Inquiries into Hadith Sciences in Iqbal's Correspondence: An Overview

مکاتیبِ اقبال میں علوم الحدیث سے متعلق استفسارات: ایک جائزہ

Najam Ul Hassan*[1]
PhD Scholar, Department of Urdu, GC University, Faisalabad
Dr.Saeed Ahmad*[2]
Associate Professor, Department of Urdu, GCU, Faisalabad

نجم الحسن☆[1]
پی ایچ ڈی سکالر، شعبہ اُردو، جی سی یونیورسٹی، فیصل آباد
ڈاکٹر سعید احمد☆[2]
ایسوسی ایٹ پروفیسر، شعبہ اُردو، جی سی یونیورسٹی، فیصل آباد

Correspondance:Najam786151@gmail.com

eISSN:**3005-3757**
pISSN: **3005-3765**

Received: 14-07-2026
Accepted:23-09-2026
Online:20-09-2026

Copyright:© 2026 by the authors. This is an access-openarticle distributed under the terms and conditions of the Creative Common Attribution (CC BY) license

ABSTRACT: Allama Muhammad Iqbal viewed the sciences of Hadith not merely as a static historical record but as a dynamic resource for the reconstruction of Islamic jurisprudence and society. Recognizing that Hadith transmission does not possess the same degree of tawātur as the Qur'an, Iqbal approached the acceptance of narrations with critical caution, drawing upon principles of historical criticism reflected in jarḥ wa-taʿdīl. This study analytically examines Iqbal's scholarly inquiries into the sciences of Hadith, particularly those found in his correspondence with Syed Sulaiman Nadvi. Employing a descriptive-analytical methodology, the study demonstrates that Iqbal emphasized ijtihād in the critical evaluation of Hadith texts (dirāyah), while prioritizing Qur'anic principles and historical context. Although he acknowledged the sanctity and authority of Prophetic traditions, he subjected them to critical scrutiny, at times identifying profound Prophetic insight in narrations conventionally considered

weak and, on other occasions, questioning certain widely accepted traditions. The study argues that Iqbal’s inquiries primarily sought to establish the authenticity and evidentiary value of Prophetic traditions, thereby positioning Hadith as a credible source for his legal and philosophical thought.

KEYWORDS: Allama Muhammad Iqbal; Sciences of Hadith; Islamic Jurisprudence; Hadith Transmission; Jarḥ wa-Taʿdīl; Ijtihād; Dirāyah; Qur’anic Principles; Historical Context; Prophetic Traditions

علوم الحدیث سے مراد وہ علمی و تحقیقی قواعد، ضابطے اور اصول ہیں جن کے ذریعے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب اقوال، افعال اور احوال کے متن اور سند کی صحت و سقم کی معرفت حاصل کی جاتی ہے۔ اس علم کا دائرہ کار وسیع اور کثیر الجہتی ہے۔ اس میں ایک طرف احادیث نبویہ کی روایت، نقلِ حدیث، ضبط اور تدوین کے اصول شامل ہیں تو دوسری طرف یہ درایتی علم الحدیث کے تحت راویوں کے حالات پر مشتمل علم اسماء الرجال، فن جرح و تعدیل، عللِ حدیث اور متن کی عقلی، اصولی اور قرآن کی روشنی میں پرکھ جیسے موضوعات کا احاطہ کیے ہوئے ہے۔ علوم الحدیث کی باقاعدہ وضع اور غرض وغایت شریعتِ اسلامیہ کے دوسرے بڑے ماخذ کو تحریف اور وضعی روایات سے بچانا ہے۔ علم اسماء الرجال اور فن جرح وتعدیل مسلم فکر کے پاس تاریخی اور سائنسی نقد کا ایک ایسا بے نظیر نظام ہے جس کی مثال دنیا کی کسی دوسری تہذیب میں نہیں ملتی۔ علامہ محمد اقبال نے ان علوم کو محض ایک جامد روایتی ریکارڈ کے طور پر نہیں دیکھا بلکہ انہوں نے اسے اسلامی قانون سازی اور مسلم معاشرے کی تشکیل نو کے لیے ایک انتہائی متحرک اور حیاتیاتی (Organic) ذریعہ کے طور پر تسلیم کیا ہے۔ تاہم چونکہ احادیث و روایات کا ہم تک پہنچنا قرآن کریم کی طرح محفوظ و متواتر طور پر نہیں ہوا اس لیے اقبال نے قبولِ روایات میں نہایت احتیاط کا مظاہرہ کیا ہے۔ یہ حزم و احتیاط اس درجے کا ہے کہ بعض اوقات ان پر حجیت حدیث کے انکار کا شبہ ہوتا ہے اور یہ بات علامہ کے علم میں بھی تھی اس لیے قبول روایات کے حوالے سے انہوں نے اپنے مکاتیب میں اس کا ذکر بھی کیا ہے۔ اقبال علوم الحدیث کو تاریخی تناظر میں پرکھ کر اس کے قبول یا رد کا فیصلہ کرنے کے قائل ہیں۔ جامد مسلم فکر کے برعکس وہ روایات پر نقد کے سلسلے میں بھی اجتہاد کے داعی ہیں۔ وہ روایات کو قرآن کی روشنی میں پرکھنے اور قرآنی نصوص کی احادیث پر ترجیح کے قائل ہیں۔ اقبال حدیث کے سرمائے کو علم کا ایک سرچشمہ ضرور سمجھتے ہیں لیکن مروجہ نظریات سے ہٹ کر تاریخی تناظر میں۔ تاریخ کے متعلق ان کی فکر یہ ہے:

