶۷ھ بصرہ میں، مالک بن انس متوفی ۱۷۹ھ مدینہ میں، عبداللہ بن المبارک متوفی ۱۸۱ھ خراسان میں اور جریر بن عبدالحمید متوفی ۱۸۸ھ رے میں۔ ان میں سے کسی کو بھی علی الاطلاق مدون اول کہنا درست نہیں ہوگا۔ البتہ اپنے اپنے علاقوں کے اعتبار سے ان کو اس دور کا مدون اول قرار دیا جاسکتا ہے۔ (۷۸)

ان حضرات نے بھی احادیث مرفوعہ اور صحابہ و تابعین کے آثار کو جمع کیا لیکن طبقہ ثانیہ اور ان میں یہ فرق رہا کہ طبقہ ثانیہ کے یہاں ہر باب کی احادیث کا مجموعہ علیحدہ علیحدہ ہوتا تھا۔ اور ان کے یہاں ایک ہی مجموعہ میں مختلف ابواب کی احادیث کو مختلف ابواب کا عنوان دیکر مستقلاً جمع کیا گیا۔ (۷۹)

(۷۳) تدریب الراوی (ج ۱ ص ۹۰) ومقدمۃ أوجز المسائل (ج ۱ ص ۱۵)۔

(۷۵) مقدمۃ فتح الباری (ص ۶) وتقریب التہذیب (ص ۲۰۶)۔

(۷۶) کشف الظنون (ج ۱ ص ۶۳۷)۔

(۷۷) مقدمۃ فتح الباری (ص ۶) ومقدمۃ أوجز المسائل (ج ۱ ص ۱۶)۔

(۷۸) مقدمۃ فتح الباری (ص ۶) ومقدمۃ أوجز المسائل (ج ۱ ص ۱۶) وفیات کے لیے دیکھیے۔ ”تقریب التہذیب“۔

(۷۹) مقدمۃ أوجز المسائل (ج ۱ ص ۱۳)۔

اس کے بعد ۲۰۰ھ سے چوتھا طبقہ وجود میں آتا ہے۔ جنہوں نے صرف احادیثِ مرفوعہ کو جمع کرنے کا اہتمام کیا اور مسانید لکھیں۔ ان کی کتابوں میں صحابہ اور تابعین کے آثار کو درج نہیں کیا گیا۔ إلاما شاء اللہ۔ لیکن روایاتِ مرفوعہ میں ان کتابوں میں صحیح حدیثوں کے ساتھ ضعیف اور حسن روایات بھی موجود تھیں۔ اس طبقے کے مدونین میں عبید اللہ بن موسیٰ عبسی متوفی ۲۱۳ھ نعیم بن حماد خزاعی متوفی ۲۲۸ھ، عثمان بن ابی شیبہ متوفی ۲۳۹ھ اور امام احمد بن حنبل متوفی ۲۴۱ھ وغیرہ شامل ہیں۔ (۸۰)

پانچواں طبقہ مصنفین صحاح و حسان کا ہے۔ ان کا دور ۲۲۵ھ سے شروع ہوتا ہے اس طبقہ میں صحاح کے سرخیل امام بخاری ہیں جنہوں نے صحیح بخاری لکھی پھر اور لوگوں نے ان کی تقلید کی مثلاً امام مسلم وغیرہ، اور حسان پر مختلف کتب تالیف ہوئیں مثلاً سنن نسائی اور سنن ابوداؤد وغیرہ۔ (۸۱)

حافظ جلال الدین سیوطی نے اپنی ”الفیہ“ میں ارشاد فرمایا ہے :

اول	جامع	الحديث	والاثر
ابن	شہاب	آمر	لہ عمر
و	اول	الجامع	للأبواب
جماعة	فی	العصر	ذواقتراب
کابن	جریج	وهشيم	مالک
ومعمر	و	ولد	المبارک
و	اول	الجامع	باقتصار
على	الصحيح	فقط	البخاری (۸۲)

یہاں جلال الدین سیوطی نے پہلے طبقہ اولیٰ کا ذکر کیا ہے پھر طبقہ ثانیہ کا ذکر فرمایا اور پھر اس کے بعد طبقہ خامسہ کو ذکر فرمایا ہے۔

ربیع بن صبیح اور سعید بن ابی عروبہ جو طبقہ ثانیہ سے تعلق رکھتے ہیں، ان کا ذکر نہیں کیا۔ اسی طرح احمد بن حنبل اور عثمان بن ابی شیبہ جن کا تعلق طبقہ رابعہ سے ہے۔ ان کا بھی ان اشعار میں ذکر نہیں ہے۔ یہ کتب حدیث کے اقسام اور تدوین کا بیان ہوا۔

(۸۰) مقدمة فتح الباری (ص ۶) مقدمة أوجز المسالك (ج ۱ ص ۱۶) وفيات کے لیے دیکھیے ”تقریب التذیب“۔

(۸۱) مقدمة أوجز المسالك (ج ۱ ص ۱۷)۔

(۸۲) مقدمة أوجز المسالك (ج ۱ ص ۱۵)۔

آٹھویں بحث

حکم شرعی

اگر کسی علاقہ میں ایک ہی مسلمان موجود ہو تو اس پر علم حدیث کا حاصل کرنا فرض عین ہے اور اگر کسی علاقہ میں بہت سے مسلمان رہتے ہیں تو وہاں علم حدیث کا حاصل کرنا فرض کفایہ ہے۔

روؤس ثمانیہ کا ذکر مکمل ہو گیا البتہ ایک بحث جس کو تتمۃ الروؤس الثمانیہ کہا جائے تو بہتر ہوگا۔ وہ حجیت حدیث کی بحث ہے۔ اہل ہویٰ نے اپنی خواہشات کے لیے آزادی حاصل کرنے کے واسطے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کا انکار کیا۔ ان کے شبہات اور اعتراضات کا جواب دینے کے لیے یہ بحث ذکر کی جا رہی ہے۔

منکرین حدیث کے اعتراضات اور جوابات

① وہ کہتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کتابت حدیث سے منع فرمایا تھا جیسا کہ ابو سعید خدریؓ کی حدیث میں گذرا تو پھر حدیث کو کیسے حجت کہا جاسکتا ہے؟

اس کا جواب ماقبل میں آچکا ہے۔ ہم نے تفصیل سے بتایا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں کتابت حدیث کا سلسلہ قائم تھا۔ لیکن اس میں عموم نہیں تھا۔ اور ممانعت کی وجہ یا یہ تھی کہ ایک جگہ قرآن کریم کے ساتھ حدیث شریف کو لکھنے سے منع کیا گیا تھا۔ یا ممانعت عام لوگوں کے لیے تھی۔ چونکہ وہ اچھی طرح لکھنا نہیں جانتے تھے، خواص کو اجازت تھی۔ اور یا پھر ممانعت کی حدیث نسخ پر محمول ہے۔ اور یہ بھی بتایا گیا تھا کہ حدیث ابو سعید خدریؓ میں وقف اور رفع کے اندر اختلاف ہے۔ لہذا حدیث ابو سعید خدریؓ جو اتنے احتمالات اور رفع اور وقف کے اختلاف کی حامل ہے احادیث مرفوعہ کے مقابلہ میں حجت نہیں بن سکتی۔

② منکرین حدیث یہ کہتے ہیں کہ قرآن کریم عربی زبان میں نازل ہوا ہے۔ جیسا کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ ”إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا“ (۱) اور وہ خود واضح ہے جیسا کہ دوسرے مقام پر ارشاد ہے ”بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ“

مُبَيِّنٍ“ (۲) تو جب قرآن عربی زبان میں نازل ہوا ہے اور واضح بھی ہے تو صرف عربی زبان سے واقفیت کافی ہے احادیث سے مدد لینے کی ضرورت نہیں۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ صحابہ کرام کی مادری زبان عربی تھی اور وہ اس میں ماہر بھی تھے۔ لیکن اس کے باوجود قرآن فہمی میں وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان اور تفسیر کے محتاج ہوا کرتے تھے۔

مثلاً قرآن مجید میں جب یہ آیت اتری ”إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا“ (۳) تو صحابہ کرام نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ حضرت! سلام علی النبی کا طریقہ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں ”التحیات“ میں بتادیا صلوٰۃ کا کیا طریقہ ہے؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ”التحیات“ کے بعد درود شریف کی تعلیم دی۔ (۴)

اسی طرح جب ”الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ“ (۵) کی آیت اتری تو صحابہ کرام نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! ہم میں سے کون ہے جس نے ظلم نہ کیا ہو تو اس کا مطلب ہوگا ہمارے لیے امن نہیں ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہاں ”ظلم“ = شرک مراد ہے وہ ظلم مراد نہیں ہے جو معروف ہے یعنی گناہ۔ (۶)

اسی طرح قرآن مجید کی آیت ”وَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ يَمِينًا فُسُوفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا“ (۷) نازل ہوئی تو حضرت عائشہؓ کی سمجھ میں یہ آیت نہیں آئی۔ انہوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ حضرت! قانون تو بقول آپ کے ”مَنْ حُوسِبَ عُذِّبَ“ (۸) ہے یعنی جس سے حساب لیا جائے گا اس کو عذاب دیا جائے گا اور یہاں اس آیت کریمہ میں حساب کا تو ذکر ہے لیکن عذاب کا ذکر نہیں ہے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے اس اشکال کو اس طور پر رفع فرمایا کہ وہ حساب جس میں عذاب ہوگا وہ حساب مناقشہ ہے اور یہاں جس حساب کا ذکر ہے وہ عرض اور پیشی کے معنی میں ہے اس میں مناقشہ شامل نہیں ہے۔ (۹) اسی طرح قرآن کریم کی آیت ”وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ“ (۱۰) میں حضرت عدی بن حاتمؓ کو اشکال پیش آیا اور وہ خیطِ ابیض اور اسود سے سفید دھاگا اور سیاہ دھاگا مراد لینے

(۳) سورۃ شعراء/۱۹۵ - سورۃ احزاب/۵۶ - (۴) دیکھیے تفسیر درمنثور (ج ۵ ص ۲۱۶) - (۵) سورۃ انعام/۸۲ -

(۶) دیکھیے صحیح بخاری کتاب التفسیر، سورۃ الانعام، باب ”وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ“ رقم (۳۶۲۹) - (۷) سورۃ انشفاق/۸ -

(۸) سنن الترمذی، کتاب التفسیر، باب ”وَمَنْ سُوْرَةٌ إِذَا السَّمَاءُ انشقت“ رقم (۳۳۳۸) -

(۹) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۱) کتاب العلم، باب ”مَنْ سَمِعَ شَيْئًا فَلَمْ يَفْهَمْهُ فَرَأَاهُ حَتَّىٰ يَعْرِفَهُ“ -

(۱۰) سورۃ فرقہ/۱۸۶ -

لگے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خیطِ ابیض سے مراد دن اور خیطِ اسود سے مراد رات ہے۔ (۱۱) لہذا جب تک رات برقرار رہے سحری کی جائے لیکن جیسے ہی صبح صادق کا نور ظاہر ہونے لگے تو سحری کھانا بند کر دیں۔

یہ چند مثالیں ہیں جن سے یہ بتانا مقصود ہے کہ قرآن کریم کو سمجھنے کے لیے صرف عربی زبان جاننا کافی نہیں ہے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث اس کے لیے ضروری ہے۔

❶ منکرین حدیث کہتے ہیں کہ قرآن جامع بھی ہے اور واضح بھی ہے تو اس کی جامعیت اور واضح ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ پھر اس کو مزید رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان کی حاجت نہ رہے۔ اگر یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تشریح و تفسیر کا محتاج قرار دیا جائے تو پھر جامع اور واضح ہونا کیونکر درست ہوگا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ جامعیت قرآن اور ضرورت حدیث کے درمیان تضاد نہیں ہے، قرآن کریم کلیات اور اصول کے اعتبار سے جامع ہے، اور حدیث کی ضرورت ان کلیات اور اصول کی وضاحت کے لیے ہے۔ کیونکہ ”کلام الملوک ملوک الکلام“ ہے، تو اللہ رب العزت جو بادشاہوں کا بادشاہ ہے اس کے کلام کو سمجھنا ہر شخص کے لیے کیونکر ممکن ہے؟! ایک معمولی فلسفے کی کتاب ہی کو لیجیے کہ جس کا سمجھنا ہر شخص کے بس کی بات نہیں تو قرآن کریم جو احکم الحاکمین کا کلام ہے اسے ہر شخص کیسے سمجھ سکتا ہے اور یہ دعویٰ کیونکر درست ہو سکتا ہے کہ قرآن کریم کو آپ کے بیان کی حاجت نہیں؟!!

❷ منکرین حدیث کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیثیت سفیر جیسی ہے اللہ تبارک و تعالیٰ نے اپنے کلام کو مخلوق تک پہنچانے کے لیے آپ کو واسطہ بنایا آپ نے اللہ کا کلام اس کی مخلوق تک پہنچادیا اس لیے یہ ضروری نہیں کہ آپ کی اطاعت بھی کی جائے اور آپ کی احادیث پر عمل کرنا لازم اور واجب ہو۔

اس کا جواب یہ ہے کہ خود قرآن کریم میں ارشاد ہے ”هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلِ لَيْفٍ ضَلُّوا مُبِينًا“ (۱۲) یہاں آپ کو معلم کتاب و حکمت قرار دیا ہے۔ تو پھر آپ سفیر محض کیسے ہونے؟ دوسری جگہ ارشاد ہے ”وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ“ (۱۳) یہاں آپ کو مبین کتاب کہا گیا ہے تیسری جگہ ارشاد ہے ”لَا تَحْرِكْ فِي لِسَانِكَ لِتَجْعَلَ بَهُوَ- إِنْ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ- فَإِذَا قَرَأَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ- ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ“ (۱۴) یہاں اسی

(۱۱) صحیح البخاری (ج ۱ ص ۲۵۶) کتاب الصوم، باب قول اللہ تعالیٰ: وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَبَيِّنَ لَكُمْ الْحَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْحَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ۔

(۱۲) الجمعة ۲/ - (۱۳) النحل ۴۳/ - (۱۴) القیمة ۱۶/ تا ۱۹/۔

بیان کی طرف اشارہ ہے۔ جس کا ذکر ”وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ“ اور ”لِنُشِئِنَ لِلنَّاسِ“ میں کیا گیا ہے۔ قرآن کریم میں یہ ارشاد بھی وارد ہے ”إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْغَائِبِينَ خَصِيمًا“ (۱۵) ان ارشادات کی موجودگی میں کس طرح آپ کو سفیرِ محض کہہ کر آپ کی اطاعت سے انحراف درست ہو سکتا ہے؟

قرآن مجید میں نماز، زکوٰۃ، روزہ اور حج کے احکام موجود ہیں لیکن ان کی تفصیلات قرآن کریم کے اندر موجود نہیں ہیں وہ احادیث سے معلوم ہوتی ہیں اگر آپ کی احادیث سے اعراض کیا جائے تو نہ ”اقیموا الصلوٰۃ“ پر عمل ممکن ہے اور نہ ”آتوا الزکوٰۃ“ پر۔ یہی حال دوسرے احکام کا بھی ہے۔ اس کے علاوہ عربی زبان کی وسعت محتاجِ بیان نہیں جس میں بہت سارے الفاظ مشترک ہوتے ہیں۔ اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیمات کو نظر انداز کیا جائے تو بے دینی کا دروازہ کھل جائے گا، جو آدمی جس طرح چاہے گا قرآن کریم کی تفسیر بیان کرے گا اور اس کے نتیجے میں جو فساد اور تشنّت رونما ہوگا وہ پوشیدہ نہیں۔

❶ منکرینِ حدیث ایک مغالطہ یہ دیا کرتے ہیں کہ قرآن کریم میں ارشاد ہے ”إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ“ (۱۶)

تو پھر رسول اللہ کی اطاعت کیسے جائز ہوگی؟

اس کا جواب یہ ہے کہ قرآن کریم میں اور بھی آیات ہیں ”وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا۔ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ۔“ (۱۷) اور ”لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا“ (۱۸) اور ”وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا“ (۱۹) اور ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ“ (۲۰) اور ”فَلَا وَرَيْكَ لَا يَوْمُنُونَ حَتَّى يُحْكَمُوا لَكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيَسْلَمُوا تَسْلِيمًا“ (۲۱) اور ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ“ (۲۲) ان آیات میں اتباعِ رسول اور اطاعتِ رسول کا حکم موجود ہے لہذا ان سے صرفِ نظر نہیں کیا جاسکتا۔ باقی ”إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ“ اور مذکورہ بالا آیات کے درمیان جو بظاہر تضاد نظر آتا ہے اسے خود قرآن کریم نے دور کیا ہے اور دونوں کے درمیان تطبیق بیان کی ہے کہ ”مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ“ (۲۳) یعنی رسول کی اطاعت کوئی علیحدہ چیز نہیں ہے وہ اللہ

ہی کی اطاعت ہے۔ دوسری جگہ ارشاد ہے ”وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ“ (۲۳) آپ کے احکام وحی کے مطابق ہوتے ہیں اس لیے جو حکم آپ بیان کرتے ہیں وہ اللہ ہی کا حکم ہوتا ہے۔

① منکرین حدیث کو یہ وسوسہ بھی لاحق ہے کہ اگر اطاعتِ رسول کو لازم اور ضروری سمجھا جائے تو اس پر عمل ممکن نہیں چونکہ احادیث کا جو ذخیرہ ہمارے پاس ہے وہ ”عجمی سازشوں“ کے تحت تیار کیا گیا ہے اور اس میں بہت سی غلط باتوں کو شامل کر دیا گیا ہے۔ تو ایسی احادیث کے ذریعے اطاعتِ رسول کا فریضہ کیسے ادا ہو سکتا ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ قرآن کریم کے بعد روئے زمین پر احادیث کے مجموعہ کے علاوہ کوئی دوسرا مجموعہ ایسا موجود ہی نہیں ہے جس کو احادیث کے مقابلہ میں پیش کیا جاسکے اور جس کی کوئی تاریخی حیثیت ہو۔ حضرات محدثین نے اسماء الرجال کا فن ایجاد کیا، جرح و تعدیل کے قواعد مقرر کیے اور احادیث کی چھان بین اور تحقیق و تفتیش کا وہ کارنامہ انجام دیا جس کی مثال موجود نہیں ہے وضاعین نے جو احادیث وضع کی تھیں ان کو احادیثِ صحیحہ سے جدا کر دیا یہاں تک کہ موضوع احادیث کے مستقل مجموعے تیار کیے اور بتایا کہ یہ غیر معتبر اور موضوع روایات ہیں اور احادیثِ صحیحہ کے مجموعے علیحدہ تیار کیے، وضاعین اور متروکین کی فہرستیں بنائی گئیں اور صحیح روایات کے راویوں کو علیحدہ جمع کیا اور ایک ایک راوی کا مفصل حال لکھا۔ ایک انگریز کا قول ہے کہ اسماء الرجال کا عظیم الشان علم جس کو محدثین نے ایجاد کیا اس کی مثال دوسرے مذاہب میں نہ اسلام سے پہلے موجود تھی اور نہ اسلام کے بعد آج تک موجود ہے۔ (۲۵)

مستشرقین یہود و نصاریٰ بڑی تعداد میں اس کا اقرار کرتے ہیں کہ اہل اسلام نے اپنے پیغمبر کے حالات و واقعات کو جس تفصیل اور صداقت و دیانت کے ساتھ جمع کیا ہے وہ عظیم الشان کارنامہ ہے اور اس کی مثال کسی مذہب میں موجود نہیں ایک ایک حدیث کی سند کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچایا گیا ہے۔

تاریخ کا علم جس پر لوگوں کو ناز ہے اس میں بلا سند واقعات ذکر کیے جاتے ہیں اور نقل کرنے والوں میں جھوٹے سچے ہر طرح کے لوگ بے شمار ہوتے ہیں عقل و خرد سے محروم یہ منکرین حدیث تاریخ کو مستند سمجھتے ہیں اور حدیث کو غیر مستند:

ناطقہ سرگریباں ہے اسے کیا کہیے!

② منکرین حدیث کہتے ہیں کہ حدیث کے ذخیروں میں بہت سا مواد خلافِ عقل پایا جاتا ہے اس

لیے اس کی پیروی کا حکم نہیں دیا جاسکتا۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ہم ان سے پوچھتے ہیں کہ تم ارشاداتِ رسول کے مقابلہ میں نابالغ عقل کے پیچھے چلنا چاہتے ہو تمہیں یہ معلوم نہیں کہ عقل نورِ وحی کے بغیر ہدایت کے لیے کافی نہیں عقل کی رہنمائی اس وقت کارآمد ہوتی ہے جب اس کو وحی کا نور میسر ہو۔ اور جو عقل اس وحی الہی سے آزاد ہو وہ عجیب و غریب ٹھوکریں کھاتی ہے۔ چنانچہ ماضی میں اس قسم کے عقلاء کا فیصلہ تھا کہ اعراض کے لیے بقاء نہیں اور ان کی تقدیر ناممکن ہے۔ لیکن آج فلاسفہ یونان کا یہ مذہب لغو اور باطل ثابت ہو چکا ہے آواز جو عرض ہے ٹیپ ریکارڈ کے ذریعہ اسے محفوظ کیا جاتا ہے۔ بخار کی حرارت بھی ایک عرض ہے اور تھرمامیٹر کے ذریعہ اس کی تقدیر اور اندازہ کیا جاتا ہے۔ سورج کی شعاعوں کو محفوظ کر کے جسم کے اندرونی حصے کا ایکسرے لیا جاتا ہے۔ اور عقل کا وہ قدیم فیصلہ ناممکن اور سرنگوں نظر آتا ہے۔

ایک زمانہ میں یہی عقل پرست کہا کرتے تھے کہ زمین ساکن ہے اور آسمان متحرک ہے بعد میں یہ فیصلہ تبدیل کر دیا گیا اسی طرح کہا جاتا تھا کہ آسمان کی کوئی حقیقت نہیں ہے یہ حدِ نظر کا نام ہے۔ اور اب اس کی حقیقت کو تسلیم کیا جا رہا ہے۔ چاند کی طرف یہ عقلاء سفر کو ناممکن بتاتے تھے اور اب چاند پر لوگوں کو چہل قدمی کرتے ہوئے دیکھا جا رہا ہے کیا ایسی عقلِ نارسا پر اعتماد کیا جاسکتا ہے جس کے فیصلے روز تبدیل ہوتے ہیں؟؟

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث جن کو یہ لوگ خلافِ عقل کہتے ہیں ان کی کسی ایک بات کو تو خلافِ عقل ثابت کر کے دکھائیں یہ ان کے لیے ناممکن ہے۔

اس کے علاوہ ہم یہ پوچھتے ہیں کہ احادیث کو پرکھنے کے لیے کونسی عقل معتبر ہوگی اور اس کی تعریف کیا ہے؟ کیونکہ عقول کے درمیان تفاوت تسلیم شدہ امر ہے۔ اگر کہا جائے کہ ہر کس و ناکس کی عقل کا اعتبار کیا جائے گا تو سارا نظام درہم برہم ہو جائے گا۔ اس لیے کہ ہر شخص اپنی عقل کو قابلِ اعتبار قرار دے گا جس

کے نتیجہ میں ایسا شدید اختلاف رونما ہوگا کہ اس کو ختم نہیں کیا جاسکے گا۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ ہر شخص کی عقل کا اعتبار نہیں بلکہ خواص کی عقل کا اعتبار کیا جائے گا۔ سوال یہ ہے کہ خواص میں کون داخل ہوگا اور کس کو خواص میں شمار کیا جائے گا؟ پھر خواص میں بھی اختلاف ہوتا ہے تو سوال یہ ہے کہ ان کے اختلاف کا فیصلہ کس سے کرایا جائے گا عقل سے یا نقل سے؟ اگر یہ فیصلہ عقل کے حوالہ کرتے ہیں تو رفعِ اختلاف ممکن نہیں، کیونکہ کوئی بھی اپنے فیصلہ کو غلط ماننے کے لیے تیار نہیں ہوگا۔ اور اگر یہ فیصلہ نقل کے حوالہ کرتے ہیں تو یہی ہمارا مدعی ہے کہ وحی پر اعتماد ضروری ہے اس کے بغیر کام نہیں چل سکتا۔

نیز اس پر بھی غور کیا جائے کہ حکومتوں میں سفارت اور نمائندگی کے لیے ان لوگوں کا انتخاب ہوتا ہے جو عقل و خرد، علم و دانش اور وقار میں امتیازی شان رکھتے ہیں تو کیا اللہ تبارک و تعالیٰ رسالت جیسے عظیم منصب پر فائز کرنے کے لیے اس سے بڑھ کر صفات کے حامل افراد کا انتخاب نہیں کریں گے اور واقعہ بھی یہی ہے کہ حضرات انبیاء کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام جن کو اللہ رب العزت نے اپنا نمائندہ قرار دیا ہے ان کی عقل و فہم اور وقار و دیانت اعلیٰ درجہ میں ہوتی ہے۔ دوسرے انسانوں میں اس کی نظیر موجود نہیں ہوتی ارشاد باری ہے ”اللّٰهُ اَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ“ (۲۶) یوں ہی کسی کو رسول اور نبی مقرر نہیں کیا جاتا۔ لہذا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جنہیں رسالت جیسے عظیم منصب پر فائز کیا گیا عقل الناس اور اعلم الناس تھے۔

عقل کامل کے اعتبار سے صلح حدیبیہ کا واقعہ اس کی بہترین مثال ہے تعمیر کعبہ کے وقت حجر اسود کو اس کی جگہ پر رکھنے کا فیصلہ بھی آپ کی عقل کامل پر دلالت کرتا ہے اور آپ کے تمام فیصلوں کی یہی شان ہے۔

جہاں تک علم کا تعلق ہے تو قرآن مجید میں ”وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللّٰهِ عَلَيْكَ عَظِيْمًا“ (۲۷)

فرمایا گیا ہے۔

منکرین حدیث کی بد قسمتی یہ ہے کہ انہوں نے خلافِ عادت امور کو خلافِ عقل سمجھ لیا ہے۔ حالانکہ احادیثِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں ایک بات بھی خلافِ عقل نہیں ہے۔ کیونکہ خلافِ عقل اس کو کہتے ہیں جس کے تسلیم کر لینے سے محال لازم آنے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی بات محال کو مستلزم نہیں ہے۔ انہوں نے یہ بھی نہ سوچا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث کا انکار کرنے سے آپ کی حیاتِ مبارکہ پر وہ خفاء میں چلی جائے گی۔ اور وہ رسالت جو قیامت تک آنے والے انسانوں کے لیے تھی اگر احادیث کا انکار کر دیا جائے تو آئندہ آنے والی نسلوں کے لیے اس کو ثابت کرنا ممکن نہیں رہے گا۔

قرآن مجید میں فرمایا گیا ہے ”فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّنْ قَبْلِهِ“ (۲۸) یہاں آپ کی حیاتِ مبارکہ اور آپ کے شمائل اور اخلاق کو نبوت کے لیے حجت کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔ چالیس سال آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے درمیان گزارے تھے اس میں نہ کوئی کتاب آپ نے کھولی، نہ قلم ہاتھ میں لیا، نہ کسی درگاہ کا دروازہ دیکھا، نہ شعر کہا اور نہ مشاعروں میں شرکت کی، بایں ہمہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی دیانت و امانت کا پورے شہر میں چرچا تھا، اخلاق بلند تھے آپ کا دامنِ عصمت بے داغ تھا، نبوت کے عطاء ہونے پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو کلام پیش کیا وہ فصاحت و بلاغت میں بے مثال تھا، شوکت و وقار کے اعتبار سے بے

نظیر تھا، اس کی تاثیر نے مردہ اور بے جان روحوں میں ایمان و یقین کی ایسی قوت پیدا کر دی کہ اس کی مثالیں نہیں ملتی، جہالت کی تاریکیوں اور گمراہی کے غاروں میں بھٹکتے ہوئے انسانوں کو علوم سے مالا مال کر دیا اور اخلاق کی انتہائی بلندیوں پر پہنچا دیا، جو ہدایت سے محروم تھے وہ ہادی بن گئے جو علم سے نا آشنا تھے وہ معلم بن گئے جو کفر کی نجاست میں ملوث تھے وہ معرفت کے علمبردار بن گئے :

جو نہ تھے خود راہ پر اوروں کے ہادی بن گئے

اللہ اللہ ! کیا نظر تھی جس نے مردوں کو میجا کر دیا

ذاتی طور پر زندگی کا ایک بہترین نمونہ پیش کیا۔ بلکہ ایک بہت بڑی جماعت کو ایمان و یقین اور حسن

العلاق سے مزین فرما کر رہتی دنیا تک کے لیے نمونہ بنا کر آپ نے پیش کیا، جن کے لیے قرآن ”أُولَئِكَ هُمُ

الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا“ (۲۹) کی تصدیق پیش کرتا ہے اور ”الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ

وَهُمْ مَهْتَدُونَ“ (۳۰) فرماتا ہے اور قرآن کریم کی بہت سی آیات ان کے مناقب پر مشتمل ہیں۔

احادیث بھی اس مقدس جماعت کی شان بیان کرتی ہے چنانچہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد

ہے ”أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم“ (۳۱)

دنیا کی زندگی کو بہترین خطوط پر چلانے کے لیے قرآن و سنت کی شکل میں ایسا آئین عطاء فرمایا کہ

رہتی دنیا تک اگر اس کے مطابق زندگی گزاری جائے تو یہ دنیا جنت نظیر بن سکتی ہے۔ بہر حال اگر احادیث

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا انکار کیا جائے تو آپ کی زندگی کی تمام تفصیلات نگاہوں سے اوجھل ہو جائے گی

اور آپ کی نبوت کا اثبات ممکن نہ ہوگا۔

۵ منکرین حدیث کی طرف سے ایک اشکال یہ کیا جاتا ہے کہ حافظ ابو زرعہ کے متعلق کہا جاتا ہے کہ

ان کو سات لاکھ حدیثیں یاد تھیں (۳۲) اور امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی مسند ساڑھے سات لاکھ

احادیث سے منتخب کر کے لکھی ہے۔ (۳۳) اور امام بخاری نے اپنی صحیح کو چھ لاکھ احادیث سے انتخاب کر کے

لکھا ہے۔ (۳۴) اور امام مسلم نے صحیح مسلم کو تین لاکھ احادیث سے منتخب کر کے لکھا ہے۔ (۳۵) حالانکہ کہا

جاتا ہے کہ صحیح احادیث کی تعداد پچاس ہزار ہے۔ (۳۶) تو پھر یہ سات لاکھ اور تین لاکھ احادیث کہاں

سے آگئیں نیز یہ بات بھی ناقابل فہم ہے کہ کوئی شخص تین لاکھ یا سات لاکھ حدیثیں حفظ کر لے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جہاں تک احادیث کے پچاس ہزار ہونے اور تین لاکھ سات لاکھ ہونے میں

(۲۹) الانفال / ۴۳ - (۳۰) الانعام / ۸۳ - (۳۱) مشکوٰۃ المصابیح (ص ۵۵۴) باب مناقب الصحابة الفصل الثالث۔

(۳۲) تدریب الراوی (ج ۱ ص ۵۰) - (۳۳) تدریب (ج ۱ ص ۴۹) - (۳۴) مدی الساری (ص ۳۸۹) ذکر فضائل الجامع الصحیح۔

(۳۵) تدریب (ج ۱ ص ۵۰) - (۳۶) تدریب (ج ۱ ص ۱۰۰)۔

تعارض کا سوال ہے تو وہ محدثین کی اصطلاح سے ناواقفیت پر مبنی ہے۔ حدیث کا ایک متن ہوتا ہے اور اس کے طرق اور سندیں متعدد ہوتی ہیں۔ عام آدمی اس کو ایک حدیث شمار کرتا ہے لیکن محدثین ہر سند کو علیحدہ علیحدہ شمار کرتے ہیں مثلاً ”انما الأعمال بالنیات“ ایک حدیث ہے لیکن وہ دو سو یا دو سو پچاس یا سات سو سندوں سے منقول ہے تو محدثین کی اصطلاح کے مطابق یہ ایک حدیث شمار نہیں ہوگی بلکہ دو سو حدیثیں یا دو سو سے زائد اپنی سندوں کے اعتبار سے شمار کی جائیگی۔ لہذا حاکم نے متون کا عدد بیان کیا ہے اور امام احمد حنبل، ابو زرعہ، یا بخاری و مسلم کی سات لاکھ یا چھ لاکھ یا تین لاکھ کی تعداد طرق اور اسانید کے اعتبار سے ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ پچاس ہزار کا جو عدد بیان کیا گیا ہے اور مذکورہ ائمہ محدثین کے لیے سات لاکھ یا چھ لاکھ اور تین لاکھ کی جو تعداد بیان کی گئی ہے اس میں صحابہ اور تابعین کے آثار بھی شامل ہیں۔ جب آپ کی احادیث پچاس ہزار ہو سکتی ہیں تو صحابہ اور تابعین کے آثار کو شامل کرنے کے بعد ان کی تعداد کا سات لاکھ تک پہنچنا قابلِ تعجب نہیں ہوگا۔

محدثین کا حافظہ

جہاں تک اتنی بڑی تعداد میں احادیث یاد کرنے کا تعلق ہے تو اس کے مختلف اسباب تھے۔ ایک تو عرب کا حافظہ ویسے ہی ضرب المثل ہے پھر جب اللہ تبارک و تعالیٰ نے ان حضرات کو اس خدمت کے لیے منتخب فرمایا تو اس کے مطابق ان میں اس کی صلاحیت بھی پیدا کی چنانچہ ایک مرتبہ مدینہ منورہ کے گورنر مروان بن الحکم نے حضرت ابو ہریرہؓ کے حافظے کی شہرت دیکھ کر انہیں امتحان لینے کی غرض سے بلایا، ادھر ادھر کی باتوں کے بعد حدیثیں پوچھنی شروع کیں۔ پردے کے پیچھے ایک کاتب بٹھا دیا تھا جو حضرت ابو ہریرہؓ کی بیان کردہ حدیثیں نغیہ طور پر لکھتا جاتا تھا کاتب کا بیان ہے کہ مروان پوچھتا جاتا تھا اور میں لکھتا جاتا تھا اس طرح بہت سی حدیثیں ہو گئیں۔ پھر مروان نے سال بھر خاموش رہنے کے بعد انہیں دوبارہ بلایا اور مجھے پردے کے پیچھے بٹھا دیا، وہ پوچھتا گیا اور میں پچھلے سال کی تحریر کو دیکھتا گیا انہوں نے نہ ایک حرف زیادہ کیا نہ ایک حرف کم۔ (۳۷)

ہشام بن عبد الملک نے امام زہریؒ سے اپنے ایک صاحبزادہ کے لیے احادیث لکھوانے کی درخواست کی تو انہوں نے تقریباً چار سو احادیث لکھوائیں پھر کچھ عرصہ بعد دوبارہ ہشام نے ان احادیث کو لکھوانے کی

درخواست کی تو امام زہریؒ نے دوبارہ املاء کرادیا جب اس کا مقابلہ پہلی کتاب سے کیا گیا تو ایک حرف کا بھی فرق نہیں آیا۔ (۳۸)

حافظ ابو زرعمہؒ کہتے ہیں ”ان فی بیتی ما کتبتہ منذ خمسين سنة“ ولم أطلعہ منذ کتبتہ، وانی أعلم فی ائی کتاب ہو، فی ائی ورقہ ہو، فی ائی صفحہ ہو، فی ائی سطر ہو۔“ (۳۹)

حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے متعلق مسہور ہے کہ ان کے سامنے عمر بن ابی ربیعہ شاعر آیا اور ستر شعر کا ایک طویل قصیدہ سنا گیا۔ شاعر کے جانے کے بعد ایک شعر کے متعلق گفتگو چلی اور اختلاف پیدا ہوا تو ابن عباسؓ نے فرمایا کہ اس نے مصرعہ یوں پڑھا تھا، جو مخاطب تھا اس نے پوچھا کہ آپ کو پہلی دفعہ سننے سے کیا مصرعہ یاد رہ گیا ہے؟ تو آپ نے جواب دیا کہ صرف یہ ایک مصرعہ نہیں بلکہ مجھے ستر اشعار کا پورا قصیدہ ایک مرتبہ سننے سے یاد ہو گیا ہے۔ (۴۰)

یہ ان حضرات کے حافظے کا حال تھا اور ان کی یادداشت کی ایک وجہ اور بھی تھی کہ انہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ شدید محبت تھی اور محبت کی شدت میں یہ ہوتا ہے کہ محبوب کی باتیں ایک مرتبہ سننے اور دیکھنے سے یاد ہو جاتی ہیں۔

اور ایک معقول وجہ یہ بھی تھی کہ اس زمانے میں علم حدیث میں مہارت لوگوں کی نظر میں بڑی عزت کا سبب ہوا کرتی تھی اس لیے ان حضرات کو علم حدیث کے ساتھ شغف ہوتا تھا اور وہ بے اندازہ محنت اور کوشش اس علم کے لیے صرف کیا کرتے تھے۔ حضرات محدثین کی محنت اور کوشش کا اگر جائزہ لیا جائے تو معلوم ہوگا کہ انہوں نے احادیث حاصل کرنے کے لیے کیسے کیسے سفر کیے اور کتنے اساتذہ سے استفادہ کیا اور سماع حدیث کے لیے کتنی مشقتیں برداشت کیں ان تمام احوال پر نظر رکھتے ہوئے اس قدر زیادہ تعداد میں احادیث کا یاد کر لینا محل اشکال نہیں رہتا۔

⑤ منکرین حدیث ایک اعتراض یہ کیا کرتے ہیں کہ احادیث کی روایت بالمعنی ہے اس لیے وہ حجت نہیں بن سکتی معلوم نہیں کہ راویوں نے کہاں کہاں کیا کیا تصرف کیا ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث میں صرف اقوال ہی نہیں ہوتے آپ کے افعال، تقاریر اور صفات بھی حدیث میں شامل ہیں۔ اور روایت بالمعنی کا تصور اقوال میں تو ہو سکتا ہے لیکن افعال، تقاریر اور صفات میں روایت بالمعنی کا کوئی تصور نہیں ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ روایت بالمعنی کے لیے جو شرائط مقرر ہیں ان کے پیش نظر حدیث کی صحت

میں کسی شبہ کی گنجائش نہیں رہتی۔ حافظ ابن الصلاح فرماتے ہیں ”فإن لم یکن عالماً عارفاً بالألفاظ ومقاصدها، خیراً بما یحیل معانیها، بصیراً بمقادیر التفاوت بینها: فلا خلاف أنه لا یجوز له ذلك“ (۴۱) اور آپ نے یہ بھی دیکھا ہوگا کہ کئی مرتبہ حدیث کا راوی ایک لفظ ذکر کرنے کے بعد ”أو قال كذا وكذا“ کہتا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان حضرات نے روایت باللفظ کا بہت اہتمام کیا ہے۔

⑤ ایک اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ اکثر احادیث اخبارِ آحاد ہیں اور اخبارِ آحاد مفید للظن ہوتی ہیں اور ظن کے بارے میں قرآن کریم میں فرمایا گیا ہے ”إِنَّ الظَّنَّ لَا یُغْنِیْ مِنَ الْحَقِّ شَیْئاً“ (۴۲) تو پھر کیسے اس کی اتباع کی جائے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ظن یقین کے معنی میں بھی آتا ہے: ”الَّذِیْنَ یَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلْقُوا رَبَّهُمْ“ (۴۳) میں یقین کے معنی ہیں ”و ظنَّ دَاوُدُ أَنَّمَا فَتْنَاهُ فَاسْتَعْفَرَ رَبَّهُ“ (۴۴) میں بھی یقین کے معنی ہیں۔ اور ظن جانبِ راجح کے معنی میں بھی آتا ہے۔ جب ثقہ آدمی کوئی خبر دیتا ہے تو غالب گمان یہی ہوتا ہے کہ وہ صحیح کہہ رہا ہے۔ اگرچہ اس کی خبر میں جانبِ مخالف کا احتمال بھی ہوتا ہے مگر وہ التقات کے قابل نہیں ہوتا، دنیا کے تمام معاملات اس ظن پر چل رہے ہیں اگر اس کا اعتبار نہ کیا جائے تو سارا نظام درہم برہم ہو جائے گا۔ ظن اٹکل کے معنی میں بھی آتا ہے جیسا کہ مشرکین اپنے خداؤں کی الوہیت کا ظن رکھتے تھے وہ محض اٹکل تھی، اس کی پشت پر کوئی معقول دلیل موجود نہیں تھی۔ قرآن کریم میں اس ظن کی مذمت کی گئی ہے۔ اور احادیثِ رسول اللہ سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ حدیثوں میں ظن پہلے اور دوسرے معنی کے اعتبار سے پایا جاتا ہے۔

۱۱۔ ایک اشکال یہ کیا جاتا ہے کہ احادیث میں تو تعارض ہوتا ہے پھر ان پر کیسے عمل ہوگا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ عقائدِ ذات و صفات، حشر و نشر، ترغیب و ترہیب اور اخلاق وغیرہ کی احادیث میں تو تعارض ہی نہیں ہوتا۔ احکام کی بعض احادیث میں تعارض ہوتا ہے۔ تو اس کو رفع کرنے کے لیے نسخ، ترجیح، تطبیق اور توقف وغیرہ کے طریقے موجود ہیں۔ لہذا تعارض کا بہانہ بنا کر احادیث کو رد کرنے کی گنجائش نہیں ہے۔ پھر ایسا تعارض تو قرآن مجید کی آیات میں بھی ہوتا ہے ایک جگہ قرآن مجید میں ہے کہ کفار ایک دوسرے سے سوال کریں گے۔ (۴۵) اور دوسری جگہ ہے کہ وہ سوال نہیں کریں گے۔ (۴۶) اسی طرح ایک جگہ ہے ”وَلَا یُکَلِّمُهُمُ اللّٰهُ“ (۴۷) اور دوسری جگہ ہے ”إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ“ (۴۸) تو جس طرح یہ

(۴۱) مقدمة ابن الصلاح (ص ۱۰۵)۔ (۴۲) سورة یونس / ۳۶۔ (۴۳) سورة بقرہ / ۳۶۔ (۴۴) سورة ص / ۲۳۔

(۴۵) قال اللہ تعالیٰ: ”فَاقْبَلْ بَعْضَهُمْ عَلٰی بَعْضٍ یَّتَسَاءَلُونَ“۔ سورة صافات / ۲۶۔ (۴۶) قال اللہ تعالیٰ: ”فَلَا أَسْأَلُ بَيْنَهُمْ یَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ“۔

سورة مؤمنون / ۱۰۱۔ (۴۷) سورة بقرہ / ۱۷۴۔ وآل عمران / ۷۷۔ (۴۸) سورة صافات / ۲۳۔

تعارض رفع کیا جاتا ہے اسی طرح احادیث میں بھی عمل ہوتا ہے اور جس طرح قرآن حجت ہے اسی طرح احادیث کو بھی حجت قرار دیا جائے گا اور یہ تعارض کا اشکال حجت کے لیے مانع نہیں ہوگا۔

فائدہ در بیان مصطلحات

حدیث کی دو قسمیں ہیں ① خبر متواتر ② خبر واحد۔
 خبر متواتر:- اس حدیث کو کہتے ہیں کہ جس کے راوی ہر زمانہ میں اس قدر زیادہ رہے ہوں کہ عقل سلیم ان سب کے جھوٹ پر اتفاق کر لینے کو محال سمجھتی ہو۔
 خبر واحد:- وہ حدیث ہے کہ جس کے راوی اتنے زیادہ نہ ہوں۔ خبر واحد منہما کے اعتبار سے تین قسم پر ہے۔ ① مرفوع ② موقوف ③ مقطوع۔
 مرفوع:- وہ حدیث ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول یا فعل یا تقریر یا صفت کا ذکر ہو۔
 موقوف:- وہ حدیث ہے کہ جس میں صحابی کا قول یا فعل یا تقریر مذکور ہو۔
 مقطوع:- وہ حدیث ہے کہ جس میں تابعی کے قول یا فعل یا تقریر کا ذکر ہو۔
 خبر واحد راویوں کے اعتبار سے تین قسم پر ہے:- ① مشہور ② عزیز ③ غریب۔
 مشہور:- وہ حدیث ہے کہ اس کے راوی کسی زمانہ میں بھی تین سے کم نہ ہوں۔ اور متواتر کی حد کو نہ پہنچیں۔

عزیز:- وہ حدیث ہے کہ جس کے راوی کسی زمانہ میں بھی دو سے کم نہ ہوں۔

غریب:- وہ حدیث ہے کہ جس کی سند میں کہیں نہ کہیں ایک راوی رہ جائے۔

خبر واحد اپنے راویوں کی صفات کے اعتبار سے سولہ قسموں پر ہے:-

① صحیح لذاتہ ② حسن لذاتہ ③ ضعیف ④ صحیح لغیرہ ⑤ حسن لغیرہ ⑥ موضوع ⑦ متروک ⑧ شاذ

⑨ محفوظ ⑩ منکر ⑪ معروف ⑫ معلل ⑬ مضطرب ⑭ مقلوب ⑮ مصحف ⑯ مدرج۔

صحیح لذاتہ:- وہ حدیث ہے جس کے تمام راوی عادل کامل الضبط ہوں سند متصل ہو اور اس میں

علت اور شذوذ نہ ہوں۔

حسن لذاتہ:- وہ حدیث ہے جس میں صحیح لذاتہ کی تمام صفات موجود ہوں لیکن حفظ اور ضبط میں

کچھ نقصان پایا جائے۔

ضعیف:- وہ حدیث ہے جس کے راویوں میں صحیح اور حسن کی شرائط موجود نہ ہوں۔
صحیح لغیرہ:- وہ حدیث ہے جو اصل میں حسن لذاتہ تھی لیکن اس کی سندیں متعدد پائی گئیں تو وہ صحیح لغیرہ بن گئی۔

حسن لغیرہ:- وہ ضعیف حدیث ہے جس کی بہت سی سندیں ہوں۔

موضوع:- اس حدیث کو کہتے ہیں جس کا راوی کذب علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم کا مرتکب ہو۔

متروک:- جس کا راوی مستقیم بالکذب ہو۔ یعنی جھوٹ بولنے کی تہمت اس پر عائد کی گئی ہو یا وہ روایت قواعد معلومہ فی الدین کے خلاف ہو۔

شاذ:- وہ روایت ہے جس کا راوی ثقہ ہو مگر وہ ایسی جماعت کثیرہ کی مخالفت کر رہا ہو جو اس سے زیادہ ثقہ ہے۔

محفوظ:- وہ حدیث ہے جو شاذ کے مقابل ہو۔

منکر:- وہ حدیث ہے کہ جس کا راوی ضعیف ہونے کے باوجود ثقات کی مخالفت کر رہا ہو۔

معروف:- وہ حدیث ہے جو منکر کے مقابل ہو۔

معلل:- وہ حدیث ہے جس میں علت خفیہ پائی جائے جس سے حدیث کی صحت کو نقصان پہنچتا ہو۔

مضطرب:- وہ حدیث ہے جس کی سند یا متن میں ایسا اختلاف پایا جائے کہ اس میں ترجیح یا تطبیق

نہ ہو سکتی ہو۔

مقلوب:- وہ حدیث ہے جس کے متن یا سند میں تقدیم و تاخیر واقع ہوئی ہو، یا ایک راوی کی جگہ

دوسرے راوی کو ذکر کیا جائے۔

مصحف:- وہ حدیث ہے جس کی خطی صورت برقرار رہنے کے باوجود نقطوں یا حرکت و سکون میں تغیر

کی وجہ سے تلفظ میں غلطی واقع ہو رہی ہو۔

مدرج:- وہ حدیث ہے جس میں راوی کسی جگہ اپنا کلام داخل کر دیتا ہے۔

خبر واحد سقوط اور عدم سقوط راوی کے اعتبار سے سات قسموں پر ہے۔ ① متصل ② مسند

③ منقطع ④ معلق ⑤ معضل ⑥ مرسل ⑦ مدلس۔

متصل:- وہ حدیث ہے کہ اس کی سند میں تمام راوی مذکور ہوں۔

مسند:- وہ حدیث ہے کہ اس کی سند حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تک متصل ہو۔

منقطع:- وہ حدیث ہے کہ اس کی سند میں کوئی راوی چھوٹ گیا ہو۔

معلق:- اس حدیث کو کہتے ہیں کہ اس کی سند کے شروع میں ایک یا زیادہ راویوں کا ذکر نہ کیا

جائے۔

معضل:- وہ حدیث ہے کہ اس کی سند کے درمیان میں پے در پے ایک سے زیادہ راوی مذکور نہ

ہوں۔

مرسل:- اس حدیث کو کہتے ہیں کہ جس کی سند کے آخر میں راوی چھوٹ گیا ہو۔

مدلس:- اس حدیث کو کہتے ہیں کہ جس کے راوی کی عادت اپنے شیخ یا شیخ کے شیخ کے نام کو چھپا

لینے کی ہو۔

خبر واحد کی صیغہ ادا کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں:- ① معنعن ② مسلسل۔

معنعن:- اس حدیث کو کہتے ہیں جس کی سند میں لفظ ”عن“ آیا ہو۔

مسلسل:- اس حدیث کو کہتے ہیں کہ جس کی سند میں صیغہ ادا یا راویوں کی صفات ایک ہی طرح کی

ہوں۔

مقدمة الكتاب

سند

علم حدیث میں سند کی حیثیت مخفی نہیں، حضرت عبداللہ بن المبارک رحمۃ اللہ علیہ کا ارشاد ہے:
 ”الإسناد من الدين، ولولا الإسناد لقال من شاء ما شاء“ (۱)۔

سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔ ”الإسناد سلاح المؤمن فإذا لم يكن معه سلاح فبأى شيء

يقاتل؟“ (۲)

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”مثل الذي يطلب الحديث بلا إسناد كمثل حاطب ليل“ (۳)

بہر حال علم حدیث میں سند ایک بنیادی چیز ہے، اس کے بغیر حدیث قبول نہیں کی جاتی۔

پہلے محدثین کا طریقہ یہ تھا کہ ہر محدث حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تک اپنی سند بیان کرتا اور پھر حدیث ذکر کیا کرتا تھا، لیکن احادیث کے کتابی شکل میں مدون ہوجانے کے بعد یہ کافی سمجھا جانے لگا کہ کوئی محدث اپنی سند صاحب کتاب تک پہنچا دے اور پھر حدیث روایت کرے۔

پھر یہ بات بھی آپ کے ذہن میں رہے کہ برصغیر میں علم حدیث کے منتہی حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ ہیں، چنانچہ ہر فرقہ کی سند ان ہی سے جا کر ملتی ہے، چنانچہ ہمارے اکابر حضرت شاہ صاحب تک سند بیان کرتے ہیں، حضرت شاہ صاحب سے لیکر مصنفین کتب تک ان کی اسانید ان کی کتاب ”الإرشاد إلی

(۱) مقدمة صحيح مسلم (ص ۱۲) باب بيان أن الإسناد من الدين۔

(۲) الأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة (ص ۳۳)۔

(۳) حوالہ بالا۔

مہمات الإسناد“ میں مذکور ہیں۔

گویا اب ہماری سند کے تین حصے ہوئے ، ایک حصہ حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ تک ، دوسرا حصہ ان سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ تک اور تیسرا حصہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ سے لیکر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تک۔ چونکہ آخری حصہ کتاب میں ہر حدیث کے ساتھ مکتوب ہے ، اس لیے ہم یہاں صرف پہلے دونوں حصوں سے بحث کریں گے اور ان تمام واسطوں کا بالاختصار ذکر کریں گے۔

میرا سلسلہ سند صحیح بخاری

میں نے بخاری شریف و راسخ الاسلام حضرت مولانا حسین احمد مدنی قدس اللہ سرہ سے پڑھی ، انھوں نے شیخ الہند حضرت مولانا محمود حسن صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے ، انھوں نے حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی اور حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی رحمہما اللہ سے ، ان دونوں حضرات نے حضرت شاہ عبدالغنی مجددی رحمۃ اللہ علیہ سے ، انھوں نے شاہ محمد اسحاق صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے ، انھوں نے شاہ عبدالعزیز صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے اور انھوں نے مرکز اسناد حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ سے بخاری شریف پڑھی۔

حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ

کی سند صحیح بخاری

قال الشاہ ولی اللہ أحمد بن عبد الرحیم الدہلوی رحمہما اللہ تعالیٰ: أخبرنا الشیخ أبو طاهر محمد بن ابراہیم الکردي المدني، قال: أخبرنا والدی الشیخ ابراہیم الکردي، قال: قرأت علی الشیخ أحمد القشاشی قال: أخبرنا أحمد بن عبد القدوس أبو المواهب السناوی، قال: أخبرنا الشیخ شمس الدین محمد بن أحمد بن محمد الرملی عن الشیخ شیخ الإسلام زین الدین زکریا بن محمد الأنصاری قال: قرأت علی الشیخ الحافظ أبی الفضل شهاب الدین أحمد بن علی بن حجر العسقلانی عن الشیخ زین الدین ابراہیم بن أحمد التتوخی عن الشیخ أبی العباس أحمد بن أبی طالب الحجاج عن الشیخ سراج الدین الحسين بن المبارك الزبیدی عن الشیخ أبی الوقت عبدالأول بن عیسی بن شعیب السیجزی الهروی عن الشیخ أبی الحسن عبدالرحمن بن مظفر الداودی عن الشیخ ابی محمد عبداللہ بن أحمد السرخسی عن الشیخ أبی عبداللہ محمد بن یوسف بن مطر بن صالح بن بشر الفریزی عن مؤلفه أمير المؤمنين فی الحدیث محمد بن اسمعیل بن ابراہیم البخاری رضی اللہ عنہ و عنہم أجمعین۔

کچھ اپنے بارے میں

دیوبند کے قریب اور تھانہ بھون سے تقریباً متصل قصبہ حسن پور لوہاری ضلع مظفرنگر یوپی انڈیا احقر کا مولد و مسکن قدیم ہے، یہیں میں ۲۵ دسمبر ۱۹۲۶ء کو پیدا ہوا، یہ قصبہ آفریدی پٹھانوں کی بستی ہے، اس بستی کو یہ فضیلت حاصل ہے کہ حاجی امداد اللہ مہاجر مکی، حافظ ضامن شہید اور مولانا شیخ محمد تھانوی رحمہم اللہ تعالیٰ کے پیرو مرشد اور حضرت سید احمد شہید رحمۃ اللہ علیہ کے معتد بہ خاص میانجی نور محمد جھنڈھانوی رحمۃ اللہ علیہ کا قیام اسی بستی میں رہا ہے، اور تھانہ بھون کے مذکور الصدر عارفین ثلاثہ نے حسن پور لوہاری حاضر ہو کر ہی میانجی صاحب موصوف سے استفادہ کیا ہے اور مستفیدین میں پھر حاجی صاحب کا فیض چہار واک عالم میں آج بھی جاری و ساری ہے اور انشاء اللہ تعالیٰ قیامت تک جاری رہے گا۔ احقر کا تعلق انہی آفریدی خوانین کے ایک متوسط خاندان سے ہے جس کا پیشہ طبابت چلا آ رہا ہے، میرے والد ماجد جناب عبدالعلیم خاں صاحب مرحوم بچے ہی تھے کہ دادا صاحب کے انتقال ہو جانے سے یتیم ہو گئے تھے اسی لیے ان کی تعلیم کا معقول بندوبست نہ ہو سکا اور وہ طب کی تعلیم حاصل نہ کر پائے، ان کی یونانی دواؤں کی دوکان تھی اور وہ عطار تھے۔

تعلیم کی ابتدا اور میرے اساتذہ

میرے پہلے استاذ منشی بندہ حسن رحمۃ اللہ علیہ جن سے میں نے اردو فارسی کی تعلیم حاصل کی، پرہیزگار اور متقی انسان تھے میں نے اپنی زندگی میں ان جیسا ذکر اور نوافل کی کثرت کرنے والا آدمی نہیں دیکھا۔ میرے دوسرے استاذ منشی اللہ بندہ رحمۃ اللہ علیہ جن سے اردو فارسی کی تعلیم کے دوران قرآن کریم ناظرہ پڑھا، وہ مغرب کے بعد گھر پر پڑھانے تشریف لاتے تھے وہ قناعت پسندی اور دنیا سے بے رغبتی میں بے نظیر تھے، ان کا معمول تھا کہ روزانہ ایک قرآن کریم ختم فرماتے تھے جب کہ وہ حافظ نہیں تھے۔

مدرسہ مفتاح العلوم جلال آباد اور دارالعلوم دیوبند

قرآن کریم اور اردو فارسی کی تعلیم سے فراغت کے بعد مجھے مدرسہ مفتاح العلوم جلال آباد ضلع مظفرنگر میں حضرت مولانا مسیح اللہ خاں صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی خدمت میں پہنچا دیا گیا، یہاں دو سال چھ ماہ کی مدت میں درجہ رابعہ تک کتابیں پڑھیں، پھر احقر کو دیوبند بھیج دیا گیا، وہاں پانچ سال گزارے، دارالعلوم کا رائج نصاب پورا کیا، جملہ فنون، منطق، فلسفہ، ادب، اصول، ریاضی، فقہ، کلام اور حدیث کی داخل درس

کتابیں سب ختم کیں، دارالعلوم سے فراغت کے وقت بیس سال عمر تھی اور پاکستان نہیں بنا تھا۔ (۴)

میرا بچپن اور طالب علمی کا زمانہ کھیل اور لڑکپن کی نذر ہو گیا، مگر نہ معلوم کیا وجہ تھی کہ اس زمانے میں اول سے آخر تک تمام ہی اساتذہ کی شفقت اور ان کا حسن ظن ہمیشہ حاصل رہا، ان میں سے کئی حضرات کو غلبہٴ محبت اور شفقت میں کبھی کبھی اپنے اس شاگرد پر بے حد اعتماد اور فخر کرتے ہوئے بھی پایا جس نے اس وقت بھی ہمیشہ شرمسار ہی کیا ابتدا ہی سے باوجودیکہ نہ خوف دامن گیر تھا اور نہ شوق کی کیفیت تھی کسی درجہ میں طالب علمانہ استعداد میں کسی قدر استحکام پیدا ہو گیا تھا اس لیے لڑکپن کا لالابالی پن کچھ زیادہ مضر نہ ہوا، یہ دوسری بات ہے کہ اگر پوری توجہ اسباق، مطالعہ اور تکرار پر ہوتی تو یقیناً بہت بہتر صورت حال ہوتی، بہر حال وہ نقصان تو ہو چکا تھا، پھر تدریس کے زمانے میں بہت محنت کی اور کسی نہ کسی طرح یہ تدریس کا زمانہ گذار لیا۔

تدریس اور جامعہ فاروقیہ کی تاسیس

پاکستان ہجرت سے قبل جلال آباد مدرسہ مفتاح العلوم میں پورے درس نظامی (بشمول جملہ فنون اور دورہ حدیث) کا آٹھ سال درس دیا، پاکستان آنے کے بعد تین سال دارالعلوم الاسلامیہ اشرف آباد ٹنڈوالہ یار میں مدرس رہا، پھر دس سال دارالعلوم کراچی میں اور دارالعلوم کے ساتھ ساتھ ایک سال جامعۃ العلوم الاسلامیہ میں بھی خدمات انجام دیں، ہر مدرسے میں حدیث کے مرکزی اسباق کے ساتھ دیگر فنون کی بڑی کتابیں ہی زیر درس رہیں۔ ۱۹۶۷ء سے جامعہ فاروقیہ کراچی کی بنیاد رکھی اور اٹھائیس سال سے تاحال یہیں کام کر رہا ہوں۔ (۵)

(۴) دارالعلوم کی طالب علمی کے زمانے میں آپ تعطیلات میں گھر آئے، ان میں قرآن کریم حفظ کرنے کا خیال ہوا، خیال ہوا کہ روزانہ ربع پارہ یاد کر لیں، لیکن جب یاد کرنے بیٹھے تو ربع پارہ کے بجائے کبھی آدھا کبھی ایک ایک پارہ ڈیڑھ پارہ یاد کرنے لگے اور ایک دن تو ڈھائی تک بھی نوبت آئی یہ فرق نشاط طبع کے فرق سے ہوتا تھا، اس طرح ستائیس دن میں پورا قرآن یاد کر لیا اور ساتھ ساتھ تراویح میں بھی سادیا، وذلك فضل اللہ یؤتیه من یشاء۔

(۵) آپ کے تلامذہ اس وقت تقریباً دنیا کے بیشتر ممالک میں پھیلے ہوئے اور قابل ذکر دینی خدمات میں مصروف ہیں، ہندوستان میں آپ کے بہت سے تلامذہ مختلف مدارس میں شیوخ حدیث ہیں، پاکستان میں تو ان کا دائرہ بہت وسیع ہے، مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی، مولانا مفتی محمد تقی عثمانی، مولانا شمس الحق صاحب، مولانا مفتی نظام الدین شامزی، مولانا حبیب اللہ مختار اور مولانا عنایت اللہ صاحب دامت برکاتہم آپ کے ممتاز تلامذہ میں سے ہیں۔

سوادا عظیم اہل سنت کی تاسیس

اور وفاق المدارس کی ذمہ داریاں

اسی دوران ”وفاق المدارس العربیہ“ جس کی بنیاد ۱۳۷۸ھ مطابق ۱۹۵۹ء میں پڑ چکی تھی، اس کی نظامت اعلیٰ کی ذمہ داری ۱۳۰۱ھ مطابق ۱۹۸۰ء سے احقر پر آئی دریں اثناء ”وفاق المدارس“ کا کام اللہ تعالیٰ نے وسیع پیمانے پر لیا، ملحقہ مدارس کی تعداد میں قابل قدر اضافہ ہوا، نصاب کی پابندی ہوئی، مدارس میں درجہ بندی لازمی ہوئی، پہلے صرف مرحلہ عالمیہ (دورہ حدیث) کا امتحان ”وفاق“ کے تحت ہوتا تھا اب تمام مراحل کے امتحانات ہونے لگے، علاوہ ازیں ”وفاق“ کے انتظامی امور میں مثبت تبدیلیاں آئیں، اس کی کارکردگی بہت بہتر ہو گئی اور اس کی سندیں جامعات کی اعلیٰ سندوں کی مساوی قرار پائیں۔

پھر مولانا محمد ادریس صاحب میرٹھی رحمۃ اللہ علیہ کے انتقال کے بعد ۱۹۸۹ء سے ”وفاق المدارس“ کی صدارت کی ذمہ داری مجھ پر ڈالی گئی جو تاحال جاری ہے۔

پھر ۱۹۸۳ء میں ”سوادا عظیم اہل سنت“ کی بنیاد رکھی جس سے بجمہ اللہ علماء ایک پلیٹ فارم پر جمع ہوئے اور رافضیوں کی سرگرمیاں ماند پڑیں۔

میرے محسن اساتذہ

یوں تو تمام ہی اساتذہ محسن ہوتے ہیں لیکن میری زندگی میں سب سے زیادہ تبدیلی، دینی جذبات کی پرورش، اخلاق و اعمال کے حسن و بچ کا احساس، ان کی اصلاح کی طرف توجہ اور ہمیشہ کے لیے اپنے آپ کو رجال دین میں شامل کرنے کا شوق اور جذبہ حضرت مولانا مسیح اللہ خان صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی خدمت میں رہ کر پیدا ہوا، یہ دوسری بات ہے کہ میں نفس و شیطان کے اغواء کے سبب کچھ بن نہ سکا مگر اس پر شکر گزار ہوں کہ اہل حق علماء اور اہل صلاح کے دامن سے وابستہ ہوں اور امیدوار ہوں کہ اس وابستگی پر اللہ سبحانہ و تعالیٰ عفو و کرم کا معاملہ فرما کر مغفرت فرمادیں گے و ما ذلک علی اللہ بعزیز۔

میرے دوسرے محسن استاذ جن کے تلمذ کے طفیل مجھے حدیث شریف سے مناسبت ہوئی اور اس سے تعلق ہوا وہ شیخ الاسلام حضرت مولانا سید حسین احمد مدنی نور اللہ مرقدہ ہیں۔

حضرت کا ترمذی شریف کا درس روزانہ دو دو اور ڈھائی ڈھائی گھنٹے اس شان سے ہوتا تھا کہ یہاں نظروں کو پھر وہ خوشگوار منظر کہیں دیکھنا نصیب ہی نہیں ہوا، وہ شیخ زمانہ جس کی دینی، ملی، سیاسی، سماجی،

اصلاحی، انتظامی اور درسی خدمات کی کوئی حد نہ تھی، وہ استقامت و ثبات کا جبل اعظم تھا مسند درس کو جب زینت بخشنا تھا تو چہرے پر گفتگی کے آثار نمایاں ہوتے، شخصیت اس قدر پرکشش اور دلربا ہوتی کہ دل انہی کی طرف کھنچے جاتے تھے، سال بھر درس میں حاضری دینے والے طالب علموں کے لیے حضرت کی ذات گرامی میں پہلے دن کی طرح نیا پن اور جاذبیت ہوتی تھی، خیال آتا ہے کہ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے عاشقوں کی جب یہ شان ہے تو خود حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کا کیا حال ہوگا، اللہ اکبر!

حضرت کے درس ترمذی میں حدیث کے فنی مباحث پر سیر حاصل بحث ہوتی تھی، اسناد، جرح و تعدیل اور تطبیق و ترجیح کی بحثیں تھی، کلامی، تاریخی مسائل اور اخلاقی و اصلاحی گفتگو بڑے بسط و تفصیل سے فرمایا کرتے تھے، صحاح ستہ اور دیگر کتب برابر میں رکھی رہتی تھیں، حوالے کی ہر بات کو کتاب کھول کر اور اس کی عبارت پڑھ کر بیان فرماتے اور اس تفصیلی سبق میں اس قدر اطمینان ہوتا کہ کبھی یہ محسوس ہی نہ ہوا کہ ان کو اسی کام کے علاوہ کوئی اور کام بھی ہے، طلبہ کے ہر قسم کے سوالات کا نہایت خندہ پیشانی سے تفصیلی جواب عنایت فرماتے، کبھی چہرے سے انقباض ظاہر نہ ہوتا، بلکہ انبساط و نشاط ہی کی کیفیت نمایاں رہتی تھی... یہی درس ترمذی احقر کی اس فن سے مناسبت کی بنیاد ہے اور اس کے ساتھ حضرت مولانا اعزاز علی صاحب رحمۃ اللہ علیہ شیخ الادب والفقہ، کا ابو داؤد کا درس بھی معاون بنا ان کے درس سے بھی احقر نے بہت کچھ سیکھا، ترمذی شریف کتاب السیر سے آخر تک مع شمائل ترمذی بھی احقر نے حضرت شیخ الادب ہی سے پڑھی، زمانہ تدریس میں حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب نور اللہ مرقدہ کی تصنیفات اور حواشی سے بہت استفادہ کیا، حضرت شیخ الاسلام قدس سرہ کے بعد اگر مجھ پر علم حدیث کے سلسلے میں کسی کا سب سے زیادہ احسان ہے تو وہ حضرت شیخ الحدیث صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا ہے۔ بذل الجہود، اوجز المسالک، الکوکب الدری، لامع الدراری، تقریر بخاری ہر ایک سے خوب خوب اور بار بار استفادے کی نوبت آتی رہی اور آخر کی دو کتابیں تو اب تک برابر مطالعے میں رہتی ہیں۔

یہ ظلوم و جہول کبھی یہ سوچ نہیں سکتا تھا کہ اس مبارک اور عظیم الشان خدمت کے لیے میں بھی استعمال ہو سکتا ہوں بس درس و تدریس کی حد تک شوق بھی تھا اور ہمیشہ اسی میں مشغولی بھی رہی لیکن جب میں پچیس مرتبہ بخاری شریف پڑھا چکا تھا تو قدرت نے بخاری شریف کے درس کو ٹیپ کرنے کا انتظام فرمایا، حالانکہ مجھے اس سے وحشت بھی ہوتی تھی اور میں اپنے سبق کی اتنی اہمیت بھی نہیں سمجھتا تھا لیکن طلبہ کا اصرار شدید ہوا اور بنام خدائے بزرگ و برتر یہ کام شروع ہو گیا پھر بتوفیقہ تعالیٰ محنت بھی ہمیشہ سے زیادہ کی اور سال بھر صحت و نشاط بھی برقرار رہا اور اس طرح ڈھائی گھنٹے روزانہ سب کے معمول کے ساتھ

اکیس شوال ۱۴۰۶ھ مطابق ۱۹۸۶ء سے شروع ہو کر دس رجب ۱۴۰۷ھ مطابق ۱۹۸۷ء تک کتاب ختم ہو گئی، آخر سال میں چند دن رات کو بھی سبق ہوا۔

درس کے دوران بخاری شریف کی دستیاب مطبوعہ اردو، عربی شروح سے حسب ضرورت استفادہ کیا جاتا رہا، حضرت مولانا خیر محمد جالندھری رحمۃ اللہ علیہ کی غیر مطبوعہ شرح بخاری سے بھی استفادہ کیا، فقہی مسائل میں فقہاء و علماء کے مذاہب کی تفسیح، قدیم و جدید شراح و محدثین کے کلام پر نقد و نظر اور روایات مکررہ کی نشاندہی وغیرہ امور میں عموماً شیخ الحدیث حضرت علامہ محمد یونس صاحب دامت برکاتہم کا اتباع کیا ہے، کیا اچھا ہوتا اگر حضرت مولانا موصوف کی درس بخاری شریف کی پوری تقریر میسر آجاتی! تفسیری مباحث میں اکثر علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ کے فوائد سے استفادہ کیا گیا ہے۔

یہ تمام اسباق چار سو کیسٹوں میں محفوظ ہیں، ایک مرتبہ اپنی علالت کے دوران جلد اول کا سبق انہی کیسٹوں کے ذریعے پڑھایا اور ایک مرتبہ پہلے تجربے کے طور پر پوری جلد ثانی کیسٹ پر ہوئی تھی، اس طرح ان کیسٹوں کو سن لیا گیا ہے، ورنہ اس کے بغیر ان کو سننا میرے لیے ممکن نہ تھا، ان دو مرتبہ کے علاوہ سبق کا معمول بغیر کیسٹ کے ہی ہے۔

اب جبکہ اس تقریر کی طباعت شروع ہے تو جناب مولانا نور البشر صاحب زید مجدہم جلد اول پر تعلق و مراجعت کا کام کر رہے ہیں اور جناب مولانا ابن الحسن عباسی زید مجدہم جلد ثانی پر یہی خدمت انجام دے رہے ہیں۔ ان حضرات نے تعلق و مراجعت کے ساتھ احقر کی رہنمائی میں اصل تقریر کو کتابی شکل دینے کے لیے مرتب بھی کیا ہے بعض مضامین کا اضافہ اور بعض میں کمی بھی کی گئی ہے جیسا کہ بوقت نظر ثانی ارباب تصنیف کا ہمیشہ معمول رہا ہے۔ مذکورہ دونوں برادران گرامی نے جس سلیقے، شوق اور کامیابی کے ساتھ یہ سلسلہ جاری رکھا ہوا ہے امید ہے کہ اس سے پوری تقریر حسین و جمیل انداز میں پیش بہا فوائد اور عظیم الشان تحقیقات کے ساتھ زیور طبع سے آراستہ ہو سکے گی اور طلبہ و اساتذہ کے لیے نفع سے خالی نہ ہوگی۔ مذکورہ دونوں عزیزوں کے ساتھ مولانا اسد اللہ صاحب اور مولانا محمد عظیم صاحب بطور معاون اس کام میں مشغول ہیں۔ اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ ان سب حضرات کے علم و عمل، ایمان و یقین، رزق و مال، عزت و جاہ اور عمر میں برکت عطا فرمائیں اور دونوں جہاں میں اپنی رضاء و قربت سے نوازیں آمین ثم آمین۔

انسان خطا و نسیان کا پتلا ہے اس لیے غلطی کا امکان بہر حال موجود ہے اگر اہل علم کہیں کسی خطا پر مطلع ہوں تو متنبہ فرما کر شکریہ کا موقعہ عطا فرمائیں۔

شیخ الاسلام والمسلمین آیۃ من آیات رب العالمین سیدنا و سندننا حضرت مولانا سید حسین احمد مدنی نور اللہ مرقدہ و بردمضجعہ

ولادت و حلیہ

آپ کی ولادت ۱۹ شوال ۱۲۹۶ھ مطابق ۱۸۷۹ء کو سہ شنبہ کی شب میں بانگر مو ضلع اناؤ پوپی انڈیا میں ہوئی، آپ کے والد وہاں اردو مڈل اسکول میں ہیڈ ماسٹر تھے۔ آپ کا تاریخی نام ”چراغ محمد“ تجویز ہوا۔ آپ کا رنگ سانولا، قد درمیانہ، دوہرا بدن، بارعب کتابی چہرہ، بھری ہوئی داڑھی، کشادہ نورانی پیشانی، پیشانی پر سجدے کا نشان، روشن آنکھیں، پُر اعتماد لب و لہجہ، چال میں شیروں کی سی بے خوفی اور دل انکسار سے لبریز تھا۔

نسب

حسین احمد بن سید حبیب اللہ بن سید پیر علی بن سید جہانگیر بخش بن شاہ نور اشرف۔ شاہ نور اشرف وہ مورث اعلیٰ ہیں جو الہ داد پور قصبہ ٹانڈہ میں تشریف لاکر اقامت گزیر ہوئے۔ آپ کے چار بھائی اور ایک بہن تھی مولانا سید صدیق احمد اور مولانا سید احمد بڑے تھے اور دارالعلوم دیوبند کے فاضل تھے، مولانا سید جمیل احمد اور مولانا سید محمود احمد چھوٹے تھے ان دونوں کی تعلیم مدینہ منورہ میں ہوئی تھی، حضرت شیخ منجھلے تھے اور آپ کی تعلیم بھی دیوبند میں ہوئی تھی مولانا صدیق احمد بصر ۳۱ سال ۱۹۱۱ء مدینہ منورہ میں فوت ہوئے، مولانا سید احمد بانی مدرسہ علوم شرعیہ مدینہ منورہ بھی ۱۹۳۰ء میں مدینہ منورہ میں راہی ملک بقا ہوئے۔ مولانا جمیل احمد عین عالم شباب میں مرضِ دقِ وسل میں مبتلا ہو کر ۱۹۰۹ء میں اور مولانا محمود احمد ۸۳ سال کی عمر میں نہایت کامیاب زندگی گزار کر ۱۹۷۳ء میں مدینہ منورہ میں اپنے مالکِ حقیقی سے جا ملے۔

وطن

یہ خاندان کم و بیش تیسری صدی ہجری میں مدینہ منورہ سے چل کر پانچ سو سال کے بعد ترمذ، لاہور ہوتا ہوا ضلع فیض آباد، یوپی کے قصبہ ٹانڈہ میں قیام پذیر ہوا۔ پھر اواخر شعبان ۱۳۱۶ھ مطابق جنوری ۱۸۹۹ء میں آج سے تقریباً سو سال پہلے ذیقعدہ ۱۳۱۶ھ میں مکہ مکرمہ پہنچا اور حج سے فراغت کے بعد ۲۵ ذی الحجہ ۱۳۱۶ھ مطابق مئی ۱۸۹۹ء کو مدینہ منورہ وارد ہوا۔

والد ماجد کا مختصر تذکرہ

حضرت شیخ الاسلام کے والد گرامی جناب سید حبیب اللہ صاحب ۱۲۵۳ھ میں الہ داد پور میں پیدا ہوئے یہ قصبہ ٹانڈہ ضلع فیض آباد کے ساتھ ایک گاؤں تھا جو اب قصبہ ٹانڈہ کا ایک محلہ ہے۔ آپ کا انتقال ایڈریا نوبل کی نظر بندی کے زمانے میں حضرت شیخ الاسلام کی اسارت مالٹا ۱۹۱۷ء کے کچھ دن بعد ۷۰ سال کی عمر میں وہیں ترکی میں ہوا۔

آپ نے قرآن کریم، اردو، فارسی اور ہندی بھاشا کی تعلیم حاصل کی تھی، اردو مڈل اسکول میں ملازمت کی اور ہیڈ ماسٹر کے عہدے سے سبکدوش ہوئے۔

آپ کو مولانا فضل رحمن گنج مراد آبادی سے شرف بیعت حاصل تھا آپ کا دل ہمیشہ دیار حبیب صلی اللہ علیہ وسلم کی یاد میں بے چین رہتا تھا ۱۰۵ سال کی عمر میں جب شیخ کا انتقال ہو گیا تو سفر ہجرت کا قصد فرمایا، اس عزم و ارادے کی اطلاع جب رشتہ داروں اور اہل تعلق کو ہوئی تو حالات کی ناسازگاری اور بُعد و فراق و مہجوری کا حوالہ دیتے ہوئے بعض رشتہ داروں نے درخواست کی کہ اس ارادے پر عمل نہ کیا جائے تو فرمایا کہ اگر مجھے یہ یقین ہو جائے کہ مجھے توپ کے دھانے پر رکھ کر توپ چلائی جائے تو میں مدینہ پہنچ جاؤں گا تو میں اس کے لیے بھی تیار ہوں۔

آپ کو اردو، فارسی اور ہندی میں شعر کہنے کا ملکہ راسخہ حاصل تھا زیادہ تر اشعار نعتیہ ہوتے تھے آپ کا ارشاد ہے :

اے بہارِ باغِ رضواں کوئے تو
بلبلِ سدرہ اسیرِ موئے تو
سجدہ ریزاں آمدہ سویتِ حبیب
اے ہزاراں کعبہ درِ ابروئے تو

اس صیبِ دل خستہ پر نظر ہو جائے
 دردمندوں کی دوا آپ کیے جاتے ہیں
 سر رہے یا نہ رہے پر رہے سودا سر میں
 عشق احمد کا خدایا یہی ہم چاہتے ہیں

شیخ الاسلام کا دارالعلوم دیوبند میں داخلہ

مڈل کی تعلیم کا جب ایک سال باقی تھا تو اوائلِ صفر ۱۳۰۹ھ میں دینی تعلیم کے لیے آپ کو دیوبند بھیج دیا گیا۔ یہاں آپ کے دو بڑے بھائی مولانا محمد صدیق اور مولانا سید احمد پہلے سے زیرِ تعلیم تھے۔ حضرت شیخ الہند کے ارشاد پر شارحِ الوداؤد حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوری نے خصوصی طور پر گلستان اور میزان الصرف کے اسباق شروع کرائے۔ تعلیم میں غیر معمولی امتیاز کی بنا پر آپ ہمیشہ اساتذہ کی نگاہوں کا مرکز اور ان کی آنکھوں کا تارا بنے رہے۔ شیخ الہند کے والد کرامی مولانا ذوالفقار علی سے آپ نے فصول اکبری پڑھی دوسرے اساتذہ میں حضرت شیخ الہند، مفتی عزیز الرحمن، مولانا خلیل احمد شارح الوداؤد وغیرہ شامل ہیں۔

دارالعلوم دیوبند میں آپ نے آٹھ سال تعلیم حاصل کی اور دورۂ حدیث مکمل کیا حضرت شیخ الہند نے خصوصی توجہ اور نظرِ شفقت کی بنا پر چھوٹی بڑی تینیس کتابیں خود آپ کو پڑھائیں۔

سفرِ حجاز

اواخر شعبان ۱۳۱۶ھ میں بارادہ حجاز مقدس جب دیوبند سے روانگی ہوئی تو شیخ الہند دوسرے حضرات کے ساتھ رخصت کرنے کے لیے پیدل اسٹیشن تشریف لے گئے۔ مدینہ منورہ پہنچ کر اساتذہ و مشائخ کی تاکید و ہدایات کے مطابق درس و تدریس کا آغاز فرمایا اور ساتھ ہی ذکر و مراقبہ اور احسان و سلوک کے منازل طے کرنے میں مشغول ہو گئے۔

مدینہ منورہ میں آپ کے درس کا احوال

مولانا عاشق الہی میرٹھی نے آپ کے درس کا چشم دید حال یوں بیان کیا ہے :-

”مولانا حسین احمد کا درس حرمِ نبویؐ میں الحمد للہ بہت عروج پر ہے اور عزت و جاہ بھی حق تعالیٰ نے وہ عطا فرمایا ہے کہ ہندی علماء تو کیا! یعنی، شامی بلکہ مدنی علماء کو بھی وہ بات حاصل نہیں۔ ذلک فضل اللہ یؤتیه من یشاء۔“

جلسہ دستار بندی

۱۲۲۸ھ میں آپ مدینہ منورہ سے دیوبند تشریف لائے اور جلسہ دستار بندی میں شرکت کی، پہلے علامہ انور شاہ کشمیری کی دستار بندی ہوئی پھر حضرت شیخ الاسلام کی دستار بندی ہوئی، آپ کو ایک خصوصی دستار قطب العالم حضرت گنگوہی کے صاحبزادے حضرت مولانا حکیم مسعود احمد سرپرست مدرسہ نے اور تیسری ایک دستار مولانا حکیم محمد احمد رامپوری رکن مجلس شوریٰ نے عطا کی۔

مدینہ منورہ میں قیام

پہلا قیام دو سال ۱۲۱۷ھ تا ۱۲۱۸ھ رہا، دوسرا قیام ۱۲۲۰ھ تا ۱۲۲۶ھ سات سال رہا، تیسرا قیام ۱۲۳۰ھ تا ۱۲۳۱ھ دو سال رہا، چوتھا قیام ۱۲۳۲ھ تا ۱۲۳۵ھ ۳ سال رہا، ان پندرہ برس میں آپ نے سلوک و احسان کی تکمیل کی، حضرت گنگوہی نے خرقہ خلافت سے سرفراز کیا، تدریس، ترغیب جہاد کا سلسلہ رہا اور مسلک حقہ کا دفاع فرمایا۔

اسارٹ مالٹا اور رہائی

۱۹۱۳ء کی جنگ عظیم کے بعد جب انگریزی مظالم ہندوستانیوں اور بالخصوص مسلمانوں کے خلاف حد سے بڑھ گئے تو حضرت شیخ الہند نے حاجی صاحب ترنگ زئی کے ذریعہ انگریزی فوج کے خلاف جنگ کا آغاز کر دیا جس کی تیاری پہلے سے جاری تھی اس جنگ میں برطانیہ کو پے در پے جانی و مالی نقصان اور پسپائیوں کا سامنا کرنا پڑا، ادھر اس مقصد کے لیے شیخ الہند اپنے سفیر مولانا عبید اللہ سندھی، مولانا محمد میاں منصور، مولانا سیف الرحمن وغیرہ کو افغانستان، ترکی، جرمنی وغیرہ روانہ کر چکے تھے اور یہ حضرات اپنے اپنے مرکزوں میں پہنچ کر کامیابی کے ساتھ سرگرم عمل تھے کہ معلوم ہوا حضرت شیخ الہند کا پورا منصوبہ اور تحریک حکومت برطانیہ کے علم میں آچکی ہے۔ (یہ تحریک ریشمی رومال کی تحریک کے نام سے مشہور ہے) ان حالات میں شیخ الہند نے حجاز پہنچ کر سلطنت عثمانیہ سے رابطہ کر کے آزادی ہند کے لیے تعاون حاصل کرنے کا پروگرام بنایا اور

بچتے بچاتے کسی طرح آپ حجاز پہنچ گئے اور سلطنتِ عثمانیہ کے عمائدین سے کامیاب مذاکرات کیے۔ یہ سلسلہ جاری تھا کہ شریف حسین گورنرِ مکہ نے خلافتِ عثمانیہ سے بغاوت کر دی اور انگریزوں سے مل گیا، انگریز کے کہنے پر اس نے حضرت شیخ الہند اور ان کے چار رفقاء بشمول حضرت شیخ الاسلام کو گرفتار کر لیا تقریباً ایک ماہ جڈہ میں رہ کر یہ حضرات مصر اور مالٹا کے لیے روانہ کر دیے گئے:

با بدار یار شد شریف حسین
خاندان شرافتش گم شد
(شیخ الہند)

مالٹا سے ۳ برس اور سات ماہ کے بعد ۸ جون ۱۹۲۰ء مطابق ۲۰ رمضان ۱۳۳۸ھ کو رہا ہو کر یہ حضرات

بمبئی پہنچے۔

سلمٹ میں تدریس

۱۹۲۳ء سے ۱۹۲۸ء تک ۶ سال سلمٹ میں قیام فرمایا اس عرصے میں نہ صرف سلمٹ بلکہ سارے بنگال کو علومِ دینیہ اور علومِ معرفت سے مالا مال فرمایا۔

دارالعلوم دیوبند آمد

دارالعلوم میں ایک شورش برپا ہوئی اجلۂ اساتذہ بشمول حضرت علامہ محمد انور شاہ کشمیری، مفتی عزیز الرحمن اور علامہ شبیر احمد عثمانی وغیرہ دارالعلوم کو خیرباد کہہ کر ڈا بھیل چلے گئے تو مولانا حبیب الرحمن (مہتمم) و مولانا محمد طیب (نائب مہتمم) نے حضرت مولانا اشرف علی تھانوی (سرپرست) کے مشورے سے دارالعلوم کی سٹاکھ، اس کے وقار اور اس کی مرجعیت و محبوبیت کو برقرار رکھنے کے لیے حضرت شیخ الاسلام سے دارالعلوم تشریف لانے کی درخواست کی، ایسے وقت میں دارالعلوم کو ایسے ہی صاحبِ عزیمت، حاملِ شریعت و سنت، مجاہدِ آزادی و سیاست کی ضرورت تھی جو شیخ الہند کی جانشینی کا بہمہ وجوہ حقدار تھا۔

حضرت شیخ الاسلام سے استمراج کے بعد حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے تحریر لکھی اور اس کو شیخ

الاسلام کی خدمت میں پیش کیا گیا:

”حضرت مولانا مولوی حسین احمد کا تقرر بجمہدۂ صدر مدرس بمشاہرہ ۱۵۰ روپیہ

ماہوار تاریخ کارکردگی سے مجلس شوریٰ کو منظور ہے۔ حضرت ممدوح کی اعلیٰ شخصیت اور علمی دستہ کے لحاظ سے مشاہرہ مذکور بالکل ناقابل ہے مگر حضرت ممدوح کے اخلاص نیت و خدمت دارالعلوم کے جذبات سے ہم کو توقع ہے کہ حضرت ممدوح اس کو منظور فرما کر مجلس شوریٰ کو شکر گزاری کا موقع دیں گے اور دارالعلوم کی حالت پر اپنی توجہات اور اخلاق بزرگانہ سے نظر التفات فرما کر پورے طور پر سنبھالنے کی کوشش فرمائیں گے جیسا کہ حضرت ممدوح کے استاد بزرگ حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ کا طریقہ تھا۔“

(فتاویٰ اشرف علی ۲۰ ربیع ۱۳۲۸ھ)

حضرت شیخ الاسلام نے بمشکل اہل سلٹ کو راضی کیا اور چند شرائط کے ساتھ اپنی آمادگی ظاہر فرمادی (سیاسی نظریات میں پوری آزادی ہوگی، تحریک آزادی میں شرکت پر اعتراض نہیں کیا جائے گا وغیرہ) اول تو کار پردازان دارالعلوم سے زیادہ حضرت کے مزاج، طبیعت اور نفسیات سے کون واقف ہو سکتا تھا اور شیخ الہند کی جانشینی کے لیے ان کے سامنے کوئی دوسرا بزرگ کسب حقدار قرار دیا جاسکتا تھا۔ پھر حالات پر پوری گرفت کے لیے اس کے سوا چارہ کار بھی کوئی باقی نہ رہ گیا تھا اس لیے پورے انشراح و انبساط کے ساتھ شرائط منظور ہوئیں اور ۱۹۲۸ء میں مسند صدارت سنبھالنے کے لیے آپ دیوبند تشریف لے آئے اور اسی کے ساتھ وہ تمام خطرات، انتشار و اضطراب جو وقتی طور پر پیدا ہو گیا تھا ختم ہو گیا اور موافقین و مخالفین کو جمعیت خاطر اور

سکون نصیب ہوا۔

پھر دیوبند کے اسلامی، علمی، اخلاقی، روحانی اور سیاسی مرکز سے حضرت نے ان تمام جہات سے جو خدمات انجام دیں اور جس طرح ملک و ملت کی قیادت فرمائی اس کے ذکر کی یہاں گنجائش نہیں۔

شیخ الاسلام کی سیاسی زندگی

آپ نے تحریک خلافت اور جمعیت علماء ہند کے پلیٹ فارم سے سیاسی میدان میں قائدانہ کردار ادا

کیا اور اپنی سرفروشانہ اور قائدانہ سرگرمیوں کے ذریعہ اس راستے کی تمام تکلیفیں اور مصائب جو اپنوں اور غیروں کی طرف سے بارش کی طرح برس رہے تھے برداشت کرتے ہوئے ہندوستان کو آزاد کرایا اور اس کی آزادی سے ممالک اسلامیہ کے آزاد ہونے کی سبیل پیدا کی۔

ابوہر جب آزادی کی تحریک اپنے انجام کے قریب پہنچ رہی تھی تو تقسیم ہند نے بھی زور پکڑا، مسلم لیگ نے تقسیم کا پرچم اٹھایا تو حضرت مولانا شبیر احمد عثمانی، حضرت مولانا ظفر احمد عثمانی، حضرت مولانا قاری محمد طیب، مہتمم دارالعلوم دیوبند اور ان کے ساتھی ہزاروں علماء تقسیم ملک کی حمایت میں مسلم لیگ کے پرچم تلے آئے، جنھیں حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی کی حمایت و تائید حاصل تھی، دوسری طرف جمعیت علماء ہند نے تقسیم ملک کو مسلمانوں کے مستقبل کے لیے ضرر رساں باور کیا، اس لیے انھوں نے تقسیم کی مخالفت کی، ان علماء کی قیادت حضرت شیخ الاسلام مولانا سید حسین احمد مدنی کر رہے تھے، یہاں سوال پاکستان کی مخالفت یا حمایت کا نہیں تھا جیسا کہ پروپیگنڈائی شور و غوغا کے ذریعہ باور کیا اور کرایا جا رہا ہے بلکہ سوال دراصل یہ تھا کہ آزادی کی کون سی صورت مسلمانوں کے لیے مستقبل میں مفید، بہتر اور کامیابی کی ضامن ہوگی، اس میں وحی تو کسی پر نازل نہیں ہو رہی تھی، فیصلہ انسانی سوچ اور رائے ہی کو کرنا تھا اور انسانی رائے میں خطا و صواب دونوں کا احتمال ہوتا ہے۔

تقسیم کی حمایت کرنے والے یہ سمجھ رہے تھے کہ مغربی تہذیب سے نجات پانے اور مسلمانوں کے اپنے اسلام پر عمل پیرا ہونے اور اپنی زندگیوں کو قرآن و سنت کے مطابق ڈھالنے کی واحد صورت یہی ہے کہ ملک کو تقسیم کر کے مسلمانوں کو ایک علیحدہ خطہ زمین دے دیا جائے جہاں وہ اپنے دین کو نافذ کرنے اور اس

پر عمل پیرا ہونے میں آزاد ہوں، تقسیم کی مخالفت کرنے والوں کا کہنا تھا کہ انگریزوں سے صرف آزادی حاصل کرو اور کچھ نہ کراؤ، اگر اس سے بڑا کرایا گیا تو وہ یقیناً مسلمانوں کے حق میں ڈنڈی مارے گا اور پھر ساری زندگی بچھتنا پڑے گا، تقسیم کے حامیوں کو اس پر یہ اعتراض تھا کہ اگر انگریزوں سے متحدہ طور پر آزادی لی گئی تو بعد میں ہندو ہم پر غالب آجائیں گے اور وہ ہمیں کچھ بھی نہیں دیں گے، تقسیم کی مخالفت کرنے والے کہتے تھے کہ اس خطرے کا سدباب پہلے کر لیا گیا ہے، متحدہ بنگال، آسام، متحدہ پنجاب، کشمیر، سرحد، سندھ اور بلوچستان، یہ مسلم علاقے ہوں گے جن کا اپنا قانون اور دستور ہوگا اور یہ بھی ان کی مرضی پر ہوگا کہ مرکز کے ساتھ رہیں یا علیحدہ ہو جائیں، رہا ہندوؤں کا خطرہ، تو وہ اکثریت میں سہی لیکن وہ اتنے شیر نہیں ہیں کہ مسلمانوں کی اتنی عظیم متحدہ طاقت کو زیر کر لیں جبکہ ایک نہایت طاقتور اور تربیت یافتہ مسلمان فوج بھی ان کے قبضے میں ہے۔

تقدیر نے تقسیم کے حق میں فیصلہ کر دیا اور دوسرے موقف کی نفی کر دی، انگریز نے پہلے متحدہ بنگال و آسام کو تقسیم کیا، متحدہ پنجاب کو تقسیم کیا، کشمیر کو پاکستان سے کاٹ دیا اور مسلمانوں کی مجتمع قوت کو منتشر کر دیا گیا، پھر دنیائے کفر نے پاکستان کو دو لخت کیا اور نتیجہً مسلم قوت پاکستان، بنگلہ دیش، ہندوستان اور کشمیر کے چار حصوں میں تقسیم ہو گئی اور ہندو اکثریت کی قوت متحد ہی رہی۔

تقسیم کے ذریعہ پاکستان کے وجود میں آجانے کے بعد شیخ الاسلام نے اپنے موقف کی عملی ناکامی کو انا کا مسئلہ نہیں بنایا، بلکہ پاکستان میں اپنے متعلقین کو ہدایت کی کہ پاکستان کو اسلام کا قلعہ بناؤ، اس کی حفاظت کرنے والے ہاتھوں کو مضبوط کرو، پاکستان کی مثال ایک مسجد کی ہے، جس کے نقشے میں اختلاف ہو سکتا ہے لیکن جب مسجد بن گئی تو جس نقشے پر بھی وہ بن گئی وہ مسجد ہے اور سب کے لیے یکساں محترم ہے۔

لیکن افسوس! ہم نے نصف صدی کی کوششوں کے بعد مملکتِ خداداد کو تباہی کے اس دہانے پر لاکھڑا کیا ہے جس کی بھیانک تصویر سے حضرت شیخ الاسلام آزادی سے قبل ڈرایا کرتے تھے مسلمانوں کی متحدہ طاقت چکنا چور ہو گئی، برصغیر کے مسلمانوں کا مستقبل گویا تاریک ہو کر رہ گیا، بنگلہ دیش کے مسلمان تحفظ سے محروم ہیں، بھارت کا مسلمان تختہ دار پر ہے، کشمیر مسلمانوں کا مقتل بنا ہوا ہے، حیدرآباد وکن کے مسلمان ذلت و مسکنت کے دن گزار رہے ہیں، جو ناگڑھ کو صفحہ ہستی سے غائب کر دیا گیا، پاکستان کے مسلمان سفاکی اور استحصال کا شکار ہیں۔

تقسیم کی مخالفت کی دوسری بڑی وجہ یہ تھی کہ حضرت شیخ الاسلام پاکستان کی قیادت جن ہاتھوں میں متوقع تھی ان سے مطمئن نہیں تھے، ان کا خیال تھا کہ اسلامی اقدار سے بیگانہ یہ قیادت اسلامی نظام کے بارے میں اپنے خواب کو شرمندہ تعبیر نہ کر سکے گی اور انگریز اپنے ناپاک مقاصد کے لیے بلا تکلف اس کو استعمال کرے گا، چنانچہ وہ دو قومی نظریہ جس نے پاکستان کی تشکیل میں بنیاد کا کام دیا تھا اور جو کفر کو اسلام سے جدا کرنے کی دلیل تھا اس کو برپا کرنے کے لیے ضروری تھا کہ پاکستان میں اسلام، اہل اسلام، صلح و تقویٰ کے حقوق کو ہر طرح کا تحفظ حاصل ہو اور کفر و ارتداد اور فسق و فجور کے حقوق کے لیے کوئی ضمانت نہ مہیا کی جائے لیکن آج نہیں! روز اول سے ہی اہتمام کے ساتھ ہم اس کے برخلاف چل رہے ہیں یہاں اسلام و اہل اسلام اجنبی اور مظلوم نظر آتے ہیں اور کفر و ارتداد اور فسق و فجور کو پھلنے پھولنے کی آزادی حاصل ہے۔

تقسیم کے بعد جب پاکستان کے حامی بھارتی مسلمانوں پر مصائب کے پہاڑ ٹوٹ رہے تھے ان کی زندگیاں غم و اندوہ کی دلدل میں گرفتار تھیں تو پھر وہی شیخ الاسلام اور ان کے رفقاء میدان میں آئے، قریہ

قریب بستی بستی جا کر انھوں نے وعظ کئے ، تقریریں کیں ، شکستہ دل مسلمانوں کا حوصلہ بڑھایا ، انہیں ایمان و یقین کا سبق دیا ، توکل کی تلقین کی ، چنانچہ اس کا یہ اثر ہوا کہ کانپتے ہوئے دل اور لڑکھڑاتے ہوئے قدم جمنے لگے اور زندگی معمول پر آگئی۔

علماء حقانی کا وہ گروہ جو تحریک پاکستان کے لیے ہراول دستے کا کام دے رہا تھا اور ان کی مساعی کے نتیجے میں یہ معرکہ کامیابی کی منزل کی طرف بڑھ رہا تھا ہمیں نہ ان کے اخلاص میں شبہ ہے نہ ان کی حب الوطنی کو کبھی کسی نے مشکوک اور مشتبہ گردانا ہے ، اور جہاں تک اسلام کی سربلندی اور آئین قرآن و سنت کے نفاذ کے ساتھ ان کی وابستگی کا تعلق ہے تو اس کا تو کہنا ہی کیا!! عیاں راجحہ بیاں!!!

لیکن یہ بھی ایک تلخ اور افسوس ناک حقیقت ہے کہ ان حضرات نے پاکستان سے جو امیدیں وابستہ کی تھیں وہ پوری نہیں ہوئیں اور نہ ان کے پورا ہونے کی بظاہر کوئی امید باقی ہے بلکہ ۱۹۷۱ء میں پاکستان کے دو لخت ہو جانے کے بعد بچے کھچے پاکستان کا وجود بھی معرض خطر میں پڑا نظر آ رہا ہے ، کاش! یہ نظر کا دھوکا ہو اور پاکستان محفوظ رہے ، مستحکم ہو اور فی الحقیقت اسلام کا قلعہ بنے۔ آمین ثم آمین۔

سلوک و تصوف

آپ کو حضرت شیخ الہند کی بارگاہ میں جو اختصایں اور قربت حاصل تھی اس کی وجہ سے کسی دوسری جگہ بیعت ہونے کا کبھی خیال نہ آیا تھا چنانچہ حضرت شیخ الہند سے بیعت کی درخواست کی اور بہت کوشش بھی کی لیکن حضرت نے حکم دیا کہ حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ سے بیعت کی جائے ، جی نہ چاہنے کے باوجود تعمیل ارشاد کے لیے مدینہ منورہ روانگی سے پہلے گنگوہ حاضری دی اور مولانا حبیب الرحمن عثمانی نے یہ کہہ کر کہ مولوی صدیق احمد صاحب نے اپنے دونوں بھائی مولوی سید احمد اور مولوی حسین احمد کو بیعت ہونے کے لیے بھیجا ہے وہ حاضر ہیں ، بیعت کی درخواست کی حضرت نے فوراً بیعت فرمایا اور فرمایا کہ میں نے بیعت تو کر لیا اب تم مکہ معظمہ جا رہے ہو وہاں حضرت قطب عالم حاجی امداد اللہ صاحب قدس سرہ العزیز موجود ہیں ان سے عرض کرنا وہ ذکر تلقین فرمادیں گے۔

شیخ الاسلام فرماتے ہیں کہ اگرچہ یہ بیعت بادلِ ناخواستہ ہوئی تھی مگر اس کے آثارِ مبارکہ میں نے اپنے اندر اسی دن سے محسوس کیے۔

حضرت حاجی صاحب کی خدمت میں مکہ مکرمہ حاضری ہوئی اور عرض کیا کہ حضرت گنگوہی قدس سرہ نے ہم دونوں کو بیعت تو کر لیا تھا مگر یہ فرمایا تھا کہ تلقین ذکر حضرت سے حاصل کرنا۔ تو آپ نے ”پاس انفاں“ کی تلقین فرمائی اور فرمایا کہ روز صبح کو آکر یہاں بیٹھا کرو اور اس ذکر کو کرتے رہو۔ اس کے بعد مدینہ منورہ پہنچ کر کچھ عرصے کے بعد حاجی صاحب کا تو انتقال ہو گیا لیکن تقریباً ڈیڑھ سال یا کچھ زائد حضرت

حاجی صاحب کی تلقین و تعلیم کے مطابق سلسلہ ذکر جاری رہا اس دوران رؤیائے صالحہ اور مبشرات کا عجیب و غریب سلسلہ جاری ہوا اور حضرت گنگوہیؒ سے تعلق میں دن بدن اضافہ ہوتا رہا، حضرت کے ساتھ مکاتبت بھی رہی اس اثناء میں حضرت گنگوہیؒ نے ہندوستان طلب فرمایا آپ انتہائی ناسازگار حالات میں بیش از قیاس و گمان سفر کی صعوبتیں برداشت کرتے ہوئے گنگوہ پہنچے تقریباً ۳ ماہ گنگوہ میں قیام ہوا حضرت گنگوہیؒ نے مراقبہ ذاتِ بحت تجویز فرمایا، عصر کے بعد کی مجلس میں حاضر رہ کر اس مراقبہ پر عمل پیرا رہے۔ دوسرے تمام اوقات بھی عبادت و ریاضت و مراقبے میں مشغول رہ کر گزارے صرف ڈیڑھ ماہ گذرا تھا کہ حضرت گنگوہیؒ نے دستارِ خلافت سے نوازا، اس وقت حضرت شیخ الاسلام کی عمر کل ۲۳ برس تھی، پھر اس راہ میں اللہ تعالیٰ نے آپ پر کیا کیا لطف و احسان اور مہر و کرم کی نوازشمائے بے حد و حساب فرمائیں ان کو اللہ جانے یا اس کا بندہ۔

حضرت شیخ الاسلام سے بلا مبالغہ لاکھوں سعادت مند بیعت ہوئے اور ان کے عقائد و اعمال، اخلاق کی اصلاح ہوئی، رجوع کا یہ عالم تھا کہ بیک وقت کئی کئی سو آدمی بیعت ہوتے تھے، بالسنکڈی آسام کے آخری سفر میں تقریباً چھ ہزار آدمی بیک وقت سلسلے میں داخل ہوئے اور ٹاؤڈ اسپیکر پر بیعت کے کلمات کہلانے گئے وہ خوش نصیب جو راہ معرفت و سلوک کو طے کر کے واصل الی اللہ بنے اور مرتبہ احسان پر فائز ہوئے ان کی تعداد ۱۶۷ ہے بھارت، بنگلہ دیش، برما، آسام، پاکستان اور جنوبی افریقہ وغیرہ تک تمام مقامات میں یہ فیض جاری و ساری ہے۔

حضرت شیخ الاسلام کی عزیمت و حمیت

آپ نے علماء اور اہلِ درس کے حلقے سے باہر قدم نکالا اور وقت کے اہم مسئلے کے لیے انگریزی حکومت کے عروج کے زمانے میں اعلانِ حق کر کے ”کلمۃ حق عند سلطان جائز“ کے افضل جہاد کا شرف حاصل کیا، مانٹا میں اور ہندوستان کی جیلوں میں برسوں رہ کر ست یوسفی ادا کی اور دنیا کی عظیم ترین سلطنت کے مقابلہ میں سالہا سال سینہ سپر رہے، یہاں تک کہ آپ کا مقصد پورا ہوا پھر فرائض کی ادائیگی، نوافل و مستحبات کی پابندی، مخالف ماحول میں معمولات کی محافظت، وعدوں کا ایفاء اور دور دراز جلسوں اور اجتماعات میں شرکت اور اس کے لیے ہر طرح کی صعوبتیں برداشت کرنا مستقل عزیمت ہے، اسباق کی تکمیل، مہمانوں کی خدمت، مریدوں کی تربیت، بے شمار خطوط کا جواب دینا اس ضعف و پیری کے زمانے میں یہ سب امور آپ کی عزیمت و ہمت کی دلیل ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ آپ نے اپنی زندگی میں ”ان اللہ یحب معالی الامور

ویکرہ سفسافہا“ پر عمل کر کے دکھایا۔

حمیت آپ کی کتابِ زندگی کا نہایت روشن عنوان ہے اسی حمیت نے انگریزوں کی مخالفت کا جذبہ

پیدا کیا، جس کی آسودگی اس وقت تک نہیں ہوئی جب تک انگریز اس ملک سے چلے نہیں گئے۔ تحریکِ خلافت اور جمعیتِ علماء کی جدوجہد میں یہی روح کام کرتی رہی اور اسی نے آپ کو سدا جوان، مستعد اور سرگرم رکھا۔ یہی حمیت تھی جس نے برسوں آپ سے اسلام دشمن طاقتوں کے خلاف قنوتِ نازلہ اس جوش و دلولے کے ساتھ پڑھوائی کہ معلوم ہوتا تھا کہ محراب میں شگاف پڑ جائیں گے۔

اسی طرح آپ کی صفات میں آپ کی انسانی بلندی ممتاز اور مسلم ہے، پاکیزہ شخصیت، بے غرض جدوجہد، بے داغ زندگی اور مکارمِ اخلاق نے آپ کی ذات کو کھرا سونا اور سُچا موتی بنا دیا تھا اور اخلاقی و طبعی بلندی کے اس مقام پر پہنچا دیا تھا جس کے متعلق دورِ اول کے عرب شاعر نے کہا ہے۔

هجان الحی كالذهب المصفی

صبیحة دیمة یجنیہ جان

(قبیلے کے شریف مرد ایسے کھرے سونے کی طرح ہیں جسے کسی بارش کی صبح کو زمین سے اٹھالیا

جائے اور صاف کر لیا جائے)۔

کمالِ اخلاق کے ساتھ اپنے نفس سے بدگمانی، اس کے نقص کا استحضار و اعلان، انسانیت کی بلندی کی دلیل اور اس بات کا ثبوت ہے کہ انسان نفسِ امارہ کی گرفت اور خود فریبی اور خود پرستی سے بلند ہو گیا ہے۔ یہ صفتِ شیخ الاسلام کی زندگی میں بہت نمایاں تھی اور یہ ان کا حال تھا قال نہ تھا۔

مہمان نوازی

حضرت شیخ الاسلام کا ساری زندگی ”الید العلیا خیر من الید السفلی“ پر عمل رہا۔ وہ بہت کم دوسروں کے ممنون ہونے اور انہوں نے ایک عالم کو ممنون کیا، ان کا مہمان خانہ ہندوستان کے وسیع ترین مہمان خانوں میں اور ان کا دسترخوان ہندوستان کے وسیع ترین دسترخوانوں میں تھا اور حقیقت یہ ہے کہ ان کا قلب اس سے بھی زیادہ وسیع تھا، بعض واقفین کا اندازہ ہے کہ پچاس مہمانوں کا روزانہ اوسط تھا، پھر اس میں ہر طبقے اور حیثیت کے لوگ ہوتے تھے، شیخ کی بشاشت، انتظام، مستعدی اور اہتمام بتلاتا تھا کہ ان کو کس قدر قلبی مسرت اور روحانی لذت حاصل ہو رہی ہے۔

ضیافت، مہمان نوازی اور اطعامِ طعام ان کی روحانی غذا اور طبیعتِ ثنائیہ بن گئی تھی، پھر مہمانوں

کے ساتھ وہ جس تواضع اور انکسار اور جس اعزاز و احترام کے ساتھ پیش آتے تھے اس کو دیکھ کر یہ شعر بے اختیار یاد آتا تھا:-

وانی لعبد الضیف مادام نازلاً
وما شیمۃ لی غیرها تشبه العبد

(میں مہمان کا غلام ہوں جب تک وہ میرے کھر مہمان رہے اور میرے اندر یہی ایک صفت ہے جس سے میں غلام معلوم ہوتا ہوں)۔

دارالعلوم دیوبند میں تدریس اور درسی خصوصیات

تقریباً تیس سال آپ نے دارالعلوم دیوبند میں بخاری شریف اور جامع ترمذی کا درس دیا۔ آپ کے درس کی خصوصیات حسب ذیل ہیں:-

۱- جب حضرت قراءت فرماتے تھے تو ابتداء میں خطبہ مسنونہ کے بعد ”فان اصدق الحدیث کتاب اللہ و احسن الہدی ہدی محمد“ و شر الامور من حدثاتها، و کل محدثۃ بدعة، و کل بدعة ضلالة، و کل ضلالة فی النار، و بالسند المتصل منا الی الامام الحافظ الحجة امیر المؤمنین فی الحدیث ابی عبد اللہ محمد بن اسماعیل بن ابراہیم بن المغیرة بن بردزبہ الجعفی البخاری رحمہ اللہ تعالیٰ و نفعنا بعلومہ آمین“ پڑھ کر باب کا آغاز ”قال“ سے کرتے تھے مثلاً ”قال باب کیف کان بدء الوحی الخ“ پڑھتے تھے پھر ہر حدیث کے ساتھ شروع میں ”وبہ قال حدثنا“ پڑھا کرتے تھے۔

۲- سند کے اختتام پر صحابی کے نام کے ساتھ ”رضی اللہ تعالیٰ عنہ و عنہم“ فرماتے تھے اور اس طرح دعا میں صحابی کے ساتھ سند کے تمام راویوں کو شریک کر لیا کرتے تھے۔

۳- حضرت کی تقریر نہایت سلیس، شستہ اور اس کی رفتار بہت دھیمی ہوتی تھی، ایک ایک لفظ واضح باواز بلند زبان مبارک سے لکھتا تھا، مشکل مقامات نہایت سادہ طرز میں مثالیں دے کر حل فرماتے تھے۔

۴- جب کسی مسئلے میں حدیث میں توجیہ بیان فرماتے اور توجیہات متعدد ہوتیں تو ہر ایک توجیہ کو الگ الگ شمار کرتے تھے۔

۵- کتب حدیث کا مکمل سیٹ آپ کے پاس رکھا ہوتا تھا تمام فقہاء کے دلائل کو کتاب کھول کر سناتے، کسی امام کی دلیل کو حوالہ کتب کے بغیر نہ چھوڑتے تھے۔

۶- سند پر حسب ضرورت بحث فرماتے اور علماء جرح و تعدیل کے اقوال نقل فرماتے تھے۔

- ۷- حضرت شیخ الاسلام میں وقار اور تواضع دونوں جمع تھے ان کے درس میں طالب علم ادب اور احترام کے ساتھ ہمہ تن متوجہ رہتا تھا، بایں ہمہ شفقت کا یہ عالم تھا کہ طلبہ کے دو ڈھائی سو کے مجمع میں اگر کوئی طالب علم سوال کرنا چاہتا تو آپ کی بیبت اس کو سوال کرنے سے منع نہیں کرتی تھی۔
- ۸- حدیث کا مفہوم وضاحت کے ساتھ اس طرح سمجھاتے کہ وہ طلبہ کے ذہن نشین ہو جاتا تھا۔
- ۹- اگر حدیث پر کوئی اعتراض وارد ہوتا تو اعتراض کی تشریح فرما کر مستند قوی جوابات بیان کرتے تھے۔
- ۱۰- مشکل مقامات پر اگر ضرورت ہوتی تو نحوی ترکیب ذکر کرتے تھے، اور مشکل الفاظ کے حل کے ضمن میں شعراء کا کلام تائید میں پیش کرتے تھے۔
- ۱۱- فرضیت احکام کی تاریخ کا ذکر کرتے تھے۔
- ۱۲- دورانِ درس دلچسپ حکایات اور تاریخی واقعات سے بھی محظوظ فرماتے تھے۔
- ۱۳- فرقِ حقہ اور فرقِ باطلہ کے عقائد کی دل نشین تشریح فرماتے اور پھر احقاقِ حق و ابطالِ باطل میں کوئی کسر نہ چھوڑتے تھے۔
- ۱۴- اختلافی مسائل میں ہر امام کے دلائل بیان فرما کر آخر میں مذہبِ احناف کی حدیث کے ساتھ مطابقت اس طرح بیان کرتے تھے کہ معلوم ہوتا تھا کہ حنفی مذہب احادیثِ نبویہ کے بالکل مطابق ہے اور امامِ اعظم ابوحنیفہؒ کو ”تفہم فی الدین“ میں وہ کامل دستگاہ حاصل ہے جو کسی امامِ فقہ کو حاصل نہیں۔
- ۱۵- عقائد و ایمان کے مباحث بخاری کے درس میں بسط و تفصیل کے ساتھ ارشاد فرماتے تھے۔
- ۱۶- اخلاقی اور معاشرتی مسائل پر بھی سیر حاصل گھنٹا فرمایا کرتے تھے۔
- ۱۷- ہندوستان اور عالم اسلام کے سیاسی مسائل پر بھی عموماً طلبہ کے سوالات کے جواب میں یا حدیثِ زبیرِ درس کی مناسبت سے کلام فرماتے تھے۔
- ۱۸- مغازی کے درس کا خاص لطف یہ تھا کہ حضرت عرب کے جغرافیہ سے واقف تھے اس لیے مقاماتِ حجاز کا جغرافیہ بڑی وضاحت سے بیان کرتے تھے۔
- ۱۹- احادیثِ متعارضہ میں تطبیق کا پورا پورا اہتمام ہوتا تھا، خواہ تعارض روایت کرنے والوں کی وجہ سے پیش آیا ہو یا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول و فعل کا اختلاف ہو، پہلے تطبیق دی جاتی، وہ نہ ہو تو دلائل سے ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جاتا تھا۔
- ۲۰- کتاب التفسیر میں مختصر آیات کو پوری تلاوت فرماتے۔

۲۱۔ بخاری جلد اول کا درس ابتداء میں تفصیلی ہوتا تھا، جلد دوم میں مغازی اور تفسیر کا درس تحقیقی ہوتا تھا، پھر علی سبیل السرد کتاب ختم ہوتی تھی یہاں سند یا لغت یا فقہی و کلامی مسائل سے کوئی تعرض نہ کیا جاتا تھا۔

۲۲۔ کسی حدیث میں تصوف و احسان کا پہلو نکلتا ہوتا تو اس کے اثبات کے لیے حضرت کی تقریر کی روانی اور طبیعت کی جولانی دیدنی ہوتی، ایسا معلوم ہوتا کہ جیسے عنبر (مچھلی) کو تیرنے کے لیے دریا مل گیا ہو، یا شاہین کو کھلی فضا۔ چنانچہ حدیث جبریل کی تشریح کے وقت طلبہ کو ایسا لگتا کہ بلبل چمک رہا ہو جیسے گلشن میں۔ مذکورہ بالا حدیث کے جزء ”فان لم تکن تراہ“ کی توجیہات بیان کرتے ہوئے فرمایا: تیسری توجیہ یہ ہے کہ ”لم تکن“ میں ”کان“ نامہ مراد لیا جانے اور مطلب یہ ہو کہ اگر تم کو فنا کا مقام حاصل ہو جائے تو تم اللہ تعالیٰ کو دیکھ لو گے یہ غلبہ حال کی ایک کیفیت ہوتی ہے کثرت ذکر سے جب قوتِ متخیلہ سے تمام چیزوں کا شعور جاتا رہے سنی کہ نہ ذکر کا شعور باقی رہے نہ ذکر کا احساس، بلکہ صرف مذکور کا شعور رہ جائے (اس کو فناء الفناء کہتے ہیں) تو ذکر اور ذکر کے شعور کی نفی جو کثرت ذکر سے حاصل ہوتی ہے ”فان لم تکن“ ہے اور صرف مذکور (خدا نے پاک) کا شعور ”تراہ“ ہے لیکن یہ غلبہ حال کی کیفیت ہے حقیقت نہیں، منصور کو یہی مرتبہ حاصل ہو گیا تھا جو اس نے ”انا الحق“ کا نعرہ لگایا اس کے باوجود منصور نے عبادت ترک نہیں کی وہ برابر مصروف عبادت رہا اس سے ظاہر ہے کہ یہ کیفیت غلبہ حال کی کیفیت تھی حقیقت سے اس کا تعلق نہیں، حدیث میں آتا ہے کہ بندہ نوافل کے ذریعہ ایسی ترقی کرتا ہے اور اللہ تعالیٰ سے اتنا فریب ہو جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اس کا ہاتھ اللہ کا ہاتھ ہو جاتا ہے جس سے وہ پکڑتا ہے، اس کی نظر اللہ کی نظر بن جاتی ہے جس سے وہ دیکھتا ہے، اس کی سمع اللہ کی سمع بن جاتی ہے جس سے وہ سنتا ہے، یہاں بھی اسی کیفیت کی طرف اشارہ ہے، حضرت فرماتے تھے کہ ایسی حالت آجانے پر اللہ تعالیٰ اپنے بندے کی ایسی ناز برداری کرتے ہیں جیسے باپ بچے کی۔

۲۳۔ ترمذی کا درس از اول تا آخر پوری تحقیق اور بسط کے ساتھ ہوتا تھا۔

۲۴۔ حضرت کے درس میں سماع من الشیخ اور قراءت علی الشیخ دونوں کا دستور تھا ابتداء میں عموماً قراءت علی الشیخ ہوتی تھی، طالب علم پڑھتا تھا، آخر سال میں عصر و عشاء کے بعد سماع من الشیخ ہوتا تھا حضرت خود قراءت فرماتے تھے سال کے بالکل آخر میں امتحان سالانہ کے بعد جب بخاری کو ختم کرنا ہوتا تھا۔ اور طریق سرد اختیار کیا جاتا تھا تو چند طلبہ مقرر ہوتے تھے وہ قراءت کرتے تھے جس سال تقسیم ہند سے پہلے احقر شریک درس تھا تو سالانہ امتحان کے بعد تقریباً چوبیس پچیس پارے سات آٹھ دن میں پڑھ کر کتاب ۲۸

شعبان کو ختم ہوئی تھی۔

تصانیف

۱۔ نقش حیات (۲ جلد) یہ آپ کی خودنوشت سوانح حیات ہے جس میں آپ کے خاندانی حالات، ایامِ تعلیم، ہجرتِ مدینہ منورہ وغیرہ اور اپنے شیخ کے ساتھ مالٹا کی اسارت کے حالات مذکور ہیں ان باتوں کے ساتھ ساتھ ہندوستان کی سیاسی تاریخ خصوصاً انگریزوں کی چالبازی اور ان کی سیاسی فریب کاریوں پر سیر حاصل تبصرے ہیں۔

۲۔ الشہاب الثاقب علی المسترق الکاذب یہ کتاب مولانا احمد رضا خان بریلوی پر رد ہے جنہوں نے اکابر علماء کی تکفیر کی تھی۔

۳۔ آپ کے مکاتیب جو ”مکتوباتِ شیخ الاسلام“ کے نام سے ۳ جلدوں میں چھپے ہیں۔

۴۔ معارفِ مدینہ یہ آپ کے درسِ ترمذی شریف کی تقریر ہے جو دو جلدوں میں شائع ہوئی ہے۔

۵۔ اسیرِ مالٹا۔

۶۔ موردی دستور کی حقیقت۔

۷۔ عمل و عقیدہ۔

۸۔ متحدہ قومیت وغیرہ۔

ازواج و اولاد

پہلا عقد ۱۲۱۲ھ میں زمانہ طالب علمی میں ۱۶ برس کی عمر میں ہوا، اہلیہ محترمہ مدینہ منورہ میں ۱۲۲۶ھ میں فوت ہوئیں، ان سے ایک لڑکی زہرہ پیدا ہوئی جس کا انتقال ۱۲۳۷ھ میں دمشق میں ہوا۔ دوسرا نکاح حافظ زاہد حسن مرحوم کی صاحبزادی سے ہوا جن سے دو صاحبزادے الطاف احمد اور اشفاق احمد پیدا ہوئے۔ اہلیہ محترمہ اور دونوں بچوں کا انتقال اسارتِ مالٹا کے زمانے میں مدینہ منورہ میں ہوا۔ تیسرا نکاح دوسری اہلیہ کی چھوٹی بہن سے ہوا جن سے مولانا محمد اسعد اور ایک صاحبزادی پیدا ہوئیں، صاحبزادی کا انتقال بچپن میں سلٹ میں اور اہلیہ محترمہ کا انتقال ۱۲۵۵ھ میں دیوبند میں ہوا۔ چوتھا نکاح تایا زاد بھائی محمد بشیر صاحب کی

یہ لڑکی سے ہوا جن سے سات اولادیں ہوئیں چھوٹے صاحبزادے کی ولادت کے وقت حضرت کی عمر تقریباً اسی برس تھی۔

وصال کے وقت آپ کے تین صاحبزادے اور چار صاحبزادیاں تھیں۔ مولانا محمد اسعد۔ مولانا محمد ارشد۔ مولانا محمد اسجد۔ ریحانہ۔ عمرانہ۔ صفوانہ۔ فرحانہ۔ ^{تسلیم} ^{حفظہم} اللہ تعالیٰ و

مولانا محمد اسعد مدنی صدر جمعیت علماء ہند، مولانا محمد ارشد مدنی استاذ حدیث و العلوم دیوبند، مولانا محمد اسجد مدنی ناظم جمعیت علماء ہند ماشاء اللہ خلف الصدق، اور صاحب اولاد ہیں۔

يا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمَطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكَ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً

نصف جولائی ۱۹۵۷ء دوران سفر تنفس کی تکلیف شروع ہوئی سفر منقطع فرما کر دیوبند واپس آگئے سلسلہ مرض جاری رہا اور تنفس کی تکلیف عارضہ قلب میں تبدیل ہو گئی، دوا، علاج اور پریزیس کا سلسلہ بھی جاری رہا، اور ملاقاتوں، عبادات اور سبق کا معمول بھی برقرار رہا، ۲۸ محرم ۱۳۷۷ھ مطابق ۲۵ اگست ۱۹۵۷ء کو بخاری شریف کا آخری درس دیا اس کے بعد مرض کی شدت میں اضافہ ہی ہوتا رہا، طبیب، ڈاکٹر جمع ہوتے رہے، دوائیں، علاج اور غذائیں تجویز ہوتی رہیں، کبھی افاقے کی صورت بھی پیدا ہوئی مگر ”كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ“ آخر ۱۳ جمادی الاولیٰ ۱۳۷۷ھ مطابق ۵ دسمبر ۱۹۵۷ء کو ظہر سے پہلے شیخ الاسلام و المسلمین، آیت من آیات رب العالمین، جانشین شیخ الہند، خلیفہ مجاز قطب عالم مولانا رشید احمد گنگوہی، یادگار حجۃ الاسلام مولانا محمد قاسم نانوتوی، نقیب حاجی امداد اللہ مہاجر کی شیخنا و سندا مولانا سید حسین احمد مدنی، بے اندازہ خلقِ خدا کو خیر یاد کہتے ہوئے رفیقِ اعلیٰ سے جا ملے۔

إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ :
آسمان را حق بود گر خون بہار بر زمین (۶)

شیخ الہند حضرت مولانا

محمود حسن صاحب رحمۃ اللہ علیہ

حضرت شیخ الہند کی ولادت ۱۲۶۸ھ مطابق ۱۸۵۱ء میں جنگ آزادی سے چھ سال پہلے ہوئی۔

آپ کے والد حضرت مولانا ذوالفقار علی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نہایت متبحر عالم، حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ کے ساتھیوں میں سے اور دیوبند کے شیوخ میں سے تھے، علم ادب سے خصوصی مناسبت تھی، عربی و ادوین

(۶) یہ تمام حالات نزہۃ الخواطر (ج ۸) پرانے چراغ، مشاہیر علماء دیوبند، چراغ محمد اور شیخ الاسلام مولانا حسین احمد مدنی سے ماخوذ ہیں۔

پر آپ کے حواشی معروف و مقبول ہیں۔

آپ کی تصانیف میں ① التعليقات على السبع المعلمات ② تسهيل البيان في شرح الديوان للمتنبي ③ تسهيل الدراسة شرح ديوان الحماسة ④ الإرشاد إلى قصيدة بانة سعاد ⑤ عطر الورد شرح قصيدة البردة اور ⑥ تذكرة البلاغة ہیں، اس آخری کتاب میں آپ نے فن معانی و بیان کو نہایت خوبی سے اردو زبان میں بیان کیا ہے اور ”معانی“ کے قواعد و ضوابط کی مثالیں اردو کے اساتذہ کے کلام سے پیش کر کے کمال کیا ہے۔

حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ نے ابتدائی تعلیم مکتب میں حاصل کی، قرآن کریم میاں جی منگلوری صاحب سے، فارسی کی ابتدائی کتابیں مولوی عبداللطیف صاحب سے اور عربی کی ابتدائی کتب اپنے چچا مولوی مہتاب علی صاحب سے پڑھیں۔

۱۲۸۳ھ میں جبکہ آپ کی عمر پندرہ سال تھی مدرسہ عربیہ دیوبند کی بنیاد پڑی، اس کے سب سے پہلے استاذ ”ملا محمود“ تھے اور سب سے پہلے طالب علم ”محمود حسن“ گویا دیوبند کا افتتاح محمودین سے ہوا، دیوبند میں آپ کے دوسرے اساتذہ مولانا سید احمد دہلوی اور مولانا محمد یعقوب صاحب نانوتوی رحمہما اللہ تعالیٰ ہیں۔

۱۲۸۶ھ میں کتب صحاح ستہ اور بعض دیگر کتب حجۃ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ سے شروع کیں، سفر و حضر میں ساتھ رہ کر رفتہ رفتہ ۱۲۸۹ھ یا ۱۲۹۰ھ میں تمام کتابیں ختم کیں، اگلے ہی سال آپ کا ”معین مدرس“ کے طور پر تقرر ہوا، ابتداءً یہ تقرر اعزازی طور پر بلا تنخواہ تھا، مگر دوسرے سال ہی ان کو مدرس چہارم بنا دیا گیا، پھر کچھ عرصہ کے بعد جبکہ حضرت مولانا محمد یعقوب نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کا وصال ہو چکا تھا، ان کے بعد مولانا سید احمد صاحب دہلوی صدر مدرس بنے، وہ دارالعلوم سے مستعفی ہو کر بھوپال چلے گئے تو آپ کو ۱۳۰۸ھ میں صدارت تدریس تفویض کی گئی۔ آخر عمر تک صدارت تدریس کے اس منصب پر فائز رہے۔

حکیم الاسلام قاری محمد طیب صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ نے مسلسل چالیس برس تک درس حدیث دیا اور اس دوران آٹھ سو ساٹھ اعلیٰ استعداد کے صاحب طرز عالم دین، فاضل علوم اور ماہرین فنون پیدا کیے، آپ کا درس حدیث اس دور میں امتیازی شان رکھتا تھا اور مرجع علماء تھا، آپ کو علماء عصر نے ”محدث عصر“ تسلیم کیا۔

آپ کے تلامذہ

آپ کے ممتاز ترین تلامذہ میں حضرت حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی، شیخ الاسلام حضرت،

مولانا سید حسین احمد مدنی، امام العصر حضرت مولانا انور شاہ کشمیری، مولانا عبید اللہ سندھی، مولانا مفتی کفایت اللہ صاحب، علامہ شبیر احمد عثمانی، شیخ الادب مولانا اعزاز علی، مولانا سید فخر الدین مراد آبادی، حضرت مولانا عزیز گل وغیرہ حضرات اکابر رحمہم اللہ تعالیٰ ہیں۔

حضرت شیخ الہند اور تحریک آزادی اور وفات

۱۸۵۷ء میں حضرت شیخ الہند کی عمر چھ سال تھی، یہ مسلمانان ہند کے لیے جنگ آزادی کا سال تھا جس کو انگریزوں نے ”غدر“ کا نام دیا تھا، یہ جنگ آزادی ناکام ہوئی اس کے بعد جو مظالم انگریزوں نے مسلمانوں پر ڈھائے، وہ تمام ظلم و ستم کی کارروائیاں حضرت شیخ الہند کی نظروں میں تھیں، آپ ان کے عینی شاہد تھے، اس طرح آپ کی انگریز دشمنی ورثہ کے ساتھ ساتھ عینی شہادت کی بنیاد پر علی وجہ البصیرہ تھی، چنانچہ جہاں ظاہراً ہمہ تن درس و تدریس میں آپ مصروف رہے وہاں آپ اپنے اکابرین کے مشن کو مکمل کرنے اور جہاد کی تیاری میں بھی مصروف رہے، آپ نے ہندوستان کو انگریزوں کے پنجے استبداد سے آزاد کرانے کے لیے ایک جامع منصوبہ بنایا جس کے لیے بہت پہلے سے تیاری کی، اپنے شاگردوں کا جال پھیلایا ایک طرف شمالی حدود اور افغانستان سے رابطہ ہوا تو دوسری طرف خلافت عثمانیہ کے ساتھ بات چیت طے ہو گئی آپ نے اس سلسلہ میں حجاز مقدس کا سفر کیا، ۱۲۲۳ھ میں آپ حجاز تشریف لے گئے، وہاں ترکی کے والی غالب پاشا سے ملاقات کی، مدینہ منورہ میں وزیر حرب انور پاشا اور افواج عثمانی کے سربراہ جمال پاشا سے ملاقات کی، ان سے انگریزوں کو ہندوستان سے نکلانے اور مسلمانان ہند کی مدد کے سلسلے میں مکمل بات چیت طے ہو گئی، ان سے ایک خفیہ تحریر بھی لے لی۔ آپ کا ارادہ تھا کہ ایران کے راستے سے ہندوستان کے شمالی حدود کے آزاد علاقوں میں ٹھہریں اور وہیں سے بھرپور تحریک چلائیں، لیکن انگریزوں کو اس کارروائی کی سن گن لگ گئی، اس وقت مکہ کا گورنر شریف حسین تھا جس نے خلافت عثمانیہ سے بغاوت کر کے انگریزوں کے ساتھ ساز باز کر لی تھی، چنانچہ اس کے ذریعہ انگریزوں نے حضرت شیخ الہند اور آپ کے رفقاء کو گرفتار کر لیا اور پھر براستہ مصر مالٹا پہنچا دیے گئے، وہاں آپ ۱۲۳۸ھ تک قید کی مشقت صبر و استقلال کے ساتھ برداشت کرتے رہے ۱۲۳۸ھ میں آپ کو ربانی ملی۔

ہندوستان پہنچنے پر اہل ہند نے آپ کا زبردست استقبال کیا، آپ اہل ہند کے دلوں کے مالک بن چکے تھے، لوگ پروانہ وار آپ کی زیارت کے لیے آرہے تھے، چنانچہ آپ کی اہل ہند میں مقبولیت کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ ”شیخ الہند“ کا لقب آپ کے نام پر غالب آگیا، عوام و خواص میں آپ اس

لقب سے مشہور ہو گئے، آپ کو جیل کی مشقتوں نے اور پھر مسلسل بیماریوں نے کافی کمزور کر دیا تھا۔ آپ کے قوی جواب دے رہے تھے لیکن آپ نے ان تکالیف کی پروا نہ کی، اور ہندوستان کے تمام شہروں کا دورہ کرنا شروع کر دیا، تقریریں کیں، انگریزی حکومت کے بائیکاٹ کا حکم دیا، اسی دوران دہلی تشریف لائے اور یہیں ۸ ربیع الاول ۱۲۳۹ھ کو آپ خالق حقیقی سے جا ملے، آپ کو دیوبند لاکر اپنے استاذ حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کے پہلو میں دفن کیا گیا۔

موزخ ہند علامہ عبدالحی حسنی رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب ”نزہۃ الخواطر“ میں آپ کا جو صوری و معنوی نقشہ کھینچا گیا ہے وہ بہت جامع ہے، فرماتے ہیں:-

”کان مولانا محمود حسن آية باهرة في علو الهمة وبعد النظر والأخذ بالعزيمة، وحبّ الجهاد في سبيل الله، قد انتهت إليه الإمامة في العصر الأخير في البغض لأعداء الإسلام والشدة عليهم، مع ورع ورهابة وإقبال إلى الله بالقلب والقالب، والتواضع، والإيثار على النفس، وترك التكلف، وشدة التقشف، والانتصار للدين والحق، وقيام في حق الله، وكان دائم الابتغال، قوی التوکل، ثابت الجأش، سليم الصدر، جيد التفقه، جيد المشاركة في جميع العلوم العقلية والنقلية، مطلعاً على التاريخ، كثير المحفوظ في الشعر والأدب، صاحب قريحة في النظم، واضح الصوت، موجز الكلام في إفصاح وبيان، تمتاز دروسه بالوجازة والدقة والاقتصار على اللب، كثير الأدب مع المحدثين والأئمة المجتهدين، لطيفاً في الرد والمناقشة، كان قصير القامة، نحيف الجثة، أحمر اللون، كث اللحية في توسط، غير متكلف في اللباس، عامته من الكرياس الثخين، وقور في المشي والكلام، تلوح على مَحْيَاهُ أمارات التواضع والهمم، وتشرق أنوار العبادة والمجاهدة، في وقار وهيبة، مع بشر وانبساط مع التلاميذ والإخوان-“

تصانيف

حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ کی زیادہ تصانیف نہیں کیونکہ ابتدائی پچیس تیس سال تو درس و تدریس میں مشغول رہے اور اس کے بعد کی زندگی مجاہدانہ سرگرمیوں میں مصروف نظر آتی ہے، تاہم جس قدر بھی آپ کی یادگار کتابیں ہیں وہ درج کی جاتی ہیں:-

۱- اولہ کاملہ:

یہ حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ کی سب سے پہلی تصنیف ہے، اس کا دوسرا نام ”اظہار حق“

ہے ، اس کتاب کی وجہ تالیف یہ ہے کہ مولانا محمد حسین بٹالوی نے مذہبِ حنفیہ پر اعتراض کرتے ہوئے ایک اشتہار شائع کیا تھا اور ہندوستان بھر کے حنفیوں کو چیلنج کر دیا تھا کہ رفع یدین ، قراءتِ فاتحہ نطف الامام ، آمین بالجہر وغیرہ دس مسئلوں کو اگر کوئی حنفی عالم قرآن اور حدیث سے ثابت کرے تو ہر مسئلہ کے عوض دس روپیہ انعام پائے گا ، حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے استاذِ مکرم کی اجازت و اشارہ سے قلم اٹھایا اور اختصار کو ملحوظ رکھتے ہوئے نہایت مدلل جواب تحریر فرمایا ، ساتھ ہی گیارہ اعتراضات غیر متلدوں کے مسلک پر قائم کر دیے ۔

۲۔ ایضاح الأولہ

یہ ”مصباح الأولہ“ مصنفہ محمد احسن امر وہی کا جواب ہے ۔

۳۔ احسن القری فی توضیح اوثق العربی

اس رسالہ میں ثابت کیا گیا ہے کہ گاؤں میں جمعہ کی نماز جائز نہیں ۔

۴۔ جمد المقل فی تنزیہ المعز و المذل

مولانا احمد حسن پنجابی نے ”امکان کذب“ کے مسئلہ میں حضرت شاہ اسمعیل شہید رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے معتقدین علماء پر سخت ترین اعتراضات کیے تھے ، حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ نے ان اعتراضات کا نہایت محکم اور مسکت جواب تحریر فرمایا ہے ۔

۵۔ افادات محمود

یہ رسالہ آپ کے دو مضمونوں کا مجموعہ ہے ۔

۶۔ اللیواب و التراجم

یہ رسالہ بخاری شریف کے چند تراجمِ ابواب کی مختصر مگر جامع شرح ہے ، یہ اسارتِ مالٹا کی یادگار ہے ۔

۷۔ حاشیہ مختصر المعانی

۸۔ تصحیح و تعلیقات سنن ابی داؤد

۱۰۔ کلیاتِ شیخ الہند

۱۱۔ مکتوباتِ شیخ الہند

۱۲۔ ترجمہ قرآن کریم و تفسیری حواشی تا سورہ نساء

یہ ترجمہ حضرت کا بہت بڑا علمی کارنامہ ہے جس کی افادیت اور عمومیت ہندو پاک سے متجاوز ہے، سورہ نساء تک حواشی بھی آپ کے قلم سے ہیں، باقی آپ کے قابلِ فخر شاگرد شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے مکمل کیے۔ (۱)

قاسم العلوم والخیرات حجتہ الاسلام

حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ

عالم اجل، شیخ کبیر، حجتہ الاسلام محمد قاسم بن اسد علی بن غلام شاہ بن محمد بخش صدیقی نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ، قصبہ ”نانوتہ“ میں ۱۲۳۸ھ مطابق ۱۸۲۲ء یا ۱۸۲۳ء میں پیدا ہوئے آپ کا تاریخی نام ”خورشید حسین“ ہے۔

تعلیم

ابتدائی تعلیم وطنِ پالوف میں حاصل کی، مکنبی تعلیم کے بعد آپ کو دیوبند پہنچا دیا گیا، یہاں کچھ دنوں مولوی مہتاب علی (حضرت شیخ الہند کے چچا) سے عربی شروع کی، پھر کچھ عرصہ بعد اپنے نانا شیخ وجیہ الدین کے یہاں سہارنپور منتقل ہو گئے، نانا خود بھی صاحبِ علم اور فارسی کے اچھے جانتے والے تھے، اردو کے شاعر بھی تھے، ان کی صحبت کے علاوہ وہاں آپ نے مولوی محمد نواز سہارنپوری سے فارسی و عربی کی کچھ کتابیں پڑھیں، نانا کے انتقال کے بعد آپ سہارنپور سے نانوتہ واپس آ گئے۔ ۱۲۵۹ھ کے آخر میں آپ کو مولانا

(۱) یہ تمام حالات ”نزهة الخواطر“ (ج ۸ ص ۳۶۵-۳۶۹) العناوید العالیة (ص ۹۳-۹۸) اور ”مشاہیر علمائے دیوبند“ (ج ۱ ص ۵۶۵-۵۷۶) سے مانوڑ ہیں، تفصیلی حالات و کمالات کے لیے ملاحظہ ہو ”حیاتِ شیخ الہند“ از حضرت میاں سید اصغر حسین صاحب رحمۃ اللہ علیہ۔

مملوک علی نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ اپنے ساتھ دہلی لے گئے، وہاں کافیہ اور دوسری کتابیں پڑھیں، بعد ازاں آپ کو دہلی کالج میں داخل کر دیا گیا، دہلی کالج میں داخلے سے پہلے مولانا مملوک علی رحمۃ اللہ علیہ سے منطق و فلسفہ و کلام کی کتابیں میرزاہد، قاسمی، مبارک، صدرا، شمس بازغہ وغیرہ ان کے مکان پر پڑھ چکے تھے۔۔۔ آخر میں اس حلقہ درس میں حاضر ہوئے جو علوم قرآن و حدیث میں سارے ہندوستان میں مرکزی حیثیت رکھتا تھا، حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کی مسندِ علم پر حضرت شاہ عبدالغنی مجددی رحمۃ اللہ علیہ رونق افروز تھے، ان سے علم حدیث کی تحصیل کی، زمانہ طالب علمی ہی میں ان کی ذہانت و علم و فضل اور فہم و فراست کی شہرت عام ہو گئی تھی۔

تحصیل علم سے فراغت کے بعد ذریعہ معاش اور مشغلہ تدریس

تحصیل علم کے بعد مولانا نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ نے ذریعہ معاش کے لیے حضرت مولانا احمد علی صاحب سہارنپوری رحمۃ اللہ علیہ کے مطبع اہمدی دہلی میں اپنے لیے صحیح کتب کا کام اختیار کیا، اسی زمانے میں حضرت مولانا احمد علی سہارنپوری رحمۃ اللہ علیہ کی فرمائش پر صحیح بخاری کے آخری چند سپاروں کا حاشیہ بھی تحریر فرمایا۔

آپ کی ایک بڑی خصوصیت یہ تھی کہ آپ نے درس و تدریس کو کبھی حصول معاش کا ذریعہ نہیں بنایا، دولت مند نہ ہونے کے سبب سے مجبوراً حصول معاش کے لیے ملازمت اختیار کی، مگر تعلیم پر اجرت لینے کے بجائے مطبع میں صحیح کتب کا کام کیا، اور پھر تنخواہ میں بھی عام روش کے برخلاف اضافے کے بجائے تخفیف پر اصرار فرماتے تھے اور اس قدر کم تنخواہ پر قناعت فرماتے جس میں بدقت اور بمشکل گذر گیا جاسکے، وقت کا بڑے سے بڑا عمدہ جو کسی ہندوستانی کو دیا جاسکتا تھا وہ بقول حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب رحمۃ اللہ علیہ آپ کی چشم و ابرو کے ادنیٰ اشارہ پر مل سکتا تھا، مگر آپ نے تعمیری ملازمت قبول کرنا پسند نہیں فرمایا۔

صحیح کتب کا یہ کام آخر تک رہا، اس کے ساتھ ساتھ درس و تدریس کا سلسلہ بھی ہمیشہ جاری رہا، صحاح ستہ کے علاوہ ثنوی مولانا روم اور دوسری کتابیں بھی پڑھاتے تھے، مگر درس کسی مدرسہ کے بجائے مطابع کی چار دیواری، مسجد یا مکان پر ہوتا تھا، جہاں خاص خاص تلامذہ زانوائے ادب یہ کرتے تھے، آپ کے فیضِ تعلیم نے حضرت شیخ الہند مولانا محمود الحسن دیوبندی، مولانا احمد حسن امروہی اور مولانا فخر الحسن گنگوہی رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ جیسے باکمال نامور علماء کی ایسی جماعت پیدا کی جس کی نظیر حضرت شاہ عبدالغنی رحمۃ اللہ علیہ کے بعد نظر نہیں آتی۔

جنگِ آزادی اور حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ

۱۸۵۷ء میں جب جنگِ آزادی شروع ہوئی تو حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے آپ کو شامی محاذ کا سپہ سالار مقرر کیا، آپ نے اس میں مردانہ وار حصہ لیکر شامی ضلع مظفرنگر کی تحصیل فتح کر ڈالی مگر اس وقت کے بگڑے ہوئے سیاسی حالات نے شامی سے آگے بڑھنے کا موقع نہ دیا... اس کے بعد گرفتاریوں کا سلسلہ شروع ہوا، احباب لے بہت زیادہ اصرار پر ایک مکان میں روپوش ہو گئے، لیکن تین دن کے بعد نکل کر کھلے بندوں پھرنے لگے، اور فرمانے لگے کہ تین دن سے زیادہ روپوش رہنا سنت سے ثابت نہیں، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہجرت کے موقع پر تین روز ہی روپوش تھے، ایک دفعہ آپ دارالعلوم کی چھتے والی مسجد میں تھے کہ پولیس کے کارندے آپہنچے آپ مسجد میں ٹہل رہے تھے کہ کپتان نے پوچھا ”مولانا قاسم کہاں ہیں؟“ آپ نے فوراً ایک قدم ہٹ کر فرمایا کہ ”ابھی یہیں تھے دیکھ لیجئے“ کپتان غریب دیکھ بھال میں مصروف ہوا اور آپ غایت اطمینان سے مسجد سے باہر نکل آئے اور پولیس کے گھیرے میں سے گذرتے ہوئے دوسری قریب کی مسجد شاہ رمزالدین کی طرف روانہ ہو گئے، کپتان مسجد سے باہر نکلا اور حضرت کو جاتے ہوئے دیکھ کر بلا کہ مولانا تو یہی معلوم ہوتے ہیں جو جارہے ہیں۔ پولیس ادھر چلی اور مسجد شاہ رمزالدین کا محاصرہ کر لیا، حضرت وہاں سے نکلے اور پولیس کے چھتے میں سے گذرتے ہوئے کسی اور مسجد میں پہنچ گئے، غرض پولیس کا چکر اور حضرت کا یہ دور عرصہ تک جاری رہا مگر بحفاظتِ الہی پولیس حضرت پر قابو نہ پاسکی۔

دارالعلوم دیوبند اور تحفظِ اسلام کی خدمات

جنگِ آزادی کی ناکامی کے بعد دیوبند کے اکابر کے مشورہ سے دین کے تحفظ کی خاطر ۱۲۸۳ھ مطابق ۱۸۶۶ء میں ”دارالعلوم دیوبند“ کا افتتاح عمل میں آیا، حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا پہلا مدرس حضرت مولانا ملا محمود دیوبندی کو مقرر فرمایا اور پھر اس کے لیے رہنما اصول وضع فرمائے۔

حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کا سب سے بڑا اور عظیم کارنامہ ہندوستان میں علومِ دینیہ کی نشاۃ ثانیہ کے لیے تعلیمی تحریک کا احیاء اور مدارسِ دینیہ کے لیے وہ رہنما اصول وضع کرنا ہے جن پر مدارسِ دینیہ کی بنیاد کا انحصار ہے، ان کی توجہ اور ترغیب سے مختلف مقامات پر دینی مدارس جاری ہو گئے، اور پھر یہ سلسلہ آج تک جاری ہے، دینی مدارس نے حفاظتِ اسلام کے باب میں جو شاندار خدمات انجام دیں وہ کسی سے مخفی نہیں۔

اعلانے کلمہ اسلام اور حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ

ہندوستان میں انگریزی اقتدار کے دوش بدوش عیسائیت نے بھی بڑا فروغ حاصل کیا تھا اور ہر ممکن صورت سے ہندوستان کے لوگوں خصوصاً مسلمانوں کو عیسائی بنانے کی زبردست کوشش کی گئی، ۱۸۵۷ء کے بعد تو اس سلسلے کو بڑی وسعت حاصل ہوئی، پادری بازاروں، میلوں اور عام جمعوں میں اسلام اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر اعتراضات لرنے لگے، حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ نے دلی کے قیام کے زمانے میں جب یہ صورتحال دیکھی تو اپنے شاگردوں سے فرمایا کہ وہ بھی اسی طرح کھڑے ہو کر بازاروں میں وعظ کما کریں اور پادریوں کا رد کریں، ایک روز خود بھی بغیر تعارف اور اظہار نام کے مجمع میں پہنچے اور پادری تارا چند سے مناظرہ کیا اور اس کو سر بازار شکست دی، یہ رجب الاول ۱۲۹۲ھ تا جمادی الثانیہ ۱۲۹۳ھ کے درمیان کا واقعہ ہے۔

میلہ خدا شناسی

انگریزی حکومت نے ایک خطرناک سازش یہ کی کہ ہندوؤں کو مسلمانوں کے مقابلے میں لاکھڑا کیا، ہندوستان میں مسلمانوں کو سیاسی اہمیت حاصل رہی تھی، انگریزوں نے اپنی پالیسی کے تحت ہندوؤں کو بڑھایا اور مسلمانوں کو کھٹایا، جب معاشی و سیاسی میدان میں ہندو آگے بڑھ گئے تو ان کو مذہبی برتری کی راہ چھائی اور ہندوؤں کو مسلمانوں کے مقابلے میں مناظرہ کے لیے تیار کیا اور اس کے مواقع بہم پہنچائے گئے کہ ہندو مسلمانوں سے کھیلے عام مناظرے کریں۔

ثانہنہاں پور (یوپی) کے قریب چاندا پور گاؤں میں وہاں کے زمیندار پیارے لال کبیر پنڈتی، پادری ٹولس کی سربراہی اور رابرٹ جارج کلکٹر شاہجہاں پور کی تائید و اجازت سے مئی ۱۸۷۶ء کو ایک میلہ خدا شناسی منعقد ہوا، جس میں عیسائی ہندو اور مسلمان تینوں مذاہب کے نمائندوں کو بذریعہ اشتہارات دعوت دی گئی کہ وہ اپنے اپنے مذاہب کی حقانیت کو ثابت کریں، مولانا محمد منیر نانوتوی اور مولوی الہی بخش رنگین بریلوی کی تحریک پر حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ، مولانا محمود حسن، مولانا رحیم اللہ بجنوری اور مولانا فخر الحسن کے ہمراہ اس میلے میں پہنچے، ان کے علاوہ دوسرے نامور علماء بھی شریک ہوئے اور انہوں نے تقریریں کیں جس کا خاطر خواہ اثر ہوا، حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ نے ابطال تلسیث و شرک اور اثبات توحید میں ایسا بیان کیا کہ حاضرین جلسہ خواہ مخالف ہوں یا موافق سب مان گئے۔

دوسرے سال مارچ ۱۸۷۷ء میں یہ میلہ پھر منعقد ہوا، اس مرتبہ نقشبندی اندر من مراد آبادی اور آریہ

سماج کا بانی پنڈت دیانند بھی شریک ہوئے، پادری نولس نے ایک دوسرے پادری اسکاٹ کو بھی بلایا تھا، حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کی تقاریر وجود، توحید اور تحریف کے موضوع پر ہوئیں اور نہایت کامیاب رہیں۔

رڑکی کا مناظرہ

شوال ۱۲۹۳ھ مطابق ۱۸۷۷ء میں حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ علماء کرام کی ایک جماعت کے ساتھ حج کے لیے تشریف لے گئے، ربیع الاول ۱۲۹۵ھ میں واپس ہوئے، واپسی میں جدہ سے حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کی طبیعت خراب ہو گئی، وطن آکر طبیعت کسی قدر سنبھل گئی مگر مرض رفع نہ ہوا، اسی سال شعبان ۱۲۹۵ھ میں رڑکی سے اطلاع ملی کہ پنڈت دیانند جی یہاں پہنچے ہیں اور مذہب اسلام پر اعتراض کرتے ہیں۔ مولانا نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ باوجود کمزوری اور بیماری کے رڑکی پہنچے، ہر چند چاہا کہ مجمع عام میں پنڈت جی سے گفتگو ہو جائے مگر وہ اس کے لیے تیار نہ ہوئے اور رڑکی سے چلے گئے، حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کے ایما پر حضرت مولانا فخر الحسن صاحب گنگوہی اور حضرت مولانا محمود حسن صاحب رحمہما اللہ تعالیٰ نے عام جلسوں میں تقریریں کیں اور پنڈت جی کو چیلنج کیا، حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ نے جلسہ عام میں ان کے اعتراضات کے جواب دیے۔

اس کے بعد پنڈت جی میرٹھ پہنچے، انہوں نے وہاں بھی وہی انداز اختیار کیا، مسلمانان میرٹھ کی درخواست پر حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ میرٹھ تشریف لے گئے، پنڈت جی نے وہاں بھی گفتگو کرنا منظور نہ کیا مجبوراً حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ نے میرٹھ کے جلسہ عام میں اپنی پرزور تقریر کے ذریعہ اعتراضات کے جواب دیے۔

اصلاح عقد بیوگان

حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کے عظیم الشان معاشرتی اور اصلاحی کارناموں میں سے ایک کارنامہ ”عقد بیوگان“ کی ترویج بھی ہے، تیرھویں صدی کے آخر تک عقد بیوگان بہت معیوب سمجھا جاتا تھا، لوگ اس کی شاعت کو محسوس کرتے تھے، مگر اس کو ختم کرنے کی کسی میں ہمت نہ تھی، حضرت سید احمد شہید، حضرت مولانا محمد اسمعیل شہید، حضرت مولانا مملوک علی نانوتوی، حضرت مولانا مظفر حسین کاندھلوی، حضرت مولانا محمد احسن نانوتوی اور حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی رحمہم اللہ تعالیٰ کی مساعی جمیلہ سے عقد بیوگان کو خوب شیوع ہوا۔۔۔ حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی بیوہ بہن کو جو عمر میں ان سے بہت بڑی

تھیں اور بوڑھی ہو چکی تھیں نکاح پر آمادہ کر کے اس قبیح رسم کو اس طرح توڑ دیا کہ اب کوئی یہ بھی نہیں جانتا کہ یہاں کبھی یہ رسم موجود بھی تھی۔

تواضع اور استغناء

مزاج میں تواضع اور عجز و انکسار اس درجے کا تھا کہ علماء کی مخصوص وضع جبہ و دستار وغیرہ کا کبھی استعمال نہیں کیا، تعظیم سے بہت گھبراتے تھے، فرمایا کرتے تھے کہ ”اس نام کے علم نے خراب کیا، ورنہ اپنی وضع ایسی خاک میں ملاتا کہ کوئی یہ بھی نہ جانتا کہ قاسم نامی کوئی شخص پیدا بھی ہوا تھا“ جن امور میں نمایاں ہونے کا موقعہ ہوتا ان سے عموماً دور رہتے تھے۔

پھر استغناء و تورع کا یہ عالم تھا کہ سب کو معلوم ہے کہ دارالعلوم دیوبند آپ ہی کا ساختہ پر داختہ ہے مگر ہرگز کسی چیز سے نفع نہیں اٹھایا، شروع شروع میں اہل شوری نے درخواست کی کہ آپ بھی اس مدرسہ کی مدرسے قبول فرمائیے اور اس کے عوض کسی قدر تنخواہ بھی، مگر قبول نہ فرمایا اور کبھی کسی طور سے بھی ایک خطہ تک مدرسہ سے لینے کے روادار نہ ہونے، حالانکہ رات دن مدرسہ کی خوش اسلوبی میں مصروف رہتے اور تعلیم میں مشغول، اور اگر کبھی مدرسہ کے قلم دوات سے اپنا کوئی خط لکھ لیتے تو فوراً ایک آنہ مدرسے کے تزانہ میں داخل کر دیتے۔

حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ اپنے شیخ سید الطائفہ

حضرت حاجی امداد اللہ صاحب مہاجر مکی رحمۃ اللہ علیہ کی نظر میں

حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ نے سلوک کے منازل سید الطائفہ حضرت حاجی امداد اللہ صاحب مہاجر مکی رحمۃ اللہ علیہ کے ہاتھ پر بیعت ہو کر طے کیے اور تکمیل سلوک کے بعد چاروں سلسلوں میں ان کے مجاز ہوئے۔

حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی نظروں میں آپ کا کیا مقام تھا، اس کا اندازہ درج ذیل جملوں سے لگایا جاسکتا ہے آپ فرماتے ہیں:-

”جو آدمی کہ اس فقیر سے محبت اور عقیدت رکھتا ہے، مولوی رشید احمد

صاحب سلمہ اور مولوی محمد قاسم صاحب سلمہ کو جو تمام کمالاتِ علومِ ظاہری اور باطنی کو

جامع ہیں بجائے میرے بلکہ مجھ سے بڑھ کر جانے ، اگرچہ معاملہ برعکس ہے وہ بجائے میرے اور میں بجائے ان کے ہوتا، ان کی صحبت کو غنیمت جانتی چاہیے ان جیسے آدمی اس زمانہ میں نایاب ہیں۔“

نیز فرماتے ہیں:-

”اگر حق تعالیٰ مجھ سے دریافت کرے گا کہ ادا اللہ! کیا لیکر آیا؟ تو مولوی

رشید احمد اور مولوی قاسم کو پیش کر دوں گا کہ یہ لیکر آیا ہوں۔“

ایک دفعہ حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی مجلس میں مولانا اسمعیل شہید رحمۃ اللہ علیہ کا تذکرہ ہو رہا تھا اور ان کے مناقب بیان کیے جا رہے تھے حضرت نے مولانا نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کی طرف اشارہ کر کے فرمایا کہ ”مولانا اسمعیل تو تھے ہی، کوئی ہمارے اسمعیل کو بھی دیکھے۔“

حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ

اپنے معاصر سرسید احمد خاں کی نظر میں

سرسید احمد خان حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کے صرف ہمعصر ہی نہیں بلکہ استاذ الاساتذہ مولانا مملوک علی صاحب نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ سے خوشہ چینی میں بھی شریک تھے ، پھر ان دونوں حضرات میں عقائد کے سلسلہ میں باقاعدہ مراسلت بھی ہوئی، مولانا نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کے بارے میں ان کی شہادت ایک وقیع اور ممتاز حیثیت رکھتی ہے ، چنانچہ وہ لکھتے ہیں:-

”لوگوں کو خیال تھا کہ بعد جناب مولوی محمد اسحاق صاحب کے کوئی شخص

ان کی مثل ان تمام صفات میں پیدا ہونے والا نہیں ہے ، مگر مولوی قاسم صاحب نے اپنی کمال نیکی، دینداری اور تقویٰ اور ورع اور مسکینی سے ثابت کر دیا کہ اس دہلی کی تعلیم و تربیت کی بدولت مولوی اسحاق صاحب کی مثل اور شخص کو بھی خدا نے پیدا کیا ہے بلکہ چند باتوں میں اور زیادہ۔“

ابتدا ہی سے آثار تقویٰ اور ورع اور نیک بختی اور خدا پرستی کے ان کے اوضاع

اور اطوار سے نمایاں تھے ، زمانہ تحصیل علم میں جیسے کہ وہ ذہانت اور عالی دماغی اور فہم و فراست میں معروف و مشہور تھے ویسے ہی نیکی اور خدا پرستی میں بھی زبان زد اہل فضل و کمال تھے ، ان کو جناب مولوی مظفر حسین صاحب کی صحبت نے اتباع سنت پر بہت

زیادہ راغب کر دیا تھا اور حاجی امداد اللہ رحمۃ اللہ علیہ کے فیضِ صحبت نے ان کے دل کو ایک نہایت اعلیٰ رتبہ کا دل بنا دیا تھا، خود بھی پابندِ شریعت و سنت تھے اور لوگوں کو بھی پابندِ شریعت اور سنت کرنے میں زائد از حد کوشش کرتے تھے، بایں ہمہ عام مسلمانوں کی بھلائی کا بھی ان کو خیال تھا۔۔۔ وہ کچھ خواہش پیرو مرشد بننے کی نہیں کرتے تھے، لیکن ہندوستان میں اور خصوصاً اضلاعِ شمال و مغرب میں ہزار ہا آدمی ان کے معتقد تھے اور ان کو اپنا پیشوا اور مقتدا جانتے تھے۔

مسائلِ خلافیہ میں بعض لوگ ان سے ناراض تھے اور بعضوں سے وہ ناراض تھے مگر جہاں تک ہماری سمجھ ہے ہم مولوی محمد قاسم صاحب کے کسی فعل کو خواہ کسی سے ناراضی کا ہو خواہ کسی سے خوشی کا ہو کسی طرح ہوائے نفسانی یا ضد اور عداوت پر محمول نہیں کر سکتے، ان کے تمام کام افعال جس قدر کہ تھے بلاشبہ للہیت اور ثوابِ آخرت کی نظر سے تھے اور جس بات کو وہ حق اور سچ سمجھتے تھے اس کی پیروی کرتے تھے، ان کا کسی سے ناراض ہونا صرف خدا کے واسطے تھا اور کسی سے خوش ہونا بھی صرف خدا کے واسطے تھا، کسی شخص کو مولوی محمد قاسم اپنے ذاتی تعلقات کے سبب اچھا یا برا نہیں جانتے تھے، بلکہ صرف اس خیال سے کہ وہ برے کام کرتا ہے یا بڑی بات کہتا ہے، خدا کے واسطے جانتے تھے، مسئلہ جب فی اللہ اور بغض فی اللہ کا خاص ان کے برتاؤ میں تھا۔ ان کی تمام خصالتیں فرشتوں کی سی ^{خصالتیں} تھیں، ہم سب دل سے ان کے ساتھ محبت رکھتے تھے اور ایسا شخص جس نے ایسی نیکی سے اپنی زندگی بسر لی ہو بلاشبہ نہایت محبت کے لائق ہے۔

اس زمانہ میں سب لوگ تسلیم کرتے ہیں اور شاید وہ لوگ بھی جو ان سے بعض مسائل میں اختلاف کرتے تھے تسلیم کرتے ہو گئے کہ مولوی محمد قاسم اس دنیا میں بے مثل تھے، ان کا پایہ اس زمانہ میں شاید معلوماتِ علمی میں شاہ عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ سے کچھ کم ہو آلا اور تمام باتوں میں ان سے بڑھ کر تھا، مسکینی اور نیکی اور سادہ مزاجی میں اگر ان کا پایہ مولوی محمد اتحق سے بڑھ کر نہ ہوتا تو کم بھی نہ تھا درحقیقت فرشتہ سیرت اور ملکوتی خصلت کے شخص تھے، اور ایسے شخص کے وجود سے زمانہ کا خالی ہو جانا ان لوگوں کے لیے جو ان کے بعد زندہ ہیں نہایت رنج اور فسوس کا باعث ہے۔

تصانیف

حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کی دو درجن سے زیادہ تصانیف ان کی یادگار ہیں۔ انہوں نے ان مسائل پر قلم اٹھایا ہے جو اس وقت زیادہ تر زیر بحث تھے، ان کی تمام کتابیں کسی نہ کسی کے استفسار کے جواب میں لکھی گئی ہیں، آپ کی تصانیف یہ ہیں:-

- ۱- تقریر دلپذیر ۲- آب حیات ۳- اختصار الاسلام ۴- تصفیۃ العقائد ۵- حجة الاسلام ۶- قبلہ نما ۷-
- مباحثہ شاہجہانپور ۸- توثیق الکلام ۹- اجوبہ اربعین ۱۰- مناظرہ عجیبہ ۱۱- مکاتیب حضرت نانوتوی ۱۲- اسرار قرآنی ۱۳- تحفہ لحمیہ ۱۴- انبیاہ المؤمنین ۱۵- میدۃ خداشناسی ۱۶- الدلیل المحکم ۱۷- لطائف قاسمی ۱۸-
- جمال قاسمی ۱۹- فیوض قاسمیہ ۲۰- مصابیح التراویح ۲۱- الحق الصریح ۲۲- اسرار الطہارۃ ۲۳- قصائد قاسمی-
- ۲۴- حاشیہ بخاری شریف (آخری پانچ پارے) ۲۵- فتویٰ متعلقہ اجرت تعلیم ۲۶- جواب ترکی بہ ترکی ۲۷-
- ہدیۃ الشیعہ ۲۸- الأجوبۃ الکاماتہ ۲۹- المحظ المقسوم من قاسم العلوم - (۲)

وفات

حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ نے انچاس سال کی عمر میں ۳ جمادی الاولیٰ ۱۲۹۷ھ مطابق ۶۱۸۸۰ بروز پچھٹنبہ وفات پائی دارالعلوم دیوبند کے شمالی جانب آپ کا مزار ہے، قبر طریق سمت کے مطابق کچی ہے، یہ جگہ قبرستان قاسمی کے نام سے موسوم ہے، یہاں بے شمار علماء، طلبہ اور صلحاء اور دوسرے بہت سے لوگ اسودہ خواب ہیں۔ (۲)

فقیہ النفس قطب الارشاد

حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ

الشیخ الامام قطب عالم، عالم ربانی حضرت مولانا رشید احمد بن ہدایت احمد بن پیر بخش بن غلام حسن بن غلام علی بن علی اکبر حنفی رامپوری ثم گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ۔

آپ -ہارنپور کے مشہور قصبہ گنگوہ میں ۶ ربیعہ ۱۲۲۳ھ میں پیدا ہوئے، قرآن شریف اپنے وطن

(۲) تصانیف کے تعارف کے لیے دیکھیے مقدمہ اجوبہ اربعین (ص ۳۰-۳۵) از حضرت مولانا صوفی عبدالحمید صاحب سوائی مدظلہم۔

(۳) یہ تمام حالات "تاریخ دارالعلوم دیوبند" (ج ۱ ص ۱۰۳-۱۲۲) "شہابیر علماء دیوبند" (ج ۱ ص ۵۵۱-۵۶۰) اور "ارواحِ ثلاثہ" (ص ۲۱۲) ترجمہ الخواطر (ج ۷ ص ۲۹۱-۲۹۲) اور "سوانح قاسمی" سے ماخوذ ہیں۔

میں پڑھ کر اپنے ماموں کے پاس کرناں چلے گئے، اور ان سے فارسی کی کتابیں پڑھیں، پھر مولوی محمد بخش رامپوری سے صرف و نحو کی تعلیم حاصل کی، پھر ۱۲۶۱ھ میں دہلی کا سفر کیا، وہاں کچھ اسباق قاضی احمد الدین جہلمی سے پڑھے اور پھر شیخ الکل مولانا مملوک علی صاحب نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کے پاس پہنچ کر اکثر درسی کتابیں ان سے پڑھیں، یہیں سے حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ سے تعلق قائم ہوا جو ساری عمر قائم رہا، دہلی ہی میں بعض معقولات کی کتابیں مفتی صدر الدین آزردہ سے بھی پڑھیں، آخر میں حضرت شاہ عبدالغنی مجددی رحمۃ اللہ علیہ کی خدمت میں رہ کر علم حدیث کی تحصیل کی۔

تعلیم سے فراغت کے بعد شیخ المشائخ حضرت حاجی امداد اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی خدمت میں رہ کر بیعت کا شرف حاصل کیا، ایک ہی ہفتہ میں حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے فرمادیا کہ ”میاں مولوی رشید احمد! جو نعمت حق تعالیٰ نے مجھے دی تھی وہ آپ کو دیدی، آئندہ اس کو بڑھانا آپ کا کام ہے“ پھر چالیس بیالیس روز بعد جب آپ حضرت حاجی صاحب سے رخصت ہو کر گھر جا رہے تھے اس وقت آپ کو اجازت بیعت و خلافت سے سرفراز فرمایا اور کنگوہ واپس آکر حضرت شیخ عبدالقدوس کنگوہی رحمۃ اللہ علیہ کے حجرے کو اپنی قیام گاہ بنایا، اس دور میں مطب ذریعہ معاش رہا۔

۱۸۵۷ء میں خانقاہ قدوسی سے مردانہ وار لکل کر انگریزوں کے خلاف صف آرا ہو گئے اور اپنے مرشد حضرت حاجی صاحب اور دوسرے رفقاء کے ساتھ شامی کے معرکہ جہاد میں شامل ہو کر خوب دادِ شجاعت دی، جب میدان جنگ میں حافظ ضامن صاحب رحمۃ اللہ علیہ شہید ہو کر گئے تو آپ ان کی نعش اٹھا کر قریب کی مسجد میں لے گئے اور پاس بیٹھ کر قرآن شریف کی تلاوت شروع کر دی۔

معرکہ شامی کے بعد گرفتاری کا وارنٹ جاری ہوا اور ان کو گرفتار کر کے سہارنپور کی جیل میں بھیج دیا گیا، پھر وہاں سے آپ کو مظفرنگر منتقل کر دیا گیا، چھ مہینے جیل میں گزرے، وہاں بہت سے قیدی آپ کے معتقد ہو گئے اور جیل خانے میں جماعت کے ساتھ نماز ہونے لگی۔

رہائی کے بعد آپ نے درس و تدریس کا سلسلہ شروع فرمایا، آپ نے تین حج کئے، آخری حج سے قبل تک آپ مختلف علوم و فنون کی کتابوں کا درس دیا کرتے تھے، آخری حج سے واپسی کے بعد سے آپ نے صرف صحاح ستہ کا درس دینا شروع کیا دورہ حدیث کی موجودہ شکل آپ ہی کی اختیار کردہ ہے کہ صحاح ستہ کا درس ایک سال میں دیتے تھے اور رمضان میں عبادت و ریاضت کے لیے اپنے آپ کو فارغ کر لیتے تھے۔

۱۲۱۳ھ تک آپ کا درس جاری رہا، تین سو سے زائد حضرات نے آپ سے دورہ حدیث کی تکمیل کی، درس حدیث میں آپ کے آخری شاگرد حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے والد

ماجد حضرت مولانا محمد یحییٰ صاحب کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ تھے۔

اگرچہ تدریس کا باقاعدہ سلسلہ ۱۳۱۳ھ میں ختم ہو گیا تھا لیکن افادۂ باطنی کا سلسلہ تادمِ آخر جاری رہا۔ آپ کی زندگی مکمل طور پر سنت پر عمل سے عبارت تھی، تقویٰ، اتباعِ سنت و شریعت، دین پر استقامت، بدعات کے استیصال، سنت کی اشاعت اور شعائرِ اسلام کو بلند کرنے اور دین کے معاملہ میں آپ آیۃ من آیات اللہ تھے۔

آپ کے کبارِ خلفاء میں حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوری، مولانا محمود حسن دیوبندی، مولانا عبدالرحیم رائے پوری، شیخ الاسلام حضرت مولانا حسین احمد مدنی رحمہم اللہ ہیں۔ اسی طرح آپ کے مشہور شاگردوں میں مولانا محمد یحییٰ کاندھلوی، شیخ ماجد علی اور مولانا حسین علی رحمہم اللہ تعالیٰ ہیں۔

۱۳۹۷ھ میں حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کی وفات کے بعد دارالعلوم دیوبند کے سرپرست ہوئے، مشکل حالات میں گتھیوں کو سلجھا دینا آپ کی خصوصیت تھی، ۱۳۱۳ھ سے مدرسہ مظاہر علوم سہارنپور کی سرپرستی بھی قبول فرمائی تھی۔

فقہ و فتاویٰ میں آپ کا قول حجت تھا، حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ آپ کو ابوحنیفہ عصر کہا کرتے تھے، حضرت کشمیری رحمۃ اللہ علیہ علامہ ابن عابدین شامی رحمۃ اللہ علیہ جیسے محقق اور وسیع النظر عالم کو بھی ”فقیہ النفس“ نہیں مانتے تھے جبکہ حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی قدس سرہ کو ”فقیہ النفس“ قرار دیتے تھے^(۴)۔

۱۲ یا ۱۳ جمادی الاولیٰ کو رات کے وقت آپ نوافل کے لیے اٹھے تو کسی زہریلے جانور نے آپ کو کاٹ لیا، جس کے اثر سے ۸ یا ۹ جمادی الثانیہ ۱۳۲۳ھ بروز جمعہ بعد اذان جمعہ آپ کی وفات ہو گئی، آپ کا سن وفات ”إِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ“ اور ”مولانا عاش حمیداً مات شهيداً“ سے لگتا ہے۔

تصانیف

آپ نے سینکڑوں شاگردوں کے علاوہ درج ذیل تصانیف بھی یادگار چھوڑیں:-

- ① فتاویٰ رشیدیہ ② سبیل الرشاد ③ زبدۃ المناک ④ ہدایۃ الشیعہ ⑤ فیصلۃ الاعلام فی دارالحرب و دارالاسلام ⑥ لطائف رشیدیہ ⑦ ہدایۃ المعتدی فی قراءۃ المقتدی ⑧ القطوف الدانیۃ فی تحقیق الجماعۃ الثانیۃ ⑨ الحق الصریح فی اثبات التراوح۔

(۴) دیکھیے ”البلغ“ مفتی اعظم نمبر جمادی الثانیہ تا شعبان ۱۳۹۹ھ (ص ۳۱۱)۔

نیز آپ کی جامع ترمذی اور صحیح بخاری پر درسی افادات، و تقاریر کے مجموعہ کو آپ کے شاگرد مولانا محمد یحییٰ صاحب کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ نے ضبط کیا، تقریر ترمذی ”اللوکب الدرزی“ کے نام سے اور تقریر بخاری ”لامع الدراری“ کے نام سے حضرت سیح الحدیث صاحب کے قیمتی حواشی و تعلیقات کے ساتھ چھپ چکی ہیں۔ (۵)

حضرت شاہ عبدالغنی صاحب مجددی دہلوی رحمۃ اللہ علیہ

حضرت مولانا شاہ عبدالغنی مجدودی رحمۃ اللہ علیہ حضرت مولانا ابوسعید مجدودی رحمۃ اللہ علیہ کے صاحبزادے ہیں، آپ کا نسب نامہ حضرت مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ کے واسطے سے حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ تک پہنچتا ہے۔

(آپ کے والد ماجد حضرت شاہ ابوسعید صاحب ایک بقتح عالم اور سلسلہ نقشبندیہ کے بڑے بزرگوں میں سے تھے، ان کی ولادت ذیقعدہ ۱۱۹۶ھ میں ہوئی۔ درسی کتب مفتی شرف الدین رامپوری اور شاہ رفیع الدین دہلوی رحمہما اللہ سے پڑھیں، اجازت عامہ شاہ عبدالعزیز صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے حاصل کی، ۱۲۵۰ھ میں حجاز سے واپسی پر ”ٹونک“ میں آپ کا انتقال ہوا وہاں سے نعلش دہلی پہنچی اور وہیں مدفون ہوئے)۔

شاہ عبدالغنی صاحب رحمۃ اللہ علیہ شعبان ۱۲۲۵ھ میں دہلی میں پیدا ہوئے، قرآن کریم حفظ کیا، نحو اور علوم عربیت مولانا حبیب اللہ دہلوی سے حاصل کیے، پھر مکمل طور پر حدیث اور فقہ کی طرف متوجہ ہو گئے۔

حدیث شاہ محمد اسحاق صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے پڑھی، اپنے والد سے مولانا امام محمد کا درس لیا اور مشکوٰۃ شریف مولانا مخصوص اللہ بن شاہ رفیع الدین دہلوی کے پاس پڑھی۔

۱۲۳۹ھ میں اپنے والد ماجد کے ساتھ حجاز کا سفر کیا اور وہیں علامہ عابد سندھی رحمۃ اللہ علیہ سے استفادہ کیا، پھر ہندوستان لوٹ کر ہمہ تن علم حدیث کی خدمت میں مشغول ہو گئے۔

آپ کی درس گاہ ہندوستان میں علم حدیث کا سب سے بڑا مرکز تھی آپ کے فیض تعلیم سے حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی، حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی اور حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب نانوتوی رحمہم اللہ

(۵) یہ تمام حالات نزہۃ الخاطر (۸ ص ۱۲۸-۱۵۲) سے ماخوذ ہیں، نیز دیکھیے مشاہیر علمائے دیوبند (ج ۱ ص ۱۸۶-۱۸۹) ”تاریخ دارالعلوم دیوبند“ (ج ۱ ص ۱۲۵-۱۲۹) اور ”تذکرۃ الرشید“ مصنفہ حضرت مولانا عاشق الہی میرٹھی رحمۃ اللہ علیہ۔

جیسے یگانہ روزگار علماء پیدا ہوئے۔

۱۸۵۷ء کے ہنگامے میں علمِ حدیث کی یہ سب سے بڑی درس گاہ حوادثِ روزگار کی نذر ہو کر ہمیشہ کے لیے ختم ہو گئی، شاہ عبدالغنی رحمۃ اللہ علیہ نے مدینہ منورہ ہجرت فرمائی اور وہیں محرم ۱۲۹۶ھ میں انتقال فرمایا۔ صاحبِ نزہۃ الخواطر نے آپ کے بارے میں لکھا ہے :-

”علم و عمل، زہد و ورع، حلم و بردباری، صداقت، امانت و عفت و صیانت، حسن نیت و اخلاص، رجوع الی اللہ، خوفِ خدا، سنتِ نبوی کی پابندی، حسنِ اخلاق، احسان الی الخلق اور دنیا اور اسبابِ دنیا سے بے رغبتی ان کی ذات پر ختم تھی، ان کی مجلس سے اور ان کے انقاس کی برکت سے بہت سے علماء و مشائخ مستفید ہوئے، آپ کی ولایت اور جلالتِ شان پر عرب و ہند کے سب لوگوں کا اتفاق ہے۔“

سنن ابن ماجہ پر نفیس حاشیہ ”انجاح الحاجۃ“ آپ کی علمی یادگار ہے۔ رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃً واسعۃً (۱)

حضرت مولانا شاہ محمد اسحاق صاحب رحمۃ اللہ علیہ

آپ حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے نواسے اور شیخ محمد افضل صاحب کے صاحبزادے ہیں۔ ۸ رذی الحجہ ۱۱۹۶ھ یا ۱۱۹۷ھ میں دہلی میں پیدا ہوئے اور اپنے نانا شاہ عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ کی آغوشِ تربیت میں پرورش پائی۔

صرف و نحو کافیہ تک مولانا عبدالحی بڈھانوی رحمۃ اللہ علیہ کے پاس پڑھیں باقی درسی کتابیں شاہ عبدالقادر صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے پڑھیں۔ حدیث شریف کی تحصیل حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے کی، اپنے نانا کی وفات تک خدمت میں رہے، ان کے بعد وہی ان کے جانشین بنے۔

۱۲۴۰ھ میں حرمین کا سفر کیا، وہاں شیخ عمر بن عبدالکریم مکی (متوفی ۱۲۴۷ھ) سے استفادہ کیا پھر ہندوستان لوٹے اور مسلسل سولہ سال تک حدیث کا درس دیتے رہے۔

۱۲۵۸ھ میں آپ مع اہل و عیال مکہ مکرمہ ہجرت فرما گئے، آپ کے اجلۃ تلامذہ میں شاہ عبدالغنی مجددی، شیخ عبدالرحمن پانی پتی، سید عالم علی مراد آبادی، شیخ عبدالقیوم بڈھانوی، نواب قطب الدین دہلوی، مولانا احمد علی سہارنپوری، مفتی عنایت احمد کاکوروی، میاں سید نذیر حسین دہلوی اور مولانا احمد اللہ بن دلیل اللہ رحمہم اللہ تعالیٰ کا شمار ہے۔

(۱) یہ حالات نزہۃ الخواطر (ج ۷ ص ۱۳، ۱۴) اور (ج ۷ ص ۲۹۶، ۲۹۷) اور تاریخ دارالعلوم دیوبند (ج ۱ ص ۹۵، ۹۶) سے ماخوذ ہیں۔ نیز دیکھیے

مقدمۃ اوجز المسائل (ج ۱ ص ۶۵، ۶۶) اور ”ماتسب الیہ الحاجۃ“ (ص ۵۴)۔

آپ کے اکثر شاگرد حدیث میں نابغہ روزگار بنے، ہندوستان میں حدیث کی سند آپ ہی سے ہو کر آگے جاتی ہے، وذلک فضل اللہ یؤتیه من یشاء۔

آپ نے ”مشکوٰۃ المصابیح“ کا اردو میں ترجمہ فرمایا جس کو آپ کے ایماء پر آپ کے شاگرد رشید مولانا قطب الدین خاں صاحب نے شرح کی صورت میں منقول کر دیا جو ”مظاہر حق“ کے نام سے موسوم ہے

”ماتہ مسائل“ اور ”رسائل اربعین“ بھی آپ کی قابل ذکر تصنیف ہیں۔ (۴)

رجب ۱۲۶۲ھ میں مکہ مکرمہ میں آپ کا انتقال ہوا، مکہ مکرمہ کے قبرستان ”معلّاء“ میں دفن ہوئے۔ رحمۃ اللہ علیہ۔

سراج الہند

حضرت مولانا شاہ عبدالعزیز صاحب رحمۃ اللہ علیہ

صاحب نزہت الخواطر نے آپ کے حالات کی ابتدا اس طرح کی ہے ”الشیخ الإمام العالم الكبير العلامة المحدث عبدالعزیز بن ولی اللہ بن عبدالرحیم العمری الدہلوی سید علمائنا فی زمانہ و ابن سیدہم، لقبہم ”سراج الہند“ وبعضہم ”حجة اللہ“۔

آپ کی پیدائش پچیس رمضان ۱۱۵۹ھ میں ہوئی، تاریخی نام ”غلام حلیم“ ہے، حافظہ اور ذہانت خداداد تھی قرآن مجید کے ساتھ فارسی بھی پڑھی، گیارہ سال کی عمر میں عربی تعلیم کا انتظام ہوا اور پندرہ سال کی عمر میں جملہ علوم رسمیہ سے فراغت حاصل کر لی۔

آپ نے حدیث و فقہ کی تحصیل اپنے والد سے کی، والد ماجد کے انتقال کے بعد ان کے بعض شاگردوں خصوصاً ان کے تلمیذ خاص مولانا محمد عاشق پٹھلی رحمۃ اللہ علیہ سے تکمیل کی، چونکہ آپ اپنے والد کے سب سے بڑے فرزند تھے اور علم و فضل میں بھی سب سے ممتاز تھے لہذا مسندِ درس و خلافت آپ ہی کے سپرد ہوئی۔ اور آپ ہمہ تن درس و تدریس، ہدایت و ارشاد اور تصنیف و تالیف میں مصروف ہو گئے۔

علامہ عبدالحی حسنی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:-

”آپ اپنے علم و فضل، آداب، ذکاوت و ذہانت، فہم و فراست اور سرعتِ حفظ میں عالم کے اندر لگانہ روزگار تھے... بیشتر مقامات سے طلبہ محض ان سے پڑھنے کے لیے آتے اور ان پر ایسے ٹوٹے پڑتے جیسے

(۴) = تمام حالات نزہت الخواطر (ج ۱، ص ۵۱-۵۳) اور تاریخ دارالعلوم دیوبند (ج ۱، ص ۹۵) سے ماخوذ ہیں۔ نیز دیکھیے مقدمہ اور جز المسائل (ص

پیسا پانی پر ٹوٹ پڑتا ہے۔“

آپ کو تمام علومِ متداولہ اور فنونِ عقلیہ و نقلیہ میں کامل دستگاہ حاصل تھی حافظہ بھی بلا کا تھا، تقرر معنی خیز، مرتب و دلنشین ہوتی تھی جس نے آپ کی ذات کو مرجعِ عوام و خواص بنا دیا تھا، علوِ اسناد کی وجہ سے دور دور سے لوگ سفر کر کے حلقہٴ درس میں شرکت کرنے اور سندِ فراغ حاصل کرنے آتے تھے، درس و تدریس، افتاء و تصنیف، فصلِ خصومات، پند و موعظت اور شاگردوں کی تربیت میں ہمہ وقت مصروف رہتے تھے۔ آپ کی ذات سے ہندوستان میں علومِ اسلامیہ خصوصاً حدیث و تفسیر کا بڑا چرچا ہوا، مسلمانوں کی اصلاح ہوئی اور فنون کا سدباب ہوا، ان کی مساعی جمیلہ، نالہٴ نیم شبی اور توجہ نے شاگردوں اور مریدوں میں وہ روح پھونکی، جس نے مسلمانوں میں بڑا انقلاب پیدا کیا اور مسلمانوں کی دینی، تعلیمی اور ثقافتی حالت کو بہتر بنایا۔۔۔ شاہ صاحب کو صرف حدیث، فقہ، تفسیر اور کلام میں ہی کمال حاصل نہ تھا بلکہ منطق و فلسفہ اور شعروادب میں بھی مہارت حاصل تھی، حدیث کثرت سے یاد تھیں، حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت مولانا سیخ محمد صاحب تھانوی رحمۃ اللہ علیہ سے حضرت شاہ صاحب کے بارے میں نقل کیا ہے کہ ان کو چھ ہزار حدیث کے متن یاد تھے۔

حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب کی عمر ابھی پچیس سال ہی تھی کہ شدید امراض لاحق ہو گئے، حتیٰ کہ ایک وقت میں چودہ بیماریاں شمار کی گئی ہیں اٹھنا بیٹھنا اور چلنا پھرنا مشکل ہوتا تھا اس کے باوجود آپ بنفسِ نفیس درس دیتے، تصنیف و تالیف اور پند و موعظت میں مصروف رہتے تھے، راہ چلتے ہوئے بھی وعظ و تلقین سے فارغ نہیں رہتے تھے۔

پھر تعجب کی بات یہ ہے کہ باوجود ان اندوہناک امراض کے آپ خوش طبع، حاضر جواب، شیریں گفتار، خوش کلام، متواضع، ہشاش بشاش اور باوقار تھے، آپ کی مجالسِ عقول و اذنان کی تفریح کا سامان ہوتی تھیں، آپ کی حکایتیں کانوں کو اور آپ کے شائستہ اشعار طبائع کو بھاتے تھے، دور دراز کے قصے اور وہاں کے باشندوں کی داستانیں خوب سناتے تھے، تعجب کی بات یہ ہے کہ سننے والے کو یہ گمان ہوتا تھا کہ موصوف نے ان باتوں کو دیکھ کر ان کا علم حاصل کیا ہے، جبکہ انھوں نے گلتہ کے علاوہ کچھ نہیں دیکھا، چونکہ دارالسلطنت دہلی میں لوگ آتے جاتے تھے ان سے سن سن کر حقائق کی بحث کر کے انھوں نے یہ معلومات حاصل کی تھیں۔

حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ نے علومِ دینیہ کی جس نشاۃ ثانیہ کی بنیاد ڈالی تھی شاہ عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی تکمیل فرمادی اور علم کا ایسا معیار قائم فرما دیا جس سے علومِ دینیہ کی ایک خاص عزت اور وقار قائم ہو گیا، حضرت شاہ صاحب نے اپنے والد ماجد کی وفات کے بعد ساٹھ سال کی طویل مدت

تک دہلی میں علوم دینیہ کی خدمات انجام دیں۔

آپ کے شاگردوں میں آپ کے تینوں بھائی، شاہ اسماعیل شہید، شاہ محمد اسحاق، شاہ محمد یعقوب، شاہ مخصوص اللہ بن شاہ رفیع الدین، مولانا عبدالحی پڑھانوی، مفتی الہی بخش کاندھلوی، شیخ غلام علی دہلوی، شاہ ابوسعید مجددی، شاہ احمد سعید مجددی، شیخ رشید الدین صاحب، مفتی صدرالدین صاحب اور مولانا فضل الرحمن گنج مراد آبادی صاحب رحمہم اللہ تعالیٰ جیسے اساطین امت اور علماء افاضل شامل ہیں۔

درس و تدریس کے علاوہ شاہ صاحب نے متعدد کتابیں تصنیف فرمائیں:-

① تفسیر ”فتح العزیز“ المعروف بہ ”تفسیر عزیزی“

یہ کتاب آپ نے شدت مرض و ضعف کی حالت میں املاء کرائی تھی نختیم جلدوں پر مشتمل تھی لیکن ہندوستان کے انقلابات میں اکثر حصہ ضائع ہو گیا، صرف اول اور آخر کی جلدیں دستیاب ہیں۔

② فتاویٰ عزیزیہ

اس کی بھی دو ہی جلدیں میسر ہیں ورنہ یہ بھی بہت نختیم کتاب تھی۔

③ تحفۃ اشاعہ عشریہ

یہ کتاب تشیع کی حقیقت کے بارے میں ہے اور ایک عظیم شاہکار ہے، جس کی مثال اس موضوع پر اسلامی کتب میں موجود نہیں ہے۔

④ بستان المحدثین

یہ محدثین کے طبقات اور ان کی مصنفات کے بارے میں ہے، اصل کتاب فارسی میں ہے، اس کا اردو ترجمہ حضرت مولانا عبدالمسیح صاحب دیوبندی رحمۃ اللہ علیہ نے کیا ہے۔

⑤ مجالہ نافعہ

یہ رسالہ اصول حدیث میں ہے، یہ ان کا ثبت اور حدیث میں ان کے علوم کا آئینہ دار ہے، مولانا عبدالحکیم صاحب چشتی نے اس کا اردو ترجمہ اور تراجم رجال کا اضافہ کر کے اس کی افادیت کو بہت بڑھا دیا ہے۔

① رسالہ ”ما یجب حفظہ لطالبی الحدیث“

② میزان البلاغۃ علم بلاغت میں ہے۔

③ ”میزان الکلام“ علم کلام میں ہے۔

④ السرا الجلیل فی مسالۃ التفضیل۔

۱۰ ستر الشہادتین شہادتِ حضراتِ حسنین رضی اللہ عنہما کے موضوع پر ہے۔

۱۱۔ رسالہ فی الانساب

۱۲۔ رسالہ فی تعبیر الروایا

۱۳۔ حاشیہ ”میرزاہد رسالہ“

۱۴۔ حاشیہ ”میرزاہد ملا جلال“

۱۵۔ حاشیہ ”میرزاہد شرح المواقف“

۱۶۔ حاشیہ ”ملا کوج“

۱۷۔ حاشیہ ”شرح ہدایۃ الحکمتہ“ للصدر الشیرازی۔

ان کے علاوہ بھی آپ کے کچھ رسائل ہیں۔

آپ اسی سال کی عمر میں ۱۲۳۹ھ میں اپنے خالقِ حقیقی سے جائے ، حکیم مومن خاں مومن نے

تاریخِ وفاتِ خوب کہی ہے :

دست بیداد اجل سے بے سروپا ہو گئے

فقر و دیں، فضل و ہنر، المظرف و کرم، تلم و عمل

ق ی ض ن ط ر ل م

۱۰۰ ۱۰ ۸۰۰ ۵۰ ۹ ۲۰۰ ۲۰ ۳۰

۱۲۳۹ھ

رحمہ اللہ تعالیٰ رحمتہ واسعہ (۳)

امام الہند منبع الکلمات

مرکز الاسانید حضرت الامام

الشاہ ولی اللہ احمد بن عبدالرحیم رحمہما اللہ تعالیٰ

صاحب نزہۃ الخواطر آپ کے حالات کی ابتدا یوں کرتے ہیں:-

”الشیخ الإمام، حجة الله بين الأنام، إمام الأئمة، قدوة الأمة، علامة العلماء، وارث الأنبياء،

(۳) شاہ عبدالعزیز صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے یہ تمام حالات ”نزہۃ الخواطر“ (ج ۱ ص ۲۷۵-۲۸۳) فوائدِ جامعہ برجالہ ناند (ص ۳۶۹-۳۷۶) اور

تاریخ دارالعلوم دیوبند (ج ۱ ص ۹۳) سے ماخوذ ہیں۔

آخر المجتہدین، اُوحد علماء الدین، زعیم المتضلعین بحمل أعباء الشرع المتین، محیی السنۃ، ومن عَظَمَتْ بهِ اللهُ عَلینَا المنة، شیخ الإسلام قطب الدین أحمد ولی اللہ بن عبدالرحیم بن وجیہ العمری الدهلوی

آپ کے والد ماجد شاہ عبدالرحیم صاحب رحمۃ اللہ علیہ سلسلہ نقشبندیہ کے بڑے بزرگوں میں سے تھے، ان کے یہاں کوئی اولاد نہیں ہوئی تھی، ادھر آپ کی اہلیہ سن ایساں کو پہنچ گئی تھیں، آپ نے کبرسی میں دوسرا نکاح کیا، اور بروز بدھ بوقت طلوع آفتاب ۴ شوال ۱۱۱۳ھ شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ پیدا ہوئے۔ ولادت سے پہلے شاہ عبدالرحیم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے خواجہ قطب الدین بختیار کعلی رحمۃ اللہ علیہ کی خواب میں زیارت کی، انھوں نے فرزند کی بشارت دی اور فرمایا کہ اس کا نام میرے نام پر رکھنا، حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میری ولادت ہوئی تو والد صاحب کے ذہن میں یہ بات نہیں رہی اور انھوں نے ”ولی اللہ“ نام رکھا، کچھ مدت کے بعد یاد آیا تو میرا دوسرا نام ”قطب الدین احمد“ تجویز کیا۔ پانچ برس کی عمر میں مکتب میں تعلیم شروع کی، سات برس کی عمر میں قرآن کریم کا حفظ مکمل کر لیا اور ابتدائی فارسی و عربی شروع کر دی، دس سال کی عمر میں شرح جامی ختم کر لی، پھر اپنے والد ماجد سے فقہ حدیث، تصوف، عقائد اور اصول کی کتابیں پڑھیں، اسی دوران شیخ محمد افضل سیالکوٹی رحمۃ اللہ علیہ کے حلقہ درس میں شریک ہو کر حدیث کی سند لی، پندرہ سال کی عمر میں آپ کے والد ماجد نے بیعت فرما کر سلسلہ نقشبندیہ میں سلوک کے منازل طے کرا دیے۔

چودہ برس کی عمر میں شادی ہوئی، ابھی سترہ سال کے تھے کہ والد ماجد کا انتقال ہو گیا۔ والد ماجد کی وفات کے بعد حضرت شاہ صاحب نے اپنے والد کی مسند درس کو زینت بخشی اور کم و بیش بارہ سال تک علوم نقلیہ و عقلیہ کی تعلیم دی۔ ۱۱۲۳ھ میں زیارت حرمین اور حج کا شوق ہوا اور حجاز کا سفر کیا، وہاں دو سال قیام فرمایا اور شیوخ حجاز سے خوب استفادہ کیا، خصوصاً شیخ ابوطاہر کردی مدنی رحمۃ اللہ علیہ سے بہت زیادہ استفادہ کیا، شیخ ابوطاہر علوم ظاہرہ کے ساتھ ساتھ علوم باطنہ میں بھی بلند پایہ بزرگ تھے ان سے آپ نے خرقہ خلافت بھی حاصل کیا۔

۱۱۲۵ھ میں حضرت شاہ صاحب حجاز سے واپس ہندوستان تشریف لائے اور حسب سابق اپنے والد ماجد کے مدرسہ رحیمیہ میں درس دینا شروع کیا، درس و تدریس سے جو وقت بچتا وہ تصنیف و تالیف اور اعمال و اشغال کی تعلیم و تلقین میں گذرتا تھا۔

ان ہی علمی مشاغل اور افادہ خلق خدا میں وہ مصروف رہے تا آنکہ ۱۱۶۶ھ میں یہ آفتاب علم و عمل

غروب ہو گیا۔

حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کو جملہ علومِ عقلیہ و نقلیہ میں دستگاہ حاصل تھی اور ورع و تقویٰ، ذہانت و ذکاوت کی صفات سے بھی آراستہ تھے، نہایت بلند پایہ مفکر اور مصلح تھے، اسرار و حکم، مسائلِ تصوف، مباحثِ کلام اور حکمت و اخلاق پر بڑی گہری نظر تھی انہوں نے حدیث و قرآن کے حقائق کو جس طرح سمجھا اور سمجھایا ہے اس نے متقدمین کی یاد تازہ کر دی، توجیہ و شرحِ حدیث میں حضرت شاہ صاحب کا مقام نہایت بلند ہے اور اس سلسلے میں وہ ہندوستان کی سرزمین پر اپنی نظیر آپ تھے، آپ کے فضل و کمال کا تمام اہل عصر کو اعتراف تھا، شیوخِ جرم بھی آپ کی فہم و فراست، شرحِ معانی حدیث اور توضیحِ مطالب کے قائل تھے آپ کے شیخ ابو طاہر کر دی مدنی رحمۃ اللہ علیہ آپ کے متعلق فرماتے تھے ”إنہ یسند عنی اللفظ و کنت أصحح منه المعنی۔“

حضرت مرزا مظہر جان جاناں رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:-

”إن الشیخ ولی اللہ قدیتین طریقۃ جدیدۃ، ولہ أسلوب خاص فی تحقیق أسرار المعارف و غوامض العلوم، وإنہ ربانی من العلماء، ولعلہ لم یوجد مثله فی الصوفیۃ المحققین الذین جمعوا بین علمی الظاہر والباطن، و تکلموا بعلوم جدیدۃ، إلا رجال معدودون“

شیخ فضل حق بن فضل امام خیر آبادی نے جب ”ازالۃ الخفاء“ کا مطالعہ کیا تو فرمایا:-

”إن الذی صنف هذا الكتاب لبحر زخار لا یری له ساحل“

مفتی عنایت احمد کاکوروی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:-

”إن الشیخ ولی اللہ مثله کمثل شجرة طوبی، أصلها فی بیتہ و فرعها فی کل بیت من بیوت المسلمین،

فما من بیت ولا مکان من بیوت المسلمین و أمکنتهم إلا و فیہ فرع من تلك الشجرة، لا یرف غالب الناس أین أصلها۔“

نواب صدیق حسن خان قنوجی لکھتے ہیں:-

”انصاف این است کہ اگر وجود او در صدر اول و زمانہ مانسی می بود امام الانمہ و تاج المجتہدین شمرده

مے شد۔“

حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی سیاسی بصیرت

ملکی سیاست پر بھی حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی گہری نظر تھی آپ کے زمانہ میں ہندوستان

سیاسی افراتفری کے عروج پر تھا، مسلمان طوائف الملوک اور خانہ جنگیوں میں مصروف تھے، روافض کا غلبہ

ہو رہا تھا، اس کے علاوہ ہندوستان کی قسمت کا فیصلہ کرنے والی تین جنگجو قوتیں تھیں مرہٹہ، سکھ اور جاٹ۔ ان حالات میں حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے انتہائی سیاسی بصیرت کا ثبوت دیا، پہلے نواب نجیب الدولہ سے خط و کتابت کی، ان کے واسطے سے احمد شاہ ابدالی سے رابطہ کیا، پھر براہِ راست احمد شاہ ابدالی کو موثر ترین خط لکھا، جس کے نتیجے میں احمد شاہ ابدالی اپنے مجاہدین کو لیکر ہندوستان پر حملہ آور ہوا اور دشمنانِ اسلام کی طاقت کو پارہ پارہ کر دیا۔

حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی تصنیفات

حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کثیر التصانیف عالم ہیں آپ کی ہر تصنیف بلند پایہ ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ تمام علوم آپ پر الہام ہو رہے ہیں، اگرچہ آپ تمام علوم میں امام تھے لیکن زیادہ تر غلبہ تفسیر، حدیث، عقائد، اسرارِ شریعت اور تصوف کا رہا ہے، آپ کی مشہور کتابیں درج ذیل ہیں:-

- ① فتح الرحمن فی ترجمۃ القرآن ② الزہرا وان فی تفسیر سورة البقرة وآل عمران ③ الفوز الکبیر فی اصول التفسیر ④ تأویل الأحادیث ⑤ فتح الخبیر بما لا بد من حفظہ فی علم التفسیر ⑥ المصنفی شرح المؤطا ⑦ المسوی شرح المؤطا ⑧ شرح تراجم أبواب البخاری ⑨ النوادر من أحادیث سید الأوائل والأواخر ⑩ الأربعین ⑪ الدر الثمین فی مبشرات النبی الامین - ۱۲ - الإرشاد فی مہمات الإسناد ۱۳ - إنسان العین فی مشایخ الحرمین ۱۴ - حجة اللہ البالغة ۱۵ - إزالة الخفاء عن خلافة الخلفاء ۱۶ - قرۃ العینین فی تفضیل الشیخین ۱۷ - حسن العقیدة ۱۸ - الإنصاف فی بیان سبب الاختلاف ۱۹ - عقد الجید فی أحكام الاجتهاد والتقلید ۲۰ - البدور الہازغة ۲۱ - المقدمة السنیة فی انتصار الفرقة السنیة ۲۲ - الطاف القدس فی لطائف النفس ۲۳ - القول الجمیل فی بیان سواء السبیل ۲۴ - الانتباه فی سلاسل أولیاء اللہ ۲۵ - الہمات ۲۶ - اللمحات ۲۷ - السطعات ۲۸ - الهوامع ۲۹ - شفاء القلوب ۳۰ - الخیر الكثير ۳۱ - التفہیمات الالہیة ۳۲ - فیوض الحرمین ... وغیرہ۔

ویسے تو آپ کی تمام ہی تصنیفات نہایت قابلِ قدر اور قیمتی ہیں لیکن ان میں سے بالخصوص حجة اللہ البالغة اور إزالة الخفاء کو ممتاز مقام حاصل ہے۔

رحمہ اللہ تعالیٰ رحمة واسعة وجزاه عن العلم وأہلہ خیر الجزاء (۴)

(۴) یہ تمام حالات نزع النواظر (ج ۶ ص ۳۹۸-۴۱۵) اور نوادہ جامعہ برعجالہ ناند (ص ۳۰۶-۳۹۷) سے ماخوذ ہیں۔ آپ کے حالات و کمالات و خدمات اور تالیفات کے مکمل تعارف کے لیے ملاحظہ کیجئے تاریخ دعوت و عزیمت جلد پنجم از مولانا سید ابوالحسن علی ندوی مدظلہم۔

شیخ ابوطاہر کردی رحمۃ اللہ علیہ

محمد عبدالسمیع بن ابراہیم بن حسن بن شہاب الدین الکردی المدنی الشافعی رحمہم اللہ تعالیٰ۔
 آپ ۲۱ رجب ۱۰۸۱ھ مطابق ۱۶۷۰ء میں مدینہ منورہ میں پیدا ہوئے، علوم عربیت اپنے زمانہ کے
 بیویہ شیخ سید احمد اور یس مغربی سے حاصل کیے، فقہ شافعی شیخ علی طولونی مہری سے اور معقولات کی کتابیں
 منجم ہاشمی سے جو روم کے متبحر علماء میں سے تھے، علم حدیث اپنے والد سے حاصل کیا تھا، ان کے بعد اس
 علم کو شیخ حسن عجمی سے پڑھا، ان ہی سے زیادہ تر استفادہ کیا، ان کے بعد شیخ احمد نخلی اور شیخ عبداللہ سالم
 بصری سے فائدہ اٹھایا، شیخ عبداللہ سالم بصری سے شمائل نبوی صلی اللہ علیہ وسلم بھی پڑھی اور دو مہینے سے کتر
 مدت میں مسند احمد کا سماع بھی کیا، حرمین آنے والے علماء سے خوب استفادہ کیا، جن میں شیخ عبداللہ
 لاہوری بھی تھے، ان ہی کے واسطے سے آپ ملا عبدالحکیم سیالکوٹی کی کتابیں روایت کرتے ہیں اسی طرح شیخ
 عبدالحق دہلوی کی کتابیں بھی اسی واسطے سے روایت کرتے ہیں کیونکہ ملا عبدالحکیم کو شیخ عبدالحق دہلوی سے
 اجازت حاصل تھی۔

آپ ورع و تقویٰ، طاعتِ خداوندی، اشتغالِ علمی اور انصاف پسندی میں سلف کا نمونہ تھے، کسی
 سوال کا جواب خوب اچھی طرح جب تک کتابوں کی مراجعت نہیں کر لیتے تھے دیتے نہیں تھے، نرم دل اتے
 تھے کہ رفاق کی حدیثیں پڑھتے ہوئے آنکھوں میں آنسو بھر آتے تھے، لباس وغیرہ میں کسی قسم کا تکلف نہ
 برتتے تھے، اپنے خدام اور شاگردوں کے ساتھ نہایت تواضع سے پیش آتے تھے۔

حضرت شاہ صاحب ”الانتہا“ میں فرماتے ہیں:-

”یہ فقیر ایک مدت تک شیخ ابوطاہر کی صحبت میں رہا، صحیح بخاری آپ سے حرفاً حرفاً حاصل کی، آپ
 ہی کی صحبت میں رہ کر اس فن کی مشکلات بحث و نظر کے بعد حل کیں، تنجیع اور تلاش و جستجو کر کے رجال اور
 شرح حدیث سے آشنائی حاصل کی، اس طبقہ سے لیکر مصنفین تک اور پھر مصنفین سے لیکر آنحضرت صلی اللہ
 علیہ وسلم تک رجال میں مہارت پیدا کی، صحیح کو ستیم سے ممتاز کیا، قوانین روایت اور حدیث کے اصول یاد
 کیے، متابعات و شواہد حدیث کی معرفت حاصل ہوئی، مسند داری مکمل ان سے سنی، کتب صحاح ستہ کے
 اطراف انہیں سنانے انہوں نے ان کتابوں کی روایت ہی کی اجازت نہیں دی بلکہ اپنی تمام مرویات کی اجازت
 بھی عطا فرمائی، اپنی تمام مرویات اور اسانید کی تفصیلات سے اچھی طرح آگاہ کیا اور خرقہ خلافت سے سرفراز
 فرمایا، جزاء اللہ سبحانہ عسی خیراً۔“

رمضان ۱۲۵ھ مطابق ۱۷۳۲ء میں آپ کا مدینہ منورہ میں انتقال ہوا اور جنت البقیع میں دفن کیے گئے (۵)۔
رحمہ اللہ تعالیٰ رحمة واسعة

شیخ ابراہیم بن حسن بن شہاب الدین
الکوری الکردی رحمۃ اللہ علیہ

آپ کا نام ابراہیم، کنیت ابو العرفان اور لقب برہان الدین ہے، آپ کا سلسلہ نسب یہ ہے :-
”ابراہیم بن حسن بن شہاب الدین الشہرزوری الکردی الکوری الشافعی۔“

۱۰۲۵ھ مطابق ۱۶۱۶ء میں جبال کرد کے ”شہران“ نامی علاقے میں پیدا ہوئے، علوم دینیہ کی تکمیل وہیں نامور علماء سے کی پھر سفر کیا، دو برس بغداد میں قیام فرما کر بڑے بڑے علماء اور مشائخ سے اکتساب فیض کیا، چار سال شام میں گزارے اور مصر سے ہوتے ہوئے حرمین پہنچے، یہاں شیخ احمد قشاشی رحمۃ اللہ علیہ سے ملاقات ہوئی، ان سے خصوصی تعلق قائم ہوا، ان ہی سے اجازتِ روایتِ حدیث بھی حاصل کی اور خرقہ خلافت بھی پایا، ان کی صحبت میں رہ کر بلند مراتب اور کمالات عالیہ کو پہنچے۔

آپ کردی اور فارسی کے علاوہ عربی اور ترکی زبانیں بھی جانتے تھے، تبحر علمی، روشن دماغی، زہد و تواضع اور صبر و حلم کی صفات سے متصف تھے، وہ اپنے زمانے کے نام نہاد فقہاء و صوفیہ کے لباس سے اجتناب برتتے تھے، مادہ رہتے اور سادگی کو پسند فرماتے تھے، آپ مجلس میں صدر بن کر بیٹھنے، گفتگو میں پہل کرنے یا اسی طرح کی باتیں بنا کر اپنی حقیقت کا اظہار کرنے سے گریز کرتے تھے۔

تبحر علمی کا یہ حال تھا کہ علامہ محمد عابد سندھی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:-

”موسوف امام محقق، جامع معقول و منقول اور حاوی فروع و اصول تھے، حکمتِ نظریہ و عملیہ کے مستقن اور ان کے اسرار پر حاوی تھے اسی طرح ابن عربی، جیلی، قاشانی، قونوی اور قیصری کی حقائق کی کتابوں کے ماہر تھے، یہی ان علوم میں حرفِ آخر سمجھے جاتے تھے، علم حدیث کی طرف متوجہ ہوئے تو اس کے جواہر ریزے اور موتی نکال لائے۔“

آپ کی اسی سے زائد تصانیف ہیں، علامہ محمد عابد سندھی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ”کانت

(۵) یہ تمام حالات ”فوائد جامعہ برجال نافعہ“ (ص ۲۹۸ - ۳۰۴) اور الأعلام للزکلی (ج ۵ ص ۳۰۴) سے ماخوذ ہیں، مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے سلك الدرر (ج ۲ ص ۲۴) انسان العین فی مشایخ الحرمین (ص ۱۳۰-۱۳۱) الانتباه فی سلاسل أولیاء اللہ و وارثیہ أسانید رسول اللہ، و حصر السارد فی أسانید الشیخ محمد، عابد، و البیان الجسی، و فہرہس الفہارس۔

مصنفاته جدیرة بأن تكتب بماء العیون وأن یبذل فی تحصیلها المال والأهل والبنون“ کہ آپ کی تصانیف اس لائق ہیں کہ آبِ چشم سے لکھی جائیں اور ان کے حصول کے لیے مال اور اہل و عیال کے صرف سے بھی دریغ نہ کیا جائے۔

آپ کی مشہور تصانیف یہ ہیں۔

① الأسم لإيقاظ الهمم یہ ان کا مثبت ہے، نہایت تفصیلی اور جامع فوائد ہے۔

② إبداء النعمة بتحقیق سبق الرحمة ③ إتحاف الخلف بتحقیق مذهب السلف ④ تنبيه العقول علی

تنزیه الصوفیة من اعتقاد التجسیم والعینیة والاتحاد والحلول ⑤ مدآلفی ء فی تقریر لیس کمثلہ شی ء ⑥ مشرع الورد الی مطلع الجود بتحقیق التنزیہ فی وحدة الوجود۔

آپ جمادی الاولیٰ ۱۱۰۱ھ مطابق ۱۶۹۰ء میں مدینہ منورہ میں وفات پاگئے اور بقیع میں مدفون ہوئے۔ (۶)
رحمة الله عليه۔

صفی الدین احمد قشاشی رحمۃ اللہ علیہ

احمد بن محمد بن یونس بن احمد بن علی بن یوسف بن حسن البدری القشاشی المدنی۔

باپ کی طرف سے آپ کا سلسلہ نسب حضرت علی رضی اللہ عنہ تک اور ماں کی طرف سے حضرت تمیم داری رضی اللہ عنہ پر منتہی ہوتا ہے۔

آپ کا لقب صفی الدین ہے۔ صاحب ”الرحلة العیاشیة“ لکھتے ہیں کہ اہل مشرق کی عادت ہے کہ جس شخص کا نام احمد ہو اس کا لقب ”شہاب الدین“ رکھتے ہیں، شیخ احمد قشاشی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے شاگردوں سے فرمایا کہ میرا نام ”احمد“ ہے جو اشرف الاسماء ہے، لہذا مجھے ”شہاب“ سے لقب مت کرو جو عذاب ورجم کا نام ہے، چنانچہ آپ کا لقب ”صفی الدین“ مشہور ہوا۔

آپ کے دادا یونس جو عبدالنبی کے نام سے لقب تھے بڑے صاحب نسبت بزرگوں میں سے تھے، یہ اپنی نسبت کو مخفی رکھنے کی غرض سے قشاشہ فروشی کیا کرتے تھے، قشاشہ کباڑ کو کہتے ہیں جیسے پرانا سامان، پرانے کپڑے وغیرہ۔

آپ ۹۹۱ھ مطابق ۱۵۸۳ء میں پیدا ہوئے، تعلیم و تربیت والد بزرگوار شیخ محمد مدنی سے پائی، انھوں نے اپنے شیخ محمد بن عیسیٰ تلمسانی کی اتباع میں مالکی مذہب اختیار کر لیا تھا، لہذا انھوں نے شروع میں ان کو

(۶) = تمام حالات ”فوائد جامعہ برجالہ نافعہ“ (ص ۳۰۵-۳۱۲) اور الأعلام (ج ۱ ص ۳۵) سے ماخوذ ہیں، تفصیل کے لیے دیکھیے إنسان العین فی

مشایخ الحرمین، الانتباه فی سلاسل أولیاء اللہ، البدر الطالع (ج ۱ ص ۱۱۱-۱۲۰) و سلک الدرر (ج ۱ ص ۶۰۵)۔

فقہ مالکی کی تعلیم دی، ۱۱۰ھ میں اپنے والد ماجد کے ساتھ یمن کا سفر کیا اور وہاں کے مشائخ سے استفادہ کیا پھر سیاحت کرتے ہوئے مکہ معظمہ آگئے، یہاں ایک عرصہ مقیم رہے پھر مدینہ منورہ آکر وہاں کے مشائخ سے استفادہ کیا، بعد ازاں شیخ احمد شتاوی کی صحبت سے ان کا مسلک اور انہی کا طریقہ اختیار کیا، ان سے حدیث کی تکمیل کی اور ان ہی کی صاحبزادی سے نکاح ہوا ان کے بعد ان کے جانشین ہوئے اور عمر بھر حرم نبوی میں حدیث کا درس دیتے رہے۔

شیخ احمد قشاشی طریقت و شریعت کے امام تھے، حقائق کی باتیں بیان کرتے تو آیات و احادیث سے مدلل و مبرہن پیش کرتے تھے، بہت سے مشائخ کے صحبت یافتہ تھے، خرقہ خلافت اپنے والد سے پایا تھا اور کامیابی و قبولیت شیخ احمد شتاوی کے ہاتھ پر نصیب ہوئی تھی۔

آپ نہ تو فقہانے زمانہ کی سیرت پر تھے اور نہ زاہدانِ خشک کے طریقہ پر تھے، بلکہ آپ کا رویہ سادہ

اور سلت کا طریقہ تھا، آپ امراء کے گھر کبھی نہیں جاتے تھے، البتہ آپ کے ہاں کوئی آجاتا تو بہت خندہ پیشانی کے ساتھ پیش آتے تھے، ہر شخص سے اس کے مرتبہ کے مطابق برتاؤ کرتے تھے، نہایت نرم لہجے میں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی تبلیغ کرتے تھے ملاقاتیوں کو نصیحت کے بغیر رخصت نہیں فرماتے تھے۔

آپ سے بڑے بڑے علماء اور صوفیہ نے استفادہ کیا جن میں عارف باللہ عبدالرحمن مغربی اور یسی، شیخ عیسیٰ مغربی جعفری، سید عبداللہ بانقیہ اور ابراہیم حسن کورانی وغیرہ مشہور ہیں۔

آپ کی تصانیف میں درج ذیل کتابیں مشہور ہیں۔

- ① السمط المجید فی تلقین الذکر والبیعة والملابس الخرقہ وسلاسل أهل التوحید ② بستان العابدین وروض العارفين ③ حاشیة على الإنسان الكامل ④ حاشیة على المواهب اللدنیة ⑤ الدرۃ الثمینة فیما لزاثر النبی صلی اللہ علیہ وسلم إلى المدینة ⑥ شرح عقیدة ابن عقیف ⑦ کتاب النصوص ⑧ کلمة الجود فی القول بوحدة الوجود ⑨ کلمة الوسطی فی شرح حکم ابن العطاء ⑩ الکمالات الإلهیة ۱۱۔ الكنز الأسنی فی الصلاة والسلام علی الذات المکملۃ الحسنی۔

آپ کا روزِ دو شنبہ ۱۰۷۱ھ مطابق ۱۶۶۱ء میں مدینہ منورہ میں انتقال ہوا اور بقیع میں دفن ہوئے۔ (۷)

رحمۃ اللہ علیہ

(۷) یہ تمام حالات فوائد جامعہ برجال نافعہ (ص ۲۱۲-۲۱۹) سے ماخوذ ہیں، مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے انسان العین فی مشایخ الحرمین

الانشاء فی سلاسل اولیاء اللہ الرحلة العیاشیة، خلاصة الأثر، فہرہ س الفہارس، ہدیة العارفين۔

الشیخ احمد بن علی بن عبد القدوس الشنّاوی رحمۃ اللہ علیہ

آپ کا نام احمد اور کنیت ابوالمواہب اور ابو العباس ہے پورا سلسلہ نسب یہ ہے :-
احمد بن علی بن عبد القدوس بن محمد الشنّاوی المصری ثم المدنی۔

شوال ۹۷۵ھ مطابق ۱۵۶۷ء میں مصر کے محلہ ”روح“ میں پیدا ہوئے، علوم کی تکمیل مصر میں کی، نامور محدث شمس الدین رملی، قطب الدین محمد بن ابی الحسن بکری اور شیخ نور الدین زیادی سے حدیث و فقہ پڑھی، پھر مدینہ منورہ میں سید صبغۃ اللہ بن روح اللہ سندھی سے تصوف کے اعمال و اشغال کی تعلیم حاصل کی اور علم طریقت کی تکمیل کی، موصوف نے ان کو خرقہ خلافت سے سرفراز فرمایا۔

شیخ احمد شنّاوی کے آباء کرام بڑے اولیاء اللہ میں سے تھے، خود جامع شریعت و طریقت تھے، محبی نے خلاصۃ الأثر میں لکھا ہے ”الأستاذ الكامل المکمل، الباهر الطریقة، ترجمان لسان القدم، کان آية الله الباهرة فی جمیع المعارف، وقد أعلى الله تعالى مقداره، ونشر ذكره، وله بالحریمین الشهرة الطنانة... وله خلفاء فی كل أرض، ورثتهم عالیة معلومة“

آپ سے جن علماء نے حدیث کی سند لی اور اکتساب فیض کیا ان میں سید سالم بن احمد بن شیخان، محمد بن عمر حبشی غرابی اور شیخ صفی الدین احمد قشاشی مشہور ہیں۔

آپ کی مشہور تصانیف درج ذیل ہیں :-

- ① الإرشاد إلى سبیل الرشاد ② إفاضة الجود فی وحدة الوجود ③ إقلید الفرید فی تجرید التوحید
- ④ بیعة الإطلاق ⑤ التأصیل والتفصیل ⑥ تجلیة البصائر حاشیة علی کتاب الجواهر ⑦ خلاصة الاختصاص
- وما للكل من الخواص ⑧ السطعات الأحمديّة فی روائح مدائح الذات المحمدية ⑨ سعة الأخلاق ⑩ شفاء
- الغرام فی أخبار الكرام ⑪ - صارحة الأزل وسانحة النزل ⑫ - الصحف الناموسية و السحف النادوسية
- ⑬ - ضمائر السرائر الإلهية فی بواهر آیات جواهر الغوثية ⑭ - فتح الإله فیما یقال دبر كل صلاة
- ⑮ - فواتح الصلوات الأحمديّة فی لوائح مدائح الذات الأحمديّة ⑯ - مناهج التأصیل
- ⑰ - موجبات الرحمة وموافقات العصمة۔

تشبیہ

شنّاوی: شنّو (بکسر شین معجمہ و نون مشدودہ مضمومہ) کی طرف نسبت ہے جو مصر کے غربی جانب ایک

قریہ ہے۔

۸ ذی الحجہ ۱۰۲۸ھ میں مدینہ منورہ میں انتقال ہوا اور بقیع غرقہ میں اپنے شیخ صبغۃ اللہ کے پہلو میں سپردِ خاک ہوئے۔ (۸) رحمہ اللہ تعالیٰ رحمةً واسعة۔

شمس الدین محمد بن احمد الرملی رحمۃ اللہ علیہ

الشیخ المجدد شمس الدین محمد بن احمد بن حمزہ الرملی المنوفی الانصارى الشافعی المصری۔
جُمادی الاولیٰ ۹۱۹ھ میں منوفہ (مصر) میں پیدا ہوئے پہلے قرآن کریم یاد کیا، پھر تمام تر تعلیم اپنے والد بزرگوار شیخ احمد رملی سے حاصل کی، آپ کو حدیث کی سند شیخ الاسلام زکریا انصاری اور شیخ برہان الدین بن ابی شریف سے بھی حاصل ہے نیز شیخ الاسلام احمد بن النجار حنبلی، شیخ الاسلام یحییٰ دمیری مالکی، شیخ الاسلام طرابلسی حنفی اور شیخ سعد الدین ذہبی شافعی سے بھی روایت حدیث کی اجازت حاصل ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ان کو حفظ، فہم اور علم و عمل کی نعمتوں سے حصہ دیا فرمایا تھا۔

مجہبی نے ”خلاصۃ الاثر“ میں شیخ عبدالوہاب شعرانی کا کلام ان کی ”الطبقات الوسطی“ کے حوالہ سے نقل کیا ہے وہ فرماتے ہیں ”میں ان کو اس وقت سے دیکھ رہا ہوں جب میں ان کو کندھوں پر اٹھاتا تھا اور اب تک ان کے ساتھ تعلق ہے، میں نے ان میں کبھی ایسی کوئی بات نہیں دیکھی جس سے ان کے دین پر حرف آتا ہو، یہ بچپن میں بھی بچوں کے ساتھ نہیں کھیلے بلکہ ان کی نشوونما اور تربیت دینداری، تقویٰ، اعضاء و جوارح کی پاکی اور آبرو کی حفاظت کے ساتھ ہوئی ہے، ان کی تربیت ان کے والد نے کی اور خوب کی، میں جس زمانہ میں ان کے والد سے مدرسہ ناصریہ میں پڑھتا تھا ان کو گود میں اٹھاتا تھا، اس وقت سے میں ان میں صلاح و تقویٰ اور خیر کے آثار دیکھتا تھا، ان سے مجھے جو امید تھی اللہ تعالیٰ نے پوری کر دکھائی اور ان کے ذریعہ اللہ نے مجہبین کی آنکھیں ٹھنڈی کیں، چنانچہ آج وہ مصر میں فتویٰ نویسی کے اندر مرجعِ خلافت ہیں اور اہل مصر کا ان کی دینداری پر اتفاق ہے، اور بحمد اللہ وہ اس میں ترقی کر رہے ہیں۔“

والد صاحب کی وفات کے بعد مسندِ درس پر متمکن ہوئے اور اس شان سے درس دینا شروع کیا کہ ان کے والد کے نامور شاگرد جیسے ناصر الدین طبلاوی اور شہاب الدین احمد جن کا شمار اس دور کے بلند پایہ

(۸) یہ تفصیلات فوائد جامعہ (ص ۲۱۹-۲۲۲) سے ماخوذ ہیں، تفصیلی حالات کے لیے ملاحظہ کیجئے انسان العین فی مشایخ الحرمین، الانتباء،

علماء میں تھا ان کے حلقہٴ درس میں استفادے کی غرض سے آکر شریک ہوتے تھے آپ کی جلیل القدر علمی و عملی خدمات کی وجہ سے بعض لوگوں نے آپ کا شمار مجددین میں کیا ہے۔
آپ کی نسبت میں ”رملی“ رملہ کی طرف نسبت ہے جو مصر کا ایک گاؤں ہے، شام کا ”رملہ“ نہیں ہے۔

آپ کی تالیفات مشہورہ یہ ہیں:-

① نہایۃ المحتاج الی شرح المنہاج ② الفتاویٰ ③ غایۃ البیان فی شرح زبده الکلام ④ شرح العقود فی النحو ⑤ شرح منظومۃ ابن العماد۔

۱۲ جمادی الاولیٰ ۱۰۰۲ھ میں بروز یکشنبہ مصر میں آپ کا انتقال ہوا۔ (۹)

رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃً واسعۃً

شیخ الاسلام زین الدین زکریا الانصاری رحمۃ اللہ علیہ

شیخ الاسلام زین الدین ابو یحییٰ زکریا بن محمد بن احمد بن زکریا الانصاری الخزرجی الشافعی۔

۸۲۲ھ میں مصر کے ایک چھوٹے سے شہر ”سنیکہ“ میں پیدا ہوئے، وہیں ابتدائی تعلیم حاصل کی ۸۴۱ھ

میں قاہرہ آئے لیکن مختصر عرصہ کے بعد وطن واپس چلے گئے، پھر دوبارہ قاہرہ آئے، جامع ازہر میں قیام کیا اور علوم اسلامیہ کی تحصیل میں ہمہ تن مصروف ہو گئے۔

شیخ الاسلام زکریا انصاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے زمانہ طالب علمی کا واقعہ ذکر کیا ہے فرماتے ہیں کہ:-
میں جب گاؤں سے قاہرہ آیا تو جوان تھا، جامع ازہر میں اکثر بھوکا رہتا تھا، ناچار رات کو نکل کر وضو خانے میں جاتا، وہاں ترلوز کے چھلکے پڑے ہوتے، ان کو دھو کر کھا لیتا، اس طرح اپنی بھوک مٹاتا تھا، اس حال پر کئی برس گذر گئے، پھر اللہ تعالیٰ نے میرے پاس ایک شخص کو بھیجا جو چکی پر کام کرتا تھا، اس نے مجھ سے میرے حالات دریافت کیے، اس کے بعد سے وہ میرے کھانے پینے کا کفیل ہو گیا، اس پر چند سال گذرے، ایک دفعہ رات کو جب سب سونے ہوئے تھے وہ میرے پاس آیا اور میرا ہاتھ پکڑ کر کہنے لگا کہ اٹھو اور میرے ساتھ چلو، میں اس کے ساتھ چلا، اس نے مجھے جامع ازہر کی سیڑھیوں پر لیجا کر کہا کہ اس زینہ پر چڑھو، میں چڑھ گیا، اس مرد بزرگ نے کہا کہ اور چڑھو، میں آخر تک چڑھتا چلا گیا، اس کے بعد میں اتر آیا اس وقت اس مرد بزرگ نے فرمایا:- زکریا! تم اپنے ہمسروں کے بعد مرو گے اور سب سے اچھے رہو گے،

(۹) مذکورہ حالات فوائد جامعہ (ص ۲۳۶-۲۳۹) سے ماخوذ ہیں، مزید تفصیل کے لیے دیکھیے خلاصۃ الآثار اور المجددون فی الإسلام۔

ایک زمانہ تک شیخ الاسلام کے عہدہ پر فائز رہو گے، تمہارے شاگرد بھی شیخ الاسلام بنیں گے... پھر وہ میرے پاس سے چلا گیا، اس کے بعد اس سے ملاقات نہیں ہوئی۔

آپ نے جن اساتذہ سے کسب فیض کیا ان میں حافظ ابن حجر عسقلانی شافعی، تقی الدین ابوالعباس شمس حنفی، زین الدین ابوالحسن طاہر بن محمد النوری المالکی، زین الدین ابوذر عبدالرحمن زرکشی حنبلی، محی الدین محمد بن سلیمان حنفی کافجی، محقق ابن الہمام حنفی اور شرف الدین مناوی رحمہم اللہ تعالیٰ جیسے اساطین علم وفضل ہیں آپ نے تفسیر، حدیث، فقہ، اصول اور ادب کی تکمیل اس دور کے نامور علماء سے کی اور کم و بیش ڈیڑھ سو مشائخ وقت اور محدثین سے روایت حدیث کی اجازت حاصل کی، اسی طرح آپ کو افتاء و تدریس کی اجازت بھی۔ سینکڑوں علماء سے حاصل تھی۔

آپ نے جب علوم دینیہ کی تحصیل کر لی تو درس و تدریس کا شغل اختیار کیا اور نہایت خوشحال زندگی بسر کی، عمدہ قضا پر تقرر ہوا تو تین چار درہم یومیہ پر ہوا، اس کے بعد نہایت عظیم الشان مناصب پر فائز ہوئے، مقام امام شافعی میں تدریس کا عہدہ ملا جو اس زمانے میں سب سے بڑا عہدہ تھا، مدرسہ رفیعہ، مدرسہ خانقاہ صوفیہ میں مسند درس پر فائز رہے۔

علامہ شعرانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”شیخ الاسلام فقہ اور تصوف دونوں طریقوں کے ارکان علم میں سے تھے، مصر کا بڑے سے بڑا عالم ان کے سامنے بچہ معلوم ہوتا تھا، یہی حال کسی بھی امیر و کبیر کا تھا“۔ حافظ عالی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”اگرچہ ہم ان کے بہت سے شیوخ میں شریک تھے لیکن وہ ہمارے شیوخ میں سے تھے، وہ مختلف علوم و معارف کے جامع اور مقبول تصانیف کے مالک تھے، حسن اخلاق، حسن سلوک، وقار اور اساتذہ سے استفادہ کے لیے اوصاف انہوں نے جمع کر لیے تھے جن سے دوسرے لوگ محروم تھے۔“

شیخ عبداللہ بن عمر باحزمہ نے آپ کو دسویں صدی ہجری کا مجرّد قرار دیا ہے، وہ فرماتے ہیں:-
”میرے نزدیک قاضی زکریا انصاری دسویں صدی ہجری کے مجدد ہیں، کیونکہ ان کی ذات سے اور ان کی تصانیف سے انتفاع کی عام شہرت ہے اور اکثر و بیشتر لوگ ان کے محتاج رہے ہیں خصوصاً فقہ اور مذاہب کے سلسلہ میں وہ مرجع رہے ہیں۔“

آپ صرف میدان علم کے ہی شہسوار نہیں بلکہ میدان عمل کے بھی بادشاہ تھے، علامہ شعرانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ”بیس برس میرا ان کا ساتھ رہا، میں نے ان کو کبھی غفلت میں نہیں پایا اور نہ کسی لایعنی

کام میں مشغول دیکھا، جب ان کے پاس بیٹھا تو ایسا محسوس ہوا جیسے میں کسی عارف و صالح بادشاہ کے پاس بیٹھا ہوا ہوں۔“

نیز وہ فرماتے ہیں:

”میں نے موصوف سے بڑھ کر صدق و خیرات کرنے والا نہیں دیکھا، آپ یہ کام اس خوبی سے انجام دیتے تھے کہ ساتھ اٹھنے بیٹھنے والوں کو بھی پتہ نہیں چلتا تھا، بعض ناداروں کا یومیہ اور ماہانہ تک مقرر تھا۔“

شیخ کی عمر سو سال سے تجاوز کر چکی تھی لیکن معمولات میں کوئی فرق نہیں آیا تھا، بیماری کی حالت میں بھی نوافل کھڑے ہو کر ادا کرتے تھے۔

آپ سے ہزاروں طالبانِ حدیث نے استفادہ کیا، زیقعدہ ۹۲۳ھ یا ۹۲۶ھ میں ایک سو تین برس کی عمر میں آپ کا انتقال ہوا۔ چالیس سے زیادہ تصانیف مختلف علوم و فنون میں آپ نے یادگار چھوڑیں، ان میں سے چند تصانیف کے نام یہ ہیں:-

- ① آداب القاضی علی مذهب الشافعی ② تحفة الطلاب شرح تحریر تنقیح اللباب ③ تحفة نجباء العصر فی أحكام النون الساکنة والتتوین والقصر ④ الدقائق المحکمة فی شرح المقدمة للجزری ⑤ شرح الجامع الصحیح للبخاری ⑥ شرح صحیح مسلم ⑦ فتح الباقی بشرح ألفیة العراقی وغیرہ۔ (۱)

قاضی القضاة ابوالفضل شہاب الدین احمد بن علی العسقلانی

المعروف بالحافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ

سلسلہ نسب یہ ہے:-

احمد بن علی بن محمد بن محمد بن علی بن محمود بن احمد الکنانی العسقلانی المصری الشافعی... آپ کی کنیت ابوالفضل، لقب شہاب الدین اور عرف ”ابن حجر“ ہے۔

حافظ سخاوی رحمۃ اللہ علیہ کی تصریح کے مطابق ”حجر“ آپ کے آبا و اجداد میں سے کسی کا لقب ہے،

نسلاً آپ بنو کنانہ میں سے ہیں جو عرب کا مشہور قبیلہ ہے، آپ کے بزرگ اصل میں عسقلان کے رہنے والے

تھے جو فلسطین کے اطراف میں ساحلِ سمندر پر شام کا مشہور شہر ہے اس نسبت سے آپ عسقلانی مشہور ہیں،

ورنہ آپ کی ولادت نشوونما مصر میں ہوئی اور یہیں سپرد خاک ہوئے۔

(۱) یہ تفصیلات فوائد جامعہ (ص ۲۲۲ - ۲۲۹) سے ماخوذ ہیں مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے الکواکب السائرة، النور السائر، البدر الطالع، المعجدون فی الاسلام، الصواعق اللامع، شذرات الذهب، اور فہرست الفہارس۔

ولادت اور تعلیم و تربیت

آپ کی ولادت شعبان ۷۷۳ھ میں ہوئی، کچھ ہی عرصہ میں پہلے والدہ کا انتقال ہو گیا پھر چار برس کی عمر میں پدر بزرگوار کا سایہ سر سے اٹھ گیا، آپ کے والد نے آپ کی تربیت کے لیے دو وصی مقرر فرمانے تھے ایک سیخ زکی الدین خروبی جو مصر کے بڑے تاجر تھے اور دوسرے سیخ شمس الدین محمد بن قطان جو متبحر علماء میں سے تھے۔

زکی الدین خروبی نے اس قیمتی کی حالت میں آپ کو اپنی آغوشِ تربیت میں لیا اور بڑے ہونے تک انہی کے زیر کفالت رہے... جب پورے پانچ برس کے ہونے تو مکتب میں داخل کیے گئے، نوری کی عمر میں صدر الدین سفطی کے پاس قرآن کریم حفظ کیا، قرآن پاک کے علاوہ عمدۃ الاحکام، الحاوی الصغیر، مختصر ابن الحاجب، ألفیۃ العراقی اور ملخص الاعراب وغیرہ کتابیں زبانی یاد کر لی تھیں۔

۷۸۳ھ میں جب کہ آپ کی عمر گیارہ سال تھی اپنے وصی کی معیت میں حج بیت اللہ کے لیے گئے، ایک سال تک جو اہرام میں مقیم رہے، وہاں کے زمانہ قیام میں سیخ عنیف الدین عبداللہ بن محمد النشاوری سے صحیح بخاری کا سماع کیا، فن حدیث میں یہ آپ کے پہلے استاذ ہیں، اسی سال ۷۸۵ھ میں مسجد حرام میں نماز تراویح میں قرآن پاک سنایا ۷۸۶ھ میں مصر لوٹے اور یہاں کے مشائخ سے مستفید ہونے لگے۔

۷۹۶ھ میں حافظ العصر سیخ زین الدین عراقی رحمۃ اللہ علیہ کی صحبت اختیار کی، دس سال تک ان کی خدمت میں رہ کر علم حدیث حاصل کیا اور حدیث سے ایسا شغف ہو گیا کہ تاحیات قائم رہا، مسند قاہرہ سیخ ابواسحاق ثوخی سے استفادہ کیا، پھر اسکندریہ کا سفر کیا، وہاں سے مکہ مکرمہ، مدینہ منورہ، زید، عدن وغیرہ مختلف مقامات و ممالک میں مشائخ سے حدیثوں کا سماع کیا، یمن ہی میں امام لغت صاحب ”قاموس“ علامہ مجد الدین فیروز آبادی سے استفادہ کیا۔

حافظ رحمۃ اللہ علیہ کے اساتذہ کے بارے میں حافظ سخاوی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں: ”ان میں سے ہر ایک اپنے علم میں متبحر تھا اور جس فن میں جس کی شہرت تھی اس پایہ کا تھا کہ دوسرا اس کو نہیں پاسکتا تھا“

حافظہ اور ذکاوت

اللہ تعالیٰ نے آپ کو زبردست ذکاوت اور قوتِ حافظہ سے نوازا تھا ابن ہمد نے لکھا ہے کہ آپ نے پوری سورۃ مریم ایک دن میں یاد کی تھی، حاوی صغیر کا پورا صفحہ دو دفعہ کے پڑھنے سے یاد ہو جاتا تھا، پہلی دفعہ استاذ سے صحیح کر کے پڑھتے دوبارہ خود پڑھتے اور تیسری دفعہ زبانی سنا دیتے تھے۔

علم و فضل

حافظ رحمۃ اللہ علیہ کو مختلف علوم و فنون میں کمال حاصل تھا سب سے پہلے ادب و تاریخ پر توجہ دی، دونوں میں آپ فائق تھے، فقہ اور عربیت میں ممتاز تھے، شعر و سخن کا فطری ذوق تھا۔ اس میں شک نہیں کہ علم حدیث حافظ رحمۃ اللہ علیہ کا خاص فن تھا اور انہوں نے اپنی زندگی کا بڑا حصہ اسی مبارک مشغلہ کی نذر کیا تھا جس کی بدولت آج بھی وہ حافظ حدیث کے لقب سے یاد کیے جاتے ہیں۔ تاہم یہ ایک حقیقت ہے کہ وہ پہلے شاعر ہیں بعد کو محدث اور تیسرے نمبر پر فقیہ، علامہ ابن العماور رحمۃ اللہ علیہ نے آپ کے بارے میں بالکل صحیح نقل کیا ہے کہ ”کان شاعراً طبعاً، محدثاً صناعة، فقیہاً تکلفاً“ یعنی آپ طبعاً شاعر تھے، فن کے اعتبار سے محدث اور بہ تکلف فقیہ تھے، وجہ ظاہر ہے شعر کا سابقہ فطری تھا، حدیث کو بحیثیت فن حاصل کیا تھا اور فقہ میں محنت کرنی پڑی تھی۔

اکابر و معاصرین کا خراج تحسین

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ اپنے زمانہ میں بلا اختلاف ”امیر المؤمنین فی الحدیث“ تھے، اسماء رجال میں بھی امامت کا مرتبہ حاصل تھا، منقول ہے کہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے زمزم پیتے ہوئے دعا کی تھی کہ میرا حافظہ حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ جیسا ہو جائے، چنانچہ ان کی یہ دعا قبول ہوئی اور علم حدیث میں مہارت اور حفظ حدیث کی بنا پر علی الاطلاق ”حافظ“ کے نام سے پہچانے جانے لگے۔

حافظ عراقی رحمۃ اللہ علیہ آپ کے بارے میں فرماتے ہیں ”إنہ أعلم أصحابی بالحدیث“ نیز ان سے جب کسی نے دریافت کیا کہ آپ کے بعد آپ کا جانشین کون ہوگا؟ تو جواب دیا ”ابن حجر ثم ابی أبوزرعة ثم الهیثمی“۔

محقق ابن الہمام رحمۃ اللہ علیہ آپ کے ہم عصر تھے اور مرتبہ تحقیق و اجتہاد کو پہنچے ہوئے تھے، بایں ہمہ وہ حافظ کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

”وقال غیرہ ممن یوثق بسعة علمہ، وهو قاضی القضاة شہاب الدین العسقلانی“ ایک اور مقام پر لکھتے ہیں ”قال شیخنا قاضی القضاة“

حافظ ابن فہد نے لحظ الاماظ میں آپ کا تذکرہ ان الفاظ سے شروع کیا ہے ”ابن حجر العسقلانی المصری الشافعی الامام العلامة الحافظ فرید الوقت مفخر الزمان بقیة الحفاظ علم الأئمة الأعلام عمدة المحققین خاتمة الحفاظ المبرزين والقضاة المشهورین أبو الفضل شہاب الدین...“

حافظ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ نے ”ذیل تذکرۃ الحفاظ“ میں ان کے تذکرہ کی ابتدا اس طرح کی ہے :
ابن حجر، شیخ الاسلام، وإمام الحفاظ فی زمانہ، وحافظ الدیار المصریۃ، بل حافظ الدنیا مطلقاً: قاضی
القضاة“

درس و افتاء

حافظ رحمۃ اللہ علیہ کی زندگی کا بیشتر حصہ علم دین خصوصاً حدیث شریف کی خدمت، اس کی
نشر و اشاعت، درس و تدریس اور تصنیف و افتاء میں بسر ہوا، قاہرہ کے بڑے بڑے مدارس میں مدت تک
آپ نے تفسیر، حدیث اور فقہ کی تعلیم دی، چنانچہ حسینیہ اور منصورہ میں تفسیر پڑھائی، بیہرہ، جمالیہ،
حسینیہ، زینبیہ، شیخونہ، جامع طولون اور قبۃ منصورہ میں حدیث کا درس دیا، خروسیہ، بدریہ، شریفیہ، فخریہ،
صالحیہ، نجمیہ، صلاحیہ اور مویدیہ میں فقہ کی تعلیم دی، بیہرہ کے پرنسپل اور شیخ بھی رہے، دارالعدل میں
افتاء کا کام آپ کے سپرد تھا، جامع ازہر اور اس کے بعد جامع عمرو بن العاص میں خطیب رہے، محمودیہ میں
خازن کتب تھے، ان تمام مصروفیتوں کے باوجود ایک ہزار سے زیادہ مجالس میں اپنے حفظ سے امالی بھی لکھوائے۔

عمدۃ قضا

ابتداء میں الملک الموید نے مملکت شام کا عمدۃ قضا آپ کو پیش کیا اور بارہا اس کے قبول کرنے
کی خواہش ظاہر کی لیکن آپ نے باصرار تمام اس پیش کش کو رد کر دیا، مگر محرم ۸۲۷ھ میں الملک الاشراف
نے جب قاہرہ اور اس کے مضافات کا منصب قضا آپ کو تفویض کیا تو آپ نے پوری ذمہ داری اور دیانت
کے ساتھ اس منصب کو نبھایا، قاہرہ میں آپ کی مدت قضا حسب تصریح سخاوی اکیس سال ہے، مگر اس
درمیان میں اس کثرت سے آپ کا عزل و نصب ہوتا رہا کہ دیکھ کر حیرت ہوتی ہے، بعد کو خود حافظ صاحب کو
بھی اس عمدۃ قضا کے قبول کرنے پر سخت ندامت تھی، جیسا کہ حافظ سخاوی رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے۔

زود خوانی و زود نویسی

حافظ رحمۃ اللہ علیہ کو تیز پڑھنے کی اس درجہ مشق تھی کہ حیرت ہوتی ہے، ایک دفعہ صحیح بخاری کو
دس نشستوں میں (جو صرف ظہر سے عصر تک ہوتی تھیں) ختم کر ڈالا، اسی طرح صحیح مسلم کو ڈھائی دن میں

پانچ نشستوں میں ختم کیا، امام نسائی کی سن کبریٰ کو بھی دس نشستوں میں ختم کیا، ہر نشست چار ساعات کی ہوتی تھی۔ سب سے بڑھ کر یہ کہ ایک دفعہ اپنے شام کے سفر میں طبرانی کی ”المعجم الصغیر“ (جس میں ڈیڑھ ہزار کے قریب حدیثیں مع اسناد مروی ہیں) کو صرف ایک مجلس میں مابین ظہر و عصر سنایا، دمشق میں ان کا دو ماہ دس دن قیام رہا تھا، اس اثناء میں اپنے ضروری مشاغل میں مصروفیت اور علمی فوائد نقل کرنے کے علاوہ سو جلدوں کے قریب کتب احادیث کی اہل شام کے لیے قراءت کی تھی۔

حافظ رحمۃ اللہ علیہ جس طرح زود خواں تھے اسی طرح زود نویس بھی تھے، مگر نہایت بدخط تھے اور اس پر طرہ یہ کہ شیوہ خط یکساں نہ تھا جس کی وجہ سے ان کے خط کا پہچانا اور پڑھنا سخت دشوار تھا اور پھر بیضہ تک میں اتنی کاٹ چھانٹ چاتی تھی کہ مسودہ بن کے رہ جاتا تھا۔

زہد و عبادت اور اخلاق و عادات

آپ کھانے پینے اور بہننے میں پوری طرح احتیاط برتتے تھے، کثرت سے روزے رکھتے اور خوب عبادت کرتے تھے، تہجد کا بھی اہتمام تھا... پاکیزہ اخلاق، شیریں گفتار، متواضع اور حلیم تھے، دوستوں سے مدارات اور حسن سلوک سے پیش آتے تھے۔

حافظ رحمۃ اللہ علیہ کی تذکرہ نویسی

کے سلسلہ میں ایک اہم تنبیہ

یہ بات عجیب ہے کہ حافظ صاحب کی گفتار میں جس درجہ شیرینی تھی اسی قدر آپ کا قلم زہر فشاں تھا، چنانچہ ملا کا تب چلی کشف الظنون میں ”الجواہر والدرر فی ترجمۃ شیخ الإسلام ابن حجر“ پر تبصرہ کرتے ہوئے رقمطراز ہیں: ”کان قلم ابن حجر سیئاً فی مثالب الناس، ولسانہ حسناً، ولیتہ عکس، لیبقی الحسن“ حافظ رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد محدث برہان الدین بقاعی رحمۃ اللہ علیہ اپنے استاذ کے اس طرز عمل کا شکوہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ”إن فیہ من سبب الخصال أنه لا یعامل أحدًا بما یتحققہ من الإکرام فی نفس الأمر“

خصوصاً حنفی علماء کے تراجم میں تو ان کا قلم سفاکی میں حجاج کی تلوار سے کم نہیں ہوتا، مشاہیر ائمہ احناف میں سے (باستثناء امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ) شاید ہی کوئی بچا ہو جو آپ کی سنان قلم سے گھائل نہ ہوا ہو، حضرت مولانا انور شاہ صاحب کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے آپ کے بارے میں بالکل صحیح فرمایا ہے ”بقی الحافظ ابن حجر وهو ضر الحنیفۃ بما استطاع، حتی إنه جمع مثالب الطحاوی والطعون فیہ، مع أن أبا جعفر

إمام عظیم لم يبلغ إلى أحد من أئمة الحديث خبره إلا حضر عنده بمصر و جلس في حلقة أصحابه وتلمذ عليه۔

حافظ سخاوی رحمۃ اللہ علیہ حافظ رحمۃ اللہ علیہ کے مایہ ناز شاگرد ہیں۔ انھوں نے اپنے استاذ کے تذکرہ میں ایک ضخیم کتاب ”الجواهر والدرر فی ترجمۃ شیخ الاسلام ابن حجر“ بھی تصنیف کی ہے، تاہم ان کو بھی اپنے استاذ کے اس طرز عمل پر جا بجا تنبیہ کرنی پڑی، چنانچہ شیخ حسین بن علی حنفی کے تذکرہ میں لکھتے ہیں ”أهمله شيخنا على عادته في الحنفية مع تقدمه في العلم“ اسی طرح علامہ جمال الدین عبداللہ بن محمد حسینی نیشاپوری حنفی کے تذکرہ کے تحت لکھا ہے ”ثم نكت عليه على عادته في تغليب التنكيت على الحنفية...“۔

تصانيف

حافظ رحمۃ اللہ علیہ نے حدیث، رجال اور تاریخ وغیرہ پر قلم اٹھایا اور حافظ سخاوی رحمۃ اللہ علیہ کے بقول یہ تصانیف ڈیڑھ سو سے متجاوز ہیں جبکہ بعض جدید محققین نے حافظ رحمۃ اللہ علیہ کی دو سو بیسی تصنیفات ذکر کی ہیں، ان میں سے چند مشہور تصانیف کے نام یہ ہیں:-

- ① إتحاف المهرة باطراف العشرة ② الإصابة في تمييز الصحابة ③ إنباء الغمر بأبناء العمر ④ بلوغ المرام ⑤ تبصير المنتبه بتحرير المشتبه ⑥ المجمع المؤسس ⑦ تعجيل المنفعة بزوائد رجال الأئمة الأربعة ⑧ تغليق التعليق ⑨ تقريب التهذيب ⑩ تهذيب التهذيب ⑪ لسان الميزان ⑫ التلخيص الخبير ⑬ الدراية في تلخيص تخريج أحاديث الهداية ⑭ الكافي الشاف في تخريج أحاديث الكشاف ⑮ فتح الباری بشرح صحيح البخاری ⑯ المطالب العالیة ⑰ نخبة الفكر وشرحها نزهة النظر ⑱ نزهة الألباب فی الألقاب۔

حافظ سخاوی رحمۃ اللہ علیہ حافظ رحمۃ اللہ علیہ کی تصانیف کے بارے میں خود ان کا اپنا بیان نقل کرتے ہیں: ”سمعتہ يقول: لست راضياً عن شيء من تصانيفي؛ لأنني عملتها في ابتداء الأمر ثم لم يتهيأ لي من تحريرها سوى شرح البخاری ومقدمته والمشتبه والتهذيب ولسان الميزان؛ بل رأيت في مواضع أثنى على شرح البخاری والتغليق والنخبة، ثم قال: وأما سائر المجموعات فهي كثيرة العدد واهية العدد، ضعيفة القوى ظامية الروي“۔

حافظ رحمۃ اللہ علیہ کی تصانیف میں ”فتح الباری“ کو جو مقام حاصل ہے وہ کسی اور تصنیف کو حاصل نہیں۔

حافظ رحمۃ اللہ علیہ اپنے دروس کا املاء کراتے تھے، بالخصوص درس بخاری میں اس کا اہتمام تھا،

پھر ہر ہفتہ اجتماع ہوتا اور اس میں کراستائے املاء پیش کی جاتیں اور ان پر بحث ہوتی تھی، اس طرح ۸۱۷ھ میں یہ شرح شروع ہو کر ۸۲۲ھ میں مکمل ہوئی، جبکہ اس کا عظیم مقدمہ ایک جلد میں ہے جس کا نام ”ہدی الساری“ ہے اس سے آپ ۸۱۲ھ میں فارغ ہو چکے تھے۔

فتح الباری پر ہمارے زمانے میں معانی بخاری کا مدار ہے اور اس سلسلہ میں کوئی کتاب اس شرح کا مقابلہ نہیں کر سکتی، یہ شرح حسنِ نظم، فنِ حدیث اور جامعیت کے لحاظ سے تمام شروح پر فائق ہے۔ حضرت کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”حافظ ابن حجر ناقلِ محض ہیں انہوں نے حدیث کی بہت سی کتابوں کا مطالعہ کیا، خاص طور پر بخاری کی شروح کو بیس برس تک بنظرِ غائر دیکھا، پھر ان شروح سے خلاصہ کر کے ایک مفصل شرح لکھی...“

اس میں کوئی شک نہیں کہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کو حدیث اور اسماءِ رجال میں کمال حاصل تھا لیکن فقہی مباحث اور توجیہ حدیث میں ان کو وہ مقام حاصل نہیں تھا جو علامہ خطابی اور امام نووی رحمہما اللہ کو حاصل تھا، یہی وجہ ہے کہ فتح الباری میں مباحثِ فقہیہ اس معیار کے نہیں ہیں جس معیار کے مباحثِ حدیثیہ ہیں۔

حاجی خلیفہ نے کشف الظنون میں لکھا ہے کہ جب فتح الباری کی تکمیل ہوئی تو حافظ رحمۃ اللہ علیہ نے شاندار دعوت کا اہتمام کیا، جس میں شہر کے تمام علماء و مشائخ تشریف لائے، اس دعوت میں حافظ رحمۃ اللہ علیہ نے پانچ سو دینار خرچ کیے تھے۔

وفات

ذی قعدہ ۸۵۲ھ کو اسہال لاحق ہوا، خون بھی تھوکتے جاتے تھے، بیماری کا سلسلہ ایک ماہ سے زائد ممتد رہا، آخر ذی الحجہ کی اٹھائیسویں تاریخ کو سنیچر کی رات میں نمازِ عشاء کے بعد اس دارِ فانی سے عالمِ جاودانی کو رحلت فرما گئے، ہفتہ کے دن نمازِ ظہر سے ذرا پہلے قاہرہ کے باہر رمیلہ کے ”مصلی المؤمنین“ میں آپ کی نماز جنازہ ادا کی گئی، جنازہ میں بڑا ہجوم تھا، خلیفہ وقت اور اراکین و عمائدِ سلطنت حاضر تھے، امراء و اکابر کا یہ حال تھا کہ کاندھا دینے کے لیے جنازہ پر ٹوٹے پڑتے تھے، جنازہ کے بعد آپ کی نعش کو اٹھا کر قراقہ صغریٰ میں لائے اور جامع دیلمی کے بالمقابل بنو الخزوبی کے قبرستان میں اس علم کے شہاب ثاقب کو سپرد خاک کیا گیا۔ (۲) رحمہ اللہ تعالیٰ رحمة واسعة و غفر له مغفرة جامعة۔

(۲) = تمام حالات ”الجواهر والدرر فی ترجمۃ شیخ الاسلام ابن حجر“ مقدمۃ لامع الدراری (ص ۱۲۶-۱۲۸) فوائد جامعہ (ص ۳۳۴-۳۳۳)

اور مقدمہ بلوغ المرام اردو از مولانا عبد الرشید صاحب نعمانی مدظلہم سے ماخوذ ہیں۔

شیخ زین الدین ابراہیم بن احمد ثونخی رحمۃ اللہ علیہ

ان کا نام ابراہیم، لقب برہان الدین اور زین الدین اور کنیت ابواسحاق اور ابوالفداء ہے، پورا سلسلہ نسب یہ ہے :-

ابراہیم بن احمد بن عبدالواحد بن عبدالمومن بن سعید بن علوان التونخی البعلی الاصل المدمشقی المنشأ، نزیل القاہرہ، شیخ الاقراء، ومسنند القاہرہ۔

آپ ۷۰۹ھ یا ۷۱۰ھ میں پیدا ہوئے، علمِ قراءت برہان جعبری، ابن نصحان، رقی، مرادی، ابوحنیان، واوی آشی، حکری اور ابن السراج سے حاصل کیا اور خوب مہارت حاصل کی، مذکورہ حضرات نے انہیں اجازت بھی دی۔ فقہ بارزی، ابن النقیب اور ابن القماح سے پڑھی، ان حضرات نے انہیں تدریس وافشاء کی اجازت دی، حدیث شریف کا درس ابوالعباس حجار، عبداللہ بن الحسن بن ابی التائب، حافظ برزالی، حافظ مزنی، بندنچی اور دوسرے محدثین سے لیا جن کی تعداد دو سو سے متجاوز ہے۔

حدیث میں ایسا کمال حاصل ہوا کہ ان کے بعض شیوخ بھی ان سے روایت کرتے تھے جن میں حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ بھی ہیں حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مجھے اس بات پر بڑا تعجب تھا لیکن بعد میں مجھے اس کا ثبوت مل گیا۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ہمارے شیخ بہت سی مسموعات میں متفرد تھے، علمِ قراءت و اسناد میں دیارِ مصریہ کے شیخ ہوئے میں نے ان کے پاس بہت کچھ پڑھا، طویل مدت تک ان کی صحبت میں رہا، وہ تحدیث کے معاملہ میں بہت نخت تھے، لیکن مجھ پر بڑے مہربان تھے کیونکہ میں نے ان کی ”مائة عشریہ“ اور ”اربعین“ کی تخریج کی تھی، چنانچہ اس کے بعد حدیث کی چھوٹی بڑی بہت سی کتابوں کا سماع ان سے حاصل ہوا، انہوں نے میرے حق میں دعا بھی کی تھی جس کے آثار میں محسوس کر رہا ہوں، جمادی الاولیٰ ۸۰۰ھ میں آپ کا انتقال ہوا، بلکہ میں تجاز میں تھا۔

آپ کی تالیفات میں سے کتاب الاربعین ہے۔

تنبیہ واضح رہے کہ ”تونخ“ تائے فوقانیہ کے فتح اور نونِ خفیہ کے پیش کے ساتھ ہے۔ (۲)

رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃ واسعۃ

(۲) یہ حالات ”تلعة الأریب فی مصطلح آثار الحیب“ کے حاشیہ (ص ۱۹۸ - ۲۰۰) اور نوادر جامعہ (ص ۲۲۳ - ۲۲۵) سے ماخوذ ہیں۔ نیز مزید تفصیلات کے لیے، یکتبہ الدرر الثانیہ (ج ۱ ص ۱۹) إنباء العرم باند، العرم (ج ۳ ص ۳۹۸) اور فہرس الفہارس (ج ۱ ص ۱۵۷)۔

شیخ ابوالعباس احمد بن ابی طالب الحجار رحمۃ اللہ علیہ

شیخ شہاب الدین ابوالعباس احمد بن ابی طالب بن نعمتہ بن حسن الصالحی الحجار رحمۃ اللہ علیہ۔ ابن السننہ کے نام سے بھی پہچانے جاتے ہیں۔

آپ ۶۲۳ھ سے پہلے پیدا ہوئے، دمشق کے مشہور محدث علامہ زبیدی رحمۃ اللہ علیہ سے صحیح بخاری کا سماع کیا، اور اس عہد کے دیگر نامور محدثین ابن اللتی، قطعی، ابن روزبہ اور جعفر بن علی رحمہم اللہ سے حدیثیں سنیں، پھر حدیث کا درس دینا شروع کیا، اللہ تعالیٰ نے آپ کو طویل عمر سے نوازا تھا جس کی وجہ سے آپ نے سند میں پوتوں کو دادوں سے ملا دیا تھا، مختلف بلاد اسلامیہ دمشق، قاہرہ، حماة، بعلبک اور حمص وغیرہ میں کم و بیش ساٹھ ستر مرتبہ بخاری پڑھائی اور زندگی میں بڑا اعزاز حاصل ہوا۔

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ کا بیان ہے ”آپ باہمت اور صاحب فہم و فراست تھے، توجہ سے سنتے تھے، میرے علم میں نہیں کہ میں نے ان کو اونگھتا ہوا دیکھا ہو، اخیر عمر میں کچھ اونچا سننے لگے تھے... بعض دن تو اکثر حصہ دن کا سنانے میں گذرتا تھا، ان کو مال و دولت اور قدر و منزلت بھی حاصل ہوئی، آپ میں بڑی دینداری تھی، نماز باجماعت کی پابندی کرتے تھے، نفلی روزے بھی رکھتے تھے، سو برس کے ہو چکے تھے مگر رمضان کے روزوں کے بعد شوال کے چھ روزے بھی رکھتے تھے اور ٹھنڈے پانی سے غسل کرتے تھے۔“

حافظ ابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:-

”ہم نے ان سے دارالحدیث اشرفیہ میں سردی کے موسم میں تقریباً پانچ سو اجزاء کا سماع کیا اور اجازت لی، ان کو ابن الزبیدی اور ابن اللتی سے سماع حاصل ہے، بغداد کے شیوخ میں سے ایسے ایک سو اڑتیس شیوخ سے روایت حدیث کی اجازت حاصل ہے جو نہایت عالی اسناد تھے، سلطان الملک الناصر نے بھی ان سے سماع کیا اور انہیں خلعت سے سرفراز فرمایا آپ نے دیار مصر و شام کے اتنے شیوخ سے سماع کیا ہے جن کا شمار نہیں کیا جاسکتا، آپ خوبصورت، خوب منظر، سلیم الصدر اور اپنے مواس و قوی سے استفادہ کرنے والے تھے، سو برس سے اوپر نہایت اچھی طرح سے گزارے کیونکہ انہوں نے علامہ زبیدی سے صحیح بخاری کا سماع ۶۳۰ھ میں کیا تھا اور ۹ صفر ۷۳۰ھ میں انہوں نے جامع دمشق میں سماع کرایا، اور ہم نے اسی زمانے میں ان سے سماع کیا۔“

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”جب ان کا انتقال ہوا تو لوگ سند میں ایک درجہ کمتر

ہو گئے۔“

آپ بروزِ دو شنبہ ۲۵ صفر ۷۳۰ھ عصر کے وقت اپنے خالقِ حقیقی سے جا ملے۔ (۴) رحمہ اللہ تعالیٰ

رحمة واسعة۔

شیخ سراج الدین الحسین بن المبارک الزیدی رحمۃ اللہ علیہ

علامہ ابو عبد اللہ سراج الدین حسین بن مبارک بن محمد بن یحییٰ بن علی بن مسلم بن موسیٰ بن عمران الربعی الزیدی الاصل البغدادی الحنفی المعروف بابن الزیدی۔

آپ مشہور زاہد شیخ محمد بن یحییٰ بن علی زیدی کے پوتے تھے، ۳۴۵ھ یا ۳۴۶ھ میں پیدا ہوئے، پہلے قرآن مجید مختلف قراءتوں سے پڑھا اور پھر دیگر علوم و فنون کی تحصیل کی، اپنے دادا، شیخ ابوالوقت، ابوزرعہ اور ابوزید حموی رحمہم اللہ سے حدیث و فقہ پڑھی اور ان میں بصیرت پیدا کی، پھر وزیر ابوالمظفر بن ہیرہ کے مدرسہ میں حدیث کا درس دینا شروع کیا، آپ مذاہبِ فقہیہ کے وسیع النظر عالم اور روایتِ حدیث کے مستند شیوخ میں سے تھے۔

حافظ ابن رجب حنبلی رحمۃ اللہ علیہ ذیل طبقات الحنابلة میں لکھتے ہیں ”آپ کو ادب میں بڑی دستگاہ حاصل تھی، ان کا مشیخہ (معجم شیوخ) بھی لکھا گیا ہے، لغت و قراءات میں ان کی نظم بھی ہے، فقیہ و فاضل، متدین اور نیک تھے، متواضع اور بااخلاق تھے، آپ نے بغداد، دمشق، حلب وغیرہ شہروں میں حدیث کا درس دیا، بہت سے لوگوں نے ان سے سنا، اور ان سے بہت سے حفاظ نے روایت کی جن میں حافظ ذہبی اور ضیاء الدین بھی ہیں، ان سے روایت کرنے والے آخری شخص ابوالعباس حجار صالحی ہیں جنہوں نے ان سے صحیح بخاری کا سماع کیا تھا۔“

تنبیہ

حافظ ابن رجب رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو ”ذیل طبقات الحنابلة“ میں ذکر کر کے حنبلی قرار دیا ہے، اسی طرح حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے بھی ”عجالة نافعہ“ (۵) میں ان کو حنبلی لکھا ہے، جبکہ صحیح بات یہ ہے کہ یہ حنفی تھے، حافظ ابن کثیر، حافظ ذہبی اور حافظ سخاوی رحمہم اللہ تعالیٰ نے ان کے حنفی

(۴) یہ حالات فوائد جامعہ (ص ۲۲۵ - ۲۲۹) سے ماخوذ ہیں، تفصیل کے لیے دیکھیے البدایة والنہایة (ج ۱۳ ص ۱۵۰) الدرر الکامنة (ج ۱ ص ۱۳۳)

شذرات الذهب (ج ۶ ص ۹۳) فہرس الفہارس (ج ۱ ص ۲۵۲)۔

(۵) (ص ۲۰) مطبوعہ مع فوائد جامعہ۔

ہونے کی تصریح کی ہے ، (۶) علامہ کوثری رحمۃ اللہ علیہ نے بھی ابن فہد کی ”ذیل تذکرۃ الحفاظ“ میں ان کے حنبلی ہونے کی پر زور تردید کی ہے۔ (۷)

آپ کی تالیفات میں ”البلغة فی الفقہ“ زیادہ مشہور ہے۔

۲۳ صفر ۶۳۱ھ میں آپ کا انتقال ہوا اور جامع منصور بغداد میں دفن کیے گئے۔ (۸) رحمہ اللہ تعالیٰ
رحمة واسعة۔

شیخ ابوالوقت السجزی رحمۃ اللہ علیہ

شیخ ابوالوقت عبدالاول بن عیسیٰ بن ابراہیم بن اسحاق السجزی رحمۃ اللہ علیہ۔

آپ ۴۵۸ھ میں ہرات میں پیدا ہوئے ، وہیں تعلیم پائی آپ کے والد محدث ابو عبد اللہ عیسیٰ سو برس سے متجاوز تھے وہ محدث علی بن بشری سے سماع حدیث میں منفرد زمانہ تھے ، یہ اپنے بیٹے شیخ ابوالوقت کو اپنے کندھوں پر بٹھا کر ہرات سے بونج لانے اور یہاں انھوں نے ۴۶۵ھ میں جبکہ آپ کی عمر صرف سات برس تھی محدث جمال الاسلام داؤدی وغیرہ سے صحیح بخاری ، مسند داری اور منتخب عبد بن حمید وغیرہ کا سماع کیا ، آپ کے شیوخ حدیث میں محدث ابوعاصم الفضل ، محمد بن ابی مسعود اور شیخ الاسلام عبد اللہ انصاری کا نام سرفہرست آتا ہے ، انھوں نے شیخ الاسلام انصاری کی صحبت سے بڑا فائدہ اٹھایا۔
ابن الجوزی رحمۃ اللہ علیہ آپ کے بارے میں لکھتے ہیں:-

”کان صبوراً علی القراءة، وکان شیخاً صالحاً علی سمت السلف، کثیر الذکر والتہجد والبکاء“

حافظ ابن نقطہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:-

”آپ نے چھوٹوں کو سند میں بڑوں سے ملا دیا تھا، روایت حدیث کی سیادت اپنے لیے ایسی پائی کہ

اپنے ہم عصروں میں سے کسی کو یہ بات نصیب نہ ہوئی، صائب الرای اور حاضر دماغ تھے۔“

ابن العماد حنبلی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:-

”قدم بغداد، فاز دَحَمَ الخلق علیہ، وکان خیر أمتواضعاً حسن السمیت، متین الدیانة، محباللروایة،

(۶) دیکھیے البدایہ والنہایہ (ج ۱۳ ص ۱۳۳) وتذکرۃ الحفاظ (ص ۱۴۱۲)۔

(۷) دیکھیے تعلیقات علامہ کوثری بر ”ذیل تذکرۃ الحفاظ لابن فہد المکی“ (ص ۲۵۸، ۲۵۹)۔

(۸) یہ تفصیلات فوائد جامعہ (ص ۲۲۹، ۲۵۰) اور العناقید الغاریہ (ص ۲۰۶، ۲۰۷) سے ماخوذ ہیں۔ مزید دیکھیے الجواهر المضیة فی طبقات

الحنفیة (ج ۱ ص ۲۱۶) الدارس فی تاریخ المدارس، شذرات الذهب (ج ۵ ص ۱۳۳) وذیل طبقات الحنابلة (ج ۲ ص ۱۳۳)۔

و عمر حتى ألحق الأصغر بالأكابر“

۵۵۳ھ میں حج کے لیے رخت سفر باندھ رہے تھے کہ ۶ ذیقعدہ ۵۵۳ھ کو پچانوے برس کی عمر میں انتقال فرما گئے، انتقال کے وقت زبان مبارک پر یہ آیت شریفہ جاری تھی ”يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ“ (۹)

شیخ جمال الاسلام ابوالحسن

عبدالرحمن الداؤدی البوشنجی رحمۃ اللہ علیہ

جمال الاسلام ابوالحسن عبدالرحمن بن محمد بن مظفر بن محمد بن داؤد بن احمد بن معاذ بن سهل بن الحکم الداؤدی البوشنجی رحمۃ اللہ علیہ۔

آپ ربیع الثانی ۳۷۳ھ میں پیدا ہوئے، ابوعلی فجروی، ابوبکر القفال مروزی، ابوالطیب سهل معلوکی، ابو حامد اسفراہینی، فقیہ ابوسعید بحر بن منصور کے سامنے زانوائے تلمذتہ کیا، ابوعلی دقاق اور ابو عبدالرحمن سلمی سے تصوف کی تحصیل کی اور ان کی صحبت سے خوب استفادہ کیا، محدث ابوالحسن بن الصلت سے بغداد میں، ابو عبداللہ الحافظ سے نیشاپور میں اور ابو محمد بن ابی شریح وغیرہ سے بوشنج میں حدیثوں کا سماع کیا اور پھر درس و تدریس، تصنیف و تالیف اور ارشاد و تبلیغ میں مصروف ہو گئے۔

حافظ عبدالکریم سمعانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:-

”آپ مشائخ خراسان کے سر تاج تھے، نواح بوشنج کا تو ذکر ہی کیا، اہل خراسان میں آپ کا فضل و کمال اور سیرت و تقویٰ اور ورع مشہور تھا، تصوف میں بھی آپ کا پایہ بلند تھا۔“

حافظ ابوبکر محمد بن عبدالغنی لکھتے ہیں:-

”ابوالحسن عبدالرحمن بن محمد... داؤدی جو ابو محمد عبداللہ بن احمد بن حمویہ سرخسی سے صحیح بخاری کی روایت کرتے ہیں، ان کی ولادت ربیع الاول ۳۷۳ھ میں ہوئی اور انھوں نے بوشنج میں سات سال کی عمر میں صفر ۳۸۱ھ میں صحیح بخاری کا سماع کیا۔“

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:-

”آپ علم و فضل، جلالتِ قدر اور سند میں خراسان کے شیخ تھے ابو محمد بن حمویہ سرخسی سے بہت

(۹) دیکھیے فوائد جامعہ (ص ۳۵۱-۳۵۲) نیز دیکھیے المنتظم لائن الجوری (ج ۱۰ ص ۱۸۲) و فیات الاعیان (ج ۱ ص ۲۳۱) شذرات الذهب (ج ۳ ص ۱۶۶) النجوم الاثریة (ج ۵ ص ۳۲۸-۳۲۹)۔

روایتیں کیں، یہ آخری محدث تھے جو ان سے بلا واسطہ روایت کرتے ہیں۔“
حافظ ابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:-

”کتب الكثير، وأفتى، وصنف، ووعظ الناس، وكانت له يد طولی فی النظم والنثر، وكان مع ذلك كثير الذكر، لا يفتّر لسانه عن ذكر الله تعالى“

نیز حافظ ابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ نے ہی یہ واقعہ لکھا ہے کہ ایک دن وزیر نظام الملک ان کے پاس آیا اور ان کے سامنے بیٹھ گیا، شیخ نے اس سے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تم کو اپنے بندوں پر مسلط فرمایا ہے اب دیکھ لو تم اللہ کے سامنے کیسے جواب دہی کرو گے جب اللہ تعالیٰ تم سے ان کے بارے میں پوچھیں گے۔
آپ کے عمدہ شعروں میں سے یہ دو شعر ہیں:-

کان	فی	الاجتماع	بالناس	نور
ذهب	النور	واذلهم	الظلام	
فسد	الناس	والزمان	جميعا	
فعلى	الناس	والزمان	السلام	

(لوگوں کے اجتماعات میں پہلے نور ہوا کرتا تھا، لیکن اب نور ختم ہو چکا اور تاریکی پھیل گئی ہے، لوگ بھی بگڑ گئے اور زمانہ بھی بگڑ گیا، لہذا لوگوں اور زمانہ دونوں کو سلام ہے)۔

ورع و تقویٰ اس قدر تھا کہ منقول ہے کہ جب سے ترکمانوں نے خراسان کو لوٹا آپ نے چالیس برس تک گوشت نہیں کھایا اس خوف سے کہ مویشی کہیں لوٹ مار کے نہ ہوں، صرف مچھلی پر گذر بسر کرتے تھے اور جب ان کو یہ بتایا گیا کہ نہر کے جس کنارے سے مچھلیاں شکار کی جاتی ہیں اس کنارے پر ان کے سرداروں نے کھانا کھایا تھا اور جو بیچ رہا وہ اس میں پھینک دیا تھا تو انھوں نے مچھلیاں کھانا بھی بند کر دی تھیں۔

شوال ۳۶۷ھ میں چورانوے سال کی عمر میں آپ کی وفات ہوئی۔ (۱۰)

شیخ ابو محمد عبد اللہ بن احمد بن حمویہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ

شیخ ابو محمد عبد اللہ بن احمد بن حمویہ بن یوسف بن اعین السرخسی رحمۃ اللہ علیہ۔

آپ ۲۹۳ھ میں پیدا ہوئے اور اس عہد کے اکابر محدثین سے حدیث کا سماع کیا، فربری کے ممتاز

شاگردوں میں سے تھے اور ”راوی صحیح بخاری“ کے نام سے مشہور تھے ، حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ نے تذکرۃ الحفاظ ” میں حافظ ابن المقرئ کے تذکرہ میں ان کو ”مسند خراسان“ اور ”راوی صحیح البخاری“ کے الفاظ سے یاد کیا ہے ۔

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ کتاب العبر میں فرماتے ہیں :-

”محدث ثقہ عبد اللہ بن احمد سرخسی ، فزیری سے صحیح بخاری ، عیسیٰ بن عمر سمرقندی سے کتاب داری اور ابراہیم بن خریم سے مسند عبد بن حمید اور تفسیر عبد بن حمید کی روایت کرتے ہیں ، اسی سال کی عمر میں ماہ ذی الحجہ میں وفات پائی۔ (۱۱) رحمہ اللہ تعالیٰ رحمة واسعة

تنبیہ

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ نے ان کی عمر اسی سال لکھی ہے ، لہذا اس حساب سے سن وفات ۳۷۳ھ بخنا ہے ، لیکن اس پر اشکال یہ ہے کہ ان سے صحیح بخاری روایت کرنے والوں میں شیخ جمال الاسلام داؤدی بھی ہیں جن کا سن ولادت ۳۷۳ھ ہے ، لہذا سماع تو کیا ولادت ہی گویا ان کی وفات کے ایک سال بعد ہوئی؟ !

علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ نے شرح بخاری کے مقدمہ میں لکھا ہے ”ومات سنة احدى وثمانين وثلاثمائة“ (۱۲) کہ آپ کا انتقال ۳۸۱ھ میں ہوا ، اس صورت میں اشکال نہیں کیونکہ داؤدی کی عمر اس وقت سات سال کی تھی۔ اور یہی درست ہے کیونکہ خود حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ نے سیر اعلام النبلاء میں تاریخ وفات ۲۸ ذی الحجہ ۳۸۱ھ لکھی ہے۔ (۱۳) واللہ اعلم۔

شیخ ابو عبد اللہ محمد بن یوسف الفزیری رحمۃ اللہ علیہ

شیخ ابو عبد اللہ محمد بن یوسف بن مطر بن صالح بن بشر الفزیری رحمۃ اللہ علیہ۔

۳۳۱ھ میں پیدا ہوئے ، ارباب کمال سے علوم دینیہ کی تحصیل کی اور حدیثوں کا سماع کیا ، علی بن خشرم سے حدیثیں سنیں ، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ سے دو مرتبہ بخاری کا سماع کیا ، ایک مرتبہ اپنے وطن فزیر میں اور دوسری مرتبہ ۳۵۲ھ تا ۳۵۵ھ تین سالوں میں بخارا میں کیا ، بلکہ صاحب ”مجمع بحار الانوار“ کے بیان

(۱۱) - تفصیلات فوائد جامعہ (ص ۲۵۶) سے مانوڈ ہیں۔ مزید دیکھیے کتاب العبر (ج ۳ ص ۱۷) النجوم الزاهرة (ج ۳ ص ۶۱) وشذرات الذهب (ج ۳ ص ۱۰۰)۔

(۱۲) دیکھیے شرح کرمانی (ج ۱ ص ۸)۔

(۱۳) دیکھیے سیر اعلام النبلاء (ج ۱۶ ص ۴۹۳)۔

کے مطابق تین مرتبہ صحیح بخاری کا سماع کیا ہے۔

واضح رہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی وفات ۲۵۶ھ میں ہوئی ہے، گویا فربری کا سماع امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ سے بالکل آخر عمر میں ہوا ہے، اس وجہ سے لوگ دور دراز سے آپ کے پاس صحیح بخاری کے سماع کے لیے حاضر ہوتے تھے۔

علامہ فربری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”سمع صحیح البخاری من مؤلفه تسعون ألف رجل، فما بقی أحد یرویہ غیرہ“ کہ صحیح بخاری کا سماع اس کے مؤلف سے تقریباً نوے ہزار لوگوں نے کیا ہے لیکن اب میرے سوا اور کوئی راوی نہیں رہا۔

لیکن حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں کہ ”یہ انھوں نے اپنے علم کے مطابق فرمایا ہے ورنہ حقیقت یہ ہے کہ امام بخاری سے ”صحیح“ کے آخری راوی ابو طلحہ منصور بن محمد بن علی بن قرینہ بزوی ہیں جن کی وفات فربری کی وفات کے نو سال بعد یعنی ۳۲۹ھ میں ہوئی“ غالباً فربری رحمۃ اللہ علیہ کے اسی قول کی بنا پر مؤرخ ابن خلکان وغیرہ نے یہ لکھ دیا ”وہو آخر من روی الصحیح عن البخاری“ جبکہ ابو نصر بن ماکولا رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ نے جزم کے ساتھ ذکر کیا ہے کہ آخری راوی ابو طلحہ منصور بن محمد بزوی ہیں۔

فربری سے روایت کرنے والوں میں ابو اسحاق ابراہیم بن احمد مستملی، ابو محمد عبد اللہ بن احمد بن حمویہ سرخسی، ابو الہیثم محمد بن مکی کشمیری اور شیخ معمر ابوالقمان یحییٰ بن عمار بن مقلب بن شاہان ختلانی رحمہم اللہ ہیں۔

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ”کان وَرِثَاقُ“ آپ صاحب ورع اور ثقہ تھے۔
نواسی سال کی عمر میں ۳ شوال ۳۲۰ھ میں آپ کا انتقال ہوا۔

رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃً واسعۃً

فائدہ

فربری: فاء کے کسرہ اور فتح، راء کے فتح اور بائے موحده کے سکون کے ساتھ ہے، یہ دریائے جیحون کے کنارے پر بخارا سے متصل ایک بستی کا نام ہے۔ (۱۴)

(۱۴) دیکھیے ”فوائد جامعہ“ (ص ۳۵۶-۳۵۹) وفتح الباری (ج ۱ ص ۵) وجمع بحار الاثر (ج ۵ ص ۲۳۹) ووفیات الاعیان (ج ۳ ص ۲۹۰) وجمع البلدان (ج ۳ ص ۲۳۵)۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ

نام و نسب

محمد بن اسمعیل بن ابراہیم بن المغیرہ بن بردزبہ (۱) بن بذبہ الجعفی البخاری.... عام طور پر تاریخ کی کتابوں میں امام صاحب کا نسب بردزبہ تک مذکور ہے، البتہ علامہ تاج الدین سبکی رحمۃ اللہ علیہ نے ”طبقات کبریٰ“ میں بذبہ (۲) کا اضافہ فرمایا ہے۔

بذبہ اور بردزبہ کے احوال سے تاریخ خاموش ہے، حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”بردزبہ“ فارسی کا لفظ ہے اور اہل بخارا یہ لفظ کاشکار کے لیے استعمال کرتے ہیں، بردزبہ فارسی تھا اور اپنی قوم کے دین پر تھا، گویا یہ آتش پرست تھا۔ (۳)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے پردادا مغیرہ بخارا کے حاکم یمان بن اخص جعفی کے ہاتھ پر مشرف بہ اسلام ہوئے۔ (۴) یمان عربی النسل تھے، قبیلہ جعفی سے ان کا تعلق تھا اور جعفی بن سعد العشریہ قبیلہ مدجن کی شاخ ہے۔ (۵) یمان بن اخص، عبداللہ بن محمد مسندی استاذ بخاری کے دادا کے دادا ہیں۔ (۶).... دستور کے مطابق ولاء اسلام کے پیش نظر مغیرہ فارسی کو جعفی کہا جانے لگا کیونکہ وہ یمان جعفی کے ہاتھ پر اسلام لانے تھے، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کو بھی اسی لیے جعفی کہا جاتا ہے۔

(۱) قولہ: ”بردزبہ“ بفتح الباء الموحدة، وسكون الراء المهملة، وكسر الدال المهملة، وسكون الزاي المعجمة، وفتح الباء الموحدة، بعدها هاء، هدى الساری (ص ۴۶۷)۔

(۲) قولہ ”بذبہ“ بباء موحدة، ثم ذال معجمة مكسورة، ثم ذال ثانية معجمة ساكنة ثم باء موحدة مكسورة ثم هاء، ”دیکھیے طبقات الشافعیة الکبری (ج ۲ ص ۴)۔

(۳) حدی الساری (ص ۴۶۷)۔

(۴) حوالہ بالا۔

(۵) دیکھیے عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۲۳) کتاب الإیمان، باب أمور الإیمان۔

(۶) چنانچہ ان کا نسب نامہ ہے عبداللہ بن محمد بن عبداللہ بن جعفر بن یمان بن اخص بن خنیس الجعفی البخاری۔ دیکھیے عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۲۳) کتاب الإیمان، باب أمور الإیمان۔

استنطاق

احناف ولاءِ اسلام کے قائل ہیں، ان کی دلیل ابو داؤد کی روایت ہے ”عن تميم الداري أنه قال: يارسول الله، - وقال يزيد: إن تميمًا قال: يارسول الله - ما السنة في الرجل يُسَلِّمُ على يدي الرجل من المسلمين؟ قال: هو أولى الناس بِمَحْيَاهُ وَمَمَاتِهِ“ (۷)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے دادا ابراہیم کے حالات سے بھی تاریخ خاموش ہے چنانچہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ”وأما ولده إبراهيم بن المغيرة فلم نقف على شيء من أخباره“ - (۸)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے والد ابو الحسن اسمعیل بن ابراہیم علمائے محدثین میں سے ہیں، ابن حبان نے کتاب الثقات میں ان کا ذکر کیا ہے، (۹) یہ حماد بن زید اور امام مالک رحمہما اللہ سے روایت کرتے ہیں (۱۰) اور ان سے عراق کے حضرات نے روایتِ حدیث کی ہے (۱۱) حضرت عبداللہ بن المبارک کی انھوں نے زیارت کی ہے، امام بخاری لکھتے ہیں ”رأى حماد بن زيد صافح ابن المبارك بكلتا يديه“ (۱۲)

حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”كان أبو البخاري من العلماء الورعين“ (۱۳) تقویٰ کا یہ عالم تھا کہ انتقال کے وقت کثیر مال ترکہ میں چھوڑا، لیکن فرماتے تھے کہ اس میں ایک درہم بھی حرام یا مشتبہ نہیں ہے - (۱۴) یہی حلال طیب مال امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی پرورش میں استعمال ہوا۔

ولادت و وفات

بعض حضرات کا خیال ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی ولادت ۱۲ شوال ۱۹۴ھ کو ہوئی جبکہ راجح قول کے مطابق آپ کی ولادت ۱۳ شوال ۱۹۴ھ بعد نماز جمعہ ہوئی ہے - (۱۵) اللہ تعالیٰ نے شوال کا مہینہ عطا فرمایا جو اشہر حج میں پہلا مہینہ اور رمضان المبارک و ذوالقعدہ شہرِ حرام کے درمیان واقع ہے، پھر جمعہ کا دن ولادت کے لیے مقرر فرمایا جو سد الامام ہے -

(۷) دیکھیے سنن ابی داؤد، کتاب الفرائض، باب فی الرجل یُسَلِّمُ علی یدی الرجل، رقم (۲۹۱۸) - (۸) ہدی الساری (ص ۴۶۶) -

(۹) الثقات لاسن حبان (ج ۸ ص ۹۸) - (۱۰) ہدی الساری (ص ۴۶۶) - (۱۱) حوالہ بالا -

(۱۲) تاریخ کبیر بخاری (ج ۱ ص ۳۲۳) رقم (۱۱۰۸۳) - (۱۳) مقدمہ شرح قسطلانی (ج ۱ ص ۳۱) -

(۱۴) ہدی الساری (ص ۴۶۶) و مقدمہ شرح قسطلانی (ج ۱ ص ۳۱) -

(۱۵) قال الحافظ رحمه الله في "هدى السارى" (ص ۴۶۶) "قال المستنير بن عتيق: أخرج لى ذلك محمد بن إسماعيل بخط أبيه، وجاء ذلك عن من طرق" ۱۳ شوال کا قول ابو یعلیٰ نسلی نے "الإرشاد" میں نقل کیا ہے - دیکھیے مقدمہ لامع الدراری (ص ۴۸) -

وفات ۲۵۶ھ میں ہفتہ کی رات میں ہوئی جو عید الفطر کی شب تھی، اس طرح کل عمر ۱۳ دن کم ۶۳ سال ہوئی، عید الفطر کے دن یکم شوال ۲۵۶ھ بعد نماز ظہر مقام خرتنگ میں مدفون ہوئے کسی نے مختصر طور پر ولادت و وفات اور عمر کا یوں ذکر کیا ہے :

وحدثنا	حافظاً	البنخاری	کان
التحریر	مکمل	الصحيح	جمع
عمره	ومدة	صدق	میلادہ
(۱۶)	نور ۲۵۶	۱۹۳ وانقضی فی	حمید ۶۲

مختصر حالات اور تعلیم

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا ابھی بچپن ہی تھا کہ ان کے والد اسماعیل بن ابراہیم کا انتقال ہو گیا اور تربیت کی ساری ذمہ داری والدہ ماجدہ پر آگئی، ادھر اسی بچپن کے زمانے میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی بینائی زائل ہو گئی جس سے والدہ کو بہت صدمہ ہوا، وہ بڑی عبادت گزار اور خدا رسیدہ خاتون تھیں، الحاح و زاری کے ساتھ انھوں نے دعائیں کیں، ایک مرتبہ رات کو خواب میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کی زیارت ہوئی تو انھوں نے بشارت سنائی کہ تمھاری دعا کی برکت سے اللہ تعالیٰ نے تمھارے بیٹے کی بینائی لوٹا دی ہے۔ (۱۷)

علامہ تاج الدین سبکی رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے کہ گرمی اور دھوپ میں طلب علم کے لیے سفر سے پھر دوبارہ بینائی جاتی رہی، خراسان پہنچے، کسی نے سر کے بال صاف کرانے اور گلِ خطمی کے ضماد کا مشورہ دیا، اس سے بینائی پھر واپس لوٹ آئی۔ (۱۸)

بچپن میں علمی نبوغ

بچپن سے مکتبی زندگی کے دوران ہی حفظ حدیث کا شوق پیدا ہوا جبکہ عمر دس سال سے متجاوز نہ تھی، مکتب سے لکھنے کے بعد محدث داخلی رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے علاوہ دوسرے محدثین کے حلقہ ہائے دروس میں شرکت شروع کی۔ (۱۹)

(۱۶) مقدمہ صحیح بخاری از حضرت مولانا احمد علی صاحب سارنہ پوری رحمۃ اللہ علیہ (ص ۳)۔

(۱۷) ہدی الساری (ص ۳۶۸)۔

(۱۸) طبقات الشافعیۃ الکبریٰ (ج ۲ ص ۳)۔

(۱۹) ہدی الساری (ص ۳۶۸)۔

ایک دن امام داخل رحمتہ اللہ علیہ نے ایک سند بیان کی ”سفیان عن ابی الزبیر عن ابراہیم“ امام بخاری رحمتہ اللہ علیہ نے جو ایک گوشہ میں بیٹھے ہوئے تھے عرض کیا ”ابوالزبیر لم یرو عن ابراہیم“ استاذ نے طفل نو آموز سمجھ کر توجہ نہیں دی بلکہ جھڑک دیا تو امام بخاری رحمتہ اللہ علیہ نے سنجیدگی سے عرض کیا کہ آپ کے پاس اصل ہو تو مراجعت فرمائیں، بات معقول تھی، محدث داخل اندر گھر میں گئے اور اصل کو ملاحظہ فرمایا تو امام بخاری رحمتہ اللہ علیہ کی بات درست لکھی واپس آئے تو پوچھا: لڑکے! اصل سند کیا ہے؟ امام بخاری رحمتہ اللہ علیہ نے فرمایا ”هو الزبیر۔ وهو ابن عدی۔ عن ابراہیم“ محدث داخل رحمتہ اللہ علیہ نے قلم لیکر اصلاح کرتے ہوئے فرمایا ”صدقت“ کسی نے پوچھا کہ اس وقت آپ کی عمر کیا تھی؟ فرمایا گیارہ برس۔ (۲۰)

علامہ بیکندی رحمتہ اللہ علیہ فرماتے تھے کہ محمد بن اسماعیل جب درس میں آجاتے ہیں تو مجھ پر تحیر کی کیفیت طاری ہو جاتی ہے اور میں حدیث بیان کرتے ہوئے ڈرتا ہوں۔ (۲۱)

ایک مرتبہ سلیم بن مجاہد علامہ بیکندی کے پاس آئے تو انھوں نے فرمایا کہ اگر تم تھوڑی دیر پہلے آتے تو میں تمہیں ایسے لڑکے سے ملواتا جس کو ستر ہزار احادیث یاد ہیں۔ (۲۲)

ایک مرتبہ علامہ بیکندی رحمتہ اللہ علیہ نے امام بخاری رحمتہ اللہ علیہ سے فرمایا کہ تم میری تصنیف پر نظر ڈالو اور جہاں غلطی ہو اصلاح کر دو تو کسی نے بڑے تعجب سے کہا کہ یہ لڑکا کون ہے؟! یعنی علامہ بیکندی امام العصر ہو کر اس سے اپنی کتاب کی اصلاح کے لیے کہہ رہے ہیں!! تو بیکندی نے فرمایا اس کا کوئی ثانی نہیں ہے۔ (۲۳)

علامہ قسطلانی رحمتہ اللہ علیہ نے نقل کیا ہے کہ امام کو بچپن میں ستر ہزار حدیثیں یاد تھیں۔ (۲۴)

بے مثال حافظہ

حافظ رحمتہ اللہ علیہ نے مقدمہ فتح الباری میں لکھا ہے کہ حاشد بن اسماعیل کا بیان ہے کہ ہم امام بخاری رحمتہ اللہ علیہ کے ساتھ بصرہ کے مشائخ کے پاس جایا کرتے تھے، ہم لوگ لکھا کرتے تھے اور بخاری نہیں لکھتے تھے، بطور طعن رفقائے درس امام بخاری رحمتہ اللہ علیہ سے کہا کرتے تھے کہ آپ خواہ مخواہ اپنا وقت

(۲۰) حوالہ بالا۔ (۲۱) ہدی الساری (ص ۳۸۳)۔ (۲۲) حوالہ بالا۔

(۲۳) ہدی الساری (ص ۳۸۳)۔ (۲۴) مقدمہ شرح قسطلانی (ص ۳۳)۔

ضائع کرتے ہیں، احادیث لکھتے نہیں!! زیادہ چھیڑ چھاڑ جب ہوئی تو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کو غصہ آگیا اور فرمایا اپنی لکھی ہوئی حدیثیں لاؤ، اس وقت تک پندرہ ہزار احادیث لکھی جا چکی تھیں، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ان احادیث کو سنانا شروع کر دیا تو سب حیران رہ گئے، پھر تو حدیثیں لکھنے والے حضرات اپنے نوشتوں کی تصحیح کے لیے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے حفظ پر اعتماد کرنے لگے۔ (۲۵)

اسی طرح ایک مرتبہ جب امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ بغداد تشریف لائے، وہاں کے محدثین نے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے امتحان کا ارادہ کیا اور دس آدمی مقرر کیے، ہر ایک کو دس دس احادیث سپرد کیں جن کے متون و اسانید میں تبدیلی کر دی گئی تھی، جب امام تشریف لائے تو ایک شخص کھڑا ہوا اور اس نے وہ حدیثیں پیش کیں جن میں تبدیلی کر دی گئی تھی امام ہر ایک کے جواب میں ”لا أعرفہ“ کہتے رہے، عوام تو یہ سمجھنے لگے کہ اس شخص کو کچھ نہیں آتا لیکن ان میں جو علماء تھے وہ سمجھ گئے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ان کی چال سمجھ گئے ہیں، اس طرح دس آدمیوں نے سو حدیثیں پیش کر دیں جن کی سندوں اور متنوں میں تغیر کیا گیا تھا اور امام نے ہر ایک کے جواب میں ”لا أعرفہ“ فرمایا، اس کے بعد امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نمبر وار ایک ایک کی طرف متوجہ ہوتے گئے اور بتاتے گئے کہ تم نے پہلی روایت اس طرح پڑھی تھی جو غلط ہے اور تصحیح اس طرح ہے، اسی طرح ترتیب وار دسوں کی اصلاح فرمائی، اب سب پر واضح ہو گیا کہ یہ کتنے ماہر فن ہیں۔

حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ تعجب اس پر نہیں کہ انہوں نے غلطی پہچان لی اور اس کی اصلاح کر دی، کیونکہ وہ حافظ حدیث تھے ان کا تو کام ہی یہ ہے، لیکن تعجب درحقیقت اس بات پر ہے کہ غلط احادیث کو ایک ہی مرتبہ سن کر ترتیب وار محفوظ رکھا اور پھر ترتیب کے ساتھ ان کو بیان کر کے اصلاح کی۔ (۲۶)

رحلات یا علمی اسفار

محدثین کی اصطلاح میں ”رحلہ“ اس سفر کو کہتے ہیں جو طلب حدیث کے لیے کیا جائے، صحابہ کرامؓ اور تابعینؓ میں اس کا خاص ذوق رہا ہے، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اس کا خاص اہتمام فرمایا ہے، چونکہ اسلامی فتوحات کی وجہ سے محدثین دور دور پکھیلے ہوئے تھے تو وہ ان کے پاس پہنچ کر احادیث کا سماع فرماتے تھے، حضرات صحابہ کرامؓ نے ایک ایک حدیث سننے کے لیے ایک ایک ماہ کی مسافت کا سفر کیا ہے،

چنانچہ بخاری شریف میں ہے ”رحل جابر بن عبد اللہ مسیرة شهرالی عبد اللہ بن اُنیس فی حدیث واحد“ (۲۷)

قرآن کریم میں فرمایا گیا ہے ”فَلَوْلَا نَفَرٍ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لَيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ“ (۲۸) اس

آیت کریمہ میں طلبِ علم اور تفقہ فی الدین کے لیے لکھنے اور پھر اس کی تبلیغ و تعلیم کی تاکید کی گئی ہے۔ مشہور بزرگ ابراہیم بن ادھم رحمۃ اللہ علیہ کا ارشاد ہے ”اصحاب حدیث کے سفر کی برکت سے خداوندِ قدوس اس امت سے بلاؤں کو اٹھا لیتے ہیں۔“ (۲۹)

امام صاحب کے رحلات

امام صاحب نے پہلے تمام کتبِ متداولہ اور مشائخِ بخارا کی کتابوں کو محفوظ کیا پھر سولہ برس کی عمر میں حجاز کا قصد کیا۔ (۳۰)، والدہ اور بھائی احمد بن اسمعیل ساتھ تھے، والدہ اور بھائی حج سے فراغت کے بعد وطن واپس آگئے اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ طلبِ علم کے لیے مکہ مکرمہ میں ٹھہر گئے، مکہ مکرمہ کے آپ کے اساتذہ ابوالولید احمد بن محمد ازرقی، امام حمیدی، حسان بن حسان نسری، خلاد بن یحییٰ اور ابو عبد الرحمن مقرئ رحمہم اللہ تھے۔ (۳۱)

پھر اٹھارہ سال کی عمر میں مدینہ منورہ کا سفر کیا اور وہاں کے مشہور محدثین عبدالعزیز اویسی، ایوب بن سلیمان بن بلال اور اسماعیل بن ابی اویس رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ سے استفادہ کیا۔ ۱۸ برس کی ہی عمر میں ”فضایا الصحابة والتابعین“ لکھی، اسی سفر میں مدینہ طیبہ میں چاندنی راتوں میں ”التاریخ الكبير“ کا مسودہ لکھایا امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی دوسری تصنیف ہے۔ (۳۲)

پھر امام صاحب بصرہ شریف لے گئے وہاں ابو عاصم النبیل، محمد بن عبد اللہ انصاری، بدل بن الحبحر،

(۲۷) دیکھیے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۷) کتاب العلم، باب الخروج فی طلب العلم۔

(۲۸) سورۃ توبہ ۱۲۲/۱۔

(۲۹) فتح المغیث (ج ۲ ص ۸۶) کذافی ”الامام البخاری امام الحفاظ والمحدثین“ للدکتور تقی الدین الندوی حفظہ اللہ۔

(۳۰) کیونکہ امام صاحب خود فرماتے ہیں، ”فلما طمنت فی ست عشرة سنة حفظت کتب ابن العبارک و وکیع و عرفت کلام هؤلاء یعنی اصحاب الرأي، قال: ثم خرجت مع أمی وأخی إلى الحج۔ قلت (القائل هو الحافظ ابن حجر): فكان أول رحلتہ تملی هذا سنة عشر و مائتین....“ ہدی الساری (ص ۳۷۸)۔

(۳۱) دیکھیے سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۳۹۵) و مقدمہ شرح قطلمانی (ص ۲۲)۔

(۳۲) دیکھیے سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۳۹۵) و حدی الساری (ص ۳۷۸)۔

عبدالرحمن بن حماد الشعثی، محمد بن عرعرة، حجاج بن منہال، عبداللہ بن رجاء غدانی اور عمر بن عاصم کلابی رحمہم اللہ وغیرہ سے احادیث کا سماع کیا۔ (۲۳)

امام صاحب حجاز میں چھ سال رہے، بصرہ کا چار دفعہ سفر کیا اور کوفہ و بغداد کے متعلق تو خود امام صاحب فرماتے ہیں ”ولا اُحصی کم دخلت الی الکوفة وبغداد مع المحدثین“ (۲۴)

کوفہ کے مشائخ جن پر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اعتماد کیا ہے وہ ہیں: عبید اللہ بن موسیٰ، ابو نعیم، احمد بن یعقوب، اسماعیل بن ابان، الحسن بن الربیع، خالد بن مخلد، سعید بن حفص، طلق بن غنم، عمرو بن حفص، عروہ، قبیسہ بن عقبہ، ابو غسان اور خالد بن یزید مقرئ رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ۔ (۲۵)

بغداد کے مشائخ میں امام احمد بن حنبل، محمد بن سابق، محمد بن عیسیٰ بن الطباع اور سرتج بن اشعمان رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ قابل ذکر ہیں۔ (۲۶)

شام کے مشائخ میں محمد بن یوسف فریبانی، ابو نصر اسحاق بن ابراہیم، آدم بن ابی ایاس، ابو الیمان الحکم بن نافع، حیوۃ بن شریح، علی بن عباس اور بشر بن شعیب رحمہم اللہ وغیرہ ہیں۔ (۲۷)

مصر کے مشائخ میں عثمان بن صالح، سعید بن ابی مریم، عبداللہ بن صالح، احمد بن صالح، احمد بن شعیب، اصبع بن الفرج، سعید بن عیسیٰ، سعید بن کثیر، یحییٰ بن عبداللہ بن بکیر، احمد بن اشکاب اور عبداللہ بن یوسف وغیرہ ہیں۔ (۲۸)

جبکہ الجزیرہ کے مشائخ میں احمد بن عبدالملک حرانی، احمد بن یزید الحرانی، عمرو بن حلف اور اسماعیل بن عبداللہ الرقی قابل ذکر ہیں۔ (۲۹)

مرو میں علی بن الحسن بن شقیق، عبدان اور محمد بن مقاتل رحمہم اللہ وغیرہ سے سماع کیا۔ (۳۰)
بلخ میں مکی بن ابراہیم، یحییٰ بن بشر، محمد بن ابان، یحییٰ بن موسیٰ اور قتیبہ وغیرہ سے احادیث کا سماع کیا۔ (۳۱)

ہرات میں احمد بن ابی الولید حنفی سے احادیث کا سماع کیا۔ (۳۲)

(۲۳) سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۲۹۳) و مقدمۃ قسطلانی (ص ۲۲)۔ (۲۴) حدی الساری (ص ۴۷۸)۔

(۲۵) دیکھیے سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۲۹۳) و تہذیب الاسماء (ج ۱ ص ۷۲)۔

(۲۶) تہذیب الاسماء (ج ۱ ص ۷۲) و سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۲۹۳)۔

(۲۷) سیر (ج ۱۲ ص ۲۹۵) و تہذیب الاسماء (ج ۱ ص ۷۱)۔

(۲۸) حوالہ جاتِ بلا۔ (۲۹) تہذیب الاسماء (ج ۱ ص ۷۲)۔

(۳۰) حوالہ بلا۔ (۳۱) حوالہ بلا۔ (۳۲) حوالہ بلا۔

عیسا پور میں یحییٰ بن یحییٰ، بشر بن الحکم، اسحاق بن راہویہ، محمد بن رافع، محمد بن یحییٰ ذہلی رحمہم اللہ وغیرہ سے حدیثیں سنیں۔ (۳۳)

الغرض امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے تقریباً تمام ممالک اسلامیہ کا سفر کیا اور ایک ہزار اسی مشائخ سے حدیثیں سنیں۔ (۳۴)

تنبیہ

علامہ سبکی رحمۃ اللہ علیہ نے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے سفر الجزیرہ کا انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ امام صاحب الجزیرہ میں داخل نہیں ہوئے۔ (۳۵)
لیکن امام نووی اور حافظ ابن حجر رحمہما اللہ اس سفر کے قائل ہیں۔ (۳۶)

ان رحلات میں امام صاحب کی تنگدستی

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے طلب علم کے دوران فاقے بھی کیے اور پتے اور گھاس کھا کر گزارا کیا، بعض اوقات اپنا لباس تک فروخت کر دینے کی نوبت بھی آئی، زندگی کے ایک بڑے حصے میں سالن استعمال نہیں کیا ایک مرتبہ بیمار ہوئے، اطباء نے ان کا قارورہ دیکھ کر کہا کہ یہ قارورہ ایسے پادری کا معلوم ہوتا ہے جو سالن استعمال نہیں کرتا۔ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ میں نے چالیس سال سے سالن استعمال نہیں کیا، اطباء نے ان کا علاج سالن تجویز کیا تو امام نے انکار فرمادیا اور جب علماء و مشائخ نے بہت اصرار کیا تو یہ منظور فرمایا کہ روٹی کے ساتھ شکر استعمال کر لوں گا۔ (۳۷) واقعی سچ ہے ”لا یستطاع العلم براحة الجسم“ (۳۸) یہی وجہ ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اس عظیم مرتبہ پر پہنچے کہ بڑے اور چھوٹے سب ان کی تعریف میں رطب اللسان نظر آتے ہیں۔

(۳۳) حوالہ بالا۔ (۳۴) دیکھیے سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۳۹۵)۔ و مقدمۃ فتح الباری (ص ۳۷۹)۔

(۳۵) دیکھیے طبقات الشافعیۃ الکبریٰ (ج ۲ ص ۳)۔

(۳۶) چنانچہ حافظ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ”وقال سہیل بن السری قال البخاری: دخلت إلى الشام ومصر والجزيرة فمررت...“ (حدی الساری ۳۷۸) اور امام نووی رحمۃ اللہ علیہ الجزیرہ سمیت اور بہت سارے ملکوں اور وہاں کے مشائخ کا ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”قدر حل البخاری رحمہ اللہ إلى هذه البلاد المذكورة في طلب العلم و أقام في كل مدينة منها على مشايخها...“ (تهذيب الأسماء ج ۱ ص ۶۲)۔

(۳۷) حدی الساری (ص ۳۸۱) و تهذيب الأسماء (ج ۱ ص ۶۸)۔

(۳۸) قاله الإمام يحيى بن أبي كثير، كما رواه مسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۲۲۳) كتاب الصلاة، باب أوقات الصلوات الخمس۔

چنانچہ امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔ ”ما اخرجت خراسان مثل محمد بن اسمعيل“ (۴۹)۔

امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”اشهد انه ليس في الدنيا مثلك“ (۵۰)

امام حاکم رحمۃ اللہ علیہ سے امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے نقل کیا ہے کہ امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ ایک

مرتبہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے پاس آنے اور پیشانی پر بوسہ دے کر فرمایا ”دعني اقبل رجلك يا استاذ

الاستاذين وسيد المحدثين وطيب الحديث في علل...“ (۵۱)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا فضل و شرف

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اہل فارس میں سے ہیں اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سلمان

فارس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی طرف اشارہ کر کے فرمایا تھا: ”لو كان الدين عند الشري بالذهب به رجل من فارس أو

قال من أبناء فارس“ (۵۲) حضرات محدثین کا ارشاد ہے کہ اس کے اولین مصداق امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ

ہیں اور پھر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ہیں۔

اسی طرح قرآن کریم میں ارشاد ہے ”وآخرين منهم لما يلحقوا بهم“ (۵۳) جب صحابہ کرام رضی اللہ

عنہم نے اس آیت کے متعلق آپ سے سوال کیا تو حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ پر ہاتھ رکھ کر فرمایا:

لو كان الايمان عند الشري بالندرجال من هؤلاء“ (۵۴) اس کے مصداق بھی امام ابو حنیفہ اور امام بخاری رحمہما اللہ

ہیں۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے وراق محمد بن ابی حاتم کا بیان ہے کہ میں نے خواب میں دیکھا کہ حضور

اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لیجا رہے ہیں اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ آپ کے پیچھے چل رہے ہیں، جہاں

آپ کے قدم مبارک پڑ رہے ہیں وہیں امام کے قدم پڑ رہے تھے۔ (۵۵) اس سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا

(۴۹) ہدی الساری (ص ۳۸۲، ۳۸۳) وسیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۱۲۱، ۱۲۲) وریح بغداد (ج ۲ ص ۲۱) وتہذیب الاسماء واللغات (ج ۱ ص ۶۸)۔

(۵۰) ہدی الساری (ص ۳۸۵)۔ وتاریخ بغداد: (ج ۲ ص ۲۹)۔

(۵۱) ہدی الساری (ص ۳۸۸) وسیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۱۳۲) وتہذیب الاسماء (ج ۱ ص ۶۰) وطبقات الشافعية للسبکی (ج ۲ ص ۲۲۳)۔

(۵۲) صحیح مسلم (ج ۲ ص ۳۱۲) کتاب الفضائل باب فضل فارس۔

(۵۳) سورة جمعہ / ۲۔

(۵۴) صحیح بخاری، کتاب التفسیر، سورة الجمعة، باب قوله: ”وآخرين منهم لما يلحقوا بهم“ رقم (۳۸۹۶) و صحیح مسلم (ج ۲ ص ۳۱۲)

کتاب الفضائل، باب فضل فارس۔

(۵۵) ہدی الساری (ص ۳۸۹) وتاریخ بغداد: (ج ۲ ص ۱۰)۔

تبع ملت ہونا ظاہر ہوتا ہے۔

فربری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میں نے خواب میں دیکھا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم مجھ سے فرما رہے ہیں۔ ”این ترید؟“ میں نے عرض کیا ”آرید محمد بن اسمعیل“ آپ نے فرمایا ”اقرآہ منی السلام“ (۵۶)

احتیاط و تقویٰ

امام بخاری رحمۃ اللہ کا قول ہے ”ما اغتبت أحدا قط منذ علمت أن الغيبة حرام“ (۵۷) نیز فرمایا ”انی لأرجو أن ألقى الله ولا يحاسبني أني اغتبت أحدا“ (۵۸)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے معاصی و منکرات سے بچنے کا بڑا اہتمام فرمایا ہے کیونکہ گناہوں سے حافظہ خراب ہو جاتا ہے، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے گناہوں سے حد درجہ احتیاط کی اس لیے ان کا حافظہ متاثر نہیں ہوا اور حفظ میں ان کو زبردست کمال حاصل ہوا، حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

شکوت إلى وکیع سوء حفظی
فأوصانی إلى ترک المعاصی
فإن العلم نور من إله
ونور الله لا يعطى لعاص

علمی وقار کی حفاظت

کہا جاتا ہے کہ ایک مرتبہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ دریائی سفر کر رہے تھے اور ایک ہزار اشرفیاں ان کے ساتھ تھیں، ایک شخص نے کمال نیاز مندی کا طریقہ اختیار کیا اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کو اس پر اعتماد ہو گیا، اپنے احوال سے اس کو مطلع کیا، یہ بھی بتا دیا کہ میرے پاس ایک ہزار اشرفیاں ہیں، ایک صبح کو جب وہ شخص اٹھا تو اس نے چیخنا چلانا شروع کیا اور کہنے لگا کہ میری ایک ہزار اشرفی کی تھیلی غائب ہے چنانچہ

(۵۶) حدی الساری (ص ۲۸۹) و تاریخ بغداد (ج ۲ ص ۱۰) و سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۲۲۳)۔ و تہذیب الاسماء (ج ۱ ص ۶۸) و طبقات السبکی (ج ۲ ص ۲۲۳)۔

(۵۷) حدی الساری (ص ۲۸۰)۔

(۵۸) حدی الساری (ص ۲۸۰) و تاریخ بغداد (ج ۲ ص ۱۲) و سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۲۲۹) و تہذیب الاسماء (ج ۱ ص ۶۸) و طبقات السبکی (ج ۲ ص ۲۲۲، ۲۲۳)۔

جہاز والوں کی تلاشی شروع ہوئی، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے موقعہ پا کر چپکے سے وہ تھیلی دریا میں ڈال دی، تلاشی کے باوجود تھیلی دستیاب نہ ہو سکی تو لوگوں نے اس کو ملامت کی، سفر کے اختتام پر وہ شخص امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ سے پوچھتا ہے کہ آپ کی وہ اشرفیاں کہاں گئیں؟ امام نے فرمایا کہ میں نے ان کو دریا میں ڈال دیا، کہنے لگا کہ اتنی بڑی رقم کو آپ نے ضائع کر دیا؟! فرمایا کہ میری زندگی کی اصل کمائی تو ثقاہت کی دولت ہے، چند اشرفیوں کے عوض میں اس کو کیسے تباہ کر سکتا تھا؟ (۵۹)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے والد نے ترکہ میں کافی مال چھوڑا تھا امام نے وہ مال مضاربت پر دیدیا، ایک مرتبہ ایک مضارب پچیس ہزار درہم لیکر دوسرے شہر میں جا کر آباد ہو گیا اور اس طرح امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی رقم ضائع ہونے لگی، لوگوں نے کہا کہ مقامی حاکم سے خط لکھوا کر اس علاقے کے حاکم کے پاس بھجوا دیجئے تو رقم آسانی سے مل جائے گی، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ اگر آج میں حکام کی سفارش کے ذریعہ اپنی رقم حاصل کروں گا تو کل یہی حاکم میرے دین میں دخل اندازی کریں گے اور میں اپنے دین کو دنیا کے عوض ضائع کرنا نہیں چاہتا... پھر یہ طے ہوا کہ مقروض دس درہم ماہوار ادا کرے گا، لیکن اس میں سے ایک درہم بھی امام کو نہیں ملا۔ (۶۰)

وراق بخاری محمد بن ابی حاتم رحمۃ اللہ علیہ کا بیان ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ میں طلب حدیث کے لیے آدم بن ابی ایاس کے پاس گیا اور خرچہ ختم ہو گیا تو میں نے گھاس اور پتے کھانا شروع کیا اور کسی کو خبر نہ ہونے دی، تیسرے دن ایک اجنبی شخص میرے پاس آیا اور اشرفیوں کی ایک تھیلی تھمادی۔ (۶۱)

عمر بن حفص الاشقر کا بیان ہے کہ ہم چند ہم سبق بصرہ میں احادیث لکھتے تھے، ہمارے ساتھ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ بھی تھے ایک مرتبہ بخاری کئی دن تک نہیں آئے، تفتیش کرنے سے معلوم ہوا کہ ان کے پاس خرچ ختم ہو گیا اور نوبت یہاں تک پہنچ چکی تھی کہ امام کو کپڑے بھی فروخت کرنے پڑے، ہم نے چندہ کیا اور کپڑے کا انتظام کیا۔ (۶۲)

(۵۹) = واقعہ امداد الباری (ج ۱ ص ۳۶۱) اور فضل الباری (ج ۱ ص ۵۵) میں حافظ رحمۃ اللہ علیہ کی فتح الباری کے حوالہ سے منقول ہے، لیکن باوجود تلاش کے نہ مل سکا، نیز تاریخ بغداد، تہذیب التہذیب، سیر اعلام النبلاء، تہذیب اللغات، مقدمہ فتح، مقدمہ قسطلانی اور مقدمہ لامع میں امام کے ترجمہ کے تحت اس واقعہ کا ذکر نہیں ہے۔

(۶۰) = دیکھیے حدیث الساری (ص ۳۷۹) و طبقات السبکی (ج ۲ ص ۲۴۷) و سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۲۴۶)۔

(۶۱) = حدیث الساری (ص ۳۸۰) و سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۲۴۸) و طبقات السبکی (ج ۲ ص ۲۴۷)۔

(۶۲) = سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۲۴۸) و تاریخ بغداد (ج ۲ ص ۱۲) و طبقات السبکی (ج ۲ ص ۲۱۷)۔

اس طرح مشقتیں برداشت کرنا امام کی فطرت میں داخل ہو گیا تھا، بخارا سے باہر انھوں نے مہمان خانہ تعمیر کرایا تو بہت سارے لوگ آپ کی مدد کے لیے جمع ہو گئے، آپ خود بھی سب کے ساتھ اینٹیں اٹھا اٹھا کر لیجانے لگے، کسی شاگرد نے عرض کیا کہ آپ کیوں تکلیف فرماتے ہیں؟ تو فرمایا اصل میں کام آنے والی خدمت تو یہی ہے۔ (۶۳)

وراق بخاری محمد بن ابی حاتم رحمۃ اللہ علیہ کا بیان ہے کہ بسا اوقات سفر میں امام کے ساتھ ایک ہی کمرے میں رات گذرتی ہے، میں دیکھتا ہوں کہ رات کو کوئی پندرہ بیس دفعہ اٹھتے ہیں، ہر دفعہ چراغ جلاتے اور پھر احادیث پر نشان لگاتے ہیں، پھر سحر کے وقت تہجد ادا کرتے اور مجھے کبھی نہیں اٹھاتے، میں نے ایک دفعہ عرض کیا کہ آپ اس قدر مشقت برداشت کرتے ہیں مجھے جگایا کریں؟ انھوں نے فرمایا ”أت شاب فلا أحب أن أفسد عليك نومك“ کہ تم جوان آدمی ہو، میں تمہاری نیند خراب کرنا نہیں چاہتا۔ (۶۴)

حسن سلوک اور ایثار

خود تو کئی کئی دن بغیر کھانے پیے گزار دیا کرتے تھے اور کبھی صرف دو تین بادام کھا لینا بھی ان کے لیے کافی ہوتا تھا لیکن دوسروں کے ساتھ حسن سلوک کے معاملہ میں پیش پیش رہتے تھے۔ ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری کو ہر ماہ پانچ سو درہم کی آمدنی ہوتی تھی یہ ساری رقم وہ فقراء و مساکین اور طلبہ و محدثین پر خرچ کر دیا کرتے تھے۔ (۶۵)

بے نفسی

بے نفسی کا یہ عالم تھا کہ عبداللہ بن محمد صیاری کا بیان ہے کہ ایک مرتبہ امام کی باندی ان کے پاس سے گذری تو دوات کو ٹھوکر لگ گئی اور روشنائی گر گئی، امام نے باندی سے کہا کہ کس طرح چلتی ہو؟ باندی نے جواب دیا کہ جب راستہ ہی نہ ہو (چونکہ ہر طرف کتابیں پھیلی ہوئی تھیں) تو کیا کیا جانے، یہ سن کر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ”اذہبی فقد أعتقتک“ کسی نے کہا اے ابو عبداللہ! اس نے آپ کی شان میں

(۶۳) حدی الساری (ص ۲۸۱) وسیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۲۵۰)۔

(۶۴) حدی الساری (ص ۲۸۱) وسیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۲۰۲) وتاریخ بغداد (ج ۲ ص ۱۲ و ۱۳) وتذیب الاسماء واللغات (ج ۱ ص ۷۵)

وضیقات السبکی (ج ۲ ص ۲۲۰)۔

(۶۵) مرقاة المفاتیح شرح مشکاة المصابیح (ج ۱ ص ۱۲)

گستاخی کی اور آپ کو ناراض کر دیا لیکن آپ نے اسے آزاد کر دیا؟! امام نے فرمایا کہ میں نے اس کام سے اپنے آپ کو راضی کر لیا۔ (۶۶)

حدیث پر عمل کا اہتمام

عام طور پر محدثین کے یہاں اس کا بہت اہتمام ہوتا ہے کہ جو حدیث پڑھیں اس پر عمل کریں، چنانچہ امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ماکتبت حدیثاً إلا وقد عملت بہ“ حتی مرتبہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم احتجم وأعطی أباطیبة دیناراً، فأعطیت الحجام دیناراً حین احتجمت“ (۶۷)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ بھی اس میں بہت مستعد تھے، انھوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تقلید میں ایٹھس اور پتھر اٹھانے، گھاس اور پتے کھانے اور نشانہ بازی کی مشق کی۔

وراق بخاری کا بیان ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ تیر اندازی اور نشانہ بازی کی مشق کے لیے بہت زیادہ لگلا کرتے تھے، میں نے اپنی زندگی میں صرف دو مرتبہ دیکھا کہ ان کا نشانہ خطا گیا ہے ورنہ ٹھیک ہدف پر وہ تیر پھینکتے تھے۔ ایک مرتبہ فربر سے باہر تیر اندازی کے لیے نکلے، تیر اندازی شروع ہوئی تو امام کا تیر پل کی میخ پر جا لگا اور پل کو نقصان پہنچا، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ سواری سے اتر گئے اور میخ سے تیر نکالا اور لوٹ آئے، اور مجھ سے فرمایا کہ میرا ایک کام کر دو، پل والے کے پاس جا کر کہو کہ ہمیں یا تو نقصان کا ازالہ کرنے کی اجازت دو یا قیمت لے لے اور معاف کر دو۔ کہتے ہیں کہ پل کے مالک حمید بن الاخضر کو جب یہ بات پہنچی تو انھوں نے کہا کہ ابو عبد اللہ کو میری طرف سے سلام کہو اور کہو کہ جو کچھ ہوا وہ معاف ہے اور یہ کہ اپنی تمام دولت اور جائیداد آپ پر قربان کرنے کے لیے تیار ہوں۔ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ یہ سن کر بہت خوش ہوئے اور بطور شکر اس دن پانچ سو حدیثیں سنائیں اور تین سو درہم صدقہ کیے۔ (۶۸)

(۶۶) حدی الساری (ص ۲۸۰) وسیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۲۰۲)۔

(۶۷) سیر اعلام النبلاء (ج ۱۱ ص ۲۱۲) ترجمہ امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ۔ مشہور محقق شعیب الارنؤوط حدیث ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم احتجم وأعطی أباطیبة دیناراً“ کی تخریج کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ”یہ حدیث امام مالک نے مؤطا میں، امام بخاری اور امام مسلم نے اپنی اپنی صحیح میں، امام ابوداؤد، امام ترمذی اور امام دارمی نے اپنی اپنی ”سنن“ میں اور امام احمد نے اپنی مسند میں ذکر کی ہے لیکن ان میں سے بعض میں تو ”فأمر بصاع من طعام“ ہے، بعض میں ”بصاع من شعیر“ ہے اور بعض میں ”بصاعین من طعام“ ہے کسی طریق میں = نہیں ہے کہ آپ نے ایک دینار دیا ہو۔ دیکھیے حاشیہ سیر اعلام النبلاء (ج ۱۱ ص ۲۱۲)۔

(۶۸) حدی الساری (ص ۳۸۰)۔

شوقِ عبادت

ہمیشہ کا معمول تھا کہ آخر شب میں تیرہ رکعتیں پڑھا کرتے تھے۔ (۶۹) اور رمضان میں اس پر بہت اضافہ ہو جاتا تھا۔

حافظ ابو عبد اللہ حاکم رحمۃ اللہ علیہ اپنی سند سے بیان فرماتے ہیں کہ جب رمضان شروع ہوتا تو امام ایک مرتبہ قرآن تو عام تراویح کی جماعت میں ہر رکعت میں بیس بیس آیات پڑھ کر ختم کیا کرتے تھے پھر خود تنہا آخر شب میں نصف یا ثلث قرآن پڑھتے اس طرح ہر تیسرے دن ایک قرآن ختم فرماتے تھے، پھر دن بھر بھی تلاوت کرتے رہتے تھے اور روزانہ افطار کے وقت قرآن کریم ختم فرماتے تھے اور فرمایا کرتے تھے کہ ہر ختم پر دعا قبول ہوتی ہے۔ (۷۰)

ایک مرتبہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ باغ میں نوافل ادا کر رہے تھے نماز کے بعد کسی سے کہا کہ ذرا قیص اٹھا کر دیکھیں کوئی موذی جانور تو نہیں؟ دیکھا تو ایک زبور نے سولہ سترہ جگہ ڈنک مارا تھا جسم پر ڈنک زدہ حصہ متورم ہو گیا تھا، کسی نے کہا کہ آپ نے نیت کیوں نہیں توڑی؟ فرمایا کہ میں ایک سورت کی تلاوت کر رہا تھا اس کو درمیان میں قطع کرنا مناسب نہیں سمجھا۔ (۷۱)

قبولیتِ دعاء

امام نے فرمایا میں نے دو مرتبہ اپنے رب سے دعا مانگی فوراً قبول ہوئی، اس کے بعد سے مجھے اندیشہ ہوا کہ کہیں میرے اعمال کی جزا دنیا ہی میں تو نہیں دی جا رہی، اس لیے میں اس کے بعد سے دنیا کے لیے کچھ مانگنا پسند نہیں کرتا۔ (۷۲)

عللِ حدیث کی معرفت میں انفرادیت

اصطلاح میں ”علت“ پوشیدہ سببِ جرح کو کہتے ہیں اس علم میں مہارت کے لیے بے پناہ حافظہ، سیال ذہن، اور نقد میں کامل مہارت ضروری ہے، رواۃ حدیث کی معرفت، ولادت و وفات کے اوقات کا علم،

(۶۹) حدی الساری (ص ۲۸۱) و تاریخ بغداد (ج ۲ ص ۱۲) و سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۲۴۱)۔

(۷۰) حدی الساری (ص ۲۸۱)۔

(۷۱) سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۲۴۲) تاریخ بغداد (ج ۲ ص ۱۲) و طبقات السبکی (ج ۲ ص ۲۲۳) و حدی الساری (ص ۲۸۰)۔

(۷۲) سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۲۴۸) و حدی الساری (ص ۲۸۰)۔

اسماء، القاب، کنیتوں اور ان کی ملاقات کی تفصیل کا علم لازم ہے، الفاظِ حدیث پر پوری نظر ضروری ہے۔ (۴۳)

امام ابن مہدی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ بیس نامعلوم حدیثیں لکھنے سے کہیں زیادہ مجھے یہ مرغوب ہے کہ کسی حدیث کی علتِ قادحہ معلوم ہو جائے۔ (۴۴)

امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب العلل میں فرمایا کہ جامع ترمذی میں میں نے احادیث کی جس قدر علتیں بیان کی ہیں یا رجال اور تاریخ کے بارے میں جو کچھ کہا اس کا بیشتر حصہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ یا ان کی تاریخ سے لیا ہے، البتہ چند مقامات پر امام دارمی اور امام ابو زرعہ رحمہما اللہ تعالیٰ سے بھی استفادہ کیا ہے۔ (۴۵)

احمد بن حمدون کا بیان ہے کہ میں نے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کو سعید بن مروان کے جنازے میں دیکھا، ان کے بیٹے محمد بن یحییٰ ذہلی رحمۃ اللہ علیہ ان سے اسامی و کنیٰ اور عللِ حدیث کے بارے میں سوال کر رہے تھے جبکہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اس طرح جواب دے رہے تھے جیسے ”قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ“ پڑھ رہے ہوں۔ (۴۶)

ابو حامد اعمش رحمۃ اللہ علیہ بیان کرتے ہیں کہ امام بخاری کی مجلس میں امام مسلم آئے اور ایک حدیث عبید اللہ بن عمر عن ابی الزبیر، عن جابر قال: بعث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی سریة ومعنا أبو عبیدة... سنا کر درخواست کی اگر آپ کے پاس یہ حدیث ہو تو اس کو متصل فرمادیجیے، مطلب یہ تھا کہ عبید اللہ تابعی ہیں اس لیے یہ حدیث امام کے پاس ہے یا نہیں؟ اور اگر ہے تو متصل السند ہے یا نہیں؟ اور اگر سند ہے تو معلل ہے یا صحیح؟ اگر معلل ہے تو علت معلوم ہے یا نہیں؟ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اسی وقت حدیث کی سند متصل بیان کی ”حدثنا ابن ابی اویس حدثنی أخی عن سلیمان بن بلال عن عبید اللہ...“ (۴۷)

اسی مجلس کا دوسرا واقعہ ہے کہ کسی شخص نے سند پڑھی اور حدیث سنائی ”حجاج بن محمد عن

ابن جریج، عن موسیٰ بن عقبہ، عن سہیل بن ابی صالح، عن أبیہ، عن أبی ہریرة عن النبی صلی اللہ علیہ

(۴۳) دیکھیے مقدمة ابن الصلاح (ص ۴۲) النوع الثامن عشر: معرفة الحديث المعلن۔

(۴۴) تدریب الراوی (ج ۱ ص ۲۵۲) النوع الثامن عشر: المعلن۔

(۴۵) فائحة کتاب العلل المنطوع بجامع الترمذی (ج ۲ ص ۲۳۳)۔

(۴۶) سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۲۳۲ و ۲۵۵) و تہذیب الاسماء واللغات (ج ۱ ص ۶۹) و تاریخ بغداد (ج ۲ ص ۳۱) و ضبقات السبکی (ج ۲ ص ۲۲۹)

و ہدی الساری (ص ۲۸۸)۔

(۴۷) ہدی الساری (ص ۲۸۸) و مقدمہ قسطلانی (ص ۳۶) و تاریخ بغداد (ج ۲ ص ۲۹)۔

وسلم قال: كفارة المجلس إذا قام العبد أن يقول: سبحانك اللهم وبحمدك أشهد أن لا إله إلا أنت أستغفرک و أتوب إليك“ اس حدیث کو سن کر امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ اس حدیث کی اس سے اونچی سند پورے عالم میں نہیں اور دو طریق اس کے ذکر کیے، ایک ”محمد بن سلام حدثنا مخلد بن یزید أخبرنا ابن جریج حدثني موسى بن عقبة عن سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة....“ اور دوسرا طریق ”أحمد بن حنبل ويحيى بن معين قال حدثنا حجاج بن محمد....“

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ”إلا أنه معلول“ -

امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ یہ سن کر کانپ اٹھے اور اس کی علت دریافت کی، امام نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے جس پر پردہ ڈال رکھا ہے اس کو اسی طرح رہنے دو، لیکن امام مسلم نے اصرار کیا تو اس کے معلول ہونے کی وجہ یہ بیان فرمائی ”لا يذكر لموسى بن عقبة سماع من سهيل“ یعنی موسی بن عقبہ کا سہیل بن ابی صالح سے سماع ثابت نہیں ہے۔ پھر غیر معلول سند انھوں نے ذکر کی ”حدثنا موسى بن إسماعيل، حدثنا وهيب حدثنا سهيل عن عون بن عبد الله...“ (۷۸)

اسماء وگنی کی معرفت کے سلسلے میں واقعہ مشہور ہے کہ امام فریابی رحمۃ اللہ علیہ نے امام بخاری کی موجودگی میں ایک حدیث بیان کی ”حدثنا سفیان عن أبي عروة، عن أبي الخطاب، عن أبي حمزة“ حاضرین سفیان کے بعد مشائخ میں سے کسی کو نہ پہچان سکے تو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ابو عمرو معمر بن راشد ہیں، ابو الخطاب قتادہ بن دعامہ سدوسی ہیں اور ابو حمزہ سے مراد حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ ہیں۔ نیز فرمایا کہ سفیان کی یہ عادت ہے کہ وہ مشہور شیوخ کی کنیت ذکر کرتے ہیں۔ (۷۹)

علم حدیث میں نقد و جرح کی حیثیت

رواۃ حدیث کے باب میں ان کی صداقت و ثقاہت اور حفظ و ضبط کی ضرورت محتاج بیان نہیں، قرآن کریم کا ارشاد ہے ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا“ (۸۰) مگر جرح و نقد میں ایک گونہ غیبت بھی ہوتی ہے لیکن دینی ضرورت کے پیش نظر جرح صرف جائز ہی نہیں بلکہ ضروری ہے، حفاظت حدیث کی خاطر اس کا اہتمام کیا گیا ہے ورنہ اہل باطل ہی نہیں بعض نیک لوگوں نے بھی اجرو

(۷۸) حدی الساری (ص ۲۸۸) سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۲۳۶ و ۲۳۷) و تاریخ بغداد (ج ۲ ص ۲۹) -

(۷۹) حدی الساری (ص ۲۷۸) -

(۸۰) سورۃ حجرات / ۶ -

ثواب کے خیال سے وضع حدیث کا ارتکاب کیا ہے اور فضائل کے لیے وہ ایسے امرِ شنیع و قبیح کے مرتکب ہونے ہیں جیسے ابو عاصمہ نوح بن ابی مریم سے جب پوچھا گیا کہ تم جو قرآن کریم کی ہر سورت کے بارے میں حضرت ابن عباس سے فضائل نقل کرتے ہو یہ کہاں سے لیے ہیں؟ تو کہا کہ ”انی رأیت الناس قد أعرضوا عن القرآن، و اشتغلوا بفقہ ابی حنیفہ و مغازی ابن إسحاق، فوضعت هذا الحدیث حسبہ“ (۸۱)

اسی طرح عبدالکریم بن ابی العوجاء نے خود اقرار کیا ہے کہ اس نے چار ہزار ایسی حدیثیں وضع کی ہیں جن میں حلال کو حرام اور حرام کو حلال قرار دیا ہے۔ (۸۲)

اگر چھان بین اور نقد و جرح سے کام نہ لیا جاتا تو احادیثِ صحیحہ کی حفاظت ناممکن ہو جاتی۔ (۸۳) چنانچہ صحابہ کے دور ہی میں اس نقد کا سلسلہ شروع ہو گیا تھا، خوارج اور رافضہ کے ظہور کے بعد تفتیش کے بغیر روایت قبول نہیں کی جاتی تھی، جب رجالِ سند میں اضافہ ہوتا گیا تو جرح و اعتقاد کا سلسلہ بھی وسیع ہوتا گیا۔ (۸۴)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا طریقہ

جرح و تعدیل کے باب میں محدثین نے ان کے مراتب مقرر کیے اور پھر ہر ایک کے لیے مخصوص اصطلاحیں مقرر ہوئیں چنانچہ جرح کے مراتب میں ”فلان کذاب“ وغیرہ الفاظ شائع و ذائع ہیں۔ لیکن امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ عام محدثین کی طرح وضاع اور کذاب کا لفظ بہت کم استعمال کرتے

(۸۱) تدریب الراوی (ج ۱ ص ۲۸۲) النوع الحاوی والعشرون: الموضوع۔

(۸۲) دیکھیے میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۶۲۲) رقم (۵۱۶۷)۔

(۸۳) چنانچہ امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ اپنی کتاب العطل (مطبوعہ مع جامع ترمذی ج ۲ ص ۲۲۲) میں لکھتے ہیں ”وقد وجدنا غیر واحد من الأئمة من التابعین قد تکلموا فی الرجال منهم... من أهل العلم، تکلموا فی الرجال وضعفوا وإنما حملهم علی ذلك عندنا۔ واللہ أعلم۔ النصیحة للمسلمین، لا یظن بهم أنهم أرادوا الظمن علی الناس والغیبة إنما أرادوا عندنا أن یبینوا ضعف هؤلاء لکن یعرفوا؛ لأن بعض الذین ضعفوا کان صاحب بدعة، وبعضهم کان متهما فی الحدیث، وبعضهم کانوا أصحاب غفلة وکثرة خطأ، فأراد هؤلاء الأئمة أن یبینوا أحوالهم شفقة علی الذین وثبتنا؛ لأن الشهادة فی الذین أحق أن یشت فیها من الشهادة فی الحقوق والأموال۔“

(۸۴) دیکھیے مقدمہ صحیح مسلم (ص ۱۰ و ۱۱)۔

ہیں۔ (۱) وہ ”منکر الحدیث“ ”فیہ نظر“ اور ”سکتوا عنہ“ کے الفاظ استعمال کرتے ہیں۔ (۲) چنانچہ وہ فرماتے ہیں ”إذا قلت: فلان فی حدیثہ نظر، فهو متہمٌ وَاہِ“ (۳) نیز فرماتے ہیں ”کلّ من قلت فیہ: منکر الحدیث، فلا تحل الروایة عنہ“ (۴)

گویا امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے جرح کے باب میں بھی احتیاط کا دامن نہیں چھوڑا۔ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے وراق نے آپ سے کہا کہ لوگ آپ کی تاریخ پر اعتراض کرتے ہیں کہ اس میں غیبت کی گئی ہے.... تو آپ نے فرمایا ہم نے تاریخ میں متقدمین کے اقوال نقل کیے ہیں اپنی طرف سے تو ہم نے کچھ بھی نہیں کہا۔ (۵)

پھر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اخذ حدیث میں بھی بہت احتیاط سے کام لیا، ایک مرتبہ کسی شخص نے ایک حدیث کے بارے میں پوچھا جس میں تدلیس کا ثمان تھا تو امام نے فرمایا کہ تم میرے بارے میں تدلیس کا شبہ کر رہے ہو میں نے تو ایک محدث کی دس ہزار احادیث اسی اندیشے کی وجہ سے ترک کر دیں اور شبہ ہی کی بنیاد پر ایک اور محدث کی اتنی ہی یا اس سے زائد حدیثیں چھوڑ دیں۔ (۶)

(۱) چنانچہ حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ ”سیر اعلام النبلاء“ (ج ۱۳ ص ۲۳۹ و ۲۴۰) میں فرماتے ہیں: ”وقلّ أن یقول: فلان کذاب، أو کان یضع الحدیث“ شیخ عبد الفتح البغدادی رحمۃ اللہ تعالیٰ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ سے چند راویوں کے بارے میں ”کذاب یدکر بوضع الحدیث“ وغیرہ الفاظ نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”ویلاحظ من هذه الأمثلة القليلة أن البخاری یحرص علی أن یکون لفظ الجرح الذی یرتضیہ من قول غیرہ إذا وجدہ، فینقلہ عنہ، وإلا قاله من قبل نفسه، وذلك من دقیق ورعه رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ“ دیکھیے تعلیقات ”الرفع والتکمیل فی الجرح والتعدیل (ص ۳۰۱ و ۳۰۲)۔

(۲) دیکھیے سیر اعلام النبلاء (ج ۱۳ ص ۲۳۹) وطبقات الشافعیہ (ج ۲ ص ۹) وهدی الساری (ص ۲۸۰)۔

(۳) سیر اعلام النبلاء (ج ۱۳ ص ۲۴۱)۔ ومیزان الاعتدال (ج ۲ ص ۲۱۶) ترجمہ عبد اللہ بن داؤد واسطی۔

(۴) دیکھیے میزان الاعتدال (ج ۱ ص ۶) ترجمہ ابان بن حبلہ الکوفی۔

حافظ ذہبی نے میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۲۱۶)۔ ترجمہ عبد اللہ بن داؤد واسطی) میں فرمایا ہے۔ ”وقد قال البخاری فیہ نظر، ولا یقول هذا إلا یمن یتهمه غالباً“ اسی طرح حافظ عراقی رحمۃ اللہ علیہ شرح ألفیہ (ص ۱۷۶) میں فرماتے ہیں ”فلان فیہ نظر، و فلان سکتوا عنہ، و ہاتان العبارتان یقولہما البخاری فیمن ترکوا حدیثہ“

لیکن محدث جلیل حضرت مولانا حبیب الرحمن اعظمی رحمۃ اللہ علیہ نے حافظ ذہبی اور حافظ عراقی رحمۃ اللہ علیہ کے قول کو محقق اور مفہوم طور پر رد کیا ہے، دیکھیے حاشیہ ”الرفع والتکمیل“ (ص ۲۸۹ - ۲۹۱) وحاشیہ قواعد فی علوم الحدیث (ص ۱۵۵ - ۱۵۷) وحاشیہ سیر اعلام النبلاء (ج ۱۳ ص ۲۳۹ و ۲۴۰)۔

(۵) سیر اعلام النبلاء (ج ۱۳ ص ۲۴۱) وهدی الساری (ص ۲۸۰) ومقدمۃ قسطلانی (ص ۱۲۷)۔

(۶) ہدی الساری (ص ۲۸۱) وتاریخ بغداد (ج ۲ ص ۲۵)۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اہل علم کی نظر میں

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے استاذ محمد بن سلام بیکندی رحمۃ اللہ علیہ نے امام سے فرمایا ”انظر فی کتبی، فما وجدت فیہا من خطأ فاضرب علیہ، کی لاأرویہ“ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ان کی حدیثوں پر نظر ثانی کی، چنانچہ جن احادیث کے بارے میں امام نے اطمینان ظاہر کیا ان پر ان کے استاذ نے لکھ دیا ”رضی الفتی“ اور جو احادیث ضعیف تھیں ان پر لکھا ”لم یرض الفتی“ (۷)

اسی طرح ان کے ایک دوسرے استاذ عبداللہ بن یوسف تنیسی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی ان سے فرمایا ”انظر فی کتبی وأخبرنی بما فیہا من السقط“ (۸)

آپ کے استاذ اسماعیل بن ابی اویس رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ جس لطیف طریقے سے بخاری نے میری حدیثوں کی اصلاح کی اس طرح کسی نے نہیں کیا، انھوں نے کہا کہ ”أتاذن لی أن أجددہا؟“ یعنی میں ان کو دوبارہ لکھ دوں؟ انھوں نے اجازت دیدی، فرماتے ہیں ”فاستخرج عامة حدیثی بهذه العلة“ (۹) نیز خود امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میں اسماعیل بن ابی اویس کی جن احادیث کا انتخاب کرتا تھا ان پر وہ لکھ لیتے تھے ”هذه الأحادیث انتخبها محمد بن اسماعیل من حدیثی“ (۱۰)

اسماعیل بن ابی اویس ہی کا قول ہے انھوں نے اپنے شاگرد امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ سے فرمایا ”انظر فی کتبی، وما ملکہ لک، وأنا شاکر لک مادمت حیا“ (۱۱)

حافظ رجاء بن مرجمی فرماتے ہیں ”فضل محمد بن اسماعیل علی العلماء کفضل الرجال علی النساء“ (۱۲)۔

نیز فرمایا ”هو آية من آیات اللہ یمشی علی ظہر الأرض“ (۱۳)

امام محمد بن اسحق بن خزیمہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ما تحت أديم السماء أعلم بالحدیث من

محمد بن اسماعیل“ (۱۴)

(۷) تاریخ بغداد (ج ۲ ص ۲۴)۔

(۸) ہدی الساری (ص ۲۸۳) وسیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۴۱۹)۔

(۹) سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۴۳۰)۔

(۱۰) ہدی الساری (ص ۲۸۲)۔

(۱۱) سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۲۴۹) و ہدی الساری (ص ۲۸۲)۔

(۱۲) تاریخ بغداد (ج ۲ ص ۲۵) و ہدی الساری (ص ۲۸۳) وسیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۴۲۷)۔

(۱۳) حوالہ بالا۔

(۱۴) ہدی الساری (ص ۲۸۵) و تاریخ بغداد (ج ۲ ص ۲۷) وسیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۴۳۱)۔

يعقوب بن ابراهيم دورقي رحمته الله عليه فرماتے ہیں ”محمد بن اسمعيل فقيه هذه الامة“ (۱۵) یہی قول نعیم بن حماد سے بھی منقول ہے۔ (۱۶)

محمد بن بشار بن دار رحمته الله عليه کا قول ہے ”هذا أفقه خلق الله في زماننا۔“ (۱۷)
جب امام بخاری رحمته الله عليه بصرہ تشریف لائے تو محمد بن بشار رحمته الله عليه نے فرمایا ”دخل اليوم سيد الفقهاء۔“ (۱۸)

ابو مصعب زہری رحمته الله عليه فرماتے ہیں ”محمد بن اسماعيل أفقه عندنا وأبصر بالحديث من أحمد بن حنبل، فقيلاً له: جاوزت الخد، فقال للرجل: لو أدركت مالكا ونظرت إلى وجهه ووجه محمد بن إسماعيل لقلت: كلاهما واحد في الفقه والحديث“ (۱۹)

ابو عمرو خفاف فرماتے ہیں ”محمد بن اسماعيل أعلم بالحديث من إسحاق بن راهويه وأحمد بن حنبل وغيرهما بعشرين درجة“ (۲۰)

یہ تمام تعریفی کلمات یا تو ان کے اساتذہ کے ہیں اور یا ان کے معاصرین کے، امام بخاری رحمته الله عليه کے بارے میں بعد کے علماء کے جو اقوال ہیں وہ حد سے مستجاوز ہیں، چنانچہ حافظ رحمته الله عليه فرماتے ہیں: ”ولو فتحت باب ثناء الأئمة عليه ممن تاخر عن عصره لفضى القرطاس ونفدت الانفاس فذاك بحر لا ساحل له...“ (۲۱)

مشہور ائمہ حدیث کے فقہی مذاہب

امام بخاری رحمته الله عليه کا مسلک

امام بخاری رحمته الله عليه کے مذہب کے بارے میں پانچ اقوال ملتے ہیں:-

(۱۵) تہذیب الکمال (ج ۲۳ ص ۴۵۷) وطبقات السبکی (ج ۲ ص ۹)۔

(۱۶) تہذیب الکمال (ج ۲۳ ص ۴۵۹)۔

(۱۷) سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۲۲۹) وهدی الساری (ص ۴۸۳)۔

(۱۸) تہذیب الکمال (ج ۲۳ ص ۴۲۹) و تاریخ بغداد (ج ۲ ص ۱۶) و تہذیب الاسماء واللغات (ج ۱ ص ۶۸) وهدی الساری (ص ۴۸۳) و سیر اعلام

النبلاء (ج ۱۲ ص ۴۲۲)۔

(۱۹) سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۴۳۰) وهدی الساری (ص ۴۸۳) و تہذیب الکمال (ج ۲۳ ص ۴۵۵) سیر اعلام النبلاء کے محقق اس کے حاشیہ میں

لکھتے ہیں ”یغلب علی ظنی أن أبا مصعب الزہری لم يقف على كلام أحمد في الفقه، حتى جعل البخاري أفقه منه؛ ولو وقف على كلامه لم يتفوه

بذلك“۔ (۲۰) طبقات السبکی (ج ۲ ص ۱۰) وهدی الساری (ص ۴۸۵) و سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۴۳۵ و ۴۳۶)۔ (۲۱) ہدی الساری (ص ۴۸۵)۔

① سب سے مشہور قول یہ ہے کہ وہ مجتہد مطلق تھے ، کسی کے مقلد نہیں تھے ، یہ قول علامہ ابن تیمیہ (۲۲) ، علامہ نفیس الدین سلیمان بن ابراہیم علوی (۲۳) اور علامہ انور شاہ کشمیری (۲۴) رحمہم اللہ تعالیٰ کا ہے حضرت یحییٰ الحدیث صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے (۲۵) اور یہی راجح ہے اس لیے کہ بخاری کے اہل عصر و زمان نے ان کے تفقہ اور امامت کی تصریح کی ہے اور اس زمانے میں کسی کو فقیہ یا امام کہنے کا مطلب اس کو مجتہد بتانا ہوتا تھا ، پہلے نعیم بن حماد اور یعقوب دورق رحمہما اللہ کا قول گزر چکا ہے کہ انہوں نے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کو ”فقیہ هذه الامة“ قرار دیا ہے ، اسی طرح محمد بن بشار رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو ”سید الفقہاء“ اور ”افقہ خلق اللہ فی زماننا“ کہا ہے ۔ عبد اللہ بن محمد مستدی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ”محمد بن اسماعیل امام ، فمن لم يجعله اماما فاتهمه۔“ (۲۶)

ایک مرتبہ قتیبہ بن سعید سے طلاق سکران کا مسئلہ پوچھا گیا تو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ تشریف لے آئے تو قتیبہ نے (جو امام بخاری کے استاذ ہیں) فرمایا ”هذا احمد بن حنبل وابن المدینی وابن راہویہ قد ساقہم اللہ الیک“ (۲۷) یعنی بخاری جو ان اکابر کا مجموعہ ہیں اللہ تعالیٰ نے ان کو بھیج دیا ہے ۔

پہلے ابو مصعب زہری کا بیان گذر چکا ہے کہ ”محمد بن اسماعیل افقہ عندنا و ابصر بالحديث من احمد بن حنبل فقيل له: جاوزت الحد، فقال للرجل: لو أدركت مالكا ونظرت إلى وجهه ووجه محمد بن اسماعيل لقلت: كلاهما واحد في الفقه والحديث“ یعنی تفقہ اور استنباط میں جو مقام اور درجہ ان کا تھا وہی بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا بھی ہے ۔

② دوسرا قیل ابو عاصم عبادی اور تاج الدین سبکی رحمہما اللہ کا ہے ، انہوں نے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کو شافعیہ میں شمار کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ امام صاحب نے زعفرانی ، ابو ثور ، کرابیسی اور حمیدی رحمہم اللہ سے فقہ وحدیث حاصل کی ہیں اور یہ سب امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد ہیں ۔ (۲۸)

لیکن یہ بات اس لیے درست نہیں کیونکہ تلمذ سے یہ لازم نہیں آتا کہ تلمیذ کا مذہب بھی وہی ہو جو

(۲۲) دیکھیے حاشیہ مقدمہ لامع الدراری (ص ۶۹)۔

(۲۳) دیکھیے ”مانمسن الیہ الحاجۃ لمن یطالع سنن ابن ماجہ“ (ص ۲۶)۔ مطبوعہ مع سنن ابن ماجہ)۔

(۲۴) دیکھیے فیض الباری (ج ۱ ص ۵۸) ذکر الترتیب بین الصحاح الست و بیان مذاہبہم مع بعض الفوائد المہمۃ۔

(۲۵) دیکھیے مقدمہ لامع الدراری (ص ۶۰)۔

(۲۶) حدیث الساری (ص ۳۸۲)۔

(۲۷) سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۲۱۸) وحدی الساری (ص ۳۸۲)۔

(۲۸) دیکھیے طبقات الشافعیۃ الکبریٰ (ج ۲ ص ۳۰۲)۔

استاذ کا ہو، ورنہ بخاری کے اساتذہ بہت سے احناف بھی ہیں۔

- تیسرا قول یہ ہے کہ وہ حنبلی ہیں چنانچہ ابن ابی یعلیٰ نے ان کو ”طبقات الحنابلہ“ میں ذکر کیا ہے (۲۹) اور ابن القیم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”وکذلک البخاری ومسلم وأبوداود والأثرم وھذہ الطبقة من أصحاب أحمد أتبع له من المقلدین المحض المنتسبین الیہ۔“ (۳۰)
- چوتھا قول یہ ہے کہ وہ مجتہد مستتب الی الشافعی ہیں۔ (۳۱)
- پانچواں قول بعض متاخرین علماء کا ہے کہ بخاری نہ مجتہد ہیں اور نہ مقلد ہیں۔ (۳۲)

امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک

امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ کے بارے میں حضرت علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”وأما مسلم وابن ماجہ فلا یعلم مذھبھما“ (۳۳) نیز فرمایا ”وأما مسلم فلا أعلم مذھبہ بالتحقیق۔“ (۳۳)

شاہ ولی اللہ محدث دہلوی اور نواب صدیق حسن خان رحمہما اللہ کی رائے میں وہ شافعی ہیں۔ (۳۵)

ابن ابی یعلیٰ نے ان کو طبقات حنابلہ میں ذکر کیا ہے۔ (۳۶)

ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ نہ وہ مجتہد ہیں اور نہ مقلد، بلکہ وہ اہل حدیث کے مذہب پر ہیں۔ (۳۷)

علامہ ابراہیم بن شیخ عبداللطیف سندھی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام مسلم مجتہد مستتب الی الشافعی ہیں، ابن الاثیر نے جامع الاصول میں اور حافظ ابن حجر نے ”تقریب“ میں ان کے مجتہد ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔ (۳۸)

علامہ ابراہیم سندھی نے ”اتحاف الاکابر“ کے حوالہ سے لکھا ہے کہ امام مسلم مالکی مذہب پر تھے۔ (۳۹)

واللہ اعلم۔

(۲۹) ماتمس إلیہ الحاجة (ص ۲۶)۔

(۳۰) إعلام الموقعین عن رب العالمین (ج ۲ ص ۲۳۲) الوجه الرابع والأربعون من وجوه رد التقليد۔

(۳۱) قالہ الإمام ولی اللہ دہلوی فی ”الإنصاف فی بیان سبب الاختلاف“ کذافی ”ماتمس إلیہ الحاجة“ (ص ۲۶)۔

(۳۲) دیکھیے ماتمس إلیہ الحاجة لمن یطالع سنن ابن ماجہ“ (ص ۲۶)۔

(۳۳) فیض الباری (ج ۱ ص ۱۵۸)۔ (۳۴) العرف الشذی مطبوعہ مع جامع ترمذی (ج ۱ ص ۴)۔

(۳۵) دیکھیے ”ماتمس إلیہ الحاجة“ (ص ۲۵، ۲۶)۔

(۳۶) ماتمس إلیہ الحاجة (ص ۲۶)۔

(۳۷) توجیہ النظر إلی أصول الأثر (ص ۱۸۵) ذکر النوع الثانی والثلاثین من علوم الحدیث۔

(۳۸) دیکھیے ”ماتمس إلیہ الحاجة“ (ص ۲۵، ۲۶)۔

امام ابوداؤد رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک

امام ابوداؤد رحمۃ اللہ علیہ کے بارے میں مشہور یہ ہے کہ حنبلی ہیں، ابن ابی یعلیٰ نے ان کو طبقات الحنابلہ میں ذکر کیا ہے (۴۰) اسماعیل پاشا بغدادی نے ہدیۃ العارفین میں ان کو ”حنبلی“ لکھا ہے (۴۱) علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے بھی ان کو حنبلی قرار دیا ہے (۴۲) حضرت شیخ الحدیث صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔ (۴۳)

تاج الدین سبکی رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو طبقات شافعیہ میں ذکر کیا ہے، اسی طرح نواب صدیق حسن خان نے بھی ان کو شافعی کہا ہے۔ (۴۴)

تیسرا قول یہ ہے کہ وہ مجتہد مطلق ہیں۔ (۴۵)

چوتھا قول یہ ہے کہ وہ مجتہد منتسب الی احمد واسحاق ہیں۔ (۴۶)

بعض متاخرین کے نزدیک یہ اہل حدیث ہیں ”لیس بمجتہد مطلق ولا هو من المقلدین“ (۴۷)

امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ کا فقہی مسلک

امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ کو علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے شافعی قرار دیا ہے۔ (۴۸)
ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ اہل حدیث میں سے ہیں نہ مجتہد مطلق ہیں اور نہ مقلد
محض۔ (۴۹)

شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کی رائے میں یہ مجتہد منتسب الی احمد واسحاق ہیں۔ (۵۰)

(۴۰) ماتمس إلیہ الحاجۃ (ص ۲۶)۔

(۴۱) ہدیۃ العارفین (ج ۱ ص ۳۹۵)۔

(۴۲) فیض الباری (ج ۱ ص ۵۸) والعرف الشذی (ص ۲)۔

(۴۳) مقدمۃ لامع الدراری (ص ۷۱)۔

(۴۴) ماتمس إلیہ الحاجۃ (ص ۲۵، ۲۶)۔

(۴۵) قالہ ابن تیمیہ، کما فی توجیہ النظر (ص ۱۸۵)۔

(۴۶) قال الإمام ولی اللہ الدہلوی رحمہ اللہ تعالیٰ، کذا فی ماتمس إلیہ الحاجۃ (ص ۲۶)۔

(۴۷) ماتمس إلیہ الحاجۃ (ص ۲۷)۔

(۴۸) فیض الباری (ج ۱ ص ۵۸) والعرف الشذی (ص ۲)۔

(۴۹) توجیہ النظر إلی أصول الأثر (ص ۱۸۵)۔

(۵۰) ماتمس إلیہ الحاجۃ (ص ۲۶)۔

امام ابن ماجہ رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک

ابن ماجہ رحمۃ اللہ علیہ کے بارے میں علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ان کا مذہب بالتحقیق معلوم نہیں۔ (۵۱)

شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کی رائے میں یہ مجتہد مستبب الیٰ احمد و اسحق ہیں۔ (۵۲)

ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کی رائے میں وہ نہ مجتہد مطلق ہیں اور نہ مقلد محض، بلکہ اہل حدیث میں سے ہیں۔ (۵۳)

امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک

امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کی رائے میں شافعی ہیں۔ (۵۴)

ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ بھی اہل حدیث میں سے تھے، نہ تو مقلد محض تھے اور نہ ہی مجتہد مطلق۔ (۵۵)

علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ ان کو حنبلی قرار دیتے ہیں۔ (۵۶)

علامہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے امام بخاری اور امام ابو داؤد رحمہما اللہ تعالیٰ کو تو مجتہد قرار دیا ہے جبکہ امام مسلم، امام ترمذی، امام نسائی، امام ابن ماجہ، امام ابن خزیمہ، ابویعلیٰ، امام بزار وغیرہ جیسے حضرات کے بارے میں کہا ہے کہ یہ حضرات اہل حدیث کے مذہب پر عامل تھے، ائمہ مجتہدین میں سے نہیں تھے البتہ امام شافعی، امام احمد، امام اسحاق اور ابو عبید رحمہم اللہ کے اقوال کی طرف مائل تھے۔

وہ فرماتے ہیں کہ یہ تمام حضرات اتباع سنت کی پوری پوری کوشش کرتے تھے، پھر ان میں دو طبقے تھے، ایک طبقہ عراقیین کی طرف مائل تھا جیسے امام وکیع، یحییٰ بن سعید وغیرہ اور ایک طبقہ مدینین کی طرف مائل تھا جیسے امام عبدالرحمن بن مہدی رحمۃ اللہ علیہ، پھر امام دارقطنی اگرچہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی طرف مائل تھے لیکن ان میں شان اجتہاد زیادہ تھی، ان کا مقام امام بیہقی سے بلند تھا، چنانچہ امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ عام طور پر امام شافعی سے بالکل اختلاف نہیں کرتے، جبکہ امام دارقطنی ان کے مقابلہ میں اجتہاد میں اقویٰ اور فقہ میں اعلم تھے (۵۷) واللہ اعلم۔

(۵۱) فیض الباری (ج ۱ ص ۵۸) والعرف الشذی (ص ۲)۔ (۵۲) ماتمس إلیہ الحاجة (ص ۲۶)۔ (۵۳) توجیہ النظر (ص ۱۸۵)۔

(۵۴) ماتمس إلیہ الحاجة (ص ۲۶)۔ (۵۵) توجیہ النظر (ص ۱۸۵)۔

(۵۶) فیض الباری (ج ۱ ص ۵۸) والعرف الشذی (ص ۲)۔

(۵۷) دیکھیے توجیہ النظر إلی أصول الأثر (ص ۱۸۵) ذکر النوع الثانی والثلاثین من علوم الحدیث۔

ابتلاء و وصال

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ بہت بڑے آدمی تھے اور قاعدہ یہ ہے کہ جب آدمی ترقی کرتا ہے تو اس کے حاسد پیدا ہو جاتے ہیں اور اس کو طرح طرح سے تکلیف و اذیت پہنچانی جاتی ہے۔
امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کو بھی اس صورتِ حال کا سامنا رہا، چنانچہ ان کو اپنے وطن سے بھی لکنا پڑا۔

پہلی جلا وطنی

صاحبِ جواہرِ مضیئہ نے لکھا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ بغداد سے واپس آئے تو فتویٰ دینا شروع کیا، بخارا کے مشہور امام اور عالم ابو حفص کبیر جو امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد تھے، انھوں نے ان کو منع کیا کہ فتویٰ مت دیا کرو، لیکن وہ نہ مانے، چنانچہ ان سے کسی نے رضاعت کا مسئلہ پوچھا کہ آیا اگر دو بچے ایک بکری یا گائے کا دودھ پی لیں تو حرمتِ رضاعت ثابت ہو جائیگی یا نہیں؟ انھوں نے حرمت کا فتویٰ دیدیا، چنانچہ اس کے نتیجے میں ہنگامہ کھڑا ہو گیا اور امام بخاری کو اپنے وطن کو خیر باد کہنا پڑا۔ یہ واقعہ اگرچہ بڑے بڑے علماء نے نقل کیا ہے (۵۸) لیکن اس کے باوجود اس کی صداقت مشکوک ہے، یقیناً اس کی روایت میں وہم کا دخل ہے، ایک معمولی دین کی سمجھ رکھنے والا انسان بھی ایسی حماقت نہیں کر سکتا چہ جائیکہ اتنا بڑا امام، فقیہ، محدث و مفسر جس نے سولہ سال کی عمر میں وکیع بن جراح اور ابن المبارک کی کتابیں حفظ کر لی ہوں، وہ ایسا غلط فتویٰ کیسے دے سکتا ہے؟! اس لیے یہ معلول ہے (۵۹)۔

دوسری دفعہ اخراج

دوسری مرتبہ اس وقت نکالے گئے جب انھوں نے فتویٰ دیا تھا کہ ایمان مخلوق ہے، ابو بکر بن حامد،

(۵۸) چنانچہ یہ واقعہ امام سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے بسوط میں نقل کیا ہے، صاحبِ جواہرِ مضیئہ نے ”جواہرِ مضیئہ“ (ج ۱ ص ۶۷) ترجمہ احمد بن حفص (۱) میں شمس الاممہ سے نقل کیا ہے، اسی طرح یہ واقعہ عنایہ شرح ہدایہ، کفایہ شرح ہدایہ اور فتح القدر میں بھی منقول ہے (دیکھیے ج ۲ ص ۲۱۹، ۲۲۰) اسی طرح علامہ حسین بن محمد بن الحسن دیار بکری نے بھی اپنی تاریخ نعیمی (ج ۲ ص ۲۲۲) میں کشف الاسرار شرح المنار کے حوالہ سے یہ واقعہ ذکر کیا ہے۔ نیز دیکھیے فوائد ہیہ (ص ۱۸) تعلیقات در اسات اللیب (ص ۳۰۲)۔

(۵۹) چنانچہ علامہ عبدالحی لکھنوی رحمۃ اللہ علیہ فوائد ہیہ (ص ۱۸) میں لکھتے ہیں ”لکنی استبعد وقوعها بالنسبة إلى جلاله قدر البحاری ودقة فهمه وسعة نظره وغور فکرة سما لا یحقی علی من انتفع بصحیحہ، و علی تقدیر صحتہا فالبشر یحطون“۔

ابو حفص الزاهد اور شیخ ابوبکر الاسماعیلی حنفیہ کے اکابر میں سے تھے انہوں نے ایک محضر پر دستخط کیے کہ ایمان مخلوق نہیں اور جو اس کے مخلوق ہونے کا قائل ہو وہ کافر ہے، چونکہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اس کے مخالف ہونے کے قائل تھے، اس لیے ان کو بخاری سے نکالا گیا، صاحب "فصول عمادیہ" نے اس کا تذکرہ کیا ہے۔ (۶۰)

لیکن یہ مسئلہ مختلف فیہا ہے، احناف کے یہ اکابر غیر مخلوق ہونے کے قائل ہیں لیکن دوسری جماعت مخلوق ہونے کی قائل ہے، امام بخاری اور محمد بن نصر مروزی رحمہما اللہ وغیرہ اسی طرف ہیں۔ امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ نے دونوں پر نکیر کی ہے وہ فرماتے ہیں جو ایمان کو مخلوق کہتا ہے وہ کافر ہے اس لیے کہ اس میں کلام اللہ کی طرف تعریض ہے اور جو ایمان کو غیر مخلوق کہتا ہے وہ مبتدع ہے۔ (*)

حقیقت یہ ہے کہ اس مسئلہ میں تفصیل ہے اگر کوئی ایمان بول کر کلمہ شہادت مراد لیتا ہے اور اس کو مخلوق کہتا ہے تو غلط ہے کیونکہ "لا اِلهَ اِلا اللہ محمد رسول اللہ" قرآن کا دستور ہے اور اگر کوئی آدمی ایمان سے اقرار لسانی، تصدیق باقلب اور عمل بالارکان مراد لیتا ہے تو یہ بالکل صحیح ہے اس لیے کہ انسان اپنی ذات و صفات کے ساتھ مخلوق ہے۔ مسئلہ کی تشحیح نہیں کی گئی، اجمال سے کام لیا گیا اس لیے اختلاف و تشدد کی نوبت آئی۔

تیسری مرتبہ جلا وطنی

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ جب ۲۵۰ھ میں نیشاپور تشریف لے گئے تو امام محمد بن یحییٰ ذہلی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ کل محمد بن اسمعیل کے استقبال کے لیے چلنا ہے جو چلنا چاہے چلے۔

امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری کا ایسا استقبال ہوا کہ کسی والی یا حاکم و عالم کا ایسا کبھی استقبال نہیں ہوا تھا، دو تین منزل آگے بڑھ کر لوگوں نے امام سے ملاقات کی، آپ نیشاپور تشریف لانے اور اہل بخاری کے محلہ میں قیام ہوا، امام ذہلی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے شاگردوں کو ان کے پاس جانے اور احادیث کے سماع کی ہدایت کی اور ساتھ ساتھ یہ بھی فرمایا کہ علم کلام کا کوئی مسئلہ دریافت نہ کرنا، کیونکہ اگر انہوں نے ہمارے خلاف کوئی بات کہہ دی تو نیشاپور اور خراسان کے ناصبی، رافضی، جہمی، مرجئی سب خوش ہو گئے اور انتشار بڑھے گا۔

(۶۰) دیکھیے تعلیقات "درامات اللہ" (ص ۲۰۲، ۲۰۵)۔

(*) دیکھیے "مجموع فتاویٰ شیخ الاسلام ابن تیمیہ" (ج ۷ ص ۶۵۵ - ۶۶۱) فصل: واما الایمان هل هو مخلوق او غیر مخلوق۔

لیکن قاعدہ ہے ”الإنسان حریص فیما مئیع“ چنانچہ ایک شخص نے برسرِ مجلس سوال کر لیا کہ آپ قرآن کریم کے الفاظ کے بارے میں کیا کہتے ہیں، امام صاحب جواب سے برابر اعراض کرتے رہے پھر اس کے اصرار پر فرمایا ”القرآن کلام اللہ غیر مخلوق، وأفعال العباد مخلوقة، والامتحان بدعة“ (۶۱) بعض لوگوں نے نقل کیا ہے کہ اول تو محمد بن یحییٰ ذہلی نے لوگوں کو بخاری سے سماع کی ترغیب دی تھی مگر جب ان کی طرف رجوع برٹھا تو ذہلی کو سخت ناگوار ہوا اور انھوں نے بخاری پر تنقید کی تدابیر اختیار کیں۔ (۶۲)

بہر حال امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے اس جواب پر شور مچ گیا، لوگوں میں اختلاف ہو گیا کہ انھوں نے ”لفظی بالقرآن مخلوق“ کہا ہے جبکہ کچھ لوگ انکار کرنے لگے۔ میزبانوں نے مفسدین کو نکال باہر کیا۔ یہ بات شدہ شدہ امام ذہلی تک پہنچی، انھوں نے اعلان کیا ”القرآن کلام اللہ غیر مخلوق من جمیع جهاته، وحيث تُصَرَّف، فمن لزم هذا استغنى عن اللفظ و عما سواه من الكلام في القرآن، ومن زعم أن القرآن مخلوق فقد كفر و خرج عن الإيمان، و بانث منه امرآته، يستتاب، فإن تاب و الأضربت عنقه، و جعل ماله فينا بين المسلمين، ولم يدفن في مقابرهم، و من وقف فقال: لا أقول: مخلوق ولا غير مخلوق، فقد ضاهى الكفر، و من زعم أن لفظي بالقرآن مخلوق، فهذا مستدء، لا يجالس ولا يكلم۔ من ذهب بعد هذا إلى محمد بن إسماعيل البخاري فاتهموه فإنه لا يحضر مجلسه إلا من كان على مثل مذهبه“ (۶۳)

نیز یہ بھی اعلان فرمایا ”الأم من قال باللفظ فلا يحل له أن يحضر مجلسنا۔“ (۶۴)

اس اعلان کے بعد امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ نے اسی وقت اپنی چادر اپنے سر پر ڈالی اور اٹھ کر چل دیے، ان کے پیچھے پیچھے امام احمد بن سلمہ بھی مجلس سے اٹھ گئے۔ امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ نے جتنی حدیثیں لی تھیں ساری واپس کر دیں۔ (۶۵)

ادھر احمد بن سلمہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے پاس آئے اور کہا کہ حضرت! خراسان میں ایک شخص بہت مقبول ہے اور اس مسئلہ میں وہ اڑ گیا ہے اب کیا کیا جائے؟ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی ڈاڑھی پر ہاتھ پھیرا اور فرمایا ”وأفوض أمري إلى الله إن الله بصير بالعباد، اللهم إنك تعلم أنني لم أورد المقام بنيسابور

(۶۱) حدی الساری (ص ۲۹۰) سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۲۵۲)۔

(۶۲) حدی الساری (ص ۲۹۰) تاریخ بغداد (ج ۲ ص ۲۰) و سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۲۵۳) و طبقات السبکی (ج ۲ ص ۱۱)۔

(۶۳) تاریخ بغداد (ج ۲ ص ۲۱) و سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۲۵۵)۔

(۶۴) سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۲۶۰) حدی الساری (ص ۲۹۱)۔

(۶۵) سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۲۶۰) حدی الساری (ص ۲۹۱)۔

أشراً، ولا بظراً، ولا طلباً للرئاسة، وإنما آبت على نفسى فى الرجوع إلى وطنى لغلبة المخالفين، وقد قصدنى هذا الرجل حسداً لما آتانى الله، لا غير“ پھر فرمایا کہ اے احمد! میں کل ہی یہاں سے لکل جاؤں گا تاکہ میری وجہ سے آپ لوگ ان کی باتوں سے خلاصی پالیں۔ (۶۶)

ادھر یہ ہوا کہ جب امام مسلم اور امام احمد بن سلمہ رحمہما اللہ امام ذہلی کی مجلس سے اٹھ گئے تو ذہلی نے کہہ دیا ”لایساکننى هذا الرجل فى البلد“ امام بخاری وہاں سے روانہ ہو کر بخارا تشریف لے گئے۔ (۶۷)

اب یہاں دو باتوں کی تحقیق ضروری ہے :-

اول یہ کہ بخاری نے ”لفظى بالقرآن مخلوق“ کہا بھی ہے یا نہیں، امام سے ”لفظى بالقرآن....“ کہنا کہیں مقبول نہیں ہے، تاریخ بغداد وغیرہ میں مذکور ہے کہ امام نے اس قول کی نسبت اپنی طرف غلط قرار دی ہے چنانچہ غنجانے تاریخ بخارا میں اپنی سند سے ابو عمرو احمد بن نصر خفاف سے نقل کیا ہے کہ ہم ابواسحاق قیسی کی مجلس میں تھے، ہمارے ساتھ محمد بن نصر مروزی بھی موجود تھے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا ذکر چل نکلا تو محمد بن نصر نے کہا کہ میں نے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے ”من زعم انى قلت: لفظى بالقرآن مخلوق، فهو كذاب؛ فإنى لم أقله“ خفاف نے کہا کہ لوگوں میں تو اس بات کی بڑی شہرت ہے!! محمد بن نصر نے جواب دیا کہ بات وہی ہے جو میں کہہ رہا ہوں۔

ابو عمرو خفاف کہتے ہیں کہ میں امام بخاری کے پاس پہنچا ان سے پہلے کچھ حدیثوں کے بارے میں بحث کی یہاں تک کہ وہ کھل گئے، پھر میں نے ان سے عرض کیا کہ یہاں کچھ لوگ آپ سے ایسی ایسی بات نقل کرتے ہیں، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”یا أبا عمرو، احفظ ما أقول لك: من زعم من أهل نيسابور، وقومس، والرّی، وهمدان، وحلوان، وبعّداد، والكوفة، والبصرة، ومكة، والمدینة: أنى قلت: لفظى بالقرآن مخلوق، فهو كذاب، فإنى لم أقله، إلا انى قلت: أفعال العباد مخلوقة“ (۶۸)

دوسری بات ہے مسئلہ اور اس کی تحقیق.... سو اہل حق کا سلفاً و خلفاً اس بات پر اتفاق ہے کہ قرآن کریم اللہ تعالیٰ کا کلام ہے، قدیم ہے اور غیر مخلوق ہے۔

مسئلہ کی تحقیق سے پہلے ایک بات سمجھ لیجئے کہ حسین بن علی کرابیسی، عبداللہ بن کلاب، ابو ثور، داؤد بن علی ظاہری وغیرہ ”لفظى بالقرآن مخلوق“ کے قائل ہیں۔ (۶۹)

(۶۶) سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۳۵۹) وتمدی الساری (ص ۳۹۱)۔

(۶۷) سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۳۶۰) وتمدی الساری (ص ۳۹۱)۔

(۶۸) تاریخ بغداد (ج ۲ ص ۳۲) وطبقات السبکی (ج ۲ ص ۱۲) و سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۳۵۴، ۳۵۸) وتمدی الساری (ص ۳۹۱)۔

(۶۹) دیکھیے ”قواعد فی علوم الحدیث“ (ص ۲۲۶)۔

حسین بن علی کراہیسی امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے گہرے دوستوں میں سے تھے لیکن اس قول کے سامنے آنے کے بعد ان کی دوستی دشمنی میں تبدیل ہو گئی۔ چنانچہ اسی مسئلہ کو بنیاد بنا کر ایک نے دوسرے کے خلاف کلام کیا ہے۔ (۷۰) چنانچہ کراہیسی رحمۃ اللہ علیہ کو جب امام احمد کی نکیر کا علم ہوا تو کہا ”ماندری آیش نعمل بهذا الفتی؟ إن قلنا: مخلوق، قال: بدعة، وإن قلنا: غیر مخلوق، قال: بدعة“ (۷۱)

اسی طرح داؤد ظاہری پر امام اسحاق بن راہویہ نے نکیر کی، پھر جب یہ امام احمد بن حنبل کی خدمت میں حاضر ہوئے تو ان کو روک دیا گیا اور فرمایا کہ مجھے محمد بن یحییٰ ذہلی نے ان کے بارے میں لکھا ہے کہ یہ ”لفظی بالقرآن مخلوق“ کے قائل ہیں۔ لوگوں نے کہا کہ یہ تو انکار کرتے ہیں۔ امام احمد نے فرمایا کہ ”محمد بن یحییٰ أصدق منه“ (۷۲)

اب مسئلہ کی تحقیق یہ ہے کہ اس پر تو اجماع ہے کہ قرآن اللہ کا کلام، قدیم اور غیر مخلوق ہے، البتہ قائل کے الفاظ اور تلاوت کے بارے میں اختلاف ہے، تلاوت و متلو ایک ہیں یا دونوں میں فرق ہے، بعض نے فرق کیا ہے وہ کہتے ہیں متلو اللہ کا کلام ہے اور تلاوت قاری کا فعل ہے۔ بعض نے اس مسئلہ میں سکوت کیا ہے۔

امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کی طرف یہ منسوب کیا جاتا ہے کہ وہ دونوں کو ایک مانتے تھے۔ (۷۳) امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ امام احمد یہ صرف اس واسطے کہتے تھے تاکہ کوئی یہ تفریق کر کے کہ تلاوت قاری کا فعل ہے اور متلو اللہ کا کلام ہے، چونکہ متلو کا وجود قاری کی تلاوت پر مبنی ہے اس لیے قرآن کے مخلوق ہونے کا قول اختیار نہ کرے ورنہ امام احمد جیسے ”لفظی بالقرآن مخلوق“ پر نکیر کرتے تھے اسی طرح ”لفظی بالقرآن غیر مخلوق“ پر بھی نکیر کرتے تھے۔ (۷۴)

اب جبکہ امام احمد اور امام بخاری رحمہما اللہ کا مسلک ایک ہوا کیونکہ اگر امام احمد کے نزدیک لفظ و ملفوظ اور تلاوت و متلو میں فرق نہ ہوتا تو ”لفظی بالقرآن غیر مخلوق“ پر وہ نکیر نہ کرتے.... پھر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اتنا زبردست اختلاف کیوں کیا؟ اور اس اختلاف کی تشہیر کیوں ہوئی؟

اس کا جواب یہ ہے کہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کا مقابلہ قدریہ، جہمیہ اور معتزلہ سے تھا جو قرآن کے

(۷۰) دیکھیے ”قواعد فی علوم الحدیث“ (۲۲۶)۔

(۷۱) تہذیب التہذیب (ج ۲ ص ۳۶۱) ترجمۃ حسن بن علی بن یزید الکرابیسی۔

(۷۲) دیکھیے لسان المیزان (ج ۲ ص ۳۲۲) ترجمۃ داؤد بن علی الأضہانی الظاہری۔

(۷۳) دیکھیے شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (ج ۲ ص ۳۵۵) لأبي القاسم اللایکانی رحمۃ اللہ علیہ۔

(۷۴) دیکھیے شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (ج ۲ ص ۳۵۵)۔

مخلوق ہونے کے قائل تھے اور مختلف تعبیروں سے اس کو پیش کرتے تھے، امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے "لفظی بالقرآن مخلوق" کہنے پر اس لیے نکیر کی کہ جمیہ اس سے اپنے مسلک کا پرچار کرتے تھے اور کہتے تھے کہ "لفظی بالقرآن مخلوق" اور "القرآن بلفظی مخلوق" میں کوئی فرق نہیں ہے، حالانکہ پہلے جملہ میں "مخلوق" کا حمل "لفظی" پر ہے اور دوسرے جملے میں "مخلوق" کا حمل "قرآن" پر ہے... جبکہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقابلہ ان حنابلہ سے ہوا جو امام احمد کے علوم سے پوری طرح واقف نہیں تھے اور خلقِ قرآن کے مسئلہ میں اس قدر مبالغہ کرتے تھے کہ جس روشنائی سے قرآن لکھا جاتا ہے اور جس کاغذ پر وہ لکھا جاتا ہے، قرآن کریم لکھے جانے کے بعد وہ روشنائی اور کاغذ کو بھی قدیم کہتے تھے اور وہ آواز جو قاری کی زبان و حلق سے نکلتی ہے اس کو بھی قدیم کہتے تھے۔ حالانکہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے اصحاب اولو العلم والفضل میں کوئی بھی اس کا قائل نہیں تھا... اور ظاہر ہے کہ لفظ اور صوت ایک کیے ہو سکتے ہیں، لفظ اور چیز ہے، صوت اور چیز ہے، امام احمد رحمۃ اللہ علیہ سے یہی منقول ہے کہ وہ قرآن نہیں ہے، انسان کا فعل ہے اور مخلوق ہے، حدیث میں ہے "زینوا القرآن بأصواتکم" (۷۵) اور کھلی ہوئی بات ہے کہ اگر کوئی آدمی کسی سے روایت نقل کرتا ہے تو "هذا لفظہ" کہتا ہے یا "هذا معناه" لیکن "هذا صوتہ" کوئی نہیں کہتا، لفظ و صوت کا فرق اسی سے ظاہر ہے، لفظ کی نسبت متکلمِ اول کی طرف کی جاتی ہے، صوت کی نسبت متکلمِ اول کی طرف کوئی نہیں کرتا، امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے لفظ کے بارے میں وہ انداز اختیار نہیں کیا جو صوت کے بارے میں انھوں نے اختیار کیا ہے، اس کی وجہ وہی ہے کہ تاکہ کوئی "لفظی مخلوق" کہہ کر یا اس جیسا دوسرا لفظ بول کر خلقِ قرآن کا پرچار شروع نہ کر دے۔ بہر حال یہ ضمنی طور پر مسئلہ کی تحقیق تھی۔

اپنے وطن بخارا میں آزمائش

پھر جب امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نیشاپور سے بخارا آنے تو اہل بخارا نے ان کی آمد پر زبردست استقبال کیا، امام بخاری نے وہاں درس شروع کیا، لوگ جوق درجوق حدیثیں سننے کے لیے آنے لگے۔ ادھر خالد بن احمد ڈھلی حاکم بخارا نے امام سے درخواست کی کہ آپ دربار شاہی میں تشریف لا کر مجھے بخاری شریف اور تاریخ کا درس دیں، امام صاحب نے کہلا بھیجا "انلا اذیل العلم ولا احملة الی ابواب الناس" اور فرمایا اگر تمہیں ضرورت ہو تو میری مسجد یا گھر میں حاضر ہو کر درس میں شرکت کرو، اگر تمہیں یہ بات

(۷۵) سنن نسائی (ج ۱ ص ۱۵۷) کتاب الافتتاح، باب تریس القرآن بالصوت... و سنن ابی داؤد، کتاب الصلاة، باب استحباب الترتیل فی القراءة، رقم (۱۳۶۸) و سنن ابن ماجہ، کتاب إقامة الصلاة والسنة فیہا، باب فی حسن الصوت بالقرآن، رقم (۱۳۳۲)۔

پسند نہ ہو تو تم حاکم ہو مجھے درس سے روک دو تاکہ قیامت کے دن اللہ تعالیٰ کے سامنے میں اپنا عذر پیش کر سکوں، کیونکہ میں علم کو چھپا نہیں سکتا، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ”من سئل عن علم فکتّمه أَلِجِمَ بِلِجَامٍ مِنْ نَارٍ“ (۷۶)

ایک دوسری روایت میں ہے کہ حاکم بخارا نے امام صاحب سے کہا کہ میرے پاس آکر میرے بیٹوں کو جامع صحیح اور تاریخ کا درس دو، امام صاحب نے انکار فرمایا، اس نے دوبارہ پیغام بھیجا کہ میرے بیٹوں کو خصوصی طور پر درس دو کہ کوئی اور اس میں شریک نہ ہو، امام صاحب نے اس سے بھی انکار فرمادیا اس پر اس نے چند لوگوں کی مدد لی، امام صاحب کے مذہب پر عقیدے ہونے لگیں، آپ کو بتدع قرار دیا، پھر حاکم نے شہر بدر ہو جانے کا حکم دیدیا، آپ جب بخارا چھوڑنے لگے تو بددعا دی ”اللّٰهُمَّ اَرْهِمُ مَا قَصَدُوْنِيْ بِهٖ فِىْ اَنْفُسِهِمْ وَاَوْلَادِهِمْ وَاَهْلِيْهِمْ“ چنانچہ ایک مہینہ نہیں گزرنے پایا تھا کہ خلیفۃ المسلمین کسی وجہ سے اس امیر پر ناراض ہوا اور اس کو معزول کر دیا، پھر حکم دیا کہ گدھے پر سوار کرا کر پورے شہر میں اس کی تذلیل کی جائے، آخر میں اسے قید کر دیا گیا، اسی طرح دوسرے نام نہاد علماء جنہوں نے امام صاحب کو تنگ کیا تھا وہ بھی اپنے انجام کو پہنچے اور خوب ذلیل ہوئے۔ (۷۷) سچ ہے ”من عادى لى ولياً فقد اذنته بالحرب۔“ (۷۸)

بہر کیف امام صاحب وہاں سے نکل کر بیکند پہنچے، وہاں بھی آپ کے بارے میں لوگوں میں اختلاف ہو گیا ایک فریق آپ کے موافق تھا اور دوسرا فریق آپ کے مخالف، اس لیے وہاں بھی قیام مناسب نہیں سمجھا، اسی دوران اہل سمرقند نے آپ کو دعوت دی، آپ نے ان کی دعوت قبول فرمائی، بیکند سے روانہ ہونے راستہ میں ”خرتنگ“ میں رک گئے جہاں آپ کے کچھ رشتہ دار تھے۔

غالب بن جبریل جو آپ کے میزبان تھے، ان کا بیان ہے کہ میں نے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کو رات کے وقت تہجد کے بعد دعا کرتے ہوئے سنا ”اللّٰهُمَّ اِنَّهٗ قَدْ ضَاقتْ عَلٰى الْاَرْضِ بِمَا رَحَّبَتْ فَاقْبِضْنِيْ اِلَيْكَ“ اس کے بعد مہینہ بھی پورا نہیں ہوا تھا کہ آپ کا انتقال ہو گیا.... رمضان کے آخر میں اہل سمرقند کی متفقہ دعوت پر آپ سمرقند کے لیے روانہ ہونے لگے، امام نے سواری طلب کی، دو آدمیوں کے سہارے چند قدم

(۷۶) سنن ابی داؤد، کتاب العلم، باب کراهیۃ منع العلم، رقم (۳۶۵۸)۔ جامع ترمذی، کتاب العلم، باب ما جاء فی کتمان العلم، رقم (۲۶۳۹) و سنن ابن ماجہ، مقدمہ، باب من سئل عن علم فکتّمه، رقم (۲۶۱۱) و (۲۶۳) و (۲۶۵) و (۲۶۶)۔ مسند أحمد (ج ۲ ص ۲۶۳ و ۳۰۵ و ۳۳۳ و ۳۵۳ و ۳۹۵)۔

(۷۷) تمام تفصیل کے لیے دیکھیے ہدی الساری (ص ۳۹۳) و سیر أعلام النبلاء، (ج ۱۲ ص ۳۶۳، ۳۶۵) و تاریخ بغداد (ج ۲ ص ۲۳، ۲۴) و تہذیب الکمال (ج ۲۳ ص ۳۶۳-۳۶۶) و طبقات السکّی (ج ۲ ص ۱۳)۔

(۷۸) صحیح بخاری، کتاب الرقاق، باب التواضع، رقم (۶۵۰۲)۔

چلے تھے کہ فرمایا کہ مجھے بٹھاؤ، ضعف بہت برہنتا جا رہا تھا، آپ نے کچھ دعا کی اور وہیں خرنگ میں شبِ عید الفطر ۲۵۶ھ میں وصال فرمایا، عید کے دن ظہر کے بعد وہیں آپ کو سپرد خاک کر دیا گیا۔ (۷۹)

ایک بشارت

عبدالواحد بن آدم طواو لیسى رحمة الله عليه فرماتے ہیں کہ میں نے خواب میں دیکھا کہ ایک جگہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت کے ساتھ کھڑے ہیں میں نے سلام کیا، آپ نے سلام کا جواب دیا، میں نے پوچھا یا رسول اللہ! آپ یہاں کیوں کھڑے ہیں؟ آپ نے فرمایا ہم محمد بن اسمعیل بخاری کا انتظار کر رہے ہیں... چند دنوں کے بعد امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی وفات کی اطلاع پہنچی تو یہ بعینہ وہی وقت تھا جس وقت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو میں نے دیکھا تھا۔ (۸۰)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی ایک کرامت

جب امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کو دفن کیا گیا تو قبر سے مشک کی خوشبو آنے لگی، لوگ آتے، تعجب کرتے اور قبر کی مٹی اٹھا کر لیجاتے تھے، چوکیداری سے بھی کام نہیں چلا تو لکڑی کی جالی لگادی گئی... بہت سے مخالفین اس کرامت کو دیکھ کر تائب ہو گئے۔ (۸۱)

یہ خوشبو کیسی تھی؟ ظاہر ہے یہ اتباع سنت اور احیائے سنت کی خوشبو تھی۔ رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃ

واسعة وجزاء خیر الجزاء۔

تصانیف

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اٹھارہ سال کی عمر میں ”قضايا الصحابة والتابعين“ لکھی (۱) ، اس کے بعد مدینہ منورہ میں چاندنی راتوں میں ”تاریخ کبیر“ لکھی (۲) ، امام اسحاق بن راہویہ رحمۃ اللہ علیہ نے

(۷۹) دیکھیے ہدی الساری (ص ۳۹۳) وسیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۳۶۶، ۳۶۷) وتاریخ بغداد (ج ۲ ص ۳۳) وطبقات السبکی (ج ۲ ص ۱۳، ۱۴) ونہذیب الکمال (ج ۲۳ ص ۳۶۶)۔

(۸۰) نہذیب الکمال (ج ۲۳ ص ۳۶۶) وتاریخ بغداد (ج ۲ ص ۳۳) وسیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۳۶۸) و ہدی الساری (ص ۳۹۳) وطبقات السبکی (ج ۲ ص ۱۳)۔

(۸۱) ہدی الساری (ص ۳۹۳) وسیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۳۶۶) وطبقات السبکی (ج ۲ ص ۱۵)۔

(۱) ہدی الساری (ص ۳۶۸) وسیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۳۰۰) وطبقات السبکی (ج ۲ ص ۱۵) وتاریخ بغداد (ج ۲ ص ۴)۔

(۲) حوالہ جات بالا۔

یہ کتاب امیر عبداللہ بن طاہر کے سامنے یہ کہتے ہوئے پیش کی کہ ”میں آپ کو جادو نہ دکھاؤں؟“ امیر نے دیکھ کر تعجب کا اظہار کرتے ہوئے کہا کہ میں نہیں سمجھتا کہ یہ ان کی تصنیف ہوگی (۳) امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی تصانیف درج ذیل ہیں:-

- ① صحیح بخاری شریف ② قضا یا الصحابة والتابعین ③ الأدب المفرد ④ جزء رفع الیدین
- ⑤ جزء القراءة خلف الإمام ⑥ تاریخ کبیر ⑦ تاریخ اوسط ⑧ تاریخ صغیر ⑨ خلق أفعال العباد
- ⑩ کتاب الضعفاء ۱۱۔ بر الوالدین۔

ان کتابوں کے علاوہ چند تصنیفات اور ہیں جن کا ذکر مختلف محدثین نے کیا ہے:

۱۲۔ جامع کبیر، اس کو محدث ابن طاہر نے ذکر کیا ہے۔ ۱۳۔ مسند کبیر ۱۴۔ تفسیر کبیر، اس کو فربری نے ذکر کیا ہے ۱۵۔ کتاب الأشربة، اس کا ذکر امام دارقطنی رحمۃ اللہ علیہ نے کیا ہے۔ ۱۶۔ کتاب الہبۃ، اس کا ذکر وراق بخاری ابن ابی حاتم نے کیا ہے۔ ۱۷۔ اسامی الصحابة، اس کا ذکر محدث ابوالقاسم بن مندہ نے کیا ہے۔ ۱۸۔ کتاب الوحدان ۱۹۔ کتاب المبسوط، ذکرہ الخلیلی فی الإرشاد ۲۰۔ کتاب العطل اس کا ذکر بھی ابن مندہ نے کیا ہے۔ ۲۱۔ کتاب الکئی، ذکرہ الحاکم أبو أحمد ۲۲۔ کتاب الفوائد، ذکرہ الترمذی فی أثناء کتاب المناقب من جامعہ (۴)

بخاری شریف کا نام

ان تمام تصانیف میں سب سے مشہور صحیح بخاری ہے امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا نام ”الجامع المسند الصحیح المختصر من أمور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و سننہ و آیامہ“ لکھا ہے (۵) ، جبکہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا نام ”الجامع الصحیح المسند من حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و سننہ و آیامہ“ تحریر کیا ہے۔ (۶)

”جامع“ امورِ ثنائیہ کی وجہ سے کہا جاتا ہے۔

”مسند“ اس لیے کہ سند متصل کے ساتھ مرفوع روایات نقل کی ہیں اور جو آثار وغیرہ مذکورہ

ہیں وہ ضمناً و تبعاً ہیں۔

(۳) ہدی الباری (ص ۲۸۳) و تاریخ بغداد (ج ۲ ص ۷) و سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۴۰۳) و طبقات (ج ۲ ص ۷)۔

(۴) دیکھیے ہدی الساری (ص ۲۹۱، ۲۹۲)۔

(۵) دیکھیے تہذیب الاسماء واللغات (ج ۱ ص ۷۳) و مقدمۃ اللامع الدراری (ص ۸۳)۔

(۶) دیکھیے ہدی الساری (ص ۸) الفصل الثانی فی بیان موضوعہ و الکشف عن معزایہ۔

”صحیح“ اس لیے کہ اس میں ”نحت“ کا التزام کیا گیا ہے۔

”مختصر“ اس لیے کہا کہ تمام صحیح احادیث کا اس میں احاطہ نہیں کیا، خود امام بخاری رحمۃ اللہ

علیہ کا قول ہے ”ما أدخلت فی هذا الكتاب إلا ما صح، وترکت من الصحاح کما لا یطول الكتاب“ (۷)
 ”من أمور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ یا ”من حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ سے
 آپ کے اقوال مراد ہیں۔

”سنن“ سے افعال و تقریرات کی طرف اشارہ ہے۔

اور ”ایام“ سے غزوات اور ان تمام واقعات کی جانب اشارہ ہے جو آپ کے عید مبارک میں پیش
 آئے۔

امام نے بہت سی روایتیں ایسی ذکر کی ہیں جن میں آپ کا قول یا فعل یا تقریر مذکور نہیں، ایسے
 مقامات میں لوگوں کو اشکال پیش آتا ہے اگر کتاب کا پورا نام پیش نظر ہو تو اشکال نہیں ہوتا۔

سبب تالیف صحیح بخاری

اس کتاب کی تالیف کے دو سبب بیان کیے جاتے ہیں:

① ابراہیم بن معقل نسفی کہتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا بیان ہے کہ ہم اپنے استاذ اسحاق
 بن راہویہ کی مجلس میں تھے کہ ہمارے ساتھیوں میں سے ایک شخص نے کہا ”لو جمعتم کتاباً مختصراً
 لسنن النبی صلی اللہ علیہ وسلم“ مقدمہ فتح کے الفاظ ہیں ”لو جمعتم کتاباً مختصراً لصحیح سنن
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ اس قول کی وجہ سے میرے دل میں اس کتاب کی تالیف کا داعیہ
 پیدا ہوا۔ (۸)

② محمد بن سلیمان بن فارس رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ میں نے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ سے سنا ہے

(۷) سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۲۰۲) و تاریخ بغداد (ج ۲ ص ۹) و تنزیب الاسماء واللغات (ج ۱ ص ۷۳) و طبقات السبکی (ج ۲ ص ۷) و ہدی
 الساری (ص ۷)۔

(۸) دیکھیے تاریخ بغداد (ج ۲ ص ۸) و تنزیب الکمال (ج ۲۳ ص ۲۲۲) و سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۲۰۱) و طبقات السبکی (ج ۲ ص ۷) و ہدی
 الساری (ص ۷) و تنزیب الاسماء واللغات (ج ۱ ص ۷۳)۔

تبیہ۔۔ ان تمام مراجع میں ”لو جمعتم...“ والا قول ایک مبہم شخص کی طرف منسوب ہے سوائے ہدی الساری کے کہ اس میں
 امام اسحاق بن راہویہ کی طرف منسوب ہے، بظاہر یہ درست نہیں ہے کیونکہ تقریباً تمام حضرات نے خطیب بغدادی رحمۃ اللہ علیہ کی سند سے اس
 واقعہ کو نقل کیا ہے اور اس میں ”فقال بعض أمحاجبا“ ہے، خود ہدی الساری نے بھی اسی سند سے اس واقعہ کو نقل کیا ہے۔ فانعجب

وہ فرما رہے تھے کہ میں نے خواب میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا، میں آپ کے سامنے کھڑا تھا، میرے ہاتھ میں پنکھا تھا جس سے میں آپ سے مکھیاں اڑا رہا تھا بعض معبرین سے میں نے تعبیر پوچھی تو انھوں نے کہا کہ ”انت تذب عنه الكذب“ اس خواب کے واقعہ سے میرے دل میں احادیث صحیحہ جمع کرنے کا شوق ہوا۔ (۹)

ان دونوں اسباب میں منافات نہیں، دونوں سبب ہو سکتے ہیں، خواب بھی محرک بنا ہوگا اور امام اسحاق بن راہویہ کی مجلس کے واقعہ سے بھی داعیہ پیدا ہوا ہوگا۔

تالیف کی ابتداء و انتہاء

صحیح بخاری کی تالیف کی ابتدا کب ہوئی؟ اور اختتام کب ہوا؟ کتب رجال و تاریخ میں اس کی کوئی تصریح نہیں۔ البتہ حضرت یحییٰ الحدیث صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے بعض واقعات سے اخذ کر کے فرمایا ہے کہ ۲۱۷ھ میں اس کی ابتدا ہوئی اور ۲۲۲ھ میں اختتام ہوا۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ ابو جعفر محمود بن عمرو عقیلی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے جب اپنی کتاب تالیف کی تو امام احمد بن حنبل، یحییٰ بن معین اور علی بن المدینی رحمہم اللہ تعالیٰ کے سامنے اس کو پیش کیا، سب نے تحسین فرمائی اور صرف چار احادیث میں اختلاف کیا، عقیلی فرماتے ہیں کہ ان چار میں بھی بخاری کی رائے راجح ہے۔ (۱۰)

ان میں سے یحییٰ بن معین رحمۃ اللہ علیہ کا انتقال ۲۲۲ھ میں ہوا، (۱۱) علی بن المدینی رحمۃ اللہ علیہ کا انتقال ۲۲۲ھ میں (۱۲) اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کا انتقال ۲۴۱ھ میں ہوا، (۱۳) ان تینوں ائمہ کے سامنے یہ کتاب جب ہی پیش ہو سکتی ہے جب ۲۲۲ھ میں مکمل ہو گئی ہو اور یہ متعین ہے کہ کتاب سولہ سال میں مکمل ہوئی ہے۔ (۱۴) ۲۲۲ میں سے ۱۶ کال لیں تو ۲۱۷ بچتے ہیں، (۲۲۲ - ۲۱۷ = ۱۶) لہذا کہا جائے گا کہ ۲۱۷ھ میں اس کی تالیف کا آغاز ہوا، اس وقت امام کی عمر تینتیس سال تھی اور ۲۲۲ھ میں اس کو مکمل کیا، اس وقت امام کی عمر اثنالیس سال تھی۔

(۹) تہذیب الاسماء واللغات (ج ۱ ص ۷۴) و حدی الساری (ص ۷)۔ (۱۰) دیکھیے حدی الساری (ص ۷)۔

(۱۱) تقریب التہذیب (ص ۵۹۷) ترجمہ (۷۶۵۱)۔ (۱۲) تقریب (ص ۳۰۳) ترجمہ (۳۷۶۰)۔

(۱۳) تقریب (ص ۸۴) ترجمہ (۹۶)۔

(۱۴) دیکھیے تاریخ بغداد (ج ۲ ص ۱۴) و سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۴۰۵) و تہذیب الاسماء واللغات (ج ۲ ص ۷۴) و طبقات السبکی (ج ۲ ص ۷)

و حدی الساری (ص ۱۴۸۹)۔

پھر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اس کے بعد تینیس سال زندہ رہے تو حسبِ قاعدہ صحیفین اپنی کتاب میں گھٹاتے بڑھاتے رہے، اسی وجہ سے نسخوں میں اختلاف پایا جاتا ہے، چنانچہ حماد بن شاکر کے نسخہ میں فربری کے نسخہ کے مقابلہ میں دو سو احادیث کم ہیں اور ابراہیم بن معقل کے نسخہ میں تو تین سو احادیث کم ہیں۔ (۱۵)

صحیح بخاری کا ایک امتیاز

ابن عدی فرماتے ہیں کہ عبد القدوس بن ہمام کا بیان ہے کہ میں نے بہت سے مشائخ سے سنا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے صحیح بخاری کے تراجم ریاض الجنۃ میں منبر مبارک اور روضہ مطہرہ کے درمیان لکھے ہیں اور وہ ہر ترجمہ کے لیے دو رکعت نماز ادا کیا کرتے تھے۔ (۱۶)

عمر بن محمد بن بجیر البجیری کہتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا میں نے یہ کتاب مسجد حرام میں لکھی ہے، ہر حدیث کو لکھنے سے پہلے استخارہ کیا، دو رکعت نماز پڑھی اور جب تک اس کی صحت کا یقین نہیں ہوا اس کو کتاب میں درج نہیں کیا۔ (۱۷)

ان دونوں باتوں میں کوئی تضاد نہیں، ممکن ہے مسودہ مسجد حرام میں لکھا ہو اور تمییز ریاض الجنۃ میں کی ہو، یہ بھی ہو سکتا ہے کہ تراجم تو ریاض الجنۃ میں لکھے ہوں اور احادیث لکھنے کی ابتدا مسجد حرام سے کی ہو، کیونکہ پیچھے ذکر کیا جا چکا ہے کہ یہ کتاب سولہ سال میں مکمل کی گئی ہے، اور یہ مدت کسی ایک جگہ بیٹھ کر نہیں گذاری گئی۔ (۱۸)

تعدادِ روایاتِ بخاری

حافظ ابن الصلاح رحمۃ اللہ علیہ نے ”مقدمہ“ میں لکھا ہے ”جملة ما في كتابه الصحيح سبعة آلاف ومائتان وخمسة وسبعون حديثاً بالأحاديث المكررة، وقد قيل: إنها بإسقاط المكررة أربعة آلاف

(۱۵) دیکھیے مقدمۃ لامع الدراری (ص ۱۲۴) الفائدة السادسة۔

(۱۶) تہذیب الاسماء واللغات (ج ۱ ص ۷۳)۔ وسیر اعلام النبلاء (ج ۱۴ ص ۳۰۴) وهدی الساری (ص ۳۸۹)۔

(۱۷) ہدی الساری (ص ۳۸۹)۔

(۱۸) دیکھیے ہدی الساری (ص ۳۸۹).... قال النووي رحمه الله تعالى: "قال آخرون - منهم أبو الفضل محمد بن طاهر المقدسي -: صنفه بخاری، وقيل: بمكة، وقيل: بالبصرة، وكل هذا صحيح، ومعناه أنه كان يصنف فيه في كل بلدة من هذه البلدان فإنه بقي في تصنيفه ست عشرة سنة...." تہذیب الاسماء واللغات (ج ۱ ص ۷۳)۔

حدیث " یعنی مکررات کو شمار کر کے صحیح بخاری کی احادیث کی تعداد سات ہزار دو سو پچھتر حدیثیں ہوتی ہیں اور مکررات کو حذف کرنے کے بعد چار ہزار احادیث بنتی ہیں۔ امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے "تقریب" میں اور حافظ ابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ نے "اختصار علوم الحدیث" میں اسی کی اتباع کی ہے۔ (۱۹)

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی "شرح بخاری" (۲۰) میں اور تہذیب الاسماء واللغات (۲۱) میں بھی یہی تعداد ذکر کی ہے لیکن ان دونوں کتابوں میں "مسندۃ" کی قید لگادی، جس سے وہ تمام روایات نکل جاتی ہیں جو تعلیقات و متابعت کی صورت میں ہیں۔ پھر انہوں نے اپنی شرح بخاری میں حافظ ابوالفضل محمد بن طاہر کی کتاب "جواب المتنعت" سے تفصیلاً تمام روایات کی تعداد ذکر کی ہے، حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے ان تمام تفصیلات کو مقدمہ میں نقل کیا ہے اور جا بجا ان پر تنقید کی ہے اور آخر میں فرمایا کہ میری تحقیق کے مطابق بخاری شریف میں مکررات سمیت سات ہزار تین سو ستانوے حدیثیں ہیں۔ (۲۲) یہی تعداد قابل اعتماد ہے۔ تفصیل سمجھنے سے پہلے یہ سمجھ لیجیے کہ صحیح بخاری میں کچھ روایات مرفوعہ موصولہ ہیں کچھ معلقات ہیں اور کچھ متابعات، پھر معلقات کی دو قسمیں ہیں ایک قسم وہ معلقات ہیں جن کی تخریج مؤلف نے خود اپنی صحیح میں کسی جگہ کر دی ہے اور دوسری قسم وہ معلقات ہیں جن کی تخریج انہوں نے نہیں کی، اب ان میں سے ہر ایک کی تفصیل سمجھ لیجیے :-

روایات مرفوعہ موصولہ مع مکررات ۷۳۹۷

روایات معلقہ مخرجة المتون فی الصحیح ۱۳۳۱

۳۳۳

متابعات (۲۳)

میزان ۹۰۸۲

روایات مرفوعہ موصولہ بدون تکرار ۲۶۰۲

روایات معلقہ غیر مخرجة المتون فی الصحیح ۱۵۹

۲۷۶۱

میزان کل احادیث بدون تکرار

(۱۹) دیکھیے تقریب النووی مع تدریب الراوی (ج ۱ ص ۱۰۲)۔ اور اختصار علوم الحدیث مع شرح الباعث الحدیث (ص ۲۰)۔

(۲۰) دیکھیے مقدمۃ لامع الدراری (ص ۱۲۲، ۱۲۵)۔

(۲۱) (ج ۱ ص ۷۵)۔

(۲۲) دیکھیے ہدی الساری (ص ۳۶۵-۳۶۹) الفصل العاشر فی عد احادیث الجامع۔

(۲۳) مقدمۃ فتح الباری (ص ۲۶۹) میں متابعات کی تعداد تین سو اکتالیس مذکور ہے جو سو کاتب ہے صحیح تعداد تین سو چوالیس ہے جو قسطلانی نے

حافظ سے نقل کی ہے، اگر تین سو اکتالیس کا عدد ہو تو مجموعہ نو ہزار بیاسی نہیں بنتا جس کی حافظ نے تصریح کی ہے۔ غیب۔

حافظ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مذکورہ عدد آثارِ صحابہ و مقطوعاتِ تابعین کے علاوہ ہے جن کی کل تعداد پوری کتاب میں ایک ہزار چھ سو آٹھ ہے۔ (۲۴)

یہاں یہ بات واضح رہے کہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے فتح الباری کے مختلف مقامات میں اور پھر مقدمہ فتح الباری میں صحیح بخاری کی احادیث کی تعداد بیان کی ہے، لیکن ان مختلف مقامات میں مختلف تعداد مذکور ہے۔ (۲۵) بعض مقامات پر حافظ سے سہو ہوا ہے اور بعض مقامات کا اختلاف سہوِ ناخ پر محمول ہے، جو تعداد اوپر بتائی گئی ہے وہ محقق اور محرر ہے، علامہ قسطلانی رحمۃ اللہ علیہ نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ (۲۶) واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

موضوع کتاب

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ صحیح بخاری کا اصل موضوع تو ہے احادیثِ صحیحہ کا جمع کرنا چنانچہ یہ موضوع اس کے نام سے ظاہر ہے ”الجامع الصحیح المسند من حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و سننہ و آیامہ“ اس کے ساتھ ساتھ یہ بات بھی اس کتاب میں پیش نظر ہے کہ فقہی استنباطات و فوائد کا بھی اس میں ذکر کیا جائے، چنانچہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے متونِ حدیث سے جو فقہی استنباطات کیے ہیں ان کو متفرق ابواب میں ذکر کر دیا ہے۔ (۲۷)

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصود صرف احادیث کے جمع کرنے پر اکتفا نہیں ہے بلکہ مختلف فقہی ابواب پر ان سے استنباط کرنا مقصود ہے، یہی وجہ ہے کہ انہوں نے بہت سے ابواب میں حدیث کو سندا ذکر نہیں کیا بلکہ صرف اتنی بات پر اکتفا کر بیٹھے ”فیہ فلان عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم“ کبھی متن کو بغیر سند کے ذکر کر دیتے ہیں اور کبھی متن کو تعلقاً لاتے ہیں، یہ سب اسلوب اس بات پر دال ہیں کہ ان کا مقصود احکام و مسائل جن پر ترجمہ قائم کیا ہے ان پر استدلال و احتجاج ہے، چنانچہ کبھی تو کسی معلوم حدیث کی طرف اشارہ کر دیتے ہیں اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ وہ حدیث قریب میں یا کہیں اور گزر چکی ہوتی ہے۔ (۲۸)

(۲۴) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۳) ص ۵۲۲ خاتمہ۔

(۲۵) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۸۳) کتاب الإیمان باب کفران العشیر۔ و (ج ۱ ص ۵۳۲، ۵۳۳) حاتمہ... و ہدی الساری (ص ۳۶۵-۳۶۹)

انفسنا معاشر فی عدا احادیث الجامع... و (ص ۴۶۶) ذکر من لا یعرف اسمہ أو اختلف فیہ۔

(۲۶) دیکھیے مقدمہ رثاؤ الساری (ص ۲۸)۔ نیز دیکھیے ارشاد القاری از حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب مدظلہم (ص ۳۵، ۳۶)۔

(۲۷) ہدی الساری (ص ۸) الفصل الثانی فی بیان موضوعہ و الکشف عن معزایہ فیہ۔ (۲۸) حوالہ بالا۔

علامہ کوثری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصود احادیث صحیحہ کی تخریج اور فقہ، سیرت اور تفسیر کا استنباط ہے۔ چنانچہ انھوں نے ضمناً موقوف اور معلق احادیث، اسی طرح صحابہ و تابعین کے فتاویٰ و آراء بھی ذکر کر دیے ہیں اور اس غرض کے حصول کے لیے متون کے ٹکڑے کر دیے اور انہیں مختلف ابواب میں لے گئے ہیں۔ (۲۹)

حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ علماء حدیث نے سب سے پہلے جب اس علم کو مدون کیا تو چار فنون پر تقسیم کیا ہے۔

① فن السنۃ یعنی فقہ، جیسے موطا امام مالک اور جامع سفیان۔

② فن تفسیر، جیسے کتاب ابن جریج۔

③ فن سیر، جیسے محمد بن اسحاق کی کتاب۔

④ فن زہد و رقائق جیسے امام ابن المبارک کی کتاب۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا ارادہ یہ ہوا کہ ان چاروں فنون کو یکجا کر دیا جائے اور صرف ان احادیث کو ذکر کیا جائے جن پر امام بخاری سے پہلے یا ان کے زمانے میں سحت کا حکم لگایا جا چکا ہے، نیز یہ کہ اس کتاب کو مرفوع اور مسند احادیث کے لیے مختص کر دیا جائے۔ اسی لیے انھوں نے اپنی کتاب کا نام ”الجامع الصحیح المسند“ رکھا ہے، جہاں تک آثار وغیرہ کا تعلق ہے سو وہ تبعاً ذکر کیے گئے ہیں اصالتاً نہیں۔

پھر امام بخاری کا یہ مقصود بھی ہے کہ احادیث سے خوب استنباط کیا جائے، چنانچہ انھوں نے ایسا ہی کیا ہے، ایک ایک حدیث سے وہ بہت سے مسائل مستنبط کرتے ہیں، یہ طریقہ ان سے پہلے کسی نے اختیار نہیں کیا۔ (۳۰)

شروط صحیح بخاری (۳۱)

شروط کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ مصنفین کتب تالیف کے وقت بعض امور کو پیش نظر رکھتے ہیں،

(۲۹) دیکھیے تعلیقات العلامة کوثری رحمۃ اللہ تعالیٰ علی شروط الأئمة الحمسة للحازمی (ص ۸۲۔ المطبوع مع سنن ابن ماجہ)۔

(۳۰) دیکھیے ابتداء رسالہ شرح تراجم ابواب صحیح البخاری مطبوعہ مع صحیح بخاری (ص ۱۳)۔

(۳۱) قال الإمام الكوثری رحمۃ اللہ تعالیٰ فی تعلیقہ علی ”شروط الأئمة الحمسة للحازمی“ (ص ۶۳ المطبوع مع سنن ابن ماجہ): ”أول من ألف فی شروط الأئمة۔ فیما نعلم۔ هو الحافظ أبو عبد اللہ محمد بن إسحاق بن منده المتوفی سنة خمس و تسعين و ثلاثمائة، وقد ألف جزء أسماء ”شروط الأئمة فی القراءة و السماع و المناولة و الإجازة“ ثم الحافظ محمد بن طاهر المقدسی المتوفی سنة سبع و خمس مائة۔ ألف جزء أسماء ”شروط الأئمة الستة“ و هما موضع أحد و ردّ تم أتى الحافظ البارح الحازمی، فألف هذا الجزء، و هو حم العلم، جلیل الفوائد، علی سبع حجوم، یفتح للمطلعین علیہ أبواب السیر و الفحص و یسهہم علی نکت قلما یشہ إليها“۔

انہی کے مطابق کتاب میں مضامین لاتے ہیں ان سے ہٹ کر کچھ ذکر نہیں کرتے ، ائمہ ستہ نے بھی اپنی کتابوں میں کچھ شروط کا لحاظ کیا ہے لیکن ان حضرات سے یہ تصریح منقول نہیں کہ میں نے فلاں شرط پیش نظر رکھی ہے ، بعد کے علماء نے ان کی کتابوں کا مطالعہ کر کے ان شروط کا استنباط کیا ہے ۔ (۲۲)

امام حاکم رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ ” صحیح متفق علیہ کی پہلی قسم وہ ہے جس کو امام بخاری و مسلم نے اختیار کیا ہے اور وہی اول درجہ کی صحیح ہے ، یعنی وہ حدیث جس کو ایسا صحابی بیان کرے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرنے میں مشہور ہو ، اس صحابی سے اس حدیث کے دو ثقہ راوی ہوں پھر اس حدیث کو وہ تابعی بیان کرے جو صحابہ سے روایت کرنے میں مشہور ہو اور اس کے بھی دو ثقہ راوی ہوں ، پھر تبع تابعین میں سے حافظ متقن مشہور اسے روایت کرے ، اور چوتھے طبقہ میں اس حدیث کے دو سے زیادہ راوی ہوں ، پھر بخاری یا مسلم کا شیخ حافظ و متقن ہو اور اپنی روایت میں عادل ہونے کی شہرت رکھتا ہو۔ “ (۲۳)

اس لحاظ سے حاکم کے نزدیک حدیث صحیح کے لیے تین باتوں کا پایا جانا ضروری ہے ، جو بقول ان کے شیخین کی شرط میں سے ہے ۔

① صحابی اور تابعی سے اس حدیث کے دو ثقہ راوی ہوں اور طبقہ رابعہ میں اس کے دو سے زائد راوی ہوں ، گویا کہ ہر طبقہ میں دو راوی ہونے ضروری ہیں ۔

② امام بخاری و مسلم کے شیخ سے لیکر صحابی تک ہر ایک راوی ثقہ اور روایت حدیث میں مشہور ہو ۔
③ شیوخ شیخین اور اتباع تابعین میں سے جو بھی اس حدیث کو روایت کرے وہ ثقہ اور مشہور ہونے کے ساتھ ساتھ حافظ اور متقن بھی ہو ۔

حاکم رحمۃ اللہ علیہ نے جو پہلی شرط بیان کی ہے کہ ہر طبقہ میں دو راوی کا ہونا ضروری ہے ، ایسی حدیث کو اصطلاح میں ” عزیز “ کہتے ہیں ۔ (۲۴) چونکہ ایسی حدیثیں بہت کم ہیں اس لیے حافظ ابو علی غسانی رحمۃ اللہ علیہ نے حاکم رحمۃ اللہ علیہ کے کلام کی تاویل کی کوشش کی ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں ” وإنما المراد

(۲۲) چنانچہ حافظ ابو الفضل محمد بن طاہر مقدسی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں ” اعلم ان البحاری و مسلما و من ذکرنا بعدہم لم یقل عن واحد منهم انه قال : شرطت ان اخرج فی کتابی ما یکون علی الشرط الفلانی ، و اما یعرف ذلك من سیر کتابہم ، فیعلم بذلك شرط کل رجل منهم ” دیکھیے ابتداء شروط الأئمة السنة (ص ۶۰) مطبوعہ قدیمی کتب خانہ کراچی مع سن ابن ماجہ ۔

(۲۳) دیکھیے معرفة علوم الحدیث للحاکم (ص ۶۲) ذکر النوع التاسع عشر من علوم الحدیث و هو معرفة الصحیح و السقیم ۔ و المدخل فی أصول الحدیث (ص ۹) ۔

(۲۴) دیکھیے مقدمة ابن الصلاح (ص ۱۳۶) النوع الحادی و الثلاثون : معرفة الغریب و العزیز من الحدیث ۔

أن هذا الصحابي وهذا التابعی قد روی عنه رجلان خرج بهما عن حد الجھالة (۳۵) " یعنی ہر طبقہ میں دو راوی ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ اسی حدیث کو صحابی یا تابعی سے روایت کرنے والے دو ہوں، بلکہ مطلب یہ ہے کہ اس صحابی اور تابعی سے دو راوی مطلقاً روایت کرنے والے ہوں، کیونکہ کسی راوی سے اگر دو راوی روایت کر لیتے ہیں تو وہ "بہول" نہیں رہتا۔

لیکن حاکم رحمۃ اللہ علیہ کے کلام کا یہ مطلب خود ان کی تصریحات کے خلاف ہے، اسی لیے علامہ ابو عبد اللہ المواق رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے "ما حمل الغسانی علیہ کلام الحاکم وتبعہ علیہ عیاض وغیرہ لیس بالبتین" نیز وہ فرماتے ہیں کہ میں نہیں جانتا کہ کسی ایک شخص نے بھی شیخین سے یہ روایت کی ہو کہ انہوں نے اس کی تصریح کی ہے نہ اس کا صحیحین میں پتہ ہے اور نہ صحیحین کے علاوہ اور کہیں۔ اگر اس کے قائل نے صحیحین میں شیخین کے طرز عمل کو دیکھ کر ان کا یہ مذہب سمجھا ہے تو اس نے غلطی کی کیونکہ صحیحین میں تو دونوں قسم کی حدیثیں موجود ہیں اور اگر اس نے صحیحین میں اس قسم کی حدیثوں کو زیادہ تر دیکھ کر یہ خیال کیا ہے تو یہ شیخین کے نزدیک اس کے مشروط ہونے کی دلیل نہیں ہو سکتی.... یہ انصاف سے بالکل بعید ہے کہ ان سے ثابت ہونے بغیر اس شرط کو ان پر لازم کر دیا جائے حالانکہ انہوں نے صحیحین کو اس شرط سے خالی رکھا ہے، کیونکہ اگر ان سے اس کا اشتراط ثابت ہوگا تو اس کے چھوڑ دینے سے ان پر اعتراض عائد ہوگا۔ (۳۶) حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ علامہ ابن المواق کے اس بیان کے متعلق فرماتے ہیں "وہذا کلام

مقبول وبحث قوی" (۳۷)

حاکم رحمۃ اللہ علیہ کے اس بیان کو علماء نے رد کیا ہے، چنانچہ حافظ ابوالفضل محمد بن طاہر مقدسی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: "إن البخاری ومسلم لم یشرطا هذا الشرط ولا نقل عن واحد منهما أنه قال ذلك، والحاکم قدر هذا التقدير وشرط لهما هذا الشرط علی ما ظن، ولعمری إنه شرط حسن لو كان موجوداً فی کتابیہما، إلا أنا وجدنا هذه القاعدة التي أسسها الحاکم منتقضة فی الكتابین جمیعاً" (۳۸) اس کے بعد انہوں نے صحیحین میں سے سات مثالیں پیش کیں جن سے امام حاکم کی بات کی تردید ہوتی ہے، پھر فرماتے ہیں:

"هذا فی أشياء كثيرة اقتصرنا منها علی هذا القدر لتعلم أن القاعدة التي أسسها منتقضة لأصل لها، ولو اشتغلنا بنقض هذا الفصل الواحد فی التابعین وأتباعهم ولمن روی عنهم، إلى عصر الشيخین لأربی

(۳۵) تدریب الراوی (ج ۱ ص ۱۲۶)۔

(۳۶) تدریب الراوی (ج ۱ ص ۱۲۶)۔ (۳۷) حوالہ بالا

(۳۸) شروط الأئمة الستة (ص ۷۱)۔

على كتابه "المدخل" أجمع، إلا أن الاشتغال بنقض كلام الحاكم لا يفيد فائدة، وله في سائر كتبه مثل هذا الكثير، عفا الله عنا وعنه۔" (۳۹)

علامہ حازمی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اس کی پرزور تردید کی ہے اور انہوں نے ایک مستقل باب "باب فی ابطال قول من زعم أن شرط البخاری إخراج الحديث عن عدلين وهلم جرأ إلى أن يتصل الخبر بالنبي صلى الله عليه وسلم" قائم کیا ہے۔ (۴۰)

یہ تو امام حاکم کا خیال تھا، ابو حفص میانجی رحمۃ اللہ علیہ نے اس سے بڑھ کر دعویٰ کیا ہے، وہ لکھتے ہیں "شرط الشيخين في صحيحهما أن لا يدخلا فيه إلا ما صح عندهما، وذلك ما رواه عن النبي صلى الله عليه وسلم اثنان فصاعداً، وما نقله عن كل واحد من الصحابة أربعة من التابعين فأكثر، وأن يكون عن كل واحد من التابعين أكثر من أربعة" (۴۱) یعنی شیخین کے نزدیک حدیث کے صحیح ہونے کے لیے شرط یہ ہے کہ اس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دو یا دو سے زیادہ صحابی روایت کریں اور ہر صحابی سے چار یا چار سے زیادہ تابعین اور ہر تابعی سے چار سے زیادہ تبع تابعین راوی ہوں۔

حاکم رحمۃ اللہ علیہ نے تو ہر طبقہ میں دو راویوں کا ہونا ضروری قرار دیا تھا لیکن ابو حفص میانجی نے دو زائد کر دیے، پھر حاکم کے نزدیک ایک صحابی مشہور کا ہونا کافی تھا، ان کے نزدیک صحابی کا دو ہونا بھی صحت حدیث کے لیے ضروری قرار پایا، حاکم رحمۃ اللہ علیہ کے بیان کی تردید کے بعد ان کی تردید کی چنداں ضرورت نہیں رہتی، صرف حافظ کا ایک قول یہاں نقل کیا جاتا ہے جو انہوں نے ابو حفص میانجی کے اس بیان کے متعلق فرمایا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

"وهو كلاً من لم يمارس الصحيحين أدنى ممارسة، فلو قال قائل: ليس في الكتابين حديثاً واحد بهذه الصفة: لَمَا أَبْعَدَ" (۴۲) یعنی یہ ایسے شخص کی بات ہے جس کو صحیحین کی معمولی مزاوت بھی نہیں۔ اگر کوئی یہ کہے کہ صحیحین میں اس صفت کی ایک حدیث بھی نہیں پائی جاتی تو یہ بات بعید نہیں۔

رہی حاکم کی دوسری شرط کہ امام بخاری و مسلم کے صحیح سے لیکر صحابی تک ہر ایک راوی ثقہ اور روایت حدیث میں مشہور ہو۔ سو اس دعوے میں ابن الجوزی رحمۃ اللہ علیہ بھی ان کے ہم نوا ہیں۔ (۴۳) اسی

(۳۹) حوالہ بالا۔

(۴۰) دیکھیے شروط الأئمة الخمسة (ص ۴۳، ۴۵، ۴۶)۔

(۴۱) تدریب الراوی (ج ۱ ص ۷۱)۔

(۴۲) تدریب الراوی (ج ۱ ص ۷۱)۔

(۴۳) دیکھیے "تجمرہ بر المدخل فی أصول الحديث" از مولانا عبدالرشید نعمانی مدظلہم (ص ۶۹)۔

طرح حافظ مقدسی نے بھی لکھا ہے ”إن شرط البخاری ومسلم أن يخرجوا الحديث المتفق على ثقة نقلت إلى الصحابي المشهور من غير اختلاف بين الثقات الأثبات...“ (۴۴) یعنی ”امام بخاری و مسلم کی شرط یہ ہے کہ اس حدیث کی تخریج کریں کہ شروع سند سے لیکر صحابی مشہور تک جس کے ناقلین کا ثقاہت متفق علیہ ہو اور ثقات اثبات میں ان کے بارے میں کوئی اختلاف نہ ہو...“

لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ شرط بھی درست نہیں چنانچہ حافظ عراقی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ولیس

ماقاله بجيد؛ لأن النسائي ضعف جماعة أخرج لهم الشيخان أو أحدهما۔“ (۴۵)

نیز حافظ محمد بن ابراہیم وزیر یمانی لکھتے ہیں:

”ما هذا مما اختص به النسائي، بل شاركه في ذلك غير واحد من أئمة الجرح والتعديل، كما هو

معروف في كتب هذا الشأن“ (۴۶) یعنی یہ صرف امام نسائی ہی کے ساتھ مختص نہیں بلکہ بہت سے ائمہ جرح و تعديل اس سلسلہ میں ان کے شریک ہیں جیسا کہ کتب رجال میں یہ بات واضح ہے۔

اسی طرح محدث امیر یمانی فرماتے ہیں ”لا يخفى أنه ليس كل من جرح من رجال الصحيحين جرحه

مطلق، بل فيه جماعة جرحوا جرحاً مبين السبب“ (۴۷) یعنی یہ بات نہیں ہے کہ رجال صحیحین میں سے جس پر جرح کی گئی ہے وہ مطلق جرح ہی ہے، بلکہ ان رواۃ میں ایک جماعت ایسی بھی ہے جن پر جرح مفسر ہے، اسباب جرح کی وضاحت موجود ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ حاکم رحمۃ اللہ علیہ کی یہ شرط بھی درست نہیں معلوم ہوتی کہ تمام رواۃ کا ثقہ اور

مشہور فی الروایۃ ہونا ضروری ہے کیونکہ صحیحین میں بہت سے ایسے رواۃ بھی ہیں جن پر جرح کی گئی ہے، ان کے متعلق کلام کیا گیا ہے اور وہ جرح مفسر اور مبین السبب بھی ہے، اصل بات وہ ہے جو حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ

علیہ نے فرمائی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ”إن ما قاله ابن طاهر هو الأصل الذي بنى عليه وقد يخرجان عنه لمرجح يقوم مقامه“ (۴۸) بلاشبہ ابن طاہر کا جو بیان ہے صحیحین نے اسی اصول پر بنیاد رکھی ہے البتہ کبھی اس اصول

کو اس لیے چھوڑ دیتے ہیں کہ کوئی وجہ ترجیح اس اصول کی قائم مقام ہوتی ہے۔

یہی تیسری شرط جس میں حاکم نے صحت حدیث کے لیے صحیحین کے شیوخ اور تبع تابعین وغیرہ کے

(۴۰) دیکھیے فائحة شروط الأئمة السنة (ص ۶۰)۔

(۴۵) فتح السبعين شرح الفية الحديث للعراقي (ص ۲۲۰۲۱) مراتب الصحيح۔

(۴۶) دیکھیے ”تبصرة بر المدخل في أصول الحديث“ (ص ۶۰)۔

(۴۷) حوالہ بالا۔

(۴۸) تدوين الراوي (ص ۱۱۳)۔

لیے حافظ و متقن ہونے کی شرط لگائی ہے، سو یہ شرط بھی درست نہیں کیونکہ پہلے آپ کو معلوم ہو چکا ہے کہ صحیحین کے ہر راوی کے لیے ثقاہت شرط لازم نہیں، تو پھر شیوخ صحیحین اور تبع تابعین کے لیے حفظ و اتقان کی شرط کیسے لازم ہو سکتی ہے، چنانچہ حافظ علائی رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے: ”ہو متفق علی قبولہ والاحتجاج بہ اذا وجدت فیہ شرائط القبول، ولیس من المختلف فیہ البتہ، ولا یبلغ الحفاظ العارفون نصف رواة الصحیحین ولیس کونہ حافظاً شرطاً، وإلما احتج بغالب الرواة“ (۴۹)

یعنی ایسی حدیث کے مقبول ہونے پر اتفاق ہے، اور اس سے استدلال بھی کیا جائے گا اگر اس میں شرائط قبول موجود ہوں، یہ مختلف فیہ کی قسم میں سے نہیں ہے، پھر حفاظ عارفین کی تعداد تو صحیحین کے رواۃ میں نصف بھی نہیں ہے، پھر حفظ کی شرط کیسے لگائی جاسکتی ہے؟! اس لیے ”حافظ“ ہونا شرط نعت نہیں ہے ورنہ اکثر راویوں سے احتجاج ممکن نہیں ہوگا۔

پھر حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے رواۃ بخاری میں سے بہت سے ایسے حضرات کی نشاندہی کی ہے جو حفظ و اتقان کے رتبہ کو نہیں پہنچے چنانچہ احمد بن ابراہیم حرانی (استاذ بخاری) ابی بن عباس (تبع تابعی) اسباط ابوالیسع (تبع تابعی) اسید بن زید بن یحییٰ الجہال اور موسیٰ بن مسعود ابو حذیفہ النہدی (شیوخ بخاری) یہ تمام حضرات حفظ و اتقان کے مرتبہ پر نہیں پہنچے، لیکن ان کی روایات امام بخاری نے اپنی صحیح میں لی ہیں۔ (۵۰) معلوم ہوا کہ امام حاکم رحمۃ اللہ علیہ کی بیان کردہ کوئی شرط درست نہیں، یہی وجہ ہے کہ محدث امیر پہمانی لکھتے ہیں ”إنما هو تظنین، حسین من العلماء أنه شرط لهما إذ لم یأت تصریح بما شرطاه“ (۵۱) یعنی صحیحین کے نزدیک کوئی شرط نہیں، باقی جو کچھ شرطیں علماء نے ذکر کی ہیں یہ سب اندازے اور تخمینے ہیں۔ بہر حال یہاں ہم ان شروط کو ذکر کرتے ہیں جو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے خاص طور پر اپنی صحیح میں ملحوظ رکھی ہیں:-

- ① سند متصل ہو، راوی مسلمان، صادق، غیر مدلس اور غیر مختلط ہو، عدالت کی صفات سے متصف ہو، ضابط ہو، سلیم الذہن اور قلیل الوہم ہو اور عقیدہ اس کا درست ہو۔ (۵۲)
- ② راوی کی مروی عنہ سے کم از کم ایک دفعہ ملاقات ثابت ہو۔ (۵۳)

(۴۹) تدریب الراوی (ج ۱ ص ۱۲۲)۔

(۵۰) دیکھیے ہدی الساری و تقریب التذیب۔

(۵۱) تبصرہ بر المدخل فی أصول الحدیث (ص ۶۳)۔

(۵۲) دیکھیے ہدی الساری (ص ۹) و شروط الأئمة الخمسة للحازمی (ص ۶۸، ۶۹)۔

(۵۳) مقدمہ فتح الملہم (ص ۲۶۱) نیز دیکھیے النکت علی کتاب ابن الصلاح (ج ۱ ص ۲۸۹) النوع الأول: الصحیح۔

- ۴ رواة ایسے ہوں جو اہل حفظ و اتقان میں سے ہوں اور اپنے اساتذہ کی طویل صحبت پائی ہو، کبھی ان رواة سے بھی حدیث لے لیتے ہیں جو طویل الملازمة نہیں ہوتے، لیکن یہ عمومی شرط ہے، پہلے ہم بیان کر چکے ہیں کہ حفظ و اتقان لازمی مستقل شرط نہیں۔ (۵۳)
- ۵ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اپنی صحیح میں کسی مدلس کی روایت اس وقت تک ذکر نہیں کرتے جب تک وہ تحدیث کی صراحت نہیں کرتا خواہ اس حدیث میں یا کسی اور سند میں۔ (۵۵)
- ۶ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اگر کسی ایسے شخص کی روایت تخریج کرتے ہیں جس پر کلام ہو تو اس کی وہ رواست نہیں لیتے جس پر نکیر کی گئی ہو۔ (۵۶)
- ۷ اگر راوی میں کسی قسم کا قصور ہو، اور پھر وہ روایت دوسرے طریق سے بھی مروی ہو جس سے قصور کی تلافی ہو جاتی ہو تو ایسی حدیث بھی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی شرط کے تحت داخل ہو جاتی ہے۔ (۵۷)
- یہ چند شروط ہیں، کچھ مزید شروط بھی ہیں جو فتح الباری اور ہدی الساری وغیرہ کے تتبع سے نکل سکتی ہیں۔

خصائص صحیح بخاری

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب میں سب سے اہم خصوصیت تراجم ہیں، ایسے تراجم نہ ان سے پہلے کسی نے قائم کیے اور نہ ان کے بعد کسی نے قائم کیے۔ ان کے بعض تراجم آج تک معرکۃ الآراء بنے ہوئے ہیں اور ان کی صحیح مراد آج تک متعین نہیں کی جاسکی، ہر شخص اپنی معلومات اور قرآن کی مدد سے تعین مراد کی کوشش کرتا ہے۔ تراجم پر انشاء اللہ مستقل کلام آگے آئے گا۔

دوسری خصوصیت یہ ہے کہ اثبات احکام کے لیے تراجم میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اکثر آیات قرآنیہ کو ذکر کرنے ہیں۔ (۵۸)

تیسری خصوصیت یہ ہے کہ صحابہ و تابعین کے آثار سے مسائل مختلف فیہا کی وضاحت کرتے ہیں اور

(۵۳) دیکھیے شروط الأئمة الخمسة للحارمی (ص ۸۰، ۶۹) و ہدی الساری (ص ۹) و مقدمة لامع الدراری (ص ۸۹)۔

(۵۵) دیکھیے ہدی الساری (ص ۲۳۹)۔

(۵۶) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۸۹) کتاب العلم، باب من أعاد الحدیث ثلاثاً لیفهم عنہ۔

(۵۷) فتح الباری (ج ۹ ص ۶۳۵) کتاب الصید و الذبائح، باب ذبیحة الأعراب و نحوہم۔

(۵۸) مقدمة لامع (ص ۱۰۲)۔

جب مختلف آثار ذکر کرتے ہیں تو جو اثر ان کے نزدیک راجح ہوتا ہے اس کو پہلے بیان کرتے ہیں۔

چوتھی خصوصیت یہ ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے پوری ”الجامع الصحیح“ میں کوئی ایسی روایت ذکر نہیں کی جس کو انھوں نے اپنے استاذ سے علی سبیل المکاتبة لیا ہو، البتہ کتاب الایمان والنذور میں ایک روایت ایسی لائے ہیں جس میں ”کتب الی محمد بن بشار“ فرمایا ہے، (۵۹) سند کے درمیان مکاتبت کا آجانا دوسری بات ہے اور وہ امام بخاری کا فعل نہیں ہے بلکہ دوسرے راویوں کا عمل ہے۔ (۶۰)

پانچویں خصوصیت یہ ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ بدء الحکم کا ذکر بھی کیا کرتے ہیں جیسے بدء الوجہ، بدء الحیض، بدء الاذان اور بدء الخلق کا ذکر فرما کر حکم کی ابتدا کی طرف اشارہ کیا ہے۔ (۶۱)

حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ بعض اوقات بغیر تصریح کے اشارہ بھی حکم کی ابتداء کو بیان کرتے ہیں۔ (۶۲)

چھٹی خصوصیت یہ ہے کہ وہ براءت اختتام کی طرف اشارہ کرتے ہیں، حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کی رائے یہ ہے کہ ہر کتاب کے آخر میں جب امام بخاری خاتمہ پر دلالت کرنے والا لفظ لاتے ہیں تو اس کتاب کے اختتام کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ (۶۳)

حضرت شیخ الحدیث صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی رائے یہ ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ انسانی زندگی کے ختم ہونے کو یاد دلاتے ہیں۔ (۶۴)

ساتویں خصوصیت یہ ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ فترت کے بعد تالیف ”بسم اللہ الرحمن الرحیم“ سے شروع کرتے ہیں۔ (۶۵)

لیکن یہ نقطہ نظر ضعیف ہے، کیونکہ بعض اوقات کوئی خاص کتاب شروع کرتے وقت اس کتاب کے مستقل ہونے کا لحاظ کرتے ہوئے بھی تسمیہ کو لاتے ہیں۔

آٹھویں خصوصیت صحیح بخاری کی تلامیثات ہیں، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے بائیس تلامیثات اپنی کتاب میں درج کی ہیں۔

تلامیثات کی متعلقہ تفصیل مقدمۃ العلم میں آچکی ہے۔

(۵۹) دیکھیے صحیح بخاری (ج ۲ ص ۹۸۶) کتاب الایمان والنذور، باب إذا حث ناسی فی الایمان، رقم (۶۶۶۳)۔

(۶۰) دیکھیے تدریب الراوی (ج ۲ ص ۵۶) النوع الرابع والعشرون: کیفیہ سماع الحدیث وتحملہ، القسم الخامس: الكتابة۔

(۶۱) مقدمۃ لایع (ص ۱۰۸)۔

(۶۲) حوالہ بالا۔ (۶۳) فتح الباری (ج ۱۳ ص ۵۳۳) شرح الحدیث الآخر۔

(۶۴) مقدمۃ لایع (ص ۱۱۳)۔ (۶۵) مقدمۃ لایع (ص ۹۶) ولامع الدراری (ج ۲ ص ۳۶۰)۔

فصل اول

تراجم بخاری

صحیح بخاری کی خصوصیات کے ضمن میں ابواب و تراجم کی بحث بڑی اہمیت کی حامل ہے، بخاری کے تراجم تمام کتب حدیث کے تراجم کے مقابلہ میں بہت مشکل ہیں اس لیے ”فقہ البخاری فی تراجمہ“ کا مقولہ اس سلسلے میں مشہور ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ امام بخاری کی دقتِ نظر اور شانِ تفقہ کا اندازہ ان کے تراجم سے کیا جاسکتا ہے، دوسرا مطلب یہ بھی بیان کیا جاسکتا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنا فقہی نقطہ نظر تراجم میں پیش کیا ہے۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا ترجمہ منعقد کرنے میں اپنا مخصوص انداز ہے اور وہ مختلف طریقوں سے ترجمہ قائم کرتے ہیں:-

① بعض اوقات حدیثِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ترجمہ بناتے ہیں اور اس کے حدیثِ نبوی ہونے کی صراحت بھی کرتے ہیں جیسے کتاب الایمان کا پہلا ترجمہ ہے ”باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم بنی الاسلام علی خمس“ اسی طرح کتاب الایمان میں ایک اور ترجمہ ہے ”باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: ”الدين النصيحة“ اسی طرح کتاب العلم میں ترجمہ ہے ”باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: رَبِّ مَبْلَغٍ أَوْ عَمِيٍّ مِنْ سَامِعٍ“

② کبھی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ حدیثِ نبوی کو ترجمہ بناتے ہیں لیکن اس کے حدیث ہونے کا ذکر نہیں کرتے جیسے ”باب من يُرد الله به خيراً أيفقهه في الدين“ ترجمہ حدیث کا ہے لیکن اس کے حدیث ہونے کی طرف اشارہ نہیں کیا گیا۔

③ کبھی کبھی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ حدیثِ رسول کو ترجمہ بناتے ہیں لیکن اس میں تھوڑا سا تصرف اور تبدیلی کر دیتے ہیں اور اس کا مقصد حدیث کی تشریح ہوتا ہے، جیسے ”باب ما كان النبي صلی اللہ علیہ وسلم يتخولهم بالموعظة والعلم كي لا ينفروا“ حدیث میں ”كراهة السامة“ آیا ہے، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ترجمہ میں ”سامة“ کی تفسیر ”نفرة“ سے کر دی ہے۔

④ کبھی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ایسی حدیث کو ترجمہ بناتے ہیں جو ان کی شرط کے مطابق نہیں ہوتی پھر اپنی روایات سے اس کو موید فرماتے ہیں جیسے ابواب الوضوء میں ”باب ماجاء لاتقبل الصلاة بغير“

”طهور“ اور ابواب الزکوٰۃ میں ”باب ماجاء لا تقبل الصدقة من غلول“ ہیں یہ ایک ہی روایت کے دو جزء ہیں، مسلم اور ترمذی نے اس کی تخریج کی ہے، امام بخاری نے ایک جزء پر کتاب الوضوء میں اور دوسرے جزء پر کتاب الزکوٰۃ میں ترجمہ قائم کیا ہے۔

اسی طرح کتاب الصلوٰۃ میں ”باب اذا اقيمت الصلاة فلا صلاة الا المكتوبة“ کا ترجمہ قائم کیا ہے، اور یہ مسلم کی روایت پر قائم کیا گیا ہے۔

ایسا ہی ایک ترجمہ ہے ”باب الاثنان فما فوقهما جماعة“ یہ ترجمہ ابن ماجہ کی روایت پر قائم کیا گیا ہے۔ (۶۶)

۵ بہت سی جگہوں میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اپنے الفاظ سے ترجمہ قائم کرتے ہیں اور اس میں ابہام چھوڑ دیتے ہیں اس ابہام کی مختلف وجوہ ہوتی ہیں:-

(الف) کبھی تعارضِ اولہ کی وجہ سے ترجمہ مبہم رکھتے ہیں جیسے ”باب ماجاء فی قاتل النفس“ کا مبہم ترجمہ قائم کیا ہے۔ یہاں ابہام کی وجہ یہ ہے کہ بعض روایات سے تو معلوم ہوتا ہے کہ خودکشی کرنے والا ہمیشہ ہمیشہ جہنم میں رہے گا اور دوسرے دلائل قویہ سے یہ ثابت ہے کہ گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرنے والا مخلد فی النار نہیں ہوگا، چنانچہ تعارضِ اولہ کی وجہ سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے کوئی فیصلہ نہیں کیا اور ترجمہ کو مبہم رکھا۔ (۱)

(ب) کبھی یہ ابہام توسع کی طرف اشارہ کرنے کے لیے ہوتا ہے جیسے ”باب ما یقرأ بعد التكبير“ یہاں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ایک روایت حضرت انس رضی اللہ عنہ کی ذکر کی ہے جس میں تکبیر کے بعد سورۃ فاتحہ سے ابتدا کا ذکر ہے، دوسری روایت حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی ہے جس میں تکبیر کے بعد قراءت سے پہلے ”اللہم باعد بینی وبين خطایای كما باعدت بین المشرق والمغرب، اللہم نقی من الخطایا كما یئقی الثوب الابيض من الدنس، اللہم اغسل خطایای بالماء والثلج والبرد“ والی دعا مذکور ہے۔ (۲) اس میں اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ تکبیر کے بعد خواہ یہ دعا پڑھ لی جائے یا ثنا پڑھی جائے یا کچھ پڑھے بغیر سورۃ فاتحہ کی قراءت شروع کر دی جائے۔ (۳)

(۶۶) تفصیل کے لیے دیکھیے مقدمہ لامع (ص ۲۰۲، ۲۰۳)۔

(۱) دیکھیے فتح الباری (ج ۳ ص ۲۲۷) کتاب الجنائز، باب ماجاء فی قاتل النفس۔

(۲) دیکھیے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۰۲) کتاب الأذان۔

(۳) دیکھیے مقدمہ لامع (ص ۳۵۱) الأصل السابع والأربعون۔

(ج) اسی طرح کتاب الایمان والنذور میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ”باب إذا حنث ناسياً فی الایمان“ کا ترجمہ قائم کیا ہے اور جزاء کو ذکر نہیں کیا... اس کی وجہ یہ ہے کہ باب میں دو قسم کی روایات مذکور ہیں، بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ ناسیاً اگر حانث ہوگا تو کفارہ واجب ہوگا اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ ناسیاً حانث ہونے کی صورت میں کفارہ واجب نہیں ہوتا، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ترجمہ کو مبہم رکھا، خود فیصلہ نہیں کیا بلکہ فیصلے کو مجتہد کے حوالے کر دیا کہ وہ اپنے اجتہاد سے کوئی فیصلہ کرے۔ (۴)

(د) کبھی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ دلیل کے محتمل ہونے کی وجہ سے بھی ترجمہ مبہم رکھتے ہیں جیسا کہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے ”باب إذا أسلمت المشركة أو النصرانية تحت الذمی أو الحربی“ کے تحت ارشاد فرمایا ہے۔ (۵)

① کبھی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ترجمہ کو واضح اور فیصلہ کن انداز میں قائم کرتے ہیں جیسے ”باب وجوب صلاة الجماعة“ ”باب التيمم ضربة“ اور ”باب التيمم للوجه والكفين“ یہ امام اس وقت کرتے ہیں جب ان کی نظر میں اپنے نقطہ نظر کی تائید کرنے والی روایات صحیح، قوی اور صریح ہوتی ہیں، وہاں نہ دوسرے ائمہ کے اختلاف کی پروا کرتے ہیں اور نہ مخالف روایتوں کا لحاظ رکھتے ہیں بلکہ اپنے نقطہ نظر کو پوری قوت کے ساتھ پیش کرتے ہیں۔ (۶)

② امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کبھی ”ہل“ کے ساتھ استقہامیہ ترجمہ لاتے ہیں اور یہ دلیل کے محتمل ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے کتاب التیمم میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ”باب هل ينفخ في يديه“ کا ترجمہ قائم کیا ہے اور روایت جو نقل کی ہے اس میں ہے ”فضرب النبي صلى الله عليه وسلم بكفيه الأرض ونفخ فيهما“ یہاں آپ کا فعل نفخ فی الیدین مذکور ہے، مگر اس میں احتمال ہے کہ مٹی کے ساتھ کوئی ٹکڑا ہاتھ کو لگ گیا ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ نفخ تيمم کی سنت کے طور پر کیا گیا ہو، اس بنا پر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے استقہامیہ ترجمہ ”هل ينفخ في يديه“ قائم کیا۔ (۷)

③ کبھی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ترجمہ استقہامیہ قائم کرتے ہیں اور روایات و آثار کے ذریعے استقہام کا جواب پیش کرتے ہیں جیسے ”باب هل يسافر بالجارية“ (۸) قائم کیا ہے اور پھر روایت کے ذریعے اس کا

(۴) دیکھیے فتح الباری (ج ۱۱ ص ۵۵۰) کتاب الایمان والنذور۔

(۵) دیکھیے فتح الباری (ج ۹ ص ۳۳۰) کتاب الطلاق، باب مذکور۔

(۶) دیکھیے مقدمہ لامع (ص ۳۵۰-۳۵۱) الأصل السادس والأربعون۔

(۷) مقدمہ لامع (ص ۳۳۵-۳۳۶) الأصل الثانی والثلاثون۔

(۸) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۹۷) کتاب البیوع۔

جواز بیان کیا ہے۔

⑨ کبھی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ تفصیل کی طرف اشارہ کرنے کے لیے ترجمہ استفہامیہ لاتے ہیں جیسے ”باب هل یمضمض من اللبن“ یہاں امام بخاری نے روایت نقل کی ہے ”أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شرب لبناً فمضمض وقال: إن له دسماً“ تو یہاں یہ بتانا مقصود ہے کہ دودھ پینے کے بعد اگر منہ میں چکنائی کا اثر موجود ہو تو کئی کریں اور لعابِ دہن وغیرہ کی بنا پر چکنائی زائل ہوگئی ہے تو کئی کی ضرورت نہیں ہے۔ (۹)

اسی طرح ایک ترجمہ قائم کیا ہے ”هل تصلى المرأة في ثوب حاضت فيه“ اور روایت نقل کی ہے ”ماکان لإحدانا لإثوب واحد تحيض فيه، فإذا أصابه شيء من دم قالت بريقها، فمصعته بظفرها“ یعنی ہمارے پاس کپڑوں کی کمی ہوتی تھی جس کپڑے میں حیض کا زمانہ گزارا جاتا اگر اس کو معمولی نجاست لگ جاتی تو اس کو زائل کر کے اسی میں نماز پڑھ لیا کرتے تھے... امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے ترجمے میں تفصیل کی طرف اشارہ کیا کہ اگر کوئی کپڑا دوسرا نہ ہو تو اس کپڑے کو جس میں حیض کا وقت گذرا ہے نماز کے وقت استعمال کرنے میں مضائقہ نہیں بشرطیکہ اس میں نجاست نہ ہو۔ (۱۰)

اسی طرح امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ایک ترجمہ قائم کیا ہے ”باب هل يدخل الجنب يده في الإناء قبل أن يغسلها إذالم يكن على يده قدر غير الجنابة“ اس کے تحت ایک روایت یہ بھی نقل کی ہے ”كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا اغتسل من الجنابة غسل يده“ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ترجمہ میں استفہام کو لاکر اشارہ کیا ہے کہ اگر ہاتھ پر نجاست کا کوئی شہہ نہ ہو تو بغیر دھونے ہونے اس کو برتن میں داخل کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ (۱۱)

اسی طرح امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ایک ترجمہ قائم کیا ہے ”باب هل تكسر الدنان التي فيها خمر أو تخرق الزقاق“ یہاں اس تفصیل کی طرف اشارہ مقصود ہے کہ اگر شراب کے مٹکے ایسے ہیں کہ دھونے سے شراب کا اثر ان سے زائل نہیں ہوتا تب تو ان کو توڑ دیا جائے گا لیکن اگر دھونے کے بعد شراب کا اثر زائل ہو جاتا ہے تو پھر ان کو توڑنے کی ضرورت نہیں۔ (۱۲)

⑩ کبھی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ترجمہ ”من قال كذا ومن فعل كذا“ کے عنوان سے قائم کرتے ہیں

(۹) دیکھیے تقریر بخاری شریف (ج ۲ ص ۲۷۵)۔

(۱۰) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۴۱۲) کتاب الخیض۔

(۱۱) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۲۷۲) کتاب الغسل، باب هل يدخل الجنب يده.....

(۱۲) فتح الباری (ج ۵ ص ۱۲۲) کتاب المظالم، باب هل تكسر الدنان.....

اس کی کئی وجوہ ہیں:-

(الف) کبھی عموم حکم کی طرف اشارہ ہوتا ہے جیسے انہوں نے باب قائم کیا ہے ”باب من برک علیٰ رکتہ عند الإمام أو المحدث“ (۱۳) اس میں اشارہ اس طرف ہے کہ یہ طریقہ اس شخص کے ساتھ خاص نہیں ہے جس کا واقعہ حدیث میں بیان کیا گیا ہے بلکہ جس شخص کو بھی یہ حالت پیش آئے گی اس کے لیے یہ طریقہ ہونا چاہیے۔

(ب) کبھی یہ عنوان مسلک مختار کو بیان کرنے کے لیے اختیار کیا جاتا ہے، جیسے ”باب من لم يتوضأ إلا من الغشي المثقل“ (۱۴) یا ”باب من لم ير الوضوء إلا من المخرجين“ (۱۵) ان دونوں جگہوں میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنا مسلک مختار پیش کیا ہے۔

(ج) کبھی یہ عنوان اخلاق و آداب پر تنبیہ کرنے کے لیے اختیار کرتے ہیں جیسے ”باب من قعد حيث ينتهي به المجلس“ میں یہ بتایا ہے کہ ادب یہ ہے کہ مجلس میں آنے والا جہاں مجلس ختم ہو رہی ہے وہیں بیٹھ جائے، آگے بڑھنے کی کوشش نہ کرے۔ (۱۶)

اسی طرح ترجمہ ہے ”باب من رفع صوته بالعلم“ یہاں یہ بتایا ہے کہ جب مجمع زیادہ ہو تو ادب یہی ہے کہ حدیث کو بلند آواز سے بیان کیا جائے۔ (۱۷)

۱۱۔ بعض اوقات امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ تاریخی واقعات کو بیان کرنے کے لیے ترجمہ قائم کرتے ہیں جیسے ”باب ذکر قحطان“ (۱۸)

۱۲۔ کبھی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ یہ بھی کرتے ہیں کہ باب سابق کی حدیث میں باب کے علاوہ کوئی نیا فائدہ اگر موجود ہوتا ہے تو اس فائدہ جدیدہ پر تنبیہ کرنے کے لیے ترجمہ قائم کرتے ہیں اس کو ”باب فی باب“ کہتے ہیں یعنی دوسرا باب پہلے باب کے ضمن میں شمار ہوتا ہے۔ (۱۹)

۱۳۔ بعض اوقات امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ایسا ترجمہ لاتے ہیں جو بظاہر بے فائدہ معلوم ہوتا ہے،

(۱۳) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۰) کتاب العلم۔

(۱۴) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۲۸۹) کتاب الوضوء، باب من لم يتوضأ.....

(۱۵) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۲۸۰) کتاب الوضوء۔

(۱۶) دیکھیے مقدمۃ لامع (ص ۳۱۶) الأصل الرابع عشر۔

(۱۷) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۳۳) کتاب العلم، نیز مقدمۃ لامع (ص ۳۱۶) الأصل الرابع عشر۔

(۱۸) دیکھیے مقدمۃ لامع (ص ۲۶۶) و (ص ۳۱۰) الأصل التاسع۔

(۱۹) و مثال ذلك: باب من مضمض من السويق، انظر مقدمۃ اللامع (ص ۳۰۸، ۳۰۷) الأصل السادس۔

لیکن فی الحقیقت اس میں فائدہ ہوتا ہے، جیسے ایک ترجمہ ہے ”باب قول الرجل: فاتتنا الصلاة“ یہاں بظاہر اس ترجمے کا کوئی فائدہ سمجھ میں نہیں آتا لیکن امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس سے ان لوگوں کا رد کیا ہے جو ”نوت“ کی اسناد ”صلوٰۃ“ کی طرف جائز نہیں سمجھتے، گویا امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا جواز حدیث سے ثابت کیا ہے۔ (۲۰)

۱۳۔ کبھی امام بخاری بدء الحکم کی طرف اشارہ کرنے کے لیے ترجمہ قائم کرتے ہیں جیسے ”بدء الحیض“ (۲۱) ”بدء الاذان“ (۲۲) ”بدء الخلق“ (۲۳) اور ”بدء السلام“ (۲۴) وغیرہ میں ہوا ہے۔

۱۵۔ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کبھی رفع اشکال کے لیے بھی ترجمہ قائم کرتے ہیں جیسے ”باب ترک الحائض الصوم“ ہے، حائضہ کو ترکِ صلوٰۃ اور ترکِ صوم دونوں کا حکم دیا گیا ہے۔ ترکِ صلوٰۃ تو معقول ہے کیونکہ صلوٰۃ کے لیے طہارت شرط ہے اور حائضہ ناپاک ہوتی ہے البتہ ترکِ صوم کے حکم پر اشکال ہو سکتا ہے کہ اس کا حکم کیوں دیا گیا جبکہ اس کے لیے طہارت شرط نہیں ہے.... امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہ ترجمہ قائم فرما کر اس اعتراض کو رفع کیا ہے اور اس طرف اشارہ کیا ہے کہ یہ حکم تعبدی ہے، اس میں عقل کے دخل دینے کی حاجت یا گنجائش نہیں۔ (۲۵)

۱۶۔ کبھی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ جمع بین الروایات کے لیے ترجمہ لاتے ہیں جیسے ”باب لا تستقبل القبلة غائطاً أو بولاً، الا عند البناء: جداراً ونحوہ“ حضرت ابو ایوب انصاری رضی اللہ عنہ کی روایت میں استقبال اور استدبار کعبہ دونوں کی مطلقاً ممانعت ہے۔ (۲۶) اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت میں یہ مذکور ہے کہ آپ نے جدار کی موجودگی میں استدبار کیا ہے۔ (۲۷) امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہ ترجمہ قائم کر کے دونوں میں تطبیق دی ہے کہ حضرت ابو ایوب انصاری رضی اللہ عنہ کی روایت اس پر محمول ہے کہ جدار وغیرہ کوئی حائل موجود نہ ہو اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت اس حالت پر

(۲۰) دیکھیے فتح الباری (ج ۲ ص ۱۱۶) کتاب الاذان، نیز دیکھیے ہدی الساری (ص ۱۳) ومقدمۃ لامع (ص ۲۹۳) و (ص ۳۱۳) الاصل الرابع عشر۔

(۲۱) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۳۰۰) کتاب الحیض۔

(۲۲) دیکھیے فتح الباری (ج ۲ ص ۷۷) کتاب الاذان۔

(۲۳) فتح الباری (ج ۶ ص ۲۸۷) کتاب بدء الخلق۔

(۲۴) فتح الباری (ج ۱۱ ص ۳) کتاب الاستئذان۔

(۲۵) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۳۰۵) کتاب الحیض۔

(۲۶) چنانچہ ان سے مروی ہے ”اذا أتى أحدكم الغائط فلا يستقبل القبلة ولا يولها ظهره، شرقاً أو غرباً“ صحیح البخاری، کتاب الوضوء، باب لا تستقبل القبلة غائطاً أو بولاً إلا عند البناء جداراً ونحوہ۔

(۲۷) دیکھیے صحیح بخاری، کتاب الوضوء، باب من تبرز على السنين رقم (۱۳۵) و باب التبرز في البيوت رقم (۱۳۸)۔

محمول ہے جب کہ حائل موجود ہو۔ (۲۸)

اسی طرح ایک ترجمہ ہے ”باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم یعذب المیت ببعض بکاء أهلہ علیہ إذا کان النوح من سنتہ“ یہاں بھی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصود جمع بین الروایات ہے، حضرت عمر بن الخطاب اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ بکاء اہل کی وجہ سے میت کو عذاب دیا جاتا ہے اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت میں اس سے انکار وارد ہوا ہے اور انہوں نے ”وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى“ سے استدلال کیا ہے۔ (۲۹) یہاں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس ترجمہ کے ذریعہ دونوں کی تطبیق بیان کی ہے کہ حضرت عمر اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت اس حالت پر محمول ہے جب میت کی عادت نوحہ کرنے کی ہو، اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت اس صورت کے لیے ہے جبکہ میت کی عادت نوحہ کرنے کی نہ ہو۔ (۳۰)

۱۷۔ بعض اوقات ترجمہ میں کئی امور مذکور ہوتے ہیں لیکن امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ان میں سے صرف ایک کے لیے روایت لاتے ہیں دوسرے امور کے بارے میں روایات پیش نہیں کرتے سو اس کی وجہ بھی مختلف ہیں:-

(الف) کبھی تو یوں ہوتا ہے کہ جس امر کی تائید میں بخاری روایت پیش کرتے ہیں اس کا ثابت کرنا مقصود ہوتا ہے اور جن امور کے لیے روایات پیش نہیں کرتے ان کی نفی مقصود ہوتی ہے جیسے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ”باب الصلاة بعد الجمعة وقبلها“ کا ترجمہ قائم کیا اور اس میں صلوة بعد الجمعة کی روایت تو ذکر کی، لیکن قبل الجمعة کی روایت ذکر نہیں کی، یہاں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصود صلوة بعد الجمعة کو ثابت کرنا ہے اور صلوة قبل الجمعة کی نفی کرنی ہے۔ (۳۱)

(ب) کبھی ایسے موقع پر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ دوسری روایت کی طرف اشارہ کرتے ہیں جو خود بخاری میں موجود ہوتی ہے، جیسے ایک ترجمہ قائم کیا ہے ”باب التقاضی والملازمة فی المسجد“ (۳۲) اس ترجمہ میں دو چیزیں مذکور ہیں ایک ”تقاضی“ اور ایک ”ملازمة“ مگر اس باب کے تحت جو حدیث مذکور ہے اس میں ”تقاضی“ کا ذکر تو ہے ”ملازمة“ کا ذکر نہیں ہے، لیکن کتاب الخصومات میں امام بخاری رحمۃ اللہ

(۲۸) دیکھیے مقدمہ لامع (ص ۳۰۶، ۳۰۷) الأصل الخامس۔

(۲۹) دیکھیے صحیح بخاری، کتاب الجنائز، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم یعذب المیت ببعض بکاء أهلہ علیہ إذا کان النوح من سنتہ،

رقم (۱۲۸۶ - ۱۲۸۸)۔

(۳۰) دیکھیے مقدمہ لامع (ص ۳۰۷) الأصل الخامس۔

(۳۱) دیکھیے فتح الباری (ج ۲ ص ۳۲۶) کتاب الجمعة۔

(۳۲) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۶۵) کتاب الصلوة۔

علیہ نے جو روایت ذکر کی ہے اس میں ”ملازمة“ کا ذکر ہے۔ (۲۳) اس لیے کہا جائے گا کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں اسی خصوصیت والی روایت کی طرف اشارہ کیا ہے۔ (۲۳)۔

(ج) امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کبھی ایسی روایت کی طرف اشارہ کرتے ہیں جو بخاری میں مذکور نہیں ہوتی اور اس سے اپنا مدعا ثابت کرتے ہیں، جیسے ”باب ذلك المرأة نفسها اذا تطهرت من الحيض وكيف تغتسل وتأخذ فرصة ممسكة فتتبع بها أثر الدم“ ہے اس کے تحت ”غسل“ کا تو ذکر ہے، ”ولك“ کا ذکر نہیں ہے (۲۵) لیکن مسلم کی روایت میں ”لك“ کا ذکر ہے، (۲۶) اس لیے کہا جائے گا کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ترجمہ کو ثابت کرنے کے لیے مسلم کی روایت کی طرف اشارہ کیا ہے۔ (۲۷)

۱۸۔ کبھی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ باب کے تحت روایات متخالفہ کو ذکر فرماتے ہیں اور اشارہ اس طرف ہوتا ہے کہ یہ مسئلہ مختلف فیہا ہے (۲۸)۔

۱۹۔ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کبھی ترجمہ مقید لاتے ہیں اور روایت مطلق ہوتی ہے، مقصد اس طرف اشارہ کرنا ہوتا ہے کہ روایت میں ترجمہ کی قید ملحوظ ہے، اس کا اطلاق مراد نہیں، مثلاً ترجمہ قائم کیا ہے ”باب الصفرة والكدر في غير أيام الحيض“ اس ترجمہ میں ”في غير أيام الحيض“ کی قید ہے، جبکہ روایت میں اطلاق ہے ”كنا لانعد الكدر والصفرة شيئاً“ (۲۹) تو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے ترجمے سے بتادیا کہ زمانہ حیض میں زرد یا مٹیالا رنگ حیض شمار کیا جائے گا اور یہ جو روایت میں ہے کہ ”ہم زردی کو اور مٹیالے رنگ کو حیض شمار نہیں کرتے تھے“ یہ ”غیر ایام حیض“ یعنی طہر کی حالت آنے کے بعد کا واقعہ ہے، زمانہ حیض کا نہیں۔ (۳۰)

۲۰۔ کبھی ترجمہ مطلق ہوتا ہے اور روایت مقید ہوتی ہے، اس میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اس طرف اشارہ کرتے ہیں کہ روایت میں جو قید مذکور ہے وہ اتفاقی ہے، احترازی نہیں ہے، اس لیے حکم مطلق

(۲۳) دیکھیے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۲۷) کتاب الصومات، باب الملازمة۔

(۲۴) دیکھیے مقدمہ لامع (ص ۳۱۳) الأصل الحادی عشر۔

(۲۵) دیکھیے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۵) کتاب الحيض۔

(۲۶) چنانچہ مسلم شریف (ج ۱ ص ۱۵۰) کتاب الحيض، باب استحباب استعمال المغتسل من الحيض فرصة من مسك في موضع الدم) میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت میں ہے ”فذلك دلکاشدیدا“۔

(۲۷) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۳۱۳، ۳۱۵) کتاب الحيض، باب ذلك المرأة... نیز دیکھیے مقدمہ لامع (ص ۳۱۲) الأصل الحادی عشر۔

(۲۸) دیکھیے مقدمہ لامع (ص ۳۰۶) الأصل الرابع۔

(۲۹) صحیح بخاری، کتاب الحيض، باب الصفرة والكدر في غير أيام الحيض، رقم (۳۲۶)۔

(۳۰) فتح الباری (ج ۱ ص ۳۲۶) نیز دیکھیے مقدمہ لامع (ص ۳۲۵) الأصل الثالث والعشرون۔

ہوگا، جیسے ”باب الجمع فی السفر بین المغرب والعشاء“ (۳۱) یہ ترجمہ مطلق ہے اور اس کے ذیل میں جو روایت ذکر کی ہے اس میں ”کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یجمع بین المغرب والعشاء إذا جَدَّ بِهِ السیر“ مذکور ہے، اس میں جمع بین الصلوٰتین کے لیے ”إذا جَدَّ بِهِ السیر“ کی قید مذکور ہے۔ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ترجمہ کو مطلق لاکر اشارہ کر دیا کہ جمع بین الصلوٰتین فی السفر مطلقاً جائز ہے اور ”إذا جَدَّ بِهِ السیر“ کی قید احترازی نہیں ہے۔ (۳۲)

۲۱۔ کبھی ترجمہ خاص لاتے ہیں اور اس کے تحت روایت عام ہوتی ہے، اشارہ اس طرف ہوتا ہے کہ روایت کا عموم معتبر نہیں۔ (۳۳)

۲۲۔ کبھی ترجمہ تو عام ہوتا ہے اور روایت خاص لاتے ہیں یہاں اس طرف اشارہ ہوتا ہے کہ روایت کی خصوصیت ملحوظ نہیں، حکم عام ہے۔ (۳۴)

۲۳۔ کبھی ترجمہ شرط کے ساتھ ذکر کرتے ہیں اور اس کا جواب بھی ترجمہ میں موجود ہوتا ہے جیسے ”باب إذا وكل المسلم حربياً فی دار الحرب أو فی دار الإسلام جاز“ (۳۵) یہ ترجمہ تو واضح ہے، لیکن کبھی ترجمہ میں شرط کو ذکر کرتے ہیں اور اس کا جواب ترجمہ میں نہیں ہوتا، جیسے ”باب إذا وهب هبة فقبضها الآخر ولم يقل: قبلت“ (۳۶) یہاں جواب ترجمہ میں مذکور نہیں ہے بلکہ باب کی روایت سے جواب معلوم ہو رہا ہے کہ قبضہ کرنے سے پہلے تام ہو جائے گا اگرچہ موہوب لہ نے ”قبلت“ نہ کہا ہو۔ (۳۷)

۲۴۔ کبھی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ترجمہ شرطیہ لاتے ہیں اور جواب صحابی یا تابعی کے اثر سے بیان کر دیتے ہیں جیسے ”باب إذا أقرضه إلى أجل مسمى....“ میں ترجمہ کے اندر حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کا اثر ذکر کر دیا جس سے تاخیر کا جواز معلوم ہوتا ہے۔ (۳۸)

یہ تفصیل ان تراجم کی تھی جہاں امام بخاری ترجمہ قائم کرنے کے بعد حدیثِ مُسند پیش کرتے ہیں....

(۳۱) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۳۹) کتاب تفصیر الصلاة۔

(۳۲) دیکھیے فتح الباری (ج ۲ ص ۵۸۰) کتاب تفصیر الصلاة۔

(۳۳) دیکھیے مقدمہ فتح الباری (ص ۱۳) ومقدمہ لامع (ص ۳۱۶) الأصل الخامس عشر۔

(۳۴) حوالہ بالا۔

(۳۵) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۳۰۸) کتاب الوکالت۔

(۳۶) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۳۵۳) کتاب البتہ۔

(۳۷) دیکھیے فتح الباری (ج ۵ ص ۲۲۲)۔

(۳۸) دیکھیے فتح الباری (ج ۵ ص ۶۶) کتاب الاستقراض۔

جبکہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ بخاری آیت کو ترجمہ بناتے ہیں اور پھر وہاں نہ حدیث مسند لاتے ہیں نہ معلق، وہ آیت خود دعویٰ بھی ہوتی ہے اور اس دعوے کے لیے دلیل بھی۔ (۴۹)

کبھی ایسا کرتے ہیں کہ اپنی طرف سے ترجمہ لاتے ہیں اور اس کے ساتھ آیت یا حدیث معلق کو ذکر کرتے ہیں، ایسی صورت میں وہ آیت اور معلق حدیث اس ترجمہ کے لیے دلیل بنتی ہے۔ (۵۰)

پوری صحیح بخاری میں نو مقامات ایسے بھی ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے الفاظ میں ترجمہ قائم کیا ہے اور پھر نہ حدیث مسند ذکر کی ہے، نہ حدیث معلق اور نہ ہی کوئی آیت پیش کی، بلکہ محض خالی ترجمہ ہے.... ایسے مقامات کے متعلق کہا گیا ہے کہ اس پاس میں قریب یا بعید کوئی ایسی روایت ضرور ہوتی ہے جس سے وہ ترجمہ ثابت ہو سکتا ہے۔ (۵۱)

باب بلا ترجمہ

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کئی جگہ باب بلا ترجمہ لاتے ہیں صرف ”باب“ ہوتا ہے ترجمہ نہیں ہوتا اور اس کے ذیل میں مسند روایت پیش کرتے ہیں، اس سلسلہ میں حضرات شراح نے مختلف توجیہات کی ہیں:-

۱ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کو سہو ہو گیا اس وجہ سے امام بخاری ترجمہ قائم نہ کر سکے۔
 ۲ مصنف کو سہو نہیں ہوا بلکہ کاتب کو سہو ہو گیا ہے یعنی مصنف کا قائم کیا ہوا ترجمہ کاتب سے سہوا چھوٹ گیا ہے۔

۳ بعض حضرات کہتے ہیں کہ راوی کا تصرف ہے۔ (۵۲)
 ۴ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے بعض مقامات میں یہ کہا ہے کہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے قصداً بیاض چھوڑی تھی، ترجمہ قائم کرنے کا ارادہ تھا لیکن بعد میں موقعہ نہیں ملا۔
 لیکن یہ جوابات درست نہیں کیونکہ تکمیل کتاب کے بعد تقریباً تینیس سال امام نے اس کتاب کا درس دیا ہے اور تقریباً نوے ہزار شاگردوں نے امام سے اس کو پڑھا ہے پھر امام بخاری یا کاتب کے سہو کے برقرار رہنے کی کیا گنجائش ہو سکتی ہے یا موقعہ نہ ملنے کا عذر کیسے قابل سماعت ہو سکتا ہے، پھر دو چار جگہ اگر باب بلا ترجمہ ہوتا تب بھی سہو مؤلف یا سہو کاتب کی گنجائش ہو سکتی تھی۔ یہاں تو بہت سے ابواب صحیح

(۴۹) دیکھیے مقدمہ لامع (ص ۱۲۰۲) - (۵۰) دیکھیے مقدمہ لامع (ص ۲۲۹، ۲۳۰) - (۵۱) دیکھیے مقدمہ لامع (ص ۲۲۹، ۲۳۰)

الأصل السابع والعشرون - (۵۲) دیکھیے فتح الباری (ج ۶ ص ۵۶۱) باب بلا ترجمہ بعد باب کنیۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔

بخاری میں بلا ترجمہ ہیں۔

⑤ علامہ کرمانی (۵۳)، حافظ ابن حجر (۵۴)، علامہ عینی (۵۵)، قسطلانی (۵۶)، ابن رشید (۵۷)، شیخ نورالحق (۵۸) اور شاہ ولی اللہ (۵۹) رحمہم اللہ نے عموماً ”باب بلا ترجمہ“ کو کافصل من الباب السابق قرار دیا ہے، یعنی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ باب بلا ترجمہ میں ایسی روایت لاتے ہیں جو من وجہ باب سابق سے بھی متعلق ہوتی ہے اور من وجہ مستقل بھی ہوتی ہے، اس لیے یہ باب، سابق باب کے لیے فصل کی طرح ہوتا ہے۔

⑥ شیخ الہند حضرت مولانا محمود الحسن دیوبندی رحمۃ اللہ علیہ کی رائے یہ ہے کہ باب بلا ترجمہ بعض مقامات میں تشہید اذہان کے لیے ہوتا ہے، یعنی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا منشا یہ ہوتا ہے کہ باب کی روایت کو پیش نظر رکھ کر قاری خود ایسا ترجمہ قائم کرے جو بخاری کی شان کے مطابق بھی ہو اور تکرار بھی لازم نہ آنے اس طرح ذہن تیز ہوتا ہے اور استخراج مسائل اور استنباط کی صلاحیت پیدا ہوتی ہے۔ (۶۰)

⑦ کبھی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ باب سابق سے پیدا شدہ اشکال کو رفع کرنے کے لیے باب بلا ترجمہ لاتے ہیں۔ (۶۱)

⑧ یہ باب بلا ترجمہ تکثیر فوائد کے لیے ہوتا ہے، یعنی باب کی روایت بہت سے فوائد کو شامل ہوتی ہے، اگر ترجمہ قائم کیا جائے تو قاری کا ذہن اسی ترجمہ پر مرکوز ہو جاتا اور دیگر فوائد کی طرف توجہ نہ ہوتی، اس لیے امام بخاری بغیر ترجمہ کے باب کو ذکر کرتے ہیں تاکہ تمام فوائد کی طرف ذہن متوجہ ہو سکے۔ (۶۲)

⑨ باب بلا ترجمہ رجوع الی الاصل کے لیے ہوتا ہے، یعنی ایک سلسلہ ابواب چلا آ رہا ہوتا ہے، درمیان میں کچھ ضمنی تراجم آجاتے ہیں تو اصل سلسلہ کی طرف رجوع کرنے کے لیے باب بلا ترجمہ لایا جاتا ہے۔ (۶۳)

۵۳) شرح کرمانی (ج ۱ ص ۱۰۳)۔ ۵۴) فتح الباری (ج ۱ ص ۶۳)۔

۵۵) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۵۲)۔ ۵۶) ارشاد الساری (ج ۱ ص ۱۹۹)۔

۵۷) مقدمۃ لامع (ص ۲۲۲) الاصل العشرین۔

۵۸) تمییز القاری (ج ۱ ص ۲۰، ۲۱)۔

۵۹) رسالہ شرح تراجم ابواب البخاری (ص ۲۲)۔

۶۰) مقدمۃ لامع (ص ۳۲۷، ۳۲۸) الاصل الخامس والعشرون۔

۶۱) دیکھیے تقریر بخاری شریف (ج ۱ ص ۱۳۶)۔

۶۲) دیکھیے مقدمۃ لامع (ص ۳۲۹) الاصل السادس والعشرون۔

۶۳) مقدمۃ لامع (ص ۳۶۶) الاصل السابع والحمدسون۔

⑤ علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے بعض مقامات میں یہ بھی فرمایا ہے کہ امام بخاری تکثیرِ طرق کی طرف اشارہ کرنے کے لیے باب بلا ترجمہ لاتے ہیں۔ (۶۴)

۱۱۔ شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا ”باب بلا ترجمہ“ تحویل کے طور پر ہوتا ہے جیسے ایک سند کو ذکر کرتے ہوئے ”ح“ لاتے ہیں اور اس کے بعد دوسری سند کو ذکر کرتے ہیں یہ تحویل من سند الی سند ہوتی ہے اور آگے جا کر دونوں سندیں مل جاتی ہیں۔ (۶۵)

لیکن اس پر اشکال یہ ہے کہ پوری صحیح بخاری میں کتاب بدء الخلق میں اس کی ایک مثال موجود ہے اور ایک مثال کے پائے جانے سے یہ لازم نہیں آتا کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو اپنی کتاب میں بطور قاعدہ اختیار کیا ہو۔ (۶۶)

یہ ساری گفتگو ابواب و تراجم کے سلسلے میں فصل اول کی حیثیت رکھتی ہے۔

فصل ثانی: طرق اثبات تراجم

اس بحث کی فصل ثانی یہ ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ترجمے کو ثابت کرنے کے لیے کیا طریقہ اختیار کرتے ہیں اور اپنے دعوے کو کس انداز میں ثابت کرتے ہیں یعنی ان کے ہاں استدلال کا طریقہ کیا ہے؟

عام طور پر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے تراجم دعاوی ہوتے ہیں اور احادیث مسندہ ان دعاوی کی دلیل ہوتی ہیں لیکن بخاری کے کچھ تراجم ”تراجم شارحہ“ بھی ہوتے ہیں۔ وہاں دعویٰ اور اثبات دعویٰ بالذلیل کا سلسلہ نہیں ہوتا۔

ایک حدیث عام ہوتی ہے اور اس پر خاص ترجمہ قائم کرتے ہیں اور یہ بتلاتے ہیں کہ اس عام سے خاص مراد ہے۔ یا روایت مطلق ہوتی ہے اور ترجمہ مقید لاتے ہیں اور یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ روایت مطلقہ میں ترجمہ والی قید ملحوظ ہے، کبھی اس کے برعکس ہوتا ہے کہ روایت خاص ہوتی ہے اور اس پر ترجمہ عام قائم کرتے ہیں، یہ بتلانے کے لیے کہ روایت میں جس خصوصیت کا ذکر ہے وہ ملحوظ نہیں، کبھی روایت مقید ہوتی ہے اور ترجمہ مطلق لاتے ہیں وہاں پر یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ روایت میں جس قید کا ذکر کیا گیا ہے وہ ملحوظ

(۶۴) دیکھیے مقدمہ لامع (ص ۳۱۸-۳۱۹) الأصل السابع عشر۔

(۶۵) دیکھیے رسالہ شرح تراجم ابواب البخاری (ص ۱۲)۔

(۶۶) دیکھیے مقدمہ لامع (ص ۳۰۹) الأصل السابع۔

نہیں ہے بلکہ وہ اتفاقاً قید ہے، ایسے تراجم ”تراجم شارحہ“ کہلاتے ہیں۔ یہاں اس بات کی ضرورت نہیں ہوتی کہ ترجمہ کو روایت سے ثابت کیا جائے، لیکن عام طور پر تراجم بمنزلۃ الدعویٰ ہوتے ہیں اور باب کی روایت دلیل ہوتی ہے، یہی طریقہ صحیح بخاری میں سب سے زیادہ ہے۔

تراجم کی قسمیں

پھر تراجم کی دو قسمیں ہیں۔

① تراجم ظاہرہ

② تراجم خفیہ

تراجم ظاہرہ میں ترجمہ الباب اور حدیث باب میں مطابقت آسان ہوتی ہے وہاں کوئی مشکل پیش نہیں آتی۔

البتہ تراجم خفیہ میں تطبیق مشکل ہوتی ہے اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ترجمہ کو ثابت کرنے کے لیے کسی ایک طریقہ کی پابندی نہیں کی کبھی وہ ایک طریقہ اختیار کرتے ہیں اور کبھی کوئی دوسرا طریقہ اختیار کرتے ہیں:-

① کبھی وہ ایسا کرتے ہیں کہ ترجمہ قائم کیا اور اس کے ذیل میں روایت نقل کی، لیکن ترجمہ کا ثبوت کسی دوسری روایت سے ہوتا ہے جو بخاری میں دوسرے مقام پر مذکور ہے۔

مثلاً کتاب العلم میں ترجمہ الباب ہے ”باب السمر فی العلم“ اور جو روایت نقل کی ہے اس میں ”سمر فی العلم“ کا ذکر نہیں ہے، البتہ کتاب التفسیر میں یہی روایت ذکر فرمائی اور اس میں ”فتح حدث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مع اہلہ ساعة“ کے الفاظ ذکر کیے۔ (۶۷) گویا ترجمہ کتاب العلم میں ہے اور اس کا ثبوت کتاب التفسیر سے ہو رہا ہے۔ (۶۸)

اسی طرح کتاب العلم کا ایک ترجمہ ”باب الفتیا وهو واقف علی الدابة وغیرہا“ ہے، یہاں جو روایت ذکر کی ہے اس میں ”وقوف علی الدابة“ کا ذکر نہیں ہے، لیکن کتاب الحج میں یہی روایت مذکور ہے اور وہاں ”وقف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی ناقۃ“ (۶۹) کے الفاظ موجود ہیں، گویا ترجمہ کتاب الحج

(۶۷) دیکھیے صحیح بخاری، کتاب التفسیر، سورۃ آل عمران، باب ان فی خلق السموات والارض، رقم (۳۵۶۹)۔

(۶۸) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۲۱۳) کتاب العلم، باب السمر فی العلم۔

(۶۹) دیکھیے صحیح بخاری، کتاب الحج، باب الفتیا علی الدابة عند الحمرة، رقم (۱۶۳۸)۔

کی روایت سے ثابت ہو رہا ہے۔ (۷۰)

اسی طرح پیچھے آچکا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ابواب الصلوٰۃ میں ”باب التقاضی والملازمة فی المسجد“ کا ترجمہ قائم کیا اور اس کے ذیل میں جو روایت نقل کی اس میں ”تقاضی“ کا تو ذکر ہے لیکن ”ملازمہ“ کا ذکر نہیں ہے، لیکن جب کتاب الخصومات میں یہ روایت ذکر کی تو وہاں ”فلقیہ فلزمہ“ کے الفاظ ہیں، اس طرح یہ ترجمہ بخاری میں مذکور روایت سے ثابت ہوا جس کو یہاں کے بجائے دوسری جگہ ذکر کیا ہے۔ (۷۱)

۱۲ اسی طرح امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کبھی ترجمہ قائم کر کے اس کو ثابت کرنے کے لیے کسی ایسی روایت پر اعتماد کرتے ہیں جو بخاری میں مذکور نہیں چنانچہ اس کی مثال پیچھے گزر چکی ہے کہ امام بخاری نے ترجمہ قائم کیا ہے ”باب دلک المرأة نفسها اذا تطهرت من المحيض“ اور باب کے تحت جو روایت نقل کی ہے اس میں ”دلک“ کا ذکر نہیں ہے اور نہ ہی صحیح بخاری میں کسی اور مقام پر ایسی کوئی روایت موجود ہے جس میں ”دلک“ مذکور ہو، البتہ صحیح مسلم میں ایسی روایت موجود ہے جس میں ”دلک“ کا ذکر ہے، لہذا کہا جانے گا کہ یہاں اثبات مدعی کے لیے ایسی روایت پر اعتماد کیا گیا ہے جو صحیح بخاری میں موجود نہیں۔ (۷۲)

۱۳ کبھی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ روایت کے اجمال سے ترجمہ کو ثابت کرتے ہیں، چنانچہ کتاب الوضوء میں ایک ترجمہ ہے ”باب وضوء الرجل مع امرأته وفضل وضوء المرأة“ اور اس کے ذیل میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اثر نقل کیا ہے ”وتوضأ عمر بالحمیم ومن بیت نصرانیة“ اس سے امام بخاری یوں استدلال کرتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے گرم پانی سے وضو کیا اور پانی عموماً عورتیں گرم کیا کرتی ہیں اور گرم کرتے وقت وہ کئی مرتبہ پانی میں ہاتھ ڈال کر دیکھتی ہیں کہ وہ کتنا گرم ہو گیا.... یہاں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے گرم پانی وضو میں استعمال کیا اور کوئی تفصیل معلوم نہیں کی کہ عورت کا گرم کیا ہوا پانی ہے یا مرد کا، اور اگر عورت کا گرم کیا ہوا ہے تو اس نے اس میں ہاتھ ڈالا تھا یا نہیں، بس گرم پانی وضو میں استعمال کیا اور حقیقت کو مجمل رہنے دیا، اس سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ثابت کیا کہ اگر مرد اور عورت ایک ساتھ وضو کریں اور عورت کا ہاتھ مرد کے وضو کے پانی میں داخل ہو تو کوئی حرج نہیں۔

اسی طرح ”ومن بیت نصرانیة“ کا جملہ ہے اس میں عقلاً دو احتمال ہیں ایک یہ کہ گرم پانی اسی نصرانیہ کے گھر کا ہو، اور عبارت یوں ہو ”وتوضأ عمر بالحمیم من بیت نصرانیة“ جیسا کہ ایک نسخہ میں اسی طرح بغیر واو کے آیا ہے اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ وضو بالحمیم کا واقعہ اور ہو اور ”وضوء من بیت

(۷۰) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۸۱) کتاب العلم باب الفیاء وواقف علی الذبابة وغیرہا۔

(۷۱) دیکھیے اصل (۱۷) شیخ (ب)۔ (۷۲) دیکھیے اصل (۱۷) شیخ (ج)۔

نصرانیۃ“ کا واقعہ دوسرا ہو، جیسا کہ حقیقتِ واقعہ یہی ہے۔ (۷۳) اگر ایک ہی واقعہ ہے تو اس کی بحث گذر چکی اور اگر یہ واقعہ علیحدہ ہے تو استدلال کی تقریر یوں ہوگی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے نصرانیہ کے گھر سے پانی لے کر وضو کیا اور یہ تفصیل دریافت نہیں کی کہ وہ پانی نصرانیہ کے استعمال سے بچا ہوا تو نہیں ہے حالانکہ وہاں دونوں صورتوں کا احتمال ہے، یہ بھی ممکن ہے کہ وہ اس نصرانیہ کے استعمال سے بچا ہوا پانی ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ علیحدہ پانی ہو، استعمال سے بچا ہوا نہ ہو، حضرت عمر رضی اللہ عنہ تفصیل میں نہیں گئے، اس سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے استدلال کیا اور اجمال سے اپنے ترجمہ کو ثابت کر دیا۔ (۷۴)

❶ کبھی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ایک باب کے تحت کئی روایتیں ذکر کرتے ہیں، ہر ہر روایت سے ترجمہ ثابت نہیں ہوتا بلکہ کوئی ایک روایت ترجمہ کے مطابق ہوتی ہے، ایسے موقع پر کہا جاتا ہے کہ بخاری نے اپنا ترجمہ ان روایات کے مجموعہ سے ثابت کیا ہے۔ ”باب کیف کان بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم“ کے تحت چھ روایتیں ذکر کی ہیں جبکہ تیسری روایت کے علاوہ کسی حدیث میں بدء الوحي کا ذکر نہیں ہے۔ یہاں ایک توجیہ یہ بھی کی جانی ہے کہ بخاری نے مجموعہ روایات سے ترجمہ کو ثابت کیا ہے، ہر ایک روایت کا ترجمہ پر منطبق ہونا ضروری نہیں ہے۔ (۷۵)

❷ کبھی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ روایت کے عموم سے ترجمہ ثابت کرتے ہیں۔ چنانچہ انہوں نے باب قائم کیا ”باب التيمم في دخول المسجد“ (۷۶) اور اس کے تحت حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ذکر کی، جس میں ہے ”كان النبي صلى الله عليه وسلم يحب التيمم ما استطاع في شأنه كله“ روایت کے اندر تيمم کے استحباب میں عموم ہے، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے روایت کے عموم سے تيمم فی دخول المسجد کو ثابت کر دیا۔ (۷۷)

❸ کبھی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ معنی لغوی واصلی کو پیش نظر رکھ کر ترجمہ ثابت کرتے ہیں جیسے

(۷۳) کہونکہ ”توضأ عمر بالحميم“ والا اثر مستقل ہے اور اس کو سعید بن منصور، عبد الرزاق، ابن ابی شیبہ اور دارقطنی وغیرہ نے موصولاً ذکر کیا ہے اور ”ومن بیت نصرانیۃ“ والا ایک مستقل اثر ہے جس کو شافعی، عبد الرزاق، بیہقی اور اسماعیلی وغیرہ نے موصولاً ذکر کیا ہے، چنانچہ حافظ رحمہ اللہ نے اس تفصیل کو بیان کر کے ایک اثر ہونے کے احتمال کو رد کیا ہے اور فرمایا ہے ”وقد عرفت أنهما أثران متغايران“ دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۲۹۹) کتاب الوضوء، باب وضوء الرجل مع امرأته.....

(۷۴) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۲۹۹)۔

(۷۵) دیکھیے لامع الدراری (ج ۱ ص ۳۸۹) باب کیف کان بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، نیز دیکھیے مقدمہ لامع (ص ۳۳۳، ۳۳۵) الأصل الحادی والثلاثون۔

(۷۶) صحیح بخاری، (ج ۱ ص ۶۱) کتاب الصلاة۔

(۷۷) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۵۲۳) کتاب الصلاة، باب التيمم في دخول المسجد وغیرہ، وعمدة القاری (ج ۲ ص ۱۷۱)۔

”كتاب الصلوة“ میں ترجمہ ہے: ”باب ما يذكر في الفخذ“ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ فخذ کے غیر عورت ہونے کی طرف اشارہ کر رہے ہیں اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی روایت کو پیش کیا ہے ”وفخذہ علی فخذی“ (۷۸) اور فخذ کے معنی اصلی اور لغوی کو پیش نظر رکھ کر یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ فخذ ”عورت“ نہیں ہے، اگر وہ ”عورت“ ہوتی تو حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی فخذ کو آپ اپنی فخذ پر نہ رکھتے کیونکہ اپنی ”عورت“ کو دوسرے کی ”عورت“ پر رکھنا جائز نہیں۔

یہاں پر کہا جاسکتا ہے کہ یہ وضع فخذ بغیر حائل کے نہیں تھا جو ناجائز ہے بلکہ حائل کے ساتھ تھا، ایک آپ کی ازار اور قمیص اور پھر حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی ازار اور قمیص بیچ میں حائل تھی... لیکن امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ان سے قطع نظر کرتے ہوئے فخذ کے لغوی معنی کا اعتبار کیا اور اس سے استدلال کر لیا۔ (۷۹)

④ کبھی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ بطریق الاولیۃ ترجمہ کو ثابت کرتے ہیں، جیسے ”باب البول قاعداً وقائماً“ میں حضرت حدیفہ رضی اللہ عنہ کی روایت نقل کی ہے ”أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم أتى سباطة قوم فبال قائماً“ (۸۰) روایت میں ”بول قاعداً“ کا ذکر نہیں ہے حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو بطریق الاولیۃ ثابت کیا ہے کیونکہ بول قائماً میں بدن اور ثیاب پر چھینٹے پڑنے کا اندیشہ ہوتا ہے اور آپ کے فعل سے اس کا جواز معلوم ہو رہا ہے تو ”بول قاعداً“ جس میں یہ اندیشہ بھی نہیں اور اس میں ستر بھی زیادہ ہے بطریق اولیٰ جائز ہوگا۔ (۸۱)

اسی طرح امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ایک ترجمہ قائم کیا ہے ”باب التیمن فی الوضوء والغسل“ اور اس کے تحت حضرت ام عطیہ رضی اللہ عنہا کی روایت نقل کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی صاحبزادی کے غسل کے سلسلہ میں جب ان کا انتقال ہوا تھا فرمایا تھا ”وابدأن بمیامنها ومواضع الوضوء منها“ (۸۲) یہاں اشکال ہوتا ہے کہ امام صاحب اس باب میں حی کے لیے تیمن فی الوضوء والغسل کو بیان کر رہے تھے اور روایت میں تو میت کے وضو اور غسل کا ذکر ہے... اس کا جواب یہی ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ

(۷۸) آخر جہ البخاری تعلیقاً فی کتاب الصلاة، باب ما يذكر في الفخذ، و موصولاً فی کتاب التفسیر، تفسیر سورة النساء، باب ”لا یستوی القاعدون من المؤمنین...“

(۷۹) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۳۶۹) کتاب الصلاة، باب ما يذكر في الفخذ۔

(۸۰) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۳۵) کتاب الوضوء۔

(۸۱) دیکھیے رسالہ شرح تراجم ابواب البخاری (ص ۱۸) نیز دیکھیے مقدمہ لامع (ص ۳۲۰) الاصل التاسع عشر۔

(۸۲) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۸، ۲۹) کتاب الوضوء۔

علیہ نے بطریق الاولویۃ استدلال کیا ہے کہ میت کے لیے یہ حکم ہے تو حی کے لیے بطریق اولیٰ ہوگا۔ (۸۳)
واللہ سبحانہ اعلم۔

فضائل جامع صحیح

ایک فضیلت تو یہ ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی تالیف کے وقت کسی حدیث کو اس وقت تک درج نہیں کیا جب تک پہلے غسل، دو رکعت اور استخارے کے بعد اس حدیث کی صحت کا انہیں یقین نہیں ہو گیا۔ (۸۴)

دوسری فضیلت یہ ہے کہ اس کی تمام احادیث صحیح ہیں۔ (۸۵)

تیسری فضیلت یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی منامی بشارت اس کو حاصل ہے، ابو زید مروزی بیان کرتے ہیں کہ میں رکن اور مقام کے درمیان سو رہا تھا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت ہوئی، آپ نے فرمایا ”یا ابا زید، الی متی تدرس کتاب الشافعی ولا تدرس کتابی؟“ میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! آپ کی کتاب کون سی ہے؟ فرمایا ”جامع محمد بن اسمعیل“ (۸۶)

چوتھی فضیلت یہ ہے کہ جہاں اس کتاب کی باطنی برکات ہیں کہ اس پر عمل کرنے سے دینی ترقی ہوتی ہے اسی طرح ظاہری برکات بھی ہیں:-

ابن ابی جمرہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مجھ سے بعض عارفین نے ایسے سادات سے نقل کیا ہے جن کے فضل کا لوگوں میں خوب چرچا اور اعتراف ہے کہ صحیح بخاری اگر کسی مصیبت میں پڑھی جائے تو وہ دور ہو جاتی ہے اور اگر کسی کشتی میں ایگر سوار ہو جائیں تو وہ غرق نہیں ہوتی، نجات پاتی ہے، مصنف مستجاب الدعوات تھے انھوں نے اس کتاب کے پڑھنے والوں کے لیے دعا کی ہے۔ (۸۷)

علامہ جمال الدین نے اپنے استاذ سید اصیل الدین سے نقل کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں نے یہ کتاب تقریباً ایک سو بیس مرتبہ پڑھی جس نیت سے بھی پڑھی وہ مراد پوری ہوئی۔ (۸۸) اسی لیے ختم بخاری شریف کا رواج علماء و محدثین کے یہاں چلا آ رہا ہے، یہ سلسلہ کب سے چلا آ رہا ہے اس سلسلے میں کوئی حتمی بات نہیں کہی جا سکتی البتہ ساتویں آٹھویں صدی سے اس کا پتہ چلتا ہے، ممکن ہے اس سے پہلے بھی یہ سلسلہ رہا ہو۔

(۸۳) دیکھیے رسالہ شرح تراجم ابواب البخاری ص ۱۱۶ سے مقدمہ لامع (ص ۳۲۰) الاصل التاسع عشر۔

(۸۴) دیکھیے تاریخ بغداد (ج ۲ ص ۱۹) و تہذیب الاسماء و اللغات (ج ۱ ص ۱۷۴) و حدیث الساری (ص ۲۸۹) و سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۲۰۲)۔

(۸۵) تاریخ بغداد (ج ۲ ص ۱۹) تہذیب الاسماء (ج ۱ ص ۱۷۴) و سیر اعلام النبلاء (ج ۱۲ ص ۲۰۲)۔

(۸۶) حدیث الساری (ص ۲۸۹)۔ (۸۷) حدیث الساری (ص ۱۰)۔ (۸۸) أشعة اللمعات (ج ۱ ص ۱۱)۔

اصح الكتب بعد كتاب الله صحيح البخاری

صحیح بخاری کی شروط، خصائص اور فضائل کے جان لینے کے بعد یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اس کو دیگر کتب حدیث پر مجموعی طور پر فوقیت حاصل ہے، کیونکہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے جس بالغ نظری اور نکتہ رسی کے ساتھ صحیح احادیث کا انتخاب کیا ہے، پھر ان کی جلالتِ شان اور معرفتِ علل میں ان کا تقدم بھی مسلم ہے ان چیزوں کے پیش نظر اگر کسی نے ”اصح الكتب بعد كتاب الله صحيح البخاری“ کا اطلاق کر دیا ہو تو وہ بیجا نہیں صحیح بخاری سے پہلے موطا امام مالک کے لیے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ سے اسی قسم کے الفاظ مقول ہیں، لیکن چونکہ موطا میں مراسیل و بلاغات اور منقطعات کی خاصی تعداد ہے جو امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک حجت ہیں اور صلب موضوع کتاب میں داخل ہیں جبکہ صحیح بخاری میں بالعموم احادیث صحیحہ متصلہ ہیں اور جو تعلیقات وغیرہ ہیں وہ استشہاداً لائی گئی ہیں صلب کتاب کا جزء نہیں ہیں اس لیے متاخرین نے صحیح بخاری کے بارے میں ”اصح الكتب بعد كتاب الله تعالى صحيح البخاری“ کا اطلاق کیا اور اسی کو اپنایا ہے۔

صحیح بخاری کے ساتھ صحیح مسلم بھی صحت کے اعتبار سے اس کی شریک ہے لیکن جمہور علمائے حدیث نے صحیح بخاری کو صحیح مسلم پر فوقیت دی ہے، چنانچہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے صحیح بخاری کی تفصیل ثابت کرتے ہوئے فرمایا کہ:

حدیث کی صحت کا مدار عدالتِ رواۃ، اتصالِ سند اور علل و شذوذ کے انتفاء پر ہے، ان جہات سے صحیح بخاری کو صحیح مسلم پر فوقیت حاصل ہے:

① عدالتِ رواۃ کے اعتبار سے دیکھا جائے تو صحیح بخاری کی فضیلت اس طرح ثابت ہے کہ امام بخاری جن رواۃ میں متفرد ہیں ان کی تعداد چار سو پینتیس ہے، ان میں سے متکلم فیہ راوی صرف اسی ہیں جبکہ امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ چھ سو بیس راویوں میں متفرد ہیں ان میں متکلم فیہ ایک سو ساٹھ ہیں، یہ تعداد امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے متکلم فیہ رواۃ کے مقابلہ میں ڈگنی ہے، ظاہر ہے متکلم فیہ رواۃ جس میں کم ہونگے اس کی افضلیت ثابت ہوگی۔

② پھر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے جن متکلم فیہ رواۃ سے احادیث تخریج کی ہیں ان سے زیادہ حدیثیں نہیں لیں، جبکہ امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے متکلم فیہ رواۃ سے کثرت سے احادیث نقل کی ہیں۔

④ ایک وجہ یہ بھی ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے متکلم فیہ رواۃ ان کے اپنے اساتذہ اور براہ راست شیوخ ہیں جن کے حالات سے اور ان کی صحیح و ستقیم احادیث سے وہ خوب واقف تھے، چنانچہ انہوں نے ان کی ساری حدیثیں کیف ما اتفق جمع نہیں کیں بلکہ خوب انتقاء کر کے نقل کی ہیں، جبکہ امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ کے متکلم فیہ رواۃ ان کے براہ راست شیوخ نہیں بلکہ متقدمین میں سے ہیں۔

⑤ پھر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ان متکلم فیہ رواۃ کی احادیث استشادات و متابعات اور تعلیقات میں عموماً لاتے ہیں جبکہ امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ اصل کتاب میں بطور احتجاج ذکر کرتے ہیں۔

⑥ اتصالِ سند کے اعتبار سے صحیح بخاری کو اس طرح فوقیت حاصل ہے کہ امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب یہ ہے کہ حدیث معنعن متصل کے حکم میں ہوتی ہے بشرطیکہ راوی اور مروی عنہ معاصر ہوں۔ اگرچہ ان کے درمیان لقاء ثابت نہ ہو، جبکہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی صحیح میں یہ مسلک اختیار کیا ہے کہ حدیث معنعن کو اتصال کے حکم میں اس وقت سمجھیں گے جبکہ معاصرت کے ساتھ کم از کم ایک مرتبہ ان کے درمیان لقاء بھی ثابت ہو، ظاہر ہے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی شرط اتصال کے اعتبار سے 'تذنی اور اشد ہے۔

⑦ علت و شذوذ کے انتقاء کے اعتبار سے صحیح بخاری کو صحیح مسلم پر بایں طور فوقیت حاصل ہے کہ صحیحین کی کل دو سو دس حدیثوں پر کلام کیا گیا ہے جن میں سے اسی سے بھی کم حدیثیں بخاری کی ہیں اور باقی حدیثیں صحیح مسلم کی ہیں۔ " (۱)

اس تفصیل سے اچھی طرح معلوم ہو گیا ہوگا کہ صحیح بخاری کو صحیح مسلم پر نیز دیگر کتب حدیث پر فوقیت حاصل ہے۔

ایک غلط فہمی کا ازالہ

لیکن اس کا یہ مطلب نہ لیا جائے کہ صحیح بخاری کی ہر ہر حدیث کو صحیح مسلم یا دوسری کتب حدیث کی ہر ہر حدیث پر فوقیت حاصل ہے، بلکہ صحیح بخاری کو جو افضلیت حاصل ہے وہ مجموعی طور پر ہے، چنانچہ حافظ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ تدریب الراوی میں نقل کرتے ہیں: "قد يعرض للمفوق ما يجعله فائقاً، كأن يتفقا على إخراج حديث غريب، ويخرج مسلم أو غيره حديثاً مشهوراً أو مما وصفت ترجمته بكونها أصح الأسانيد، ولا يقدح ذلك فيما تقدم (أي من كون مافي البخاري فائقاً) لأن ذلك باعتبار الإجمال، قال الزركشي:

ومن هنا يعلم أن ترجیح کتاب البخاری علی مسلم وغيره إنما المراد به ترجیح الجملة علی الجملة، لا كل فرد من أحاديثه علی كل فرد من أحاديث الآخر“ (۲)

در اصل اس غلط فہمی کی ابتدا اس تقسیم سے ہوتی ہے جو حافظ ابن الصلاح رحمۃ اللہ علیہ نے مراتب صحیح کو بیان کرتے ہوئے ذکر کی ہے چنانچہ انہوں نے صحیح کی قسمیں بیان کرتے ہوئے لکھا:

”فأولها: صحيح أخرجه البخاري ومسلم جميعاً. الثاني: صحيح انفرد به البخاري اي عن مسلم. الثالث: صحيح انفرد به مسلم أي عن البخاري. الرابع: صحيح على شرطهما لم يخرجاه. الخامس: صحيح على شرط البخاري لم يخرجه. السادس: صحيح على شرط مسلم لم يخرجه. السابع: صحيح عند غيرهما وليس على شرط واحد منهما. هذه أمهات أقسامه، وأعلاها الأول“ (۳)

حافظ ابن الصلاح رحمۃ اللہ علیہ کی اتباع میں دیگر علمائے حدیث نے بھی اس تقسیم کو ذکر کر دیا لیکن محققین ائمہ حدیث نے اس کو رد کر دیا، چنانچہ سب سے پہلے محقق ابن الہمام رحمۃ اللہ علیہ نے اس تقسیم پر تنقید کی، چنانچہ انہوں نے فتح القدير میں لکھا ہے:

”وكون معارضة في البخاري لا يستلزم تقديمه بعد اشتراكهما في الصحة بل يطلب الترجيح من خارج، وقول من قال: أصح الأحاديث ما في الصحيحين ثم ما انفرد به البخاري ثم ما انفرد به مسلم ثم ما شتمل على شرطهما من غيرهما ثم ما شتمل على شرط أحدهما: تحكّم لا يجوز التقليد فيه، إذ لا صحة ليس إلا لاشتمال رواتهما على الشروط التي اعتبرها، فإذا فرض وجود تلك الشروط في رواية حديث في غير الكتابين أفلا يكون الحكم بالصحة ما في الكتابين عين التحكّم؟! ثم حكمهما أو أحدهما بان الراوي المعين مجتمع تلك الشروط ليس مما يقطع فيه بمطابقة الواقع، فيجوز كون الواقع خلافه، وقد أخرج مسلم عن كثير في كتابه لم يسلم من غوائل الجرح، وكذا في البخاري جماعة تكلم فيهم، فدار الأمر في الرواية على اجتهاد العلماء فيهم، وكذا في الشروط، حتى إن من اعتبر شرطاً والغاه آخر يكون مارواه الآخر مما ليس فيه ذلك الشرط عنده مكافئاً لمعارضة المشتمل على ذلك الشرط، وكذا فيمن ضعف راوياً ووثقه الآخر...“ (۴)

محقق ابن الہمام کی تائید حافظ زین الدین قاسم بن قطلوبغا نے اور علامہ ابن امیر الحاج نے کی۔ (۵)

(۲) تدریب الراوی (ج ۱ ص ۲۳) نیز دیکھیے شرح نختہ نختہ (ص ۳۰) قواعد فی علوم الحدیث اس ۱۵۵ ما تيسر إليه الحاجة (ص ۲۲)

تعلیقات الشیخ نور الدین عتر علی مقدمۃ ابن الصلاح (ص ۱۹)۔

(۳) علوم الحدیث لابن الصلاح (ص ۲۸، ۲۷)۔

(۴) فتح القدير (ج ۱ ص ۳۱۷، ۳۱۸) باب النواقل۔

(۵) دیکھیے قفوالاثر (ص ۵۷) اور التقرير والتحییر (ج ۳ ص ۳۰)۔

پھر یہاں سوچنے کی بات یہ ہے کہ ”ما أخرجہ الشیخان“ کو مطلقاً صحیح قرار کیسے دے سکتے ہیں جبکہ خود امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ما أدخلت فی کتابی الجامع الإماصح، وترکت من الصحاح لحال الطول“ (۶) اسی طرح امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”لیس کل شیء عندی صحیح وضعته ہہنا...“ (۷)

چنانچہ حافظ ابن الصلاح کی بیان کردہ اس ترتیب کو حافظ ابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ نے تسلیم نہیں کیا، چنانچہ انھوں نے صاف لکھا ہے:

”ثم ان البخاری و مسلم لم يلتزما بإخراج جميع ما يحکم بصحته من الأحادیث، فإنهما قد صححا أحادیث لیست فی کتابیہما، كما ينقل الترمذی وغيره عن البخاری تصحیح أحادیث لیست عنده، بل فی السنن وغيرها...“ (۸)

نیز انھوں نے فرمایا:

”وقد خرجت کتب كثيرة علی الصحیحین، یؤخذ منها زیادات مفیدة و أسانید جیدة کصحیح ابی عوانة و ابی بکر الاسماعیلی و البرقانی و ابی نعیم الاصبہانی و غیرہم، و کتب اخر التزم اصحابہا صحتها، کابن خزيمة، و ابن حبان البستی، و ہما خیر من المستدرک بکثیر و انظف اسانید و متوناً، و كذلك یوجد فی مسند الامام احمد من الاسانید و المتون شیء کثیر مما یوازی کثیراً من أحادیث مسلم. بل و البخاری ایضاً، و لیست عندهما و لا عند أحدهما، بل و لم یخرجہ أحد من أصحاب الکتب الاربعہ، و ہم ابوداؤد و الترمذی و النسائی و ابن ماجہ“ (۹)

اسی طرح اس ترتیب پر علامہ قسطلانی شارح صحیح بخاری نے بھی تنقید کی ہے چنانچہ وہ محقق ابن الہمام کا کلام بطور تائید و استحسان نقل کرتے ہیں: ”و هذا تحکم محض، لأنه إذا کان الفرض أن المروی علی نفس الشرط المعبر عندهما، فلم یفتہ الا کونہ لم یکتب فی خصوص أوراق معينة...“ (۱۰)

ترتیب مذکور کو رد کرنے والے صرف یہی حضرات نہیں بلکہ علامہ رشی الدین ابن الخنبلی، (۱۱)

(۶) دیکھیے علوم الحدیث لابن الصلاح (ص ۱۹)۔

(۷) دیکھیے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۶۳) کتاب الصلاة باب الشہد فی الصلاة۔

(۸) اختصار علوم الحدیث مع الباعث الحثیث (ص ۱۸، ۱۹)۔

(۹) حوالہ بالا (ص ۲۱، ۲۲)۔

(۱۰) ارشاد انصاری، کذا فی تعلیقات ذب ذبابات الدراسات (ج ۲ ص ۲۳۰ و ۲۳۱)۔

(۱۱) دیکھیے نقول اثر (ص ۵۷)۔

علامہ عبدالحق محدث دہلوی، (۱۲) علامہ محمد اکرم نصرپوری، (۱۳) ملا علی قاری، (۱۴) علامہ عبداللطیف سندھی، (۱۵) علامہ امیر صعفانی، (۱۶) شیخ احمد شاکر (۱۷)، علامہ کوثری، (۱۸) مولانا ظفر احمد عثمانی، (۱۹) رحمہم اللہ تعالیٰ بھی ہیں۔

دراصل ان تمام حضرات کا اس کو رد کرنے کا منشا یہ ہے کہ حدیث کی صحت کا مدار اس بات پر نہیں ہوتا کہ فلاں حدیث صحیح بخاری یا صحیح مسلم یا فلاں کتاب میں ہے بلکہ اس کا مدار تو شروط صحت کے وجود پر ہوتا ہے جس حدیث میں شروط صحت جس قدر مکمل ہوں گی وہ حدیث صحت کے اسی مرتبہ پر ہوگی چنانچہ حافظ عراقی رحمۃ اللہ علیہ تصریح فرماتے ہیں:

”القول المعتمد علیہ المختار: أنه لا یطلق علی اسناد معین بانہ اصح الاسانید مطلقاً؛ لان تفاوت مراتب الصحة مرتب علی تمکن الاسناد من شروط الصحة...“ (۲۰)

نیز فرماتے ہیں: ”اعلم أن درجات الصحیح تتفاوت بحسب تمکن الحدیث من شروط الصحة وعدم تمکنہ“ (۲۱)

علامہ زین الدین قاسم بن قطلوبغا فرماتے ہیں:

”قوة الحدیث انما هی بالنظر الی رجالہ لا بالنظر الی کونہ فی کتاب کذا“ (۲۲)

پھر یہاں یہ بھی غور کرنے کی بات ہے کہ تمام علماء کو اس بات کا اعتراف ہے کہ صحیحین میں کچھ احادیث اور اسی طرح رواۃ متکلم فیہ ہیں، یہی وجہ ہے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اپنے متکلم فیہ رواۃ و شیوخ کی ہر حدیث نہیں لیتے بلکہ ان میں سے جن کے بارے میں انہیں اطمینان ہوتا ہے ان کی روایتیں استشاداً و متابعتاً

(۱۲) شرح سفر السعاده۔ دیکھیے ذب ذبابات الدراسات عن المذاهب الأربعة المتناسبات (ج ۲ ص ۲۴۲)۔

(۱۳) دیکھیے امعان النظر (ص ۶۳)۔

(۱۴) کما فی ذب ذبابات الدراسات (ج ۲ ص ۲۴۲)۔

(۱۵) ذب ذبابات الدراسات (ج ۲ ص ۲۴۲)۔

(۱۶) توفیح الافکار۔ دیکھیے تعلیقات فقہ الاثر (ص ۵۷) و تعلیقات ”النکت علی کتاب ابن الصلاح“ (ج ۱ ص ۲۸۹)۔

(۱۷) تعلیقات مسند احمد (ج ۱۶ ص ۱۳) و الباعث الحثیث (ص ۲۲)۔

(۱۸) تعلیقات شروط الأئمة الخمسة للحازمی (ص ۸۳)۔

(۱۹) قواعد فی علوم الحدیث (ص ۳۵ و ۶۳-۶۶)۔

(۲۰) شرح الالفیة للعراقی (ص ۹)۔

(۲۱) شرح الالفیة للعراقی (ص ۲۱)۔

(۲۲) القول المبتکر علی شرح نخبة الفکر۔ کذا فی تعلیقات الشیخ عبدالفتاح أبو غدة علی فقہ الاثر (ص ۵۷)۔

ذکر کرتے ہیں ظاہر ہے کہ ان کا درجہ وہ نہیں ہے جن کو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ بطور احتجاج واستدلال ذکر کرتے ہیں۔ (۲۲)

نیز امام حاکم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ولم يحكما ولا واحد منهما أنه لم يصح من الحديث غير ما أخرجه“ (۲۳)

خلاصہ یہ ہے کہ حافظ ابن الصلاح رحمۃ اللہ علیہ کی بیان کردہ اس ترتیب کو علمائے حدیث نے عموماً اور محدثین حنفیہ نے خصوصاً رد کر دیا ہے، چنانچہ دوسری کتب حدیث سے صحیحین یا صحیح بخاری کی احادیث سے معارضہ بھی کرتے ہیں، دیکھیے علامہ حازی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب ”الاعتبار في النسخ والمنسوخ من الآثار“ میں احادیث کے درمیان تعارض کے وقت ترجیح دینے کے لیے جو وجوہات لکھی ہیں انھوں نے تقریباً پچاس وجوہات ذکر کی ہیں ان میں سے کہیں بھی یہ وجہ ترجیح نہیں لکھی کہ ”ما أخرجه الشيخان أو أحدهما“ کو تعارض کے موقع پر ترجیح حاصل ہوگی۔ (۲۵)

حافظ عراقی رحمۃ اللہ علیہ نے ”التقييد والايضاح لما اطلق وأغلق من كتاب ابن الصلاح“ میں ایک سو دس وجوہ ترجیح نقل کی ہیں جن میں ”كون أحد الحديثين اتفق عليه الشيخان“ کو ایک سو دو نمبر پر ذکر کیا ہے۔ (۲۶)

چنانچہ علامہ ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”فيجوز معارضة حديث أخرجه أو واحد منهما بحديث صحيح أخرجه غيرهما“ (۲۷)

نیز علامہ عراقی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”انما يرجح بما في أحد الصحيحين على ما في غيرهما من الصحيح حيث كان ذلك الصحيح مما لم تضعفه الأئمة، فأما ما ضعفه فلا يقدم على غيره لخطأ وقع من بعض رواة. والله أعلم“ (۲۸)

یہی وجہ ہے کہ صحیحین کی جلالت شان کے باوجود ان کی احادیث سے علماء نے موازنہ بھی کیا ہے اور معارضہ کی صورت میں بعض اوقات غیر صحیحین کی احادیث کو صحیحین کی احادیث پر ترجیح بھی دی ہے، مولانا

(۲۲) دیکھیے نصب الراية (ج ۱ ص ۲۴۱)۔

(۲۳) مستدرک حاکم (ج ۱ ص ۴)۔

(۲۵) دیکھیے شرح الاضية للعراقی (ص ۲۳۷)۔

(۲۶) التقييد والايضاح (ص ۲۸۹)۔ النوع السادس والثلاثون معرفة مختلف الحديث

(۲۷) قواعد في علوم الحديث (ص ۶۳)۔

(۲۸) دیکھیے التعقيبات على الدراسات (ص ۳۷۵)۔

عبدالرشید نعمانی صاحب نے اپنی کتاب ”ابن ماجہ اور علم حدیث“ میں ایسی کئی حدیثیں ابن ماجہ کی پیش کی ہیں جن کو صحیح بخاری کی حدیثوں کے مقابلہ میں ترجیح حاصل ہے۔ (۲۹)

پھر علامہ ابن امیر الحاج رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثم مما ينبغي التنبه له أن أصحيتهما على ما سواهما تنزلاً إنما تكون بالنظر إلى من بعدهما، لا للمجتهدين المتقدمين عليهما، فإن هذا مع ظهوره قد يخفى على بعضهم أو يغالط به والله سبحانه أعلم۔“ (۳۰)

علامہ کوثری رحمۃ اللہ علیہ اس کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں ”یرید ان الشیخین واصحاب السنن جماعة متعاصرون من الحفاظ اتوا بعد تدوين الفقه الإسلامی، واعتنوا بقسم من الحدیث، وكان الائمة المجتهدون قبلهم او فرماده وأكثر حدیثاً، بین أیدیهم المرفوع والموقوف والمرسل وفتاوی الصحابة والتابعین، ونظر المجتهد لیس بقاصر علی قسم من الحدیث، ودونک ”الجوامع“ و ”المصنفات“ فی کل باب منها تذاکر هذه الأنواع التي لا یستغنی عنها المجتهد واصحاب ”الجوامع“ و ”المصنفات“ قبل الستة من الحفاظ: اصحاب هؤلاء المجتهدین واصحاب اصحابهم، والنظر فی اسانیدها كان امرأهیناً عندهم لعلو طبقتهم، لاسیما، واستدلال المجتهد بحدیث تصحیح له، والاحتیاج إلى السنة، والاحتجاج بها إنما هو بالنظر إلى من تأخر عنهم فقط. والله أعلم“ (۳۱)

علامہ ظفر احمد صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

”ولو سلم أصحیة ما فی کتابیہما فهذا مما لا یلتفت إلیه فی المعارضة كما إذا أقام الرجلان البینه وشهود کلیہما عدول، ولكن شهود أحدهما أتقى وأورع من شهود الآخر، فلا ترجح بینته لهذه الزیادة بعد اشتراكهما فی العدالة الشرعیة، بل یطلب الترجیح من خارج“ (۳۲)

پھر بعض حضرات نے صحیحین کی ترجیح کے لیے یہ بھی کہا ہے کہ ان دونوں کتابوں کو ”تلقی امت بالقبول“ حاصل ہے۔

لیکن اس کو علامہ امیر صعمانی اور علامہ ابوالفضل جعفر بن ثعلب ادنوی نے رد کر دیا ہے۔

علامہ ادنوی فرماتے ہیں کہ امت نے ”تلقی“ صرف صحیحین کی نہیں بلکہ دوسری کتب حدیث کی بھی کی ہے، جن میں صرف صحیح احادیث ہی نہیں حسن احادیث بھی داخل ہیں۔

(۲۹) دیکھیے ابن ماجہ اور علم حدیث (ص ۲۲۲، ۲۲۳)۔

(۳۰) التقرير والتحییر (ج ۳ ص ۳۰) فصل فی التعارض۔

(۳۱) تعلیقات شروط الأئمة الخمسة للحارمی (ص ۸۳)۔

(۳۲) قواعد فی علوم الحدیث (ص ۶۵)۔

علامہ امیر صعفانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ:

”تلقى الأمة بالقبول“ کا مطلب یہی تو ہے کہ یہ احادیث ثابت ہیں اور بعض لوگ ان پر عمل کرتے ہیں اور بعض لوگ ان میں تاویل کرتے ہیں دیکھنا یہ ہے کہ آیا یہ ”تلقى“ صحیحین کی احادیث کو حاصل ہے؟

اب ہم یہ پوچھتے ہیں کہ ”تلقى امت“ سے مراد جمیع امت ہے یا حضرات مجتہدین؟ ظاہر ہے کہ جمیع امت مراد نہیں لے سکتے، لہذا طے ہو گیا کہ اس سے مراد مجتہدین امت ہیں، اب یہ دیکھا جائے کہ آیا امت کے مجتہدین میں سے ہر ہر فرد نے ”تلقى بالقبول“ کی ہے؟ ظاہر ہے اس دعوے کے لیے دلیل کی ضرورت ہے جو عادتاً متعذرات میں سے ہے کیونکہ یہ دعوائے اجماع پر اقامتِ پنہ کے قبیل سے ہے، امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”من ادعی الإجماع فهو كاذب“ جب صحیحین کی تالیف سے پہلے کے زمانے میں ”اجماع“ کا یہ حال ہو تو بعد کے زمانے میں اجماع کی کیا حیثیت ہوگی؟

پھر اگر تسلیم کر لیں کہ صحیحین کو تلقی امت بالقبول حاصل ہے اور امت کا اس پر اجماع ہے تب بھی یہ ماننا پڑے گا کہ پہلے صحیحین کی تالیف ہوئی پھر ان کا انتشار ہوا، مشرق و مغرب میں یہ دونوں کتابیں پہنچیں ہر مجتہد ان سے واقف ہوا پھر کہیں جا کر اتفاق اور اجماع ہوا، جبکہ یہ بات ہی محل نظر ہے کہ ہر مجتہد صحیحین سے واقف ہوا ہو۔

نیز یہ سوال بھی وارد ہوتا ہے کہ تلقی امت سے کیا مراد ہے؟ اگر یہ مراد ہے کہ امت یہ جانتی ہے کہ صحیحین امام بخاری اور امام مسلم کی تصنیف کردہ کتابیں ہیں تو یہ مفید مطلوب نہیں اور اگر یہ مراد ہے کہ صحیحین کی ہر ہر حدیث کے بارے میں امت کو یہ یقین ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے تو یہ مفید مطلوب ضرور ہے لیکن ظاہر ہے یہ دعویٰ مسلم نہیں کیونکہ صحیحین کی کم از کم دو سو دس حدیثوں پر کلام کیا گیا ہے نیز ان میں مستکم فیہ رواۃ بھی سینکڑوں ہیں، معلوم ہوا کہ امت کا اس بات پر اجماع بھی نہیں ہے کہ صحیحین کی ہر ہر حدیث مستقیماً بالقبول اور ثابت عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے پھر اگر بالفرض مان لیں کہ امت کی تلقی بالقبول ہر ہر حدیث کے لیے ہے تو بھی خطا ممکن ہے کیونکہ امت کے معصوم عن الضلالة ہونے کی ضمانت تو لی گئی ہے لیکن معصوم عن الخطاء ہونے کی ضمانت نہیں لی گئی۔

پھر اگر ہم یہ بھی تسلیم کر لیں کہ تمام مجتہدین امت نے صحیحین کی احادیث کی تلقی بالقبول کی ہے اور اسی وجہ سے ان کی ارجحیت ثابت ہو رہی ہو تو پھر تو صحیحین کے درمیان فرق نہیں ہونا چاہیے لہذا

”ما انفرده البخاری“ کو ”ما انفرده مسلم“ پر ترجیح دینا درست نہیں ہونا چاہیے۔ (۳۲) واللہ سبحانہ أعلم
وعلمہ اتم وأحکم۔

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

بدء الوحي

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد النبي الامى وعلى آله وصحبه اجمعين
وعلى من تبعهم باحسان الى يوم الدين

امام بخاری کا طرزِ آغاز اور اس پر اشکال

مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ کتاب ”بسم اللہ...“ سے شروع کی ہے، کتاب کی ابتدا میں نہ کوئی خطبہ لائے جس میں مقصود کی طرف اشارہ ہوتا اور نہ ہی ”حمد“ و ”صلوة“ اور ”شہادۃ“ کا ذکر کیا، حالانکہ دستور یہ ہے کہ مؤلفین اپنی کتاب کی ابتداء ”حمد“ ”شہادۃ“ اور ”صلوٰۃ“ سے کرتے ہیں۔

جہاں تک خطبہ کا تعلق ہے سو اس کے لیے کوئی خاص لفظ یا مخصوص سیاق متعین نہیں ہے بلکہ کسی بھی ایسی چیز سے افتتاح کرنا کافی ہے جو مقصود پر دلالت کرے، امام بخاری رحمہ اللہ نے یہ مقصود ”بسم اللہ“ کے بعد ”بدء الوحي“ کا ترجمہ منعقد کر کے اور اس کے تحت سب سے پہلے حدیث ”إنما الأعمال بالنیات“ ذکر کر کے ظاہر کر دیا ہے کہ میں اس کتاب میں وحی ست کو جمع کرنا چاہتا ہوں جو نبی پاک صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے اور یہیں سے اس میں نیت کا اندازہ خود ہو جائے گا، امام بخاری رحمہ اللہ کی عادت ہے کہ وہ اخفی کو اجلیٰ پر ترجیح دیتے ہیں، امام صاحب نے اپنی کتاب کی ابتداء میں بھی یہی کیا ہے۔ (۱)

رہا یہ کہ امام بخاری نے کتاب میں نہ حمد ذکر کی، نہ صلوة اور نہ شہادت، حالانکہ احادیث سے ان کا مطالبہ معلوم ہوتا ہے۔

(۱) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۸)۔

”حمد“ کا مطالبہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں وارد ہے ”قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: کل کلام لا یبدأ فیہ بـ”الحمد لله“ فهو أجذم“ رواہ أبو داود (۲) (واللفظ لہ) وابن ماجہ (۳) والنسائی فی عمل الیوم واللیلۃ (۴) وأبو عوانۃ فی أول مستخرجہ علی صحیح مسلم (۵) وابن حبان (۶) وغیرہم۔ (۷) حسنہ ابن الصلاح (۸) والنووی (۹) رحمہما اللہ تعالیٰ۔

”شہادت سے متعلق بھی حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی مرفوع روایت ہے ”کل خطبة لیس فیہا تشہد فیہی کالید الجذماء“ رواہ أبو داود (۱۰) والترمذی (۱۱) وأحمد (۱۲) قال الترمذی: ”هذا حدیث حسن صحیح غریب“ (۱۳)

اور ”صلوٰۃ“ علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم کا مطالبہ بھی بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے، چنانچہ دیلمی نے ”مسند فردوس“ میں، اور عبدالقادر رُہاوی نے ”اربعین“ میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت نقل کی ہے ”کل أمر ذی بال لا یبدأ فیہ بحمد اللہ والصلوٰۃ علیّٰ فهو أقطع أبتہ ممحوق من کل برکۃ“ (۱۴) ابن مندہ نے ”فضائل“ میں یہ حدیث ”کل کلام لا یذکر اللہ فیہ فیبدأ بہ ویصلی علیّٰ فیہ فهو أقطع أکتع ممحوق“

(۲) سنن أبی داود، کتاب الادب، باب الہدی فی الکلام رقم (۳۸۴۰)۔

(۳) سنن ابن ماجہ، کتاب النکاح، باب خطبۃ النکاح، رقم (۱۸۹۳)۔

(۴) دیکھیے تحفة الأشراف بمعرفۃ الأطراف للمحافظ العزلی (ج ۱ ص ۱۱ و ۳۰ و ۳۱)۔

(۵) قالہ النووی فی فاتحۃ المجموع شرح المہذب (ج ۱ ص ۶۳)۔

(۶) انظر طبقات الشافعیۃ الکبریٰ للتاج السبکی (ج ۱ ص ۴)۔

(۷) مثل الدارقطنی فی سننہ (ج ۱ ص ۲۲۹) فاتحۃ کتاب الصلوٰۃ۔ و عبدالقادر الرُّہاوی فی أربعینہ، کما فی المجموع شرح المہذب للنووی (ج ۱

ص ۶۳) وقال التاج السبکی فی طبقاتہ (ج ۱ ص ۴): ”و كذلك اخرجہ الحاکم فی مستدرکہ“۔

(۸) قال التاج السبکی فی طبقاتہ (ج ۱ ص ۴): ”وقضى ابن الصلاح بأن الحدیث حسن....“۔

(۹) انظر المجموع شرح المہذب (ج ۱ ص ۶۳)۔ فقد حسنہ ابن الصلاح والنووی والعراقی والحافظ ابن حجر، کما فی الفتوحات الربانیۃ علی

الأذکار النوویۃ لابن علان (ج ۳ ص ۲۸۸ و ج ۶ ص ۶۳)۔

(۱۰) سنن أبی داود، کتاب الأدب، باب فی الخطبۃ، رقم (۳۸۴۱)۔

(۱۱) سنن ترمذی، کتاب النکاح، باب ماجاء فی خطبۃ النکاح، رقم (۱۱۰۶)۔

(۱۲) مسند أحمد (ج ۲ ص ۳۰۲ و ۳۳۳)۔

(۱۳) کذا فی النسخۃ التي حققها الشیخ أحمد محمد شاکر و الشیخ محمد فؤاد عبدالباقی و الشیخ ابراهیم عطوہ عوض۔ وأما فی النسخۃ

المطبوعۃ مع تحفة الأحوذی فیہا: ”هذا حدیث حسن غریب“ انظر (ج ۲ ص ۱۶۹)۔

(۱۴) کذا فی الجامع الکبیر للسيوطی (ج ۱ ص ۶۲۳)۔

من کل بركة“ (۱۵) کے الفاظ کے ساتھ نقل کی ہے۔

اشکال کے جوابات

۱۔ لیکن ان روایتوں میں کوئی ایک بھی امام بخاری کی شرط کے مطابق نہیں ہے (۱۶) کیونکہ پہلی روایت کی سند میں قرہ بن عبد الرحمن (۱۷) ہیں، امام بخاری نے ان کی کوئی روایت نہیں لی، امام مسلم نے ان کی حدیثیں شواہد و متابعات میں لی ہیں (۱۸) جبکہ امام نسائی، امام ابوداؤد، امام ترمذی اور امام ابن ماجہ رحمہم اللہ نے ان کی روایتیں اپنی کتابوں میں لی ہیں۔

نیز اس روایت میں وصلاً وارسالاً اختلاف ہے، قرہ اس کو موصولاً نقل کرتے ہیں جبکہ یونس، عقیل، شعیب اور سعید بن عبدالعزیز مرسلان نقل کرتے ہیں (۱۹) امام دارقطنی فرماتے ہیں ”والمرسل هو الصواب“ (۲۰)۔

دوسری روایت لی سند میں عاصم بن کلیب (۲۱) ہیں، ان سے امام مسلم اور دوسرے اصحاب اصول نے روایتیں لی ہیں جبکہ امام بخاری نے ان سے کوئی روایت اصلاً نہیں لی۔ (۲۲)

(۱۵) کذا فی الجامع الكبير (ج ۱ ص ۶۲۳) وکنز العمال (ج ۳ ص ۲۶۵) رقم (۶۳۶۳)۔

(۱۶) قال الحافظ رحمه الله في فتح الباري (ج ۱ ص ۸): ”والجواب.... أن الحديثين (أي حديث الحمد والشهادة) ليسا على شرطه بل في كل منهما مقال“۔

(۱۷) قرہ بن عبد الرحمن بن حیویل۔ بمہملہ مفتوحہ ثم نحتانية ووزن جبریل۔ المعافری المصری، يقال: اسمه يحيى، صدوق له مناکیر، من السابعة، مات سنة سبع وأربعين (أي بعد المائة) (أخرج له) مسلم والأربعة كذا في تقريب التهذيب (ص ۳۵۵) رقم الترجمة (۵۵۳۱)۔ وانظر تهذيب الكمال (ج ۲۳ ص ۵۸۱) رقم الترجمة (۳۸۶۱)۔ وميزان الاعتدال (ج ۳ ص ۳۸۸) رقم الترجمة (۶۸۸۶) ولسان الميزان (ج ۸ ص ۳۷۲)۔ (۳۷۲) رقم (۶۶۱)۔

(۱۸) خرج له مسلم في الشواهد۔ ميزان الاعتدال (ج ۳ ص ۳۸۸) وانظر طبقات الشافعية للسبكي (ج ۱ ص ۴)۔

(۱۹) قال أبو داود في سننه في كتاب الأدب، باب الهدى في الكلام، رقم (۳۸۳۰)۔

(۲۰) ويكفي سنن دارقطنی (ج ۱ ص ۲۲۹) فاتحة كتاب الصلاة۔

(۲۱) قال الحافظ في التقریب: ”عاصم بن کلیب بن شہاب بن المجنون الجرمی، الکوفی، صدوق، رمى بالإرجاء، من الخامسة، مات سنة بضع وثلاثين (أي بعد المائة) حت (أي البخاری في مسيحه تعليقا) م ۴۔“

(۲۲) استشهد به البخاری في ”الصحيح“ وروى له في كتاب رفع اليدين في الصلاة، وفي ”الأدب“ وروى له الباقون۔ كذا في تهذيب الكمال للعزى (ج ۱۳ ص ۵۳۹) رقم الترجمة (۳۰۲۳)۔

شمیری روایت کی سند میں اسماعیل بن ابی زیاد شامی (۲۳) ہے، حافظ عبد القادر رہاوی فرماتے ہیں:

”غریب، تفرّد بذکر الصلاة فيه اسمعيل بن أبي زياد الشامي وهو ضعيف لا يعتد به ايتد ولا بزيادته“ (۲۳)۔

لیکن یہ جواب ضعیف ہے کیونکہ امام بخاری نے اپنی ”صحیح“ میں درج حدیث کے لیے، غسل، رکعتیں اور استخارہ تک کا اہتمام فرمایا، (۲۵) حالانکہ ان میں سے کسی کا ذکر بھی حدیث میں نہیں جبکہ تسمیہ و تحمید کے لیے حدیث تو ہے خواہ ضعیف ہی سہی۔

ثانیاً: جیسا کہ ذکر کیا گیا کہ قرۃ کے متابعتین موجود ہیں، لہذا ضعیف بھی باقی نہ رہا۔

ثالثاً: ویسے بھی فضائل کی حدیث میں زیادہ چھان پھٹک نہیں ہوتی، ضعیف حدیث پر بھی عمل کر لیا جاتا ہے۔ (۲۶)

رابعاً: حضرت علامہ کشمیری رحمہ اللہ تعالیٰ نے صحت کے چار معیار ذکر کیے ہیں:

① مارواہ تام الضبط، کامل العیالۃ، باتصال السند، ولا یکون فیہ الشذوذ والعلۃ۔

② کسی ماہر محدث نے اس کی تصحیح کی ہو۔

③ صحت کا التزام کرنے والے مؤلفین میں سے کسی نے اس حدیث کی تخریج کی ہو۔

④ رواۃ غیر مجروح ہوں اور روایت عملاً قبولیت کا درجہ حاصل کر چکی ہو، اور اگر کوئی راوی

مجروح ہو تو متابعت سے اس کا تدارک کر دیا گیا ہو۔ (۲۷)

یہاں آخری تینوں معیار موجود ہیں کیونکہ ابن صلاح، نووی، عراقی، سبکی وغیرہ نے اس حدیث کی تصحیح و تحسین کی ہے۔ اسی طرح صحت کا التزام کرنے والے مؤلفین میں سے ابو عوانہ اور ابن حبان نے اس کی تخریج کی ہے، نیز متابعتین بھی موجود ہیں (وقدم التفصیل آنفاً)

۲۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ روایتیں امام بخاری تک نہیں پہنچیں جیسا کہ امام مزنی پر ”مختصر المزنی“

(۲۳) اسماعیل بن زیاد أو ابن أبي زياد، الكوفي، قاضي الموصل، متروك، كذبوه، من الثامنة، ق (آی اخرج له ابن ماجه في سننه)۔ تقریب التہذیب (ص ۱۰۷) رقم الترجمة (۳۳۶)۔

(۲۴) انظر الجامع الكبير للسيوطي (ج ۱ ص ۶۲۳)۔

(۲۵) دیکھیے مقدمۃ لامع الدراری (ج ۱ ص ۱۲۲) الفائدة السادسة فيما اهتم به البخاري في تأليفه من الغسل والصلاة وغير ذلك۔

علامہ عینی فرماتے ہیں ”ولئن سلمنا أن الحديث ليس على شرطه فلا يلزم من ذلك ترك العمل به“ دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۴)۔

(۲۶) قال الحافظ في هذی الساری (ص ۳۳۰) وهو يسرد أسماء من طعن فيهم من رجال صحيح البخاري، في ترجمة محمد بن عبد الر حمن الطفاوي:

”... فهذا الحديث قد تفرّد به الطفاوي، وهو من عرائب الصحيح، وكان البخاري لم يشدد فيه لكونه من أحاديث الترغيب والترهيب والله أعلم۔“

(۲۷) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۱۱۶) وايضاح البخاري (ج ۱ ص ۳۸)۔

کے طرزِ آغاز پر اسی قسم کا اعتراض کیا گیا ہے، وہاں بھی شارحین نے دیگر جوابات کے علاوہ یہ بھی ذکر کیا ہے کہ ان تک یہ روایات نہیں پہنچیں (۲۸) ولا یقدح ذلک فی جلالته۔

لیکن اس جواب پر اشکال یہ ہے کہ امام بخاری جیسی جامع شخصیت پر ان روایات کا مخفی رہنا نہایت بعید معلوم ہوتا ہے۔

۳۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ ”حمد“ وغیرہ کے لیے تحریر و کتابت ضروری نہیں، زبانی حمد کر لینا کافی ہے، ہو سکتا ہے کہ امام بخاری نے لفظاً حمد کر لی ہو اگرچہ قلم سے اسے نہ لکھا ہو۔ (۲۹) سلف کا دستور تھا کہ وہ حدیثیں لکھتے تھے اور زبان سے درود شریف پڑھ لیا کرتے تھے چنانچہ خطیب بغدادی نے ”الجامع“ میں امام احمد کے بارے میں نقل کیا ہے کہ وہ درود لکھتے نہیں تھے، پڑھ لیتے تھے۔ (۳۰)

۴۔ چوتھا جواب یہ ہے کہ ”بسمہ“ میں اوصافِ کمال پر وال الفاظ ”اللہ“، ”رحمن“ اور ”رحیم“ موجود ہیں ظاہر ہے کہ ان کا ذکر ”حمد“ ہی کے زمرے میں آتا ہے۔ (۳۱)

۵۔ پانچواں جواب یہ ہے کہ ”حدیثِ حمد“ کا مقصد ”ذکر اللہ“ ہے، مطلب یہ ہے کہ کوئی ”امر ذی بال“ اگر اللہ کے ذکر کے بغیر شروع کیا جاتا ہے تو وہ ناتمام اور نامکمل ہوتا ہے۔
دلیل اس کی یہ ہے کہ یہ حدیث ”کل امر ذی بال لا یبدأ فیہ بالحمد: أقطع“ (۳۲) کے الفاظ کے ساتھ مروی ہے۔

اسی حدیث کے دوسرے الفاظ میں ”کل امر ذی بال لا یبدأ فیہ بیسم اللہ الرحمن الرحیم: أقطع“ ہے۔ رواہ عبدالقادر الرهاوی فی ”أربعینہ“ (۳۳)

اسی طرح اس کے تیسرے الفاظ ”کل امر ذی بال لا یبدأ فیہ بذکر اللہ: أقطع“ ہیں۔ رواہ الدارقطنی (۳۴) وأحمد (۳۵)۔

تینوں قسم کے الفاظِ حدیث کا مدار قرۃ بن عبد الرحمن پر ہے، معلوم ہوا کہ حمد کا مقصد ”ذکر“

(۲۸) انظر المجموع شرح المہذب (ج ۱ ص ۷۴)۔

(۲۹) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۸)۔

(۳۰) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۹)۔

(۳۱) انظر لامع الدراری (ج ۱ ص ۳۸۶ و ۳۸۷)۔

(۳۲) سنن ابن ماجہ کتاب النکاح، باب خطیۃ النکاح، رقم (۱۸۹۴)۔

(۳۳) قالہ السیوطی فی الجامع الکبیر (ج ۱ ص ۶۲۳)۔

(۳۴) سنن الدارقطنی (ج ۱ ص ۲۲۹) کتاب الصلاة۔

(۳۵) مسند أحمد (ج ۲ ص ۲۵۹)۔

ہے، اور یہ مقصد ”بسم اللہ...“ سے حاصل ہو گیا، یہی جواب امام نووی نے اختیار کیا ہے۔ (۳۶)

لیکن اس میں تھوڑا سا اشکال یہ ہے کہ حدیث کے الفاظ میں یقیناً اختلاف ہے، لیکن ان اختلافات میں ”حمد“ کا لفظ ”بسم اللہ“ اور ”ذکر اللہ“ کے الفاظ کے مقابلہ میں اثبت و ارنج ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ”حمد“ والی روایات میں حمد سے اعم مراد ہے جو بسمہ اور حمد دونوں کو شامل ہے، یہی وجہ ہے کہ اکثر اعمال شرعیہ حمد سے شروع نہیں کئے جاتے مثلاً نماز ہے جو تکبیر سے شروع ہوتی ہے نہ کہ حمد سے، اسی طرح حج وغیرہ ہیں۔

علاوہ ازیں ”حمد“ کی روایات میں کہیں تو ”بحمد اللہ“ مروی ہے، کہیں ”بالحمد“ اور کہیں ”بالحمد للہ“ معلوم ہوا کہ مطلق حمد مراد ہے جو ذکر میں داخل ہے۔ (۳۷)

۶۔ چھٹا جواب یہ ہے کہ امام بخاری نے ”اول منازل“ کا اتباع کیا ہے، سب سے پہلے آیات کریمہ :
 اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ، خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ، اِقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ، الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ، عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ“ (۳۸)
 نازل ہوئیں۔ پہلی وحی میں اسم رب کے ساتھ قراءت کا حکم دیا گیا اس لیے امام بخاری نے تسمیہ کے ساتھ اپنی کتاب کا افتتاح فرمایا، اور پھر لطف یہ ہے کہ ”اول منازل“ میں اسم رب کے ساتھ وحی کی قراءت کا حکم تھا اور امام کی کتاب کل کی کل وحی پر مشتمل ہے، تو انہوں نے وحی ہی کے لیے ابتدا میں تسمیہ لاکر اسم رب کے ساتھ کتاب کا آغاز فرمایا۔

۷۔ ساتواں جواب یہ ہے کہ امام بخاری نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا اتباع کیا ہے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صلح حدیبیہ کے موقع پر جو صلح نامہ لکھوایا تھا اس کی ابتدا اولاً ”بسم اللہ الرحمن الرحیم“ سے کروانی تھی۔ (۳۹)

۸۔ آٹھواں جواب یہ ہے کہ حدیث حمد وغیرہ کا تعلق خطب سے ہے کتب سے نہیں، اس کی وضاحت یہ ہے کہ عرب میں دستور یہ تھا کہ جب وہ خطبہ دینا شروع کرتے تو اشعار سے شروع کرتے تھے، حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے متعلق یہ تعلیم دی کہ حمد سے شروع کرنا چاہیے۔ (۴۰)

(۳۶) انظر المجموع شرح المذهب (ج ۱ ص ۶۳)۔

(۳۷) مکمل تفصیل کیلئے دیکھیے طبقات الشافعیۃ الکبریٰ (ج ۱ ص ۱۰۹)۔

(۳۸) سورة العلق ۱ - ۵۔

(۳۹) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۸)۔ و ذکر ابن سعد بسندہ عن عكرمة قال: ”لما كتب النبي صلى الله عليه وسلم الكتاب الذي بينه وبين أهل مكة

يوم الحديبية قال: اكتبوا بسم الله الرحمن الرحيم، قالوا: أما الله فنعرفه، وأما ”الرحمن الرحيم“ فلا نعرفه، قال: فكتبوا باسمك اللهم...“ الطبقات

الكبرى لابن سعد (ج ۲ ص ۱۰۱) غزوة رسول الله صلى الله عليه وسلم الحديبية۔ وانظر أيضاً زاد المعاد في هدى خير العباد لابن القيم (ج ۲ ص ۲۹۳)۔

(۴۰) عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۲) قال العینی: ”روی أن أعرابياً خطب، فترك التعميد، فقال عليه السلام: كل أمر... الحديث“۔

رہا یہ کہ کتاب جب مکمل اشعار کی ہو تو اس کی ابتدا ”بسم اللہ“ سے کرنی چاہیے یا نہیں، سو امام شعبانؒ تو منع کرتے ہیں جبکہ سعید بن جبیرؒ اجازت دیتے ہیں، اکثر علماء اور جمہور نے سعید ہی کا اتباع کیا ہے۔ (۳۱)

۹۔ نواں جواب یہ دیا گیا ہے کہ حدیثِ حمد یومِ حدیبیہ کے واقعہ سے نسخ ہو گئی۔ (۳۲)

لیکن یہ جواب صحیح نہیں، اس لیے کہ نسخ کے لیے بیانِ تاریخ کی ضرورت ہے۔ (۳۳) نیز نسخ کا قول اس وقت اختیار کرنے کی ضرورت ہے جبکہ جمع ناممکن ہو۔ جمہور علماء کا یہی مسلک ہے کہ دلائل متعارضہ میں اگر جمع ممکن ہو تو نسخ کا قول اختیار نہ کرنا چاہیے۔ (۳۴)

۱۰۔ دسواں جواب بعض علماء نے یہ دیا ہے کہ امام بخاریؒ کے پیشِ نظر حمد اور بسم اللہ کی روایتیں تھیں اور دونوں میں تعارض ہے اگر حمد سے شروع کرتے تو عرف و عادت کا خلاف لازم آتا اور اگر بسم اللہ سے شروع کرتے تو حمد کا ترک لازم آتا، لہذا امام بخاریؒ نے بسم اللہ ہی سے شروع کر دیا۔ (۳۵)

لیکن یہ جواب ضعیف ہے، بسم اللہ اور حمد دونوں کو جمع کر سکتے تھے جیسے قرآن پاک میں ہے۔

۱۱۔ گیارہواں جواب یہ دیا گیا ہے کہ امام بخاریؒ نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام پر اپنے کلام کو مقدم کرنے سے احتراز کیا ہے اور ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْدِمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ“ (۳۶) پر عمل فرمایا ہے۔ (۳۷)

اس میں اشکال یہ ہے کہ امام بخاریؒ اللہ کے کلام میں سے حمد لیکر بھی شروع کر سکتے تھے (۳۸) مثلاً سورہ فاتحہ کی ابتدائی آیتیں ”الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ“ بھی ذکر کر سکتے تھے۔

دوسرا اشکال یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے حدیث سے پہلے ترجمہ الباب اور سند ذکر فرمائی ہے اور یہ اپنے

(۳۱) قال الحافظ في الفتح (ج ۱ ص ۹): ”واختلف القدماء في ما إذا كان الكتاب كله شعراً، فجاء عن الشعبي منع ذلك، وعن الزمري قال: مضت السنة أن لا يكتب في الشعر بسم الله الرحمن الرحيم، وعن سعيد بن جبير جواز ذلك، وتابعه على ذلك الجمهور، قال الخطيب: هو المختار“۔
(۳۲) عمدة القاري (ج ۱ ص ۱۲)۔

(۳۳) انظر مقدمة ابن الصلاح (ص ۱۴۰) النوع الرابع والثلاثون، معرفة ناسخ الحديث ومنسوخه والتعريب مع شرحه التدریب (ج ۲ ص ۱۹۱ و ۱۹۲)۔

(۳۴) دیکھیے مقدمہ فتح الملکم (ج ۱ ص ۱۲۲) الترتیب بین الترجیع والتطبيق وغيرهما۔ مطبوعہ مکتبہ دارالعلوم کراچی۔

(۳۵) فتح الباری (ج ۱ ص ۸) وعمدة القاري (ج ۱ ص ۱۲)۔

(۳۶) سورة الحجرات ۱/۔

(۳۷) فتح الباری (ج ۱ ص ۸) وعمدة القاري (ج ۱ ص ۱۲)۔

(۳۸) فتح الباری (ج ۱ ص ۸)۔

کلام کو مقدم کرنا ہے۔

بعض حضرات نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ اگرچہ ترجمتہ الباب اور سند ظاہراً مقدم ہیں لیکن حکماً

مؤخر ہیں۔ (۴۹)

یہ جواب صحیح نہیں ہے۔ (۵۰)

۱۲۔ بارہواں جواب یہ دیا گیا ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں تسمیہ کے بعد حمد

بھی ذکر کی تھی، لیکن ناسخین کی بے توجہی کی وجہ سے ساقط ہو گئی۔ علامہ مینی نے اس جواب کو پسند کیا ہے اور لکھا ہے کہ یہ بات میں نے اپنے بعض اساتذہ کبار سے سنی ہے۔ (۵۱) مگر یہ جواب صحیح نہیں ہے اس لیے کہ اگر امام بخاری نے حمد ذکر کی ہوتی تو کسی نہ کسی نسخے میں اس کا وجود ہوتا۔

دوسری بات یہ ہے کہ امام بخاری کی کسی اور تالیف میں بھی حمد موجود ہوتی چنانچہ امام بخاری کی جو

تالیفات اس وقت مطبوع و موجود ہیں جیسے 'الادب المفرد'، 'خلق أفعال العباد'، 'جزء رفع الیدین'، 'جزء القراءة خلف الإمام'، 'تاریخ کبیر'، 'تاریخ صغیر'، 'کتاب الکئی وغیرہ'، ان میں کسی ایک میں بھی حمد کا ذکر نہیں ہے۔ ظاہر یہ ہے کہ امام بخاری نے اپنی یہ کتاب قداماء کے طرز پر لکھی ہے، وہ حضرات "بسم اللہ الرحمن الرحیم" لکھ کر کتاب کی ابتدا کرتے تھے، چنانچہ امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ کے اساتذہ کے اساتذہ اور ان کے اساتذہ و معاصرین وغیرہ سب ہی حضرات نے اسی طرز پر عمل کیا ہے امام مالک، امام عبدالرزاق، ابن ابی شیبہ، امام احمد بن حنبل، امام حمیدی، امام دارمی، امام ابو داؤد ان تمام حضرات نے "بسم اللہ" سے اپنی کتابوں کا افتتاح کیا ہے۔ (۵۲)

۱۳۔ حضرت شیخ الحدیث صاحب نور اللہ مرقدہ جب ۱۲۸۳ھ میں حج کے لیے تشریف لے گئے تو

حضرت نے مدینہ منورہ میں خواب دیکھا کہ مسجد نبوی میں آپ کو بخاری شریف پڑھانے پر مامور کیا جا رہا ہے، حضرت نے عذر معذرت کی کہ میں اپنے ساتھ کتابیں وغیرہ نہیں لایا کہ بوقت ضرورت مراجعت ہو سکے، مگر دیکھا کہ برابر میں امام بخاری تشریف فرما ہیں اور ارشاد فرما رہے ہیں کہ آپ پڑھا دیں جہاں ضرورت ہوگی میں مدد دوں گا۔

(۴۹) دیکھیے فتح و عمدہ حوالہ ۱۸۱۔

(۵۰) اس لیے کہ ترجمتہ الباب اور سند حکماً مؤخر سی، ظاہر میں تو مقدم ہیں، اس کے علاوہ تقدیم اور تاخیر کا تعلق بھی ظاہر ہی سے ہوتا ہے، ہر صورت یہاں کلام رسول پر امام بخاری کا کلام مقدم ہے۔ دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۲)۔

(۵۱) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۲ و ۱۳)۔

(۵۲) انظر فتح الباری (ج ۱ ص ۹)۔

حضرت رحمہ اللہ تعالیٰ نے حمد ذکر نہ کرنیکی وجہ بیان کرنی شروع کی، اس پر امام بخاری نے ارشاد فرمایا، اصل بات یہ ہوتی کہ یہ کتاب کراسات یعنی اجزاء کی شکل میں تالیف کی گئی ہے، بعد میں سارے کراسات جمع کر لیے گئے، اور حمد لکھنے کی نوہت نہیں آئی۔ (۵۳)

لیکن یہ ایک لطیفہ سا کہلائے گا اس کو جواب کہنے میں تامل ہے اس لیے کہ حضرت نور اللہ مرقدہ کی تحقیق یہ ہے کہ یہ کتاب ۲۲۳ھ میں مکمل ہو گئی، (۵۴) اس کے بعد امام بخاری ۲۴۰ سال زندہ رہے کیونکہ ان کی وفات ۲۵۶ھ میں ہوئی، تو کیا اس طویل مدت میں حمد لکھنے کی فرصت نہیں ملی اور خطبہ لکھنے کا موقع نہیں ملا؟ یہ بہت ہی بعید ہے۔ واللہ اعلم۔

۱۳۔ چودھواں جواب جو دیا گیا ہے وہ بالکل گھسا پٹا ہے وہ یہ کہ مولف نے اپنی کتاب کو کتاب ہی نہیں سمجھا جیسا کہ ”کافیہ“ کے شارحین نے صاحب کافیہ کی طرف سے جواب دیا ہے چونکہ وہاں بھی صرف تسمیہ مذکور ہے حمد کا ذکر نہیں۔

اس جواب کے ”گھسا پٹا“ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ حضرت امام بخاری نے صحیح بخاری کی تالیف کا اتنا زبردست اہتمام کیا ہے کہ ہر حدیث کے لیے غسل فرماتے، نماز پڑھتے اور استخارہ کرتے، جب صحت کا یقین ہو جاتا تو اس کو اپنی کتاب میں درج کرتے۔ نیز اس کے تراجم ریاض الجنۃ یعنی قبر شریف اور منبر شریف کے درمیان بیٹھ کر لکھتے۔ (۵۵) تو کیا اتنے اہتمام کے باوجود امام بخاری اپنی اس کتاب کو کتاب نہیں سمجھے، یہ بہت ہی بعید ہے، یہ جواب میرے نزدیک صحیح نہیں۔

پسندیدہ جوابات

میرے نزدیک ان جوابوں میں سے دو جواب پسندیدہ ہیں۔

❶ یا یہ کہا جانے کہ ”إِنَّ حَمْدَ لَفْظًا لِكِتَابَةٍ“

❷ اور یا یہ کہا جانے کہ ”حمد“ کا مقصود ”بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ“ سے حاصل ہو گیا۔

واللہ اعلم۔

(۵۳) تقریر بخاری شریف از حضرت شیخ الحدیث صاحب قدس اللہ سرہ (ج ۱ ص ۶۳)۔

(۵۴) مقدمة لامع الدراری (ص ۱۲۳) الفائدة السادسة فيما اهتم به البخاری فی تألیفہ من الغسل والصلاة وغير ذلك۔ نیز دیکھیے تقریر بخاری شریف (ج ۱ ص ۳۴)۔

(۵۵) دیکھیے مقدمة لامع الدراری (ج ۱ ص ۱۲۲) الفائدة السادسة فيما اهتم به البخاری فی تألیفہ من الغسل والصلاة وغير ذلك۔

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ:

باء حرف جار ہے، چودہ معانی کے لیے استعمال ہوتا ہے (۵۶) ان میں معنی حقیقی الصاق کے ہیں۔

یہاں ز مخشری کی رائے پر ”باء“ مصابحت کے لیے ہے جبکہ بیضاوی کا رجحان ”باء استعانت“

کی طرف ہے۔ (۵۷)

اس میں اختلاف ہے کہ اس کا متعلق اسم ہے؟ جیسا کہ بصرین کہتے ہیں یا فعل ہے؟ جیسا کہ

کوفین کہتے ہیں۔

پھر اس میں بھی اختلاف ہے کہ یہ مقدر مقدم مانا جائے گا یا مؤخر؟ مشہور یہ ہے کہ مقدم مانا

جائے گا، بعض حضرات کہتے ہیں کہ اسم مؤخر مقدر مانا جائے۔ پھر اس میں بھی اختلاف ہے کہ عام مانا

جائے گا یا خاص؟ علامہ ز مخشری کی رائے یہ ہے کہ فعل مقدر مانا جائے خاص اور مؤخر، یعنی جس فعل سے

ابتدا کی جارہی ہے وہی فعل مقدر مانا جائے جیسے آپ قراءت شروع کر رہے ہیں تو بسم اللہ کے ساتھ ”اَقْرَأْ“

مقدر ہوگا اور اگر کتابت شروع کر رہے ہیں تو ”اَكْتُبْ“ مقدر مانا جائے گا۔ جبکہ دوسرے حضرات کہتے ہیں کہ

عام ماننا بہتر ہے۔ صحیح یہ ہے کہ خاص مقدر ماننا اولیٰ ہے، اس لیے کہ اگر عام یعنی ”ابتدائی“ یا ”ابتدئی“

مانا جائے تو استعانت ابتدا کے ساتھ خاص ہو جائیگی، جبکہ خاص ماننے کی صورت میں سارے فعل کے ساتھ

استعانت شامل رہیگی۔

لفظ ”اسم“ کی تحقیق

لفظ ”اسم“ بصریہ کے نزدیک ”سمو“ سے ماخوذ ہے اور کوفیہ کے نزدیک ”وسم“ سے۔ بصریہ

کی رائے ارنح ہے اس لیے کہ اشتقاق کا فائدہ یہ ہے کہ مشتق اور مشتق منہ مادے اور ترتیب میں مشترک

ہوتے ہیں، اور جمع مکسر اور تصغیر سے مادے کی حقیقت بھی معلوم ہوتی ہے، چنانچہ ”اسم“ کی جمع ”اسماء“

آتی ہے ”اوسام“ نہیں اگر یہ ”وسم“ سے ماخوذ ہوتا تو اس کی جمع ”اوسام“ آتی، نیز اس کا فعل

”سمیت“ آتا ہے نہ کہ ”وسمت“ اسی طرح اس کی تصغیر ”سَمِيٌّ“ آتی ہے ”وَسَمِيٌّ“ نہیں۔

البتہ اگر ”وسم“ سے اس کو مشتق مانا جائے تو کہا جاسکتا ہے کہ یہ یا تو اشتقاقِ اوسط ہے جس میں

مشتق اور مشتق منہ نفس مادہ میں مشترک ہوتے ہیں اور ترتیب میں مختلف ہوتے ہیں اور یا اشتقاقِ اکبر ہے

(۵۶) مرقاة المفاتیح شرح مشکاة المصابیح (ج ۱ ص ۴)۔

(۵۷) انظر روح المعانی لخاتمة المفسرین الاکوسی رحمہ اللہ (ج ۱ ص ۴۷) مباحث فی البسملۃ الحدیث الثالث فی معناہا۔

جس میں مشتق اور مشتق منہ مادے کے اکثر حروف میں مشترک ہوتے ہیں۔ واللہ اعلم۔

لفظ ”اللہ“ کی تحقیق

اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات ظاہر نہیں ہیں کیونکہ وہ اپنے نورِ عظمت سے مستور ہیں، عقول اس سلسلے میں حیران ہیں، جس طرح ذات و صفات کا پتہ نہیں چاہتا اسی طرح اس لفظ کے بارے میں بھی عقول حیران ہیں، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ذات کے انوار اس لفظ کی طرف منتقل ہو گئے، جس طرح انوارِ عظمت سے اختلاط کیوجہ سے ذات و صفات میں عقلیں دنگ رہ گئیں اسی طرح اس لفظ کے بارے میں بھی عقلیں بالکل دنگ ہیں۔

حضرات علماء کا اختلاف ہے کہ یہ لفظ عربی ہے یا عبرانی یا سریانی؟ پھر عربی ہو تو علم ہے یا صفت؟ علم ہونے کی صورت میں مشتق ہے یا غیر مشتق؟ پھر علم بطریق وضع ہے یا بطریق غلبہ؟ ابو زید بلخی کا قول ہے کہ یہ لفظ عبرانی یا سریانی ہے جبکہ راجح یہ ہے کہ یہ عربی ہے، اسم ہے، علم ہے اور مرتجل ہے یہی امام ابو حنیفہ، امام محمد، امام شافعی، نخلیل بن احمد، زجاج، ابن کثیر، حلی، امام غزالی، امام الحرمین، خطابی اور سیوطی کی رائے ہے۔ (۵۸)

اسم عینِ مسمیٰ ہے یا غیر مسمیٰ

یہاں میں ایک مسئلہ نمنا بیان کر دیتا ہوں اگرچہ اس کی ضرورت خاص طور پر نہیں تھی وہ یہ کہ اسم اور مسمیٰ ایک ہیں یا الگ الگ، یعنی اسم عینِ مسمیٰ ہے یا غیر مسمیٰ؟ اس میں کئی مذاہب ہیں:-
بعض حضرات کہتے ہیں کہ اسم عینِ مسمیٰ ہے۔ یہی امام ابوالحسن اشعریؒ سے بھی منقول ہے۔
معتزلہ، جمہیہ اور کرامیہ کی رائے ہے کہ ”الاسم غیر المسمیٰ“ امام غزالیؒ اور علامہ ابن التینؒ نے اسی کو اختیار کیا ہے اس لیے کہ ”اسم“ سے مراد وہ لفظ ہے جو ذات کے مقابل وضع کیا گیا ہو، اس کو بول کر ذات مراد لی جاتی ہے، اور ”مسمیٰ“ سے مراد ذات ہے، اور دونوں میں فرق ہے، دونوں الگ الگ ہیں۔ جبکہ بعض حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ ”الاسم لاعین ولا غیر“ یعنی اسم نہ عینِ مسمیٰ ہے اور نہ غیر مسمیٰ“ (۵۹)

(۵۸) دیکھیے فتح العلم (ج ۱ ص ۲۰۱) اور ”فتح اللہ بحسنائص الاسم: اللہ“ (ص ۱۵۵) الباب الرابع والثلاثون، فصل فی ایضاح القول الرابع۔

(۵۹) دیکھیے مرقاة المفاتیح (ج ۱ ص ۴)۔

در اصل اسماءِ الہیہ کی تین قسمیں ہیں:-

بعض تو عینِ مسئی ہیں جیسے موجود، ذات، قدیم۔

بعض غیر مسئی ہیں، جیسے خالق، رازق وغیرہ صفاتِ افعال۔

اور بعض نہ عین ہیں اور نہ غیر، جیسے علیم، قادر وغیرہ صفاتِ حقیقیہ جو قائم بالذات ہیں۔ (۶۰)

یہ اختلاف سلف کے یہاں نہیں تھا، معتزلہ نے اس کو ایجاد کیا اور وہاں سے اختلاف چلا، معتزلہ خلقِ قرآن کے قائل تھے اور اس کی مختلف دلیلیں پیش کرتے تھے، چنانچہ ایک دلیل انہوں نے یہ پیش کی کہ ”الاسم غیر المسمی“ اور جب اسم اللہ غیر اللہ ہوا تو لامحالہ مخلوق ہوگا اس لیے کہ جو غیر اللہ ہے وہ مخلوق ہے، اور ”اللہ“ کا نام قرآن کا ایک کلمہ ہے، لہذا جب بعض کلمۃ القرآن مخلوق ثابت ہو گیا تو باقی کا مخلوق ہونا بھی ظاہر ہو گیا۔

لیکن علمائے اہل سنت نے اس کی تردید کی اور یہ اختیار کیا کہ ”الاسم عین المسمی“ چنانچہ بعض حضرات سے مقول ہے کہ اگر کسی آدمی کو یہ کہتے سنا ”الاسم غیر المسمی: فاشہد علیہ بالزندقة“ (۶۱) بہت سے سلف اس مسئلہ کو چھیڑنے ہی کو پسند نہیں کرتے تھے کہ اسم عینِ مسئی ہے یا غیر مسئی؟ چنانچہ ابن جریر طبری فرماتے ہیں کہ ”یہ حماقاتِ مبتدعہ میں سے ہے، انسان کے لیے تو بس یہی کافی ہے کہ جو قرآن میں آگیا وہاں لٹھر جائے“ (۶۲)۔

اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں ”وَلِلّٰهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنٰی“ اس سے معلوم ہوا کہ ”الاسم للمسمی“ یعنی اسمِ مسئی کے لیے ہے اور اس کے لیے ثابت ہے، اس سے معتزلہ کی بات ثابت نہیں ہوتی کہ کلامِ متکلم کیلئے ثابت ہے اور دونوں میں غیریت ہے، کیونکہ کسی چیز کے کسی ذات کے لیے ثابت ہونے سے اس چیز کا اس سے منفصل ہونا یا غیر ہونا لازم نہیں آتا۔ واللہ اعلم۔

(۶۰) دیکھیے ارشاد الساری للقطرانی (ج ۱ ص ۲۹) وفتح اللہ بنخصائص الاسم اللہ (ص ۵۹۶)۔

(۶۱) قالہ الأصمعی و أبو عبیدہ معمر بن المثنیٰ، انظر شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للإمام أبي القاسم اللالكائي رحمه الله (ج ۲ ص ۲۰۴ و ۲۱۲)۔

(۶۲) چنانچہ امام طبری رتبہ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”وأما القول في الاسم: فهو المسمی أو غير المسمی، فإنه من حماقات الحادثة التي لا أثر فيها فيتع ولا قول من إمام فيسمع، و الخوض فيه شين والصمت عنه زين، وحسب امرئ من العلم به، والقول فيه: أن ينتهي إلى قول الصادق عز وجل، وهو قوله: ”قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ، أَيَا مَا تَدْعُوا فَلِلّٰهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنٰی“ وقوله: ”وَلِلّٰهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنٰی فَادْعُوهُ بِهَا“ دیکھیے ”شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة“ (ج ۱ ص ۱۸۵ و ۱۸۶)۔

لفظ ”اللہ“ کی چند لفظی خصوصیات

- ① ایک خصوصیت یہ ہے کہ یہ منسوب الیہ تو ہوتا ہے ، خود کسی شے کی طرف منسوب نہیں ہوتا۔
- ② دوسری خصوصیت یہ ہے کہ یہ نام مخلوق میں سے کسی کا بھی نہیں رکھا گیا۔
- ③ حرفِ ندا ”یا“ کے بجائے اس کے آخر میں ”میم مشدّد“ لانا درست ہے۔
- ④ جب ”یا اللہ“ کہتے ہیں تو باوجود اس ہمزہ کے ہمزة الوصل ہونے کے اس کے ساتھ ہمزة القطع کا معاملہ کرتے ہیں۔

- ⑤ ”یا“ حرفِ ندا۔ جو خود بھی مفید ”تعریف“ ہے۔ کو اور ”لام تعریف“ کو جمع کرتے ہیں۔
 - ⑥ حرفِ جار کو حذف کر کے اس کے عمل کو باقی رکھتے ہیں چنانچہ کہتے ہیں ”اللہ لَأَفْعَلَنَّ كَذَا“ (۶۳)
- واللہ اعلم۔

الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ

- یہ دونوں مبالغہ کے صیغے ہیں، لیکن ”رحمن“ بہ نسبت ”رحیم“ کے ابلغ ہے، کیونکہ ”رحمن“ کے الفاظ زیادہ ہیں ”وزيادة المبني تدل على زيادة المعنى“۔
- بعض کہتے ہیں کہ ”رحمن“ وہ ذات ہے جو دنیا اور آخرت میں رحمت کرنے والی ہے۔ اور ”رحیم“ وہ ذات جو آخرت میں رحمت کرنے والی ہے۔
- بعض حضرات کہتے ہیں کہ ”رحمن“ بڑی بڑی نعمتیں دیکر انعام فرمانے والا۔ اور ”رحیم“ چھوٹی اور دقیق نعمتیں عطا فرمانے والا۔ (۶۴)

- اعلم اور ابن مالک کہتے ہیں کہ یہ دراصل عَلَمٌ ہے صفتِ مشتقہ نہیں ہے۔ (۶۵)
- لیکن یہ درست نہیں ہے چنانچہ حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ کی حدیث میں وارد ہے ”سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: قال الله: أنا الله، وأنا الرحمن، خلقت الرجم، وشققت لها من اسمي، فمن وصلها وصلته، ومن قطعها قطعته“ (۶۶)

(۶۳) ان خصوصیات اور ان کے علاوہ دیگر خصوصیات کی تفصیل کے لیے دیکھیے ”فتح اللہ بخصائص الاسم اللہ“ (ص ۱۰۸ و ۲۱۶ و ۲۷۸ و ۲۸۳ وغیرہ)۔

(۶۴) تفصیلات کیلئے دیکھیے مرقاة المفاتیح (ج ۱ ص ۳)۔

(۶۵) روح المعانی (ج ۱ ص ۶۰)۔

(۶۶) أخرجه الترمذی فی جامعہ، فی کتاب البر والصلة، باب ماجاء فی قطیعة الرحم، رقم الحدیث (۱۹۰۶)۔ قال الترمذی: حدیث سعیدان عن الزہری حدیث صحیح وأخرجه أبو داود فی کتاب الزکاة، باب فی صلة الرحم، رقم (۱۶۹۳) و (۱۶۹۵)۔

پھر یہاں اللہ تعالیٰ کی صفاتِ جمال میں سے دو صفات پر اکتفا کیا گیا ہے کوئی صفتِ جلال ذکر نہیں کی گئی کیونکہ حدیثِ قدسی میں ارشاد ہے: "إن رحمتی غلبت غضبی" (۶۷) نیز "رحیم" پر اختتام میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ مؤمنین کے لیے حسنِ خاتمہ ہے اور انجام کی بھلائیاں متقیوں کے لیے ہیں۔ (۶۸) واللہ اعلم۔

۱ - باب : كَيْفَ كَانَ بَدْءُ الْوَحْيِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ

وَقَوْلِ اللَّهِ جَلَّ ذِكْرُهُ : «إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ» / النساء :

۱/۱۶۲

صحیح بخاری کا افتتاحیہ

یہ امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ کی اس عظیم الشان کتاب کا افتتاحیہ ہے، افتتاحِ کتاب میں بھی امام بخاری نے نیا اور نرالا انداز اختیار کیا ہے امام ابوداؤد، امام ترمذی اور امام نسائی رحمہم اللہ تعالیٰ نے اپنی اپنی کتابوں کا آغاز "کتاب الطہارۃ" سے کیا ہے کیونکہ نماز دین کے ارکان میں سے اہم ترین رکن ہے اور اس کی صحت طہارت پر موقوف ہے۔ پھر قبر میں سب سے پہلے طہارت کا سوال ہوگا اور حشر میں سب سے پہلے نماز کا سوال ہوگا۔ (۶۹)

(۶۷) دیکھیے صحیح بخاری، کتاب بدء الخلق، باب ما جاء في قول الله تعالى: وهو الذي يبدؤ الخلق ثم يعيده... رقم ۳۱۹۳۔ کتاب التوحيد، باب قول الله تعالى ويحذرکم الله نفسه، رقم ۴۳۰۳۔ و باب کان عرشه علی الماء، رقم ۶۳۲۲۔ و باب قوله تعالى ولقد سبقت کلمة العبادنا المرسلین، رقم ۴۳۵۳۔ و باب قول الله تعالى: بل هو قرآن مجید فی لوح محفوظ، رقم ۴۵۵۳ و ۴۵۵۴۔ نیز دیکھیے صحیح مسلم (ج ۲ ص ۲۵۶) کتاب التوبة، باب سعة رحمة الله تعالى و انہا تغلب غضبه۔

(۶۸) دیکھیے مرقاة المفاتیح (ج ۱ ص ۶)۔

(۶۹) أخرج النسائی فی سننه (ج ۱ ص ۸۱) فی کتاب الصلاة، باب المحاسبة علی الصلوات، من حدیث أبی هريرة رضی الله عنه مرفوعاً: "إن أول ما يحاسب به العبد بصلاته..." وأخرجه الترمذی أيضاً فی جامعہ فی أبواب الصلاة، باب ما جاء أن أول ما يحاسب به العبد يوم القيامة الصلاة، رقم (۳۱۳) من حدیثه، كما أخرج ابوداؤد فی سننه، فی کتاب الصلاة، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: كل صلاة لا يتعمها صاحبها تم من تطوعه، رقم (۸۶۳)۔ من حدیث أبی هريرة وتعميم الداری رضی الله عنهما، وابن ماجه فی سننه، فی کتاب إقامة الصلاة و السنة فيها، باب ما جاء في أول ما يحاسب به العبد الصلاة، رقم (۱۳۲۵ و ۱۳۲۶) من حدیثهما أيضاً۔

طہارت سے متعلق قبر میں سوال کے بارے میں احقر کو کوئی نص تلاش کے باوجود نہیں ملی، لیکن حضرت مولانا سید فخر الدین صاحب شیخ الحدیث دارالعلوم دیوبند کی تقریر بخاری شریف "ایضاح البخاری" (ج ۱ ص ۲۰) میں بعینہ ہی بات تحریر ہے۔

البتہ قبر کی قید کے بغیر ابو العالیہ سے مراد مروی ہے "أول ما يحاسب به العبد طهوره، فإذا حسن طهوره، فصلاته كتحو طهوره، وإن حسنت صلاته فساؤ عمله كتحو صلاته" دیکھیے کنز العمال (ج ۹ ص ۲۷۸ و ۲۷۹) رقم (۳۶۰۱۰) کتاب الطہارۃ، الباب الأول فی فضل الطہارۃ مطلقاً، الاکمال۔

امام ابن ماجہ رحمہ اللہ نے اپنی کتاب کو ”اتباعِ سنت“ سے شروع کیا ہے اس لیے کہ اگر سنت کا اتباع نہ کیا جائے اور بدعات دین میں داخل ہو جائیں تو صرف دین کی ہیبت اور شکل ہی مسخ نہیں ہوتی بلکہ اس کی حقیقت بھی معرضِ خطر میں پڑ جاتی ہے، لہذا امام ابن ماجہ نے حفاظتِ دین کی خاطر اتباعِ سنت کا سب سے پہلے ذکر کیا۔ پھر چونکہ حضراتِ صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین سنت کے ناقلین ہیں نیز حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہؓ ہی سے خطاب فرمایا تھا ”لیبلغ الشاہد منکم الغائب“ (۷۰) یعنی جو لوگ موجود ہیں وہ غائبین تک اس دین کو پہنچائیں۔

اسی طرح حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”لیلینی منکم أولو الأحلام والنہی“ (۷۱) یعنی نماز میں میرے قریب وہ لوگ کھڑے ہوا کریں جو عقلمند اور سمجھ دار ہوں، اس حکم کی دیگر مصلحتوں کے علاوہ ایک مصلحت یہ بھی ہے کہ یہ حضرات حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کو اچھی طرح دیکھ کر اور سمجھ کر دوسروں تک صحیح صحیح پہنچا سکیں۔

گویا کہ حضراتِ صحابہؓ دین کے پہنچانے والے اور سنت کے ناقل ہونے، اگر صحابہ کرام معاذ اللہ ثم معاذ اللہ مشکوک ہو جائیں اور ان سے اعتماد اٹھ جائے تو ان سے منقول سنت بھی مشکوک ہو جائے گی۔ اس لیے ابن ماجہ نے اتباعِ سنت اور اس کے متعلقات کے بعد مناقبِ صحابہؓ کو ذکر کیا۔

امام مسلم رحمہ اللہ تعالیٰ نے ایک اور پہلو کی طرف نظر کی اور ”اسناد“ کی بحث کو مقدم کیا، اس لیے کہ ”لولا الإسناد لقال من شاء ما شاء“ (۷۲) اگر اسناد نہ ہو تو جو جس کا جی چاہے کہہ دے گا، سنت کا تحفظ اور دین کی حفاظت سند پر موقوف ہے، سند کی اسی اہمیت کی بنا پر امام مسلم نے اسناد کے مباحث کو پہلے ذکر کیا۔

(۷۰) صحیح البخاری، کتاب العلم، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: رَبِّ بَلِّغْ أَوْ عَمِّيْ مِنْ سَامِعٍ، رقم (۶۶) و باب لیبلغ العلم الشاہد الغائب، رقم (۱۰۵) و کتاب الحج، باب الخطبة أيام منی، رقم (۱۷۳۱)۔ و صحیح مسلم (ج ۲ ص ۶۰ و ۶۱) کتاب القسامۃ و المحاربات و القصاص و الدیات، باب تغلیظ تحریم الدماء و الأعراض و الأموال۔ و سنن ابن ماجہ، مقدمہ، باب من بلغ علماً، رقم (۲۳۳ - ۲۳۵)۔

(۷۱) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۸۱) کتاب الصلاة، باب تسویة الصفوف و إقامتها..... و سنن نسائی (ج ۱ ص ۱۲۹) کتاب الإمامة، باب من یلی الإمام ثم الذی یلیہ..... و سنن أبی داؤد، کتاب الصلاة، باب من یتحب أن یلی الإمام فی الصف و کراهیة التأخر، رقم (۶۶۳) و (۶۶۵)۔ و سنن ترمذی، أبواب الصلاة، باب ما جاء لیلینی منکم أولو الأحلام و النہی، رقم (۲۲۸)۔

(۷۲) یہ امام عبد اللہ بن المبارک رحمہ اللہ کے قول کا ایک حصہ ہے پورا قول یہ ہے ”الإسناد من الدین، و لولا الإسناد لقال من شاء ما شاء، فإذا قبل لہ من حدیثک؟ بقی“ دیکھیے مقدمہ صحیح مسلم، باب الکشف عن معایب رواة الحدیث و نقلة الأخبار و قول الأئمة فی ذلك۔ نیز دیکھیے: ”الأجوبة الغاضلة للأسئلة العشرة الكاملة للعلامة للكنوزی رحمہ اللہ مع ”التعليقات الحافلة على الأجوبة الفاضلة“ للشيخ عبدالفتاح أبو غدة حفظہ اللہ تعالیٰ۔ السؤال الأول فی الإسناد۔ (ص ۲۰ - ۶۵)۔

امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ نے ”موظا“ کی ابتدا اوقاتِ صلوة سے کی ہے، اس لیے کہ دین کے ارکان میں سب سے اہم رکن نماز کی ادائیگی اسی وقت لازم اور ضروری ہوتی ہے جب وقت ہو جائے، اسی طرح ”حِفْظُوا عَلٰی الصَّلَاةِ وَالصَّلَاةِ الْوَسْطٰی“ (۷۳) اور ”اِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلٰی الْمُؤْمِنِيْنَ كِتَابًا مَّوْقُوْتًا“ (۷۴) سے وقت کی اہمیت معلوم ہوتی ہے۔

لیکن امام بخاری نے سب سے جدا راستہ اختیار کیا اور اپنی کتاب کا آغاز ”وحی“ کی بحث سے کیا، اس لیے کہ بیشک ”سنت“، ”طہارت“، ”صلوة“، ”اوقاتِ صلوة“ اور ”اسناد“ کی اہمیت اپنی اپنی جگہ ضرور ہے لیکن ان تمام کا مدار تو وحی پر ہے۔ چنانچہ نماز، سنت، اوقات، طہارت کا ثبوت وحی ہی سے ہوگا، اسی طرح اسناد پر زور سنت کی حفاظت کی خاطر ہے جبکہ سنت کا اثبات وحی سے ہوتا ہے تو چونکہ تمام شرائع کا منبع اور مدار وحی ہے اس لیے امام بخاری نے وحی کی عظمت اور اس کی اہمیت کو اجاگر کرنے کے لیے ”وحی“ کی بحث سے اپنی عظیم کتاب کا افتتاح فرمایا۔

علامہ سندھی رحمہ اللہ کی رائے

علامہ سندھی رحمۃ اللہ علیہ (۷۵) فرماتے ہیں کہ امام بخاری نے اپنی ”صحیح“ کی ابتدا وحی سے کی ہے اور اسے ایمان پر مقدم کیا ہے اس لیے کہ اس ”صحیح“ میں جو کچھ وہ ذکر کرنے والے ہیں وہ سب اس بات پر موقوف ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم موحی الیہ نبی ہیں اس لیے پہلے یہ ثابت کیا کہ آپ اللہ کے رسول ہیں اور آپ پر وحی نازل ہوتی تھی۔

پھر چونکہ ”وحی“ کبھی الہام کے معنی میں بھی آتی ہے جیسے ”وَ اَوْحٰی رَبُّکَ اِلٰی النَّحْلِ“ (۷۶)

(۷۵) سورة البقرہ / ۲۲۸ - (۷۶) سورة نسا / ۱۰۲ -

(۷۵) الامام العلامة المحقق المحدث الفقیہ الاصولی ابوالمحسن نورالدین محمد بن عبد الباقی سندھی رحمہ اللہ، آپ سندھ کے مردم خیز علاقہ ٹھٹھہ میں پیدا ہوئے، وہیں پلے بڑھے، تستر کا سفر کیا، وہاں کے مشائخ سے استفادہ کر کے مدینہ منورہ تشریف لے گئے، وہاں سید محمد برزنجی، ملا ابراہیم کورانی وغیرہ سے اخذ علم کیا، حرم نبوی میں درس دیتے رہے، تمام علوم حدیث، تفسیر، فقہ، اصول، معانی، منطق اور عربیت پر کامل دستگاہ رکھتے تھے۔ علامہ محمد نبیات سندھی وغیرہ جیسے جاہل القدر علماء آپ کے تلامذہ میں شامل ہیں۔

علمی داریں اصول سنت، مسند امام احمد، فتح القدر (۲ باب النکاح) بیضاوی، الزہراوین للفقاری، شرح جمع الجوامع للابن قاسم پر آپ کے، بر تقدیر حواشی آپ کی یادگار اور انشاء اللہ ذخیرہ آخرت ہیں۔ اس محکم علم و تقویٰ نے بارہ شوال ۱۱۳۸ھ کو مدینہ منورہ کی پاک سرزمین میں انتقال فرمایا۔ مسجد نبوی میں نماز جنازہ ادا کی گئی اور ”بقیع“ میں مدفون ہوئے۔ جزاء اللہ تعالیٰ عن العلم وأہلہ حیرہ الجزاء۔

دیکھیے ماتمس الیہ الحاج (ص ۵۳)۔

اور ”وَ اَوْحَيْنَا اِلَىٰ اُمِّ مُوسَىٰ اَنْ اَرْضِعِيْهِ“ (۷۷) اس لیے امام بخاری نے آیت کریمہ ”اِنَّا اَوْحَيْنَا اِلَيْكَ كَمَا اَوْحَيْنَا اِلَىٰ نُوحٍ وَ النَّبِيِّۦنَ مِنْۢ بَعْدِهِ“ (۷۸) ذکر فرما کر یہ بتلادیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وحی اس قبیل کی وحی نہ تھی، بلکہ وحی رسالت تھی جو انبیاء و رسل پر نازل ہوتی ہے۔

جب وحی کے واسطے سے آپ کی نبوت ثابت ہوگئی اور ”صحیح“ میں جو کچھ امام بخاری نے آپ سے نقل کیا ہے اس پر اعتماد ہو گیا اور اس پر ایمان لانا ضروری ہوا تو اس کے بعد ”کتاب الایمان“ کو ذکر کیا۔ (۷۹)

حضرت شیخ الہند نور اللہ مرقدہ کی تقریر

حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو حواس بھی دیے ہیں اور عقل بھی عطا فرمائی ہے، لیکن ان کے ذریعہ ایک مخصوص حد تک علم حاصل ہو سکتا ہے بلکہ اس میں بھی غلطیاں ہوتی ہیں۔ مثلاً ہم دن رات مشاہدہ کرتے ہیں کہ نگاہ دیکھنے میں غلطی کرتی ہے، چنانچہ چاندنی رات کو جب چاند بھی نکلا ہوا ہوتا ہے، بادل بھی آسمان پر ہوتے ہیں تو دیکھنے والے کو محسوس ہوتا ہے کہ گویا چاند دوڑ رہا ہے جبکہ حقیقت میں بادل دوڑ رہے ہوتے ہیں۔ اسی طرح ایک گاڑی میں آپ سوار ہیں اور وہ رکی ہوئی ہے، دوسری گاڑی برابر سے گذرتی ہے دیکھنے والے کو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ہماری گاڑی دوڑ رہی ہے حالانکہ وہ کھڑی ہوتی ہے۔

اسی طرح ریل میں بیٹھے ہونے جب جنگل میں درخت نظر آتے ہیں تو محسوس ایسا ہوتا ہے کہ درخت دوڑ رہے ہیں۔ حالانکہ درخت اپنی جگہ کھڑے ہوتے ہیں۔

تو یہ نگاہ۔ جو حواسِ ظاہرہ میں سے ہے۔ دن رات غلطی کرتی ہے۔

اسی طریقہ سے اللہ تبارک و تعالیٰ نے قوتِ سامعہ عطا فرمائی ہے لیکن اس کا خوب تجربہ ہے کہ وہ سننے میں غلطی کرتی ہے کہنے والا بے چارہ کچھ کہتا ہے اور سننے والا اس کے برعکس کچھ اور سنتا ہے۔

قوتِ ذائقہ تو تبدیل ہوتی ہی رہتی ہے، ایک ذرا سا صفراوی بخار ہو جائے تو میٹھی چیز بھی انسان کو کڑوی معلوم ہوتی ہے تو حواس کا تو یہ عالم ہے۔

(۷۷) سورۃ قصص ۷۱۔

(۷۸) سورۃ نساء ۱۶۳۔

(۷۹) دیکھیے حاشیہ السنہ علی البخاری (ج ۱ ص ۶۵)۔

جہاں تک عقل کا تعلق ہے سو آپ کو معلوم ہے کہ وہ نابالغ ہے، خواہ وہ ترقی کر کے کہیں سے کہیں پہنچ جائے اس میں عدم بلوغ کی شان باقی اور برقرار رہتی ہے۔ چنانچہ ہم عقلاء کو دیکھتے ہیں کہ ہر چیز میں اختلاف کرتے ہیں، شاذ و نادر ہی کسی مسئلے میں ان کا اتفاق ملے گا۔ ورنہ اختلاف ہی اختلاف ہوتا ہے۔ عقلاء کا آپس میں اختلاف اس بات کی دلیل ہے کہ عقل کی رسائی منزل تک ضروری نہیں۔

معلوم ہوا کہ انسان کی فلاح و بہبود کے لیے نہ تو حواسِ ظاہرہ پر کئی اعتماد و انحصار کیا جاسکتا ہے اور نہ ہی انسانی عقل پر، کیونکہ یہ تمام چیزیں حقیقت کے کماحقہ ادراک سے عاجز ہیں۔

ان کے مقابلہ میں ایک ذریعہ علم ”وحی“ ہے جس کے دائرہ کار کی ابتدا عقل و حواس کی حدود کے ختم ہونے کے بعد شروع ہوتی ہے اور یہ ایسا محفوظ ذریعہ ہے کہ قرآن کریم نے اعلان کیا ہے: ”لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ، تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ“ (۸۰) اس میں باطل کی آسیرش کا کوئی امکان نہیں۔

آپ حیران ہونگے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس جب وحی آتی تھی تو روایات میں آیا ہے کہ بعض اوقات ستر ستر ہزار فرشتے اس کی حفاظت کے لیے جبریل امین کے ساتھ ہوتے تھے، (۸۱) لہذا: ”لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ“ کا اعلان اپنی جگہ بالکل بجا اور درست ہے، اس وحی میں خطا کا، بھول کا یا نسیان کا کوئی احتمال نہیں۔

اس لیے اگر انسان کی فلاح و بہبود کے لیے کسی چیز پر مکمل اعتماد کیا جاسکتا ہے تو وہ فقط وحی ہے۔ چونکہ امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ انسانوں کی فلاح و بہبود کے لیے ”الجامع الصحيح المسند من حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و سننہ و آیامہ“ کی تصنیف فرما رہے ہیں، اس لیے امام بخاری نے ضروری سمجھا کہ سب سے پہلے وحی کی عظمت و اہمیت کو اجاگر کیا جائے کیونکہ انسانیت کی فلاح و بہبود کے لیے محفوظ، قابل اطمینان اور باوثوق راستہ اگر ہے تو صرف وحی ربانی ہے۔ لہذا انھوں نے اپنی کتاب کا افتتاحیہ وحی کو قرار دیا۔

(۸۰) حم السجدة/۳۲۔

(۸۱) تفصیل کے لیے دیکھیے الاتقان فی علوم القرآن (ج ۱ ص ۵۰) النوع الثالث عشر: منازل مفرقا و منازل جمعا۔ اور النوع الرابع عشر: منازل

مشيعا و منازل مفردا۔

حضرت کشمیری رحمہ اللہ تعالیٰ کی رائے

امام العصر حضرت مولانا انور شاہ صاحب کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے ایک اور بات ارشاد فرمائی۔ انہوں نے فرمایا کہ دراصل اللہ تبارک و تعالیٰ کے ساتھ بندوں کا جو تعلق ہے کہ اللہ تعالیٰ خالق ہیں اور بندے مخلوق، اللہ تعالیٰ مالک ہیں بندے مملوک، اللہ تعالیٰ معبود ہیں اور بندے عابد.... یہ تعلق بذریعہ وحی ثابت ہوا ہے۔ اس تعلق کے ثبوت کے بعد پھر بندوں سے ایمان، علم اور اعمال و عبادات کے مطالبات ہوتے ہیں۔ چنانچہ اسی ترتیب سے امام بخاری نے یہاں سب سے پہلے وحی کا ذکر کیا کہ اس سے تعلق کا ظہور اور ثبوت ہوا ہے، پھر اس کے مقتضیات: ایمان، علم اور اعمال کو ذکر کیا۔ (۱)

ترجمۃ الباب

امام بخاری نے ترجمہ قائم فرمایا ہے ”باب کیف کان بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم“ یہاں عنوان میں لفظ ”باب“ ہے ”کتاب“ نہیں، کیونکہ مؤلفین کی اصطلاح میں ”کتاب“ اس وقت کہتے ہیں جبکہ اس کے تحت مختلف ابواب و فصول اور انواع ہوں، اس کے مقابلہ میں ”باب“ کہتے ہیں جس میں ایک نوع کی اشیاء مذکور ہوں چونکہ ”بدء الوحي“ میں بھی جملہ احادیث وحی سے متعلق ہیں اس لیے ”باب“ کا لفظ اختیار کیا گیا ہے۔ (۲)

پھر اس لفظ کو تین طریقے سے پڑھا گیا ہے :-

① باب (توین کے ساتھ) کیف کان....

