عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين

29

ركعاتِ تراویح

(جدید ایڈیشن)

از

مولانا حبیب الرحمٰن الاعظمی

مذیّل بردِّ انوار مصابیح

حصہ اول

از

مولانا عبد الباری قاسمی مدرس مفتاح العلوم مئو

باہتمام

مجلس علمی مفتاح العلوم

قیمت ۲/۸

Marfat.com

فہرست مضامین

مضمون	صفحہ
اکابر احناف پر مبارکپوری وغیرہ کے حملے	۱-۵
الموی کی بدزبانی کے نمونے	۱۰
الموی کے جواب پر اجمالی تبصرہ	۱۰-۱۵
الموی صاحب کی خیانتیں	۱۵
تراویح میں قراءت کی مقدار	۲۲
شوکانی کی عبارت کی صحیح مراد	۲۳
صورت اضطراب پر اضطراب کا اطلاق	۳۸
سائب کی روایت میں گیارہ کو کسی نے راجح نہیں کہا	۴۱
الموی صاحب کے اصول پر بیس کو بہت سے اماموں نے ترجیح دی ہے	۴۲
ترمذی کے خلاف الموی کا اظہار بے اعتمادی	۴۶
الموی کی تطبیق پر کلام	۴۷
امام مالک سے بھی وہم ہوا ہے	۴۹
ابن تیمیہ کی عبارت سے اہل حدیث کا رد	۶۰
سبکی اور شافعی کی عبارتوں کا صحیح مطلب	۶۶-۷۰
حدیث عائشہؓ کے مباحث	۷۲
حدیث عائشہ اور حدیث ابوشیبہ	۷۶
سنت اور خلاف سنت کی مراد الموی کی زبان سے	۷۷
ابن الہمام کی عبارت میں کاٹ چھانٹ	۸۳
مبارکپوری کی بھول کی ایک مثال	۸۵
صرف گیارہ کو ثابت کہنا خود کہنے والوں کے بیانات کے خلاف ہے	۸۷
تہجد تراویح ایک ہیں یا دو	۱۰۴
فیض الباری کی عبارت کی صحیح مراد	۱۰۸
لطائف قاسمیہ اور الرای النجیح	۱۲۲
الموی صاحب کے سوالات کا جواب	۱۲۶
اسد بن عمرو کے باب میں مبارکپوری صاحب کا غیر متوازن رویہ	۱۳۰
عیسیٰ بن جاریہ کی حمایت کا رد مبارک پوری صاحب کے اصول سے	۱۳۲-۱۳۶

مضمون	صفحہ
لفظ منکر الحدیث کی بحث	۱۳۶
تفرد راوی کی قابل دید بحث	۱۴۱
سکوت کے مقابل میں بیان کو مبارکپوری صاحب کا شاذ کہنا	۴۵
ابوزکیر اور عینی میں موازنہ	۴۷
اسناد کی صحت متن کی صحت کو مستلزم نہیں	۵۳
ابن حبان کی توثیقوں اور انکی کتاب الثقات پر تبصرہ	۶۳
تحقیق انیق دربارۂ قول بخاری فیہ نظر	۶۵
امام اعظم کے خلاف خبث باطنی کا مظاہرہ اور اس کا دنداں شکن جواب	۷۴
امام اعظم کے ساتھ بے انصافی کا اقرار ابن معین کی زبان اور ڈہاوی کے قلم سے	۸۰
نفل نماز تداعی کے ساتھ اور تداعی کا مطلب	۸۴
عیسیٰ بن جاریہ کی حدیث فی رمضان کا منکر ہونا	۸۶
قرآن فاروقی کی بحث	۹۱
استغاضہ سے ثقاہت کے ثبوت کی بحث	۹۹
ابن فنجویہ کی ثقاہت	۰۱
الموی کی ایک تاویل اور اس کا لاجواب رد	۷
کتابت کی غلطی	۱۲
ثعلبی پر الموی کی چوٹ	۱۳
بخاری میں بہت سے مستور راوی ہیں	۱۴
صحیحین و غیر صحیحین کے راویوں میں ذہبی کا فرق نہ کرنا	[illegible]
ابو طاہر کی ثقاہت	۰
الفاظ توثیق پر بحث	۵
ابوعثمان بصری کی توثیق	۸
تعدد طرق سے ضعف دور ہونے کی بحث	۰

---- ::-::-:: ----

عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِيْ وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِيْنَ

رکعاتِ تراویح

(جدید ایڈیشن)

از

مولانا حبیب الرحمٰن الاعظمی

تکمیل بر "انوار مصابیح"

حصہ اول

از

مولانا عبد الباری قاسمی مدرس مدرسہ مفتاح العلوم مئو

باہتمام

مدرسہ مفتاح العلوم

Marfat.com

۲۹۷۵۳
۱۲۷ر
۱۰۱۶۳

قیمت : ——— دو روپے آٹھ آنے

طبع ثانی : ——— ذیقعدہ سنہ ۱۳۷۹ھ
مئی سنہ ۱۹۶۰ء

ضخامت : ——— ۲۳۴ صفحات

مطبوعہ

تنویر پریس، امین آباد۔ لکھنؤ

زیر اہتمام

حفیظ نعمانی

پیش لفظ

از جناب مولانا محمد ایوب صاحب اعظمی صدر مدرس جامعہ مفتاح العلوم

بسم اللہ الرحمن الرحیم

رمضان ۱۳۷۶ھ میں میں اور مولانا حبیب الرحمن صاحب اعظمی ایک ضرورت سے بمبئی گئے ہوئے تھے، تقریباً ہفتہ عشرہ ہمارا وہاں قیام رہا۔ اسی زمانۂ قیام بمبئی میں مولانا مقصود احمد صاحب ترکی اور ان کے ساتھ چند دوسرے آدمیوں نے آکر ہم سے بیان کیا کہ بمبئی میں کچھ دنوں سے مولوی عبدالجلیل صاحب سامرودی مقیم ہیں اور انھوں نے حنفی مذہب کے خلاف ایک محاذ بنا رکھا ہے۔ اسوقت پوری قوت کے ساتھ یہ اعلان کر رہے ہیں کہ بیس رکعت تراویح کا کوئی ثبوت نہیں ہے اور یہ چیلنج بھی کر رہے ہیں کہ جو چاہے ہم سے اس مسئلہ پر گفتگو کر لے، ان لوگوں نے اس صورت حال پر بڑی تشویش کا اظہار کیا، تو ان سے کہا گیا کہ جائیے سامرودی صاحب کو لے آئیے۔ اور اگر وہ آنے پر آمادہ نہ ہوں تو پوچھیے کہ ہم کس وقت ان کے پاس آئیں، جب وہ لوگ سامرودی صاحب کے پاس گئے اور بات کی تو انھوں نے خود آنے سے انکار کیا اور ہمارے جانے کی نسبت یہ کہا کہ آکر کیا کرینگے، یہ تحریر لیجائیے اور اسکا جواب لکھوا کر لائیے، اسکے بعد انھوں نے چند سوالات پر مشتمل ایک تحریر لکھ کر دی، دوسرے دن وہ لوگ خود دو تین سوالات لکھ کر سامرودی صاحب سے جواب پوچھنے گئے، وہ دو بجے رات تک کوئی جواب نہیں دے سکے، اور کہا کہ اب صبح آئیے۔ جب صبح کو یہ لوگ گئے تو معلوم ہوا کہ سامرودی صاحب چار بجے سورت روانہ ہو گئے۔

اسکے بعد ان حضرات نے بیان کیا کہ سامرودی صاحب کی ان حرکتوں کی وجہ سے ایک مسجد کے مصلیوں میں بڑا اختلاف پیدا ہو گیا ہے اور اس مسجد پر پولیس کا پہرہ بٹھا دیا گیا ہے نیز سامرودی صاحب کی باتیں سُن کر پانچ سات نوجوان سخت تذبذب میں مبتلا ہو گئے ہیں اسلئے ضرورت ہے کہ اس مسئلہ پر ایک مبسوط رسالہ لکھ کر غلط فہمیوں کا ازالہ کر دیا جائے۔

چنانچہ وطن پہونچکر انھیں لوگوں کے شدید تقاضے اور اصرار پر مولانا حبیب الرحمن صاحب اعظمی نے رسالہ رکعات تراویح تصنیف کیا، چونکہ اس رسالہ نے مخالفین کی تہ تہائے دراز کی کوششوں اور کاوشوں

Marfat.com

پانی پھیر دیا ہے اور ان کی غلط فہمیوں اور متعصبانہ کارروائیوں کا پردہ خوب چاک کر دیا ہے اسلئے مخالفین میں ہل چل مچ گئی اور متعدد اشخاص آپے سے باہر ہو کر اس رسالہ کا جواب لکھنے بیٹھ گئے، جہاں تک جواب لکھنے کی بات ہے اس میں تو مضائقہ نہیں لیکن رکعات تراویح کی تصنیف اور اسکی اشاعت کو جواب لکھنے والوں کے علاوہ دوسرے بعض سنجیدہ حضرات اہلحدیث نے بھی فتنہ انگیزی اور موجودہ حالات میں نامناسب اقدام سے تعبیر کیا اور اس کو جارحانہ کارروائی قرار دیا، یہ سراسر انصاف کُش اور کھلم کھلا آنکھوں میں دھول ڈالنے کے مرادف ہے۔

ہندستان جب تقسیم نہیں ہوا تھا، اسوقت بھی امرتسر اور دہلی سے اہلحدیثوں کے ہفتہ وار پرچے اختلافی مباحث چھیڑا کرتے تھے اور حنفیوں پر دل کھول کر لے دے ہوا کرتی تھی اور آج بھی دہلی سے ترجمانِ اہل حدیث اور پاکستان سے الاعتصام و المؤتمر میں اختلافی مسائل پر دادِ تحقیق دی جاتی ہے اور احناف کا رد کیا جاتا ہے تو کوئی بھی اتفاق و اتحاد کا حامی اہل حدیث زبان نہیں کھولتا کہ آج ان بحثوں کا وقت نہیں ہے،

مولوی ثناء اللہ صاحب مرحوم جب اہلحدیث نکالتے تھے تو عموماً شعبان کے اواخر یا رمضان کے اوائل میں تراویح کا مسئلہ چھیڑا کرتے تھے اور بیس رکعت کی نسبت لکھا کرتے تھے کہ یہ سُنت نبوی سے ثابت ہے، نہ سنت فاروقی سے۔

اور آج بھی انھیں نامساعد حالات میں جن کا حوالہ دیکر ہمارے سامنے اتفاق کا وعظ کہا جاتا ہے، موقت اشیوع پرچوں اور دستی اشتہاروں کے ذریعہ احناف کے مسلک و معمول کے خلاف سنت ہونیکا اعلان کیا ہے، چنانچہ رمضان ۱۳۷۵ھ ہی کی بات ہے کہ دہلی کے ایک پوسٹر سے مدنپورہ بنارس کے احناف میں ہیجان پیدا کیا گیا اور رمضان ۱۳۷۶ھ کے المؤتمر (کراچی) میں احناف کو چیلنج کیا گیا کہ:

"آنحضرت سے بیس رکعت کا قطعاً ثبوت نہیں ہے، اچھا چلئے ہم آپ پر کچھ بوجھ اور ہلکا کر دینا چاہتے ہیں آپ کہا کرتے ہیں کہ یہ تراویح با جماعت حضرت عمرؓ کی سنت ہے تو حضرت عمرؓ ہی سے بیس رکعت پڑھنا یا بیس رکعت پڑھنے کا حکم ثابت کر دیجئے۔ (ص۳)

اہلحدیث کی طرف سے یہ سب جارحانہ اقدامات اور مسلکِ احناف کا رد و ابطال، اور انکا اپنا مذہب دلیل سے ثابت کرنے کا چیلنج فتنہ انگیزی نہیں ہے، نہ اس زمانہ کے حالات کے نامناسب ہے، اسی طرح مولانا مودودی صاحب

Marfat.com

بمبئی میں ہنگامہ برپا کرنا بھی کوئی قابل اعتراض و مذمت بات نہیں ہے لیکن ان چیلنجوں اور ہنگاموں سے تنگ آکر ہمارا کعت تراویح کو شائع کر دینا فتنہ انگیزی و نامناسب اقدام ہو؟ کیا اہلحدیثوں کے نزدیک عدل و انصاف کا یہی مفہوم ہو؟ اور جب تک دفعہ در چیلنجوں کا جواب نہ دیا جائے [illegible] کہ اہلحدیث ہو ہر ہمارے خلاف لکھتے رہے تو شیرازہ اتحاد و تم برہم نہیں ہوتا اور تم لکھیں تو بیچ کچھ لکھ دیں تو فوراً اتحاد [illegible] گیا [illegible]

اہلحدیث حضرات نے رکعات تراویح کے متعلق ایک طوفان بھی برپا کر [illegible] دکنیں علمائے اہلحدیث پر کیسے حملے کئے گئے ہیں لیکن کسی نے ان کیک حملوں کی نشاندہی کی تکلیف گوارا نہیں فرمائی ورنہ معلوم ہو جاتا کہ رکیک حملے ہیں یا اظہار حقیقت

لیکن اگر اہلحدیث حضرات کو یہی پر اصرار ہو کہ نہیں یہ رکیک حملے ہیں تو انکو معلوم ہونا چاہیئے کہ انکی ابتدا بھی انہیں کی طرف سے ہوئی ہے اور رکعات تراویح میں اس قسم کی جو باتیں ہیں انکی حیثیت محض [illegible] کی صدا ہے

کیا حضرات اہلحدیث کو معلوم نہیں ہے کہ مولانا عبدالرحمن صاحب مبارکپوری نے اپنے رسالہ تحقیق الکلام میں قطب العالم حضرت مولانا رشید احمد محدث گنگوہی قدس سرہٗ اور شیخ الہند حضرت مولانا محمود الحسن قدس [illegible] اور محدث بے بدل حضرت مولانا ظہیر احسن شوق نیموی رحمۃ اللہ علیہ اور حافظ عصر العلامہ محمد انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ وغیرہم کے حق میں کیا کیا الفاظ استعمال کئے ہیں اور کیسے کیسے رکیک حملے ان حضرات پر کئے ہیں اگر معلوم ہو تو صاحب رکعات پر وہ کس منہ سے اعتراض کرتے ہیں۔ اگر ان کا یہ خیال ہو کہ مولانا مبارکپوری کی شان صاحب رکعات سے بہت ارفع ہے اسلئے ان پر تنقید کرنا رکیک حملہ ہے، تو ہمارے نزدیک حضرات مذکورہ بالا کی شان بھی مولانا مبارکپوری سے بہت علی و ارفع ہو بالخصوص حضرت گنگوہی کہ وہ تبحر علمی کے علاوہ ورع و تقوی اور مقام ارشاد کے لحاظ سے بھی اتنے بلند ہیں کہ مولانا مبارکپوری مد ظلہ کو ان سے کوئی نسبت ہی نہیں ہے۔

بایں ہمہ جب مولانا مبارکپوری کا انکی نسبت یہ لکھنا کہ :-

(۱) بعض حنفیہ کا اپنے بعض رسائل میں یہ لکھنا .... صریح غلط اور سراسر خطا ہے (تحقیق ص ۱۵/۱)

(۲) جس عالم نے یہ لکھا ہے وہ اصول حدیث سے ناواقف ہے۔ یا اس نے تعصب کی وجہ سے یہ بات لکھی ہے (ص ۳۴/۱)

ان دونوں مقامات پر حاشیہ میں حضرت گنگوہیؒ کے نام کی تصریح بھی کر دی گئی ہے،

(۳) مولانا رشید احمد گنگوہیؒ کو اس کی خبر نہیں۔ (تحقیق ص ۹۲/۲)

(۴) مولانا ممدوح جیسے مشہور محدث کی شان سے بہت بعید ہے (ص ۱۰۸/۲)

(۵) اسی طرح کا طنز ص ۱۰۱/۲ اور ص ۹۲/۲ میں بھی ہے

Marfat.com

اور شیخ الہند قدس سرہ کی نسبت یہ لکھنا، کہ

"ہاں تعجب ہے تو مولانا محمود الحسن صاحب دیوبندی سے کہ آپ بھی اس غلطی میں مبتلا ہو گئے" (ص ۱۹/۲)

اور حضرت مولانا انور شاہ صاحب، نیز مولانا ناظر حسن صاحب کی نسبت یہ لکھنا، کہ

(۱) معلوم ہوتا ہے کہ ان مصنفین کو ابو اسحٰق سبیعی کے مختلط اور مدلس ہونے کی خبر نہیں یا خبر ہے گر اسکی خبر نہیں کہ اختلاط و تدلیس مانع صحت ہے ..... اس قابلیت پر تنقید حدیث پر جرأت اور حافظ کے کلام پر مناقشہ کا شوق (ص ۹/۲)

(۲) گر تعجب ہے خاتمۃ الکتاب اور الفرقان کے مصنفین (حضرت شاہ صاحب اور مولانا ناظر حسن) سے اور مولانا محمود الحسن صاحب دیوبندی سے کہ ان لوگوں کی سمجھ میں یہ بات نہیں آئی جس کی وجہ سے ان لوگوں کو سخت دھوکا ہوا (ص ۲۰/۲)

اور مولانا نیموی کی نسبت یہ لکھنا کہ

"جس شخص نے اس کو بوجوہ مذکورہ معلول ٹھہرایا ہے وہ محض متعصب ہے یا فن حدیث سے بالکل ناواقف ہے" (ص ۶۳/۱)

اور ایک جگہ شاہ صاحب اور مولانا نیموی کا ایک جواب نقل کرکے لکھا ہے کہ

"یہ کھلا تعصب اور صریح تحکم ہے" (ص ۳۱/۱)

اگر علمائے احناف پر رکیک حملہ نہیں ہے تو شرم کرنی چاہیئے کہ صاحب لمعات نے جو کچھ لکھا ہے اس کو کس بنیاد پر رکیک حملہ قرار دیا جاتا ہے۔

یہ تو مولانا مبارکپوری کی صرف ایک تصنیف کے اقتباسات ہیں، ان کی دوسری تالیفات بھی اس قسم کے حملوں سے خالی نہیں ہیں حتی کہ ان کی آخری تصنیف جو کسی نزاعی مسئلہ کی مناظرانہ کتاب نہیں ہے، اس میں بھی مولانا کسی موقع پر رکیک حملہ کرنے سے نہیں چوکے ہیں، مثلاً تحفۃ الاحوذی ص۲ میں شاہ صاحب کی نسبت لکھتے ہیں:۔

قولہ ..... مبنی علی غفلتہ عن اسماء الرجال

اور ص ۳/۱ میں شیخ الہند کی ایک توجیہ کی نسبت لکھتے ہیں

غیر محمود بل باطل جدا

رہے مولانا نیموی مرحوم تو ان پر مولانا نے ایسے سخت حملے کئے ہیں کہ مولانا کی رہنمائی کی بنا پر آج کل کے ایک نوخیز اہلحدیث نے ترجمان (دہلی) میں نہایت بیباکی اور دریدہ دہنی کے ساتھ یہاں تک لکھ ڈالا ہے

Marfat.com

-

"حنفیوں کے یہ نام نہاد محدث و محقق ایسے اوصاف غریبہ اور خصائل عجیبہ کے مالک تھے کہ اگر محدثین میں انکی مثال تلاش کی جائے تو انشاء اللہ عمر نوح کی طویل مدت تک جستجو اور تتبع کے بعد بھی ناکامی رہے گی چند ہلکے پھلکے نمونے ملاحظہ فرمائیے اور بسہولت تفصیل معلوم کرنا ہو تو ابکار المنن (مصنفہ مولانا عبد الرحمن مبارکپوری) کیطرف رجوع فرمائیے"

اس کے بعد مضمون نگار نے جلی حرفوں میں عصبیت نیموی، جہالت نیموی اور تدلیس نیموی کے تین عنوان قائم کئے ہیں (دیکھئے ترجمان (دہلی) ۱۵ جنوری ۵۸ء)

لطف یہ ہو کہ بدزبانی و بے لگامی کا یہ مظاہرہ کسی ایسے مضمون کے جواب میں بھی نہیں کیا گیا ہے جس میں اہل حدیث پر کوئی طعن و تشنیع ہو پھر بھی کسی اہل حدیث نے اسکو قابل نکیر نہیں سمجھا۔

اصل یہ ہے کہ اہل حدیث حضرات کی یہ مستمر عادت ہے اور وہ اس بات میں بہت ایکسپرٹ ہو گئے ہیں کہ خود برابر احناف کی سخت سے سخت تنقید کرتے رہتے ہیں، اور ان کے ائمہ و علماء پر بے باکانہ رکیک حملے کرتے رہتے ہیں لیکن جہاں کسی نے مدافعت شروع کی تو چلا چلا کر آسمان سر پر اٹھا لیتے ہیں کہ دیکھئے ہمارے علماء کی اہانت اور ان پر رکیک حملہ کیا جا رہا ہے،

یہ تو اہل حدیث کے سنجیدہ بلکہ مقدس علماء کا طرز عمل بطور مشتے نمونہ از خروارے تھا، اب رہا مولوی عبد الجلیل سامرودی کا طور و طریقہ، جن کی فتنہ انگیزی تالیف رکعات تراویح کا سبب بنی ہے تو ان کا کچھ نہ پوچھئے، ان حضرت نے تو اہل حدیثوں کا بھی ایسا ناک میں دم کر رکھا ہے کہ اہل حدیث ان کو سامرودی کے بجائے سامری لکھنے لگے ہیں۔

چنانچہ ترجمان دہلی کا ایڈیٹر یکم اکتوبر ۵۸ء کی اشاعت میں زیر عنوان "فتنۂ سامریہ" رقمطراز ہے۔

"انکشافات جدیدہ کے اس دور میں ...... انسان کی بھی ایک عجیب قسم ہم نے دریافت کی ہے اس عجیب قسم کے انسان کو ہم نمایاں طور پر اجاگر نہیں کر سکتے ورنہ گورنمنٹ اپنی کسی میوزیم کے لئے اس کو اچک لیگی، اس عجیب انسان کی خصوصیت یہ ہے کہ ہنگامہ پسندی اس کا خاص شعار ہے ...... ایک بزرگ ہیں جنکی نسبت معروفہ میں ہم نے ان کی زندگی کی سوانح پڑھ لی ہے، ان کی زندگی کے حالات

Marfat.com

ہنگامہ آرائی، اندیشوں اور فتنوں کی ہوا خیزی اور ساکن فضا میں تموج انگیزی سے پُر ہیں، اور حُسن اتفاق کہ ان کی معروف نسبت کے اجزاء بھی اس چیز کا پتہ دیتے ہیں، توم نوتؔ کے بت "ود" کو اگر ان کی معروف نسبت کا شکم چاک کرکے الگ کرلیں تو اس بُت کی علٰحدگی کے بعد بھی ان کی نسبت ایک فتنہ خیز و شر انگیز "سامری" کے ہمنام ہو کر رہے گی، بہرحال ان بزرگ کے اجزاء کی تحلیل میں بھی ان کی اپنی شان نمایاں ہے"۔

ان حضرت نے خود اہلحدیثوں کو ایسا تنگ کر رکھا ہے کہ ان کو بادل ناخواستہ لکھنا پڑا کہ:۔

"کبھی اور فروعی اختلافی مسائل کی آڑ لیکر اپنی دلی بھڑاس نکالنے کی کوشش فرماتے ہیں کبھی خواہ مخواہ بلاضرورت احناف کے خلاف اہلحدیث کا محاذ جنگ قائم کرانے کی عمدانہ کوشش کرتے ہیں"۔ (ترجمان ص۱۱ دہلی ۵، اکتوبر ۱۹۵۰ء)

ان حضرت نے سردار اہل حدیث مرحوم کو بھی نہیں چھوڑا، فرماتے ہیں:۔

"مولانا ثناء اللہ صاحب عقیدۂ اہل حدیث پر نہ تھے، فروعات میں اہل حدیث تھے، عقیدۃً معتزلہ جہمیہ نیچرل تھے" (ترجمان ص۱۲، ۱۵، اکتوبر ۱۹۵۰ء)

حیرت ہے کہ مولوی عبدالجلیل سامرودی جب اہلحدیثوں کے خلاف بولتے ہیں تو اہل حدیث ہر چہار طرف سے ان پر دھاوا بول دیتے ہیں اور یہ مدافعانہ کارروائی، فتنہ انگیزی قرار نہیں پاتی، لیکن جب وہ احناف کے خلاف محاذ جنگ قائم کرتے ہیں اور ایک حنفی مدافعت میں ایک رسالہ لکھ دیتا ہے تو اہل حدیث چیخنے لگتے ہیں کہ دیکھئے فتنہ جگایا جا رہا ہے اور رکیک حملے ہو رہے ہیں یعنی سامرودی اہل حدیثوں کا بھانڈا پھوڑیں تو ان کی سرکوبی واجب لیکن احناف کے خلاف ہنگامہ آرائی کریں تو حنفیوں کا بولنا جرم، حنفی بس خاموش دیکھتے رہیں، اس بے انصافی کی بھی کوئی حد ہے

قریب ہے یار روز محشر چھپے گا کشتوں کا خون کیوں کر
جو چپ رہے گی زبان خنجر لہو پکارے گا آستیں کا

———:•:•:•———

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد لله الذی جعلنا ممن آمن بکتابه وصدق رسوله واتبع سبیل من اناب الیه والصلوۃ والسلام علی نبیه الذی حذرنا من عواقب الشذوذ عن الجماعة وامرنا باتباع السواد الاعظم وحثنا علیه ۔ اللّٰھم ارحم الخلفاء من بعدہٖ وارض عنهم ومن لزم سنتهم من التابعین واتباعهم المشهود لهم بالخیر من لدیه ۔ اما بعد رسالہ رکعات تراویح مصنفہ مولانا حبیب الرحمٰن الاعظمی میں فرقہ اہل حدیث کی غلط فہمیوں اور ملمع کاریوں کا پردہ جس طرح چاک کیا گیا ہے اور اس مسئلہ میں اس فرقہ کا شذوذ عن الجماعۃ ایسے مدلل اور واضح طریق سے بیان کیا گیا ہے کہ اس کے بعد کسی شک کی گنجائش نہیں رہ جاتی کہ یہ فرقہ کم از کم اس مسئلہ میں من شذ عن الجماعۃ کا مصداق ہے، اس لئے اس فرقہ کے کچھ ضدی اور متعصب مولوی اگر یہ رسالہ پڑھ کر آتش زیر پا ہو جائیں تو تعجب کی کیا بات ہے۔

چنانچہ ان میں سے دو نے تو ایک ایک رسالہ لکھ کر اپنے دل کا بخار نکالا اور جن کو اسکی لیاقت نہیں تھی انہوں نے ایک پندرہ روزہ اخبار میں تبرا لکھ کر اپنا فرض ادا کیا۔ جن لوگوں نے رسالے لکھے ہیں ان میں سے ایک صاحب مئو کے ہیں اور دوسرے صاحب الہ کے جو مبارکپور کا ایک دیہات ہے۔ ان دونوں صاحبوں نے تہذیب و شرافت کا جو نمونہ پیش کیا ہے وہ اہل حدیث کے سرمایۂ افتخار ہو تو ہو۔ دوسرا کوئی مسلمان اس کو پسند نہیں کر سکتا۔ مئوی صاحب کو تو جانے دیجئے الموی صاحب جو ایک مدرسہ کے شیخ الحدیث بھی بتائے جاتے ہیں، انھوں نے رکعات و صاحب رکعات اور مذہب احناف و اکابر احناف بلکہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے حق میں دل کھول کر جو بدزبانیاں اور گستاخیاں کی ہیں، ان کا ادنیٰ سا نمونہ یہ ہے :-

Marfat.com

(۱) چبائے ہوئے لقمے (۲) دیرینہ عداوت، تعصب، عناد اور حسد (۳) آنکھوں کے پردے کھل جائیں گے (۴) آپ کی تقلیدی نیند حرام کردی اور مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا کہہ کر آپ اُٹھے (۵) حنفی مذہب کی رُو سے امام ابومجلز اور ان کے تمام مقتدی بھی گنہگار بلکہ بدعتی ہیں (۶) جن حضرات نے بیس رکعات سے زیادہ تراویح باجماعت ادا کی حنفی مذہب کی رو سے وہ بھی گنہگار اور بدعتی اور جن حضرات نے اس سے کم کی وہ بھی گنہگار اور بدعتی، اور جس مسجد کے سب مصلّیوں نے انفرادًا ادا کیں وہ گنہگار اور محروم شفاعت نبوی (۷) عوام کو فریب دینے کیلئے (۸) دھاندلی (۹) یہ تنگ نظری جو صرف حلقۂ دیوبند کے چند ضدی مولویوں ہی میں پائی جاتی ہے (۱۰) کج بحثی (۱۱) یہی (دارالعلوم دیوبند کا) فتنہ انگیز اشتہار اشتعال کا باعث ہوتا ہے (۱۲) کاش مہتمم دارالعلوم ... یہ فساد انگیز مشغلہ چھوڑ دیتے (۱۳) بڑی پُرفریب (۱۴) جان بوجھ کر ان عبارتوں کو غلط معنی پہنایا جاتا ہے (۱۵) سراسر تحریف (۱۶) ہاتھ کی صفائی کا کرتب (۱۷) بچشم خفاش کجا رونق خورشید برد (۱۸) چور دروازہ کی تلاش (۱۹) حنفی مذہب بھی کیسا یتیم مذہب ہے کہ اس غریب کا سہارا یا تو کوئی ضعیف حدیث ہے یا کوئی کمزور توجیہہ (۲۰) کوئی نام نہاد محدث شہیر تو کیا پوری دنیائے حنفیت مل کر بھی (۲۱) ہوس ہی ہوس ہے (۲۲) پیرو مرید گنگوہی اور مئوی (۲۳) آخر شب کا فسانہ ہی من گھڑت ہے (مولانا گنگوہی پر طعن) (۲۴) آخر ہم نے ان کو اپنی گرفت میں لے ہی لیا (۲۵) مولانا شوق نیموی کو اناڑی (۲۶) امام صاحب پر صہ ۹۰ پر بلا سبب جرح (۲۷) ان میں سے وہ بھی ہیں جنھوں نے آپ کے امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ پر بھی جرح کی ہے۔

یہ تو املوی صاحب کے رسالہ کی زبان اور ان کی شائستگی کا نمونہ ہے، اب رہی ان کے جواب کی حقیقت تو وہ تفصیلی طور پر آئندہ سامنے آئے گی، لیکن اجمالی طور سے اتنا یقین معلوم کر لیجئے کہ (۱) رکعات تراویح کی سب سے پہلی بحث میں جو یہ زلزلہ افگن دعویٰ کیا گیا تھا کہ

"اس طویل مدت میں (یعنی حضرت عمرؓ کے بعد سے تیرھویں صدی کے اواخر تک) آٹھ پر عمل درآمد کی تصریح کہیں بھی نہیں دکھائی جاسکتی اور اس کا کوئی گھٹیا سے گھٹیا ثبوت بھی پیش نہیں کیا جاسکتا" (صہ ۶)

اس کے جواب میں الموی صاحب تین سو انہتر صفحات سیاہ کرنے کے باوجود بھی اس کو توڑ نہیں سکے اور آٹھ پر عمل کا کوئی گھٹیا سے گھٹیا ثبوت بھی پیش نہیں کر سکے۔

(۲) اسی طرح اس بحث میں بیس یا بیس سے زائد رکعت پر مسلمانوں کا تقریباً ڈیڑھ ہزار سال تک جو تعامل دکھایا گیا ہے اور ثابت کیا گیا ہے کہ عہد فاروقی کے بعد سے بلکہ اس زمانہ ہی سے برابر بیس یا بیس سے زائد پر عمل ہو رہا ہے اس کا انکار کرنے کی جرأت بھی ان کو نہیں ہوئی بلکہ الفاظ کے تھوڑے سے ہیر پھیر سے اقرار کر لیا۔

چنانچہ صفحہ ۲۶ میں صرف بیس رکعات پر اجماع کا انکار کرتے کے بعد لکھتے ہیں کہ "ہر زمانہ میں نفل کی حیثیت سے بیس سے کم یا بیس سے زیادہ رکعتوں پر بھی سلف امت کا عمل رہا ہے"۔

اس عبارت کو بغور پڑھنے سے پہلے انھوں نے بیس پر اجماع کا انکار کیا یہ جرأت نہیں ہوئی کہ کہہ دیں بیس کوئی نہیں پڑھتا تھا بلکہ دبے لفظوں میں اقرار کیا کہ سلف اُمت میں کچھ لوگ بیس پڑھتے تھے جس پر ان کا لفظ "بھی" دلالت کرتا ہے۔ اس کے بعد انھوں نے ہر زمانہ میں بیس سے کم یا بیس سے زائد پر سلف امت کے عمل کو نفل کی حیثیت سے تسلیم کیا ہے۔ اس میں بیس سے زائد کی بات تو صاف ہے ہاں بیس سے کم میں شاید کوئی سمجھے کہ انکی مراد آٹھ ہے تو یہ صحیح نہیں ہے اس لئے کہ آٹھ رکعتیں تو ان کے نزدیک سنت میں اور یہاں نفلی حیثیت سے بیس سے کم یا زیادہ ذکر کر رہے ہیں لہذا اس سے سولہ رکعتیں یعنی ابو مجلز کا فعل مراد ہے الحاصل الموی صاحب نے بادل ناخواستہ آٹھ سے زائد پر سلف اُمت کے تعامل کو تسلیم تو کر لیا مگر چونکہ اس تعامل سے ان کے خود ساختہ مذہب پر سخت ضرب پڑتی ہے اس لئے اس میں کچھ میم میخ نکالنا بھی ضروری تھا جس کے لئے انھوں نے ہاتھ پیر تو بہت مارے لیکن اس کے سوا اور کچھ نہیں کہہ سکے کہ

"بتائیے یہ دھاندلی نہیں ہے تو کیا ہے، ۲۰۔ ۲۴، ۳۶۔ ۴۰ وغیرہ رکعتیں پڑھنے سے یہ کب لازم آتا ہے کہ ان سب حضرات نے آٹھ رکعت کے سنت نبوی ہونے سے انکار کیا ہے اور بیس یا اس سے زیادہ رکعتیں انھوں نے رکوع وسجود کی زیادتی کے

شوق میں نفل سمجھ کر ادا نہ کی تھیں بلکہ سنت نبوی سمجھ کر پڑھتے رہے" صفا

علوی صاحب نے اس جواب کی نوعیت الزامی جواب کی قرار دی ہے (ص۱۲)

لیکن بیچارے کو یہ بھی خبر نہیں کہ الزامی جواب کس کو کہتے ہیں اور یہ جواب الزامی کیونکر ہوا؟ اس کے بعد کوئی ان سے پوچھے کہ یہ رکعات تراویح کی بات کا جواب کیونکر ہوا؟ کیا جس بات کے لزوم کی وہ نفی کرتے آئے ہیں ان کی پوری ٹولی مل کر بھی ثابت کر سکتی ہے کہ رکعات تراویح میں اس کے لزوم کا دعوی کیا گیا ہے۔ اگر نہیں کیا گیا ہے تو اس کے رد اور جواب کے درپے ہونا صرف اپنے فرقہ کو بہلانا نہیں تو اور کیا ہے؟ علوی صاحب آنکھیں کھول کر دیکھیں کہ رکعات تراویح میں یہ لکھا گیا ہے "یہ تھا اس عہد کے مسلمانوں کا معمول مکہ، مدینہ کوفہ، بصرہ، بغداد اور بلاد خراسان میں" ایک بار آپ پھر پڑھ جائیے اور دیکھئے کہ کوئی بھی آٹھ رکعات پر اکتفا کرنے کا قائل تھا؟ آگے ہے "آٹھ پر اکتفا کی تعلیم نہیں دی گئی" اور آگے ہے "یہ حضرات بھی آٹھ پر اکتفاء کے قائل نہیں تھے"

اب بولئے کہ ۲۰ - ۲۴ - ۳۶ - ۴۰ وغیرہ پڑھنے سے آٹھ پر عدم اکتفا بھی لازم آتا ہے یا نہیں۔ اگر آپ کا مذہب سچ بولنے کی اجازت دیتا ہے تو پہلے اقرار کیجئے کہ عدم اکتفا لازم آتا ہے۔ اس کے بعد کہئے کہ مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ آٹھ کو سنت نبوی نہیں سمجھتے تھے۔ اور اس کا جواب ہم سے سنئے کہ اسی طرح یہ بھی لازم نہیں آتا کہ وہ آٹھ پر انحصار واکتفاء کو سنت نبوی سمجھتے تھے۔ ورنہ عہد فاروقی کے بعد سے ساڑھے تیرہ سو سال تک تمام صحابہؓ، تمام تابعین اور ائمہ مجتہدین وفقہائے محدثین آٹھ پر اکتفا وانحصار کرنے کی سنت کو پس پشت ڈال دینے پر کبھی متفق نہیں ہو سکتے تھے۔ اور اگر آپ کہتے ہیں کہ سنت کے ترک پر یہ سب لوگ متفق ہو سکتے ہیں تو آپ حدیث لا تجتمع امتی علی ضلالۃ کی تکذیب کر رہے ہیں، یا کسی سنت کے ترک پر اس طرح کا اتفاق کر لینے کو ضلالت نہیں سمجھتے ؎ من نہ گویم کہ ایں بکن آں کن   مصلحت بیں و کار آساں کن

اسی طرح اگر اس تعامل سے بیس یا بیس سے زائد رکعتوں کا نفل نہ سمجھنا لازم نہیں آتا تو ان کا نفل سمجھنا بھی لازم نہیں آتا۔ لہذا اگر آپ مدعی ہیں کہ وہ حضرات آٹھ کو سنت نبوی سمجھ

Marfat.com

پڑھتے تھے اور باقی نفل سمجھ کر تو اس کا ثبوت پیش کیجئے۔ نفل سمجھنے یا نہ سمجھنے کا صحیح فیصلہ تو خود ان حضرات کے اقرار ہی سے ہو سکتا ہے لیکن ہم آپ کو اختیار دیتے ہیں کہ جائیے ان کا اقرار نہیں کسی اگلے محقق کا بیان ہی پیش کر دیجئے کہ وہ حضرات آٹھ سے زائد کو نفل سمجھ کر پڑھتے تھے۔

صرف اتنا کہنے سے کہ "ممکن ہے آٹھ سے زائد نفل سمجھ کر پڑھتے رہے ہوں" کام نہیں چل سکتا بلکہ اس قسم کی تاویلوں سے تو بقول آپ کے قادیانی علم کلام کے لئے مواد مہیا ہوتا ہے۔ (دیکھئے اپنا رسالہ ص ۲۹)

الموی صاحب نے الزامی جواب کے بعد اس تعامل کا تحقیقی جواب یہ عنایت فرمایا ہے۔

"ہم اہل حدیث ہیں ..... ہم کہا کرتے ہیں ؎

ہوتے ہوئے مصطفےٰ کی گفتار

مت دیکھ کسی کا قول و کردار

...... رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ثابتہ کی بابت ہمارے نزدیک یہ سوال اٹھانا ہی سرے سے اصولاً غلط ہے کہ فلاں مدت سے اس پر مسلمانوں کا عمل نہیں ہے" (ص ۱۰۔ ص ۱۱)

مگر آپ کا یہ قول اپنے اندر اگر ذرا بھی جان رکھتا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ گفتار لا تجتمع امتی علی ضلالۃ کے ہوتے ہوئے حافظ صاحب اور محدث اعظم کے اس قول کو آپ نہ دیکھتے کہ "تراویح کی آٹھ ہی رکعتیں سنت ہیں" اس لئے کہ کسی سنت ثابتہ کے ترک پر پورے تیرہ سو سال تک صحابہؓ اور تابعین اور من بعدہم کا اتفاق کرنا اور اسکے بجائے ایک خلاف سنت بات پر سب کا مجتمع ہونا حدیث بالا کی رو سے محال ہے الا یہ کہ کسی سنت ثابتہ کے اجتماعی ترک کو آپ ضلالت نہ کہیں۔

الموی صاحب کے اس جواب سے ایک اور حقیقت نہایت واضح طور پر کھل کر سامنے آگئی اور وہ یہ ہے کہ اواخر عہد فاروقی سے لے کر تیرھویں صدی کے اواخر تک کوئی بھی اہل حدیث نہ تھا اس لئے کہ وہ تمام لوگ سنت ثابتہ کے بجائے حضرت عمرؓ کے اجتہادی مسلک پر یا اپنے اجتہاد پر عمل پیرا تھے۔

Marfat.com

عہد فاروقی کے بعد سے عمر بن عبد العزیز کے دور تک اور ان کے بعد سے اواخر قرن ثالث عشر تک تو خود املوی صاحب کو تسلیم ہو کہ اتنی مدت میں کسی نے اس سنت ثابتہ پر عمل نہیں کیا اس لیے املوی نے اس مدت میں اس پر عمل ہونے کا کوئی ثبوت پیش نہیں کیا بلکہ یہ کہہ کر جان چھڑائی کہ "اس کے بعد یہ تلاش کرنا کہ اس سنت نبویہ پر لوگوں نے عمل کیا یا نہیں اصولاً غلط ہے"۔ (ص ۳۲۸) ہاں عمر بن عبد العزیز کے زمانہ کی بابت املوی صاحب کو شیخ عبد الحق کا ایک بیان مل گیا جو ڈوبتے کو تنکے کا سہارا ہو گیا اور انھوں نے اس میں کتر بیونت کرکے اس طرح پیش کیا ہے کہ "محدث دہلوی کا بیان ہے کہ سلف کی ایک جماعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کے ساتھ تشبہ کی نیت سے تراویح کی گیارہ ہی رکعتوں پر عامل تھی"۔ اس میں پہلی خیانت تو یہ ہے کہ عمر بن عبد العزیز کے زمانہ کا ذکر نہیں کیا تاکہ عوام سمجھیں کہ ہر زمانہ میں سلف کی ایک جماعت ایسا کرتی تھی۔ دوسری خیانت یہ ہے کہ جماعت کا لفظ استعمال کیا۔ حالانکہ محدث دہلوی نے بعض سلف کا لفظ استعمال کیا ہو۔ تیسری خیانت تراویح کے لفظ کا اضافہ ہے حالانکہ شیخ کی عبارت میں تراویح کا لفظ نہیں ہو چنانچہ املوی صاحب خود ہی ص ۲۰ میں شیخ کی عبارت کا ترجمہ یوں کرتے ہیں: "مروی ہو کہ بعض سلف حضرت عمر بن عبد العزیز کے عہد میں گیارہ رکعات پڑھتے تھے تاکہ ان کا عمل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کے مطابق اور مشابہ ہو"۔

بہرحال اس کے متعلق ہماری گزارش یہ ہے کہ اولاً تو رکعات میں واضح کر دیا گیا ہے کہ یہ بیان بے بنیاد ہے اور املوی صاحب بھی اسکی کوئی بنیاد پیدا نہیں کر سکے بلکہ اس کو الزامی حجت انھوں نے قرار دیا جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ خود اس کی صحت کے قائل نہیں ہیں۔

دوسرے اگر یہ بات صحیح بھی ہو تو وہ صرف عمر بن عبد العزیز کے زمانہ کی بات ہے، اور وہ بھی اس زمانہ کے بعض سلف کی جن کی تعداد املوی صاحب کے زور عربیت صرف کرنے کے بعد بھی تین سے زیادہ اس عبارت سے ثابت نہیں ہو سکتی، اور وہ تین بھی قطعاً مجہول ہیں۔ لہٰذا ایسے تین کے فعل سے تقریباً پون صدی کے اس تعامل پر کیا اثر پڑ سکتا ہے، ہاں ان تینوں کے فعل کی حیثیت البتہ خرق اجماع کی حیثیت قرار پائے گی۔

اور یہ بھی اُس وقت جب ثابت ہو جائیگا کہ یہ تینوں مجہول اشخاص گیارہ رکعات تراویح پڑھتے

تھے۔ اس لئے کہ شیخ کی عبارت میں تراویح کا ذکر نہیں ہے۔ صرف گیارہ رکعت پڑھنے کا ذکر ہے جو تہجد پر بھی صادق ہے۔ لہٰذا مئوی صاحب ثابت کریں کہ اس عبارت کا یہ مطلب نہیں ہے کہ بعض سلف ابن عبدالعزیز کے زمانہ میں صرف گیارہ رکعت تہجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تشبہ کی نیت سے پڑھتے تھے یعنی وہ مسجد میں باجماعت تراویح نہیں پڑھتے تھے اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تین رات مسجد میں باجماعت نفل پڑھ کر اس سلسلہ کو بند کر دیا تھا اور گھر میں تہجد پڑھنے لگے تھے اور لوگوں کو بھی حکم دیدیا تھا کہ اپنے گھروں میں پڑھو، پس ان تینوں نے اپنے اجتہاد سے اسی میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی زیادہ مشابہت سمجھی۔

(۳) رکعات تراویح کے دلائل قاہرہ کا جواب مئوی صاحب یا ان کی ٹولی کے کسی مولوی کے بس کی بات تو تھی نہیں مگر اپنے عوام کو دکھانے کے لئے جواب کا نام کرنا بھی ضروری تھا اس لئے انھوں نے اکثر مباحث میں اپنے عوام کو یہ باور کرانے کی کوشش کی ہے کہ مولانا مئوی نے تحریف وخیانت اور مغالطہ سے کام لیا ہے اور یہ کہہ کر خود انھوں نے خوب دل کھول کر تحریف وخیانت اور فریب کاری سے کام لیا ہے۔

میں ان کی ان حرکتوں کی چند مثالیں پیش کرتا ہوں اور فیصلہ آپ پر چھوڑتا ہوں (پہلی تحریف وخیانت) ص۲۹ میں مئوی صاحب مہتمم دار العلوم دیوبند کی نسبت لکھتے ہیں کہ "ہر سال رمضان شریف کے موقع پر یہ اعلان کر دیا کرتے ہیں کہ بعض لوگ آٹھ رکعت تراویح کو سنت کہتے ہیں یہ درست نہیں ہے"۔

حالانکہ ص۱ میں خود ہی الجمعیۃ کے حوالے سے ان کے اعلان کی عبارت اس طرح نقل کی ہے۔

"بیس رکعات تراویح باجماعت مسنون ہے بعض لوگ بارہ یا آٹھ بتلاتے ہیں یہ درست نہیں ہے"۔

اب آپ خود فیصلہ کیجئے کہ کیا دونوں عبارتوں کا مفہوم ومطلب بعینہ ایک ہے۔

(دوسری خیانت حدیث میں) ص۲۰ میں حدیث قال نسوۃ فی داری قلن انا لا نقرأ القرآن فنصلی بصلاتک کا ترجمہ کرتے ہیں کہ وہ میرے گھر کی عورتوں نے کہا کہ

Marfat.com

ہم لوگوں کو قرآن یاد نہیں ہے۔ لہٰذا تراویح کی نماز آپ گھر ہی میں پڑھئے ہم بھی آپ کے پیچھے پڑھ لیں گے۔

دیکھئے الموی صاحب نے اپنی طرف سے حدیث کے ترجمہ میں خط کشیدہ جملہ کا اضافہ کر دیا کیا یہ حدیث میں تحریف نہیں ہے؟ الموی صاحب بتلائیں کہ یہ حدیث کے کن الفاظ کا ترجمہ ہے پھر جرأت دیکھئے کہ اس اضافہ کو بلا لین میں بھی نہیں لکھا کہ اس کو تشریحی اضافہ سمجھا جاتا۔

الموی صاحب نے یہ حرکت قصداً کی ہے اس لئے کہ اس اضافہ کے بغیر اس حدیث کے الفاظ سے کسی طرح یہ ثابت نہیں ہو سکتا کہ حضرت ابی کا یہ واقعہ تراویح کا واقعہ ہے۔

(تیسری خیانت) یہ خیانت بھی حدیث میں کی ہے اور وہ یہ ہے کہ ص۲ میں حضرت جابر کی حدیث نقل کر کے سب سے پہلا حوالہ ابن حبان کا دیا ہے اور ابن حبان میں ان یکتب علیکم الوتر ہے جیسا کہ زیلعی نے دو جگہ نقل کیا ہے۔ اسی طرح الموی صاحب نے اس حدیث کے لئے قیام اللیل کا بھی حوالہ دیا ہے۔ اس میں بھی ان یکتب علیکم الوتر مگر الموی صاحب نے الوتر کا لفظ نقل نہیں کیا ہے، آخر اس کی کیا وجہ ہے؟

اگر کہیں کہ طبرانی میں یہ لفظ نہیں ہے تو گزارش ہے کہ طبرانی میں جعفر بن حمید سے جابر تک جس سند سے یہ روایت مذکور ہے بعینہ اسی سند سے میزان الاعتدال میں بھی مذکور ہے اور اس میں الوتر کا لفظ موجود ہے۔ لہٰذا طبرانی میں اس لفظ کا موجود نہ ہونا اغلب یہ ہے کہ جعفر سے نیچے کے راوی عثمان کی بھول ہے اور الموی صاحب کے اصول پر عثمان مجہول بھی ہیں۔ اس لئے کہ کتب رجال میں ان کا ذکر موجود نہیں ہے۔