"قرآن کے مطابق علم کے دو دیگر سرچشمے بھی ہیں یعنی فطرت اور تاریخ
۔نیز علم کے ان سرچشموں سے رجوع کرنے ہی سے روح اسلامی اپنی
بہترین صورت میں نظر آتی ہے "(1)

اس دعوے پر بنا کرتے ہوئے حدیث نبوی کے مطابق اپنے خیالات کا اظہار یوں کرتے ہیں:

"بہر حال انسانی علم کے سرچشمے کی حیثیت سے تسلیم کرتے ہوئے قرآن کی تاریخ میں دلچسپی تاریخی تعمیمات کی محض نشاندہی سے زیادہ آگے بڑھ جاتی ہے ۔اس نے ہمیں تاریخ کو پرکھنے کے سب سے زیادہ بنیادی اصولوں میں سے ایک اصول دیا ہے۔چونکہ ان وقائع کو درج کرنے میں راستی، جن سے تاریخ کا مواد مرتب ہوتا ہے، تاریخ کی بحیثیت سائنس ایک ناگزیر شرط ہے، نیز وقائع کے درست علم کا انحصار بنیادی طور پر ان لوگوں پر ہے جو ان وقائع کو بیان کرتے ہیں چنانچہ تاریخ کو پرکھنے کا سب سے پہلا اصول یہ ہے کہ راوی کا ذاتی کردار اس کی شہادت کو جانچنے کے سلسلے میں ایک اہم عنصر ہے۔۔۔یہ اس آیت میں شامل اصول کا احادیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے راویوں پر اطلاق ہی ہے کہ جس سے تاریخ کو پرکھنے کے قوانین نے بتدریج نشوونما پائی تھی۔دنیائے اسلام میں تاریخی شعور کی افزائش ایک دل آویز موضوع ہے۔قرآن کا تجربے کی جانب مبزول کرنا، احادیث رسول کی صحت کو یقینی بنانے کی ضرورت کا احساس دلانا اور آئندہ نسلوں کو مستقل روحانی فیضان کے سرچشموں سے فیض یاب کرنے کی خواہش رکھنا، یہی وہ تمام قوتیں تھیں جو ابن اسحاق، طبری اور مسعودی جیسے افراد پیدا کرنے کا باعث بنیں "(2)

اقبال حدیث نبوی کو قران کی طرح ہی مقدس و محترم سمجھتے تھے لیکن اس معاملے میں وہ تحقیق و استناد کے قائل تھے ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم لکھتے ہیں:

"بہت سی حدیثیں جن کو لوگوں نے مسلم اور مستند سمجھ لیا ہے، وہ ان کے
نزدیک موضوع اور بے بنیاد تھیں اور بعض احادیث جن کا استناد ضعیف شمار
ہوتا ہے وہ انہیں بصیرت نبوی کا اعلیٰ نمونہ تصور کرتے تھے۔اپنے کلام میں
جابجا ان سے استفادہ کرتے تھے "(3)

احادیث مبارکہ سے اخذ و استفادہ اور فکری اساس پر مبنی اقبال کے چند نمایاں اشعار درج ذیل ہیں:

زندگی از دہر و دہر از زندگی ست
لا تسبو الدھر فرمان نبی ست

اقبال نے اپنے فکر و پیام فلسفہ زمان و مکان کی تشریح میں اس حدیث کو بنیاد بنایا ہے: "لا تسبو الدھر فان اللہ ھو الدھر" کہ دہر کو گالی نہ دو کیونکہ اللہ ہی دہر ہے۔(4)

حرزِ جاں کن گفتۂ خیر البشر
ہست شیطاں از جماعت دور تر

(خیر البشر صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث کو حرزِ جاں بنالے کہ صرف شیطان ہی جماعت سے دور ہوتا ہے) اقبال نے یہ شعر فلسفہ بے خودی یعنی حیات اجتماعی کے ذیل میں نظم کیا ہے اور اس میں جس حدیث کی طرف اشارہ ہے وہ یہ ہے: "من فارق الجماعۃ فقد خلع ربقۃ الاسلام من عنقہ "(5) یعنی جو شخص جماعت سے دور ہوا وہ ایسا ہے جیسے اس نے اسلام کا طوق اپنی گردن سے نکال پھینکا ہو۔

