ادائے حدیث کے لفظی اسالیب

عبدالحمید خان عباسی☆

اس سے قبل ہم اپنے ایک مقالہ(۱) میں ''تحمل حدیث کے اسالیب و مناہج'' کو بالتفصیل بیان کر چکے ہیں۔ یہی اسالیب حقیقت میں ادائے کے لحاظ سے حدیث کے طرق و اسالیب کے احوال کی منظر کشی کر سکتے ہیں کیونکہ ایک شخص ایک ہی وقت میں مُؤدِی (اداء کرنے والا) بھی ہو سکتا ہے اور مُتَحَمِّل (اخذ کرنے والا) بھی یعنی بیک وقت استاد بھی ہو سکتا ہے اور شاگرد بھی۔ وہ اس طرح کہ اگر ادائے حدیث کا اعتبار کیا جائے تو مُتَحَمِّل (شاگرد) مُؤدِی (استاذ شیخ) کہلائے گا اور اگر تحمل یعنی حصول حدیث کا اعتبار کیا جائے تو یہی مودِّی ''مُتَحَمِّل'' کہلائے گا مثلاً :امام مسلم رحمہ اللہ اگر امام بخاری رحمہ اللہ سے احادیث حاصل کریں تو اس صورت میں امام مسلم مُتَحَمِّل(شاگرد) ہوں گے اور امام بخاریؒ مُؤدِّی (استاد)۔ اگر امام مسلمؒ یہی حاصل (اخذ) شدہ مرویات امام ترمذی رحمہ اللہ کو سنائیں تو اس صورت میں امام مسلم ُمودِی (شیخ) کہلائیں گے اور امام ترمذیؒ مُتَحَمِّل (تلمیذ)۔ اس سے ثابت ہوا کہ امام مسلمؒ ایک اعتبار سے شاگرد ہوئے اور دوسرے اعتبار سے استاد یعنی مُتَحَمِّل بھی ہوئے اور مودِّی بھی۔

اس سے قبل کہ ادائے حدیث کے لفظی اسالیب کو بیان کیا جائے بہتر ہو گا کہ مختصراً ان (اسالیب) کے تاریخی پس منظر کا جائزہ لیا جائے تاکہ احادیث کے لیے اسالیب اداء کے استعمال کی ضرورت اور ایجاد کی تاریخ کا تعین ہو سکے:

اسلوب روایت قبل از اسلام

اسلام سے قبل معلومات کو روایت (اداء) کرنے کی کیفیت کو درج ذیل دو عنوانوں کے تحت بیان کیا جاتا ہے:

ا۔ سابقہ امتیں اور اسلوبِ روایت

مصادر سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلوب روایت (اداء) صرف مسلمانوں کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ

☆ اسسٹنٹ پروفیسر/ انچارج شعبہ قرآن وتفسیر آف عریبک اینڈ اسلامک اسٹڈیز، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد

سابقہ امتیں بھی اس سے متّصف تھیں' چنانچہ ڈاکٹر محمد ابو شھبہ لکھتے ہیں:

''روایت اسلامی امت کے خصائص میں سے (ایک خصوصیت) نہیں ہے بلکہ سابقہ امتوں اور نسلوں میں بھی اس (روایت) کا وجود پایا جاتا تھا جیسے ایرانی' یونانی' رومانی و ہندو اور دیگر متمدن اقوام' یہ لوگ اپنے بتوں کے حسب نسب' اپنے بڑوں' اپنے بہادروں' اپنی مشہور شخصیات کے احوال' مشہور واقعات و جنگوں' شعراء کے اشعار اور قصہ گو لوگوں کے قصوں جیسے امور کو نقل و حفظ کرنے کے لیے روایت (کے اسلوب) پر اعتماد کیا کرتے تھے تاکہ ماضی کو حال کے ساتھ مربوط و منسلک کر سکیں''(۲)۔

۲۔ عرب اور اسلوبِ روایت

عرب فن قرأت و کتابت کے میدان میں ایران' روم اور یونان جیسے متمدن اقوام کے مقابلہ میں اگرچہ کسی حد تک پیچھے تھے مگر اپنے اسلاف سے روایت ونقل کرنے میں ان سے کہیں آگے نظر آتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عربوں کا حافظہ فطری طور پر نہایت قوی تھا اور ایک ہی بار سن کر یاد رکھ لینے کی صلاحیت سے مالا مال تھے۔ اس صلاحیت سے وہ بھر پور فائدہ اٹھاتے تھے اور ایک دوسرے سے مطلوبہ معلومات اخذ کر کے یاد بھی رکھتے تھے اور بوقت ضرورت دوسروں کو بھی منتقل کرتے تھے' اس طرح تحمّل و اداء(جوکہ اسلوب روایت کے رکن ہیں) کا کام ان میں نسل در نسل جاری رہتا تھا(۳)۔

واضح رہے کہ زمانہ جاہلیت میں عربوں میں معلومات کے تحمّل و اداء کا عمل صرف زبانی طور پر نہیں ہوتا تھا بلکہ تحریراً بھی رواج تھا' چنانچہ عالم اسلام کے نامور ترکی محقق ڈاکٹر فواد سزگین لکھتے ہیں کہ:

''اسلام سے ایک صدی قبل کے بعض شعراء کی روایات سے ہم کو کم از کم یہ پتہ چلتا ہے کہ دواوین سے روایت کرنا ان کے ہاں ایک رائج اسلوب تھا' اور بعض شعراء کو تو لکھنے کی بھی عادت تھی' زہیر بن اَبی سلمٰی جیسے شعراء خود اپنے قصائد کی تنقیح کیا کرتے تھے' اسی طرح خود شاعر ہونے کے ساتھ یہی لوگ دوسرے شعراء کے راوی بھی ہوتے تھے' یہ نظریہ کہ جاہلی شاعری کا سارا ذخیرہ زبانی روایت پر مبنی ہے' دور جدید ہی کی تخلیق ہے''(۴)۔

پھر لکھتے ہیں:

''اسی طرح یہ بھی ایک غلط خیال ہے کہ حدیث کی روایت محض زبانی ہوتی رہی ہے بلکہ صدر اسلام میں (مدوّنہ) نصوص کو روایت کرنے کا رواج دورِ جاہلیت کی عادت پر مبنی ہے''(۵)۔

صدر اسلام میں اسلوبِ روایت

حضرت محمدﷺ کی حیات طیبہ ہی میں آپﷺ کی احادیث مبارکہ کے لئے (تحمل و اداء کے طور پر) اسلوب روایت کا استعمال ہونا شروع ہو گیا تھا' چنانچہ ڈاکٹر مصطفیٰ اعظمی لکھتے ہیں کہ :

''نبیﷺ کی حیات مبارکہ میں احادیث کو روایت کرنا صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا معمول تھا۔ حاضر سے غائب تک احادیث نبویہ کو پہنچانا ان کی عادت بن چکی تھی۔ نبی اکرمﷺ کے کسی قول کو یہ حضرات سنتے یا آپﷺ کے کسی فعل کو دیکھتے تو دوسروں کے سامنے بیان کرتے وقت اس قول یا فعل کو آپﷺ کی جانب منسوب کر دیتے تھے۔ (کہ اسے ہم نے ان سے اخذ کیا ہے) بلکہ نبی کریمﷺ خود بعض اوقات اپنے کسی قول کو جبریل علیہ السلام کی جانب منسوب فرما دیا کرتے تھے۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم جب بھی کسی قول کو روایت کرتے تو اس کا حوالہ دیتے تھے کہ یہ رسول اللہﷺ کا قول ہے اور یہ فلاں صحابی کا قول ہے''(۶)۔

اس اقتباس سے صدر اسلام میں روایت کے اسلوبِ تحمل و اداء اور سند کے آغاز کی سیدھی سادی کیفیت وصورت کا پتہ چلتا ہے۔

حضورﷺ کے خطوط کے حوالے سے اگر دیکھا جائے تو مصادر سے پتہ چلتا ہے کہ بعض صحابہ رضی اللہ عنہم نے انہیں روایت کیا ہے مثلاً:

۱۔ عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ (متوفٰی۵۱ھ) نے ان خطوط کو روایت کیا ہے جو فرائض' زکوٰۃ اور دیّات کے بارے میں ان کو ارسال کیئے گئے تھے' بعد میں یہی خطوط حدیث کے مجموعوں میں شامل ہو گئے(۷)۔

۲۔ عبداللہ بن عکیم الجُھَنّی جو مخضرمین میں سے ہیں' نے رسول اللہﷺ کے اس خط کو روایت کیا جو قبیلہ جھینہ کو بھیجا گیا تھا(۸)۔

۳۔ حارث بن عمروؓ جو رسول اللہﷺ کی حیات مبارکہ میں پیدا ہوئے تھے' نے خلیفہ عمرؓ کے اس

خط کو روایت کیا جو انہوں نے نماز کے بارے میں حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ (متوفی۴۴ھ) کو ارسال کیا تھا[9]۔

حضور اکرم ﷺ کے خطوط کو روایت کرنے کے علاوہ ''عہد صحابہ رضی اللہ عنہم میں...... خطوط کے ذریعہ روایت حدیث کا طریقہ بھی کافی رائج ہوا......''[10]۔ ذیل میں اس سلسلہ کی چند ایک مثالیں استشہاداً بیان کی جاتی ہیں:

۱۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے بہت سی احادیث کی روایت بذریعہ خط و کتابت فرمائی[11]۔
۲۔ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا وقتاً فوقتاً لوگوں کی فرمائش پر حدیثیں لکھ کر بھیجتی رہتی تھیں[12]۔
۳۔ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما بھی خط و کتاب کے ذریعہ اداءِ حدیث کرتے تھے[13]۔
۴۔ مغیرۃ بن شعبہ رضی اللہ عنہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی فرمائش پر اپنے کاتب سے احادیث لکھوا کر انھیں بھیجا کرتے تھے[14]۔
۵۔ ضحاک بن قیس نے حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ سے بذریعہ خط دریافت کیا کہ جمعہ کے دن رسول اللہ ﷺ نے سورۃ الجمعہ کے علاوہ کون سے سورت پڑھی؟ انہوں نے جواب دیا کہ آپ ﷺ ''**هل اتاک حديث الغاشية**'' (پہنچی تجھ کو بات اس چھپا لینے والے کی) پڑھتے تھے[15]۔

علاوہ ازیں! ''تابعی بشیر بن نہیک رحمہ اللہ نے ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ جو کتاب میں نے آپؓ سے نقل کی ہے کیا میں آپ کے نام سے اسے روایت کر سکتا ہوں؟ تو ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ہاں (آپ اسے میرے نام سے روایت کر سکتے ہیں)''[16]۔

اسلام کے اسلوبِ روایت کے خصائص

گذشتہ بحث سے ظاہر ہو گیا ہے کہ روایت صرف مسلمانوں کی صفت نہیں ہے بلکہ قبل از اسلام دیگر اقوام و ملل اور عرب بھی اس صفت سے متصف تھے مگر ان کے اندازِ روایت میں وہ خوبیاں نہیں تھیں جن خوبیوں سے اسلامی اسلوب روایت مزین و متصف ہوا' وہ اس طرح کہ:

> ''اسلام سے قبل عرب و دیگر متمدن اقوام کے راوی حضرات نہ تو اخبار کے صحیح و سچا ہونے اور حق و واقع کے مطابق ہونے کی تحقیق کرتے تھے اور نہ ہی ان اخبار کے راویوں کے حالات کے بارے میں بحث و تمحیص کا اہتمام کرتے تھے۔ یہ لوگ تحقیق

روایت اور جرح و تعدیل کے فن سے ناآشنا تھے کیونکہ ان کے ہاں مرویات کی وہ قدر و قیمت اور رفعت وعظمت نہیں تھی جس طرح کہ اسلامی مرویات (احادیث نبویہ) کی تھی۔ اس لیے وہ ان کی تحقیق و تدقیق نہیں کیا کرتے تھے۔ اُصل میں یہی وہ چیز ہے جس کی کمی و فقدان کے باعث ان کی اکثر اخبار و مرویات جو ہیں قصص و خرافات قسم کی باتوں پر مشتمل ہیں......"(۱۷)۔

جہاں تک مسلمان راویوں کا تعلق ہے تو انہیں معلوم تھا کہ حلال و حرام اور دیگر شرعی احکام کا قرآن مجید کے بعد دوسرا اساسی مصدر و منبع احادیث رسول اللہ ﷺ ہیں۔ اس لیے انھوں نے آغاز ہی سے ان کے اخذ وتحمل اور روایت و اداء کے عمل میں انتہائی احتیاط برتی اور روایت و درایت کے ایسے اصول و قواعد وضع کیے کہ جن کی مسلمانوں کے علاوہ (ماضی و حال کی) دیگر اقوام و ملل میں مثال تک نہیں ملتی(۱۸)۔ ذیل میں احتیاط کے سلسلہ کی چند مثالیں ذکر کی جاتی ہیں:

۱۔ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ(متوفٰی۱۳ھ) کو قبول روایت کے سلسلہ میں محتاط روش اختیار کرنے میں اولیت حاصل ہے؛ چنانچہ حافظ ذھبی رحمہ اللہ(متوفٰی۷۴۸ھ) آپؓ کے تذکرہ میں لکھتے ہیں:

"كان أول من أحتاط فی قبول الأخبار"(۱۹)۔

(وہ پہلے آدمی تھے جنہوں نے احادیث قبول کرنے میں احتیاط سے کام لیا)۔

۲۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ (متوفٰی۲۳ھ) کے حوال میں امام ذھبیؒ لکھتے ہیں کہ:

"هو الذی سن للمحدثين التثبت فی النقل و ربما يتوقف فی خبر الواحد اذا ارتاب"(۲۰).

(عمر رضی اللہ عنہ وہ ہستی ہیں جنہوں نے محدثین کے لیے روایت حدیث کے بارے میں تحقیق و تثبت کا اسلوب جاری فرمایا اور جب انہیں تردد ہوتا تو خبر واحد کے قبول کرنے میں توقف سے کام لیتے)۔

امام ذھبی رحمہ اللہ نے تذکرہ الحفاظ ہی میں حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کا یہ قول نقل کیا ہے:

"عليكم من الحديث بما كان فی عهد عمر رضی الله عنه فإنه كان قد اخاف الناس فی

الحدیث عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم"[۲۱].

(حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے عہد میں جو حدیثیں رائج تھیں انہیں اخذ کرو کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے لوگوں کو حضورﷺ سے حدیث کی روایت سے ڈرا دیا تھا)۔

۳۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا معمول تھا کہ ان کے سامنے کوئی شخص حدیث روایت کرتا تو اس سے قسم لیتے تھے[۲۲]۔

یہ مثالیں اور جو ان کے علاوہ اس باب سے متعلق ہیں[۲۳] واضح طور پر دلالت کرتی ہیں کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنھم احادیث کے نقل و روایت کے معاملہ میں کس قدر احتیاط سے کام لیتے تھے حتی کہ بعض کا تو یہ عالم تھا کہ قال رسول اللہﷺ جیسے الفاظ استعمال کرتے وقت ڈرتے تھے' چنانچہ ابو عمر الشیبانی رحمہ اللہ (متوفی ۹۸ھ) فرماتے ہیں کہ:

"میں حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ (متوفی ۳۲ھ) کے ساتھ اٹھتا بیٹھتا تھا وہ خوف کے مارے قال رسول اللہﷺ کہہ کر حدیث بیان نہیں کرتے تھے۔ اگر کبھی قال رسول اللہ ﷺ کہہ کر حدیث بیان کرنے لگتے تو ان پر لرزہ طاری ہو جاتا' پھر کہتے: رسول اللہ ﷺ نے اس طرح فرمایا یا اس کی مثل فرمایا یا اس کے قریب قریب فرمایا"[۲۴]۔

صحابہ کرام رضی اللہ عنھم کی یہ محتاط روش کسی عدم اعتماد اور سوء ظن کا نتیجہ نہیں تھی بلکہ اس میں انتہائی احترام اور تقویٰ کار فرما تھا کہ سننے اور سمجھنے کی غلطی کی وجہ سے حضورﷺ کی جانب کوئی غلط بات منسوب نہ ہو جائے۔ اکثر صحابہ کرامؓ کے پیشِ نظر تحمل و اداء کے عمل میں آپﷺ کا یہ فرمان رہتا:

"من کذب علی متعمداً فلیتبوأ مقعدہ من النار"[۲۵].

(جو شخص قصداً میری جانب جھوٹی بات منسوب کرے تو اسے اپنا ٹھکانہ جہنم میں بنا لینا چاہیے)۔

اہتمام اجراءِ سند و ایجادِ صیغ اداء

احادیث رسول اللہﷺ کو خارجی آمیزشوں سے مکمل طور پر پاک رکھنے' دوسروں سے اخذ کرنے پھر آگے بیان (اداء) کرنے میں مزید احتیاط برتنے اور صحیح وغیر صحیح میں حد فاصل برقرار رکھنے کی خاطر مسلمانوں نے "جو انتظامات کیئے ان میں سے ایک سند کا اجراء ہے اور دوسرا صیغ اداء کی ایجاد۔

ان دو حفاظتی انتظامات نے شکوک و شبہات کی راہیں بند کر دیں، اور عقل سلیم رکھنے والوں کے لیے غیر متزلزل یقین و اطمینان حاصل کرنے کا سامان پیدا کر دیا''(۲۶)۔موضوع کی مناسبت سے یہاں صرف اداء حدیث کے لفظی اسالیب کے متعلقات کو بیان کیا جاتا ہے۔جہاں تک سند اور اس کے متعلقات کا تعلق ہے تو اسے ان شاء اللہ بعد میں الگ مقالہ کی صورت میں بیان کیا جائے گا:

ادائے حدیث کے لفظی اسالیب کی ایجاد

جب حدیث کی تدریس و تعلیم اور تدوین کا سلسلہ شروع ہوا اور وقت کی ضرورت کے مطابق باقاعدہ طور پر سند وجود میں آ گئی تو اب ایک نئی ضرورت نے سر اٹھایا۔ وہ ضرورت اسلوب تعلیم کے حوالے سے پیدا ہوئی۔

۱۔ ابتداء میں حدیث کی تعلیم کا طریقہ یہ تھا کہ شاگرد بیٹھ جاتے تھے، اور استاد بذات خود حدیث پڑھ کر انہیں سناتا تھا۔ اس صورت میں بعض اوقات طالب علم تنہا ہوتا جو اپنے استاد سے احادیث کا سماع کرتا اور کبھی بہت سے طلباء موجود ہوتے جو اپنے استاذ محترم سے احادیث سنتے۔

۲۔ بعد میں ایک نیا طریقہ وجود میں آیا جو اس کے بالکل برعکس تھا۔کبھی تو اکیلا شاگرد اپنے استاذ کو خود احادیث سناتا اور کبھی بہت سے طلباء اکٹھے ہو کر درس حدیث لیتے۔ حاضر طلباء میں سے ایک طالب علم احادیث پڑھتا اور باقی خاموشی سے سنتے۔

حصول تعلیم کے یہ چاروں طریقے مختلف تھے۔ اہل علم نے یہ معلوم کرنے کے لیے کہ اس نے کس طریقے اور اسلوب سے علم حاصل کیا، کچھ صیغے (الفاظ) مقرر کر دیئے، اور راوی کے لیے لازمی قرار دیا کہ وہ ان کی پابندی کرے تاکہ اصل صورت حال کا آسانی سے پتہ چل سکے۔ ہر اسلوب کے لیے مقرر کیئے گئے ان مختلف صیغوں کو ''صیغ اداء'' کہتے ہیں...... جب کوئی راوی یہ صیغے استعمال کرتا تھا تو فوراً پتہ چل جاتا تھا کہ اس نے کس اسلوب سے حدیث حاصل کی ہے(۲۷)۔

صیغ اداء کے استعمال کا آغاز

اداء کے صیغ کو ''الفاظ'' بھی کہتے ہیں اور ''اصطلاحات سند'' بھی، ہم نے انہیں ''ادائے حدیث کے لفظی اسالیب'' سے تعبیر کیا ہے۔ احادیث کی ادائیگی کے لیے ان اسالیب(اصطلاحاتِ سند) کے باقاعدہ آغاز کے زمانہ کا جہاں تک تعلق ہے تو مصادر سے پتہ چلتا ہے کہ یہ پہلی صدی ہجری کے نصف ثانی میں ہوا (یعنی ۵۰ھ کے بعد)۔ عالم اسلام کے نامور محقق ڈاکٹر فواد سزگین ان صیغ کے

متعلق بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

''......اصطلاحات......جو سلسلہ ہائے اسناد میں وارد ہوئی ہیں......درحقیقت (یہ روایت حدیث کے تحریری) مصادر و مآخذ کا حوالہ مہیا کرتی ہیں (یعنی ان اصطلاحات سے یہ پتہ چلتا ہے کہ روایت حدیث کی بنیاد تحریری مصادر پر ہی تھی)' اگرچہ بظاہر تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ روایت حدیث کی بنیاد شفوی (زبانی) مصادر پر تھی۔ ان اصطلاحات کا آغاز پہلی صدی ہجری کے نصف آخر میں ہوا''[۲۸]......یہ اصطلاحات ''أخبرنا'' اور ''سَمِعْتُ'' جیسے الفاظ سے عبارت ہوتی ہیں۔ ان (اصطلاحات) کے بہت قدیم ہونے کے باوجود یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے استعمال کرنے میں محدثین کے درمیان اتفاق نہیں پایا جاتا تھا۔ چنانچہ بعض محدثین نقل بالسماع (سن کر کسی حدیث کو نقل کرنے) کے لیے ''سَمِعْتُ'' کہنے کے عادی ہیں۔ بعض دوسرے محدثین کی عادت ہے کہ وہ نقل بالقرأة (نقل بذریعہ قرأت)کی صورت میں ''أخبرنا'' کی بجائے ''حدثنا'' کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔ جب کہ دوسری صدی ہجری کے نصف ثانی میں (یعنی ۱۵۰ھ کے بعد) اکثر محدثین کے ہاں دونوں صورتوں میں ''أخبرنا'' کے استعمال کو بہتر سمجھا جاتا تھا۔ بہرحال ان دونوں صورتوں میں ان کے لیے ضروری تھا کہ وہ اس کی وضاحت کر دیں کہ سامع اکیلا تھا یا حلقۂ حدیث میں دوسروں کے ساتھ شامل تھا[۲۹] تاکہ پتہ چل جائے کہ انہوں نے کون سے اسلوب سے حدیث اخذ کی ہے۔

> ''کچھ عرصہ تک ان صیغ اداء (حدثنا' حدثني' اخبرنا' أخبرني وغیرہ) کی پابندی کی گئی مگر بعد میں جمہور محدثین نے یہ پابندی اٹھا دی' اور کافی حد تک راوی کو آزادی دے دی کہ وہ جو صیغہ چاہے استعمال کرے کیونکہ مقصود صرف یہ ہے کہ اپنے استاذ سے اس کا سماع ثابت ہو جائے۔ سماع کیسے ہوا؟ اس سے کوئی سروکار نہیں''[۳۰]۔