(چوتھی خیانت) ص۱۲ میں نفحات رشدی کی عبارت واختلفوا فی عدد رکعاتہا التی یقوم بہا الناس فی رمضان ما المختار منہا اذ لا نص فیہا کا یوں ترجمہ کیا ہے "تراویح کی رکعتوں کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے کہ اسکی کتنی تعداد مختار ہے اس لئے کہ اس کے متعلق کوئی نص نہیں ہے"۔۔۔ حالانکہ یہ عبارت الموی صاحب نے مفاتیح سے نقل کی ہے اور مفاتیح میں جو ایک اہل حدیث ہی کی تصنیف ہے اس کا ترجمہ یوں کیا گیا ہے "اور مختلف ہوئے ہیں علماء عدد رکعات تراویح میں کہ پڑھتے تھے لوگ رمضان میں کتنا مختار ہے

اس میں سے اس لئے کہ نہیں نص ہے رکعات تراویح میں"۔ چونکہ اس صحیح ترجمہ سے صراحۃً ثابت ثابت ہوتا تھا کہ تراویح کا کوئی عدد منصوص (قول و فعل نبوی سے ثابت) نہیں ہے اس لئے الموی صاحب اس کو گول کر گئے۔

(پانچویں خیانت) ص۲۳ میں ملا علی قاری کی مرقاۃ سے ابن تیمیہ کا جو کلام نقل کیا ہے اس میں پوری دیدہ دلیری سے ثلث عشرۃ رکعۃ کو احدی عشرۃ رکعۃ بنا دیا، مرقاۃ کوئی نایاب کتاب نہیں ہے اس کی جلد ثانی کے ص۱۷۵ پر یہ عبارت موجود ہے اس کو ملاحظہ کیجئے اور الموی صاحب کی "ذہنشانی" کی داد دیجئے۔

اور اس کے بعد سنئے کہ الموی صاحب کے دل کی بھڑاس "ہشلہ" سے کبھی نہیں نکلی تو انھوں نے اعلم انہ لم یوقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی التراویح عددا معینا بل لا یزید فی رمضان ولا فی غیرہ علی إحدی عشر رکعۃ کا ترجمہ اس طرح کیا کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تراویح کا کوئی خاص عدد (قولاً تو) مقرر نہیں فرمایا ہے۔ لیکن (عملاً) گیارہ رکعت سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے"

حالانکہ اس عبارت کا لفظی ترجمہ یہ ہے۔ "تم جانو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تراویح میں کوئی معین عدد مقرر نہیں فرمایا بلکہ آپ رمضان اور غیر رمضان میں گیارہ رکعت سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے.... اب آپ دونوں ترجموں کو ملا کر دیکھیے کہ الموی صاحب نے کیا سے کیا کر دیا۔ پہلے تو انھوں نے ہلالین کے درمیان ایک جگہ قولاً اور دوسری عملاً کا اضافہ کرکے ابن تیمیہ کی عبارت کے مفہوم کو بالکل مسخ کر دیا، پھر انھوں نے رمضان اور غیر رمضان کا لفظ حذف کر دیا تاکہ گیارہ رکعات پڑھنے والی بات تراویح پر چسپاں ہو سکے۔

حالانکہ ابن تیمیہ کی مراد اس سے زیادہ کچھ نہیں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رکعات تراویح کی کوئی تعداد نہ قولاً مقرر کی ہے نہ عملاً بلکہ آپ جس طرح غیر رمضان میں رات کی نماز تیرہ رکعات سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے، اسی طرح رمضان میں بھی رات کی نماز تیرہ سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے۔

(چھٹی خیانت) ص۲۶ ہی میں محدث دہلوی کی عبارت لکن المحدثین قالوا ان

Marfat.com

هذا الحدیث ضعیف والصحیح مارونہ عائشہ انہ صلی احدی عشر رکعۃ کما ھو عادتہ فی قیام اللیل کے ترجمہ میں کھلی ہوئی خیانت یہ کی کہ کما ھو عادتہ فی قیام اللیل کا ترجمہ بالکل چھوڑ گئے، ان کا ترجمہ ملاحظہ ہو" یعنی محدثین کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے گیارہ رکعتیں مع وتر پڑھی ہیں جیسا کہ حضرت عائشہؓ نے بیان کیا" حالانکہ صحیح ترجمہ یہ ہے کہ "لیکن محدثین نے کہا کہ یہ حدیث ضعیف ہے اور صحیح وہ ہے جو عائشہ صدیقہؓ نے روایت کیا ہے کہ آپ نے گیارہ رکعتیں پڑھی ہیں جیسا کہ آپ کی عادت رات کے قیام میں تھی۔

(ساتویں خیانت) یہ ہے کہ الموی صاحب نے مصابیح سیوطی کی عبارت ولو ثبت ذالک من فعل النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یختلف فیہ کعدد الوتر والرواتب میں ولو ثبت کے بعد ہلالین میں ای ذالک العدد الخاص بھذا التحدید والتضییق کا اضافہ کیا اور جب ترجمہ کی باری آئی تو اضافہ کی عبارت کے ترجمہ کو ہلالین میں بھی نہیں رکھا۔ تاکہ عوام سمجھیں کہ یہ پوری بات علامہ سیوطی کی فرمائی ہوئی ہے۔

اور اس سے بڑی جسارت یہ کی ہے کہ ص۲۱ میں جب اس عبارت کا مطلب بیان کرنا نہیں تھا تو پوری عبارت نقل کی ہے اور جب ترجمہ اور مطلب بیان کرنے کے لئے اس کو ص۴۱ میں نقل کیا تو اس کا ابتدائی فقرہ ان العلماء اختلفوا فی عددھا ہضم کر گئے۔ اس لئے کہ اگر اس کو نقل کر کے ترجمہ کر دیتے تو اس عبارت کی جو معنوی تحریف وہ کرنا چاہتے تھے وہ کسی طرح ممکن نہ تھی۔ اسکی توضیح یہ ہے کہ الموی صاحب سیوطی کی عبارت کا مطلب یہ قرار دیتے ہیں کہ "اگر بیس کی تعداد حنفیہ کی تحدید و تضییق (بزعم الموی) کے ساتھ نبی صلی اللہ علیہ کے فعل سے ثابت ہوتی تو اس میں علماء کا اختلاف نہ ہوتا" حالانکہ یہ سیوطی پر سراسر افترا ہے اس لئے کہ انکی عبارت خود الموی کے نقل کے مطابق یہ ہے الرابع ان العلماء اختلفوا فی عددھا ولو ثبت ذلک من فعل النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یختلف فیہ الخ ہر معمولی پڑھا لکھا انسان سمجھ سکتا ہے کہ پہلے فقرہ میں عددھا کا جو مفہوم ہے ذلک کا اشارہ اسی طرف ہے اور بالکل سیدھا سادہ عبارت کا ترجمہ یہ ہے کہ "چوتھی وجہ

Marfat.com

یہ ہے کہ علماء نے تراویح کے عدد میں اختلاف کیا ہے اور اگر یہ (یعنی تراویح کا عدد) آنحضرتؐ کے فعل سے ثابت ہوتا تو اس میں اختلاف نہ کیا جاتا۔" اب ہم الموی صاحب سے پوچھتے ہیں کہ عددھا کی ضمیر مطلق تراویح کی طرف راجع ہوتی ہے یا العشرین رکعة المعهودة الآن کی طرف۔ اگر آپ پہلی شق اختیار کرتے ہیں تو آپ نے تسلیم کر لیا کہ سیوطی کی عبارت کا جو مطلب آپ نے بیان کیا ہے وہ غلط ہے، اس لئے کہ اس صورت میں ذلك کا اشارہ بھی اسی مطلق تراویح کے عدد کی طرف ہوگا نہ کہ اس بیس کی طرف جس کو حنفیہ (بزعم جناب) تحدید و تضییق کے ساتھ مانتے ہیں۔ اور اگر دوسری شق اختیار کرتے ہیں تو اس صورت میں اس فقرہ کے معنی یہ ہو جائیں گے کہ وہ بیس رکعتیں جو اس وقت معہود میں اس کے عدد میں علماء نے اختلاف کیا ہے اور یہ بات بالکل بے معنی اور خلاف واقعہ ہے۔

جو بیس رکعتیں سیوطی کے زمانہ میں معہود تھیں ان کے عدد میں ہرگز علماء کا اختلاف نہیں تھا نہ ہے اور نہ ہو سکتا۔ علامہ سیوطی تو بہت بڑے عالم و محدث ہیں۔ کوئی سرپھرا انسان بھی یہ نہیں کہہ سکتا کہ جو بیس رکعتیں اس وقت معہود ہیں ان کے عدد میں علماء کا اختلاف ہے۔ کیونکہ جب بیس معہود ہیں تو الموی صاحب کے سوا کون کہہ سکتا ہے کہ بیس معہود کا عدد اکتالیس یا چھتیس یا اور کچھ ہے اور اگر کہے تو بقول الموی صاحب اور کیا کہا جا سکتا ہے کہ انك لاتحسن الحساب۔ اس کے ساتھ میں یہ بتا دینا بھی ضروری سمجھتا ہوں تاکہ الموی صاحب کی آنکھوں کے پردے کھل جائیں۔

کہ جب آپ کے زعم میں سیوطی کی عبارت کا مطلب یہ ہے " لو ثبت ذلك اى ذلك العدد بهذا التحديد والتضييق) من فعل النبي صلى الله عليه وسلم لم يختلف فيه۔ یعنی اگر یہ بیس کی تعداد اس تحدید و تضییق کے ساتھ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے ثابت ہوتی تو پھر اس میں علماء کا اختلاف نہ ہوتا۔" یعنی سیوطی اس تحدید و تضییق کی قید کے ساتھ بیس کے ثبوت کی نفی کرتے ہیں تو اس سے مطلقاً بیس رکعات کے ثبوت کی نفی لازم نہیں آسکتی، اس لئے کہ آپ خود ہی صـ۳ میں لکھتے ہیں "کسی خاص قید یا کسی خاص ظرف سے ثبوت کی نفی سے مطلقا عدد خاص کی نفی لازم نہیں آتی"۔ اسکے بعد

Marfat.com

سنئے کہ اثری صاحب کو چونکہ سیوطی کے کلام کو مسخ کرنا تھا اس لئے پہلے ہی مولانا اعظمی پر انھوں نے یہ الزام لگایا کہ " مولانا نے حذف و اختصار سے کام لے کر منشا متکلم کو خبط کر دیا ہے (ص۳۸) اس کے بعد ایک لمبی چوڑی تمہید کے ساتھ یہ دعویٰ کیا کہ سیوطی سے ان کے زمانہ کی مروجہ بیس رکعتوں کی نسبت سوال کیا گیا تھا اور اس مروجہ صورت میں وہ احناف بھی آجاتے ہیں جو بیس کے التزام کے ساتھ تحدید و تضییق بھی کرتے ہیں کہ بیس سے کم پڑھنا گناہ ہے ۔ اسی سوال کے جواب میں سیوطی نے یہ مفصل کتاب لکھی جس میں چند پُر زور وجوہ و دلائل سے ثابت کیا ہے کہ مروجہ بیس رکعتوں کا ثبوت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نہیں ہے (ص۳۹ تا ص۴۱) اور ص۴۲ میں مولانا پر اعتراض کرتے ہوئے یہ بھی ظاہر کر دیا ہے کہ سیوطی نے جتنے وجوہ ذکر کئے ہیں سب کا تعلق اسی بات سے ہے یعنی بیس رکعات مروجہ کا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے ثابت نہ ہونا۔

اب آئیے اثری صاحب کا جھوٹ سچ معلوم کرنے کے لئے اس چوتھی وجہ کو چھوڑ کر تیسری وجہ کو لیجئے اور اندازہ لگائیے کہ اثری صاحب نے " سچ " بولنے کی مشق کتنی محنت سے بہم پہونچائی ہے ۔ سیوطی نے تیسری وجہ میں یہ بیان کیا ہے کہ صحیح بخاری میں مروی ہے کہ حضرت عمرؓ نے تراویح کے باب میں نعمت البدعة هذه کہا ہے، پس ان کا اس کو بدعت یعنی بدعت حسنہ قرار دینا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ عہد نبوی میں نہیں تھی اور امام شافعیؒ نے اس پر تنصیص فرمائی ہے یعنی صاف صاف کہا ہے کہ وہ عہد نبوی میں نہیں تھی "۔

اب ہم اثری صاحب سے پوچھنا چاہتے ہیں (۱) کیا حضرت عمرؓ نے سیوطی کے زمانہ کی تراویح مروجہ کو بدعت حسنہ کہا تھا۔ اگر کہئے ہاں تو ہر چند کہ یہ کذب صریح ہے اس لئے کہ صحیح بخاری میں صراحۃً موجود ہے کہ انھوں نے اپنے زمانہ میں جو نماز تراویح ہوتے ہوئے دیکھی تھی اس کو کہا ہے لیکن پھر بھی ہماری مراد حاصل ہے، اس لئے کہ ہم مسلمانوں کے عقیدہ میں حضرت عمرؓ کی شان اس سے بہت ارفع و اعلیٰ ہے کہ وہ کسی خلاف سنت کام کو عمدہ اور اچھا کہیں اور اگر کہئے کہ نہیں تو آپ نے مان لیا کہ اس وجہ کا تعلق بیس مروجہ سے نہیں ہے اور انوار مصابیح میں آپ نے جو لکھا ہے وہ جھوٹ ہے اور اگر آپ یہ کہیں کہ خصوصیت کے ساتھ بیس مروجہ سے

اس کا تعلق نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق مطلق تراویح سے ہو لیکن چونکہ مطلق تراویح میں بیس مروجہ بھی آ جاتی ہے اس طرح اس سے بھی اس وجہ کا تعلق ہے تو عرض ہے کہ اولاً تو واقعہ کے لحاظ سے یہ بالکل غلط ہے جیسا کہ بخاری کی روایت سے صاف ظاہر ہے اور اگر بالفرض صحیح بھی ہو تو مطلق تراویح میں گیارہ رکعات والی تراویح بھی داخل ہے لہٰذا سیوطی کے اس بیان سے اس کی نسبت بھی یہ ثابت ہوگا کہ وہ عہد نبوی میں نہیں تھی۔

پس آپ کا یہ کہنا غلط ہو جائے گا کہ " وہ (سیوطی) تسلیم کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے گیارہ رکعتیں ثابت ہیں" (ص ۳۹) اور " علامہ سیوطی کی تحقیق میں بیس رکعات تو نہیں گیارہ رکعت بلاشبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے ثابت ہیں" (ص ۳۸)

کہئے الموی صاحب اب تو آپ اپنے ہی جال میں پھنس گئے۔ خیر گھبرائیے نہیں نواب صاحب کا بتایا ہوا وظیفہ ذرا زور زور سے پڑھئے!

"شیخ سنت مدد ے قاضی شوکان مدد ے"

اور سب سے صحیح بات یہ ہو کہ سیوطی نے تراویح کے باب میں حضرت عمرؓ کا قول نعمت البدعۃ بخاری سے نقل کیا ہے اور بخاری سے ثابت ہے کہ حضرت عمرؓ نے اپنے زمانہ میں حضرت ابی کے پیچھے لوگوں کو تراویح پڑھتے ہوئے دیکھ کر یہ بات فرمائی تھی اور حضرت ابی کو خود انھوں نے امام بنایا تھا۔ اور اہل حدیث کی تحقیق میں حضرت عمرؓ نے حضرت ابی کو گیارہ رکعت پڑھنے کا حکم دیا تھا تو لازم آئے گا کہ سیوطی نے اپنی اس "پُرزور" دلیل سے گیارہ رکعات تراویح کی نسبت ثابت کیا ہے کہ وہ عہد نبوی میں نہ تھی۔ اور سیوطی رسالہ کے شروع ہی میں اپنے اس خیال کا اظہار کر چکے ہیں، انھوں نے بیسؔ رکعتوں کی نسبت یہ لکھ کر کہ آنحضرتؐ کے فعل سے ان کا ثبوت نہیں، یہ بھی صاف صاف لکھ دیا کہ آپ نے تو چند راتوں میں ایک نماز پڑھی تھی جس کا عدد مذکور نہیں ہے۔

(آٹھویں خیانت) یہ ہے کہ انھوں نے شوکانی کی عبارت لم یکن ثابتا بخصوصہ کے ترجمہ میں بخصوصہ کا ترجمہ چھوڑ دیا، اس لئے کہ اس کے بغیر شوکانی کی عبارت کا جو غلط مفہوم وہ پیش کرنا چاہتے تھے پیش نہیں کر سکتے تھے، کیونکہ اس کو لیکر شوکانی کی عبارت کا مطلب ہوگا

Marfat.com

کہ اس نماز کو بیس رکعات قرار دینا اور ہر رکعت میں قراءت کی کوئی معین مقدار مقرر کرنا، خاص طور پر ثابت نہیں (یعنی اس مخصوص طور پر پڑھنے کی کوئی خاص ہدایت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں دی ہے) لیکن وہ ان چیزوں میں سے ایک ہے جن پر صادق ہو کہ وہ نماز ہیں اور وہ جماعت ہیں اور وہ رمضان میں ہیں (لہذا رمضان میں نماز کی اور جماعت کی ترغیب میں جو حدیثیں وارد ہوئی ہیں ان کے عموم میں قراءت کی مقدار معین کے ساتھ یہ بیس رکعتیں بھی داخل ہیں، پس اس عموم کے اعتبار سے وہ ثابت ہیں) یعنی شوکانی نے خصوصی ثبوت کا انکار کیا ہے اور عمومی ثبوت (دخول تحت عام) کا اقرار کیا ہے جس پر لم یکن ثابتا بخصوصہ کے بعد لکنہ کے ساتھ استدراک کرنا صاف صاف دلالت کرتا ہے۔

لیکن رحمانی صاحب نے شوکانی کے کلام کا ایسا مطلب بیان کیا جس پر شوکانی کا کوئی لفظ دلالت نہیں کرتا، رحمانی صاحب کہتے ہیں کہ "شوکانی بیس رکعات کو رمضان شریف میں ایک نفلی عبادت کی حیثیت سے جائز کہتے ہیں" حالانکہ جائز و ناجائز کا کوئی ذکر ان کی عبارت میں نہیں ہے، ان کی عبارت میں تو خصوصیت سے ثابت ہونے نہ ہونے کا ذکر ہے۔

شوکانی کی اس عبارت میں قراءت کی مخصوص مقدار کا جو ذکر ہے رحمانی صاحب نے اس کو حنفیہ کے خلاف بتاتے ہوئے کتب فقہ حنفی کی چند عبارتیں نقل کر کے لکھا ہے کہ "انھیں تخصیصات کی نسبت شوکانی نے لکھا ہے کہ سنت سے ان تخصیصات کا ثبوت نہیں ہے یعنی یہ باتیں بے دلیل ہیں" مگر رحمانی صاحب کا یہ ارشاد محض تعصب اور عناد پر مبنی ہے ورنہ جس طرح کتب فقہ حنفیہ میں دس دس یا تیس تیس آیتوں کے پڑھنے کا ذکر ان کو نظر آیا قیام اللیل میں (جو انوار مصابیح لکھنے کے وقت ان کے پیش نظر تھی) یہ روایتیں بھی نظر آتیں کہ (۱) حضرت عمرؓ نے تیز پڑھنے والے کو تیس آیتیں، متوسط کو پچیس آیتیں اور سست پڑھنے والے کو بیس آیتیں پڑھنے کا حکم دیا (۲) عمر بن عبدالعزیزؒ نے ہر رکعت میں دس آیتیں پڑھنے کا حکم دیا (۳) حضرت عمرؓ کے عہد میں امام تراویح ہر رکعت میں پچاس ساٹھ آیتیں پڑھتا تھا (دیکھو قیام اللیل ص ۹۲)

۱۰۱۶۳

Marfat.com

لہٰذا اگر شوکانی کے کلام کی زد حنفیہ پر پڑتی ہے تو حنفیہ سے پہلے حضرت عمرؓ اور عمر بن عبدالعزیز پر پڑتی ہے، اس لئے کہ اگر یہ تخصیص ہے تو اس تخصیص کے بانی یہی حضرات ہیں اور ان حضرات کے بعد محمد بن نصر مروزی پر زد پڑتی ہے انھوں نے اپنی کتاب میں باب مقدار القراءۃ فی کل رکعۃ فی قیام رمضان منعقد کرکے ان تخصیصات کی طرف رہنمائی کی ہے اور ایسی بے دلیل باتوں کو رائج کرنے والوں کے لئے مواد فراہم کیا ہے

(نویں خیانت) یہ ہے کہ رکعات تراویح میں مختلف مواقع پر علماء کی جو عبارتیں پیش کی گئی ہیں، ان میں نہایت دیدہ دلیری سے دل کھول کر رحمانی صاحب نے معنوی تحریفیں کی ہیں۔ شاید ہی کوئی عبارت ایسی ہو کہ جس کو مسخ کرکے نہ رکھ دیا ہو۔ ہم اس وقت مثال کے طور پر صرف ایک عبارت پیش کرتے ہیں۔ رکعات تراویح ص۱۶ و ص۱۷ میں اس بات کا ثبوت دینے کے لئے کہ علماء کی جماعت کے نزدیک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول و فعل سے تراویح کا کوئی عدد معین ثابت نہیں ہے۔ شوکانی کی یہ عبارت نقل کی گئی تھی والحاصل ان الذی دلت علیہ احادیث الباب وما یشابہہا ہو مشروعیۃ القیام فی رمضان والصلوٰۃ فیہ فرادیٰ فقصر الصلوٰۃ المسماۃ بالتراویح علی عدد معین وتخصیصہا بقراءۃ مخصوصۃ لم ترد بہ سنۃ۔ اس عبارت کی نسبت پہلے تو رحمانی صاحب نے مصنف رکعات پر الزام لگایا کہ سلسلۂ عبارت کا پہلا حصہ حذف کر دیا گیا جس کی وجہ سے کلام کا مفہوم بدل گیا، اس کے بعد انھوں نے اس "حذف شدہ حصہ" کو نقل کیا ہے مگر اس طرح کہ اس حصہ میں جو بات ان کے لئے اہم تر تھی اس کو حذف کرکے نقل کیا ہے۔ پھر اس سے فارغ ہو کر انھوں نے اس عبارت کا سیدھا سادہ ترجمہ کرنے کے بجائے فریب کارانہ طریقہ سے من مانا ترجمہ یا حاصل مطلب بیان کیا ہے جو یہ ہے

"عدد تراویح کے باب میں وہ اختلافات ہیں جو فتح الباری میں بیان کئے گئے ہیں لیکن ان تمام اعداد میں وہ عدد جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے ثابت ہے وہ آٹھ رکعات بلا وتر اور گیارہ رکعات مع وتر ہے جیسا کہ بخاری وغیرہ میں حضرت عائشہؓ اور صحیح ابن حبان میں حضرت جابرؓ سے مروی ہے۔ ہاں ہر رکعت میں قراءت قرآن کی جو خاص

Marfat.com

مقدار بیان کی جاتی ہے، اس کی کوئی دلیل نہیں ہے۔" ص۴۳

آیئے اب شوکانی کی عبارت کے اس ترجمہ یا حاصل مطلب کو ان کی اصل عبارت سے لائیے جس کو ہم بغیر کسی حذف کے نقل کرکے اس کا لفظی ترجمہ بھی کردیتے ہیں۔ ھذا حاصل ما ذکرہ فی الفتح من الاختلاف فی ذلک واما العدد الثابت عنه صلی اللہ علیه وسلم فی صلوٰته فی رمضان فاخرج البخاری وغیرہ عن عائشة انها قالت ما کان النبی صلی اللہ علیه وسلم یزید فی رمضان ولا فی غیرہ علی احدی عشرۃ رکعة واخرج ابن حبان فی صحیحه من حدیث جابر انه صلی اللہ علیه وسلم صلی بهم ثمان رکعات ثم اوتر واخرج البیهقی عن ابن عباس کان یصلی فی شهر رمضان فی غیر جماعة عشرین رکعة والوتر زاد سلیم الرازی فی کتاب الترغیب له ویوتر بثلاث قال البیهقی تفرد به ابو شیبة ابراهیم بن عثمان وهو ضعیف واما القراءۃ فی کل رکعة فلم یرد به دلیل والحاصل ان الذی دلت علیه الخ (ترجمہ) "یہ حاصل ہے اس چیز کا جس کو فتح میں ذکر کیا ہے اختلاف سے اس بارے میں اور لیکن وہ عدد جو ثابت ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے رمضان میں آپ کی نماز کے بارے میں تو روایت کیا بخاری وغیرہ نے حضرت عائشہؓ سے۔ انھوں نے کہا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نہ رمضان میں گیارہ رکعتوں سے زیادہ کرتے تھے نہ غیر رمضان میں اور روایت کیا ابن حبان نے اپنی صحیح میں حضرت جابر کی حدیث سے کہ آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) نے ان کو آٹھ رکعتیں پڑھائیں، پھر نماز وتر پڑھی۔ اور روایت کیا بیہقی نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم رمضان میں بے جماعت کے بیس رکعتیں اور وتر پڑھتے تھے۔ سلیم رازی نے اپنی کتاب الترغیب میں اتنا زیادہ روایت کیا ہے کہ اور تین رکعت وتر پڑھتے تھے۔ کہا بیہقی نے اس کے ساتھ ابوشیبہ ابراہیم بن عثمان منفرد ہوا اور وہ ضعیف ہے اور لیکن ہر رکعت میں قرأت کی مقدار پس نہیں وارد ہوئی اس کے ساتھ کوئی دلیل۔"

ملاحظہ فرمائیے رحمانی صاحب نے شوکانی کی عبارت اور اس کے مفہوم کو کس طرح مسخ کیا ہے۔ شوکانی نے فتح سے اختلاف عدد تراویح نقل کرکے یہ نہیں کہا ہے کہ "ان تمام اعداد میں وہ عدد جو حضرتؐ کے فعل سے ثابت ہے وہ آٹھ یا گیارہ ہے"۔ بلکہ شوکانی نے فتح سے حضرت ابی وغیرہ کے عدد تراویح کا اختلاف نقل کرنے کے بعد بتایا ہے کہ یہ تو ان حضرات کی تراویحوں کے اعداد کا بیان ہوا لیکن یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز رمضان کا کیا عدد ثابت ہے؟ تو اس سوال کا جواب یہ ہے کہ بخاری وغیرہ میں گیارہ مذکور ہے اور ابن حبان میں آٹھ علاوہ وتر کے اور بیہقی میں بیس علاوہ وتر کے، بیہقی کا راوی ابراہیم ضعیف ہے۔

یعنی شوکانی گیارہ کے ساتھ بیس کے عدد کو بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت عدد مانتے ہیں، فرق صرف اتنا کرتے ہیں کہ بیس کے عدد کو ضعیف راوی کی روایت سے ثابت مانتے ہیں۔

مگر رحمانی صاحب نے انتہائی دیدہ دلیری سے شوکانی کی طرف بالکل غلط نسبت کردی کہ وہ صرف گیارہ یا آٹھ بلا وتر کو آنحضرتؐ کے فعل سے ثابت مانتے ہیں۔ رحمانی صاحب کو عبارت سمجھنے کا ذرا بھی شعور ہوتا تو وہ دیکھتے کہ شوکانی کی عبارت میں واخرج البیھقی کا عطف اخرج ابن حبان پر اور اس کا عطف فاخرج البخاری پر ہے پس یہ تینوں مل کر واما العدد الثابت عنہ کا جواب ہوں گے اور جب مل کر جواب بنیں گے تو جس طرح گیارہ اور آٹھ عدد ثابت قرار پائیں گے اسی طرح بیس بھی شوکانی کے اقرار سے عدد ثابت قرار پائے گا

رحمانی صاحب سمجھتے تھے کہ شوکانی کے کلام کی یہ تحریف اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ ان کی عبارت سے واخرج البیھقی کو بالکل اڑا نہ دیا جائے، اس لئے انھوں نے پوری دو سطریں حذف کردیں (یہ دوسری خیانت ہوئی) اور اپنی اس خیانت پر پردہ ڈالنے کے لئے حاشیہ میں لکھ دیا کہ "یہاں وہی ابن عباسؓ والی روایت ذکر کی ہے لیکن ساتھ ہی اس کا ضعف بھی واضح کردیا ہے"۔ کوئی رحمانی صاحب سے

Marfat.com

پوچھے کہ شوکانی نے اس کا ضعف ظاہر کیا ہو یا نہ کیا ہو آپ کو اس کے حذف کرنے کا کیا حق ہے اور یہ کس طرح جائز ہے جب کہ اس کے بغیر شوکانی کا کلام ناتمام ہے اور اس کو چھوڑ دینے سے اس کا مفہوم مسخ ہو جاتا ہے۔ رحمانی صاحب! کم از کم علمی میدان میں تو واذا کالوھم او وزنوھم یخسرون سے پرہیز کیجئے۔ ناظرین نے دیکھا کہ یہی سب خیانتیں اور فریب کرنے کے لئے رحمانی صاحب نے کمر باندھی تھی مگر اپنی حرکتوں کو چھپانا بھی چاہتے تھے اس لئے اُلٹے کو توال ہی کو ڈانٹنے کی پالیسی انھوں نے شروع ہی سے اختیار کی ہے۔

(رحمانی صاحب کی ایک اور حرکت اور ان کا تہافت)

الموی صاحب نے یہاں تو یہ عبارت حذف کر کے ایک حاشیہ لکھ دیا لیکن جب حدیث عائشہؓ ماکان یزید الخ کا تعلق تراویح سے ثابت کرنا ہوا تو یہاں کی چھوڑی ہوئی عبارت وہاں پوری نقل کر کے یہ لکھا کہ "اگر شوکانی کے نزدیک حدیث عائشہ میں تراویح کا بیان نہیں ہو تو اما العدد الثابت عنه صلی اللہ علیه وسلم کے جواب میں سب سے پہلے حدیث عائشہؓ اور اس کے بعد حدیث ابوشیبہ کا حوالہ دینے کا کیا مطلب ہے"؟ (انوار ص ۸۵) لیجئے یہاں آکر الموی صاحب نے اقرار کر لیا کہ اما العدد الثابت کے جواب میں حدیث ابوشیبہ بھی شامل ہے اور بیس کا عدد بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے شوکانی کے نزدیک ثابت ہے اور جب ان کے نزدیک گیارہ بھی ثابت ہے، آٹھ بھی ثابت ہے اور بیس بھی ثابت ہے تو ما نکی آگے کی عبارت فقصر الصلاۃ الخ کا اسکے سوا کوئی دوسرا مطلب نہیں ہو سکتا کہ جب تینوں ثابت ہیں تو تراویح کو ان تینوں میں سے کسی ایک عدد میں منحصر کر دینا اور یہ کہنا کہ گیارہ ہی ثابت ہے بیس نہیں یا بیس ہی ثابت ہے گیارہ نہیں، شوکانی کے نزدیک ایسی بات ہے جو سنت میں وارد نہیں ہوئی۔ اس لئے کہ سنت میں کوئی معین عدد وارد نہیں ہوا ہے بلکہ اس میں گیارہ بھی وارد ہوا ہے، آٹھ بھی وارد ہوا ہے اور بیس بھی وارد ہوا ہے۔ یعنی یہ تینوں وارد ہوئے ہیں۔ کوئی ایک ہی متعین طور پر وارد نہیں ہوا ہے۔ رحمانی صاحب نے دوسری حرکت یہ کی کہ شوکانی کی عبارت کا وہ حصہ جس کو رکعات میں نقل کیا گیا ہے اس سے پہلے کا حصہ تو نقل کر کے اس کا مطلب بیان کیا مگر خود اس کا نہ خود ترجمہ کیا اور نہ رکعات سے اس کا ترجمہ

Marfat.com

نقل کیا۔ اس لئے کہ ایسا کرنے سے ان کی خیانت کا راز فاش ہو جاتا۔

سنئے! شوکانی نے یہ بتانے کے بعد کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز رمضان کا ثابت عدد گیارہ اور آٹھ اور بیس ہے، اپنی یہ تحقیق ذکر کی ہے کہ لیکن متعدد قرأت کی کوئی دلیل نہیں وارد ہوئی، اسکے بعد فرمایا ہو والحاصل ان الذی دلت علیہ احادیث الباب وما یشابهها هو مشروعیة القیام فی رمضان والصلوٰة فیه جماعة وفرادی فقصر الصلوٰة المسماة بالتراویح علی عدد معین وتخصیصها بقراءة مخصوصة لم ترد به سنة یعنی اور حاصل (خلاصہ) ان سب بحثوں کا یہ ہے کہ باب کی حدیثیں اور جو ان کے مشابہ ہیں صرف اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ رمضان میں قیام اور نماز فرادٰی یا جماعت کے ساتھ دونوں طرح مشروع ہے۔ پس جس نماز کا تراویح نام ہے اسکو کسی عدد معین میں منحصر کرنا اور کسی مخصوص قرأت کے ساتھ اس کو خاص کرنا ایسی بات ہے جس کے ساتھ کوئی سنت وارد نہیں ہوئی۔ بتائیے کہ اگر شوکانی کے نزدیک اوپر کی بحث سے عدد معین ثابت ہوتا تو وہ خلاصہ بحث میں یہ کس طرح کہہ سکتے تھے کہ ان احادیث سے صرف قیام رمضان فرادٰی یا با جماعت کی مشروعیت ثابت ہوتی ہے، اس صورت میں تو یہ کہنا چاہیئے تھا کہ فلاں عدد کی تعیین کے ساتھ مشروعیت ثابت ہوتی ہے، نیز اگر عدد معین ثابت ہوتا تو یہ کیسے کہتے کہ کسی عدد میں تراویح کو منحصر کرنا سنت میں نہیں آیا ہے، پس ان کے بیان کئے ہوئے اس خلاصہ بحث سے بھی صاف صاف یہی ثابت ہوتا ہے کہ شوکانی کے نزدیک گیارہ اور آٹھ اور بیس سب ثابت ہیں، اسی لئے ان میں سے کسی ایک میں (خواہ وہ گیارہ ہو یا آٹھ یا بیس) تراویح کو منحصر کر دینا ان کے نزدیک ایسی بات ہے جو سنت سے ثابت نہیں ..... باقی یہ کہنا کہ کسی عدد معین میں منحصر کرنے سے شوکانی کی مراد تنفلاً بھی اس سے زیادہ پڑھنے کو ناجائز کہنا ہے ..... تو یہ ... القول بما لا یرضی بہ قائلہ ہے، اس لئے کہ شوکانی جس حصر کا ذکر کر رہے ہیں اس حصر کا وہ سنت سے ثابت نہ ہونا بیان کرتے ہیں ناجائز ہونا بیان نہیں کرتے، دوسرے ایسی لغو بات شوکانی جیسے عالم کے قلم سے نکل بھی کیسے سکتی ہے، دنیا میں کون ہے جو آٹھ یا بیس سے

Marfat.com

زیادہ کو نفلاً ناجائز کہتا ہے احناف تو تصریح کرتے ہیں کہ جس سے زیادہ بھی پڑھ سکتا ہے مگر بیس سے زائد میں جماعت نہ کرے۔ جیسا کہ انوار مصابیح میں آپ نے خود تسلیم کیا ہے۔

الموی صاحب کی یہ چند خیانتیں ہم نے اس وقت بطور مشتے نمونہ از خروارے پیش کی ہیں، ان کی مزید خیانتیں تفصیلی جواب کے ضمن میں آپ ملاحظہ کریں گے۔

ان تمہیدی سطروں میں شامل کرنے کے قابل ایک بات اور رہی جاتی ہے اور وہ یہ ہے کہ الموی صاحب نے اپنی کتاب کے ابتدائی حصہ میں اس بات پر بہت شور مچایا ہے کہ مصنف رکعات نے تراویح کے باب میں اپنا مذہب ذکر نہیں کیا بلکہ اس کو مصلحتاً چھپایا ہے تاکہ ان کی تحقیقات علمیہ کی زد خود حنفی مذہب پہ نہ پڑے۔

مگر ذہانت و طباعی کی اس نمائش سے الموی صاحب بنص قرآنی کئی گناہوں کے مرتکب ہوئے ہیں (۱) ایک تو ان بعض الظن اثم کے مرتکب ہوئے (۲) دوسرے یہ افترا پردازی کی کہ مصلحتہً چھپایا لہذا فقد احتمل بھتانا واثما مبینا کے مستحق بنے (۳) تیسرے غلط بیانی اور جھوٹ کا وبال مول لیا۔ اس لئے کہ صرف آٹھ میں سنت کے انحصار اور بیس کے انکار کا تحقیقی جائزہ لینے کے سوا کوئی دوسری چیز نہ مصنف رکعات کے پیش نظر ہے نہ اس کتاب کا موضوع، اس لئے یہ بتانا کہ بیس سے زائد با جماعت پڑھنے کا حکم نیز تارک سنت کا حکم وغیرہ وغیرہ حنفیہ کے نزدیک کیا ہے، خارج از موضوع ہے لہذا اس کو ذکر نہ کرنا مصلحتہً چھپانا نہیں ہے بلکہ اس لئے ہے کہ وہ کتاب کے موضوع سے باہر ہے حتی کہ یہ بتانا بھی اصالۃً موضوع کتاب سے خارج ہے کہ اہل حدیث کے نزدیک آٹھ رکعتیں سنت ہیں اور احناف کے نزدیک بیس۔

اس کتاب کا موضوع بحث تو صرف اتنا ہے کہ آٹھ میں انحصار کا دعویٰ اور بیس کا انکار صحیح ہے یا نہیں، اس کے باوجود احناف کا مذہب صاف صاف لفظوں میں اس طرح ذکر کر دیا گیا ہے کہ امام اعظم المتوفی ۱۵۰ھ کے بعد تو ظاہر ہے کہ ان کے تمام متبعین کا عمل بیس پر تھا جیسا کہ خود مخالفین کو تسلیم ہے تحفۃ الاحوذی میں ہے وھو قول الحنفیہ اور جیسا کہ امام محمدؒ کے بعد کی تصنیفات سے لے کر آج تک کی کتابیں شاہد ہیں" ص۲۲

کیا اس کے بعد بھی کسی شک کی گنجائش باقی رہ جاتی ہو کہ الوی صاحب جھوٹ، افترا، اور بدگمانی کے مرتکب ہوئے ہیں؟

اب رہا الوی صاحب کا یہ تخیل فاسد کہ چونکہ حنفیہ کی کتابوں میں بیس کا سنت مؤکدہ ہونا ذکور ہے اور تارک سنت کو گنہگار کہا گیا ہے اور بیس سے زائد کو جماعت کے ساتھ مکروہ قرار دیا گیا ہے اور یہ بات سلف صالحین کے خلاف ہے، اس لئے کہ وہ تراویح کو نفل عبادت سمجھ کر بیس یا کم و بیش باجماعت اور انفرادا پڑھتے رہے اور بلا کراہت صحیح اور قابل عمل سمجھتے رہے لہذا حنفیہ کے مسائل سے لازم آئیگا کہ سلف صالحین جو کرتے اور سمجھتے رہے وہ صحیح نہیں ہے۔ مصنف رکعات نے اسی بات پر پردہ ڈالنے کے لئے اپنا مذہب ذکر نہیں کیا تو گزارش ہے کہ الوی صاحب پہلے یہ ثابت کریں کہ سنت مؤکدہ اور نفلی عبادت میں منافات ہے اس لئے کہ جب تک منافات ثابت نہ کریں گے اس وقت تک حنفیہ کے قول سے سلف صالحین کے نفلی عبادت سمجھنے کی مخالفت لازم نہ آئے گی۔

اور جب منافات ثابت کرچکیں تو اس کے بعد سلف صالحین کے اقوال و تصریحات سے یہ ثابت کریں کہ وہ تراویح کو نفلی عبادت کو منافی سنت مؤکدہ سمجھتے تھے۔

اور جب اس سے بھی عہدہ برآ ہولیں تو ہم سے سنیں کہ اس کے بعد بھی مسائل کتب حنفیہ سے یہ لازم نہیں آتا کہ سلف جو کرتے یا سمجھتے رہے ہیں وہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ سلف صالحین یا تو خود مجتہد تھے یا کسی ایسے مجتہد کے متبع تھے جو تراویح کو سنت مؤکدہ نہیں سمجھتا تھا نہ بیس سے زائد میں جماعت کو مکروہ قرار دیتا تھا۔ اور ایک مجتہد کا اپنے اجتہاد پر چلنا اور اُس کے مطابق عمل کرنا بالکل صحیح ہے بلکہ اس کے لئے یہی متعین ہے اسی طرح جو غیر مجتہد اس مجتہد کے اجتہاد کو بنا بر حسن ظن کے حق سمجھے اور اس پر عمل کرلے تو یہ بھی صحیح ہے۔

لہذا الوی صاحب کا یہ الزام کہ "احناف نے یہ جدید انکشاف کیا کہ تمام سلف صالحین اب تک جو سمجھتے یا کرتے رہے وہ صحیح نہیں ہے"۔ بالکل جھوٹا اور بے سر و پا الزام ہے۔

Marfat.com

املوی صاحب کو نقالی کا بہت شوق ہے اس لئے ممکن ہو کہ وہ اس کے بعد یہ فرمانے لگیں کہ جب مسائل حنفیہ سے یہ لازم نہیں آتا کہ سلف جو کرتے یا سمجھتے تھے وہ صحیح نہیں ہے تو اہل حدیث کے آٹھ کو سنت اور قابل عمل کہنے سے بھی یہ لازم نہ آئیگا کہ ساڑھے بارہ سو برس تک تمام مسلمانان اہل سنت بیس اور بیس سے زائد کو جو سنت اور قابل عمل سمجھتے رہے وہ صحیح نہیں ہے۔

تو ہماری گزارش ہے کہ املوی صاحب ہماری اس تحقیق کی تقلید کرنا چاہتے ہیں تو بسم اللہ وہ صاف صاف لفظوں میں اس کا اعلان کر دیں کہ اگرچہ اہل حدیث آٹھ کو سنت اور قابل عمل سمجھتے ہیں مگر اسی کے ساتھ ساڑھے بارہ سو برس تک تمام مسلمانان اہل سنت بیس اور بیس سے زائد کو جو سنت اور قابل عمل سمجھتے رہے وہ بھی بالکل صحیح ہے جیسا کہ ہم نے صاف صاف لفظوں میں اعلان کر دیا ہے۔

اس تمہید کے بعد اب ہم تفصیلی جواب عرض کرنا چاہتے ہیں مگر ہمارے نزدیک اسکی مناسب صورت یہ رہے گی کہ صفحات آئندہ کے دو حصے کر کے اوپر کے حصے میں بجنسہ پوری رکعات تراویح آپ کے سامنے رکھیں اور نیچے کے حصے میں اسکی جن بحثوں اور فقروں پر املوی صاحب نے کلام کیا ہے اس کا جواب پیش کریں۔

اس لئے مہربانی کر کے آئندہ صفحات میں آپ پہلے رکعات تراویح کا مضمون پڑھیے پھر جہاں حاشیہ کا نشان لگا ہو وہاں پہونچ کر اس نشان کے نمبر کا فٹ نوٹ پڑھیے جس میں آپ کو املوی صاحب کے اس اعتراض کا جواب ملے گا جو انھوں نے اس مضمون پر کیا ہے۔

Marfat.com

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ وکفی وسلام علی عبادہ الذین اصطفی۔ امّا بعد

ہندستان کے فرقہ اہل حدیث نے رکعات تراویح کے باب میں تقریباً سو برس سے جو شور وغوغا مچا رکھا ہے اس کا وجود پہلے کبھی نہیں تھا۔ تمام دنیائے اسلام میں بیس یا بیس سے زیادہ رکعتیں پڑھی جاتی تھیں اور باہم کوئی رسالہ بازی یا اشتہار بازی نہیں ہوتی تھی بلکہ حضرت عمرؓ کے زمانہ سے لے کر اس غوغا کے پہلے تک دنیا کی کسی مسجد میں تراویح کی صرف آٹھ رکعتیں نہیں پڑھی جاتی تھیں یعنی تقریباً ساڑھے بارہ سو برس تک تمام مسلمانان اہل سنت بیس اور بیس سے زائد ہی کو سنت اور قابل عمل سمجھتے رہے۔ ساڑھے بارہ سو برس کے بعد فرقہ اہل حدیث نے یہ جدید انکشاف کیا کہ اب تک جو مسلمان کرتے یا سمجھتے رہے ہیں نہ صحیح نہیں ہے، صحیح یہ ہے کہ صرف آٹھ رکعتیں سنت اور قابل عمل ہیں۔

ہم اپنی اس مختصر تحریر میں اہل حدیث کے اس جدید انکشاف کی حقیقت کو واضح کرنا چاہتے ہیں، ہم کو امید ہے کہ اگر ٹھنڈے دل سے ہمارے معروضات کو پڑھا جائیگا تو منکشف ہو جائے گا کہ اہل حدیث کا یہ دعوی بالکل بے بنیاد ہے اور ان کا یہ انکشاف سراسر غلط ہے۔

ساڑھے بارہ سو سال سے مسلمانوں کا کیا عمل رہا ہے

سب سے پہلے میں اپنے اس دعوی کے ثبوت میں کچھ عرض کرنا چاہتا ہوں جو ساڑھے بارہ سو سال تک مسلمانوں کے عمل کے باب میں میں نے کیا ہے۔ سنئے! امام بیہقی نے

Marfat.com

سنن کبریٰ ص۴۹۶ ج۲ میں سائب بن یزید کی روایت سے نقل کیا ہے کہ حضرت عمرؓ کے
زمانہ میں لوگ رمضان میں بیس رکعتیں پڑھا کرتے تھے اور حضرت عثمانؓ کے زمانہ میں
تو قیام کی شدت کی وجہ سے لاٹھیوں پر ٹیک لگاتے تھے اور پانچ سطروں کے بعد
روایت کرتے ہیں کہ شتیر بن شکل جو حضرت علیؓ کے اصحاب میں سے تھے رمضان میں
امامت کرتے تھے اور بیس رکعتیں پڑھاتے تھے ۔ اس کے دو سطروں کے بعد روایت
کرتے ہیں کہ حضرت علیؓ نے ایک شخص کو مامور کیا کہ وہ لوگوں کو بیس رکعات پڑھایا کرے
یہ تو حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ اور حضرت علی رضی اللہ عنہم کے زمانہ کا حال ہوا
حضرت علیؓ کی شہادت سنہ ۴۰ھ میں ہوئی ہے اور حضرت علیؓ کی وفات کے ۲۳ برس
بعد سنہ ۶۳ھ میں حرہ کا خونیں واقعہ پیش آیا ہے ۔ امام مالکؒ کا بیان ہے کہ حرہ سے
پہلے سے اب تک کہ سو سال سے زائد ہوتے ہیں، مدینہ میں یہ عمل در آمد رہا ہے کہ ۳۹
رکعت تراویح پڑھی جاتی رہی اور اس کی تائید صالح مولی التوأمہ کے بیان سے ہوتی
ہے، امام مالک اور صالح کی بتائی ہوئی تعدادوں میں جو فرق ہے وہ وتر کی رکعات
فرق کی وجہ سے پیدا ہوا ہے، بہر حال دونوں بیانوں میں قدر مشترک یہ ہے کہ حرہ
پیشتر سے مدینہ میں بیس سے زائد پڑھنے کا معمول تھا ۔ معاذ ابو حلیمہ صحابی ہیں اور انکی
شہادت حرہ کے دن ہوئی ہے، ان کے باب میں ابن سیرین کی شہادت ہے کہ وہ
رمضان میں اکتالیس رکعتیں پڑھا کرتے ان تینوں بیانوں کے لئے دیکھو تحفۃ الاحوذی
(ص۷۴ ج ۲)

نافع حضرت ابن عمرؓ کے مولی، اور حضرت عائشہؓ، حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت
ابو رافعؓ کے شاگرد تھے، ان کا بیان ہے کہ میں نے تو لوگوں کو چھتیس تراویح اور تین وتر
پڑھتے ہوئے دیکھا اور پایا ہے (تحفۃ الاحوذی ص۷۳، ج ۲) نافع کی وفات
سنہ ۱۱۷ھ میں ہوئی ۔

داؤد بن قیس کا بیان ہے کہ میں نے عمر بن عبدالعزیز المتوفی سنہ ۱۰۱ھ
ابان بن عثمان المتوفی سنہ ۱۰۵ھ کے زمانہ میں مدینہ کے لوگوں

چھتیس رکعتیں پڑھتے ہوئے دیکھا ہے (قیام اللیل صہ۹۱) نیز عمر بن عبد العزیزؒ نے قاریوں کو چھتیس رکعت پڑھنے کا حکم دیا تھا (قیام اللیل صہ۹۲)

بہر حال امام مالک المتوفی ۱۷۹ھ کے زمانہ تک مدینہ میں چھتیس یا اڑتیس یا اکتالیس کا معمول تھا، یا یوں کہیئے کہ چھتیس کا معمول تھا اور عدد کا اختلاف وتر کے عدد کے اختلاف سے ہے۔