فطرتِ مسلم سراپا شفقت است
در جہاں دست و زبانش رحمت است

(مسلمان کی فطرت سراپا شفقت ہوتی ہے، دنیا میں اس کا ہاتھ اور زبان رحمت ہوتے ہیں) اس شعر میں نبی کریم ﷺ کی اس حدیث کی طرف اشارہ ہے: "المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ "(6) مسلمان وہ ہے جس کی زبان اور ہاتھ کے شر سے دوسرے مسلمان محفوظ رہیں۔

ایسے بیسیوں اشعار اقبال کے اردو اور فارسی کلام سے پیش کیے جا سکتے ہیں جن سے مبرہن ہوتا ہے کہ اقبال نہ صرف احادیث نبویہ کے قائل تھے بلکہ انہیں متدل اور ماخذ سمجھتے ہوئے ان پر اپنے فکر و نظر کی بنیاد بھی رکھتے تھے۔ اپنے مکاتیب میں بھی علامہ اقبال نے اپنی اس افتادِ طبع (یعنی تحقیق روایات و احادیث) کے پیش نظر سید سلیمان ندوی سے بعض احادیث کی صحت و عدمِ صحت کے متعلق استفسارات کیے ہیں۔ اس کا اساسی مقصد یہی تھا کہ احادیث کا درجۂ صحت و استناد معلوم کرنے کے بعد اپنے نظریات میں ان سے اخذ و استفادہ کر سکیں۔ بطور نمونہ چند استفسارات اور ان کی اجمالی توضیح درج ذیل ہے:

("کلمینی یا حمیراء" حدیث موضوع ہے یا صحیح؟)(7)

یہ سوال علامہ نے سید سلیمان ندوی کے نام ایک رسیدی خط میں پوچھا ہے جو انہوں نے سید صاحب کو ان کی تصنیف "سیرت عائشہ" کے جواب میں لکھا۔ سید سلیمان ندوی نے اپنی اس کتاب میں لکھا ہے کہ حضرت عائشہ کے لیے لقب "حمیرا" کے متعلق تمام احادیث موضوع یعنی من گھڑت ہیں۔ جوابا علامہ لکھتے ہیں کہ "یہ معلوم کر کے تعجب ہوا کہ "حمیرا" والی سب احادیث موضوعات میں ہیں۔ کیا "کلمینی یا حمیراء" بھی موضوع ہے؟[8]

مختلف کتب میں ایک روایت بیان کی گئی ہے کہ جب نبی کریم ﷺ پر وحی کی کیفیت طاری ہوتی یا آپ دنیاوی امور سے تھک جاتے تو حضرت عائشہ سے فرماتے "کلمینی یا حمیراء، شاغلینی یا حمیراء" یعنی مجھ سے باتیں کرو اے حمیرا، میرا دل بہلاؤ اے حمیرا۔ محدثین کے نزدیک یہ روایت بے اصل اور موضوع یعنی من گھڑت ہے۔ اس کی کوئی بھی سند رسول اللہ ﷺ سے ثابت نہیں ہے۔ امام سخاوی اپنی کتاب "المقاصد الحسنۃ" میں لکھتے ہیں:

"حدیث کلمینی یا حمیراء، لا اصل لہ "[9]

(حدیث "کلمینی یا حمیرا" کی کوئی اصل نہیں) امام عجلونی شافعی نے "کشف الخفاء و مزیل الالباس" میں امام سخاوی کی تائید کرتے ہوئے اس روایت کو بالکل بے اصل قرار دیا ہے۔ علامہ اقبال نے جس بات سے اظہار تعجب کیا ہے وہ اصول حدیث کا مشہور قاعدہ ہے جسے امام ابن قیم نے "المنار المنیف" میں ذکر کیا ہے، لکھتے ہیں"

"کل حدیث فیہ یا حمیراء او ذکر الحمیراء فھو کذب مختلق "[10]

(ہر وہ حدیث جس میں 'یا حمیرا' کے الفاظ ہوں یا ان الفاظ کے ساتھ تذکرہ موجود ہو وہ محض جھوٹ ہے) لیکن امام ابن قیم کا یہ کہنا درست نہیں ہے۔ اگرچہ حمیرا کے تذکرے پر اکثر روایات درست نہیں ہیں لیکن "سنن نسائی"، "صحیح ابن حبان" اور مستدرک حاکم نیشاپوری میں صحیح السند ایسی روایت موجود ہے جس میں حضرت عائشہ صدیقہ کا لقب حمیرا بیان کیا گیا ہے۔ سنن نسائی میں ہے:

"عن عائشۃ قالت دخل الحبشۃ المسجد یلعبون فقال لی النبی ﷺ یا حمیراء اتحبین ان تنظری الیھم؟"[11]