ان اصطلاحات (یعنی حدثنا' حدثني' اخبرنا' اخبرني' انبأنا' نبأنا' أجاز' کتب إلی اور عن) کے علاوہ دوسری اصطلاحات بھی رائج ہیں جیسے ''قال، ذَکَرَ، وَجَدْتُ''[۳۱]۔ دیگر اور تعبیرات بھی آئی ہیں جیسے ''حُدِّثْتُ' أُخْبِرْتُ اور رُوِیَ''. ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ''حدثت''کی اصطلاح پہلی صدی ہجری میں استعمال ہوتی تھی۔ امام طبری رحمہ اللہ (۲۲۴ھ-۳۱۰ھ) نے اس ''حُدِّثْتُ'' کی اصطلاح کو ان مآخذ کے لیے استعمال کیا ہے جن سے انہوں نے ''وِجَادَہ'' کے اسلوب سے استفادہ کیا ہے[۳۲]۔ راجح احتمال یہی ہے کہ امام طبریؒ نے اپنی تفسیر (جامع البیان عن تفسیر آی القرآن) اور تاریخ (تاریخ الأمم والملوک) میں کئی سو مآخذ و مصادر سے مواد اسی وجادہ کے اسلوب سے شامل کیا ہے[۳۳]۔ اگر اس

کتاب کے مؤلف کا زمانہ جس سے طبریؒ نے اقتباس کیا ہے، پہلے کا ہو تو ایسے موقعہ پر "حُدِّثْتُ" کی اصطلاح سینکڑوں اسانید میں پہلے آئے گی(۳۴)۔ مثلاً: "**حُدِّثْتُ عن عمار بن حسن قال: حدثنا عبدالله بن أبی جعفر عن أبیه عن ربیعة بن انس**". طبریؒ یہاں یہ واضح کرنا چاہتے ہیں کہ اس سے علم تفسیر میں ربیعہ کی کتاب مراد ہے، لیکن جب وہ بعد میں آنے والے مؤلف کی کتاب سے "وِجَادَہ" کے طریق پر مواد لیتے ہیں، جیسے ہشام ابن کلبی کی کتاب سے تو یہ استعارہ اس عبارت سے ظاہر ہوتا ہے: "**حُدِّثْتُ عن هشام بن محمد**"(۳۵)۔

تحمل حدیث کے اسالیب ثمانیہ کی ترتیب کے مطابق ادائے حدیث کے لفظی اسالیب بیان کرنے سے پہلے مناسب ہے کہ اداء کے مفہوم، اداء کے اسالیب کی اہمیت و افادیت کا استیعاب کیا جائے تاکہ کسی قسم کا ابہام نہ رہے:

اداء کا مفہوم

الف: لغوی مفہوم

لغت میں لفظ "اداء" کے معنی بیان کرنے، دے دینے اور پہنچانے وغیرہ کے ہیں(۳۶)۔

ب: اصطلاحی مفہوم

اصول حدیث کی اصطلاح میں محدثین حضرات کا اپنے شاگردوں کے سامنے مخصوص اسالیب (صیغ و الفاظ) کے ذریعے حدیث بیان کرنے کو "اداء" کہتے ہیں۔ علماء نے اداء کے اصطلاحی مفہوم کو اپنے اپنے انداز میں یوں بیان کیا ہے:

۱۔ محمد ابو شهبہ لکھتے ہیں: "الأداء هو رواية الحديث للغير۔ و هذا الغير يعرف عندالمحدثين بطالب الحديث"(۳۷)۔

(کسی غیر (دوسرے) کے لیے حدیث کا روایت کرنا اداء کہلاتا ہے۔ محدثین کے نزدیک یہ غیر طالب حدیث کے نام سے معروف ہے)۔

۲۔ ڈاکٹر نور الدین فرماتے ہیں: "اداء الحديث! هو تبليغه و القاؤه للطالب بصورة من صور الأداء"(۳۸)۔

(اداءِ حدیث سے مراد صورِ (صیغ، الفاظ) اداء میں سے کسی صورت کے ذریعہ طالب

حدیث تک حدیث کا پہنچانا اور اس کے سامنے اسے بیان کرنا ہے)۔

۳۔ ڈاکٹر محمود طحان لکھتے ہیں: "الاداء: روایة الحدیث و اعطاؤہ لطلابٍ"(۳۹)۔

(اداء کا معنی طالب علموں کے لیے حدیث کا روایت کرنا اور اسے ان تک پہنچانا ہے)۔

اسالیب اداء کا وسیع مفہوم

اداء کے طور پر روایت کے اسالیب کا مفہوم بہت وسیع و عمیق ہے۔ جس کے کما حقہ نہ سمجھنے کے باعث قاری مغالطے کا شکار ہو جاتا ہے اور یہ تصور کر لیتا ہے کہ یہ اسالیب (صیغ، الفاظ، اصطلاحات) تو احادیث کے محض زبانی طور پر منتقل ہونے پر دلالت کرتے ہیں۔ اس اُمر کی مزید وضاحت ڈاکٹر محمد مصطفیٰ اعظمی کے بیان کردہ حسب ذیل مفہوم سے ہوتی ہے، وہ لکھتے ہیں:

> ''حدیث کا طالب علم جب احادیث نبویہ کی کتب کا مطالعہ کرتا ہے تو وہ اسانید احادیث میں استعمال ہونے والے کلمات (الفاظ) جیسے ''حَدَّثَنَا وَ اَخْبَرَنَا'' وغیرہ کو دیکھتے ہی یہ خیال کر بیٹھتا ہے کہ یہ ساری احادیث تحریری نہیں بلکہ زبانی طور پر منتقل ہوتی رہی ہیں۔ اس ضمن میں اس کی دلیل اسانید میں بار بار استعمال ہونے والا لفظ ''حَدَّثَنَا'' ہوتا ہے۔ ان اصطلاحات کے وسیع و عمیق مفہوم کے عدم فہم کی وجہ سے بعض محققین بالخصوص مستشرقین بہت بڑی بڑی غلطیوں کا شکار ہوئے ہیں''(۴۰)۔ مثلاً: بعض کہتے ہیں کہ صحاح ستہ میں مدونہ احادیث کو ان کے مؤلفین نے پہلی بار احاطہ تحریر میں لایا ہے۔ اس سے قبل یہ احادیث صرف زبانی طور پر منتقل ہوتی رہی ہیں۔

پروفیسر منجانا نے تو یہاں تک کہہ ڈالا ہے کہ اداءِ حدیث کے صیغے جیسے ''حَدَّثَنَا وَ أَخْبَرَنَا'' وغیرہ صرف زبانی تحدیث پر دلالت کرتے ہیں۔

ان کے برعکس جرمن مستشرق اسپرنگر پہلا محقق ہے جس نے واضح طور پر آگاہ کیا ہے کہ یہ الفاظ محض زبانی تحدیث پر ہی دلالت نہیں کرتے(۴۱)۔ اس کے بعد لفظ ''حَدَّثَنَا'' کے وسیع المفہوم ہونے کی تائید میں لکھتے ہیں کہ:

> ''حقیقت میں ''حَدَّثَنَا'' کا جو لفظ ہے اداءِ حدیث کے لیے اس کے استعمال کا مفہوم اکثر محققین کے قائم کردہ مفہوم سے بہت زیادہ وسعت کا حامل ہے۔ محدثین حضرات اسے ان صورتوں میں استعمال کرتے تھے: جب شیخ اپنے شاگردوں کے سامنے حدیث کی کوئی

کتاب پڑھے' یا ان کے سامنے زبانی طور پر حدیث بیان کرے' یا اپنی کتاب یا اپنے ذہن سے انہیں املاء کرائے یا طالب علم اپنے شیخ کے سامنے کتاب سے یا اپنے ذہن سے پڑھے۔ ہاں بعض محدثین حضرات نے "حَدَّثَنَا" کو شیخ سے سننے اور "أَخْبَرَنَا" کو شیخ کے سامنے پڑھنے کی صورت میں استعمال کے لیے خاص کر رکھا تھا' مگر اس آخری صورت میں بعض محدثین کے نزدیک "حَدَّثَنَا" کا استعمال بھی ہو سکتا تھا"(۴۲)۔

ادائے حدیث کے لفظی اسالیب کی اہمیت

ادائے حدیث کے لیے جو لفظی اسالیب استعمال ہوتے ہیں ان کی اہمیت بہت زیادہ ہے کیونکہ مقبول و مردو حدیث کی پہچان اور ان دونوں میں حد فاصل قائم کرنے میں ان کا کردار بنیادی نوعیت کا ہے' وہ اس طرح کہ:

۱۔ ان لفظی اسالیب سے تحملِ حدیث کے اس اسلوب کا علم ہوتا ہے جس اسلوب کے تحت راوی نے حدیث کو حاصل کیا ہوتا ہے۔ اب اگر حصولِ حدیث کا طریقہ صحیح نہ ہو بلکہ ناقص ہو تو قبولیتِ حدیث کی شرائط میں سے ایک شرط میں خلل واقع ہو جائے گا۔

۲۔ تحمل حدیث کے اسالیب میں سے اگر راوی کسی ایسے اسلوب کے ذریعہ سے حدیث اخذ کرتا ہے جو درجہ کے لحاظ سے اعلیٰ نہیں' مگر ادائے حدیث کے وقت ان صیغوں کو استعمال کرتا ہے جو درجہ کے لحاظ سے اعلیٰ اسلوب میں استعمال ہوتے ہیں جیسے اسلوب اجازت میں "حَدَّثَنَا" و"أَخْبَرَنَا" کے الفاظ کا استعمال کرنا۔ جو راوی ایسا کرے گا وہ مدلس ہو گا۔ شاید بعض علماء نے اسی وجہ سے ایسے راوی کو تہمت کذب سے متصف کیا ہے مثلاً:

احمد بن محمد بن ابراہیم سمرقندی نے ان بہت ساری احادیث کو روایت کرتے وقت تدلیس سے کام لیا ہے اور انہیں اداء کرتے وقت "حَدَّثَنَا" جیسے الفاظ کو استعمال کیا' اور ایسا کرنا تدلیس ہے۔

اسی طرح اسحاق بن راشد الجزری نے کیا کہ وجادہ کے اسلوب کے ذریعہ حاصل شدہ احادیث کی ادائیگی کے وقت "حدثنا" کا استعمال کیا' تو اسی وجہ سے علماء اصول نے اسے مدلیسن میں شمار کیا ہے(۴۳)۔

ادائے حدیث کے لفظی اسالیب

ادائے حدیث کے اسالیب کے تاریخی پس منظراور ان کی اہمیت بیان کرنے کے بعد ذیل میں تحمل حدیث کے اسالیبِ ثمانیہ میں سے ہر ایک اسلوب پر حاصل ہونے والی احادیث کو اداء

(روایت) کرتے وقت استعمال ہونے والے الفاظ (ادائے حدیث کے لفظی اسالیب) کو بیان کیا جاتا ہے:

پہلا اسلوب

السماع من لفظ الشیخ (شیخ کے الفاظ میں سننا):اس اسلوب کے ذریعہ حاصل شدہ احادیث کو اداء یعنی آگے منتقل کرنے کی خاطر علماء اصول حدیث نے جن اسالیب (الفاظ یا صیغوں) کو وضع کیا ہے ان کی تفصیل کچھ اس طرح ہے:

۱۔ تحمل حدیث کے اسالیب میں سے ہر ایک اسلوب کے الگ الگ اداء کے اسالیب کی تخصیص کے رائج ہونے سے قبل طالب حدیث کے لیے جائز تھا کہ وہ اپنے شیخ (استاذ) سے سنی ہوئی احادیث کو آگے منتقل کرتے وقت یوں کہے: "**سمعت أو حدثنی أو أخبرنی أو أنبأنی أوقال لی أو ذکرلی**". (میں نے سنا' یا شیخ نے مجھ سے بیان کیا' یا شیخ نے مجھے خبر دی' یا شیخ نے مجھ سے کہا' یا شیخ نے مجھ سے ذکر کیا)۔

۲۔ جب کہ تحمل حدیث کے اسالیب میں سے ہر ایک اسلوب کے لیے الگ الگ اسالیب اداء کی تخصیص کے رائج ہو جانے کے بعد شاگرد کے لیے اپنے استاذ کے الفاظ کو دوسروں تک منتقل کرنے کے لیے علماءِ اصولِ حدیث نے درج ذیل اسالیبِ اداء متعین فرما دیئے:

الف: سماع کے لیے: سمعت أو حدثنی (میں نے سنا) یا شیخ نے مجھ سے بیان فرمایا)۔

ب: اسلوب قرأت کے لیے: **أخبرنی** (شیخ نے مجھے خبر دی)۔

ج: سماع مذاکرہ یعنی مذاکرہ سننے کے لیے: **قال لی أو ذکر لی** (شیخ نے مجھے فرمایا' یا شیخ نے مجھ سے ذکر فرمایا)(۴۴)۔

واضح رہے کہ سماع مذاکرہ اور سماع تحدیث میں فرق ہے' وہ اس طرح کہ ''سماع تحدیث میں استاذ اور شاگرد دونوں مجلس تحدیث میں حاضر ہونے سے پہلے بیان ہونے والی احادیث کی ترتیب و ضبط کے سلسلے میں پوری طرح تیاری کرتے ہیں جب کہ سماع مذاکرہ میں اس قسم کی کوئی تیاری نہیں ہوتی''(۴۵)۔

صیغوں کے استعمال کے مواقع

حدیث کے راوی حضرات تعداد کے لحاظ سے اداء کے اسالیب (صیغ) استعمال کرتے ہیں۔ اگر

راوی ایک ہو تو اس موقع پر واحد کا صیغہ اور اگر زیادہ ہوں تو جمع کا صیغہ استعمال کرتے ہیں، ہر ایک حالت کی تفصیل اس طرح ہے:

۱۔ جب راوی نے شیخ سے اکیلے حدیث سنی ہو تو "سمعت" یا "حدثنی" اور جب دوسرے رفقاء کی موجودگی میں سنی ہو تو "سمعنا" یا "حدثنا" کہے گا۔

۲۔ جب راوی اکیلا استاذ کو حدیث پڑھ کر سنائے تو "اَخْبَرَنِیْ" اور جب اس (روای) کے دوسرے رفقاء میں سے کوئی شیخ الحدیث (استاذ) کو پڑھ کر سنائے تو اس صورت میں "اَخْبَرَنَا" کہے گا۔

ان صورتوں کی مزید وضاحت امام مالک رحمہ اللہ (متوفٰی ۱۷۹ھ) کے شاگرد عبداللہ بن وہب رحمہ اللہ (متوفٰی ۱۹۷ھ) کے حسب ذیل قول سے ہو جاتی ہے، وہ فرماتے ہیں:

"۱۔ جب میں استاذ سے اکیلا حدیث سنوں تو اس صورت میں "حَدَّثَنِی" کہوں گا۔

۲۔ جب دوسرے ساتھیوں کی موجودگی میں استاذ سے حدیث سنوں تو اس صورت میں "حَدَّثَنَا" کہوں گا۔

۳۔ جب میں اکیلا استاذ کو حدیث پڑھ کر سناؤں تو اس حالت میں "اَخْبَرَنِیْ" کہوں گا۔

۴۔ مگر جب میرا کوئی رفیق (ساتھی) استاد کو پڑھ کر سنائے اور میں سنوں تو اس صورت میں "اَخْبَرَنَا" کہوں گا" "اَخْبَرَنِیْ" [۴۶]۔

امام نووی رحمہ اللہ نے صحیح مسلم کی شرح کرتے ہوئے بیان فرمایا کہ:

"امام مسلم رحمہ اللہ اسناد میں کہیں "حَدَّثَنَا" اور "أَخْبَرَنَا" کہتے ہیں اور کہیں "حَدَّثَنِیْ" اور أَخْبَرَنِیْ". اس سے امام مسلم رحمہ اللہ کی حدیث کی روایت میں کمال نوعیت کی احتیاط معلوم ہوتی ہے۔ جب امام مسلمؒ نے اکیلے کسی شیخ سے حدیث سنی ہو یا اکیلے پڑھ کر سنائی ہو تو "حَدَّثَنِیْ" اور "أَخْبَرَنِیْ" کا اسلوب اختیار کرتے ہیں اور جب دیگر لوگوں کے ساتھ آپؒ نے حدیث سنی یا خود پڑھ کر سنائی ہو تو "حدثنا" اور "أَخْبَرَنَا" کے صیغے یا الفاظ استعمال کرتے ہیں" [۴۷]۔

حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ (متوفٰی ۷۷۴ھ) کے نزدیک حدیث اداء (بیان) کرتے وقت مفرد صیغہ (یعنی حَدَّثَنِیْ وَ أَخْبَرَنَا) سب سے بہتر ہے کیونکہ جمع کے صیغوں (یعنی حَدَّثَنَا وَ أَخْبَرَنَا) میں اس

بات کا احتمال ہوتا ہے کہ راوی کے ساتھ متعدد لوگ شریک ہوں اور استاذ نے قصداً اس کو حدیث نہ سنائی ہو۔ اس کے برعکس مفرد کے صیغہ میں استاذ قصداً سامع کو حدیث سناتا ہے (اور اس کے ساتھ کوئی دوسرا شامل نہیں ہوتا)[۴۸]۔

درجاتِ اسالیب

تحمل حدیث کے اس اسلوب پر حاصل ہونے والی مرویات کو ادائیگی کے وقت جن جن لفظی اسالیب کو استعمال کیا جاتا ہے، علماءِ اصولِ حدیث نے ان کے مختلف درجات و مراتب متعین کر رکھے ہیں۔ ذیل میں انہیں مراتب کی ترتیب کے لحاظ سے بیان کیا جاتا ہے:

۱۔ اکثر محدثین جیسے اہلِ سنت میں سے خطیب بغدادیؒ و ابن حجرؒ وغیرہ اور شیعہ میں سے زین الدین العاملی "سمعت" کے صیغہ کو باقی تمام صیغوں کے مقابلہ میں ترجیح دیتے ہیں کیونکہ مودی "سمعت" صرف اسی صورت میں بولے گا جب اس نے خود شیخ سے براہ راست حدیث سنی ہو۔ سند کے دوران جب بھی "سمعت" کا لفظ آ جائے تو یہ واضح طور پر استاذ اور شاگرد کے درمیان کسی واسطے کے نہ ہونے پر دلالت کرتا ہے نیز اس لفظ میں ضبط و تحفظ بھی خوب ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ درجہ کے لحاظ سے "سمعت" باقی تمام اسالیب (الفاظ) اداء سے اعلیٰ و ارفع ہے[۴۹]۔

علامہ ابن الصلاحؒ اور بعض شیعہ حضرات کے نزدیک "حدثنا" و "أخبرنا" کا درجہ "سمعت" سے اعلیٰ ہے کیونکہ ان دونوں لفظوں میں اس بات کی دلالت ہے کہ شیخ نے شاگرد کے سامنے حدیث روایت کی اور اس سے مخاطب ہوا جب کہ "سمعت" اس بات پر دلالت نہیں کرتا[۵۰] لیکن بعض اہل علم حضرات "حدثنا" کو اجازت کے اسلوب میں استعمال کرتے تھے۔ حضرت حسن بصری رحمہ اللہ م (۱۱۶ھ) سے روایت ہے کہ وہ کہا کرتے تھے "حَدَّثَنَا أَبُوْهُرَيْرَةَ رضى الله عنه......". ابن الصلاح نے یہ جو ذکر کیا ہے کہ بعض علماء نے حسن بصریؒ کا ابو ہریرہؓ سے سماع ثابت کیا ہے تو حافظ العراقیؒ نے اس سماع کی تضعیف کی ہے[۵۱]۔

۲۔ پھر "سمعت" کے بعد "حدثنا و حدثنی" کا درجہ ہے کیونکہ "حدثنی" کا لفظ کبھی براہ راست سماع کے بجائے ایسی اجازت پر بھی بولا جا سکتا ہے جس میں تدلیس[۵۲] مضمر ہو[۵۳]۔

۳۔ اس کے بعد "أخبرنا و أخبرنی" کا درجہ ہے۔

۴۔ پھر "أنبأنا و نبأنا" اور أنبأنی و نبأنی کا درجہ ہے۔ یہ الفاظ "حدثنا وأخبرنا" کے قریب قریب

ہیں مگر پہلے دونوں الفاظ (یعنی أنبأنا و نبأنا) قلیل الاستعمال ہیں اور ''أخبرنا'' کثیر الاستعمال (۵۴)۔

۵۔ اس کے بعد ''قال لنا فلان و قال لی فلان'' اور ''ذکر لنا فلان و ذکرلی فلان'' کے الفاظ کا رتبہ ہے۔ ان الفاظ میں سے آخری دونوں لفظوں (یعنی ذکر لنا فلان و ذکرلی فلان) کا استعمال اس وقت زیادہ بہتر ہو گا جب حدیث کا سماع تدریسی حالت میں نہ ہو بلکہ مذاکرہ کی حالت میں ہو۔

اگر کوئی راوی ان الفاظ میں سے لفظ ''لنا ولی'' کو حذف کر کے صرف ''قال فلان یا ذکر فلان'' کہہ دے تو ما قبل الفاظ (یعنی ''قال لنا فلان و ذکر لنا فلان'' کے مقابلہ میں ان کا درجہ کم ہو جائے گا(۵۵) کیونکہ ان الفاظ میں تدلیس کا احتمال موجود ہوتا ہے' حماد اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ:

> ''إنی أکره إذا کنت لم أسمع من ایوب (السختیابی) حدیثا أن أقول (قال أیوب کذا کذا) فیظن الناس أنی قد سمعته منه''(۵۶).