امام مالک کے بعد بھی وہاں یہی معمول رہا چنانچہ امام ترمذی المتوفی ۲۷۹ھ نے اکتالیس کا ذکر کر کے فرمایا ہے کہ اہل مدینہ کا اسی پر عمل ہے اور مدینہ ہی پر کیا موقوف ہے ظاہر ہے کہ جہاں امام مالک کے متبعین تھے سب جگہ چھتیس پر عمل تھا، جیسا کہ مذہب مالکیہ کی تصنیفات شاہد ہیں۔

مکہ معظمہ میں حضرت عطا بن ابی رباح کے زمانہ تک بیس پر عمل تھا (مصنف ابن ابی شیبہ) عطاء کی وفات ۱۱۴ھ میں ہوئی ہے اور نافع بن عمر کا بیان ہے کہ ابن ابی ملیکہ ہم کو رمضان میں بیس رکعتیں پڑھایا کرتے تھے، ابن ابی ملیکہ کی وفات ۱۱۷ھ میں ہوئی ہے اور امام شافعی المتوفی ۲۰۴ھ کے بیان کے موجب بھی مکہ میں بیس پر عمل تھا۔ ترمذی میں ہے هكذا ادركت ببلدنا بمكة يصلون عشرين یعنی میں نے اپنے شہر مکہ میں لوگوں کو بیس رکعت پر عامل پایا (تحفۃ الاحوذی صہ۷۶) اور چونکہ امام شافعی خود بیس کے قائل تھے، اس لئے ان کے بعد مکہ اور مکہ کے علاوہ ہر جگہ جہاں انکے متبعین تھے سب بیس پر عمل کرتے تھے جیسا کہ شافعیہ کی کتب فقہ جو امام شافعیؒ کے بعد سے اب تک لکھی گئی ہیں سب اسکی شہادت دے رہی ہیں۔

اب رہا عراق (کوفہ و بصرہ وغیرہ) تو معلوم ہو چکا ہے کہ وہاں حضرت علیؓ کے حکم سے بیس پر عمل تھا اور حضرت عبد اللہ بن مسعود بھی بیس پڑھتے تھے (تحفۃ الاحوذی صہ۷۵ ج ۲)

کوفہ میں اسود بن یزید المتوفی ۷۵ھ چالیس رکعتیں پڑھا کرتے تھے (تحفۃ الاحوذی صہ۷۳، ج ۲)

Marfat.com

یہ واضح رہے کہ اسود حضرت عمرؓ، حضرت معاذ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت حذیفہؓ، حضرت بلال اور دوسرے کبار صحابہؓ کے صحبت یافتہ تھے اور سوید بن غفار المتوفی سنہ ۸۱ھ جو حضرت علیؓ اور ابن مسعودؓ کے صحبت یافتہ تھے وہ بھی بیس رکعتیں پڑھایا کرتے تھے۔ (بیہقی صہ ۴۹۶، ج ۲)

اور حارث اعور جو اصحاب حضرت علیؓ میں تھے بیس رکعتیں پڑھایا کرتے تھے (مصنف) نیز علی بن ربیعہ جو حضرت علیؓ و سلمان فارسیؓ کے شاگرد تھے وہ بھی بیس رکعت تراویح اور تین رکعت وتر پڑھایا کرتے تھے (مصنف) اور سعید بن جبیر جو حضرت ابن عباس اور دوسرے صحابہؓ کے شاگرد اور بہت بڑے امام تھے وہ اٹھائیس اور چوبیس رکعتیں پڑھا کرتے تھے (تحفۃ الاحوذی صہ ۷۳، ج ۲) آپ کی شہادت سنہ ۹۵ھ میں ہوئی، اور امام کوفہ سفیان ثوری المتوفی سنہ ۱۶۱ھ بیس رکعتوں کے قائل تھے (تحفۃ الاحوذی صہ ۷۵ ج ۲) اور حضرت امام اعظم المتوفی سنہ ۱۵۰ھ کے بعد تو ظاہر ہے کہ ان کے تمام متبعین کا عمل بیس پر تھا جیسا کہ خود مخالفین کو تسلیم ہے تحفۃ الاحوذی میں ہے دھو قول الحنیفۃ اور جیسا کہ امام محمد کے بعد کی تصنیفات سے لیکر آج تک کی کتابیں شاہد ہیں۔

بصرہ میں زرارہ بن اوفی جو حضرت ابو ہریرہؓ، ابن عباسؓ، عمران بن حصینؓ انسؓ اور حضرت عائشہ کے شاگرد ہیں۔ پہلے دو عشرہ میں ۲۰ اور عشرہ اخیرہ میں ۲۴ رکعتیں پڑھایا کرتے تھے (تحفۃ الاحوذی صہ ۷۳، ج ۲) ان کی وفات سنہ ۹۳ھ میں ہوئی ہے۔

اور عبد الرحمٰن بن ابی بکرؓ و سعید بن الحسن و عمران عبدی سنہ ۸۳ھ سے قبل بصرہ کی جامع مسجد میں پانچ ترویحے یعنی بیس رکعتیں پڑھایا کرتے تھے اور آخری عشرہ میں ایک ترویحہ کا اضافہ کر دیتے تھے۔ (قیام اللیل صہ ۹۲) اور ابو مجلز المتوفی سنہ ۱۰۰ھ یا ۱۰۹ھ چار ترویحوں یعنی سولہ رکعتوں میں ایک منزل سنایا کرتے تھے (قیام اللیل صہ ۹۲)

Marfat.com

بغداد میں امام احمد المتوفی سنہ ۲۳۵ھ بیس رکعتوں کے قائل تھے، جیساکہ ابن رشد مالکی نے بدایۃ المجتہد ص۱۹۲ میں لکھا ہے اور یہی حنبلی مذہب کی کتب فقہ میں مذکور ہے، مقنع ص۱۰۳ میں ہے ثم التراویح وھی عشرون رکعۃ یقوم بھا فی رمضان جماعۃ۔ یعنی پھر تراویح اور وہ بیس رکعت ہے اس کو رمضان میں باجماعت ادا کرے۔ مقنع کی نسبت خود اس کے مصنف کی تصریح ہے:۔

ھذا الکتاب فی الفقہ علی مذھب ابی عبد اللہ محمد بن احمد بن حنبل — یعنی یہ امام احمد کے مذہب کے مطابق فقہ کی کتاب ہے۔

اسی طرح داؤد ظاہری المتوفی سنہ ۲۷۰ھ بھی بیس کے قائل تھے (بدایۃ المجتہد ص۱۹۲، ج ۱) لہذا ان حضرات کے متبعین کا بھی بغداد اور غیر بغداد میں بیس پر عمل تھا۔

ائمہ خراسان میں عبداللہ بن مبارک المتوفی سنہ ۱۸۱ھ بیس کے قائل تھے (ترمذی) اور اسحٰق بن راہویہ المتوفی سنہ ۲۳۸ھ چالیس رکعت کے قائل تھے (ترمذی) پس ان کے ماننے والے بھی آٹھ سے زیادہ پر عامل تھے۔

یہ تھے عہد فاروقی سے لے کر تیسری صدی کے تقریباً اوسط تک کے علماء وائمہ کے مذاہب رکعات تراویح کے باب میں، اور یہ تھا اس عہد کے مسلمانوں کا معمول۔ مکہ، مدینہ، کوفہ، بصرہ، بغداد اور بلاد خراسان میں۔ ایک بار آپ اسکو پھر پڑھ جائیے، اور دیکھئے کہ کوئی بھی آٹھ رکعت پر اکتفا کرنے کا قائل تھا اور کہیں بھی اس پر عمل تھا؟

اس کے بعد سنئے کہ تیسری صدی کے وسط سے پہلے ہی ائمہ اربعہ ابوحنیفہؒ، مالکؒ، شافعیؒ اور احمدؒ اپنی اپنی فقہ کی تعلیم اپنے اپنے شاگردوں کو دے کر دنیا سے رخصت ہو چکے تھے، اور ان کے فقہی مسالک کی اشاعت اور ان پر عمل شروع ہو چکا تھا، جو آج تک جاری ہے، آج ان چاروں اماموں کی کتب فقہیہ ہزاروں کی تعداد میں موجود ہیں، ان میں سے کسی میں آٹھ پر اکتفاء کی تعلیم نہیں دی گئی، یہ صحیح ہے کہ

Marfat.com

تیسری صدی کے وسط سے پہلے اور بعد میں ان چاروں کے علاوہ بعض دوسرے ائمہ کے مسلک کا اتباع بھی کچھ کچھ عرصہ تک کے لئے ہوتا رہا ہے، جیسے سفیان ثوری اور داؤد ظاہری کے مسلک پر عمل، مگر لطف یہ ہے کہ یہ حضرات بھی آٹھ پر اکتفاء کے قائل نہیں تھے، بلکہ بیس کے قائل تھے۔ بیس اور بیس سے زائد پر اُمت محمدیہ کے اس قدیم عملدر آمد اور ائمہ وعلمائے سلف وخلف کے اس کو پسند اور اختیار کرنے کے مقابل میں آٹھ رکعات پر عمل کرنے کو سامنے رکھئے اور کتابوں کی ورق گردانی کیجئے تو حضرت عمرؓ کے بعد سے تیرھویں صدی کے اواخر تک دنیائے اسلام میں کسی ایک جگہ بھی اس پر عمل ہونے کا ذکر آپ کو نہیں مل سکتا اور پوری قوت صرف کرنے کے بعد بھی اس طویل مدت میں آٹھ پر عمل درآمد کی تصریح کہیں بھی نہیں دکھائی جا سکتی اور اس کا کوئی گھٹیا سے گھٹیا ثبوت بھی پیش نہیں کیا جا سکتا[1]، زیادہ سے زیادہ اس سلسلہ میں سُنن سعید بن منصور سے سائب بن یزید کا وہ اثر پیش کیا جا سکتا ہے جس میں مذکور ہے کہ "ہم حضرت عمرؓ کے زمانہ میں گیارہ رکعات پڑھتے تھے لیکن سعید بن منصور کی یہ روایت نہ قابل وثوق ہے نہ ہمارے بیان کے خلاف، اس لئے کہ سائب کے اس بیان کے ناقل محمد بن یوسف ہیں اور محمد بن یوسف کے پانچ شاگرد ہیں اور

---

(۱) اس پوری بحث کا کوئی جواب اطہری صاحب کے پاس نہیں ہے نہ آٹھ پر عمل ہونے کا کوئی ثبوت ہی ان کی جھولی میں ہے اس لئے آٹھ پر عمل درآمد کا ثبوت دینے کے بجائے انھوں نے کچھ دور ازکار باتیں کی ہیں جن کی دھجیاں "تمہید" میں بکھیری جا چکی ہیں۔

Marfat.com

ان پانچوں کے بیان باہم مختلف ہیں، جیسا کہ نیچے دیئے ہوئے نقشہ سے ظاہر ہے۔

سائب بن یزید
↓
محمد بن یوسف

۱ امام مالکؒ	۲ یحیی قطان	۳ عبدالعزیز بن محمد	۴ ابن اسحاق	۵ عبدالرزاق کا شیخ
حضرت عمرؓ نے ابی بن کعب اور تمیم داری کو حکم دیا کہ وہ لوگوں کو گیارہ رکعتیں پڑھائیں (کیا عمل ہوا اس کا کوئی ذکر نہیں)	حضرت عمرؓ نے ابی اور تمیم پر لوگوں کو جمع کیا۔ پس وہ دونوں گیارہ رکعتیں پڑھتے تھے (اس میں حضرت عمرؓ کے حکم کا ذکر نہیں ہے)	ہم حضرت عمرؓ کے زمانہ میں گیارہ رکعتیں پڑھتے تھے (اس میں نہ حکم کا ذکر ہے نہ ابی و تمیم کا)	ہم حضرت عمرؓ کے زمانہ میں بماہ رمضان تیرہ رکعتیں پڑھتے تھے (اس میں بھی حکم اور ابی و تمیم کا ذکر نہیں ہے اور گیارہ کے بجائے تیرہ کا ذکر ہے)	حضرت عمرؓ نے اکیس رکعت کا حکم دیا، (اس میں گیارہ کے بجائے اکیس کا ذکر ہے)

پس اصول حدیث کی رو سے یہ روایت مضطرب[۱] ہے اور نہ اس حالت میں

(۱) اس پر ملتانی صاحب نے کلام کیا ہے مگر چونکہ اس بحث سے پہلے کے چھ صفحات کا کوئی جواب

Marfat.com

جب تک کہ کسی ایک طریق کو اصول کے مطابق ترجیح نہ دی جائے یا تمام طرق میں

نہیں بنتا تھا اس لئے انوار مصابیح کے ابتدائی صفحات میں اس بحث کو بھی وہ گول کر گئے اور ایک سو اٹھاسی صفحوں کے بعد اس بحث کا انھوں نے جواب دینا شروع کیا ہے۔

بہرحال اس حدیث کو مضطرب کہنے پر انھوں نے وہی اپنے استاد کا پٹا پٹایا اعتراض کیا ہے کہ ایسی روایت کو مضطرب کہنا جس میں ترجیح یا تطبیق ممکن ہو اصول حدیث سے بے خبری کی دلیل ہے (ص ۱۹)

لیکن جن عبارتوں کو دلیل میں پیش کیا ہے ان میں سے کوئی بھی ان کے مدعا پر دلالت نہیں کرتی بلکہ ابن صلاح کا یہ قول کہ ترجیح یا تطبیق کے امکان کی صورت میں کسی روایت پر وصف مضطرب کا اطلاق نہیں ہوتا اس بات کی صاف دلیل ہے کہ صورت اضطراب پائے جانے کی وجہ سے اسم اضطراب کا اطلاق ہو سکتا ہے اور یہی واقعہ بھی ہے اس لئے کہ ابن صلاح سے کہیں افضل اور اعلیٰ ائمہ حدیث ترجیح یا تطبیق کے امکان کے باوجود بھی صورت اضطراب پائے جانے کی وجہ سے اضطراب کا اطلاق کرتے ہیں، دیکھو امام ترمذی لکھتے ہیں وحدیث زید ابن ارقم فی اسنادہ اضطراب اور اسی کے ساتھ تطبیق کی یہ صورت بھی ذکر کرتے ہیں کہ سألت محمداً عن ھذا فقال یحتمل ان یکون قتادۃ روی عنھما جمیعا (تحفۃ الاحوذی ص ۱۵ ج) اسی طرح ایک دوسری حدیث کی نسبت فرماتے ہیں ھذا حدیث فیہ اضطراب حالانکہ خود ہی اس کے ایک طریق کو ترمذی نے ترجیح بھی دی ہے، مبارک پوری صاف لکھتے ہیں ان الترمذی رجح روایۃ اسرائیل (تحفۃ الاحوذی ص ۲۳، ج ۱)

اب اعظمی صاحب سے پوچھئے کہ اصول حدیث سے آپ کے استاد بے خبر تھے یا امام ترمذی، اسی طرح امام بخاری نے ایک حدیث کی نسبت فرمایا ہے وھو حدیث فیہ اضطراب والصحیح عن ابن عمر موقوف (تحفۃ الاحوذی ص ۴۹، ج ۲)

دیکھئے امام بخاری اس کو مضطرب بھی کہتے ہیں اور اس کے وقف کو ترجیح بھی دے

تطبیق : دی جائے اس وقت تک اس روایت کو کسی مدعا کے ثبوت میں پیش کرنا

رہے ہیں، اب امام بخاری کی نسبت کیا ارشاد ہے ؟

اس کے بعد الموی صاحب نے راویوں کے اختلاف بیان کو لفظی اختلاف کہہ کر لکھا ہے کہ "تلخیص کے بعد اختلاف کی صرف دو صورتیں قابل ذکر نکلتی ہیں ص۱۹۱" حالانکہ آگے چل کر (ص۱۹۰) میں ایک تیسرے اختلاف کو بھی رکعات سے نقل کیا ہے لہذا صرف دو کیسے ہوئے؟ سچ ہے انك لاتحسن الحساب ،

الموی صاحب نے ان اختلافات بیان کی نسبت جو کچھ لکھا ہے اس پر ہم آگے بحث کریں گے

ایک ضروری تنبیہ

گیارہ رکعت کے اثر پر رکعات تراویح میں دو جگہ دو حیثیتوں سے بحث کی گئی ہے ایک اس جگہ ساڑھے بارہ سو سال کے تعامل کی بحث میں اس حیثیت سے کہ اس اثر سے گیارہ پر عملدرآمد کا ثبوت ہوتا ہے یا نہیں، دوسری جگہ فرمان فاروقی کی بحث میں اس حیثیت سے کہ حضرت عمرؓ نے گیارہ کا حکم دیا تھا یا نہیں، الموی صاحب نے ان دونوں بحثوں اور حیثیتوں کو الگ الگ رکھتے ہوئے اپنے کو جواب سے عاجز پاکر یہ نازیبا حرکت کی ہے کہ دونوں کو ایک ساتھ جوڑ دیا ہے اور اپنے عوام اور ان اہل علم کو جنھوں نے رکعات تراویح پڑھنے کی زحمت گوارا نہیں کی ہے اس فریب میں مبتلا کرنا چاہا ہے کہ گیارہ والے اثر پر رکعات میں جو لکھا گیا ہے اس کا بھی ہم نے جواب دے دیا۔

آپ ان کی کتاب کے ص۲۰۹ تا ص۲۱۱ کو پڑھ جائیے تو آپ کو نظر آئے گا کہ وہ رکعات ص۳ کا جواب دیتے دیتے ص۳۰ و ص۳۰ کا جواب دینے لگتے ہیں اور اس کے بعد پھر ص۱۰ و ص۱۱ کا جواب شروع کر دیتے ہیں، اس خلط مبحث سے الموی صاحب کا کیا فائدہ ہے؟ تو سنئے کہ یہاں پر یعنی رکعات کے ابتدائی حصہ میں مصنف رکعات نے یہ دعوی کرنے کے بعد کہ حضرت عمرؓ کے بعد سے تیرھویں صدی کے اواخر تک ...... آٹھ پر عملدرآمد کی تصریح کہیں بھی

Marfat.com

درست نہیں ہے، قدمائے محققین نے دونوں صورتیں اختیار کی ہیں، چنانچہ

نہیں دکھائی جا سکتی" (صٓ) یہ لکھا ہے کہ "زیادہ سے زیادہ اس سلسلہ میں سنن سعید بن منصور سے سائب بن یزید کا وہ اثر پیش کیا جا سکتا ہے جس میں مذکور ہے کہ ہم حضرت عمرؓ کے زمانہ میں گیارہ رکعت پڑھتے تھے لیکن سعید بن منصور کی یہ روایت نہ قابل وثوق ہے نہ ہمارے بیان کے خلاف"۔ صٓ

اس روایت کا مصنف رکعات کے خلاف نہ ہونا تو صاف ظاہر ہے اس لئے کہ اس میں حضرت عمرؓ کے زمانہ میں گیارہ رکعت (مع وتر) پڑھنے کا ذکر ہے اور مصنف رکعات حضرت عمرؓ کے بعد سے آٹھ (بلا وتر) پر عملدرآمد کا انکار کرتے ہیں۔

اب رہا قابل وثوق نہ ہونا تو اسکی مفصل وجہ آپ کے سامنے ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اس روایت میں راویوں کا بیان مختلف ہے اور اس اختلاف کے باقی رہتے ہوئے وہ قابل استدلال نہیں ہے لہذا اس اختلاف کو قدمائے محققین نے دو طرح دور کیا ہے، ایک یہ کہ اس روایت میں گیارہ کا لفظ وہم ہے، اکیس صحیح ہے، دوسرے یہ کہ پہلے گیارہ کا حکم تھا تو گیارہ پڑھتے تھے بعد میں اکیس کا حکم ہو گیا تو اکیس پڑھنے لگے۔ اب اگر رفع اختلاف کی ان دونوں صورتوں میں کوئی ایک اختیار کر لیتے ہیں تو یا تو گیارہ کا ثبوت ہی نہیں ہوتا ہے یا ہوتا ہے تو ساتھ ہی اس کا موقوف ہو جانا بھی ثابت ہوتا ہے لہذا مصنف رکعات کا یہ دعویٰ بالکل صحیح ہے کہ حضرت عمرؓ کے بعد سے گیارہ پر عمل نہیں ہوا بلکہ ان کے زمانہ میں بھی یا تو اس پر عمل ہی نہیں ہوا یا ہوا تو ان ہی کے زمانہ میں موقوف بھی ہو گیا۔

اس بحث کا جواب اس کے سوا اور کچھ نہیں ہو سکتا تھا کہ الموی صاحب کسی قدیم محقق محدث سے ان روایتوں کا ترجیح دینا نقل کرتے ہیں جن میں یہ مذکور ہے کہ ہم گیارہ پڑھتے تھے یا ابی و تمیم ... گیارہ پڑھاتے تھے۔

یا ایسی تطبیق نقل کرتے کہ اکیس کا موقوف ہونا اور گیارہ کا باقی رہنا ثابت ہو تا مگر ان دونوں باتوں سے وہ عاجز تھے اور آج بھی عاجز ہیں اور انھیں پر کیا موقوف ہے ان کی ٹولی کے

Marfat.com

ن عبدالبر مالکی المتوفی سنہ ۴۶۲ھ نے گیارہ اور اکیس میں اکیس کو صحیح قرار دیا ہے گیارہ کو راوی کا وہم بتایا ہے اور اس کے ساتھ تطبیق کی یہ صورت بھی لکھی ہے کہ پہلے گیارہ کا حکم رہا ہو، پھر قیام میں تخفیف کے لئے گیارہ کے بجائے اکیس تیس کر دی گئی ہوں۔ (تحفۃ الاحوذی ص۷۴ ج ۲) اور زرقانی مالکی نے اسی تطبیق کو ترجیح دی ہے اور کہا ہے کہ بیہقی نے بھی مختلف روایتوں کو اسی طرح جمع کیا ہے تحفۃ الاخیار ص۱۹۱ زرقانی شرح موطا ص۲۱۵ ج ۱) اور کچھ شبہ نہیں کہ ترجیح سے

سی بھی چھوٹے بڑے مولوی کے بس کی یہ بات نہیں ہے اس لئے سائب بن یزید کی روایت میں محمد بن یوسف کے شاگردوں کے مختلف بیانات کے نقشہ کو جو رکعات ص۳۹ میں یا گیا ہے انھوں نے بالکل نظر انداز کر دیا ہے اور اس کے بجائے رکعات تراویح ص۳۹ کی مختصر عبارت کو نقل کرکے جواب دینے کی کوشش کی ہے وہ عبارت یہ ہے کہ "اگلے محدثین میں سے کسی ایک محدث سے بھی ثابت نہیں کیا جا سکتا کہ اس نے تیرہ اور اکیس کے مقابل میں گیارہ کو ترجیح دی ہے۔"

اور چونکہ رکعات ص۳۹ پر محمد بن یوسف کے شاگردوں کے اختلاف بیان کا نقشہ سامنے نہیں ہو اس لئے مولوی صاحب نے ص۲۰ میں بیان مذاہب ائمہ وعلماء کے سلسلہ کی دو عبارتیں (جن میں سے ایک میں امام مالک کا قول ہو کہ جس بات پر لوگوں کو حضرت عمرؓ نے جمع کیا وہی مجھ کو زیادہ پسند ہے اور وہ گیارہ رکعتیں ہیں اور دوسری میں ابن العربی کی نسبت یہ بیان ہے کہ انھوں نے گیارہ ہی کو پسند کیا ہے) نقل کرکے لکھ دیا کہ "بعضے امام المحدثین نے گیارہ کو ترجیح دی ہے اور ابن العربی نے گیارہ ہی کو اختیار کیا ہے" ص۲۰

سوال از آسمان و جواب از ریسمان اسی کو کہتے ہیں مولانا! سوال یہ نہیں ہے کہ کسی نے اپنے عمل کے لئے گیارہ کو پسند یا اختیار کیا ہے یا نہیں، سوال یہ ہے کہ سائب کی روایت میں مالکؒ، یحییٰ، عبدالعزیز، ابن اسحاق اور شیخ عبدالرزاق میں سے کس کا بیان ازروئے اصول روایت راجح ہے اور کس کا مرجوح؟ آپ خود ہی [illegible]

کام نہ لینے کی صورت میں تطبیق کی یہی صورت متعین ہے اس لئے کہ جو کچھ اختلاف ہے، سائب کے شاگرد محمد بن یوسف کی روایت میں ہے۔ سائب کے ایک دوسرے شاگرد یزید بن خصیفہ ہیں ان کی روایت میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔یزید کے کُل شاگرد بلا اختلاف سائب کا یہ بیان نقل کرتے ہیں کہ ہم حضرت عمرؓ کے زمانہ میں بیس رکعتیں پڑھا کرتے تھے، اب یا تو یزید بن خُصیفہ کی روایت کے مقابلہ میں محمد بن یوسف کی روایت کو ناقابل وثوق قرار دیا جائے اس لئے کہ یزید کے شاگردوں کے بیان میں باہم اختلاف نہیں ہے اور محمد بن یوسف کے شاگردوں کے بیان میں باہم اختلاف ہے یا پھر محمد بن یوسف کی روایت کے اس طرق کو قابل اعتبار سمجھا جائے جو یزید کی روایت کے ساتھ متفق ہوسکتا ہو یعنی اکیس والا طریق، اور یہ بھی نہیں تو محمد بن یوسف کے تمام طرق میں اس طرح تطبیق دی جائے کہ وہ یزید کی روایت سے نہ ٹکرائیں جیسا کہ ابن عبدالبر اور زرقانی وغیرہما نے کیا ہے۔ بہر حال سنن سعید بن منصور کی روایت ترجیح یا تطبیق کے

دلائے کہ کیا امام مالک اور ابن العربی نے حدیث سائب میں تیرہ اور اکیس والی روایتوں کا ذکر کر کے ان کے مقابلہ میں گیارہ والی روایت کو ترجیح دی ہے جیسا کہ ابن عبدالبر نے گیارہ اور اکیس والی دونوں روایتوں کا ذکر کر کے اکیس والی کو راجح اور گیارہ والی کو وہم کہا ہے یا جس طرح حدیث سائب کی تیرہ والی روایت کو اپنی سند سے بیان کر کے محمد بن اسحٰق نے کہا ہے کہ یہی میرے نزدیک زیادہ ثابت اور سائب کی حدیث ہونے کی سزاوار ہے۔ اسی طرح امام مالکؒ نے بھی سائب کی حدیث میں گیارہ والی روایت کو اپنی سند سے بیان کر کے کہا ہے کہ یہ میرے نزدیک زیادہ ثابت ہے، اگر نہیں تو مخلوق خدا کو کیوں دھوکا دے رہے ہیں؟ امام مالکؒ نے آپ کی نقل کردہ عبارت میں گیارہ کی نسبت یہ ضرور کہا ہے کہ وہ مجھ کو زیادہ پسند ہے، لیکن یہ نہیں کہا ہو کہ روایات حدیث سائب میں گیارہ والی روایت پختہ ہے، اس کے علاوہ ھو احب الی اور

Marfat.com

بغیر قابل اعتماد نہیں ہے اور ترجیح و تطبیق کے بعد ہمارے دعوی پر ان سے کوئی اثر نہیں پڑسکتا، اس لئے کہ ترجیح کے بعد گیارہ کا ثبوت ہی نہیں ہوگا اور تطبیق کے بعد یہ ثابت ہوگا کہ عہد فاروقی میں ابتداءً چند روز اس پر عمل ہوا، اسکے بعد عہد فاروقی ہی میں اس پر عمل موقوف ہوگیا اور جب سے موقوف ہوا اس وقت سے تیرھویں صدی کے اواخر تک پھر کبھی اس پر عملدرآمد نہیں ہوا، یہی وجہ ہے کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے جہاں حضرت عمرؓ کے تراویح قائم کرنے اور بعد میں اس پر عمل درآمد کا ذکر کیا ہے تو اس عہد میں یا اسکے بعد گیارہ کا ذکر بھولے سے بھی نہیں کیا ہے۔ فرماتے ہیں:۔

فلما جمعهم عمرؓ علی ابی کان یصلی بهم عشرین رکعة و یوتر بثلاث وکان یخفف فی القراءة بقدر ما زاد من الرکعات لان ذلك اخف علی المامومین من تطویل الرکعات،

پس جب حضرت عمرؓ نے انکو ابی پر جمع کیا تو وہ ان لوگوں کو بیس رکعت پڑھایا کرتے تھے اور تین رکعت وتر پڑھتے تھے اور جتنی رکعتیں زیادہ ہوگئی تھیں ان کے لحاظ سے قرأت میں تخفیف کرتے تھے اسلئے کہ رکعتوں کے لمبے کرنے سے یہ مقتدیوں پر آسان ہے۔

ثم کان طائفة من السلف

پھر ایک گروہ سلف کا

ہو اثبت یا ہو ارجح درایۃ میں لازم بھی نہیں ہے، اس کے بعد ابن العربی کے گیارہ کو ترجیح دینے کا بیان مئوی صاحب نے جس قابلیت سے تحریر کیا ہے بس سُننے کے لائق ہے فرماتے ہیں:۔ "یہ ابن العربی وہ ہیں جنھوں نے جامع ترمذی کی شرح لکھی ہے اس لئے کم از کم ترمذی میں بیس کی جو روایت حضرت عمر اور حضرت علی رضی اللہ عنہما کی طرف منسوب کی گئی ہے وہ ان کے علم میں تھی۔ اس کے باوجود انھوں نے گیارہ کو اختیار کیا تو اس کے صاف معنی یہ ہیں کہ ان کے نزدیک بیس والی روایت قابل اعتماد نہیں ہے اور

Marfat.com

يقومون باربعين ركعة و يوترون بثلث آخرون بست وثلثين واوتروا بثلث وهذا كله حسن سائغ

چالیس رکعات تراویح اور تین رکعت وتر پڑھتا تھا اور دوسرے کچھ لوگ چھتیس رکعت تراویح اور تین وتر پڑھتے تھے اور یہ سب اچھا اور خوشگوار ہے۔

عہد فاروقی سے لے کر ہزار بارہ سو سال تک امت کے علماء و فقہاء اور عامۂ مسلمین کے ایسے وسیع پیمانہ پر عملدرآمد کو اہل حدیث کوئی اہمیت نہ دیں تو انکی ناواقفیت ہو ورنہ حقیقت میں وہ کسی کھری اور بالکل صحیح السند روایت سے کہیں بڑھ کر مستحکم اور قابل وثوق دلیل ہے۔ حضرت عبداللہ بن مبارک جن کی امامت اور علمی جلالت مسلم اور متفق علیہ ہے فرماتے ہیں:۔

اجماع الناس على شئ اوثق في نفسي من سفيان عن منصور عن ابراهيم عن علقمة عن ابن مسعود (كفاية للخطيب ص ۴۳۴)

یعنی ایک طرف کسی بات پر لوگوں کا اتفاق ہو اور دوسری طرف کوئی روایت جو بسلسلۂ سفیان از منصور از ابراہیم از علقمہ از ابن مسعود مروی ہو۔
تو باوجودیکہ یہ سلسلہ دنیا کی سب سے صحیح سندوں میں شمار ہوتا ہے پھر بھی میرے نزدیک اس سے زیادہ قابل اعتماد لوگوں کا اتفاق ہے۔

اس کے مقابل گیارہ ہی والی راجح ہے" (ص ۲۰۵)

یہ ہو الموی صاحب کی حدیث دانی اور اصول حدیث سے انکی باخبری، گفتگو تو ہو رہی ہے سائب بن یزید کی حدیث اور اس کے طرق مختلفہ میں سے کسی ایک کی ترجیح کی کہ اس حدیث میں گیارہ کی روایت راجح ہے یا تیرہ کی یا اکیس کی، اور آپ فرما رہے ہیں کہ ترمذی میں جو حضرت عمر و علی رضی اللہ عنہما کی طرف بیس کی نسبت کی گئی ہے اس کے مقابل میں ابن العربی کے نزدیک گیارہ والی روایت راجح ہے، سوال کیا ہے اور آپ جواب کیا دے رہے ہیں۔

Marfat.com

تنبیہ اوّل

اگر کوئی یہ کہے کہ مولانا مبارک پوری نے امام مالک کی گیارہ والی روایت کو ترجیح دی ہے لہٰذا اس صورت میں گیارہ کا ثبوت ہو جائیگا تو گزارش ہے کہ اولاً تو مولانا نے ترجیح کی بنیاد اس پر رکھی ہے کہ یحییٰ اور عبد العزیز نے امام مالک کی تائید کی ہے مگر مولانا نے غور نہیں کیا کہ یہ تینوں گیارہ کا لفظ بولنے میں تو بیشک متفق ہیں مگر گیارہ کے باب میں تینوں تین بات کہتے ہیں، ایک کہتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے

اس کے علاوہ الموی صاحب نے ابن العربی کی ترجمانی بھی بالکل غلط کی ہے اسلئے کہ وہ کسی روایت کا نام نہیں لیتے نہ اس کو راجح یا مرجوح کہتے بلکہ گیارہ رکعت تراویح پر عمل یا فتویٰ کو انھوں نے اختیار کیا تھا جیسا کہ الموی صاحب خود ہی لکھتے ہیں کہ اسی کو ابن العربی نے بھی اختیار کیا ہے (ص۲۰۰ و ص۲۰۱) اور ابن العربی نے اس کو کیوں اختیار کیا تھا اسکی کوئی وجہ الموی صاحب نے نہ ابن العربی کے حوالہ سے نقل کی، نہ کسی دوسرے کے حوالہ سے، بلکہ اپنی طرف سے ایک طبعزاد وجہ ذکر کی، الحاصل الموی صاحب کوہ کندن کے باوجود بھی سائب کی حدیث کے مختلف طریقوں میں سے گیارہ والے طریق کی ترجیح کسی ایک گرے پڑے محدث سے بھی نقل نہیں کر سکے اور اس سلسلہ میں انھوں نے جو کچھ لکھا ہے وہ سراسر فریب اور سخن سازی ہے۔ اس کے بعد الموی صاحب کو بتانا چاہتا ہوں کہ ابن العربی نے اپنی یہ تحقیق بیان کی ہے کہ رکعات تراویح کی کوئی تعداد معین نہیں ہے نہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی رکعات تراویح کی کوئی تحدید ثابت ہے۔ انھوں نے صراحۃً لکھا ہے کہ اما صلوۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فلا یمکن لها حد، لیکن چونکہ ابن العربی کے نزدیک تراویح قیام اللیل ہے اس لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قیام اللیل کی جتنی رکعتیں تھیں یعنی گیارہ رکعات ابن العربی اتنی ہی رکعتیں پڑھنے کو صحیح سمجھتے ہیں، عارضۃ الاحوذی میں انھوں نے ان سب باتوں کی تصریح کی ہے۔

(سائب کی روایت میں گیارہ والے طریق کو ترجیح دینے کا جو انوکھا ثبوت

Marfat.com

گیارہ کا حکم دیا، دوسرا کہتا ہے کہ ابی اور تمیم گیارہ پڑھتے تھے، تیسرا کہتا ہو کہ ہم گیارہ پڑھتے تھے یعنی روایت کا مضمون بیان کرنے میں تینوں باہم مختلف ہیں۔ لہذا مولانا کو پہلے بتانا چاہیئے کہ تینوں میں کس کا بیان صحیح ہے اور جب وہ تینوں میں سے

الموی صاحب نے پیش کیا ہے اس کا معارضہ بالمثل)

اب ہم الموی صاحب کو بتانا چاہتے ہیں کہ اگر ان باتوں سے جو آپ نے لکھی ہیں یہ لازم آتا ہے کہ امام مالک اور ابن العربی نے سائب کے گیارہ والے طریق کو ترجیح دی ہو تو سُنئے کہ ابن رشد نے لکھا ہو کہ امام مالکؒ نے اپنے ایک قول میں اور ابوحنیفہؒ، شافعیؒ، احمدؒ اور داؤد نے وتر کے سوا بیس رکعتوں کے قیام کو اختیار کیا ہے (اصل عبارت رکعات ص ۱۳ میں پڑھئے) نیز امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ احب الی عشرون (مجھے بیس زیادہ محبوب ہے (قیام اللیل ص ۹۲)

کہئے الموی صاحب یہ وہی امام مالک تو ہیں جنھوں نے گیارہ والی روایت موطا میں ذکر کی ہے اور یہ وہی امام شافعی تو ہیں جنھوں نے بقول آپ کے امام مالک سے اس روایت کو حاصل کیا ہے (دیکھئے انوار مصابیح ص ۲) اس کے باوجود ان دونوں اماموں نے بیس کو اختیار کیا تو اب اسکے صاف معنی یہ ہوئے یا نہیں کہ ان کے نزدیک گیارہ والی روایت قابل اعتماد نہیں ہو اور اس کے مقابل میں بیس ہی والی راجح اور قابل اعتماد ہے

اسی طرح گیارہ والی روایت امام احمد و داؤد کے علم میں بھی یقیناً تھی اس کے باوجود انھوں نے بیس کو اختیار کیا تو بقول آپ کے اس کے بھی صاف معنی یہ ہیں کہ گیارہ والی کے مقابل میں انھوں نے بیس والی کو ترجیح دی اور انھیں حضرات پر کیا موقوف ہے جتنے محدثین نے بیس کو اختیار کیا ہے آپ کے اصول سے ان سب نے گیارہ کے مقابل میں بیس والی کو راجح قرار دیا ہے

نقل مذاہب کے باب میں الموی صاحب کی طرف سے امام ترمذی کے خلاف اظہار بے اعتمادی

الموی صاحب کی جو عبارت ابھی اوپر نقل کی گئی ہے اس کا ایک فقرہ ہے "ترمذی میں بیس کی جو روایت حضرت عمرؓ اور حضرت علی رضی اللہ عنہما کی طرف منسوب کی گئی ہے"۔ یہ فقرہ ببانگ دہل پکار رہا ہے کہ الموی صاحب امام ترمذی کی امانت و دیانت پر اعتماد نہیں کرتے

Marfat.com

ایک کے بیان کو صحیح اور باقی کو وہم قرار دیں گے تو ایک ہی بیان باقی رہ جائیگا اور دوسرے سب کالعدم ہوجائیں گے، لہٰذا ان کا یہ دعویٰ خود ہی غلط ہوجائے گا کہ فلاں نے امام مالک کی تائید کی ہے۔

اور اگر وہ تینوں میں تطبیق دیتے ہیں تو پھر گیارہ اور اکیس کے اختلاف میں بھی (۳)

اسی لئے منسوب کی گئی ہے،، کا ذکر یہ عنوان انھوں نے اختیار کیا ہے اس لئے ہم دو لفظوں کے سوا بالکل المولی صاحب کے الفاظ میں ان کو چیلنج کرتے ہیں کہ" ہم کم از کم نقل مذاہب کے بارے میں تو امام ترمذی کی امانت و دیانت پر اعتماد کرتے ہیں لیکن اگر آپ ان کو خائن، غلط گو اور ناقابل اعتماد سمجھتے ہیں تو صاف صاف اس کا اعلان کیجئے" (دیکھو انوار مصابیح صفحہ ۲۰۹)

(۳) المولی صاحب نے پہلے تطبیق کی راہ اختیار کر کے یحییٰ اور عبدالعزیز اور امام مالکؒ کے بیانوں میں یوں تطبیق کی ہے کہ" تینوں کا مضمون باہم ایک دوسرے کے ساتھ بالکل مربوط ہے اور تینوں کے ملانے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ سائب نے محمد بن یوسف کے سامنے یہ تینوں باتیں کہی تھیں اور گویا اس طرح کہی تھیں کہ حضرت عمرؓ نے ابی بن کعب اور تمیم داری کو امام بنایا اور ان دونوں کو حکم دیا کہ لوگوں کو گیارہ رکعتیں پڑھائیں (ان کے حکم کے مطابق) یہ دونوں گیارہ رکعتیں پڑھاتے تھے اور ہم ان کے پیچھے گیارہ رکعتیں پڑھتے تھے۔ محمد بن یوسف نے اپنے شاگردوں کے سامنے یہ تینوں باتیں بیان کیں، پھر ان کے شاگردوں نے حسب موقع الگ الگ نقل کر دیا۔ بتائیے اس میں کیا تضاد ہے" (انوار مصابیح صفحہ ۱۸۹ و صفحہ ۱۹۹)

المولی صاحب نے یہ تطبیق تو ذکر کر دی لیکن اس صورت میں جو صاحب رکعات کا اصل سوال تھا کہ اگر ان تینوں بیانوں میں تطبیق دیتے ہیں تو" پھر گیارہ اور اکیس کے اختلاف میں بھی وہ تطبیق ہی کا راستہ کیوں نہیں اختیار کرتے" (رکعات صفحہ ۱۱) اس کا المولی صاحب کوئی جواب نہیں دیتے۔ کہئے اصل بحث سے یہ فرار ہے یا نہیں، اب المولی صاحب ہم سے سنیں کہ جب ان کے اقرار کے مطابق محمد بن یوسف کے تین شاگردوں کے بیانوں میں کوئی

وہ تطبیق ہی کا راستہ کیوں نہیں اختیار کرتے، دوسری بنیاد انھوں نے ترجیح کی اس پر رکھی ہے کہ اکیس کی روایت کو تنہا عبدالرزاق اپنی کتاب میں لائے ہیں اور آخر عمر میں وہ نابینا ہو گئے تھے اور ان کی یادداشت میں فرق پڑ گیا تھا اس کے جواب میں عرض ہے کہ عبدالرزاق نے کتاب نابینا ہونے سے پہلے لکھی تھی۔ لہذا نابینائی کے بعد حافظہ خراب ہو جانے سے کتاب کی روایتوں پر کیا اثر پڑیگا؟[۴۴] ہاں نابینائی کے بعد اپنی یاد سے زبانی جو روایتیں انھوں نے

تضاد نہیں ہو بلکہ سائب نے تینوں باتیں کہی تھیں اور محمد بن یوسف نے بھی اپنے شاگردوں سے تینوں باتیں کہی تھیں تو پھر چوتھے شاگرد کے بیان کو بھی ملا کر یہ کیوں نہیں کہتے کہ محمد بن یوسف نے چاروں باتیں کہی تھیں اور گویا (اپنا یہ لفظ یاد رکھئے) اس طرح کہی تھیں کہ حضرت عمرؓ نے ابی بن کعب اور تمیم داری کو امام بنایا اور ان دونوں کو حکم دیا کہ لوگوں کو گیارہ رکعتیں پڑھائیں (ان کے حکم کے مطابق) یہ دونوں گیارہ پڑھاتے تھے اور ہم (ان کے پیچھے) گیارہ رکعتیں پڑھتے تھے۔ پھر حضرت عمرؓ نے ان کو بیس رکعات پڑھانے کا حکم دیا، اسکے بعد اور سب لوگ بیس رکعت پڑھتے رہے، بتائیے اس میں کیا تضاد ہے۔ اس طرح سے نہ صرف محمد بن یوسف کے چاروں شاگردوں کے بیانات میں بلکہ سائب کے دونوں شاگردوں (محمد بن یوسف اور یزید بن خصیفہ) اور یزید کے دونوں شاگردوں ابن ابی ذئب اور محمد بن جعفر کے بیانات میں بھی تطبیق ہو جاتی ہے اور سب بقول آپ کے باہم بالکل مربوط ہو جاتے ہیں۔ کہئے الموی صاحب اب بھی بات سمجھ میں آئی یا نہیں؟ اور یزید بن خصیفہ کے شاگردوں کا اختلاف بیان دور ہو گیا یا نہیں؟

(۴۴) اس کے جواب میں الموی صاحب نے اپنے اُستاد کی ناواقفیت و غفلت پر پردہ ڈالا ہے کہ "ان کا منشا یہ ہو کہ یہ روایت تغیر حافظہ سے قبل کی سہی لیکن ہے ایسے راوی کی جس کے حافظہ پر جرح ہوئی ہے ...... اس کے برخلاف گیارہ کی روایت ایسے راوی کی ہے جس کا حافظہ پوری زندگی میں کبھی ایک لمحہ کے لئے داغدار نہیں ہوا" میں کہتا ہوں

بیان کی ہوں ان پر شک کا اظہار کیجئے تو معقول بھی ہے، شاید مولانا کو یاد نہیں رہا کہ تغیر حافظہ کے بعد محدث اپنی یاد سے جو زبانی حدیثیں بیان کرے صرف انھی میں کلام ممکن ہے لیکن جو حدیثیں کتاب کی مدد سے بیان کرے ان میں تغیر حافظہ کی بنیاد پر کلام ناممکن ہے جیسا کہ اصول حدیث پر معمولی نظر رکھنے والا بھی جانتا ہے۔

آپ کے استاد کا یہ منشا، ان کے کس لفظ سے ظاہر ہوتا ہے۔ تحفۃ الاحوذی کی اصل عبارت لکھ کر ظاہر کیجئے کہ اس کے فلاں لفظ سے ان کا یہ منشا معلوم ہوتا ہے اور اگر آپ یہ نہ کر سکیں تو سچ بولئے اور کہئے کہ ان سے غفلت ہوئی، اب صحیح وجہ ترجیح میں ذکر کرتا ہوں اس کے بعد کتب اصول سے ثابت کیجئے کہ آپ نے جو وجہ ترجیح ذکر کی ہے اسکو کس محقق نے وجوہ ترجیح میں شمار کیا ہے ... ... یہ کہاں کا انصاف ہے کہ ایک حافظ کبیر کی روایت کو تو اس تغیر حافظہ کی وجہ سے جو روایت کے بعد پیدا ہوا ہو مرجوح قرار دیجئے اور دوسرے امام حافظ کی خلاف واقعہ تعریف کر کے اسکی روایت کو راجح بتایئے، کیا یہ سچی بات ہے کہ امام مالک کا حافظہ کبھی دھندلا نہیں ہوا؟ اگر سچی بات ہے تو تنویر الحوالک (ص ۲۱) میں کیوں لکھا ہے کہ ذکر الزھری فیہ خطأ عن مالک لا یصح یعنی اس حدیث کی سند میں زہری کا نام لینا امام مالک کی غلطی ہے اور تدریب الراوی میں یہ کیوں لکھا ہے کہ وان مالکا وھم فی ذلک یعنی امام مالک سے اس باب میں وہم ہوا ہے، فرمائیے یہ امام مالک کے حافظہ کی غلطی نہیں ہے تو کیا انھوں نے قصداً ایسا کیا ہے؟ بہرحال مطلب برآری کے لئے خلاف واقعہ بات لکھنا خلاف دیانت ہے، محدثین تو یہاں تک لکھتے ہیں الغلط لا یسلم منہ احد یعنی غلطی سے کوئی پاک نہیں، علاوہ بریں تغیر حافظہ کا جو کچھ اثر ہوتا ہے وہ زبانی روایتوں پر ہوتا ہے کتاب کی روایتوں پر یا کتاب سے روایت کرنے پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑتا، اور عبدالرزاق کی روایت زیر بحث کتاب کی روایت ہے ... ...