(حضرت عائشہ سے روایت ہے فرماتی ہیں کہ حبشی مسجد میں کھیل رہے تھے تو نبی کریم ﷺ نے مجھے فرمایا اے حمیرا! کیا تم ان کا کھیل دیکھنا پسند کرو گی؟)

علاوہ ازیں کتب اسماء الرجال میں آپ کا لقب حمیرا موجود ہے اور لغات الحدیث مثلاً "مجمع البحار" اور "نھایۃ" وغیرہ میں بھی لفظ "حمر" کے تحت اس کی تصریح ملتی ہے۔(12)

24 اپریل 1926ء کے ایک مکتوب میں اقبال نے سید سلیمان ندوی سے متعدد سوالات کیے ہیں جن میں سے ایک یہ ہے: " وحی غیر متلو کی تعریف نفسیاتی اعتبار سے کیا ہے؟"(13)

اس سوال کی غرض و غایت سمجھے بغیر جواب کی توضیح نہیں کی جاسکتی، علامہ کی اس سوال سے منشا وحی غیر متلو کی روایتی یا لغوی تعریف نہیں تھی بلکہ وہ جدید علمِ نفسیات اور فلسفے کے مروجہ قوانین اور دماغ کے سامنے وحی غیر متلو کے مابعد الطبعیاتی مظہر کا دفاع کرنا چاہتے تھے، وحی متلو یعنی قرآن کے نزول کے وقت نبی کا اپنا شعور بالکل خاموش ہوتا ہے اور وہ خارج سے آنے والے القاء کو جوں کا توں وصول کرتا ہے لیکن وحی غیر متلو میں اس کے باطن پر القا کیا جاتا ہے، یہ القا و الہام مفہومی ہوتا ہے جس کی تعبیر نبی کو خود کرنا پڑتی ہے، اقبال اس کیفیاتی عمل کو نفسیاتی اصطلاح میں واشگاف کرنا چاہتے تھے، مذہبی مفکرین صوفیانہ تجربات، الہامات اور مذہبی شعور کو انسانی تحت الشعور کی پیداوار یا محض داخلی واردات قرار دیتے ہیں، اقبال اس باطل نظریے کو مسترد کرنے کے لیے سید سلیمان ندوی سے ایسی تعریف کے خواہاں تھے جو یہ ثابت کرے کہ نبوی وحی عام انسانی نفسیات یا صوفیانہ وجدان سے نوعیت و ماہیت کے اعتبار سے بالکل مختلف ہوتی ہے، وحی غیر متلو کا ایک بڑا حصہ اجتہادات نبوی ہیں، یہ وہ تنفیذی فیصلے ہیں جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے امت کے لیے مصلحتاً اپنی مرضی سے صادر فرمائے، اقبال اس اجتہاد کے پس منظر میں نبوی ذہن کی نفسیاتی تشکیل کو سمجھنا چاہتے تھے، ائمہ اسلام نے اس پہلو پر خاطر خواہ روشنی ڈالی ہے، امام ابن حجر عسقلانی نے وحی غیر متلو کو "نفث فی الروع" کی نفسیاتی کیفیت کے طور پر بیان کیا ہے، ان کی اس بحث کا ماخذ حدیث نبوی ہے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "ان روح القدس نفث فی روعی" (یعنی بے شک روح القدس نے میرے دل میں پھونکا)

ابن حجر رقمطراز ہیں:

> "ترجمہ: نفث فی الروع سے مراد یہ ہے کہ فرشتہ نبی کے باطن میں معنیٰ کا القا کر دیتا ہے، اس طرح کہ وہ مفہوم دل میں نقش ہو جاتا ہے اور نبی کو اس کی سچائی میں کوئی شک نہیں رہتا، یہ وحی غیر متلو کی اقسام میں سے ہے کیونکہ یہ نفس کے باطن میں ایک خفیہ اطلاع ہوتی ہے "(14)

امام غزالی کے نزدیک وحی غیر متلو کی نفسیاتی حقیقت سے مراد انسانی روح کا ارتقا اور ملکوتی دنیا سے اس کا اتصال ہے، اپنی کتاب "المضنون بہ علی غیر اھلہ" میں لکھتے ہیں:

"ترجمہ: نبوی نفسیات روحانی اتصال کے ذریعے لوح محفوظ سے علمی نقوش قبول کرنے کے لیے تیار ہوتی ہے، لہٰذا جب حق کا نور اس کے دل پر چمکتا ہے تو اس میں صرف معنی کا نقش ابھرتا ہے نا کہ الفاظ کا، پھر نبی اپنی زبان میں اس کی تعبیر کرتا ہے، اسی کو وحی خفی یا نفس فی الروع (غیر متلو) کہتے ہیں "(15)

شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے وحی کی نفسیاتی اور کونیاتی مابعد الطبعیات پر انتہائی خوبصورت بحث کی ہے وہ لکھتے ہیں کہ وحی غیر متلو میں نبی کا نفسِ ناطقہ ملاء اعلیٰ سے اس طرح جڑ جاتا ہے کہ کائناتی حقائق اس کے اندر علم ضروری بن کر ابلنے لگتے ہیں، ان کے الفاظ یہ ہیں:

"ترجمہ: اور جہاں تک دل میں پھونکنے کا تعلق ہے تو بعض اوقات ملاء اعلیٰ کی ایک جماعت نبی کے باطن کی طرف متوجہ ہوتی ہے اور نبی کی طبیعت ان فرشتوں کی طبیعت کے ہم آہنگ ہو جاتی ہے، چنانچہ وہ نبی مصالح اور احکام کو اس طرح واضح جان لیتا ہے جس طرح بھوکا شخص جانتا ہے کہ وہ کھانے کا محتاج ہے "(16)

گویا نفسیاتی سطح پر وحی غیر متلو نبی کے شعور کی وہ اعلیٰ ترین سطح اور ماورائی حالت ہے جہاں اس کا ذہن انسانی حدود سے نکل کر الٰہی رہنمائی سے براہ راست مستنیر ہوتا ہے، اس سطح پر نبی کے اجتہادات اجتماعی سطح پر آدمیت کی ایک اعلیٰ نو کی تخلیق کرتے ہیں اور ثقافتی سطح پر اپنے پیغام سے ایک نئی دنیا پیدا کرتے ہیں، علامہ محمد اقبال اپنے پانچویں خطبے میں فرماتے ہیں:

"ایک پیغمبر کی تعریف اس قسم کے صوفیانہ شعور سے کی جاسکتی ہے جس میں وصلی تجربہ اپنے کناروں سے باہر نکلنے پر مائل ہوتا ہے اور اجتماعی زندگی کی قوتوں کو نئی سمت اور نئی صورت کے مواقع تلاش کرتا ہے، اس کی شخصیت میں زندگی کا متناہی مرکز اس کی اپنی ذات کی گہرائیوں میں صرف اس لیے ڈوب جاتا ہے کہ کہنگی کا خاتمہ کرنے اور حیات کی نئی سمتوں کا انکشاف کرنے کے لیے دوبارہ ایک تازہ قوت کے ساتھ ابھرے "(17)

ختم نبوت کے متعلق حضرت عائشہ سے منسوب ایک روایت کی صحت معلوم کرنے کے لیے اقبال سید سلیمان ندوی کو لکھتے ہیں:

"تکملہ مجمع البحار صفحہ 85 میں حضرت عائشہ کا ایک قول نقل کیا گیا ہے یعنی یہ کہ حضور رسالت ماب ﷺ کو خاتم النبیین کہو لیکن یہ نہ کہو کہ ان کے بعد کوئی نبی نہیں ہو گا مہربانی کر کے کتاب دیکھ کر یہ فرمائیں کہ آیا اس قول کے اسناد درج ہیں، اور اگر ہیں تو آپ کے نزدیک ان اسناد کی کیا حقیقت ہے؟ ایسا ہی قول در منثور جلد پنجم صفحہ 204 میں ہے۔ اس کی تصدیق کی بھی ضرورت ہے"(18)

مذکورہ سوال میں علامہ نے جن دو کتابوں کا حوالہ دیا ہے یہ قول ان دونوں میں موجود ہے۔"تکملہ مجمع البحار" علامہ محمد طاہر پٹنی گجراتی کی لغتِ حدیث پر مشہور کتاب ہے جس میں انہوں نے "خ ت م" کے مادے کے تحت حضرت عائشہ صدیقہ کے نام سے یہ قول درج کیا اور یہی قول امام جلال الدین سیوطی کی "الدر المثور فی التفسیر بالماثور" میں سورۃ الاحزاب آیت 40 کے تحت نقل کیا گیا ہے۔"تکملہ مجمع البحار" کی اصل عبارت درج ذیل ہے جو انہوں نے مصنف ابن ابی شیبہ سے نقل کی ہے:

"حدثنا حسین بن محمد، قال: حدثنا جریر بن حازم، عن عائشۃ، قالت قولوا خاتم النبیین ولا تقولوا لا نبی بعدہ"(19)