> (جب میں نے ایوب سختیانی سے کوئی حدیث نہ سنی ہو تو میں یہ کہنا پسند نہیں کرتا کہ ''قال أیوب کذا و کذا'' اس لیے کہ لوگ یہ سمجھیں گے کہ میں نے ان سے بذات خود سنا ہے)۔

یہ تمام الفاظ اہل لغت کے نزدیک حدیث سنانے کے لیے استعمال کیے جاتے ہیں اور اصل میں یہ (الفاظ) ''سمعت فلاناً قال: سمعت فلاناً'' کی طرح ہیں (یعنی استعمال کے لحاظ سے ان میں اور ان میں کوئی فرق نہیں ہے)۔ نقاد حدیث کے نزدیک ان میں جو بھی فرق ہے وہ صرف عرف و عادت کے طور پر ہے(۵۷)۔

لیکن نقاد حدیث ایسے صیغوں کو ترجیح دیتے ہیں جن میں ابہام و التباس کا شائبہ نہ ہو۔ اس لیے وہ فرماتے ہیں کہ راوی کو یہ بیان کر دینا چاہیے کہ اس نے اپنے استاذ سے حدیث کا سماع کیسے کیا۔ چنانچہ محدث (شیخ) کے الفاظ میں شاگرد (راوی) نے حدیث سنی ہو تو اسے ''حدثنا'' کہنا چاہیے۔ اور جب شاگرد (راوی) محدث (شیخ) کو پڑھ کر سنائے تو شاگرد ''قرأت'' کا لفظ بولے۔ اور جب شاگرد کا کوئی اور ساتھی استاذ کو پڑھ کر سنا رہا ہو تو ایسی صورت میں ''قرئ علیه و أنا أسمع'' کہے(۵۷)۔

دوسرا اسلوب

القرأة علی الشیخ (شیخ کے سامنے قرأت کرنا): اس اسلوب پر جو روایت ہو گی اسے شاگرد (راوی) روایت کرتے وقت جن اسالیب (صیغ و الفاظ) کو استعمال کر سکتا ہے ائمہ محدثین نے موقع ومحل کو پیش نظر رکھتے ہوئے ان کے حسب ذیل درجات بیان فرمائے ہیں:

۱۔ اعلی درجہ کے الفاظ: جب شاگرد بذات خود حدیث پڑھے اور استاذ (محدث) سنے تو اس صورت میں حدیث بیان کرتے وقت کہے: "**قرأت علی فلانٍ**" (میں نے فلاں شیخ کے سامنے پڑھا)۔ اور جب راوی خود نہ پڑھے بلکہ اس کا کوئی ساتھی استاذ کے سامنے پڑھے اور یہ راوی سنے تو اس صورت میں حدیث روایت کرتے وقت کہے: "**قُرِئَ عَلَیَ فُلَّانٌ وَ أنَا أسْمَعُ فَأقَرَّ**" (فلان شیخ کے سامنے پڑھا جا رہا تھا اور میں سن رہا تھا پھر شیخ نے اس کی توثیق فرما دی)[۵۹]۔

۲۔ پھر مذکورہ الفاظ کے قریب قریب درجہ ان الفاظ کا ہے:

الف: "**حدثنا فلان بقرأتی علیه أو قرأة علیه و أنا أسمع**" (ہم سے فلاں شیخ نے حدیث بیان کی جب کہ میں قرأت کر رہا تھا یا فلاں کے سامنے قرأت کی جا رہی تھی اور میں سن رہا تھا)۔

ب: "**أخبرنا فلان بقرأتی أو قرأة علیه و أنا أسمع**" (ہم کو فلاں نے خبر دی جب کہ میں پڑھ رہا تھا یا اس کے سامنے پڑھا جا رہا تھا اور میں سن رہا تھا)۔

ج: "**أنبأنا أو نبأنا فلان بقرأتی أو قرأة علیه و أنا أسمع**" (ہم کو فلاں نے مطلع کیا اس صورت میں کہ میں پڑھ رہا تھا یا اس کے سامنے پڑھا جا رہا تھا اور میں سن رہا تھا)۔

د: "**قال لنا فلان قرأة علیه**" (فلاں شیخ نے اس وقت فرمایا جب اس کے سامنے حدیث پڑھی جا رہی تھی)[۶۰]۔

اکثر محدثین اس کو جائز قرار دیتے ہیں کہ شاگرد حدیث بیان کرتے وقت یوں کہے: "**حدثنا الشیخ قرأة علیه**" یا یوں کہے: "**أخبرنا قرأة علیه**" یا اس طرح کہے: "**سمعت من الشیخ قرأة علیه**". مگر "**قرأة علیه**" کی قید ضروری ہے کیونکہ ان الفاظ کے ذکر نہ کرنے سے یہ سمجھا جائے گا کہ شاید استاذ نے شاگرد کو پڑھ کر سنایا ہو۔ اس صورت کو "سماع" کہتے ہیں اور یہ تحمل حدیث کی صورتوں میں سے اعلی صورت ہے[۶۱]۔

"القرأةعلى الشيخ" کے اسلوب پر حاصل شدہ حدیث کو (اپنی یا غیر کی قرأت کی تفصیل کیے بغیر) صرف "حدثنا و أخبرنا" کے صیغوں کے ذریعہ اداء یعنی روایت کرنے کا جہاں تک تعلق ہے تو اس مسئلہ میں علماء کا اختلاف ہے، جسے ذیل میں مختصراً بیان کیا جاتا ہے:

۱۔ بعض علماء کرام فرماتے ہیں کہ "قرأت" کی تفصیل کیے بغیر ان دونوں صیغوں کو روایت کے وقت استعمال کرنا جائز نہیں ہے۔

۲۔ اور بعض فرماتے ہیں کہ ایسا کرنا جائز ہے یعنی تفصیل "قرأت" کے بغیر ہی صرف "حدثنا و أخبرنا" کو بوقت اداءِ حدیث استعمال کیا جا سکتا ہے۔

۳۔ جب کہ بعض علماء حدیث ادائے حدیث کے ان دونوں لفظوں (حدثنا و أخبرنا) کے استعمال میں قرأت کی تقیید کے لحاظ سے فرق کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ:

الف: "أخبرنا" کا استعمال تقیید قرأت کے بغیر جائز ہے۔

ب: لیکن "حدثنا" کا استعمال بغیر اس تقیید کے جائز نہیں ہے۔ گویا اول الذکر صیغے کو لفظ "قرأت علیه" کے بغیر اداءِ حدیث کے وقت استعمال کیا جا سکتا ہے اور ثانی الذکر صیغے کو لفظ "قرأت" کے بغیر روایت حدیث کے وقت استعمال نہیں کیا جا سکتا(۶۲)۔

ڈاکٹر محمود طحان نے "القرأة علی الشیخ" کے اسلوب کے لیے اداءِ حدیث کے اسالیب (الفاظ) کی جو ترتیب قائم کی ہے اس بحث کو سمیٹتے ہوئے اسے خلاصہ کے طور پر پیش کیا جاتا ہے:

۱۔ أحوط یعنی سب سے زیادہ محتاط الفاظ: "قرأت علی فلانٍ" (میں نے فلاں کے سامنے پڑھا) یا "قری علیه و أنا أسمع فأقربه" (شیخ کے سامنے پڑھا گیا اور میں سن رہا تھا پھر شیخ نے توثیق کر دی)۔

۲۔ ایسے الفاظ جن کا اطلاق جائز ہے: اس کی صورت یہ ہے کہ سماع پر دلالت کرنے والے الفاظ کو لفظ "قرأت" کے ساتھ مقید کر دیا جائے مثلاً "حدثنا قرأة علیه" (شیخ نے ہم سے اس صورت میں حدیث بیان کی کہ یہ حدیث اس کے سامنے پڑھی گئی)۔

۳۔ ایک اور شائع (مشہور رائج) لفظ جس پر کثیر محدثین کا عمل ہے اور وہ لفظ صرف "أخبرنا" یعنی شیخ نے ہمیں خبر دی ہے(۶۳)۔ اس لفظ کو راوی اس وقت استعمال کرے گا جب وہ اکیلا نہ ہو اور اگر اکیلا ہو تو "أخبرنی" کہے گا جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے۔

ڈاکٹر محمود طحان کی اس ترتیب کو صرف تین لفظوں میں بیان کیا جا سکتا ہے: أحوط، جائز اور رائج۔

تیسرا اسلوب

الإجازة: اس کا مطلب ہے اجازت دینا۔تحمل حدیث کے اس اسلوب سے حاصل ہونے والی حدیث کو راوی روایت کرتے وقت جن لفظی اسالیب کو استعمال کرتا ہے وہ درج ذیل ہیں:

۱۔ ''**أجازلی فلان**'' (مجھے فلاں شیخ نے اجازت دے دی)۔ راوی حدیث کے لیے یہ الفاظ درجہ کے لحاظ سے سب سے بہتر ہیں۔

۲۔ جو الفاظ تحمل حدیث کے پہلے دو اسالیب (سماع و قرأت) پر دلالت کرنے والے ہوں انہیں لفظ ''اجازت'' کے ساتھ مقید کر دیا جائے مثلاً راوی ادائے حدیث کے وقت یوں کہے: ''**حدثنا اجازة أو أخبرنا اجازة**'' (شیخ نے ہم سے اسلوب اجازت کی صورت میں حدیث بیان کی یا شیخ نے ہمیں اسلوب اجازت کی صورت میں خبر دی)۔ محدثین حضرات نے اسلوب اجازت میں ادائے حدیث کے ان الفاظ کو جواز کے الفاظ کہا ہے۔

۳۔ ''**أنبأنا**'' (ہمیں خبر دی): یہ متأخرین علماء کرام میں سے ایک جماعت کی اصطلاح ہے۔ اسے کتاب ''**الوجازة فی تجویز الإجازة**'' کے مؤلف أبو العباس الولید بن بکرالمعمر ی رحمہ اللہ نے اختیار کیا ہے۔ اور لوگوں کے نزدیک یہ معمول بہ ہے۔ اور متقدمین علماء کے ہاں معروف ہے کہ ''**أنبأنا**'' کا صیغہ ''**أخبرنا**'' کے قائم مقام ہے۔ قاضی عیاض رحمہ اللہ نے شعبہ رحمہ اللہ سے بیان کیا ہے کہ اس نے اجازت میں ایک بار ''**أنبأنا**'' اور ایک بار ''**أخبرنا**'' کے صیغہ کو استعمال کیا[۶۴]۔

مختصر یہ کہ زیر بحث اسلوب سے حاصل ہونے والی روایت کو راوی ان الفاظ کے ذریعہ اداء کر سکتا ہے: (**أجازنی أو اجازنا فلان**)، (**حدثنا فلان إجازة**)، (**أخبرنی أو أخبرنا فلان إجازةً**). یہ ایسے الفاظ ہیں جو کیفیت کو ظاہر کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ تحمل حدیث کے اسلوبِ اجازت کے ذریعہ روایت حاصل ہوئی ہے۔ یہ افادیت لفظ ''اجازت'' بڑھا دینے میں مضمر ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

چوتھا اسلوب

المناولة (مناولت):اس سے مراد یہ ہے کہ ''استاذ شاگرد کو کوئی کتاب یا لکھی ہوئی حدیث دے

کر کہے کہ اس کو میری طرف سے روایت کیجئے''(۶۵)۔

اس اسلوب سے حاصل ہونے والی حدیث کو اداء یعنی آگے منتقل کرتے وقت راوی جن اسالیب (صیغ و الفاظ) کو استعمال کر سکتا ہے وہ درج ذیل ہیں:

۱۔ ''نَاوَلَنِیْ'' (اس شیخ نے مجھے دیا): اور جب مناولت کے ساتھ استاذ نے شاگرد کو روایت کی اجازت بھی دی ہو تو وہ اس طرح کہے گا: ''ناولنی و اجازلی'' (اس نے مجھے کتاب دی اور (اسے روایت کرنے کی) مجھے اجازت بھی دی)۔ محدثین حضرات نے ان الفاظ کو سب سے بہتر قرار دیا ہے۔

۲۔ بعض محدثین حضرات مناولت کے اسلوب سے حاصل کی ہوئی حدیث روایت کرتے وقت ''حدثنا و أخبرنا'' کے صیغوں کے استعمال کو جائز قرار دیتے ہیں' لیکن جمہور محدثین کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ ان دونوں لفظوں یا صیغوں کے ساتھ ''مناولة'' کے لفظ کا اضافہ کیا جائے تاکہ پتہ چل سکے کہ حدیث کو مناولت کے اسلوب پر روایت کیا جا رہا ہے مثلاً یوں کہے: ''حدثنا مناولة أو أخبرنا مناولة و إجازة'' (شیخ نے ہمیں مناولت کی صورت میں (یعنی مناولت کے طور پر) حدیث بیان کی) یا (شیخ نے ہمیں مناولت مع اجازت کی صورت میں خبر دی)(۶۶)۔

اس اسلوب سے ملی ہوئی روایت کو اداء کرنے کے لیے جہاں تک صرف ''حدثنا و أخبرنا'' کے صیغوں کے استعمال کا تعلق ہے تو علمائے اس بارے میں مختلف الخیال ہیں:

۱۔ بعض کہتے ہیں کہ ان کا استعمال لفظ ''مناولت'' کے بغیر جائز ہے۔

۲۔ لیکن جمہور محدثین کہتے ہیں کہ ان کے ساتھ لفظ ''مناولت'' کو ضرور لگایا جائے تاکہ کیفیت کا پتہ چل جائے کہ فلاں حدیث کو مناولت کے اسلوب پر روایت کیا جا رہا ہے(۶۷)۔

پانچواں اسلوب

الکتابة (کتابت یعنی لکھ لینا): اس اسلوب سے راوی جس حدیث کو حاصل کرے اسے اداء یعنی روایت کرتے وقت یہ الفاظ استعمال کرے:

۱۔ ''کتب إلی فلانٌ'' (فلاں شیخ (یا کاتب) نے میری طرف لکھا)۔ اس طرح بولنے سے کتابت کی صراحت ہو جائے گی۔

۲۔ ''حدثنی فلان أو أخبرنی فلان'' اور اسی طرح ''حدثنا فلان اور أخبرنا فلانٌ'' کو لفظ ''کتابت'' یا

''مکاتبت'' کے ساتھ مقید کرتے ہوئے استعمال کیا جائے تاکہ صرف سماعت و قرأت کے اسالیب پر دلالت نہ ہونے پائے مثلاً یوں کہے: "حدثنی فلان کتابة أو مکاتبة" (مجھ سے فلاں نے تحریری طور پر حدیث بیان کی) یا "أخبرنی فلانٌ کتابة" (فلاں نے مجھے تحریری صورت میں خبر دی)۔ باقی صیغوں کے ساتھ بھی اسی طرح لفظ ''کتابت'' کا اضافہ کیا جائے[۶۸]۔

چھٹا اسلوب

الإعلام (شیخ اپنے شاگرد کو مطلع کرے کہ یہ حدیث یا یہ کتاب میں نے اپنے شیخ سے سنی ہے): تحمل حدیث کے اس اسلوب سے حاصل ہونے والی احادیث کو اداء کرتے وقت مودِّی (راوی) یوں کہے گا: "**أعلمنی شیخی بکذا**" (میرے شیخ نے یہ حدیث مجھے اس طرح بتائی ہے) یا "**أخبرنی شیخی إعلاماً**" (میرے شیخ نے مجھے اِعلام کے طور پر خبر دی) یا "**حدثنی شیخی بالإعلام**" (میرے شیخ نے اِعلاماً مجھ سے حدیث بیان فرمائی)[۶۹]۔

ساتواں اسلوب

الوصیة (وصیت کرنا): جو احادیث بصورت وصیت شاگرد کو ملی ہوں انہیں اداء یعنی بیان کرتے وقت وہ ان اسالیب (الفاظ) کو استعمال کرے گا: "**أوصی إلی فلان بکذا أو حدثنی فلان وصیة أو أخبرنی فلان وصیة**" (فلاں شیخ نے مجھے یہ وصیت فرمائی یا فلان شیخ نے مجھ سے وصیت کے طور پر یہ حدیث بیان فرمائی یا فلاں شیخ نے وصیت کی صورت میں مجھے خبر دی)[۷۰]۔

آٹھواں اسلوب

الوجادة (پا لینا): تحمل حدیث کے اس آخری اسلوب سے حاصل ہونے والی مرویات کو اداء یعنی آگے منتقل کرتے وقت شاگرد (مودِّی) ان الفاظ (اسالیب اداء) کو استعمال کرے:

۱۔ "**وجدت بخط فلان**" (میں نے اس حدیث یا کتاب کو) فلاں شیخ کے خط (ہاتھ کی لکھی ہوئی تحریر) کی صورت میں پایا ہے)۔

۲۔ یا "**قرأت بخط فلانٍ**" (میں نے (اس حدیث یا کتاب حدیث) کو فلاں شیخ کی تحریر میں پڑھا)۔

۳۔ یا "**فی کتابه (فلان) بخط حدثنا فلانٌ**" (فلاں شیخ کی اپنے خط سے لکھی ہوئی اس کی اپنی کتاب میں تحریر تھا کہ ہم سے فلاں شخص نے حدیث بیان کی)۔

۴۔ یا "**فی کتاب فلان بخطه: أخبرنا فلان بن فلان**" (فلاں کی کتاب میں اس کے اپنے خط میں

تحریر ہے کہ فلاں بن فلاں نے ہمیں خبر دی)۔

ان الفاظ (اسالیب، اصطلاحات، صیغ) کے کہنے کے بعد راوی اسناد اور متنِ حدیث بیان کر دے۔ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ (متوفی۲۴۱ھ) کا اسلوب یہی تھا۔ وہ اکثر یوں فرماتے کہ میں نے اپنے والد کی تحریر کو دیکھا کہ فلاں شخص نے مجھے حدیث سنائی۔اس کے بعد اپنی مسند میں حدیث کی پوری عبارت نقل فرماتے ہیں(۷۱)۔

ادائے حدیث کے ان الفاظ کو راوی صرف ایسی صورت میں استعمال کر سکتا ہے جب کہ اسے پورا وثوق (اعتماد) ہو کہ یہ حدیث یا کتابِ حدیث واقعی فلاں شیخ کی تحریر کردہ ہے (یعنی اس کے ہاتھ کی لکھی ہوئی ہے)۔ اس کے برعکس اگر اسے اعتماد نہ ہو (یعنی بے یقینی کی حالت پیدا ہو جائے کہ پتہ نہیں یہ اس کی تحریر ہے بھی یا کہ نہیں ہے) تو ایسی صورت حال میں اسے یوں کہنا چاہیے:

۱۔ "**بلغنی عن فلان**" (مجھے فلاں کی طرف سے (یہ روایت) پہنچی ہے)۔

۲۔ یا "**وجدت عن فلانٍ**" (میں نے فلاں کی طرف سے (اس طرح لکھا ہوا) پایا)۔

۳۔ یا "**قرأت فی کتاب: أخبرنی فلان أنه بخط فلانٍ**" (میں نے کتاب میں یوں پڑھا: فلاں نے خبر دی کہ وہ فلاں کی تحریر ہے)۔

۴۔ یا "**ظننت أنه خط فلانٍ**" (میں نے گمان کیا یہ فلاں شیخ کی تحریر ہے)۔

۵۔ یا "**قیل بخط فلانٍ**" (کہا جاتا ہے کہ یہ فلاں کے خط میں لکھی ہوئی ہے)۔

۶۔ یا "**قیل إنه تصنیف فلان**" (کہا جاتا ہے کہ یہ کتاب فلاں کی تصنیف کردہ ہے)۔

ادائے حدیث کے اس اسلوب سے روایت کی ہوئی تمام روایات منقطع احادیث کے درجہ میں شمار ہوں گی۔ ہاں اگر راوی کو مروی عنہ (جس سے روایت کر رہا ہے) کے خط پر اعتماد ہو تو اس صورت میں (یعنی "**وجدت بخط فلانٍ**" کہنے سے) حدیث کے اندر کچھ اتصال کی بو پیدا ہو جائے گی اور حدیث منقطع حدیث کے رتبہ سے کچھ بڑھ جائے گی(۷۲)۔

وجادہ کے اسلوب سے حاصل ہونے والی حدیث کو روایت کرتے وقت بعض الفاظ کے استعمال کو علماء حضرات نے درست قرار نہیں دیا ہے کیونکہ ان کے استعمال سے معلوم ہوتا ہے کہ راوی نے شیخ سے حدیث کو براہ راست سن کر بیان کیا ہے۔ اس طرح سامع (سننے والا) وہم و شک میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ ایسے الفاظ میں سے کچھ یہ ہیں: "**عن فلانٍ**"، "**حدثنا فلانٌ**"، "**أخبرنا فلانٌ**"، "**سمعت منه**" وغیرہ وغیرہ۔ اس نوعیت کے الفاظ سے حدیث اداء کرنے کے عمل کو بد ترین تدلیس قرار دیا گیا ہے(۷۳)۔

اگر راوی کو کسی محدث کی تصنیف کردہ کتاب مل جائے اور وہ اس سے حدیث کو نقل و روایت کرنا چاہے مگر اسے کتاب کے نسخے کی صحت کا یقین نہ ہو تو ایسی صورت میں "قال فلانٌ" یا "ذکر فلانٌ" جیسے الفاظ استعمال نہ کرے بلکہ یہ الفاظ استعمال کرے:

۱۔ "**بلغنی عن فلان**" (فلاں شخص سے مجھے یہ حدیث پہنچی ہے)۔

۲۔ یا "**وجدت فی نسخة من کتابه**" (میں نے اس شیخ کی کتاب کے فلاں نسخہ میں فلاں حدیث پائی)[۷۴]۔

اصول حدیث کے بعض علمائے نے اپنے اپنے دور کے مؤلفین کی ایک غلط عادت کی نشاندہی کرتے ہوئے لکھا ہے کہ بہت سارے ادباء و مؤرخین جب اپنے سے قبل علماء کی کتب سے کوئی بات اپنی کتب میں نقل کرتے ہیں تو نقل کرتے وقت ان صیغوں کو استعمال کرتے ہیں جو براہ راست سماع پر دلالت کرتے ہیں جیسے "**حدثنا الطبریؒ او ابن حجرؒ أو الحافظ العراقیؒ**" (یہ حدیث طبریؒ یا ابن حجرؒ یا حافظ عراقیؒ نے ہم سے بیان کی)۔ ایسا کرنا نہ ہی تو لغت کے موافق ہے اور نہ ہی اصطلاح کے۔ ایسے مؤلفین اس بارے میں اگر محدثین حضرات کے وضع کردہ قواعد کا التزام کریں تو ان کے لیے بہت بہتر رہے گا[۷۵]۔

وجادہ کے اسلوب میں جہاں تک "أخبرنی" کے صیغے یا لفظ کے استعمال کا تعلق ہے تو اسے علماء کے نزدیک اجازت روایت کے ساتھ مشروط کر کے بولا جا سکتا ہے؛ چنانچہ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں:

> "**و کذا اشترطوا الإذن فی الوجادة......ولا یسوغ فیه اطلاق أخبرنی بمجرد ذلک إلا أن کان له منه اذن بالراوایة عنه و اطلق قوم ذلک فغلطوا**"[۷۶].

