قواعد التفسیر

امام ابن تیمیہؒ

ترجمہ: سید ابو الخیر مودودی

(۲)

سلف کا طریقِ تفسیر یہ ہے کہ وہ مسمّٰی کا بیان عموماً اس طور پر کرتے ہیں جو بعینہٖ ذاتِ مسمّٰی پر دلالت کرتا ہے، اگرچہ اس سے ایسی صفت کا اظہار بھی ہوتا ہے جو دوسرے اسم کا مرجع نہیں ہوتی، جیسے وہ کہیں کہ احمد (صلی اللہ علیہ وسلم) حاشر ہیں، ماحی ہیں، عاقب ہیں؛ اور قدوس وہ ہے جو غفور اور رحیم ہے۔ اس سے ان کا مقصدِ بیان یہ ہوتا ہے کہ مسمّٰی ذات واحد ہے اور صفات مختلف۔ اس توضیح سے یہ بات لزوماً ثابت ہو جاتی ہے کہ ایسا اختلاف، تضاد کا اختلاف نہیں ہے، جیسا کہ بعض لوگ غلط اندیشی سے خیال کرتے ہیں۔

ایک اور مثال لو: صراطِ مستقیم کی تفسیر میں بعض سلف نے کہا ہے کہ وہ قرآن ہے اور ان کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے: قرآن، اللہ کی مضبوط رسی ہے، اور ذکرِ حکیم ہے، اور صراطِ مستقیم ہے۔ یہ روایت امام ترمذی اپنی جامع میں علی کرم اللہ وجہہ سے لائے ہیں اور ابو نعیم متعدد طرق سے۔ اور بعض دوسرے بزرگانِ سلف کا قول ہے کہ صراطِ مستقیم اسلام ہے۔ ان کی دلیل نواس بن سمعان کی روایت ہے، جو سننِ ترمذی اور دوسری کتابوں میں وارد ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اللہ تعالیٰ نے صراطِ مستقیم کی یہ مثال دی ہے کہ وہ سیدھا رستہ ہے اس کے دونوں طرف دیواریں ہیں، ان دیواروں میں کھلے دروازے ہیں، دروازوں پر پردے ہیں، ایک پکارنے والا سرِ راہ سے پکار رہا ہے، اور ایک دوسرا پکارنے والا رستے کے سرے سے پکار رہا ہے۔ فرمایا: تو صراطِ مستقیم اسلام ہے، دیواریں اللہ کی حدود ہیں، دروازے اللہ کے محارم ہیں،

رستے کے سرے کا منادی قرآن ہے، اور ہر راہ کا منادی قلبِ مومن کا واعظِ الٰہی (نفسِ لوامہ) ہے۔

صراطِ مستقیم کی یہ دونوں تفسیریں ظاہراً مختلف معلوم ہوتی ہیں، لیکن فی الواقع مختلف نہیں ہیں، دونوں کا مقصود و مدعا ایک ہے۔ کیوں کہ اتباعِ قرآن کا نام ہی تو اسلام ہے۔ سلف کی اس تفسیر سے اختلاف یوں ناشی ہوا کہ بعد کے ہر مفسر نے ایسے وصف کی طرف اشارہ کیا جو باہم جدا تھا۔ پھر لفظ "صراط" ایک تیسرے وصف کی طرف بھی رہ نمائی کرتا ہے۔

اور صراطِ مستقیم کی تفسیر یہ بھی کی گئی ہے کہ اس سے مراد سنت و جماعت ہے۔ یہ بھی کی گئی ہے کہ مراد طریقِ عبودیت ہے۔ یہ بھی کی گئی ہے کہ مراد اللہ اور اس کے رسول کی فرماں برداری ہے۔ اور ایسی ہی دوسری تفسیریں۔ تو یہ بھی کوئی جوہری اختلاف نہیں ہے۔ الفاظ البتہ مختلف ہیں مگر مقصدِ بیان سب کا ایک ہے، ہر بیان کرنے والے نے حقیقتِ واحد کی بہت سی صفتوں میں سے ایک صفت پر اقتصار کر لیا ہے۔

اختلاف کی دوسری قسم یہ ہے کہ مفسرین سلف اسم عام کی کسی ایک نوع کا بر سبیلِ تمثیل ذکر کر دیتے ہیں، تاکہ پڑھنے سننے والے کا ذہن پوری نوع کی طرف منتقل ہو جائے، نہ کہ بر سبیلِ حد، کہ اس کے عموم و خصوص پر حاوی ہو۔ مثلاً عربی زبان سے ناواقف عجمی پوچھے کہ خبز کیا ہے؟ تو اس کو روٹی دکھا کے بتا دیا جائے کہ خبز یہ ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ تمثیل روٹی کی پوری نوع کی طرف اشارہ ہے، نہ کہ اس خاص روٹی کی حد تک۔ اس طریقِ تمثیل کی واضح مثال یہ آیت ہے:

ثُمَّ اَوْرَثْنَا الْكِتٰبَ الَّذِيْنَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا ۚ فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهٖ ۚ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ ۚ وَمِنْهُمْ سَابِقٌۢ بِالْخَيْرٰتِ۔

(فاطر: ۳۲)

پھر وارث کیے ہم نے اپنی کتاب کے وہ لوگ جن کو برگزیدہ کیا ہم نے اپنے بندوں سے۔ سو کوئی ان میں سے ظلم کرتا ہے خود اپنی ہی جان پر۔ اور کوئی ان میں سے میانہ رو ہے۔ اور کوئی ان میں سے پیش قدم ہے نیکیوں میں۔

الظالم لنفسہ کا مفہوم حاوی ہے ان سب ظلم کاروں پر جو واجبات سے بھاگتے اور ان کو

ضائع کرتے ہیں، اور جو ارتکاب محرّمات اور منتہک حُرمات کرتے ہیں۔ اور مقتصد کے مفہوم میں وہ سب میانہ رو شامل ہیں جو واجبات ادا کرتے ہیں اور جو محرّمات و منہیات سے بچتے ہیں۔ اور سابق بالخیرات کے مفہوم میں وہ سب لوگ داخل ہیں جو واجبات و مستحبات ادا کرنے کے ساتھ حسنات میں پیش قدمی کرتے ہیں۔

سلف نے اپنی تفسیروں میں ان تینوں لفظوں کے معنے اس طرح بیان کیے ہیں کہ طاعات و حسنات میں کسی ایک نوع کا ذکر کر دیا ہے۔ مثلاً کسی نے یوں تفسیر کی کہ سابق وہ ہے جو اول وقت صلوٰۃ ادا کرتا ہے۔ مقتصد وہ ہے جو اثنائے وقت میں ادا کرتا ہے۔ اور ظالم وہ ہے جو عصر میں اتنی دیر کر دیتا ہے کہ دھوپ میں زردی آجاتی ہے۔ اور کسی نے یوں تفسیر کی ہے کہ خود اللہ تعالیٰ نے سورۂ بقرہ کے آخر میں بتا دیا ہے کہ سابق اور مقتصد اور ظالم کون لوگ ہیں۔ وہاں سابق بالخیرات کو محسن کہا ہے۔ اور محسن کا وصف یہ بتایا ہے کہ وہ لوگ جو صدقات دیتے ہیں۔ اور سُود خوار کو ظالم کہا ہے۔ اور بیع و شرا میں درست معاملات کرنے والے کو عادل قرار دیا ہے۔ معیشتی اعتبار سے افراد معاشرہ کو انھی تین درجوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے: محسن، عادل، ظالم۔ محسن قرآن کی زبان میں وہ ہیں جو زکاۃ مفروضہ ادا کرنے کے ساتھ صدقات دیتے اور اجتماعی یا انفرادی سود و بہبود کے لیے خیرات کرتے ہیں۔ مقتصد وہ ہے جو زکاۃ مفروضہ ادا کرتا ہے اور سود نہیں کھاتا۔ اور ظالم وہ ہے جو سود کھاتا ہے اور زکاۃ نہیں دیتا۔