② باب (بغیر توین کے، اضافت کے ساتھ) کیف کان....

③ باب (سکون کے ساتھ) وقف کی حالت میں رکھ کر بھی پڑھا گیا ہے۔ (۳)

پہلی یعنی توین کے ساتھ پڑھنے کی صورت میں تقدیر عبارت یوں ہوگی ”هذا باب كيف كان....“

اس میں ”هذا“ مبتدا ”باب“ مبدل منہ اور ”كيف كان....“ بدل ہے، مبدل منہ اور بدل مل کر مبتدا کے لیے خبر ہے۔ مبتدا اور خبر مل کر جملہ اسمیہ بنا۔

یا تقدیر عبارت ”هذا باب مضمونہ كيف كان....“ نکالیں گے، اس صورت میں ”هذا“ مبتدا،

(۱) فیض الباری (ج ۱ ص ۳)۔

۳، عمدة القاری للعینی رحمہ اللہ (ج ۱ ص ۱۳)۔

(۲) بجوز فیہ وہی نظائرہ أوجہ ثلاثة: أحدها: رفعه مع التوین، والثانی: رفعه بلام توین علی الإضافة.... والثالث: ”باب“ علی سبیل التعدا

للأبواب بصورة الوقف، فإعرابہ كذافی الكواکب الدراری فی شرح صحيح البخاری المعروف بشرح الكرمانی (ج ۱ ص ۱۳)۔

”باب“ موصوف ہے اور ”مضمونہ کیف کان....“ ابتدا خبر مل کر جملہ صفت ہے موصوف کے لیے، جو خبر واقع ہے ابتدا کے لیے۔

دوسری یعنی بغیر تئوین کے اضافت کے ساتھ پڑھنے کی صورت میں تقدیر عبارت ہوگی ”ہذا باب کیف کان....“ یعنی ”کیف کان الخ“ مضاف الیہ ہوگا۔

یہاں یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ ”کیف کان الخ“ تو جملہ ہے، اور لفظ ”باب“ ان الفاظ میں سے نہیں جو جملے کی طرف مضاف ہوتے ہیں۔ (۴)

اس کا جواب یہ ہے کہ یا تو یہ کہیں گے کہ جملہ مفرد کے حکم میں ہے، یا تقدیر عبارت یوں ہوگی:

”ہذا باب جواب قول القائل: کیف کان....“ اس صورت میں کوئی اشکال نہیں ہوگا۔

جبکہ تیسری صورت میں نہ تئوین پڑھیں گے اور نہ رفع، بلکہ سکون پڑھیں گے، جیسے کاغذ، قلم، کتاب وغیرہ اشیاء کو شمار کرتے ہوئے وقف کر کے سکون کے ساتھ پڑھتے ہیں اور ان پر کوئی اعراب نہیں ہوتا (۵)۔

مذکورہ ترجمہ الباب سے امام بخاری کا مقصود کیا ہے؟ اس بات کو سمجھنے سے پہلے ایک بات یہ ذہن میں رکھیے کہ امام بخاری کی روش تراجم ابواب کے سلسلہ میں دوسرے مصنفین کے مقابلہ میں بالکل جداگانہ ہے دوسرے حضرات کے یہاں عموماً یوں ہوتا ہے کہ ترجمہ الباب دعویٰ ہوتا ہے اور اس کے ذیل میں جو روایات ذکر کی جاتی ہیں وہ اس دعوے کی دلیل ہیں، عام طریقہ یہی ہے، لیکن امام بخاری کے یہاں صرف یہی طریقہ نہیں ہے، بلکہ امام بخاری نے تراجم ابواب کو نہایت معرکہ الآراء بنا دیا ہے، ان کے یہاں تراجم بہت سے مقاصد کے لیے لائے گئے ہیں۔ اس کی پوری تفصیل پیچھے ”مقدمۃ الكتاب“ میں گذر چکی ہے۔

ترجمہ الباب کا مقصد

یہاں امام بخاری نے جو ترجمہ قائم فرمایا ہے اس سے ظاہراً یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاری پہلی وحی کے نزول کی کیفیت کو بیان کرنا چاہتے ہیں کہ غارِ حرا میں جو پہلی وحی ”اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ....“ نازل ہوئی اس کے نزول کے وقت کیا کیفیات تھیں؟

(۴) یضاف إلى الجملة ثمانية أسماء - كعاصم بن هاشم - الزمان - وحيث - وآية بمعنى علامة - وذو - ولدن - وريث - وقول - وقائل - كذا في شرح القسطلاني (ج ۱ ص ۳۴)۔

(۵) اورد القاری فی شرح الشمائل علی هذا الأخير أن التعداد فی عرف البلغاء إنما یكون لضبط العدد، غیر فصل بین أجزاء المعدود بشیء آخر، فضلاً عن إيراد الأحوال الكثيرة بین المعدودات “كذا في “الأبواب والتراجم لصحيح البخاری” شیخ الحدیث العلامة محمد زکریا الکاندھلوی رحمہ اللہ (ص ۲۲)۔

مقصد ترجمتہ الباب پر اشکال

اگر ترجمتہ الباب کا یہی مقصد قرار دیں تو یہاں اشکال ہوتا ہے کہ اس باب میں چھ روایتیں ذکر کی گئی ہیں جن میں سے صرف ایک روایت (جس میں غارِ حرا میں نزول وحی کا واقعہ مذکور ہے) کے علاوہ کسی روایت میں نزولِ وحیِ اول کی کیفیت مذکور نہیں ہے۔

لہذا ترجمتہ مذکورہ کے ذیل میں مقبول ان احادیث کا تطابق ترجمتہ الباب کے ساتھ کس طرح ہوگا؟ اس اشکال کے مختلف جوابات دیے گئے ہیں جو درج ذیل ہیں:-

محمد بن اسماعیل تیمی نے تو فرمایا کہ یہاں ”کیف کان الوحی وبدوہ“ کا عنوان ہوتا تو بہتر ہوتا

کیونکہ ان تمام احادیث میں بدء الوحی کی کیفیت سے تعریض نہیں ہے مطلق کیفیتِ وحی سے بحث ہے۔ (۶)

علامہ سندھی رحمۃ اللہ علیہ کا جواب

علامہ سندھی نے فرمایا کہ ترجمتہ الباب میں ”بدء“ کی ”اضافت“ ”وحی“ کی طرف اضافتِ بیانیہ ہے، یعنی ”کیف کان بدء امر الدین والنسوة الذی هو الوحی“ مطلب یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف وحی کا نازل ہونا یہ امر دین اور مدارِ نبوت ورسالت ہے، اس لیے ”وحی“ کو ”بدء“ سے تعبیر کیا گیا ہے۔ (۷)

گویا اس صورت میں ترجمہ کی غرض وحی کی ابتدا بیان کرنا نہیں ہوگی بلکہ دین کی ابتدا بیان کرنا مقصود ہوگی کہ اللہ کے دین کی ابتدا کیسے ہوئی؟ اور اس کا مبداء کیا ہے؟ سو اس کا جواب یہ ہے کہ دین کا مبداء وحیِ خداوندی ہے۔ ظاہر ہے اس صورت میں احادیثِ باب کی ترجمتہ الباب سے مطابقت اور مناسبت میں کوئی اشکال نہیں رہتا۔ (۸)

حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کا جواب

حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک اس کے یہ معنی ہیں کہ وحی مستو محفوظ یعنی قرآن

(۶) دیکھیے شرح کرمانی (ج ۱ ص ۱۴) وفتح الباری (ج ۱ ص ۹) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۱۳) اس قول پر علامہ کرمانی اور علامہ عینی دونوں نے رد کیا

(۷) انظر حاشية السندی علی البخاری (ج ۱ ص ۶)۔

(۸) ”الابواب والنراحم“ از حضرت علامہ محمد ادریس کاندھلوی رحمہ اللہ تعالیٰ (ص ۲۷ و ۲۸)۔

کریم اور وحی غیر منلو جس کو حدیث کہا جاتا ہے، جو مسلمانوں کی زبان پر دائر ہے ”کیف بداء؟ ومن این جاء؟ ومن ای جهة وقع عندنا“ یعنی یہ کہاں سے ظاہر ہوئی؟ کیسے اس کا وجود ہوا؟ اور ہم تک کیسے پہنچی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ہم تک ثقافت علماء کے واسطے سے، ان کو صحابہؓ سے، ان کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے، اور آپ کو اللہ کی طرف سے وحی کرنے سے پہنچی ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کا ان امور کے ساتھ آپ کی طرف وحی کرنا متواتر طریقہ سے ثابت ہے حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ ترجمہ میں ”کیف“ کا ذکر تنبیہ علی الفائدہ کے طور پر ہے۔

وہ یہ بھی فرماتے ہیں کہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ وحی سے مراد صرف احادیث نبویہ ہوں اور ”بدء“ سے مراد ”مبدا“ ہو اور وہ اللہ تعالیٰ ہیں۔ اب مطلب یہ ہوگا کہ ان احادیث کا جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہیں مبدا کیا ہے؟ روایات باب سے معلوم ہو کیا کہ مبدا وحی اور فرشتے کے واسطے سے ہے، یعنی حضرت جبریل علیہ السلام اللہ تعالیٰ کی طرف سے آپ پر وحی لیکر آئے ہیں۔

حضرت شاہ صاحب کی دونوں تقریروں کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ بتلانا مقصود ہے کہ اس کا ظہور کیسے ہوا؟ اس کا مبدا کیا ہے؟ کہاں سے آئی؟ اور ہم تک کیسے پہنچی؟

اس طرح احادیث باب کی ترجمہ کے ساتھ مطابقت بھی ظاہر ہوگئی۔ (۹)

حافظ ابن حجر اور علامہ عینی کا جواب

حافظ عسقلانی اور علامہ عینی فرماتے ہیں کہ بدء الوحي سے امام بخاری کا یہ مدعا نہیں کہ فقط وحی کی ابتدا اور آغاز کو بیان کیا جائے، بلکہ بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ذکر تو ابتدا کا ہوتا ہے لیکن مقصود کل ہوتا ہے، چنانچہ صحیح بخاری میں باب آئے گا: ”باب بدء الاذان“ وہاں اذان کے جملہ متعلقات مذکور ہیں۔

اسی طرح یہاں اگرچہ ”بدء“ کا ذکر ہے لیکن امام بخاری کی غرض فقط ابتداء وحی کی کیفیت کا بیان نہیں بلکہ مطلق وحی کی تمام کیفیات اور متعلقات کو بیان کرنا مقصود ہے۔

یایوں کہیے کہ مجموعہ احادیث باب سے ترجمہ الباب کا ثابت ہو جانا کافی ہے، یہ ضروری نہیں کہ ہر

حدیث ترجمہ الباب کے لیے مثبت ہو۔ (۱۰)

حضرت شیخ الہند قدس سزہ کی تقریر

حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس ترجمہ میں واقع الفاظ ”وحی“، ”بدء“ اور

(۹) دیکھیے رسالہ شرح تراجم ابواب صحیح البخاری (ص ۱۲ و ۱۳)۔

(۱۰) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۹) و عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۳) نیز دیکھیے اللباب و التراجم از حضرت مولانا کاندھلوی صاحب رحمۃ اللہ علیہ (ص ۳۳)۔

”کیف“ کو عام قرار دیں اس طرح کہ:-

وحی عام یہ ہے متلو ہو یا غیر متلو، وحی منای ہو یا الہامی، فرشتہ اصل صورت میں آیا ہو یا بصورت بشر، وحی کے اندر تو یہ تقسیم ہوگی۔

دوسرا لفظ ”بدء“ ہے، اس میں بھی تقسیم ہوگی بدایت باعتبار مکان، کہ کس جگہ سے شروع ہوئی؟ بدایت باعتبار زمان، کس زمانے سے ابتدا ہوئی؟ بدایت باعتبار ماحول و احوال، کہ کن حالات میں ابتدا ہوئی؟ بدایت باعتبار صفات موچی الیہ و مبعوث الیہم، کہ جس پر وحی نازل ہو رہی تھی اس کی صفات کیا تھیں؟ اور جن کی طرف آپ کو بھیجا گیا ہے ان کی کیا صفات تھیں؟ لفظ ”بدء“ کے اندر اس طرح کی تقسیم مانیں گے۔

اسی طرح لفظ ”کیف“ ہے اس کے اندر بھی زمانی، مکانی، موچی الیہ اور مبعوث الیہم کی تقسیم ہوگی۔ اس طرح ترجمہ کے اندر بڑی وسعت آجانے گی اور تمام احادیث کے ترجمہ الباب پر انطباق میں کوئی مشکل پیش نہیں آنے گی کیونکہ تمام احادیث میں وحی کی کسی نہ کسی کیفیت اور حالت کا ذکر ہے۔ (۱۱)

حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ کی ایک اور تقریر

حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ نے ایک اور بات ارشاد فرمائی، انہوں نے فرمایا کہ یہاں امام بخاری کا مقصد وہ نہیں جو ظاہراً سمجھ میں آتا ہے بلکہ اصل مقصود وحی کی عظمت، عصمت اور صدق کا اثبات ہے جو ترجمہ الباب کا مدلول مطابقی تو نہیں البتہ مدلول التزامی ضرور ہے۔

آپ ماقبل کی تقسیم والی بات پیش نظر رکھیں اور آیت ”إِنَّا أَوْحَيْنَا...“ بھی مد نظر رکھیں تو عنفیت کی طرف صاف اشارہ معلوم ہوگا۔

اس کی وضاحت یہ ہے کہ ”باب کیف کان بدء الوحي“ جو کتاب الایمان سے پہلے لایا گیا ہے اس کو بمنزلہ کبری سمجھیں، اور کتاب الایمان سے شروع ہو کر آخر تک جتنی احادیث ہیں وہ بمنزلہ صغریٰ ہیں چنانچہ اس طرح ملائیں گے: ”ہذا حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من کتاب العلم۔ مثلاً۔ وحی“ یہ صغریٰ ہو گیا۔ دوسرا مقدمہ ہوگا ”وماکان و حیاً یجب العمل بہ لعظمة الوحي وحفظہ عن السهو والخلل“ لہذا نتیجہ ہوگا: ”فہذا الحدیث یجب العمل بہ“۔

گویا امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے جو ترجمہ قائم کیا ہے یہ وحی کی عظمت کو بیان کرنے کے لیے قائم

کیا ہے تاکہ کتاب میں جو احادیث ذکر کی گئی ہیں ان پر عمل کے واجب ہونے کی طرف اشارہ ہو جائے۔ وحی کی عظمت کا تقاضا یہ ہے کہ اس کے اوپر عمل کا اہتمام کیا جائے۔

وحی کی عظمت کا تو یہ حال تھا کہ آپ کو ابتدا میں یہ اندیشہ ہوا کہ شاید میں مرجاؤں، نیز نزولِ وحی کے وقت شدتِ سرما میں آپ کو پسینہ آنے لگتا تھا، نزولِ وحی کے وقت اگر آپ سواری پر ہوتے تھے تو سواری بیٹھ جاتی تھی اگر کسی کے گھٹنے پر آپ کا گھٹنا ہوتا تو اس کو خیال ہوتا تھا کہ کہیں میری ہڈی چُور چُور نہ ہو جائے۔

اور وحی کی عصمت و حفاظت کے لیے کہ اس کا مبداء خداوندِ قدوس، منتہیٰ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور واسطہ جبریل ہیں، ان تمام مراحل میں کہیں بھی خطا، سہو یا نخلل کا امکان نہیں۔ اللہ تعالیٰ نے اس کی حفاظت کا یہ انتظام فرمایا کہ اس بات کی کفالت اور ذمہ داری لی کہ آپ وحی الہی میں سے کوئی لفظ بھولیں گے نہیں۔

جب یہ ثابت ہو گیا کہ وحی اللہ کا کلام ہے، اور معصوم عن الخطا ہے، زیادتی اور کمی سے بالکل پاک ہے تو اس کے حجت اور مفترض اللطاعت ہونے میں کیا شبہ رہتا ہے؟! اس باب کی تمام احادیث اس مدعا کے اثبات کے لیے کافی ثانی ہیں۔ (۱۲)

امام العصر حضرت کشمیری رحمۃ اللہ علیہ کا جواب

حضرت علامہ سید انور شاہ صاحب کشمیری قدس اللہ سرہ فرماتے ہیں کہ یہاں ترجمۃ الباب سے ظاہری مفہوم یعنی جو وحی آپ پر سب سے پہلے غارِ حرا میں نازل ہوئی اس کا ذکر مقصود نہیں بلکہ مقصود یہ بتلانا ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے رفعِ آسمانی کے بعد جو وحی کا سلسلہ منقطع ہو گیا تھا اب وہ سلسلہ دوبارہ چھ سو سال کی فترت کے بعد کیسے شروع ہوا؟ یعنی جنسِ وحی جو عرصہٴ دراز سے مفقود تھی اب کس طرح وجود میں آئی اور اس کے ظہور کی سب سے پہلے کیا صورت ہوئی۔

غرضیکہ بدء الوحي سے وہ تمام سلسلہٴ وحی مراد ہے جو تینیس سال تک جاری رہا، اور اس مدت میں جس قدر واقعات رونما ہوئے وہ سب بدایۃ الوحي میں داخل اور شامل ہونگے۔

امام بخاری نے اپنی تصحیح میں اسی طرز پر متعدد ابواب قائم فرمائے ہیں جیسے، بدء الخلق، بدء الحیض، بدء الاذان وغیرہ۔ سو ان تمام مواضع میں بدء بمعنی بدایت نہایت کے مقابل نہیں اور یہ مطلب

نہیں کہ اس باب میں تخلیقِ عالم یا اذان کا فقط ابتدائی حال بیان کیا جائے گا اور دربیانے اور آخری حصہ کے حال کو بیان نہیں کیا جائے گا، بلکہ مقصود یہ ہوتا ہے کہ جو چیز پہلے موجود نہ تھی اب وہ کس طرح وجود میں آئی۔ مثلاً آیت ”کَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ“ (الانبیاء/ ۱۰۴) میں ہدایت نہایت کے مقابل نہیں بلکہ آفرینشِ عالم کا آغاز بیان کرنا مقصود ہے جو پیدائش کے تمام مراحل و احوال کو شامل ہے اور مقصود یہ ہے کہ یہ عالم عدم سے وجود میں کیسے آیا۔ چنانچہ امام بخاری نے ان ابواب میں پیدائشِ عالم اور اذان وغیرہ کے تمام احوال کو بیان کیا ہے، فقط ابتدائی احوال کے بیان پر لکتا نہیں کیا۔

اسی طرح سمجھو کہ بدء الوحي میں ہدایت نہایت کے مقابل نہیں کہ فقط ابتدائے وحی کی کیفیت کو بیان کیا جائے اور درمیانی اور آخری کیفیت کو بیان نہ کیا جائے۔ بلکہ مقصود یہ بتلانا ہے کہ زمانہ فترت کے بعد وحی کا سلسلہ کیسے شروع ہوا اور جنسِ وحی عدم کے بعد کس طرح وجود میں آئی، اور اس کے ظہور کا آغاز کس طرح ہوا۔ (۱۲)

تنبیہ

صحیح بخاری کے بعض نسخوں میں یہاں ”بدء الوحي“ کی جگہ ”بدء الوحي“ ہے۔ حضرت شاہ صاحب کی اس توجیہ پر دونوں نسخوں کا مفہوم ایک ہی لکتا ہے اور دونوں کا مال ایک ہی ہو جاتا ہے۔ (۱۲)

حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب کاندھلوی رحمہ اللہ تعالیٰ کی توجیہ حضرت شیخ الحدیث صاحب نور اللہ مرقدہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری نے اپنی صحیح میں تیس ابواب اصالتہ ”کیف“ سے شروع کیے ہیں جن میں سے بیس تو جلد اول میں ہیں اور دس جلد ثانی میں۔ اصالتہ کی قید سے ان ابواب کا اخراج مقصود ہے جن میں کیفیات کا ذکر تبعاً ہے اصالتہ نہیں۔ حضرت فرماتے ہیں کہ ان سارے ابواب میں سے اکثر مقامات پر کیفیات سے تعریض نہیں کیا گیا اس لیے غور کرنے سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ امام بخاری کا مقصود اس طرح کے ابواب میں ”کیف“ کے مدخول میں اختلاف پر تنبیہ کرنا ہے، چاہے وہ اختلاف روایات میں ہو یا علماء میں۔ (۱۵)

(۱۲) دیکھیے ”فیض الباری“ وحاشیہ ”البدیع الساری“ (ج ۱ ص ۳۰۲)۔

(۱۳) دیکھیے فیض الباری وحاشیہ ”البدیع الساری“ (ج ۱ ص ۳۰۲)۔

(۱۵) تعلیقات، علی لایع الدراری (ج ۱ ص ۳۸۶)۔

یہاں امام بخاری نے جو روایتیں ذکر فرمائی ہیں ان میں اختلاف ظاہر ہے اس لیے کہ وحی کے آنے میں جو کیفیتیں روایاتِ باب سے معلوم ہوتی ہیں وہ مختلف ہیں چنانچہ بعض میں یہ ہے کہ خواب دیکھا، بعض میں یہ ہے کہ فرشتہ انسان کی شکل میں رونما ہوا، بعض میں وحی کے نزول کی کیفیت صلصلة الجرس کی شکل میں بیان کی گئی ہے۔

حضرت مولانا محمد یونس صاحب مظاہری کی رائے

مظاہر علوم سہارنپور کے شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد یونس صاحب مظاہری نے فرمایا کہ امام بخاری کا اس ترجمہ الباب سے اصل مقصد تو یہ ثابت کرنا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں، اللہ پاک نے آپ پر ایسے ہی وحی نازل فرمائی جیسے دیگر انبیاء حضرت نوح علیہ السلام اور ان کے بعد دیگر انبیاء پر نازل فرمائی ہے لیکن امام بخاری نے اس کے ساتھ وحی اور اس کی ابتدائی کیفیت کی طرف بھی اشارہ فرما دیا ہے، یہ ابتداء زمان، مکان اور احوال سب کو عام ہے اور ابتدا آنی نہیں بلکہ ممتد ہے اور مطلب یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی کے نزول کے ابتدائی احوال کیا ہیں؟ روایاتِ باب سے ان ابتدائی احوال کا پتہ چلتا ہے کہ پہلے آپ کو کچھ حالات نظر آئے، پھر فرشتہ آنے لگا، کبھی وہ فرشتہ انسانی شکل میں آتا تھا کبھی صلصلة الجرس کی شکل میں ہوتا تھا، رمضان میں اس کی آمد ہوتی ہے، نزولِ وحی کے وقت اس کے حفظ کا اہتمام فرماتے تھے کہ زبان اور ہونٹوں کو حرکت دیا کرتے تھے، آپ نے جب ابتداء وحی الہی کا اظہار فرمایا تو آپ کی مخالفت کی گئی۔ اب اس تقریر پر ساری روایتیں ترجمہ کے مطابق ہو گئیں بس اتنی سی بات ہے کہ ”بدء“ سے ابتداء آنی نہیں بلکہ ابتداء ممتد زمانی مراد ہے۔ (۱۶) علامہ کرمانی کے کلام سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ (۱۷) واللہ اعلم۔

ترجمہ الباب کے اجزاء تحلیلیہ کی تشریح

پچھے لفظ ”باب“ کی کچھ تشریح گذر چکی ہے۔

دراصل ”باب“ کے معنی مدخل الامکنہ کے ہیں، علم کے ایک طائفہ یا مجموعہ پر ”باب“ کا

اطلاق اس طور پر ہے کہ جس طرح باب الدار کے ذریعہ آدمی دار میں داخل ہو جاتا ہے اسی طرح ایک پورا

(۱۶) اللباب والترجم شیخ الحدیث محمد زکریا کاندھلوی رحمہ اللہ تعالیٰ (ص ۲۳)۔

(۱۷) دیکھیے شرح کرمانی (ص ۱۵)۔

باب علم پڑھ لینے کے بعد آدمی علم کے اندر داخل ہو جاتا ہے اور اس میں جس طرح چاہتا ہے تصرف کرتا ہے۔

امام راغب اصفہانی نے لکھا ہے کہ ”باب کذا“ کے معنی ”باب الی کذا“ کے ہیں، جیسے باب الدار، دخول الی الدار کا ذریعہ ہے ایسے ہی باب الطہارة مثلاً مسائل طہارت میں دخول کا ذریعہ ہے۔ (۱۸) واللہ تعالیٰ اعلم۔

لفظ ”باب“ سب سے پہلے تابعین کے دور میں شروع ہوا، چنانچہ امام شعبی نے طلاق کی روایات کو ایک جگہ جمع کر کے ارشاد فرمایا ”هذا باب من الطلاق جسیم“۔ (۱۹)

”کیف“

لفظ ”کیف“ اسم استفہام ہے جو صدارت کلام کو چاہتا ہے اگر اس سے پہلے لفظ ”باب“ نہ ہو۔ جیسا کہ ابوذر اور اصیلی کی روایت میں ایسا ہی ہے۔ (۲۰) پھر تو کوئی اشکال نہیں اور اگر ”باب“ کا لفظ ہو۔ جیسا کہ باقی تمام نسخوں میں موجود ہے۔ (۲۱) اور مضاف بھی ہو تو پھر اشکال ہوتا ہے کہ ”کیف“ صدر کلام میں نہیں آیا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ”کیف“ اور دوسرے ادوات استفہام کے صدر کلام میں آنے کے معنی یہ ہیں کہ جس کلام میں وہ مذکور ہیں اس کی ابتدا میں ہونگے، (۲۲) یہاں جملہ استفہامیہ کے صدر میں ”کیف“ واقع ہے۔

بدء

قاضی عیاض فرماتے ہیں کہ یہ لفظ دو طرح مروی ہے :

① بدء: بفتح الباء الموحدة، وسكون الدال، و آخره همزة۔

② بَدْءٌ: بضم الباء والدال وتشديد الواو۔ بمعنی ظہور (۲۳)

(۱۸) المفردات فی غریب القرآن (ص ۶۳) لفظ ”باب“۔ (۱۹) تدریب الراوی (ج ۱ ص ۸۹)۔

(۲۰) فتح الباری (ج ۱ ص ۸)۔ (۲۱) فتح الباری (ج ۱ ص ۸)۔

(۲۲) شرح تظلینی (ج ۱ ص ۴۸)۔ (۲۳) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۹) و عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۴)۔

علامہ عینی نے بعض حضرات سے معنی اول کے رحمان کا قول نقل کیا ہے اور دوسرے بعض حضرات سے معنی ثانی کے رحمان کا۔ (۲۴)

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے ”بدء“ مہموز کو ”بدو“ پر راجح قرار دیا ہے اور فرمایا کہ بخاری کے طرز کے مناسب یہی ہے کیونکہ امام بخاری نے آگے ”بدء الحیض“، ”بدء الاذان“ اور ”بدء الخلق“ کے تراجم منعقد کیے ہیں، اور ہر جگہ ”بدء“ مہموز ہے ہم نے اپنے مشائخ سے بھی مہموز ہی سنا ہے، نیز اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ بعض نسخوں میں ”کیف کان ابتداء الوحي“ واقع ہوا ہے۔ (۲۵)

علامہ عینی نے قاضی عیاض کی بات نقل کر کے فرمایا کہ جب ”بدو“ کی روایت موجود ہے تو اس کے انکار کی کوئی وجہ نہیں۔ (۲۶)

بہر حال اگر یہاں ”بدء“ کا لفظ ہے پھر تو اس کا مفہوم واضح ہے اور ”بدو“ ہے تو اس کا مطلب۔ جیسا کہ ہم پیچھے حضرت کشمیری رحمہ اللہ کی توجیہ کے ذیل میں بیان کر چکے ہیں۔ یہ ہے کہ سلسلہ وحی تشریح جو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بعد منقطع ہو گیا تھا کس طرح وجود میں آیا۔ واللہ اعلم

الوحي

وحی کے معنی لغت میں ”الإعلام فی خفاء“ کے آتے ہیں، (۲۷) یعنی چپکے سے بتا دینا، چنانچہ فرشتہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آکر اس طرح پیغام خداوندی پہنچا دیتا تھا کہ لوگوں کو پتہ بھی نہیں چلتا تھا۔

بعض حضرات کہتے ہیں وحی ”الإشارة السريعة“ کو کہتے ہیں، (۲۸) یعنی جلدی سے اشارہ کر دینا اور بتا دینا، یہ بھی بالکل ظاہر ہے کیونکہ فرشتہ ایک آن میں آکر غیب کی باتیں بتا جاتا تھا۔

امام راغب فرماتے ہیں ”وذلك يكون بالكلام على سبيل الرمز والتعريض، وقد يكون بصوت مجرد عن التركيب، وبإشارة ببعض الجوارح، وبالكتابة“ (۲۹)۔

لیکن اصطلاح میں وحی کا اطلاق صرف اس کلام پر ہوتا ہے جو اللہ کی طرف سے نازل ہو، خواہ بذریعہ فرشتہ یا کسی اور ذریعہ سے، اس میں اسباب ظاہری اور امور عادیہ کا دخل نہ ہو، یہ وحی نبوت ہے اور انبیاء کے

(۲۴) عمدہ (ج ۱ ص ۱۴) - (۲۵) فتح الباری (ج ۱ ص ۹) - (۲۶) عمدہ (ج ۱ ص ۱۴) -

(۲۷) دیکھیے عمدہ القاری (ج ۱ ص ۱۴) - (۲۸) المفردات فی غریب القرآن (ص ۵۱۵) -

(۲۹) حوالہ بالا۔

ساتھ مخصوص ہے۔

اگر وحی بذریعہ القاء فی القلب ہو تو اس کو وحی الہام کہتے ہیں جو اولیاء پر بھی ہوتی ہے اور اگر بذریعہ خواب ہو تو اس کو ”رؤیا صالحہ“ کہتے ہیں جو عام مومنین اور صالحین بھی دیکھتے ہیں۔ مگر عرف شرع میں جب لفظ ”وحی“ کا اطلاق ہوتا ہے تو اس سے وحی نبوت ہی مراد ہوتی ہے، کشف، الہام اور رؤیائے صالحہ پر لفظ ”وحی“ کا اطلاق ہوتا ہے اصطلاحاً نہیں۔ (۳۰)

وحی کی اقسام

امام ابو القاسم السہیلی رحمہ اللہ (متوفی ۵۸۱ھ) نے ”الروض الأثف“ میں وحی کی سات صورتیں ذکر فرمائی ہیں۔

① وحی منامی۔ کہ خواب میں وحی آئے، یہ صورت حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث میں مذکور ہے، جو اسی باب کی تیسری حدیث ہے ”أول ما بدئ به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي: الرؤيا الصالحة في النوم...“

② نفث فی الروح۔ کہ دل میں بات ڈال دی جائے، ایک حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”إن روح القدس نفث في روعي أن نفسا لن تموت حتى تستكمل أجلها وتستوعب رزقها، فاتقوا الله وأجملوا في الطلب...“ (۳۱)

③ صلصلة الجرس۔ گھنٹی کی آواز کی صورت میں وحی آئے، اس کی صورت حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث میں مذکور ہے جو باب کی دوسری حدیث ہے ”أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس۔“

④ تمثیل ملک۔ یعنی فرشتہ کا انسانی صورت میں تمثیل ہو کر کلام کرنا، جیسا کہ حضرت عائشہ کی دوسری حدیث میں ذکر ہے ”وأحياناً يتمثل لي الملك رجلاً فيكلمني۔“

⑤ حضرت جبریل علیہ السلام کا اپنی اصلی صورت میں ظہور۔ چنانچہ حضرت جبریل علیہ السلام اس طرح نمودار ہوتے تھے کہ آپ کے چھ سوپر ہوتے ہیں اور ان سے جوہر و یاقوت ٹپک رہے ہیں۔ (۳۲)

⑥ اللہ جل شانہ کا براہ راست کلام فرمانا، خواہ بیداری میں ہو، جیسے لیلۃ المعراج میں ایسا ہی ہوا، یا

(۳۰) المفردات فی غریب القرآن (ص ۵۱۵) و ”الأبواب والنراجم“ لکاندھلوی رحمہ اللہ (ص ۴)۔

(۳۱) ”رواہ أبو نعیم فی الحلیۃ عن ابی امامۃ الباہلی والطبرانی عن ابی سعید“ ورواہ البیهقی فی المدخل وقال:

منقطع ”کذا فی فیض القدر للمناوی (ج ۲ ص ۳۵۰ و ۳۵۱)۔

(۳۲) الروض الأثف (ج ۱ ص ۱۵۳)۔

خواب میں جیسا کہ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کی حدیث ترمذی شریف (۳۳) میں ہے ”إني قمت من الليل فتوضأت واصلت ما قدر لي، فنعست في صلاتي حتى استثقلت، فاذا أنا بربي تبارك وتعالى في أحسن صورة فقال: يا محمد، قلت: لبيك رب، قال: فيم يختصم الملائكة الأعلیٰ؟....“

④ وحی اسرافیل۔ حضرت جبریل علیہ السلام سے پہلے حضرت اسرافیل علیہ السلام آپ کے پاس وحی لیکر آئے تھے۔ (۳۳)

حضرت شیخ الحدیث صاحب نور اللہ مرقدہ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک وحی کی کل چار قسمیں ہیں:-

① اللہ تعالیٰ کا کلام من وراء حجاب سنا، جیسے موسیٰ علیہ السلام نے طور پر اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے شب معراج میں سنا تھا۔

② تلقی بالقلب۔

③ خواب یعنی وحی منامی۔

④ قرشتہ کے ذریعہ وحی بھیجنا، خواہ وہ فرشتہ جبرئیل ہوں، اسرافیل ہوں یا کوئی اور، پھر جبریل کی آمد خواہ اپنی اصلی صورت و شکل میں ہو یا بصورت انسان۔

لیکن صاحب روح المعانی نے بعض حضرات سے نقل کیا ہے کہ ”تلقى بالقلب“ عام ہے، خواہ منام میں ہو یا بیداری میں۔ (۳۵) اس طرح وحی کی کل تین قسمیں رہ جاتی ہیں۔ ۱۔ حکم بلا واسطہ ۲۔ حکم بواسطہ ملک ۳۔ تلقی بالقلب، خواب میں ہو یا بیداری میں۔

فقہاء احناف نے اپنی کتابوں میں لکھا ہے کہ وحی کی دو قسمیں ہیں، وحی ظاہر اور وحی باطن۔

وحی باطنی: نبی کا اجتہاد ہے جس پر نبی کو برقرار رکھا جاتا ہے۔ (۳۶)

اور وحی ظاہری کی امام فخر الاسلام بزدوی نے تین قسمیں بیان کی ہیں۔

① فرشتے کا بالمشافہہ بیان کرنا۔

② بغیر بیان کے فرشتے کا واضح اشارہ کرنا جس کو ”نفث فی الروح“ سے تعبیر کیا گیا ہے۔

③ الہام، یعنی فرشتے کے اشارے یا عبارت کے بغیر قلب میں اتقاء کر دینا، لیکن نبی کو یقین ہو جاتا

(۳۳) ابواب التفسیر، باب ومن سورۃ صں رقم (۲۲۳۵)۔

(۳۴) دیکھیے ”الروض الأثف“ (ج ۱ ص ۱۵۳ و ۱۵۴) فصل فی ذکر نزول جبریل علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

(۳۵) روح المعانی (ج ۱۳ جزء ۲۵ ص ۵۳) در تفسیر آیت ”وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا....“

(۳۶) یہ فخر الاسلام بزدوی اور ان کے موافقین کے نزدیک ہے، جبکہ شمس الائمہ سرخسی رحمہ اللہ اسے ”مشاہدہ وحی“ قرار دیتے ہیں۔ دیکھیے شرح

التحریر (ج ۲ ص ۲۹۵)۔

ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے۔ (۳۷)

الہام کے متعلق اختلاف ہے کہ یہ وحی ظاہر کی قسم ہے۔ جیسا کہ فخر الاسلام بزدوی فرماتے ہیں۔ یا وحی باطن میں داخل ہے۔ جیسا کہ شمس الائمہ سرخسی لکے رائے ہے۔ (۳۸)

شیخ قوام الدین اتقانی شمس الائمہ سرخسی لکے رائے کو ترجیح دیتے ہوئے فرماتے ہیں ”مايشت في القلب بالالهام ليس بظاهر بل هو باطن“ (۳۹)

لیکن اگر وحی باطن کی تعریف ”ماينال المقصود به بالتأمل في الاحكام المنصوصة“ ہو اور وحی ظاہر کی تعریف ”ماينال المقصود به لا بالتأمل فيها“ قرار دیں تو فخر الاسلام بزدوی لکے بات راجح ہوگی۔ (۴۰) باقی ”تکلم في ليلة الإسراء والمعراج“ اور منام کا بزدوی وغیرہ نے ذکر نہیں کیا۔ علامہ ابن امیر الحاج لکے رائے یہ ہے کہ ”تکلم في ليلة الإسراء“ وحی ظاہر اور منام وحی باطن میں داخل ہے۔ (۴۱)

کیا الہام حجت ہے؟

پچھے ذکر ہو چکا ہے کہ الہام غیر انبیاء یعنی اولیاء کو بھی ہوتا ہے انبیاء کے الہام کے بارے میں تو طے ہے کہ وہ حجت ہے۔

الہام اولیاء کے بارے میں البتہ اختلاف ہے :-

ایک قول یہ ہے کہ احکام کے سلسلہ میں حجت ہے، یہ قول بعض صوفیہ کی طرف منسوب ہے، بلکہ رافضیوں کے فرقہ جعفریہ کے نزدیک تو اس کے سوا اور کچھ حجت ہی نہیں۔

دوسرا قول یہ ہے کہ الہام صاحب الہام کے حق میں تو حجت ہے کسی اور پر نہیں، یعنی اس پر خود صاحب الہام کا عمل کرنا تو ضروری ہے دوسروں کو اس کی دعوت دینا جائز نہیں ہے۔ صاحب میزان نے اس قول کی نسبت جمہور علماء کی طرف ہے، امام سہروردی نے اسی کو اختیار کیا ہے، امام رازی اور ابن الصباغ نے بھی اس قول پر اعتماد کیا ہے۔

تیسرا قول یہ ہے کہ یہ نہ صاحب الہام پر حجت ہے اور نہ کسی غیر پر، یہی قول مختار ہے، اس لیے کہ غیر نبی کے حق میں ایسی کوئی قطعی دلیل نہیں کہ یہ واقعی اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے، نفسانی خیالات یا شیطانی

(۳۷) دیکھیے ”اصول البزدوی“ مطبوعہ مع شرح ”کشف الاسرار“ (ج ۳ ص ۲۰۲) باب تقسیم السنة فی حق النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ وشرح

التحریر (ج ۳ ص ۲۹۵)۔

(۳۸) شرح التحریر (ج ۳ ص ۲۹۶)۔

(۳۹) حوالہ بالا۔ (۴۰) حوالہ بالا۔ (۴۱) حوالہ بالا۔

وساوس نہیں ہیں۔ (۴۳) واللہ اعلم۔

امام حلیمیؒ نے وحی کی چھیالیس صورتیں ذکر کی ہیں۔ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ ان میں سے اکثر حاملِ وحی کے اوصاف ہیں وہ سب مذکورہ صورتوں میں داخل ہیں۔ (۴۳)

الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

جب لفظ ”رسول اللہ“ علی الاطلاق بولا جاتا ہے تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ گرامی مراد

ہوتی ہے۔

”رسول“ کے لغوی اور اصطلاحی معنی

لفظِ رسول لغت میں پیغامبر اور قاصد کے معنی میں آتا ہے اصطلاحِ شریعت میں ”رسول“ اس شخص کو کہتے ہیں جس کو اللہ تعالیٰ نے اپنے پیغامات پہنچانے کے لیے منتخب فرمایا ہو اور پیغامات پہنچانے کا عمدہ اس کے سپرد فرمایا گیا ہو۔

رسالت ایک مخصوص رتبہ ہے جو اللہ تعالیٰ اپنے بعض بندوں کو عطا فرماتے ہیں، یہ اللہ اور بندوں کے درمیان ایک سفارت کا نام ہے جو اہل فہم و عقل کو ایسی باتوں پر متنبہ کرتی ہے جہاں تک ان کی عقل کی رسائی نہیں ہوتی یعنی اللہ تعالیٰ کی صفات، معاد کے احوال، دین و دنیا کے مصالح، ایسے محرکات جو ہدایت کے باعث ہوں اور ایسے امور جو شبہات اور زندقہ کے لیے دافع ہوں۔

نبوت

نبی ”نبا“ سے ماخوذ ہے، جس کے معنی ہیں خبر کے، چونکہ نبی اللہ کی طرف سے خبر دیتا ہے اس لیے اسے نبی کہا جاتا ہے۔

بعض حضرات نے کہا کہ یہ نبوت بمعنی الارتقاء سے ماخوذ ہے، چونکہ نبوت کا مقام ایک بلند مقام ہے اس لیے نبی کہا گیا۔ (۴۴)

(۴۲) تفصیل کے لیے دیکھیے ”التقریر والتحییر شرح التحریر“ لابن امیر الحاج الحلیمی (ج ۳ ص ۲۹۵ و ۲۹۶) المقالة الثالثة فی الاجتهاد وما یتبعہ۔

(۴۳) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۰) شرح حدیث ۴۱۔

(۴۴) کشف اصطلاحات الفنون (ج ۲ ص ۱۳۵۸) باب النون، فصل الهمزة لفظ ”النبی“۔

رسول اور نبی کے درمیان فرق

بعض حضرات کے نزدیک یہ دونوں ہم معنی ہیں دونوں میں کوئی فرق نہیں۔ (۳۵)
لیکن راجح یہ ہے کہ دونوں میں فرق ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ“ (۳۶)۔

اس کے علاوہ جن احادیث میں انبیاء اور رسل کی تعداد میں فرق بیان کیا گیا ہے ان سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ دونوں میں فرق ہے۔

امام احمد نے حضرت ابو ذرؓ کی روایت نقل کی ہے جس میں ہے ”قلت: يا رسول الله، كم الأنبياء؟ قال: مائة ألف وأربعة وعشرون ألفاً، قلت: يا رسول الله، كم الرسل من ذلك؟ قال: ثلاثمائة وثلاثة عشر، جم غفير كثير طيب۔“

اسی طرح حضرت ابو ذرؓ ہی سے ابن مردويه نے اپنی تفسیر میں روایت نقل کی ہے ”قلت: يا رسول الله، كم الأنبياء؟ قال: مائة ألف وأربعة وعشرون ألفاً، قلت: يا رسول الله، كم الرسل منهم؟ قال: ثلاثمائة وثلاثة عشر جم غفير....“

یہی روایت ابن حبان نے اپنی ”صحیح“ میں بھی نقل کی ہے۔

اسی طرح حضرت ابو امامہؓ سے منقول ہے ”يانبي الله، كم الأنبياء؟ قال: مائة ألف وأربعة وعشرون ألفاً، الرسل من ذلك ثلاثمائة وخمسة عشر جما غفيرا“

پہلی اور دوسری روایت میں ”ابراہیم بن ہشام“ ہے جو متکلم فیہ راوی ہے اسی راوی کی وجہ سے ابن الجوزی نے اس روایت کو موضوع قرار دیا ہے۔

جبکہ تیسری روایت میں معان بن رفاعہ، علی بن یزید اور قاسم ابو عبد الرحمن ہیں، یہ سب کے سب ضعیف ہیں۔ (۳۷)

ان کے علاوہ متعدد اور روایتیں بھی ہیں سب کے ملانے سے اتنا اندازہ تو ضرور ہوتا ہے کہ انبیاء اور رسل میں فرق ہے۔

ہا یہ سوال کہ ان کے درمیان کیا فرق ہے؟ سو اس سلسلے میں قرآن وحدیث کی کسی نص میں تو

(۳۵) کشاف اصطلاحات الفنون (ج ۱ ص ۵۸۴) باب الرءاء فصل اللام لفظ ”الرسالة“۔

(۳۶) سورہ حج / ۵۲۔

(۳۷) مذکورہ روایتوں کے علاوہ مزید احادیث اور ان پر کلام کے لیے دیکھیے تفسیر ابن کثیر (ج ۱ ص ۵۸۵ و ۵۸۶) بذیل آیت ”وَرَسُولًا فَدَقِّنْهُمْ

عَلَيْكَ مِنْ قَبْلِ وَرَسُولًا لَمْ نَقْصِصْهُمْ عَلَيْكَ“ (سورہ نساء / ۱۶۳)۔

کوئی وضاحت نہیں البتہ علماء نے اپنی فہم کے اعتبار سے اور اپنی اپنی معلومات کے اعتبار سے فرق کیا ہے :-
چنانچہ بعض کہتے ہیں کہ رسول مامور بالتبلیغ ہوتا ہے برخلاف نبی کے -
بعض حضرات کہتے ہیں کہ رسول پر حضرت جبریل علیہ السلام وحی لیکر نازل ہوتے ہیں -
ایک قول یہ ہے کہ رسول وہ ہے جس کو مخصوص شریعت دی گئی ہو سابق شریعت پر عمل کرنے کا حکم نہ دیا گیا ہو -

ایک قول یہ ہے کہ رسول وہ ہے جس پر کتاب نازل کی گئی ہو - (۴۸)
بہر حال مشہور یہ ہے کہ رسول اس پیغمبر کو کہتے ہیں جس کو نئی کتاب اور نئی شریعت دی گئی ہو اور
نبی ہر پیغمبر کو کہتے ہیں چاہے اسے نئی شریعت دی گئی ہو یا نہ دی گئی ہو، بلکہ وہ پہلی شریعت اور کسی رسول کا
تابع ہو -

اس تعریف پر اشکال اور اس کا دفعیہ

لیکن اس تعریف پر اشکال وارد ہوگا کہ یہ تعریف جامع نہیں اس لیے کہ بہت سے پیغمبر ایسے ہیں
جن کو جدید کتاب و شریعت نہیں دی گئی لیکن قرآن عزیز میں ان کو رسول فرمایا گیا، مثلاً حضرت اسماعیل علیہ
السلام کے متعلق ارشادِ ربانی ہے ”وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ اسْمَاعِيلَ اِنَّهٗ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَكَانَ رَسُولًا نَّبِيًّا“ (۴۹)
حالانکہ ان کو کوئی نئی شریعت، نئی کتاب یا کوئی صحیفہ نہیں دیا گیا بلکہ وہ ملتِ ابراہیمی ہی کی اتباع اور تبلیغ
کرتے رہے - اسی طرح حضرت یوسف علیہ السلام کے بارے میں مؤمن آل فرعون کا قول قرآن کریم میں
ہے ”وَلَقَدْ جَاءَكُمْ يُوسُفُ مِنْ قَبْلُ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا زِلْتُمْ فِي شَكٍّ مِّمَّا جَاءَكُمْ بِهِ حَتَّىٰ اِذَا هَلَكَ قَلْتُمْ لَنْ نَبْعَثَ اللّٰهَ مِنْ
بَعْدِهِ رَسُولًا“ (۵۰) حضرت یوسف علیہ السلام کو بھی کوئی نئی شریعت یا کتاب عطا نہیں ہوئی تھی - لہذا یہ
حضرات رسول کی تعریف سے نکل گئے، حالانکہ قرآن کریم کی تصریح کے مطابق یہ حضرات رسول ہیں -
اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ دراصل نبی و رسول کی تعریف اس طرح کی جائیگی کہ ”اللہ تعالیٰ کی
طرف سے جو لوگ مخلوق کی ہدایت و رہبری اور اصلاح کے لیے مقرر کر دیے جائیں اگر نیا دین و شریعت اور نئی
کتاب عطا کی گئی ہو یا کسی کافر قوم کی ہدایت و اصلاح کے لیے مبعوث ہوں تو رسول ہیں ورنہ نبی -

(۴۸) تفہیمات کے لیے ملاحظہ ہو ”کشاف اصطلاحات الفنون“ (ج ۱ ص ۵۸۳) باب الرءاء المعجزة، فصل اللام ”الرسالة“ -

(۴۹) سورۃ مریم / ۵۴ -

(۵۰) المؤمن / ۵۰ -

حضرت اسماعیل علیہ السلام ملتِ ابراہیمی کی اتباع اور تبلیغ کرتے رہے ان کو کتاب نہیں ملی، صحفِ ابراہیم ہی کی اشاعت کرتے رہے لیکن قبیلہ جُرہم کافر تھا، ان کی تبلیغ وارشاد پر مامور تھے، اسی طرح حضرت یوسف علیہ السلام ملتِ ابراہیمی کے منبع تھے لیکن مصر کی کافر قوم کی جانب مبعوث تھے اس لیے رسول ہوئے۔ واللہ اعلم بالصواب

وقول اللہ عزوجل

”قول“ کو مرفوع بھی پڑھا جاسکتا ہے اور مجرور بھی۔

مرفوع ہونے کی صورت میں یا تو اس کو مبتدا قرار دیں گے اور اس کی خبر مذکورہ آیت ”إِنَّا وَحِينَا...“ ہوگی۔ یا فعل محذوف کے لیے فاعل قرار دیں گے، تقدیری عبارت یوں ہوگی ”ویدل علیہ قول اللہ...“ یا اس کو تو مبتدا ہی قرار دیں گے البتہ خبر محذوف ہوگی، آی: ”وفیہ قول اللہ...“ یعنی ”فی اثبات ما ترجمت بہ قول اللہ عزوجل“ ان تمام صورتوں میں ”باب“ پر توین پڑھیں گے۔

مجرور ہونے کی صورت میں اس کا عطف لفظ ”باب“ کے مضاف الیہ واقع ہونے والے جملہ پر ہوگا، اور مطلب ہوگا ”وباب معنی قول اللہ عزوجل“ اس صورت میں ”باب“ پر توین نہیں پڑھیں گے۔ قاضی عیاض کہتے ہیں کہ یہ ”کیف“ کے تحت داخل نہیں ہو سکتا ”لأن قول اللہ لا یکیف“، اس لیے کہ کیفیت تو اعراض کی قبیل سے ہے اور اعراض کا حلول محدثات میں ہوتا ہے، اور اللہ تعالیٰ اپنی ذات و صفات کے ساتھ حلولِ حوادث سے منزہ ہیں۔ (۵۱)

”إِنَّا وَحِينَا إِلَيْكَ كَمَا وَحِينَا إِلَى نُوْحٍ وَ النَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ“

امام بخاری کی عادت ہے کہ وہ اپنے دعوے کو جس طرح احادیث نبویہ سے ثابت کرتے ہیں اسی طرح جہاں تک ممکن ہو سکے قرآن کریم سے بھی ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں چونکہ مصنف رحمہ اللہ نے یہ دعویٰ کیا تھا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں اور ان پر اللہ کی طرف سے وحی نازل ہوئی ہے تو اس دعوے پر انھوں نے قرآن کریم سے دلیل پیش کی ”إِنَّا وَحِينَا إِلَيْكَ كَمَا وَحِينَا إِلَى نُوْحٍ وَ النَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ“ یعنی اے محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) ہم نے آپ پر ویسی ہی وحی نازل کی جیسی نوح علیہ السلام اور ان کے بعد دیگر انبیاء پر نازل کی، تو جیسے نوح علیہ السلام اور دیگر انبیاء نبی تھے اور ہونے اسی طرح آپ بھی اللہ

کے نبی ہونگے۔ اس آیت سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ وحی اللہ کی سنتِ قدیمہ ہے اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں، آپ پر جو وحی آتی تھی وہ وحی الہام نہیں تھی بلکہ وحی رسالت تھی۔ درحقیقت کسی نبی کی نبوت کو جاننے کے لیے ایک صورت یہ اختیار کی جاتی ہے کہ انبیاء سابقین کے احوال پر ان کے احوال کو منطبق کر کے دیکھا جائے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے حضرت نوح علیہ السلام تشریف لائے، حضرت ابراہیم علیہ السلام تشریف لائے اور ان کے بعد بہت سارے انبیاء مبعوث ہوئے۔ تو ان تمام حضرات کے احوال پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے احوال کو منطبق کیا جائے، اگر منطبق ہوں تو آپ کی نبوت کو تسلیم کیا جائے گا اور اگر منطبق نہ ہوں تو رد کر دیا جائے گا۔

پھر اس آیت میں غور کیجیے ”إِنَّا وَحِينَا إِلَيْكَ كَمَا وَحِينَا إِلَىٰ نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ“ اس میں ”ان“ حرف تحقیق ہے اور پھر جملہ اسمیہ ہے جو استمرار اور ثبوت پر دال ہے اور ضمیر بھی جمع متکلم کی لائی گئی ہے اور مسند فعلی پر مسند الیہ کو مقدم کیا گیا ہے، ان تمام باتوں سے کلام کے اندر قوت پیدا ہو گئی ہے اور کلام نہایت موکد ہو گیا ہے۔ اور اب مطلب یہ ہو گیا کہ یقیناً ہم نے آپ کی طرف بعینہ اسی طرح وحی بھیجی جس طرح نوح علیہ السلام اور دوسرے انبیاء کی طرف وحی بھیجی تھی۔

پھر آخر میں فرمایا ”وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا“ اللہ تبارک و تعالیٰ نے موسیٰ علیہ السلام کے ساتھ کلام فرمایا تھا، آپ کے ساتھ بھی کلام فرمایا۔ اس طرح آپ کے حالات دوسرے انبیاء کے حالات کے ساتھ منطبق ہو گئے۔

البتہ یہ اللہ کی حکمت اور مصلحت ہے کہ کہیں وہ کتاب نازل فرماتے ہیں، کہیں وہ الہام اور اتقاء فی القلب کے ذریعہ وحی اتارتے ہیں اور کہیں وہ نلک یعنی فرشتے کو وحی کے ساتھ بھیجتے ہیں۔ لہذا یہودیوں کا یہ کہنا کہ موسیٰ علیہ السلام کے بعد کسی پر کتاب نازل نہیں ہوئی، یا یہ کہنا کہ نبوت کے لیے کتاب ہی کا نزول ضروری ہے یہ بات قابل تسلیم نہیں۔

آیت میں تشبیہ کی نوعیت

پھر یہ سمجھ لیجیے کہ اس میں جو یہ فرمایا گیا ہے ”إِنَّا وَحِينَا إِلَيْكَ كَمَا وَحِينَا إِلَىٰ نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ“ یہ تشبیہ یا تو تمام صفات وحی میں ہے، یعنی جیسے دوسرے انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام پر وحی نازل ہوتی تھی، ان ہی اوصاف کے ساتھ آپ پر بھی وحی نازل کی گئی اور یا یہ تشبیہ اول امر کے اندر ہے یعنی جیسے دیگر انبیاء علیہم السلام پر ابتدا میں وحی خواب میں نازل ہوتی تھی آپ کی وحی کی ابتدا بھی خواب سے ہوئی، چنانچہ

ابو نعیم نے دلائل النبوة میں بسند حسن حضرت علقمہ بن قیس سے نقل کیا ہے ”ان اول ما یوتی بہ الانبیاء فی المناہ حتی تہد اقلوبہم ثم ینزل الوحي بعد فی الیقظة“ (۵۲)

آیت کو ذکر کرنے کا مقصد

پچھتے ہم ذکر کر چکے ہیں کہ امام بخاری اپنے مقصد پر جس طرح احادیث سے استدلال کرتے ہیں اسی طرح آیات قرآنیہ بھی اس غرض کے لیے لاتے ہیں، اور یہ کہ یہاں امام صاحب ”حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت اور آپ پر نازل ہونے والی وحی کی حقانیت کو ثابت فرما رہے ہیں۔

اس کے ساتھ اب یہ بھی سمجھ لیجئے کہ امام بخاری اس آیت کے ذریعہ وحی کی عظمت کو بھی ثابت کرنا چاہتے ہیں باری طور کہ یہ وحی عقل انسانی کا کرشمہ نہیں، یہ وحی علم انسانی کا نتیجہ نہیں بلکہ یہ وحی اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا پیغام ہے اور اس کا کلام ہے جو صاحبِ عظمت و جبروت ہے، وہ خلق کی ہدایت کے لیے شروع سے وحی بھیجتے رہے، محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بھی اسی صاحبِ عظمت و جبروت ذات نے وحی بھیجی ہے لہذا اس وحی کی عظمت کو تسلیم کرو اور اس کی اتباع اور پیروی کرو۔

ایک آیت میں ارشاد خداوندی ہے ”يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا“ (۱) یہاں وحی ربانی کو حجتِ قویہ قرار دیا گیا ہے کیونکہ برہان حجتِ قویہ کو کہتے ہیں، پھر یہاں ”نور“ کے ساتھ جو خود مبین ہوتا ہے ”مبین“ کی صفت برہانی گئی، یہ محض اس کی عظمت و فحامت کے اظہار کے لیے ہے۔

بہر حال یہاں امام بخاری نے یہ آیت ذکر کی ہے اور ان کا مدعا حدیثِ رسول اور وحیِ الہی کی عظمت و اہمیت کو ثابت کرنا ہے آیت مذکورہ اس مدعا پر مکمل دلالت کر رہی ہے۔

آیت میں حضرت نوح علیہ السلام کی تخصیص کی وجہ

حضرت نوح علیہ السلام کی تخصیص کے سلسلہ میں علامہ عینی فرماتے ہیں کہ شارحین نے اس کے دو جواب دیے ہیں:-

① بعض علماء نے کہا ہے کہ نوح علیہ السلام کی تخصیص اس لیے کی گئی ہے کیونکہ وہ پہلے صاحبِ شریعت نبی تھے، جبکہ آدم علیہ السلام، شیث علیہ السلام اور ادریس علیہ السلام نبی تو تھے، رسول نہ تھے۔

(۵۲) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۹)۔

❶ دوسری وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ نوح علیہ السلام وہ پیغمبر ہیں جن کی وحی کو نہ مانتے کی وجہ سے قوم پر عذاب آیا، جبکہ اس سے پہلے کسی پر عذاب نہیں آیا تھا۔ گویا حضرت نوح علیہ السلام کا ذکر فرما کر قریش کو تنبیہ کی گئی ہے کہ اگر تم نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی وحی کی مخالفت کی تو جس طرح نوح علیہ الصلوٰۃ والسلام کی قوم پر عذاب آیا تھا تم پر بھی عذاب آنے گا۔

علامہ عینی فرماتے ہیں کہ علماء نے اگرچہ یہ دو توجیہات کی ہیں لیکن دونوں قابل نظر ہیں۔ پہلے جواب میں یہ خرابی ہے کہ یہ بات درست نہیں کہ نوح علیہ السلام ہی پہلے نبی مشرع ہیں بلکہ حضرت آدم علیہ السلام سب سے پہلے رسول ہیں جن کو ان کی اولاد کی طرف شریعت دیکر بھیجا گیا۔ پھر حضرت آدم علیہ السلام کے بعد تماشتر ذمہ داری حضرت شیث علیہ السلام نے اٹھائی، چنانچہ وہ بھی نبی مرسل تھے، پھر حضرت ادریس علیہ السلام کو قابیل کی اولاد کی طرف مبعوث کیا گیا، بعد میں ان کو آسمان میں اٹھایا گیا۔

دوسرے جواب کے متعلق فرماتے ہیں کہ یہ بات بھی صحیح نہیں کہ سب سے پہلے عذاب حضرت نوح علیہ السلام کی قوم پر آیا تھا بلکہ قابیل نے جب ہابیل کو قتل کیا تھا تو حضرت شیث علیہ السلام نے حضرت آدم علیہ السلام کی وصیت کے مطابق قابیل کو سزا دی تھی چنانچہ گرفتار کر کے زنجیر میں جکڑ کے رکھا تھا، پھر زندان ہی میں حالت کفر پر مر گیا تھا، گویا عذاب حضرت نوح علیہ السلام سے پہلے سے موجود تھا۔ لہذا یہ دونوں توجیہیں درست نہیں قرار دی جا سکتیں۔

اس کے بعد علامہ عینی فرماتے ہیں کہ درحقیقت حضرت نوح علیہ السلام کی تخصیص آدم ثانی ہونے کی بنا پر کی گئی ہے یعنی جب قوم نے حضرت نوح علیہ السلام کی مخالفت کی تھی، تو طوفان کی شکل میں ان پر عذاب آیا تھا، اس میں سارے لوگ ہلاک ہو گئے تھے، ابن اسحاق کے قول کے مطابق عورتوں کے علاوہ صرف دس آدمی باقی بچے تھے جو حضرت نوح علیہ السلام کی کشتی میں سوار تھے، مقاتل نے کہا کہ کل بہتر نفوس تھے جبکہ حضرت ابن عباس نے فرمایا کہ کل اسی افراد تھے۔ ان میں حضرت نوح علیہ السلام کے تین بیٹے سام، حام اور یافث بھی تھے، طوفان کے بعد ان تینوں کے علاوہ باقی لوگ بھی انتقال کر گئے اور ان کی کوئی نسل نہیں چلی جبکہ ان تینوں کی آگے جا کے نسل چلی اور دنیا پھر آباد ہوئی، اس طرح حضرت نوح علیہ السلام حضرت آدم علیہ السلام کے بعد دوبارہ دنیا کو آباد کرنے کا سبب بنے، اس لیے ان کو آدم ثانی کہا جاتا ہے۔ اسی حیثیت سے ان کی یہاں تخصیص کی گئی ہے۔ (۲)

علامہ عینی رحمہ اللہ کے قول پر اشکال

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ اگر آدم ثانی ہونے کی وجہ سے حضرت نوح علیہ السلام کی تخصیص کی گئی ہے تو پھر آدم اول ہی کا ذکر کر دیا جاتا، ان کے ذکر سے کیوں اعراض کیا گیا؟ ثانی تو اول کے بعد ہوتا ہے لہذا اول کا ذکر یہاں اولی تھا۔

پھر علامہ عینی کا یہ فرمانا کہ حضرت آدم علیہ السلام بھی رسول تھے یہ صحیح نہیں کیونکہ امام بخاری نے ”کتاب الانبیاء“ میں حدیث شفاعت ذکر کی ہے، اس میں ہے کہ شفاعت کی درخواست کے لیے لوگ حضرت نوح علیہ السلام کے پاس آئیں گے اور کہیں گے: ”یا نوح انک اول الرسل الی اهل الارض وسماک الله عبداً شکوراً....“ (۳)

اسی طریقہ سے کتاب الرقاق میں حدیث شفاعت کے ذیل میں حضرت آدم علیہ السلام کا قول منقول ہے ”ایتوانو حاً اول رسول بعثه الله....“ (۴) ان دونوں حدیثوں کی روشنی میں حضرت آدم علیہ السلام کو ”رسول“ یا ”اول الرسل“ قرار دینا درست نہیں۔

یہاں ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ بخاری ہی میں ایسی روایت بھی موجود ہے جس میں حضرت نوح علیہ السلام کو ”اول نبی“ قرار دیا گیا ہے چنانچہ حضرت انس کی روایت میں ہے ”ولکن ائتوانو حاً اول نبی بعثه الله تعالى الی اهل الارض“ (۵) یہاں دو اشکال ہیں:-

ایک اشکال یہ کہ چونکہ حضرت نوح علیہ السلام اس حدیث کی رو سے ”اول نبی“ ہیں لہذا لازم آتا ہے کہ ان سے پہلے جو حضرت آدم علیہ السلام، حضرت شیث علیہ السلام اور حضرت ادریس علیہ السلام گذرے وہ نبی نہیں تھے۔

دوسرا اشکال یہ ہے کہ اس حدیث میں آپ کو ”اول نبی“ قرار دیا گیا ہے جبکہ اس سے پہلے جو حدیثیں ذکر کی گئیں ان سے ”اول رسول“ ہونا سمجھ میں آتا تھا۔

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ”اول نبی بعثه الله تعالى“ سے مراد ہے ”اول نبی بعثه الله تعالى بعد الطوفان“ یعنی طوفان کے بعد جو سب سے پہلے نبی مبعوث ہوئے وہ حضرت نوح علیہ السلام ہیں۔ لہذا ان کو اولیت اس حیثیت سے حاصل ہے، حضرت آدم علیہ السلام، حضرت شیث علیہ السلام اور حضرت ادریس علیہم السلام کی نبوت سے انکار نہیں۔

(۳) بخاری شریف (ج ۱ ص ۴۷۰) کتاب الانبیاء، باب قول الله عز وجل: ”وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ...“

(۴) صحیح بخاری (ج ۲ ص ۹۷۱) کتاب الرقاق، باب صفة الجنة والنار۔

(۵) صحیح بخاری (ج ۲ ص ۱۱۰۸) کتاب التوحید، باب قول الله تعالى: ”وَجُودًا يُؤْتِيهِم مَّا يُغْنِيهِمْ وَيُرِيهِمْ آيَاتِهِ لِيَتَلَذَّ النَّاسُ بِآيَاتِهِ“

دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ”اول نبی بعثہ اللہ“ سے مراد ”اول نبی بعثہ اللہ الی قوم عوقبوا وعذبوا لعدم الايمان به“ یعنی وہ پہلے نبی ہیں جن کی قوم کو ایمان نہ لانے کی وجہ سے عذاب دیا گیا، حضرت آدم، حضرت شیث اور حضرت ادریس علیہم السلام کی قوموں کو عذاب نہیں دیا گیا۔ اب کوئی اشکال باقی نہیں رہا۔ ایک بات علامہ عینی نے یہ فرمائی تھی کہ عدم ایمان کی وجہ سے سب سے پہلے عذاب قوم نوح کو نہیں دیا گیا تھا بلکہ حضرت شیث علیہ السلام نے حضرت آدم علیہ السلام کی وصیت کے مطابق قابیل کو گرفتار کر کے سزا دی اور وہ حالت کفر میں مرا۔

یہاں کئی باتیں محل نظر ہیں:-

اگر قابیل کو سزا دی گئی تھی تو حضرت آدم علیہ السلام نے خود کیوں نہیں دی؟ حضرت شیث علیہ السلام کو حکم دینے کی کیا وجہ ہے؟

دوسری بات یہ کہ اگر قابیل کو سزا دی گئی ہو تو یہ ایک شخصی معاملہ ہے، جبکہ یہاں پوری قوم کی بات ہو رہی ہے حضرت آدم، حضرت شیث اور حضرت ادریس علیہم السلام کے زمانے میں ایمان نہ لانے کی وجہ سے قوم کو عذاب نہیں دیا گیا یہ خصوصیت حضرت نوح علیہ السلام ہی کی ہے کہ ان کی قوم پر ایمان نہ لانے کی وجہ سے عذاب آیا۔ لہذا حضرت شیث علیہ السلام کے قابیل کو سزا دینے کا ذکر کرنا اس مقام پر درست نہیں کیونکہ ہماری گفتگو اس عذاب کے بارے میں ہے جو پوری قوم پر آیا ہو نہ کہ ایک شخص کو سزا دی گئی ہو۔

ایک اشکال یہ بھی لازم آتا ہے کہ علامہ عینی نے فرمایا ہے کہ قابیل کا انتقال کفر پر ہوا، سو یہ بات بھی تسلیم نہیں کیونکہ اس نے قتلِ عمد کا ارتکاب کیا تھا، اور قتلِ عمد اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک یقیناً کفر نہیں۔

پھر اس کے علاوہ حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ کفر تو قابیل کی نسل میں چھ پشتوں کے بعد پیدا

ہوا۔ (۶)

حضرت نوح علیہ السلام کی تخصیص

کے سلسلہ میں حضرت شیخ الہند کا ارشاد

حضرت شیخ الہند ارشاد فرماتے ہیں کہ جس طرح ایک انسان پر طفولیت، جوانی اور پھر شیخوخت

طاری ہوتی ہے اسی طرح عالم پر بھی یہ تینوں ادوار آتے ہیں۔

چنانچہ حضرت آدم علیہ السلام سے یہ دنیا شروع ہوئی، ان کے بعد حضرت شیث علیہ السلام تشریف لائے اور ان کے بعد حضرت ادریس علیہ السلام، یہ زمانہ گویا دورِ طفولیت تھا، جس طرح بچہ کو ابتدا میں چھوٹی چھوٹی باتیں، گفتگو کے آداب، نشست و رخاست کے آداب اور معاشرت کے آداب سکھائے جاتے ہیں، کوئی سخت حکم نہیں دیا جاتا، اسی طرح ان حضراتِ انبیاء کے دور میں وحی عموماً امورِ تکوینیہ سے متعلق ہوا کرتی تھی، امورِ تشریحیہ اور تکلیفیہ کا وجود تھا تو سہی لیکن بہت کم تھا۔

چنانچہ حضرت آدم علیہ السلام کو اللہ تبارک و تعالیٰ نے جنت میں پیدا ہونے والی تمام چیزوں کے بیج مہیا فرمائے، ان کی کاشت کا طریقہ بتایا، مکانات بنانے کے طریقے بتائے، کپڑا بننے کا طریقہ سکھایا، اس طرح کی اور بہت سی چیزوں کی تعلیم دی۔

جب حضرت نوح علیہ السلام کا دور آیا تو شباب کا زمانہ شروع ہو گیا، جب شباب کا دور آتا ہے تو ذمہ داریاں بھی آتی ہیں اس لیے حضرت نوح علیہ السلام کے دور میں امورِ تکلیفیہ و تشریحیہ میں ترقی ہوئی، حضرت نوح علیہ السلام ایک طویل مدت تک قوم کی اصلاح کی کوشش کرتے رہے، وہ ان کو عزت و وقار اور اصولِ دین کی تعلیم دیتے تھے اور یہ حضرت نوح علیہ السلام کی توہین کرتے تھے، وہ انہیں شرافت اور عظمت کا درس دیتے تھے اور یہ ان کے ساتھ تمسخر اور استزاء کے ساتھ پیش آتے تھے۔

حضرت نوح علیہ السلام نے انہیں توحید کی طرف دعوت دی تو انہوں نے آپ پر پتھراؤ کیا، اس صورتحال کا نتیجہ یہ نکلا کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت نوح علیہ السلام کی قوم پر اپنا عذاب نازل فرمایا۔

منشایہ ہے کہ حضرت نوح علیہ السلام کے زمانہ سے دورِ شباب شروع ہوا، امورِ تشریحیہ اور تکلیفیہ کی وحی کثرت کے ساتھ آئی، پھر اس وحی کی مخالفت کرنے پر قوم کو عذاب دیا گیا۔

یہ دورِ شباب حضرت نوح علیہ السلام سے شروع ہو کر حضرت ابراہیم علیہ السلام تک منتہی ہوا اور یہاں سے دورِ سیخونت شروع ہوا۔

یہی وجہ ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے دور سے علوم و معارف کے جو چشمے پھوٹے اس سے پہلے نہیں تھے، حکماء اور فیلسوف حضرت ابراہیم علیہ السلام کے بعد جس قدر پیدا ہوئے اس سے پہلے اس قدر پیدا نہیں ہوئے۔

بہر حال حضرت ابراہیم علیہ السلام کے زمانہ سے علوم میں ترقی ہوتی رہی، روحانیت ارتقائی منازل طے کرتی رہی، یہاں تک کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے علوم و معارف اور روحانیت معراج کمال کو پہنچی۔

جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ علوم کی تکمیل اور روحانیت کی معراج ہوئی تو ضروری ہوا کہ آپؐ میں ایسی اعلیٰ درجہ کی کامل صفات پیدا کی جائیں جو اس معراج سے مناسبت رکھتی ہوں۔ چنانچہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو کلامی وحی عطا کی گئی جو انسانی علم کے ارتقاء کی آخری منزل ہے، اس سے اعلیٰ درجہ علم کا اور کوئی نہیں ہو سکتا، سرور کائنات جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ کلامی وحی عطا کی گئی، حضرت موسیٰ علیہ السلام کی طرح صرف ایک مرتبہ نہیں بلکہ تسلسل کے ساتھ، اور پھر اس وحی میں ایسا وزن رکھا گیا کہ خود آپ پر جب وہ وحی آتی تھی تو آپ سردی کے زمانے میں پسینہ پسینہ ہو جاتے تھے، اگر آپ کا جسم مبارک کسی دوسرے آدمی کے جسم پر ہوتا تو وہ آدمی بھی اس وزن کو برداشت کرنے کے لیے تیار نہیں ہوتا تھا اور وہ اس وزن کو سہار نہیں سکتا تھا۔

پھر اس کے اثرات اس قدر وسیع اور اس قدر گہرے تھے کہ کسی اور وحی کے اثرات اتنے وسیع اور گہرے نہیں ہوتے، صرف تینیس سال کا عرصہ آپ کو عطا کیا گیا، جس میں سے تیرہ سال آپ نے مکہ مکرمہ میں گزارے جہاں ماحول انتہائی ناسازگار تھا، اس کے بعد پھر آپ نے اپنا مرکز تبدیل کیا اور آپ مدینہ منورہ تشریف لے گئے مدینہ منورہ کا ابتدائی دور بھی خاصا الجھنوں کا دور تھا، صلح حدیبیہ سے کچھ اطمینان اور سہولت کی فضا پیدا ہوئی تو اس وحی کے اثرات پکھیلے اور انھوں نے حیرت ناک وسعت اختیار کی، یعنی لوگ فوج در فوج اسلام میں داخل ہوئے اور پورا جزیرہ العرب ان چار سالوں کے اندر اسلام کے زیر نگیں آ گیا۔ پھر تینیس سال بعد حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا تو وصال ہو گیا لیکن اس وحی کے اثرات نے ایشیا، یورپ بلکہ پوری دنیا کے تمام ممالک کو متاثر کیا، اور علم و حکمت اور معرفت کا سلسلہ آج تک وسعت پذیر ہے اور قیامت تک انشاء اللہ اس کے آثار پکھیلتے جائیں گے۔

تو حضرت شیخ الہند نے فرمایا کہ اس تشبیہ میں دراصل اشارہ اس بات کی طرف کیا گیا ہے کہ جیسے حضرت نوح علیہ السلام کو وحی عطا کی گئی تھی اس میں تکلیفات اور تشریحات کا عنصر غالب تھا، اور قوم نے جب مخالفت کی تو اس پر عذاب کی وعید کے بعد عذاب نازل ہوا اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وحی جو بہت اعلیٰ و ارفع اور اکمل ہے اس میں تشریحات غالب ہیں اگر ان کی مخالفت کی جائے گی تو اسی طریقہ سے عذاب میں گرفتار ہو گے جس طریقہ سے حضرت نوح علیہ السلام کی قوم کو گرفتار کیا گیا تھا۔ (۷)

الحديث الأول

۱ : حَدَّثَنَا الْحُمَيْدِيُّ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الزُّبَيْرِ قَالَ : حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ : حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ الْأَنْصَارِيُّ قَالَ : أَخْبَرَنِي مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ التَّمِيمِيُّ : أَنَّهُ سَمِعَ عَلْقَمَةَ بْنَ وَقَّاصٍ اللَّيْثِيَّ يَقُولُ : سَمِعْتُ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَلَى الْمِنْبَرِ قَالَ : سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ : (إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى ، فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا ، أَوْ إِلَى امْرَأَةٍ يَنْكِحُهَا ، فَهِيَ هِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ) .

[۵۴ : ۲۳۹۲ : ۳۶۸۵ : ۴۷۸۳ : ۶۳۱۱ : ۶۵۵۳]

قوله: حدثنا

یہاں یہ بات سمجھ لیجیے کہ سندِ حدیث میں جہاں ”حدثنا“ یا ”اخبرنا“ آجائے وہاں اس سے پہلے ”به قال“ پڑھا جاتا ہے جو ”بالسند المتصل منا إلى الإمام الهمام الحافظ الحجة أمير المؤمنين في الحديث محمد بن اسمعيل بن ابراهيم بن المغيرة الجعفي البخاري قال“ کا مخفف ہے۔ بہتر یہ ہے کہ جب سبق شروع ہو تو ایک مرتبہ یہ پوری عبارت پڑھی جائے، اس کے بعد ہر حدیث میں ”وبه قال“ پر اکتفا کیا جائے۔

”حدثنا“ اور ”اخبرنا“ میں فرق

”حدثنا“ تحدیث سے ہے، تحدیث یہ ہے کہ استاذ بیان کرے اور شاگرد سنے۔

جبکہ ”اخبرنا“ ”إخبار“ سے ہے اور ”إخبار“ یہ ہے کہ شاگرد پڑھے اور استاذ سنے، اگر ایک

جماعت کے سامنے استاذ پڑھتا ہے تو ”حدثنا“ کہیں گے اور اگر تنہا آدمی کے سامنے پڑھتا ہے تو ”حدثنی“ کہا جائے گا۔

اسی طرح اگر جماعت کی موجودگی میں ”قراءت“ ہو رہی ہے تو ”اخبرنا“ کہیں گے اور اگر

قاری تنہا ہے تو وہ ”أخبرنی“ کہے گا ان طریقوں کا التزام مناسب ہے۔ (۸)

باقی رہی یہ بات کہ ان دونوں میں آیا مساوات ہے یا کسی کو کسی پر فضیلت حاصل ہے؟ سو اس

کی بحث انشاء اللہ آگے ”کتاب العلم“ میں آئے گی۔

الحُمَيْدِي

یہ امام بخاری کے استاذ ابو بکر عبداللہ بن الزبیر بن عیسیٰ القرشی الاسدی الحمیدی المکی ہیں یہ امام شافعی کے ہم عصر ہونے کے ساتھ ساتھ ان کے طلبِ حدیث کے ساتھی ہیں، امام شافعی سے انہوں نے فقہ کا علم حاصل کیا، آپ کے ساتھ مصر کا سفر اختیار کیا، اور پھر جب آپ کا انتقال ہو گیا تو مکہ مکرمہ لوٹ آئے، ان کی وفات ۲۱۹ھ میں ہوئی۔ (۹) ان کی تصانیف میں سے ”مسند الحمیدی“ بہت مشہور ہے اور علامہ حبیب الرحمن اعظمی رحمۃ اللہ علیہ کی تحقیق کے ساتھ دو جلدوں میں شائع ہو چکی ہے۔

ان کے علاوہ ایک ”حمیدی“ اور ہیں ان کا نام ”ابو عبداللہ محمد بن ابی نصر فتوح الحمیدی الاندلسی“ ہے، یہ پہلے والے حمیدی سے متاخر ہیں ان کی کتاب ”الجمع بین الصحیحین“ مشہور ہے جس میں انہوں نے ”صحیحین“ کی احادیث کو جمع کیا ہے۔ ان کی وفات ۲۸۸ھ میں ہوئی ہے۔ (۱۰)

ایک نکتہ

امام بخاری کے یہاں بہت ہی لطیف اشارات ہوتے ہیں۔ یہاں بھی ایک عجیب لطیفہ ہے، وہ یہ کہ امام بخاری نے سب سے پہلے امام حمیدی کی روایت ذکر کی ہے، اور یہ قریشی ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ”قدموا قریشاً“ (۱۱) اسی طرح آپ نے فرمایا ”الائمة من قریش“ (۱۲) تو گویا آپ نے ان روایات کو پیش نظر رکھ کر اپنے استاذ حمیدی کی روایت سے کتاب کا آغاز فرمایا۔

پھر یہ مکی بھی ہیں جیسا کہ ان کے شیخ سفیان بن عیینہ مکی ہیں، اس روایت کے بعد دوسری روایت ”عبداللہ بن یوسف أخبرنا مالک....“ کے طریق سے مروی ہے اور امام مالک مدنی ہیں، چونکہ اسلام کا ورود مکہ مکرمہ میں ہوا اور ظہور مدینہ طیبہ میں، ابتدا مکہ مکرمہ سے ہوئی اور اس کا فروغ مدینہ طیبہ میں ہوا گویا وحی کی پہلی منزل مکہ مکرمہ اور دوسری منزل مدینہ طیبہ ہے، اس لیے پہلی روایت مکی اساتذہ سے اور دوسری روایت مدنی اساتذہ سے ذکر کی گئی۔

(۹) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰)۔

(۱۰) دیکھیے کشف الظنون (ج ۱ ص ۵۹۹)۔

(۱۱) رواہ الطبرانی، وفيه أبو معشر و حديثه حسن، وبقية رجاله رجال الصحيح، قاله الهيثمي، انظر مجمع الزوائد (ج ۱۰ ص ۲۵) كتاب المناقب، باب فضائل قریش۔ وانظر أيضاً: ”تلخیص الحبير“ (ج ۲ ص ۳۶) كتاب إزاة الجماعة، رقم (۵۶۹)۔

(۱۲) رواه أحمد في مسنده (ج ۳ ص ۱۲۹ و ۱۸۳) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه۔

پھر امام بخاری نے اپنی کتاب میں پہلی جو سند ذکر کی ہے اس میں ان کے استاذ ”حمیدی“ ہیں اور کتاب کی آخری سند میں ان کے استاذ ”احمد بن اشکاب“ ہیں، دونوں کے ناموں میں ”حمد“ واقع ہے، اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ امام بخاری کی اس کتاب میں اول تا آخر ہر شے محمود ہی محمود ہے، نیز اس طرف بھی اشارہ ہے کہ انسان اپنی ساری زندگی میں اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا میں مشغول رہے تا آنکہ اس کا منتہی جنت ہو جانے جو ”دارالحمد“ ہے جہاں لوگ ”الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ“ کہیں گے۔ (۱۳)

حدثناسفیان

یہ سفیان بن عیینہ بن میمون، ابو محمد الکوفی ہیں ان کی وفات ۱۹۸ھ میں ہوئی۔ (۱۴)

اسی نام کے دوسرے بزرگ سفیان بن سعید بن مسروق ثوری ہیں، یہ ان سے مقدم اور ان کے استاذ ہیں ان کی وفات ۱۶۱ھ میں ہوئی۔ (۱۵)

حدثنایحییٰ بن سعید الأنصاری

یہ یحییٰ بن سعید بن قیس بن عمرو الأنصاری المدنی ہیں ان کے دادا قیس بن عمرو صحابی ہیں، اور یہ

خود صغار تابعین میں سے ہیں۔ (۱۶) ابو ذر کے نسخہ میں یہاں ”حدثنا“ کے بجائے ”عن یحییٰ....“ ہے۔ (۱۷)

أخبرنی محمد بن ابراہیم التیمی

محمد بن ابراہیم بن حارث بن خالد تیمی، اوساط تابعین میں ان کا شمار ہوتا ہے۔ (۱۸)

سَمِعَ عَلْقَمَةَ بْنَ وَقَّاصِ اللَّيْثِي

یہ کبار تابعین میں سے ہیں، حتیٰ کہ بعض حضرات نے ان کو صحابی قرار دیا ہے، لیکن یہ بات درست

نہیں، صحیح یہ ہے کہ یہ کبار تابعین میں سے ہیں۔ (۱۹)

(۱۳) إشارة إلى قوله تعالى: ”وَآخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ“ (يونس/ ۱۰)۔

(۱۴) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۷)۔ (۱۵) دیکھیے خلاصۃ الخرزجی (ص ۱۴۵)۔

(۱۶) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰)۔ (۱۷) حوالہ بالا۔ (۱۸) حوالہ بالا۔ (۱۹) حوالہ بالا۔

اس حدیث کے لطائف میں سے ایک بات یہ ہے کہ اس میں تین تابعی مسلسل آئے ہیں، اور اگر علقمہ کی صحابیت ثابت ہو جائے تو اس سند میں دو تابعی اور دو صحابی روایت کرنے والے ہو جائیں گے، ”تابعی عن تابعی“ اور ”صحابی عن صحابی“ - (۲۰)

ایک دوسرا لطیفہ اس سند میں یہ ہے کہ امام بخاری نے یہاں وہ سارے الفاظِ اداء استعمال کئے ہیں جو محدثین میں متداول ہیں یعنی ”تحديث“، ”إخبار“، ”سماع“ اور ”معنعنه“ البتہ یہ عنعنۃ الیوزر کی روایت کے پیش نظر ہے۔ (۲۱)

سمعت عمر بن الخطاب

یہ ثانی الخلفاء الراشدين امیر المؤمنین عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ ہیں، عشرۃ مبشرہ (یعنی وہ دس خوش نصیب حضرات جن کو ایک مجلس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جنت کی خوشخبری دی) میں سے ہیں، آپ کے فضائل و مناقب بے شمار ہیں۔ (۲۲)

کیا امام بخاری کے نزدیک صحت حدیث

کے لیے ہر طبقہ میں دو راویوں کا ہونا ضروری ہے؟

امام حاکم نے فرمایا ہے کہ امام بخاری اپنی کتاب میں روایت نقل کرتے ہوئے یہ خیال رکھتے ہیں کہ وہ غریب نہ ہو یعنی اس میں کسی مرحلہ پر تفرّد نہ آنے پائے بلکہ ہر مرحلہ میں کم از کم دو راویوں کا ہونا ضروری قرار دیتے ہیں۔ (۲۳)

لیکن بخاری شریف کی یہ پہلی روایت ہے، اسی سے امام حاکم کے اس خیال کی تردید ہو جاتی ہے، کیونکہ اس میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کرنے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ متفرّد ہیں، حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے نقل کرنے میں علقمہ بن وقاص متفرّد ہیں، ان سے محمد بن ابراہیم روایت کرتے ہیں، یہ بھی متفرّد ہیں پھر یحییٰ بن سعید اپنے استاذ محمد بن ابراہیم سے روایت کرنے میں متفرّد ہیں۔ البتہ یحییٰ بن سعید کے بعد اس میں رواۃ کی کثرت پیدا ہو گئی ہے۔

(۲۰) حوالہ بالا۔ (۲۱) حوالہ بالا۔

(۲۲) ان کے حالات کے لیے دیکھیے الإصابہ (ج ۲ ص ۵۱۸ و ۵۱۹)۔

(۲۳) دیکھیے شروط الأئمة الستة للمقدس (ص ۶۱) و شروط الأئمة الخمسة للحازمی (ص ۶۳)۔

چنانچہ علامہ حازیؒ اور حافظ محمد بن طاہر مقدسیؒ کے علاوہ اور بہت سے محققین نے حاکم کے قول کو رد کیا ہے، علامہ حازیؒ نے تو ”شروط الأئمة الخمسة“ میں کافی مثالوں کے ذریعہ واضح کیا ہے کہ یہ شرط مقبول نہیں ہے۔ (۲۴)

بخاری شریف میں پہلی حدیث کی طرح اس کی آخری حدیث ”کلمتان حبیبتان إلی الرحمن“ ثقيلتان فی المیزان، خفیفتان علی اللسان: سبحان اللہ وبحمده سبحان اللہ العظیم“ بھی غریب ہے، حالانکہ آپ جانتے ہیں کہ بخاری شریف کی تصنیف میں امام بخاریؒ نے کتنا کچھ اہتمام کیا، خصوصاً اس کی پہلی اور آخری حدیث کے درج کرنے میں کیا کچھ اہتمام نہ کیا ہوگا۔ اس کے باوجود یہ کہنا کہ امام بخاریؒ غریب روایت نقل نہیں کرتے، بالکل غلط ہے۔

یہیں سے ایک بات یہ معلوم ہوئی کہ سند میں غرابت کا پایا جانا صحت حدیث کے لیے مضر نہیں، ایک حدیث غریب ہونے کے ساتھ ساتھ صحیح بھی ہو سکتی ہے۔

ایک لطیفہ

پھر یہاں ایک عجیب لطیفہ یہ ہے کہ اس روایت میں راوی کی تصریح یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے انھوں نے یہ روایت منبر پر سنی، اگرچہ یہاں اس بات کی تصریح نہیں ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی منبر پر یہ حدیث سنائی ہو لیکن امام بخاری نے یہ روایت اپنی کتاب میں مختلف مواقع میں نقل کی ہے، کتاب الحیل، باب فی ترک الحیل میں تصریح کی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے خطبہ دیتے ہوئے فرمایا ”سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقول: یا أیہا الناس...“

یہاں ”یا أیہا الناس“ کا عنوان اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مجمع میں یہ حدیث ارشاد فرمائی، لیکن اس کے باوجود آپ سے نقل کرنے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ متقدم ہیں۔ (۲۵)

پھر خود حضرت عمر رضی اللہ عنہ منبر پر یہ حدیث روایت فرماتے ہیں لیکن ان سے روایت کرنے والے صرف حضرت علقمہؒ ہیں، پھر ان سے محمد بن ابراہیمؒ تیری روایت کرنے میں متقدم ہیں اور آخر میں یحییٰ

(۲۴) دیکھیے شروط الأئمة الخمسة للحازمی (ص ۷۵ تا ۷۷)۔

(۲۵) یعنی صحت کے ساتھ کسی اور سے مروی نہیں ہے، البتہ کچھ معلول طرق دارقطنیؒ اور ابن مندہؒ وغیرہ نے ذکر کیے ہیں جن کی رو سے یہ حدیث حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے علاوہ چند دوسرے حضرات سے بھی مروی ہے۔ دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۱) والاعلام الحدیث للخطابی (ج ۱ ص ۱۱۱)۔

بن سعید بھی مستفرد ہیں۔ چنانچہ اس حدیث میں تفرّد کی امام ترمذی، نسائی، بزار، ابن السکن، حمزہ الکنانی وغیرہ بہت سے حضرات نے تصریح کی ہے، (۲۶) حتیٰ کہ علامہ خطابی رحمہ اللہ نے یہ فرما دیا ”ولا أعلم خلافاً بین أهل الحديث في أن هذا الخبر لم يصح مسنداً عن النبي صلى الله عليه وسلم إلا من رواية عمر بن الخطاب رضي الله عنه۔“ (۲۷)

پھر بعض حضرات نے اس حدیث کو متواتر قرار دیا ہے، لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ متواتر نہیں ہے البتہ تواتر معنوی ہے کیونکہ نیت اور اس کی اہمیت کے بارے میں متعدد احادیث مروی ہیں۔ (۲۸)

البتہ یحییٰ بن سعید کے بعد اس میں تواتر پیدا ہو گیا ہے چنانچہ حافظ محمد بن علی بن سعید النقاش کہتے ہیں کہ یحییٰ سے یہ روایت ڈھائی سو سندوں سے مروی ہے، حافظ ابوالقاسم ابن مندہ نے تین سو سے زائد نام گنوائے ہیں، حافظ ابوالسمعیل انصاری سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں نے یہ حدیث یحییٰ بن سعید کے سات سو شاگردوں سے لکھی ہے۔ (۲۹)

لیکن حافظ ابن حجر نے اس تعداد کو مستبعد قرار دیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں نے طلب حدیث کے زمانے سے لیکر اب تک اس کے طرق کا جو تتبع کیا اس کے نتیجے میں مجھے سو طرق بھی پورے نہیں مل سکے، (۳۰) لہذا یہ مبالغہ پر محمول ہوگا۔

لیکن یہ بات ذہن میں رہے کہ ”مَنْ حَفِظَ حِجَّةَ عَلِيٍّ مِنْ لَمْ يَحْفَظْ“ حافظ کو نہ ملنے کا یہ مطلب نہیں ہو سکتا کہ مزید طرق کا وجود ہی نہ ہو، بلکہ ممکن ہے کہ طریق موجود ہوں پر حافظ کو نہ ملے ہوں کیونکہ بہت سی کتابیں حافظ کے زمانہ سے پہلے ہی ضائع ہو چکی تھیں، نیز اور بہت سی کتابیں ایسی بھی تھیں جو ضائع تو نہیں ہوئیں لیکن حافظ تک نہیں پہنچیں۔ واللہ اعلم

حدیث کا ترجمہ الباب سے انطباق

حدیث میں آپ نے محسوس کیا ہوگا کہ امام بخاری نے حدیث پوری نقل نہیں کی ”فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله“ کا ٹکڑا یہاں حدیث سے غائب ہے۔ یہ بحث انشاء اللہ آگے آئے گی کہ اس ٹکڑے کا یہاں ذکر کیوں نہیں ہے؟

(۲۶) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۱)۔

(۲۷) أعلام الحديث للحطاب بتحقيق الدكتور محمد بن سعد بن عبد الرحمن آل سعود (ج ۱ ص ۱۱۰) الطبعة الأولى ۱۴۰۹ھ مطابق ۱۹۸۸م۔

(۲۸) تفصیل کے لیے دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۱)۔

(۲۹) حوالہ بالا۔ (۳۰) حوالہ بالا۔

یہاں قابلِ توجہ یہ بات ہے کہ اس حدیث میں وحی یا بدء الوحي کا کوئی ذکر نہیں، نہ تو اس کا ”کیف کان بدء الوحي“ سے کوئی ربط سمجھ میں آتا ہے اور نہ ہی آیت ”إِنَّا أَوْحَيْنَا... الخ“ سے کوئی تعلق واضح ہے۔ تو پھر امام بخاری نے اس کو یہاں کیوں ذکر کیا؟ اس سلسلہ میں کئی توجیہات منقول ہیں:-

① بعض حضرات نے کہا کہ امام بخاری نے یہاں یہ روایت بطورِ خطبہ درج کی ہے، چونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس کو منبر پر خطبے میں ارشاد فرمایا تھا اس لیے امام بخاری نے اس کو اپنی کتاب کا خطبہ بنا دیا (۱)۔

لیکن ظاہر ہے کہ یہ جواب تسلی بخش نہیں ہے کیونکہ اگر خطبہ بنانا مقصود ہوتا تو اس حدیث کو ”باب...“ سے پہلے ذکر کرتے، اس لیے کہ کتاب تو ”باب کیف کان بدء الوحي...“ سے شروع ہو گئی، یہ کونسا طریقہ ہے کہ کتاب شروع کر دی جائے اور بعد میں خطبہ لایا جائے!؟

② بعض حضرات نے کہا کہ امام بخاری دراصل تصحیح نیت کی طرف متوجہ کرنا چاہتے ہیں اور ان کا منشا یہ ہے کہ پڑھنے والوں کو شروع ہی میں اپنی نیت درست کر لینی چاہیے (۲)۔ لیکن یہ بات بھی محلِ نظر ہے اس لیے کہ اصلاح نیت اور تصحیح نیت کی طرف توجہ دلانے کے واسطے بھی ضروری تھا کہ باب سے پہلے اس کو لایا جاتا۔

مشکوٰۃ شریف میں آپ پڑھ کر آئے ہیں کہ وہاں ”کتاب الایمان“ شروع کرنے سے پہلے ”إنما الأعمال بالنیات...“ والی حدیث لانی گئی ہے، یہاں بھی اگر باب سے پہلے اس حدیث کو ذکر کرتے تو ہم کہہ سکتے تھے کہ تصحیح نیت کی غرض سے یا بطورِ خطبہ اس کو درج کیا ہے۔

③ تیسرا جواب۔ جو کہ ایک لطیف جواب ہے۔ یہ ہے کہ حدیث میں ذکر ہے ہجرت کا، اور ترجمہ میں ذکر ہے ”بدء الوحي“ کا، کیونکہ حدیث میں ہے ”إنما الأعمال بالنیات وإنما لامرئ ما نوى، فمن كانت هجرته إلى دنیا یصیبها أو امرأة ینکحها فہجرته إلى ما ہاجر إلیہ“ اور ترجمہ الباب میں ہے ”باب کیف کان بدء الوحي...“ اب ہمیں ”ہجرت“ میں غور کرنا چاہیے:

”ہجرت“ کے معنی ہوتے ہیں ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف منتقل ہونا، اور شرعی معنی اس کے ہیں محصیت سے طاعت کی طرف منتقل ہونا، حدیث میں ہے ”المہاجر من ہجر ما نہی اللہ عنہ“ (۳)

(۱) تقرر بخاری شریف (ج ۱ ص ۷۷)

(۲) حوالہ بالا۔

(۳) مسیحیح بخاری، کتاب الإیمان، باب ۱۰، من مسلم المسلمون من لسانہ ویدہ، رقم (۱۰)۔

اللہ تعالیٰ نے جن چیزوں سے منع فرمایا ان کو چھوڑ دینا ”ہجرت“ ہے اور چھوڑنے والا ”مہاجر“ ہے۔
مکہ مکرمہ سے مدینہ منورہ ہجرت کرنے کو جو فرض قرار دیا گیا تھا وہ اس لیے کہ مکہ میں قیام اس وقت
معصیت میں شمار ہوتا تھا، اُسے چھوڑ کر مدینہ طیبہ منتقل ہونا لازم ہوا۔

ہجرت کے جب یہ معنی سمجھ میں آگئے تو اب سمجھیے کہ ہجرت دو ہیں:-

ایک ہجرت وہ ہے جو آپ نے اپنے مکان سے غارِ حراء کی طرف کی، جس کا سلسلہ تقریباً چھ ماہ تک
جاری رہا۔ آپ عبادت کے لیے، یادِ الہی میں مصروف رہنے کے لیے اپنے گھر بار کو چھوڑ کر غارِ حراء تشریف
لیجاتے تھے، وہاں کئی کئی دن آپ کا قیام ہوتا تھا، جب توشہ ختم ہو جاتا تو حضرت خدیجہ توشہ فراہم کرتیں۔
دوسری ہجرت وہ ہے جو آپ نے مکہ مکرمہ سے مدینہ منورہ کی طرف کی۔

پہلی ہجرت نزولِ وحی اور ہدایتِ وحی کا ذریعہ بنی اور دوسری ہجرت ظہورِ وحی اور فروغِ وحی کا ذریعہ ہوئی۔
یہاں امام بخاری نے ”ترجمہ“ ہدایتِ وحی کا قائم کیا ہے اور ”ہجرت“ کی حدیث نقل کی ہے،
اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لیے کہ ہدایتِ وحی کا ذریعہ وہ ہجرت ہے جو آپ نے اپنے گھر سے غارِ حراء
کی طرف کی، اب مناسبت میں کوئی خفاء نہیں کیونکہ ہدایتِ وحی کا ترجمہ قائم کیا گیا ہے اور اس میں ہجرت کی
حدیث ذکر کی گئی ہے جو بدء الوحي کا سبب ہے۔ (۳)

⑤ حضرت علامہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے ارشاد فرمایا کہ عمل کی دو جانبیں ہوتی ہیں، ایک ورود من اللہ
یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے مکلف بنایا جانا اور دوسری جہت مکلف سے اس کا صدور۔

پہلی شے یعنی اعمال کا ورود اور منجانب اللہ ان کا جو بندوں کو مکلف بنایا جاتا ہے وہ وحی کے ذریعہ
ہوتا ہے وحی ہی بتاتی ہے کہ فلاں عمل آپ پر واجب کر دیا گیا ہے اس کا کرنا لازم ہے اور فلاں عمل آپ پر
حرام اور ممنوع قرار دے دیا گیا ہے۔ جبکہ افعال کے مکلفین سے صدور کے لیے نیت کی ضرورت پڑتی ہے کہ
نماز پڑھیں تو نیت لازم، زکوٰۃ ادا کریں تو نیت لازم، اسی طرح روزے اور دیگر عباداتِ محضہ کا حال ہے۔

ثابت ہوا کہ ورودِ عمل بذریعہ وحی ہوتا ہے اور صدورِ عمل بذریعہ نیت۔ ترجمہ الباب میں وحی کا ذکر
ہے اور حدیث میں نیت کا، وحی عمل کی جانب اول ہے اور نیت جانبِ آخر۔ یعنی جب تک وحی کی رہنمائی نہ
ہو تو کسی نیک عمل سے واقف ہونا ممکن نہیں اور جب تک اس عمل کو کرتے وقت نیت درست نہ کر لیں
اس وقت تک وہ عمل ناقابلِ قبول اور ناقابلِ اعتبار رہے گا۔

اب ترجمہ الباب کے ساتھ حدیث کی مناسبت بالکل واضح ہو گئی کیونکہ ترجمہ الباب میں وحی کا ذکر ہے
جو ورودِ اعمال کا مبدأ ہے اور حدیث میں ”نیت“ کا ذکر ہے جو صدورِ اعمال کا مبدأ ہے، عمل کا صدور نیت

کے ذریعہ اور اس کا ورود وحی کے ذریعہ ہوتا ہے لہذا مناسبت واضح ہے۔ (۵)

۵ بعض حضرات نے کہا کہ اس حدیث کو ترجمہ الباب کے پہلے جزء ”کیف کان بدء الوحي“ سے مناسبت نہیں بلکہ دوسرے جزء یعنی آیت قرآنی ”إِنَّا أَوْحَيْنَا... الخ“ سے مناسبت ہے۔

یہ مناسبت اس طرح ہے کہ امام بخاری نے اس حدیث کے ذریعہ ایک ایسی وحی کی مثال پیش کی ہے جو تمام انبیاء علیہم السلام کو کی گئی، اور وہ ہے صحیح نیت کی وحی، جس کی تمام انبیاء کرام کو تلقین کی گئی۔ (۶)

۱ ایک توجیہ یہ کی گئی ہے کہ یہ کتاب وحی السنۃ کو بیان کرنے کے لیے وضع کی گئی ہے، اس لیے امام بخاری نے بدء الوحي سے اس کی ابتدا فرمائی، پھر چونکہ وحی میں اعمال شرعیہ کا بیان ہوتا ہے اس لیے ”حدیث اعمال“ سے اس کا آغاز کیا گیا۔ (۷)

۲ ایک توجیہ یہ ہے کہ جس طرح وحی اسرار الہیہ میں سے ایک ستر ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کے لیے اپنے خاص بندوں کو منتخب فرماتے ہیں ”اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ“ (۸) اور ”اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِمَّنَ النَّاسِ“ (۹)۔ اسی طرح اخلاص نیت بھی سر من اسرار اللہ ہے، اس کے لیے بھی قلوب کا انتخاب ہوتا ہے تو جس طرح وحی اللہ تعالیٰ اپنے منتخب بندوں کو عطا فرماتے ہیں اسی طرح اخلاص بھی اپنے محبوب بندوں کو عطا فرماتے ہیں، اس طرح ”وحی“ کے ترجمہ اور ”إخلاص فی العمل“ کی حدیث میں مناسبت ہو گئی۔

۳ ایک توجیہ یہ بھی ہے کہ جس طرح وحی کی بنا پر الشراح صدر حاصل ہوتا ہے، علوم ربانی، اسرار الہی اور حقائق الہیہ منکشف ہوتے ہیں اسی طرح اخلاص کی وجہ سے شرح صدر نصیب ہوتا ہے اور علوم و معارف کے چشمے پھوٹتے ہیں، جیسے حدیث میں آتا ہے ”مَا أَخْلَصَ عَبْدٌ لِلَّهِ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا إِلَّا ظَهَرَتْ يَنْابِيعُ الْحِكْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ عَلَى لِسَانِهِ“ (۱۰) گویا ترجمہ وحی کا تھا اور حدیث اخلاص کی ہے اور دونوں میں مناسبت موجود ہے۔

(۵) دیکھیے فیض الباری (ج ۱ ص ۱۲) وجہ مناسبت الحدیث مع الترجمة۔

(۶) ابداء الباری (ج ۲ ص ۳۲۲)۔

(۷) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۱)۔

(۸) سورۃ انعام / ۱۲۴۔

(۹) سورۃ حج / ۵۱۔

(۱۰) الدر المنثور (ج ۲ ص ۲۳۶) تحت تفسیر قولہ تعالیٰ: ”وَأَخْلَصُوا دِينَهُمْ لِلَّهِ“۔

⑤ ایک توجیہ یہ بھی ممکن ہے کہ دراصل وحی عمل کے لیے ہوتی ہے اور عمل کی درستی اور صحت کے لیے نیت شرط ہے، گویا ترجمہ میں وحی کا ذکر ہے جو بیان اعمال کے لیے ہوتی ہے اور حدیث میں اس اخلاص اور نیت کا ذکر ہے جو عمل کی درستی کے لیے شرط ہے۔ اس طرح دونوں میں مناسبت ہو جاتی ہے۔

حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ کی توجیہ

⑥ حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ نے مناسبت کے سلسلہ میں عجیب بات ارشاد فرمائی، وہ فرماتے ہیں کہ یہ بات تو متعین ہے کہ وحی تشریحی اور نبوت سے جن لوگوں کو سرفراز کیا جاتا ہے وہ اللہ تعالیٰ کے منتخب بندے ہوتے ہیں: ”اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ“ (۱۱) اسی طرح فرمایا ”اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رُسُلَهُ“ (۱۲) تو نبوت ایک عمدہ ہے کوئی ڈگری نہیں، عمدہ تو مالک جس کو دے اس کو ملتا ہے لیکن ڈگری ہر آدمی محنت، مشقت کر کے اور کوشش کر کے حاصل کر لیتا ہے۔

منصب وہی ہوتا ہے اور ڈگری کسی، چنانچہ ایسا ہوتا ہے کہ بہت سے آدمیوں کو ایک ہی ڈگری حاصل ہوتی ہے لیکن عمدہ ان میں سے کسی ایک کو ملتا ہے کمشنر کے پاس جو ڈگری ہے وہ دوسروں کے پاس بھی ممکن ہے لیکن کمشنری کا عمدہ ایک کو دیا جاتا ہے ہر ایک کو نہیں۔

اسی طرح نبوت بھی ایک بڑا منصب اور عمدہ ہے جو کثرتِ ریاضت اور عبادت سے حاصل نہیں ہو سکتا۔ لہذا محترمانہ اور متنبی قادیان کا یہ خیال کہ نبوت کسی ہوا کرتی ہے بالکل غلط ہے، جس کی تکذیب مذکورہ نصوص کر رہی ہیں۔

پھر جس طرح اس میں کوئی شک نہیں کہ نبوت وہی ہوتی ہے اس میں بھی شک نہیں کہ جس شخص کو اللہ سبحانہ و تعالیٰ نبوت عطا فرماتے ہیں اس کے اندر صفات حمیدہ اور کمالات انسانیہ بھی اعلیٰ درجہ کے ہوا کرتے ہیں، کسی خسیس یا گھٹیا آدمی کو نبی نہیں بنایا جاتا، جن کو یہ منصب عطا ہوتا ہے ان میں انسانیت کے لیے اعلیٰ درجہ کے کمالات ہوتے ہیں کہ ان کے سامنے دوسروں کی کوئی حیثیت نہیں ہوتی۔

سرور کائنات جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تبارک و تعالیٰ نے نبوت سے سرفراز فرمایا اور ختم نبوت کا تاج آپ کو پہنایا۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی دیانت اور شرافت مسلمات میں سے تھی، آپ کی صداقت و امانت کی وجہ سے ہر شخص آپ کا احترام کرتا تھا۔ مگر جب آپ نے توحید کی طرف بلایا تو

وہی لوگ اور خود آپ کے خاندان کے لوگ آپ کے دشمن ہو گئے، آپ کو کربناک اذیتیں پہنچائی گئیں، آپ کو لگیوں کوچوں میں ستایا گیا، مجموعوں اور خلوتوں میں ایذا نہیں پہنچائی گئیں آپ کی عبادتوں میں رخصہ اندازی کی گئی، آپ کی دعوت الی التوحید میں رکاوٹیں پیدا کی گئیں۔

آپ قریشِ مکہ کی ایذا رسانیوں سے تنگ آکر طائف تشریف لے گئے، وہاں آپ نے لوگوں کو دعوت دی تو خون سے لہولہان کر دیا، یہاں تک کہ حضرت جبریل علیہ السلام تشریف لائے اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ! آپ کے تمام معاملات اللہ تعالیٰ سن اور دیکھ رہے ہیں، یہ پہاڑوں سے متعلق فرشتے ہیں ان کو آپ حکم دیجیے۔ پھر ”مَلِكِ الْجِبَالِ“ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! اللہ تعالیٰ نے مجھے آپ کے پاس بھیجا ہے آپ مجھے حکم کیجیے، اگر آپ چاہیں تو میں ”أَخْشَبِينَ“ کے درمیان ان کو پیس کے رکھ دوں۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عظیم شفقت کا مظاہرہ فرماتے ہوئے ان کو نیت و نابود کرنے کی اجازت نہیں دی۔ (۱۳) پھر مکہ مکرمہ تشریف لے گئے، اور وہاں سے مدینہ منورہ کی طرف ہجرت کی اس تمام عرصہ میں کبھی آپ کی زبان پر حرفِ شکایت نہیں آیا۔ آپ کی عزت، جان اور مال کے دشمن آپ کے ہر وقت ستاتے رہے لیکن آپ نے تحمل اور صبر کو اختیار کیا۔

مدینہ منورہ ہجرت کر جانے کے بعد جنگ کا سلسلہ جاری ہو گیا، اور ہر دم ہنگامی حالت رہنے لگی۔ لیکن فتح مکہ کے موقع پر جب آپ نے اپنے اس دشمن کو مغلوب کیا، مکہ مکرمہ میں آپ کا اقتدار قائم ہو گیا، قریش کے سردار ایک ایک کر کے آپ کے سامنے صف بستہ کھڑے ہو گئے اور آپ کو ان پر مکمل قدرت حاصل ہو گئی، لیکن باوجود سزا پر قدرت کے آپ نے فرمایا ”لَا تُثْرِبْ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ إِذْ هَبُوا فَا نْتُمْ الطَّلِقَاءُ“ (*) حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے خَلْقِ کریم کا اس سے بڑھ کر اور کیا ثبوت ہو گا وہ کس قدر عظیم اخلاص ہو گا جس کے نتیجے میں یہ رحمت و شفقت جلوہ گر ہوئی اس اخلاص کی عظمت کا اندازہ لگانا ہماری استطاعت سے باہر ہے۔

خلاصہ یہ کہ بیشک نبوت وہی ہوا کرتی ہے، کسب کا اس میں کوئی دخل نہیں ہوتا، لیکن جس شخص کو نبوت عطا ہوتی ہے اس میں کمالات اور صفات اعلیٰ درجہ کی ہونی چاہئیں۔ پھر یہ یاد رکھنے کی بات ہے کہ صفات اور کمالات میں سب سے بڑی صفت اور سب سے بڑا کمال ”اخلاص“ ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں نہایت اعلیٰ درجہ کا تھا۔

امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ اس عبارت کے ذریعہ اس بات کی طرف اشارہ کر رہے ہیں کہ رسول اللہ

(۱۳) دیکھیے پورے واقعے کے لیے ”البدایة والنہایة“ (ج ۲ ص ۱۳۶)۔

(*) دیکھیے زاد المعاد مع تعلیقات (ج ۳ ص ۳۰۸) فصل فی الفتح الأعظم۔

صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف جو وحی بھیجی گئی تھی اور جو نبوت آپ کو عطا کی گئی تھی وہ اس لیے کہ آپ میں نیتِ حسنہ اور اخلاصِ اعلیٰ درجہ کا موجود تھا روایت میں ”إنما الأعمال بالنیات“ کے اندر اسی اخلاص کی اہمیت پر زور دیا جا رہا ہے اور اس کو حاصل کرنے کی تلقین فرمائی جا رہی ہے۔

گویا امام بخاری اس روایت کو لا کر دراصل یہ بتانا چاہتے ہیں کہ نبوت اور اخلاص میں قریبی اور گہرا ربط ہے، جس آدمی کو نبی بنایا جاتا ہے اس میں اخلاص بہت اعلیٰ درجہ کا ہوا کرتا ہے۔ اس طرح حدیث کا ترجمہ الباب کے ساتھ ربط واضح ہو جاتا ہے۔ (۱۳)

حدیث ”إنما الأعمال بالنیات“ کی اہمیت

امام بخاری نے اس حدیث کو سب سے پہلے درج کیا ہے کیونکہ علمائے اسلام کے نزدیک اس روایت کی صحت اور عظمت و جلالت متفق علیہ ہے۔

حضرات علماء نے فرمایا ہے کہ یہ حدیث ان احادیث میں داخل ہے جن پر اسلام کا مدار ہے۔ (۱۵)

امام عبدالرحمن بن مہدی فرماتے ہیں ”من أراد أن یصنف کتاباً فلیبتدی بهذا الحدیث“ (۱۶)۔

امام خطابی فرماتے ہیں ”صدر أبو عبد اللہ کتابہ بحدیث النیة، وافتتح کلامہ بہ، وهو حدیث کان

المتقدمون من شیوخنا رحمہم اللہ یستحبون تقدیمہ أمام کل شیء ینشأ ویبتدأ من أمور الدین لعموم الحاجة الیہ فی جمیع أنواعہا و دخولہ فی کل باب من أبوابہا“ (۱۷)

امام شافعی فرماتے ہیں ”إن هذا الحدیث یدخل فیہ نصف العلم“ اس کی توجیہ یہ ہے کہ اعمال کا

تعلق یا جوارح سے ہوتا ہے اور یا دل سے۔ جوارح سے متعلق ہوں تو بدنی عبادات اور قلب سے متعلق ہوں تو قلبی عبادات کہلائیگی، اور ظاہر ہے کہ نیت کا تعلق قلب سے ہوتا ہے۔ (۱۸)

امام شافعی کے علاوہ اور دوسرے حضرات سے یہ بھی منقول ہے کہ یہ حدیث ”ثلث العلم“ ہے۔

اس کی توجیہ امام بیہقی یہ فرماتے ہیں کہ بندہ کا عمل جوارح سے متعلق ہوتا ہے یا زبان سے یا قلب سے،

(۱۳) امداد الباری (ج ۲ ص ۳۳۵)۔

(۱۵) کتاب الأذکار النوویة بشرح الفتوحات الربانیة (ج ۱ ص ۶۳) فصل فی الأمر بالإخلاص.....

(۱۶) کتاب الأذکار (ج ۱ ص ۶۶)۔

(۱۷) أعلام الحدیث للخطابی (ج ۱ ص ۱۰۶) آخر مقدمة المؤلف۔

(۱۸) الفتوحات الربانیة علی الأذکار النوویة (ج ۱ ص ۶۳)۔

قلب کا عمل ”نیت“ ہے جو ثلث ہے۔ (۱۹)

امام ابو داؤد فرماتے ہیں کہ اسلام کا مدار چار احادیث پر ہے: (۲۰)

① ”إنما الأعمال بالنیات....“

② ”من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه“ (۲۱)

③ ”الحلال بین والحرام بین....“ (۲۲)

④ ”إزهد فی الدنيا یحبك الله....“ (۲۳)

اسی کو طاہر بن مفوز نے نظم میں بیان کیا ہے :-

عمدة الدين عندنا كلمات

أربع من كلام خير البرية

”اتق الشبهات“ و ”ازهد“ و ”دع

ما لا یعنیک“ و ”اعملن بنية“ (۲۳)

امام احمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اصول اسلام تین احادیث ہیں :-

① حدیث ”إنما الأعمال بالنیات“

② ”الحلال بین والحرام بین....“

(۱۹) حوالہ بالا۔

(۲۰) دیکھیے الفتوحات الربانیة (ج ۱ ص ۶۳) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۲)۔ البتہ عمدة القاری میں تو تھی حدیث ”ازهد فی الدنيا....“ کی بجائے

”لا یكون المؤمن مؤمنا حتى یرضی لأخیه ما یرضی لنفسه“ مذکور ہے۔

(۲۱) أخرجه الترمذی فی جامعہ فی کتاب الزهد، باب (بلا ترجمہ) بعد باب فیمن تکلم بكلمة یضحک بها الناس (رقم ۲۳۱۶)۔ وابن ماجہ فی

کتاب الفتن، باب کف اللسان فی الفتنة، رقم (۳۹۶۶)۔

(۲۲) أخرجه البخاری فی صحیحہ، فی کتاب الإیمان، باب فضل من استبرأ لدينه، رقم (۵۲) وفی کتاب المساقاة، باب الحلال بین والحرام بین،

وبینہما مشبهات، رقم (۲۰۵۱) ومسلم فی صحیحہ، فی کتاب المساقاة، باب أخذ الحلال وترك الشبهات، رقم (۱۵۹۹) والنسائی فی سننہ، فی

کتاب بیوع، باب اجتناب الشبهات فی الکسب، والترمذی فی جامعہ، فی کتاب بیوع، باب ما جاء فی ترک الشبهات، رقم (۱۲۰۵) وابن ماجہ فی

سننہ، فی کتاب الفتن، باب الوقوف عند الشبهات، رقم (۳۹۸۳)۔

(۲۳) أخرجه ابن ماجہ فی سننہ، فی کتاب الزهد، باب الزهد فی الدنيا، رقم (۳۱۰۲)۔

(۲۳) عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۲) والفتوحات الربانیة (ج ۱ ص ۶۳)۔

② "من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد" (۲۵)۔

شانِ ورودِ حدیث

امام طبرانی نے سندِ صحیح کے ساتھ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے اس حدیث کا سببِ ورود ذکر کیا ہے کہ ہم میں سے ایک شخص نے ام قیس نامی ایک خاتون کو پیغامِ نکاح دیا تو انہوں نے شرط لگائی کہ ہجرت کرو تو نکاح ہو سکتا ہے، یہ شخص ہجرت کر کے مدینہ طیبہ پہنچے اور اس خاتون سے نکاح کر لیا، ہم ان کو "مہاجر ام قیس" کہا کرتے تھے۔ (۲۶) حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو جب اس کا علم ہوا تو آپ نے یہ حدیث سنائی۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

یہاں ایک اشکال ہوتا ہے کہ حضرت ابو طلحہؓ نے جب حضرت ام سلیمؓ (حضرت انسؓ کی والدہ) سے نکاح کے لیے کہا تھا تو حضرت ام سلیمؓ نے شرط لگائی تھی کہ اسلام لے آؤ تو نکاح ہو جائے گا، چنانچہ حضرت ابو طلحہؓ مسلمان ہو گئے تھے اس کے بعد نکاح بھی ہو گیا تھا۔ (۲۷)

اسلام کا معاملہ تو ہجرت سے بھی اہم اور اشرف ہے، آپ نے نکاح کے لیے ہجرت پر نکیر فرمائی اور "ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه" ارشاد فرما کر آپ نے ناپسندیدگی کا اظہار فرمایا۔ لیکن حضرت ابو طلحہؓ کے اسلام کے سلسلہ میں آپ سے کوئی نکیر منقول نہیں، یہ بعید ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو علم نہ ہوا ہوگا اس لیے کہ ام سلیم رضی اللہ عنہا کو آپ سے بڑی قربت حاصل تھی۔ (۲۸)

(۲۵) أخرجه البخاری فی صحیحہ فی کتاب الصلح، باب إذا استقلحو اعلی صلح حور فالصلح مردود رقم (۲۶۹۶) ومسلم فی صحیحہ فی کتاب الأفضیة، باب نقض الأحکام الباطلة ورد محدثات الأمور رقم (۱۶۱۸)۔ وأبو داود فی سننہ فی کتاب السنة، باب لزوم السنة، رقم (۴۶۰۶) وابن ماجہ فی سننہ فی المقدمة، باب تعظیم حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والتغلیظ علی من عارضه، رقم (۱۳)۔

(۲۶) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۸) بیان السبب والمورد۔

(۲۷) عن انس قال: "تزوج ابو طلحة أم سلیم، فكان صدق ما بينهما الإسلام، أسلمت أم سلیم قبل أني طلحة فخطبها، فقالت: إني قد أسلمت، فإن أسلمت نكحتك، فأسلم فكان صدق ما بينهما"۔

وعنه قال: "خطب أبو طلحة أم سلیم، فقالت: واللہ ما متلك يا أبا طلحة يرد، ولكنك رجل كافر، وأنا امرأة مسلمة، ولا يحل لي أن أتزوجك، فإن أسلم فذاك مهري، ولا أسالك غيرہ، فأسلم...." دیکھیے سنن نسائی (ج ۲ ص ۸۵ و ۸۶) کتاب النکاح، باب التزویج علی الإسلام۔

(۲۸) چنانچہ حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: "أن النبي صلی اللہ علیہ وسلم كان يزور أم سلیم فتحفه بالشئ، تصعد له" نیز حضرت انس رضی اللہ عنہ سے یہ بھی مروی ہے "لم يكن رسول الله صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم يدخل بيتا غير بيت أم سلیم إلا على أزواج، فقيل له: فقال: إني أرحمها، فقتل أخوها وأبوها ممي" دیکھیے الاسابۃ (ج ۲ ص ۳۶۱)۔

علماء نے فرمایا کہ اصل میں حضرت ابو طلحہؓ کا ارادہ مسلمان ہونے کا پہلے سے موجود تھا، چنانچہ وہ اسی طریقہ سے مسلمان ہوئے جس طرح عام طور پر لوگ علی وجہ البصیرة مسلمان ہوتے تھے، (۲۹) البتہ ساتھ ساتھ انھوں نے تزویجِ مباح یعنی جائز نکاح کی نیت بھی شامل کر لی۔ اور یہ ایسا ہی ہے جیسے ایک آدمی روزہ رکھتا ہے نیت اس کی روزہ رکھنے کی ہوتی ہے لیکن ساتھ ساتھ پرہیز کا بھی خیال کر لیتا ہے۔

یا ایک آدمی بیت اللہ کا طواف کرتا ہے، نیت اس کی طواف ہی کی ہوتی ہے لیکن ساتھ ساتھ یہ بھی ارادہ کر لیتا ہے کہ میرا مدیون جو طواف کر رہا ہے اس کو بھی نگاہ میں رکھوں گا۔ تو جس طرح پرہیز کے خیال سے روزہ میں نخل نہیں پڑتا، اور ”ملازمة الغریم“ کے ارادہ سے طواف میں کوئی نقص لازم نہیں آتا اسی طریقہ سے حضرت ابو طلحہؓ کے ارادہ تزویجِ مباح کی وجہ سے ان کے اسلام میں کوئی خرابی لاحق نہیں ہوگی۔ لیکن یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہی توجیہ آپ مہاجر اہل قیس کے سلسلہ میں بھی تو کر سکتے ہیں، لیکن آپ نے ایسی کوئی توجیہ نہیں کی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مہاجر اہل قیس کے سلسلے میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے ”ومن كانت ہجرته الی دنیا یصیبہا أو امرأة یتزوجہا فہجرته الی ما ہاجر الیہ“ کے الفاظ کے ساتھ نکیر آگئی، لہذا ان کے قصے میں کوئی تاویل یا توجیہ نہیں کی جائے گی جبکہ حضرت ابو طلحہؓ کے قصے میں نکیر موجود نہیں ہے لہذا وہاں تاویل کی جائے گی۔ اس سلسلہ میں کچھ تفصیل آگے آئے گی۔

واللہ اعلم۔

إنما الأعمال بالنیات

اس جگہ روایت میں ”اعمال“ اور ”نیات“ دونوں جمع کے صیغے کے ساتھ آئے ہیں جبکہ ایک روایت میں ”نیت“ مفرد بھی آیا ہے۔ (۳۰)

(۲۹) چنانچہ درج ذیل روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے: ”عن انس بن مالک أن أباطلحة خطب أم سليم یعنی قبل أن یسلم، فقالت: یا أباطلحة، ألس تعلم أن إلهک الذی تعبد: نیت من الأرض“ قال: بلی، قالت: أفلا تستحی، تعبد شجرة؟ إن أسلمت، فإنی لا أريد منک صداقاً غیرہ، قال: حتی أنظر فی أمری، فذهب ثم جاء، فقال: أشهد أن لا إله إلا اللہ، وأن محمداً رسول اللہ...“ (دیکھیے الاسابہ (ج ۲ ص ۳۶۱) ترجمتہ ام سلمہ بنت سلمان۔ (۳۰) امام بخاری نے یہ روایت ”بدء الوحی“ کے علاوہ مزید چھ جگہوں میں تخریج کی ہے، ایک روایت تو یہی ہے جس کے الفاظ آپ کے سامنے ہیں: ”إنما الأعمال بالنیات“ دو مقامات پر ”إنما الأعمال بالنیة“ ہے (دیکھیے کتاب الأیمان والنذور، باب النیة فی الأیمان، رقم ۶۶۸۹۔ اور کتاب الحیل، باب فی ترک الحیل، رقم ۱۶۹۵۳ تین مقامات پر ”الأعمال بالنیة“ کے الفاظ ہیں (دیکھیے کتاب الإیمان، باب ما جاء أن الأعمال بالنیة والحسبة، رقم ۵۳۔ وکتاب العتق، باب الحطأ والسیان فی العتاق والطلاق ونحوہ، رقم ۲۵۲۹۔ وکتاب مناقب الأنصار، باب ہجرة النبی صلی اللہ علیہ وسلم وأصحابہ الی المدینة، رقم ۳۸۹۸) اور ایک جگہ ”العمل بالنیة“ کے لفظ سے مروی ہے (دیکھیے کتاب النکاح، باب من ہاجر أو عمل خیراً التزویج امرأہ فله ما نوى، رقم ۵۰۷۰)۔

علماء نے لکھا ہے کہ جہاں اعمال جمع اور نیت مفرد ہو وہاں یہ توجیہ کی جائے گی کہ اعمال کا صدور چونکہ جوارج سے ہوتا ہے اور جوارج متعدد ہیں اس لیے ”اعمال“ کو جمع لایا گیا، اور نیت کا صدور چونکہ قلب سے ہوتا ہے اور قلب واحد ہے اس لیے نیت کو واحد لایا گیا۔ (۳۱)

اس کی ایک توجیہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ عمل درحقیقت ایک ہوتا ہے لیکن جہات کے تنوع کی وجہ سے ایک عمل کو متعدد عمل قرار دیا جاتا ہے، مثلاً ایک آدمی مسجد جاتا ہے اور وہ متعدد نیتیں کرتا ہے چنانچہ وہ ذکر کی نیت کرتا ہے، تلاوت کا ارادہ کرتا ہے، نماز کا اُسے خیال ہوتا ہے، جماعت کا انتظار وہ کرنا چاہتا ہے دعا میں مشغول ہونے کا ارادہ ہے، مسجد میں بیٹھ کر لایعنی حرکات سے اپنی حفاظت مقصود ہے، مسلمان بھائیوں کی زیارت کا قصد ہے، وہاں استفادہ اور افادہ کی نیت بھی ہے۔ تو دیکھیے یہاں عمل ایک ہے لیکن حیثیات کے تعدد کی وجہ سے اس کو ایک عمل قرار نہیں دیا جائے گا بلکہ متعدد اعمال قرار دیا جائے گا۔ بر خلاف نیت کے کہ نیت نام ہے اخلاص للہ کا، اور اخلاص للہ میں توحد ہے اس میں کوئی تعدد نہیں، اس بنا پر اعمال کو جمع اور نیت کو واحد لایا گیا۔

لیکن جہاں ”اعمال“ اور ”نیات“ دونوں ”جمع“ ہوں تو وہاں گویا ”مقابلة الجمع بالجمع“ ہے جو انقسام الآحاد علی الآحاد کو مقتضی ہے، اور مطلب یہ ہوگا کہ ”کل عمل بنية“ یعنی ہر عمل کے لیے اس کی اپنی نیت کا اعتبار ہوگا اور نیت کے اختلاف سے گویا عمل مختلف ہو جائے گا۔ (۳۲)

مثلاً ایک آدمی خوشبو استعمال کرتا ہے، اتباع سنت کی نیت سے، یا اس خیال سے کہ میرے بدن سے جو بدبودار پسینہ نکلتا ہے اس سے کسی کو اذیت نہ پہنچے۔ یا اس کی نیت یہ ہے کہ میرے دماغ کو اس سے تقویت حاصل ہوگی۔ تو اس کو اس پر اجر و ثواب ملے گا۔

لیکن اگر اس کی نیت اس سے اپنے آپ کو بڑا آدمی ظاہر کرنے کی ہے، یا اس کی نیت اجنبیات کو اپنی طرف مائل کرنے کی ہے تو اس پر گرفت ہوگی اور عذاب ہوگا۔ تو گویا یہاں ”إنما الأعمال بالنیات“ میں نیات کو اعمال کے مقابلہ میں جمع لاکر اس بات کی طرف اشارہ کر دیا کہ عمل کا مدار اس کی نیت پر ہے، خیر کی اگر نیت ہوگی تو عمل خیر شمار ہوگا اور شر کی نیت ہوگی تو اس عمل کو شر شمار کیا جائے گا۔

فعل اور عمل میں فرق

پھر یہاں ”إنما الأعمال بالنیات“ فرمایا ہے ”إنما الأفعال بالنیات“ نہیں فرمایا، اس کی وجہ یہ بتانی

(۳۱) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۲)۔

(۳۲) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۲) و تقریر بحاری حضرت شیخ الحدیث صاحب قدس سرہ (ج ۱ ص ۵۷)۔

گئی ہے کہ دراصل ”عمل“ میں استمرار اور دوام کی طرف اشارہ ہوتا ہے کیونکہ ”عمل“ کے معنی ”ساختن“ یعنی بنانے کے ہیں اور بنانے میں امتداد ہوتا ہے اور وقت لگتا ہے، جبکہ فعل کے معنی ”کردن“ یعنی کرنے کے ہیں اس میں امتداد نہیں ہوتا، وقت کی ضرورت نہیں ہوتی۔ تو چونکہ لفظ ”عمل“ دوام اور استمرار پر دلالت کرتا ہے اس وجہ سے ”إنما الأعمال بالنیات“ فرمایا، یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید میں ”وَأَعْمَلُوا صَالِحًا“ تو وارد ہے ”وَأَفْعَلُوا صَالِحًا“ نہیں آیا اسی طرح ”وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ“ وارد ہوا ہے ”فَعَلُوا الصَّالِحَاتِ“ وارد نہیں ہے، کیونکہ نیک کاموں کا استمرار اور دوام مطلوب ہے۔ (۳۳) یہاں بھی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اعمال خیر کے دوام اور استمرار کے مقصود ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔

ایک وجہ یہ بھی بیان کی گئی ہے کہ عمل اور فعل میں اس حیثیت سے بھی فرق ہے کہ عمل اس فعل کو کہتے ہیں جو مکلف سے صادر ہو، جبکہ فعل عام ہے، خواہ مکلف کا فعل ہو یا غیر مکلف کا۔ چونکہ یہاں مکلفین کے افعال کو ذکر کرنا مقصود ہے اس لیے ”اعمال“ کا لفظ استعمال کیا گیا، ”افعال“ کا لفظ نہیں (۳۴)۔

تیسری وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ ”عمل“ کا لفظ ذوی العقول کے لیے خاص ہے جبکہ ”فعل“ عام ہے ذوی العقول اور غیر ذوی العقول سب کے لیے استعمال ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ بہائم کے لیے ”عمل البہائم“ نہیں کہتے بلکہ ”فعل البہائم“ کہتے ہیں۔ (۳۵) چونکہ یہاں ذوی العقول کے اعمال کا ذکر مقصود ہے اس لیے ”إنما الأعمال....“ فرمایا گیا ہے۔

نیت کے لغوی اور شرعی معنی

نیت کے لغوی معنی ”قصد“ اور ”ارادہ“ کے ہیں۔ قاضی بیضاوی فرماتے ہیں ”النیت عبارة عن انبعث القلب نحو ما يراه موافقاً لغرض من جلب نفع أو دفع ضرر حالاً أو مآلاً“ (۳۶)

شرعاً نیت کے معنی ہیں ”الإرادة المتوجهة نحو الفعل، لا بتغاء رضاء الله وامتثال حكمه“ (۳۷) گویا لغوی معنی کے اعتبار سے یہ عام ہے ہر قسم کے قصد و ارادہ کو، البتہ شرعی معنی کے لحاظ سے صرف وہ ارادہ

(۳۲) دیکھیے ”فیض الباری“ (ج ۱ ص ۵) شرح الحدیث علی نحو ما قالوا۔

(۳۳) حاشیہ علامہ سندھی رحمۃ اللہ علیہ بر صحیح بخاری (ج ۱ ص ۷)۔

(۳۵) دیکھیے حاشیہ علامہ سندھی رحمۃ اللہ تعالیٰ بر صحیح بخاری (ج ۱ ص ۷)۔

(۳۶) دیکھیے لرمالی (ج ۱ ص ۱۸) وفتح الباری (ج ۱ ص ۱۲) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۳)۔

(۳۷) حوالہ بالا۔

”نیت“ کی تعریف میں داخل ہے جس میں رضاء خداوندی مقصود ہو۔

إنما الأعمال بالنیات میں

معنی لغوی مراد ہیں یا معنی شرعی؟

اس بات کو سمجھ لینے کے بعد یہاں یہ بھی ذہن میں رکھیے کہ اس مقام پر ”نیت“ سے لغوی معنی مراد ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث میں دو قسم کے اعمال ذکر کیے ہیں ایک ”فمن كانت ہجرتہ الی اللہ ورسولہ فہجرتہ الی اللہ ورسولہ“ اور دوسرا ”ومن كانت ہجرتہ الی دنیا یصیبہا أو امرأۃ یتزوجہا فہجرتہ الی ما ہاجر الیہ“ ان میں سے پہلے عمل میں ابتغاء مرضاة اللہ ملحوظ ہے جبکہ دوسرے عمل میں یہ ملحوظ نہیں ہے۔ لہذا کہا جائے گا کہ یہاں جس نیت کا ذکر ہے اس میں معنی لغوی مراد ہیں شرعی معنی ملحوظ نہیں۔ (۳۸)

”نیت“ اور ”ارادہ“ میں فرق

پھر یہ سمجھ لیجیے کہ حافظ ابوالحسن مقدسی نے نیت، ارادہ، قصد اور عزم کو ہم معنی قرار دیا ہے جبکہ محققین کے نزدیک نیت اور ارادہ میں فرق ہے، وہ یہ کہ ارادہ میں جس چیز کا ارادہ کیا جاتا ہے اس کو وجود میں لانا مقصود ہوتا ہے، ارادہ کرنے والے کی غرض ملحوظ نہیں ہوتی، برخلاف نیت کے، کہ نیت کے ساتھ غرض کو عموماً ضرور ذکر کرتے ہیں چنانچہ کہتے ہیں ”نویت لكذا“ برخلاف ارادہ کے، کہ اس کو غرض ذکر کیے بغیر استعمال کرتے ہیں چنانچہ کہا جاتا ہے ”أراد اللہ سبحانہ وتعالی“ اس کے ساتھ غرض کا ذکر کوئی ضروری نہیں یہی وجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے ”أراد اللہ“ تو کہتے ہیں ”نوی اللہ“ نہیں کہتے کیونکہ نیت کا استعمال عموماً ان افعال کے ساتھ ہوتا ہے جو معلل بالاعراض ہوتے ہیں جبکہ علماء نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے افعال معلل بالاعراض نہیں ہوتے۔ اگر ”نوی اللہ“ کہا جائے گا تو اللہ تعالیٰ کے افعال کے معلل بالاعراض ہونے کا وہم پیدا ہوگا۔ (۳۹)

علامہ کشمیری رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے افعال معلل بالاعراض ہو سکتے ہیں اس میں کوئی استحالہ نہیں، البتہ چونکہ شرع کی زبان میں اللہ تعالیٰ کے لیے صرف ”ارادہ“ کا لفظ استعمال ہوا ہے نہ کہ ”نیت“ کا، اس لیے شرعی اطلاق پر اکتفا کرنا اولیٰ ہے۔ (۴۰) واللہ اعلم۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

یہاں ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ حدیث میں ”إنما الأعمال بالنیات“ فرمایا گیا ہے، ”إنما“ حصر کے لیے ہے لہذا اس کے معنی ہوئے ”لاعمل إلا بالنیة“ یعنی نیت کے بغیر کوئی عمل موجود نہیں ہوتا۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ عمل کا وجود نیت کے بغیر ہو جاتا ہے یہ ہمارے طالب علم ہیں، برسوں پڑھتے ہیں اور پڑھتے چلے جاتے ہیں لیکن ان کی کوئی نیت نہیں ہوتی۔ معلوم ہوا کہ نیت کے بغیر عمل کا وجود ہوتا ہے، پھر ”لاعمل إلا بالنیة“ کے معنی کیسے درست ہونگے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ”إنما الأعمال بالنیات“ کے ذریعہ جن مخاطبین سے خطاب فرمایا وہ اہل زبان تھے اور آپ نے اس جملہ کا ایسا مفہوم مراد لیا ہے جس سے بغیر شارع کی تعلیم کے واقفیت ممکن نہیں اور وہ معنی یہ ہیں کہ کسی شے کا شرعی وجود نیت کے بغیر نہیں ہوتا، ظاہر ہے کہ یہ بات ایسی ہے جو شارع ہی بیان کر سکتا ہے، چنانچہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہاں ”إنما الأعمال بالنیات“ سے وجودِ حسی مراد نہیں لیا بلکہ وجودِ شرعی مراد لیا ہے۔ اور وہ وجود بغیر نیت کے نہیں ہوتا۔ (۴۱)

وضو میں نیت کا مسئلہ

اس مقام پر شارحین نے وضو میں نیت کی حیثیت سے بحث کی ہے سو اس سلسلے میں پہلے مذاہب کی تفصیل سمجھ لیجیے۔

تفصیل مذاہب

امام مالک، امام شافعی، امام احمد، ابو ثور اور داؤد ظاہری کا مذہب یہ ہے کہ نیت کے بغیر وضو درست نہیں ہے، ان کے نزدیک وضو میں نیت شرط ہے۔ (۱)

امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد، امام زفر، امام سفیان ثوری، امام اوزاعی، حسن بن حی اور ایک روایت کے مطابق امام مالک کے نزدیک وضو میں نیت واجب نہیں۔ (۲)

(۴۱) دیکھیے شرح کرمانی علی البخاری (ج ۱ ص ۱۸) وفتح الباری (ج ۱ ص ۱۴)۔

(۱) دیکھیے بدایة المجتہد ونہایة المقتصد (ج ۱ ص ۸) کتاب الوضوء، الباب الثانی، المسئلة الأولى من الشروط۔

(۲) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۳۰) استنباط الاکام۔

منشأ اختلاف

علامہ ابن رشد مالکی نے ان حضرات کے اختلاف کا منشأ یہ بیان کیا ہے کہ اس بات میں تو سب کا اتفاق ہے کہ عبادات میں نیت شرط ہے جیسے نماز، روزہ، زکوٰۃ، حج وغیرہ ہیں کہ ان میں سب کے نزدیک نیت شرط ہے۔

البتہ وضو کے بارے میں تردد ہے کہ آیا یہ عبادتِ محضہ یعنی غیر مدرک بالعتل عبادت ہے جس سے مقصود صرف قربت ہوا کرتی ہے جیسے نماز کی عبادت ہے یا وہ مدرک بالعتل عبادت ہے جیسے غسلِ نجاست وغیرہ؟ سو ائمہ ثلاثہ اور ان کے ہمنا اس کو عبادتِ محضہ قرار دیتے ہیں چونکہ عبادتِ محضہ میں نیت شرط ہوتی ہے اس لیے وضو میں بھی نیت ضروری ہوگی۔

جبکہ حنفیہ اور ان کے موافقین اس کو عبادتِ محضہ قرار نہیں دیتے بلکہ عبادتِ محضہ کا ایک وسیلہ اور ذریعہ قرار دیتے ہیں۔ لہذا ان کے نزدیک وضو میں نیت ضروری نہیں ہوگی۔ (۳)

وسیلہ اور ذریعہ قرار دینے کی وجہ یہ ہے کہ قرآن کریم میں ”وَتِيَابِكَ فَطَهِّرْ“ (۴) آیا ہے اور کسی کے نزدیک بھی کپڑے سے نجاست کو زائل کرنے کے لیے نیت کی ضرورت نہیں ہوتی، اسی طرح قرآن کریم میں آیت وضو کے آخر میں فرمایا گیا ہے ”مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ“ (۵) یہاں اللہ تعالیٰ نے خود مقصود طہارت کو قرار دیا ہے، حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں بھی صراحت ہے ”مفتاح الصلاة الطهور“ (۶) اس سے معلوم ہوا کہ نماز کی طرح یہ عبادتِ محضہ میں داخل نہیں ہے بلکہ نظافتِ محضہ اور طہارتِ محضہ ہے۔

جب شوائع سے یہ کہا جاتا ہے کہ کپڑے سے نجاست کو دور کرنے کے لیے اور اُسے پاک کرنے کے لیے نیت کی ضرورت نہیں ہوتی تو وضو میں (جس میں بدن کو پاک کرنا ہوتا ہے) نیت کی ضرورت کیوں ہو؟ تو حضرات شوائع کی طرف سے یہ کہا جاتا ہے کہ کپڑے سے نجاستِ حسی اور حقیقی کا ازالہ مقصود ہوتا ہے اور نجاستِ حسی کا زوال آنکھوں سے نظر آتا ہے اس لیے اس میں نیت کی ضرورت نہیں ہے جبکہ وضو کے اندر نجاستِ حسی کا ازالہ مقصود ہوتا ہے جو نہ اس کا زوال نظر آتی ہے اور نہ اس کا زوال نظر آتا ہے، لہذا اس میں

(۳) بداية المجتهد (ج ۱ ص ۸ و ۹)۔

(۴) سورة المدثر / ۴۔

(۵) سورة المائدة / ۶۔

(۶) أخرجه أبو داود في سننه في كتاب الطهارة، باب فرض الوضوء، رقم (۶۱)۔ والترمذی فی جامعہ فی أبواب الطهارة، باب ما جاء أن مفتاح

الصلاة الطهور، رقم (۳)۔ وابن ماجہ فی سننه، فی كتاب الطهارة، باب مفتاح الصلاة الطهور، رقم (۲۶۵) و (۲۶۶)۔

نیت کی ضرورت ہوگی۔

پانی نجاست حقیقیہ اور حکمیہ دونوں کے لیے مطہر ہے

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے ”وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا“ (۷) اس میں پانی کو بالطبع مطہر قرار دیا ہے اور مبالغہ کا صیغہ استعمال کیا ہے۔ پانی کے مطہر بالطبع ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ نجاست خواہ کسی بھی قسم کی ہو، حسی حقیقی ہو یا حکمی معنوی، پانی میں اس کو زائل کرنے کی صلاحیت اللہ نے رکھی ہے۔ لہذا جس طریقہ سے نجاست حسیہ حقیقیہ کے لیے نیت کی حاجت نہیں اسی طریقہ سے نجاست حکمیہ معنویہ کے لیے بھی نیت کی ضرورت نہیں ہوگی۔

حنفیہ پر ایک اشکال اور اس کا جواب

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ احناف تیمم میں نیت کو کیوں ضروری قرار دیتے ہیں جبکہ یہ طہارت ہی ہے، اسی طرح حنفیہ نبیذ تمر سے وضو میں نیت کو ضروری قرار دیتے ہیں حالانکہ وہ بھی تو طہارت ہی ہے۔ (۸) اس کا جواب یہ ہے کہ تیمم میں دراصل مٹی کا استعمال ہوتا ہے اور وہ بالطبع مطہر نہیں، جبکہ وضو میں پانی کا استعمال ہوتا ہے جو بالطبع مطہر ہے۔ لہذا جہاں مطہر بالطبع کا استعمال ہوگا وہاں نیت کی حاجت نہیں ہوگی اور جہاں مٹی کا استعمال ہوگا جو بالطبع ملوث بدن ہے نہ کہ مطہر، وہاں نیت کی ضرورت ہوگی۔ اس کے علاوہ ایک دوسرا فرق ان دونوں میں یہ ہے کہ تیمم کے سلسلہ میں قرآن کریم میں : ”فَتَيْمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا“ (۹) وارد ہوا ہے۔ اور تیمم کے لغوی معنی قصد اور ارادہ کرنے کے آتے ہیں۔ لہذا معنی لغوی اور معنی شرعی میں موافقت پیدا کرنے کے لیے احناف نے تیمم میں نیت کو ضروری قرار دیا ہے جبکہ وضو کے سلسلہ میں کوئی ایسا لفظ استعمال نہیں ہوا جو نیت کے لزوم کو مشعر ہو۔ (۱۰) جہاں تک نبیذ تمر سے وضو کا مسئلہ ہے تو اس میں امام اعظم ابو حنیفہ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ نبیذ تمر نہ

(۷) سورة الفرقان / ۴۸۔

(۸) قال فی شرح الوقایة شرح السعایة (ج ۱ ص ۵۲۷) : ”فالیة فرض فی تیمم۔“ علامہ عبدالحی لکھنوی ”السعایة“ (ج ۱ ص ۳۷۳) میں لکھتے ہیں : ”وقال القدوری فی کتابہ: وكان أسحبنا يقولون: إن الوضوء بالسيد على أصولهم يجب أن لا يصح إلا بالية كالتيسم؛ لأن تدل عن الماء؛ ولهذا لا يجوز التوضي به حال وجود الماء“ نیز دیکھیے فیض الباری (ج ۱ ص ۷)۔

(۹) سورة النساء / ۳۳۔ و سورة المائدہ / ۶۔

(۱۰) دیکھیے فیض الباری (ج ۱ ص ۷)۔

تو ماء مطلق ہے کہ جس طرح ماء مطلق کا استعمال آزادی سے جائز ہوتا ہے نبیذِ تمر کو وضو میں بھی استعمال کرنے کی اجازت نہیں ہے کیونکہ وہ ماء مطلق کے حکم میں نہیں ہے۔ پھر وہ ماء مقید بھی نہیں ہے جس سے وضو بالکل جائز ہی نہیں ہوتا اس لیے کہ آپ نے ”تمر طيبة وماء طهور“ (۱۱) فرمایا اور اس کے بعد آپ نے اس سے وضو فرمایا، آپ کے وضو کرنے سے معلوم ہوا کہ یہ ”ماء مقید“ نہیں ہے جس سے وضو درست نہیں ہوتا۔

امام اعظم ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ نبیذِ تمر کو چونکہ ماء مطلق اور ماء مقید کے بین بین ایک درجہ حاصل ہے لہذا اس سے وضو کی اجازت تو ہوگی لیکن شروط کیساتھ، کہ نیت کی شرط ہوگی اسی طرح یہ بھی ضروری ہوگا کہ کوئی اور ”ماء مطلق“ موجود نہ ہو۔ (۱۲)

کیا احناف قیاس کو حدیث پر ترجیح دیتے ہیں؟

احناف پر عام طور پر اعتراض کیا جاتا ہے کہ یہ حدیث کا اتنا پاس اور لحاظ نہیں کرتے جتنا اہتمام ان کے یہاں قیاس اور رائے کا ہوتا ہے، یہ حدیث کے مقابلہ میں قیاس اور رائے کو ترجیح دیتے ہیں۔ حالانکہ یہ اعتراض بالکل غلط ہے، امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک تو ضعیف حدیث بھی قیاس سے بڑھ کر ہوتی ہے اسی نبیذ کے مسئلہ کو دیکھ لیجیے کہ امام ابو حنیفہ نے نبیذ کے ساتھ وضو کی اجازت دی جبکہ ائمہ ثلاثہ میں سے کسی نے اس سے وضو کی اجازت نہیں دی کیونکہ یہ ماء مطلق نہیں ہے۔ لیکن امام اعظم ابو حنیفہ یہ جانتے ہوئے کہ ماء مطلق نہیں اس سے وضو کی اجازت دیتے ہیں کیونکہ حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ”تمر طيبة وماء طهور“ اور اس کے بعد اس سے آپ نے وضو فرمایا۔ چنانچہ اس حدیث کے احترام میں آپ نے نبیذِ تمر سے وضو کی اجازت دی۔

اور پھر اس سلسلہ میں کتنی باریک باتوں کا لحاظ رکھا!

● چونکہ آپ نے نبیذِ تمر سے وضو فرمایا تھا اس لیے صرف نبیذِ تمر ہی سے اجازت ہوگی، نبیذِ غسل،

نبیذِ شعیر یا اور کسی نبیذ سے اجازت نہیں ہوگی۔ (۱۳)

(۱۱) الحدیث أخرجه أبو داود عن ابن مسعود في كتاب الطهارة، باب الوضوء بالنبيذ، رقم (۸۳)۔ والترمذی عنه أيضاً في جامعہ فی أبواب الطهارة،

باب ما جاء في الوضوء بالنبيذ، رقم (۸۸) وابن ماجه أيضاً عنه وعن ابن عباس، في سننه، في كتاب الطهارة ومسئله، باب الوضوء بالنبيذ، رقم (۳۸۳)

و (۳۸۵)۔ وانظر لتفصيل الكلام على هذا الحديث نصب الرأية (ج ۱ ص ۱۳۶-۱۳۸) قبيل باب التيمم۔

(۱۲) دیکھیے فیض الباری (ج ۱ ص ۸۷)۔

(۱۳) السعایہ (ج ۱ ص ۲۴۳ و ۲۴۴)۔

❶ دوسری بات یہ ہے کہ آپ نے نبیذِ تَمْر سے اس وقت وضو کیا تھا جب ماءِ مطلق موجود نہیں تھا۔ چنانچہ امام صاحبؒ بھی یہی فرماتے ہیں کہ نبیذِ تَمْر سے وضو کی اجازت اسی صورت میں ہوگی جبکہ ماءِ مطلق موجود نہ ہو۔ (۱۴)

❷ تیسری بات یہ ہے کہ امام اعظم رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نبیذِ تَمْر سے وضو کیا تھا غسل نہیں، لہذا ہم بھی صرف وضو کی اجازت دیں گے غسل کی اجازت نہیں دیں گے۔ (۱۵) اگر قیاس پر عمل کیا جاتا تو نبیذِ تَمْر پر قیاس کرتے ہوئے دوسری نبیذوں سے بھی وضو کی اجازت ہوتی، اسی طرح ماءِ مطلق کے پائے جانے کی صورت میں بھی نبیذِ تَمْر سے وضو کو درست قرار دیا جاتا، نیز وضو کی طرح غسل کی بھی اجازت دیجاتی، لیکن حدیث کی رعایت کرتے ہوئے امام اعظم رحمہ اللہ نے ان تمام قیاسوں سے صرف نظر فرمایا۔

حدیثِ باب سے ائمہ ثلاثہ کا استدلال

وضو میں نیت کے اشتراط پر ائمہ ثلاثہ حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ آپ نے ”إنما الأعمال بالنیات“ فرمایا ہے، اعمال میں وضو بھی داخل ہے لہذا وضو کے لیے نیت لازم ہوگی۔ پھر چونکہ یہاں سب کے نزدیک بالاتفاق تقدیر لگانے کی ضرورت ہے اس لیے یہ حضرات یہاں ”صحۃ“ کی تقدیر لگاتے ہیں اور کہتے ہیں ”إنما صحۃ الأعمال بالنیات“ یا ”إنما الأعمال تصح بالنیات“۔ جبکہ حنفیہ ”صحۃ“ کی تقدیر کو درست نہیں مانتے بلکہ وہ یہاں پر تقدیر ”ثواب الاعمال“ یا ”حکم الاعمال“ مانتے ہیں یعنی ”إنما ثواب الأعمال بالنیات“ یا ”إنما حکم الأعمال بالنیات۔“ (۱۶) ہر فریق نے یہاں اپنے مسلک کو ثابت کرنے کے لیے زور لگایا ہے اور حقیقت یہ ہے کہ دونوں طرف سے اس میں غلو ہوا ہے، جس کی تفصیل انشاء اللہ آگے آئے گی۔

مذکورہ تقادیر کے درست نہ ہونے

کے سلسلہ میں حضرت شاہ صاحبؒ کی تقریر

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ”صحۃ“ کی تقدیر ہو یا ”ثواب“ کی تقدیر ہو، کوئی

صورت یہاں درست نہیں۔

(۱۴) دیکھیے ”السعیۃ“ (ج ۱ ص ۲۴۳ و ۲۴۴)۔

(۱۵) دیکھیے السعیۃ (ج ۱ ص ۲۴۳)۔

(۱۶) دیکھیے شرح وقایہ مع شرح السعیۃ (ج ۱ ص ۱۲۲ - ۱۵۲)۔

”صحت“ کی تقدیر اس لیے درست نہیں کیونکہ اس کو ماننے سے حدیث میں دو قسم کی تخصیصوں کو تسلیم کرنا پڑتا ہے۔

ایک تخصیص یہ کہ حدیث پھر دنیوی احکام کے ساتھ خاص ہو جائے گی آخرت کے احکام کو جامع نہ ہوگی اس لیے کہ ”صحت“ کے معنی ہیں ”استجماع الشرائط والأركان بحيث يسقط الفرض عن ذمته“ کسی شے کا تمام اركان و شرائط کو جامع ہونا ”صحت“ ہے اور اس کی غایت سقوط فرض اور براءت ذمہ ہے، ”بطلان“ اس کی نفیض ہے، ظاہر ہے کہ صحت و بطلان کا تعلق فقہ اور احکام دنیا کے ساتھ تو ہے احکام آخرت کے ساتھ نہیں جبکہ حدیث عام ہے جس میں احکام دنیا اور احکام آخرت دونوں شامل ہیں۔

دوسری تخصیص اس میں یہ لازم آتی ہے کہ بعض وہ اعمال اور افعال جو قطعاً حرام ہیں وہ خارج ہو جاتے ہیں، اس لیے کہ ”صحت“ یا ”بطلان“ کا اجراء ان افعال پر ہوتا ہے جن میں حلت اور حرمت کی دونوں جہتیں ہوتی ہیں اور جو افعال قطعاً حرام ہیں مثلاً قتل، زنا، سرقہ وغیرہ، تو ان میں صحت یا بطلان کا اطلاق نہیں ہوتا، یہ نہیں کہا جاتا ”صح قتله و زناه و سرقته أو بطل“ ”صحت“ کی تقدیر ماننے کی صورت میں حدیث کو ان احکام سے ساکت قرار دینا پڑے گا حالانکہ حدیث سب کو عام ہے۔

اس کے علاوہ ایک بات یہاں یہ بھی یاد رکھنے کی ہے کہ ”صحت“ اور ”بطلان“ کی اصطلاحات بعد کی پیداوار ہیں، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کو بعد میں پیدا ہونے والی اصطلاحات کے ساتھ مقید کرنا درست نہیں۔

پھر یہاں حنفیہ کی نکالی ہوئی تقدیر ”ثواب الاعمال“ بھی درست نہیں، اس لیے کہ ثواب و عقاب کا تعلق احکام آخرت کے ساتھ ہوتا ہے حالانکہ اس کا تعلق احکام دنیویہ کے ساتھ بھی ہے۔ دوسری تخصیص یہ لازم آتی ہے کہ یہ حدیث طاعات کے ساتھ مخصوص ہو جائے گی اس لیے کہ ثواب تو طاعات ہی پر ملتا ہے نہ کہ معاصی پر، کیونکہ ان پر تو عقاب ہوتا ہے۔ حالانکہ حدیث میں معاصی پر عقاب بھی داخل ہے بلکہ صراحتاً اس کا ذکر ہے ”ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها...“

یہاں یہ بات قابل توجہ ہے کہ اصل میں ثواب کا ملنا صحت پر موقوف ہے، کیونکہ ثواب تو تب ہی ملے گا جب عمل صحیح ہوگا، اگر عمل صحیح نہ ہو تو ثواب کیا ملے گا؟ لہذا ”صحت“ کی تقدیر سے بچنے کے لیے ”ثواب“ کی تقدیر چنداں مفید نہیں کیونکہ اس کی تقدیر پر بھی ”صحت“ کا ماننا لازم ہے، اور پھر وہ تمام خرابیاں لازم آئیں گی جو ہم ”صحت“ کی تقدیر کی صورت میں بیان کر چکے ہیں۔ (۱۷)

حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ حدیث مذکور ”الأعمال بالنیات...“ کو اپنی صحیح میں سات جگہ لائے ہیں، پہلی تو یہی ہے، دوسری ص ۱۲ میں ”باب ماجاء أن الأعمال بالنیة والحسبة، ولكل امرئ ما نوى“ کے الفاظ سے لائے ہیں، اس میں ایمان، وضو، نماز، زکوٰۃ، حج، روزہ وغیرہ سب داخل ہو گئے، مطلب یہ کہ اعمال خیر کا اجر و ثواب جب ہی حاصل ہوگا کہ ارادہ طلبِ ثواب کا ہو (اگر نیت فاسد ہے یا طلبِ ثواب کا ارادہ نہیں تو وہ عملِ ثواب سے خالی ہوگا)۔

تیسرے کتاب العتق میں لائے، چوتھے باب الحجۃ میں، پانچویں نکاح میں، چھٹے نذور کے بیان میں، ساتویں کتاب الحیل میں (ان تمام مقامات کی تخریج پیچھے حاشیہ میں کی جا چکی ہے۔ مرتب) کسی جگہ ان کا مقصد صحتِ اعمال کا مدار نیت پر بتلانا ہے، اور کہیں ثوابِ اعمال کو نیت پر موقوف بتلانا ہے، جس سے معلوم ہوا کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک حدیث کا مفہوم عام ہے، جو دونوں صورتوں کو شامل ہے۔“ حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”حدیث مذکور سے صرف صحتِ اعمال کی تخصیص جیسا کہ فقہاء شوافع کرتے ہیں۔ درست نہیں، جس طرح ثوابِ اعمال کی تخصیص مناسب نہیں جو بعض فقہاء احناف نے کی ہے۔“ (*)

حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس مقام پر فریقین نے ”صحت“ و ”ثواب“ وغیرہ کی تقدیریں نکال کر یہ بحث پھیلا دی کہ وضو میں نیت ضروری ہے یا نہیں؟ اور یہ کہ عمل کے وجود کے لیے نیت کرنا ضروری ہے یا بغیر نیت کے عمل وجود میں آجائے گا؟ حالانکہ حدیث کا مقصود سرے سے یہ ہے ہی نہیں، بلکہ یہاں تو نیت کی دو قسمیں بتائی گئی ہیں کہ ایک نیتِ حسنہ ہوتی ہے اور دوسری نیتِ قبیحہ ہوتی ہے، اگر نیت اچھی ہو تو ثمرہ اور پھل اچھا آتا ہے اور اگر نیت بری ہوتی ہے تو نتیجہ برا ہوتا ہے چنانچہ آگے : ”فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله“ میں نیتِ حسنہ کا بیان ہے اور ”ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته إلى ما هجر إليه“ میں نیتِ سئیہ کا بیان ہے۔ (۱۸)

حافظ ابن کثیر نے یہاں ”اعتبار“ کی تقدیر مانی ہے اور فرمایا ہے ”إنما اعتبار الأعمال عند الله تعالى بالنیات“ (۱۹) یہی تقدیر سلطان العلماء عزالدین عبدالسلام رحمہ اللہ نے بھی نکالی ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں ”الجملة الأولى (أى إنما الأعمال بالنیات) لبيان ما يعتبر من الأعمال“ (۲۰)

(*) انوار الباری (ج ۱ ص ۲۲ و ۲۳)۔

(۱۸) فیض الباری (ج ۱ ص ۹)۔

(۱۹) دیکھیے التعلیق الصبیح علی مشکاة المصابیح (ج ۱ ص ۹)۔

(۲۰) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۳) والتعلیق الصبیح (ج ۱ ص ۱۰)۔

ان کے اقوال کا خلاصہ بھی یہی ہوا کہ یہاں یہ بات بتائی جا رہی ہے کہ اعمال کا اعتبار نیت کے مطابق ہوگا، نیت اچھی ہوگی تو عمل اچھا اور معتبر سمجھا جائے گا اور نیت اگر خراب ہوگی تو عمل برباد سمجھا جائے گا۔ اور یہ بعینہ وہی بات ہے جو حضرت شاہ صاحب فرما رہے ہیں کہ اعمال کا اعتبار نیت کے حسن و قبح سے متعلق ہوتا ہے، حتیٰ کہ بعض اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ دیکھنے میں عمل قبیح نظر آتا ہے لیکن نیت کے درست ہونے کی وجہ سے اس کو قبیح قرار نہیں دیا جاتا یا اس کی قباحت کے اثرات ظاہر نہیں ہوتے۔

دیکھیے جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ مکرمہ پر چڑھائی کرنے کا ارادہ فرمایا تو حضرت حاطب بن ابی بلتعہ نے اہل مکہ کو ایک خط لکھا، اور اس میں ان کو خبر دی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک لشکر جرار لیکر مکہ مکرمہ پر حملہ آور ہونے کا ارادہ فرما رہے ہیں، جبکہ خود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے ارادہ کو مخفی رکھ رہے تھے۔ تو اللہ تبارک و تعالیٰ نے آپ کو بذریعہ وحی اس واقعہ کی اطلاع دی، آپ نے حضرت علیؓ، حضرت زبیرؓ اور حضرت مقدادؓ کو حکم دیا کہ فوراً سوار ہو کر جاؤ اور ”روضہ خاخ“ کے مقام پر ایک مسافر عورت ملے گی، اس کے پاس ایک خط ہوگا، وہ خط لے آؤ۔

یہ حضرات روانہ ہو گئے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی نشاندہی کے مطابق مذکورہ مقام پر اس عورت کو جالیا، اور اس سے خط حاصل کر کے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پیش کر دیا، آپ نے خط کے مندرجات سے مطلع ہو کر حضرت حاطبؓ سے استفسار فرمایا تو انہوں نے یہ عذر پیش کیا کہ یا رسول اللہ! اسلام کے بارے میں میرے قلب میں کوئی تردد نہیں، اصل میں بات یہ ہے کہ آپ کے ساتھ یہاں جتنے مہاجرین ہیں ان کے رشتہ دار وہاں مکہ میں موجود ہیں جو ان کے اہل و عیال اور مال و اسباب کی حفاظت کرتے ہیں، جبکہ میں قریش کا حلیف تھا، ان میں سے نہیں تھا، وہاں میرا رشتہ دار وغیرہ کوئی ایسا نہیں تھا جو میرے اہل و عیال کی حفاظت کرتا، میں نے سوچا کہ میں مشرکین کو خط لکھ کر اپنا خیر خواہ بناؤں کہ وہ میرے اہل و عیال کی حفاظت کرنے لگیں، اور یہ مجھے یقین ہے کہ اللہ تعالیٰ غلبہ اسلام ہی کو عطا فرمائیں گے۔ اور میرے خط لکھنے سے اسلام کو کوئی نقصان نہیں ہوگا، البتہ میرا ایک ذرا سا فائدہ ہو جائے گا۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”أَمَّا إِنَّهُ قَدْ صَدَقَكُمْ“ کہ انہوں نے صحیح کہا۔ حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے افشائے راز کی وجہ سے حضرت حاطبؓ کی گردن مار دینے کی اجازت طلب کی لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمادیا اور فرمایا ”إِنَّهُ قَدْ شَهِدَ بَدْرًا“، وما يدريك لعل الله اطلع على من شهد بدراً، قال: اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم۔“ یعنی یہ بدری صحابی ہیں اور اللہ تعالیٰ کے یہاں اصحاب بدر

کی بڑی فضیلت ہے، نیز یہ کہ یہ اپنے عذر میں صادق القول ہیں۔ (۲۱)

اب یہاں آپ دیکھ لیجئے کہ حضرت حاطبؓ کا عمل درست نہیں تھا لیکن چونکہ ان کی نیت خیر کی تھی، اس واسطے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے گرفت نہیں فرمائی۔

بہر حال ان حضرات کا کہنا یہ ہے کہ یہاں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا منشأ نیتِ حسنہ اور نیتِ سینہ کے درمیان فرق کو بتانا ہے اور آپ یہ بیان کر رہے ہیں کہ اعمال کے حسن و قبح کا مدار نیت کے حسن و قبح پر ہے۔

شیخ الاسلام علامہ عثمانی رحمہ اللہ کی تحقیق

حضرت شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ یہاں بہتر یہ ہے کہ ”وجود“ مقدر مانا جائے، مگر وجود کو وجودِ حسی کے ساتھ خاص نہ کیا جائے بلکہ ”وجود عند اللہ“ اور ”وجودِ شرعی“ مراد لیا جائے کہ اچھے یا برے عمل کی نیت کر لینے ہی سے اللہ کے ہاں اس کا وجود متحقق ہو جاتا ہے اور ظاہر میں نہ ہونے کے باوجود عذاب و ثواب کے فیصلے مرتب ہو جاتے ہیں۔

چنانچہ حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”إِذَا مَرَضَ الْعَبْدُ أَوْ سَافَرَ كَتَبَ لَهُ مِثْلَ مَا كَانَ يَعْمَلُ صَاحِحًا مَقِيمًا“ (۲۲) یعنی جب آدمی بیمار ہو جاتا ہے یا یہ کہ سفر میں چلا جاتا ہے اور وہ نفلِ اعمال جن کو وہ حالتِ صحت اور حالتِ اقامت میں کیا کرتا تھا مرض یا سفر کی وجہ سے نہیں کر پاتا تو اللہ سبحانہ و تعالیٰ مرض اور سفر کے دوران ان نیک اعمال کو اس کے نامہ اعمال میں لکھ دیتے ہیں۔

اسی طرح کچھ لوگ جو ایمان لاپکے تھے مگر فرضیتِ ہجرت کے باوجود وہ مکہ مکرمہ میں مقیم رہے وہاں وہ آزمائش میں رہے، پھر غزوہ بدر کے موقع پر انہیں خواہی نخواہی کفار کے ساتھ لکنا پڑا تو یہ آیت نازل ہوئی۔ (۲۳) ”إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّيْنَاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَسِعَةً فَتَهَا جِرْوًا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَاؤُهُمْ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا“ (۲۴) یہ مسلمان اپنی

(۲۱) واقعہ کی تفصیل کے لیے دیکھیے صحیح بخاری، کتاب المغازی، باب غزوة الفتح، وما بعد بہ حاطب بن أبی بلتعنة إلى أهل مكة يخبرهم بغزو النبي صلى الله عليه وسلم۔

(۲۲) صحیح بخاری کتاب الجہاد، باب یکتب للمسافر مثل ماکان یعمل فی الإقامة، رقم (۲۹۹۶)۔

(۲۳) دیکھیے تفسیر قرطبی (ج ۵ ص ۳۲۵)۔

(۲۴) سورة النساء/ ۹۷۔

خوشی سے مسلمانوں سے لڑنے نہیں لگے تھے لیکن چونکہ ہجرت نہیں کی تھی اور کفار کے جبر سے ان کو لکنا پڑا اور وہاں جا کر مرے، اس پر وعید نازل ہوئی۔

اس وعید کا علم جب حضرت ضمیرہ بن جندب (۲۵) کو ہوا تو وہ مکے میں تھے اور شدید بیمار تھے انہوں نے اپنے متعلقین سے کہا کہ میں جس حال میں بھی ہوں مجھے مدینہ لے چلو، چنانچہ چارپائی پر اٹھایا گیا اور مدینہ کا سفر شروع ہو گیا، مگر ابھی تعظیم تک پہنچے تھے کہ ان کا انتقال ہو گیا، ان کے بارے میں چہ میگوئیاں شروع ہو گئیں، بعض حضرات نے کہا کہ اگر وہ ہم تک پہنچ جاتے تو مکمل اجر ملتا جبکہ ان کا انتقال تعظیم میں ہو گیا۔ اس پر یہ آیت اتری (۲۶): ”وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ“ (۲۷) یہاں دیکھیے اس کلام میں کتنا زور ہے ”قد“ بھی ہے ”وقع“ بھی اور ”على الله“ بھی، حالانکہ ہجرت مستحق نہیں ہوئی، ہجرت کا خارجی اور حسی وجود نہیں پایا گیا اور مدینہ منورہ نہیں پہنچ پائے، لیکن اس کے باوجود ان کی ہجرت کا اعتبار کیا گیا۔

اسی طرح دارقطنی (۲۸) میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”يُجَاءُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِصُحُفٍ مَخْتَمَةٍ، فَتَنْصَبُ بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ عِزُّو جَل، فَيَقُولُ اللَّهُ عِزُّو جَل لِمَلَائِكَتِكُمْ: أَلْقُوا هَذَا وَاقْبَلُوا هَذَا، فَتَقُولُ الْمَلَائِكَةُ: وَعِزَّتِكَ مَا رَأَيْنَا إِلَّا خَيْرًا، فَيَقُولُ: وَهُوَ أَعْلَمُ۔ إِنْ هَذَا كَانَ لَغَيْرِي، وَلَا أَقْبَلُ الْيَوْمَ مِنَ الْعَمَلِ إِلَّا مَا كَانَ ابْتِغَىٰ بِهِ وَجْهِي“ یہاں دیکھیے فرشتے تمام اعمال کو بحیثیت نیکی لکھ چکے لیکن چونکہ بعض اعمال میں نیت درست نہیں تھی ان کو رد کر دیا گیا، اور بعض اعمال کو جن میں نیت درست تھی قبول کر لیا گیا، گویا اللہ کے نزدیک اسی عمل کا وجود معتبر قرار پایا جس میں درست نیت کا دخل رہا باقی اعمال ضائع اور برباد قرار دیے گئے۔ گویا کہ ان کا وجود ہی نہ رہا۔

امام ترمذی، امام ابن ماجہ اور امام احمد نے حضرت ابو کبشہ ثعلبی حدیث نقل کی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”مَثَلُ هَذِهِ الْأُمَّةِ كَمَثَلِ أَرْبَعَةِ نَفَرٍ: رَجُلٌ آتَاهُ اللَّهُ مَالًا وَعِلْمًا فَهُوَ يَعْمَلُ بِعِلْمِهِ فِي مَالِهِ، يَنْفَقُهُ فِي حَقِّهِ، وَرَجُلٌ آتَاهُ اللَّهُ عِلْمًا وَلَمْ يُوْتَهُ مَالًا، فَهُوَ يَقُولُ: لَوْ كَانَ لِي مِثْلُ هَذَا عَمِلْتُ فِيهِ مِثْلَ الَّذِي يَعْمَلُ، قَالَ

(۲۵) آیت میں ”وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ“ سے کون مراد ہے؟ اس سلسلہ میں بہت سے نام لیے گئے ہیں جو درج ذیل ہیں ① ضمیرہ بن العیص ② العیص بن ضمیرہ بن زبایع ③ خالد بن حزام بن خویلد ④ صیب بن ضمیرہ ⑤ ضمیرہ بن جندب الضمری ⑥ جندب بن ضمیرہ الجندی ⑦ ضمیرہ بن بغیض مثنیٰ ⑧ ضمیرہ بن ضمیرہ بن نعیم ⑨ ضمیرہ بن خزاعہ۔ دیکھیے الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (ج ۵ ص ۳۲۹)۔

(۲۶) دیکھیے تفسیر قرطبی (ج ۵ ص ۳۲۹)۔

(۲۷) سورة النساء / ۱۰۰۔

(۲۸) سنن دارقطنی (ج ۱ ص ۵۱) کتاب الطہارۃ، باب النیۃ۔

رسول الله صلى الله عليه وسلم: فهما في الأجر سواء، ورجل آتاه الله مالاً ولم يؤته علماً فهو يخبط في ماله ينفقه في غير حقه، ورجل لم يؤته الله علماً ولا مالاً، فهو يقول: لو كان لي مثل هذا عملت فيه مثل الذي يعمل، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: فهما في الوزر سواء“ (۲۹) (اللفظ لابن ماجه)۔

اس حدیث میں دیکھیے پہلے دو آدمیوں میں سے ایک کے پاس علم بھی ہے اور مال بھی، وہ شخص اپنے علم کے مطابق مال کو وجوہ خیر میں خرچ کرتا ہے۔ جبکہ دوسرے شخص کے پاس صرف علم تو ہے مال نہیں ہے، لیکن اس کی نیت یہ ہے کہ اگر اس کے پاس مال ہوتا تو وہ بھی پہلے شخص کی طرح وجوہ خیر میں خرچ کرتا۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اجر میں ان دونوں کو برابر قرار دیا حالانکہ دوسرے کے عمل کو کوئی حسی اور ظاہری وجود حاصل نہیں ہے۔ لیکن اس کو شرعاً اور عند اللہ وجود حاصل ہے اس لیے معتبر سمجھا گیا۔

اسی طرح دوسرے دو آدمیوں میں سے ایک کے پاس مال ہے علم نہیں وہ مال کو فضول اور معاصی کے مواقع میں خرچ کرتا ہے جبکہ دوسرے شخص کے پاس نہ علم ہے اور نہ مال لیکن وہ یہ ارادہ کرتا ہے کہ اگر میرے پاس مال ہوتا تو میں بھی اس شخص کی طرح نام و نمود، ریاکاری اور معاصی میں خرچ کرتا۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں کے بارے میں فرمایا کہ یہ دونوں گناہ میں برابر ہیں، حالانکہ دوسرے شخص سے کوئی گناہ کا عمل وجود میں ظاہراً نہیں آیا لیکن چونکہ اس نے نیت کر رکھی ہے اس لیے وہ بھی گناہ میں شریک ہوا، معلوم ہوا کہ اصل اعتبار وجود عند اللہ اور وجود شرعی کا ہوتا ہے، وجود حسی کا اعتبار نہیں ہوتا۔ اسی طرح حدیث میں آتا ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”إن أقواماً بالمدينة خلفنا، ما سلكنا شعباً ولا وادياً إلا وهم معنا، حبسهم العذر“ (۳۰) ایک دوسرے طریق میں یہ الفاظ ہیں ”أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رجع من غزوة تبوك، فدنا من المدينة، فقال: إن بالمدينة أقواماً ما سرتهم مسيرة أولنا قطعناهم وادياً إلا كانوا معكم، قالوا: يا رسول الله، وهم بالمدينة؟! قال: وهم بالمدينة، حبسهم العذر“ (۳۱) یعنی مدینہ منورہ میں کچھ لوگ ہمارے پیچھے رہ گئے ہیں جو غزوہ تبوک میں شرکت نہیں کر سکے، ہم اگر کسی گھائی یا وادی میں چلے ہیں تو وہ مدینے میں رہنے کے باوجود قدم ہمارے ساتھ ہیں، یعنی اس گھائی اور وادی میں چلنے پر جو اجر و ثواب اللہ تبارک و تعالیٰ نے ہمارے لیے مقرر فرمایا ہے وہ اجر و ثواب ان کو بھی ملے گا،

(۲۹) أخرجه الترمذی فی جامعہ، فی کتاب الزهد، باب مثل الدیامثل أربعة نفر، رقم (۲۳۲۵)۔ وابن ماجه فی سننه، فی کتاب الزهد، باب النية، رقم (۳۲۲۸) وأحمد فی مسنده، (ج ۳ ص ۲۳۰ و ۲۳۱)۔

(۳۰) صحیح بخاری کتاب الجہاد، باب من حبسہ العذر عن الغزو، رقم (۲۸۳۸) و (۲۸۳۹)۔

(۳۱) دیکھیے صحیح بخاری، کتاب المعازی، باب (بلا ترجمہ بعد) ”باب رسول النبی صلی اللہ علیہ وسلم الحجر“، رقم (۴۳۲۳)۔

حالانکہ وہ مدینہ میں رہے اور چلے نہیں، گویا یہاں نیت کی وجہ سے ان کے عمل کو موجود قرار دیا۔
مسند ابویعلیٰ میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مرفوعاً مروی ہے: ”من خرج حاجاً، فمات،
کُتِبَ له أجر الحاج إلى يوم القيامة، ومن خرج معتمراً كتب له أجر المعتمر إلى يوم القيامة، ومن خرج غازياً في
سبيل الله فمات كتب له أجر الغازي إلى يوم القيامة“ (۳۲) یعنی حج و عمرہ اور جہاد کے لیے لکنے والے اگر راستہ
ہی میں مرجائیں تو صرف نیت کی وجہ سے عند اللہ ماجور ہونگے، ظاہر ہے کہ یہاں بھی ثواب وجود فی النیۃ پر ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ کسی شے کے وجود کے لیے خارج میں اس کا حساً پایا جانا ضروری نہیں بلکہ اچھے یا
بُرے عمل کی نیت کر لینے ہی سے اللہ تعالیٰ کے ہاں اس کا وجود متحقق ہو جاتا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ کہا جاتا ہے ”نیۃ المؤمن خیر من عملہ“ (۳۳) کہ مؤمن کی نیت اس کے عمل سے
بہتر ہوتی ہے، کیونکہ عمل میں بسا اوقات ریا کا احتمال ہوتا ہے لیکن نیت میں جس کا تعلق قلب سے ہوتا
ہے ریا کا احتمال نہیں ہوتا۔ چنانچہ صرف نیت کی وجہ سے شے کا وجود تسلیم کر لیا جاتا ہے۔

بہر حال حضرت شیخ الاسلام علامہ عثمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں اگر ہم ”وجود“
مقدر مانیں اور وجود سے مراد ”وجود شرعی“ اور ”وجود عند اللہ“ مراد لیں تو مطلب بلا تکلف صاف و بے غبار
سمجھ میں آتا ہے۔ (۳۴)

ائمہ ثلاثہ کے استدلال کے جوابات

پچھے یہ بات گذر چکی ہے کہ ائمہ ثلاثہ نے یہاں ”سخت“ کی تقدیر نکال کر وضو میں نیت شرط قرار
دی ہے جس کے جواب میں حنفیہ نے ”ثواب“ یا ”حکم“ کی تقدیر نکالی، حضرت علامہ عثمانی نے ”وجود“
مقدر مانا، حافظ ابن کثیر اور شیخ عزالدین عبدالسلام نے ”عبرۃ“ کی تقدیر تسلیم کی، اور حضرت کشمیری رحمہ اللہ
نے اس کا متعلق عام قرار دیا، ان تمام صورتوں میں وضو میں نیت کا اشتراط لازم نہیں آتا۔

اس کے علاوہ بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ یہ حدیث عبادات کے سلسلہ میں وارد ہے نہ کہ

(۳۲) الحدیث أخرجه أبو يعلى في مسنده، انظر المطالب العالیة و ائمة المسانید السامیة (ج ۱ ص ۳۲۶) کتاب الحج، باب فضل المحرم۔ و رواه

الطبرانی فی ”الأوسط“ کما فی مجمع الزوائد للہیثمی (ج ۳ ص ۲۰۸ و ۲۰۹) کتاب الحج، باب فضل الحج و العمرة۔

(۳۳) رواه الطبرانی عن سهل بن سعد الساعدي، کما فی مجمع الزوائد للہیثمی (ج ۱ ص ۱۰۹) کتاب الإیمان، باب فی نية المؤمن و المنافق

و عملهما۔

(۳۴) دیکھیے فضل الباری شرح صحیح البخاری (ج ۱ ص ۱۴۵ و ۱۴۶)۔

قربات و طاعات میں، ہم یہ کہتے ہیں کہ وضو بغیر نیت کے عبادت تو نہیں سمجھی جائے گی البتہ بغیر نیت والا وضو "مفتاح صلوٰۃ" بھی واقع نہ ہو، اس پر حدیث میں کوئی دلالت نہیں۔

سیخ الاسلام زکریا انصاری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ نیت کا تعلق صرف عبادات سے ہوتا ہے نہ کہ قربات و طاعات سے، اس کی توضیح یہ ہے کہ ایک ہے عبادت، اس کی صحت کے لیے نیت بھی ضروری ہے اور "من یتقرب الیہ" کی معرفت بھی شرط ہے، دوسری چیز ہے قربت، اس میں نیت کی تو ضرورت نہیں ہوتی البتہ "من یتقرب الیہ" کی معرفت ضروری ہوتی ہے، جیسے تلاوت قرآن ہے کہ اس میں نیت لازمی نہیں ہے لیکن "من یتقرب الیہ" کی معرفت کے ساتھ تلاوت کرنا ضروری ہے کہ یہ کلام الہی ہے اور اس کی تلاوت سے اس کا قرب حاصل ہوتا ہے۔

تیسری چیز ہے طاعت، اس میں نہ نیت ضروری ہے اور نہ ہی من یتقرب الیہ کی معرفت، جیسے دین اسلام کی حقانیت تک پہنچنے کے لیے غور و فکر۔

اس کو یوں سمجھیے کہ ایک کافر شخص ہے جو اللہ تعالیٰ کے وجود کا منکر ہے، اس نے حوادثِ عالم میں غور و فکر کرنا شروع کیا اور دیکھا کہ بڑے نظم اور ترتیب سے سورج کے طلوع و غروب کا سلسلہ جاری ہے، آج مثلاً اکتیس تاریخ ہے، آج جس وقت سورج طلوع ہوا ایک ہزار سال پہلے جب یہ تاریخ تھی تو اسی وقت طلوع ہوا تھا اور کل پہلی تاریخ ہے اور کل سورج آج کے مقابلہ میں ایک منٹ تاخیر سے طلوع ہوگا، تو ایک ہزار سال پہلے جب یہ کل والی تاریخ آئی تھی تو ایک منٹ کے بعد طلوع ہوا تھا، یہ حیرتناک نظام وہ دیکھتا ہے، اسی طرح غروب کا سلسلہ ہے کہ وہ بھی ایک مستحکم نظام کے ساتھ وابستہ ہے، یہی حال چاند کے طلوع اور غروب میں ملاحظہ کرتا ہے، صرف چاند سورج ہی نہیں بلکہ دنیا کے تمام معاملات میں وہ مشاہدہ کرتا ہے کہ ایک نظم ہے، ترتیب ہے، انتہائی منظم اور مرتب انداز سے تمام سلسلہ چل رہا ہے۔

اس طرح وہ غور و فکر کے بعد اس یقین پر پہنچتا ہے کہ جس طرح ہم روزِ مرہ کے کاموں میں خود ترتیب قائم نہ کریں اس وقت تک ترتیب قائم نہیں ہوتی، اور ترتیب کا حسن، سلیقہ اور استحکام، ترتیب قائم کرنے والے کے علم، قدرت اور ارادہ پر موقوف ہے، اگر ترتیب قائم کرنے والا بے علم ہے تو وہ اچھی ترتیب قائم نہیں کر سکتا، اگر وہ قادر نہیں بلکہ عاجز ہے تو وہ ترتیب نہیں دے سکتا اور اگر ترتیب قائم کرنے والے میں "ارادہ" کی استعداد نہیں تو وہ ترتیب قائم نہیں کر سکتا۔ اس کو دیکھ کر اس نے یقین کر لیا کہ اس عالم کو بھی پیدا کرنے والی کوئی ایسی ذات ہے جو علم میں، قدرت میں کمال رکھتی ہے اور جو ارادہ کرنے والی ہے، پھر وہ یہ بھی دیکھتا ہے کہ ہم دنیا میں بہت سی ایسی چیزوں کو دیکھتے ہیں کہ ان میں ترتیب ہوتی

ہے، اور نظم ہوتا ہے لیکن نظم و ترتیب قائم کرنے والا ہمارے سامنے نہیں ہوتا، اور ہمیں یقین ہوتا ہے کہ یہ ترتیب کسی نے قائم کی ہے۔ چنانچہ وہ اس بات کا یقین کر لیتا ہے کہ وہ ذات اگرچہ ہمارے سامنے نہیں لیکن اس کے سامنے نہ ہونے سے اس کا انکار لازم نہیں۔ چنانچہ اس غور و فکر کے نتیجہ میں اللہ تعالیٰ کے وجود اور پھر اللہ تعالیٰ کے کمالِ علم، کمالِ قدرت اور ارادہ کی صفت کا قائل ہو جاتا ہے۔

اب ظاہر ہے کہ اس نے پہلے جب یہ غور کرنا شروع کیا تھا ثواب کی نیت نہیں کی تھی، نیت کا کیا معنی؟ وہ ثواب و عقاب کا قائل ہی نہیں تھا گویا اُس وقت نہ نیت تھی اور نہ ہی من یتقرب الیہ کی معرفت حاصل تھی، لیکن یہ نظر و فکر اور یہ غور و جستجو طاعات میں داخل ہے، اس میں اس کو اجر ملے گا۔

تو حضرت شیخ الاسلام زکریا انصاری رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ عبادات میں تو نیت کی بھی ضرورت ہے اور معبود کی معرفت بھی لازم ہے، قربات میں نیت کی ضرورت تو نہیں لیکن من یتقرب الیہ کی پہچان ضروری ہے جبکہ طاعات میں نہ نیت ضروری ہے اور نہ ہی مطاع کی معرفت۔ (۳۵)

جہاں تک وضو کا تعلق ہے سو ہم کہتے ہیں کہ یہ قربات میں داخل ہے اس میں نیت شرط نہیں البتہ یہ معلوم ہونا ضروری ہے کہ وضو نماز کے لیے کیا جاتا ہے اور نماز اللہ کے لیے پڑھی جاتی ہے۔

کن کن چیزوں میں نیت ضروری ہوتی ہے؟

حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ دین دراصل پانچ چیزوں سے مرکب ہے :-

① اعتقادات ② اخلاق ③ عبادات ④ معاملات اور ⑤ عقوبات۔

فقہ میں اعتقادات اور اخلاق سے بحث نہیں ہوتی البتہ باقی تین امور سے بحث ہوتی ہے۔

ان میں سے عبادات میں بالاتفاق نیت شرط ہے چنانچہ نماز، روزہ، حج اور زکوٰۃ میں سے کوئی بھی عبادت بلا نیت درست نہیں ہوتی۔

معاملات میں مناکحات، مالی معاوضات، خصومات، ترکات اور امانات داخل ہیں ان میں سے کسی میں بالاتفاق نیت کی ضرورت نہیں ہوتی۔

اسی طرح عقوبات میں حدِ ردت، حدِ قذف، حدِ زنا، حدِ سرقہ اور قصاص داخل ہیں، ان میں بھی کسی نے نیت کی شرط نہیں لگائی۔

حضرت کشمیری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جس طرح ان حضرات نے معاملات و عقوبات کو نیت کے

دائرے میں آنے والے اعمال سے خارج کر دیا ہم بھی وضو کو ان اعمال سے خارج کرتے ہیں کیونکہ وہ عبادتِ محضہ نہیں بلکہ وسائل میں سے ایک وسیلہ اور ذریعہ ہے۔ اگر وضو میں عدمِ اشتراطِ نیت کا اعتراض اس حدیث کی رو سے ہماری طرف متوجہ ہو سکتا ہے تو اسی حدیث سے معاملات و عقوبات میں عدمِ اشتراطِ نیت کا اعتراض ان حضرات پر بھی ہو سکتا ہے۔ (۳۶) واللہ اعلم

کیا احناف کا وضو نیت سے مجرّد ہوتا ہے؟

حضرت کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں اگر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ یہاں حدیثِ باب کے تحت اس اختلاف کی گنجائش ہی نہیں کیونکہ نیت کے بغیر کوئی حنفی وضو نہیں کرتا، اس کی وجہ یہ ہے کہ نیت سے قصدِ قلبی اور ارادہٴ قلبیہ مراد ہے تلفظِ بالنیۃ مراد نہیں چونکہ علامہ ابن تیمیہ وغیرہ کئی علماء نے تصریح کی ہے کہ نیت کا تلفظ نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے، نہ صحابہ و تابعین سے اور نہ ہی ائمہٴ اربعہ سے (۱) چنانچہ حنابلہ نے تلفظِ بالنیۃ کو بدعت قرار دیا ہے۔ (۲) لہذا نیت سے دل کا ارادہ مقصود ہے جو اختیاری افعال کو انجام دینے سے پہلے ہوتا ہے اور اس میں حنفیہ اور دوسرے تمام حضرات برابر ہیں اس لیے کہ ایک آدمی جو اذان کی آواز سننے کے بعد نماز کے ارادہ سے اپنے گھر سے اٹھتا ہے، اس کا ہاتھ لوٹے کی طرف اور مسواک کی طرف بڑھتا ہے، پھر پانی لیکر اعضائے اربعہ کا غسل اور مسح کرتا ہے تو کیا یہ شخص یہ سب کام بلا نیت کرتا ہے؟ نہیں، بلکہ اس کی نیت ہوتی ہے البتہ تلفظِ بالنیۃ نہیں ہوتا جس میں کوئی حرج نہیں۔

بلکہ وضو کا عمل متوضیٰ کی نیت کے بغیر ثابت ہی نہیں ہوتا کیونکہ وضو سے اس کی نیت کبھی قرآن پڑھنے کی ہوتی ہے، کبھی ذکر کرنے کی، کبھی صلوة الحاجۃ یا نوافل کی، اور کبھی صلواتِ مفرونیہ کی ادائیگی کی نیت ہوتی ہے، بغیر نیت کے وضو کوئی کرتا ہی نہیں۔

البتہ یہ صورت ہو سکتی ہے کہ ایک آدمی اپنے گھر سے نکلا اور دکان سے سودا لانے کے لیے چلا، راستہ میں بارش ہونے لگی جس سے اس کے اعضائے وضو دھل گئے، یہاں اس کی نیت وضو کی نہیں تھی، بلکہ صرف دکان تک جا کر سودا خریدنا مقصود تھا اس صورت میں اختلاف ہو سکتا ہے کہ چونکہ نیت نہیں تھی اس لیے شوافع کے نزدیک وضو نہیں ہوگا اور حنفیہ کے نزدیک نیت ضروری نہیں اس لیے وضو ہو جائے گا۔

لیکن غور کرنے کی بات یہ ہے کہ یہ صورت تو شاذ و نادر ہی پیش آتی ہے، جس میں گرما گرم بحثیں

(۳۶) فیض الباری (ج ۱ ص ۷) - (۱) دیکھیے فیض الباری (ج ۱ ص ۸) -

(۲) دیکھیے السعیاء فی کشف ما فی شرح الوقایہ (ج ۲ ص ۱۰۰) - نیت کے مسائل اور اس کے تلفظ کی حیثیت کے لیے دیکھیے السعیاء (ج ۲

مناسب نہیں بلکہ ایسے مسئلہ کو مجتہدین کے اجتہاد پر چھوڑ دیا جائے، ایسے شاذ مسائل حدیث کی شرح کے تحت داخل نہ کیے جائیں جس سے حدیث کی مراد ہی نظری بن جائے جبکہ اس کی مراد بالکل بدیہی اور واضح تھی۔ (*)

وإنما لكل امرئ ما نوى

یہاں یہ بحث ہے کہ ”إنما الأعمال بالنیات“ اور ”وإنما لكل امرئ ما نوى“ میں کیا فرق ہے؟ اس سلسلہ میں علماء کے چند اقوال یہ ہیں:-

① علامہ قرطبی رحمہ اللہ کی رائے یہ ہے کہ دوسرا جملہ پہلے جملے کی تاکید کے لیے ہے، نیت کا معاملہ چونکہ مہتمم بالشان تھا اس لیے رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے ”إنما الأعمال بالنیات“ کا جملہ ارشاد فرما کر اسی مضمون کو دوسرے پیرائے میں ادا فرمایا جبکہ بات ایک ہی ہے، پہلے جملے کا مطلب یہ ہے کہ اگر نیت صحیح ہوگی تو عمل مقبول ہوگا اور اگر نیت صحیح نہیں ہوگی تو عمل مقبول نہ ہوگا جبکہ دوسرے جملے کا مطلب یہ ہے کہ نیت بخیر ہوگی تو عمل اچھی جزا کا سبب بنے گا، نیت میں فتور اور فساد ہوگا تو وہ عمل بری جزا کا سبب بنے گا۔ گویا عنوان بدلا ہے معنوں ایک ہے۔ (۳)

② دوسرے حضرات کہتے ہیں کہ یہاں جملہ ثانیہ تاکید کے لیے نہیں بلکہ تائیس کے لیے ہے، دوسرے جملے سے پہلے جملے کا معنوں ہی کا اعادہ نہیں بلکہ ایک نئے مضمون کا بیان ہے۔ یہ حضرات کہتے ہیں کہ پہلے جملہ میں اعمال کے متعلق بتایا گیا ہے کہ ان کا تعلق نیت سے ہوگا اور حکم کا ترتب اس پر ہوگا، اور دوسرے جملے میں عامل کی حالت کا بیان ہے کہ اس کو اپنی نیت ہی کے مطابق جزا ملے گی۔ (۴)

③ علامہ نووی فرماتے ہیں کہ پہلے جملہ میں تو نیت اور عمل کے درمیان ربط بیان کیا گیا ہے کہ اعمال کا تعلق نیت سے ہے اور ان کے حسن و قبح کا مدار نیت پر ہے جبکہ دوسرے میں تعیین منوی کے اشتراط کا فائدہ حاصل ہو رہا ہے، مثلاً ایک آدمی کے ذمہ ظہر کی اور عصر کی نمازیں قضا ہیں، اب اگر وہ مطلق نماز کی نیت کر کے ظہر کو ادا کرنا چاہے تو ادا نہیں ہوگی، اسی طرح مطلق چار رکعت کی ادائیگی کی نیت سے عصر کی نماز ادا نہیں ہوگی بلکہ ظہر کی ادائیگی کے لیے ظہر کی تعیین اور عصر کی ادائیگی کے لیے عصر کی تعیین ضروری ہے۔ گویا

(*) دیکھیے فیض الباری (ج ۱ ص ۸)۔

(۳) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۴)۔

(۴) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۴)۔

دوسرے جملہ میں یہ بتایا گیا ہے کہ عامل جب تک منوی کو متعین نہیں کرے گا اس کے عمل کا اعتبار نہیں ہوگا۔ (۵)

۵ ابن السمعانی نے یہ توجیہ کی ہے کہ پہلے جملے میں تو وہی ربط بین العمل والنیة کا بیان ہے جبکہ دوسرے جملے میں ان مباح اعمال کا بیان ہے جو عبادات میں شامل نہیں کہ ان اعمال میں بغیر نیتِ ثواب کے اجر نہیں ملے گا، نیتِ ثواب کی ہوگی اور خیر کی نیت کی جائے گی تو اجر ملے گا، ورنہ نہیں۔ (۶)

مثلاً کھانا پینا مباحات میں سے ہے، اس پر ثواب اسی وقت ملے گا جب تقویٰ علی العبادۃ کی نیت ہو، یعنی میں یہ کھانا اس لیے کھا رہا ہوں تاکہ میرے جسم میں طاقت پیدا ہو، اور اس طاقت کو میں اللہ کی عبادت میں استعمال کروں۔

۵ علامہ ابن دقیق العید نے یہ توجیہ کی ہے کہ جملہ اولیٰ ربط بین العمل والنیة کے لیے ہے اور جملہ ثانیہ کے اندر یہ بتایا گیا ہے کہ عمل پر اس وقت اجر و ثواب مرتب ہوگا جبکہ اس عمل پر نیت بھی ہو اور ساتھ ساتھ شرائط کا لحاظ بھی پورا رکھا گیا ہو، صرف شرائط کا لحاظ کر لیا جائے اور نیت نہ ہو تو اجر نہیں ملے گا۔ اسی طرح کسی عمل کی نیت کر لی اور اس کے کرنے کا پختہ ارادہ بھی تھا، لیکن کسی شرعی عذر کی بنا پر وہ کام نہیں کر سکا تو اسے اس کام کا اجر ملے گا، البتہ صرف اسی کام کا اجر ملے گا جس کی نیت کی ہو۔ (۷)

۱ بعض شارحین نے توجیہ کی ہے کہ دوسرے جملے میں نیابت فی النیة سے منع کیا گیا ہے کہ بلا عذر کسی دوسرے کی طرف سے نیت معتبر نہیں، بلکہ ہر شخص اپنے عمل کی خود نیت کرے۔ (۸)

۲ سیخ عزالدین عبدالسلام فرماتے ہیں کہ پہلے جملے سے مقصد یہ ہے کہ کونسا عمل معتبر ہے اور دوسرے جملے سے یہ مقصد ہے کہ اعمال پر نتائج کیا مرتب ہونگے؟ یعنی پہلے جملے میں یہ بتایا گیا ہے کہ وہی عمل معتبر ہے جس میں نیت ہو اور چونکہ ایک عمل میں اچھی نیت بھی ہو سکتی ہے اور بری نیت بھی، اس لیے ”إنما لامرئ ما نوى“ میں یہ بتایا گیا ہے کہ عمل کے وقت جیسی اور جو نیت کرے گا نتیجہ بھی ویسا ہی مرتب ہوگا۔ (۹)

۳ آٹھویں توجیہ یہ کی گئی ہے کہ پہلے جملے میں وہی نیت اور عمل کے درمیان ربط کو بیان کیا گیا ہے کہ عمل کا مدار نیت پر ہے جیسی نیت ویسا عمل۔ اور جملہ ثانیہ کا مقصد یہ ہے کہ اگر ایک عمل میں متعدد

(۵) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۷)۔

(۶) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۲) و عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۷)۔

(۷) فتح الباری حوالہ بالا۔

(۸) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۷)۔

(۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۲)۔

نیتیں جمع ہو جائیں تو سب کا اجر ملے گا مثلاً ایک شخص مسجد جاتا ہے اور صرف نماز کی نیت کرتا ہے تو ایک ہی ثواب یعنی صرف نماز کا ثواب ملے گا اور اگر وہ شخص مسجد میں جاتے ہوئے نماز کے ساتھ ساتھ یہ نیت بھی کرتا ہے کہ جماعت کا انتظار کروں گا، تلاوت بھی کروں گا، نفلی احتکاف بھی کروں گا، مسئلہ سیکھنے سکھانے کی نیت بھی ہے، صالحین سے ملاقات اور ان کی زیارت کی بھی نیت کرتا ہے، معاصی سے اجتناب کا بھی قصد کرتا ہے تو ان سب نیتوں پر مستقل اور الگ الگ ثواب ملے گا۔ (۱۰)

⑨ علامہ سندھی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ پہلا جملہ ایک مقدمہ تجربیہ عرفیہ عقلیہ ہے اور دوسرا جملہ حکم شرعی کا بیان ہے یعنی پہلے جملے سے یہ بتایا گیا ہے کہ عقلاً و عرفاً یہ بات تو مسلم ہے اور سب کو معلوم ہے کہ اعمال کا مدار نیت پر ہوتا ہے اور دوسرے جملے سے پہلے جملے کو شرعی استناد فراہم کیا جا رہا ہے اور یہ بتایا جا رہا ہے کہ شرعاً بھی وہ عرف اور عقلی فیصلہ معتبر ہے (۱۱) چنانچہ احادیث میں اس کی کئی مثالیں پائی جاتی ہیں: حضرت ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ کی منقبت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "لکل أمة أمين، وأمين هذه الأمة أبو عبيدة بن الجراح" (۱۲) اس حدیث میں "لکل أمة أمين" ایک جملہ عرفیہ تجربیہ ہے اور "أمين هذه الأمة أبو عبيدة بن الجراح" یہ جملہ شرعیہ ہے، شریعت نے اس عرف کو استناد عطا کیا ہے۔

- اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "لکل شیء عروس، وعروس القرآن الرحمن" (۱۳) اس میں پہلا جملہ "لکل شیء عروس" جملہ عرفیہ تجربیہ ہے اور اس کو دوسرے جملے سے استناد فراہم کیا گیا ہے کہ یہ عرف شریعت میں بھی معتبر ہے۔

⑩ علامہ طیبی فرماتے ہیں کہ جملہ اولیٰ کا تعلق اصل عمل سے ہے یعنی اعمال محسوب و معتبر اسی وقت ہونگے جب کہ نیتوں کے ساتھ ان کا اقتران ہو، اور دوسرے جملے میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ نیت اسی وقت مقبول ہونگی جب اخلاص کے ساتھ اقتران ہو، خلاصہ یہ کہ جملہ ثانیہ میں نیت سے مراد "اخلاص" ہے۔ (۱۴)

(۱۰) تقریر بخاری شریف از حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب قدس سرہ (ج ۱ ص ۷۳)۔

(۱۱) دیکھیے حاشیہ علامہ سندھی بر صحیح بخاری (ج ۱ ص ۸)۔

(۱۲) صحیح بخاری، کتاب المغازی، باب قصة أهل نجران، رقم (۳۲۸۲)۔

(۱۳) کنز العمال (ج ۱ ص ۵۸۲) الباب السابع فی تلاوة القرآن وفضائله، الفصل الثانی، رقم الحدیث (۲۶۳۸)۔

(۱۴) الکاشف عن حقائق السنن المعروف بشرح الطیبی (ج ۱ ص ۹۰)۔

۱۱۔ ایک توجیہ یہ کی گئی ہے کہ ان میں سے پہلا جملہ تو بمنزلہ علتِ فاعلیہ کے ہے اور دوسرا جملہ علتِ غائیہ۔ یعنی پہلے جملہ میں یہ بتایا گیا ہے کہ جس طرح فاعلِ فعل میں موثر ہوتا ہے اسی طرح نیتِ عمل میں موثر ہوتی ہے۔ اور دوسرے جملہ میں غایتِ بیان کی گئی ہے کہ جیسی نیت ہوگی عمل کا پھل ویسا ہی ملے گا۔ (۱۵) واللہ اعلم۔

امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے

اس مقام پر حدیث نامکمل کیوں نقل کی؟

امام بخاری نے یہ حدیث اپنی صحیح میں کل سات مقامات میں نقل کی ہے (۱۶) اس ایک مقام کے علاوہ باقی تمام جگہوں میں حدیث مکمل نقل کی ہے جبکہ یہاں ایک جملہ ”فمن کانت ہجرتہ الی اللہ ورسولہ فہجرتہ الی اللہ ورسولہ“ چھوڑ دیا ہے، سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ امام بخاری نے ایسا کیوں کیا؟ ابن عربی نے تو یہ فرما دیا کہ امام بخاری نے جو اس جملہ کو ساقط کر دیا اس کا ان کے پاس کوئی عذر نہیں، کیونکہ ان کے شیخ حمیدی نے اپنی مسند میں اس حدیث کو مکمل ذکر کیا ہے۔ (۱۷) بعض حضرات نے یہ کہا کہ ہو سکتا ہے بخاری نے یہ حدیث اپنے استاذ حمیدی سے زبانی سنی ہو اور حمیدی کو بیان کرتے ہوئے سہو ہو گیا ہو۔ یا بخاری نے اپنے حفظ سے نقل کی ہو اور ان کو سہو ہو گیا ہو۔ ابن عربی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان حضرات کی قوتِ حافظہ اور علمی شغف کو دیکھتے ہوئے یہ جواب نہایت مستبعد معلوم ہوتا ہے (۱۸)۔

علامہ داؤدی فرماتے ہیں کہ یہ اسقاط یقیناً بخاری ہی سے رونما ہوا ہے اس لیے کہ یہ حدیث ان کے شیخ اور شیخ الشیخ کی روایت میں مکمل ہے اور اوپر گزر چکا ہے کہ حمیدی نے اپنی مسند میں اسے مکمل نقل کیا ہے۔ پھر بہت سے علماء مثلاً بشر بن موسیٰ اور ابواسمعیل ترمذی وغیرہ۔ نے حمیدی کے طریق سے یہ حدیث مکمل روایت کی ہے، قاسم بن اصبح نے اپنی کتاب میں، ابونعیم نے مستخرج میں اور ابوعوانہ نے اپنی مسند میں حمیدی ہی کے طریق سے مکمل نقل کی ہے۔ (۱۹)

(۱۵) امداد الباری (ج ۲ ص ۳۱۷)۔

(۱۶) پیچھے ”إنما الأعمال بالنیات“ کے ذیل میں بحث کے تحت ہم ان تمام مقامات کا حوالہ ذکر کر چکے ہیں۔

(۱۷) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۵)۔ نیز دیکھیے مسند الحمیدی (ج ۱ ص ۱۶ و ۱۷) احادیث عمر بن الخطاب۔

(۱۸) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۵)۔

(۱۹) حوالہ بالا۔

بالفرض اگر اسقاط امام بخاری کی طرف سے نہ ہو بلکہ ان کے نسخ کی طرف سے ہو تو سوال پیدا ہوگا کہ امام صاحب نے یہ ناقص حصہ ابتداء کتاب میں کیوں درج فرمایا؟

حافظ ابن حجر نے فرمایا کہ چونکہ امام حمیدی امام بخاری کے کئی شیوخ میں سب سے بڑے تھے اور مکہ ہی سے وحی کی ابتدا ہوئی ہے اس لیے امام بخاری نے اپنے سب سے بڑے کئی نسخ سے افتتاح فرمانے کی نیت سے یہ حدیث اور یہ سیاق یہاں درج کیا ہے۔ (۲۰)

اور اگر امام بخاری نے خود اسقاط کیا ہے۔ اور یہی راجح ہے۔ تو اس کے مختلف جوابات دیے گئے ہیں:

① ابن حزم ظاہری اندلسی نے اس کا یہ جواب دیا کہ اصل میں امام بخاری نے عام مصنفین کی طرح اپنی کتاب کی ابتدا فرمائی ہے عام مصنفین کا طریقہ یہ ہے کہ وہ اپنی کتاب خطبے سے شروع کرتے ہیں اور اس میں مقاصد کی وضاحت کرتے ہیں کہ کتاب کیوں تالیف کی؟ اس کے اسباب کیا پیش آئے؟ کتاب میں کیا لاینگے؟ وغیرہ وغیرہ۔ امام بخاری نے یہ چاہا کہ اس حدیث پاک کو خطبے کی جگہ میں لے آئیں اور انہوں نے یہ بتا دیا کہ میں نے یہ کتاب جس نیت سے لکھی ہے اس نیت کا علم اللہ تعالیٰ ہی کو ہے، اگر میں نے دنیا کی کسی چیز کی نیت کی ہو تو اس کے مطابق بدلہ ملے گا اور حدیث کا دوسرا جزء چونکہ تزکیہ پر دلالت کرتا تھا اس لیے امام بخاری نے اس کو حذف کر دیا۔ (۲۱)

حاصل یہ ہے کہ جملہ متروکہ تزکیہ پر دلالت کرتا ہے اور جملہ باقیہ مذکورہ تردد پر، چونکہ امام بخاری یہاں اپنے حال کی خبر دے رہے ہیں، اس لیے انہوں نے وہ جملہ جو تزکیہ مجرہ پر دال ہے حذف کر دیا اور جس جملے میں احتمال و تردد تھا اس کو درج فرمادیا، گویا ادعائے حسن نیت سے اجتناب فرمایا ہے۔

لیکن جو اب پسندیدہ نہیں کیونکہ حدیث میں ترمیم کرنا اور حدیث کے جملوں کو حذف کر دینا محض اس خیال اور توہم کی وجہ سے درست نہیں، پھر حدیث کے مکمل ذکر کرنے سے یہ بات لازم ہی نہیں آتی کہ امام بخاری نے اپنے لیے حسن نیت کا دعویٰ کر رہے ہیں، محض توہم ہے جس کی بنیاد پر حدیث میں اختصار جائز نہیں۔

② حافظ ابن حجر نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ مصنفین کی عام عادت یہ ہے کہ خطبوں میں اپنی خاص اصطلاحات اور اختیار کردہ آراء کی طرف اشارہ کر دیتے ہیں، چونکہ امام بخاری کا مسلک یہ ہے کہ حدیث میں "خرم" یعنی اختصار کرنا جائز ہے، وہ روایت بالمعنی کے بھی قائل ہیں، استنباط احکام میں تدقیق کرتے

ہیں، اخفی کو اجلیٰ پر ترجیح دیتے ہیں اور ان اسانید کو پسند فرماتے ہیں جن میں سماع، تحدیث اور اخبار کی تصریح ہو چنانچہ امام بخاری نے ان سب مقاصد کی طرف اس حدیث کی سند و متن میں اشارہ فرمادیا۔ (۲۲)

حاصل یہ کہ امام بخاری نے یہاں حدیث میں اختصار کر کے یہ بتادیا کہ میرے نزدیک خرم فی الحدیث جائز ہے۔

تنبیہ

”خرم فی الحدیث“ کا مطلب یہ ہے کہ حدیث کے بعض جملوں پر اکتفا کیا جائے اور بعض جملوں کو حذف کر دیا جائے۔

اس کا حکم یہ ہے کہ اگر اس سے معنی میں کوئی خلل واقع نہ ہو تو کوئی مضائقہ نہیں۔ (۲۳)

بہر حال یہ ”خرم فی الحدیث“ کے جواز کی طرف اشارہ والا جواب بھی پسندیدہ نہیں اس لیے کہ امام بخاری ابھی ابھی اپنی کتاب کی ابتدا فرما رہے ہیں اور پہلی ہی حدیث میں اختصار فرما رہے ہیں جس سے خواہ مخواہ یہ مغالطہ ہوتا ہے کہ امام بخاری متن حدیث کو یاد کرنے میں کامیاب نہیں ہیں۔ کیا اس بات کے جواز کو بتانے کے لیے صرف پہلی حدیث ہی رہ گئی تھی جس سے خواہ مخواہ کا اشتباہ ہوتا ہے کہ امام بخاری کے ضبط میں کوئی کمی ہے۔

⑤ علامہ کرمانی نے ایک عجیب جواب دیا ہے فرمایا کہ اصل میں امام بخاری نے یہ حدیث مختلف مواقع پر سنی ہے، جب یہ مسئلہ چل رہا تھا کہ ایمان میں نیات کا اعتبار ہے اس وقت مکمل حدیث سنی تھی، یہی وجہ ہے کہ کتاب الایمان میں مکمل سیاق کے ساتھ درج کی اور جب یہ مسئلہ چل رہا تھا کہ اعمال کے لیے نیت ضروری ہے تو ناقص سنی تھی، اس لیے یہاں حدیث ناقص ذکر کی۔ (۲۴)

لیکن یہ علامہ کرمانی کا خیال ہے جس کی کوئی اصل نہیں، کیونکہ یہ تو اس بات پر موقوف ہے کہ ثابت ہو جائے کہ جن جن سے امام بخاری نے احادیث لی ہیں ان سب مشائخ کی الگ الگ تالیفات ہوں، اور انھوں نے مسائل کے ذیل میں یہ حدیث ذکر کی ہو اور پھر امام بخاری نے اپنے ان مشائخ کی تقلید میں انہی

(۲۲) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۵ و ۱۶)۔

(۲۳) خرم فی الحدیث کے جواز و عدم جواز کے بارے میں تفصیل کے لیے دیکھیے تدریب الراوی (ج ۲ ص ۱۰۳ و ۱۰۴) النوع السادس والعشرون: صفة رواية الحدیث، جواز رواية بعض الحدیث و اختصارہ۔

(۲۴) دیکھیے شرح کرمانی علی البخاری (ج ۱ ص ۲۱۳) کتاب الإیمان، باب ما جاء أن الأعمال بالنية والحسنة۔

مسائل کے ذیل میں ان احادیث کو درج کیا ہو۔

اول تو ہر ایک کی تالیف ثابت نہیں، بالفرض اگر بعضوں کی ثابت بھی ہو جائے تو امام بخاری کی تقلید ثابت نہیں کیونکہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے جس طرح احادیث صحیحہ کے درج کرنے میں کسی کی تقلید نہیں کی اسی طرح تبویب و اخذ تراجم میں بھی کسی کی اتباع نہیں کی، مشہور ہے کہ وہ تراجم کے منقذ کرنے اور مسائل کے اخذ و استنباط میں منفرد ہیں کسی کی اتباع نہیں کرتے۔ واللہ اعلم۔

● چوتھا جواب جو شیخ الاسلام علامہ عثمانی رحمہ اللہ کا پسند فرمودہ ہے یہ ہے کہ پیچھے ہم شیخ الاسلام زکریا انصاری رحمہ اللہ کے حوالے سے بیان کر چکے ہیں کہ اعمال خیر و حسنات کی تین قسمیں ہیں: طاعات، قربات اور عبادات۔ وہاں ہم یہ بھی بتا چکے ہیں کہ طاعت پر اجر و ثواب کے لیے نہ تو نیت کی ضرورت ہوتی ہے اور نہ ہی معرفتِ مطاع کی۔ جبکہ عبادات پر اجر و ثواب کے ترتب کے لیے نیت لازمی ہے اور معرفتِ معبود بھی۔

جہاں تک قربات کا تعلق ہے اس میں نیت کی تو ضرورت نہیں ہوتی البتہ ”من یتقرب إلیہ“ کی معرفت لازم ہوتی ہے لیکن شرط یہ ہے کہ کوئی نیتِ فاسدہ نہ ہو، گویا قربات پر ثواب کے ترتب کے لیے نیتِ بد سے احتراز لازمی ہے۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ یہاں جس تصحیح نیت پر متنبہ کرنے کی غرض سے اس حدیث کو لائے ہیں وہ کس قسم میں داخل ہے؟ سو یہ قربات کی قسم میں داخل ہے، اس لیے کہ احادیث نبویہ کو پڑھنا تلاوتِ قرآن کی مانند ہے اور قربات میں نیتِ تقرب شرط نہیں محض نیتِ بد سے احتراز کافی ہے۔

امام بخاریؒ یہاں جزو اول یعنی ”فمن کانت ہجرته إلی اللہ ورسولہ“ کو حذف کر کے اور دوسرے جزو یعنی ”فمن کانت ہجرته إلی دنیا...“ کو ذکر کر کے متنبہ کرنا چاہتے ہیں کہ اگر تم اس کو پڑھتے پڑھاتے وقت اچھی نیت نہیں کر سکتے تو کم از کم نیتِ بد سے احتراز کرو، یہ بھی ثواب کے لیے کافی ہو جائے گا۔ (۲۵)

”فمن کانت ہجرته“

ہجرت اور اس کی قسمیں

لغت میں ”ہجرة“ کے معنی ترک کے آتے ہیں اور عرف میں ترکِ وطن کو کہتے ہیں۔ پھر ترکِ وطن کی مختلف صورتیں ہوتی ہیں:-

کبھی تو آدمی کسی دنیوی مقصد کے تحت ترکِ وطن کرتا ہے جیسے بہت سے لوگ تجارت کی غرض سے یا ملازمت کی نیت سے دوسرے ملکوں میں بس جاتے ہیں۔

بعض اوقات ترک اس لیے ہوتا ہے کہ اپنے وطن میں امن و اطمینان نہیں ہوتا اور دوسری جگہ امن و اطمینان ہوتا ہے تو آدمی مقامِ خوف سے مقامِ امن کی طرف منتقل ہوتا ہے، جیسے حبشہ کی دونوں ہجرتوں میں ہوا، مسلمانوں کو مکے میں امن حاصل نہیں تھا، ہر دم خوف لگا رہتا تھا، انہوں نے اس وطن کو چھوڑا اور حبشہ ہجرت کر گئے جہاں امن و اطمینان تھا۔

اسی طرح جب ابتداءً مسلمانوں نے مدینہ منورہ ہجرت کی تو مدینہ دارالامن تھا، البتہ جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لے گئے اور آپ کا وہاں استقرار ہو گیا تو اب دارالاسلام بن گیا اس کے بعد جن لوگوں نے ہجرت کی یہ ہجرت من دار الکفر الی دارالاسلام ہوئی، یہ ہجرت ترکِ وطن کی ایک تیسری صورت ہو گئی۔ (۲۶)

پھر آخر زمانے میں ایک ہجرت اور ہوگی جو شام کی طرف ہوگی مسند احمد (۲۷) اور ابوداؤد (۲۸) میں ایک حدیث ہے ”ستكون هجرة بعد هجرة، فخير أهل الأرض أئمة مهاجرة إبراهيم...“ اور شریعت میں ہجرت ترکِ معاصی کا نام ہے اور یہی حقیقی ہجرت ہے۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”المهاجر من هجر ما نهى الله عنه“ (۲۹) گویا ہجرت کی اہم تین قسمیں ہو گئیں: ہجرت لغویہ، ہجرت عرفیہ اور ہجرت حقیقیہ شرعیہ۔ تجزیہ کرنے کی صورت میں ان کی تعداد میں اضافہ ہو جائے گا۔

پھر ان اقسام میں سے ہجرت الی الحبشہ اور ہجرت الی المدینہ تو ختم ہو گئیں، ہجرت من دار الکفر الی دارالاسلام اور ہجرت الی مهاجرہ ابراہیم باقی ہیں۔ چنانچہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث ”لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية“ (۳۰) میں ہجرت الی المدینہ کی نفی ہے۔ اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ”لا تنقطع الهجرة حتى تنقطع“

(۲۶) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۶)۔

(۲۷) مسند احمد (ج ۲ ص ۲۰۹) مسند عبد اللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما۔

(۲۸) سنن ابی داؤد، کتاب الجہاد، باب فی شکتی الشام، رقم (۲۳۸۲)۔

(۲۹) صحیح بخاری، کتاب الإیمان، باب المسلم من مسلم المسلمون من لسانہ ویدہ، رقم (۱۰)۔

(۳۰) صحیح بخاری، کتاب الجہاد والسیر، باب فضل الجہاد والسیر، رقم (۲۷۸۳)۔

التوبة، ولا تنقطع التوبة حتى تطلع الشمس من مغربها“ (۳۱) میں ہجرت من دار الكفر إلى دار الإسلام مراد ہے۔ واللہ اعلم۔

إلى دنيا يصيبها

”دنیا“ دو تہ مشفق ہے جس کے معنی ”قرب“ کے ہیں چونکہ یہ قریب إلی الزوال ہے اس لیے اس کو ”دنیا“ کہتے ہیں اور بعضوں نے کہا کہ اس کو ”دنیا“ اس لیے کہتے ہیں کیونکہ یہ آخرت کی بہ نسبت قریب ہے۔ (۳۲)

بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ یہ ”دناءة“ سے ماخوذ ہے جو ”خست“ اور ”کمینگی“ کے معنی میں ہے، چونکہ ”دنیا“ آخرت کے مقابلہ میں خست اور ذلیل ہے اس لیے اس کو ”دنیا“ کہا گیا۔ (۳۳)

دنیا ”فعلی“ کے وزن پر اسم تفضیل کا صیغہ ہے اور غیر منصرف ہے۔ عدم انصراف کی وجہ لزومِ تانیث ہے جو ایک سبب دو سببوں کے قائم مقام ہوتا ہے۔ (۳۴)

علامہ تہمی نے کہا ہے کہ اس کے اندر دو سبب ہیں: ایک وصف اور ایک تانیث۔ لیکن ان کے قول پر اعتراض کیا گیا ہے کہ تانیث جب الف مقصورہ یا الف ممدودہ کے ساتھ ہو تو دوسرے سبب کی ضرورت نہیں ہوتی (۳۵) علاوہ ازیں اس کی وصفیت ختم بھی ہو گئی ہے کیونکہ اس سے وصف کے معنی کو نکال دیا گیا اور خالص اسمیت کے معنی میں استعمال کیا گیا ہے، یہی وجہ ہے کہ اس کو نکرہ لانا درست ہو گیا، اگر وصف کے معنی میں ہوتا تو اسم تفضیل کے استعمال کے جو تین طریقے ہیں (اضافت کے ساتھ، ”من“ کے ساتھ اور الف لام کے ساتھ) ان میں سے کسی ایک طریقہ پر استعمال کرنا ضروری ہوتا، اضافت اور ”من“ کے ساتھ استعمال کرنا یہاں ممکن نہیں البتہ تیسری صورت ممکن تھی جو استعمال نہیں کی گئی، معلوم ہوا کہ اس میں وصفیت کے معنی نہیں ہیں، چونکہ وصفیت کے معنی ختم ہو گئے اور اسمیت کے معنی پیدا ہو گئے اس لیے منکر استعمال کرنا درست ہو گیا، جیسے شاعر کے اس شعر میں اسم تفضیل منکر استعمال ہوا ہے۔

وإن دعوت إلى جلی ومكرمة
يوما سراة كرام الناس فاذعينا (۳۶)

(۳۱) سنن أبی داود کتاب الجہاد باب فی الهجرة هل انقطعت؟ رقم (۲۳۷۹)۔

(۳۲) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۶)۔ (۳۳) امداد الباری (ج ۲ ص ۲۲۵)۔

(۳۴) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۷)۔ (۳۵) حوالہ بالا۔

(۳۶) دیکھیے دیوان حماد مع شرح تسہیل الدراسة (ص ۲۱)۔

(اگر تو کسی روز جنگ، عظیم حادثہ یا سخاوت کی طرف شرفاء کے سرداروں کو بلائے تو ہمیں بھی بلائو کیونکہ ہم بھی سرداروں میں سے ہیں)۔

یہاں ”جلی“ دراصل اسم تفضیل ہے اور وصفیت کے معنی اس میں تھے، لیکن اس کی وصفیت ختم ہوگئی اور اب اسے ”حادثہ عظیمہ“ کے معنی میں استعمال کرنے لگے۔ (۳۷)

دنیا کی تعریف

دنیا کی تعریف میں دو قول ہیں:-

① ”ما علی الأرض من الهواء والجو“۔

حافظ ابن حجر فرماتے ہیں یہ تعریف اولیٰ ہے، البتہ اس میں ”قبل قیام الساعة“ کی قید لگانی پڑے گی۔

② دوسرا قول ہے ”کل المخلوقات من الجواهر والأعراض الموجودة قبل الدار الآخرة“

علامہ عینی نے امام نووی سے اس دوسرے قول کی ترجیح نقل کی ہے۔ (۳۸)

پھر لفظ ”دنیا“ پر تونین ہے یا نہیں؟ بخاری کے تمام نسخوں میں غیر متون ہے جبکہ ابن الدحیہ نے الوائشم کشمینی کی روایت تونین کے ساتھ نقل کر کے اس کی تضعیف کی ہے اور یہ بھی کہا ہے کہ ابوذر ہرویٰ اخیر میں کشمینی کی وہ روایات جن میں وہ منفرد ہوتے ہیں حذف کر دیتے تھے اور فرمایا کرتے تھے کہ وہ صاحب علم نہیں تھے۔ (۳۹)

حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ یہ بات علی الاطلاق مسلم نہیں کیونکہ بہت سے مقامات میں کشمینی کی

روایت دوسری روایات کے مقابلہ میں درست ہوتی ہے۔ (۴۰)

جہاں تک نفس لفظ میں تونین کا تعلق ہے سو اکثر حضرات کہتے ہیں یہ بلا تونین ہے البتہ علامہ عینی

نے بعض شعراء کے اشعار سے ثابت کیا ہے کہ تونین کے ساتھ لغت بالکل مردود نہیں ہے لیکن قلیل

الاستعمال ہے۔ (۴۱)

(۳۷) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۷) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۳)۔

(۳۸) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۶) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۳)۔

(۳۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۷)۔

(۴۰) حوالہ بالا۔

(۴۱) عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۳)۔

أولى امرأة ينكحها

یہاں ”دنیا“ کے اندر عورت داخل تھی، اس کے باوجود عورت کو مستقلاً کہوں ذکر کیا؟
اس کے کئی جواب دیے گئے ہیں:-

❶ امام نوویؒ نے یہ احتمال ذکر کیا ہے کہ ”دنیا“ نکرہ ہے جو تحت الاثبات ہے، نکرہ تحت التثنی میں عموم ہوتا ہے اُس صورت میں ”امرأة“ کا دخول ”دنیا“ میں متیقن تھا، اب چونکہ نکرہ تحت الاثبات ہے اس لیے ”امرأة“ کا ”دنیا“ کے مفہوم میں داخل ہونا متیقن نہیں تھا اس لیے اس کو ذکر کیا گیا۔ (۳۳)
لیکن امام نوویؒ کے اس جواب پر اعتراض کیا گیا ہے کہ جس طرح نکرہ تحت التثنی میں عموم کا مفہوم پایا جاتا ہے، اسی طرح نکرہ فی سیاق الشرط میں بھی عموم ہوتا ہے اور یہاں ایسا ہے لہذا عموم ہوگا جس میں ”عورت“ بھی داخل ہوگی۔ (۳۳)

❷ دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ از قبیل ذکر الخاص بعد العام ہے اور یہ زیادتِ اہتمام کے لیے کرتے ہیں۔ (۳۴)

❸ تیسرا جواب ابن بطلانؒ نے ابن سراجؒ سے یہ نقل کیا ہے کہ عورت کی تخصیص کی یہ وجہ پیش آئی کہ اہل عرب اسلام سے پہلے کسی غلام سے کسی عربی عورت کا نکاح نہیں کرتے تھے اور کفائت کا اعتبار کرتے تھے، جب اسلام آیا تو اس نے اس کو باطل کر دیا چنانچہ بہت سارے موالی مدینہ منورہ اس نیت سے ہجرت کرنے لگے کہ وہاں عربی عورت سے نکاح کریں گے۔ (۳۵)

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ یہاں اول تو اس بات کے ثبوت کی ضرورت ہے کہ ہجرت کرنے والا شخص مولیٰ تھا اور وہ عورت عربی تھی، پھر یہ جو کہا ہے کہ اہل عرب موالی سے عرب عورتوں کا نکاح نہیں کرتے تھے۔ یہ بھی مسلم نہیں کیونکہ اسلام سے قبل موالی سے نکاح کے بہت سے واقعات ثابت ہیں۔ پھر یہ بات بھی مطلقاً تسلیم نہیں کہ اسلام نے مطلقاً کفائت کو باطل کر دیا (۳۶) وسیاٹی البحث عنہ فی موضعه
إن شاء الله تعالى۔

(۳۳) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۷)۔

(۳۴) حوالہ بالا۔

(۳۵) دیکھیے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص ۱۴۱) کتاب الإمامة، باب قوله صلى الله عليه وسلم: إنما الأعمال بالنية۔ فتح الباری (ج ۱ ص ۱۷)۔

(۳۶) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۷)۔

(۳۷) حوالہ بالا۔

❶ چوتھا جواب یہ دیا گیا ہے کہ مہاجرین جب مدینہ طیبہ میں آئے تو انصار نے اعلیٰ درجہ کا ایثار کیا اور ہمدردی کی انتہا کر دی اپنے مہاجر بھائیوں کے لیے اپنی جائیدادوں اور اموال کی تقسیم پر آمادہ ہو گئے، بعض نے اپنے مہاجر بھائی سے یہاں تک کہا کہ تمہارے پاس بیوی نہیں، میرے پاس دو بیویاں ہیں، ان میں سے ایک کو میں تمہارے لیے چھوڑ دیتا ہوں جس کو چاہو پسند کر لو۔ چنانچہ خطرہ پیدا ہو گیا کہ انصار کی ان فیاضیوں اور کریمانہ اخلاق کو سن کر کوئی یہ سوچتا کہ میں تنگ دست اور مفلوک الحال ہوں، ہجرت کر کے مدینہ چلوں تو وہاں مال بھی ملے گا اور بیوی بھی ملے گی، تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سدّاً للباب اور تنبیہ کے لیے دونوں چیزوں کو ذکر کر دیا۔ (۴۷)

❷ قرآن کریم میں ”متاع دنیا“ کی فہرست ذکر کی گئی ہے ”زَيْنَ لِلنَّاسِ حَبِّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا...“ (۴۸) اس میں سب سے پہلے عورتوں کا ذکر ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ عورتوں کا فتنہ سخت ترین اور سنگین ترین فتنہ ہوتا ہے، حدیث میں ارشاد ہے ”ماتركت بعدى فتنه أضرت على الرجال من النساء“ (۴۹) ایک اور حدیث میں آیا ہے ”النساء حباثل الشيطان“ (۵۰) چونکہ عورتوں کا فتنہ سب سے مضر ہوتا ہے حتیٰ کہ عورتوں کو شیطان کا جال قرار دیا گیا ہے اس سے ڈرانے اور بچانے کے لیے آپ نے ”دنیا“ کے ذکر کے بعد مستقلاً عورت کا بھی ذکر فرمایا۔

❸ ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ چونکہ حدیث کی شانِ ورود مہاجرِ اُمّ قیس کا واقعہ ہے، اس بنا پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دنیا کے بعد عورت کا ذکر کیا۔

پچھے ہم نے اس حدیث کی شانِ ورود کے ذیل میں طبرانی کے حوالہ سے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت ذکر کی تھی کہ ایک شخص نے امّ قیس نامی خاتون کو پیغامِ نکاح دیا تھا جس پر انھوں نے ہجرت کی شرط لگائی، چنانچہ انھوں نے ہجرت کی اور اس طرح ان کا آپس میں نکاح ہو گیا۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث اپنی جگہ درست اور صحیح ہے لیکن اس بات کی اس میں کوئی تصریح نہیں کہ حدیث ”إنما الأعمال بالنیات“ اسی واقعہ کی بنا پر وارد ہوئی ہے اور نہ ہی کسی اور

(۴۷) فضل الباری (ج ۱ ص ۱۲۹) و زاد الباری (ج ۲ ص ۲۲۵، ۲۲۶)۔

(۴۸) سورہ آل عمران ۱۴۱۔

(۴۹) دیکھیے صحیح بخاری شریف، کتاب النکاح، باب ما یتقی من شؤم المرأة، رقم (۵۰۹۶)۔

(۵۰) رواہ رزین۔ کذا فی مشکوٰۃ المصابیح (ص ۳۳۳) کتاب الرقاق، الفصل الثالث۔

طریق سے اس کی تصریح ملتی ہے۔ (۵۱)

لیکن شیخ محمد عابد سندھی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب ”مواہب لطیفہ“ میں زبیر بن بکرؓ کی کتاب کے حوالہ سے روایت نقل کی ہے جس میں تصریح ہے کہ اسی واقعہ کی بنا پر آپ نے خطبہ دیا جس میں یہ حدیث سنائی گئی۔ (۵۲)

ایک اشکال اور اس کا جواب

یہاں ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ ”مہاجرِ اُمّ قیس“ صحابی ہیں اور ایک صحابی کے لیے یہ نہایت مستبعد ہے کہ وہ عورت کے لیے ہجرت کریں، انہوں نے ایسا کیوں کیا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے براہِ راست نصاً نکیر موجود ہے اس لیے اس کی نفی کی تو گنجائش نہیں البتہ صحابہ کرام کے ساتھ حسنِ ظن کا تقاضا یہ ہے کہ ہم یوں کہیں کہ ہمارا عقیدہ یہ نہیں ہے کہ اس صحابی نے محض نکاح کی نیت سے ہجرت کی تھی بلکہ مطلب یہ ہے کہ ان کی نیت مخلوط تھی اور مخلوط کے بارے میں یہ تفصیل ہے کہ اگر لوجہ اللہ کی نیت غالب ہو تو اسی کا اعتبار ہوگا اور اگر نیتِ غیر اللہ غالب ہو تو اسی کا اعتبار ہوگا اور اگر دونوں برابر ہوں تو بنا بر ”أنا أغنى الشركاء عن الشرك“ (۵۳) نیتِ غیر اللہ کا ہی اعتبار ہوگا۔ مگر یہاں صحابی رسول کے ساتھ حسنِ ظن یہی ہے کہ ان کی نیت لوجہ اللہ ہی غالب تھی لہذا ثواب سے بالکلیہ محروم نہیں مگر چونکہ یہ ادنیٰ لحاظ بھی صحابی کی شان سے فروتر تھا اس لیے حدیث میں تنبیہ فرمائی گئی۔ (۵۴)

فائدہ

امّ قیس کے بارے میں حافظ ابن حجرؒ اور علامہ عینیؒ نے لکھا ہے کہ ان کا نام ”قیلہ“ ہے، البتہ ”مہاجرِ اُمّ قیس“ کے نام کے بارے میں سب نے لاعلمی کا اظہار کیا ہے۔ (۵۵)

(۵۱) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۰)۔

(۵۲) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۱۲۹)۔

(۵۳) صحیح مسلم (ج ۲ ص ۳۱۱) کتاب الزہد، باب تحریم الریاء۔

(۵۴) فضل الباری (ج ۱ ص ۱۲۹)۔

(۵۵) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۷) و عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۸)۔

حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب قدس سرہ فرماتے ہیں کہ قصداً ان کا نام ظاہر نہیں کیا گیا تاکہ ایک صحابی اس خاص بات کے ساتھ بالتعمین مشہور نہ ہوں۔ (۵۶)

نکاح ایک امرِ مباح ہے، اس کی نیت سے ہجرت کیوں درست نہیں؟

یہاں ایک اشکال یہ بھی ہوتا ہے کہ کسی عورت کے ساتھ نکاح ایک مباح امر ہے، ناجائز نہیں، اگر آدمی نکاح کے لیے ہجرت کرتا ہے تو اس میں ناجائز ہونے کی تو کوئی بات نہیں، پھر ایسی ہجرت کی مذمت کیوں بیان کی گئی؟

اس کا جواب یہ ہے کہ بے شک نکاح ایک امرِ مباح، مسنون بلکہ بعض اوقات واجب بھی ہے لیکن یہاں مذمت اس بناء پر ہے کہ دنیا کے کام کو دین کی شکل دی جا رہی ہے، دنیا کا کوئی جائز کام دنیا ہی کے انداز میں اگر کیا جائے تو اس میں کوئی اشکال نہیں لیکن دنیا کا کام ہو اور اُسے دین کی صورت دے دی جائے اور بظاہر دیکھنے والوں کو یہ نظر آنے لگے کہ آپ دین کا کام کر رہے ہیں جبکہ درحقیقت نیت آپ کی دین کی نہیں ہے تو یہ بات معیوب اور قابلِ اعتراض ہے۔

چند سوالات اور ان کے جوابات

مجموعی طور پر حدیث کی تشریح ہو چکی اب یہاں چند سوالات اور ان کے جوابات ذکر کیے جاتے ہیں:-

پہلا سوال

شرط و جزا کے درمیان اتحاد

حدیث میں ”فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله“ کے الفاظ آئے ہیں،

اس میں ”من كانت هجرته إلى الله ورسوله“ ابتدا متضمن معنی شرط ہے اور ”فہجرته إلى الله ورسوله“

میں دو صورتیں ہو سکتی ہیں :

ایک یہ کہ ”الی اللہ ورسولہ“ کا تعلق ”ہجرة“ سے ہو، اس صورت میں اس پوری عبارت کو ابتدا بنائیں گے اور خبر محذوف نکالیں گے مثلاً ”صحیحة“ پوری عبارت ہوگی: ”فہجرتہ الی اللہ ورسولہ صحیحة“ اس کے بعد یہ خبر متضمن معنی جزاء ہو جائے گی۔

دوسری صورت یہ ہے کہ ”ہجرتہ“ کو ابتدا بنادیں اور ”الی اللہ ورسولہ“ کو ”کائنة“ کے ساتھ متعلق کر کے خبر بنادیں، پھر ابتدا خبر مل کر خبر متضمن معنی جزاء ہوگی۔

بہر صورت یہاں پہلا حصہ ”من کانت ہجرتہ الی اللہ ورسولہ“ ابتدا متضمن معنی شرط اور دوسرا حصہ ”فہجرتہ الی اللہ ورسولہ“ خبر متضمن معنی جزاء ہے۔

اشکال یہاں پر یہ ہے کہ ابتدا اور خبر کے درمیان، اسی طرح شرط اور جزا کے درمیان تغایر ہونا چاہیے، جبکہ یہاں دونوں کے درمیان اتحاد پایا جاتا ہے اور بعینہ یہی بات ”ومن کانت ہجرتہ الی دنیا یصیبھا أو الی امرأة ینکحھا فہجرتہ الی ما ہاجر الیہ“ میں بھی ہے یہاں بھی شرط و جزا کے درمیان لفظاً اتحاد پایا جاتا ہے۔ اس کے کئی جواب دیے گئے ہیں:-

① ابوالفتح قشیری کہتے ہیں کہ لفظاً اگرچہ اتحاد ہے لیکن معنی میں تغایر ہے اور یہاں عبارت محذوف

ہے، وہ اس طرح ہے ”فمن کانت ہجرتہ الی اللہ ورسولہ قصداً و نية فہجرتہ الی اللہ ورسولہ حکماً و شرعاً“ (۱)۔

اسی طرح دوسرے جملے میں بھی کہا جاسکتا ہے کہ ”من کانت ہجرتہ الی دنیا... قصداً و نية فہجرتہ

الی ما ہاجر الیہ حکماً و شرعاً“ اب شرط و جزا کے درمیان اتحاد نہیں رہا بلکہ تغایر ہو گیا۔

② دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں اگرچہ لفظاً اتحاد ہے لیکن معنی مغایرت ہے اور مغایرت معنوی نعت

کلام کے لیے کافی ہے پھر یہ اتحاد بین الشرط و الجزاء یا اتحاد بین المبتدا و الخبر کبھی مبالغہ فی التعظیم کے لیے

ہوتا ہے جیسے کہا جاتا ہے ”أنا أنا“ یہاں بظاہر ابتدا اور خبر دونوں متحد ہیں لیکن معنی میں تغایر ہے کیونکہ اس

میں دوسرے ”أنا“ سے مراد مثلاً ”الکامل فی المروءة“ ہے یا ”الکامل فی الشجاعة“ اسی طرح ابوالنجم کا

مشہور مصرعہ ہے :-

أنا أبو النجم و شعری شعری

اس مصرعہ میں ”شعری شعری“ بظاہر ابتدا و خبر ایک ہیں لیکن معنی ان میں تغایر ہے اس طرح کہ

اس کے معنی ہیں ”شعری الآن کشعری فیما مضی“ یا یہ مطلب ہے ”شعری هو شعری المشہور بالبلاغۃ“ (۲)

اسی طرح یہاں بھی ”من کانت ہجرتہ الی اللہ ورسولہ فہجرتہ الی اللہ ورسولہ“ میں مبالغہ فی التعظیم کی وجہ سے صورت اتحاد ہے حقیقتاً اتحاد نہیں۔ (۳)

پھر کبھی یہ اتحاد بین المبتدا والنجر مبالغہ فی التحقیر کے لیے بھی ہوتا ہے جیسے ہارون رشید کا واقعہ مشہور ہے کہ جب وہ حج کے لیے گیا تو وہاں رو رو کر دعا کرتا جا رہا تھا ”اللہم أنت أنت وأنا أنا۔ یعنی أنت العواد بالمغفرة وأنا العواد بالذنب“

اسی طرح یہاں دوسرے جملہ میں یعنی ”ومن کانت ہجرتہ الی دنیا یصیبها أو الی امرأۃ ینکحها فہجرتہ الی ما ہاجر الیہ“ میں مبالغہ فی التحقیر ہے۔ (۴)

خلاصہ یہ کہ اگر ہجرت اللہ اور رسول کی طرف ہوگی تو اس ہجرت کی بڑی قدر ہوگی وہی اصل ہجرت ہے اور اگر ہجرت دنیوی مال و متاع کے لیے ہوگی تو ایسی ہجرت کسی کام کی نہیں۔

⑤ تیسرا جواب حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے دیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ عموماً لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ دنیا میں عمل ہوتا ہے اور آخرت میں اس کا ثمرہ ہوگا، حالانکہ صحیح یہ ہے کہ آخرت میں ہر شخص بعینہ اسی چیز کو موجود پائے گا جس کو دنیا میں اس نے کیا ہوگا، قرآن کریم میں ہے ”وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا“ (۵) یعنی لوگ آخرت میں اپنے کئے ہوئے اعمال کو حاضر اور موجود پائیں گے، اسی وجہ سے حدیث میں ”وانما لامرئ ما نوى“ فرمایا یعنی آدمی کو بعینہ وہی چیز ملے گی جس کی اس نے نیت کی ہوگی، اسی حقیقت کی طرف اشارہ ہے اس جملے میں ”من کانت ہجرتہ الی اللہ ورسولہ فہجرتہ الی اللہ ورسولہ“ یعنی جیسی ہجرت ہوگی آخرت میں وہی ملے گی۔ البتہ یہ اور بات ہے کہ دنیا میں اس عمل کی کوئی شکل ہو اور عقبی میں اس کی کوئی دوسری شکل ہو، اور یہ شکل بدل جانا کوئی مستبعد چیز نہیں۔

دیکھیے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو عالم رویا میں دودھ پیش کیا گیا، آپ نے اس کو نوش فرمایا اور خوب سیر ہونے کے بعد حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو عطا فرمایا، صحابہ کرام نے پوچھا کہ یا رسول اللہ! اس کی تعبیر کیا ہے؟ آپ نے فرمایا کہ اس کی تعبیر ”علم“ ہے۔ گویا عالم رویا میں علم کو بشکل دودھ پیش کیا گیا (۶)۔

(۲) دیکھیے النبراس شرح شرح العقائد (ص ۲۹، ۳۰)۔ (۳) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۳)۔

(۴) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۳)۔

(۵) سورۃ کف / ۲۹۔

(۶) دیکھیے صحیح بخاری (ج ۲ ص ۱۰۳۷) کتاب التعمیر، باب اللبن۔

اس بات کو اس طرح سمجھیے کہ ایک آدمی یہاں رہتا ہے اور بیمار رہتا ہے، چہرہ اس کا پیلا ہوتا جا رہا ہے، جسم میں خون کی کمی ہے، وہ چند مہینے کسی صحت افزا مقام میں گزار کر آتا ہے تو اس کی صحت میں مناسب تبدیلی آجاتی ہے چہرے کا رنگ سرخ ہو جاتا ہے جسم میں خون کا اضافہ ہو جاتا ہے اور اس کے اندر توانائی آجاتی ہے، تو دیکھیے یہ شخص وہی ہے البتہ صورت اور شکل میں تبدیلی پیدا ہو گئی۔

اسی طریقہ سے حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ آخرت میں جب آدمی کو اس کے عمل کی جزا عطا کی جائے گی تو جزاء میں خود وہی عمل پیش کیا جائے گا، یہ اور بات ہے کہ وہاں کے مناسب اس کی شکل اور ہوگی، یہاں اس کی شکل دوسری تھی، چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ ”فہجرتہ الی اللہ ورسولہ“ میں چونکہ جزاء کا بیان ہے اور جزاء من جنس العمل ہوتی ہے اس لیے بعینہ ”فہجرتہ الی اللہ ورسولہ“ کا اعادہ کر دیا گیا۔ (۷) واللہ اعلم۔

دوسرا سوال:

فہجرتہ الی ماہاجرالیہ میں ابہام کی وجہ

ایک سوال یہ ہے کہ ”فمن کانت ہجرتہ الی اللہ ورسولہ“ کے جواب میں تو تصریحاً ”فہجرتہ الی اللہ ورسولہ“ فرمایا اور ”ومن کانت ہجرتہ الی دنیا یصیبہا والی امرأۃ ینکحہا“ کے جواب میں دوبارہ ”دنیا“ اور ”عورت“ کو صراحتاً ذکر کرنے کے بجائے ”فہجرتہ الی ماہاجرالیہ“ فرما کر ”ما“ کے عموم میں داخل کر دیا، اس کی کیا وجہ ہے؟

اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ ”اللہ“ اور ”رسول“ کا اعادہ اس لیے کیا گیا ہے کیونکہ ”اللہ“ و ”رسول“ کے ذکر میں لذت ہے، گویا استلذاذ ذکر کی وجہ سے جزا کی جانب ”اللہ“ اور ”رسول“ کا اعادہ کیا گیا۔ جبکہ دوسرے جملے میں چونکہ ”دنیا“ اور ”عورت“ کا ذکر تھا اور وہ لذت کی چیزیں نہیں ہیں اس واسطے ان کا اعادہ صراحتاً نہیں کیا گیا بلکہ ”ماہاجرالیہ“ کے عموم میں داخل کر دیا گیا۔

دوسری وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ چونکہ یہاں اس ہجرت کی عظمت کو بیان کرنا مقصود ہے جو ”الی اللہ ورسولہ“ ہو، اور اس ہجرت کی عظمت میں سارا دخل ”اللہ“ و ”رسول“ کے قصد کا ہے، اس لیے ”اللہ“ و ”رسول“ کے ناموں کا اعادہ کیا گیا جو دراصل عظمت کا سبب ہیں اور اس ہجرت میں کوئی عظمت نہیں جو دنیا اور عورت کی طرف ہو، اس لیے جزا میں دنیا اور عورت کا ذکر صراحتاً نہیں کیا گیا بلکہ ”ماہاجرالیہ“

سے اس کو تعبیر کر دیا۔

ایک وجہ یہ بھی ممکن ہے کہ ”ہجرت الی اللہ والرسول“ کا مقصود رضائے خداوندی ہے اور یہ ایک ہی ہے بر خلاف ہجرت الی الدنیا کے، کہ اس کے بہت سے مقاصد ہوتے ہیں، چنانچہ دنیا کی طرف ہجرت سے مقصد کبھی مال و متاع کا حصول ہوتا ہے، اور کبھی منصب اور عہدہ کی خواہش و طلب، اور کبھی اس سے اسبابِ عیش و نشاط اور سامانِ راحت کی فراہمی مقصود ہوتی ہے تو چونکہ اللہ ورسول کی طرف ہجرت کا ایک ہی مقصد ہے اس میں تعدد نہیں یعنی حصولِ رضائے خداوندی، اس لیے وہاں اللہ اور رسول کا بعینہ اعادہ کر دیا گیا۔ اور دنیا کی طرف ہجرت میں چونکہ مختلف مقاصد شامل ہوتے ہیں اس واسطے وہاں ”ماہاجرالیہ“ کے اجمال و ابہام کو اختیار کیا گیا۔

طاعات و عبادات، مباحات اور معاصی

کے ساتھ نیت کے تعلق کی نوعیت

یہاں نیت کی بنیاد پر ایک عمل کو مقبول اور غیر مقبول قرار دیا جا رہا ہے کہ ہجرت کا وہی عمل اگر بنیتِ رضائے خداوندی ہو تو مقبول اور معتبر ہے اور بارادۂ حصولِ دنیا ہو تو غیر مقبول اور غیر معتبر ہے۔ اس بارے میں یہ تفصیل بھی ذہن میں رکھیے کہ :-

نیت کا تعلق عبادات و طاعات سے بھی ہوتا ہے اور مباحات کے ساتھ بھی۔ اگر عمل عبادات و طاعات میں سے ہو اور نیت حسن ہو تو اجر و ثواب ملتا ہے، اور اگر عمل عبادات و قربات میں سے تو ہے لیکن نیت میں فساد آگیا تو پھر گناہ اور عذاب ہوتا ہے۔

جہاں تک مباحات اور امورِ جائزہ کا تعلق ہے سو اس کے بارے میں ہم پیچھے ذکر کر چکے ہیں کہ اگر نیت اچھی ہوگی تو ثواب ملے گا، نیت بُری ہوگی تو گناہ ہوگا اور اگر کوئی نیت نہ ہو تو نہ ثواب ملے گا اور نہ ہی گناہ ہوگا۔ البتہ نیت کے اندر اختلاط ہو تو اس میں غالب کا اعتبار ہوگا، نیت خیر اگر غالب ہوگی تو اجر ملے گا، نیت شر اگر غالب ہو تو گناہ ہوگا۔ اور اگر دونوں جہتیں مساوی ہوں تو بھی ”أنا أغنی الشركاء عن الشرك“ کی بنا پر شر کے پہلو کو غالب قرار دے کر عمل نامقبول قرار پائے گا اور گناہ ہوگا۔

پھر جہاں تک معاصی کا تعلق ہے سو اس کے بارے میں اچھی طرح سمجھ لیجیے کہ نیتِ حسنہ کا معاصی کے ساتھ تعلق کا کوئی امان نہیں، معاصی میں اس بات کی صلاحیت ہی نہیں کہ ان کے ساتھ نیتِ حسنہ کا تعلق ہو کیونکہ نیتِ حسنہ ایسی چیز کے ساتھ متعلق ہوتی ہے جو شارع کے منشا کے مطابق ہو، منشا کے شارع کے

مطابق قربات و عبادات اور مباحات ہیں لہذا ان کے ساتھ نیتِ حسنہ کا تعلق ہو سکتا ہے ، معاسی کے ساتھ کسی حال میں نیتِ حسنہ کا تعلق نہیں ہو سکتا بلکہ اگر کوئی آدمی نیتِ حسنہ کے ساتھ گناہ کا ارتکاب کرے تو اس کے ایمان کے ضائع ہونے کا شدید خطرہ ہے ۔ واللہ اعلم بالصواب ۔

حدیث ”إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ“

سے ہدایت کتاب کی وجہ

- امام بخاری نے اس حدیث کے ذریعہ اپنی اس تصنیف کی جو ابتدا فرمائی ہے اس کی کئی وجوہ ہو سکتی ہیں:
- ① ایک واضح وجہ تو یہ سمجھ میں آتی ہے کہ امام بخاری نے ”صحیح نیت“ اور اس کی اہمیت کی طرف متوجہ کرنے کے لیے اس حدیث کے ذریعہ اپنی ”صحیح“ کی ابتدا فرمائی۔
 - ② ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ حدیث ہجرت کو ذکر فرما کر امام بخاری اس بات کی طرف متوجہ فرمانا چاہتے ہیں کہ علوم کی تحصیل کے لیے ہجرتِ طاہرہ ضروری ہے ، اور ہجرتِ طاہرہ یہی ہے کہ ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوا جائے ۔ گویا امام صاحب یہ فرما رہے ہیں کہ اگر آپ علوم کی تحصیل چاہتے ہیں تو آپ کے لیے ضروری ہے کہ اپنے مکان سے ہجرت کر کے عالم کے مکان کی طرف جائیں۔
 - ③ تیسری وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ امام بخاری حدیث ہجرت کے ذریعہ صرف ہجرتِ طاہرہ ہی کی طرف اشارہ نہیں فرما رہے ہیں بلکہ ہجرتِ باطنیہ کی طرف بھی متوجہ فرمانا چاہتے ہیں کیونکہ کمالِ ہجرت مطلوب ہے اور کمال اسی صورت میں حاصل ہوگا جب ہجرتِ طاہرہ کے ساتھ ساتھ ہجرتِ باطنیہ پر بھی عمل ہو۔
 - ہجرتِ طاہرہ کا مطلب تو واضح ہے کہ ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف منتقل ہونا، جیسا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے مکان سے غارِ حراء کی طرف ہجرت کی، یہ ہجرت من مکان الی مکان آخر ہے۔

ہجرتِ طاہرہ کی ایک شکل وہ بھی تھی جو صحابہ کرام نے مکہ مکرمہ سے حبشہ کی طرف کی، وہ ہجرت من دار الخوف الی دار الأمن تھی۔

اسی طرح حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی مدینہ منورہ روانگی سے پہلے صحابہ کرام کی مدینہ کی طرف ہجرت بھی ”من دار الخوف الی دار الأمن“ کی ہجرت ہے اور ہجرتِ طاہرہ میں داخل ہے ، پھر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے مدینہ منورہ تشریف لیجانے کے بعد ہجرت من دار الکفر الی دار الإسلام ہو گئی یہ بھی ہجرتِ طاہرہ ہی ہے ۔

ایک ہجرتِ باطنہ ہے جس کا حدیث ”المہاجر من ہجر ما نہی اللہ عنہ“ میں ذکر ہے، جس میں منہیات اور گناہوں کے چھوڑ دینے کو ہجرت قرار دیا ہے اور یہ ہجرتِ باطنہ ہے۔

گویا امام بخاریؒ اس بات پر متنبہ کرنا چاہتے ہیں کہ علومِ ظاہرہ کی تحصیل کے ساتھ ساتھ اگر آپ

حقیقی تکمیل بھی چاہتے ہیں تو ہجرتِ ظاہرہ کے ساتھ ساتھ ہجرتِ باطنہ کو بھی اختیار کرنا پڑے گا، اور ہجرتِ باطنہ حاصل ہوتی ہے ترکِ معاصی و ذنوب سے، لہذا جب تک معاصی کو ترک نہیں کیا جائے گا کمال حاصل نہیں ہوگا، حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے مشہور اشعار ہیں:

شکوتِ الیٰ وکیعِ سوءِ حفظی
فأرشدنی، الیٰ ترکِ المعاصی
وأخبرنی بأن العلم نور
ونور اللہ لایہدی لعاصی (۸)

حدیثِ باب سے مستنبط چند احکام

اس حدیث سے فقہاء نے بہت سے احکام استنباط کئے ہیں، ہم یہاں چند احکام ذکر کرتے ہیں:-
① ائمہ ثلاثہ نے اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے وضو اور غسل میں نیت کو واجب قرار دیا ہے۔ جبکہ امام ابوحنیفہؒ، سفیان ثوریؒ اور امام اوزاعیؒ کے نزدیک وضو یا غسل میں نیت کی ضرورت نہیں۔
وقد سبق منا التفصیل۔

② دوسرا مسئلہ اس حدیث سے یہ مستنبط کیا گیا ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک اور امام احمدؒ کی ایک روایت کے مطابق رمضان کے مہینے میں ابتدا میں ایک نیت تمام روزوں کے لیے کافی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ رمضان کے تمام روزے مل کر عبادتِ واحدہ ہیں لہذا ایک ہی نیت کافی ہے۔

جبکہ امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ اور ایک روایت کے مطابق امام احمدؒ کے نزدیک ہر روزہ کے لیے مستقل الگ الگ نیت ضروری ہے، کیونکہ ہر روزہ مستقل عبادت ہے، لہذا ایک نیت سب کے لیے کافی نہیں۔

③ ایک مسئلہ یہ مستنبط کیا گیا ہے کہ خطبہ کے دوران احادیث بیان کرنا جائز ہے، جیسے حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے خطبہ کے دوران یہ حدیث ارشاد فرمائی۔

⑤ ایک مسئلہ یہ بھی مستنبط کیا گیا ہے کہ عبادات کے لیے نیت لازم اور واجب ہے البتہ عبادات مقصودہ میں وجوب نیت بالاتفاق ہے اور وسائل میں اختلاف ہے۔

حدیث باب سے حاصل شدہ چند فوائد

① اس روایت سے ایک فائدہ یہ سمجھ میں آیا کہ علوم دینیہ کی تحصیل کے لیے ہجرت ظاہرہ درکار ہے۔

② دوسرا فائدہ اس سے یہ حاصل ہوا کہ علوم دینیہ میں حصول کمال ہجرت باطنہ پر موقوف ہے۔

③ تیسرا فائدہ یہ سمجھ میں آیا کہ ”خرم فی الحدیث“ جائز ہے جس کی تفصیل پیچھے گزر چکی ہے۔ واللہ

اعلم بالصواب۔

الحدیث الثانی

۲ : حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُسُفَ قَالَ : أَخْبَرَنَا مَالِكٌ : عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ ، عَنْ أَبِيهِ ، عَنْ عَائِشَةَ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا (۹) أَنَّ الْخَارِثَ بْنَ هِشَامٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، كَيْفَ يَأْتِيكَ الْوَحْيُ ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : (أَحْيَانًا يَأْتِينِي مِثْلَ صَلَاطَةِ الْجَرَسِ ، وَهُوَ أَشَدُّ عَلَيَّ ، فَيَقْصِمُ عَنِّي وَقَدْ وَعَيْتُ عَنْهُ مَا قَالَ : وَأَحْيَانًا يَتَمَثَّلُ لِي الْمَلَكُ رَجُلًا ، فَيُكَلِّمُنِي فَأَعْبِي مَا يَقُولُ) .