یہ سند اصول حدیث کے اعتبار سے منقطع ہے کیونکہ جریر ابن حازم یہ قول براہ راست حضرت عائشہ سے نقل کر رہے ہیں۔ حضرت عائشہ صدیقہ کی وفات 57 یا 58 ہجری میں ہوئی جبکہ جریر ابن حازم 85 ہجری سے 90 ہجری کے درمیان پیدا ہوئے یعنی جریر ابن حازم کی ولادت اور حضرت عائشہ کی وفات میں قریبا 30 سال کا فرق ہے لہذا ان کی حضرت عائشہ سے ملاقات سرے سے ممکن ہی نہیں۔ اس انقطاع فاحش کی وجہ سے یہ روایت ضعیف اور نا قابل احتجاج ہے اور بالفرض اگر اس قول کو ثابت مان بھی لیا جائے تو محدثین نے واضح کیا ہے کہ حضرت عائشہ کا مقصد حضور کے خاتم النبیین ہونے کی نفی کرنا نہیں تھا بلکہ عوام کو ایک مغالطے سے بچانا تھا۔ چونکہ امت کے متفقہ عقیدے کے مطابق قیامت سے پہلے حضرت عیسی کا نزول ہو گا اس لیے حضرت عائشہ صدیقہ نے عام لوگوں کو ایسا مطلق لفظ بولنے سے منع فرمادیا جس سے کم فہم لوگ یہ سمجھ بیٹھیں کہ قبل از قیامت حضرت عیسی بھی واپس نہیں آئیں گے۔ امام ابن قتیبہ دینوری (م 276ھ) اپنی کتاب "تاویل مختلف الحدیث" میں لکھتے ہیں:

"ترجمہ: حضرت عائشہ کا یہ قول نزولِ عیسی کے عقیدے کی بنیاد پر تھا، ان کا یہ قول حدیث نبوی لا نبی بعدی سے متصادم نہیں ہے کیونکہ آپ ﷺ کی مراد یہ تھی کہ میرے بعد کوئی ایسا نبی نہیں آئے گا جو میری شریعت کو

منسوخ کر دے، جب کہ حضرت عائشہ کی مراد یہ تھی کہ یہ مت کہو کہ اب
مسیح علیہ السلام بھی نازل نہیں ہوں گے "(20)

خلاصہ یہ کہ حضرت عائشہ سے منسوب یہ روایت سنداً منقطع اور غیر ثابت ہے اور علیٰ سبیل التسلیم اس کا تعلق محض نزولِ عیسیٰ کے وقت پیدا ہونے والے لفظی مغالطے کو دور کرنا تھا نہ کہ ختم نبوت کے قطعی عقیدے میں کسی قسم کا استثناء پیدا کرنا۔

مولانا مسعود عالم ندوی کے نام ایک خط میں علامہ نے ان سے ایک روایت کا ماخذ، رواۃ اور روایت کے سیاق و سباق کے متعلق پوچھا ہے، لکھتے ہیں:

"محمد لطفی جمعہ، مصر کے ایک بیرسٹر ہیں۔ انھوں نے حال میں ایک کتاب لکھی ہے جس کا نام ہے "حیات الشرق" اس کتاب کے صفحہ 65 پر ترکوں کے متعلق لکھتے ہوئے کہتے ہیں "فالافضل للمسلمین فی الشرق ان یترکوا نغمۃ الانتقاد والتقریع ضد مصطفیٰ کمال وغیرہ وان یترکوہ کما ترکھم" "یترکوہ کما ترکھم" پر مصنف نے حاشیہ کتاب پر یہ نوٹ دیا ہے "فی الحدیث الصحیح اترکو الترک ماترکوکم" دریافت طلب امر یہ ہے کہ یہ حدیث کی کون سی کتاب میں ہے، اس کے راوی کون ہیں اور حضور رسالت مآب ﷺ نے کس موقع پر یہ الفاظ ارشاد فرمائے تھے "(21)

یہ مکمل حدیث پاک سنن ابی داؤد اور نسائی میں درج ہے اور اس کی سند حسن ہے، ائمہ حدیث کے ہاں معتبر ہے، حضرت ابو امامہ بن سہل بن حنیف ایک دوسرے صحابی سے راوی ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "دعوا الحبشۃ ما ودعوکم واترکوا الترک ماترکوکم" (22) یعنی تم حبشہ کے لوگوں سے تعرض نہ کرو جب تک وہ تمہیں نہ چھیڑیں اور ترکوں سے بھی تعارض نہ کرو جب تک وہ تمہیں چھوڑے رکھیں۔ جس دور میں یہ حدیث بیان ہوئی اس وقت اہل اسلام عسکری و سیاسی اعتبار سے کمزور تھے جبکہ حبشہ کے لوگ اور وسط ایشیا کے انتہائی سرد پہاڑی اور دشوار گزار علاقوں میں رہنے والے ترک عسکری اعتبار سے طاقتور تھے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی سیاسی و عسکری بصیرت سے مسلمانوں کو یہ رہنمائی دی کہ جب تک یہ دو جنگجو قومیں خود مسلمانوں کی سرحدوں پر حملہ نہ کر دیں مسلمان خود آگے بڑھ کر ان کے علاقوں میں داخل نہ ہوں اور نہ انہیں جنگ کے لیے مشتعل کریں، چنانچہ خلافت راشدہ، بنو امیہ اور بنو عباس کے ابتدائی دور میں مسلم سلاطین نے اسی خارجہ پالیسی پر عمل کیا، انہوں نے ترکوں پر ابتداً جارحانہ حملوں سے اجتناب کیا بلکہ جب ترکوں کی طرف سے اسلامی ریاستوں پر حملے کیے گئے تو مسلمانوں نے صرف دفاعی اور جوابی کاروائی کی۔