سلف کی تفسیروں میں اختلافِ تنوع کی زیادہ تر یہی دو قسمیں ہیں۔ سو تنوع کبھی اسماء و صفات کی راہ سے واقع ہوا ہے اور کبھی مسمّی کی کسی ایک نوع پر اقتصار کی راہ سے، جو آیت کے عموم میں داخل ہے۔ غرض اس قسم کے اقتصار سے یہ ہے کہ پڑھنے سننے والا سمجھ لے کہ آیت کے عموم میں یہ بات بھی داخل ہے، اور یوں اس کا ذہن اس نوع کے اشباہ و نظائر کی طرف منتقل ہو جاتے۔ تفہیم کا یہ بالکل فطری طریقہ ہے، کیوں کہ مثال سے جو تعریف کی جاتی ہے وہ حدِ مطابق سے زیادہ سہل الفہم ہوتی ہے اور عقلِ سلیم، مثال سے پوری نوع کا احاطہ کر لیتی ہے۔ تعبیرِ تنوع کو یہی غیر حقیقی اختلاف ہے۔ گمان کرنے والوں نے گمان کیا ہے کہ تفسیرِ سلف میں اختلاف رائے ہے۔

اسی طریقے پر سلف نے اپنی تفسیروں میں کہا ہے کہ فلاں آیت فلاں شخص کے بارے میں، یا فلاں معاملے میں نازل ہوئی۔ مثلاً آیۂ ظہار، ثابت بن قیس بن شماس کی بیوی کے بارے میں نازل ہوئی۔ اور آیۂ لعان، عویمر عجلانی یا ہلال بن امیہ کے بارے میں اتری۔ اور آیۂ کلالہ، جابر بن عبداللہ کے بارے میں۔ اور وَاَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ (المائدہ: ۴۹ اور یہ کہ حکم کر ان کے باہمی معاملات میں اس چیز کے ساتھ کہ اتاری اللہ نے)، یہود کے قبیلۂ قریظہ اور بنی نضیر کے بارے میں نازل ہوئی۔ اور آیۂ وَمَنْ يُّوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهٗ (الانفال: ۱۶۔ اور جس نے پھیری اس دن پیٹھ اپنی) غزوۂ بدر کے سلسلے میں اتری۔ اور آیۂ شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ اِذَا حَضَرَ اَحَدَكُمُ الْمَوْتُ (المائدہ: ۱۰۶۔ گواہی تمہارے درمیان جب وقت آئے تم میں سے کسی کی موت کا)، تمیم داری اور عدی بن زید کے قصے میں اتری، اور ابوایوب انصاری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا یہ قول کہ آیتہ وَلَا تُلْقُوْا بِاَيْدِيْكُمْ اِلَى التَّهْلُكَةِ (البقرہ: ۱۹۵)۔ اور نہ ڈالو اپنے ہاتھوں اپنے آپ کو ہلاکت میں)، ہم انصار کے بارے میں اتری۔

ایسے نظائر بکثرت ہیں کہ سلف کہہ دیتے ہیں کہ فلاں آیت مشرکین مکہ کے حق میں اتری اور فلاں آیت اہلِ کتاب میں سے یہود و نصاریٰ کے حق میں، یا مومنین میں سے کسی خاص گروہ کے بارے میں اتری تو اس سے مقصود یہ نہیں ہوتا کہ ان آیتوں کا حکم انہی لوگوں یا اسی واقعہ سے مخصوص ہے اور دوسروں سے اس کا تعلق نہیں ہے۔ ایسی بات مسلمان تو کیا، کوئی بھی ہوش مند نہیں کہہ سکتا۔

اس امر میں تو اختلاف ہوا ہے کہ سبب کی بنا پر آیت میں جو لفظ عام وارد ہے، وہ اسی سبب کے ساتھ خاص ہے یا نہیں، لیکن علمائے امت میں کوئی بھی اس کا قائل نہیں ہے کہ کتاب و سنت کے عمومات متعین اشخاص ہی کے ساتھ مخصوص ہیں۔ البتہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ ایسے عمومات کا حکم ایسے تمام لوگوں پر حاوی ہے جو ان متعین اشخاص کے مشابہ ہیں۔ جس آیت کا سبب نزول متعین ہے اگر وہ امر یا نہی کی آیت ہے تو اس کا حکم ان سب لوگوں پر جاری ہوگا جو شخصِ متعین سے مشابہ ہیں۔ اسی طرح اگر آیت میں مدح یا ذم کی بنا پر کوئی خبر دی گئی ہے تو وہ بھی اشخاصِ متعین کے مشابہ تمام لوگوں کے حق میں عام ہے۔

سببِ نزول کی معرفت آیت کے سمجھنے میں مدد دیتی ہے۔ کیوں کہ سبب کی معرفت سے مسبَّب معلوم ہو جاتا ہے۔ اسی بنا پر فقہاء نے یہ قول اختیار کیا کہ جب قسم کھانے کی نیت معلوم نہ ہو سکے تو قسم کھانے کے اسباب پر غور کیا جائے گا۔

اور جب سلف کہتے ہیں کہ فلاں آیت فلاں معاملے میں اُتری، تو اس سے ان کا مدعا کبھی یہ ہوتا ہے کہ آیت کا سببِ نزول یہ ہے، اور کبھی یہ ہوتا ہے کہ وہ معاملہ اس آیت کے حکم میں مضمر ہے، اگرچہ خود وہ معاملہ اس آیت کا سببِ نزول نہ ہو۔

محدثین کا اس مسئلے میں اختلاف ہے کہ جب صحابی سے مروی ہو کہ فلاں آیت فلاں معاملے میں اُتری تو اس روایت کو حدیثِ مسند قرار دیا جائے، یا تفسیرِ صحابی؛ جو حدیثِ مسند نہیں سمجھی جاتی۔ امام بخاری نے ایسی مرویات کو حدیثِ مسند مانا ہے، لیکن دوسرے بہت سے محدثین ایسی مرویات کو مسند میں داخل نہیں کرتے، اور اکثر کتبِ مسانید اسی اصطلاح پر مدوّن ہیں؛ مثلاً مُسنَد امام احمد وغیرہ۔ لیکن جب صحابی سے بیانِ سبب کے ساتھ مروی ہو کہ فلاں آیت کا سببِ نزول یہ ہے تو ایسے قول کو تمام محدث، حدیثِ مسند مانتے ہیں۔

یاد رکھنا چاہیے کہ سلف میں سے جب کوئی یہ بتائے کہ فلاں آیت فلاں معاملے میں اُتری اور دوسرا کسی اور معاملے کو اس آیت کا سببِ نزول بتائے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ دونوں میں اختلاف ہے، جب کہ آیت کے مفہوم میں دونوں قول داخل ہوں۔ اسی طرح جب ایک صحابی کسی آیت کا ایک سببِ نزول بتائے اور دوسرا صحابی دوسرا سببِ نزول بتائے تو اسے بھی اختلاف پر محمول نہیں کرنا چاہیے۔ ہو سکتا ہے کہ آیت دو مرتبہ نازل ہوئی ہو۔ ایک مرتبہ ایک سبب پر، دوسری مرتبہ دوسرے سبب پر۔

تنوعِ تفسیر کی یہی دو قسمیں ہیں جو سلف کی تفسیروں میں وارد ہیں، اسی کو لوگوں نے اختلاف سمجھ لیا ہے، حالانکہ یہ اختلاف نہیں تنوع ہے، جو اکثر و بیشتر اسماء و صفات کے تنوّع کے سبب واقع ہوا ہے یا پھر اس لیے کہ مسمّٰی کی تمام تفسیر ذکر نہیں ہوتی، تمثیلاً کسی ایک نوع