قَالَتْ عَائِشَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا : وَلَقَدْ رَأَيْتُهُ يَنْزِلُ عَلَيْهِ الْوَحْيُ فِي الْيَوْمِ الشَّدِيدِ الْبَرْدِ ، فَيَقْصِمُ عَنْهُ وَإِنْ جَبِينَهُ لَيَنْقَصِدُ عَرَقًا . [۳۰۴۳]

عبداللہ بن یوسف

یہ عبداللہ بن یوسف تميمی اور دمشقی کے نام سے مشہور ہیں۔ اصل تو ان کی دمشقی ہے ، تميمی

(۹) هذا الحدیث أخرجه البخاری فی کتاب بدء الخلق أيضا فی باب ذکر الملائكة رقم (۳۲۱۵)۔ و مسلم فی صحیحہ فی کتاب الفضائل باب طیب عرقہ صلی اللہ علیہ وسلم ، و مالک فی الموطأ (ص ۱۸۸) کتاب القرآن ، باب ماجاء فی القرآن رقم (۶)۔ والنسائی فی سننہ فی کتاب الافتتاح ، باب جامع ماجاء فی القرآن رقم (۹۲۳) و (۹۲۵)۔ و الترمذی فی جامعہ فی کتاب المناقب ، باب کیف کان ينزل الوحي على النبي صلی اللہ علیہ وسلم رقم (۳۶۳۳) و أحمد فی مسنده (ج ۶ ص ۱۵۸ و ۲۵۶)۔

میں رہائش اختیار کی تھی۔ (۱۰)

تنہیں مصر میں ساحلِ سمندر پر ایک شہر تھا جو آج کل ویران ہے، یہ تنہیں بن حام بن نوح علیہ السلام کی طرف منسوب ہے۔ (۱۱)

عبداللہ بن یوسف تنہیسی امام مالک اور لیث بن سعد کے شاگردوں میں سے ہیں، امام ذہبی اور امام یحییٰ بن معین جیسے افاضل ان کے شاگرد ہیں۔ (۱۲)

یحییٰ بن معین فرماتے ہیں ”ما بقی علی اذیم الأرض اجد اوثق فی ”الموظا“ من عبداللہ بن یوسف التنیسی“ (۱۳)۔

امام بخاری نے ان سے ”موظا امام مالک“ سنی، (۱۴) اور فرمایا ”کان من اثبت الشامیین“ (۱۵)۔

مالک

یہ مالک بن انس بن مالک بن ابی عامر الأصحبی المذنبی رحمہ اللہ تعالیٰ ہیں، ابو عبداللہ کنیت اور ”امام دارالہجرۃ“ ان کا لقب ہے۔ (۱۶)

امام مالک کے شیوخ کی تعداد نو سو ہے جن میں سے تین سو تابعی اور چھ سو تبع تابعی ہیں۔ (۱۷)
امام مالک نے جب ”موظا“ لکھی تو چونکہ آپ سے پہلے ابن ابی ذئب بھی ”موظا“ کے نام سے کتاب لکھ چکے تھے اور وہ کتاب ضخیم بھی تھی۔ اس لیے لوگوں نے پوچھا ”ما الفائدة فی تصنیفک؟“ تو آپ نے جواب میں فرمایا ”ماکان للہ بقی“ (۱۸) یعنی میں نے اللہ تعالیٰ کی رضا جوئی کے لیے تصنیف کی ہے، اسی وجہ سے اس کو دوام حاصل ہوگا۔ اور واقعۃً ایسا ہی ہوا۔

(۱۰) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۳۶) و تہذیب الکمال (ج ۱۶ ص ۳۳۳)۔

(۱۱) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۳۶)۔

(۱۲) دیکھیے تہذیب الکمال (ج ۱۶ ص ۳۳۳، ۳۳۴) و عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۳۶)۔

(۱۳) تہذیب الکمال (ج ۱۶ ص ۳۳۵)۔

(۱۴) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۳۶)۔

(۱۵) تہذیب الکمال (ج ۱۶ ص ۳۳۵)۔

(۱۶) تہذیب الکمال (ج ۲۶ ص ۹۱ و ۹۲)۔

(۱۷) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۳۶)۔

(۱۸) تدریب الراوی (ج ۱ ص ۸۹)۔

ہشام بن عروہ

یہ عروہ بن الزبیر بن العوام کے صاحبزادے ہیں، ان کی کنیت ابوالمندریا ابو عبد اللہ ہے، تابعی ہیں، یہ بھی مدنی ہیں، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت جابرؓ وغیرہ کی زیارت کی، حضرت ابن عمرؓ نے تو ان کے سر پر ہاتھ پھیر کر دعا بھی کی، ۶۱ھ میں ولادت ہوئی اور ۱۳۵ھ میں بغداد میں وفات پائی۔ (۱۹) رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃً واسعۃً۔

عن أبیہ

یہ حضرت عروہ بن الزبیر بن العوام ہیں، جلیل القدر تابعی ہونے کے ساتھ ساتھ مدینہ منورہ کے فقہائے سبعہ میں ان کا شمار ہوتا ہے۔

ان کو اللہ تعالیٰ نے عظیم نسیب اور خاندانی شرف عطا فرمایا تھا حضرت زبیر بن العوام رضی اللہ عنہ (أحد العشرة المبشرة) ان کے والد، صدیق اکبرؓ کی صاحبزادی ذات النطاقین حضرت اسماء رضی اللہ عنہا ان کی والدہ، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم آپ کے خالو اور حضرت عائشہؓ آپ کی خالہ ہیں۔ ۲۰ھ میں ان کی ولادت ہوئی اور ۹۳ھ یا ۹۹ھ میں انتقال فرما گئے۔ (۲۰)

عن عائشۃ

حضرت عائشہ صدیقہ بنت سیدنا ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہما۔ آپ کا نکاح حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ہجرت سے پہلے ہوا جبکہ آپ کی عمر چھ سال تھی، اور ایک روایت کے مطابق آپ اس وقت سات سال کی تھیں۔ غزوہ بدر کے بعد آپ کی رخصتی ہوئی جبکہ آپ کی عمر نو سال تھی، اور جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا وصال ہوا اس وقت آپ اٹھارہ سال کی تھیں۔ آپ پینسٹھ سال زندہ رہیں اور رمضان یا شوال ۵۵ھ، ۵۶ھ، ۵۷ھ یا ۵۸ھ میں انتقال فرما گئیں۔ آپ کی وصیت کے مطابق آپ کو رات کو بتیج میں دفن کیا گیا اور حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے نماز جنازہ پڑھائی۔

آپ کی والدہ ام رومان زینب بنت عامر ہیں۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت اسماءؓ کے صاحبزادے اور حضرت عائشہؓ کے بھانجے حضرت عبد اللہ بن الزبیر پر آپ کی کنیت ”ام عبد اللہ“ رکھی تھی (۲۱)۔

(۱۹) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۳۷)۔

(۲۰) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۳۸)۔ (۲۱) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۳۸)۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فقہاء صحابہ میں داخل ہیں اور ان چھ صحابہ میں آپ کا شمار ہوتا ہے جو مکثرتین فی الحدیث ہیں۔ (۲۲) آپ سے کل دو ہزار دو سو دس حدیثیں مروی ہیں جن میں سے ایک سو چوبتر حدیثیں متفق علیہ ہیں، چونکہ روایتیں وہ ہیں جو صرف امام بخاری نے روایت کیں اور ائمہ اربعہ میں جن کی تخریج صرف امام مسلم نے کی۔ (۲۳)

أم المؤمنین

یہ حضرت عائشہ ہی نہیں تمام ازواج مطہرات کا لقب ہے اور یہ دراصل اللہ تعالیٰ کے ارشاد ”النبی اولیٰ بالمؤمنین من انفسہم وازواجہ امہاتہم“ (۲۴) سے ماخوذ ہے۔ لیکن یہ واضح رہے کہ یہ امومت بطور وجوب احترام و برّ اور تحریم نکاح کے ہے، جہاں تک ان کی صاحبزادیوں سے نکاح، ان کے ساتھ خلوت کے جواز، اور ان کے ساتھ سفر وغیرہ کا تعلق ہے سو ان کاموں میں امومت نہیں ہے لہذا ان کے ساتھ خلوت بلکہ نظر بھی ناجائز ہے، ان کے ساتھ سفر کرنا بھی ناجائز ہے، ان کی بنات کے ساتھ نکاح کرنا درست ہے۔ (۲۵)

ازواج مطہرات کے لیے ”ام المؤمنات“ کا اطلاق

پھر اس بات میں اختلاف ہے کہ مطہرات ازواج مطہرات کے لیے جس طرح ”ام المؤمنین“ یا ”امات المؤمنین“ کا اطلاق کیا جاتا ہے آیا ”امات المؤمنات“ کا اطلاق بھی ہو سکتا ہے یا نہیں؟ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی رائے یہ ہے کہ ”ام المؤمنات“ نہیں کہہ سکتے، قاضی ابن عربی (۲۶) حافظ ابن کثیر (۲۷) اور علامہ عینی نے اس قول کو ترجیح دی ہے چنانچہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو ایک

(۲۲) مکثرتین فی الحدیث چھ صحابہ کرام یہ ہیں: ۱۔ حضرت ابوہریرہ ۲۔ حضرت عبداللہ بن عمر ۳۔ حضرت عبداللہ بن عباس ۴۔ حضرت جابر بن عبداللہ ۵۔ حضرت انس بن مالک ۶۔ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین۔ دیکھیے تقریب النوادی مع شرح تدریب الراوی (ج ۲ ص ۲۱۶-۲۱۸) السبع التاسع والثلاثون من معرفة الصحابة۔ (۲۳) عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۳۸)۔ (۲۴) سورة الاحزاب/۶۔ (۲۵) عمدة (ج ۱ ص ۳۸)۔ (۲۶) دیکھیے تفسیر قرطبی (ج ۱ ص ۱۲۳)۔ (۲۷) ارشاد الساری للتطائی (ج ۱ ص ۱۵)۔

عورت نے ”یا ائمہ“ کہہ کر خطاب کیا تو آپ نے فرمایا ”لست بأُمک انا ام رجالکم“ (۲۸)
حافظ ابن حجر کا رجحان اس طرف ہے کہ ام المؤمنات کہنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ (۲۹)
بہر حال یہ اختلاف اس اختلاف پر مبنی ہے کہ آیا خطاب رجال میں نساء بھی داخل ہوتی ہیں یا نہیں؟
جن کے نزدیک داخل ہیں ان کے نزدیک ام المؤمنات کا اطلاق درست ہے اور جن کے نزدیک داخل نہیں وہ
اس کو درست نہیں سمجھتے۔ (۳۰)

کیا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے
”ابو المؤمنین“ کا اطلاق ہو سکتا ہے؟

ایک سوال یہ بھی ہے کہ کیا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے ہم ”ابو المؤمنین“ کہہ سکتے ہیں؟
اس میں بھی اختلاف ہے، بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ ابو المؤمنین کا اطلاق نہیں کر سکتے،
استاذ ابواسحاق اسفرائینی فرماتے ہیں ”ہو کائینا“ تو کہہ سکتے ہیں ”ابونا“ نہیں کہہ سکتے، ان حضرات کا کہنا
یہ ہے کہ قرآن کریم میں صراحتاً وارد ہے ”مَا كَانَ مُحَمَّدٌ ابًا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ“ (۳۱) جس سے ”اب“ ہونے
کی نفی ہوتی ہے۔

اسی طرح ایک حدیث میں ہے ”انما انا لکم بمنزلة الوالد....“ (۳۲)
لیکن اکثر علماء کی رائے یہ ہے کہ آپ کے لیے ”ابو المؤمنین“ کا اطلاق درست ہے اس میں کوئی
حرج نہیں، چنانچہ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابی بن کعبؓ سے روایت ہے کہ وہ اس آیت ”النَّبِيُّ اَوْلىٰ
بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ اَنْفُسِهِمْ وَاَزْوَاجُهُ اُمَّهَاتُهُمْ“ کے آخر میں ”وہو اب لہم“ کا اضافہ بھی فرمایا کرتے تھے، یہی
حضرت معاویہؓ، مجاہدؓ، عکرمہؓ اور حسنؓ سے بھی مروی ہے۔ (۳۳)

جہاں تک ”مَا كَانَ مُحَمَّدٌ ابًا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ“ میں نفی کا تعلق ہے سو اس میں ابوتِ ضلیبیہ کی نفی
ہے مطلق ابوت کی نہیں (۳۴) یہی وجہ ہے کہ ”انما انا لکم بمنزلة الوالد“ میں ابوت کا من وجہ اثبات ہے۔
واللہ اعلم۔

(۲۸) طبقات ابن سعد (ج ۸ ص ۶۳) ذکر أزواج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ذکر عائشہ۔

(۲۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۸)۔ (۳۰) دیکھیے شرح کرمانی (ج ۱ ص ۲۵)۔ (۳۱) سورة الأحزاب / ۴۰۔

(۳۲) سنن أبی داؤد، کتاب الطہارۃ، باب کراہیۃ استئمان القلعة عند فضا، الحاحۃ۔

(۳۳) تفسیر ابن کثیر (ج ۳ ص ۴۶۸)۔ (۳۴) عملة الباری (ج ۱ ص ۳۹)۔

احوال المؤمنین اور حالات المؤمنین کا اطلاق

امہات المؤمنین کی بہنوں کو خالہ، بھائیوں کو ماموں اور صاحبزادیوں کو بہن کہا جاسکتا ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں علامہ عینی فرماتے ہیں کہ اس میں بھی اختلاف ہے، بعض حضرات نے ”وَأَزْوَاجَهُمْ امْهَاتُهُمْ“ پر قیاس کر کے یہ کہا ہے کہ جب وہ مائیں ہیں تو ان کے رشتہ سے ان کو خالہ، ماموں اور بہن کہا جاسکتا ہے۔ لیکن اصح قول یہ ہے کہ ان ناموں کا اطلاق درست نہیں، لعدم التوقیف۔ (۳۵)

جہاں تک نص کا تعلق ہے سو وہ مؤول ہے، (۳۶) کیونکہ ازواج کو امہات احترام، توقیر اور اکرام میں قرار دیا گیا ہے اور کسی حکم میں نہیں، یہی وجہ ہے کہ امہات المؤمنین کی بنات و اخوات بالاجماع حرام نہیں ہیں۔ (۳۷) لہذا ان کو اخوات المؤمنین اور حالات المؤمنین بھی نہیں کہا جائے گا۔ واللہ اعلم۔

حضرت عائشہؓ افضل ہیں یا حضرت خدیجہؓ؟

پھر اس میں بھی اختلاف ہوا ہے کہ حضرت عائشہؓ افضل ہیں یا حضرت خدیجہؓ؟

بعض حضرات حضرت عائشہؓ کی افضلیت کے قائل ہیں لیکن راجح یہ ہے کہ حضرت خدیجہؓ حضرت عائشہؓ سے افضل ہیں، قاضی، متولیٰ اور ابن عربی مالکی کے علاوہ بہت سے حضرات کی یہی قطعی رائے ہے۔ (۳۸)

حضرت عائشہؓ افضل ہیں یا حضرت فاطمہؓ؟

پھر اس میں بھی علماء کا کلام ہے کہ حضرت عائشہؓ افضل ہیں یا حضرت فاطمہؓ؟

اس میں راجح یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ کو حضرت فاطمہؓ پر فضیلت حاصل ہے۔ (۳۹)

حضرت عطاء اللہ شاہ بخاری صاحب نے اس کو ایک عجیب عنوان سے ذکر فرمایا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ حضرت فاطمہؓ نے (جو جگر گوشہ رسول تھیں) فرمایا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے بارے میں فرمایا ”ہی بضعتہ منی“ یعنی فاطمہ میرا ایک ٹکڑا ہے۔

حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ میں اور تو کچھ نہیں جانتی اتنی بات آپ سے پوچھنا چاہتی ہوں کہ جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم میرے زوج ہیں اور وہ جنت میں جائیں گے تو میرا ہاتھ ان کے ہاتھ میں ہوگا، جہاں آپ جائیں گے وہاں میں جاؤنگی۔ جبکہ تمہارے زوج حضرت علیؓ ہیں وہ جب جنت میں جائیں گے تو تم

(۳۵) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۸)۔ (۳۶) حوالہ بالا۔

(۳۷) ابن کثیر (ج ۲ ص ۳۶۸)۔

(۳۸) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۸)۔ (۳۹) حوالہ بالا۔

ان کے ساتھ ہوگی، جہاں وہ جائیں گے وہاں تم جاؤ گی۔ اب یہ خود سمجھ لو کہ رتبہ کس کا بڑا ہوگا؟
 بہر حال اس میں ایک خطیبانہ انداز سے حضرت عائشہؓ کی افضلیت کا اثبات ہے جو بالکل درست ہے۔
 علامہ عینیؒ نے اپنے بعض اساتذہ سے نقل کیا ہے کہ ”ناظمة أفضل فی الدنيا وعائشة أفضل فی
 الآخرة“ (۴۰)

أن الحارث بن هشام

یہ حارث بن ہشام بن مغیرہؓ حضرت خالد بن الولیدؓ کے چچازاد بھائی اور ابو جہل کے حقیقی بھائی ہیں،
 غزوة بدر کے موقع پر یہ کافروں کی طرف سے مسلمانوں کے خلاف جنگ میں شریک ہوئے تھے، فتح مکہ کے
 موقع پر اسلام لانے، غزوة حنین کے موقع پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ کو سو اونٹ عنایت
 فرمانے تھے، جنگ یرموک میں آپ نے شہادت پائی۔ (۴۱) رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔

یہ حدیث مسانید عائشہؓ میں سے ہے

یا مسانید حارث بن ہشام سے؟

یہاں حضرت عائشہؓ روایت کر رہی ہیں کہ حارث بن ہشامؓ نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے
 سوال کیا ”کیف یأتیک الوحي؟“ اس مقام پر دو احتمال ہیں:-

- ① ایک یہ کہ جب حضرت حارث بن ہشام رضی اللہ عنہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال
 کر رہے تھے اُس وقت حضرت عائشہؓ وہاں موجود تھیں، آپ نے سوال کا جواب براہ راست سنا، اس احتمال
 پر یہ روایت مسانید عائشہؓ میں شمار ہوگی اور یہی اصحاب اطراف کی رائے ہے۔ (۴۲)
- ② دوسرا احتمال یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ وہاں موجود نہ ہوں اور یہ روایت انھوں نے حضرت حارث
 بن ہشام سے سنی ہو، اس صورت میں یہ مسانید حارث بن ہشامؓ سے ہوگی، اور یہاں اُسے مرسل صحابی کہیں
 گے، جمہور کے نزدیک اس کا حکم موصول کا ہی ہے۔ (۴۳)

(۴۰) عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۸)۔

(۴۱) عمدة القاری (ج ۱ ص ۳۹)۔

(۴۲) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۹)۔

(۴۳) دیکھئے تقریب النووی مع شرح تدریب الراوی (ج ۱ ص ۲۰۶) النوع التاسع: المرسل۔

اس دوسرے احتمال کی تائید میں مسند احمد (۴۴) اور معجم بغوی وغیرہ کی روایت عامر بن صالح زبیری کے واسطے سے آئی ہے اس میں تصریح ہے کہ حضرت عائشہؓ حضرت حارث بن ہشامؓ سے روایت کرتی ہیں۔ (۴۵) اگرچہ عامر بن صالح زبیری میں ضعف ہے (۴۶) لیکن حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ ابن مندہ کے پاس ان کا متابع موجود ہے۔ (۴۷) بہر حال مشہور یہی ہے کہ یہ مسانید عائشہؓ میں سے ہے۔ (۴۸)

کیف یأتیک الوحي
یعنی آپ کے پاس وحی کس طرح آتی ہے؟

حضرت حارث بن ہشامؓ کا سوال
نزول وحی میں شک کی وجہ سے نہیں تھا

یہ سوال نزول میں شک کی وجہ سے نہیں تھا، بلکہ یہ ویسا ہی ہے جیسے حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ سے سوال کیا تھا ”رب ارنی کیف تحی الموتی“ (۴۹) وہ سوال کر رہے تھے کہ اے میرے پروردگار! مجھے احیاء موتی کی کیفیت کا مشاہدہ کرا دیجیے۔ حضرت ابراہیم علی نبینا وعلیہ الصلاۃ والسلام نہایت جلیل القدر اور اولوالعزم پیغمبر ہونے کے ساتھ ساتھ بہت سے پیغمبروں کے باپ بھی ہیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ان کی ملت کی اتباع کا حکم دیا گیا ہے ان کو احیاء موتی کی قدرت میں شک ہونے کا کیا تصور ہو سکتا ہے۔ بلکہ ان کے سوال کا منشا یہ ہے کہ انہیں احیاء موتی کی قدرت پر کامل یقین ہے اس کے بعد ان میں یہ شوق پیدا ہوا ہے کہ ذرا دیکھیں تو احیاء موتی کی کیفیت کیسی ہوتی ہے؟ (۵۰)

اسی طرح حضرت حارث بن ہشامؓ کو نزول وحی کے بارے میں مکمل یقین حاصل تھا، البتہ اس بات کا شوق پیدا ہوا کہ اس کی کیفیت کا علم ہو (۵۱) حضرت ابراہیم علیہ السلام کا سوال خصائص الوہیت کے

(۴۴) دیکھیے مسند احمد (ج ۶ ص ۱۵۸ و ۲۵۷)۔

(۴۵) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۹)۔

(۴۶) قال الحافظ فی ”التقریب“ (ص ۲۸)۔ ”من روک الحدیث أو طاس معین وکتبہ...“

(۴۷) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۹)۔

(۴۸) حوالہ بالا۔

(۴۹) سورہ بقرہ/۲۶۰۔

(۵۰) دیکھیے تفسیر ابن کثیر (ج ۱ ص ۲۱۵)۔ (۵۱) فضل الباری (ج ۱ ص ۱۵۱)۔

بارے میں تھا اور حضرت حارث بن ہشامؓ کا سوال خصائصِ نبوت کے بارے میں۔

یہ ایسا ہی ہے جیسے ہمیں مکہ مدینہ کے وجود کے بارے میں خبر متواتر کی وجہ سے یقین ہوتا ہے، اسی یقین کی بنا پر ہمارے اندر یہ اشتیاق برپا ہوتا ہے کہ کاش! ہم مکہ مدینہ دیکھ سکیں، چنانچہ دیکھنے والوں سے پوچھتے پھرتے ہیں ”مکہ مکرمہ کیسا ہے؟“ ”مدینہ منورہ کیسا ہے؟“ یہ سوال مکہ مکرمہ یا مدینہ منورہ کے وجود میں شک کی بنا پر نہیں بلکہ ان پر یقین کے بعد اشتیاق کی بنا پر ہوتا ہے۔

حضرت حارث بن ہشامؓ کے سوال کی نوعیت

بظاہر تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سائل نے نفسِ وحی کی آمد کی کیفیت معلوم کی ہے اور ”أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس“ سے اس کی تائید ہوتی ہے، بخاری ہی میں کتاب بدء الخلق، باب ذكر الملائكة میں یہی روایت آئی ہے اس سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے کیونکہ اس میں ”كيف يأتيك الوحي؟“ کے جواب میں آپ نے فرمایا ”كل ذلك يأتيني الملك أحياناً في مثل صلصلة الجرس....“ مطلب یہ ہے کہ بعض دفعہ وحی غیر مفہوم صورت میں آتی ہے کہ اولِ وہلہ میں سمجھ میں نہیں آتی۔

اور یہ بھی احتمال ہے کہ حاملِ وحی کی آمد کی کیفیت کے متعلق سوال کرنا مقصود ہو، حدیث کا جزو ثانی ”أحياناً يتمثل لي الملك رجلاً“ اس کی تائید کرتا ہے کہ حاملِ وحی میرے پاس بعض اوقات بشکل انسانی آتا ہے۔

اب اگر یہ کہا جائے کہ سوال نفسِ وحی کی کیفیت کے متعلق تھا تو پھر ”أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس و أحياناً يتمثل لي الملك رجلاً“ کا مطلب یہ ہوگا کہ بعض اوقات وحی غیر مفہوم شکل میں آتی ہے کہ اولِ وہلہ میں سمجھ میں نہیں آتی، اور کبھی اولِ وہلہ ہی سے مفہوم ہوتی ہے جیسے کوئی کسی انسان سے بات کرتا ہے تو اس کی بات سمجھ میں آتی ہے۔

اور اگر سوال حاملِ وحی کے متعلق ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ کبھی فرشتہ غیر معهود شکل و صورت میں آتا ہے، اور اسی کو ”مثل صلصلة الجرس“ سے تعبیر فرمایا، اس لیے کہ صلصلة الجرس سے کسی چیز کا اخذ کرنا اور کسی کلام کا اخذ کرنا معهود نہیں ہے۔ اور کبھی معهود شکل یعنی انسانی شکل میں فرشتہ وحی لے کر آتا ہے ”وأحياناً يتمثل لي الملك رجلاً“۔

یہاں یہ بھی ممکن ہے کہ سوال بالکل عام ہو یعنی وحی کے متعلق بھی سوال ہو کہ وہ کس طرح آتی

ہے؟ اور حاملِ وحی کے بارے میں بھی سوال ہو کہ وہ کیسے آتا ہے؟ (۵۲) واللہ اعلم۔

صلصلة الجرس

”صلصلہ“ کہتے ہیں اس آواز کو جو لوہے کے لوہے پر گرنے سے پیدا ہوتی ہے، جس میں طنین یعنی زن زن کی آواز ہوتی ہے جیسے گھنٹہ پر ضرب لگنے کے بعد اس میں ایک آواز مسموع ہوتی ہے۔ اسی طرح اس آواز کو بھی ”صلصلہ“ کہتے ہیں جو مسلسل ہو اور اس سے کوئی بات اولِ وبلد میں سمجھ میں نہ آتی ہو۔ (۵۳)

صلصلہ سے کیا مراد ہے؟

صلصلہ سے جس آواز کو تشبیہ دی گئی ہے اس کے بارے میں بہت سارے اقوال ہیں کہ اس سے کیا مراد ہے؟

① بعض حضرات نے کہا کہ یہ فرشتہ کے پروں کی آواز ہے۔ (۵۳)

② بعض حضرات نے کہا کہ یہ ”رصد“ کی آواز ہے یعنی جبریل امین کے ساتھ وحی کی حفاظت کے لیے جو فرشتوں کی بڑی جماعت آتی تھی اس جماعت کی پرواز کی آواز ہے۔ (۵۵) آپ نے دیکھا ہوگا کہ کبھی آپ کے قریب سے پرندوں کی کوئی بڑی ڈار گزر جاتی ہے تو ”شاں شاں“ کی آواز آپ کے کانوں میں سنائی دیتی ہے، اسی طرح یہاں جبریل امین کے ساتھ آنے والے فرشتوں کے پروں کی آواز کو صلصلہ سے تعبیر کیا گیا ہے۔ (۵۶)

③ یہ جبریل امین کے آنے کی آواز ہوتی تھی جس طرح ریل کے آنے کی آواز دور سے ہی معلوم ہو جاتی ہے، یہ قول شیخ الاسلام حضرت مدنی قدس سرہ سے منقول ہے۔ (۵۴)

اس پر بعض ملاحظہ نے یہ اشکال کیا کہ اگر ایسا ہی واقعہ ہے تو سب کو یہ آواز محسوس ہونی چاہیے، اور یہی اشکال فرشتہ کے پروں کی آواز پر بھی وارد ہو سکتا ہے۔

(۵۲) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۹) و عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۳۳)۔

(۵۳) مجمع بحار الأنوار (ج ۳ ص ۳۳۱)۔ و عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۳۰) و فتح الباری (ج ۱ ص ۲۰)۔

(۵۴) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۰)۔

(۵۵) ”رصد“ کے سلسلہ میں امانیث کے لیے دیکھیے الدر المنثور (ج ۶ ص ۲۴۴ و ۲۴۵)۔ ذیل آیت کریمہ ”فَاِنَّهُ يَسْمَعُ مِمَّنْ يَنْذِرُوْنَ مِنْكُمْ“۔

(۵۶) فصل الباری (ج ۱ ص ۱۵۲)۔

(۵۷) دیکھیے اللباب والترانم (ص ۳۵)۔

لیکن اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ یہ چیز کشف سے متعلق ہے۔ دیکھیے احادیث میں یہ بھی ہے کہ جبریل امین لیلۃ القدر میں اپنے پروں کو پھیلا دیتے ہیں اور یہ چیز اہل کشف کو ہی معلوم ہوتی ہے دوسروں کو نہیں، جس طرح بہرے کو آواز نہیں سنائی دیتی اسی طرح یہ آواز بھی دوسروں کو سنائی نہیں دیتی۔ (۵۸)

۱ بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ یہ خاص آواز ہوتی ہے جس سے نبی کی ساری قوتوں کو مجتمع کیا جاتا ہے اور اس کے ذریعہ وحی سے پہلے نبی کو متنبہ کیا جاتا ہے، جیسے ٹیلیفون کی گھنٹی ہوتی ہے کہ بات چیت کے لیے اس کے ذریعہ مخاطب کو ہوشیار کیا جاتا ہے۔ (۵۹)

۲ بعض حضرات نے کہا کہ اللہ تعالیٰ اپنی قدرت سے موتی بہ کے اندر ایک صوت پیدا فرماتے ہیں (۶۰)۔

۱ بعض حضرات کہتے ہیں کہ فرشتے کی اصلی آواز ہوتی ہے۔ (۶۱)

۲ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب فرماتے ہیں کہ ”اصل میں قاعدہ یہ ہے کہ جب انسان کے حواس میں تعطل آجاتا ہے تو اس حاسہ میں یہ کیفیت پیدا ہو جاتی ہے کہ وہ مختلف قسم کی چیزوں کا ادراک کرتا ہے، مثلاً خدا نخواستہ حاسہ بصر میں کوئی گڑ بڑ ہو جائے تو الوان مختلفہ نظر آتے ہیں، اسی طرح آنکھیں ملنے کے بعد کھولی جائیں تو مختلف قسم کے رنگ نظر آئیں گے، کبھی لال، کبھی زرد، کبھی سیاہ وغیرہ۔ حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہ صلصلة الجرس دراصل تعطل حواس سے کنایہ ہے یعنی اللہ تعالیٰ نزول وحی کے وقت حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حاسہ سمع کو عالم شہادت کی مسموعات سے معطل کر کے دوسرے عالم کی طرف متوجہ کر دیتے ہیں تاکہ بہمال توجہ تلقی وحی کر سکیں۔ (۶۲)

۳ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ خود اللہ تعالیٰ کی صوت قدیم ہے، حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے

اسی کو اختیار کیا ہے۔ (۶۳)

کیا اللہ تعالیٰ کے لیے صوت ثابت ہے؟

اس بات میں سب کا اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے ”کلام“ ثابت ہے اور ”اللہ تعالیٰ“ پر

(۵۸) حوالہ بالا۔

(۵۹) فضل الباری (ج ۱ ص ۱۵۲)۔

(۶۰) نقلہ عن بعض المشایخ شیخ الحدیث العلامة الکاندملوی فی أوجز المسائل (ج ۳ ص ۱۲۸) کتاب القرآن اما جاء فی القرآن۔

(۶۱) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۰)۔

(۶۲) دیکھیے ”رسالہ شرح تراجم أبواب صحیح البخاری“ (ص ۱۳) باب کیف کان بدء الوحي۔

(۶۳) بیض الباری (ج ۱ ص ۲۰)۔

”متکلم“ کا اطلاق کیا جاتا ہے۔

البتہ اس میں اختلاف ہے کہ آیا یہ صفت کلام معنی قائم بذات الباری تعالیٰ ہے یا قائم بغیرہ؟
معزلہ قائم بغیرہ ہونے کے قائل ہیں جبکہ اہل السنۃ والجماعۃ قائم بذاتہ سبحانہ وتعالیٰ ہونے کے قائل
ہیں۔

پھر اہل السنۃ میں اختلاف ہے کہ یہ کلام بحرف وصوت ہوتا ہے یا بلا حرف ولا صوت؟

متکلمین کا مذہب یہ ہے کہ کلام بلا حرف وصوت ہوتا ہے جبکہ محدثین کا مسلک یہ ہے کہ یہ کلام

بحرف وصوت ہوتا ہے، گویا متکلمین ”صوت“ کا انکار کرتے ہیں اور محدثین اس کا اثبات کرتے ہیں۔ (۶۴)

امام بخاری نے کتاب التوحید میں صوت کو ثابت کیا ہے، چنانچہ حضرت ابن مسعودؓ کی ایک موقوف

روایت تعلقاً ذکر کی ہے ”إذا تكلم الله بالوحي سمع أهل السماوات شيئاً، فإذا فرغ عن قلوبهم وسكن

الصوت عرفوا أنه الحق، ونادوا: ماذا قال ربكم؟ قالوا: الحق“ (۶۵) یعنی جب اللہ تبارک وتعالیٰ تکلم بالوحي

فرماتے ہیں تو اہل سماوات یعنی فرشتے سنتے ہیں اور وہ بیہوش ہو جاتے ہیں، جب ان کو ہوش آتا ہے تو فرشتے

پوچھتے ہیں کہ کیا ارشاد ہوا؟ تو جواب ملتا ہے کہ حق ارشاد ہوا ہے۔

دیکھیے یہاں ایک ایسی چیز کا اثبات ہے جو مسنون ہے، ظاہر ہے کہ وہ صوت ہے۔

اسی طرح امام بخاری نے حضرت عبداللہ بن انیسؓ سے ایک معلق روایت نقل کی ہے ”يحشر الله

العباد، فيناديهم بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب: أنا الملك الديان“ (۶۶)

یہاں ”ینادی“ کی ضمیر اللہ تعالیٰ کی طرف راجع ہے، اور صوت کا صراحۃً اثبات ہے۔

لیکن واضح رہے کہ یہ صوت کسی بھی طرح مخلوق کی صوت کے مشابہ نہیں ہے لہذا یوں کہیں گے

”لہ صوت لا كأصواتنا“ جیسے کہتے ہیں ”لہ ید لا كأیدینا، ولہ سمع لا كأسماعنا“ وغیر ذلک۔

نصوص سے ثابت شدہ تمام صفات کو

تزیہ کے عقیدہ کے ساتھ ظاہر پر چھوڑنا چاہیے

یہ اسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ حضرت شیخ الہند قدس سرہ فرمایا کرتے

(۶۳) تحفة القاری بحل مشکلات البخاری جزو اخیر (ص ۱۲۴ و ۱۲۳)۔

(۶۵) صحیح بخاری، کتاب التوحید، باب قول اللہ تعالیٰ ”وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ“۔

(۶۶) صحیح بخاری، کتاب التوحید، باب قول اللہ تعالیٰ: ”وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ“۔

تھے کہ علماء و مفسرین ید، سمع اور بصر وغیرہ میں تو تاویل کرتے ہیں کہ لہ ید لا کایدینا، ولہ سمع لا کاسماعنا، ولہ بصر لا کابصارنا، مگر جہاں ”علم“ اور ”حیات“ کا ذکر کرتے ہیں وہاں یہ تاویل نہیں کرتے، حالانکہ وہاں بھی یہی تاویل ضروری ہے، اس لیے کہ ہماری حیات اللہ تعالیٰ کی حیات کی طرح نہیں ہے، ہماری حیات تو مسبوق بالعدم ہے کہ ہم حیات سے پہلے پردہ عدم میں تھے، اور پھر حیات کے بعد دوبارہ معدوم بھی ہونگے، گویا ہم عدتین کے درمیان میں ہیں، جبکہ اللہ تعالیٰ کی حیات کے لیے نہ تو مسبوقیت بالعدم ہے اور نہ ہی وہ فنا ہونے والی ہے وہ تو ”ہو الاول والآخر“ ہے۔

اسی طرح ہمارا علم مسبوق بالعدم ہے، پہلے جمل تھا، اس کے بعد علم آیا، اور پھر جب بڑھاپا آتا ہے تو اس علم میں نسیان اور ذہول بھی طاری ہوتا ہے جبکہ اللہ تعالیٰ کا علم نہ مسبوق بالعدم ہوتا ہے اور نہ ہی اس میں کسی قسم کے نسیان یا ذہول کا امکان ہے۔

پھر ہمارا علم اور ہماری حیات مقولات میں سے کسی مقولے میں داخل ہے جبکہ اللہ تعالیٰ کا علم اور اس کی حیات کسی مقولے میں داخل نہیں کیونکہ وہ تو خالق للمقولات ہے۔

لہذا علم و حیات کے بارے میں بھی کہنا چاہیے ”لہ علم لا کعلمنا، ولہ حیاة لا کحیاتنا“

الغرض سلف کا عقیدہ ہے کہ نصوص سے جو بات ثابت ہو جائیں ان کو ہم ظاہر ہی پر چھوڑ دیں گے مگر تنزیہ کے عقیدہ کے ساتھ کہ اللہ کی صفات کسی کے مماثل نہیں: ”لَیْسَ کَمِثْلِ شَیْءٍ وَهُوَ السَّمِیْعُ الْبَصِیْرُ“ (۶۷) جس طرح باری تعالیٰ اپنی اور تمام صفات میں مخلوق سے بالاتر ہے اور اس کی صفات کی کیفیات ہم بیان نہیں کر سکتے اور وہ ہماری عقلوں میں نہیں آسکتیں اسی طرح اس صوت میں بھی وہ مخلوق سے بالاتر ہے، اس سلسلہ میں احادیث کے خاموش ہونے کی وجہ سے اس کی کیفیت سے بحث کرنا اپنی مجال تاب و تواں سے باہر ہے۔ (۶۸)

حدیث میں تعارض

کا شبہ اور اس کا ازالہ

اس حدیث میں آپ دیکھ رہے ہیں کہ آواز کو صلصلة الجرس کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے جبکہ ایک دوسری حدیث میں ”کأنه سلسلة علی صفوان“ وارد ہے یعنی چکنے پتھر پر زنجیر گرنے یا کھنچنے کی آواز کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے۔ ایک اور حدیث میں ”دوی نحل“ (یعنی شہد کی مکھیوں کی آواز) کے ساتھ تشبیہ

دی گئی ہے ان تینوں تشبیہات میں اتنی بات مشترک ہے کہ صوت مسلسل اور متدارک ہے، حروف علیحدہ علیحدہ نہیں اور مخارج الگ الگ نہیں ہیں۔

بہر حال یہ تین حدیثیں ہیں جن میں سے ہر ایک میں وحی کو مختلف چیزوں کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے جس سے بظاہر تعارض محسوس ہوتا ہے۔

اس تعارض کا دفعیہ یہ ہے کہ ان حدیثوں کے الفاظ میں غور کرنے سے خود بخود اشکال ختم ہو جاتا ہے کیونکہ ”سلسلۃ علیٰ صفوان“ والی حدیث مکمل اس طرح ہے ”إذا قضی اللہ الأمر فی السماء ضربت الملائکۃ بأجنحتها خضعاناً لقوله كأنه سلسلة علیٰ صفوان...“ (۱) اسی طرح ”دوی نخل“ والی حدیث کے الفاظ ہیں ”کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم إذا أنزل علیہ الوحی سُمع عند وجهه کادوی النحل...“ (۲) ان تمام احادیث کو سامنے رکھنے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو جو آواز سنائی دیتی ہے وہ صلیب الجرس کی ہوتی ہے، فرشتے اس کو سلسلۃ علیٰ صفوان سمجھتے ہیں جبکہ عام صحابہ کرام جو وحی کے نزول کے وقت بیٹھے ہوتے ہیں وہ اس آواز کو دوی نخل کی طرح محسوس کرتے ہیں۔ واللہ اعلم۔

مشبہ محمود اور مشبہ بہ کے مذموم

ہونے کا اشکال اور اس کا دفعیہ

یہاں ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ یہ وحی کی آواز ہو یا فرشتے کی آواز، اس کو صلیب الجرس کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے جو بہت مذموم شے ہے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”لا تصحب الملائکۃ رفقة فیہا کلب ولا جرس“ (۳) یعنی رحمت کے فرشتے ایسی جماعت کے ساتھ نہیں آتے جس کے ساتھ کوئی کتا یا گھنٹی ہو۔ اسی طرح آپ نے فرمایا ”الجرس مزاہیر الشیطان“ (۴)

سوال یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے وحی جیسی محمود چیز کو جس کا تعلق بارگاہِ الہی سے تھا ایسی مذموم چیز کے ساتھ کیوں تشبیہ دی جس کا تعلق شیطان سے ہے؟

(۱) صحیح بخاری، کتاب التفسیر، تفسیر سورۃ سبأ، باب حتی إذا فرغ من قلوبہم... رقم (۳۸۰۰) وکتاب التوحید، باب قول اللہ تعالیٰ ”ولا

تنفع الشاعة عنده إلا لمن أذن له“ رقم (۴۳۸۱)۔

(۲) جامع ترمذی، کتاب تفسیر القرآن، باب ومن سورۃ المؤمنون، رقم (۳۱۶۳)۔

(۳) صحیح مسلم، کتاب اللباس والزینۃ، باب کراهۃ الکلج والجرس فی السفر۔

(۴) صحیح مسلم، کتاب اللباس والزینۃ، باب کراهۃ الکلج والجرس فی السفر۔

اس کے کئی جوابات ہیں:-

① ایک آسان جواب تو یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جو ”جرس“ کی مذمت بیان فرمائی ہے وہ اس وجہ سے کہ جب آپ کفار پر رات کو حملہ کرنے جاتے تھے تو ضرورت ہوتی تھی کہ یہ حملہ پوشیدہ رہے اور دشمن ہوشیار نہ ہو سکیں، ایسی صورت حال میں اگر کسی کے اونٹ کو گھنٹی بندھی ہو تو اس کی آواز دور دور تک پہنچ سکتی تھی اور اس سے دشمن ہوشیار ہو سکتے تھے، اس بنا پر آپ نے اس کی مذمت بیان فرمائی۔ (۵)

② حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ جہاں کہیں تشبیہ پائی جائے وہاں یہ ضروری نہیں کہ مشبہ مشبہ بہ کی تمام صفات میں مساوی ہو، بلکہ خصوصی وصف میں اشتراک بھی ضروری نہیں، اتنی بات کافی ہے کہ کسی ایک صفت میں دونوں مشترک ہوں، یہاں جنس صوت جرس سے تشبیہ دینا مقصود ہے جس صوت سے تمام سامعین مانوس ہوتے ہیں۔

خلاصہ جواب کا یہ ہے کہ صوت جرس کی دو حیثیتیں ہیں ایک حیثیت قوت کی ہے اور ایک حیثیت تلذذ کی، یہاں تشبیہ قوت میں دی گئی ہے اور مذمت جو بیان کی گئی ہے وہ تلذذ کی حیثیت کے اعتبار سے کی گئی ہے۔ (۶)

③ تیسرا جواب (جو سب سے قوی ہے) یہ ہے کہ تشبیہ الحمد بالذموم میں اگر وجہ شبہ ظاہر اور معروف ہو تو کوئی مضائقہ نہیں، یہاں وجہ شبہ صوت کا مسلسل اور متدارک ہونا ہے، یعنی اس آواز کے اندر حروف اور مخارج جدا جدا نہیں ہوتے ان کو ممتاز نہیں کیا جاسکتا۔ گویا وحی یا فرشتہ کی آواز کو مسلسل و اتصال صوت میں تشبیہ دی گئی ہے اور یہ وجہ شبہ معروف ہے لہذا اس تشبیہ میں کوئی قباحت نہیں۔ (۷)

دیکھیے حدیث میں آتا ہے ”إن الإیمان لیأرزلی المدینة کما تأرز الحیة إلی جحرها“ (۸) یعنی آخر زمانے میں ایمان مدینہ کی طرف اس طرح لوٹ آئے گا جس طرح سانپ اپنی ہی کی طرف لوٹ آیا کرتا ہے۔ اس حدیث میں ایمان کو تشبیہ دی گئی ہے سانپ کے ساتھ، ایمان کیسی مقدس شے ہے! ایسی مقدس شے کو تشبیہ دی گئی ہے سانپ کے ساتھ جو اس قدر موذی ہے کہ حرم میں جہاں عام جاندار کو مارنے

(۵) حکماء ابن الاثیر فی السہابة ۱ ج ۱ ص ۱۶۶۔

(۶) فتح الباری (ج ۱ ص ۳۰)۔

(۷) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۱۵۵)۔

(۸) صحیح بخاری، کتاب فضائل المدینة، باب الإیمان یأرزلی المدینة، رقم (۱۸۶۶) و صحیح مسلم، کتاب الإیمان، باب بیان أن الإسلام بدأ

غریباً و سبوعاً و غریباً و أنه یأرز بین المسجدین، رقم (۲۳۳)۔

سے منع کیا گیا ہے وہاں بھی حکم ہے کہ سانپ کو مار ڈالو۔ (۹)

لیکن ظاہر ہے کہ یہاں ایمان کو سانپ کے ساتھ ایذا میں تشبیہ دینا مقصود نہیں بلکہ اس بات میں تشبیہ مقصود ہے کہ سانپ جہاں بھی جائے، کہیں بھی گھومے پھرے، لیکن لوٹ کر پھر اپنی ہی میں پہنچ جاتا ہے، اسی طرح ایمان بھی پوری دنیا میں پھیل جائے گا اور قربِ قیامت کے موقعہ پر وہ مدینہ کی طرف لوٹ آئے گا۔

اسی طرح حدیث میں آتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حسان بن ثابت رضی اللہ عنہ کو کفارِ قریش کی ہجو بیان کرنے کا حکم دیا تو وہ فوراً تیار ہو گئے، آپ نے فرمایا جلدی مت کرو، حضرت ابو بکر صدیقؓ کے پاس جاؤ وہ قریش کے نسابہ ہیں، ان سے میرا نسب اچھی طرح سمجھ لو، وہ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کے پاس گئے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قرابتوں کو اچھی طرح پہچان لیا اور پھر آپ کی خدمت میں حاضر ہوئے، ایک روایت میں یہ بھی ہے کہ آپ نے ان سے پوچھا ”کیف بنسبی؟“ حضرت حسان نے فرمایا ”یا رسول اللہ، قد لخص لی نسبک، والذي بعثک بالحق، لاسئلك منهم كما تسئل الشعرة من العجین“ (۱۰) یعنی میں آپ کو قریش کی ہجو میں سے اس طرح صاف بچا لوں گا جس طرح آٹے میں سے بال نکالا جاتا ہے، جس طرح بال پر آٹے کا کوئی اثر نہیں ہوتا اور آسانی سے نکل آتا ہے اسی طرح قریش کی ہجو کا آپ پر کوئی اثر نہیں پڑے گا اور آپ کو آسانی سے نکال لوں گا۔

یہاں دیکھیے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی مقدس شخصیت کو بال کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے، چونکہ اس تشبیہ سے تشبیہ نہ مقصود ہے اور نہ ہی اس کا تصور، بلکہ صرف اس چیز میں تشبیہ دینا ہے کہ آٹے کا کوئی اثر بال پر نہیں ہوتا اسی طرح آپ پر ہجو کا کوئی اثر نہیں پڑے گا، اس لیے اس میں کوئی قباحت نہیں سمجھی گئی بلکہ اس کو تشبیہ بلیغ کہا گیا۔

اسی طرح سیرت کی کتابوں میں آپ نے پڑھا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب حدیبیہ کے سفر میں تشریف لیجا رہے تھے تو آپ کی ناقہ قصواء بیٹھ گئی، اس کو اٹھانے اور چلانے کی بہتیری کوششیں کی گئیں لیکن وہ ٹس سے مس نہ ہوئی، صحابہ کرام کی زبان سے نکلا ”خلأت القصواء، خلأت القصواء“ کہ

(۹) چنانچہ صحیح بخاری میں حضرت عبداللہ بن مسعود کی حدیث ہے ”بئسما نحن مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی غار بطنی إذ نزل علیہ : والمرسلات“ وإنه لیتلوها، وإنی لآتلقاها من فیہ، وإن فاه لیرطب بہا، إذ وثبت علینا حیاة، فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: اقتلوها...“ دیکھیے کتاب جزاء العیذ، باب ما یقتل المحرم من الدواب رقم (۱۸۲۰)۔

(۱۰) دیکھیے صحیح بخاری کتاب المناقب، باب من أحب أن لا یسب نفسه، رقم (۲۵۳۱) وصحیح مسلم (ج ۲ ص ۳۰) کتاب الفضائل، باب فضائل حسان بن ثابت رضی اللہ عنہ۔

قضاء اوٹنی ضد پر آگئی ہے، ہٹ کر رہی ہے، یہ سن کر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”ما خلاصت القصواء، وما ذاک لہا بخلق، ولكن حبسها حبس الفیل“ (۱۱) یعنی یہ ضد نہیں کر رہی، اور نہ ہی ضد کرنے کی اس کو عادت ہے بلکہ اس کو تو اللہ نے روک دیا ہے جس نے ابرہہ کے ہاتھوں کو روک دیا تھا۔

اب دیکھیے کہاں آپ کی ذات پاک اور کہاں ابرہہ پلید، وہ تو مکہ مکرمہ کو ڈھانے اور بیت اللہ کو مسمار کرنے آ رہا تھا اور آپ مکہ مکرمہ اور بیت اللہ کی تعظیم اور تعمیر کرنے والے تھے۔

لیکن وجہ شبہ ظاہر ہے کہ یہاں صرف مشیت خداوندی میں اشتراک کی وجہ سے تشبیہ دی گئی ہے یعنی جس طرح ابرہہ اور اس کے لشکر اور ہاتھوں کو اللہ تعالیٰ کی مشیت نے روکا تھا اسی طرح اوٹنی کو بھی اللہ تعالیٰ کی مشیت نے بٹھایا ہے اور آگے چلنے نہیں دیا۔ چونکہ وجہ شبہ واضح ہے اور اس میں کوئی برائی نہیں اس لیے اس تشبیہ میں بھی کوئی ذمہ کا پہلو نہیں۔ یہ تشبیہ تو خود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے جبکہ حضرت حسان ثوالی تشبیہ اگرچہ آپ سے منقول نہیں لیکن آپ کے سامنے پیش کی گئی ہے اور اس پر آپ نے کوئی نکیر نہیں فرمائی، اس لیے اس میں بھی ذمہ کا کوئی پہلو نہیں لکل سکتا۔

اس تمام تفصیل سے یہ بات واضح ہو گئی کہ مشبہ بہ کے مذموم ہونے سے مشبہ کی محمودیت پر کوئی حرف نہیں آتا۔ (۱۲) واللہ اعلم بالصواب۔

وہو اشدہ علی

اور وحی کی یہ قسم دوسری تمام اقسام کے مقابلہ میں میرے اوپر زیادہ شاق ہوتی تھی۔ یہ صورت جو آپ پر گراں ہوتی تھی وہ یہ تھی کہ فرشتے کا نزول براہ راست آپ کے قلب اطہر پر ہوتا تھا، چنانچہ قرآن کریم میں اس کا ذکر ہے ”نَزَلَ بِرُوحِ الْأَمِينِ عَلَيَّ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ“ (۱۳) اس صورت میں فرشتے کا تشکل بشکل انسان نہیں ہوتا کہ وہ سامنے آجائے اور انسانوں کی طرح وحی کا مکالمہ کرے، بلکہ براہ راست قلب پر فرشتے کا نزول ہوتا تھا۔

وحی کی اس قسم کے گراں ہونے کا سبب

پھر اس وحی کی تاقی آپ ظاہری کانوں سے نہیں، قلب کے کانوں سے فرماتے تھے، اس کے لیے

(۱۱) دیکھیے زاد المعاد (ج ۳ ص ۲۸۹) فصل فی فقتة الحديدية۔

(۱۲) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۱۱۵)۔ (۱۳) سورۃ الشعراء، ۱۹۳ و ۱۹۴۔

آپ کو تمام قوی سمیت کر ملا اعلیٰ کی طرف متوجہ ہونا پڑتا تھا، تجرّد و روحانیت کو غالب اور بشریت کو مغلوب کرنا پڑتا تھا اور یہ تمام امور بشریت کے بالکل خلاف ہیں اور ظاہر ہے کہ ہر شخص کو اپنی طبیعت کے خلاف کام کرنے میں دشواری ہوتی ہے اس لیے آپ نے فرمایا کہ یہ صورت مجھ پر بہت شاق اور گراں ہوتی ہے۔ خلاصہ یہ کہ ایک قائل ہے یعنی فرشتہ، اور ایک سامع ہے یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم، کبھی قائل صفت سامع اختیار کرتا ہے یعنی فرشتہ انسانی شکل میں آتا ہے اور اپنے اندر صفات بشریت کو غالب کرتا ہے، اور کبھی سامع پر قائل کی صفت کو غالب کیا جاتا ہے یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اوصاف بشریت کو مغلوب فرما کر صفات ملکیت کو غالب فرماتے ہیں اس صورت میں مشقت محسوس فرماتے ہیں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ فرشتے کو صفات بشریت غالب کرنے میں دقت ہو جس طرح حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم صفات ملکیت کے غلبہ کے موقع پر گرائی محسوس فرماتے تھے۔ (۱۳)

وحی کی گرائی کی دوسری وجہ

ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے کلام میں بڑا وزن ہوتا ہے، چنانچہ قرآن مجید میں ہے :
 ”لَوِ اَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَاَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللّٰهِ“ (۱۵) اسی طرح قرآن کریم میں یہ بھی آیا ہے ”اِنَّا سَأَلْنِيْ عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيْلًا“ (۱۶)

اسی طرح حدیث میں آتا ہے کہ ایک مرتبہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی فخذ مبارک حضرت زید بن ثابتؓ کی فخذ پر رکھی ہوئی تھی، اور صرف تین الفاظ ”غَيْرِ اَوْلِيِّ الضَّرْرِ“ نازل ہو رہے تھے، حضرت زید بن ثابتؓ فرماتے ہیں کہ ایسا معلوم ہوتا تھا کہ میری ران ٹوٹ کر رہ جائے گی۔ (۱۷) یہ وزن کا اثر تھا۔ حدیث میں یہ بھی آتا ہے کہ جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی کا نزول ہوتا اور آپ سوار ہوتے تو سواری بیٹھ جاتی، کلام میں اتنا وزن ہوتا ہے کہ اوٹنی کھڑے رہنے پر قادر نہیں رہتی تھی۔ (۱۸)

(۱۳) تفصیل کے لیے دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۱۵۶)۔

(۱۵) سورۃ الخشر ۲۱۔

(۱۶) سورۃ المزمل ۵۱۔

(۱۷) صحیح بخاری، کتاب التفسیر، تفسیر سورۃ النساء، باب لا ینوی القاعدون من المؤمنین والمجاهدین فی سبیل اللہ، رقم (۴۵۹۲)۔

(۱۸) دیکھیے مسند احمد (ج ۶ ص ۱۱۸) اور مستدرک حاکم (ج ۲ ص ۵۰۵) کتاب التفسیر، تفسیر سورۃ المزمل، توضیح معنی آیت ”اِنَّا سَأَلْنِيْ

عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيْلًا...“ قال الحاکم: هذا حدیث صحیح الإسناد ولم یخرجاه۔ وأقره الذہبی وقال: صحیح۔

چونکہ یہاں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قلبِ اطہر پر اللہ کا کلام یا تو براہِ راست نازل ہو رہا ہے یا حضرت جبریل علیہ السلام کے واسطے سے، اور واسطہ قلیل ہے یعنی صرف ایک۔ واسطہ ہے جہاں واسطہ بالکل نہ ہو یا واسطوں میں قلت ہو وہاں وزن زیادہ محسوس ہوتا ہے، اس لیے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی کی یہ صورت نہایت شاق اور بہت مشکل ہوا کرتی تھی۔ (۱۹)

حضرت مولانا فضل الرحمن گنج مراد آبادی کا واقعہ

وحی کے اندر کس قدر وزن ہوتا ہے اس کا اندازہ اس واقعہ سے ہو سکتا ہے :-

ایک مرتبہ حضرت مولانا شاہ فضل الرحمن صاحب گنج مراد آبادی رحمۃ اللہ علیہ (۲۰) کی خدمت میں ایک عالم آئے، جن کے متعلق مشہور تھا کہ وہ بخاری شریف کے حافظ ہیں، اور اپنے ساتھ اپنے شاگردوں کی ایک جماعت بھی لے کر آئے، آمد کی غرض یہ تھی کہ چونکہ حضرت مولانا فضل الرحمن صاحب حضرت شاہ اسحاق صاحب کے شاگرد تھے بلکہ حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب سے بھی صحیح بخاری کے کچھ حصے کی سماعت حاصل تھی (۲۱) اس لیے ان کی سند عالی تھی، مذکورہ عالم آپ سے اجازت حدیث لینے آئے تھے۔

چنانچہ انہوں نے بخاری شریف کھولی اور ”بسم اللہ“ کے بعد پڑھنا شروع کیا ”باب کیف کان بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقول الله عز وجل إنا أو حينا إليك كما أو حينا إلى نوح والنبيين من بعده“ یہاں پہنچ کر وہ خاموش ہو گئے، حضرت فرماتے ہیں پڑھیے، لیکن ان کی زبان نہیں کھلتی اور نہ کتاب کے حروف ہی نظر آتے ہیں، جب بہت دیر گزر گئی تو حضرت نے فرمایا جائیے! جب آپ پڑھ بھی نہیں سکتے تو اجازت کس چیز کی دوں؟ اجازت حاصل کرنے کا طریقہ یہ چلا آ رہا ہے کہ جس چیز کی اجازت چاہتا ہے اس کا کچھ حصہ صاحب اجازت کے سامنے پڑھے، بالآخر وہ عالم اٹھ گئے۔

تلاذہ کو بڑی حیرت تھی کہ آج حضرت عبارت بھی نہ پڑھ سکے، دریافت کرنے پر جواب دیا کہ جب میں حدیث پر پہنچا تو زبان جواب دے چکی تھی اور آنکھوں کے سامنے اندھیرا چھا چکا تھا۔

(۱۹) دیکھیے ایضاح البخاری (ج ۱ ص ۶۶ و ۶۷)۔

(۲۰) حضرت مولانا فضل الرحمن بن شاہ اہل اللہ رحمۃ اللہ علیہ پودھویں صدی کے مشہور بزرگوں میں سے گذرے ہیں ۱۲۰۸ھ میں پیدا ہوئے، اپنے زمانے کے علمائے کبار اور مشائخ عظام سے کسب فیض کیا، مختلف علوم خصوصاً علم حدیث میں بڑا بلند پایہ رکھتے تھے، پھر استیلاجات اور عشق رسول میں اپنی نظیر آپ تھے ۸۰ ربیع الاول ۱۲۱۲ھ میں گنج مراد آباد میں وفات پائی رحمۃ اللہ تعالیٰ رحمۃ واسعة۔ ان کی زندگی کے تفصیلی حالات کے لیے دیکھیے ”مذکرۃ حضرت مولانا فضل الرحمن گنج مراد آبادی“ مسند حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی مدظلہم۔

(۲۱) دیکھیے ”مذکرۃ حضرت مولانا فضل الرحمن گنج مراد آبادی“ (ص ۱۲ و ۱۳)۔

حضرت مولانا سے حقیقت حال کے متعلق دریافت کیا گیا تو فرمایا کہ پیغمبر علیہ الصلاۃ والسلام کے کلام کے وزن کی ایک جھلک دکھلا دی تھی جس کا اثر ہوا کہ زبان و نگاہ نے جواب دیدیا۔ (۲۲)

براہ راست تاثیر کی ایک حسی مثال

آپ سورج کی روشنی کو دیکھتے اور محسوس کرتے ہیں خدا جانے سیکڑوں ہزاروں پردوں سے گذرتی ہوئی ہم تک آرہی ہے، اس لیے ہم اس کا تحمل کر لیتے ہیں۔

لیکن ایک خاص قسم کا شیشہ ہوتا ہے وہ سورج کی روشنی کو براہ راست جذب کرتا ہے، اس کی کیفیت یہ ہوتی ہے کہ اس کو اگر آپ کپڑے کی طرف متوجہ کر دیں تو وہ کپڑا جل جاتا ہے، اس کو جلد پر متوجہ کر دیں تو سوزش محسوس ہونے لگتی ہے اور ذرا کچھ دیر تک رکھیں تو جل جاتی ہے۔

یہاں دیکھیے یہ شیشہ چونکہ براہ راست سورج کی روشنی کو جذب کرتا ہے اور اس ایک واسطہ سے کسی چیز پر سورج کی روشنی مرکوز ہوتی ہے تو اس کا یہ اثر ہوتا ہے کہ وہ چیز جلنے لگتی ہے۔

اسی طرح یہاں بھی رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قلب اطہر پر اللہ تعالیٰ کے کلام کا نزول یا تو براہ راست ہوتا ہے یا ایک واسطہ۔ اس لیے اس قدر شاق اور گراں محسوس فرماتے ہیں۔ واللہ اعلم۔

فیفصم عنی

اس میں تین روایتیں ہیں:-

① یَفْصِمُ: باب ضرب سے مضارع معروف کا صیغہ۔

② یُفْصِمُ: باب ضرب ہی سے مضارع مجہول کا صیغہ۔

③ یُفْصِمُ: باب افعال سے مضارع معروف کا صیغہ۔

پہلی روایت افصح ہے، ”فصم“ کے معنی قطع کے ہوتے ہیں اور مطلب یہ ہے کہ سردست وحی

مجھ سے منتقطع ہو جاتی ہے یا منتقطع کر دی جاتی ہے یعنی وحی کا سلسلہ ختم ہو جاتا ہے۔ (۲۲)

وقدوعیت عنہماقال

یہ انقطاع وحی اس حال میں ہوتا ہے کہ جو کچھ اللہ تعالیٰ کی طرف سے فرشتہ اتقاء کرتا ہے اس کا

(۲۲) ایضاً البخاری (ج ۱ ص ۶۷ و ۶۸)۔

(۲۳) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۴۱)۔

میں حافظ ہو چکا ہوتا ہوں، وہ مجھے یاد ہو چکا ہوتا ہے۔

وَأحياناً يَتَمَثَّلُ لِي الْمَلِكُ رَجُلًا

”تمثل“ کے معنی ”تشکل“ کے ہیں یعنی دوسرے کی شکل اور مثال میں نمودار ہونا، مطلب یہ ہے کہ بعض اوقات فرشتہ انسان کی شکل میں منمثل ہوتا ہے۔

ملک یا فرشتہ کی تعریف متکلمین نے کی ہے ”الملائكة أجسام علوية لطيفة، تتشكل أي شكل أرادوا“ (۲۳) یعنی ملائکہ لطیف علوی اجسام ہیں ان کو ہر قسم کی شکل و صورت اختیار کرنے پر قدرت حاصل ہوتی ہے۔ پھر ملک سے یہاں مراد کون سا فرشتہ ہے؟ اس سلسلہ میں بعض حضرات کا کہنا یہ ہے کہ ملک سے جس مراد یعنی چاہیے کیونکہ حضرت اسرافیل علیہ السلام (۲۵) اور ملک الجبال (۲۶) کا آپ کے پاس آنا وارد ہے۔

لیکن اکثر شارحین کی رائے یہ ہے کہ یہاں ”ملک“ سے مراد حضرت جبرئیل علیہ السلام ہیں۔ (۲۷) اور یہی راجح ہے کیونکہ طبقات ابن سعد میں حضرت جبرئیل علیہ السلام کی تصریح ہے (۲۸) اور اس لیے بھی کہ سفارت وحی کا کام حضرت جبرئیل علیہ السلام کے ذمہ تھا۔

جہاں تک حضرت اسرافیل علیہ السلام کے آنے کا تعلق ہے سو وہ تو ابتداءً آپ کے ساتھ لگا دیے گئے تھے، قرآن وغیرہ کی وحی وہ لے کر نہیں آئے تھے (۲۹) اسی طرح ملک الجبال کی آمد بھی صرف ایک مرتبہ ثابت ہے وہ بھی وحی لیکر نہیں بلکہ طائف میں جب دشمنوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو از حد تنگ کر دیا اور آپ حیران و سرگرداں ہو کر بیٹھ گئے تو اُس وقت ملک الجبال حضرت جبرئیل علیہ السلام کے ساتھ آئے تھے اور آپ سے کفار کو مار ڈالنے کی اجازت طلب کی تھی جس کی آپ نے اجازت نہیں دی۔ (۳۰)

(۲۳) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۱)۔ (۲۵) دیکھیے شرن قسطلانی (ج ۱ ص ۵۹) و عمدة القاری (ج ۱ ص ۳۲) وغیرہ۔

(۲۶) دیکھیے الروض الأوفى (ج ۱ ص ۱۵۲)۔ (۲۷) دیکھیے البدایہ والنہایہ (ج ۲ ص ۱۲۷)۔

(۲۸) چنانچہ ابن سعد نے اپنی سند سے یہ روایت ذکر کی ہے ”أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقول: كان الوحي يأتي على نحوين: يأتيني به جبرئيل فيلقيني على الرجل على الرجل، فذلك يتفلسفت مني، ويأتيني في شيء، مثل صوت الجرس حتى يخالط قلبي، فذاك الذي لا يتفلسفت مني۔“ دیکھیے طبقات ابن سعد (ج ۱ ص ۱۹۷ و ۱۹۸) ذکر شدہ نزول الوحي على النبي صلى الله عليه وسلم۔

(۲۹) چنانچہ علامہ ابو عمر بن عبد البر نے الاستيعاب (بہامش الاساطیر ج ۱ ص ۲۲) میں امام شعبی سے نقل کیا ہے ”أنزلت عليه النبوة وهو ابن أربعين سنة، ففرق بنبوته اسرافيل عليه السلام ثلاث سنين، فكان يعلمه الكلمة والشئ، ولم ينزل عليه القرآن على لسانه...“

(۳۰) واقعہ کی مکمل تفصیل کے لیے دیکھیے البدایہ والنہایہ (ج ۲ ص ۱۲۷)۔

فرشتے کے تشکل انسانی پر اشکال اور اس کے جوابات

یہاں ایک سوال یہ ہے کہ حضرت جبریل علیہ السلام کا جسد تو بہت بڑا ہے، حضور اکرم صلی اللہ وسلم نے جب ان کو ان کی اصل شکل میں دیکھا تھا تو ان کے چھ سو پر تھے اور وہ سارے انق کو کھیرے ہوئے تھے۔ (۳۱) تو یہ اتنا بڑا فرشتہ انسان کی شکل میں کیسے آسکيا؟
اس کے مختلف جوابات دیے گئے ہیں:-

① امام الحرمین نے فرمایا کہ جبریل امین کے زوائد فنا کر دیے جاتے ہیں پھر اللہ تعالیٰ اپنی قدرت عظیمہ سے ان کو پیدا فرمادیتے ہیں یا زوائد کو فنا تو نہیں کیا جاتا البتہ جدا کر دیا جاتا ہے، بعد میں ان کو پھر جوڑ دیا جاتا ہے۔ (۳۲)

② سیخ عزالدین عبدالسلام فرماتے ہیں زوائد کو فنا نہیں کیا جاتا، الگ کر دیا جاتا ہے۔ (۳۳)
③ حافظ ابن حجر نے اپنے سیخ کا قول نقل کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ جبریل علیہ السلام اپنی اصلی شکل ہی میں آتے ہیں، البتہ یہ فرق ہوتا ہے کہ وہ اپنے آپ کو سمیٹ کر ایک انسان کے بقدر کر لیتے ہیں اور بعد میں اپنی اصلی بیعت میں واپس چلے جاتے ہیں، اس کی مثال ایسی ہے جیسی ڈھنی ہوئی روئی، کہ اس کا کالا بڑا ہوتا ہے اور اُسے دبایا جائے تو چھوٹا ہو جاتا ہے۔ معلوم ہوا کہ کمی زیادتی کے بغیر کوئی چیز چھوٹی بڑھی ہو سکتی ہے۔ (۳۴)

فرشتے کے تشکل انسانی

کے بعد اس کی روح کہاں ہوتی ہے؟

پھر یہاں ایک سوال یہ بھی کیا گیا ہے کہ فرشتہ جو انسانی شکل و صورت میں آتا ہے تو اس کی روح کہاں ہوتی ہے؟ اگر آپ کہتے ہیں کہ روح اسی جسم میں ہوتی ہے جس کے چھ سو پر ہیں، پھر تو آنے والی چیز نہ روح جبریل ہے اور نہ ہی جسد جبریل۔ اور اگر روح اس انسانی شکل والے جسم میں ہوتی ہے تو سوال یہ ہے کہ آیا اس جسد عظیم پر موت طاری ہو جاتی ہے یا ویسے ہی روح سے خالی ہو جاتا ہے۔
اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ انسانی شکل کے ساتھ روح جبریلی ہی آتی ہے، اور اس سے جسد عظیم

(۳۱) جبریل علیہ السلام کے بارے میں روایات کے لیے دیکھیے الدر المنثور (ج ۶ ص ۱۳۳) تفسیر سورۃ النجم۔

(۳۲) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۱) - (۳۳) حوالہ بالا۔ (۳۴) حوالہ بالا۔

پر موت طاری ہونا لازم نہیں، جیسے سونے والے شخص کا جسم زندہ رہتا ہے اور اس کی روح سیر کرتی ہے۔ اسی طرح ارواحِ شہداء کا انتقال طیورِ خضر کے اجواف میں ہوتا ہے، جبکہ جسد کے ساتھ ان کا تعلق رہتا ہے۔ (۳۵) یہاں یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ مفارقتِ روح سے موت آنا کوئی عقلاً ضروری نہیں، یہ تو اللہ تعالیٰ نے عادت ایسی جاری فرمادی ہے اس لیے موت طاری ہو جاتی ہے، اللہ تعالیٰ کو اس کے خلاف پر بھی قدرت حاصل ہے۔

فرشتے کے تشکل انسانی کے سلسلہ میں تحقیقی بات

لیکن یہاں اس قسم کے سوال و جواب کی کوئی خاص ضرورت ہی نہیں اس لیے کہ ہم شروع میں ملائکہ کی تعریف ذکر کر چکے ہیں ”الملائكة أجسام علوية لطيفة تتشكل أي شكل أرادوا“ اس سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے انہیں یہ استعداد عنایت فرمائی ہے کہ وہ اپنی شکلیں جس طرح چاہیں تبدیل کریں چھوٹے بھی ہو سکتے ہیں اور بڑے بھی ہو سکتے ہیں، اپنے آپ کو سمیٹ بھی سکتے ہیں اور پھیل بھی سکتے ہیں تو فرشتے کا انسانی شکل میں آنا کون سا مستبعد یا مستحیل امر ہے؟ لہذا یہ بحث ہی لایعنی ہے کہ آیا زوائد کا اِفناء ہوتا ہے یا اِزالہ؟ روحِ جبریلی آتی ہے یا جبریل امین بجسدہ و روحہ آتے ہیں؟

خلاصہ یہ کہ چونکہ جبریل امین کی مختلف شکلیں کتاب و سنت سے ثابت ہیں لہذا ان کو تسلیم کرنا ضروری ہے اور ان کی کیفیات کیا ہوتی ہیں اس سلسلے میں سب سے بہترین راستہ تفویض کا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہی کو اس کا صحیح علم ہے۔ واللہ اعلم۔

حضرت جبریل علیہ السلام عموماً

حضرت وحیہ رضی اللہ عنہ کی صورت میں آتے تھے

پھر حضرت جبریل علیہ السلام جب انسانی شکل میں تشریف لاتے تو عموماً حضرت وحیہ کلبی رضی اللہ تعالیٰ عنہ (۳۶) کی صورت میں تشریف لاتے تھے جو انتہائی خوبصورت تھے، روایات میں آتا ہے کہ یہ جب مدینہ

(۳۵) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۳۵ و ۳۶)۔ فتح الباری (ج ۱ ص ۲۱)۔

(۳۶) دحیة بن خلیفة بن فروة بن فضالة الکلبی، صحابی مشہور، اول مشاہدہ الخندق، وقیل: أحد اولم یشہد دراً، وکان یضرب بہ العثل فی حسن الصورة، وکان جبرائیل علیہ السلام ینزل علی صورته،.... وقد شہد دحیة الیرموک.... وقد نزل دمشق وسکن العیزة وعاش إلی خلافة معاویة کذا فی ”الإصابة“ (ج ۱ ص ۳۶۳ و ۳۶۴)۔

میں آتے تو عورتیں ان کو جھانک جھانک کر دیکھتی تھیں۔ (۲۷) چنانچہ یہ نقاب باندھ کر نکلتے تھے۔ (۲۸) البتہ کبھی کبھار کسی اور شکل میں آنا بھی ثابت ہے جیسے حدیث جبریل (۲۹) میں آپ نے پڑھا ”إذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب، شديد سواد الشعر، لا يرى عليه أثر السفر، ولا يعرفه منا أحد“ اس حدیث میں تصریح ہے کہ وہ ایسی شکل میں آئے کہ کوئی نہیں پہچانتا تھا۔ جبکہ حضرت وحیہ معروف تھے، سب پہچانتے تھے۔

بلکہ بعض روایات میں تو خود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی مروی ہے ”هذا جبریل جاء ليعلم الناس دينهم، والذي نفس محمد بيده، ما جاءني قط إلا وأنا أعرفه إلا أن تكون هذه المرة“ (۳۰) یعنی یہ جبریل ہیں جو لوگوں کو دین سکھانے آئے ہیں، مجھے ان کے پہچانتے میں کبھی کوئی دشواری نہیں ہوئی، البتہ اس دفعہ میں انہیں نہیں پہچان سکا۔ حضرت جبریل علیہ السلام کافی دیر تک سوال کرتے رہے اور آپ جواب دیتے رہے لیکن آپ اس دور انہیں پہچان سکے۔

کیا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے جبریل علیہ السلام کو نہ پہچانتے سے وحی پر اعتماد باقی رہتا ہے؟

بعض لوگوں نے یہاں یہ اشکال کیا ہے کہ جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت جبریل علیہ السلام کو نہیں پہچان سکے تو اس طرح وحی سے اعتماد اٹھ جاتا ہے، کیونکہ جس طرح اس دفعہ آپ نہیں پہچان سکے کہ آیا یہ شخص انسان ہے یا فرشتہ؟ یہ بھی ممکن ہے کہ کوئی شیطان انسانی شکل میں نمودار ہو کر دھوکا دے اور آپ کو اُسے پہچانتے میں غلطی لگ جائے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ کسی اور موقع پر غلطی لگنے کا کوئی امکان نہیں، اور اس موقع پر جو آپ

(۲۷) دیکھیے ”الامام“ (ن ۱ ص ۲۷)۔

(۲۸) دیکھیے عمدة القاری (ن ۱ ص ۳۰)۔

(۲۹) حدیث جبریل کے لیے دیکھیے صحیح بخاری، کتاب الإیمان، باب سؤال جبریل للنبي صلى الله عليه وسلم عن الإیمان والإسلام والإیمان والإیمان، رقم (۵۰) و کتاب التفسیر، تفسیر سورة لقمان، باب إن الله عنده علم الساعة، رقم (۳۶۶۶) و صحیح مسلم، کتاب الإیمان، و سنن نسائی، کتاب الإیمان و شرائعہ، باب نعت الإسلام، رقم (۳۹۹۳) و باب صفة الإیمان و الإسلام، رقم (۳۹۹۳) و سنن أبی داود، کتاب السنة، باب فی القدر، رقم (۳۶۹۵) و (۳۶۹۸) و سنن ترمذی، کتاب الإیمان، باب ما جاء فی وصف جبریل للنبي صلى الله عليه وسلم، رقم (۲۶۱۰) و سنن ابن ماجہ، مقدمة، باب فی الإیمان، رقم (۶۳) و (۶۳)۔

(۳۰) دیکھیے مسند احمد (ج ۲ ص ۱۲۹) نیز دیکھیے مجمع الزوائد (ن ۱ ص ۳۰ و ۳۱) کتاب الایمان۔

نہیں پہچان سکے یہ وحی لانے کا موقعہ نہیں تھا، بلکہ یہاں حضرت جبریل علیہ السلام سائل اور متعلم بن کر آئے تھے، ان کے سوالات کی بنا پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ کرام کو دین کی تعلیمات فراہم کر رہے تھے، چونکہ اس موقعہ پر حضرت جبریل علیہ السلام خود وحی لیکر نہیں آئے تھے اس لیے آپ کے ان کو نہ پہچانتے میں کوئی نقصان نہیں تھا، البتہ جب کبھی وحی لیکر آئے آپ پہچان گئے۔ ان کو پہچانتے میں آپ کو کبھی کوئی دشواری نہیں ہوئی۔

حضرت جبریل علیہ السلام کو نہ پہچانتے کی حکمت

ہاں یہ سوال کہ اس دفعہ آپ کے ان کو نہ پہچانتے میں کیا حکمت تھی؟ سو اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ کو اس بات پر تنبیہ کرنا مقصود تھا کہ یہ علم جو ہم نے آپ کو دیا ہے جس کی شان ہے ”اوتیت علم الاولین والآخرین“ یہ ہمارے اختیار میں ہے، ہم اس کو سلب بھی کر سکتے ہیں قرآن کریم میں ارشاد ہے ”وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ لَنَبْنِيَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ثُمَّ لَا تَجِدُ لِكُلِّ بَعْضِهِمْ جَبِينًا“ (۳۱) گویا اس بات پر تنبیہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو جو علم حاصل ہوا ہے وہ عطائی ہے، اور اللہ تعالیٰ قادر ہیں اگر چاہیں تو اس کو سلب بھی کر سکتے ہیں، دیکھ لو! وہ جبریل جو ہمیشہ مرتبہ وحی لیکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آتے رہے ان کو نہیں پہچانا۔

حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب نانوتوی کا واقعہ

حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ (۲۲) ایک مرتبہ فتویٰ لکھ رہے تھے، فتویٰ مکمل کر کے اس پر دستخط کرنا چاہتے تھے کہ اپنا نام بھول گئے۔ پاس بیٹھے ہوئے کسی آدمی سے پوچھا کہ ”میرا نام کیا ہے؟“ اس نے نام بتایا تو آپ نے دستخط کیے۔

(۲۱) سورۃ الاسراء / ۸۶۔

(۲۲) حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب نانوتوی حضرت مولانا مملوک علی صاحب (استاذ حضرت نانوتوی و حضرت تلووی) کے فرزند رشید ہیں آپ ۱۳ صفر ۱۲۲۹ھ کو نانوتہ میں پیدا ہوئے، حفظ قرآن کریم کے بعد گیارہ سال کی عمر میں اپنے والد ماجد کے ساتھ دہلی تشریف لے گئے تمام علوم مستداول اپنے والد ہی سے حاصل کیے، البتہ علم حدیث کی تحصیل حضرت شاہ عبدالغنی مجددی سے کی، ۱۲۶۷ھ میں والد ماجد انتقال فرما گئے، اس کے بعد ایک سال دہلی میں رہے، بعد ازاں امیر کے گورنمنٹ کالج میں آپ کا تقرر ہو گیا، عذر کے موقعہ پر آپ کا قیام نانوتہ رہا، سرکاری ملازمت سے سبکدوش ہو کر میرٹھ میں نشی ممتاز علی کے مطبع میں ملازم ہو گئے، ۱۲۸۳ھ میں دیوبند تشریف لائے اور یہاں ”مدرستہ تدریس“ کے منصب پر سب سے پہلے آپ ہی فائز ہوئے، آپ سے جیشمار طلبہ فیضیاب ہوئے۔ ۳ ربیع الاول ۱۳۰۲ھ کو بمرضہ بیضہ داعی اجل کو لبیک کہا۔ دیکھیے: ”تاریخ دارالعلوم دیوبند“ (ج ۲ ص ۱۷۱ تا ۱۷۸)۔

حضرت تھانوی قدس سرہ کا واقعہ

حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی قدس سرہ ایک مرتبہ خانقاہ سے نکل کر اپنے گھر جا رہے تھے، حضرت کے دونوں گھر خانقاہ سے تھوڑے ہی فاصلے پر تھے، لیکن حضرت اپنے گھر کا راستہ بھول گئے۔

شیخ عبدالحق ردولوی کا واقعہ

حضرت شیخ عبدالحق ردولوی ایک بڑے بزرگ گذرے ہیں، چالیس پچاس سال سے وہ اپنے گھر سے مسجد اول وقت تشریف لیجاتے تھے اور اپنے ہاتھ سے جھاڑو دیتے تھے لیکن استغراق کی یہ کیفیت ہوتی تھی اکثر راستہ میں خدام ”حق حق“ کی صدا لگاتے جاتے تھے اور اس آواز پر وہ مسجد کی طرف جاتے تھے، اسی وجہ سے ان کا لقب ”عبدالحق“ پڑ گیا، ورنہ ان کا اصل نام ”احمد“ ہے۔ (۳۳)

یہ خاص کیفیات ہوتی ہیں جن سے بعض اللہ کے بندے گذرتے ہیں لہذا حضرت جبریل امین کا آپ کے پاس آکر سوال جواب کے باوجود نہ پہچاننا کوئی امر غریب نہیں۔ واللہ اعلم بالصواب۔

لفظ ”رجلا“ ترکیب میں کیا واقع ہے؟

لفظ ”رجلا“ کی ترکیب میں شارحین نے مختلف صورتیں نقل کی ہیں اور کہا ہے کہ اس کو ”تمیز“ قرار دے سکتے ہیں اور حال بھی قرار دے سکتے ہیں اسی طرح مفعول مطلق بھی بنایا جاسکتا ہے۔ (۳۴)

مفعول مطلق بنانے کی صورت میں تقدیر ہوگی، ”یتمثل لی الملک تمثل رجل۔“

حال بنانے کی صورت میں تقدیر ہوگی ”یتمثل لی الملک ہیثیہ رجل۔“

علامہ کرمانی نے اس کو مفعول بہ قرار دینے کی رائے بھی ظاہر کی ہے اور کہا ہے کہ اس صورت میں ”یتمثل“ ”یتخذ“ کے معنی کو متضمن ہوگا۔ (۳۵)

لیکن علامہ سینی رحمہ اللہ نے اس احتمال کو مستبعد قرار دیا ہے (۳۶) اسی طرح فرمایا کہ ”تمیز“ قرار دینے کی صورت بھی درست نہیں کیونکہ تمیز رفع ابہام کے لیے لائی جاتی ہے یہاں نہ تو ”تمثل“ میں ابہام ہے، نہ ”ملک“ میں اور نہ ہی ”تمثل ملک“ کی نسبت میں۔ لہذا اس کو تمیز قرار دینا درست نہیں (۳۷)

(۳۳) دیکھیے تاریخ مشائخ پشت از حضرت شیخ الحدیث صاحب قدس سرہ (ص ۱۹۳)۔

(۳۴) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۱)۔ (۳۵) شرح کرمانی (ج ۱ ص ۲۴)۔

(۳۶) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۳)۔ (۳۷) حوالہ بالا۔

نیز حال قرار دینے میں یہ خرابی لازم آتی ہے کہ حال دراصل ذوالحال کے لیے بمنزلہ خبر ہوا کرتا ہے ، ایسی صورت میں ”الملك رجل“ کہنا درست ہونا چاہیے جو ظاہر ہے کہ صحیح نہیں ہے۔ اس کے علاوہ حال اس چیز کو بناتے ہیں جس کے اندر تغیر ہو سکے ، یہاں رجل کی رجولیت میں کوئی تغیر نہیں ہوتا، لہذا اس کو حال قرار دینا درست نہیں۔ (۴۸)

سب سے بہتر صورت یہ ہے کہ اس کو منصوب بنزع الخافض قرار دیا جائے ، گویا تقدیری عبارت تھی ”یتمثل لی الملك صورة رجل“ یہاں رجل مجرور ہے اور اس کو جر دینے والا لفظ ”صورة“ مضاف ہے ، اس جر دینے والے مضاف کو حذف کر کے اس کی جگہ مضاف الیہ کو رکھ دیا اور مضاف کا اعراب اُسے دے دیا گیا۔ (۴۹)

تنبیہ

”تمیز“ بنانے کی صورت کو علامہ عینی نے اگرچہ رد کیا ہے لیکن بظاہر ان کا رد کرنا درست نہیں اور ان کا یہ کہنا درست نہیں معلوم ہوتا کہ یہاں رفع ابہام نہیں ہے۔ بلکہ یہاں نسبت سے رفع ابہام ہے ، اس طرح کہ ہم مان چکے ہیں کہ فرشتوں کو مختلف تشکلات پر قدرت حاصل ہوتی ہے ، لہذا جب ”یتمثل لی الملك“ کہا جائے گا تو اس میں ابہام ہوگا کہ کس شکل میں ممتثل ہوا؟ آیا انسان کی شکل میں یا غیر انسان کی شکل میں؟ پھر مذکر کی شکل میں یا مؤنث کی شکل میں؟ اس ابہام کو ”رجلا“ نے دور کر دیا، کہ فرشتہ میرے پاس مرد کی شکل میں آتا ہے۔ لہذا اس مقام پر ”رجلا“ کو تمیز قرار دینا بھی درست ہے۔ واللہ اعلم۔

فیکلمنی فأعی ما یقول

یعنی فرشتہ جب بصورت بشری ممتثل ہو کر آتا ہے تو مجھ سے باتیں کرتا ہے ، جو کچھ وہ کہتا جاتا ہے میں اُسے یاد کرتا جاتا ہوں۔

یہاں آپ کے سامنے لفظ ہے ”فیکلمنی“ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ یہ قی کی روایت جو ”قعنبی عن مالک“ کے طریق سے مروی ہے ، ”فیعلمنی“ ہے جو بظاہر تصحیف ہے ، کیونکہ ”قعنبی عن مالک“ ہی کے طریق سے ”موظا“ میں ”فیکلمنی“ ہی آیا ہے۔ (۱)

(۴۸) فضل الباری (ج ۱ ص ۱۵۶)۔

(۴۹) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۴) و فضل الباری (ج ۱ ص ۱۵۶)۔ (۱) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۴)۔

وحی کی دونوں صورتوں میں

حفظ کے لیے مختلف صیغوں کا استعمال

یہاں آپ دیکھ رہے ہیں کہ وحی کی پہلی صورت یعنی ”أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس“ کے ساتھ کہا گیا ہے ”وقد وعيت عنه ما قال“ اور دوسری صورت ”وأحياناً يتمثل لي الملك رجلاً“ کے ساتھ آپ نے فرمایا ”فأعي ما يقول“ یعنی پہلی صورت کے ساتھ ماضی کا صیغہ استعمال فرمایا اور دوسری صورت میں مضارع کا صیغہ، یہ مختلف اسلوب کیوں اختیار کیا گیا؟

① اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ :-

پہلی صورت میں ماضی کا صیغہ اس لیے استعمال کیا گیا کیونکہ وہاں وُعي اور حفظ قبل انقطاع الوحي اور قبل انقسام حاصل ہو جاتا ہے، انقطاع وحی کے بعد یاد ہونا مقصور نہیں۔

جبکہ دوسری صورت میں فرشتہ انسانی شکل میں آکر مکالمہ کرتا ہے، اور مکالمہ کے ساتھ ساتھ آپ یاد کرتے جاتے ہیں، ظاہر ہے کہ وحی مکالمہ سے پہلے ممکن نہیں بلکہ گفتگو کے ساتھ ساتھ آپ اُسے یاد کرتے جا رہے ہیں چونکہ گفتگو میں استمرار اور تجدّد ہے اس لیے آپ نے مضارع کا صیغہ استعمال فرمایا جو تجدّد پر دلالت کرتا ہے۔ (۲)

② دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ :-

در اسل پہلی صورت میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صفات بشریت کو مغلوب فرما کے ملکیت کی صفات کے ساتھ تلبّس اختیار فرمایا تھا، جب نزول وحی کا سلسلہ ختم ہوا تو آپ پر صفات بشریہ غالب ہوئیں اور تلبّس بالصفات الملکیہ باقی نہ رہا۔ چونکہ وحی کی اس صورت میں طبعی حالت میں واپس آنے سے پہلے پہلے آپ اُسے حفظ اور یاد کر چکے ہوتے ہیں اس لیے اس میں ماضی کا صیغہ استعمال فرمایا۔

جبکہ دوسری صورت میں آپ اپنی فطری حالت پر پہلے سے برقرار رہتے ہیں اس کے اندر کوئی تغیر نہیں ہوتا، جیسے جیسے فرشتہ کہتا جاتا ہے آپ اس کو یاد کرتے چلے جاتے ہیں اس واسطے یہاں مضارع کا صیغہ لایا گیا جو تجدّد پر دلالت کرتا ہے۔ (۳)

(۲) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۱)۔

(۳) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۱)۔

اس حدیث میں وحی کی صرف

دو ہی صورتوں پر کیوں اکتفا کیا گیا؟

یہاں آپ نے دیکھا کہ حضرت حارث بن ہشامؓ کے سوال کے جواب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وحی کے نزول کی صرف دو ہی صورتیں ذکر فرمائیں، سوال یہ ہے کہ آپ نے وحی کی باقی صورتیں کیوں ذکر نہیں کیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ آپ نے اگرچہ پیچھے وحی کی بہت ساری صورتیں پڑھی ہیں لیکن حقیقت یہ ہے کہ وحی کے باب میں اصل قرآن کریم کی سورۃ الشوریٰ والی آیت ہے ”وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بَأْذَنِهِ مَا يَشَاءُ“ (۴)

اس آیت کے اندر وحی کی کل تین صورتیں بیان کی گئی ہیں:-

① پہلی صورت جس کو ”وحی“ سے تعبیر کیا ہے یہ ہے کہ اس میں اتقاء فی القلب ہوتا ہے بغیر کسی واسطہ کے، اس قسم میں کسی فرشتہ وغیرہ کا واسطہ نہیں ہوتا بلکہ باطنِ نبی کو عالمِ قدس کے تابع کر دیا جاتا ہے پھر اس پر وحی کا اتقاء ہوتا ہے۔

اس صورت میں ایک احتمال یہ بھی تھا کہ اتقاء فی القلب بواسطۃ الملك مراد لیا جائے، لیکن یہ بعید احتمال ہے کیونکہ آگے ”أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا“ میں فرشتہ کے واسطہ کا مستقل ذکر آ رہا ہے۔

② دوسری صورت ”کلام من وراء حجاب“ ہے یعنی نبی کا حاسہ سماعت اللہ تعالیٰ کے کلامِ قدیم کا سماع براہِ راست کرتا ہے۔

یہ صورت صرف دو مرتبہ دو نبیوں کے ساتھ پیش آئی۔ ایک حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ساتھ جبلِ طور میں اور ایک حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ معراج میں۔ (۵)

③ تیسری صورت آیت میں ”إرسال رسول“ کی بیان ہوئی ہے۔ اس کی دو صورتیں ہیں:-

(الف) ایک صورت یہ ہے کہ فرشتہ بشر کی صورت میں متمثل ہو کر آنے، جیسے قرآن کریم میں حضرت مریم علیہا السلام کے واقعہ میں آیا ہے ”فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا“ (۶) اسی طرح پیچھے گذر چکا ہے کہ حضرت جبریل علیہ السلام حضرت وحیہ کلبی رضی اللہ عنہ کی شکل میں تشریف لاتے تھے۔

(۴) سورۃ الشوریٰ / ۵۱-

(۵) فضل الباری (ج ۱ ص ۱۵۹)۔

(۶) سورۃ مریم / ۱۷-

(ب) دوسری صورت یہ ہے کہ فرشتہ انسانی شکل میں ظاہر نہ ہو، اور نبی کے قلب پر القاء کر دے، نبی کا قلب اس کا احساس کرتا ہے۔

اس تفصیل کے سمجھ لینے کے بعد یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ یہاں حدیث میں وحی کی اس آخری صورت کی دونوں قسموں کا ذکر ہے، نہ ”اللقاء فی القلب بغیر واسطۃ“ کا ذکر ہے اور نہ ہی ”کلام من وراء حجاب“ کا۔

ان دونوں قسموں کو ذکر نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ دراصل یہاں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصود اکثر پیش آنے والی کیفیات کو ذکر کرنا ہے۔ اور اکثر پیش آنے والی کیفیات دو ہی ہوتی تھیں یعنی ملک کا باطن نبی کو مسخر کر کے القاء کرنا اور ملک کا بصورت بشر آنا، باقی دونوں قسمیں کثیر الوقوع نہیں تھیں۔ پھر ان میں سے ”کلام من وراء حجاب“ کا واقعہ تو صرف دو نبیوں کے ساتھ پیش آیا اور وہ بھی ایک ایک مرتبہ، اس لیے اس کا ذکر چھوڑ دیا۔

اور اللہ تعالیٰ کا بلا واسطہ ملک القاء جو ہوتا ہے اس میں ”منام“ اور ”الہام“ بھی داخل ہیں۔ چونکہ ”منام“ اور ”الہام“ انبیاء کے ساتھ مختص نہیں اس لیے بھی اس قسم کا ذکر ترک فرمادیا۔ (۷) واللہ اعلم۔

قالت عائشة رضی اللہ عنہا

حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ اس کا تعلق اسناد سابق سے ہے اور یہ مسند ہے، بظاہر یہاں حرف عطف ہونا چاہیے لیکن امام بخاری کی عادت ہے کہ مسند معطوف سے حرف عطف کو حذف کر دیتے ہیں، اور جہاں تعلق مقصود ہوتی ہے وہاں حرف عطف کو برقرار رکھتے ہیں۔ (۸)

علامہ عینی فرماتے ہیں کہ یہاں دونوں احتمال ہیں ایک تو وہی کہ اسناد اول پر معطوف ہو، اور حرف عطف کو محذوف سمجھا جائے کما هو مذهب بعض النحاة، صرح بہ ابن مالک اس صورت میں یہ حدیث مسند ہوگی۔ (۹) اور مطلب یہ ہوگا کہ حضرت عائشہ نے حضرت حارث بن ہشام کے سوال اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے جواب کو نقل کرنے کے بعد اپنا ذاتی مشاہدہ بھی حضرت عمروہ سے بیان کیا اور حضرت عمروہ

(۷) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۱۵۸ و ۱۵۹)۔

(۸) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۱)۔

(۹) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۲)۔

سے دونوں روایتیں ایک ہی سند سے روایت کی گئیں، لہذا دونوں روایتیں مسند ہوئیں اور دونوں کی سند ایک ہوئی۔

یہ بھی ممکن ہے کہ حضرت عائشہؓ نے حضرت عمروہؓ کے سامنے دونوں روایتیں ایک ساتھ ذکر نہ کی ہوں بلکہ مختلف اوقات میں روایت کی ہوں اور حضرت عمروہؓ نے پہلی روایت نقل کرنے کے بعد وضاحت کے لیے دوسری روایت بھی بیان کر دی ہو، پھر دونوں روایتیں ساتھ ساتھ نقل ہوتی چلی آ رہی ہوں۔

دوسرا احتمال علامہ عینی نے یہ ذکر فرمایا کہ یہ مستقل کلام ہو اور دونوں کی سند ایک نہ ہو بلکہ الگ الگ ہوں اور امام بخاری نے اختصاراً حذف کر دیا ہو، اس صورت میں یہ روایت تعلیقات بخاری میں ہوگی۔ (۱۰)

علامہ عینی نے ان لوگوں پر روکیا ہے جو تعلیق کی نفی کے قائل ہیں اور کہا ہے کہ ان کی نفی قابل نفی ہے کیونکہ انہوں نے اپنے دعوے پر کوئی دلیل نہیں پیش کی، اس کے علاوہ عطف میں اسل یہ ہے کہ حرف عطف کے ساتھ ہو، جہاں تک بعض نحاۃ کے مذہب کا تعلق ہے جس کی ابن مالکؓ نے تصریح کی ہے وہ جمہور کے خلاف ایک غیر مشہور قول ہے۔ (۱۱)

”ولقد رأیتہ ینزل علیہ الوحی فی الیوم الشدید، السریر فیفصم عنہ و إن جبینہ

لیتفصد عرقاً“

حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ میں نے آپ کو شدید سردی کے زمانے میں وحی نازل ہونے کی حالت میں دیکھا کہ جب وحی منقطع ہوئی تو آپ کی پیشانی مبارک سے پسینہ پھوٹ پڑتا تھا۔ اس سے حضرت عائشہؓ شدت وحی کی طرف اشارہ کرنا چاہتی ہیں کہ اتنی شدت ہوتی تھی کہ سخت سردی کے زمانے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پسینہ پسینہ ہو جاتے تھے اور اس طرح پسینہ لگتا تھا جیسے کسی رگ پر فصد لگائی گئی ہو اور خون مسلسل نکلنے لگے۔

یہ کلام تشبیہی ہے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی پیشانی کو کثرت سیلان عرق میں عرق مفسود کے ساتھ تشبیہ دی ہے جیسے کسی رگ کو کاٹ دیا جائے تو اس سے خون بہنے لگتا ہے اسی طرح گویا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی پیشانی میں پسینے کی رگ کٹ جاتی تھی اور اس سے مسلسل پسینہ بہتا تھا۔

پھر ”لیتفصد“ (جو فاء کے ساتھ ہے) کو بعض حضرات نے ”لیتقصد“ (قاف کے ساتھ) پڑھا ہے، جو بظاہر تصحیف ہے، اور اگر ”قاف“ کے ساتھ ثابت ہو تو یہ ”تقصد“ بمعنی ”تقطع“ و ”تکسر“

(۱۰) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۲، ۲۳)۔

(۱۱) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۲، ۲۳)۔

سے ماخوذ ہوگا۔ (۱۲) واللہ اعلم۔

نزولِ وحی کے موقعہ پر پسینہ لگنے کی وجہ

یہاں سوال یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی پیشانی سے اس انداز سے پسینہ بہنے کی کیا وجہ تھی؟ خصوصاً جبکہ سردی کا زمانہ ہو، تو سردی کی حالت میں اس طرح پسینہ لگنا کہ جیسے فصد کے ذریعہ خون بہا کرتا ہے بہت حیرت انگیز ہے۔

اس کا ایک سادہ سا جواب تو یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر جب وحی کا نزول ہوتا تھا تو آپ پر وہ شاق اور گراں ہوتی تھی، اور جب آدمی پر مشقت آتی ہے تو اس میں پسینہ تو آیا کرتا ہے، چاہے کیسی بھی سردی ہو۔ اس وجہ سے نزولِ وحی کے موقعہ پر آپ کی پیشانی سے پسینہ لگتا تھا۔

اس کا دوسرا جواب شیخ محی الدین بن عربی نے ”فتوحات“ میں اور شاہ ولی اللہ نے ”حجۃ اللہ البالغہ“ میں دیا ہے کہ جو اللہ کا کلام آپ کے قلب پر اتر رہا ہے وہ نور ہے، وہ فرشتہ جو اس کو لیکر آ رہا ہے وہ بھی نور ہے، خود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا باطن بھی معمور از نور ہے۔ یہ تین انوار کا لقاء ہو رہا ہے، اور انوار کے لقاء میں حدت ہوتی ہے، اس سے حرارت پیدا ہوتی ہے، حرارت پیدا ہونے کی وجہ سے طبیعت کا اقتضاء ہوتا ہے کہ اس کو دفع کرے، یہی پسینہ ہے۔ (۱۳)

گرمی کی شدت کی وجہ سے پسینہ لگنے اور ٹھنڈک کی وجہ سے کھل اور ٹھننے کا اشکال اور اس کا دفعیہ

یہاں یہ سوال بھی کیا گیا ہے کہ اس حدیث سے تو معلوم ہوتا ہے کہ آپ گرمی کی حدت اور شدت کی وجہ سے پسینہ پسینہ ہو جاتے تھے جبکہ دوسری روایت میں ٹھنڈک کی زیادتی کی وجہ سے ”زلمونی زلمونی“ کے الفاظ آئے ہیں۔ (۱۴) دونوں میں بظاہر تعارض ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ درحقیقت صورت حال ایسی ہے کہ حدت و حرارت کی وجہ سے جسم کے مسامات کھل جاتے ہیں اور ان سے پسینہ لگنے لگتا ہے، پھر جب شدت ختم ہوتی اور جسم کو ہوا لگتی ہے تو ان

(۱۲) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۱ و ۲۲)۔

(۱۳) دیکھیے ”درس بخاری“ علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی، ضبط و تحریر مولانا عبدالوہید صدیقی فتحپوری (ص ۵۳)۔

(۱۴) دیکھیے صحیح بخاری، باب بدء الوحي کی تیسری حدیث۔

مسامات کے ذریعہ برودت داخل ہو جاتی ہے۔ لہذا کوئی اشکال نہیں۔

اس کے علاوہ تعارض و تناقض تو اُس وقت سمجھا جائے گا جبکہ دونوں کا زمانہ ایک ہو، یہاں پسینہ لگنے کا زمانہ اور ہے اور سردی لگنے اور کھل اوڑھنے کا زمانہ دوسرا ہے۔ لہذا کوئی تعارض و تناقض نہیں ہے۔

حدیثِ باب سے مستنبط چند فوائد

حدیثِ باب سے بہت سے فوائد لگتے ہیں چند فوائد یہ ہیں:-

① اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ملائکہ کا وجود ہے، ملاحظہ اور فلاسفہ نے جو وجودِ ملائکہ کا انکار کیا ہے

وہ غلط ہے۔

② دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ ملائکہ کو اللہ تعالیٰ نے مختلف شکلیں اختیار کرنے کی قدرت عطا

فرمائی ہے۔

③ تیسرا فائدہ یہ معلوم ہوا کہ حضراتِ صحابہ کرام حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے خصائصِ نبوت

کے بارے میں سوال کرتے تھے، اور آپ ان کا جواب دیتے تھے۔

④ ایک فائدہ یہ معلوم ہوا کہ اگر سوال تحقیق کی غرض سے ہو، شک و ارتیاب یا استہزاء و تمسخر کے

لیے نہ ہو تو ایسے سوال میں کوئی مضائقہ نہیں۔ (۱۵)

حدیثِ باب اور ترجمہ میں مناسبت

اسما علی رحمہ اللہ نے تو یہ فرما دیا کہ اس حدیث کو ترجمہ الباب سے کوئی مناسبت نہیں کیونکہ اس

میں بدء الوحي کا کوئی ذکر نہیں، صرف کیفیتِ اتیانِ وحی کا بیان ہے۔ (۱۶)

علامہ کرمانی فرماتے ہیں کہ ہمیں یہ تسکیم نہیں کہ اس میں بدء الوحي کا ذکر نہیں۔ کیونکہ ہو سکتا

ہے کہ حضرت حارث بن ہشام کا سوال ابتداءِ وحی یا ظہورِ وحی سے متعلق ہو۔ (۱۷)

حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ جواب کا انداز اس سے اباہ کرتا ہے کہ سوال ابتداءِ وحی یا ظہورِ وحی کے

متعلق ہوگا، اس لیے کہ جواب میں ”یا تینسی“ کا لفظ ہے جو صیغہٴ مضارع ہے اور وہ مستقبل کے لیے استعمال

کیا جاتا ہے۔ البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ چونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں وحی آنے کی دو ہی

(۱۵) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۴۶)۔

(۱۶) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۹)۔

(۱۷) شرح کرمانی (ج ۱ ص ۲۷) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۹)۔

صورتیں بیان کی ہیں اس لیے ظاہر یہ ہے کہ ان ہی صورتوں میں سے کسی ایک صورت سے وحی کی ابتداء بھی ہوئی ہوگی۔ اس طرح ترجمہ الباب سے حدیث کی مناسبت ظاہر ہوگئی۔ (۱۸)

یہ تقریر ان لوگوں کے مسلک پر ہے جو ترجمہ سے اس کے ظاہر کو مراد لیتے ہیں۔ اور جو یہ کہتے ہیں کہ ترجمہ سے نفس وحی کو بیان کرنا مقصود ہے، ان کی رائے پر مطابقت بیان کرنے کی ضرورت ہی نہیں کیونکہ روایت میں وحی کا ذکر ہے۔

اسی طرح جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ ترجمہ الباب سے عظمت وحی کو بیان کرنا مقصود ہے تو ان کے قول کے مطابق حدیث کی مناسبت بالکل ظاہر ہے کیونکہ اس حدیث میں یہ بتایا گیا ہے کہ جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی کا نزول ہوتا تھا تو اس کی عظمت کی وجہ سے آپ کو گرانی اور مشقت ہوتی تھی، چنانچہ حضرت عائشہؓ کی ایک روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں: ”کان نبی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إذا أنزل عليه الوحي كرب لذلك وترتد وجهه“ (۱۹) یعنی جب وحی نازل ہوتی تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر کرب کی کیفیت طاری ہو جاتی اور آپ کے رونے اور پر تغیر کی کیفیت پیدا ہو جاتی۔

یہ مشقت کی کیفیت بتاتی ہے کہ وحی ایک باوزن اور باعظمت شے ہے۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم وأحکم۔

الحدیث الثالث

۳: حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ قَالَ : حَدَّثَنَا الْكَلْبِيُّ ، عَنْ عُقَيْلٍ ، عَنْ ابْنِ شِهَابٍ ، عَنْ عُرْوَةَ ابْنِ الزُّبَيْرِ ، عَنْ عَائِشَةَ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ (۲۰) أَنَّهَا قَالَتْ : أَوَّلُ مَا بُدِيَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِنَ الْوَحْيِ الرَّؤْيَا

(۱۰) فتح الباری (ج ۱ ص ۱۹)۔

(۱۹) أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الفضائل باب عرف النبي صلى الله عليه وسلم في البرد، وحين يأتيه الوحي... وقد روى الحديث عن عبادة بن الصامت أيضاً، انظر صحيح مسلم كتاب الحدود باب حد الزنبي والطبقات لابن سعد (ج ۱ ص ۱۹۶) ذكر شدة نزول الوحي على النبي صلى الله عليه وسلم، ودلائل النبوة (أي نعم) (ج ۱ ص ۲۲۳) كيفية إلقاء الوحي إلى النبي صلى الله عليه وسلم رقم (۱۶۳)۔

(۲۰) الحدیث أخرجه البخاری في صحيحه في كتاب أحاديث الأنبياء أيضاً، باب: واذكر في الكتاب موسى إن كان مخلصاً وكان رسولاً نبياً، رقم (۳۳۹۲) وفي كتاب التفسير، تفسير سورة العلق، رقم (۳۹۵۳) وباب قوله: خلق الإنسان من علق، رقم (۳۹۵۵) وباب قوله: اقرأ وربك الأكرم، رقم (۳۹۵۶) وباب: الذي علم بالقلم، رقم (۳۹۵۶) وفي كتاب التفسير، باب أول ما بدئ به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي الرؤيا الصالحة، رقم (۶۹۸۲) ومسلم في صحيحه في كتاب الإيمان، باب بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، رقم (۳۱۳) - (۳۱۵) والترمذی في جامعه، في كتاب المناقب، باب (بلا ترجمه) رقم (۳۶۲۲)۔

الصَّالِحَةَ فِي النَّوْمِ ، فَكَانَ لَا بَرَى رُؤْيَا إِلَّا جَاءَتْ مِثْلَ فَلَقِ الصُّبْحِ ، ثُمَّ حُبِبَ إِلَيْهِ الْخَلَاءُ ، وَكَانَ يَخْلُو بِغَارِ حِرَاءٍ ، فَيَتَحَنَّنُ فِيهِ - وَهُوَ التَّعَبُّدُ - اللَّيَالِي ذَوَاتِ الْعَدَدِ قَبْلَ أَنْ يَنْزِعَ إِلَى أَهْلِهِ ، وَيَتَرَوَّدُ لِذَلِكَ ، ثُمَّ يَرْجِعُ إِلَى خَدِيجَةَ فَيَتَرَوَّدُ لِمِثْلِهَا ، حَتَّى جَاءَهُ الْحَقُّ وَهُوَ فِي غَارِ حِرَاءٍ ، فَجَاءَهُ الْمَلَكُ فَقَالَ : اقْرَأْ ، قَالَ : (مَا أَنَا بِقَارِئٍ) . قَالَ : (فَأَخَذَنِي فَغَطَّنِي حَتَّى بَلَغَ مِنِّي الْجَهْدَ ، ثُمَّ أُرْسَلَنِي فَقَالَ : اقْرَأْ ، قُلْتُ مَا أَنَا بِقَارِئٍ ، فَأَخَذَنِي فَغَطَّنِي الثَّانِيَةَ حَتَّى بَلَغَ مِنِّي الْجَهْدَ ، ثُمَّ أُرْسَلَنِي فَقَالَ : اقْرَأْ ، فَقُلْتُ مَا أَنَا بِقَارِئٍ ، فَأَخَذَنِي فَغَطَّنِي الثَّلَاثَةَ ، ثُمَّ أُرْسَلَنِي فَقَالَ : اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ . خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ . اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ) . فَرَجَعَ بِهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَرْجِفُ فُوَادُهُ ، فَدَخَلَ عَلَى خَدِيجَةَ بِنْتِ خُوَيْلِدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا فَقَالَ : (زَمَلُونِي زَمَلُونِي) . فَرَمَلُوهُ حَتَّى ذَهَبَ عَنْهُ الرَّوْعُ ، فَقَالَ لِخَدِيجَةَ وَأَخْبَرَهَا الْخَبَرَ : (لَقَدْ خَشِيتُ عَلَى نَفْسِي) . فَقَالَتْ خَدِيجَةُ : كَلَّا وَاللَّهِ مَا يُخْزِيكَ اللَّهُ أَبَدًا ، إِنَّكَ لَتَصِلُ الرَّحِمَ ، وَتَحْمِلُ الْكَلَّ ، وَتَكْسِبُ الْمَعْدُومَ ، وَتَقْرِي الضَّيْفَ ، وَنُعِينُ عَلَى نَوَائِبِ الْحَقِّ .

فَانْطَلَقَتْ بِهِ خَدِيجَةُ حَتَّى آتَتْ بِهِ وَرَقَةَ بْنَ نَوْفَلِ بْنِ أَسَدِ بْنِ عَبْدِ الْعَزْزِيِّ ، ابْنَ عَمِّ خَدِيجَةَ ، وَكَانَ امْرَأً اتَّصَرَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ ، وَكَانَ يَكْتُبُ الْكِتَابَ الْعِبْرَانِيَّ ، فَيَكْتُبُ مِنَ الْإِنْجِيلِ بِالْعِبْرَانِيَّةِ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَكْتُبَ ، وَكَانَ شَيْخًا كَبِيرًا قَدْ عَمِيَ ، فَقَالَتْ لَهُ خَدِيجَةُ : يَا بَنَ عَمِّ ، أَسْمَعُ مِنْ ابْنِ أَخِيكَ . فَقَالَ لَهُ وَرَقَةُ : يَا بَنَ أَخِي مَاذَا تَرَى ؟ فَأَخْبَرَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ خَبَرَ مَا رَأَى ، فَقَالَ لَهُ وَرَقَةُ : هَذَا النَّامُوسُ الَّذِي نَزَلَ اللَّهُ عَلَى مُوسَى ، يَا لَيْتَنِي فِيهَا جَذَعٌ ، لَيْتَنِي أَكُونُ حَيًّا إِذْ يُخْرِجُكَ فَوْمُكَ ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : (أَوْ مُخْرِجِي هِمٌّ) . قَالَ : نَعَمْ . لَمْ يَأْتِ رَجُلٌ قَطُّ بِمِثْلِ مَا جِئْتَ بِهِ إِلَّا عُودِي ، وَإِنْ يُدْرِكْنِي يَوْمُكَ أَنْصُرَكَ نَصْرًا مُؤَزَّرًا . ثُمَّ لَمْ يَنْشَبْ وَرَقَةُ أَنْ تَوَقَّى ، وَقَفَّرَ الْوَحْيُ . [۳۲۱۲ ، ۴۶۷۰ ، ۴۶۷۲ - ۴۶۷۴ ، ۶۵۸۱]

یحییٰ بن بکیر

ان کا پورا نام ابو زکریا یحییٰ بن عبد اللہ بن بکیر القرشی المخزومی المصری ہے۔ (۲۱)
تقریباً تمام تذکرہ نویسوں نے ان کو مصری ہی لکھا ہے۔ (۲۲) البتہ امام بخاری نے ”تاریخ کبیر“ میں ان کو شامی لکھا ہے۔ (۲۳)

(۲۱) تہذیب الکمال (ج ۱۰ ص ۴۰۱)۔

(۲۲) دیکھیے تہذیب التمال (ج ۲۱ ص ۴۰۱) و سیر اعلام النبلاء (ج ۱۰ ص ۶۱۲) و تقریب التہذیب (ص ۵۹۲) وغیر۔

(۲۳) دیکھیے تاریخ کبیر بخاری (ج ۸ ص ۲۸۵) رقم السیر (۲۰۱۹)۔

یہاں امام بخاری نے انہیں ان کے دادا کی طرف منسوب کیا ہے، والد کا نام ذکر نہیں کیا، کیونکہ وہ اسی طرح مشہور ہیں۔ (۲۳)

یہ سیخین و دیگر ائمہ حدیث کے نزدیک قابل احتجاج راویوں میں سے ہیں (۲۵) خصوصاً لیث بن سعد کی روایات میں ثقہ ہیں البتہ امام مالک سے ان کو سماع حاصل ہے یا نہیں اس سلسلہ میں علماء کا کلام ہے۔ (۲۶) امام ابو حاتم نے فرمایا کہ ”کان يفهم هذا الشأن، يكتب حديثه ولا يحتج به“ (۲۷) اور امام نسائی نے ان کو مطلقاً ضعیف قرار دیا۔ (۲۸) لیکن راجح بات وہی ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ حفاظ حدیث میں سے ہیں، ثقہ ہیں اور سیخین کے نزدیک محتج بہ ہیں۔ چنانچہ حافظ ذہبی فرماتے ہیں ”کان غزير العلم، عارفاً بالحديث وأيام الناس، بصيراً بالفتوى، صادقاً ديناً، وما أدري ما لاح للنسائي منه حتى ضعفه، وقال مرة: ليس بثقة، وهذا جرح مردود، فقد احتج به الشيخان، وما علمت له حديثاً منكر أحتى أورده“ (۲۹) اسی طرح امام ابن حبان نے بھی ان کو اپنی کتاب الثقات میں ذکر کیا ہے۔ (۳۰) ان کی ولادت ۱۵۴ھ یا ۱۵۵ھ میں اور وفات نصف صفر ۲۳۱ھ میں ہوئی۔ (۳۱)

الليث بن سعد

یہ امام ابو الحارث لیث بن سعد بن عبدالرحمن فہمی ہیں۔ (۳۲)

آپ قلقشنده یا قرقشندہ میں (جو مصر سے تقریباً تین چار فرسخ پر واقع ہے) ۹۴ھ میں پیدا ہوئے۔ (۳۳) ائمہ اعلام سے کسب فیض کیا، علم و فضل، فقہ و ورع اور سخاوت کے اعتبار سے اپنے زمانہ میں ممتاز

(۲۳) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۲)۔

(۲۵) دیکھیے میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۳۹۱)۔

(۲۶) دیکھیے تقریب التذیب (ص ۵۹۲) نیز دیکھیے ہدی الساری (ص ۳۵۲)۔

(۲۷) دیکھیے میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۳۹۱)۔

(۲۸) دیکھیے میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۳۹۱)۔

(۲۹) سیر اعلام النبلاء (ج ۱۰ ص ۶۱۲)۔

(۳۰) الثقات لابن حبان (ج ۹ ص ۳۶۲)۔

(۳۱) سیر اعلام النبلاء (ج ۱۰ ص ۶۱۲ و ۶۱۳)۔

(۳۲) تذیب الکمال (ج ۲ ص ۴۵۵)۔

(۳۳) وفيات الأعيان لابن خلكان (ج ۴ ص ۱۲۸) و تہذیب الکمال (ج ۲ ص ۲۳)۔ (۲۵۶)۔

تھے۔ (۳۳)

حافظ ذہبی فرماتے ہیں ”أحد الأعلام، والأئمة الأثبات، ثقة حجة بلا نزاع“ (۳۵)

حافظ ذہبی ہی کا قول ہے ”ما هو بدون مالك ولا سفيان“ (۳۶)

یحییٰ بن معین فرماتے تھے کہ امام لیث بن سعد شیوخ اور ان سے احادیث لینے میں تساہل سے کام

لیتے تھے۔ (۳۷) لیکن حافظ ذہبی فرماتے ہیں ”وماتساهل فيه الليث فهو دليل على الجواز؛ لأنه قدوة“ (۳۸)

یعنی امام لیث نے جہاں کہیں تساہل سے کام لیا ہے وہ جواز کی دلیل ہے کیونکہ وہ مقتدا ہیں۔

امام شافعی فرماتے ہیں ”هو أفقه من مالك إلا أن أصحابه لم يقوموا به“ (۳۹) یعنی وہ امام مالک سے بھی

بڑھ کر فقیہ ہیں لیکن ان کے شاگردوں نے ان کے علم کو مدون کر کے نہیں پھیلایا اور امام مالک کا علم ان

کے شاگردوں کے ذریعہ پھیل گیا۔

امام لیث بن سعد کے بارے میں متعدد تذکرہ نویسوں نے لکھا ہے کہ یہ حنفی تھے، چنانچہ قاضی ابن

خلكان لکھتے ہیں ”ورأيت في بعض المجاميع أن الليث كان حنفياً المذهب“ (۴۰) قاضی زکریا انصاری نے

شرح بخاری میں اس پر جزم کیا ہے (۴۱) حافظ ابن ابی العوام نے اپنی سند سے نقل کیا ہے کہ وہ امام اعظم

کے تلمیذ تھے، اکثر امام صاحب کی خبر سنتے کہ حج کے لیے آرہے ہیں تو یہ بھی حج کے لیے مکہ معظمہ پہنچتے اور

امام صاحب سے مختلف ابواب کے مسائل دریافت کرتے تھے اور امام صاحب کی اصابت رائے اور سرعت

جواب پر حیرت و استعجاب کیا کرتے تھے۔ (۴۲)

امام لیث بن سعد نے ۱۷۵ھ میں مصر ہی میں وفات پائی۔ (۴۳) رحمہ اللہ تعالیٰ رحمتہً واسعاً۔

عقیل

عقیل۔ بالتصغير۔ بن خالد بن عقیل۔ بالتكبير۔ ثقة اور ثبت رواۃ میں سے ہیں (۴۴) زہری

سے روایت کرنے والے مضبوط ترین راویوں میں سے ہیں۔ (۴۵) مصر میں ۱۴۴ھ میں وفات پائی۔ (۴۶)

(۳۶) حوالہ بالا۔

(۳۵) میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۲۲۳)۔

(۳۳) دیکھیے سیر اعلام النبلاء (ج ۸ ص ۱۲۶-۱۲۷)۔

(۳۸) حوالہ بالا۔

(۳۷) حوالہ بالا۔

(۴۰) وفيات الأعيان (ج ۳ ص ۱۲۷)۔

(۳۹) تذکرۃ الحفاظ (ج ۱ ص ۲۲۳)۔

(۴۲) مقدمۃ انوار الباری (ج ۱ ص ۲۱۲)۔

(۴۱) مقدمۃ نسب الراۃ (ص ۴۰)۔

(۴۴) دیکھیے تقریب التہذیب (ص ۲۹۶)۔

(۴۳) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۴۷)۔

(۴۶) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۴۷)۔

(۴۵) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۲)۔

ابن شہاب

ان کا مکمل نام ابو بکر محمد بن مسلم بن عبید اللہ بن عبد اللہ بن شہاب بن عبد اللہ بن الحارث بن زہرہ بن کلاب بن مُرہ بن کعب بن لوی الزہری المدنی ہے۔ (۴۷) ابن شہاب زہری کے نام سے مشہور ہیں زیادہ تر اسی نام سے یاد کیے جاتے ہیں۔

صغار تابعین میں ان کا شمار ہے، صغار صحابہ اور کبار تابعین سے علم کی تحصیل کی۔ (۴۸) ان کے فضائل بیشمار ہیں، ۵۰ھ میں پیدا ہوئے اور ۱۲۳ھ میں وفات پائی۔ (۴۹) رحمہ اللہ تعالیٰ۔ حضرت عروہ بن الزبیر اور حضرت عائشہؓ کے مختصر حالات پیچھے گذر چکے۔

روایتِ بابِ مرسل ہے یا متصل؟

یہ حدیث بظاہر مرسل معلوم ہوتی ہے کیونکہ اس میں جو واقعہ بیان کیا گیا ہے وہ حضرت عائشہؓ کی ولادت سے بھی پہلے کا واقعہ ہے، گویا انہوں نے یہ واقعہ کسی صحابی سے سن کر نقل کیا ہے۔ اس صورت میں یہ روایت مرسل صحابی کہلائگی، اور مرسل صحابی کے بارے میں ہم پیچھے ذکر کر چکے ہیں کہ وہ جمہور کے نزدیک موصول کے حکم میں ہے۔

پھر یہاں ایک احتمال یہ بھی ہے (جو اقرب بھی ہے) کہ یہ واقعہ حضرت عائشہؓ نے براہِ راست حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہو، اس صورت میں یہ روایت متصل کہلائگی۔ (۵۰)

أول ما بدئ به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي الرؤيا الصالحة يعني رسول الله صلى الله عليه وسلم پر سب سے پہلے وحی کا آغاز رؤیائے صالحہ سے ہوا۔

”من الوحي“ میں ”من“ یا تو تبعیضیہ ہے یا بیانیہ۔ اگر تبعیضیہ ہو تو معنی ہونگے ”أول ما بدئ به رسول الله صلى الله عليه وسلم من أقسام الوحي“ اس صورت میں خواب وحی کی اقسام میں ہوگا۔

اور اگر بیانیہ ہو تو معنی ہونگے وحی کی ابتدا خواب سے ہوئی، گویا خواب کا وحی ہونا لازم نہیں۔ قزاز

(۴۷) تذکرۃ الحفاظ (ج ۱ ص ۱۰۸) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۴۷ و ۴۸)۔

(۴۸) تذکرۃ الحفاظ (ج ۱ ص ۱۰۸)۔

(۴۹) ان کے حالات کے لیے دیکھیے طبقات ابن سعد (ج ۲ ص ۲۸۸ و ۲۸۹) وتذیب الاسماء واللغات (ج ۱ ص ۹۰-۹۲) وسیر اعلام النبلاء (ج ۵ ص ۲۲۶) وتذیب الکمال (ج ۲ ص ۲۱۹-۲۲۲)۔

(۵۰) عمدة القاری (ج ۱ ص ۴۷)۔

رحمہ اللہ نے بیان یہ کو راجح قرار دیا ہے۔ (۵۱) جبکہ جمہور کے نزدیک انبیاء کا خواب وحی ہوتا ہے۔ (۵۲) ابتدائے وحی ابن اسحاق وغیرہ معتمد مؤرخین کے قول کے مطابق چالیسویں سال میں ہوئی، مہینہ ربیع الاول کا تھا، حضرت جبریل علیہ السلام کا نزول غارِ حرا میں رمضان میں ہوا، ربیع الاول سے رمضان تک چھ مہینے ہوتے ہیں، گویا خوابوں کا سلسلہ شروع نبوت سے چھ مہینے تک چلا (۵۳)، خوابوں کے ذریعہ دراصل آپ کو مانوس کرنا مقصود تھا، حضرت علقمہ بن قیس سے مروی ہے ”إن أول ما يؤتى به الأنبياء في المنام حتى تهتأ قلوبهم ثم ينزل الوحي بعد“۔ (۵۴)

صرف خواب ہی نہیں بلکہ نبوت سے پہلے نبوت کی ذمہ داری سنبھالنے کے لیے آپ کو تیار کرنے کی غرض سے دیگر بشارات بھی پیش آتے رہے چنانچہ روایات میں آتا ہے کہ آپ جب راستہ پر چلتے تو سلام کی آواز سنائی دیتی، آپ پیچھے اور دائیں بائیں متوجہ ہو کر دیکھتے تو سوائے درخت اور پتھروں کے اور کچھ نہ ہوتا (۵۵)

اسی طرح خود آپ نے فرمایا ”إني لأعرف حجراً بمكة كان يسلم عليّ قبل أن أبعث، إني لأعرفه الآن“ (۵۶)

خلاصہ یہ ہے کہ باقاعدہ نزول وحی سے پہلے وحی کے ساتھ مناسبت پیدا کرنے کے لیے تمہیداً اچھے اور سچے خواب دکھانے گئے، اور اسی طرح شجر و حجر سے آپ کی رسالت کا اقرار کرایا گیا۔

الرؤيا الصالحة

بخاری شریف ہی کی کتاب التفسیر کے بعض طرق میں اور اسی طرح کتاب التعمیر میں ”الرؤيا“ کی

(۵۱) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۲ و ۲۳)۔

(۵۲) کماروی عن ابن عباس رضی اللہ عنہما قال: ”رؤيا الأنبياء وحى“ رواه الطبرانی۔ كذا في مجمع الزوائد للهيثمى (ج ۶ ص ۱۶۶) كتاب التعمير، باب فيمار آه النبي صلى الله عليه وسلم في المنام۔ وروى ابن أبي حاتم عنه مرفوعاً أيضاً بلفظ ”قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: رؤيا الأنبياء في المنام وحى“ كذا في تفسير ابن كثير رحمه الله (ج ۳ ص ۱۵)۔

(۵۳) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۲۷)۔

(۵۴) الخصائص الكبرى للسيوطي (ج ۱ ص ۹۳) باب ما وقع عند المبعث من المعجزات والخصوصيات۔

(۵۵) دلائل النبوة للبيهقي (ج ۲ ص ۱۳۶) باب مبتدأ البعث والتنزيل وما ظهر عند ذلك من تسليم الحجر والشجر وتصديق ورقة بن نوفل إياه۔ نیز دیکھیے سيرة ابن هشام مع الروض الأثف (ج ۱ ص ۱۵۲)۔

(۵۶) صحيح مسلم، كتاب الفضائل، باب فضل نسب النبي صلى الله عليه وسلم وتسليم الحجر عليه قبل النبوة۔

صفت ”الصالحۃ“ کی بجائے ”الصادقۃ“ وارد ہے۔ گویا آپ کے خوابوں کی نین صفت تھیں: ایک صالحہ، دوسری صادقہ اور تیسری صفت واضح، جو ”فکان لایری رؤیا لاجاءت مثل فلق الصبح“ سے سمجھ میں آتی ہے۔ واضح ہونے کا مطلب یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو جو خواب نظر آتے تھے ان میں کوئی پیچیدگی نہیں ہوتی تھی، ان کی تعبیر متعین کرنے میں کوئی دشواری نہیں پیش آتی تھی وہ اپنے مدعا اور مفہوم پر بالکل واضح طور پر دلالت کرتے تھے۔ (۵۷)

اور ”صالحہ“ کے معنی ہیں خوش کن اور مسرت انگیز، اور ”صادقہ“ سچے خواب کو کہتے ہیں۔ پھر ”صالحہ“ اور ”صادقہ“ کے بارے میں علماء نے فرمایا کہ انبیاء علیہم السلام کے اعتبار سے آخرت میں تو وہ مساوی ہیں، ان کا ہر خواب صالح اور ہر خواب صادق ہے لیکن دنیا کے اعتبار سے ”صادقہ“ — ”صالحہ“ سے اعم ہے۔ انبیاء کے تمام خواب صادق ہوتے تھے۔ لیکن ہر خواب صالح نہیں ہوتا تھا بلکہ بعض خواب غیر صالح ہوتے تھے، چنانچہ غزوہ اُحد کے موقع پر آپ نے خواب دیکھا کہ آپ نے تلوار لی، اُس کو حرکت دی تو کئی جگہ سے وہ ٹوٹ گئی۔ (۵۸) اور اسی طرح آپ نے خواب میں دیکھا کہ گائے ذبح کی جا رہی ہے (۵۹) آپ نے تلوار کے ٹوٹنے کی بعض مسلمانوں کی شہادت سے تعبیر دی، اسی طرح گائے کے ذبح ہونے کی بھی صحابہ کی شہادت سے تعبیر دی گئی، اب ظاہر ہے کہ ہزیمت اور صحابہ کا قتل ہو جانا کوئی مسرت انگیز چیز نہیں ہے لیکن خواب صحیح اور صادق تھا۔ (۶۰)

پھر انبیاء کے علاوہ دوسرے لوگوں کے حق میں صالحہ اور صادقہ میں عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہوگی اگر صادقہ کی تفسیر ”مالا یحتاج الی تعبیر“ سے کریں، یعنی بعض خواب صالح ہونگے اور محتاج تعبیر بھی ہونگے، اور بعض خواب صالح ہونگے لیکن محتاج تعبیر نہیں ہونگے اور بعض ایسے خواب ہونگے جو صالح نہیں ہونگے اور محتاج تعبیر ہونگے۔ یا محتاج تعبیر نہیں ہونگے یعنی صادق تو ہونگے لیکن صالح نہیں ہونگے یہ دوسرا مادہ افتراق ہوگا اور ایک مادہ افتراق پہلی صورت میں تھا۔

لیکن اگر ”صادقہ“ کی تفسیر ”مالیس بأضغاث احلام“ سے کریں تو ان دونوں کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہوگی، اور رؤیائے صالحہ کو خاص اور رؤیائے صادقہ کو عام قرار دینگے گویا ہر رؤیائے صالحہ کا صادقہ یعنی غیر اضغاث احلام ہونا ضروری ہوگا لیکن ہر رؤیائے صادقہ یعنی غیر اضغاث احلام کا صالحہ یعنی مسرت

(۵۷) فضل الباری (ج ۱ ص ۱۶۲)۔

(۵۸) دیکھیے صحیح بخاری کتاب المعازی، باب من قتل من المسلمین یوم اُحد، رقم (۳۰۸۱)۔

(۵۹) دیکھیے صحیح بخاری کتاب التعمیر، باب اِدارِی بقراتِہ، رقم (۷۰۳۵)۔

(۶۰) دیکھیے فتح الباری (ج ۱۲ ص ۲۵۵) کتاب التعمیر، باب اول ما بدئی بہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من الوحي الرؤیا الصالحۃ۔

انگیز ہونا ضروری نہیں۔ (۶۱)

ہماری اس تقریر سے یہ بات سمجھ میں آگئی ہوگی کہ ”صادقہ“ کے معنی سچے خواب کے ہیں لیکن اس کی تفسیر مختلف کی گئی ہے۔

ایک تفسیر اس کی یہ ہے کہ ”مالا یحتاج الی تعبیر“۔
دوسری تفسیر ہے ”مالیس بأضغاث أحلام“۔ واللہ اعلم۔

مومن کا خواب نبوت میں سے ایک جزء ہے

بہر حال حدیث میں بیان کیا گیا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی کی ابتدا خوابوں سے ہوئی، اور امام بیہقی نے تصریح کی ہے کہ ایسے خوابوں کی مدت چھ مہینے تھی۔ (۶۲) چونکہ ان چھ مہینوں کی نسبت بقیہ مدت وحی یعنی تینیس سال کی مدت کے مقابلہ میں چھالیسویں حصہ کی ہے اس لیے حدیث میں آتا ہے :
”رؤیا المؤمن جزء من ستة وأربعین جزءاً من النبوة“ (۶۳)

ایک اشکال اور اس کا جواب

یہاں ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے نبوت منقطع ہو چکی تو مومن کے رؤیا کو نبوت کا جزء کیونکر قرار دیا گیا، کیا یہ ختم نبوت کے مسلمہ عقیدہ کے خلاف نہیں؟
اس کا سادہ اور بے غبار جواب یہ ہے کہ کسی جزء کا وجود کُل کے وجود کو مستلزم نہیں ہوتا، دیکھیے ایمان کی ستر سے زیادہ شاخیں ہیں لیکن کسی ایک شعبہ کے پائے جانے سے ایمان متحقق نہیں ہوتا جب تک کہ بنیاد نہ پائی جائے اور ضروریات دین کو نہ مانے۔

اسی طرح یہاں بھی سمجھیے کہ ”نبوت“ محض ایک جزء کا نام نہیں بلکہ مجموعہ اجزائے نبوت کا نام ہے، اور مجموعہ اجزائے نبوت کے وجود کا سلسلہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر ختم ہو گیا، کسی مصلحت کی بنا پر اس کے کسی ایک جزء یا چند اجزاء کے وجود سے نبوت کا وجود لازم نہیں آتا۔ (۶۴)

(۶۱) حوالہ بالا۔

(۶۲) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۷)۔

(۶۳) صحیح بخاری، کتاب التعبير، باب الرؤیا الصالحة جزء من ستة وأربعین جزءاً من النبوة۔ رقم (۶۹۸۶) و (۶۹۸۸)۔

(۶۴) فتح الباری (ج ۱۲ ص ۳۶۵) کتاب التعبير، باب المبشرات۔ مزید جوابات کے لیے دیکھیے فتح الباری (ج ۱۲ ص ۳۶۳) کتاب التعبير، باب

رؤیا الصالحین۔

”رؤیا المؤمن“ والی حدیث میں مختلف روایات کا تعارض اور اس کا دفعیہ

ایک اشکال یہ کیا گیا ہے کہ ”رؤیا المؤمن جزء من ستة وأربعین جزءاً من النبوة“ والی روایت میں تقریباً دس بلکہ پندرہ قسم کے الفاظ مروی ہیں، چنانچہ حافظ نے جو اقوال نقل کیے ان کے مطابق اس حدیث میں ۲۳، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، اور ۴۲ تک کے اعداد ملتے ہیں۔ (۱) ان مختلف اعداد کے درمیان تطبیق کیسے دی جائے گی؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ان تمام روایات میں سب سے محفوظ روایت ”ستہ وأربعین“ والی روایت ہے اور اس کے قریب ”سبعین“ والی روایت ہے۔ بقیہ تمام روایات تصرفاتِ رواۃ سے ہیں۔ (۲) اس صورت میں چھیالیس کی روایت صدیقین کے رؤیا پر محمول ہوگی اور ”سبعین“ کی روایت عام مؤمنین کے رؤیا پر... اور یہ بھی ممکن ہے کہ یوں کہا جائے کہ اصل تو چھیالیس کی روایت ہے اور ”سبعین“ کی روایت تحدید کے لیے نہیں، بلکہ تکثیر کے لیے ہے، کیونکہ اہل عرب تکثیر کے لیے اکثر ”سبعین“ کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔ (۳)

”رؤیا الأنبياء ووحی“ پر

اشکال اور اس کا جواب

پھر جمہور علماء کے نزدیک انبیائے کرام کے رؤیا کو جو وحی قرار دیا گیا ہے اس پر اشکال وارد کیا گیا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے خواب میں دیکھا تھا کہ اپنے بیٹے کو ذبح کر رہے ہیں، اس کا تقاضا تو یہ تھا کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام فوراً بلا تامل حضرت اسمعیل علیہ السلام کو ذبح کر ڈالتے۔ لیکن انہوں نے ایسا نہیں کیا بلکہ اپنے بیٹے سے مشورہ کیا ان سے رائے پوچھی: ”پنبتی انبی آری فی المنام انی اذبحک فانظر ماذا تری“ (۴) یعنی حضرت ابراہیم علیہ السلام حضرت اسمعیل علیہ السلام سے فرماتے ہیں کہ میں نے خواب میں دیکھا ہے کہ تمہیں ذبح کر رہا ہوں، اب بتاؤ تمہاری کیا رائے ہے؟

(۱) دیکھیے فتح الباری (ج ۱۲ ص ۳۶۲ و ۳۶۳) کتاب التعبیر، باب رؤیا الصالحین۔

(۲) قالہ ابن بطلال، کذافی فتح الباری (ج ۱۲ ص ۳۶۵)۔

(۳) ان توجیہات کے علاوہ اور بہت ساری توجیہات کے لیے دیکھیے فتح الباری (ج ۱۲ ص ۳۶۵-۳۶۸)۔

(۴) سورۃ صافات / ۱۰۲۔

اس کا جواب علماء نے یہ دیا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کا اپنے بیٹے سے سوال اس وجہ سے نہیں تھا کہ اگر وہ راضی ہونگے تو عمل کریں گے اور راضی نہ ہوں تو عمل نہیں کریں گے بلکہ سوال سے مقصود بیٹے کا امتحان تھا کہ یہ کیا جواب دیتے ہیں تاکہ ان کی اطاعت اور صبر کو دیکھ کر خوشی ہو۔ (۵) یہی وجہ ہے کہ حضرت اسمعیل علیہ السلام نے جواب دیتے ہوئے اپنے والد ماجد کے خواب کو ”امر“ سے تعبیر کیا اور فرمایا ”يَا بَتِ افْعَلِ مَا تَوَمَّرَ“ (۶) یعنی ابا جان! آپ کو جس چیز کا ”حکم“ دیا جا رہا ہے اس کو کر گزریے۔ ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ حضرات انبیاء علیہم السلام کا طرز ہمیشہ یہ رہا ہے کہ وہ احکام الہی کی اطاعت کے لیے تو ہر وقت تیار رہتے ہیں لیکن اطاعت کے لیے ہمیشہ وہ راستہ اختیار کرتے ہیں جو حکمت اور حتی المقدور سہولت پر مبنی ہو، اگر حضرت ابراہیم علیہ السلام پہلے سے کچھ کے بغیر بیٹے کو ذبح کرنے لگتے تو یہ دونوں کے لیے مشکل کا سبب ہوتا، اب یہ بات آپ نے مشورہ کے انداز میں بیٹے سے اس لیے ذکر کی کہ بیٹے کو پہلے سے اللہ کا یہ حکم معلوم ہو جانے گا تو وہ ذبح ہونے کی اذیت سہنے کے لیے پہلے سے تیار ہو سکے گا، نیز اگر بیٹے کے دل میں کچھ تذبذب ہوا بھی، تو اسے سمجھایا جاسکے گا۔ (۷)

یہاں یہ بھی اشکال کیا گیا ہے کہ جب ابراہیم علیہ السلام کو اللہ تبارک و تعالیٰ نے حضرت اسماعیل علیہ السلام کو ذبح کرنے کا حکم دیا تھا تو ذبح وقوع میں کیوں نہیں آیا؟ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اس پر عمل کیوں نہیں کیا۔

اس کے جواب میں شیخ اکبر نے تو ایک بہت ہی کمزور بات فرمادی، انہوں نے فرمایا کہ دراصل حضرت ابراہیم علیہ السلام کو خواب کی تعبیر سمجھنے میں غلط فہمی ہوئی ہے، تعبیر یہ نہیں تھی کہ اسمعیل کو ذبح کیا جائے بلکہ اس کی صحیح تعبیر ذبح کبش تھی۔ (۸) چنانچہ ایسا ہونا ہے کہ خواب میں ظاہراً کچھ دکھایا جاتا ہے لیکن اس کی تعبیر کچھ اور ہوتی ہے مثلاً حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خواب دیکھا کہ دودھ پی رہے ہیں، بظاہر تو اس سے یہی سمجھ میں آتا ہے کہ بس آپ کو اللہ تعالیٰ نے نوازا اور اپنی ایک نعمت عطا فرمائی اور آپ نے اسے نوش فرمایا۔ لیکن خود آپ نے فرمایا کہ اس کی تعبیر علم ہے۔ (۹)

اسی طرح حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قمیص کی تعبیر دین سے بیان کی۔ (۱۰)

(۵) تفسیر قرطبی (ج ۱۵ ص ۱۰۲)۔

(۶) سورۃ صافات / ۱۰۲۔

(۷) معارف القرآن از مفتی اعظم حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب قدس اللہ روحہ (ج ۷ ص ۲۵۸ و ۲۵۹)۔

(۸) دیکھیے فیض الباری (ج ۱ ص ۲۲)۔

(۹) دیکھیے صحیح بخاری، کتاب التعمیر، باب اللبن۔

(۱۰) دیکھیے صحیح بخاری، کتاب التعمیر، باب القمیص فی المنام۔

اسی طرح قرآن مجید میں ”سَبْعَ بَقَرَاتٍ سَمَانٍ“ اور ”سَبْعَ بَقَرَاتٍ عَجَافٍ“ کا ذکر موجود ہے اور اس سے سات سال خوشحالی اور سات سال خشک سالی کے مراد ہیں۔ (۱۱)

سیخ اکبر فرماتے ہیں کہ یہاں بھی حضرت ابراہیم علیہ السلام نے ”أَنِّي أَدْبَحُكَ“ خواب میں دیکھا تھا اور وہ اس کے ظاہری معنی یعنی ذبح اسمعیل سمجھے حالانکہ یہ معنی مراد ہی نہیں تھے بلکہ اس کی تعبیر ذبح کبش تھی اور ذبح کبش واقع ہوا۔ جب حضرت اسمعیل علیہ السلام کو ذبح کرنا مراد ہی نہیں تو یہ سوال ہی غلط ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے بیٹے کو ذبح کیوں نہیں کیا؟

لیکن جیسا کہ میں نے عرض کیا سیخ اکبر کا یہ جواب درست نہیں کیونکہ اس میں ایک اولوالعزم پیغمبر کی طرف بلاوجہ غلط فہمی کی نسبت کرنی پڑتی ہے کہ انہوں نے خواب کا مطلب صحیح نہیں سمجھا۔ یہ صحیح ہے کہ پیغمبر سے اجتہادی خطا ہو سکتی ہے لیکن کسی امر کو اجتہادی خطا پر اس وقت محمول کریں گے جب مجبوری ہو اور کوئی صحیح توجیہ ممکن نہ ہو۔ جبکہ یہاں کوئی ایسی مجبوری نہیں۔

اس کے علاوہ قرآن کریم کا سیاق و سباق اس جواب کی تردید کرتا ہے، قرآن مجید میں ہے ”بَدِئْتُ صَدَقَاتِ الرَّؤْيَا“ اے ابراہیم! تم نے خواب کو سچا کر دکھلایا، ابراہیم علیہ السلام نے یہی تو کیا تھا کہ حضرت اسمعیل علیہ السلام کو ذبح کرنے کے لیے اٹھ کھڑے ہوئے تھے اور ان کو ذبح کرنے کا عمل شروع کر دیا تھا، اسی کو تو قرآن کہتا ہے ”قَدْ صَدَقْتَ الرَّؤْيَا“ اگر حضرت ابراہیم علیہ السلام نے تعبیر غلطی تھی تو پھر ”قد صدقت الرؤيا“ کہنے کا کیا مطلب؟

اسی طرح قرآن کہتا ہے ”وَفَدَيْنَهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ“ کہ ہم نے اسمعیل علیہ السلام کے عوض میں ایک بڑا ذبیحہ (یعنی کبش) دیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ اصل تو حضرت اسمعیل علیہ السلام کے متعلق خواب میں دکھایا گیا تھا اور پھر اللہ تعالیٰ نے اپنی رحمت سے اسمعیل علیہ السلام کی جگہ وہ کبش بھیج دیا، اگر یہاں تعبیر کبش ہی کی تھی تو پھر ”وَفَدَيْنَهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ“ کے کیا معنی رہ جائیں گے؟

پھر قرآن یہ بھی کہتا ہے ”إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ“ یعنی یہ درحقیقت بڑا امتحان تھا۔ اب بھلا بتلائے! ذبح اسمعیل کو ”البلاء المبین“ کہا جانے گا یا ذبح کبش کو؟ بلکہ ذبح کبش پر تو ”البلاء المبین“ کا اطلاق ہی درست نہیں۔

لہذا واقعہ میں وارد ان تمام نصوص سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو خواب کی تعبیر میں کوئی غلط فہمی نہیں ہوئی اور سیخ اکبر کا یہ جواب درست نہیں ہے۔

حضرت کشمیریؒ کا جواب

مذکورہ اشکال کا ایک جواب حضرت کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے دیا ہے انھوں نے فرمایا کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے جتنا خواب دیکھا تھا اس پر پورا عمل کیا ہے، انھوں نے خواب میں یہ نہیں دیکھا تھا کہ وہ بیٹے کو ذبح کر چکے ہیں بلکہ اتنا دیکھا تھا کہ ذبح کر رہے ہیں، اسی قدر انھوں نے عمل کیا چنانچہ چھری لی، اسے تیز کیا، بیٹے کو لٹایا اور پھر چھری چلائی یہ سارا عمل ”أَنِّي أَدْبَحُكَ“ پر عمل ہی تو تھا۔ لہذا اس کے بعد یہ کہنا کیسے درست ہو سکتا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے خواب پر عمل کیوں نہیں کیا؟ (۱۲)

حافظ ابن القیمؒ کا جواب

حافظ ابن قیم رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ جواب دیا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے ذبح اسمعیل کا جو خواب دیکھا تھا وہ تو بمصلحت خداوندی قبل العمل ہی منسوخ ہو گیا۔ (۱۳) اور یہ ایسا ہی ہے جیسے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر معراج کے موقع پر پچاس نمازیں فرض کی گئی تھیں، لیکن پچاس پر عمل کی ایک دفعہ بھی نوبت نہیں آئی۔ (۱۴)

حافظ ابن القیمؒ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے انسانوں کے اندر اپنی پہلی اولاد کی محبت فطری طور پر ودیعت فرمائی ہے، چنانچہ پہلی اولاد سے محبت دوسری کی نسبت سے زیادہ ہوتی ہے، ابراہیم علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ سے اولاد کی درخواست کی تو اللہ تعالیٰ نے ان کی درخواست منظور فرمائی اور اولاد سے نوازا، ابراہیم علیہ السلام جو تحلیل اللہ تھے ان کے دل میں بیٹے کی محبت داخل ہوئی، اللہ تعالیٰ کی یہ مرضی ہوئی کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے دل سے غیر کی محبت نکال دی جائے، چنانچہ اپنے محبوب بیٹے کو ذبح کرنے کا حکم دیا گیا، جب انھوں نے ذبح کا اقدام کر لیا تو ثابت ہو گیا کہ ان کے دل میں اللہ کی محبت بیٹے کی محبت سے بڑھ کر ہے، اللہ کی محبت کے ساتھ اور کسی کی محبت شریک نہیں ہے تو اب ذبح کرنے کی مصلحت باقی نہ رہی، چونکہ مقصود قبل العمل ہی حاصل ہو گیا تھا اس لیے حکم منسوخ ہو گیا۔ (۱۵)

(۱۲) دیکھیے فیض الباری (ج ۱ ص ۲۲)۔

(۱۳) دیکھیے زاد المعاد فی ہدی خیر العباد (ج ۱ ص ۶۳ و ۶۵) فصل فی نسبہ صلی اللہ علیہ وسلم بحث فی أن الذبیح اسماعیل لا إسحاق۔

(۱۴) دیکھیے صحیح بخاری، کتاب بیان الکعبۃ، باب المعراج۔

(۱۵) زاد المعاد (ج ۱ ص ۶۳ و ۶۵)۔

الرؤيا الصالحة في النوم.

یہاں ”فی النوم“ کی قید لگائی ہے، بظاہر اشکال ہوتا ہے کہ خواب تو نیند کی حالت میں ہی دکھائی

دیتے ہیں پھر ”فی النوم“ کی قید کیوں لگائی گئی؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ”رؤیا“ کا اطلاق جس طرح ”رویائے حلمی“ یعنی خواب پر ہوتا ہے اسی

طرح ”رؤیت بصریہ“ پر بھی ہوتا ہے۔ (۱۶) کہ حالت یقظہ میں اگر کوئی امر خارق للعادة نظر آئے تو

اس پر بھی ”رؤیا“ کا اطلاق ہوتا ہے۔

چنانچہ قرآن کریم میں ارشاد ہے ”وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ الْآفِتَّةَ لِلنَّاسِ“ (۱۷) اس میں

رؤیائے عین مراد ہے، یعنی واقعہ معراج میں آپ کو رؤیت عینیہ حاصل ہوئی کما روی عن سیدنا ابن عباس

رضی اللہ عنہ: ”ہی رؤیا عین أریہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ أسری بہ“ (۱۸)

دونوں ”رؤیا“ میں مناسبت یہ ہے کہ جس طرح رؤیائے منامی کا علم صرف رانی یعنی خواب دیکھنے

والے کو ہوتا ہے اور کسی کو نہیں ہوتا، اسی طرح حالت بیداری میں جو خارق للعادة امر پیش آتا ہے اس کا

علم بھی صرف دیکھنے والے کو ہوتا ہے اس لیے وہاں بھی ”رؤیا“ کا اطلاق کر دیا جاتا ہے۔

خلاصہ یہ کہ چونکہ ”رؤیا“ کا لفظ مشترک طور پر مستعمل ہے اس لیے حدیث باب میں ”رؤیائے

منامی“ کی تخصیص کے لیے ”فی النوم“ کی قید لگادی گئی ہے۔ (۱۹)

فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح:

یعنی آپ جو بھی خواب دیکھتے اس کی تعبیر صبح کی روشنی کی طرح ظاہر ہو جاتی۔

اکثر شراح نے ”مثل فلق الصبح“ کو حال قرار دیا ہے لیکن علامہ عینی فرماتے ہیں کہ ”مثل فلق

الصبح“ مصدر محذوف کی صفت ہے، اور وہ مصدر مفعول مطلق ہے، تقدیر عبارت یہ ہوگی ”الإجاءات

مجیئاً مثل فلق الصبح۔“ (۲۰)

(۱۶) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۲۳) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۵۶) وارشاد الساری (ج ۱ ص ۶۱)۔

(۱۷) سورة الإسراء/۶۰۔

(۱۸) صحیح بخاری (ج ۲ ص ۶۸۶) کتاب التفسیر، تفسیر سورة الإسراء، باب قوله ”وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ الْآفِتَّةَ لِلنَّاسِ“۔

(۱۹) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۲۳) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۵۶) وارشاد الساری (ج ۱ ص ۶۱)۔

(۲۰) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۳) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۵۶)۔

”فلق“ لغت میں چیرنے اور پھانڈنے کو کہتے ہیں چنانچہ قرآن کریم میں ہے ”إِنَّ اللَّهَ فَالِقَ الْحَبِّ وَالنَّوَى“ (۲۱) یعنی بیشک اللہ تعالیٰ دانہ اور گٹھلیوں کو پھانڈنے والے ہیں۔

”فلق الصبح“ سپیدہ سحر یا صبح کی روشنی کو کہتے ہیں اور اس سے کسی امر میں کو تشبیہ دی جاتی ہے۔ اس حدیث میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے خوابوں کو ”فلق الصبح“ کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے۔ اور یہ بتایا گیا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے خواب بالکل واضح ہوتے تھے ان میں کسی قسم کی کوئی پیچیدگی نہیں ہوتی تھی۔

یہاں خصوصی طور پر ”فلق الصبح“ کے ساتھ اس لیے تشبیہ دی گئی کیونکہ اس بات کی طرف اشارہ مقصود ہے کہ جیسے دنیا کے سورج کے طلوع سے پہلے صبح صادق طلوع ہوتی ہے اسی طرح اس روحانی سورج کے طلوع سے پہلے ان روایاتے صالحہ، صادقہ اور واضحہ کی شکل میں نور کی صبح صادق طلوع ہوئی۔ آپ نے دیکھا ہوگا کہ جب کوئی گاڑی اسٹیشن سے گذرتی ہے، اس کو وہاں ٹھہرنا بھی نہیں ہوتا لیکن اس کے باوجود اس کے لیے جھنڈی، گھنٹی اور سنگل وغیرہ ساری چیزوں کا اہتمام ہوتا ہے۔ اسی طرح سورج کے طلوع ہونے سے پہلے رات کو چمکنے والے ستارے غروب ہو جاتے ہیں، سورج کے طلوع ہونے سے پہلے رات کی تاریکی چھٹنے لگتی ہے، سورج کے طلوع ہونے سے پہلے صبح صادق کا نور طلوع ہوتا ہے۔

یہاں بھی دیکھیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کا سورج طلوع ہونے والا تھا کہ شجرہ حجر آپ کو سلام کر رہے ہیں۔ (۲۲) روشنی دکھائی دے رہی ہے (۲۳) اور سچے خواب نظر آرہے ہیں، یہ سارا اہتمام اور یہ سارا انتظام کیوں ہو رہا ہے اس لیے کہ شمس نبوت کے طلوع کا وقت قریب آ رہا ہے۔

آپ نے قرآن کریم میں پڑھا ہے کہ آپ کو ”سراج منیر“ فرمایا گیا ہے۔ (۲۴) اس کا مطلب یہی ہے کہ جس طرح سورج افقِ سماء سے طلوع ہوتا ہے، پھر عالم کو روشن اور منور کرتا ہے، اس سے پورا عالم مستفید ہوتا ہے، اسی طرح حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سراج منیر بن کر فاران کے افق سے طلوع ہوئے، جس سے پوری کائنات نے روشنی حاصل کی، جمالت کی تاریکیاں چھٹیں، علم و فضل کی روشنیاں پھیلیں، اور آپ کے نور سے ہر شخص نے اپنی اپنی صلاحیت اور ظرف کے مطابق سب فیض کیا۔

ابن ابی جبرہ فرماتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے روایاتے مبارک کو فلوق صبح کے ساتھ تشبیہ

(۲۱) سورة الانعام / ۹۵۔

(۲۲) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۳)۔

(۲۳) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۲۳)۔

(۲۴) قال اللہ تعالیٰ: ”يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُنذِرًا وَنَذِيرًا وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَّاجًا مُنِيرًا“ سورة الأحزاب / ۳۵ و ۳۶۔

دی گئی ہے، کسی اور چیز کے ساتھ نہیں، اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے شمسِ نبوت کے انوار کی ابتدا روئیائے صالحہ سے ہوئی ان انوار میں برابر اضافہ ہوتا رہا۔ یہاں تک کہ شمسِ نبوت پوری طرح چمک اٹھا، جیسے صبح صادق کا نور ظاہر ہو کر پھیلنا چلا جاتا ہے، یہاں تک کہ سورج طلوع ہو جاتا ہے، اب جس کا باطن نورانی ہوگا وہ تصدیق میں حضرت ابوبکر صدیقؓ کی طرح ہوگا اور جس کا باطن ظلمانی ہوگا وہ تکذیب میں ابو جہل کی طرح چمگاڈ ہوگا کہ اس نور کو نہیں دیکھ پائے گا، پھر باقی لوگ ان دونوں درجوں کے درمیان ہونگے اور اپنے اپنے طرف کے مطابق نور سے کسبِ فیض کریں گے۔ (۲۵)

ثم حُبِّبَ اليه الخلاء.

یعنی پھر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو خلوت نشینی محبوب ہو گئی۔

یہاں ”حُبِّبَ“ کا صیغہ مجہول لایا گیا ہے ظاہر یہ ہے کہ اس محبت کا منشا اللہ تعالیٰ کا آپ کے دل میں اتقاء کرنا ہے تو چونکہ اس محبت کا کوئی سبب ظاہری نہیں تھا، انسانی تقاضوں میں سے کوئی تقاضا نہیں تھا بلکہ روحانی تقاضا اور باطنی سبب تھا اس لیے اس کا فاعل ظاہر نہیں کیا گیا۔

خلوت کے فوائد

پھر خلوت بہت سے فوائد پر مشتمل ہوتی ہے :-

ایک فائدہ تو اس میں یہ ہے کہ آدمی فارغ القلب ہو جاتا ہے۔

دوسرے ذکر میں سہولت پیدا ہوتی ہے۔

تیسرے بہت سے منکرات سے بچاؤ ہوتا ہے۔

چوتھے تنہائی میں بیٹھنے سے قلب میں خشوع پیدا ہوتا ہے، آدمی جب تنہا ہوتا ہے تو اس کو اپنی

پوری حقیقت نظر آتی ہے اور اپنی بے چارگی اور کم مائیگی کا استحضار ہوتا ہے۔

پانچواں فائدہ یہ ہے کہ مالوفات و مرغوباتِ بشریہ سے انقطاع ہو جاتا ہے۔

خلوت کی محبوبیت کی وجہ

ان تمام فوائد کے پیش نظر کہ طبیعت میں سکون ہو، غور و فکر اور تدریس میں سہولت ہو، دنیا اور

علائقِ دنیا سے لاتعلقی ہو۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دل میں خلوت نشینی کی محبت پیدا کی گئی۔

ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ چونکہ آپ نبوت اور وحی سے مشرف ہونے والے تھے ، اور وحی مکمل یکسوئی اور جمع خاطر چاہتی ہے اس لیے آپ کے دل میں خلوت کی محبت پیدا کی گئی تاکہ وحی کے ساتھ مناسبت قائم ہو، کیونکہ خلوت سے یکسوئی مکمل طور پر حاصل ہوتی ہے۔

وكان يخلو بغار حراء.

حراء مکہ مکرمہ میں ایک مشہور پہاڑ ہے جس کو آج کل ”جبل النور“ کہتے ہیں۔

حراء کے تلفظ میں مختلف لغات منقول ہیں ان میں سے سب سے اصح اور افسح بکسر الحاء

وتخفيف الراء المفتوحة وبالألف الممدودة ہے۔ (۲۶)

خلوت کے لیے غار حراء کے انتخاب کی وجہ

ہا یہ سوال کہ خلوت کے لیے آپ نے غار حراء کا انتخاب کیوں فرمایا؟

اس کا جواب بعض حضرات نے یہ دیا ہے کہ بظاہر اس خلوت کا ماخذ بقایائے شرايح ابراہیم ہیں، مطلب یہ ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی شریعت کے بعض احکام اپنی اصل صورت پر محفوظ رہ گئے تھے ان ہی میں سے خلوت نشینی بھی تھی، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی لیے خلوت اختیار کی تھی۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے آپ کے دادا غار حراء میں خلوت کرتے تھے جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا دور آیا تو آپ نے اپنے دادا کی جگہ لی اور وہاں خلوت کرنے لگے، آپ کے اعمام اور قبیلہ والوں نے آپ سے کوئی تعرض نہیں کیا اس لیے کہ سب کے دل میں آپ کی قدر و منزلت تھی۔ (۲۷)

ابن ابی جمرہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ آپ نے خلوت کے لیے غار حراء کا اس لیے انتخاب فرمایا کیونکہ وہاں سے بیت اللہ شریف سامنے نظر آتا ہے، تو وہاں بیٹھ کر تین عبادتیں حاصل ہوتی ہیں ایک خلوت، دوسرے تعبد اور تیسرے بیت اللہ شریف کی زیارت۔ (۲۸)

خلاصہ یہ کہ چونکہ خلوت نشینی انبیائے سابقین اور پھر آپ کے دادا کے معمولات میں سے تھی پھر غار حراء کا محل وقوع ایسا تھا کہ نہ بہت قریب کہ آبادی اور اس کی گہما گہمی کی وجہ سے تشویش ہو اور نہ بہت دور کہ وہاں پہنچنا متعذر یا مشکل ہو پھر خلوت کے دیگر فوائد کے علاوہ وہاں آپ آرام سے عبادت کے ساتھ

(۲۶) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۸، ۲۹)۔

(۲۷) فتح الباری (ج ۱ ص ۳۵۵) کتاب التعمیر باب اول ما بدئ بہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من الوحی الرویا بالصالحۃ۔

(۲۸) حوالہ بالا۔

ساتھ بیت اللہ شریف کی زیارت بھی کر سکتے تھے اس لیے آپ نے اُس غار کا انتخاب فرمایا۔ واللہ اعلم۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم

کس زمانہ میں خلوت کرتے تھے؟

پھر آپ کی یہ خلوت ابن اسحاق کی تصریح کے مطابق رمضان شریف میں ہوتی تھی۔ (۲۹) مسلم شریف کی ایک روایت میں ہے ”جاورت بحراء شہراً“ (۳۰)

جوار اور اعتکاف میں فرق

علامہ سیلی نے حافظ ابن عبد البر سے نقل کیا ہے کہ ”جوار“ اور ”اعتکاف“ دونوں ہم معنی ہیں البتہ ”اعتکاف“ مسجد میں ہوتا ہے اور ”جوار“ غیر مسجد میں، یہی وجہ ہے کہ یہاں ”جوار“ کا لفظ استعمال کیا گیا ہے کیونکہ حراء اگرچہ جبال حرم میں سے ہے لیکن وہ مسجد سے خارج ہے۔ (۳۱)

فیتحنثا فیہ وهو التعبد....

”حنث“ کے معنی گناہ اور نافرمانی کے آتے ہیں، اور باب تفعّل کا ایک خاصہ ہے سلبِ ماخذ، گویا ”تحنث“ کے معنی ہونے ازالہ حنث کے۔ چونکہ ازالہ حنث یا گناہ کا نہ کرنا ایک اعتبار سے طاعت اور عبادت میں داخل ہے، اس لیے ”تحنث“ کی لازمی تفسیر ”تعبد“ سے کر دی گئی۔ علامہ خطابی فرماتے ہیں کہ تحنث کی تفسیر تعبّد سے کی گئی ہے کیونکہ عبادت کے ذریعہ حنث کو دور کیا جاتا ہے، اور فرمایا کہ اسی طرح سلبِ ماخذ کی خاصیت ”تحنث“ کے علاوہ ”تحوّب“ اور ”تائم“ میں بھی ہے نیز بعض لوگوں سے نقل کیا ہے کہ کلام عرب میں باب تفعّل میں سلبِ ماخذ کی خاصیت ان تین کلمات کے سوا اور کسی میں نہیں ہے۔ (۳۲)

لیکن علامہ کرمانی وغیرہ فرماتے ہیں کہ یہ درست نہیں کیونکہ ان کے علاوہ اور بھی بہت سارے الفاظ ہیں جن میں یہ خاصیت پائی جاتی ہے جیسے ”تحرّج“ ”تخون“ وغیرہ۔ (۳۲)

(۲۹) دیکھیے سیرت ابن ہشام مع الروض الأنف (ج ۱ ص ۱۵۲-۱۵۳)۔

(۳۰) صحیح مسلم، کتاب الإیمان، باب بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم۔

(۳۱) الروض الأنف (ج ۱ ص ۱۵۳)۔

(۳۲) اعلام الحديث (ج ۱ ص ۱۲۸)۔

(۳۳) دیکھیے شرح کرمانی (ج ۱ ص ۲۲)۔ وتمدّة القاری (ج ۱ ص ۲۹)۔

حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ ”یتحنث“ کے معنی ”یتحنف“ کے ہیں یعنی آپ ”حنیفیت“ کی اتباع کرتے تھے، حنیفیت سے دینِ ابراہیمی مراد ہے۔ اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ ابن اسحاق کی روایت میں ”یتحنف“ وارد ہے۔ (۲۳) ویسے بھی اہل عرب ”فاء“ کو ”ثاء“ سے بدل دیتے ہیں۔ (۲۵)

”وہوالتعبد“ کا ادراج کس نے کیا ہے؟

یہاں ”تحنث“ کی جو تفسیر ”تعبد“ سے کی گئی ہے اس کے بارے میں تقریباً سب کا اتفاق ہے کہ یہ ”مدرج“ ہے۔ لیکن یہ ادراج کس کا ہے؟ اس سلسلہ میں علامہ طیبیؒ تو جزم کے ساتھ فرماتے ہیں کہ یہ امام زہریؒ کا ادراج ہے۔ (۲۶) لیکن حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ علامہ طیبیؒ نے اپنے جزم پر کوئی دلیل پیش نہیں کی، (۲۷) البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ حضرت عمروؒ یا ان سے نیچے کسی راوی نے اس کی تفسیر کی ہو۔ (۲۸) لیکن حقیقت یہ ہے کہ حافظ ابن حجر نے یہاں کوئی مستند بات نہیں فرمائی، جہاں تک طیبیؒ کے جزم کا تعلق ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ امام زہریؒ کی عموماً عادت یہ ہے کہ حدیث کے درمیان میں غریب الفاظ کی تشریح کرتے جاتے ہیں۔ (۲۹)

غارجاء میں آپ کے تعبّد کی کیفیت

پھر یہ کہ آپ وہاں کس قسم کی عبادت کرتے تھے؟ یہ مسئلہ دراصل ایک اور مسئلہ کی تحقیق پر موقوف ہے اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ آیا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم قبل النبوة شرايع سابقہ میں سے کسی شریعت کے مکلف تھے یا نہیں؟ اس مسئلہ میں علماء کے تین قول ہیں:-

① ایک قول یہ ہے کہ اس میں توقف کیا جائے، اس لیے کہ نقل سے کوئی بات ثابت نہیں اور عقل کسی چیز سے مانع نہیں۔

② دوسرا قول یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم شرايع سابقہ کے مکلف تھے۔

پھر اس قول کے قائلین کے درمیان اختلاف ہے کہ کس شریعت کے مکلف تھے؟ بعضوں نے تو

(۲۳) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۳)۔

(۲۵) دیکھیے سیرت ابن ہشام اور ”الروض الأنف“ (ج ۱ ص ۱۵۳)۔

(۲۶) الکاشف عن حقائق السنن (ج ۱ ص ۱۱) کتاب الفضائل والشمالی باب المبعث و بدء الوحي۔

(۲۷) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۳)۔

(۲۸) فتح الباری (ج ۸ ص ۶۱۴) باب التفسیر تفسیر سورة العلق۔

(۲۹) دیکھیے تدریب الراوی (ج ۱ ص ۲۴۳) النوع العشرون: المدرج۔ اور شرح کرمانی (ج ۱ ص ۲۲)۔

یہاں بھی تعیین میں توقف کیا، اور بعض حضرات نے تعیین کر دی، پھر تعیین میں اختلاف ہوا اور بعض علماء نے کہا کہ حضرت آدم علیہ السلام کی شریعت کے مکلف تھے۔

بعض حضرات فرماتے ہیں کہ حضرت نوح علیہ السلام کی شریعت پر عمل فرماتے تھے، بعض نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کا، بعض نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کا اور بعض نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا نام لیا ہے۔ جبکہ کچھ حضرات یہ کہتے ہیں کہ کسی مخصوص شریعت پر آپ عمل نہیں فرماتے تھے بلکہ تمام شرائع سابقہ میں سے جو شریعت بھی آپ تک صحیح طور پر پہنچی اس پر عمل فرماتے تھے۔

۲ تمیسا قول یہ ہے کہ آپ کسی شریعت کے مکلف نہیں تھے۔ اب سوال پیدا ہوا کہ پھر آپ کس طرح عبادت کرتے تھے؟

بعض حضرات نے کہا کہ جو مساکین آپ کے پاس وہاں پہنچتے انہیں کھانا کھلاتے۔ لیکن یہ کوئی ہمہ وقتی عبادت نہیں ہے۔

بعض حضرات نے فرمایا کہ وہاں آپ کی عبادت تفکر ہوا کرتی تھی، یعنی آپ کائنات میں اور مصنوعات الہیہ میں غور و فکر فرماتے تھے۔

کچھ حضرات فرماتے ہیں کہ روئے صالحہ اور کشف والہام کے ذریعہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے قلب مبارک پر جو انشاء کیا جاتا تھا اسی کے مطابق عمل فرماتے تھے۔

ایک قول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے انوار معرفت کا جو فیضان ہوتا تھا اس کے مطابق عبادت کرتے تھے۔

ایک قول یہ ہے کہ دراصل یہ نفس خلوت ہی عبادت ہے کیونکہ اس سے قوم اور اس کی خرافات سے اجتناب ہو جاتا تھا (۴۰) واللہ اعلم وعلمہ اتم وأحکم۔

اللیالی ذوات العدد.

اللیالی: يتحنث کے لیے ظرف ہے اور درمیان میں ”وہو التعبد“ يتحنث کی تفسیر ہے، تفصیل پیچھے گذر چکی ہے۔

پھر یہاں ”لیالی“ سے صرف ”راتیں“ مراد نہیں بلکہ دن بھی داخل ہیں، چونکہ خلوت کے لیے رات زیادہ مناسب ہے، اس لیے یہاں تغلیباً ”لیالی“ کو ذکر کیا ہے۔ (۴۱)

(۴۰) دیکھیے فتح الباری (ج ۸ ص ۶۱۶) کتاب التفسیر، تفسیر سورة العلق (ج ۱۲ ص ۳۵۵) کتاب التعمیر، باب اول ما بدئی بہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من الوحي الرذیبا الصالحة، وشرح کرمانی (ج ۱ ص ۳۲ و ۳۳)۔

(۴۱) دیکھیے شرح طیبی (ج ۱ ص ۱۱) کتاب الفضائل والشعائل، باب المبعث وبدء الوحي۔

یہ بھی ممکن ہے کہ کوئی وہم کرے کہ آپ صرف دن دن میں خلوت اختیار فرماتے تھے اور راتوں میں آپ واپس آجاتے تھے، اس وہم کو دور کرنے کے لیے ”لیالی“ کی تصریح وارد ہوئی۔

”ذوات العدد“

یہاں آپ دیکھ رہے ہیں کہ ”لیالی“ کی کوئی مخصوص تعداد ذکر نہیں کی، بلکہ ابہام کے ساتھ ”ذوات العدد“ کہہ دیا۔ اس میں یہ احتمال بھی ہے کہ وہ راتیں کم ہوتی تھیں اور یہ بھی احتمال ہے کہ ان راتوں کی تعداد کثیر ہوتی تھی۔

علامہ طیبی فرماتے ہیں (۳۳) کہ تفسیل کے ارادہ سے یہاں ”ذوات العدد“ کی قید لگائی گئی ہے جیسے قرآن کریم میں تفسیل ہی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا ہے ”وشر وہ بتمن بنخس در اہم معدودة“ (۳۳) علامہ کرمانی فرماتے ہیں کہ یہاں تکثیر کا احتمال بھی ہے اس لیے کہ ”ذوات العدد“ کہا گیا ہے اور کثیر شے ہی محتاج تعداد ہوا کرتی ہے، قلیل شے کو گننے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ (۳۴)

علامہ ابن ابی جبرہ رحمہ اللہ کا رجحان بھی اسی طرف ہے کہ یہ تکثیر کو بیان کرنے کے لیے ہے، اس پر انہوں نے جزم کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ عدد کی دو قسمیں ہیں عدد قلیل اور عدد کثیر، یہاں چونکہ مطلق ہے، کوئی تعیین نہیں اس لیے یہاں دونوں قسموں کا مجموعہ مراد ہوگا گویا کہ ”اللیالی ذوات العدد“ کا مطلب ہوگا ”لیالی کثیرہ“ (۳۵)

بعض علماء فرماتے ہیں کہ اس کی تعداد اس لیے متعین نہیں کی گئی کہ یہ معلوم نہیں کیونکہ واقعہ یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم خلوت کے درمیان میں گاہ بگاہ مکان تشریف لاتے تھے اور اس تشریف لانے کی مدت تو معلوم نہیں البتہ پوری مدت خلوت معلوم ہے جیسا کہ پیچھے روایت گذر چکی ہے ”جاورت بحراء شہراً“ (۳۶) کہ میں نے حراء میں ایک ماہ اعتکاف کیا، اور وہاں خلوت نشینی کی۔ پیچھے یہ بھی بیان کر چکے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے رمضان شریف میں حراء میں اعتکاف کیا تھا۔ (۳۷) واللہ اعلم

(۳۲) حوالہ بالا۔

(۳۳) سورہ یوسف ۱۲۔

(۳۴) شرح کرمانی (ج ۱ ص ۲۲)۔

(۳۵) فتح الباری (ج ۱۲ ص ۲۵۵) کتاب التعمیر، باب اول ما مدنی بہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من الوحي: الرؤیا بالصالحۃ۔

(۳۶) صحیح مسلم، کتاب الإیمان، بدء الوحي إلى رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

(۳۷) دیکھیے فتح الباری (ج ۸ ص ۷۱) کتاب التفسیر، تفسیر سورہ العلق۔

قبل ان ينزع الى اهلہ۔

نزع ينزع باب ضرب سے مستعمل ہے اس کے معنی میلان اور اشتیاق کے ساتھ لوٹنے کے ہیں۔ (۳۸) مطلب یہ ہے کہ آپ غار حرا میں خلوت گزریں ہو کر عبادت کرتے رہتے جب تک اپنے اہل و عیال کی طرف اشتیاق نہ ہوتا، پھر جب اشتیاق ہوتا تو آپ لوٹ آتے۔

اسلام میں رہبانیت نہیں

حدیث کے اس جملہ میں غور کریں تو آپ کو معلوم ہوگا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو جب رغبت ہوتی تھی تو اپنے گھربار کی طرف لوٹ آتے تھے، مطلقاً تجرد اختیار نہیں کرتے تھے اس لیے کہ تجرد اور رہبانیت حکمتِ خداوندی کے بھی خلاف ہے اور فطرتِ انسانی کے بھی خلاف ہے۔

حکمتِ خداوندی کے خلاف اس لیے ہے کیونکہ رہبانیت میں تجرد اختیار کیا جاتا ہے اور جب تجرد اختیار کیا جائے گا تو اس عالم کی بقا نہیں ہوگی اس لیے کہ عالم کی بقا نسلِ انسانی سے ہے، تجرد اختیار کرنے سے نسل کشی ہوتی ہے اور نسل منقطع ہو جاتی ہے، اس لیے تجرد اختیار کر کے عالم کی بقا کا تصور نہیں ہو سکتا۔

اور فطرتِ انسانی کے خلاف، اس لیے ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے انسانوں کے اندر کچھ جذبات پیدا کیے ہیں، کچھ قوتیں ودیعت فرمائی ہیں اگر ان قوتوں اور جذبات کو صحیح مقام پر صرف نہیں کیا جائے گا تو وہ باعثِ فساد اور موجبِ تباہی و خسران ہوں گے۔ چونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کامل حکیم اور صاحبِ فطرتِ سلیمہ تھے اس لیے رہبانیت نہ خود اختیار فرمائی اور نہ ہی امت کے لیے اس کو مشروع فرمایا۔

ويتزود لذلك.

یعنی جب آپ خلوت گزینی کے لیے تشریف لیجایا کرتے تو اپنے ساتھ توشہ لے لیتے تھے، آپ ترکِ اسباب نہیں کرتے تھے۔ آج کل لوگ ترکِ اسباب کو توکل سمجھتے ہیں جبکہ ترکِ اسباب سے عام طور پر تعطل کی راہ ہموار ہوتی ہے۔

یہی وجہ ہے کہ ایک صحابی نے جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ یا رسول اللہ! میں اپنے اونٹ کو باندھ کر پھر اللہ پر توکل کروں یا یہ کہ کھلا چھوڑ کر اللہ پر توکل کروں؟ آپ نے فرمایا ”اعقلها وتوکل“ (۱) کہ اُسے باندھ کر پھر اللہ پر توکل کرو۔

(۳۸) دیکھیے شرح طیبی (ج ۱ ص ۱۱) کتاب الفضائل والشمالی باب المبعث وبدء الوحي۔ وعمدة القاری (ج ۱ ص ۳۹)۔

(۱) دیکھیے سنن ترمذی کتاب صفة القيامة، باب (بلا ترجمہ) رقم ۶۰ رقم الحدیث (۲۵۱۶)۔ نیز دیکھیے حلیۃ الأولیاء (ج ۱ ص ۳۹۰) ترجمہ

بہر حال ترکِ اسباب کی گنجائش مستثنیات کی شکل میں تو ہو سکتی ہے، عام حالات میں اس کو توکل نہیں کہا جائے گا، اور نہ اس کی اجازت دی جائے گی۔ خود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی پوری زندگی کا اسوہ مبارکہ ہمارے سامنے ہے کہ آپ ترکِ اسباب کے بجائے اسباب کو اختیار فرماتے تھے اور اللہ پر کمالِ توکل رکھتے تھے۔

ثم یرجع الی خدیجة فیتزو دلمثلها.

یعنی پھر آپ حضرت خدیجہ کی طرف واپس تشریف لاتے اور اتنے ہی دنوں کا توشہ پھر لیجاتے۔ (۲) ”لمثلها“ کی ضمیر کے مرجع میں کئی احتمالات ہیں، ایک احتمال یہ ہے کہ ”عبادۃ“ کی طرف راجع ہو جو قرینہ مقام سے سمجھ میں آتا ہے۔ اسی طرح ”مرۃ“ ”خلوة“ اور ”فعلة“ کے احتمالات بھی ہیں۔ (۳) علامہ سراج الدین بلقینی فرماتے ہیں کہ یہ ضمیر ”سنۃ“ کی طرف لوٹ رہی ہے، اور مطلب یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہر سال ایک مہینہ تک خلوت کرتے تھے، جب اگلا سال آتا تو گذشتہ سال کے بقدر زاد لیکر خلوت کے لیے تشریف لیجاتے۔ (۴)

لیکن اس پر اشکال یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم مکہ مکرمہ کے باشندے تھے، اہل مکہ کے یہاں عیش میں فراخی نہیں تھی، عموماً تنگدستی رہتی اور عام طور پر ان کی گذر بسر لحم و لبن پر ہوا کرتی تھی، اس لیے ایک دم ایک مہینہ کا توشہ لیکر وہاں ٹھہرنا بظاہر ممکن نہیں خصوصاً جبکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے مزاج میں جود و سخا تھی اور روایات میں آتا ہے کہ آپ راہگیر لوگوں کی خیر خبر لیا کرتے تھے اور ان کو کھلاتے پلاتے تھے۔ اس لیے یہ بہت بعید ہے کہ ایک مہینہ تک کا توشہ آپ کے پاس رہے۔ ظاہر یہی ہے کہ کچھ دن کا توشہ ہمراہ لیجاتے جب وہ ختم ہو جاتا واپس آکر پھر لیجاتے، اس طرح آپ ایک ماہ کی مدت پوری کر لیتے تھے۔

حافظ ابن حجر عسقلانی نے ”کتاب التفسیر“ میں اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے تو اپنے شیخ سراج الدین بلقینی کی اتباع کی اور اس کو اظہر قرار دیا۔ لیکن جب ”کتاب التعبیر“ میں پہنچے تو اس میں اپنے قول سے رجوع کر لیا اور مذکورہ بالا اسباب کی بنا پر قولِ ثانی کو اختیار کیا ہے۔ (۵)

واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

(۲) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۳۳)۔

(۳) فتح الباری (ج ۸ ص ۶۱۶) کتاب التفسیر، تفسیر سورة العلق۔

(۴) حوالہ بالا (ج ۱۲ ص ۳۵۵ و ۳۵۶) کتاب التعبیر۔

(۵) دیکھیے فتح الباری (ج ۱۲ ص ۳۵۵ و ۳۵۶) کتاب التعبیر، باب اول مابدی بہ... الخ۔

حتى جاءه الحق.

یہاں حدیث باب میں ”جاءہ“ کا لفظ ہے جبکہ کتاب التفسیر اور کتاب التعبير کی روایت میں ”فَجِئَتْہُ“ آیا ہے۔ یعنی اچانک آپ کے پاس حق آپہنچا۔
امام نووی فرماتے ہیں ”فَجِئَتْہُ“ اس لیے فرمایا کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ توقع نہیں تھی کہ آپ پر فرشتہ نازل ہوگا اور آپ کو نبوت سے نوازا جائے گا۔ (۶)
علامہ سراج الدین بلقینی نے اس پر یہ اشکال کیا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو خواب میں بعینہ وہی صورت پیش آئی تھی جو بیداری میں پیش آئی تھی، اس لیے علی الاطلاق یہ کہہ دینا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو کوئی توقع نہیں تھی، صحیح نہیں ہے۔ (۷)
حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ اگر خواب میں آپ کو کوئی چیز نظر آگئی ہو تو اس سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ آپ کو اس کی توقع بھی تھی کہ بیداری میں بھی بعینہ یہی چیز پیش آئے گی اس لیے یہاں کوئی قطعی فیصلہ نہیں کرنا چاہیے۔ (۸)

”الحق“ سے کیا مراد ہے؟

علامہ طیبی فرماتے ہیں ”حق“ سے مراد یا تو ”امر حق“ یعنی وحی ہے، یا ”رسول الحق“ مراد ہے، یعنی ”حق کا قاصد“ اس سے مراد حضرت جبریل علیہ السلام ہونگے۔ (۹)
علامہ بلقینی فرماتے ہیں کہ ”حق“ سے مراد ”الأمر البین الظاہر“ ہے۔ (۱۰) واللہ سمانہ اعلم۔

فجاءه الملك.

یعنی آپ کے پاس فرشتہ آیا۔

یہاں سوال یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ کیسے معلوم ہوا کہ یہ آنے والا فرشتہ ہے؟
امام اسماعیلی ارشاد فرماتے ہیں کہ شروع میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم نہیں ہوا کہ یہ

(۶) دیکھیے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۸۹) کتاب الایمان، باب بدء الوحي الى رسول الله صلى الله عليه وسلم۔

(۷) فتح الباری (ج ۱۲ ص ۳۵۶) کتاب التعبير، باب اول ما بدى به... الخ۔

(۸) حوالہ بالا۔

(۹) شرح طیبی (ج ۱۱ ص ۳۷)۔ وفتح الباری (ج ۱۲ ص ۳۵۶) کتاب التعبير، باب اول ما بدى به... الخ۔

(۱۰) فتح الباری (ج ۱۲ ص ۳۵۶)۔

فرشتہ ہے، ہاں جب فرشتہ آیا اور ملاقات ہوئی تو ملاقات کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم ہوا کہ یہ فرشتہ ہے، لہذا بعد میں معلوم ہونے پر آپ نے ”فرشتہ“ کہہ کر تعبیر کر دیا۔ (۱۱)

سراج الدین بلقینی فرماتے ہیں کہ ممکن ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے بچپن کا قصہ یاد ہو۔ مگر اس میں اشکال یہ ہے کہ بچپن کے قصہ میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ کیسے پتہ چل گیا کہ یہ فرشتہ تھا۔ (۱۲)

یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ تعبیر حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی ہو۔ (۱۳)

بہر حال ان تینوں جوابوں میں سے سب سے اچھا اور بہتر جواب امام اسما علی کا معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو کچھ بھی معلوم نہیں تھا، صرف یہ معلوم تھا کہ کوئی آنے والا آیا ہے، بعد میں پتہ چل گیا کہ آنے والا فرشتہ ہے لہذا جب بعد میں معلوم ہو گیا کہ یہ فرشتہ ہے تو پہلے جس کے متعلق علم نہیں تھا علم ہو جانے کے بعد امر معلوم کے ساتھ تعبیر کر دیا۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے ہماری کسی شخص سے ملاقات ہو، اس کو ہم جانتے پہچانتے نہیں، اولاً تو یہی سمجھیں گے کہ یہ کوئی آدمی ہے اور جب اس سے ملاقات کے بعد تعارف ہو جائے گا اور ہم جان جائیں گے تو بعد میں اگر ابتدا کا کوئی قصہ بیان کرنا ہوگا تو یہی کہیں گے کہ ہماری ملاقات ”فلاں آدمی“ سے ہوئی تھی۔ واللہ سمانہ اعلم۔

پھر یہاں ”الملك“ سے مراد حضرت جبرئیل علیہ السلام ہیں، اصحاب سیر نے اس کی تصریح کی

ہے۔ (۱۴)

فرشتہ کی آمد کس دن، کس تاریخ اور کس ماہ

میں ہوئی اور اس وقت آپ کی عمر مبارک کیا تھی؟

آپ پر وحی نبوت کی آمد دو شنبہ (پیر) کو ہوئی تھی اس میں کسی کا اختلاف نہیں۔ (۱۵)

مہینہ کی تعیین میں تین قول ہیں:-

مشہور یہ ہے کہ ربیع الاول میں فرشتہ آیا تھا، یکم یا آٹھویں تاریخ کو۔ (۱۶)

(۱۱) حوالہ بالا۔

(۱۲) حوالہ بالا۔

(۱۳) فتح الباری (ج ۱۲ ص ۳۵۶)۔

(۱۴) دیکھیے الروض الأنف للسبلی (ج ۱ ص ۱۵۳) اور فتح الباری (ج ۱۲ ص ۳۵۶)۔

(۱۵) زاد المعاد فی حدی خیر العباد للذکر النعم (ج ۱ ص ۷۷)۔

(۱۶) فتح الباری (ج ۱۲ ص ۳۵۶ و ۳۵۷) کتاب التعمیر، باب اول ما بدی بہ... الخ۔

دوسرا قول یہ ہے کہ ۲۷ رجب کو آپ کی بعثت ہوئی۔ (۱۷)

تیسرا قول یہ ہے کہ آپ کی بعثت رمضان میں ہوئی، پھر رمضان کی تاریخوں میں اختلاف ہے

ساتویں، سترھویں یا چوبیسویں تاریخ میں آپ کے پاس فرشتہ آیا۔ (۱۸)

رمضان میں آنے کے قول کو حافظ ابن حجر نے راجح قرار دیا ہے، (۱۹) کیونکہ پیچھے ابن اسحاق کے

حوالہ سے ہم ذکر کر چکے ہیں کہ آپ اعتکاف رمضان میں کیا کرتے تھے اور اسی اعتکاف کے دوران ۷ میں

فرشتہ آیا تھا، یہی صریحی نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے اور اپنے قصیدہ نونیہ میں فرمایا:-

و أتت عليه أربعون فأشرق

شمس النبوة منه في رمضان (۲۰)

یہ حضرات دوسری دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ قرآن کریم میں ہے ”شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ

الْقُرْآنُ“ (۲۱) کہ قرآن کریم کا نزول رمضان میں ہوا۔ (۲۲)

لیکن جو لوگ ربیع الاول میں آمد مانتے ہیں وہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ ”انزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ“ کے یہ معنی ہیں

کہ لوح محفوظ سے ”بيت العزة“ میں اس کو رمضان میں اتارا گیا اور پھر وہاں سے نجماً نجماً حسب ضرورت

زمین پر اترتا رہا۔ (۲۳) یا یہ معنی ہیں ”انزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ“ اُی فی شأن رمضان وتعظیمہ وفرض صومہ (۲۴)

یعنی رمضان کا مہینہ وہ مہینہ ہے جس کی عظمت شان میں قرآن اتارا گیا اور اُس مہینہ کے روزے فرض کیے

گئے۔

حافظ ابن القسیم کا رجحان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے کہ آپ کی بعثت ربیع الاول میں ہوئی۔ (۲۵) واللہ

سبحانہ اعلم۔

پھر بعثت کے وقت آپ کی عمر مبارک کیا تھی؟ اس میں بڑا اختلاف ہے۔

مشہور یہ ہے کہ آپ کی عمر اس وقت چالیس سال کی تھی۔ پھر بعض کہتے ہیں کہ دس دن زائد

تھے، بعضوں نے کہا کہ چالیس دن زیادہ تھے، بعض کہتے ہیں کہ دو ماہ، اور بعض کہتے ہیں کہ دو سال زیادہ تھے

یعنی بیالیس سال آپ کی عمر تھی، بعض حضرات کہتے ہیں کہ تین سال زائد تھے یعنی تینتالیس سال کی عمر میں

(۱۷) حوالہ بالا۔

(۱۸) حوالہ بالا۔

(۱۹) فتح الباری (ج ۱۲ ص ۳۵۶)۔

(۲۰) زاد المعاد (ج ۱ ص ۷۸)۔

(۲۱) سورة البقرہ / ۱۸۵۔

(۲۲) دیکھیے زاد المعاد (ج ۱ ص ۷۸)۔

(۲۳) حوالہ بالا۔

(۲۴) حوالہ سابقہ۔

(۲۵) حوالہ سابقہ۔

آپ مبعوث ہوئے، اور بعض حضرات کہتے ہیں پانچ سال زائد تھے یعنی عمر شریف پینتالیس سال کی تھی۔ (۲۶) اور اگر یہ مان لیا جائے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی کا نزول رمضان میں ہوا ہے تو پھر یا تو یہ کہنا پڑے گا کہ آپ کی عمر مبارک ساڑھے انتالیس سال تھی، چالیسویں سال میں آپ داخل تھے، یا یہ کہنا پڑے گا کہ ساڑھے چالیس سال کی تھی اس لیے کہ ربیع الاول سے رمضان تک چھ ماہ ہوتے ہیں اور ربیع الاول میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت ہوئی ہے۔

اور اگر وحی کا نزول ربیع الاول میں مان لیا جائے تو مکمل عمر اس وقت آپ کی چالیس سال کی بنتی ہے۔ والعلم عند اللہ سبحانہ و تعالیٰ۔

فقال: اقرأ.

یہاں اشکال یہ کیا گیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اُمی تھے، آپ کو پڑھنے کا حکم کیوں دیا گیا، یہ تو تکلیفِ مالا یطاق ہے؟

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہاں ”اقرأ“ سے امرِ تکلیفی مراد نہیں بلکہ امرِ تلقینی مقصود ہے، (۲۷) جس طرح طالب علم سے استاذ کہتا ہے: پڑھو اور مقصد یہ ہوتا ہے کہ جس طرح میں کہتا ہوں اس طرح پڑھتے جاؤ، یہاں بھی بلا تشبیہ حضرت جبریل علیہ السلام کا مقصد یہ ہے کہ جس طرح میں تلقین کرتا ہوں اس طرح پڑھیے، گویا قراءت کا حکم نہیں بلکہ تعلم قراءت کا امر ہے۔ لیکن حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ظاہر الفاظ سے خیال فرمایا کہ قراءت کا حکم کیا جا رہا ہے اس لیے جواباً آپ نے ”ما انا بقارئ“ فرمایا۔

علامہ بلقینی فرماتے ہیں کہ یہ سارا قصہ اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ مقصود اُسی لفظ کا پڑھنا تھا جو حضرت جبریل علیہ السلام کہہ رہے تھے، اب اس کو یوں بھی کہہ سکتے تھے ”قل اقرأ...“ لیکن اس میں یہ خطرہ تھا کہ کہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم یہ نہ سمجھ بیٹھیں کہ ”قل“ بھی کلام مقصود میں داخل ہے اور اس کی بھی قراءت مطلوب ہے۔ (۲۸)

حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ ”قل“ نہ کہنے کی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ پھر ابہام نہ رہتا، اور غلط وارسال کی نوبت ہی نہ آتی، وہ فوائد و حکم حاصل نہ ہوتے جو غلط وارسال میں مضمحل تھے۔ (۲۹)

(۲۶) دیکھیے فتح الباری (ج ۱۲ ص ۲۵۶)۔

(۲۷) فتح الباری (ج ۸ ص ۶۱۸) کتاب التفسیر، تفسیر سورة العلق۔

(۲۸) فتح الباری (ج ۱۲ ص ۲۵۶) کتاب التعمیر، باب اول ما بدئی بہ... الخ۔

(۲۹) حوالہ بالا۔

ابن اسحاق نے عبید بن عمیر سے روایت نقل کی ہے جس میں وہ تمام کیفیات جو بیداری میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ پیش آئیں وہ آپ نے خواب میں دیکھی تھیں، اسی میں یہ ہے کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام نے ریشم کا ایک ٹکڑا پیش کیا جس میں ایک تحریر تھی۔ (۳۰) یہاں ممکن ہے کہ اسی کو پڑھنے کا حکم دیا گیا ہو۔

لیکن ایک چیز اگر خواب میں ہو تو یہ ضروری نہیں کہ بیداری میں بھی وہی پیش آئے۔

علامہ سہلی نے ”الْمَ ذَلِكَ الْكُتُبَ لَارِيبَ فِيهِ“ میں ”ذَلِكَ“ کا اشاریہ بعض مفسرین کے حوالہ سے اسی ”نمط من دیباج“ کو قرار دیا ہے۔ (۳۱) واللہ اعلم۔

علماء نے یہاں یہ احتمال بھی ذکر کیا ہے کہ ”اقْرَأُ“ کا امر تکلفی ہو۔ (۳۲) اس صورت میں اس بے تکلیف مالایطاق کا جواز ثابت ہوگا۔

تکلیف مالایطاق جائز ہے یا نہیں؟

لیکن یہاں یہ اشکال ہوتا ہے کہ اگر یہ امر تکلفی ہے تو تکلیف مالایطاق ہے جو درست نہیں۔ اس مقام پر ”تکلیف مالایطاق“ کے سلسلہ میں اتنی بات یاد رکھیے کہ یہ مسئلہ مختلف فیہ مسائل میں سے ہے۔

اشاعرہ کا مسلک یہ ہے کہ تکلیف مالایطاق جائز ہے جبکہ کچھ دوسرے حضرات کا مسلک یہ ہے کہ تکلیف مالایطاق جائز نہیں۔ (۳۳) قال اللہ تعالیٰ ”لَا يَكْتَلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا“ (۳۳)

لیکن اشاعرہ اس آیت کے بارے میں یہ جواب دیتے ہیں کہ اس آیت شریفہ سے تو اتنا معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ بیش از طاقت کسی کو مکلف نہیں کریں گے، اس مکلف نہ کرنے سے مکلف کرنے کا جواز منافی نہیں ہوتا، مطلب یہ کہ یہ ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ مکلف نہ کریں لیکن یہ لازم نہیں آتا کہ مکلف کرنے پر قادر ہی نہیں۔ یہ دونوں چیزیں الگ الگ ہیں۔

(۳۰) دیکھیے سیرت ابن ہشام مع الروض الأنف (ج ۱ ص ۱۵۳ و ۱۵۴)۔

(۳۱) الروض الأنف للسبلی (ج ۱ ص ۱۵۴)۔

(۳۲) فتح الباری (ج ۸ ص ۷۱۸)۔

(۳۳) دیکھیے تفسیر قرطبی (ج ۲ ص ۳۰)۔

(۳۴) سورة البقرہ ۲۸۱/۵۔

قال: ما أنابقاری.

اس کا ترجمہ ”میں پڑھا ہوا نہیں ہوں“ بھی کیا جاسکتا ہے اور ”میں پڑھ نہیں سکتا“ بھی ترجمہ ہو سکتا ہے۔ دوسرا ترجمہ پہلے ترجمہ کے مقابلہ میں بہتر ہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم افصح العرب والعجم ہیں آپ کی فصاحت و بلاغت اعلیٰ درجہ کی ہے، اس لیے یہ بات عجیب سی معلوم ہوتی ہے کہ جبریل امین چند کلمات آپ سے کہلوانا چاہ رہے ہوں اور آپ یہ فرمائیں کہ میں پڑھا ہوا نہیں ہوں، ان چند کلمات کو کہنے کے لیے پڑھا ہوا ہونا کوئی ضروری نہیں۔ خصوصاً جبکہ آپ اعلیٰ درجہ کے فصیح ہیں، فصاحت میں آپ کی کوئی نظیر نہیں، ان کلمات کو آپ باسانی ادا کر سکتے تھے، لہذا یہ کہنا چاہیے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا میں پڑھ نہیں سکتا۔ (۲۵) پھر آپ کے نہ پڑھ سکنے کی وجہ یہ تھی کہ آپ غار حرا میں تنہا عبادت کر رہے تھے کہ اچانک فرشتہ کی آمد ہوئی اور آپ سے ”اقرا“ کا مطالبہ ہو رہا ہے، ان حالات کی وجہ سے آپ متاثر ہوئے، دوسری طرف خود وحی کی عظمت کا بوجھ بھی تھا، ان وجوہات کی بنا پر آپ نے فرمایا کہ میں پڑھ نہیں سکتا۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے ہم عام طور پر دیکھتے ہیں کہ کوئی طالب علم بہت تیز ہوتا ہے لیکن کسی بڑے استاذ کے سامنے جب امتحان دینے بیٹھتا ہے تو اتنا مرعوب ہو جاتا ہے کہ اس کی آواز ہی نہیں نکلتی۔ ایسی ہی کیفیت بشریت حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر طاری ہوئی اور اس کی بناء پر آپ نے فرمایا کہ میری زبان نہیں چلتی، میں پڑھ نہیں سکتا۔

”ما أنابقاری“ میں

”ما“ نافیہ ہے یا استفہامیہ؟

قاضی عیاض نے اس میں علماء کا اختلاف نقل کیا ہے، بعض حضرات نافیہ قرار دیتے ہیں اور کچھ

حضرات استفہامیہ مانتے ہیں۔ (۲۶)

علامہ سہیلی نے ”الروض الأنف“ میں ابن اسحاق کی روایت جہاں ”ما أنابقاری“ کی جگہ ”ما اقرا“ کا لفظ وارد ہے، کہا ہے کہ اس ”ما“ میں دو احتمال ہیں، ایک ”استفہام“ کا، مطلب یہ ہے کہ آپ پوچھ رہے ہیں کہ ”کیا پڑھوں؟“ اور دوسرا احتمال ہے ”نفی“ کا، اور مطلب یہ ہوگا کہ ”ما أحسن“

(۲۵) دیکھیے امداد الباری (ج ۲ ص ۷۲)۔

(۲۶) دیکھیے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۸۹) کتاب الإیمان باب بدء الوحي الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

أن أقرأ“ میں پڑھ نہیں سکتا۔ (۳۷)

جہاں تک صحیحین کی روایت کا تعلق ہے جہاں ”ما أنابقاری“ کے الفاظ ہیں وہ ”ما“ نافیہ ہے۔ (۳۸)

لیکن حافظ ابن حجر نے حضرت عروہ سے ”کیف أقرأ“ کے الفاظ، حضرت عبید بن عمیر سے ”ماذا

أقرأ“ کے الفاظ اور امام زہری سے ”کیف أقرأ“ کے الفاظ نقل کیے ہیں۔ (۳۹) یہ تمام روایتیں ”ما أنابقاری“ میں ”ما“ کے استقہامیہ ہونے کے قول کی تائید کرتی ہیں۔

اگرچہ کہا جاسکتا ہے کہ ان روایات سے تائید ضرور ہوتی ہے لیکن یہ سب مراسیل ہیں جبکہ صحیحین کی

روایت ثابت السند ہے، اور اگر کوئی آدمی اختلافات پر نظر کیے بغیر ”ما أنابقاری“ کو پڑھے گا تو علی التبادر یہی ذہن میں آئے گا کہ یہ نافیہ ہے استقہامیہ نہیں۔

حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ یہ ”ما“ نافیہ ہے، استقہامیہ نہیں کیونکہ اس ”ما“ کی خبر میں ”ب“

داخل ہے، اور ”باء زائدہ“ ”ما“ نافیہ کی خبر میں داخل ہوتی ہے ”ما“ استقہامیہ کے بعد بآء نہیں آتی۔

اگرچہ امام اخفش نے ما استقہامیہ کے بعد بآء کے دخول کو جائز قرار دیا ہے لیکن وہ شاذ ہے۔ (۴۰)

لیکن علامہ عینی فرماتے ہیں کہ ”ما استقہامیہ“ کو غلط قرار دینا درست نہیں، جہاں تک بآء کے

دخول کا تعلق ہے اس کو تو اخفش نے جائز قرار دیا ہے، پھر مؤید روایات کے ہوتے ہوئے استقہامیہ کی

تعلیظ کے کیا معنی؟ (۴۱)

”ما أنابقاری“ کے

جملہ کو مکرر لانے کی وجہ

حافظ ابو شامہ فرماتے ہیں کہ پہلے ”ما أنابقاری“ میں ”ما“ نافیہ ہے اور آپ ”اعتناع“ کی خبر

دے رہے ہیں یعنی آپ یہ فرما رہے ہیں کہ میرے لیے پڑھنا ممکن نہیں۔

دوسری دفعہ میں بھی ”ما“ نافیہ ہی ہے لیکن اس دفعہ اعتناع کے لیے نہیں بلکہ نفی محض کے لیے

ہے کہ میں تو پڑھا ہوا نہیں ہوں کیسے پڑھوں۔

(۳۷) الروض الأنف (ج ۱ ص ۱۵۵)۔

(۳۸) الروض الأنف (ج ۱ ص ۱۵۵)۔

(۳۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۳)۔

(۴۰) حوالہ بلا۔

(۴۱) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۵۷)۔

اور تیسری دفعہ میں ”ما“ استفہامیہ ہے اور آپ پوچھ رہے ہیں کہ بتاؤ میں کیا پڑھوں؟ استفہامیہ کی تائید ان مراسیل سے ہوتی ہے جو ہم پہچھے ابھی ذکر کر چکے ہیں۔ (۴۳)

نافیہ اور استفہامیہ میں تطبیق کی صورت

حافظ ابو شامہ کی اسی تقریر سے نفی اور استفہام پر دلالت کرنے والی مختلف روایات کے درمیان تطبیق بھی ہو جاتی ہے۔ اس طرح کہ چونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم خلوت میں عبادتِ خداوندی میں مستغرق تھے اور شانِ عبدیت کمال کو پہنچی ہوئی تھی، ایسی حالت میں جبریل امین نے جب ”اقرا“ کہا تو آپ نے فرمایا ”ما انا بقاری“ کہ میں پڑھ نہیں سکتا۔ پھر جب جبریل امین نے دلوچا اور کہا ”اقرا“ تو آپ نے ”ما انا بقاری“ کہہ کر یہ بتایا کہ میں تو امی ہوں ”کیف اقرأ“ پھر جبریل امین نے دلوچا اور ”اقرا“ کہا تو آپ نے فرمایا ”ماذا اقرأ“ کیا پڑھوں، اس طرح نفی و استفہام کی تمام روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے۔ واللہ اعلم عند اللہ۔

قال: فأخذني فغطني.

طبری کی روایت میں ”غطني“ کے بجائے ”عطني“ ہے اور مسند ابوداؤد طیالسی میں ”فأخذ بحلقی“ ہے (۴۳) ”غط“ اور ”غت“ دونوں ہم معنی ہیں یعنی دبانا، دلوچنا اور تیسری روایت کا مفہوم یہ ہے کہ جبریل امین نے میرا حلق پکڑ لیا۔

حتى بلغ مني الجهد.

”جد“ کا لفظ بضم الجیم بھی پڑھا جاسکتا ہے اور بفتح الجیم بھی۔ جُد۔ بضم الجیم۔ گنجائش اور طاقت کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور جَد۔ بفتح الجیم۔ کے معنی مشقت اور تکلیف کے ہیں۔ (۴۴) پھر ”الجهد“ کے دال کو مرفوع بھی پڑھ سکتے ہیں اور منصوب بھی۔ (۴۵) اس طرح کل چار

(۴۱) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۳)۔

(۴۲) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۳)۔

(۴۳) دیکھیے النہایۃ فی غریب الحدیث والاثار (ج ۱ ص ۳۲۰)۔

(۴۴) دیکھیے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۸۹) کتاب الإیمان، باب بدء الوحي الخ۔

صورتیں ہو گئیں جن کی تفصیل اس طرح ہے :-

① حتی بلغ منی الجہدُ (بضم الجیم والدا) اس صورت میں ”الجہد“ کو ”بلغ“ کا فاعل قرار دینگے اور مطلب ہوگا کہ جبریل علیہ السلام نے مجھے اس قدر دبوچا کہ میری طاقت اپنے منتہا کو پہنچ گئی یعنی میری طاقت جواب دینے لگی۔

② حتی بلغ منی الجہدُ (بفتح الجیم وضم الدا) اس صورت میں بھی ”الجہد“ ”بلغ“ کا فاعل ہی ہوگا اور مطلب ہوگا کہ جبریل امین کے دبوچنے سے مجھے جو تکلیف اور مشقت ہوئی، وہ مشقت اپنی انتہا کو پہنچ گئی۔

③ تیسری صورت ”حتی بلغ منی الجہد“ ہے (بضم الجیم وفتح الدا) اس صورت میں ”الجہد“ ”بلغ“ کا مفعول بنے گا اور اس کا فاعل ”غظ“ ہوگا۔ اور مطلب یہ ہوگا کہ جبریل علیہ السلام کا دبانہ میری طاقت کی انتہا کو پہنچ گیا اور میری طاقت ختم ہونے لگی۔

④ چوتھی صورت ہے ”حتی بلغ منی الجہد“ (بفتح الجیم والدا) اس صورت میں بھی ”الجہد“ کو ”بلغ“ کا مفعول اور اس کا فاعل ”غظ“ کو قرار دیں گے۔ اور مفہوم ہوگا کہ جبریل علیہ السلام کا دبانہ میری مشقت کی انتہا کو پہنچ گیا۔ یعنی مشقت کی انتہا ہو گئی۔ (۳۶) ان چاروں صورتوں کا مجموعی مفہوم تقریباً ایک ہی ہے۔

بعض حضرات نے آخری دونوں صورتوں میں ”بلغ“ کا فاعل ”جبریل“ کو قرار دیا ہے اور مطلب یہ بیان کیا ہے کہ حضرت جبریل علیہ السلام میری طاقت یا میری مشقت کی انتہا کو پہنچ گئے۔ (۳۷) علامہ توربشتی فرماتے ہیں کہ ”جہد“ کو مفعول بنانا یا تو وہم ہے یا بطریق احتمال اس کو بیان کیا گیا ہے وہ احتمال یہ ہے کہ اس صورت میں مفہوم یہ ہوگا کہ فرشتہ نے آپ پر پوری طاقت صرف کر دی کہ مزید طاقت باقی نہ رہی۔ (۳۸) لیکن علامہ توربشتی فرماتے ہیں کہ یہ احتمال بھی درست نہیں کیونکہ انسانی بدن قوتِ ملکیہ کو بالکلیہ ختم کر دینے کا تقاضا نہیں کرتا خصوصاً جبکہ ابتداء نبوت کا وقت تھا پھر آپ پر خوف اور رعب بھی طاری تھا۔

(۳۶) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۵۷)۔

(۳۷) حوالہ بالا۔

(۳۸) دیکھیے شرح طیبی (ج ۱ ص ۳۸) کتاب الفضائل والشعائل باب المبعث وبدء الوحي۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

یہاں جن حضرات نے ”بلغ“ کا فاعل حضرت جبریل علیہ السلام کو قرار دیا ہے اُن پر یہی اشکال کیا گیا ہے کہ حضرت جبریل علیہ السلام کی طاقت تو بہت زیادہ تھی پھر انتہا کو پہنچنے کا کیا مطلب؟ بلکہ ایسی صورت میں تو آپ کا زندہ رہنا بھی ممکن نہ تھا۔

اس کا ایک جواب تو وہی ہے کہ فرشتہ کا اپنی پوری طاقت صرف کرنا مقصود نہیں۔

دوسرا جواب علامہ طیبی نے یہ دیا ہے کہ اُس وقت حضرت جبریل علیہ السلام اپنی اصلی صورت میں نہیں تھے بلکہ انسانی شکل و صورت میں تھے اور ظاہر ہے کہ یہاں طاقت بھی اسی انسانی اور بشری صورت کے مطابق انسانی ہی مراد ہے، اس لیے انتہا تک پہنچنا تو ممکن ہے اس سے موت واقع ہونا لازم نہیں آتا۔ (۴۹) ملا علی قاری فرماتے ہیں کہ انسانی شکل و صورت میں ہونے سے نکلی قوت کہیں فنا ہو جائے گی؟! بھلا قالب و صورت کی تبدیلی سے حقائق میں تبدیلی آتی ہے؟ (۵۰)

لیکن ملا علی قاری کی یہ بات درست نہیں معلوم ہوتی کیونکہ ملک الموت اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کا واقعہ ہے کہ جب ملک الموت نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا کہ میں آپ کی روح قبض کرنے کے لیے آیا ہوں تو انہوں نے ان کو تھپڑ رسید کیا تو ان کی آنکھیں پھوڑ دیں (۵۱) بات دراصل یہ ہے کہ جب کوئی اپنی شکل کو چھوڑ کر دوسرے کی شکل کو اختیار کرتا ہے تو اس میں وہی اثرات اور خواص پیدا ہو جاتے ہیں۔ دیکھو! یہی جنات اگر سانپ یا بچھو کی شکل میں رونما ہوں اور کاٹ لیں تو آدمی مرجاتا ہے اور ان کو کوئی آدمی اگر ایک لکڑی سے مار دے تو مرجاتے ہیں، لیکن اگر یہ شیر یا ہاتھی کی شکل میں ظاہر ہوں تو ان کا مقابلہ دشوار ہو جاتا ہے۔ معلوم ہوا کہ اشکال و صورت کے تبدل سے اثرات بدل جاتے ہیں اور وہی خواص پیدا ہو جاتے ہیں جو اشکال و صورت کے ہوتے ہیں۔

غٹ و ارسال اور اس میں تکرار کی حکمتیں

”غٹ“ یعنی دبانے کی حکمتوں کے بارے میں علماء نے فرمایا کہ :-

① ایک حکمت یہ ہے کہ نبی پاک صلی اللہ علیہ وسلم دنیا کے خیالات سے خالی ہو جائیں، ادھر سے آپ کا قلب پھر جائے۔ (۵۲)

(۴۹) دیکھیے الکاشف عن حقائق السنن المعرف بشرح الطیبی (ج ۱۱ ص ۲۸) کتاب الفضائل والشمالی، باب المبعث و بدء الوحي۔

(۵۰) دیکھیے مرقاة المفاتیح شرح مشکاة المصابیح (ج ۱۱ ص ۱۰۸)۔

(۵۱) دیکھیے صحیح مسلم (ج ۲ ص ۲۶۶) کتاب الفضائل، باب من فضائل موسیٰ صلی اللہ علیہ وسلم۔

(۵۲) فتح الباری (ج ۸ ص ۷۱۸) کتاب التفسیر، تفسیر سورة العلق۔

❶ دوسری حکمت یہ تھی کہ آپ کو اس بات پر تنبیہ کی گئی ہے کہ آپ پر بڑی بھاری ذمہ داری ڈالی جائے گی اور قول ثقیل نازل کیا جائے گا۔ (۵۳)

❷ تیسری حکمت یہ ہے کہ یہ معلوم کرنا تھا کہ آیا دبانے کے بعد آپ اپنی طرف سے کچھ پڑھتے ہیں یا نہیں، معلوم ہوا کہ آپ اپنی طرف سے کچھ نہیں پڑھ سکتے، تو آپ لائق اعتماد ہیں، اگرچہ یہ عند اللہ معلوم تھا لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دبا کر خود آپ کو دکھا دیا گیا کہ آپ معتمد ہیں اپنی طرف سے کچھ کہہ نہیں سکتے۔ (۵۴)

❸ چوتھی حکمت یہ ہے کہ آپ کو اس بات پر تنبیہ کرنی تھی کہ آپ اگر از خود قراءت کرنا چاہیں تو یہ آپ کے بس کی بات نہیں ہے، اللہ ہی کے کرم سے قراءت پر آپ کو قدرت ہو سکتی ہے۔ (۵۵)

❹ پانچویں حکمت یہ ہے کہ تاکہ آپ کو یہ بتادیا جائے کہ یہ جو کچھ آپ کو مشاہد ہو رہا ہے یہ وساوس و اوہام اور خیالات کی قبیل سے نہیں ہیں کیونکہ وساوس و اوہام میں بدن دیتا نہیں وہ تو خیالی صورت ہوتی ہے۔ (۵۶)

❶ چھٹی حکمت یہ ہے کہ یہ دبانہا اثناء نسبت کے لیے تھا، اس کی وضاحت آگے آنے لگی۔ پھر یہ کہ اس غلطی میں تکرار کیوں ہوا؟ اس میں بھی بہت ساری حکمتیں ذکر کی گئی ہیں:-

❶ علامہ قسطلانی فرماتے ہیں کہ پہلی مرتبہ دبانے اور دلوچنے کا مقصد یہ تھا کہ آپ کا خیال تمام امور دنیویہ سے منقطع اور فارغ ہو جائے اور وہ وحی جو آپ کی طرف اثناء کی جارہی ہے اس کی طرف آپ کی توجہ تمام ہو جائے۔ دوسری اور تیسری دفعہ اسی کی تاکید اور مبالغہ کے لیے دبا یا گیا تھا۔ (۵۷)

❷ بعض حضرات نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو پہلی دفعہ جو دبا یا گیا لیتخلى عن الدنيا، دوسری دفعہ دبا یا گیا لیتفرغ لَمَا يُوْحَى إِلَيْهِ، اور تیسری دفعہ مؤانست یعنی وحی سے انس پیدا کرنے کے لیے دبا یا گیا تھا۔ (۵۸)

❸ بعض حضرات نے ایک اور بات کہی، وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ نے جہاں انسان کو عقل عطا فرمائی ہے وہاں انسان کے ساتھ تین چیزیں اور پیدا کیں: ایک نفس، دوسری طبع، اور تیسری چیز شیطان۔ نفس کا اثر یہ ہے کہ انسان خواہشات کی طرف مائل ہوتا ہے۔ طبیعت کا اثر یہ ہوتا ہے کہ وہ غفلت اور لاپرواہی میں پڑ جاتا ہے اور شیطان کا اثر یہ ہوتا ہے کہ وہ عاداتِ مذمومہ میں مبتلا ہو جاتا ہے۔

(۵۶) حوالہ بالا۔

(۵۵) حوالہ بالا۔

(۵۴) حوالہ بالا۔

(۵۳) حوالہ بالا۔

(۵۸) حوالہ بالا۔

(۵۷) ارشاد الساری للقسطلانی (ج ۱ ص ۶۳)۔

پہلی مرتبہ جو دبایا گیا وہ خواہشات اور نفس کے اثرات کو زائل کرنے کے لیے تھا، دوسری مرتبہ طبیعت کے اثر یعنی غفلت کو دور کرنے کے لیے اور تیسری مرتبہ عاداتِ مذمومہ سے بے التفات کرنے کے لیے دبایا گیا تھا۔

④ ہمارے بعض اساتذہ نے فرمایا کہ دراصل ان غطّات کے ذریعہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو تنبیہ کی گئی ہے اور اشارہ کیا گیا ہے ان ابتلاءات اور آزمائشوں کی طرف، جو آئندہ زندگی میں آپ کو پیش آنے والی تھیں۔

چنانچہ پہلی مرتبہ دبا کر اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ یہ نبوت کی ذمہ داری آپ کے کندھوں پر آنے گی تو لوگ آپ کے مخالف ہو جائیں گے، اب تک تو آپ کو وہ ”الصادق الامین“ کہتے تھے، آپ کا احترام کرتے تھے اور آپ کے اخلاقِ کریمانہ سے متاثر تھے لیکن جب آپ نبوت کی ذمہ داری اٹھا کر ان کے پاس جائیں گے ان کی محبت عداوت میں تبدیل ہو جائے گی۔

دوسری مرتبہ کے دبانے میں اس بات کی طرف اشارہ تھا کہ صرف یہی نہیں ہوگا کہ ان کی محبت عداوت میں تبدیل ہو جائے گی اور وہ آپ کے مخالف ہو جائیں گے بلکہ وہ آپ کو طرح طرح کی ایذا میں پہنچائیں گے، آپ کے راستے پر کانٹے بچھائیں گے اور آپ کی عبادت میں خلل ڈالیں گے۔

اور تیسری مرتبہ دبانے میں اس طرف اشارہ تھا کہ وہ آپ کے قتل کی بھی سازش کریں گے، وہ آپ کی جان کے بھی درپے ہوں گے اور آپ کو بالآخر مکہ مکرمہ چھوڑنا پڑے گا۔ تو یہ تین مرتبہ کا دبانہ ان مرحلہ وار مشکلات اور مسائل کی طرف اشارہ کرنے کے لیے تھا۔ (۵۹)

⑤ حضرت مولانا مرتضیٰ حسن صاحب چاند پوری رحمۃ اللہ علیہ (۶۰) نے فرمایا کہ عام انسانوں کی تو یہ حالت ہوتی ہے کہ ایک بچہ ہوتا ہے اس کو پہلے مکتب میں بٹھایا جاتا ہے، پہلی تختی شروع کرائی جاتی ہے تو وہ سارا علم اسی کو سمجھتا ہے، سیدھی تختی ختم کر کے الٹی تختی پڑھائی جاتی ہے تو وہ ایک نئے مرحلے میں داخل ہو جاتا ہے، پھر پہلی تختی ختم کر لیتا ہے تو وہ یہ سمجھتا ہے کہ میں بالکل فارغ ہو گیا لیکن پھر دوسری تختی

(۵۹) دیکھیے ایضاح البخاری (ج ۱ ص ۷۶ و ۷۷)۔

(۶۰) آپ حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کے ارشد تلامذہ میں سے اور حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ کے ہم عصروں میں سے تھے، ذکی، طباع اور تیز فہم علماء میں سے تھے، زبردست مناظر تھے، عرصہ دراز تک در بھنگد اور مراد آباد وغیرہ میں صدارت تدریس کے فرائض انجام دیے، اور آخر میں دارالعلوم دیوبند کے عمدہ نظامِ تعلیم اور پھر نظامِ تبلیغ پر فائز ہوئے، دارالعلوم میں درس و تدریس کا سلسلہ بھی جاری رہا، آپ کو ردِ بدعات اور ردِ قادیانیت سے خاص شغف تھا اور اس سلسلہ میں آپ کی بہت سی قابلِ قدر تصانیف ہیں جو ضعیف ہو چکی ہیں۔ تفصیلی حالات کے لیے دیکھیے مشاہیر علمائے دیوبند (ج ۱ ص ۵۷۳-۵۸۵)۔

شروع ہو جاتی ہے، پھر جب قاعدہ کسی طرح ختم کر لیتا ہے تو اب سمجھنے لگتا ہے کہ میں عالم فاضل ہو گیا اور اپنی تعلیم مکمل کر لی، لیکن استاذ اس کو پارہ تھما دیتا ہے، پھر ایک ایک پارہ کر کے تیس پارے مکمل پڑھائے جاتے ہیں اب اُسے یقین ہو جاتا ہے کہ میری تعلیم مکمل ہو گئی لیکن اُسے دوبارہ درجے میں بٹھا کر کتاب پکڑا دی جاتی ہے، پہلے الفاظ کے چکر میں تھا اور اب معنی میں پھنس جاتا ہے، اب ایک بالکل نیا قصہ شروع ہوتا ہے جس کا اس کو کچھ اندازہ نہیں ہوتا، پھر یہ معانی کا سلسلہ ایسا شروع ہوتا ہے کہ اس غریب کی زندگی تمام ہو جاتی ہے لیکن علم کی انتہا نہیں ہوتی۔ یہ تو عام انسانوں کی بات ہے۔

لیکن محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی ذہانت اور فراست سے اول روز ہی سمجھ گئے تھے کہ میرے اوپر کتنی بڑی ذمہ داری ڈالی جا رہی ہے، اس لیے آپ نے ”ما انا بقارئ“ فرمایا یعنی اس ذمہ داری کو سنبھالنا اور اسے انجام دینا مجھ جیسے ضعیف البنیان انسان کے لیے بہت مشکل اور دشوار ہے۔ تو جبریل امین نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو دبوچا، ایک مرتبہ، پھر دوسری مرتبہ اور پھر تیسری مرتبہ آپ کو دبایا تاکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ احساس ہو کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کے اندر بوجھ برداشت کرنے اور اُسے اٹھانے کی صلاحیت رکھی ہے، چنانچہ حضرت جبریل امین کے تین دفعہ دبانے کے بعد آپ کو احساس ہوا اور آپ نے وہ آیات تلاوت کر لیں جو کھلوانی جا رہی تھیں۔ (۶۱)

① حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اسی کے قریب قریب بات کہی ہے، صرف عنوان بدلا ہوا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ آپ میں عبودیت اعلیٰ درجہ کی تھی، ثنائیت کے اعلیٰ ترین درجہ پر آپ فائز تھے اس لیے آپ کو اپنی صلاحیت و لیاقت اور کمالات کی طرف بالکل التفات نہیں تھا، جبریل امین نے آپ کو بار بار دبا کر آپ کے خیالات کو مجتمع کر کے اس مقام عبودیت سے آگے لیجانے کی کوشش کی ہے تاکہ آپ کو

اپنی صلاحیت اور قابلیت کا اندازہ ہو اور ذمہ داری علی وجہ البصیرہ اٹھا سکیں۔ (۶۲)

② یہ بھی ہو سکتا ہے کہ تین مرتبہ تکرار کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا گیا ہو کہ آپ پر بڑی بھاری ذمہ داری قول و عمل اور نیت کے اعتبار سے عائد کی جائے گی اس لیے کہ وحی کی بنیاد ایمان ہے، اسی ایمان کے تینوں ارکان اور ان کے وزن دار ہونے کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ (۶۳)

③ ایک حکمت یہ ہو سکتی ہے کہ تین مرتبہ دبانے سے یہ بتلانا مقصود ہو کہ قرآن پاک میں تین

(۶۱) دیکھیے ایضاح البخاری (ج ۱ ص ۷۷)۔

(۶۲) ایضاح البخاری (ج ۱ ص ۸۶ و ۸۷)۔

(۶۳) فتح الباری (ج ۸ ص ۷۱۸) کتاب التفسیر۔

زبردست قسم کے مضامین بیان کیے جائیں گے یعنی توحید، احکام اور اخبار۔ (۶۴)

① ایک حکمت یہ بھی ممکن ہے کہ اس تکرار میں اشارہ کیا گیا ہے کہ آئندہ تین سختیوں اور شدتوں

کا سامنا کرنا پڑے گا۔ (۶۵)

اب وہ تین سختیاں کیا ہیں؟

امام ابوالقاسم سہیلی فرماتے ہیں کہ پہلی شدت اس وقت ہوئی جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم شعب ابی طالب میں محصور ہوئے، وہاں بھوک کی تکلیف برداشت کرنی پڑی اور دوسری بڑی تکالیف کا سامنا کرنا پڑا، کیونکہ قریش نے آپس میں طے کر لیا تھا کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اور ان کے معاونین کے ساتھ مقاطعہ کیا جائے کہ نہ تو ان کے ساتھ شادی بیاہ ہو اور نہ ہی ان کے ساتھ بیع و شراء کا معاملہ کیا جائے۔

دوسری شدت اس وقت پیش آئی جب صحابہؓ شعب ابی طالب سے نکلے اور کفار نے قتل کی دھمکیاں دیں، اس کے نتیجے میں انہیں حبشہ کی طرف ہجرت کرنی پڑی۔

اور تیسری شدت اس وقت پیش آئی جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قتل کی سازش کی گئی، حتیٰ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنا وطن مبارک چھوڑنا پڑا اور ہجرت کرنی پڑی، ان لوگوں نے آپ کو ترک وطن پر مجبور کر دیا۔ (۶۶)

حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ پہلی شدت شعب ابی طالب میں محصور ہونا ہے، دوسری شدت وطن عزیز کو چھوڑنا ہے اور تیسری شدت احد کے موقع پر پیش آئی (۶۷) کہ آپ کا چہرہ انور زخمی ہوا، اس میں خود گھس گیا اور آپ کا رباعیہ مبارک شہید ہوا، اور تینوں ایسالات سے تین نرمیوں اور یسر کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اور وہ ہیں یسر فی الدنیا، یسر فی البرزخ اور یسر فی الآخرة“ (۶۸)

② بعض علماء ارشاد فرماتے ہیں کہ یہ تین مرتبہ دبانا تین شدتوں کی طرف اشارہ تھا، ایک تو یہ کہ اس کے یاد کرنے میں شدت ہوگی، دوسرے اس پر عمل کرنے میں شدت ہوگی اور تیسرے اس کی تبلیغ میں شدت ہوگی، مقصد یہ ہے کہ قرآن کریم کے پڑھنے کے لیے تین شدتوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے آدمی کو اس کے لیے تیار ہونا چاہیے، پڑھنے کے لیے مشقت برداشت کرنی پڑتی ہے، پھر عمل کی مشقت کا نمبر آتا ہے اور پھر تبلیغ کی مشقت برداشت کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے۔

۱۱۔ بعض حضرات نے فرمایا کہ پہلی مرتبہ جبریل امین نے اس لیے دبایا تاکہ آپ عالم ناسوت سے نکل جائیں، دوسری مرتبہ اس لیے دبایا تاکہ عالم ملکوت میں داخل ہو جائیں اور آپ میں ملکوتی صفات آجائیں اور تیسری مرتبہ اس لیے دبایا تاکہ آپ کو ذات اور صفات تک حضور حاصل ہو جائے اور نسبتِ حضوری اور معیت مع اللہ دائم حاصل ہو جائے۔

۱۲۔ حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ دراصل حضرت جبریل امین کا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دبانہ تینوں مرتبہ اقاء نسبت کے لیے تھا۔

توجہ کی قسمیں

شاہ صاحب فرماتے ہیں توجہ کی چار قسمیں ہیں ① توجہ انعکاسی ② توجہ القائی ③ توجہ اصلاحی

④ توجہ اتحادی۔

توجہ انعکاسی

توجہ انعکاسی میں ایسا ہوتا ہے جیسے ایک شخص ہے وہ خوب خوشبو لگاتا ہے اور خوشبو لگانے کے بعد کسی مجلس میں آکر بیٹھتا ہے تو جتنے بھی حاضرین مجلس ہوتے ہیں وہ سارے کے سارے اس خوشبو سے مستفید ہوتے ہیں، وہ خوشبو سب کو محسوس ہوتی ہے، لیکن اس خوشبو کا اثر صرف اُس وقت تک رہتا ہے جب تک کہ وہ آدمی اس مجلس میں موجود رہتا ہے، چنانچہ وہ چلا جاتا ہے تو پھر خوشبو کا اثر غائب ہو جاتا ہے۔

اسی طرح توجہ انعکاسی میں یہ ہوتا ہے کہ مرید شیخ کے پاس آتا ہے اور شیخ کے قلب پر جو انوار نازل ہو رہے ہیں وہ اس مجلس میں ان سے مستفید ہوتا ہے، لیکن شیخ سے جدا ہونے کے بعد کچھ اثر نہیں رہتا۔

یایوں سمجھیے کہ نسبت انعکاسی میں شیخ کے قلب کی نورانیت مرید کے قلب میں منعکس ہوتی ہے، جیسے آئینہ کو بلب کے سامنے رکھ دیا جائے تو وہ بلب آئینہ میں منعکس ہوتا ہے اور آئینہ میں نور نظر آتا ہے۔ لیکن یہ نور اس وقت تک باقی رہے گا جب تک آئینہ بلب کے سامنے ہوگا اور جب وہاں سے ہٹ جائے گا تو آئینہ میں کوئی نور نہیں رہے گا۔ اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ جب مرید کچھ ذکر و فکر کے ذریعہ اپنے قلب کو مجلی اور صاف کر لیتا ہے تو شیخ کے قلب کے انوار اس کے قلب میں منعکس ہونے لگتے ہیں مگر یہ نسبت مجلس شیخ کے ساتھ خاص ہوتی ہے، مجلس سے اٹھ جانے کے بعد

اس کا کوئی اثر باقی نہیں رہتا۔

توجہِ القائی یا نسبتِ القائی

اس کی صورت بالکل ایسی ہے جیسے ایک آدمی چراغِ بتی صحیح کرے اور دوسرے چراغ سے اپنے چراغ کو روشن کرے، اسی طرح سے مرید جب ذکر و فکر کے ذریعہ اپنے دل کی اچھی طرح صفائی کر لیتا ہے تو شیخ اپنے قلب کے ذکر و حضور کا ایک نور مرید کے قلب میں ڈالتا ہے جس سے اس کا چراغِ دل روشن ہو جاتا ہے، اب اگر مرید اس کی حفاظت کرتا ہے تو چراغ روشن رہتا ہے کہ دل میں روشنی بڑھتی رہتی ہے، لیکن اگر ذرا سی غفلت کی تو بجھ جاتا ہے۔

یہ نسبت پہلی نسبت سے قوی ہوتی ہے اور شیخ کی مجلس کے ساتھ خاص نہیں ہوتی بلکہ مجلس کے بعد بھی نورانیت باقی رہتی ہے، لیکن انتہائی ضعیف ہے کہ ذرا سی بے احتیاطی سے ختم ہو جاتی ہے۔

توجہِ اصلاحی یا نسبتِ اصلاحی

اس کی مثال یوں سمجھو جیسے ایک دریا ہے، اس سے ایک آدمی نہر نکالتا ہے، اب دریا سے پانی اس نہر میں چلتا رہتا ہے، اور اگر تھوڑا بہت کوڑا کباڑ آتا ہے تو پانی اس کو بہا لے جاتا ہے کوئی بڑی ہی چیز حائل ہو تو وہ پانی کو روک سکتی ہے اور نقصان پہنچا سکتی ہے، مثلاً کوئی بڑا پتھر منفذ پر آجائے اور پانی کو روک دے، یا نہر میں کہیں بہت بڑا شگاف پڑ جائے جس سے سارا پانی نکل جائے۔

اسی طرح جب مرید ذکر و فکر کے ذریعہ اپنے قلب کو خوب مجلی کر لیتا ہے تو شیخ کے بحرِ معارف میں سے ایک نہر اس کے قلب میں جاری ہو جاتی ہے اور وہاں سے معارف اور علوم اس کے قلب میں آنے لگتے ہیں۔

یہ نسبت پہلی اور دوسری نسبتوں سے بہت طاقتور ہے اور تھوڑی بہت لغزشیں اس کے لیے قاطع ثابت نہیں ہوتیں جیسے پتے اور ٹکے پانی کی رو کے ساتھ بہتے چلے جاتے ہیں ہاں اگر کوئی بہت بڑی لغزش ہو جائے، کسی کبیرہ کا ارتکاب ہو جائے تو اس کے انقطاع کا خطرہ ہوتا ہے۔ اور انقطاع سے مراد یہ ہے کہ یہ نہر تھوڑی دیر کے لیے خشک ہو جاتی ہے اگر آدمی توبہ کر لے تو دوبارہ جاری ہو جاتی ہے جیسے آدمی نہر کا منفذ بند ہونے کے بعد اُسے کھول دے یا اس میں شگاف لگ جانے یا ٹوٹ جانے کے بعد اس کو ٹھیک کر دے۔

توجہ اتحادی یا نسبت اتحادی

اس توجہ میں یہ ہوتا ہے کہ شیخ اپنی روح کو مرید کی روح سے متصل کر کے اپنے کمالات کو اس کی طرف منتقل کر دیتا ہے، یہ القاء نسبت کی سب سے اعلیٰ قسم ہے۔

حضرت خواجہ باقی باللہ

اور ایک نانابائی کا واقعہ

اس سلسلہ میں حضرت خواجہ باقی باللہ اور نانابائی کا قصہ معروف ہے، ایک مرتبہ خواجہ صاحب کے ہاں کچھ مہمان آگئے اتفاق سے شیخ کے ہاں اُس موقعہ پر ان کی خاطر مدارات کے لیے کچھ انتظام نہیں تھا، شیخ پریشان تھے، مہمانوں کی ضیافت کرنا چاہتے تھے اور گھر میں فاقہ تھا، شیخ کے پڑوس میں ایک نانابائی رہتا تھا، اس نے شیخ کی پریشانی کو کسی طرح محسوس کر لیا اور ایک خوان تیار کر کے آپ کی خدمت میں پہنچا دیا، حضرت بیحد خوش ہوئے اور اُسے قبول کر کے مہمانوں کی مدارات فرمائی، اور اس نانابائی سے فرمایا کہ مانگو کیا مانگتے ہو، اس نے کہا کہ حضرت! مجھے اپنے جیسا بنا دیجیے حضرت نے فرمایا کچھ اور مانگو، اس نے کہا کہ نہیں حضرت! میری تو بس یہی حاجت ہے۔

جب اس نے بہت اصرار کیا تو حضرت اس کو اپنے حجرے میں لے گئے، اور اس پر توجہ اتحادی ڈالی، تھوڑی دیر بعد حجرہ سے دونوں لکے تو ان میں کوئی امتیاز نہیں تھا، یہ معلوم نہیں ہوتا تھا کہ حضرت کون ہیں اور وہ نانابائی کون ہے، البتہ اس سے فرق معلوم ہوتا تھا کہ ان میں سے ایک تو ہوش و حواس کے ساتھ تھا دوسرا بے خود اور مست۔ اس توجہ اتحادی کا اثر یہ ہوا کہ وہ مسکین اس کا تحمل نہ کر سکا اور چند دنوں میں اس کا انتقال ہو گیا۔

حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جبریل علیہ السلام نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جو تین مرتبہ دیا تھا یہ اخیر کی تینوں نسبتوں کے القاء کرنے کے لیے دیا تھا۔ (۶۹)

حضرت شیخ الحدیث صاحب نور اللہ مرقدہ فرماتے ہیں کہ پہلی نسبت یعنی نسبت انعکاسی تو ایک دم سامنے ہوتے ہی حاصل ہو گئی کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم غارِ حرا میں ایک مدت تک مجاہدہ، خلوت نشینی اور ذکر و فکر کے ذریعہ اپنے قلب مبارک کو مجلیٰ اور صاف فرما چکے تھے۔ (۷۰)

(۶۹) دیکھیے تقریر بخاری شریف از حضرت شیخ الحدیث صاحب نور اللہ مرقدہ (ج ۱ ص ۸۳-۸۵)۔

(۷۰) دیکھیے تقریر بخاری شریف (ج ۱ ص ۸۶)۔

بہر حال سرکارِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے شاہ عبدالعزیز صاحب کی رائے کے مطابق تیسری مرتبہ کے دبانے پر حضرت جبریل علیہ السلام کی صفاتِ ملکیت کو اپنے اندر جذب کر لیا گیا آپ مقامِ جبریل پر پہنچ گئے۔ اس کے بعد سرورِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم تینتیس سال زندہ رہے، اس طویل مدت میں سید الاولین والآخرین نے کتنی زبردست روحانی ترقی کی ہوگی اس کا اندازہ لگانا ماوشما کے بس میں نہیں۔ اسی سے کچھ اندازہ لگائیے کہ لیلۃ المعراج میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حضرت جبریل چل رہے تھے، مقامِ سدہ پر پہنچ کر انہوں نے آگے جانے سے معذرت کر دی اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم آگے بڑھ گئے۔

علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ کا واقعہ

صفاتِ ملکیت کے انتقال ہی کے سلسلہ میں شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے واقعہ بیان فرمایا، وہ فرماتے ہیں کہ جب وہ حیدرآباد دکن کے شفاخانہ میں گئے تو وہاں ڈاکٹر نے بجلی کے ذریعہ علاج کے بہت سے کرشمے دکھائے اور پھر کہا کہ اگر آپ کہیں تو ہم آپ کے بدن میں بجلی داخل کر دیں حضرت شیخ الاسلام کو پہلے تو گھبراہٹ ہوئی لیکن ڈاکٹروں نے کہا کہ پریشانی کی کوئی بات نہیں، تکلیف نہیں ہوگی۔

ان کو ایک کرسی پر بٹھایا گیا اور ایک پیتل کا دستہ تھمادیا اور مشین چلا دی، تھوڑی دیر کے بعد کہا کہ ہم اتنی بجلی آپ کے جسم میں پہنچا چکے ہیں، علامہ عثمانی کو بڑا تعجب ہوا، انہوں نے کہا کہ آپ متعجب نہ ہوں ابھی آپ کو معلوم ہو جائے گا، اس موقع پر علامہ عثمانی کے منہ بولی صاحب بھی تھے، ان سے کہا گیا کہ ذرا ان کو ہاتھ لگاؤ، انہوں نے ہاتھ قریب ہی کیا تھا کہ ان کی انگلی سے ایک شعلہ سا نکلا وہ سمجھے کہ انگلی جل گئی، علامہ عثمانی نے بھی تکلیف محسوس کی، معلوم ہوا کہ کوئی اجنبی شے جسم میں ہے پھر مولانا یحییٰ صاحب سے کہا گیا کہ ان کو زور سے پکڑو، اب کچھ اثر نہ تھا، وہ یوں ہی پکڑے ہوئے تھے کہ ایک تیسرے آدمی سے کہا کہ ان کو ہاتھ لگاؤ، ہاتھ قریب کرنا تھا کہ پھر وہی کیفیت ہوئی اور پھر زور سے پکڑا تو کچھ اثر نہ ہوا۔

حضرت علامہ عثمانی فرماتے ہیں کہ آج ایک بڑا مسئلہ حل ہو گیا، معلوم ہوا کہ زور سے پکڑنے میں صفات کی منتقلی بعض اوقات آسانی ہو جاتی ہے، جبریل امین نے جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو زور سے دلوچا، نور کا نور سے اتصال ہوا تو وہ ملکوتی صفات منتقل ہو گئیں اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اندر وحی کا تحمل کرنے اور اس کے وزن کو برداشت کرنے کی استعداد پیدا ہو گئی۔ (۱)

فقال: اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الإنسان من علقٍ اقرأ وربك الاكرم.
حضرت جبریل علیہ السلام نے آپ کو سورہ علق کی ابتدائی پانچ آیات پڑھائیں، اور آپ نے پڑھیں۔

آیات مذکورہ سے متعلقہ چند فوائد

آپ دیکھ رہے ہیں کہ اللہ کے نبی امی ہیں لیکن پہلی وحی جو آرہی ہے وہ قراءت کی ہے، گویا اللہ تعالیٰ نے قراءت کو ذکر فرما کر ان علوم کی طرف اشارہ کر دیا ہے جن سے اپنے نبی کو نوازنے والے تھے۔

پھر پہلی آیت میں ”اقرأ باسم ربك“ آیا ہے۔ آپ کو معلوم ہونا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات کی حقیقت سے ہم واقف نہیں، ہم اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات کو اس کے اسماء سے جانتے ہیں، ان ہی اسماء کا ہمیں علم ہوا ہے اور ان ہی اسماء کو ہم خالق و مخلوق، قدیم و حادث اور عابد و معبود کے درمیان واسطہ اور رابطہ سمجھتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ یہاں ”اقرأ بربك“ کہنے کے بجائے ”اقرأ باسم ربك“ فرمایا ہے، اور اسی وجہ سے ”بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ“ میں بھی لفظ ”اسم“ کا اضافہ کیا گیا ہے۔

پھر یہاں لفظ ”اسم“ کی اضافت ”ربك“ کی طرف ہے اور یہ اشارہ ہے اس طرف کہ وہ اللہ جو رب ہے اور تدریجاً ہر شے کو اس کے کمال تک پہنچانے والا ہے اس نے آپ کو بھی چالیس سال میں تدریجاً اس کمال تک پہنچایا ہے کہ جس کمال کے ساتھ نبوت کی ذمہ داری کا تحمل ممکن ہے، لہذا آپ اسی بات کی طرف توجہ کیجیے اور اسی چیز کی طرف نظر کیجیے کہ آپ کا رب آپ کی تربیت کرنے والا اور تدریجاً آپ کو کمال تک پہنچانے والا ہے، پھر آپ کیوں مایوس ہوتے ہیں اور اپنی صلاحیت کے بارے میں کیوں متفکر ہوتے ہیں؟!

الَّذِي خَلَقَ

یہاں ”خَلَقَ“ کے مفعول کو ذکر نہیں کیا، یہ بتانے کے لیے کہ وہ تمام مخلوقات کا خالق ہے۔ اس جملہ میں بھی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو آپ کی استعداد اور قابلیت کی طرف متوجہ کیا ہے اس طرح کہ جب وہ تمام کائنات کا خالق ہے تو آپ کا بھی خالق ہے، کائنات کی طرح اس کو یہ قدرت بھی حاصل ہے کہ آپ کے اندر قراءت کی صلاحیت پیدا فرمادے، لہذا آپ کو اس سلسلے میں متفکر ہونے کی ضرورت نہیں۔

خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ

یعنی اللہ تبارک و تعالیٰ نے انسان کو خونِ بستہ سے پیدا فرمایا۔ یہاں منی کا ذکر نہیں کیا کہ اس میں علماء کا اختلاف ہے کہ آیا پاک ہے یا ناپاک، بلکہ خون کا ذکر کیا ہے جو بالاتفاق ناپاک بھی ہے اور لایعقل و جماد بھی، اس کے اندر فی نفسہ کسی قسم کی استعداد اور صلاحیت نہیں ہوتی، لیکن اللہ تبارک و تعالیٰ اپنی قدرتِ کاملہ سے اس سے ایک عاقل اور سمجھ دار انسان پیدا کر دیتا ہے۔ وہ اللہ جو یہ قدرت رکھتا ہے اگر آپ کے اندر علم پیدا کرے خواہ آپ امی ہوں اور آپ کے اندر قراءت کی صلاحیت پیدا فرمادیں خواہ آپ قاری نہ ہوں تو اس میں کیا بعد ہے؟

اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ

استفاضہ و استفادہ کے لیے جہاں طالب میں استعداد ضروری ہے وہاں فیض پہنچانے والے اور فائدہ پہنچانے والے کے اندر ضروری ہے کہ بخل نہ ہو۔

یہاں پہلے تین جملوں میں طالب کی استعداد یعنی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی صلاحیت اور قابلیت کو ذکر کیا ہے اور اس آیت میں یہ بیان کیا ہے کہ آپ کو فائدہ پہنچانے والا اللہ جل جلالہ ہے، وہ بڑا کرم والا ہے، اس کا افادہ اور افادہ ہمیشہ سے جاری رہا ہے لہذا آپ کے لیے بھی جاری ہوگا اور جاری رہے گا، ہماری طرف سے افادے میں کوئی رکاوٹ اور مشکل پیش نہیں آئے گی کیونکہ ہمارے یہاں کرم ہی کرم ہے، بخل کا نام و نشان نہیں۔

الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ

اس آیت میں اس بات کی طرف توجہ دلائی گئی ہے کہ آپ غور کیجئے کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ قلم کے ذریعہ جو ایک جماد لایعقل ہے۔ تعلیم دیتا ہے، چنانچہ یہ صحیح بخاری جو آج آپ پڑھ رہے ہیں قلم ہی کی برکت ہے، اسی طرح آپ جو قرآن مجید کی تلاوت کرتے ہیں یہ بھی قلم ہی کی برکت ہے۔ تو جو اللہ لوگوں کو قلم کے ذریعہ علم سکھاتا ہے وہ آپ جیسے انسان کے ذریعہ جو خلق مجسم ہے، جو ذکاوت، ذہانت اور فراست کا ایک عدیم المثال نمونہ ہے۔ علم کی اشاعت نہیں کر سکتا؟! یقیناً وہ آپ کے ذریعہ علوم کی اشاعت قلم کے مقابلہ میں زیادہ کر سکتا ہے۔

پھر اسی کے ساتھ ساتھ اس بات کی طرف بھی اشارہ ہے کہ جس طرح کاتب کے ہاتھ میں قلم ہوتا ہے اور وہ اس کے ذریعہ علوم کی اشاعت کرتا ہے، لیکن قلم کاتب سے افضل نہیں ہوتا، وہ تو کاتب

جس طرح چاہتا ہے اُسے چلاتا ہے، قلم کو دم مارنے کی مجال نہیں ہوتی، وہ کالمیت فی ید الغسال ہوتا ہے۔ اسی طرح یہاں فرمایا گیا ہے کہ جبریل امین جن کے ذریعہ ہم یہ علوم آپ تک پہنچا رہے ہیں آپ سے افضل نہیں اس لیے کہ ان کا اپنا تو کوئی اختیار نہیں وہ تو فرشتوں میں سے ایک فرشتہ ہیں ان کی صفت ”يَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ“ (التحریم ۶) ہے ان کو تو جس طرح کا حکم دیا جائے گا اسی پر کاربند ہونگے، لہذا یہ شبہ نہ کیا جائے کہ جبریل امین آپ کے استاذ قرار پائیں گے اور آپ سے افضل ہو جائیں گے۔

عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَم.

اس آیت میں بھی سابقہ آیات کی طرح آپ کو بتلایا گیا ہے کہ آپ کو قراءت کے سلسلہ میں کسی قسم کی پریشانی نہیں ہوگی۔

آپ غور کیجئے کہ بچہ جب ماں کے پیٹ سے پیدا ہوتا ہے تو وہ عالم نہیں ہوتا، کچھ بھی نہیں جانتا، نہ تو یونے پر اسے قدرت حاصل ہوتی ہے اور نہ اشارہ تک کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے، اس کے باوجود اللہ سبحانہ و تعالیٰ اُسے عالم بنا دیتے ہیں۔ لہذا آپ کو کسی قسم کی فکر نہیں ہونی چاہیے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی عنایت آپ کے ساتھ ہے اور اس کی تربیت آپ کے ساتھ ہے۔ اسی طرح اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی مشیت اور ارادہ بھی آپ کے ساتھ ہے، لہذا یقیناً آپ عالم بھی بن سکتے ہیں اور معلم بھی۔ یہ ہے ان آیات کا خلاصہ۔
والعلم عند اللہ سبحانہ و تعالیٰ۔

آیات مذکورہ مضامین
قرآن کریم کا خلاصہ ہیں

واقعہ یہ ہے کہ ان پانچوں آیات میں جمیع مضامین قرآنیہ کی طرف اشارہ ہے، وہ اس طرح کہ قرآن کریم کے مضامین تین قسم کے ہیں، ایک توحید یعنی ذات و صفات سے متعلق آیات، دوسرے احکام اور تیسرے اخبار بالغیب اور قصص وغیرہ۔

ذات و صفات کی طرف اشارہ ”اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ“ میں لفظ ”رب“ اور ”الَّذِي خَلَقَ“ اور ”خَلَقَ“ الانسان من علقی“ سے لگتا ہے، اسی طرح ”وَرَبِّكَ الْاَكْرَمُ“ میں سے لفظ ”رب“ سے بھی لگتا ہے۔ اس کی وضاحت یہ ہے کہ ایک تو اللہ کی ذات ہے اور دوسرے اس کی صفات ہیں، پھر اللہ تعالیٰ کی

صفات دو طرح کی ہیں، صفات ذات اور صفات افعال۔

صفات ذات سات ہیں: علم، قدرت، ارادہ، سمع، بصر، کلام اور حیات۔ ان کے علاوہ باقی صفات افعال ہیں جیسے خالق، رازق وغیرہ۔

پھر صفات افعال کے بارے میں اشاعرہ اور ماتریدیہ کے درمیان یہ اختلاف ہے کہ آیا یہ حادث ہیں

یا قدیم؟

اشاعرہ کہتے ہیں کہ یہ صفات حادث ہیں اور اصل میں قدرت و ارادہ کا تعلق اگر کسی خاص فعل کے ساتھ ہو جاتا ہے تو اس سے یہ صفت نکل آتی ہے۔ مثلاً اگر تخلیق سے تعلق ہو تو اللہ تعالیٰ کے لیے ”خالق“ کی صفت نکل آتی ہے اور ”ترزیق“ سے تعلق ہو تو ”رازق“ کی صفت نکل آتی ہے۔ وھكذا۔ لیکن ماتریدیہ یہ کہتے ہیں کہ صفات سب سے سابقہ کیساتھ ایک آٹھویں صفت بھی ہے جو ”تکوین“ کی صفت کہلاتی ہے، صفات سب سے کی طرح یہ بھی قدیم ہے اور تمام صفات افعال اسی کی مختلف شئون و احوال اور صورتیں ہیں۔ نخلق بھی تکوین ہی کی ایک صورت ہے اور ترزیق بھی اسی کی ایک صورت ہے۔

صفات ذات اور صفات افعال میں فرق

پھر صفات ذات اور صفات افعال میں فرق کیا ہے؟ ماتریدیہ کے یہاں چونکہ سب قدیم ہیں اس لیے انھوں نے فرق اور بیان کیا ہے وہ یہ کہ صفات ذات تو وہ صفات ہیں جن کے ساتھ حق تعالیٰ متصف ہیں ان کی اضداد کے ساتھ متصف نہیں، اللہ تعالیٰ علیم ہیں جاہل نہیں، قدیر ہیں عاجز نہیں، مرید ہیں بے ارادہ نہیں، سمیع ہیں اصم نہیں، بصیر ہیں اعمیٰ نہیں، متکلم ہیں اخرس نہیں اور حی ہیں مردہ نہیں۔ اور صفات افعال وہ کہلاتی ہیں کہ حق تعالیٰ ان سے بھی متصف ہوتے ہیں اور ان کی اضداد سے بھی جیسے احياء و امات، قبض و بسط، نفع و ضرر وغیر ذلک۔

اشاعرہ کے یہاں چونکہ صفات سب سے ذاتیہ تو ہیں قدیم، اور صفات افعال ہیں حادث، اس لیے انھوں نے اور تفصیل کی، وہ یہ کہتے ہیں کہ صفات ذات تو وہ صفات ہیں جن سے حق تعالیٰ ازلاً اور ابداً متصف ہیں یعنی ہمیشہ سے متصف ہیں اور ہمیشہ متصف رہیں گے اور صفات افعال وہ صفات ہیں جن سے حق تعالیٰ لم یزل میں متصف نہیں، ہاں لایزال میں متصف ہیں یعنی ابتداء سے ہی متصف تو نہیں البتہ بعد میں متصف ہوتے ہیں۔

آیت میں صفات ذات و صفات افعال کی طرف اشارہ

اب یہ سمجھیں کہ لفظ ”رب“ اور لفظ ”خلق“ سے صفات ذات اور صفات افعال کی طرف اشارہ

لکھتا ہے ”خلق“ اللہ کی صفات افعال میں سے ہے لہذا اس سے تمام صفات افعال کی طرف اشارہ ہو گیا اور لفظ ”رب“ سے صفات ذات کی طرف اشارہ لکھتا ہے۔ اس کی وضاحت یہ ہے کہ ”رب“ کہتے ہیں تربیت کرنے والے کو، تربیت کے لیے ضروری ہے کہ تربیت کرنے والا علم رکھتا ہو، جاہل تربیت نہیں کر سکتا، قدرت و ارادہ رکھتا ہو، عاجز و بے ارادہ شخص تربیت نہیں کر سکتا، اسی طرح سمع و بصر رکھتا ہو کیونکہ یہ علم کے ذرائع میں سے ہیں اور ان کی تربیت میں ضرورت پڑتی ہے، جس کی تربیت کی جاتی ہے اس کی باتوں کے سننے کی ضرورت ہوتی ہے، اس کے احوال کی نگرانی کی ضرورت ہوتی ہے، اسی طرح بعض اوقات تربیت میں کلام کی ضرورت پڑتی ہے، بتانے اور سکھانے کی ضرورت ہوتی ہے کہ یہ کرو اور یہ نہ کرو، اس سے بچو، پھر ظاہر ہے کہ جس میں یہ صفات ہوں گی وہ زندہ ہوگا تو اسی لفظ ”رب“ سے خدائے پاک کی تمام صفات ذاتیہ کی طرف اشارہ لکھتا ہے اور جو صفات والا ہوگا تو اس کی ذات بھی ہوگی، اس سے ”ذات“ بھی نکل آئی۔

خلاصہ یہ لکھا کہ لفظ ”رب“ اور لفظ ”خلق“ سے خدائے پاک کی صفات ذاتیہ اور صفات فعلیہ کی طرف اشارہ لکھتا ہے تو انہی دونوں لفظوں سے ذات و صفات اور توحید کی طرف اشارہ ہو گیا۔ اسی طرح آگے ”عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَم“ آیا ہے ”عَلَّمَ“ کے لفظ سے اللہ تعالیٰ کی صفات ذاتیہ کی طرف اشارہ ہو سکتا ہے لہذا ہم کہہ سکتے ہیں ”خَلَقَ“ اور ”عَلَّمَ“ کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کیونکہ ”خلق“ صفات افعال میں سے اور ”علم“ صفات ذات میں سے ہے۔ دوسرا قرآنی مضمون احکام کا ہے، اس کی طرف اشارہ ”إِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ“ اور ”اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ“ سے کیا گیا ہے کیونکہ ”اقْرَأْ“ صیغہ امر ہے، اس سے معلوم ہوا کہ یہ کلام احکام پر مشتمل ہوگا۔ اور تیسرے قرآنی مضمون اخبار بالغیب کی طرف اشارہ ”عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَم“ سے ہو گیا، کیونکہ انسان جس چیز سے ناواقف اور جاہل تھا، اللہ تعالیٰ نے اس کی تعلیم دی۔

سب سے پہلے کون سی

آیات نازل ہوئیں؟

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ سب سے پہلے کون سی آیات نازل ہوئیں؟

جمہور کا قول یہ ہے کہ سورۃ علق کی ابتدائی پانچ آیات سب سے پہلے نازل ہوئیں، جیسا کہ حدیث

باب میں مذکور ہے، امام نووی فرماتے ہیں ”وہذا هو الصواب الذی علیہ الجماہیر من السلف والخلف۔“ (۲)

(۲) دیکھیے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۸۹) کتاب الإیمان باب بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم۔

دوسرا قول یہ ہے کہ سب سے پہلے سورہ مدثر کا نزول ہوا ہے، یہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ اور ان کے تلمیذ حضرت ابوسلمہ بن عبدالرحمن بن عوفؓ کی رائے ہے۔ (۳)
لیکن قول اول قول ثانی سے ارجح ہے کیونکہ:-

① ”اقراء“ کی ابتدائی آیات کے نزول کے قصہ میں وارد ہے کہ فرشتہ نے کہا ”اقراء“ آپ نے فرمایا ”ما انا بقارئ“ اگر مدثر کی آیات کا نزول ہو گیا ہوتا تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ”ما انا بقارئ“ کیوں فرماتے؟ آپ فوراً آیات پڑھ دیتے۔ (۴)

② دوسری وجہ یہ ہے کہ سورہ اقرأ میں قراءت کا امر ہے اور سورہ مدثر میں ”انذار“ کا، اور انذار کا درجہ قراءت کے بعد ہے پہلے قراءت حاصل ہوگی پھر اسی کے مطابق انذار ہوگا۔ (۵)

③ تیسری وجہ یہ ہے کہ حضرت جابرؓ جو کچھ فرما رہے ہیں یہ ان کی اپنی رائے اور گمان ہے (۶) اور حضرت عائشہؓ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کر رہی ہیں کہ حضرت جبرئیل آئے اور مجھ سے قراءت کا مطالبہ کیا، اور مجھے قراءت کا حکم دیا، میں نے کہہ دیا ”ما انا بقارئ“ تین بار یہ بات پیش آئی پھر حضرت جبرئیل علیہ السلام نے تین مرتبہ دبا کر فرمایا ”اقرا باسم ربك الذي خلق“ الخ۔

④ چوتھی وجہ یہ ہے کہ حضرت جابرؓ کے قصہ میں یہ الفاظ آئے ہیں ”فرفعت رأسي فاذا الملك الذي جاءني بحراء جالس على كرسي بين السماء والأرض“ (۷) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مدثر کے نزول سے پہلے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی فرشتہ سے ملاقات ہو چکی تھی۔ (۸)

بعض حضرات نے ان دونوں اقوال کو جمع کیا ہے، حاصل اس کا یہ ہے کہ:-

① اول منزل علی الاطلاق تو ”اقراء“ کی ابتدائی آیات ہیں اور ”مدثر“ کو اول منزل کاملاً کی

(۳) عن يحيى بن أبي كثير سالت ابا سلمة بن عبد الرحمن عن اول منزل من القرآن، قال: يا ايها المدثر، قلت: يقولون: اقرا باسم ربك الذي خلق، فقال ابوسلمة: سألت جابر بن عبد الله رضي الله عنهما عن ذلك، وقلت له: مثل الذي قلت، فقال جابر: لا أحدثك الا ما حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: جاورت بحراء، فلما قضيت جوارى هبطت فنوديت.... فأتيت خديجة فقلت: دثروني وصبوا علي ماء بارداً، قال: فدثروني وصبوا علي ماء بارداً، قال: فنزلت يا ايها المدثر، قم فانذر، وركب فكبر“۔ دیکھیے صحیح بخاری، کتاب التفسیر، تفسیر سورۃ المدثر۔ (۴) زاد المعاد (ج ۱ ص ۸۵) فصل فی مبعثہ و اول منزل علیہ۔

(۵) حوالہ بالا۔

(۶) دیکھیے شرح کرمانی (ج ۱۸ ص ۱۶۹) کتاب التفسیر، تفسیر سورۃ المدثر۔

(۷) صحیح بخاری، کتاب التفسیر، تفسیر سورۃ المدثر۔

(۸) زاد المعاد (ج ۱ ص ۸۵)۔

خصوصیت حاصل ہے (۹) حضرت جابرؓ کی روایت میں سورہ مدثر کو اول منزل اسی حیثیت سے کہا گیا ہے۔

⑩ دوسری توجیہ یہ کی گئی ہے کہ فترت کے بعد دوبارہ جب وحی کا نزول شروع ہوا تو سب سے پہلے سورہ

مدثر نازل ہوا، اس اعتبار سے اُسے اولیت حاصل ہوئی۔ (۱۰)

⑪ تیسری توجیہ یہ ہے کہ ”انذار“ کے ساتھ مقید ہو کر سب سے پہلے سورہ مدثر کا نزول ہوا۔ (۱۱)

⑫ چوتھی توجیہ یہ ہے کہ ”اقرا“ کی آیات کے نزول کے لیے کوئی سبب پیش نہیں آیا، جبکہ

سبب کے پیش آئے کے بعد سب سے پہلے سورہ مدثر نازل ہوا اس لیے اس کو ”اول منزل“ کہا گیا ہے۔ (۱۲)

یہ کل چار صورتیں جمع کی ہو گئیں۔

پھر اول منزل کے مصداق میں ایک قول یہ ہے کہ ”بسم اللہ الرحمن الرحیم“ سب سے پہلے

نازل ہوئی۔ (۱۳)

لیکن یہ صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے ”کان النبی صلی اللہ علیہ

وسلم لا یعرف فصل السورۃ حتی تنزل علیہ بسم اللہ الرحمن الرحیم“ (۱۴) اس سے معلوم ہوا کہ ”بسم اللہ“

کا نزول بعد میں ہوا۔

علامہ زمخشریؒ نے نقل کیا ہے کہ اکثر مفسرین کے نزدیک سورہ فاتحہ اول منزل ہے۔ (۱۵)

لیکن یہ بھی درست نہیں بلکہ اکثر تو کیا کثیر بھی قائل نہیں، اس لیے کہ اس کے قائل صرف

ابو میسرہ عمرو بن شریحیل ہیں ان کی مرسل روایت بیہقی نے دلائل النبوة میں ذکر کی ہے اس میں ہے ”فلما

خلا ناداہ یا محمد، قل: بسم اللہ الرحمن الرحیم، الحمد لله رب العالمین، حتی بلغ: ولا الضالین“ (۱۶)

لیکن امام بیہقیؒ فرماتے ہیں ”فہذا منقطع“ (۱۷) دوسرے یہ صحیح کی روایت کے معارض ہے (۱۸)

(۹) الإلتقان فی علوم القرآن (ج ۱ ص ۳۲) النوع السابع: معرفة أول منزل۔

(۱۰) فتح الباری (ج ۸ ص ۶۶۸) کتاب التفسیر، تفسیر سورة المدثر، باب: وریک فکیر۔

(۱۱) حوالہ بالا۔

(۱۲) حوالہ بالا۔

(۱۳) الإلتقان (ج ۱ ص ۳۳) النوع السابع: معرفة أول منزل۔

(۱۴) سنن أبي داود، کتاب الصلاة، باب من جہر بها (أی بالبسملة) رقم ۶۸۸۔

(۱۵) تفسیر کشاف (ج ۳ ص ۶۶۵) تفسیر سورة العلق۔

(۱۶) دلائل النبوة للبیہقی (ج ۲ ص ۱۵۸) باب أول سورة نزلت من القرآن۔

(۱۷) حوالہ بالا۔

(۱۸) فتح الباری (ج ۸ ص ۶۱۹) کتاب التفسیر، تفسیر سورة العلق۔

اس لیے اس کا اعتبار نہیں۔

عطاء خراسانی سے منقول ہے کہ سورۃ مدثر سے پہلے ”يَا أَيُّهَا الْمَزْمَلُ“ کا نزول ہوا۔ (۱۹)
لیکن حافظ فرماتے ہیں کہ عطاء ضعیف ہیں۔ (۲۰)

اقراً باسم ربك

پر کیسے عمل کیا جائے؟

سورہ علق کی پہلی آیت میں ”اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ“ آیا ہے اور اس میں حکم دیا گیا ہے کہ اللہ کا نام

لیکر پڑھو، پھر کس نام سے پڑھا جائے؟ اس میں اس کا کوئی بیان نہیں۔

علامہ ابوالقاسم سہیلی فرماتے ہیں کہ بعد میں اس کا بیان آیت کریمہ ”بِسْمِ اللّٰهِ مَجْرِبَهَا وَمُرْسُهَا“

میں آیا ہے پھر اس کے بعد دوسری آیت ”اِنَّهٗ مِنْ سَلِيْمٍ وَاِنَّهٗ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ“ نازل ہوئی، اور

پھر اس کے بعد مستقل طور پر حضرت جبریل علیہ السلام ہر سورت کے ساتھ ”بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ“

پڑھتے تھے۔ (۲۱) واللہ اعلم۔

بسم اللہ جزو قرآن ہے یا نہیں؟

مذاہب علماء

بسم اللہ قرآن کا جزء ہے یا نہیں اس میں علماء کے تین مذاہب ہیں۔ (۲۲)

① امام مالک اور بعض حنفیہ کا قول یہ ہے کہ سورۃ نمل میں جو ”بسم اللہ“ وارد ہے ”انہ من

سُلَيْمِنَ وَاِنَّهٗ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ“ وہ تو بالاتفاق قرآن کریم کا جزء ہے اور کہیں جزء نہیں ہے۔ امام احمد

کے بعض اصحاب نے اسے امام احمد کا مذہب قرار دیا ہے یا ان سے ایک روایت کے طور پر نقل کیا ہے۔ (۲۳)

(۱۹) فتح الباری (ج ۸ ص ۶۶۸) کتاب التفسیر، تفسیر سورۃ المدثر، باب: وریک فکیر۔

(۲۰) حوالہ بالا۔

(۲۱) الروض الأثفل للسبیلی (ج ۱ ص ۱۵۳)۔

(۲۲) تفصیل کے لیے دیکھیے المجموع شرح المہذب (ج ۳ ص ۳۲۳ و ۳۲۵) وریع: فی مذاہب العلماء فی اثبات البسملة وعدمها۔

(۲۳) نصب الرایۃ (ج ۱ ص ۳۲۶) أقوال العلماء فی البسملة۔

❶ امام شافعیؒ اور ان کی موافقت کرنے والوں کا قول اس کے بالمقابل ہے کہ بسم اللہ ہر سورت کی یا تو آیتِ تامہ ہے یا بعض آیت ہے۔

❷ تیسرا قول یہ ہے کہ بسم اللہ قرآنِ کریم کا جزء ہے لیکن کسی سورت کا جزء نہیں، قرآنِ کریم کا جزء ہونے کی حیثیت سے اس کو پڑھا جاتا ہے (۲۳) نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسے پڑھا ہے، چنانچہ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں ”بینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ذات یوم بین أظهرنا إذ اغفی اغفاءة ثم رفع رأسه متبسما فقلنا: ما أضحكك يا رسول الله؟ قال: أنزلت علي أنفا سورة، فقرا بسم الله الرحمن الرحيم إنا أعطيك الكوثر فصّل لربك وانحر ان شانك هو الابر...“ (۲۵)۔

یہ عبد اللہ بن المبارکؒ، داؤد ظاہریؒ اور ان کے متبعین کا قول ہے، امام احمدؒ سے یہی منصوص ہے، حنفیہ میں سے ایک جماعت اسی کی قائل ہے (۲۶) علامہ زلیعیؒ فرماتے ہیں ”وذكر أبو بكر الرازي أنه مقتضى مذهب أبي حنيفة، وهذا قول المحققين من أهل العلم؛ فإن في هذا القول الجمع بين الأدلة، وكتابتها سطرًا مفصلاً عن السورة يؤيد ذلك“ (۲۷)۔

تسمیہ سورۃ فاتحہ کا جزء ہے یا نہیں؟

پھر اس میں اختلاف ہے کہ تسمیہ سورہ فاتحہ کا جزء ہے یا نہیں؟

امام شافعیؒ کے نزدیک تو تسمیہ اس کا جزء ہے، جبکہ امام مالکؒ امام ابو حنیفہؒ اور راجح قول کے مطابق امام احمدؒ کے نزدیک اس کا جزء نہیں ہے۔

امام احمدؒ سے ایک روایت جو مرجوح ہے یہ منقول ہے کہ تسمیہ سورۃ فاتحہ کا جزء ہے کسی اور

سورت کا نہیں۔ (۲۸)

نماز میں تسمیہ کی قراءت کا حکم

نماز میں اس کی قراءت کا کیا حکم ہے؟ اس میں بھی تین اقوال ہو گئے :-

(۲۲) حوالہ بالا۔

(۲۵) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۶۲) کتاب الصلاة، باب حجة من قال: البسملة آية من كل سورة سوى براءة۔

(۲۶) نصب الراية (ج ۱ ص ۲۲۷)۔

(۲۷) حوالہ بالا۔

(۲۸) نصب الراية (ج ۱ ص ۲۲۷، ۲۲۸)۔

- ① ایک قول یہ ہے کہ واجب ہے جیسے سورہ فاتحہ کی قراءت واجب ہے، یہ امام شافعی کا مذہب، امام احمد کی ایک روایت اور محدثین کی ایک جماعت کا قول ہے۔
- ② دوسرا قول یہ ہے کہ نماز میں تسمیہ مکروہ ہے سراً ہو یا جہراً، یہ قول امام مالک سے منقول ہے۔
- ③ تیسرا قول یہ ہے کہ یہ جائز ہے بلکہ صرف جائز ہی نہیں مستحب ہے، یہ امام ابو حنیفہ کا مذہب امام احمد اور اکثر محدثین کا مشہور قول ہے۔ (۲۹)

تسمیہ کا جہر مسنون ہے یا نہیں؟

تسمیہ کی قراءت کی صورت میں جہراً مسنون ہے یا سراً؟ اس میں بھی تین اقوال ہیں:-

- ① امام شافعی اور ان کے موافقین کا مذہب یہ ہے کہ جہر مسنون ہے۔
- ② امام ابو حنیفہ، جمہور فقہاء و محدثین اور امام شافعی کے بعض اصحاب کے نزدیک جہر مسنون نہیں ہے۔

③ اسحاق بن راہویہ اور ابن حزم کے نزدیک جہر اور سراً برابر ہیں جس کو چاہے اختیار کرے۔ (۳۰) یہ تمام تفصیل ”الشیء بالشیء یدکر“ کے تقاضے سے یہاں ذکر کر دی گئیں، اصل گفتگو یہ چل رہی تھی کہ بدء الوحي کی مسحوت غنہ حدیث میں سورہ علق کی ابتدائی آیات نازل ہوئیں ان کے ساتھ تسمیہ موجود نہیں ہے اس سے معلوم ہوا کہ تسمیہ سورت کا جز نہیں ہے، اس لیے کہ اس میں اسم رب سے پڑھنے کا حکم ہے لیکن اس کا بیان بعد میں نازل ہوا۔

بسم سورہ فاتحہ یا دیگر سورتوں کا جزء ہے یا نہیں؟ ہر صورت میں دلائل کیا ہیں؟ مسئلہ کا اختلاف

تو ابھی بیان ہو چکا، اب دلائل سنئے:-

دلائل قائلین عدم جزئیت تسمیہ

جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ تسمیہ نہ سورہ فاتحہ کا جزء ہے اور نہ دیگر سورتوں کا، ان کے دلائل درج ذیل ہیں:

پہلی دلیل

حضرت انس بن مالک کی حدیث ہے ”أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم، و أبابکر، و عمر، کانوا

(۲۹) دیکھیے نصب الراية (ج ۱ ص ۲۲۸)۔

(۳۰) حوالہ بالا۔

يفتتحون الصلاة بالحمد لله رب العالمين“ (۳۱)

یہی حدیث امام مسلم نے بھی اپنی صحیح میں تخریج کی ہے اس کے الفاظ ہیں ”صلیت خلف النبی صلی اللہ علیہ وسلم وأبی بکر و عمر و عثمان، فكانوا یستفتحون بالحمد لله رب العالمین، لا یذکرون بسم الله الرحمن الرحیم فی أول قراءة ولا فی آخرها“ (۳۲)

حضرت انسؓ ہی سے مسلم ہی کی ایک روایت میں ہے ”صلیت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وأبی بکر، و عمر، و عثمان، فلم أسمع أحدا منهم یقرأ بسم الله الرحمن الرحیم“ (۳۳)

ایک طریق میں یہ الفاظ آئے ہیں ”فلم أسمع أحدا منهم یجهر بسم الله الرحمن الرحیم“ (۳۴) مسند احمد کی ایک روایت میں ”وكانوا لا یجھرون بسم الله الرحمن الرحیم“ کے الفاظ ہیں۔ (۳۵) طبرانی نے معجم کبیر اور اوسط میں یہ الفاظ نقل کیے ہیں ”أن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم كان یسر بسم الله الرحمن الرحیم، وأبو بکر و عمر“ قال الهیثمی رجاله موثقون۔ (۳۶)

مسند احمد کے ایک طریق میں ”أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم وأبا بکر و عمر و عثمان كانوا یستفتحون القرآن بالحمد لله رب العالمین“ کے الفاظ ہیں۔ (۳۷)

اس طریق میں قابل توجہ لفظ یہ ہے کہ اس میں ”یستفتحون القرآن“ ہے جبکہ صحاح کی روایات میں ”القراءة“ کا لفظ ہے، حافظ خطیب بغدادی اس آخری طریق کی تصحیح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہی لفظ محکم ہے، باقی الفاظ متشابہ ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ قتادہ کے حفاظ تلامذہ یہی نقل کرتے ہیں اور حضرت انسؓ سے روایت کرنے والے قتادہ کے رفقاء بھی یہی نقل کرتے ہیں۔ (۳۸)

اور وہ ”یستفتحون القرآن بالحمد لله رب العالمین“ کے معنی یہ بیان کرتے ہیں کہ قراءت سورۃ الحمد سے شروع کی جاتی تھی، اب سورۃ الحمد سے قراءت شروع ہونے کے لیے ضروری نہیں کہ ”الحمد“ سے شروع ہو، بلکہ جہاں سے سورت کی ابتدا ہوگی وہیں سے قراءت شروع ہوگی یعنی شافعیہ کے بقول سورت کی

(۳۱) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۰۳) کتاب الأذان، باب مدیة أبعاد کبیر۔

(۳۲) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۶۲) کتاب الصلاة، باب حجة من قال لا یجهر بالبسملة۔

(۱۳) حوالہ بالا۔

(۳۳) سنن نسائی (ج ۱ ص ۱۴۳) کتاب الافتتاح، باب ترک الجهر بسم الله الرحمن الرحیم۔

(۳۵) مسند احمد (ج ۲ ص ۱۷۹)۔

(۳۶) مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۰۸) کتاب الصلاة، باب فی بسم الله الرحمن الرحیم۔

(۳۷) مسند احمد (ج ۲ ص ۱۶۸)۔

(۳۸) نصب الراية (ج ۱ ص ۲۳۰)۔

ابتداء تسمیہ سے ہے لہذا تسمیہ سے شروع کرے۔

لیکن علامہ زلیعی فرماتے ہیں کہ باقی الفاظ جو اس حدیث کے نقل کیے جاتے ہیں وہ اس لفظ کے ، جس کو آپ محکم قرار دیتے ہیں متنافی نہیں ہیں ، لہذا ترجیح کا طریقہ اختیار کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ (۳۹) اصل میں حضرت انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ جس چیز کی نفی کر رہے ہیں وہ جہر ہے ، نفس قراءت کی وہ نفی کیے کر سکتے ہیں جبکہ وہ خود فرماتے ہیں ”لم أسمع أحداً منهم يقرأ: بسم الله الرحمن الرحيم“ اور بعض روایات میں ”فلم أسمع أحداً منهم يجهر بسم الله الرحمن الرحيم“ کے الفاظ ہیں ، بعض میں ”وكانوا لا يجهرون بسم الله الرحمن الرحيم“ کے الفاظ ہیں اور بعض میں صراحة ”يسر“ کا لفظ وارد ہے۔ (۴۰) معلوم ہوا کہ ان سارے الفاظ میں حضرت انسؓ سے جس نفی کو نقل کیا جاتا ہے اور حضرت انسؓ جس چیز کی نفی کر رہے ہیں وہ جہر ہے اور جہر ہی کی وہ نفی کر سکتے ہیں مستقل قراءت میں نفی واثبات تو ہو ہی نہیں سکتا الا یہ کہ تکبیر تحریمہ کے بعد قراءت سے پہلے سکوت نہ ہو حالانکہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت میں تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تکبیر کے بعد سکوت فرمایا کرتے تھے ، چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ نے پوچھا ”بأبي أنت وامي يا رسول الله، اسكاتك بين التكبير وبين القراءة، ماتقول؟ قال: أقول....“ (۴۱)

خطیب بغدادی جو یہ فرماتے ہیں کہ اس سے مراد ابتداء بالسورة ہے ، حافظ زلیعی نے اس کو رد کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ یہ تو ایک بدیہی چیز ہے کھلی ہوئی بات ہے کہ قراءت کی ابتدا سورہ فاتحہ سے ہوتی تھی ، بھلا اس کو ذکر کرنے کی کیا ضرورت ہے یہ تو ایسا ہو گیا جیسے یوں کہا جائے فجر کی نماز کی دو رکعتیں ہوتی ہیں اور ظہر کی چار ، اور یہ کہ رکوع کا مقام سجدہ سے پہلے ہے اور تشهد جلوس کے بعد ہوتا ہے۔ یہ تمام باتیں اتنی بدیہی ہیں کہ ہر خاص و عام جانتا ہے ، ایسی چیزوں کو نقل کرنے کا کوئی فائدہ نہیں۔ (۴۲)

اور اگر ابتداء بالسورة مراد ہوتی تو اس صورت میں یوں کہا جاتا ”كانوا يفتحون القراءة بأم القرآن“ یا ”بفاتحة الكتاب“ یا ”بسورة الحمد“ جیسا کہ یہ سب اس سورت کے اسماء ہیں ”الحمد لله رب العالمين“ اس سورت کا نام نہیں ، یہ نام نہ تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے ، نہ صحابہ و تابعین سے اور نہ ہی کسی اور ایسے شخص سے جس کی بات قابل احتجاج ہو۔ (۴۳)

(۳۹) نصب الراية (ج ۱ ص ۲۲۰)۔

(۴۰) یہ تمام الفاظ حدیث مع تخریج صحیح ذکر کر چکے ہیں۔

(۴۱) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۰۳) کتاب الأذان، باب ما یقرأ بعد التکبیر.... و صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۱۹) کتاب المساجد، باب ما یقال بین

تکبیرة الاحرام والقراءة۔

(۴۲) نصب الراية (ج ۱ ص ۲۲۱)۔ (۴۳) حوالہ بالا۔

حافظ ابن حجر نے اس پر اشکال کیا ہے اور فرمایا ہے کہ ”الحمد لله رب العالمين“ سورۃ فاتحہ کے ناموں میں سے ایک نام ہے، وہ اس بات کی دلیل میں حضرت ابو سعید بن المعلیٰ کی روایت پیش کرتے ہیں وہ فرماتے ہیں ”كنت أصلى في المسجد فدعاني رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلم أجد، فقلت: يا رسول الله، إني كنت أصلى، فقال: ألم يقل الله ”استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم“ ثم قال لي: لا علمك سورة هي أعظم السور في القرآن قبل أن تخرج من المسجد، ثم أخذ بيدي، فلما أراد أن يخرج قلت له: ألم تقل: لا علمك سورة هي أعظم سورة في القرآن؟ قال: ”الحمد لله رب العالمين“ هي السبع المثاني والقرآن العظيم الذي أوتيته“ (۳۴)

حافظ فرماتے ہیں کہ اس حدیث پاک میں سورۃ فاتحہ کو ”الحمد لله رب العالمين“ کہا گیا ہے، اور اس سے حدیث انس میں وارد الفاظ ”يفتتحون الصلاة بالحمد لله رب العالمين“ میں جو ”سورة“ کی تاویل کی گئی ہے اس کی تائید ہوتی ہے۔ (۳۵)

لیکن حافظ رحمہ اللہ کا اس حدیث سے استدلال ضعیف ہے اس لیے کہ اس میں یہ احتمال ہے کہ اس سے مراد الحمد لله رب العالمين... إلى آخر السورة ہو، یعنی یہ ”من باب تسمية السورة بالحمد لله رب العالمين“ نہیں بلکہ ”من باب قراءة أول الآية، والاشارة إلى باقيها“ ہے۔ اسی لیے اس کے ساتھ ہی فرمایا: هي السبع المثاني... والله اعلم۔

امام دارقطنی نے اپنی سنن میں ایک روایت حضرت انس کی نقل کی ہے اس میں ”استفتاح بأم القرآن“ کی تصریح ہے (۳۶) جس سے اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ حضرت انس کی بقیہ روایات جن میں قراءت کی ابتدا ”الحمد لله رب العالمين“ سے وارد ہے ان میں اس سے ”سورت“ ہی مراد ہے نہ کہ آیت۔

لیکن حافظ زیلیعی فرماتے ہیں کہ یہ روایت بالمعنی ہے اور اصل الفاظ وہ ہیں جو ہم پیچھے امام مسلم کے حوالہ سے ذکر کر چکے ہیں ”فكانوا يستفتحون بالحمد لله رب العالمين، لا يذكرون: بسم الله الرحمن الرحيم، في أول قراءة ولا في آخرها“ (۳۷)

(۳۴) صحيح بحاری، كتاب التفسير، باب ما جاء في فاتحة الكتاب، رقم (۳۴۷۳)۔

(۳۵) فتح الباری (ج ۸ ص ۱۵۸) كتاب التفسير، تفسير سورة الفاتحة، باب ما جاء في فاتحة الكتاب۔

(۳۶) اس کے الفاظ یہ ہیں ”كنت أصلى خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر وعثمان، فكانوا يستفتحون بأم القرآن فيما يجبر فيه“

سنن دارقطنی (ج ۱ ص ۳۱۶) كتاب الصلاة، باب ذكر اختلاف الرواية في الجهر بسم الله الرحمن الرحيم۔

(۳۷) نصب الراية (ج ۱ ص ۲۳۱)۔

دوسری دلیل

تسمیہ کو جزء نہ ماننے والوں کی دوسری دلیل حضرت ابوسعید بن المعلیؓ کی وہ حدیث ہے جو ابھی ہم پہنچے ذکر کر چکے ہیں، اس میں آپ نے اعظم سورہ کی نشاندہی کرتے ہوئے فرمایا ”الحمد لله رب العالمين“ اور پھر فرمایا ”هي السبع المثاني....“ اگر بسملة جزء ہوتا تو ”سبع“ کے بجائے ”ثمانی“ کہنا چاہیے تھا، کیونکہ سورہ فاتحہ میں بسملة کے بغیر سات آیات ہیں۔ (۴۸)

تیسری دلیل

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں ”سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: قال الله تعالى: قسمت الصلاة بيني وبين عبدى نصفين، ولعبدى ما سأل، فاذا قال العبد: الحمد لله رب العالمين، قال الله تعالى: حمدني عبدى، واذا قال: الرحمن الرحيم، قال الله: أثني على عبدى، فاذا قال: ملك يوم الدين، قال: مجدني عبدى، وقال مرة: فوض الي عبدى، فاذا قال: إياك نعبد وإياك نستعين قال: هذا بيني وبين عبدى، ولعبدى ما سأل، فاذا قال: اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين، قال: هذا العبدى ولعبدى ما سأل....“ (۴۹)

اس حدیث میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ میں نے سورہ فاتحہ کو اپنے اور اپنے بندوں کے درمیان نصفاً نصف تقسیم کر دیا ہے، جب بندہ کہتا ہے ”الحمد لله رب العالمين“ تو اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں ”حمدني عبدى“.... معلوم ہوا کہ بسملة سورہ فاتحہ کا جزء نہیں ہے ورنہ اس حدیث میں جو تقسیم کی تقریر کی گئی ہے وہ کیسے صحیح ہوتی، بسملة کے جزء ہونے کی صورت میں یوں کہا جاتا: ”فاذا قال العبد بسم الله الرحمن الرحيم“ حافظ ابن عبد البر رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث بسملة کے جزء فاتحہ نہ ہونے پر نص صریح ہے جس میں کسی تاویل کی گنجائش نہیں، اس باب میں اس سے بڑھ کر اور کوئی ثبوت نہیں۔ (۵۰)

اس دلیل پر اعتراض اور اس کا جواب

لیکن اس دلیل پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اس حدیث کا مدار علاء بن عبد الرحمن پر ہے، اور علماء

(۴۸) نصب الرایۃ (ج ۱ ص ۳۳۳)۔

(۴۹) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۶۹ و ۱۷۰) کتاب الصلاة، باب وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة۔

(۵۰) التمهيد لمعاني المواظبات والمعاني والأسانيد (ج ۲ ص ۲۰۵) حدیث ثانی للعلاء بن عبد الرحمن۔

نے ان پر کلام کیا ہے۔

یحییٰ بن معین فرماتے ہیں ”مضطرب الحدیث لیس حدیثہ بحجة“ (۵۱)

اس کا جواب یہ ہے کہ امام احمد، امام نسائی اور امام ترمذی وغیرہ نے ان کی توثیق کی ہے، چنانچہ

امام احمد فرماتے ہیں ”ثقة لم أسمع أحداً ذكره بسوء“ (۵۲)

امام نسائی فرماتے ہیں ”لیس به بأس“ (۵۳)

امام ترمذی فرماتے ہیں ”هو ثقة عند أهل الحديث“ (۵۴)

پھر عثمان بن سعید داری نے اپنے استاذ یحییٰ بن معین سے ان کے بارے میں نقل کیا ہے کہ

انہوں نے فرمایا ”لیس به بأس“ عثمان کہتے ہیں کہ میں نے پوچھا ”هو أحب إليك أو سعيد المقبري؟“ تو

فرمایا ”سعيد أو ثق والعلاء ضعيف“ (۵۵)

یہاں جو علماء کو ضعیف قرار دیا ہے اس سے علی الاطلاق ضعف مراد نہیں ہے بلکہ تضعیف نسبی ہے

یعنی سعید کے مقابلہ میں اور ان کی نسبت سے ضعیف ہیں (۵۶) ورنہ پہلے ”لیس به بأس“ کہہ کر آخر میں

ضعیف قرار دینے میں تعارض ہو جائے گا۔

اس حدیث کی سند پر دوسرا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ علماء مضطرب الحدیث ہیں یہی وجہ ہے کہ وہ

کبھی تو یہ حدیث اپنے والد سے نقل کرتے ہیں اور کبھی ابوالسائب سے اور کبھی دونوں سے۔

لیکن اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ دراصل انہوں نے یہ حدیث دونوں سے سنی ہے، اس لیے

کبھی ایک کا واسطہ ذکر کرتے ہیں اور کبھی دونوں کا ذکر کر دیتے ہیں (۵۷) امام مسلم نے یہ تینوں صورتیں ذکر

کردی ہیں (۵۸) لہذا یہ اضطراب اضطراب قادح نہیں۔

ایک اشکال اور اس کا حل

یہاں ایک اشکال یہ ہے کہ اسی روایت کے بعض طرق میں بسملة کا بھی ذکر وارد ہے چنانچہ دارقطنی

(۵۱) کتاب الصغراء الكبير للعقيلي (ج ۳ ص ۳۴۱) رقم الترجمة ۱۳۶۹۔

(۵۲) تهذيب الكمال (ج ۲۲ ص ۵۲۲) وميزان الاعتدال (ج ۳ ص ۱۰۲)۔

(۵۳) حوالہ بالا۔

(۵۴) تهذيب التهذيب (ج ۸ ص ۱۸۷)۔

(۵۵) ميزان الاعتدال (ج ۳ ص ۱۰۲) وتهذيب التهذيب (ج ۸ ص ۱۸۷)۔

(۵۶) دیکھیے تهذيب التهذيب (ج ۸ ص ۱۸۷)۔

(۵۷) دیکھیے الكامل لابن عدي (ج ۵ ص ۲۱۸) رقم الترجمة (۲۰۲/۱۳۷۲)۔

(۵۸) دیکھیے صحيح مسلم (ج ۱ ص ۱۶۰) كتاب الصلاة باب وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة۔

کی روایت میں ہے ”انی قسمت الصلاة بيني وبين عبدی نصفين فنصفها له، يقول عبدی: اذا افتتح الصلاة بسم الله الرحمن الرحيم، فيذكرني عبدی، ثم يقول: الحمد لله رب العالمين....“ (۵۹)

اس کا جواب یہ ہے کہ اس طریق میں عبد اللہ بن زیاد بن سمعان ہے، امام دارقطنی خود اس روایت کو نقل کرنے کے بعد اس کے بارے میں لکھتے ہیں ”متروک الحدیث“ اور آگے فرماتے ہیں کہ یہ حدیث علاء بن عبد الرحمن سے نقل کرنے والوں میں امام مالک، ابن جریج، روح بن القاسم، سفیان بن عیینہ، ابن عجلان اور حسن بن حریص ثقافت ہیں، ان میں سے کسی نے بھی بسم الله الرحمن الرحيم کا اضافہ نقل نہیں کیا و اتفاقہم علی خلاف مارواہ ابن سمعان اولی بالصواب۔ (۶۰)

یہ ابن سمعان باتفاق محدثین ناقابل احتجاج ہیں ائمہ فن نے اس کی تکذیب کی ہے، چنانچہ امام مالک فرماتے ہیں ”کان کذاباً“ امام یحییٰ بن معین فرماتے ہیں ”کان کذاباً“ ابن حبان فرماتے ہیں ”کان یروی عن من لم یرہ ویحدث بما لم یسمع“ امام ابوداؤد فرماتے ہیں ”متروک الحدیث، کان من الکذابين“ (۶۱)

چوتھی دلیل

امام مسلم نے تعلیقاً اپنی صحیح میں حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث نقل کی ہے وہ فرماتے ہیں ”کان رسول الله صلی الله علیه وسلم إذا نهض من الركعة الثانية استفتح القراءة بالحمد لله رب العالمين، ولم یسکت“ (۶۲) یہ حدیث امام طحاوی نے ”شرح معانی الآثار“ (۶۳) میں امام حاکم نے ”مستدرک“ (۶۴) میں اور امام بیہقی نے اپنی ”سنن کبریٰ“ (۶۵) میں موصولاً صحیح اسناد کے ساتھ تخریج کی ہے، امام حاکم نے اسے ”صحیح علی شرط السیخین“ قرار دیا اور حافظ ذہبی نے اس کی تصدیق کی۔ (۶۶)

(۵۹) سنن دارقطنی (ج ۱ ص ۳۱۲) کتاب الصلاة باب وجوب قراءة بسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة والجمهر بها واختلاف الروايات في ذلك، رقم ۳۵۔

(۶۰) حوالہ بالا۔ حافظ زلیعی فرماتے ہیں ”وذكره (ابن الدارقطنی) في علة“ وأطال فيه الكلام وملخصه: أنه رواه عن العلاء جماعة أثبات يزيدون على العشرة، ولم يذكر أحد منهم فيه البسملة وزادها ابن سمعان۔ نصب الراية (ج ۱ ص ۳۳۰)۔

(۶۱) ان تمام اقوال کے لیے دیکھیے نصب الراية (ج ۱ ص ۳۳۰)۔

(۶۲) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۱۹) کتاب الصلاة باب ما يقال بين تكبيرة الإحرام والقراءة۔

(۶۳) (ج ۱ ص ۱۳۸) کتاب الصلاة باب قراءة بسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة۔

(۶۴) (ج ۱ ص ۲۱۵ و ۲۱۶) کتاب الصلاة باب إذا نهض في الثانية استفتح بالحمد لله رب العالمين ولم یسکت۔

(۶۵) (ج ۲ ص ۱۹۶) کتاب الصلاة باب في سكتي الإمام۔

(۶۶) دیکھیے تخفیف المستدرک للذہبی المطبوع مع المستدرک (ج ۱ ص ۲۱۶)۔

امام طحاوی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث شریف اس بات کی دلیل ہے کہ بسملة سورہ فاتحہ کا جزء نہیں، اگر جزء ہوتا تو سورہ فاتحہ کی طرح اس کی بھی آپ قراءت کرتے۔ (۶۷)

پانچویں دلیل

حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں ”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یستفتح الصلاة بالتکبیر والقراءة بالحمد لله رب العالمین، وكان إذا ركع لم يشخص رأسه ولم يصوّبه.....“ (۱)۔ وکان یختم الصلاة بالتسليم“ (۱)۔
حافظ ابن حجر نے ”تلخیص الجبیر“ میں حافظ ابن عبد البر کے حوالہ سے لکھا ہے وہ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث مرسل ہے کیونکہ ابوالجوزاء نے حضرت عائشہؓ سے یہ حدیث نہیں سنی۔ (۲)
حافظ زیلیعی فرماتے ہیں کہ امام مسلم کا اس حدیث کو اپنی کتاب میں تخریج کرنا ہمارے لیے کافی ہے اور ابوالجوزاء کا نام اوس بن عبد اللہ الربعی ہے، یہ ثقہ ہیں حضرت عائشہؓ سے ان کے سماع کا انکار ممکن نہیں، اصحاب اصول سے ان سے احتجاج کیا ہے۔ (۳)

پھر مصنف عبدالرزاق کی روایت میں تو حضرت عائشہؓ سے ان کے سماع کی تصریح ہے ”عن ابي الجوزاء قال: سمعت عائشة تقول: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفتح صلاته بالتكبير ويختمها بالتسليم“ (۴) لہذا یہ نہیں کہا جاسکتا کہ امام مسلم نے اپنے مسلک پر اعتماد کرتے ہوئے محض معاصرت کو اتصال کے لیے کافی سمجھا ہے۔

اس حدیث میں دوسرا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ حضرت عائشہؓ ہی سے جہر کی روایت مروی ہے (۵) لہذا دونوں حدیثوں میں تعارض ہو گیا۔

حافظ زیلیعی فرماتے ہیں کہ حضرت عائشہؓ سے جہر بالبسملة ثابت نہیں، اور جو روایت مروی ہے اس

(۶۷) شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۲۸)۔

(۱) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۹۳) کتاب الصلاة، باب ما یجمع صفة الصلاة.....