(اور ایسے ہی انہوں نے وجادہ میں اجازت کی شرط رکھی ہے......اور راوی کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ صرف اس (اجازت سے خالی) وجادہ میں روایت کرتے وقت "أخبرنی" کہے۔ ہاں اگر اسے شیخ (صاحب کتاب) سے روایت کی اجازت ہو تو صرف "اخبرنی" بول سکتا ہے اور جن لوگوں نے "غیر ماذون" وجادہ میں "أخبرنی" کا اطلاق جائز قرار دیا ہے تو انہوں نے سخت غلطی کی ہے)۔

ادائے حدیث کے بعض اسالیب کی کتابت و قرأت کا انداز

جب احادیث نبویہ کی تعلیم و تدریس اور جمع و تدوین کے عمل کا آغاز ہوا۔ جیسا کہ بحث کے تاریخی پس منظر میں بتایا جا چکا ہے۔ تو سند وصیغ اداء (اسالیب اداء) وجود میں آگئے تو ''ان صیغ اداء کے حوالے سے ایک چیز اور ایجاد ہوئی' وہ یہ ہے کہ: محدثین نے اپنی کتابوں میں ان صیغوں کو مکمل شکل میں لکھنے کی بجائے ان کے مخففات (ABBREVIATIONS) کو رواج دیا۔ چنانچہ ان صیغوں کے لیے الگ الگ علامات مقرر ہوئیں'(۷۷)جن کو محدثین حضرات نے ایک اسلوب کے طور پر اپنا لیا۔ ذیل میں اس اسلوب کی وضاحت کی جاتی ہے:

ا۔ حدثنا

''حدثنا'' کے لیے صرف ''ثنا'' لکھتے ہیں یعنی اول حصہ (حَدَّ) حذف کر دیتے ہیں یا صرف ''نا'' لکھ کر ''حدثنا'' کی طرف اشارہ کر دیتے ہیں۔ یہاں ''حدث'' کو حذف کرتے ہیں امام بخاری ''نا'' اور امام مسلم ''ثنا'' استعمال کرتے ہیں۔

۲۔ أخبرنا کے لیے

الف: ''أنا'' لکھتے ہیں اور ''خبر'' کو حذف کر دیتے ہیں۔ یہ اسلوب زیادہ مستعمل و مشہور ہے۔

ب: یا ''أرنا'' لکھتے ہیں اور ''خب'' کو ترک کر دیتے ہیں۔

ج: یا ''أبنا'' لکھتے ہیں۔ ایسا عام طور پر امام بیہقی کرتے ہیں یعنی ''أخبرنا'' میں سے ''خ'' اور ''ر'' کو حذف کر دیتے ہیں۔ اور باقی تین حروف کو اختیار کر لیتے ہیں۔ اس اسلوب کو اچھا قرار نہیں دیا گیا ہے۔

۳۔ حدثنی

''حدثنی'' کے لیے ''ثنی'' یا ''دثنی'' لکھتے ہیں۔

۴۔ قَالَ

جہاں تک سند میں لفظ ''قال'' کا تعلق ہے تو محدثین حضرات اس کے ساتھ دو طرح کا برتاؤ کرتے ہیں:

اولاً: اختصار کی خاطر اس کی جگہ درج ذیل مخففات (رموز' اشارات) کو لکھتے ہیں:

الف: بعض صرف ''ق'' لکھتے ہیں۔

ب: بعض قال کو ''حدثنا'' کی علامت ''ثنا'' کے ساتھ ملا کر لکھتے ہیں جیسے ''قثنا'' اور کبھی ''ق'' کو الگ لکھ کر ''ثنا'' لکھ دیتے ہیں یعنی ''ق ثنا''. یہ اور ما قبل والا ''قثنا'' دونوں اُصل میں ''قال حدثنا'' کا مخفف ہیں۔ لیکن موجودہ مدوناتِ حدیث میں اس اسلوب کو ترک کر کے ''قال'' کو مکمل صورت میں لکھا جاتا ہے۔ ہاں اگر کہیں مخفف لکھا ہوا ہو تو اسے پورا ''قال'' ہی پڑھا جائے گا(۷۸)۔

ثانیاً: سند کو مختصر کرنے کے لیے اسے (یعنی قال کو) راویوں کے درمیان سے بالکل حذف کر دیتے ہیں۔ لیکن قاری کے لیے ضروری ہے کہ وہ لفظ ''قال'' زبان سے ادا کرے مثلاً: ''حدثنا عبداللّٰہ بن یوسف أخبرنا مالک'' کو پڑھتے وقت ''قال أخبرنا مالک'' کہنا چاہیے (یعنی عبداللہ بن یوسف نے ہم سے حدیث بیان کی (انہوں نے فرمایا) ہمیں مالک نے خبر دی)(۷۹)۔اسی طرح جب لفظ ''قال'' مکرر ہوتا ہے تو (محدثین) ایک کو حذف کر دیتے ہیں۔

۵۔ أنَّهُ

اور جہاں تک لفظ ''أَنَّهُ'' کا تعلق ہے تو اختصار کی خاطر سند کے آخیر سے اسے بھی بالکل حذف کر دیتے ہیں مثلاً اس طرح کہتے ہیں: ''عن أبی هریرة رضی الله عنه قال''. یہاں قاری کے لیے ضروری ہے کہ وہ ''عن أبی هریرةؓ أنه قال'' پڑھے۔ اس لیے کہ اعراب کے لحاظ سے کلام کی تصحیح کی خاطر ''أَنَّهُ'' پڑھنا ضروری ہے(۸۰)۔

۶۔ تحویل سند

تحویل سند کی دو صورتیں ہوتی ہیں:

۱۔ بتداء سے دو سندیں ہوتی ہیں اور پھر درمیان میں ایک اور راوی پر پہنچ کر دونوں سندیں مل جاتی ہیں۔ آگے سندیں متحد ہوتی ہیں۔ یہی عام اسلوب ہے اکثر یہی صورت ہوتی ہے۔

۲۔ دوسری صورت پہلی کے برعکس ہے کہ ابتداء سے تو سند ایک ہوتی ہے لیکن آگے جا کر دو ہو جاتی ہیں(۸۱)۔

جب کسی حدیث کی دو یا دو سے زائد اسناد ہوں اور ان سب سندوں سے صرف ایک متن نقل کرنا ہو تو جس وقت محدثین ایک سند سے دوسری سند کی طرف منتقل ہوتے ہیں تو وہاں ''ح'' لکھتے ہیں۔ قاری سند جب اس مقام پر پہنچے تو:

۱۔ اس حرف کو حرف ہی کی آواز میں پڑھ کر گزر جائے۔ مزید کچھ کہنے کی ضرورت نہیں ہے۔ زیادہ تر رواج بھی ''حا'' ہی پڑھنے کا ہے۔
۲۔ بعض کہتے ہیں کہ ''الحدیث'' پڑھے کہ وہ الحدیث کا مخفف ہے۔
۳۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ ''صح'' پڑھے کہ وہ صح کا مخفف ہے۔
۴۔ اور بعض لوگوں کا خیال ہے کہ ''تحویل'' پڑھا جائے کیونکہ ''ح'' تحویل کا مخفف ہے۔
۵۔ جب کہ بعض کہتے ہیں کہ اس کو کچھ بھی نہ پڑھے کیونکہ یہ ''ح'' تو دو سندوں کے درمیان ایک علامت ہے تاکہ کوئی دو سندوں کو ایک نہ سمجھ لے[۸۲]۔

۷۔ عن

اسانید میں حرف جر ''عن'' بغیر کسی فعل کے کثرت سے آیا ہے۔ اس حرف والی سند سے جو حدیث مروی ہوتی ہے اسے ''مُعَنْعَنْ'' کہتے ہیں جو لغوی لحاظ سے ''عنعن'' سے اسم مفعول ہے' جس کے معنی ہیں عن عن کہنا (اور عن عن کہنے والا شخص (راوی) '' مُعَنْعِن'' کہلائے گا)۔ اصطلاحی لحاظ سے معنعن راوی کے اس قول کو کہتے ہیں جو ''فلان عن فلان'' سے شروع ہو (یعنی فلاں نے فلان سے روایت کی)''[۸۳]۔

علامہ سیوطیؒ (متوفیٰ ۹۱۱ھ) فرماتے ہیں کہ: ''معنعن اسناد وہ ہوتی ہے جس میں تحدیث (حدثنا)' أخبار (أخبرنا) اور سماع (سمعت) کے بیان کے بغیر ہی راوی (معنعن) ''فلان عن فلان'' کہتا چلا جائے''[۸۴]۔

سند میں لفظ ''عن'' کا کردار

عالم اسلام کے مشہور ترکی محقق ڈاکٹر فواد سیزگین ادائے حدیث کی اصطلاحات بیان کرتے ہوئے حرف ''عن'' کے متعلق لکھتے ہیں کہ:

''...... اصول حدیث کی کتب یہ بتلاتی ہیں (اور اسناد کے بارے میں جدید تحقیقات اس کی تائید کرتی ہیں) کہ حرف ''عن'' تنہا دو کام کرتا ہے:

الف: (پہلا کام یہ ہے کہ) ایک طرف سے یہ روایت کے اسلوب اجازت کو ظاہر کرتا ہے اور دوسری طرف سے سند کے عدم اتصال کی طرف اشارہ کرتا ہے' مثلاً: ''قرأت علی فلان عن فلان'' کا مطلب یہ ہو گا کہ ''قرأت عن فلان الذی تلقی حق الروایة بطریق الإجازة'' (میں نے فلاں کے پاس پڑھا' جس نے روایات کا حق اجازت کے اسلوب سے حاصل کیا تھا)[۸۵]۔

ب: اور دوسرا کام سند کے بارے میں ہے مثلاً "**حدثنا وکیع عن علی بن مبارک عن یحی بن معاذ بن جبل**". یہاں دوسرا "عن" دو ایسے محدثین کو مربوط کر رہا ہے جن میں سے ایک کی وفات دوسرے سے ڈیڑھ سو برس بعد ہوئی (یعنی دونوں میں ایک سو پچاس سال کا وقفہ ہے)۔ علم اصول حدیث میں ایسی حدیث کو مقطوع[۸۶] یا مرسل[۸۷] کہا جاتا ہے' یعنی غیر متصل اسناد والی۔ تاریخ تألیف (و تدوین حدیث) کے نقطۂ نظر سے اس سے مراد ایسی کتاب کا استعمال ہوا جو بقول محدثین غیر کامل (ناقص) اسناد والی ہے[۸۸]۔

معنعن حدیث کے متصل یا منقطع ہونے کے بارے میں علماء کرام کے دو قول ہیں:

۱۔ پہلے قول کے مطابق ایسی حدیث اس وقت تک منقطع ہی رہے گی جب تک اس کا اتصال واضح نہ ہو جائے۔

۲۔ دوسرے صحیح' راجح اور قابل عمل قول (جو کہ جمہور محدثین' فقہاء اور علماء اصول کا ہے) کے مطابق معنعن حدیث کو درج ذیل چند شرائط کے ساتھ متصل قرار دیا گیا ہے:

الف: معنعن (عن عن سے روایت کرنے والا) مدلس نہ ہو۔

ب: معنعن راوی کی مروی عنہ (شیخ) سے ملاقات ممکن ہو (یعنی دونوں ایک زمانہ میں مجتمع ہوں)۔

ان دونوں شرطوں پر جمہور محدثین کا اتفاق ہے اور امام مسلم کا مسلک بھی یہی ہے کہ ان ہی دونوں پر اکتفا کیا جائے[۸۹]۔

بعض محدثین حضرات نے معنعن روایت کے متصل ہونے کے لیے مزید تین شرائط عائد کی ہیں:

۱۔ ملاقات کا ثبوت یعنی راوی اور مروی عنہ کے درمیان ملاقات ثابت ہو (امام علی بن مدینی اور امام بخاری رحمہما اللہ)۔

۲۔ طول صحبت' یعنی دونوں کے درمیان طول صحبت ثابت ہو (ابو المظفر سمعانی رحمہ اللہ)

۳۔ راوی کو مروی عنہ سے روایت کی معرفت' یعنی راوی اپنے جس شیخ سے بذریعہ "عن" روایت کر رہا ہے اسے جانتا بھی ہو (ابو عمر دانی رحمہ اللہ)۔ ان آخری تین شرائط کے عائد کرنے میں علماء کا اختلاف ہے[۹۰]۔

پہلی دو شرطوں کے ساتھ حافظ العراقی رحمہ اللہ کے حوالے سے ڈاکٹر صبحی صالح رحمہ اللہ نے ایک اور شرط ذکر کی ہے اور وہ ہے "**عدالۃ الرواۃ**" (راویوں کی عدالت)[۹۱]۔ یعنی راویوں کا عادل ہونا۔

۸۔ أن

عن کی طرح أن بھی اسناد حدیث میں استعمال ہونے والا ایک لفظ ہے۔ اس لفظ کے ذریعہ سے جو حدیث مروی ہو اسے "مؤنن" کہتے ہیں۔ "مؤنن" اُصل میں اُنن سے اسم مفعول ہے جس کے معنی ہیں راوی کا اپنے قول میں أن أن کہنا اور اصول حدیث کی اصطلاح میں مؤنن اس حدیث کو کہتے ہیں جس کی سند میں "فلان أن فلاناً قال" کہا گیا ہو"(۹۲)۔

اور جس اسناد میں "أن فلاناً قال" ہو وہ بھی "مؤنن و مؤنأن" کہلاتی ہے اور أن ہمزہ کے فتح کے ساتھ بھی اور کسرہ کے ساتھ بھی پڑھا جا سکتا ہے(۹۳)۔

مؤنن روایت کے منقطع یا متصل ہونے کے متعلق مصادر میں دو قول ملتے ہیں:

۱۔ امام احمد اور ایک جماعت کا کہنا ہے کہ جب تک اس نوعیت کی روایت کا اتصال (کسی اور سند سے) ظاہر نہ ہو اس وقت تک اسے منقطع ہی کہا جائے گا۔

۲۔ جمہور محدثین کا کہنا ہے کہ أن "عن" کی مانند ہے۔ اور اس کی مطلق صورت کو عن کی مذکورہ بالا شروط (امکانیت لقاء اور راوی کا غیر مدلس ہونا) کی موجودگی میں سماع پر محمول کرتے ہوئے حدیث کو متصل قرار دیا جائے گا(۹۴)۔

احادیث قدسیہ کے اداء کے اسالیب

احادیث قدسیہ کو اداء (روایت' بیان) کرنے کے لیے یہ اسالیب (الفاظ) مقرر ہیں۔ موڈِی (راوی) جو چاہے استعمال کر سکتا ہے:

۱۔ "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما يرويه عن ربه عزوجل" (حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے رب عزوجل سے روایت کرتے ہوئے فرمایا)۔

۲۔ "قال الله تعالیٰ فيما رواه عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم" (یہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے جسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ سے روایت کیا ہے)(۹۵)۔

۳۔ "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: قال الله تعالیٰ" (رسول الہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (کہ) اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے)(۹۶)۔

نتائج بحث

ادائے حدیث کے اسالیب کا جائزہ لینے کے بعد جو نتائج سامنے آ سکتے ہیں ان میں سے چند

اہم یہ ہیں:

۱۔ تحمل حدیث کے اعتبار سے ایک شخص شاگرد کہلاتا ہے اور ادائے حدیث کے لحاظ سے استاذ' گویا ایک ہی آدمی مُتَحَمِّل بھی ہوسکتا ہے اور مُوَدِّی بھی۔

۲۔ قبل از اسلام کے لوگ (متمدن اقوام و عرب) زبانی و تحریری دونوں طرح کے اسلوب روایت کو کسی حد تک استعمال کیا کرتے تھے اور اسی طرح ان کے ہاں سند سے ملتا جلتا ایک اسلوب رائج تھا جس کے ذریعہ سے وہ معلومات و اُخبار کو نقل کیا کرتے تھے۔

۳۔ بعد از اسلام حدیث کے تحمل و اداء کے عمل میں روایت کے دونوں اسلوبوں(یعنی زبانی و تحریری) سے بھر پور فائدہ اٹھایا گیا۔

۴۔ آغاز ہی سے احادیث نبویہ کے تحمل و اداء کے عمل میں بہت احتیاط' دقت نظری ودیانتداری سے کام لیا جاتا رہا اور اس عمل کی بنیاد راویوں کی تجریح و تعدیل کے بے نظیراصولوں پر رکھی گئی۔

۵۔ مستشرقین اور منکرین حدیث کوتحمل و ادائے حدیث کے اسالیب کے متعلقات اور محدثین حضرات کے خلوص اور ان کی دیانتداری کا دقت نظری و ہمدردی (جو مطالعہ کی بنیاد ہے) سے جائزہ لینا چاہیے تھا۔ اگر اعتراضات سے قبل ایسا کرتے تو اعتراضات و شبہات میں پڑنے کی نوبت ہی نہ آتی اور ہر اعتراض کاجواب انہیں وہیں مل جاتا۔ بہرکیف جو کچھ بھی ہوا' انھیں اس غلط فہمی میں مبتلا نہیں ہوناچاہیے کہ ان کے شبہات و اعتراضات سے شانِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں کچھ فرق پڑا ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث و سنن کی قدر و قیمت کم ہوئی ہے۔ بلکہ عقل سلیم رکھنے والے اگر بغور جائزہ لیں تو عیاں ہو جائے گا' اور اہل علم حضرات اس سے بخوبی آشنا بھی ہیں' کہ مستشرقین ومنحرفین کے معاندانہ نوعیت کے رویوں سے نہ تو شانِ مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم میں کوئی فرق آیا ہے اور نہ ہی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیمات کی قدر و منزلت کم ہوئی ہے۔

بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ نقصان کی بجائے دوہرا فائدہ ہوا ہے' وہ اس طرح کہ ایک طرف سے شبہات کی صورت میں خفیہ و مستور معلومات کا ظہور ہوا اور دوسری جانب سے علماء اسلام میں بیداری کی لہر دوڑ گئی تو انھوں نے اعتراضات و شبہات کے علمی نوعیت کے جوابات دینے شروع کر دیئے اور ہر محاذ پر ایسا منہ توڑ جواب دیا کہ ان معاندین کے لیے سوائے پسپائی کے اور کوئی راستہ نہ بچ سکا۔ اگر کہیں جواب دینے کی کوشش کی بھی گئی ہے تو اس سے بھی اصل میں تعلیمات نبوی ہی کو پہلے جیسا بلکہ اس سے کچھ زیادہ فائدہ پہنچا ہے۔

یہ بھی باری تعالیٰ کی طرف سے دین کی حفاظت و صیانت کا ایک انوکھا انداز ہے کہ وہ اپنے اور اپنے دین کے دشمنوں سے اس کی حفاظت کرواتا رہتا ہے اور ان کے ہاتھوں ایسے ایسے کارنامے سرانجام دلاتا رہتا ہے جن سے اسلام ہی کی آبیاری ہوتی رہتی ہے۔ اس حقیقت کا کوئی انکار کر دے تو یہ الگ بات ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

حواشی و حوالہ جات

۱۔ فکر و نظر، جنوری۔ مارچ ۱۹۹۷ء، ج۳۴، ش۳، ص۳۔۵۳۔

۲۔ الوسیط فی علوم و مصطلح الحدیث از ڈاکٹر محمد بن محمد أبو شھبۃ، ص۴۲، بتغییر یسیر، عالم المعرفۃ جدۃ، ط أولی:۱۴۰۳ھ/۱۹۸۳ء۔

۳۔ تفصیل کے لیے دیکھئے سابق حوالہ ص۴۲۔۴۴۔

۴۔ تاریخ التراث العربی از ڈاکٹر فواد سزگین ج۱ ص۲۳۳، ترجمہ: ڈاکٹر محمود حجازی، المکتبۃ العربیۃ السعودیۃ، ۱۹۸۳ء۔

۵۔ ایضاً، ص۲۳۲۔

۶۔ دراسات فی الحدیث النبوی و تاریخ تدوینہ از ڈاکٹر محمد مصطفیٰ اعظمی ج۲ ص۳۹۱۔۳۹۲، المکتب الإسلامی ۱۴۱۳ھ/۱۹۹۲ء۔

۷۔ الأصابۃ فی تمییز الصحابہؓ از حافظ ابن حجر عسقلانی، ج۲ ص۱۲۶۴، کلکتہ، نیز دیکھئے الوثائق السیاسیۃ از ڈاکٹر محمد حمیداللہ ص۱۰۴ و ما بعدھا، قاہرۃ ۱۹۴۱ء، و طبقات ابن سعد از امام محمد بن سعدؒ (متوفی ۲۳۰ھ)، ج۱ ص۲۶۷، دارصادر بیروت، لبنان، ۱۹۵۷ء۔

۸۔ علل الحدیث، از ابن أبی حاتم الرازیؒ (متوفی ۲۷۷ھ) ج۱ ص۵۲۔ قاہرۃ ۱۳۴۴ھ، و تھذیب التھذیب از ابن حجر عسقلانیؒ ج۵ ص۳۲۳، حیدر آباد، ۱۳۲۷ھ۔

۹۔ طبقات ابن سعد، محولہ بالا ج۵ ص۵۹۔

۱۰۔ کتابتِ حدیث عہد رسالتؐ و عہد صحابہؓ میں از مولانا محمد رفیع عثمانی ص۱۱۹، ادارۃ المعارف، کراچی ۱۴۱۴ھ/۱۹۹۳ء۔

۱۱۔ تفصیل کے لیے دیکھئے سابق حوالہ ص۱۳۹۔۱۴۰۔

۱۲۔ مثالوں کے لیے دیکھئے سابق حوالہ ص۱۵۳۔۱۵۴۔

۱۳۔ مثالوں کے لیے دیکھئے سابق حوالہ ص۱۵۹۔۱۶۰۔

۱۴۔ مثالوں کے لیے دیکھئے سابق حوالہ ص۱۶۳۔۱۶۴۔

۱۵۔ شرح صحیح مسلم از علامہ غلام رسول سعیدی ج۲ ص۶۴۳' کتاب الجمعۃ' حدیث نمبر ۱۹۲۷' فرید بک سٹال' لاہور' ط سادس' ۱۹۹۸ء۔

۱۶۔ العلل و معرفۃ الرجال از احمد بن حنبل رحمہ اللہ ج۱ ص۴۳' الفقرۃ' ۱۹۶۳ء' و تہذیب و التہذیب' محولہ بالا ج۱ ص۴۷۰۔

۱۷۔ الوسیط' محولہ بالا ص۴۴' بتغییر یسیر۔

۱۸۔ تفصیل کے لیے دیکھیے سابق حوالہ ص۴۴' و ما بعدھا۔

۱۹۔ تذکرۃ الحفاظ از امام أبوعبداللہ شمس الدین الذھبیؒ ج۱ ص۲' حیدر آباد' دکن ۱۹۵۵ء۔

۲۰۔ ایضاً' ص۶۔

۲۱۔ ایضاً' ص۷۔

۲۲۔ ایضاً' ج۱' تذکرۃ علی رضی اللہ عنہ۔

۲۳۔ اس قبیل کی مزید مثالوں کے لیے دیکھیے: سنن ابن ماجہ از امام ابو عبداللہ محمد بن یزید القزوینی رحمہ اللہ (التوفی۲۲/رمضان ۲۷۳ھ)' باب التَّوَقِّی فِی الحَدِیث عَنْ رسولِ اللهِ صلی الله علیه وسلم' تحقیق: محمد فؤاد عبدالباقی' ج۱ ص۸' عیسی البابی الحلبی مصر' ۱۹۵۲ء' و مسند از امام احمد بن حنبل الشیبانی رحمہ اللہ' تحقیق: احمد شاکر ج۶ ص۴۶' دارالمعارف' قاہرۃ' والحدیث والمحدثون از محمد ابو زھو' ص۷۰۔۷۲' مصر' ط اولی۔

۲۴۔ تذکرۃ الحفاظ' محولہ بالا ج۱ ص۱۵۔

۲۵۔ الجامع الصحیح (صحیح بخاری) از امام محمد بن اسماعیل البخاری رحمہ اللہ (متوفی۲۵۶ھ)' کتاب العلم' دارالفکر بیروت س ن' و مقدمۃ الجامع الصحیح (صحیح مسلم) از امام مسلم بن الحجاج القشیری رحمہ اللہ (متوفی۲۶۱ھ)' باب تغلیظ الکذب علی رسول اللہ ﷺ' شارح: امام یحیٰ بن شرف النووی رحمہ اللہ' مکتبۃ الغزالی دمشق' س ن۔

۲۶۔ منہاج البخاری (مقدمہ) از محمد معراج الإسلام ج۱' ص۱۵۵' عرفان القرآن' لاہور' س ن۔

۲۷۔ منہاج البخاری (مقدمہ)' محولہ بالا ایڈیشن' ج۱' ص۱۵۷۔۱۵۸۔

۲۸۔ تاریخ التراث العربی' محولہ بالا ج۱ ص۲۴۷' بحوالہ (ہوروفتش): Horowitz, Alter and ursprung des Isnad, Islam, 8 (1918) 39

۲۹۔ سابق حوالہ' ج۱ ص۲۴۸۔

۳۰۔ منہاج البخاری' محولہ بالا ج۱ ص۱۵۸۔

۳۱۔ تاریخ التراث العربی' محولہ بالا ج۱ ص۲۴۸' بحوالہ تدریب الراوی ص۱۴۸۔۱۴۹' لیکن میرے پاس جو تدریب الراوی ہے اس کی جلد۲ کے ص۶۱۔۶۲ پر یہ الفاظ مذکور ہیں۔

۳۲۔ سابق حوالہ و تقدمۃ المعرفۃ لکتاب الجرح والتعدیل از امام ابن أبی حاتم رحمہ اللہ ص۲۳۸، دائرۃ المعارف، حیدر آباد، ۱۳۷۱ھ/۱۹۵۲ء۔

۳۳۔ سابق حوالہ، ج۱ ص۲۴۸، بحوالہ (ہورست): Horst Horst "Zur uberlieferung im Korankommentar at. Tabaris" ZDMG 103/1953/209-307.