کا ذکر کر دیا گیا۔

سلف کی تفسیر میں اس قسم کا اختلاف بھی ملتا ہے جو خود لفظ کی وجہ سے ناشی ہوتا ہے۔ اس جہت سے کہ لفظ مشترک فی اللغۃ ہونے کے سبب متعدد معنی کا متحمل ہو۔ اس کی دو صورتیں ہیں: ایک صورت یہ ہے کہ لفظ ایک سے زیادہ معنی کے لیے مشترک ہے۔ مثلاً قَسْوَرَۃ، کہ شیر اور تیر انداز دونوں کے لیے بولا جاتا ہے: یا عَسْعَسَ کہ رات کے آنے اور جانے دونوں معنوں میں مستعمل ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اصل میں تو لفظ کے معنی متعین ہیں، لیکن اس سے مرادہ معنی کی دو نوعوں میں سے کوئی ایک نوع، یا دو شخصوں میں سے کوئی ایک شخص ہو، جیسے اس آیت میں ضمیروں کی توضیح کا معاملہ ہے: ثُمَّ دَنَا فَتَدَلّٰی ه فَکَانَ قَابَ قَوْسَیْنِ اَوْ اَدْنٰی (النجم۔ پھر نزدیک ہوا، اور نزدیک ہوا، سو رہ گیا فاصلہ بقدر دو کمان بلکہ اس سے بھی کم تر)، کہ جن شخصیتوں کا اس میں ذکر ہوا، ان میں سے کون سی شخصیت مراد ہے۔ اور جیسے وَالْفَجْرِ ه وَلَیَالٍ عَشْرٍ ه وَّالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ (الفجر۔ قسم ہے فجر کی، اور دس راتوں کی، اور جفت کی، اور طاق کی)، اس میں وَلَیَالٍ عَشْرٍ کے الفاظ، اور ایسے ہی دوسرے الفاظ۔ تو ایسی صورت میں کبھی جائز ہوتا ہے کہ وہ سب معنی مراد لیے جائیں جو سلف نے بیان کیے ہیں، اور کبھی سب معنی مراد لینا جائز نہیں ہوتا۔ جواز کا سبب یہ ہے کہ ممکن ہے آیت دو مرتبہ اتری ہو، ایک مرتبہ ایک معنی مراد لیے گئے ہوں اور دوسری مرتبہ دوسرے معنی۔ اور یا اس لیے کہ لفظ کے معنی ایک سے زیادہ ہیں اور وہ سب معنی مراد ہو سکتے ہیں، جیسا کہ اکثر فقہائے مالکیہ و شافعیہ و حنبلیہ اور بہت سے علمائے کلام نے جائز رکھا ہے۔ اور یا پھر یہ ہوتا ہے کہ لفظ عام ہے اور معنی مشہور و مقرر ہیں، تو جب تک کہ تخصیص کا کوئی موجب موجود نہ ہو، مشہور و مقرر معنی مراد لیے جائیں گے۔ اس صورت میں اگر سلف کے دو قول، صحیح روایت سے پہنچیں، تو ان کو مذکورہ بالا دوسری قسم میں محسوب کرنا چاہیے۔

تفسیر میں سلف کے ایسے قول بھی ہیں جن میں ہر ایک نے اپنا مطلب قریب المعنیٰ الفاظ میں ادا کیا ہے، نہ کہ مترادف الفاظ میں۔ اس کو بھی بعض مفسرین نے اختلاف سے تعبیر کیا ہے۔ یہ بات حافظے کی گرہ میں باندھ لینی چاہیے کہ لغتِ عرب میں مترادف لفظ بہت کم ہیں، اور قرآن

میں تو مترادف الفاظ یا تو معدوم ہیں یا بہت نادر۔ قرآن میں ایک ہی مطلب کے لیے ایسے لفظ مشکل سے ملیں گے جو بالکل ہم معنی ہوں۔ البتہ قریب المعنی الفاظ ہیں، اور یہ بھی ایک وجہ اعجاز ہے۔ مثلاً یَوْمَ تَمُوْرُ السَّمَآءُ مَوْرًا (الطور: ۹) میں مَوْر کے معنی ہیں سبک تیز حرکت، لیکن تقریبی تفسیر کے طور پر لفظ مَور کو مجرد حرکت کے لفظ سے تعبیر کر دیا گیا ہے۔ اسی طرح یہ کہنا کہ وحی کے معنی اعلام ہیں، یا یہ کہنا کہ اَوْحَیْنَآ اِلَیْكَ کے معنے ہیں ہم نے تجھ پر نازل کیا، یا قَضَیْنَآ اِلٰی بَنِیْٓ اِسْرَآءِیْلَ کے معنی ہیں ہم نے بنی اسرائیل کو آگاہ کیا، یہ سب تقریبی معنی ہیں نہ کہ بعینہٖ لفظی۔ کیوں کہ وَحی کے معنے محض آگاہ کرنا نہیں، بلکہ وحی ایسی آگاہی کو کہتے ہیں جو مخفی طور پر اور نہایت تیزی سے ہو۔ اور قَضَیْنَآ کے معنے محض آگاہ کرنا نہیں بلکہ نازل کرنے اور جتا دینے اور بسرعت آگاہ کرنے کے معنی بھی متضمن ہیں۔

عربوں کا یہ قاعدہ ہے کہ فعل میں معنیٔ فعل شامل کر دیتے ہیں۔ اسی وجہ سے لوگوں نے سمجھ لیا کہ حرف بھی باہم ایک دوسرے کے قائم مقام ہو جاتے ہیں، جیسا کہ آیت لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعْجَتِكَ اِلٰی نِعَاجِهٖ ط (ص: ۲۴) اور آیت مَنْ اَنْصَارِیْٓ اِلَی اللّٰهِ (الصف) میں اِلٰی کو مَعَ کا قائم مقام سمجھ لیا۔ اس باب میں قولِ محقق وہی ہے جو بصرے کے نحویوں سے مذکور رہے، کہ فعل میں معنیٔ فعل متضمن کر دیئے جاتے ہیں۔ بنا بریں لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ میں سُؤال کے معنی میں یہ بھی متضمن ہے کہ اس شخص کی بکریوں کو اپنی بکریوں میں ملا لینا۔ اور اس آیت وَاِنْ کَادُوْا لَیَفْتِنُوْنَكَ عَنِ الَّذِیْٓ اَوْحَیْنَآ اِلَیْكَ (بنی اسرائیل: ۷۳) میں یہ مفہوم بھی متضمن ہے کہ تجھے کج روی پہ آمادہ کر دیتے اور تجھے سیدھے رستے سے روک دیتے۔ اور آیت وَنَصَرْنٰهُ مِنَ الْقَوْمِ الَّذِیْنَ کَذَّبُوْا بِاٰیٰتِنَا (الانبیاء: ۷۷) میں نجات دینے، بچانے اور علیحدہ کر دینے کے معنی بھی شامل ہیں۔ اور یَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللّٰهِ (الدہر) میں سیراب ہونا بھی متضمن ہے۔ ایسی مثالیں بکثرت ہیں۔

اسی طرح ذٰلِكَ الْكِتٰبُ لَا رَیْبَ فِیْهِ میں ریب کو شک سے تعبیر کیا گیا ہے، یہ تعبیر بھی تقریبی ہے۔ کیوں کہ ریب اور شک مترادف نہیں ہے، ریب کے مفہوم میں پریشانی اور اضطراب و حرکت بھی داخل ہے۔ حدیث میں ہے: دَعْ مَا یُرِیْبُكَ اِلٰی مَا لَا یُرِیْبُكَ اور ایک حدیث میں ہے