(۲) التلخیص الجبیر (ج ۱ ص ۲۱۶) کتاب الصلاة، باب صفة الصلاة۔

(۳) نصب الراية (ج ۱ ص ۳۳۳)۔

(۴) مصنف عبدالرزاق (ج ۲ ص ۷۲) کتاب الصلاة، باب من نسی تکبیر الاستفتاح۔

(۵) چنانچہ سنن دارقطنی میں ”الحکم بن عبد اللہ بن سعد عن القاسم بن محمد عن عائشة“ کے طریق سے مروی ہے ”أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يجهر بسم الله الرحمن الرحيم“ (ج ۱ ص ۳۱۰) کتاب الصلاة، باب وجوب قراءة بسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة والجهر بها واختلاف الروايات في ذلك۔

میں حکم بن عبداللہ بن سعد ہے ”وہو کذاب دجال لایحل الاحتجاج بہ“ (۶)

چھٹی دلیل

عن قیس بن عباية عن ابن عبداللہ بن مغفل قال: سمعني أبي وأنا في الصلاة، أقول: بسم الله الرحمن الرحيم، فقال لي: أي بنّي، محدث، إياك والحدث، قال: ولم أر أحداً من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كان أبغض إليه الحدث في الإسلام، يعني: منه، قال: وقد صليت مع النبي صلى الله عليه وسلم ومع أبي بكر ومع عمر ومع عثمان، فلم أسمع أحداً منهم يقولها، فلا تقلها، إذا أنت صليت فقل: الحمد لله رب العالمين۔“ (۷)

امام ترمذی نے اس حدیث کی تحسین کی اور فرمایا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اکثر اہل علم اصحاب کا عمل اسی پر ہے، جن میں خلفاء راشدین اور بہت سے تابعین بھی ہیں۔
امام نووی فرماتے ہیں کہ حفاظ حدیث ابن خزیمہ، ابن عبدالبر، اور خطیب وغیرہ نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے کیونکہ اس میں ابن عبداللہ بن مغفل مجہول ہے، اور امام ترمذی کے اس کو ”حسن“ قرار دینے پر ان حضرات نے نکیر کی ہے۔ (۸)

اس کا جواب یہ ہے کہ ”ابن عبداللہ بن مغفل“ مجہول نہیں ہیں مسند احمد (۹) اور معجم طبرانی (۱۰) میں ان کے نام کی تصریح آئی ہے اور وہ یزید بن عبداللہ بن مغفل ہیں۔
امام بیہقی نے اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد دو اعتراض وارد کیے، ایک یہ کہ اس حدیث کو روایت کرنے میں ابونعامة قیس بن عباية متقدم ہیں، دوسرا یہ کہ ابونعامة اور ابن عبداللہ بن مغفل سے امام بخاری

(۶) نصب الراية (ج ۱ ص ۳۳۳)۔ حکم بن عبداللہ بن سعد اہلبی کے بارے میں امام احمد فرماتے ہیں: ”أحاديث كلهم موضوعة“ ابو حاتم اور سعدی فرماتے ہیں ”کذاب“ امام نسائی، دارقطنی اور ایک جماعت سے منقول ہے ”متروک الحدیث“ دیکھیے میزان الاعتدال (ج ۱ ص ۵۷۲) رقم الترمذی (۲۱۸۰)۔ سعدی سے یہ بھی منقول ہے ”الحکم بن عبداللہ بن سعد الأيلي جاهل کذاب، وأمر الحکم أوضع من ذلك“ دیکھیے الکامل لابن عدی (ج ۲ ص ۲۰۲) رقم الترمذی (۳۸۹)۔

(۷) دیکھیے سنن ترمذی، أبواب الصلاة، باب ما جاء في ترك الجهر بيسم الله الرحمن الرحيم۔ رقم (۲۳۳)۔ و سنن نسائی (ج ۱ ص ۱۳۳) کتاب الافتتاح، باب ترك الجهر بيسم الله الرحمن الرحيم۔ و سنن ابن ماجه كتاب إقامة الصلاة و السنة فيها، باب افتتاح القراءة، رقم (۸۱۵)۔
(۸) نصب الراية (ج ۱ ص ۳۳۲)۔

(۹) دیکھیے (ج ۲ ص ۸۵)۔

(۱۰) كذا قاله الزيلعي في نصب الراية (ج ۱ ص ۳۳۲)۔

اور امام مسلم نے کوئی روایت تخریج نہیں کی اور ان سے انھوں نے احتجاج نہیں کیا۔ (۱۱)
لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ دونوں اعتراض درست نہیں ہیں۔

اس لیے کہ اس روایت میں ابو نعامة متقدم نہیں بلکہ طبرانی نے اپنی ”معجم“ میں جو روایات تخریج کی ہیں ان میں عبد اللہ بن بریدہ اور ابوسفیان طریف بن شہاب نے ابو نعامة کی متابعت کی ہے۔ (۱۲)
ان میں سے عبد اللہ بن بریدہ تو ثقہ ہیں ہی، ابوسفیان اگرچہ متکلم فیہ ہیں لیکن ان کی وہ روایات معتبر ہیں جن کی متابعت ہوتی ہیں۔ (۱۳)

جہاں تک دوسرے اعتراض کا تعلق ہے کہ صحیحین کے مصنفین نے ان کی کوئی روایت تخریج نہیں کی، سو ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ حدیث کی صحت کے لیے صحیحین میں تخریج لازمی ہے۔ (۱۴)
علی سبیل التسلیم ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ حدیث حسن ہے اور حدیث حسن قابل احتجاج ہوتی ہے خصوصاً جبکہ اس کے شواہد و متابعات بھی موجود ہوں۔ واللہ اعلم۔

ساتویں دلیل

حضرت ابو ہریرہؓ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل فرماتے ہیں کہ آپ نے فرمایا ”إن سورة من القرآن ثلاثون آية، شفعت لرجل حتى غفر له، وهي سورة تبارك الذي بيده الملك“ رواه أحمد (۱۵)
وأصحاب السنن الأربعة (۱۶) والحاكم وقال: صحيح الإسناد، وأقره الذهبي۔ (۱۷)
حافظ ابن حجر نے ”التلخیص الجبیر“ میں لکھا ہے ”وأعله البخاری فی التاريخ الكبير، بأن عباساً الجشمی لا يعرف سماعه من أبي هريرة“ (۱۸) یعنی امام بخاری نے اس حدیث کو معلول قرار دیا ہے کیونکہ

(۱۱) نصب الراية (ج ۱ ص ۳۳۳)۔

(۱۲) حوالہ بالا۔

(۱۳) حوالہ بالا۔

(۱۴) حوالہ بالا۔

(۱۵) مسند احمد (ج ۲ ص ۲۹۹ و ۳۲۱)۔

(۱۶) سنن ابی داؤد، کتاب الصلاة، باب عدد الآئی، رقم الحدیث (۱۴۰۰)۔ و سنن ترمذی، ابواب فضائل القرآن، باب ما جاء فی فضل سورة الملك، رقم (۲۸۹۱)۔ و سنن ابن ماجہ، کتاب الأدب، باب ثواب القرآن، رقم (۳۶۸۶)۔ و سنن کبریٰ نسائی، کتاب التفسیر، ”عمل الیوم واللیلة“ (کما فی تحفة الأشراف للزمزری ج ۱ ص ۱۲۹)۔

(۱۷) مستدرک حاکم (ج ۱ ص ۵۶۵) کتاب فضائل القرآن، باب ذکر فضائل سور و آی متفرقة۔ و (ج ۲ ص ۳۹۶ و ۳۹۸) کتاب التفسیر، تفسیر سورة الملك۔

(۱۸) التلخیص الجبیر (ج ۱ ص ۲۳۳) رقم (۳۳۹) کتاب الصلاة، باب صفة الصلاة۔

عباس جشمی کا سماع حضرت ابوہریرہؓ سے معلوم نہیں ہے۔ (۱۹)
لیکن حقیقت یہ ہے کہ عباس جشمی کے بارے میں کسی نے کلام نہیں کیا، (۲۰) ابن حبان نے ان کو
ثقافت میں ذکر کیا ہے۔ (۲۱)

پھر امام بخاریؒ کا یہ اعلال ان کے اپنے مسلک کے مطابق تو درست ہے لیکن امام مسلمؒ کے مسلک
پر یہ حدیث متصل الاسناد ہے، کیونکہ ان کو حضرت عثمانؓ سے سماع حاصل ہے، (۲۲) لہذا حضرت ابوہریرہؓ
کی معاصرت ثابت ہوگئی، اور امام مسلمؒ کے نزدیک معاصرت کافی ہے لقاء کا ثبوت ضروری نہیں۔
اور اگر مان بھی لیا جائے کہ یہاں انقطاع ہے تو بھی کوئی حرج نہیں کیونکہ اس کا ایک شاہد معجم
طبرانی میں ”ثابت عن انس“ کے طریق سے مروی ہے، (۲۳) جس کی سند صحیح ہے۔ (۲۴)

آٹھویں دلیل

آٹھویں دلیل حضرت عائشہؓ کی مسموٹ عنہ حدیث ہے جو نزول ”اقرا“ کے سلسلہ میں امام بخاریؒ
نے یہاں اور اسی طرح دوسرے مواقع میں تخریج فرمائی ہے، (۲۵) اس سے معلوم ہوا کہ بسملہ سورت کا جزء
نہیں ہے۔

(۱۹) امام بخاریؒ نے تاریخ کبیر میں جہاں ان کا تذکرہ لکھا ہے وہاں اس بات کی کوئی تصریح نہیں کی کہ ان کو حضرت ابوہریرہؓ سے سماع حاصل
نہیں ہے، بلکہ یہ ذکر کیا ہے کہ یہ حضرت عثمانؓ سے روایت کرتے ہیں، اور حضرت ابوہریرہؓ کے بارے میں مکمل سکوت ہے، کیا امام بخاریؒ کا
سکوت عدم سماع کا ثبوت ہے؟ دیکھیے تاریخ کبیر (ج ۴ ص ۴) رقم الترجمة (۴)۔

(۲۰) دیکھیے نصب الراية (ج ۱ ص ۲۲۵)۔

(۲۱) کتاب الثقات (ج ۵ ص ۲۵۹)۔

(۲۲) کما فی التاريخ الكبير (ج ۴ ص ۴) رقم الترجمة (۴)۔

(۲۳) عن انس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ”سورة من القرآن ما هي إلا ثلاثون آية“، خاصمت عن صاحبها حتى أدخلته الجنة، وهي
سورة تبارك“ رواه الطبرانی في الصغير والأوسط ورجاله رجال الصحيح... كذا في مجمع الزوائد للهيثمی (ج ۴ ص ۱۲۶) كتاب التفسير
سورة تبارك۔

ملاحظہ:- حافظ رحمہ اللہ نے تلخیص الجبیر (ج ۱ ص ۲۲۲) میں مذکورہ بالا حدیث کے حوالہ کے لیے معجم طبرانی کبیر کا ذکر کیا ہے جبکہ

علامہ ہیثمیؒ کی تصریح کے مطابق ”معجم صغیر“ اور ”معجم اوسط“ میں تخریج کردہ حدیث ہے۔

(۲۴) دیکھیے تلخیص الجبیر (ج ۱ ص ۲۲۲)۔

(۲۵) اس حدیث کی مکمل تخریج ہم ابتداء میں ذکر کر چکے ہیں۔

تنبیہ

اب تک یہاں جو دلائل پیش کیے گئے ہیں ان میں سے آخری دو دلیلوں کے علاوہ باقی دلائل اس بات کو ثابت کرتے ہیں کہ تسمیہ سورہ فاتحہ کا جزء نہیں اور آخری دونوں دلیلوں سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ تسمیہ کسی سورت کا بھی جزء نہیں ہے۔

قائلین جزئیت کے دلائل

جو حضرات جزئیت بسملہ کے قائل ہیں وہ بہت سے دلائل سے استدلال کرتے ہیں لیکن اکثر علتِ فادحہ سے خالی نہیں، بلکہ وہ حضرات تو بہت سی ایسی روایات سے استدلال کرتے ہیں جو زیادہ تر واہیہ ہیں اور بہت سی ان میں موضوعات و منکرات ہیں۔

ان حضرات کی سب سے قوی دلیل وہ ہے جو نعیم مجمر سے مروی ہے وہ کہتے ہیں ”صلیت وراء أبي هريرة، فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم، ثم قرأ بام القرآن، حتى إذا بلغ ”غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ“ فقال: آمين، فقال الناس: آمين، ويقول كلما سجد: الله أكبر، وإذا قام من الجلوس في الاثنتين قال: الله أكبر، وإذا سلم قال: والذي نفسي بيده إني لأشبهكم صلاة برسول الله صلى الله عليه وسلم“ (۲۶) یہ حدیث سنن نسائی، سنن دارقطنی، سنن کبیری بیہقی، صحیح ابن حبان، صحیح ابن خزیمہ اور مستدرک حاکم وغیرہ میں موجود ہے اور تمام حضرات نے اس کی تصحیح کی ہے۔ (۲۷)

جواب

واقعہ یہ ہے کہ یہ حدیث سند کے اعتبار سے صحیح ہے لیکن ان حضرات کا اس حدیث سے اپنے مدعی پر استدلال کرنا کئی وجوہ سے درست نہیں:-

① پہلی وجہ یہ ہے کہ یہ حدیث معلول ہے کیونکہ حضرت ابوہریرہؓ کے آٹھ سو تلامذہ ہیں جن میں صحابہؓ بھی ہیں اور تابعین بھی، ان میں سے نعیم مجمر کے علاوہ کوئی بھی حضرت ابوہریرہؓ سے یہ نقل نہیں کرتا کہ

(۲۶) أخرجه النسائي في سننه (ج ۱ ص ۱۳۳) كتاب الافتتاح، باب قراءة بسم الله الرحمن الرحيم، والحاكم في مستدرکه (ج ۱ ص ۲۳۲) كتاب الصلاة، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قرأ في الصلاة بسم الله الرحمن الرحيم فعدّها آية، والبيهقي في ”سنن الكبرى“ (ج ۲ ص ۵۸) كتاب الصلاة، باب جهر الإمام بالتأمين.... والدارقطني في ”سنن“ (ج ۱ ص ۳۰۵ و ۳۰۶) كتاب الصلاة، باب وجوب قراءة بسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة والجهر بها واحتلاف الروايات في ذلك، رقم (۱۳)۔

(۲۷) دیکھیے نصب الراية (ج ۱ ص ۳۳۵) و سنن دارقطنی (ج ۱ ص ۳۰۶)۔

انہوں نے نماز میں جہراً بسملة کیا تھا۔ (۲۸)
یہاں کوئی یہ کہہ سکتا ہے کہ کسی اور شاگرد نے نہ روایت کیا ہو لیکن نعیم مجہڑ نے تو حضرت ابوہریرہؓ سے نقل کیا ہے، اور یہ ثقہ ہیں اور قاعدہ ہے ”زیادة الثقة مقبولة“۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قاعدہ کوئی متفق علیہ قاعدہ نہیں ہے بلکہ اس میں اختلاف ہے، بعض حضرات اس قاعدہ کو مطلقاً قبول کرتے ہیں اور بعض قبول نہیں کرتے (۲۹) لیکن صحیح قول یہ ہے کہ اس میں تفصیل ہے کہ اگر زیادتی کرنے والا ثقہ، حافظ اور ثبت ہے اور جس نے اضافہ نہیں کیا وہ پہلے والے راوی سے کمتر ہے یا برابر، تو ایسی صورت میں ”زیادت“ قبول کی جائے گی ورنہ نہیں۔ اسی طرح بعض مقامات میں مختلف قرائن کی وجہ سے ”زیادت“ قابل قبول ہوتی ہے۔ عام حکم لگا دینا کہ ہر ”زیادت“ قابل قبول ہے یہ درست نہیں بلکہ ہر زیادت کے لیے مخصوص حکم ہے، کبھی تو ایسا ہوتا ہے کہ اس ”زیادتی“ کے صحیح ہونے کا یقین ہوتا ہے اور کبھی اس کے صحیح ہونے پر یقین تو نہیں ہوتا البتہ غالب گمان ہوتا ہے۔ اور بعض اوقات ”زیادت“ کے غلط ہونے پر جزم ہوتا ہے اور بعض اوقات ظن غالب کے لحاظ سے اس کے غلط ہونے کا حکم لگایا جاتا ہے۔ اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ اس میں توقف کرنا پڑتا ہے۔ (۳۰)
نعیم مجہڑ کی یہ ”زیادت“ بھی اس قبیل سے ہے جن میں توقف کیا جانا چاہیے، بلکہ غالب گمان یہ ہے کہ یہ ”زیادت“ ضعیف ہے۔ (۳۱)

❶ دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر اس حدیث کو درست بھی مان لیں تو جزئیت یا جہراً بسملة پر اس سے استدلال پھر بھی درست نہیں کیونکہ اس میں ”فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم، ثم قرأ بام القرآن“ آیا ہے، بعض روایات میں ”قال“ کا لفظ ہے، (۲۲) قراءت یا قول جہراً دلالت نہیں کرتا، اس حدیث سے تو ان حضرات کے خلاف استدلال کیا جاسکتا ہے جو تسمیہ کی قراءت کے بالکل قائل نہیں۔ (۲۲)
اس پر اشکال ہوتا ہے کہ اگر انہوں نے ”بسملة“ جہراً نہیں پڑھا تھا تو نعیم مجہڑ نے کیسے سنا؟
اس کا جواب یہ ہے کہ بعض اوقات سری نماز میں بھی قراءت مسموع ہوا کرتی ہے۔ (۲۳)

(۲۸) نصب الراية (ج ۱ ص ۲۲۶)۔

(۲۹) تفصیل کے لیے دیکھیے النکت علی کتاب ابن الصلاح للمحافظ ابن حجر (ج ۲ ص ۶۸۶-۶۰۲) النوع السادس عشر معرفة زيادات الثقات۔

(۳۰) ذكره الیلمی بسطو وتفصیل فی نصب الراية (ج ۱ ص ۳۳۶ و ۳۳۷)۔

(۳۱) حوالہ بالا۔

(۳۲) كما فی رواية البيهقي فی مسند الكبری ”فقال: بسم الله الرحمن الرحيم، ثم قرأ بام القرآن“ (ج ۲ ص ۵۸)۔

(۳۳) نصب الراية (ج ۱ ص ۲۳۷)۔

(۳۴) حوالہ بالا۔

ایک اشکال یہ بھی کیا جاتا ہے کہ اگر حضرت ابوہریرہؓ نے سرّاً بسملہ کی قراءت کی ہو اور سورۃ فاتحہ کو جہراً پڑھا ہو (اور یقیناً سورۃ فاتحہ کو جہراً ہی پڑھا تھا کیونکہ نماز جہری تھی اس لیے کہ حدیث میں امام وماموم کی تائین کی تصریح ہے) تو دونوں کو ایک اسلوب سے ذکر نہ کیا جاتا بلکہ یوں کہا جاتا ”فأسرّ بالبسملة ثم جهر بالفاتحة۔“

اس کا جواب۔ ہے کہ اس حدیث میں جہر کی کوئی تصریح نہیں ہے، لہذا ایسی محتمل روایت کو ان نصوصِ صریحہ پر مقدم نہیں کیا جاسکتا جو سرّاً قراءتِ بسملہ کا تقاضا کرتی ہیں۔ (۳۵)
اگر اس طرح کے اطلاق سے جہر پر استدلال کیا جاسکتا ہے تو اس حدیث میں یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ تسمیہ سورۃ فاتحہ کا جزء نہیں ہے کیونکہ اس میں یہ الفاظ ہیں ”فقرابسم اللہ الرحمن الرحیم ثم قرابام القرآن“ یعنی دونوں جملوں کے درمیان عطف ہے۔ اور عطف مغایرت کا تقاضا کرتا ہے، لہذا اس سے ثابت ہوگا کہ بسملہ أم القرآن کا جزء نہیں ہے۔ (۳۶)

⑤ تیسری وجہ یہ ہے کہ اس حدیث کے آخر میں حضرت ابوہریرہؓ فرما رہے ہیں ”انی لأشبهکم صلاة برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ یہاں تشبیہ اصل نماز، اس کی مقدار اور اس کی ہیئتوں کے بارے میں ہے، ہر جزء میں تشبیہ ضروری نہیں۔ (۳۷) اس حدیث میں دراصل حضرت ابوہریرہؓ کا مقصود تکبیر وغیرہ کا اثبات ہے اور اس کے ذریعہ ان لوگوں پر رد کرنا مقصود ہے جو اس کے قائل نہیں ہیں، اور تکبیر وغیرہ ان چیزوں میں سے ہے جو حضرت ابوہریرہؓ سے صحیح طور پر ثابت ہے، جہاں تک تسمیہ کا تعلق ہے سو اس کے ثبوت میں چونکہ نظر ہے، اس لیے ”أشبهکم صلاة“ کو صرف ان ہی افعال تک پر منحصر سمجھا جانے کا جو ان سے صحیح سند کے ساتھ ثابت ہے۔ (۳۸) واللہ سمانہ وتعالیٰ اعلم۔

فرجع بہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم.

”بہا“ کی تسمیر یا تو ”آیات“ کی طرف لوٹ رہی ہے یعنی ”فرجع بالآیات....“ اور یا ”قصۃ“ کی طرف، اسی ”فرجع بالقصۃ۔“ (۳۹) یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مذکورہ آیات کو لے کر لوٹے یا سارے قصے کو لے کر واپس تشریف لائے اور حضرت خدیجہؓ کو سنایا۔

(۳۵) حوالہ بالا۔ (۳۶) حوالہ بالا۔

(۳۷) دیکھیے نسب الراہ (ج ۱ ص ۲۲۸)۔

(۳۸) حوالہ بالا۔

(۳۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۲)۔

یرجف فؤاده۔

”فؤاد“ کی تفسیر میں تین قول ہیں بعض کہتے ہیں قلب، بعض نے کہا ہے باطن القلب اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ غشاء القلب۔ (۳۰)

علامہ بلقینی فرماتے ہیں کہ اگر اس کی تفسیر غشاء القلب یا وعاء القلب سے کی جائے تو اس سے زردست دھڑکن کا پتہ چلتا ہے، اس لیے کہ جب وعاء یا غشاء میں حرکت ہے تو باطن میں بدرجہ اولیٰ حرکت ہوگی۔ (۳۱)

یہ روایت بدء الوحي میں ”یرجف فؤاده“ کے الفاظ کے ساتھ ہے جبکہ کتاب التفسیر اور کتاب التعبیر میں یہاں ”ترجف بؤادرہ“ کے الفاظ ہیں۔

”بؤادر“ اس گوشت کے ٹکڑے کو کہتے ہیں جو منکب اور عنق کے درمیان ہوتا ہے۔ (۳۲)
جوہری فرماتے ہیں اس گوشت کے ٹکڑے کا نام جمع کے صیغہ کے ساتھ ہے۔ (۳۳) لیکن ابن بری کہتے ہیں کہ ”بؤادرہ“ کی جمع ہے اور یہ کوئی مخصوص ٹکڑا نہیں بلکہ منکب اور عنق کے درمیان کے سارے حصے کو ”بؤادر“ کہتے ہیں۔ (۳۴)

ان دونوں لفظوں میں صورتہ تو اختلاف ہے کہ ”فؤاد“ قلب، باطن قلب یا غشاء القلب کو کہتے ہیں اور ”بؤادر“ ماہین المنکب والعنق کو، لیکن حقیقتہً دونوں میں اس حیثیت سے اختلاف نہیں ہے کہ جب دل میں دھڑکن ہوتی ہے اور خوف زیادہ ہوتا ہے تو اس کا اثر ”بؤادرہ“ پر پڑتا ہے اور وہ بھی حرکت کرنے لگتا ہے۔ (۳۵)

علامہ داؤدی نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ بؤادر اور فؤاد دونوں مترادف ہیں، اس قول سے ان کی مراد اگر وہی بات ہے جو ہم ابھی بتا چکے ہیں پھر تو صحیح ہے اور اگر ان کی مراد یہ ہے کہ دونوں متحد المعنی اور مترادف ہیں تو ان کی یہ بات درست نہیں ہے۔ (۳۶)

خلاصہ اس جملہ کا یہ ہوا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ان آیات کو لیکر تشریف لائے تو آپ کا دل دھڑک رہا تھا۔

(۳۰) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۵۰)۔

(۳۱) فتح الباری (ج ۱۲ ص ۳۵۸) کتاب التعبیر باب اول ما ملئنی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

(۳۲) فتح الباری (ج ۱۲ ص ۳۵۸)۔

(۳۳) حوالہ بالا۔

(۳۴) حوالہ بالا۔ (۳۵) حوالہ بالا۔ (۳۶) حوالہ بالا۔

دل کی دھڑکن کی وجہ

یہ دھڑکن کس وجہ سے تھی؟ آپ کا دل اس وجہ سے دھڑک رہا تھا کیونکہ غار حرا میں جو واقعہ غط کا پیش آیا، اس سے آپ کو مشقت لاحق ہوئی تھی، بر بنائے بشریت آپ کے اوپر اس کا اثر تھا، اللہ تبارک و تعالیٰ نے چونکہ تحملِ وحی کی استعداد پیدا کی تھی اس لیے حرکتِ قلب بند نہیں ہوئی، لیکن چونکہ بشریت تھی اس لیے آپ کا دل مضطرب تھا۔

یایوں کہہ دیجیے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا دل اس لیے دھڑک رہا تھا کہ جو ذمہ داری آپ کے اوپر ڈالی گئی تھی اس ذمہ داری کو انجام دینے میں مرحلہ وار مشکلات ہی مشکلات کا ایک سلسلہ تھا، چونکہ ان مشکلات کا آپ کو احساس تھا اس لیے آپ کا دل دھڑک رہا تھا۔

فدخل علی خدیجة بنت خویلد رضی اللہ تعالیٰ عنہا.

یہ خدیجہ بنت خویلد بن اسد بن عبد العزیٰ ہیں واقعہ فیل (جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی پیدائش کا سال ہے) سے پندرہ سال پیشتر پیدا ہوئیں، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جب ان کا نکاح ہوا تو اس وقت ان کی عمر چالیس سال کی تھی جبکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی عمر مبارک پچیس سال کی تھی، ان کا نکاح ان کے چچا عمرو بن اسد بن عبد العزیٰ نے کیا تھا کیونکہ والد کا انتقال پہلے ہو چکا تھا۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر ایک قول کے مطابق سب سے پہلے ایمان لانے والی شخصیت آپ ہی کی تھی، عورتوں میں سب سے پہلے ایمان لانے والی بالاتفاق آپ ہی تھیں، آپ کی تمام اولاد سوائے حضرت ابراہیم کے، سب انہی کے بطن سے تھی، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ ان سے پہلے کسی سے نکاح کیا تھا اور نہ ان کی حیات میں کسی اور سے نکاح کیا، آپ کو ان سے بہت تعلق تھا، انتقال کے بعد ان کی سہیلیوں اور دوستوں میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم گوشت تقسیم فرمایا کرتے تھے، آپ کی دعوت اور تبلیغ کے کام میں اور اسی طرز پر لڑنے کے مرحلے میں ساتھ دینے والی اور تسلی دینے والی تھیں، ہجرت سے تین سال قبل ابوطالب کی وفات کے تین دن بعد حضرت خدیجہ کا انتقال ہو گیا۔ (۴۷) رضی اللہ تعالیٰ عنہا وارضاهما۔

فقال: زملونی زملونی.

آپ نے فرمایا مجھے چادر اڑھا دو، مجھے چادر اڑھا دو، دوسری روایت میں ”دثرونی“ ہے، دونوں کے

معنی ایہ ہی ہیں۔

قاعدہ یہ ہے کہ جب خوف ظاری ہوتا ہے تو بدن پر کپکپی آجاتی ہے اور اس کپکپی کا ازالہ کپڑا اوڑھنے سے کیا جاتا ہے۔

سید الطائفہ حضرت حاجی امداد اللہ صاحب ماجر کی رحمۃ اللہ علیہ سے پوچھا گیا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ کیوں فرمایا کہ ”زملونی زملونی“ کیا جبرئیل علیہ السلام کو دیکھ کر آپ ڈر گئے تھے؟ حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت جبرئیل علیہ السلام کو دیکھ کر خائف نہیں ہوئے بلکہ حضرت جبرئیل کو دیکھ کر آپ کو اپنی حقیقت نظر آگئی کہ وہ اتنی زبردست تھی کہ اس کو دیکھ کر آپ ڈر گئے اور یہ قاعدہ ہے کہ غیر جنس میں رہ کر اپنی حقیقت محبوب رہتی ہے اور ہم جنس کو دیکھ کر منکشف ہو جاتی ہے جیسے مشہور ہے کہ کسی شخص نے شیر کا بچہ پال لیا تھا اور اسے اپنی بکریوں میں چھوڑ رکھا تھا، شیر کو ان بکریوں میں رہ کر اپنی حقیقت کی خبر نہ تھی، وہ بھی بکریوں کی طرح مسکین بنا ہوا تھا اتفاق سے ایک دن پانی پیتے ہوئے اس نے اپنا چہرہ دیکھ لیا، اور اپنی شجاعت و بسالت کی تصویر اس کی آنکھوں کے سامنے آگئی اور پھر جو بکریوں کو دیکھا تو سمجھا کہ میں بکری نہیں ہوں کچھ اور ہی ہوں یہ حقیقت پا کر جو بکریوں میں گیا تو سب بکریوں میں غل غدر مچ گیا کسی کو پھاڑ ڈالا، کسی کو کھا گیا، کسی کو مارا۔

پھر فرمایا کہ ایک جزیرے میں فرض کرو سب بد رو بد شکل رہتے ہوں، ایک خوبصورت پری پیکر پیدا ہو جائے تو ظاہر ہے کہ ان میں رہ کر وہ بھی اپنے کو انہی جیسا سمجھتا رہے گا اور اپنی خوبصورتی کی حقیقت اس پر بوجہ نا جنسی اختلا کے منکشف نہ ہوگی، لیکن اتفاق سے اگر وہاں اس جیسا کوئی دوسرا حسین آلکلے جس کے ساتھ ناز و انداز اور ادائیں ہوں تو ضرور ہے کہ اُسے دیکھ کر اپنی حقیقت فوراً منکشف ہو جائے گی اور وہ بھی ناز و انداز اختیار کرنے لگے گا۔

اسی طرح بلا تشبیہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بھی مثل اس شیر کے اور مثل اس حسین کے مکہ کے جابلوں کے درمیان میں تھے اور آپ پر اپنی حقیقت منکشف نہ تھی، لیکن جو نبی آپ نے حضرت جبرئیل علیہ السلام کو دیکھا جو اس معنی میں آپ کے ہم جنس تھے کہ ان کی تربیت بھی صفت علم کرتی ہے اس لیے وحی و ایحاء کی خدمت ان کے سپرد ہوئی اور انبیاء علیہم السلام کی تربیت بھی صفت علم سے ہوا کرتی ہے اور ان کے چہرہ میں آپ کو اپنی حقیقت نظر آئی، لیکن وہ اتنی عظیم الشان تھی کہ یکایک آپ اس کا تحمل نہ فرما سکے اور اضطراب میں ”زملونی زملونی“ فرمایا یہ نہیں کہ آپ حضرت جبرئیل علیہ السلام سے خائف ہو گئے

تھے - (۴۸)

مولانا روم کی توجیہ

اسی طرح کے واقعہ کی ایک توجیہ مولانا رومی سے منقول ہے ، قصہ یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ حضرت جبریل علیہ السلام کو ان کی اپنی اصلی شکل میں دیکھنے کی خواہش کا اظہار فرمایا ، حضرت جبریل علیہ السلام نے فرمایا کہ آپ متحمل نہیں ہو سکتے ، لیکن جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اصرار کیا تو حضرت جبریل علیہ السلام نے اپنی اصلی شکل کی زیارت کرادی ، آپ دیکھتے ہی غش کھا کر گر گئے ، حضرت جبریل علیہ السلام نے فوراً آپ کو اٹھالیا اور پھر آپ کو ہوش آگیا۔ (۴۹)

مولانا رومی فرماتے ہیں کہ اس وقت متاثر جسدِ محمدی تھا نہ کہ روحِ محمدی ، روحِ محمدی تو اس قدر قوی اور زبردست ہے کہ حضرت جبریل علیہ السلام اس کا تحمل کر ہی نہیں سکتے (۵۰) اور واقعہ یہ ہے کہ اس کا اندازہ لیلۃ المعراج کے قصے سے ہوتا ہے کہ جب سدرۃ المنتہیٰ پر پہنچے تو اس مقام پر جا کر حضرت جبریل علیہ السلام لٹھر جاتے ہیں اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب آگے جانے کے لیے کہتے ہیں تو جبریل امین کہتے ہیں کہ اگر میں ذرا آگے بڑھوں تو میرے پر جل جائیں گے ، چنانچہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بنفسِ نفس تن تنہا تشریف لے گئے۔ (۵۱)

ایک اشکال اور اس کا جواب

یہاں کسی کو یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ حدیث میں آگے آ رہا ہے ”لقد خشیت علی نفسی“ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ جبریل امین کو دیکھ کر خائف ہو گئے تھے۔

اس اشکال کا جواب حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ دیا ہے کہ اس حدیث میں ”خشیت“ کا مفعول جبریل نہیں ہیں تاکہ تصادم ہو ، بلکہ معنی یہ ہیں ”خشیت الا اتحمل اعباء الرسالة“ کیونکہ اس تحمل کے لیے خاص قوت کی ضرورت ہے اور وہ اس وقت مغلوب ہے ، پس کچھ تصادم نہیں رہا۔ (۵۲)

(۴۸)

(۴۹) مسند احمد (ج ۱ ص ۲۲۲) مسند عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما۔

(۵۰)

(۵۱) دیکھیے السیرۃ الحلیہ للعلامة علی بن ابي طالب (ج ۱ ص ۳۰۲) باب ذکر الاسراء والمعراج۔

(۵۲)

ایک اور اشکال کا جواب

یہاں ایک اشکال یہ بھی کیا گیا ہے کہ آپ نے ”زملونی“ کیوں فرمایا، حالانکہ بظاہر خطاب حضرت خدیجہؓ سے تھا لہذا ”زملینی“ کہنا چاہیے تھا۔

اس کا ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا کے غلام بھی تھے اور باندیاں بھی تھیں اور اس وقت چونکہ پردہ کا دستور نہیں تھا اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سب کو خطاب فرمایا جس کے اندر حضرت خدیجہؓ بھی شامل ہیں۔ (۵۴)

دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ایسے مواقع یعنی مواقع خدمت میں محاورات میں تذکیر و تانیث کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں کرتے، لہذا مذکر کے صیغے استعمال کر دیے گئے۔ (۵۴)

تیسرا جواب یہ بھی ممکن ہے کہ یوں کہا جانے کہ تعظیماً و تقنیماً للشانِ مذکر کا صیغہ استعمال کیا گیا ہو

كما ورد في التنزيل في قصة موسى "اذرأى ناراً فقل لا هله امكثوا" (۵۵)۔

فقال لخديجة وأخبرها الخبر: لقد خشيت على نفسي.

یعنی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت خدیجہؓ سے فرمایا درانحالیکہ آپ نے ان کو سارا قصہ سنا دیا تھا لہذا خشیت علی نفسي، مجھے تو اپنی جان کا خطرہ ہو گیا۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم

کو کس وجہ سے خطرہ ہوا؟

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو خطرہ کس بات کا ہوا تھا، اس سلسلہ میں حافظ ابن حجرؒ نے بارہ اقوال نقل کیے ہیں:-

● ایک قول یہ ہے کہ آپ کو جنوں کا خطرہ لاحق ہو گیا تھا۔ (۱)

اس پر اشکال یہ ہے کہ بھلا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرشتہ کا مشاہدہ کر لیا تھا، تو اس کے بعد

(۵۴) تقریر بخاری شریف حضرت شیخ الحدیث رحمہ اللہ تعالیٰ (ج ۱ ص ۸۸)۔

(۵۴) توالہ بالا۔

(۵۵) سورة طہ / ۱۰۔ قال الرازی رحمہ اللہ: "وأیضاً فقد يحاطب الواحد بلفظ الجماعة تفخيماً" كذا في التفسير الكبير للرازی (ج ۲۲ ص ۱۵)

(۱) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۴)۔

آپ کو جنوں کا خوف کیوں ہوتا؟! چنانچہ ابن العربی نے اس قول کو باطل قرار دیا ہے۔ (۲)
لیکن امام ابو بکر اسماعیلی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا جواب دیا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ یہ خوف آپ کو
اس وقت ہوا تھا جب آپ کو یہ یقین نہیں ہو کیا تھا کہ یہ آنے والا اللہ کا فرشتہ ہے اور جب آپ کو یقین
ہو گیا تو پھر یہ خطرہ جاتا رہا، اور یوں ہوتا ہے کہ ابتدا میں کسی بات کی تحقیق نہیں ہوتی تو آدمی کو تردد رہتا
ہے اور جب تحقیق ہو جاتی ہے تو تردد زائل ہو جاتا ہے۔ (۳)

مگر اس میں اشکال یہ ہے کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام کی آمد اچانک نہیں ہوتی تھی بلکہ بہت سے
مقدمات، تمہیدات اور مبادی کے بعد ہوتی تھی، علاوہ ازیں بحیرا راہب سے بھی آپ کی ملاقات ہو چکی تھی،
آپ کو بہر حال فی الجملہ حضرت جبرئیل علیہ السلام کا علم تھا، قرآن اور اندازے اس بات پر دلالت کرتے
ہیں کہ جبرئیل علیہ السلام کو آپ پہچان گئے تھے یعنی پہلے ہی موقع پر آپ کو یقین ہو گیا تھا، ابن اسحاق کی
بعض روایات میں جبرئیل علیہ السلام نے خود کہا ”یا محمد، انت رسول اللہ وانا جبرئیل“ (۴) ان باتوں کے
باوجود بہر حال یہ احتمال موجود ہے کہ اول وہلہ میں یہ خطرہ آپ کے قلب پر گذرا ہو اور پھر اسی غار حرا کے
قصہ میں فرشتہ کی آمد کا یقین ہونے پر خوف جاتا رہا ہو۔

❶ دوسرا قول یہ ہے کہ یہ از قبیل ہائیس تھا، اس میں اشکال یہ ہے کہ ہاجس کا استقرار نہیں ہوتا۔

❷ تیسرا قول یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خوف ہوا کہ شدت رعب سے کہیں موت نہ

واقع ہو جائے۔

❸ چوتھا قول یہ ہے کہ آپ کو مرض کا اندیشہ تھا، ابن ابی جمرہ نے اس پر جزم کیا ہے۔

❹ پانچواں قول یہ ہے کہ آپ کو دوام مرض کا اندیشہ ہو گیا تھا۔

❺ نبوت کی گراں بار ذمہ داریوں کے تحمل سے عاجز ہو جانے کا خوف لاحق تھا۔

❻ ساتواں قول یہ ہے کہ رعب کی وجہ سے فرشتہ کی طرف نظر کرنے سے عاجز آگئے تھے، اس کا

خوف تھا۔

❼ آٹھواں قول یہ ہے کہ آپ کو اس بات کا خوف لاحق تھا کہ قوم کی ایذا رسانی پر آپ صبر نہیں

کر سکیں گے۔

❽ نواں قول یہ ہے کہ آپ کو قوم کی طرف سے مار ڈالے جانے کا خوف تھا۔

(۲) حوالہ بالا۔

(۳) حوالہ بالا۔

(۴) سیرت ابن ہشام (ج ۱ ص ۱۵۵)۔

- ۱۰۔ دسواں قول یہ ہے کہ مفارقت وطن ضروری ہو جائے گی اس کا خوف لاحق ہو گیا تھا۔
- ۱۱۔ کیا رھواں قول یہ ہے کہ آپ کو یہ خطرہ تھا کہ قوم آپ کی تکذیب کرے گی۔
- ۱۲۔ بارھواں قول یہ ہے کہ آپ کو قوم کی طرف سے تعمیر (عار دلانے) کا خوف ہوا تھا۔
- لیکن ان اقوال میں سے اکثر واہمی اور ضعیف ہیں البتہ حافظ ابن حجر نے مرض، دوام مرض اور خوف وقوع موت کے اقوال کو ترجیح دی ہے۔ (۵)
- قاضی عیاض نے خوف کی دو تفسیریں دوائے نالات ذلر لیں۔
- ایک یہ کہ آپ کو اعباء نبوت کے تحمل میں خوف ہوا کہ شاید میں اس ذمہ داری کو نبھانہ سکوں اور میری جان نکل جائے۔ (۶)

دوسرا احتمال یہ بیان کیا کہ ہو سکتا ہے یہ بالکل ابتداء کا واقعہ ہو، فرشتہ کے آنے سے پہلے جو خواب نظر آنے لگے تھے، یا آواز سنائی دیتی تھی، یا روشنی نظر آتی تھی اس زمانے کا واقعہ ہو، اس وقت آپ کو خوف ہوا کہ ممکن ہے شیطان کی طرف سے ہو۔ لیکن جب فرشتہ کی آمد ہوئی اور رسالت سے مشرف ہوئے اس کے بعد کسی قسم کے شک کی گنجائش نہیں۔ (۷)

علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ دوسرا احتمال ضعیف ہے کیونکہ حدیث میں تصریح ہے کہ خوف کا واقعہ فرشتہ کے آنے اور ”اقرا“ کی آیات کے نزول کے بعد ہے۔ (۸)

طبعی خوف مقام نبوت کے منافی نہیں

پھر جہاں تک بار نبوت کے تحمل کی وجہ سے بتقاضائے بشریت خوف طاری ہونے کا تعلق ہے سو وہ نبوت یا رسالت کے خلاف ہرگز نہیں ہے، قرآن کریم میں کتنے ہی واقعات ہیں کہ انبیائے کرام خوف محسوس کر رہے ہیں لیکن ان کو اپنی نبوت و رسالت کے حق ہونے پر کوئی شبہ نہیں۔

قرآن کریم میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کا واقعہ مذکور ہے کہ فرشتے ان کے پاس مہمان بن کر آئے، انھوں نے جلدی سے ان کی مہمان نوازی کا انتظام کیا ”فَلَمَّا رَايْدِيَهُمْ لَاتَّصِلْ إِلَيْهِمْ نَكَرَهُمْ وَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً“ (۹) جب انھوں نے یہ دیکھا کہ مہمان کھانا نہیں کھا رہے ہیں تو ان کو یہ بات نئی اور اجنبی معلوم

(۵) تمام اقوال کے لیے دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۲۲)۔

(۶) شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۸۹) کتاب الإیمان باب بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم۔

(۷) حوالہ بالا۔

(۸) حوالہ بالا۔ (۹) سورة هود/ ۷۰۔

ہوئی اور ان مہمانوں سے انھوں نے خوف محسوس کیا۔

اسی طرح حضرت موسیٰ علیہ السلام کا واقعہ قرآن مجید میں مذکور ہے کہ جادوگروں نے جب اپنی رسیاں اور لاکھیاں ڈالیں تو ان رسیوں اور لاکھیوں نے سانپ کی شکل اختیار کر لی یہاں موسیٰ علیہ السلام نے خوف محسوس کیا ”فَاِذَا حَبَّالَهُمْ وَعَصِيَّهٖمْ يَخِيْلُ الْيَمِيْنُ سِخْرِيْهِمْ اِنَّهَا تَسْعٰى فَاَوْجَسَ فِيْ نَفْسِهٖم خِيْفَةٌ مُّوسٰى“ (۱۰)

خلاصہ یہ کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کو خوف کا لاحق ہونا نبوت کے منافی نہیں، حضرت ابراہیم علیہ السلام کو خوف کا لاحق ہونا یہ بھی نبوت کے منافی نہیں، اسی طرح سرکارِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو جو غارِ حرا میں واقعہ پیش آیا، نبوت کا بارگراں آپ پر ڈالا گیا، وہی خداوندی نازل ہوئی جس کے قولِ ثقیل ہونے کا خود اللہ تعالیٰ نے ذکر فرمایا، پھر نبوت کی ذمہ داری کی ادائیگی کے سلسلہ میں جو مشقتیں اور تکالیف پیش آنے والی تھیں وہ سب آپ کے سامنے تھیں ان تمام امور کی وجہ سے اگر آپ کے اندر گھبراہٹ پیدا ہوئی ہو تو یہ نہ تو نبوت کے لیے منافی ہے اور نہ ہی اس کی کوئی نظیر تلاش کرنے کی ضرورت ہے کہ آیا دوسرے انبیاء کو بھی ابتدائے بعثت میں ایسے واقعات پیش آنے یا نہیں۔

حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی ایک وقیعہ رائے

حضرت علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے اس مقام پر ایک نہایت نفیس بات فرمائی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ”آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی روحانی تربیت حق تعالیٰ کی خصوصی شانِ ربوبیت کے تحت ہوئی ہے، کیونکہ آپ کو وحیِ متلو کے سب سے زیادہ عظیم المرتبت درجہ وحی سے نوازا تھا، جو آپ کے انحصارِ خصوص درجہ نبی الانبیاء اور مرتبہ خاتم النبیین کے شایانِ شان تھی، مگر اس وحیِ عظیم کے لیے کتنی بڑی قوتِ برداشت کی ضرورت تھی اس کا اندازہ حدیث کے مذکورہ بالا جملوں سے بخوبی ہو سکتا ہے، اس لیے حیرت و استعجاب اس امر پر بالکل نہ ہونا چاہیے کہ آپ ایسے رسولِ اعظم کو ڈر، خوف، دہشت و گھبراہٹ کی صورت کیوں پیش آئی، بلکہ حیرت اور عظیم حیرت اس پر ہونی چاہیے کہ اس دنیا کے اندر رہ کر اور باوجود تمام بشری تقاضوں اور کمزوریوں کے بھی کیونکر ایک بشر نے اس وحیِ اعظم کے نزولِ اجلال کا بوجھ برداشت کر لیا، جس کو بتقریح قرآن مجید ہی اگر کسی پہاڑ پر اتار دیا جاتا تو وہ خوف و خشیتِ خداوندی کے باعث ٹوٹ پھوٹ کر ریزہ ریزہ ہو جاتا۔۔۔۔۔“

حضرت شاہ صاحب قدس سرہ فرماتے ہیں ”اس موقعہ پر جو بعض حضرات نے آپ کے خوف و دہشت وغیرہ کو عام ضعف انسانی و بشری کے سبب بتلایا ہے، یا اس کا اظہار بطور سیاست جائز سمجھا، اس کو ہم آپ کے عظیم مرتبہ رسالت کے ثبوت سے نہیں دیکھتے۔ واللہ اعلم۔“

جن لوگوں نے اس حالت کو تردد فی النبوة سمجھا، وہ تو انبیاء علیہم السلام کے ایمان و یقین کے مدارج عالیہ اور علوم و کمالات نبوت سے بالکل ہی ناواقف ہیں۔“ (*)

ورقہ کی تصدیق کا فائدہ

پھر جہاں ورقہ کی تصدیق سے حضرت خدیجہؓ نے جن باتوں کی بشارت دی تھی ان کی تائید ہوتی ہے اس کے ساتھ ساتھ ایک فائدہ یہ بھی حاصل ہوا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ خصوصیت حاصل ہوئی کہ آپ کے دعوت پیش کرنے سے قبل ہی ایک اہل کتاب کا عالم آپ کی تصدیق کر رہا ہے، عام طور پر یوں ہوتا ہے کہ انبیاء کرام پہلے دعوت پیش کرتے ہیں پھر اس کے بعد مصدق بنتے ہیں لیکن حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ابھی اپنی دعوت پیش نہیں کی کہ آپ کی تصدیق کر دی گئی۔

علاوہ ازیں اس سے ایک فائدہ یہ بھی ہوا کہ جب ورقہ نے آپ کی تصدیق کی اور نصرت کا وعدہ کیا تو آپ کے اعلان نبوت سے پہلے ہی لوگوں میں آپ کی نبوت کی شہرت ہو گئی کہ آپ کے اوپر وحی نازل ہوئی ہے اور یہ کہ ورقہ بن نوفل نے جو اہل کتاب کے بڑے عالم ہیں، آپ کی تصدیق کے ساتھ ساتھ نصرت کا بھی وعدہ کیا ہے، تو یا بغیر کسی کاوش کے آپ کی نبوت کا اعلان اور لوگوں میں چرچا ہو گیا۔

فقالت خدیجة: کلاً

کلاً: نفی کے لیے اور روع کے لیے استعمال ہوتا ہے، اس کے ایک معنی ”حقاً“ کے بھی ہیں اور تنبیہ کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے۔ گویا حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا اس خشیت کی نفی فرما رہی ہیں، یعنی ایسا نہیں ہوگا۔

امام بخاریؒ نے ”کتاب التفسیر“ میں یہ روایت تخریج کی ہے، اس میں ہے ”کلاً، أبشر“ لیکن اس روایت میں بشریہ کا کوئی تذکرہ نہیں ہے۔

امام بیہقی نے دلائل النبوة میں ابن شہاب زہریؒ سے مرسل نقل کیا ہے کہ حضرت خدیجہؓ نے فرمایا: ”أبشر فوالله لا يفعل الله بك إلا خيراً، فاقبل الذي جاءك من عند الله عز وجل، فإنه حق، وأبشر فإنك رسول الله

حقاً“ (۱۱)

اسی طرح عبید بن عمیر کی مرسل روایت میں بھی ہے ”أبشريا ابن عمى واثبت، فوالذی نفس خدیجة بیده، انی لأرجو أن تكون نبی هذه الأمة“ (۱۲)

اول من أسلم کون ہے؟

اس میں اختلاف ہے کہ سب سے پہلے اسلام قبول کرنے والا کون ہے؟

امام زہری فرماتے ہیں کہ حضرت خدیجہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے سب سے پہلے اسلام قبول کیا۔ (۱۳)

بعض کہتے ہیں حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ سب سے پہلے ایمان لانے والے ہیں (۱۴) بعض

کہتے ہیں حضرت علی کرم اللہ وجہہ (۱۵) اور بعض حضرات کہتے ہیں حضرت زید بن حارثہ رضی اللہ عنہ سب سے پہلے مسلمان ہوئے۔ (۱۶)

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے ان سب اقوال میں اس طرح تطبیق دی ہے کہ رجال احرار میں

سب سے پہلے ایمان لانے والے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ ہیں اور نساء میں حضرت خدیجہ، موالی میں حضرت زید بن حارثہ اور صبیان میں حضرت علی رضی اللہ عنہم اجمعین۔ (۱۷)

واللہ، ما یخزیک اللہ أبدا.

حضرت خدیجہ کا کلام ”کلا واللہ ما یخزیک اللہ أبدا“ اس بات پر کہ اللہ تعالیٰ آپ کو ضائع نہیں

کریں گے عقلی استدلال تھا چونکہ جو شخص ان اوصاف کا حامل ہوتا ہے وہ ضائع نہیں ہوتا اور پھر ورقہ کے پاس لیجانا اس لیے تھا کہ اس استدلال عقلی کی تائید دلیل نقلی سے ہو جائے۔

یخزی: باب افعال سے مضارع کا صیغہ ہے جو ”خزی“ سے ماخوذ ہے، جس کے معنی ”رسوائی“

(۱۱) دلائل النبوة للبیہقی (ج ۲ ص ۱۳۳) باب مبتدأ البعث والتنزیل.....

(۱۲) دیکھیے سیرت ابن ہشام (ج ۱ ص ۱۵۵)۔

(۱۳) دیکھیے دلائل النبوة للبیہقی (ج ۲ ص ۱۲۳)۔

(۱۴) دیکھیے البدایہ والنہایہ (ج ۲ ص ۲۶)۔

(۱۵) حوالہ بالا۔

(۱۶) البدایہ والنہایہ (ج ۲ ص ۲۸ و ۲۹)۔

(۱۷) البدایہ والنہایہ (ج ۲ ص ۲۹)۔

کے ہیں۔ ایک نسخہ میں ”یحزنک“ ہے یعنی باب افعال ہی سے ”حزن“ سے ماخوذ ہے اور ایک روایت میں ”يَحْزُنُكَ“ ہے یعنی باب نصر سے ”حزن“ سے ماخوذ ہے، یہ دونوں ہم معنی ہیں رباعی سے استعمال بنو تمیم کی لغت کے مطابق ہے اور مجرد سے قبیلہ قریش کے استعمال کے مطابق ہے۔ (۱۸)

مطلب یہ ہے کہ حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا آپ کو تسلی دے رہی ہیں کہ اللہ تعالیٰ آپ کو ہرگز رسوائی میں مبتلا نہیں کریں گے، یا آپ کو غم میں مبتلا نہیں کریں گے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو فرائض نبوت و رسالت کی ادائیگی کے لیے عظیم منصب عطا فرمایا ہے، لہذا یہ نہیں ہو سکتا کہ آپ ذمہ داریوں کی باحسن وجہ ادائیگی سے قبل فوت ہو جائیں کہ اس میں رسوائی بھی ہے اور غم بھی، اللہ تعالیٰ آپ کو ایسی رسوائی اور غم سے ضرور بچالیں گے۔

انک لتصل الرحم وتحمل الكل.

آپ صلہ رحمی کرتے ہیں اور ضعیفوں کا بوجھ اٹھاتے ہیں۔

”کل“ ایسے شخص کو کہا جاتا ہے جو اپنا کام خود نہ کر سکے جیسے چھوٹے بچے، یتیم یا رانڈ بیوہ

عورتیں۔

مطلب یہ ہے کہ آپ صلہ رحمی کرتے ہیں اپنے اقرباء اور اعزہ کے ساتھ حق رشتہ داری کی رعایت کرتے ہیں اور آپ چھوٹے بچوں، یتیموں اور بیواؤں کی خبر گیری کرتے ہیں۔

حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا کے کہنے کا مقصد یہ ہے کہ آپ ایسے اوصاف کے حامل ہیں اور ایسے اوصاف والے کو اللہ پاک ضائع نہیں کرتے۔

وتكسب المعدوم.

”تکسب“ میں دو روایتیں ہیں ایک ”تُكْسِبُ“ بضم التاء، باب افعال سے ہے، اور یہ کشمبہنی کی

روایت ہے دوسری روایت تَكْسِبُ بفتح التاء یعنی مجرد سے ہے، یہ اکثر رواۃ کی روایت ہے۔ (۱۹)

۳۔ عردوں صورتوں میں ”معدوم“ میں دو احتمال ہیں، یا تو اس سے ”مال معدوم“ مراد ہے اور مطلب یہ ہے کہ ”تکسب غیرک المال المعدوم“ یعنی آپ غیر کو وہ مال دیتے ہیں جو اس کے پاس نہیں

(۱۸) تفصیل کے لیے دیکھیے فتح الباری (ج ۸ ص ۷۰) کتاب التفسیر، تفسیر سورۃ العلق۔

(۱۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۲)۔

ہے، یعنی مال سے آپ دوسروں کی مدد کرتے ہیں۔

دوسرا احتمال اور مطلب یہ ہے کہ ”تکسب غیر ک نفائس الفوائد ومکارم الأخلاق“ (۲۰) یعنی

آپ دوسروں کو اچھے اچھے طریقے اور اخلاقِ عالیہ دیتے ہیں۔

پھر ”تکسب“ (فتح التاء) کی صورت میں بعض حضرات نے یہ معنی بھی بیان کیے ہیں ”تکسب المال

المعدوم وتصیب منه ما يعجز غیرک عن تحصیلہ“ یعنی آپ ایسا زبردست مال کماتے تھے کہ دوسرے لوگ

اس طرح کمانے سے عاجز ہو جاتے تھے۔ اہل عرب زیادہ مال کمانے کو موجبِ تمادح سمجھتے تھے اور حضور

اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو تجارت میں ید طولیٰ حاصل تھا۔ (۲۱)

لیکن امام نووی فرماتے ہیں کہ یہ قول قاضی عیاض نے قاسم بن ثابت صاحب ”دلائل“ سے نقل تو

کیا ہے لیکن ضعیف بلکہ غلط ہے، اس لیے کہ یہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی شانِ عالی کے بالکل مناسب

نہیں ہے۔ الایہ کہ اس کے ساتھ یہ لگایا جائے کہ آپ مال کما کر وجوہِ خیر میں خوب صرف کرتے تھے۔ (۲۲)

بعض حضرات نے کہا کہ ”معدوم“ سے مراد ”المعدوم المال“ یعنی فقیر محتاج ہے جو کسب سے

عاجز رہے، اس کو معدوم اس لیے کہا گیا کیونکہ وہ شخص میت کی طرح ہے کہ معیشت میں وہ تصرف نہیں

کر سکتا اور غنی کی برابری نہیں کر سکتا۔ اس کی زندگی نازک گذرتی ہے گویا اس کا وجود اور عدم دونوں برابر ہیں (۲۳)۔

علامہ خطابی فرماتے ہیں کہ اس میں تحریف ہو گئی ہے دراصل ”المُعْدِم“ ہے اور مُعْدِم فقیر کو کہتے

ہیں۔ (۲۴)

لیکن محمد بن اسماعیل تیمی کہتے ہیں کہ ایک صحیح لفظ پر غلط ہونے کا حکم لگا کر خطابی نے غلطی کی،

اس لیے کہ ”معدوم“ کی صورت میں بھی معنی درست ہو جاتے ہیں اور یہی رواۃ کی روایت اور محدثین کے

نزدیک مشہور ہے۔ (۲۵)

وتقری الضیف وتعين على نوائب الحق.

آپ مہمان نوازی کرتے ہیں اور حق بجانب امور میں مصیبت زدہ لوگوں کی مدد فرماتے ہیں۔

(۲۰) دیکھیے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۸۹) کتاب الإیمان باب بدء الوحي.....

(۲۱) شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۸۹)۔

(۲۲) حوالہ بالا۔

(۲۳) حوالہ بالا۔

(۲۴) اعلام الحدیث (ج ۱ ص ۱۲۹)۔

(۲۵) دیکھیے شرح کرمانی (ج ۱ ص ۳۷)۔

نوائب: نائبہ کی جمع ہے، حادثہ اور مصیبت کو کہتے ہیں، چونکہ عالم میں حوادثِ نوبت بہ نوبت پیش آتے رہتے ہیں اس لیے حادثہ کو نائبہ کہا جاتا ہے۔

چونکہ حوادثِ دونوں طرح کے ہوتے ہیں بعض اچھے ہوتے ہیں اور بعض برے، ایک آدمی کا مال اس لیے ضائع ہو گیا کہ اس نے فقیروں اور تنگدستوں کی مدد کی، یہ نائبہ الحق ہے۔ اور ایک آدمی نے اپنا مال ظلم و تعدی میں ضائع کر دیا تو یہ نائبہ شر ہوا۔ تو حضرت خدیجہؓ نے نوائب کو خیر اور حق کی طرف مضاف فرمایا تاکہ یہ بتلاویں کہ آپ اچھے مواقع اور صحیح راستوں میں صرف کرتے ہیں ظلم و تعدی میں مال خرچ نہیں کرتے، ناجائز راستوں میں اپنا مال صرف نہیں کرتے۔ (۲۶)

بعض علماء فرماتے ہیں کہ ”نوائبِ حق“ سے مراد آفاتِ سماویہ ہیں، جیسے کثرتِ باراں کی وجہ سے مکانات کا منہدم ہو جانا، یا زیادہ گرم ہوا، یا زیادہ ٹھنڈ وغیرہ کی وجہ سے باغات اور کھیتوں کا برباد ہو جانا وغیرہ وغیرہ۔ (۲۷)

پھر آفاتِ سماوی کی تخصیص کی وجہ یہ ہے کہ جب آسمانی آفت آتی ہے تو آدمی بظاہر مجبور نظر آتا ہے کہ یہ تو اللہ کی جانب سے ہے اس میں انسان کو چارہ کار ہی کیا؟ لیکن اس مقام پر اشارہ ہے کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم آفاتِ سماویہ غیر اختیاریہ میں مدد فرماتے ہیں تو آفاتِ ارضی میں تو ضرور مدد فرماتے ہو گئے۔ (۲۸)

حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کی

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص مناسبت

حضرت خدیجہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے جو اوصاف بیان کیے بعینہ یہی اوصاف ابن الدغنے نے حضرت صدیق اکبرؓ کے بیان کیے تھے، یہ اس وقت کی بات ہے جب حضرت صدیق اکبرؓ حبشہ کی طرف ہجرت کے ارادے سے لکھے تھے، برک الغماد کے مقام پر پہنچ کر ابن الدغنے مل گیا اس نے پوچھا کہ آپ کہاں جا رہے ہیں تو صدیق اکبرؓ نے جواب دیا کہ میں ہجرت کر کے جا رہا ہوں، میری قوم مجھے اپنے علاقے میں رہنے نہیں دیتی، میں اللہ کی زمین میں سفر کروں گا اور اس کی عبادت کروں گا۔ اس پر ابن الدغنے نے کہا تھا ”فان مثلک یا ابا بکر لایخرج ولا یخرج، انک تکسب المعتمد، وتصل الرحم، وتحمل الكل، وتقری

(۲۶) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۵۱)۔

(۲۷) تقریر بکری شریف (ج ۱ ص ۹۰)۔

(۲۸) حوالہ بالا۔

الضيف، وتعين على نوائب الحق۔“

پھر ابن الدغنة نے حضرت ابوبکر صدیقؓ کو واپس لوٹا کر اشراف قریش سے جا کر کہا ”ان ابا بکر لا يخرج مثله ولا يخرج، أتخرجون رجلاً يكسب المَعْدِم، ويصل الرحم، ويحمل الكل، ويقري الضيف، ويعين على نوائب الحق۔“ (۲۹)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس یارِ غار کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے خاص طبعی مناسبت حاصل تھی، اور اس پر بہت سے واقعات شہادت دیتے ہیں۔

جب جنگ بدر میں کفار مکہ مسلمانوں کے قیدی بنے تو مستورہ ہوا کہ ان کے ساتھ کیا معاملہ کیا جائے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ان کی گردنیں اڑا دی جائیں، عقیل کو علیؓ کے حوالے کریں وہ اس کی گردن اڑادیں اور فلاں کو میرے حوالے کریں میں اس کی گردن اڑادوں، اس لیے کہ یہ سب ائمہ کفر ہیں۔ حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے فرمایا، یا رسول اللہ! یہ سب اپنے ہی اعزہ اور خاندان والے ہیں، میری رائے یہ ہے کہ ان سے فدیہ لے کر ان کو چھوڑ دیا جائے، ہو سکتا ہے کہ آئندہ ان کو اللہ تعالیٰ ہدایت عطا فرمادیں۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی رائے کو پسند فرمایا۔ (۳۰) اسی طرح جب صلح حدیبیہ ہوئی اور بہت زیادہ دب کر ہوئی، کفار نے کہا کہ اگر ہمارا آدمی آجائے تو آپ کو واپس کرنا پڑے گا۔ اور آپ کا آدمی آنے کا تو ہم واپس نہیں کریں گے، اسی طرح انھوں نے کہا کہ آپ اس سال عمرہ نہیں کر سکتے، اسی طرح انھوں نے یہ بھی کہا کہ صلح نامہ پر ”بسم اللہ الرحمن الرحیم“ نہیں لکھا جائے گا، اسی طرح صلح نامہ میں ”محمد رسول اللہ“ بھی نہیں لکھا جائے گا، امام صحابہؓ پر یہ بہت شاق ہوا۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پہنچے اور پوچھا کہ کیا آپ اللہ کے سچے رسول نہیں؟ آپ نے فرمایا: کیوں نہیں، حضرت عمرؓ نے پوچھا کیا ہم حق اور ہمارے دشمن باطل پر نہیں؟ آپ نے فرمایا کیوں نہیں، ہم حق پر ہیں اور ہمارے دشمن باطل پر ہیں۔ حضرت عمرؓ نے عرض کیا: ”فلم نعطي الدنيا في ديننا“ ہم دین کی بات میں ذلت کیوں اختیار کریں، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا میں اللہ کا رسول ہوں، اس کی نافرمانی نہیں کروں گا وہ میرا مددگار ہے، حضرت عمرؓ نے پھر عرض کیا کہ

(۲۹) پورے واقعے کے لیے دیکھیے: تاریخ شریف (ن ۱ ص ۵۵۲ و ۵۵۳) بیان الکعبة اناب محمد والی صلی اللہ علیہ وسلم۔ و اسنادہ الہدایۃ۔

(۳۰) مکمل واقعہ کے لیے دیکھیے صحیح مسلم (ن ۲ ص ۹۲) کتاب العباد والسير باب الإمداد بالمال لکفة وإباحة العائش۔

کیا آپ نے ہمیں نہیں بتایا تھا کہ ہم بیت اللہ جا کر طواف کریں گے؟ آپ نے فرمایا کیا میں نے یہ بھی کہا تھا کہ اسی سال کریں گے؟ حضرت عمرؓ نے عرض کیا کہ نہیں، آپ نے فرمایا کہ تم ضرور بیت اللہ کا طواف کرو گے۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ وہاں سے اٹھے اور سیدھے حضرت صدیق اکبرؓ کے پاس پہنچے، اور ان کے پاس بھی یہی سوالات دہرانے، صدیق اکبرؓ نے بعینہ وہی جوابات دیے اور یہ بھی کہہ دیا ”فاستمسک بفرزہ“ ان کا پائیدان پکڑے رہو۔ (۳۱) مطلب یہ کہ ان کے سامنے عجز و انکساری اختیار کرو، ان کی خدمت کرو۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد متصلاً خلافت حاصل ہوئی، اگر ان کے بجائے کوئی اور ہوتا تو ذمہ داری سنبھالنا مشکل ہو جاتی اس لیے کہ قاعدہ ہے کہ جب کوئی زبردست آدمی اٹھتا ہے تو اس کی نیابت کے لیے کسی ایسے شخص کی ضرورت پڑتی ہے جو اس کے اوصاف میں مشارکت رکھتا ہو، اور اگر کہیں ایسا ویسا آجانے تو نظام درہم برہم ہو جایا کرتا ہے۔

فانطلقت به خديجة حتى أتت به ورقة بن نوفل بن أسد بن عبد العزى - ابن عم

خديجة-

یعنی حضرت خدیجہؓ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو لیکر چلیں اور ورقہ بن نوفل کے پاس آئیں۔ امام بیہقی نے ابو میسرہ عمرو بن شریح بن جریل سے مرسل نقل کیا ہے کہ حضرت خدیجہؓ نے ورقہ کے پاس حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کو بھیجا تھا۔ (۳۲)

فتح الباری میں حافظ نے یہی بات عبید بن عمیر کی مرسل روایت کے حوالہ سے نقل کی ہے۔ (۳۲) بہر حال ہو سکتا ہے کہ ایک مرتبہ خود لیکر گئی ہوں اور ایک مرتبہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کو بھیجا ہو۔ (۳۳)

بیہقی نے دلائل النبوة میں سعید بن المسیب سے ایک مرسل روایت نقل کی ہے جس میں یہ ہے کہ حضرت خدیجہؓ اول عداس نامی ایک نصرانی شخص کے پاس گئیں جو اہل نینوی میں سے تھا اور وہ عتبہ بن ربیعہ بن عبد شمس کا غلام تھا، اس سے حضرت خدیجہؓ نے حضرت جبریل کے بارے میں پوچھا کہ مجھے ان کے

(۳۱) دیکھیے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۳۸۰) کتاب الشروط، باب الشروط فی الجہاد والمصالحة، مع أهل الحرب۔

(۳۲) دلائل النبوة للبیہقی (ج ۲ ص ۱۵۸) باب أول سورة نزلت من القرآن۔

(۳۳) فتح الباری (ج ۸ ص ۶۲۰) کتاب التفسیر، تفسیر سورة العلق۔ (۳۲) حوالہ بالا۔

بارے میں بتاؤ، تو عداس نے کہا ”قدوس قدوس، ماشاں جبریل یذکر بهذه الأرض النبی أهلها أهل الأوثان“ پھر پوچھنے پر بتایا ”فانه أمين الله بينه وبين النبيين، وهو صاحب موسى وعيسى عليهما السلام“ وہاں سے واپس آکر حضرت خدیجہؓ ورقہ کے پاس گئیں۔ (۲۵)

علامہ شبلی نعمانی کی غلط فہمی

حافظ ابن حجر نے کتاب التبعیر میں اس حدیث کی شرح کے تحت محدثین پر اعتراض کرنے والوں کا یہ اعتراض نقل کیا ہے کہ یہ کیسے ممکن ہے کہ نبی کو اپنی نبوت میں شک ہو، تا آنکہ ورقہ کے پاس جانے کی ضرورت پڑے اور حضرت خدیجہؓ کے سامنے اپنی تکلیف بیان کرنے کی حاجت ہو۔ اسی طرح پہاڑ سے اپنے آپ کو گرانے کی خواہش پیدا ہو جائے۔

امام ابوبکر اسماعیلی نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ عارۃ اللہ یہ جاری ہے کہ جب بھی کسی عظیم الشان چیز کو مخلوق تک پہنچانے کا ارادہ ہوتا ہے تو اس کے لیے مقدمات اور تمہیدات کا انتظام ہوتا ہے، چنانچہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جو کچھ روایانے صالحہ دیکھتے تھے اور پھر آپ کے اندر خلوت کی محبت پیدا ہوئی تھی اور اس میں عبادت کا شوق پیدا ہوا یہ سب اس وقت اور اس مقدمہ اور تمہید کی قبیل سے تھے۔

پھر جب اچانک فرشتہ آپہنچا، خلافِ عادت اور غیر مانوس طور پر غارِ حرا کا واقعہ پیش آیا تو آپ کو بقاذا نے بشریت گھبراہٹ ہوئی، لہذا اس پر تعجب کی کوئی بات نہیں چنانچہ بعد میں آپ کی یہ گھبراہٹ آہستہ آہستہ زائل ہو گئی، اس کے بعد حضرت خدیجہؓ کو جو آپ کی غمخوار و غمگسار تھیں سارا واقعہ سنایا انہوں نے تسلی دی، اور اپنی تسلی کی تائید میں وہ آپ کو ورقہ کے پاس لے گئیں، ورقہ نے حالات سن کر آپ پر مکمل یقین کر لیا اور آپ کی نبوت کا اعتراف کیا۔ یہاں امام اسماعیلی کا جملہ حافظ نے نقل کیا ہے ”فلما سمع کلامہ أیقن بالحق واعترف به“ یعنی جب ورقہ نے آپ کی باتیں نہیں تو حق کا یقین کر لیا اور اس کا اقرار کیا (۲۶)۔

علامہ شبلی نے اس جملہ کے تمام افعال کی ضمائر کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف لوٹا کر ترجمہ کیا کہ ”جب آپ نے ورقہ کا کلام سنا تو آپ کو حق کا یقین آ گیا اور آپ نے اس کا اعتراف کیا۔“ (۲۷) سمجھنے کی بات یہ ہے کہ امام اسماعیلی معتزضین کے اس اعتراض کو رد کر رہے ہیں کہ آپ کو اپنی

(۲۵) دلائل النبوة للہقی (ج ۲ ص ۱۳۳) باب مبتدأ البعث والتزویل.....

(۲۶) دیکھیے فتح الباری (ج ۱۲ ص ۲۶۰) کتاب التبعیر، باب أول ما بدئ به.....

(۲۷) ملاحظہ ہو ”سیرت النبی“ (ج ۱ ص ۱۳۶) ”آفتاب رسالت کا طلوع۔“

نبوت کے بارے میں کچھ شک و تردد تھا اور یہ فرما رہے ہیں کہ آپ کو خوف ضرور لاحق ہوا تھا لیکن یہ خوف شک اور تردد کی بنا پر نہیں تھا بلکہ امرِ عظیم کے اچانک آپڑنے کی وجہ سے تھا۔

جبکہ علامہ شبلی نے اس جملہ سے یہ اخذ کر لیا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنی نبوت میں شک ہو رہا تھا، اس وجہ سے ورقہ کے پاس پہنچ کر حقیقت حال بتائی گئی تو ورقہ کے تسلی دینے اور یقین دلانے پر آپ کو اپنی نبوت کا یقین ہوا۔

حقیقت یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اول ہی میں علم اور یقین حاصل ہو گیا تھا کہ آپ کو نبوت و رسالت سے سرفراز کیا جا رہا ہے اور یہ کہ یہ آنے والا اللہ کا فرشتہ ہے۔ ورقہ کے کلام سے آپ کو اپنی نبوت کا یقین نہیں ہوا بلکہ آپ کے حالات و واقعات کو سن کر ورقہ نے آپ کی نبوت و رسالت کی تصدیق کی ہے کیونکہ ورقہ تو رات و انجیل کے عالم تھے اور علامات نبوت سے واقف تھے۔ (۲۸)

علامہ سندھی فرماتے ہیں کہ حقیقت یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو شک ہوا ہی نہیں، کیونکہ فرشتہ سے ملاقات ہو جانے اور وحی الہی کے آجانے کے بعد شک و شبہ کی گنجائش ہی نہیں رہتی، ہاں! یہ ہو سکتا ہے کہ وحی مکمل نازل ہونے سے پیشتر بعض چیزوں میں شبہ پیدا ہو خصوصاً جبکہ فرشتہ اچانک آیا تھا لیکن وحی مکمل ہونے کے بعد پھر بھی قسم کا شک و شبہ نہیں رہ سکتا۔ البتہ یہ ممکن ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ابتدائی حال کو جبکہ آپ کو اپنی نبوت کا تحقق نہیں ہوا تھا حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا سے اس طرح بیان کیا ہو گیا اس وقت بھی شک ہے، اور یہ نثرز آپ نے اس لیے اختیار کیا تاکہ حضرت خدیجہ کی ہمدردی آپ کے ساتھ ہو جائے، کیونکہ ہو سکتا ہے اگر آپ اس وقت کہہ دیتے کہ میں اللہ کا نبی ہوں، اللہ کا فرشتہ میرے پاس آیا تھا تو حضرت خدیجہ انکار کر بیٹھتیں اور انکار کے بعد اقرار دشوار ہو جاتا۔ (۲۹) واللہ تعالیٰ اعلم۔

پھر کتاب التبعیر ہی میں امام بخاری نے اس حدیث کے آخر میں فترت وحی کے واقعہ کا ذکر کیا ہے اور اس میں آیا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس قدر پریشان ہو گئے تھے کہ آپ نے اپنے آپ کو پہاڑوں کی چوٹیوں سے گرانے کا ارادہ کیا تو حضرت جبریل امین نے آکر آپ کو تسلی دی تو آپ رگ گئے۔ (۳۰) حدیث کے اس ٹکڑے کے بارے میں یہ احتمال بھی ہے کہ یہ متصل ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ

(۲۸) ملاحظہ ہو "سیرت المصطفیٰ" از حضرت مولانا محمد ادریس صاحب کاندھلوی قدس سرہ (ج ۱ ص ۱۲۰)۔

(۲۹) دیکھیے حاشیہ السنن علی البخاری (ج ۱ ص ۱۲ و ۱۱)۔

(۳۰) دیکھیے بخاری شریف، کتاب التبعیر، باب اول ماندنی نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من الوحي الرزیا بالصالحہ۔

یہ امام زہریؒ کے بلاغات میں سے ہو۔ بہر صورت اس ٹکڑے کے اندر کوئی ایسی بات نہیں ہے جس سے یہ معلوم ہو کہ آپ کو اپنی نبوت میں شک تھا اس وجہ سے آپ مضطرب ہو کر اپنے آپ کو پہاڑ سے گرانا چاہتے تھے اور فرشتے نے اس شک کو دور کیا ہو۔

علامہ شبلی نعمانی نے اس مقام پر بھی حدیث کے اس ٹکڑے سے یہ مفہوم اخذ کیا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنی نبوت کے بارے میں شک ہو رہا تھا جس کو فرشتے نے دور کیا۔ چنانچہ انہوں نے اس ٹکڑے کو معتبر ہی نہیں مانا اور کہہ دیا کہ ”ایسے عظیم الشان واقعہ کے لیے سند مقطوع کافی نہیں۔“ (۳۱)

حقیقت یہ ہے کہ اس عبارت سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا اضطراب ضرور ظاہر ہوتا ہے لیکن یہ اضطراب نبوت میں کسی قسم کے شک و تردد کی بنا پر ہرگز نہیں تھا بلکہ یہ تو فترت و انقطاع وحی کی بنا پر تھا جس پر حدیث کی عبارت بالکل واضح ہے ”وفتر الوحي فترة حتى حزن النبي صلى الله عليه وسلم فيما بلغنا حزنا غدا منه مرأرا كى يتردى من رءوس شواهق الجبال....“ پھر آگے ہے ”فاذا طالت عليه فترة الوحي غدا المثل ذلك“ (۳۲)

ورقہ بن نوفل

ورقہ بن نوفل بن اسد بن عبد العزیٰ، حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا کے چچازاد بھائی ہیں، ورقہ بن نوفل بن اسد کے بیٹے ہیں اور خدیجہ رضی اللہ عنہا خویلد بن اسد کی بیٹی ہیں۔

ابن عم خدیجہ

یہ ”ورقہ“ کے لیے صفت ہے یا بیان ہے یا بدل ہے، اس کو مجرور پر پھنسا درست نہیں۔

وكان امرء أتصرف في الجاهلية

جاہلیت میں وہ نصرانی ہو گئے تھے۔

(۳۱) دیکھیے سیرت النبی (ج ۱ ص ۱۲۷)۔ امام زہریؒ کے بلاغات کو سند مقطوع کہہ کر رد کر دینا کسی طرح درست نہیں اس لیے کہ علماء اصول حدیث نے ”بلاغات“ کے سلسلے میں جو قاعدہ بیان کیا ہے وہ ہے ”بلاغات الثقات من أهل القرون الثلاثة مقبولة عندنا مطلقاً، كالإمام مالك وأبي حنيفة والشافعي ومحمد بن الحسن وأبي يوسف وأمثالهم، وبلاغات من دون هؤلاء إن كان يروها الثقات كما روى أمسده كالبخاري وأحمد وغيرهما، فمقبول اتفاقاً إذا كان بصيغة الجزم وإن كان يرسل عن الثقات وغيرهم فلا يقبل اتفاقاً“ دیکھیے ”قواعد في علوم الحديث“ للشيخ زفر أحمد العثماني رحمه الله (ص ۱۰۱)۔

(۳۲) دیکھیے صحیح بخاری، کتاب التعبير، باب أول ما بدئ به.....

مکہ میں کچھ نیک طینت افراد بت پرستی سے تشکر تھے ان میں ورقہ اور زید بن عمرو بن نفیل بھی تھے یہ دونوں دین حق کی تلاش میں شام گئے تھے، ورقہ کو تو بعض ایسے راہب مل گئے جو اصل دین نصرانیت پر قائم تھے چنانچہ وہ ان کے ہاتھ پر نصرانی ہو گئے۔ (۲۳)

زید بن عمرو بن نفیل

اور زید بن عمرو بن نفیل پہلے ایک یہودی عالم کے پاس گئے اور اس سے کہا کہ اپنے دین کے بارے میں مجھے بتاؤ شاید میں تمہارے دین میں داخل ہو جاؤں، اس نے کہا کہ اگر ہمارے دین میں داخل ہونا چاہتے ہو تو اللہ تعالیٰ کا کچھ غضب بھی برداشت کرنا پڑے گا، کہنے لگے میں اللہ تعالیٰ کے غضب ہی سے تو بھاگتا ہوں میں اس کے غضب کو برداشت نہیں کر سکتا۔ مجھے اس کے علاوہ کوئی اور دین بتاؤ۔ اس نے کہا کہ پھر تم حنیف ہو جاؤ انہوں نے پوچھا حنیف کیا چیز ہے؟ اس نے کہا کہ حنیف حضرت ابراہیم علیہ السلام تھے وہ نہ یہودی تھے اور نہ نصرانی، ان کا دین دین حنیف کہلاتا ہے۔

پھر ایک نصرانی عالم کے پاس گئے، اس سے کہا کہ میں تمہارے دین میں داخل ہونا چاہتا ہوں، اس نے کہا کہ ہمارے دین میں واقعی داخل ہونا چاہتے ہو تو اللہ تعالیٰ کی کچھ لعنت بھی برداشت کرنی پڑے گی، کہنے لگے میں تو اللہ تعالیٰ کی لعنت ہی سے بھاگتا ہوں، میں نہ تو لعنت برداشت کر سکتا ہوں اور نہ ہی غضب۔

پھر اس نے بھی یہی رائے دی کہ دین حنیف کو قبول کر لو اور حضرت ابراہیم علیہ السلام کے دین میں داخل ہو جاؤ۔

زید بن عمرو بن نفیل نے جب حضرت ابراہیم علیہ السلام کے بارے میں دونوں کی یہ باتیں سنیں تو ہاتھ اٹھا کر کہا ”اللهم انی اشهد انی علی دین ابراہیم“ (۲۴)

وكان يكتب الكتاب العبراني فيكتب من الإنجيل بالعبرانية ماشاء الله أن يكتب.
عبرانی: عبر سے مانوڑ ہے نسبت میں نطاف قیاس ”عبرانی“ کہہ دیا گیا۔ کہتے ہیں کہ جب حضرت ابراہیم علیہ السلام نمرود سے بچ کر دریائے فرات عبور کر گئے تو نمرود نے آپ کے پیچھے لوگوں کو بھیجا اور

(۲۳) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۵)۔

(۲۴) دیکھیے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۵۲۹ و ۵۳۰) کتاب المساقب باب حدیث زید بن عمرو بن نفیل۔

انہیں علم دیا کہ تمہیں کوئی ایسا جوان ملے جو سریانی زبان بولتا ہو تو اسے واپس لاؤ، لوگوں نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو پکڑ لیا، لیکن جب بات چیت کی تو اللہ تعالیٰ نے ان کی زبان عبرانی سے تبدیل کر دی، چونکہ دریائے فرات عبور کر چکے تھے اس لیے اس زبان کا نام عبرانی ہو گیا۔ (۴۵)

بخاری شریف کتاب التفسیر اور پھر کتاب التبعیر میں بھی یہ روایت آئی ہے ان دونوں جگہوں میں ”وكان يكتب الكتاب العربي فيكتب من الإنجيل بالعربية“ کے الفاظ ہیں۔

حافظ ابن حجر عسقلانی فرماتے ہیں کہ دونوں باتیں ٹھیک ہیں، ورقہ بن نوفل کو عبرانی و عربی دونوں زبانوں پر قدرت تھی، عربی ان کی اپنی زبان تھی اور عبرانی انہوں نے سیکھ لی تھی، انجیل کو وہ کبھی عربی میں نقل کرتے تھے اور کبھی عبرانی میں۔ (۴۶)

تورات و انجیل کی زبان

تورات و انجیل کی اصل زبان کیا تھی؟ اس میں بڑا اختلاف ہے علامہ تیمی فرماتے ہیں تورات و انجیل وغیرہ تمام کتب کی زبان عبرانی ہے۔ (۴۷)

علامہ کرمانی فرماتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوا کہ انجیل کی اصل زبان عبرانی ہے۔ (۴۸) لیکن علامہ عینی فرماتے ہیں یہ بات درست نہیں بلکہ تورات تو عبرانی زبان میں تھی اور انجیل کی زبان سریانی تھی۔ (۴۹) یہاں حدیث کے الفاظ ”فيكتب من الإنجيل بالعبرانية“ سے بھی یہی سمجھ میں آتا ہے کہ انجیل کی زبان سریانی تھی جس کو کبھی وہ عربی میں منتقل کرتے تھے اور کبھی عبرانی میں۔ (۵۰) واللہ اعلم۔

سریانی کی وجہ تسمیہ

علماء نے لکھا ہے کہ ”سریانی“ کو سریانی اس لیے کہا گیا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو

(۴۵) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۵۱ و ۵۲)۔

(۴۶) فتح الباری (ج ۱ ص ۴۵)۔

(۴۷) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۵۲)۔

(۴۸) شرح کرمانی (ج ۱ ص ۳۸)۔

(۴۹) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۵۲)۔

(۵۰) شرح کرمانی (ج ۱ ص ۳۸)۔

جب ”اسماء“ کی تعلیم دی تھی تو سراً تعلیم دی تھی اس لیے اس زبان کا نام ”سریانی“ ہوا۔ (۵۱)
امام العصر حضرت کشمیری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ سریانی دراصل ”سریا“ یعنی سوریا (شام) کی طرف
منسوب ہے۔ (۵۲)

انجیل کی کتابت کی وجہ

یہاں جو یہ فرمایا گیا ہے کہ وہ انجیل کو لکھا کرتے تھے اس کی وجہ دراصل یہ ہے کہ قرآن کریم میں
ارشاد باری ہے ”إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ آسَلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّشِيدُونَ
وَالْأَخْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ“ (۱)

اس سے معلوم ہوا کہ تورات کی حفاظت کا ذمہ علمائے تورات پر رکھا گیا تھا، چونکہ انہیں محافظ بنایا
گیا تھا اس لیے انہوں نے حفاظت کا یہ طریقہ اختیار کیا تھا کہ کتاب اللہ کی کتابت کرتے رہتے اور اس کے
لسخوں پر نسخے تیار کرتے رہتے تھے۔

یہی صورتحال انجیل میں بھی رہی کہ علمائے ربانین اسے لکھ لکھ کر محفوظ کرتے تھے۔ یہ ارباب
ہے کہ چونکہ اللہ تعالیٰ نے ان کتابوں کو ایک محدود وقت کے لیے نازل کیا تھا، اس لیے یہ لوگ ان کی حفاظت
میں کامیاب نہیں ہو سکے۔

برخلاف قرآن کریم کے کہ اس کی حفاظت کا ذمہ خود اللہ تعالیٰ نے لے رکھا ہے ”إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا
الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ“ (۲) پھر اللہ تعالیٰ نے اپنے قرآن کی حفاظت کا کام ایسوں سے لیا کہ جن کے بارے
میں عقل تسلیم نہیں کرتی کہ یہ بھی قرآن کے محافظ ہو سکتے ہیں، چنانچہ چھوٹے چھوٹے بچے، سات-ات، آٹھ
آٹھ، نو نو اور دس دس سال کے بچے جو دنیا کے کسی کام کے نہیں ہوتے، ان کے بارے میں لوگوں کو بھی
معلوم ہے کہ یہ کسی کام کے نہیں اور خود انہیں بھی دعویٰ نہیں کہ وہ کسی کام کے ہیں، ان سے یہ کام لیا، ان
کی فوج کی فوج تیار کر دی، ان کے سینوں میں پورے قرآن کو محفوظ کر دیا۔

اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے اپنی حکمت بالغہ اور قدرت غیر متناہیہ سے ایسے بچوں کا انتخاب فرمایا کہ جو قرآن
کی حفاظت تو کیا کسی چھوٹی سے چھوٹی کتاب کی بھی حفاظت سے قاصر ہیں، نہ تو قرآن کریم کے معانی کو سمجھتے
ہیں اور نہ ہی حقائق و مقاصد سے وہ واقف ہیں، چونکہ حفاظت کی ذمہ داری خود اللہ تعالیٰ نے لی تھی لہذا اس

(۵۱) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۵۲) - (۵۲) فیض الباری (ج ۱ ص ۲۰)۔

(۲) سورۃ مجر ۹۱۔

(۱) سورۃ مائدہ ۲۲۔

ذمہ داری کو یوں نبھایا۔

اگر اٹھارہ بیس سال یا تیس چالیس سال کی عمر کے لوگ ہوتے تو وہ کہتے کہ یہ ہماری قربانیوں کا نتیجہ ہے، ہم نے خدا جانے اپنے کتنے ضروری ضروری کاموں کو چھوڑ کر اس قرآن کو یاد کیا ہے پھر کہیں جا کر یہ محفوظ رہ سکا ہے۔

چنانچہ اللہ تبارک و تعالیٰ نے معصوم معصوم بچوں سے کام لے کر بڑوں کا احسان نہیں لیا، چھوٹے معصوم بچوں کے بارے میں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ ان کی قربانیوں کا نتیجہ ہے ورنہ یہ تو فلاں فلاں کام انجام دے سکتے تھے۔

بہر حال خلاصہ یہ ہے کہ ورقہ بن نوفل انجیل کی حفاظت کی غرض سے اس کو لکھتے رہتے تھے کبھی عربی میں ترجمہ کرتے اور کبھی عبرانی میں۔ چونکہ اس کو یاد کر کے حفظ کرنا مقصود نہیں تھا، یہ قرآن کریم کی خصوصیت ہے کہ یاد ہو جاتا ہے، باقی کتابوں کے اندر یہ خصوصیت نہیں ہے، اس لیے اس کو لکھ لکھ کر محفوظ کیا جاتا تھا اسی وجہ سے حضرت خدیجہؓ نے یہاں کتابت انجیل کا تو ذکر کیا ہے لیکن حفظ انجیل کا ذکر نہیں کیا۔ (۳) واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

وکان شیخا کبیرا قد عمی .

ورقہ بوڑھے تھے اور نابینا ہو گئے تھے۔

یہاں ایک بچکانہ سا سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب ورقہ نابینا ہو گئے تھے تو کیسے لکھتے تھے؟

اس کا جواب ظاہر ہے کہ پہلے لکھا کرتے تھے، جس کی خبر دی گئی ”وکان یکتب....“ نابینا بعد میں ہو گئے تھے۔ مطلب یہ کہ کسی زمانے میں وہ انجیل کا ترجمہ عربی اور عبرانی میں کیا کرتے تھے اور اب جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا معاملہ پیش آیا تو اس وقت نابینا ہو چکے تھے۔

دوسرا جواب یہ بھی دیا جاسکتا ہے کہ یہاں ”عمی“ کا اطلاق ضعف بصارت پر ہوا ہے، یعنی وہ ضعیف البصر ہو گئے تھے اور ظاہر ہے کہ ضعف بصارت اور کتابت میں جمع ممکن ہے۔

یہ بھی ممکن ہے کہ حقیقتاً نابینا ہو گئے ہوں اور کسی اور کو حکم دے کر انجیل لکھواتے ہوں، ایسی صورت میں کتابت کی نسبت ورقہ کی طرف مجازی ہوگی۔

فقال له خديجة: يا ابن عم.

ورقہ سے حضرت خدیجہؓ نے کہا کہ اے میرے چچازاد بھائی!

یہی روایت کتاب التبعیر میں ہے، اس میں ”ای ابن عم“ کے الفاظ ہیں، کتاب التفسیر میں ابوذر کی روایت میں تو ”یا ابن عم“ کے الفاظ ہیں جبکہ دوسرے حضرات کی روایت میں ”یا عم“ کے الفاظ ہیں۔ پھر مسلم شریف کی روایت میں ”ای عم“ کے الفاظ ہیں۔ (۴) اس طرح ”عم“ اور ”ابن عم“ میں تعارض ہو جاتا ہے۔

امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ دونوں صحیح ہیں، ”ابن عم“ تو اس لیے کہ وہ واقعی ابن عم یعنی چچازاد بھائی ہیں اور ”عم“ کہنا اس لیے صحیح ہے کہ وہ عمر میں ان سے بڑے تھے اور عربوں کا دستور یہ ہے کہ بڑی عمر کے لوگوں کو احتراماً ”عم“ کہہ دیا کرتے ہیں۔ (۵)

حافظ ابن حجرؒ نے اس جمع کو تسلیم نہیں کیا، اس لیے کہ دونوں جگہ حدیث میں واقعہ ایک ہے تو ظاہر ہے کہ یا تو ”ابن عم“ کہا ہوگا یا ”عم“ کہا ہوگا ”ابن عم“ تو بالکل ٹھیک ہے اپنی حقیقت پر ہے اس لیے وہی ارنج اور اقویٰ ہوگا اور ”یا عم“ کے بارے میں کہا جائے گا کہ یہ کسی راوی کا وہم ہے۔ (۶) اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ حافظ ابن حجرؒ نے پیچھے ”العربی“ ”بالعربیة“ اور ”العبرانی“ ”بالعبرانیة“ کے اختلاف کے بارے میں فرمایا تھا کہ دونوں ٹھیک ہیں کیونکہ ورقہ دونوں زبانوں پر قادر تھے۔ تو جس طرح وہاں یہ احتمال چل سکتا ہے تو یہاں بھی چل سکتا ہے۔

حافظ نے اس کا یہ جواب دیا کہ وہاں اس احتمال کے ممکن ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ راوی کا کلام ہے، کبھی راوی نے یہ کہہ دیا اور کبھی وہ کہہ دیا۔ جبکہ ”یا ابن عم“ حضرت خدیجہؓ کا کلام ہے، اور انہوں نے ایک مرتبہ ہی کہا ہے۔ (۷)

علامہ زرقلیؒ فرماتے ہیں کہ میرا خیال یہ ہے کہ یہ لفظ دراصل ”ابن عم“ تھا، یعنی شروع میں حرفِ ندا محذوف تھا پھر لفظ ”ابن“ محرف ہو کر ”ای“ بن گیا۔ (۸)

(۴) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۸۸) کتاب الإیمان، باب بدء الوحي الى رسول الله صلى الله عليه وسلم۔

(۵) شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۸۹)۔

(۶) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۵)۔

(۷) حوالہ بالا۔

(۸) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۱۷۵)۔

علامہ زرقانیؒ کی یہ توجیہ مسلم شریف کی روایت میں تو چل سکتی ہے، بخاری شریف کی روایت میں چلنا دشوار ہے، اس لیے کہ کتاب التفسیر میں ابوذر کے غیر کی روایت میں ”یا عم“ واقع ہوا ہے، الآیہ کہ یوں کہا جائے کہ اصل میں تھا ”ای عم“ پھر راوی نے روایت بالمعنی کرتے ہوئے ”یا عم“ کہہ دیا۔ دوسری صورت ترجیح کی ہے کہ ابوذر کی روایت کو راجح قرار دیا جائے اور دوسرے حضرات کی روایت کو مرجوح سمجھا جائے۔ واللہ سمانہ اعلم۔

اسمع من ابن آحیک۔

اپنے بھتیجے کی بات سنو۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو حضرت خدیجہؓ نے ورقہ کا ابن اللخ کہا ہے۔

اس کی وجہ یا تو یہ ہے کہ ورقہ سن وسال میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے کافی بڑے تھے۔ (۹)

اور یا اس کی وجہ یہ ہے کہ ورقہ اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے والد حضرت عبداللہ دونوں قصی

میں متحد ہو جاتے ہیں جو دونوں کے دادا کے دادا ہیں، ورقہ کا نسب تو ورقہ بن نوفل بن اسد بن عبدالعزیٰ بن

قصی ہے۔ اور حضرت عبداللہ کا عبداللہ بن عبدالمطلب بن ہاشم بن عبدمناف بن قصی۔ گویا قصی میں

جا کر دونوں برابر ہو جاتے ہیں۔ اس لحاظ سے گویا ورقہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے چچا ہو گئے۔ (۱۰)

فقال له ورقة: هذا الناموس الذي نزل الله على موسى.

ورقہ نے کہا یہ وہی رازداں ہیں جن کو اللہ تعالیٰ نے موسیٰ علیہ السلام پر اتارا تھا۔

ناموس

ناموس ”فاعول“ کے وزن پر ہے ”نامست الرجل اذا ساررتہ“ (یعنی کانا پھوسی کرنا) سے ماخوذ

ہے۔ (۱۱) نمس ینمسن (باب ضرب) کے معنی چھپانے کے آتے ہیں۔ (۱۲)

ناموس کی تفسیر بخاری شریف کتاب الانبیاء میں آرہی ہے، وہاں اس کی تفسیر امام بخاری نے

(۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۵)۔

(۱۰) حوالہ بالا۔

(۱۱) اعلام الحدیث للخطابی (ج ۱ ص ۱۲۰)۔

(۱۲) شرح نودی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۸۹)۔

”صاحب السر“ سے کی ہے۔ (۱۳)

علامہ سہیلی اور ابن الاثیر نے اس کی تفسیر ”صاحب سر الملک“ نقل کی ہے۔ (۱۴)
ان سب کا حاصل یہ ہے کہ ناموس رازدار کو کہتے ہیں عام ہے کہ صاحب سر الخیر ہو یا صاحب سر الشر۔
بعض حضرات کہتے ہیں کہ ”ناموس“ تو صاحب سر الخیر کو کہتے ہیں جبکہ صاحب سر الشر کو
”جاسوس“ کہتے ہیں۔ (۱۵) یہ تفریق سہیلی نے بھی نقل کی ہے (۱۶) اور علامہ نووی فرماتے ہیں کہ یہی اہل
لغت وغریب الحدیث کا قول ہے۔ (۱۷)

لیکن بات یہ ہے کہ اہل لغت دونوں قول نقل کرتے ہیں ابن الاثیر نے ”نہایہ“ میں صاحب
سر الملک کا قول بھی نقل کیا ہے اور تفریق کا قول بھی۔

لہذا ہو سکتا ہے یوں کہا جائے کہ دونوں قول ہیں اور یہ بھی ممکن ہے کہ یوں کہا جائے کہ لفظ دونوں
متحد اور ایک ہیں لیکن عرف میں فرق ہے ”ناموس“ کا اطلاق صاحب سر الخیر پر ہوتا ہے اور ”جاسوس“
کا صاحب سر الشر پر۔

پھر ناموس سے مراد یہاں سب کے نزدیک بالاتفاق حضرت جبریل علیہ السلام ہیں (۱۸) سیرت ابن
ہشام کی روایت میں ”الناموس الاکبر“ آیا ہے (۱۹) اہل کتاب حضرت جبریل کو ”ناموس اکبر“ کہا
کرتے تھے۔

ورقہ کے عیسائی ہونے کے باوجود حضرت عیسیٰ

کے بجائے موسیٰ علیہما السلام کو ذکر کرنے کی وجہ

یہاں قرین قیاس تو یہ تھا کہ ”الذی نزل اللہ علی عیسیٰ“ کہتے، کیونکہ ورقہ بن نوفل نصرانی تھے۔
بعض نے کہا کہ چونکہ عیسیٰ علیہ السلام کی نبوت میں یہود اختلاف کرتے ہیں اور نصاریٰ ان کے لیے

(۱۳) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۳۸۰) کتاب الانبیاء، باب واذکر فی الكتاب موسیٰ انہ کان مخلصاً.....

(۱۴) دیکھیے الروض الأنف (ج ۱ ص ۱۵۶) اور نہایة لابن الاثیر (ج ۵ ص ۱۱۹)۔

(۱۵) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۳۶)۔

(۱۶) الروض الأنف (ج ۱ ص ۱۵۶)۔

(۱۷) شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۸۹)۔

(۱۸) حوالہ بلا۔

(۱۹) سیرت ابن ہشام (ج ۱ ص ۱۵۶)۔

بجائے نبوت کے نبوت (اللہ کا بیٹا ہونا۔ والعیاذ باللہ) ثابت کرتے ہیں اور موسیٰ علیہ السلام یہود و نصاریٰ میں متفق علیہ نبی تھے، اس لیے ورقہ نے یہاں انہی کا نام لیا۔ (۲۰)
علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:-

صحیح وجہ یہ ہے کہ قرآن حکیم سے پہلے جتنی کتب و صحف سماویہ آئے ہیں سب سے جامع ترین کتاب تورات تھی جو کہ موسیٰ علیہ السلام پر نازل کی گئی تھی، چنانچہ قرآن میں بھی اس کا اشارہ فرماتے ہیں :
”يُحْكَمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِيْنَ اَسْلَمُوْا لِلَّذِيْنَ هَادُوْا وَالرَّبِّيُّونَ وَالْاَحْبَارُ“ (۲۱) انبیاء اور دوسرے اہل علم و دین اسی تورات سے اپنے فیصلے کرتے تھے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ اس وقت احکام کے اعتبار سے وہ جامع ترین کتاب تھی اور انجیل میں زیادہ احکام نہیں تھے اس کا بیشتر حصہ نصح و واقعات پر مشتمل تھا، چنانچہ عیسیٰ علیہ السلام نے فرمایا تھا ”لوگو! میں اس لیے نہیں آیا کہ تورات کو تبدیل کر دوں بلکہ اس لیے آیا ہوں کہ تورات کی تکمیل کروں۔“ عیسیٰ علیہ السلام کے آنے سے صرف چند جزئیات میں بحسب مصلحتِ زمانہ نسخ ہوا تھا، چنانچہ قرآن حکیم اس کا شاہد ہے ”وَمُصَدِّقًا لِّمَا بِيْنَ يَدَيِّ مِنَ التَّوْرَةِ وَاَوْحٰى لَكُمْ بَعْضَ الَّذِيْ حُرِّمَ عَلَيْكُمْ“ (۲۲)

باقی کشف الظنون میں جو کچھ لوگوں کا قول نقل کیا گیا ہے کہ ہم نے تورات کو بالاستیعاب دیکھ لیا اس میں، نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ اور حشر و نشر کے متعلق کوئی تفصیل نہیں ہے۔ (۲۳) سو یہ حال تو اس کا لوگوں کی تحریف سے ہوا ہے، واقع میں تورات احکام کے لیے بہت ہی جامع تھی۔
ورقہ کو کتب سماویہ کے مطالعہ سے معلوم تھا کہ خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی ایک اکمل اور جامع ترین کتاب ملے گی جو تورات سے بھی زیادہ جامع ہوگی، قرآن پاک میں ارشاد ہے ”قُلْ فَاتَّبَعُوا كِتٰبَ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ هُوَ اَهْدٰى مِنْهُمَا“ (۲۴) اس لیے ورقہ نے موسیٰ علیہ السلام کا ذکر کیا۔

اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو حضرت موسیٰ علیہ السلام سے واقع میں ایک خاص مناسبت ہے، چنانچہ قرآن کریم میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کو موسیٰ علیہ السلام کی رسالت سے تشبیہ دی گئی ہے :
”اِنَّا اَرْسَلْنَا اِلَيْكُمْ رَسُوْلًا شٰهِدًا عَلَيْنَكُمْ كَمَا اَرْسَلْنَا اِلٰى فِرْعَوْنَ رَسُوْلًا“ (۲۵) یہ تشبیہ جامعیت میں ہے،

(۲۰) تقرر بخاری شریف (ج ۱ ص ۹۱)۔

(۲۱) سورۃ مائدہ / ۴۴۔

(۲۳) کشف الظنون (ج ۱ ص ۵۰۳)۔

(۲۴) سورۃ آل عمران / ۵۰۔

(۲۴) سورۃ القصص / ۴۹۔

(۲۵) سورۃ المزمل / ۱۵۔

تورات اپنے دور میں جامع تھی اور قرآن کریم تمام کتبِ آسمانی کی افادیت اور قیامت تک کے لیے تمام افاداتِ مزیدہ کا جامع ہے، اسی لیے قرآن کریم کی توصیف میں اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں ”وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ“ (۲۶) یعنی یہ قرآن تمام شرايع کا نگہبان اور سب کو جامع ہے۔

ایک مناسبت یہ بھی ہے کہ جیسے موسیٰ علیہ السلام کا فرعون ہلاک ہوا ایسے ہی آپ کی امت کا فرعون ابوجہل بھی ہلاک ہوا۔ (۲۷)

ایک اشکال اور اس کا جواب

یہاں ایک شبہ یہ ہوتا ہے کہ حافظ ابن حجرؒ لور علامہ عینیؒ نے دلائلِ ابنی نعیم کے حوالہ سے ایک حدیثِ حسن ذکر کی ہے جس میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا ذکر ہے۔ (۲۸) اس صورت میں تو وہ تمام نکتے جو بیان کیے گئے تھے بیکار ہو جائیں گے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ دراصل حضرت خدیجہؓ ورقہ کے پاس دو مرتبہ گئی تھیں، ایک دفعہ تنہا اور ایک دفعہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو لے کر۔ تو جس وقت وہ تنہا گئی تھیں اس وقت ”نزل اللہ علی عیسیٰ“ کہا تھا اور یہ ان کی فہم کے مطابق تھا، کیونکہ وہ یہی جانتی تھیں کہ ورقہ نصرانی ہیں اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے ماننے والوں میں سے ہیں۔ لیکن جب وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو لے کر گئیں تو ”نزل اللہ علی موسیٰ“ کا ذکر کیا، چونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ان تمام دقائق اور نکات کو سمجھ سکتے تھے اس لیے حضرت موسیٰ علیہ السلام کا ذکر کیا، اور حضرت خدیجہؓ جب تنہا تھیں اس وقت آسانی فہم کے لیے صرف حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا ذکر کیا۔ (۲۹)

علامہ سہیلیؒ کا بیان اور اس کا رد

علامہ ابوالقاسم سہیلیؒ نے ”الروض الأنف“ میں لکھا ہے کہ ورقہ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کا ذکر اس لیے کیا تھا کہ وہ عیسائی تھے اور عیسائیوں کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جوہرِ فرد ہیں اور اس کے تعین

(۲۶) سورة الباقہ ۲۸/۵۔

(۲۷) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۱۷۶ و ۱۷۷)۔

(۲۸) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۲۶) اور عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۵۵)۔

(۲۹) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۲۶) اور فضل الباری (ج ۱ ص ۱۷۷)۔

اقانیم ہیں، وجود، کلمہ، اور حیاة۔ ان کی اصطلاح میں وجود کو ”اب“ کلمہ کو ”ابن“ اور ”حیاة“ کو ”روح القدس“ کہا جاتا ہے گویا کہ اللہ تعالیٰ کے یہ تین اجزائے ترکیبی ہیں والعیاذ باللہ تعالیٰ۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ اقانیم ثلاثہ میں سے اقنوم کلمہ ناسوت مسیح میں حلول کر گیا۔ اور کلمہ کہتے ہیں ان کے نزدیک ”علم“ کو، اسی لیے ان کی رائے میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام علم غیب جانتے تھے اور کل کیا کچھ ہوگا اس کی خبر دے دیتے تھے چونکہ یہ ان نصاریٰ کا مذہب تھا جو جھوٹے تھے اور اللہ پر جھوٹ باندھنے والے تھے، اس لیے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے ذکر سے عدول کرتے ہوئے حضرت موسیٰ علیہ السلام کا ذکر کیا، یا یہ کہ ان کا عقیدہ یہ تھا حضرت جبریل علیہ السلام موسیٰ علیہ السلام کے پاس آتے تھے، حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے پاس آنے کی ضرورت نہیں ہوتی تھی کیونکہ وہ تو سب کچھ جانتے تھے۔ (۳۰)

لیکن حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ علامہ سہیلی کی یہ توجیہ درست نہیں کیونکہ ورقہ محرف دین نصرانیت میں داخل نہیں ہوئے تھے، بلکہ ان کی ملاقات ایسے بعض راہبوں سے ہو گئی تھی جو اصل شریعت عیسوی پر قائم اور باقی تھے۔ (۳۱) واللہ بخانہ العلم۔

یالییتی فیہا جذعاً

”یا“ کے بارے میں بعض علماء فرماتے ہیں کہ یہ حرف ندا ہے اور اس کے بعد منادی محذوف ہے یعنی ”یا محمد لیتی فیہا جذعاً“ (۳۲)

ابن مالک نے اس پر اشکال کیا ہے کہ اس طرح کا کلام متکلم بعض ایسے اوقات میں بھی کرتا ہے جبکہ اس کے پاس کوئی بھی نہیں ہوتا۔ جیسے قرآن کریم میں حضرت مریم علیہا السلام کا قول آیا ہے :

”يَلِيَّتِي مِثَّ قَبْلَ هَذَا“ (۳۳) یہاں اس کو حرف ندا کہنا درست نہیں کیونکہ وہ اس وقت تنہا تھیں لہذا یہ حرف ندا نہیں بلکہ ”الآ“ کی طرح حرف تشبیہ ہے (۳۴)۔

ألا ليت شعري هل أبيتن ليلة

بواد و حولي إذ خرو و جليل (۳۵)

(۳۱) فتح الباری (ج ۱ ص ۳۶)۔

(۳۲) سورة مریم ۲۳۱۔

(۳۰) الروض الانف (ج ۱ ص ۱۵۶)۔

(۳۳) عمدة القاری (ج ۱ ص ۵۸)۔

(۳۴) عمدة القاری (ج ۱ ص ۵۸)۔

(۳۵) قالہ سیدنا بلال رضی اللہ عنہ کما فی البحاری (ج ۱ ص ۲۵۳) کتاب فضائل المدینة باب (بلا تر حمة بعد باب کراهية النبي صلى الله عليه

وسلم أن نعری المدینة)۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ جہاں آدمی تنہا ہو اور کوئی مخاطب نہ ہو ایسے موقعہ پر اپنے نفس کو خطاب کر سکتے ہیں یعنی ”یا نفسی لیتی میت قبل هذا“ (۳۶)

”فیہا“ کی ضمیر یا تو ”ایام الدعوة“ کی طرف لوٹ رہی ہے یا ”ایام النبوة“ کی طرف۔ (۳۷)

جذع کا اعراب اور اس کی وجوہ

”جذعاً“ یہاں دو روایتیں ہیں، ایک روایت میں ”جذع“ بالرفع ہے، دوسری روایت ”جذعاً“

نصب کی ہے۔ (۳۸)

رفع کی صورت میں تو ظاہر ہے ”لیت“ کی خبر ہے۔ (۳۹)

البتہ نصب کی کئی وجوہ ذکر کی گئی ہیں:-

① علامہ خطابی فرماتے ہیں یہاں ”کان“ محذوف ہے یعنی ”لیتی کنت جذعاً“ (۴۰) امام کسائی کا

میلان بھی اسی طرف ہے (۴۱) کو فین نے ”انتهوا خیر الکم“ میں یہی تاویل کی ہے یعنی ”انتهوا یکن خیراً

لکم“ (۴۲)

② ابن بری فرماتے ہیں کہ یہ ”جعل“ کا مفعول ہے تقدیر عبارت ہے ”یالیتی جعلت فیہا جذعاً“ (۴۳)

③ کو فین کہتے ہیں کہ یہاں ”لیت“ کو ”تمنیت“ کا عمل دیا گیا ہے جیسے شاعر کے اس قول میں

یہی صورت ہے:-

یالیت أيام الصبار واجعا (۴۴)

④ قاضی عیاض فرماتے ہیں کہ یہ حال واقع ہونے کی وجہ سے منصوب ہے اور ”فیہا“ ”لیت“ کے

لیے خبر ہے۔ علامہ نووی فرماتے ہیں ”وهذا الذي اختاره القاضي هو الصحيح الذي اختاره أهل التحقيق

والمعرفة من شیوخنا و غیر ہم ممن یعتمد علیہ واللہ اعلم“ (۴۵)

(۳۷) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۳۶) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۵۸)۔

(۳۹) عمدة القاری (ج ۱ ص ۵۸)۔

(۴۱) عمدة القاری (ج ۱ ص ۵۸)۔

(۴۳) حوالہ بالا۔

(۴۵) دیکھیے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۸۹)۔

(۳۶) دیکھیے عمدة القاری (ج ۱ ص ۵۸)۔

(۳۸) حوالہ بالا۔

(۴۰) اعلام الحدیث (ج ۱ ص ۱۴۱)۔

(۴۲) فتح الباری (ج ۱ ص ۳۶)۔

(۴۴) عمدة القاری (ج ۱ ص ۵۸)۔

جذع کے لغوی معنی

”جذع“ دراصل نو عمر اور جوان جانور کو کہتے ہیں، چنانچہ جو اونٹ چار سال مکمل کر لے اور پانچویں سال میں داخل ہو جائے، جو گائے دو سال مکمل کر لے اور جو بھیڑ بکری ایک سال مکمل کر لیں ان کو ”جذع“ کہتے ہیں۔ (۳۶)

مطلب یہ ہے کہ ورقہ یہ تمنا کر رہے ہیں کہ کاش! میں ایامِ دعوت میں جوان اور قوی ہوتا تو میں آپ کی پوری حمایت اور مدد کرتا۔

لِئْتِي أَكُونُ حَيًّا إِذْ يَخْرُجُ جَكَ قَوْمِكَ.

یہ بر سبیل تمنا ہے کہ اگرچہ میں نوجوان نہ ہوتا تو کم از کم اتنا ہی ہو جاتا کہ میں اُس زمانے میں زندہ ہوتا جبکہ آپ کی قوم آپ کو نکالے گی۔

أَوْ مَخْرَجِيَّ هُمْ؟

یعنی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیا وہ لوگ مجھے نکال دیں گے؟!

یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حرفِ عطف تو حرفِ استفہام پر مقدم ہوتا ہے، جیسا کہ ”وَكَيْفَ تَكْفُرُونَ...“ (۳۶) فَاِنَّ تَذٰهَبُوْنَ“ (۳۸) اور ”فَهَلْ يَهْلِكُ اِلَّا السَّوْمُ الْفٰسِقُوْنَ“ (۳۹) میں آپ دیکھ رہے ہیں کہ حروفِ عطف ادواتِ استفہام سے مقدم ہیں۔ لیکن یہاں حرفِ استفہام حرفِ عطف سے مقدم لایا گیا ہے ”اَوْ مَخْرَجِيَّ هُمْ“ یہ کیسے درست ہوا؟

ابن مالک کا کہنا یہ ہے کہ اصل قانون تو یہی ہے جو ذکر ہوا کہ حروفِ عطف کو ادواتِ استفہام پر مقدم کیا جاتا ہے لیکن چونکہ ادواتِ استفہام میں ”ہمزہ“ اصل ہے، اس لیے اس میں گنجائش سمجھی گئی ہے کہ اس کو حرفِ عطف پر مقدم کیا جائے۔ (۵۰)

لیکن حقیقت یہ ہے کہ ابن مالک کا یہ کلام رکیک ہے۔ اس لیے کہ اول تو یہ ”اِذْ يَخْرُجُ جَكَ قَوْمِكَ“

(۳۶) دیکھیے النہایۃ فی غریب الحدیث (ج ۱ ص ۲۵۰) و مجمع بحار الانوار (ج ۱ ص ۳۳۵)۔

(۳۶) سورۃ آل عمران ۱۰۱۔

(۳۸) سورۃ النکویر ۲۶۔

(۳۹) سورۃ الاحقاف ۳۵۔

(۵۰) دیکھیے شرح کرمانی (ج ۱ ص ۳۰)۔ و عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۵۹)۔

کا جواب ہے کہ آپ کو چونکہ اس اخراج کی خبر پر تعجب ہوا اس لیے آپ نے استعجاب اور استبعاد کے اظہار کے لیے سوال کیا کہ کیا وہ مجھے نکالیں گے؟ پھر جواب سے پہلے حرف عطف کے لانے کے کیا معنی؟ (۵۱)

دوسری بات یہ ہے کہ جب یہ ہمزہ استفہام ہے اور ”مُخْرِجِي“ پر داخل ہے تو محض اصل بالاستفہام ہونے کی وجہ سے اس کو واو عاطفہ پر خلاف قانون بے ضرورت کیوں مقدم کیا گیا، بے ضرورت اس لیے کہ جہاں اس کی تقدیم کا مقام تھا وہاں وہ مقدم ہے یعنی جملہ استفہامیہ کی ابتداء، تو پھر واو عاطفہ سے پہلے اس کو کیوں لایا گیا؟ (۵۲)

حقیقت یہ ہے کہ یہاں قوی بات علامہ زمخشری کی ہے وہ فرماتے ہیں کہ ان جیسے مواقع میں معطوف علیہ محذوف ہوا کرتا ہے، اور تقدیری عبارت یوں ہے ”أَمْعَادِي وَمُخْرِجِي هَمْ“ (۵۳)

”أَوْ مُخْرِجِي هَمْ“ کا اعراب

”مُخْرِجِي“ یاء کی تشدید کے ساتھ جمع کا صیغہ ہے اور یہ خبر مقدم ہے اور ”هَمْ“ مبتدا مؤخر ہے۔ اس کا عکس (یعنی یہ کہ مُخْرِجِي کو مبتدا اور هَمْ کو خبر قرار دیا جائے) درست نہیں کیونکہ ”مُخْرِجِي“ میں اضافت، اضافت لفظیہ ہے اور وہ نکرہ ہے جبکہ ”هَمْ“ معرفہ ہے، نکرہ کو مبتدا اور معرفہ کو خبر قرار دینا درست نہیں۔

دوسری صورت یہ ہے کہ ”مُخْرِجِي“ کو مبتدا قسم ثانی قرار دیں گے اور ”هَمْ“ کو اس کا فاعل، جو خبر کے قائم مقام ہوگا۔ اس صورت میں یہ جملہ ”أَكْلُونِي الْبَرَاغِيثَ“ کی قبیل سے ہوگا۔ تیسری صورت یہ ہے کہ ”مُخْرِجِي“ تشدید کے ساتھ نہ ہو، اس صورت میں اس کو مبتدا قسم ثانی اور ”هَمْ“ کو ”فَاعِلٌ سَدَّ مَسَدَ الْخَبْرِ“ قرار دیں گے۔ آخری دونوں صورتوں میں مبتدا کا اعتداد ہمزہ استفہام پر ہے۔ (۵۴)

آپ کے تعجب کی وجہ

علامہ سہیلی فرماتے ہیں کہ آپ کے دل میں اپنے وطن کی محبت تھی، اس لیے کہ آپ سے کہا گیا کہ

(۵۱) حوالہ بالا۔

(۵۲) حوالہ بالا۔

(۵۳) دیکھیے کرمانی (ج ۱ ص ۴۰) وعمدة (ج ۱ ص ۵۹) و تفسیر کشاف (ج ۲ ص ۱۱۵) تفسیر قولہ تعالیٰ: أَوْ عَجِبْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِنْ رَبِّكُمْ.... الاعراف/۶۳۔

(۵۴) عمدة القاری (ج ۱ ص ۵۹)۔

آپ کی قوم آپ کو ستائے گی، تکلیف پہنچائے گی، کسی بات پر آپ کی طبیعت میں اس طرح کا تاثر اور تغیر ظاہر نہیں ہوا، آپ خاموش رہے، لیکن جب اخراج کی بات سنی تو آپ فوراً بول اٹھے۔ اور اس وطن عزیز کی محبت ہونی بھی چاہیے، اس لیے کہ وہاں بیت اللہ ہے، وہاں حرم ہے، وہاں آپ کے آباء و اجداد حضرت اسماعیل علیہ السلام کے زمانے سے قیام پذیر تھے۔ (۵۵)

آپ کے شدتِ انفعال اور تاثر کی یہ وجہ بھی ممکن ہے کہ آپ کو یہ خیال پیدا ہوا کہ اگر میری قوم نے مجھ کو نکال دیا تو ہدایت اور ایمان کی دولت سے محروم ہو جائے گی، آپ کو ان کی ہدایت سے محرومی پر تاثر ہوا۔ (۵۶) اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ دونوں ہی چیزیں موجب تاثر ہوں، (۵۷) واللہ بہمانہ اعلم۔

قال: نعم، لم یأت رجل قط بمثل ما جئت به إلا عودی

ورقہ نے کہا کہ: ہاں! یہ سنتِ الہی ہے کہ تم جو بات لے کر آئے ہو اس جیسی بات جب بھی کوئی لایا ہے اس کے ساتھ عداوت کی گئی ہے، اور عداوت کا انجام دور تک پہنچتا ہے، آدمی کو اپنا وطن تک چھوڑنا پڑتا ہے۔

وان یدرکنی یومک أنصرک نصرأ مؤزرأ

یعنی اگر تمہارا دن مجھ کو مل گیا تو میں تمہاری زبردست مدد کروں گا۔

”یومک“ سے مراد یومِ اخراج بھی ہو سکتا ہے، جہاد کا زمانہ بھی ممکن ہے اور ہو سکتا ہے زمانہٴ

دعوت مراد ہو۔ (۵۸)

”مؤزر“ ازر سے ماخوذ ہے، جس کے معنی قوت و شدت کے ہیں، اس صورت میں مطلب ہوگا

أنصرک نصرأ قویاً بلیغاً۔

قزاز کہتے ہیں ”مؤزر“ ازر سے ماخوذ نہیں ہے کیونکہ یہ مہموز نہیں بلکہ واو کے ساتھ ہے اور

”وازر یوازر“ سے ماخوذ ہے جس کے معنی معاونت کے ہوتے ہیں، اسی لیے کہا جاتا ہے وزیر الملک اور

(۵۵) فتح الباری (ج ۱۲ ص ۳۵۹) کتاب التعمیر، باب أول ما بدئ به.....

(۵۶) حوالہ بلا۔

(۵۷) حوالہ بلا۔

(۵۸) فتح الباری (ج ۸ ص ۷۲۱) کتاب التفسیر، تفسیر سورة العلق۔

وزراء الملک۔

لیکن اس پر اشکال یہ ہے کہ علامہ جوہری نے لکھا ہے کہ معاونت کے معنی کے لیے فصیح لفظ ”آزَرَ“ ہے جس کو عوام ”وازرَ“ کہہ دیتے ہیں۔ (۵۹)

ثم لم ينشب ورقة أن توفي

ای لم يتعلق ورقة بشيء من الحياة.... یعنی زیادہ عرصہ نہیں گذرا تھا کہ ورقہ کا انتقال ہو گیا۔ بظاہر اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس واقعہ کے فوراً بعد ورقہ کا انتقال ہو گیا تھا، لیکن ابن اسحاق نے ایک قصہ نقل کیا ہے کہ حضرت بلالؓ جب مسلمان ہو گئے تو کفار مکہ ان کو سزا دیتے تھے، چھتی ریت پر لٹا کر ان کے سینے پر پتھر رکھتے تھے اور حضرت بلالؓ ”أحدأحد“ کرتے تھے، ورقہ ان کے پاس سے گذرتے تو کہتے ”أحدأحد والله يا بلال.... أحلف بالله لئن قتلتموه لأتخذنه حنانا“ (۶۰) حنان کہتے ہیں موضع رحمت کو، مطلب یہ ہے کہ میں اس سے تبرک حاصل کروں گا اور موجب نزول رحمت رب سمجھوں گا۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ورقہ بعد کے زمانہ تک زندہ رہے حتیٰ کہ حضرت بلال کے ایمان کا زمانہ اور ان کی تعذیب کا وقت پایا۔

حافظ ابن قیم رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ یہ روایت وہم ہے صحیح نہیں ہے، بھلا اگر ورقہ زندہ ہوتے تو وہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حضرت عمرؓ اور حضرت حمزہؓ کی طرح ضرور مدد اور نصرت کرتے، حالانکہ کہیں بھی ان کی مدد و نصرت کا ذکر نہیں آتا۔ (۶۱)

حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ یہ اعتراض وارد ہے، اس لیے کہ ورقہ نے جو ”أنصرک نصرأ مؤزرأ“ کہہ کر وعدہ کیا تھا اس کا مطلب یہ تھا کہ یوم الاخراج میں آپ کی مدد کروں گا، جب آپ کی قوم آپ کو شہر بدر کرے گی اور وطن سے نکالے گی اس وقت میں آپ کی حمایت کروں گا۔ (۶۲)

لیکن حافظؒ کی توجیہ درست نہیں معلوم ہوتی، بھلا ورقہ مسلمان ہو کر اس بات کا انتظار کرتے کہ اللہ کے رسول کو کفار مکہ ستائیں اور وہ قوت کے باوجود خاموش رہیں، کوئی حمایت کا کلمہ نہ کہیں اور اس انتظار میں رہیں کہ جب آپ کو شہر بدر کیا جائے گا تب آپ کی مدد کریں گے؟ یہ بہت بعید ہے۔

(۵۹) دیکھیے الفائق للزمخشري (ج ۱ ص ۳۹) اور فتح الباری (ج ۱۲ ص ۳۵۹) کتاب التعمیر، باب اول ما بدئ به.....

(۶۰) دیکھیے سیرت ابن ہشام (ج ۱ ص ۲۰۲) ذکر عدوان المشرکین علی المستضعفین ممن أسلم بالأذى والفتنة۔

(۶۱) دیکھیے فتح الباری (ج ۸ ص ۷۲۱) کتاب التفسیر، تفسیر سورة العلق۔

(۶۲) حوالہ بالا۔

و فتر الوحي.

اور وحی میں فتور آگیا، اس کا تسلسل ختم ہو گیا اور اس کی آمد موقوف ہو گئی۔
یہاں چند بخشیں ہیں:

بحث اول سببِ فترتِ وحی

پہلی بحث یہ ہے کہ وحی کے فتور اور انقطاع کا سبب کیا ہے؟

جواب یہ ہے کہ اس کے تین اسباب ہیں:-

① ایک تو اس لیے فتور واقع ہوا تاکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر اچانک فرشتہ کی ملاقات کی وجہ سے جو بہت زیادہ بوجھ پر گیا وہ دور ہو جائے۔

② دوسرا سبب یہ ہوا کہ فتور کے بعد آپ کی طبیعت میں شوق پیدا ہو، اس لیے کہ جب اس طرح کی چیزیں ایک آدھ مرتبہ آدمی مشاہدہ کر لیتا ہے تو طبعاً دوبارہ دیکھنے کو جی چاہتا ہے، اور جو چیز شوق کے بعد آتی ہے وہ سہل اور آسان ہوتی ہے۔

③ تیسری وجہ یہ ہے کہ جو کچھ آپ پر نازل کیا گیا تھا ظاہر یہ ہے کہ وہ الفاظِ قرآن تھے۔ تو تھوڑا سا موقع اس بات کا دیا گیا کہ آپ اس میں غور و فکر فرمائیں۔ (۶۳)

بحث دوم مدتِ فترت

دوسری بحث یہ ہے کہ مدتِ فترتِ وحی کتنی ہے؟

حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ نے بعض حضرات کا ایک قول نقل کیا ہے کہ مدتِ فترتِ وحی دو سال کی تھی۔ (۶۴)

علامہ سہیلی لکھتے ہیں کہ ابن اسحاق نے فترت کا تو ذکر کیا لیکن مدتِ فترت کا کوئی تذکرہ نہیں کیا۔ بعض اخبارِ مسندہ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ڈھائی سال تھی۔ (۶۵)

شرح بخاری فرماتے ہیں کہ شعبی کی مرسل روایت سے مدت کا تین سال ہونا معلوم ہوتا ہے:-

(۶۳) دیکھیے فتح الباری (ج ۱۲ ص ۳۶۰) کتاب التعبير۔

(۶۴) البداية والنهاية (ج ۳ ص ۱۶) باب كيف بدأ الوحي۔

(۶۵) الروض الأنف للسبيلي (ج ۱ ص ۱۶۱)۔

”أنزلت عليه النبوة وهو ابن أربعين سنة“ فقرن بنبوته إسرائفيل عليه السلام ثلاث سنين، فكان يعلم الكلمة والشئ، ولم ينزل عليه القرآن على لسانه فلما مضت ثلاث سنين قرن بنبوته جبريل، فنزل عليه القرآن على لسانه عشرين سنة“ (۶۶) یعنی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی عمر جب چالیس سال کی ہوئی تو آپ کو نبوت عطا ہوئی اور آپ کی نبوت کے ساتھ حضرت اسرافیل علیہ السلام کو مقرون کیا گیا وہ آپ کو کبھی کبھار کچھ کچھ باتوں کا اتقاء کیا کرتے تھے، یہ سلسلہ تین سال تک رہا اور ان ایام میں قرآن پاک کا نزول نہیں ہوا، اس کے بعد حضرت جبریل علیہ السلام آپ کے ساتھ لگائے گئے اور پھر قرآن کا نزول شروع ہوا، بیس سال قرآن پاک نازل ہوا، دس سال کے میں اور دس سال مدینہ طیبہ میں۔

اس پورے اثر کو دیکھنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس میں مدتِ فترت کا بیان نہیں، اس لیے کہ اس میں تو یہ ہے کہ جب نبوت دی گئی تو پہلے حضرت اسرافیل علیہ السلام کو ساتھ کیا گیا، پھر تین سال کے بعد حضرت جبریل علیہ السلام ساتھ کیے گئے اور قرآن کا نزول بعد میں ہوا، اس سے پہلے قرآن نازل ہی نہیں ہوا۔ حالانکہ ”إِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ“ نازل ہو چکا تھا، اس سورت کی ابتدائی پانچ آیات نازل ہو چکی تھیں پھر یہ کہنا کہ قرآن بالکل نازل ہی نہیں ہوا تھا کیسے صحیح ہو سکتا ہے؟

دوسری بات یہ ہے کہ واقدیؒ اس اثر ہی کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں ”لیس يعرف أهل العلم ببلدنا أن إسرائفيل قرن بالنبي صلى الله عليه وسلم، وإن علماءهم وأهل السيرة منهم يقولون: لم يقرن به غير جبريل من حين أنزل عليه الوحي إلى أن قبض صلى الله عليه وسلم“ (۶۷) لیکن حافظ ابن حجرؒ نے ان کے انکار پر نکیر کی ہے اور فرمایا کہ نفی پر کوئی دلیل نہیں، لہذا مثبت کو نافی پر ترجیح حاصل ہوگی۔ (۶۸) گویا ان کی رائے یہ ہے کہ ابتداء میں حضرت اسرافیل علیہ السلام کو شامل کر دیا گیا ہوگا۔

مگر اس واقعہ کو فترت کا بیان قرار دینا مشکل ہے۔

یہاں ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہو سکتا ہے حضرت عائشہؓ کو اسرافیل کے قصہ کا علم ہی نہیں ہوا ہو، اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ علم ہوا ہو لیکن انہوں نے اختصاراً اس کا ذکر نہیں کیا۔ بہر حال صورت یہ ہوئی کہ پہلے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم خواب دیکھتے ہیں پھر حضرت اسرافیل علیہ السلام کا اقتران ہوتا ہے۔ اور تین

(۶۶) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۷)۔ نیز دیکھیے طبقات ابن سعد (ج ۱ ص ۱۹۱) ذکر مبعث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ومابعث به۔

(۶۷) طبقات ابن سعد (ج ۱ ص ۱۹۱)۔

(۶۸) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۷)۔

سال کے بعد حضرت جبریل علیہ السلام کا اقرار ہوتا ہے۔ اگر شعبی کا اثر ثابت ہو تو یہی توجیہ ہوگی۔ واللہ اعلم۔

پھر ابن سعد نے حضرت ابن عباسؓ سے نقل کیا ہے کہ مدتِ فترت چند ایام تک رہی ”لما نزل علیہ الوحي بحراء مکث أياماً لا یرى جبریل....“ (۶۹)

خلاصہ

خلاصہ یہ کہ مدتِ فترت کے بارے میں چار اقوال ہو گئے ① دو سال ② ڈھائی سال ③ تین سال ④ چند ایام۔

واللہ سکانہ وتعالیٰ اعلم

بحث سوم

زمانہ فترت میں حضرت جبریل علیہ السلام کا نزول ہوا یا نہیں؟

تیسری بحث یہ ہے کہ فترت کے زمانے میں حضرت جبریل علیہ السلام کا نزول ہوا یا نہیں؟ صحیح یہ ہے کہ ایامِ فترت میں حضرت جبریل علیہ السلام کا نزول ہوا، کیونکہ کتاب التعبیر میں یہ حدیث آرہی ہے، اس میں ہے کہ جب وحی کا فتور ہو گیا تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم غایتِ حزن کی وجہ سے پہاڑوں کی چوٹیوں پر جاتے اور ارادہ کرتے کہ اپنے آپ کو نیچے گرا دیں اور ہلاک ہو جائیں، حضرت جبریل علیہ السلام ایک دم ظاہر ہوتے اور کہتے ”یا محمد، انک رسول اللہ حقاً“ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سینے میں جو جوش اٹھتا وہ ختم ہو جاتا، پھر آپ واپس آجاتے۔

بحث چہارم

فترت کے بعد سب سے پہلے کیا نازل ہوا؟

صحیحین کی روایت میں ہے کہ سب سے پہلے ”يَا أَيُّهَا الْمَدَّثِرُ“ کی ابتدائی آیات نازل ہوئیں۔ (۷۰)

(۶۹) طبقات ابن سعد (ج ۱ ص ۱۹۶) ذکر أول ما نزل علیہ من القرآن وما قبل له صلی اللہ علیہ وسلم۔

(۷۰) دیکھیے صحیح بخاری، کتاب التفسیر، تفسیر سورة العلق۔ و صحیح مسلم ج ۱ ص ۱۹۰، کتاب ایمان، باب بدء الوحي الی رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم۔

لیکن سلیمان تیمی نے بعض آثار ایسے ذکر کیے ہیں جن میں سورۃ والضحیٰ اور الم لشرح کے مکمل نزول کا ذکر ہے۔ (۷۱) لیکن یہ سب آثار ضعیفہ ہیں۔
در حقیقت یہاں دو فترت ہیں:-

ایک فترت وہ ہے جو ابتدائے نزول وحی میں ہوئی اس کے بعد تو ”يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ“ کا نزول ہوا۔ اور دوسری فترت دو تین راتوں کی مختصر سی فترت ہے، جس کے بعد سورۃ والضحیٰ نازل ہوئی، اسی فترت سے متعلق ابولہب کی بیوی کا قصہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دو تین دن بیمار ہوئے اور حضرت جبرئیل علیہ السلام نہیں آئے تو ابولہب کی بیوی کہنے لگی ”یا محمد انی لأرجو ان یکون شیطانک قد ترکک، لم أره قریبک منذ لیلتین أو ثلاث، فأنزل اللہ: وَالضُّحَىٰ، وَالنَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ، مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ“ (۷۲) یعنی میرا خیال ہے کہ اب تمہارے شیطان نے تمہیں چھوڑ دیا اور وہ دو تین راتوں سے تمہارے پاس نہیں آیا، اس پر سورۃ والضحیٰ نازل ہوئی۔ واللہ اعلم۔

۴ : قَالَ ابْنُ شِهَابٍ : وَأَخْبَرَنِي أَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ : أَنَّ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ الْأَنْصَارِيَّ قَالَ : وَهُوَ يُحَدِّثُ عَنْ قُرَّةِ الْوَحْيِ ، فَقَالَ فِي حَدِيثِهِ : (بَيْنَا أَنَا أُمِّي إِذْ سَمِعْتُ صَوْتًا مِنَ السَّمَاءِ ، فَرَفَعْتُ بَصْرِي ، فَإِذَا الْمَلِكُ الَّذِي جَاءَنِي بِعِرَاءٍ جَالِسٌ عَلَى كُرْسِيِّ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ ، فَرُعِيتُ مِنْهُ ، فَرَجَعْتُ فَقُلْتُ : زَمَلُونِي زَمَلُونِي ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى : يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ . قُمْ فَأَنْذِرْ - إِلَى قَوْلِهِ - وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ . فَحَمِي الْوَحْيِ وَتَبَاعَ).

تَابَعَهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُسُفَ وَأَبُو صَالِحٍ ، وَتَابَعَهُ هِلَالُ بْنُ رَدَادٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ . وَقَالَ يُونُسُ وَمَعْمَرٌ : بَوَادِرُهُ . [۳۰۶۶ ، ۴۶۳۸-۴۶۴۲ : ۴۶۷۱ ، ۵۸۶۰]

امام بخاری یہاں حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت بیان کر رہے ہیں پہلے ابن شہاب زہری ہی کی سند سے حضرت عائشہؓ کی روایت بیان کی تھی۔

علامہ کرمانی نے اس کو تعلق قرار دیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ یہاں سند کا ابتدائی حصہ مذکور نہیں ہے، اور جب سند کی ابتدا میں حذف ہو تو اسے تعلق کہتے ہیں، یہ اور بات ہے کہ امام بخاری جہاں جزم کے صیغے استعمال کرتے ہیں وہ معلقات عموماً مسند ہوا کرتی ہیں خواہ سند مقدم سے ہوں یا کسی اور سند سے۔

(۷۱) دیکھیے فتح الباری (ج ۸ ص ۸۱۰) کتاب التفسیر تفسیر سورۃ الضحیٰ، باب ما ودعک ربک وما قلی۔

(۷۲) دیکھیے - صحیح بخاری (ج ۲ ص ۴۳۸ و ۴۳۹) کتاب التفسیر تفسیر سورۃ الضحیٰ۔

بہر حال ان کے نزدیک یہ تعلق ہے۔ (۷۳)

حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ یہ موصول بالاسناد السابق ہے یعنی ”حدثنا يحيى بن بكير قال: حدثنا الليث عن عقيل عن ابن شهاب أخبرني أبو سلمة...“ گویا یہاں سند محذوف نہیں ہے، لہذا یہ تعلق نہیں بلکہ تحویل ہے۔ (۷۴)

تحویل کی قسمیں

تحویل کی دو صورتیں ہیں:-

- ① ابتداء سے دو سندیں ہوتی ہیں اور پھر درمیان میں ایک راوی پر پہنچ کر دونوں سندیں مل جاتی ہیں، آگے سند متحد ہوتی ہے۔ یہی عام طریقہ ہے، اکثر یہی صورت ہوتی ہے۔
- ② دوسری صورت اس کے برعکس ہے کہ ابتدا سے تو سند ایک ہوتی ہے لیکن آگے جا کر دو ہو جاتی ہیں (۷۵) جیسا کہ یہاں یہی صورت ہے کہ امام بخاری نے پہلے ”یحییٰ بن بکیر عن الليث عن عقيل عن ابن شهاب“ کے طریق سے حضرت عائشہ کی حدیث ذکر کی اور پھر اسی طریق سے ابن شهاب ہی کے واسطے سے حضرت جابرؓ کی حدیث نقل کی ہے، ابتدا میں سند ایک تھی، ابن شهاب پر آکر الگ ہو گئی۔

قال وهو يحدث عن فترة الوحي.

بظاہر ”قال“ کی ضمیر، اسی طرح ضمیر ”هو“ اور ”يحدث“ کی ضمیر حضرت جابرؓ کی طرف لوٹ

رہی ہے، یہی علامہ کرمانی اور علامہ عینی نے بھی ذکر کیا ہے۔ (۷۶)

لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ ضمیریں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف لوٹ رہی ہیں کیونکہ یہی روایت کتاب التفسیر میں آرہی ہے اور اسی طرح امام مسلم نے بھی اپنی صحیح (۷۷) میں اس کو ذکر کیا ہے، اس میں الفاظ اس طرح ہیں ”أن جابر بن عبد الله الأنصاري رضى الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يحدث عن فترة الوحي...“ اس میں ”قال“ کا فاعل تو مذکور ہے ہی، ”هو“ اور ”يحدث“ کی ضمیریں بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی طرف راجع ہیں۔ واللہ اعلم۔

(۷۳) شرح کرمانی (ج ۱ ص ۳۱)۔ (۷۴) فتح الباری (ج ۱ ص ۳۸)۔

(۷۵) دیکھیے فیض الباری (ج ۱ ص ۳۲)۔

(۷۶) دیکھیے شرح کرمانی (ج ۱ ص ۳۲) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۱۶)۔

(۷۷) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۹۰) کتاب الايمان، باب بدء الوحي، رسول الله صلى الله عليه وسلم۔

فقال في حديثه بينا انا امشي اذ سمعت صوتا من السماء

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں چل رہا تھا کہ آسمان کی طرف سے ایک آواز سنائی دی۔ اس روایت میں یہ تو ذکر ہے کہ آپ جارہے تھے لیکن کہاں جارہے تھے اور کس مقام پر آواز سنی اس کا ذکر نہیں، ایک دوسری روایت میں اس کی وضاحت موجود ہے چنانچہ اس میں ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”جاورت بحراء شہراً، فلما قضيت جوارى نزلت فاستبطنت بطن الوادي فنوديت فنظرت امامي و خلفي وعن يميني وعن شمالي فلم أر أحداً، ثم نوديت فنظرت فلم أر أحداً، ثم نوديت فرفعت رأسي فاذا هو على العرش في الهواء، يعني جبريل عليه السلام فاخذتني منه رجفة شديدة فأتيت خديجة فقلت دثروني، فدثروني، فصبوا علي ماء، فأنزل الله تعالى: يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ قُمْ فَأَنْذِرْ وَرَبِّكَ فَكَبِيرٌ وَثِيَابُكَ فَطَهِّرْ“ (۷۸) اس روایت سے معلوم ہوا کہ آپ غارِ حرا سے اعتکاف کے بعد جارہے تھے، اور مقام کا علم بھی ہوا کہ آپ پہاڑ سے اترے اور بیچ وادی میں پہنچے۔

فرفعت بصری فاذا الملك الذي جاءني بحراء جالس على كرسي بين السماء والارض۔۔۔ میں نے نظر اٹھائی تو دیکھا وہی فرشتہ جو میرے پاس غارِ حرا میں آیا تھا آسمان اور زمین کے درمیان ایک کرسی پر بیٹھا تھا۔

کرسی: کاف پر ضمہ اور کسرہ دونوں جائز ہیں، جمع: کراسی، یاء کی تشدید اور تخفیف دونوں طرح درست ہے۔ ابن السکیت کہتے ہیں کہ جو بھی اس وزن پر آئے اور اس کے مفرد میں یاء مشدود ہو تو جمع میں تشدید اور تخفیف دونوں جائز ہوتی ہیں۔ (۱)

اس حدیث سے فرشتہ کا کرسی پر بیٹھنا ثابت ہوا، پھر صحیح مسلم اور سنن نسائی کی روایت سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا کرسی پر بیٹھنا ثابت ہوتا ہے ”قال أبو رفاعة: انتهيت إلى النبي صلى الله عليه وسلم وهو يخطب، قال: فقلت: يا رسول الله، رجل غريب جاء يسأل عن دينه، لا يدري مادينه، قال: فأقبل على رسول الله صلى الله عليه وسلم وترك خطبته، حتى انتهيت إلى النبي، فأتيت بكرسي حسب قوائم حديد، قال: ففعد عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم وجعل يعلمني مما علمه الله، ثم أتت خطبته فأتت آخرها“ (۲) (اللفظ لمسلم)۔ اس سے معلوم ہوا کہ کرسی پر بیٹھنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، بیٹھا جاسکتا ہے۔

(۷۸) حوالہ بالا۔

(۱) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۶۶)۔

(۲) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۷) کتاب الجمعة۔ نیز دیکھیے سنن نسائی (ج ۲ ص ۳۰۲) کتاب الزینۃ، باب الجلوس علی الكرسي۔

حضرت علامہ کشمیری کا ایک واقعہ

سنایا ہے کہ حضرت علامہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ کسی جگہ مسجد میں بیٹھ کر وعظ فرما رہے تھے ، اچانک کسی کے دل میں یہ خیال گذرا کہ مسجد بھی اور پھر کسی پر بیٹھے ہوئے ہیں !! حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کو اس خطرے کا احساس ہو گیا تو حضرت نے مسلم شریف منگوا کر یہی حدیث پڑھ کر سنائی جو ابھی ہم نے اوپر ذکر کی ہے۔ واللہ اعلم۔

فرعت منہ

میں جبرئیل علیہ السلام کو دیکھ کر مرعوب ہو گیا۔

رُعبت: مجھول بھی پڑھا گیا ہے اور باب کرم سے ”رُعبت“ معروف بھی پڑھا گیا ہے۔

صحیح بخاری کی ایک روایت میں اسی طرح صحیح مسلم میں ”فَجِئْتُ مِنْهُ حَتَّى هَوَيْتُ إِلَى الْأَرْضِ“ (۳) کے الفاظ آئے ہیں، اس کے معنی بھی گھبرا جانے کے ہیں مطلب یہ ہے کہ میں ڈر کے مارے گھبرا گیا حتیٰ کہ زمین پر گر پڑا۔

فرجعت فقلت زملونى

میں واپس آیا اور میں نے کہا کہ مجھے کھیل اڑھا دو۔ اصلی اور کریمہ کی روایت میں اسی طرح ایک مرتبہ ہے ، جبکہ دوسرے نسخوں میں ”زملونى زملونى“ دو مرتبہ آیا ہے۔ (۴) پھر کتاب التفسیر میں ”دثرونى“ کے الفاظ بھی آئے ہیں (۵) اسی مناسبت سے ”يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ قُمْ فَأَنْذِرْ“ والی آیتیں اتریں۔

کتاب التفسیر کی روایت میں ”دثرونى و صُبُوا عَلَى مَاءٍ بَارِدًا“ بھی وارد ہے ، یعنی مجھے چادر اڑھا دو اور ٹھنڈا پانی میرے اوپر ڈالو، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو خوف لاحق ہو گیا تھا اور کپکپی طاری ہو گئی تھی، اس میں سکون پیدا کرنے کے لیے آپ نے کپڑا اڑھانے کا امر فرمایا اور پانی ڈالنے سے بھی کچھ طبیعت کو سکون ہو جاتا ہے اس لیے فرمایا ”صُبُوا عَلَى مَاءٍ بَارِدًا“۔

اور یہ بھی ممکن ہے کہ آپ کو خوف کی وجہ سے بخار ہو گیا ہو اور عرب والے بخار کا علاج ٹھنڈے

(۳) دیکھیے صحیح بخاری، کتاب التفسیر، تفسیر سورة المدثر، باب والرحز فاجبر۔ نیز دیکھیے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۹۰) کتاب الإیمان،

باب بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم۔

(۴) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۸)۔

(۵) صحیح بخاری، کتاب التفسیر، سورة المدثر، باب (رقم ۱) و باب وربك فكبر۔

پانی سے کرتے ہیں (۶) نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے خود فرمایا ”الحمی من فیح جہنم فأبردوہا بالماء“ (۷) یعنی بخار کا اثر جہنم کی لپٹوں میں سے ہے، اس کو پانی سے ٹھنڈا کرو۔

فأنزل اللہ تعالیٰ: ”يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ قُمْ فَأَنْذِرْ... إِلَى قَوْلِهِ - وَالرَّجْزُ فَاهْجُرْ“
یعنی جب آپ کھل اڑھ کر لیٹ گئے تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے خطاب ہوا ”يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ -“
اسی طرح قرآن کریم میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو ”يَا أَيُّهَا الْمَزْمِلُ“ کہہ کر بھی مخاطب کیا گیا ہے۔

بعض روایات میں ہے کہ کفار نے دارالندوہ میں اجتماع بلایا اور آپس میں مشورہ کیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو کوئی ایسا نام دیا جائے کہ لوگ آپ سے باز رہیں، کسی نے ”کاہن“ کہنے کا مشورہ دیا لیکن رد ہو گیا کہ آپ کاہن نہیں ہیں کسی نے مجنون کہنے کی رائے دی لیکن یہ رائے بھی مسترد ہو گئی، کسی نے ”ساحر“ کہنے کی رائے دی، اگرچہ انہوں نے کہا کہ آپ ساحر نہیں ہیں لیکن اسی پر مجلس ختم ہو گئی، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو جب یہ خبر ملی تو آپ غمگین ہو گئے اور چادر لپیٹ کر لیٹ گئے، اس پر حضرت جبریل علیہ السلام سورہ مزمل کی آیات لیکر تشریف لائے۔ (۸)

چونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت جبریل علیہ السلام کو دیکھ کر گھبراہٹ میں مبتلا ہو گئے تھے اور چادر لپیٹ لی تھی اس مناسبت سے ”يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ“ سے خطاب کیا گیا۔ اور جب کفار قریش کی ایذا رسانی سے رنجیدہ ہو کر آپ نے چادر لپیٹی تھی تو ”يَا أَيُّهَا الْمَزْمِلُ“ سے خطاب ہوا تھا۔

خطابِ محبت و ملاطفت

بہر حال ”يَا أَيُّهَا الْمَزْمِلُ“ اور ”يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ“ دونوں میں محبت اور ملاطفت کا خطاب ہے، مخاطب کسی صفت کیساتھ متصف ہوتا ہے تو پیار میں اس صفت کا ذکر کر دیا جاتا ہے جیسے حضرت علی رضی اللہ عنہ کا واقعہ حدیث کی کتابوں میں آتا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ حضرت فاطمہؑ سے ناراض ہو کر مسجد نبوی میں آکر لیٹ گئے تو ان کی پیٹھ اور کمر پر گرد لگ گئی، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم مسجد تشریف لے گئے اور ان

(۶) دیکھیے زاد المعاد فی ہدی خیر العباد (ج ۳ ص ۲۵) فصل فی ہدیہ فی علاج الحمی۔

(۷) دیکھیے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۳۶۲) کتاب بدء الخلق باب صفة النار و أنها مخلوقة۔

(۸) دیکھیے تفسیر ابن کثیر (ج ۳ ص ۳۲۳)۔

کی پیٹھ سے مٹی جھاڑتے ہوئے آواز دیتے جارہے تھے ”قم اباالتراب، قم اباالتراب“ (۹) یعنی او مٹی والے! اٹھ، او مٹی والے! اٹھ.... یہ خطابِ محبت اور پیار کا خطاب تھا۔

قم فانذر

آپ کھڑے ہو جائیے، آپ تیار اور مستعد ہو جائیے اب آپ کو دعوت کا کام کرنا ہے۔ لوگوں کے سامنے توحید بیان کرنی ہے (۱۰)

انذار: ڈرانے کو کہتے ہیں، لیکن مطلق ڈرانے کو نہیں بلکہ اس تخویف کو کہتے ہیں جس میں برے انجام سے ڈرایا جائے (۱۱) یعنی اٹھیے اور لوگوں کو بتا دیجیے کہ اگر توحید کو قبول نہ کرو گے تو تمہارا انجام خراب ہوگا اور تمہیں جہنم میں ڈال دیا جائے گا۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو جہاں ”منذر“ بنا کر بھیجا گیا ہے وہاں ”میشر“ بھی بنایا گیا ہے: ”یا ایہا النبی انا رسولک شاهداً ومبشراً ونذیراً“ (۱۲) لیکن یہاں صرف ”انذار“ کا اس لیے تذکرہ کیا گیا کہ اس وقت جو لوگ موجود تھے وہ انذار ہی کے قابل تھے، سارے کفار و مشرکین تھے، جب کچھ مؤمن ہو گئے تو پھر اللہ تعالیٰ نے آپ کے لیے دونوں اوصاف کا ذکر فرمایا۔ (۱۳)

وربک فکبر

اور اپنے رب کی تو! وفعلاً عظمت بیان کیجیے، خود بھی اس عظمت کے قائل رہیے اور دوسروں کو بھی اللہ کی عظمت کا حق پر مہائیے (۱۴) یہ اس لیے کہ انذار اس وقت تک مستحق نہیں ہوتا جب تک کہ عظمت کا یقین نہ ہو اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی توحید کو نہ مانتے پر جس عذاب سے ڈرایا جا رہا ہے اگر اللہ تعالیٰ کی عظمت ہی کا یقین نہ ہو تو دوزخ اور اس کے عذاب کا یقین کیسے پیدا ہوگا۔

بعض لوگوں نے کہا کہ یہاں ”کبر“ سے مراد تحریمہ صلوٰۃ میں ”اللہ اکبر“ کہنا ہے، (۱۵) اس

(۹) دیکھیے صحیح مسلم (ج ۲ ص ۲۸۰) کتاب فضائل الصحابة رضی اللہ عنہم، باب من فضائل علی بن ابی طالب رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔

(۱۰) دیکھیے انکشاف اللذم حشری (ج ۳ ص ۶۳۵) تفسیر سورۃ المدثر۔

(۱۱) دیکھیے مجمع البحار (ج ۲ ص ۶۸۱)۔

(۱۲) سورۃ الاحزاب / ۴۵۔

(۱۳) دیکھیے روح المعانی (ج ۱۵ ص ۱۳۳) تفسیر سورۃ المدثر۔ (۱۴) توالہ باہ۔ (۱۵) توالہ باہ۔

لیے کہ اس میں بھی اللہ تعالیٰ کی عظمت کا بیان ہوتا ہے، البتہ اس میں اللہ تعالیٰ کی عظمت کا ایک خاص طریقہ سے بیان ہوتا ہے۔

لیکن اس مقام پر راجح اور ظاہر یہی ہے کہ یہ خاص معنی مراد نہیں بلکہ عام معنی یعنی مطلق تعظیم کو

بیان کرنا مقصود ہے اس لیے کہ یہاں ”کبر“ کا مفعول بہ ”ربک“ مذکور ہے جبکہ اگر ”کبر“ سے مراد ”اللہ اکبر“ کہنا مقصود ہو تو یہ قصر کلمائے گا اور قصر میں مفعول کو ذکر نہیں کرتے جیسے ”سبحل“ ”حوقل“ برخلاف ”سبح“ کے کہ اس کے لیے مفعول و متعلقات کو ذکر کرتے ہیں۔ (۱۶) یہاں چونکہ ”وربک فکبر“ فرمایا گیا ہے اور ”ربک“ مفعول بہ ہے جو یہاں مذکور ہے اس لیے یہاں عام معنی مراد ہو گئے کہ آپ فعلاً و قولاً و اعتقاداً اللہ کی عظمت کا درس دیجیے اور خود بھی اپنے قلب کے اندر اللہ تعالیٰ کی عظمت کا یقین رکھیے۔

و ثيابك فطهر

اور اپنے کپڑوں کو پاک رکھیے جیسا کہ آپ پہلے سے رکھتے ہیں۔

بعض حضرات نے کہا کہ یہاں ثياب سے مراد نفس ہے (۱۷) اور مطلب یہ ہے کہ آپ اپنے نفس کو اخلاق حمیدہ سے موصوف رکھیے اور اخلاق رذیلہ سے آپ اس کو بچاتے رہیے جیسا کہ آپ پہلے بھی اخلاق حمیدہ سے موصوف اور اخلاق رذیلہ سے مجتنب چلے آتے ہیں۔

”ثياب“ سے بعض حضرات نے اس کے ظاہری معنی یعنی کپڑے ہی مراد لیے ہیں (۱۸) اور مطلب یہ بیان کیا ہے کہ آپ اپنے کپڑوں کو اسی طرح پاک رکھیے جس طرح پہلے پاک رکھا کرتے تھے اور جب کپڑوں کے لیے یہ حکم ہوگا تو بالطریق الاولیٰ نفس کے لیے بھی حکم ہوگا، جب ظاہر کو پاک رکھنے کی تاکید ہو رہی ہے تو باطن کو پاک رکھنے کی اور زیادہ تاکید ہوگی۔ جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”نظفوا افئیتکم“ (۱۹) کہ اپنے گھروں کے سامنے کی جگہوں کو پاک صاف رکھو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کمروں کے اندر اور باہر کی بطریق اولیٰ صفائی ضروری ہے۔

والرجز فاهجر

”رجز“ کی تفسیر امام بخاری نے ”اوثان“ سے کی ہے (۲۰) اور مطلب یہ ہے کہ جس طرح آپ

(۱۶) تفصیل کے لیے دیکھیے فیض الباری (ج ۱ ص ۳۳)۔

(۱۷) دیکھیے الجامع لاحکام القرآن تفسیر ج ۱ ص ۱۹۔

(۱۸) توالہ ۱۱۱۔

(۱۹) اح حد الترمذی فی جامعہ عن سعد بن ابی وقاص فی کتاب الادب ما جاء فی الطائفة رقم ۲۶۹۶۔

(۲۰) صحیح بخاری (ج ۲ ص ۱۶۳) کتاب التفسیر تفسیر سورة المدثر باب قوله و ثيابك فطهر۔ توالہ اور الرجز فاهجر۔

کا سلسلہ زوروں پر ہو تو کہتے ہیں بازار گرم ہے۔

اسی طرح یہاں ”حمی الوحي“ کے معنی یہ ہیں کہ اب وحی کا آنا پے در پے اور مسلسل شروع ہو گیا آگے ”تابع“ میں اسی کی تصریح و تاکید ہے۔

لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اب ہر وقت وحی آنے لگی ہو۔ بلکہ مطلب یہ ہے کہ جس طرح شروع میں ایک دفعہ انقطاع ہوا تھا جس کے بارے میں علماء کے مختلف اقوال ہم پیچھے بیان کر چکے ہیں اس طرح معتدبہ انقطاع نہیں ہوا، ایک آدھ دن کے انقطاع کو فترت نہیں کہتے بلکہ واقعہ افک میں کوئی مہینہ بھر آپ پر وحی نازل نہیں ہوئی لیکن اس مدت کو کسی نے ”فترت“ کا نام نہیں دیا۔

واللہ سبحانہ اعلم۔

تابعہ عبد اللہ بن یوسف و ابو صالح، و تابعہ ہلال بن ردآد عن الزہری

پہلے ”تابع“ کا فاعل تو ظاہر ہے عبد اللہ بن یوسف اور ابو صالح ہیں، البتہ اس کی ضمیر مفعول امام بخاری کے استاذ یحییٰ بن بکیر کی طرف لوٹ رہی ہے، (۲۳) مطلب یہ ہے کہ جس طرح یحییٰ بن بکیر نے یہ روایت لیث سے نقل کی ہے، اسی طرح عبد اللہ بن یوسف اور ابو صالح بھی لیث کے شاگرد ہیں اور انہوں نے بھی یہ روایت لیث سے نقل کی ہے۔ گویا ان دونوں نے اپنے مشرک استاذ لیث سے اس روایت کو نقل کرنے میں یحییٰ بن بکیر کی متابعت کی ہے۔

عبد اللہ بن یوسف التمیمی کی روایت امام بخاری نے خود اپنی صحیح میں کتاب الانبیاء میں نقل کی ہے۔ (۲۵) اور ابو صالح سے مراد لیث کے کاتب عبد اللہ بن صالح ہیں (۲۶) امام بخاری نے ان کی ان روایات کو جو وہ لیث سے نقل کرتے ہیں بخاری شریف میں کثرت سے تعلقاً ذکر کی ہیں (۲۷) یعقوب بن سفیان نے اپنی تاریخ میں ابو صالح عن اللیث والی روایت کو موصولاً نقل کیا ہے (۲۸) حافظ شرف الدین دمیاطی نے یہ کہہ دیا کہ ابو صالح سے مراد یہاں عبد الغفار بن داؤد حرانی ہیں (۲۹) لیکن یہ وہم ہے، ابو صالح کاتب اللیث کی روایت

(۲۳) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۲۸)۔

(۲۵) دیکھیے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۳۸۰) کتاب الانبیاء، باب وادکر فی الكتاب موسیٰ ابہ کان محلصا.....

(۲۶) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۲۸)۔

(۲۷) حوالہ ۱۹۔

(۲۸) حوالہ ۱۹۔ نیز دیکھیے تعلقین تعلقین (ج ۲ ص ۱۷)۔

(۲۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۸)۔

تو موجود ہے جبکہ ابوصالح عبدالغفار بن داؤد کی روایت کو کسی نے ذکر نہیں کیا۔ (۲۰)

ابوصالح کی روایت روایاتی نے اپنی مسند میں بھی ذکر کی ہے۔ (۲۱)

پھر دوسرے ”تابعہ“ میں حمیر بن عثمان بن عقیل کی طرف لوٹ رہی ہے جو امام زہری کے شاگرد ہیں (۲۲)

اور مطلب یہ ہے کہ جیسے یہ روایت عقیل زہری سے نقل کرتے ہیں ایسے ہی ہلال بن رواد بھی زہری سے نقل کرتے ہیں۔

ہلال بن رواد کی روایت امام ذہلی نے ”زہریات“ میں موصولاً روایت کی ہے۔ (۲۳)

متابعت

امام بخاری نے یہاں پہلی بار متابعت کا ذکر کیا ہے لہذا اس کے بارے میں کچھ تفصیل سمجھ لیجیے۔

متابعت کے لغوی و اصطلاحی معنی

متابعت: لغت میں کہتے ہیں کسی کے پیچھے چلنے کو۔

اہل اصول کی اصطلاح میں متابعت اس کو کہتے ہیں کہ ایک راوی ایک روایت اپنے استاذ سے نقل

کرے، دوسرا راوی بھی یہی روایت نقل کر کے پہلے راوی کا شریک ہو جائے، یہ شرکت خواہ پہلے ہی استاذ میں

ہو یا شیخ الشیخ یا اس سے اوپر کسی میں، اسی طرح یہ بھی ضروری نہیں کہ دونوں روایتوں کے الفاظ متحد ہوں

بلکہ الفاظ میں مشارکت ہو یا صرف معنی میں، دونوں صورتوں میں متابعت کہیں گے۔ (۲۴)

متابعت کی قسمیں

اس تفصیل سے آپ کو معلوم ہو گیا ہوگا کہ متابعت کی دو قسمیں ہیں:-

ایک یہ کہ مشارکت پہلے ہی شیخ پر ہو جائے جیسے یہاں عبداللہ بن یوسف اور ابوصالح دونوں کے

دونوں لیث سے روایت کرنے میں امام بخاری کے استاذ یحییٰ بن بکیر کے شریک ہیں، اس کو متابعت تامہ کہتے

(۲۰) حوالہ ۱:-

(۲۱) دیکھیے تعلیق التعلیق (ج ۲ ص ۱۷)۔

(۲۲) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۸)۔

(۲۳) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۸) و ہدی الساری (ص ۲۰) و تعلیق التعلیق (ج ۲ ص ۱۶)۔

(۲۴) دیکھیے شرح المصنوعات البیہقیہ (ص ۱۲۸)۔

ہیں۔

دوسری صورت یہ ہوتی ہے کہ مشارکت شروع سے نہیں ہوتی بلکہ آگے جا کر شیخ الشیخ یا اس سے بھی اوپر جا کر ہوتی ہے۔ جیسے یہاں حلال بن رواد عقیل کے ساتھ مشارکت کر رہے ہیں اور دونوں کے شیخ امام زہری ہیں، ظاہر ہے یہ اول سید نہیں ہے بلکہ اثناء سند میں مشارکت ہو رہی ہے، اس لیے اس کو متابعتِ قاصرہ یا ناقصہ کہتے ہیں۔ (۲۵)

شاہد کی تعریف

متابع کے قریب قریب ایک لفظ ہے ”شاہد“۔

اور ”شاہد“ کہتے ہیں اُس حدیث کو جو ایک راوی روایت کرے اور وہ کسی دوسرے راوی کی روایت کے ساتھ لفظاً و معنی یا صرف معنی مطابقت کرے بشرطیکہ دونوں روایتوں میں صحابی الگ الگ ہوں۔ (۲۶)

متابع اور شاہد میں فرق

متابع اور شاہد میں اصلاً فرق یہی ہے کہ متابعت میں صحابی ایک ہوتا ہے جبکہ شاہد میں صحابی الگ الگ ہوتے ہیں البتہ بعض اوقات ایک کا اطلاق دوسرے پر تو سعا کر دیا جاتا ہے۔ (۲۷)

وقال یونس و معمر: ”بوادره“

یہ یونس اور معمر بھی امام زہری کے شاگرد ہیں اور عقیل کے متابع ہیں جیسے حلال بن رواد متابع ہیں۔ مگر فرق یہ ہے کہ ہلال بن رواد تو عقیل کی طرح ”فوادہ“ ذکر کرتے ہیں یعنی ”یرجف فوادہ“ کہتے ہیں اور یونس و معمر بجائے ”فواد“ کے ”بوادر“ کا لفظ ذکر کرتے ہیں اور ”ترجف بوادرہ“ روایت کرتے ہیں۔ یونس کی روایت امام بخاری نے کتاب التفسیر میں اور معمر کی روایت کتاب التعبیر میں ذکر کی ہے۔ پیچھے ہم ”فواد“ اور ”بوادر“ کی مکمل تشریح بھی ذکر کر چکے ہیں۔

(۲۵) دیکھیے شرح المنلوحة البيقونية (ص ۱۲۸)۔

(۲۶) دیکھیے شرح نخبة الفكر مع حاشية لفظ الدرر (ص ۶۵ و ۶۶)۔

(۲۷) حوالہ ۱۱۔

متابعت کا فائدہ

یہاں امام بخاری نے یونس و معمر کی متابعت ذکر کر کے اور پھر ان کے حوالہ سے اختلاف روایت کو نقل کر کے گویا یہ بتا دیا کہ متابعت میں الفاظ میں اتحاد کوئی ضروری نہیں مفہوم کا ایک ہونا کافی ہے۔
واللہ سبحانہ اعلم۔

حدیث باب کی ترجمہ الباب سے مناسبت

یہ تیسری حدیث ہے اور یہی ایک حدیث ہے جو ترجمہ الباب کے ظاہر سے بالکل مطابقت رکھتی ہے اس لیے کہ اس حدیث میں یہ بتایا گیا ہے کہ وحی کا آغاز اس طرح ہوا کہ پہلے رویانے صالحہ دکھائے گئے، اس کے بعد آپ کو خلوت گزینی کا اشتیاق ہوا پھر ایک روز جب کہ آپ غارِ حرا میں تھے حضرت جبریل علیہ السلام پہلی وحی لیکر تشریف لائے۔ یہ تمام تفصیلات ”کیف کان بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم“ کے بالکل مطابق ہیں۔

اور اگر حضرت یحٰیٰہ رحمۃ اللہ علیہ کے قول کے مطابق اس باب کو عظمتِ وحی کے بیان کے لیے مانا جائے تو بھی تقریر واضح ہے کہ اس روایت سے عظمتِ وحی کا زبردست اندازہ ہوتا ہے کہ حضرت جبریل علیہ السلام آنے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو تین مرتبہ سینے سے لگایا اور پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دبایا، اور ان کے اس دبانے کی وجہ سے آپ کو تکلیف برداشت کرنی پڑی، اس سے صاف واضح ہے کہ وحی بڑی عظیم الشان چیز ہے جس کے لیے آسمان سے حضرت جبریل آنے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کے تحمل کے لیے تیار کیا اور آپ کو تکلیف برداشت کرنی پڑی۔

نیز اس میں موجی ایہ یعنی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اوصافِ عالیہ کا بھی ذکر ہے تو وحی کے مبادی کا بھی ذکر آگیا، اس لحاظ سے بھی یہ روایت ترجمہ الباب کے مناسب ہے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

الحدیث الرابع

۵ : حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَ : حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ قَالَ : حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ أَبِي عَائِشَةَ

قَالَ : حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ جَبْرِ ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ (۳۸) فِي قَوْلِهِ تَعَالَى : «لَا تُحَرِّكُ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ»
 قَالَ : كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُعَالِجُ مِنَ التَّنْبِيلِ شِدَّةً ، وَكَانَ مِمَّا يُحَرِّكُ شَفْتَيْهِ - فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ :
 فَأَنَا أُحَرِّكُهُمَا لَكُمْ كَمَا كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُحَرِّكُهُمَا ، وَقَالَ سَعِيدٌ : أَنَا أُحَرِّكُهُمَا كَمَا
 رَأَيْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ يُحَرِّكُهُمَا ، فَحَرَّكَ شَفْتَيْهِ - فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى : «لَا تُحَرِّكُ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ
 بِهِ . إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ» . قَالَ : جَمَعُهُ لَهُ فِي صَدْرِكَ وَتَقْرَأُهُ : «فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ» .
 قَالَ : فَاسْتَمِعْ لَهُ وَأَنْصِتْ : «ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ» . ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا أَنْ تَقْرَأَهُ ، فَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ
 بَعْدَ ذَلِكَ إِذَا أَنَا جَبْرِيلُ أَسْتَمِعَ ، فَإِذَا انْطَلَقَ جَبْرِيلُ قَرَأَهُ النَّبِيُّ ﷺ كَمَا قَرَأَهُ .

[۴۶۴۳-۴۶۴۵ ، ۴۷۵۷ ، ۷۰۸۶]

موسی بن اسماعیل

یہ ابو سلمہ موسی بن اسماعیل التبوذکی البصری ہیں صحاح ستہ کے رواۃ میں سے ہیں ثقہ اور ثبت ہیں۔ (۳۹)

ان کا ایک عجیب قصہ امام یحییٰ بن معین کے ساتھ نقل کیا جاتا ہے۔ ”امام یحییٰ بن معین موسی بن اسماعیل کے پاس آنے اور یہ کہا کہ اے ابو سلمہ! میں آپ سے ایک بات پوچھنا چاہتا ہوں آپ ناراض نہ ہوں۔

پھر پوچھا کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی حدیث الغار آپ نے ”ہمام عن ثابت عن انس عن ابی بکر“ کے طریق سے روایت کی ہے، یہ روایت عفان اور حبان تو روایت کرتے ہیں آپ کے شاگردوں میں سے کوئی نہیں روایت کرتا، پھر مجھے یہ حدیث آپ کی کتاب کے اندر نہیں ملی بلکہ پشت پر لکھی ہوئی ملی ہے۔

موسی بن اسماعیل نے پوچھا کہ کیا چاہتے ہو؟

امام یحییٰ بن معین نے فرمایا کہ آپ حلف اٹھائیں کہ آپ نے یہ حدیث ہمام سے سنی ہے۔
 ابو سلمہ موسی بن اسماعیل نے فرمایا کہ تم کہتے ہو کہ تم نے مجھ سے بیس ہزار حدیثیں لکھی ہیں اگر

(۳۸) الحدیث أخرجه البخاری أيضاً فی کتاب التفسیر، تفسیر سورة القيامة، باب: لا تحرك به لسانك لتعجل به، رقم (۳۹۲۶) و باب: ان عبد حممه وقرآنه، رقم (۳۹۲۸) و باب قوله: فإذا قرأناه فاتبع قرآنه، رقم (۳۹۲۹) و فی کتاب فضائل القرآن، باب الترتیل فی القراءة، رقم (۵۰۳۳) و فی کتاب التوحید، باب قول الله تعالى: لا تحرك به لسانك... رقم (۶۵۲۳) و مسلم فی صحيحه، فی کتاب الصلاة، باب الاستماع للقراءة، رقم (۱۰۱۲) و (۱۰۱۳)۔ والنسائی فی سننه فی کتاب الافتتاح، باب جامع ماجد، فی فتح آن، رقم (۹۳۶)۔ و الترمذی فی جامعہ، فی کتاب التفسیر، باب: و... سورة القيامة، رقم (۳۳۲۹)۔ و أحمد فی مسنده، (ج ۱ ص ۳۳۳)۔
 (۳۹) تفصیل کے لیے دیکھیے تذبذب الکمال (ن ۲۹ ص ۲۱-۲۶)۔

میں تمہارے نزدیک ان میں سچا ہوں تو تمہیں ایک حدیث میں میری تکذیب نہیں کرنی چاہیے، اور اگر میں جھوٹا ہوں تو تمہیں چاہیے کہ ان تمام حدیثوں میں بھی میری تصدیق نہ کرو اور نہ ہی مجھ سے کوئی حدیث لکھو بلکہ ان سب حدیثوں کو پھینک دو۔ پھر فرمایا: میری بیوی بڑہ بنت ابی عاصم کو تین طلاق اگر میں نے ہمام سے یہ روایت نہ سنی ہو، اور خدا کی قسم! میں تم سے کبھی بات نہ کروں گا۔“ (۴۰)

لیکن حضرات محدثین کرام۔ اللہ تعالیٰ انہیں جزائے خیر دے۔ کو ان چیزوں کی کوئی پرواہ نہیں ہوتی تھی، امام یحییٰ بن معین کا معمول ہی یہ تھا کہ جب کسی روایت میں کوئی شبہ ہو جاتا تو وہیں استاذ سے بار بار پوچھتے، وہیں اس سے قسم لے لیتے تھے۔

ابن خراش نے ان کے بارے میں کہا ہے ”تکلم الناس فیہ“ لیکن حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس بات کی طرف التفات نہیں کرنا چاہیے۔
۲۳۲ھ میں ان کا انتقال ہوا۔ (۴۱) رحمہ اللہ تعالیٰ۔

ابوعوانہ

ان کا نام وضاح بن عبداللہ یثکری ہے، یہ بھی صحاح ستہ کے رواد میں سے ہیں اور ثقہ اور ثبت ہیں۔ (۴۲)

یہ یزید بن عطاء بن یزید یثکری کے مولیٰ ہیں جرجان سے قید ہو کر آئے تھے یزید نے خرید لیا اور انہیں اختیار دیا کہ یا تو آزاد ہو جاؤ یا حدیث لکھو، انہوں نے کتابت حدیث کو آزاد ہونے پر ترجیح دی۔ (۴۳)
ان کے آقا نے انہیں تجارتی کاروبار سپرد کر رکھے تھے ایک دفعہ ایک سائل آیا اور کہا کہ مجھے دو درہم اگر دو تو میں تمہیں فائدہ پہنچاؤں گا۔ انہوں نے دو درہم دے دیے وہ سائل بصرہ کے رؤساء کے پاس پہنچا اور کہا کہ جلدی جلدی یزید بن عطاء کے پاس پہنچو انہوں نے ابوعوانہ کو آزاد کر دیا ہے، چنانچہ لوگ یزید کے پاس پہنچنے لگے، ایک جماعت کے بعد دوسری جماعت پہنچنے لگی، یزید کو خیال ہوا کہ اگر میں انکار کر دوں تو میری حدیثوں کا انکار کیا جائے گا، چنانچہ ابوعوانہ کو حقیقتاً آزاد کر دیا۔ (۴۴)

(۴۰) تہذیب الکمال (ج ۲۹ ص ۲۶)۔

(۴۱) تقریب التہذیب (ص ۵۲۹) رقم (۶۹۴۲)۔

(۴۲) دیکھیے تہذیب الکمال (ج ۳۰ ص ۲۲۱ - ۲۲۸) و تقریب التہذیب (ص ۵۸۰)۔

(۴۳) تہذیب الکمال (ج ۳۰ ص ۲۲۸)۔

(۴۴) دیکھیے تہذیب الکمال (ج ۳۰ ص ۲۲۸) و سیر اعلام النبلاء (ج ۸ ص ۲۱۸ و ۲۱۹)۔

موسی بن ابی عائشہ

یہ موسی بن ابی عائشہ الہمدانی ابوالحسن الکوفی ہیں سفیان بن عیینہ اور ابن حبان وغیرہ نے ان کی توثیق کی ہے، یہ بھی اصول ستہ کے رواۃ میں سے ہیں۔ (۳۵)

سعید بن جبیر

یہ مشہور تابعی سعید بن جبیر بن ہشام اسدی ہیں ان کی امامت، جلالتِ شان، علو فی العلم اور عظیم العبادۃ ہونے پر اجماع ہے، حجاج بن یوسف ثقفی نے انہیں ۹۵ھ میں قتل کیا تھا، اس کے بعد حجاج بھی چند دنوں تک ہی زندہ رہا۔

انھوں نے بہت سے صحابہ کرام سے حدیثیں سنیں اور ان سے بہت سارے تابعین نے کسبِ علم کیا، ان کو ”جہبذ العلماء“ (۳۶) کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے۔ (۳۷)

عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما

عبداللہ بن عباس بن عبدالمطلب بن ہاشم بن عبدمنظور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے چچازاد بھائی ہیں، ان کی والدہ ام الفضل لبابۃ الکبریٰ ام المؤمنین حفصہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی ہمیشہ ہیں۔ آپ شعب ابی طالب میں ہجرت سے تین سال قبل پیدا ہوئے اور ۶۸ھ میں جبکہ آپ کی عمر اکثر سال کی تھی، وفات پائی اور طائف میں دفن ہوئے، آخر عمر میں آپ نابینا ہو گئے تھے۔ آپ کو کثرتِ علم کی وجہ سے ”جر“ اور ”بحر“ کے القاب سے یاد کیا جاتا ہے، خلفائے عباسیہ کے والد اور ”عبادۃ اربعہ“ میں سے ایک ہیں۔ (۳۸)

قرآن کریم کی تفسیر و تاویل میں زبردست دستگاہ حاصل تھی، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ

(۳۵) تفصیل کے لیے دیکھیے تہذیب الکمال (ج ۲۹ ص ۹۰-۹۲)۔

(۳۶) بکسر جیم و باء العائق فی تسمیہ جید الدرہم من ردیہا۔ کذا فی مجمع بحار الأنوار (ج ۱ ص ۳۱۸) والمراد: القاد الحیر بعمامص الامور۔ جہابذۃ النظر المعجم الوسیط (ج ۱ ص ۱۳۱)۔

(۳۷) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۷۰) نیز تفصیلی حالات کے لیے دیکھیے تہذیب الکمال (ج ۱۰ ص ۳۵۸-۳۷۶) و سیر اعلام النبلاء (ج ۲ ص ۲۲۱-۲۲۳)۔

(۳۸) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۷۰) تفصیلی حالات کے لیے دیکھیے سیر اعلام النبلاء (ج ۲ ص ۲۲۱-۲۵۹)۔ و تذکرۃ الحفاظ (ج ۱ ص ۲۰ و ۲۱)۔

و تہذیب الکمال (ج ۱۵ ص ۱۵۳-۱۶۲)۔

کو دعادی تھی ”اللهم فقهه في الدين وعلّمه التأويل“ (۴۹) یہی وجہ ہے کہ آپ رئیس المفسرین کہلانے اور ”ترجمان القرآن“ (۵۰) کا عظیم لقب آپ کو ملا۔

عبادۃ اربعہ

پچھنے عبادۃ اربعہ کا ذکر آیا ہے، تو سمجھ لیجئے کہ عبادۃ اربعہ سے مراد چار حضرات صحابہ ہیں جن کے نام عبداللہ ہیں ① حضرت عبداللہ بن عباس ② حضرت عبداللہ بن عمر بن الخطاب ③ حضرت عبداللہ بن الزبیر ④ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہم اجمعین۔ (۵۱)

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔ اور ان کی اتباع علامہ عینی نے بھی کی ہے۔ کہ جوہری نے ”صحاح“ میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص کے بجائے حضرت عبداللہ بن مسعود کو ”عبادۃ اربعہ“ میں ذکر کیا ہے لیکن یہ اعلام محدثین امام احمد وغیرہ کی تصریح کے خلاف ہے۔ (۵۲)

لیکن حقیقت یہ ہے کہ جوہری نے ”صحاح“ میں دو جگہوں میں ”عبادۃ“ کا ذکر کیا ہے، ایک دفعہ ”ع ب د“ کے مادہ کے تحت ذکر کیا ہے جس میں عبداللہ بن عباس، عبداللہ بن عمر اور عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہم کے نام ذکر کیے ہیں، دوسری دفعہ ”الف لیئۃ“ کے باب میں ”ہا“ کی قسمیں بتاتے ہوئے ”عبادۃ“ کے بارے میں لکھا ہے اور اس مقام پر بھی تین حضرات کے نام مذکور ہیں، البتہ یہاں پہنچ کر ”عبداللہ بن عمرو بن العاص“ کے بجائے ”عبداللہ بن الزبیر“ کا نام ذکر کیا ہے، ان دونوں مقامات میں سے کسی بھی مقام پر حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا نام مذکور نہیں ہے۔ (دیکھیے مختار الصحاح ص ۳۰۸ و ۶۸۸)۔

امام بیہقی فرماتے ہیں کہ چونکہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ پہلے وفات پاچکے تھے اور باقی چاروں حضرات ایک طویل زمانہ تک رہے (۵۳) لوگوں کو ان کے علوم کی حاجت ہوئی، چنانچہ جب یہ چاروں کسی چیز پر متفق ہو جاتے ہیں تو کہا جاتا ہے ”هذا قول العبادۃ“ (۵۴)

(۴۹) مسند احمد (ج ۱ ص ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹)۔

(۵۰) دیکھیے طبقات ابن سعد (ج ۲ ص ۲۶۶) ترجمۃ ابن عباس رضی اللہ عنہما۔

(۵۱) دیکھیے تہذیب الاسماء واللغات (ج ۱ ص ۲۶۶) ترجمۃ عبداللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہما۔

(۵۲) دیکھیے تہذیب الاسماء واللغات (ج ۱ ص ۲۶۶) وعمدۃ القاری (ج ۱ ص ۶۰)۔

(۵۳) حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا سن وفات ۳۲ھ ہے۔ جبکہ حضرت عبداللہ بن عمرو کی وفات ۶۴ھ میں، حضرت عبداللہ بن الزبیر اور حضرت عبداللہ بن عمر کی وفات ۳۵ھ میں اور حضرت عبداللہ بن عباس کی وفات ۶۸ھ میں ہوئی۔ دیکھیے تہذیب الاسماء واللغات (ج ۱ ص ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۸۱، ۲۸۲) نیز دیکھیے تہذیب الاسماء واللغات (ج ۱ ص ۱۶۶)۔ عبادۃ کے بارے میں مزید تفصیل کے لیے دیکھیے مقدمۃ السعیۃ (ص ۲۶)۔

(۵۴) تہذیب الاسماء واللغات (ج ۱ ص ۲۶۶)۔

مرویات ابن عباس رضی اللہ عنہما

حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے کل ایک ہزار چھ سو ساٹھ حدیثیں مروی ہیں، جن میں سے متفق علیہ پچانوے حدیثیں ہیں جبکہ صرف صحیح بخاری میں ایک سو بیس اور صرف صحیح مسلم میں انچاس حدیثیں مروی ہیں گویا بخاری شریف میں ان کی کل روایت دو سو پندرہ اور صحیح مسلم میں ایک سو چوالیس روایات ہیں۔ (۵۵)

تنبیہ

متفق علیہ پچانوے حدیثوں اور بخاری کی ایک سو بیس انفرادی حدیثوں کا مجموعہ ۲۱۵ ہوتا ہے، یہی مجموعہ علامہ کرمانیؒ نے ذکر کیا ہے۔ (۵۶) لیکن حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے صحیح بخاری میں ان کی حدیثوں کی کل تعداد ۲۱۷ (دو سو سترہ) ذکر کی ہے۔ (۵۷) فیحجر۔

فی قوله تعالیٰ: لا تحرك به لسانك لتعجل به، قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعالج من التنزيل شدة:

یعنی حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے ارشاد باری تعالیٰ ”لا تحرك به لسانك لتعجل به“ کی تفسیر کے سلسلہ میں فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قرآن کریم کے نزول کے وقت شدت برداشت کرتے تھے، تکلیف اور مشقت اٹھاتے تھے۔

معالجہ کہتے ہیں کسی کام کو مشقت کے ساتھ کرنا۔

شدت کا سبب

اس سختی کا ایک سبب تو خود اس کلام کا ثقل اور اس کا وزن و بوجھ ہے جو آپ پر نازل ہوتا تھا۔ دوسرا سبب اس کا ملاقاتِ ملک ہے، اپنے ہم جنس کی ملاقات سے طبیعت پر بوجھ نہیں ہوتا اور غیر جنس کی ملاقات سے طبیعت پر ضرور بوجھ ہوتا ہے خواہ کتنا ہی میل ملاپ ہو جائے پھر بنیہ بشری اور بنیہ ملکی کا فرق بھی ملحوظ رہے، بنیہ بشری بنیہ ملکی سے کمزور ہوتا ہے۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم قرآن کے نزول کے ساتھ ہی قرآن کو اس لیے پڑھنا شروع کر دیتے تھے تاکہ یاد ہو جائے، بھولیں نہیں اور کوئی جملہ نہ چھوٹے پائے، اور ظاہر ہے کہ ساتھ ساتھ

(۵۵) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۶۰) و تہذیب الاسماء و اللغات (ج ۱ ص ۲۶۵) ترجمۃ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما۔

(۵۶) شرح کرمانی (ج ۱ ص ۳۶)۔

(۵۷) دیکھیے ہدی الساری مقدمۃ فتح الباری (ص ۲۶۵) ذکر عدۃ مالک صحابی فی صحیح البخاری.....

پڑھنے میں بڑی مشقت ہوتی ہے اس لیے کہ بیک وقت پڑھنے کی طرف، سننے کی طرف اور پھر یاد کرنے کی طرف ذہن کو متوجہ رکھنا پڑتا ہے، اس طرح ذہن پر زیادہ بوجھ پڑتا ہے۔

وکان ممایحرک شفٹیہ

اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنے ہونٹوں کو کثرت سے حرکت دیتے تھے۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کثرت سے ہونٹوں کو کیوں حرکت دیتے تھے؟ یہ کثرت سے حرکت دینا اس لیے تھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم چاہتے تھے کہ قرآن پاک جبرئیل علیہ السلام کے ساتھ یاد کر لیں، کہیں ایسا نہ ہو کہ جبرئیل پڑھ کے چلے جائیں اور قرآن یاد نہ ہو اور کچھ حصہ چھوٹ جائے، چونکہ یہ اللہ تعالیٰ کا کلام ہے، شہنشاہ کا کلام ہے، محبوب کا کلام ہے، آپ کے دل میں اس کی عظمت بھی تھی اور محبت بھی تھی اس لیے آپ اس کو ابتدا ہی سے یاد کرنے کی دھن میں لگ جاتے تھے اور حضرت جبرئیل علیہ السلام کے ساتھ پڑھنے لگتے تھے مگر ساتھ ساتھ پڑھنا اور اس کو یاد کرنا بڑا دشوار ہوتا ہے۔ اگر پہلے سے کسی کو یاد ہو، کوئی پہلے سے حافظ ہو تو دوسرے حافظ کے ساتھ چل جانے تو کوئی اشکال نہیں۔ لیکن ایک شخص تو ہے حافظ، اور دوسرا ابھی تک حافظ نہیں ہوا، تو غیر حافظ حافظ کا ساتھ دے دے، یہ بعید ہے۔

خصوصاً جبکہ ایک پڑھنے والا فرشتہ ہو اور دوسرا انسان۔ فرشتہ چونکہ نوری محض ہے لہذا اس میں لطافت ہوتی ہے اور اس کے پڑھنے میں تیزی اور عجلت ہوتی ہے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم گو اپنی روح کے اعتبار سے نوری تھے لیکن جسد کے اعتبار سے خاکی تھے، اس لیے آپ میں وہ عجلت اور تیزی نہیں ہو سکتی۔ بہر حال حضور صلی اللہ علیہ وسلم یاد کرنے کے لیے اس خوف سے کہ کہیں کوئی حصہ رہ نہ جائے جلدی جلدی پڑھنے لگتے تھے۔ چنانچہ آگے بخاری ہی کی روایت میں ہے ”یرید أن يحفظه“ (۱) ایک اور روایت میں ہے :
”يخشي أن ينفلت منه“ (۲)

مما کے معنی

ثابت سرقسطی فرماتے ہیں کہ ”مما“ کے معنی ”کثیراً“ کے ہیں (۳) جیسے حدیث میں ہے ”أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان مما يقول لأصحابه: من رأى منكم رؤيا فليقصها....“ (۴) ”أى كثيراً“

(۱) دیکھیے صحیح البخاری، کتاب التفسیر، تفسیر سورة القيامة، باب: لا تحرك به لسانك لتعجل به، رقم (۴۹۲۷)۔

(۲) صحیح البخاری، کتاب التفسیر، تفسیر سورة القيامة، باب: ان عليا جمعه وقرآنه، رقم (۴۹۲۸)۔

(۳) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۹)۔

(۴) صحیح مسلم (ج ۲ ص ۲۴۳) کتاب الرؤيا۔

مايقول لأصحابه.... ، یعنی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم زیادہ تر اوقات میں اپنے اسحاب سے پوچھتے تھے کہ تم میں سے کسی نے کوئی خواب دیکھا ہو تو بیان کرو....
اسی معنی میں شاعر کا یہ شعر ہے :

وانا لمما نضرب الكبش ضربة

على وجهه يُلقى اللسان من الفم (۵)

(ہم بسا اوقات بڑے لوگوں کے چہرے پر ایسی ضرب لگاتے ہیں کہ منہ سے زبان باہر نکل پڑتی ہے)۔
بعض علماء کہتے ہیں کہ ”مما“ ”ربما“ کے معنی میں ہے جو قلت اور کثرت دونوں کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ (۶)

علامہ کرمانی فرماتے ہیں کہ ”کان“ کی ضمیر ”علاج“ کی طرف لوٹ رہی ہے جو ”يعالج“ سے مفہوم ہوتا ہے اور مطلب یہ ہے ”کان العلاج ناشئاً من تحريك الشفتين“ علاج یعنی شدت کا برداشت کرنا تحریکِ شفٹین سے ناشی ہوتا تھا گویا مبداءِ علاج بتایا جا رہا ہے کہ تحریکِ شفٹین سے ہوتا تھا۔ (۷)

مگر اس پر اشکال یہ ہے کہ یہی روایت آگے کتاب التفسیر میں آرہی ہے اس میں ہے ”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إذا نزل جبریل علیہ بالوحي وكان مما يحرك به لسانه وشفتيه“ (۸) یہاں ”علاج“ کا ذکر ہی نہیں ہے جس کی طرف علامہ کرمانی نے ”کان“ کی ضمیر لوٹائی ہے۔

دوسرے معنی علامہ کرمانی نے یہ بیان کیے کہ ”ما“ ”من“ کے معنی میں ہے کیونکہ ”ما“ کو کبھی عقلاء کے لیے بھی استعمال کرتے ہیں۔ (۹) اس صورت میں یہ معنی ہو جائیں گے ”وكان ممن يحرك شفتيه“ یعنی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ان لوگوں میں سے تھے جو اپنے ہونٹوں کو حرکت دیتے ہیں۔
یہ معنی تو بالکل ہی رکیک ہیں کیونکہ اس کے معنی تو یہ ہونے کہ بہت سے لوگ ہونٹوں کو یونہی حرکت دیتے تھے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم بھی یونہی حرکت دیتے تھے۔

ان چاروں معنوں میں سے پہلے دو معنی راجح ہیں اور پھر ان دونوں میں سے بھی پہلے معنی راجح ہیں اور علامہ کرمانی کے دونوں ذکر کردہ معنی مرجوح ہیں۔ واللہ اعلم

(۵) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۹)۔

(۶) حوالہ بالا۔

(۷) شرح کرمانی (ج ۱ ص ۳۶)۔

(۸) صحیح البخاری، کتاب التفسیر، سورة القيامة، باب: فاذا قرأناه فاتبع قرآنه، رقم (۴۹۲۹)۔ (۹) شرح الکرمانی (ج ۱ ص ۳۶ و ۳۷)۔

فقال ابن عباس : فانا أحرکهما لک كما کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

یحرکهما

حضرت ابن عباسؓ سعید بن جبیرؓ کو خطاب کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ میں تمہارے سامنے اپنے ہونٹوں کو اسی طرح حرکت دیتا ہوں جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم حرکت دیتے تھے۔

یہاں حضرت ابن عباسؓ نے یوں فرمایا ”کما کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یحرکهما“ یوں نہیں فرمایا ”کما رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یحرکهما“ اس کی وجہ یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نبوت کے دس سال بعد یعنی ہجرت سے کوئی تین سال قبل پیدا ہوئے تھے، جبکہ یہ قصہ بالکل ابتداء بعثت کا ہے، جیسا کہ امام بخاریؒ کا ترجمہ اس پر دلالت کر رہا ہے، اس وقت چونکہ حضرت ابن عباسؓ پیدا ہی نہیں ہوئے تھے لہذا وہ تحریک شفتین کیسے دیکھ سکتے تھے؟ اس لیے انہوں نے ”رأیت“ نہیں فرمایا بلکہ ”کما کان یحرکهما“ فرمایا۔ (۱۰)

مگر اب سوال یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کو تحریک شفتین اور اس کی کیفیت کا پتہ کیسے چلا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں ایک احتمال تو یہ ہے کہ یہ قصہ حضرت ابن عباسؓ نے کسی صحابی سے سنا ہو (۱۱) اس صورت میں یہ روایت مرسل صحابہ میں سے ہوگی، اور مراسیل صحابہ کے بارے میں پچھے بیان ہو چکا ہے کہ جمہور علماء کے نزدیک حجت ہیں۔ (۱۲)

دوسرا احتمال یہ ہے کہ خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابن عباسؓ کو بعد میں یہ واقعہ سنایا ہو اور اس وقت انہوں نے کیفیت کا مشاہدہ کیا ہو۔ اس صورت میں یہ روایت مرسل نہیں بلکہ متصل ہوگی (۱۳)۔

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ یہ دوسرا احتمال ہی صحیح ہے اس لیے کہ ابوداؤد طیالسیؒ کی روایت میں اس کی صراحت موجود ہے۔ (۱۴)

(۱۰) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۹)۔

(۱۱) حوالہ بالا۔

(۱۲) دیکھیے تقریب النووی مع شرحہ تدریب الراوی (ج ۱ ص ۲۰۶) النوع التاسع: المرسل۔

(۱۳) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۹)۔

(۱۴) حوالہ بالا۔

وقال سعيد: أنا أحرکهما کما رأیت ابن عباس یحرکهما فحرک شفیتیہ
سعيد بن جبیر نے اپنے شاگرد موسیٰ بن ابی عائشہ سے فرمایا کہ میں تمہارے سامنے اپنے ہونٹوں کو ایسے
حرکت دیتا ہوں جیسے میں نے ابن عباس رضی اللہ عنہما کو حرکت دیتے ہوئے دیکھا تھا، اس کے بعد سعید
نے اپنے ہونٹوں کو حرکت دی، اس کے بعد یہ سلسلہ چل پڑا، ہر استاذ اپنے شاگرد کے سامنے یہ حدیث بیان
کرتے ہوئے اپنے ہونٹوں کو حرکت دیتا تھا، اس لیے یہ حدیث محدثین کے نزدیک ”المسلسل بتحریک
الشفیتین“ ہے۔ (۱۵)

لیکن یہ تسلسل اس میں باقی نہیں رہا، درمیان میں ٹوٹ گیا (۱۶) اور اکثر مسلسل روایات میں کہیں
نہ کہیں تسلسل ٹوٹ جاتا ہے، سب سے زیادہ صحیح روایت مسلمات کے سلسلے میں ”المسلسل بقراءة
سورة الصف“ ہے۔ (۱۷)

فأنزل الله تعالى: ”لَا تَحْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ“
اللہ تعالیٰ نے اس پر یہ آیت کریمہ نازل فرمائی، یہ آیت کی شان نزول ہے۔

تحریک شفیتین یا تحریک لسان

مگر اس پر اشکال یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم تو قراءت کے وقت ہونٹوں کو حرکت دیتے تھے
اور آپ کو قرآن کریم میں تحریک لسان سے منع کیا جا رہا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ دونوں من باب الاكتفاء ہیں، اور ”کان مما یحرک شفیتیہ“ کے معنی
ہیں ”کان مما یحرک شفیتیہ ولسانہ“ اسی طرح آیت میں ”لا تحرک بہ لسانک“ کا مطلب ہے
”لا تحرک بہ لسانک وشفیتک“ اس لیے کہ سارے حروف شفوی نہیں ہیں بلکہ بعض حروف میں تحریک شفیتین
کی ضرورت پیش آئے گی اور بعض میں نہیں آئے گی لہذا کہیں تو صرف زبان حرکت کرے گی اور کہیں
ہونٹ حرکت کریں گے۔ اب جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق حدیث میں صرف تحریک شفیتین کا
تذکرہ کیا گیا ہے وہاں تحریک لسان بھی مقصود ہے البتہ تحریک شفیتین کے ذکر پر اکتفا کر لیا گیا ہے، اسی طرح

(۱۵) ارشاد الساری للقطانی (ج ۱ ص ۲۹)۔

(۱۶) حوالہ بلا۔

(۱۷) دیکھیے تدریب الراوی (ج ۲ ص ۱۸۹) النوع الثالث والثلاثون: المسلسل۔

آیت میں تحریکِ شفّتین بھی مقصود ہے البتہ تحریکِ لسان کے ذکر پر اتفا کر لیا گیا ہے جیسے قرآن کریم میں ہے ”سَرَّائِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَ“ یہاں صرف ”تَقِيكُمُ الْحَرَ“ ہی نہیں بلکہ ”وتَقِيكُمُ الْبَرْدَ“ بھی مقصود ہے، البتہ صرف ”تَقِيكُمُ الْحَرَ“ پر اتفا کیا گیا ہے۔ (۱۸)

دوسرا جواب یہ ہے کہ دراصل ہم لوگوں کو تو تحریکِ شفّتین نظر آتی ہے اور اللہ تعالیٰ عالم الغیب والنہیات ہیں وہ ہر چیز کو دیکھتے ہیں، ان کو زبان کی حرکت بھی نظر آتی ہے، اس لیے حدیث میں تو صرف تحریکِ شفّتین کا ذکر ہے اور قرآن پاک میں تحریکِ لسان کو ذکر کیا ہے۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ اصل تلفظ میں لسان کا دخل ہے، تو اللہ تعالیٰ نے تو اصل کا اعتبار کیا ہے اور راوی نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق جو ذکر کیا ہے وہ ظاہر کے اعتبار سے کیا ہے کیونکہ بولتے ہوئے ہونٹ ہی بظاہر متحرک ہوتے ہیں۔ (۱۹)

چوتھا جواب یہ ہے کہ یہ من باب اختصار الرواة ہے، دراصل موسیٰ بن ابی عائشہ نے اس روایت میں لسان اور شفّتین دونوں کی تحریک کو ذکر کیا تھا لیکن ان کے شاگردوں میں سے ابو عوانہ اور اسرائیل نے تو صرف شفّتین کی تحریک پر اتفا کر لیا۔ (۲۰) سفیان نے صرف تحریکِ لسان کو ذکر کیا (۲۱) جبکہ جریر نے دونوں کو ذکر کر دیا۔ (۲۲)

پانچواں جواب علامہ کرمانی نے یہ دیا ہے کہ دونوں تحریکیں ایک دوسرے کے لیے متلازم ہیں۔ (۲۳)

چھٹا جواب انھوں نے یہ دیا ہے کہ مراد تحریکِ فم ہے جو لسان اور شفّتین پر مشتمل ہے۔ (۲۴)

حافظ نے بھی ان دونوں جواہوں کو نقل کیا ہے (۲۵) لیکن علامہ عینی نے ان دونوں جواہوں کو تکلف تعسف اور مستبعد قرار دیا ہے۔ (۲۶)

(۱۸) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۷۳)۔

(۱۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۹ و ۳۰) و الارشاد الساری (ج ۱ ص ۶۰)۔

(۲۰) دیکھیے حدیث باب اور کتاب التفسیر، سورة المدثر، باب ان علينا جمعہ و قرآنہ۔

(۲۱) دیکھیے کتاب التفسیر، باب: لانحر کعبہ لسانک لتعجل بہ۔

(۲۲) دیکھیے کتاب التفسیر، باب: فاذا قرأناہ فاتبع قرآنہ، نیز دیکھیے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۸۳ و ۱۸۴) کتاب الصلاة، باب الاستماع للقراءۃ۔

(۲۳) شرح کرمانی (ج ۱ ص ۴۷)۔

(۲۴) حوالہ بلا۔

(۲۵) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۶۸۲) کتاب التفسیر، سورة المدثر، باب: فاذا قرأناہ فاتبع قرآنہ۔

(۲۶) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۷۳)۔

قال: جَمَعَكَ صَدْرَكَ وَتَقْرَأُ

یعنی ہمارا اس کا آپ کے دل میں جمع کر دینا اور پھر اس کو پڑھوا دینا یعنی آپ کی زبان پر اس کو جاری کر دینا ہمارے ذمہ ہے۔

”جمع“ فعل ماضی بھی مروی ہے اور مصدر بھی پڑھا گیا ہے جس کی اضافت ضمیر کی طرف ہو رہی ہے۔

”صدرک“ میں راء پر رفع بھی پڑھ سکتے ہیں، اس صورت میں یہ ”جمع“ (فعل یا مصدر) کا فاعل ہوگا۔ اور اس پر بر بنائے ظرف نصب بھی پڑھ سکتے ہیں، یعنی اللہ جل شانہ اس کو آپ کے سینے میں جمع فرمادیں گے، چنانچہ کریمہ اور حموی کی روایت میں ”جمعک فی صدرک“ آیا ہے۔ (۲۷)

پھر ”جمع“ کی اسناد جو ”صدر“ کی طرف کی گئی ہے یہ مجازی ہے جیسے ”أُنْبِتَ الرَّبِيعَ الْبَقْلَ“ کہتے ہیں اور مقصود ہوتا ہے ”أُنْبِتَ اللَّهُ الْبَقْلَ فِي الرَّبِيعِ“ اسی طرح یہاں جمع کی نسبت اگرچہ ”صدر“ کی طرف ہے لیکن مطلب ہے ”جمع اللہ لک فی صدرک“ (۲۸)

وتقراء یہ ”وقرآنہ“ کی تفسیر ہے، اس سے یہ بتا دیا کہ لفظ ”قرآن“ قراءت کے معنی میں ہے اور مطلب جیسا کہ پیچھے بیان کر چکے ہیں یہ ہے کہ اس کا پڑھوانا بھی ہمارے ذمہ ہے۔

فَإِذَا قَرَأْتَ قُرْآنَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ قَالَ: فَاسْتَمِعْ لَهُ وَأَنْصِتْ

جب ہم پڑھیں تو اس پڑھنے کی اتباع کیجئے۔

یہاں قراءت کی اضافت اللہ تعالیٰ نے اپنی طرف کی ہے اس لیے کہ حقیقۃً اللہ تعالیٰ ہی پڑھتے ہیں، فرشتہ جو صورت پڑھتا ہے وہ ایک واسطہ ہے۔

پھر حضرت ابن عباسؓ نے ”فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ“ کی تفسیر ”فَاسْتَمِعْ لَهُ وَأَنْصِتْ“ سے کی ہے۔ استماع اور انصات دو الگ الگ لفظ ہیں۔

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ ان دونوں میں فرق ہے، ”انصات“ کہتے ہیں سکوت کو، خواہ وہاں ”إصغاء“ یعنی آواز کی طرف کان لگانا ہو یا نہ ہو، بس آدمی یونہی خاموش ہو اور کسی خیال میں ڈوبا ہوا ہو تو اُسے ”انصات“ کہیں گے۔

(۲۷) دیکھیے ارشاد الساری للقططانی (ج ۱ ص ۷۰)۔

(۲۸) فتح الباری (ج ۱ ص ۳۰)۔

اور ”استماع“ کہتے ہیں ”اصغاء“ یعنی کان لگانے کو۔ جیسے قرآن پاک میں ہے ”وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا“ (۲۹)۔

لیکن حافظ ابن حجر نے یہاں یہ جو تہنیه کی ہے کہ ”استماع“ کے معنی اصغاء کے ہیں اور ”انصات“ کے معنی مطلق سکوت کے ہیں اور وہ اپنے عموم کی وجہ سے اصغاء اور عدم اصغاء دونوں کو شامل ہے۔ اس پر اشکال یہ ہے کہ اہل لغت نے ”انصات“ کے معنی مطلقاً سکوت کے نہیں بیان کیے، بلکہ ایسا سکوت جہاں استماع پایا جائے، چنانچہ انصات کی تفسیر کرتے ہیں ”سکوت مستمع“ سے، یعنی ایسے شخص کا سکوت جو دوسرے کی بات کی طرف کان لگانے ہوئے ہو، مطلقاً سکوت نہیں۔ (۳۰)

اور ”استماع“ کہتے ہیں کان لگانے کو (۳۱) اور کان لگانے کے لیے سکوت ضروری نہیں، ہو سکتا ہے کہ ایک آدمی خاموش ہو کر کسی کی بات کی طرف کان لگائے اور ہو سکتا ہے خاموش نہ ہو کسی کام میں مصروف ہو، کسی سے بات کر رہا ہو لیکن کان دوسرے کی بات کی طرف لگائے ہوئے ہو تو جہاں ”انصات“ پایا جائے گا وہاں ”استماع“ کا تحقق ضرور ہوگا لیکن جہاں ”استماع“ پایا جائے وہاں ”انصات“ کا ہونا ضروری نہیں ہے اس لیے کہ ”استماع“ کے لیے سکوت ضروری نہیں، صرف کان لگانا ضروری ہے اور انصات کے لیے سکوت کے ساتھ کان لگانا ضروری ہے۔

قراءت خلف الامام کے

مسئلہ میں مسلک حنفیہ کی تائید

حضرت ابن عباسؓ نے ”فَاتَّبِع“ کی تفسیر ”فاستمع له وانصت“ کے ساتھ کی ہے، ادھر حدیث پاک میں ”انما جعل الإمام ليؤتم به“ (۳۲) فرمایا گیا ہے، ”ليؤتم به“ کے بارے میں حافظ ابن حجر نے تسلیم کیا ہے کہ ”انتمام“ کے معنی ”اتباع“ کے ہیں۔ (۳۳) اور ”اتباع“ کی تفسیر حضرت ابن عباسؓ نے ”فاستمع له وانصت“ سے کی ہے، تو نتیجہ یہ نکلا کہ اتباع امام کا مطلب یہ ہوگا کہ آپ اس کو سنیں اور خاموش رہیں۔

(۲۹) فتح الباری (ج ۸ ص ۶۸۳)۔

(۳۰) دیکھیے انہایۃ فی عربیہ الحدیث، الاثر (ج ۵ ص ۶۲) و مجمع بحار الانوار (ج ۳ ص ۶۱۱)۔

(۳۱) دیکھیے مختار الصحاح (ص ۲۱۲)۔

(۳۲) دیکھیے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۹۵) کتاب الأذان، باب انما جعل الإمام ليؤتم به۔

(۳۳) دیکھیے فتح الباری (ج ۲ ص ۱۶۸) کتاب الأذان، باب انما جعل الإمام ليؤتم به۔

مسلم شریف میں حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کی روایت میں ہے ”وَإِذَا قَرَأْتُمْ آيَاتِنَا فَانصتوا“ (۳۳) کہ جب امام قراءت کرے تو تم خاموش ہو کر سنو، یہ روایت اپنی جگہ صحیح اور درست ہے، لیکن بہر حال مخالفین اس میں کلام کرتے ہیں۔

لیکن ”إِنَّمَا جَعَلَ الْإِمَامَ لِيُؤْتِمَّ بِهِ“ میں تو کوئی اشکال نہیں، اس کو تو سب تسلیم کرتے ہیں، اور ”اتِّمَام“ کے معنی بھی ”اتباع“ کرتے ہیں اور حضرت ابن عباسؓ ”اتباع“ کا مطلب ”فاستمع له وانصت“ بیان فرماتے ہیں، لہذا معلوم ہوا کہ امام اس لیے مقرر کیا جاتا ہے کہ جب وہ قراءت کرے تو مقتدیوں کو چاہیے کہ وہ سنا کریں اور اس کی قراءت کے وقت خاموش رہا کریں۔

حنفیہ کا مسلک ”وَإِذَا قَرَأْتُمْ آيَاتِنَا“ سے تو ثابت ہوتا ہی ہے ”إِنَّمَا جَعَلَ الْإِمَامَ لِيُؤْتِمَّ بِهِ“ سے بھی ان کا مسلک ثابت ہے اور حضرت ابن عباسؓ کی یہ تفسیر ”فاستمع له وانصت“ حنفیہ کی پوری پوری تائید کرتی ہے۔ واللہ اعلم۔

اتباع کی ایک دوسری تفسیر اور دونوں میں تطبیق

اس کے بعد یہ سمجھیے کہ ”فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ“ کی تفسیر یہاں پر تو ”استماع وانصات“ سے کی گئی ہے لیکن کتاب التفسیر میں امام بخاریؒ نے حضرت ابن عباسؓ سے ”قراءت“ کی تفسیر ”بیان“ سے اور ”اتباع“ کی تفسیر ”عمل“ سے کی ہے ”قال ابن عباس: قرأناه: بيناه: فاتبع: اعمل به۔“ ہو سکتا ہے حضرت ابن عباسؓ سے اس میں دونوں تفسیریں منقول ہوں۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ کہا جائے کہ استماع وانصات دونوں ابتداء ہیں اور عمل انتہا ہے جو ان پر مرتب ہوتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ محض سنا اور کان لگانا مقصود نہیں بلکہ اس پر عمل مقصود ہے، بعض اوقات تو حضرت ابن عباسؓ نے تفسیر میں ذریعہ عمل کو ذکر فرمایا اور ذریعہ عمل استماع وانصات ہیں کیونکہ ان کے بعد ہی علم حاصل ہوتا ہے اور بعض اوقات مقصود اتباع کو بیان فرمایا اور یہ بتلایا ”فاعمل به“ اس پر عمل کرو، قرآن کی اتباع یہ ہے کہ آدمی اس پر عمل کرے۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

ثم إن علينا بيان: ثم إن علينا أن نقرأه

پھر ہمارے ذمہ ہے اس کا بیان کرنا، پھر ہمارے ذمہ ہے کہ تم اس کو پڑھو۔

اس پر اشکال یہ ہے کہ یہاں تفسیر میں تکرار ہو گیا، ”ان علینا جمعہ وقرآنہ“ کی تفسیر کی تھی ”جمعہ لک صدرک و تقرأہ“ اور پھر ”ان علینا بیانہ“ کی تفسیر ”ان علینا ان تقرأہ“ سے کر رہے ہیں، تو دونوں جگہ ”تقرأہ“ ”تقرأہ“ فرما رہے ہیں جو تکرار ہے۔

اس کے کئی جواب ہیں:-

① پہلا جواب یہ ہے کہ پہلے ”تقرأہ“ سے مراد ”قراءت انفسہ“ ہے اور دوسرے ”تقرأہ“ سے مراد ”قراءت لغيره“ ہے، اور مطلب یہ ہے کہ آپ اپنی زبان کو حرکت نہ دیں، خاموش ہو کر سنتے رہیں، ہم اس کو آپ کے سینے میں جمع کر دیں گے اور آپ کو پڑھنے پر قادر کر دیں گے، آپ خود پڑھیں گے بھی اور ”ان علینا بیانہ“ سے یہ بتلایا گیا ہے کہ آپ دوسروں کے سامنے بھی اس کو پڑھیں گے یعنی اس کے الفاظ کی تعلیم و تبلیغ کریں گے اور اس کے مطالب کی تفہیم و تعلیم فرمائیں گے۔ (۳۵)

② دوسرا جواب یہ بھی ممکن ہے کہ پہلی جگہ ”تقرأہ“ سے مراد مطلقاً قدرۃ علی القراءۃ ہے اور دوسری جگہ ”ان علینا ان تقرأہ“ سے یہ بیان کیا گیا کہ آپ بار بار پڑھنے پر قادر ہونگے، یہ نہیں کہ بس ایک بار پڑھ لیا پھر اس کے بعد قدرت سلب ہو گئی، نہیں، بلکہ بار بار آپ کو پڑھنے کی قدرت عطا کی جائے گی۔

③ تیسرا جواب بعض حضرات نے یہ دیا ہے کہ دراصل یہ تفسیر ہی وہم ہے (۳۶) اس کی اصل تفسیر وہ ہے جو امام بخاری نے کتاب التفسیر میں نقل کی ہے ”ثم ان علینا بیانہ : علینا ان نبینہ بلسانک“ یعنی آپ کی زبان سے ہم اس کو بیان کرا دیں گے، یعنی اس کے مطالب و معانی کی تفہیم اور اس کی توضیح کرائیں گے۔

لیکن اس جواب پر اشکال یہ ہے کہ جب تک روایت کے صحیح معنی کیے جاسکتے ہیں اس وقت تک سو یا وہم کا دعویٰ کرنے کی ضرورت نہیں، ”ان علینا بیانہ“ کی تفسیر حضرت ابن عباسؓ سے یہاں ”ان علینا ان تقرأہ“ نقل کی گئی ہے اور کتاب التفسیر میں ”ان نبینہ بلسانک“ سے کی گئی ہے، دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے، ”ان نبینہ بلسانک“ کے معنی یہ ہیں کہ ہم آپ کی زبان کو قادر کر دیں گے، آپ کی زبان پر الفاظ قرآن کو جاری کر دیں گے، آپ اس کو اپنی زبان سے ظاہر کریں گے، یہ اظہار علی وجہ القراءۃ ہوگا، اسی کو یہاں ”ان علینا ان تقرأہ“ سے تعبیر کیا گیا ہے۔

تفسیر در منثور میں حضرت ابن عباسؓ سے اس کی تفسیر میں دونوں باتیں منقول ہیں (۳۷) لہذا ایک

(۳۵) دیکھیے لایح الدراری (ج ۱ ص ۵۰۹ و ۵۱۰)۔

(۳۶) دیکھیے فیض الباری (ج ۱ ص ۴۵)۔

(۳۷) دیکھیے الدر المنثور (ج ۱ ص ۲۸۹) تفسیر سورۃ الفیاء۔

روایت کو وہم قرار دینا درست نہیں معلوم ہوتا۔

ثم إن علينا بيانہ
کی ایک اور تفسیر

پھر بعض علماء نے ”ثم إن علينا بيانہ“ کی تفسیر ”بیانِ مجملات اور توضیحِ مشکلات“ سے کی ہے، گویا ”إن علينا جمعه وقرآنہ“ میں تو یہ بیان کیا گیا ہے کہ اللہ جل شانہ قرآن کریم کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سینے میں محفوظ کر دیں گے اور پڑھنے پر قدرت دیں گے اور ”ثم إن علينا بيانہ“ سے یہ بتلایا گیا ہے کہ اس کے مجملات کا بیان اور اس کی مشکلات کی توضیح و تفصیل آپ کو بعد میں عطا کی جائے گی۔ (۳۸)

تأخیر البیان عن وقت الخطاب

اگر یہ معنی ہوں تو اس سے ایک مسئلہ اختلافیہ کی طرف اشارہ ملتا ہے وہ یہ کہ ”تأخیر البیان عن وقت الخطاب“ جائز ہے، یہ مسئلہ مختلف فیہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی وقت کسی حکم کے ساتھ بندے کو خطاب فرمائیں، اسی وقت اس کی وضاحت ضروری ہے یا اس میں تاخیر ہو سکتی ہے؟

جمہور اہل سنت کا مذہب یہ ہے کہ تاخیر ہو سکتی ہے یہی امام شافعیؒ سے منصوص ہے۔

اس آیت سے سب سے پہلے قاضی ابوبکر بن الطیب نے تأخیر البیان عن وقت الخطاب پر

استدلال کیا ہے۔ (۳۹)

لیکن یہ استدلال ضعیف ہے، اس لیے کہ ”بیان“ الفاظِ مشترکہ میں سے ہے، اس کا اطلاق ”بیانِ اجمالی“ پر بھی ہوتا ہے، ”بیانِ تفصیلی“ پر بھی ہوتا ہے اور مطلقاً ”اظہار“ کے معنی میں بھی آتا ہے، اگر آپ یہاں کوئی خاص معنی مراد لیتے ہیں تو دوسرا یہ کہہ سکتا ہے کہ نہیں! اس کے دوسرے معنی ہیں۔

چنانچہ ابوالحسن بصری کہتے ہیں کہ ممکن ہے یہاں ”بیان“ سے مراد ”بیانِ تفصیلی“ ہو (۴۰) اور مختلف فیہ مسئلہ تاخیرِ بیانِ اجمالی کا ہے، بیانِ اجمالی کو مؤخر کیا جاسکتا ہے یا نہیں، اس میں اختلاف ہے، اور بیانِ تفصیلی میں کسی کا اختلاف نہیں، سب کہتے ہیں کہ بیانِ تفصیلی کی تاخیر خطاب کے وقت سے جائز

(۳۸) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۳۰) وارشاد الساری (ج ۱ ص ۷۰)۔

(۳۹) فتح الباری (ج ۸ ص ۶۸۳) کتاب التفسیر، تفسیر سورة القيامة، باب: فإذا قرأناه فاتبع قرآنہ۔

(۴۰) حوالہ بالا۔

نہیں۔

علامہ آمدی فرماتے ہیں کہ ممکن ہے یہاں ”بیان“ سے مراد ”اظہار“ ہو، کہا جاتا ہے ”بَانَ الْكُوكَبُ: إِذَا ظَهَرَ“ تو یہاں مراد اظہار ہے، اس سے وہ بیان مراد نہیں جس میں اختلاف ہو رہا ہے، اس لیے کہ سارا قرآن مجمل نہیں ہے تاکہ وہ محتاجِ بیان ہو حالانکہ یہاں پورے قرآن کا بیان ذکر کیا جا رہا ہے کیونکہ یہاں ”بیان“ کی اضافت قرآن کی طرف ہو رہی ہے۔ (۴۱)

حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ مسئلہ پر استدلال صحیح ہے بایں طور کہ ہم ”بیان“ کے لفظ سے اس کے سارے معنی مراد لے لیں گے، جیسے اس میں بیانِ تفصیلی داخل ہے اور اظہار داخل ہے ایسے ہی بیانِ اجمالی بھی داخل ہوگا۔ (۴۲)

لیکن یہ استدلال انہی لوگوں کے مسلک پر صحیح ہو سکتا ہے جو عمومِ مشترک کے قائل ہیں، جیسے شافعیہ، اوز جو عمومِ مشترک کے قائل نہیں ہیں، جیسے احناف، ان کے مسلک پر یہ استدلال صحیح نہ ہوگا الا یہ کہ عموم مجاز اختیار کیا جائے۔ واللہ بہت اعلم۔

فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد ذلك إذا أتاه جبريل استمع، فإذا انطلق

جبريل قرأه النبي صلى الله عليه وسلم كما قرأه

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا اس کے بعد معمول ہو گیا تھا کہ جب حضرت جبرئیل آتے اور قرآن پڑھتے تو آپ خاموش رہتے اور سنتے رہتے اور جب وہ چلے جاتے تو پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم قرآن پاک پڑھا کرتے تھے، بعینہ اسی طرح جس طرح حضرت جبرئیل پڑھ کے گئے تھے۔

حضرت علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی نے فرمایا کہ ”یہ بھی ایک معجزہ ہوا کہ ساری وحی سنتے رہے، اُس وقت زبان سے ایک لفظ بھی نہ دہرایا، لیکن فرشتہ کے جانے کے بعد پوری وحی لفظ بلفظ کامل ترتیب کے ساتھ بدون ایک زیر زبر کی تبدیلی کے فر فر سنادی اور سمجھا دی۔“ (۴۳)

جبریل

انبیائے کرام کے پاس وحی لے کر آنے والے اور مختلف قوموں پر عذاب نازل کرنے والے فرشتہ کا

(۴۱) حوالہ بالا۔

(۴۲) فتح الباری (ج ۸ ص ۶۸۳)۔

(۴۳) فضل الباری (ج ۱ ص ۱۹۰)۔

نام جبریل ہے اس کے معنی سریانی زبان میں ”عبداللہ“ کے ہیں، ”جبر“ کے معنی ”عبد“ کے ہیں اور ”ایل“ اللہ تعالیٰ کے ناموں میں سے ایک نام ہے۔ (۳۳)

عبد بن حمید نے اپنی تفسیر میں حضرت عکرمہ سے نقل کیا ہے کہ حضرت جبریل کا نام ”عبداللہ“ اور حضرت میکائیل کا نام ”عبید اللہ“ ہے۔ (۳۵)

علامہ سہیلی فرماتے ہیں ”جبریل“ سریانی لفظ ہے اور اس کے معنی ”عبدالرحمن“ یا ”عبدالعزيز“ کے ہیں، حضرت ابن عباس سے یہ معنی موقوفاً و مرفوعاً دونوں طرح منقول ہیں البتہ موقوف اسح ہے۔ بعض حضرات کہتے ہیں کہ ان اسماء میں اضافت انسانیت مقلوبی ہے، گویا ”ایل“ کے معنی ”عبد“ کے ہیں اور اول جزء اللہ تعالیٰ کے ناموں میں سے کوئی نام ہے، عجمیوں کے نزدیک ”جبر“ کے معنی ”اصلاح مافسد“ کے ہیں، اس حیثیت سے حضرت جبریل علیہ السلام کے نام میں عربیت کے ساتھ مناسبت بھی ہوگئی کیونکہ عربی میں بھی ”جبر“ ”اصلاح ماوہی“ کو کہتے ہیں، حضرت جبریل علیہ السلام موکل بالوحي تھے اور وحی کے اندر ”اصلاح ماوہی من الدین“ ہے۔ (۳۶)

یہ نام ارض عرب میں معروف نہیں تھا، یہی وجہ ہے کہ حضرت خدیجہ نے جب عداس نامی نصرانی سے حضرت جبریل کے بارے میں پوچھا تو اس نے کہا تھا ”قدوس قدوس ماشأن جبریل یدکر بہذہ الارض التی اهلها اهل الاوثان“ (۳۷)

علامہ عینی فرماتے ہیں کہ میں نے کسی کتاب کے مطالعہ کے دوران دیکھا ہے کہ حضرت جبریل کا نام عبد الجلیل ہے اور کنیت ابو الفتوح، حضرت میکائیل کا نام عبدالرزاق ہے اور ان کی کنیت ہے ابو الغنائم، حضرت اسرافیل کا نام عبدالخالق ہے اور ان کی کنیت ہے ابو المنانح اور حضرت عزرائیل کا نام عبد الجبار ہے اور ان کی کنیت ابو یحییٰ ہے۔ (۳۸)

پھر جبریل میں پندرہ سے زیادہ لغات منقول ہیں۔ (۳۹)

ترجمۃ الباب سے مناسبت

روایت باب کی ترجمۃ الباب سے مناسبت ظاہر عنوان کے ساتھ ظاہر ہے کیونکہ اس میں حضرت ابن

(۳۳) عمدة القاری (ج ۱ ص ۷۱)۔ (۳۵) حوالہ بالا۔

(۳۶) الروص الأنف (ج ۱ ص ۱۵۵ و ۱۵۶)۔

(۳۷) دلائل النبوة للسیفی (ج ۲ ص ۱۳۳) باب مستد البعث والتبریل۔

(۳۸) عمدة القاری (ج ۱ ص ۷۲)۔

(۳۹) راجع تاج العروس للزبیدی (ج ۳ ص ۸۳) مادة ج بر۔

عباس نے تحریکِ شفقتین کا واقعہ ذکر کیا ہے اور یہ بالکل ابتدائے نزولِ وحی کا واقعہ ہے، اس لیے کہ یہ بعید ہے کہ اللہ جل شانہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک مدتِ مدید تک حضرت جبرئیل کے ساتھ پڑھنے کی مشقت برداشت کرتے ہوئے دیکھیں اور اپنی طرف سے حفاظت کی اور یاد کرانیکی ذمہ داری نہ لیں، چنانچہ شروع ہی میں اللہ تعالیٰ نے حفظ و قراءت اور بیان کی ذمہ داری لے لی۔ اس طرح یہ روایت بدء الوحي کے ساتھ منطبق ہو جاتی ہے۔

اور اگر حضرت سیخ السنہ کے قول کے مطابق مقصودِ ترجمہ عظمتِ وحی کو قرار دیں تو بھی مناسب ہے وہ اس طرح کہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا یہ ذمہ لینا کہ آپ کے دل میں ہم وحی کو محفوظ کریں گے، آپ کی زبان سے ہم اس کی تلاوت کروائیں گے، اور آپ سے اس کے معانی بھی ہم بیان کرائیں گے، یہ تمام باتیں عظمتِ وحی پر دال ہیں۔

پھر یہ حکم کہ جب وحی نازل ہوا کرے تو آپ استماع و انصات اختیار کریں یہ بھی عظمتِ وحی پر دال ہے۔ واللہ اعلم۔

حدیثِ باب سے مستنبط چند فوائد

حدیثِ باب سے بہت سے فوائد مستنبط کیے گئے ہیں جن میں سے چند یہ ہیں:-

① استاذ کے لیے مستحب یہ ہے کہ اگر کسی بات کی تشریح میں فعل سے زیادہ وضاحت ہوتی ہو تو فعل سے طالب علم کے سامنے اس کی وضاحت کرے۔

② دوسرا فائدہ یہ سمجھ میں آیا کہ قرآن کریم کا حفظ کر لینا بغیر اعانتِ خداوندی کے کسی کے بس میں نہیں۔

③ اسی حدیث سے تأخیر البیان عن وقت الخطاب کا جواز بھی سمجھ میں آیا کماہو مذهب جمہور اہل السنۃ والجماعۃ وقد مر تفصیلاً۔ (۵۰) واللہ اعلم۔

بحث ربطِ آیات

یہاں ایک مسئلہ ذکر کیا جاتا ہے، اگرچہ یہ مسئلہ یہاں کا نہیں ہے بلکہ کتاب التفسیر کا ہے، لیکن

چونکہ اساتذہ اس کو یہاں ذکر کرتے ہیں، اس لیے ہم بھی یہیں ذکر کرتے ہیں۔

مسئلہ یہ ہے کہ ان آیات کا ماقبل اور مابعد سے کوئی ربط نہیں، کیونکہ ماقبل میں قیامت کا تذکرہ ہے
 لَا أَقْسَمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ... بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِيرَهُ“ اور بعد میں بھی قیامت ہی کا ذکر ہے
 ”كَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ وَتَذَرُونَ الْآخِرَةَ...“ اور درمیان میں یہ آیات ہیں جن میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ
 وسلم کو تحرکِ لسان سے منع فرمایا گیا ہے۔

اس اشکال کی وجہ سے روافض نے تو یہ کہہ دیا کہ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ قرآن کریم بجنسہ
 محفوظ نہیں ہے اس کا کچھ حصہ ضائع ہو گیا، یہ روافض کے دعاوی باطلہ میں سے ہے، وہ کہتے ہیں کہ قرآن
 کریم کے چالیس پارے تھے، عثمان نے تیس پارے جمع کیے اور دس پارے جن میں اہل بیت کے فضائل،
 ”ائمہ“ کی تصریح اور اہل بیت نبوی کی امامت کے استحقاق کا تذکرہ تھا وہ سب انہوں نے حذف کر دیا۔

لیکن روافض کی یہ بات صراحتاً قرآن کی اور اللہ کے وعدے کی تکذیب ہے، اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں
 ”إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ“ ہم نے قرآن کو نازل کیا ہے اور ہم ہی اس کے محافظ ہیں، جب
 خدائے برتر نے جس کی قدرتِ قاہرہ اور جس کا ارادۂ باہرہ ساری مخلوقات کو اپنے احاطے اور دائرے میں لیے
 ہوئے ہے، یہ وعدہ کیا ہے کہ ہم اس کتاب کی حفاظت کریں گے، تو اس کے دس پارے تو کیا ضائع ہونگے
 اس کا ایک نقطہ یا شوشہ بھی ضائع نہیں ہو سکتا۔

جہاں تک مناسبت اور ربط کا تعلق ہے سو اس کے بہت سارے جوابات دیے گئے ہیں۔

پہلا جواب

سب سے پہلا اور بنیادی جواب یہ ہے کہ مناسبت انسانوں کے کلام میں دھونڈنے کی ضرورت ہوتی
 ہے، اس لیے کہ ان کا دائرہ عقل و نقل محدود اور ان کے مقاصد محدود ہوتے ہیں لہذا ان حدود کے اندر رہ کر
 ہی کچھ کہہ سکتے ہیں، کچھ لکھ سکتے ہیں اور کچھ کر سکتے ہیں، وہاں تو مناسبت تلاش کرنے کی ضرورت ہے۔
 جبکہ حق تعالیٰ شانہ کا علم سارے موجودات و معدومات کو محیط ہے، وہاں اس مناسبت کے تلاش کرنے کی
 ضرورت نہیں بلکہ وہاں تو یہ سمجھا جائے گا کہ اس حکیم مطلق نے اپنی حکمت سے جو موقعہ کے مناسب تھا وہ
 بیان فرمایا۔

اس کے کلام میں ربط تلاش کرنا یہ انسان کی حیثیت سے اوپر کی بات ہے، اس کا یہ مقام نہیں، وہ
 اپنے علم و عقل کے اعتبار سے اس لائق نہیں ہے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ کے کلام میں ربط تلاش کرے، جس
 طرح محسوساتِ کونیہ میں عالم کے اندر بے شمار چیزیں موجود ہیں ان میں آپ ربط نہیں بنا سکتے اور نہ ان کے

درمیان آپ ربط کو سمجھ سکتے ہیں مثلاً یہ کہ یہاں کراچی واقع ہے اور اتنے میل دور حیدر آباد واقع ہے اور اتنی مسافت پر لاہور ہے، کوئی بتا سکتا ہے کہ فاصلوں کی یہ مقدار کیوں ہے؟ اسی طرح ایک عالم اس زمانے میں موجود ہے اور فلاں عالم آج سے کوئی چار سو سال پہلے گذرے تھے، کیا کوئی بتا سکتا ہے کہ ان کے لیے چار سو سال پہلے کی مدت کیوں تجویز ہوئی اور ان کے لیے یہ زمانہ کیوں طے ہوا؟ علیٰ هذا القیاس ساری چیزیں جو محسوسات کی قبیل سے ہیں اور اس عالم کے اندر موجود ہیں ان کے درمیان ربط کا سمجھنا انسان کے بس کی بات نہیں، تو اسی طرح اللہ کے کلام میں ربط کا سمجھنا انسان کے بس میں کیسے ہو سکتا ہے؟ لہذا یہاں ربط کا تلاش کرنا ہی فضول ہے۔

دوسرا جواب

امام رازی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ جملہ معترضہ کی طرح ہے اور از قبیل تہنیہ مدرس ہے، جیسے مدرس کوئی سبق پڑھاتا ہے، طالب علم کی بے توجہی دیکھتا ہے تو اسے درمیان میں ٹوکنے اور تہنیہ کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے تو وہ تہنیہ کر دیتا ہے، ماقبل میں بھی سبق ہوتا ہے اور مابعد میں بھی وہی سبق ہوتا ہے، درمیان میں تہنیہ کا جملہ آجاتا ہے، اب اگر کوئی درس کو ضبط کرتے ہوئے اس درمیان والے جملہ کو بھی لکھ دے تو جس کو سبب معلوم ہے وہ تو اس کو خلاف واقعہ یا غیر مربوط نہیں سمجھے گا، لیکن جس کو سبب کا علم نہیں وہ غیر مربوط سمجھے گا۔

یہاں بھی یہی صورت پیش آئی ہے کہ جب قرآن پاک میں سورۃ القیامہ کی ابتدائی آیات نازل

ہونے لگیں تو حضور ارم صلی اللہ علیہ وسلم یاد کرنے کی نیت سے پڑھنے لگے، اسی وقت فوراً تہنیہ کی گئی: "لا تترك به لسانك لتعجل به ان علينا جمعه وقرانه، فاذا قرانا فاتبع قرانه ثم ان علينا انيانه" یعنی آپ یاد کرنے کی نیت سے قرآن پاک کو جلدی جلدی یاد نہ کریں، جو اس وقت کا وظیفہ ہے یعنی استماع اور انصات، اس کو اختیار کریں اور آئندہ کا جو وظیفہ ہے یعنی قراءت، ہم اس کی ذمہ داری لیتے ہیں، ہم اس کو پڑھا دیں گے۔ (۱)

تیسرا جواب

علامہ زمخشری کہتے ہیں کہ ماقبل میں قیامت کا ذکر تھا، اس کی فکر اور اہتمام کی ترغیب تھی، گویا کہ ضمناً "عاجلہ" کی مذمت تھی اور مابعد میں "عاجلہ" کی مذمت صراحتاً آرہی ہے "كَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ"

چونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بھی پڑھنے میں اور ضبط کرنے میں عجلت فرما رہے تھے اس لیے :
 ”لَا تُحْرِكْ بِهٖ لِسَانِكَ... الخ“ کہہ کر آپ کو عجلت سے روکا جا رہا ہے، اس طرح ”لَا تُحْرِكْ بِهٖ لِسَانِكَ... الخ“
 کا ماقبل اور مابعد دونوں سے ربط ہو جاتا ہے۔ (۲)

چوتھا جواب

امام قفال رحمۃ اللہ علیہ ارشاد فرماتے ہیں کہ ”لَا تُحْرِكْ بِهٖ لِسَانِكَ لِتَعْجَلْ بِهٖ“ سے خطاب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو نہیں بلکہ ”يُنَبِّؤُا الْاِنْسَانَ يَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَاَخَّرَ“ میں جو ”الانسان“ ہے اس سے خطاب ہے، یعنی اس کے اگلے پچھلے اعمال پر اس کو باخبر کیا جائے گا، اس کی صورت یہ ہوگی کہ نامہ اعمال اس کو دیا جائے گا اور اس سے کہا جائے گا ”اِقْرَأْ كِتَابَكَ، كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا“ (۳) اپنے حساب کتاب کے لیے آج تم خود کافی ہو، یہ اپنا اعمال نامہ پڑھ لو، جب وہ اپنا نامہ اعمال پڑھنا شروع کرے گا تو اس کی زبان شدت خوف سے لڑکھڑا جائے گی اور جلدی جلدی پڑھنے لگے گا تو اس وقت حق تعالیٰ فرمائیں گے : ”لَا تُحْرِكْ بِهٖ لِسَانِكَ لِتَعْجَلْ بِهٖ“ اپنی زبان کو جلدی جلدی حرکت دے کر نامہ اعمال کو ختم نہ کر ”اِنْ عَلَيْنَا جَمَعَهُ وَقُرْآنَهٗ“ ہم نے تیرے اعمال کو جمع کیا اور اس نامہ اعمال میں لکھا، اب یہ ہمارے ذمہ ہے کہ ہم اس کو پڑھیں گے یعنی ہر چیز کو تیرے سامنے پیش کریں گے : ”فَاِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ وَرَبِّكَ“ جب ہم اس نامہ اعمال کو تفصیل کے ساتھ پڑھیں تو تو ہر بات کا جو کچھ تو نے کیا، اقرار اور تسلیم کر ”ثُمَّ اِنْ عَلَيْنَا بَيَانَهٗ“ پھر ہمارے ذمہ ہے کہ ہم اس کی عقوبت اور سزا بیان کریں۔

امام قفال نے جو مناسبت بیان کی ہے اس صورت میں ”لَا تُحْرِكْ بِهٖ لِسَانِكَ...“ والی آیات ماقبل اور مابعد والی آیات سے بالکل مربوط ہو جاتی ہیں لیکن حضرت ابن عباسؓ کی بیان کردہ شان نزول سے اس کو کوئی مناسبت نہیں۔ (۴)

پانچواں جواب

ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ ان آیات کا ماقبل سے ربط ہے وہ اس طرح کہ قرآن کریم کی عادت ہے کہ جہاں وہ نامہ اعمال یا کتاب اعمال کا ذکر کرتا ہے وہاں نامہ اعمال یا کتاب احکام کو بھی ذکر کرتا ہے، چنانچہ

(۲) الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل (ج ۳ ص ۶۶۲)۔

(۳) سورة الاسراء / ۱۳۔

(۴) دیکھیے تفسیر کبیر (ج ۳۰ ص ۲۲۲، ۲۲۳)۔

دیکھیے سورہ اسراء میں ہے ”فَمَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ يَسْمِعُهُ فَأُولَئِكَ يَدْرَأُونَ كِتَابَهُمْ...“ (۵) یہ کتاب اعمال کا ذکر ہے ، اس سے ذرا آگے ہے ”وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ“ (۶) اس میں قرآن کریم یعنی کتاب احکام کا ذکر ہے ۔

اسی طرح قرآن کریم میں ہے ”وَوَضَعَ الْكِتَابَ فَرَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ“ (۷) یہ بھی کتاب اعمال ہے اس کے بعد ذکر ہے کتاب احکام کا ”وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ“ (۸) اسی طرح ایک اور جگہ قیامت اور اس کی ہولناکیوں کا ذکر ہے ”يَوْمَ يَنْفَعُ فِي الصُّورِ وَنَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا...“ (۹) اور اس کے بعد قرآن کریم کا تذکرہ ہے ”وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا، فَتَعَلَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ...“ (۱۰)

چنانچہ یہاں بھی پہلے ”يُنَبِّئُ الْإِنْسَانَ يَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ“ آیا ہے کہ انسان کو اس کے اگلے پچھلے اعمال سے خبردار کیا جائے گا، ظاہر ہے یہ خبردار کرنا اعمال نامے کے ذریعہ ہوگا، گویا پہلے کتاب اعمال کا ذکر ہوا اس کے بعد ”لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ... الخ“ میں قرآن کریم یعنی کتاب احکام کا ذکر کر دیا۔ (۱۱)

چھٹا جواب

امام العصر حضرت کشمیری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بعض اوقات قرآن کریم کی دو مرادیں ہوتی ہیں ایک مراد تو مفہوم ہوتی ہے نظم قرآن اور سیاق کلام سے ، یہ مراد اولیٰ ہے ، اور ایک مراد خارج سے یعنی شان نزول سے سمجھ میں آتی ہے ، یہ مراد ثانوی ہے ، مثلاً لفظ ”نمر“ ہے اس کے ایک معنی تو وہ ہیں جو حنفیہ بیان کرتے ہیں ”النَّيِّ مِنْ مَاءِ الْعَنْبِ إِذَا اشْتَدَّ وَعَلَى وَقَذْفٍ بِالزَّبَدِ“ (۱۲) دوسرے معنی ہیں ”النَّخْرُ مَا خَامَرَ

(۵) سورة الاسراء / ۷۱۔

(۶) سورة الاسراء / ۸۹۔

(۷) سورة الكهف / ۳۹۔

(۸) سورة الكهف / ۵۳۔

(۹) سورة طه / ۱۰۲۔

(۱۰) سورة طه / ۱۱۳ و ۱۱۴۔

(۱۱) فتح الباری (ج ۸ ص ۶۸۰) کتاب التفسیر، سورة القيامة باب لا تحرك لسانك لتعجل به۔

(۱۲) دیکھیے المغرب (ج ۱ ص ۲۷۱) مادة حمر۔

العقل“ (۱۳) تلویح کے کسی محشی نے لکھا ہے کہ پہلے معنی نخر کی مرادِ اولیٰ ہے اور دوسرے معنی مرادِ ثانوی ہے۔

اسی طرح نظمِ قرآن میں اگر یہ صورت پیش آجائے کہ سیاقِ عبارت سے اس کا ایک مفہوم سمجھ میں آتا ہے اور شانِ نزول سے دوسرا مفہوم، تو ایسی صورت میں کیا لیا جائے؟
حضرت کشمیری فرماتے ہیں کہ ایسی صورت میں نظمِ قرآن سے جو معنی مفہوم ہو رہے ہوں اسے مرادِ اولیٰ قرار دیا جائے۔

جیسا کہ قرآن کریم میں ہے ”الطَّلَاقُ مَرَّتَيْنِ فَاَمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ اَوْ تَسْرِيحُ بِاِحْسَانٍ“ (۱۴) اس ”تسريح باحسان“ کی تفسیر مصنفِ عبدالرزاق میں ابورزین سے مرسلًا الملاقِ ثالث کے ساتھ نقل کی گئی ہے ”جاء رجل فقال: يا رسول الله، أسمع الله يقول: ”الطلاق مرتين“ فأين الثالثة؟ قال: التسريح باحسان۔“ (۱۵) شافعیہ کہتے ہیں کہ آگے ”فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ... الخ“ والی آیت کا تعلق ”الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ“ ہی کے ساتھ ہے کیونکہ اس کو اگر مستقل طلاق قرار دیں تو طلاقیں چار ہو جائیں گی۔

لیکن حضرات حنفیہ کہتے ہیں کہ ”تَسْرِيحُ بِاِحْسَانٍ“ سے مراد ترکِ رجعت ہے اور آگے ”فَاِنْ طَلَّقَهَا...“ سے مستقل طلاق ہی مراد ہے جو ترکِ رجعت کی ایک صورت ہے اگر ”تسريح باحسان“ کو اپنے ظاہر یعنی ترکِ رجعت پر رکھا جائے اور ”فَاِنْ طَلَّقَهَا“ کو ترکِ رجعت کا بیان قرار دیا جائے تو تکرار لازم نہیں آتا (۱۶)۔
حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ ”تَسْرِيحُ بِاِحْسَانٍ“ کی ایک مرادِ اولیٰ ہے اور وہ، وہ ہے جو حنفیہ نے سمجھی ہے یعنی ترکِ رجعت، اور دوسری اس کی مرادِ ثانوی ہے، اور وہ ہے طلاق، جو شانِ نزول سے سمجھ میں آتی ہے۔

اسی طرح یہاں بھی سمجھیے کہ آیاتِ مبثوث عنہا میں بھی ایک مرادِ اولیٰ ہے اور ایک مرادِ ثانوی۔
مرادِ اولیٰ یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے قیامت اور اس کے احوال کا ذکر کیا تو مشرکین تعیناً اس کے بارے میں پوچھنے لگے۔ کبھی کہتے ”اَيَّانَ يَوْمَ الدِّينِ“ (۱۷) کبھی کہتے ”اَيَّانَ مَرَسَهَا“ (۱۸) اور کبھی پوچھتے:

(۱۳) حوالہ بالا۔ نیز دیکھیے مختار الصحاح (ص ۱۸۹)۔

(۱۴) سورة البقرة/۲۲۹۔

(۱۵) مصنف عبدالرزاق (ج ۶ ص ۲۲۸) کتاب الطلاق باب ”الطلاق مرتان“۔

(۱۶) فيض الباری (ج ۱ ص ۳۵)۔

(۱۷) سورة الذاريات/۱۲۔

(۱۸) سورة النازعات/۴۲۔

”اَيَانَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ“ چنانچہ اس مقام پر ہے ”بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسَانَ لِيَفْجَرِ أُمَّةً يُسْئِلُ آيَانَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ“ (۱۹) اللہ تعالیٰ اس کے بارے میں اول امر ہی سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے فرما رہے ہیں ”لَا تَحْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَتَعَجَّلَ بِهِ“ یوم قیامت کی تعیین کے سلسلہ میں آپ بالکل لب کشائی نہ کریں ”إِن عَلَيْنَا جَمْعُهُ، وَقُرْآنَهُ“ حسب وعدہ روز محشر میں ہم ہی عالم کے تمام منتشر اجزاء کو جمع کرینگے اور قرآن کریم کے ذریعہ احوال و احوال محشر کو حسب ضرورت و مصلحت ہم خود بیان کرنے والے ہیں ”فَإِذَا قَرَأْتَ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ“ جب ہم قرآن کی قیامت سے متعلقہ آیات پڑھیں تو ان کے مقتضی پر عمل کریں اور دوسروں کو بھی اس کی تیاری کی تاکید کریں ”ثُمَّ إِنَّا عَلَيْنَا بَيَانَهُ“ پھر حسب وعدہ ہمارے ذمہ ہے نفعِ صور و غیرہ کے ذریعہ اس کا اظہار۔

تو یہ مدلول اولیٰ ہے جو سیاق و سباق سے متعین ہوتا ہے اس کے ساتھ اس کی ماقبل اور مابعد کے ساتھ مطابقت ہوگئی، اور مدلول ثانوی اگرچہ دوسرے درجہ میں ملحوظ ہے لیکن ربط بین الآیات کے لیے اس کا لحاظ ضروری نہیں۔ (۲۰) واللہ اعلم۔

ساتواں جواب

حضرت مولانا عبدالرحمن صاحب امر وہوی رحمۃ اللہ علیہ ایک بڑے عالم اور مفسر گذرے ہیں، دارالعلوم دیوبند میں حضرت شیخ الاسلام جس زمانے میں جیل میں تھے وہ بخاری شریف پڑھانے کے لیے تشریف لائے تھے، حضرت نانوتوی کے شاگرد رشید مولانا احمد حسن صاحب امر وہوی کے یہ شاگرد تھے، اصل رہنے والے یہ گجرات کے تھے لیکن چونکہ انھوں نے اپنا مستقل قیام امر وہہ میں اختیار کر لیا تھا اس لیے ”امروہوی“ کہلاتے تھے۔

وہ فرماتے ہیں کہ اصل میں ماقبل میں تھا ”يَنْبُو الْإِنْسَانَ يَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَآخَرَ“ قیامت میں یہ پوچھ ہوگی کہ جو چیز مؤخر کرنے کی تھی اس کو تم نے مقدم کیوں کیا؟ اور جو چیز مقدم کرنے کی تھی اس کو مؤخر کیوں کیا؟

مثلاً یہ کہ کاروبار مؤخر کرنے کی چیز تھی اور نماز مقدم کرنے کی۔ تم نے کاروبار کو تو مقدم کر دیا اور نماز کو مؤخر کر دیا، اسی طرح سفر حج مقدم تھا اور دوسرے دنیوی اسفار مؤخر، لیکن تم نے دوسرے اسفار کو مقدم کر دیا اور حج کے سفر کو مؤخر کر دیا۔

یہاں بھی یہی تقدیم و تاخیر پائی جا رہی تھی کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی نازل ہو رہی تھی،

یہاں مقدم کرنے کی چیز یہ تھی کہ آپ سنیں اور خاموش رہیں۔ اور اس کا پڑھنا، تحریکِ لسان و شفقتین مؤخر کرنے کی چیزیں تھیں، آپ نے جس کو مؤخر کرنا تھا اُسے مقدم کر دیا اور جسے مقدم کرنا تھا اُسے مؤخر کر دیا اس لیے فرمایا گیا ”لَا تَحْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ...“ یعنی یہ آپ کا پڑھنا مقدم کرنے کی چیز نہیں ہے بلکہ مؤخر کرنے کی چیز ہے، جب ہم پڑھیں تو آپ خاموشی سے اسے سنیں۔ اس طرح ان آیات کا ربط ”يُنَبِّؤُ الْإِنْسَانَ يَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ“ سے بالکل ظاہر ہو جاتا ہے۔ (۲۱)

آٹھواں جواب

حضرت شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی فرماتے ہیں کہ ”ربطِ آیات کے لیے اس بات کی ضرورت ہوتی ہے کہ ایک آیت کا مضمون دوسری کے مضمون سے مناسبت رکھتا ہو، سببِ نزول سے مناسبت رکھنا ضروری نہیں۔“ (۲۲)

دیکھیے قرآن کریم میں ہے ”وَإِنْ تَوَلَّوْا فِإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ كَثِيرٍ إِلَيَّ اللَّهُ مَرْجِعُكُمْ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ“ (۲۳) اس کے فوراً بعد ہے ”الْأَلْحِينَ يَسْتَعِشُونَ ثِيَابَهُمْ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ، إِنَّ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ“ (۲۴)

مؤخر الذکر آیت کی شانِ نزول جو حضرت ابن عباسؓ سے منقول ہے وہ یہ ہے کہ بعض مسلمانوں پر حیا کا اس قدر حد سے زیادہ غلبہ ہوا کہ استنجا یا جماع وغیرہ ضروریاتِ بشری کے وقت کسی حصہ بدن کو برہنہ کرنے سے شرماتے تھے کہ آسمان والا ہمیں دیکھتا ہے، برہنہ ہونا پڑتا تو غلبہٴ حیا سے جھکے جاتے اور شرمگاہ کو چھپانے کے لیے سینہ کو دہرا کیے لیتے تھے۔ (۲۵)

چونکہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا کسی مسئلہ میں ایسا غلو اور تعمق آئندہ امت کو ضیق میں مبتلا کر سکتا تھا اس لیے قرآن نے ”الْأَلْحِينَ يَسْتَعِشُونَ ثِيَابَهُمْ... الخ“ سے اُن کی اصلاح فرمادی، یعنی اگر بوقتِ ضرورت بدن کھولنے میں خدا سے حیا آتی ہے اس لیے جھکے جاتے ہو تو غور کرو کہ کپڑے پہننے کی حالت میں تمہارا ظاہر و باطن کیا خدا کے سامنے نہیں ہے؟ جب انسان اس سے کسی وقت نہیں چھپ سکتا پھر ضروریات

(۲۱) دیکھیے ایضاح البخاری (ج ۱ ص ۹۸)۔

(۲۲) تفسیر عثمانی (ص ۲۹۳) بذیل آیت الْإِنْسَانِ يَسْتَعِشُونَ ثِيَابَهُمْ... (سورۃ ہود آیت ۵)۔

(۲۳) سورۃ ہود/۳۔

(۲۴) سورۃ ہود/۵۔

(۲۵) صحیح بخاری، کتاب التفسیر، تفسیر سورۃ ہود، باب: الْإِنْسَانِ يَسْتَعِشُونَ ثِيَابَهُمْ لِيَسْتَحْفُوا مِنْهُ، رقم (۳۶۸۱)۔ (۳۶۸۲)۔

بشریہ کے متعلق اس قدر غلو سے کام لینا ٹھیک نہیں۔ (۲۶)

ایک شبہ کا ازالہ

یہ شبہ نہ کیا جائے کہ جب اللہ تعالیٰ ظاہر اور پوشیدہ سب کو جانتا ہے، اسی لیے قضائے حاجت کے وقت اپنے اوپر چادر ڈال کر سینے کو جھکا کر پردے کے تکلف سے منع کیا گیا ہے تو عام حالات میں اور تنہائی و خلوت کے اوقات میں بھی پردہ نہ کرنا چاہیے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ سے تو کوئی چیز چھپانے کے باوجود پوشیدہ نہیں ہے۔

یہ کہنا غلط ہوگا، کیونکہ اس وقت حکم یہی ہے کہ ستر کیا جائے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ”إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ حَيٌّ سِتِيرٌ يَحِبُّ الْحَيَاءَ وَالسَّتْرَ“ (۲۷) لہذا جہاں مجبوری نہ ہو وہاں پردہ ہی ہونا چاہیے اور جہاں مجبوری ہے اور کشف عورت کی ضرورت ہے وہاں اس تکلف سے منع کیا گیا ہے۔

بہر حال جو شان نزول حضرت ابن عباسؓ سے منقول ہے وہ اپنی جگہ درست ہے لیکن اس شان نزول کے اعتبار سے آیات ”أَلَا إِنَّهُمْ يَشْتُونَ صُدُورَهُمْ...“ کا ربط ماقبل کی آیات ”وَإِنْ تَوَلَّوْا فإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ... الخ“ سے بالکل نہیں ہے لیکن دونوں کے مضامین کے اعتبار سے یہ آیات مربوط ہیں۔

اور وہ اس طرح کہ یہاں یہ بتایا جا رہا ہے کہ اگر تم نے پیغمبر کی اطاعت نہ کی، بغاوت اور سرکشی کو اپنا شعار بنائے رکھا تو قیامت میں تمہیں سزا دی جائے گی، جیسا کہ ”وَإِنْ تَوَلَّوْا فإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمِ كَبِيرٍ“ سے ظاہر ہے، اب کسی مجرم کو سزا دینے کے لیے تین باتوں کی ضرورت ہوتی ہے:-

ایک تو یہ کہ مجرم گرفت میں ہو، قابو سے باہر نہ ہو، ظاہر ہے کہ کسی بھی حکومت کا کوئی مجرم اس حکومت کی حدود سے باہر نکل جائے تو حکومت اس کو سزا دینے پر قادر نہیں ہوتی۔

دوسری بات یہ ہے کہ حاکم کو مجرم کو سزا دینے پر قدرت حاصل ہو وہ کمزور نہ ہو، ورنہ اگر حاکم مجرم کے سامنے کمزور ہے تو وہ اسے کیا سزا دے گا۔

تیسری بات یہ ہے کہ حاکم کو مجرم کے جرم کا علم ہو، اگر کوئی آدمی جرم کرتا ہے اور حاکم کو جرم کا علم ہی نہیں ہوتا تو پھر وہ کاہے کی سزا دے گا؟!!

اب قرآن مجید میں فرمایا گیا ہے ”وَإِنْ تَوَلَّوْا فإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمِ كَبِيرٍ“ سرکشی و بغاوت پر قیامت کے عذاب سے ڈرایا جا رہا ہے ”إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ“ مجرم بچ کر کہیں نہیں جاسکتا، اللہ کے سامنے اس

(۲۶) دیکھیے تفسیر عثمانی (ص ۲۹۳) تفسیر سورۃ ہود۔ (۲۷) دیکھیے سنن نسائی (ج ۱ ص ۶۰) کتاب الغسل، باب الامتار عند الغسل۔

کی پیشی ضروری ہے یہ پہلی بات ہوئی کہ مجرم گرفت سے آزاد نہیں رہ سکتا، اللہ کے سامنے وہ ضرور پیش ہوگا۔ دوسری بات کہ حاکم مجرم سے طاقت ور ہو، وہ مجرم سے کمزور نہ ہو، اس کے لیے فرمایا ”وَهُوَ عَلِيُّ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ“ اللہ ہر چیز پر قادر ہے، مجرم خواہ کیسا ہی ہو، وہ اس کو سزا دینے پر قدرت رکھتا ہے، اس کے سامنے کوئی طاقت ور نہیں۔

اب تیسری چیز رہ جاتی ہے کہ حاکم کو جرم کا علم بھی ہو، سو اس کی طرف ”الْأَنَّهُمْ يَشْنُونَ صُدُورَهُمْ لِيَسْتَحْفُوا مِنْهُ“ الْآجِينَ يَسْتَعْشُونَ ثِيَابَهُمْ يَعْلَمُ مَا يُسْرُونَ وَمَا يُعْلِنُونَ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ“ سے اشارہ کیا گیا ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ سے کسی کا کوئی حال پوشیدہ نہیں ہے، لہذا کسی مجرم کا جرم بھی اللہ تعالیٰ سے پوشیدہ نہیں۔

تو شان نزول کا جو واقعہ بیان کیا گیا ہے اس کے اجزاء کے ساتھ ما قبل کی آیات کا ربط نہیں ہے، لیکن اس کے مضمون اور ما حاصل کے ساتھ ربط ہے اور اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ مجرم اپنے جرم کو اللہ سے چھپانے میں سکتا، اللہ سبحانہ و تعالیٰ تو علیم بذات الصدور ہے، اس سے تو کپڑوں کے نیچے کی کوئی چیز بھی پوشیدہ نہیں ہوتی، لہذا کسی کا جرم اللہ سے کیسے پوشیدہ رہ سکتا ہے۔

سورۃ قیامہ میں مولانا نے ربط آیات کے سلسلہ میں جو تقریر فرمائی ہے اس کا ما حاصل یہ ہے کہ :-
یہاں ”لَا تَحْرِيكَ بِهٖ لِسَانِكَ لِتَعْجَلَ بِهٖ“ سے پہلے آیات میں تین ”جمع“ کا ذکر کیا گیا ہے :-
ایک جمع عظام وبنان ”أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ، بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نَسُوِّيَ بَنَانَهُ“
دوسری جمع ”جمع شمس و قمر“ ”وَجْمَعِ الشَّمْسِ وَالْقَمَرِ“ یعنی شمس و قمر کو جمع کر کے بے نور کر دیا جائے گا۔

اور تیسری جمع انسان کے اعمال کی جمع ہے ”يُنَبِّئُ الْإِنْسَانَ يَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ“
آگے ”لَا تَحْرِيكَ بِهٖ لِسَانِكَ لِتَعْجَلَ بِهٖ“ عَلَيْنَا جَمَعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ“
میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت کے مطابق تو واقعہ وہ ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ آپ یاد کرنے اور حفظ کر لینے کی نیت سے تحریک لسان و شفقتین فرماتے تھے اس سے آپ کو منع فرما دیا گیا۔

اس شان نزول کے واقعہ کا ما حاصل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم باوجودیکہ امی ہیں، قراءت و کتابت نہیں جانتے، آپ کے اوپر قرآن نازل ہوتا ہے، بعض دفعہ کئی کئی رکوع بیک وقت نازل ہوتے ہیں آپ کو جبریل امین کے ساتھ پڑھنے سے منع بھی کر دیا گیا، لیکن اللہ سبحانہ و تعالیٰ جبریل امین کے چلے جانے کے بعد ان آیات کو آپ کے سینے میں جمع کر دیتے ہیں، نہ صرف یہ کہ آیات کو جمع

کردیتے ہیں بلکہ آپ سے ان کی تلاوت بھی کراتے ہیں اور اس میں ایک زیر زبر کا فرق نہیں ہوتا اور نہ صرف یہ کہ آپ کے سینے میں جمع کرتے ہیں اور آپ کی زبان سے ان کی تلاوت کراتے ہیں بلکہ ان کے حقائق و مضامین کو آپ کی زبان سے بیان کراتے ہیں۔ گویا بتایا یہ جا رہا ہے کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ جب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قلب میں اپنی وحی کو اس طور سے جمع کر سکتے ہیں حالانکہ وہ نہ قراءت جانتے ہیں اور نہ کتابت، لیکن اللہ تبارک و تعالیٰ کی قدرت کے سامنے یہ جمع آیات فی قلب محمد النبی الامی صلی اللہ علیہ وسلم کوئی مشکل کام نہیں، قدرت کا کرشمہ یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دل میں ان آیات کو جمع فرمادیتے ہیں تو اسی طرح جمع عظام و بنان، جمع شمس و قمر اور پھر جمع اعمال فی کتاب الأعمال، اللہ تعالیٰ کے لیے کوئی مشکل اور دشوار نہیں۔ (۲۸) اس طرح ماقبل کے ساتھ ربط ہو جائے گا۔

نواں جواب

ایک مناسبت بعض علماء نے یہاں یہ بیان فرمائی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے پہلے نفس انسانی کا تذکرہ کیا اور فرمایا ”وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ“ جب اس کے متعلق بیان ہو چکا تو پھر اشرف النفوس و اکمل النفوس نفس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا تذکرہ فرمایا اور یہ ارشاد ہوا کہ آپ کا نفس سب سے اشرف و اکمل ہے، لہذا آپ کو سب سے اکمل اور افضل صورت اختیار کرنی چاہیے، جبریل کے پڑھنے کے وقت ہم تن گوش ہونا چاہیے، اس لیے کہ وہ ہمارا کلام پڑھتے ہیں، لہذا دل کے حضور کے ساتھ پوری طرح اس کے سننے میں مشغول ہو جائیے اور جب وہ فارغ ہو جائیں تو پھر ہمارے ذمہ ہے کہ ہم اس کو آپ سے پڑھوا دیں۔ (۲۹)

دسواں جواب

ایک مناسبت حضرت حکیم الامت مجدد الملتہ مولانا اشرف علی صاحب تھانوی قدس اللہ سرہ نے بیان فرمائی ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ اللہ جل شانہ نے اس سے پہلے ”يُنَبِّئُ الْإِنْسَانَ يَوْمَ مِيْذِيْمًا قَدَّمَ وَآخَرَ“ فرمایا ہے، اس سے دو باتیں معلوم ہوئیں، ایک تو یہ کہ خدائے پاک کا علم ساری چیزوں کو اپنے احاطے میں لیے ہوئے ہے، کوئی چھوٹی بڑی چیز اللہ تعالیٰ کے دائرہ علم سے خارج نہیں، خواہ اشخاص ہوں، اجسام ہوں یا

(۲۸) دیکھیے تفسیر عثمانی (ص ۶۶۶) تفسیر سورة القيامة۔

(۲۹) دیکھیے فتح الباری (ج ۸ ص ۶۸۱) کتاب التفسیر، سورة القيامة، باب لانحرک بہ لسانک لتتحل بہ۔

اعراض ہوں، افعال ہوں یا اعمال ہوں، اللہ تعالیٰ کو سب کا علم محیط حاصل ہے۔

دوسری چیز یہ معلوم ہوتی کہ حق تعالیٰ جب چاہتے ہیں بہت سے امورِ غائبہ اور علومِ غائبہ کثیرہ کو انسان کے ذہن میں حاضر کر دیتے ہیں، دیکھو یہ انسان زندگی بھر نہ معلوم کتنے کام کرتا ہے، کل قیامت کے دن اس کے سارے کام اس کے سامنے کر دیے جائیں گے۔

اب اللہ تعالیٰ اپنے رسول سے خطاب فرماتے ہیں کہ جب آپ کو معلوم ہو گیا کہ ہمارا علم محیط ہے اور ہم علومِ غائبہ کو جب چاہیں حاضر کر سکتے ہیں تو خواہ مخواہ آپ اپنے نفس کو کیوں مشقت میں ڈالتے ہیں کہ حضرت جبریل کے ساتھ پڑھنے میں مصروف ہو جاتے ہیں، ادھر سننے کی طرف دھیان دیتے ہیں، ادھر یاد کرنے کی طرف دھیان دیتے ہیں، اور ادھر مضامین کی طرف متوجہ ہوتے ہیں، بلکہ آپ تو صرف ایک کام کیجئے کہ جبریل امین جب پڑھیں تو آپ سنے اور آگے اس کا حفظ کروانا، پڑھوانا اور بیان کروانا ہماری ذمہ داری ہے۔ (۳۰)

الحديث الخامس

۶ : حَدَّثَنَا عَبْدَانُ قَالَ : أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ قَالَ : أَخْبَرَنَا يُونُسُ عَنْ الزُّهْرِيِّ (ح) . وَحَدَّثَنَا بَشْرُ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ : أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ قَالَ : أَخْبَرَنَا يُونُسُ وَمَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ نَحْوَهُ قَالَ : أَخْبَرَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ (۳۱) قَالَ : كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَجْوَدَ النَّاسِ ، وَكَانَ أَجْوَدَ مَا يَكُونُ فِي رَمَضَانَ حِينَ يَلْقَاهُ جِبْرِيلُ ، وَكَانَ يَلْقَاهُ فِي كُلِّ لَيْلَةٍ مِنْ رَمَضَانَ فَيُدَارِسُهُ الْقُرْآنَ ، فَلَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَجْوَدُ بِالْخَيْرِ مِنَ الرِّيحِ الْمُرْسَلَةِ .