ہورست نے کلمہ ''حدثت'' کا استعمال طبری کے ہاں ثابت کیا ہے، انہوں نے اس کی یہ صفت بیان کی ہے کہ یہ کلمہ ''غیر محدودہ ہے'' لیکن اس کے مفہوم تک ان کی رسائی نہیں ہوسکی (سابق حوالہ، حاشیہ نمبر۴)۔

۳۴۔ سابق حوالہ، بحوالہ تاریخ الأمم و الملوک از ابو جعفر محمد بن جریر طبری رحمہ اللہ، ج۱ ص۱۲۵، تحقیق: ذی خویہ ۱۹۰۱ء۔

۳۵۔ سابق حوالہ ج۱ ص۲۴۸۔۲۴۹، بحوالہ مثلاً تاریخ طبری، سابق حوالہ ج۱ ص۴۳۴۔

۳۶۔ دیکھئے النہج الحدیث فی مختصر علوم الحدیث از ڈاکٹر علی محمد نصر ص۱۹۴، سن ن، بحوالہ المنجد فی اللغۃ و الأدب والعلوم از ویس معلوف، نیز دیکھئے فیروز اللغات (اردو) از مولوی فیروز الدین رحمہ اللہ، ص۷۷۔

۳۷۔ الوسیط فی علوم الحدیث، محولہ بالا ص۹۴۔

۳۸۔ منہج النقد فی علوم الحدیث از ڈاکٹر نور الدین عتر ص۲۲۱، دارالفکر دمشق ط ثالثۃ، ۱۴۰۱ھ/۱۹۸۱ء۔

۳۹۔ تیسیر مصطلح الحدیث از ڈاکٹر محمود طحان، ص۱۵۶، حاشیہ نمبر۱، دارالکتب العربیۃ پشاور، سن ن۔

۴۰۔ دراسات فی الحدیث النبوی، محولہ بالا ج۲ ص۵۸۷۔

۴۱۔ دیکھئے سابق حوالہ، بتلخیص یسیر۔

۴۲۔ سابق حوالہ، ص۵۸۸۔

۴۳۔ دیکھئے منہج النقد، محولہ بالا ص۲۲۶، بحوالہ تعریف أھل التقدیس بمراتب الموصوفین بالتدلیس از حافظ ابن حجر رحمہ اللہ ص۴۰، و بحوالہ الإلماع فی اصول الروایۃ وتقیید السماع از قاضی عیاض رحمہ اللہ ص۱۱۹۔

۴۴۔ دیکھئے مقدمہ ابن الصلاح، محولہ بالا، ص۶۲۔۶۴، و تدریب الراوی، محولہ بالا ج۲ ص۸۔۱۱، و توضیح الأفکار از علامہ محمد بن اسماعیل صنعانیؒ (متوفی۱۱۸۲ھ)، تحقیق محمد محی الدین عبدالحمید ج۲ ص۲۹۵۔۲۹۷، و تیسیر مصطلح الحدیث، محولہ بالا ص۱۵۸۔

۴۵۔ تیسیر مصطلح الحدیث محولہ بالا ص۱۵۸، حاشیہ نمبر۲۔

۴۶۔ الکفایۃ فی علم الروایۃ از خطیب بغدادیؒ ص۲۹۴،دائرہ المعارف العثمانیہ حیدرآباد،۱۳۵۷ھ،نیز دیکھئے تاریخ التراث العربی، محولہ بالا ج۱ ص۲۴۷۔

۴۷۔ صحیح مسلم بشرح النوویؒ (التوفی۶۷۶ھ) محولہ بالا ج۱ ص۱۵۱۔

۴۸۔ اختصار علوم الحدیث از حافظ ابن کثیرؒ ص۱۱۲' و بہامشہ شرحہ المسمی (الباعث الحثیث) لاحمد شاکرؒ القاهرة' ط دوم۔ ۱۳۷۰ھ/۱۹۵۱ء۔

۴۹۔ دیکھئے الکفایۃ فی علم الروية، محولہ بالا، ص ۲۸۴ و مقدمہ ابن الصلاح، محولہ بالا ص ۶۳، و شرح النخبۃ بتعلیق محمد غیاث الصَّبَّاغ، ص۱۳۶، موسسۃ مناهل العرفان، بیروت ط ط دوم ۱۴۱۰ھ۔ ۱۹۹۰ء، ولدرایۃ از زین الدین العاملی، ص ۸۵، مطبعۃ النعمان، النجف۔

۵۰۔ دیکھئے مقدمہ ابن الصلاح' محولہ بالا ص۶۳' والدرایۃ از عاملیؒ محولہ بالا ص۸۵۔

۵۱۔ دیکھئے مقدمہ ابن الصلاح' سابق حوالہ و فتح المغیث از ابوالفضل زین الدین عبدالرحیم بن الحسین العراقیؒ ص۱۸۳' مکتبۃ السنۃ القاهرة' ط ثانیۃ ۱۹۸۸ء۔

۵۲۔ حدیث کی سند کے عیب کو چھپا کر بظاہر سنوار کر پیش کر دینے کو تدلیس کہتے ہیں۔

۵۳۔ دیکھئے شرح النخبۃ بتعلیق الصباغ' محولہ بالا ص۱۳۶' و شرح النخبۃ بتعلیق محمد منظور الوجیدی ص۲۰۴' شیخ غلام علی اینڈ سنز پبلیشرز،لاہور، ط اول :۱۹۸۴۔

۵۴۔ دیکھئے مقدمہ ابن الصلاح' محولہ بالا ص۶۳' و تدریب الراوی محولہ بالا ج۲ ص۹۔

۵۵۔ دیکھئے مقدمہ' سابق حوالہ ص۶۳۔۶۴' و التدریب' سابق حوالہ ج۲ ص۹۔۱۱' و توضیح الأفکار' محولہ بالا ج۱ ص۲۹۷' و مقیاس الهدایۃ از شیخ عبداللہ المقامانی ج۳ص۹۵' المطبعۃ المرتضویۃ' النجف الأشرف' ۱۳۵۷ھ۔

۵۶۔ الکفایۃ فی علم الروایۃ' محولہ بالا ص۲۹۰۔

۵۷۔ ایضاً' ص۲۸۸۔

۵۸۔ علوم الحدیث و مصطلحہ از صبحی صالح' محولہ بالا ص۸۹' بحوالہ الجامع لأخلاق الراوی و آداب السامع از خطیب بغدادیؒ مخطوطۃ البلدیۃ بالاسکندریۃ (برقم ۳۷۱۱ج)۔

۵۹۔ دیکھئے مقدمہ ابن الصلاح' محولہ بالا ص۶۵' و تدریب الراوی محولہ بالا ج۲ ص۱۶' و توضیح الأفکار' محولہ بالا ج۱' ص۳۰۵۔

۶۰۔ سابق حوالہ جات' و الباعث الحثیث (شرح اختصار علوم الحدیث)' ص۱۲۵' شرح النخبۃ بتعلیق الصباغ' محولہ بالا ص۱۳۶۔۱۳۷' و جواهر الأصول فی علم حدیث الرسول صلی اللہ علیہ وسلم از علامہ محمد بن علی الفارسیؒ (متوفی ۸۳۷ھ)' تحقیق: قاضی اطہر مبارکپوری' ص۶۹' مطبوعہ بمبئی ،تاریخ غائب۔

۶۱۔ دیکھئے الباعث الحثیث' محولہ بالا ص۱۲۵۔

۶۲۔ تفصیل کے لیے دیکھئے مقدمہ ابن الصلاح' محولہ بالا ص۶۵۔۶۶' و تدریب الراوی' محولہ بالا ج۲ ص۱۶۔۱۷' و فتح المغیث ج۲ ص۳۰۵۔۳۰۶' و قواعد التحدیث از علامہ محمد جمال الدین قاسمیؒ ص۲۰۷۔۲۰۸، دار الکتب العلمیۃ

بیروت ،ط اولی ۱۹۷۹ء، و مقیاس الھدایۃ از مقامانی، محولہ بالا ص۹۶۔

۶۳۔ تیسیر مصطلح الحدیث، محولہ بالا ص۱۵۹۔

۶۴۔ دیکھئے مقدمہ ابن الصلاح، محولہ بالا ص۸۲۔۸۳، و تدریب الراوی، محولہ بالا ج۲، ص۵۲۔۵۳، و الإلماع فی أصول الروایۃ وتقیید السماع از قاضی عیاض بن موسیٰؒ ص:۱۲۸، دارالتراث، القاہرۃ، ۱۹۷۰ء و مقیاس الھدایۃ از مقامانی ص۱۰۰، وتیسیر مصطلح الحدیث ص۱۶۰۔۱۶۱۔

۶۵۔ علوم الحدیث ومصطلحہ، محولہ بالا ص۹۶۔

۶۶۔ الوسیط فی علوم ومصطلح الحدیث، محولہ بالا ایڈیشن ص۱۱۲۔

۶۷۔ ایضاً

۶۸۔ دیکھئے مقدمہ ابن خلدون ص۸۴، و التدریب ج۲ ص۵۷، و مقیاس الھدایۃ ص۱۰۱۔

۶۹۔ الوسیط فی علوم ومصطلح الحدیث، محولہ بالا ص۱۱۵، و قواعد التحدیث، محولہ بالا ص۲۰۴، والنھج الحدیث فی مختصر علوم الحدیث از علی محمد نصر ص۲۰۳۔

۷۰۔ دیکھئے الوسیط، محولہ بالا ص۱۱۵، والنھج الحدیث، سابق حوالہ ۲۰۳۔۲۰۴، والمختصر الوجیز فی علوم الحدیث از ڈاکٹر محمد عجاج الخطیب ص۹۷، مؤسسۃ الرسالۃ، ط أولیٰ ۱۴۰۵ھ/۱۹۸۵ء۔

۷۱۔ دیکھئے مقدمہ ابن الصلاح ص۸۶ والتدریب، ج۲ ص۶۱، و مقیاس الھدایۃ للمقامالی، ص۱۰۱۔۱۰۲۔

۷۲۔ دیکھئے سابقہ حوالے، والتقیید والإیضاح شرح مقدمہ ابن الصلاح از حافظ زین الدین عبدالرحیم بن الحسین العراقیؒ (متوفی۸۰۶ھ) و توضیح الأفکار، محولہ بالا ج۲ ص۳۴۶۔

۷۳۔ دیکھئے سابقہ حوالے اور صفحات۔

۷۴۔ دیکھئے سابقہ حوالے اور صفحات۔

۷۵۔ دیکھئے الوسیط، محولہ بالا ص۱۱۷، و علوم الحدیث از صبحی صالح محولہ بالا ص۱۰۲۔

۷۶۔ شرح نخبۃ الفکر بتعلیق الصباغ، محولہ بالا ص۱۴۰۔

۷۷۔ منہاج البخاری، محولہ بالا ج۱ ص۱۵۸۔

۷۸۔ دیکھئے مقدمہ ابن الصلاح، محولہ بالا ص۹۹، و تدریب الراوی، محولہ بالا ج۲ ص۸۶۔۸۷، و قواعد التحدیث، محولہ بالا ص۲۰۹۔

۷۹۔ دیکھئے تیسیر مصطلح الحدیث، محولہ بالا ص۱۴۷۔

۸۰۔ ایضاً

۸۱۔ دیکھئے فیض الباری از مولانا انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ (متوفی۱۳۵۲ھ) ج۱ ص۳۲، ربانی بکڈپو دہلی، سن ن۔

۸۲۔ دیکھئے مقدمہ ابن الصلاح، ص۹۷۔۹۸، و التدریب ج۲ص۸۸، و شرح مقدمۃ الصحیح للمسلم از شامزی، محولہ بالا ص۲۴۳، و منہج النقد فی علوم الحدیث، ص۲۳۸۔

۸۳۔ تیسیر مصطلح الحدیث، محولہ بالا ص۸۵۔۸۶۔

۸۴۔ تدریب الراوی، محولہ بالا ج۱ص۲۱۴، و منہج النقد فی علوم الحدیث، محولہ بالا ص۳۵۱۔

۸۵۔ تاریخ التراث العربی، محولہ بالا ج۱ ص۲۴۸، نیز دیکھئے مقدمہ ابن الصلاح محولہ بالا ص۲۹، والتدریب، محولہ بالا ج۱ ص۲۱۶۔

۸۶۔ مقطوع اس قول یا فعل کو کہتے ہیں جس کی نسبت تابعی یا تبع تابعی یا اس سے نیچے کسی شخص کی طرف کی جائے۔ (التیسیر، محولہ بالا ص۱۳۲۔۱۳۳)

۸۷۔ مرسل وہ حدیث ہوتی ہے جس کی سند کا آخری حصہ یعنی تابعی سے اوپر کا راوی ساقط ہو (سابق حوالہ ص۷۰)۔

۸۸۔ تاریخ التراث العربی، محولہ بالا ج۱، ص۲۴۸، و العلل لابن ابی حاتمؒ ، محولہ بالا ج۲، ص۵۵۔

۸۹۔ تفصیل کے لیے دیکھئے صحیح مسلم بشرح النوویؒ (مقدمہ)، محولہ بالا ج۱، ص۱۲۷۔۱۴۳، باب صحۃ الاحتجاج بالحدیث المعنعن۔

۹۰۔ دیکھئے تدریب الراوی، محولہ بالا ج۱ ص۲۱۵۔۲۱۶، و منہج النقد فی علوم الحدیث، محولہ بالا ص۳۱۵، و تیسیر مصطلح الحدیث، محولہ بالا ص۸۶۔

۹۱۔ علوم الحدیث و مصطلحہ، محولہ بالا ص۲۳۳، بحوالہ شرح العراقیؒ علی علوم الحدیث (مقدمۃ ابن الصلاح) ص۶۷، المطبعۃ العلمیۃ بحلب ۱۳۵۰ھ/۱۹۳۱ء۔

۹۲۔ تیسیر مصطلح الحدیث، محولہ بالا ص۸۷، و علوم الحدیث از مولانا الأسعدی، محولہ بالا ص۱۵۱، منہج النقد فی علوم الحدیث محولہ بالا ص۳۵۱۔

۹۳۔ تدریب الراوی، محولہ بالا ایڈیشن، ج۱، ص۲۱۷، حاشیہ نمبر۱

۹۴۔ دیکھئے سابق حوالہ، و علوم الحدیث از صبحی صالح، محولہ بالا ص۲۳۶۔

۹۵۔ تیسیر مصطلح الحدیث، محولہ بالا ص۱۲۷، و علوم الحدیث از اسعدی، محولہ بالا ص۱۴۱۔

۹۶۔ علوم الحدیث، سابق حوالہ۔

الانتقاد علی تاریخ التمدن الاسلامی
(ایک جائزہ)

☆ ڈاکٹر محمد الیاس الاعظمی

علامہ شبلی کو عربی و فارسی زبان و ادب پر جو دستگاہ کامل حاصل تھی، اس کا اندازہ ان دونوں زبانوں میں ان کی یادگار تصانیف سے ہوتا ہے، عربی زبان میں انہوں نے چار کتابیں سپردِ قلم کیں۔ ان کی زندگی کی پہلی کتاب اسکات المعتدی علی انصات المقتدی بھی عربی زبان ہی میں ہے، تاریخ بدٔالاسلام اور کتاب الجزیہ بھی عربی میں ہیں۔ ذیل میں ان کی ایک اور عربی تصنیف الانتقاد علی تاریخ التمدن الاسلامی کا جائزہ پیش کیا جاتا ہے۔

الانتقاد جرجی زیدان کی کتاب تاریخ التمدن الاسلامی کے رد میں لکھی گئی ہے، جرجی زیدان نے بہ ظاہر اسلامی تمدن کی تاریخ مرتب کی ہے لیکن درحقیقت یہ اسلامی تمدن کی تصویر مسخ کرنے کے لئے لکھی گئی ہے، مولانا سیّد سلیمان ندوی لکھتے ہیں:

> ''مصنف چونکہ عیسائی تھا اس لئے اس نے اپنے قلم سے اس میں اسلامی تمدن کی صورت بگاڑنے میں کوئی کسر نہیں اٹھا رکھی ہے مگر ایسے اسلوب سے اس کو دکھایا ہے کہ بہ ظاہر وہ حسن نظر آتا ہے لیکن درحقیقت اس میں کوئی نہ کوئی عیب چھپی ہوتی ہے''(۱)۔

جرجی زیدان

جرجی زیدان شام کا باشندہ اور متعصب عیسائی مورخ و ادیب تھا، مصر سے الہلال کے نام سے ایک رسالہ نکالتا تھا، اس نے اسلامی تاریخ اور تہذیب و تمدن کا خاص طور سے مطالعہ کیا اور اسی موضوع کو اپنے مضامین و مقالات کے لئے خاص کیا لیکن وہ اصلاً ناول نگار تھا اس کے ناولوں کی تعداد گیارہ ہے جس میں اس نے اسلامی تاریخ کے افراد و واقعات جیسے فتاۃ غسان، ارمانوستہ المصریہ، ابومسلم خراسانی اور عباسہ اخت الرشید وغیرہ کو افسانوی انداز میں پیش کیا اور اسلامی تاریخ و تہذیب ہی

☆ ادب کدہ-معراج پور، انور گنج، اعظم گڑھ، یوپی، انڈیا

کے کسی پہلو یا عہد کو موضوع بنایا ہے۔ مثلاً قتادہ غسان میں اس نے عرب کی تاریخ اور اخلاق و تمدن، آغازِ اسلام، نبوت، اور ابتدائی اسلامی تاریخ اس دلچسپ انداز میں لکھی ہے کہ پڑھنے والا اس کے سحر میں گرفتار ہو جاتا ہے لیکن ساتھ ہی وہ یہ پڑھتا ہے کہ حضور اکرمﷺ اُمی نہ تھے انھوں نے بحیرہ شامی سے تعلیم پائی تھی اور اسی کی تعلیم سے ادعائے نبوت کا خیال پیدا ہوا۔

دوسرا ناول ارمانو ستہ المصریہ ہے اس میں مسلمانوں کے فتح مصر کے وقت مصر کی حالت، تہذیب و تمدن اور اخلاق وغیرہ کی مرقع آرائی ہے اور وہ اسباب بھی بیان کئے ہیں جن کی وجہ سے مصر فتح ہوا لیکن اسی ناول میں یہ خرافات بھی ہیں کہ مصر کو مسلمانوں نے طاقت سے فتح نہیں کیا بلکہ قبطیوں نے مکر و سازش سے فتح کرا دیا اور جب مسلمان پوری طرح قابض ہوگئے تو انھوں نے مصر و اسکندریہ کی تمام علمی یادگاریں مٹا دیں اور قبطیوں کے احسان کا اچھا بدلہ بھی نہیں دیا۔

ابومسلم خراسانی بھی اس کا ناول ہے اس میں بنو امیہ کے اسباب زوال اور عباسیوں کی حکومت کے قیام و استحکام کی تفصیل ہے اس میں جرجی زیدان نے یہ دکھانے کی کوشش کی ہے کہ عباسی سلطنت ابومسلم خراسانی کے دست و بازو سے قائم ہوئی مگر منصور عباسی جو نہایت سفاک تھا اس نے ابومسلم کے احسانات کو فراموش کر دیا اور اس کو دھوکہ سے قتل کرا دیا۔

عباسہ اخت الرشید میں برامکہ کے فضل و کمال اور حسن انتظام کا ذکر ہے مگر جرجی زیدان نے پردہ نشینان حریم خلافت کو بداخلاق اور فرومایہ دکھایا ہے اور ہارون الرشید کو وحشی، عیش پرست اور محسن کش ظاہر کرنے میں زورِ قلم صرف کیا ہے۔

درحقیقت جرجی زیدان مصر کے اس اہلِ قلم گروہ سے تعلق رکھتا تھا جو اسلام اور اسلامی تہذیب و تمدن کی تصویر بگاڑنے کے درپے تھے۔ اسی کے لئے یہ لوگ جاذب نظر اور دلفریب انداز اختیار کرتے تھے اور اس میں اپنے مقصد کی باتیں اس طرح سمو دیتے تھے جو عام لوگوں کی نظر میں قابل اعتراض نہیں ہوتی تھیں۔

تصنیف و تالیف میں جرجی زیدان کا یہی خاص مقصد اور مطمح نظر تھا، ناولوں کے علاوہ اس کی کئی اور کتابیں اسی حقیقت کی غماز ہیں۔ ان میں تاریخ التمدن الاسلامی جو پانچ جلدوں پر مشتمل ہے خاص طور سے بہت مقبول ہوئی اس کی مقبولیت کے متعدد اسباب میں سب سے بڑا سبب جرجی زیدان کو مطمح نظر تھا اس نے یہ کتاب مورخ کے بجائے عیسائی بن کر لکھی تھی۔ مشہور مستشرق پروفیسر مارگولیوتھ (آکسفورڈ یونیورسٹی) نے اس کا انگریزی میں ترجمہ کیا۔ مولانا سیّد سلیمان ندوی نے لکھا ہے

کہ اس کا اُردو، فارسی، روسی اور دوسری یورپین زبانوں میں ترجمہ ہوا[۲]۔ ہندوستان اور مصر میں نصاب تعلیم میں شامل کرنے کی کوشش کی گئی، مصر میں خود جرجی زیدان نے یہ کوشش کی مگر بعض علماء کی مخالفت کی وجہ سے یہ تجویز مسترد ہوگئی[۳]۔

جرجی زیدان اور علامہ شبلی

علامہ شبلی کے پاس مصر و بلادِ عرب سے عربی رسائل و جرائد آتے تھے۔ اسی لئے وہاں کے اہلِ علم و قلم سے وہ بخوبی واقف تھے، بعض سے علمی روابط بھی قائم ہوگئے تھے، انہی میں ایک جرجی زیدان بھی تھا۔ مولانا سیّد سلیمان ندوی کے بقول دونوں میں خط و کتابت بھی ہوتی تھی[۴]۔ جرجی زیدان نے بھی علامہ شبلی سے اپنے تعلقات کا ذکر کیا ہے اور یہ بھی اعتراف کیا ہے کہ ان کی تحریروں سے تاریخ التمدن الاسلامی کی تصنیف میں بڑی مدد ملی، وہ لکھتا ہے:

فاذا رأينا فی کُتب الافرنج مآثر منسوبة الی العرب لم نجدلها ذکرفی کتبهم ضعفت ثقتنا فی صحتها اذقدتکون منقولة عن بعض الرحلات الافرنجيبة فی العصر الوسطی و اکثرها يحتاج الی تمحيص--- ووقضنا علی کتاب فی اللغة الهندوستانية (الاردية) للنعمانی سماه رسائل شبلی ذکر فيه فصوه فی مدارس العرب ومارستاتهم ومکاتبهم و کتبهم ذيلها بالاسناد وهو کتاب جليل و بعد الاطلاع علی آراء العلماء وابحاثهم فی هذا الموضوع رجعنا الی المصادر العربية فتفصحناها بامعان و تدقيق فعثرنا فيها علیٰ ما اذهشنا من ضخامة ذالک التمدن خصوصاً فی العلم والادب مماستراه مفصلا فی هذا الجزء"[۵].