گزشتہ توضیحات ثابت کرتی ہیں کہ علوم الحدیث سے متعلق ان استفسارات سے علامہ اقبال کا مقصد صرف جزئیات و روایات کی تفہیم نہیں تھا بلکہ وہ جدید دور کے پیچیدہ تمدنی، سیاسی، عسکری اور دیگر بین الاقوامی مسائل کو احکام شریعت کے دوسرے بڑے ماخذ، حدیث نبوی کی روشنی میں حل کرنا چاہتے تھے، اس کے پیچھے ان کی یہ سوچ بھی کارفرما تھی کہ مسائلِ نو کا حل مغرب زدہ مزاج کے مطابق روایتی علوم کے مناہج کو مسمار کر کے نہیں بلکہ ان کی گہری واقفیت کے بعد اجتہاد کرنے میں مضمر ہے۔ ساتھ ہی یہ بھی واضح ہوا کہ شریعت اسلامیہ اپنے اندر لچک ابدیت اور آفاقیت کا ایک ایسا بے مثال توازن رکھتی ہے کہ جس سے حاکم اسلام اور مقننہ کو مصلحت عامہ، تغیر احوال اور سیاست شرعیہ کے تحت پیش آنے والے مسائل اور مفسدوں کے حل میں خاطر خواہ مدد اور اختیار حاصل ہو جائے۔ لہٰذا ائمہ سلف نے ان قواعد و ضوابط کو ملحوظ خاطر رکھتے ہوئے ہر دور کے مسلمانوں کی رہنمائی کی اور اصول فقہ و تدوین مسائل کی شکل میں ایسا نظام امت کو دیا جس سے اجتہادی فکر کا سہارا لیتے ہوئے ہر دور میں امت مسلمہ کی شرعی، عسکری، سیاسی اور عمرانی رہنمائی کی جا سکتی ہے۔

حوالہ جات

1-اقبال، علامہ، ڈاکٹر، خطبات اقبال مترجم اردو "تجدید تفکر اسلامی" لاہور: عکس پبلی کیشنز، طبع 2023، ص176
2-ایضا، ص189-190
3-خلیفہ عبدالحکیم، ڈاکٹر، فکر اقبال، لاہور: بزم اقبال، طبع 1968، ص241
4-نیشاپوری، مسلم بن حجاج، امام، صحیح مسلم (کتاب الادب، باب النھی عن سب الدھر، رقم الحدیث 5866)، ریاض: مکتبہ دارالسلام، 1762/4
5-السجستانی، سلیمان بن اشعث، امام، سنن ابی داؤد (کتاب السنۃ، باب قتل الخوارج، رقم الحدیث 4758)، بیروت: دارالرسالۃ العالمیۃ، 121/7
6-نیشاپوری، مسلم بن حجاج، امام، صحیح مسلم (کتاب الایمان، باب بیان تفاضل الاسلام، رقم الحدیث 6484)، بیروت: دار احیاء التراث، 65/5
7-برنی، مظفر حسین، سید، کلیات مکاتیب اقبال، دہلی: اردو اکادمی، طبع 2010، 221/2
8-ایضا
9-سخاوی، شمس الدین، محمد بن عبد الرحمٰن، امام، المقاصد الحسنۃ فیما اشتھر علی الاحادیث من الالسنۃ، بیروت: دار الکتاب العربی، طبع 1985، 501/1
10-ابن قیم الجوزیہ، المنار المنیف فی الصحیح والضعیف، حلب: مکتب المطبوعات الاسلامیہ، طبع 1983، ص60
11-نسائی، احمد بن شعیب بن علی، امام، سنن النسائی، بیروت؛ دار الکتب العلمیۃ، طبع 1991، 45/2
12-ندوی، سلیمان، سید، سیرت عائشہ، لاہور: دارالابلاغ، طبع اکتوبر 2010، ص20
13 برنی، مظفر حسین، سید، کلیات مکاتیب اقبال، حوالہ محولہ بالا، 636/2
14-العسقلانی، احمد بن علی، ابن حجر، امام، فتح الباری بشرح البخاری، بیروت: دارالمعرفۃ، طبع 1959، 20/1
15-غزالی، محمد بن محمد، ابو حامد، حجۃ الاسلام، المضنون بہ علیٰ غیر اھلہ، قاہرہ: دارالحکمۃ، طبع 1988، ص87
16-شاہ ولی اللہ، قطب الدین احمد بن عبد الرحیم، حجۃ اللہ البالغۃ، بیروت: دارالجیل، ص133
17-اقبال، علامہ، ڈاکٹر، خطبات اقبال مترجم اردو "تجدید تفکر اسلامی"، حوالہ محولہ بالا، ص174
18-برنی، مظفر حسین، سید، کلیات مکاتیب اقبال، حوالہ محولہ بالا، 159/4
19-طاہر پٹنی، محمد، علامہ، تکملہ مجمع البحار فی غرائب التنزیل ولطائف الاخبار، لکھنو: مطبع نولکشور، 85/5
20-دینوری، ابن قتیبہ، ابو محمد عبداللہ بن مسلم، تاویل مختلف الحدیث، بیروت: المکتب الاسلامی، طبع 1973، 236/1
21-برنی، مظفر حسین، سید، کلیات مکاتیب اقبال، حوالہ محولہ بالا، 286/4