[۱۸۰۳ : ۳۰۴۸ ، ۳۳۶۱ ، ۴۷۱۱]

عبدان

یہ ان کا لقب ہے ، نام عبد اللہ بن عثمان بن جبہ ہے بعض شارحین نے کہا ہے کہ یہ من باب

(۳۰) دیکھیے بیان القرآن (ج ۱۲ ص ۶۱) تفسیر سورۃ القیامۃ۔

(۳۱) هذا الحديث أخرجه البخاری فی کتاب الصوم، باب أجود ما كان النبي صلى الله عليه وسلم يكون في رمضان، رقم (۱۹۰۲) وفي كتاب بدء الخلق، باب ذكر الملائكة، رقم (۳۲۲۰) وفي كتاب المناقب، باب صفة النبي صلى الله عليه وسلم، رقم (۳۵۵۳) وفي كتاب فضائل القرآن، باب كان جبريل يعرض القرآن على النبي صلى الله عليه وسلم، رقم (۳۹۹۶)۔ ومسلم في صحيحه (ج ۲ ص ۲۵۳) كتاب الفضائل، باب جوده، صلى الله عليه وسلم۔

تغییر الأسماء ہے، قاعدہ یہ ہے کہ جب کسی معلوم ہوتا ہے تو بعض اوقات اس کا نام بگاڑ دیا جاتا ہے، جیسے علی کو علان، احمد بن یوسف سلمی کو حمدان اور وہب بن بقیۃ واسطی کو وہبان کہا جانے لگا، اسی طرح عبد اللہ بن عثمان کو ”عبدان“ کہا گیا۔

لیکن علامہ عینی نے حافظ ابن طاہر سے نقل کیا ہے کہ ان کا نام عبد اللہ اور کنیت ابو عبد الرحمن ہے، نام اور کنیت ملا کے دو ”عبد“ ہو گئے، اس لیے ان کو عبدان کہا جانے لگا، گویا یہ بگڑا ہوا نام نہیں ہے بلکہ علم اور کنیت میں موجود دو ”عبد“ کو ملا کر تشبیہ بنایا گیا ہے۔

علامہ عینی فرماتے ہیں کہ یہی اوجہ صورت ہے (۲۲) اس لیے کہ جب صحیح توجیہ ممکن ہے تو خواہ مخواہ بگاڑ کا قائل ہونا مناسب نہیں۔

عبدان ثقہ اور حافظ ہیں، ۲۲۱ھ میں ۷۶ سال کی عمر میں ان کی وفات ہوئی ہے۔ (۲۳)

قال: أخبرنا عبد الله

یاد رکھیں کہ عبدان کے بعد جہاں بھی ”عبد اللہ“ علی الاطلاق آئے تو اس سے حضرت عبد اللہ

بن المبارک رحمۃ اللہ علیہ مراد ہوتے ہیں۔ (۲۴)

عبد اللہ بن المبارک

یہ عبد اللہ بن المبارک بن واضح الحنفلی ہیں ان کی کنیت ابو عبد الرحمن ہے، مرو کے رہنے والے تھے اس لیے مروزی کہلاتے ہیں۔

امام ابو حنیفہ، سفیان ثوری، سفیان بن عیینہ، اور ان جیسے دوسرے اعلام سے کسب علم کیا، پھر سفیان ثوری اور سفیان بن عیینہ نے بھی ان سے روایتیں لی ہیں، ان کی جلالت شان اور ثقاہت پر اتفاق ہے ان کو علم حدیث کے ساتھ ساتھ فقہ پر بھی عبور حاصل تھا، زبردست سخی تھے، اس کے ساتھ بہت بڑے مجاہد بھی تھے، آخر حیات تک اس بات پر کار بند رہے کہ ایک سال حج کے لیے تشریف لیجاتے تھے اور ایک سال جہاد میں جاتے تھے۔ آپ کی ولادت ۱۱۸ھ میں اور وفات ۱۸۱ھ میں ہوئی۔ (۲۵) رحمہ اللہ تعالیٰ

(۲۲) پوری تفصیل کے لیے دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۵۴)۔

(۲۳) ان کے حالات کے لیے ملاحظہ ہو تہذیب الکمال (ج ۱۵ ص ۲۷۶-۲۷۹)۔

(۲۴) ہندی الساری (ص ۲۳۹) الفصل السابع کتاب البد، الوحي۔

(۲۵) ان کے حالات کے لیے دیکھیے حلیۃ الأولیاء (ج ۸ ص ۱۶۲-۱۹۰) و سیر اعلام النبلاء (ج ۸ ص ۳۷۸-۳۷۱) و بیستان المحدثین (ص ۱۳۶

- ۱۶۰) و تہذیب الکمال (ج ۱۶ ص ۵-۲۲)۔

وجزاه عن الإسلام وأهله خير الجزاء۔

یونس

یہ یونس بن یزید بن ابی النجاد اُمی ہیں، ثقہ ہیں، حضرت معاویہ بن ابی سفیان کے مولیٰ ہیں، قاسم عکرمہ، سالم، نافع اور زہری رحمہم اللہ جیسے بہت سے تابعین سے روایت کرتے ہیں ۱۵۹ھ میں آپ نے وفات پائی (۳۶) یہاں بھی یہ یاد رکھیے کہ جہاں کہیں علی الاطلاق ”یونس“ آئے تو اس سے یہی مراد ہوتے ہیں۔ (۳۷)

عن الزہری

امام ابن شہاب زہری کے مختصر حالات پیچھے آچکے ہیں۔

ح وحدثنا

یہ پہلا موقع ہے جہاں بخاری شریف میں ”حاء“ واقع ہوئی ہے، یہ صحاح ستہ میں واقع ہے، اسی طرح مسند احمد میں بھی ہے۔ البتہ مسلم اور ابوداؤد میں کثرت سے واقع ہوئی ہے۔

قدماء نے اس لفظ کے متعلق کلام نہیں کیا سب سے پہلے اس سلسلہ میں اختلافات حافظ ابن الصلاح نے جمع کیے ہیں (۳۸) بہر حال اس لفظ کے بارے میں اختلاف ہے اور اس میں علماء کی دو رائیں ہیں بعض حضرات اسے حاء مہملہ قرار دیتے ہیں، جبکہ دوسری رائے یہ ہے کہ یہ حاء معجمہ ہے۔

پھر ”حاء مہملہ“ کے قائلین کے پانچ اقوال ہیں:

① سب سے زیادہ مشہور قول یہ ہے کہ یہ ”تحویل“ سے ماخوذ ہے، ”تحویل“ کہتے ہیں پھیر دینے کو، مصنف سند لکھتے لکھتے اپنا رخ دوسری سند کی طرف پھیر دیتا ہے اس کی طرف اشارہ کرنے کے لیے یہ حاء مفردہ لکھ دیتا ہے۔ (۳۹)

ہوتا یہ ہے کہ ایک حدیث کی کئی سندیں ہوتی ہیں ان کو اگر علیحدہ علیحدہ بیان کیا جائے تو تطویل

(۳۶) عمدة القاری (ج ۱ ص ۶۸) وتقريب التهذيب (ص ۶۱۳)۔

(۳۷) ہدی الساری (ص ۲۳۹)۔

(۳۸) دیکھیے مقدمة ابن الصلاح (ص ۹۹) النوع الخامس والعشرون: كتابة الحديث و ضبطه و تقييده، بیان أمور مفيدة، (الأمر) الخامس عشر۔

(۳۹) حوالہ بالا۔ و شرح قسطلانی (ج ۱ ص ۷۱)۔

بھی ہے اور مشکل بھی، اس لیے یہ حضرات ایسا کرتے ہیں کہ شیخ مشترک تک ہر سند علیحدہ علیحدہ بیان کرتے ہیں اور شیخ مشترک کے بعد جب سند ایک ہو جاتی ہے تو سب کے لیے وہ ایک ہی سند ذکر کر دیتے ہیں، شروع سے ایک سند شیخ مشترک تک ہوتی ہے اور اس کے بعد دوسری سند اس شیخ مشترک تک ذکر کی جاتی ہے اور ان دونوں سندوں کے درمیان فصل کے لیے حاء لکھ دیتے ہیں تاکہ علیحدہ علیحدہ سندوں کے بارے میں ایک سند ہونے کا گمان نہ ہو۔

مثلاً یہاں امام بخاریؒ کے استاذ عبدان ہیں اور ان کی سند ہے ”قال أخبرنا عبد الله قال أخبرنا يونس عن الزهري“ یہ ”زهري“ شیخ مشترک ہیں عبدان کی سند کو زہری تک لیجا کر چھوڑ دیا۔ اب اس کے بعد امام بخاریؒ کے دوسرے استاذ ہیں بشر بن محمد، ان کی سند دوسری ہے، وہ ہے ”حدثنا بشر بن محمد قال أخبرنا عبد الله قال أخبرنا يونس ومعمر عن الزهري نحوه“ بشر بن محمد کی یہ سند بھی شیخ مشترک یعنی امام زہری تک پہنچی، زہری کے بعد دونوں کی سند ایک ہے ”قال أخبرني عبيد الله بن عبد الله عن ابن عباس“ زہری تک عبدان کی سند علیحدہ تھی اور بشر بن محمد کی سند علیحدہ، عبدان کی سند میں عبد اللہ بن مبارک کے ایک استاذ ہیں اور بشر بن محمد کی سند میں ان کے دو استاذ ہیں، ان دونوں سندوں کو الگ الگ لکھ دیا اور دونوں کے درمیان فصل کرنے کے لیے تھویل کی ”حاء“ لکھ دی تاکہ معلوم ہو جانے کہ حاء سے پہلے ایک سند ہے اور اس کے بعد دوسری سند ہے اور ”حاء“ سے متصل پہلے ان دونوں کے درمیان جو شیخ مذکور ہیں وہ دونوں سندوں میں مشترک ہیں۔

بہر حال جمہور متقدمین و متاخرین کا یہی طرز ہے کہ یہاں پہنچ کر ”حاء“ مفردہ پڑھ کے آگے چل دیتے

ہیں۔ (۳۰)

● دوسرا قول یہ ہے کہ یہ ”حاء“ ”حائل“ سے ماخوذ ہے، قاری یہاں پہنچ کر کچھ پڑھے گا نہیں بلکہ سند اول پڑھنے کے بعد سند ثانی شروع کر دے گا۔ حافظ عبد اللہ دار رہاوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنے مشائخ حفاظ سے یہی نقل کیا ہے۔ (۳۱)

● تیسرا قول یہ ہے کہ یہ ہے تو ”حائل“ ہی سے ماخوذ، لیکن یہاں قاری حائل کا تلفظ بھی کر دے

گا، حافظ شرف الدین دمیاطیؒ سے یہی منقول ہے۔ (۳۲)

(۳۰) مقدمۃ ابن الصلاح (ص ۱۰۰) و مقدمۃ شرح نووی علی صحیح مسلم (ص ۱۹)۔

(۳۱) مقدمۃ ابن الصلاح (ص ۱۰۰) و إرشاد الساری (ج ۱ ص ۷۱)۔

(۳۲) إرشاد الساری (ج ۱ ص ۷۱)۔

④ چوتھا قول یہ ہے کہ یہ ”الحديث“ کا مخفف ہے، چنانچہ عام طور سے مغاربہ جب پڑھتے ہیں تو ”حاء“ کی جگہ ”الحديث“ پڑھ کر اگلی سند شروع کر دیتے ہیں۔

⑤ پانچواں قول یہ ہے کہ یہ ”صح“ کا مخفف ہے اور یہ اس لیے لکھا جاتا ہے تاکہ کوئی یہ نہ سمجھے کہ مولف کو یا کاتب کو وہم ہو گیا ہے سند کا کچھ حصہ چھوٹ گیا ہے یا سند کا متن ساقط ہو گیا ہے، حافظ ابو عثمان صابونی حافظ ابو مسلم عمر بن علی لیشی بخاری اور محدث ابو سعد خللی کے قلم سے ایسے مقامات پر ”ح“ کے بجائے ”صح“ کی کتابت پائی گئی ہے۔ (۳۳)

یہ کل پانچ اقوال ہو گئے، ان میں سے پہلا قول راجح ہے، کما ذکرہ ابن الصلاح والنووی رحمہما اللہ تعالیٰ۔ (۳۴)

پھر جو حضرات ”حاء معجمہ“ ہونے کے قائل ہیں ان میں بھی دو قول معروف ہیں:-

① ایک یہ کہ یہ ”آخر الحديث“ کی طرف اشارہ ہے۔ (۳۵)

② دوسرا قول یہ ہے کہ یہ ”بسند آخر“ کی طرف اشارہ ہے۔ (۳۶)

پھر یہاں لفظ ”ح“ کے بعد جو واو ہے اس کے بارے میں یاد رکھیے کہ اس کو واو تھویل کہتے ہیں (۳۷)۔

بشر بن محمد

یہ بشر بن محمد سختیانی ہیں، ابو محمد ان کی کنیت ہے۔ صحاح ستہ میں سے صرف امام بخاری نے ان سے روایات لی ہیں اور کسی نے نہیں لیں، ابن حبان نے ان کو کتاب الثقات میں ذکر کیا ہے اور یہ بھی کہا ہے کہ یہ مرجئہ میں سے تھے، ۲۲۴ھ میں ان کا انتقال ہوا۔ (۳۸)

معمر

معمر بن راشد ازدی ابو عمرو بصری ہیں، یمن میں اقامت اختیار کر لی تھی وہاں کے عالم کہلائے، حافظ عبد الرزاق صنعانی فرماتے ہیں کہ میں نے ان سے دس ہزار حدیثیں سنیں۔

(۳۳) مقدمۃ ابن الصلاح (ص ۹۹)۔

(۳۴) مقدمۃ (ص ۱۰۰) و مقدمۃ شرح نووی علی صحیح مسلم (ص ۱۹)۔

(۳۵) مقدمۃ أوجز المسائل (ص ۱۱۳) الباب الحامس فی توضیح ألفاظ کثیر استعمالہا فی کتب الحدیث۔

(۳۶) حوالہ بالا۔

(۳۷) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۷۵)۔

(۳۸) تہذیب الکمال (ج ۳ ص ۱۳۵ و ۱۳۶) و عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۷۴)۔

بہت سے تابعین سے خود بھی حدیثیں سنیں اور بہت سے تابعین نے ان سے حدیثیں لیں۔
 ویسے تو یہ ثقہ ہیں البتہ ثابت، اعمش اور ہشام بن عمرو سے جو حدیثیں یہ روایت کرتے ہیں ان
 میں کلام ہے، اسی طرح بصرہ میں روایت کردہ احادیث پر بھی کلام کیا گیا ہے۔
 اٹھاون سال کی عمر میں ۱۵۴ھ میں ان کی وفات ہوئی۔ (۴۹)

عن الزہری نحوہ

اس کا مطلب یہ ہے کہ عبداللہ بن مبارک یہ حدیث یونس اور معمر دونوں سے نقل کرتے ہیں
 لیکن الفاظ یونس کے ہیں اور معمر کے الفاظ ذکر نہیں کیے بلکہ ان کے الفاظ یونس کے الفاظ کے ہم معنی ہیں
 لفظوں میں اتحاد نہیں ہے۔ (۵۰)

مثلہ اور نحوہ میں فرق

اسی سے ان دونوں لفظوں یعنی ”مثلہ“ اور ”نحوہ“ میں فرق سمجھ میں آ گیا ہوگا کہ جہاں الفاظ میں
 بھی اتحاد پایا جاتا ہے وہاں ”مثلہ“ کا اطلاق ہوتا ہے اور جہاں الفاظ میں اتحاد نہیں ہوتا بلکہ صرف معنی ایک
 ہوتے ہیں وہاں ”نحوہ“ کا استعمال ہوتا ہے۔ (۱)

عبید اللہ بن عبداللہ

یہ عبید اللہ بن عبداللہ بن عتبہ بن مسعود ہیں، مدینہ کے مشہور فقہاء سبعہ میں سے ایک ہیں، بہت
 سے صحابہ کرام حضرت عبداللہ بن عباسؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت ابوہریرہؓ جیسے حضرات سے
 حدیثیں سنیں، ان سے تابعین کی ایک بڑی جماعت نے علم حاصل کیا، حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ کے معلم تھے،
 آپ بعد میں نابینا ہو گئے تھے۔ آپ کی وفات ۹۹ھ، ۹۸ھ، ۹۵ھ یا ۹۴ھ میں ہوئی۔ (۲) رحمہ اللہ تعالیٰ۔

کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أجود الناس
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تمام انسانوں میں سب سے زیادہ جود و سخا والے تھے۔

(۴۹) دیکھیے تقریب التہذیب (ص ۵۳۱) رقم الترجمة (۶۸۰۹) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۶۸ و ۶۹)۔

(۵۰) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۳۰)۔

(۱) دیکھیے عمدة القاری (ج ۱ ص ۵۵) وارشاد الساری للقسطلانی (ج ۱ ص ۷۱)۔ (۲) عمدة القاری (ج ۱ ص ۵۵) وتمدیب الآ (ج ۱ ص ۱۹ ص ۵۵)۔ (۷۶)۔

جود کے معنی ہیں بغیر سوال کے دینا، تاکہ سائل ذلت سے بچ جائے، اسی طرح ”جود“ کے معنی کثرت سے دینے کے بھی ہیں یہی وجہ ہے کہ موسلا دھار بارش کو ”جود“ کہا جاتا ہے۔ (۳)

علامہ کرمانی فرماتے ہیں کہ جود کہتے ہیں إعطاء ما ینبغی لمن ینبغی، یعنی جو مناسب ہو اور جس کے مناسب ہو اس کو دینا جود کہلاتا ہے۔ (۴)

علامہ محمد اعلیٰ تھانوی فرماتے ہیں ”إفادۃ ما ینبغی لالعوض“ یعنی جو مناسب ہو اس کا بغیر کسی عوض اور بدلہ کے دینا۔ اس کو ”جود“ کہتے ہیں۔ (۵)

یاد رکھیے کہ ”جود“ کے لیے مال و دولت کی کثرت کوئی ضروری نہیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس مال و دولت کی کثرت تو نہیں تھی البتہ آپ کی جو قلبی کیفیت تھی اور پھر اس کا جو اثر ظاہر ہوتا تھا اس کی نظیر نہیں ملتی۔

ان تعریفات سے یہ بھی مستفاد ہوا کہ جود میں بے غرضی ہوتی ہے، جو آدمی جواد ہوتا ہے وہ کسی غرض کے تحت عطا نہیں کرتا۔

پھر سخاوت کا تعلق مال سے ہوتا ہے اور ”جود“ کہتے ہیں ”إعطاء ما ینبغی“ کو، اس سے معلوم ہوا کہ وہ مال کے ساتھ مخصوص نہیں، علم کی تقسیم، معارف کی تقسیم، اخلاق کی تقسیم اور اسی طرح ہدایت وغیرہ سب جود میں داخل ہیں۔

یہاں یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ ”جود“ میں عطا مناسب حال ہوتی ہے، ایک آدمی بھوکا ہے، اسے کپڑا دیا جائے، یا کوئی تنگا ہے اُسے کھانا کھلا دیا جائے تو یہ ”جود“ نہیں۔

اسی طرح یہ بھی معلوم ہوا کہ مستحق کو مناسب چیز دی جائے تو یہ ”جود“ ہے غیر مستحق کو دینا ”جود“ نہیں۔

یہاں یہ بھی سمجھ لیجیے کہ جود ایک ملکہ فاضلہ ہے اور سخا اس کا اثر ہے، لہذا جود اور سخا کو ایک نہیں کہا جاسکتا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ملکات فاضلہ کے اعتبار سے ہر شخص پر فوقیت رکھتے تھے، یہ اور بات ہے کہ بعض عوارض کی وجہ سے کہیں آپ کے ملکات کا پورا پورا ظہور نہ ہو سکے۔ بہر کیف ”جود“ کا مدار غناء نفس پر ہے زیادہ مال کی تقسیم پر نہیں، ایک شخص کے پاس سو روپے ہوں اور وہ دس روپے خیرات کرے تو عشر کے ساتھ سخاوت ہوگی، اور دوسرے کے پاس صرف ایک روپیہ ہو اور وہ اسی کو خیرات

(۳) تاج العروس (ج ۲ ص ۲۲۷) مادہ جود۔

(۴) شرح کرمانی (ج ۱ ص ۵۰)۔

(۵) کشف اصطلاحات الفنون (ج ۱ ص ۱۹۶)۔ نیز دیکھیے تفسیر کبیر (ج ۱ ص ۱۶۶) لارحمن الا اللہ۔

کردے تو سو فیصد کی خیرات ہوگی کما فی قصۃ اُبی بکر و عمر رضی اللہ عنہما۔ (۶) حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کے ہاتھ جو ”جو“ کا معاملہ کیا، حقیقت یہ ہے کہ اس کی مثال نہیں ملتی۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے جوہ کی چند مثالیں

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک مرتبہ بحرین سے ایک لاکھ درہم آئے، آپ ان کو تقسیم کرتے رہے یہاں تک کہ ایک درہم بھی باقی نہیں بچا۔ (۷)

ایک مرتبہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک خاتون نے ایک منقش چادر پیش کی اور عرض کیا کہ یہ خاص طور پر میں نے آپ کے لیے تیار کیا ہے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو ضرورت بھی تھی، آپ اندر تشریف لے گئے اور اس چادر کو آپ نے بطور ازار استعمال فرمایا۔

ایک صحابی نے اُسے چھو کر دیکھا، انہیں پسند آئی تو انہوں نے کہا کہ یا رسول اللہ! یہ کتنی خوبصورت چادر ہے مجھے عنایت فرمادیجئے، آپ نے انہیں عطا فرمادی دوسرے صحابہ کرام نے ان پر نکیر کی کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو ضرورت تھی اس لیے آپ نے زیب تن فرمایا، تمہیں معلوم بھی ہے کہ آپ کسی سائل کے سوال کو رد نہیں فرماتے پھر بھی مانگ لی! انہوں نے کہا کہ دراصل یہ چادر میں اپنے کفن میں استعمال کرنا چاہتا ہوں اس لیے میں نے مانگی ہے۔ (۸)

اسی طرح آپ غزوہ ہند سے جب واپس تشریف لارہے تھے کہ کچھ اعرابی آئے اور آپ سے باصرار مانگنے لگے، یہاں تک کہ آپ کو پیچھے ہٹنے پر مجبور کر دیا، ایک کیکر کے درخت کے ہاتھ آپ کی چادر الجھ گئی، اس طرح چادر آپ کے ہاتھ سے نکل گئی، آپ کھڑے ہو گئے اور فرمایا کہ میری چادر مجھے دیدو اگر میرے پاس اس جنگل میں جتنے کیکر کے درخت ہیں ان کے کانٹوں کے برابر مویشی ہوتے تو میں تمہیں تقسیم

کردیتا، پھر تم مجھے بخیل، جھوٹ بولنے والا اور بزدل نہ پاتے (۹) (لیکن اس وقت کوئی چیز باقی ہی نہیں رہی)۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ایک مرتبہ جا رہے تھے آپ کے جسم پر ایک نجرانی چادر تھی، ایک راہی نے آپ کو یعنی آپ کی چادر کو پکڑ کر بہت زور سے کھینچا، حتیٰ کہ آپ کی گردن مبارک پر رگڑ کے اثرات ظاہر ہو گئے، اور

(۶) سنن ترمذی، کتاب المناقب، باب فی مناقب اُبی بکر و عمر رضی اللہ عنہما، رقم (۳۶۶۵)۔

(۷) دیکھیے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۶۰) کتاب الصلاۃ، باب الخسمة و تعلیق القنوی المسجد۔

(۸) صحیح بخاری، کتاب الجنائز، باب من استعد الکفن فی زمن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فلم ینکر علیہ۔

(۹) صحیح بخاری، کتاب الجہاد، باب الشجاعة فی الحرب و الجین، رقم (۲۸۲۰) و کتاب فرض الخمس، باب ما کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم

یعطی المؤلفۃ قلوبہم و غیرہم من الخمس و نحوہ، رقم (۳۱۴۸)۔

پھر کہا کہ مجھے کچھ دینے کا حکم دیجیے، آپ اس کی طرف متوجہ ہو کر ہنس پڑے اور اسے دینے کا حکم دیا۔ (۱۰) حضرت بلال رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب کسی حاجتمند کو دیکھتے تو مجھے حکم دیتے، میں کسی سے قرض لیتا اور اسے کپڑے پہناتا اور کھانا کھلاتا، ایک دفعہ ایک مشرک میرے پاس آیا اور کہنے لگا، میرے پاس مال کی فراوانی ہے، تم کسی اور سے قرض نہ لینا، میں دے دیا کروں گا۔ ایک دن جب میں وضو کر کے اذان کی تیاری کر رہا تھا کہ وہ مشرک اپنے ہم پیشہ تاجروں کی ایک جماعت لے کر آدھکا اور پکار کر کہنے لگا: او حبشی! اور پھر نہایت درشت لہجہ میں کہنے لگا کہ معلوم ہے مینہ پورا ہونے میں کتنے دن ہیں؟ میں نے کہا کہ بس چند ہی دن ہیں، اس نے کہا کہ صرف چار دن ہیں اگر ان دنوں کے اندر اندر میرا قرض نہیں چکایا تو میں تمہیں اپنا غلام بنا لوں گا اور پھر پہلے کی طرح بکریاں چراتے پھرو گے۔ حضرت بلال فرماتے ہیں کہ مجھے سخت پریشانی لاحق ہوئی، کسی طرح عشاء کی نماز پڑھی اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر واقعہ ذکر کیا اور عرض کیا کہ میرے ماں باپ آپ پر قربان، آپ کے پاس اس وقت کچھ نہیں ہے کہ قرضہ چکایا جاسکے اور نہ ہی میرے پاس ہے، اور وہ مجھے رسوا کر کے چھوڑے گا، مجھے اجازت دیجیے کہ میں کچھ دن کہیں روپوش ہو جاؤں تا آنکہ آپ کے پاس اللہ تعالیٰ کچھ مال بھیج دے۔

یہ کہہ کر میں نکلا اور گھر آ کر تیاری کر لی، صبح پو پھٹنے کے انتظار میں تھا کہ ایک شخص دوڑا دوڑا آیا اور کہا کہ اے بلال! رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بلا رہے ہیں، میں حاضر ہوا تو دیکھا کہ چار اونٹنیاں سامان سمیت بیٹھی ہوئی ہیں، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے بشارت سنائی اور فرمایا کہ یہ چار اونٹنیاں مع سامان شاہِ فدک کی طرف سے ہدیہ ہے، اب ان کے ساتھ جو معاملہ چاہو کرو۔

حضرت بلال نے قرضہ ادا کیا اور پھر وہ مسجد تشریف لائے تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تشریف فرما تھے، آپ نے مال کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے عرض کیا کہ اللہ تعالیٰ نے سارا قرضہ چکا دیا، اب کوئی قرضہ نہیں رہا۔ آپ نے پوچھا کہ کیا کچھ باقی بچا؟ انہوں نے عرض کیا کہ ہاں باقی بچ گیا ہے۔ آپ نے فرمایا باقی مال تقسیم کر کے مجھے بے فکر کر دو، کیونکہ جب تک تم تمام مال تقسیم کر کے مجھے راحت نہیں پہنچاؤ گے میں اپنی ازواج میں سے کسی کے پاس نہیں جاؤں گا۔

پھر عشاء کی نماز کے بعد حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں بلا کر دریافت فرمایا تو انہوں نے عرض کیا کہ ابھی تک مال موجود ہے کوئی مستحق نہیں آیا، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے گھر تشریف

نہیں لے گئے، بلکہ مسجد میں ہی رات گزار دی، دوسرے دن عشاء کے وقت مجھے بلا کر دریافت فرمایا تو میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! سارا مال تقسیم ہو گیا ہے، اللہ نے آپ کو بے فکر کر دیا، آپ نے خوش ہو کر تکبیر کہی اور اللہ کی تعریف کی، آپ کو یہ ڈر تھا کہ کہیں اس مال کے ہوتے ہوئے موت نہ آجائے۔ (۱۱)

ایک مرتبہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عصر کی نماز پڑھی اور نہایت سرعت کے ساتھ آپ حجرہ میں تشریف لے گئے، لوگوں کو پریشانی ہوئی کہ کیا واقعہ پیش آیا؟! آپ واپس تشریف لائے لوگ پریشانی کے عالم میں تھے، آپ نے فرمایا کہ دراصل ہمارے پاس کچھ سونا رکھا ہوا تھا، اور مجھے اندیشہ ہوا کہ کہیں میں اسے بھول نہ جاؤں اس لیے تقسیم کا حکم دے دیا ہے۔ (۱۲)

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس مرض الموت میں چند دنائیر تھے، آپ کو اس وقت تک سکون نہیں ملا جب تک آپ نے ان کو تقسیم نہیں کروا دیا۔ (۱۳)

”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أجود الناس، وكان أجود ما يكون في رمضان حين يلقاه جبريل، وكان يلقاه في كل ليلة من رمضان فيدارسه القرآن، فلرسول الله صلی اللہ علیہ وسلم أجود بالخير من الريح المرسلة“

یعنی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جوود و سخا میں تمام انسانوں سے فائق تھے اور رمضان میں جب جبریل آپ سے ملہ کرتے تو آپ ہمیشہ سے زیادہ جواد و سخی ہو جاتے اور حضرت جبریل رمضان کی ہر رات میں آپ سے ملاقات کیا کرتے اور آپ کے ساتھ قرآن کریم کا دور کرتے تھے۔ الغرض حضور صلی اللہ علیہ وسلم نفع رسانی میں تیز چلتی ہوا سے بھی زیادہ جواد اور سخی تھے۔

ہدیت کے جملوں کا ربط

علامہ طیبی فرماتے ہیں کہ یہاں سب سے پہلے آپ کے مطلق جوود کو تمام لوگوں کے جوود پر فضیلت دی گئی ہے، پھر آپ کا وہ جوود جو رمضان میں ہوتا تھا اس کو باقی تمام اوقات کے جوود پر فضیلت دی گئی ہے، پھر ملاقات جبریل کے موقع پر لیالی رمضان میں جو جوود ہوتا تھا اس کو باقی ایام رمضان پر فضیلت دی گئی

(۱۱) سنن ابی داؤد، کتاب الخراج والإمارة والفتی، باب فی الإمام یقبل ہدایا المشرکین، رقم (۳۰۵۵)۔

(۱۲) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۱۴ و ۱۱۸) کتاب الاذان، باب من صلی بالناس فذکر حاجتہ فخطا ہم۔

(۱۳) دیکھیے طبقات ابن سعد (ج ۲ ص ۲۳۶-۲۳۹) ذکر الدنائیر انشی قسمہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی مرضہ الذی مات فیہ۔

ہے اور پھر آپ کی سخاوت کو ریح مرسلہ کے ساتھ تشبیہ دی ہے کہ آپ کی سخاوت اس سے بھی بڑھ کر تھی (۱۳۱)۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم

کے اس موقعہ پر جود و سخا کا سبب

پھر رمضان میں خاص طور سے آپ کے جود میں جو اضافہ ہوتا تھا اس کے کئی اسباب ہیں:-
سب سے بنیادی سبب تو یہ ہے کہ اس مہینہ میں خود اللہ ذوالجلال والاکرام جود فرماتے ہیں، جنتوں کے دروازے کھول دیے جاتے ہیں، جہنم کے دروازے بند کر دیے جاتے ہیں، شیاطین کو مقید کر دیا جاتا ہے، پھر مزید یہ احسان کہ فرض کا ثواب سترگنا ہو جاتا ہے اور نفل کا ثواب فرض کے برابر ہو جاتا ہے اسی طرح حدیث میں افطارِ صائم کی ترغیب وارد ہوئی ہے اور انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام اللہ جل شانہ کی صفات کے مظہرِ اتم ہوتے ہیں لہذا جب حق تعالیٰ رمضان میں جود و سخاوت میں اضافہ فرماتے ہیں تو حضرت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جو اللہ تعالیٰ کے آخری نبی اور اللہ تعالیٰ کی صفات کے مظہرِ اتم تھے وہ کیوں جود نہ فرماتے! اس لیے ان کے جود میں اضافہ ہوا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ خود رمضان کا مہینہ خیرات اور نیکیوں کا مہینہ ہے، یہ انسان کی طبیعت میں نیکی کی رغبت پیدا کرتا ہے، جود و سخا ایک بہت بڑی نیکی ہے، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طبیعت مبارکہ پر رمضان کی آمد سے اور زیادہ اثر پڑتا تھا اور آپ کی داد و دہش کا دریا ٹھاٹھیں مارنے لگتا تھا۔
تیسری بات یہ ہے کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام سے ملاقات ہوتی تھی جو اللہ کے فرشتے ہیں جن میں حرص و ہوس کا شائبہ نہیں اور قاعدہ ہے کہ صحبت کا اثر پڑتا ہے، تو ملاقاتِ جبرئیل کی وجہ سے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم میں اور زیادہ مال و متاع کے صرف کرنے کا تقاضا پیدا ہو جاتا تھا۔

چوتھی وجہ یہ ہے کہ قرآن پاک کا رمضان میں حضرت جبرئیل کے ساتھ دور ہوتا تھا، یہ قرآن کریم اللہ کا کلام ہے اس کے پڑھنے کی وجہ سے اللہ سے ربط پیدا ہوتا ہے، اور یہ غناءِ نفس کا موجب ہے، انسان کے نفس میں صفتِ غناء پیدا ہوتی ہے، اور جس میں جس قدر غناءِ نفس ہوتا ہے وہ اتنا ہی زیادہ جود و سخاوت کرتا ہے۔ ان اسبابِ متعددہ نے مل کر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے جود و سخا میں بے انتہا اضافہ کر دیا۔

ویسے بھی آنے والے جبرئیل امین تھے، لائی جانے والی کتاب افضل الکتب تھی، جن کے پاس لائے وہ سید المرسلین ہیں جب خیر و برکت کی اتنی ساری چیزیں جمع ہوں تو آپ کے فیوضِ باطنی کا سمندر اور

علوم و معارف کے چشمے کیوں جوش میں نہیں آئیں گے!؟

”وكان أجود ما يكون في رمضان“ کی اعرابی کیفیت

”أجود ما يكون في رمضان“ میں دو روایتیں ہیں: رفع کے ساتھ اور نصب کے ساتھ۔
اگر یہ مرفوع ہے تو اس میں دو احتمال ہیں:-

ایک یہ کہ ”أجود ما يكون“ کان کا اسم، اور ”في رمضان“ ”حاصلاً“ کا متعلق ہو کر حال قائم مقام خبر، جیسے کہا جاتا ہے ”أخطب ما يكون الأمير في يوم الجمعة“ ای کائنات فی يوم الجمعة۔
دوسرا احتمال یہ ہے کہ ”أجود ما يكون“ مبتدا ہو، اور ”في رمضان“ اس کی خبر، مبتدا خبر مل کر پورا جملہ خبر ہوا ”کان“ کے لیے، اور ”کان“ کی ضمیر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کی طرف ہے جو کان کا اسم ہے، تقدیر عبارت ہوگی کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أجود أكوانه حاصل فی رمضان امام بخاری کا رجحان بھی اسی طرف ہے، کیونکہ انہوں نے کتاب الصوم میں ترجمہ قائم فرمایا ہے ”باب أجود ما كان النبي صلى الله عليه وسلم يكون في رمضان“۔

اور اگر یہ منصوب ہے تو پھر ”کان“ کی ضمیر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف عائد ہے اور ”أجود ما يكون في رمضان“ اس کی خبر واقع ہوگی اس میں ”ما“ مصدریہ ظرفیہ ہوگا اور تقدیر عبارت ہوگی ”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مدة كونه في رمضان: أجود منه في غيره“ یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رمضان میں بہ نسبت دوسرے ایام کے زیادہ أجود ہوتے تھے۔ (۱۵)

وكان يلقاه في كل ليلة من رمضان في دارسه القرآن

حضرت جبریل رمضان میں ہر رات کو ملتے تھے اور آپ کے ساتھ قرآن کریم کا دور کرتے تھے۔

کیا پورے قرآن کریم کا دور ہوتا تھا؟

یہاں حضرت جبریل اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دور کا ذکر ہے، سوال یہ ہے کہ آیا پورے قرآن کریم کا دور ہوتا تھا یا صرف نازل شدہ حصہ کا؟ دونوں اقوال ہیں بعض حضرات فرماتے ہیں کہ پورے قرآن کا

ہوتا تھا، حضرت جبریل علیہ السلام کے پڑھنے سے آپ کو یاد ہو جاتا تھا اور آپ بھی سنا دیتے تھے، البتہ بعد میں آپ کے حافظہ سے اللہ تعالیٰ غیر نازل شدہ حصہ محو فرما دیتے تھے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ صرف نازل شدہ حصہ کا دور ہوتا تھا۔ واللہ اعلم۔ (دیکھیے فتح الباری ج ۹ ص ۲۵، کتاب فضائل القرآن، باب کان جبریل يعرض القرآن على النبي صلى الله عليه وسلم۔ وایضاح البخاری ج ۱ ص ۱۰۵ و تقریر بخاری شریف ج ۱ ص ۹۷)۔

رات کے انتخاب کی وجہ

رات کے انتخاب کی وجہ بظاہر یہی ہے کہ دن میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اور بھی بہت سے کام تھے، امت کی تبلیغ اور ان کی اصلاح پیش نظر ہوتی تھی، رات کا وقت تنہائی اور خلوت کا ہوتا تھا، اس لیے اس میں آپ حضرت جبریل کے ساتھ دور فرماتے اور حضرت جبریل آپ کے ساتھ دور فرماتے تھے۔ دیکھیے فتح الباری ج ۹ ص ۲۵، کتاب فضائل القرآن، باب کان جبریل يعرض القرآن على النبي صلى الله عليه وسلم)۔

مدارست کی حکمت

پھر اس مدارست کی ایک حکمت تو یہ تھی کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت جبریل علیہ السلام سے قرآن پاک کی ادائیگی اور الفاظ کی تجوید سیکھ لیں۔ دوسری حکمت یہ تھی کہ آیات و سُوْر کی ترتیب معلوم ہو جائے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر قرآن پاک ایک دم نازل نہیں ہوا بلکہ نجماً نجماً علی حسب الضرورة نازل کیا گیا، تو حضرت جبریل علیہ السلام سے جب دور ہوتا اور وہ پڑھتے تو ایک سورت کی ساری آیات مرتب پڑھتے، لہذا اس سے یہ معلوم ہو جاتا کہ کون سی آیات کس سورت سے متعلق ہیں، اگرچہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو پہلے سے یہ معلوم ہوتا تھا کیونکہ حضرت جبریل علیہ السلام بتا دیا کرتے تھے۔

تیسرا فائدہ یہ ہوتا تھا کہ اس سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ معلوم ہو جاتا تھا کہ کون سی آیات منسوخ ہو چکی ہیں اور کون سی باقی ہیں۔

ایک چوتھا فائدہ یہ ہے کہ آئندہ آپ کی امت میں مدارست کی سنت پڑ گئی، چنانچہ امت نے اس سنت کو آپ سے لے لیا اور اس کو ہمیشہ اپنے سینہ سے لگائے رکھا اور اس پر عمل کرتا ہی۔

فلرسول الله صلى الله عليه وسلم أجود بالخير من الريح المرسلة

”خیر“ مال کو بھی کہتے ہیں اور مطلق نفع رسانی کو بھی کہتے ہیں خواہ بالمال ہو یا بغیرہ۔

اگر ”خیر“ سے مراد مال ہو تو مطلب یہ ہوگا کہ آپ مال کے ذریعہ جو نفع پہنچاتے اور سخاوت کرتے تھے وہ تیز چلتی ہوا سے بھی بڑھ کر ہوتی تھی۔

اور اگر ”خیر“ میں تعمیم کی جائے تو جود بالمال اور جود بالبدن دونوں داخل ہو جائیں گے۔ گویا یہ بتایا گیا ہے کہ جس طرح ہوا چلتی ہے تو ہر جگہ پہنچتی ہے اور ہر شخص کو فائدہ پہنچتا ہے اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جود و سخا کا اثر ہر جگہ اور ہر شخص کو پہنچا کرتا تھا ”ریح مرسلہ“ یہ وہی ہے جس کو قرآن کریم نے ”وَمَنْ يُرْسِلِ الرِّيحَ بِشَرِّ ابْنِ يَدَى رَحْمَتِهِ“ (سورۃ النمل/۶۳) کہا ہے، اس کا نفع عام ہے ہر گوشہ میں پہنچتی ہے اور بہت سرعت سے چلتی ہے، یہ تشبیہ عموم اور سرعت میں ہے۔

پھر لفظ ”اجود“ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ کا جود ریح مرسلہ کے جود سے فراواں اور زائد ہے، اور اس کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ اصل میں ہوا سے صرف اشباح و اجسام کو حیات حاصل ہوتی ہے، جسمانی فائدہ پہنچتا ہے اور جسمانی زندگی حاصل ہوتی ہے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم جن چیزوں کی سخاوت کرتے تھے ان سے حیات جسمانی اور حیات روحانی دونوں حاصل ہوتی تھیں، جیسے آپ مال و منال سے لوگوں کو فائدہ پہنچاتے تھے اسی طرح علوم و معارف بھی تقسیم فرماتے تھے۔

اس کے علاوہ ایک فرق یہ بھی سمجھ میں آتا ہے کہ جب ہوا چلتی ہے تو ہر شخص کو برابر نفع نہیں ہوتا، بعض کو نفع کے ساتھ نقصان بھی پہنچتا ہے مثلاً ٹھنڈی ہوا چل گئی تو بارد المزاج کو اس سے تکلیف ہو جائے گی یا تیز ہوا چل گئی تو کمزور طبیعت انسان کو اس سے تکلیف ہو جائے گی، جبکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے جود سے نفع ہی نفع ہوتا تھا، کسی کو کوئی تکلیف نہیں پہنچتی تھی۔ واللہ سبحانہ اعلم۔

فضل زمان و مکان کے

سلسلہ میں متکلمین و محققین کا اختلاف

متکلمین کے نزدیک تمام زمان و مکان فی حد ذاتہ برابر ہیں کسی اہم واقعہ کے اس میں ہونے سے فضیلت آجاتی ہے۔

سخ اکبر اور ابن القیم وغیرہ محققین کے نزدیک خلقة فطری استعداد کی وجہ سے جو علم ازلی قدیم میں ثابت ہے اس زمان و مکان میں فضیلت ہوتی ہے۔

متکلمین کے نزدیک یوم عاشوراء کو فضیلت نجات نوح و غرق مشرکین و نجات ابراہیم از نارِ نمرود اور نجات موسیٰ و غرق فرعون سے ملی ہے، لیلۃ القدر قرآن کریم و کتب سماویہ کے نزول کی وجہ سے صاحبِ فضیلت بنی ہے، بیت اللہ کو فضیلت حج سے ملی ہے۔

جبکہ محققین کا نقطہ نظر یہ ہے کہ ان زمانوں اور مکانوں کو ذاتی فضیلت حاصل تھی تو اللہ تعالیٰ نے ان اہم کاموں کے لیے ان کو چنا۔ (۱۶)

ابن قیم نے زاد المعاد میں محققین کا مسلک بسط و تفصیل سے بیان کیا ہے (۱۷) اور متکلمین کے قول کے بارے میں کہا ہے ”وہذہ الأقاویل وأمثالہا من الجنایات الی جناہا المتکلمون علی الشریعة ونسبوہا الیہا وہی بریثۃ منہا۔“ (۱۸)

متاخرین میں حضرت شاہ ولی اللہ اور حضرت نانوتوی رحمہما اللہ تعالیٰ کا یہی مسلک ہے اور یہی صحیح ہے کیونکہ ارشاد باری ہے ”وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ“ (سورۃ القصص ۶۸) نیز اللہ تعالیٰ حکیم ہیں اور حکمت کے معنی ہیں ”وضع الشیء فی محلہ“ لہذا اگر کسی مکان و زمان کا انتخاب کسی امرِ عظیم کے لیے ہوگا تو ضرور فطرۃ اس میں کوئی خاص لیاقت پہلے سے ہوگی جو دوسرے مقام و زمان میں نہیں ہوگی، عرقِ کلاب کو سونگھنے اور شیشی میں رکھنے کی وجہ سے فضیلت حاصل نہیں ہوتی بلکہ اس میں فضیلت تھی اسی لیے اس کو سونگھا جاتا ہے اور شیشی میں رکھا جاتا ہے اسی طرح حرم کی سرزمین میں فضیلت تھی جو اس میں بیت اللہ بنایا گیا اور دیگر شعائر وہاں قائم کیے گئے اور حضرت ابراہیم علیہ السلام کو حکم دیا گیا کہ حضرت اسماعیل اور حضرت ہاجر علیہما السلام کو وہاں پہنچائیں۔ (۱۹) واللہ اعلم۔

ترجمۃ الباب سے مناسبت

بظاہر روایت کو ترجمہ سے کوئی مناسبت نہیں کیونکہ اس میں بدء الوحي کا کوئی ذکر نہیں، لیکن سمجھ لیجئے کہ یہاں موجی الیہ کے ملکاتِ فاضلہ میں سے جو مبادی وحی ہیں ایک اہم مبداء اور ایک بڑی صفت جوود کا بیان ہے۔

اس کے علاوہ پیچھے یہ بیان کیا جا چکا ہے کہ بعض حضرات کے نزدیک ”بدء“ میں عموم ہے خواہ وہ

(۱۶) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۲۰۲)۔

(۱۷) دیکھیے زاد المعاد (ج ۱ ص ۲۹-۷۰)۔

(۱۸) زاد المعاد (ج ۱ ص ۵۳)۔

(۱۹) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۲۰۲ و ۲۰۳)۔

زمان کے اعتبار سے ہو یا مکان کے اعتبار سے ، چاہے احوال و کیفیات کے اعتبار سے ہو۔ اس حدیث پاک میں وحی کی ابتداءِ زمانی معلوم ہوتی ہے اس لیے کہ اس میں رمضان میں قرآن کے دور کرنے کا تذکرہ ہے اور روایات میں تصریح ہے کہ قرآن کریم رمضان میں نازل ہوا، گویا امام بخاری نے یہ روایت یہاں لاکر اس بات کی طرف اشارہ کر دیا کہ قرآن شریف کا نزول رمضان شریف میں ہوا، اس سے بدءِ زمانی کا علم ہوتا ہے۔

حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ کی رائے پر یوں کہا جائے گا کہ مکان و زمان کا انتخاب کسی معمولی چیز کے لیے نہیں کیا جاتا، حضرت جبریل افضل الملائکہ کا ہر رمضان میں دور کے لیے آنا، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم افضل الکنات کا ان کے ساتھ نازل شدہ قرآن کا دور کرنا اور اس کے ساتھ ساتھ مناسب اعمالِ جوہ و سخا کا اختیار کرنا یہ وحی الہی کی عظمت کی بہت بڑی دلیل ہے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

حدیث باب سے مستنبط چند فوائد

حدیث باب سے یہ چند فوائد بھی سمجھ میں آتے ہیں:-

- ① رمضان میں اور خصوصاً جب صلحاء کا اجتماع ہو تو ایسے موقعہ پر جوہ و سخا کی ترغیب و تحریض پسندیدہ ہے۔
- ② صلحاء کی زیارت مسلسل اور با تکرار ہونی چاہیے۔
- ③ رمضان میں قرآن کریم کی تلاوت خوب کثرت سے کرنی چاہیے۔
- ④ رمضان میں قرآن کریم کا دور سنت ہے۔
- ⑤ لفظ ”رمضان“ کا اطلاق لفظ ”شہر“ کو ملائے بغیر بھی درست ہے بعض حضرات جن مہینوں کے شروع میں ”راء“ ہے لفظ ”شہر“ کو لانا ضروری کہتے ہیں۔
- ⑥ تلاوت، تسبیح اور دیگر اذکار سے افضل ہے، اس لیے کہ اگر ذکر تلاوت سے افضل یا مساوی ہوتا تو دونوں حضرات یا تو ہمیشہ ذکر کرتے یا بعض اوقات ہی میں سہی؛ ضرور کچھ ذکر کرتے حالانکہ ان کا اجتماع مسلسل ہوتا رہا۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

الحدیث السادس

۷ : حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ الْحَكَمُ بْنُ نَافِعٍ قَالَ : أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ : أَخْبَرَنِي

عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّادِ بْنِ مَسْعُودٍ: أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبَّاسٍ (*) أَخْبَرَهُ أَنَّ أَبَا سُفْيَانَ بْنَ حَرْبٍ أَخْبَرَهُ: أَنَّ هِرْقَلَ أَرْسَلَ إِلَيْهِ فِي رَكْبٍ مِنْ قُرَيْشٍ، وَكَانُوا تِجَارًا بِالشَّامِ، فِي الْمُدَّةِ الَّتِي كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَادَّ فِيهَا أَبَا سُفْيَانَ وَكُفَّارَ قُرَيْشٍ، فَأَتَوْهُ وَهُمْ بِأَيْلِيَاءَ، فَدَعَاَهُمْ فِي مَجْلِسِهِ، وَحَوْلَهُ عُظَمَاءُ الرُّومِ، ثُمَّ دَعَاَهُمْ وَدَعَا بِتَرْجُمَانِهِ، فَقَالَ: أَيُّكُمْ أَقْرَبُ نَسَبًا بِهَذَا الرَّجُلِ الَّذِي يَزْعُمُ أَنَّهُ نَبِيٌّ؟ فَقَالَ أَبُو سُفْيَانَ: فَقُلْتُ أَنَا أَقْرَبُهُمْ نَسَبًا، فَقَالَ: أَذْنُوهُ مِنِّي، وَقَرَّبُوا أَصْحَابَهُ فَاجْعَلُوهُمْ عِنْدَ ظَهْرِهِ، ثُمَّ قَالَ لِتَرْجُمَانِهِ: قُلْ لَهُمْ إِنِّي سَأَلْتُ هَذَا عَنْ هَذَا الرَّجُلِ، فَإِنْ كَذَبَنِي فَكَذَّبُوهُ. فَوَاللَّهِ لَوْلَا الْحَيَاءُ مِنْ أَنْ يَأْتِرُوا عَلَيَّ كَذِبًا لَكَذَّبْتُ عَنْهُ. ثُمَّ كَانَ أَوَّلَ مَا سَأَلَنِي عَنْهُ أَنْ قَالَ: كَيْفَ نَسَبُهُ فِيكُمْ؟ قُلْتُ: هُوَ فِينَا ذُو نَسَبٍ. قَالَ: فَهَلْ قَالَ هَذَا الْقَوْلَ مِنْكُمْ أَحَدٌ قَطُّ قَبْلَهُ؟ قُلْتُ: لَا. قَالَ: فَهَلْ كَانَ مِنْ آبَائِهِ مِنْ مَلِكٍ؟ قُلْتُ: لَا. قَالَ: فَأَشْرَافُ النَّاسِ يَتَّبِعُونَهُ أَمْ ضَعُفَاؤُهُمْ؟ فَقُلْتُ: بَلْ ضَعُفَاؤُهُمْ. قَالَ: أَيْرِيدُونَ أَمْ يَتَّقُصُونَ؟ قُلْتُ: بَلْ يَزِيدُونَ. قَالَ: فَهَلْ يَرْتَدُّ أَحَدٌ مِنْهُمْ سَخِطَةً لِدِينِهِ بَعْدَ أَنْ يَدْخُلَ فِيهِ؟ قُلْتُ: لَا. قَالَ: فَهَلْ كُنْتُمْ تَهْمُونَهُ بِالْكَذِبِ قَبْلَ أَنْ يَقُولَ مَا قَالَ؟ قُلْتُ: لَا. قَالَ: فَهَلْ يَنْغِيرُ؟ قُلْتُ: لَا، وَنَحْنُ مِنْهُ فِي مُدَّةٍ لَا نَدْرِي مَا هُوَ فَاعِلٌ فِيهَا. قَالَ: وَلَمْ تُتَكِنِّي كَلِمَةً أُدْخِلُ فِيهَا شَيْئًا غَيْرَ هَذِهِ الْكَلِمَةِ. قَالَ: فَهَلْ قَاتَلْتُمُوهُ؟ قُلْتُ: نَعَمْ. قَالَ: فَكَيْفَ كَانَ قِتَالِكُمْ إِيَّاهُ؟ قُلْتُ: الْحَرْبُ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُ سِجَالٌ، يَنَالُ مِنَّا وَنَنَالُ مِنْهُ. قَالَ: مَاذَا يَأْمُرُكُمْ؟ قُلْتُ: يَقُولُ: أَعْبُدُوا اللَّهَ وَحْدَهُ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا، وَاتْرَكُوا مَا يَقُولُ آبَاؤُكُمْ، وَيَأْمُرُنَا بِالصَّلَاةِ وَالصَّدَقِ وَالْعِفَافِ وَالصَّلَةِ. فَقَالَ لِلتَّرْجُمَانِ: قُلْ لَهُ: سَأَلْتُكَ عَنْ نَسَبِهِ فَذَكَرْتَ أَنَّهُ فِيكُمْ ذُو نَسَبٍ، فَكَذَلِكَ الرَّسُلُ تُبْعَثُ فِي نَسَبِ قَوْمِهَا. وَسَأَلْتُكَ هَلْ قَالَ أَحَدٌ مِنْكُمْ هَذَا الْقَوْلَ: فَذَكَرْتَ أَنْ لَا، فَقُلْتُ لَوْ كَانَ أَحَدٌ قَالَ هَذَا الْقَوْلَ

(*) الحديث أخرجه البخاري في كتاب الإيمان باب (بلا ترجمة) بعد باب سؤال جبريل النبي صلى الله عليه وسلم عن الإيمان والإسلام والإحسان... رقم (٥١) وفي كتاب الشهادات باب من أمر بإنجاز الوعد رقم (٢٦٨١) وفي كتاب الجهاد باب قول الله عز وجل: قل هل يرضون بنا إلا إحدى الحسينين والحرب سجال رقم (٢٨٠٣) وباب دعاء النبي صلى الله عليه وسلم الناس إلى الإسلام والنبوة... رقم (٢٩٣١) وباب ما قيل في لواء النبي صلى الله عليه وسلم رقم (٢٩٤٨) وفي كتاب الجزية والموادعة باب فضل الوفاء بالعهد رقم (٣١٤٣) وفي كتاب التفسير باب: قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم أن لا نعبد إلا الله رقم (٣٥٥٣) وفي كتاب الأدب باب صلة المرأة أمها ولها زوج رقم (٥٩٨٠) وفي كتاب الاستئذان باب كيف يكتب إلى أهل الكتاب رقم (٦٢٦٠) وفي كتاب الأحكام باب ترجمة الحكام وهل يجوز ترجمان واحد رقم (٤١٩٦) وفي كتاب التوحيد باب ما يجوز من تفسير التوراة وغيرها من كتب الأمم العربية وغيرها... رقم (٤٥٣١) ومسلم في صحيحه (ج ٢ ص ٩٤) كتاب الجهاد والسير باب كتب النبي صلى الله عليه وسلم إلى هرقل ملك الشام يدعو إلى الإسلام وأبو داود في سننه وفي كتاب الأدب باب كيف يكتب إلى الذمى رقم (٥١٣٦) والترمذي في جامعه في كتاب الاستئذان باب ما جاء كيف يكتب إلى أهل الشرك رقم (٢٤١٤) -

قَبْلَهُ ، لَقُلْتُ رَجُلٌ يَأْتِي بِقَوْلٍ قَبْلَ قَبْلِهِ . وَسَأَلْتُكَ هَلْ كَانَ مِنْ آبَائِهِ مِنْ مَلِكٍ ، فَذَكَرْتَ أَنْ لَا ، قُلْتُ : فَلَوْ كَانَ مِنْ آبَائِهِ مِنْ مَلِكٍ ، قُلْتُ رَجُلٌ يَطْلُبُ مَلِكًا أَبِيهِ . وَسَأَلْتُكَ هَلْ كُنْتُمْ تَهْمُونَهُ بِالْكَذِبِ قَبْلَ أَنْ يَقُولَ مَا قَالَ ، فَذَكَرْتَ أَنْ لَا ، فَقَدْ أَعْرَفْتُ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ لِيَذَرَ الْكَذِبَ عَلَى النَّاسِ وَيَكْذِبَ عَلَى اللَّهِ . وَسَأَلْتُكَ أَشْرَافُ النَّاسِ أَتَبِعُوهُ أَمْ ضَعَفَاؤُهُمْ ، فَذَكَرْتَ أَنْ ضَعَفَاءَهُمْ أَتَبِعُوهُ ، وَهُمْ أَتْبَاعُ الرَّسُولِ . وَسَأَلْتُكَ أَيَّرِيدُونَ أَمْ يَنْقُصُونَ ، فَذَكَرْتَ أَنَّهُمْ يَزِيدُونَ ، وَكَذَلِكَ أَمْرُ الْإِيمَانِ حَتَّى يَمُوتَ . وَسَأَلْتُكَ أَيَّرْتَدُّ أَحَدٌ سَخِطَةً لِيَدِينَهُ بَعْدَ أَنْ يَدْخُلَ فِيهِ ، فَذَكَرْتَ أَنْ لَا ، وَكَذَلِكَ الْإِيمَانُ حِينَ تُخَالِطُ بِشَاشَتِهِ الْقُلُوبَ . وَسَأَلْتُكَ هَلْ بَغَيْرُ ، فَذَكَرْتَ أَنْ لَا ، وَكَذَلِكَ الرَّسُولُ لَا تَغْيِيرُ . وَسَأَلْتُكَ بِمَا يَأْمُرُكُمْ ، فَذَكَرْتَ أَنَّهُ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا ، وَبَيْنَهَا كُمْ عَنْ عِبَادَةِ الْأَوْثَانِ ، وَبِأَمْرِكُمْ بِالصَّلَاةِ وَالصَّدَقِ وَالْعَفَافِ ، فَإِنْ كَانَ مَا تَقُولُ حَقًّا فَسَبِّحْكَ مَوْضِعَ قَدَمِي هَاتَيْنِ ، وَقَدْ كُنْتُ أَعْلَمُ أَنَّهُ خَارِجٌ . لَمْ أَكُنْ أَظُنُّ أَنَّهُ مِنْكُمْ ، فَلَوْ أَنِّي أَعْلَمْتُ أَنِّي أَخْلَصْتُ إِلَيْهِ ، لَتَجَشَّمْتُ لِقَاءَهُ ، وَلَوْ كُنْتُ عِنْدَهُ لَفَلْتُ عَنْ قَدَمِي . ثُمَّ دَعَا بِكِتَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ الَّذِي بَعَثَ بِهِ رِجِيَّةً إِلَى عَظِيمِ بَصْرِي ، فَدَفَعَهُ إِلَى هِرَقْلَ ، فَفَرَّاهُ ، فَأَذَا فِيهِ : (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ : مِنْ مُحَمَّدٍ عَبْدِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى هِرَقْلَ عَظِيمِ الرُّومِ : سَلَامٌ عَلَيَّ مِنْ اتَّبَعَ الْهُدَى ، أَمَا بَعْدُ ، فَإِنِّي أَدْعُوكَ بِدِعَايَةِ الْإِسْلَامِ ، أَسْلِمْتَ نَسَلِمَ ، يُؤْتِكَ اللَّهُ أَجْرَكَ مَرَّتَيْنِ ، فَإِن تَوَلَّيْتَ فَإِن عَلَيْكَ إِثْمُ الْأَرِيسِيِّنَ ، وَبِأَهْلِ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَنْ لَا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَسَقُّوْا أَشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ) . قَالَ أَبُو سَفْيَانَ : فَلَمَّا قَالَ مَا قَالَ ، وَفَرَغَ مِنْ قِرَاءَةِ الْكِتَابِ ، كَثُرَ عِنْدَهُ الصَّخْبُ وَارْتَفَعَتِ الْأَصْوَاتُ وَأُخْرِجْنَا ، فَقُلْتُ لِأَصْحَابِي حِينَ أُخْرِجْنَا : لَقَدْ أَمَرَ أَمْرًا ابْنِ أَبِي كَبْشَةَ ، إِنَّهُ بِخَافِهِ مَلِكُ بَنِي الْأَصْفَرِ . فَأَزَلْتُ مُوقِنًا أَنَّهُ سَظْهَرُ حَتَّى أَدْخَلَ اللَّهُ عَلَيَّ الْإِسْلَامَ .

وَكَانَ ابْنُ النَّاطُورِ ، صَاحِبُ إِبِلِيَاءَ وَهَرَقْلَ ، أَسْتَفْأَى عَلَيَّ نَصَارَى الشَّامِ ، يُحَدِّثُ أَنَّ هِرَقْلَ حِينَ قَدِمَ إِبِلِيَاءَ ، أَصْبَحَ يَوْمًا خَبِيثَ النَّفْسِ ، فَقَالَ بَعْضُ بَطَارِقَتِهِ : قَدِ اسْتَكْرَنَا هَيْتَكَ ، قَالَ ابْنُ النَّاطُورِ : وَكَانَ هِرَقْلُ حَزَاءً يَنْظُرُ فِي النُّجُومِ ، فَقَالَ لَهُمْ حِينَ سَأَلُوهُ : إِنِّي رَأَيْتُ اللَّيْلَةَ حِينَ نَظَرْتُ فِي النُّجُومِ مَلِكَ الْخِيَانِ قَدْ ظَهَرَ ، فَمَنْ يَحْتَنِي مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ ؟ قَالُوا : لَيْسَ يَحْتَنِي إِلَّا الْيَهُودُ ، فَلَا يَهْمُكَ شَأْنُهُمْ ، وَأَكْتُبُ إِلَى مَدَائِنِ مُلْكِكَ ، فَيَقْتُلُوا مَنْ فِيهِمْ مِنَ الْيَهُودِ . فَبَيْنَمَا هُمْ عَلَى أَمْرِهِمْ ، أُنِيَ هِرَقْلُ بِرَجُلٍ أَرْسَلَ بِهِ مَلِكُ غَسَّانَ يُخْبِرُ عَنْ خَيْرِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ، فَلَمَّا اسْتَخْبَرَهُ هِرَقْلُ قَالَ : أَذْهَبُوا فَانظُرُوا الْمُحْتَنِينَ هُوَ أَمْ لَا ؟ فَظَنُّوا إِلَيْهِ ، فَحَدَّثُوهُ أَنَّهُ مَدِينٌ ، وَسَأَلَهُ عَنْ

الْعَرَبِ ، فَقَالَ : هُمْ يَحْتَسِبُونَ : فَقَالَ هِرَقْلُ : هَذَا مُلْكُ هَذِهِ الْأُمَّةِ قَدْ ظَهَرَ . ثُمَّ كَتَبَ هِرَقْلُ إِلَى صَاحِبِ لَهُ بُرُومِيَّةَ ، وَكَانَ نَظِيرَهُ فِي الْعِلْمِ ، وَسَارَ هِرَقْلُ إِلَى حِمْنِصَ ، فَلَمَّ يَرِمُ حِمْنِصَ حَتَّى آتَاهُ كِتَابٌ مِنْ صَاحِبِهِ يُوَافِقُ رَأْيَ هِرَقْلَ عَلَى خُرُوجِ النَّبِيِّ ﷺ ، وَأَنَّهُ نَبِيٌّ ، فَأَذِنَ هِرَقْلُ لِعُظَمَاءِ الرُّومِ فِي دَسْكَرَةِ لَهُ بِحِمْنِصَ ، ثُمَّ أَمَرَ بِأَبْوَابِهَا فَعُلِّقَتْ ، ثُمَّ أَطْلَعَ فَقَالَ : يَا مَعْشَرَ الرُّومِ ، هَلْ لَكُمْ فِي الْفَلَاحِ وَالرُّشْدِ ، وَأَنْ يَثْبِتَ مُلْكُكُمْ ، فَتَبَايَعُوا هَذَا النَّبِيَّ ؟ فَحَاصُوا حَيْصَةَ حُمُرِ الْوَحْشِ إِلَى الْأَبْوَابِ ، فَوَجَدُوهَا قَدْ غُلِّقَتْ ، فَلَمَّا رَأَى هِرَقْلُ نَفَرَهُمْ ، وَأَبَسَ مِنَ الْإِيمَانِ ، قَالَ : رُدُّوهُمْ عَلَيَّ ، وَقَالَ : إِي قُلْتُ مَقَالَتِي إِنَّمَا أُخْتَبِرُ بِهَا شِدَّتَكُمْ عَلَى دِينِكُمْ ، فَقَدْ رَأَيْتُ ، فَسَجَدُوا لَهُ وَرَضُوا عَنْهُ ، فَكَانَ ذَلِكَ آخِرَ شَأْنِ هِرَقْلَ .

رَوَاهُ صَالِحُ بْنُ كَيْسَانَ وَيُونُسُ وَمَعْمَرٌ عَنِ الرَّهْرِيِّ .

[۵۱ ، ۲۵۳۵ ، ۲۶۵۰ ، ۲۷۳۸ ، ۲۷۷۸ ، ۲۷۸۲ ، ۲۸۱۶ ، ۳۰۰۳ ، ۴۲۷۸]

[۵۶۳۵ : ۵۹۰۵ : ۶۷۷۱] .

الواليان الحکم بن نافع

یہ الوالیان حکم بن نافع بہرانی حمصی ہیں، ایک بہرانی ام سلمہ نامی خاتون کے مولیٰ تھے، ثقہ اور ثبوت تھے، یہ اسماعیل بن عیاش، شعیب بن ابی حمزہ اور ان کے علاوہ بہت سے اہل علم سے حدیث روایت کرتے ہیں، جبکہ ان کے شاگردوں میں امام بخاری، امام احمد، امام یحییٰ بن معین، ابو حاتم اور امام ذہبی جیسے اساطین علم کا شمار ہے۔ (۱)

یہاں یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ یہ اپنے استاذ شعیب بن ابی حمزہ سے جو روایات بیان کرتے ہیں وہ اکثر انہوں نے سماعاً حاصل نہیں کیں بلکہ انہیں ان کی اجازت ملی تھی، اور وہ ایسی روایتوں کے لیے بھی ”سماع“ کا لفظ یعنی ”اخبیرنا“ استعمال کرتے ہیں۔ (۲)

حافظ ذہبی فرماتے ہیں کہ کوئی شخص شعیب بن ابی حمزہ سے اجازتاً روایت حدیث کرے، اور راوی مجازاً ثقہ ثبت ہو تو ایسی روایت حجت ہے بشرطیکہ مجاز کتاب القان اور ضبط کے ساتھ متصف ہو شعیب بن

(۱) دیکھیے تہذیب الکمال (ج ۴ ص ۱۳۶-۱۵۵) وعمدۃ القاری (ج ۱ ص ۷۹) وتقريب التہذیب (ص ۱۶۶)۔

(۲) دیکھیے تقريب التہذیب (ص ۱۶۶) نیز دیکھیے مقدمۃ فتح الباری (ص ۲۹۹) الفصل التاسع، مساق أسماء من طعن فیہ من جال هذا الكتاب۔

ابی حمزہ کی کتاب ایسی ہی تھی، اس لیے ابوالیمان کی شعیب بن ابی حمزہ سے روایت کردہ مرویات محققین کے نزدیک حجت ہیں۔ (۳)

ابوالیمان ۱۳۸ھ میں پیدا ہوئے اور ۲۲۳ھ میں وفات پائی۔ (۴)

شعیب

یہ ابو بشر شعیب بن ابی حمزہ القرشی الاموی ہیں، ان کے والد ابو حمزہ کا نام دینار ہے، ثقہ، حافظ اور مستقن ہیں، تابعین سے کسب علم کیا جن میں سب سے زیادہ استفادہ امام زہری سے کیا، حتیٰ کہ امام یحییٰ بن معین فرماتے ہیں کہ:

”شعیب اثبت الناس فی الزہری“ (۵)

امام احمد بن حنبل فرماتے ہیں ”رأیت کتب شعیب بن ابی حمزہ، فرأیت کتباً مضبوطة مفیة“ اور پھر خوب تعریف کی۔ (۶)

۱۶۳ھ یا ۱۶۴ھ میں ان کا انتقال ہوا عمر ستر سال سے متجاوز ہو چکی تھی۔ (۷)

ابوسفیان

یہ مشہور صحابی صحز بن حرب بن امیہ بن عبد شمس بن عبد مناف الاموی ہیں، ابوسفیان اور ابو حنظلہ دونوں کنیتیں ہیں پہلی کنیت زیادہ معروف ہے۔

عام الفیل سے دس سال قبل ولادت ہوئی، یہ ام المؤمنین حضرت ام حبیبہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا اور حضرت معلویہ کے والد ہیں، ابو جہل کے بعد ہمیشہ اہل مکہ کے سردار اور غزوہ بدر کے بعد تمام غزوات میں قریش کے علمبردار رہے، یہاں تک کہ فتح مکہ کے موقع پر لیلۃ الفتح میں بلکہ فتح مکہ کے دن صبح کے وقت مشرف باسلام ہوئے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ غزوہ طائف و حنین میں شرکت کی، آپ نے ان کو حنین کے غنائم میں سے سواونٹ اور چالیس اوقیہ چاندی عنایت فرمائی، ان کی ایک آنکھ غزوہ طائف میں

(۳) دیکھیے سیر اعلام النبلاء (ج ۶ ص ۱۹۰ و ۱۹۱) تذکرہ شعیب بن ابی حمزہ۔

(۴) تہذیب الکمال (ج ۶ ص ۱۵۴) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۶۹)۔

(۵) دیکھیے عمدة القاری (ج ۱ ص ۶۹) وتہذیب الکمال (ج ۱۲ ص ۵۱۶-۵۲۰)۔

(۶) تہذیب الکمال (ج ۱۲ ص ۵۱۶)۔

(۷) تقریب التہذیب (ص ۲۶۶) وتہذیب الکمال (ج ۱۲ ص ۵۲۰) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۶۹)۔

شہید ہو گئی تھی اور دوسری آنکھ یرموک کی لڑائی میں اپنے بیٹے حضرت یزیدؓ کی قیادت میں لڑتے ہوئے شہید ہو گئی۔ (۸)

مدینہ منورہ میں انھوں نے اقامت اختیار کی، اور ۳۱ھ یا ۳۲ھ میں اٹھاسی سال کی عمر میں مدینہ ہی میں وفات پائی، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے آپ کی نمازِ جنازہ پڑھائی۔ (۹)

تاریخی تجزیہ و تفصیل

یہاں سب سے پہلے ہم تاریخی تجزیہ ذکر کریں گے تاکہ حضرت وحیہؓ، ابوسفیان اور ہرقل کے ایک جگہ اجتماع کا راز بھی معلوم ہو جائے اور تاریخی اشکال بھی رفع ہو، اس کے بعد واقعہ حدیث کی تشریح ہوگی۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب دنیا میں تشریف لائے اس وقت دو بڑی سلطنتیں تھیں ایک روم، دوسری فارس یا ایران، یہ دونوں سلطنتیں اس قدر وسیع تھیں کہ اپنے اپنے علاقوں سے نکل کر عرب کے بعض خطوں میں آچکی تھیں چنانچہ عراق و یمن کو چھوڑ کر مصر و شام روم کے زیر اثر تھے، فارس کے لوگ آتش پرست مجوسی اور رومی عیسائی اہل کتاب تھے، فارس کا بادشاہ کسری کہلاتا تھا اور روم کا بادشاہ قیصر۔ قصر کے معنی ان کی زبان میں چاک کرنے کے تھے ان کا ایک بڑا بادشاہ ماں کے مرجانے کی وجہ سے پیٹ چاک کر کے نکالا گیا تھا۔ وکان یفتخر بذلك۔ اسی سے اخذ کر کے اس وقت سے ان کے بادشاہوں کا لقب قیصر ہونے لگا۔

روم اور فارس کے درمیان ہمیشہ لڑائی رہتی تھی چنانچہ ۶۰۲ء سے ۶۱۴ء تک ان کی حربیانہ نبرد آزمائیاں جاری رہیں۔

۶۵۷ء میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت باسعادت ہوئی اور ۶۱۰ء میں یعنی چالیس سال کے بعد بعثت ہوئی، مکہ والوں میں روم و فارس کی جنگوں کی خبریں پہنچتی رہتی تھیں کیونکہ ان کے اثرات عرب کی حدود تک پہنچے ہوئے تھے، اور یہ خبریں خاص دلچسپی سے سنی جاتی تھیں، مشرکین فارسیوں کو اپنے سے قریب سمجھتے تھے اور مسلمان رومیوں کو، کہ وہ اہل کتاب تھے، جب فارس کے غلبہ کی خبر آتی تو مشرکین خوش ہوتے تھے اور مسلمان آزرده ہوتے تھے اور روم کے غلبہ کی صورت میں معاملہ اس کے برعکس ہوتا۔

(۸) علامہ شبلی نعمانی کی "سیرت النبی" (ج ۱ ص ۲۹۶) میں ہے "چنانچہ غزوہ طائف میں ان کی ایک آنکھ زخمی ہوئی اور یرموک میں وہ بھی جانی رہی" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک ہی آنکھ شہید ہوئی جبکہ حافظ ابن عبد البر رحمۃ اللہ علیہ "الاستیعاب" (بہامش الإسلام ج ۲ ص ۱۹۰، ۱۹۱) میں لکھتے ہیں "وشہد الطائف ورمی بسهم ففقت عینہ الواحدة... إنه فقت عینہ الاخری یوم الیرموک۔"

(۹) تفصیل کے لیے دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۷۹) و تقریب التہذیب (ص ۲۷۵)۔

۶۱۳ء میں جبکہ قمری حساب سے ولادت باسعادت کو پینتالیس سال ہو چکے تھے اور بعثت کو پانچ سال گذر چکے تھے شاہِ فارس خسرو پرویز نے رومیوں کو ایک فیصلہ کن شکست دی اور مصر و شام اور ایشیائے کوچک پر قبضہ کر لیا، ہرقل کو ایرانی لشکر نے قسطنطنیہ میں پناہ گزیں ہونے پر مجبور کر دیا، بڑے بڑے پادری قتل یا قید کر لیے گئے، بیت المقدس سے سب سے مقدس ترین صلیب ایرانی فاتحین لے اڑے، بظاہر رومیوں کے اب دوبارہ ابھرنے کی کوئی صورت نہ رہی، مشرکین خوب خوش ہوئے اور کہنے لگے کہ جس طرح فارس نے روم کو مٹا دیا اسی طرح اب ہم تمہیں مٹا ڈالیں گے۔

ایسے موقع پر قرآن کریم نے اسبابِ طاہری کے بالکل برخلاف اور اپنی عادت کے خلاف مدت کی تعیین کر کے پیشین گوئی کی کہ ”الْمَغْلِبَتِ الرُّومِ فِي آدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ فِي بَضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ بِنَصْرِ اللَّهِ“ (۱۰)۔

آیت کے نزول کے بعد حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے بعض مشرکین سے شرط باندھ لی (اس وقت تک اس کی حرمت نہیں ہوئی تھی) کہ رومیوں کو دوبارہ اہلِ فارس پر غلبہ حاصل ہوگا، پہلے کچھ مدت مقرر کی تھی آپ کے ارشاد پر نو سال کا تقرر ہوا، مشرکین تو مطمئن تھے کہ رومی نو سال تو کیا، سو سال میں بھی اٹھ نہیں سکتے، اس لیے انہوں نے شرط مان لی اور نو سال کی مدت کو قبول کر لیا۔ ٹھیک نو سال بعد جب مسلمان بدر کی فتح کی خوشی منا رہے تھے قیصر کی فتح کی خبر آئی، مسلمانوں کی خوشی دوبالا اور مشرکین کا غم دوہرا ہو گیا، بہت سے لوگ قرآن کریم کی پیشین گوئی کی صداقت سے متاثر ہو کر مسلمان بھی ہوئے، حضرت صدیق اکبرؓ نے سوانت وصول کیے اور آپؓ نے ان کو صدقہ کرنے کا حکم دے دیا۔

اس کے بعد جنگوں کا سلسلہ جاری رہا ۶ھ میں صلح حدیبیہ ہوئی، اس کے نتیجے میں کچھ امن ملا تو ابو-غنیان ایک قافلہ لے کر تجارت کی غرض سے شام روانہ ہوئے، ادھر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جہاں جہاں آسانی ممکن تھا سلاطین عالم کو دعوت اسلام کے خطوط روانہ کیے، چنانچہ محرم ۷ھ میں حضرت وحیہ ہرقل کے لیے خط لے کر چلے۔

دوسری طرف ہرقل نے یہ منت مانی تھی کہ فارسیوں پر غلبہ ہو جائے تو میں حمص سے پیدل ایلیاء یعنی بیت المقدس کا سفر کروں گا، چنانچہ اسی نذر کے سلسلہ میں ہرقل بیت المقدس پہنچا، حضرت وحیہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا مکتوب مبارک لے کر والی بصری کے پاس پہنچے تاکہ وہ ہرقل تک نامہ مبارک پہنچا دے، لیکن والی بصری نے حضرت وحیہ کو بیت المقدس بھیج دیا کیونکہ ہرقل وہاں پہنچ چکا تھا۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

یہاں اشکال ہوتا ہے کہ فتح ۴ھ میں ہے تو پھر نذر چار سال بعد کیوں پوری کی جا رہی ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ نذر مطلق کا علی الفور پورا کرنا ضروری نہیں ہوتا، اس لیے تاخیر میں کوئی مضائقہ نہیں۔ یا یہ بھی ممکن ہے کہ اصل فتح تو ۴ھ میں ہوئی ہو مگر تھوڑا بہت سلسلہ چلتا رہا ہو اور چار سال میں پورا انتظام و اطمینان اور فتح کی تکمیل ہوئی ہو۔

حدیث ہرقل کے واقعہ کی تمہید

آپ نے ہرقل کی طرف دو مرتبہ والا نامہ ارسال فرمایا ایک مرتبہ ۴ھ میں اور دوسری مرتبہ غزوہ تبوک کے موقع پر۔ دونوں میں چونکہ لحاظ ہو جاتا ہے اس لیے ہم بالترتیب دونوں کو علیحدہ علیحدہ ذکر کریں گے۔

پہلی مرتبہ دعوتِ اسلام

ہرقل جب بیت المقدس پہنچا تو اس نے بذریعہ علم نجوم دریافت کیا کہ ملک الحنن غالب آنے والا ہے، اعیان مملکت سے گتنگو ہوتی تو انہوں نے کہا کہ ختنہ کرنے والے تو یہودی ہیں ان کی طرف سے کیا خطرہ ہو سکتا ہے، چنانچہ انہوں نے یہود کو قتل کا مشورہ دیا اسی اثناء میں حضرت وحیہ نبطیہ نے کر بیت المقدس پہنچے، حضرت وحیہ سے یا خط کے اوپر کی عبارت سے پتہ چل گیا کہ خط عرب سے آیا ہے اور مدعی نبوت نے بھیجا ہے، قاصد کے متعلق معلوم کر لیا گیا کہ مختون ہے اور عرب میں ختنہ کا رواج ہے، اس کے بعد قافلہ عرب کی تلاش ہوئی تاکہ خط بھیجنے والے کے حالات معلوم کیے جائیں، اس طرح ابوسفیان ہرقل کے پاس پہنچے، ابوسفیان سے سوال و جواب کے بعد ہرقل نے بڑے زور دار طریقہ سے آپ کی صداقت کا اعلان کیا اور ملاقات کا اشتیاق بھی ظاہر کیا پھر اس کے بعد خط پڑھا گیا اور شور مچا تو ابوسفیان کو رخصت کر دیا گیا۔

رومیہ جو اٹلی کا دار السلطنت ہے یہ ہمیشہ نصاریٰ کا اصل مرکز رہا ہے، وہاں فضاطر نامی ایک بڑا لاٹ پادری تھا سب نصاریٰ اس کو مانتے تھے، ہرقل نے اس خط کو فضاطر کے پاس بھیجا اور یہ بھی لکھا کہ میں نے اس خط کے پہنچنے سے پہلے ہی بذریعہ نجوم یہ معلوم کر لیا تھا کہ یہ لوگ غالب پانے والے ہیں اس لیے کہ یہی ختنہ کرنے والے ہیں، اس واقعہ میں تعین کے ساتھ کچھ نہیں کہا جاسکتا کہ خط لے جانے والا کون ہے، ہرقل بیت المقدس سے حمص جا کر لھرا، جب ہرقل کا بیان مع والا نامہ رومیہ پہنچا تو لاٹ پادری نے تصدیق کی اور جواب لکھا کہ ہمیں بھی معلوم تھا کہ خاتم النبیین کا وقت قریب ہے، معلوم ہوتا ہے کہ یہ وہی نبی

ہیں، مگر اس وقت فغاظ نے اپنے اسلام کا اظہار نہیں کیا، صرف خط کے جواب میں ہرقل کی رائے کی موافقت کی اور تصدیق کر کے بھیج دیا، ہرقل ابھی حمص میں تھا کہ جواب آ گیا۔

جب اس نے دیکھا کہ بڑے پادری نے موافقت کی ہے تو اس کو امید ہوئی کہ اب ہماری قوم مان جائے گی اور آپ کی رسالت کی تصدیق کرے گی اس لیے کہ دنیا کا سب سے بڑا بادشاہ بھی کہہ رہا ہے اور دین کا سب سے بڑا عالم بھی کہہ رہا ہے، اس امید پر اس نے روم کے بڑے بڑے لوگوں کو بلایا، وہ ایک مرتبہ ان کا تفر اور ہیجان دیکھ چکا تھا، اس نے یہ تدبیر کی کہ سب کو بلا کر باہر نکلنے کے سارے دروازے بند کرادیے اور خود ایک بالا خانہ پر چڑھ گیا اور وہاں سے تقریر کی تاکہ دست درازی کی نیت سے کوئی اس کے پاس آسانی سے نہ پہنچ سکے، اور ہیجان میں یہ لوگ باہر جا کر فساد بھی نہ پھیل سکیں، سب جوش یہیں ختم ہو جائے، اس نے کہا ”یا معشر الروم، هل لکم فی الفلاح والرشد؟“ جب لوگوں نے اس کی یہ تقریر سنی تو کہنے لگے یہ ہمیں عرب کا غلام بنانا چاہتا ہے۔

ہرقل نے یہ کیفیت دیکھ کر خیال کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت قبول کی تو میری سلطنت جاتی رہے گی، چنانچہ ہرقل نے مال وجاہ کے زوال کے خوف سے اسلام قبول نہیں کیا اور آخر میں وہی تدبیر کی جس کا حدیث میں ذکر ہے۔ یعنی کہنے لگا کہ میں نے یہ باتیں تمہارا امتحان لینے کے لیے کی ہیں، میرا یہ مقصد نہیں کہ ہم اپنا دین چھوڑ دیں چنانچہ یہ سن کر لوگ پھر اس کی تعظیم بجالائے۔

لیکن ہرقل نے والانامہ کی توہین نہیں کی، جیسے کہ کسریٰ نے کی تھی، بلکہ حریر میں پیٹ کر رکھ دیا اور کہا کہ جب تک یہ ہمارے پاس رہے گا تو بڑی خیر و برکت کی چیز ہمارے پاس رہے گی۔ (۱۱)

دوسری مرتبہ دعوتِ اسلام

پھر دوسری مرتبہ جب آپ تیس ہزار کا لشکر لے کر تبوک تشریف لے گئے تو یہی ہرقل قیصر روم تھا، اس موقع پر پھر آپ نے دعوت نامہ حضرت دحیہ کے ہاتھ بھیجا تو اس نے کہا کہ میں کیا کروں میری قوم نہیں مانتی، رومیہ میں بڑا لاٹ پادری ہے اس کو سب نصاریٰ مانتے ہیں وہاں یہ خط لے کر جاؤ، چنانچہ خود دحیہ والانامہ لیکر رومیہ گئے، یہاں متعین ہے کہ حضرت دحیہ رضی اللہ عنہ ہی گئے تھے، لیکن یہاں یہ متعین نہیں کہ بڑا پادری رومیہ کا وہی فغاظ ہے یا کوئی دوسرا پادری تھا، بہر حال جو بھی ہو، دحیہ گئے اور اس نے تصدیق کی کہ بے شک یہ نبی آخر الزمان ہیں میں ان پر ایمان لاتا ہوں اور حضرت دحیہ سے یہ بھی کہا کہ آپ سے میرا

سلام کہنا اور بتانا کہ میں نے ایمان قبول کر لیا ہے ، پھر غسل کیا ، کپڑے بدلے اور عام مجمع میں ایمان کا اعلان کیا اور ان کو ایمان کی دعوت دی سب کے سامنے کلمہ شہادت پڑھا مگر لوگوں نے اس کو اسی مجلس میں شہید کر ڈالا۔

یہ واقعہ دیکھ کر حضرت وحیہ رضی اللہ عنہ وہاں سے لکے اور ہرقل کے پاس آکر سارا ماجرا بیان کیا تو اس نے کہا کہ جب ان کے ساتھ یہ ہوا تو آپ اندازہ کر لیں کہ میرے ساتھ کیا ہوگا، غرض وہ ایمان نہیں لایا، فقط صداقت کا اعلان کرنے اور شوق ظاہر کرنے سے ایمان نہیں آتا، غزوہ تبوک کے موقعہ پر اس نے جواب میں لکھا تھا ”انی مسلم“ تو آپ نے فرمایا تھا ”کذب بل هو علی نصرانیتہ“ یہ سب زبانی جمع خرچ تھا، انقیاد اور تسلیم کو اس نے اختیار نہیں کیا۔ (۱۲)

تنبیہ

یہاں یہ بات ذہن میں رہے کہ اس میں اختلاف ہے کہ حضرت فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خلافت کے دور میں جو رومیوں کے ساتھ جنگ ہوئی اور پھر یرموک کے موقعہ پر ان کو تباہ کن شکست دی گئی اس وقت قیصر روم کون تھا؟ آیا یہی ہرقل تھا یا اس کا لڑکا؟ دونوں ہی اقوال ہیں البتہ علامہ عینی کی تحقیق یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی مکاتبت جس سے ہوئی تھی وہ ہرقل تھا، اس کے مرنے کے بعد اس کا بیٹا ”مورق“ تخت نشین ہوا اور یہ حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کی خلافت میں تھا، پھر اس کے بعد اس کا بیٹا ”ہرقل بن قیصر“ یعنی ہرقل کا پوتا بادشاہ بنا، اور حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کے دور میں اسی سے جنگیں لڑی گئیں۔ اور حضرت ابو عبیدہ و خالد بن الولید رضی اللہ عنہما کے ہاتھوں یہ شکست سے دوچار ہو کر شام سے قسطنطنیہ فرار ہو کر چلا گیا تھا۔ (۱۳)

روم کا اطلاق

روم کا اطلاق فقط اس خطہ پر ہوتا ہے جس کو آج کل رومۃ الکبریٰ کہا جاتا ہے ، جہاں اس وقت اٹلی کا دارالسلطنت ہے ، اس کا نام رومیہ بھی ہے ، مگر پہلے زمانہ میں روم کا اطلاق اس رومیہ ، قسطنطنیہ اور ایشیائے کوچک ، یونان سب کے مجموعہ پر ہوتا تھا کیونکہ مرکز و دارالسلطنت رومیہ میں تھا جو حقیقتہً روم ہے اور

(۱۲) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۳۷) و عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۹۸)۔

(۱۳) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۹۹)۔

یہ سب ممالک اسی کے ماتحت تھے، اس بنا پر سب کو روم کہہ دیا جاتا تھا۔
 رومیہ کی مرکزیت ابتدا میں تھی، پھر خود آپس میں ان کے کچھ اختلافات ہوئے اور دوسرا ایک
 مرکز قسطنطنیہ میں بھی قائم کیا گیا، چنانچہ ہرقل کے عہد میں روم کا دارالسلطنت قسطنطنیہ ہی میں تھا، انہی
 کے ماتحت شام بھی تھا، حمص شام ہی کا ایک بڑا شہر ہے، قسطنطنیہ سے بیت المقدس جاتے ہوئے راستہ میں
 پڑتا ہے۔ واللہ اعلم

یہاں تک کی تمام باتیں جب آپ کے ذہن میں بیٹھ گئیں تو اب آگے الفاظ حدیث کی تشریح سمجھ
 لیجیے۔

الفاظ وفوائد حدیث

أن أباسفیان بن حرب أخبرہ:

یعنی حضرت عبداللہ بن عباسؓ کو ابوسفیانؓ نے یہ واقعہ بتایا، واضح رہے کہ جس وقت یہ واقعہ پیش
 آیا اس وقت ابوسفیانؓ مسلمان نہیں ہوئے تھے، حالت کفر میں تھے گویا اس روایت کا تحمل حالت کفر میں
 اور اداء روایت حالت اسلام میں ہوئی ہے۔

أن هرقل أرسل إليه

یعنی ہرقل نے حضرت ابوسفیانؓ کو بلا بھیجا۔

ہرقل کا ضبط

ہرقل: "هـاء" کے کسرہ اور "راء" کے فتح اور "قاف" کے سکون کے ساتھ ہے، یہی مشہور
 ہے۔

بعض حضرات نے "هـاء" کے کسرہ اور "راء" کے سکون اور "قاف" کے کسرہ کے ساتھ اس
 کا ضبط کیا ہے۔

جو ایسی کا کہنا یہ ہے کہ یہ عجمی لفظ ہے جس کا عربوں نے تکلم کیا ہے اور یہ اسم علم ہے، عجمہ اور
 علمیت کی وجہ سے غیر منصرف ہے۔

ہرقل نے اکتیس سال تک حکومت کی، اسی کے زمانہ میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا وصال ہوا۔

ہر قتل کا لقب ”قیصر“ تھا؛ بلکہ ”قیصر“ (جیسا کہ پیچھے ہم اشارہ کر چکے ہیں) رومیوں کے ہر بادشاہ کا لقب ہوا کرتا تھا، اسی طرح فارس کا بادشاہ ”کسری“، ترکی کا ”خاقان“ حبشہ کا ”نجاشی“ قبط کا ”فرعون“ مصر کا ”عزیز“ حمیر اور یمن کا ”تبع“ ہندوستان کا ”دھمی“ چین کا ”فقفور“ زنج کا ”غانہ“ یونان کا ”بطلیموس“ یہود کا ”قیطون“ یا ”ماح“ بربر کا ”جالوت“ صابہ کا ”نمرود“ اور فرغانہ کا ”اخسید“ لقب ہوا کرتا تھا۔

ہر قتل ہی نے سب سے پہلے دینار کی دھلائی کی اور بیعت کا اجراء کیا۔

بخاری شریف کی حدیث میں ہے ”إذا هلك كسرى فلاكسرى بعده، وإذا هلك قيصر فلاكسرى بعده“ (۱۴)

— امام شافعیؒ سے اس کے یہ معنی منقول ہیں کہ جب شام میں قیصر ہلاک ہوگا تو پھر دوبارہ کوئی قیصر نہیں

ہوگا؛ اور اسی طرح جب عراق میں کسری ہلاک ہوگا تو وہاں پھر کوئی کسری نہیں اٹھے گا۔ (۱۵)

اس حدیث کی شانِ ورودیہ بیان کی جاتی ہے کہ قریش کے لوگ جاہلیت کے زمانہ میں عراق و شام کی

طرف تجارت کے لیے بہت سفر کیا کرتے تھے، جب یہ لوگ مسلمان ہو گئے تو انہیں خوف ہوا کہ اب ہمارا

تجارتی سفر بند ہو جائے گا کیونکہ اسلام کی وجہ سے وہاں کے لوگ دشمن ہو گئے، آپ نے لوگوں کو تسلی دی کہ

تمہیں کسی قسم کا نقصان نہیں ہوگا بلکہ قیصر اور کسری کے مرنے کے بعد دوبارہ وہاں کوئی اور ایسا پیدا نہیں ہوگا (۱۶)

فی ركب من قریش

رُكْب: راکب کی جمع ہے، دس یا دس سے اوپر افراد پر مشتمل جماعت کو کہتے ہیں، یہ لوگ کتنے

تھے؟ حاکم کی ”اکلیل“ میں ہے کہ تیس آدمی تھے جبکہ ابن السکن کی روایت میں ہے کہ بیس کے قریب

تھے۔ (۱۷)

وكانوا تجارا بالشام في المدة التي كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ماد فيها

(۱۴) دیکھیے صحیح بخاری، کتاب أحادیث الأنبياء، باب علامات النبوة في الإسلام، رقم (۳۶۱۸)۔

(۱۵) عمدة القاری (ج ۱ ص ۸۰)۔

(۱۶) حوالہ بالا۔

(۱۷) فتح الباری (ج ۱ ص ۳۳)۔

أبأسفیان و کفار قریش :

یہ لوگ شام تجارت کی غرض سے گئے ہونے تھے اس زمانہ میں جس کے اندر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوسفیان اور کفار قریش سے صلح کی ایک مدت مقرر فرمائی تھی۔

تجار: بضم التاء وتشدید الجیم اور بکسر التاء وتخفیف الجیم دونوں درست ہیں، یہ ”تاجر“ کی جمع ہے۔

مدت سے مراد مدتِ صلح حدیبیہ ہے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جو کفار مکہ کے ساتھ مصالحت کی تھی اس میں یہ طے پایا تھا کہ دس سال کے لیے جنگ موقوف کی جاتی ہے، اس دس کی تصریح ابن اسحاق کی روایت میں ہے (۱۸) ابوداؤد نے حضرت ابن عمرؓ سے یہی نقل کیا ہے۔ (۱۹)

البتة ابو نعیم نے عبداللہ بن دینار کی مسند میں، اسی طرح حاکم نے مستدرک میں مدتِ صلح چار سال ذکر کی ہے۔ (۲۰)

فأتوه وهم یا ایلیاء

یعنی ابوسفیان اور ان کے رفقاء ہرقل کے پاس آئے جبکہ وہ لوگ یعنی ہرقل اور اس کے رفقاء ایلیاء میں تھے۔

”ایلیاء“ بیت المقدس کے شہر کا نام ہے۔

ایلیاء میں چار لغات ہیں:-

① بهزرة مكسورة ثم ياء مثناة من تحت ساكنة، ثم لام مكسورة، ثم ياء أخرى، ثم ألف ممدودة۔

یہی ضبط مشہور ہے۔

② دوسری لغت بغیر الفِ ممدودہ کے یعنی قصر کے ساتھ ہے۔

③ تیسری لغت یہ ہے کہ پہلی یاء کو حذف کر کے پڑھا جائے یعنی ہمزہ مکسورہ کے بعد لام ساکن، اور

اس کے بعد یاء، اس کے بعد الفِ ممدودہ۔

④ ایک لغت اس میں ”ایلاء“ بھی منقول ہے۔ (۲۱)

(۱۸) دیکھیے سیرت ابن ہشام مع الروس الأنف (ج ۲ ص ۲۳۰) الہدنة۔

(۱۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۳۰)۔

(۲۰) حوالہ بالا۔

(۲۱) تفصیل کے لیے دیکھیے تہذیب الأسماء واللغات للسنوی (ج ۳ ص ۲۰) وفتح الباری (ج ۱ ص ۲۳) ومعجم البلدان (ج ۱ ص ۲۹۳ و ۲۹۴)۔

بعض حضرات کہتے ہیں کہ ”ایل“ اللہ کو کہتے ہیں اور ”یاء“ بیت کو، تو ”ایلیاء“ کے معنی ہوئے ”بیت اللہ“۔

فدعاهم فی مجلسہ وحوالہ عظماء الروم
پھر ہرقل نے ان قریشیوں کو اپنی مجلس میں بلایا، اس وقت اس کے اردگرد روم کے اراکین
سلطت اور بڑے بڑے لوگ موجود تھے۔

ثم دعاهم ودعا بترجمانہ
پھر ان کو بلایا اور اپنے ترجمان کو بھی بلایا۔

پہلی مرتبہ بلانے سے مراد یا تو یہ ہے کہ ان کو انتظار گاہ میں بٹھایا گیا اور پھر اپنی پیشی میں حاضر کیا۔
اور یا یہ مراد ہے کہ پہلے انہیں حاضر کیا گیا پھر ان کو اور قریب بلایا گیا۔ واللہ اعلم۔
ترجمان: تاء کے فتح اور جیم کے ضمہ کے ساتھ ہے، یہی امام نووی کے نزدیک راجح ہے، اس میں
تاء اور جیم دونوں کا ضمہ بھی درست ہے اور دونوں پر فتح پڑھنا بھی مستقول ہے۔ البتہ تاء کے ضمہ اور جیم
کے فتح کا قول کسی کا نہیں ہے۔ (۲۳)

ترجمان کہتے ہیں ایک زبان سے دوسری زبان میں ترجمہ کرنے والے کو۔ (۲۳)
اس لفظ کے بارے میں اختلاف ہے کہ عربی لفظ ہے یا معرب ہے۔ (۲۴) پھر جوہری نے اس میں
تاء کو زائدہ قرار دیا ہے اور صاحب نہایہ نے ان کی اتباع کی ہے، جبکہ جوہری کی یہ بات جمہور نے تسلیم نہیں
کی۔ (۲۵)

فقال: أیکم أقرب نسباً بهذا الرجل الذی یزعم أنه نبی
اس نے پوچھا کہ اس شخص کے ساتھ جو نبوت کا دعویٰ کر رہا ہے نسب کے اعتبار سے تم میں سے

(۲۳) دیکھیے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص ۹۶) کتاب الجہاد باب کتب النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی ہرقل.... وعمدة القاری (ج ۱
ص ۸۳ و ۸۵) وفتح الباری (ج ۱ ص ۳۳)۔

(۲۴) حوالہ بالا۔

(۲۵) عمدة القاری (ج ۱ ص ۸۵)۔

(۲۵) دیکھیے عمدة القاری (ج ۱ ص ۸۵) وتهذیب الأسماء واللغات (ج ۳ ص ۳۱)۔

کون زیادہ قریب ہے۔ سب سے زیادہ قریب النسب کے متعلق اس لیے دریافت کیا کہ جو قریب النسب ہوگا وہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حالات سے زیادہ باخبر ہوگا اور نسب کے سلسلہ میں کوئی غلط بیانی نہیں کرے گا، اس لیے کہ خود اس کو خطرہ ہوگا کہ اگر میں اس کے نسب پر کوئی عیب لگاؤں گا تو میرے نسب پر عیب لگے گا۔ (۲۶)

فقال ابوسفیان: فقلت: أنا أقربهم نسباً

ابوسفیان کہتے ہیں کہ میں نے کہا کہ میں ان سب کے مقابلہ میں اس شخص سے نسب کے اعتبار سے قریب ہوں۔ اس کی وجہ ظاہر ہے اس لیے کہ ابوسفیان نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے عبدمناف میں جا کر مل جاتے ہیں، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا سلسلہ نسب ہے محمد رسول اللہ ابن عبد اللہ بن عبدالمطلب بن ہاشم بن عبدمناف اور ابوسفیان کا سلسلہ نسب ہے ابوسفیان مخز بن حرب بن اُمیہ بن عبد شمس بن عبدمناف۔ (۲۷)

فقال: أدنوه منی، وقربوا أصحابہ، فاجعلوہم عند ظہرہ

ہرقل نے کہا کہ اس شخص کو مجھ سے قریب کر دو اور اس کے رفقاء کو بھی قریب لاؤ اور ان کو اس کی پشت کے پاس کر دو یعنی ابوسفیان آگے ہوں اور ان کے رفقاء پیچھے۔ یہ اس لیے کیا کیونکہ بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ جب مواجمہ ہوتا ہے اور آدمی رورو ہوتا ہے تو تکذیب نہیں کر سکتا، آنکھیں جب چار ہوتی ہیں تو شرم آتی ہے، اس واسطے ان کو ابوسفیان کے پیچھے بٹھایا تاکہ وہ اگر ابوسفیان کی تردید کرنا چاہیں تو تکلف نہ ہو اور خاموش نہ رہیں۔ (۲۸)

ثم قال لترجمانه: قل لهم: إني سائل هذا الرجل، فإن كذبتني فكذبوه: پھر ہرقل نے ترجمان سے کہا کہ ان لوگوں سے کہو کہ میں اس شخص یعنی ابوسفیان سے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں کچھ پوچھ رہا ہوں، اگر یہ غلط بیانی کرے تو فوراً بول پڑنا اور اس کی تکذیب کرنا۔

(۲۶) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۵)۔

(۲۷) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۲، ۲۵)۔

(۲۸) حوالہ بالا۔

”كَذَّبَنِي“ میں ”كَذَّبَ“ مجرود سے ہے، یہ لفظ مجرود سے ہو تو متعدی بدء مفعول ہوتا ہے اور مزید سے ہو تو متعدی بیک مفعول۔

یہی کیفیت ”صَدَقَ“ اور ”صَدَقَ“ میں ہے۔ یہ الفاظ غریبہ میں سے شمار کیے گئے ہیں اس لیے کہ قاعدہ یہ ہے کہ حروف کے بڑھنے سے اس کے معنی میں اضافہ ہوتا ہے جبکہ یہاں اس کے برعکس ہے۔ (۲۹)

فوالله لولا الحياء من أن ياثروا على كذبا لكذبت عنه:

ابوسفیان کہتے ہیں کہ اگر مجھے اس بات کی حیا دامن گیر نہ ہوتی کہ یہ لوگ یہاں سے لکھنے کے بعد میرے جھوٹ کو نقل کریں گے اور یہ کہیں گے کہ ابوسفیان نے ہرقل کے پاس جھوٹ بول دیا تو میں ضرور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خبر دیتے ہوئے غلط بیانی سے کام لیتا۔

یہاں ابوسفیان کے الفاظ ہیں ”ياثروا على كذبا“ یعنی وہ مجھ سے جھوٹ نقل کرتے، یہ نہیں کہا ”يكذبوا“ کہ یہ لوگ میری تکذیب کریں گے اور مجھے جھٹلائیں گے۔ گویا ابوسفیان کو سو فیصدی اطمینان تھا کہ میرے ساتھی ہرقل کے سامنے مجھے نہیں جھٹلائیں گے، البتہ یہ خطرہ تھا کہ اگر میں نے جھوٹ بولا تو یہ مکہ مکرمہ میں جا کر کہیں گے کہ ابوسفیان نے ہرقل کے دربار میں غلط بیانی کی اور اس سے قوم کا اعتماد مجھ سے اٹھ جانے گا اور قوم یہ کہے گی کہ ابوسفیان جھوٹ بولتا ہے، تو قوم کے اعتماد کے مجروح ہونے کے خوف سے ابوسفیان نے یہاں جھوٹ نہیں بولا، ابن اسحاق نے تصریح کی ہے ”فوالله لو قد كذبت ما ردوا على، ولكنني كنت امرءاً أسيداً أتكرم عن الكذب، وعلمت أن أيسر ما في ذلك إن أنا كذبت أنه يحفظوا ذلك عني ثم يتحدثوا به“ (۳۰)

دوسری ایک اور بات کا احتمال بھی ہے کہ ابوسفیان کو یہ خیال ہوا ہو کہ یہ لوگ اگرچہ یہاں میری تکذیب نہیں کریں گے لیکن مکہ مکرمہ جا کر جب بتلائیں گے کہ میں نے جھوٹ بولا ہے تو اس کا عام چرچا ہوگا، چونکہ ہمارے لوگوں کی تجارت کے سلسلے میں شام آمدورفت رہتی ہی ہے تو میرا جھوٹ یہاں بھی پہنچ جائے گا اس طرح ہو سکتا ہے ہرقل کو بھی پتہ چل جائے، چونکہ یہ معمولی جھوٹ نہیں ہوگا بلکہ اللہ کے نبی کے بارے میں جھوٹ ہوگا اس لیے ممکن ہے ہرقل یا تو ہمیں گرفتار کر لے یا کم از کم داخلے پر پابندی لگا دے۔ (۳۱)

(۲۹) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۸۵)۔

(۳۰) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۵)۔

(۳۱) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۲۱۴)۔

بہر حال یہاں سے معلوم ہوا کہ دروغ گوئی کو جیسے اسلام میں مذموم سمجھا جاتا ہے کفار بھی اس کو مذموم اور کم از کم ناپسندیدہ سمجھتے تھے۔

کیا اشیاء میں حسن و قبح عقلی ہے؟

اس سے معتزلہ وغیرہ نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ اشیاء میں حسن و قبح عقلی ہے، عقل ہی

اشیاء کے حسن و قبح کا فیصلہ کرتی ہے۔ (۲۲)

اہل سنت کی طرف سے اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ اس کا مذموم ہونا شرائع سابقہ

مثلاً شریعت ابراہیمیہ سے اخذ کیا گیا ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس کا مذموم ہونا عرف و عہد سے ماخوذ ہو۔ (۲۳)

لیکن مناسب معلوم ہوتا ہے کہ تھوڑا سا توسع اختیار کیا جائے اور یہ کہا جائے کہ اصل میں تحسین

و قبیح کا تعلق شریعت سے ہے حق تعالیٰ جس کو حسن قرار دیدیں وہ حسن ہے اور جس کو قبیح قرار دیدیں وہ قبیح

ہے، مگر عقل بھی حسن و قبح میں فرق کرتی ہے، لیکن اگر کہیں عقل و شرع میں تعارض ہو تو شرع کی تحسین،

و قبیح کو عقل کی تحسین و قبیح پر ترجیح حاصل ہوگی۔ (۲۴)

بلکہ حقیقت یہ ہے کہ کوئی عقل انسانی کسی ایسے امر کو قبیح کہہ ہی نہیں سکتی جس کو شریعت مطہرہ

حسن کہے اور جس کو شریعت قبیح کہے سلیم عقل انسانی اس کو حسن نہیں کہہ سکتی۔

مطلب یہ ہے کہ جس کو اللہ تعالیٰ نے عقل سلیم عطا فرمائی ہے وہ شرعی حسن و قبیح کو قبیح ہی

سمجھے گا، اس کے خلاف نہیں کہہ سکتا اور جہاں کہیں اس کے خلاف ہوتا ہے وہاں آدمی کی عقل میں کوئی

فتور ہوتا ہے یا مقدمات کے سمجھنے میں کوئی الجھن ہوتی ہے یا اور کوئی عارض پیش آجاتا ہے، جس کی وجہ

سے عقل صحیح فیصلہ نہیں کر پاتی۔ واللہ تعالیٰ أعلم بحقیقۃ الامر۔

لکذبت عنہ: اصل میں اس کے صلہ میں "علی" استعمال ہوتا ہے چنانچہ جب کسی کی طرف غلط

بات منسوب کی جائے تو کہا جاتا ہے کذب علیہ، یہاں جو "عن" صلہ لایا گیا ہے وہ اس لیے کہ یہاں معنی

"اخبار" کا تفسیر ہے گویا عبارت ہے لکذبت منخبراً عنہ، یعنی میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے

میں خبر دیتے ہوئے غلط بیانی کرتا۔

(۲۲) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۸۵)۔

(۲۳) شرح کرمانی (ج ۱ ص ۵۵) و فتح الباری (ج ۱ ص ۲۵)۔

(۲۴) اشارۃ الیٰ ہذا الکلام العیبی فی العمدة (ج ۱ ص ۸۵)۔

ثم كان أول ما سألتني عنه أن قال: كيف نسبة فيكم؟
پھر اس نے سب سے پہلے مجھ سے آپ کے بارے میں جو پوچھا وہ یہ تھا کہ تم میں ان کا نسب کیسا

ہے؟

لفظ ”اول“ کان کی خبر ہونے کی وجہ سے منسوب ہے، روایت یہی ہے البتہ اسم قرار دیکر مرفوع بھی

پڑھا جاسکتا ہے۔ (۳۵)

قلت: هو فينا ذو نسبٍ

میں نے جواب دیا وہ ہمارے اندر اونچے نسب والے ہیں ”نسب“ میں تئیں تعظیم کے لیے ہے۔
ابن اسحاق کی روایت میں ”کیف نسبة فيكم“ کے جواب میں ہے ”فی الذروة“ (۳۶) وہ تو چوٹی کا نسب
رکھتے ہیں۔ بلکہ بزار کی روایت میں ہے ”حدّثني عن هذا الذي خرج بأرضكم ما هو؟ قال: شابت، قال: كيف
حسبه فيكم؟ قال: هو في حسب ما لا يفضل عليه أحد، قال: هذه آية النبوة“ (۳۷)

قال: فهل قال هذا القول منكم أحد قط قبله؟

یہ دوسرا سوال ہے، ہر قل نے پوچھا کہ کیا یہ بات تم میں سے کسی نے کبھی بھی ان سے پہلے کہی ہے۔

قط

اس میں مشہور لغت فتح القاف و تشدید الطاء المضمومة ہے، بعض حضرات کہتے ہیں دونوں
حرفوں کے ضمّ کے ساتھ ہے، بعض حضرات نے قاف کے فتح اور طاء کی تخفیف کے ساتھ ضبط کیا ہے جبکہ
کچھ حضرات قاف کے ضمّ اور طاء کی تخفیف کے ساتھ اس کا نطق کرتے ہیں۔ (۳۸)

یہ ماضی منفی کے ساتھ مختص ہے، یہاں یہی اشکال ہے کہ کلام مثبت میں اس کا استعمال ہوا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قاعدہ کہ یہ ماضی منفی کے ساتھ مختص ہے قاعدہ کلیہ نہیں بلکہ اکثریہ

(۳۵) فتح الباری (ج ۱ ص ۳۵)۔

(۳۶) فتح الباری (ج ۸ ص ۲۱۴) کتاب التفسیر، سورة آل عمران، باب ”قل یا اهل الكتاب تعالوا الی کلمة سواء بیننا و بینکم....“

(۳۷) کشف الأستار عن زوائد البزار (ج ۳ ص ۱۱۴) ذکر نبیہا محمد صلی اللہ علیہ وسلم، باب فیما کان عند أهل الكتاب من علامات بوتہ۔

(۳۸) شرح کرمانی (ج ۱ ص ۵۵ و ۵۶)۔

ہے ، نادراً مثبت کے ساتھ بھی اس کا استعمال ہوتا ہے ۔ (۳۹)

یہ بھی ممکن ہے کہ یہ کلام نفی کے حکم میں ہو اور تقدیر عبارت ہو ”هل قال هذا القول أحد أولم

يقوله أحد قط“ (۴۰)

قلت: لا

میں نے کہا کہ نہیں ، یعنی کسی نے ان سے پہلے ایسا دعویٰ نہیں کیا ، ابوسفیان نے اس کا انکار جلدی سے اس لیے کر دیا تاکہ ہر قلم یہ سمجھے کہ انہوں نے یہ نئی بات ایجاد کی ہے اور نئی بات اور نیا دعویٰ قابل قبول نہیں ہوتا ، (معاذ اللہ) ان کو جنوں یا سحر لاحق ہو گیا ہے جیسا کہ اہل مکہ کا گمان تھا ۔ (۴۱)

قال: فهل كان من آباء من مَلِك؟

یہ تیسرا سوال ہے ، یعنی کیا ان کے آباء اور بزرگوں میں کوئی سلطان یا بادشاہ گذرا ہے ؟

یہاں ”مِنْ مَلِك“ میں ”مِنْ“ جارہ ہے اور ”مَلِك“ لام کے کسرہ کے ساتھ بمعنی بادشاہ ہے ۔ یہی راجح ہے ۔ جبکہ بعض روایات میں ”مِنْ مَلِكٍ“ وارد ہے یعنی ”مِنْ“ موصولہ اور اس کے بعد فعل ماضی ۔ مفہوم دونوں صورتوں میں ایک ہی ہے ۔ (۴۲)

قلت: لا

میں نے کہا کہ نہیں ، یہاں بھی ابوسفیان نے جلدی سے انکار کر دیا یہ تاثر دینے کے لیے کہ یہ کوئی بڑے آدمی نہیں ہیں ، بادشاہت سے ان کا یا ان کے خاندان کا کوئی تعلق نہیں ہے ۔ (۴۳)

قال: فأشرف الناس يثبعون أم ضعفاؤهم؟

یہ چوتھا سوال ہے ، یعنی لوگوں میں اشرف ان کی اتباع کرتے ہیں یا ضعفاء ہی ان کی اتباع کرتے

(۳۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۳۵)۔

(۴۰) حوالہ بالا ، نیز دیکھیے شرح کرمانی (ج ۱ ص ۵۶)۔

(۴۱) فضل الباری (ج ۱ ص ۲۱۴)۔

(۴۲) فتح الباری (ج ۱ ص ۳۵)۔

(۴۳) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۲۱۴)۔

ہیں۔

اشراف سے مراد وہ لوگ ہیں جو اونچے درجے کے سمجھے جاتے ہیں اہل نخوت و تکبر۔ اور ضعفاء سے مراد کمزور اور مسکنت والے لوگ ہیں جن کو کم درجے کا سمجھا جاتا ہے۔ (۴۴)

فقلت: بل ضعفاؤہم

میں نے کہا کہ بڑے لوگ ان کی اتباع نہیں کرتے بلکہ گرے پڑے لوگ ہی ان کا ساتھ دیتے ہیں۔ اس کا مقصد بھی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو بے وقعت ثابت کرنا تھا حالانکہ اس وقت تک حضرت ابوبکر صدیق، حضرت عمر فاروق، حضرت عثمان غنی، حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہم کے علاوہ بے شمار صاحبِ حسب و نسب و عزو جاہ والے حضرات اسلام لائے تھے، ان کا استثناء کیا جاسکتا تھا۔ البتہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ ابوسفیان نے اکثریت کا اعتبار کر کے جواب دیا ہو کہ آپ کے متبعین میں حقیقتہً اکثریت ضعفاء اور کمزوروں کی تھی۔

واقعہ یہ ہے کہ جب معاشرہ میں بگاڑ آتا ہے تو جو لوگ ذی و باہرہ، اور ذی اثر ہوتے ہیں وہ تو عیش پرستی کا شکار ہو جاتے ہیں اور اپنی رنگ رلیوں میں مست رہنے لگتے ہیں اور کوئی بات خواہ حقیقت پر مبنی ہو جب ان کے سامنے آتی ہے تو اپنی مستی میں وہ اس پر کان نہیں دھرتے اور توجہ نہیں کرتے اور جو کمزور لوگ ہوتے ہیں ان کے ظلم و ستم کا شکار ہوتے ہیں اور معاشرے میں پتے رہتے ہیں ان میں اس بات کی ہر دم جستجو رہتی ہے اور فکر مند رہتے ہیں کہ کسی طرح اس عذاب اور مصیبت سے ہمیں نجات ملے، چنانچہ جب بھی ان کو کوئی مضبوط سہارا نظر آتا ہے تو وہ اپنی پوری قوت اس کے حوالے کر دیتے ہیں اور نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ انقلاب آجاتا ہے اور انقلاب کے بعد زبردست اور کمزور لوگ قوت والے ہو جاتے ہیں اور وہ ذی اثر مضبوط لوگ جو دادِ عیش و عشرت دے رہے ہوتے ہیں گرفت میں اور پکڑ میں آجاتے ہیں، تو یہاں بھی یہی ہوا کہ ضعفاء کی اکثریت حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھی جو اس معاشرے کے اندر عذاب اور مصیبت کا شکار تھے تو ابوسفیان نے اسی اکثریت کا ذکر کیا ہے کہ کمزور اور ضعفاء کی اکثریت ان کے متبعین ہیں۔

قال: أيزيدون أم ينقصون؟

یہ پانچواں سوال ہے ، یعنی ہر قل نے پوچھا کہ وہ لوگ بڑھتے جا رہے ہیں یا گھٹ رہے ہیں؟

قلت: بل يزيدون

میں نے کہا کہ وہ گھٹ نہیں رہے بلکہ بڑھتے جا رہے ہیں۔

قال: فهل يرتد أحد منهم سُخْطَةً لَدِينِهِ بَعْدَ أَنْ يَدْخُلَ فِيهِ؟

یہ چھٹا سوال ہے ، پوچھا کہ کیا کوئی آدمی ان میں سے دین میں داخل ہونے کے بعد دین کو ناپسند

کر کے اور برا سمجھ کے منحرف ہوتا ہے؟

”سُخْطَةً لَدِينِهِ“ کی قید اس نے اس لیے لگائی کہ دین سے گریز کرنا کبھی تو دین کو ناپسندیدہ سمجھنے

کی وجہ سے ہوتا ہے اور کبھی اس لیے ہوتا ہے کہ آدمی کسی مال و منال کے لالچ میں مرتد ہوتا ہے اور کبھی

اس لیے مرتد ہوتا ہے کہ آدمی پوری طرح دل سے مکمل مسلمان نہیں ہوا یونہی دیکھا دیکھی کسی وجہ سے

مسلمان ہو گیا تھا۔ قادح ان صورتوں میں سے وہ صورت ہے کہ آدمی ناراض ہو کر اور ناپسند سمجھ کر مرتد

ہو جانے ، باقی صورتیں قادح نہیں ہیں۔ (۱)

تشبیہ

سُخْطَةً: جب تاء کے ساتھ ہو تو سین پر فتح پڑھیں گے اور اگر بغیر ”تاء“ کے ہو تو سین پر فتح

اور ضمّہ دونوں جائز ہیں ، البتہ فتح پڑھنے کی صورت میں ”خاء“ پر بھی فتح پڑھیں گے جبکہ ضمّہ کی صورت

میں ”خاء“ پر سکون اور ضمّہ دونوں جائز ہیں۔ (۲)

قلت: لا

ابوسفیان کہہ رہے ہیں کہ میں نے جواب دیا کہ ایسا نہیں ہوتا کہ ان میں سے کوئی اپنے دین سے

(۱) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۳۵)۔

(۲) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۸۵)۔

ناراض ہو کر منحرف ہو جاتا ہو۔

چونکہ ابوسفیان کو معلوم تھا کہ متاعِ دنیا کے لالچ میں مرتد ہو جانا یا بغیر الشراحِ قلب کے اسلام لانے کے بعد پھر جانا یہ دین کا نقص نہیں، یہی وجہ ہے کہ عبید اللہ بن جحش نے جو حضرت ام حبیبہؓ کا شوہر اور ابوسفیان کا داماد تھا، حبشہ ہجرت کرنے کے بعد لالچ میں پڑ کر دینِ نصرانیت کو قبول کر لیا تھا، چونکہ اس کا ارتداد متاعِ دنیا کے لالچ کی وجہ سے تھا سخطۃ لدین الإسلام نہیں تھا اس لیے جواب میں نفی کر دی کہ کوئی شخص دین سے ناراض ہو کر نہیں پھرتا۔ (۳)

یہ بھی ممکن ہے، گو بعید ہے، کہ ابوسفیان کو عبید اللہ بن جحش کے ارتداد کا پتہ نہ چلا ہو، بعید اس لیے ہے کہ قریش نے اپنے آدمی حبشہ بھیجے تھے اور ظاہر ہے کہ انہوں نے پوری تحقیقات کی ہوگی تو کیا ان کو اتنا بھی پتہ نہیں چلا کہ عبید اللہ بن جحش مرتد ہو گیا ہے۔ (۴)

اور ہو سکتا ہے کہ اس ارتداد سے مراد دینِ اول کی طرف لوٹنا ہو، عبید اللہ بن جحش نے نیا دین اختیار کر لیا تھا دینِ اول کی طرف نہیں لوٹا تھا۔ (۵)

قال: فهل كنتم تتهمونہ بالكذب قبل أن يقول ما قال؟

یہ ساتواں سوال ہے، کیا تم ان کو اس نبوت والی بات سے پہلے دروغ گوئی کے ساتھ متہم کرتے

تھے؟

یہ سوال بڑی جامعیت کا حامل ہے، ہر قل نے یہ نہیں پوچھا کہ کیا کبھی وہ جھوٹ بولتے تھے، یا جھوٹ بولتے ہیں، بلکہ تمہمتِ کذب کے بارے میں پوچھا، اور کذب، تمہمتِ بالكذب کا سبب ہے، جب تمہمت منقہ ہوگی تو کذب بدرجہ اولیٰ منقہ ہوگا۔ (۶)

یہ سوال اس اعتبار سے بھی اہم اور جامع ہے کہ کسی مدعی کا مشہور بالصدق ہونا اس کے دعوے کی صداقت کی بڑی دلیل ہوتی ہے، چنانچہ ابتدائے دعوت میں کوہِ صفا پر جب آپ نے ”یا صباخا“ کہہ کر اہل مکہ کو پکارا اور سب جمع ہو گئے تو آپ نے ان سے پوچھا کہ اگر میں تمہیں یہ خبر دوں کہ عنیم کا لشکر دوسری طرف دامنِ کوہ میں جمع ہے اور تمہارے اوپر بلہ بولنے والا ہے کیا تم میری تصدیق کرو گے؟ تو سب نے یک

(۳) دیکھیے فتح الباری (ج ۸ ص ۲۱۸) کتاب التفسیر، سورة آل عمران، باب قل یا اهل الكتاب تعالوا...

(۴) حوالہ بالا۔

(۵) حوالہ بالا۔

(۶) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۳۵)۔

زبان ہو کر کہا کہ ضرور تصدیق کریں گے کیونکہ ”ما جرت بنا علیک کذباً“ ہم نے آپ سے کبھی کوئی جھوٹی بات نہیں سنی۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”فانی نذیر لکم بین یدی عذاب شدید“ اس پر ابولہب نے گستاخی کی اور کہا ”تَبَّالک، أما جمعتمنا إلی هذا؟“ اور اس کے نتیجہ میں سورہ ”تَبَّتْ یذابئی کہب“ نازل ہوئی۔ چونکہ آپ متفقہ طور پر عرب کے نزدیک صادق و امین تھے اس لیے وہ بھی آپ کی طرف کذب کی نسبت نہ کر سکا۔ (۷)

قلت: لا

میں نے کہا کہ نہیں۔

قال: فهل یغدر؟

یہ آٹھواں سوال ہے، پوچھا کہ کیا وہ عہد شکنی کرتے ہیں؟

قلت: لا: ونحن منه فی مدّة لاندري ما هو فاعل فیها

یعنی میں نے کہا کہ نہیں، وہ عہد شکنی نہیں کرتے، البتہ ہماری ان کی ایک مدت چل رہی ہے، نہیں معلوم اس میں وہ کیا کر بیٹھیں۔

ولم تُمکنی کلمة ادخل فیها شیئا غیر هذه الکلمة

ابوسفیان کہتے ہیں کہ مجھے اس گفتگو نے موقعہ نہیں دیا کہ میں اس میں کچھ داخل کر سکوں سوائے اس ایک کلمہ کے، یعنی ساری باتوں کا جواب تو مجھے واضح طور پر دینا پڑا اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فضائل و شمائل کا اقرار کرنا پڑا، لیکن یہ بات چونکہ مستقبل سے متعلق تھی اس میں جھٹلانا ممکن نہیں تھا اس لیے میں نے کہہ دیا ”ونحن فی مدّة لاندري ما هو فاعل فیها“ مطلب یہ ہے کہ میرے دل کو تو بالکل اطمینان تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عہد شکنی نہیں کریں گے، اس پر شرح صدر تھا، لیکن بہر حال میں ایک فریق مخالف تھا، اس واسطے یہ دیکھتے ہوئے کہ یہ بات مستقبل کی ہے میں نے اپنے یقین و اطمینان

(۷) دیکھیے الکامل لابن الاثیر (ج ۲ ص ۳۰) ذکر أمر اللہ نبیہ صلی اللہ علیہ وسلم بإظهار دعوتہ۔ اور البدایة والنہایة لابن کثیر (ج ۳ ص ۳۸) باب

الأمر بإبلاغ الرسالة۔ نیز دیکھیے السیرة النبویة والآثار المحمدیة للسید أحمد زینی دحلان بہامش السیرة الحلییة (ج ۱ ص ۱۹۳)۔

کے برعکس شک کا اظہار کر دیا کہ نہ معلوم آئندہ وہ کیا روش اختیار کرتے ہیں، عہد شکنی کرتے ہیں یا ایفائے عہد؟!

چونکہ ابوسفیان نے ایک بے موقعہ تردد کا اظہار کیا تھا اس لیے ہرقل نے اس پر کوئی توجہ نہیں دی، چنانچہ ابن اسحق کی روایت میں تصریح ہے ”فوالله ما التفت إليهما مني“ (۸) اسی طرح حضرت عمروہ کی مرسل روایت میں ”فهل يغدر اذا عاهد؟“ کے جواب میں ابوسفیان نے کہا ”لا، إلا ان يغدر في هدنته هذه“ کہ وہ عہد شکنی تو نہیں کرتے البتہ امکان ہے کہ موجودہ صلح میں کوئی عہد شکنی کر بیٹھیں، اس پر ہرقل نے پوچھا کہ ”اس صلح میں کیوں خوف ہے؟“ تو ابوسفیان نے کہا کہ میری قوم نے ان کے حلفاء کے خلاف اپنے حلفاء کی مدد کی ہے، اس پر ہرقل نے کہا ”إن كنتم بدأتم فأنتم أغدر“ اگر تم نے ابتدا کی ہے تو تم ہی زیادہ عہد شکنی کرنے والے ہو۔ (۹)

قال: فهل قاتلتموه؟

یہ نواں سوال ہے، پوچھا کہ کیا تم نے ان سے قتال کیا ہے؟ یہاں ہرقل نے قتال کی نسبت کفار کی طرف کی ہے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت کر کے یہ نہیں کہا ”فهل قاتلکم؟“ اس کی وجہ یا تو نبی کی تعظیم اور احترام ہے یا اس لیے کہ نبی اپنی قوم سے ابتداء بالقتال کرتا ہی نہیں، یا اس لیے کہ قتال تو وہ کرتا ہے جس کی جمعیت ٹوٹی اور ٹھٹھتی ہے، جس کی جمعیت بڑھتی جاتی ہے اسے قتال کی کیا ضرورت؟ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے متبعین بڑھتے جاتے تھے، قریش کی جماعت ٹوٹی اور کم ہوتی جا رہی تھی تو قریش کو منازعت اور ابتدا بالقتال کی ضرورت تھی، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو ضرورت ہی نہیں تھی۔ (۱۰)

قلت: نعم

میں نے کہا کہ ہاں، ہم نے ان کے ساتھ قتال کیا ہے۔

(۸) فتح الباری (ج ۱ ص ۳۶)۔

(۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۳۶)۔

(۱۰) دیکھیے فتح الباری (ج ۸ ص ۲۱۸) کتاب التفسیر، سورۃ آل عمران، باب قل یا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم۔

قال: فكيف كان قتالكم اياه؟

یہ دسواں سوال ہے، اس نے پوچھا کہ پھر تمہارا ان کے ساتھ قتال کیسا رہا؟

قلت: الحرب بيننا وبينه سجال، ينال منا وننال منه

میں نے کہا لڑائی ہمارے اور ان کے درمیان ڈولوں کی کھینچائی جیسی ہے، وہ ہمارا نقصان کرتے ہیں

اور ہم ان کا نقصان کرتے ہیں، نہ وہ ہمیشہ کامیاب رہتے ہیں اور نہ ہم، پانسہ بدلتا رہتا ہے۔

اس تشبیہ کا مفہوم یہ ہے کہ جس طرح کنویں پر ڈول ہوتا ہے ایک فریق کے ہاتھ میں ہو تو دوسرا

انتظار کرتا ہے اسی طرح بالعکس۔ کبھی کنویں میں چرخی ہوتی ہے اس میں بندھے ہوئے ڈول ایک خاص

ترتیب سے چلتے ہیں، پانی سے بھرے ہوئے ڈول جب اوپر آتے ہیں تو خالی نیچے کو جاتے ہیں، جنگ کا معاملہ

بھی سجال کی طرح ہے وہ ایک صورت پر برقرار نہیں رہتا۔ (۱۱)

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "الحرب" اسم جنس ہے اور "سجال" اسم جمع ہے۔ (۱۲)

علامہ عینی فرماتے ہیں کہ "سجال" اسم جمع نہیں بلکہ جمع ہے، چونکہ "الحرب" اسم جنس ہے،

اس لیے "سجال" جمع خبر لانے میں کوئی حرج نہیں۔ (۱۳)

علامہ عینی نے ایک دوسرا احتمال یہ ذکر کیا ہے کہ یہ "سجل" کی جمع نہ ہو بلکہ "مساجلة" کے

معنی میں ہو، اس صورت میں مبتدا و خبر کے درمیان افراد و جمع کا اشکال بھی نہیں رہے گا۔ (۱۴)

علامہ سراج الدین بلقینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ابوسفیان نے یہاں دسیہ کاری کی ہے، جنگ

بدر میں تو مسلمانوں کو فتح ہوئی تھی، جنگ احد میں ابتداء فتح ہوئی اور بعد میں تیراندازوں کے مرکز چھوڑ دینے

کی وجہ سے صورت چھوڑی سی ہزیمت ہوئی تھی ورنہ حقیقۃً اللہ اور اللہ کے رسول ہی کو غلبہ حاصل ہوا تھا۔ (۱۵)

مگر حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو تسلیم نہیں کیا وہ فرماتے ہیں کہ یہاں ابوسفیان نے کوئی

دسیہ کاری نہیں کی بلکہ صورت حال یہ تھی کہ اس وقت تک مسلمانوں اور کفار کے درمیان تین جنگیں ہو چکی تھیں:

بدر، احد اور خندق، بدر میں تو مسلمان فاتح اور کامیاب رہے، احد میں گو ابتداءً مسلمان کامیاب ہوئے لیکن

(۱۱) صحیح بخاری ج ۱ ص ۲۶۔

(۱۲) حوالہ بالا۔

(۱۳) عمدۃ نقاری (ج ۱ ص ۹۲) بیان الإعراب۔

(۱۴) حوالہ بالا۔

(۱۵) مشاد ساری للفظ لانی (ج ۱ ص ۴۶)۔

آخر میں کافروں کو غلبہ ہو گیا تھا، اور اس کے بعد جنگ خندق میں کچھ ادھر کے لوگ مارے گئے تھے اور کچھ ادھر کے، بات برابر برابر رہی تھی لہذا ابوسفیان کا ”الحرب سجال“ کہنا بالکل صحیح ہے اس میں کوئی دسیہ کاری نہیں ہے، خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے ہی الفاظ منقول ہیں (۱۶) چنانچہ حضرت اوس بن حذیفہ ثقفی رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے ”فلما خرجنا إلى المدينة كانت سجال الحرب بيننا وبينهم، ندال عليهم ويدالون علينا“ (۱۶)

قال: ماذا يأمركم؟

یہ گیارہواں سوال ہے، ہرقل نے پوچھا کہ وہ تمہیں کس چیز کا حکم دیتے ہیں؟ چونکہ اب تک جو سوالات ہوئے وہ شخصی احوال سے متعلق تھے اب آپ کی تعلیمات کے بارے میں سوال کیا ہے، کیونکہ رسول، اللہ تعالیٰ کی طرف سے امر و ناہی بن کر آیا کرتے ہیں۔

قلت: قال اعبدوا الله ولا تشرکوا به شیئا و اترکوا ما یقول آباؤکم....

ابوسفیان کہتے ہیں کہ وہ کہتے ہیں اللہ کی عبادت کرو اس کے ساتھ کسی چیز کو شریک نہ لھراؤ اور تمہارے باپ دادا جو کچھ کہتے تھے اس کو چھوڑ دو، اس پر اڑے نہ رہو۔ یہاں ابوسفیان اپنے اس جواب کے ذریعہ ہرقل کو ابھارنا چاہتے تھے، کیونکہ وہ نصرانی تھا، اور نصرانی حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی نبوت کے قائل تھے، گویا یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ ان کا عقیدہ تمہارے عقیدے کے خلاف ہے، ان کے نزدیک تمہارے عقیدے کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ (۱۸)

عبادت کے معنی
اور مسئلہ سجود کی تحقیق

کچھ لوگوں کا خیال یہ ہے کہ سجود لغیر اللہ تعظیماً ہو یا تعبداً، شرکِ جلی ہے، اور اس کا حکم دنیا میں

(۱۶) دیکھیے فتح الباری (ج ۸ ص ۲۱۸) کتاب التفسیر، سورۃ آل عمران۔

(۱۶) سنن ابی داؤد، کتاب الصلاة، أبواب قراءة القرآن و تحزیبہ و ترتیلہ، باب تحزیب القرآن۔ رقم (۱۳۹۳)۔ وستن ابن ماجہ، کتاب إقامة الصلاة،

باب فی کم یستحب حتم القرآن، رقم (۱۳۳۵)۔

(۱۸) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۲۱۶)۔

و جوب قتل اور آخرت میں عذاب دائمی ہے، یہ ان کے نزدیک بت پرستی میں داخل ہے۔

ان کا کہنا یہ ہے کہ عبادت کے معنی غایتہ التذلل کے ہیں اور سجدے میں سب سے زیادہ غایتہ التذلل پایا جاتا ہے، ان حضرات کے نزدیک سجدے میں تعبداً و تعظیماً کی تقسیم ہی صحیح نہیں ہے، کیونکہ سجدہ خود تعبد ہے، عبادت کے معنی علی حد الکمال اس میں موجود ہیں چنانچہ شوکانی رحمۃ اللہ علیہ نے اس سلسلہ میں ایک مستقل رسالہ ”الدر النضید فی إخراج کلمة التوحید“ لکھا ہے۔ (۱۹)

مگر علماء محققین سجدے کے اندر تعبداً و تعظیماً کے حکم میں فرق کرتے ہیں، تعبداً سجدہ شرک جلی ہے بت پرستی کے حکم میں داخل ہے، لیکن سجود تعظیماً اموات و احياء کے لیے شرک جلی نہیں البتہ شریعتِ محمدیہ میں حرام ہے اور شرک کا شعبہ اور گناہ کبیرہ ہے، اس کا مرتکب مستحق تعزیر و عذاب جہنم ہے۔ (۲۰) کیونکہ یہ تو ہوا ہے کہ مختلف شریعتوں میں حلال و حرام اور دوسرے احکام میں نسخ و تبدیلی ہوتی ہے بعض چیزیں جو اس امت پر حرام ہیں پہلے کسی امت پر حلال تھیں یا بالعکس، بلکہ اس قسم کی نسخ و تبدیلی تو ایک ہی شریعت میں بھی مختلف زمانوں میں ہوتی ہے جیسا کہ شراب کے سلسلہ میں اسلام میں ہوا۔ مگر یہ متفق علیہ اور یقینی ہے کہ حضرت آدم علیہ الصلاة والسلام سے لے کر آج تک کسی نبی کی شریعت میں ایک لمحہ کے لیے بھی شرک جلی کو جائز نہیں رکھا گیا اور نہ کسی امت میں ایک سیکنڈ کے لیے عبادت غیر اللہ کو گوارا کیا گیا، ”وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ“ (۲۱) فروعات میں تو اختلاف رہا ہے لیکن اصل الاصول ”توحید“ میں، کبھی ”شرايع“ میں اختلاف نہیں ہوا۔

اب دیکھیے قرآن کریم میں حضرت یوسف علیہ الصلاة والسلام کے ابویں اور بھائیوں کے بارے میں آیا ہے ”وَخَرُّوْا لَهُ سُجْدًا“ (۲۲) حالانکہ خود جن میں وہ شرک سے براءت کر رہے ہیں ”مَا كَانَ لَنَا أَنْ نَشْرِكَ بِاللَّهِ مِنْ شَيْءٍ“ (۲۳) اور ”أَمَرَ الْأَتْعَابُ وَالْآيَاتُ“ (۲۴) تو کیا اللہ کے نبی حضرت یعقوب علیہ السلام نے معاذ اللہ شرک کیا تھا؟! پھر سجدہ کو یہاں مطلق انحاء پر بھی حمل نہیں کیا جاسکتا، اس لیے کہ قرآن مجید میں ”خَرُّوْا لَهُ سُجْدًا“ کے الفاظ ہیں۔

اسی طرح حضرت آدم علیہ الصلاة والسلام کے لیے فرشتوں کا سجدہ قرآن کریم میں مذکور ہے، یہ خود

(۱۹) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۲۱۶، ۲۱۷)۔

(۲۰) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۲۱۷)۔

(۲۱) سورة البینة/۵۔

(۲۲) سورة يوسف/۱۰۰۔

(۲۳) سورة يوسف/۳۸۔ (۲۴) سورة يوسف/۳۰۔

حق تعالیٰ کا حکم ہے کہ انکار پر ابلیس کو ملعون قرار دیا گیا، تو کیا اللہ تعالیٰ نے شرکِ جلی کا حکم دیا تھا؟! یہاں بھی ”فَقَعُوا آلَهُ سَاجِدِينَ“ (۲۵) کے الفاظ ہیں اس میں بھی انحناء کی تاویل نہیں چل سکتی، دونوں مقامات پر آپ کو تسلیم کرنا ہوگا کہ سجدہ تعظیمی تھا، تعبدی نہ تھا، اور دونوں میں فرق کرنا ہوگا کہ سجدہ تعبدی شرکِ جلی ہے اور سجدہ تعظیمی بت پرستی اور شرکِ جلی کے حکم میں نہیں ہے، ہاں ہماری شریعت میں حرام ہے، حضرت یوسف علیہ الصلاۃ والسلام کے یہاں جائز تھا۔ (۲۶)

بظنرِ انصاف دیکھا جائے تو مطلق سجدہ کو ہرگز شرکِ جلی نہیں کہا جاسکتا، کبھی کبھی عاشق اپنے محبوب کے لیے زمین پر سر رکھ دیتا ہے حالانکہ اس کے دل کو ٹٹولا جانے تو تعبد کا وہاں شائبہ تک نہیں ہوتا بلکہ محبت کا ایک دلی جذبہ ہوتا ہے جو جمالت و حماقت کی وجہ سے یہ شکل اختیار کر لیتا ہے اور مقصد محبوب کو راضی کرنا ہوتا ہے، یہ شرکِ جلی ہرگز نہیں۔ (۲۷) یہ تو تھا الزامی جواب۔

تحقیقی جواب

جہاں تک اس اشکال کا تعلق ہے کہ عبادتِ غایتِ تذلل کو کہتے ہیں اور سجدہ بہینتِ غایتِ تذلل ہے تو مطلق سجدہ عبادتِ شمار ہوگا، اس میں تعظیم و تعبد کی تقسیم جاری نہ ہوگی۔

سو اس کا تحقیقی جواب حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے ”حجۃ اللہ البالغۃ“ (۲۸) میں دیا ہے کہ عبادتِ اقصیٰ تذلل کو کہتے ہیں اور اس کی دو صورتیں ہیں ایک تو صورتہ، مثلاً پیشانی زمین پر رکھ دی جانے اور ایک نیت و ارادہ، اعتقاداً و قلباً، جب دونوں حیثیتوں سے غایتِ تذلل جمع ہوگا تو اس وقت حقیقی غایتِ تذلل متحقق ہوگا، اور اسی کا نام عبادت ہے وہ نہ ہو تو عبادت متحقق نہیں ہوگی، سجدہ تعظیمی اور سجدہ تعبدی ظاہر میں دونوں برابر ہیں، دونوں ہی غایتِ تذلل پر دلالت کرتے ہیں مگر نیت و اعتقاداً دونوں میں بہت فرق ہے ہر شخص غور کر کے سمجھ سکتا ہے کہ اپنے ہی جیسے کسی انسان کو جو احتیاج اور حدوث و امکان کے شوائب میں ملوث ہے اور کسی اعتبار سے بھی اس کو ممکنات کے دائرے سے بلند نہیں سمجھا جاتا اور شانِ معبودیت کے لائق کوئی وصف بھی اس کے لیے ثابت نہیں کیا جاتا، کسی جذبے سے متاثر ہو کر جمالت و حماقت کے سبب اسے سجدہ کیا جا رہا ہے، تعظیمِ پیش نظر ہو جیسے رعیت بادشاہوں کو سجدہ کرے یا شاگرد استاذ

(۲۵) سورۃ الحجر/۲۹۔

(۲۶) تفسیر ابن کثیر (ج ۲ ص ۳۹۱) سورۃ یوسف۔

(۲۷) فضل الباری (ج ۱ ص ۲۱۶-۲۱۸)۔

(۲۸) (ج ۱ ص ۶۰) المبحث الخامس: مبحث البر والایمان باب فی بیان حقیقۃ الشرک۔

کو اور مرید پیر کو سجدہ کرے یا تعظیم کے علاوہ کوئی اور جذبہ ہو جیسے عاشق محبوب کو سجدہ کرے تو یہ عبادت اور شرکِ جلی میں داخل نہیں ہوگا، اس سجدے کی مقدارِ تذلل اور اس سجدے کی مقدارِ تذلل میں فرق یقینی ہے، کیونکہ ایک میں مسجود کو عیوب سے پاک، منزہ اور شانِ معبودیت کے لائق سمجھا جا رہا ہے گو کسی ایک وصفِ خاص ہی میں سہی، جبکہ دوسرے میں مسجود کو اس طرح نہیں سمجھا جا رہا، پہلی صورت شرکِ جلی کی اور بت پرستی کے حکم میں ہے، دوسری صورت ایسی نہیں ہے۔ (۲۹)

تنبیہ

لیکن یاد رہے کہ یہ فرق اس وقت ہوگا جب کسی ایسی چیز کو سجدہ کرے جو کفر و شرک کا شعار نہیں اور وہ چیز مشرکین کا معبود شمار نہ ہوتی ہو، ورنہ صنم وغیرہ کو سجدہ کرنا جو کفر و شرک کا شعار ہے مطلقاً شرکِ جلی ہے گو وہ زبان سے کہتا ہو کہ میری نیت تعبد کی نہیں تعظیم کی ہے۔ (۳۰)

شرک کی اقسام

شرک کی کئی صورتیں ہیں:-

ایک یہ کہ تعددِ آلہ کا اعتقاد ہو، جیسے مجوس کے یہاں یزدان و اہرمن۔
دوسری صورت یہ ہے کہ خدا کی صفتِ مختصہ میں کسی کو کسی درجہ میں شریک و مختار سمجھے، خواہ فقط اختیار و نفاذ ہی میں ہو، مثلاً وہ اعتقاد رکھتا ہے کہ اصل خدا تو ایک ہی ہے لیکن کچھ ملائکہ و ارواح ایسے ہیں کہ دنیا میں بندوں کے امور (اعطائے مال و اولاد وغیرہ) ان کے سپرد ہیں، یہ اختیار ان کو اللہ تعالیٰ ہی نے دیا ہے، لیکن ان اختیارات کے استعمال میں وہ اب آزاد ہیں، اب ان کو مزید کسی کی طرف رجوع کی ضرورت نہیں، جیسے دنیا میں حکام کو بادشاہ کی طرف سے اختیارات ملتے ہیں وہ پھر ان کے نفاذ میں بااختیار ہوتے ہیں، چنانچہ کبھی وہ اپنا یہ اختیار استعمال کرتے ہیں اور بادشاہ کو خبر بھی نہیں ہوتی، مشرکین مکہ کا یہی عقیدہ تھا ”وَلَّيْنُ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ“ (۳۱) ”مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى“ (۳۲) ان کا کہنا تھا ”هُؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ“ (۳۳) حج میں ان کا تلبیہ تھا: ”لَبَّيْكَ لَا شَرِيكَ لَكَ، إِلَّا شَرِيكًا هَوْلَكَ، تَمْلِكُهُ وَمَا مَلِكُ“ (۳۳) وہ اللہ تعالیٰ کو سب سے بڑا اور قادرِ مطلق مانتے تھے، اپنے معبودوں کے اختیارات کو

(۲۹) فضل الباری (ج ۱ ص ۲۱۸ و ۲۱۹) - (۳۰) حوالہ بالا - (۳۱) لقمان / ۲۵ -

(۳۲) سورة الزمر / ۲ - (۳۳) سورة یونس / ۱۸ -

(۳۳) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۶۶) کتاب الحج باب التلبیة و صفنها و وقتها -

اللہ کا عطا کردہ سمجھتے تھے اور معبودوں کو اللہ کا مملوک سمجھتے تھے، بس اتنا کہتے ہیں کہ ان اختیارات کے مل جانے کے بعد ان کے نفاذ میں مختار اور مستقل ہیں۔

عقائد مشرکین

شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ نے تصریح کی ہے کہ آپ کے عہد میں اہل جاہلیت یہ تسلیم کرتے تھے کہ آسمان وزمین اور جو جواہر ان کے درمیان ہیں ان کو پیدا کرنے میں اللہ کا کوئی شریک نہیں، بڑے بڑے امور کی تدبیر کرنے میں اس کا کوئی شریک نہیں، اس کے حکم کو کوئی رد نہیں کر سکتا اور جبکہ قضا مبرم و قطعی ہو تو اس کو کوئی روک نہیں سکتا۔ (۳۵)

شاہ صاحب فرماتے ہیں ”لکن کان من زندقۃم قولہم ان ہنالک أشخاصاً من الملائکۃ والأرواح تدبیر اہل الأرض فیما دون الأمور العظام من إصلاح حال العابد فیما یرجع إلی خویرۃ نفسہ وأولادہ وأموالہ وشبہوہم بحال الملوک بالنسبۃ إلی ملک الملوک وبحال الشفعاء والندماء بالنسبۃ إلی السلطان المتصرف بالجبروت، ومنشؤ ذلک ما نطقت بہ الشرائع من تفویض الأمور إلی الملائکۃ واستجابۃ دعاء المقربین من الناس، فظنوا ذلک تصرفاً منهم، کتصرف الملوک قیاماً للغائب علی الشاہد وهو الفساد (۳۶)“

حضرت شاہ صاحب کی اس تقریر سے ایک بہت بڑا فرق واضح ہو گیا وہ یہ کہ مسلمانوں کا بھی عقیدہ ہے اور نصوص سے بھی ثابت ہے کہ بہت سے انتظامات فرشتوں کے سپرد ہیں، بارش کسی کے سپرد ہے، موت کا معاملہ کسی کے سپرد ہے (۳۷) مشرکین بھی حوادث کے انتظامات کو ملائکہ کے سپرد کہتے ہیں، لیکن فرق یہ ہے کہ مشرکین اپنے معبودوں کو اختیارات کے استعمال میں خود مختار اور مستقل بالذات مانتے ہیں، ان کو خوش رکھنے کے لیے ان کی عبادت کرتے ہیں تاکہ وہ ناراض ہو کر مصیبت میں نہ ڈال دیں، جیسا کہ حکام ہوتے ہیں وہ اپنے اختیارات کو جیسے مناسب سمجھتے ہیں استعمال کرتے ہیں۔ لیکن مسلمانوں کے نزدیک ملائکہ خود مختار نہیں کہ جیسے چاہیں اختیارات کو استعمال کریں، ان کے نزدیک زمین کے اوپر، اس کی تہ میں اور سمندر کی گہرائی میں جو کچھ بھی ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر کہیں پتہ بھی گرتا ہے تو اسے بھی اللہ تعالیٰ جانتے ہیں اور

(۳۵) حجة اللہ البالغة (ج ۱ ص ۱۲۵) المبحث السادس، باب بیان ما کان علیہ حال اہل الجاہلیۃ فأصلحہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔

(۳۶) حوالہ بالا۔

(۳۷) ”عن عبدالرحمن بن سابط قال: یلبس أمر الدنیا أربعة: جبریل، ومیکائیل، وملك الموت، وإسرافیل، فأما جبریل فوکل الریح والجنود، وأما میکائیل فوکل الفطر والنبات، وأما ملك الموت فوکل قبض الأرواح، وأما إسرافیل فهو ینزل بالأمر علیہم“ شعب الإیمان للبیہقی (ج ۱ ص ۱۶۶) باب فی الإیمان بالملائکة، فصل فی معرفة الملائکة۔

وہ اسی کے حکم سے گرتا ہے ، ارشاد ربانی ہے ” وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبُرُوجِ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظِلْمِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ “ (۳۸) اسی طرح ارشاد خداوندی ہے ” إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ “ (۳۹) نیز فرمایا ” اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَىٰ وَمَا تَغِيصُ الْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ “ (۴۰)۔

حدیث میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ” إِنْ اللَّهَ قَدَّ وَكَلَّ بِالرَّحِمِ مَلَكًا ، فَيَقُولُ : أَيُّ رَبِّ ، نَطْفَةٍ ، أَيُّ رَبِّ ، عِلْقَةٍ ، أَيُّ رَبِّ ، مَضْغَةٍ ، فَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَقْضِيَ خَلْقًا قَالَ : قَالَ الْمَلَكُ : أَيُّ رَبِّ ، ذَكَرَ أَوْ أُنْثَى ؟ شَقِي أَوْ سَعِيدٌ ؟ فَمَا الرِّزْقُ ؟ فَمَا الْأَجَلُ ؟ فَيَكْتُبُ كَذَلِكَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ “ (۴۱)

حتیٰ کہ سورج جس کو بعض لوگوں نے معبود بنا لیا ہے مسلمانوں کے نزدیک اس کا طلوع و غروب بھی بلا اجازت پروردگار نہیں ہوتا۔ (۴۲)

اسلام میں اللہ تعالیٰ کے علاوہ کسی کے لیے کسی بات میں رائی کے برابر مستقل اختیار ثابت نہیں ، بعض جملاء جو غیر اللہ کے ساتھ مشرکین جیسا سلوک کرتے ہیں وہ صورتہ ضرور مشابہ ہے مگر اعتقاد قلب میں بڑا فرق ہوتا ہے ، برخلاف مشرکین کے کہ وہ اپنے معبودوں کے مستقل اختیارات ثابت کرتے ہیں ان کو عبادت کا مستحق سمجھتے ہیں ، رائی رکھنے کے لیے ان کو پوجتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ ہم نے ان کو نہ پکارا ، ان کی پوجا نہ کی ، ان کے ناموں کی رہائی نہ دی تو وہ ہم کو نقصان پہنچا دیں گے۔ یہ ” شرک فی التکوین “ کی صورت ہے۔

شرک فی التشریح

ایک شرک فی التشریح ہے کہ احکام میں حلال و حرام کا اختیار مستقل کسی کے لیے ثابت کیا جائے ، جیسا کہ نصاریٰ کا عقیدہ اپنے پادریوں کے بارے میں ہے ، ابن الاثیر رحمۃ اللہ علیہ نے ” اکامل “ میں تاریخ وار لکھا ہے کہ فلاں فلاں سن میں بڑے بڑے پادری جمع ہوئے اور انھوں نے تحلیل و تحریم کے

(۳۸) سورة الأنعام/۵۹ - (۳۹) سورة الأنعام/۹۵ - (۴۰) سورة الرعد/۸ -

(۴۱) صحیح مسلم (ج ۲ ص ۳۳۳) کتاب القدر، باب کیفیۃ خلق الادمی فی بطن اُمہ.....

(۴۲) عن ابی ذر قال: قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لاسی ذرحین غرب الشمس: أتدری أين تذهب؟ قلت: اللہ ورسولہ أعلم، قال: فإنها تذهب

حتى تسجد تحت العرش فتستأذن فیؤذن لها، ویوشک أن تسجد فلا یؤذن لها، وتستأذن فلا یؤذن لها، ارجعی من حیث جئت، فتطلع من مغربها..

صحیح بخاری (ج ۱ ص ۴۵۴) کتاب بدء الخلق، باب صفة الشمس والقمر بحیان۔

فصل کے (۴۳) یہی عقیدہ یہود کا اپنے احبار و علماء کے بارے میں تھا ”اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ“ (۴۳)

جب یہ آیت نازل ہوئی تو حضرت عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ نے جو پہلے نصرانی تھے دریافت کیا یا رسول اللہ، وہ تو ان کی عبادت نہیں کرتے تھے، پھر ارباب کیوں فرمایا؟ تو آپ نے جواب دیا ”أما إنهم لم يَكُونُوا يَعْبُدُونَهُمْ، وَلَكِنْهُمْ كَانُوا إِذَا أَحْلَوْا شَيْئًا اسْتَحْلَوْهُ وَإِذَا حَرَّمُوا عَلَيْهِمْ شَيْئًا حَرَّمُوهُ“ (۴۵)

شُرک فی التشریح اور تقلید

شُرک فی التشریح اور تقلید میں بڑا فرق ہے، شُرک فی التشریح میں تحلیل و تحریم کا اختیار احبار و رہبان کے لیے مانا گیا ہے اور تقلید میں ائمہ مجتہدین کے لیے رائی کے برابر بھی اختیار تشریح تسلیم نہیں کیا گیا ”إِنَّ الْحُكْمَ لِلَّهِ“ (۴۶) رسول کا بیان چونکہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے حلال و حرام ہونے پر دلیل قطعی ہوتا ہے اس لیے اس کی اتباع کی جاتی ہے اور تقلید میں ”راسخون فی العلم“ پر ان کی بصیرت کے اعتبار سے ان کے استنباط اور فتاویٰ پر اعتماد کیا جاتا ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے کیا واضح اور قطعی بات فرمائی ہے: ”وَسِرَّ ذَلِكَ أَنَّ التَّحْلِيلَ وَالتَّحْرِيمَ عِبَارَةٌ عَنِ التَّكْوِينِ نَافِذٌ فِي الْمَلَكُوتِ أَنَّ الشَّيْءَ الْفُلَانِي يُؤَاخِذُ بِهِ، أَوْ لَا يُؤَاخِذُ بِهِ، فَيَكُونُ هَذَا التَّكْوِينِ سَبَبًا لِلْمُؤَاخِذَةِ وَتَرْكِهَا، وَهَذَا مِنْ صِفَاتِ اللَّهِ تَعَالَى، وَأَمَّا نِسْبَةُ التَّحْلِيلِ وَالتَّحْرِيمِ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَبِمَعْنَى أَنَّ قَوْلَهُ أَمْرًا قَطْعِيًّا لِتَحْلِيلِ اللَّهِ وَتَحْرِيمِهِ، وَأَمَّا نِسْبَتُهَا إِلَى الْمُجْتَهِدِينَ مِنْ أُمَّتِهِ فَبِمَعْنَى رَوَايَتِهِمْ ذَلِكَ عَنِ الشَّرْعِ مِنْ نَصِّ الشَّارِعِ أَوْ اسْتِنْبَاطِ مَعْنَى مِنْ كَلَامِهِ“ (۴۷)

تحلیل و تحریم میں مختار سمجھنا رب بنانے کے مرادف اس لیے ہے کہ تحلیل و تحریم سے حکومت میں ایک حکم نافذ کرنا ہوتا ہے کہ فلاں شے پر مؤاخذہ ہے اور فلاں پر مؤاخذہ نہیں ہے اور اتنا کہ دینا ہی گرفت اور عدم گرفت کا سبب ہوتا ہے اور یہ اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ہے، رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور مجتہدین کی طرف تحلیل و تحریم کی نسبت اس معنی میں ہرگز نہیں۔

(۴۳) دیکھیے الکامل فی التاریخ لابن الأثیر (ج ۱ ص ۱۸۹-۱۹۱)۔ الطبقة الثانية من ملوک الروم المتحصرة۔

(۴۴) سورة التوبة/۳۱۔

(۴۵) دیکھیے سنن ترمذی، کتاب تفسیر القرآن، باب ومن سورة التوبة رقم (۳۰۹۵)۔

(۴۶) سورة يوسف/۲۰۔

(۴۷) حجة الله البالغة (ج ۱ ص ۶۲) المبحث الخامس، باب أقسام الشرک۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ اللہ کی کسی صفت میں کسی درجہ میں کسی کو شریک کرنا اور مختار سمجھنا خواہ نفاذ میں مستقل اختیار دے، یا تشریح میں کسی کے لیے مستقل اختیار ثابت کرے، یہ سب شرک ہے اور اس قسم کا عقیدہ رکھ کر کسی کو سجدہ کرنا عبادت لغیر اللہ اور شرک جلی ہے اور بت پرستی کے حکم میں ہے، بلا توبہ دنیا میں واجب القتل ردّۃ، اور آخرت میں مخلد فی النار ہے اور اس قسم کے اعتقاد کے بغیر کسی کو محض تعظیم اور جمالت و ضلالت کی بنا پر سجدہ کرے تو شریعت محمدیہ میں فسق و حرام ہے، بدعت و گناہ ہے، اس کا مرتکب فاسق مستحق التعزیر ہے، سب کچھ ہے مگر شرک جلی اور بالکل بت پرستی کے حکم میں نہیں ہے،

هذا هو مذهب المحققين ومسلك أهل التحقيق من المتأخرين۔ (۴۸)

ويأمرنا بالصلاة والصدق والعفاف والصلة

اور وہ ہم کو نماز، راست گوئی، پاکدامنی اور صلہ رحمی کا امر کرتے ہیں۔

یہاں ”صدق“ واقع ہوا ہے، لیکن دوسری روایت میں ”صَدَقَة“ کا لفظ واقع ہوا ہے۔ (۴۹)

علامہ سراج الدین بلقینی رحمۃ اللہ علیہ نے اسی کو رائج قرار دیا ہے اول تو اس لیے کہ یہی روایت آگے آرہی ہے اس میں ”صلوٰۃ“ کے ساتھ ”زکوٰۃ“ کا ذکر ہے۔ (۵۰) دوسری وجہ یہ ہے کہ ”صلوٰۃ“ و ”زکوٰۃ“ کتاب اللہ میں مقروناً ذکر کیے گئے ہیں۔ اور تیسری وجہ یہ ہے کہ عرب کے لوگ راست بازی اور درست گوئی کو خود اچھا سمجھتے تھے لہذا اس کے ذکر کی ضرورت نہیں۔ (۵۱)

لیکن حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ راست گوئی کو اچھا سمجھنے سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ آپ اس کا امر ہی نہ فرمائیں دیکھیے! لوگ وفاء بالعہد کو اچھا سمجھتے ہیں، اسی طرح امانت کو اچھا سمجھتے ہیں، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا امر بھی فرمایا۔ (۵۲)

علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ رائج ”صدق“ کا لفظ ہی ہے ”صدقہ“ نہیں کیونکہ جہاں تک صدقہ اور زکوٰۃ کا تعلق ہے سو یہ ”صلہ“ کے عموم میں داخل ہے جبکہ ”صدق“ میں زائد فائدہ ہے۔ رہی یہ بات کہ کتاب اللہ میں ”صلوٰۃ“ و ”زکوٰۃ“ کو مقروناً ذکر کیا گیا ہے تو یہ کوئی دلیل ترجیح نہیں کیونکہ ایوسفیان اُس وقت ان دونوں چیزوں کے اقتران کا علم نہیں رکھتے تھے۔ (۵۳)

(۴۸) اس پوری بحث کی تفصیل کے لیے دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۲۱۶ - ۲۲۲) نیز دیکھیے ”درس بخاری“ از شیخ الاسلام علامہ عثمانی رحمۃ اللہ علیہ، ضبط و تحریر مولانا عبدالوحید صدیقی فتحپوری (ص ۹۰ - ۹۳)۔

(۴۹) دیکھیے کتاب الجہاد، باب دعاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم الناس إلى الإسلام والنسوة، رقم (۲۹۳۱)۔

(۵۰) دیکھیے کتاب التفسیر، نا۔ یر سورة آل عمران، باب قل یا عمل الكتاب تعالیٰ إلى کلمة سواء، بینا و بینکم، رقم (۳۵۵۳)۔

(۵۱) فتح الباری (ج ۱ ص ۳۶)۔ (۵۲) حوالہ سابق۔ (۵۳) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۸۸)۔

لیکن راجح یہی معلوم ہوتا ہے کہ دراصل یہاں ”صدق“ اور ”صدقہ“ دونوں لفظ ہیں، رواۃ کے تصرف کی وجہ سے کہیں صرف ”صدق“ مذکور ہے کہیں صرف ”صدقہ“ اور کہیں ”صدقہ“ کے بجائے ”زکوٰۃ“ کا لفظ ذکر کر دیا، اس کی ترجیح یوں معلوم ہوتی ہے کہ کشمیشی اور سرخسی کی روایت میں دونوں لفظوں کو جمع کیا گیا ہے ”بالصلاة والصدق والصدقة“ (۵۴) واللہ اعلم۔

فقال للترجمان: قل له: سألتك عن نسبة فذكرت أنه فيكم ذون نسب، فكذلك

الرسول تبعث في نسب قومها

ہرقل نے ترجمان سے کہا کہ ان سے کہو کہ میں نے تم سے ان کے نسب کے بارے میں پوچھا، تم نے بتایا کہ وہ تم میں اعلیٰ نسب والے ہیں، ہوتا یہی ہے کہ حضرات انبیاء کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام اپنی قوم کے سب سے اونچے خاندان میں مبعوث ہوتے ہیں۔

جب ہرقل نے یوسفیان سے ترجمان کے واسطے سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ابتدائی احوال

معلوم کر لیے اور آپ کے اخلاق و اوصاف معلوم کر لیے تو اس کے بعد اس نے یوسفیان کے جوابات کے بارے میں تبصرہ کیا، یہ تبصرہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ہرقل ذہانت و لطانت، مذاہب و مصل سے واقفیت، انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کے احوال کی پوری طرح خبر، ان کی صفات کا علم اور ان کی اقوام ان کے ساتھ جو معاملہ کرتی ہیں، ان سب کی اطلاع رکھتا تھا۔ (۵۵)

سوالات کے جوابات کے بارے میں ہرقل کا جو تبصرہ یہاں ذکر کیا گیا ہے وہ سوالات کی ترتیب کے مطابق نہیں ہے بلکہ تقدیم و تاخیر ہوئی ہے، پھر دسویں اور گیارہویں سوال کے متعلق یہاں کوئی تبصرہ بھی ذکر نہیں ہے، یہ راوی کی طرف سے پیش آیا ہے، یہی روایت کتاب الجہاد میں مکمل طریقے سے آرہی ہے وہاں سوالات کی ترتیب ہی کے مطابق ہرقل کا تبصرہ مذکور ہے۔

یہاں یہ پہلا سوال ہے اور اس پر تبصرہ بھی پہلے ہی نمبر پر ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ حضرات انبیاء کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام اپنی قوم کے سب سے اونچے خاندان میں مبعوث ہوتے ہیں اس لیے کہ جو شخص اونچے خاندان کا ہوتا ہے وہ خواہ مخواہ غلط بات نہیں کہتا، دوسرے لوگ اس کی اتباع و انقیاد میں عار محسوس نہیں کرتے، ورنہ اگر چھوٹے خاندان کا شخص ہو تو جو اونچے خاندان کے افراد ہوتے ہیں ان کو اس

(۵۴) فتح الباری (ج ۱ ص ۳۶) و عمدة القاری (ج ۱ ص ۸۸)۔

(۵۵) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۳۶)۔

چھوٹے خاندان کی اتباع میں عار محسوس ہوتی ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ نسبِ عالی کا شریعت میں اعتبار ہے اور واقعہ بھی یہی ہے اس بات پر اہل حق کا اتفاق ہے کہ خلافت قریش کا حق ہے کیونکہ یہ دنیا میں سب سے اونچی قوم ہے۔

لیکن یہ سمجھ لیجیے کہ یہ نسب اسی وقت نافع ہے جب اس کے ساتھ دین و تقویٰ ہو، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا سے فرمایا تھا ”یا فاطمۃ انقذی نفسک من النار فانی لا املک لکم من اللہ شیئاً“ (۵۶) اپنے آپ کو آگ سے بچاؤ میں تم کو کوئی فائدہ نہیں پہنچا سکتا اگر اللہ تعالیٰ تم سے مواخذہ کریں گے تو میں کچھ نہیں کر سکتا۔ اور قرآن کریم صاف کہتا ہے ”اِنَّ اَثْرَ مَکُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَنْتَکُمْ“ (۵۷) اللہ تعالیٰ کے یہاں سب سے زیادہ عزت والا اور محترم شخص وہی ہے جو سب سے پرہیزگار ہو، تو اصل چیز پرہیزگاری ہے، لیکن اس پرہیزگاری کے ساتھ اگر شرافتِ نسب بھی شامل ہو جائے تو پھر درجہ اونچا ہو جاتا ہے اگر کوئی پرہیزگار ہو اور دینی النسب ہو اور دوسرا شخص فاسق فاجر ہو اور عالی نسب ہو تو اس سے یہ پرہیزگار شخص جس قرآنی درجہ میں اونچا ہے، لیکن کوئی اگر عالی نسب ہے اور ساتھ ساتھ پرہیزگار بھی ہے تو اپنے علوِ نسب کی وجہ سے اس کا درجہ اس شخص سے جو نسبِ عالی نہیں رکھتا، بڑھ جائے گا، اس لیے کہ جو اونچے خاندان کے لوگ ہوتے ہیں ان میں فضائل و کمالات کا جوہر زیادہ طاقتور ہوتا ہے، لہذا جب وہ دین کی طرف جھکیں گے تو ان کا جھکاؤ اعلیٰ درجے کا ہوگا۔ اور استعداد کے عالی ہونے کی وجہ سے ان کی ترقی جلدی اور زیادہ ہوگی۔

دیکھیے ایک طالب علم اگر غبی ہے لیکن ہر وقت محنت کرتا رہتا ہے اور دوسرا ذہین ہے لیکن آزاد اور

آوارہ پھرتا رہتا ہے تو غبی شخص کچھ نہ کچھ حاصل کر لے گا اور وہ ذہین باوجود ذہانت کے آوارگی کی وجہ سے کچھ بھی حاصل نہیں کرے گا تو اس غبی کو اس ذہین پر فوقیت اور برتری حاصل ہوگی کیونکہ اس کے پاس علم کا سرمایہ ہے اور اس ذہین کے پاس باوجود ذہانت کے کچھ بھی نہیں، لیکن اگر وہ ذہین علم میں مصروف ہو جائے تو اپنی ذہانت کی وجہ سے اس غبی شخص سے علم و فضل میں بدرجہا بڑھ جائے گا۔

بعض لوگوں نے اس جملے کا مطلب یہ لیا کہ نبی اپنی ہی قوم میں مبعوث ہوتا ہے اپنی نسی قوم کو

چھوڑ کر دوسری قوم میں مبعوث نہیں ہوتا۔ پھر ان لوگوں نے اس قانونِ حضرت لوط علیہ السلام کا استثناء کیا کیونکہ وہ نبی تھے اپنی قوم

برث نہیں ہوتے تھے مگر یہ غلط ہے چونکہ ہر قلم کا یہ تبصرہ ابوسفیان کے جواب ”ہو فینا ذون نسب“ پر ہے اور اس میں

توین تعظیم کے لیے ہے تو اسی کے مطابق یہاں معنی ہونے چاہئیں، یعنی جیسا کہ تم نے کہا ایسا ہی ہوتا ہے

(۵۶) دیکھیے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۱۴) کتاب ایمان، باب بیان أن من مات علی الکفر مقبوفی النار۔

(۵۷) سورة الحجرات / ۱۳۔

کہ نبی اپنی قوم کے سب سے اعلیٰ و اشرف نسب سے تعلق رکھا کرتا ہے ، لفظ ”کذلک“ یہاں اس معنی کی صحت پر واضح دلالت کرتا ہے ۔ (۵۸)

وسألتک هل قال أحد منکم هذا القول؟ فذکرت أن: لا

یہ سوالات کی ترتیب میں دوسرے نمبر پر ہے اور یہاں تبصرے میں بھی دوسرے نمبر پر ہے ۔ یعنی میں نے تم سے سوال کیا تھا کہ کیا تم میں سے کسی نے پہلے بھی نبوت کا دعویٰ کیا تھا؟ تم نے بتایا کہ نہیں۔

فقلت: لو کان أحد قال هذا القول قبله: لقلت: رجل یأتسی بقول قبیل قبله

تو میں نے دل میں کہا کہ اگر کسی نے ان سے پہلے یہ دعویٰ کیا ہوتا تو میں کہتا کہ یہ آدمی اس قول کی اتباع کر رہا ہے جو اس سے پہلے کہا گیا تھا۔

مطلب یہ کہ ہر قل یہ کہتا ہے کہ اگر کسی نے پہلے یہ دعویٰ کیا ہوتا تو یہ سمجھا جاتا کہ یہ بھی اس کی اقتداء کر رہے ہیں لیکن جب کسی نے پہلے یہ دعویٰ کیا ہی نہیں تو پھر کیسے سمجھا جائے کہ یہ دوسرے کی اتباع میں دعویٰ کر رہے ہیں ، اس سے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ نبی ہیں ، اسی لیے انہوں نے نبوت کا اعلان کیا ہے ۔

واقعہ بھی یہ ہے کہ چھ سو سال گذر چکے تھے اور ان میں کسی نے بھی آپ سے پہلے نبوت کا دعویٰ نہیں کیا تھا ، اور آپ نے نبوت کا دعویٰ کیا تو پھر کئی شخص کھڑے ہو گئے ، آپ کی حیات ہی میں کئی افراد مدعی نبوت بن کر سامنے آ گئے اور آپ کے انتقال کے بعد بھی کئی لوگوں نے نبوت کے دعوے کیے لیکن حضرت عیسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کے بعد حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تک کوئی مدعی نبوت ظاہر نہیں ہوا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی کی اقتداء و اتباع میں نبوت کا دعویٰ نہیں کیا تھا ، اللہ تعالیٰ نے آپ کو نبی بنایا تھا اس لیے آپ نے نبوت کا اعلان فرمایا۔

اس جملہ میں پہلا ”قلت“ قلت فی نفسی کے معنی میں ہے اور دوسرے ”قلت“ سے قول لسانی مراد ہے ، پیچھے ترجمہ و تشریح سے یہ بات واضح طور پر سمجھ میں آرہی ہے ۔

وسألتک هل کان من آبائہ من مَلِک؟ فذکرت أن: لا

یہ سوالات کی ترتیب میں تیسرے نمبر پر ہے اور تبصرہ میں بھی تیسرے نمبر پر ہے ، مطلب یہ ہے

کہ ہرقل نے کہا کہ میں نے تم سے پوچھا کہ ان کے آباء واجداد میں کوئی بادشاہ گذرا ہے؟ تم نے کہا کہ نہیں۔

قلت: فلو كان من آباء من ملك قلت: رجل يطلب ملكاً أياً.

مطلب یہ ہے کہ اگر ان کے خاندان میں کوئی بادشاہ گذرا ہوتا تو میں یہ کہتا کہ یہ آدمی نبوت کا دعویٰ محض طلبِ ملک کے لیے کر رہا ہے۔

مذکورہ دونوں سوالوں میں پہلا سوال (هل قال أحد منكم هذا القول) عزتِ باطنی سے متعلق تھا اور دوسرا سوال (هل كان من آباء من ملك) دنیوی جاہ و جلال سے متعلق۔

یہاں یہ بات بھی قابلِ غور ہے کہ ہرقل نے سوالِ ثانی اور سوالِ ثالث کے جواب پر جب تبصرہ کیا تو کہا ”قلت“ باقی سوالات کے جوابات پر تبصرہ کرتے ہوئے ”قلت“ نہیں کہا، اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں چیزیں فکر و نظر کی محتاج ہیں اور باقی جن امور کے متعلق ہرقل نے سوال کیا تھا اور اس کو جواب ملا تھا وہ فکر و نظر کی محتاج نہیں تھیں (۱) ظاہر یہ ہے کہ ان کے متعلق جو کچھ ہرقل نے کہا وہ کتبِ سماویہ کی معلومات پر کہا ہے۔

وسألتك هل كنتم تتهمونه بالكذب قبل أن يقول ما قال؟ فذكرت أن: لا، فقد

أعرف أنه لم يكن ليذر الكذب على الناس ويكذب على الله

ہرقل نے کہا کہ میں نے تم سے یہ پوچھا کہ دعوائے نبوت سے پہلے ان پر تم دروغ گوئی کا الزام تو نہیں لگاتے تھے؟ تم نے جواب دیا کہ نہیں، میں جانتا ہوں کہ وہ ایسے نہیں ہو سکتے کہ لوگوں کے معاملات میں کذب و افتراء کو چھوڑے رہیں اور اللہ تعالیٰ پر اتنا بڑا بہتان باندھیں۔

مطلب یہ ہے کہ جو شخص پوری زندگی میں کسی قسم کا جھوٹ نہ بولے وہ دفعۃً غلط دعوائے نبوت جیسا طومار کس طرح باندھ سکتا ہے؟! جو مخلوق کے معاملہ میں اس قدر محتاط ہو وہ اللہ تعالیٰ کے معاملہ میں اس قسم کی بیباکی کیسے اختیار کر سکتا ہے!؟

ہرقل کا مقصد یہ تھا کہ پیغمبر کو اللہ کے سامنے جواب دہی اور باز پرس کا یقین ہوتا ہے اس لیے وہ انسانوں کے بارے میں کسی قسم کی غلط بیانی نہیں کرتے تو پھر اللہ تعالیٰ کے بارے میں اس قسم کا غلط ادعا اور دجل و فریب کیسے کر سکتے ہیں۔

ہرقل کی اس بات سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اہل کتاب ہونے کی وجہ سے پہلی کتابوں سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے احوال سے واقف تھا، اس لیے اب دل کی بات زبان پر آرہی ہے اور یہ بھی مقصد ہے کہ اس سوال و جواب سے دوسرے اہل ملک پر آپ کی سچائی اور دعوائے نبوت میں صداقت واضح ہو جائے اور خود ہرقل کے لیے ایمان کے اعلان کا راستہ ہموار ہو جائے۔

وسألتک أشراف الناس اتبعوه أم ضعفاءہم؟ فذکرت أن ضعفاءہم اتبعوه،

وہم أتباع الرسل۔

یہ سوالات کی ترتیب میں چوتھے نمبر پر ہے اور یہاں پانچویں نمبر پر ہے۔ یعنی میں نے تم سے سوال کیا تھا کہ بڑے لوگ ان کی اتباع کر رہے ہیں یا ضعیف اور کمزور لوگ؟ تو تم نے بتایا کہ ضعیف ان کی اتباع کر رہے ہیں اور واقعہ یہ ہے کہ انبیاء و مرسلین کے متبعین بکثرت ضعیف ہی ہوا کرتے ہیں اس سے بھی ان کی نبوت کی تصدیق ہوتی ہے۔

مراد یہ ہے کہ اول اول کمزور و ضعیف لوگ جو حقیر سمجھے جاتے ہیں وہی حضرات انبیاء علیہم الصلوٰۃ

والسلام کی دعوت پر لبیک کہتے ہیں، ورنہ پھر اخیر میں تو جب اللہ تعالیٰ کسی رسول کو عروج دیتے ہیں تو سارے ہی ان کے تابع ہو جاتے ہیں، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب دعوت و تبلیغ کا کام شروع کیا تو عام طور سے کمزور و ضعیف قسم کے لوگ آپ کی دعوت میں داخل ہوئے اور پھر اخیر میں سارے ہی اشراف اور بڑے بڑے لوگ داخل ہو گئے تھے۔

ہرقل کے قول ”وہم أتباع الرسل“ کا یہ مطلب نہیں کہ ابتدا میں صرف کمزور لوگ ہی ہوتے ہیں، اور کوئی شریف ان کی اتباع نہیں کرتا، بلکہ مطلب یہ ہے کہ عام طور سے ابتداءً ضعیف اتباع کرتے ہیں، ورنہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب تبلیغ اسلام کا کام شروع کیا تو حضرت ابوبکر صدیق اور حضرت حمزہ رضی اللہ عنہما وغیرہ بھی مسلمان ہوئے ہیں۔

وسألتک أیزیدون أم ینقصون؟ فذکرت أنہم یزیدون

یہ سوالات کی ترتیب میں پانچویں نمبر پر ہے اور تبصرے میں چھٹے نمبر پر مذکور ہے۔

میں نے تم سے سوال کیا کہ وہ بڑھ رہے ہیں یا گھٹ رہے ہیں؟ تم نے ذکر کیا کہ وہ بڑھ رہے ہیں۔

وکذلک أمر الإیمان حتی یتم

ایمان کی یہی شان ہوتی ہے حتیٰ کہ پایہ تکمیل کو پہنچ جائے یعنی وہ ترقی پذیر ہوتا ہے اور اس کا دائرہ

وسیع ہوتا چلا جاتا ہے اس میں لوگ جوق در جوق داخل ہوتے ہیں اور ان کی جمعیت بڑھتی جاتی ہے۔

وسألتک: أیرتد أحد سخطه لدينه بعد أن يدخل فيه؟ فذكرت أن: لا

یہ سوالات کی ترتیب میں چھٹے نمبر پر ہے اور یہاں ساتویں نمبر پر ہے۔ یعنی میں نے پوچھا تھا کہ ان میں سے کوئی اسلام میں داخل ہونے کے بعد اپنے دین کو ناپسند کر کے اور برا سمجھ کر مرتد بھی ہو جاتا ہے؟ تم نے جواب دیا کہ نہیں، کوئی منحرف نہیں ہوتا۔

و كذلك الإيمان حين تخالط بشاشته القلوب۔ اور ایمان کی یہی شان ہے کہ جب ایمان کی بشاشت قلب میں گھل جاتی ہے، اس کا انشراح قلب کے اندر تام ہو جاتا ہے تو پھر کوئی آدمی مرتد نہیں ہوا کرتا۔ مرتد وہی ہوتا ہے جس کو اسلام کے بارے میں انشراح حاصل نہ ہوا ہو اور اس کے دل میں اس کی بشاشت رچ بس نہ گئی ہو۔

بشاشت دراصل اس حالت کو کہتے ہیں جو کسی آنے والے مہمان سے ملاقات پر خوشی کی وجہ سے انسان کے چہرے پر ظاہر ہو جاتی ہے یہاں قلب کا انشراح اور اطمینان مراد ہے۔ (۲)

یہاں ”بشاشته“ میں دو روایتیں ہیں:

ایک روایت تو ”بشاشته“ ہے یعنی ”بشاشة“ مضاف ہے اور مضاف الیہ ضمیر ہے جو ”إيمان“ کی طرف عائد ہے، اس صورت میں ”بشاشته“ ”تخالط“ کا فاعل ہے اور ”القلوب“ مفعول ہے۔

دوسری روایت ”حين يخالط بشاشة القلوب“ ہے یعنی ”بشاشة“ مضاف ہے اور ”القلوب“ مضاف الیہ ہے اس صورت میں ضمیر نہیں ہے، ”خالط“ کے اندر ضمیر فاعل ”إيمان“ کی طرف راجع ہے اور ”بشاشة القلوب“ مفعول ہے۔ (۳)

وسألتک هل یغدر؟ فذكرت أن: لا

یہ سوالات کی ترتیب میں آٹھویں نمبر پر ہے اور تبصرے میں بھی آٹھویں نمبر پر ہے۔ یعنی ہر قل نے کہا کہ میں نے تم سے پوچھا کہ وہ عہد کر کے اسے توڑتے بھی ہیں؟ تو تم نے ذکر کیا کہ نہیں، وہ عہد شکنی نہیں کرتے۔

(۲) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۸۶)۔

(۳) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۳۶ و ۳۷)۔

و كذلك الرسل لا تغدر

حضرات رسل کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام بے وفائی نہیں کرتے ، عہد کر کے اس کو توڑتے نہیں کیونکہ عہد وہ شخص توڑتا ہے جو حظ دنیا کا طالب ہوتا ہے ، اس کو دنیا مقصود ہوتی ہے ، لہذا اپنے اس مقصد کو حاصل کرنے کے لیے وہ ہر راستہ اختیار کر لیتا ہے ، اگر وہ یہ دیکھتا ہے کہ عہد ٹوٹ جانے میں دنیوی فائدہ ہے تو عہد توڑنے کی پروا نہیں کرتا اور جس کا مقصود دین اور رضائے حق ہوتی ہے وہ تو عہد کرنے کے بعد اس کو پورا ہی کرتا ہے ۔ (۴)

وسألتك: بما يأمركم؟ فذكرت أنه يأمركم أن تعبدوا الله ولا تشرکوا به شیئا

وینہا کم عن عبادة الأوثان ویأمرکم بالصلاة والصدق والعفاف۔

یہ سوالات کی ترتیب میں گیارہویں نمبر پر ہے اور یہاں نویں نمبر پر۔ ہر قل نے کہا کہ میں نے تم سے پوچھا کہ وہ تمہیں کس بات کا حکم دیتے ہیں؟ تو تم نے بنایا کہ وہ تمہیں حکم دیتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی عبادت کرو اور اس کے ساتھ کسی چیز کو شریک نہ بناؤ اور یہ کہ وہ تمہیں بت پرستی سے منع فرماتے ہیں اور تمہیں نماز، راست گوئی اور پاکبازی کا حکم فرماتے ہیں۔

یہاں سوال ہوتا ہے کہ ابوسفیان نے اپنے جواب میں ”عبادة الأوثان“ کا تو ذکر نہیں کیا تھا پھر ہر قل نے ”نہی عن عبادة الأوثان“ کا ذکر کیسے کر دیا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ دراصل ابوسفیان نے ”اعبدوا الله ولا تشرکوا به شیئا و اترکوا ما یقول آباؤکم“ کہا تھا ان جملوں سے ”عبادت اوثان“ سے نہی سمجھ میں آرہی ہے اس لیے اس کو ذکر کر دیا ہے۔ پھر یہاں ہر قل نے ”صلاة، صدق اور عفاف“ کا تو ذکر کیا ہے لیکن ”صلہ“ کا ذکر نہیں کیا۔ اسی طرح ہر قل کے تبصروں میں بھی وہ ترتیب موجود نہیں ہے جو سوالات میں تھی۔ نیز دو سوال یعنی سوال نمبر نو اور سوال نمبر دس بھی غائب ہیں۔

ان سب اشکالات کا اصل جواب یہی ہے کہ دراصل یہاں راوی نے تصرف کیا ہے اور اختصار سے کام لیا ہے۔ چنانچہ بخاری میں آگے کتاب الجہاد کے تحت یہی حدیث ہر قل مذکور ہے اس میں سوالات اور ان کے تبصروں میں ترتیب بھی موجود ہے ، نیز وہ دونوں سوالات بھی وہاں مذکور ہیں جو یہاں ذکر نہیں کیے گئے۔ جہاں تک ”صلہ“ کے عدم ذکر کا تعلق ہے سو اصل تو یہی جواب ہے کہ راوی کا تصرف ہے ،

البتہ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ یہ ”صدق و عفاف“ کے اندر داخل ہے۔

فإن كان ماتقول حقا فسيملك موضع قدمي هاتين وقد كنت أعلم أنه خارج لم

أكن أظن أنه منكم

یعنی جو کچھ تم نے بتایا اگر وہ سچ ہے تو وہ اس جگہ کے مالک ہو جائیں گے جہاں میرے یہ دونوں قدم ہیں، مجھے یقین تھا کہ وہ ظاہر ہونے والے ہیں لیکن یہ گمان نہیں تھا کہ وہ تم میں سے ہوں گے۔

یہی روایت کتاب الجہاد میں آرہی ہے اس میں ہرقل ان اوصاف پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتا ہے ”وہذہ صفة

نبی“ کہ یہ نبی کے اوصاف ہیں۔ اور کتاب التفسیر کی روایت میں ہے ”إن یک ماتقول فیہ حقا فإنه نبی۔“

یہاں ایک سوال یہ ہوتا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے جو اوصاف یہاں بیان کیے گئے ہیں

ان کو نبوت کی علامات تو بے شک کہہ سکتے ہیں لیکن وہ نبوت کے دلائل قطعیہ تو نہیں ہیں، تو پھر ہرقل کا جزم کے ساتھ یہ کہنا کہ ”وہ میری اس جگہ کے مالک ہو جائیں گے“ اور یہ کہ ”وہ نبی ہیں“ یہ کیسے درست ہوگا؟ علامات پر تو یہ حکم نہیں لگایا جاسکتا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اصل میں ہرقل چونکہ اہل کتاب میں سے ہے اس لیے وہ حضور اکرم صلی اللہ

علیہ وسلم کے بارے میں کتب سابقہ کی پیشینگوئیوں کو جانتا ہے، ان پیشینگوئیوں کی روشنی میں جب یہ علامات اس کے سامنے آئیں تو اسے یقین ہو گیا، اس پر اس نے قطعیت کے ساتھ حکم لگایا۔

آکے کہتا ہے کہ میں جانتا تھا کہ وہ تشریف لائیں گے لیکن میں نہیں سمجھتا تھا کہ وہ تم میں سے

ہوں گے، ہرقل کا خیال یہ تھا کہ وہ کسی بڑی قوم میں سے ہوں گے جو متمدن اور ترقی یافتہ ہوگی، اس کو یہ توقع نہ

تھی کہ وہ عربوں کی جاہل اور غیر متمدن قوم میں تشریف لائیں گے، یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ مشرکین نے کہا

”لَوْلَا نَزَلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِّنَ الْقُرَيْشِ عَظِيمٍ۔“ (الزخرف/۳۱)۔

یہاں یہ سوال ہوتا ہے کہ کتب سابقہ میں تو تصریح تھی کہ اب جو نبی آئیں گے وہ بنی اسماعیل میں

سے ہوں گے اور بنی اسماعیل تو عرب ہی ہیں تو آپ کہہ دیجیے کہ یا تو ہرقل کو یہ بات یاد نہیں رہی اور یا

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خبریں معلوم ہونے کے بعد وہ بدحواس ہو گیا اور اس کو اپنی حکومت کے لیے

خطرہ لاحق ہو گیا اس لیے وہ یہ غلط بات کہہ گیا۔ بلکہ بعض روایات میں ہے کہ ”جب گرامی نامہ پڑھا گیا تو وہ

بیسینے سے شراپور ہو گیا، اس کی پیشانی عرق آلود ہو گئی“ (کافی فتح الباری ج ۱ ص ۳۷ و عمدۃ القاری ج ۱ ص ۸۸)

اسے اندیشہ ہو گیا تھا کہ اب میری حکومت برقرار نہیں رہیگی، اسی خوفزدگی اور حواس باختگی کے عالم میں یہ غلط

بات اس نے کہہ دی۔

فلو أعلم أني أخلص إليه لتجشمت لقاءه، ولو كنت عنده لغسلت عن قدميه اگر مجھے یہ یقین ہوتا کہ میں ان کی خدمتِ عالی میں پہنچ جاؤں گا اور راستے میں مجھ کو قتل نہیں کر دیا جائے گا تو میں ان کی ملاقات کے لیے ضرور تکلیف برداشت کرتا۔ اور اگر میں ان کے پاس ہوتا تو ان کے پاؤں مبارک دھوتا۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر قل یہ یقین کیے بیٹھا تھا کہ اگر وہ اپنی سلطنت سے نکل کر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہونے کا ارادہ کرے گا تو اس کی قوم اس کو زندہ نہیں چھوڑے گی۔ لیکن اس نے غور و فکر نہیں کیا اگر وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے والا نامے پر غور کرتا اور آپ کے ارشادِ عالی ”أَسْلِمْتُ تَسْلَمَ“ کو عموم پر رکھتا تو یقیناً آپ کی خدمت میں بھی پہنچتا اور سالم بھی رہتا، دنیا اور آخرت دونوں کی سلامتی اسے حاصل ہوتی۔

دوسرے جملہ ”ولو كنت عنده لغسلت عن قدميه“ سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر قل جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس پہنچنے کی تمنا کر رہا ہے اس کا مقصد کوئی دنیوی جاہ و رتبہ نہیں ہے بلکہ اس کا مقصد صرف حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے خادمانہ انداز میں حاضری ہے اور اس سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ ہر قل کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حقانیت کا یقین ہو گیا تھا۔

اسلام ہر قل

اس حقانیت کے یقین کے باوجود آیا وہ مسلمان ہوا یا نہیں؟

حافظ ابن عبد البر رحمۃ اللہ علیہ نے تو لکھ دیا کہ وہ مسلمان ہو گیا تھا۔ (۵)

مگر۔ جیسا کہ ہم پیچھے ذکر کر چکے ہیں۔ دلائل سے یہ بات ثابت ہے کہ وہ مسلمان نہیں ہوا، اس نے جب اپنی قوم کی نفرت دیکھی تو کہا ”إني قلت مقالتي أنفاً اخترت بها شدتكم على دينكم، فقد رأيت“ (۶) یعنی میں تو تمہیں آزما رہا تھا کہ تم اپنے دین پر کتنے پکے ہو، چنانچہ میں نے دیکھ لیا۔ اس پر اس کی جماعت نے اس کے سامنے اپنی پیشانیاں ٹیک لیں۔

پھر ۸ھ میں جنگ موتہ میں یہ مسلمانوں کے خلاف لشکر کشی کر کے آیا تھا (۷) اور پھر غزوہ تبوک

(۵) چنانچہ وہ حضرت وحیہ کلبی رضی اللہ عنہ کے حالات کے تحت فرماتے ہیں ”وهو الذي بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى قيصر في الهدنة وذلك في سنة ست من الهجرة، فأمن به قيصر، وأبت عطارته أن تؤمن۔“ الاستيعاب (ج ۱ ص ۳۷۳)۔

(۶) یہ جملہ حدیث بخاری کے آخر میں آ رہا ہے۔ (۷) دیکھیے البداية والنهاية (ج ۳ ص ۲۳۱-۲۵۳) غزوة مؤتة۔

میں اس نے مقابلہ کی تیاری کی تھی (۸) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو اسلام کی دعوت دی اور وہ بھی قریب الاجابۃ ہو گیا تھا لیکن مسلمان نہیں ہوا تھا چنانچہ مسند احمد میں ہے کہ اس نے کہا ”انی مسلم“ اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”کذب بل هو علی نصرانیتہ“ (۹)

ان دلائل کی روشنی میں حافظ ابن عبد البر رحمۃ اللہ علیہ کے قول ”ذامن بہ“ کے معنی یہ کر سکتے ہیں : ”أظهر التصديق“ یعنی اس نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق کی اور اس کے دل میں آپ کی حقانیت اتبری لیکن اس پر وہ قائم نہیں رہا اور نہ ہی اس کے مقتضا پر عمل کیا گویا اسلام کی طرف صرف اپنا رحمان ظاہر کیا، چنانچہ اس نے اپنی حکومت بچانے کی فکر کی اور فانی دنیا کو باقی رہنے والی آخرت پر ترجیح دی۔ (۱۰) واللہ اعلم۔

ثم دعا بكتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي بعث به دحية إلى عظيم

بُصْرَى

پھر اس نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا والا نامہ منگوا یا جو آپ نے حضرت وحیہ رضی اللہ عنہ کے ذریعہ عظیم بصری کے پاس اور پھر عظیم بصری نے ہرقل کے پاس بھیج دیا تھا۔

وحیہ

حضرت دحیہ بن خلیفہ بن فروہ بن فضالہ بن زید الکلبی رضی اللہ تعالیٰ عنہ، قدیم الاسلام ہیں (۱۱) غزوہ بدر کے سوا تمام غزوات میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ شریک ہوئے (۱۲) حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے عہدِ خلافت تک زندہ رہے۔ (۱۳)

یہ بہت حسین اور خوبصورت تھے حتیٰ کہ روایات میں آتا ہے کہ جب یہ مدینہ کی گلیوں میں نکلتے تو

(۸) دیکھیے الکامل لابن الأثیر (ج ۲ ص ۱۸۹) ذکر غزوة تبوک۔

(۹) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۳۷)۔

(۱۰) توالہ بالا۔

(۱۱) طبقات ابن سعد (ج ۳ ص ۲۳۹) دحیہ بن خلیفہ۔

(۱۲) قال ابن سعد فی الطبقات (ج ۳ ص ۲۵۱) وقال الحافظ فی الإصابة (ج ۱ ص ۳۷۳ و ۳۷۴): ”أول مشاهدہ الخندق وقیل: أحد، ولم یشہد بدرًا....“

وقد شہد دحیہ الیرموک۔“

(۱۳) دیکھیے طبقات ابن سعد (ج ۳ ص ۲۵۰)۔

عورتیں ان کو جھانک جھانک کر دیکھتی تھیں (۱۳) یہی صورت حال ان کے ساتھ شام میں بھی پیش آئی۔ (۱۵)
چنانچہ یہ نقاب باندھ کر نکلتے تھے۔ (۱۶)

پچھلے یہ بات گذر چکی ہے کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام عموماً جب انسانی شکل میں آتے تھے تو ان ہی کی صورت میں آتے تھے۔ (۱۷)

حضرت جبرئیل امین اور وحیہ کلبی رضی اللہ عنہ میں مناسبت یہ ہے کہ ملائکہ حسن صورت کو پسند کرتے ہیں وہ جب انسانی صورت اختیار کرتے ہیں تو حسین آدمی کی صورت اختیار کرتے ہیں، حدیث جبرئیل میں آپ نے پڑھا ہے ”إذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب، شديد سواد الشعر“ (۱۸) کہ ایک آدمی ظاہر ہوا، اس کے کپڑے نہایت سفید براق، بال نہایت حسین اور سخت سیاہ تھے، یہ ساری باتیں حسن پر دلالت کرتی ہیں اس لیے حضرت جبرئیل نے یہ حسین صورت اختیار کی۔

اس کے علاوہ یہ نکتہ بھی ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اپنا سفیر بنا کر حضرت جبرئیل علیہ السلام کو بھیجا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دنیا کے سب سے بڑے بادشاہ کے پاس اپنا سفیر حضرت وحیہ رضی اللہ عنہ کو بنایا جو حضرت جبرئیل کے مشابہ اور ان سے مناسبت رکھنے والے تھے۔

فائدہ

”وحیہ“ پر دال کا کسرہ اور فتح دونوں صورتیں درست ہیں، اس کے معنی اہل یمن کی لغت میں رئیس کے ہیں۔ (۱۹)

عظیم بصری

اس سے مراد حارث بن ابی شمر غسانی ہے۔ (۲۰)

(۱۳) دیکھیے الإصابہ (ج ۱ ص ۳۷)۔

(۱۵) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۸۰)۔

(۱۶) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۳۰)۔

(۱۷) دیکھیے طبقات ابن سعد (ج ۲ ص ۲۵۰)۔

(۱۸) انظر لحدیث جبرئیل: الصحيح لمسلم، فاتحة كتاب الإيمان۔

(۱۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۳۷ و ۳۸)۔

(۲۰) فتح الباری (ج ۱ ص ۳۸)۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت وحیہ کلبیہ رضی اللہ عنہ کو جب ہرقل کے پاس بھیجا تو براہ راست نہیں بھیجا تھا بلکہ بصری کے گورنر حارث بن ابی شمر کے واسطے سے بھیجا تھا کیونکہ شاہی آداب میں سے یہ بات تھی کہ ان کو براہ راست پیغام نہیں پہنچایا جاتا تھا۔ سلاطین کے دربار میں رسائی درجہ بدرجہ ہوا کرتی تھی اور کوئی چیز واسطے کے بغیر قبول نہیں کی جاتی تھی، اسی لیے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا دعوت نامہ ”عظیم بصری“ کے واسطے سے بھیجا گیا۔ (۲۱)

بصری

باء کے ضمہ اور الف مقصورہ کے ساتھ ہے، یہ شام میں حوران شہر کا ایک علاقہ ہے، حضرت خالد بن الولید رضی اللہ عنہ جب عراق سے شام میں مصروف جہاد مسلمانوں کی مدد کے لیے چلے اُس وقت مسلمان اسی مقام پر تھے، وہاں کے لوگوں کو صلح پر مجبور کر دیا گیا، اس طرح ۱۳ھ میں پورے شہر حوران پر مسلمانوں کا قبضہ ہو گیا۔ شام کے علاقوں میں سے مسلمانوں کے ہاتھوں فتح ہونے والا یہ سب سے پہلا شہر تھا۔ (۲۲)

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم یہاں نبوت سے قبل دو مرتبہ تشریف لے گئے تھے (۲۳) پہلی مرتبہ بارہ سال کی عمر میں اپنے چچا ابوطالب کے ساتھ شام کے تجارتی سفر کے موقع پر، اسی مقام پر ”بحیرا“ راہب نے آپ کو دیکھا تھا اور آپ کے چچا کو حفاظت کی تاکید کے ساتھ ساتھ واپس لیجانے کو کہا تھا۔ (۲۴) اور دوسری مرتبہ چھبیس سال کی عمر میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت خدیجہ کا تجارتی سامان لیکر چلے تھے، بصری جا کر قیام کیا، وہیں ”نسطورا“ نامی راہب سے ملاقات ہوئی تھی۔ (۲۵)

فدفعہ الی ہرقل

پھر وہ خط ہرقل کو پیش کیا۔ یعنی جب ہرقل آپ کے حالات کی چھان بین سے فارغ ہو گیا اور اسے معلوم ہو گیا کہ یہ خط اہم ہے اور پڑھنے کے قابل ہے تو اب وہ خط اس کے سامنے پیش کیا گیا۔

(۲۱) دیکھیے نفل الباری (ج ۱ ص ۲۲۶)۔

(۲۲) تفصیلات کے لیے دیکھیے معجم البلدان (ج ۱ ص ۲۳۱) اور تہذیب الأسماء واللغات (ج ۳ ص ۳۶)۔

(۲۳) تہذیب الأسماء واللغات (ج ۳ ص ۳۶)۔

(۲۴) دیکھیے طبقات ابن سعد (ج ۱ ص ۱۲۱) ذکر ابی طالب و وضعہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الیہ و خروجه معہ الی الشام فی العرۃ الأولى۔

(۲۵) طبقات ابن سعد (ج ۱ ص ۱۲۹)۔

فقراہ چنانچہ ہرقل نے اسے پڑھا، اس سے مراد یا تو یہ ہے کہ خود اس نے خط پڑھا اور یہ بھی ممکن ہے کہ ترجمان نے خط پڑھ کے سنایا ہو جیسا کہ کتاب الجہاد کی روایت میں ہے ”فقری“ چونکہ ہرقل کے امر سے پڑھا گیا تھا اس لیے اس کی طرف نسبت کر دی گئی۔

فإذا فيه: بسم الله الرحمن الرحيم، من محمد عبد الله ورسوله إلى هرقل عظيم الروم، سلام على من اتبع الهدى، أما بعد فإني أدعوك بدعاية الإسلام، أسلمت تسلمت يؤتك الله أجر مرتين، فإن توليت فإن عليك إثم الأريسيين ”وَيَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ، وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ“

تو اس میں لکھا تھا، بسم الله الرحمن الرحيم، اللہ کے بندے اور اس کے رسول محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی طرف سے روم کے سردار ہرقل کے نام یہ خط ہے، اس شخص پر سلامتی ہو جو راہِ راست کی اتباع کرے، میں تمہیں اسلام کی دعوت دیتا ہوں، اسلام لے آؤ سلامت رہو گے اور اللہ تعالیٰ تمہیں دوہرا اجر دیں گے اور اگر تم نے منہ موڑا تو رعایا کا وبال بھی تم پر ہوگا، اے اہل کتاب! ایک ایسی بات کی طرف آؤ جو ہمارے اور تمہارے درمیان برابر ہے کہ ہم سوائے اللہ تعالیٰ کے اور کسی کی عبادت نہ کریں، اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہرائیں اور نہ ہی اللہ تعالیٰ کے سوا ہم میں سے بعض بعض کو خدا بنائیں، پھر اگر وہ اعراض کریں تو کہہ دو، گواہ رہو کہ ہم ایک خدا کے ماننے والے ہیں۔“

یہاں آپ دیکھ رہے ہیں کہ آپ نے اپنا خط ”بسم اللہ الخ“ سے شروع فرمایا ہے، خطوط کے سلسلہ میں آپ کی عادت مبارکہ یہی تھی کہ ”بسم اللہ“ سے شروع فرماتے تھے۔ (۲۶)

”من محمد عبد الله ورسوله إلى هرقل عظيم الروم“

یہاں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی عبدیت اور اپنی رسالت دونوں کو ذکر فرمایا ہے اور عبدیت کو رسالت پر مقدم فرمایا، اس لیے کہ اصل چیز تو عبدیت ہے، اللہ تعالیٰ نے مخلوق کو عبادت ہی کے لیے

(۲۶) چنانچہ آپ کے تمام خطوط اسی طرح منقول ہیں دیکھیے زاد المعاد (ج ۳ ص ۶۸۸-۶۹۷) ذکر ہدیہ صلی اللہ علیہ وسلم فی مکاتباتہ الی الملوک وغیرہم۔

پیدا کیا ہے۔ چونکہ یہ اصل مقصود تخلیق ہے اس لیے اس میں جو جتنا بڑھا ہوا ہوگا وہی سب سے اونچا اور بلند ہوگا، انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کو نبوت و رسالت کی وجہ سے خدائے پاک کی ایک ایسی خاص معرفت حاصل ہوتی ہے کہ غیر نبی کو کسی بھی طرح حاصل نہیں ہو سکتی اسی لیے ان حضرات کا مقامِ عبدیت دوسرے لوگوں سے بہت ہی ممتاز ہوتا ہے، وہ عبدیت و بندگی میں سب سے آگے اور سب سے اونچے ہوتے ہیں، پھر سرکارِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم چونکہ اللہ کے آخری نبی اور تمام نبیوں کے سردار ہیں اس لیے یہ یقینی بات ہے کہ آپ کی عبدیت سب سے اونچی اور سب سے آگے ہوگی۔ پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ”رسول“ کا لفظ ذکر کیا ہے اس لیے کہ آپ اللہ کے رسول ہیں اور یہی ایک ایسا وصف ہے کہ جس کی وجہ سے آپ کو تمام مخلوق پر امتیاز عطا کیا گیا ہے، آپ اللہ کے فرستادہ ہیں، اس فرستادہ ہونے کی وجہ سے آپ لوگوں کو دعوتی خطوط لکھ رہے ہیں لوگوں کو ایمان کی دعوت دے رہے ہیں۔

بہر حال ”عبد“ کا اور ”رسول“ کا لفظ ساتھ ذکر کرنے سے ایک بات یہ نکلتی ہے کہ حضراتِ رسل خواہ کتنے ہی بڑے ہوں بہر حال وہ اپنی عبدیت اور بندگی کا اعتراف کرتے ہیں۔
اس سے اشارۃً نصاریٰ کی تردید ہوگئی جو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو مقامِ رسالت اور عبدیت سے اٹھا کر مقامِ الوہیت پر پہنچاتے ہیں۔ (۲۷)

خط میں کاتب کا نام

پہلے لکھا جائے گا یا مکتوب الیہ کا؟

یہاں یہ بات بھی سمجھ لیجیے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خط کی ابتدا اپنے نام سے فرمائی ہے، اس میں اختلاف ہے کہ خط کی ابتدا کاتب کے نام سے ہوگی یا مکتوب الیہ کے نام سے؟ جمہور علماء فرماتے ہیں کاتب کے نام سے، ابو جعفر نخاس نے اس پر صحابہؓ کا اجماع نقل کیا ہے (۲۸) غالباً ان کی مراد اکثر صحابہ کا اجماع ہے ورنہ حقیقت یہ ہے کہ اس مسئلہ میں اختلاف ہے اور بعض صحابہ کرام سے مکتوب الیہ کے نام سے ابتدا کرنا مقول ہے۔

چنانچہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ”الأدب المفرد“ میں روایت نقل کی ہے کہ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے پاس خط لکھا، اس کی ابتدا انھوں نے اس طرح کی:

(۲۷) دیکھیے شرح کربانی (ج ۱ ص ۶۱)۔

(۲۸) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۳۸)۔

”لعبد الله معاوية أمير المؤمنين لزيد بن ثابت سلام عليك“ (۲۹) اسی طرح امام بخاری کی ”الأدب المفرد“ میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے بھی یہ طریقہ منقول ہے۔ (۳۰)

اسی طرح بخاری شریف میں ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے عبدالملک بن مروان کو خط لکھا ”إلى عبد الله عبد الملك أمير المؤمنين....“ (۳۱)

محمد بن الحنفیہ اور ایوب سختیانی رحمہما اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ مکتوب الیہ کے نام سے شروع کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ (۳۲)

امام طبرانی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی معجم میں ایک ضعیف سند سے یہ نقل کیا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت خالد اور حضرت علی رضی اللہ عنہما کو یمن بھیجا، ان دونوں نے آپ کی خدمت میں خط لکھا، حضرت علی رضی اللہ عنہ نے تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا نام پہلے لکھا جبکہ حضرت خالد رضی اللہ عنہ نے اپنا نام پہلے لکھا، ان پر کوئی نکیر نہیں کی گئی۔ (۳۳)

لیکن یہ معبودے چند واقعات ہیں ورنہ اصل سنت یہی ہے کہ کاتب اپنا نام پہلے لکھے کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے جتنے خطوط منقول ہیں وہ سب آپ کے اپنے نام سے شروع ہیں۔

اس کے علاوہ ابوداؤد میں حضرت علاء بن الحضرمی رضی اللہ عنہ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ جب بھی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو خط لکھتے تو اپنے نام سے شروع فرماتے تھے۔ (۳۴)

حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں ”ماکان أحد أعظم حرمة من رسول الله صلى الله عليه وسلم، فكان أصحابه إذا كتبوا إليه كتاباً كتبوا: من فلان إلى محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم“ (۳۵)

هرقل عظیم الروم

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ”عظیم الروم“ فرمایا ”ملک الروم“ نہیں فرمایا، اس لیے کہ بادشاہ تو وہ ہے جس کو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم یا آپ کے نائبین خلفاء کرام بادشاہ بنائیں، کافروں کے جو بادشاہ

(۲۹) فتح الباری (ج ۱۱ ص ۳۸) کتاب الاستدان، باب بمن یدأمی الكتاب۔

(۳۰) توال بال۔

(۳۱) صحیح بخاری (ج ۲ ص ۱۰۶۹) کتاب الأحکام، باب کیف ینایع الإمام الناس۔

(۳۲) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۹۹)۔

(۳۳) دیکھیے مجمع الزوائد (ج ۸ ص ۹۸) کتاب الأدب، باب فی کتابۃ الکتب و ختمها۔

(۳۴) سنن أبی داؤد، کتاب الأدب، باب فی الرجل یدأ بنفسه فی الكتاب، رقم (۵۱۳۳) و (۵۱۳۵)۔

(۳۵) مجمع الزوائد (ج ۸ ص ۹۸) کتاب الأدب، باب فی کتابۃ الکتب و ختمها۔

بن جاتے ہیں ان کی بادشاہت ضرورت کی بنا پر نافذ ہوتی ہے۔

پھر آپ نے یہ وصف تالیفِ قلب کے لیے بیان فرمایا ہے کیونکہ دعوت و تبلیغ میں کلام میں نرمی اختیار کرنے کا حکم ہے، اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں ”أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ“ (۳۶) اور حضرت موسیٰ و ہارون علیہما الصلاۃ والسلام سے فرمایا ”فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيْنًا“ (۳۷)

چونکہ ہرقل رومیوں کی نظر میں با عظمت تھا اس لیے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے لیے ”عظیم“ کا لفظ لکھوایا، یہی بات آپ کی سیرت کے مطابق تھی کہ کج کلامی نہ ہو اور دشمن سے بھی انتہائی نرم رویہ اختیار کیا جائے، اس سے یہ فائدہ بھی ہوتا ہے کہ دشمن اگر دوستی نہیں کرتا تو کم از کم دشمنی میں تخفیف ہو جاتی ہے، گورنر مسٹن جب دارالعلوم دیوبند آیا اور منتظر نے حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کو استقبالیہ کلمات لکھنے کے لیے کہا تو حضرت شاہ صاحب نے اس کے لیے اسی حدیث کے پیش نظر ”عظیم“ کا لفظ استعمال کیا، حالانکہ وہ کانپور کی مسجد پر گولی چلوا چکا تھا، شاہ صاحب فرماتے تھے کہ اس حدیث کی وجہ سے میرا قلب مطمئن تھا۔

مسند بزاز کی حدیث میں ہے کہ جب یہ خط پڑھا گیا تو ہرقل کے بھتیجے نے ناراضگی کا اظہار کیا اور کہا کہ یہ خط نہ پڑھا جائے، قیصر نے وجہ پوچھی تو کہا کہ انھوں نے خط اپنے نام سے شروع کیا ہے اور اس میں آپ کو ”ملک الروم“ کہنے کے بجائے ”صاحب الروم“ کہا ہے۔ اس پر قیصر نے کہا کہ نہیں، یہ خط ضرور پڑھا جائے گا۔ (۳۸)

علامہ قسطلانی رحمہ اللہ نے مدائنی کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ ہرقل کے بھتیجے نے خط کھینچ لیا، اور ہرقل کے پوچھنے پر کہا کہ انھوں نے اپنا نام پہلے لکھا ہے اور آپ کو ”صاحب الروم“ کہا ہے۔ اس پر ہرقل نے اسے ڈانٹتے ہوئے کہا ”إنک لضعیف الرأي، أترید أن أرمی بکتاب، قبل أن أعلم مافیہ، لئن کان رسول اللہ إناہ لأحق أن یبدأ بنفسہ، ولقد صدق، أنا صاحب الروم، واللہ مالکی مالکہ“ (۳۹) یعنی ”تمہاری رائے بڑی کمزور ہے، کیا تم یہ چاہتے ہو کہ میں خط کے مندرجات پر مطلع ہونے بغیر پہلے ہی اسے پھینک دوں؟ اگر وہ اللہ کے رسول ہیں تو ان کو اپنے نام سے شروع کرنے کا حق ہے، اور انھوں نے درست فرمایا کہ میں ”صاحب

(۳۶) سورة النحل/۱۲۵۔

(۳۷) سورة طہ/۴۳۔

(۳۸) دیکھیے کشف الأستار عن زوائد البزار (ج ۳ ص ۱۱۴) ذکر نبینا محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، باب فیما کان عند أهل الكتاب من

علامات نبوتہ۔

(۳۹) شرح قسطلانی (ج ۱ ص ۷۹)۔

الروم“ ہوں، کیونکہ ہم سب کا مالک تو اللہ ہے۔“

سلام علی من اتبع الهدی

یہ عبارت فکر انگیز تھی، ہر قل کو متوجہ کرنا تھا کہ اگر تم واقعہ ہدایتِ الہی کے پیروکار ہو تو بے شک ہماری طرف سے تمہارے لیے سلامتی کی دعاء ہے اور اگر تم ہدایتِ الہی کے پیروکار نہیں تو پھر یہ دعا تمہارے لیے نہیں ہے۔ ہر قل اپنے آپ کو اہل کتاب میں سے سمجھتا ہے اور اہل حق گردانتا ہے لیکن اب اس کو یہ بھی معلوم ہو گیا کہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مبعوث ہو چکے ہیں اور وہ حالات کی تحقیق سے خود بھی اس نتیجے پر پہنچا ہے کہ آپ واقعی خاتم الانبیاء والمرسلین ہیں، تو اب جب تک وہ آپ کی اتباع نہیں کرتا اس وقت تک وہ ہدایتِ الہی کا تابع اور فرمانبردار نہیں ہو سکتا، اگر اس کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ دعا اپنے حق میں کرنی ہے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع کا دامن تھامنا ہوگا، اور اگر وہ اس دامن کو نہیں تھامتا تو پھر وہ متبعِ ہدایت نہیں ہے اور یہ دعا اس کے لیے نہیں ہے۔

کیا کفار کو سلام کیا جاسکتا ہے؟

یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور اکثر علماء فرماتے ہیں کہ کافر کو ابتداءً سلام کرنا جائز نہیں ہے۔ (۱) امام طحاوی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے حنفیہ کے ائمہ ثلاثہ امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ تعالیٰ سے یہی نقل کیا ہے۔ (۲)

بعض علماء کہتے ہیں کہ کافر کو مطلقاً سلام کرنا جائز ہے۔ (۳) لیکن یہ قول ضعیف ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا صاف ارشاد ہے ”لاتبدءوا الیہود ولا النصارى بالسلام۔“ (۴) صاحب درمختار نے لکھا ہے ضرورت اور حاجت کے وقت سلام کرنے کی گنجائش ہے (۵) بعض سلف

(۱) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۹۹) و شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص ۲۱۴) کتاب السلام، باب النهی عن ابتداء أهل الكتاب بالسلام وکیفیۃ الرد علیہم۔

(۲) دیکھیے شرح معانی الآثار (ج ۲ ص ۳۳۲) کتاب الکراهۃ، باب السلام علی أهل الکفر۔

(۳) فأخرج الطبری عن طریق ابن عیینہ قال: یجوز ابتداء الکافر بالسلام، لقولہ تعالیٰ: ”لَا یُنہَاکُمُ اللّٰهُ عَنِ الَّذِیۡنَ لَمۡ یَقَاتِلُوْکُمْ“ الآیۃ، وقول ابراہیم لابنہ: ”سَلَامٌ عَلَیْکَ“۔ ونقل ذلك عن أبی امامۃ رضی اللہ عنہم أيضاً۔ انظر أو جز المسائل (ج ۱۵ ص ۱۰۸) ما جاء فی السلام علی الیہودی والنصرانی۔

(۴) صحیح مسلم (ج ۲ ص ۲۱۴) کتاب السلام، باب النهی عن ابتداء أهل الكتاب بالسلام وکیفیۃ الرد علیہم۔

(۵) دیکھیے درمختار مع ردالمحتار (ج ۵ ص ۲۹۲) کتاب الحظر والإباحۃ۔

کی رائے یہ ہے کہ تالیفِ قلب کی غرض سے ابتداءً سلام کرنا مباح ہے۔ (۶)
صاحب ”شرعة الإسلام“ فرماتے ہیں کہ اگر کافر کو سلام کرنے کی ضرورت پیش آئے تو ”السلام
علی من اتبع الہدی“ کہے۔ (۷)
امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی یہودی یا نصرانی کو خط لکھنا ہو تو حضور اکرم صلی اللہ
علیہ وسلم کی اتباع میں ”السلام علی من اتبع الہدی“ لکھنا چاہیے۔ (۸)

أمابعد

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ کلمہ روایاتِ کثیرہ میں وارد ہے، حافظ عبد القادر رُھاوی رحمۃ اللہ
علیہ نے اپنی کتاب ”الأربعین المتباينة“ کے خطبہ میں اسے بتیس صحابہ کرام سے نقل کیا ہے۔ (۹)

أمابعد کا سب سے پہلے

کس نے اطلاق کیا؟

اس میں اختلاف ہے کہ لفظ ”أمابعد“ سب سے پہلے کس نے استعمال کیا:-
ایک قول یہ ہے کہ اس کے سب سے پہلے قائل حضرت داؤد علیہ السلام ہیں، چنانچہ امام طبرانی نے
اس سلسلہ میں حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کی مرفوع روایت نقل کی ہے لیکن اس کی سند میں
ضعف ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ اس کو سب سے پہلے استعمال کرنے والے حضرت یعقوب علیہ السلام ہیں، یہ
روایت امام دارقطنی نے اپنی کتاب ”غرائب مالک“ میں نقل کی ہے۔

تیسرا قول یہ ہے کہ اس کا سب سے پہلا قائل یَعْرُب بن قحطان ہے۔
چوتھا قول یہ ہے کہ سب سے پہلے اس کو کعب بن لؤئی نے استعمال کیا۔
پانچواں قول یہ ہے کہ سب سے پہلے سحبان بن وائل نے اس کا استعمال کیا۔

(۶) دیکھیے عمدة القاری (ج ۱ ص ۹۶)۔

(۷) فتاویٰ شامیہ (ج ۵ ص ۲۹۲)۔

(۸) حوالہ بالا۔

(۹) دیکھیے فتح الباری (ج ۲ ص ۲۰۶) کتاب الجمعة، باب من قال فی الخطبة بعد الشاء: أمابعد...

چھٹا قول فُس بن ساعدہ کے بارے میں کہا گیا ہے کہ اس نے سب سے پہلے اس لفظ کو استعمال کیا ہے۔

پہلا قول زیادہ راجح ہے۔ واللہ اعلم۔ (۱۰)

فإني أدعوك بدعاية الإسلام

یہ حدیث کتاب الجہاد میں بھی آرہی ہے، وہاں اور مسلم کی ایک روایت میں ”بدعاية الإسلام“

وارد ہے۔ (۱۱)

”دعاية“ اور ”داعية“ دونوں مصدر ہیں، دعوت کے معنی میں (۱۲) اور مطلب یہ ہے کہ میں تمہیں اسلام کی دعوت دے رہا ہوں۔

علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے مصدر کو مفعول کے معنی میں لے کر اضافت کو بیانیہ قرار دیا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں ”أدعوك بالمدعو الذي هو الإسلام“ اور فرمایا کہ ”باء“ ”إلى“ کے معنی میں ہے، اب معنی ہو جائیں گے ”أدعوك إلى الإسلام“ (۱۳)

اور اگر ”داعية“ کو اسم فاعل کا صیغہ قرار دیں تو تقدیر عبارت ہوگی ”أدعوك إلى الكلمة الداعية إلى الإسلام“ اور کلمہ سے ”لا إله إلا الله محمد رسول الله“ کی گواہی مراد ہوگی۔ (۱۴)

أَسْلِمَ تَسْلَمَ

یہ جملہ اپنی وجازت اور اختصار کے ساتھ دنیا و آخرت کی خیرات اور خوبیوں کو اپنے دامن میں لیے ہونے ہے (۱۵) ہر قل نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد میں غور نہیں کیا، آپ اس کو کامل سلامتی کی ضمانت دے رہے تھے، جس کا مطلب یہ تھا کہ اسلام قبول کرنے کے بعد دنیا اور آخرت دونوں میں تجھے سلامتی ملے گی، اس بے وقوف نے یہ سمجھا کہ اگر میں نے اسلام قبول کر لیا تو میری حکومت چھن جائے گی اور

(۱۰) تفصیل کے لیے دیکھیے فتح الباری (ج ۲ ص ۲۰۲ و ۲۰۵)۔

(۱۱) دیکھیے صحیح مسلم (ج ۲ ص ۹۹) کتاب الجہاد والسر، باب کتب النبی صلی اللہ علیہ وسلم إلى ہرقل ملک الشام بدعوه إلى الإسلام۔

(۱۲) دیکھیے النہایۃ لابن الاثیر (ج ۲ ص ۱۲۲)۔

(۱۳) عمدة القاری (ج ۱ ص ۹۳) بیان الإعراب۔

(۱۴) فتح الباری (ج ۱ ص ۳۸) وشرح نووی (ج ۲ ص ۹۸)۔

(۱۵) دیکھیے ارشاد الساری (ج ۱ ص ۷۹)۔

اقتدار ہاتھ سے جاتا رہے گا۔ (۱۶)

کتاب الجہاد والی روایت میں ہے ”أسلمت وسلم وأسلمت يؤتك الله أجرک مرتین“ اس میں ”أسلم“ کا تکرار ہے (۱۷) اس میں یا تو یہ کہا جائے کہ یہ تاکید کے لیے ہے اور یا یہ کہا جائے کہ پہلے ”أسلم“ سے اسلام قبول کرنے کا مطالبہ ہے اور دوسرے ”أسلم“ سے دوام علی الإسلام کا مطالبہ ہے (۱۸) جیسے ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ...“ (۱۹)

کیا ”اسلام“ اور ”مسلم“ اس دین اور امت کے لیے مخصوص ہیں؟

اس میں اختلاف ہے کہ اسلام دینِ محمدی کے لیے اور مسلم امتِ محمدیہ کے لیے مخصوص ہے یا دوسرے ادیان و اُمم کو بھی شامل ہے، علامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے رسالہ ”انعام النعمۃ“ میں خصوصیت کو ثابت کیا ہے اور اس پر تینیس دلائل پیش کیے ہیں۔ لیکن قرآن حضرت ابراہیم علیہ السلام کو ”حَنِيفًا مَّسْلِمًا“ (۲۰) اور ”إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْتُ“ (۲۱) کہہ رہا ہے، یوسف علیہ السلام کی دعا ہے: ”تَوَفَّنِي مُسْلِمًا“ (۲۲) حضرت سلیمان علیہ السلام نے بلقیس کو کہا ”وَأَتُونِي مُسْلِمِينَ“ (۲۳) حضرت لوط علیہ السلام کے متعلق ہے ”فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ“ (۲۴) حواریین کے متعلق آیا ہے: ”وَاشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ“ (۲۵)۔

علامہ سیوطی نے جواب دیا کہ مذکورہ اختصاص سے انبیاء کرام کو مستثنیٰ رکھا گیا ہے، لہذا حضرت ابراہیم اور حضرت یوسف علیہما السلام والی آیات کا جواب ہو گیا، نیز انبیاء کرام کے گھرانے پر مسلم کا اطلاق تبعاً ہوا ہے، حضرت لوط علیہ السلام والی آیت کا جواب بھی ہو گیا، سیوطی فرماتے ہیں کہ میں رسالہ لکھ کر فارغ ہوا اور سونے کے لیے لیٹا تو حواریین کی آیت ذہن میں آئی، اس پر کوئی تاویل منطقی نہ ہوتی تھی، تو پھر اٹھا، چراغ روشن کیا پھر جواب لکھا جو ذہن میں آگیا تھا کہ حواریین کو اس لیے مسلمین کہا ہے کہ ان کی جماعت میں نبی موجود تھے، تو یہ اطلاق تبعیتِ نبی کی بنیاد پر ہے، سیوطی کا خیال ہے کہ ان حواریین میں دو

(۱۶) حوالہ بالا۔

(۱۷) صحیح بخاری، کتاب الجہاد، باب دعاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم الناس الی الإسلام والنبوۃ... رقم (۲۹۳۱)۔

(۱۸) فتح الباری (ج ۱ ص ۳۸)۔ (۱۹) سورۃ النساء/۱۳۶۔ (۲۰) سورۃ آل عمران/۶۶۔ (۲۱) سورۃ بقرہ/۱۳۱۔

(۲۲) سورۃ یوسف/۱۰۱۔ (۲۳) سورۃ نمل/۳۱۔ (۲۴) سورۃ ذاریات/۳۶۔ (۲۵) سورۃ مائدہ/۱۱۱۔

تین نبی موجود تھے۔

علامہ عثمانی کی رائے میں کئی جواب زیادہ مناسب ہے کہ جزئیات کا احصاء اور پھر جواب کافی مشکل ہے وہ فرماتے ہیں کہ ازروئے لغت یہ اطلاق عام ہے اور ازروئے لقب خاص ہے، جیسے لفظ ”حافظ“ لغت میں عام ہے اور لقب ابن حجر کا ہے، ”حَبَّان“ لغت عام ہے اور لقباً غیر انسان کے لیے خاص ہے۔ شاید یہ اسم اور لقب ”مِلَّةَ اَيُّكُمْ اِبْرَاهِيْمَ هُوَ سَمُّكُمْ الْمُسْلِمِيْنَ“ (۲۶) اور ”رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِيْنَ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا اُمَّةٌ مُّسْلِمَةٌ لَكَ“ (۲۷) سے لیا گیا ہے۔ (۲۸) واللہ اعلم۔

یو تک اللہ اجر ک مرتین

پہلے اسلام لانے کا امر تھا اور اب ترغیب ہے کہ اگر تم اسلام قبول کرو گے تو اللہ سبحانہ و تعالیٰ تمہیں دوہرا اجر عطا فرمائیں گے۔ ایک تو اس لیے کہ یہ اپنے نبی پر ایمان رکھتا ہے اور دوسرے اس لیے کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لایا ہے، اور کتابی جب ایمان لاتا ہے تو اس کو دو گنا اجر ملتا ہے، ایک اس کے اپنے نبی پر ایمان لانے پر اور دوسرے ہمارے نبی پر ایمان لانے پر، یہی مفہوم حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کی روایت میں وارد ہوا ہے چنانچہ وہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل فرماتے ہیں ”ثلاثة لهم اجران، رجل من اهل الكتاب آمن بنبيه و آمن بمحمد....“ (۲۹)

بعض علماء فرماتے ہیں کہ ”مرتين“ کے معنی ہیں ”مرة بعد مرة“ یعنی برابر ثواب ملتا رہے گا، ایک اجر تو اس کے ایمان لانے کا اور پھر مزید اجر اس کے دوسروں کے ایمان لانے کا سبب بننے کا۔ (۳۰)

فان توليت فان عليك اثم الاربسيين

اگر تم نے روگردانی کی اور اعراض کیا تو اربسیین کا گناہ بھی تمہاری گردن پر ہوگا۔

”اربسيين“ کے ضبط میں پانچ قول ہیں۔ (۳۱)

(۲۶) سورہ حج/۷۸۔

(۲۷) سورہ بقرہ/۱۲۸۔

(۲۸) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۲۲۸، ۲۲۹)۔

(۲۹) دیکھیے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۰) کتاب العلم، باب تعليم الرجل ائمة و اهلہ۔

(۳۰) ارشاد الساری (ج ۱ ص ۷۹)۔

(۳۱) ان تمام اقوال کے لیے دیکھیے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص ۹۸) کتاب الجهاد و السير، باب كتب النبي صلى الله عليه وسلم۔

- ۱ اریسین (راء مکسورہ مخففہ سے پہلے ہمزہ مفتوحہ اور سین کے بعد دو یاء)۔
- ۲ اریسین (راء مکسورہ مخففہ سے پہلے ہمزہ مفتوحہ اور سین کے بعد ایک یاء ساکنہ)۔
- ۳ یریسین (راء مکسورہ مخففہ سے پہلے یاء اور سین کے بعد دو یاء)۔
- ۴ یریسین (راء مکسورہ مخففہ سے پہلے یاء اور سین کے بعد ایک یاء)۔
- ۵ اریسین (ہمزہ مکسورہ، اس کے بعد راء مشدودہ مکسورہ پھر یاء ساکنہ پھر سین اور اس کے بعد ایک یاء)۔

اریسین کون ہیں؟

اریسین کی تعیین میں اختلاف ہے :-

ایک قول یہ ہے کہ اس کے معنی کاشتکار کے ہیں چنانچہ امام ثعلب، ابن الاعرابی اور دوسرے علماء سے یہ معنی منقول ہیں (۳۲)۔ امام نووی رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ نے اسی کو صحیح قرار دیا ہے (۳۳) کیونکہ اس کی تائید مختلف روایتوں سے ہوتی ہے، چنانچہ ابن اسحاق کی روایت ہے ”فإن علیک إثم الأکثارین“ برقانی کی روایت میں اضافہ ہے ”یعنی الحرثین“ اسی طرح مدائنی کی مرسل روایت میں ہے ”فإن علیک إثم الفلاحین“ ابو عبید رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب الأموال میں عبداللہ بن شداد کی مرسل روایت میں ہے ”وإن لم تدخل فی الإسلام فلا تحل بین الفلاحین و بین الإسلام۔“ (۳۴)

ابو عبید رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ فلاحین کے معنی اگرچہ کاشتکار کے ہیں لیکن یہاں خاص طور پر صرف کاشتکار مراد نہیں ہیں بلکہ مملکت کے تمام باشندے مراد ہیں۔ (۳۵) کاشتکار کا ذکر اس لئے کیا گیا ہے کہ عام طور پر یہی لوگ رعیت کے افراد ہوتے ہیں نیز یہ لوگ بادشاہوں کے پوری طرح تابع ہوتے ہیں جدھر وہ چلتے ہیں یہ بھی چل پڑتے ہیں، بادشاہ اگر مسلمان ہو تو رعیت مسلمان ہو جاتی ہے اور اگر وہ اعراض کرے تو پھر رعیت بھی اعراض کرتی ہے، پھر عرب کے لوگ ہر شخص کو فلاح کہتے ہیں چاہے وہ خود کاشت کرے یا دوسروں سے کرائے۔ (۳۶)

دوسرا قول یہ ہے کہ اس سے خدام اور اتباع مراد ہیں اور مطلب یہ ہے کہ تم اگر اسلام نہیں لاؤ گے تو تمہارے خدام اور متبعین بھی اسلام نہیں لائیں گے، گویا تم ان کے ایمان کے لیے مانع بن رہے ہو، اس

(۳۲) فتح الباری (ج ۱ ص ۳۹) و عمدة القاری (ج ۱ ص ۸۶) و أعلام الحدیث للخطابی (ج ۱ ص ۱۴۴)۔

(۳۳) شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص ۹۸) کتاب الجهاد و السیر باب کتب النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔

(۳۴) ان تمام روایات کے لیے دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۳۹)۔

(۳۵) شرح نووی (ج ۲ ص ۹۸)۔ (۳۶) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۳۹)۔

لیے ان کا گناہ بھی تمہارے اوپر ہوگا۔ (۳۷)

تیسرا قول یہ ہے کہ اس سے مراد عبداللہ بن اریس کے متبعین ہیں جن کو "اریسیہ" کہا جاتا ہے۔ چوتھا قول امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے نقل کیا ہے کہ "اریسیہ" ایک فرقہ ہے جو اروس نامی ایک شخص کی طرف منسوب ہے، یہ فرقہ اللہ تعالیٰ کی توحید کا معترف، حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی نبوت کا قائل اور جو کچھ انجیل میں ہے اس پر ایمان رکھتا ہے اور جو کچھ عیسائی کہتے ہیں اُسے نہیں مانتا۔ (۳۹)

اب "فان علیک اثم الاریسیین" کی دو وجہیں ہو سکتی ہیں، ایک وجہ تو یہ ہو سکتی ہے کہ ہرقل بھی "اریسی" عقیدہ کا ہو، لہذا اگر وہ اسلام سے روگردانی کرے گا تو اس کی جماعت اسلام سے روگردانی کرے گی۔ دوسری وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ اصل میں اریسی ہرقل کی سلطنت میں رہتے تھے اور یہ قاعدہ ہے کہ بادشاہ کی رعایا بھی بادشاہ کے ساتھ ہوا کرتی ہے، امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ ارشاد فرماتے ہیں کہ ہو سکتا ہے کہ صورت یہ ہوئی ہو کہ فرقہ اریسیہ کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کا علم ہرقل سے پہلے ہو گیا ہو اور فرقہ اریسیہ آپ پر ایمان نہ لایا ہو اس کی وجہ سے اس کا حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر ایمان بھی باطل ہو گیا کیونکہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کی بشارت دی تھی، اب جب کہ مبشرہ کو نہیں مانا تو گویا حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی بعض باتوں کو نہیں مانا، لہذا حضرت عیسیٰ کو نہیں مانا، اس طرح سارے گنہگار بنے، تو مطلب یہ ہے کہ جیسے وہ لوگ گنہگار ہوئے ایسے ہی تو بھی گنہگار ہوگا۔ (۴۰)

پانچواں قول یہ ہے کہ اریسیین سے مراد وہ ملوک و رؤساء ہیں جو اپنی رعایا کو مذاہبِ فاسدہ کی طرف چلاتے ہیں۔ (۴۱) اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ اگر تم روگردانی کرو گے تو تم بھی ایسے ہی گنہگار ہو گے جیسے وہ متکبر رؤساء اور بادشاہ گنہگار ہیں جو حق سے اعراض کرتے ہیں۔

چھٹا قول یہ ہے کہ اس سے "عشار" یعنی ٹیکس وصول کرنے والے مراد ہیں چنانچہ لیث بن سعد نے یونس بن یزید سے نقل کیا ہے "الاریسیون: العشارون یعنی اهل المکس" اگر یہ معنی ثابت ہوں تو یہاں مبالغہ مقصود ہوگا یعنی جیسے عشار سخت سزا کے مستحق ہیں اور بڑے سخت گنہگار ہیں اسی طرح ہرقل بھی سخت گنہگار ہوگا۔ (۴۲)

ساتواں قول یہ ہے کہ اریسیین سے مراد تو کاشفکار ہی ہیں البتہ یہ کہا گیا ہے کہ اس ملک کے اکثر

(۳۸) النبی (ج ۱ ص ۲۸)۔

(۳۷) النبی للذہبی (ج ۱ ص ۲۸)۔

(۴۰) حوالہ بالا۔

(۳۹) دیکھیے حاشیہ فیض الباری (ج ۱ ص ۲۰ و ۲۱)۔

(۴۲) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۹)۔

(۴۱) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۸۶)۔

کاشکار مجوسی تھے جبکہ رومی اہل کتاب تھے۔ (۴۳) اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ تو کتابی اور نصرانی ہے اور اس مملکت کے باشندے جو کاشکار ہیں یہ مجوسی ہیں، اور تیرا خیال یہ ہے کہ کتابی اہل حق ہیں اور اریسین مجوسی ہونے کی وجہ سے اہل باطل ہیں، تو جس طرح کتابی ہونے کی حیثیت سے تو اپنے آپ کو برحق سمجھتا ہے اور ان کاشکاروں کو اہل باطل، اسی طرح سمجھ لے کہ اب میری نبوت کے اعلان کے بعد اگر تو نے اسلام قبول نہیں کیا تو ان اریسین کی طرح تو اب اہل باطل میں داخل ہو جائے گا اور اہل حق میں تیرا شمار نہیں ہوگا، جیسے یہ مجوسی ہونے کی وجہ سے اہل باطل ہیں تو اب نصرانی ہونے کی وجہ سے اہل باطل میں داخل ہوگا۔ (۴۴)

پھر ایک روایت میں یہاں ”اریسین“ کے بجائے ”الركوسيين“ کا لفظ آیا ہے، ”رکوسیت“ نصرانیت اور صابنیت کے درمیان درمیان ایک مذہب ہے۔ ممکن ہے ان میں کچھ لوگ ایسے ہوں جو نصرانیت کے بجائے ”رکوسیت“ کے قائل ہوں (۴۵) گویا ہرقل سے کہا گیا ہے کہ اگر تم اسلام نہیں لاؤ گے تو ”رکوسیین“ جو اہل باطل ہیں ان کی طرح گنہگار ٹھہرو گے۔ واللہ اعلم۔

وَيَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا....

بعض نسخوں میں یہاں ”واو“ نہیں ہے اور بعض نسخوں میں ”واو“ ہے۔ (۴۶)

دو سوال اور ان کے جوابات

یہاں دو سوال ہیں:-

پہلا سوال یہ ہے کہ قرآن پاک میں ”واو“ نہیں ہے، پھر یہاں ”واو“ کیسے آگیا؟
دوسرا سوال یہ ہے کہ یہ آیت وفدِ نجران کے بارے میں نازل ہوئی ہے، کیونکہ ابن اسحاق وغیرہ نے لکھا ہے کہ آل عمران کے شروع سے اسی سے زائد آیتیں وفدِ نجران کے متعلق نازل ہوئی ہیں (۴۷) اور وفدِ نجران کی آمد ۹ھ میں ہے (۴۸) اس لیے کہ ان لوگوں نے سب سے پہلے جزیہ ادا کیا ہے (۴۹) اور جزیہ کی

(۴۳) غریب الحدیث للخطابی (ج ۱ ص ۵۰۰)۔

(۴۴) دیکھیے جامع الاصول لابن الاثیر (ج ۱ ص ۲۷)۔

(۴۶) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۹)۔

(۴۸) دیکھیے ابتداء سورہ آل عمران از تفسیر ابن کثیر (ج ۱ ص ۲۲۳)۔

(۴۵) دیکھیے جامع الاصول (ج ۱ ص ۲۷)۔

(۴۷) تفسیر ابن کثیر (ج ۱ ص ۲۷)۔

(۴۹) تفسیر ابن کثیر (ج ۱ ص ۲۷)۔

مشروعیت آیت کریمہ ، ”قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ“ (۵۰) سے ہوئی ہے اور یہ آیت فتح مکہ کے بعد ۹ھ میں نازل ہوئی ہے (۵۱) حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جو خط روانہ کیا تھا وہ ۶ھ میں تھا تو یہ آیت جو آل عمران کی ان اسی آیات میں سے ہے جو وفدِ نجران کی آمد پر نازل ہوئی تھیں، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر قل کے خط میں کیسے لکھ دی؟ پہلے سوال کے کئی جوابات دیے گئے ہیں:-

① ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ یہ یوسفیان کے کلام کا حصہ ہو، اس طرح کہ ان کو خط کے تمام مندرجات یاد نہ ہوں خط کے شروع کا کچھ حصہ یاد ہو اور آیت یاد رہ گئی ہو گویا کہ انہوں نے یہ ذکر کیا ہے ”کان فیہ کذا وکان فیہ یا اهل الكتاب....“ اس صورت میں ”واو“ کو یوسفیان کے کلام میں سے قرار دینگے نہ کہ خط کا جزء اور حصہ۔ (۵۲)

لیکن یہ جواب صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے خطوط مبارکہ کے جو عکس شائع ہوئے ہیں ان میں اتنا ہی مضمون ہے۔

② دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ واؤ عاطفہ ہے اور معطوف علیہ ”ادعوک“ ہے اور معطوف محذوف ہے، تقدیر عبارت ہے ”انی ادعوک بدعاية الإسلام و أقول لك ولأتباعك امثالاً لقول الله تعالى: يَا أَهْلَ الْكِتَابِ....“ (۵۳)

دوسرے سوال کے بھی کئی جوابات دیے گئے ہیں:-

① ایک جواب یہ ہے کہ ممکن ہے کہ یہ آیت مکرر النزول ہو ایک مرتبہ حدیبیہ سے قبل نازل ہوئی ہو اور ایک مرتبہ فتح مکہ کے بعد نازل ہوئی ہو۔ (۵۴) حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو بعید قرار دیا ہے۔ (۵۵)

② دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ممکن ہے وفدِ نجران کے قدم کے موقعہ پر جو آیتیں نازل ہوئی ہوں وہ شروع سورۃ آل عمران سے یہاں تک ہوں اور یہ آیت البتہ پہلے نازل ہوئی ہو، جہاں تک ابن اسحاق کے قول ”بضع وثمانین“ کا تعلق ہے تو کہا جائے گا کہ یہ عدد محفوظ نہیں اور عدد کے ذکر کرنے میں ان سے سو ہو گیا ہوگا۔ (۵۶)

③ تیسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ممکن ہے کہ وفدِ نجران کی آمد حدیبیہ سے پہلے ہوئی ہو اور اسی موقعہ

(۵۲) فتح الباری (ج ۱ ص ۳۹)۔

(۵۱) دیکھیے تفسیر ابن کثیر (ج ۲ ص ۳۲۷)۔

(۵۰) سورۃ التوبہ / ۲۹۔

(۵۵) فتح الباری (ج ۱ ص ۳۹)۔

(۵۴) تفسیر ابن کثیر (ج ۱ ص ۳۷۱)۔

(۵۳) حوالہ بالا۔

(۵۶) تفسیر ابن کثیر (ج ۱ ص ۳۷۱)۔

پر یہ آیت نازل ہو چکی ہو جہاں تک ان کی ادائیگی کا مسئلہ تھا وہ جزئیہ نہیں بلکہ مصالحتہ مباہلہ سے بچنے کا عوض تھا، بعد میں آیت جزئیہ سے اس کی موافقت ہو گئی۔ (۵۷)

● چوتھا جواب یہ دیا گیا ہے (یہ پہلے سوال کا جواب بھی ہو سکتا ہے) کہ جس وقت حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہرقل کو یہ خط لکھوایا اس وقت تک یہ آیت نازل نہیں ہوئی تھی، بعد میں آپ کی موافقت میں قرآن کریم میں یہ آیت نازل ہو گئی ہو، جیسے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی موافقت میں حجاب، اُساری بدر اور صلاۃ علی المنافقین کے سلسلے کی آیتوں کے علاوہ اور دوسری آیات نازل ہوئیں۔ (۵۸) واللہ اعلم۔

يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ

اے اہل کتاب! ایک ایسی بات کی طرف آؤ جو ہمارے اور تمہارے درمیان برابر ہے وہ یہ کہ ہم اللہ کے سوا کسی اور کی پرستش نہ کریں اور نہ ہی کسی چیز کو اس کے ساتھ شریک ٹھہرائیں اور نہ ہم میں سے بعض بعض کو اللہ کے سوا رب بنائیں۔“

نامہ مبارک اور اصول دعوت

یہاں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس خط میں اصول دعوت کی پوری پوری رعایت کی ہے۔ اصول دعوت میں سے ایک بات تو یہ ہے کہ تالیفِ قلب کا لحاظ زیادہ سے زیادہ ہو، چنانچہ آپ دیکھ لیجئے کہ ایک لفظ بھنی ایسا نہیں جس سے دل ٹکنی ہو۔ آپ نے ”من محمد عبد اللہ ورسولہ الی ہرقل عظیم الروم“ فرمایا، اپنے لیے آپ نے ”عظیم“ کا لفظ استعمال نہیں کیا لیکن ہرقل کے لیے آپ نے ”عظیم الروم“ کا لفظ استعمال کیا، تالیفِ قلب بھی ہے اور اس کے منصب کی رعایت بھی، کہ اس کی قوم اس کو ”عظیم“ سمجھتی تھی۔ اس کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ”سلام علی من اتبع الهدی“ لکھا، گویا سلام لکھنے کے ساتھ ساتھ اس بات کی رعایت کی کہ غیر مسلم کو سلام نہ کیا جائے۔

سلام میں آپ نے ”علی من اتبع الهدی“ کی قید لگادی، اب اگر وہ اسلام قبول کرتا ہے تو بے شک وہ اس دعا کا محل ہے اور اگر اسلام قبول نہیں کرتا تو پھر وہ اس کا محل نہیں اور ہرقل کو فکر میں بھی ڈال

دیا کہ وہ سوچے کیا واقعہ وہ اس کا اہل ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ دعا اس پر منطبق ہو۔

اس کے بعد ہے ”فانی ادعوک بدعاية الإسلام اسلیم تسلّم یوتک اللہ اجرک مرتین، فإن تولیت فإن علیک اثم الأریسین“ اس میں امر بھی موجود ہے اور ترغیب بھی، زجر بھی ہے اور وعید بھی، ”اسلم“ امر ہے ”تسلم“ ترغیب، ”فان تولیت“ زجر ہے اور ”فان علیک اثم الأریسین“ وعید ہے۔

آپ نے ”فان تولیت“ کی جگہ ”فان کفرت“ نہیں فرمایا اس لیے کہ اگر ”فان کفرت“ کہا جاتا تو وہ چونکہ اہل کتاب میں سے تھا، کفر کی اصطلاح سے واقف تھا اس لیے اس کو وحشت ہوتی اور دعوت کا اصول یہ ہے کہ داعی مخاطب کو متاثر کرے کہ میں جو کچھ تمہارے سامنے پیش کر رہا ہوں اس میں تمہاری خیر خواہی مقصود ہے، دل آزاری مقصود نہیں۔ اگر یہاں ”فان کفرت“ استعمال کیا جاتا تو حوصلہ شکنی کا اشکال پیش آسکتا تھا، اس بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ”فان تولیت“ فرمایا۔

پھر ان کو اسلام سے مانوس کرنے اور اجنبیت کو دور کرنے کے لیے فرمایا ”تعالوا الی کلمة سواء بیننا و بینکم“ یعنی ہم اور تم اصل الاصول میں قریب قریب ہیں، توحید کے ہم جس طرح قائل ہیں تم بھی قائل ہو، اس اصل میں متفق ہو جانے کے بعد دوسری خرابیوں کا ازالہ مشکل نہیں۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

یہاں ”تعالوا الی کلمة سواء بیننا و بینکم“ پر اشکال کیا گیا ہے کہ نصاریٰ تو اقانیم ثلاثہ کا اعتقاد رکھتے ہیں اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو (معاذ اللہ) اللہ کا بیٹا کہتے ہیں اور الوہیت میں ان کو شریک سمجھتے ہیں تو پھر ”سواء بیننا و بینکم“ کہنا کیسے درست ہوگا؟ قرآن کریم نے کس طرح ان کو کلمہ میں اہل اسلام کے برابر قرار دیا ہے حالانکہ اہل اسلام توحید کے قائل ہیں اور وہ مشرک ہیں؟

اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ دراصل یہاں اصل نصرانیت کے بارے میں کہا گیا ہے کہ اس کے اور اہل اسلام کے کلمے میں برابری ہے کیونکہ یہ بات مسلم ہے کہ توحید کا مضمون تمام کتب سماویہ میں ایک ہی طرح وارد ہے، قرآن، تورات اور انجیل میں اس کے اندر کوئی اختلاف نہیں، اس اعتبار سے نصاریٰ اور اہل اسلام کا کلمہ ایک ہوا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہود و نصاریٰ گو حقیقہً موحد نہ سہی لیکن کہلاتے موحد ہی تھے، زبانی اور قوی حد تک ان کا دعویٰ توحید کا تھا، بلکہ یہ صرف ان کی بات نہیں، ہندو جو تینتیس کروڑ دیوتاؤں کو مانتے ہیں وہ بھی اپنے آپ کو موحد کہتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ بڑا خدا تو ایک ہی ہے اس نے ہمارے چھوٹے آلہ کو اختیار دیا ہوا ہے ہم ان چھوٹے خداؤں کو آسمان اور زمین کی تخلیق میں اللہ تعالیٰ کے ساتھ شریک نہیں سمجھتے، نہ

امورِ عظام کی تدبیر میں شریک سمجھتے ہیں، نہ ہمارا عقیدہ یہ ہے کہ یہ اللہ کے کسی حکم کو ٹال سکتے ہیں، تو ظاہر ہوا کہ ہم اللہ کی توحید کے قائل ہیں۔

لہذا کہا جائے گا کہ یہاں قرآن کریم نے مماثلاً مع الخطاب کا طریقہ اختیار کیا ہے اور اشارہ کیا ہے کہ دعویٰ سے بڑھ کر عقیدہ و عمل میں بھی توحید کو اختیار کرو، نہ صفاتِ مختصہ میں اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی کو شریک کرو، نہ تخلیل و تحریم میں اور نہ ارواح و ملائکہ کو عطا کردہ اختیارات کی تنفیذ میں مستقل بالذات سمجھو۔

فَإِنْ تَوَلَّوْا فَمَا لَكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ

اگر روگردانی کریں تو ان سے کہہ دو کہ تم گواہ رہو اس بات کے کہ ہم مسلمان ہیں۔

خط کا تقاضا تو یہ تھا کہ ”فان تولوا“ کی جگہ ”فان توليتم“ ہوتا لیکن چونکہ آپ نے قرآن کریم کی آیت نقل کی ہے اور اس میں غائب کا صیغہ ہے اس لیے علی سبیل الحکایۃ اسی غائب کے صیغہ کو نقل کر دیا۔

قال أبو سفیان: فلما قال مقال، وفرغ من قراءة الكتاب: كثر عنده الصخب وارتفعت الأصوات وأخربنا۔

ابو سفیان کہتے ہیں جب ہرقل نے جو کچھ کہنا تھا کہا اور وہ خط کی قراءت سے فارغ ہو گیا تو اس کے پاس شور مچ گیا، آوازیں بلند ہو گئیں اور ہمیں دربار سے نکال دیا گیا۔

”قال مقال“ میں فعل کی ضمیریں ہرقل کی طرف لوٹ رہی ہیں، یہاں ”مقال“ کو مبہم رکھا گیا ہے اس سے مراد یا تو وہ سوال و جواب ہیں جو پیچھے گزر چکے اور یا اس سے مراد وہ قصہ ہے جو آگے ابن الناطور کے حوالہ سے مذکور ہے۔

پھر چونکہ ابو سفیان کے بیان سے ہرقل متاثر ہوا تھا اور اس کا میلان اسلام کی طرف ہو رہا تھا، جس کا سبب یہ لوگ بنے تھے، اس لیے ہرقل کو خطرہ ہوا کہ کہیں یہ لوگ ابو سفیان اور اس کے رفقاء پر ٹوٹ نہ پڑیں کہ تم نے ہمارے بادشاہ کا رخ پھیرا ہے، اس لیے ان کو اپنے دربار سے روانہ کر دیا۔

البتہ یہ بھی ممکن ہے کہ ان کو بلانے کی جو غرض و غایت تھی یعنی مدعی نبوت کے حالات کی تحقیق، چونکہ وہ پوری ہو چکی تھی، حالات معلوم ہو گئے تھے، اس واسطے ان کو رخصت کر دیا گیا۔

فقلت لأصحابي حين أخرجنا: لقد أمر أمرُ ابن أبي كبشة، إنه يخافه ملك بني

الأصفر

جب ہمیں نکالا گیا تو میں نے اپنے ساتھیوں سے کہا کہ واقعی ابن ابی کبشہ کا معاملہ بڑی اہمیت اختیار کر گیا ہے، ان سے تو بنو الاصفہر کا بادشاہ بھی ڈر رہا ہے۔

ابن ابی کبشہ

یوسفیان نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو حامل الذکر اور گمنام ظاہر کیا ہے اور آپ کے لیے اظہار ناراضگی کے طور پر ”ابن ابی کبشہ“ استعمال کیا ہے قاعدہ یہ ہے کہ جب کسی شخص کو حامل الذکر اور گمنام ظاہر کرنا ہوتا ہے اس کے لیے ایسا لقب اختیار کیا جاتا ہے جس سے عظمت ظاہر نہ ہو، عربوں کی یہ عادت تھی کہ جب کسی کا نقص بیان کرنا ہوتا تو اسے اس کے کسی گمنام اجداد کی طرف منسوب کر دیتے ہیں۔ (۵۹) یہ ابو کبشہ کون ہیں؟ ان کی تعیین میں بہت اختلاف ہے:-

① عالم النسب ابوالحسن جرجانی کہتے ہیں کہ یہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے نانا وہب کے نانا ہیں۔

② دوسرا قول یہ ہے کہ یہ عبدالمطلب کے نانا ہیں۔

③ تیسرا قول ابوالفتح ازدی اور ابن ماکولہ کا ہے وہ فرماتے ہیں کہ ابو کبشہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم

کے رضاعی باپ ہیں ان کا نام حارث بن عبد العزیٰ ہے۔

④ ابن قتیبہ، خطابی اور دارقطنی رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ یہ بنو خزاعہ کا ایک شخص تھا جس نے بت

پرستی چھوڑ کر قریش کی مخالفت کی تھی اور ”شعریٰ“ نامی ستارے کی پرستش شروع کر دی تھی، چونکہ

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی بت پرستی کی مخالفت کی تھی اس لیے مطلق مخالفت میں اشتراک کی وجہ

سے لوگوں نے آپ کو اس شخص کی طرف منسوب کر دیا، یہی قول زبیر بن بکّار کا بھی ہے، انہوں نے اس

شخص کا نام ”وجز بن عامر بن غالب“ بتایا ہے۔

⑤ پانچواں قول یہ ہے کہ آپ کے نانا وہب کی کنیت ابو کبشہ تھی۔

⑥ چھٹا قول ابن ماکولہ نے یہ نقل کیا ہے کہ یہ آپ کی رضاعی ماں حضرت حلیمہ کے والد کی کنیت

ہے۔

۴ ساتواں قول یہ ہے کہ یہ حضرت حلیمہ کے نانا یا دادا ہیں۔ (۶۰)

خلاصہ ان تمام اقوال کا وہی ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ یوسفیان حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو حامل الذکر اور گمنام قرار دے کر یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ان کی اہمیت اب بڑھ گئی ہے ان سے روم کا بادشاہ بھی ڈرنے لگا ہے۔

بنی الاصفر

بنی الاصفر سے مراد رومی ہیں، رومی بنو الاصفر کیوں کہلاتے ہیں؟ اس میں مختلف اقوال ہیں:-

۱ ابن الانباری کہتے ہیں کہ ان کے جد روم بن عیص نے حبشہ کے بادشاہ کی بیٹی سے نکاح کیا تھا، اس سے جو اولاد ہوئی اس کا رنگ سفیدی اور سیاہی کے درمیان تھا اس لیے اس کو ”اصفر“ کہا گیا اور اس کی نسل ”بنو الاصفر“ کہلائی۔ (۶۱)

۲ ابن الانباری ہی نے یہ بھی نقل کیا ہے کہ ایک موقع پر حبشیوں نے رومیوں پر غلبہ حاصل کر لیا اور ان کی عورتوں سے وطی کی تو ان کی جو اولاد پیدا ہوئی اس میں روم کی سفیدی اور حبشہ کی سیاہی تھی، اس طرح ان میں زردی پیدا ہوئی اس لیے وہ ”اصفر“ کی طرف منسوب ہوئے۔ (۶۲)

۳ ابراہیم حربی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”بنو الاصفر“ اصفربن روم بن عیصو بن اسحاق بن ابراہیم علیہما السلام کی طرف نسبت ہے۔ (۶۳) قاضی عیاض رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ قول ابن الانباری کے قول کے مقابلہ میں آئبہ ہے۔ (۶۴)

۴ ایک قول یہ ہے کہ عیصو بن اسحاق بن ابراہیم علیہما السلام کا رنگ بہت سرخ تھا، ان کی شادی اپنی چچازاد بہن یعنی حضرت اسماعیل علیہ السلام کی صاحبزادی سے ہوئی، ان سے روم بن عیصو کے علاوہ پانچ مزید اولاد پیدا ہوئی، روم بہت زیادہ زرد رنگ کا تھا، رومیوں کی نسل ان سے چلی اس لیے ان کو بنو الاصفر کہا جاتا ہے۔ (۶۵)

۵ ابن ہشام رحمہ اللہ نے ”التیجان“ میں لکھا ہے کہ عیصو بن اسحاق علیہ السلام کو ان کی دادی حضرت سارہ علیہا السلام نے سونے کے زیورات پہنائے تھے، سونے کی زردی کی وجہ سے ان کو ”اصفر“ کہا گیا ہے۔ (۶۶) واللہ اعلم۔

(۶۰) ان تمام اقوال کے لیے دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۳۰) - (۶۱) فتح الباری (ج ۱ ص ۳۰) -

(۶۲) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۸۱) - (۶۳) حوالہ بالا - (۶۴) حوالہ بالا - (۶۵) حوالہ بالا -

(۶۶) فتح الباری (ج ۱ ص ۳۰) و عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۸۱) -

فمازلت موقناً أنه سيظهر حتى أدخل الله على الإسلام

پس مجھے برابر یقین رہا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم عنقریب غالب آجائیں گے، یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ نے مجھ پر اسلام کو داخل کر دیا۔

یوسفیان ہر قل کے دربار کی یہ کیفیت دیکھ کر متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے اور ان کو یقین ہو گیا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم غالب آکر رہیں گے۔

حضرت یوسفیان رضی اللہ عنہ کا اسلام

کچھ بد بخت لوگ ایسے ہیں جو حضرت یوسفیان رضی اللہ عنہ کو مسلمان نہیں مانتے، وہ رافضیوں کے پروپیگنڈوں کا شکار ہو کر جمالت کی وجہ سے یہ کہتے ہیں کہ یہ شخص دل سے مسلمان نہیں ہوا تھا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ مسلمان ہونے سے قبل یہ ائمۃ الکفر میں داخل تھے، لیکن اس کے باوجود اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے ان کو اسلام کی توفیق دی، ان کے قبول اسلام کا مختصر واقعہ یہاں بیان کیا جاتا ہے۔ صلح حدیبیہ کے بعد قریش کے حلیف بنو بکر نے آپ کے حلفاء بنو خزاعہ پر حملہ کر دیا، قریش کے کچھ لوگوں نے بھی اپنے حلفاء کی مدد کی حالانکہ ان پر لازم تھا کہ وہ ان کو حملے سے روکتے، حملہ بھی رات کو نیند کی حالت میں کیا گیا، بدریل بن ورقاء، عمرو بن سالم اور بنو خزاعہ کے کچھ اور لوگ مدینہ منورہ آئے اور آپ کو اس غدر کی اطلاع دی، عمرو بن سالم نے مظلومیت کی عکاس پر درد نظم سنائی:

یارب	إني	ناشد	محمددا
حلف	أينا	وأبيه	الأثلدا
قد	كنتم	وُلدأ	وكننا
ثمت	أسلمنا	فلم	ننزع
فانصر	هداك	الله	نصراً
و	ادع	عبادالله	يأتوا
فيهم	رسول	الله	قد
إن	سِيم	خسفاً	وجبه
في	فيلق	كالبحر	يعجری
إن	قریشا	أخلفوك	الموعدا

ونقضوا
وجعلوا
وزعموا
وهم
هم
وقتلونا
ميثاقك
لي
ان
أذل
بيتونا
رغعا
المؤكد
كداء
أدعو
وأقل
بالوتير
و
سجدا

اہل مکہ نے جب اس حرکت کے انجام پر نظر کی تو ابوسفیان کو تجدیدِ صلح کے لیے مدینہ منورہ روانہ کیا، انہوں نے حضرت ابوبکر، حضرت عمر اور حضرت علی رضی اللہ عنہم سے الگ الگ گفتگو بھی کی، لیکن ناکام واپس لوٹا پڑا۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ۱۰ رمضان ۸ھ کو دس ہزار کاشکری لے کر مکہ مکرمہ کی طرف سفر شروع فرمایا، قریش کو خبر نہ تھی، یہاں تک کہ مکہ مکرمہ کے قریب مقام مراً الظہران پہنچ گئے، اہل مکہ تک فوج کی آمد کی بھٹک پڑ چکی تھی، ویسے بھی دغدغہ لگا ہوا تھا کہ نہ معلوم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کس وقت ہم پر چڑھائی کر بیٹھیں، چنانچہ ابوسفیان بن حرب، بدیل بن ورقاء اور حکیم بن حزام خبر لینے کی غرض سے مکہ مکرمہ سے نکلے، جب مراً الظہران کے قریب پہنچے تو آگ دکھائی دی کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عرب کے قدیم دستور کے مطابق نیز بطورِ حکمت حکم دیا تھا کہ ہر شخص اپنے خیمہ کے سامنے آگ سلاگنے، یہ لوگ آگ دیکھ کر گھبرا گئے اور ایک دوسرے سے پوچھا کہ یہ آگ کیسی ہے؟ بدیل نے کہا کہ یہ آگ قبیلہ خزاعہ کی ہے، ابوسفیان نے کہا کہ خزاعہ کے پاس اتنا لشکر کہاں سے آیا وہ تو قلیل ہیں یہ گفتگو ہو رہی تھی کہ حضرت عباس رضی اللہ عنہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے نچر پر سوار اس طرف نکل آئے، انہیں فکر تھی کہ کسی طرح اہل مکہ کو خبر ہو جائے اور صبح سے پہلے پہلے وہ لوگ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے امن طلب کر لیں ورنہ خیر کی کوئی صورت نہیں، چنانچہ وہ کسی چرواہے وغیرہ کی تلاش میں نکلے تھے کہ ابوسفیان کی آواز سن کر انہیں پہچان لیا، فوراً ان کو آواز دی اور حملہ کی خبر سنائی، یہ خبر سن کر ان لوگوں کے ہوش و حواس اڑ گئے، حضرت عباس رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ اب کیا تدبیر کی جائے؟ حضرت عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ میرے پیچھے نچر پر سوار ہو جاؤ، تمہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمتِ اقدس میں لے چلتا ہوں، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے تعاقب کیا اور قتل کرنا چاہا اور عرض کیا یا رسول اللہ! یہ ابوسفیان ہیں، ان کے ساتھ کوئی معاہدہ نہیں، مجھے اجازت دیجئے کہ گردن مار دوں، حضرت عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا میں نے ابوسفیان کو پناہ دی ہے آپ نے فرمایا اچھا! ان کو اپنے پاس رکھو، صبح میرے پاس لے کر آنا۔

حضرت عباس رضی اللہ عنہ نے آپ کے حکم کے بموجب انہیں رات کو اپنے خیمہ میں رکھا، صبح کو ابوسفیان نے مسلمان ہونے کا فیصلہ کر لیا، اور آپ کی خدمت میں حاضر ہو کر اسلام قبول کر لیا، آپ نے بھی ان کی عزت افزائی فرمائی اور فرمایا ”من دخل دارأبی سفیان فهو آمن“۔ (۶۷)

اسلام لانے کے بعد حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ان کے ساتھ سلوک، غزوات میں ان کی شرکت، اور اللہ کی راہ میں ان کی دونوں آنکھوں کی شہادت یہ سب باتیں دلیل ہیں اس بات پر کہ وہ خلوص دل کے ساتھ مسلمان ہوئے ہیں۔ (۶۸)

”وكان ابن الناطور صاحب إيلياء وهرقل سقفاً على نصارى الشام يحدث...“۔

یہ امام زہری رحمۃ اللہ علیہ کا مقولہ ہے اور اسناد سابق کے ساتھ موصول ہے۔ بعض حضرات نے اسے معلق کہہ دیا ہے یہ وہم ہے، اور بعض مغاربہ کا خیال ہے کہ یہ ”عن الزہری عن عبید اللہ عن ابن عباس عن أبی سفیان عن ابن الناطور“ مروی ہے جبکہ محققین فرماتے ہیں کہ ان کو ابن اسحاق کی روایت سے اشتباہ ہوا ہے جنہوں نے ابن الناطور کی حدیث کو حدیث ابی سفیان سے مقدم ذکر کیا ہے۔

اصل صورت یہ ہے کہ یہ حدیث پہلی حدیث پر معطوف ہے، تقدیر عبارت ہے: ”عن الزہری

أخبرني عبید اللہ... فذكر الحدیث ثم قال الزہری: وكان ابن الناطور يحدث...“ (۱)

امام زہری رحمۃ اللہ علیہ کی ملاقات ابن الناطور سے عبد الملک کے زمانے میں دمشق میں ہوئی ہے، امام زہری نے یہ قصہ خود سنا ہے بظاہر اس وقت ابن الناطور مسلمان ہو چکے تھے۔ (۲) ”ناطور“ طائے مہملہ کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے اور ”ناطور“ یعنی طائے معجمہ کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے، بعض حضرات نے کہا

(۶۷) تفصیلات کے لیے دیکھیے سیرت ابن ہشام (ج ۲ ص ۲۶۸ و ۲۶۹) سیرت المصطفیٰ (ج ۲ ص ۲۰ و ۲۱) اور سیرت النبی (ج ۱ ص ۲۹۶ و ۲۹۷)۔

(۶۸) حضرت ابوسفیان رضی اللہ عنہ کے اسلام کے سلسلہ میں بعض حضرات نے ان کی طرف یہ اشعار منسوب کیے ہیں:-

لعمرك	إني	يوم	أحمل	رأية
لتغلب	خيل	اللات	خيل	محمد
لكالمدلج	الحيران	أظلم	أظلم	ليله
فهذا	أواني	حين	أهدى	وأهدى
هداني	هاد	غير	نفسى	ودلنى
على	الله	من	طردت	كل مطرد

لیکن درحقیقت یہ اشعار حضرت ابوسفیان بن حارث بن عبد المطلب کے ہیں نہ کہ حضرت ابوسفیان بن حرب کے، دیکھیے سیرت ابن

ہشام (ج ۲ ص ۲۶۸)۔

(۱) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۴۰)۔ (۲) حوالہ بالا۔

ہے کہ ”ناطور“ کھجوروں کے باغ کی حفاظت کرنے والے کو کہتے ہیں اور بعض کا خیال ہے کہ انگوروں کے باغ کی رکھوالی کرنے والے کو کہتے ہیں، یہ عربی لفظ نہیں ہے البتہ عربی میں استعمال ہونے لگا۔ (۳)

یہ ابن الناطور ایلیاء کا گورنر تھا اور ہرقل کا صاحب بھی اور یہ نصاریٰ شام کا لاط پادری تھا یعنی اس کو مذہبی عظمت اور دنیوی وجاہت دونوں حاصل تھیں۔

کیا جمع بین الحقیقۃ والمجاز درست ہے؟

یہاں ”ابن الناطور“ کو ”صاحب ایلیاء و ہرقل“ کہا گیا ہے، لفظ ”صاحب“ کے معنی حقیقی ”مصاحب“ کے ہیں اور معنی مجازی ”گورنر“ کے، یہاں یہ لفظ ان دونوں معانی میں مستعمل ہوا ہے۔ علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک لفظ واحد سے معنی حقیقی و مجازی بیک وقت مراد لے سکتے ہیں، جبکہ دوسرے حضرات ایسے موقعہ پر ”عموم مجاز“ مراد لیتے ہیں یعنی ایک معنی عام مراد لیتے ہیں کہ حقیقت اور مجاز دونوں اس معنی عام کا فرد بن جاتے ہیں۔ (۴)

ہماری طرف سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ اول تو سیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے تصریح کی ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ سے کہیں منقول نہیں کہ ایک لفظ کو حقیقت اور مجاز دونوں کے لیے بیک وقت استعمال کیا جاسکتا ہے، البتہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے اصحاب نے بعض استعمالات سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے، خود ان سے کوئی تصریح منقول نہیں۔ (۵)

دوسری بات یہ کہ ”وکان ابن الناطور صاحب ایلیاء و ہرقل“ زہری کا کلام ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نہیں اس لیے اس سے استدلال مفید نہیں۔

اس کے علاوہ یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ یہاں ”صاحب ایلیاء“ کے بعد ”ہرقل“ سے پہلے ایک ”صاحب“ اور مقدر ہے، تو پہلے ”صاحب“ کے معنی گورنر کے ہو جائیں گے اور دوسرے ”صاحب“ کے معنی ”مصاحب“ کے ہو جائیں گے، اس طرح یہ اشکال ختم ہو جائے گا کہ ایک ہی لفظ سے دو معنی یعنی حقیقی اور مجازی مراد لیے گئے ہیں، محذوف ماننا جمع بین الحقیقۃ والمجاز کے قائل ہونے کے مقابلہ میں بہتر ہے۔ (۶)

نیز یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ ”صاحب“ کے معنی الگ الگ نہیں، بلکہ ایک ہی معنی ہیں ”ذو“

(۳) عمدة القاری (ج ۱ ص ۸۰) بیان الأسماء المبهمة۔

(۴) شرح کرمانی (ج ۱ ص ۶۴)۔ (۵) فیض الباری (ج ۱ ص ۴۴)۔

(۶) عمدة القاری (ج ۱ ص ۹۵)۔

بمعنی ”والا“ یہ اور بات ہے کہ اس میں مضاف الیہ کی نسبت کے اعتبار سے فرق آجاتا ہے، چنانچہ اس کی نسبت اگر مکان کی طرف ہو تو اس کے معنی حاکم اور مالک کے ہونگے اور اگر کسی شخص کی طرف ہو تو ”مصاحب“ اور ”دوست“ کے معنی ہوں گے۔ گویا ”صاحب ایلیاء و ہرقل“ کا مطلب ہوا ”ایلیاء اور ہرقل والا“ چونکہ ایلیاء مکان ہے لہذا اس کے معنی ہونگے ”ایلیاء کا حاکم“ اور ”گورنر“ اور ”ہرقل“ شخص ہے لہذا معنی ہونگے ”ہرقل کا مصاحب“۔ (۷)

سقف

اس لفظ کے ضبط میں اختلاف ہے، یہ فعل ہے یا اسم؟ اگر فعل ہے تو اس میں دو قول ہیں، ایک قول تو یہ ہے کہ یہ ”سُقِفَ“ باب تفعیل سے فعل ماضی ہے اور دوسرا قول ہے ”أُسْقِفَ“ یعنی باب افعال سے فعل ماضی (۸)

اور اگر یہ اسم ہے تو اس کے ضبط میں کئی قول ہیں:

ایک قول ہے ”أُسْقِفَ“ اور دوسرا قول ہے ”أُسْقِفَ“ دونوں میں ہمزه اور قاف مضموم ہیں اور سین ساکن، البتہ پہلے قول پر فاء مخفف ہے اور دوسرے پر شد۔ تیسرا قول ہے ”سُقِفَ“ بضم السین واقاف و تشدید الفاء۔ (۹)

مشہور یہ ہے کہ یہ عجمی زبان کا لفظ ہے اور اس کے معنی ہیں ”رئیس دین النصاری“ یعنی نصاریٰ کا سب سے بڑا دینی پیشوا۔

بعض حضرات کہتے ہیں کہ یہ ”سقف“ سے نکلا ہے اس کے معنی لمبائی کے ساتھ جھکاؤ کے ہیں، چونکہ ان کے دینی پیشوا خشوع کے اظہار کے لیے جھک کر چلتے ہیں اس لیے ان کو ”سقف“ یا ”أُسقف“ کہتے ہیں۔ (۱۰)

الشام

یہ مہموز اور غیر مہموز دونوں طرح پڑھا گیا ہے، نیز شام بھی پڑھا گیا ہے۔ (۱۱)

حافظ ابن عساکر رحمہ اللہ نے اپنی تاریخ میں نقل کیا ہے کہ شام میں دس ہزار صحابی داخل ہوئے ہیں (۱۲)۔

(۷) دیکھیے فیض الباری (ج ۱ ص ۴۲)۔ (۸) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۸۹) و فتح الباری (ج ۱ ص ۳۱)۔ (۹) حوالہ بالا۔

(۱۰) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۴۱) و تاج العروس (ج ۶ ص ۱۲۱)۔

(۱۱) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۸۲) بیان أسماء الاماکن، و شرح کرمانی (ج ۱ ص ۵۳)۔

(۱۲) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۸۲)۔

علامہ کرمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم چار مرتبہ شام تشریف لے گئے ہیں، دو مرتبہ نبوت سے پہلے، پہلی مرتبہ بارہ سال کی عمر میں اپنے چچا ابوطالب کے ساتھ سفر کیا اور مقام بصری میں پہنچ کر راہب سے ملاقات ہوئی اُس نے آپ کو واپس لیجانے کا مشورہ دیا تھا، دوسری دفعہ پچیس سال کی عمر میں حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا کا مال تجارت لے کر تشریف لے گئے تھے۔ پھر نبوت کے بعد بھی دو مرتبہ شام تشریف لے گئے ایک مرتبہ امراء کے موقع پر، اور دوسری مرتبہ غزوہ تبوک کے موقع پر۔ (۱۳) واللہ اعلم۔

أَنْ هَرَقَلَ حِينَ قَدِمَ أَيُّيَاءَ أَصْبَحَ يَوْمًا خَبِيثَ النَّفْسِ

یعنی ہرقل جب ایلیاء پہنچا تو ایک روز اس نے سخت پریشانی اور اضطراب کی حالت میں صبح کی، وہ بے چین اور افسردہ خاطر تھا۔

یہاں یہ اشکال نہ ہو کہ حدیث میں تو ہے ”لَا يَقُولُنَّ أَحَدُكُمْ خَبِيثَ نَفْسِي“ (۱۴) اس لیے کہ اس میں خطاب مسلمانوں سے ہے، جبکہ یہاں ہرقل کے بارے میں ہے۔
یہاں ”خبیث النفس“ سے مراد مغموں و غمگین ہے۔

فَقَالَ بَعْضُ بَطَارِقَتِهِ: قَدْ اسْتَشْكُرْنَا هَيْتَكَ

اس کے بعض خواص دولت نے کہا کہ ہمیں آپ کی حالت بدلی ہوئی معلوم ہو رہی ہے۔ آپ تجھے تجھے اور مضمحل و پریشان دکھائی دے رہے ہیں، اس کی کیا وجہ ہے؟
بطارقہ: بطریق کی جمع ہے، اس کے معنی ہیں قائد، خواص دولت اور اہل الرائے۔ (۱۵)

قَالَ ابْنُ النَّاطُورِ: وَكَانَ هَرَقَلَ حَزَّاءَ يَنْظُرُ فِي النَّجُومِ

ابن الناطور نے کہا کہ ہرقل کاہن تھا، علم نجوم میں دسترس رکھتا تھا۔

یہاں دو صورتیں ہیں (۱۶)۔

(۱۳) شرح کرمانی (ج ۱ ص ۵۳)۔

(۱۴) دیکھیے صحیح بخاری، کتاب الأدب، باب لا یقل: خبیث نفسی، رقم (۶۱۴۹) و (۶۱۸۰)۔

(۱۵) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۸۷) رتلج العروس (ج ۶ ص ۲۹۶)۔

(۱۶) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۹۳)۔

ایک صورت یہ ہے کہ آپ ”حزاء“ کو موصوف اور ”ینظرفی النجوم“ کو اس کی صفت قرار دیں۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ ”حزاء“ کو ”کان“ کے لیے خبر اول اور ”ینظرفی النجوم“ کو خبر ثانی قرار دیں۔

پہلی صورت میں اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ہر قل کاہن تھا اور اس کی کہانت نظرفی النجوم کے ذریعہ تھی۔

دوسری صورت میں کہیں گے کہ کہانت کی تین قسمیں ہیں، ایک یہ کہ آدمی فطری طور پر کاہن ہو، دوسری صورت یہ ہے کہ شیاطین کی مخبری کے ذریعہ کہانت کی جائے اور تیسری صورت یہ ہے کہ نجوم میں غور و فکر کے ذریعہ کہانت پائی جائے۔ (۱۷)

اب مطلب ہو جائے گا کہ اس کو فطری کہانت بھی حاصل تھی اور نظرفی النجوم کے ذریعہ بھی اُسے کہانت کا فن آتا تھا۔

جاہلیت میں کہانت اتقاءِ شیطانی کے ذریعہ بھی ہوتی تھی اور علمِ نجوم کی مدد سے بھی، اسلام نے ہر قسم کی کہانت کو باطل کر دیا، لہذا کہانت پر اعتماد درست نہیں۔ (۱۸)

ایک اشکال اور اس کا جواب

یہاں اشکال یہ ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ایسی روایت کیوں ذکر کی جس سے کہانت اور نجوم کی تقویت اور تصحیح معلوم ہوتی ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہ روایت یہاں نجوم و کہانت کی تائید و تقویت کے لیے نہیں، بلکہ اس لیے درج فرمائی ہے تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت اور صداقت کے اشارات ہر طرف اور ہر جانب سے رونما ہوئے، انسان و جنات اور اہل حق و اہل باطل سب کی زبان سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خبریں اور بشارتیں معلوم ہوئیں۔ (۱۹)

”فقال لهم حين سألوه: إني رأيت الليلة حين نظرت في النجوم ملك الختان

قد ظهر“

(۱۷) دیکھیے ایضاً البخاری (ج ۱ ص ۱۲۲)۔

(۱۹) حوالہ بالا۔

(۱۸) فتح الباری (ج ۱ ص ۴۱)۔

تو ہرقل نے ان کے پوچھنے پر بتایا کہ میں نے آج رات کو نجوم میں غور و فکر کیا تو دیکھا کہ ختنہ کزانے کا ملک یا ختنہ کرانے والوں کا بادشاہ غالب آگیا ہے۔

ملک: میم کے ضمہ اور لام کے سکون کے ساتھ بھی روایت ہے اور اسے ملک میم کے فتح اور لام کے کسرے کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے۔

نجومیوں کا عقیدہ ہے کہ برج عقرب مائی ہے اور ہر بیس سال میں اس برج میں سورج اور چاند دونوں کا اجتماع ہوتا ہے اور ان دونوں کا یہ اجتماع قران السعدین کہلاتا ہے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب پیدا ہوئے تھے تب قران السعدین ہوا تھا پھر دوسری دفعہ قران السعدین دوسرے بیس سال پورے ہونے پر ہوا جب حضرت جبریل وئی لیکر آئے اور تیسری دفعہ اس موقع پر ہوا جب فتح خیبر اور عمرہ القضاء کا واقعہ پیش آیا اور اسی کے نتیجے میں فتح مکہ کے ذریعہ آپ کو پورے جزیرۃ العرب پر غلبہ حاصل ہو گیا۔

ہرقل نے اس آخری قران السعدین کا مشاہدہ نظری نجوم کے ذریعہ کیا اور اس سے اس نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ ”ملک الختان“ کا غلبہ ہوگا۔ (۱)

”فمن یختتن من هذه الأمة“

اس زمانے کے لوگوں میں ختنہ کا رواج کن لوگوں میں ہے؟ امت کے معنی جماعت کے ہیں، یہاں مجازاً اہل عصر کے معنی میں اس کو استعمال کیا گیا ہے۔

قالوا: ليس یختتن إلا الیہود، فلا یهتمک شأنہم واکتب الی مدائن ملکک فیقتلوا

من فیہم من الیہود

بطارقہ نے جواب دیا کہ ختنہ کا رواج سوائے یہودیوں کے اور کسی کے ہاں نہیں ہے، آپ کو ان کی وجہ سے تشویش نہیں ہونی چاہیے آپ اپنے ملک کے شہروں کو لکھ دیجیے کہ ان یہود کو جو وہاں ہیں قتل کر دیں۔ بطارقہ نے ختنہ کے سلسلہ میں صرف یہود کا جو نام لیا ہے یہ ان کے علم کے اعتبار سے کہا ہے ورنہ حجاز کے لوگ ختنہ کرتے تھے۔

فینما ہم علی أمر ہم ائی ہرقل برجل أرسل بہ ملک غسان یخبر عن خبر رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم

وہ لوگ اس فکر میں تھے کہ ہرقل کے پاس ایک آدمی کو لایا گیا جسے شاہ غسان نے بھیجا تھا جو

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خبر دے رہا تھا۔

ملک غسان سے مراد ”عظیم بصری“ یعنی حارث بن ابی شمر ہے۔

پھر یہاں ”رجل“ مبہم ہے یہ آدمی کون ہے؟ اس سلسلہ میں دو قول نقل کیے گئے ہیں:-

ایک یہ کہ اس سے مراد حضرت دحیہ رضی اللہ عنہ خود ہیں کہ حارث عظیم بصری کو جب یہ خط پہنچا تو

اُس نے حضرت دحیہ رضی اللہ عنہ ہی کے ذریعہ ہرقل کے پاس بھجوا دیا۔

دوسرا قول یہ ہے کہ یہ عدی بن حاتم ہیں جو اُس وقت تک مسلمان نہیں ہوئے تھے بلکہ دین

نصرانیت پر تھے گویا جب یہ خط حارث بن ابی شمر کو ملا تو اُس نے عدی بن حاتم کے ہاتھوں ہرقل کے پاس

بھجوا دیا، ابن السکن نے یہی ذکر کیا ہے، چنانچہ حضرت دحیہ اور عدی بن حاتم دونوں ایک ساتھ ہرقل کے

پاس پہنچے۔ (دیکھیے فتح الباری ج ۱ ص ۳۸)۔

فلما استخبره هرقل قال: اذهبوا فانظروا: أمختن هو أم لا؟ فنظروا إليه، فحدثوه

أنه مختن، وسأله عن العرب، فقال: هم يختنون۔

جب ہرقل نے معلومات حاصل کر لیں تو کہا کہ جاؤ دیکھو یہ مختن ہے یا نہیں، انہوں نے ہرقل کو

بتایا کہ ہاں وہ مختن ہے، ہرقل نے اس سے عربوں کے بارے میں پوچھا کہ وہ ختنہ کرتے ہیں یا نہیں؟ اس

نے بتایا کہ وہ بھی ختنہ کرتے ہیں۔

فقال هرقل: هذا ملك هذه الأمة قد ظهر

هرقل نے کہا کہ یہ اس امت کا بادشاہ ہے جو غالب آنے والا ہے۔

ہرقل نے ماضی کا صیغہ اور ”قد“ استعمال کیا ہے اس لیے کہ ہرقل کو یقین ہے کہ اس کے بغیر کوئی

چارہ کار نہیں ان کو غالب آنا ہی ہے۔

اس جگہ اکثر رواۃ نے ”ملك“ ضمہ میم اور سکون لام کے ساتھ روایت کیا ہے، البتہ قابسی کی

روایت میں ”ملك“ (فتحہ میم اور کسرہ لام) ہے، جبکہ کشمیری کے نسخہ میں ”يملك“ ہے۔

قاضی عیاض رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ دراصل ”ملك“ ہے میم کا ضمہ میم کے ساتھ مل گیا تو یاء

کی صورت پیدا ہو گئی اس طرح اس کلمہ میں تصحیف ہو گئی۔

علامہ سہیلی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو تصحیف پر محمول کرنے کے بجائے درست قرار دینے کی کوشش

کی اور فرمایا کہ یہ مبتدا اور خبر ہیں یعنی هذا المذكور يملك هذه الأمة۔

یہ بھی امکان ذکر کیا گیا ہے کہ یہاں موصوف محذوف ہو اور ”یملك“ صفت ہو، یعنی ”هذا رجل يملك هذه الأمة۔“ بلکہ کوفین کی رائے میں یہاں اسم موصول کو محذوف مان سکتے ہیں اور تقدیری عبارت ہوگی ”هذا الذي يملك هذه الأمة“ اس سے بھی آگے بڑھ کر کوفین یہ کہتے ہیں کہ ”ذا“ کو اسم اشارہ کے بجائے بطور اسم موصول استعمال کر سکتے ہیں جیسے شاعر کے اس شعر میں استعمال ہوا ہے۔

عَدَسٌ ، مَا لِعَبَادٍ عَلَيْكَ إِمَارَةٌ
أَمْنٌ وَهَذَا تَحْمِيلِينَ طَلِيقٌ (*)

یعنی ”والذي تحملينه طليق“ اسی طرح یہاں بھی ”ذا“ اسم موصول کے معنی میں ہے، حذف ماننے کی ضرورت نہیں مطلب ہو جائے گا ”والذي يملك هذه الأمة قد ظهر۔“

لیکن حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میں نے ایک معتمد نسخہ میں دیکھا ہے ”بملك“ یعنی میم سے پہلے باء موحده ہے، اس صورت میں ”هذا“ کا مشار الیہ ”حکم نجوم“ ہوگا اور ”بملك“ کا تعلق ”ظهر“ کے ساتھ ہوگا، تقدیر عبارت ہوگی ”هذا الحكم الذي ثبت بالنظر في النجوم قد ظهر بملك هذه الأمة التي تختن“ یعنی نظر فی النجوم سے جو حکم ثابت ہوا وہ امتِ مختونہ کی بادشاہت سے ظاہر ہو گیا۔ (۳۰) واللہ اعلم۔

ثم كتب هرقل إلى صاحب له برومية وكان نظيره في العلم۔

پھر ہرقل نے رومیہ میں اپنے ایک دوست کو خط لکھا وہ علم میں ہرقل کی نظیر تھا۔

پچھلے ذکر آچکا ہے کہ رومیہ اٹلی کا دارالسلطنت ہے جس کو رومۃ الکبریٰ بھی کہا جاتا ہے، عیسائیوں کا اصل مرکز یہی تھا اور یہی روم کا پایہ تخت تھا، شام اور فلسطین کا علاقہ اور دوسرے علاقے چونکہ رومیوں کے غلبے کی وجہ سے ان کے تصرف میں آگئے تھے اور ان کی حکومت قائم ہو گئی تھی اس لیے ان کو بھی روم کہا جانے لگا تھا۔ پھر بعد میں یہ رومیہ جو دارالسلطنت اور مذہبی مرکز تھا اس کی مرکزیت تقسیم ہو گئی چنانچہ

(*) یہ یزید بن مفرغ حمیری کا شعر ہے، اسے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے زمانہ خلافت میں بستان کے والی عباد بن زیاد نے قید کر دیا تھا، قید سے رہائی کے بعد وہ اپنی گھوڑی سے خطاب کرتے ہوئے کہ رہا ہے کہ ”چل! تجھ پر اب عباد کی حکومت نہیں ہے اب تو ماموں ہے، اور جسے تو نے اٹھایا ہوا ہے (یعنی شاعر کی ذات) وہ آزاد سے“ دیکھیے ”سبیل الہدیٰ بتحقیق شرح قطر الندی“ للشیخ محمد محیی الدین عبدالحمید

دوسرا مرکز قسطنطنیہ کو بنالیا گیا، ہرقل قسطنطنیہ میں رہا کرتا تھا اور اس نے شام کے علاقہ میں ایک مرکز حمص کو بنایا تھا، جہاں اس کا قیام ہوا کرتا تھا۔

وسار ہرقل الی حمص، فلم یرم حمص حتی آتاہ کتاب من صاحبہ یوافق رأی

ہرقل علی خروج النبی صلی اللہ علیہ وسلم وأنہ نبی -

ہرقل حمص کی طرف چلا، ابھی حمص سے منتقل نہیں ہوا تھا کہ اس کے دوست کا خط آپہنچا، اس میں ہرقل کی رائے کی موافقت تھی کہ واقعی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ظہور ہو چکا ہے اور یہ کہ وہ نبی برحق ہیں۔

اس موقع پر ہرقل کے دوست نے ہرقل کی رائے کی موافقت تو کی لیکن اپنے اسلام کا اظہار نہیں کیا تھا۔

پچھے ہم تمہید میں ذکر کر چکے ہیں کہ اس خط کے لیجانے والے حضرت وحیہ نہیں تھے، یا کوئی اور تھا؟ یقینی طور پر نہیں کہا جاسکتا، البتہ تبوک کے موقع پر جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دوبارہ ان کو ہرقل کے پاس بھیجا تو ہرقل نے رومیہ کے لاٹ پادری کے پاس ان ہی کو بھیجا، لیکن اس میں یہ طے نہیں یہ لاٹ پادری وہی سابق ضغاطر ہی تھا یا کوئی اور؟ بہر حال اس دفعہ لاٹ پادری نے اسلام کا اعلان کیا اور اس کے نتیجہ میں وہ شہید کر دیے گئے۔

حمص

شام کا ایک مشہور اور قدیم ترین شہر ہے جو اپنے آثار اور مشاہد و مزارات کی وجہ سے بہت معروف ہے حضرت ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ کی سرکردگی میں یہ شہر فتح ہوا (۲۱) پچھے گذر چکا ہے کہ ہرقل کا اصل مرکز تو قسطنطنیہ تھا البتہ شام کے علاقہ میں حمص کو اس نے اپنا مرکز بنایا ہوا تھا۔

فأذن ہرقل لعظماء الروم فی دسكرة لہ ب حمص

ہرقل نے حمص میں اپنے ایک محل میں عظماء روم کو بلایا۔

دسكرة: اس محل کو کہتے ہیں جس کے ارد گرد بہت سے مکانات بنے ہوئے ہوتے ہیں۔ (۲۲)

(۲۱) معجم البلدان (ج ۲ ص ۲۰۲ - ۲۰۳)۔

(۲۲) فتح الباری (ج ۱ ص ۴۳)۔

ایک بڑا محل تھا اور وہاں اس نے عظماءِ روم کو اجازت دی، ہر قل کا خیال یہ تھا کہ میری تائید جب فضاظر کر رہا ہے جو بڑا پادری ہے اور اہل کتاب کا بڑا عالم ہے تو اب قوم شاید مان جائے، اس لیے ہر قل نے حمص میں لوگوں کو اکٹھا کیا۔

ثم أمر بأبوابها فغلقت ثم اطلع

پھر دروازوں کو بند کرنے کا حکم دیا، دروازے بند کر دیے گئے، پھر خود اوپر چلا گیا اور وہاں سے

جھانکا۔

اپنے آپ کو بالاخانے پر لے گیا، اس خیال سے کہ اگر لوگوں کے اندر ہیجان پیدا ہو تو میرے اوپر دست درازی نہ کریں اور دروازے اس لیے بند کر دیے تاکہ وہ باہر نکل نہ سکیں کیونکہ ہیجان کی صورت میں باہر نکل جائیں گے تو فتنہ پیدا ہو سکتا ہے، اس لیے دروازے بند کر دیے گئے تاکہ ان کا غصہ یہیں فرو ہو جائے۔ (۲۳)

فقال: يا معشر الروم، هل لكم في الفلاح والرشد وأن يثبت ملككم

پھر اس نے کہا کہ اے رومیو! کیا تمہیں کامیابی اور ہدایت کے اندر رغبت ہے؟ اور اس بات

میں کہ تمہاری حکومت قائم رہے؟

اُسے یقین تھا کہ اگر اسلام قبول نہیں کیا گیا تو حکومت چلی جائے گی، یہ باتیں اُسے اخبارِ سابقہ سے

معلوم ہو چکی تھیں۔ (۲۴)

فتبايعوا هذا النبي

اگر تمہیں کامیابی اور ہدایت کی رغبت ہے، تم اپنی حکومت کو قائم و دائم رکھنا چاہتے ہو تو اس نبی

سے بیعت ہو جاؤ۔

فحاصوا حيصة حمر الوحش إلى الأبواب فوجدوها قد غلقت

پس وہ وحشی گدھوں کی طرح دروازوں کی طرف بھاگے وہاں دروازوں کو انہوں نے بند پایا۔

عظماءِ روم متوحش ہو کر بھاگ پڑے، ان کا خیال یہ تھا کہ ہر قل ہماری آزادی سلب کرنا چاہتا ہے

اور ہمیں عربوں کا غلام بنانا چاہتا ہے۔

یہاں ایک تو گدھوں کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے جو بیوقوفی اور جہالت میں ضرب المثل ہوتے ہیں، دوسرے وحشی گدھوں کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے کیونکہ بدکنے اور بھاگنے کی خاصیت ٹمراہلیہ کے مقابلہ میں ان میں زیادہ ہوتی ہے۔ (۲۵)

فلما رأى هرقل نفرتهم وأيس من الإيمان قال: ردّوهم عليّ۔

جب ہرقل نے ان کی نفرت کو دیکھا اور ان کے ایمان سے مایوس ہو گیا تو کہا کہ ان کو میرے پاس واپس لاؤ، اس نے سیاسی چال چلی اور کہا۔