یورپین کتابوں میں عربوں کے جو قابلِ ذکر واقعات بیان ہوئے ہیں ان کا سراغ مجھ کو اصل عربی ماخذ میں نہیں ملتا تھا، جس کی بنیاد پر اس کی صحت مجھ کو مشکوک معلوم ہوتی تھی کیونکہ یہ واقعات عہدِ وسطیٰ کے یورپین سفرناموں سے ماخوذ ہیں اور اکثر واقعات محتاجِ تحقیق ہیں۔ مجھ کو اُردو زبان میں لکھی ہوئی علامہ شبلی کی کتاب رسائل شبلی دستیاب ہوئی جس میں مستند حوالوں کے ساتھ عرب کے مدارس، شفاخانے، کُتب خانے اور عربوں کی تصنیفات کا ذکر متعدد فصلوں میں ہے، درحقیقت یہ ایک عظیم الشان تصنیف ہے اس کے واسطہ سے اس موضوع پرعلماء کی آراء و اقوال کو پڑھ کر جب میں نے اصل ماخذ کی طرف رجوع کیا اور دقتِ نظر سے واقعات کی جستجو کی تو مجھ کو حیرت انگیز تمدنی سرمایہ

ہاتھ آیا بالخصوص علم و ادب کے میدان میں عربوں نے جو کارہائے نمایاں انجام دیئے ہیں، کتاب کا یہ حصہ اسی کی تفصیل پر مشتمل ہے۔

تاریخ التمدن الاسلامی کا پہلا حصہ شائع ہوا تو جرجی زیدان نے اس کا ایک نسخہ علامہ شبلی کے پاس بھیجا جس کی انہوں نے کسی قدر تعریف کی۔ چونکہ علامہ شبلی مورخ کے لئے ماخذ و مراجع کی نشاندہی اور حوالوں کا دینا ضروری قرار دیتے تھے اس لئے انہوں نے جرجی زیدان کو اس اہم امر کی طرف توجہ دلائی چنانچہ جرجی زیدان نے کتاب کے دوسرے حصے میں اس پر عمل کیا، وہ خود لکھتا ہے:-

"وهذا مانبهنا اليه صديقنا النعمانى العالم الهندى فى كتاب الذى نشرنا فى مقدمة الجزء الماضى اذ افترح علينا ان نذيل صفحات كتابنا هذا بالما خذالتى تنقل عنها وقد اطعناه---(۶)

ہم کو ہمارے ہندی نژاد عالم دوست شبلی نعمانی جن کے مکتوب کا خلاصہ ہم نے پچھلی جلد کے مقدمہ میں درج کیا ہے یہ توجہ دلائی تھی کہ ہم حوالے میں ماخذ کے صفحات کی صراحت باالالتزام کریں، چنانچہ ہم نے اس جلد میں اس پر عمل کیا ہے۔

مگر جرجی زیدان نے اپنی عادت کے مطابق اس میں بھی فریب سے کام لیا اس کی تفصیل علامہ شبلی کے الفاظ میں ملاحظہ ہو، وہ لکھتے ہیں کہ:-

''مصنف نے جب اس کتاب کا پہلا حصہ مجھ کو بھیجا تھا تو میں نے اجمالاً کتاب کی تعریف کی لیکن چونکہ میں مصنف کی عادت سے واقف تھا اس لئے میں نے اس کو خط لکھا کہ آپ کو واقعات میں کتابوں کا حوالہ دینا چاہئے، چنانچہ مصنف نے میرے اس خط کو تمدنِ اسلام کے دوسرے حصہ میں نقل کیا ہے اور میری تحریک کے مطابق پچھلے حصوں میں حوالے دیئے ہیں، لیکن اس میں یہ چالاکی کی کہ چھاپے کی تعیین نہیں کرتا، اکثر کتابیں مصر میں بار بار چھپی ہیں، مصنف ان کے حوالے دیتا ہے اور یہ نہیں بتاتا کہ کون سے چھاپے کے صفحے ہیں، اس کا یہ نتیجہ ہوا کہ ابن الاثیر، مسعودی وغیرہ کے جو کثرت سے مصنف نے حوالے دیئے ہیں، میں نے مقابلہ کیا تو میرے پاس جو نسخے ہیں ان میں وہ عبارتیں نہیں ملیں لیکن مصنف یہ کہہ سکتا ہے کہ اس نے کسی اور نسخہ کا حوالہ دیا ہے اس کارروائی کی وجہ سے مصنف کی بہت سی خیانتوں کا پردہ رہ گیا، اور جن کتابوں میں اس کے حوالے میرے نسخے کے مطابق نکلے اس میں ایک موقع بھی مجھ کو ایسا نہ ملا کہ مصنف

نے سخت خیانت نہ کی ہو"(۷)۔

الانتقاد کی ضرورت اور اس کے اسباب

اس علمی خیانت، بددیانتی، کذب و افتراء اور اسلام دشمنی کے سبب ضروری تھا کہ جرجی زیدان کی کتاب کا علمی و تحقیقی اور ناقدانہ جائزہ لیا جائے، اس کی ہرزہ سرائیوں کو واضح کیا جائے، اس کے الزامات کی نشاندہی کی جائے اور اس نے اسلامی تمدن کی جو تصویر مسخ کی ہے اس کی صحیح شکل پیش کی جائے، چنانچہ علامہ شبلی نے ابتداء ایک خط کے ذریعہ جرجی زیدان کو متنبہ کیا اور اپنے شاگرد مولانا سیّد سلیمان ندوی سے اس سلسلہ میں مضامین لکھوائے جو ماہنامہ الندوہ لکھنو (اکتوبر ۱۹۰۸ء و اگست ۱۹۱۰ء) میں شائع ہوئے، علامہ شبلی اپنی مصروفیات اور عدیم الفرصتی کی وجہ سے اس کی طرف توجہ نہیں دے پا رہے تھے، لیکن ۱۹۱۱ء میں بقول مولانا سیّد سلیمان ندوی چند واقعات پیش آئے کہ مولانا کو باوجود قلت فرصت اس کی کتاب پر مستقل طور پر ایک نہایت سخت اور مبسوط تنقید بلکہ تردید لکھنی پڑی"۔

اسی زمانہ میں مصری فاضل ڈاکٹر محمود لبیب نے اسلامی آلات کے کسی رسالہ سے متعلق سوال کیا، وہ رسالہ علامہ شبلی جرجی زیدان کے پاس بھیج چکے تھے۔ چنانچہ علامہ شبلی نے اس کے نام ایک رقعہ لکھا جس میں وہ رسالہ ڈاکٹر محمود لبیب کے حوالہ کرنے کے لئے لکھا تھا اور اس کی بعض علمی بددیانتیوں کی طرف توجہ بھی دلائی تھی، اس کے بعد ڈاکٹر لبیب نے ایک دوسرے خط میں جری زیدان کی علمی خیانتوں کی جانب توجہ دلائی جس سے تاریخ التمدن الاسلامی کے رد کی نیت کو اور بھی تقویت ملی(۹)۔

اسی اثناء میں تاریخ التمدن الاسلامی کے انگریزی ترجمہ کے کچھ حصوں کو ڈاکٹر یوسف ہارویز کی تجویز پر مولوی فاضل کے امتحان میں رکھا جانے لگا، علامہ شبلی ۲۹/اگست ۱۹۱۱ء کو مولانا ابوالکلام آزاد کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں:-

> "تمدن اسلام کا ضرر متعدی ہوا یہاں تک کہ ڈاکٹر ہارویز پروفیسر علی گڑھ نے اپنی تحریری رائے یونیوسٹی میں بھیجی ہے کہ امتحانات فاضل و عالم میں وہ داخل درس کی جائے مجھ پر اس کا سخت اثر ہوا اور میں نے سب کام چھوڑ کر اس کی دروغ بیانیوں پر ایک مضمون لکھنا شروع کیا اس وقت تک بیس صفحے ہو چکے ہیں، عربی میں لکھوں گا اور عربی اخبارات میں طبع کراؤں گا"(۱۰)۔

تاریخ التمدن الاسلامی کا انگریزی ترجمہ ہی خاص طور سے الانتقاد کی تالیف کا سبب بنا، مولوی

ریاض حسن خاں خیال کے نام ایک خط میں علامہ شبلی لکھتے ہیں:-

''جرجی زیدان کے صرف ایک حصہ کا انگریزی میں ترجمہ ہوا ہے، مارگولیوتھ نے کہا ہے جو اسلام کا سخت دشمن ہے اور درحقیقت اسی انگریزی ترجمہ نے مجھ کو رد لکھنے پر آمادہ کیا''(۱۱)۔

ان اسباب کے علاوہ سب سے بڑا سبب علامہ شبلی کی مذہبی حمیت و غیرت تھی، وہ اسلام اور اسلامی تاریخ و تمدن پر کسی قسم کے نقد و اعتراض کو برداشت نہیں کر سکتے تھے، چنانچہ جرجی زیدان کے ہفوات اور تلبیسات نے انہیں برافروختہ کر دیا اور وہ اپنی تمام تر عدیم الفرصتی کے باوجود اس کے رد کے لئے تیار ہوگئے، الانتقاد میں وہ بڑے جذباتی لب و لہجہ میں لکھتے ہیں:-

هل كنت ارضى بان تمدحنى و تهجو العرب فتجعلهم غرضًا لسهامک ودرية لرمحک ترميهم بكل معيبة و شين و تعز واليهم كل دنية و شرتى قطعهم اربا اربا و تمزقهم كل ممزق وهل كنت ارضى بان تجعل بنى امية لكونهم عربا يحتا من اشر خلق اللّٰه و اسوأهم يفتكون بالناس ويسومونهم سوء العذاب و يهالكون الحرث والنسل و يقتلون الذرية و ينهون الاموال و ينتهكون الحرمات و يهدمون الكعبة و يستخفون بالقرآن وهل كنت ارضى بان تنسب حريق الخزانة الاسكندرية الى عمر بن الخطاب الذى شهدت بعد له الارض والسمآء وهل كنت ارضى بان تمدح بنى العباس فتعد من مفاخرهم انهم تزلوا العرب منزلة الكلب حتى ضرب ندلک المثل وان المنصور بنى القبة الخضراء ارغا مالكعبة وقطع الميرة عن الحرمين استها نه بها وان المامون كان ينكر نزول القرآن وان المعتصم باللّٰه انشا كعبة فى سامرا وجعل حولها مطافًا واتخذ منى و عرفات(۱۲).

اے جرجی زیدان کیا یہ بات میرے لئے پسندیدہ ہو سکتی ہے کہ تم میری تو تعریف کرو اور عرب کی مذمت کرو ان کو اپنے تیروں کا نشانہ بناؤ اور ہر قسم کا عیب و شر ان کی جانب منسوب کرو اور ان کی مجد و شرافت کو پارہ پارہ کرو، کیا میں یہ برداشت کر سکتا ہوں کہ تم بنو امیہ کو محض ان کے خالص عرب ہونے کی بنا پر بدترین مخلوق سے تعبیر کرو اور ان کے بارے میں یہ کہو کہ وہ بدمعاملہ فسادی اور لٹیرے تھے۔ خانہ کعبہ کو ڈھانے والے اور قرآن کا مذاق اڑانے والے تھے۔ کیا یہ بات میرے لئے قابل ضبط ہو سکتی ہے کہ تم

کتب خانہ اسکندریہ کے جلائے جانے کی نسبت حضرت عمرؓ کی ذاتِ گرامی کی طرف کرو جن کے عدل و انصاف کی گواہی زمین و آسمان دیتے ہیں اور یہ بات بھی کم تکلیف دہ نہیں ہے کہ تم خلفائے عباسیہ کی تعریف محض اس وجہ سے کرتے ہو کہ تمہارے خیال میں انہوں نے عربوں کو ذلیل و رسواء کیا یہاں تک کہ ان کو کتوں کے ہم پلہ قرار دیا اور یہ بات ضرب المثل بن گئی اور یہ کہ خلیفہ منصور عباسی نے خانہ کعبہ کی تحقیر کے جذبہ سے قبہ خضراء کی تعمیر کروائی اور حرمین کی تذلیل کی خاطر اس نے وہاں کا غلہ روک دیا اور مامون نزول قرآن کا منکر تھا اور معتصم نے سامرا میں ایک کعبہ بنوایا تھا جس کے ارد گرد طواف کی جگہ اور منیٰ و عرفات کے نام سے مقامات بنوائے۔

ان اسباب کے علاوہ ایک اہم اور بنیادی سبب جرجی زیدان کی علمی و تحقیقی بددیانتی تھی جس نے علامہ شبلی کو یہ رد لکھنے پر آمادہ کیا، خود علامہ شبلی فرماتے ہیں:-

۱۔ مصنف نے یہ کتاب عیسائی بن کر نہیں بلکہ مورخ بن کر لکھی ہے اور اس حیثیت سے تمام دنیائے اسلام کے سامنے پیش کرتا ہے۔

۲۔ مصنف کا مقصد بنو امیہ کی برائیاں ثابت کرنا نہیں ہے بلکہ اس کا روئے سخن عرب کی طرف ہے، وہ یہ تصریح لکھتا ہے کہ بنو امیہ کی سلطنت خالص عربی سلطنت تھی جس کی بنیاد تعصب اور سخت گیری پر تھی، وہ عباسی حکومت کی تعریف کرتا ہے لیکن اس لئے نہیں کہ وہ عباسی ہے بلکہ اس لئے کہ وہ درحقیقت ایرانی حکومت ہے۔

۳۔ بنو امیہ کے پردہ میں مصنف قرن اوّل کے تمام مسلمانوں کی ہر قسم کی برائیاں ثابت کی ہیں اس لئے ایسے اتہامات کا رفع کرنا ہر مسلمان کا فرض ہے۔

۴۔ جن باتوں نے اس کتاب کو تاریخی پایہ سے بالکل گرا دیا ہے یعنی تحریف، تعصب، کذب، خدع، ان کا سب سے زیادہ استعمال بنو امیہ کے واقعات میں کیا گیا ہے اس لیے اسی کے ساتھ زیادہ توجہ و اعتناء کی ضرورت ہے[۱۳]۔

رد لکھنے میں انہماک

تاریخ التمدن الاسلامی کے جب مختلف حصے طبع ہو کر آ گئے تو علامہ شبلی نے نقد و تبصرہ کا آغاز کیا اس میں ان کو اس قدر انہماک تھا کہ انہیں دنیا و مافیہا کی خبر نہیں رہی حتیٰ کہ آنکھوں میں پانی اُتر آیا اور اندیشہ ہوا کہ کہیں آنکھ کی روشنی ہی متأثر نہ ہو جائے، مولانا ابوالکلام آزاد کے نام ایک

خط میں علامہ شبلی لکھتے ہیں:-

’’تمدن (اسلام) کے رد میں ابتداء ایک ہفتہ اس قدر انہاک رہا کہ ایک آنکھ میں پانی اترتا محسوس ہوا اور اب اس سے حرفِ نظر نہیں آتے ایک آنکھ جو صحیح ہے اس پر بھی بہت بار معلوم ہوتا ہے اب لکھنا پڑھنا بالکل کم ہو گیا ہے، اس لئے ساٹھ صفحے ہو کر رہ گئے اور اسی پر کتاب ختم کر دی، طبیعت بہت افسردہ رہتی ہے، سپاہی کا ہتھیار چھن جائے تو پھر وہ کس کام کا ہے‘‘(۱۴)۔

علامہ شبلی کی تڑپ اور جرجی زیدان کے رد میں ان کی غیر معمولی توجہ کے چشم دید شاہد مولانا سیّد سلیمان ندوی ہیں، وہ لکھتے ہیں:-

’’غالباً اگست ۱۹۱۱ء سے مولانا پورے انہاک کے ساتھ اس کام میں مصروف ہوئے جو کئی مہینے تک جاری رہا، بیسیوں تصنیفات کے ہزاروں صفحات جن کے حوالے اصل کتاب میں تھے ان کو ملا ملا کر دیکھنا اور مختلف ایڈیشنوں کو تلاش کرنا اور ان میں مصنف کے دیئے ہوئے حوالوں کو ڈھونڈھنا آسان کام نہ تھا، یہ رمضان کا مہینہ اور برسات (ستمبر) کی امس اور حبس، مولانا روزہ رکھ کر اسی طرح کتابیں دیکھنے، پڑھنے اور لکھنے کی زحمت اٹھاتے رہے، نتیجہ یہ ہوا کہ ایک آنکھ میں پانی اتر آیا اور اس کی بینائی گویا جاتی رہی، اس پر بھی کام جاری رہا اور اس کو تمام کر کے چھوڑا‘‘(۱۵)

الانتقاد کی طباعت و اشاعت

الانتقاد پایۂ تکمیل کو پہنچی تو اوّلاً علامہ شبلی نے اس کا اُردو میں ترجمہ و خلاصہ کیا جو اکتوبر ۱۹۱۱ء کے ماہنامہ الندوہ لکھنو میں ’’تمدن اسلام مصنفہ جرجی زیدان کی پردہ دری‘‘ کے عنوان سے شائع ہوا اور اب مقالات شبلی جلد چہارم میں شامل ہے اس کے متعلق خود علامہ شبلی لکھتے ہیں:-

’’اصل مضمون عربی میں لکھا ہے اور اس کو نہایت وسعت دی ہے، اُردو میں مختصر کر دیا ہے اور طرزِ تحریر بھی معمولی ہے‘‘(۱۶)۔

اصل عربی رسالہ لکھنو کے مطبع آسی میں جنوری ۱۹۱۲ء میں طبع ہوا، اس کے اخراجات ان کے احباب تلامذہ اور خود علامہ نے برداشت کئے(۱۷)۔

الانتقاد کے بعض اجزاء علامہ شبلی نے سیّد رشید رضا مصری ایڈیٹر المنار مصر کے پاس ارسال کئے تو

انہوں نے اس کی بڑی تعریف کی، علامہ شبلی مولوی ریاض حسن خاں خیال کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں:-

رسالہ چھپ رہا ہے میں نے اس کے کچھ پروف المنار کے ایڈیٹر سیّد رشید رضا کے پاس بھیج دیئے تھے، انہوں نے بڑی شکرگزاری کی اور لکھا کہ میں نے علمائے مصر کو آمادہ کرنا چاہا لیکن ان لوگوں نے ہمت نہ کی، المنار میں یہ رسالہ بتدریج شائع ہوگا، خوشی کی بات ہے کہ ہندوستان کی آبرو مصر میں قائم رہی[۱۸]۔

مولانا حبیب الرحمٰن خاں شیروانی کے مطابق سیّد رشید رضا مصری نے یہ بھی لکھا تھا کہ ''میں خود بھی تردید کرنا چاہتا تھا مگر جرجی زیدان کے عقائد اس قدر پھیلے ہوئے تھے کہ ان کو سمیٹ کر یکجا کرنا اور ان کی تردید کرنا قابو میں نہ آتا تھا، آپ نے اس پر قابو پا لیا اور تردید کر دی[۱۹]۔

خود رشید رضا مصری لکھتے ہیں:-

''اس وقت شیخ شبلی نے جو علامہ وقت مشہور مصلح جمعیۃ ندوۃ العلماء کے بانی اور اس کے ترجمان رسالہ کے مدیر ہیں، انہوں نے تاریخ التمدن الاسلامی کی تردید لکھنی شروع کی ہے اور ہم کو یہ لکھا ہے کہ وہ اس کو لکھنو میں چھپوا رہے ہیں اور اس کے مطبوعہ فارم وہ ہمارے پاس بتدریج بھیجتے رہے گے تاکہ ہم انہیں المنار میں چھاپ دیں، ایسے عالم و مورخ کی تنقید درحقیقت ہمارا قیمتی علمی سرمایہ ہے اور صرف ہمارا ہی نہیں بلکہ ہمارے اور ان کے دوست جرجی زیدان کا بھی اس لئے ہم نے اس کو شائع کرنے میں عجلت کی''[۲۰]۔

چنانچہ سیّد رشید رضا مصری نے الانتقاد کے اجزاء پہلے بالاقساط المنار میں شائع کئے پھر ایک مقدمہ کے ساتھ ۱۹۱۲ء مطابق ۱۳۳۰ھ میں مطبع المنار سے کتابی صورت میں شائع کیا۔

کتاب کی اشاعت کے بعد جرجی زیدان نے علامہ شبلی کو خط لکھا اور اپنے بیس سالہ قدیم تعلقات کا پاس نہ رکھنے پر اظہار افسوس کیا اور وعدہ کیا کہ وہ ان کی مرضی کے مطابق کتاب میں ترمیم و تنسیخ کر دیں گے مگر اسی کے ساتھ یہ خواہش بھی کی کہ الانتقاد کی اپنی نسبت سے انکار کر دیں۔ علامہ شبلی نے اس کا کوئی جواب نہیں دیا[۲۱]، جرجی زیدان کا یہ خط ۱۹۱۶ء تک دارالمصنفین میں محفوظ تھا[۲۲]۔

ادھر ایک مدت سے الانتقاد کے جدید ایڈیشن کی ضرورت محسوس کی جا رہی تھی۔ چنانچہ دارالمصنفین شبلی اکیڈمی اعظم گڑھ نے اس کا محقق ایڈیشن جناب مولانا محمد عارف عمری صاحب کی تحقیق و مراجعت کے بعد شائع کیا ہے، راقم کے پیش نظر یہی جدید طباعت ہے۔

الانتقاد کے چند مباحث

تاریخ التمدن الاسلامی یوں تو بہ ظاہر تمدن اسلامی کی تاریخ ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس میں اسلام اور اسلامی تہذیب و تمدن کی ایسی تصویر کھینچی گئی ہے کہ اس سے خراب تصویر کھینچی نہیں جا سکتی، اس نے عربوں کی تحقیر و مذمت، خلفائے عباسیہ اور خاص طور سے خلفائے بنو امیہ کی تذلیل اور مذمت میں کوئی کسر اٹھا نہیں رکھی ہے، مسلمانوں پر طرح طرح کے رکیک اور ناروا الزامات عائد کئے ہیں، انہیں ظالم وستم گر، علم دشمن اور انسانیت سوز مظالم کا مرتکب گردانا ہے، حتیٰ کہ خود مسلمانوں کو اپنے مذہب اور شعائر اسلامی کی توہین وتضحیک کرنے والا بھی ثابت کیا ہے۔