اگر ہرن کے پاس سے گزرو تو اس کو پریشان نہ کرو۔ لَا یُرِیْبُهٗ اِلَّا۔ ریب، یقین کی ضد ہے پس جس طرح لفظ یقین میں سکون و طمانیت کا مفہوم شامل ہے، اسی طرح لفظ ریب میں اضطراب و حرکت کا مفہوم شامل ہے، اس لیے ریب کی جگہ لفظِ شک استعمال کرنے سے وہ مفہوم ادا نہیں ہوتا، البتہ اس کو قریب المعنیٰ کہہ سکتے ہیں۔ اور اسی طرح ذٰلِكَ الْكِتٰبُ کی تفسیر میں کہنا کہ "یہ قرآن" تو یہ تفسیر بھی تقریبی ہے۔ کیونکہ کتاب کے معنے ہیں وہ چیز جو مکتوب ہو، مرتّب و مدوّن ہو، اور قرآن کے معنی ہیں وہ چیز جو پڑھی جائے۔ اسی طرح اِنْ تُبْسَلَ کی تفسیر بعض نے اِنْ تُحْبَسَ (روکا گیا، قید کیا گیا) کی ہے اور بعض نے اِنْ تُرْتَهَنَ (رہن کیا گیا) کی ہے، یہ بھی تقریبی تفسیر ہے، مُقیّد اور مرتہن مترادف نہیں ہیں، لیکن قریب المعنیٰ ہیں۔

ایسے لفظی فرق جو سلف کی تفسیروں میں پائے جاتے ہیں، قرآن کو سمجھنے میں مدد دیتے ہیں اور ان کا استقصا الفاظ میں مضمر معانی کو واضح کر دیتا ہے۔

سلف کی تفسیروں میں بس اسی قسم کا اختلاف ہے۔ ایسا ہی اختلاف بظاہر احکام میں بھی نظر آتا ہے۔ دین کے اساسی احکام، جیسے اوقاتِ صلوٰۃ، رکعتوں کی تعداد، قومہ اور قعدہ، رکوع اور سجدے، زکوٰۃ اور نصابِ زکوٰۃ کے احکام، صومِ رمضان، حج میں طواف، وقوفِ مزدلفہ، رمی جمار وغیرہ میں سب متفق ہیں۔ اسی طرح فرائض کے ان مسائل میں جو عام طور پر پیش آتے ہیں سب متفق ہیں، تین آیتوں میں ان کے مفصل احکام وارد ہیں: پہلی آیت میں اصولی اور فروعی رشتوں کا بیان ہے۔ دوسری آیت میں شوہر اور بیوی اور ماں کے بیٹے وغیرہ کی وراثت کا بیان ہے، اور تیسری آیت میں علاتی اور اخیافی بہن بھائی اور عصبات کا بیان ہے۔ صرف ایک معاملہ ہے جس میں صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم کا اختلاف منقول ہے، اور وہ دادا، نانا، رشتے کے بھائیوں اور مشرکہ وغیرہ کی وراثت کا معاملہ ہے۔ یہ اختلاف اس وجہ سے ہوا کہ اس معاملہ میں انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ نہیں سنا تھا۔ احکام میں اختلاف اکثر بسبب عدمِ سماع واقع ہوا ہے۔ یا اس وجہ سے کہ دلیل غیر واضح ہے، ذہن

اس کے مضمرات کی طرف منتقل نہ ہو پایا، اور کبھی کسی راجح معارض کی وجہ سے۔ یہاں تفصیل مدّنظر نہیں، اصولی امور کی طرف محض اشارہ مقصود ہے۔

سلف کے بعد تفسیر میں اختلاف دو طرح ہوا: نقل و روایت سے یا محض استدلال سے اور انسانی علوم کے یہی دو سرچشمے ہیں۔ روایت ہماری ایک دینی ضرورت اور ہمارے دین کی ایک اصل ہے اس لیے روایت دو قسم پر منقسم ہے: یا وہ معصوم (نبی) سے منقول ہوگی یا غیر معصوم (غیر نبی) سے۔ جس سے بھی ہو، یا وہ ایسی ہو گی کہ اس کی صحت و عدمِ صحت دریافت کر لینے کا معیار ہو، یا معیار نہ ہو۔ جس روایت کی جانچ پرکھ کا معیار نہ ہو، وہ بے اصل و بے فائدہ ہے، ہمیں اس کے درپے ہونے کی اصلاً حاجت نہیں ہے۔ ہمیں روایت کے جس علم کی ضرورت ہے وہ صحت و استناد میں درجۂ کمال پر فائز ہے اور دلیل اس کے حق ہونے پر اللہ تعالیٰ کی جانب سے قائم ہے۔

بے فائدہ اور بے اصل منقولات کی مثال وہ روایتیں ہیں جو اصحابِ کہف کے حالات، ان کے شمار، ان کے ناموں اور ان کے کتے کی رنگت کے بارے میں منقول ہیں۔ اور وہ روایتیں جو ذبیح گائے کے بارے میں منقول ہیں، کہ موسیٰ علیہ السلام نے گائے کے کس حصے کو ذبح کیا تھا اور کس طرح ذبح کیا تھا۔ اور وہ روایتیں جو نوح علیہ السلام کی کشتی کے بارے میں منقول ہیں، کہ وہ کتنی لمبی چوڑی تھی اور کس لکڑی کی تھی؟ اور اس لڑکے کا نام جسے خضر علیہ السلام نے قتل کیا تھا۔ اور ایسے ہی بہت سے مختلف فیہ منقولات۔

ظاہر ہے، یہ سب ایسی باتیں ہیں جن کے جھوٹ سچ کی پرکھ کا کوئی معیار نہیں ہے۔ یہ بھی ظاہر ہے کہ ان کا جاننا نہ جاننا قطعاً غیر مفید ہے۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ ان پر اطلاع کا ذریعہ صرف منقولات ہیں، عقل و درایت کے ذریعے ان پر اطلاع ممکن نہیں ہے۔ تفسیروں میں اختلاف کی طرح صرف اس وجہ سے پڑی کہ لوگوں نے غیر معصوم اقوال کو دلیل بنا لیا، حالانکہ دلیل و حجت صرف وہی منقولات ہیں جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے بسندِ صحیح مروی ہوں، جیسے یہ بات کہ وہ بزرگ جو موسیٰ علیہ السلام کے رفیقِ سفر تھے، خضر علیہ السلام تھے۔

اور جس امر میں صحیح روایت نہ ہو، بلکہ وہب (بن منبہ، متوفی ۱۱۰) اور کعب (الاحبار، متوفی ۳۲) اور محمد بن اسحاق (صاحبِ سیر و مغازی، متوفی ۱۵۰) وغیرہ کے منقولات ہوں، جو اہلِ کتاب سے روایت کرتے ہیں، تو جب تک ان کی صحت و عدمِ صحت پر واضح دلیل نہ ہو، ایسے منقولات کی نہ تصدیق جائز ہے نہ تکذیب۔ اس لیے کہ امام بخاری اپنی 'جامع' میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے بسندِ صحیح یہ حدیث لاتے ہیں کہ "جب اہلِ کتاب تم سے کچھ بیان کریں تو نہ ان کی تصدیق کرو نہ تکذیب، مبادا بات سچی ہو اور تم نادانستہ اس کو جھوٹ سمجھ لو، اور مبادا بات جھوٹی ہو اور تم نادانستہ اس کو سچ سمجھ لو۔

اور یہی حکم ان منقولات کا بھی ہے جو بعض تابعین سے مروی ہیں، اگرچہ تابعی نے یہ صراحت نہ کی ہو کہ ان کے قول کا ماخذ اہلِ کتاب ہیں۔ پھر یہ بھی ممکن ہے کہ قولِ تابعی کا ماخذ کسی صحابی کی روایت ہو جو انھوں نے خود صحابی یا اپنے سے بہتر کسی تابعی سے سنی ہو، اور اس تابعی نے صحابی سے سنی ہو، اور صحابی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے۔ اور تابعی نے نام لیے بغیر ذکر کر دی ہو۔ اس لیے تابعین کے ایسے منقولات پر، جن میں سند مذکور نہ ہو، تصدیق و تکذیب سے توقف ہی انسب ہے۔