إني قلت مقالتي آنفاً أختبر بها شدتكم عليّ دينكم فقد رأيت، فسجدوا له

ورضوا عنه۔

میں نے ابھی ابھی جو بات کہی ہے اس سے میں تمہارے اپنے دین پر تصلّب اور سختی کو آزمانا چاہ رہا تھا، اب مجھے یقین ہو گیا میں نے تمہاری مضبوطی کو دیکھ لیا، چنانچہ ان سب نے اس کے سامنے سر ٹیک دیے اور اس سے خوش ہو گئے۔

فكان ذلك آخر شأن هرقل
یہ تھا ہرقل کے قصہ کا آخری معاملہ۔

”آخر شأن هرقل“ کا یہ مطلب نہیں کہ اس کے فوراً بعد وہ مر گیا بلکہ اس کو جو دعوتِ اسلام دی گئی اس سلسلہ میں جو قصہ پیش آیا وہ یہیں تک ختم ہو گیا، ہرقل کا معاملہ مشتبہ رہا، اس کے نزدیک حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حقانیت ثابت ہو گئی لیکن پھر بھی اس نے اپنی حکومت اور دین کو ترجیح دی اور ایمان نہیں لایا۔ (۲۶)

ہرقل اس کے بعد کافی عرصہ زندہ رہا جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ اس کے بعد اس نے جنگِ موتہ میں مسلمانوں کے خلاف لشکر کشی کی، جنگِ تبوک میں لشکر کشی کی۔ اسی طرح حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں اس نے سونا بھیجا جو آپ نے تقسیم کر دیا۔ (۲۷)

(۲۵) حوالہ بالا۔

(۲۶) فتح الباری (ج ۱ ص ۴۳)۔

(۲۷) حوالہ بالا۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے پاس غزوہ تبوک کے موقع پر خط بھجوایا تھا ہر قتل نے اپنی قوم کے سامنے وہ خط پڑھا اور کہا کہ یہ شخص مجھ کو دعوت دیتا ہے کہ مسلمان ہو جاؤ، ورنہ جزیہ ادا کرو ورنہ آخری صورت قتال ہے، تم سب کو معلوم ہے کہ اس شخص کا قبضہ ہماری سرزمین پر بھی ہو جائے گا، آویا تو ان کے دین کی اتباع کرتے ہیں اور یا جزیہ دینا منظور کر لیتے ہیں، قوم نے جب یہ بات سنی تو بیک آواز اس کی بات کو رد کر دیا اور ناراضگی کا اظہار کیا، اس پر ہر قتل نے ان کو پرسکون کیا اور کہا کہ میں تو تمہاری پختگی دیکھ رہا تھا اب مجھے معلوم ہو گیا کہ تم اپنے دین پر کتنے پختہ ہو۔

پھر ہر قتل نے حکم دیا کہ میرے پاس کسی عرب شخص کو لاؤ جو بات کو سمجھتا ہو اور یاد رکھ سکتا ہو، چنانچہ توخی کو بلایا گیا، ہر قتل نے کہا کہ تم اس شخص کے پاس جاؤ، اور چاہو تو سب کچھ بھول جانا لیکن تین باتیں یاد رکھنا، ایک تو یہ کہ وہ اپنے خط کا ذکر کرتے ہیں یا نہیں، دوسرے یہ کہ وہ میرا خط پڑھ کر ”رات“ کا ذکر کرتے ہیں یا نہیں، اور تیسرے ان کے مونڈھوں کے درمیان کوئی چیز ہے یا نہیں؟

توخی چل پڑے اور تبوک میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پہنچے، تعارف کے بعد حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے توخی! کیا تمہیں اپنے باپ ابراہیم علیہ السلام کے دین، دین حنیف میں رغبت نہیں؟ وہ کہنے لگے کہ میں اس وقت ایک قوم کا قاصد ہوں اور ایک خاص دین پر ہوں، جب تک میں ان کے پاس واپس نہ لوٹ جاؤں ابھی میں اپنے دین سے نہیں ہٹ سکتا، آپ ہنس پڑے اور پھر آپ نے آیت تلاوت فرمائی ”اِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ اَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللّٰهَ يَهْدِي مَنْ يَّشَاءُ وَهُوَ اَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِيْنَ“ (۲۸)

پھر فرمایا ”يا احناتسوح، انى كتبت بكتاب الى كسرى فمزقه، واللّه ممزقه وممزق ملكه، وكتبت الى النجاشي بصحيفة، فخرقها، واللّه مخرقه ومخرق ملكه، وكتبت الى صاحبك بصحيفة فأمسكها، فلن يزال الناس يجادون منه بأساً مادام فى العيش خير۔“

واضح رہے کہ نجاشی دو ہیں، ایک تو وہ ہیں جن کے زمانے میں صحابہ کرام نے پہلی ہجرت کی اور وہ آپ پر ایمان لائے تھے ان کی وفات غالباً ۷ھ کے اواخر میں ہوئی، کیونکہ حضرت ام حبیبہ رضی اللہ عنہا کا نکاح انہوں نے کرایا تھا اور راج قول کے مطابق ۷ھ میں ان کا نکاح ہوا تھا، پھر حضور اکرم ﷺ نے مدینہ منورہ کی جنازہ گاہ ہی میں ان کی غائبانہ نماز جنازہ پڑھائی نہ کہ غزوہ تبوک کے موقع پر سفر میں۔ علامہ سہلی نے ان کی وفات ۹ھ میں ہونا ذکر کیا ہے، جس کے بارے میں حافظ ابن کثیر نے فرمایا ”فيه نظر“۔

دوسرا وہ ہے جو مسلمان نجاشی کے بعد آیا وہ مشرف باسلام نہیں ہوا تھا۔ جس کا ذکر مسند احمد میں توخی کی روایت میں بھی ہے، نیز مسلم کی روایت میں نجاشی کی طرف خط بھیجنے کے ذکر کے ساتھ ”وليس بالنجاشي“

الذی صلی علیہ النبی ﷺ کی تصریح بھی ہے -

دیکھئے طبقات ابن سعد (ج ۸ ص ۹۵) والاصابة (ج ۴ ص ۳۰۶) والبداية والنهاية (ج ۳ ص ۹۹ و ۱۰۴)

ومسند احمد (ج ص ۱) -

توخی کہتے ہیں ایک بات یہ ہوئی، اور اسے انہوں نے لکھ لیا، اس کے بعد ہر قل کا خط پر لکھا گیا اس میں ہر قل نے لکھا تھا ”تدعونی الی جنة عرضها السماوات والارض اعدت للمتقين، فاین النار؟“ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ”سبحان اللہ! این اللیل اذا جاء النهار“ توخی نے کہا کہ یہ دوسری بات ہو گئی، اسے بھی لکھ لیا۔

حضور اکرم ﷺ نے خط سے فارغ ہونے کے بعد فرمایا کہ تمہارا حق بیٹا ہے اور تم ایک قاصد ہو، لیکن چونکہ ہم سفر میں ہیں اور ہمارے پاس کچھ نہیں ہے اس لیے مجبوری ہے ورنہ ہم تمہیں جائزہ دیتے۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے ایک حلقہ عنقوریہ لاکر پیش کیا اور ایک انصاری جوان نے مہمانی کی ذمہ داری لے لی، میں جانے کے لیے اٹھا اور چل پڑا، حضور اکرم ﷺ نے مجھے آواز دے کر بلایا اور فرمایا کہ تمہیں جو حکم دیا گیا ہے وہ کرو اور یہاں سے جاؤ، آپ نے پیچھے کی طرف اشارہ فرمایا، میں نے گھوم کر دیکھا، آپ نے جوہ کھول دیا تھا اور پشت مبارک پر مہربوت واضح تھی جو مجھے نظر آگئی۔ (۲۹)

براعت اختتام

امام بخاری رحمہ اللہ کی عادت ہے کہ اختتام پر دلالت کرنے کے لیے کوئی لفظ آخر کتاب میں لاتے ہیں یہاں یہ لفظ ”آخر“ بدء الوحي کی بحث کے اختتام پر دلالت کر رہا ہے۔ (۳۰)

فائدہ

حضرت شیخ الحدیث صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا کہ امام بخاری رحمہ اللہ کتاب کے آخر میں کوئی لفظ اختتام پر دلالت کرنے والا لاتے ہیں اس سے کتاب کے اختتام کی طرف تو اشارہ ہوتا ہی ہے لیکن اس سے وہ انسان کو بھی اس کا اپنا خاتمہ یاد دلاتے ہیں، ان کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ دیکھو یہ کتاب جس میں علمی مباحث کو ذکر کیا گیا ہے اختتام کو پہنچ گئی، اسی طرح تم غافل نہ رہو، تمہاری کتاب زندگی بھی ایک دن ختم ہو کر بند ہو جائے گی۔ گویا صرف کتاب کے اختتام پر تکیہ نہیں بلکہ اس کے ساتھ ساتھ آدمی کو اپنے اختتام کی طرف بھی متوجہ کرنا ہوتا ہے۔ (۳۱)

روایت کی ترجمتہ الباب سے مناسبت

روایت کی ترجمتہ الباب سے مناسبت کے سلسلہ میں ایک بات تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ ”باب کیف کان بدء

الوحي الی رسول اللہ ﷺ“ میں وحی کا ذکر ہے، اور وحی میں تین چیزیں ہوتی ہیں:-

ایک وحی، یعنی اللہ سبحانہ و تعالیٰ، ان کی شان و عظمت تو مسلم اور متفق علیہ ہے، مشرکین بھی اللہ

کی عظمت کے گن گاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ وہی خالق ارض و سماء ہے وہی خالق شمس و قمر ہے، وہی امور

(۲۹) دیکھیے مسند احمد بن حنبل (ج ۲ ص ۲۲۱، ۲۲۲)۔

(۳۰) فتح الباری (ج ۱ ص ۴۲)۔

(۳۱) حاشیہ لامع الدراری (ج ۱ ص ۵۲)۔

عظام کی تدبیر کرنے والا ہے اور کوئی اس کے فیصلے کو رد نہیں کر سکتا۔

دوسری چیز، وحی میں ایک واسطہ ہوتا ہے، وہ واسطہ حضرت جبرئیل امین ہیں جن کی شان میں وارد ہے:

إِنَّ لَقَوْلِ رَسُولٍ كَرِيمٍ ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ مَّطَاعٍ ثُمَّ آمِينَ۔ (التکویر/ ۱۹-۲۱)۔

تیسری چیز وحی میں موحی الیہ ہے، یعنی محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں موحی الیہ یعنی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی عظمت و صداقت اور آپ کی دیانت و شرافت کو ثابت کیا ہے، علمائے اہل کتاب ہر قل و ضغاطر کی شہادت آپ کے حق میں حدیث میں مصرح موجود ہے جیسا کہ بالتفصیل پہلے آچکا ہے، اسی طریقہ سے ائمۃ الکفر میں سے کفر کے اس وقت کے بڑے امام الیوسفیان بن حرب کی گواہی بھی پیش کی ہے، الیوسفیان بن حرب نے ہر قل کے گیارہ سوالات کے جواب میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے جن اوصاف کو بیان کیا ہے وہ آپ کی عظمت، دیانت اور شرافت پر دلالت ہیں، گویا امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اس حدیث کو لا کر موحی الیہ یعنی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اوصاف کو بتانا چاہتے ہیں، انہوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اوصاف کی حقانیت کے لیے دو بڑی شہادتیں بیان کی ہیں۔ (۲۲)

یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ یہ باب ”بدء الوحي“ کا ہے اور حدیث ہر قل میں الیوسفیان کی زبانی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ابتدائی دور کے حالات بیان ہو رہے ہیں، لہذا معلوم ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی کی ابتدا اس لیے ہوئی کہ آپ کے یہ عمدہ اور پسندیدہ حالات تھے، ان حالات کا تقاضا تھا کہ آپ کی طرف وحی بھیجی جائے۔ (۲۳)

تیسری بات یہ ہے کہ ترجمۃ الباب میں آیت ”إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ الْخ“ مذکور ہے، اسی طرح حدیث ہر قل میں بھی ”يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ... الْخ۔“ والی آیت آئی ہے، ان دونوں آیتوں میں اخلاص، اقامت دین اور توحید کی تبلیغ کے مضامین بطور قدر مشترک موجود ہیں کہ حضرات انبیاء علیہم السلام کی طرف ان کی وحی کی جاتی ہے، اس طرح حدیث ہر قل میں مذکور آیت کے ذریعہ ترجمۃ الباب میں مذکور آیت کے ساتھ ربط قائم ہو گیا۔ (۲۴)

(۲۲) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۴۹) - (۲۳) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۴۹) - (۲۴) حوالہ بالا۔

حضرت شیخ الحدیث کی تفسیر کے مطابق سبابت اس طرح ہوگی کہ انہوں نے وحی بدء الوحي میں تقسیم اختیار کی ہے اس کے ہمیش نظر تو تطہیق واضح ہے کہ اس حدیث میں بداءت رسالت نمایان باجہد ملان زمان، باحوال اور احوال کے بھی ہے اور باجہد صحت سونی الیہ و سبوت الیہم کے بھی۔ نیز حدیث ہر قل کے مجموعے سے حضور الیہ صلی اللہ علیہ وسلم کی عصمت اور صدق کی وضاحت کے ساتھ ساتھ صائب وحی ہونے کی حیثیت سے وحی کی عظمت بھی ثابت ہوئی ہے۔

حدیث ہرقل سے مستنبط چند فوائد

① اس حدیث سے معلوم ہوا کہ مکتوب الیہ اگرچہ کافر ہو جب دعوت الی الاسلام کے سلسلہ میں خط لکھیں گے تو ملاطفت اور نرمی کا اسلوب اختیار کریں گے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہرقل کے خط میں یہی ملاطفت اور نرمی کا رویہ اختیار کیا ہے کما مر تفصیلہ۔

② اس سے ایک بات یہ معلوم ہوئی کہ چاہے کافر کو خط لکھا جائے لیکن اس کو بھی ”بسم اللہ الرحمن الرحیم“ سے شروع کیا جائے گا، یہ نہیں کہ مکتوب الیہ کافر ہے اس لیے اس میں ”بسم اللہ الخ“ نہیں لکھیں گے۔

③ اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوا کہ خبر واحد پر عمل واجب ہے کیونکہ آپ نے ایک آدمی کے ذریعہ خط بھیجا ہے اور آپ کا مقصد یہ ہے کہ اس کے مطابق عمل کیا جائے، تو خبر واحد پر عمل کا لازم ہونا معلوم ہو رہا ہے۔

④ چوتھا فائدہ اس حدیث سے یہ معلوم ہوا کہ اگر اہل کتاب میں سے کوئی شخص ایمان لائے گا تو اس کو دوہرا اجر ملے گا، کیونکہ آپ نے فرمایا ”اَسْلِمَ تَسْلَمَ يَوْمَئِذٍ اللهُ اَجْرَكَ مَرَّتَيْنِ۔“
 ⑤ پانچویں بات یہ ثابت ہوئی کہ آیات قرآنیہ کو لے کر کفار کے ملک کی طرف سفر کرنا جائز ہے، جیسا کہ ہرقل کے ملک کی طرف حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس خط کو لے کر سفر کیا گیا اور اس کے اندر قرآن کی آیت لکھی ہوئی تھی۔ و سیأتی تفصیل المسأله فی محلہ ان شاء اللہ۔

⑥ چھٹا فائدہ یہ معلوم ہوا کہ کفار کو پہلے اسلام کی دعوت دی جائے گی، جیسا کہ ہرقل کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسلام کی دعوت دی۔

⑦ ساتویں بات یہ معلوم ہوئی کہ امور دین میں ان لوگوں کو ترجیح حاصل ہوگی جو نسبی شرافت کے حامل ہوں، یعنی اگر ایسے لوگ موجود ہوں جو دین کے حامل ہوں، اس کے مقتضی پر عمل کرنے والے ہوں تو ان میں جو نسبی شرافت رکھتا ہو اُسے ترجیح ہوگی، اگر کوئی نسبی شرافت تو رکھتا ہے لیکن حامل دین نہیں اور اس کے مقتضی پر عمل نہیں کرتا اور دوسرا آدمی جو نسبی شرافت نہیں رکھتا لیکن دین کے مقتضی پر عمل کرنے والا ہے تو جو دین کے مقتضی پر پورا پورا عمل کرتا ہے اگرچہ نسبی شرافت کا حامل نہیں اس کو ترجیح ہوگی، ایسی حالت میں محض نسبی شرافت وجہ ترجیح نہ بنے گی۔

⑧ ایک مسئلہ اس سے یہ ثابت ہوا کہ جس خط کے اندر قرآن کی آیت لکھی ہوئی ہو اس کو محدث، جُنُبی اور کافر بھی اپنے ہاتھ میں لے سکتا ہے، جیسا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس خط میں

قرآن کریم کی آیت لکھی تھی اور کافر کے ہاتھ میں وہ خط پہنچا۔

۱۰۔ نواں فائدہ یہ سمجھ میں آیا کہ خط کے اندر ایجاز اور اختصار اولیٰ ہے، یہی بلاغت کا تقاضا ہے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا نام مبارک ایجاز و اختصار کے ساتھ بلاغت کی اعلیٰ قسم پر مشتمل تھا۔

۱۱۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ کفار کے ملک کی طرف سفر کرنا جائز ہے، جیسا کہ آپ کے قاصد حضرت وحیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے روم کا سفر کیا۔

۱۱۔ یہ بھی معلوم ہوا کہ تبلیغ کی خاطر قرآن کریم کی آیات کو اگر کفار کے پاس لکھ کر بھیجا جائے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں جیسا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھیجا۔

۱۲۔ ایک بات یہ ثابت ہوئی کہ گمراہی کا سبب بننا بھی گمراہی میں داخل ہے اور باعث گناہ ہے جیسا کہ ”فان تولیت فان علیک اثم الیریسین“ سے معلوم ہو رہا ہے۔

۱۳۔ ایک بات یہ معلوم ہوئی کہ کذب تمام امتوں کے نزدیک قبیح اور برا ہے صرف رافضیوں کا ایک فرقہ ہے جو کذب کو باعث اجر و ثواب سمجھتا ہے باقی تمام امتوں کا کذب کی قباحت پر اجماع ہے۔

۱۴۔ ایک بات یہ معلوم ہوئی کہ انبیاء علیہم السلام کو اغلیٰ لب کے اندر مبعوث کیا جاتا ہے۔

۱۵۔ ایک بات یہ معلوم ہوئی کہ اہل کتاب کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی صداقت کا علم تھا۔

۱۶۔ یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ اہل کتاب کو قبل از قتال اسلام کی دعوت دی جائے گی، قتال کی نوبت بعد میں آنے لگی جب کہ وہ اسلام یا جزیہ میں سے کسی ایک کو بھی قبول نہ کریں۔

۱۷۔ ایک بات یہ معلوم ہوئی کہ کفار کو ابتداءً اسلام نہیں کیا جائے گا، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ”سلام علی من اتبع الهدی“ فرمایا ہے ”سلام علیکم“ نہیں فرمایا۔

۱۸۔ ایک بات یہ ثابت ہوئی کہ کفار کو جب اسلام کی دعوت پیش کی جائے اور وہ اسلام کی دعوت کو قبول کرنے میں لیت و اعل کرے تو ان کا عذر قابل قبول نہیں ہوگا، ہرقل نے دعوت قبول نہیں کی تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”کذب بل هو علی نصرانیتہ“ (۳۵)۔

۱۹۔ ایک بات یہ معلوم ہوئی کہ مکاتبات اور خطبہ میں ”أما بعد“ کہنا مستحب ہے۔ (۳۶)

رواہ صالح بن کیسان و یونس و معمر عن الزہری

یہ روایت جو آپ نے پڑھی ہے اس میں امام بخاری کے نسخ ابو الیمان ہیں، ان کے استاذ شعیب ہیں

(۳۵) دیکھئے ”اسلام ہرقل“ کی بحث میں اس کی تخریج گزر چکی ہے۔

(۳۶) ان تمام فوائد و نکات کے لیے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۹۹ و ۱۰۰)۔

اور ان کے استاذ زہری ہیں، امام زہری نے عبید اللہ بن عبد اللہ عن ابن عباس کے طریق سے حدیث نقل کی ہے۔

یہاں ”رواہ صالح بن کیسان.... الخ“ فرما کر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ زہری سے روایت کرنے والے جیسے شعیب ہیں اسی طرح یہ تینوں بھی امام زہری سے روایت کرتے ہیں۔

چنانچہ صالح بن کیسان کی روایت امام بخاری نے ”ابراہیم بن حمزہ حدثنا ابراہیم بن سعد عن صالح بن کیسان عن ابن شہاب عن عبید اللہ بن عبد اللہ عن ابن عباس“ کے طریق سے ”کتاب الجہاد“ باب دعاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم الناس إلى الإسلام والنبوة“ میں نقل کی ہے۔ البتہ اس روایت میں ابن الناطور کا قصہ نہیں ہے۔ اسی طریق سے امام مسلم نے بھی اس حدیث کی تخریج کی ہے۔ (۳۷)

اسی طرح یونس کی روایت بھی امام بخاری نے کتاب الجہاد، باب قول اللہ عزوجل: قُلْ هَلْ تَرَبَّصُونَ بِنَا اِلاَّ اِحْدَى الْحُسَيْنَيْنِ میں اور کتاب الاستئذان، باب کیف یکتب إلى اهل الكتاب میں مختصراً نقل کی ہے، ان کے طریق سے مکمل حدیث طبرانی نے روایت کی ہے۔

اور معمر کی روایت بھی امام بخاری نے کتاب التفسیر باب قل یا اهل الكتاب تعالوا إلى کلمة سواء بیننا و بینکم أن لا نعبد إلا اللہ“ میں نقل کی ہے۔

علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ نے اس مقام پر کچھ اور احتمالات ذکر کیے ہیں جن کی علامہ عینی اور حافظ ابن حجر رحمہما اللہ نے زور دار طریقہ سے تردید کر دی ہے۔ (۳۸)

واللہ اعلم و علمہ اتم و احکم

قد تم شرح کتاب بدء الوحي

ویلیہ ان شاء اللہ تعالیٰ کتاب الإیمان

(۳۷) دیکھیے صحیح مسلم، کتاب الجہاد والسير، باب کتب النبی صلی اللہ علیہ وسلم إلى هرقل ملک الشام يدعوہ إلى الإسلام۔

(۳۸) مکمل تفصیلات کے لیے دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۰۰ و ۱۰۱) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۳ و ۲۵)۔

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

۲۔ کتاب الایمان

وحی کی عظمت و صداقت، عصمت و حجیت بطور دیباچہ بیان کرنے کے بعد اصل مقصد شروع کر رہے ہیں، چونکہ تمام امور کا مدار ایمان پر ہے، وحی کی صداقت سے اللہ اور بندے کا تعلق معلوم ہوا، اب اس تعلق کا اظہار بھی ضروری ہے، وہ ایمان اور اعمال سے ہوگا، ایمان روح ہے اور اسلام بدن، ایمان حقیقت ہے اور اسلام اس کی صورت، ایمان بنیاد ہے اور اعمال اسلام اس کی شاخیں ہیں، ایمان ہی کی بدولت مغیبات پر بلا دلیل و حجت یقین و اطمینان ہوتا ہے، وحی کی بحث اس لیے ابتدا میں ذکر کی تاکہ پوری کتاب کی حجیت و استناد ثابت ہو سکے۔

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ایمان کے مباحث کو شروع کرنے سے قبل فرق اسلامیہ کا مختصر تعارف کرا دیا جائے۔

فرق اسلامیہ

فرق اسلامیہ ان کو کہتے ہیں جو مسلمان ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں اور اپنے آپ کو اسلام سے منسوب کرتے ہیں خواہ گمراہ ہوں یا صحیح راستے پر ہوں، معتزلہ، خوارج، مرجئہ، کرامیہ، جہمیہ وغیرہ سب کے سب علی

التشکیک فرقِ ضالّہ ہیں، صحیح اسلامی فرقہ ”اہل السنۃ والجماعۃ“ ہے جو ”ما أنا علیہ وأصحابی“ (۱) کے مطابق ہے، یہ لقب بھی اسی ارشادِ نبوی سے ماخوذ ہے۔

اہل السنۃ والجماعۃ کے گروہ

پھر ”اہل السنۃ والجماعۃ“ میں چار گروہ صحیح اسلام پر ہیں۔
 محدثین:- یہ حضرات عقائد میں امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے منبع ہیں۔
 متکلمین، ان کے دو گروہ ہیں:

(الف) اشاعرہ:- یہ لوگ عموماً امام مالک اور امام شافعی رحمہما اللہ سے منقول عقائد کی تشریح و ترویج

کرتے ہیں۔

(ب) ماتریدیہ:- یہ حضرات امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے اصحاب سے منقول عقائد کی تائید

و تفصیل کرتے ہیں، اشاعرہ و ماتریدیہ میں اختلاف قلیل ہے، ابوالحسن اشعریؒ اول کے اور ابو منصور ماتریدیؒ دوم کے امام ہیں، یہ دونوں امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کے ہم عصر ہیں۔ (۲)

امام ابوالحسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ

امام ابوالحسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ پہلے معتزلی تھے، ابو علی مجبائی معتزلی کے اصحابِ خاص میں سے تھے، معتزلہ کے بڑے مناظر تھے۔ ایک مرتبہ پورے رمضان کا اعتکاف کیا، پہلے عشرہ میں خواب دیکھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم فرما رہے ہیں ”یا علی، انصر المذاهب المرویۃ عنی فإنہا الحق“ نیند سے بیدار ہونے کے بعد بڑی فکر ہوئی، دوسرے عشرے میں پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت ہوئی، آپ نے پوچھا ”ما فعلت فیما أمرتک بہ“ انہوں نے جواب دیا ”یا رسول اللہ، وما عسی أن أفعل، وقد خرّجت للمذاهب المرویۃ عنک محامل صحیحۃ“ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دوبارہ فرمایا ”انصر المذاهب المرویۃ عنی فإنہا الحق“ بیدار ہوئے تو سخت متفکر تھے، پختہ عزم کر لیا کہ ”کلام“ چھوڑ دیں گے،

(۱) هذا جزء من حدیث أخرجه الترمذی فی جامعہ عن عبد اللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما، فی کتاب الایمان، باب ما جاء فی افتراق هذه الأمة، رقم (۲۶۳۱)۔

(۲) فضل الباری (ج ۱ ص ۳۵)۔

حدیث کی اتباع کریں گے اور قرآن کی تلاوت کی مداومت کریں گے، پھر آخری عشرہ میں ستائیسویں شب کو، جس میں رات بھر بیدار رہ کر عبادت کرتے تھے، ان پر نیند کا غلبہ ہونے لگا، چنانچہ سو گئے، افسوس انہیں ہو رہا تھا کہ ستائیسویں شب کو عبادت کی توفیق نہیں ہوئی، اسی نیند کی حالت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا دیدار ہوا، آپ نے پھر استفسار فرمایا، انہوں نے جواب دیا ”قد ترکت الکلام، یا رسول اللہ، ولنزمت کتاب اللہ وسنتک“، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”أنا ما أمرتک بترک الکلام، إنما أمرتک بنصرة المذاهب المروية عنی فإنها الحق“ انہوں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! میں ایک خواب کی بنیاد پر ایسے مذہب کو کیسے چھوڑوں جس کو پختہ اور مضبوط کرنے میں میں نے تیس سال گزارے ہیں؟ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”لو لآئی أعلم أن اللہ سیمدک بمدد من عنده لما قمت عنک حتی آیتن لک وجوهها، فجاء فیہ فإن اللہ سیمدک بمدد من عنده“ جب سو کر اٹھے تو عقائد اہل سنت پر شرح صدر ہو چکا تھا اور معتزلہ کے عقائد کا فساد واضح ہو چکا تھا، مسجد جامع میں توبہ کا اعلان کیا اور پھر اہل سنت کے زبردست امام قرار پائے۔ (۳)

امام ابو منصور ماتریدی رحمۃ اللہ علیہ

محمد بن محمد بن محمود، ابو منصور ماتریدی رحمۃ اللہ علیہ، متکلمین کے امام ہیں، تین واسطوں سے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد ہیں، انہوں نے فقہ ابو بکر احمد جوزجانی سے اور انہوں نے ابو سلیمان جوزجانی سے حاصل کی، جو امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد ہیں۔

کتاب التوحید، کتاب المقالات، کتاب اوہام المعتزلہ وغیرہ کئی اہم تصانیف چھوڑیں، ۳۲۳ھ میں

وفات پائی۔

یہ ”ماترید“ کی طرف منسوب ہیں جو سمرقند کا کوئی محلہ ہے۔ (۴)

چوتھا گروہ اہل سنت صوفیہ کا ہے۔

حضرات محدثین پر نقل و سماع غالب ہے، وہ سمعیات سے مسائل کو ثابت کرتے ہیں، متکلمین خواہ ماتریدیہ ہوں یا اشاعرہ، سمعیات اور عقلیات دونوں پر مدار رکھتے ہیں، مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ عقل سے کوئی بات ثابت کرتے ہیں بلکہ قرآن و سنت سے ثابت شدہ عقیدوں کو عقلی دلائل سے ثابت کرتے ہیں، عقلی شہادت کو رد کرنا ان کا اہم مقصد ہے، وہ عقل و نقل کے توافق کے ذریعہ مسائل کا اثبات کرتے ہیں، صوفیہ

(۳) اس واقعہ کے لیے نیز ان کے مزید حالات کے لیے دیکھیے طغفات الشافعیۃ الکبریٰ للسیکی (ج ۲ ص ۲۳۵-۲۰۱)۔

(۴) انظر الفوائد البیہیۃ فی تراجم الحنفیۃ (ص ۱۹۵)۔

کے یہاں اشراقِ نوری کو زیادہ اہمیت حاصل ہے۔ (۵)

ایمان کے لغوی معنی

”ایمان“ کا لفظ ”امن“ سے ماخوذ ہے، اور ”امن“ ”خوف“ کی ضد ہے، ”امن“ اطمینان اور طمانیت کو کہتے ہیں جب یہ بابِ افعال سے آتا ہے تو متعدی ہو جاتا ہے اور اس کے معنی : ”ازالہ خوف“ کے ہو جاتے ہیں، پھر اس کا استعمال کبھی تو ایک مفعول کے ساتھ ہوتا ہے اور کہا جاتا ہے : ”آمنتہ“ میں نے اس سے خوف کو زائل کر دیا اور اس کو مطمئن کر دیا، کبھی دو مفعولوں کے ساتھ ہوتا ہے : ”آمنتہ غیري“ میں نے اس کو اپنے غیر سے بے خوف اور مطمئن کر دیا، پھر یہ جب بابِ افعال سے استعمال ہوتا ہے اور اس کے معنی ازالہ خوف کے ہوتے ہیں اور دو مفعولوں کی طرف متعدی ہوتا ہے تو کبھی دوسرے مفعول پر ”من“ داخل کیا جاتا ہے ”وَأَمَنَهُمْ مِّنْ خَوْفٍ“ یہاں بابِ افعال ہے ”ہم“ اور ”خوف“ دو مفعول ہیں، دوسرا مفعول ”خوف“ بواسطہ ”من“ مذکور ہوا ہے۔

کبھی ”ایمان“ ”باء“ کے صلہ کے ساتھ استعمال ہوتا ہے اس وقت اس کے معنی ”تصدیق“ کے ہوتے ہیں، پھر وہ ”باء“ کبھی تو ذوات پر داخل ہوتی ہے جیسے ”آمنت باللہ“ اور کبھی احکام پر، جیسے : ”آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ“ (۶)۔

بعض لوگوں کی رائے یہ ہے کہ ”ایمان“ جب ”تصدیق“ کے معنی میں استعمال ہوتا ہے تو اس کا صلہ ”باء“ کے ساتھ اس لیے آتا ہے کہ یہ معنی ”اعتراف“ کو متضمن ہوتا ہے، ”اعتراف“ کا صلہ چونکہ ”باء“ آتا ہے لہذا اس کا صلہ بھی ”باء“ آئے گا۔

دوسرے حضرات یہ کہتے ہیں کہ یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ ایمان معنی اعتراف کو متضمن ہے اور ”اعتراف“ کا صلہ ”باء“ آتا ہے اس لیے ”ایمان“ کے صلہ میں ”باء“ آتی ہے، بلکہ خود تصدیق کا صلہ ”باء“ کے ساتھ آتا ہے، تو جب ایمان تصدیق کے معنی میں ہے تو اس کے لیے ”باء“ کا استعمال ”آمنت باللہ“ میں یا ”آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ“ میں بالکل بے تکلف درست ہے۔

پھر اس بات میں اختلاف ہوا کہ ”ایمان“ بمعنی ”ازالہ خوف“ جب کہ وہ متعدی بنفسہ ہوتا ہے اور بمعنی ”تصدیق“ جبکہ وہ متعدی بالباء ہوتا ہے، ایمان کے یہ دونوں معنی حقیقی ہیں یا ان میں سے

(۵) فضل الباری (ج ۱ ص ۳۲۶)۔

(۶) سورہ بقرہ / ۲۸۵۔

ایک معنی حقیقی ہیں اور ایک معنی مجازی۔ علامہ زمخشری سے دونوں ہی قول مقبول ہیں بعض تو کہتے ہیں کہ ازالہ خوف اور تصدیق دونوں معنی ایمان کے حقیقی معنی ہیں، لفظ ”ایمان“ ان دونوں میں مشترک ہے جب متعدی بنفس ہو تو پہلے معنی اور جب بصلہ بآء ہو تو دوسرے معنی لیے جاتے ہیں، بعضوں نے یہ کہا کہ ایمان کے حقیقی معنی تو صرف ازالہ خوف کے ہیں مگر چونکہ تصدیق میں تکذیب سے امن دینا اور خوف کو زائل کرنا ہوتا ہے، اس تعلق سے ایمان کے معنی مجازاً تصدیق کے بھی آتے ہیں۔

اسی طرح اس کا ایک تیسرا استعمال بھی ہے کہ ”ایمان“ کے صلہ میں ”لام“ لاتے ہیں ”وَمَا نَتَّبِعُ الْمُؤْمِنِينَ لَنَأُولُو كُنَّا صَادِقِينَ“ (سورۃ یوسف/۱۶) ”أَنُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا وَقَوْمُهُمَا لَنَا عِدُونَ“ (المؤمنون/۴۷)

اس استعمال کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اصل میں یہاں ”ایمان“ معنی انقیاد کو متضمن ہے اور انقیاد کا صلہ لام کے ساتھ آتا ہے، لہذا ”وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا“ کے معنی ہو گئے آپ ہماری بات ماننے والے نہیں، اسی طرح ”أَنُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا“ کے معنی یہ ہیں کہ کیا ہم ایسے دو آدمیوں کے مقاد اور مطیع ہو جائیں، ان کی بات ماننے والے بن جائیں جو ہماری طرح ہیں اور ان کی قوم ہماری غلام ہے۔ تو یہاں ”ایمان“ چونکہ معنی ”انقیاد“ کو متضمن ہے اور ”انقیاد“ کا صلہ لام کے ساتھ آتا ہے اس لیے ”ایمان“ کے صلہ میں ”لام“ کو لایا گیا ہے۔

”ایمان“ کا ایک استعمال ”علی“ کے صلہ کے ساتھ بھی ہے حدیث میں آتا ہے ”ما من الأنبياء نبي إلا أعطى ما مثله آمن عليه البشر....“ (۷) اس حدیث میں یہ بتایا جا رہا ہے کہ ہر نبی کو ایسے معجزات دیے جاتے ہیں کہ ان کے اوپر لوگوں کو اعتماد کرنا پڑتا ہے۔

ایمان کے صلہ میں ”علی“ کا استعمال بہت ہی قلیل ہے، حضرت علامہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ استعمال صرف ایک حدیث میں وارد ہے جو اوپر ہم نے ذکر کر دی ہے یہاں ”ایمان“ ”اعتماد“ کے معنی کو متضمن ہے۔ (۸)

خلاصہ یہ نکلا کہ ”ایمان“ کا استعمال چار طریقے پر ہوتا ہے ایک تو یہ کہ وہ متعدی بنفس ہوتا ہے

(۷) دیکھیے صحیح بخاری (ج ۲ ص ۷۴۳) کتاب فضائل القرآن، باب کیف نزل الوحي، و کتاب الاعتصام، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: بعثت بجوامع الكلم، نیز دیکھیے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۸۶) کتاب الایمان، باب وجوب الایمان برسالة نبينا محمد صلی اللہ علیہ وسلم إلى جميع الناس ونسخ الملل مملکت۔

(۸) ان تمام لغوی تفصیلات کے لیے دیکھیے لسان العرب (ج ۱۳ ص ۲۱-۲۶) و تاج العروس (ج ۹ ص ۱۲۳ و ۱۲۵) و فیض الباری (ج ۱ ص ۴۳-۴۴)۔

خواہ ایک مفعول کی طرف ہو یا دو مفعولوں کی طرف، دوسرے مفعول کو بلا واسطہ حرفِ جر لایا جائے، یا حرفِ جر کے واسطہ سے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ”ایمان“ بمعنی ”تصدیق“ ہو اور ”باء“ کے صلہ کے ساتھ آئے، تیسری صورت یہ ہے کہ وہ ”انقیاد“ کے معنی کو متضمن ہو اور ”لام“ کے صلہ کے ساتھ استعمال ہو اور چوتھی صورت یہ ہے کہ وہ ”اعتماد“ کے معنی کو متضمن ہو، اس صورت میں اس کا صلہ ”علیٰ“ آئے گا جو اقلِ قلیل ہے۔ واللہ اعلم۔

تصدیق لغوی اور تصدیق منطقی میں فرق

اس کے بعد ایمان کے لغوی معنی تصدیق اور تصدیق منطقی کے درمیان فرق سمجھنے کی ضرورت ہے :-
لغوی تصدیق کے معنی یہ ہیں کہ اپنے اختیار سے کسی خبر کو یا کسی مخبر کو صادق قرار دینا، مثلاً آپ کے سامنے ایک آدمی نے کوئی خبر بیان کی، آپ نے اس خبر کو صادق قرار دیا یا مخبر کو صادق قرار دیا تو یہ تصدیق لغوی ہے۔

اور تصدیق منطقی کے معنی ہوتے ہیں نسبتِ تامہ کا علم اور ادراک، مناطقہ نے تصدیق کو علم و ادراک کی قبیل سے شمار کیا ہے اور اس کے معنی وہی نسبتِ تامہ کے علم و ادراک کے بیان کیے ہیں، اب نسبتِ تامہ کا علم کبھی بغیر اختیار کے بھی ہوتا ہے، مثلاً دوپہر کا وقت ہے سورج نکلا ہوا ہے، یہاں طلوعِ آفتاب کی جو تصدیق حاصل ہے وہ غیر اختیاری ہے اسی طرح تمام بدہیات میں ایسا ہی ہوتا ہے کہ ان کی نسبتِ تامہ کا جو علم و ادراک حاصل ہوتا ہے اس میں اختیار کو دخل نہیں ہوتا۔

گویا تصدیق لغوی اور تصدیق منطقی میں ایک فرق یہ ہوا کہ تصدیق لغوی میں اختیار کا دخل ہوتا ہے کیونکہ آدمی اپنے اختیار ہی سے کسی خبر کو یا مخبر کو صادق قرار دیتا ہے جبکہ تصدیق منطقی میں اختیار کا دخل ضروری نہیں، وہاں نسبتِ تامہ کا علم و ادراک کبھی بغیر اختیار کے بھی حاصل ہو جاتا ہے اور وہ مناطقہ کے یہاں تصدیق کہلاتی ہے۔

دوسرا ایک فرق اور ہے اور وہ یہ کہ تصدیق منطقی تکذیب و انکار کے ساتھ جمع ہو جاتی ہے جبکہ تصدیق لغوی تکذیب و انکار کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتی، مثال کے طور پر میرا یہ چشمہ ہے، آپ جانتے ہیں کہ یہ میرا ہی ہے لیکن عناد یا بدینتی کی وجہ سے آپ انکار کر رہے ہیں، تو میرے اور چشمے کے درمیان آپ کو نسبت کا علم و ادراک ہے اور آپ کو تصدیق منطقی حاصل ہے لیکن آپ انکار کر رہے ہیں، مناطقہ اس انکار کی وجہ سے اس کو تصدیق سے خارج نہیں کرتے جبکہ تصدیق لغوی انکار کے ساتھ جمع نہیں ہوتی، اس میں

خبر اور اس کے مخبر کو صادق قرار دیا جاتا ہے، میں کہہ رہا ہوں کہ یہ چشمہ میرا ہے تو جب آپ مجھے سچا کہیں گے کہ واقعی آپ کا ہے تب یہ تصدیق لغوی ہوگی ورنہ تصدیق لغوی نہیں بنے گی۔

یہ فرق اس تعریف کی بنیاد پر ہے جو منطق کی کتابوں میں درج ہے، جس میں تصدیق کو علم اور ادراک کی قبیل سے شمار کیا گیا ہے۔ (۹)

لیکن صاحب روح المعانی نے روح المعانی میں لکھا ہے ”وإن التصدیق المنطقی بعینه التصدیق اللغوی، ولذا فسرہ رئیسہم فی الکتب الفارسیۃ بـ ”گر ویدن“ وفي العربیۃ بما یخالف التکذیب والإنکار، وهذا بعینه المعنی اللغوی“ (۱۰) مطلب یہ ہے کہ رئیس المناطقہ کی تصریح کے مطابق تصدیق منطقی کے معنی فارسی میں ”گر ویدن“ کے آتے ہیں اور وہ تکذیب و انکار کا مقابل ہے اور ”گر ویدن“ کے معنی کسی چیز کا یقین اور اس کو باور کر لینا ہے اور کسی چیز کا یقین کر لینا یہ علم کے حصول کے بعد نفس کا ایک فعل ہے، چونکہ اس کو تکذیب کا مقابل قرار دیا گیا ہے اس لیے یہ معنی تکذیب کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتے۔ اب جبکہ یہ علم کے بعد نفس کا فعل ہے تو یہ اختیاری فعل ہوگا اور تکذیب کے ساتھ جمع بھی نہیں ہو سکتا تو اس وقت تصدیق منطقی بالکل تصدیق لغوی کے مرادف ہوگی، اس لیے کہ تصدیق لغوی بھی تکذیب کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتی اور تصدیق لغوی میں بھی انسان کے اختیار کا دخل ہوتا ہے، تو جب تصدیق منطقی کو حصول علم کے بعد نفس کا فعل قرار دیا گیا تو معلوم ہوا کہ تصدیق خود علم و ادراک کی قبیل سے نہیں ہے بلکہ لواحق علم و ادراک کی قبیل سے ہے اور اس کو تکذیب کا مقابل بھی کہا ہے لہذا ابن سینا کی تعریف کے مطابق تصدیق منطقی لواحق ادراک میں سے قرار دی جائے گی اور کہا جائے گا کہ تصدیق منطقی اور تصدیق لغوی میں کوئی فرق نہیں۔

پھر علامہ تفتازانی اور صدر الشریعہ رحمہما اللہ تعالیٰ کا تصدیق کے بارے میں جو اختلاف ہوا ہے وہ بھی اسی پر مبنی ہے۔ کیونکہ علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ ایمان کی تعریف میں جو تصدیق کا لفظ آیا ہے اس میں اختیاری کی قید کی ضرورت نہیں، اس لیے کہ تصدیق ہوتی ہی اختیاری ہے، گویا انہوں نے ابن سینا کے قول کا اعتبار کیا ہے اور صدر الشریعہ رحمۃ اللہ علیہ نے یہ فرمایا کہ ایمان کی تعریف میں جو ”تصدیق“ کا لفظ آیا ہے اس میں ”اختیاری“ کی قید بھی بڑھائی جائے گی، انہوں نے اس پہلی تعریف کا اعتبار کیا جو منطق کے رسائل میں مذکور ہے جس میں تصدیق کو اختیاری اور غیر اختیاری دونوں کے اندر مشترک قرار دیا گیا تھا، اس لیے انہوں نے کہا کہ ایمان کے اندر جو تصدیق ہوگی اس میں اختیار کا لحاظ کیا جائے گا۔ (۱۱)

(۹) فضل الباری (ج ۱ ص ۱۳۷ و ۱۳۸)۔

(۱۰) روح المعانی (ج ۱ ص ۱۵۲)۔ (۱۱) فیض الباری (ج ۱ ص ۳۷)۔

البتہ تصدیقِ منطقی اور تصدیقِ لغوی میں اتنا فرق ابن سینا کے نزدیک بھی ضرور ملحوظ ہے کہ تصدیقِ منطقی کے اندر بالاتفاق ظنیات بھی داخل ہیں جبکہ تصدیقِ لغوی کے لیے مکمل جزم و یقین لازمی ہے، ظن کی اس میں گنجائش نہیں۔ واللہ اعلم۔

ایمان کے شرعی معنی

ایمان کے شرعی معنی علماء نے بہت سے عنوانات سے ذکر کیے ہیں، چنانچہ جمہور علماء نے اس کی تعریف کی ہے ”هو التصديق بما عُلِمَ مجىء النبى صلى الله عليه وسلم به ضرورة تفصيلاً فيما عُلِمَ تفصيلاً و إجمالاً فيما عُلِمَ إجمالاً (۱۲)“ اس کا مطلب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جن چیزوں کا ثبوت بدیہی طور پر ہوا ہے اس کی تصدیق کرنا ایمان ہے، اگر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثبوت اجمالی ہے تو اجمالی تصدیق ضروری ہے اور اگر ثبوت تفصیلی ہے تو اس کی تصدیق تفصیلی طور پر کرنا ضروری ہے۔ مثال کے طور پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے عذابِ قبر کا ثبوت بالتواتر ہوا ہے اور وہ اجمالی ہے لہذا اجمالاً عذابِ قبر کی تصدیق کرنا ایمان کے لیے لازم اور ضروری ہوگا، عذابِ قبر کی جو تفصیلات آئی ہیں وہ اخبارِ آحاد سے ثابت ہیں، جبکہ نفسِ عذابِ قبر کا ثبوت تواتر سے ہوا ہے اور بدیہی ہے۔ نماز کا ثبوت حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے، تعدادِ رکعات، تفصیلِ اوقات اور یہ کہ ہر رکعت میں ایک قیام، ایک رکوع اور دو سجدے ہیں تواتر کے ساتھ ہوا ہے اور بدیہی ہے اور عوام و خواص میں مشہور ہے، یہی حال روزے کا اور اس کی ابتدا و انتہا اور امساک عن الأکل والشرب والجماع کا ہے تو اس کی تصدیق تفصیلی لازم ہوگی۔ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کے بارے میں قرآن مجید نے فرمایا ”مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ“ (المؤمن / ۷۸) حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی کچھ انبیاء کا ذکر اجمالاً مقول ہے : ”لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ“ (الرعد / ۷)۔ سے بھی اجمالی ذکر کا ثبوت ہو رہا ہے تو جن کا ثبوت اجمالی ہے ان پر ایمانِ اجمالی ضروری ہوگا اور حضرت ابراہیم، حضرت نوح، حضرت موسیٰ، حضرت یوسف، حضرت اسحاق، حضرت اسماعیل، حضرت عیسیٰ، حضرت داؤد، حضرت سلیمان علیہم السلام وغیرہ وغیرہ جن کا ذکر تفصیلاً آیا ہے ان پر تفصیلی ایمان ضروری ہوگا۔ (۱۳)

ایک اشکال اور اس کا جواب

یہاں ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ ”التصديق بما عُلِمَ مجىء الرسول صلى الله عليه وسلم ضرورة“

فرمایا گیا ہے اور ”ضرورۃ“ کے معنی ”بداہتہ“ کے ہیں یعنی مشہور بین العوام والنواص ہونا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ایمان کے لیے مشہور حکم کی تصدیق ضروری ہے، غیر مشہور کی تصدیق ضروری نہیں اگرچہ وہ قطعی ہو۔

حضرت شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہاں مشہور سے ہر کس وناکس کے نزدیک مشہور ہونا مراد نہیں ہے بلکہ اہل دین جو شریعت کے ساتھ وابستگی رکھتے ہیں اور اس کے اصول و قوانین سے واقفیت رکھتے ہیں ان کے نزدیک مشہور ہونا مراد ہے۔ اس تقدیر پر کوئی بھی حکم ایسا نہیں ہے کہ وہ قطعی ہو اور دین کا علم اور اس کے ساتھ تعلق رکھنے والوں کے درمیان معروف نہ ہو (۱۴)۔

علامہ تفتازانی رحمۃ اللہ علیہ نے اس اشکال کا یہ جواب دیا ہے کہ اس تعریف میں ”ضرورۃ“ سے مراد ”یقین“ ہے، یعنی ”ضرورت“ سے جو مشہور ہونے کی بات سمجھ میں آرہی تھی وہ مراد نہیں ہے بلکہ صرف اتنی بات مراد ہے کہ وہ چیز قطعی طور پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہو، خواہ مشہور ہو یا نہ ہو، تو اس کے انکار کو کفر قرار دیا جائے گا اور اس کی تصدیق کو ایمان کے لیے ضروری کہا جائے گا۔ (۱۵)

امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے فیصل التفرقة بین الإیمان والزندقۃ میں ایمان اور کفر کی تعریف کی ہے انہوں نے فرمایا کہ ایمان نام ہے ”تصدیق النبی صلی اللہ علیہ وسلم بجمیع ما جاء بہ، نکاہ، یعنی ایمان کے لیے ضروری ہے کہ ان تمام چیزوں کی جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے قطعیت کے ساتھ ثابت ہیں تصدیق کی جائے، اور کفر کے متعلق انہوں نے فرمایا ”تکذیب النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی شیء مما جاء بہ“ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے جو چیزیں قطعیت اور یقین کے ساتھ ثابت ہیں ان میں سے اگر ایک کا انکار کرے گا تو کافر ہو جائے گا۔ تو ایمان کے لیے ضروری ہے کہ تمام کی تصدیق کی جائے اور کفر کے لیے تمام کا انکار ضروری نہیں، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے قطعیت کے ساتھ جو امور ثابت ہیں ان میں سے ایک کے انکار سے بھی کفر لازم آجائے گا۔ (۱۶)

اس پر اعتراض ہوا کہ جب ایمان کے لیے تصدیق اور کفر کے لیے تکذیب ضروری ہے تو اگر کوئی آدمی ایسا ہو جو کسی امر کی نہ تصدیق کرتا ہو اور نہ تکذیب کرتا ہو تو اس کو کیا کہیں گے؟ ایمان کی تعریف میں تصدیق کی اور کفر کی تعریف میں تکذیب کی قید لگادی گئی ہے، ایک آدمی ”لانصدق ولانکذب“ کہتا

(۱۴) فضل الباری (ج ۱ ص ۲۲۰)۔

(۱۵) دیکھیے نیز اس شرح شرح عقائد (ص ۲۹۲)۔

(۱۶) تنظیم الاشارات (ج ۱ ص ۲۳)۔

ہے وہ بالاتفاق کافر ہے لیکن اس تعریف کے اعتبار سے اس کا حکم معلوم نہیں ہوتا۔

اس لیے امام رازی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ کفر کی تعریف ”تکذیب النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی شیء مما جاء بہ“ کے بجائے ”عدم تصدیق الرسول فی شیء مما علم بالضرورة مجیبہ“ کی جائے یعنی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے جو چیزیں بالقطع والیقین ثابت ہیں ان میں سے ایک کی تصدیق نہ کرنے والا بھی کافر ہوگا۔ (۱۷)

حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے ایمان کی تعریف کی ہے کہ قرآن کریم کی ظاہراً وباطناً تصدیق کرنا اور اقرار کرنا اور پھر اس کے معنی ایسے متعین کرنا جو مرادات قرآنیہ ونبویہ کے مطابق ہوں یہ ایمان ہے، زبان و دل دونوں سے قرآن کو اللہ کا سچا کلام سمجھنا اور پھر اس کے بعد آیات قرآنیہ کے معنی متعین کرنے کے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور خود قرآن کریم نے جو ان کی مراد بیان کی ہے اس کو تسلیم کرنا، یہ ایمان ہے۔ ایک آدمی اگر ظاہراً وباطناً زبان و دل سے قرآن کی حقانیت کا اقرار کرتا ہے، لیکن قرآن کے معنی متعین کرنے کے لیے وہ قرآنی ونبوی مرادات کی رعایت نہیں کرتا، قرآن کے معنی ان کے خلاف بیان کرتا ہے تو وہ زندیق ہے، مؤمن نہیں ہے، قرآن مجید میں جنت و دوزخ کا ذکر آیا ہے اور خود قرآن کریم نے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جنت اور دوزخ کا مصداق متعین کر دیا ہے، لیکن ایک آدمی کہتا ہے جنت سے مراد معنوی اور باطنی سرور ہے اور دوزخ سے مراد معنوی اور باطنی غم ہے، وہ قرآن و سنت میں وارد جنت و دوزخ کی تفصیلات کو نہیں مانتا حالانکہ ظاہراً بھی قرآن کا اقرار کرتا ہے اور باطناً بھی اقرار کرتا ہے، لیکن معنی وہ بیان کرتا ہے جو مراد رسول کے خلاف ہیں، قرآن کریم کی مراد کے خلاف ہیں، جنت سے وہ جنت مراد نہیں لیتا جو آخرت میں ہوگی اور جس میں باغات ہوں گے، حوریں ہوں گی، راحتیں اور آسائشیں اکٹھی کی جائیں گی اور جس کی شان ”ملاعین رأت ولا أذن سمعت ولا خطر علی قلب بشر“ ہوگی۔ اسی طرح دوزخ سے وہ عذاب کی جگہ مراد نہیں لیتا جہاں فرشتے عذاب دینے کے لیے مقرر ہوں گے، جہاں پر طرح طرح کی تکلیفیں پہنچائی جائیں گی اور کافر ابد الابد تک اس میں رہیں گے، تو وہ آدمی مؤمن نہیں بلکہ زندیق ہے، وہ آخرت کا بھی منکر ہے۔ یہیں دنیا میں سکون قلب اور سرور کو وہ جنت کہتا ہے اور یہیں کلفت اور کوفت جو دل کو لاحق ہوتی ہے اسے وہ دوزخ سمجھ رہا ہے، اور اگر کوئی آدمی ظاہراً اقرار کر رہا ہے اور دل میں انکار پوشیدہ ہے تو وہ منافق ہے۔ (۱۸)

(۱۷) دیکھیے تفسیر کبیر (ج ۲ ص ۳۷ و ۳۸) تفسیر آیت ”إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ...“

(۱۸) دیکھیے تنظیم الاثبات (ج ۱ ص ۳۳)۔

حضرت علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے جو بحث فرمائی ہے اس کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ ایمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قطعی و یقینی طریقہ پر ثابت شدہ امور کی آپ پر اعتماد کرتے ہوئے تصدیق کرنے کو کہتے ہیں اگر کوئی آدمی ان امور کی یا ان میں سے بعض کی تصدیق اپنی عقل پر اعتماد کرتے ہوئے کرتا ہے اور آپ پر اس کا اعتماد اس تصدیق کی بنیاد نہیں تو وہ مؤمن نہیں، ایک شخص کہتا ہے میں نے عقل کی کسوٹی پر پرکھا ہے اور عقل سے ان چیزوں کی صداقت و اہمیت کو پہچانا ہے لہذا میں ان کی تصدیق کرتا ہوں، نبی کے کہنے پر میں تصدیق نہیں کرتا تو ایسا آدمی بھی مؤمن نہیں ہوگا، قرآن کریم میں ہے ”فَلَا وَرَيْكَ لَا يَوْمُنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِي مَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا“ (النساء/۶۵)۔ یہاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر اعتماد کا ذکر کیا گیا ہے۔ (۱۹)

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ ایمان کے معنی شرعی یہ ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جن امور کا ثبوت قطعی اور یقینی ہے ان کی تصدیق کے ساتھ ان کے جمیع ماسوا سے براءت و بیزاری کا اظہار بھی کیا جائے ”قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَّاءُ مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ...“ (المتحنہ/۴) میں حضرت ابراہیم علیہ السلام اور ان پر ایمان لانے والوں نے مشرکین اور ان کے آلہ سے براءت و بیزاری کا اعلان کیا ہے، اس لیے تصدیق کے ساتھ تبری عن جمیع ماسوی اللہ بھی ضروری ہے۔ (۲۰)

حضرت شیخ عبدالقادر جیلانی، مولانا ثناء اللہ پانی پتی اور حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہم اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ایمان کی ایک صورت ہے وہ تصدیق بالقلب، اقرار باللسان اور عمل بالارکان ہے، اور ایک ایمان کی حقیقت ہے اور وہ ”لَا يَوْمُن أَحَدُكُمْ حَتَّىٰ يَكُونَ هُوَ تَبَعًا لِمَا جِثَتْ بِهِ“ (۲۱) کے مطابق ہے کہ طبیعت شریعت کے مطابق بن جائے، جس چیز کو شریعت چاہتی ہو طبیعت اسی چیز کو چاہنے والی ہو جائے، جس چیز سے شریعت نے تنفر اور بیزاری کا اظہار کیا ہے طبیعت میں اس سے نفرت اور کراہت آجائے یہ ایمان کی حقیقت ہے۔ (۲۲)

ایک اشکال

یہاں اشکال ہوتا ہے کہ ایمان میں تصدیق ضروری ہے اور وہ تصدیق اختیاری ہونی چاہیے، تو ہر قل

(۱۹) تنظیم الاشارات (ج ۱ ص ۳۳ و ۳۴) نیز دیکھیے الابواب والترانم از حضرت مولانا محمد ادریس صاحب کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ (ص ۳۳)۔

(۲۰) تنظیم الاشارات (ج ۱ ص ۳۴)۔

(۲۱) مشکوٰۃ المصابیح (ج ۱ ص ۳۰) کتاب الایمان، باب الاعتصام بالکتاب والسنة، الفصل الثانی۔

(۲۲) تنظیم الاشارات (ج ۱ ص ۳۴)۔

کو جس نے ابوسفیان سے سوال وجواب کے ذریعہ اور مضاطر کو خط لکھ کر اس کے جواب سے تصدیق حاصل کی، مسلمان کہنا چاہیے اس لیے کہ اس کو تصدیقِ اختیاری حاصل تھی جیسا کہ اس کے اقوال ”و کذلک الرسل تبعث فی نسب قومها“، ”وقد کنت أعلم أنه خارج“، ”فسیملک موضع قدمی ہاتین“، ”فلو أعلم أنى أخلص إليه لتجشمت لقاءه“، ”ولو کنت عنده لغسلت عن قدمیه“ اور ”هل لکم فی الفلاح والرشد وأن یثبت ملککم فتبایعوا هذا النبى“ سے معلوم ہو رہا ہے۔

یہی حال ابوطالب کا ہے، اس کو تصدیقِ اختیاری حاصل تھی اس کے اشعار تصدیقِ اختیاری کے حصول پر دال ہیں:

کذبتم و بیت اللہ یبزی محمد
ولما نطاعن دونہ و نناضل
ونسلمہ حتی نصرع حولہ
ونذهل عن ابنائنا والحلائل (۲۳)

(تم جھوٹ بولتے ہو، بیت اللہ کی قسم! محمد مقہور و مغلوب نہیں ہو گئے، ابھی تک ہم نے ان کے ارد گردہ کر قتال نہیں کیا۔ ہم انہیں اس وقت تک بے یار و مددگار نہیں چھوڑیں گے جب تک کہ ان کے ارد گرد پچھڑ نہ جائیں اور اپنے بیٹوں اور اپنی بیویوں کو بھول نہ جائیں)۔

اسی طرح ابوطالب ہی کا شعر ہے:

أیض یستسقی الغمام بوجه
ثمال الیتامی عصمة للأرامل (۲۴)

(ان کا رخ انور ایسا روشن ہے کہ اس کے وسیلے سے بادلوں سے بارش طلب کی جاتی ہے، یتیموں کے سرپرست اور بیواؤں کے محافظ ہیں)۔

اسی طرح ابوطالب نے کہا ہے:

و دعوتی و علمت أنک صادق
ولقد صدقت فکنت قبل أمینا
ولقد علمت بأن دین محمد
من خیر أديان البرية دینا (۲۵)

(۲۳) دیکھیے سیرت ابن ہشام (ج ۱ ص ۱۷۶)۔ (۲۴) سیرت ابن ہشام (ج ۱ ص ۱۷۷)۔

(۲۵) الإصابة فی تمییز الصحابة (ج ۳ ص ۱۱۶) التسمیة (ج ۱ ص ۱۱۶)۔

(تم نے مجھے اسلام کی دعوت دی، مجھے یقین ہے کہ تم سچے ہو، تم نے سچ کہا ہے، اس سے پہلے بھی تم امین تھے، مجھے یقین ہے کہ محمد کا دین تمام ادیان سے بہتر ہے)۔
اسی طرح اس کا یہ شعر بھی ہے:

والله لن يصلوا إليك بجمعهم

حتى أوتد في التراب دفينا (۲۶)

(بجدا! لوگ اپنی ساری جمعیت لیکر بھی تم تک نہیں پہنچ سکتے جب تک مجھے قبر کے اندر دفن نہ کر دیا جائے)۔ تو ہر قل اور ابوطالب کو اختیاری تصدیق حاصل ہے جو ایمان کے لیے ضروری ہے پھر کس بنا پر ان دونوں کو مؤمن تسلیم نہیں کیا گیا؟

امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کا جواب

اس اشکال کے جواب میں امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ تصدیق قلبی کے ساتھ ایمان کے لیے قول بالقلب یعنی اقرار بالقلب بھی ضروری ہے اور ان لوگوں کی طرف سے اقرار بالقلب نہیں پایا گیا تھا۔
امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کی یہ تعبیر واضح نہیں ہے۔ (۲۷)

محقق ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ کا جواب

شیخ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ نے دوسری تعبیر اختیار کی، انہوں نے کہا کہ ایمان کے لیے تصدیق قلبی کے ساتھ استسلام باطنی اور انقیاد قلبی بھی ضروری ہے، استسلام باطنی اور انقیاد قلبی کا مطلب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ میں اپنی باگ ڈور دیدی جائے اور اپنے آپ کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حوالہ کر دیا جائے اور آپ کی ہدایت پر من و عن عمل کیا جائے، ہر قل اور ابوطالب میں یہ انقیاد قلبی اور استسلام باطنی موجود نہیں تھا اس لئے وہ مؤمن نہیں۔ (۲۸)

حافظ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کی تعبیر

ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ تصدیق کے ساتھ التزام طاعت بھی ضروری ہے، اور ان دونوں

(۲۶) فتح الباری (ج ۷ ص ۱۹۳) کتاب مناقب الأنصار باب قصة أبي طالب۔

(۲۷) فضل الباری (ج ۱ ص ۲۲۲)۔ (۲۸) حوالہ بالا۔

نے تصدیق کے ساتھ طاعت کا التزام نہیں کیا تھا۔ حافظ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے تمام علماء کا اس پر اجماع نقل کیا ہے کہ ایمان کے لیے تصدیق قلبی کے ساتھ التزام طاعت ضروری ہے۔ - (۲۹)

شیخ ابوطالب مکی اور

شیخ نظام الدین ہروی رحمہما اللہ کی تعبیر

اسی بات کو دوسرے علماء نے کچھ اور عنوانات سے ذکر کیا ہے، چنانچہ ابوطالب مکی نے ”التزام شریعت“ کا عنوان اختیار کیا ہے اور فرمایا کہ ایمان کے لیے تصدیق قلبی کے ساتھ ”التزام شریعت“ لازم ہے۔

شیخ نظام الدین ہروی رحمۃ اللہ علیہ نے اسی کو ”تسلیم“ سے تعبیر کیا ہے، کہ ایمان کے لیے تصدیق کے ساتھ ساتھ ”تسلیم“ ضروری ہے، اس تعبیر کے اختیار کرنے پر صدر الشریعہ نے ان پر بہت طعن کیا حتیٰ کہ ”شیخ التسلیم“ مشہور ہو گئے۔ درحقیقت یہ بھی وہی کہ رہے ہیں جو ابن ہمام فرماتے ہیں اور ابن تیمیہ جس پر اجماع نقل کر چکے ہیں، بلکہ غور کر کے دیکھا جائے تو ان کی تعبیر قرآن کریم کے نظم سے اقرب ہے کیونکہ قرآن کریم میں ہے ”فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يَخْرُجُوا مِنْكُمْ فَيَكْفُرُوا بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ“ (النساء/۶۵) اس لیے ان کی تعبیر پر اعتراض درست نہیں۔ - (۳۰)

خلاصہ

جواب کا خلاصہ یہ ہوا کہ ہرقل اور ابوطالب کی تصدیق میں التزام طاعت و شریعت اور انقیاد قلبی موجود نہیں اس وجہ سے ان کو مؤمن نہیں کہا گیا۔
ابوطالب کے بارے میں تو آپ کو خود معلوم ہے کہ اس نے ”نار“ کو ”عار“ پر ترجیح دیتے ہوئے کہا ہے:

لولا الملامة أو حذار مسبة

لوجدتني ستمحاً بذاك ميينا (۳۱)

(یعنی اگر ملامت اور برا بھلا کہے جانے کا اندیشہ نہ ہوتا تو آپ مجھے اس دین کو بڑی فراخ دلی کے

(۲۹) فضل الباری (ج ۱ ص ۲۲۲)۔

(۳۰) فضل الباری (ج ۱ ص ۲۲۲)۔

(۳۱) فضل الباری (ج ۱ ص ۲۲۲) فیض الباری (ج ۱ ص ۵۰)۔

ساتھ قبول کرنے والا پاتے۔)

اسی طرح صحیح مسلم میں ابوطالب کا یہ قول بھی منقول ہے :

”لولا أن تعیرنی قریش، یقولون: إنما حملہ علی ذلک الجزع، لأقررت بہا عینک“ (۲۲) اگر مجھے یہ اندیشہ اور خدشہ نہ ہوتا کہ قریش کہیں گے ابوطالب دوزخ کی آگ سے ڈر گیا، تو میں ایمان لا کر آپ کی آنکھیں ٹھنڈی کرتا، لیکن میں یہ طعنہ برداشت نہیں کر سکتا اس لیے ایمان لانے سے مجبور ہوں۔

اسی طریقے سے ہرقل کے متعلق حدیث ہرقل میں گذرا ہے اس نے کہا تھا ”انی قلت مقالتي أنفأ

أختر بہا شدتکم علی دینکم“ یعنی میں نے ایمان لانے کا ذکر اس لیے کیا تھا کہ میں نصرانیت میں تمہاری پختگی اور مضبوطی کا اندازہ لگانا چاہتا تھا۔ اس سے معلوم ہوا کہ وہ بھی التزام شریعت کے لیے تیار نہ تھا۔

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے کہ ہرقل نے ایمان کے مقابلہ میں حکومت و ریاست کو ترجیح دی ہے اور اس خوف سے کہ حکومت و ریاست مجھ سے نہ چھین جائے وہ ایمان لانے کے لیے تیار نہیں ہوا، اس لیے اس کو مؤمن نہیں کہا جا سکتا (۳۲) اس کی تائید مسند بزار کی حدیث سے ہوتی ہے جس میں آیا ہے :

”أبلغ صاحبك أني أعلم أنه نبي ولكن لا أترك ملكي۔“ (۳۶)

ایک سوال اور اس کا جواب

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ نجاشی کو مؤمن کہا جاتا ہے حالانکہ اس نے بھی تو اپنے ایمان کا اظہار نہیں کیا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ نجاشی نے خوف کی وجہ سے اپنے ایمان کو چھپانے رکھا تھا، لیکن انہوں نے التزام طاعت اور التزام شریعت کیا تھا، انقیاد باطنی اور استسلام قلبی کو انہوں نے اختیار کیا تھا قرآن کریم میں ”وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ“ (المؤمن/ ۲۸) وارد ہوا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خوف کی وجہ سے اگر کوئی آدمی ایمان کو چھپاتا ہے تو اس کی گنجائش ہے، اسی طریقہ سے اگر ہرقل بھی التزام شریعت اور التزام طاعت کر لیتا اور پھر اپنے ایمان کو چھپانے رکھتا ہم اس کو بھی مؤمن کہتے، اور

(۲۲) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۰) کتاب الایمان باب الدلیل علی صحۃ اسلام من حفسہ العجوت مالہ بشرع فی الشرع۔ رقم (۱۳۳)۔

(۲۳) دیکھیے شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص ۹۸) کتاب الجہاد والسیار باب کتب النبی صلی اللہ علیہ وسلم الیٰہ فی قلہ ملک الشام یدعوہ الی الاسلام۔

(۳۲) دیکھیے کشف الاستار (ج ۳ ص ۱۱۸) کتاب الجہاد والسیار باب کتب النبی صلی اللہ علیہ وسلم الیٰہ فیما کان عند أهل الکتاب من

نجاشی کے بارے میں تو یہ بھی ثابت ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی نماز جنازہ پڑھی ہے ،
لہذا معلوم ہوا کہ اس نے التزام شریعت کیا تھا اور وہ مؤمن تھا۔

ایک سوال یہ بھی ہوتا ہے کہ نجاشی نے ہجرت نہیں کی حالانکہ اس وقت ہجرت فرض تھی ، تو
پھر ان کے ایمان کا کیسے اعتبار کیا جائے گا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ نجاشی نے ہجرت نہیں کی لیکن وہ مسلمانوں کے لیے ملجا و ماوی بنا رہا، اس نے
مسلمانوں کو تحفظ عطا کیا اور وہ آدنی جو اہل اسلام کے لیے جائے پناہ بنتا ہے اور ان کو تحفظ فراہم کرتا ہے اس
کی حیثیت مقابل اور مجاہد کی ہوتی ہے لہذا نجاشی کی حیثیت مقابل اور مجاہد کی تھی اس لیے ان پر ہجرت لازم
اور ضروری نہیں ہوئی۔

خلاصہ یہ کہ نجاشی کا ایمان اس لیے معتبر ہے کہ انہوں نے التزام طاعت و شریعت کا اہتمام کیا تھا
اگرچہ خوف سے انہوں نے اپنے ایمان کو علانیہ ظاہر نہیں کیا، اور ایسی حالت میں ایمان کو چھپانا مضر نہیں
لیکن اگر التزام طاعت اور انقیاد قلبی متحقق نہ ہو تو ایمان متحقق نہیں ہوگا جیسا کہ ابوطالب اور ہرقل کے
واقعے میں ہوا کہ وہاں التزام طاعت اور انقیاد قلبی موجود نہیں تھا۔ (۳۵)

التزام طاعت اور انقیاد باطنی

ایمان کے لیے شرط ہے یا رکن؟

پھر یہاں یہ گفتگو ہے کہ یہ التزام طاعت اور انقیاد باطنی ایمان کا رکن ہے یا ایمان کے لیے شرط ہے؟
بعض حضرات نے اس کو ایمان کے لیے شرط قرار دیا ہے اور فرمایا کہ تحقق ایمان کے لیے یہ التزام ضروری
ہے ، اس کے بغیر ایمان متحقق نہیں ہوگا، اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ یہ التزام شریعت اور التزام
طاعت ایمان کے لیے رکن ہے۔ (۳۶)

رکن ماننے کی صورت میں یہ ملحوظ رکھنا ہوگا کہ ابتداءً تحقق ایمان کے لیے التزام شریعت کا پایا جانا
ضروری ہوگا لیکن بعد میں اگر کسی شخص سے کوئی معصیت صادر ہوتی ہے تو اس صدور معصیت کی وجہ سے اس
کا ایمان سلب نہیں ہوگا، وہ شخص جس نے التزام طاعت نہیں کیا اس کی مثال باغی کی طرح ہے کہ وہ حکومت
کو تسلیم ہی نہیں کرتا اور وہ شخص جس نے التزام طاعت کر لیا اور اس کے بعد اس سے معصیت اور جرم
صادر ہو رہا ہے ، اس کی مثال مجرم کی ہے اور باغی اور مجرم میں بڑا فرق ہے ، باغی کو وفادار نہیں کہا جاسکتا

(۳۵) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۲۲۲ و ۲۲۳)۔

(۳۶) فضل الباری (ج ۱ ص ۲۲۲)۔

لیکن مجرم کو وفادار شمار کیا جاسکتا ہے، یہ ٹھیک ہے کہ اس کے جرم کی اس کو سزا ملتی ہے لیکن بغاوت کی سزا اس کو نہیں دی جاتی، اسی طرح جس آدمی نے التزام طاعت کر لیا ہے اور اس کا ایمان مستحق ہو گیا ہے اس کے بعد اگر وہ گناہ کر رہا ہے تو اس کی حیثیت مجرم جیسی ہوگی اور اس جرم پر وہ سزا کا مستحق بھی ہوگا۔ اور یہ آپ جانتے ہی ہیں کہ جس طرح وہ سزا کا مستحق ہے اُسے سزا دی جاتی ہے اسی طرح کبھی جرم معاف بھی کر دیا جاتا ہے، لہذا یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس کا جرم معاف کر دیا جائے۔

اقرار باللسان کی حیثیت

اگر ایک شخص کو تصدیق بالقلب حاصل ہے اور خوف کی وجہ سے یا عدم قدرت کی بنا پر، یا عدم فرصت کی بنا پر اقرار نہیں کر پایا تو وہ بالاتفاق مؤمن ہے۔
ایک وہ شخص ہے جس کو تصدیق بالقلب حاصل ہے، اس کو کوئی عذر بھی نہیں اور باوجود اقرار کے مطالبہ کے وہ اقرار نہیں کرتا، ایسا شخص بالاتفاق کافر ہے۔
ایک تیسری صورت ہے کہ تصدیق بالقلب موجود ہے، اقرار کے لیے کوئی عذر بھی نہیں ہے اور اقرار کا مطالبہ بھی نہیں کیا گیا اور اس نے اقرار نہیں کیا، ایسا شخص مؤمن شمار ہوگا یا نہیں؟ اس کے بارے میں اختلاف ہے۔

بعض حضرات کہتے ہیں کہ اقرار باللسان صرف اجراء احکام کے لیے شرطِ ایمان ہے، امام ابو الحسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ کی دو روایتوں میں سے صحیح روایت یہی ہے، یہی امام ابو منصور ماتریدی رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے، حافظ الدین نسفی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ یہی امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے۔
جبکہ دوسرے حضرات کہتے ہیں کہ اقرار باللسان رکنِ ایمان ہے، البتہ یہ رکن تصدیق کی طرح اصلی نہیں بلکہ رکنِ زائد ہے، اسی وجہ سے حالتِ اکراہ و عجز میں یہ رکن ساقط ہو جاتا ہے۔
علامہ فخر الاسلام رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اقرار کے رکنِ زائد ہونے کا قول فقہاء کا مذہب ہے اور اجراء احکام کے لیے اسے شرط قرار دینا متکلمین کا مذہب ہے۔ (۳۷)

تنبیہ

متکلمین نے اقرار کو اجراء احکام دنیویہ کے لیے جو ضروری قرار دیا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ اس

آدی کو مجمع عام میں اقرار کرنا ہوگا تاکہ لوگوں کو اور قاضی و حاکم کو اس کے اقرار کا علم ہو سکے، کیونکہ احکام اسلام کا اجراء عوام اور قاضی و حاکم کے علم کے بغیر ممکن نہیں۔

البتہ فقہاء کے نزدیک اقرار ایمان کے لیے جزء اور رکن ہے تو اگر کوئی آدمی تنہائی میں بھی کلمہ پڑھ لیتا ہے تو یہ کافی ہے کیونکہ انہوں نے اجراء احکام کی قید نہیں لگائی، اور بطور رکن اقرار کا پایا جانا اس وقت بھی صحیح ہوگا جبکہ خلوت میں اس نے اقرار کیا ہو۔ (۳۸)

ایک اشکال اور اس کا جواب

یہاں ایک اشکال یہ پیدا ہوتا ہے کہ متکلمین کے نزدیک اقرار اجراء احکام کے لیے شرط ہے اور فقہاء کے نزدیک رکن زائد ہے جیسا کہ ابھی بتایا گیا تو پھر سوال یہ ہوگا کہ جس شخص کے پاس عذر نہیں تھا اور اس سے اقرار کا مطالبہ کیا گیا تھا اس کو متکلمین کے مذہب میں بھی کافر کہا گیا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہونا چاہیے، فقہاء تو رکن مانتے ہیں ان کے مذہب پر اس کے کفر میں اشکال نہیں لیکن متکلمین تو رکن نہیں جانتے، تو مطالبے کے باوجود اقرار نہ کرنے پر متکلمین کے مذہب پر کافر نہیں ہونا چاہیے، اس لیے کہ رکن ایمان کا فوت ہونا لازم نہیں آیا۔

اس کا جواب ”إذافات الشرطيات المشروط“ کے مطابق اقرار کا فوت ہونا تصدیق کے فوت ہونے پر دال ہوگا گویا اسے کافر اس لیے کہا گیا ہے کہ مطالبہ کی صورت میں عذر نہ ہونے کے باوجود اس کے اقرار نہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ تصدیق اس کے پاس نہیں، جب عذر کوئی نہیں، اقرار کا اس سے مطالبہ کیا جا رہا ہے پھر بھی وہ اقرار نہیں کر رہا تو یہ وجداناً، ذوقاً اور عرفاً اس بات کی دلیل ہے کہ اس کو تصدیق ہی حاصل نہیں ورنہ وہ ضرور اقرار کرتا، لہذا متکلمین کے مذہب پر یہ اشکال درست نہیں۔

اقسام کفر

علماء نے کفر کی چار قسمیں بیان کی ہیں:-

① کفر انکار۔

② کفر جحود۔

③ کفر عناد۔

④ کفر نفاق۔

کفرِ انکار اس کو کہا جاتا ہے کہ دل میں بھی انکار ہو اور زبان پر بھی انکار ہو، نہ دل میں تصدیق موجود ہے اور نہ زبان سے تسلیم و اقرار پایا جائے۔ جیسے عام کافروں کا کفر ہوتا ہے۔

کفرِ جھوٹ اس کو کہتے ہیں کہ دل سے وہ پہچانتا ہے، ایمان کی حقانیت سمجھتا ہے، لیکن زبان سے انکار کرتا ہے، جیسے ابلیس کا کفر، دل سے تو وہ سب کچھ جانتا ہے اور پہچانتا ہے لیکن زبان سے انکار کرتا ہے۔

کفرِ عناد یہ ہے کہ دل سے بھی جانتا ہے اور زبان سے اقرار بھی کرتا ہے لیکن التزامِ طاعت و شریعت نہیں کرتا، استسلام و انقیادِ باطنی کو قبول نہیں کرتا، اپنی باگ ڈور رسول کے حوالے کرنے کے لیے تیار نہیں، جس طرف وہ چلائیں، اس طرف چلنے کے لیے آمادہ نہیں، جس طرح وہ کہیں اس طرح کرنے کے لیے راضی نہیں، جیسے ابوطالب اور ہرقل کا کفر۔

اور کفرِ نفاق یہ ہے کہ زبان سے تو اقرار کرتا ہے، التزامِ طاعت کا بھی اظہار کرتا ہے لیکن دل میں انکار موجود ہے، دل سے قبول کرنے اور ماننے کے لیے تیار نہیں ہے، یہ کفرِ نفاق ہے۔ (۱)

حقیقتِ ایمان کے بارے میں مذاہب کی تفصیل

یہاں یہ سمجھ لیجئے کہ ایمان کے سلسلہ میں فرقِ ضالہ میں بھی اختلاف ہے اور جو اہل حق ہیں ان میں بھی اختلاف ہے اہل حق کا اختلاف قریب قریب لفظی ہے، اصل مدعا کے اعتبار سے ان میں کوئی اختلاف نہیں، ہاں البتہ اہل حق کا اہل باطل سے اختلاف شدید ہے۔

جمہیہ اور ایمان

اہل باطل میں ایک فرقہ ”جمہیہ“ ہے، یہ جمہ بن صفوان کی طرف منسوب ہے، اس فرقہ کا عقیدہ یہ ہے کہ ایمان صرف معرفتِ قلبی کا نام ہے، خواہ وہ معرفتِ اختیاری ہو یا غیر اختیاری۔ ان کے نزدیک ایمان کے لیے تصدیق، انقیادِ قلبی اور التزامِ شریعت ضروری نہیں، ان کے مذہب پر ابوطالب اور ہرقل کا مؤمن ہونا لازم آئے گا، اس لیے کہ ان کو بھی معرفت حاصل تھی، بلکہ بتایا گیا تھا کہ ابوطالب اور ہرقل کو صرف معرفت ہی نہیں بلکہ معرفتِ اختیاری حاصل تھی۔ (۲)

(۱) دیکھیے فیض الباری (ج ۱ ص ۷۱) کتاب الایمان، اقسام الکفر۔

(۲) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۲۲۵) والفرق بین الفرق (ص ۱۲۸) الفصل السادس۔

کرامیہ

یہ محمد بن کرام کے متبعین ہیں، ان کے نزدیک ایمان کے لیے صرف اقرار باللسان کافی ہے، تصدیق بالقلب اور عمل بالجوارح کی ضرورت نہیں۔ (۳)

شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے کہ ان کے مذہب کی جب تحقیق کی گئی تو پتہ چلا کہ ان کے یہاں ایمان نام اقرار باللسان کا احکامِ دنیویہ کے اعتبار سے ہے، اسلام کے دنیوی احکام اس وقت تک جاری نہیں ہونگے جب تک کہ آدمی زبان سے اقرار نہ کرے، لیکن جہاں تک نجاتِ آخرت کا تعلق ہے تو وہ بھی اس کے لیے تصدیق بالقلب کو ضروری سمجھتے ہیں، اس صورت میں اہل السنۃ والجماعۃ اور کرامیہ کے درمیان کوئی زیادہ اختلاف باقی نہیں رہتا۔ (۴)

مرجئہ

مرجئہ ”ارجاء“ سے ہے، ارجاء کے معنی مؤخر کرنے کے ہیں، قرآن کریم میں ہے ”وَآخِرُونَ مُرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ“ (التوبة/ ۱۰۶) یہ آیت ان تین صحابہ کرام کے بارے میں نازل ہوئی ہے جو غزوہ تبوک میں نہیں گئے تھے اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے انہوں نے اپنے تصور کا صاف صاف اعتراف کر لیا، ان کے معاملہ کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے حکم آنے تک مؤخر کر دیا گیا جبکہ منافقین کا معاملہ مختلف تھا، انہوں نے قسمیں کھائیں جھوٹے بہانے تراشے، آپ ان کو معاف فرماتے اور رخصت کرتے رہے، لیکن ان تینوں صحابہ کرام کے لیے آپ نے فرمایا کہ تمہارا فیصلہ مؤخر کیا جاتا ہے، اللہ تعالیٰ ہی اپنے علم و حکمت کے تقاضے کے مطابق معافی یا سزا کا حکم فرمائیں گے۔ (۵) بہر حال ”ارجاء“ کے معنی مؤخر کرنے کے آتے ہیں۔ (۶)

مرجئہ کے نزدیک ایمان کے لیے فقط تصدیق قلبی کافی ہے یہی تصدیق نجات کے لیے کافی ہے، عمل کی ضرورت نہیں، گویا انہوں نے عمل کو مؤخر کر دیا، اس لیے ان کو ”مرجئہ“ کہا جاتا ہے۔ (۷)

وہ یہ کہتے ہیں کہ جس طریقے سے بغیر ایمان کے کوئی آدمی جنت میں نہیں جاسکتا خواہ اس نے کتنے ہی اچھے کام کیے ہوں اور وہ اخلاق و شرافت کا مجسمہ ہی کیوں نہ ہو، جب ایمان نہیں ہے تو وہ قطعاً جنت میں نہیں جائے گا اور مخلد فی النار ہوگا یہ اور بات ہے کہ بد عمل اور بد کردار کافر کے مقابلہ میں اس کا عذاب کم ہوگا

(۴) حوالہ بالا۔

(۳) فضل الباری (ج ۱ ص ۲۲۵)۔

(۷) فضل الباری (ج ۱ ص ۲۳۱)۔

(۶) دیکھیے مختار الصحاح (ص ۲۳۳)۔

(۵) دیکھیے تفسیر ابن کثیر (ج ۲ ص ۲۸۷)۔

لیکن مخلوق فی النار اس کے لیے بھی واجب ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اسی طریقے سے اگر کسی شخص کے اندر تصدیق بالقلب موجود ہے تو اس کے گناہ خواہ کتنے ہی ہوں وہ دوزخ میں ہرگز نہیں جائے گا، جیسے ایمان کے بغیر کوئی آدمی ہرگز جنت میں نہیں جائے گا۔ اسی طرح ایمان یعنی تصدیق قلبی کے ساتھ گناہوں کی وجہ سے کوئی دوزخ میں نہیں جائے گا۔ وہ ”الطاعة لاتفید والمعصية لاتضر“ کے قائل ہیں کہ نہ طاعت کوئی فائدہ دے گی اور نہ معصیت کوئی نقصان پہنچائے گی۔ انہوں نے عمل کو بالکل پیچھے ڈال دیا ہے اور اس کو مکمل طور پر نظر انداز کر دیا ہے، نہ اقرار باللسان ان کے یہاں ضروری ہے اور نہ عمل بالارکان۔

یہاں بھی حضرت شیخ الاسلام علامہ عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ میرا خیال یہ ہے کہ ان کے نزدیک تصدیق بالقلب کے بعد جنت کا دخول تو ضروری ہے لیکن اعمال کے تفاوت کے اعتبار سے ان کے نزدیک بھی جنت کے مراتب میں تفاوت ہوگا، اس لیے کہ باوجود کتب سماویہ اور انبیاء کرام کی تعلیمات میں عمل کے بارے میں اہتمام کے اس کا مطلقاً کسی بھی درجہ میں اثر نہ ہونا عقل میں آنے والی بات نہیں۔ (۸)

معتزلہ و خوارج

ان دونوں فرقوں کے نزدیک ایمان مرکب ہے، جبکہ جن تین فرقوں کا بیان پیچھے گذرا ہے ان کے یہاں ایمان بسیط تھا۔

ان کا کہنا یہ ہے کہ ”الإيمان هو التصديق بالقلب والإقرار باللسان والعمل بالارکان“ تصدیق اقرار اور عمل یہ تینوں ایمان کے اجزاء ہیں، گویا ان کے یہاں شدت ہے، یہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی آدمی تارک عمل ہوگا تو وہ مخلد فی النار ہوگا۔ پھر خوارج کے نزدیک تو وہ ارتکاب کبیرہ سے ایمان سے خارج ہو کر کفر میں داخل ہو جاتا ہے جبکہ معتزلہ کے یہاں ارتکاب کبیرہ کی وجہ سے ایمان سے تو خارج ہو جاتا ہے کفر میں داخل نہیں ہوتا، بلکہ وہ فاسق ہوتا ہے، اور یہ فسق ان کے نزدیک منزلہ بین المنزلتین ہے، گویا وہ ایمان اور کفر کے درمیان ایک مرتبہ (مرتبہ فسق) کے قائل ہیں لیکن واضح رہے کہ جس طریقہ سے کافر مخلد فی النار ہوتا ہے اسی طرح وہ اس فاسق کو بھی مخلد فی النار کہتے ہیں، گویا ان دونوں فرقوں کے درمیان اختلاف صرف لفظی ہوا، انجام اور مال کے اعتبار سے ان کے اور خوارج کے درمیان کوئی فرق نہیں وہ بھی ارتکاب کبیرہ کرنے والے کو مخلد فی النار کہتے ہیں اور یہ معتزلہ بھی۔ (۹)

بعض معتزلہ کے نزدیک تو اور بھی شدت ہے وہ کہتے ہیں کہ جس طریقہ سے فرائض کا تارک اور

معاصی کبیرہ کا مرتکب ایمان سے خارج ہو جاتا ہے اسی طرح مستحبات کا تارک اور مکروہات کا مرتکب بھی ایمان سے خارج ہو جاتا ہے، جو درجہ فرائض اور محرمات کا ہے وہی درجہ انہوں نے مستحبات اور مکروہات کا مقرر کیا ہے۔ (۱۰)

مستزله و خوارج اور مرجئہ علی طرفی النقیض ہیں، ایک جانب مستزله اور خوارج ہیں کہ اگر کبیرہ کا ارتکاب ہوا تو ایمان ہی ختم ہو جائے گا اور وہ شخص مخلد فی النار ہوگا اور دوسری طرف مرجئہ ہیں کہ ان کے نزدیک کتنے ہی کبائر کا ارتکاب کر لیا جائے آدمی پھر بھی تصدیق بالقلب کی وجہ سے براہ راست جنت میں جائے گا، اس کو دوزخ کی ہوا بھی نہیں لگے گی۔

اہل السنۃ والجماعۃ کا مذہب

اہل السنۃ والجماعۃ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر تصدیق بالقلب اور اقرار باللسان موجود ہے تو بقول امام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ ارتکاب معاصی کے باوجود وہ مؤمن ہے، اب یہ بھی ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ ابتداء ہی اپنے فضل و رحمت سے اس کو معاف کر دیں اور براہ راست اس کو جنت میں بھیج دیں اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اُسے اپنے معاصی کی سزا کاٹنے اور گناہوں سے پاک ہونے کے لیے کچھ دن کے واسطے دوزخ میں بھیج دیا جائے لیکن پھر بہر حال اس کو جہنم سے نکال لیا جائے گا اور جنت میں بھیج دیا جائے گا، وہ مخلد فی النار نہیں ہوگا۔ (۱۱) البتہ اگر اس نے کوئی ایسا گناہ کیا ہو کہ جس گناہ کی وجہ سے یہ سمجھا جائے کہ اس میں تصدیق موجود نہیں تو پھر بے شک وہ کافر ہو جائے گا جیسے اس نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں گستاخی کی، یا قرآن مجید کو نجاست میں پھینک دیا، یا بت کو سجدہ کیا تو ان گناہوں کی وجہ سے، گو وہ ہزار کہتا ہو کہ میرے قلب میں تصدیق ہے لیکن وہ کافر ہو جائے گا۔

حدیث ہر قل کے ضمن میں ذکر ہوا تھا کہ سجدہ تعظیمی سے آدمی کافر نہیں ہوتا، وہاں یہ بھی ہم نے ذکر کیا تھا کہ اگر کوئی ایسی چیز کو سجدہ کرے جس کو سجدہ کرنا مشرکین کا شعار ہے جیسے کہ بت، تو پھر وہ کافر ہو جائے گا، اگرچہ وہ کہتا ہو کہ میں نے یہ سجدہ بطور تعظیم کیا ہے نہ کہ بطور تعبد۔ اس کی یہ بات نہیں چلے گی، اس لیے کہ اس نے کفر و شرک کے شعار کو اختیار کیا ہے اور کفر و شرک کے شعار کو اختیار کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ اس کے دل میں تصدیق موجود نہیں۔

(۱۰) حوالہ بالا۔

(۱۱) دیکھیے فتح الملہم (ج ۱ ص ۳۲۹ و ۳۳۰) کتاب الایمان، المحکم الشرعی للإیمان والإسلام۔

رہی یہ بات کہ ان گناہوں کو عدم تصدیق کی دلیل کیوں قرار دیا گیا ہے؟ جیسے اور گناہ کبیرہ میں ان کی وجہ سے کلمہ کافر نہیں ہوتا اسی طریقہ سے ان گناہوں کی وجہ سے بھی آدمی کو کافر نہیں ہونا چاہیے۔

اس کا جواب ایک مثال سے آپ کی سمجھ میں آئے گا۔ ایک آدمی ہے، وہ اپنے باپ کی نافرمانی کرتا ہے باپ نے کہا کہ صبح کو سویرے اٹھا کرو اور نماز جماعت کے ساتھ پڑھا کرو، وہ نہیں اٹھتا، باپ نے اسے کہا کہ تم اپنے کاروبار پر پابندی کیساتھ جایا کرو اور اس میں غیر حاضری یا تاخیر نہ کیا کرو، وہ باپ کی نافرمانی کرتا ہے اور وقت پر نہیں جاتا، بلکہ ناغہ کرتا رہتا ہے تو عرفاً اور وجداناً اس آدمی کے بارے میں یہ نہیں کہا جائے گا کہ یہ باپ کی عظمت کا قائل نہیں۔ دوسرا ایک بیٹا ہے وہ باپ کو جوتے سے مارتا ہے اور باپ کو گالیاں دیتا ہے، نافرمانی پہلا بھی کر رہا ہے اور نافرمانی دوسرا بھی کر رہا ہے، دوسرے کے بارے میں کوئی آدمی یہ نہیں کہے گا کہ یہ باپ کی عظمت کا قائل ہے اور اگر کہے گا تو دنیا اس کو پاگل کہے گی۔

اسی طریقہ سے وہ آدمی جو نماز نہیں پڑھ رہا، زکوٰۃ نہیں دے رہا اس آدمی کے بارے میں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ تصدیق سے محروم ہے اور اس کے دل میں اللہ اور رسول کی عظمت نہیں ہے، یہ اور بات ہے کہ بشریت اور نفسانیت کی وجہ سے عظمت اور تصدیق کے باوجود اس سے یہ کوتاہی سرزد ہو رہی ہے، لہذا اس کو جبکہ وہ گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرتا ہے تو ہم کہیں گے کہ اس میں تصدیق موجود ہے اور وہ مؤمن ہے، لیکن وہ آدمی جو بت کو سجدہ کر رہا ہے یا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں گستاخی کر رہا ہے یا قرآن کریم کو پاؤں کے نیچے روند رہا ہے یا قرآن کریم کو نجاست کے اندر پھینک رہا ہے، اس کے بارے میں ہرگز یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اس کے دل میں اللہ اور رسول کی عظمت موجود ہے اور تصدیق پائی جاتی ہے، تو سب النبی صلی اللہ علیہ وسلم، یا إلقاء المصحف فی اہاذورات، یا جود للصنم یہ ایسے معاصی ہیں جو عرفاً، ذوقاً اور وجداناً عدم وجود تصدیق پر دلالت کرتے ہیں، لہذا ان گناہوں کے ارتکاب کی وجہ سے انسان کافر ہو جائے گا، اس لیے نہیں کہ ارتکاب کبیرہ ایسا گناہ ہے، بلکہ اس لیے کہ ان گناہوں کے ارتکاب سے ثابت ہو رہا ہے کہ اس کے قلب میں تصدیق موجود نہیں، برخلاف دوسرے گناہوں کے کہ ان کی وجہ سے اس کو ایمان سے خارج نہیں قرار دیا جائے گا اور یہ کہا جائے گا کہ وہ ان گناہوں کی سزا کاٹنے کے بعد جنت میں جائے گا مخلد فی النار نہیں ہوگا۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ اس کو معاف فرما دیں اور براہ راست جنت میں بھیج دیں۔ یہ اہل السنۃ والجماعہ کا متفقہ عقیدہ ہے اور اس میں ان کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔ (۱۲) واللہ اعلم۔

ایمان کے بارے میں

اہل السنۃ والجماعۃ کا آپس میں اختلاف

پھر اہل سنت کے درمیان تعبیر میں اختلاف ہوا ہے۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ”وہو قول وفعل“ (۱۳)

دوسرے حضرات فرماتے ہیں ”الإیمان معرفة بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالأركان“ یہ تعبیر

محدثین کی ہے۔ (۱۴)

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور حضرات متکلمین کی تعبیر ہے ”الإیمان هو التصديق بالقلب، والإقرار

باللسان شرط لإجراء الأحكام، والعمل بالأركان نتيجة التصديق وثمره الإیمان۔“ (۱۵)

امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ بھی نقل کیا ہے کہ اقرار باللسان ایمان کا

رکن ہے۔ (۱۶)

امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے متکلمین کے مذہب کے مطابق ایک قول یہ بھی منقول ہے کہ اقرار شرط

ہے۔ (۱۷)

بہر حال عرض کرنے کا مقصد یہ ہے کہ حضرات متکلمین اور امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے

نزدیک ایمان کی تفسیر تصدیق بالقلب سے کی گئی ہے اور عمل کو انہوں نے ثمرۃ ایمان اور نتیجہ ایمان قرار دیا

ہے۔

امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ پر

ارجاء کا الزام اور اس کی حقیقت

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ پر بعض لوگوں نے الزام لگایا ہے کہ وہ مرجئہ میں سے تھے، اور وہ عمل کی

ضرورت کے قائل نہیں تھے (۱۸) یہ الزام سراسر غلط اور ظلم ہے۔

(۱۳) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۵)۔

(۱۴) فضل الباری (ج ۱ ص ۲۴۶) وشرح العقیدۃ الطحاویۃ لابن أبی العز الحنفی (ص ۳۳۲)۔

(۱۵) کما یستفاد ذلک من الإحیاء وشرحہ الإنحاف (ج ۲ ص ۲۴۱-۲۴۳)۔

(۱۶) کما فی العقیدۃ الطحاویۃ: ”الإیمان هو الإقرار باللسان، والتصديق بالجنان“ انظر شرح العقیدۃ الطحاویۃ (ص ۳۳۱)۔

(۱۷) انحاف السادة المتکلمین (ج ۲ ص ۲۴۱)۔

(۱۸) کصاحب ”القوت“ وغیرہ، وتبعه القونوی من علمائنا۔ کذافی ”الإنحاف“ (ج ۲ ص ۲۴۱)۔

محققین نے تصریح کی ہے کہ مرجئہ کی دو قسمیں ہیں ایک وہ فرجہ ضالہ ہے جو عمل کی ضرورت کا بالکل ہی قائل نہیں۔

اور ایک مرجئہ اہل سنت میں سے ہیں جو عمل کی ضرورت کے قائل ہیں لیکن عمل کو ایمان کا جزء نہیں مانتے۔ (۱۹)

بعض حضرات نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو مرجئہ اہل سنت میں سے شمار کیا ہے۔ لیکن ہم کہیں گے کہ امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ پر جو الزام لگایا جا رہا ہے خواہ لقب ہی کی حد تک ہو یہ ہمارے لیے قابل قبول نہیں۔ اس لیے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے عمل کو ایمان سے بالکل نکال نہیں دیا بلکہ اس کو اپنے مقام پر رکھا ہے اور بتایا ہے کہ عمل کا وہ مقام نہیں جو تصدیق کا ہے، تصدیق اصل اور بنیاد ہے اگر تصدیق نہ ہو تو خواہ آپ کیسے بھی اچھے اعمال کرتے رہیں دخول جنت کے لیے ان کا کوئی اعتبار نہیں، چونکہ تصدیق اصل الاصول اور بنیاد ہے اس لیے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے صرف یہ واضح کیا ہے کہ عمل کا درجہ تصدیق کے برابر نہیں ہے بلکہ تصدیق سے کم اور اس کے بعد ہے، لہذا عمل کے بغیر آدمی جنت میں جاسکتا ہے۔

اور یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے حدیث میں آیا ہے ”اٰخِرُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ اٰخَرَهُنَّ اللّٰهُ“ (۲۰) یہاں عورتوں کو بالکل مسجد سے نکال دینا مراد نہیں بلکہ یہ حکم دیا گیا ہے کہ عورتوں کو کچھلی صفوں میں رکھو کہ ان کا مقام اللہ نے وہیں رکھا ہے۔

عمل کو ایمان کا جزء نہ قرار دینے پر اگر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ پر اعتراض ہو سکتا ہے تو ہم بھی کہہ سکتے ہیں کہ آپ نے بھی تو معتزلہ اور خوارج کا عنوان اختیار کیا ہے، معتزلہ و خوارج کہتے ہیں کہ ایمان مرکب ہے، تصدیق بالقلب، اقرار باللسان اور عمل بالارکان سے، جب کہ امام ابن تیمیہ اور ان کے ہم خیال حضرات بھی یہی کہتے ہیں کہ ایمان ان امور ثلاثہ سے مرکب ہے تو جو تعبیر ان کی ہے، وہی تعبیر آپ کی بھی ہے۔

مخالفین کو شکایت ہے کہ احناف نے تعبیر کے سلسلہ میں احتیاط سے کام نہیں لیا، جو تعبیر مرجئہ کی تھی کہ ایمان تصدیق بالقلب کو کہتے ہیں وہی تعبیر انہوں نے اختیار کر لی۔

ہم کہیں گے کہ امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے تو عمل کی ضرورت کا انکار کرنے والوں کو کافر کہا ہے، وہ مرجئہ کی تعبیر کے ساتھ کہاں اتفاق کر رہے ہیں، جب کہ خود آپ کی تعبیر معتزلہ اور خوارج کی

(۱۹) مکمل تفصیل کے لیے دیکھیے ”الرفع والتکمیل فی الجرح والتعديل (ص ۲۵۲-۳۸۳) ایفاظ ۲۲ فی بیان معنی الإرجاء السنی والبدعی۔

(۲۰) رواہ رزین۔ کذافی کنوز الحقائق (ج ۱ ص ۱۱) وانظر نصب الراية (ج ۲ ص ۳۶) کتاب الصلاة باب الإمامة۔

تعبیر کے ساتھ متفق نظر آتی ہے ، آپ اپنے قول میں تاویل کرتے ہیں اور امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے قول میں تاویل سے گریز کرتے ہیں۔ (۲۱)

ایک بات یہ بھی کہی جاتی ہے کہ اصل میں احناف نے چونکہ عمل کو ایمان کا جزء قرار نہیں دیا اس سے عمل کی اہمیت کم ہوتی ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ آپ نے عمل کو ایمان کا جزء قرار دے دیا تو اس سے لوگوں میں مایوسی پیدا ہوتی ہے کہ عمل نہیں ہوگا تو جنت نہیں ملے گی جیسا کہ معتزلہ و خوارج کہتے ہیں تو اگر حنفیہ کی تعبیر پر آپ کو اشکال ہے کہ اس سے عمل کی اہمیت گھٹتی ہے تو آپ کی تعبیر پر اشکال یہ ہے کہ اس سے لوگوں میں مایوسی پیدا ہوتی ہے۔

یہ بھی کہا جاتا ہے کہ حنفیہ کی تائید سے مرجئہ کی حوصلہ افزائی ہوتی ہے کہ وہ بھی عمل کو ضروری قرار نہیں دیتے اور حنفیہ بھی عمل کو ایمان کا جزء نہیں مانتے تو اس سے مرجئہ کے مسلک کی تائید ہو رہی ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ آپ کی تعبیر سے معتزلہ و خوارج کی حوصلہ افزائی ہو رہی ہے ، جس طریقہ سے وہ عمل کو ایمان کا جزء قرار دیتے ہیں اسی طریقہ سے آپ بھی عمل کو ایمان کا جزء قرار دے رہے ہیں تو یہ آپ نے معتزلہ اور خوارج کی تائید کر دی۔ (۲۲)

حافظ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ احناف ایمان کی تعریف تصدیق بالقلب سے کرتے ہیں اور عمل کو ایمان کا جزء قرار نہیں دیتے لیکن عقیدے کے اعتبار سے وہ عمل کی ضرورت کے قائل ہیں ، صرف اس کی جزئیات سے انکار کر رہے ہیں تو یہ عقیدے کی بدعت نہیں ہے لیکن بدعت اقوال میں ضرور داخل ہے۔ (۲۳) اس کے متعلق ہم کہتے ہیں کہ یہ اعتراض صحیح نہیں ، دیکھیے حدیث کی اقسام ہیں صحیح لذاتہ ، صحیح لغیرہ ، حسن لذاتہ ، حسن لغیرہ ، شاذ ، معلول وغیرہ ، یہ تمام اصطلاحات نہ آپ کے ارشادات میں موجود ہیں نہ اقوال صحابہ میں ان کا ذکر ہے ، اسی طرح نماز کے فرائض و واجبات اور سنن وغیرہ فرض و واجب وغیرہ کے عنوان سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ رضی اللہ عنہم کے اقوال میں مذکور نہیں ، بتائیے یہ کہاں مذکور ہے کہ قیام و قراءت ، رکوع و سجود نماز کے اندر فرض ہیں؟ یا نماز کے اندر فلاں چیز واجب ہے اگر وہ ترک ہوگئی تو سجدہ سہولاً آئے گا؟ یہ فقہی حد بندیاں کیا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات میں یا صحابہ کرام کے اقوال میں موجود ہیں؟ اصول حدیث ، اصول فقہ اور خود فقہ کی حد بندیاں اور اصطلاحات نہ تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہیں اور نہ ہی اقوال صحابہ میں ان کا کوئی ذکر ہے ، پھر بھی آپ ان کو مانتے ہیں اور ان کے مطابق عمل کرتے ہیں۔ تو اگر امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے ایمان کے بارے میں یہ

تجزیہ کیا کہ اس میں تصدیق کا درجہ اول ہے ، اور اس کے بغیر ایمان مستحق نہیں ہوگا اور عمل کا درجہ تصدیق کے برابر نہیں ہے عمل اگر نہ ہو تب بھی ایمان مستحق ہوگا تو اس پر آپ کو کیوں اعتراض ہے؟ جیسے علماء محدثین اور ائمہ فقہاء نے لوگوں کی سہولت کے لیے یہ اصطلاحات وضع کی ہیں اور ان میں درجہ بندی کی ہے اسی طریقہ سے امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے ایمان کی تفصیل کرتے ہوئے تصدیق کا درجہ متعین فرمایا ہے اور ایک درجہ عمل کا مقرر فرمایا تو اس پر اعتراض کیوں ہے؟ اس کو بدع الاقوال میں کس لیے شامل کیا جا رہا ہے ، اس طرح تو ساری ہی چیزیں بدع الاقوال میں داخل ہو جائیں گی۔ (۲۳)

اگر اس کے باوجود امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے قول کو بدع الاقوال میں داخل کرنے پر اصرار ہے تو پھر یہ ایسا ہی ہوگا جیسا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مسجد نبوی میں باجماعت تراویح شروع کروا کر فرمایا تھا؟ ”نعمت البدعة هذه“ (۲۵) حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے اس فعل کے لیے بدعت لغوی کا اطلاق کیا تھا تو ٹھیک اسی طرح آپ کے اس قول کو کہ یہ بدع الاقوال میں داخل ہے ، ہم قبول کر سکتے ہیں ، ورنہ حقیقت یہ ہے کہ یہ بدع الاقوال میں داخل نہیں۔

امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ پر ایک اعتراض یہ بھی کیا گیا ہے کہ امام اعظم نے ایمان کی تعریف ”الإيمان هو المعرفة“ سے کی ہے ، معرفت اختیاری بھی ہوتی ہے اور غیر اختیاری بھی ، معرفت غیر اختیاری ایمان میں معتبر نہیں تو پھر یہ تعریف کیسے درست ہوگی؟ (۲۶)

واضح رہے کہ ایمان کی تعریف ”معرفت“ کے ساتھ حضرت علی کریم اللہ وجہہ اور امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ سے بھی منقول ہے ، (۲۷) اسی طرح عبدالکریم شہرستانی کے استاذ شیخ ابوالقاسم انصاری رحمۃ اللہ علیہ نے امام الحرمین رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب ”الارشاد“ کی شرح میں ایمان کی تعریف ”معرفت“ سے کی ہے ، (۲۸) خود صحیح بخاری میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول مذکور ہے ”الیقین الإیمان كله“ (۲۹) کہ یقین کل ایمان ہے ، اور یقین علم ہوتا ہے جو اختیاری اور غیر اختیاری دونوں کو شامل ہے۔

(۲۲) فضل الباری (ج ۱ ص ۲۲۹، ۲۵۰)۔

(۲۵) آخر جہ مالک فی الموطا (ج ۱ ص ۱۱۳) کتاب الصلاة فی رمضان، باب ماجاء فی قیام رمضان، رقم (۳) والبخاری فی صحیحہ فی کتاب

صلاة التراويح، باب فضل من قام رمضان، رقم (۲۰۱۰)۔

(۲۶) فیض الباری (ج ۱ ص ۵۲)۔

(۲۷) حوالہ بالا۔

(۲۸) فضل الباری (ج ۱ ص ۲۵۰)۔ (۲۹) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۶) فاتحہ کتاب الایمان۔

تو ان حضرات نے ایمان کی تعریف میں معرفت کا ذکر کیا تو کسی کو اعتراض نہیں ہوا بلکہ تاویل کی گئی لیکن امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے ایمان کی تعریف میں معرفت کا ذکر کر دیا تو اعتراض کیا جا رہا ہے یہ انصاف کی بات نہیں، معرفت تصدیق کا موقوف علیہ ہے، تصدیق اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتی جب تک کہ معرفت حاصل نہ ہو، لہذا اگر معرفت بول کر تصدیق مراد لے لی جائے تو کیا مضائقہ ہے؟ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ جو کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نقطہ نظر اور مذہب کو نقل کرنے میں سب سے زیادہ معتبر اور ثقہ ہیں، انہوں نے امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے ایمان کی تعریف تصدیق کے ساتھ نقل کی ہے لہذا اگر کہیں امام صاحب نے ایمان کی تعریف میں معرفت کا لفظ استعمال کر لیا تو اس معرفت سے تصدیق ہی مراد ہوگی۔ (۳۰)

ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جو معرفت کا لفظ استعمال کیا ہے اس سے وہ معرفت جو اختیاری اور غیر اختیاری دونوں کو شامل ہوا کرتی ہے مراد نہیں، بلکہ اس سے وہ معرفت مراد ہے جو ریاضت اور مجاہدے کے بعد حاصل ہوتی ہے، جس کو یہ معرفت حاصل ہوتی ہے اس کو عارف کہا جاتا ہے، ظاہر ہے کہ یہ خاص معرفت جو عارفین کو حاصل ہوتی ہے اختیاری ہوتی ہے غیر اختیاری نہیں ہوتی، لہذا امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ”الایمان هو المعرفة“ فرمانے پر اعتراض کی کوئی گنجائش نہیں۔ (۳۱)

ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جو معرفت کا لفظ استعمال کیا ہے ہو سکتا ہے اس سے وہ معرفت مراد ہو جو دلائل و براہین کے بعد حاصل ہوتی ہے، اس لیے کہ ایک ایمان تقلیدی ہوتا ہے اور ایک ایمان استدلالی ہوتا ہے، ایمان تقلیدی کے مقابلے میں ایمان استدلالی بہر حال اعلیٰ و افضل ہے اور وہ ایمان جو استدلال اور براہین سے حاصل کیا گیا ہو اس کو معرفت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ (۳۲)

ایمان تقلیدی معتبر ہے یا نہیں؟

اس میں اختلاف ہے کہ ایمان مقلد معتبر ہے یا نہیں؟ معتزلہ کے نزدیک تقلیدی ایمان معتبر نہیں، لہذا جب تک دلائل سے معرفت حاصل نہیں کرے گا ایمان کا اعتبار نہیں ہوگا۔ یہی قول بعض لوگوں نے امام ابوالحسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ کی طرف منسوب کیا ہے لیکن یہ نسبت صحیح نہیں، امام ابوالقاسم قشیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ قول امام ابوالحسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ کی شان سے بعید ہے۔

تمام اہل سنت و جماعت کا مسلک یہ ہے کہ ایمان تقلیدی معتبر ہے، سب جانتے ہیں کہ چھوٹے لوگ جب اپنے بڑوں کو کوئی کام کرتے ہوئے دیکھتے ہیں تو ان کو بڑوں کی وجہ سے اس کام میں شرح صدر اور اطمینان حاصل ہوتا ہے وہ سمجھتے ہیں کہ ہمارے بڑے چونکہ یہ کام کر رہے ہیں لہذا یہ صحیح اور درست ہے، لہذا چونکہ تقلیدی ایمان میں تصدیق پائی جاتی ہے اس لیے اس کا اعتبار کیا جائے گا۔ لیکن یہ حقیقت ہے کہ ایمان استدلالی ایمان تقلیدی سے اعلیٰ اور افضل ہے۔ - (۳۳)

کیا امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی

تعبیر سلف کی تعبیر سے مختلف ہے؟

یہاں دیکھنا یہ ہے کہ یہ حضرات امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ پر اعتراضات تو کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ انہوں نے سلف کے قول کو اختیار نہیں کیا لیکن سوال یہ ہے کہ سلف کا قول کیا ہے؟ سلف کا قول: "الإیمان قول وفعل" نہیں ہے اور نہ سلف کا قول "الإیمان معرفة بالقلب" ہے، بلکہ سلف کا قول ہے: "الإیمان معرفة بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالأركان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية" (۳۳) اس میں کہیں تصریح نہیں کہ عمل لیمان کا جزء ہے، حرف عطف استعمال کیا گیا ہے اس سے یہ کہاں لازم آگیا کہ عمل ایمان کا جزء ہے، حرف عطف کے استعمال سے معطوفات کا جزء بنا لازم نہیں آتا چنانچہ ترمذی شریف میں حضرت فضل بن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت ہے "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: الصلاة مشئى مشئى، تشهد فى كل ركعتين وتخشع، وتضرع وتمسك وتذرع وتقع يدك يقول: ترفعهما إلى ربك مستقبلاً ببطونهما وجهك وتقول: يارب يارب، ومن لم يفعل ذلك فهو كذا وكذا" (۳۵) یہاں نماز کو "مشئى مشئى" فرمایا ہے، اور اس کے بعد فرمایا "تخشع وتضرع وتمسك" اس کے بعد فرمایا "تقع يدك" بقول: ترفعهما إلى ربك مستقبلاً ببطونهما وجهك وتقول: يارب يارب" آپ بتلائیے کہ یہ تمام چیزیں جو اس حدیث میں "صلاة" کی تفسیر میں بیان کی گئی ہیں کیا یہ سارے فرائض ہیں؟ ہاتھ اٹھا کر "یارب یارب" کہنا؟ خشوع اور خضوع کو نماز میں اختیار کرنا؟ ظاہر ہے کہ یہ فرض نہیں۔ تو عطف کے باوجود آپ ان کو فرائض میں شامل نہیں کرتے تو سلف کے اقرار باللسان وعمل بالأركان کو ایمان کی تعریف میں ذکر

(۳۳) حوالہ بالا۔

(۳۴) ذکرہ الشیخ أبوالمصور عبدالقاهر البغدادی فی "کتاب الأسماء والصفات" والشیخ أبو القاسم الانصاری فی "شرح الإرشاد" ... کذا فی

فضل الباری (ج ۱ ص ۲۵۵ و ۲۵۶)۔

(۳۵) سنن ترمذی، أبواب الصلاة، باب ماجاء فی التخشع فی الصلاة، رقم (۳۸۵)۔

کرنے سے ان کا فرائضِ ایمان میں داخل ہونا کیسے لازم آگیا۔

اسی طرح ایک حدیث میں آتا ہے کہ آپ سے پوچھا گیا ”اثنی الحج أفضل؟“ تو آپ نے فرمایا :
 ”العج والشج“ (۳۶) ”ع“ کے معنی رفع الصوت بالتلبیة اور ”شج“ کے معنی إرأقة الدماء کے ہیں حالانکہ
 رفع الصوت بالتلبیة اور إرأقة الدم فرائضِ حج میں داخل نہیں ہیں، فرض تو طواف زیارت اور وقوف عرفہ
 ہے، اصل یہ ہے کہ محاورے میں بسا اوقات متعلقات اور فروعاً کو بھی فرائض کی جگہ یا ان کے ضمن میں
 ذکر کر دیا جاتا ہے۔ چنانچہ تخشع، تضرع، تمسک صلوٰۃ کے متعلقات میں سے ہیں، رفع الیدین الی الوجه
 بھی صلوٰۃ کے متعلقات میں داخل ہے اگرچہ یہ نماز کے بعد ہے، اسی طرح رفع صوت بالتلبیة اور إرأقة
 الدم حج کے متعلقات ہیں تو ان ساری چیزوں کے ذکر سے اگر ان کا فرض اور جزء ہونا ثابت نہیں ہوتا تو
 سلف کے قول میں اقرار باللسان اور عمل بالارکان کا ایمان کی تعریف میں ذکر آجانے سے عمل بالارکان کا
 ایمان کے لیے جزء ہونا کیسے ثابت ہوگا؟! بلکہ یہ کہا جائے گا کہ ان کا ذکر اس لیے کیا گیا ہے کہ یہ ایمان کے
 متعلقات اور فروع میں شامل ہیں۔

امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے اعتراض کیا ہے کہ محدثین ایک طرف تو اعمال کو ایمان کا جزء کہتے
 ہیں اور دوسری طرف وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ تارکِ اعمال جنت میں جائے گا، تو بے ایمان آدمی جنت میں کیسے
 جائے گا، جب اعمال ایمان کا جزء ہیں تو تارکِ اعمال تو ایمان سے محروم ہوگا پھر وہ کیوں کر جنت میں جاسکتا
 ہے؟ (۳۷)

حافظ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا کہ ایک مطلق ایمان ہے یعنی نفسِ ایمان، اور ایک ایمانِ
 مطلق ہے یعنی ایمانِ کامل، تو اعمال ایمانِ مطلق یعنی ایمانِ کامل کا جزء ہیں، مطلق ایمان یعنی نفسِ ایمان کا
 جزء نہیں۔ (۳۸)

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ بھی اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ اعمال ایمانِ کامل کے لیے جزء ہیں
 نفسِ ایمان کا جزء نہیں۔ (۳۹) امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ بھی تو یہی کہتے ہیں کہ نفسِ ایمان کے لیے اعمال کو
 جزء نہ قرار دیا جائے، باقی ایمانِ کامل کے لیے جزء ہونے میں امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو بھی کوئی
 اشکال نہیں ہے۔

(۳۶) دیکھیے جامع ترمذی أبواب الحج، باب ما جاء فی فضل التلبیة والنحر، رقم (۸۲۷) وأبواب تفسیر القرآن، باب من سورۃ آل عمران، رقم (۲۹۹۸)
 - و سنن ابن ماجہ، کتاب المناسک، باب رفع الصوت بالتلبیة، رقم (۲۹۲۳) و سنن دارمی (ج ۲ ص ۳۹) کتاب المناسک، باب آی الحج أفضل، رقم (۱۶۹۷)
 (۳۷) إحياء علوم الدین مع شرح إتحاف السادة المتقین (ج ۲ ص ۲۳۳)۔
 (۳۸) فضل الباری (ج ۱ ص ۳۵۳)۔ (۳۹) حوالہ بالا۔

تمام اہل السنۃ والجماعۃ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مرتکبِ کبیرہ بالآخر جنت میں جائے گا، خواہ اللہ تعالیٰ اس کو ابتداءً معاف فرمادیں اور وہ ابتداءً جنت میں چلا جائے اور خواہ سزا کاٹنے کے بعد اس کو جنت میں بھیجا جائے، بہر حال وہ جنت میں جائے گا، اس سے صاف طور پر عمل کی نفسِ ایمان سے جزئیت کی نفی ہوتی ہے، لہذا یہ غل مچانا اور شور کرنا کہ امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ عمل کی جزئیت کا انکار کرتے ہیں اور انہوں نے سلف کا خلاف کیا ہے، سب فضول ہے، سلف بھی عمل کو نفسِ ایمان کا جزء نہیں مانتے امام اعظم بھی نفسِ ایمان کے لیے عمل کی جزئیت کا انکار کرتے ہیں اور ایمانِ کامل کے لیے جس طرح سلف عمل کو جزء قرار دیتے ہیں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ بھی اس کو تسلیم کرتے ہیں۔

ایمان کے لیے اعمال کی

جزئیت پر محدثین کے دلائل

اعمال کے ایمان میں داخل ہونے کی بہت سی دلیلیں پیش کی جاتی ہیں:-

① پہلی دلیل حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے ”الایمان بضع وستون شعبۃ والحیاء

من الإیمان“ (۴۰) (للفظ للبخاری)

② دوسری دلیل وفدِ عبدالقیس کی حدیث ہے جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایمان کی

شرح و تفسیر میں صلوٰۃ و زکوٰۃ وغیرہ اعمال کو ذکر فرمایا ”أمرهم بالإیمان باللہ وحده“ قال: أتدرون ما الإیمان باللہ

وحده؟ قالوا: اللہ ورسولہ أعلم، قال: شهادة أن لا إله إلا اللہ وأن محمداً رسول اللہ، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة،

وصیام رمضان، وأن تعطوا من المغنم الخمس....“ (۴۱)

③ تیسری دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث ہے ”قالت: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم:

إن من أكمل المؤمنین إیماناً أحسنهم خلقاً وألطفهم بأہلہ“ (۴۲)

(۴۰) الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ، کتاب الإیمان، باب أمور الإیمان، رقم (۹) و مسلم فی صحیحہ فی کتاب الإیمان، باب بیان عدد

شعب الإیمان... رقم (۱۶۱ و ۱۶۲) والنسائی فی سننہ فی کتاب الإیمان و شرائعہ، باب ذکر شعب الإیمان، رقم (۵۰۰۶) و (۵۰۰۸) و (۵۰۰۹)

و أبوداؤد فی سننہ فی کتاب السنۃ، باب فی رد الإرجاء، رقم (۳۶۶۶) و الترمذی فی جامعہ فی کتاب الإیمان، باب ماجاء فی استکمال الإیمان و

زیادته و نقصانہ، رقم (۲۶۱۳) و ابن ماجہ فی سننہ فی المقدمة، باب فی الإیمان، رقم (۵۶)۔

(۴۱) دیکھیے صحیح بخاری کتاب الإیمان، باب أداء الخمس من الإیمان، رقم (۵۳) و صحیح مسلم، کتاب الإیمان، باب الأمر بالإیمان باللہ تعالیٰ

و شرائع الدین... رقم (۱۲۳)۔

(۴۲) جامع ترمذی، کتاب الإیمان، باب ماجاء فی استکمال الإیمان و زیادته و نقصانہ، رقم (۲۶۱۲)۔

۴۳ چوتھی دلیل حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: "قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: أكمل المؤمنین إيماناً أحسنهم خلقاً" (۴۳)

۴۴ پانچویں دلیل حضرت ابو امامہ بن ثعلبہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: "فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ألا تسمعون، ألا تسمعون، إن البذاذة من الإیمان، إن البذاذة من الإیمان...." (۴۴)

۴۵ چھٹی دلیل حدیث شفاعت ہے جس میں آیا ہے: "أذهبوا فمن وجدتم في قلبه مثقال دينار من إیمان فأخرجوه" پھر آیا ہے "أذهبوا فمن وجدتم في قلبه مثقال نصف دينار فأخرجوه" اسی طرح آیا ہے "أذهبوا فمن وجدتم في قلبه مثقال ذرة من إیمان فأخرجوه" (۴۵) ظاہر ہے کہ یہ اعمال کے اوزان ہیں۔

مذکورہ دلائل کا جواب

لیکن متکلمین نے ان تمام دلائل کے جواب دیے ہیں کہ ان میں اعمال پر ایمان کا اطلاق مجازاً کیا گیا ہے، کیونکہ اعمال ایمان کے مقتضیات میں سے ہیں گویا کہ ایمان میں داخل ہیں جیسے عمل علم کے مقتضیات میں سے ہے تو گویا عمل علم کے اندر داخل ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر عالم بے عمل ہو تو کہہ دیتے ہیں یہ تو جاہل ہے۔

نیز اعمال ایمان کے توابع میں سے ہیں یعنی ایمان پایا جائے تو اس کے ساتھ ساتھ اعمال پائے جانے چاہئیں۔

یا یہ کہا جائے کہ اعمال پر ایمان کا اطلاق اس لیے کیا گیا ہے کہ وہ آثار ایمان میں سے ہیں اور شے کے اثر پر بعض اوقات شے کا اطلاق کر دیا جاتا ہے، دیکھو "شمس" کا اطلاق "قرص" پر بھی ہوتا ہے اور ضوء شمس پر بھی ہوتا ہے جو شمس کا اثر ہے، اسی طرح نار کا اطلاق جمرہ یعنی انکارے پر بھی ہوتا ہے اور اس کی لب و لپٹ پر بھی ہوتا ہے۔

اعمال کی عدم جزئیات پر حضرات متکلمین کے دلائل

حضرات متکلمین نے اعمال کے ایمان کا جزء نہ ہونے پر بہت سے دلائل قرآن اور احادیث سے

(۴۳) جامع ترمذی، کتاب الرضاع، باب ماجاء فی حق المرأة علی زوجها، رقم (۱۱۶۲) و سنن ابی داؤد کتاب السنة، باب الدلیل علی زیادة الإیمان و نقصانہ، رقم (۴۶۸۲)۔

(۴۴) سنن ابی داؤد کتاب الترجل، رقم (۴۱۶۱) و سنن ابن ماجہ، کتاب الزهد، باب من لا یؤبدلہ، رقم (۴۱۱۸)۔

(۴۵) ویکھے صحیح بحاری، کتاب التوحید، باب قول اللہ تعالیٰ: وَجُودًا یَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ، رقم (۴۳۹)۔

پیش کیے ہیں:-

❶ قرآن کریم کی وہ تمام آیات جن میں اعمال کا عطف ایمان پر کیا گیا ہے جیسے ”وَأَمَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُ جَزَاءٌ الْحُسْنَىٰ“ (۳۶)، ”فَأَمَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَعَسَىٰ أَنْ يَكُونَ مِنَ الْمُفْلِحِينَ“ (۳۷) اور ”وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ...“ (۳۸) وغیرہ، اور عطف میں اصل مغایرت ہے، اس اصل کا خلاف یعنی عدم مغایرت ثابت کرنی ہو تو اس کے لیے دلائل و شواہد اور قرآن کی ضرورت ہوتی ہے، لہذا ہم کہتے ہیں کہ جب عمل کا ایمان پر عطف کیا گیا ہے تو عمل اور ایمان میں مغایرت ہوگی اور عمل کو ایمان کا جزء نہیں کہا جائے گا۔

❷ قرآن کریم کی وہ تمام آیات جن میں عمل کے لیے ایمان کو شرط بنایا گیا ہے جیسے ”وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ...“ (۳۹)، ”مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً“ (۵۰) ان جیسی اور بھی بہت سی آیات ہیں، ان میں عمل صالح کے لیے ایمان کو شرط قرار دیا گیا ہے اور شرط اور مشروط میں مغایرت ہوتی ہے، لہذا عمل اور ایمان میں مغایرت ہوگی اور عمل کو ایمان کا جزء قرار نہیں دیا جائے گا۔

❸ قرآن کریم میں ارشاد خداوندی ہے ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا“ (۵۱) آپ کو معلوم ہے کہ توبہ گناہ سے ہوتی ہے اور یہ بھی معلوم ہے کہ اگر عمل کو ایمان کا جزء قرار دیا جائے تو گناہ اور ایمان میں تضاد ہوگا کیونکہ گناہ عمل کی ضد ہے اور عمل جب ایمان کا جزء ہوگا تو گناہ ایمان کی بھی ضد بن جائے گا اس لیے کہ جو شے جزء کی ضد ہوتی ہے وہ اس کے کل کے لیے بھی ضد ہوتی ہے لہذا معصیت کا مرتکب ایمان کے ساتھ موصوف نہیں ہو سکتا، اس کے باوجود قرآن کریم میں ہے اے ایمان والو! تم توبہ کرو، یعنی گناہ سے، گویا گناہ کے باوجود مؤمن کہا جا رہا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ عمل ایمان میں داخل نہیں۔

اسی طرح قرآن کریم میں ایک دوسری جگہ مرتکب کبیرہ پر مؤمن کا اطلاق کیا گیا ہے ”وَأَنَّ طَائِفَتَيْنِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغْتِ أَحَدُهُمَا عَلَى الْآخَرِي فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ“ (۵۲) — یہاں آپس میں قتال کرنے والے مسلمانوں کو مؤمن کہا ہے اور قتال گناہ کبیرہ ہے، اس سے بھی معلوم ہوا کہ عمل ایمان میں داخل نہیں ہے۔

(۳۸) سورة البقرة / ۲۵-

(۳۶) سورة القصص / ۶۷-

(۳۹) سورة الكهف / ۸۸-

(۵۱) سورة التحريم / ۸-

(۵۰) سورة النحل / ۹۷-

(۴۹) سورة النساء / ۱۲۳-

(۵۲) سورة الحجرات / ۹-

۱۵ اسی طرح وہ تمام آیات قرآنیہ بھی حضرات متکلمین بطور دلیل پیش کرتے ہیں جن میں ایمان کے ساتھ اعمال کا مطالبہ کیا گیا ہے ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ“ (۵۳)

۱۶ قرآن کریم کی وہ آیات بھی متکلمین کی دلیل ہیں جن میں قلب کو محل ایمان قرار دیا گیا ہے جیسے ”أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ“ (۵۴) فرمایا ”وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ“ (۵۵) نیز فرمایا ”قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ“ (۵۶) اسی طرح فرمایا ”وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ“ (۵۷) سب جانتے ہیں کہ قلب تصدیق کا محل ہے عمل کا نہیں۔

۱۷ علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے اہل عرب سے ”آمَنُوا“ کا حکم دے کر ایمان کا مطالبہ کیا ہے اور اہل عرب کے یہاں ایمان کا مفہوم سوائے اس کے اور کچھ نہیں تھا کہ تم تصدیق بالقلب اختیار کرو، تو یہ ”آمَنُوا“ کا صیغہ جس سے ان کو ایمان کا مکلف قرار دیا جا رہا ہے لغت عرب کے مطابق سوائے تصدیق قلب کے کسی عمل کو شامل نہیں ہے، اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ ایمان تصدیق کا نام ہے اور عمل اس میں داخل نہیں۔ (۵۸)

۱۸ قرآن کریم میں ارشاد ہے ”فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ“ (۵۹) یہاں کفر کے مقابلہ میں ایمان کا ذکر کیا ہے اور کفر انکار اور تکذیب کو کہتے ہیں اور نکار و تکذیب کا محل قلب ہے لہذا اس کی ضد ایمان کا محل بھی قلب ہی ہوگا اور یہ جب ہی ہوگا کہ ایمان کی تعریف تصدیق سے کی جائے اور عمل اس میں داخل نہ ہو۔

۱۹ حدیث جبریل (۶۰) میں حضرت جبریل علیہ السلام نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا ”أخبرني عن الإسلام“ اس کے جواب میں آپ نے فرمایا ”الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلاً“ اور پھر : ”فأخبرني عن الإيمان“ کے جواب میں فرمایا ”أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره“ گویا آپ نے ایمان کی تفسیر میں امور مخصوصہ کی تصدیق کو ذکر فرمایا اور اسلام کے متعلق جب سوال کیا گیا تو اعمال مخصوصہ کو ذکر فرمایا، یہ تفریق اس بات کی دلیل ہے کہ اعمال ایمان میں داخل نہیں۔

(۵۶) سورة المائدة/۳۱۔

(۵۵) سورة النحل/۱۰۶۔

(۵۴) سورة المجادلة/۲۲۔

۱۱۔

(۵۷) سورة البقرة/۲۵۶۔ (۵۸) عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۰۵) (۵۹) سورة البقرة/۲۵۶۔

(۶۰) صحیح مسلم، فاتحة كتاب الإيمان رقم (۱۰۲)۔

④ حضرت اسامہ بن زید رضی اللہ عنہ کا واقعہ ہے کہ انہوں نے ایک ایسے شخص کو قتل کر دیا تھا جس نے ”لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ“ پڑھا تھا، انہوں نے یہ سمجھ کر قتل کر دیا تھا کہ یہ جان بچانے کے لیے کلمہ پڑھ رہا ہے تو آپ نے فرمایا ”أفلا شققتَ عن قلبه“ (۶۱) تم نے اس کا دل چیر کر کیوں نہ دیکھا یعنی تم نے یہ کیسے یقین کر لیا کہ محض جان بچانے کے لیے یہ کلمہ پڑھ رہا ہے فی الحقیقتہ مؤمن نہیں؟ اس سے صاف معلوم ہوا کہ ایمان کا محل قلب ہے، اس لیے کہ قلب تصدیق کا محل ہوتا ہے، لہذا ایمان کی تعریف تصدیق سے کی جائے گی، اور عمل کو ایمان کے اندر داخل قرار نہیں دیا جائے گا۔

⑤ مسند احمد میں ایک انصاری صحابی کا واقعہ ہے ”أُذِجَاءُ بِأَمَةِ سُودَاءٍ وَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ عَلِيَّ رَقَبَةً مُؤْمِنَةً، فَإِنْ كُنْتَ تَرَى هَذِهِ مُؤْمِنَةً أَعْتَقْتَهَا، فَقَالَ لَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَتَشْهَدِينَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ؟ قَالَتْ: نَعَمْ. قَالَ: أَتَشْهَدِينَ أَنَّي رَسُولُ اللَّهِ؟ قَالَتْ: نَعَمْ. قَالَ: أَتُؤْمِنِينَ بِالْبَعْثِ بَعْدَ الْمَوْتِ؟ قَالَتْ: نَعَمْ. قَالَ: أَعْتَقْتَهَا“ (۶۲) یہاں عمل کا کوئی ذکر نہیں ہے آپ نے تصدیق بالقلب کا اعتبار کر کے اس پر ”مؤمنہ“ کا اطلاق کر دیا ہے۔

۱۱۔ مسند احمد ہی میں حضرت انس رضی اللہ عنہ کی مرفوع روایت ہے ”الإسلام علانية والإيمان

في القلب...“ (۶۳)

ان تمام دلائل سے ثابت ہوا کہ عمل ایمان کے اندر داخل نہیں اس واسطے متکلمین اور حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اس بات کے قائل ہیں کہ عمل ایمان کے اندر داخل نہیں۔ واللہ اعلم۔

حضرات محدثین و متکلمین

کے درمیان اختلاف کی حیثیت

پھر یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ متکلمین ایمان کی تفسیر تصدیق بالقلب سے کرتے ہیں اور محدثین تصدیق، عمل اور اقرار کے مجموعے کو ایمان کہتے ہیں، لیکن مال اور نتیجے کے اعتبار سے محدثین اور متکلمین میں کوئی اختلاف نہیں کیونکہ دونوں ہی فریق مرتکب کبیرہ کو مخلص فی النار نہیں مانتے، پھر یہ اختلاف اتنا شدید کیوں ہو گیا؟

اس سلسلے میں بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ یہ اختلاف لفظی اختلاف ہے۔ (۶۴)

حضرت شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ اختلاف لفظی نہیں بلکہ نظریے کا اختلاف ہے :-

متکلمین کا نظریہ ہے کہ اعمال ایمان کی فروع میں سے ہیں اور ایمان یعنی تصدیق بالقلب کی حیثیت ایسی ہے جیسے جڑ کی حیثیت ہوتی ہے کہ جڑ زمین کے اندر چھپی ہوئی ہوتی ہے اس سے تنا لگتا ہے اور تے کے بعد پتھر شاخیں اور پتے ہوتے ہیں تو وہ پتے اور شاخیں جڑ کا جزء نہیں ہوتیں، ان کو جڑ کے اوپر مستقر قرار دیا جاسکتا ہے، متکلمین کے نزدیک اسی طریقے سے اعمال ایمان پر مستقر قرار دیے گئے ہیں۔

محدثین کا نقطہ نظریہ ہے کہ ایمان تے کی مانند ہے اور اعمال شاخوں اور پتوں کی طرح ہیں، شاخیں اور پتے جس طریقے سے تے کا جزء ہیں اسی طریقے سے اعمال ایمان کا جزء ہیں۔

متکلمین ایمان کو بمنزلہ بیخ و بنیاد مانتے ہیں اور اعمال کو شاخوں اور پتوں کی طرح، تو جیسے شاخیں اور پتے جڑ کا جزء نہیں ہیں ایسے ہی اعمال بھی تصدیق کا جزء نہیں ہیں بلکہ متعلقات اور فروعات میں سے ہیں۔

محدثین کا خیال یہ ہے کہ ایمان کی حیثیت بالکل اس تے کی ہے جو زمین کے اوپر ہوتا ہے، شاخیں اور پتے اس کا جزء ہوتے ہیں اسی طرح اعمال بھی ایمان کے لیے جزء ہونگے۔ (۶۵)

حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ یہ اختلاف اصل میں حالات کی پیداوار ہے، امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور متکلمین کے زمانہ میں چونکہ معتزلہ اور خوارج کا زور تھا اور وہ اس بات کے قائل تھے کہ اعمال ایمان کا جزء ہیں اگر اعمال نہیں ہونگے تو انسان مخلد فی النار ہوگا، اور وہ مرتکب کبیرہ کو ایمان سے خارج قرار دے رہے تھے تو ان کی تردید کے لیے حضرات متکلمین اور امام ابوحنیفہ رحمہم اللہ تعالیٰ نے مؤثر اور بلیغ عنوان یہ اختیار کیا اور فرمایا کہ ایمان فقط تصدیق بالقلب کا نام ہے اور اعمال اس کا ثمرہ، نتیجہ اور فرع ہیں وہ ایمان کا جزء نہیں۔

حضرات محدثین کے زمانے میں مرجئہ کا زور تھا، وہ عمل کو بالکل بیکار کہتے تھے اور ”الطاعة لاتفیدو المعصیة لاتضر“ کا دعویٰ کر رہے تھے تو ان کی تردید کے لیے حضرات محدثین نے جو بلیغ عنوان اختیار کیا وہ یہ تھا کہ عمل ایمان کا جزء ہے تاکہ عمل کی اہمیت کم نہ ہو، اس بنا پر یہ اختلاف ہوا، ورنہ اصل کے اعتبار سے نہ یہ حضرات عمل کی اہمیت کے منکر ہیں اور نہ وہ، دونوں کے نزدیک عمل ضروری ہے، اسی طرح دونوں کے نزدیک مرتکب کبیرہ نہ ایمان سے خارج ہوتا ہے نہ مخلد فی النار ہوتا ہے۔ (۶۶)

ایمان میں زیادتی اور کمی

یہاں دوسرا اہم مسئلہ ایمان میں کمی اور زیادتی کا ہے اس میں اختلاف ہے۔

جمہور اشاعرہ، ائمہ ثلاثہ اور داؤد ظاہری وغیرہ فرماتے ہیں کہ ایمان میں کمی اور زیادتی ہوتی ہے۔ (۶۷)

امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مشہور مسلک یہ ہے کہ ایمان میں کمی و زیادتی نہیں ہوتی۔

حضرت علامہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف جو عدم زیادت

ونقصان کا قول منسوب کیا جاتا ہے اس میں مجھے اولاً تردد رہا کیونکہ یہ قول ان کی طرف ”فقہ اکبر“ میں

منسوب ملتا ہے، لیکن ”فقہ اکبر“ کے بارے میں محدثین کی رائے یہ ہے کہ یہ ان کی اپنی تصنیف نہیں،

بلکہ ان کے شاگرد ابو مطیع بلخی کی تصنیف ہے، حافظ ذہبی نے ان کو جہمی قرار دیا ہے، لیکن یہ بات درست

نہیں ہے اتنی بات ضرور ہے کہ حدیث کے سلسلہ میں وہ حجت نہیں ہیں۔

اس کے علاوہ یہ قول امام صاحب کی طرف سے حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے بھی نقل کیا ہے بلاشبہ وہ حافظ متبحر تھے لیکن

چونکہ انکی طبیعت میں حد ہے اور جس طرف ان کا میل ہوتا، حد زیادہ میل ہو جاتا، اس لئے انکی نقل پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا۔

حضرت کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ صحیح نقل نہ ملنے کی وجہ سے میں اس قول کی نفی کرنا چاہتا

تھا کہ حافظ ابن عبد البر کی شرح موطا نظر سے گذری جس میں انھوں نے یہی قول امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ

کے شیخ امام حماد رحمۃ اللہ علیہ کی طرف منسوب کیا ہے، چونکہ حافظ ابن عبد البر نقل میں متقن اور مثبت ہیں

اس لیے ایک گونہ اطمینان ہوا کہ شیخ کا قول شاگرد کا بھی ہوگا۔ (۶۸)

لیکن حضرت شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ حافظ ابن عبد البر امام صاحب

سے بہت متاخر ہیں اور انھوں نے جو نقل کی ہے اسے صراحتاً امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف منسوب بھی

نہیں کیا بلکہ امام ابوحنیفہ کے شیخ حماد سے نقل کیا ہے۔

جبکہ ایک اور نقل ملی ہے جو اس سے زیادہ پختہ ہے شیخ ابوالمنصور بغدادی رحمۃ اللہ علیہ نے ”کتاب

الاسماء والصفات“ میں امام ابوالحسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب ”مقالات الاسلامیین“ سے امام اعظم

ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا قول نقل کیا ہے ”الإيمان لا يتبعض ولا يزيد ولا ينقص ولا يتفاضل الناس فيه“

حضرت شیخ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام ابوالحسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کے

ہمعصر ہیں اور امام طحاوی بیک واسطہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد ہیں اور امام محمد امام ابوحنیفہ کے

اصحاب میں سے ہیں، تو ان کا زمانہ امام اعظم سے زیادہ قریب ہے اور نقل میں ان کا مستند اور معتبر ہونا

(۶۷) فتح الملہم (ج ۱ ص ۳۳۶) کتاب الایمان، مل الایمان بزیاد وینقص۔

(۶۸) فیض الباری (ج ۱ ص ۵۹ و ۶۰)۔

محتاج بیان نہیں۔ (۶۹)

منشأ اختلاف

اب یہاں سب سے پہلے سوال پیدا ہوتا ہے کہ زیادت و نقصان کے اس اختلاف کا منشا کیا ہے؟ اس سلسلہ میں امام رازی رحمۃ اللہ علیہ کی رائے تو یہ ہے کہ اصل میں یہ اختلاف ایمان کی ترکیب و بساطت کے اختلاف پر مبنی ہے جو حضرات ایمان کو مرکب مانتے ہیں وہ ”الإیمان یزید و ینقص“ کے قائل ہیں اور جو یہ کہتے ہیں کہ ایمان بسیط ہے وہ ”الإیمان لا یزید ولا ینقص“ کے قائل ہیں، یہ اختلاف اسی پہلے اختلاف پر متفرع ہے، لہذا یہ اختلاف بھی پہلے اختلاف کی طرح لفظی ہے۔ (۷۰)

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اعمال کو ایمان کا جزء نہ مانتے کی صورت میں بھی ایمان کے اندر زیادت و نقصان ہوتا ہے وہ فرماتے ہیں کہ صدیقین کا ایمان عام لوگوں کے ایمان سے بڑھ کر ہوتا ہے، ان کی تصدیق عام افراد کی تصدیق سے زیادہ ہوتی ہے۔ (۷۱)

”لا یزید ولا ینقص“ کا مطلب

جو حضرات زیادت و نقصان کی نفی کرتے ہیں ان میں بعض حضرات تو یہ کہتے ہیں کہ ایمان کے دو درجے ہیں، ایک ایمان معلیٰ ہے جس کو آپ ایمانِ کامل یا ایمانِ مطلق یا ایمانِ علی الاطلاق بھی کہہ سکتے ہیں، اور ایک ایمانِ منجی ہے جس کو آپ نفسِ ایمان یا مطلقِ ایمان کہہ سکتے ہیں، ایمانِ معلیٰ اعلیٰ درجہ ہے اور ایمانِ منجی اس درجہ ہے، ایمانِ معلیٰ زیادتی اور نقصان کو قبول کرتا ہے لیکن وہ جو نفسِ ایمان ہے یعنی ایمانِ منجی، اس میں زیادتی اور کمی کا کوئی احتمال نہیں، اس لیے کہ اگر کمی زیادتی اس میں تسلیم کی جائے گی تو وہ تو پہلے ہی سے ادنیٰ درجہ ہے اس میں اگر کمی آگئی تو ایمان ہی باقی نہیں رہے گا کیونکہ ایمان کے ادنیٰ درجہ میں کمی کا مطلب یہ ہوگا کہ یقین باقی نہیں رہا، شک اور تردد پیدا ہو گیا، لہذا ایمان کا یہ درجہ نقصان کو قبول نہیں کرتا۔ (۷۲)

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ زیادتی کو تو قبول کر سکتا ہے، پھر ”لا یزید“ کہنے کا کیا مطلب ہے؟

(۶۹) فضل الباری (ج ۱ ص ۲۵۸ و ۲۵۹)۔

(۷۰) فضل الباری (ج ۱ ص ۳۶۰)۔

(۷۱) دیکھیے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۶) کتاب الایمان۔

(۷۲) دیکھیے درسِ بخاری از حضرت شیخ الاسلام علامہ عثمانی رحمۃ اللہ علیہ (ج ۱ ص ۱۲۵) مرتبہ مولانا عبدالوحید صدیقی فتحپوری۔

اس کا جواب یہ ہے کہ زیادتی کو قبول نہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ ایمان کے جس ادنیٰ درجہ پر خلود فی النار کو حرام قرار دیا گیا ہے اس سے اوپر کا درجہ خلود فی النار کی حرمت کے لیے موقوف علیہ نہیں ہوگا۔ اس سے اوپر بلاشبہ بہت سے درجات ہو سکتے ہیں لیکن وہ اوپر کے درجات خلود فی النار کی حرمت کے لیے موقوف علیہ نہیں ہیں مثلاً پیغمبروں کا یا صدیقین کا ایمان یقیناً اس سے بالا اور افضل و اعلیٰ ہے، لیکن خلود فی النار کی حرمت کے لیے وہ موقوف علیہ نہیں ہے، اگر ان کے ایمان کو جو نفسِ ایمان اور ادنیٰ درجے سے بلند و بالا ہے خلود فی النار کی حرمت کے لیے موقوف علیہ قرار دے دیا جائے تو پھر ہم میں سے کوئی بھی خلود فی النار سے مستثنیٰ نہیں ہوگا۔

خلاصہ یہ کہ وہ درجہ نقصان کو قبول نہیں کرتا، اگر وہ نقصان کو قبول کرے تو وہ ایمان نہیں رہتا، اس میں تردد اور شک آجاتا ہے، تصدیق باقی نہیں رہتی، اور اس میں زیادتی کی نفی کا مطلب یہ ہے کہ اس سے زائد کسی اوپر کے مرتبے کو خلود فی النار کی تحریم کا موقوف علیہ قرار نہیں دیا جاسکتا۔

علامہ ابن حزم طاہری رحمۃ اللہ علیہ بھی ”لا یزید ولا ینقص“ کے قائل ہیں، انھوں نے ایک اور توجیہ کی ہے وہ فرماتے ہیں کہ اصل میں یہاں تین صورتیں ہیں:-

ایک یہ کہ تصدیق بصورتِ جزم ہو، یعنی اس میں نقیض کا احتمال موجود نہ ہو، دوسری صورت یہ ہے کہ تصدیق ہو اور اس میں تردد پایا جائے، تیسری صورت یہ ہے کہ تصدیق ہو اور اس کے ساتھ انکار پایا جائے۔ ابن حزم کہتے ہیں کہ ایمان اس تصدیق کا نام ہے جس میں جزم ہوتا ہے اور نقیض کا احتمال نہیں ہوتا، اگر تصدیق ہو اور اس کے ساتھ تردد ہو یا انکار پایا جائے تو وہ ایمان نہیں، تو جب ایمان میں تصدیق کے ساتھ جزم ہوگا اور نقیض کی گنجائش نہیں ہوگی تو اس میں نقصان کیسے آ سکتا ہے؟ اس لیے کہ نقصان آنے کا مطلب یہ ہے کہ نقیض کا احتمال پیدا ہو جائے اور جزم کی نقیض تردد اور انکار ہے تو اگر اس میں نقیض یعنی تردد یا انکار کا احتمال آئے گا تو وہ تو ایمان ہی نہیں رہے گا چونکہ ایمان وہ تصدیق ہے جو جزم کی شکل میں ہوتی ہے اور محتمل نقیض نہیں ہوتی، لہذا یہ ماننا پڑے گا کہ اس میں نقصان کا احتمال نہیں ہے اور قاعدہ ہے ”ملا یحتمل النقصان لا یحتمل الزیادۃ“ جس چیز میں نقصان کا احتمال نہیں ہوتا اس میں زیادتی کی گنجائش بھی نہیں ہوتی، اس لیے کہا جائے گا الایمان لا یزید ولا ینقص (۷۳)۔

سیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک اور بات فرمائی، (۷۴) وہ فرماتے ہیں کہ ایمان کی روح انقیادِ قلبی اور استسلامِ باطنی ہے سیخ الوطائب مکی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو ”التزامِ شریعت“ کا عنوان دیا ہے، اسی کو ”التزامِ طاعت“ بھی کہا دیا جاتا ہے، اسی انقیادِ قلبی اور التزامِ شریعت پر ایمان

موقوف ہے، یہ نہ ہو تو ایمان نہیں پایا جاتا، اور یہ ”مؤمن بہ“ کا درجہ ہے، ہم نے یہ طے کر لیا ہے اور ہمیں اس پر یقین ہے کہ جو حکم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے آئے گا ہم اس پر سر تسلیم خم کریں گے، تو اس التزام شریعت اور انقیاد قلبی میں تو کمی زیادتی ہوتی ہے خود تصدیق میں زیادتی اور کمی نہیں ہوتی، ہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کا التزام کر لیا اب آپ نے حکم دیا کہ حشر و نشر پر یقین کرو، حساب و کتاب پر ایمان لاؤ، جنت و دوزخ پر یقین کرو، ہم تسلیم کرتے گئے، ظاہر ہے یہ ساری باتیں نظر تو نہیں آ رہی ہیں، نہ ان کو عقلی استدلال سے ثابت کیا گیا، محض اس لیے کہ آپ کی تصدیق کی ہے اور انقیاد قلبی و التزام شریعت کی ذمہ داری اٹھانی ہے، تو جو بات آپ فرمائیں گے اس پر سر تسلیم خم ہوتا چلا جائے گا، لَإِلَهِ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ پر ایمان تھا، اس کے بعد حشر و نشر، حساب و کتاب، جنت و دوزخ پر یقین کا حکم دیا گیا، تسلیم کر لیا گیا، پھر فرمایا پانچ وقت کی نماز پڑھو تو مان لیا گیا، تو یہ التزام شریعت مؤمن بہ ہے، اس میں زیادتی کمی ہوتی ہے، تصدیق کے اندر زیادتی کمی نہیں ہوتی۔

نصوص میں وارد زیادت کی توجیہ

ربا یہ اشکال کہ پھر آیات کے اندر جو ایمان میں زیادتی اور نقصان کا ذکر آیا ہے اس کا جواب کیا

ہوگا؟

اس سلسلہ میں ایک بات تو یہ یاد رکھیے کہ آیات اور احادیث میں زیادتی کا ذکر آیا ہے، نقصان کا نہیں آیا۔ حافظ ابن تیمیہ جیسے وسیع النظر عالم اقرار کرتے ہیں کہ نقصان کا ذکر نصوص میں نہیں آیا، (۷۵) صرف ایک حدیث میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کو ”ناقصات عقل و دین“ فرمایا ہے، (۷۶) اس میں نقصان کا ذکر تو ہے لیکن وہاں بھی ایمان کا لفظ نہیں بلکہ دین کا لفظ ہے جس میں یہ احتمال بھی ہے کہ اس سے اعمال کی کمی مراد ہو۔ زیادت کا ذکر احادیث اور قرآن مجید کی آیات میں بکثرت وارد ہوا ہے شاید یہی وجہ ہے کہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک ”الإیمان یزید ولا ینقص“ نقل کیا گیا ہے، امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا بھی ایک قول یہی نقل کیا گیا ہے، اسی طرح عبداللہ بن المبارک جو بیک وقت مجاہد، محدث، فقیہ، زاہد اور صوفی ہیں اور امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد بھی ہیں ان کا قول بھی ”الإیمان یزید

(۷۵) فضل الباری (ج ۱ ص ۲۵۹)۔

(۷۶) چنانچہ حدیث میں ہے ”ما رأیت من ناقصات عقل و دین اذھب لقلب الرجل المعازم من اجدان“ دیکھیے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۳۳)۔

۱۵۵۶-۱۵۵۷-۱۵۵۸

کتاب الحيض، باب ترک الحائض الصوم۔

ولا ینقص“ منقول ہوا ہے، (۷۷) لیکن احناف کا مشہور قول ”لا یزید ولا ینقص“ ہی ہے۔

بہر حال سوال یہ ہے کہ ان حضرات نے ”لا یزید ولا ینقص“ کہا ہے اور آیات کے اندر زیادتی کا ذکر موجود ہے تو اس زیادتی سے مراد کیا ہے؟ اس کے کئی جوابات دیے گئے ہیں:

① ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ زیادتی سے مراد نور ایمان کی زیادتی ہے ”أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّنْ رَبِّهِ“ (۷۸) اللہ تبارک و تعالیٰ جس شخص کو اسلام کے لیے شرح صدر عطا فرمادیتے ہیں اس کو اس کے رب کی طرف سے ایمان کا نور عطا ہوتا ہے اور اعمال کی کمی اور زیادتی کے اعتبار سے اس ایمانی نور میں انبساط، پھیلنا اور نقصان پیدا ہوتا رہتا ہے، جو آدمی جس قدر زیادہ اچھے اعمال کرتا ہے اتنا ہی اس کے نور ایمان میں انبساط پیدا ہوتا ہے اور یہ نور ایمان پھیلتا ہے اور جس آدمی کے اعمال میں جتنی کمی ہوتی ہے اتنی ہی اس کے ایمان کے نور میں کمی واقع ہوتی ہے۔

قرآن مجید کی ایک اور آیت بھی ہے ”أَوْسَّ كَانَ مِثْلًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَّمْشِي بِمِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَّشَىٰ فِي الظُّلْمِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا“ (۷۹) کیا وہ آدمی جو جہالت اور ضلالت کی تاریکیوں میں مردہ پڑا ہوا ہے ہم نے معرفت الہی اور ایمان کا نور دے کر اس کو زندہ کر دیا اور وہ اس نور ایمان کو لے کر لوگوں کے درمیان چلنے لگا جس کو ہم نے اس کے لیے پیدا کیا، کیا وہ اس شخص کی طرح ہے جو تاریکیوں میں پڑا رہے اور اس سے نہ لکھے؟

اسی طرح قرآن کریم میں ہے ”يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ“ (۸۰) یہاں کفر کی ظلمت سے ایمان کے نور کی طرف اخراج مراد ہے۔

ایسے ہی ”يَوْمَ لَا يُخْرِى اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ نُورُهُمْ يَسْعَىٰ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ“ (۸۱) یہاں بھی ”نُورُهُمْ يَسْعَىٰ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ“ سے ایمان کا نور مراد ہے۔

اسی طرح قرآن مجید میں ”يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَىٰ نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ“ (۸۲) میں نور ایمان کا ذکر ہے۔

ایک جگہ فرمایا گیا ”يَوْمَ يَقُولُ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ لِلَّذِينَ آمَنُوا انظُرُوا وَانظُرُوا نَافِقَاتٍ مِّن نُّورِكُمْ“ (۸۳) منافقین اور منافقات مؤمنین سے کہیں گے ذرا ہمارا انتظار کرو، تمہارا تھوڑا سا نور ہم بھی۔ لے لیں۔ تو ایمان کے اس نور میں زیادتی اور کمی ہوتی ہے، ایمان جو تصدیق قلبی کا نام ہے اس میں زیادتی اور کمی نہیں ہوتی۔

(۷۹) سورة الأنعام/۱۲۳-

(۷۸) سورة الزمر/۲۲-

(۷۷) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۳۵۹)۔

(۸۲) سورة الحديد/۱۲-

(۸۱) سورة التحريم/۸-

(۸۳) سورة الحديد/۱۳-

❶ دوسرا جواب (۸۴) امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے ، آپ پر زیادت والی آیات کے ذریعہ اعتراض کیا گیا تو آپ نے فرمایا ”آمنوا بالجملة ثم آمنوا بالتفصیل“ یعنی پہلے ایمان مجمل تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جو کچھ لائیں گے اسے مانا جائے گا، اس پر سر تسلیم خم کیا جائے گا اور اس کے بعد آپ نے تفصیلات بیان فرمائیں کہ یہ کرنا ہے ، اس کو ماننا ہے ، اس کام کو انجام دینا ہے ، تو یہ تفصیلات بعد میں آتی گئیں ، تو کمی و زیادتی ان تفصیلات کے اعتبار سے ہے ، کچھ لوگ ایمان لانے کے بعد اس وقت فوت ہوئے جب کہ پانچ نمازیں بھی فرض نہیں ہوئی تھیں ، کچھ آدمی ایسے گذرے جو نمازوں کے فرض ہونے کے وقت تو زندہ تھے لیکن جب روزے فرض ہو رہے تھے تو فوت ہو چکے تھے ، کچھ لوگ ایسے تھے جو نماز بھی پڑھ کر گئے ، اور روزے بھی رکھ کر گئے لیکن ان کی زندگی میں حج فرض نہیں ہوا ، جن کا پہلے انتقال ہو گیا ، اس تفصیل کے اعتبار سے ان کا ایمان کم تھا اور جن کا انتقال بعد میں ہوا ان کا ایمان اس تفصیل کے اعتبار سے زیادہ تھا تو اس تفصیل کے اعتبار سے زیادتی اور کمی ہو سکتی ہے ، لیکن اجمالی ایمان کہ جو کچھ آپ فرمائیں گے ہم اس پر یقین کریں گے یہ زیادت و نقصان کو قبول نہیں کرتا۔

لیکن اس جواب پر یہ اشکال ہے کہ حدیث شفاعت (۸۵) میں ایمان کے جو درجات مختلفہ بیان کیے گئے ہیں وہ اس جواب کے ساتھ جوڑ نہیں کھاتے ، اس لیے کہ اس جواب کا حاصل تو یہ ہے کہ ایمان تو ایک ہے اجمال و تفصیل کا فرق ہے تو زیادتی باعتبار تفصیل ہوتی ، اور یہ ظاہریات ہے کہ جب حقیقت ایک ہوگی تو اس کا مکمل طور پر مطالبہ ہوگا کیونکہ اگر حقیقت میں کچھ کمی آجائے تو وہ چیز بھی منقح ہو جائے گی۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ ایمان کے جو درجات احادیث شفاعت میں وارد ہوئے اور جن پر نجات مرتب کی گئی ہے وہ نجات حاصل نہیں ہونی چاہیے ، کیونکہ نجات تو پورے ایمان پر حاصل ہوتی ہے بعض ایمان پر جس کو ”دینار“ ”نصف دینار“ اور ”ذرة“ سے تعبیر کیا گیا ہے مرتب نہیں ہو سکتی۔

اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ احادیث شفاعت میں ایمان کے جو درجات بیان کیے گئے ہیں اس سے مراد اعمال ہیں اور ان کو مجازاً ایمان اس لیے کہہ دیا گیا ہے کہ وہ مقتضیات ایمان میں سے ہیں۔

❷ تیسری بات یہ کہی گئی ہے کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ اہل ایمان کو سکینہ و طمانیت عطا فرماتے ہیں کما فی قولہ تعالیٰ ”فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ“ (۸۶) یہ سکینہ تصدیق کے علاوہ ایک دوسری

(۸۴) دیکھیے درس بخاری از حضرت شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ ، مرتبہ مولانا عبدالوحید صدیقی فتحپوری (ج ۱ ص ۱۲۴)۔

(۸۵) دیکھیے بخاری شریف ، کتاب التوحید ، باب قول اللہ تعالیٰ وَجُودَةٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ أَلِيٌّ لِرَبِّهَا نَاطِرَةٌ۔

(۸۶) سورة الفتح / ۲۶۔

چیز ہے جو اہل ایمان کو عطا ہوتی ہے ، بلکہ یوں کہیے عارفین اور کامل الایمان حضرات کو عطا کی جاتی ہے تو زیادتی اور کمی اس سکینہ کے اعتبار سے ہوتی ہے نہ کہ نفس تصدیق کے اعتبار سے ۔

شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ کی تحقیق

شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ اہل حق کے درمیان اصل میں اختلاف نہیں ہے ، قصور فی النقل کی وجہ سے اختلاف سمجھ لیا گیا ہے ، متکلمین اور امام اعظم کو ایک فریق اور فقہاء ثلاثہ ، محدثین اور اشاعرہ کو دوسرا فریق بنا دیا گیا ہے ، وہ فرماتے ہیں کہ بعض اوقات نقل میں بڑا قصور ہوتا ہے اس کی مثال انھوں نے دی ہے کہ درمختار میں فتاویٰ برازیہ کے حوالہ سے نقل کیا ہے ” یندب القیام عند سماع الأذان “ (۱) اب اس کا مطلب یہ لیا گیا کہ آدمی اگر لیٹا ہوا یا بیٹھا ہوا ہو تو جب اذان سنے تو کھڑا ہو جائے ، یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ اذان کے وقت لیٹا ہوا یا بیٹھا ہوا آدمی کھڑا ہو جائے ، علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ یہ ” النہر الفائق “ میں اسی طرح معقول ہے لیکن فتاویٰ برازیہ میں نے تلاش کیا ، اس میں مجھے یہ عبارت اس طرح تو نہیں ملی البتہ ” سمع وهو یمشی “ کے الفاظ ملے ہیں ، (۲) گویا مطلب یہ ہوا کہ اگر کوئی آدمی راستے میں جا رہا ہو اور چلتے چلتے اس کے کان میں اذان کی آواز آئے تو وہ ٹھہر جانے تاکہ وہ اذان کو ادب و احترام کے ساتھ سنے ، چلتے چلتے رواردی اور بے اعتنائی کے ساتھ نہ سنے ۔ مولانا فرماتے ہیں یہ بات معقول ہے کہ چلنے کی حالت میں اس کو ادباً و احتراماً اذان کھڑے ہو کر سنی چاہیے ، لیکن پہلی بات کہ لیٹے ہوئے اور بیٹھے ہوئے آدمی کو اذان سننے کے لیے کھڑا ہو جانا چاہیے معقول نہیں ، لیٹ کر بھی اذان توجہ کے ساتھ سنی جاسکتی ہے ، لیکن نقل میں غلطی واقع ہو گئی اور مطلقاً ” یندب القیام عند سماع الأذان “ نقل کر دیا تو بات کہیں سے کہیں پہنچ گئی۔

اسی طرح یہاں سلف کے قول اور امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قول میں قطع و برید ہوتی ہے اور اس قطع و برید کی وجہ سے اختلاف پیدا ہو گیا ہے اور پھر بخشش شروع ہو گئیں۔

وہ فرماتے ہیں کہ سلف کا قول ہے ” الإیمان معرفة بالقلب ، وإقرار باللسان ، وعمل بالأركان ، یزید بالطاعة وینقص بالمعصية “ اس میں ایک اختصار تو یہ کیا گیا کہ تینوں چیزوں کو ذکر کرنے کے بجائے ” الإیمان قول وعمل “ کہہ دیا ، اگرچہ تاویل کے بعد اس کی مراد بھی وہی نکلتی ہے لیکن وہ اصل عبارت برقرار نہیں رہی ، دوسرا اختصار یہ کیا گیا کہ فقط ” یزید وینقص “ کہہ دیا ، اس کے ساتھ جو ” بالطاعة “ اور ” بالمعصية “ کے الفاظ تھے وہ حذف کر دیے اس اختصار کی وجہ سے اس جملہ کا اصل مطلب ہی مخفی رہ گیا ،

اس جملہ سے سلف کی جو غرض تھی وہ ”بالطاعة“ اور ”بالمعصية“ کے الفاظ کے سوا ظاہر نہیں ہو سکتی، تیسرا اختصار یہ ہوا کہ اصل میں تو یہ اول سے آخر تک پوری ایک عبارت تھی اور مجموعہ مل کر ایک عقیدہ تھا، لوگوں نے اس کو تقطیع کر کے علیحدہ علیحدہ دو مسئلے قرار دے دیے ایک تو ”الایمان قول و عمل“ یعنی اعمال ایمان کا جزء ہیں، دوسرا ”الایمان یزید و ینقص“ یعنی ایمان میں زیادت و نقصان ہوتا ہے، اب جہاں بھی سلف کا عقیدہ نقل کیا جاتا ہے وہاں علیحدہ علیحدہ دو مستقل مسئلوں کی صورت میں ظاہر کیا جاتا ہے۔

اسی طرح امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا قول جو امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے نقل کیا ہے وہ یہ ہے ”الایمان اقرار باللسان و تصدیق بالجنان و ماصح عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من الشرع و البیان کله حق و الایمان واحد و اہله فی أصله سواء و التفاضل بینہم بالخشیة و التقویٰ و مخالفة الهویٰ و ملازمة الاولیٰ“ یہ ہے امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی پوری عبارت، امام صاحب کی اس عبارت سے ”وماصح عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من الشرع و البیان کله حق“ کو حذف کر دیا گیا، اور ”الایمان اقرار باللسان و تصدیق بالجنان“ کو علیحدہ ذکر کیا اور کہا گیا کہ اس میں عمل کا ذکر نہیں ہے اور مسئلہ یہ بنالیا کہ امام اعظم عمل کو ایمان کے لیے جزء نہیں مانتے، اور ”الایمان واحد“ کو بھی حذف کر دیا گیا، اس کے بعد تھا ”و اہله فی أصله سواء“ اس سے یہ مطلب نکالا گیا ”الایمان لا یزید و لا ینقص“ ایمان کے اندر کمی زیادتی نہیں ہوتی، تمام اہل ایمان اصل ایمان میں برابر ہیں، یہ دوسرا مسئلہ بنالیا گیا پھر ”والتفاضل بینہم بالخشیة و التقویٰ و مخالفة الهویٰ و ملازمة الاولیٰ“ کی پوری عبارت غائب کر دی گئی۔ گویا امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے قول میں بھی قطع و برید کی گئی اور عبارتوں کو علیحدہ کر کے مستقل مسائل کا عنوان دیا گیا، اور سلف کے قول میں بھی قطع و برید کی گئی اور عبارتوں کو علیحدہ کر کے دو مستقل مسئلوں کا عنوان بنا دیا گیا، حالانکہ جو مقصد سلف کا ہے وہی مقصد امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کا ہے، دونوں کے مقصد میں کوئی فرق نہیں، بس! اتنی سی بات ہے کہ امام صاحب نے لمبی عبارت میں سلف کے قول کا تجزیہ اور تحلیل کی ہے اور سلف کے منشا کو واضح طور پر پیش کیا ہے جیسے ”صفة الصلاة“ میں حدیث آتی ہے اور فقہاء اس کی فقہی تحلیل کرتے ہیں کہ اس حدیث میں فلاں چیز فرض ہے اور فلاں واجب، یا مستحب، یا مستحب کے درجے میں ہے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد میں تمام چیزیں ایک ساتھ مذکور ہوتی ہیں لیکن فقہاء ان کے مراتب اور درجات بیان کرتے ہیں، اسی طریقہ سے امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے سلف کے قول کی تحلیل اور حد بندی فرمائی ہے۔

سلف کی عبارت تھی ”الایمان معرفة بالقلب و اقرار باللسان و عمل بالارکان یزید بالطاعة و ینقص

بالمعصية“ ان حضرات کے زمانے میں چونکہ مرجئہ کا زور تھا، لہذا انھوں نے اپنے پہلے جملے میں مرجئہ کی تردید کی کہ ایمان تصدیق بالقلب، اقرار باللسان اور عمل بالارکان کا نام ہے، عمل ایمان میں داخل ہے، مرجئہ کا یہ کہنا کہ عمل کا ایمان سے تعلق نہیں اور بغیر عمل کے بھی آدمی براہ راست جنت میں جائے گا اور ارتکاب معصیت سے وہ سزا کا مستحق نہیں بنے گا، یہ غلط ہے، عمل ایمان میں داخل ہے۔

اس کے بعد ”یزید بالطاعة وینقص بالمعصية“ سے ان کا مقصد یہ ہے کہ اصل ایمان تو تصدیق بالقلب اور اقرار باللسان ہے، اگر تصدیق اور اقرار نہیں تو ایمان کے دائرے سے انسان خارج ہوگا، اور اگر تصدیق اور اقرار باللسان موجود ہے تو وہ مومن شمار ہوتا ہے یہ حیثیت عمل کی نہیں کہ اسکی نفی سے ایمان کی نفی لازم آئے عمل تو ایمان کے مراتب میں اضافہ اور کمی کرنے کے لیے ہے وہ ایمان کا جزء نہیں ہے، انھوں نے ”یزید بالطاعة وینقص بالمعصية“ کہہ کر یہ بتایا کہ نیکوں سے ایمان کا درجہ بڑھتا جائے گا اور گناہوں سے اس کا درجہ گھٹتا جائے گا، عمل ایمان کے مراتب میں کمی بیشی کا سبب ہوتا ہے، وہ اُس درجہ کی چیز نہیں کہ عمل نہ ہو تو آدمی ایمان سے خارج ہو جائے، جیسا کہ معتزلہ اور خوارج کا مذہب ہے۔ گویا ”یزید بالطاعة وینقص بالمعصية“ سے انھوں نے معتزلہ اور خوارج پر رد کیا ہے۔

امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ بعینہ یہی بات کہہ رہے ہیں وہ بھی معتزلہ، خوارج اور مرجئہ کا رد کر رہے ہیں، بس ذرا سا فرق ہے کہ سلف نے پہلے مرجئہ کا رد کیا کیونکہ ان کے زمانے میں انہی کا زور تھا اور ”یزید بالطاعة وینقص بالمعصية“ سے انھوں نے معتزلہ اور خوارج کا رد کیا۔ امام صاحب نے پہلے معتزلہ اور خوارج کا رد کیا کیونکہ ان کے زمانے میں ان کا زور تھا اور مرجئہ کا رد بعد میں کیا۔

امام صاحب نے ”الإيمان إقرار باللسان و تصديق بالجنان“ فرمایا عمل کا ذکر نہیں کیا، معتزلہ اور خوارج کا رد ہو گیا، لیکن عمل کو یکسر نظر انداز نہیں کیا، ”وما صحیح عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من الشرع والبیان کله حق“ فرما کر عمل کا ذکر کر دیا، ایمان کی اساس اور بنیاد کو اقرار باللسان و تصدیق بالجنان میں معتزلہ اور خوارج کا رد کرنے کے لیے علیحدہ ذکر فرمایا، اور یہ بتانے کے لیے کہ عمل کا یہ درجہ نہیں، عنوان بدل کر ”وما صحیح عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من الشرع والبیان کله حق“ فرمایا اس میں مرجئہ کا رد بھی ہو گیا، ہم عمل کی اہمیت کے منکر نہیں، کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح سندوں کے ساتھ جو شریعت ثابت ہے وہ اعمال و احکام ہی ہیں، وہ سب حق ہیں، اور یہ سلف کو بھی تسلیم ہے۔

اس کے بعد جملہ تھا ”والایمان واحد“ اس کا مطلب ہے کہ ایمان تصدیق بالجنان، اقرار باللسان اور عمل بالارکان کے مجموعہ سے مل کر ایک چیز ہے، جیسے کوئی مرکب اپنے اجزاء سے مل کر ایک شے

ہوتی ہے، اسی طرح ایمان بھی ہے، جیسے جز، تنا، شاخیں، پتے اور پھول سب مل کر ایک درخت ہوتا ہے اسی طریقے سے ایمان تصدیق بالجنان، اقرار باللسان اور عمل تینوں سے مل کر ایک مجموعہ ہے، یہ بات آپ کو بتانی جا چکی، کہ امام اعظم کے نزدیک یہ تمام ایمان کے اجزاء تو ہیں مگر مرتبے میں برابر نہیں جیسے درخت کے اندر پتوں اور شاخوں کا وہ مقام نہیں ہے جو جز اور تے کا ہے، اسی طریقے سے یہاں عمل کا وہ درجہ نہیں جو اقرار اور تصدیق کا ہے۔ ”الإیمان واحد“ میں امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے یہ بتایا کہ اس مجموعے سے مل کر ایمان ایک شے ہے اور پہلے یہ اشارہ کر دیا تھا کہ اس مجموعے کے اجزاء میں تصدیق اور اقرار کا مرتبہ اساس اور بنیاد کا ہے اور عمل کی حیثیت اساس اور بنیاد کی نہیں ہے اس کو امام صاحب نے پھر واضح کیا اور فرمایا ”وأهلہ فی أصلہ سواء“ تصدیق کے اندر سب اہل ایمان برابر ہیں، اعمال میں برابر نہیں۔

یہاں اشکال ہوگا کہ تصدیق میں سب کیسے برابر ہو سکتے ہیں۔ انبیاء، صدیقین اور صحابہ کی تصدیق میں فرق ہوتا ہے اور عوام کی تصدیق تو ان سے بہت کم درجے کی ہوتی ہے؟

اس کے جواب میں کہہ سکتے ہیں کہ جب کسی چیز میں متفاوت درجات ہوتے ہیں تو اس میں ایک اساس کا درجہ ہوتا ہے مثال کے طور پر بینائی کے مختلف درجات ہیں، کسی کی بینائی تیز ہے کسی کی متوسط اور کسی کی ادنیٰ درجے میں، لیکن آپ کو ماننا پڑے گا کہ بینائی کا ایک آخری درجہ وہ بھی ہوتا ہے کہ اگر وہ نہ ہو تو آدمی اندھا ہوتا ہے۔

اسی طریقے سے عقول کا تفاوت اور عقلاء میں فرق مسلم ہے، ایک آدمی بڑا سریع الفہم اور دقیق الفہم ہوتا ہے، دوسرے کو بار بار سمجھانا پڑتا ہے، تو گویا عقول میں تفاوت ہے لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ اس تفاوت کے باوجود عقل کا ایک بنیادی درجہ وہ بھی ہے کہ وہ نہ ہو تو آدمی کو پھر دیوانہ کہا جاتا ہے۔

اسی طریقے سے ایمان کے درجات میں تفاوت کو سمجھ لیجیے، لیکن ایمان کا ایک درجہ وہ بھی نکلے گا کہ اس کے بعد پھر ایمان باقی نہیں رہتا بلکہ اس سے نیچے جائیں گے تو کفر آجائے گا۔

بہر حال عرض کرنے کا مقصد یہ ہے کہ امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے ”وأهلہ فی أصلہ سواء“ فرمایا ہے ”وأهلہ فیہ سواء“ نہیں فرمایا اس سے وہی درجہ مراد ہے کہ جس کے بعد پھر ایمان نہیں ہوتا اس کے اندر سب برابر ہیں۔

اس کے بعد امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ”والتفاضل بینہم بالخشیة والتقیة ومخالفة الہوی وملازمة الأولی“ یہ مرجحہ پر رد ہے، مرجحہ یہ کہتے ہیں کہ عمل کی کوئی ضرورت نہیں امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ عمل کی ضرورت ہے، اس سے درجات کا تفاوت ہوگا، ایک آدمی نیک اعمال زیادہ کرے گا

اس کا درجہ بلند ہوگا، وہ تو فرماتے ہیں کہ اولیٰ اور افضل کا بھی جو آدمی اہتمام کرے گا اس کا درجہ زیادہ ہوگا، یعنی فرض، واجب، سنت اور مندوب کی بات تو اپنی جگہ پر ہے ”ملازمة الاولیٰ“ کا اہتمام کرنے والا بھی فضیلت کا حامل ہوگا، اس عبارت میں امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ نے مرجحہ کا رد کیا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ انہوں نے عمل کی حیثیت بھی بتائی ہے کہ عمل کی وجہ سے مراتب میں تفاوت آتا ہے اس کی وجہ سے آدمی ایمان سے خارج نہیں قرار دیا جاسکتا، امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی عبارت میں وہی بات کہی گئی ہے جو سلف کی عبارت میں کہی گئی تھی یعنی معتزلہ اور مرجحہ کا رد وہاں بھی تھا اور یہاں بھی ہے، البتہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ نے عمل کی حیثیت کو متعین کر دیا جو سلف کی عبارت میں زیادہ واضح طور پر متعین نہیں تھی۔

اب اگر آپ یہ کہنا چاہیں کہ امام اعظم اور اشاعرہ و ائمہ ثلاثہ میں کوئی اختلاف نہیں، وہ بھی ایمان کو مرکب مانتے ہیں، یہ بھی ایمان کو مرکب مانتے ہیں تو بے تکلف کہیے، کوئی حرج نہیں، یہ دونوں فریق کے یہاں طے ہے کہ اعمال کی حیثیت جزء تزیینی کی ہے جزء اصلی اور ترکیبی کی نہیں آپ خود جگہ جگہ امام کے مذہب مشہور کو بیان کرتے ہوئے اس بات کو تسلیم کیا کرتے ہیں کہ وہ ایمانِ کامل میں اعمال کو جزء مانتے ہیں تو یہاں بھی ایمانِ کامل ہی میں جزء مانا جا رہا ہے، اشاعرہ، ائمہ ثلاثہ اور محدثین بھی اعمال کو ایمانِ کامل ہی کے لیے جزء قرار دیتے ہیں لہذا اہل حق میں کوئی اختلاف نہیں رہا۔ (۳) واللہ اعلم۔

استثناء فی الایمان

یہاں ایک مسئلہ استثناء فی الایمان کا ہے، یعنی کوئی شخص اپنے بارے میں ”انامؤمن“ مطلقاً کہے یا ”ان شاء اللہ“ کی قید لگا کر ”انامؤمن ان شاء اللہ“ کہے۔

ایک جماعت یہ کہتی ہے کہ استثناء کرنا چاہیے، یہی ائمہ ثلاثہ، حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ، حضرت علقمہ، ابراہیم نخعی، سفیان ثوری، سفیان بن عیینہ اور یحییٰ بن سعید قطان رحمہم اللہ کا مذہب ہے۔

ایک دوسری جماعت کہتی ہے کہ استثناء کرنا جائز نہیں ہے حنفیہ اور ان کے اکثر متکلمین کا یہی قول ہے، یہی مذہب مختار اور اہل تحقیق کا مذہب ہے۔

امام اوزاعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ استثناء اور عدم استثناء دونوں صورتیں جائز ہیں۔

استثناء تو اس لیے جائز ہے کہ آئندہ کا کوئی علم نہیں، آیا ایمان پر وہ ثابت قدم رہے گا یا نہیں؟

اور عدم استثناء اس بات کے پیش نظر کہ فی الحال ایمان موجود ہے اور اس کے اوپر حالاً ایمان کے احکام جاری ہیں۔

جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ ”أنا مؤمن إن شاء الله“ کہنا چاہیے وہ حضرات اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ اصل ایمان تو وہی ہے جو وفات کے وقت ساتھ جانے اور اس کا کچھ آتا پتا نہیں ہے، کیونکہ انجام کا کسی کو علم نہیں، اس لیے آدمی کو بطور تبرک (نہ کہ بطور شک) ”إن شاء الله“ کہنا چاہیے، قال تعالیٰ: ”وَلَا تَقُولَنَّ لِسَنِّيْٓ اِيْتِيْ فَاِعْلَمْ ذٰلِكَ عَدَاۗلًا اِنَّ يَشَاءُ اللّٰهُ۔“ (۴)

اور جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ ”إن شاء الله“ نہیں کہنا چاہیے وہ کہتے ہیں یہ کلام تعلیق کے لیے استعمال کیا جاتا ہے، اب اگر کوئی شخص یہ کہے گا تو دوسرے کو اس کے ایمان میں شک ہو سکتا ہے اسی طرح ہو سکتا ہے کہ کہتے کہتے نفس اس کلمہ کی وجہ سے شک و شبہ کرنے کا عادی ہو جائے۔

علامہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کی رائے ہے کہ ”أنا مؤمن إن شاء الله“ کہنا چاہیے، لیکن اس تعلیق کی وجہ یہ ہے کہ ایمان سلف کے یہاں ایک بہت وسیع چیز ہے جس میں عقیدہ قلب، اقرار لسان اور اعمال ارکان سب داخل ہیں اب اگر کوئی ”أنا مؤمن“ مطلقاً کہتا ہے تو اس کے یہ معنی ہیں کہ وہ یہ کہتا ہے کہ میں مومن کامل ہوں، مومن کامل جنتی ہوتا ہے تو بلفظ دیگر وہ اپنے آپ کو جنتی کہتا ہے، اور کوئی اپنے بارے میں یہ گارنٹی نہیں دے سکتا کہ اس نے تمام اعمال ایمان کو ادا کیا ہے جس پر جنت مرتب ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ایک شخص نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے پاس کہا ”إني مؤمن“ تو حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے بطور نکیر فرمایا کہ پھر تو یوں کہو ”إني في الجنة“ پھر اس کے بعد ہدایت فرمائی کہ اس طرح کہنا چاہیے ”لكننا آمنّا بالله وملائكته وكتبه ورسوله“ (۵)۔

واضح رہے کہ سلف میں اس مسئلہ پر بڑا فتنہ رہ چکا ہے حنفیہ کی ایک جماعت نے حد سے زیادہ غلو کیا ہے اور ”إن شاء الله“ کہنے والے کو مستثنیہ ثلثیہ نہ معلوم کیا کیا کہہ ڈالا، اس مقام پر علامہ زبیدی رحمۃ اللہ علیہ صاحب ”إتحاف السادة المتقين“ نے اُن احناف غلاة پر نکیر کی ہے اور فرمایا کہ حقیقت یہ ہے کہ اس مسئلہ پر کف لسان کرنا چاہیے اور ضرورت پڑنے پر ہی اعتدال کے ساتھ کلام کرنا چاہیے، امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے اگرچہ ”أنا مؤمن إن شاء الله“ کہنے پر نکیر منقول ہے لیکن ان سے اس نوع کے تشدید کی کلمات جو بعد کے متاخرین سے صادر ہوئے ہیں منقول نہیں ہیں، ویسے بھی سوچنے کی بات ہے کہ اگر استثناء کرنے والوں کی تکفیر اور تفصیل کی جائے گی تو حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ، علقمہ، ابراہیم نخعی رحمہم اللہ

(۴) سورة الكهف/۲۳۔

(۵) رواہ الطبرانی فی الکبیر ورجالہ ثقات۔ کذا فی مجمع الزوائد (ج ۱ ص ۵۵) کتاب الایمان باب فی الإسلام وایمان۔

کے بارے میں کیا کہیں گے جو مسلکِ حنفی کے اساطین ہیں اور مسلکِ حنفی کے مستدلات کی جہاں انتہا ہوتی ہے؟ (۶)

ایمان اور اسلام کے درمیان نسبت

نصوص میں ان کا استعمال علی سبیل الترادف، علی سبیل التباين اور علی سبیل التداخل تین طرح وارو ہے۔

قسم اول: علی سبیل الترادف

اللہ جل شانہ فرماتے ہیں ”فَاخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ“۔ (۷)

اللہ تعالیٰ دوسری جگہ فرماتے ہیں ”قَالَ يَقَوْمٍ اِنْ كُنْتُمْ اٰمَنْتُمْ بِاللّٰهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوْا اِنْ كُنْتُمْ مُّسْلِمِيْنَ“ (۸)۔ اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله... الخ (۹) پھر تقریباً انہی چیزوں کو حدیث وفد عبد القیس (۱۰) میں ایمان کی تفسیر میں ذکر کیا۔

دوسری قسم: علی سبیل التباين

قرآن کریم میں ہے ”قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا“ (۱۱)

حدیث جبریل میں ایمان کی تفسیر عقائدِ معینہ معلومہ سے کی گئی اور اسلام کی تفسیر اعمالِ معینہ سے۔ (۱۲)

(۶) مکمل بحث کے لیے دیکھیے فتح الملہم (ج ۱ ص ۳۵۴-۳۵۹) حکم الاستثناء فی قول الرجل انا مؤمن ان شاء اللہ۔

(۷) سورة الذاریات/۳۵ و ۳۶۔

(۸) سورة یونس/۸۴۔

(۹) دیکھیے صحیح بخاری، کتاب الایمان، باب دعاؤکم ایمانکم، رقم (۸) و کتاب التفسیر، باب ”وقاتلوهم حتی لانکون فتنة ویکون الدین لله، فان

انتھوا فلاحدوا ان الاعلی الظلمین“ رقم (۳۵۱۳) و صحیح مسلم کتاب الایمان، باب بیان اركان الإسلام و دعائمه العظام، رقم (۱۲۰-۱۲۳)۔

(۱۰) دیکھیے صحیح بخاری، کتاب الایمان، باب أداء الخمس من الایمان، رقم (۵۳) و صحیح مسلم، کتاب الایمان، باب الأمر بالایمان باللہ تعالیٰ

و شرائع الدین... رقم (۱۲۳)۔

(۱۱) سورة الحجرات/۱۳۔

(۱۲) دیکھیے صحیح مسلم، فاتحة کتاب الایمان، رقم (۱۰۲)۔

اسی طرح حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے ”الإسلام علانیة والإیمان فی القلب“ (۱۳)

تیسری قسم: علی سبیل التداخل

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے جب پوچھا گیا ”ای العمل أفضل؟“ تو آپ نے فرمایا ”ایمان باللہ ورسولہ“ (۱۴)۔

اور حضرت عمرو بن عبسہ رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے ”فأی الإسلام أفضل؟ قال: الإیمان“ (۱۵)

اصل بات یہ ہے کہ ایمان و اسلام کی الگ الگ حقیقت شرعیہ ہے جیسا کہ ان کی الگ الگ حقیقت لغویہ ہے، ایمان تو نام ہے اعتقادِ مخصوص کا، اور اسلام نام ہے اعمالِ شرعیہ کے برتے کا، لیکن ہر ایک کو دوسرے کے ساتھ تکمیل کا تعلق ہے جیسے کوئی معتقد مؤمنِ کامل نہیں ہو سکتا جب تک اعمال نہ کرے، اسی طرح مسلم مطہرِ کامل نہیں ہو سکتا جب تک کہ دل سے اعتقاد نہ کرے، اب اگر یہ دونوں کلمے ساتھ ساتھ وارد ہوں اور مقامِ سوال میں ہوں تو ان کی حقیقت متباین ہوں، جیسا کہ حدیثِ جبریل میں یہی صورت ہے اور اگر ساتھ وارد نہ ہوں یا مقامِ سوال میں نہ ہوں تو پھر اس صورت کے اندر ہو سکتا ہے ایک دوسرے میں داخل ہو جائیں۔ (۱۶)

حافظ ابن رجب حنبلی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جب ایمان اور اسلام کو الگ الگ ذکر کیا جاتا ہے تو ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہوتا اور جب دونوں کو ایک ساتھ ذکر کیا جاتا ہے تو پھر فرق ہوتا ہے، وہ فرماتے ہیں ”فالإیمان والإسلام کاسم الفقیر والمسکین إذا اجتماعا افترقا وإذا افترقا اجتماعا“ یعنی یہ دونوں الفاظ ”مسکین“ اور ”فقیر“ جیسے ہیں جب یہ دونوں لفظ ساتھ ساتھ بولے جاتے ہیں ان کے حقائق متباین ہوتے ہیں اور جب الگ الگ مذکور ہوتے ہیں تو ایک دوسرے میں داخل ہوتے ہیں۔ (۱۷)

(۱۳) مسند أحمد (ج ۳ ص ۱۳۳ و ۱۳۵) مسند سیدنا انس بن مالک رضی اللہ عنہ۔

(۱۴) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۸) کتاب الایمان، باب من قال إن الایمان هو العمل، رقم (۲۶) و کتاب الحج، باب فضل الحج المبرور، رقم (۱۵۱۹)۔

(۱۵) رواہ الطبرانی وأحمد۔ انظر مجمع الزوائد (ج ۱ ص ۵۹) کتاب الایمان، باب أي العمل أفضل وأی الدین أحب إلى اللہ۔

(۱۶) وکھجے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۱۵) کتاب الایمان، باب سؤال جبریل النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن الإیمان والإسلام والإحسان وعلم الساعة

وبیان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لہ۔

(۱۷) فتح المعلم (ج ۱ ص ۳۲۸ و ۳۲۹) البحث الأول فی موجب اللغة۔

بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ اسلام عام ہے اور ایمان خاص۔

لہذا ہر ایمان اسلام ہے، ہر اسلام ایمان نہیں (۱۸)

۱- باب : الْإِيمَانِ : وَقَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : (بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ)

وَهُوَ قَوْلٌ وَفِعْلٌ ، وَيَزِيدُ وَيَنْقُصُ ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى : «لِيَزِدَادُوا إِيْمَانًا مَعَ إِيْمَانِهِمْ» /الفتح : ۴ / .
 «وَزِدْنَاَهُمْ هُدًى» /الكهف : ۱۳ / . «وَيَزِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ أَهْتَدُوا هُدًى» /مریم : ۷۶ / . «وَالَّذِينَ أَهْتَدُوا
 زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ» /محمد : ۱۷ / . «وَيَزِدَادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا» /المدثر : ۳۱ / . وَقَوْلُهُ :
 «أَيْكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيمَانًا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فزَادَتْهُمْ إِيمَانًا» /التوبة : ۱۲۴ / . وَقَوْلُهُ جَلَّ ذِكْرُهُ :
 «فَاخْشَوْهُمْ فزَادَهُمْ إِيمَانًا» /آل عمران : ۱۷۳ / . وَقَوْلُهُ تَعَالَى : «وَمَا زَادَهُمْ إِلَّا إِيمَانًا وَتَسْلِيمًا»
 /الأحزاب : ۲۲ / . وَالْحُبُّ فِي اللَّهِ وَالْبَغْضُ فِي اللَّهِ مِنَ الْإِيمَانِ .

وَكَتَبَ عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ إِلَى عَبْدِ بْنِ عَدِيٍّ : إِنَّ لِلْإِيمَانِ فَرَائِضَ وَشَرَائِعَ وَحُدُودًا وَسُنَنًا ،
 فَمَنْ اسْتَكْمَلَهَا اسْتَكْمَلَ الْإِيمَانَ ، وَمَنْ لَمْ يَسْتَكْمِلْهَا لَمْ يَسْتَكْمِلِ الْإِيمَانَ ، فَإِنْ أَعِشَ فَسَأَلْتُهَا لَكُمْ
 حَتَّى تَعْمَلُوا بِهَا ، وَإِنْ أُمِتَ فَمَا أَنَا عَلَى صُحْبَتِكُمْ بِحَرِيصٍ .

وَقَالَ إِبْرَاهِيمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ : «وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي» /البقرة : ۲۶۰ / .
 وَقَالَ مُعَاذُ : أَجِيسُ بِنَا نُؤْمِنُ سَاعَةً . وَقَالَ ابْنُ مَسْعُودٍ : الْيَقِينُ الْإِيمَانُ كُلُّهُ .
 وَقَالَ ابْنُ عُمَرَ : لَا يَبْلُغُ الْعَبْدُ حَقِيقَةَ التَّقْوَى حَتَّى يَدَعَ مَا حَاكَ فِي الصَّدْرِ .
 وَقَالَ مُجَاهِدٌ : «شَرَعَ لَكُمْ» /الشورى : ۱۳ / : أَوْصَيْنَاكَ يَا مُحَمَّدُ وَإِيَّاهُ دِينًا وَاحِدًا .
 وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ : «شِرْعَةٌ وَمِنْهَا جَاهُ» /المائدة : ۴۸ / : سَبِيلًا وَسُنَّةً . «دَعَاؤُكُمْ» إِيمَانُكُمْ : لِقَوْلِهِ
 عَزَّ وَجَلَّ : «قُلْ مَا يَدْعُوا بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دَعَاؤُكُمْ» /الفرقان : ۷۷ / . وَمَعْنَى الدَّعَاءِ فِي اللُّغَةِ الْإِيمَانُ .

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ اسلام پانچ چیزوں پر مبنی ہے، یہ پانچ چیزیں حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث میں آگے مفصل آرہی ہیں، اسی حدیث کی طرف امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اشارہ کیا ہے، اول شہادتین، دوسری نماز، تیسری زکوٰۃ، چوتھی صوم اور پانچویں حج، ان میں سے شہادتین تو قول اور باقی فعل و عمل ہیں، اسی لیے مؤلف رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ”وہو قول و فعل“ اور جب قول و

فعل ہیں تو ان میں کمی بیشی بھی ہوگی اس لیے کہ اقوال و افعال میں سارے لوگ مساوی نہیں ہوتے، اسی لیے آگے فرمایا ”یزید وینقص“ کہ ان میں زیادتی بھی ہوتی ہے اور کمی بھی۔

یہاں آپ دیکھ رہے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ”وہو قول و فعل“ فرمایا ہے اور ”ہو“ کی ضمیر لوٹ رہی ہے ”اسلام“ کی طرف، کیونکہ وہ اقرب ہے، اس صورت میں سوال پیدا ہوگا کہ ایمان کی ترکیب ثابت کرنا چاہتے ہیں جبکہ یہاں اسلام کی ترکیب ثابت ہو رہی ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ایمان اور اسلام مترادف ہیں لہذا اسلام کی ترکیب سے ایمان کی ترکیب ثابت ہو جائے گی۔ (۱۹)

ایک احتمال ”ہو“ کی ضمیر میں یہ بھی ہے کہ اس کا مرجع ”کتاب الایمان“ میں ”ایمان“ ہو اس صورت میں براہ راست ایمان کی ترکیب ثابت ہو جائے گی۔ (۲۰)

پھر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ انہوں نے ایمان کو قول و فعل قرار دیا ہے یعنی اقرار اور عمل کا ذکر تو کیا ہے تصدیق کا ذکر نہیں کیا، جبکہ اہم جزء وہی ہے۔

اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ یہ قول عام ہے کہ باللسان ہو یا بالقلب، قول باللسان تو اقرار ہے اور قول بالقلب تصدیق، بعض حضرات کہتے ہیں کہ فعل کو عام قرار دیا جائے یعنی خواہ فعل قلب ہو یا فعل جوارح، فعل قلب تصدیق ہے اور فعل جوارح عمل بالارکان ہے۔ (۲۱)

ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ تصدیق بالقلب تو سب کے نزدیک مسلم ہے اس کے بارے میں کوئی نزاع نہیں، اس لیے اس کا ذکر چھوڑ دیا اور قول باللسان اور فعل بالاعضاء والجوارح کو ذکر کر دیا۔ (۲۲)

یہاں یہ بات ذہن میں رہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں ”قول و فعل“ کہا ہے اکثر نسخوں میں یہی ہے حالانکہ سلف کی تعبیر ”قول و عمل“ ہے۔ (۲۳) عمل اور فعل میں فرق ہے، فعل اختیاری اور غیر اختیاری دونوں پر بولا جاتا ہے اور عمل کا اطلاق صرف فعل اختیاری پر ہوتا ہے، ایک فرق یہ بھی بتایا گیا ہے کہ عمل میں امتداد و استمرار ہوتا ہے اور فعل کے اندر امتداد و استمرار نہیں ہوتا۔ (۲۴)

بہر حال چونکہ اکثر استعمالات میں عمل اور فعل میں سے ایک کو دوسرے کی جگہ استعمال کر لیتے ہیں اس لیے یہاں ”فعل“ کو ذکر کر دیا۔ (۲۵)

(۲۲) حوالہ بالا۔

(۲۱) حوالہ بالا۔

(۲۰) حوالہ بالا۔

(۱۹) شرح کرملی (ج ۱ ص ۷۰)۔

(۲۴) دیکھیے تاج العروس (ج ۸ ص ۳۳) مادة ”عمل“ و (ج ۸ ص ۶۳) مادة ”فعل“۔

(۲۳) فتح الباری (ج ۱ ص ۳۶)۔

(۲۵) فضل الباری (ج ۱ ص ۲۷)۔

پھر کشمیری کے نسخہ کے مطابق یہاں ”قول و عمل“ ہے (۳۶)، جو سلف کے مطابق ہے لہذا کوئی اشکال نہیں۔

”قول و عمل“ کے معنی

پھر ”قول و عمل“ کے حضرت کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے چار معنی بیان کیے ہیں:

- ① ایک تو وہی معروف معنی ہیں کہ ایمان قول و عمل سے مرکب ہے۔
- ② دوسرے یہ کہ اصل ایمان تو صرف تصدیق ہے جس کا اظہار قول و عمل یعنی لسان و جوارح سے ہوتا ہے، حاصل اس کا یہ ہے کہ ایمان تو تصدیق ہے اور قول و عمل کے ذریعے ایمان کو قوت پہنچتی ہے۔
- ③ ایمان کا اطلاق جس طرح تصدیق پر ہوتا ہے اسی طرح قول و عمل پر بھی ہوتا ہے، دیکھو اگر کوئی آدمی زبان سے کسی شخص کی بات پر ”ہاں“ کرے تو کہتے ہیں کہ زید نے عمرو کی تصدیق کر دی، اسی طرح اعمال پر بھی تصدیق کا اطلاق ہوتا ہے، ایک آدمی لوگوں کو نصیحت کرتا ہے اور خود اس پر عمل نہیں کرتا تو کہتے ہیں کہ اس کے اعمال اس کے قول کو جھٹلا رہے ہیں، اس کی تکذیب کر رہے ہیں اور اگر کوئی آدمی دوسروں کو نصیحت کرے اور خود بھی اس پر عمل کرے تو کہتے ہیں بھئی! اس کے اعمال اس کی بات کی تصدیق کر رہے ہیں اور اس کی صداقت کی دلیل ہیں۔
- ④ چوتھا مطلب اس کا یہ بیان کیا ہے کہ ایمان پر قول و عمل متفرع ہوتے ہیں یعنی قول و عمل ایمان کے مقتضیات میں سے ہیں۔ (۳۷)

ویزید و ینقص

یعنی ”یزید بالطاعة و ینقص بالمعصية“ اس سے متعلق تفصیل پیچھے گزر چکی ہے۔

”یزید و ینقص“ میں ضمیر ”ایمان“ کی طرف لوٹ رہی ہے اور اگر اس کو ”اسلام“ کی طرف لوٹائیں تو بھی کوئی حرج نہیں کیونکہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ایمان اور اسلام میں تراوف ہے۔ (۳۸) گویا اسلام میں کمی و زیادتی سے ایمان کا زائد و ناقص ہونا ثابت ہو جائے گا۔ بعض لوگوں نے اس مقام پر یہ کہا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ یہاں حنفیہ پر رد کرنا چاہتے ہیں

جو بساطتِ ایمان کے قائل ہیں اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ایمان کو ذو اجزاء ثابت فرما رہے ہیں چونکہ ایمان ذو اجزاء ہو تو جب ہی تو زیادت و نقصان کو قبول کرے گا۔

مگر یہ کہنا غلط ہے کیونکہ حنفیہ کہتے ہیں کہ ایمان ہے تو نفس تصدیق کا نام، لیکن اس میں مکملات کے ذریعہ زیادتی ہوتی رہتی ہے بخلاف مرجئہ کے کہ وہ بالکل کسی قسم کی زیادتی کے قائل نہیں، لہذا ان پر رد ہوا (۲۹)۔ اس لیے بھی مرجئہ پر رد ہو رہا ہے کہ وہ اس بات کے قائل ہیں کہ ایمان کے لیے عمل ضروری نہیں، ایمان کے ہوتے ہوئے معصیت مضر نہیں۔ جبکہ حنفیہ کہتے ہیں کہ معصیت مضر ہے، اگر کوئی آدمی گناہوں کا ارتکاب کرے گا تو ان گناہوں کی وجہ سے وہ مستحق عذاب ہوگا لیکن جتنی مدت عذاب کی مقرر ہے اس کے بعد وہ نجات پائے گا اور جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ اعمال ایمان میں داخل ہیں وہ بھی یہ کہتے ہیں کہ عاصی دائمی جہنمی نہیں بلکہ سزا بھگتنے کے بعد نجات پا جائے گا۔ اسی لیے علامہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اہل حق کے جو باہمی اختلافات ہیں وہ نزاع لفظی کی قبیل سے ہیں حقیقی اختلاف اہل حق میں نہیں ہے۔ (۳۰)

قال الله تعالى: لِيَزِدَنَّاهُ اِيْمَانًا مَّعَ اِيْمَانِهِمْ

یہاں سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے مسلسل آٹھ آیات ذکر کی ہیں جن میں زیادتِ ایمان کا بیان ہے، ان سے نصاً و صراحۃً ایمان کی زیادتی ثابت ہوتی ہے اور استدلالاً کمی لگتی ہے، اس لیے کہ زیادت و نقصان امور اضافیہ میں سے ہیں جو چیز زیادتی کو قبول کرتی ہے وہ نقصان کو بھی قبول کرتی ہے۔ یہاں شارحین اور اساتذہ کرام احناف کے مذہب مشہور کو پیش نظر رکھ کر بحث کیا کرتے ہیں۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ یہاں نفسِ ایمان اور تصدیق میں زیادتی مراد نہیں ہے بلکہ آثارِ ایمان میں زیادتی مراد ہے۔ یہ آیت غزوہ حدیبیہ سے متعلق ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عمرے کے خیال سے تشریف لے گئے۔ کفار نے مکہ مکرمہ میں داخل ہونے سے منع کر دیا، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو گفت و شنید کے لیے آپ نے ان کے پاس بھیجا، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو انہوں نے روک لیا اور افواہ یہ پھیل گئی کہ انہیں شہید کر دیا گیا، تو وہ صحابہ جو خالص عمرے کے لیے آئے تھے، ان کے خیال میں جنگ کا کوئی تصور نہیں تھا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو جنگ پر آمادہ کیا اور بیعت علی الجہاد لی، لیکن بعد میں معلوم ہوا کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو قتل نہیں کیا گیا تھا۔ آیت قرآنی ”لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا“ (الفتح/۱۸) میں اسی

(۲۹) تقرر بخاری شریف (ج ۱ ص ۱۱۴)۔

(۳۰) مجموع فتاویٰ شیخ الإسلام ابن تیمیہ (ج ۴ ص ۲۹۶)۔

بیعت کا ذکر ہے۔

بہر حال حضرات صحابہ رضوان اللہ علیہم جہاد کے لیے تیار ہو گئے، جان دینے یا دوسرے کی جان لینے کے لیے تیار ہونا کوئی کھیل نہیں ہے، یہ بڑا مشکل کام ہے، اس میں اپنی جان کو ہلاکت میں ڈالنا اور اس کے لیے خطرہ مول لینا ہوتا ہے، بالخصوص جبکہ وہ ذہنی طور پر تیار بھی نہ ہو تو آمادہ ہو جانا بہت دشوار ہوتا ہے۔ اس کے بعد یہ اور بھی مشکل ہے کہ کسی بہادر آدمی کو جنگ کے لیے تیار کیا جائے اور جب وہ ولولہ جہاد سے سرشار ہو جائے تو اس کو کہا جائے کہ نہیں! اب جنگ نہیں کرنی ہے، صورت حال یہ تھی کہ صحابہ کرام کی جماعت پندرہ سو کی تھی، انہوں نے بدر میں تین سو تیرہ ہونے کی حالت میں مشرکین کے چھکے چھڑا دیے تھے اور گاجر مولیٰ کی طرح ان کو قتل کیا تھا، اب تو وہ پندرہ سو ہیں اور ان کے اندر جہاد کا جذبہ موجزن ہے، ایسا جذبہ کہ بعض صحابہ نے تو جہاد کی بیعت تین دفعہ کی، حضرت سلمہ بن الاکوع رضی اللہ عنہ نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ پر بیعت علی الجہاد اور بیعت علی الموت شروع میں بھی کی، درمیان میں بھی کی اور پھر آخر میں بھی کی، یہ جذبہ جہاد ہی تو تھا جو وہ لوٹ لوٹ کر بیعت کر رہے تھے۔

اب صورت حال یہ پیدا ہو گئی کہ بیعت کی خبر سن کر قریش کے لوگ خوفزدہ ہو گئے اور صلح کے لیے نامہ و پیام کا سلسلہ شروع ہوا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا خیال تھا کہ اگر صلح ہو سکتی ہے تو ضرور کی جائے، چاہے ہم عمرے کے بغیر ہی واپس ہوں، اور صلح کی خاطر دوسری وہ شرائط بھی آپ مانتے کے لیے تیار تھے جن کا صلح حدیبیہ میں ذکر آتا ہے کہ اگر مکے کا کوئی آدمی مسلمان ہو کر مدینے آنے گا تو اسے واپس کر دیا جائے گا اور مدینہ کا کوئی آدمی مرتد ہو کر مکے آنے گا تو اس کو واپس نہیں کیا جائے گا، اور یہ کہ اس سال واپس جائیں گے اور اگلے سال آئیں گے، صرف تین دن مکہ میں رہیں گے۔

ان شرائط کے رد عمل میں صحابہ کرام کے اندر بڑا اضطراب پیدا ہوا، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اضطراب سب سے زیادہ شدید تھا۔

آخرش معاملہ یہاں تک پہنچا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے احرام کھولنے اور جانوروں کو قربان کے لیے فرمایا تو کوئی کھڑا نہ ہوا، اس لیے کہ وہ جذبہ جہاد سے سرشار ہو چکے تھے، اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو باوجود عدم تیاری کے جہاد کے لیے آمادہ کیا تھا، بیعت علی الجہاد اور بیعت علی الموت لی تھی، اب وہ جہاد کیوں نہ کریں اور یہ بظاہر ذلت آمیز شکست کیسے قبول کریں؟! اس لیے وہ احرام کھولنے پر آمادہ نہ ہوئے۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کے پاس گئے اور فرمایا کہ آج جیسا منظر تو میں نے کبھی بھی نہیں دیکھا، میں نے لوگوں سے کہا کہ اپنے جانوروں کو قربان کرو اور احرام کھول دو، تو کوئی بھی کھڑا نہیں ہوا، حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے عرض کیا کہ حضرت! یہ بتائیے کہ کیا واقعی آپ کا

مقصد یہی ہے کہ ہدی کو ذبح کیا جائے؟ آپ نے فرمایا کہ ہاں! یہی مقصد ہے، تو انہوں نے اس کی ایک ترکیب بتائی اور کہا کہ آپ جا کر اپنے جانوروں کو ذبح کرنا شروع کر دیجیے چنانچہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کے مشورے پر عمل کیا صحابہ کرام نے جب یہ دیکھا تو زبردست جوش و خروش کے ساتھ ہدایا کو ذبح کرنے میں لگ گئے۔

دراصل اس کی وجہ یہ تھی کہ پہلے وہ یہ سمجھ رہے تھے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ صلح اپنے اجتہاد سے کی ہے، شلید اللہ کا حکم اس کو ملتوی کرنے کے لیے آجائے، لیکن جب انہوں نے دیکھا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے جانوروں کو ذبح کرنے کی تیاری کر رہے ہیں اور جانور ذبح کر رہے ہیں تو ان کو اطمینان ہو گیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فیصلہ ہی وحی ناطق ہے اور اب یہ فسوخ نہیں ہوگا، اس اطمینان کے بعد انہوں نے بڑھ چڑھ کر اپنے جانوروں کو ذبح کیا، حلق کرایا، احرام کے کپڑے بدلے اور دوسرا لباس پہن لیا۔ (۳۱)

یہ ایمان کا اثر تھا اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی فرمانبرداری و وفاداری کا بے نظیر مظاہرہ تھا کہ کسی قسم کی تیاری کے بغیر آپ کے حکم پر جہاد کے لیے تیار ہو گئے اور جب جذبہ جہاد سے سرشار ہو گئے تو آپ ہی کے حکم پر بظاہر ناموافق حالات میں صلح کر لی اور جہاد کا ارادہ ترک کر دیا، تو قرآن مجید کی اس آیت ”هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ“ (الفتح / ۳) سے یہ مراد ہے کہ وہ پہلے جو عزم علی القتال کیا تھا وہ بھی ان کے ایمان کا اثر تھا اور اب جو ترک قتال کے لیے وہ تیار ہو گئے ہیں حالانکہ دونوں کام مشکل تھے، یہ بھی ان کے ایمان کا اثر تھا، تو یہاں ایمان کے اثر کی زیادتی مراد ہے، پہلے بھی جب عزم کیا تھا ان کے آثار ایمان میں اضافہ ہوا تھا اور بعد میں بھی جب صلح قبول کی تو ان کے آثار ایمان میں اضافہ ہوا، آثار ایمان میں اضافے کا مطلب نور ایمان اور الشرح صدر میں اضافہ ہے، لہذا نفس ایمان کی زیادتی یہاں مراد نہیں ہے بلکہ آثار ایمان کی زیادتی مراد ہے۔

وَزِدْنَاهُمْ هُدًى

یہ دوسری آیت ہے، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی مراد یہ ہے کہ یہاں زیادت فی الہدایۃ کا ذکر ہے اور ہدایت ایک عمل ہے جس کو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ایمان میں داخل سمجھتے ہیں۔ لیکن ہماری طرف سے یہ کہا جاتا ہے کہ اس سے مراد بصیرت کی زیادتی ہے یعنی جو ایمان ان کو حاصل تھا اللہ سبحانہ و تعالیٰ اس میں لچکو مزید بصیرت اور فہم عطا فرمائی۔

اصل میں یہ آیت اصحابِ کھف کے قصے میں وارد ہوئی ہے، اصحابِ کھف کا واقعہ روم کے ایک بادشاہ کے زمانہ میں پیش آیا، جس کا نام دقیانوس تھا، بڑا کثرت پرست اور طالبانہ انداز میں لوگوں کو بت پرستی پر مجبور کیا کرتا تھا، اس کی حکومت میں چند جوان اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے ایسے پیدا کیے کہ انہوں نے اس کے دربار میں جا کر اعلان کیا ”رَبَّنَا رَبِّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَنْ نَدْعُو مِنْ دُونِهِ إِلَهًا لَقَدْ قُلْنَا إِذَا شَطَطًا، هُوَ لَا يَوْمُنَا نَتَّخِذُ مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَوْلَا يَأْتُونَ عَلَيْهِمْ بِسُلْطَانٍ بَيِّنٍ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا“ (الکھف/۱۳ و ۱۵)۔ ربوبیت و الوہیت اللہ کے لیے مخصوص ہیں نہ ہم کسی کو رب بنا سکتے ہیں، نہ الہ کہہ سکتے ہیں، اگر ہم نے کسی دوسرے کو رب اور الہ مانا تو ہماری یہ بات نازیبا اور غلط ہوگی، جو لوگ بت پرستی کی دعوت دیتے ہیں وہ کوئی واضح دلیل کیوں پیش نہیں کرتے۔

یہ انہوں نے اپنی قوتِ ایمان کا اظہار کیا ہے، ان ہی کے متعلق ارشاد ہے ”وَزِدْنَاهُمْ هُدًى“۔ لہذا یہاں ایمان کی زیادتی مراد نہیں بلکہ بصیرت فی الایمان اور الشراح فی الایمان کی زیادتی مراد ہے۔

وَيَزِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى

اس میں یہ فرمایا گیا ہے کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ اہل ہدایت کو ہدایت میں زیادتی عطا فرماتے ہیں۔ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا خیال یہ ہے کہ یہ ہدایت اور ایمان چونکہ ایک ہی چیز ہے اس واسطے ہدایت کے اندر زیادتی کا مطلب ان کے ایمان میں زیادتی ہوگی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو ہدایت اور ایمان دو علیحدہ علیحدہ چیزیں ہیں، ہدایت ایمان نہیں بلکہ ایمان کا اثر ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ یہاں زیادتی مراد نہیں ہے بلکہ استمرار اور دوام علی الہدایہ مراد ہے۔ اصل صورت حال یہ ہے کہ یہ سورہ مریم کی آیت ہے، اس سے کچھ پہلے فرمایا گیا ہے ”وَإِذَا تَنَلَّيْ عَلَيْهِمْ أَيْتَانَا بُيِّنْتَ قَالِ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا أَيُّ الْفَرِيقَيْنِ خَيْرٌ مَّقَامًا وَأَحْسَنُ نَدِيًّا“ (مریم/۷۳) جب ان کے سامنے ہماری کھلی کھلی آیات تلاوت کی جاتی ہیں تو کفار مؤمنین سے کہتے ہیں کونسا فریق مرتبے اور مقام کے اعتبار سے بہتر اور مجلس اور سوسائٹی کے اعتبار سے اچھا ہے۔ یعنی وہ استہزاء اور تمسخر کرتے ہیں اور کہتے ہیں ہمارے اور اپنے حال کا موازنہ کر لو، ہمارا معیارِ زندگی کتنا بلند ہے اور تمہارا معیارِ زندگی کتنا پست ہے، ہماری معاشرت اور سوسائٹی اعلیٰ اور ارفع ہے اور تمہاری معاشرت گھٹیا اور کم تر ہے۔ قرآن کریم نے اس کا جواب دیا اور فرمایا ”وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنْ قَرْنٍ هُمْ أَحْسَنُ أَثَاثًا وَرِثِيًّا“ (مریم/۷۴) سوسائٹی اور معیارِ زندگی کو چھوڑو، اس کا کوئی اعتبار نہیں، تم سے پہلے بہت سے ایسے لوگ گذرے ہیں کہ جن کا سامان بھی شاندار تھا

اور ظاہر بھی خوبصورت اور حسین تھا، لیکن ہم نے ان سب کو ہلاک اور تباہ و برباد کر دیا۔ اس کے بعد پھر آگے فرمایا ”قُلْ مَنْ كَانَ فِي الضَّلَالَةِ فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمَنُ مَدًّا...“ (مریم/۷۵) آپ ان سے کہہ دیجئے کہ جو لوگ گمراہ ہوتے ہیں اللہ سبحانہ و تعالیٰ ان کو ڈھیل دیتے ہیں اور وہ اپنی گمراہی میں دراز ہوتے رہتے ہیں، چونکہ وہ ہدایت قبول کرنے کے لیے تیار نہیں ہوتے اور ان ہی گمراہی کی باتوں میں دلچسپی لیتے ہیں اس لیے اللہ تعالیٰ ان کی گمراہی میں مزید اضافہ فرما دیتے ہیں، پھر ان کے مقابلہ میں فرمایا ”وَيَزِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى“ (مریم/۷۶) اور جو لوگ ہدایت حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور پھر وہ ہدایت سے سرفراز ہو جاتے ہیں تو اللہ تعالیٰ ان کو استمرار علی ہدایۃ اور دوام علی ہدایۃ کی نعمت عطا فرماتے ہیں۔

گویا ”وَيَزِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى“ میں جس ہدایت کی زیادتی کا ذکر کیا گیا ہے اس سے مراد استمرار و دوام علی ہدایۃ ہے اور مطلب یہ ہے کہ جو آدمی ہدایت حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے اور اس کے لیے جدوجہد کرتا ہے، اس کو ہدایت بھی ملتی ہے اور اس کو استقامت بھی عطا کی جاتی ہے، اس شخص کے برخلاف جو گمراہی میں پڑ جاتا ہے پھر اسی کے لیے اپنی دلچسپیوں کو منحصر کر دیتا ہے، اس کو اسی گمراہی میں مبتلا رکھا جاتا ہے۔ واللہ اعلم۔

وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ

اس آیت سے بھی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ گذشتہ آیت کی طرح ایمان کی زیادتی پر استدلال کرتے ہیں۔

لیکن ہم کہتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ جو لوگ ہدایت حاصل کرنے کی کوشش کرتے رہتے ہیں اللہ سبحانہ و تعالیٰ ان کی بصیرت و فہم میں اضافہ کرتے رہتے ہیں اور قوائے روحانیہ کے اندر استعداد میں ترقی عطا فرماتے ہیں، یہاں ایمان کی زیادتی مراد نہیں ہے۔

یہ سورہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی آیت ہے، اس سے پہلے یہ آیت ہے ”وَمِنْهُمْ مَّنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ حَتَّىٰ إِذَا خَرَجُوا مِنْ عِنْدِكَ قَالُوا لِلَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مَاذَا قَالَ آنِفًا أُولَٰئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ“ (محمد/۱۶) یہاں ”زَادَهُمْ هُدًى“ ”طَبَعَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ“ کے مقابلہ میں ہے اور ”وَأَتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ“ ”وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ“ کے مقابلہ میں ہے، کفار کے متعلق فرمایا گیا ہے کہ کچھ لوگ قرآن کی آیتوں کو سنتے ہیں اور اس کے بعد جب آپ کی مجلس سے چلے جاتے ہیں تو اہل علم سے بطور تمسخر پوچھتے ہیں ”کیا کہا ہے ابھی ابھی؟“۔

اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے انسان کو جو قوی اعطا فرمائے ہیں ان کے بارے میں یہ اصول اور دستور ہے کہ آپ ان قوتوں کو استعمال کرتے رہیے تو وہ بحال رہتی ہیں ہاتھ پاؤں کو حرکت دی جاتی رہے تو ان کی قوت بحال رہے گی، اگر ان کو حرکت دینا چھوڑ دیا گیا تو یہ شل ہو جائیں گے۔

یہی حال قوائے روحانیہ کا ہے اگر ان کو روحانیت حاصل کرنے کے لیے استعمال کیا جاتا رہا تو ان کی قوت بحال رہے گی لیکن اگر ان کو صحیح استعمال کرنے کے بجائے ہر وقت تمسخر، استہزاء اور احکامِ الہی کی توہین اور تحقیر میں مبتلا کیا گیا تو اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ انسان میں روحانیت اخذ کرنے کی جو صلاحیت اللہ تعالیٰ نے ان قوی میں رکھی ہے وہ زائل ہو جاتی ہے، پھر آپ کتنا ہی سمجھائیں وہ نہیں سمجھتا، تمسخر اور استہزاء کی عادت ڈال کر اس نے اکتسابِ روحانیت کی صلاحیت کو فنا کر دیا ہے، قرآن مجید اسی کو ”ختم“ سے تعبیر کرتا ہے اور کہتا ہے کہ ان کے دلوں پر مہر لگ گئی یعنی لاپرواہی اور تمسخر کی عادت ڈال کر قوائے روحانیہ کو ہدایت حاصل کرنے کی صلاحیت سے محروم کر دیا۔

خلاصہ یہ کہ یہاں ایمان کی زیادتی مراد نہیں بلکہ یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ جن لوگوں نے قوائے روحانیہ کو صحیح استعمال کیا اس کے نتیجے میں ان کی فہم و بصیرت میں اضافہ ہو جاتا ہے۔

وَيَزِدَادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا

اس آیت میں زیادتی ایمان کا ذکر ہے۔

یہ سورہ مدثر کی آیت ہے، اس سے پہلے ذکر ہے کہ جہنم پر انیس فرشتے مقرر کیے گئے ہیں، یہ وہاں کے انتظام کے لیے مقرر کیے گئے ہیں، مشرکین مکہ میں سے بعض لوگوں نے اس کا مذاق اڑایا، ایک شخص کہنے لگا کہ سترہ کو تو میں اکیلا ہی کافی ہو جاؤں گا، باقی دو کا انتظام دوسرے لوگ آسانی سے کر لیں گے اس لیے جہنم سے ڈرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ اس کے بعد ہے ”وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً وَمَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمُ إِلَّا فِتْنَةً لِلَّذِينَ كَفَرُوا وَالَّذِينَ يَسْتَبِقُونَ الَّذِينَ أَوْتُوا الْكِتَابَ وَيَزِدَادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا“ (المدثر / ۳۱) یہ فرشتے جو جہنم میں مقرر کیے ہیں کافروں کے لیے ایک مستقل فتنہ اور آزمائش ہیں انہوں نے حسبِ عادت تمسخر کیا اور وہ اس سے فتنے میں مبتلا ہو گئے اور اپنی عاقبت خراب کر لی، آگے فرمایا ”تاکہ اہل کتاب کو یقین آجائے“ یہ اس لیے فرمایا کہ کتبِ سماویہ میں بھی ملائکہ جہنم کا عدد انیس بیان کیا گیا تھا اور محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امی ہیں انہوں نے کتبِ سماویہ کا مطالعہ نہیں کیا، اور عدد میں قیاس بھی نہیں چلتا، لامحالہ یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ اللہ کی وحی ان کے پاس آتی ہے، جس طرح وحی ربانی نے پہلی کتابوں میں بتایا تھا کہ جہنم کا انتظام کرنے والے ملائکہ انیس ہیں، اسی طرح محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا قرآن بتا رہا ہے، تو ثابت ہوا کہ یہ قرآن

مجید اللہ کی وحی سے آپ کے پاس آ رہا ہے، لہذا اہل کتاب کے لیے اس میں سامانِ یقین موجود ہے۔ آگے فرمایا ”وَيَزِدَادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا“ یہاں آپ کہہ سکتے ہیں کہ تقابلاً اولہ کی طرف اشارہ ہے یعنی اہل ایمان کو اس بات کی مسرت ہوئی کہ جس طریقہ سے جہنم کے فرشتوں کا عدد ہماری کتاب کے اندر انیس بیان کیا گیا ہے اسی طرح کتبِ سماویہ کے اندر بھی یہی عدد بیان کیا گیا ہے، تو اس عدد کی ایک دلیل تو ہمارا قرآن ہے اور ایک دلیل کتبِ سماویہ کا بیان ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ چونکہ یہ بات خالص غیب سے تعلق رکھتی ہے کہ جہنم میں انتظام کرنے والے کتنے فرشتے ہیں، تو جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بذریعہ وحی بتلایا کہ انیس ہیں تو صحابہ کرام نے اس پر کامل یقین کر لیا اس غیبی خبر پر یقین کر لینے سے ثابت ہوا کہ وہ قوی الایمان ہیں ضعیف الایمان نہیں؛ ان کے ایمان کی کیفیت نہایت مضبوط اور مستحکم ہے، تو یہاں ”يَزِدَادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا“ میں کیفیتِ ایمان کی قوت اور مضبوطی مراد ہے۔

تیسری بات یہ ہے کہ آپ کہہ سکتے ہیں پہلے تو اجمالی طور پر یہ بات ان کے ”مؤمن بہ“ میں داخل تھی کہ جو کچھ بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم خبر دیتے ہیں وہ صحیح اور درست ہوتی ہے، پھر جب آپ نے خبر دی کہ جہنم کا انتظام کرنے والے فرشتے انیس ہیں تو انہوں نے فوراً یقین کر لیا ”آمَنُوا بِالْجُمْلَةِ ثُمَّ آمَنُوا بِالتَّفْصِيلِ“ پہلے اجمالی ایمان تھا پھر تفصیل کے ذریعہ مؤمن بہ میں زیادتی ہو گئی، تو یہاں ایمان کی زیادتی کے بجائے مؤمن بہ کی زیادتی مراد ہے۔

ملائکہ جہنم کی تعداد کی حکمت

یہاں سوال ہوتا ہے کہ جہنم میں کافروں کو قابو کرنے کے لیے تو ایک ہی فرشتہ کافی تھا، یہ انیس کیوں مقرر کیے گئے؟

یوں تو علماء نے اس کی بہت ساری حکمتیں لکھی ہیں لیکن اس سلسلہ میں حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب کا کلام نہایت لطیف اور عمیق ہے۔ انہوں نے فرمایا کہ اصل میں بات یہ ہے کہ فرشتوں کو جس کام کے لیے مقرر کیا جاتا ہے اسی کام کی ان کے اندر استعداد اور قابلیت رسی جاتی ہے، حضرت جبریل امین وحی لانے کے لیے مقرر ہیں تو اگر وہ وحی لے کر آسمان سے زمین پر دن میں سو مرتبہ بلکہ ہزار مرتبہ بھی آئیں تو ان کے لیے کوئی مشکل نہیں، لیکن چونکہ ان کو روح قبض کرنے کے لیے مقرر نہیں کیا گیا اس لیے وہ ایک بچے کی روح بھی قبض نہیں کر سکتے، اسی طرح عزرائیل علیہ السلام کو روح قبض کرنے کے لیے مقرر کیا گیا

ہے تو آن واحد میں ہزاروں لاکھوں آدمیوں کی روح قبض کر لیتے ہیں لیکن بارش برسانا اور بادلوں کا کنٹرول کرنا ان کے بس کی بات نہیں ہے، اسی طرح سے اللہ تعالیٰ نے عذابِ جہنم کی انیس اقسام مقرر کی ہیں اور ان میں سے ہر قسم کے لیے ایک فرشتہ کو افسر مقرر کیا گیا ہے، ہر فرشتہ کو جس نوع کے لیے مقرر کیا گیا ہے وہ اسی میں کارآمد ہے دوسری قسم میں مفید نہیں۔ حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ عذاب کی انواع انیس مقرر کی گئی ہیں اور ہر نوع کے لیے علیحدہ فرشتہ مقرر کیا گیا ہے اس بناء پر انیس کا عدد بیان کیا گیا ہے۔ (۳۳)

اب رہی یہ بات کہ اللہ تبارک و تعالیٰ نے عذاب کی انواع انیس کیوں مقرر کی ہیں؟ سو اس کے متعلق کہا جائے گا کہ یہ تکوینی امر ہے اور امورِ تکوینیہ میں حکمت کی تلاش بے سود اور بے فائدہ ہے، یہ تو علماء نے بتادیا ہے کہ انیس انواع ہیں اور انیس فرشتے ہیں ورنہ تو اس عدد کے بارے میں بھی گفتگو کی کوئی حاجت اور ضرورت نہیں، امورِ تکوینیہ میں حکمت کا تعین کرنا بندوں کے بس کی بات نہیں۔

وقوله عز وجل: أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيمَانًا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فزَادَتْهُمْ إِيمَانًا

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے آیتوں کا سلسلہ شروع کر رکھا ہے اور یہ سلسلہ ابھی ختم نہیں ہوا، پانچ آیتیں ماقبل میں گذر چکیں اور اب چھٹی آیت کا ذکر ہو رہا ہے تو درمیان میں ”وقوله عز وجل“ بڑھا دیا، بظاہر اس کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی۔ البتہ آپ کہہ سکتے ہیں کہ تفسیر کے لیے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ایسا کیا ہے، سلسل کے ساتھ آیتیں چلی آرہی تھیں تو اب انہوں نے درمیان میں ”وقوله عز وجل“ بڑھا دیا تاکہ پڑھنے والوں کے دل میں نشاط پیدا ہو، جب نہج بدلتا ہے اور انداز تبدیل ہوتا ہے اس سے طبیعت میں الشراح آتا ہے، تفسیر عبارت کا یہی مقصد ہوتا ہے۔

اس کے بعد آیت ذکر کی ہے ”أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيمَانًا“ (التوبة/۱۲۴) جب قرآن کریم کی کوئی سورت نازل ہوتی تو منافقین کہتے تھے کہ اس سے تم میں سے کس کس کے ایمان میں زیادتی ہوئی ہے؟ تو قرآن کریم نے کہا ”فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فزَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَهُمْ يَسْتَبْسِرُونَ“ (التوبة/۱۲۴) کہ اس نے اہل ایمان کے ایمان میں اضافہ کیا اور وہ اس سے خوش ہیں ”وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَىٰ رِجْسِهِمْ وَمَاتُوا وَهُمْ كَافِرُونَ“ (التوبة/۱۲۵) جن کے دلوں میں نفاق کی بیماری ہے اس نے ان کے مرض میں اور اضافہ کر دیا، جب کوئی آدمی بیمار ہوتا ہے اور اس کی قوت ہاضمہ بگڑتی ہے تو بہترین غذا اس کے حق میں مزید بیماری میں اضافہ کا سبب ہوتی ہے وہ دلیہ کھا سکتا ہے بریانی نہیں کھا سکتا، وہ دودھ اور بسکٹ کھا سکتا ہے قورمہ

نہیں کھا سکتا، اگر اس کو بریانی اور قورمہ کھلایا جائے گا تو اس کا معدہ اور زیادہ خراب ہو جائے گا، لیکن جو آدمی تندرست اور صحت مند ہوتا ہے وہ جب بریانی یا قورمہ استعمال کرتا ہے تو اس کی قوت میں اضافہ ہوتا ہے اور وہ غذا جزو بدن بنتی ہے۔

اسی طرح روحانی قوت و صحت بحال ہو تو قرآن کریم کی آیات سے فائدہ ہوتا ہے اور جن کے دلوں میں نفاق کی بیماری ہے ان لوگوں کو قرآن مجید سے جو روح کے لیے غذا کی حیثیت رکھتا ہے مزید نقصان ہوتا ہے ”وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَىٰ رِجْسِهِمْ وَمَاتُوا وَهُمْ كَافِرُونَ“ (التوبة/۱۲۵) جن کے دلوں میں مرض تھا سورت کے نازل ہونے کے بعد اس بیماری کی وجہ سے ان کی روحانی غلاطت میں اور اضافہ ہو گیا اور وہ اسی کفر اور بیماری کی حالت میں مر گئے، یہاں ”مرض“ اور ”رجس“ کا لفظ استعمال فرمایا ان دونوں کے اندر بہت لطیف مناسبت ہے جیسے جسمانی طور پر آدمی مریض ہوتا ہے تو جب اس کو صالح غذا پیش کی جاتی ہے تو اس کی زندگی میں اضافہ ہوتا ہے اسی طریقے سے ان کے دلوں میں نفاق کا مرض چونکہ موجود ہے تو قرآن کی صالح غذا جب ان کے لیے پیش کی جاتی ہے تو وہ ان کے لیے صحت بخش اور مقوی نہیں ہوتی بلکہ جو نجاست ان میں موجود ہے اس میں اور اضافہ ہو جاتا ہے۔

بہر حال ”إِيَّاكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيمَانًا“ والی آیت کے اندر جو زیادتی ایمان کا ذکر کیا گیا ہے علامہ ثعلبی جزائری مالکی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کے متعلق فرمایا کہ سورت کے نازل ہونے کے بعد تین طرح سے زیادتی ہوتی ہے :-

کبھی تو ایسا ہوتا ہے کہ سورت جب اترتی ہے تو اس میں نئے احکام ہوتے ہیں لہذا ان نئے احکام پر ایمان لایا جاتا ہے اس کو آپ کہہ سکتے ہیں آیمنا بالجملۃ ثم آمنوا بالتفصیل پہلے سے اجمالی طور پر ایمان تھا کہ جو کچھ وحی کے ذریعہ اترے گا ہم اس کو تسلیم کریں گے، اب سورت کے اندر نئے مسائل و احکام آئے تو ان کو مان لیا۔

دوسری صورت یہ ہوتی ہے کہ بعض اوقات قرآن کی سورت میں قرآنی دلائل ذکر کیے جاتے ہیں۔ ان دلائل کو سن کر اور پڑھ کر ایمان میں تازگی، ترقی اور الشراح حاصل ہوتا ہے۔ تیسری صورت یہ ہوتی ہے کہ مؤمنین کو کبھی وساوس آتے ہیں ان سے بتقاضائے بشریت غلطی صادر ہو جاتی ہے نئی سورت کے نازل ہونے سے وہ سب زائل ہو کر ایمان تر و تازہ اور پختہ ہو جاتا ہے۔ (۲۳) واللہ اعلم۔

وقوله جل ذكره: فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ اِيْمَانًا

قرآن کریم کی پوری آیت ہے ”الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ

اِيْمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ۔“ (آل عمران/۱۴۳)

یہ آیت غزوہ حمراء الاسد سے متعلق ہے، ابوسفیان جب احد سے مکہ کو واپس گیا تو راستہ میں خیال آیا کہ ہم نے بڑی غلطی کی، ہزیمت یافتہ اور زخم خوردہ مسلمانوں کو یونہی چھوڑ کر چلے آئے، مشورے ہونے لگے کہ پھر مدینہ واپس چل کر ان کا قصہ تمام کر دیں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو خبر ہوئی تو اعلان فرما دیا کہ جو لوگ کل ہمارے ساتھ لڑائی میں حاضر تھے آج دشمن کا تعاقب کرنے کے لیے تیار ہو جائیں، مسلمان مجاہدین باوجودیکہ تازہ زخم کھائے ہوئے تھے، اللہ اور رسول کی پکار پر نکل پڑے آپ ان مجاہدین کی جمعیت کو لے کر مقام حمراء الاسد تک (جو مدینہ سے آٹھ میل پر ہے) پہنچے، ابوسفیان کے دل میں یہ سن کر کہ مسلمان اس کے تعاقب میں چلے آ رہے ہیں سخت رعب و دہشت طاری ہو گئی، دوبارہ حملہ کا ارادہ فسخ کر کے مکہ کی طرف بھاگا، عبدالقیس کا ایک تجارتی قافلہ مدینہ آ رہا تھا، ابوسفیان نے ان لوگوں کو کچھ دے کر آمادہ کیا کہ وہ مدینہ پہنچ کر ایسی خبریں شائع کریں جن کو سن کر مسلمان ہماری طرف سے مرعوب و خوفزدہ ہو جائیں، انہوں نے مدینہ پہنچ کر کہنا شروع کیا کہ مکہ والوں نے بڑا بھاری لشکر اور سامان مسلمانوں کے استیصال کی غرض سے تیار کیا ہے، یہ سن کر مسلمانوں کے دلوں میں خوف کی جگہ جوش ایمان برٹھ گیا اور کفار کی جمعیت کا حال سن کر کہنے لگے ”حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ“ ساری دنیا کے مقابلہ میں اکیلا خدا ہم کو کافی ہے، اسی پر یہ آیات نازل ہوئیں۔

بعض کہتے ہیں کہ جنگ احد تمام ہونے پر ابوسفیان نے اعلان کیا تھا کہ اگلے سال بدر پر پھر لڑائی ہے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قبول کر لیا، جب اگلا سال آیا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو حکم دیا کہ جہاد کے لیے چلو، اگر کوئی نہ جانے گا تب بھی اللہ کا رسول تنہا جائے گا، اُدھر سے ابوسفیان فوج لے کر مکہ سے نکلا، تھوڑی دور چل کر کمر ہمت ٹوٹ گئی، رعب چھا گیا، قحط سالی کا عذر کر کے چاہا کہ مکہ واپس جائے مگر صورت ایسی ہو کہ الزام مسلمانوں پر رہے چنانچہ یہ صورت اختیار کی کہ ایک شخص مدینہ جا رہا تھا، اس کو کچھ دیا اور کہا کہ وہاں پہنچ کر اس طرف کی ایسی خبریں مشہور کرنا جن کو سن کر مسلمان خوف کھائیں اور جنگ کو نہ لکھیں، وہ مدینہ پہنچ کر کہنے لگا کہ مکہ والوں نے بڑی بھاری جمعیت اکٹھی کی ہے، تم کو لڑنا بہتر نہیں، مسلمانوں کو اللہ تعالیٰ نے ہمت دی، انہوں نے یہی کہا کہ ہم کو اللہ کافی ہے، آخر مسلمان حسب وعدہ بدر پہنچے وہاں بڑا بازار لگتا تھا، تین روز رہ کر تجارت کر کے خوب نفع کما کر مدینہ واپس آئے، اس غزوہ کو بدر

صغریٰ کہتے ہیں۔ (۳۴)

بہر حال یہاں راجح یہی ہے کہ یہ غزوة حمراء الاسد کا ذکر ہے اور ایمان کی زیادتی سے مراد جوش ایمان کی زیادتی ہے۔

وقوله تعالى وَمَا زَادَهُمْ إِلَّا إِيمَانًا وَتَسْلِيمًا

یہ سورۃ احزاب کی آیت ہے اور غزوة احزاب سے متعلق ہے پوری آیت ہے ”وَلَمَّا رَأَى الْمُؤْمِنُونَ الْأَحْزَابَ قَالُوا هَذَا مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَصَدَقَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَمَا زَادَهُمْ إِلَّا إِيمَانًا وَتَسْلِيمًا“ (الأحزاب/ ۲۷) جب مؤمنین نے احزاب کفار کو دیکھا کہ قریش کے لوگ تنہا نہیں آئے بلکہ وہ دوسرے قبائل کو لے کر مدینہ منورہ پر حملہ کرنے کے لیے آئے ہیں تو وہ کہہ اٹھے کہ اسی کا ہم سے اللہ اور اس کے رسول نے وعدہ کیا تھا اور اللہ اور اس کے رسول سچے ہیں، اس سے ان کے ایمان اور خوں تسلیم میں اضافہ ہی ہوا۔

غزوة احزاب میں عام مسلمانوں پر جو شدت گذری ہے قرآن مجید نے اتنی شدت کا ذکر کسی اور غزوة کے لیے نہیں کیا، لیکن جو ممتاز اہل کمال و اخلاص تھے اور ان کی اللہ و رسول کے وعدوں پر نظر تھی ان کی عجیب کیفیت ہوئی جیسے جب کوئی انتہائی معتبر آدمی کسی حیران کن واقعے کی پیشینگوئی کرتا ہے اور پھر وہ واقعہ رونما ہوتا ہے، تو آپ بے ساختہ پکار اٹھتے ہیں یہ تو وہی بات ہوئی جو ہمیں بتائی گئی تھی! ہو بہو وہی نقشہ ہمارے سامنے آیا جو پیشینگوئی میں بیان کیا گیا تھا! یہی صورتحال یہاں پیش آئی، آپ پہلے بتا چکے تھے کہ ایسا ہوگا اور اسی طرح ہوا، اسی کا ذکر ہے ”هَذَا مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ“ قریش ہی نہیں تمام عرب کی طرف سے مسلمانوں کو ختم کرنے کی یہ آخری کوشش تھی جس میں ان کو منہ کی کھانی پڑی اور ناکام واپس گئے، اسی موقع پر آپ نے فرمایا تھا ”نَعَزُّوهُمْ وَلَا يَغْزُونَنَا“ (۳۵) اب آئندہ ہم ان پر حملہ کریں گے، ان کو حملے کی جرات نہیں ہوگی، چنانچہ یہی ہوا، مسلمانوں نے فتح مکہ میں حملہ کیا، ان کو پھر کبھی حملہ کرنے کی جرات نہیں ہوئی، یہاں ایمان کی زیادتی مراد نہیں ہے بلکہ یہ مراد ہے کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ اور اس کے رسول کے وعدوں کے صادق ہونے کی وجہ سے اعتماد بڑھ گیا۔

والحب في الله والبغض في الله من الإيمان

پچھے آٹھ آیتیں گذر چکی ہیں اس کے بعد امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حب فی اللہ اور

(۳۴) دیکھیے تفسیر عثمانی (ص ۹۴)۔

(۳۵) صحیح بخاری (ج ۲ ص ۵۹۰) کتاب المغازی، باب غزوة الخندق وهي الاحزاب۔

بعض فی اللہ اعمال ہیں اور یہ ایمان کا جزء ہیں، تو معلوم ہوا کہ ایمان مرکب ہے اور ہر مرکب قابل للزیادة والنقصان ہوتا ہے، لہذا ایمان کی ترکیب اور قابل للزیادة والنقصان ہونا ثابت ہو گیا۔ (۱)

اس کا جواب یہ ہے کہ ”الحب فی اللہ والبغض فی اللہ من الإیمان“ نہ حدیث ہے اور نہ قرآن کی آیت ہے، اب دو ہی احتمال ہیں یا تو خود امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے جو امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے مقابلہ میں حجت نہیں، یا سلف کا قول ہے، اس صورت میں ہم یہ کہیں گے کہ یہاں ”من الإیمان“ میں ”من“ تبعیض کے لیے نہیں بلکہ ”من“ ابتدائیہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ یہ چیزیں ایمان سے ناشی ہیں اور اس کے متعلقات میں داخل ہیں لہذا امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا اس سے ترکیب اور زیادت و نقصان پر استدلال درست نہ ہوگا۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ”والحب فی اللہ والبغض فی اللہ من الإیمان“ کا جو جملہ ذکر کیا ہے حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس سے ابو داؤد کی حدیث ”أفضل الأعمال الحب فی اللہ والبغض فی اللہ“ (۲) اور ”من أحب اللہ وأبغض اللہ وأعطی اللہ ومنع اللہ فقد استكمل الإیمان“ (۳) کی طرف اشارہ ہے۔

لیکن آپ دیکھ رہے ہیں کہ ان میں سے پہلی حدیث میں ایمان کا ذکر ہی نہیں اور دوسری حدیث میں ”استكمال ایمان“ کا ذکر ہے معلوم ہوا کہ ان چاروں چیزوں کا تعلق کمال ایمان سے ہے اور کمال ایمان کو ہم بھی مرکب اور قابل للزیادة والنقصان مانتے ہیں لیکن یہاں گفتگو نفس ایمان میں ہے۔ اور اگر اس جملہ میں حسبِ نشانے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ”من“ کو تبعیض کے لیے مان لیں تو ایمان سے مراد ہم ”ایمانِ کامل“ لیں گے جس کے مرکب ہونے میں کسی کو اختلاف نہیں۔

”وکتب عمر بن عبدالعزیز إلى عدی بن عدی أن للإیمان فرائض وشرائع وحدوداً وسنناً، فمن استكملها استكمل الإیمان ومن لم يستكملها لم يستكمل الإیمان“

حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ نے عدی بن عدی رحمۃ اللہ علیہ کو لکھا کہ ایمان کے کچھ فرائض ہیں، کچھ شرائع ہیں، کچھ حدود ہیں اور کچھ سنن ہیں، جس شخص نے ان سب کو مکمل کیا اس نے

(۱) فتح الباری (ج ۱ ص ۳۷)۔

(۲) أخرجه أبو داود في سننه عن أبي درر رضي الله عنه في كتاب السنة باب مجانبة أهل الأهواء وبغضهم رقم (۳۵۹۹)۔

(۳) أخرجه أبو داود في سننه عن أبي أمامة رضي الله عنه في كتاب السنة باب الدليل على زيادة الإیمان ونقصانه۔ رقم (۳۶۸۱)۔

اپنے ایمان کو مکمل کر لیا اور جس نے ان کو مکمل نہیں کیا اس نے ایمان کو مکمل نہیں کیا۔

حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ

یہ پانچویں خلیفہ راشد کہلاتے ہیں، ان کو مجددِ اول قرار دیا گیا ہے، ۶۱ھ میں ان کی ولادت ہوئی اور ۱۰۱ھ میں ان کی وفات ہوئی، (۳) احادیثِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سرکاری طور پر مدون کرانے کا تجدیدی کارنامہ انھوں نے ہی انجام دیا۔ (۵)

مثل مشہور ہے کہ فلاں شخص اتنا عادل ہے کہ اس کے عدل کے زیرِ اثر بکری اور بھیریا ایک گھاٹ پر پانی پیتے ہیں، بھیریا بکری کو نقصان نہیں پہنچاتا، یہ مثل ہے لیکن حضرت عمر بن عبدالعزیز کے زمانے میں یہ واقعہ تھا، ان کے عدل کا اثر حیوانات پر بھی پڑھا تھا۔ (۶)

لیکن ساتھ ہی یہ بھی ملحوظ رہے کہ امام عبداللہ بن المبارک رحمۃ اللہ علیہ سے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں پوچھا گیا تو فرمایا ”ما أقول فی رجل قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: سمع اللہ لمن حمدہ، فقال خلفہ: ربنا ولك الحمد“ ان سے پوچھا گیا کہ ”ایہما افضل؟ ہو او عمر بن عبدالعزیز“ تو فرمایا ”لتراب فی منخری معاویۃ مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خیر و افضل“ (۷)

عدی بن عدی

یہ عدی بن عدی بن عمیرہ بن فروہ بن زرارہ کنندی ہیں، یہ جزیرہ ابن عمر میں حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ تعالیٰ کی طرف سے گورنر تھے (یہ ابن عمر کوئی اور ہیں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما مراد نہیں ہیں) یہ جزیرہ موصل کے قریب ایک علاقہ ہے، ان کے بارے میں یہ اختلاف بھی ہوا کہ یہ صحابی تھے یا تابعی؟ صحیح قول یہی ہے کہ یہ تابعی تھے، ان کے والد اور چچا صحابی تھے۔

ان کی جلالتِ شان، عبادت اور فضل و صلاح پر سب کا اتفاق ہے، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”عدی بن عدی سید اہل الجزیرہ۔“

مسلمہ بن عبدالملک کہتے ہیں کہ قبیلہ کنندہ میں تین شخص ایسے ہیں جن کے وسیلے سے بارش طلب

(۳) تہذیب الکمال للبخاری (ج ۲۱ ص ۳۳۶ و ۳۳۶)۔

(۵) تفصیل کے لیے ”مقدمۃ العلم“ ملاحظہ کیجیے۔

(۶) دیکھیے تہذیب الأسماء واللغات للنووی (ج ۲ ص ۱۸)۔

(۷) دیکھیے البدایۃ والنہایۃ (ج ۳ جزء ۸ ص ۱۳۹) ترجمۃ معاویۃ رضی اللہ عنہ۔

کی جاتی ہے اور ان کے واسطے سے دشمنوں کے خلاف مدد طلب کی جاتی ہے ایک رجاہ بن حنیفہ ہیں دوسرے عبادہ بن سبا اور تیسرے یہ عدی بن عدی ہیں۔ ۱۲۰ھ میں ان کی وفات ہوئی۔ (۸) رحمہ اللہ تعالیٰ۔

حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ تعالیٰ کے اثر سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس اثر سے یہ ثابت کیا ہے کہ ایمان مرکب ہے، اس میں فرائض، شرائع، حدود اور سنن داخل ہیں، لہذا جب ایمان مرکب ہوا تو اس کا قابل زیادت و نقصان ہونا بھی ثابت ہو جائے گا اور ہم کہہ سکیں گے الایمان یزید و ینقص۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ یہاں ان چیزوں کو ایمانِ کامل کا جزء قرار دے رہے ہیں کیونکہ آخر میں ”فمن استكملها استكمل الایمان“ اور ”ومن لم يستكملها لم يستكمل الایمان“ کے الفاظ ہیں اور ایمانِ کامل کے مرکب ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ ”ان الایمان فرائض... الخ“ سے جزئیات ثابت نہیں ہوتی بلکہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ چیزیں ایمان کے متعلقات اور فروع میں سے ہیں، لہذا امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال درست نہیں۔

فرائض و شرائع اور حدود و سنن

”فرائض“ سے مراد اعمالِ مفروضہ یعنی نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ وغیرہ ہیں۔
”شرائع“ سے عقائد یعنی توحید، رسالت، حشر و نشر اور جزاء الاعمال وغیرہ مراد ہیں۔

حدود میں تین احتمال ہیں:

① اس سے احکام کے مبادی و غایات مراد لیے جائیں جیسے نماز کی ابتداء تکبیر تحریمہ سے اور انتہا سلام پر ہوتی ہے، یہ نماز کی حد ہے، روزے کی ابتداء صبح صادق سے اور انتہا غروبِ آفتاب پر ہے، یہ روزے کی حد ہے۔

② حدود سے مراد زواجر ہیں جیسے حدِ سرقة، حدِ شربِ خمر وغیرہ۔

③ تیسرا احتمال یہ ہے کہ حدود سے منہیات مراد لیے جائیں جیسے آیتِ کریمہ میں ارشاد ہے ”وَمَنْ“

يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ“ (۹) اسی طرح حدیث میں ہے ”الاولان لكل ملك جمی الا ان جمی اللہ فی أرضہ سحریمہ“ (۱۰) یہ منہیات اور محرّمات حدود ہیں ان پر رک جانے کا حکم ہے ، تجاوز کی اجازت نہیں۔ ”سنن“ سنت کی جمع ہے ، سنت کے معنی طریقے کے ہیں اس میں فرائض ، شرائع اور حدود بھی داخل ہیں ، کیونکہ یہ سب دین کے طریقے ہیں ، اس صورت میں یہ تعمیم بعد التخصیص ہو جائے گی کہ پہلے ان چیزوں کو علیحدہ علیحدہ بیان کیا بعد میں سب کو ایک عنوان تلے جمع کر دیا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ فرائض کے مقابلہ میں ”سنن“ کو ایسا گیا ہے لہذا اس سے امور مندوبہ و مسنونہ مراد ہونگے۔

اس کے بعد فرمایا ”فمن استكملها استكمل الایمان ومن لم يستكملها لم يستكمل الایمان“ جو اس کو مکمل کرے گا فرائض و شرائع اور حدود و سنن کا اہتمام کرے گا وہ اپنے ایمان کو کامل بنائے گا ، اور جو ان سب کا اہتمام نہیں کرے گا ، اس کا ایمان ناقص رہے گا۔

فإن أعش فسأبينها لكم حتى تعملوا بها وإن أمت فما أنا على صحبتكم بحريص“
اگر میں جیتا رہا تو ان کی تفصیلات بیان کروں گا تاکہ تم ان پر عمل کرو اور اگر میں زندہ نہ رہا ، میری موت آگئی تو مجھے تمہارے ساتھ رہنے کا کوئی شوق نہیں۔

وقال ابراهيم: وَلَكِنْ لَيَطْمَئِنَّ قَلْبِي

حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ سے عرض کیا تھا ”رَبِّ اَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى“ اس پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے سوال ہوا تھا ”قَالَ: اَوْلَمْ تُؤْمِنْ“ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے جواب دیا ”قَالَ: بَلَىٰ وَلَكِنْ لَيَطْمَئِنَّ قَلْبِي۔“ (البقرہ/۲۶۰)۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اس سے اشارہ کرنا چاہتے ہیں سعید بن جبیر اور مجاہد رحمہما اللہ کی تفسیر کی طرف ، چنانچہ سعید بن جبیر رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی تفسیر ”یزداد یقینی“ سے کی ہے اور امام مجاہد رحمۃ اللہ علیہ نے ”لازداد ایمانا الی ایمانی“ سے کی ہے ، اس طرح زیادت ایمان ثابت ہو جاتی ہے ، جب حضرت ابراہیم علیہ السلام کے بارے میں یہ بات ثابت ہے تو چونکہ آپ کی ملت کی اتباع کا ہمیں حکم ہے اس لیے گویا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی ثابت ہے۔ (۱۱)

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں حضرت ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے کلام میں زیادتِ ایمان مراد نہیں بلکہ شوق و اضطراب کو اطمینان میں تبدیل کرنا مراد ہے، مزید وضاحت آگے تشریح سے ہو جائے گی۔

کیا حضرت ابراہیم علیہ السلام

کا سوال کسی شک کی بنیاد پر تھا؟

یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ سے احوالِ موتی کا سوال کیوں کیا؟ کیا آپ کو اللہ تعالیٰ کی قدرت علی الاحیاء میں معاذ اللہ کوئی شک یا تردد تھا؟ حالانکہ وہ ابو الانبیاء اور اولو العزم رسولوں میں شامل ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ”کیف“ کا استعمال کبھی تو استعجاز کے لیے ہوتا ہے، کبھی استعجاب کے لیے اور کبھی استقہام کے لیے۔ مثلاً اگر کوئی شخص یہ دعویٰ کرے کہ میں اتنا غیر معمولی بوجھ اٹھا لیتا ہوں اس سے آپ کہتے ہیں ”اَرِنِیْ کَیْفَ تَحْمِلُ هٰذَا“ تو یہ استعجاز کے لیے ہے یعنی آپ اسے عاجز ظاہر کرنا اور قرار دینا چاہتے ہیں۔

اسی طرح اگر ایک چھوٹا سا بچہ ہو اور اس کے متعلق کہا جائے کہ اس کو موطا امام مالک یاد ہے تو آپ پوچھتے ہیں ”کیف حفظ الموطأ“ اس نے کس طرح موطا کو یاد کر لیا! اس کی عمر تو بہت کم ہے! یہاں ”کیف“ استعجاب کے لیے ہے۔

اور ایک ”کیف“ کیف کان بدء الوحی میں آیا ہے وہ استقہام کے لیے ہے۔

یہاں سمجھ لیجئے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے جو سوال کیا ہے وہ استقہام کے لیے تھا، اور یہ سوال اس بات پر مبنی ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو قدرت علی الاحیاء کا بھرپور یقین ہے، اس قوتِ یقین کی وجہ سے ان میں اشتیاق پیدا ہوا کہ وہ اس کی کیفیت کا مشاہدہ کریں، آپ کو یقین ہے کہ مکہ مکرمہ ایک مقدس شہر ہے، وہاں بیت اللہ ہے، دنیا بھر کے لوگ وہاں پہنچتے ہیں اور حج کا فریضہ ادا کرتے ہیں، اس یقین کی وجہ سے آپ کے دل میں اشتیاق ہے کہ اللہ وہ مبارک ساعت میری زندگی میں بھی لائے کہ میں مکہ مکرمہ کا دیدار کروں، یقین جتنا قوی اور مضبوط ہوتا ہے اسی کے مطابق اشتیاق بھی ہوتا ہے، حضرت ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام کو چونکہ یقین کامل تھا اسی کامل یقین کی وجہ سے ان کے اندر کیفیتِ احوال کو دیکھنے کا شدید شوق تھا، اس لیے انھوں نے درخواست کی ”رَبِّ اَرِنِیْ کَیْفَ تُحِی الْمَوْتِی“ لیکن اللہ سبحانہ و تعالیٰ اپنے انبیاء کی شان کی حفاظت کرتے ہیں اس لیے سوال فرمایا ”اَوَلَمْ تُؤْمِنُوْا“ یہ سوال اس لیے نہیں تھا کہ اللہ

سمانہ و تعالیٰ کو حضرت ابراہیم علیہ السلام کے یقین اور ایمان میں شک گذرا، بلکہ اس لیے سوال کیا تاکہ کسی بلید اور غبی کو حضرت ابراہیم علیہ السلام سے بدگمانی کرنے کا موقع نہ ملے، اللہ تعالیٰ تو خوب جانتے تھے کہ ابراہیم علیہ السلام کے یقین میں کوئی کمی نہیں ہے، لیکن بد فہموں کا رد کرنے کے لیے سوال کر کے خود حضرت ابراہیم علیہ السلام کی زبان سے کہلوا دیا ”بلی، وَلٰكِنْ لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي“ مجھے آپ کے قادر علی الاحیاء ہونے کا یقین کیوں نہ ہوتا! وہ یقین تو کامل ہے، لیکن اگر میں اس کی کیفیت کو دیکھ لوں گا تو میرا دل ٹھنڈا ہو جائے گا۔

یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے فرمایا ”اَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمَّيَ الْهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ“ (المائدہ/۱۱۶) اللہ تعالیٰ جانتے ہیں کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام یہ کہہ نہیں سکتے، قرآن کریم میں ارشاد ہے ”مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنَّبُوءَةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ“ (آل عمران/۷۹) اس کے باوجود حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے سوال کیا جا رہا ہے، مقصد یہی ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی زبان سے ہی اظہارِ براءت ہو جائے۔ چنانچہ انہوں نے عرض کیا ”سُبْحٰنَكَ مَا يَكُوْنُ لِيْ اَنْ اَقُوْلَ مَا لَيْسَ لِيْ بِحَقِّ اِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعَلَّمَ مَا فِيْ نَفْسِيْ وَلَا اَعْلَمُ مَا فِيْ نَفْسِكَ اِنَّكَ اَنْتَ عَلٰمُ الْغُيُوْبِ، مَا قُلْتُ لَهُمْ اِلَّا مَا اَمَرْتَنِيْ بِهٖ اَنْ اَعْبُدُوْا اللّٰهَ رَبِّيْ وَرَبَّكُمْ“ (المائدہ/۱۱۶ و ۱۱۷)۔ اس تصریح کے بعد کسی غبی و غوی کو یہ خیال نہیں گذر سکتا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام ہی نے لوگوں کو، اپنے آپ کو اور اپنی والدہ کو رب بنانے کا مشورہ دیا ہوگا۔

اسی طرح یہاں ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ”اَوَلَمْ تُؤْمِنْ“ اے ابراہیم! کیا تمہیں یقین نہیں ہے کہ میں احیاءِ ربانی پر قادر ہوں؟ تو حضرت ابراہیم علیہ السلام نے عرض کیا کہ کیوں نہیں! یہ یقین کامل ہے اور اس بات پر میرا پورا پورا ایمان ہے ”وَلٰكِنْ لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي“ لیکن میں یہ چاہتا ہوں کہ میرے دل میں جو شوق کی آگ بھڑک رہی ہے، اور میں جو احیاءِ موتی کی کیفیت کا مشاہدہ کرنے کے لیے اپنے آپ کو مضطرب پارہا ہوں میری وہ آتشِ شوق ٹھنڈی ہو جائے اور مجھے سکون و اطمینان مل جائے۔

بہر حال حضرت ابراہیم علیہ السلام کے اس جواب میں زیادت فی الایمان کا ذکر نہیں جس کو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ سمجھ رہے ہیں بلکہ یہاں تو مقصد یہ ہے کہ میرے اندر کیفیتِ احیاء کو مشاہدہ کرنے کا جو شوق پیدا ہوا ہے میں اس کی تسکین چاہتا ہوں۔

واقعہ یہ ہے کہ استدلال سے کسی چیز کا جو علم حاصل ہوتا ہے اس میں یقین اور جزم کی کیفیت پائی جاتی ہے اور علم الیقین حاصل ہوتا ہے مگر مشاہدہ کرنے کے بعد جو کیفیت عین الیقین کی پیدا ہوتی ہے وہ خبر یا

استدلال سے نہیں ہوتی، حضرت ابراہیم علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ کی خبر کی وجہ سے پورا یقین تھا اور پھر اپنے استدلال کی وجہ سے بھی یقین کامل تھا کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ احواءِ موتی پر قادر ہیں لیکن وہ چاہتے تھے کہ اس کیفیت کا مشاہدہ بھی ہو جائے تاکہ علم الیقین عین الیقین میں بدل جائے۔ واللہ اعلم۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

یہاں ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ایمان کی کمی اور زیادتی کو ثابت کرنے کے لیے ما قبل میں آٹھ آیتیں ذکر کی ہیں، ان کے بعد ”الحب فی اللہ و البغض فی اللہ من الإیمان“ اور حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ کا اثر مذکور ہے، ان سب کے بعد آیت ”وَلٰكِنْ لَّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي“ کو ذکر کیا ہے جبکہ ہونا یہ چاہیے تھا کہ اس آیت کو بھی ان آیتوں کے ساتھ لایا جاتا، اس تفریق کی کیا وجہ ہے؟ حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ ”وَلٰكِنْ لَّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي“ حضرت ابراہیم علیہ السلام کا قول ہے۔ (۱۲)

لیکن اس جواب میں اشکال یہ ہے کہ اس قول کی اللہ تعالیٰ نے حکایت کی ہے لہذا وہ اللہ تعالیٰ کا کلام ہے۔

اس لیے بہتر جواب یہ ہے کہ اصل میں آیاتِ ثنائیہ بلا سے ایمان کی زیادتی صراحتاً ثابت ہوتی ہے جبکہ ”وَلٰكِنْ لَّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي“ والی آیت سے کمی اور زیادتی استدلالاً ثابت ہوتی ہے لفظ طمأنینت سے یہ مضمون اخذ ہوتا ہے کہ ابراہیم علیہ السلام کو علم یقینی تھا اس کے بعد وہ مزید طمأنینت کی خواہش کر رہے ہیں، معلوم ہوا کہ ایمان زیادتی کو قبول کرتا ہے اور جو چیز زیادتی کو قبول کرے وہ کمی کو بھی قبول کرتی ہے۔ (۱۳)

وقال معاذ: اجلس بنا نؤمن ساعة

حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں بیٹھو ہم تھوڑی دیر ایمان لاتے ہیں، اس کی تجدید کرتے ہیں۔

حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ ممتاز انصاری صحابی ہیں، اٹھارہ سال کی عمر میں اسلام لائے، بیعت عقبہ ثانیہ میں شریک تھے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ بدر سمیت تمام غزوات میں شریک رہے

(۱۲) لایع الدراری (ج ۱ ص ۵۴۰ و ۵۴۱)۔

(۱۳) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۲۸۶)۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے حق میں فرمایا ”أعلمهم بالحلال والحرام معاذ بن جبل“ (۱۳) مناقب و فضائل ان کے بے شمار ہیں۔ ۱۸ھ میں طاعونِ عمو اس میں ان کی وفات ہو گئی۔ (۱۵) رضی اللہ عنہ۔

حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کا یہ اثر ابن ابی شیبہ اور امام احمد نے موصولاً نقل کیا ہے کہ انھوں نے اسود بن ہلال سے فرمایا تھا ”اجلس بنا نؤمن ساعة“ (۱۶)۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اس سے زیادتِ ایمان پر استدلال کرتے ہیں اس طرح کہ اس کو اصل ایمان پر محمول نہیں کر سکتے کیونکہ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کو ایمان پہلے سے حاصل تھا، لہذا اس کو زیادتِ ایمان ہی پر محمول کریں گے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں زیادتِ فی الایمان مراد نہیں بلکہ ایمان کی تجدید اور اس کی تروتازگی مراد ہے، جیسا کہ حدیث میں وارد ہے ”جددوا ایمانکم، قیل یا رسول اللہ، وکیف نجدد ایماننا؟ قال: أكثروا من قول لا إله إلا الله“ (۱۷) لا إله إلا الله کی کثرت کرو تو ایمان کے اندر تازگی اور شادابی آئے گی، حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ فرما رہے ہیں ”اجلس بنا نؤمن ساعة“ بیٹھو! کچھ آخرت کا ذکر، کچھ جنت کے ثواب اور دوزخ کے عذاب کا تذکرہ ہوگا، کچھ اللہ کے رسول کی باتیں ہوں گی اور اس سے ایمان میں تازگی آئے گی۔ ”إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ“ (الأعراف/ ۲۰۱) تقویٰ والوں کو جب شیطانی وساوس سے پریشانی لاحق ہوتی ہے تو وہ اللہ کا ذکر کرنے لگتے ہیں اس سے ان کی بصیرت جاگ جاتی ہے اور شیطان کے وسوسے کا اثر زائل ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد اہل زینغ کے بارے میں فرمایا ”فَاخْوَانُهُمْ يَمُدُّوْنَهُمْ فِي الْغَيِّ ثُمَّ لَا يُقْصِرُونَ“ (الأعراف/ ۲۰۲) جو شیاطین کے بھائی ہیں وہ ان کو گمراہی میں کھینچتے چلے جاتے ہیں پھر وہ کمی نہیں کرتے۔ آپ نے دیکھا ہوگا آگ کے انکارے کے اوپر راکھ آجاتی ہے تو انکارہ چھپ جاتا ہے لیکن راکھ کو ہٹا دینے سے انکارہ نمودار ہو جاتا ہے، بالکل اسی طریقہ سے اہل ایمان کی کیفیت مستور ہو جاتی ہے، مگر فوراً خبردار ہو جاتے ہیں اور اللہ کے ذکر میں مشغول ہو جاتے ہیں اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ان کی ایمانی کیفیت پر جو شیطانی وساوس کی وجہ سے غبار آگیا تھا اللہ کے ذکر سے وہ غبار ہٹ جاتا ہے اور ان کی روحانی کیفیت بحال ہو جاتی ہے، کفار کہ جن کی روحانی کیفیت مردہ ہو چکی ہوتی ہے ان کو خبردار کرنا

(۱۳) جامع ترمذی، کتاب المناقب، باب مناقب معاذ بن جبل، وزید بن ثابت، واثب، واثب عبیدہ بن الجراح رضی اللہ عنہم، رقم (۳۷۹۰) و (۳۷۹۱)۔

(۱۵) دیکھیے تہذیب الأسماء واللغات (ج ۲ ص ۹۸-۱۰۰) ترجمہ معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ۔

(۱۶) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۳۸)۔

(۱۷) مسند احمد (ج ۲ ص ۳۵۹) احادیث ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ۔

مفید نہیں ہوتا اِلَّا مَشَاءَ اللّٰہِ، آدمی بیٹا ہو، اونگھ کی وجہ سے اس کو نظر نہ آ رہا ہو آپ اس کو ہلائیں اس کی اونگھ ختم ہو جائے گی اور وہ سب کچھ دیکھنے لگے گا، برخلاف نابینا کے کہ اس کا نہ تو آنکھیں پھاڑ پھاڑ کر دیکھنا مفید اور نہ ہی آپ کا اسے ہلانا کوئی بار آور ہے، اسے کسی صورت میں کچھ نظر نہیں آئے گا یہی فرق مؤمن اور کافر میں ہے، شیطانی وساوس کی وجہ سے مؤمن کو کچھ غفلت ہوتی ہے لیکن جب اس کو خبردار کیا جاتا ہے یا وہ خود اللہ کے ذکر کے ذریعہ خبردار ہوتا ہے تو اس کی بینائی لوٹ آتی ہے، کافر کے اندر چونکہ صلاحیت ہی باقی نہیں رہتی، اپنے عمل سے اس نے یہ صلاحیت ضائع کر دی ہے اس لیے کوئی تنبیہ اس کے لیے کارگر نہیں ہوتی۔

بہر حال امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ”نؤمن ساعة“ سے زیادتِ ایمان پر استدلال کیا ہے، ظاہر ہے یہاں تجدیدِ ایمان مراد ہے، اور اس کا مطلب ایمان میں زیادت نہیں بلکہ تروتازگی پیدا کرنا ہے۔ واللہ اعلم۔

وقال ابن مسعود: اليقين الإیمان كله

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ یقین کل ایمان ہے۔

یہ اثر طبرانی نے سند صحیح کے ساتھ روایت کیا ہے، پورا اثر ہے ”الصبر نصف الإیمان والیقین

الإیمان كله۔“ (۱۸)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال یا تو لفظ ”کل“ سے ہے کیونکہ جس کا کل ہوگا اس کا جزء بھی ہوگا، یا اس اثر کے پہلے جزء سے استدلال ہے کیونکہ اس میں لفظ ”نصف“ جو صراحتاً جزء پر دلالت کر رہا ہے، اس سے ایمان کی ترکیب بھی ثابت ہو جاتی ہے اور قابلِ زیادت و نقصان ہونا بھی سمجھ میں آتا ہے۔ یہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی عادت ہے کہ غامض کو ظاہر پر ترجیح دیتے اور صریح کے مقابلے میں اشارہ سے استدلال کرتے ہیں، مقصد طلبہ کی تشہیدِ ذہنی ہوتا ہے۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ یہاں یقین سے اہل معرفت کا یقین مراد ہے جو ریاضتِ شاقہ اور مجاہداتِ کثیرہ سے حاصل ہوتا ہے، حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ کامل ایمان وہ ہے جس میں یہ یقین ہو، اب یہ حقیقہ کے خلاف نہیں کیونکہ ان کے نزدیک بھی

(۱۸) دیکھیے مجمع الزوائد (ج ۱ ص ۵۴) کتاب الایمان باب فی کمال الایمان۔ نیز دیکھیے مستدرک حاکم (ج ۲ ص ۲۳۶) کتاب التفسیر، تفسیر

ایمانِ کامل کے لیے بہت سی چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے۔

وقال ابن عمر: لا يبلغ العبد حقيقة التقوى حتى يدع ما حاك في الصدر
حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ بندہ تقویٰ کی حقیقت کو نہیں پہنچ سکتا تا آنکہ ان
باتوں کو چھوڑ دے جو دل میں کھٹکتی ہیں۔

سنن ترمذی اور سنن ابن ماجہ میں حضرت عطیۃ السعدی رضی اللہ عنہ کی حدیث مروی ہے ”لا يبلغ
العبد أن يكون من المتقين حتى يدع ما لا بأس به حذرًا لما به البأس“ (۱۹) یعنی بندہ اس وقت تک متقین
کے درجہ کو نہیں پہنچ سکتا جب تک کہ ان چیزوں کو نہ چھوڑ دے جن میں کوئی حرج نہیں ان چیزوں سے بچنے
کے لیے جن میں حرج ہے۔

درجات تقویٰ

تقوے کا ایک درجہ یہ ہے کہ آدمی کفر و شرک اور نفاق سے بچے۔

دوسرا درجہ یہ ہے کہ بدعات سے بچے۔

تیسرا درجہ یہ ہے کہ کبائر سے بچے۔

چوتھا درجہ یہ ہے کہ صغائر سے بچے۔

پانچواں درجہ یہ ہے کہ ان مباحات سے بچے جن میں توغّل اور انہماک سے گناہ میں پڑ جانے کا اندیشہ

ہو۔

چھٹا درجہ یہ ہے کہ آدمی مشتبہات سے بچے، حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کے اثر میں اسی کا بیان
ہے کہ دل میں کھٹکنے والے امور کو جب تک انسان نہیں چھوڑے گا حقیقتِ تقویٰ تک نہیں پہنچ پائے گا۔

عارفین اور علماءِ محققین نے تقوے کا ایک ساتواں درجہ بھی بیان کیا ہے وہ یہ ہے کہ آدمی ”کل ماسوی اللہ“
کو چھوڑ دے ”کل ماسوی اللہ“ کو چھوڑنے کا مطلب یہ ہے کہ جو کام بھی کرے اللہ کی رضا کے لیے
کرے، خواہ وہ دین کا کام ہو یا دنیا کا۔ (*)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال اس سے ہے کہ ان کے نزدیک ”تقویٰ“ اور ”ایمان“ ایک

(۱۹) سنن ترمذی، کتاب صفة القيامة، باب ۱۹، رقم الحدیث (۲۳۵۱) و سنن ابن ماجہ، کتاب الزہد، باب الورع و التقویٰ، رقم (۴۲۱۵)۔

(*) دیکھیے تفسیر البیضاوی مع شیخ زاہد (ج ۱ ص ۷۷) و فضل الباری (ج ۱ ص ۲۹۲ و ۲۹۳)۔

ہیں اور اثر سے معلوم ہوا کہ بعض مؤمن حقیقت تقویٰ تک پہنچتے ہیں اور بعض نہیں پہنچتے، معلوم ہوا کہ ایمان زائد و ناقص ہوتا ہے، چنانچہ بعض روایات میں یہاں ”تقویٰ“ کی جگہ ”ایمان“ وارد ہے ”لایبلغ العبد حقیقة الإیمان“ (۲۰)۔

اس کا جواب یہ ہے کہ تقویٰ اور ایمان کو ایک قرار دینا درست نہیں کیونکہ تقویٰ عین ایمان نہیں بلکہ ایمان کا اثر ہے۔ واللہ اعلم۔

وقال مجاهد: ”شَرَعَ لَكُمْ“ أَوْ صِينَاك يَا مُحَمَّدُ وَإِيَاهُ دِينَا وَاحِدًا

امام مجاہد رحمۃ اللہ علیہ آیت قرآنی ”شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ“ (الشوریٰ/۱۳) کی تفسیر میں فرماتے ہیں : ”أَوْ صِينَاك يَا مُحَمَّدُ وَإِيَاهُ دِينَا وَاحِدًا“ یعنی اے محمد! آپ کو اور نوح علیہ السلام کو ہم نے ایک ہی دین کی وصیت کی ہے۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مطلب یہ ہے کہ دین اور ایمان ایک ہیں اور یہ معلوم ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت نوح علیہ الصلوٰۃ والسلام کی شریعت کے فروعی احکام میں اختلاف پایا جاتا ہے، گو اصول میں اختلاف نہ ہو، توحید و رسالت اور آخرت وغیرہ امور عقائدیہ میں اختلاف نہیں، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ”الانبياء أولاد علات“ اور ”الانبياء إخوة لعلات، أمهاتهم شتى ودينهم واحد“ (۲۱) لہذا اس سے ایمان کا مرکب ہونا معلوم ہوتا ہے اور ترکیب سے اس کا قابل للزيادة والنقصان ہونا بھی ثابت ہو گیا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں صرف یہ بتانا ہے کہ اصول دین اور مہمات شریعت وہاں اور یہاں ایک تھے، عقائد میں دونوں ایک ہیں، اعمال فرعیہ کی کمی و زیادتی کو پیش نظر رکھ کر ترکیب یا قابل للزيادة والنقصان ہونے کو بیان کرنا مقصود نہیں جو آپ کا استدلال درست ہو سکے۔ ابن عمر کی روایت میں اصول دین اور مہمات شریعت دونوں کا ذکر موجود ہے۔

تنبیہ

حافظ بلقینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ صحیح بخاری کی تمام روایات میں امام مجاہد کے اثر کے الفاظ

(۲۰) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۱۶)۔

(۲۱) دیکھیے صحیح بخاری، کتاب الانبياء، باب قول اللہ ”واذکر فی الكتاب مریم....“ رقم (۳۳۳۲) و (۳۳۳۳) نیز دیکھیے صحیح مسلم (ج ۲

ص ۲۶۳) کتاب الفضائل، باب فضائل عیسیٰ علیہ السلام۔ و سنن ابی داؤد، کتاب السنۃ، باب فی التخییر بین الانبياء علیہم الصلوٰۃ والسلام، رقم (۳۶۶۵)۔

میں تصحیف ہوئی ہے، اصل اثر کے الفاظ۔ جیسا کہ عبد بن حمید، فریبی، طبری اور ابن المنذر رحمہم اللہ کی تفاسیر میں ہیں۔ یہ ہیں ”وصاک یا محمد و انبیاءہ کلہم دینا و احداً“ حافظ بلقینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام مجاہد صرف حضرت نوح علیہ السلام کی طرف کیے ضمیر کو لوٹا سکتے ہیں جبکہ سیاق میں انبیاء کرام کی ایک جماعت کا ذکر ہے۔

حافظ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ تفسیر میں مفرد ضمیر لانے میں کوئی مانع نہیں، بایں طور کہ ارادہ اصلاً مخاطب ہو اور باقی حضرات کو تابع قرار دیا جائے خصوصاً اس لیے بھی کہ آیت میں حضرت نوح علیہ السلام کا مستقلاً ذکر ہے۔ پھر دوسری تفاسیر میں مختلف الفاظ میں واقع ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہاں تصحیف ہوئی ہو، ہو سکتا ہے مصنف کی روایت بالمعنی واقع ہو۔ واللہ اعلم۔ (۲۲)

وقال ابن عباس: شرعة ومنهاجا: سبيلًا وسنة

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے آیت قرآنی ”لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَوَسِيلًا جَا“ (المائدة/۳۸) کی تفسیر کرتے ہوئے ”شرعة ومنهاجا“ کی تفسیر انہوں نے ”سبیل و سنت“ سے کی ہے، ”منہاج“ کی تفسیر ”سبیل“ ہے اور ”شرعة“ کی تفسیر ”سنت“ ہے گویا تفسیر اور آیت میں لف و نشر غیر مرتب ہے، ”شرعة“ بڑے راستے کو کہتے ہیں ”منہاج“ چھوٹی پگڈنڈی کو کہتے ہیں، مطلب یہ ہے کہ اصول دین جو بڑا راستہ ہے وہ تو سب کے لیے ایک ہے، اور فروعی احکام جو چھوٹا راستہ ہے وہ سب کے لیے علیحدہ علیحدہ ہے، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ دین شرعہ اور منہاج میں تقسیم ہے، لہذا مرکب ہے اور مرکب قابل للزیادة والتقصان ہوتا ہے۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ ”منہاج“ یعنی فروعی احکام ایمان کے متعلقات و مکملات ہیں، اجزاء نہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مدعی ثابت ہو۔

یہاں ایک اشکال یہ کیا گیا ہے کہ آیت اولیٰ سے معلوم ہوتا ہے کہ سارے انبیاء کا دین ایک ہے اور اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ مختلف ہیں، ان دونوں میں تعارض ہے۔

اس کا جواب دیا گیا کہ جہاں وحدت بیان کی گئی ہے اس سے مراد وحدت فی الاصول ہے اور جہاں اختلاف، بتایا گیا ہے اس سے مراد اختلاف فی الفروع ہے۔ (۲۳)

پھر دوسرا اشکال یہ کیا گیا کہ آیت اولیٰ مؤلف کے ترجمہ کے مناسب نہیں ہے البتہ آیت ثانیہ مناسب ہے۔

حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ حضرت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنا مدعی دونوں آیات کے مجموعے سے ثابت کیا ہے اور بتلایا ہے کہ انبیاء اصول میں تو متفق و متحد ہیں اور فروع میں مختلف ہیں تو جب فروع میں اختلاف ہے تو لامحالہ فروع پر جتنا عمل ہوگا اتنا ہی کمال میں زیادتی پیدا ہوگی۔ (۲۳)

حضرت مولانا احمد علی سہارنپوری رحمۃ اللہ علیہ نے اس اشکال کا اور جواب دیا ہے فرماتے ہیں :
 ”شرع لکم من الدین....“ میں آگے ہے ”أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ“ اور اقامت دین کے یہ معنی ہیں کہ آدمی صحیح صحیح ایمان لائے یعنی جن چیزوں کی تصدیق ایمان میں ضروری ہے ان کی تصدیق کرے اور احکام خداوندی کو اچھی طرح سے ادا کرے اب جو شخص اقامت دین میں اکمل ہوگا اس کا ایمان اکمل ہوگا اور جس کے اندر کچھ کمی ہوگی اس میں کمی ہوگی، گویا مولف کا مدعی، ”أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ“ سے لگتا ہے۔ (۲۵) واللہ اعلم۔

دعاؤکم ایمانکم

یہاں بعض نسخوں میں ”باب دعاؤکم ایمانکم“ ہے امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ بہت سارے نسخوں میں یہاں ”باب“ کا لفظ ہے جو غلط فاحش ہے، صحیح یہ ہے کہ یہاں ”باب“ ساقط ہے۔ (۲۶)
 علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میں نے ایک نسخہ دیکھا ہے جو فربری کو سنایا گیا تھا اس میں ”باب“ کا لفظ نہیں ہے۔ (۲۷)

یہاں ”باب“ کا لفظ ماننے کی صورت میں آگے ابن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت کی ترجمہ کے ساتھ مطابقت نہیں رہے گی اور ترجمہ اولیٰ ”باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم بُنی الإسلام علی خمس“ بلا حدیث رہ جائے گا۔

حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر یہاں ”باب“ موجود ہو تو اس کی توجیہ ممکن ہے، (۲۸) لیکن کوئی توجیہ حافظ صاحب نے نہیں کی۔

ایک توجیہ یہ کی جاسکتی ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث میں عقائدِ ایمانیہ بیان کیے ہیں اور ”دعاؤکم ایمانکم“ سے اعمالِ ایمانیہ کا پتہ چلتا ہے اس لیے کہ جب دعا ایمان ہے تو معلوم ہوا کہ عمل ایمان میں داخل ہے اور ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ اعمالِ ایمان میں داخل ہیں اور یہ کہا جائے گا کہ یہ باب فی باب ہے، اصل باب پہلا ہے جو کتاب کے تحت آیا ہے۔ واللہ اعلم۔

(۲۳) لایع الدراری (ج ۱ ص ۵۴۲ و ۵۴۵)۔ (۲۵) حاشیہ بخاری (ج ۱ ص ۶ حاشیہ نمبر ۵)۔ (۲۶) فتح الباری (ج ۱ ص ۳۹)۔

(۲۷) شرح کرمانی (ج ۱ ص ۷۶)۔ (۲۸) فتح الباری (ج ۱ ص ۳۹)۔

یہ آیت قرآنی ”قُلْ مَا يَعْزُبُ عَنْكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ“ (الفرقان/۷۷) کی تفسیر ہے، یہاں ”دُعَاؤُكُمْ“ کی تفسیر ”ایمانکم“ سے کی گئی ہے، مطلب یہ ہے کہ اے اہل کفر! تمہاری حرکتوں، فساد، استہزاء، تمسخر اور انکار کا تقاضا تو یہ ہے کہ تمہیں ہلاک کر دیا جائے لیکن تم ہی میں سے کچھ لوگ ایمان والے ہیں ان کے ایمان کی بدولت تم پر عذاب نہیں آ رہا اور تمہیں تباہ و برباد نہیں کیا جا رہا۔