علامہ شبلی نے پانچ جلدوں پر مشتمل اس کتاب کے سینکڑوں صفحات پر پھیلے جرجی زیدان کے مکائد، ایک ایک الزام، اس کے کذب و افتراء اومکر و فریب کی نشاندہی کر کے اس قدر جامعیت اور علمی وتحقیقی انداز سے فریضہ رد و ابطال ادا کیا ہے کہ جرجی کے تمام ہفوات کی تردید اور پردہ دری ہوگئی ہے۔ مولانا نے ان دلائل سے ثابت کیا ہے کہ جرجی زیدان کا مقصد تالیف ''(۱) عرب کی تحقیر اور ان کی مذمت، (۲) خلفائے بنو عباسیہ اور بنو امیہ کی طرف مذہب کی اہانت کا الزام، (۳) مسلمانوں پر عام اعتراضات، (۴) عرب کو علم دشمن قرار دینا اور کتب خانہ اسکندریہ کے جلائے جانے کو ان کی طرف منسوب کرنا'' ہے[۲۳]۔

علامہ شبلی نے جرجی زیدان کے مذکورہ مقاصد کی الانتقاد میں متعدد مثالیں دی ہیں، یہاں چند اہم مباحث کا ذکر کیا جاتا ہے تاکہ علامہ شبلی کی کاوش وتحقیق اور تدقیق اور الانتقاد کی قدر و قیمت کا اندازہ ہوسکے۔

بنو امیہ کی تحقیر

جرجی زیدان کو جہاں موقع ملا ہے اور جس ڈھب سے ملا ہے اس نے بنو امیہ کی تحقیر و توہین میں کوئی کمی نہیں چھوڑی ہے اس میں کذب و افتراء، مکر و فریب اور بے ہودہ گوئی کون سی ایسی چیز ہے جو اس نے روا نہ رکھی ہو، علامہ شبلی لکھتے ہیں:-

''مصنف کا سب سے بڑا مرکز نظر بنو امیہ کی ہجو و تحقیر ہے اس بحث میں اس نے جی کھول کر زور طبع صرف کیا ہے اور جس قدر کذب، تحریف، تمویہ، فریب، تدلیس، خدع، غلط بیانی کی جو قوت فطرت نے اس کو عطا کی تھی سب صرف کر دی ہے''(۲۴)۔

بنو امیہ کے مقابلہ میں بنو عباس کی جرجی زیدان نے کسی قدر مدح و تحسین کی ہے اور اس بناء پر کی ہے کہ بنو امیہ خالص عرب تھے اور بنو عباس کی حکومت ایک غیر عرب اور ایرانی تھی(۲۵)، جرجی زیدان کو عربوں سے خدا واسطے کا بیر ہے ان کی تحقیر میں اس نے زمین آسمان ملا دیئے ہیں، بنو امیہ کی تحقیر و تذلیل کے پسِ پشت بھی جرجی زیدان کا مقصد عربوں ہی کی تذلیل ہے۔ علامہ شبلی کی دوربین نگاہ نے اسے محسوس کر لیا، وہ لکھتے ہیں؛-

''بنو امیہ کی تحقیر مصنف کا اصل مقصد نہیں ہے بلکہ پوری اُمت عربیہ اس کے نشانے پر ہے چونکہ عمومی اندازِ بیان اختیار کرنے کی صورت میں شدید ردِعمل ہو سکتا تھا اس لئے اس نے یہ عیاری کی کہ حق و باطل کو باہم گڈمڈ کر دیا چنانچہ اس نے مسلم عہد حکومت کے تین دور قائم کئے۔ عہد خلفائے راشدین، دور بنی امیہ اور دور بنو عباس، دور اوّل کی اس نے تعریف کی۔ اسی طرح دورِ ثالث کی بھی اس نے محض دکھاوے کی خاطر مدح سرائی کی اور جب یہ محسوس کر لیا کہ خلفائے راشدین جو کہ ہمارے مذہبی رہنما ہیں ان کی تعریف سے ہم مسلمان خوش ہو گئے۔ اسی طرح بنو عباس سے جن کے ساتھ مسلمانوں کا یہ جذباتی تعلق ہے کہ وہ حضور اکرم ﷺ کے خاندان سے تعلق رکھتے ہیں اور ان کے ذریعہ سلطنت اسلامیہ اور تمدن اسلام کو بے حد فروغ حاصل ہوا ان کی تعریف سے بھی مسلمان مغالطہ میں آ گئے، تب مصنف نے خوب بے باکی کے ساتھ دور بنو امیہ کو اپنی تنقیدوں کا نشانہ بنایا، کیونکہ اس کو اب یہ اطمینان ہو گیا کہ اس کو کوئی جانب دار اور متعصب نہ قرار دے گا۔ اس لئے اس نے بنو امیہ کی طرف ہر قسم کی برائی منسوب کی اور ان کو تمام خوبیوں سے عاری ثابت کرنے کی ہر ممکن کوشش کی''(۲۶)۔

جرجی زیدان نے یہ ظاہر کرنے کی کوشش کی کہ بنو امیہ کے دور میں عرب قومیت کا تصور اپنے عروج پر تھا اور وہ غیر عرب کو حقیر اور کم تر سمجھتے تھے۔ علامہ شبلی نے جرجی زیدان کے اس نقطہ نظر کی تردید کی ہے اور ثابت کیا ہے کہ اس نے جن بنیادوں پر ان خیالات کا اظہار کیا ہے وہ چند متعصب عربوں کے اقوال ہیں۔ ظاہر ہے ان کی بنیاد پر یہ عمومی تاریخ مرتب نہیں کی جا سکتی۔ جرجی زیدان کی

تاریخ نویسی میں عام عادت ہے کہ وہ جزء کو کل مان کر واقعات کی تعبیر و تشریح کرتا ہے۔ یہ یقیناً تاریخ نویسی کے خلاف ہے، علامہ شبلی مذکورہ الزام کا جائزہ لیتے ہوئے لکھتے ہیں:-

''جو شخص بھی عجم و عرب کی تاریخ سے واقف ہے اس سے یہ بات پوشیدہ نہیں ہے کہ ماقبل اسلام اہلِ ایران عرب کو نہایت ذلیل سمجھتے تھے--- اسلام نے عرب کو جب عجم کے ہم پلہ بنا دیا بلکہ انہوں نے عجم کی سیادت بھی چھین لی تو عربوں کے لئے یہ فخر کا موقع تھا مگر شریعت اسلامی میں اس قسم کے فخر و نخوت کی گنجائش نہیں تھی--- تاہم عرب و عجم دونوں میں کچھ لوگ ایسے ضرور تھے جن کے سینوں میں عداوت کے جذبات باقی رہے اور اسی نے بالآخر یہ شکل اختیار کی کہ دو مدِ مقابل گروہ پیدا ہوگئے۔ ایک گروہ شعوبیوں کا تھا جو عربوں کو حقیر سمجھتا تھا اور ان کی عیب جوئی میں لگا رہتا تھا۔ اس جماعت کے سرخیل ابوعبیدہ نے اس موضوع پر متعدد کتابیں لکھی ہیں جن میں عرب کے تمام ہی قبائل کے حسب و نسب کو اپنی تنقیدوں کا نشانہ بنایا ہے، دوسرا گروہ متعصب عربوں کا تھا جو اس کے بالکل مدِمقابل تھا۔ علامہ ابن عبد ربہ نے اپنی کتاب عقد الفرید میں ایک مستقل باب قائم کر کے ان دونوں گروہوں کے اقوال و دلائل جمع کر دیئے ہیں۔ چنانچہ متعصب عربوں کے انہی اقول کو بنیاد بنا کر مصنف نے عام عربوں کو مطعون و مجروح کیا ہے''(۲۷)۔

موالی کی بحث

جرجی زیدان نے یہ الزام بھی عائد کیا ہے کہ موالی کے ساتھ بنو امیہ کا رویہ حقارت آمیز تھا۔ علامہ شبلی نے اس الزام کی بھی تردید کی ہے اور دکھایا ہے کہ جرجی زیدان نے جس بنیاد پر یہ مفروضہ قائم کیا ہے۔ وہ بنیاد ہی سرے سے مبالغہ پر مبنی ہے، وہ لکھتے ہیں:-

ان اکرام الموالی کان من دیدن العرب عامة و قریشها خاصة لم یکن الاکرام للموالی واکثرهم العجم عند جفاة و بناتها کما لم یکن الاکرام للعرب عنه الشعوبیة واکثرهم المعجم کان نافع بن جبیر وامثاله من جفاة العرب فلا یصح الاستدلال باقوالهم علی استحقار العرب للموالی والعجم(۲۸).

موالی کے ساتھ عزت کا برتاؤ عربوں اور بالخصوص قریش کی عادت تھی البتہ یہ ضرور ہے کہ چند متعصب عربوں میں یہ چیز نہیں پائی جاتی تھی اور اسی کے مدِمقابل شعوبیوں کے

یہاں عربوں کی تکریم کا مزاج نہ تھا، نافع بن جبیر اور اس جیسے متعصب عربوں کے اقوال کو بنیاد بنا کر موالی کی تحقیر و تذلیل کا الزام دینا درست نہیں ہے۔

اس الزام کی تردید کے لئے علامہ شبلی نے موالی کے ساتھ عربوں کے حسنِ سلوک، عزت و تکریم اور ادب و احترام کے چند واقعات بھی تاریخ کی مستند کتابوں سے نقل کئے ہیں[۲۹] اور یہ بھی دکھایا ہے کہ دور بنو امیہ میں موالی کن کن بلند عہدہ و منصب پر متمکن تھے اور ان کی کیا قدر و منزلت تھی[۳۰]۔ طوالت کے خوف سے اس کی تفصیل قلم انداز کی جاتی ہے۔

مذہب کی توہین کا الزام

بنو امیہ پر مذہب کی توہین کا الزام بھی عائد ہے، متعدد مقامات پر اس کی بازگشت سنائی دیتی ہے تاہم اس کو ایک خاص عنوان الاستهانة بالقرآن والحرمين کے تحت بھی لکھا ہے[۳۱]، یہ عنوان ہی اس کی ذہنیت کا پتہ دیتا ہے۔

جرجی زیدان نے اموی خلیفہ عبدالملک بن مروان کے بارے میں لکھا ہے کہ جب اس کو اپنے خلیفہ بنائے جانے کی اطلاع ملی اس وقت وہ قرآن کی تلاوت میں مشغول تھا، اس اطلاع کے بعد قرآن مجید بند کر کے اس نے کہا اب یہ آخری ملاقات ہے، جرجی زیدان نے اس بات کو استخفاف دین ثابت کیا ہے، لیکن واقعہ بالکل اس کے برعکس ہے۔ علامہ شبلی لکھتے ہیں:-

> ''جب عبدالملک کے پاس خلافت کی خبر پہنچی اس وقت وہ تلاوت قرآن میں مشغول تھا تو اس نے بارِ خلافت کی ذمہ داریوں اور مشغولیوں کا احساس کرتے ہوئے حسرت سے قرآن کو مخاطب کر کے کہا یہ اب آخری ملاقات ہے یعنی اب عبادت و تلاوت کا جو میرا معمول تھا اس کو بعینہٖ قائم رکھنا مشکل ہوگا۔ یہ بات عبدالملک نے استخفاف دین کے جذبہ سے نہیں کہی اور خلافت کے زمانہ میں ہم دیکھتے ہیں کہ عبدالملک فرائض و سنن کا اہتمام کرتا ہے۔ نماز، روزہ اور حج کی ادائیگی کرتا ہے''[۳۲]

جرجی زیدان نے خانہ کعبہ اور بعض دوسرے شعائر اسلامی کی توہین کا بھی الزام مسلمانوں پر عائد کیا ہے، وہ لکھتا ہے:-

> ''فانشأ فيها كعبة وجعلَ حولها طوافًا واتخذة منىٰ و عرفات''[۳۳]
>
> ''معتصم نے سامرہ میں ایک کعبہ اور منیٰ و عرفات تیار کرایا''

دوسری جگہ لکھتا ہے:-

فحبب بعضهم الی المنصور ان یستبدل الکعبة نما یقوم مقامها فی العراق و تکون حجا للناس فبنی بناءً اسماه القبة الخضراء تصغیر الکعبة و قطع المیرة عن المدینة(۳۴).

بعضوں نے منصور کو اس طرف مائل کیا کہ کعبہ کے بدلے عراق میں کوئی عمارت بنائے جس کا لوگ حج کیا کری، چنانچہ اس نے ایک مکان بنایا، جس کا نام شبہ خضراء رکھا تاکہ کعبہ کی حقارت ہو اور مدینہ میں غلہ بھیجنا بند کر دیا۔

علامہ شبلی نے ان الزامات کی بھی حقیقت واضح کی ہے اور دکھایا ہے کہ تاریخ کی کتابوں میں اس کا ذکر نہیں، جرجی زیدان کا مآخذ منصور کے دشمن محمد نفس زکیہ کا ایک خطبہ ہے جو طبری میں منقول ہے۔ علامہ شبلی اس سے سوال کرتے ہیں کہ ''یہ منصور کے ایک دشمن کے الفاظ ہیں، کیا اس سے کسی تاریخی واقعہ کا اثبات ہوسکتا ہے''(۳۵)۔ مدینہ منورہ میں غلہ روک دینے کی وجہ مدینہ منورہ کی تحقیر نہیں تھی، بلکہ علامہ شبلی کے الفاظ میں:-

''واقعہ یہ ہے کہ محمد بن عبداللہ ایک مدت سے خلافت کا خیال پکا رہے تھے جب انہوں نے اعلانیہ علمِ بغاوت بلند کیا تو چونکہ وہ مدینہ منورہ میں مقیم تھے اس لئے منصور نے وہاں رسد کا بھیجنا بند کرا دیا''(۳۶)۔

نظامِ محاصل سے متعلق الزام

جرجی زیدان نے نظامِ محاصل کو بھی تختہ مشق بنایا ہے اور اس کے ذریعہ مسلمانوں کے ظلم وستم کی فرضی تصویر پیش کی ہے، وہ لکھتا ہے:-

وکان عمال بنی امیة یجورون علی اصحاب الارمنین من اهل الذمة فی التحصیل ونحوه(۳۷).

بنو امیہ کے عمال زمینداروں پر مالگزاری وغیرہ کے وصول کرنے میں ظلم کرتے تھے۔

دوسری جگہ لکھتا ہے:-

واذا اتی احدهم راهم لیودی ما فی خراجه یقطع الجابی منها طائفة و یقول هذا رواجها و صرفها(۳۸).

اور جب ان کے پاس کوئی شخص مالگزاری ادا کرنے کے لئے روپیہ لاتا تھا تو تحصیلدار اس میں سے کچھ روپیہ نکال لیتا تھا اور کہتا تھا کہ روپیہ کا نرخ اور چلن اسی قدر ہے۔

اس کے علاوہ بھی متعدد الزامات و اعتراضات جرجی زیدان نے قائم کئے ہیں، نظام محاصل کے سلسلہ کی سب سے اہم بحث جزیہ کی ہے۔

جزیہ

جزیہ کے متعلق یورپ کے اہلِ قلم اور مؤرخین کا رویہ مسلمانوں کے تئیں بڑا جارحانہ اور معاندانہ رہا ہے۔ انہوں نے اس بحث کو بہت طول دیا اور اس کے ضمن میں مسلمانوں پر ہر طرح کا الزام عائد کیا، علامہ شبلی کو اس بات میں اوّلیت کا شرف حاصل ہے کہ جزیہ سے متعلق یورپ کے بے سر و پا الزامات کی مدلل تردید ان کے قلم سے نکلی، اس محققانہ مقالہ میں انہوں نے جزیہ کے ہر پہلو سے بحث و تحقیق کر کے ثابت کیا کہ جزیہ کوئی نیا اور ظالمانہ ٹیکس نہ تھا بلکہ غیر قوموں کے حق میں وہ رحمت تھا(۳۹)۔

چونکہ علامہ شبلی کتاب الجزیہ میں اس پر مفصل بحث و تحقیق پیش کر چکے تھے اس لئے یہاں قدرے اختصار سے کام لیا ہے، شروع میں جزیہ کی حقیقت بیان کی ہے اور دکھایا ہے کہ یہ ٹیکس مسلمانوں نے جاری و نافذ نہیں کیا بلکہ اس کا آغاز نوشیرواں نے کیا تھا، مسلمانوں نے اس کو باقی رکھا اس کی دوسری تفصیلات علامہ شبلی کے الفاظ میں ملاحظہ ہوں، وہ لکھتے ہیں:-

''جاننا چاہئے کہ جزیہ محض ایک فوجی ٹیکس ہے جو لوگ مملکتِ اسلامی میں رہتے ہیں ان میں کچھ لوگ ایسے ہیں جو بذاتِ خود دفاع و تحفظ کے ذمہ دار ہوتے ہیں، چنانچہ ایسے لوگوں سے جزیہ نہیں لیا جاتا ہے البتہ وہ لوگ جو فریضہ دفاع سے مستثنٰی ہیں ان پر لازم کیا گیا کہ وہ کچھ رقم ادا کریں تاکہ فوجی اخراجات اس سے پورے کئے جا سکیں، سب سے پہلے یہ ٹیکس کسریٰ کے نوشیرواں نے عائد کیا جیسا کہ ابن اثیر نے اپنی تاریخ میں لکھا ہے اور اسی کی اقتداء حضرت عمرؓ نے کی، یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی غیر مسلم اسلامی فوج میں شامل ہو جائے جیسا کہ بلاذری اور طبری وغیرہ نے اپنی تاریخوں میں لکھا ہے تو اس صورت میں اس سے جزیہ نہیں لیا جائے گا۔ چنانچہ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں بعض عیسائی افواج اسلامی میں شامل ہوئے تو ان کا جزیہ ساقط کر دیا گیا، اسی طرح غربت کی

بناء پر بھی غیر مسلم سے جزیہ معاف کیا جاتا ہے۔ چنانچہ ثعلب کے عیسائی جو نادار تھے، حضرت عمرؓ نے نہ صرف یہ کہ ان کا جزیہ معاف کر دیا بلکہ ان کو صدقات کے مال سے مدد پہنچائی، خلاصہ یہ کہ جزیہ کفر و اسلام کے درمیان حدِ فاصل نہیں ہے بلکہ واقعہ یہ ہے کہ ابتدائے اسلام میں مملکتِ اسلامیہ کے زیرِنگیں بہت سے عیسائی مجوسی اور یہودی آباد تھے جو زراعت پیشہ یا سرکاری ملازم تھے اور دفاع کے لئے اپنی جان جوکھم میں ڈالنا پسند نہیں کرتے تھے۔ اسی بناء پر ان لوگوں سے یہ فوجی ٹیکس وصول کیا گیا، اسلامی مملکت میں کسی مسلمان کے لئے یہ بات روا نہیں ہے کہ وہ دفاع و تحفظ سے گریز کرے، بلکہ یہ چیز اس پر واجب ہے، خواہ وہ بخوشی اس کو انجام دے یا بجبر، اس طرح جزیہ کی حیثیت ابتداً رئیس و رعایا کے درمیان حدِ فاصل کی تھی جو رفتہ رفتہ مسلم و غیر مسلم کے درمیان فرق و امتیاز کا ذریعہ بن گئی''[۴۰]۔

اس تمہید کے بعد علامہ شبلی نے جرجی زیدان کے الزامات و اعتراضات کا جائزہ لیا ہے یہاں اس کی چند مثالیں نقل کی جاتی ہیں، جرجی زیدان نے لکھا ہے کہ بنو امیہ غیر مذہب والوں کے ساتھ جزیہ کی وصولی میں سختی کرتے تھے، حتیٰ کہ مسلمان ہونے کے بعد بھی جزیہ وصول کرتے تھے، راہبوں پر ابتداء جزیہ معاف تھا، اس لئے لوگ راہب ہونے لگے۔ چنانچہ راہبوں پر بھی جزیہ لگا دیا گیا[۴۱]۔ جرجی زیدان نے یہ مفروضہ مقریزی کے حوالہ سے بیان کیا ہے، حالانکہ مقریزی نے سرے سے اس کا ذکر ہی نہیں کیا ہے، علامہ شبلی نے لکھا ہے کہ جرجی زیدان نے اس واقعہ کے لئے مقریزی (۳۹۲) کا حوالہ دیا ہے لیکن بڑی خیانت کی ہے مقریزی میں اس کے متعلق ایک حرف بھی نہیں ہے کہ لوگ جزیہ کے ڈر سے راہب ہونے لگے ہوں[۴۲]۔

اس کے بعد علامہ شبلی نے بنو اُمیہ کے عہد میں جزیہ کی وصولی کے سلسلہ میں جو بے احتیاطیاں سرزد ہوئیں اور جن کی بنیاد پر جرجی زیدان نے انہیں مطعون کیا ہے، ان کا جائزہ لیا ہے، اور دکھایا ہے کہ جن لوگوں نے یہ کوششیں کیں ان کی عام عرب، علماء اور خود خلیفۂ وقت نے مخالفت کی۔ انہوں نے جرجی زیدان کے اس مکر کا بھی ذکر کیا ہے کہ ان چند واقعات کو اس نے اس طرح قلمبند کیا ہے گویا یہ بنو اُمیہ کا عام طرزِ عمل تھا[۴۳]، وہ لکھتے ہیں:-

''بنو اُمیہ کی صد سالہ حکومت میں چند دفعہ یہ واقعہ پیش آیا، حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے اپنے زمانے میں اس کارروائی کو روکا۔ یزید بن عبدالملک کے زمانہ میں جب یزید بن ابی

مسلم نے ایسا کرنا چاہا تو بغاوت ہوئی اور اہلِ عرب نے باغیوں کا ساتھ دیا۔ غرض خلفائے بنو امیہ میں سے کسی نے اس فعل کو جائز نہیں رکھا۔ عمال نے کہا تو یا خود خلیفۂ وقت نے روک دیا یا اہلِ عرب نے عمالوں کی مخالفت کی اور ان سے لڑے''۔

مصنف نے خلفاء کے روکنے یا عام مسلمانوں کی ناراضی اور مظلوموں کی حمایت کا ذکر مطلق نہیں کیا اور ان چند واقعات کو اس طرح ادا کیا کہ بنو اُمیہ کے زمانہ سلطنت میں یہ عام رواج تھا''(۴۴)۔

جرجی زیدان نے حضرت عمرو بن العاص؄ کے بارے میں لکھا ہے کہ انہوں نے جزیہ اور دوسرے خراج کی بدولت خراج کی رقم ایک کروڑ بیس لاکھ تک پہنچا دی تھی، علامہ شبلیؒ حرص و طمع کے اس الزام کی طرف توجہ نہ کر سکے مگر تاریخ التمدن الاسلامی کے تعلیق نگار ڈاکٹر حسین مونس نے اعداد و شمار کی روشنی میں جائزہ لے کر ثابت کیا ہے کہ خراج کی رقم عہدِ بنو اُمیہ میں مسلسل کم ہوتی گئی، اور پھر جرجی زیدان سے یہ سوال کرتے ہیں کہ:

''ان الجباية كانت تناقص ايام بنى اُمية ولم تكون فى ديارة فاين ذهب ادن المال الذى كان يحيى بالعسف وابن ضريبة الرهبان(۴۵).