اور جب تابعین باہم مختلف ہوں تو ایک تابعی کا قول دوسرے تابعی پر حجت نہیں ہے، الّا یہ کہ اس مختلف فیہ امر میں قولِ تابعی کا مؤید کوئی قولِ صحابی بطریقِ صحیح منقول ہو۔ تابعی کا نقل کسی مرتبے میں بھی صحابی کے نقل کو نہیں پہنچ سکتا۔ تابعین کے مقابلے میں قولِ صحابی زیادہ قابلِ وثوق و طمانیت ہے، کیوں کہ ہم جانتے ہیں کہ صحابی نے وہ بات خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہوگی، یا اپنے ساتھیوں میں اس شخص سے سنی ہوگی جس نے خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد سنا ہو اور صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کی نسبت یہ نہیں کہا جا سکتا کہ انھوں نے منقولاتِ اہلِ کتاب پر جزم کیا ہوگا، جب کہ ان کو اہلِ کتاب کی تصدیق و تکذیب سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے توقف کی ہدایت فرما دی تھی۔ اسی وجہ سے ہم دیکھتے ہیں کہ صحابۂ کرام نے بہ نسبت تابعین اہلِ کتاب

سے بہت کم نقل کیا ہے، الا ماشاء اللہ۔

یاد رکھنا چاہیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے تصدیق و تکذیب سے منع فرمایا تھا، مجرد نقل و روایت سے منع نہیں فرمایا۔ اگر آپ نے نقل و روایت سے بھی منع فرمایا ہوتا تو صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین سے اس بارے میں کچھ بھی مذکور نہ ہوتا۔ حدیثِ بخاری صاف دلالت کر رہی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے سمعِ مبارک تک، اپنے اصحاب کے درمیان منقولاتِ اہلِ کتاب کی حکایتیں پہنچی ہوں گی، اسی پر آپ نے ان کو تصدیق و تکذیب سے توقف کی ہدایت فرمائی۔ اور پھر صحابۂ کرام نے ان سے کچھ نقل ہی نہیں کیا۔

تو جس اختلاف کی حیثیت یہ ہو کہ جن اقوال پر وہ مبنی ہے ان کی صحت و عدمِ صحت دریافت ہی نہ ہو سکے، اور اس کی تفصیل یکسر غیر مفید ہو، وہ ہرگز لائقِ اعتنا نہیں ہے اور اس کے درپے ہونا بعینہٖ ایسا ہے جیسے کوئی بے اصل باتوں کے درپے ہو۔

رہے ایسے منقولات جن کی صحت معلوم ہے، تو بحمد اللہ ان کی کمی نہیں ہے۔ ہر چند کہ تفسیر و سیر و مغازی میں ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور دوسرے انبیاء علیہم السلام سے بہت کچھ منسوب ہے، لیکن نقلِ صحیح نے ان تمام منسوبات کو رد بھی کر دیا ہے۔

اور یہ جو امام احمد رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ تین چیزیں ایسی ہیں جن کی سند نہیں ہے: تفسیر، ملاحم، مغازی، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اصطلاحِ محدثین کے مطابق ان کی اسناد جید نہیں ہیں، جیسی کہ احادیث جید ہیں، اور ان میں زیادہ تر مرسل روایتیں ہیں۔ جیسے عروہ بن زبیر (تابعی، متوفی ۹۴ھ)، شعبی (تابعی، متوفی ۱۰۹ھ)، زہری (تابعی، متوفی ۱۲۴ھ، اور ان کے شاگرد) موسیٰ بن عقبہ (متوفی ۱۴۱ھ)، محمد بن اسحاق (صاحبِ سیر و مغازی)، اور ان کے بعد کے مؤلفین جیسے: یحییٰ بن سعید اموی (متوفی ۱۹۴ھ)، ولید بن مسلم قرشی (متوفی ۱۹۴ھ)، واقدی (متوفی ۲۰۷ھ) وغیرہ اصحابِ مغازی کی روایتیں۔

مغازی میں اعلم الناس اہلِ مدینہ ہیں، پھر اہلِ شام، پھر اہلِ عراق۔ اہلِ مدینہ کو مغازی کا سب سے زیادہ عالم اس لیے مانا گیا کہ مغازی و سرایا و جہاد کا تعلق شروع میں زیادہ تر انہی سے رہا ہے، اور اہلِ شام کو اس لیے کہ بعد کو جہادوں اور جنگوں میں سب سے زیادہ وہی مشغول رہے۔ اسی لیے ابو اسحاق فزاری

داموی، متوفی ۱۸۶ھ) کی کتاب المغازی (شام ومصر کے واقعات مغازی پر) بہترین نوشتہ ہے، اور اسی لیے امام اوزاعی (شامی، متوفی بعد ۱۵۱ھ) اپنے تمام معاصرین میں سیر ومغازی اور اس کے احکام کے سب سے بڑے عالم مانے گئے۔

تابعین اور اتباعِ تابعین کے عہد میں مکہ اور کوفہ تفسیر کے سب سے بڑے اور ممتاز مرکز تھے۔ مکہ حبر الامہ عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما (متوفی ۶۸ھ) کے تلامذہ کا مرکز تھا جیسے: مجاہد (متوفی ۱۰۲ یا ۱۰۳ھ)، عکرمہ مولیٰ ابن عباس (متوفی ۱۰۶ یا ۱۰۷ھ)، عطاء بن ابی رباح (متوفی ۱۱۴ھ) وغیرہ اور ان کے تلامذہ، جیسے: سعید بن جبیر (متوفی ۹۵ھ)، ابوالشعثاء (متوفی درمیان ۹۳-۱۰۴ھ)، طاؤس (متوفی ۱۰۶ھ) وغیرہ۔ اور کوفہ معلّم الامہ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے تلامذہ کا مرکز تھا، (جیسے: مسروق ابن اجدع ہمدانی، متوفی ۶۳ھ، اسود بن زید نخعی متوفی ۷۵ھ، علقمہ بن قیس نخعی متوفی ۶۲ھ، عبیدہ بن عمرو سلمانی متوفی ۹۲ھ، شُریح بن حارث کندی متوفی ۸۰ھ وغیرہ اور ان کے تلامذہ کا مرکز تھا)۔ مدینہ مبارکہ میں زید بن اسلم (متوفی ۱۳۶ھ) اور ان کے تلامذہ امام مالک (متوفی ۱۷۹ھ)، عبداللہ ابنِ وہب قرشی (متوفی ۱۹۹ھ) اور زید بن اسلم کے فرزند عبدالرحمان مرجعِ تفسیر تھے۔

مُرسَل روایت جب کئی طرق سے مروی ہو، اور معلوم ہو کہ روایت کرنے والوں نے ایک دوسرے سے متاثر ہو کے سخن سازی نہیں کی ہے، نادانستہ غلطی یا بھول چوک کے شوائب بھی نہ ہوں، اور بات بھی ایسی ہو کہ کسی کو جھوٹ بولنے کی کوئی وجہ نہ ہو، تو مان لیا جائے کہ روایت صحیح ہے، ارسال کی وجہ سے اس کی صحت میں شبہ نہیں کیا جائے گا۔ کیوں کہ مختلف طریقوں سے خصوصاً جبکہ راویٔ اوّل بھی مختلف ہوں، ایک ہی بات یا واقعہ کا منقول ہونا بداہتہً دلیلِ صحت ہے۔

ایک شخص واقعہ سناتا ہے اور تفصیل سے ساری سرگزشت بیان کرتا ہے، آپ اس کو جانتے ہوں یا نہ جانتے ہوں، اس کے جھوٹ سچ کی جانچ پڑتال کیے بغیر باور کر لیتے ہیں کہ واقعہ پیش آیا اور اس میں یہ کچھ ہوا۔ پھر ایک دوسرے شخص سے وہی واقعہ سننے کا اتفاق ہوتا ہے،