Marfat.com

تنبیہ دُوم

(۱) مولانا مبارک پوری نے گیارہ اور اکیس میں تو گیارہ کو راجح قرار دینے کی کوشش کی لیکن گیارہ اور تیرہ والی روایتوں کے باب میں کچھ نہیں فرمایا کہ ان میں کون سی راجح ہے(۵) اگر کہئے کہ تیرہ کے باب میں مولانا نیموی کی یہ رائے اور تاویل انھوں نے

...... پس اگر یہ روایت تغیر حافظ کے بعد کی ہوتی تو بھی چونکہ یہ کتاب کی روایت ہے اس لئے تغیر حافظ کی بنا پر اس میں کوئی قدح ممکن نہیں تھی اور تغیر حافظ کو اصولاً کالعدم کہنا پڑتا، چہ جائیکہ یہ روایت اس وقت کی ہے جب کہ تغیر حافظ کا وجود بھی نہیں تھا اور زبانی بھی نہیں ہے بلکہ کتاب کی ہے لہذا کتاب کی روایت کو بعد میں پیدا ہونے والے تغیر حافظ کی بنا پر مجروح قرار دینا سراسر بے انصافی اور اصول سے بے خبری کی دلیل ہے کیونکہ کتاب لکھنے کے وقت تک عبد الرزاق بھی تغیر حافظ کے عیب سے بالکل اسی طرح پاک تھے جس طرح امام مالک،

(۵) الموی صاحب نے اس بحث کا ایک لفظ بھی نقل کئے بغیر اپنے استاد کے سر سے اعتراض کو دفع کرنے کے لئے دبے دبے لفظوں میں بہت اختصار کے ساتھ صرف اتنا لکھا ہے کہ "اسی لئے محدث مبارک پوری نے گیارہ اور تیرہ کے اختلاف کو کالعدم قرار دیا[۱] اور یہ توجیہ چونکہ تحفۃ الاحوذی میں بسلسلۂ حدیث عائشہؓ گزر چکی تھی اس لئے اس موقع پر اس کے ذکر کی ضرورت نہیں سمجھی" (انوار مصابیح ص۲۰۶)

اس کا مطلب ہوا کہ مبارک پوری اور الموی صاحب نے گیارہ اور تیرہ کے اختلاف میں بھی تطبیق کا راستہ اختیار کیا اور وہ تطبیق یا توجیہ الموی صاحب کے الفاظ میں یہ ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز شب کے شروع میں پہلے دو رکعتیں ہلکی ہلکی پڑھتے تھے اس کے بعد

---

[۱] یہ بالکل خلاف واقعہ بات ہے، یہ کہئے کہ انھوں نے اثر سائب کی بحث میں گیارہ اور تیرہ کے اختلاف سے کوئی تعرض نہیں کیا ہے کالعدم قرار دینا توجب صحیح ہوتا جب وہ اس بحث میں یہ کہتے کہ یہ اختلاف کالعدم ہے

ن لی ہے کہ اس میں عشا کی دو سنتیں شامل ہیں، تو مقام حیرت ہے کہ نیموی کی تاویل انھوں نے کیسے مان لی جب کہ اسی تحفۃ الاحوذی میں ایک صفحہ پہلے انتالیس اور چھتیس والی روایتوں میں علامہ عینی کی اسی طرح کی تاویل پر وہ اعتراض کر چکے ہیں کہیں اس کی وجہ یہ تو نہیں ہے کہ وہ مخالف مطلب تھی تو رد ہو گئی اور اس سے مطلب پورا ہوتا ہے تو قبول ہو گئی؟

ی لمبی رکعتیں ادا فرماتے تھے تو راوی نے تعداد کی میزان میں شروع کی دو ہلکی رکعتوں کو کبھی شمار کیا اور کبھی نہیں شمار کیا، جب شمار کیا تو پوری تعداد تیرہ بیان کی اور جب اس کو نہیں شمار کیا بلکہ صرف لمبی لمبی رکعتوں کا لحاظ کیا تو کُل تعداد گیارہ بتائی، اسی طرح ہو سکتا ہے کہ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں بھی لوگوں نے یہی صورت اختیار کی ہو، اس لئے حضرت سائبؓ نے رکعتوں کی تعداد کبھی تیرہ بتائی اور کبھی گیارہ (انوار مصابیح ص۲۰۶)

اس پر ہماری گزارش یہ ہے کہ حدیث عائشہؓ اور فعل نبوی کے باب میں تو اس توجیہ کی مصدق اور مصحح صریح روایت موجود ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم دو ہلکی رکعتوں سے نماز شب شروع کرتے تھے، سائب کے اثر کے باب میں اس توجیہ کی مصحح کون سی روایت ہے، اگر کہئے کہ روایت تو نہیں ہے مگر ایسا ہو سکتا ہے اور ممکن ہے تو یاد کیجئے کہ آپ نے ص۲۹ میں اس قسم کی تاویلوں کے باب میں کیا لکھا ہے؟ الحاصل سائب کے اثر کا قیاس حدیث عائشہؓ پر قیاس مع الفارق ہے وہاں روایت موجود ہے یہاں روایت موجود نہیں۔

اور اس بات سے قطع نظر کرنے کے بعد آپ کی اس توجیہ کا نتیجہ یہ نکلا کہ واقعہ اور حقیقت تو یہی ہو کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز شب بلا اختلاف تیرہ تھی، اسی طرح حضرت عمرؓ نے بھی تیرہ ہی کا حکم دیا تھا۔ واقعہ میں کوئی اختلاف نہیں ہو۔ اختلاف جو کچھ ہے وہ راویوں کے بیان میں ہے۔ کسی نے دو پہلی رکعتوں کو ہلکی ہونے کی وجہ سے چھوڑ دیا تو گیارہ کہہ دیا مگر گیارہ کہنے کا یہ مطلب نہیں کہ وہ گیارہ ہی

Marfat.com

مولانا مبارک پوری کے اس سکوت پر ہم کو اس لئے بھی حیرت ہے کہ تیرہ کی روا
ابن اسحٰق کی ہے، اور ابن اسحٰق نے سائب کی ان تمام روایتوں میں اسی کو ترجیح
دی ہے اور ترجیح کی دلیل یہ دی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز شب
رکعات بھی تیرہ تھیں، جیسا کہ قیام اللیل میں ص۱۶۳ میں ہے اور حافظ عبداللہ
نے رکعات التراویح ص۱۱ میں قیام اللیل کے حوالہ سے اور ص۳۱ میں عینی کے حوالہ
سے اس کو نقل کیا ہے اور اسی بنار پر تراویح کے باب میں ابن اسحٰق نے تیرہ رکعت
اختیار کیا ہے جیسا کہ اس کو بھی حافظ صاحب نے نقل کیا ہے ایسی حالت میں کسی کی
تاویل کہ تیرہ میں شاید سنت عشار کی دو رکعتیں شامل ہیں کب مسموع ہو سکتی ہے
علاوہ بریں تحفۃ الاحوذی ص۷۴ میں جہاں انھوں نے یہ لکھا ہے کہ ایک قول
گیارہ رکعت کا بھی ہے اور اس کو امام مالکؒ نے اپنے لئے پسند کیا ہے، وہاں لکھا
کہ امام مالکؒ سے کہا گیا کہ گیارہ رکعت مع وتر کے؟ تو انھوں نے کہا "ہاں اور تیرہ
بھی اسی کے قریب ہے"۔ امام مالکؒ کے اس جواب سے ظاہر ہے کہ وہ جس طرح
تراویح کی گیارہ رکعتیں مانتے تھے، اسی طرح وہ رکعتوں کی تعداد تیرہ بھی مانتے تھے
اور اس کو بھی منقول و ماثور سمجھتے تھے، لہٰذا زیر بحث روایت میں عشار کی سنتوں
کیوں شامل کیا جائے۔ کل کو تراویح ہی کی رکعت کیوں نہ مانا جائے، اور گیارہ
تیرہ اور اکیس کو مختلف اوقات پر محمول کیا جائے جیسا کہ حضرت عائشہؓ کی گیارہ اور تیرہ
والی روایتوں میں حافظ ابن حجر اور حافظ عبداللہ صاحب نے اس کو تسلیم کیا ہے۔

تھیں، تھیں تو وہ تیرہ مگر اس راوی نے دو کو ہلکی ہونے کی وجہ سے شمار نہیں کیا۔
پس آپ کی اور آپ کے اُستاد کی توجیہ سے ثابت ہوا کہ آپ کے اُستاذ کا اور
استاد حافظ عبداللہ صاحب کا حدیث عائشہؓ سے یہ ثابت کرنا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ
کی تراویح کی رکعتیں گیارہ تھیں غلط ہے۔ صحیح یہ ہے کہ اس حدیث سے تیرہ رکعتوں
ثبوت ہوتا ہے اس لئے کہ اس میں راوی نے دو ہلکی رکعتوں کو آپ کے بیان کے مطابق ہلکی

Marfat.com

(۲) جن لوگوں نے ائمہ کے مذاہب کو بیان کیا ہے ان میں کسی نے کسی امام
متبوع کا یہ قول نقل نہیں کیا ہے کہ وہ صرف گیارہ رکعت کے قائل تھے امام مالک
کا ایک قول گیارہ کا نقل کیا جاتا ہے مگر اسی کے ساتھ خود صاحب تحفۃ الاحوذی یہ بھی
لکھتے ہیں کہ اختارہ مالک لنفسہ (یعنی امام مالکؒ نے اس کو اپنی ذات کے
لئے اختیار کیا ہے) یعنی لوگوں کو اس قول پر فتوے نہیں دیتے تھے۔(۶) یہی وجہ ہے
کہ مالکی مذہب کی تمام کتابوں میں امام مالک کا مذہب یہ لکھا ہوا ہے کہ وہ چھتیس
رکعتوں کے قائل تھے اور ایک قول میں انھوں نے بیس کو پسند کیا ہے، ابن رشد
بھی بدایۃ المجتہد ص ۱۹۲ میں لکھتے ہیں فاختار مالک فی احد قولیہ وابو حنیفۃ
والشافعی واحمد وابو داؤد القیام بعشرین رکعۃ سوی الوتر وذکر
ابن القاسم عن مالک انہ کان یستحسن ستا وثلثین رکعۃ والوتر ثلاث
رکعات (یعنی امام مالکؒ نے اپنے دو قولوں میں سے ایک میں اور امام ابو حنیفہؒ
امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور امام داؤد ظاہری نے بیس رکعت تراویح کا قیام
پسند کیا ہے اور تین رکعت وتر اس کے سوا، اور ابن القاسم نے امام مالکؒ سے
نقل کیا ہے کہ وہ چھتیس رکعت تراویح اور تین وتر کے قیام کو مستحسن سمجھتے تھے

اس وجہ سے شمار نہیں کیا اور گیارہ کہہ دیا ہے ورنہ درحقیقت وہ تیرہ تھیں اور آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم تیرہ ہی پڑھتے تھے، دو ہلکی اور آٹھ بھاری اور تین وتر، اسی طرح حضرت
عمرؓ نے بھی درحقیقت تیرہ کا حکم دیا تھا اور لوگ تیرہ ہی پڑھتے تھے مگر پہلی دو ہلکی ہوتی
تھیں اس لئے مالک اور عبد العزیز کی روایتوں میں سائب نے ان کو چھوڑ کر گیارہ کہا ورنہ درحقیقت
وہ تیرہ تھیں لہذا آپ کا اور آپ کے استاد کا اور ان کے استاد کا یہ کہنا بھی کہ حضرت عمرؓ نے گیارہ ہی کا
حکم دیا تھا غلط ہو گیا آپ کے بیان کی رو سے صحیح یہ ہے کہ تیرہ کا حکم دیا تھا۔

(۶) الموی صاحب نے یہاں کی صرف ایک سطر نقل کر کے اپنا پورا صفحہ سیاہ
کر ڈالا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ھو اختیار مالک لنفسہ کا صحیح مطلب یہ ہے کہ

Marfat.com

پھر چند سطروں کے بعد لکھتے ہیں وذکر ابن القاسم عن مالك انه الامر القدیم یعنی القیام بست وثلاثین، یعنی ابن قاسم (شاگرد مالک) نے امام مالک سے یہ بھی نقل کیا ہے کہ چھتیس رکعت کا قیام قدیم معمول ہے، ابن رشد کے اس کلام سے دو فائدے حاصل ہوئے ایک یہ کہ امام مالک نے بھی بیس پسند کیا ہے اسکی مزید تائید قسطلانی کی اس نقل سے ہوتی ہے وقد قال المالکیۃ انہا کانت ثلاثا وعشرین ثم جعلت تسعا وثلثین، یعنی مالکیہ نے کہا تراویح کی رکعتیں (مع وتر) تیئیس تھیں، پھر وہ مع وتر انتالیس کردی گئیں

امام مالک کے نزدیک یہی مختار مذہب ہے" اور جوزی نے امام مالک کا جملہ احب جو نقل کیا ہے غالباً اسی جملے کو علامہ عینی نے هو اختیار مالك لنفسه کے ساتھ کردیا ہے، یہ کیسے گمان کیا جاسکتا ہے کہ امام مالک جس عمل خیر کو رسول اللہ صلی اللہ کی سنت قرار دے کر اپنا محبوب بتائیں اسکی بابت وہ چاہیں گے کہ دوسرے مسلمان عمل پس امام مالک کے نظریہ کی یہ ترجمانی یقیناً غلط ہے" (انوار ص۲۱)

ہماری گزارش یہ ہے کہ اگر هو اختیار مالك لنفسه کا وہی مطلب ہے تو لنفسه (اپنی ذات کے لئے) کا اضافہ بالکل بیکار ہے، اتنا مطلب تو صرف هو اختیار مالك حاصل ہوجاتا ہے۔ لہٰذا بتائیے کہ لنفسہ کا اضافہ کس غرض کے لئے ہے۔ ثانیاً اس دلیل ہے کہ عینی نے احب الی کی تعبیر اختیار مالك لنفسه سے کی ہے اور اگر کہہ دینا کافی ہے تو ہم کہتے ہیں کہ غالباً عینی نے یہاں مذاہب ائمہ کی کسی کتاب سے نقل کیا ہے، ثالثاً آپ کے استاذ الاساتذہ حافظ عبداللہ صاحب نے بھی امام مالک کی غلط ترجمانی کرتے ہوئے اس کا ترجمہ یوں کیا ہے کہ اس کو امام مالک نے اپنے لئے اختیار کیا ہے۔ رابعاً امام مالک کی نسبت جو گمان نہیں کیا جاسکتا تھا افسوس کہ پیش وہی آیا انھوں نے اپنے شاگرد ابن القاسم کو یہی بتایا کہ وہ چھتیس کو پسند کرتے ہیں اور ابن ایمن کہ میں اڑتیس کو پسند کرتا ہوں بلکہ ابن القاسم سے تو انھوں نے یہاں تک کہہ دیا کہ وتر

Marfat.com

دوسرا یہ کہ انھوں نے امام مالک کے صرف دو قول بتائے ایک بیس کا، ایک چھتیس کا اور گیارہ رکعت کے قول کو اپنے مذہب کی روایات کی رو سے اتنا کمزور سمجھا کہ اس کو قابل شمار قرار نہیں دیا اور اڑتیس کے قول کو بھی انھوں نے الگ سے شمار نہیں کیا اسلئے کہ جس نے تراویح کی اڑتیس رکعتیں امام مالک کے قول میں بتائی ہیں اس نے وتر کی ایک رکعت نقل کی ہے اور جس نے چھتیس بتائی ہیں اس نے وتر کی تین رکعتیں بتائی ہیں چنانچہ ابن ایمن کی روایت میں ان کا لفظ یہ ہے، استحب ان یقوم الناس فی رمضان بثمان وثلاثین رکعۃ ثم یسلم الامام والناس ثم یوتر لھم بواحدۃ' یعنی میں یہ پسند کرتا ہوں کہ لوگ رمضان میں اڑتیس رکعتیں پڑھیں پھر امام اور مقتدی سلام پھیریں پھر امام ان لوگوں کو ایک رکعت وتر پڑھائے (تحفۃ الاحوذی ص۳/۲)

حاصل یہ کہ امام مالک کا ایک قول گیارہ رکعت کا ہے (بشرطیکہ وہ ثابت بھی ہو) دوسرا بیس کا اور تیسرا چھتیس یا اڑتیس کا اور چھتیس ہی پر ان کے اہل مذہب کا ہمیشہ سے عمل رہا ہے، اور ان کے متبعین میں فقط ایک شخص گیارہ رکعت کے قائل تھے، اور وہ ابو بکر بن العربی ہیں۔

اسی طرح امام احمد کی نسبت بھی منقول ہے کہ انھوں نے گیارہ اور بیس کے درمیان اختیار دیا ہے کہ یہ کرے یا وہ کرے مگر ان کے اہل مذہب بیس ہی پر عمل کرتے آئے ہیں اور ان کی فقہی کتابوں میں امام احمد کا مذہب بیس ہی رکعت منقول ہے۔ غرض وہ بھی تنہا گیارہ رکعت کے قائل نہیں ہیں۔

انتالیس رکعتوں سے کم کرنا کروہ و ناپسندیدہ ہے (قیام اللیل ص۹۲) اور یہی وجہ ہے کہ ان کے متبعین کی کتابوں میں گیارہ رکعت والا قول نہیں ملتا۔ پس اگر انھوں نے اپنے لئے جو بات پسند کی تھی اس کو دوسروں کے لئے بھی پسند کر کے فتویٰ دیا تھا اور بتایا تھا تو ان کے مذہب کی کتابوں سے وہ فتویٰ غائب کیوں کر ہو گیا۔

مئوی صاحب نے رکعات کی جو سطر نقل کی ہے اس سطر کے بعد امام مالک کے شاگردوں کے

اصل بحث

اس گزارش کے بعد اب اصل مدعا پر آتا ہوں اوپر کے معروضات سے آپ کو معلوم ہو چکا ہے کہ ائمہ اربعہ اور ان کے متبعین کے علاوہ دوسرے ائمہ اسلام تراویح کی بیس یا بیس سے زائد رکعتوں کے قائل ہیں اور اسی پر ان کا عمل رہا ہے، مگر فرقہ اہل حدیث کا عمل اس کے خلاف ہے اور وہ آٹھ رکعتوں کا قائل ہے، اس کا دعویٰ ہے کہ تراویح کی آٹھ ہی رکعتیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بسند صحیح ثابت ہیں اور حضرت عمرؓ نے بھی آٹھ ہی کا حکم دیا تھا اور اس کے خلاف جو قول ہے خواہ بیس یا بیس سے زائد وہ نہ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بسند صحیح ثابت ہے، نہ کسی ایک خلیفہ سے بسند صحیح ثابت ہے کہ انھوں نے اس کا حکم دیا، چنانچہ مولانا عبد الرحمٰن مبارک پوری تحفۃ الاحوذی ص۷۳ ج۲ میں لکھتے ہیں وھو الثابت عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالسند الصحیح وبھا امر عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ واما الاقوال الباقیۃ فلم یثبت واحد منھا عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بسند صحیح ولا ثبت الامر بہ من احد من الخلفاء الراشدین بسند صحیح خال من الکلام، اور یہی بات حافظ عبد اللہ غازی پوری نے اپنے رسالہ

حوالے ان کا فتویٰ اور مذہب اسی مقصد سے نقل کیا گیا تھا مگر نقل کرنے کے بعد املوی صاحب جو بات بنانا چاہتے تھے نہیں بن سکتی تھی، اس لئے اپنے لوگوں کو دھوکے میں رکھنے کیلئے اس کو انھوں نے نقل نہیں کیا، کیا یہ خیانت نہیں ہے؟

(۷) املوی صاحب بھی لکھتے ہیں کہ اہل حدیث کا اصل زور اسی بات پر ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے بسند صحیح صرف آٹھ ہی رکعات ثابت ہیں (انوار ص۱۳۱) اور یہی بات انھوں نے ص۲۹ میں بھی لکھی ہے مگر حیرت ہے کہ ان لوگوں کو ایسی صریح غلط بات کہنے کی جرأت کس طرح ہوتی جب کہ خود املوی صاحب اور ان کے اُستاد تصریح کرتے ہیں کہ رسول

رکعات التراویح میں شرح وبسط سے لکھی ہے اور مولوی ثناء اللہ صاحب امرتسری نے بھی اہل حدیث مؤرخہ ۴ رمضان ۱۳۴۱ھ میں یہی لکھا ہے، اہل حدیث کے ان دعووں کو پرکھنے سے پہلے اس مسئلہ پر روشنی ڈالنا مناسب سمجھتا ہوں کہ علمائے اسلام کی تحقیق میں تراویح کا کوئی معین عدد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے یا نہیں؟

قول وفعل نبوی (صلی اللہ علیہ وسلم) سے تراویح کا کوئی معین عدد ثابت ہے یا نہیں؟

اس مسئلہ میں علمائے اسلام کے دو گروہ ہیں، ایک گروہ جس میں شیخ الاسلام ابن تیمیہ، علامہ سبکی اور سیوطی وغیرہم شامل ہیں۔ ان کی تحقیق یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول وفعل سے تراویح کا کوئی معین عدد ثابت نہیں،

صلی اللہ علیہ وسلم نماز شب کے شروع میں پہلے دو رکعتیں ہلکی ہلکی پڑھتے تھے اس کے بعد لمبی لمبی اس طرح کل رکعات کی تعداد تیرہ ہوتی تھی مگر راوی کبھی شروع کی دو رکعتوں کو شمار کرتا تھا تو تیرہ کہتا تھا اور کبھی نہیں شمار کرتا تھا تو گیارہ کہتا تھا (ملاحظہ ہو انوار مصابیح صفحہ ۲۰۶) لہٰذا اس اعتراف سے دس ثابت ہوئیں، صرف آٹھ ہی کو ثابت کہنا غلط ہے، کیونکہ یہ نہ واقعہ ہے نہ راوی کے بیان کے مطابق ہے، اس لئے کہ راوی صرف آٹھ نہیں کہتا بلکہ خود مولوی صاحب کی تشریح و توجیہ کی بناء پر لمبی لمبی آٹھ کہتا ہے اور ان کے ساتھ دو ہلکی کو بھی تسلیم کرتا ہے۔ اسی لئے وہ تیرہ (یعنی بلا وتر کے دس) بھی بیان کرتا ہے۔

ہماری اس توضیح سے روز روشن کی طرح واضح ہوگیا کہ اہل حدیث کا آٹھ ہی پر عمل اور ان کا یہ قول کہ آٹھ ہی بسند صحیح ثابت ہیں دونوں غلط، اور خود ان کے الفاظ میں سنت ثابتہ کے خلاف ہیں اور ان کا یہ عمل حدیث کی پیروی نہیں بلکہ اقوال الرجال کی پیروی ہے۔

Marfat.com

چنانچہ حافظ ابن تیمیہ فرماتے ہیں ومن ظن ان قیام رمضان فیہ عدد معین موقت عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم لایزید ولاینقص فقد اخطأ
(مرقاۃ والانتقاد الرجیح ص ۶۳) (۸)
(باقی متن دیکھو صفحہ ۶۶ پر)

اور چونکہ الموی صاحب کی ایک توجیہ کی بنا پر عہد فاروقی میں بھی مذکورہ بالا طریقہ سے تیرہ ہی رکعتیں پڑھی جاتی تھیں، اس لئے اہل حدیث کا موجودہ عمل سنت خلفاء یا حضرت عمرؓ کے حکم کے بھی خلاف ہے۔

ایمانداری سے جواب دیجئے میں اہل حدیثوں سے پوچھتا ہوں کہ خدا کو حاضر وناظر جان کر بتاؤ کہ ہندستان کی کسی مسجد میں پہلے دو ہلکی پھر ایک سلام سے چار لمبی، اس کے بعد پھر چار لمبی، پھر تین رکعتیں تراویح کی بشمول وتر اہل حدیث پڑھتے ہیں۔ اچھا اگر دوسری ہر جگہ کے اہل حدیث حتی کہ الموی صاحب کے اُستاد کی مسجد والے بھی تبع طریقۂ سنت نہیں ہیں (جیسا کہ الموی صاحب کے کلام سے مترشح ہوتا ہے اس لئے کہ وہ سنت کے مطابق تراویح پڑھنے کا طریقہ سیکھنے کے لئے صرف الموآنے کی دعوت دیتے ہیں، حالانکہ اس سے قریب مبارک پور ہے) تو کوئی ایماندار اہل حدیث بتائے کہ کیا الموں میں اسی طرح تراویح پڑھی جاتی ہے اگر نہیں تو شرم کی بات ہے کہ دوسروں کو سنت ثابتہ کی مخالفت کا طعنہ کس طرح دیا جاتا ہے، بالخصوص جب کہ دوسرے بیچارے اس سنت ثابتہ کو مع شئے زائد ادا کرتے ہیں اور یہ شیدائیان سنت اور عاشقان بیدل اور گلزار محمدی کے بلبلان نالاں اور اتباع سنت نبوی کے جذبے سے سرشار لوگ سنت ثابتہ میں سے بھی دو چار کم کر دیتے ہیں، زہے عشق و شیدائیت اور زہے جذبۂ اتباع سنت۔

(۸) الموی صاحب نے اس بحث کی ابتدا سے یہاں تک کی عبارت رکعات تراویح سے نقل کر کے پہلے یہ فرمایا ہے کہ "جی نہیں اس مسئلہ میں علماء اسلام کے مابین کوئی گروہ بندی نہیں ہے (لہ)"۔۔۔

لہ معلوم ہوتا ہے کہ الموی صاحب کو گروہ بندی کے معنی معلوم نہیں ہیں اور اگر معلوم ہیں تو علمائے اسلام کے اختلاف آراء و مذاہب کو گروہ بندی کہنا ان کی تبرزداری و حسن ادب و حسن اعتقاد کی دلیل ہے۔

Marfat.com

اور اس مسئلہ میں علماء کے اختلاف کا افسانہ سراسر غلط ہے" (انوار مصابیح ص۳۵) میں کہتا ہوں کہ صاحب رکعات نے تو غنیمت ہے کہ اس مسئلہ میں دو ہی گروہوں کا ذکر کیا ہے ورنہ حقیقت میں تو ایک تیسرا گروہ بھی ہے جو یہ کہتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سرے سے تراویح ہی کا ثبوت نہیں ہے، چہ جائیکہ رکعات تراویح، اس گروہ کے علمبردار امام شافعیؒ ہیں، چنانچہ وہی علامہ سیوطی جن کو مطلب کے وقت آپ امام کہتے ہیں (دیکھو انوار مصابیح ص۴۲ و ص۳۲ وغیرہ) اور آپ کے استاد حافظ کہتے ہیں (دیکھو تحفۃ الاحوذی ص۳۱۲ ج۲ وغیرہ) انھوں نے مصابیح ص۴۲ میں لکھا ہے وذلك صريح[1] فی انها لم تكن فی عهد رسول الله صلی الله عليه وسلم وقد نص على ذلك الامام الشافعی وصرح بها جماعات من الائمة منهم الشيخ ابن عبد السلام. پس اس گروہ کے نزدیک جب عہد نبوی میں تراویح کا وجود ہی نہیں تھا تو اسکی رکعات کا کوئی معین عدد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کیونکر ثابت ہوگا، اس صورت میں تو اس کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا، اب رہا ان دونوں گروہوں کے وجود کا انکار جن کا ذکر رکعات تراویح میں ہے تو یہ آپ کا صریح مکابرہ ہے اس لئے کہ آپ نے اس گروہ کے وجود کا تو انکار نہیں کیا جو بیس کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت مانتا ہے لہذا ایک گروہ تو یہی ہوا۔ اب رہا دوسرا گروہ تو اس کے متعلق بھی آپ کو تسلیم ہے کہ اس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عدد معین کے ثبوت کی نفی ضرور کی ہے مگر اس نفی کا مطلب کچھ اور ہے، چنانچہ ص۳۴ میں آپ لکھتے ہیں کہ "جن علماء نے عدد خاص کے ثبوت کا انکار کیا ہے ان کی مراد پہلی صورت ہے"۔ بہرحال اتنا تو آپ کو تسلیم ہے کہ ایک گروہ نے عدد معین کے ثبوت کا انکار ضرور کیا ہے، اب رہا کہ اس انکار سے ان کی کیا مراد ہے تو جو مراد آپ نے بیان کی ہے وہ خود آپ کی طبعزاد ہے جو کتر بیونت کر کے اور کھینچ تان کر آپ نے پیدا کی ہے جس سے خود ان علماء کا کلام ابا کرتا ہے چنانچہ خود سیوطی اور شوکانی کے کلام میں جو کچھ کھینچ تان آپ نے کی ہے اسکی حقیقت تمہید میں منکشف ہو چکی ہے اب

---

[1] مصابیح کے مطبوعہ نسخہ میں اس جگہ صارخ چھپا ہے جو بالکل بے معنی ہے، صریح صحیح ہے جیسا کہ تحفۃ الاخیار میں ہے ۱۲

رہی ابن تیمیہ کے کلام کی مراد جو آپ نے بتائی ہے تو اس کی غلطی یہاں کھولی جاتی ہے۔
سب سے پہلے ناظرین کی توجہ اس طرف منعطف کرنا ضروری ہے کہ الموی صاحب نے رکعات تراویح سے اس بحث کی ابتدائی سطریں جب نقل کیں تو انھوں نے ابن تیمیہ کی عربی عبارت کو تو دے لیا مگر ترجمہ چھوڑ دیا اور خود بھی اس عبارت کا ترجمہ کرکے اسکی مراد بتانے کی زحمت گوارا نہیں کی بلکہ اس کے بجائے ابن تیمیہ کے کلام کا ایک اور ٹکڑا جو عبارت منقولہ رکعات سے سات سطر پہلے کا ہے نیز ان کی ایک دوسری عبارت ان کے فتاوی سے نقل کرکے بے ترجمہ کئے رکعات والی عبارت کا مطلب بیان کیا ہے اس لئے کہ اگر وہ ایسا نہ کرتے تو ابن تیمیہ کی عبارت کا جو غلط مطلب وہ بیان کرنا چاہتے ہیں اس کا امکان نہیں تھا، اس لئے پہلے ابن تیمیہ کی پوری عبارت جو الانتقاد الرجیح میں منقول ہے ناظرین ملاحظہ فرمائیں اس کے بعد خود ہی فیصلہ کریں کہ کیا ان کی وہی مراد ہے جو الموی صاحب بیان کرتے ہیں؟ ابن تیمیہ فرماتے ہیں

ان نفس قیام رمضان لم یوقت	بیشک قیام رمضان میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم
النبی صلی اللہ علیہ وسلم فیہ	نے کسی عدد معین کی تحدید نہیں فرمائی بلکہ
عددا معینا بل ھو کان صلی اللہ	آپ رمضان وغیر رمضان میں تیرہ رکعتوں
علیہ وسلم لا یزید فی رمضان	سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے اور رکعتوں کو
ولا غیرہ علی ثلث عشرۃ رکعۃ	دراز کرتے تھے، پس جب حضرت عمرؓ نے
کان یطیل الرکعات فلما جمعھم	صحابہؓ کو ابی بن کعب پر جمع کیا تو وہ
عمر رضی اللہ عنہ علی ابی بن کعب	ان کے ساتھ بیس رکعتیں پڑھتے تھے،
کان یصلی بھم عشرین رکعۃ	پھر تین رکعت وتر پڑھتے تھے اور جتنی
ثم یوتر بثلاث وکان یخفف	رکعتیں بڑھائی تھیں اسی تناسب سے
القراءۃ بقدر ما زاد من الرکعات	قراءۃ میں تخفیف کرتے تھے اس لئے کہ
لان ذلک اخف علی الماموین	ایک رکعت کو لمبی کرنے سے مقتدیوں پر
من تطویل الرکعۃ الواحدۃ	یہی آسان ہے، پھر سلف کا ایک گروہ
ثم کان طائفۃ من السلف	چالیس رکعت تراویح اور تین وتر پڑھتا تھا

يقومون باربعين ركعة ويوترون
بثلاث وآخرون بست وثلاثين
واوتروا بثلاث وهذا سائغ
فكيف ماقام في رمضان من
هذه الوجوه فقد احسن و
الافضل مختلف باختلاف احوال
المصلين فان كان فيهم احتمال
لطول القيام فالقيام بعشر ركعات
وثلاث بعدها كما كان النبي
صلى الله عليه وسلم يصلي لنفسه
في رمضان وغيره هو الافضل
وان كانوا لا يحتملون فالقيام
بعشرين هو الافضل وهو الذي
يعمل به اكثر المسلمين فانه
وسط بين العشر والاربعين و
ان قام باربعين وغيرها جاز
ذلك ولا يكره شيء من ذلك
وقد نص على ذلك غير واحد
من الائمة كاحمد وغيره و
من ظن ان قيام رمضان فيه
عدد موقت عن النبي صلى الله عليه
وآله واصحابه وسلم لا يزاد
عليه ولا ينقص فقد اخطأ۔ (الاختيار ص ٩٣)

اور دوسرے لوگ چھتیس اور تین وتر
پڑھتے تھے اور یہ درست ہو پس ان
طریقوں میں سے جس طریقہ پر بھی کوئی
رمضان میں کرے اس نے اچھا کیا اور
افضل نمازیوں کے حالات کے اختلاف
سے مختلف ہے۔ پس اگر ان میں طول قیام
کی برداشت ہو تو دس رکعتوں اور ان کے
بعد تین رکعتوں کے ساتھ قیام جیسا کہ
نبی صلی اللہ علیہ وسلم اپنے لئے رمضان
اور غیر رمضان میں پڑھتے تھے، وہی
افضل ہے اور اگر طول قیام کی برداشت
نہ رکھتے ہوں تو بیس کے ساتھ قیام
یہی افضل ہے اور اسی پر اکثر مسلمانوں کا
عمل ہے اس لئے کہ وہ دس اور چالیس
کے درمیان ہے اور اگر چالیس وغیرہ کے
ساتھ قیام کرے تو یہ بھی جائز ہے اور
ان میں سے کوئی مکروہ نہیں اور امام
احمد وغیرہ کئی اماموں نے اس کی
تصریح کی ہے اور جو شخص یہ گمان کرتا
ہے کہ قیام رمضان میں نبی صلی اللہ
علیہ وسلم سے کوئی تحدید کیا ہوا عدد ثابت
ہے کہ جس پر نہ زیادتی کی جائیگی نہ اس سے
کم کی جائیگی تو وہ خطا پر ہے۔

Marfat.com

ابن تیمیہ کے اس کلام کو پورا نقل کرنے سے ہمارے کئی مقصد ہیں، ایک یہ کہ جب اس کلام کے صرف آخری حصہ (جو ابن تیمیہ کی بحث کا خلاصہ ہے) کے نقل کرنے پر الموی صاحب نے نہایت دریدہ دہنی کے ساتھ کتر بیونت، افسوس ناک اختصار، تلبیس حق اور متکلم کے منشار کو خبط کر دینے کا الزام صاحب رکعات پر لگایا تھا تو ان پر لازم تھا کہ خود کتر بیونت اور تلبیس حق سے پرہیز کرتے اور ابن تیمیہ کا پورا کلام نقل کرتے مگر افسوس ہے کہ ان کی دیانتداری نے اسکی اجازت نہیں دی بلکہ جس جرم کا جھوٹا الزام انھوں نے صاحب رکعات پر لگایا تھا اسکے خود واقعی مرتکب ہوئے، اہل انصاف ملاحظہ فرمائیں کہ ابن تیمیہ کے کلام کا صرف ابتدائی فقرہ جو کان یطیل الرکعات پر پورا ہوتا ہے اس کو بھی کان یطیل الرکعات چھوڑ کر الموی صاحب نے ناتمام نقل کیا ہے اور اتنے ہی حصہ کو لیکر ابن تیمیہ کی مراد بیان کرنا شروع کر دی ہے کیا یہ تلبیس حق اور متکلم کے منشار کو خبط کرنا نہیں ہے، ابن تیمیہ کا کلام آپ کے سامنے ہے آپ خود دیکھیں کہ وہ توقیت عدد معین کی نفی کے بعد صرف اتنا ہی نہیں کہتے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تیرہ پڑھتے تھے بلکہ ساتھ ہی یہ بھی فرماتے ہیں کہ تیرہ پڑھنے کے ساتھ رکعتوں کو دراز کرتے تھے، اور اس کلام کا یہ جز نہایت اہم اور بہت ضروری ہے اس لئے کہ اس کے بعد انھوں نے عہد فاروقی کی تکثیر رکعات کو اسی درازی قیام کا عوض بتا کر جس کو تحمل ہو اس کے حق میں لمبے قیام کے ساتھ تیرہ رکعتوں کو اور جس کو تحمل نہ ہو اس کے حق میں بیس رکعتوں کو صرف سُنت نہیں بلکہ افضل قرار دیا ہے، مگر الموی صاحب نے نقل عبارت کے وقت بھی اور مراد بتانے کے وقت بھی اس کو چھوڑ کر ابن تیمیہ کے منشار کو اس طرح خبط کر دیا کہ ابن تیمیہ کے نزدیک بھی ہر حال میں تیرہ پڑھنے کو سنت اور بہتر (افضل) بتا دیا، چنانچہ الموی صاحب لکھتے ہیں کہ" اہل حدیث بھی یہی کہتے ہیں (اس لفظ پر غور کیجئے اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ جو ابن تیمیہ کہتے ہیں وہی اہل حدیث بھی کہتے ہیں) کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے جو تعداد بسند صحیح ثابت ہے وہ سنت اور بہتر ہے باقی نفل نماز کی حیثیت سے اسکی کوئی تحدید تعیین نہیں ہے جس سے جتنی ہو سکے پڑھے" ص ۳۶، حالانکہ ابن تیمیہ کا پورا کلام آپ کے سامنے ہے وہ ہرگز وہ نہیں کہتے جو اہل حدیث کہتے ہیں بلکہ اہلحدیث آٹھ بلا وتر اور گیارہ مع وتر کو بلا قید تطویل بہتر کہتے ہیں اور ابن تیمیہ نہ آٹھ بلا وتر کو

Marfat.com

بہتر کہتے ہیں نہ گیارہ[1] کو بلکہ صراحۃً تیرہ کو افضل کہتے ہیں اور اس کو بھی اس شرط وقید کے ساتھ افضل کہتے ہیں کہ لمبے قیام کا تحمل ہو، پھر اہل حدیث گیارہ سے زائد کو محض نفلی نماز کی حیثیت دیتے ہیں مگر ابن تیمیہ لمبے قیام کا تحمل نہ ہونے کی صورت میں تیرہ سے الگ کوئی حیثیت نہیں دیتے، اہل حدیث گیارہ سے زائد رکعات کی کوئی تحدید وتعیین نہیں کرتے اور ابن تیمیہ تیرہ کے لمبے قیام کا تحمل نہ ہونے کی صورت میں بیس کی تحدید وتعیین کرتے ہیں، پھر اہل حدیث گیارہ سے زائد کی نسبت صرف اتنا کہتے ہیں کہ جس سے جتنی ہوسکے پڑھے اور ابن تیمیہ طول قیام کا تحمل نہ ہونے کی صورت میں بیس پڑھنے کو بہتر اور افضل کہتے ہیں بلکہ اس صورت میں افضلیت اسی میں منحصر مانتے ہیں ان کی تصریح ہے فالقیام بعشرین هو الافضل ،

اس تفصیل سے واضح ہوگیا کہ الموی صاحب نے ابن تیمیہ کے پہلے فقرہ کے ایک ضروری جز وکان یطیل الرکعات کو نقل نہ کرکے ان کے منشا کو خبط کر دیا ہے اور اسی سے یہ بھی واضح ہوگیا کہ انھوں نے جو اہل حدیث کے خیالات کو ابن تیمیہ کی تحقیق کے مطابق ظاہر کیا ہے سراسر غلط ہے۔

دوسرا مقصد اس طویل کلام کو نقل کرنے سے یہ ہے کہ اس عبارت کے اول وآخر دونوں میں ابن تیمیہ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے قیام رمضان (تراویح) کے عدد موقت کے ثبوت کا انکار کیا ہے، الموی صاحب نے پہلے فقرہ کو (ناتمام سہی) پیش نظر رکھ کر اس انکار کا مطلب یہ قرار دیا ہے کہ "ایک طرف تو شیخ الاسلام آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عدد معین کے توقیت کی نفی کررہے ہیں اور دوسری طرف خود یہ بھی تسلیم کررہے ہیں کہ آپ گیارہ یا تیرہ رکعات سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے .... اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ "نفی" اور "اثبات" ان ہی دو صورتوں کے اعتبار سے ہیں جو اوپر ہم نے بیان کی ہیں یعنی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کا جہاں تک تعلق ہے وہاں تو گیارہ یا تیرہ رکعات کا ذکر ہے اور یہی تعداد ثابت ہے

---

[1] جس عبارت کی یہاں بحث ہے اس میں ابن تیمیہ نے گیارہ کا کوئی ذکر شروع سے اخیر تک نہیں کیا ہے لہٰذا اس عبارت کی مراد بنانے کے وقت گیارہ کا ذکر کرنا بد دیانتی ہے، دوسری کسی عبارت میں گیارہ رکعت کا ذکر ہے تو جب اسکی بحث آئے گی اس وقت اس کا نام لیجئے گا

مگر اس کے باوجود اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اس عدد خاص میں تراویح کی رکعتوں کی تحدید و تعیین کر دی گئی ہے کہ لا یزاد علیہ و لا ینقص جس کا یہ گمان ہو وہ غلطی پر ہے (ص ۳۶)

المؤی صاحب کے اس ارشاد پر ہماری گزارش یہ ہے کہ شرمائیے نہیں ذرا کھل کر فرمائیے کہ شیخ الاسلام نے بقول آپ کے تیرہ کا عدد ثابت مان کر اسی عدد خاص میں تراویح کی رکعتوں کی تحدید و تعیین کی جو نفی کی ہے تو اس کا کیا مطلب ہے؟ کس نے تحدید و تعیین نہیں کی ہے؟ اگر کہئے کہ امت کے کسی امام یا عالم نے۔ تو گزارش ہے کہ ابن تیمیہ نے تو کسی امام یا عالم کی عدم تحدید و توقیت کا کوئی ذکر نہیں کیا ہے وہ تو صراحۃً لم یوقت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فرما رہے ہیں۔ لہذا آپ ان کے کلام کی مراد بتاتے ہوئے صاف صاف اس طرح کیوں نہیں کہتے کہ اگرچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تیرہ رکعتیں پڑھی ہیں مگر اس کے باوجود اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی عدد خاص میں تراویح کی رکعتوں کی تحدید و تعیین کر دی ہے کہ اس سے کم یا زیادہ نہیں پڑھی جا سکتی، جس کا یہ گمان ہے وہ غلطی پر ہے آخر جب آپ ابن تیمیہ کے کلام کی مراد بتا رہے ہیں اور وہ بے جھجک لم یوقت النبی صلی اللہ علیہ وسلم کہتے ہیں تو آپ عدم تحدید و توقیت کی نسبت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کرنے سے کیوں شرماتے ہیں، کیا یہ کتمان حق اور تلبیس نہیں ہے؟ بہرحال جب المؤی صاحب ہی کے بیان سے ابن تیمیہ کی مراد یہ ثابت ہوئی کہ جتنی رکعتیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے پڑھی ہیں انہی میں تراویح کی رکعتوں کی تحدید آپ نے نہیں کی ہے تو اس سے ثابت ہوا کہ اس سے زائد رکعتیں جو پڑھی جائیں گی وہ بھی حسب منشاء نبوی تراویح ہوں گی کیونکہ اگر وہ تراویح نہ ہوں بلکہ تیرہ ہی تراویح ہوں تو لازم آئے گا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تیرہ رکعتوں میں تراویح کی تحدید فرما دی ہے جس کا ابن تیمیہ نے صریح انکار کیا ہے۔

اور جب زائد رکعات بھی منشاء نبوی کے مطابق ہونے کی وجہ سے تراویح ہوں تو سنت بھی ہوں گی جس طرح کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اگرچہ حسب تصریح ابن تیمیہ صرف دو یا تین راتوں میں نماز تراویح پڑھی ہے مگر پورے مہینہ پڑھنا چونکہ منشاء نبوی ... پورے مہینہ پڑھنا سنت ہے، پھر المؤی صاحب نے صرف آٹھ رکعات دلا...

ہی کو سنت کیوں کہا اور باقی کو صرف نفل کی حیثیت کیوں دی اور خلاف سنت کیوں کہا؟

المؤی صاحب کی ایک اور غلط فہمی یا مغالطہ کا ازالہ | المؤی صاحب نے کئی جگہ لکھا ہے کہ تراویح کی رکعتوں میں فرض نمازوں کی طرح تحدید و تعیین نہیں ہے جس میں نہ کمی جائز ہو نہ زیادتی (دیکھو صفحہ ۳۴ مثلاً) اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ اہل حدیث اگرچہ تراویح کی گیارہ رکعتیں مانتے ہیں لیکن اگر کوئی بیس پڑھے تو وہ بھی تراویح ہی ہے، اس لئے کہ تراویح کی رکعات میں فرض نمازوں کی طرح تحدید نہیں ہے مگر دوسری جگہ اس کے بالکل خلاف یہ لکھا ہے کہ کسی اہل حدیث نے کہا ہو کہ آٹھ رکعات تراویح سے زیادہ نفلاً بھی جائز نہیں ہے (صفحہ ۴۵) یعنی تراویح تو آٹھ ہی رکعات پڑھی جائے گی اس سے زائد جو پڑھی جائیگی وہ نفل مطلق کی نیت سے پڑھی جائے گی

اب میں المؤی صاحب سے پوچھتا ہوں کہ آپ نے تراویح کی رکعتوں میں تحدید کی نفی کر کے اس میں زیادتی کو جائز بتایا ہے۔ ظاہر ہے کہ وہ زیادتی بھی تراویح ہوگی، پھر آپ نے زائد رکعتوں کو نفل کی حیثیت کیوں دی اور صرف نفلاً جائز ہونے کا ذکر کیوں کیا؟ اگر کہئے کہ زیادتی کا لفظ مجازاً استعمال ہوا ہے اس سے میری مراد تراویح کی رکعتوں کے بعد نفلی رکعتوں کا پڑھنا ہے تو عرض ہے کہ پھر تو آپ نے تراویح کی رکعتوں میں تحدید کا اثبات کر دیا اور تحدید بھی ویسی ہی جیسی فرض نمازوں میں ہے۔ فرض نمازوں کی رکعات کی تحدید کا یہی تو مطلب ہے کہ چار فرض ہے تو پانچ فرض پڑھنا ناجائز ہے، باقی اگر کوئی چار فرض پڑھے اور اس کے بعد دو نفل تو اس زیادتی کو کون ناجائز کہتا ہے، لہذا آپ کا یہ کہنا کہ تراویح کی رکعات میں شرعاً فرض نمازوں کی طرح تحدید نہیں ہے محض دھوکا یا آپ کی نافہمی ہے۔ فرض نمازوں کی طرح تحدید کی نفی تو اسی وقت صحیح ہو سکتی ہے جب کہ مثلاً تراویح کی آٹھ رکعتوں پر مثلاً بارہ رکعتوں کا اضافہ کیا جائے تو سب کو تراویح کہا جائے اور سب کو تراویح کی نیت سے پڑھنے کی اجازت دی جائے اور اگر یہ کہا جائے کہ گیارہ تو تراویح پڑھ لو اور بارہ نفل کی نیت سے پڑھ لو اسلئے کہ تراویح کی رکعتوں میں کوئی تحدید نہیں ہے اور زیادتی جائز ہے، تو سوال ہے کہ ایسی تحدید فرض ہی میں کہاں ہے کہ اس پر نفلوں کی زیادتی بھی جائز نہیں ہے، کیا چار فرض پڑھنے کے بعد کوئی چار نفل پڑھ لے تو ناجائز ہے؟ اگر نہیں تو پھر تراویح اور فرض میں کیا فرق رہا۔ اگر

یعنی جو شخص یہ سمجھتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے تراویح کے باب میں کوئی معین عدد ثابت ہے جو کم و بیش نہیں ہو سکتا وہ غلطی پر ہے اور سبکی شرح منہاج میں لکھتے ہیں (۹) "اعلم انہ لم ینقل کم صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

کئے کہ زیادتی کے باب میں تو فرق نہیں ہے مگر کمی کے باب میں فرق ہے کہ فرض کی رکعات میں کمی جائز نہیں اور تراویح کی رکعات میں کمی جائز ہے تو عرض ہے کہ یہ فرق تو اس لئے پیدا ہوا کہ ایک فرض ہے دوسرا فرض نہیں ہے، فرض میں کمی کرنا یا اسکو بالکل چھوڑ دینا حرام ہے اور غیر فرض میں کمی کرنا یا اس کو بالکل چھوڑ دینا حرام نہیں ہے، فرض کیجئے کہ تراویح کی رکعات کی تحدید ہوتی تب بھی کوئی اس سے کم پڑھتا بلکہ بالکل نہ پڑھتا تو آپ کے نزدیک نہ وہ گنہگار ہوتا نہ بدعتی (جیسا کہ آپ کی اس تکبیر سے جو آپ نے مولانا مونگیری پر مشتمل کی ہے ثابت ہوتا ہے) مگر اس کے برخلاف اگر فرض میں کوئی کمی کرے یا بالکل چھوڑ دے تو وہ بالاتفاق گنہگار اور فاسق ہے۔ کہئے الموی صاحب اب تو آپ کی آنکھیں کھل گئی ہونگی اور آپ کف افسوس ملتے ہوں گے کہ کاش میں بھی شیخ الکل صاحب کی طرح کسی حسنفی سے پڑھے ہوتا۔

(۹) الموی صاحب نے سبکی کی بھی صرف عربی عبارت نقل کی ہے اور ترجمہ نہیں کیا ہے تاکہ ان کے عوام سمجھ نہ پائیں کہ سبکی کی تحقیق کیا ہے۔ بہرحال سبکی کی عبارت نقل کرنے کے بعد الموی صاحب نے لکھا ہے کہ "سلسلۂ عبارت کے بعض ضروری حصے حذف کر دئے گئے ہیں" (انوار) حالانکہ مصابیح میں سبکی کی عبارت کا پہلا ٹکڑا جو سیوطی نے نقل کیا ہے وہ پورا کا پورا رکعات تراویح میں منقول ہے۔ اس کے بعد مصابیح میں ایک دوسرا ٹکڑا الگ سے قال (السبکی) کہہ کر سیوطی نے نقل کیا ہے جو پہلے ٹکڑے سے بالکل علیحدہ ہے اسی لئے مستقل طور پر اس کے لئے قال کا عنوان سیوطی نے اختیار کیا ہے جس سے صاف ظاہر ہے کہ پہلی عبارت کا سلسلہ ختم ہو گیا۔ لہذا الموی صاحب کا یہ کہنا کہ سلسلۂ عبارت کے بعض ضروری حصے حذف کر دئے گئے ہیں سراسر غلط ہے۔

Marfat.com

فی تلک اللیالی ھل ھو عشرون او اقل (تحفۃ الاخیار ص۱۱۶ و مصابیح ص۴۴)

اس کے بعد الموی صاحب کہتے ہیں کہ "اسی سلسلۂ عبارت میں سبکی نے امام مالک کا یہ قول الذی جمع علیہ الناس عمر بن الخطاب احب الی وھی احدی عشرۃ رکعۃ وھی صلوٰۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نقل کیا ہے"۔ یہ الموی صاحب کا دوسرا جھوٹ ہے، امام مالک کا یہ قول سبکی نے نہیں نقل کیا ہے بلکہ سبکی یہ کہتے ہیں کہ یہ قول جوزی نے نقل کیا ہے اور قال الجوزی کہہ کر اسکے صحیح و غلط ہونے کی ساری ذمہ داری انھوں نے جوزی کے سر ڈال دی ہے اور امام مالک کی طرف اس قول کی نسبت کے صحیح ہونے کی ذمہ داری لینے سے انھوں نے گریز کیا ہے۔