References:

1. Iqbal, Allama, Dr., Khutbat-e-Iqbal Mutarjim Urdu: "Tajdeed-e-Tafakkur-e-Islami," Lahore: Aks Publications, Tab‘ 2023, p. 176.
2. Ibid, p. 189–190.
3. Khalifa Abdul Hakim, Dr., Fikr-e-Iqbal, Lahore: Bazm-e-Iqbal, Tab‘ 1968, p. 241.
4. Nishapuri, Muslim bin Hajjaj, Imam, Sahih Muslim (Kitab al-Adab, Bab al-Nahi ‘an Sabb al-Dahr, Hadith No. 5866), Riyadh: Maktabah Darussalam, 4/1762.
5. Al-Sijistani, Sulaiman bin Ash‘ath, Imam, Sunan Abi Dawud (Kitab al-Sunnah, Bab Qatl al-Khawarij, Hadith No. 4758), Beirut: Dar al-Risalah al-‘Alamiyyah, 7/121.
6. Nishapuri, Muslim bin Hajjaj, Imam, Sahih Muslim (Kitab al-Iman, Bab Bayan Tafadul al-Islam, Hadith No. 6484), Beirut: Dar Ihya al-Turath, 5/65.
7. Barni, Muzaffar Husain, Syed, Kulliyat-e-Makatib-e-Iqbal, Delhi: Urdu Academy, Tab‘ 2010, 2/221.
8. Ibid.
9. Sakhawi, Shams al-Din Muhammad bin Abd al-Rahman, Imam, Al-Maqasid al-Hasanah fima Ishtahara ‘ala al-Alsinah min al-Ahadith, Beirut: Dar al-Kitab al-‘Arabi, Tab‘ 1985, 1/501.
10. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Al-Manar al-Munif fi al-Sahih wa al-Da‘if, Aleppo: Maktab al-Matbu‘at al-Islamiyyah, Tab‘ 1983, p. 60.
11. Nasa’i, Ahmad bin Shu‘ayb bin ‘Ali, Imam, Sunan al-Nasa’i, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Tab‘ 1991, 2/45.
12. Nadwi, Sulaiman, Syed, Seerat-e-Aisha, Lahore: Dar al-Iblagh, Tab‘ October 2010, p. 20.
13. Barni, Muzaffar Husain, Syed, Kulliyat-e-Makatib-e-Iqbal, Hawalah Muhawwala Bala, 2/636.
14. Al-‘Asqalani, Ahmad bin ‘Ali, Ibn Hajar, Imam, Fath al-Bari bi Sharh al-Bukhari, Beirut: Dar al-Ma‘rifah, Tab‘ 1959, 1/20.
15. Ghazali, Muhammad bin Muhammad, Abu Hamid, Hujjat al-Islam, Al-Madnun bihi ‘ala Ghayr Ahlihi, Cairo: Dar al-Hikmah, Tab‘ 1988, p. 87.

16.Shah Waliullah, Qutb al-Din Ahmad bin ‘Abd al-Rahim, Hujjatullah al-Balighah, Beirut: Dar al-Jil, p. 133.
17.Iqbal, Allama, Dr., Khutbat-e-Iqbal Mutarjim Urdu: “Tajdeed-e-Tafakkur-e-Islami,” Hawalah Muhawwala Bala, p. 174.
18.Barni, Muzaffar Husain, Syed, Kulliyat-e-Makatib-e-Iqbal, Hawalah Muhawwala Bala, 4/159.
19.Tahir Patni, Muhammad, Allama, Takmilah Majma‘ al-Bihar fi Ghara’ib al-Tanzil wa Lata’if al-Akhbar, Lucknow: Matba‘ Nawal Kishore, 5/85.
20.Dinawari, Ibn Qutaybah, Abu Muhammad ‘Abdullah bin Muslim, Ta’wil Mukhtalif al-Hadith, Beirut: Al-Maktab al-Islami, Tab‘ 1973, 1/236.
21.Barni, Muzaffar Husain, Syed, Kulliyat-e-Makatib-e-Iqbal, Hawalah Muhawwala Bala, 4/286.