وہ اپنے ہنج پر واقعہ کی رُوداد بیان کرتا ہے، اور انہی افعال و اقوال کا ذکر کرتا ہے جو آپ واقعہ کے پہلے راوی سے سن چکے ہیں ۔ یہ دوسرا راوی بھی آپ کے لیے اجنبی ہے، آپ اس کی نسبت بھی کچھ نہیں جانتے کہ جھوٹا ہے یا سچا، آنکھوں دیکھی کہہ رہا ہے یا سنی سنائی ۔ آپ کے ذہن میں کوئی تفتیشی سوال نہیں اُبھرتا، آپ یہ خیال نہیں کرتے کہ دونوں نے مل کر قصہ گھڑ لیا ہے، اور جھوٹ بولنے اور اس کو پھیلانے پر اکا کر لیا ہے، بلکہ آپ کو وقوعہ پر وثوق ہو جاتا ہے، کیوں کہ آپ بداہتہً جانتے ہیں کہ اگر دونوں راوی جھوٹ بولے ہوتے تو ایک ہی تفصیل بیان نہ کر سکتے ۔

یہ تو ممکن ہے کہ دو شاعروں کا فکر ایک آدھ شعر میں ہم زباں ہو جائے، یہ بھی ممکن ہے کہ دو شخص جھوٹ بولیں اور ان کے الفاظ مشترک ہوں، لیکن یہ قطعاً ناممکن ہے کہ دو شاعروں کا فکر ایک لمبی نظم میں سر تا سر ہم زبان ہو جائے ۔ اگر کوئی ایسی نظم دو شاعروں سے منسوب ہو اور وہ اس کے مدعی ہوں تو ہر شخص بے تامل کہہ دیگا کہ ان میں سے ایک یقیناً جھوٹا ہے ۔

اسی طرح ایک لمبی حدیث، جس میں متعدد مضمون ہوں، بیک لفظ دو راویوں سے پہنچے، تو دونوں کی سند اور حدیث کے مضمون کو دیکھا جائے گا ۔ اگر دونوں کی سند ایک ہو، اور حدیث کا مضمون اس شخص کی غرض و غایت پر دلالت کرے جس کی سند پر دونوں راویوں نے حدیث روایت کی ہے تو یقیناً ایسی حدیث غلط ہوگی ۔ اور اگر حدیث کا مضمون شائبۂ غرض سے پاک ہو تو حدیث کی صحت میں شبہ نہیں کیا جائے گا، البتہ حجت کے لیے شواہد مطلوب ہوں گے ۔ اور اگر دونوں راویوں کی سندیں جدا جدا ہوں، تو مان لیا جائے گا کہ حدیث صحیح ہے اور راویوں کا اتحادِ لفظ ان کے کمال احتیاط کی دلیل ہو گا ۔

ان طریقوں سے منقولات کی صحت و عدمِ صحت کا علم حاصل کیا جاتا ہے، اور اس طرح کی جانچ پرکھ سے جو روایتیں علماء کو پہنچتی ہیں قابلِ قبول ہوتی ہیں ۔ اگر حدیث بطور خبر آحاد یا مرسلاً روایت ہو، یا کسی راوی کے ضعفِ حفظ کی وجہ سے روایت میں سقم ہو، اور ایسے شواہد مل جائیں

جو خبر آحاد یا ارسال کے مؤید ہوں، اور سقم حفظ کا ازالہ کر دیں تو کثرت شواہد کی بنا پر ایسی روایتوں پر اعتماد کیا جائے گا۔

مثلاً تواتر سے ثابت ہے کہ غزوۂ بدر پیش آیا اور غزوۂ احد سے قبل پیش آیا۔ اور یہ بھی معلوم ہے کہ غزوۂ بدر میں حضرت حمزہؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبیدہؓ، مشرکین قریش کے سرداروں کے مقابلے کے لیے نکلے۔ حضرت علیؓ نے ولید کو قتل کر دیا اور حضرت حمزہؓ کے ہاتھ سے ان کا حریف مارا گیا۔ مگر وہ کون تھا، عتبہ یا شیبہ؟ احتمال صرف اس میں ہے، جو بھی ہو، قتل دونوں ہوئے۔ اس قسم کے جزئی احتمالات کا اعتبار نہیں۔ روایت میں جو بات مقصود بالذات ہو، بہر حال ثابت ہوتی ہے۔ یہ قاعدہ یاد رکھنا چاہیے۔ اس سے حدیث، تفسیر، مغازی اور سیر سے متعلق منقولات کی صحت و عدم کا فیصلہ کرنے میں مدد ملتی ہے۔ پس اگر رُواۃِ حدیث کے طریقے ایک سے زائد ہوں، اور روایت نبی صلی اللہ علیہ وسلم تک مسلسل پہنچ جائے تو اس کی صحت کا جزم و یقین ہو جاتا ہے، خواہ نچلے طبقے کے بعض راویوں کی بھول چوک کی جرح کی گئی ہو۔

صحابۂ کرام — مثلاً عبداللہ بن مسعودؓ، ابی بن کعبؓ، عبداللہ بن عمرؓ، جابرؓ بن عبداللہ، ابوسعید خدریؓ، ابوہریرہؓ وغیرہم اور خلفائے راشدین — رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کے بارے میں ہم پورے جزم و یقین کے ساتھ جانتے ہیں کہ سب عدول تھے اور کسی صحابی سے کذبِ عمد کا ارتکاب قطعاً ناممکن تھا۔ اور یہی شان مدینہ مبارکہ، مکہ معظمہ، شام و بصرہ کے تابعین کرام کی ہے، جیسے: ابو صالح سمان (متوفی ۱۰۱ھ)، عبدالرحمٰن ابن ہرمز الاعرج (متوفی ۱۱۱ھ)، سلیمان بن یسار ہلالی (متوفی درمیان ۹۳-۱۰۹ھ)، زید بن اسلم۔ رحمہم اللہ۔ اور ان سے اونچے طبقے کے بزرگانِ تابعین، جیسے: محمد ابن سیرین (متوفی ۱۱۰ھ)، قاسم بن محمد (متوفی ۱۰۶ھ)، سعید بن مسیب (متوفی ۹۳)، عبیدہ سلمانی، علقمہ، اسود وغیرہ — رحمہم اللہ — یہ سب ایسے مقدس لوگ تھے کہ ہم یقین کے ساتھ جانتے ہیں کہ ان میں سے کسی کی زبان جھوٹ سے آلودہ نہیں ہو سکتی، اور ان میں سے کوئی بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی جھوٹی بات جان بوجھ کر منسوب نہیں کر سکتا۔

نادانستہ غلطی کا احتمال ان سے بھی ہے کہ معصوم نہیں تھے، اور سہو و نسیان بھی ممکن ہے، کہ بہرحال انسان تھے۔ لیکن ان بزرگوں میں ایسے حفاظ بھی تھے جو سہو و نسیان سے بہت دُور سمجھے گئے ہیں، جیسے: شعبی، زُہری، عُروہ، قتادہ (متوفی ۱۱۷ھ)، ثوری اور ثوری و زُہری تو اپنے زمانے میں اس قدر جید حافظِ حدیث مانے جاتے تھے کہ تعجب سے کہا کرتے تھے کہ کثرتِ روایت پر بھی ان سے کبھی بھول چوک نہیں ہوتی۔