اعداد و شمار کے مطابق عہدِ بنو امیہ میں خراج کی رقم مسلسل کم ہوتی گئی اور اس میں اضافہ نہیں ہوا تو پھر وہ مال جو زبردستی وصول کیا جاتا تھا وہ کیا ہوا اور جو جزیہ راہبوں پر لگایا گیا وہ کہاں گیا۔

علامہ شبلی نے جرجی زیدان کے دوسرے اعتراضات اور غلط بیانیوں کی بھی تردید کی ہے اور ثابت کیا ہے کہ جزیہ کی تحصیل کے جس ظالمانہ طریقے کو جرجی زیدان نے بیان کیا ہے، حقیقت سے ان کا کوئی تعلق نہیں اور وہ محض اس کے کذب و افترا پر مبنی ہے(۴۶)۔

علم دشمنی کا الزام

جرجی زیدان نے مسلمانوں پر علم دشمنی کی فردِ جرم بھی عائد کی ہے، کتاب کے متعدد جملے اور فقرے مسلمانوں کو علم دشمن ظاہر کرتے ہیں۔ اس نے بڑی چابکدستی اور کمال جعل سازی سے یہ کام کیا ہے، علامہ شبلی کے الفاظ میں اس کی تہہ تک عام آدمی تو کجا بیدار مغز اور ذہین افراد بھی مشکل ہی سے پہنچ سکتے ہیں(۴۷)۔

اس سلسلہ کی سب سے اہم بحث کُتب خانہ اسکندریہ کے جلائے جانے کی ہے جس میں حضرت

عمر فاروقؓ کی ذاتِ گرامی کو مطعون کیا گیا ہے کہ انہوں نے کُتب خانہ اسکندریہ کو جو بطلیموسیوں کی یادگار تھا جلا کر تباہ کرا دیا، اس پر یورپ میں بڑی بحث و تحقیق ہو چکی ہے، علامہ شبلی پہلے مورخ تھے، جنہوں نے بہ دلائل اس الزام کی نہ صرف تردید کی تھی بلکہ ثابت کیا تھا کہ مسلمانوں کی فتح اسکندریہ سے پہلے ہی اس کو خود عیسائیوں نے تباہ و برباد کر دیا تھا اور اس کی تباہی و بربادی میں ان کے بڑے بڑے مذہبی پیشوا بھی شریک تھے(۴۸)۔

الزام ہم ان کو دیتے تھے قصور اپنا نکل آیا

اس بحث و تحقیق کے بعد یورپ کے مؤرخین اور اہلِ قلم بھی تسلیم کرنے لگے کہ کُتب خانہ اسکندریہ کی بربادی کا الزام مسلمانوں پر عائد کرنا غلط بیانی ہوگی مگر جرجی زیدان ان تمام حقائق سے صرفِ نظر کر کے اس بحث کو دوبارہ بڑے طنطنے کے ساتھ پیش کر کے کہتا ہے کہ چونکہ دو مسلمان مؤرخوں عبدالطیف بغدادی اور جمال الدین قفطی نے تسلیم کیا ہے، اس لئے مسلمانوں کو یہ الزام اپنے سر لے لینا چاہیئے، علامہ شبلی نے اس کے متعلق لکھا ہے کہ:

> تاریخ کی تمام مستند کتابیں اس واقعہ کے ذکر سے خاموش ہیں ہاں بغدادی اور قفطی نے یہ روایت ضرور بیان کی ہے مگر اس میں یہ بات پیش نظر رکھنی چاہیے کہ یہ دونوں مورخ چھٹی اور ساتویں صدی کے ہیں اور یہ دونوں اپنی روایت کا ماخذ اور سند نہیں ذکر کرتے''(۴۹)۔

ڈاکٹر حسین مونس نے ان دونوں کے بارے میں لکھا ہے کہ ان کی روایتیں تسلیم نہیں کی جا سکتیں کیونکہ یہ سیاح ہیں اور سیاحت مصر کے دوران ان کو جو باتیں سُنی سُنائی ملیں ان کو بیان کر دیا ہے(۵۰)۔

علامہ شبلی نے اس بحث میں بھی اختصار سے کام لیا ہے، غالبًا اپنے مضمون کُتب خانہ اسکندریہ کی وجہ سے ایسا کیا ہو، بہرحال ان چند اہم اور بنیادی مباحث سے الانتقاد کی اہمیت اور قدر و قیمت کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے، اب ہم جرجی زیدان کی تاریخ نویسی کا اختصار سے جائزہ پیش کرتے ہیں:

جرجی زیدان کی تاریخ نویسی

تاریخ التمدن الاسلامی کا جب ہم بہ نظر غائر مطالعہ کرتے ہیں تو اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ جرجی زیدان نے تاریخ نویسی کے اصولوں کے ساتھ انصاف نہیں کیا، اور ایسا اس نے نادانستہ نہیں بلکہ

نادانستہ طور پر کیا ہے۔

تاریخ نویسی میں سند اور حوالہ کی بڑی اہمیت ہے، اس کے بغیر جھوٹ سچ کی تمیز مشکل ہے۔ جرجی زیدان اسلامی تمدن کی تاریخ لکھتا ہے، مگر وہ سند اور حوالہ کا اہتمام نہیں کرتا اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ سرے سے اس کی اہمیت و افادیت کا منکر ہے، علامہ شبلی ہندوستان سے خط لکھ کر اسے تاریخ نویسی کے اس اصول کی طرف متوجہ کرتے ہیں تو گو وہ اس کا اعتراف کرتا ہے لیکن اقرار و التزام کے بعد وہ اس میں پھر بھی خیانت کرتا ہے اور مطبع و سنِ طباعت درج نہیں کرتا۔ مراجع کی تحقیق و تلاش میں وہ دیانت داری نہیں برتتا اور حوالے ایسی کتابوں کے دیتا ہے جس کا پایہ استناد ساقط الاعتبار ہوتا ہے، مثلاً وہ معتصم باللہ کو خانہ کعبہ کی تحقیر و توہین کا ملزم قرار دیتا ہے اور اس کا ماخذ معتصم باللہ کے حریف محمد نفس زکیہ کا ایک خطبہ ہے، علامہ شبلی نے لکھا ہے کہ ''یہ منصور کے ایک دشمن کے الفاظ ہیں، کیا اس سے کسی تاریخی واقعہ کا استدلال ہو سکتا ہے''(۵۱)۔

سند اور حوالہ کے سلسلہ میں وہ یہ خیانت بھی کرتا ہے کہ متعدد واقعات میں سے کسی ایک واقعہ کا حوالہ دیتا ہے اور بقیہ پر یہ تاثر کہ یہ واقعہ انہی کتابوں سے لیا گیا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہوتا، مولانا سیّد سلیمان ندوی لکھتے ہیں:-

> ''وہ ایک پیراگراف میں متعدد صحیح اور محرف واقعات لکھ جاتا ہے اور سب سے اخیر کے واقعہ پر کسی کتاب کا حوالہ دے دیتا ہے، عام لوگ سمجھتے ہیں کہ یہ کل واقعات کا حوالہ ہے اس لئے یہ واقعات ناممکن التردید ہیں حالانکہ یہ حوالہ صرف اخیر کے واقعہ سے متعلق ہوتا ہے''(۵۲)۔

وہ مسلمانوں پر اور خاص طور سے حضرت عمرؓ کی ذاتِ گرامی پر علم دشمنی کا الزام قائم کرتا ہے اور ثبوت میں عبدالطیف بغدادی اور جمال الدین قفطی کے اقوال پیش کرتا ہے جن کے بیانات کی عدم صحت کا نہ صرف مسلمان بلکہ یورپ کے اہلِ قلم بھی اعتراف کرتے ہیں، اس کے باوجود پروفیسر مارگولیوتھ وغیرہ تاریخ التمدن الاسلامی کو ایک معرکہ آراء تاریخ قرار دیتے ہیں اور انگریزی میں ترجمہ کر کے اس کی اشاعت میں حصہ لیتے ہیں، ہم اسے تعصب کے علاوہ اور کیا نام دے سکتے ہیں۔

تاریخ نویسی میں غیر جانب داری ضروری ہے اس کے بغیر تاریخ کے ساتھ انصاف ممکن نہ ہوگا۔ جرجی زیدان غیر جانب دار بھی نہ رہ سکا، متعدد مقامات پر اس نے ایسی بحثیں کی ہیں، جن سے اس کی جانب داری کا پردہ فاش ہو جاتا ہے، علامہ شبلی نے اس کی جانبداری کے متعدد ثبوت فراہم کئے

ہیں(۵۳)۔

کسی عہد کی تاریخ میں خوبیاں اور خامیاں دونوں ہوتی ہیں، انصاف پسند مورخ دونوں رخ پر روشنی ڈالتا ہے، مگر اس میں یہ انصاف و عدل ملحوظ رکھتا ہے کہ خوبیاں خامیوں پر اور خامیاں خوبیوں پر غالب نہ آجائیں۔ جرجی زیدان نے دانستہ اس کا خیال نہیں رکھا، مثلاً بنو امیہ کے کسی عامل نے بہ تقاضائے بشری مالگزاری یا کسی اور خراج کی وصولی میں خیانت کر دی تو وہ تمام عمالوں کو مطعون کر کے خود بنو امیہ کے پورے عہد کو قبائح کا مجموعہ ثابت کر دیتا ہے، اسی طرح جزیہ کے سلسلہ میں بعض افراد نے انفرادی طور پر اسلام کی خلاف ورزی کی کوشش کر ڈالی جس کی کسی نے حوصلہ افزائی کی نہ اس پر عمل ہوا مگر جرجی زیدان نے اسے ایک مسلمہ واقعہ سے تعبیر کر دیا اسی طرح وہ کسی ایک شخص کے ذاتی خیالات کو تمام قوم کے خیالات سے تعبیر کر دیتا ہے اور کسی کے ذاتی فعل کو عام طرزِ معاشرت سے تشبیہ دے دیتا ہے، مولانا سیّد سلیمان ندوی لکھتے ہیں:-

> ''کسی خلیفہ یا امیر کے جزئی اور شخصی واقعہ سے وہ (جرجی زیدان) اصول کلی منضبط کرتا ہے اور اس کو کل مسلمانوں کا طرزِ عمل بتاتا ہے''(۵۴)

واقعات میں اسباب وعلل کی وضاحت اس لئے ضروری ہوتی ہے کہ اس واقعے کا اصل پس منظر سامنے آجائے مگر جرجی زیدان ان سے بھی صرفِ نظر کرتا ہے اور اسباب وعلل بیان نہیں کرتا، مولانا سیّد سلیمان ندوی تحریر فرماتے ہیں کہ:-

> ''اسلامی تاریخ میں چند واقعات ایسے گزرے ہیں جو بہ ظاہر بالکل ناپسندیدہ ہیں اور سخت نا سزا معلوم ہوتے ہیں لیکن اگر ان کے اسباب وعلل کا اظہار کر دیا جائے تو وہ بالکل مناسب اور قرینِ مصلحت معلوم ہوں گے۔ جرجی زیدان اکثر ایسے موقعوں پر مصالح اور اسباب کی تشریح سے احتراز کرتا ہے''(۵۵)۔

مولانا سیّد سلیمان ندوی نے تاریخ نویسی کی ایک اور خامی کا بھی ذکر کیا ہے، وہ لکھتے ہیں:-

> ''جب وہ مسلمانوں کے کسی حسنِ انتظام یا اسلامی عہد کے کسی صیغے کی ترقی کا ذکر کرتا ہے تو اکثر اس انتظام یا صیغہ کی موجودہ ترقی کا بھی ذکر کر دیتا ہے اس سے مقصد یہ ہوتا ہے کہ ناظرین کتاب کے ذہن میں اسلامی ترقی کی کوئی وقعت نہ قائم ہونے پائے''(۵۶)

خلاصہ کلام یہ کہ جرجی زیدان کی تاریخی بصیرت و واقفیت تعصب کے رنگ میں رنگی ہے، علامہ

شبلی نے بجا طور پر اس کی نشاندہی کر دی کہ اس کی تاریخ نگاری (۱) صرف کذب و دروغ بیانی (۲) روایات کی نقل میں خیانت اور تحریف (۳) کسی صحیح واقعہ میں اپنی طرف سے ایسا اضافہ کہ واقعہ کی صورت بدل جائے (۴) غلط استنباط اور استدلال وغیرہ سے عبارت ہے[۵۷]۔

انتقاد کا اسلوب

الانتقاد میں علامہ شبلی نے جو اسلوبِ تحریر اختیار کیا ہے اور جس کے متعدد نمونے گزشتہ صفحات میں آ چکے ہیں، وہ متقدمین کے اسلوب سے ہم آہنگ ہے، علامہ شبلی گو جدید اسلوبِ تحریر سے بخوبی واقف تھے، تاہم اس میں قدماء ہی کا طرز انہوں نے اختیار کیا ہے اور اسی لئے ان کی تحریر میں بعض عجمی تعبیریں صاف محسوس ہوتی ہیں۔ جن کی نشاندہی کی جا سکتی ہے۔ چنانچہ سیّد رشید رضا مصری نے الانتقاد کے مصری ایڈیشن میں ان کی بعض عجمی تعبیروں میں معمولی سا رد و بدل کر کے جدید اسلوب سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی ہے۔

علامہ شبلی عربی تحریر میں جاحظ کے پیرو تھے اور الانتقاد لکھتے وقت انہوں نے خاص طور سے اس کا اہتمام کیا ہے، جب وہ الانتقاد لکھ رہے تھے تو البیان والتبیین اور کتاب الحیوان مطالعے میں تھی، اس لئے ان کی تحریر میں انشا پردازی کا جوہر بھی نمایاں ہے۔ مولانا سیّد سلیمان ندوی لکھتے ہیں!

> ''اس رسالہ کی عربی تحریر بڑی انشا پردازانہ ہے۔ مولانا عربی تحریر میں جاحظ کے طرز کے پیرو تھے جس زمانہ میں وہ یہ مضمون لکھ رہے تھے جاحظ کی بیان وتبیین اور کتاب الحیوان اکثر مطالعہ میں رہتی تھی''[۵۸]۔

مولانا سعید انصاری نے علامہ شبلی کی عربی تحریروں پر ایک مقالہ لکھا ہے جس میں انہوں نے بھی ان کو جاحظ کا پیرو اور متبع قرار دیا ہے[۵۹]۔ خود علامہ شبلی کو بھی الانتقاد کی تحریر پر فخر تھا۔ وہ ایک خط میں لکھتے ہیں کہ ''جرجی زیدان کی تنقید اُردو میں کچھ نہیں، اصل مخاطب عرب تھا اس لئے عربی زبان میں تمام زور صرف ہوا۔ سو صفحے کی کتاب ہوگئی اور لٹریچر بھی ایسا ہے کہ مصر والے بھی ہندوستان کو کچھ چیز سمجھیں گے''[۶۰]۔

خلاصہ یہ کہ الانتقاد علامہ شبلی کا ایک بڑا علمی وتحقیقی اور تنقیدی کارنامہ ہے اس سے اس زہر کا تریاق ممکن ہوا جو جرجی زیدان کے ذریعہ پھیلا تھا، مولانا سیّد سلیمان ندوی نے سچ لکھا ہے کہ:-

> ''اس کتاب کی اشاعت نے ہندوستان اور مصر اور دنیائے اسلام کے دوسرے حصوں میں

جہاں تک تمدن اسلامی کا زہر پھیلا تھا، تریاق کا کام دیا اور ایک بڑے فتنہ کا ہمیشہ کے لئے خاتمہ ہوگیا، والحمد للہ علی ذالک"(۶۱)۔

حواشی

۱۔ مولانا سیّد سلیمان ندوی، حیات شبلی ص ۵۷۸۔ دارالمصنفین اعظم گڑھ، ۱۹۸۴ء۔

۲۔ ماہنامہ الندوہ لکھنو۔ اکتوبر ۱۹۰۸ء، ص ۱۷۔ تاریخ التمدن الاسلامی کے تیسرے حصے کا اُردو ترجمہ علوم عرب کے نام سے مولانا اسلم جیراج پوری نے کیا ہے اس کے مقدمہ میں وہ لکھتے ہیں: "مسلمانوں کی علمی ترقی جو گزشتہ صدی میں ہوئی اور موجودہ اور آئندہ قوموں کی ترقی کا اصل تخم ہے، مشرق کبھی ان علمی احسانات کو فراموش نہیں کر سکتا جو بغداد اور مراغہ سے اس کو حاصل ہوئے اور مغرب کبھی اس خرمن علم کی خوشہ چینی سے انکار نہیں کر سکتا جو قرطبہ اور غرناطہ سے اس نے کی تھی، ایسی حالت میں اس علمی ترقی کی تاریخ کو جو مسلمانوں نے کی ہیں، مدون نہ کرنا ایک ایسی کمی ہے جس کو کم سے کم میں بہت محسوس کرتا تھا اور عرصہ سے اس فکر میں تھا کہ جس طرح ہوسکے کوشش کر کے اس قسم کی ایک تاریخ لکھوں--- اسی دوران میں علامہ جرجی زیدان ایڈیٹر الہلال (قاہرہ-مصر) کی کتاب تمدنِ اسلام مطالعہ میں آئی--- جی باغ باغ ہوگیا یہ جلد (سوم) اس عنوان پر اس قدر مکمل اور کافی و شافی ہے کہ اب کسی قسم کی مزید جستجو اور اس پر اضافہ کی مطلق ضرورت باقی نہیں--- علامہ جرجی زیدان کے اس علمی احسان پر ہمیشہ اسلامی دنیا شکریہ ادا کرے گی اور اس وجہ سے اور بھی کہ فاضل مورخ نے باوجود عیسائی ہونے کے ایک مسلمان مورخ کا فرض ادا کیا ہے"۔ (علوم عرب دیباچہ مترجم ص ۱-۲، مطبوعہ انسٹی ٹیوٹ پریس علی گڑھ)۔

۳۔ مقدمہ مجلّہ المنار مصر ج ۱۵ عدد۱، جنوری ۱۹۱۲ء

۴۔ حیاتِ شبلی، ص ۵۷۸

۵۔ جرجی زیدان، تاریخ التمدن الاسلامی، ج۳، مقدمہ ص ۳-۵۔ مطبوعہ الہلال مصر ۱۹۰۴ء

۶۔ ایضاً، ص ۴

۷۔ مقالاتِ شبلی، ج۴، ص ۱۳۹ (حاشیہ) مطبوعہ معارف پریس اعظم گڑھ، طبع سوم، ۱۹۵۶ء

۸۔ حیاتِ شبلی، ص ۵۷۹

۹۔ ایضاً مولانا سیّد سلیمان ندوی نے اس خط کا ایک بڑا حصہ اپنے مضمون میں نقل کر دیا ہے، ملاحظہ ہو ماہنامہ الندوہ لکھنو، اکتوبر ۱۹۰۸ء ص ۱۶-۱۹

۱۰۔ مکاتیب شبلی، ج۱، ص ۲۸۰ مرتبہ مولانا سیّد سلیمان ندوی دارالمصنفین، اعظم گڑھ۔ ۱۹۲۸ء طبع دوم

۱۱۔ ایضاً ج۲، ص۱۹۰، مطبوعہ دارالمصنفین اعظم گڑھ، ۱۹۷۱ء

۱۲۔ علامہ شبلی، الانتقاد علی تاریخ التمدن الاسلامی، ص۲، طبع جدید، دارالمصنفین، اعظم گڑھ

۱۳۔ مقالاتِ شبلی، ج۴، ص ۱۵۴-۱۵۶

۱۴۔ مکاتیبِ شبلی، ج۱، ص ۲۸۲

۱۵۔ حیاتِ شبلی، ص۵۸۰

۱۶۔ مقالاتِ شبلی، ج۴، ص۱۳۳

۱۷۔ حیاتِ شبلی، ص ۵۸۱-۵۸۲

۱۸۔ مکاتیبِ شبلی، ج۲، ص ۱۸۹

۱۹۔ حیاتِ شبلی، ص ۵۸۱

۲۰۔ مقدمہ مجلّہ المنار، مصر ج ۱۵ عددا جنوری ۱۹۱۲ء

۲۱۔ مولانا سعید انصاری، عربی انشا، البصیر شبلی نمبر، ص ۲۰ اسلامیہ کالج چنیوٹ۔

۲۲۔ ایضاً۔

۲۳۔ مقالاتِ شبلی، ج۴، ص ۱۵۴-۱۵۶

۲۴۔ ایضاً، ص ۵۴

۲۵۔ تاریخ التمدن الاسلامی، ج۴، ص۱۰۳

۲۶۔ الانتقاد، ص ۳

۲۷۔ ایضاً، ص ۴-۵

۲۸۔ ایضاً، ص ۱۵

۲۹۔ ایضاً، ص ۱۳-۱۵

۳۰۔ ایضاً، ص ۹-۱۰

۳۱۔ تاریخ التمدن الاسلامی، ج۴، ص ۷۸

۳۲۔ الانتقاد، ص ۱۹

۳۳۔ تاریخ التمدن الاسلامی، ج۲، ص ۳۲

۳۴۔ ایضاً، ص ۳۰

۳۵۔ مقالاتِ شبلی، ج۴، ص ۱۴۲

۳۶۔ ایضاً

۳۷۔ تاریخ التمدن الاسلامی، ج۲، ص۱۹

۳۸۔ ایضاً

۳۹۔ ملاحظہ کتاب الجزیہ، مطبع مفید عام آگرہ، ۱۸۹۴ء و مقالاتِ شبلی، ج۱، ص ۲۲۱-۲۳۱

۴۰۔ الانتقاد، ص ۳۲-۳۳

۴۱۔ تاریخ التمدن الاسلامی، ج۲، ص ۲۰

۴۲۔ الانتقاد، ص ۳۵

۴۳۔ مقالاتِ شبلی، ج۴، ص ۱۷۳

۴۴۔ ایضاً، ص ۱۷۵

۴۵۔ تاریخ التمدن الاسلامی، ج۲، ص ۵۳

۴۶۔ الانتقاد، ص ۲۶-۳۶

۴۷۔ ایضاً، ص ۵۳

۴۸۔ مقالاتِ شبلی، ج۶، ص ۱۱۵۔ دارالمصنفین، اعظم گڑھ، ۱۹۵۱ء

۴۹۔ الانتقاد، ص ۶۴-۶۵

۵۰۔ تاریخ التمدن الاسلامی، ج۳، ص ۵۱۔ مطبوعہ الہلال مصر ۱۹۶۸ء

۵۱۔ مقالاتِ شبلی، ج۴، ص ۱۴۲

۵۲۔ ماہنامہ الندوہ لکھنو، اکتوبر ۱۹۰۸ء، ص ۱۷

۵۳۔ مقالاتِ شبلی، ج۴، ص ۱۵۴-۱۵۷

۵۴۔ ماہنامہ الندوہ اکتوبر ۱۹۰۸ء، ص ۱۷

۵۵۔ ایضاً، ص ۱۶

۵۶۔ ایضاً، ص ۱۸

۵۷۔ مقالاتِ شبلی، ج۴، ص ۱۳۴

۵۸۔ حیاتِ شبلی، ص ۵۸۱

۵۹۔ البصیر شبلی نمبر، ص ۱۲۵

۶۰۔ مکاتیبِ شبلی، ج۲، ص ۲۵۸

۶۱۔ حیاتِ شبلی، ص ۵۲