تیسرا جھوٹ الموی صاحب کا یہ ہے کہ جوزی کے قول کی حکایت بھی سبکی نے عبارت منقولہ رکعات کے سلسلہ میں نہیں کی ہے بلکہ ایک دوسری عبارت (جس کو سیوطی نے الگ سے قال کہہ کر نقل کیا ہے اور جس میں ائمہ کے اقوال کو دربارہ رکعات تراویح نقل کرنا مقصود ہے) کے سلسلے میں سبکی نے جوزی کے قول کی حکایت کی ہے اس کے بعد الموی صاحب کہتے ہیں کہ "سبکی نے امام مالک کے اس قول کے نقل کرنے کے بعد نہ تو اس کی صحت سے انکار کیا ہے نہ یہ کہا ہے کہ یہ تراویح کے علاوہ کسی دوسری نماز سے متعلق ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ گیارہ رکعت کی بابت ان کو امام مالک کا یہ قول تسلیم ہے کہ ھی صلوٰۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" میں کہتا ہوں کہ ابھی ثابت ہو چکا ہے کہ سبکی نے امام مالک کا قول نقل ہی نہیں کیا ہے اس کو تو جوزی نے نقل کیا ہے۔ پس امام مالک کے مذکورہ بالا قول کی صحت تسلیم کرنا تو در کنار سبکی تو امام مالک کی طرف اس قول کی نسبت کی صحت کی ذمہ داری لینے کو بھی تیار نہیں ہیں اسی لئے وہ قال الجوزی کہہ کر بری الذمہ ہو جاتے ہیں، اچھا اب تھوڑی دیر کیلئے اس غلط بات کو بھی مان لیجئے کہ خود سبکی نے اس قول کو نقل کیا ہے تو بھی ہم کہتے ہیں کہ انھوں نے اس قول کو صحیح نہیں تسلیم کیا ہے اس لئے کہ انھوں نے امام مالک کے اس قول کا علم رکھتے ہوئے یہ کہا ہے کہ ہمارا مذہب بیس رکعات کا ہے، پس امام سبکی جیسے

یعنی یہ منقول نہیں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان راتوں میں کتنی رکعتیں

محقق آدمی سے یہ کیوں کر ممکن ہے کہ وہ امام مالکؒ کے اس قول کو صحیح تسلیم کرتے ہوئے کہ گیارہ رکعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز تھی، اپنا مذہب بیس بنائے، یہ تو جب ہی ممکن ہے کہ یا تو وہ اس قول کو صحیح تسلیم نہ کرتے ہوں یا وہ اس کو تراویح کے علاوہ دوسری نماز سے متعلق مانتے ہوں۔

اس کے بعد الموی صاحب لکھتے ہیں کہ ”جب اس تعداد کا فعل نبوی ہونا تسلیم ہو گیا تو ماننا پڑے گا کہ علامہ سبکی ..... کا مقصد یہ ہے کہ صحیحین یا سنن کی جن روایتوں میں تین راتوں کی تفصیلات مذکور ہیں، ان روایتوں میں کوئی عدد منقول نہیں ہے“۔ ہم کہتے ہیں کہ بیان سابق سے اچھی طرح واضح ہو چکا کہ علامہ سبکی کا تعداد مذکور کو فعل نبوی تسلیم کرنا ہرگز ثابت نہیں ہوا، بلکہ یہ ثابت ہوا کہ یا تو وہ امام مالکؒ کے قول کو صحیح نہیں مانتے یا اس کو دوسری کسی نماز سے متعلق مانتے ہیں اور اگر بالفرض اس تعداد کو فعل نبوی کو تسلیم کرنا ثابت ہوتا، تب بھی سبکی کے کلام کی جو تاویل آپ نے کی ہے وہ قطعاً صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ اس تاویل کا حاصل یہ ہے کہ انھوں نے اپنے کلام میں لم ینقل کے بعد فی الصحیحین او فی السنن کا لفظ حذف کر دیا ہے، ایسی صورت میں لازم تھا کہ ان کے کلام میں اس محذوف کی تعیین کے لئے کوئی قرینہ ہوتا، حالانکہ ان کے کلام میں کوئی قرینہ موجود نہیں ہے، دوسرے اگر سبکی کا وہی مقصد تھا جو آپ بیان کرتے ہیں تو آپ کو یہ بھی بتانا پڑے گا کہ پھر صاف صاف فی الصحیحین او فی السنن کہہ دینے سے کیا مانع تھا، اگر کہئے کہ صرف اختصار مدنظر تھا تو اس سے مختصر تو یہ تھا کہ اعلم انہ لم ینقل کم صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی تلک اللیالی یعنی ھل ھو عشرون او اقل کا لفظ تو اور زیادہ قابل حذف تھا اس لئے کہ وہ بے ذکر ہوئے کم صلی سے خود ہی سمجھ میں آ جاتا ہے۔ علاوہ بریں آپ کو یہ بھی بتانا پڑے گا کہ سبکی کے اس کلام کا فائدہ کیا ہے، اگر صحیحین و سنن میں ان راتوں کی تعداد رکعات منقول نہیں اور دوسری کتابوں میں ان کے علم میں منقول ہے تو صرف پہلے جز کا ذکر کر کے خاموش ہو جانا کلام مفید ہے

پڑھیں، بیس یا کم، سیوطی مصابیح میں لکھتے ہیں(۱۰) ان العلماء اختلفوا فی عددھا ولو ثبت ذلک من فعل النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یختلف فیہ (ص ۴۲) یعنی علماء کا تراویح کے عدد میں اختلاف ہے، اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے کوئی عدد ثابت ہوتا تو اختلاف نہیں ہو سکتا تھا اور سب سے بڑھ کر یہ کہ امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ لیس فی ذلک ضیق ولا حد ینتھی الیہ(۱۱) یعنی اس میں کوئی

یا مضر۔

اور ان سب باتوں کے بعد سنئے کہ اگر سبکی گیارہ رکعت کا فعل نبوی ہونا تسلیم بھی کرتے ہوں تب بھی کوئی مجبوری نہیں ہے کہ ان کے قول لم ینقل کا مطلب یہ قرار دیا جائے کہ صحیحین و سنن میں منقول نہیں ہے اس لئے کہ اس قول میں صرف تین راتوں کی عدد رکعات کی نسبت کہتے ہیں کہ وہ کہیں منقول نہیں ہے اور امام مالک کے قول میں جو گیارہ رکعت کا فعل نبوی ہونا مذکور ہے تو اس میں یہ نہیں ہے کہ ان تین راتوں میں آنحضرتؐ کی نماز گیارہ رکعت تھی اور جب گیارہ امام مالک کے قول میں ان تین راتوں کا کوئی ذکر نہیں ہے تو اس کو صحیح تسلیم کرنے سے نہ سبکی کو کوئی مجبوری پیش آتی کہ وہ "لم ینقل کم صلی" کو فی الصحیحین او فی السنن کے ساتھ مقید کریں نہ ہم کو کوئی مجبوری پیش آتی کہ ہم ان کے کلام کی یہ تاویل کریں بہرحال اس تاویل رکیک کا امام مالک کے قول کو تسلیم کرنے سے کوئی تعلق اور لگاؤ نہیں ہے یہ الموی صاحب کی نری نافہمی اور کٹ حجتی ہے، اگر الموی صاحب علمی اصطلاحات سمجھتے ہوں تو سنیں کہ ان کے قضیہ شرطیہ "جب اس تعداد کا فعل نبوی ہونا تسلیم ہو گیا تو ماننا پڑے گا" کے مقدم و تالی میں کوئی لزوم نہیں ہے لہذا وہ ملازمہ ثابت کریں۔

(۱۰) الموی صاحب نے اس پر جو کلام کیا ہے اس کا جواب تمہید میں گزر چکا۔

(۱۱) الموی صاحب کہتے ہیں کہ "امام شافعیؒ نے اس کے بعد فرمایا ہے لانہ نافلۃ (دگر) اپنا مطلب نکالنے کے لئے آپ اس کو حذف کر گئے، حالانکہ اس کلام کی اصل یہی جان ہے یعنی امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ تراویح کے عدد کی کوئی حد نہیں ہے کہ اس پر رک جایا جائے

Marfat.com

تنگی نہیں ہے، نہ رکعات کی کوئی خاص حد ہے کہ اس پر آکر رک جانا چاہیئے، امام شافعی کے اس قول کو نووی نے بیہقی کی معرفۃ السنن سے نقل کیا ہے اور قیام اللیل میں بھی مذکور ہے، علامہ شوکانی نیل الاوطار میں فرماتے ہیں والحاصل الذی دلت علیہ احادیث الباب وما یشابہہا ھو مشروعیۃ القیام فی رمضان والصلوٰۃ فیہ جماعۃ وفرادیٰ فقصر الصلوٰۃ المسماۃ بالتراویح علی عدد معین وتخصیصہا بقراءۃ مخصوصۃ لم ترد بہ سنۃ۔(۱۲) یعنی اس باب کی حدیثوں اور ان کے مشابہ حدیثوں کا حاصل اتنا ہے کہ رمضان میں قیام اور اکیلے یا جماعت کے ساتھ نماز پڑھنا مشروع ہے، پس تراویح کو کسی خاص عدد میں منحصر کردینا اور اسمیں خاص مقدار قرأت مقرر کرنا ایسی بات ہے جو سنت میں وارد نہیں ہوئی، علماء کی ایک جماعت کی تو یہ تحقیق ہے لہذا اس جماعت کی تحقیق میں وہ تمام روایات جو

اس لئے کہ وہ نفل نماز ہے اس لئے نہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے کوئی خاص عدد ثابت نہیں (ص۴۲) الموی صاحب کا یہ ارشاد صاف بتا رہا ہے کہ ان کو نہ توارد علل اور جواز تعدد اسباب کا مسئلہ معلوم ہے نہ یہ معلوم ہے کہ کسی چیز کی ایک علت یا سبب کے ذکر کرنے سے دوسرے کی نفی لازم نہیں آتی، نہ یہ خبر ہے کہ امام شافعی کی تحقیق تراویح کے باب میں کیا ہے، اگر ان کو یہ باتیں معلوم ہیں تو بتائیں کہ امام شافعیؒ کے لانہ نافلۃ کہنے اور ایک علت کو ذکر کرنے سے دوسری علت (یعنی آنحضرتؐ کے فعل سے کسی عدد خاص کے ثابت نہ ہونے) کی نفی کس طرح لازم آتی ہے نیز یہ بھی بتائیں کہ امام شافعیؒ کا اس علت کی نفی کرنا (جو اس بات کو مستلزم ہے کہ ان کے نزدیک عدد خاص ثابت ہے) ممکن ہی کب ہے جب کہ ان کی تحقیق یہ ہے کہ عدد خاص تو درکنار آنحضرتؐ کے عہد میں تو سرے سے تراویح ہی کا وجود نہیں تھا جیسا کہ مصابیح سیوطی کے حوالہ سے پہلے بتایا جا چکا ہے۔

(۱۲) اس عبارت کے باب میں الموی صاحب کی خیانتوں کا پردہ تمہید میں فاش کیا جا چکا ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تراویح کا معین عدد بتانے کے لئے پیش کی جاتی ہیں خواہ آٹھ ہوں یا بیس وہ سب روایتیں یا تو صحیح نہیں ہیں یا غیر متعلق ہیں یعنی ان میں تراویح کا نہیں بلکہ کسی دوسری نماز کا عدد بتایا گیا ہے[۱۳]۔ علماء کا دوسرا گروہ وہ ہے جو مانتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عدد معین ثابت ہی جیسے فقہائے احناف میں قاضی خاں و طحطاوی وغیرہ اور شوافع میں رافعی وغیرہ کہ یہ لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بیس کا عدد ثابت مانتے ہیں...... اس گزارش کے بعد اب ہم اہل حدیث کے پہلے دعوے کو لیتے ہیں۔

اہل حدیث کا پہلا دعوے

اہل حدیث نے اپنے پہلے دعویٰ کے ثبوت میں دو دلیلیں پیش کی ہیں، (۱) پہلی دلیل حضرت عائشہ رضؓ کی وہ حدیث ہی جو صحیح بخاری میں بایں الفاظ مروی ہے ماکان یزید فی رمضان ولا فی غیرہ علی احدی عشرۃ رکعۃ یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم رمضان و غیر رمضان میں گیارہ رکعت سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے۔

---

(۱۳) الموی صاحب لکھتے ہیں کہ "علماء کا پورا کلام دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ در اصل ان کی تحقیق یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے تراویح کا ایک معین عدد ثابت ہی اور وہ آٹھ بلا وتر اور گیارہ مع وتر ہے" (ص ۴۲) الموی صاحب خدا کے لئے ایسا سفید جھوٹ نہ بولئے۔ ان علماء (ائمہ) میں تو امام شافعیؒ بھی ہیں ان کے کس کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی تحقیق میں فعل نبوی سے تراویح کا ایک عدد معین ثابت ہے؟ اور اگر ان کی یہ تحقیق ہی تو پھر عہد نبوی میں تراویح کے وجود سے انکار کرتے ہوئے وہ انما عهد ثمالم تکن کیوں فرماتے ہیں اور امام شافعیؒ کے علاوہ جن علماء کے نام لئے گئے ہیں ان میں بھی کس نے تراویح کا عدد معین فعل نبوی سے ثابت مانا ہے، اگر آپ سچے ہیں تو ان کے کلام میں تراویح کا لفظ دکھائیے، آپ نے ان علماء کی جو عبارتیں انوار مصابیح میں نقل کی ہیں ان میں تو تراویح کی

جواب

اہل حدیث کا یہ استدلال بالکل بے محل ہے اور کسی طرح ثبت مدعا نہیں،
اولاً اس لئے کہ گفتگو تراویح کی رکعات میں ہے اور تراویح کی تعریف حافظ
ابن حجر نے فتح الباری میں یوں ذکر کی ہے سمیت الصلوۃ فی الجماعۃ فی
لیالی رمضان التراویح (صہ ۴ ۱۴۲) یعنی جو نماز جماعت کے ساتھ رمضان کی راتوں
میں پڑھی جاتی ہے اس کا نام تراویح ہے اور حافظ عبداللہ صاحب ضمیمہ رکعات
تراویح میں لکھتے ہیں " نماز تراویح وہ نماز ہے جو ماہ مبارک رمضان کی راتوں میں
عشاء کے بعد باجماعت پڑھی جائے اور یہی قسطلانی صہ ۴۶۳ میں بھی مذکور ہے
پس جب تراویح خاص رمضان کی نماز ہے اور حدیث عائشہ میں اُس نماز کا ذکر ہے
جو غیر رمضان میں بھی پڑھی جاتی تھی تو اسکو تراویح اور اہل حدیث کے مدعا سے کیا
تعلق (۱۴۲) اس بات کی تائید کہ اس حدیث کا تعلق تراویح سے نہیں ہے اس سے بھی

تصریح نہیں ہے بلکہ رمضان وغیر رمضان یا مطلقاً آنحضرتؐ کی نماز کا ذکر ہے، پھر ان
عبارتوں میں بھی سب میں آٹھ اور گیارہ کا ذکر نہیں ہے بلکہ ابن تیمیہ کی ایک عبارت میں
دس اور تیرہ کا ذکر ہے اور دوسری میں گیارہ یا تیرہ کا، پس تراویح تو الگ رہی رمضان
وغیر رمضان کی نماز نبوی کا بھی یا تو معین عدد ابن تیمیہ کے کلام سے ثابت نہیں ہوتا یا عدد معین
ثابت ہوتا ہے تو وہ آٹھ اور گیارہ نہیں ہے بلکہ دس اور تیرہ ہے (دیکھو ان کی پوری عبارت
جو حاشیہ ۸۳ کے ذیل میں نقل ہوئی ہے)

(۱۴۲) الموی صاحب فرماتے ہیں کہ مولانا مئوی نے یہاں بھی حدیث کے شروع کے
الفاظ مصلحتاً (الموی صاحب نے ہر جگہ اس لفظ کو اسی طرح لکھا ہے جو آپ کی قابلیت
کی صریح دلیل ہے) حذف کر دیے ہیں، شروع کے حصہ سے معلوم ہوتا ہے کہ جناب صدیقہ
کی یہ حدیث ایک سوال کے جواب میں ہے۔ اس کے بعد ابو سلمہ تابعی کا سوال نقل کر کے
لکھا ہے کہ سائل نے خاص رمضان کی نماز کی بابت سوال کیا تھا اور بقول آپ کے تراویح

Marfat.com

ہوتی ہے کہ حافظ ابن حجرؒ نے حضرت عائشہؓ کے اس بیان کو تہجد سے متعلق قرار دیکر تہجد مع وتر کی رکعتوں کے گیارہ ہونے کی حکمت یہ ذکر کی ہے کہ تہجد اور وتر رات کی مخصوص نمازیں ہیں، اور دن کی فرض نمازیں تین ہیں۔ چار رکعت ظہر، چار رکعت عصر، تین رکعت مغرب، یہ کُل گیارہ رکعتیں ہوئیں، تو مناسب معلوم ہوا کہ رات کی نمازیں بھی اجمال و تفصیل دونوں میں دن کے مشابہ ہوں یعنی ان کی مجموعی تعداد بھی گیارہ ہو اور تفصیلی طور پر رات میں بھی پہلے چار رکعتیں نفل کی، پھر چار رکعتیں

خاص رمضان کی نماز ہے تو گویا سائل نے تراویح کی بابت پوچھا تھا مگر حضرت عائشہؓ نے مع افادۂ زائدہ رمضان و غیر رمضان دونوں کی نمازوں کا حال بتادیا، کیونکہ دونوں بے لگاؤ نہیں ہیں بلکہ وہی نماز جو غیر رمضان میں تہجد کہی جاتی ہے اسی کا نام رمضان میں تراویح ہے۔''
(ص۲۲ و ص۴۹)

ہماری گزارش یہ ہے کہ اگر مولانا مئوی نے شروع کے الفاظ مصلحۃً حذف کر دئے ہیں تو آپ کے اُستاذ الاساتذ حافظ صاحب غازی پوری نے رکعات التراویح ص۳ میں اس حدیث کے آخری حصہ کو جو کم و بیش تیس چالیس الفاظ پر مشتمل ہے مصلحۃً حذف کر دیا ہے اس لئے کہ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جو گیارہ رکعتوں سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے تو اس لئے کہ آپ ان میں سے آٹھ رکعتیں اتنی لمبی پڑھتے تھے کہ بیان سے باہر ہے نیز اس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ حضرت عائشہؓ یہ تعداد اس نماز کی بتارہی ہیں جو آپ سو کر اُٹھنے کے بعد پڑھتے تھے یعنی تہجد کی۔

اسی طرح آپ کے استاذ مولانا مبارک پوری نے بھی تحفۃ الاحوذی ص۳۰۲ ج۲ میں اس حدیث کے اس آخری حصہ کو مصلحۃً حذف کر دیا ہے جس سے اس نماز کا تہجد ہونا ...... ثابت ہوتا تھا اور چونکہ خود آپ بھی ان ہی دونوں بزرگوں کی تقلید جامد کا قلادہ اپنی گردن میں ڈالے ہوئے ہیں اس لئے آپ نے بھی ص۱۰ میں حدیث کے اس آخری حصہ کو مصلحۃً حذف کر دیا ہے جس کے حذف کرنے میں وہ دونوں بزرگ شریک ہیں فتشابهت قلوبهم۔

Marfat.com

نفل کی، پھر تین وتر کی ہوں، دیکھو فتح الباری ص۱۴۱ ج ۳ میں حافظ ابن حجر کی وہ عبارت جو یوں شروع ہوتی ہے، وظهر لی ان الحكمة فی عدم الزيادة على احدى عشرة ان التهجد والوتر مختص بصلاة الليل الخ

اس کے بعد ہماری دوسری گزارش ہے کہ تراویح بیشک خاص رمضان کی نماز ہے جو سوائے رمضان کے دوسرے کسی مہینہ میں نہیں پڑھی جاتی مگر ابوسلمہ نے خاص رمضان کی نماز کی نسبت ہرگز سوال نہیں کیا تھا، بلکہ انھوں نے رمضان میں نماز کی نسبت سوال کیا تھا، چنانچہ ان کے سوال کے الفاظ یہ ہیں، کیف کانت صلاة رسول صلی اللہ علیہ وسلم فی رمضان (یعنی کیسی تھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز رمضان میں) دیکھئے وہ رمضان میں آپ کی نماز کی کیفیت پوچھ رہے ہیں خاص رمضان کی نماز کی کیفیت دریافت نہیں کر رہے ہیں۔ اگر الوی صاحب ان دونوں لفظوں کے مفہوموں میں فرق نہیں کر سکتے تو سنیں کہ خاص رمضان کی نماز کے لئے تو ضروری ہے کہ وہ غیر رمضان میں نہ پڑھی جاتی ہو مگر رمضان میں نماز کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ غیر رمضان میں نہ پڑھی جاتی ہو۔ دیکھئے رمضان میں کسوف کی نماز پڑھی جائے تو وہ رمضان میں نماز ہے پھر بھی وہ برابر غیر رمضان میں بھی پڑھی جاتی ہے۔

اسی طرح تہجد کی نماز جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم رمضان میں پڑھتے تھے وہ صلوته فی رمضان (آپ کی نماز رمضان میں تھی) مگر خاص رمضان کی نماز نہ تھی افسوس ہے کہ الوی صاحب اتنی موٹی بات اور اردو کے محاورے بھی نہیں سمجھ پاتے اور حوصلہ ہے مئوی سے مقابلہ کرنے کا.....

الحاصل رمضان میں نماز اور خاص رمضان کی نماز میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے پہلی اعم ہے اور دوسری اخص۔ ابوسلمہ تابعی نے اسی اعم کو بول کر سوال کیا تھا جیسا کہ ابوسلمہ کے الفاظ آپ کے سامنے ہیں لیکن حضرت عائشہؓ نے اس اعم کے اس فرد کو لے کر جواب دیا جو رمضان اور غیر رمضان دونوں میں پایا جاتا تھا، اس لئے کہ وہ فرد آپ کا دائمی معمول تھا

میرا مقصد یہ ہے کہ حافظ ابن حجر کی اس تقریر سے بھی حدیث عائشہؓ کا تہجد کے باب میں ہونا ثابت ہے[15]، اور اس بات کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ

اور ہر سال کے رمضان میں پورے رمضان آپ اس پر عمل کرتے تھے لہذا اسکی جو کیفیت ہوگی وہ سنت مستمرہ (خواہ دائمی یا اکثری) ہوگی، برخلاف دوسرے فرد (تراویح) کے کہ اس کو تو پوری زندگی میں حسب تصریح ابن تیمیہ وغیرہ آپ نے صرف دو یا تین راتوں میں پڑھا ہے، لہذا اس کی کیفیت جو بھی ہو صرف سہ روزہ کیفیت ہوگی۔ اور اس سہ روزہ کیفیت کے بیان سے زیادہ مؤثر اور امت کے جذبۂ عمل کو ابھارنے والا دائمی یا اکثری کیفیت کا بیان ہوگا نیز اس سے ثابت ہوگا کہ عبادت کے ساتھ یہ شغف اور اس میں یہ اجتہاد آپ کی دائمی کیفیت اور مستمر عادت تھی، کوئی وقتی یا اتفاقی بات نہ تھی، ہمارے اس بیان سے واضح ہوگیا کہ الموی صاحب کا یہ کہنا کہ سائل نے تراویح کی بابت سوال کیا تھا بالکل غلط ہے۔ سوال کے الفاظ اس پر ہرگز دلالت نہیں کرتے، اس لئے حضرت عائشہؓ کے جواب کی نسبت بھی یہ شبہ نہیں ہوسکتا کہ وہ سوال کے مطابق نہیں ہے۔

ہماری تیسری گزارش یہ ہے کہ الموی صاحب کا حافظہ بھی بڑا عجیب ہے، یہاں تو فرماتے ہیں کہ "وہی نماز جو غیر رمضان میں تہجد کہی جاتی ہے اسی کا نام رمضان میں تراویح ہے"۔ اور ص۲۷ میں اپنی اسی بات کی صراحۃً تکذیب فرمانے لگتے ہیں چنانچہ لکھتے ہیں کہ "اسی طرح یہ کہنا بھی غلط ہے کہ اسی کو گیارہ مہینے تہجد کہتے ہیں اور اسی کو رمضان میں تراویح کے نام سے یاد کرتے ہیں، کیونکہ دونوں میں عموم وخصوص کا فرق ہے"۔

(۱۵) اس کے جواب میں الموی صاحب نے یہ تو تسلیم کرلیا ہے کہ ہاں حافظ ابن حجر کے نزدیک اس حدیث کا تعلق باب تہجد سے ہے لیکن ساتھ ہی یہ دعویٰ بھی کیا ہے کہ ان کے نزدیک اس کا تعلق تراویح سے بھی ہے اس لئے کہ انھوں نے اس کو بیس رکعات والی ابوشیبہ کی حدیث کے معارض قرار دیا ہے، پس اگر اس حدیث عائشہؓ کا تعلق تراویح سے نہیں ہے تو یہ حدیث ابوشیبہ کی معارض کیسے ہوگی؟ (ص۵۱) میں کہتا ہوں کہ حافظ ابن حجر کا حدیث عائشہؓ کو

علامہ ابن تیمیہ اور علامہ شوکانی وغیرہما کی تصریح آپ اوپر پڑھ چکے ہیں کہ تراویح
کوئی معین عدد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں ہے اور تراویح کو کسی

ابو شیبہ کی حدیث کا معارض کہنا ہرگز اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ ان کے نزدیک حدیث
عائشہؓ کا تعلق تراویح سے ہے بلکہ اس بات کی دلیل ہے کہ ان کے خیال میں حدیث ابو شیبہ
تعلق بھی تہجد سے ہے کیونکہ حدیث عائشہؓ کو صراحۃً وہ تہجد سے متعلق مان چکے ہیں اور آپ
اس کو تسلیم کر چکے ہیں۔ پس اس تصریح کے بعد اس کو حدیث ابو شیبہ کی معارض کہنے کا
مطلب یہ ہو کہ ان کے خیال میں یہ حدیث بھی تہجد سے متعلق ہے، نیز خود اس عبارت میں
جس کو الوی صاحب نے نقل کیا ہے ابو شیبہ کی حدیث کو تہجد سے متعلق قرار دینے کی دلیل
موجود ہے اور وہ یہ ہے کہ ابن حجر نے حدیث عائشہ کے رجحان کی ایک وجہ یہ بھی بیان کی
کہ حضرت عائشہؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے رات کے حالات سے زیادہ واقف تھیں
ہو کہ ابن عباس یا کسی دوسرے صحابی کے مقابل میں رات کے انہی حالات کا علم حضرت
عائشہؓ کو زیادہ تھا جو گھر کے اندر پیش آتے ہوں لیکن گھر کے باہر کے حالات کا علم خواہ
کے ہوں یا رات کے، تو اس کے متعلق نہ کسی نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ ان کا علم بھی حضرت عائشہؓ
ہی کو زیادہ تھا نہ اسکی کوئی وجہ ہی ہو سکتی ہے، پس ابن حجر کی یہ دلیل اسی وقت صحیح ہو سکتی
جب وہ حدیث ابو شیبہ کے واقعہ کو (جس کے راوی ابن عباسؓ ہیں) گھر کے اندر
واقعہ تسلیم کرتے ہوں اور گھر کے اندر کا واقعہ تسلیم کرنے کے بعد لازم ہے کہ اس کو
تسلیم کریں کیونکہ ابن تیمیہ وغیرہ کی تصریح کے بموجب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گھر کے
اندر تراویح نہیں پڑھی ہے بلکہ آپ نے صرف دو یا تین راتوں میں تراویح پڑھی
اور گھر کے باہر مسجد میں پڑھی ہے۔ اب اگر آپ کے کہنے کے بموجب یہ مان لیا جائے
ابن حجر ابو شیبہ کے واقعہ کو تراویح مانتے ہیں تو اس کو گھر کے باہر کا واقعہ قرار دیا جائے
اور ان کی یہ دلیل صحیح نہ رہے گی کہ رات کے حالات کا زیادہ علم حضرت عائشہؓ کو تھا
کہ رات کے حالات جو گھر کے باہر پیش آئے ہوں ان کا علم مردوں ہی کو زیادہ ہو سکتا

ص عدد میں منحصر کرنا (مثلاً یہ کہنا کہ تراویح کی گیارہ ہی رکعتیں سنت ہیں یا تیرہ ہی
تیں سنت ہیں اور تیرہ یا گیارہ پر زیادتی خلاف سنت ہے[16]۔ ابن تیمیہ کے الفاظ میں

ر اگر زیادہ نہیں تو کم ہونے کی بھی کوئی وجہ نہیں ہے اور اگر آپ اس کے عکس کے مدعی ہیں
س طرح ہم نے حدیث عائشہؓ کے باب میں حافظ کی یہ تصریح دکھائی ہے کہ وہ تہجد کے متعلق ہے
ی طرح حدیث ابوشیبہ کے باب میں ان کی تصریح دکھائیے کہ وہ تراویح سے متعلق ہے اسکے
ر کہئے کہ حجت ان کے نزدیک تراویح سے متعلق ہے تو حدیث عائشہؓ کو اسکی معارض کہنے سے
م آتا ہے کہ وہ بھی تراویح سے متعلق ہے ورنہ ع خاموش کہ ایں شور و فغاں چیزے نیست'
ں کے بعد سُنئے کہ ابن حجر کا حدیث عائشہؓ کو تہجد سے متعلق قرار دینا انکی ایسی تحقیق ہے جو خود
پ کو تسلیم ہے اور دوسرے علمائے متقدمین و متاخرین میں سے کسی نے ان کی اس تحقیق سے
خلاف نہیں کیا ہے لیکن ان کا اس حدیث کو حدیث ابوشیبہ کے معارض کہنا ایسی بات ہے
ں سے دوسرے علماء محققین نے اختلاف کیا ہے اور دوسرے ہی علماء کا قول معیار تحقیق پر
ا اترتا ہے، لہٰذا ابن حجر کے جس قول کا خلاف تحقیق ہونا واضح ہو چکا ہے اس سے حجت پکڑنا
پ کی نادانی کے علاوہ اس بات کی بھی دلیل ہے کہ آپ کے مذہب کی بنیاد ایسے ہی خلاف
حقیق اور نامقبول اقوال پر ہے۔ رکعات تراویح ص۶۱-۶۲ میں اس معارضہ کا صحیح نہ ہونا بہ تفصیل
لکھا ہے، اور اب ہم آئندہ کسی موقع پر علمائے محققین کی تصریحات سے بھی اس کی عدم صحت
ثابت کریں گے۔

(۱۶) اطہری صاحب فرماتے ہیں کہ "سنت کہنے سے ہماری مراد یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے فعل سے یہ رکعات ثابت ہیں اور خلاف سنت سے یہ مراد ہے کہ اس سے زیادہ فعل نبوی سے
بسند صحیح ثابت نہیں ہے، خلاف سنت سے مراد عدم جواز نہیں ہے" (ص۵۲) اور اس سے ذرا
پہلے آٹھ بلا وتر اور گیارہ مع وتر کو فعل نبوی سے ثابت مان کر انھوں نے لکھا ہے کہ "مگر چونکہ یہ نفلی
نماز ہے اس لئے اس عدد خاص میں حصر نہیں ہے" (ص۵۲)

ان دونوں عبارتوں کے نقل کرنے سے ہمارا ایک مقصد تو یہ ہے کہ اطہری صاحب گیارہ

خطا ہے اور شوکانی کے الفاظ میں یہ ایسی بات ہے کہ جس کا ثبوت کسی حدیث میں نہیں ہے، پس ان حضرات کے نزدیک بھی حدیث عائشہؓ میں تراویح کی رکعات بیان نہیں ہے اور اگر ہے تو ان کے نزدیک اس حدیث کا یہ مطلب نہیں کہ گیارہ سے زیادہ پڑھنا خلاف سنت ہے اس لئے کہ اگر یہ مطلب ہو تو یہ خود ان کی کہی ہوئی بات کے خلاف ہوگا اور عقلاء کے کلام میں ایسا تناقض نہیں ہوتا۔

رکعتوں کو سنت اور نفل دونوں مانتے ہیں اور ان کے نزدیک ان دونوں میں منافات اور تباین نہیں ہے کہ ایک نماز نفل ہو تو وہ سنت نہ ہو سکے یا اس کے برعکس، اس بات کو ناظرین یاد رکھیں ممکن ہے آئندہ اسکی ضرورت پڑے ۔ .. ..

.. ..

.. ..

.. ..

.. ..

.. ..

.. ..

.. ..

.. ..

دوسرا مقصد یہ ہے کہ یہاں تو آپ عدد خاص کو جو فعل نبوی سے ثابت ہے اس کو نفلی نماز کہتے ہیں اسی طرح ص۲۶ میں بھی آپ نے عدد ثابت کو بھی نفل نماز لکھا ہے۔ پھر دوسرے مقامات میں مثلاً ص۱۷ میں گیارہ سے زائد ہی کے نفلی طور پر یا تنفلاً پڑھنے کا ذکر آپ نے کیا ہے، آخر گیارہ بھی تو تنفلاً ہی (یعنی نفلی طور پر) پڑھی جائیں گی۔

خیر آپ کے کلام کا یہ اضطراب (جو آپ کے دلی اضطراب کا پتہ دیتا ہے) تو دفع ہو یا نہ ہو۔ لیکن اس سوال کا جواب تو آپ کو دینا ہی پڑے گا کہ جب تراویح نفل نماز ہے

Marfat.com

ثانیاً۔ اگر بالفرض اس حدیث کا تعلق تراویح ہی سے ہو تو بھی اس سے ہرگز ثابت نہیں ہو سکتا کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گیارہ سے زیادہ تراویح نہیں پڑھی اس لئے کہ حضرت عائشہؓ نے ایک دوسری صحیح روایت میں یہ بھی فرمایا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تیرہ رکعت پڑھتے تھے۔ (بخاری)

اس کا کوئی عدد خاص فعل نبوی سے ثابت ہو تب بھی اس میں کمی زیادتی جائز ہے اس لئے کہ بقول آپ کے خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی اجازت دی ہے اور فرمایا ہے من شاء استقل ومن شاء استکثر تو اس ارشاد نبوی کے بعد گیارہ رکعت تراویح پر جو نفل ہے بارہ رکعتوں کی زیادتی خلاف سنت کیونکر ہو سکتی ہے جب کہ وہ زیادتی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قولی سنت کی تعمیل ہے۔ سوچ کر جواب دیجئے گا، کہیں جلد بازی میں دلدل میں نہ پھنس جائیے گا۔

اگر کہئے کہ محض اس لئے خلاف سنت کہتے ہیں کہ اس کا ثبوت فعل نبوی سے نہیں ہے تو سوال ہو کہ پھر رمضان میں تین دن سے زیادہ تراویح پڑھنے کو آپ خلاف سنت کیوں نہیں کہتے حالانکہ تین دن سے زیادہ تراویح پڑھنا بھی فعل نبوی سے ثابت نہیں ہے۔ اگر کہئے کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ تین دن سے زیادہ پڑھنا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے منشاء اور مرضی کے خلاف نہیں ہے بلکہ آپ نے فرضیت کے خوف کی وجہ سے تین دن کے بعد نہیں پڑھا تو گزارش ہے کہ اسی طرح گیارہ سے زیادہ پڑھنا بھی آپ کے منشاء اور مرضی کے خلاف نہیں ہے، بلکہ عین مطابق ہے، جیسا کہ ابھی خود آپ کے بیان سے ثابت ہو چکا ہے کہ نفل نمازوں کے باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ (نفل) نماز ایک بہتر شے ہے پس جو چاہے کم کرے اور جو چاہے زیادہ پڑھے (دیکھو اپنا رسالہ انوار مصابیح ص۳۶)

تیسرا مقصد یہ ہے کہ اگر گیارہ سے زیادہ کا خلاف سنت ہونا آپ کے مذہب میں کوئی مذموم و ناپسندیدہ وصف ہے اور اس پر عمل کرنا شرعاً قبیح ہے تو آپ کا یہ مذہب شیخ الاسلام ابن تیمیہ کی تصریح کے خلاف ہے انھوں نے فتاوی جلد اول [illegible] میں اور

Marfat.com

حافظ ابن حجر وغیرہ شراح حدیث نے حضرت عائشہؓ کے ان دونوں مختلف بیانات
میں یوں تطبیق دی کہ یہ بیانات مختلف حالات اور اوقات سے تعلق رکھتے ہیں یعنی
یہ کہ کسی کسی یا اکثر حالات واوقات میں گیارہ سے زائد نہیں پڑھتے تھے اور کبھی کبھی

چھتیس اور انتالیس وغیرہ کا ذکر کر کے صراحۃً لکھا ہے والصواب ان جمیعہ حسن۔
(صواب یہ ہے کہ یہ سب حسن اور اچھا ہے) اور اس عبارت میں جو انتقاد زجیج سے منقول ہوئی
ہے تیرہ، بیس، چھتیس اور چالیس کا ذکر کر کے فرمایا ہے فکیف ماقام من ھذہ
الوجوہ فقد احسن (یعنی ان طریقوں میں سے جس طریقہ سے کوئی تراویح پڑھے
اس نے اچھا کیا) بلکہ اس کے آگے انھوں نے بیس رکعت پڑھنے کو تیرہ رکعت پڑھنے سے
بھی افضل بتایا ہے جب کہ طول قیام کی برداشت نہ ہو۔

لہٰذا اگر آپ بھی ابن تیمیہ کی ان تحقیقات سے متفق ہیں تو صاف صاف کہئے کہ گیارہ سے
زائد اگرچہ خلاف سنت ہے مگر خلاف سنت ہونا کوئی مذموم وصف نہیں ہے نہ اس پر عمل کرنا
شرعاً قبیح ہے بلکہ "سنت" پر عمل کرنا بھی اچھا ہے اور "خلاف سنت" پر بھی عمل کرنا اچھا ہے
بلکہ سنت پر عمل دشوار معلوم ہوتا ہو تو "خلاف سنت" ہی پر عمل کرنا افضل ہے۔

ہمارے بیان سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ شیخ الاسلام نے تیرہ، بیس، چھتیس اور
چالیس کے باب میں مذکورہ بالا باتیں لکھنے کے بعد جو تراویح کے عدد موقت کی نفی کی ہے اور کہا ہے
کہ آنحضرتؐ سے کوئی عدد موقت نہیں ہے اس سے مراد عدد مسنون کے تعیین کی نفی ہے اور
لایزاد ولا ینقص کا لفظ موقت کی صفت کاشفہ ہے، اور مطلب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم کے قول وفعل سے کسی خاص عدد کی مسنونیت ثابت نہیں ہے کہ اس عدد خاص سے
کم یا زیادہ مسنون نہ ہو۔ جو یہ سمجھتا ہے وہ غلطی پر ہے، صواب یہ ہے کہ کوئی خاص عدد مسنون
نہیں لہٰذا تیرہ پڑھے، اور خوب لمبا قیام کرے تو اچھا اور بیس پڑھے تو اچھا اور چھتیس پڑھے
تو اچھا، یہ ہے ابن تیمیہ کی عبارت کا صحیح مطلب، اور مالوی صاحب نے جو اس کی رکیک تاویل
کی ہے وہ ان کے کلام کی تحریف ہے، ابن تیمیہ نے نہ حصر کی بات کی ہے نہ اس تحدید کی

بڑہ کبھی پڑھ لیتے تھے، اور حافظ لکھتے ہیں والصواب ان کل شئ ذکرته محمول علی اوقات متعددة واحوال مختلفة (ص۱۲ ج ۲)

جس پر کمی زیادتی کرنا جائز کہا جائے، ابن تیمیہ کا کلام ابھی چند صفحے پہلے نقل ہو چکا ہے، آپ اس کو دیکھئے اور بتائیے کہ انھوں نے کہاں یہ بات کہی ہے وہ تو توقیت عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نفی کر رہے ہیں، یعنی دوسرے لفظوں میں کسی خاص ایک ہی عدد کے مسنون ہونے کی نفی کر رہے ہیں۔

اسی طرح تمہید میں شوکانی کی نسبت ثابت کیا جا چکا ہے کہ وہ گیارہ اور بیس دونوں کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت مانتے ہیں۔ صرف اتنا فرق کرتے ہیں کہ ایک سند صحیح سے ثابت ہے اور دوسرا سند ضعیف سے، اور اس کے بعد بحث کے نتیجہ کے طور پر لکھتے ہیں کہ ان حدیثوں کا بس اتنا حاصل ہے کہ رمضان میں قیام اور تنہا یا جماعت کے ساتھ نماز پڑھنا مشروع ہے۔ لہذا نماز تراویح کو کسی معین عدد میں منحصر کرنا اور اس کو قرأت کی کسی مقدار سے مخصوص کرنا ایسی بات ہے جو سنت میں نہیں آئی ہے۔ جب شوکانی گیارہ اور بیس دونوں کو ثابت مانتے ہیں تو ان کے اس کلام کا سوائے اس کے کوئی دوسرا مطلب نہیں ہو سکتا کہ گیارہ یا بیس کسی ایک میں نماز تراویح کو منحصر کرنے کی کوئی صحیح حدیث میں نہیں ہے، پس ان کے کلام کی یہ تاویل کہ اس پر حصر کر دینا کہ نفلی طور پر بھی اس سے زیادہ نہیں پڑھ سکتے، اس کو وہ (شوکانی) صحیح نہیں سمجھتے" بالکل غلط ہے، تراویح کا کوئی بھی عدد ہو نفلی طور پر اس سے زیادہ پڑھنے کو دنیا میں کس نے منع کیا ہے یا کون کر سکتا ہے کہ اس کی غلطی ظاہر کرنے کی ضرورت شوکانی کو پڑی تھی۔

اس سلسلہ میں الموی صاحب کی آخری بات کی نسبت بھی ہم کو کچھ کہنا ہے، جس کو انھوں نے اپنی اصطلاح میں بالکل پروپگنڈائی طریق سے لکھا ہے اور وہ یہ ہے کہ "احناف کے کیسے کیسے اکابر تسلیم کر رہے ہیں کہ حدیث عائشہ میں تراویح کا بھی بیان ہے، سوچنے کی بات ہے کہ کسی حدیث کے معنی و مدلول کے سمجھنے کا سلیقہ احناف میں امام محمد، ابن ہمام، ابن نجیم، طحطاوی، زیلعی کو حاصل ہے یا مولانا حبیب الرحمن اعظمی کو؟" (مختصراً)

اسی لئے حافظ عبداللہ صاحب غازیپوری کو بھی ماننا پڑا کہ حق یہ ہے کہ آپ نے کبھی کبھی سنت فجر کے علاوہ بھی تیرہ رکعتیں پڑھی ہیں، (رکعات التراویح ص ۵)

ہم کو یہ کہنا ہے کہ یہ بالکل جھوٹا پروپگنڈہ ہے، اگر امام محمدؒ نے تسلیم کیا ہے تو انکی عبارت پیش کرو، باقی رہی یہ بات کہ امام محمد حدیث عائشہ کو باب قیام شہر رمضان میں لائے ہیں تو اس سے ہرگز ثابت نہیں ہوتا کہ امام محمد حدیث عائشہؓ میں تراویح کا بیان تسلیم کرتے ہیں اس لئے کہ ا ملوی صاحب کے استاذ الاستاذ حافظ عبداللہ صاحب کی تصریح کی بناء پر قیام رمضان تراویح سے اعم ہے، اور تہجد و تراویح دونوں کو شامل ہے (دیکھو ضمیمہ رکعات التراویح ص) لہذا امام محمدؒ نے اس باب میں ان دونوں کا بیان کیا ہے اسی لئے حضرت عائشہ کی ایک وہ حدیث لائے ہیں جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا تین روز تراویح پڑھنا مذکور ہے، دوسری حضرت عائشہ کی یہ حدیث زیر بحث لائے ہیں جس میں رمضان میں تہجد پڑھنے کا بیان ہے۔

اسی طرح ابن الہمام کی جس عبارت کی بنا پر املوی صاحب یہ پروپگنڈہ کر رہے ہیں اس سے کسی طرح یہ ثابت نہیں ہوتا کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ما کان یزید الخ کا تعلق تراویح سے بھی ہے، اس عبارت کو املوی صاحب نے اپنی کتاب میں دو جگہ نقل کیا ہے مگر دونوں جگہ یہ مجرمانہ چالاکی کی ہے کہ ترجمہ نہیں کیا ہے نیز دونوں جگہ عبارت کے درمیان سے کچھ الفاظ اور فقرے کچھ حذف کر دئے ہیں مگر پہلی جگہ ص۱۱ میں تو غنیمت ہے کہ جو فقرے مصلحۃً حذف کئے ہیں انکی جگہ نقطے دے دیے ہیں مگر دوسری جگہ یہ ڈھٹائی کی ہے کہ جس لفظ کو حذف کیا ہے اس کی جگہ نقطے بھی نہیں لگائے۔ اس گزارش کو ذہن میں رکھ کر اہل انصاف سے درخواست ہے کہ وہ ابن الہمام کی وہ عبارت جس کو خود املوی صاحب نے ص۱۱ میں نقل کیا ہے پڑھ کر بتائیں کہ اس میں کہیں بھی ابن الہمام نے حضرت عائشہؓ کی حدیث ما کان یزید الخ کا نام لیا ہے اگر نہیں لیا ہے تو املوی صاحب ... ... سے پوچھیں کہ اس سفید جھوٹ سے کیا فائدہ درحقیقت واقعہ یہ ہے کہ رکعات تراویح کے قاہر دلائل نے املوی صاحب کو ایسا حواس باختہ کر دیا ہے کہ ان کو آنکھ کے سامنے کی چیز بھی دکھائی نہیں دیتی۔ ابن الہمام نے تو اس عبارت

حضرت جابر کی اس حدیث کی طرف اشارہ کیا ہے جس کو الموی صاحب نے آٹھ کے ثبوت میں حدیث عائشہؓ کے بعد دوسری حدیث کہہ کر نقل کیا ہے۔ چنانچہ ابن الہمام کے الفاظ جن کو الموی صاحب نے خود نقل کیا ہے یہ ہیں۔ ان قیام رمضان سنة احدی عشر بالوتر فی جماعة فعله صلی اللہ علیہ وسلم وترکه بعذر (انوار مصابیح ص۱۱) یعنی رمضان کا قیام سنت ہے، گیارہ رکعت وتر سمیت با جماعت اس کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود کیا ہے اور عذر کی وجہ سے (کچھ) چھوڑ دیا ہے۔ دیکھ لیجئے ابن الہمام گیارہ با جماعت کا ذکر کر رہے ہیں پھر عذر کی وجہ سے اس کو ترک کر دینے کا ذکر کرتے ہیں۔ اہل انصاف بتائیں کہ یہ باتیں حضرت عائشہؓ کی حدیث ما کان یزید الخ میں مذکور ہیں یا حضرت جابر کی حدیث میں۔ پس اسی ایک بات سے الموی صاحب کی بدحواسی کا اندازہ لگا لیجئے

اس کے بعد سنئے کہ الموی صاحب نے ص۲۳ میں دوبارہ جب اس عبارت کو نقل کیا تو فی جماعة (با جماعت) کا لفظ حذف کر دیا، شاید اس لئے کہ اس کو حذف کر دینے کے بعد حدیث عائشہ کی طرف اشارہ سمجھا جانے لگے گا، اگر ایسا ہے تو اسی سے ان کی "دیانت داری" کا اندازہ لگا لیجئے۔

اور اگر ایسا نہیں ہے بلکہ بھول سے یہ لفظ رہ گیا ہے یا نقل کرتے وقت نظر چوک گئی ہے تو اہل انصاف الموی صاحب سے پوچھیں کہ پھر بعض عبارتوں کے نقل کرنے میں صاحب کعلات کی نظر بھی چوک گئی اور بعض الفاظ چھوٹ گئے تو آپ نے ان کے خلاف طوفان بدتمیزی کیوں برپا کر دیا اور ان پر خیانت کی تہمت کیوں لگائی (ثبوت کے لئے دیکھئے اپنا سیاہ کارنامہ ص۱۱۹ اور ص وغیرہ) اب رہے ابن نجیم اور طحطاوی تو خود الموی صاحب کے اعتراف کے بموجب ان دونوں نے اپنی طرف سے کچھ نہیں کہا ہے بلکہ ابن الہمام کا قول نقل کیا ہے (دیکھو انوار مصابیح ص۱۱ وص۲۲) اور ابن الہمام کے متعلق ابھی ثابت ہو چکا ہے کہ انھوں نے اپنی عبارت میں حدیث عائشہ کا نہیں بلکہ حدیث جابر کا ذکر کیا ہے لہذا حدیث عائشہؓ کو تراویح سے متعلق تسلیم کرنے کی نسبت

کان قد یصلی ثلث عشرۃ رکعۃ سوی رکعتی الفجر (تحفۃ الاحوذی ص۳۳۴ ج ۲)