غرض، جب کوئی طویل حدیث، دو جدا سندوں سے منقول ہو، اور اس کے راوی متہم بالجرح نہ ہوں، تو وہ روایت غلط یا جھوٹی نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ غلطی سالم حدیث میں مستبعد ہے بعض حصوں میں ہو سکتی ہے۔ اگر دونوں اسناد کے راوی بعینہٖ ایک ہی لمبی حدیث بیان کریں تو سمجھ لینا چاہیے کہ نقل و روایت، غلطی اور جھوٹ سے محفوظ ہے، کیونکہ جب دونوں کی اسناد جدا ہوں تو یہ متعین ہو گیا کہ ان راویوں نے جھوٹ پر ایکا نہیں کیا ہے۔ اس کی مثال وہ حدیث ہے جس میں بیان ہوا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جابر بن عبداللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ایک اونٹ خریدا۔ یہ حدیث متعدد طرق سے روایت ہوئی ہے۔ تمام طُرق کا استقصاء و استیعاب کرنے سے عیاں ہو جاتا ہے کہ حدیث یقیناً صحیح ہے۔ اختلاف، روایتوں کے صرف اس حصے میں ہوا ہے کہ حضرت جابر کو اونٹ کی کتنی قیمت دی گئی۔ جیسا کہ امام بخاری نے اپنی 'جامع' میں واضح کیا ہے۔

بخاری و مسلم میں جتنی حدیثیں ہیں، ان کے بارے میں جمہور علمائے محدثین کا یقین ہے کہ وہ سب نبی صلی اللہ ہی کے ارشادات ہیں۔ ان حدیثوں کی زیادہ تعداد ایسے ہی منقولات کی ہے جن کا ہم یہاں ذکر کر رہے ہیں۔ اہلِ علم نے تصدیق کے ساتھ ان کو قبول کیا ہے۔

اور معلوم ہے کہ امت کے اہلِ علم کسی غلط اصل پر اجماع نہیں کر سکتے۔ حدیث اگر جھوٹی ہے اور امت نے اسے قبول و تصدیق کی سند دے دی ہے تو مطلب یہ ہو گا کہ امت نے جھوٹی بے اصل بات پر اجماع کر لیا ہے۔ یہ اجماع غلطی پر ہو گا، حالانکہ غلطی پر امت کبھی اجماع نہیں کر سکتی۔

جائز ہے، اجماع کا علم ہونے سے پہلے کسی حدیث کے متعلق ہماری یہ رائے ہو کہ وہ غلط یا جھوٹی ہے، لیکن اجماع کا علم ہونے کے بعد ضروری ہو جاتا ہے کہ ہم اس حدیث کو قطعی اور یقینی مان لیں۔ ٹھیک جس طرح کہ اجماع کا علم ہونے سے پہلے کسی ایسے حکم کے بارے میں، جو ظاہراً یا قیاسِ ظنّی سے ثابت ہو، ہماری یہ رائے ہو کہ فی الواقع وہ حکم ثابت نہیں ہے، پھر جب ہمیں اس حکم پر اجماع کا علم ہوتا ہے، تو ہم یقین کر لیتے ہیں کہ وہ حکم — قیاس ظنّی سے نہیں بلکہ — فی الواقع ثابت ہے۔ اسی لیے تمام فقہی مذاہب کے جمہور اہلِ علم اس پر متفق ہیں کہ اگر خبرِ واحد کی صحت پر امت کا اجماع ہو جائے تو وہ قطعی سمجھی جائے گی اور اسی کا حکم فرض قرار دیا جائے گا۔ اس اصل کو علمائے حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ، حنبلیہ نے اپنے اصولی اسفار میں واضح کر دیا ہے۔

البتہ بعض متاخرین نے اس سے اختلاف کیا ہے، اور وہ متکلمین کے ایک گروہ کی رائے پر چل پڑے ہیں لیکن بشیتر اہلِ کلام کا مذہب اس مسئلہ میں وہی ہے جو فقہاء اور اصحابِ حدیث وسلف کا ہے، اور اکثر اشاعرہ، جیسے: ابواسحاق (اسفرائنی، متوفی ۴۱۸ھ)، ابواسحاق شیرازی (متوفی ۴۷۶ھ) اور ابن فُورک (متوفی ۴۰۶ھ) اسی کے قائل ہیں۔ ابن باقلّانی (متوفی ۴۰۳ھ) کی رائے اس کے خلاف ہے، اور فقہائے شافعیہ میں سے ابوالمعالی جوینی (امام الحرمین، متوفی ۴۷۸ھ)، ابو حامد اسفرائنی (متوفی ۴۰۶ھ)، ابن خطیب رازی (متوفی ۶۰۶ھ)، آمدی (متوفی ۶۳۱ھ)، اور فقہائے حنابلہ میں سے ابن عقیل (متوفی ۵۱۳ھ)، اور ابن جوزی (متوفی ۵۹۷) وغیرہ ان کے ہم نوا ہیں۔ اخبار آحاد کے بارے میں متکلمین کے اختلافی مسلک کو ائمہ شافعیہ میں سے شیخ ابو حامد، شیخ ابوالطیب (طبری، متوفی ۴۵۰ھ) اور ابواسحاق وغیرہ نے، اور مالکیہ میں سے قاضی عبدالوہاب (متوفی ۴۲۲ھ) وغیرہ نے حنفیہ میں سے شمس الدین سرخسی (متوفی ۴۳۸ھ، صاحبِ کتاب المبسوط، اور ابوبکر جصّاص، متوفی ۳۷۰) وغیرہ نے، حنابلہ میں سے ابوالخطّاب (متوفی ۵۱۰) اور ابوالحسن زاغونی (متوفی ۵۲۷ھ) نے بیان کیا ہے۔

یاد رہے، جس اجماع سے حدیث یقینی ہو جاتی ہے، وہ اصحاب حدیث کا اجماع ہے، جس طرح کہ امر و نہی و اباحت کے مسائل میں اصحابِ فقہ کا اجماع۔ اور ہر علم کے مسائل میں معتبر اسی علم کے اصحاب کا اجماع ہوتا ہے۔

مقصد یہ ہے کہ جب کوئی حدیث متعدد اور مختلف اسناد سے مروی ہو، اور ایک طریق کے رواۃ دوسرے طریق کے رواۃ سے اجنبی اور ان کی روایت سے بے خبر ہوں، اور اس طرح یہ بات متیقن ہو کہ ان سب کا ارادۂ اتفاق مشکل ہے، تو ایسی متعدد و مختلف طُرُق سے مروی حدیث اپنی صحت کا یقینی علم دیتی ہے۔ اس طور سے روایتوں کی جانچ پڑتال وہی لوگ کر سکتے تھے جن کو راویوں کے حالات پر کامل عبور تھا۔ اس لیے رد و قبول کا حق بھی انھی کو حاصل ہے۔

اصحابِ حدیث نے اپنے اسی عبور و بصیرت کی بنا پر مُرسَل احادیث اور ایسے منقولات سے بھی فوائد حاصل کیے ہیں جن کی اسناد میں کوئی راوی مجہول الحال یا ضعیف الحفظ ہوتا۔ وہ ایسی مرویات کو ثبت کر لیتے اور کہتے تھے کہ یہ ذخیرہ متابعات میں کارآمد ہوتا ہے۔ امام احمد رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ "میں ضعیف راویوں کی روایتیں اس غرض سے لکھ لیتا ہوں کہ ان سے دوسری روایتوں کی جانچ پڑتال میں کام لوں گا۔"

مصر کے قاضی عبداللہ بن لہیعہ (متوفی ۱۷۴ھ) سعتِ علم، کثرتِ حدیث اور ضبط و اتقان میں معروف تھے، حدیث میں اصول کا ان کے پاس بڑا ذخیرہ تھا، امام لیث بن سعد (متوفی ۱۷۵ھ) کے ہم رتبہ حافظ مانے جاتے تھے، اور لیث ان لوگوں میں تھے جو حدیث میں حجت اور اپنے زمانے میں سر آمد روزگار تھے۔ لیکن جب ابن لَہیعہ کی کتابیں جل گئیں، اور وہ حافظے پر روایت کرنے میں وہم کرنے لگے، تو ان کو قوی کی بجائے ضعیف سمجھا گیا، اور ان کی روایتوں سے متابعات کا کام لیا جانے لگا۔

اصحابِ حدیث، ثقہ اور ضابطہ راویوں کی روایت پر آنکھیں بند کر کے اعتماد نہیں کرتے تھے جب ان کو ثقات کی روایتوں کے بعض اجزاء میں دلائل سے راوی کا وہم یا کوئی غلطی معلوم