بعض حضرات نے دعا کی تفسیر ذکر سے کی ہے، اور دعا میں ذکر تو ہوتا ہی ہے، مطلب یہ ہے کہ تمہارے کفر اور عناد کا تقاضا یہ تھا کہ تم ہلاک کر دے جاتے لیکن تم میں کچھ لوگ ایسے بھی ہیں جو اللہ کو یاد کرنے والے ہیں ان کی بدولت تم بچے ہوئے ہو، صحیح مسلم کی روایت میں ہے ”لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى لَا يُقَالَ فِي الْأَرْضِ: اللَّهُ اللَّهُ“ (۲۹) جب تک اللہ اللہ پکارنا موقوف نہیں ہوگا اس وقت تک قیامت قائم نہیں ہوگی، چونکہ اللہ کو پکارنے والے اور اس کا ذکر کرنے والے لوگ موجود ہیں اس لیے تمہیں تباہ نہیں کیا جا رہا ہے۔ حضرت علامہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہاں دعا سے مراد دعا ہی لیجئے، نہ اس کی تفسیر ایمان کے ساتھ کی جائے اور نہ ذکر کے ساتھ، مطلب یہ ہوگا کہ اے اہل کفر! تم جب کسی مصیبت میں گرفتار ہوتے ہو اور کوئی افتاد تم پر پڑتی ہے تو اس مصیبت و افتاد میں اپنے آلمہ کو بے بس اور مجبور پاتے ہو تو پھر بے اختیار اللہ کو پکارتے ہو، یہ تمہارا اللہ کو بعض مواقع میں پکارنا تمہارے بچے رہنے کا سبب بنا ہوا ہے ورنہ تو تمہیں ہلاک کر دیا جاتا۔ (۳۰)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال یہاں ”ایمانکم“ کی تفسیر سے ہے اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ دعا ایک عمل ہے اور اس کا اطلاق ایمان پر کیا جا رہا ہے تو یہ اطلاق الجزء علی الكل ہے، لہذا ایمان کا ذو اجزاء اور مرکب ہونا ثابت ہو گیا اور جو چیز مرکب اور ذو اجزاء ہوتی ہے وہ قابل للزیادة و النقصان ہوتی ہے لہذا ایمان کا قابل للزیادة و النقصان ہونا بھی ثابت ہو گیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ دعا ایمان کے متعلقات میں سے ہے اجزاء میں سے نہیں لہذا امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال اس سے درست نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

(۲۹) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۸۳) کتاب الایمان، باب ذهاب الایمان آخر الزمان۔

(۳۰) دیکھیے فیض الباری (ج ۱ ص ۷۵ و ۷۶)۔

۸ : حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ مُوسَى قَالَ : أَخْبَرَنَا حَنْظَلَةُ بْنُ أَبِي سُفْيَانَ : عَنْ عِكْرِمَةَ بْنِ خَالِدٍ ، عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا (۳۱) قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : (بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ : شَهَادَةٌ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ ، وَإِقَامُ الصَّلَاةِ ، وَإِيتَاءُ الزَّكَاةِ ، وَالْحَجُّ ، وَصَوْمُ رَمَضَانَ) . [ر : ۴۲۴۳]

عبید اللہ بن موسیٰ

یہ عبید اللہ بن موسیٰ بن بازام عسبی کوفی ہیں ، ثقہ ہیں امام اعمش رحمۃ اللہ علیہ کے علاوہ بہت سے تابعین سے انھوں نے روایت لی ہے ان سے امام بخاری اور امام احمد رحمہما اللہ تعالیٰ براہ راست اور امام مسلم اور اصحاب سنن اربعہ رحمہم اللہ تعالیٰ بیک واسطہ روایت کرتے ہیں۔ قرآن کے بڑے عالم تھے۔ (۳۲) حافظ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ ثقہ تھے البتہ کچھ ان میں تشیع تھا۔ (۳۳) امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ صحیحین اور ان کے علاوہ حدیث کے بہت سے ائمہ کی کتابوں میں ایسے بہت سے مبتدعین کی روایات لی گئی ہیں جو داعی الی البدعہ نہیں تھے ، چنانچہ سلف و خلف کا ایسے حضرات سے روایات لینے اور ان سے استدلال کرنے پر اتفاق ہے ، بغیر کسی نکیر کے ان کا سماع و اسماع درست ہے۔ (۳۴)

۳۱۲ھ میں اسکندریہ میں ان کا انتقال ہوا۔ (۳۵)

حَنْظَلَةُ بْنُ أَبِي سُفْيَانَ

یہ حنظلہ بن ابی سفیان بن عبدالرحمن بن صفوان بن امیہ بن خلف جحجی قرشی مکی ہیں ، ثقہ اور حجت ہیں ، عطاء بن ابی رباح اور دوسرے تابعین سے روایت حدیث کرتے ہیں اور ان سے سفیان ثوری جیسے اعلام حدیث نے اخذ علم کیا ہے ، ان کی روایات کو اصول ستہ کے مصنفین نے اپنی کتابوں میں تخریج کیا ہے۔ ۱۵۱ھ

(۳۱) الحدیث أخرجه البخاری فی کتاب التفسیر ایضاً باب وقائلوهم حتی لا تكون فتنة ويكون الدين لله رقم (۴۵۱۳) ومسلم فی صحیحہ فی کتاب الایمان باب بیان أركان الإسلام ودعائم العظام رقم (۱۲۰ - ۱۲۳) والنسائی فی سننہ فی کتاب الایمان و شرائعہ باب علی کم بنی الإسلام رقم (۵۰۰۳) والترمذی فی جامعہ فی کتاب الایمان باب ما جاء بنی الإسلام علی خمس رقم (۲۶۰۹)۔

(۳۲) عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۱۸)۔

(۳۳) تقریب التہذیب (ص ۳۶۵)۔

(۳۴) عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۱۸)۔ (۳۵) حوالہ بالا۔ وتقریب التہذیب (ص ۳۶۵)۔

میں ان کا انتقال ہوا۔ (۳۶) رحمہ اللہ تعالیٰ۔

عکرمہ بن خالد

یہ عکرمہ بن خالد بن العاص بن ہشام بن المغیرہ قرشی مخزومی مکی ہیں، جلیل القدر ثقہ بزرگ ہیں، حضرت عبداللہ بن عمر اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہم سے انھوں نے حدیثیں سنیں ان سے روایت کرنے والوں میں عمرو بن دینار کے علاوہ دوسرے بہت سے تابعین ہیں۔ ان کی وفات مکہ میں عطاء کے بعد ہوئی، اور عطاء کی وفات ۱۱۲ھ یا ۱۱۵ھ میں ہے۔ (۳۷)

تنبیہ

یاد رکھیے کہ عکرمہ بن خالد کے نام سے ایک اور راوی اسی طبقہ سے ہیں اس دوسرے عکرمہ کا نسب ہے ”عکرمہ بن خالد بن سلمہ بن ہشام بن المغیرۃ المخزومی، گویا دادا کے نام سے فرق ہو جاتا ہے، اس کے علاوہ شیوخ کے اعتبار سے بھی فرق ہے، اس دوسرے عکرمہ سے صحیحین لکھ اصول ستہ میں کوئی روایت مروی نہیں، پھر یہ ضعیف بھی ہیں جبکہ پہلے والے عکرمہ جلیل القدر ثقہ رواۃ میں سے ہیں اور ابن ماجہ کے علاوہ سب نے ان کی روایات لی ہیں۔ (۳۸)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما

یہ حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کے صاحبزادے ہیں۔ ام المؤمنین حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا کے سگے بھائی ہیں، ان کی والدہ کا نام زینب بنت مظعون ہے۔ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما بچپن میں اپنے والد کے ساتھ مسلمان ہوئے اور ان سے پہلے ہجرت کی، بدر میں چھوٹے ہونے کی وجہ سے شریک نہ ہو سکے اُحد میں شرکت کے بارے میں اختلاف ہے البتہ غزوۂ خندق اور اس کے بعد کے تمام غزوات میں شریک ہوئے ہیں۔

اتباعِ سنت میں بے مثال تھے حتیٰ کہ سفر میں ان منازل میں ضرور لٹھرتے تھے جن میں حضور اکرم

(۳۶) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۱۸) و تقریب التہذیب (ص ۱۸۳)۔

(۳۷) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۱۸)۔

(۳۸) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۱۸) و فتح الباری (ج ۱ ص ۳۹)۔

صلی اللہ علیہ وسلم نے نزول فرمایا تھا اور اسی جگہ اپنی ناقہ کو بٹھاتے تھے جس جگہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ناقہ بٹھائی تھی، یہ بھی منقول ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک درخت کے نیچے ٹھہرے۔ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما اس درخت کو سینچتے اور دیکھ بھال کرتے رہے کہ کہیں خشک نہ ہونے پائے۔ خلاصہ یہ ہے کہ اتباع سنت، حب رسول اور زہد فی الدنیا کے اعتبار سے ان کی نظیر بہت کم تھی۔

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما عبادۃ اربعہ (۲۹) میں سے ایک ہیں اسی طرح ان چھ مکشیرین (۳۰) صحابہ میں سے ہیں جن سے سب سے زیادہ روایات مروی ہیں، چنانچہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے کل دو ہزار چھ سو تیس حدیثیں مروی ہیں جن میں سے متفق علیہ ایک سو ستر حدیثیں ہیں جبکہ صرف بخاری میں اکیا سی اور صرف مسلم میں اکتیس حدیثیں ہیں۔

مکہ مکرمہ میں حضرت عبداللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہما کی شہادت کے تین یا چھ ماہ بعد ۳۵ھ میں وفات پا گئے، مقام محصب یا فح میں تدفین عمل میں آئی۔ (۳۱) رضی اللہ عنہ۔

”قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: بنی الإسلام علی خمس شہادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة والحج وصوم رمضان۔“
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اسلام پانچ ستونوں پر مبنی ہے، ایک اس بات کی گواہی کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی معبود نہیں اور یہ کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں، دوسرے نماز کی اقامت، تیسرے زکوٰۃ کی ادائیگی، چوتھے حج اور پانچویں رمضان کے روزوں کی ادائیگی۔

بنی الإسلام علی خمس

یہاں ایک اشکال تو یہ ہے کہ ارکان اربعہ در حقیقت مبنی ہیں اور شہادتین مبنی علیہ، کیونکہ شہادتین کے بغیر باقی ارکان اربعہ کی کوئی حقیقت نہیں، لہذا سوال یہ ہے کہ مبنی اور مبنی علیہ دونوں کو ایک مسمیٰ کے تحت کیسے جمع کر دیا گیا، یعنی مبنی اور مبنی علیہ سب کو اسلام کیسے کہہ دیا گیا؟

(۲۹) عبادۃ اربعہ کے بارے میں پچھلے بدء الوجی کی چوتھی حدیث کی تشریح کے ذیل میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے تعارف میں تفصیل گزر چکی ہے فارحہ الیہ ان شئت۔

(۳۰) مکشیرین صحابہ کی تفصیل بھی ”بدء الوجی“ کی دوسری حدیث کے ذیل میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے تذکرہ کے تحت گزر چکی ہے۔

(۳۱) ان کے حالات کے لیے دیکھیے تہذیب الاسماء واللغات (ج ۱ ص ۲۴۸-۲۸۱) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۱۶) تذکرۃ الحفاظ (ج ۱ ص ۳۴-۳۰) و سیر اعلام النبلاء (ج ۳ ص ۲۰۳-۲۳۹)۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ممکن ہے کہ ایک چیز دوسری چیز پر مبنی ہو پھر ان دونوں پر کوئی تیسری چیز مبنی ہو، یہاں اعمالِ اربعہ شہادتین پر مبنی ہیں اور دونوں کے مجموعہ پر اسلام مبنی ہے یعنی اسلام کا وجود ان پانچوں کے وجود کے بعد ہے۔

دوسرا اشکال یہاں یہ ہوتا ہے کہ مبنی اور مبنی علیہ میں مغایرت ہوا کرتی ہے جبکہ یہاں جو ارکانِ خمسہ ہیں وہی اسلام ہیں، پھر اسلام کو مبنی علی الارکانِ الخمسہ کیسے قرار دیا جاسکتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں جزء وکل کی مغایرت ہے ارکانِ خمسہ کے الگ الگ افراد مجموعہ کے مغایر ہیں محض شہادتین مجموعہ خمسہ یا اسلام نہیں اسی طرح محض صلوٰۃ مجموعہ خمسہ نہیں۔

شہادۃ أن لا إله إلا الله

”شہادۃ“ پر تینوں اعراب جائز ہیں، اگر مجرور ہے تو ”خمس“ سے بدل ہے، اگر منصوب ہے تو فعلِ محذوف کا مفعول ہے جیسے ”اعنی“ اور اگر مرفوع ہے تو یا یہ مبتدا محذوف کے لیے خبر ہے ”أی“ أحدھا شہادۃ....“ اور یا خبرِ محذوف کے لیے مبتدا ہے ”أی: منها...“۔

وأن محمدًا رسول الله

توحید و رسالت کی شہادت پورے عقائدِ دینیہ کے لیے علم ہے، جہاں کہیں شہادت پر نجات وغیرہ کا ترتیب مذکور ہے اس سے مراد تمام عقائدِ دینیہ ہیں اور مطلب یہ ہے کہ جو آدمی امورِ معتبرہ فی الایمان پر ایمان رکھتا ہو وہ ناجی ہوگا تو اسی طرح سے یہاں پر بھی محض شہادتین مراد نہیں بلکہ وہ تمام امور مراد ہیں جن کا ایمان میں یقین و اعتقاد کرنا ضروری ہے۔

واقام الصلاة

”اقامتِ صلوٰۃ“ کے معنی ہیں نماز کو ہر جہت اور ہر حیثیت سے درست کرنا، جس میں نماز کے تمام فرائض، واجبات، مستحبات اور پھر ان پر دوام و التزام، یہ سب اقامت کے مفہوم میں داخل ہیں۔

وإيتاء الزكاة والحج وصوم رمضان

اس میں ”صوم“ کی اضافت ”رمضان“ کی طرف کی گئی ہے اور رمضان کو بغیر ”شہر“ کے استعمال کیا گیا ہے، اس میں اختلاف ہے کہ ”رمضان“ کے ساتھ لفظ ”شہر“ کا استعمال ضروری ہے یا

نہیں۔

جمہور علماء کے نزدیک بغیر لفظ ”شہر“ کے ”رمضان“ کہنا درست ہے۔

بعض حضرات کے نزدیک بغیر لفظ ”شہر“ کے استعمال کرنا مکروہ ہے کیونکہ ابن عدی نے حدیث نقل کی ہے ”لا تقولوا رمضان فإن رمضان اسم من أسماء اللہ تعالیٰ ولكن قولوا شہر رمضان“ (۱) لیکن یہ ضعیف ہے۔

کچھ حضرات کا کہنا یہ ہے کہ اگر کوئی قرینہ ہو جس سے یہ معلوم ہو کہ رمضان سے مراد مہینہ ہی ہے تو جائز ہے ورنہ مکروہ ہے۔ حدیث باب اور اس کے علاوہ دوسری حدیثیں جمہور علماء کی تائید کرتی ہیں۔ (۲) واللہ اعلم۔

الفاظ حدیث میں تقدیم و تاخیر

اس کے بعد یہ سمجھو کہ اس حدیث پاک کے الفاظ میں کچھ اختلاف ہے :-

بخاری شریف میں اس مقام پر حج کو صوم پر مقدم کیا گیا ہے، امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی صحیح میں اس کو چار طریقوں سے ذکر کیا ہے پہلے اور چوتھے طریق میں صوم کو حج پر مقدم کیا گیا ہے اور دوسرے اور تیسرے میں حج کو صوم پر مقدم کیا گیا ہے، (۳) امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے سامنے جو تقدیم الحج علی الصوم کی روایت ہے بخاری کی ترتیب اسی کے موافق رہتی ہے کیونکہ زکوٰۃ سے فراغت کے بعد کتاب المناک لائے ہیں اور اس سے فراغت کے بعد کتاب الصوم لائے ہیں۔

پھر مستخرج ابی عوانہ صلی صحیح مسلم میں بھی روایت مروی ہے جس میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں ”اجعل صیام رمضان آخرهن كما سمعت“ (۴)۔ بہر حال یہاں یہ شبہ پیدا ہو گیا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کو صوم پر مقدم فرمایا، یا بالعکس کیا۔

اس کا جواب یوں تو آسان تھا کہ ہم ان میں سے کسی روایت کو ”روایت بالمعنی“ پر محمول کر لیتے،

(۱) الکامل لابن عدی (ج ۴ ص ۵۳) ترجمة نجیح امی معشر المدینی السنذی مولیٰ نبی ہاشم۔

(۲) تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو أو جز المسائل (ج ۵ ص ۶ و ۷) کتاب الصیام، باب ماجاء فی رزیة الهلال والقطر فی رمضان۔

(۳) دیکھیے صحیح مسلم، کتاب الایمان، باب بیان ارکان الإسلام ودعائمہ العظام۔

(۴) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۲۱)۔

کیونکہ روایت بالمعنی جمہور کے نزدیک عالم کے لیے درست ہے، لیکن یہاں ایک اور مشکل یہ پیش آگئی کہ مسلم کے ایک طریق میں واقع ہوا ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے جب یہ حدیث بیان کی تو فرمایا: ”وصیام رمضان والحج“ آپ کے سامعین میں سے ایک شخص یزید بن بشر سلسکی نے حدیث دہراتے ہوئے کہا ”الحج وصیام رمضان“ تو آپ نے فرمایا ”لا، صیام رمضان والحج“، ہذا سمعتہ من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ (۵) معلوم ہوا کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے بتقدیم الصوم علی الحج سنا ہے۔

بعض حضرات نے یہاں وہی روایت بالمعنی کے قول کو اختیار کیا ہے اور کہا ہے کہ مسلم کی وہ روایت اصل ہے جس میں صوم رمضان حج پر مقدم ہے اور بخاری شریف میں کسی راوی نے تقدیم و تاخیر کر دی ہے جس کو حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی نہی معلوم نہیں تھی۔ (۶)

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہاں دو احتمال اظہر ہیں ایک یہ کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے یہ روایت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے دو مرتبہ سنی ہے ایک مرتبہ تقدیم حج علی الصوم کے ساتھ اور دوسری دفعہ تقدیم الصوم علی الحج کے ساتھ، انہوں نے مختلف اوقات میں ان دونوں طریقوں سے روایت سنائی، جب اُس آدمی نے لقمہ دیا تو حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے اُسے روکا ہے کہ ”تم ایسی بات پر کیوں لقمہ دیتے ہو جس کا تمہیں کما حقہ علم اور تحقیق نہیں ہے، میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی طرح سنا ہے جس طرح میں نے بیان کیا ہے۔“ ان کے اس بیان میں دوسرے الفاظ کی نفی نہیں ہے۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ نے دونوں طرح یہ روایت حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہو اور اسی طرح روایت کی ہو، لیکن جب اس آدمی نے لقمہ دیا تو وہ خود اس صورت کو بھول گئے جس کی تردید وہ کر رہے ہیں اس لیے انہوں نے ”لا“ کہہ کر اس کی نفی کر دی۔ (۷)

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ بخاری کی حدیث روایت بالمعنی پر محمول ہے، یا تو راوی نے تعدد مجلس کی وجہ سے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کے رد کو نہیں سنا، یا مجلس میں تو حاضر ہوا لیکن بھول گیا۔ (۸)

حافظ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے جو نسیان کے احتمال کو صحابی کی طرف

(۵) دیکھیے صحیح مسلم، کتاب الایمان، باب بیان ارکان الإسلام ودعائمہ العظام، رقمہ (۱۲۰)۔

(۶) دیکھیے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۲) کتاب الایمان، باب بیان ارکان الإسلام الخ۔۔۔

(۷) حوالہ بلا۔

(۸) فتح الباری (ج ۱ ص ۵۰)۔

راجع ہونے کا رجحان ظاہر کیا ہے یہ درست نہیں بلکہ احتمالِ نسیان کو راوی کی طرف راجع کرنا مناسب ہے ؛
 ”تطرق النسیان إلى الراوی عن الصحابی أولی من تطرقه إلى الصحابی۔“ خصوصاً امام بخاری نے جو حنظلہ کے
 طریق سے یہاں روایت ذکر کی ہے ان ہی حنظلہ سے مسلم میں بالعکس مروی ہے ، پھر یہی حنظلہ مستخرج ابی
 عوانہ میں ایک اور انداز سے بتقدیم صوم علی الحج روایت کرتے ہیں جیسے پیچھے ہم الفاظ ذکر کر چکے ہیں ، یہ ترویج
 اس بات پر دال ہے کہ انہوں نے روایت بالمعنی کی ہے ، یہاں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ صحابی نے تین طرح یہ
 روایت سنی ہوگی کیونکہ یہ مستبعد ہے۔ (۹)

ان جوابات سے یہ اشکال تو ختم ہو جاتا ہے البتہ ایک اشکال یہ پیدا ہوتا ہے کہ بخاری شریف کی
 روایت میں ”روایت بالمعنی“ ماننا بخاری کی شان کے موافق نہیں کیونکہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی
 روایت کو اصل قرار دے کر ترتیب کتب بھی یہی رکھی ہے۔

لہذا اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ یہاں روایت بالمعنی نہیں بلکہ صحیح جواب امام نووی رحمۃ اللہ علیہ
 کی بیان کردہ دو صورتوں میں سے پہلی صورت ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے یہ روایت حضور اکرم
 صلی اللہ علیہ وسلم سے دونوں طرح سنی ہے اور وہ دونوں طرح روایت کرتے ہیں ، ایک دفعہ جب انہوں نے
 بتقدیم صوم روایت کیا تو کسی نے لقمہ دیا کہ آپ بتقدیم حج روایت کرتے ہیں اس پر آپ نے رد فرمایا کہ میں
 جس طرح سنا رہا ہوں صحیح سنا رہا ہوں میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس طرح بھی سنا ہے۔

اس سے دوسری صورت کی نفی اس لیے نہیں ہوتی کہ ”ہکذا سمعته من رسول اللہ صلی اللہ علیہ
 وسلم“ کا مطلب یہ نہیں ہے کہ میں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہی سنا ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ
 میں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے یوں بھی سنا ہے ، اور یہ ایسا ہی ہے جیسے حدیث میں حضرت عمر بن
 الخطاب رضی اللہ عنہ کا قصہ آتا ہے کہ وہ حضرت ہشام بن حکیم بن حزام رضی اللہ عنہ کے پاس سے گزرے وہ
 نماز میں سورۃ فرقان تلاوت کر رہے تھے ، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو ان کی قراءت اجنبی محسوس ہوئی کیونکہ
 جس طرح وہ قراءت فرما رہے تھے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس طرح نہیں
 سنا تھا ، نماز کے اختتام پر وہ حضرت ہشام کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس پکڑ لائے اور ماجرا عرض کیا ،
 حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے حضرت ہشام رضی اللہ عنہ سے سورت سنی اور فرمایا ”ہکذا انزلت“ پھر
 حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے تلاوت سنی اور فرمایا ”ہکذا انزلت“ (۱۰) معلوم ہوا کہ ”ہکذا انزلت“ کہنے

(۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۵۰)۔

(۱۰) یورے واقعے کے لیے دیکھیے جامع ترمذی کتاب القراءات ، باب ماجاء: أنزل القرآن علی سبعة أحرف۔

سے دوسری قراءت کی نفی نہیں ہوتی، اسی طرح حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے جو یہ فرمایا ہے ”ہكذا سمعتہ...“ اس سے دوسری روایت کی نفی مقصود نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

حافظ ابن صلح رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کے رد سے یہ بھی ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ ”واو“ کو ترتیب کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ (۱۱)

لیکن یہ بات درست نہیں اس لیے کہ اولاً جمہور کے نزدیک ”واو“ ترتیب پر دلالت نہیں کرتا، دوسرے یہ کہ ممکن ہے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے ترتیب الفاظ نبوی کی رعایت رکھنے کے لیے تردید کی ہو اگرچہ روایت بالمعنی درست ہے لیکن بعینہ اسی ترتیب کو باقی رکھنا اولیٰ ہے، اور یہ ایسا ہی ہے جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سعی فرماتے ہوئے فرمایا ”ببدأ بما بدأ اللہ بہ“ (۱۲)۔ اور پھر آپ نے ”صفا“ سے سعی شروع فرمائی، اس لیے کہ آیت ”إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ...“ (۱۳) میں ”صفا“ کا ذکر مقدم ہے، تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس ذکر کے مقدم ہونے کی رعایت کرتے ہوئے سعی کی ابتدا صفا سے کی، اسی طرح یہاں بھی حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ کی ترتیب کی محافظت فرماتے ہوئے دوسری صورت کی تردید فرمائی ہے نہ کہ اس وجہ سے کہ ”واو“ ترتیب پر دال ہے۔ واللہ اعلم۔

ایمان و اعمال کے لیے بلیغ تشبیہ

پھر سمجھیے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث میں مختصر الفاظ میں بہت اہم بات سمجھادی ہے اور بتایا ہے کہ اسلام میں بنیادی طور پر تصدیق کو سب سے زیادہ اہمیت حاصل ہے، اس کے بعد اعمال کا نمبر ہے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی اہمیت اور نوعیت کی طرف اشارہ کرنے کے لیے ایک مثال دی ہے کہ یوں سمجھو جیسے کوئی خیمہ ہے اور خیمہ عمود اور اس کے اطراف پر قائم ہوتا ہے یہی بعینہ ایمان کی سربفلک عمارت کی مثال ہے کہ اس کے اندر اصل بنیاد تو شہادتین ہیں اور اس کے بعد پھر اعمال کا درجہ ہے، جس طرح بنیاد نظر نہیں آتی، اسی طرح تصدیق باطنی قلب میں ہونے کی وجہ سے نظر نہیں آتی، اب یہ اعمال اربعہ کس درجہ میں ہیں ان کی نوعیت کیا ہے؟ کوئی بات اس بارے میں صراحت تو نہیں کہہ سکتے

(۱۱) دیکھیے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۲) کتاب الایمان، باب بیان أركان الإسلام ودعائمہ العظام۔

(۱۲) الحدیث أخرجه مالك في الموطأ عن جابر رضي الله عنه في كتاب الحج، باب البدء بالصفا في السعي، وأخرجه مسلم في الحديث الطويل

في صفة حجة النبي صلى الله عليه وسلم، انظر كتاب الحج، باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم۔

(۱۳) سورۃ بقرہ / ۱۵۸۔

البتہ احادیث کے دیکھنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان میں سب سے زیادہ اہمیت نماز کو حاصل ہے ، بعض عارفین نے یہ بیان کیا ہے کہ ان چاروں عبادات میں دو عبادتیں اصل ہیں اور دو تابع ہیں ، صلوٰۃ اصل ہے اور زکوٰۃ تابع ہے اور حج اصل ہے صوم تابع ہے ۔

اس کے سمجھنے کے لیے یہ سمجھیے کہ عبادتیں ساری اس لیے مقرر کی گئی ہیں تاکہ بندہ اپنے خالق کی بندگی کرے ، اور خالق جلّ شانہ میں دو شانیں ہیں ایک سلطنت و عظمت اور ملوکیت کی شان ہے اور دوسری شان اس کی جمالی یعنی محبوبیت کی شان ہے ، جتنی عبادتیں ہیں سب میں یہ شانیں مشترک طور پر جھلکتی ہیں ، ہر عبادت میں اللہ تعالیٰ کی عظمت اور اس کی محبت کو ملحوظ رکھا گیا ہے لیکن بعض عبادتوں میں شانِ ملوکیت غالب ہے یعنی خدائے پاک کی شانِ سلطنت کا زیادہ ظہور ہے اور بعض میں شانِ محبت کا زیادہ ظہور ہے ، صلوٰۃ و زکوٰۃ میں تو شانِ سلطنت کا زیادہ ظہور ہے اور حج و صوم میں شانِ محبت کا ۔

نماز کیا ہے ؟ گویا ایک دربار میں حاضری ہے ، سرکاری منادی نے اطلاع دی ، فوراً تیاری کی گئی ، صاف ستھرے ہو کر دربار میں حاضر ہونے ۔

اور زکوٰۃ کیا ہے ؟ زکوٰۃ کی مثال ایسی ہے جیسے دربارِ سلطانی سے آدمی کو انعام ملتا ہے اور بادشاہ کی طرف سے یہ حکم بھی ہو جاتا ہے کہ دیکھو ! جب باہر نکلو اور دربار کے باہر فقراء اور مساکین کو دیکھو تو انہیں بھی کچھ دے دینا ۔

اور حج و صوم میں شانِ محبوبیتِ خداوندی کا زیادہ ظہور ہوتا ہے اس لیے کہ محبت کا ثمرہ کھانے پینے اور سونے کو بالائے طاق رکھ دینا اور محبوب کے در و دیار کا گشت لگانا ہوتا ہے ، جب کسی کے سر میں سودائے عشق ہوتا ہے تو سب سے پہلے وہ کھانا پینا چھوڑ دیتا ہے اور پھر سونا ختم ہو جاتا ہے اور اخیر میں یہ ہوتا ہے کہ وہ اپنے محبوب کے در و دیار کا چکر لگاتا ہے ۔

اللہ تعالیٰ نے اپنی محبوبیت کے اظہار کے لیے روزہ فرض کیا تو کھانا پینا چھوڑ دو ، اور رات کو تراویح پڑھو ، کم سوؤ ، اور جب انسان میں کچھ عشق کی چاشنی پیدا ہوگئی تو اس سے اگلا نمبر آیا اور حج کی فرضیت ہوئی ، اسی لیے روزوں کے بعد اشہر حج شروع ہوتے ہیں ۔

بہر حال خداوندِ قدوس کی جتنی عبادتیں ہیں سب میں اللہ کی شانِ سلطنت و عظمت اور شانِ جمال و محبوبیت نظر آتی ہے لیکن کسی میں کم اور کسی میں زیادہ ۔ (۱۳)

میں یہ عرض کر رہا تھا کہ ان ارکان میں کس رکن کو اہمیت حاصل ہے وہ اس تقریر سے سمجھ میں

آتی ہے کہ اصل نماز ہے اور زکوٰۃ تابع ہے، اسی طرح اصل حج ہے اور صوم تابع ہے، ظاہر ہے کہ صلوٰۃ کو زکوٰۃ پر تقدم اور ترجیح حاصل ہوگی اور حج کو صوم پر ترجیح حاصل ہوگی۔

رہ گئے صلوٰۃ اور حج، اس میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے کو سامنے رکھا جائے، آپ نے فرمایا کہ ”قیامت کے روز سب سے پہلے بندے سے نماز کے متعلق پوچھا جائے گا“ (۱۵) یہ اس بات کی دلیل ہے کہ نماز سب سے اہم ہے جو اس کے متعلق سب سے پہلے سوال کیا جائے گا۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

بہر حال اس حدیث میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسلام کو اس خیمہ کے ساتھ تشبیہ دی ہے جس میں ایک عمود ہوتا ہے اور چار اطناب ہوتے ہیں، عمود تو درمیان میں وہ ستون ہوتا ہے جس پر خیمہ کھڑا ہوتا ہے اور چار اطناب چار جانب کی رسیاں ہوتی ہیں۔

اس تشبیہ سے مقصد یہ ہے کہ جس طریقہ سے خیمہ میں جب تک عمود کھڑا رہے گا خیمہ قائم رہے گا اور اگر عمود زمین پر آجائے گا تو وہ خیمہ زمین بوس ہو کر بے مصرف اور بے فائدہ ہو جائے گا، نہ اس کے ذریعہ گرمی سے تحفظ حاصل کیا جاسکے گا اور نہ ہی سردی سے بچاؤ ہوگا، اسی طریقہ سے اسلام میں ”شہادۃ أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله“ کی حیثیت عمود کی ہے جب تک یہ شہادت موجود ہے تو اسلام موجود ہے اور اگر یہ شہادت موجود نہیں تو پھر نماز، روزہ، حج اور زکوٰۃ سب ہی ہوں پھر بھی ان کا کچھ اعتبار نہیں جیسے خیمہ میں اگر عمود نہ ہو اور چاروں رسیاں کھوٹیوں سے بندھی ہوئی ہوں تو خیمہ زمین پر پڑا ہوا ہوتا ہے قائم نہیں رہتا اور اس سے استفادہ نہیں کیا جاسکتا، اسی طریقے سے اگر شہادت نہیں ہے تو بقیہ ارکان کا کوئی فائدہ نہیں آخرت میں نجات عن الخلود فی النار کا حقیقی فائدہ شہادت پر موقوف ہے۔

پھر جس طرح خیمہ میں اگر کوئی رسی کسی ایک جانب کی کھونٹی سے کھل جاتی ہے تو اس جانب سے خیمہ ڈھیلا ہو کر لٹک جاتا ہے جو کہ ضعف کی علامت ہے، اسی طرح اگر شہادت تو موجود ہو لیکن نماز نہ ہو تو اسلام کا خیمہ بھی اس جانب سے ڈھیلا ہو جائے گا، دوسری جانب سے اگر آپ رسی کھول دیں گے تو اس جانب سے بھی ڈھیلا ہو جائے گا، اسی طرح اگر آپ نماز کے ساتھ روزے کو بھی ترک کر دیں گے تو دوسری جانب سے بھی اسلام ڈھیلا ہو جائے گا۔

بہر حال خلاصہ یہ ہے کہ شہادت کی حیثیت عمود کی ہے اور باقی چار ارکان سے پورا فائدہ حاصل کرنے کے لیے عمود کا قائم رہنا ضروری ہے اور اطناب کو اوتاد کے ساتھ بندھا ہوا ہونا چاہیے، اگر اطناب میں سے

(۱۵) دیکھیے سنن نسائی (ج ۱ ص ۸۱) کتاب الصلاة، باب المحاسبة علی الصلوات۔ جامع ترمذی، أبواب الصلاة، باب ما جاء أن أول ما يحاسب به العبد يوم القيامة الصلاة، رقم (۴۱۳)۔ سنن ابی داؤد، کتاب الصلاة، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: کل صلاة لا يتمها صاحبها تتم من تطوعه، رقم (۸۶۳-۸۶۶) سنن ابن ماجہ، کتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب أول ما جاء في أول ما يحاسب به العبد: الصلاة، رقم (۱۳۲۵ و ۱۳۲۶)۔

بعض یا کل ڈھیلی ہو جاتی ہیں تو خیمے کے اندر نخل آجاتا ہے، اسی طرح شہادت اگر ہو اور ارکانِ اربعہ میں سے کل یا بعض کو ترک کر دیا جائے تو اسلام کے اندر بھی نخل آئے گا۔

حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ

اور مشہور شاعر فرزدق کا واقعہ

روایت ہے کہ حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ اور فرزدق کا ایک جنازہ پر اجتماع ہوا تو حضرت حسن بصری نے پوچھا ”ما أعددت لمثل هذه الحالة؟“ کہ تم نے اس وقت کے لیے کیا تیاری کی ہے؟ فرزدق نے جواب دیا ”شهادة أن لا إله إلا الله“ حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ”هذا العمود فأين الأطناب؟“ یہ تو عمود ہے، باقی اطناب کہاں ہیں؟ نیمہ سے کامل استفادہ کے لیے عمود کے ساتھ ساتھ اطناب کی بھی ضرورت ہوا کرتی ہے ان کا بھی اہتمام ہونا چاہیے۔ (۱۶)

بہر حال اس بلیغ تشبیہ سے شہادت کی حیثیت واضح ہو گئی کہ وہ اساس اور بنیاد ہے اور بقیہ ارکان کا حال بھی معلوم ہو گیا کہ ان کی حیثیت شہادت جیسی تو نہیں ہے لیکن ان میں سے کسی ایک کو بھی ترک کرنے سے اسلام کی عمارت میں نخل پیدا ہو جائے گا اور وہ مکمل نہیں ہوگی۔

اس میں مرجحہ کا بھی رد ہو گیا جو اعمال کو ضروری قرار نہیں دیتے اگر خیمے میں عمود کے ساتھ اطناب ضروری ہیں تو شہادت کے ساتھ بقیہ ارکان بھی ضروری ہوں گے ان کو غیر ضروری نہیں قرار دیا جاسکتا۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

یہاں یہ اشکال ہوتا ہے کہ اسلام کے تو اور بھی بہت سے ارکان ہیں، جہاد کا حکم ہے، حقوق سے متعلق اور بہت سے فرائض ہیں، ان کا ذکر نہیں ہے، صرف پانچ چیزوں کے ذکر پر اکتفا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ان پانچ چیزوں پر اکتفا اس لیے کیا گیا ہے کیونکہ یہ مشہور ہیں۔

بعض حضرات نے کہا، کہ عبادات یا قوی ہوگی یا غیر قوی، قوی تو شہادتیں ہیں، غیر قوی یا ترک کی ہونگی جیسے روزہ یا جودی ہونگی وجودی یا بدنیہ ہیں یا مالیہ، یا مرکبہ من البدن والمال، یہاں ہر ایک کی بعض مشلہ پر گفت کیا گیا ہے، پانچ کے اندر حصہ مخصوص نہیں

یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ عبادات یا تو متعلق بالقلب ہوں گی یا نہیں، پہلی صورت کا مصداق

شہادتیں ہیں اور اگر متعلق بالقلب نہ ہوں تو پھر دو صورتیں ہیں یا وہ ایجابی ہوں گی یا سلبی، سلبی کا مصداق

روزے ہیں اور اگر ایجابی ہوں تو پھر وہ متعلق بالبدن ہوں گی یا بالمال، یا بالبدن و المال جمعاً، متعلق بالبدن نماز ہے، بالمال زکوٰۃ ہے اور بالبدن و المال جمعاً کا مصداق حج ہے، یہاں بطور مثال ایک ایک چیز کو پیش کیا گیا ہے۔

ایک توجیہ وہی ہے جو پیچھے گزر چکی ہے کہ ”لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ“ میں اللہ تعالیٰ کی حاکمیت، توحید اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کا اقرار ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ کے اندر دو شانیں ہیں ایک شان حاکمیت اور ایک شان محبوبیت، شان حاکمیت کا اظہار نماز اور زکوٰۃ سے ہوا اور شان محبوبیت کا اظہار روزہ اور حج سے۔ ان پانچ کے اندر حصر مقصود نہیں۔

ایک نکتہ

علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ایک روز علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے دورانِ مذاکرہ یہ مضمون ذکر فرمایا کہ جہاں عنوان شہادت کے ساتھ توحید کا ذکر ہوتا ہے اس کے ساتھ وہاں رسالت کا بھی ذکر ہوتا ہے جیسا کہ حدیثِ باب میں یہی صورت ہے اور جہاں شہادت کا عنوان نہیں ہوتا وہاں عام طور پر ایسا ہوتا ہے کہ محض توحید کے ذکر پر اکتفا کیا جاتا ہے، رسالت کا ذکر نہیں ہوتا جیسا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے ”مَنْ كَانَ آخِرَ كَلَامِهِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ دَخَلَ الْجَنَّةَ“ (۱۷) اور ”لَقِنُوا مَوْتَكُمْ قَوْلَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ“ (۱۸) اسی طرح ”أَفْضَلُ الذِّكْرِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ“ (۱۹) حضرت کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے اس فرق کا نکتہ یہ بیان فرمایا کہ شہادت سے مقصد دلی عقیدہ و ایمان کا اظہار کرنا ہوتا ہے، لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ میں دو احتمال ہیں کبھی تو اس کے کہنے سے مقصود عقیدہ کا اظہار ہوتا ہے اور کبھی عقیدہ کا اظہار نہیں بلکہ صرف ذکر مقصود ہوتا ہے، بخلاف ”محمد رسول اللہ“ کے، کہ اس سے صرف اظہار عقیدہ ہی مقصود ہوتا ہے، کسی نے بھی اس کو ذکر شمار نہیں کیا۔ چونکہ شہادت کے عنوان سے عقیدہ کو بیان کیا جاتا ہے اس لیے اس کے ساتھ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کو بھی ذکر کرتے ہیں اور بلا عنوان شہادت ذکر بھی مقصود ہوا کرتا ہے، اس لیے بلا ذکر رسالت صرف توحید پر اکتفا کیا جاتا ہے۔ (۲۰) واللہ اعلم۔

(۱۷) سنن ابی داؤد، کتاب الجنائز، باب فی التلقین، رقم (۳۱۱۶)۔

(۱۸) حوالہ بالا حدیث نمبر (۳۱۱۷)۔

(۱۹) سنن ترمذی، کتاب الدعوات، باب ما جاء أن دعوة المسلم مستجابة، رقم (۳۳۸۳)۔

(۲۰) دیکھیے ”درس بخاری“ (ج ۱ ص ۱۳۲) و فضل الباری (ج ۱ ص ۲۹۹ - ۳۰۱)۔

تنبیہ

یہاں ذرا سا ایک اشکال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ”محمد رسول اللہ“ جب ذکر میں داخل نہیں ہے تو صوفیہ کرام اس کی تلقین کیوں کرتے ہیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ذکر کرنے والوں کو ”لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ“ کے ساتھ ”محمد رسول اللہ“ ماننے کی جو تلقین کی جاتی ہے وہ اس وجہ سے نہیں کہ یہ دوسرا جزء ذکر ہے، بلکہ اس لیے کہ کہیں ”لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ“ کی کثرت تکرار سے اور اس میں منہمک ہونے کی وجہ سے عقیدہ رسالت سے غفلت نہ ہو جائے اور اس میں کسی قسم کی کوئی کمزوری نہ آنے پائے، لہذا کہا جاتا ہے کہ ”لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ“ کے ساتھ اس کو بھی درمیان درمیان میں کہہ لیا کرو۔ واللہ اعلم۔

حافظ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ اور ذکر مفرد

حافظ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ بڑے درجہ کے آدمی تھے اور بہت بڑے اللہ والے بزرگ تھے، انہوں نے ”اللہ اللہ“ کے مفرد ذکر کا سختی سے انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ ذکر بدعت ہے، کیونکہ یہ علم ہے، اور علم کے بار بار تکرار سے کوئی فائدہ نہیں، ذکر ہونا چاہیے جیسے ”سبحان اللہ“ جس میں اللہ تعالیٰ کی تقدیس بیان کی گئی ہے ”الحمد للہ“ جس میں اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا کا بیان ہے ”لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ“ جس میں اللہ تعالیٰ کی توحید کا بیان ہے، صرف ”اللہ اللہ“ یہ بے مقصود ہے اور بے فائدہ ہے۔

لیکن ان کی یہ بات نہایت سقیم ہے اور ان کے شایانِ شان نہیں ہے اس لیے کہ دیکھنا یہ ہے کہ ذکر سے کس کا فائدہ پیش نظر ہے ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ کا کوئی فائدہ نہیں کیونکہ اگر کوئی شخص سبحان اللہ سبحان اللہ کہتا ہے تو وہ اللہ تعالیٰ کی شانِ تقدیس میں کوئی اضافہ نہیں کرتا اسی طرح الحمد للہ کہنے سے اللہ تعالیٰ کی صفتِ محمودیت میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا، بالکل اسی طرح لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ کہنے سے اللہ تعالیٰ کی صفتِ وحدانیت کے اندر کوئی زیادتی نہیں ہوتی۔ ہاں! خود ذکر کرنے والے کو اس سے فائدہ پہنچتا ہے کہ سبحان اللہ کے تکرار سے اس کے دل میں اللہ تعالیٰ کی شانِ قدوسیت و پاکی راسخ ہوتی ہے اسی طرح تمہید و توحید کے ذکر سے اللہ تعالیٰ کی محمودیت و وحدانیت قلب میں راسخ ہو جاتی ہیں بعینہ یہی فائدہ اللہ اللہ کے ذکر مفرد پر بھی مرتب ہے کہ اس سے آدمی کے دل میں اللہ تعالیٰ کی صفاتِ کمالیہ کا استحضار اور رسوخ ہوتا ہے اس لیے کہ ”اللہ“ ذات واجب الوجود، مستجمع جمیع صفات الکمال کے لیے علم قرار دیا گیا ہے، ظاہر ہے کہ اللہ اللہ کے تکرار اور ذکر سے اس ذات کا اور اس کی صفات کا استحضار ہوگا اور ان کا قلب میں رسوخ ہوگا۔ گویا جو فوائد دوسرے

اذکار میں ہیں وہی فوائد اس کے اندر بھی ہیں۔

پھر اس کے علاوہ اس کو بدعت قرار دینا کیسے درست ہو سکتا ہے جبکہ حدیث میں وارد ہے ”لا تقوم الساعة حتی لا یقال فی الأرض: اللہ اللہ“ (۲۱) یعنی جب تک ایمان والے لوگ باقی رہیں گے اس وقت تک قیامت نہیں آئے گی لیکن ان ایمان والوں کی بقاء کے لیے حدیث میں عنوان ”اللہ اللہ“ کہنے کا اختیار کیا گیا ہے اور تکرار کے ساتھ اس کو ذکر کیا گیا ہے، لہذا معلوم ہوا کہ تکرار کے ساتھ اللہ اللہ کہنا یہ بدعت میں شامل نہیں ہے۔

واضح رہے کہ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر مفرد کے جواز پر آیت قرآنی ”قُلِ اللّٰهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ...“ سے استدلال کیا ہے کہ یہاں پر صرف لفظ ”اللہ“ مذکور ہے۔ لیکن یہ استدلال کمزور ہے کیونکہ یہ سوال کا جواب ہے، یہاں ”اللہ“ مفرد مراد نہیں ہے بلکہ ماقبل کے ساتھ ملانے کے بعد یہ مرکب ہو جائے گا۔ (۲۲) واللہ اعلم۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اس حدیث کو لا کر بتانا چاہتے ہیں کہ ایمان مرکب ہے اور جو چیز مرکب ہوگی وہ قابل زیادت و نقصان ہوگی، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد یہی ثابت کرنا ہے کہ ایمان پانچ امور سے مرکب ہے چونکہ یہ امور خمسہ ہر شخص میں مکمل نہیں پائے جاتے کوئی نماز میں کوتاہی کرتا ہے، کوئی زکوٰۃ ادا نہیں کرتا، کچھ لوگوں سے حج اور روزہ میں تساہل ہو جاتا ہے، یہ سب علامات اسلام ہیں جن میں تفاوت کے اعتبار سے مراتب ایمان میں فرق آجاتا ہے، امام بخاری اپنا مدعا اس طرح ثابت کرتے ہیں کہ اعمال کی کمی بیشی ایمان کی کمی بیشی پر دلالت کرتی ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حنفیہ ایمان کی ترکیب اور اس کی قابلیت زیادت و نقصان کے مطلقاً منکر نہیں ہیں وہ بھی ان کو مانتے ہیں البتہ وہ اعمال کو ایمان کامل کا جزء مانتے ہیں لہذا کوئی اختلاف نہیں۔ (۲۳) واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

(۲۱) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۸۴) کتاب الایمان باب ذهاب الایمان آخر الزمان۔

(۲۲) تفصیل کے لیے دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۳۰۰)۔

(۲۳) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۳۱۲)۔

۲- باب : اُمُورِ الْإِيمَانِ .

وَقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى : «لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ» /البقرة : ۱۷۷ .

«قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ» /المؤمنون : ۱ . / الآتة .

بعض نسخوں میں ”امور الایمان“ کی جگہ ”امر الایمان“ ہے ، اس صورت میں جنس مراد لیں

گے۔ (۱)

اس میں تین احتمال ہیں:-

ایک یہ کہ یہ اضافتِ بیانیہ ہو یعنی ”باب الامور التي هي الایمان“ یہ امام بخاری کے مدعی کے

مطابق ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ اضافت بمعنی ”فی“ ہو ، تقدیر یوں ہوگی ”باب الامور الداخلة فی الایمان“

یہ صورت بھی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے مدعا کے مطابق ہے۔

تیسری صورت یہ ہے کہ اضافت لامیہ ہو اور یوں کہیں ”باب الامور التي هي مكملة للایمان“ اس

صورت میں یہ اعمال ایمان کا جزء نہیں مکملات ہوں گے اور امام بخاری کا مدعا ثابت نہیں ہوگا۔ (۲)

ترجمہ کا مقصد اور ما قبل سے ربط

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے پہلے اصول کو بیان کیا اور اب فروع کو بیان کرنا چاہتے ہیں۔ (۳)

(۱) فتح الباری (ج ۱ ص ۵۰)۔

(۲) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۲۲) وفتح الباری (ج ۱ ص ۵۰) ولامع الدراری (ج ۱ ص ۵۴۷ و ۵۴۸)۔

(۳) فضل الباری (ج ۱ ص ۳۱۲)۔

شرح کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ یا تو یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ ایمان ایک ایسی مکمل چیز ہے جو بہت سے اجزاء و ارکان سے مل کر پوری ہوتی ہے اور یا یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ ایمان ایک حقیقتِ مرکبہ ہے اس کے بہت سے اجزاء ترکیبہ ہیں جن کے ملنے کے بعد اس کا تحقق ہوتا ہے، پہلی صورت میں تو امام بخاری نے گویا یہ اشارہ کیا ہے کہ یہ امور مکملاتِ ایمان ہیں اور دوسرے احتمال پر یہ اشارہ ہے کہ ان امور سے ایمان کی حقیقت کا وجود ہوتا ہے لیکن حضرت امام بخاری نے جو الجواب کتاب الایمان میں ذکر کیے ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ اعمالِ ایمان ایمان کے مکمل ہیں۔ (۴)

حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے وہ فرماتے ہیں کہ پچھے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث میں پانچ اجزاء کا ذکر ہے، کسی کو یہ خیال گذر سکتا ہے کہ بس ارکان پانچ ہی ہیں اور پانچ ہی ضروری ہیں، اس باب کو لاکر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے بتا دیا کہ ایمان کے اور بھی افعال و اعمال ہیں ایمان پانچ ہی چیز میں منحصر نہیں۔ (۵)

حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ ہی سے یہ بھی منقول ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ جب ایمان کی بساطت و ترکیب کی بحث سے فارغ ہو گئے اب امام صاحب مقتضیات الایمان کو بیان کر رہے ہیں اور اس بات پر تنبیہ کرنا چاہتے ہیں کہ مؤمن کی یہ شان نہیں کہ تصدیق کرنے کے بعد اعمال میں کوتاہی کرے، بلکہ اعمال جو کہ ایمان کے مقتضیات میں سے ہیں مؤمن کو ان اعمال کو پورا کرنا چاہیے۔ (۶)

یہ بھی ممکن ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے پہلے تو اجمالاً یہ بتا دیا کہ ایمان قول و عمل کا مجموعہ ہے اس میں کمی و زیادتی ہوتی ہے، اب یہاں پر اجمالی طور پر تمام شعبِ ایمانیہ کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں اور یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ایمان کے بہت سے شعبے ہیں اسی لیے اس باب میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ”الإيمان بضع وستون شعبه والحياء شعبه من الإيمان“ ذکر فرمائی اور اس باب کے بعد پھر آگے جو الجواب لے کے آئے ہیں ان میں شعبِ ایمانیہ کی تفصیل بیان کی ہے گویا پہلے اجمالاً یہ بتا دیا کہ ایمان کے بہت سے شعبے ہیں اور پھر آگے تراجم سے ان بعض شعب کی تفصیل و تعیین کر دی جن کے متعلق امام بخاری نے ”الإيمان بضع وستون شعبه“ کی روایت ذکر کی۔

ایک بات آپ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اس باب کو لاکر مرجعہ پر رد کر رہے ہیں کہ تم کہتے ہو طاعت مفید نہیں اور معصیت مضر نہیں حالانکہ ایمان کے ساتھ بہت سے احکام و اعمال کا

(۴) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۲۲)۔

(۵) تعلیقات لایع الدراری (ج ۱ ص ۵۴۶)۔

(۶) لایع الدراری (ج ۱ ص ۵۴۹)۔

تعلق ہے ، ان احکام و اعمال کو اگر ادا نہ کیا جائے تو اسلام بالکل نامکمل رہتا ہے ، اسلام کی تکمیل کے لیے صرف پانچ چیزوں پر ہی اکتفا نہیں کیا جاسکتا بلکہ ان کے علاوہ دوسری فروع کی بھی ضرورت ہے ، گویا پانچ سے بھی مرجمہ کا رد ہو گیا اور جب مزید امور کی طرف امام بخاری نے اشارہ کیا تو اور زیادہ رد ہو گیا۔ (۷)

یہاں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے مقصد کو ثابت کرنے کے لیے دو آیتیں ذکر کی ہیں ایک لَيْسَ الْبِرَّ... الخ“ اور دوسری آیت ہے ”قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ... الخ“۔

آیات کا ترجمہ کے ساتھ ربط

ان میں سے پہلی آیت کے متعلق حضرت ابو ذر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ایمان کے بارے میں سوال کیا تو آپ نے جواب میں یہ آیت تلاوت فرمائی (۸) چونکہ یہ روایت علی شرط البخاری نہ تھی اس لیے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے روایت چھوڑ دی اور اس سلسلہ کی آیت ذکر فرما دی۔ (۹)

لیکن سوال یہ ہے کہ یہ کیسے معلوم ہوا کہ یہ امور جو آیت شریفہ میں مذکور ہیں وہ ایمان میں داخل ہیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ آیت میں کہا گیا ہے ”أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ“ یہاں : ”الْمُتَّقُونَ“ سے مراد ہے ”المتقون من الشرك والمعاصي والأعمال السيئة“ اور شرک و معاصی سے بچنے والے مؤمن ہیں ، تو مؤمن ایسے شخص کو کہا جا رہا ہے جو اوصاف مذکورہ بالا کا حامل ہے لہذا معلوم ہوا کہ ایمان میں یہ چیزیں داخل ہیں۔ (۱۰)

اسی طرح دوسری آیت میں تو صراحتاً مؤمن کی صفات شمار کرائی گئی ہیں ، گویا دونوں آیتوں کا باب امور الایمان“ کے ترجمے سے مکمل ربط ہے۔

آیتوں کی ترتیب میں نکتہ

یہاں آپ دیکھ رہے ہیں کہ ان میں سے پہلی آیت سورہ بقرہ کی ہے اور دوسری آیت سورہ مؤمنون

(۷) دیکھیے ایضاً البخاری (ج ۲ ص ۱۷۱)۔

(۸) رواہ عبدالرزاق۔ کذا فی الفتح (ج ۱ ص ۵۱) قال الحافظ: ”ورجاله ثقات۔“

(۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۵۱)۔

(۱۰) حوالہ بالا۔

کی، ”باب أمور الایمان“ کے ترجمہ کا تقاضا یہ تھا کہ ترتیب برعکس ہوتی، کیونکہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مدعا یہ ہے کہ ایمان اعمال سے مرکب ہے اس مدعا اور مقصد پر دلالت کرنے کے لیے ”قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ“ والی آیت زیادہ واضح ہے اس لیے کہ اس میں ”مؤمنون“ کا لفظ موجود ہے، اس کے بعد ”الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ... الخ“ کے ذریعہ مؤمنین کی صفات شمار کرائی گئی ہیں، یہ صفات کاشفہ ہیں جو یہ بتا رہی ہیں کہ یہ اعمال ایمان میں داخل ہیں۔ بر خلاف پہلی آیت کے کہ وہاں ”بر“ کا لفظ استعمال ہوا ہے، وہاں یہ تاویل کرنی پڑتی ہے کہ ”بر“ کا اطلاق ایمان پر کیا گیا ہے اور اس سے مراد ایمان ہے۔ اس کے باوجود امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ایسا نہیں کیا اس کی وجہ وہی روایت ہے جو ہم بیان کر آئے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایمان کی تفسیر کرتے ہوئے بقرہ کی یہ آیت تلاوت فرمائی تھی، گویا کہ اس آیت میں صراحتاً امور ایمان کو ذکر کیا گیا ہے اس لیے انہوں نے اس آیت کو مقدم کیا ہے۔ (۱۱)

اس کے علاوہ یہ بھی ممکن ہے کہ ”قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ“ والی آیات میں وارد صفات صفات کاشفہ نہ ہوں بلکہ مادہ ہوں، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مدعا تو کاشفہ ہونے کی صورت میں پورا ہو رہا تھا مادہ ہونے کی صورت میں یہ کمال ایمان کا بیان ہوگا گویا ان کمالات کو ذکر کیا جا رہا ہے جو مؤمنین کے لیے قابل مدح و ستائش ہیں، چونکہ یہ احتمال موجود تھا اس لیے اس کو مقدم نہیں کیا، اس کے مقابلہ میں اس آیت کو مقدم کر دیا جو ”ایمان“ کی تفسیر کے سلسلہ میں وارد ہے۔ واللہ اعلم۔

تنبیہ

آپ اس مقام پر دیکھ رہے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ”وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ“ کے بعد بغیر کسی فصل کے ”قَدْ أَفْلَحَ...“ والی آیت ذکر کی ہے، اس کے بارے میں سمجھ لیجیے کہ اصلی کے نسخہ میں یہاں دونوں آیتوں کے درمیان ”واو“ موجود ہے اور ابن عساکر کے نسخے میں ”وقوله“ کا فصل موجود ہے۔ (۱۲)

اس مقام پر حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے یہ احتمال ذکر کیا ہے کہ ”قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ... الخ“ ”المتقون“ کی تفسیر ہو لیکن شارحین نے اس کی تردید کی ہے (۱۳) چنانچہ علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے مذکورہ اوصاف کے حاملین کا ذکر کر کے ان کی طرف اشارہ کیا ہے ”وَأُولَئِكَ

(۱۱) ایضاح البخاری (ج ۲ ص ۱۷۴)۔

(۱۲) دیکھیے ارشاد الساری للقطلانی (ج ۱ ص ۹۲)۔

(۱۳) حوالہ بالا۔

هُمُ الْمُتَّقُونَ“ کے ذریعہ ، گویا کہ یہ بتادیا کہ ان اوصاف کے حاملین ہی متقین ہیں ، اب یہاں ایسی کوئی بات رہ گئی کہ اس کی تفسیر کرنی پڑے!؟ پھر یہ دعویٰ کسی حد تک اُس وقت درست ہو سکتا تھا جب دونوں آیتیں متصل ہوتیں جبکہ یہاں آیات نہیں بلکہ بہت ساری سورتوں کا فاصلہ ہے ، لہذا اس کو تفسیر قرار دینا بہت ہی مستبعد ہے۔ (۱۴)

بہر حال جن نسخوں میں یہاں کوئی فصل نہیں ہے ان کے بارے میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ چونکہ ان دونوں آیتوں کا بالکل الگ الگ ہونا واضح ہے کسی قسم کا القباس نہیں ہے اس لیے کسی فاصل کی ضرورت نہیں سمجھی گئی۔ (۱۵) واللہ اعلم۔

تفسیر آیات

لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ.....

جب تھویل قبلہ کا حکم آیا تو لوگوں نے عجیب و غریب قسم کی باتیں شروع کیں ، کسی نے کہا کہ صاحب آپ کے پیغمبر تو کہتے ہیں کہ میں نبی ہوں اور انبیاء کے قبلہ کو چھوڑ دیا ، چونکہ انبیائے بنی اسرائیل ہزاروں کی تعداد میں تھے اور ان کا قبلہ بیت المقدس تھا ، آپ نے بیت المقدس کو چھوڑ کر حکم خداوندی بیت اللہ کو قبلہ بنایا تو انھوں نے اعتراض کیا کہ یہ کیسے پیغمبر ہیں۔

بعض نے کہا کہ ان کا عجیب حال ہے ان کی ناچکنگی دیکھیے کہ کبھی بیت المقدس کی طرف نماز پڑھ رہے ہیں اور کبھی بیت اللہ کی طرف ، ان کو کسی ایک حال پر قرار نہیں۔

ایسے لوگوں کے جواب میں یہ آیت اتری جس میں یہ بتایا گیا ہے کہ ایمان یہ نہیں ہے کہ تم مشرق کی طرف منہ کرو یا مغرب کی طرف بلکہ ایمان تو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جس طرف رُخ کرنے کا حکم دیا ہے اس طرف فوراً رُخ کر لیا جائے اور اس کے حکم کی فوری تعمیل کی جائے۔ (*)

اس کو یوں سمجھیے کہ ایک شخص کے بارے میں یہ معلوم ہے کہ یہ وفادار غلام ہے ، یہ اپنے آقا کے

حکم کی بھرپور تعمیل کرنے والا ہے اس کی زندگی کا مقصد یہی ہے کہ میں آقا کے حکم کو بجالوں ایسا شخص کسی رُخ یا جہت کو نہیں جانتا بلکہ صرف اس بات کو جانتا ہے کہ میرے مولیٰ کی مرضی کس چیز میں ہے ، جب

(۱۴) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۲۳)۔

(۱۵) حوالہ بالا۔

(*) دیکھیے تفسیر قرطبی (ج ۲ ص ۲۳۷ و ۲۳۸)۔

تک آقا کا حکم رہا کہ بیت المقدس کی طرف منہ کر کے نماز پڑھو تو وہ ادھر ہی منہ کر کے نماز پڑھتا رہا اور جب آقا کا حکم آ گیا کہ اب بیت اللہ کی طرف اپنا رخ پھیر لو تو وہ اس میں کسی حکمت کا سوال نہیں کرتا اور نہ ہی تعمیل حکم میں توقف کرتا ہے بلکہ وہ تو فوراً اپنا رخ بیت اللہ کی طرف کر لیتا ہے۔
گویا اس آیت کے اندر یہ حقیقت بیان کی گئی ہے کہ اصل اطاعت اور بر حکم خداوندی کو بجالانا ہے۔

اس کو دوسرے لفظوں میں یوں سمجھو کہ ایک صورت بر ہوتی ہے اور ایک حقیقت بر۔ صورت بر میں اگر حقیقت موجود نہ ہو تو وہ صورت بیکار ہے، حقیقت بر اگر اس میں آجائے تو وہ کار آمد ہے۔
دیکھیے منافقین نماز پڑھتے ہیں، جہاد میں شرکت کرتے ہیں، شہادتین کا اقرار کرتے ہیں اس کے باوجود اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں ”وَاللّٰهُ يَشْهَدُ اَنَّ الْمُنٰفِقِيْنَ لَكَٰذِبُوْنَ“ (۱۶) نیز فرمایا ”اِنَّ الْمُنٰفِقِيْنَ فِي الدَّرَكِ الْاَسْفَلِ مِنَ النَّارِ“ (۱۷) آپ نے دیکھا کہ ان میں صورتِ صلوٰۃ، صورتِ جہاد وغیرہ موجود ہے لیکن چونکہ حقیقتِ ایمان اور تصدیقِ قلبی نہیں ہے اس لیے ان آیات میں ان کی حقیقت بیان کر دی گئی۔

یہی صورتحال تمام کفار کے ساتھ ہے جو نیک اعمال کرتے ہیں لیکن ان کے وہ اعمال کار آمد نہیں چنانچہ قرآن کریم میں ہے ”وَالَّذِيْنَ كَفَرُوْا اَعْمَالُهُمْ كَسَرٍ اَبْيَقِيْعَةٍ يَّحْسَبُهُ الظَّمْاٰنُ مَآءً حَتّٰى اِذَا جَآءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا“ (۱۸) — کافروں کے اعمال کی مثال ایسی ہے جیسا کہ سحرا اور چٹیل میدان میں ریت ہو، اس کو آدمی دور سے پانی سمجھتا ہے لیکن جب وہ قریب پہنچتا ہے تو پانی ندارد، اسی طرح ان لوگوں کے اعمال میں صورت تو موجود ہے لیکن حقیقت موجود نہیں ہے۔

یہ بات سمجھ میں آگئی تو اب یہ سمجھیے کہ ایک ہے استقبال فی الصلوٰۃ کی صورت، وہ چاہے بیت المقدس کی طرف ہو یا بیت اللہ کی طرف، اور ایک ہے اس کی حقیقت، یہ حقیقت اُس وقت متحقق ہوگی جب ایمان ہوگا، اگر ایک شخص بیت المقدس کی طرف منہ کر رہا ہے اور اس کے دل میں ایمان نہیں ہے تو وہ انبیاء کی پیروی کرنے والا نہیں ہے، اسی طرح ایک آدمی بیت اللہ کی طرف منہ کر کے نماز پڑھ رہا ہے اور اس کے دل میں ایمان نہیں ہے تو صورتاً تو استقبال ہے لیکن حقیقتاً استقبال نہیں ہے کیونکہ عمل کی حقیقت ایمان سے متحقق ہوتی ہے۔

(۱۶) سورة المنافقون / ۱-

(۱۷) سورة النساء / ۱۳۵-

(۱۸) سورة النور / ۳۹-

وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ“

یہ آیت شریفہ اپنے اختصار کے ساتھ پوری شریعت کو اپنے دامن میں لیے ہوئے ہے، اس لیے کہ ساری شریعت تین قسموں پر منقسم ہو جاتی ہے :-

ایک نعت اعتقاد، کہ انسان کو حصول کمال کے لیے سب سے پہلے اپنے خیالات اور عقائد کی درستگی کی ضرورت پڑتی ہے، اگر کسی آدمی کا عقیدہ درست نہ ہو تو وہ خواہ کیسا ہی ہو لیکن اللہ کی زمین پر بوجھ ہے، اسی صحیح عقائد کی طرف یہاں ”وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ... وَالنَّبِيِّينَ“ میں اشارہ کیا گیا ہے۔

دوسری قسم حسن اخلاق و معاشرت ہے، کہ عقائد کی درستگی کے بعد ایک انسان کو حسن اخلاق اور حسن معاشرت کے ساتھ متصف ہونا چاہیے ”وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ... وَفِي الرِّقَابِ“ میں اسی حسن اخلاق کا بیان ہے۔

تیسری قسم تہذیب نفس ہے، پھر اس تہذیب نفس کی دو صورتیں ہیں:

ایک صورت یہ ہے کہ بندہ کا تعلق اللہ تعالیٰ کے ساتھ درست ہو، تہذیب نفس کی اس شاخ کی طرف ”وَاقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ“ سے اشارہ کیا گیا ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ اللہ کے بندوں کے ساتھ تعلق صحیح رہے اس کی طرف اشارہ ہے ”وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ“ میں۔

بہر حال یہ پہلی آیت ہے اس کو یہاں لا کر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ گویا یہ بتا رہے ہیں کہ ”بر“ سے مراد ایمان ہے، اور ایمان کی تفسیر میں یہ تمام اعمال داخل ہیں لہذا معلوم ہوا کہ ایمان مرکب ہے۔

آپ کہہ سکتے ہیں کہ اس آیت میں مرجعہ پر رد ہے جو یہ سمجھتے ہیں کہ اعمال کا ایمان سے کوئی تعلق نہیں، یہاں اللہ تعالیٰ نے ایمان سے متعلق بہت سے اعمال بیان کر دیے، یہ سارے اعمال تکمیلات ایمان ہی تو ہیں، یہ سارے اعمال ایمان کی فروع اور اس کے مقتضیات ہی تو ہیں، پھر اعمال کے بارے میں یہ کہنا کیسے درست ہو سکتا ہے کہ ان کا ایمان کے ساتھ کوئی تعلق نہیں۔ یہ بات ذہن میں رکھیے کہ حنفیہ کی تردید یہاں مقصود نہیں اس لیے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اور حنفیہ کے درمیان فرق ہی نہیں ہے کیونکہ اعمال کو

نفسِ ایمان کے لیے وہ بھی جزء نہیں مانتے ہم بھی جزء نہیں مانتے، نفسِ ایمان کے اندر وہ بھی زیادتی اور کمی کے قائل نہیں ہیں اور ہم بھی کمی و بیشی کے قائل نہیں ہیں۔

اگر آپ یہ کہتے ہیں کہ نہیں! امام بخاری کا حنفیہ کے ساتھ اختلاف مشہور ہے، اسی بنیاد پر وہ حنفیہ پر رد کر رہے ہیں۔ تو آپ اس صورت میں کہہ سکتے ہیں کہ یہاں ایمان کا ذکر نہیں ہے بلکہ ”بِرّ“ کا ذکر ہے، چونکہ ”بِرّ“ ایمان کا اثر ہے اس لیے حدیث میں ایمان کی تفسیر ”بِرّ“ سے کر دی گئی ہے اس لیے نہیں کہ ”بِرّ“ اور ”ایمان“ مترادف ہیں۔ لہذا امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال درست نہیں۔

دوسری آیت ”قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ...“ کے متعلق ہم پیچھے بیان کر چکے ہیں کہ ان صفات کے اندر دو احتمال ہیں ایک احتمال یہ ہے کہ یہ صفات مادہ ہوں، اس صورت میں ان صفات سے کمالِ ایمان کی تعریف ہوگی، اور کمالِ ایمان کو ہم بھی مرکب مانتے ہیں، دوسرا احتمال یہ ہے کہ ان کو صفات کا شفعہ قرار دیا جائے، اس صورت میں بیشک یہ ثابت ہوگا کہ ایمان میں یہ چیزیں داخل ہیں۔ لیکن آپ کہہ سکتے ہیں کہ اس سے امام بخاری کا مقصود مرجحہ کی تردید ہے۔ واللہ اعلم۔

۹ : حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ : حَدَّثَنَا أَبُو عَامِرٍ الْعَقَدِيُّ قَالَ : حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ بِلَالٍ : عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ : عَنْ أَبِي صَالِحٍ : عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ (۱۹) : عَنْ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ : (الْإِيمَانُ بِضْعٌ وَسِتُّونَ شُعْبَةً : وَالْحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنَ الْإِيمَانِ) .

رواۃ حدیث

① عبداللہ بن محمد: یہ ابو جعفر عبداللہ بن محمد بن عبداللہ بن جعفر بن ایمان بن احنس جعفی بخاری مُسنَدی ہیں، ان کے نسب نامہ میں جو ”ایمان“ ہیں یہ وہی ہیں جن کے ہاتھ پر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے اجداد میں سے مغیرہ اسلام لائے تھے۔ یہ ثقہ اور حافظ ہیں، اصحابِ اُصول ستّے میں سے صرف بخاری اور ترمذی نے ان کی حدیثیں لی ہیں، ۲۲۹ھ میں ان کی وفات ہوئی۔ (۳۰)

ان کو ”مُسنَدی“ کیوں کہا جاتا ہے؟ اس کی وجہ علماء لکھتے ہیں کہ یہ ہمیشہ مُسنَد احادیث کی

(۱۹) الحدیث أخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب بيان عدد شعب الإيمان، وأفضلها وأدناها، رقم (۱۶۱ و ۱۶۲) والنسائي في سننه، في كتاب الإيمان، وشرائعها، باب ذكر شعب الإيمان، رقم (۵۰۰۶-۵۰۰۹) وأبو داود في سننه، في كتاب السنة، باب في رد الإرجاء، رقم (۳۶۶۶) والترمذي في جامعه، في كتاب الإيمان، باب ما جاء في استكمال الإيمان، وزيادته ونقصانه، رقم (۲۶۱۳) وابن ماجه في سننه، في المقدمة، باب في الإيمان، رقم (۵۷)۔

جستجو میں رہتے تھے مراسیل و منقطعات کی طرف ان کو رغبت نہیں تھی، امام حاکم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ان کو ”مُسندی“ اس لیے کہا جاتا ہے کہ انھوں نے ماوراء النہر میں سب سے پہلے صحابہ کی مسانید جمع کی ہیں۔ (۲۱) واللہ اعلم۔

۱۲ ابو عامر عَقَدی: یہ ابو عامر عبد الملک بن عمرو بن قیس عَقَدی۔ بفتح العین المهملة والتفاح۔ بصری ہیں امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد ہیں اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے استاذ ہیں، تمام حفاظ کا ان کی جلالت و ثقاہت پر اتفاق ہے، تمام صحاح ستہ میں ان کی روایات موجود ہیں ۲۰۴ھ یا ۲۰۵ھ میں ان کی وفات ہوئی۔ (۲۲)

۱۳ سلیمان بن بلال: یہ ابو محمد یا ابو ایوب سلیمان بن بلال قرشی تیمی مدنی ہیں، عبد اللہ بن دینار رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے علاوہ دوسرے بڑے بڑے تابعین سے حدیث سنی اور عبد اللہ بن المبارک رحمۃ اللہ علیہ جیسے یگانہ روزگار محدثین نے ان سے سماع کیا ہے۔

اصول ستہ میں ان کی روایات موجود ہیں بلکہ اس نام سے اصول ستہ میں اور کوئی راوی موجود نہیں ہے۔ ۱۷۷ھ میں یہ انتقال کر گئے۔ (۲۳)

۱۴ عبد اللہ بن دینار: یہ ابو عبد الرحمن عبد اللہ بن دینار قرشی عدوی مدنی ہیں، حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کے مولیٰ ہیں، انھوں نے حضرت ابن عمر اور ان کے علاوہ بہت سے حضرات سے احادیث سنیں اور ان سے ان کے بیٹے عبد الرحمن نے اور دوسرے حضرات نے حدیثوں کا سماع کیا ہے، یہ بالاتفاق ثقہ ہیں۔ ۱۲۷ھ میں ان کا انتقال ہوا۔ اصول ستہ میں ان کی روایات موجود ہیں۔ (۲۴)

۱۵ ابو صالح: ابو صالح ان کی کنیت ہے اور ان کا نام ذکوان ہے، لقب سمان اور زیات ہے کیونکہ یہ کوفہ سے تیل اور گھی لایا کرتے اور ان کا کاروبار کرتے تھے، ثقہ اور ثبت ہیں، صحابہ و تابعین میں سے بہت سے حضرات سے یہ روایت کرتے ہیں اور ان سے روایت کرنے والوں میں تابعین کی ایک بڑی جماعت ہے، امام اعمش رحمۃ اللہ علیہ نے ان سے ایک ہزار حدیثیں سنیں، ۱۰۱ھ میں مدینہ منورہ میں ان کا انتقال ہوا۔ ان کی حدیثیں صحاح ستہ میں موجود ہیں۔ (۲۵)

(۲۱) عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۲۳)۔

(۲۲) عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۲۳) و تقریب التهذیب (ص ۳۶۳)۔

(۲۳) عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۲۳) و تقریب التهذیب (ص ۲۵۰)۔

(۲۴) عمدة (ج ۱ ص ۱۲۳) و تقریب (ص ۳۰۲)۔

(۲۵) عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۲۳ و ۱۲۴) و تقریب التهذیب (ص ۲۰۳)۔

① حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ: جلیل القدر حافظ و فقیہ و مکثر صحابی، جنہوں نے اسلام لانے کے بعد سے اپنے آپ کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے استفادہ کرنے، علم کو حاصل کرنے اور اسے نشر کرنے میں وقف کر رکھا تھا۔ ۷ھ خیبر کے سال میں مسلمان ہوئے اور پھر ان کی والدہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا کی برکت سے مسلمان ہوئیں، والدہ کے اسلام لانے کے بعد حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے درخواست کی کہ یا رسول اللہ! اللہ تعالیٰ سے دعا کر دیجئے کہ مجھے اور میری والدہ کو اللہ اپنے مؤمن بندوں کے دلوں میں محبوب بنادے اور مؤمن بندوں کی محبت ہمارے دلوں میں پیدا کر دے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے لیے یہ دعا مانگی حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے ”فما خلق مؤمن یسمع بی ولایرانی إلا أحببنی“ (۲۶)۔

حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ابوہریرۃ أحفظ من روی الحدیث فی دھرہ“ (۲۷)

کثرتِ روایت اور روایات کی تعداد

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ ان چھ مکثرین صحابہ میں پہلے نمبر پر ہیں جن سے سب سے زیادہ روایات مروی ہیں، لوگوں کو اس بات پر تعجب بھی ہوتا تھا کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ باوجود متأخر الإسلام ہونے کے اس قدر کثرت سے حدیثیں بیان کرتے ہیں لیکن حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ خود اس اعتراض کو نقل کر کے فرماتے ہیں کہ مجھے کبھی مال جمع کرنے کی فکر نہیں رہی، مہاجرین کو بازار سے فرصت نہیں ہوتی تھی اور انصار کو اپنی جائیدادوں کی فکر ہوتی تھی جبکہ میں ہر دم حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر رہتا، پیٹ بھرنے کے لیے کھانا مل جاتا تو کھا لیتا ورنہ صبر کر لیتا۔ پھر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا میرے ساتھ تھی کیونکہ ایک دفعہ آپ نے فرمایا کہ کون اپنی چادر پھیلائے گا کہ اس کے بعد مجھ سے سنی ہوئی کوئی بات نہیں بھولے گا، میں نے اپنی چادر پھیلا دی پھر اسے اپنے سینے سے لگایا، اس کے بعد سے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہوئی کوئی بات نہیں بھولا۔ (۲۸)

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مسند بقی بن مخلد میں ۵۳۷۳ (پانچ ہزار تین سو چوبتر) حدیثیں مروی ہیں، اور یہ سب سے بڑی تعداد ہے جو کسی صحابی سے مروی ہے۔

(۲۶) دیکھیے صحیح مسلم، کتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل أبي هريرة الدوسي رضي الله عنه۔

(۲۷) تہذیب الاسماء واللغات (ج ۱، ص ۲۷۰)۔

(۲۸) صحیح مسلم، کتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل أبي هريرة الدوسي رضي الله عنه۔

بعض لوگوں نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ بھلا یہ کیسے ہو سکتا ہے جبکہ خود حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں ”ما من أصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم أحد أكثر حدیثاً عنہ منی إلا ما کان من عبد اللہ بن عمرو، کان یکتب ولا یتکب“ (۲۹) اس سے تو معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کی روایات حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے زیادہ تھیں۔

اس کا ایک جواب تو یہ دیا گیا ہے کہ استثناء یہاں منقطع ہے اور تقدیر یہ ہے کہ ”لکن الذی کان من عبد اللہ وهو الکتابة لم یکن منی“ مطلب یہ ہے کہ ”مجھ سے بڑھ کر کوئی تکثیر نہیں تھا البتہ عبد اللہ بن عمرو حدیثیں لکھا کرتے تھے اور میں نہیں لکھتا تھا“ اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ ان کی حدیثیں زیادہ ہوں اور یہ بھی احتمال ہے کہ ان کی حدیثیں زیادہ نہ ہوں۔

لیکن اگر استثناء کو ہم متصل مانیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم تک جو حدیثیں حضرت عبد اللہ بن عمرو کی پہنچی ہیں وہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیثوں سے کافی کم ہیں (ایک قول میں عبد اللہ بن عمرو کی روایات کا عدد ۵۰۰ بتایا گیا ہے اور بعض محدثین نے ان کی روایات کا عدد ۷۰۰ نقل کیا ہے۔ تقریر بخاری اردو) جس کی کئی وجوہات ہیں:-

- ① پہلی وجہ یہ ہے کہ حضرت عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ عبادت میں زیادہ مشغول رہے، تعلیم میں ان کی مشغولیت کم رہی، اس وجہ سے ان کی روایات کم ہو گئیں۔
- ② مختلف ممالک کے فتح ہونے کے بعد حضرت عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کا قیام زیادہ تر مصر اور طائف میں رہا، ان مقامات کی طرف طلبہ کی توجہ اتنی نہیں رہی جتنی مدینہ منورہ کی طرف، جبکہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ مدینہ منورہ میں وفات تک فتویٰ اور تحدیث میں مصروف رہے جو کہ اس وقت مرکز تھا۔
- ③ تیسری وجہ یہ ہے کہ پیچھے ہم ذکر کر چکے ہیں کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا تھی کہ جو کچھ ایک دفعہ سن لیتے تھے اُسے بھلاتے نہیں تھے۔
- ④ چوتھی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ حضرت عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کو شام میں بہت سی کتابیں اہل کتاب کی مل گئی تھیں جن کو وہ دیکھا کرتے تھے، اس وجہ سے بہت سے ائمہ تابعین نے ان سے روایات نہیں لیں۔ (۳۰) واللہ اعلم۔

بہر حال حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ تمام صحابہؓ سے بڑھ کر کثیر الروایۃ ہیں، پانچ ہزار تین سو چوہتر

(۲۹) صحیح بخاری، کتاب کتاب العلم، رقم (۱۱۳)۔

(۳۰) ان تمام وجوہات سے یہ نتیجہ فتح الباری ج ۱ ص ۲۰۶ کتاب العلم، کتاب العلم۔

حدیثیں ان سے مروی ہیں جن میں سے متفق علیہ تین سو پچیس روایتیں ہیں جبکہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ترانوے میں متفرد ہیں اور امام مسلم ایک سو نوے حدیثوں میں، صرف تلامذہ کی تعداد آٹھ سو لکھی ہے جن میں صحابہ بھی ہیں اور تابعین بھی۔ (۲۱)

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کا تفقہ

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ بالاتفاق فقہاء صحابہ میں سے تھے بلکہ فقہی مسائل میں دوسرے فقہاء صحابہ کے ساتھ معارضہ بھی کرتے تھے، حنفیہ کی بعض اصول کی کتابوں میں ان کو ”غیر فقیہ“ کہا گیا ہے، یہ بات درست نہیں ہے، پھر یہ بات نہ تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے اور نہ آپ کے معروف تلامذہ میں سے کسی سے، بعض اصولیین نے عیسیٰ بن ابان رحمۃ اللہ علیہ کی طرف اس بات کو منسوب کیا ہے، لیکن اس نسبت میں بھی کلام ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ صرف روایت حدیث ہی میں نہیں بلکہ فقہ و افتاء میں بھی بڑے صحابہ میں شمار ہوتے ہیں۔ (۲۲)

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کا نام

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے نام میں بہت سخت اختلاف ہے، حتیٰ کہ حافظ ابن عبد البر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”اختلفوا فی اسم ابي هريرة واسم أبيه اختلافاً كثيراً لا يحاط به ولا يضبط في الجاهلية والإسلام“ (۲۳) یعنی حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ اور ان کے والد کے نام کے بارے میں اتنا اختلاف ہے کہ جاہلیت اور اسلام میں ایسا اختلاف اور کسی کے نام میں نہیں۔ چنانچہ حافظ ابن عبد البر رحمۃ اللہ علیہ نے بیس اقوال شمار کرائے ہیں، ابن الجوزی نے ”اللسان“ میں ان میں سے اٹھارہ اقوال ذکر کیے ہیں اور امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ تیس اقوال سے زیادہ ہیں، حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میں نے یہ تمام نام تہذیب التہذیب میں ذکر کیے ہیں لیکن تیس تک نہیں پہنچے، امام نووی کا قول صرف حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے نام پر نہیں بلکہ ان کے اور ان کے والد دونوں کے نام پر محمول ہے۔ (۲۴)

(۲۱) دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۲۴)۔

(۲۲) دیکھئے تکملة فتح الملہم (ج ۱ ص ۲۳۰ و ۲۳۱) کتاب البیوع باب حکم بیع المعصراة۔

(۲۳) الاستیعاب بہامش الإصابۃ (ج ۳ ص ۲۰۲ و ۲۰۳) ترجمۃ ابي هريرة رضی اللہ عنہ۔

(۲۴) فتح الباری (ج ۱ ص ۵۱)۔

بہر حال راجح یہ ہے کہ اسلام سے پہلے ان کا نام عبد شمس تھا اسلام لانے کے بعد عبد اللہ یا عبد الرحمن نام رکھا گیا، اور ان کے والد کے نام کے سلسلہ میں راجح یہ ہے کہ صحیح تھا (۳۵) واللہ اعلم۔

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ
کی کنیت اور اس کی وجہ

جامع ترمذی میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میری وجہ کنیت یہ ہے کہ میں اپنے گھر والوں کی بکریاں چرایا کرتا تھا میرے پاس ایک چھوٹی سی بلی تھی، رات کو میں اسے درخت کے اوپر رکھ دیا کرتا تھا اور دن میں اسے اپنے ساتھ لے جاتا اور اس سے کھیلا کرتا تھا، چنانچہ میری کنیت ابوہریرہ رکھ دی گئی۔ (۳۶)

ایک قول یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی آستین میں بلی دیکھی تو آپ نے فرمایا ”یا اباہریرہ“ چنانچہ یہ کنیت پڑ گئی۔ (۳۷)

ابو معشر مدائنی نے محمد بن قیس سے نقل کیا ہے کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے ”لا تکنونی اباہریرہ فإن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کنانی اباہر“ والذکر خیر من الأنثی“ (۳۸)

لیکن حدیثوں میں ان کی کنیت حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان سے دونوں طرح وارد ہے، چنانچہ صحیح مسلم کی طویل حدیث میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ایک باغ میں تشریف لے گئے، جب تاخیر ہونے لگی تو صحابہ کرام آپ کی تلاش میں نکلے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ باغ میں داخل ہوئے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا ”ابوہریرہ؟“ یعنی کیا تم ابوہریرہ ہو؟ اسی طرح اسی حدیث میں ”یا اباہریرہ“ کے ساتھ خطاب بھی مذکور ہے۔ (۳۹)

اسی طرح بخاری شریف کی روایت میں ہے ”عَدُ فاشرب یا اباہر“ (۴۰) بخاری شریف ہی کی ایک دوسری روایت میں ہے ”یا اباہر“ (۴۱) واللہ اعلم۔

(۳۵) دیکھیے الإصابہ (ج ۲ ص ۲۰۲، ۲۰۳)۔

(۳۶) جامع ترمذی، کتاب المناقب، باب مناقب لأمی ہریرہ رضی اللہ عنہ، رقم (۳۸۳۰)۔

(۳۷) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۲۳)۔

(۳۸) الإصابہ (ج ۳ ص ۲۰۶)۔

(۳۹) دیکھیے صحیح مسلم، کتاب الایمان، باب الدلیل علی أن من مات علی التوحید دخل الجنة قطعاً، رقم (۱۵۶)۔

(۴۰) صحیح بخاری، کتاب الأطعمۃ، باب قول اللہ تعالیٰ: کلوا من طیبات ما رزقناکم، رقم (۵۳۷۵)۔

(۴۱) صحیح بخاری، کتاب الرقاق، باب کیف عیش النبی صلی اللہ علیہ وسلم وأصحابہ، رقم (۶۳۵۲)۔

”ابوہریرہ“ منصرف ہے یا غیر منصرف؟

ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اصل تو یہ ہے کہ ”ہریرہ“ کو مجرور پڑھا جانے اس لیے کہ یہ علم نہیں، علم کا جزء ہے چونکہ صرف ایک سبب ہے اس لیے اس کو منصرف پڑھنا چاہیے، اسی کو علماء کی ایک جماعت نے درست قرار دیا ہے لیکن محدثین کی زبان پر اس کا غیر منصرف ہونا ہی شائع ہے کیونکہ یہ کلمہ واحدہ کی مانند ہے، لہذا دو سبب ہونے کی وجہ سے اس کو غیر منصرف پڑھیں گے۔ (۴۲)

واللہ اعلم۔

وفات اور مدفن

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی وفات اٹھتر سال کی عمر میں ۵۷ھ، ۵۸ھ یا ۵۹ھ میں ہوئی اور مدینہ منورہ میں جنت البقیع میں مدفون ہوئے، بعض لوگوں نے ان کا مدفن عسکان میں بتایا ہے جس کی کوئی اصل نہیں۔ (۴۳)

رضی اللہ تعالیٰ عنہ وأرضاه وحشرنا معہ فی زمرة محبیہ۔

قولہ: الإیمان بضع وستون شعبۃ

بضع: باء کے کسرہ کے ساتھ ہے، فتح بھی ایک لغت ہے۔

بضع کے مصداق کے بارے میں مختلف اقوال ہیں۔ مشہور قول یہ ہے کہ تین سے لے کر نو تک پر بولا جاتا ہے، اس پر قزاز نے جزم کیا ہے، ابن سیدہ کہتے ہیں کہ تین سے دس تک پر اطلاق ہوتا ہے، ایک قول ایک سے نو تک کا ہے، ایک قول دو سے لے کر دس تک کا اور ایک قول چار سے لے کر نو تک کا ہے۔ (۴۴)

ان میں سے پہلا قول مشہور ہے اور اس کی تائید ترمذی شریف کی حدیث سے بھی ہوتی ہے جس میں یہ ہے کہ جب آیت کریمہ ”الْمَ غَلِبَتِ الرُّومُ فِیْ اَڈْنٰی الْاَرْضِ وَهُمْ مِّنْ بَعْدِ غَلِبِهِمْ سَیَغْلِبُوْنَ فِیْ بَضْعِ سِنِیْنٍ“ (۴۵) نازل ہوئی تو صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے مشرکین مکہ سے بازی لگائی اور مدت نو سال سے کم

(۴۲) مرقاة (ج ۱ ص ۶۹) کتاب الایمان۔

(۴۳) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۲۳) وتقرب التذیب (ص ۶۸۰ و ۶۸۱)۔

(۴۴) فتح الباری (ج ۱ ص ۵۱)۔

(۴۵) سورۃ روم ۱/ ۴۔

مقرر کی، اس پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”الاحتطت یا ابا بکر؛ فإن البضع ما بین الثلاث إلی السبع“ (۳۶) کہ اے ابوبکر! تم نے احتیاط کیوں نہیں کی اس لیے کہ ”بضع“ کا اطلاق تین سے لے کر نو تک کے ما بین ہوتا ہے۔

اختلاف روایات

یہ روایت بخاری شریف میں ابو عامر عقدی کے طریق سے ”بضع وستون“ کے الفاظ کے ساتھ آئی ہے۔

مسلم شریف میں اس کے دو طریق ہیں:-

ایک طریق ”عبید اللہ بن سعید و عبد بن حمید، عن ابی عامر العقدی“ کے واسطے سے ہے اس میں ”بضع وسبعون“ کے الفاظ ہیں۔

دوسرا طریق ”زہیر بن حرب، عن جریر، عن مسہیل، عن عبد اللہ بن دینار، عن ابی صالح، عن ابی ہریرة“ کی سند کے ساتھ ہے اس میں ”بضع وسبعون أو بضع وستون“ کے الفاظ ہیں یعنی شک کے ساتھ وارد ہے۔ (۱)

سنن نسائی میں یہ روایت تین طریق سے مروی ہے ان میں سے پہلے دو طریق میں ”بضع وسبعون“ کے الفاظ ہیں جبکہ آخری طریق میں اس حدیث کا پہلا جزء یعنی ”الإیمان بضع وسبعون شعبة...“ موجود نہیں، صرف آخری جزء یعنی ”الحياء شعبة من الإیمان“ مروی ہے۔ (۲)

سنن ابی داؤد میں بھی ”بضع وسبعون“ کے الفاظ ہیں۔ (۳)

سنن ترمذی میں اس کے دو طریق ہیں ان میں سے پہلے طریق میں تو ”بضع وسبعون بابا“ ہے جبکہ دوسرے طریق میں ”الإیمان أربعة وستون باباً“ وارد ہے (۴) اس آخری طریق کو حافظ رحمۃ اللہ علیہ نے معلول قرار دیا ہے۔ (۵)

ابن ماجہ نے بھی اس کو نقل کیا ہے اور مسلم کی شک والی روایت کی طرح ذکر کیا ہے یعنی ”الإیمان

(۳۶) جامع ترمذی، کتاب التفسیر، باب ومن سورة الروم، رقم (۳۱۹۱)۔

(۱) دیکھیے صحیح مسلم، کتاب الایمان، باب بیان عدد شعب الایمان... رقم (۱۶۱) و (۱۶۲)۔

(۲) دیکھیے سنن نسائی، کتاب الایمان و شرائعہ، باب ذکر شعب الایمان، رقم (۵۰۰۶-۵۰۰۹)۔

(۳) دیکھیے سنن ابی داؤد، کتاب السنۃ، باب فی رد الإرجاء، رقم (۳۶۶۶)۔

(۴) جامع ترمذی، کتاب الایمان، باب ماجاء فی استکمال الایمان و زیادتہ و نقصانہ، رقم (۲۶۱۳)۔

(۵) فتح الباری (ج ۱ ص ۵۲)۔

بضع وستون أو سبعون باباً“ (۶)

صحیح ابی عوانہ میں ”ست وستون أو سبع وستون“ کے الفاظ ہیں۔ (۷)

خلاصہ ان تمام روایات کا یہ ہوا کہ:

① بعض روایات میں ”بضع وستون“ کے الفاظ ہیں۔

② بعض میں ”بضع وسبعون“ کے الفاظ ہیں۔

③ بعض میں شک کے ساتھ ”بضع وستون أو بضع وسبعون“ یا ”ست وستون أو سبع و

سبعون“ کے الفاظ ہیں۔

④ اور ایک روایت میں ”أربعة وستون باباً“ کے الفاظ بھی ہیں۔

اس آخری روایت کو اول تو حافظ رحمۃ اللہ علیہ نے معلول قرار دیا ہے، ویسے بھی یہ صحیحین کی

روایات کے مقابلہ میں مرجوح ہے لہذا اس سے بحث کی ضرورت نہیں۔ (۸)

یہیں دوسری روایات سو ان میں جو بلاشک واقع ہیں ان کو شک والی روایات پر ترجیح حاصل ہوگی۔

اب صرف دو قسم کی روایتیں رہ جاتی ہیں ایک ”بضع وستون“ والی روایت، اور ایک ”بضع

وسبعون“ والی روایت، یہ دونوں روایتیں صحیح ہیں۔

امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے بخاری کی روایت ”بضع وستون“ کو راجح قرار دیا ہے، ان کا کہنا یہ

ہے کہ سلیمان بن بلال نے بغیر کسی شک کے اسے روایت کیا ہے۔ (۹)

لیکن اس دلیل میں یہ خدشہ ہے کہ سلیمان بن بلال کے طریق سے ابو عوانہ نے حدیث نقل کی ہے

اس میں شک کے ساتھ ”بضع وستون أو بضع وسبعون“ کے الفاظ ہیں۔ (۱۰) لہذا امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ

کی یہ دلیل صحیح نہیں ہے۔

حافظ ابن الصلاح رحمۃ اللہ علیہ نے بخاری کی روایت کو اس بناء پر راجح قرار دیا ہے کہ اس میں

عدو اقل ہے، اور عدو اقل متیقن ہوتا ہے۔ (۱۱)

امام ابو عبد اللہ الحلیسی، قاضی غیاض، امام نووی رحمہم اللہ تعالیٰ اور ایک جماعت نے ”بضع

(۶) سنن ابن ماجہ، المقدمة، باب فی الایمان، رقم (۵۶)۔

(۷) فتح الباری (ج ۱ ص ۵۲)۔

(۸) حوالہ بالا۔

(۹) شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۶) کتاب الایمان، باب بیان عدد شعب الایمان.....

(۱۰) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۵۱)۔

(۱۱) فتح الباری (ج ۱ ص ۵۲)۔

”وسبعون“ کی روایت کو راجح قرار دیا ہے، اس لیے کہ یہ زیادة الثقات میں سے ہے، اور زیادة الثقة کو قبول کیا جاتا ہے اگر اپنے سے اوثق کی مخالفت نہ ہو۔ (۱۲)

علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ یہ زیادة الثقة کی صورت نہیں ہے چونکہ زیادة الثقة میں الفاظ کا اضافہ ہوتا ہے جبکہ یہاں اختلاف روایتیں ہیں۔ (۱۳)

علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ان دونوں روایتوں میں کوئی تعارض نہیں، کیونکہ عدد اقل عدد اکثر کی نفی نہیں کرتا۔

وہ فرماتے ہیں کہ یہاں یہ بھی احتمال ہے کہ ”بضع وستون“ والی روایت مقدم ہو اور ”بضع و سبعون“ والی روایت مؤخر ہو، گویا پہلے آپ کو ”بضع وستون“ کا علم دیا گیا اور بعد میں ”بضع و سبعون“ کا۔ لہذا دونوں ہی روایتیں درست ہیں۔ (۱۴)

لیکن علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ کا جواب درست معلوم نہیں ہوتا کیونکہ یہاں روایت ایک ہی ہے طریق الگ الگ ہیں، لہذا جب مخرج ایک ہو تو الگ الگ عدد ہونے کا اور ان میں تطبیق دینے کا کیا سوال پیدا ہوتا ہے۔ (۱۵) پھر چونکہ ”بضع و سبعون“ زیادت کے معنی کو متضمن ہے جیسا کہ علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ کا اعتراف بھی ہے لہذا امام نووی رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ کی بات ہی صحیح معلوم ہوتی ہے۔ (۱۶)

ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ظاہر یہ ہے کہ ان سے مراد کسی خاص عدد کی تحدید نہیں ہے بلکہ تکثیر مراد ہے، جیسے آیت کریمہ ”اِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ“ (۱۷) میں تکثیر مراد ہے۔ اور عدد کے اختلاف کو تعدد واقعات پر محمول کریں گے اگرچہ کسی ایک راوی کی طرف سے ہو۔ (۱۸) اگر عدد کو تکثیر کے لیے مانا جائے تو علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے ستین اور سبعین دونوں کی حکمتیں بیان کی ہیں:-

چنانچہ وہ ”ستین“ کی حکمت بیان کرتے ہیں کہ عدد یا تو زائد ہوتا ہے یا ناقص یا مساوی۔ عدد زائد: اس عدد کو کہتے ہیں جس کے اجزاء کا مجموعہ اُس عدد سے بڑھ جاتا ہو جیسے بارہ کا عدد ہے، اس کے پانچ اجزاء لگتے ہیں نصف ”۶“ ثلث ”۳“ ربع ”۲“ سدس ”۱“ اور نصف سدس ”۱“

(۱۲) شرح نووی (ج ۱ ص ۳۷)۔

(۱۳) شرح کرمانی (ج ۱ ص ۸۲)۔

(۱۴) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۵۲)۔

(۱۵) فتح اللہ (ج ۱ ص ۶۱۰)۔

(۱۶) التوبة / ۸۰۔

(۱۷) مرقاة المفاتیح (ج ۱ ص ۶۹)۔

اور ان کا مجموعہ سولہ بنتا ہے $(۶ = ۱ + ۲ + ۲ + ۲ + ۲)$ جو بارہ کے عدد سے زائد ہے۔

عدد ناقص: اس عدد کو کہتے ہیں جس کے اجزاء کا مجموعہ اس عدد سے کم ہو۔ جیسے چار کا عدد ہے کہ اس کے دو اجزاء ہیں۔ نصف "۲" اور ربع "۱" اور ان کا مجموعہ تین ہوتا ہے $(۳ = ۱ + ۲)$ ظاہر ہے تین کا عدد چار کے عدد سے کم ہے۔

عدد مساوی: وہ عدد ہے جس کے اجزاء کا مجموعہ اس عدد کے برابر ہوتا ہے جیسے چھ کا عدد ہے، اس کے تین اجزاء نکلتے ہیں نصف "۳" ثلث "۲" اور سدس "۱" ان کا مجموعہ بھی چھ ہی ہے $(۶ = ۱ + ۲ + ۳)$ ۔

ان تینوں قسم کے اعداد میں اس عدد کو فضیلت حاصل ہے جو تام اور مساوی ہے یعنی چھ، یہ چھ کا عدد اکائی ہے، جب مبالغہ مقشود ہو تو اس کو دہائیوں میں لے جاتے ہیں، اور اس کی دہائی بنتی ہے ساٹھ۔ علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے "سبعین" کی حکمت بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ "سات کا عدد ایسا عدد ہے کہ عدد کی جملہ اقسام اس کے تحت آجاتی ہیں، اس لیے کہ عدد کی ایک تقسیم ہوتی ہے فرد اور زوج کی طرف۔ پھر ان دونوں میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں ایک اول اور ایک مرکب۔

فرد اول کی مثال تین ہے اور فرد مرکب پانچ، اسی طرح زوج اول دو ہے اور زوج مرکب چار۔ ظاہر ہے یہ تمام اعداد سات کے تحت ہی ہیں۔

پھر عدد کی ایک تقسیم اور بھی ہے، اس اعتبار سے اس کی دو قسمیں بنتی ہیں ایک عدد ناطق اور ایک عدد اصم، عدد ناطق کی مثال چار ہے اور اصم کی مثال چھ ہے، اور سات کا عدد ان دونوں کو بھی شامل ہے۔

جہاں تک ان دونوں اعداد کے ساتھ "بضع" کے اضافہ کا تعلق ہے سو وہ اس لیے کہ پیچھے ذکر کیا جا چکا ہے کہ "بضع" کا اطلاق چھ پر بھی ہوتا ہے اور سات پر بھی، کیونکہ بضع: مابین اثنین الی عشرۃ کے لیے ہے، گویا ستین کے ساتھ جو "بضع" ہے وہ چھ پر دال ہے اور چھ کا عدد "ستین" کے لیے اصل کا درجہ رکھتا ہے، اسی طرح "سبعین" کے ساتھ جو "بضع" ہے وہ سات کے عدد پر دال ہے، اور سات کا عدد سبعین کے لیے اصل کا درجہ رکھتا ہے۔ گویا کہ "بضع" کا لفظ لا کر ان اعداد کی اصل کی طرف بھی اشارہ کر دیا ہے۔

بعض حضرات نے کہا ہے کہ عرب کے لوگ "سبعین" کو مبالغہ کے لیے بہت زیادہ استعمال کرتے ہیں، اس پر سات کا اضافہ کر کے اس کی تعبیر "بضع" سے کی گئی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ سات

اکمل الاعداد ہے ، کیونکہ چھ پہلا عددِ تام ہے ، اس میں ایک ملانے سے یہ عدد سات بن جاتا ہے ، گویا کہ اب کامل ہو گیا کیونکہ ”لیس بعد التمام سوى الكمال“ پھر سبعین غایۃ الغایۃ ہے اس لیے کہ آحاد اور اکائیوں کی غایات عشرات یعنی دہائیاں ہوتی ہیں۔ (۱۹) واللہ اعلم۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کا ایک تسامح

حافظ رحمۃ اللہ علیہ نے بخاری شریف کی اس حدیث کے ذیل میں فرمایا ہے ”لم تختلف الطرق عن أبي عامر شيخ شيخ المؤلف في ذلك“ (۲۰) یعنی اس حدیث کے راوی جو سلیمان بن بلال ہیں ان کے شاگردوں میں اختلاف ہوا ہے ، لیکن ابو عامر عقدی جو سلیمان بن بلال کے شاگرد ہیں ان کے تلامذہ میں اختلاف نہیں۔

حافظ رحمۃ اللہ علیہ کی یہ بات درست نہیں کیونکہ مسلم شریف ہی میں ابو عامر کے دو شاگرد ہیں عبید اللہ بن سعید اور عبد بن حمید ، دونوں ابو عامر سے ”بضع وستون شعبة“ (جو بخاری کی روایت ہے) کے بجائے ”بضع وسبعون شعبة“ نقل کرتے ہیں۔ (۲۱)

اسی طرح نسائی میں ابو عامر کے شاگرد محمد بن عبد اللہ بن المبارک ہیں ، وہ بھی ”بضع و سبعون شعبة“ نقل کرتے ہیں۔ (۲۲) واللہ اعلم۔

شُعْبِ اِيْمَانِ كَيْ بَارِي فِي سِنْدِ كِتَابِي

نصوص میں شُعْبِ اِيْمَانِ كَيْ تَفْصِيْلٌ مَتَعِيْنٌ طَوْرًا بِرَكِيْمٍ وَاَقْعٌ نَحِيْبٌ هُوَ ، اَلْبَتَّةُ مُخْتَلَفٌ عُلَمَاءُ فِي اِنْفِ اِنْفِ عِلْمٍ وَفَهْمٍ كَيْ اِعْتِبَارًا سِي اِنْفِ كُشْمَارِ كَيْ هُوَ ۔

اس سلسلہ میں مختلف تصانیف بھی وجود میں آئیں چنانچہ امام ابو عبد اللہ سلمی رحمۃ اللہ علیہ نے ”فوائد المنهاج“ کے نام سے اس موضوع پر کتاب لکھی ، حافظ ابوبکر بیہقی اور شیخ عبد الجلیل رحمہما اللہ تعالیٰ نے بھی اس موضوع پر کتابیں لکھیں ، دونوں نے اپنی اپنی کتاب کا نام ”شعب الایمان“ رکھا ، اسحاق بن القرطبی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اس موضوع پر ”کتاب النصائح“ کے نام سے تصنیف کی ہے اور امام ابو حاتم

(۱۹) مکمل تفصیل کے لیے دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۲۷)۔

(۲۰) فتح الباری (ج ۱ ص ۵۱)۔

(۲۱) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۷) کتاب الایمان باب بیان عدد شعب الایمان.....

(۲۲) سنن نسائی (ج ۲ ص ۲۶۸) کتاب الایمان و شرائعہ باب ذکر شعب الایمان۔

رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اسی موضوع پر ”وصف الایمان وشعبہ“ کے نام سے کتاب لکھی ہے۔ (۲۳)
 پھر آخر میں مشہور محدث علامہ محمد مرتضیٰ زبیدی رحمۃ اللہ علیہ نے ابن حبان اور عبد الجلیل رحمہما اللہ
 تعالیٰ کی محنت کا خلاصہ ”عقد الجمان“ کے نام سے لکھا ہے۔ (*) جزاہم اللہ تعالیٰ۔

شعبِ ایمان کی تحقیق

امام ابو حاتم بن حبان بُستی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میں اس حدیث کے پڑھنے کے بعد ان
 شعبوں کے جمع میں لگ گیا، پہلے احادیث کو دیکھا اور ان امور کو شمار کیا جن کو احادیث میں امورِ ایمان میں
 شمار کیا گیا ہے تو یہ تعداد کم لگی، پھر قرآن کریم کی طرف رجوع کیا، اور اس میں جن چیزوں کو ایمان کہا گیا
 ان کو شمار کیا تو ان کی تعداد بھی کم رہی، پھر قرآن و حدیث دونوں کو ملا کر جب جمع کیا اور مکررات کو
 حذف کر کے دیکھا تو اس تعداد کے موافق عدد لکل آیا۔ (۲۴)

ابو حاتم بن حبان رحمۃ اللہ علیہ کے اس طرز تحقیق کو علماء نے سراہا ہے اور حافظ رحمۃ اللہ علیہ نے
 اس کو اقرب الی الصواب قرار دیا ہے۔ (۲۵)

ان شعبِ ایمانیہ کی تفصیل ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب ”وصف الایمان وشعبہ“ میں
 ذکر کی ہے یہ کتاب معدوم ہے، حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کو بھی یہ کتاب نہیں ملی، انھوں نے مختلف علماء
 کی ذکر کردہ تفصیل سے اخذ کر کے اپنے انداز سے ان کو ذکر کیا ہے، چنانچہ انھوں نے جملہ اعمال کو تین
 حصوں میں تقسیم کیا ہے اعمالِ متعلقہ بالقلب، اعمالِ متعلقہ باللسان اور اعمالِ متعلقہ بالبدن، ان میں سے
 اعمالِ قلبیہ کی تعداد چوبیس ہے، اعمالِ لسان کی تعداد سات ہے اور اعمالِ بدنیہ کی تعداد اڑتیس ہے، یہ کل
 اترتر اشیاء ہوتی ہیں، پھر ان کے اندر بعض ضمنی اشیاء بھی ہیں ان کو مستقل شمار کر کے اُن اسی شعبے بنا سکتے
 ہیں۔ (۲۶) واللہ اعلم۔

حضرت شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”امام ابن حبان رحمۃ اللہ
 علیہ نے یہ شعبے قرآن کریم اور احادیث سے جمع کر کے نکالے ہیں لیکن میرا خیال یہ ہے کہ تمام شعبوں کو

(۲۳) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۲۸)۔

(*) دیکھئے الأعلام للزکلی (ج ۶ ص ۶۰)۔

(۲۴) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۲۶)۔

(۲۵) فتح الباری (ج ۱ ص ۵۲)۔

(۲۶) راجع للتفصیل فتح الباری (ج ۱ ص ۵۲ و ۵۳)۔

قرآن ہی سے نکالا جائے، اس بناء پر میں نے قرآن کا تمبیع کیا اور تلاش و تمبیع کے دائرہ کو ذرا وسعت دی، ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ نے فقط ان چیزوں کو شمار کیا جن پر صراحۃً لفظ ایمان بولا گیا تھا اور میں نے ان کو بھی شمار کیا جن پر لفظ ایمان اگرچہ صراحۃً نہیں بولا گیا مگر وہ صفت ایمان ہی کا اقتضاء ہیں اور ان کا نشا ایمان ہی ہے، اسی طرح اولاً جب میں نے تمبیع کیا تو عدد ۶۷ تک پہنچا، پھر غور کیا تو خیال ہوا کہ قرآن میں بعض ایسے شعبے بھی بیان کیے گئے ہیں کہ اصل کے اعتبار سے دو کو ملا کر ایک بھی شمار کیا جاسکتا ہے اور اپنی جگہ وہ دونوں مستقل شعبے بھی شمار ہو سکتے ہیں مثلاً إنفاق فی سبیل اللہ ایمان ہی کا ایک شعبہ ہے اور قرآن میں جگہ جگہ اس کا تذکرہ ہے، زکوٰۃ بھی إنفاق فی سبیل اللہ ہی کا ایک فرد ہے لیکن زکوٰۃ اس کا ایسا اہم فرد ہے کہ وہ شریعت کی نظر میں مستقل ایک فریضہ سمجھا جاتا ہے۔ اب یہ ممکن ہے کہ واقعہ کا لحاظ کر کے زکوٰۃ کو إنفاق فی سبیل اللہ میں مندرج کر کے دونوں کو ایک ہی شعبہ شمار کر لیں اور یہ بھی ممکن ہے کہ زکوٰۃ کی اہمیت کو ملحوظ رکھ کر اس کو ایک مستقل شعبہ شمار کیا جائے، شریعت کسی حکم کی اہمیت ظاہر کرنے کے لیے کبھی ایسا بھی کرتی ہے، یہ شریعت کے ”مامورات“ میں سے ایک مثال پیش کی گئی ہے۔

منیات میں سے اس قسم کی ایک مثال یہ ہے کہ ”اجتناب من الزور“ ایمان کا ایک شعبہ ہے، اسی کا ایک اہم فریضہ حیولی شہادت سے اجتناب بھی ہے، شہادت زور کو حدیثہ میں مستقل طور پر اکبر الکبائر میں سے شمار کیا گیا ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی تغلیظ ظاہر کرنے کے لیے مکرر سے کرر بیان فرمایا ہے (۲۷) اب چاہیں تو شہادت زور کو مطلق کذب میں مندرج کر کے ان سے اجتناب کو ایک ہی شعبہ قرار دیں اور چاہیں تو ”اجتناب عن الکذب“ کو ایک الگ شعبہ اور اس کے اہم ترین فرد ”اجتناب عن شہادۃ الزور“ کو دوسرا مستقل شعبہ قرار دے لیں۔ اس قسم کے شعبوں کو جب شمار کیا گیا تو چھ شعبے ایسے ملے جن کو مستقل بھی شمار کیا جاسکتا ہے اور دوسرے کے ضمن میں مندرج بھی کر سکتے ہیں، اگر مندرج مانا جائے تو عدد ۶۷ ہی مانا جائے گا اور اگر مستقل شمار کر کے اضافہ کیا جائے تو ان کا شمار تتر ہو جائے گا، ان سب کی تفصیل میری ایک یادداشت میں مذکور ہے۔

اس تحقیق سے یہ عقدہ بھی حل ہو گیا کہ ”ستون“ اور ”سبعون“ کا اختلاف اگر واقعی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام میں ہو تو اس کی ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے۔ مزید برآں اس تقریر سے ایک دوسری تطبیق حاصل ہوتی ہے کہ اگر اس قسم کے شعبوں کو ایک ہی شمار کر لو تو ”بضع وستون“ یعنی ستر ٹھہ شعبے

(۲۷) حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے ”قال: قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: ”أَلَا أُنَبِّئُكُمْ بِأَكْبَرِ الْكِبَائِرِ - ثَلَاثًا - قَالُوا: بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ:

إِشْرَاكَ بِاللَّهِ وَعُقُوقُ الْوَالِدَيْنِ - وَجَلْسٌ، وَكَانَ مِنْكَثًا، فَقَالَ: - أَلَا وَقَوْلُ الزُّورِ، قَالَ: فَمَا زَالَ يَكْرُرُ مَا حَتَّى قُلْنَا: لَيْتَ سَكَتٌ“ وَفِي رِوَايَةِ خَالِدٍ عَنِ الْجَرِيرِيِّ:

”أَلَا وَقَوْلُ الزُّورِ وَشَهَادَةُ الزُّورِ“ دیکھیے صحیح بخاری، کتاب الشہادات، باب ما قبل فی شہادۃ الزور، رقم (۲۶۵۳) وفتح الباری (ج ۵ ص ۲۶۲)

ہو جائیں گے ، اور اگر مستقل شمار کرو تو ”بضع وسبعون“ یعنی تتر شعبے ہو جائیں گے۔ “ (۲۸)

نکتہ

حدیث میں ”الإیمان بضع وستون شعبۃ“ فرمایا ہے اور قرآن کریم میں ہے ”الْمَ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ“ (۲۹) قرآنی تعبیر سے محدثین اور فقہاء ثلاثہ کے نقطہ نظر کی تائید ہوتی ہے ، اس لیے کہ کلمہ طیبہ سے مراد ایمان ہے ، اور اس کو شجرہ سے تشبیہ دی ہے اور اعمال کو قرآن نے فرع کہا ہے تو معلوم ہوا کہ محدثین کی تعبیر قرآن کریم کی تعبیر کے مطابق ہے کہ ایمان بمنزلہ شجرہ اور اعمال بمنزلہ آغصان ہیں ، متکلمین کی تعبیر اس سے مختلف تھی ، انہوں نے فرمایا تھا کہ ایمان بمنزلہ اصل اور جز ہے اور اعمال بمنزلہ آغصان ہیں ، آغصان اور شاخیں درخت اور شجر کا تو جزء ہیں لیکن جز اور اصل کا جزء نہیں ، بلکہ اس پر مستفرع ہیں۔

بہر حال اس نقطہ نظر کے اعتبار سے قرآنی تعبیر حضراتِ محدثین اور فقہاء کے مطابق ہے ، باقی اصل مدعی پر اس سے اثر نہیں پڑتا اس لیے کہ دونوں کے نزدیک اعمال ضروری ہیں اور ایمان کی تکمیل سب کے یہاں اعمال پر موقوف ہے ، اعمال کے بغیر نہ ایمان تروتازہ ہو سکتا ہے نہ اس میں شادابی آسکتی ہے۔
واللہ اعلم بالصواب۔

والحیاء شعبۃ من الإیمان

حیاء ایمان کا ایک شعبہ ہے۔

اشکال ہوتا ہے کہ ”الإیمان بضع وستون شعبۃ“ میں حیاء بھی داخل تھی تو اس کو علیحدہ کیوں

ذکر کیا گیا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ حیاء ایک ایسا شعبہ ہے جو دوسرے تمام شعبے کی تحصیل میں مدد و معاون ہوتا ہے ، اس لیے کہ امام راغب نے حیاء کی تعریف کی ہے ”الْحِیَاءُ: انْقِبَاضُ النَّفْسِ عَنِ الْقَبَائِحِ وَتَرْكُهُ لَذَلِكَ“ (۳۰) یعنی انسان کا قبائح اور برائیوں سے اجتناب کرنا اور دور رہنا یہ حیاء ہے تو جو آدمی صاحبِ حیا

(۲۸) فضل الباری (ج ۱ ص ۳۱۷ و ۳۱۸)۔ نیز دیکھیے درسِ بکاری (ج ۱ ص ۱۵۲)۔

(۲۹) سورۃ ابراہیم / ۲۴۔

(۳۰) المفردات فی غریب القرآن (ص ۱۳۰)۔

ہوگا ظاہر ہے کہ وہ تمام مامورات کی پابندی کرے گا کیونکہ ان کی پابندی نہ کرنا قبیح ہے اور تمام منہیات سے اجتناب بھی کرے گا، کیونکہ ارتکاب منہیات بھی قبیح ہے۔ گویا حیاء ایک ایسا شعبہ ہے جو دوسرے تمام شعبہ ایمان کی تحصیل میں حد درجہ معاون اور مددگار ہوتا ہے، اس اہمیت کے پیش نظر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ”الحیاء شعبۃ من الایمان“ فرمایا کہ اس کو علیحدہ ذکر فرمایا۔

”شعبۃ“ میں ثوین ^{للعظیم} کے لیے ہے اور یہ ”الحیاء شعبۃ عظیمة من الایمان“ کے معنی میں ہے

بعض حضرات نے کہا ہے کہ یہاں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ”حیا“ کا ذکر علیحدہ اس لیے کیا ہے کہ حیا ایک فطری خلقی اور جبلی صفت ہے، فطرۃ آدمی باحیا ہوتا ہے تو شہرہ ہوتا تھا کہ چونکہ یہ ایک فطری امر ہے اس لیے ایمان کا شعبہ نہیں ہوگا کیونکہ شعبہ ایمان پر اجر ملتا ہے اور اجر کسبیات پر ملنا چاہیے، فطریات پر اجر ملنے کا کیا سوال ہے؟ اس شبہ کو دور کرنے کے لیے ”الحیاء شعبۃ من الایمان“ فرمایا گیا ہے۔ سوال پیدا ہوگا کہ جب حیاء امر فطری ہے تو اس کو شعبہ ایمان میں داخل نہ ہونا چاہیے، اس واسطے کہ ایمان خود کسی ہے تو اس کے تمام شعبے بھی کسی ہونے چاہئیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں جس حیاء کو ایمان کا شعبہ بتایا جا رہا ہے اس سے وہ امر فطری مراد نہیں ہے بلکہ تخلق بالامر الفطری یعنی تخلق بالحیاء مراد ہے، مطلب یہ ہے کہ تمہارے اندر اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے جو حیاء فطری طور پر رکھی ہے تم اس کو استعمال کرو، شریعت نے جن چیزوں سے منع کیا ہے ان سے اجتناب کر کے حیا کرو اور جن چیزوں کا حکم دیا ہے ان کو بجالانے کے لیے حیاء سے کام لو۔ بہت سے آدمی ایسے ہوتے ہیں کہ ان کے اندر یہ فطری جذبہ موجود ہے لیکن اس کے باوجود وہ اس کے ساتھ تخلق کو اختیار نہیں کرتے اور اس کے مقتضی پر عمل نہیں کرتے، سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی کی طرف اشارہ فرمایا ہے، چنانچہ امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے روایت نقل کی ہے ”عن عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: استحيوا من اللہ حق الحیاء، قال: قلنا: یا رسول اللہ، إنا نستحي والحمد لله، قال: لیس ذاک، ولكن الاستحياء من اللہ حق الحیاء أن تحفظ الرأس وما وعى، والبطن وما خوى، وتذكر الموت والیلی، ومن أراد الآخرة ترک زینة الدنيا، فمن فعل ذلك فقد استحي من اللہ حق الحیاء“ (۳۱)

آپ نے فرمایا اللہ سے جیسے حیا کا حق ہے اس طرح حیا کرو صحابہ نے کہا کہ اللہ کا شکر ہے کہ یا رسول اللہ! ہم تو اللہ سے حیا کرتے ہیں، آپ نے فرمایا کہ یہ مطلب نہیں بلکہ اللہ سے حیا کا حق یہ ہے

کہ آدمی اپنے سر کی اور آنکھ کان وغیرہ جو اس میں شامل ہیں ان کی حفاظت کرے اور ان سب کو اللہ کی نافرمانی سے بچائے، اپنے پیٹ کو اکل حرام سے دور رکھے، اپنی شرمگاہ کو بھی جسے پیٹ شامل ہے حرام سے بچائے، موت کو یاد کرے اور ہڈیوں کے بوسیدہ ہو جانے کا خیال کرے کہ یہ جسم کی تروتازگی برقرار نہیں رہے گی، جو آدمی آخرت کو اپنا مقصود سمجھتا ہے وہ دنیا کی زینت اور دنیا کی زیبائش کی طرف توجہ نہیں دیتا، جو آدمی یہ کام کرتا ہے وہ درحقیقت حیا کا حق ادا کرتا ہے۔

حضرت مولانا شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ حدیث جبریل (۲۲) میں احسان کا ذکر ہے ”أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَلْيَنْدِرْ بِرَأْسِكَ“ اس احسان کا مفہوم وہی ہے جو حیا کا ہے، آدمی ہر وقت یہ سمجھے کہ اللہ مجھے دیکھ رہے ہیں اور میں اللہ تبارک و تعالیٰ کی پیشی میں حاضر ہوں جیسے کہ اس کو دیکھ رہا ہوں، جب آدمی کو یہ خیال مستحضر ہوگا وہ پھر گناہ نہیں کرے گا، نہ مامور بہ کا ترک اس سے ہوگا نہ منہی عنہ کا ارتکاب۔ (۲۲) اور یہی بات حیا میں ہوتی ہے کہ آدمی اللہ سے شرماتا ہے وہ سوچتا ہے کہ چاہے کوئی نہ دیکھے لیکن اللہ تبارک و تعالیٰ تو دیکھ رہے ہیں، اس خیال سے پھر وہ گناہ کے ارتکاب پر جرات نہیں کرتا، لیکن یہ خیال آدمی کے دل میں اس وقت راسخ ہوتا ہے جب اللہ کا ذکر کثرت سے کیا جاتا ہے اور جو لوگ غافل رہتے ہیں اللہ کی یاد سے انہیں کوئی واسطہ نہیں ہوتا تو پھر نفس و شیطان ان کو خوب شکار کرتے ہیں، چونکہ حفاظت کا ذریعہ اللہ کی یاد ہے اس لیے اس کو جوہر قلب میں شامل ہونا چاہیے اس کے بغیر نفس و شیطان کو اغوا کرنے کا موقعہ ملتا رہتا ہے۔

شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ نے سید الطائفہ حضرت جنید بغدادی رحمۃ اللہ علیہ سے حیا کی تعریف نقل کی ہے ”الحياء حالة تتولد من رؤية الآلاء و رؤية التقصير“ (۲۳) آدمی اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی نعمتوں کو پیش نظر رکھے اور اس سے جو کوتاہیاں ہوتی ہیں اللہ کا حق ادا کرنے میں جو قصور ہوتا ہے اس کو پیش نظر رکھے کسی کے کہنے سے تو ممکن ہے کہ وہ چڑ جائے اور توجہ نہ کرے لیکن یہ کہ خود سوچے کہ اللہ کے کتنے احسانات ہیں! اور میری کوتاہیوں کی فرست کس قدر طویل ہے! اس مراقبہ سے جو کیفیت جذبہ اطاعت کی پیدا ہوگی وہ حیا ہے، اس کے لیے خصوصی مراقبہ اور فکر و اہتمام کی ضرورت ہے، افسوس ہے دنیا کی چھوٹی چھوٹی حقیر خواہشات کے لیے بڑا اہتمام ہوتا ہے لیکن ہم کبھی تنہائی اور خلوت میں بیٹھ کر یہ نہیں سوچتے کہ اللہ کے ہم پر کتنے احسانات ہیں اور اس کے باوجود ہم کتنے قصور وار ہیں، منعم حقیقی اور خالق و مالک کے حق کو ادا

(۲۲) انظر صحيح مسلم، فاتحة كتاب الإيمان۔

(۲۳) فضل الباری (ج ۱ ص ۳۱۹ و ۳۲۰)۔

(۲۴) أشعة للمعات (ج ۱ ص ۳۶)۔

کرنے میں کیسی کیسی تفصیر اور کوتاہی ہم سے ہوتی رہتی ہے، جب اس طرح سوچنے کا کبھی موقعہ ہی نہیں ملتا اور ادھر کبھی التفات ہی نہیں ہوتا تو پھر آخر آدمی کے اندر حیاء کیسے پیدا ہو، ہمیں اس بات کا اہتمام کرنا چاہیے، تھوڑا سا وقت اس کے لیے نکالنا چاہیے نماز سے فراغت کے بعد یا قرآن مجید کی تلاوت کے بعد تھوڑی دیر سوچ لیا کریں، رات کو سونے سے پہلے تھوڑا سا غور کر لیا کریں، اس کو اپنے معمولات میں داخل کرنا چاہیے۔

حضرت جنید بغدادی رحمۃ اللہ علیہ کی تعریف اور امام راغب رحمۃ اللہ علیہ کی تعریف میں شمرہ اور نتیجہ کے اعتبار سے کوئی اختلاف نہیں ہے اس لیے کہ امام راغب رحمۃ اللہ علیہ کی تعریف میں یہ تھا کہ نفس میں قبائح سے انقباض پیدا ہو، اور یہاں بھی جب آدمی اللہ کی نعمتوں اور اپنی تفصیرات کا موازنہ کرے گا تو یقیناً اس میں یہ کیفیت آئے گی کہ وہ قبائح سے بچنے کی فکر کرے گا۔

امام العصر حضرت کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ بعض اخلاقِ حسنہ جو ایمان کے مبادی ہیں وہ ایمان پر مقدم ہیں جیسے امانت ہے، چنانچہ ارشاد نبوی ہے ”لا ایمان لمن لا أمانة له“ (۳۵) امانت کو ایمان پر مقدم قرار دیا ہے، یہی صورت حیاء میں بھی ہونی چاہیے۔ (۳۶)

حضرت کشمیری رحمۃ اللہ علیہ کا مطلب یہ ہے کہ بعض صفات ایمان سے پہلے موجود ہوتی ہیں اور ایمان نے ان کو قائم اور برقرار رکھنے کی تاکید فرمائی ہے، نماز، روزہ، زکوٰۃ وغیرہ ایمان سے پہلے یہ چیزیں موجود نہیں تھیں ان کا حکم ایمان کے بعد دیا گیا، لیکن امانت اور حیاء یہ دو صفتیں ایسی ہیں کہ جو ایمان سے پہلے موجود ہوتی ہیں اور پھر اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے ایمان کے بعد ان کو قائم اور برقرار رکھنے کی تاکید فرمائی ہے، ”لا ایمان لمن لا أمانة له“ میں امانت کی حفاظت کی تاکید ہے اور اسی طریقہ سے ”استحیوا من اللہ حق الحیاء“ میں حیاء کی حفاظت کا حکم ہے۔ حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا اشارہ اس طرف ہے کہ یہاں جو ”الحیاء شعبۃ من الایمان“ کو علیحدہ ذکر کیا ہے یہ اسی وجہ سے ہے کہ یہ صفت ایمان سے پہلے بھی موجود تھی اور اب اس کو قائم اور برقرار رکھنے کے لیے مزید تاکید فرمائی جا رہی ہے۔ واللہ اعلم۔

اس کے علاوہ ایک بات اور کہی گئی ہے کہ اصل میں یہاں اختصار ہے، سوال یہ تھا کہ ”الایمان

(۳۵) أخرجه أحمد في مسنده عن أنس رضي الله عنه (ج ۱ ص ۱۳۵ و ۱۵۳ و ۲۱۰ و ۲۵۱) والبيهقي في سننه الكبرى عن رضي الله عنه (ج ۶ ص ۲۸۸) كتاب الوديعة، باب ماجاء في الترغيب في أداء الأمانات۔ وفي شعب الایمان له عن رضي الله عنه (ج ۳ ص ۶۸) الثاني والثلاثون من شعب الایمان، وهو باب في الإيحاء بالعقود، رقم (۳۳۵۳) وعن ثوبان رضي الله عنه (ج ۳ ص ۳۲۰) الخامس والثلاثون من شعب الایمان، وهو باب في الأمانات وما يجب من أدائها إلى أهلها، رقم (۵۲۵۳) و (۵۲۵۵)۔

(۳۶) فیض الباری (ج ۱ ص ۶۹)۔

بضع وستون شعبۂ ” میں حیا داخل تھی تو پھر علیحدہ اس کا ذکر کیوں کیا؟

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہاں روایت میں اختصار ہے دوسری روایت کے اندر آتا ہے ”فأفضلها قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق والحياء شعبۂ من الإیمان“ (۳۷) حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف حیا کو علیحدہ بیان نہیں کیا بلکہ ایمان کے جو متعدد شعبے ہیں ان میں سے افضل کو بھی بیان کیا اور ان میں سے ادنیٰ کو بھی بیان کیا، پھر شعبۂ متوسطہ کو بھی بیان کیا، لہذا یہ اعتراض کہ حیا کو خاص طور پر علیحدہ کیوں ذکر کیا، ختم ہو گیا۔

حیا کی قسمیں

اس کے بعد سمجھیے کہ حیا کی تین قسمیں ہیں:-

① حیا شرعی۔

② حیا عقلی۔

③ حیا عرفی۔

اگر حیا کا سبب امر شرعی ہے اور حیا نہ کرنے میں شرعاً یہ آدمی ملامت کا مستحق بنتا ہے تو وہاں حیا شرعی ہوگی۔

اور اگر حیا کا سبب کوئی امر عقلی ہے اور اس کو ترک کرنے میں اہل عقل کے نزدیک یہ ملامت کا مستحق ہوتا ہے تو وہاں حیا عقلی ہوگی۔

اور اگر حیا کا سبب کوئی امر عرفی ہے اور اس امر کو ترک کرنے کی وجہ سے عرف میں اس کو ملامت و مذمت کا مستحق قرار دیا جاتا ہے تو وہاں حیا عرفی ہوگی۔ (۳۸)

لیکن حضرت علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک حیا کی شرعی و عرفی تقسیم درست نہیں، بلکہ وہ امر واحد ہے، البتہ متعلق کے اعتبار سے اس کی یہ تقسیم ہو جاتی ہے (۳۹) حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی بات بھی ٹھیک ہے، اس میں اور قول مشہور میں جو پہلے بیان ہوا کوئی تعارض نہیں ہے۔

(۳۷) دیکھیے صحیح مسلم، کتاب الایمان، باب بیان عدد شعب الایمان۔

(۳۸) دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۲۲۲)۔

(۳۹) فیض الباری (ج ۱ ص ۷۹)۔

حیاء کی تینوں قسموں میں

اگر تعارض ہو تو اس کے دفعیہ کی صورت

اس کے بعد یہ سمجھیے کہ حیاء شرعی اور حیاء عقلی میں کبھی تعارض نہیں ہوتا، یہ ہو ہی نہیں سکتا کہ ایک چیز شرعاً قبیح ہو اور عقلاً مستحسن ہو، یا عقلاً قبیح ہو اور شرعاً مستحسن ہو لیکن اعتبار عقل سلیم کا ہوگا، جو چیز شرعاً قبیح ہوگی عقل سلیم کے نزدیک بھی وہ قبیح ہوگی، وہ عقل کے نزدیک مستحسن نہیں ہو سکتی، اسی طرح جو چیز عقلاً قبیح ہوگی شریعت کی نظر میں بھی وہ قبیح ہی ہوگی، وہ شریعت کی نظر میں مستحسن نہیں ہو سکتی، لہذا حیاء شرعی اور حیاء عقلی میں تو تصادم کا سوال نہیں۔ البتہ حیاء شرعی اور حیاء عرفی میں تعارض ہو سکتا ہے۔

اگر حیاء شرعی اور حیاء عرفی میں تعارض ہوگا تو ہم یہ دیکھیں گے کہ وہ امر جس کو اختیار کرنے سے عرفاً حیا لاحق ہو رہی ہے وہ امر شرعی طور پر فرض ہے، واجب ہے، سلت ہے یا مستحب ہے؟ اگر وہ امر عند الشرع فرض ہے تو اس حیاء عرفی کا ترک فرض ہوگا، اگر وہ واجب ہے اور حیاء عرفی اس سے مزاحم ہو رہی ہے تو اس حیاء عرفی کا ترک واجب ہوگا، اگر وہ امر عند الشرع سلت ہے اور عرفی حیاء اس سے روک رہی ہے تو اس حیاء عرفی کا ترک سلت ہوگا، اور اگر وہ امر مستحب ہے اور حیاء عرفی اس کے لیے مانع بن رہی ہے تو اس حیاء عرفی کا ترک مستحب ہوگا۔

اور اگر کوئی ایسا امر ہے کہ عند الشرع نہ فرض ہے، نہ واجب ہے، نہ سلت ہے اور نہ مستحب ہے بلکہ مباح ہے، لیکن مباح ہونے کے باوجود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے تو وہاں اگر حیاء عرفی ایسے مباح سے مانع ہو تو حیاء عرفی پر عمل کی گنجائش ہے، لیکن یہ ضروری ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کو جو آپ سے ثابت ہے اور مباح ہے حیا کے خلاف نہ سمجھا جائے اور یہ یقین کیا جائے کہ یہ ہمارے اہل عرف کا تصور فہم ہے کہ انہوں نے اس کو حیاء کے خلاف سمجھا ہے، ورنہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل حیاء کے خلاف نہیں ہو سکتا، اپنے اہل عرف کی عقل اور فہم کا تصور تسلیم کرنا ہوگا کہ انہوں نے غلط اس فعل کو حیاء کے خلاف قرار دیا، اگر فی الواقع وہ حیاء کے خلاف ہوتا تو آپ اس کو نہ کرتے، آپ کے فعل کو حیاء کے خلاف سمجھنے سے اللہ کی پناہ مانگنی چاہیے۔

البتہ اگر کوئی فعل ایسا ہے کہ وہ مباح ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں ہے اور حیاء عرفی اس میں مانع ہے تو بے شک وہاں آپ حیا پر عمل کیجیے اور اس فعل کو نہ کیجیے۔ (۴۰) واللہ اعلم۔

۳ - باب : الْمَسْلُومُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ

۱۰ : حَدَّثَنَا آدَمُ بْنُ أَبِي إِبَاسٍ قَالَ : حَدَّثَنَا شُعْبَةُ ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي السَّفَرِ وَإِسْمَاعِيلَ ، عَنْ الشَّعْبِيِّ ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا ، (۴۱) عَنْ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ : (الْمَسْلُومُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ ، وَالْمُهَاجِرُ مَنْ هَجَرَ مَا نَهَى اللَّهُ عَنْهُ) .

ما قبل سے ربط اور مقصود ترجمہ

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے پہلے تو ایمان کی حقیقت ”ہو قول و فعل“ اور اس کی صفت ”یزید و ينقص“ کو ثابت کیا تھا اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد مرجئہ کی تردید تھی، وہاں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت ”بنی الإسلام علی خمس....“ کو ذکر کیا تھا جس میں اصول ایمان کا ذکر تھا، پھر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے شعب ایمان کا تذکرہ فرمایا کہ ایمان ان اصول ہی میں منحصر نہیں بلکہ ایمان کے اور بھی شعبے ہیں اور وہ ساٹھ یا ستر سے زیادہ ہیں، وہاں بھی مرجئہ کی تردید مقصود تھی اب اس کے بعد ”المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده“ کا ترجمہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے قائم کیا ہے اور یہ بتانا چاہتے ہیں کہ مؤمن اور مسلمان کے لیے ضروری ہے کہ وہ دوسروں کی ایذا رسانی سے اپنے آپ کو بچائے، اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ دوسروں کا خیر اندیش اور خیر خواہ ہو، اس سے مرجئہ کی تردید ہو رہی ہے وہ کہتے ہیں کہ طاعت کا کوئی فائدہ نہیں اور معصیت سے نقصان نہیں ہوتا، امام بخاری بتانا چاہتے ہیں کہ اگر کوئی مسلمان دوسرے مسلمانوں کی ایذا رسانی سے اپنے آپ کو بچاتا ہے تو اس نیکی کے سبب وہ کامل مسلمان بن جاتا ہے یہ طاعت کا بڑا فائدہ ہے اور اگر کوئی مسلمان دوسرے مسلمان کو ہاتھ یا زبان سے ضرر پہنچا کر مرتکبِ معصیت ہوگا تو وہ مسلمان کہلانے کا حق دار نہیں، یہ کچھ کم نقصان ہے معصیت کا؟ ترجمہ میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے حدیث کے الفاظ ہی ذکر فرمائے ہیں اور وہ کبھی کبھی حدیث کے الفاظ ہی کو ترجمہ بنا لیتے ہیں۔

(۴۱) الحدیث أخرجه البخاری فی کتاب الرقاق أيضا، باب الانتباه عن المعاصی، رقم (۶۳۸۴)۔ و مسلم فی صحیحہ، فی کتاب الایمان، باب بیان تفاضل الإسلام و آی أموره أفضل۔ والنسائی فی سننہ، فی کتاب الایمان و شرائعہ، باب صفة المسلم۔ و أبو داود فی سننہ، فی کتاب الجہاد، باب فی الهجرة هل انقطعت، رقم (۲۳۸۱)۔ و أحمد فی مسندہ (ج ۲ ص ۱۶۳ و ۱۹۲ و ۱۹۵ و ۲۰۳ و ۲۰۵ و ۲۰۹ و ۲۱۲) والدارمی فی سننہ (ج ۲ ص ۳۸۸) کتاب الرقاق، باب فی حفظ الید، رقم (۲۷۱۶)۔

تراجم رواة

آدم بن ابی ایاس : یہ ابوالحسن آدم بن ابی ایاس عبدالرحمن العسقلانی ہیں، یہ خراسان میں پیدا ہوئے، بغداد میں پلے بڑھے اور وہاں کے شیوخ سے علم حاصل کیا، پھر کوفہ، بصرہ، حجاز اور شام کی طرف سفر کیا، عسقلان کو اپنا وطن بنایا اور وہیں ۲۲۰ھ یا ۲۲۱ھ میں انتقال کر گئے۔

ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ہو ثقہ مأمون من خیار عباد اللہ تعالیٰ۔“
ان کی روایات امام بخاری، امام نسائی، امام ترمذی اور امام ابن ماجہ رحمہم اللہ تعالیٰ نے اپنی اپنی کتابوں میں لی ہیں۔ (۴۲)

شعبہ

یہ امیر المؤمنین شعبہ بن الحجاج بن الورد عسقلانی واسطی بصری ہیں، ابویسحاق کنیت ہے، ان کی جلالتِ قدر اور امامت پر سب کا اتفاق ہے۔

امام سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”شعبۃ امیر المؤمنین فی الحدیث۔“
امام احمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”کان أمةً وحده فی هذا الشأن۔“
عراق میں رجال کی تفتیش اور حدیث سے دفاع کا کام سب سے پہلے انھوں نے شروع کیا۔ بصرہ ہی میں ۱۶۰ھ میں وفات ہوئی، اصول ستہ کے مصنفین نے ان کی روایات لی ہیں۔ (۴۳) رحمہ اللہ تعالیٰ۔

عبداللہ بن ابی السفر

یہ عبداللہ بن ابی السفر ثوری کوفی ہیں، ثقہ ہیں۔
ترمذی کے علاوہ باقی اصول میں ان کی حدیثیں موجود ہیں، یہ ثقہ ہیں، مروان بن محمد کے عہدِ خلافت میں ان کا انتقال ہوا۔ (۴۴)

علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”السفر“ جہاں بھی بطور نام آیا ہے فاء کے سکون کے ساتھ ہے اور جہاں کہیں ”ابوالسفر“ یعنی کنیت کے طور پر آیا ہے وہاں فاء کے فتح کے ساتھ ہے، یہاں بھی ”فاء“ کا فتح ہے، البتہ بعض حضرات نے یہاں فاء پر سکون پڑھا ہے۔ (۴۵)

(۴۲) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۲۰) و تقریب التذیب (ص ۸۶) رقم الترمذی (۱۲۲)۔

(۴۳) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۲۰) و تقریب التذیب (ص ۲۶۶) رقم الترمذی (۲۷۹۰)۔

(۴۴) عمدہ، حوالہ بالا، و تقریب التذیب (ص ۳۰۶) رقم الترمذی (۲۳۵۹)۔ (۴۵) عمدۃ القاری، حوالہ بالا۔

اسمعیل

یہ اسمعیل بن ابی خالد احمسی بکلی کوفی ہیں، حضرت انس رضی اللہ عنہ کے علاوہ اور بہت سے صحابہ کرام سے احادیث سنیں، ان سے کسب علم کرنے والوں میں سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ جیسے اعلام محدثین ہیں۔

یہ ثقہ، ثبت، صالح اور متقن تھے، ان کو ”میزان“ کہا جاتا تھا، کوفہ میں ۱۲۵ھ یا ۱۳۶ھ میں ان کی وفات ہوئی، اصول ستہ میں ان کی حدیثیں مروی ہیں۔ (۱) رحمہ اللہ تعالیٰ۔

شعبی

یہ ابو عمرو عامر بن شراحیل شعبی کوفی ہیں۔ جلیل القدر ثقہ تابعی، فقیہ اور فاضل ہیں، صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے ایک بہت بڑی جماعت سے کسب علم کیا، خود فرماتے ہیں ”أدرکت خمسمائة صحابی“ مکحول فرماتے ہیں ”ما رأیت أفضہ منہ“۔

ان سے امام قتادہ کے علاوہ بہت سے تابعین روایت کرتے ہیں، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی خلافت کے چھٹے سال پیدا ہونے، کوفہ میں قضاء کے عہدے پر بھی فائز رہے اور ۱۰۲ھ، ۱۰۴ھ، ۱۰۵ھ یا ۱۰۶ھ میں وفات پائی۔ (۲) رحمہ اللہ تعالیٰ۔

حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہما

یہ مشہور صحابی حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص بن وائل بن ہاشم بن سعید (بالتصغیر) السہمی ہیں۔ ان کی کنیت ابو محمد، ابو عبدالرحمن یا ابونصیر ہے، عبادلہ اربعہ میں سے ایک ہیں۔ ان کا شمار فی الحقیقت حضرات صحابہ مکثرین میں ہونا چاہیے تھا لیکن چونکہ ان کی روایات ہم تک کم پہنچی ہیں اس لیے ان کو مکثرین فی الحدیث میں شمار نہیں کیا گیا۔ (۳)

یہ وہی صحابی ہیں جنہوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے کتابت حدیث کی اجازت مانگی تھی (۴)

(۱) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۳۰) و تقریب التذیب (ص ۱۰۷) رقم التریحہ (۲۳۸)۔

(۲) دیکھیے عمدہ (ج ۱ ص ۱۳۰) و تقریب (ص ۲۸۷) رقم التریحہ (۳۰۹۲)۔

(۳) عبادلہ اربعہ کے بارے میں تفصیل ”بدء الوجہ“ میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے تذکرہ کے تحت آچکی ہے اسی طرح

مکثرین صحابہ کی تفصیل بھی ”بدء الوجہ“ کی دوسری حدیث کے تحت حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے تذکرہ میں گذر چکی ہے۔

(۴) دیکھیے سنن دارمی (ج ۱ ص ۱۳۶ و ۱۳۷) المقدمة، باب من رخص فی کتابۃ العلم، رقم (۳۸۵) و (۳۸۶)۔

اور احادیث کا ایک مجموعہ تیار کیا تھا جس کا نام انھوں نے ”الصحيفة الصادقة“ رکھا تھا۔ (۵)
 پچھلے باب میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے تذکرہ کے تحت ہم ذکر کر آئے ہیں کہ حضرت
 ابوہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں ”ما من أصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم أحد أكثر حدیثا عنہ منی،
 إلا ما کان من عبد اللہ بن عمرو، کان یکتب ولا یتکب“ (۶)

یہ اور بات ہے کہ ہم تک ان کی روایات سب پہنچی نہیں، اس کی کیا وجوہات ہیں؟ ہم بالتفصیل
 حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے تذکرہ کے تحت پیچھے ذکر کر آئے ہیں فارجع الیہ ان شئت۔
 ان کی روایات جو ہم تک پہنچی ہیں وہ کل سات سو حدیثیں ہیں جن میں سے متفق علیہ سترہ احادیث
 ہیں، پھر آٹھ احادیث میں امام بخاری منفرد ہیں اور بیس حدیثوں میں امام مسلم۔ (۷)
 یہ اپنے والد حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ سے پہلے مسلمان ہوئے، ان کے اور ان کے والد
 کی عمر میں گیارہ یا بارہ سال کا فرق بتایا جاتا ہے۔ (۸)

صحابہ کرام میں سے بڑے عابد زاہد صحابی مشہور ہیں اسی طرح کتب سابقہ کے مطالعہ میں بھی
 دوسروں سے ممتاز تھے۔ (۹) اصح قول کے مطابق ایام حرہ میں طائف کے مقام پر ان کی وفات ہوئی۔ (۱۰)
 رضی اللہ تعالیٰ عنہ وأرضاه

المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ

مسلمان وہ ہے جس کی زبان اور ہاتھ سے دوسرے مسلمان محفوظ رہیں۔

”المسلم“ میں الف لام عہد کا ہے اور ”المسلم الکامل“ کے معنی میں ہے، یعنی کامل مسلمان

وہ ہے کہ دوسرے مسلمان اس کی زبان اور ہاتھ کے شر سے محفوظ ہوں۔ (۱۱)

(۵) دیکھیے طبقات ابن سعد (ج ۴ ص ۲۶۲) ترجمۃ عبد اللہ بن عمرو بن العاص و (ج ۲ ص ۳۶۳)۔

(۶) صحیح بخاری، کتاب العلم، باب کتابۃ العلم، رقم (۱۱۳)۔

(۷) عمدہ (ج ۱ ص ۱۳۱) و تہذیب الأسماء واللغات (ج ۱ ص ۲۸۲)۔

(۸) دیکھیے طبقات ابن سعد (ج ۴ ص ۲۶۲) و تہذیب الأسماء واللغات (ج ۱ ص ۲۸۱)۔

(۹) دیکھیے طبقات ابن سعد (ج ۴ ص ۲۶۱-۲۶۸) و سیر أعلام النبلاء (ج ۳ ص ۸۱)۔

(۱۰) تقریب التہذیب (ص ۳۱۵) رقم الترجمۃ (۳۳۹۹)۔

(۱۱) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۲۲)۔

حضرت علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ علمی تحقیق کی حد تک تو ٹھیک ہے آپ کہہ سکتے ہیں کہ الف لام عمد کا ہے اور ”المسلم الکامل“ یا ”المسلم الممدوح“ کے معنی میں ہے لیکن اس صورت میں کلام میں زور باقی نہیں رہتا۔ اگر الف لام کو جنس کے لیے لیا جائے تو مطلب ہوگا کہ مسلم کے لقب کا وہ شخص حق دار اور مستحق ہے جس کے ہاتھ پاؤں اور زبان کے شر سے دوسرے محفوظ ہوں اگر کوئی دوسروں کو ایذاء اور ضرر پہنچاتا ہے تو وہ موذی اور ضار کہلانے گا مسلم نہیں کہلانے گا، اس صورت میں تنبیہ اور زجر زیادہ ہے یہ بالکل ایسا ہے جیسے اہل عرب ”اہل“ پر ”مال“ کا اور ”عرب“ پر ”ناس“ کا اطلاق کرتے ہیں ”المال الابل“، ”الناس العرب“ حالانکہ اہل کے علاوہ مال اور عرب کے علاوہ انسان اور بھی ہیں لیکن اہل کی اہمیت کو بتانے کے لیے جنس مال کا اور عرب کی اہمیت کو بتانے کے لیے جنس ناس کا اطلاق اہل اور عرب پر کر دیا گیا ہے، اسی طرح قاعدہ ہے کہ خانہ کعبہ پر ”بیت“ کا اطلاق اس کی عظمت کا اظہار کرنے کے لیے کیا جاتا ہے، اسی طرح کتاب سیویہ پر ”الکتاب“ کا اطلاق، یہ بھی اس کی عظمت کے اظہار کے لیے ہے، یہاں بھی الف لام جنس کے لیے لیا جائے اور مطلب یہ ہو کہ جس آدمی کے ہاتھ اور زبان کے شر سے دوسرے لوگ محفوظ نہ ہوں وہ مسلمان کہلانے کا مستحق نہیں ہے، گویا یہ تنزیل الناقص بمنزلۃ المعدوم کی قبیل سے ہے کہ مسلمان صرف وہ شخص کہلا سکتا ہے کہ دوسرے لوگ اس کے شر سے محفوظ ہوں، یہ عنوان اگر اختیار کیا جائے تو اس سے لوگوں کو تنبیہ ہوگی اور وہ ایذاء سے بچنے کا اہتمام کریں گے کہ اگر ہم نے دوسروں کو ضرر یا ایذاء پہنچائی تو ہم مسلمان کہلانے کے بھی حق دار نہیں رہیں گے، لہذا ہمیں اس سے بچنا چاہیے۔ (۱۲)

برخلاف پہلی صورت کے کہ اگر وہاں آپ ”المسلم الکامل“ کا ترجمہ کرتے ہیں تو آدمی یہ سوچ سکتا ہے کہ مجھ میں اور بھی بہت نقائص ہیں اگر یہ بھی ایک کوتاہی رہی تو کیا مضائقہ ہے، اس میں اتنا زجر اور تنبیہ نہیں ہوتی جتنی تنبیہ الف لام کو جنس کا لینے میں ہوتی ہے۔

حضرت مولانا شبیر احمد صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے کہ ہمارے فقہاء یہ مسئلہ لکھتے ہیں کہ اگر عوام غیبت کے متعلق مسئلہ دریافت کریں کہ اس سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے؟ تو وہ حدیث سنادی جائے جس میں فرمایا گیا ہے ”الغیبة یفطر الصوم“ کہ غیبت منظر صوم ہے اور اس سے روزہ باقی نہیں رہتا، اس سے زائد کچھ نہ کہو البتہ کوئی شخص کر چکنے کے بعد دریافت کرے تو اس وقت اصل مراد کے مناسب تشریح

کر سکتے ہو۔ (۱۲) چنانچہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے منقول ہے کہ ان سے اگر کوئی مسئلہ دریافت کرتا کہ قاتلِ عمد کے لیے توبہ ہے؟ تو اگر ان کو پتہ چل جاتا کہ اس نے ابھی تک کسی کو قتل نہیں کیا بلکہ قتل کا ارادہ رکھتا ہے اس لیے مسئلہ دریافت کر رہا ہے تو اس کے سامنے آیت کے ظاہر کے مطابق مسئلہ بتاتے کہ نہیں، توبہ نہیں ہے ”فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا...“ (النساء/۹۳) اور اگر پتہ چلتا کہ قتل تو کر چکا ہے مگر اب نادم ہے اور توبہ کی غرض سے آیا ہے تو پھر واقعی مسئلہ بتلا دیتے تھے کہ توبہ ہے (۱۳) الغرض علماء کے لیے مقتضائے حال کی رعایت ضروری ہے۔ (۱۵)

بعض حضرات نے فرمایا کہ اصل میں یہاں بتانا یہ ہے کہ مسلم ”اسلام“ سے ماخوذ ہے لہذا مسلم کی علامت یہ ہونی چاہیے کہ اس سے دوسروں کو اذیت نہ پہنچے، یہاں اس علامت کو بیان کرنا مقصود ہے جس سے انسان کے اسلام پر استدلال کیا جاسکتا ہے اور جس علامت سے اس کو مسلمان سمجھا جاسکتا ہے اور وہ یہ ہے کہ دوسرے اس کے شر سے محفوظ ہوں کسی کو اس سے تکلیف نہ پہنچے۔ (۱۶)

ایک شبہ اور اس کا جواب

یہاں حدیث کے الفاظ ”المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ“ سے معلوم ہو رہا ہے کہ اگر کوئی شخص دوسروں کو ایذاء نہیں پہنچاتا تو بس وہ مسلمان ہے چاہے نماز پڑھے یا نہ پڑھے، روزہ رکھے یا نہ رکھے، اسی طرح دیگر فرائض ادا کرے یا نہ کرے، کیونکہ ان میں سے کسی چیز کا تذکرہ نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں ”المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ“ کے ساتھ ”مع مراعاة باقی الأركان“ کی قید بھی ملحوظ ہے (۱۷) یعنی یہ نہیں ہے کہ اتنی ہی بات مسلمان ہونے کے لیے کافی ہے بلکہ

(۱۲) غیبت سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے یا نہیں؟ جمہور علماء کے نزدیک فاسد نہیں ہوتا، البتہ امام سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک روزہ فاسد ہو جاتا ہے۔ متن میں مذکور الفاظ حدیث ”الغیبة یفطر الصوم“ احقر کو نہیں ملے البتہ بعض تابعین کے آثار اس سلسلے میں مروی ہیں، چنانچہ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے امام مجاہد رحمۃ اللہ علیہ کا اثر نقل کیا ہے ”حصلتان تفسدان الصوم: الغیبة والکذب“ جبکہ امام مجاہد رحمۃ اللہ علیہ سے جو الفاظ معروف ہیں وہ ہیں ”حصلتان من حفظہما سلم لہ صومہ: الغیبة والکذب“ (ہکذا رواہ ابن ابی شیبہ) اسی طرح عبیدہ سلمانی رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے ”انقوا الْمُفْطِرَینَ: الکذب والغیبة“ دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۲۶۶) کتاب الصوم، باب من لم یدع قول الزور والعمل بہ فی الصوم۔

(۱۳) دیکھیے تفسیر ”الدر المنثور“ (ج ۲ ص ۱۹۸) آیت: ”وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمَ...“ اسی قسم کا فتویٰ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے بھی منقول ہے۔ حوالہ بالا۔

۱۱۵۔ نفس باری (ج ۱ ص ۳۲۵)۔

۱۱۶۔ فضل الباری (ج ۱ ص ۳۲۳)۔ (۱۷) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۵۳)۔

دوسرے ارکانِ اسلام کی ادائیگی کے ساتھ ساتھ اس کا اہتمام ضروری ہے۔

دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہاں تو صرف اتنی بات بتائی گئی ہے کہ مسلمان میں یہ سلامتی کا وصف پایا جانا چاہیے، ایک چیز کی اہمیت کی وجہ سے اس کا تذکرہ ہوا ہے اس سے یہ کیسے لازم آنے گا کہ دوسرے احکام و ارکانِ اسلام کی کوئی حیثیت ہی نہیں اور مسلمان ان کی ادائیگی کا مکلف نہیں ہے، اس کا تو یہاں کوئی ذکر نہیں ہے۔ (۱۸)

کیا غیر مسلموں کو ایذاء سے بچانا ضروری نہیں؟

پھر یہاں ”المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ“ میں ”مسلمون“ کی قید پر اشکال ہوتا ہے کہ شر سے حفاظت اہلِ اسلام کے لیے خاص نہیں، دوسرے انسانوں کو بھی اپنے شر سے بچانا چاہیے بلکہ ایذاء سے تو حیوانات کی حفاظت بھی ضروری ہے چنانچہ بخاری شریف میں روایت ہے ”عذبت امرأة في هرة حبستها حتى ماتت جوعاً، فدخلت فيها النار، قال: فقالوا- والله أعلم-: لا أنتِ أطعمتها ولا سقيتها حين حبستها، ولا أنتِ أرسلتها فأكلت من خُشاش الأرض“ (۱۹) اس سے معلوم ہوا کہ جانوروں کو بھی ایذاء پہنچانے کی ممانعت ہے، پھر ”المسلمون“ کی قید کیوں ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ”خرج هذا القيد مخرج الغالب“ اس لیے کہ مسلمان کا واسطہ زیادہ تر مسلمانوں ہی سے ہوتا ہے، شب و روز اس کا اختلاط اور ملنا جلنا مسلمانوں کے ساتھ رہتا ہے، اس بنا پر ”المسلمون“ کی قید ذکر کی گئی ہے (۲۰) یا یہ قید اس لیے ہے کہ دارالاسلام کے زیادہ تر باشندے جن سے اس کو واسطہ ہے مسلمان ہی ہوتے ہیں۔

یابیوں کہہ دیجیے کہ کفار کی دو قسمیں ہیں ذمی اور حربی، اگر وہ ذمی ہیں تو ”دماؤہم کدماثنا و أموالہم کأموالنا وأعراضہم كأعراضنا“ کے اصول کی بنا پر وہ ”المسلمون“ میں داخل ہیں، چاہے وہ حقیقتاً مسلمان نہ ہوں لیکن ان کو حکماً اہلِ اسلام میں داخل کیا گیا ہے اس لیے کہ ان کے دماء، اموال اور أعراض کی حرمت کا وہی حکم ہے جو مسلمانوں کے دماء، اموال اور أعراض کا حکم ہے۔

کفار اہلِ حرب کی دو قسمیں ہیں، ایک مصالحین جن سے صلح ہو چکی ہے دوسرے محاربین جن سے صلح

(۱۸) دیکھیے امداد الباری (ج ۲ ص ۲۴۲)۔

(۱۹) صحیح بخاری، کتاب المساقاة، باب فضل سفی الماء، رقم (۲۳۶۵)۔ و کتاب بدء الخلق، باب إذا وقع الثياب في شراب أحدكم فليغمسه...

الخ، رقم (۲۳۱۸)۔ و کتاب أحادیث الأنبياء، باب (بلا ترجمہ) معداب، حدیث الغار، رقم (۳۳۸۲)۔

(۲۰) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۵۳)۔

نہیں ہوتی، جن سے صلح ہو چکی ہے ان سے تعترض کی اجازت نہیں ہے اور صلح کے مطابق ان کے اموال، دماء اور اعراض کی حفاظت کی ذمہ داری ہوگی، لہذا وہ بھی حکماً ”المسلمون“ کی قید میں داخل ہوں گے۔

رہ گئے کفارِ محاربین جو اہل حرب ہیں اور ان سے کوئی صلح نہیں تو بیشک وہ ایسے ہیں کہ ان کو ضرر اور نقصان پہنچایا جائے گا اور وہ بھی اس لیے تاکہ وہ اسلام کا مقابلہ کرنا اور اسلام کا راستہ روکنا چھوڑ دیں، بس یہ مستثنیٰ ہونگے اور باقی دوسرے مستثنیٰ نہیں، وہ حکماً ”المسلمون“ ہی میں شامل ہیں۔ (۲۱) چنانچہ دوسری روایت میں آتا ہے ”والمؤمن من آمنہ الناس علی دمائہم وأموالہم“ (۲۲) یہاں ”الناس“ کا لفظ عام ہے اور اس میں مسلمان، ذمی اور حربی مصالح سب داخل ہیں۔

آپ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ ”المسلمون“ کی تخصیص یہاں ان کی عظمتِ شان کی وجہ سے کی گئی ہے باقی کفارِ محاربین کے علاوہ کسی کو بھی نقصان پہنچانا جائز نہیں، اسی طرح ضمناً حیوانات بھی اس حفاظت کے حکم میں شامل ہیں۔

من لسانہ ویدہ

لسان کے شر میں سب و شتم، لعن طعن اور بہتان و غیبت سب داخل ہیں، ہر ایک سے بچنا واجب اور ضروری ہے۔

”من لسانہ“ فرمایا ہے ”من قولہ“ نہیں فرمایا اس لیے کہ لسان سے ایذا پہنچانا بغیر تلفظ اور حکم کے بھی ہوتا ہے جیسے کہ آدمی اپنی زبان نکال کر منہ چڑا دیتا ہے اس سے بھی ایذا پہنچتی ہے، تو ”لسان“ کا لفظ اس لیے استعمال فرمایا تاکہ اس میں تلفظ اور قول بھی شامل ہو جائے اور إخراج اللسان من الفم کی صورت بھی اس میں داخل ہو جائے۔

”ویدہ“ کا ذکر فرمایا، ہاتھ کے شر میں ضرب اور قتل بھی داخل ہے، دفع اور ہدم بھی، اسی طرح اس میں کتابت بالباطل بھی داخل ہے۔

بعض حضرات نے کہا ہے کہ ایذا تو دوسرے اعضاء سے بھی پہنچائی جاتی ہے پھر ”ید“ کی تخصیص کیوں کی گئی؟

(۲۱) تفصیل کے لیے دیکھیے فضل الباری (ج ۱ ص ۲۲۵) و عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۳۳)۔

(۲۲) دیکھیے سنن نسائی (ج ۲ ص ۲۶۶) کتاب الایمان و شرائعہ، باب صفة المؤمن۔ و جامع ترمذی، کتاب الایمان، باب ما جاء أن المسلم من

سلم المسلمون من لسانہ ویدہ، رقم (۲۶۲۴)۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ سلطت افعال ”ید“ ہی سے ظاہر ہوتی ہے ، اخذ و بطش ، وصل و قطع ، منع و اعطاء یہ سب ہاتھ سے ہوتے ہیں ، یعنی اکثر و بیشتر افعال ”ید“ کے ذریعہ چونکہ کیے جاتے ہیں اس لیے اس کا ذکر فرما دیا ، دوسرے اعضاء سے احتراز مقصود نہیں ہے ۔

یا یوں کہیے کہ قبض علی مال الغیر کو چونکہ ”ید“ سے تعبیر کیا جاتا ہے تو قتل و ضرب وغیرہ کے ساتھ اس نقصان کو جو قبض علی مال الغیر کی صورت میں ہوتا ہے شامل کرنے کے لیے یہاں ”ید“ کا عنوان اختیار کیا گیا ہے ۔ (۲۳)

لسان کو ید پر کیوں مقدم کیا گیا؟

یہاں یہ سوال کیا گیا ہے کہ لسان کو ید پر کیوں مقدم کیا گیا۔ سو اس کی وجہ یہ ہے کہ زبان سے جو تکلیف پہنچائی جاتی ہے وہ عام بھی ہے اور تام بھی ہے ۔ اس لیے کہ ہاتھ سے تو اس کو نقصان پہنچا سکتے ہیں جو آپ کے سامنے ہو اور عموماً یہی ہوتا ہے ، جبکہ زبان سے اس آدمی کو بھی نقصان پہنچا سکتے ہیں جو غیر حاضر ہو یہاں موجود نہ ہو ، یا بے چارہ فوت ہو چکا ہو ، یا پیدا ہی نہ ہوا ہو ، چونکہ زبان کا شرعام اور تام ہے اسی لیے کہا گیا ہے ۔

جراحات السنان لها التیام

ولا یلتام ما جرح اللسان

زبان سے جو زخم لگایا جاتا ہے وہ کبھی مندمل نہیں ہوتا بلکہ ہرا رہتا ہے جبکہ ہاتھ کا زخم کچھ عرصے کے بعد درست ہو جاتا ہے ، باقی نہیں رہتا ۔ (۲۴)

والمہاجر من ہجر ما نہی اللہ عنہ

یہاں بھی وہی صورت ہے کہ یا تو آپ الف لام کو عہد کے لیے لیں گے اور ”مہاجر“ سے ”مہاجرِ کامل“ مراد لیں گے ۔

یا آپ الف لام کو جنس کے لیے قرار دیں گے اور مطلب یہ ہوگا کہ ہجرت وہی معتبر ہے جس میں گناہ نہ ہو اور مہاجر کہلانے کا مستحق وہی شخص ہے جو گناہ چھوڑ دے ، اس لیے کہ وطن کو چھوڑنا بذاتِ خود

(۲۳) تفصیل کے لیے دیکھیے فتح البدی (ج ۱ ص ۵۲) و عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۲۲، ۱۲۳)۔

(۲۴) عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۲۲)۔

کوئی مطلوب شے نہیں ہے، ایک وطن سے دوسرے وطن کی طرف ہجرت کرنا تو اسی لیے ہوتا ہے کہ سابق وطن کے اندر اللہ کے احکام پر عمل کرنا مشکل ہو گیا تھا اس لیے اس کو چھوڑ کر دوسرے وطن کی طرف ہجرت کی جاتی ہے تو ہجرت کا اصل مقصد گناہ کو ترک کرنا ہی ہے اس بنا پر جو آدمی ترک وطن کر کے دارالاسلام کی طرف آ گیا ہے وہ اگر گناہوں کا ارتکاب پھر بھی کر رہا ہے تو وہ مہاجر کہلانے کے لائق نہیں ہے۔ پھر ”المہاجر من ہجر ما نہی اللہ عنہ“ کی ایک وجہ یہ بھی بیان کی گئی ہے کہ دراصل مہاجرین مکہ مکرمہ سے ہجرت کر کے مدینہ منورہ پہنچتے تھے تو انصار کی طرف سے ان کے لیے ایثار کا مظاہرہ ہوتا تھا وہ اپنے اموال بھی ان کو پیش کرتے تھے اور بعض اوقات اگر انصاری کی کئی بیویاں ہوتی تھیں تو ان کو بھی پیش کر دیتے تھے اور کہتے تھے کہ تم جس کو پسند کرو میں طلاق دیدیتا ہوں تم نکاح کر لینا، تو اس لیے آپ نے تشبیہ کرنے کے لیے کہ ہجرت میں ان چیزوں کو مطلوب و مقصود نہ بنالینا ورنہ ہجرت کا عمل ضائع ہو جائے گا فرمایا کہ گناہوں سے بچنے کا اہتمام کرو، اس سے ہجرت کا مقصد بھی پورا ہو جائے گا اور ہجرت حقیقیہ بھی حاصل ہوگی۔

ایک بات یہ بھی تھی کہ جب آپ نے مکہ مکرمہ فتح کر لیا تو فتح مکہ کے بعد مسلمان ہونے والوں کو قلق اور افسوس تھا کہ ہم پہلے اگر اسلام لے آتے تو ہمیں بھی ہجرت کی فضیلت حاصل ہوتی جو بڑی اہم فضیلت تھی، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”لولا الهجرة لکننا امرء آمن الأنصار“ (۲۵) اگر ہجرت کی فضیلت نہ ہوتی تو میری تمنا اور آرزو ہوتی کہ میں بھی ایک انصاری ہوتا لیکن ہجرت کی فضیلت کی وجہ سے میں یہ تمنا نہیں کرتا۔ تو وہ حضرات جو فتح مکہ کے بعد مسلمان ہوئے اور ہجرت کا شرف انہیں حاصل نہ ہوا ان کو افسوس تھا، ان کی تسلی اور اطمینان قلب کے لیے فرمایا کہ حقیقی ہجرت تو یہ ہے کہ گناہوں سے ہجرت اختیار کی جائے اور جن چیزوں سے اللہ تعالیٰ نے منع فرمایا ہے ان سے اجتناب کیا جائے اور اس فضیلت کو تم اب بھی حاصل کر سکتے ہو، ان حضرات کی تسلی اور اطمینان کے لیے گویا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ارشاد فرمایا تھا۔ (۲۶)

ہجرت کا حکم

ہجرت کی قسمیں چھپے پہلی حدیث کے تحت ”فمن کانت ہجرته“ کے ذیل میں گزر چکی ہیں یہاں

(۲۵) دیکھیے صحیح بخاری، کتاب مناقب الأنصار، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: لولا الهجرة لکننا امرء آمن الأنصار، رقم (۳۶۶۹)۔

کتاب التمسی، باب ما يجوز من اللو، رقم (۴۲۳۳) و (۴۲۳۵) و جامع ترمذی، کتاب المناقب، باب فضل الأنصار و قریش، رقم (۳۸۹۹)۔

(۲۶) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۱۲۲)۔ ارشاد الساری (ج ۱ ص ۹۲)۔

بطورِ خلاصہ یہ سمجھ لیجیے کہ ہجرت کی ایک قسم ظاہری ہے اور ایک قسم باطنی۔ (۲۷)

ہجرتِ ظاہرہ کا حکم یہ ہے کہ اگر آدمی کسی دارالکفر میں رہتا ہے اور وہاں احکامِ اسلام کو ادا کرنے کی اس کے لیے گنجائش نہیں چھوڑی گئی تو اس کے لیے ہجرت کرنا فرض ہے اور اگر وہاں احکامِ اسلام کو ادا کرنے میں کوئی نخل اندازی نہیں کی جاتی تو اس کے لیے ہجرت فرض تو نہیں ہے لیکن پسندیدہ اور مستحب پھر بھی ہے، اس لیے کہ مسلمانوں کا ایک جگہ پر جتنا زیادہ اجتماع ہوگا اتنا ہی وہ اسلام اور اہل اسلام کے حق میں زیادہ مفید ہوگا۔

ہجرت کی دوسری قسم جو ہجرتِ باطنی ہے اس کو ہجرتِ حقیقیہ بھی کہا جاتا ہے یعنی ہجرت من الذنوب والمعاصی، کیونکہ جو ہجرت من دارالکفرالی دارالاسلام ہو رہی ہے یہ بذاتِ خود کوئی مقصود نہیں، یہ تو اسی لیے ہے تاکہ گناہوں سے اور احکامِ اسلام کے ترک سے آدمی بچا رہے اس لیے یہ ہجرت من الذنوب والمعاصی ہجرتِ حقیقیہ اور ہجرتِ باطنی ہے، ظاہر ہے یہ ہجرت سب پر لازم اور ضروری ہے۔

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ : وَقَالَ أَبُو مُعَاوِيَةَ : حَدَّثَنَا دَاوُدُ ، عَنْ عَامِرٍ قَالَ : سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ .

عَنِ النَّبِيِّ ﷺ .

یہ تعلق ہے اور اس کا مقصد یہ ہے کہ پہلے جو روایت عبداللہ بن ابی السفر اور اسماعیل کے طریق سے ذکر کی گئی ہے اس میں ”شعبی“ کا ذکر تھا، لیکن وہاں شعبی کا نام نہیں بتایا تھا یہاں بتادیا کہ ان کا نام عامر ہے، پھر وہاں حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما سے حضرت شعبی جو روایت کر رہے تھے وہ ”عن“ کے لفظ سے روایت تھی اور ”عن“ میں اتصال اور انقطاع دونوں کا احتمال ہوتا ہے، یہاں ”قال سمعت عبداللہ بن عمرو“ فرما کر سماع کی تصریح کر دی ہے۔

گویا اس تعلق سے دو فائدے حاصل ہوئے ایک تو راوی امام شعبی رحمۃ اللہ علیہ کا نام معلوم ہو گیا اور دوسرے سماع کی تصریح ہو گئی جبکہ پہلی روایت معنعن تھی جس میں سماع و عدم سماع دونوں کا احتمال تھا، اس تعلق سے احتمالِ عدم سماع ختم ہو گیا۔ (۲۸)

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ابن مندہ نے نقل کیا ہے کہ یہ حدیث ”وہیب بن خالد عن داود عن الشعبي عن رجل عن عبد الله“ کے طریق سے بھنی مروی ہے، گویا شعبی اور صحابی کے درمیان ایک مجہول شخص ہے، اس صورت میں تعلق کا فائدہ یہ ہوگا کہ گویا شعبی کو جب بیک واسطہ حضرت عبداللہ

بن عمرو رضی اللہ عنہما سے یہ روایت ملی تو انہوں نے براہ راست حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما سے ملاقات کر کے حدیث کا سماع کر لیا، جس سماع کا تذکرہ اس تعلیق میں صراحتاً موجود ہے۔ (۲۹)

ابو معاویہ کی اس تعلیق کو اسحاق بن راہویہ نے اپنی مسند میں موصولاً ذکر کیا ہے، اور ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اپنی صحیح میں اس کی تخریج کی ہے ان کے الفاظ ہیں ”سمعت عبداللہ بن عمرو یقول: ورب هذه البنية لسمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: المهاجر من هجر السيئات، والمسلم من سلم الناس من لسانه ويده۔“ (۳۰)

وَقَالَ عَبْدُ الْأَعْلَى : عَنْ دَاوُدَ عَنْ عَمْرِو بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ . [۶۱۱۹]

یہ دوسری تعلیق ہے، اس کو نقل کرنے کا مقصد یہ ہے کہ یہاں عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما کو مطلق ”عبداللہ“ کے ساتھ ذکر کیا ہے اور محدثین کے یہاں طبقہ صحابہ میں جب عبداللہ مطلق ذکر کیا جاتا ہے تو اس سے عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ مراد ہوتے ہیں (۳۱) اس واسطے شبہ ہو سکتا تھا کہ شاید یہ امام شعبی رحمۃ اللہ علیہ کی کوئی دوسری سند ہے جس کو عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما کے بجائے عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے نقل کر رہے ہیں، اس پر تنبیہ کر دی کہ پہلے ہم تصریح کر چکے کہ یہ عبداللہ بن عمرو ہیں، باب کی اصل روایت میں بھی عبداللہ بن عمرو کی تصریح آئی ہے تو آپ کو سمجھ لینا چاہیے کہ یہاں جو عبداللہ مطلق آیا ہے اس سے وہی عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما مراد ہیں، حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ مراد نہیں ہیں۔

ترجمۃ الباب کا مقصد

ترجمۃ الباب کا مقصد پہلے آپکا ہے، پھر سن لیجئے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ مرجحہ کا رد کر رہے ہیں کیونکہ ان کا کہنا ہے ”الطاعة لا تفيد والمعصية لا تضر“ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے بتا دیا کہ تمہارا خیال غلط ہے، معصیت مضر کیوں نہیں ہے؟ اسلام کامل نہیں ہوتا، آدمی مسلمان کہلانے کا حق دار نہیں ہوتا جب کہ وہ اپنی زبان یا ہاتھ سے دوسروں کو ایذا پہنچاتا ہے، معلوم ہوا کہ معصیت مضر ہے اور اگر کوئی آدمی

(۲۹) فتح الباری (ج ۱ ص ۵۴)۔

(۳۰) حواک بلا۔

(۳۱) دیکھیے امداد الباری (ج ۳ ص ۲۲۳)۔

معصیت سے بچتا ہے اور اپنے آپ کو دوسروں کی ایذا رسانی سے محفوظ رکھتا ہے تو اس سے اسلام میں کمال آتا ہے اور وہ آدمی مسلم کہلانے کا حق دار بنتا ہے، اس لیے یہ خیال کہ طاعت مفید نہیں اور معصیت مضر نہیں غلط ہے۔

۴ - باب : اَيُّ الْاِسْلَامِ اَفْضَلُ .

۱۱ : حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ الْقُرَشِيُّ قَالَ : حَدَّثَنَا أَبِي قَالَ : حَدَّثَنَا أَبُو بَرْدَةَ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي بَرْدَةَ ، عَنْ أَبِي بَرْدَةَ ، عَنْ أَبِي مُوسَى رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ (۱) قَالَ : قَالُوا : يَا رَسُولَ اللَّهِ : اَيُّ الْاِسْلَامِ اَفْضَلُ ؟ قَالَ : (مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ) .

ما قبل سے ربط

پہلے باب سے ایک شبہ ہو گیا تھا کہ ”المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده“ سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر کوئی آدمی دوسروں کو ایذا پہنچاتا ہو تو وہ مسلمان اور مؤمن نہیں رہتا تو اس سے خوارج اور معتزلہ کی تائید ہوتی ہے وہ بھی یہی کہتے ہیں کہ ارتکاب کبیرہ سے آدمی مؤمن نہیں رہتا، آپ بھی یہی کہہ رہے ہیں کہ مسلمان وہ ہے کہ جس کی زبان اور ہاتھ سے کسی کو تکلیف نہ پہنچے۔

اس اشکال کو دور کرنے کے لیے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ”ای الإسلام أفضل“ کا ترجمہ قائم کیا ہے وہ بتانا چاہتے ہیں کہ اسلام کے درجات ہیں اگر کوئی آدمی اپنے شر سے دوسروں کو نقصان پہنچاتا ہے تو وہ ادنیٰ درجے کے اسلام کا حامل ہوگا، اسلام سے خارج نہیں ہوگا۔

تراجم رواة

① سعید بن یحییٰ: یہ سعید بن یحییٰ بن سعید أموی ہیں، ابو عثمان کنیت ہے، ابن ماجہ رحمۃ اللہ علیہ کے سوا باقی تمام اصحاب اصول کے استاذ ہیں۔

ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ صدوق ہیں، امام نسائی اور یعقوب بن سفیان رحمہما اللہ فرماتے

(۱) الحدیث أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الإيمان باب بيان تفاضل الإسلام وأى أموره أفضل رقم (۱۶۲) و (۱۶۳)۔ والنسائي في كتاب الإيمان وشرائعه باب أي الإسلام أفضل رقم (۵۰۰۲) و الترمذی في جامعه في كتاب صفة القيامة باب (۵۲) بدون ترجمة رقم (۲۵۰۳) و في كتاب الإيمان باب ماجاء في أن المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده رقم (۲۶۲۶)۔

ہیں کہ یہ اور ان کے والد دونوں ثقہ ہیں، امام علی بن المدینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ اپنے والد کے مقابلہ میں اثبوت ہیں، صالح بن محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ ثقہ ہیں البتہ کبھی کبھار غلطی کر جاتے ہیں، ۲۳۹ھ میں ان کی وفات ہوئی۔ (۳)

① یحییٰ بن سعید: یہ پہلے راوی کے والد ہیں، امام یحییٰ بن معین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ہو من اهل الصدق و لیس بہ باس“ ایک دوسری روایت میں ابن معین رحمۃ اللہ علیہ نے انہیں ثقہ قرار دیا ہے، اسی طرح محمد بن عبد اللہ بن عمار موصلی اور دارقطنی نے انہیں ثقہ کہا ہے حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”صدوق یغرب“ اسی سال کی عمر میں ۱۹۳ھ میں ان کی وفات ہوئی۔ (۳)

② ابو بردہ: یہ برید۔ بضم الباء الموحدة و فتح الراء المہملتہ۔ ابن عبد اللہ بن ابی بردہ بن ابی موسیٰ اشعری ہیں، یہ اپنے والد، دادا، حسن بصری اور عطاء رحمہم اللہ وغیرہ سے روایت کرتے ہیں اور ان سے روایت کرنے والوں میں حضرت عبد اللہ بن المبارک رحمۃ اللہ علیہ جیسے اعلام محدثین ہیں، ابن معین رحمۃ اللہ علیہ نے ان کی توثیق کی ہے، حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”ثقة یخطئ قلیلاً“ (۴)

③ ابو بردہ: یہ عامر یا حارث بن ابو موسیٰ اشعری ہیں، یہ ان سے پہلے راوی کے دادا ہیں، دونوں کی کنیت ایک ہے، البتہ ناموں میں فرق ہے، پوتے کا نام برید ہے اور دادا کا نام عامر یا حارث۔ انہوں نے اپنے والد سے، حضرت علی، حضرت ابن عمر اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہم سے روایات سنی ہیں اور ان سے عمر بن عبد العزیز اور امام شعبی رحمہما اللہ نے اور ان کے علاوہ بہت سے حضرات نے روایات لی ہیں، قاضی شریح رحمۃ اللہ علیہ کے بعد کوفہ کے قاضی بھی رہے۔ حدیث میں ثقہ ہیں، اصحاب اصول ستہ نے ان کی روایات کا اخراج کیا ہے، اسی سال سے زیادہ عمر ہوئی، ۱۰۲ھ یا ۱۰۳ھ میں کوفہ میں انتقال کر گئے۔ (۵)

④ ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ: یہ مشہور صحابی ہیں ان کا نام عبد اللہ بن قیس ہے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجرت الی المدینہ سے پہلے یہ تشریف لائے اور مشرف باسلام ہونے، پھر یمن چلے گئے، پھر حبشہ کی ہجرت کی، حبشہ سے مدینہ کی طرف فتح خیبر کے بعد اصحاب السیفین کے ساتھ ہجرت کی، حافظ ابو بکر بن ابی داؤد سجستانی فرماتے ہیں کہ حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کی حسن صوت کے علاوہ ایک اور

(۲) دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۲۴)۔ و تقریب التذیب (ص ۲۲۲) رقم الترمذی (۲۲۱۵)۔

(۳) دیکھئے تذیب الکمال (ج ۲ ص ۲۱۸-۲۲۲) و تقریب (ص ۵۹۰) رقم الترمذی (۷۵۵۲)۔

(۴) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۲۴) و تقریب (ص ۱۲۱) رقم الترمذی (۶۵۸)۔

(۵) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۲۵)۔ و تقریب (ص ۶۲۱) رقم الترمذی (۷۹۵۲)۔

فضیلت ایسی تھی جو کسی اور صحابی کو حاصل نہیں، انھوں نے تین ہجرتیں کیں پہلی ہجرت یمن سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف، دوسری ہجرت مکہ مکرمہ سے حبشہ کی طرف اور تیسری ہجرت حبشہ سے مدینہ منورہ کی طرف۔ بہن واضح رہے کہ یہاں پہلا قول ہی صحیح ہے کہ وہ مکہ سے یمن چلے گئے، پھر حبشہ اور حبشہ سے مدینہ منورہ کے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو زید، عدن اور ساحل یمن کا گورنر مقرر کیا تھا، پھر حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے انہیں کوفہ اور بصرہ کا عامل مقرر کیا تھا۔

حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ سے تین سو ساٹھ روایتیں مروی ہیں جن میں منقول علیہ پچاس حدیثیں ہیں، پھر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ چار حدیثوں میں منقول ہیں اور امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ پندرہ حدیثوں میں۔

حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کا شمار صحابہ میں علماء اور مفتیوں میں ہوتا ہے۔ صحیح قول کے مطابق حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کی وفات ۳۳ھ میں ہوئی۔ (۶) واللہ اعلم۔

أی الإسلام أفضل

صحابہ کرام نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا ای الإسلام أفضل؟

بعض حضرات نے اس کی تقدیر ”أی خصال الإسلام أفضل“ نکالی ہے۔ (۷) اور بعض حضرات نے ”أی ذوی الإسلام أفضل“ تقدیر نکالی ہے (۸) یہ دوسری تقدیر پہلی تقدیر سے اولیٰ ہے (۹) کیونکہ جواب میں صاحب اسلام کا ذکر ہے، آپ نے جواب میں ”من سلم المسلمون من لسانه ویدہ“ فرما کر مسلم کا ذکر کیا ہے، نسلت کا ذکر نہیں کیا، اگر ”أی خصال الإسلام“ کی تقدیر نکالی جائے تو سوال و جواب میں مطابقت نہیں رہے گی۔

دوسری ایک بات یہ بھی ہے کہ اسی حدیث کے بعض طرق میں ”أی المسلمین أفضل“ مذکور ہے (۱۰) اور جواب وہی ”من سلم المسلمون من لسانه ویدہ“ دیا گیا ہے، تو ”أی المسلمین“ کے مطابق ہی ”أی الإسلام“ کی تقدیر نکالی جائے تو زیادہ بہتر ہے اور وہ جب ہی ہوگا کہ ”أی ذوی الإسلام“ مقدر مانیں۔

(۶) تہذیب الأسماء واللغات (ج ۲ ص ۲۶۸ و ۲۶۹) وسیر أعلام النبلاء (ج ۲ ص ۳۸۰-۳۰۲) وعمدة القاری (ج ۱ ص ۱۳۵)۔

(۷) دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۵۵)۔

(۸) حوالہ بلا۔

(۹) حوالہ بلا۔

(۱۰) دیکھیے صحیح مسلم، کتاب الایمان، باب بیان تفاضل الإسلام وای أموره أفضل رقم (۱۶۳)۔

اس تقریر سے علامہ کرمانی کا سوال اور جواب غیر ضروری ہو جاتا ہے ، انھوں نے سوال کیا ہے کہ حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم نے اسلام کے بارے میں یعنی خصلت کے بارے میں سوال کیا اور جواب میں آپ نے ”من سلم“ یعنی ذی الخصلۃ کا ذکر فرمایا، گویا سوال اور جواب میں مطابقت نہیں۔

پھر انھوں نے اس کا جواب دیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا جواب معنی کے اعتبار سے بالکل مطابق بلکہ زائد معنی پر مشتمل ہے اس لیے کہ اس سے اس خصلت کے اعتبار سے افضلیت سمجھ میں آرہی ہے ، اور تقدیر ہے ”خصلۃ من سلم المسلمون....“۔ ”أی ذوی الإسلام“ کی تقدیر کی صورت میں اس کی ضرورت نہیں کہ ”خصلۃ“ کو مقدر مانا جائے۔ (۱۱)

یہ باب چونکہ پہلے باب کی تشریح کے طور پر آیا ہے وہاں اشکال ہو گیا تھا، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہ باب قائم کر کے اس اشکال کا جواب دیا ہے ، اس لیے یہ کہنا کہ اس ترجمہ کا مقصد مرجحہ کی تردید ہے یا نہیں، زائد از حاجت بات ہے ، اصل مقصد شبہ کو دور کرنا ہے نہما تردید بھی ہو رہی ہے۔ واللہ اعلم۔

۵ - باب : إِطْعَامُ الطَّعَامِ مِنَ الْإِسْلَامِ .

۱۲ : حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ خَالِدٍ قَالَ : حَدَّثَنَا اللَّيْثُ ، عَنْ يَزِيدَ ، عَنْ أَبِي الْخَيْرِ ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا : أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ النَّبِيَّ ﷺ : أَيُّ الْإِسْلَامِ خَيْرٌ ؟ قَالَ : (تُطْعِمُ الطَّعَامَ ، وَتَقْرَأُ السَّلَامَ عَلَى مَنْ عَرَفْتَ وَمَنْ لَمْ تَعْرِفْ) . [۲۸ ، ۵۸۸۲]

تراجم میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا تفسیر

یہاں ترجمہ ہے ”إطعام الطعام من الإسلام“ کا، اس میں ”اسلام“ کا لفظ آیا ہے ، اگلے باب میں فرمایا ”من الإیمان أن یحب لأخیه ما یحب لنفسه“ یہاں ”ایمان“ کا لفظ ہے ، پھر یہاں ”من الإسلام“ کو مؤخر کیا ہے اور اگلے باب میں ”من الإیمان“ کو مقدم کر دیا، اس کے بعد آگے باب ہے ”حب الرسول صلی اللہ علیہ وسلم من الإیمان“ وہاں ”من الإیمان“ کو مؤخر کر دیا، یہ اتفاق بات بھی ہو سکتی ہے ، لیکن امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ جیسے متیقظ اور دقت پسند بزرگ سے ایسا اتفاق بعید معلوم ہوتا ہے اس لیے بہتر یہی ہے کہ اس کو تفسیر پر حمل کیا جائے ، ان کا منشا یہ ہے کہ طبیعت کے اندر نشاط قائم رہے ، اگر تراجم میں یکسانیت رہی تو طبائع میں ملال پیدا ہونے کا اندیشہ ہے نشاط کو قائم رکھنے کے لیے وہ اس قسم کی تبدیلیاں

لاتے رہتے ہیں ہم لوگ اہل لسان نہیں ہیں اس لیے ان لطائف کو محسوس نہیں کرتے جو لوگ اہل لسان ہوتے ہیں وہ ان باتوں سے محظوظ ہوتے ہیں۔ (۱۲)

ترجمہ الباب کا مقصد اور ماقبل و مابعد سے مناسبت

پچھلے باب میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس سے پہلے ترجمے پر جو اشکال ہو رہا تھا کہ اگر کوئی آدمی دوسروں کو ایذا پہنچانے والا ہے تو وہ مسلمان ہی نہیں ہے، اس اشکال کو رفع کیا تھا کہ ایسا نہیں ہے، بلکہ اسلام کے درجات ہیں اگر کوئی آدمی دوسروں کو ایذا نہیں پہنچا رہا ہے اس میں کمال اسلام پایا جائے گا اور اگر کوئی آدمی دوسروں کو ایذا پہنچاتا ہے تو اس کا ایمان اور اسلام ناقص ہوگا، وہاں تنزیل الناقص بمنزلۃ المعدوم کی صورت اختیار کی گئی تھی جو اہل بلاغت کے یہاں معروف ہے اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہ ترجمہ اس لیے قائم فرمایا ہے کہ وہ بتانا چاہتے ہیں کہ ایک درجہ تو اسلام کا یہ ہے کہ آدمی دوسرے کو ضرر نہ پہنچائے، اور اس سے بڑا درجہ یہ ہے کہ وہ دوسروں کو ایذا سے بچانے کے ساتھ ساتھ ان کو نفع پہنچائے، یہ اس کے مقابلہ میں اعلیٰ درجہ ہے، جس کو ”مواسات“ کہتے ہیں، اس کے بعد آگے فرمایا ”من الإیمان أن یحب لأخیه ما یحب لنفسه“ یہ اس سے بھی بڑا درجہ ہے کہ آدمی دوسرے کو اپنے مساوی درجہ دے، جس چیز کو اپنے لیے پسند کرتا ہو اسے دوسروں کے لیے بھی پسند کرے، یہ ”مواسات“ سے بھی آگے کا درجہ ہے، پھر اس سے بھی آگے کا درجہ ہے ”حب الرسول صلی اللہ علیہ وسلم من الإیمان“ کہ آدمی دوسروں کو اپنے اوپر ترجیح دے، مثلاً حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کو اتنی محبت ہو کہ اپنی جان اور ذات کے ساتھ بھی وہ محبت نہ ہو، یہ دوسروں کی ترجیح کا مسئلہ ہے جو ظاہر ہے کہ عام نہیں ہے، یہ ان خواص اور اہل فضائل کے لیے ہے جن کے اندر ایمان اعلیٰ اور اکمل درجے میں موجود ہے، ان کے معاملہ میں اس کو اپنے اوپر ترجیح سے کام لینا چاہیے۔ پھر اس سے آگے ایک درجہ اور بیان کیا ہے جس کا ذکر ”علامة الإیمان حب الأنصار“ میں آ رہا ہے یعنی یہ کہ دوسروں کو اپنے اوپر ترجیح دے اور اپنی ذات سے زیادہ ان کے ساتھ محبت کرے اور ان کے ساتھ اس کی محبت اتنی ہو کہ ان کے جو متعلقین و انصار ہیں ان کے ساتھ بھی اس کی محبت ہو جائے، آدمی کو جب کسی شے سے محبت ہوتی ہے تو اس کے متعلقات سے بھی اس کو تعلق اور الفت ہوتی ہے، یہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خاص متعلقین حضرات انصار ہیں جنہوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حمایت و نصرت اور امداد کے کارہانے نمایاں انجام دیے ہیں، لہذا ایمان کا اعلیٰ

درجہ یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت کو اپنی جان کی محبت سے اتنا بڑھایا جائے کہ جو آپ کے انصار اور معاونین ہیں ان کی محبت بھی اس کے دل کے اندر راسخ ہو جائے۔

خلاصہ یہ کہ پہلا درجہ یہ ہے کہ دوسروں کی ایذا رسانی سے اپنے آپ کو بچانے۔ دوسرا درجہ یہ ہے دوسروں کو نفع پہنچانے، تیسرا درجہ یہ ہے کہ دوسروں کو اپنے برابر درجہ دینے لگے یعنی دوسروں کا اتنا اہتمام ہو جتنا اہتمام اپنے لیے ہوتا ہے۔ چوتھا درجہ یہ ہے کہ دوسروں کو اپنے اوپر ترجیح دینے لگے اور پانچواں درجہ یہ ہے کہ اہل ترجیح اور اہل محبت کے ساتھ اس کی محبت اتنی ہو کہ ان کے متعلقین کے ساتھ بھی محبت ہو جائے، یہ ایک خاص ترتیب ہے اور اس کے مطابق "إطعام الطعام من الإسلام" میں مواسات یعنی دوسرا درجہ بیان کیا گیا ہے جو پہلے باب "من سلم المسلمون من لسانه ویدہ" سے بڑا درجہ ہے، لہذا یہ کہنا کہ پہلے اور دوسرے درجہ کا مقصد ایک ہے، دونوں میں کوئی فرق نہیں، مناسب نہیں ہے۔

تراجم رواة

① عمرو بن خالد: یہ عمرو بن خالد بن فروث بن سعید تمیمی ہیں، خزاعی بھی کہا جاتا ہے، اصل حرّان کے ہیں اس لیے حرّانی کہلاتے ہیں، مصر میں سکونت اختیار کی تھی اس لیے ان کا شمار مصریوں میں ہوتا ہے، ان کی کنیت ابوالحسن ہے۔ ایث بن سعد اور عبید اللہ بن عمر رحمہما اللہ تعالیٰ وغیرہ سے حدیثیں سنیں اور ان سے روایت کرنے والوں میں ابوزرعہ اور ابو حاتم رحمہما اللہ وغیرہ ہیں۔

ابو حاتم ان کے بارے میں کہتے ہیں کہ یہ صدوق ہیں جبکہ احمد بن عبد اللہ فرماتے ہیں "ثبت ثقة مصری" ان سے اصول ستہ میں صرف امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے روایات لی ہیں جبکہ باقی حضرات نے نہیں لیں، البتہ ابن ماجہ رحمۃ اللہ علیہ نے ایک شخص کے واسطے سے ان کی روایات لی ہیں۔
مصر میں ۲۲۹ھ کو ان کی وفات ہوئی (۱۲) رحمہ اللہ تعالیٰ۔

② ایث: یہ مشہور فقیہ اور امام ایث بن سعد مصری ہیں، ان کے حالات ہم "بدء الوجود" کی تیسری حدیث کے ذیل میں ذکر کر چکے ہیں۔ فار جمع الیہ ان شئت۔

③ یزید: یہ یزید بن ابی حبیب ہیں، ابو حبیب کا نام سوید ہے، اور یزید کی کنیت ابورجاء ہے۔ یہ جلیل القدر تابعی ہیں صحابہ میں سے حضرت عبد اللہ بن الحارث بن جزء الزیدی اور ابوالطفیل عامر بن واثلہ رضی اللہ عنہما سے حدیثیں سنیں اور ان کے علاوہ تابعین میں سے ایک بڑی جماعت سے کسب علم کیا ان سے

روایت کرنے والوں میں سلیمان تیمی، ابراہیم بن یزید اور یحییٰ بن ایوب ہیں اور ان کے علاوہ مصر کے اکابرین میں سے بہت سے حضرات ہیں۔

ابن یونس فرماتے ہیں کہ ان سے پہلے مصر میں صرف فتن اور ملاہم کے بارے میں بات چیت ہوتی تھی اور ان ہی سے متعلقہ حدیثیں بیان کی جاتی تھیں، یہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے مصر میں حدیث اور فقہ کا علم ظاہر کیا اور حلال و حرام کے سلسلہ میں گفتگو شروع کی۔

یزید بن ابی حبیب ان تین بزرگوں میں سے ایک تھے جن کو حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ نے مصر میں فتویٰ دینے کے لیے مقرر فرمایا تھا۔ چنانچہ وہ مصر میں فتویٰ دیا کرتے تھے، بڑے حلیم اور عاقل تھے، ۳۳ھ میں پیدا ہوئے اور ۱۲۸ھ میں ان کی وفات ہوئی۔ (۱۴)

۴ ابو الخیر: یہ مرشد بن عبداللہ یزنی مصری ہیں، حضرت عمرو بن العاص، سعید بن زید اور حضرت ابویوب انصاری رضی اللہ عنہم سے روایت کرتے ہیں، ثقہ اور فقیہ ہیں ۹۰ھ میں ان کی وفات ہوئی، اصحاب صحاح ستہ نے ان کی روایات اپنی کتابوں میں نقل کی ہیں۔ (۱۵) رحمہ اللہ تعالیٰ۔

۵ عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما: ان کے حالات ”باب المسلمین سلم المسلمون من لسانہ ویدہ“ کے تحت گذر چکے ہیں۔

آن رجلاً سأل النبی صلی اللہ علیہ وسلم....

اس رجل مبہم کے بارے میں حافظ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”لم أعرف اسمه“ پھر فرماتے ہیں ”قیل: إنه أبوذر، وفي ابن حبان أنه هانئ بن يزيد والد شريح“ (۱۶)۔

”آی الاسلام خیر؟ قال تطعم الطعام وتقرأ السلام علی من عرفت ومن لم تعرف“ (۱۷)

آپ سے پوچھا گیا کہ ”آی الاسلام خیر“ یعنی ”آی خصال الاسلام خیر“ اسلام کی کونسی نصالتیں

(۱۴) عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۲۷) و تقریب (ص ۶۰۰) رقم الترمذی (۷۷۰۱)۔

(۱۵) عمدۃ (ج ۱ ص ۱۲۷) و تقریب (ص ۵۲۲) رقم (۶۵۲۷)۔

(۱۶) فتح الباری (ج ۱ ص ۵۶)۔

(۱۷) الحدیث أخرجه البخاری أيضاً فی کتاب الایمان، باب إقضاء السلام من الایمان، رقم (۲۸) و فی کتاب الاستئذان، باب إقضاء السلام من الایمان، رقم (۶۶۹)۔ والنسائی فی سننہ فی المعرفة، رقم (۶۲۳۶) و مسلم فی صحیحہ، فی کتاب الایمان، باب بیان تفاصيل الإسلام و آی أموره أفضل، رقم (۹۶۹)۔ والنسائی فی سننہ فی کتاب الایمان و شرائعہ، باب آی الإسلام خیر، رقم (۵۰۰۳)۔ و أبو داؤد فی سننہ، فی کتاب الأدب، باب فی إقضاء السلام، رقم (۵۱۹۳)۔ وابن ماجہ فی سننہ فی کتاب الأطعمة، باب إطعام الطعام، رقم (۳۲۵۳)۔

خیر کی ہیں؟ یہاں پر ”خصال“ کی تقدیر مانی جانے گی، کیونکہ آگے خصلتوں ہی کا ذکر ہے۔ (۱۸) اس سوال کے جواب میں آپ نے فرمایا ”تطعم الطعام وتقرأ السلام علی من عرفت ومن لم تعرف“ یہاں ”تطعم“ اور ”تقرأ“ ”آن تطعم“ اور ”آن تقرأ“ کے معنی میں ہیں اور مصدر کی تاویل میں ہیں جیسے ”تسمع بالمعیدی خیر من آن تراه“ ”آن تسمع“ کے معنی میں ہے۔ (۱۹)

اطعام طعام مطلق ہے

”تطعم الطعام“ میں کوئی قید نہیں، دوست ہو، رشتہ دار ہو، قریب ہو، بعید ہو، اس سے علاقہ ہو یا نہ ہو، جب آپ یہ دیکھتے ہیں کہ اسے ضرورت ہے تو آپ کو اس کے لیے اطعام طعام کا اہتمام کرنا چاہیے، اس کے بعد پھر یہ بھی نصیحت ہے کہ خواہ وہ طعام اصلی ہو یا ادنیٰ ہو، جو بھی آپ کو میسر ہو اس میں سے کھلائیں۔ تطعم الطعام میں تو یہ قید بھی نہیں کہ پیٹ بھر کر کھلائیں، اگر آپ کے پاس تھوڑا ہے تو: ”طعام الواحد یکفی الاثنین“ کے مطابق اس ایک ہی کو دو آدمی مل کر کھالیں، گزارہ تو بہر حال ایک کھانے سے دو کا بھی ہو جاتا ہے، اس لیے یہ بھی ضروری نہیں کہ پیٹ بھر کر کھلایا جائے، اس کے ساتھ ساتھ پھر یہ بھی ضروری نہیں کہ اطعام طعام میں کھانا کھلانا ہی داخل ہو بلکہ اس میں ٹھنڈا اور گرم بھی داخل ہیں، چائے پلاویں، بوتل پلاویں، قرآن مجید میں پینے کے لیے بھی یہ لفظ استعمال ہوا ہے ”ومن لم یطعمه فانه منی الامن اغترف غرقة ینده“ (۲۰) اس لیے اطعام طعام میں کھانا کھلانا بھی داخل ہے اور چائے، پانی، دودھ اور شربت کا پلانا بھی داخل ہے، منشا یہ ہے کہ ”من کان یؤمن باللہ والیوم الآخر فلیکرم ضیفه“ (۲۱) کا مصداق آپ کو ہونا چاہیے، اس سے پہلو تہی نہیں ہونی چاہیے۔

شیخ الاسلام حضرت مدنی قدس اللہ سرہ کا طرز عمل

ہم نے تو دیکھا ہے شیخ الاسلام حضرت مدنی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں سبق ختم ہوتا تھا، سبق کے بعد حضرت چوکی پر کھڑے ہو جاتے تھے اور پورے دار الحدیث میں نگاہ ڈالتے تھے کہ کون کون لوگ نووارد ہیں

(۱۸) فتح الباری ج ۱ ص ۵۶۔

(۱۹) حوالہ بالا۔

(۲۰) سورہ بقرہ / ۲۴۹۔

(۲۱) دیکھیے صحیح بخاری، کتاب الأدب، باب من کان یؤمن باللہ والیوم الآخر فلا یؤذ جاره، رقم (۶۰۱۸) و (۶۰۱۹)، و باب حق الضیف، رقم (۶۱۳۵)

و (۶۱۳۶) و (۶۱۳۸)۔

دارالعلوم دیوبند ایک مرکزی ادارہ تھا، قریب اور بعید سے لوگ اس کی زیارت کے لیے آیا کرتے تھے، چونکہ حضرت کی ذات کو مرکزیت حاصل تھی، حضرت کے درس کا وقت ہوتا تھا تو ایسے لوگ وہاں آجاتے تھے، تو سبق کے بعد حضرت نوواردین کو تلاش کرتے، پھر ان کو بلاتے، اپنے ساتھ گھر لے جاتے اور کھانا کھلاتے تھے، حالانکہ عین ممکن تھا کہ طلبہ میں سے کوئی طالب علم ان کا میزبان موجود ہو یا اساتذہ میں ان کا کوئی میزبان ہو، لیکن اس احتمال پر اکتفا نہیں کیا جاتا تھا بلکہ اس کا روزانہ اہتمام تھا کہ ان لوگوں کو تلاش کرتے تھے، نظرس ان کو ڈھونڈتی تھیں اور پھر گھر لے جا کر ان کو کھانا کھلاتے تھے، اب اگر کسی نے کہا کہ میں فلاں کا مہمان ہوں اور اس نے میرے لیے اہتمام کیا ہے تو اس کو اجازت دے دی جاتی تھی اور جو لوگ اس قسم کے نہیں ہوتے تھے ان کو حضرت اپنے گھر لے جاتے تھے، اب وہ کبھی دس بھی ہوتے تھے اور کبھی پانچ ہوتے تھے، تعداد میں کمی بیشی ہوتی رہتی تھی۔

وتقرأ السلام علی من عرفت ومن لم تعرف

آپ نے دیکھا ہوگا تمام اقوام میں رواج ہے کہ وہ جب آپس میں ملتے ہیں تو تحفہ قوی کا تبادلہ کرتے ہیں، کوئی کچھ کہتا ہے اور کوئی کچھ، ہندوؤں کے یہاں تحیہ کا علیحدہ رواج ہے انگریزوں کے یہاں علیحدہ، اور دوسری اقوام کے یہاں علیحدہ رواج ہے، اسلام نے اس کے لیے ”السلام علیکم“ یا ”سلام علیکم“ کو رواج دیا ہے، ایک آدمی جب دوسرے سے ملے گا تو ”السلام علیکم“ کہے گا اور دوسرا جواب میں ”وعلیکم السلام“ کہے گا، تحائف کا یہ تبادلہ آپس میں من قبیل الاقوال ہوگا، لوگوں میں عداوتیں ہوا کرتی تھیں، ایک دوسرے کی جان کے دشمن ہوتے تھے، ان ہی عداوتوں اور دشمنیوں کی وجہ سے انہیں ”حِلْف“ کا سلسلہ قائم کرنا پڑتا تھا، ایک قبیلہ دوسرے قبیلے کا اور ایک آدمی دوسرے آدمی کا حلیف ہوتا تھا تاکہ وہ اس کی جان کا محافظ ہو اور یہ اس کی جان کی حفاظت کرے، اس کے بغیر ان کی ملاقات خطرات سے خالی نہیں ہوتی تھی، تو اسلام نے ”السلام علیکم“ کو تحیہ مقرر فرمایا تاکہ پہلے ہی یہ اطمینان دلا دیا جائے کہ میں آپ کی سلامتی کا خواہشمند ہوں، میری طرف سے آپ اطمینان رکھیے میں آپ کو کوئی ضرر اور نقصان نہیں پہنچاؤں گا، دوسرا شخص جواب میں ”وعلیکم السلام“ کہتا ہے اور وہ بھی یہ اطمینان دلاتا ہے کہ میں بھی آپ کی سلامتی کا خواہشمند ہوں، میری طرف سے بھی آپ کو کسی ایذا اور ضرر کا احتمال نہیں ہے۔

اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا تحیہ بھی یہی ہے، جیسا کہ ”سَلَامٌ قَوْلًا مِّن رَّبِّ رَحِيمٍ“ (۲۲) سے معلوم ہوتا ہے، لیکن وہ بغرض اکرام و تکریم ہوگا، ہم تو ”السلام علیکم“ میں دعا کی بھی نیت کرتے ہیں مگر اللہ تعالیٰ

تو دعا کرنے والے نہیں، اس لیے یہ کہا جائے گا کہ وہاں مقصود اکرام اور تکریم ہے، یعنی یہ اطمینان دلانا ہے کہ تم ہمارے یہاں ذی کرامت اور عزت والے ہو اس لیے ”سَلَامٌ قَوْلًا مِّن رَّبِّ رَجِيمٍ“ فرمایا گیا ہے۔

یہی ملائکہ کا تحیہ بھی ہے، حدیث میں آتا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے حضرت جبریل علیہ السلام نے حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا کے بارے میں فرمایا ”فَاذْأَتُكَ هِيَ فَاقْرَأْ عَلَيْهَا السَّلَامَ مِنْ رَبِّهَا وَمَنِّي“ (۲۳) اسی طرح حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے بارے میں بھی وارد ہے ”هَذَا جِبْرِيلُ يَقْرُتُكَ السَّلَامَ“ (۲۴) حضرت آدم علیہ السلام کو اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے جب پیدا کیا تو اس وقت فرمایا ”اذهب فسلم علی اولئک من الملائکة، فاستمع ما یحییونک، تحبک وتحبک وذریعتک، فقال: السلام علیکم، فقالوا: السلام علیک ورحمة اللہ“ (۲۵)۔

اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے ہمیں ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا“ (۲۶) میں ہدایت کی ہے اگر تم کسی کے گھر جاؤ تو ”السلام علیکم“ کہہ کر اجازت مانگو اور پھر اسلام نے اس کو اہل اسلام کا شعار بنا دیا، قرآن کریم نے کہا ہے ”وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْفَقِيَ الْيَعْلَمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا“ (۲۷) ”السلام علیکم“ کہنے والے کو یہ نہ کہو کہ وہ مؤمن نہیں، یہ تو اہل اسلام کا شعار ہے، جب وہ ”السلام علیکم“ کہہ رہا ہے تو اس کو مؤمن مانا جائے گا، اسی شعار کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ”وتقرأ السلام علی من عرفتم ومن لم تعرف“ میں ذکر فرمایا ہے کہ تم اطعام طعام کرو اور جن کو جانتے ہو ان کو بھی سلام کرو اور جن کو نہیں جانتے ان کو بھی سلام کرو۔

اس سے بعض لوگ مستثنیٰ ہیں جیسے کفار خواہ ذی ہوں یا غیر ذی ہوں ان کو ابتدا بالسلام کی اجازت نہیں، اسی طرح عاصی مجاہر جو معصیت جہراً و علانیۃ کر رہا ہے اس کو بھی سلام کرنے سے منع فرمایا گیا ہے، اسی طرح کوئی آدمی پیشاب کر رہا ہو، یا غسل کر رہا ہو یا تلاوت کر رہا ہو، یا دعا کر رہا ہو، یا ذکر میں مشغول ہو یا درس و تدریس میں مشغول ہو تو اس کو سلام نہ کیا جائے، مختلف مواقع ہیں جن کو فقہاء نے بیان کیا ہے، اور ان کے استثناء کی معقول وجہ موجود ہے۔ (۲۸) البتہ اگر کوئی حاکم ظالم ہو اور اس کو ابتدا بالسلام نہ کی

(۲۳) دیکھیے صحیح مسلم (ج ۲ ص ۲۸۳) کتاب الفضائل، باب من فضائل خدیجۃ رضی اللہ عنہا۔ نیز دیکھیے مجمع الزوائد (ج ۹ ص ۲۳۳ و ۲۲۵)

کتاب المناقب، باب فضل خدیجۃ بنت خویلد زوجۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

(۲۴) صحیح بخاری، کتاب فضائل الصحابة، باب فضل عائشۃ، رقم (۳۷۶۸)۔

(۲۵) صحیح بخاری، کتاب أحادیث الأنبياء، باب خلق آدم وذریۃ، رقم (۳۳۲۶)۔

(۲۶) سورۃ النور/۲۶۔

(۲۷) سورۃ نساء/۹۳۔ (۲۸) دیکھیے بدل المجهود (ج ۱ ص ۳۲ و ۳۳) کتاب الطہارۃ، باب فی الرجل یرد السلام وهو بیول۔

چائے تو ضرر اور ایذاء کا احتمال ہو تو وہاں اجازت دی گئی ہے اگرچہ وہ غیر مسلم ہی کیوں نہ ہو، لیکن حضرت سیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ اگر وہ غیر مسلم ہے اور اس کے لیے اندیشہ ضرر کی وجہ سے ابتداء سلام کی نوبت آرہی ہے، اس وقت بھی، یا جواباً سلام کرنا پڑ رہا ہے تب بھی اگر سلام کا لفظ استعمال نہ کرے تو بہتر ہے، جواب میں ”هداک اللہ“ کہہ دے ”آداب“ بھی کہا جاسکتا ہے۔ (۲۹)

آج کل رواج یہ ہو گیا ہے کہ جس سے جان پہچان ہے اس کو سلام کرتے ہیں اور جس سے جان پہچان نہیں ہے اس کو سلام نہیں کرتے، یہ تو ٹھیک ہے کہ اگر کسی کے مسلمان ہونے ہی کی خبر نہ ہو اور اندیشہ ہو کہ یہ غیر مسلم ہوگا تو سلام نہ کیا جائے لیکن اگر یہ اندیشہ نہ ہو اور قلب میں یہ احتمال نہ آئے تو پھر آپ سلام کریں، ابتداء بالسلام میں تواضع ہے، متکبرین کا طریقہ ہوتا ہے کہ وہ دوسرے کے سلام کا انتظار کرتے ہیں اور ابتداء بالسلام میں کسرِ شان سمجھتے ہیں اس لیے ابتداء بالسلام کا اہتمام ہونا چاہیے، اور آپ کو معلوم ہے کہ ابتداء بالسلام مسنون ہے اور رد سلام واجب ہے، لیکن یہ مسنون واجب سے افضل ہے۔ (۳۰)

ایک قسم کے سوالات کے جواب

میں مختلف جوابات وارد ہونے کی وجوہ

یہاں حدیث میں سوال ”أئی الإسلام خیر“ تھا اور جواب میں ”تطعم الطعام وتقرأ السلام علی من عرفت ومن لم تعرف“ فرمایا گیا ہے، یہاں اشکال یہ ہوا کرتا ہے کہ سوال ایک جیسا ہوتا ہے لیکن جواب میں مختلف امور ذکر کیے جاتے ہیں، مثلاً حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے اس میں سوال ہے ”أئی العمل أفضل؟“ آپ نے جواب میں فرمایا ”ایمان باللہ ورسولہ، قیل: ثم ماذا؟ قال: الجهاد فی سبیل اللہ، قیل: ثم ماذا؟ قال: حج مبرور“ (۳۰)۔

اسی طرح حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ انہوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا ”أئی العمل أحب إلی اللہ؟“ تو آپ نے فرمایا ”الصلاة علی، قتلها“ قال: ثم آی؟ قال: ثم بر الوالدین قال: ثم آی؟ قال: الجهاد فی سبیل اللہ“ (۳۱)

(۲۹) فضل الباری (ج ۱ ص ۲۲۸)۔

(۳۰) دیکھیے تفسیر قرطبی (ج ۵ ص ۲۹۸ و ۲۹۹) قولہ تعالیٰ: ولذا حیثتم بتحیة فحیو اباً حسن منہا ووردوا۔ وتفسیر کبیر (ج ۱۰ ص ۲۱۱-۲۱۵) واورجز المسائل (ج ۱۵ ص ۹۶-۱۰۰) العمل فی السلام۔ وردالمختار (ج ۶ ص ۳۱۶) کتاب الحظر والإباحة (مطبوعہ اتح ایام سعید کمپنی)۔

(۳۰) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۸) کتاب الایمان، باب من قال: إن الایمان هو العمل۔

(۳۱) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۷۶) کتاب مواقیب الصلاة، باب فضل الصلاة لوقتہا۔

سوال یہ ہے کہ اس کی کیا وجہ ہے کہ سوال واحد یا متقارب ہیں لیکن جوابات مختلف ہیں؟
علماء نے اس اشکال کے بہت سے جواب دیے ہیں۔

① ایک جواب یہ ہے کہ اصل میں یہ جواب کا اختلاف سائلین کے حال کے اختلاف کی وجہ سے ہے، سائلین کے حالات کے اختلاف کی وجہ سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب مختلف دیے (۳۲) آپ نے دیکھا کہ سائل نماز پڑھتا ہے، جہاد میں بھی جاتا ہے، ایمان بھی لے آیا ہے لیکن وہ تھوڑا سا بخل سے کام لیتا ہے، اور اس میں کبر کا شانہ محسوس ہوتا ہے تو آپ نے ”تطعم الطعام وتقرأ السلام علی من عرفت ومن لم تعرف“ ارشاد فرمایا تاکہ اطعام طعام سے بخل کی نفی ہو جائے اور ”تقرأ السلام علی من عرفت ومن لم تعرف“ سے کبر کی نفی ہو جائے۔

ایک سائل کو دیکھا کہ وہ نماز اور والدین کی فرمانبرداری میں کوتاہی کرتا ہے تو وہاں آپ نے :
”الصلاة علی وقتها“ اور ”بر الوالدین“ کا ذکر کر دیا، اور پھر یہ بھی ہوتا ہے کہ سائل ایک ہے اور جواب کے وقت مجمع میں سامنے کئی آدمی ہیں، کسی میں ایک کوتاہی ہے کسی میں دوسری کوتاہی، تو سائل کی رعایت بھی آپ نے فرمائی اور دوسرے حاضرین کی بھی۔ بہر حال یہ جواب کا اختلاف لاختلاف حال السائلین ہوا ہے۔

② بعض حضرات نے کہا ہے کہ اصل میں یہ اختلاف اختلافِ ازمہ کی وجہ سے ہوا ہے (۳۳) ایک زمانہ ہوتا ہے کہ گرانی ہے، قحط کی صورت نمودار ہو گئی ہے، ایک آدمی آپ سے پوچھتا ہے کہ میں نظی حج کے لیے جانا چاہتا ہوں، آپ کا کیا مشورہ ہے؟ آپ اس سے کہتے ہیں کہ آپ حج کو نہ جائیں بلکہ لوگوں کو کھانا کھلائیں، اسی طریقہ سے ایک زمانہ تھا کہ ایمان لانے میں بڑی مشکل ہوتی تھی، کفار اور مشرکین کا ظلم اور تعدی لوگوں کو اسلام سے روک رہی تھی تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خصوصیت کے ساتھ ”ایمان باللہ ورسولہ“ کا ذکر فرمایا اور ایمان باللہ کے ساتھ آپ نے دوسری اُن چیزوں کا بھی ذکر فرمایا جو حالاتِ زمانہ کے اعتبار سے ضروری تھیں اور ترجیح کی مستحق تھیں۔

③ بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ یہ اختلاف اجوبہ شئونِ متکلم کی وجہ سے ہے، متکلم کی اپنی حالت کسی وقت میں کچھ ہوتی ہے اور کسی وقت میں کچھ ہوتی ہے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی نظر ایک رقت میں اللہ کے قہر اور غضب پر ہے تو آپ فرما رہے ہیں ”لا یدخل الجنة قتات“ (۳۴) دوسرے وقت میں

(۳۲) شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۸) کتاب الایمان، باب بیان نفاصل الإسلام وای امورہ افضل۔ (۳۳) فتح الباری (ج ۱ ص ۵۶)۔

(۳۴) صحیح بخاری، کتاب الأدب، باب ما یکرہ من النعیمة، رقم (۶۰۵۶)۔ و صحیح مسلم، کتاب الایمان، باب بیان غلظتِ تحریم النعیمة۔

وسنن ابی داؤد، کتاب الأدب، باب فی الفتات، رقم (۳۸۶۱)۔ وسنن ترمذی، کتاب البر والصلة، باب ما جاء فی النمام، رقم (۲۰۲۶)۔

آپ کی نظر اللہ کی شانِ رحمت پر ہے اور آپ فرما رہے ہیں ”من كان آخر كلامه لا إله إلا الله دخل الجنة“ (۳۵) تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے شئون میں، آپ پر وارد ہونے والی کیفیات میں اور حالات میں چونکہ اختلاف ہوتا تھا اسی کے اعتبار سے آپ جو اب ارشاد فرمایا کرتے تھے، خود ہم پر بھی یہ کیفیات مختلفہ وارد ہوتی رہتی ہیں ہمارا حال تو یہ ہے کہ کبھی کیفیات میں ہم پر نفس کا غلبہ ہوتا ہے اور کبھی شیطان کی تاثیر اپنا اثر دکھاتی ہے، جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر جو شئون کا اختلاف آتا تھا وہ شئون الہیہ کے تابع ہوتا تھا، نفس اور شیطان کا کوئی سوال نہیں تھا۔ (۳۶)

⑤ بعض حضرات نے فرمایا کہ دیکھیے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ سب سے افضل ہیں یہ تو آپ کو معلوم ہی ہے کہ فضیلتِ کئی حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کو حاصل ہے اور فضیلتِ کئی کا مطلب یہ ہے کہ من حیث المجموع جو تمام صحابہ میں افضل صحابی ہیں وہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ ہیں، لیکن اس فضیلتِ کئی کے ہوتے ہوئے بعض دوسرے صحابہ میں جزئی فضیلت پائی جاتی ہے، یعنی ایک خاص قسم کی فضیلت بعض صحابہ کے لیے مختص ہوتی ہے مثلاً ”أرحم أمتی بأمتی أبو بكر وأشد هم في أمر الله عمر، وأصدقهم حياء عثمان، وأعلمهم بالحلال والحرام معاذ بن جبل، وأفضلهم زيد بن ثابت، وأقرؤهم أبي، ولكل أمة أمين، وأما هذه الأمة أبو عبيدة بن الجراح“ (۳۷) وغیرہ، یہ ان صحابہ کے جو فضائل بیان کیے گئے ہیں یہ جزئی فضائل ہیں، ان جزئی فضائل کی وجہ سے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو جو فضیلتِ مطلقہ اور فضیلتِ کئی حاصل ہے وہ متاثر نہیں ہوتی، جمیع صفات کا اعتبار کر کے اگر آپ صحابہ میں یا امت میں افضل من الكل تلاش کریں گے تو وہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ ہوں گے۔ جیسے رسولوں میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو فضیلتِ کئی حاصل ہے، لیکن اس فضیلتِ کئی کے باوجود خود آپ نے بعض انبیاء کی جزئی فضیلتیں بیان کی ہیں۔

آپ نے فرمایا کہ قیامت کے روز جب میں اپنی قبر سے اٹھوں گا تو میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کو دیکھوں گا کہ وہ عرش کے پائے کو پکڑے ہوئے ہوں گے، (۳۸) یہ ان کی جزئی فضیلت ہے۔

اسی طرح حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قیامت جب ہوگی اور حشر اجساد من القبور جب

(۳۵) سنن ابی داؤد، کتاب الجنائز، باب فی التلقین، رقم (۳۱۱۶)۔

(۳۶) شئونِ نبویہ کی تفصیل کے لیے دیکھیے فتح الملہم (ج ۱ ص ۵۹۳-۵۹۶) کتاب الایمان، باب الدلیل علی أن من مات علی التوحید دخل الجنة قطعاً۔

(۳۷) جامع ترمذی، کتاب المناقب، باب مناقب معاذ بن جبل، وزید بن ثابت، وأبی، وأبی عبيدة بن الجراح رضی اللہ عنہم رقم (۳۶۹۰) و (۳۶۹۱)۔

(۳۸) عن ابی سعید رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: ”الناس یصعقون یوم القیامة فأکون أول من یقیق، فإذا أنا بموسى أخذ

بقائمة من قوائم العرش....“ صحیح بخاری، کتاب أحادیث الأنبياء، باب قول اللہ تعالیٰ: ”وواعدنا موسى ثلاثین ليلة وأتممناها بعشر....“ رقم (۳۳۹۸)۔

ہوگا تو سب سے پہلے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو لباس پہنایا جائے گا (۳۹) ان کی یہ فضیلت بھی جزئی ہے۔
حضرت سلیمان علیہ السلام کو حکومت ایسی عطا کی گئی کہ جنات کے اوپر بھی ان کی حکومت چل رہی تھی (۴۰) اس حکومت میں وہ تمام حیوانات کی بولی بھی سمجھتے تھے اور اس کے مطابق عملی اقدام کرتے تھے، یہ حضرت سلیمان علیہ السلام کی جزئی فضیلت ہے۔

ظاہر ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ جزئی فضیلتیں نہیں دی گئی تھیں اس لیے یہ کہا جائے گا کہ جس طریقہ سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو فضیلت ملی حاصل ہے اور وہ جزئی فضیلت سے متاثر نہیں ہوتی اسی طریقہ سے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کو فضیلت ملی حاصل ہے، دوسرے صحابہ کے جزئی فضائل سے وہ کئی فضیلت متاثر نہیں ہوتی۔

ایسے ہی یہاں بہت سے اعمال ہیں جن کو فضیلت جزئی حاصل ہے، مثال کے طور پر ”تطعم الطعام وتقرأ السلام علی من عرفت ومن لم تعرف“ کو اس اعتبار سے فضیلت حاصل ہے کہ اس میں بخل اور کبر کی نفی ہو رہی ہے اور بخل و کبر کی نفی سب کے نزدیک پسندیدہ ہے، کسی کو اس کی خوبی سے انکار نہیں ہے، تو اس کی فضیلت اس اعتبار سے ہے کہ اس میں کسی کا اختلاف نہیں، جہاد ایک فضیلت والا عمل ہے اور اس میں بہت بڑی فضیلت ہے لیکن کئی آدمیوں کو اس میں اشکال ہوتا ہے کہ یہ تو خونریزی ہے، اس میں سفک و ماء ہوتا ہے، لیکن ”تطعم الطعام وتقرأ السلام علی من عرفت ومن لم تعرف“ میں کوئی آدمی اختلاف نہیں کر سکتا۔

ایک فضیلت مشقت کے اعتبار سے ہوتی ہے ”أجرکم علی قدر نصیبکم“ ”العطایا علی متن البلیا“ جتنی مشقت ہوگی اتنی فضیلت ہوگی، اس اعتبار سے اگر آپ دیکھیں تو ایمان باللہ میں سب سے زیادہ مشقت ہے، ہم تو نسلی طور پر مسلمان ہو گئے اور ہمارا ایمان تقلیدی ہے اگرچہ یہ نسلی اور تقلیدی ایمان بھی معتبر ہے جیسا کہ پہلے بیان ہوا ہے لیکن آپ ذرا سوچیں ایک آدمی لات و عنزی کی عبادت کرتا ہو، ان کو اپنا مشکل کشا اور حاجت روا سمجھتا ہو، ان کے سامنے انتہائی تعظیم بجالاتا ہو، اور پیشانی زمین پر رکھ کر ان کو سجدہ کرتا ہو، یہ رسم اس کے آباء و اجداد سے نسلاً بعد نسل چلی آرہی ہو، اب وہ آدمی اللہ پر ایمان لاتا ہے اور انہی معبودوں کو جن کی وہ انتہائی تعظیم کیا کرتا تھا اور حاجت روا مشکل کشا سمجھا کرتا تھا، اللہ پر ایمان لا کر ان کی نفی کر رہا ہے، بے بسی کا اقرار اور اعتراف کر رہا ہے، ان کو باطل معبود کہہ رہا ہے اور نسلاً بعد نسل چلی

(۳۹) عن ابن عباس رضی اللہ عنہما عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: ”إنکم محشورون حفاة عراة غرلاً ثم فرأ: کما بدأنا أول خلق نعیذہ“
وَعَدَا عَلَيْنَا، اِنَّا كُنَّا فَا عِلْمِینَ“ واول من یکسی یوم القیامۃ ابراہیم“ صحیح بخاری، کتاب الانبیاء باب قول اللہ تعالیٰ: وَاخِذِ اللہُ اِبْرَاهِیمَ حَلِیلًا، رقم (۳۳۳۹)۔
(۴۰) کما فی قولہ تعالیٰ: ”وَمِنَ الْجِنِّ مَن یَعْمَلُ بَیْنَ یَدَیْهِ اِذْنًا رَّبِّہٖ... وَقَلِیلٌ مِّنْ عِبَادِی الشُّکُورُ“ سورہ صبا/ ۱۲-۱۳۔

آنے والی خاندانی روایت سے انحراف کر رہا ہے، یہ معمولی بات نہیں ہے، بہت مشکل کام ہے۔
 مبتدعین کے حال پر غور کریں، ایک آدمی بدعتی ہوتا ہے، ہزار آپ اس کو سمجھائیں کہ وہ بدعت
 سے توبہ کر لے اور سنت کا عاشق بن جائے، وہ اپنی بدعت کو کسی قیمت پر چھوڑنے کے لیے تیار نہیں ہوتا،
 اس سے جب آپ یہ کہتے ہیں کہ اس کا تو قرآن و حدیث میں کہیں کوئی ثبوت نہیں، تو وہ آخری جواب یہی
 دیتا ہے کہ یہ ایک اچھا اور نیک کام ہے اگر اس کو کر لیا جائے تو کیا حرج ہے؟ لاجواب ہونے کے بعد وہ یہ
 حرج والی بات سامنے لاتا ہے لیکن بدعت سے توبہ کرنے کے لیے تیار نہیں ہوتا، تو پھر کسی دین کو چھوڑ کر
 دوسرا دین اختیار کرنا کیسے آسان کام ہو سکتا ہے۔

اسی طریقے سے ”ایمان باللہ“ کے بعد آپ نے جہاد فی سبیل اللہ کو ذکر فرمایا ہے، جہاد فی سبیل اللہ
 میں کیا مشکلات ہیں؟ آپ جانتے ہیں کہ جان کو ہتھیلی پر رکھ کر اپنے آپ کو خطرات میں ڈالنا ہوتا ہے، جو
 آسان کام نہیں ہے، اسی لیے اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے ”إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِإِذْنِهِمُ الْجَنَّةَ (۳۱)
 فرمایا اور ان کو جنت کی بشارت دی اور اس کے لیے ”اشتری“ کا لفظ استعمال فرمایا۔

اسی طرح حج کے اندر بڑی مشقت ہے، آدمی ایک ملک سے دوسرے ملک میں جاتا ہے، زبان سے
 بھی آشنا نہیں ہوتا، وہاں کے رسم و رواج سے بھی واقف نہیں، قدم قدم پر پیسہ پانی کی طرح بہانا پڑتا ہے،
 اور اجنبی اور ناواقف لوگوں کے غیر ہمدردانہ سلوک سے متاثر ہونا پڑتا ہے، لیکن حاجی ان ساری چیزوں کو
 خندہ پیشانی سے برداشت کرتا ہے، تو ایمان، جہاد اور حج کی جو افضلیت بیان کی گئی ہے وہ مشقت کی جت
 سے ہے۔

اسی طریقے سے ایک حدیث میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ”أَيُّ الْعَمَلِ أَحَبُّ إِلَى اللَّهِ؟“
 کے جواب میں ”الصلاة على وقتها“ کا ذکر فرمایا، وہاں احبیت اس اعتبار سے ہے کہ نماز میں اللہ سبحانہ
 و تعالیٰ اور بندے کے درمیان عبدیت کا تعلق قائم ہوتا ہے وہ اللہ تعالیٰ کے سامنے انتہائی عاجزی اختیار کرتا ہے
 اس سے نماز میں احبیت پیدا ہوتی ہے۔

اس حدیث میں آپ نے ”الصلاة على وقتها“ کے بعد ”بر الوالدین“ کا ذکر کیا ہے، اس
 لیے کہ اس میں ماں باپ کی اطاعت اور فرمانبرداری، ان کے سامنے عاجزی کا اختیار کرنا ہوتا ہے، قرآن مجید
 میں بھی ہے ”أَنِ اشْكُرْ لِيْ وَلِوَالِدَيْكَ“ (۳۲) اپنی ذات کے ساتھ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے والدین کا ذکر کیا :
 وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا آيَاتُهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا“ (۳۳) یہاں بھی اپنی عبادت کے ساتھ والدین کے ساتھ

حسن سلوک کو بیان فرمایا۔

اس کے بعد اس حدیث میں آپ نے جہاد کا ذکر کیا ہے، جہاد میں امیر کے سامنے اپنی عاجزی کا اقرار ہوتا ہے اور مجاہد امیر کے حکم پر اپنی جان کو قربان کرنے کے لیے تیار ہو جاتا ہے، تو نماز، برّ الوالدین اور جہاد میں عاجزی، اطاعت اور فرمانبرداری کی جہات فضیلت کے لیے موجود ہیں۔

حاصل یہ ہے کہ مختلف جہات سے اعمال میں فضیلت پائی جاتی ہے تو کسی موقعہ پر خاص جہت فضیلت کا لحاظ فرما کر مخصوص اعمال کو بیان فرمایا اور کہیں دوسری جہت فضیلت کا اعتبار فرما کر اس سے متعلق اعمال کو ذکر فرمایا، مختلف اعمال میں جزئی فضائل موجود ہیں انہی جزئی فضیلتوں کو جواب کے وقت پیش نظر رکھا گیا ہے۔ (۳۳)

⑤ ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ مختلف اجناس ہیں، ان اجناس میں سے بعض اجناس کا آپ نے ایک سوال کے جواب میں ذکر فرمایا اور بعض اجناس کا دوسرے سوال کے جواب میں ذکر فرمایا اور بعض اجناس کا تیسرے سوال کے جواب میں۔

واللہ اعلم بالصواب

هذا آخر ما أردنا إيراده من شرح أبواب كتاب الإيمان

ويليه إن شاء الله تعالى في المجلد الثاني

”باب من الإيمان أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه“

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على رسول محمد

أفضل الموجودات وأكرم المخلوقات، وعلى آله وأصحابه والتابعين

لهم بإحسان ما دامت الأرض والسموات.



مصادر ومراجع

نام کتاب	نام مصنف	ناشر/مطبع
۱- ابن ماجہ اور علم حدیث	مولانا عبدالرشید نعمانی مدظلہم	میر محمد کتب خانہ مرکز علم و ادب آرام بلاغ کراچی
۲- الأبواب والترجم الصحیح البغاری	حضرت مولانا محمد ادریس صاحب کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۹۳ھ	مکتبہ جمیلی لاہور
۳- الأبواب والترجم الصحیح البغاری	شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا صاحب رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۴۰۲ھ مطابق ۱۹۸۲ء	ایچ ایم سعید کونہی پاکستان چوک کراچی
۴- اتحاف السادة المستقین	علامہ سید محمد بن محمد الحسینی الزیدی المشہور بر تفضی رحمۃ اللہ متوفی ۱۲۰۵ھ	دار احیاء التراث العربی
۵- الإیتقان فی علوم القرآن	حافظ جلال الدین عبدالرحمن سیوطی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۹۱۱ھ	شرکتہ مکتبہ و مطبعہ - مصطفی البابی الحلبي مصر طبع رابع ۱۳۹۸ھ مطابق ۱۹۷۸ء
۶- الأجوبة الفاصلة للأسئلة العشرة الكاملة	امام عبدالحی بن عبدالحلیم لکھنوی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۰۳ھ	مکتب المطبوعات الاسلامیہ، بمبای طبع دوم ۱۳۰۳ھ مطابق ۱۹۸۳ء
۷- احیاء علوم الدین مع شرح اتحاف السادة المستقین	امام محمد بن محمد الغزالی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۵۰۵ھ	دار احیاء التراث العربی - بیروت
۸- اختصار علوم الحدیث	ابوالفداء عماد الدین اسماعیل بن شہاب الدین عمر المعروف بابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۷۷۴ھ	دار التراث، القاہرہ ۱۳۹۹ھ مطابق ۱۹۷۹ء
۹- الأربعون السنویہ بشرح الامام ابن دقیق العید رحمۃ اللہ	ابوزکریا یحییٰ بن خرف السنودی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۶۷۶ھ	طبعہ شریعتی

نام کتاب	نام مصنف	ناشر/مطبع
۱۰- ارشاد الساری شرح صحیح البخاری	ابوالعباس شہاب الدین احمد بن محمد القسطلانی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۹۲۳ھ	المطبعة الکبری الامیریة، مصر، طبع سلسلہ ۱۳۰۴ھ
۱۱- ارشاد القاری الی صحیح البخاری	حضرت مفتی رشید احمد صاحب لدھیانوی مدظلہم حکیم الامت مجدد الملت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۶۲ھ	محمد سعید اینڈ سنز کراچی طبع اولی دارالاشاعت کراچی
۱۲- ارولح ثلثہ		
۱۳- اساس البلاغۃ	جار اللہ ابوالقاسم محمود بن عمر الزمخشری متوفی ۵۳۸ھ	دار المعرفۃ للطباعة والنشر، بیروت، ۱۳۹۹ھ مطابق ۱۹۷۹ء
۱۴- الاستیعاب فی اسماہ الاتعاب بہامش الامتیاز	ابو عمر یوسف بن عبد اللہ بن محمد بن عبد البر رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۴۶۳ھ	دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع، بیروت
۱۵- اشۃ اللمعات	شیخ عبد الحق محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۰۵۲ھ	مکتبہ نوریہ رضویہ سکس پاکستان دار الفکر، بیروت
۱۶- الاصابۃ فی تسمیۃ الصحابة	شہاب الدین ابوالفضل احمد بن علی العسقلانی المسمری المعروف بابن حجر رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۸۵۲ھ	
۱۷- اصول البرزوی	فخر الاسلام ابوالحسن علی بن محمد البرزوی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۴۸۲ھ	الصدف پبلشرز کراچی دار العلم للسلامین طبع، ٹامسن، جولائی ۱۹۸۹ء
۱۸- الأعلام	خیر الدین بن محمود بن محمد الزیرکلی متوفی ۱۳۹۶ھ مطابق ۱۹۷۶ء	مركز احیاء التراث الاسلامی، جامعہ ام القریٰ مکہ المکرمۃ دار الجلیل، بیروت
۱۹- أعلام الحديث	امام ابوسلیمان حمد بن محمد الخطابی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۳۸۸ھ	
۲۰- إلهام الموقعین عن رب العالمین	شمس الدین ابو عبد اللہ محمد بن ابی بکر المعروف بابن القیم متوفی ۷۵۱ھ	
۲۱- الإمام البخاری إمام الحفاظ والمحدثین	علامہ تقی الدین الندوی مدظلہم	الکتابۃ المدینۃ، العین، الامارات العربیۃ المتحدۃ طبع ثالث ۱۳۰۵ھ مطابق ۱۹۸۵ء
۲۲- امداد الباری	حضرت مولانا عبد الجبار اعظمی رحمۃ اللہ علیہ متوفی	مکتبہ حرم مراد آباد شاہ ولی اللہ اکیڈمی سندھ
۲۳- امان النظر	علامہ قاضی محمد اکرم نصر پوری سندھی رحمۃ اللہ علیہ (من علماء القرن الحادی عشر) مولانا سید احمد رضا بجنوری مدظلہم	مدینہ پریس، بجنور
۲۴- انوار الباری	ناصر الدین ابوسعید عبد اللہ بن عمر البویہی شافعی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۶۹۲ھ	مکتبہ یوسفی ریونند
۲۵- انوار التنزیل و اسرار التاویل المعروف بتفسیر البیضاوی مع شیخ زادہ	شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا صاحب رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۰۲ھ	ادارۃ تالیفات اشرفیہ ملتان
۲۶- ہوجز المسالک الی مؤظامالک	حضرت مولانا سید فخر الدین احمد صاحب رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۹۲ھ	مکتبہ مجلس قاسم المعارف ریونند
۲۷- ایضاح البخاری		

نام کتاب	نام مصنف	ناشر/مطبع
۲۸- الباعث الخفيث	شیخ احمد محمد شاکر رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۷۷ھ	دار التراث قاہرہ مصر ۱۳۹۹ھ مطابق ۱۹۷۹ء
۲۹- بدایہ البعث و نہایہ المصعد	قاسم ابو الولید محمد بن احمد بن رشد قرطبی متوفی ۵۹۵ھ	مصر طبع خامس ۱۳۰۱ھ مطابق ۱۹۸۱ء
۳۰- البدایہ و النہایہ	حافظ عماد الدین ابو الفداء اسماعیل بن عمر المعروف بابن کثیر متوفی ۷۷۴ھ	مکتبۃ المعارف بیروت، طبع ثانی ۱۹۷۷ء
۳۱- البدر الساری حاشیہ فیض الباری	حضرت مولانا بدر عالم میرٹھی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۸۵ھ	ربانی بکنڈیو دیہان ۱۹۸۰ء
۳۲- بذل المجمود فی حل ابی داؤد	حضرت علامہ ظلیل احمد سہارنپوری رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۲۶ھ	مطبعہ ندوۃ العلماء لکھنؤ ۱۳۹۳ھ مطابق ۱۹۷۳ء
۳۳- بستان المحدثین	حضرت شاہ عبد العزیز صاحب رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۲۳۹ھ	راج ایم سعید کمپنی پاکستان چوک کراچی، طبع سوم ۱۹۸۲ء
۳۴- البلاغ (مفتی اعظم سبھ)	سید محمد بن محمد المعروف بالرفضی الزیدی متوفی ۱۲۰۵ھ	دارالعلوم کراچی ۱۳۹۹ھ
۳۵- بلغۃ الارباب فی مصطلح آثار الحبیب	حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی نور اللہ مرقدہ متوفی ۱۳۶۲ھ	مکتب المطبوعات الاسلامیہ بحلب طبع دوم ۱۳۰۸ھ
۳۶- بیان القرآن	مولانا سید ابوالحسن علی ندوی مدظلہم ابوالفضیل سید محمد بن محمد المعروف بالرفضی الزیدی متوفی ۱۲۰۵ھ	یخ غلام علی اینڈ سنز لاہور
۳۷- پرانے چراغ	حافظ احمد بن علی المعروف بالخطیب البنداری متوفی ۱۲۶۳ھ	مجلس نشریات اسلام کراچی
۳۸- تاج العروس من جواهر القاموس	شیخ حسین بن محمد بن الحسن الدیار بکری المالکی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۹۶۶ھ	دار مکتبۃ الحیاء بیروت لبنان
۳۹- تاریخ بغداد اؤمدنہ السلام	مرتبه سید محبوب رضوی حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی مدظلہم امیر المؤمنین فی الحدیث محمد بن اسماعیل البغاری رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۲۵۶ھ	دار الکتب العربی بیروت لبنان
۴۰- تاریخ الخمیس فی احوال انفس نفیس	شیخ محمد بن محمد بن الحسن الدیار بکری المالکی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۹۶۶ھ	مؤسسۃ شعبان بیروت
۴۱- تاریخ دارالعلوم دیوبند	مرتبه سید محبوب رضوی حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی مدظلہم امیر المؤمنین فی الحدیث محمد بن اسماعیل البغاری رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۲۵۶ھ	ادارہ اہتمام دارالعلوم دیوبند طبع اول ۱۳۹۷ھ
۴۲- تاریخ دعوت و عزیمت	شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا کاندھلوی قدس سرہ متوفی ۱۳۰۲ھ	مجلس نشریات اسلام پاکستان
۴۳- تاریخ الکبیر	حضرت مولانا عبد الرشید نعمانی صاحب مدظلہم ابوالعلاج جمال الدین یوسف بن عبد الرحمن الرزقی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۷۴۲ھ	دار الکتب العلمیۃ بیروت
۴۴- تاریخ مشائخ پشت	شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا کاندھلوی قدس سرہ متوفی ۱۳۰۲ھ	مجلس نشریات اسلام کراچی
۴۵- تبصرہ برالدخل فی علوم الحدیث للعالم	حضرت مولانا عبد الرشید نعمانی صاحب مدظلہم ابوالعلاج جمال الدین یوسف بن عبد الرحمن الرزقی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۷۴۲ھ	الرحیم اکیڈمی کراچی
۴۶- تحف الاشراف بمعرفۃ الاشراف	ابوالعلاج جمال الدین یوسف بن عبد الرحمن الرزقی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۷۴۲ھ	المکتب الاسلامی بیروت طبع دوم ۱۳۰۲ھ مطابق ۱۹۸۲ء

نام کتاب	نام مصنف	ناشر/مطبع
۴۷- تحفہ القاری فی حل مشکلات البخاری	حضرت مولانا محمد ادریس صاحب کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۹۲ھ	مکتبہ عثمانیہ لاہور
۴۸- تدریب الراوی شرح تقریب النوای	حافظ جلال الدین عبدالرحمن سیوطی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۹۱۱ھ	المکتبۃ العلمیۃ مدرستہ منورہ
۴۹- تدوین حدیث	حضرت مولانا سید مناظر احسن گیلانی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۷۵ھ	مکتبہ اسماعیلیہ جو نامہ مارکیٹ کراچی
۵۰- تذکرہ حضرت مولانا فضل الرحمن کنج مراد آبادی	حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی مدظلہم	مجلس نشریات اسلام کراچی
۵۱- تذکرۃ الحفاظ	حافظ ابو عبد اللہ شمس الدین محمد بن احمد بن عثمان ذہبی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۷۴۸ھ	دائرۃ المعارف عثمانیہ ہند
۵۲- تذکرۃ الرشید	حضرت مولانا عاشق الہی صاحب میرٹھی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۶۰ھ	ادارہ اسلامیات لاہور
۵۳- التعقیبات علی الدراسات	حضرت مولانا عبد الرشید صاحب نعمانی مدظلہم	لجنۃ احیاء الادب السنہی دار احیاء التراث العربی
۵۴- تعلیقات علی ذیل تذکرۃ الحفاظ لابن فہد الکنی	علامہ محمد زاہد الکوثری رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۷۱ھ	مکتب المطبوعات الاسلامیۃ حلب طبع سوم ۱۳۰۷ھ مطابق ۱۹۸۷ء
۵۵- تعلیقات علی الرفع والتکمیل للکنوی	شیخ عبد الفتاح ابو غندہ حفظہ اللہ تعالیٰ	مطبوعہ مع سنن ابن ماجد قدسی کتب خانہ کراچی
۵۶- تعلیقات علی شروط الائتہ الخمسہ للہارزی	علامہ محمد زاہد الکوثری رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۷۱ھ	مطبوعہ مع سنن ابن ماجہ قدسی کتب خانہ کراچی
۵۷- تعلیقات علی شروط الائتہ الستہ للمقدسی	علامہ محمد زاہد الکوثری رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۷۱ھ	مطبوعہ مع سنن ابن ماجہ قدسی کتب خانہ کراچی
۵۸- تعلیقات علی علوم الحدیث لابن السلاط	دکتر نور الدین عمرت	دار الفکر، بیروت ۱۳۰۶ھ مطابق ۱۹۸۶ء
۵۹- تعلیقات علی مسند الامام احمد	علامہ احمد محمد شاہ رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۷۷ھ	دار المعارف مصر
۶۰- تغلیق التعلیق	حافظ احمد بن علی المعروف بابن حجر العسقلانی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۸۵۲ھ	المکتب الاسلامی ودار عماد مجمع الملک فہد سعودی عرب
۶۱- تفسیر عثمانی	شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۶۹ھ	مکتب الاعلام الاسلامی ایران
۶۲- التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)	امام ابو عبد اللہ فخر الدین محمد بن عمر بن الحسین رازی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۶۰۶ھ	دار الفکر بیروت
۶۳- تفسیر القرآن العظیم	حافظ ابو الغداء عماد الدین اسمعیل بن عمر ابن کثیر دمشقی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۷۷۴ھ	دار الفکر بیروت
۶۴- تقریب التہذیب	حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۸۵۲ھ	دار الرشید حلب ۱۳۰۶ھ

ناشر / مطبع

نام مصنف

نام کتاب

- ۶۵- التقریب والتیسیر لمعرفة سنن البشير النذير
امام ابو زكريا يحيى بن حمر بن نووي رحمه الله عليه متوفى ۶۷۶ھ
- ۶۶- تقرير بخاري حريف اردو
حضرت شيخ الحديث مولانا محمد زكريا صاحب كاند هلوي رحمه الله عليه متوفى ۱۳۰۲ھ
- ۶۷- التقرير والتعمير
علامه شمس الدين ابو عبد الله محمد بن محمد بن محمد بن امير الحاج رحمه الله عليه متوفى ۸۷۹ھ
- ۶۸- التقييد والايضاح لاطلاق واغلاق من كتاب ابن الصلاح
حافظ ابو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي رحمه الله عليه متوفى ۸۰۶ھ
- ۶۹- تكملة فتح المصنف
شيخ الاسلام حضرت مولانا محمد تقى عثمانى مد ظله العالی
- ۷۰- التفتيح المبهر في تخريج احاديث الرافعي الكبير
حافظ ابن حجر عسقلاني رحمه الله عليه متوفى ۸۵۲ھ
- ۷۱- تفتيح المستدرک (مع المستدرک)
حافظ شمس الدين محمد بن احمد بن عثمان ذهبي رحمه الله عليه متوفى ۷۴۸ھ
- ۷۲- التبيد لافي المؤطا من المعاني والاسانيد
حافظ ابو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر مالكي رحمه الله عليه ۳۶۳ھ
- ۷۳- تنظيم الاشارات في حل عويصات المشكوة
مولانا ابو الحسين صاحب رحمه الله عليه متوفى
- ۷۴- تهذيب الاسماء واللغات
امام محي الدين ابو زكريا يحيى بن حمر بن نووي رحمه الله عليه متوفى ۶۷۶ھ
- ۷۵- تهذيب التهذيب
حافظ احمد بن علي العسقلاني
- ۷۶- تهذيب الكمال
المعروف بابن حجر رحمه الله عليه متوفى ۸۵۲ھ
- ۷۷- توجيه النظر الى اصول الاثر
حافظ جمال الدين ابو الحجاج يوسف بن عبد الرحمن مرتضى رحمه الله عليه متوفى ۷۴۲ھ
- ۷۸- تيسير القاري شرح صحيح بخاري
علامه طاہر بن صالح بن احمد الجزائري رحمه الله عليه متوفى ۱۳۳۸ھ مطابق ۱۹۲۰ء
- ۷۹- الثقات
مولانا نور الحق بن شيخ عبد الحق محدث دہلوی رحمه الله عليه متوفى ۱۰۷۳ھ
- ۸۰- جامع الاصول من حديث الرسول
حافظ ابو حاتم محمد بن حبان بستي رحمه الله عليه متوفى ۳۵۴ھ
- ۸۱- جامع بيان العلم وفضله وما ينبغى في روايته وحمله
علامه مجد الدين ابو السعادات المبارك بن محمد ابن الاثير الجزري رحمه الله عليه متوفى ۶۰۶ھ
- ۸۲- جامع ترمذي
حافظ ابو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر مالكي رحمه الله عليه متوفى ۳۶۳ھ
- ۸۳- جامع ترمذي
امام ابو عيسى محمد بن عيسى بن سوره ترمذي رحمه الله عليه متوفى ۲۷۹ھ
- امام ابو عيسى محمد بن عيسى بن سوره ترمذي رحمه الله عليه متوفى ۲۷۹ھ
- الكتبة العلمية مدرسته منوره
- مكتبة الشيخ كراچي - المطبعة الكبرى الاميرية بولاق مصر طبع اول ۱۳۱۷ھ
- مكتبة سلفيه مدرسته منوره طبع اول ۱۳۸۹ھ
- مكتبة دار العلوم كراچي
- دار نشر الكتب الاسلاميه لاهور
- دار الفكر بيروت
- الكتبة التجارية مكة المكرمة
- مير محمد كتب خانه آرام باغ كراچي
- ادارة الطباعة النيرية دائرة المعارف النظامية حيدرآباد الدکن ۱۳۲۵ھ
- مؤسسه الرساله طبع اول ۱۳۱۳ھ
- دار المعرفة بيروت
- مطبع علوي لكهنؤ
- دائرة المعارف العثمانية حيدرآباد ۱۳۹۳ھ
- دار الفكر بيروت
- دار الفكر بيروت
- دار احياء التراث العربي بيروت
- راج ايم سعيد كهنی كراچي

نام کتاب	نام مصنف	ناشر / مطبع
۸۳- الجامع الصغير في الفوائد البشير النذير	حافظ جلال الدين عبد الرحمن سيوطي رحمه الله عليه متوفى ۹۱۱ھ	مکتبه اسلاميه سمندري لائل پور
۸۴- الجامع الكبير	حافظ جلال الدين عبد الرحمن سيوطي رحمة الله عليه متوفى ۹۱۱ھ	نسخه مصورة عن دار الكتب المصرية
۸۵- الجامع لأحكام القرآن	امام ابو عبد الله محمد بن احمد الانصاري القرطبي رحمه الله عليه متوفى ۶۷۱ھ	دار الفكر بيروت
۸۶- الجواهر المصنفة في الطبقات المنفية	حافظ ابو محمد محي الدين عبد القادر قرشي رحمه الله عليه متوفى ۷۷۷ھ	مير محمد آرام بلخ كراچی
۸۷- الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الاسلام ابن حجر	حافظ شمس الدين ابوالخیر محمد بن عبد الرحمن سعادى رحمة الله عليه متوفى ۹۰۲ھ	لجنة احیاء التراث الاسلامی مصر
۸۸- چراغ محمد (سوانح شيخ الاسلام حضرت مدني)	علامہ محمد زاہد المسینى مدظلہم	دار الارشاد انک پاکستان
۸۹- حاشية السندی على البخاری (مطبوع مع صحيح بخاری)	امام ابوالحسن نورالدين محمد بن عبد الوهادى سندھى رحمه الله عليه متوفى ۱۱۳۸ھ	قدیس کتب خانہ کراچی
۹۰- حاشية صحيح بخاری	حضرت مولانا احمد علی سہارنپوری رحمه الله عليه متوفى ۱۲۹۷ھ	قدیس کتب خانہ کراچی
۹۱- حاشية قواعد في علوم الحديث	علامہ شیخ عبدالفتاح ابو غدة حفظہ اللہ تعالیٰ	مکتب المطبوعات الاسلامیہ حلب
۹۲- حاشية لأمع الدراری	حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب رحمه الله عليه متوفى ۱۳۰۲ھ	مکتبه امداویہ مکہ مکرمہ
۹۳- تبة الله بالهد	حضرت شادولى الله احمد بن عبد الرحيم وبلوى رحمه الله عليه متوفى ۱۱۷۶ھ	ادارة الطباعة المنيرية مصر ۱۳۵۲ھ
۹۴- حیات شيخ الهند	حضرت مولانا سيد احمد حسين صاحب ديوندى رحمه الله عليه متوفى ۱۳۶۴ھ	دار الفكر بيروت
۹۵- حلية الاولیاء	حافظ ابو نعیم احمد بن عبد اللہ بن احمد اصمہانی شافعی رحمه الله عليه متوفى ۴۳۰ھ	دار الفكر بيروت
۹۶- الخصائص الكبرى (کفاية الطالب الطبيب في خصائص الطبيب)	حافظ جلال الدين عبد الرحمن سيوطي رحمه الله عليه متوفى ۹۱۱ھ	دار الكتب العلمية بيروت
۹۷- خلاصة تدنيب تهذيب الكمال	علامہ حفص الدين خزرجي رحمة الله عليه متوفى ۹۲۳ھ کے بعد	مکتب المطبوعات الاسلامیہ حلب
۹۸- الدرر الكامنة في اعيان المائة الثامنة	حافظ ابن حجر عسقلاني رحمه الله عليه متوفى ۸۵۲ھ	دائرة المعارف العثمانية حيدرآباد کن ۱۰۹۶ھ
۹۹- درس بخاری	شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمه الله عليه متوفى ۱۳۶۹ھ (تنبیلاً وترتیباً مولانا عبد الوحید صدیقی فتحپوری)	مکتبه عارفین پاکستان چوک کراچی
۱۰۰- الدر المختار مع رد المحتار	علامہ علاء الدين محمد بن علی بن محمد السکفی رحمه الله عليه متوفى ۱۰۸۸ھ	مکتبه رشیدیہ کونسل ایچ ایم سعید کمپنی کراچی
۱۰۱- الدر المنثور في التفسير بالماثور	علامہ حافظ جلال الدين عبد الرحمن سيوطي رحمه الله عليه متوفى ۹۱۱ھ	مؤسسة الرسالة
۱۰۲- دلائل النبوة	حافظ ابو نعیم احمد بن عبد اللہ بن احمد اصمہانی رحمه الله عليه متوفى ۴۳۰ھ	دار النفايس
۱۰۳- دلائل النبوة	حافظ ابوبکر احمد بن الحسين بن علی الیویقی رحمه الله عليه متوفى ۳۵۸ھ	مکتبه اثریہ لاہور
۱۰۴- دیوان الحماسة	ابو تمام شیب بن اوس بن حارث طائی متوفى ۲۳۱ھ	میر محمد آرام بلخ كراچی
۱۰۵- دیوان الشافعی	امام محمد بن ادریس بن عباس الشافعی رحمه الله عليه متوفى ۲۰۴ھ	دار الجیل بیروت
۱۰۶- ذب ذبابات الدراسات عن المذاهب الاربعه المتناسبات	علامہ محمد دم عبد اللطيف سندھي رحمة الله عليه متوفى ۱۱۸۹ھ	لجنة احیاء الادب السندی

نام کتاب	نام مصنف	ناشر/مطبع
۱۰۷- رد المحتار فرح الدر المختار	علامہ محمد امین بن عمر بن عبدالعزیز عابد بن دمشق شامی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۲۵۲ھ	مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی
۱۰۸- رسالہ فرح تراجم ابواب البخاری	حضرت مولانا شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۱۷۶ھ	قدیمی کتب خانہ کراچی
(مطبوعہ مع صحیح بخاری)		
۱۰۹- الرسالة المحمدیہ	حضرت مولانا سید سلیمان ندوی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۹۵۳ء	
(عربی ترجمہ خطبات مدراس)		
۱۱۰- الرسالة المستطرفہ لہیان	علامہ محمد بن جعفر کتانی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۳۵ھ	میر محمد آرام بلخ کراچی
مشور کتب السنۃ المشرفہ		
۱۱۱- الرفع والتکمیل	علامہ ابوالحسنات عبدالحی لکھنوی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۰۴ھ	مکتبہ المطبوعات الاسلامیہ طبع سوم ۱۳۰۷ھ
فی الجرح والتعديل		
۱۱۲- روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی	ابوالفضل شہاب الدین سید محمود آلوسی بغدادی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۲۷۰ھ	مکتبہ امدادیہ ملتان
۱۱۳- الروض الأنف	امام ابوالقاسم عبدالرحمن بن عبداللہ السبیلی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۵۸۱ھ	مکتبہ فاروقیہ ملتان ۱۳۹۷ھ
۱۱۴- سبیل الہدی بتحقیق فرح قطر الندی	شیخ محمد عیسیٰ الدین عبدالحمید رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۹۳ھ	مکتبہ السعادة مصر طبع یازدہم
۱۱۵- السعایہ فی کشف ما فی فرح الوقایہ	علامہ عبدالحی لکھنوی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۰۴ھ	سبیل اکیڈمی لاہور
۱۱۶- سنن ابن ماجہ	امام ابو عبد اللہ محمد بن یزید بن ماجہ رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۲۷۳ھ	قدیمی کتب خانہ
⊕- سنن ابن ماجہ	امام ابو عبد اللہ محمد بن یزید بن ماجہ رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۲۷۳ھ	دارالکتب المصری قاہرہ/دارالکتب اللہمانی بیروت
(تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی)		
۱۱۷- سنن ابی داؤد	امام ابوداؤد سلیمان بن الأشعث السجستانی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۲۷۵ھ	ایچ ایم سعید کمپنی کراچی
⊕- سنن ابی داؤد (تحقیق محمد عیسیٰ الدین عبدالحمید)	امام ابوداؤد سلیمان بن الأشعث السجستانی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۲۷۵ھ	دار احیاء السنۃ النبویہ
۱۱۸- سنن دارمی (مسند دارمی)	امام ابو محمد عبد اللہ بن عبد الرحمن دارمی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۲۵۵ھ	قدیمی کتب خانہ کراچی
۱۱۹- سنن دارقطنی	حافظ ابوالحسن علی بن عمر دارقطنی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۳۸۵ھ	دار نشر الکتب الاسلامیہ لاہور
۱۲۰- السنن الکبریٰ	امام حافظ ابوبکر احمد بن الحسین بن علی البیہقی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۳۵۸ھ	نشر السنۃ ملتان
۱۲۱- سنن نسائی	امام ابو عبد الرحمن احمد بن شعیب النسائی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۳۰۳ھ	قدیمی کتب خانہ کراچی-
⊕- سنن نسائی	امام ابو عبد الرحمن احمد بن شعیب النسائی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۳۰۳ھ	مکتبہ سلفیہ لاہور
(بہاشیہ مولانا عطاء اللہ ضنیف)		
۱۲۲- سولح قاسی	علامہ سید مناظر احسن گیلانی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۷۵ھ مطابق ۱۹۵۶ء	میر محمد آرام بلخ کراچی
۱۲۳- سیر أعلام النبلاء	حافظ ابو عبد اللہ شمس الدین محمد بن احمد بن عثمان ذہبی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۷۴۸ھ	مؤسسۃ الرسالۃ

نام کتاب	نام مصنف	ناشر/مطبع
۱۲۳- السیرة العلییة (انسان العیون فی سیرة الامین المؤمن)	علامہ علی بن برحان الدین العلی بن رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۰۲۳ھ	المکتبۃ الاسلامیۃ بیروت
۱۲۵- سیرة المصطفیٰ	حضرت مولانا محمد لوریس کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۹۲ھ مطابق ۱۹۷۲ء	مکتبہ عثمانیہ لاہور
۱۲۶- السیرة النبویۃ لابن ہشام (مع الروض الأنف)	امام ابو محمد عبد الملک بن ہشام المعافری البصری رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۲۱۳ھ	مکتبہ فاروقیہ ملتان
۱۲۷- السیرة النبویۃ (ببائش السیرة العلییة)	سید احمد زینی دحلان رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۰۲ھ	المکتبۃ الاسلامیۃ بیروت
۱۲۸- سیرت النبی	علامہ شبلی نعمانی متوفی ۱۳۳۲ھ و مولانا سید سلیمان ندوی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۹۵۳ء	دارالاشاعت کراچی
۱۲۹- فرح اصول	حافظ ابو القاسم حبیب اللہ بن الحسن بن منصور الطبری اللایکانی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۴۱۸ھ	دارطیبیہ- الریاض
اعتقاد اہل السنۃ والجماعۃ	حضرت ملا علی بن سلطان القاری رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۰۱۲ھ	مکتبہ اسلامیہ کوئٹہ
۱۳۰- فرح فرح نخبہ الفکر	علامہ صدر الدین علی بن علی بن محمد بن ابی العز حنفی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۷۹۲ھ	قدیمی کتب خانہ کراچی
۱۳۱- فرح العقیدۃ الطحاویۃ	امام ابو جعفر احمد بن محمد بن سلامۃ بن سادہ طحاوی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۳۲۱ھ	میر محمد آرام بلخ کراچی
۱۳۲- فرح معانی الآثار	عبد اللہ سراج الدین	دار التراث الاسلامی حلب ۱۳۰۲ھ
۱۳۳- فرح المنظومۃ الہیتونیۃ	امام ابو زکریا یحییٰ بن خرف النودوی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۶۷۶ھ	قدیمی کتب خانہ کراچی
۱۳۴- فرح النووی علی صحیح مسلم (مطبوعہ مع صحیح مسلم)	صدر الشریعہ عبید اللہ بن مسعود بن تاج الشریعہ رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۷۷۷ھ	سہیل اکیڈمی لاہور
۱۳۵- فرح الوقایۃ (مع السعایۃ)	حافظ ابو بکر محمد بن موسیٰ بن عثمان حازمی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۵۸۲ھ	قدیمی کتب خانہ کراچی
۱۳۶- فروط الأئمة الخمسة (مطبوعہ مع سنن ابن ماجہ)	حافظ ابو الفضل محمد بن طاہر مقدسی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۵۰۷ھ	قدیمی کتب خانہ کراچی
۱۳۷- فروط الأئمة الستہ (مطبوعہ مع سنن ابن ماجہ)	امام حافظ احمد بن الحسین بن علی المہلبی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۲۵۸ھ	دار الکتب العامیۃ بیروت ۱۴۱۰ھ
۱۳۸- شب الايسان	امام ابو عیسیٰ محمد بن عیسیٰ بن سورۃ الترمذی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۲۷۹ھ	میر محمد آرام بلخ کراچی
۱۳۹- شائل ترمذی	فرید الوحیدی	قومی کتاب گھر ڈاکٹر نگر جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی
۱۴۰- شیخ الاسلام مولانا سید حسین احمد مدنی	امام ابو عبد اللہ محمد بن اسمعیل البخاری رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۲۵۶ھ	قدیمی کتب خانہ کراچی
۱۴۱- صحیح بخاری فریض	امام ابو الحسین مسلم بن الحجاج القشیری رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۲۶۱ھ	قدیمی کتب خانہ کراچی
۱۴۲- صحیح مسلم (مع فرح نووی)	علامہ تاج الدین ابو نصر عبد الوہاب بن تقی الدین علی بن عبد الکافی سبکی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۷۷۱ھ	دار المعرفۃ بیروت
۱۴۳- طبقات الشافعیۃ الکبریٰ		

نام کتاب	نام مصنف	ناشر / مطبع
۱۳۴- الحقائق الکبریٰ	امام ابو عبد اللہ محمد بن سعد رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۲۳۰ھ	دار صادر بیروت
۱۳۵- مجاہد نافذ (مع فوائد جامعہ)	حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب محدث دیوبند رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۲۳۹ھ	نور محمد آرام بلخ کراچی
۱۳۶- العرف الشدی (مطبوعہ مع جامع ترمذی)	امام العصر علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۵۲ھ	بیچ ایم سعید کپنہی کراچی
۱۳۷- عقود الذآلی فی الأسانید العوالی	علامہ محمد امین بن عمر بن عبدالعزیز عابد بن شامی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۲۵۲ھ	
۱۳۸- العقیدۃ الطحاویہ (مع شرح العقیدۃ)	امام ابو جعفر احمد بن محمد بن سلامہ طحاوی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۳۲۱ھ	قدسی کتب خانہ کراچی
۱۳۹- علوم الحدیث (مقدمۃ ابن الصلاح)	حافظ تقی الدین ابو عمرو عثمان بن عبد الرحمن المعروف بابن الصلاح الشرزوری رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۶۳۳ھ	دار الکتب الدلیہ بیروت
۱۴۰- علوم الحدیث (تحقیق نور الدین عتر)	حافظ تقی الدین ابو عمرو عثمان بن عبد الرحمن المعروف بابن الصلاح الشرزوری رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۶۳۳ھ	دار الفکر بیروت
۱۵۰- عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری	امام بدر الدین ابو محمد محمود بن احمد العینی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۸۵۵ھ	ادارۃ الطباعة المنیریہ
۱۵۱- المناقید النالیۃ فی الأسانید العالیۃ	حضرت مولانا عاشق الہی صاحب بلند شہری مدظلہم	مکتبہ اشع کراچی
۱۵۲- العنایۃ شرح الہدایۃ (بہامش فتح القدر)	علامہ اکمل الدین محمد بن محمود الباری رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۷۸۶ھ	مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ
۱۵۳- غریب الحدیث	امام ابو سلیمان حمد بن محمد الخطابی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۳۸۸ھ	مرکز البحوث جامعہ ام القری مکہ مکرمہ
۱۵۴- الفائق فی غریب الحدیث	علامہ جبار اللہ ابو القاسم محمود بن عمر الزمخشری متوفی ۵۳۸ھ	دار المعرفۃ بیروت
۱۵۵- فتح الباری شرح صحیح البخاری	حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۸۵۲ھ	دار الفکر بیروت
۱۵۶- فتح القدر	امام کمال الدین محمد بن عبد الواحد المعروف بابن الہمام رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۸۶۱ھ	مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ
۱۵۷- فتح اللہ بمخصائص الاسم اللہ	حضرت مولانا محمد موسیٰ صاحب روحانی بازی مدظلہم	جامعہ اشرفیہ لاہور
۱۵۸- فتح المغیث شرح الفیۃ الحدیث / شرح الفیۃ العراقی	امام حافظ ابو الفضل زین الدین عبد الرحیم بن الحسین العراقی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۸۰۶ھ	دار الجبل بیروت
۱۵۹- فتح الہام بشرح صحیح مسلم	شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۶۹ھ	مکتبۃ المجاز حیدری کراچی
۱۶۰- الفتوحات الربانیۃ شرح الأذکار السنوایۃ	شیخ محمد بن علان صدیقی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۰۵۷ھ	الکتبۃ الاسلامیۃ
۱۶۱- الفرق بین الفرق	شیخ عبد القاهر بن طاہر بن محمد بن عبد اللہ بغدادی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۴۲۹ھ	مکتب نشر الثقافۃ الاسلامیۃ ۱۳۶۷ھ
۱۶۲- فضل الباری شرح اردو صحیح البخاری	شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۶۹ھ	ادارۃ علوم شرعیہ کراچی
۱۶۳- الفوائد البیہ فی تراجم الحنفیۃ	علامہ عبد الحمیٰ لکھنوی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۰۳ھ	خیر کثیر آرام بلخ کراچی
۱۶۴- فوائد جامعہ برعجلہ نافذ	مولانا عبد الحلیم چشتی مدظلہم	نور محمد آرام بلخ کراچی
۱۶۵- فیض الباری	امام العصر علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۵۲ھ	ربانی بک ڈیوبند

نام کتاب	نام مصنف	ناشر / مطبع
۱۶۶- فیض القدر بفتح الجاح الصغير	شیخ محمد عبدالرؤف السناوی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۰۳۱ھ	دار المعرفۃ بیروت
۱۶۷- قفوا الاثر فی صفو علوم الاثر	علامہ رضی الدین محمد بن ابراہیم الحلبي المنفی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۹۷۱ھ	مکتب المطبوعات الاسلامیہ
۱۶۸- قواعد فی علوم الحدیث (مقدمہ اعلیاء السنن)	حضرت علامہ ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۹۲ھ	مکتب المطبوعات الاسلامیہ حلب طبع دوم ۱۳۰۸ھ
۱۶۹- الکشاف عن حقائق السنن (شرح طیبی)	امام شرف الدین حسین بن محمد بن عبداللہ الطیبی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۷۷۳ھ	لادارۃ القرآن کراچی
۱۷۰- الاکامل فی التاریخ	علامہ ابوالحسن عزالدین علی بن محمد ابن الاثیر الجزری رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۶۳۰ھ	دار الکتاب العربی
۱۷۱- الاکامل فی صفیاء الرجال	امام حافظ ابواحمد عبداللہ بن عدی جرجانی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۳۶۵ھ	دار الفکر بیروت
۱۷۲- کتاب الصفیاء الکبیر	ابوجعفر محمد بن عمرو بن موسی بن حماد العقیلی الکی رحمۃ اللہ علیہ متوفی	دار المکتب العلمیہ بیروت
۱۷۳- کتاب الأذکار النوویۃ بشرح الفتوحات الربانیہ	امام محی الدین ابوزکریا یحییٰ بن شرف النووی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۶۷۶ھ	المکتبہ الاسلامیہ
۱۷۴- کتاب العلل (مع جامع ترمذی)	امام ابو عیسیٰ محمد بن عیسیٰ بن سورۃ الترمذی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۲۷۹ھ	راج ایم سعید کمپنی کراچی
۱۷۵- کشاف اصطلاحات الفنون	علامہ محمد اعلیٰ تھانوی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۱۹۱ھ	سہیل اکیڈمی لاہور
۱۷۶- الکشاف عن حقائق غوامض التزیل وعیون الاقوال (تفسیر کشاف)	علامہ جبار اللہ ابوالقاسم محمود بن عمر الزحمری متوفی ۵۳۸ھ	دار الکتاب العربی بیروت
۱۷۷- کشف الاستار عن زوائد البرزخ	امام نور الدین علی بن ابی بکر الہیثمی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۸۰۷ھ	مؤسسۃ الرسالہ طبع اول ۱۳۰۵ھ
۱۷۸- کشف الاسرار شرح اصول البزوری	علامہ عبدالعزیز بن احمد بن محمد البخاری رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۷۳۰ھ	الصدف پبلشرز کراچی
۱۷۹- کشف الفنون عن اسامی الکتب والفنون	ملاکاتب طیبی مصطفیٰ بن عبداللہ المعروف بہ حاجی خلیفہ متوفی ۱۰۶۷ھ	مکتبۃ الشیخ بنداوا آفٹ فوٹو اسٹیشن
۱۸۰- الکفایۃ شرح الہدایہ (مع فتح القدر)	علامہ جلال الدین بن شمس الدین الخوارزمی رحمۃ اللہ علیہ	مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ
۱۸۱- کنز العمال فی سنن الأقوال والأفعال	علامہ علاء الدین علی متقی بن حسام الدین ہندی بہان پوری رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۹۷۵ھ	مکتبۃ التراث الاسلامی حلب
۱۸۲- کنوز الحقائق فی حدیث خیر العلائق	امام محمد عبدالرؤف السناوی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۰۳۱ھ	مکتبہ اسلامیہ سمندری لائل پور
۱۸۳- الکوکب الدراری (شرح الکرمانی)	علامہ شمس الدین محمد بن یوسف بن علی الکرمانی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۷۸۶ھ	دار احیاء التراث العربی
۱۸۴- لائح الدراری	امام ربانی حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۲۳ھ	مکتبہ امدادیہ مکہ مکرمہ
۱۸۵- لسان السیران	حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۸۵۲ھ	مؤسسۃ الاعلیٰ بیروت
۱۸۶- لفظ الدرر حاشیہ نزہۃ النظر	شیخ عبداللہ بن حسین خاطر السین العدوی (من علماء القرن الرابع عشر)	مصطفیٰ البابی مصر ۱۳۵۶ھ

نام کتاب	نام مصنف	ناشر / مطبع
۱۸۷- لمحات التنقیح	شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۰۵۲ھ	مکتبۃ المعارف العلمیۃ لاہور
۱۸۸- ماتمس الیہ الحاجۃ لمن یطلع سنن ابن ماجہ (مطبوعہ مع سنن ابن ماجہ)	حضرت مولانا عبدالرشید ندائی مدظلہم	قدسی کتب خانہ کراچی
۱۸۹- مجمع بحار الأنوار فی غرائب التنزیل و لطائف الأخبار	محدث محمد طاہر بیٹنسی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۹۸۶ھ	دائرة المعارف العثمانیۃ حیدرآباد ۱۳۹۵ھ
۱۹۰- مجمع الزوائد و منبع الفوائد	امام نور الدین علی بن ابی بکر البیہقی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۸۰۷ھ	دار الفکر بیروت
۱۹۱- المجموع شرح المہذب	امام محی الدین ابوزکریا یحییٰ بن خرف السنوی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۶۷۶ھ	شرکتہ من علماء الأزہر
۱۹۲- مجموع فتاویٰ شیخ الاسلام ابن تیمیہ	حافظ تقی الدین ابوالعباس احمد بن عبدالحمیم حرانی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۷۲۸ھ	طبعتہ الملک فہد
۱۹۳- مختار الصحیح	امام محمد بن ابی بکر بن عبدالقادر الرازی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۶۶۶ھ کے بعد	دار المعارف مصر
۱۹۴- مرقاة المفاتیح شرح مشکوٰۃ المصابیح	علامہ نور الدین علی بن سلطان القاری رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۰۱۴ھ	مکتبہ امدادیہ ملتان
۱۹۵- المستدرک علی الصحیحین	حافظ ابو عبداللہ محمد بن عبداللہ حاکم نیشاپوری رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۳۰۵ھ	دار الفکر بیروت
۱۹۶- مسند احمد	امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۲۴۱ھ	الکتب الاسلامی / دار صادر بیروت
۱۹۷- مسند الحمیدی	امام ابوبکر عبداللہ بن الزبیر الحمیدی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۲۱۹ھ	المکتبۃ السلفیۃ مدرسہ منورہ
۱۹۸- مشاہیر علمائے دیوبند	حافظ قاری فیوض الرحمن صاحب مدظلہم	مکتبہ عزیزیہ لاہور طبع اول ۱۹۷۶ء
۱۹۹- مشکوٰۃ المصابیح	شیخ ابو عبداللہ ولی الدین خطیب محمد بن عبداللہ رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۷۷۳ھ کے بعد	قدسی کتب خانہ کراچی
۲۰۰- المصنّف	امام عبدالرزاق بن ہمام بن نافع الصنعانی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۲۱۱ھ	مجلس علمی
۲۰۱- الرطاب العالیہ	حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۸۵۲ھ	دار البازمکۃ المکرمۃ
بزوائد المسانید الثمانیۃ	مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۹۶ھ	ادارۃ المعارف کراچی
۲۰۲- معارف القرآن	علاء اللہ ابو عبداللہ یاقوت حموی رومی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۶۳۶ھ	دار احیاء التراث العربی بیروت
۲۰۳- معجم البلدان	دکٹر ابراہیم انیس، دکٹر عبدالحمیم منتصر، علیہ الصوالحی، محمد خلف اللہ احمد	مجمع اللغة العربیۃ دمشق
۲۰۴- المعجم الوسیط	امام ابو عبداللہ محمد بن عبداللہ حاکم نیشاپوری رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۳۰۵ھ	مکتبہ علمیہ مدرسہ منورہ
۲۰۵- معرفۃ علوم الحدیث	علامہ حسین بن محمد بن الفضل الملقب بالراغب الاصفہانی متوفی ۵۰۲ھ	نور محمد آرام بلخ کراچی
۲۰۶- المفردات فی غریب القرآن	حضرت مولانا صفوی عبدالحمید صاحب سواتی مدظلہم	مدرسہ نسرۃ العلوم گوجرانوالہ
۲۰۷- مقدمۃ اجوبۃ اربعین	حضرت مولانا احمد رضا صاحب بجنوری مدظلہم	خواجہ پریس دہلی / ناشر العلوم دیوبند
۲۰۸- مقدمۃ انوار الباری	حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۰۲ھ	ندوۃ العلماء لکھنؤ
۲۰۹- مقدمۃ اوجز المسائلک (مع اوجز المسائلک)	حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۰۲ھ	ادارۃ تالیفات الشرفیہ ملتان
۲۱۰- مقدمۃ بلوغ الہرام اردو	حضرت مولانا عبدالرشید صاحب نعمانی مدظلہم	میر محمد آرام بلخ کراچی

ناشر/مطبع

نام مصنف

نام کتاب

قدسی کتب خانہ کراچی

حضرت مولانا احمد علی سہارنپوری رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۲۹۷ھ

۲۱۱- مقدمہ صحیح بخاری

(مطبوعہ مع صحیح بخاری)

قدسی کتب خانہ کراچی

امام مسلم بن الحجاج القشیری النیشاپوری رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۲۶۱ھ

۲۱۲- مقدمہ صحیح مسلم

مکتبہ دارالعلوم کراچی

شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۶۹ھ

۲۱۳- مقدمہ فتح المسلمین (مع فتح المسلمین)

قدسی کتب خانہ کراچی

شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۰۵۲ھ

۲۱۴- مقدمہ مشکوٰۃ المصابیح

مکتبہ امدادیہ مکہ مکرمہ

حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب کاندھلوی

۲۱۵- مقدمہ لائح الدراری

رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۰۲ھ

مجلس علمی ڈابھیل

علامہ محمد زاہد الکوثری رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۷۱ھ

۲۱۶- مقدمہ نصب الراية

(مع نصب الراية)

مکتبہ مدنیہ لاہور

جمع کردہ حضرت مولانا عاشق الہی میرٹھی

۲۱۷- مکتبہ رشیدیہ (مجموعہ مکتوبات امام ربانی

رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۶۰ھ

مولانا رشید احمد گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۲۳ھ)

میر محمد آرام بلخ کراچی

امام مالک بن انس اصبحی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۷۹ھ

۲۱۸- مؤطا

دار احیاء التراث العربی

امام مالک بن انس اصبحی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۷۹ھ

⑤- مؤطا (تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی)

دار احیاء الکتب العربیہ مصر ۱۳۸۲ھ

حافظ شمس الدین ابو عبد اللہ محمد بن احمد بن عثمان زہبی

۲۱۹- میزان الاعتدال فی نقد الرجال

رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۷۴۸ھ

مکتبہ ہیبیہ کوئٹہ / مکتبہ امدادیہ مالان

علامہ عبد العزیز بن احمد الفرہاری

۲۲۰- النبراس شرح شرح العقائد

رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۲۳۹ھ کے بعد

میر محمد آرام بلخ کراچی

علامہ عبدالحی بن فخر الدین حسنی لکھنوی

۲۲۱- نزہۃ الخواطر و سبب السامع والنواظر

رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۳۱ھ

الرحیم اکیڈمی کراچی

حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۸۵۲ھ

۲۲۲- نزہۃ النظر فی توضیح نخبہ الفکر

مجلس علمی ڈابھیل ۱۳۵۷ھ

امام حافظ ابو محمد جمال الدین عبد اللہ بن یوسف زیلی

۲۲۳- نصب الراية فی

رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۷۶۲ھ

تخریج احادیث الہدایہ

دار الراية بیروت

حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۸۵۲ھ

۲۲۴- التکت علی کتاب ابن الصلاح

دار احیاء التراث العربی بیروت

علامہ مجد الدین ابوالسحادات المبارک بن محمد ابن الاثیر

۲۲۵- النہایہ فی غریب الحدیث والأثر

رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۶۰۶ھ

مجلس نشریات اسلام

حضرت مولانا اشرف علی صاحب

۲۲۶- نیل الراوی فی السفر فی الحج مراد آباد

تسانوی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۶۲ھ

(مشمولہ تذکرہ مولانا فضل الرحمن گنج مراد آبادی)

دار صادر بیروت

قاضی شمس الدین ابوالعباس احمد بن

۲۲۷- ذبیات الأعیان وأنباء أبناء الزمان

محمد المعروف بابن خلکان رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۶۸۱ھ

دار الفکر بیروت

حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۸۵۲ھ

۲۲۸- ہدی الساری (مقدمہ فتح الباری)

مکتبہ المشنی، بغداد آفسٹ فوٹو استنبہ ۱۹۵۱ء

اساعیل باشا بغدادی

۲۲۹- ہدیۃ العارفين اسامہ المؤلفین وآثار المصنفین

رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۳۳۹ھ