ابن نجیم اور طحطاوی کی طرف ناقل ہونے کی حیثیت سے بھی افترا ہے، اس کے بعد آخر میں الموی صاحب نے جو زیلعی کا نام لیا ہے تو وہ ... حافظ بنا خدا کا پکا ثبوت ہے اس لئے کہ پچھلے صفحات میں جن علمائے حنفیہ کی شہادتیں انھوں نے اپنے خیال میں پیش کی ہیں (اور انھیں کو ایک بار پھر پڑھنے کی اپیل کی ہے) ان میں زیلعی کا نام کہیں نہیں ہے (دیکھو علمائے حنفیہ کی شہادت از ص۲۳ تا ص۲۹)

ایک غلطی کا ازالہ: ابن نجیم نے محقق ابن الہمام کا مذکورہ بالا قول نقل کرتے ہوئے آخر میں یہ نقل کیا ہے کہ فاذن یکون المسنون علی اصول مشائخنا ثمانیۃ منہا والمستحب اثنا عشر نواب صدیق حسن خاں صاحب کو اس ٹکڑے کی نسبت یہ غلط فہمی ہوگئی کہ یہ خود ابن نجیم کا کلام ہے حالانکہ یہ صحیح نہیں، واقعہ یہ ہے کہ ابن نجیم نے ابن الہمام کے قول اور ان کی ذاتی تحقیق کو خود ان کے الفاظ میں نہیں بلکہ اپنے الفاظ میں فتح القدیر کو سامنے رکھے بغیر محض اپنی یاد سے نقل کیا ہو اور نقل کرکے آخر میں لکھ دیا ہے "انتہی" (یعنی فتح القدیر کا مضمون ختم ہوا) (ہمارے بیان کی تصدیق کے لئے بحر رائق ص۶۶-۶۷ ج ۲ ملاحظہ ہو) جب یہ معلوم ہو چکا تو اب سنئے کہ نواب صدیق حسن خاں صاحب جن ٹکڑوں کو ابن نجیم کا کلام سمجھ رہے ہیں اس سے پہلے ابن نجیم نے انتہی نہیں لکھا ہے بلکہ اس کو لکھ کر کہا ہے انتہی (فتح القدیر کا مضمون ختم ہوا) لہذا یہ ٹکڑا بھی ابن نجیم کے خیال اور یاد کے مطابق ابن الہمام کا کلام ہے اور اسی کے ساتھ یہ بھی سمجھ لیجئے کہ فتح القدیر کی طرف مراجعت کئے بغیر محض یاد پر اعتماد کرنے کی وجہ سے ابن نجیم کے الفاظ ابن الہمام کی صحیح ترجمانی نہیں کرتے، چنانچہ اسی فقرہ کو لے لیجئے کہ ابن نجیم تو اپنی یاد سے یہ نقل کرتے ہیں مگر واقعہ یہ نہیں ہے بلکہ ابن الہمام اس کے بجائے یہ فرماتے ہیں کہ فکان ھو کلام المشائخ انہا سنۃ ومقتضی الدلیل ما قلنا، یعنی ابن الہمام اس کو اصول مشائخ کا مقتضی نہیں کہتے بلکہ اس دلیل کا مقتضی کہتے ہیں جو ان کے پیش نظر ہے اور یہی حقیقت بھی ہے اس لئے کہ اصول مشائخ کا مقتضی آٹھ کا سنت ہونا نہیں ہے بلکہ بیس کا جیسا کہ مولانا عبد الحی

یعنی یہ ثابت اور محقق ہو چکا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کبھی کبھی تیرہ رکعت فجر کی سنتوں کے سوا پڑھتے تھے. پس جب گیارہ سے زیادہ پڑھنا ثابت و محقق

رحمۃ اللہ علیہ نے تحفۃ الاخیار میں پوری تفصیل کے ساتھ اس کو ثابت کیا ہے۔

اسی طرح ابن الہمام نے اس عبارت میں کہیں بھی کما ثبت فی الصحیحین نہیں کہا اور نہ کہہ سکتے، اس لئے کہ اس عبارت میں انھوں نے گیارہ باجماعت کا ذکر کیا ہے اور گیارہ باجماعت کا ذکر کہیں بھی صحیحین میں نہیں ہے مگر ابن نجیم نے یادداشت کی غلطی کی بنا پر یہ بھی کہہ دیا۔ حافظہ کی بے وفائی کے کرشمے بھی بڑے عجیب ہوتے ہیں۔ مولانا مبارکپوری نے تحفۃ الاحوذی ص ۳ ج ۲ میں عمدۃ القاری سے دو سوال پھر ان کے جواب نقل کرنے کے بعد دوسرے سوال کے جواب پر اعتراض کرنے کا ارادہ کیا تو اول کو ثانی اور ثانی کو اول لکھ گئے. فرماتے ہیں الامر کما قال العینی فی الجواب عن السوال الثانی و اما الجواب عن الاول فنفیہ ان الخ حالانکہ عن السوال الاول واما الجواب عن الثانی لکھنا چاہئے تھا، یہاں پہونچ کر الموی صاحب کی ایک اور غلط بیانی پر بھی تنبیہ ضروری ہو اور وہ یہ ہے کہ انھوں نے ابن الہمام اور ابن نجیم اور طحطاوی تینوں کی طرف یہ نسبت کی ہے کہ یہ لوگ بیس میں سے آٹھ کو سنت اور بارہ کو مستحب تسلیم کرتے ہیں (دیکھو ص ۱۰ ص ۱۱) الموی صاحب کا یہ بیان اس لئے غلط ہے کہ ان میں سے صرف ابن الہمام تو بیشک ایسا کہتے ہیں لیکن ابن نجیم اور طحطاوی ایسا نہیں کہتے بلکہ ابن نجیم تو بیس کو جمہور کا قول بتاتے ہیں اور اسکی دلیل ذکر کرتے ہیں، اس کے بعد انھوں نے ابن الہمام کا جمہور سے تفرد ظاہر کرنے کے لئے ابن الہمام کے کلام کا حاصل نقل کر دیا ہے اور طحطاوی نے ابن نجیم کے حوالہ سے ابن الہمام کے کلام کا حاصل نقل کرنے کے بعد سراحۃً یہ لکھا ہے کہ بیس رکعتیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے ثابت ہیں۔ الحاصل الموی صاحب کا بیان ہے دو بنا پر غلط ہے اور اسکی بنا دیہ ہے کہ انھوں نے خود نہ بحر دیکھی ہے نہ طحطاوی، بس نواب صاحب کے اعتماد پر لکھ دیا ہے اور لطف یہ ہے کہ خود نواب صاحب نے بھی نہ اس کو دیکھا نہ اس کو

تو اہل حدیث کا یہ دعویٰ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مع وتر گیارہ رکعت سے زیادہ پڑھنا ثابت نہیں، جیسا کہ حافظ عبداللہ صاحب نے رکعات التراویح میں لکھا ہے باطل ہو گیا اور جب کہ حضرت عائشہ (رضی اللہ عنہا) کی حدیث میں
(باقی متن ملاحظہ ہو صفحہ ۹۶ پر)

بلکہ انھوں نے امداد السنۃ کے بھروسہ پر لکھ دیا ہے جس کی غمازی خود ان کی کتاب مسک الختام کر رہی ہے فرماتے ہیں " این است روایات کتب حنفیہ کہ در امداد السنۃ ایراد کردہ" ص۵۴۵ ذلک مبلغھم من العلم۔

(۱۷) املوی صاحب نے رکعات تراویح ص۲ کے لفظ ثانیاً سے لیکر یہاں ۲۶ تک کہ تقریباً ستر سطروں میں سے شروع کی ساڑھے تین سطریں اور اخیر کی دو سطریں نقل کی ہیں اور درمیان کی کل سطریں جن میں حافظ ابن حجر کی توجیہ اور حافظ عبداللہ صاحب اور مولانا عبدالرحمٰن صاحب کا اعتراف مذکور تھا حذف کر دی ہیں اور اس کے بعد لکھا ہے، اسی شبہ کو دفع کرنے کے لئے حافظ صاحب نے مدلل حاشیہ لکھا ہے اور تحفہ میں بھی جواب دیا گیا ہے .... مگر مولانا مؤی اس کے ذکر سے بالکل خاموش ہیں... ہم حافظ صاحب اور تحفہ کا جواب ذرا وضاحت سے پیش کرتے ہیں، اس کے بعد انھوں نے یہ کہہ کر کہ در اصل ان دونوں کا جواب ابن حجر کے کلام سے ماخوذ ہے حافظ ابن حجر کی وہ توجیہ ذکر کر دی ہے جو انھوں نے گیارہ اور تیرہ کے باب میں لکھی ہے۔۔۔

میں کہتا ہوں کہ املوی صاحب کی سمجھ اور عقل کا جب یہ حال ہے تو میں ان کو یہ کس طرح سمجھاؤں کہ سوال یہ نہیں ہے کہ گیارہ اور تیرہ کی روایتوں میں تعارض ہے اس کا دفعیہ اور ان دونوں کی وجہ تطبیق کیا ہے؟ بلکہ سوال یہ ہے کہ جب تیرہ بھی ثابت ہے اور بہ اقرار حافظ صاحب و مولانا مبارکپوری ثابت ہے تو یہ کیوں لکھا گیا کہ "صحیح حدیث سے مع وتر گیارہ رکعت سے زیادہ تراویح پڑھنا ثابت نہیں ہے" جب تیرہ رکعت تراویح پڑھنا بھی ثابت ہے اور صحیح حدیث سے ثابت ہے تو گیارہ سے زیادہ کی نفی غلط ہوئی؟ ...... بتائیے اس کا حافظ صاحب یا مولانا مبارک پوری نے کیا جواب دیا، کیا ان لوگوں نے کسی دلیل سے ثابت کر دیا ہے کہ گیارہ سے زیادہ ثابت نہیں ہے .... اگر ثابت کر دیا ہے تو ان کی عبارت لکھیے، باقی رہا حافظ صاحب کا مدلل حاشیہ اور تحفہ کا

جواب تو وہ اس تعارض کا جواب بیشک ہے جو گیارہ اور تیرہ کی روایتوں میں پایا جاتا ہے مگر حافظ صاحب پر جو اعتراض پڑتا ہے اس کا جواب اس سے نہیں ہوتا، بلکہ اس جواب سے تو حافظ صاحب پر اعتراض اور مستحکم ہوجاتا ہے، سنیئے آپ نے تو صرف اس لئے کہ حافظ صاحب کی صریح غلطی کا راز فاش نہ ہو ان کی عبارت نقل نہیں کی مگر ہم اس کو نقل کرکے آپ کی تلبیس کا پردہ چاک کئے دیتے ہیں۔ حافظ صاحب فرماتے ہیں: "جس طرح آنحضرتؐ ..... رات کی نماز ..... تہجد ..... کبھی کبھی تیرہ رکعت پڑھ لیا کرتے تھے جن میں سے اول کی دو رکعتیں ہلکی پڑھتے تھے اس لئے وہ کبھی شمار میں آتی تھیں اور کبھی نہیں ...... اسی طرح اگر آپ نے تراویح بھی ..... کبھی کبھی تیرہ رکعت پڑھی ہو اول کی دو رکعتوں کو ہلکی ہونے کی وجہ سے راوی نے شمار نہ کیا ہو تو اس تقدیر پر یہاں (اول کی ہلکی دو رکعتوں کے علاوہ) لانبی گیارہ رکعتیں مراد ہوں گی"۔

یہ ہے حافظ صاحب کا وہ مدمن حاشیہ جس کی تاب جمال صاحب رکعات بقول اعظمی صاحب نہیں لا سکتے تھے، بہر حال منصف اہل علم ملاحظہ فرمائیں کہ حافظ صاحب نے بلا تذبذب تسلیم کرلیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کبھی کبھی تیرہ رکعت تہجد پڑھ لیا کرتے تھے اسی طرح اسکو بھی ممکن تسلیم کرلیا ہے کہ تراویح بھی کبھی کبھی تیرہ رکعت پڑھی ہو۔ مگر راوی نے اول کی دو رکعتوں کو ہلکی ہونے کی وجہ سے شمار نہ کیا ہو کیا اس سے بالکل صاف نمایاں یہ ثابت نہیں ہوتا کہ آنحضرتؐ نے تیرہ بھی پڑھی تھی مگر راوی نے دو کو شمار نہ کرکے گیارہ کہہ دیا ہے، پس جب خود حافظ صاحب نے اس حاشیہ میں آنحضرتؐ کے تیرہ تراویح پڑھنے کا امکان اور تیرہ تہجد پڑھنے کا وقوع صحیح مان لیا تو انھوں نے یہ بھی مان لیا کہ آنحضرتؐ نے گیارہ رکعت سے زیادہ تراویح پڑھی ہے، اسلئے کہ تہجد اور تراویح میں بقول اعظمی صاحب ایسا لگاؤ ہے کہ وہی غیر رمضان میں تہجد ہے اور اسی کا نام رمضان میں تراویح ہے، لہذا حافظ صاحب کا یہ لکھنا کہ مع وتر گیارہ رکعت سے زیادہ تراویح پڑھنا ثابت نہیں ہے، یہ خود ان کے اقرار سے غلط ہے۔

اب اعظمی صاحب بتائیں کہ حافظ صاحب کے حاشیہ سے صاحب رکعات کے اعتراض کی مزید تقویت ہوتی ہے یا اس کا دفعیہ، اور جب تحفہ کا جواب بھی وہی ہے جو حافظ صاحب کا ہے اور وہ دونوں ابن حجر کے کلام سے ماخوذ ہیں تو تحفہ کا جواب اور ابن حجر کا کلام یہ دونوں بھی صاحب رکعات کے

اعتراض کے مؤید ہوئے یا مبطل؟

پھر بڑے لطف کی بات یہ ہے کہ خود الموی صاحب نے بھی اس بات کو تسلیم کیا ہو کہ تیرہ رکعت والی روایت سے جو اعتراض تراویح کے حصر پر وارد ہوتا ہے وہی اعتراض تہجد پر بھی ہوتا ہے اس لئے جو جواب تہجد کی بابت دیا گیا ہے وہی جواب تراویح کی بابت بھی ہوگا (انوار صفحہ) میں کہتا ہوں کہ تہجد کی بابت ابھی آپ سُن چکے کہ حافظ صاحب نے یہ جواب دیا کہ "آنحضرتؐ ..... تہجد کبھی کبھی تیرہ رکعت پڑھ لیا کرتے" لہذا یہی جواب الموی صاحب کے اقرار کے بموجب تراویح کی بابت ہوگا، یعنی یہ کہ آنحضرتؐ تراویح کبھی کبھی تیرہ رکعت پڑھ لیا کرتے تھے" اور جب پڑھ لیا کرتے تھے تو تراویح مع وتر کا تیرہ رکعت پڑھنا حدیث صحیح سے ثابت ہوا آپ نے گیارہ سے زیادہ کے ثبوت کی نفی کیوں کی؟ اگر کہئے کہ اس لئے نفی کی کہ ایک راوی نے ہلکی ہونے کی وجہ سے دو کو شمار نہیں کیا تو گزارش ہے کہ کیا ایک راوی کے شمار نہ کرنے کی وجہ سے دو رکعتیں بے ثبوت اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ثابت افعال کی فہرست سے بھی خارج ہوگئیں؟ یہ عجیب بات ہے کہ راوی تو ان دو کو بھی ثابت مانتا ہے، صرف ہلکی ہونے کی وجہ سے شمار نہیں کرتا مگر آپ سرے سے اس کو ثابت ہی نہیں مانتے، آخر یہ کون سی منطق ہے، اچھا اگر یہ منطق صحیح ہے تو چونکہ بقول آپ کے تیرہ والی روایت سے جو اعتراض تراویح پر پڑتا ہے وہی تہجد پر بھی پڑتا ہے اور جو جواب اس کا ہے وہی جواب اس کا بھی ہے تو اس جواب کا جو نتیجہ تراویح کے حق میں برآمد ہوگا وہی تہجد کے حق میں بھی برآمد ہوگا اور تراویح کے حق میں یہ نتیجہ برآمد ہوا کہ وہ گیارہ سے زیادہ ثابت نہیں، تو اب خود آپ کو اور حافظ صاحب کو نیز حافظ ابن حجر کو یہ بھی کہنا چاہئے کہ "سند صحیح سے تہجد مع وتر گیارہ رکعت سے زیادہ ثابت نہیں ہے"۔ حالانکہ کوئی نہیں کہتا، بلکہ اس کے برخلاف جہاں صاحب رکعات نے تہجد کی رکعتوں کو باتفاق ائمہ سات سے تیرہ تک بتایا ہے وہاں آپ نے صراحۃً لکھا ہے کہ "تہجد کا یہ عدد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے ثابت ہے" (انوار صفحہ) اور حافظ صاحب اور مولانا مبارکپوری کی جو عبارات رکعات صفحہ میں منقول ہیں اور راسی عبارت کے سلسلے میں منقول ہیں جن کو اس وقت نقل کرکے آپ بحث کر رہے ہیں مگر افسوس ہے کہ آپ نے ان کو اپنے عوام سے چھپانے کے لئے نقل نہیں کیا

اور آپ سے زیادہ افسوس مولانا مبارکپوری پر ہے کہ وہ گیارہ رکعت تراویح کے ثبوت میں اسی حدیث عائشہؓ کو نقل کرتے ہیں اس کے بعد تیرہ والی روایت سے اس روایت پر جو اعتراض ہوتا ہے اس اعتراض کا ایک جواب عینی سے نقل کرکے عینی کے جواب پر اعتراض کرتے ہوئے صاف صاف لکھتے ہیں قد ثبت ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان قد یصلی ثلث عشرۃ رکعۃ (یہ بہ تحقیق ثابت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کبھی کبھی تیرہ رکعتیں پڑھتے تھے) مگر افسوس ہے کہ آنحضرتؐ کے اس فعل سے تیرہ کی تعداد کو ثابت مانتے ہوئے بھی رکعات تراویح کے باب میں گیارہ ہی رکعات کے قول کو راجح، مختار اور اقوی من حیث الدلیل تو کہتے ہی ہیں۔ حصر کے ساتھ اسی کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت بھی کہتے ہیں فرماتے ہیں وھو الثابت عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالسند الصحیح (سند صحیح سے بس یہی آنحضرتؐ سے ثابت ہے) خدارا انصاف! کہ تیرہ کے تحقیقی ثبوت کے بعد بھی یہی کہے جانا کہ بس گیارہ ہی ثابت ہے!' اپنے اگلوں اور بڑوں کی کہی ہوئی بات کی بیجا حمایت اور پیج اور حدیث کے مقابل میں اقوال الرجال کو ترجیح دینا نہیں ہے تو کیا ہے؟

اور اس حمایت بیجا کی بھی اس کے سوا کوئی دوسری وجہ نہیں ہے کہ جاہل عوام کو جب ان کے اگلے یہ بتا چکے کہ بس آٹھ رکعت تراویح سنت ہے، اس بناء پر سالہا سال سے وہ اسی کو سنت اور اس سے زیادہ کو خلاف سنت یقین کرتے رہے تو آپ کس منہ سے ان عوام کے سامنے اقرار کریں کہ صرف آٹھ ہی سنت نہیں بلکہ دس بھی سنت ہیں لہٰذا روزانہ نہیں تو کبھی کبھی دس پڑھا کرو، بلکہ اگر اتباع سنت کا سچا دعوے ہوتا تو بتاتے کہ چونکہ آنحضرتؐ خود بھی دو ہلکی سے شروع کرکے اس کے بعد آٹھ نہایت لمبی پڑھتے تھے اور اُمت کو بھی آپ نے دو ہلکی سے شروع کرنے کی ترغیب دی ہے اس لئے ہمیشہ ایسا کرو کہ پہلے دو ہلکی، اس کے بعد آٹھ لمبی پڑھا کرو، کیا الموی صاحب کوئی ثبوت پیش کریں گے کہ ان کے اکابر و اصاغر میں سے کس نے یہ صحیح طریقہ' سنت اور صحیح سند سے ثابت عدد عوام کے سامنے رکھا یا اس کے مطابق عمل کیا ہے۔ اچھا اوروں کو چھوڑیئے خود آپ نے اپنے الموی میں یہ بتایا، یا ہمارے مطالبہ سے

پہلے کبھی عمل کیا، بس آپ ایمان داری سے اعلان کر دیجئے کہ ہاں بتایا اور عمل کیا۔ ہم مان لیں گے اور اس اعلان کے صدق و کذب واقعی کے درپے نہ ہوں گے بلکہ اس کا فیصلہ خود آپ کی جماعت پر چھوڑیں گے۔

اچھا ایک دوسری بات سنئے کہ تحفۃ الاحوذی صہ۳ ج ۲ میں وھو الثابت عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالسند الصحیح حضرت عائشہؓ کا قول ہے یا مولانا مبارکپوری کا۔ اسی طرح رکعات تراویح صہ۳ میں جو لکھا ہے کہ "صحیح حدیث سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مع وتر گیارہ رکعت سے زیادہ تراویح پڑھنا ثابت نہیں ہے" یہ حافظ صاحب کے الفاظ ہیں یا حضرت عائشہؓ کے، اگر یہ حافظ صاحب کے الفاظ ہیں اور وہ مولانا مبارکپوری کا قول ہے، اور یقیناً ہے تو پھر آپ کو صہ۶۱ میں یہ لکھنے کی جراءت کیوں کر ہوئی کہ "حصر کا دعویٰ اہل حدیث کا نہیں بلکہ خود حضرت عائشہؓ کا ہے"۔ آخر ایسی صریح غلط بیانی کی ہمت آپ نے کیسے کی؟ کیا حافظ صاحب اور آپ کے استاد اہل حدیث نہیں تھے یا وھو الثابت اور "زیادہ ثابت نہیں" حصر کے عنوان نہیں ہیں۔

جب یہ ثابت ہو چکا کہ اہل حدیث نے حصر کا دعویٰ یقیناً کیا ہے تو اب سنئے کہ ہمارا اعتراض انھیں اہل حدیث کے دعوے حصر پر ہے، باقی اگر حضرت عائشہؓ کے دعویٰ حصر پر کوئی اعتراض پڑتا ہے تو ہمارا جواب یہ ہے کہ درحقیقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے تہجد کی پوری رکعتیں تیرہ تھیں مگر راوی نے پہلی دو رکعتوں کو ہلکی ہونے کی وجہ سے شمار نہ کر کے گیارہ کہہ دیا ہے، ورنہ یہ واقعہ نہیں ہے کہ تہجد کی پوری رکعتیں گیارہ تھیں بلکہ واقعہ یہی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تہجد تیرہ ہی رکعت پڑھتے تھے، یہ ہے ہمارا جواب، اب اگر آپ کا بھی تراویح کی بابت وہی جواب ہے جو ہمارا تہجد کی بابت ہے جیسا کہ آپ نے صہ۶۱ میں لکھا ہے تو صاف صاف ہماری طرح آپ بھی لکھئے کہ درحقیقت آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے تراویح کی پوری رکعتیں تیرہ تھیں، مگر حافظ صاحب مبارکپوری نے پہلی دو رکعتوں کو ہلکی نہ ہونے کی وجہ سے شمار نہ کر کے گیارہ لکھ دیا ہے ورنہ واقعہ یہ نہیں ہے کہ تراویح کی پوری رکعتیں گیارہ تھیں، واقعہ تو یہی ہے کہ آنحضرت تراویح تیرہ ہی رکعت پڑھتے تھے۔

Marfat.com

جب آپ معلوم کر چکے کہ صاحب رکعات کا اعتراض اس حصر پر ہے جس کا دعوے اہل حدیث نے کیا ہے اس حصر پر نہیں جس پر حضرت عائشہؓ کی حدیث دلالت کرتی ہے اسلئے اور اس میں پوری تعداد رکعات کا حصر نہیں ہے، بلکہ پوری تعداد میں سے صرف لمبی رکعتوں کا حصر ہے لہذا صاحب رکعات کے جواب میں الموی صاحب نے حضرت عائشہؓ کے حصر کو لیکر اسکے جوابات نقل کرنے میں جو کئی ورق سیاہ کئے ہیں وہ سب دور از کار ہیں اس سے تعرض کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ لیکن الموی صاحب کی عبارت فہمی کا نمونہ پیش کرنے کے لئے ہم اتنا ضرور عرض کریں گے کہ حافظ ابن حجر نے تیرہ والی روایت میں جو دو احتمال پیدا کرکے ان میں سے دوسرے کو ارجح فی نظری کہہ دیا تو الموی صاحب نے یہ سمجھ لیا کہ حدیث عائشہؓ کی مختلف روایات میں تطبیق کی جتنی صورتیں ہیں ان سب میں حافظ ابن حجر کے نزدیک یہی راجح ہے حالانکہ ایک طالب علم بھی ان کی عبارت کو پڑھ کر سمجھ سکتا ہے کہ حافظ نے یہاں جو دو احتمال ذکر کئے ہیں ان میں سے دوسرے کو پہلے کے مقابل میں ارجح کہا ہے اور یہ ارجحیت بھی احتمال و امکان کے درجہ میں ہے باقی تعیین کے درجہ میں جو تطبیق ان کے نزدیک حق و صواب ہے وہ توجیہ و تطبیق وہ ہے جس کو بحث کے آخر میں الصواب کہہ کر ذکر کیا ہے، اور چونکہ یہی وجہ ابن حجر کے نزدیک خود ان کی تصریح کے مطابق حق و صواب ہے، اس لئے ان کی آخری عبارت جو بالکل آخری فیصلہ کی حیثیت رکھتی ہے الموی صاحب نے جب اس کو نقل کیا تو نہ ترجمہ کیا نہ حاصل بتایا اور جب ارجح فی نظری والی عبارت نقل کی تو اسکے ترجمہ کی بھی ہمت نہ کی بلکہ اپنا طبعزاد ماحصل لکھنے بیٹھ گئے، تاکہ قابلیت کا بھانڈا بھی نہ پھوٹے اور تلبیس کے مواقع بھی حاصل رہیں اگر کسی کو یقین نہ ہو تو ص۵ میں ابن حجر کی عبارت اور الموی صاحب کا ماحصل غور سے پڑھے صاف ظاہر ہو جائیگا کہ انھوں نے ماحصل لکھنے میں کیا کیا حرکتیں کی ہیں اور انھیں حرکتوں کی بنا پر ص۶ میں ان کو یہ لکھنے کا موقع مل گیا کہ "جس توجیہ کو حافظ نے ارجح فی نظری کہا ہے وہ خاص حدیث ابو سلمہ عن عائشہ کے متعلق ہے"، حالانکہ یہ کذب صریح ہے اسلئے کہ وہ خود ہی ابن حجر کی عبارت کا ماحصل ان لفظوں سے شروع کرتے ہیں کہ "جس روایت میں تیرہ رکعت کا ذکر ہے ہو سکتا ہے کہ حضرت عائشہؓ نے اس نے" الخ اس سے صاف ظاہر ہے کہ ابن حجر کی

Marfat.com

اس روایت میں تیرہ رکعت والی روایت کی توجیہ مذکور ہے اور اس توجیہ میں ابن حجر نے دو احتمال ذکر کرکے دوسرے احتمال کو اوجہ فی نظری کہا ہے لہذا اوجہ فی نظری والی توجیہ تیرہ رکعت والی سے متعلق ہوئی نہ کہ گیارہ والی حدیث ابو سلمہ عن عائشہ سے۔ بتایئے اگر الموی کو سیدھا سادہ ترجمہ کردیتے تو یہ غلط بیانی ممکن ہوتی؟ ہرگز نہیں، الموی صاحب نے اپنی ناجائز کارروائیوں پر پردہ ڈالنے کے لئے ابن حجر کی عبارت بالکل ادھوری اور بے جوڑ نقل کی ہے مگر کیا الموی صاحب نے اپنی جماعت کے لوگوں کو ایسا جاہل سمجھ رکھا ہے کہ وہ فیحتمل کی فاء تعقیب کو دیکھتے ہوئے بھی نہ سمجھ سکیں گے کہ اس کا تعلق اوپر سے ہے اور اوپر کے حصہ کو الموی صاحب نے حذف کردیا ہے

خیر اب آیئے دیکھئے کہ یہ حرکت انھوں نے کیوں کی؟ اس لئے کہ فیحتمل سے پہلے حافظ ابن حجر نے یہ لکھا ہے واما مارواہ الزھری عن عروۃ عنھا .... کان یصلی باللیل ثلاث عشر رکعۃ ...... فظاھرہ یخالف ما تقدم فیحتمل الخ دیکھئے اس ٹکڑے کو نقل کردینے کے بعد دن کی طرح روشن ہوجاتا ہے کہ ابن حجر خاص طور پر نام لیکر عروہ عن عائشہ کی حدیث کو اگلی روایتوں کی مخالفت بتاکر اسکی توجیہیں کررہے ہیں اور اسی کی دوسری توجیہ کو اوجہ فی نظری فرمارہے ہیں'' اس کے بعد یہ فرماتے ہیں کہ تیرہ کی توجیہ کیوں ارجح ہے؟ اس لئے کہ ابو سلمہ کی جو روایت گیارہ میں حصر پر دلالت کرتی ہے اسمیں صرف لمبی رکعتوں کا بیان حضرت عائشہؓ نے کیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے ہلکی دو رکعتوں سے تعرض نہیں کیا ہے اور لمبی رکعتیں گیارہ ہی تھیں اس لئے لمبی رکعتوں کو گیارہ میں منحصر کردیا اور اس کے برخلاف زہری عن عروہ کی روایت میں انھوں نے لمبی گیارہ رکعتوں کے ساتھ دو ہلکی رکعتوں سے بھی تعرض کیا تو گیارہ میں حصر نہیں کیا بلکہ رکعتوں کی تعداد تیرہ بتائی۔ اور چونکہ یہ زیادتی ایک حافظ کی روایت سے ثابت ہے، لہذا اصولاً مقبول ہے اس طرح حضرت عائشہؓ کی مختلف روایات کو جمع کیا جائے گا۔

پھر چند سطروں کے بعد ابن حجر نے قرطبی کے حوالہ سے ان اہل علم کا خیال نقل کیا ہے جنھوں نے حضرت عائشہ کی ان سب مختلف روایات کی طرف اضطراب کی نسبت کی ہے اور اسی خیال کو نقل

Marfat.com

جواب دیا ہے کہ یہ جب صحیح ہوتا کہ حضرت عائشہؓ سے روایت کرنے والا ایک شخص ہوتا اور حضرت عائشہؓ نے یہ مختلف باتیں ایک وقت بیان کی ہوتیں ...... مگر واقعہ یوں نہیں ہے حق وصواب یہ ہے کہ ان باتوں میں سے جو بات انھوں نے بیان کی ہے (خواہ وہ ابوسلمہ کی روایت ہو یا زہری عن عروہ کی یا مسروق وقاسم کی) وہ سب باتیں متعدد اوقات اور مختلف حالات پر محمول ہیں۔ یہ ہے ابن حجر کا آخری فیصلہ جو انھوں نے ساری بحثوں کے بعد لکھا ہے اور اس لئے بھی سب سے زیادہ قابل قبول اور قابل اعتماد ہے بالخصوص جب کہ اس فیصلہ اور پہلی توجیہ میں کوئی منافاۃ نہیں ہے، باقی رہا الموی صاحب کا یہ کہنا کہ "آخری توجیہ دوسرے بحث کے ضمن میں ہے" تو یہ بھی ان کی خوش فہمی ہے۔ پہلی توجیہ بھی حضرت عائشہ کی مختلف روایات کی تطبیق کے مبحث میں تھی اور آخری توجیہ بھی اسی مبحث میں ہے۔

اس کے بعد سنئے کہ الموی صاحب نے فتح الملہم کی دو عبارتیں بھی بہت خوش ہو کے نقل کی ہیں مگر ان کی خوشی کی بنیاد نافہمی پر ہے اس لئے کہ مولانا شبیر احمد صاحب نے ان عبارتوں میں یہ نہیں فرمایا ہے کہ تہجد نبوی کی رکعات گیارہ سے زیادہ نہیں تھیں بلکہ انھوں نے بصراحت فرمایا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز شب شروع کی دو خفیف رکعتوں کو لیکر تیرہ رکعت تھی اور ان کو چھوڑ کر گیارہ تھی، ہاں انھوں نے یہ ضرور کہا ہے کہ اس تیرہ میں تین وتر ہیں۔ اور شروع کی دو رکعتیں تہجد کے مبادی سے ہیں اور اصل تہجد آٹھ رکعت ہے مگر ان کے اس ارشاد سے وہ اعتراض ہرگز دفع نہیں ہوتا جو حافظ صاحب وغیرہ پر وارد ہوتا ہے۔ اسلئے کہ مبادی تہجد وتراویح (جس سے تہجد وتراویح کو شروع ہونا چاہیئے) بھی تہجد وتراویح میں داخل ہیں، اس سے خارج نہیں ہیں۔ جیسا کہ مبدأ کتاب کتاب سے خارج نہیں ہوتا، اگرچہ وہ اصل کتاب بھی نہیں ہوتا، اس کے علاوہ دس کی تعداد ثابت مان کر اس کا یہ علمی تجزیہ کرنا کہ دو مبادی اور آٹھ اصل ہیں یہ تو بیشک جائز ہے مگر یہ جائز نہیں ہے کہ آٹھ ہی کو ثابت مانا جائے اور دو کو مبادی ہونے کی وجہ سے ثابت ہی تسلیم نہ کیا جائے، اسی طرح اس علمی تجزیہ پر عملی تفریق کی بنیاد رکھنا بھی درست نہیں ہے کہ آٹھ ہی پر عمل کیا جائے اور دو کو مبادی ہونے کی وجہ سے چھوڑ دیا جائے، اس لئے کہ یہ تفریق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی فعلی اور قولی دونوں

Marfat.com

سنتوں کے خلاف ہے۔

کتنے شرم کی بات ہے کہ جذبہ اتباع سنت سے سرشار لوگ خود ہی لکھتے ہیں کہ تراویح رمضان کا تہجد دونوں ایک ہیں (ص۲) اور خود ہی یہ بھی لکھتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تہجد کی نماز دو خفیف رکعتوں سے شروع کرتے تھے، پھر لمبی لمبی رکعتیں پڑھتے تھے اس طرح کل رکعتیں تیرہ ہوتی تھیں (ص۲۰) اور حافظ صاحب نے تو فعل نبوی کے ساتھ قولی حدیث بھی ذکر کی ہے (دیکھو حاشیہ رکعات التراویح ص۵ و ۶) مگر جب عمل کا وقت آتا ہے تو صرف آٹھ (بلا وتر) پر عمل کرتے ہیں اور اسی پر عمل کرنے کو بتاتے ہیں، کبھی یہ نہیں جتاتے کہ آٹھ سے پہلے دو ہلکی بھی قولی و فعلی سنت ہے۔

اسی طرح جذبۂ اتباع نبوی سے سرشار لوگوں کو بخاری کی یہ حدیث تو نظر آتی ہے کہ ما کان یزید الخ مگر اسی بخاری میں حضرت ابن عباس کی حدیث کانت صلوٰۃ رسول صلی اللہ علیہ وسلم ثلاث عشرۃ رکعۃ۔ اور اسی بخاری میں حضرت عائشہ کی حدیث کان یصلی باللیل ثلاث عشرۃ رکعۃ، نظر نہیں آتی، اس لئے کہ اگر نظر آتی تو حافظ صاحب اور مبارکپوری صاحب یہ کبھی نہ لکھتے کہ گیارہ ہی رکعت ثابت ہے، باقی رہا یہ خیال کہ ان حدیثوں میں تہجد کا بیان ہے تراویح کا نہیں تو گذارش ہے کہ اس کا جواب خود المئوی صاحب نے یہ دے دیا ہے کہ "تہجد عام ہے اور تراویح خاص" (ص۲) "یعنی حدیث عائشہؓ کے مدلول عام کا تراویح ایک فرد خاص ہے پس دونوں کا تعلق ظاہر ہے۔ کون عاقل کہہ سکتا ہے کہ عام اور اس کے فرد خاص میں تعلق نہیں ہوتا" (انوار مصابیح ص۵) المئوی صاحب کی یہی تقریر حدیث ابن عباس پر بھی جاری کر لیجئے۔

اسی طرح المئوی صاحب نے ایک اثر کے لفظ کان یصلی کی نسبت لکھا ہے کہ وہ کسی خاص زمانے کے ساتھ مخصوص و مقید نہیں ہے بلکہ اپنے اطلاق کے اعتبار سے حضور کے زمانے کو بھی شامل ہے اور اس کے بعد کے زمانے کو (ص۲۸۶) پس اسی طرح یہ حضرت عائشہؓ کا لفظ کان یصلی باللیل کسی خاص زمانے کے ساتھ مخصوص و مقید نہیں ہے بلکہ اپنے اطلاق کے اعتبار سے رمضان کو بھی شامل ہے اور غیر رمضان کو بھی۔

لہذا اگر واقعی اتباع سنت کا جذبہ کارفرما ہوتا تو ہر اہل حدیث یہی کہتا کہ تراویح کی تیرہ رکعتیں ثابت ہیں اور تیرہ ہی پڑھنی چاہیئے، بالخصوص جب کہ گیارہ والی ماکان یزید بھی اسی تیرہ والی پر محمول کی گئی ہے اور مانا گیا ہے کہ اس میں دو ہلکی رکعتیں چھوڑ دی گئی ہیں۔

علوی صاحب کی ایک اور بدحواسی | ابھی آپ علوی صاحب کا یہ ارشاد سُن چکے ہیں کہ حصر کا دعوے اہل حدیث کا نہیں حضرت عائشہؓ کا ہے (ص۶۱) مگر ص۶۲ پر پہنچکر بدحواسی میں آپ کو اپنی یہ بات یاد نہیں رہی وہاں یہ فرمانے لگے کہ "اہل حدیث کا یہ دعوی .... متعصب حنفیوں کے مقابلہ میں ہے"۔ اب ان سے پوچھیئے کہ اگر آپ کی پہلی بات سچی ہے تو کیا حضرت عائشہؓ نے بھی حنفیوں کے مقابلہ میں حصر کا دعوی کیا تھا؟ اور اگر دوسری بات سچی ہے تو پہلے آپ نے غلط بیانی کیوں کی؟ اس کے بعد ناظرین کو معلوم ہونا چاہیئے کہ علوی صاحب نے اس کو صاحب رکعات کے اعتراض کا دوسرا جواب قرار دیا ہے ان سے پوچھیئے کہ یہ دوسرا کیسے ہوا۔ پہلا جواب تو حدیث عائشہؓ کے حصر کا ہے جس پر صاحب رکعات کا اعتراض ہی نہیں ہے۔ صاحب رکعات کا اعتراض تو اہل حدیث کے حصر پر ہے اور اسکا یہی ایک جواب آپ نے دیا ہے تو یہ پہلا ہوا یا دوسرا؟

اچھا اب آپ اپنے اس جواب کا بودا پن ملاحظہ فرمایئے۔ آپ نے اہل حدیث کے دعوی حصر کو یہ کہہ کر جان چھڑائی کہ "یہ حصر حقیقی نہیں اضافی ہے اور مضاف الیہ ایک خاص اور معہود امر ہے اور وہ ہے بیس رکعات" ص۶۲ اور اس سے پہلے آپ نے یہ لکھا ہے کہ "گویا اہل حدیث جب کہتے ہیں کہ ...... گیارہ رکعت سے زیادہ ثابت نہیں تو انکی مراد مطلق زیادتی کی نفی نہیں ہے بلکہ وہ زیادتی جو عام طور پر معہود ہے یعنی بیس رکعات" ص۶۲۔

میں کہتا ہوں کہ یہ "گویا" تو اس وقت صحیح ہوتا جب صرف حنفیوں کو چڑانے کے لئے اہل حدیث یہ کہتے ہیں مگر اہل حدیث تو کیا فرماتے ہیں "علمائے دین" کے جواب میں بھی اہل حدیثوں کو یہی بتاتے ہیں کہ مع وتر گیارہ رکعت سے زیادہ تراویح ثابت نہیں ہے جس کا سو فیصدی نتیجہ یہ برآمد ہوتا ہے کہ کوئی اہل حدیث آٹھ رکعات سے زیادہ نہیں پڑھتا بلکہ خود مفتی صاحبان بھی آٹھ سے زیادہ نہیں پڑھتے، حالانکہ اس زیادتی سے جب صرف بیس کی نفی

Marfat.com

بہ اقرار اہل حدیث رمضان وغیر رمضان کی تمام راتوں کا حال مذکور نہیں بلکہ بعض یا اکثر کا تو اہل حدیث کا اپنے مدعا کے ثبوت میں اس کو پیش کرنا نادانی یا تجاہل[18] ہے نیز جب اس حدیث میں تمام راتوں کا نہیں بلکہ زیادہ سے زیادہ اکثر راتوں کا حال مذکور ہے، تو اگر کوئی شخص یہ دعوی کرے کہ بعض راتوں میں حضرتؐ نے گیارہ سے زیادہ رکعتیں بھی پڑھی ہیں .... اور ان کے ثبوت میں کوئی حدیث پیش کرے تو اس حدیث کو حدیث عائشہؓ کے معارض و مخالف قرار دینا سخت بھول اور غفلت پر مبنی ہے[19]۔ اس لئے کہ ان دونوں باتوں میں قطعاً کوئی تضاد و تخالف نہیں ہے۔ (۱) آنحضرتؐ اکثر راتوں میں گیارہ سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے (۲) اور بعض راتوں میں آپ نے گیارہ سے زیادہ پڑھی ہیں جس طرح اس میں کوئی تضاد نہیں ہے کہ زید اکثر چھ گھنٹے سے زیادہ نہیں سوتا اور بعض راتوں میں سات گھنٹے تک سوتا رہا ہے کون نہیں جانتا کہ تناقض کے لئے وحدت زماں شرط ہے ثالثاً حضرت عائشہ کی حدیث کا پہلا فقرہ جس کا مفہوم یہ ہے کہ "آپ رمضان وغیر رمضان میں گیارہ سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے"، ذرا مبہم ہے اس سے صاف نہیں ہوتا کہ آپ سات پڑھتے تھے

مقصود ہے۔ تیرہ کی نہیں، تو تیرہ پڑھنا چاہیئے، اور استفتوں کے جواب میں جاہل اہل حدیثوں کو تیرہ کا فتوی دینا چاہیئے۔ لیکن جب ایسا نہیں کیا جاتا تو آپ کے اس جواب سے اگلوں کی غلطی کا کفارہ نہیں ہو سکتا۔

(۱۸) الموی صاحب لکھتے ہیں کہ گیارہ یا تیرہ کے اعتبار سے تو حدیث عائشہ میں تمام راتوں ہی کا حال بیان کیا گیا ہے"۔ میں کہتا ہوں کہ اگر کوئی اہل حدیث یہ کہتا ہو تو اس کی نادانی ہو جب کہ شوکانی نے تسلیم کر لیا ہے کہ بعض راتوں میں بیس پڑھنا بھی بسند ضعیف ثابت ہو اور جب ثابت ہو تو ۱۱ یا ۱۳ کے اعتبار سے بھی حدیث عائشہؓ میں تمام راتوں کے حال کا بیان کیونکر ہو سکتا ہے؟

(۱۹) الموی صاحب نے یہاں کوئی جواب نہیں دیا ہے۔ صرف سراسیمگی کیفیت کا مظاہرہ کیا ہے اسکے جواب میں صرف یہ مصرعہ کافی ہے۔ ؏ چارہ بتو دبجز شنیدن،

Marfat.com

یا نو یا گیارہ، اسی طرح یہ صاف نہیں ہوتا کہ وتر کی ایک رکعت پڑھتے تھے یا تین، یا تین سے زیادہ اس لئے کہ ان صورتوں میں سے جو صورت بھی رہی ہو اس پر صادق ہے کہ گیارہ سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے مگر حضرت عائشہؓ نے دوسرے فقرہ میں اس ابہام کو دور کرکے ایک صورت متعین فرما دی ہے۔ فرماتی ہیں یصلی اربعا فلا تسئل عن حسنھن وطولھن ثم یصلی اربعا فلا تسئل عن حسنھن وطولھن ثم یصلی ثلاثا یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پہلے چار رکعتیں ایسی پڑھتے تھے کہ ان کے حُسن و طول کو نہ پوچھو، اس کے بعد پھر ایسی ہی چار رکعتیں پڑھتے تھے، پھر تین رکعتیں پڑھتے تھے' اس میں حضرت عائشہؓ نے گیارہ سے زیادہ نہ پڑھنے کی یہ صورت متعین کر دی کہ نہ سات نہ نو، بلکہ گیارہ پڑھتے تھے اور یہ کہ وتر کی تین رکعتیں پڑھتے تھے اور اسی کے ساتھ یہ بھی سُن لیجئے کہ مولانا عبدالرحمٰن مبارک پوری نے تحفۃ الاحوذی میں اس بات کو بھی صاف کر دیا ہے کہ ظاہر یہی ہے کہ یہ پہلی چار چار رکعتیں ایک ایک سلام سے اور پچھلی تین رکعتیں ایک سلام سے تھیں (۲۰) (تحفۃ الاحوذی ۲/۳۳۱) اس تمہید کے بعد اب ہماری گزارش یہ ہے کہ جب حدیث کے پہلے فقرہ سے اہل حدیث کے خیال سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا دائمی معمول یہ ثابت ہوگا کہ آپ گیارہ سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے تو دوسرے فقرہ میں جس میں پہلے ہی فقرہ کی توضیح و تشریح کی گئی ہے یہ ثابت ہوا کہ آپ کا دائمی معمول گیارہ پڑھنے کا اس طرح تھا کہ پہلے چار چار رکعتیں ایک ایک سلام سے پڑھتے تھے، پھر وتر کی تین رکعتیں ایک سلام سے پڑھتے تھے۔ (۲۱) لہٰذا اہل حدیث کو لازم تھا کہ وہ کبھی گیارہ رکعت سے کم تراویح نہ پڑھتے

---

(۲۰) مئوی صاحب فرماتے ہیں کہ جب پہلے فقرہ میں گیارہ، سات، نو تینوں کی نفی نہیں ہے تو ظاہر ہے کہ دوسرے فقرہ میں صرف ایک عدد یعنی گیارہ کی کیفیت بیان کی ہو کیونکہ ان اعداد میں زیادہ عمل گیارہ پر تھا۔" میں کہتا ہوں کہ اچھا دائمی نہیں اکثری سہی تو اب ایمانداری سے بولو کہ اہل حدیث کا بھی زیادہ عمل گیارہ ہی پر ہے؟

(۲۱) مئوی صاحب فرماتے ہیں کہ پہلے فقرہ میں تو یہ صراحت ہو کہ گیارہ سے زیادہ نہیں

Marfat.com

اور ہمیشہ چار چار رکعتوں پر سلام پھیرتے اور ہمیشہ وتر کی تین رکعتیں ایک سلام سے پڑھتے مگر اہل حدیث ایسا نہیں کرتے بلکہ عموماً نو رکعتیں پڑھتے ہیں جیسا کہ ہمارے بلاد کے ہزاروں آدمی جانتے ہیں، پھر ہمیشہ دو دو رکعتوں پر سلام پھیرتے ہیں، اور ہمیشہ وتر کی ایک رکعت پڑھتے ہیں اور اگر کوئی تین پڑھ بھی لیتا ہے تو

پڑھتے تھے، کیا دوسرے فقرہ میں بھی اس قسم کی کوئی صراحت ہے کہ ادائے رکعات کی یہ کیفیت دائمی تھی (ص۶۵) بس اسی سمجھ پر "سخن فہمی عالم بالا معلوم شد" کا فقرہ آپ صاحب کے حال پر چست کرنا چاہتے ہیں، مجھ کو تو ڈر ہے کہ آپ کی اس سمجھ پر کوئی یہ نہ کہہ بیٹھے کہ "سخن فہمی عالم زیریں معلوم شد"۔ اجی حضرت آپ تو ایسا فرما رہے ہیں جیسے دوسرا فقرہ پہلے سے بالکل بے ربط ہے، حالانکہ ابھی ص۵۵ میں ابن حجر کی یہ عبارت آپ نقل کر چکے ہیں لان روایۃ ابی سلمۃ التی دلت علی الحصر فی احدی عشرۃ جاء فی صفتہا عند المصنف و غیرہ یصلی اربعا ثم یصلی اربعا ثم یصلی ثلاثا (اس لئے کہ ابو سلمہ کی روایت جو گیارہ رکعت میں حصر پر دلالت کرتی ہے، ان گیارہ رکعتوں کا وصف بخاری وغیرہ میں یہ آیا ہے کہ چار پڑھتے تھے، پھر چار پڑھتے تھے، پھر تین پڑھتے تھے) یعنی ابن حجر یہ تصریح فرماتے ہیں کہ دوسرے فقرہ میں جو کیفیت ادا مذکور ہے وہ انھیں گیارہ رکعتوں کی کیفیت ادا ہے جن پر پہلے فقرہ میں حصر بتایا گیا ہے اور یہ بھی آپ ابھی ص۶۲ میں تسلیم کر چکے ہیں کہ "زیادہ عمل گیارہ ہی پر تھا۔ پس جب زیادہ عمل گیارہ پر تھا اور انھیں گیارہ رکعتوں کی جن پر زیادہ عمل تھا یہ کیفیت بتائی گئی ہے تو کون عاقل بالغ اس سے انکار کر سکتا ہے کہ یہ کیفیت ادا بھی دائمی نہیں تو اکثری ضرور تھی۔ اور یہ کیفیت اکثری تھی تو چونکہ اس کا ایک جز یہ بھی ہے کہ چار چار رکعتیں ایک ایک سلام سے پڑھی جاتی تھیں اسی کو مولانا مبارکپوری نے حدیث کا ظاہر قرار دیا دیا ہے۔ لہذا تحفۃ الاحوذی کے حوالہ کو بے موقع سمجھنا آپ کی نادانی ہے۔ اسی طرح محدثین کے دو احتمال ذکر کر دینے سے یہ سمجھ لینا کہ یہ فقرہ دونوں صورتوں (ایک سلام سے چار اور دو سلام سے چار) پر بیک وقت دلالت کرتا ہے سخت نادانی ہے اس لئے کہ متعدد احتمالات کے