ہوتی ہے، تو ان اجزاء کو بے تامل ضعیف کہہ دیتے ہیں۔ حدیث کو اس قسم کی علتوں سے محفوظ کرنے کے لیے ایک خاص علم "علل حدیث" مدوّن کیا، اور یہ علوم حدیث میں بہت بلند پایہ علم ہے۔ فائدہ اس علم کا یہ ہے کہ ضابط و ثقہ راوی ایک حدیث روایت کرتا ہے، اور روایت میں کچھ غلطی کر جاتا ہے، اس علم کا جاننے والا بیک نظر اس غلطی کو دریافت کر لیتا ہے اور راوی کی ثقاہت کی بنیاد پر اس کی روایت کو بعینہٖ قبول نہیں کر لیتا۔

ضابط و ثقہ راوی سے تسامح کبھی ظاہری سبب سے ہوتا ہے، کبھی غیر ظاہری سبب سے۔ مثلاً یہ روایت کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلّم نے عمرۃ القضا کے موقع پر میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے حالتِ احرام میں نکاح فرمایا اور بیت اللہ میں دو رکعت صلاۃ ادا فرمائی، اور ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے منقول یہ روایت کہ نکاح حالتِ احرام میں نہیں ہوا بلکہ حلال ہونے کی حالت میں ہوا، اور بیت اللہ میں دو رکعت صلاۃ ادا نہیں فرمائی۔ اس میں راوی سے جو چوک ہوئی ہے، عللِ حدیث کا عالم بیک نظر اس کو دریافت کر لیتا ہے۔

معلوم ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم نے چار عمرے فرمائے۔ اس باب میں عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے منقول یہ روایت کہ ان میں سے ایک عمرہ آپ نے رجب میں فرمایا، علل حدیث کا عالم معاً کہہ دے گا کہ یہ راوی کا تسامح ہے۔

اور معلوم ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع کے موقع پر حالتِ امن میں تمتع فرمایا تھا۔ ایک روایت میں ہے کہ عثمان رضی اللہ عنہ نے علی کرم اللہ وجہہٗ سے کہا کہ اس موقع پر ہم لوگ خوف کی حالت میں تھے۔ علم علل حدیث بتا دیتا ہے کہ اس میں راوی سے یہ غلطی ہوئی ہے۔

بخاری کے بعض طرقِ روایت میں ہے کہ جہنم نہیں بھرے گا جب تک کہ اللہ تعالیٰ جہنم کے لیے ایک نئی مخلوق پیدا نہ کر دے۔ عللِ حدیث کا عالم بے تامل کہہ دے گا کہ اس میں راوی کے وہم سے قلب ہو گیا ہے۔

ایسی ہی اور بہت سی مثالیں۔

اس قسم کی مثالوں نے لوگوں کو تحقیق کی راہ سے بھٹکا دیا اور وہ افراط و تفریط کی آخری حدوں تک پہنچ گئے۔ ایک طرف متکلمین اور ایسے ہی دوسرے لوگ ہیں، جو علم حدیث میں درک نہیں رکھتے، اس لیے وہ صحیح و ضعیف میں امتیاز نہیں کر سکتے، اور ان حدیثوں کی صحت و قطعیت میں بھی شک کرتے ہیں، جو اصحاب حدیث کی تحقیق و تنقیح سے یقینی ہو چکی ہیں۔ دوسری طرف وہ مدعیان اتباع و تعامل بالحدیث ہیں جو ثقہ راویوں کے ہر لفظ کو قطعی، اور بظاہر صحیح الاسناد حدیث کو یقینی سمجھ لیتے ہیں، جیسے وہ حدیثیں جن کی صحت و قطعیت علمائے حدیث کے نزدیک مسلّم ہے اور جب اس قسم کی حدیثوں کے معارض کوئی صحیح حدیث سامنے آتی ہے تو بے علم تاویلیں کرنے لگتے ہیں، اور اصرار کرنے لگتے ہیں کہ ان کی من مانی حدیثوں کو مسائل علم میں دلیل و حجت قرار دیا جائے، حالانکہ اصحاب حدیث کے نزدیک وہ روایتیں محض بے اصل ہوتی ہیں۔

جس طرح کہ علل حدیث کی شناخت کے دلائل ہیں، اور صحیح و ضعیف کو پرکھنے کے اصول ہیں، اسی طرح جھوٹی اور بے اصل مرویات کو پہچاننے کے طریقے ہیں، جن سے معلوم ہو جاتا ہے کہ فلاں روایت جھوٹی ہے، اور وہی دلائل قطعیت کے ساتھ یہ بھی ثابت کر دیتے ہیں کہ یقیناً وہ روایت جھوٹی ہے۔

مثلاً وہ روایتیں جو اہل بدعت اور غلاۃ نے فضائل اور یوم عاشوراء کے بارے میں وضع کر لی ہیں اور یہ کہ جو کوئی دو رکعت نماز پڑھ لے اسے اتنے نبیوں کا ثواب ملے گا۔ تفسیروں میں اس قسم کی موضوعات بہت ہیں۔ مثلاً وہ روایت جو ثعلبی (متوفی ۴۲۷ھ) اور واحدی (متوفی ۴۶۸ھ) ، اور زمخشری (متوفی ۵۳۸ھ) نے قرآن کی سورتوں کے فضائل میں نقل کی ہے۔ اصحاب حدیث کا اتفاق ہے کہ یہ روایت قطعاً موضوع ہے۔ ثعلبی نیک اور دین دار آدمی تھے لیکن ان کی مثال اس لکڑہارے کی سی ہے جو رات کے اندھیرے میں لکڑیاں کاٹتا ہے۔ انھوں نے اپنی تفسیر میں صحیح، ضعیف و موضوع جو کچھ بھی ملا، نقل کر دیا۔ واحدی عربیت میں بڑی دستگاہ

رکھتے تھے، مگر سلامتی اور اتباعِ سلف سے دور ہو گئے۔ بَغوی (متوفیٰ ۵۱۶ھ) کی تفسیر ثعلبی کی تفسیر کا اختصار ہے، اسی نسبت سے اس میں موضوع روایتیں اور اہلِ بدعت کے اقوال بھی کم ہیں۔

غرض، تفسیروں میں طرح طرح کی اور بکثرت موضوعات ہیں، مثلاً وہ بہت سی روایتیں جو بسم اللہ جہراً پڑھنے کے بارے میں روایت ہوئی ہیں، اور ایک طول طویل روایت، جس میں بیان ہوا ہے کہ علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حالتِ صلوٰۃ میں اپنی انگوٹھی صدقہ کر دی، اور وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ (الرعد) کی تفسیر میں یہ روایت کہ ہادی سے مراد علی کرم اللہ وجہہٗ ہیں، اور وَتَعِيَهَا أُذُنٌ وَاعِيَةٌ (الحاقہ) کی تفسیر میں یہ روایت کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے فرمایا: "اے علی! تیرے کان" یہ سب واہی منقولات ہیں۔

(باقی)

ضروری اعلان

(۱) منصبِ رسالت نمبر کی چند کاپیاں دفتر ترجمان القرآن میں بچی ہوئی ہیں قیمت فی کاپی ۲/۵۰ روپے ہے۔ مگر اب فی کاپی ۲ روپے مع ڈاک خرچ کے حساب سے جو اصحاب چاہیں خرید سکتے ہیں۔

(۲) ترجمان القرآن کے پرانے پرچے از جون ۱۹۴۸ء تا اکتوبر ۱۹۶۳ء دفتر میں غیر مسلسل موجود ہیں۔ ۳ ر فی کاپی کے حساب سے جن اصحاب کو ضرورت ہو، منگوا سکتے ہیں۔

مینیجر ترجمان القرآن۔ اچھرہ۔ لاہور