Marfat.com

وسلام سے(۲۲)۔ اس سے معلوم ہوا کہ خود اہل حدیث ہی کے نزدیک یہ حدیث لازم عمل نہیں ہے، نہ اسکی خلاف ورزی سنت کی خلاف ورزی ہے۔ ایسی حالت میں دوسروں پر اس سے حجت قائم کرنا یا کسی دعوے کے ثبوت میں اس کو پیش کرنا بالکل خلاف انصاف و دیانت ہے اور اگر ہماری اس گرفت سے گھبرا کر اہل حدیث یہ کہنے

کرے یہ قطعاً لازم نہیں آتا۔ چنانچہ اس جگہ جو دو احتمال بیان کئے گئے ہیں تو محدثین کا مقصد یہ ہے کہ احتمال ظاہر کو لو تو یہ فقرہ دو سلام سے پڑھنے پر دلالت نہ کریگا اور احتمال بعید کو لو تو یہ فقرہ ایک سلام سے پڑھنے پر دلالت نہ کرے گا۔

(۲۲) املوی صاحب فرماتے ہیں کہ مولانا (مئوی) نے حدیث کسی اہل حدیث سے پڑھا ہوتا تو یہ مغالطہ نہ کھاتے، میں کہتا ہوں اچھا یہ بات ہے! تب تو مولانا سید نذیر حسین صاحب کو حدیث فہمی میں بہت مغالطے ہوئے ہوں گے اور ان کی وراثت میں سارے مغالطے پہلے حافظ صاحب اور مولانا مبارک پوری کے حصہ میں پھر آپ کے حصہ میں آئے ہوں گے اور شیخ الکل ہی پر کیا موقوف ہے، نواب صاحب اور حجۃ الاسلام امرتسری نے بھی حدیثوں کے سمجھنے میں خوب مغالطے کھائے ہوں گے، اس لئے کہ ان سب لوگوں نے حدیث احناف سے پڑھا ہے۔

اس کے بعد املوی صاحب فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں گیارہ سے کم پڑھنے کی نفی نہیں ہے۔" میں کہتا ہوں کہ اس حدیث میں گیارہ سے کم پڑھنے کا اثبات بھی نہیں ہے، ... ... اسی لئے آپ نے کم پڑھنے کا ثبوت اس حدیث سے نہیں بلکہ دوسری حدیث سے دیا ہے پس جب دوسری حدیث سے کم پڑھنا ثابت ہے اس لئے وہ خلاف سنت نہیں ہے تو اسی طرح اس حدیث میں مطلقاً گیارہ سے زیادہ پڑھنے کی نفی نہیں ہے جیسا کہ آپ نے ص ... میں خود اقرار کیا ہے کہ "یہ حصر مطلقاً نہیں ہے بلکہ لمبی لمبی رکعتوں کے اعتبار سے ہے۔" اور دوسری حدیث سے آپ کا مطلقاً (یعنی لمبی کی قید کے بدون) گیارہ سے زیادہ پڑھنا ثابت ہے۔ جیسا کہ پہلے محقق ہو چکا ہے تو گیارہ سے

لکیں کہ اس حدیث میں دوامی کیفیت کا بیان نہیں ہے تو گزارش ہے کہ دوامی نہیں تو اکثری تو ہے اور اہل حدیث کا عمل اکثر اوقات میں بھی اس کے مطابق نہیں ہے بلکہ اس کے خلاف ہے (۲۴)! رابعاً امام محمد بن نصر مروزی نے اپنی کتاب قیام اللیل میں ایک باب کا عنوان یہ قرار دیا ہے باب عدد الرکعات التی یقوم بہا الامام للناس فی رمضان، یعنی ان رکعتوں کی تعداد کا باب جن میں

زیادہ پڑھنا بھی خلاف سنت نہیں ہے۔

اس کے بعد املوی صاحب فرماتے ہیں کہ "اگر حضرت عائشہؓ نے فرمادیا ہوتا کہ اس کیفیت کے خلاف آنحضرتؐ کبھی نہیں پڑھتے تھے۔۔۔۔ تو بلا شبہ اہل حدیث اس کیفیت کو بھی۔۔۔۔ اگر لازم العمل نہیں تو افضل اور احسن ضرور سمجھتے، تاہم سنت تو بحمداللہ اب بھی سمجھتے ہیں"۔

ناظرین آپ نے دیکھ لیا! اتباع سنت کے جذبہ سے سرشار اہل حدیث کا حوصلہ اور ولولہ اور ان کی جوانمردی وہمت کہ اگر حضرت عائشہؓ نے یہ بھی فرمادیا ہوتا کہ اس کیفیت کے خلاف آں حضرتؐ کبھی نہیں پڑھتے تھے تب بھی یہ سنت کے متوالے اس پر عمل نہ کرتے بلکہ صرف افضل سمجھ کر اتباع سنت کا حق ادا کرتے اور آج بھی باوجودیکہ حضرت عائشہؓ نے نہیں فرمایا ہے۔ اس کو بحمداللہ سنت (صرف) سمجھتے ہیں مگر عمل نہیں کرتے، ہاں یہ تو ضرور گاتے ہیں ع "ما بلبلیم نالاں گلزار ما محمدؐ"۔

یہی وجہ ہے کہ آگے چل کر املوی صاحب نے ص۶۷ میں جب مخالفت سنت کے داغ کو دھونے کی کوشش کی ہے تو وہاں بھی ہمیشہ اس کیفیت سے نہ پڑھنے ہی کا ذکر کیا ہے کبھی اس کیفیت سے پڑھنے کا ذکر نہیں کیا ہے۔

(۲۳) اس کے جواب میں املوی صاحب نے اس کیفیت ادا کے اکثری ہونے سے انکار کیا ہے، حالانکہ ابھی ذرا پہلے خود ان کے اور حافظ ابن حجر کے کلام سے اس کیفیت ادا کا اکثری ہونا ثابت کیا جا چکا ہے، اس کے علاوہ دوسری دلیل کم از کم رمضان میں اس کیفیت

Marfat.com

امام لوگوں کے ساتھ رمضان میں پڑھے گا اس باب میں وہ رکعات تراویح کی تعداد بتانے کے لیے بہت سی روایتیں لائے ہیں مگر حضرت عائشہؓ کی اس حدیث کو جو سب سے صحیح اور اعلیٰ درجہ کی ہے ذکر کرنا تو درکنار اشارہ تک

اکثری ہونے کی یہ ہے کہ خود مولوی صاحب کو تسلیم ہے کہ حضرت عائشہ کی یہ حدیث ابوسلمہ کے اس سوال کیف کانت صلاۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی رمضان کا جواب ہے یعنی ابوسلمہ نے نماز رمضان کی کیفیت خصوصیت کے ساتھ دریافت کی تھی اور اس سوال کا اصل جواب وہی فقرہ ہے جس میں کیفیت ادا کا بیان ہے۔ پس جب اس حدیث سے اصالۃً وبالذات نماز رمضان کی کیفیت کا بیان ہی مقصود ہے تو ظاہر ہے کہ حضرت عائشہ اسی کیفیت کا بیان کریں گی الخ جو دائمی نہیں تو کم از کم اکثری ضرور ہو۔ اس لئے کہ اکثری ہی عمل کا سنت معمولہ یا مستمرہ ہونا متعین ہے جو کام یا اس کام کی کیفیت شاذ ونادر ہو اس کا سنت معمولہ یا مندوب ایسا ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ صرف بیان جواز کے لئے یا کسی معذوری کی بنا پر یا کسی کیفیت کے غلبہ کی وجہ سے (مثلاً شدت تعلق مع اللہ کے غلبہ سے صوم وصال، کبھی بعض امور کبھی کبھی آپ سے صادر ہوئے ہیں اور ان کو سنت مندوب ایسا قرار نہیں دیا گیا ہے علاوہ بریں جو کیفیت ادا حضرت صدیقہ نے بیان کی ہے وہ اگر اکثری نہیں ہے بلکہ اس کے مقابل میں دوسری کوئی کیفیت اکثری ہے تو اکثری کو چھوڑ کر غیر اکثری اور قلیل الوقوع صورت کو ذکر کرنا ترجیح مرجوح ہے جس کی نسبت حضرت صدیقہؓ کی طرف ہم نہیں کر سکتے۔ اہل حدیث کریں تو کریں اور اگر یہ کیفیت اور دوسری کوئی کیفیت دونوں بدرجہ مساوی ہوں تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گا۔

نیز سائل کا کسی قلیل الوقوع کیفیت کو پوچھنا بھی قرین عقل نہیں ہے تاوقتیکہ اسکی کوئی وجہ وجیہ نہ ہو، ان وجوہ کی بنا پر ہر صاحب فہم کے نزدیک اس حدیث میں جس کیفیت ادا کا ذکر ہے وہ کم از کم اکثری ضرور ہے۔

اور کم از کم ماہ رمضان میں تو اس کیفیت کے اکثری ہونے میں کسی شک کی گنجائش ہی نہیں معلوم ہوتی، اس لئے کہ اسی صورت میں سائل کے سوال اور حضرت صدیقہؓ کے جواب میں پوری مطابقت

Marfat.com

نہیں کیا ہے جس سے صاف ظاہر ہے کہ ان کے علم و تحقیق میں بھی اس حدیث کا

ظاہر ہوتی ہے، نیز اس لئے کہ ماہ رمضان میں اس کیفیت کے ایک جزو (رکعات کی غیر معمولی تطویل) کی تائید خود حضرت عائشہ رض کی ایک دوسری حدیث سے ہوتی ہے جو مسلم میں ان الفاظ مروی ہے۔ کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یجتھد فی رمضان ما لا یجتھد فی غیرہ (یعنی آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عبادت میں جتنی محنت و جانفشانی رمضان میں کرتے تھے اتنی غیر رمضان میں نہیں کرتے تھے) کیا مسلم کی حدیث میں جس اجتہاد کا ذکر ہے اس کی نسبت کسی ایمان دار کا دل یہ ماننے کو تیار ہو سکتا ہے کہ ایسا کبھی کبھی ہوتا تھا بہر حال جن لوگوں کو حدیث میں کچھ بھی بصیرت ہے ان کے نزدیک حضرت عائشہ رض نے جو کیفیت ادا بیان کی ہے وہ آں حضرت کا اکثری عمل ہے یہی وجہ ہے کہ ابن تیمیہ نے اسی کیفیت ادا کے ایک جز تطویل رکعات کے ساتھ پڑھنے کو افضل لکھا ہے اور اس کیفیت کے ساتھ نہ پڑھنا ہو تو بیس پڑھنے کو افضل قرار دیا ہے۔ ان دلیلوں کے علاوہ ایک الزامی حجت بھی الموی صاحب پر قائم ہے اور وہ یہ ہے کہ انھوں نے ص۲۸۶ میں ایک اثر کے لفظ کان یصلی کی نسبت لکھا ہے کہ وہ اپنے اطلاق کی بنا پر کسی زمانہ کے ساتھ مقید و مخصوص نہیں ہے، لہذا یہاں بھی وہی لفظ وارد ہوا ہے تو یہاں بھی وہ کسی زمانہ کے ساتھ مقید و مخصوص نہ ہوگا بلکہ ہر زمانہ کو شامل ہوگا اور جب ہر زمانہ کو شامل ہوگا تو آپ کے اس اصول سے اس کیفیت کو دائمی ہونا چاہیئے۔

الموی صاحب سے ایک سوال :۔ آپ نے گیارہ یا تیرہ پڑھنا تو اہل حدیث کا اکثری عمل بتایا اسی طرح وتر کی ایک رکعت اور تین بیک سلام اور تین بہ دو سلام پڑھنے کا بھی ذکر کیا۔ لیکن اس میں کیا راز ہے کہ آپ نے صاف صاف یہ نہیں لکھا کہ اہل حدیث ایک ایک سلام سے چار چار رکعتیں بھی پڑھتے ہیں۔ ایمانداری سے کہئے کہ کیا اس پر بھی کبھی عمل کرتے ہیں اور اگر کرتے ہیں تو کتنا اس کے متعلق علانیہ بیان دیجئے، اسی طرح اس کا بھی واضح اعلان کر دیجئے کہ ہم اہل مؤمیں اس طرح سنت پر عمل کرتے ہیں لیکن اس کے ساتھ یہ بھی بیان کر دیجئے گا کہ کب سے یہ عمل کرتے ہیں۔ ہم آپ کے اعلان کو سچا تصور کریں گے، باقی اگر وہ حقیقۃً سچا نہ ہوگا تو آپ کی جماعت پر آپ کی

کوئی تعلق تراویح سے ۔

ایک شبہ کا ازالہ :- اگر کوئی یہ دعوے کرے کہ تہجد اور تراویح میں کوئی فرق نہیں ہے۔ نماز ایک ہے نام دو ہیں، اسی کو گیارہ مہینہ تہجد کہتے ہیں اور اسی کو رمضان میں تراویح کے نام سے یاد کرتے ہیں تو سوال ہے کہ اس دعویٰ کی دلیل کیا ہے؟ اور جب کہ

دیانت داری تو ظاہر ہو جائے گی۔ ہاں اپنے اعلان میں یہ بھی صاف صاف ظاہر کر دیجئے گا کہ اہل حدیث کا اکثری عمل گیارہ پڑھنا ہے یا تیرہ، یا دونوں۔

(۴۲) مئوی صاحب فرماتے ہیں کہ "قیام اللیل کے عنوان باب سے صاف ظاہر ہے کہ اس باب میں صرف ان روایتوں کا پیش کرنا مقصود ہے جن میں امام و مقتدی کا ذکر ہے اور حضرت عائشہ رض کی حدیث میں اس کی تخصیص نہیں ہے اس لئے اس باب میں وہ کس طرح لائی جا سکتی ہے" (رصنت) مئوی صاحب کا یہ جواب اگر صحیح ہے تو بتائیں کہ جب حسب تصریح ابن حجر و قسطلانی و حافظ غازیپوری تراویح نام ہے رمضان کی باجماعت نفل نماز کا اور امام بخاری نے عنوان قائم کیا ہے کتاب صلوٰۃ التراویح کا اور اس سے بقول آپ کے صاف ظاہر ہے کہ اس عنوان کے ماتحت صرف ان روایتوں کا پیش کرنا مقصود ہے جن میں رمضان کی باجماعت نفل نماز کا ذکر ہے تو امام بخاری حدیث عائشہ رض کو اس عنوان کے ماتحت کیوں لائے جب کہ حضرت عائشہ رض کی حدیث میں جماعت کی تخصیص نہیں ہے۔ فما هو جوابکم فهو جوابنا۔

مئوی صاحب کا یہ جواب بتاتا ہے کہ صحیح بخاری کے تراجم ابواب پر ان کی طالب علمانہ نظر بھی نہیں ہے، ورنہ ایسی بے سمجھی کی بات ان کے قلم سے نہ نکلتی اور اس سے یہ بھی صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اہل حدیثوں سے حدیث پڑھنے کا کیا نتیجہ ہوتا ہے۔ میں چاہتا ہوں کہ ایک مثال کے ذریعہ اس بات کو سمجھا دوں۔ صحیح بخاری کا سب سے پہلا عنوان باب کیف کان بدء الوحی الخ ہے، اس باب کی دوسری حدیث احیانا یاتینی مثل صلصلۃ الجرس الخ ہے۔ اس پر محدث کبیر اسماعیلی نے اعتراض کر دیا ہے کہ اس حدیث پر ابتدا کی

Marfat.com

ان دونوں میں متعدد وجوہ مغائرت کے موجود ہیں تو ان دونوں کو ایک کہنا کیوں کر ممکن ہے۔ (۲۵)

کی کیفیت مذکور نہیں ہے لہذا باب کے مناسب نہیں ہے، حافظ ابن حجر نے اس کا جو جواب دیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اگرچہ اس حدیث میں ابتداء وحی کی تخصیص نہیں ہے لیکن اس میں جو کیفیت مذکور ہوئی ہے وہ حالت ابتداء وحی کو بھی شامل ہے اور اس کے بعد فرمایا تو کہ پھر یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ باب کی کُل حدیثیں ترجمۃ الباب (بدأ الوحی) سے متعلق ہوں بلکہ صرف اتنا کافی ہے کہ وہ عنوان باب یا اس کے متعلقات سے متعلق ہوں (فتح الباری ص۱۱ ج۱)
اس تقریر کو سامنے رکھ کر الموی صاحب سے پوچھئے کہ اگر حضرت عائشہؓ کی حدیث میں امام و مقتدی کی تخصیص نہیں ہے تو کیا وہ امام و مقتدی کو شامل بھی نہیں ہے، اگر شامل ہے تو جس طرح بخاری کے باب کیف کان بدء الوحی میں احیانا یاتینی والی حدیث لائی جا سکتی ہے اسی طرح قیام اللیل والے مذکورہ بالا باب میں حدیث عائشہؓ لائی جا سکتی ہے اور اگر حدیث عائشہ امام و مقتدی یا بلفظ دیگر نماز باجماعت کو شامل نہیں ہے تو اس کو تراویح کی گیارہ رکعتوں کے ثبوت میں پیش کرنا غلط ہوا اسلئے کہ تراویح تو نماز باجماعت ہی کا نام ہے جیسا کہ حافظ عبداللہ صاحب کی تصریح گزر چکی۔

(۲۵) الموی صاحب نے اس کے جواب میں یہ تسلیم کر لیا ہے کہ تہجد اور تراویح ایک نہیں ہیں بلکہ ان دونوں میں فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ تہجد عام ہے اور تراویح خاص (رہ ۱۱ و ص۲۰)، ہاں تہجدِ رمضان اور تراویح البتہ دونوں ایک ہیں، (ص۲۰)
میں کہتا ہوں کہ ہوگی الموی صاحب کی یہی "تحقیق" مگر حافظ عبداللہ صاحب غازی پوری وہ اہل حدیث عالم ہیں جن کے علم و فضل کے مقابلہ میں عصر حاضر کا کوئی اہل حدیث (یا: الموی صاحب کا فرضی لفظ غیر مقلد (ص۔ کہ لیجئے) عالم پاسنگ کے برابر بھی نہیں ہو سکتا، خواہ وہ اس دور قحط الرجال میں کسی جامعہ کا شیخ الحدیث اور جماعت اہل حدیث کے مردہ جسم میں روح پھونکنے والا ہی کیوں نہ ہو، وہ حافظ صاحب لکھتے ہیں کہ صلوٰۃ اللیل اور قیام اللیل

Marfat.com

مغائرت (دونوں کے دو ہونے) کے وجوہ میں مثلاً ایک وجہ یہ ہے کہ تہجد کی

رصلوٰۃ التہجد .... تینوں ایک ہی نماز کے نام ہیں ...... اور صلوٰۃ التراویح بھی صلوٰۃ اللیل ہے، فرق اس قدر ہے کہ صلوٰۃ التراویح صرف وہی صلوٰۃ اللیل ہے وماہ رمضان مبارک کی راتوں میں عشاء کے بعد بجماعت پڑھی جائے اور صلوٰۃ اللیل (تہجد) بں نہ رمضان کی راتوں کی قید ہے نہ جماعت کی قید، رمضان کی راتوں میں پڑھی جائے خواہ دوسری راتوں میں اور بجماعت پڑھی جائے خواہ اکیلے اکیلے سب صلوٰۃ اللیل ہیں (ضمیمہ لمعات التراویح ص۴۳) دیکھئے حافظ صاحب نے کس صفائی سے فرمایا ہے کہ صلوٰۃ اللیل یعنی تہجد میں جس طرح رمضان کی قید نہیں اسی طرح جماعت کی قید بھی نہیں ہے اور برخلاف اسکے تراویح میں جماعت کی قید ہے اس سے ثابت ہوا کہ رمضان میں عشاء کے بعد جو نفل نماز بے جماعت پڑھی جائے وہ تہجد فی رمضان تو ہے مگر تراویح نہیں، لہذا الموی صاحب کا تراویح اور تہجد فی رمضان کو ایک کہنا حافظ صاحب کی اس تصریح کے موجب سراسر غلط ہے۔ صحیح یہ ہے کہ جس طرح تہجد (بلا تقیید) اور تراویح میں عموم وخصوص کا فرق ہے، اسی طرح تہجد فی رمضان اور تراویح میں بھی عموم وخصوص کا فرق ہے۔

الموی صاحب نے یہ دعویٰ کرنے کے بعد کہ تراویح اور تہجد فی رمضان وصلوٰۃ اللیل فی رمضان وقیام اللیل فی رمضان یہ چاروں الفاظ مترادف ہیں، نماز ایک ہے اور نام چار ہیں" (ص۲۰) اس بات کی کہ "تراویح ہی تہجد فی رمضان ہے" چار دلیلیں ذکر کی ہیں۔

ان دلیلوں کے باب میں ہماری سب سے پہلی گزارش یہ ہے کہ جب آپ کے زعم میں ان دلیلوں سے تراویح وتہجد فی رمضان میں کوئی فرق نہ ہونا بلکہ دونوں کا ایک ہونا ثابت ہوتا ہے تو حافظ صاحب نے جو ان دونوں میں فرق بتایا ہے وہ بھی باطل ہوا جاتا ہے لہذا پہلے یا تو کھلا ہوا اعتراف کیجئے کہ حافظ صاحب نے غلط لکھا ہے۔ نہیں تو بتائیے کہ حافظ صاحب ان دلیلوں کا کیا جواب دیتے تھے۔ آپ کے استاذ محترم حافظ صاحب کے شاگرد تھے اس علاقہ سے آپ کو کچھ معلوم ہو تو حافظ صاحب کے افادات سے ان کے معتقدین کو محروم نہ فرمائیے

مشروعیت بنص قرآنی ہوئی ہے فتہجد بہ نافلۃ اور قم اللیل الا قلیلا

یہ بھی ملحوظ خاطر رہے کہ کم از کم آپ کی پہلی دلیل حافظ صاحب کے علم میں تھی، اور آپ سے زیادہ اس حدیث کے مختلف طرق ان کے پیش نظر تھے، جیسا کہ ضمیمہ رکعات التراویح کا ص۴۶ اس بات کی بین دلیل ہے۔ الا یہ کہ آپ اپنی غیر مقلدیت کے خاصہ لازمہ کے اظہار کے لئے یہ کہہ دیں کہ طرق تو بیشک حافظ صاحب کے پیش نظر تھے مگر اس اچھوتے نکتہ کو قسام ازل نے میری قسمت میں لکھ رکھا تھا، اس لئے حافظ صاحب کی ذہن کی رسائی وہاں تک نہ ہو سکی۔

دوسری گزارش یہ ہے کہ آپ کی پہلی دلیل میں اولاً تو یہی مسلم نہیں کہ ان تین راتوں کی نماز کے متعلق سب کا اتفاق ہے کہ یہ تراویح تھی، اسلئے کہ نواب صدیق حسن خاں صاحب نے لکھا ہے کہ بعض اس کو تراویح نہیں قرار دیتے فرماتے ہیں "نزد بعضے ایں یازدہ رکعت کہ آنحضرت دو سہ شب گزارد نماز شب بود کہ در اول لیل بجماعت خواند چہ جماعت در نفل ثابت است نہ نماز علیحدہ بود بنام تراویح" (مسک الختام ص۱۵۵) ثانیاً سب کے اتفاق کا مطلب اس کے سوا کچھ نہیں ہو سکتا کہ اس پر اجماع ہے اس لئے کہ اجماع کی تعریف آپ نے خود یہ نقل کی ہے کہ کسی زمانہ کے تمام مجتہدین امت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا کسی امر شرعی پر اتفاق کر لینا اس کو اجماع کہتے ہیں (ص۳۰) اب اگر سب کے اتفاق کی یہ مراد ہو کہ اس پر عوام کا اجماع ہو تو وہ اس لئے مردود ہو کہ آپ نے خود ہی شاطبی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ عوام کے اجماع کا اعتبار نہیں ہو، اگرچہ وہ امامت کا دعوی کریں (ص۳۰) اور اگر مجتہدین کا اجماع مراد ہے تو اس کے باب میں بھی خود آپ ہی نے شاطبی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ "اجماع کا دعوی کرنیوالے اور اس سے حجت پکڑنے والے پر لازم ہو کہ اسکی ذمہ داری کا بوجھ اٹھانے سے پہلے وہ نفس اجماع کی حقیقت کو سمجھے، اسلئے کہ اجماع کیلئے ضروری ہو کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے اول زمانے سے لیکر آج تک اس امت محمدیہ میں جتنے مجتہد ہوئے ہیں ان سب سے یہ بات منقول ہو، اجماع کے انعقاد کیلئے یہ امر قطعی ہو (ص۳۰) لہذا آپ ہی کے الفاظ میں علامہ شاطبی کے اس قول کے بموجب آپ پر واجب ہے کہ تمام دنیائے اسلام میں جتنے مجتہدین گزرے ہیں (صرف چند حضرات کے نام بتا دینا کافی نہیں ہے) ہر ایک سے اس کا ثبوت پیش کریں (ص۳۰) کیونکہ محض اتنی سی بات پر کہ آپ کو اس باب میں کسی اختلاف کا علم نہیں

Marfat.com

وغیرہ کی تفسیر دیکھئے اور تراویح کی مسنونیت احادیث سے ہوئی۔

اجماع کا دعویٰ کر دینا ائمۂ اسلام کے نزدیک سب تصریح ابن القیم باطل ہے۔ میں اس جگہ ان ساری باتوں کو نقل کرنے کی ضرورت نہیں سمجھتا، جو آپ نے "مقیس پر اجماع" کی تردید میں ص۳۰۵ سے لے کر ص۳۱۵ تک خوب پھیلا کر لکھی ہیں، خود ہی ذرا زحمت فرما کر ان سب کو اپنے اس دعوے پر منطبق کر لیجئے۔

ثالثاً یہ تو مسلم ہے کہ تین راتوں کے بعد اس سلسلہ کو بند کر دینے کی علت بتاتے ہوئے یا تو یہ فرمایا ہے کہ انی خشیت ان یفترض علیکم صلوٰۃ اللیل یا یہ فرمایا ہے کہ قیام ہذا الشہر لیکن یہ مسلم نہیں کہ دونوں لفظ فرمائے ہیں ومن ادعی فعلیہ البیان۔

رابعاً اگر اس کو بھی تسلیم کر لیا جائے تو یہ مسلم نہیں کہ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ تراویح ہی رمضان میں صلوٰۃ اللیل اور قیام اللیل اور تہجد ہے اس لئے کہ کسی چیز پر کسی لفظ کے اطلاق سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اس میں منحصر ہے، زید پر انسان کا اطلاق کرنے سے لازم نہیں آتا کہ بس زید ہی انسان ہے یا کیوں کہئے کہ زید بلا اختلاف انسان ہے اور یہ بھی صحیح ہے کہ وہ ماشی علی الاقدام ہے۔ لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ انسان ہی ماشی علی الاقدام ہے۔

اگر ہماری بات اس طرح کسی کی سمجھ میں نہ آئی ہو تو ہم اس کو دوسرے طریقہ سے یوں سمجھانا چاہتے ہیں کہ اگر اطوی صاحب کی یہ دلیل صحیح ہو اور اس سے واقعی یہی ثابت ہوتا ہوتا ہو کہ "تراویح ہی رمضان میں تہجد ہے"۔ تو اس سے لازم آئے گا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پوری عمر کے صرف ایک رمضان میں تین دن تہجد کی نماز پڑھی ہے، ان دنوں کے علاوہ رمضان میں کبھی تہجد کی نماز نہیں پڑھی (حاشا جنابہ صلی اللہ علیہ وسلم عن ذالک) اس لئے کہ اطوی صاحب اور ان کی جماعت کو مسلم ہے کہ آپ نے پوری عمر میں صرف تین دن تراویح پڑھی ... ... ان کے علاوہ کبھی نہیں پڑھی، اور اطوی صاحب کا یہ بھی کہنا ہے کہ تراویح ہی رمضان میں تہجد ہے تو جب آپ نے عمر بھر میں صرف

Marfat.com

آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا سنۃ لکم قیامہ (نسائی
(باقی ص ۱۱۳ پر ملاحظہ ہو

تین ہی دن رمضان میں تہجد بھی پڑھا۔ کہئے الموی صاحب اب تو سمجھ میں آگیا ہوگا
خامساً جس طرح بعض روایات میں صلوٰۃ اللیل ہے اور بعض میں قیام
ھٰذا الشہر آیا ہے اسی طرح بعض میں خشیت ان یکتب علیکم الوتر بھی آیا
لہٰذا یہ کہئے کہ تراویح ہی وتر بھی ہے، معلوم نہیں الموی صاحب اس کو کس مصلحت سے
چھوڑ گئے؟

تیسری گزارش آپ کی دوسری دلیل سے متعلق ہے کہ اگر کوئی نام نہاد محدث، شہیر
کیا پوری دنیائے حنفیت ان تین راتوں میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا تراویح کے علاوہ
تہجد ادا فرمانا ثابت نہیں کرسکتی تو ہمارا بھی چیلنج ہے کہ کوئی نام نہاد شیخ الحدیث جامعہ حما
تو کیا اسکی پوری ٹولی مل کر بھی کسی حدیث سے ثابت نہیں کرسکتی کہ ان تین راتوں کے علاوہ آپ
کبھی تراویح پڑھی ہو اور جب نہیں ثابت کرسکتی تو وہ قیامت تک اپنے کو اس الزام سے بری
ثابت نہیں کرسکتی کہ بجز تین دنوں کے عمر بھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تہجد فی رمضان
پڑھنے کی وہ منکر ہے، اس لئے کہ اس کے نزدیک تراویح ہی تہجد فی رمضان ہے پس جب
تین دن سے زیادہ تراویح ثابت نہیں تو اس کے نزدیک تین دن سے زیادہ تہجد فی رمضان
بھی ثابت نہیں۔

ہم کو الموی صاحب کے ایسے بدیہی البطلان استدلالوں پر چنداں تعجب نہیں
تعجب ان کی اس جرأت رندانہ پر ہے کہ پہلے استدلال کو وہ قول نبوی سے اور دوسرے
فعل و تقریر نبوی سے قرار دیتے ہیں۔

ہماری چوتھی گزارش آپ کی تیسری دلیل سے متعلق ہے اور وہ یہ ہے کہ خاتمۃ الحفا
المحدثین حضرت علامہ انور شاہ نور اللہ مرقدہ کے الفاظ بجعل الصلوۃ واحدۃ
یہ ترجمہ بالکل غلط ہے کہ "حضرت عمرؓ نے تراویح اور تہجد فی رمضان دونوں کو ایک ہی
قرار دیا ہے"۔ اس لئے کہ عربی درجہ کا ایک ادنیٰ طالب علم بھی سمجھ سکتا ہے کہ اگر حضر

Marfat.com

شاہ صاحبؒ یہ کہنا چاہتے تو ان کے الفاظ یہ ہوتے فجعل الصلاتین واحدۃ۔
اصل یہ ہے کہ شاہ صاحب کی بات آپ نے سمجھی ہی نہیں ہے، سنئے! ان کی تحقیق یہ ہے کہ رمضان میں دو نمازوں کا وجود ہی نہیں۔ بس ایک نماز ہے اسی کو اول میں باجماعت پڑھئے تو تراویح ہے اور اسی کو آخر میں بے جماعت پڑھئے تو تہجد ہے۔ چنانچہ خود آپ نے ۵ میں ان کے یہ الفاظ نقل کئے ہیں تلک صلوٰۃ واحدۃ اذا تقدمت سمیت باسم التراویح واذا تاخرت سمیت باسم التھجد، شاہ صاحبؒ نے اپنی اس تحقیق کی تائید میں حضرت عمرؓ کے اس قول والتی تنامون عنھا افضل من التی تقومون کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ حضرت عمرؓ نے بھی نماز کو ایک ہی قرار دیا ہے، ہاں اسی نماز کو اول میں پڑھنے کو مفضول اور آخر میں افضل قرار دیا ہے۔
الحاصل شاہ صاحب کی اس تحقیق کو دلیل بنانا الموی صاحب کی خوش فہمی ہے۔ اس لئے کہ اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ "تراویح ہی تہجد فی رمضان ہے" بلکہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ اول میں پڑھئے تو تراویح ہے تہجد نہیں اور آخر میں پڑھئے تو تہجد ہے تراویح نہیں۔
دوسری بات یہ ہے کہ حضرت شاہ صاحب تہجد فی رمضان اور تراویح میں عینیت کے قائل نہیں ہیں بلکہ وہ دونوں کو متحد النوع فرماتے ہیں جیسا کہ خود الموی صاحب ان کی عبارت کے ترجمہ میں فرماتے ہیں کہ "میرے نزدیک مختار یہ ہے کہ یہ دونوں نمازیں متحد النوع ہیں" (۵)
اور متحد النوع ہونے سے اتحاد صنفی یا اتحاد شخصی لازم نہیں آتا جیسا کہ زید اور بکر کی اہلیہ دونوں متحد النوع تو بلا شبہ ہیں مگر دونوں کی صنف ایک نہیں اس لئے کہ ہر چند کہ نوع کے اعتبار سے دونوں ایک ہیں مگر صنف کے اعتبار سے دونوں دو ہیں، اسی طرح مولانا مبارکپوری اور مولانا الموی دونوں بے شبہ متحد النوع ہیں مگر اس کے باوجود شخصیت کے اعتبار سے دونوں دو ہیں۔ اگر یہ بات الموی صاحب نے سمجھ لی ہے تو آگے سنیں کہ اسی طرح حضرت شاہ صاحب نے اگر تراویح اور تہجد فی رمضان کو متحد النوع فرمایا ہے تو ان کے اس ارشاد سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ دونوں صنف کے اعتبار سے بھی ایک ہی ہیں، اور جب تک یہ بات ثابت نہ ہو اس وقت تک آپ کے یہ ثابت نہ ہوگا کہ تراویح ہی تہجد فی رمضان ہے اس لئے کہ بالبداہت مرد و عورت متحد النوع ہیں مگر دونوں کے متحد النوع

Marfat.com

ہونے کے باوجود کوئی پاگل ہی کہہ سکتا ہے کہ مرد ہی عورت بھی ہے اس کو بھی الموی صاحب کی دانشمندی کے سوا اور کیا کہا جائے کہ ان کو فیض الباری کا لفظ انہما واحد تو نظر آیا اور اسکی بنیاد پر اس عبارت کو انھوں نے وجوہ مغائرت کا اجمالی جواب قرار دے لیا۔ لیکن اسی عبارت میں اختلف صفتاھما اور تغایر الوصفین کے الفاظ سے وجوہ مغائرت کی تائید ان کی سمجھ میں نہیں آئی، میں الموی صاحب سے پوچھتا ہوں کہ اچھا تراویح اور تہجد فی رمضان متحد النوع سہی مگر فیض الباری کی تصریح کے بموجب متغائر الوصفین تو ہیں پس دو متغائر وصفوں کے ساتھ متصف ہوتے ہوئے ایک دوسرے پر صادق کیسے آئیں گے ؟

ہماری پانچویں گزارش آپ کی چوتھی دلیل سے متعلق ہے اور وہ یہ ہے کہ آپ نے فیض الباری کی عبارت کو بے سمجھے بوجھے نقل راچہ عقل کے اصول پر نقل کر دیا ہے اور اسکو اپنے مدعا کی دلیل قرار دے لیا ہے اور اگر آپ نے سمجھ کے نقل کیا ہے تو بتائیے تہجد اور مطلق نفل دونوں دو ہیں یا ایک، اگر دو ہیں تو تراویح پڑھنے کے بعد بعض علمائے سلف کا تہجد کو منع کرنا اور بعض کا مطلق نفل کی اجازت دینا اختلاف نہیں ہو اس لئے کہ پہلا گروہ تہجد کو منع کرتا ہے مطلق نفل کو نہیں اور دوسرا مطلق نفل کی اجازت دیتا ہے تہجد کی نہیں لہذا کسی کا قول دوسرے کے قول کے مخالف نہیں ہے اور اختلاف ہی کو آپ نے دلیل بنایا ہے، پس جب اختلاف ختم ہوگیا تو دلیل بھی ختم ہوگئی۔ اور اگر دونوں ایک ہیں تو اس اختلاف سے جس طرح آپ کو فائدہ پہونچے گا اسی طرح آپ کے مخالف کو بھی فائدہ پہونچے گا، اس لئے کہ اگر ایک گروہ کے تہجد کو منع کرنے سے یہ ثابت ہوگا کہ تراویح و تہجد ایک ہیں تو دوسرے گروہ کے مطلق نفل کی (جو بعینہ تہجد ہے) کی اجازت دینے سے یہ ثابت ہوگا کہ تراویح و تہجد دو ہیں۔

اب اگر آپ یہ کہیں کہ ان دونوں نمازوں کے متحد ہونے کی یہ دلیل میں نے نہیں بلکہ مولانا انور شاہ صاحب نے دی ہے لہذا اس کے صحت وسقم کے وہ ذمہ دار ہیں تو گزارش ہے کہ اولاً ہم ثابت کر چکے ہیں کہ آپ دونوں نمازوں میں جس اتحاد کے قائل ہیں اس کے قائل حضرت شاہ صاحب نہیں ہیں، لہذا اس دلیل سے اگر اس اتحاد کا ثبوت ہوتا ہو جسکے وہ قائل ہیں تو ضروری نہیں کہ اسی دلیل سے اس اتحاد کا ثبوت بھی ہو جس کے آپ قائل ہیں۔ ثانیاً خوب اچھی طرح

Marfat.com

سمجھ لیجئے کہ فیض الباری یا العرف الشذی میں جو کچھ درج ہے اس کو حضرت شاہ صاحب کی طرف قطعی طور پر منسوب کرنا علمی دیانت کا خون کرنا ہے، ہاں کشف الستر اور فصل الخطاب وغیرہ میں جو کچھ درج ہے اسکی نسبت حضرت شاہ صاحب کی طرف قطعاً صحیح ہے۔ اس لئے کہ یہ خود انکی تالیفات ہیں، لیکن العرف الشذی اور فیض الباری خود شاہ صاحب کی تالیفات نہیں ہیں ان کے درس کی تقریریں ہیں، ایک صاحب نے اپنے پڑھنے کے زمانہ میں ترمذی کی تقریریں قلمبند کی تھیں اور اس طرح قلمبند کی تھیں کہ سبق ہوتا رہتا تھا وہ لکھتے رہتے تھے جتنا باقی رہ جاتا تھا اسکو کمرہ میں جاکر پورا کرتے تھے اسی کو بعد میں العرف الشذی کے نام سے شائع کر دیا گیا اور فیض الباری صحیح بخاری کی تقریر ہے جس کو ایک دوسرے صاحب نے قلمبند کیا ہے۔ ظاہر ہے کہ جن لوگوں نے یہ تقریریں لکھی ہیں وہ لکھنے کے وقت پختہ کار عالم تو درکنار ابھی فارغ بھی نہیں ہوئے تھے پھر اثنار درس میں لکھنے کی وجہ سے دو طرف توجہ بٹی ہوئی تھی نہ پورے طور پر سُن سکتے تھے نہ کما حقہ اردو تقریر کو عربی میں منتقل کر سکتے تھے۔ بلکہ اگر اردو میں لکھتے تو بھی بجنسہ پوری تقریر لکھ لینا عادۃً ناممکن تھا۔ اس لئے اس بات کا ہرگز یقین نہیں کیا جا سکتا کہ لکھنے والوں نے سب باتیں پوری پوری لکھ لی ہیں نہ اس کا یقین کیا جا سکتا ہے کہ ان لوگوں نے ہر بات پوری توجہ سے سُن کر اور ٹھیک ٹھیک سمجھ کر لکھی ہیں نہ اس کا یقین کیا جا سکتا ہے کہ ٹھیک سمجھ لینے کے بعد ان کی تعبیر بھی پورے طور پر درست ہے اس میں کوئی قصور و نقص نہیں ہے بلکہ اسکے برخلاف ایک سرسری نظر ڈالنے سے معلوم ہو سکتا ہے اور حضرت شاہ صاحبؒ کے دوسرے شاگردوں نے شہادت بھی دی ہے کہ ان تقریروں میں شاہ صاحبؒ کی بہت سی باتیں ادھوری درج ہیں، بہت سی باتوں کے سمجھنے میں خطا واقع ہوئی ہے اور بہت سی باتوں کی تعبیر میں ایسا نمایاں نقص ہے کہ اس سے کچھ کا کچھ سمجھا جاتا ہے۔ بہرحال ان وجوہ کی بنا پر ان تقریروں میں جو کچھ درج ہے ان کی بنیاد پر نہ تو شاہ صاحبؒ پر کوئی اعتراض کرنا جائز ہے نہ ان سے شاہ صاحب کے کسی معتقد پر یا کسی حنفی پر الزامی حجت قائم کرنا صحیح ہے۔

میں نے یہ بات ذرا تفصیل سے اس لئے لکھی ہے کہ اعظمی صاحب تو خیر ان کے استاد بزرگوار نے بھی باایں ہمہ علم و فضل اپنی اس ذمہ داری کا جو علمی دیانت کی رو سے

Marfat.com

ان پر عائد ہوئی تھی مطلقاً احساس نہ کر کے تحفۃ الاحوذی میں جگہ جگہ العرف الشذی پر تنقید کی ہے، پھر بھی چونکہ وہ استاد تھے اس لئے کہیں شاہ صاحبؒ کا نام نہیں لیا بلکہ قال صاحب العرف الشذی کہا ہے تاکہ بات بنانے کی گنجائش رہے۔

اب میں چاہتا ہوں کہ اوپر جو میں نے لکھا ہے اس کے ثبوت میں کوئی مثال بھی پیش کردوں، اس لئے میں اسی عبارت کو جسے الوی صاحب نے ص۴۲ میں نقل کیا ہے اور جس پر گفتگو ہو رہی ہے پیش کرتا ہوں۔ دیکھئے فیض الباری کے جامع نے تو یہ لکھا ہے کہ بعض سلف تراویح کے بعد تہجد کو منع کرتے تھے اور بعض نفل مطلق کی اباحت کے قائل تھے لہذا اگر یہ دو چیزیں ہیں تو اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ سلف میں کوئی شخص تراویح کے بعد تہجد کے جواز کا قائل نہ تھا یا کم از کم یہ کہ جامع فیض الباری نے اس کو ذکر نہیں کیا مگر اس کے برخلاف العرف الشذی کا جامع یہ نقل کرتا ہے ثبت عن بعض التابعین الجمع بین التراویح والتھجد فی رمضان ص۳۳ (یعنی بعض تابعین سے رمضان میں تراویح اور تہجد کا جمع کرنا ثابت ہے) اور یہی صحیح بھی معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ قیام اللیل کے باب التعقیب وھو رجوع الناس الی المسجد بعد انصرافھم عنہ (تعقیب کا باب، اور وہ مسجد سے جانے کے بعد لوگوں کا مسجد میں پھر آنا ہے) میں حضرت انس کا یہ اثر نقل کیا ہے انہ کان لا یری باسا بالتعقیب فی رمضان وقال انما یرجعون الی خیر یرجونہ او یفرون من شر یخافونہ، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت انسؓ کے زمانہ میں کچھ لوگ تراویح کے بعد سحر کے وقت (جیسا کہ اس کے بعد والے اثر میں سحر کا لفظ موجود ہے) مسجد میں جا کر پھر نماز پڑھتے تھے۔

اور اگر تہجد اور نفل مطلق دونوں ایک ہیں تو جامع فیض الباری کی تعبیر میں نقص یا قصور ہے۔ جو موہم خلاف مقصود ہے، اسی طرح حضرت شاہ صاحبؒ نے محمد بن نصر کی نسبت یہ بیان کیا ہوگا کہ انھوں نے قیام اللیل میں ایک ترجمۃ الباب وضع کیا ہے جس کے ماتحت یہ بیان کیا ہے الخ اسی کو جامع تقریر نے یوں لکھ دیا کہ وضع عدۃ تراجم جو بالکل غلط ترجمانی ہے۔ فیض الباری کی عبارت کی بحث تو ختم ہوگئی مگر قیام اللیل کے مذکورہ بالا باب کا ذکر آگیا

یعنی میں نے رمضان کے قیام کو مسنون کیا ہے(۲۶)۔ دوسری وجہ یہ ہو کہ تہجد کی

تو الموی صاحب کو بتا تا چلوں کہ اس باب کے پڑھنے سے بھی صاف ظاہر ہوتا ہی کہ تراویح کے بعد تہجد پڑھنے میں سلف کا جو کچھ اختلاف تھا وہ مسجد میں پڑھنے کے باب میں تھا۔ چنانچہ قیام اللیل میں حضرت حسنؒ قتادہ کا اس کو مکروہ قرار دینا مذکور ہے اور دونوں کے اثروں میں مسجد میں کراہت کی تصریح ہے اور ابن الاثیر نے حضرت انسؓ کے اثر کی شرح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ فکرہ ان یصلوا فی المسجد واحب ان یکون ذالک فی البیوت (حاشیہ قیام اللیل)

(۲۶) مغائرت تراویح وتہجد کی اس پہلی وجہ کا جواب الموی صاحب نے یہ دیا ہی کہ جس قیام اللیل کی مشروعیت نص قرآنی سے ثابت ہو رہی ہے اس میں رمضان یا غیر رمضان کی کوئی قید نہیں لہذا یہ نص قرآنی اپنے عموم واطلاق کے اعتبار سے قیام اللیل فی رمضان اور قیام اللیل فی غیر رمضان دونوں کو شامل ہے" (ص ۶) پس ..... تراویح کی مشروعیت بھی نص قرآنی ہوئی ہے۔

الموی صاحب نے صاحب کعات کی پہلی وجہ مغائرت کو ان کی قرآن و حدیث فہمی کا شاہکار کہا ہے مگر میں بتاؤں گا کہ الموی صاحب کا جواب اس سے کہیں بڑا شاہکار ہے۔

سب سے پہلے میں الموی صاحب سے پوچھنا چاہتا ہوں کہ اگر تراویح کی مشروعیت بھی نص قرآنی سے ہوئی ہے تو کیا آپ ثابت کر سکتے ہیں کہ اولین و آخرین میں سے کسی امام یا عالم نے اس کی تصریح کی ہے؟ جس طرح بہت سے صحابہ وتابعین وائمہ وعلماء نے یہ تصریح کی کہ قیام اللیل کی مشروعیت قرآن سے ہوئی ہے اور کیا تراویح کی نسبت بھی کسی ایک عالم نے یہ کہا ہے کہ وہ پہلے فرض تھی، پھر اس کی فرضیت منسوخ ہوگئی اور کیا کسی روایت سے یہ ثابت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ میں تراویح کی نماز پڑھی ہے، جس طرح یہ ثابت ہے کہ مکہ میں بھی قیام اللیل فرماتے تھے اور یہ کہ جب اس کی فرضیت بھی آیت قُمِ اللیل سے ہوئی ہے تو جس طرح اس کے نزول کے بعد سے ہمیشہ آپ نے قیام اللیل پر

مداومت کی ہے اسی طرح تراویح پر بھی مداومت کی ہو گی۔ اس لئے کہ وہ قیام اللیل
کوئی الگ چیز نہیں ہے بلکہ ایک سال تک قیام لیل فرض رہا ہے تو اس سال تو یقی
پورے رمضان آپ نے تراویح پڑھی ہو گی لہذا یہ کہنا غلط ہے کہ آپ نے صرف تین ر
تراویح پڑھی ہے، اس کا کیا جواب آپ کے پاس ہے، نیز جب اسکی مشروعیت بھی نص قر
ہوئی تو اس نص کی تعمیل میں جس طرح دوسرے مہینوں میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
قیام لیل کیا ہے اسی طرح یقیناً تراویح بھی اسی وقت سے برابر پڑھی ہو گی، پھر امام شافع
نے تراویح کی نسبت انہا محدثۃ لم تکن کیوں کہا ؟ یعنی یہ کہ وہ نئی چیز ہے آنحضرت
کے وقت میں نہیں تھی، نیز نواب صاحب نے یہ کیوں لکھا کہ "مواظبت آنحضرت صلی اللہ علیہ
برآں بطریق تعبد ثابت نہ شدہ" (مسک الختام ص۵۵۱) نیز اگر تراویح کی مشروعیت بھی ا
نص قرآنی سے ہوئی ہے تو کیا وجہ ہے کہ امام بخاری نے باب تہجد میں فتہجد بہ ا
باب قیام اللیل میں قم اللیل اور قیام لیل کی فرضیت اور فرضیت کے نسخ
تو ذکر کیا ہے، اسی طرح محمد بن نصر نے بھی قیام اللیل کے شروع میں اس آیت اور قیام
کی فرضیت اور اس کے نسخ کا ذکر کیا مگر دونوں نے جب تراویح یا قیام رمضان کے مستقل عن
قائم کئے تو نہ اُن آیتوں کو لکھا نہ تراویح کی فرضیت کے بعد اس کے نسخ کا کوئی ذکر کیا۔
نیز اگر تراویح کی مشروعیت بھی نص قرآنی سے ثابت ہوئی ہے تو چونکہ اسی نص قرآ
کی بنا پر سال بھر تک قیام لیل فرض رہا ہے اس لئے الموی صاحب کو کہنا پڑے گا کہ ا
سال تراویح بھی فرض تھی، حالانکہ یہ غلط ہے اور الموی صاحب کے سوا ہمارے علم میں اس
کوئی قائل نہیں ہے بلکہ اس کے برخلاف حضرت عمر فاروقؓ کی یہ تصریح موجود ہے ا
ھذا الشھر المبارک الذی فرض اللہ صیامہ ولم یفرض قیامہ، اور دوسر
طرق میں یہ الفاظ ہیں ان ھذا الشھر کتب اللہ علیکم صیامہ ولم یکتب ع
قیامہ، اور حضرت عمر بن العزیز نے فرمایا ہے کہ ان ھذا الشھر فرض اللہ صیامہ

Marfat.com

زیادہ مع الوتر تیرہ اور کم سے کم سات مع الوتر ہیں جیسا کہ ترمذی اور اس کی شرح

من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قیامہ ، حالانکہ اگر قیام رمضان بھی قم اللیل سے مشروع ہوا ہے تو کہنا چاہئے تھا کہ اللہ ہی نے اس کے قیام کو بھی فرض کیا تھا. مگر فرض کرنے کے بعد منسوخ کر دیا اور اب صرف اس کا استحباب باقی ہے. عمر بن عبدالعزیز کے اس اثر [۱] سے ظاہر ہوتا ہے کہ سن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مراد قیام رمضان کی مشروعیت کا اعلان ہے ، اس کے فضائل و احکام کا بتانا نہیں. اس لئے کہ فضائل احکام تو صوم رمضان کے بھی آنحضرت ہی نے بتائے ہیں. لہذا قیام و صیام میں اس حیثیت سے تفریق کی کوئی وجہ نہیں ہے اسی طرح اگر دونوں کی مشروعیت قرآن سے مانی جائے تو بھی تفریق کی کوئی وجہ نہیں ہے ، ہاں اگر صیام کی مشروعیت و فرضیت قرآن سے اور قیام رمضان کی مشروعیت نبوت کی زبان حق ترجمان سے مانی جائے تو بیشک تفریق صرف موجہ نہیں بلکہ مستحکم ہے۔

ان سوالات کے بعد میں الموی صاحب کو بتانا چاہتا ہوں کہ آیت قم اللیل کا نزول واقعہ اسراء سے ایک سال قبل ہوا ہے اس وقت سے ۲ھ ہجری تک نہ شرعی رمضان کا وجود تھا نہ شرعی قیام رمضان کا ۔ اس وقت تک قیام جمادی الاولیٰ اور قیام ذیقعدہ کی طرح ایک لغوی قیام رمضان کا تصور ہو سکتا تھا ، وہ بیشک آیت کے اطلاق کے رو سے مشروع تھا مگر اس میں گفتگو نہیں ہے ، گفتگو تو اس شرعی قیام رمضان میں ہے جو ۲ھ ہجری میں صوم رمضان کی فرضیت اور ماہ رمضان کے اس تفوق اور شرعی امتیاز اور مہبط انوار و برکات کے ہونے کے بعد متحقق ہوا ، اس مخصوص و ممتاز قیام رمضان کی مشروعیت اور مسنونیت ہرگز نص قرآنی سے نہیں ہوئی ہے ، پس تراویح جو تصریح حافظ صاحب غازی پوری اس قیام رمضان سے بھی اخص ہے اس کی مشروعیت تو بطریق اولیٰ نص قرآنی سے نہیں بلکہ سنت فعل نبوی سے ہوئی ہے ، اس کے بعد الموی صاحب نے حدیث سننت لکم قیامہٗ کا ضعیف ہونا بیان کیا ہے ، اس کے جواب میں عرض ہے کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے اس حدیث کو بلا تردد آنحضرت

---

[۱] یہ الموی صاحب کی اس تاویل کا جواب ہے جو انہوں نے سننت لکم قیامہٗ کی منشا بیان کی ہے۔

تحفۃ الاحوذی ص۳۲۳ میں ہو برخلاف تراویح کے کہ اس کا کوئی عدد علامہ ابن تیمیہ وغیرہ کی تصریح کے بموجب آنحضرتؐ سے منقول نہیں ہے(۲۷)۔ اسی طرح اگر تہجد کی رکعتیں بالاتفاق ائمہ کے نزدیک وتر کے ساتھ سات سے تیرہ تک ہیں اور تراویح کی رکعات میں ان کا اختلاف ہو، کوئی بیس کہتا ہے اور کوئی چھتیس، بلکہ ائمہ اربعہ کے ساتھ دوسرے ائمہ اسلام کو بھی شامل کر لیجئے تو تراویح کا عدد وتر کو لے کر سینتالیس تک پہونچ جاتا ہے(۲۸)۔

صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کہا ہے اور اس سے تراویح کے قیام رمضان ہونے پر استدلال کیا ہے، نیز ان کے دادا مجد الدین ابن تیمیہ نے اس حدیث کو تراویح کی سنیت ثابت کرنے کے لئے ذکر کیا ہے اور شوکانی نے اس کے راوی نصر بن شیبان کو ضعیف کہنے کے باوجود تراویح کی سنیت پر استدلال کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھا ہے اس لئے فرمایا ہو وتصرح منہ قولہ فی الحدیث الآخر وسننت لکم قیامہ، بعد قولہ فرض صیام رمضان (نیل ص۴۲ ج ۳) کہئے الموی صاحب! کیا صاحب رکعات ہی کے لئے یہ حدیث "شجر ممنوعہ" ہے ابن تیمیہ وشوکانی کے لئے نہیں؟ اور یہ بھی بتا دیجئے اب آپ کے نخل آرزو کی جڑ کٹی، یا کسی اور کے؟ مقام تعجب ہو کہ ابن تیمیہ کا استدلال خود الموی صاحب نے ص۵۳ میں نقل کیا ہے مگر ان کے مقابلہ میں اظہار حق پر گونگے بن جانے کو انھوں نے ترجیح دی ہے۔

(۲۷) الموی صاحب فرماتے ہیں: پچھلے صفحات میں ہم نے آپ کے اس فریب کا پردہ چاک کر دیا ہے، میں کہتا ہوں کہ اور وہیں ہم نے بھی آپ کے فریب کا پردہ چاک کر دیا ہے۔

(۲۸) الموی صاحب جواب دیتے ہیں کہ تہجد کا یہ عدد فعل نبوی سے ثابت ہو اسکے باوجود اس سے زیادہ نفل کے طور پر پڑھنے کو کسی نے ممنوع نہیں کہا...... اسی طرح تراویح بھی گیارہ یا تیرہ فعل نبوی سے ثابت ہے، اس سے زیادہ جن لوگوں نے پڑھا ہو وہ نفلی طور پر پڑھا ہے۔ انتہی

میں کہتا ہوں کہ بہکی بہکی باتیں نہ کیجئے، صاحب رکعات یہ نہیں کہتے کہ تیرہ رکعت سے زیادہ

Marfat.com

تیسری وجہ یہ ہے کہ امام بخاری کا عمل بتاتا ہے کہ وہ دونوں کو علیحدہ علیحدہ سمجھتے تھے۔ ان کا معمول تھا کہ رات کے ابتدائی حصہ میں اپنے شاگردوں کو لیکر

پڑھنے کو کوئی امام ممنوع کہتا ہے بلکہ یہ کہتے ہیں کہ تہجد کی رکعتیں بالاتفاق سات سے تیرہ تک ہیں کوئی یہ نہیں کہہ سکتا کہ تہجد کی رکعتیں بیس یا چوبیس یا چھتیس یا چالیس ہیں، بتایئے آپ نے اس کا کیا جواب دیا ہے۔ کیا اس لکھنے سے کہ نفل کے طور پر تیرہ سے زیادہ پڑھنے کو کسی نے منع نہیں کیا، یہ ثابت ہوگیا کہ ان لوگوں نے یہ کہا ہے کہ تہجد کی رکعتیں تیرہ سے زیادہ (۲۰-۳۶ وغیرہ) ہیں ہرگز نہیں بلکہ نفلی طور پر زیادہ پڑھنے کو منع کرنے کے لفظ سے تو ظاہر ہوتا ہے کہ تیرہ رکعت سے زیادہ تہجد پڑھنے کو وہ منع کرتے تھے یا تیرہ سے زیادہ کو وہ تہجد نہیں کہتے تھے بلکہ نفل کہتے تھے۔

اسی طرح صاحب رکعات نے یہ نہیں لکھا ہے کہ تراویح کوئی بیس کوئی چھتیس پڑھتا تھا بلکہ یہ لکھا ہے کہ تراویح کی رکعات میں ان (ائمہ) کا اختلاف ہے کوئی بیس کہتا ہے اور کوئی چھتیس۔ یعنی پوری بیس رکعتوں کو کوئی امام تراویح کہتا تھا اور کوئی امام پوری چھتیس رکعتوں کو تراویح کہتا تھا۔ لہذا کہنے کے بجائے ان کے پڑھنے کا ذکر کرنا آپ کا ذیب ہے اور پڑھنے کا ذکر کرنے کے بعد آپ کا یہ لکھنا کہ اس سے زیادہ جن لوگوں نے پڑھا ہے وہ آپ کا بے دلیل دعوٰے ہے اگر آپ میں صداقت کی کوئی رمق باقی ہے تو سند وثبوت کے ساتھ بتایئے کہ کس نے تیرہ سے زیادہ پڑھ کر یہ کہا ہے کہ میں نے تیرہ کو فعلی سنت سمجھ کر اور باقی کو نفلی طور پر پڑھا ہے۔ . . . .

. . . .

حاصل کلام یہ ہے کہ تہجد کی رکعات کے باب میں ائمہ کا صرف ایک قول ہے اور وہ یہ کہ اس کی رکعات سات سے تیرہ تک ہیں، برخلاف تراویح کے کہ اسکی رکعات کے باب میں ائمہ کے بہت سے اقوال ہیں جیسا کہ خود صاحب تحفۃ الاحوذی کو تسلیم ہے دفیہ اقوال کثیرہ (ص۷۳ ج ۲) صاحب رکعات کا یہ کہنا ہے کہ اگر تہجد وتراویح دونوں ایک ہوتے

Marfat.com

باجماعت نماز پڑھتے تھے اور اس میں ایک ختم کرتے تھے اور سحر کے وقت اکیلے پڑھتے تھے (۲۹)۔ اور ہر تیسرے دن ایک ختم کرتے تھے، اسی طرح حنفی فقہ نہیں بلکہ غیر حنفی فقہ کی جزئیات سے بھی دونوں کی مغائرت ثابت ہوتی ہے۔

تو دونوں کی رکعتیں باتفاق امت یا تو سات سے تیرہ تک ہوتیں یا دونوں کی رکعات کے باب میں اقوال کثیرہ ہوتے۔ اور جب ایسا نہیں ہے تو وہ دونوں یقیناً دو الگ الگ نمازیں ہیں اس کا کوئی جواب املوی صاحب سے نہ بن سکا اور آئندہ بھی انشاء اللہ نہیں بن سکتا۔

(۲۹) امام بخاری کے اس عمل سے صاحب رکعات کے استدلال کو املوی صاحب نے خوش فہمی سے تعبیر کیا ہے، پھر کہا ہے کہ " ان کے نزدیک دونوں نمازیں ایک ہی ہیں جیسا کہ صحیح بخاری سے معلوم ہوتا ہے"۔ ..... مگر افسوس ہے کہ املوی صاحب نے ثابت نہیں کیا کہ کیسے معلوم ہوتا ہے پھر لکھا ہے کہ " وہ رات کے دونوں حصوں میں رکعات کو تقسیم کر کے یہ نماز ادا کرتے تھے" میں کہتا ہوں کہ اس کی کیا دلیل ہے کہ رکعات کو تقسیم کر کے پڑھتے تھے۔ آپ کو یہ کہاں سے معلوم ہوا کہ دونوں حصوں میں پوری دس دس یا بیس بیس اور بالکل آخر میں وتر نہیں پڑھتے تھے، اگر کوئی ثبوت ہو تو پیش کیجئے ورنہ امکان جس طرح اس کا ہے اس کا بھی ہے۔ پھر لکھا ہے کہ " کچھ رکعتیں شروع رات میں باجماعت تخفیف قرأۃ کے ساتھ پڑھتے تھے"۔ میں کہتا ہوں یہی تراویح ہوئی اس لئے کہ حافظ عبد اللہ صاحب نے تراویح کی یہی تعریف کی ہے کہ " جو رمضان کی راتوں میں عشاء کے بعد جماعت سے پڑھی جائے"۔ اس کے بعد لکھا ہے کہ " اور کچھ رکعتیں آخر شب میں تنہا تطویل قرأۃ کے ساتھ ادا فرماتے تھے" میں کہتا ہوں کہ یہ نماز باقرار حافظ صاحب تراویح نہیں ہے اس لئے کہ تراویح میں جماعت کی قید ہے (ضمیمہ رکعات تراویح ص) یا اس پر تہجد کی تعریف صادق ہے اس لئے کہ حافظ صاحب نے لکھا ہے کہ تہجد میں جماعت کی قید نہیں ہے، لہٰذا خود آپ کے استاد حافظ عبد اللہ صاحب کے اقرار سے ثابت ہو گیا کہ امام بخاری کے نزدیک، تراویح اور تہجد دو نمازیں تھیں ایک سے ان کے نزدیک دوسری کا حق ادا نہیں ہوتا تھا اس لئے وہ دونوں نمازیں

Marfat.com

چنانچہ حنبلی مذہب کی فقہی کتاب مقنع میں ہے ثم التراویح وھی عشرون رکعۃ تقوم بھا فی رمضان فی جماعۃ ویوتر بعدھا فی الجماعۃ فان کان لہ تہجد جعل الوتر بعدہ (۳۰) یعنی پھر تراویح ہے کہ اس کو رمضان میں باجماعت پڑھے اور اس کے بعد باجماعت وتر پڑھے، اور اگر وہ تہجد بھی پڑھتا ہو تو وتر تراویح کے بعد نہیں بلکہ تہجد کے بعد پڑھے اور یہ تنہا مقنع کے مصنف کا قول نہیں ہے بلکہ آگے جو مسئلہ مذکور ہے اس سے ثابت ہے کہ امام احمد بھی تراویح اور تہجد کو دو قرار دیتے تھے اور ایک کا اول شب میں اور دوسری کا آخری شب میں پڑھنا جائز سمجھتے تھے۔ وہ مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص جو تہجد اور تراویح دونوں پڑھتا ہے، یہ چاہے کہ تراویح کے بعد امام کے ساتھ وتر میں بھی شریک ہو جائے

پڑھتے تھے۔

اس کے بعد میں مئوی صاحب سے پوچھنا چاہتا ہوں کہ امام بخاری کا جہاں یہ واقعہ لکھا ہے وہاں صراحۃً مقدار قرأت کی تعیین بھی مذکور ہے اور وہ یہ ہے کہ امام بخاری ہر رکعت میں بیس آیتیں پڑھتے تھے اور اسی التزام کے ساتھ پورا ختم کرتے تھے، آخر آپ کو یہ نقل کرتے ہوئے شرم کیوں معلوم ہوئی اور اس کے بجائے تخفیف قرأت کا عنوان اختیار کر کے آپ نے اس کو چھپانے کی کوشش کیوں کی؟ صرف اس لئے کہ آپ صفحہ ۵۴ وغیرہ میں تراویح کے باب میں احناف کی تعیین و تحدید پر نکیر کر چکے ہیں اور حنفی فقہ کے حوالہ سے یہ نقل کر کے کہ کسی نے دس کسی نے تیس آیتیں ہر رکعت میں پڑھنے کو لکھا ہے شوکانی کے حوالہ سے یہ لکھا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت سے ان تخصیصات کا ثبوت نہیں ہے۔ کیا آپکی یہی ایمانداری ہے کہ افضلیت یا سہولت کے لحاظ سے احناف کی بیان کی ہوئی مقدار قرأت کو تو خوب پھیلا کر لکھا اور اس کو تعیین و تحدید قرار دے کر آخر میں بے ثبوت لکھا لیکن امام بخاری کی تعیین مقدار قرأت کو چھپانے اور اس پر پردہ ڈالنے کی کوشش کی؟

(۳۰) اس کے جواب میں مئوی صاحب نے اپنی علمی دیوالیہ پن کا ایسا ثبوت دیا ہے کہ ہر صاحب غیرت اہل حدیث کی گردن شرم سے جھک جانی چاہیے، پہلے کہا کہ "کسی فقہ کی رائے

تو امام احمدؒ کے نزدیک اس کو یہ چاہیئے کہ امام جب سلام پھیرے تو یہ کھڑا ہو جائے اور مزید ایک رکعت پڑھ کر سلام پھیرے تاکہ ایک رات میں دو وتر پڑھنا لازم نہ آئے محمد بن عبدالوہاب نجدی کے پوتے نے مقنع کے حاشیہ میں اپنے قلم سے یہ لکھا ہے کہ مسئلہ منصوص ہو یعنی امام احمد نے اسکی تصریح کی ہے (صـ۲۵)

ہم پر حجت نہیں جب تک اس کا ثبوت کتاب و سنت سے نہ دیا جائے"۔ یہ ان کی پہلی بے علمی ہے مقنع پر نظر ہوتی تو یہ نہ کہتے اس لئے کہ مقنع کے محشی نے اس کی دلیل حدیث سے دیدی ہے پھر کہا کہ " پہلے ہم حضرت عمرؓ کا معمول بتا چکے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک دونوں نمازیں ایک ہیں"۔ یہ دوسری بے علمی ہے اس لئے کہ انھوں نے پہلے حضرت عمرؓ کا معمول یہ بتایا ہے کہ وہ آخر شب میں تراویح پڑھتے تھے اور اول شب میں لوگوں کو جماعت سے تراویح پڑھنے کا حکم دیا تھا خود اس جماعت میں شریک نہیں ہوتے تھے، پھر لوگوں کو متنبہ کیا کہ جو نماز تم لوگ اول شب میں پڑھتے ہو اس کو آخر شب میں پڑھا کرو تو زیادہ بہتر ہے (دیکھو ص۲۷) اہل انصاف بتائیں کہ اس سے تہجد و تراویح کا ایک ہونا ثابت ہوتا ہے۔ یا اول شب کے بجائے آخر شب میں تراویح پڑھنے کو ان کا افضل کہنا ثابت ہوتا ہے، باقی اسکے بعد جو انھوں نے فیض الباری کی عبارت کا ترجمہ کیا ہے وہ غلط ہے جیسا کہ ہم اوپر ثابت کر چکے ہیں اور اس ترجمہ کی غلطی سے قطع نظر جب الموی صاحب کی تحریر کے بموجب حضرت عمرؓ کا معمول آخر شب میں تراویح پڑھنا ہے تو اگر اس سے ثابت ہوگا تو اول و آخر کی دونوں تراویحوں کا ایک نماز ہونا ثابت ہوگا یا تراویح و تہجد کا؟

پھر لکھا ہے کہ " مقنع کے جزئیہ میں یا امام احمد کے قول میں تہجد و تراویح کے دو ہونے کی صراحت نہیں ہے"۔ یہ تیسری بے علمی ہے، اس لئے کہ مقنع کے جزئیہ اور امام احمد کے قول سے جو بات ثابت ہوتی ہے وہ اس صراحت ہی کے قائم مقام ہو اسلئے کہ مقنع میں یہ لکھا ہو کہ بیس رکعت تراویح رمضان میں با جماعت پڑھے اور اس کے بعد وتر بھی با جماعت پڑھے، پس اگر وہ تہجد بھی پڑھتا ہو تو وتر کو تہجد کے بعد پڑھے گا"۔ دیکھئے صاحب مقنع یہ نہیں کہتے کہ اب تہجد کیسا وہ تو تراویح سے ادا ہو گیا بلکہ تہجد پڑھنے کی اجازت دیتے ہوئے وتر کے متعلق ہدایت کرتے ہیں کہ اس کو اس صورت میں

تراویح اور تہجد میں مغائرت کے وجوہ اور بھی ہیں لیکن بنظر اختصار انہی تین وجہوں پر اکتفا کرتا ہوں اور اب خاص احناف کے اطمینان کے لئے عرض کرتا ہوں کہ حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی قدس سرہ اور حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی قدس سرہ بھی دونوں میں مغائرت کے قائل ہیں (۳۱)

تہجد کے بعد پڑھے۔ اس لئے کہ از روئے حدیث نبوی وتر کو رات کی ساری نمازوں کے بعد پڑھنا چاہیئے جیسا کہ محشی مقنع نے لکھا ہے، اس کے بعد یہ مسئلہ بتاتے ہیں کہ اور اگر امام کی پیروی میں اسکے ساتھ وتر پڑھنا چاہتا ہو تو پڑھ لے، مگر جب امام وتر کا سلام پھیرے تو اٹھ کر ایک اور رکعت پڑھ لے تاکہ یہ وتر وتر نہ رہ جائے، پھر جب تہجد پڑھے تو اس کے بعد وتر پڑھے اس لئے کہ ایک رات میں ایک ہی وتر ہے دو نہیں۔ یہ مسئلہ صراحۃً امام احمد سے منقول ہے اور اس سے بھی صاف ظاہر ہو کہ وہ تراویح کے بعد تہجد کی اجازت دیتے ہیں۔ پھر لکھا ہے کہ " امام احمد کے نزدیک یہ دو نمازیں ہوتیں تو تراویح کے بعد وتر پڑھنے سے منع نہ کرتے" یہ چوتھی بے علمی ہے امام احمد نے منع نہیں کیا ہے۔ الموی صاحب سچے ہوں تو ثبوت دیں۔ مقنع کے حاشیہ میں موجود ہے کہ وھذا علی سبیل الافضلیۃ یعنی تراویح کے بعد وتر نہ پڑھنا بلکہ تہجد کے بعد پڑھنا صرف افضل ہے۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ تراویح کے بعد پڑھ لے تو جائز ہے منع نہیں ہے پھر لکھا ہے امام محمد (احمد ہونا چاہیئے) کا مقصد یہ ہے کہ...... اپنے معتاد تہجد کو تراویح کی رکعات میں شامل کر کے تراویح کی رکعات کی تعداد بڑھا دے"۔ یہ پانچویں بے علمی ہے الموی صاحب نے امام احمد کا یہ مقصد مقنع کے کس لفظ سے سمجھا ہے؟ یا ان کا یہ مقصد ان کی فقہ کے معنوں میں سے کس نے بیان کیا ہے؟ باقی رہی یہ بات کہ امام احمد کے نزدیک تراویح کی رکعات میں تکثیر کی کافی گنجائش ہے تو اس کا یہ مطلب کیوں کر ہوا کہ تراویح کے بعد ان کے نزدیک تہجد پڑھنے کی گنجائش نہیں ہے۔

(۳۱) اس کے جواب میں الموی صاحب کہتے ہیں کہ "میں عوام ہی نہیں بلکہ خواص کے اطمینان کے لئے عرض کرتا ہوں کہ امام محمد مغائرت کے قائل نہیں ہیں" (ص ۸۲) میں کہتا ہوں کہ خواص کے لفظ کے بعد الموی صاحب نے اپنی جس غیر مقلدانہ خصوصیت کا مظاہرہ کیا ہے اسکو

اور ہر ایک کو دوسرے الگ نماز مانتے ہیں۔ حضرت گنگوہی نے بہت شرح و بسط کے ساتھ کئی اوراق میں نہایت مدلل طور پر دونوں کا جداگانہ نماز ہونا ثابت کیا ہے اور مغائرت کی بہت سی وجہیں ذکر کی ہیں، ان میں سے پہلی وجہ ہم نے بھی پہلے نمبر پر ذکر کی ہے

یاد رکھیں، الجروح قصاص کے طور پر جب ہم بھی ان کے کبرا، کے نام لے کر ان کو مطعون کریں گے تو بُرا نہ مانیں۔

اس کے بعد عرض ہے کہ امام محمد پر جو افترا کیا ہے اس کا جواب پہلے دیا جا چکا۔ اسی طرح آگے جو آپ نے خاتمۃ الحفاظ والمحدثین حضرت علامہ انور شاہ قدس سرہ کو مغائرت کا قائل بنایا ہے اکی نسبت بھی بسط و تفصیل سے ہم اوپر عرض کر چکے ہیں۔

الموی صاحب آگے لکھتے ہیں کہ سب سے بڑھ کر یہ کہ خود مولانا رشید احمد صاحبؒ کے نزدیک بھی تحقیقی بات یہی ہے کہ تہجد فی رمضان اور تراویح فی الواقع دونوں ایک ہی ہیں (مٓ۳) اسکے ثبوت میں انھوں نے لطائف قاسمیہ کے ایک مکتوب کے تین ٹکڑے پوری فریب کاری کے ساتھ نقل کئے ہیں، ناظرین کو معلوم ہو، چاہیئے کہ لطائف قاسمیہ کا یہ مکتوب ایک غیر مقلد کے جواب میں ہے جس نے اسوقت کے کسی غیر مقلد مولوی سے تراویح کے متعلق چند سوالات لکھوا کر حضرت مولانا قاسم صاحبؒ اور حضرت مولانا رشید احمد صاحبؒ دونوں بزرگوں کی خدمت میں بصورت استفتا بھیجے تھے، چنانچہ مکتوب کے ابتدا ہی میں ارشاد ہے کہ:۔

(خط سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ مقصود مسئلہ پوچھنا نہیں بلکہ اپنی تحقیق کو منوانا اور جتانا ہے) لطائف میں ان غیر مقلد صاحب کی پوری تحریر نقل نہیں ہے۔ صرف دو سوال اس مکتوب میں نقل کئے گئے ہیں پہلے سوال میں سائل کا یہ خیال درج ہے کہ "تراویح مواظبت کذائی ثابت نیست ...... و آں قدر کہ براں مواظبت ثابت است ہماں ہشت رکعات تہجد مستند لا غیر" (ص۱۹) یعنی تراویح پر مداومت ثابت نہیں۔ اور جس قدر پر مواظبت ثابت ہے وہی تہجد کی آٹھ رکعتیں ہیں نہ دوسری کوئی چیز۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ سائل تہجد و تراویح کو ایک مانتا تھا اور حضرت گنگوہی کے جواب سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ سائل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر

ان جملہ حضرت طلق بن علی کے عمل سے دونوں کا دو ہونا ثابت کیا ہے اور سنن
ابی داوٗد سے ان کا ایک واقعہ نقل کیا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ

تہجد کے فرض ہونے کا قائل تھا۔ اب سنئے کہ الموی صاحب نے جو درمیانی ٹکڑا نقل کیا ہے
وہ اس غیر مقلد سائل کے خیال کی ترجمانی ہے جس کو الموی صاحب نے اپنی فریب کاری سے
اہلِ جماعت کے خیال کی ترجمانی ظاہر کیا ہے۔ اب حضرت کے الفاظ اور ان کا صحیح ترجمہ
ملاحظہ ہو:۔

ہر چند نزد ہموں قائل فرضیت تہجد	ہر چند آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر
برآں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم	فرضیت کے اس قائل کے نزدیک اسی
تراویح نفس تہجد است علی التحقیق	نفس تہجد ہے بنا بر تحقیق کے۔

دیکھئے الموی صاحب نے "ہموں قائل فرضیت" کا ترجمہ از راہ خیانت یہ کر دیا کہ جو لوگ
فرضیت کے قائل ہیں، حالانکہ لوگ کا ذکر نہیں ہے کسی خاص شخص کا ذکر ہے جس کو "اس قائل"
کے عنوان سے تعبیر فرمایا جا رہا ہے اسی طرح آخری ٹکڑے میں حضرت گنگوہیؒ نے اسی شخص کے
خیال کی ترجمانی کی ہے جو تہجد کی فرضیت کو منسوخ مانتا ہو۔ پھر ان دونوں مسلکوں کی رو سے
تراویح کا سنت ہونا ثابت کیا ہے۔

ہاں ابتدائی ٹکڑے میں بیشک خود ان کی ذاتی رائے کا بیان ہے مگر اس میں تہجد فی رمضان
اور تراویح کا ایک ہونا بیان نہیں کیا گیا ہے جو الموی صاحب کا مدعا ہے بلکہ قیام رمضان اور
قیام لیل کو ایک نماز کہا گیا ہے، جو الموی صاحب کے بیان کے خلاف ہے اس لئے کہ الموی صاحب
کے نزدیک قیام لیل میں رمضان و غیر رمضان کی کوئی قید نہیں ہے (ص۹۹) اور قیام رمضان
میں رمضان کی قید آنکھوں کے سامنے ہے اس لئے قیام اللیل عام اور قیام رمضان خاص
تو دونوں ایک نہیں ہیں اور حافظ عبداللہ صاحب نے تو پوری صراحت کے ساتھ لکھا ہے کہ
صلوٰۃ اللیل اور قیام اللیل میں شرعاً کوئی فرق نہیں اور صلوٰۃ اللیل قیام رمضان سے اعم ہے
اور قیام رمضان اس سے اخص ہے (دیکھو ضمیمہ ۴۸-۴۹)

اول شب میں تراویح اور آخر میں تہجد پڑھتے تھے (۳۲)۔ غرض ان تمام وجوہ مذکو
کی بنا پر ان کی تحقیق یہ ہے کہ "نماز تہجد اور نماز تراویح ہر دو صلوٰۃ جداگانہ ہیں
(الرای النجیح صـ۲) اور حضرت نانوتویؒ نے الحق الصریح صـ۴۲ میں دونوں کے
الگ الگ ہونے کو موجہ قرار دیا ہے۔

پس جب قیام رمضان اور قیام لیل ہی اہل حدیث کے نزدیک ایک نہیں ہیں بلکہ
واخص ہیں تو تراویح اور قیام لیل کیسے ان کے نزدیک ہو سکتے ہیں جب کہ تراویح قیام رمضان
سے بھی اخص ہے۔ (دیکھو حافظ عبد اللہ کا ضمیمہ صـ۴۰)

الحاصل حضرت گنگوہیؒ کا یہ مکتوب نہ الموی صاحب کے لئے کسی طرح مفید مدعا ہے نہ صاحب
کی تحریر کے خلاف، اور اگر بفرض محال اس سے الموی صاحب ہی کا مدعا ثابت ہوتا تو بھی ا
مقابلہ میں الرای النجیح کو ترجیح ہوتی اور اسی کا اعتبار کیا جاتا۔ اس لئے کہ یہ مکتوب اس زمانے
جب حضرت نانوتوی بقید حیات تھے، اسی وقت حضرت گنگوہیؒ اور حضرت نانوتویؒ دونوں
کے پاس سوالات مذکورہ بالا آئے تھے اور دونوں نے ان کا جواب لکھا تھا اور دونوں جواب ایک
لطائف قاسمیہ میں چھپے ہوئے ہیں۔ حضرت نانوتوی کی وفات ۱۲۹۷ھ میں ہوئی ہے اس
مطلب یہ ہوا کہ یہ مکتوب ۱۲۹۷ھ سے پہلے کا ہے اور الرای النجیح حضرت گنگوہی نے ۱۳۰۵
میں لکھی ہے اور وہی ان کی آخری تحقیق ہے، لہٰذا الموی صاحب کا یہ لکھنا کہ الرای النجیح میں
انھوں نے لکھا ہے وہ غیر تحقیقی ہے، ان کی جہالت اور بے شرمی ہے۔

(۳۲) اس کے جواب میں الموی صاحب نے لکھا ہے کہ "استدلال کی بنیاد دو باتوں پر
ایک یہ ہے کہ طلق بن علی نے دوسری مرتبہ جو نماز پڑھائی تھی وہ آخر شب میں تھی۔ دوسری
آخر شب میں جو نفل پڑھی جائیگی وہ تہجد ہی ہوگی اور یہ دونوں غلط ہیں (صـ۸۵)
مگر الموی صاحب کا یہ جواب سراسر نافہمی پر مبنی ہے، استدلال کی بنیاد قطعاً اس بات پر
ہے کہ حضرت طلق نے دوسری مرتبہ جو نماز پڑھائی وہ آخر شب میں تھی۔ حضرت گنگوہی قدس سرہ نے
تو آخر شب کا لفظ اس لئے لکھ دیا ہے کہ اول میں تراویح پڑھ لینے کے بعد دوسری مرتبہ جو

اہل حدیث کے پہلے دعویٰ کی دوسری دلیل:۔ اہل حدیث دوسری دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ صحیح ابن حبان، صحیح ابن خزیمہ، قیام اللیل اور معجم صغیر میں حضرت جابر سے مروی ہے صلی بنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی شھر رمضان ثمان رکعات واوتر یعنی آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رمضان میں ہمارے ساتھ آٹھ رکعتیں اور وتر پڑھیں۔ اس کے متعلق سب سے پہلے یہ جان لیجئے کہ

پڑھائی ہے وہ آخر شب کی فضیلت حاصل کرنے کے لئے ہو گی۔ یہی ظاہر بھی ہے اور قیام اللیل کے باب التعقیب سے معلوم ہوتا ہے کہ اواخر عہد صحابہ میں کچھ حضرات کا یہی معمول بھی تھا کہ اول میں تراویح پڑھنے کے بعد سحر کے وقت پھر مسجد میں جا کر نماز پڑھتے تھے، لیکن اگر الموی صاحب یا کسی کو اصرار ہو کہ نہیں حضرت طلق نے آخر شب سے پہلے دوسری مرتبہ نماز پڑھی تھی تو چلئے یہی سہی، یہ تو آپ نے تسلیم ہی کر لیا ہے کہ "پہلے اپنے بیٹے کے گھر والوں کو تراویح مع الوتر پڑھایا" (ص۶۶) اب سوال یہ ہے کہ تراویح تو ہو چکی اب یہ دوسری نماز کون سی ہے اگر کہئے کہ یہ بھی تراویح تھی جیسا کہ آپ کے ص۶۶ سے معلوم ہوتا ہے تو گزارش ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے دو مرتبہ تراویح پڑھنا بالخصوص دونوں مرتبہ اول ہی وقت میں ثابت نہیں ہے اور ایسا کام آپ کے نزدیک خلاف سنت ہے (دیکھئے ص۵۲) پس ایک صحابی کے فعل کو خلاف سنت صورت پر محمول کرنے کا شوق آپ کو کیوں ہے؟ اگر کہئے کہ تہجد و تراویح سے الگ ایک نفل ہے تو اولاً یہ آپ کی تصریح کے خلاف ہے کہ "یہ نماز تراویح بھی تھی اور تہجد بھی" (ص۶۸) ثانیاً اس صورت میں اس نفل کے صلوٰۃ اللیل ہونے کی نفی اور اس کا انکار تو بداہت کا انکار ہے لہذا وہ صلوٰۃ اللیل ہو گی اور صلوٰۃ اللیل و تہجد دونوں ایک ہیں (دیکھو ضمیمہ رکعات التراویح ص بلکہ خود انوار مصابیح ص۱۷) اس کے بعد سوائے اس کے کیا چارہ کار ہے کہ کہئے تہجد ہے فھو المدعا اور حقیقت یہ ہے کہ اس کا تہجد ہونا ایسا ظاہر ہو کہ کئی صفحات سیاہ کرنے کے بعد بھی آپ اس کا انکار نہیں کر سکے اگرچہ منہ بچانے کے لئے تہجد ماننے کے ساتھ ساتھ اس کو تراویح بھی کہے جاتے ہیں حالانکہ پہلی نماز کو صراحۃً

Marfat.com

یہ واقعہ فقط ایک رات کا ہے اس لئے کہ اس روایت میں آگے یہ مذکور ہے کہ جب
دوسری رات میں صحابہ مجتمع ہوئے تو آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم حجرہ سے
نہیں ہوئے اور میزان الاعتدال میں "لیلہ" ایک رات کی تصریح بھی موجود ہے

تراویح تسلیم کر چکے ہیں۔ باقی کتب فقہ حنفیہ کی جو عبارتیں اس موقع پر آپ نے نقل کی ہیں
آپ کے مدعا سے بالکل بے تعلق ہیں اور ان کو یہاں پیش کرنا نادانی ہے۔ اس لئے کہ ان
یہ ثابت نہیں ہوتا کہ تراویح ایک رات میں دو مرتبہ پڑھی جا سکتی ہے۔ نہ یہ ثابت ہوتا
شخص نے اول میں تراویح پڑھنے کے بعد دوبارہ آخر میں نفلیں پڑھیں تو وہ بھی تراویح

الموی صاحب کے سوالات کے جوابات

اس موقع پر الموی صاحب نے علامہ مئوی سے تین سوالات کئے ہیں۔ ان کے
میں شاید وہ بہت لاینحل ہیں اس لئے موٹی موٹی سرخیاں ان کے لئے قائم کی ہیں ان
غلط فہمی کو دور کرنے کے لئے میں ان سوالات کے جواب بھی دیئے دیتا ہوں تاکہ ان پر روشن
کہ ان سوالات کے جواب ہر پڑھا لکھا آدمی دے سکتا ہے، علامہ مئوی کو زحمت دینے کی ضرورت
نہیں ہے۔

پہلا سوال یہ ہے کہ حضرت طلق کا واقعہ تو ایک رات کا ہے پھر "پڑھتے تھے" بصیغہ
ماضی استمراری، اس سے کہاں ثابت ہوتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ علامہ مئوی نے حدیث
علمی بحث میں آمد نامہ پڑھنے والوں کی زبان میں بات نہیں کی بلکہ صحاح ستہ کے تعلیم و تعلم
مشغلہ رکھنے والوں کے روزمرہ میں گفتگو کی ہے جن کے پیش نظر کان یصلی وکان یفعل
کذا کی سیکڑوں مثالیں ہیں اور ہر چند کہ وہ اس کا ترجمہ یہی کرتے ہیں کہ "پڑھتے تھے"
جانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ صیغۂ استمرار پر دلالت نہیں کرتا۔ "شعرا بہ مدرسہ کہ برد"
موقع پر بولا جاتا ہے۔

دوسرا سوال یہ ہے کہ حضرت طلق نے تہجد کی نماز باجماعت ادا کی تھی اور قاضی

دوسری بات یہ معلوم کر لیجیے کہ رمضان میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مسجد میں نماز پڑھنے اور آپ کے ساتھ صحابہ کے شریک ہونے کا ایک واقعہ تو وہ ہے جو صحیحین وغیرہ میں بروایت حضرت عائشہ منقول ہے۔ ان میں تین راتوں میں پڑھنا اور چوتھی رات میں حجرہ سے برآمد نہ ہونا مذکور ہے۔

وغیرہ میں ہے کہ التنفل بالجماعۃ غیر التراویح مکروہ عندنا لہذا صحابہ وتابعین کی یہ نماز کیا مکروہ تھی اور کیا یہی مکروہ نماز آپ کی دلیل ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ قاضی خاں وغیرہ نے اپنے (یعنی احناف کے) نزدیک باجماعت تہجد کو مکروہ لکھا ہے یہ تو نہیں کہا ہے کہ تمام ائمہ یا تمام صحابہ وتابعین کے نزدیک وہ مکروہ ہے آپ کو پہلے بھی بتایا جا چکا ہے اور ایک بار پھر بتایا جاتا ہے کہ ایک مجتہد اگر کسی فعل کو مکروہ کہتا ہے اور دوسرا مجتہد مکروہ نہیں کہتا بلکہ اس پر بے تردد عمل کرتا ہے تو اس کے حق میں وہ فعل مکروہ نہیں ہے نہ اس کے متبعین کے حق میں وہ مکروہ ہے مگر اس کا مکروہ نہ کہنا پہلے مجتہد پر حجت بھی نہیں ہے جب کہ اس کے خیال میں اس سے قوی دلیل اس کے پاس موجود ہے لہذا ان صحابہ وتابعین کا وہ فعل مکروہ تھا نہ ہم نے مکروہ فعل سے استدلال کیا۔

تیسرا سوال الموی صاحب کا یہ ہے کہ جب مولانا گنگوہی نے حضرت طلق کے تراویح پڑھنے کے بعد تہجد پڑھنے کی نسبت یہ لکھا ہے کہ "صحابہ اتباع رسول میں نہایت سرگرم تھے، سو معلوم ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسرے وقت میں تہجد پڑھا ہوگا تو کیا اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تراویح کے علاوہ تہجد بھی باجماعت پڑھا ہوگا، پھر دوسری جگہ مولانا مرحوم نے یہ کیسے لکھ دیا کہ تہجد ہمیشہ منفردا پڑھتے تھے۔ (ص۸۹)

اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ مولانا قدس سرہ کے نزدیک یہ ثابت و محقق ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تہجد ہمیشہ منفردا پڑھتے تھے۔ (الا ما شذ والشاذ کالمعدوم) اس لئے ان کے نزدیک اگر تین راتوں میں سے کسی میں تہجد پڑھا ہوگا تو دائمی عادت کے مطابق تنہا پڑھا ہوگا۔ اب رہا یہ سوال کہ پھر حضرت طلق نے باجماعت کیوں پڑھا تو اسکی وجہ

دوسرا واقعہ وہ ہے جو بہ روایت حضرت انس مسلم میں مذکور ہے اور اسکی نسبت حافظ ابن حجر نے لکھا ہے والظاھر ان ھذا کان فی قصۃ اخری یعنی ظاہر یہ ہو کہ یہ دوسرے قصہ میں ہوا ہے (فتح الباری ص ج ۳)

تیسری روایت حضرت جابرؓ کی ہے جو اس وقت زیر بحث ہے اس کی نسبت لیقین سے نہیں کہا جا سکتا کہ یہ وہی واقعہ ہے جس کو حضرت عائشہ نے بیان کیا ہے اس لئے کہ جابرؓ کے بیان میں صرف ایک رات نماز پڑھنا اور دوسری رات میں نہ آنا مذکور ہے، اسی حافظ ابن حجر نے ان دونوں واقعوں کے

یہ ہے کہ ان راتوں میں نہ سہی بعض دوسری راتوں میں ایک دو آدمی کے ساتھ بلا تداعی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا تہجد با جماعت پڑھنا ثابت ہے اس لئے حضرت طلق نے ایک دن جماعت سے تہجد پڑھ لینے کو خلاف سنت نہیں سمجھا۔

اس مقام پر رحمانی صاحب کو یہ بتانا بھی ضروری سمجھتا ہوں کہ نوافل میں جماعت کی کے قائل جس طرح حنفیہ ہیں اسی طرح ان کے امام ابن تیمیہ بھی اس کو بدعت کہتے ہیں اور حنفیہ کی طرح وہ بھی کہتے ہیں کہ تراویح یا نماز کسوف میں تو بیشک جماعت مسنون ہے اور تہجد میں بھی ایک آدھ دفعہ آپ سے جماعت ثابت ہے مگر پھر بھی اس میں جماعت مسنون نہیں ہے[1]۔

اہل حدیث کی پہلی دلیل کی حمایت بیجا میں اعلوی صاحب نے جو جو باتیں لکھی ہیں تقریباً ہر بات کا جواب آپ نے ملاحظہ فرما لیا۔ اب دوسری دلیل کی بحث میں ہم اختصار کے پیش نظر ہر ہر بات کا جواب نہ دیں گے بلکہ صرف ان باتوں کے جواب پر اکتفا کریں گے جو انھوں نے اپنے استاذ کی ناجائز حمایت میں لکھی ہیں، یا ان کے تعصب اور غلطیوں پر پردہ ڈالنے کے لئے لکھی ہیں، یا جن کے ذریعہ انھوں نے کوئی زبردست فریب دینا چاہا ہے

---

[1] ابن تیمیہ کے الفاظ یہ ہیں والثانی مالا تسن لہ الجماعۃ الراتبۃ کقیام اللیل والی قولہ فھذا اذا فعل جماعۃ احیانا جاز واما الجماعۃ الراتبۃ فی ذلک فغیر مشروعۃ بل بدعۃ مکروھۃ (فتاوی جلد

Marfat.com

ایک ہونے میں تردد کا اظہار کیا ہے (۳۳) (فتح الباری ص۳) چوتھی روایت حضرت ابوذر کی ہے، جس میں انھوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک سال رمضان کی تیئیسویں، پچیسویں اور ستائیسویں رات میں مسجد کے اندر باجماعت تراویح پڑھنا بیان کیا ہے، یہ روایت ترمذی و ابوداؤد وغیرہ میں ہے، پانچویں روایت زید ابن ثابت کی ہے جس میں رمضان کی تصریح نہیں ہے مگر ظاہر یہی ہے کہ وہ بھی رمضان کا واقعہ ہے۔ چھٹی روایت حضرت نعمان ابن بشیر کی ہے، کہ ہم نے رمضان کی تیئیسویں رات میں آدھی رات تک قیام کیا، پھر ستائیسویں کو قیام کیا تو ہم کو اندیشہ ہوا کہ آج سحری نہ کھا سکیں گے۔ ان کے علاوہ اور روایتیں بھی ہیں غرض رمضان میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز باجماعت کو بہت سے صحابی بیان کرتے ہیں مگر آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز باجماعت کو بہت سے صحابی بیان کرتے ہیں مگر ان صحابیوں کے شاگردوں اور راویوں میں سے کوئی ایک شاگرد یا راوی ان صحابیوں سے ان رکعات کی تعداد نقل نہیں کرتا جو آنحضرتؐ نے ان راتوں میں پڑھی تھیں۔ حضرت جابرؓ سے ان کی حدیث کا روایت کرنے والا صرف ایک شخص ہے اور وہی ایک شخص حضرت جابرؓ کے واسطہ سے ان رکعات کی تعداد نقل کرتا ہے لہٰذا ویسے تو ہر حدیث کی اسناد میں نظر کرنا اور اس کے رجال کے حالات معلوم کر کے دیکھنا کہ یہ اسناد قابل اعتماد ہے یا نہیں، محدثین کے نقطۂ نظر سے ضروری ہے لیکن اس حالت میں کہ

---

(۳۳) اور علامہ عینی کی کسی عبارت سے بھی یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ دونوں واقعوں کو ایک سمجھتے ہیں، انھوں نے شرح بخاری میں یہ لکھنے کے بعد کہ "روایات مذکورہ میں اس کا ذکر نہیں ہے کہ آنحضرتؐ نے ان راتوں میں کے رکعت نماز پڑھی تھی"۔ یہ جو فرمایا ہے کہ ابن خزیمہ و ابن حبان نے حضرت جابرؓ کی روایت سے بیان کیا ہے کہ آپ نے رمضان میں آٹھ رکعتیں اور وتر پڑھی تھیں تو اس میں انھوں نے مطلقاً رمضان کی نسبت یہ بیان کیا ہے خاص ان تین راتوں کی نسبت نہیں۔ اور علامہ کی مراد یہ ہے کہ ان تین راتوں کی بابت تو خاص طور پر یہ

نماز تراویح باجماعت کے واقعہ یا واقعات کے ناقل کئی صحابیوں کے شاگرد ہیں اور ان میں کوئی بھی رکعات کا ذکر نہیں کرتا، ازبس ضروری ہوجاتا ہے کہ حضرت جابرؓ کے راوی کا حال معلوم کیا جائے جو تنہا رکعت کا ذکر کرتا ہے (۳۴) اسلئے میں حضرت جابرؓ کے

مذکور نہیں ہے مگر مطلقاً رمضان کی نسبت ایک روایت میں آیا ہے۔

اور الموی صاحب نے یہ جو لکھا ہے کہ حافظ ابن حجر نے دونوں واقعوں کے ایک ہونے کے احتمال کو صحیح سمجھا ہے تو یہ انکی نا واقفیت ہے، انھوں نے صحیح نہیں سمجھا ہے بلکہ اس احتمال کی بفرض محال تسلیم کرکے ایک بات لکھی ہے۔

(۳۴) الموی صاحب نے بڑی بے نگاہی سے یہ لکھا ہے کہ "چونکہ عیسیٰ ابن جاریہ جو تعداد رکعات بیان کرتا ہے وہ آپ کے آباء واجداد کے معمول کے خلاف ہے اس لئے اس کا حال بیان کرنے کی ضرورت آپ بہت شدت سے محسوس کرتے ہیں" (صـ۹۲) صاحب رکعات کی نسبت یہ اظہار خیال تو الموی صاحب کی محض بدگمانی ہے جس کی عنداللہ جوابدہی کی فکر بحیثیت مسلمان ہونے کے ان کو ہونی چاہیئے لیکن ان کے یہ الفاظ صاف غمازی کر رہے ہیں کہ عیسیٰ ابن جاریہ کی وہ جو حمایت کر رہے ہیں تو درحقیقت اپنے آباء واجداد کی غلطیوں پر پردہ ڈالنے کے لئے کر رہے ہیں۔

الموی صاحب آباء واجداد کے معمول کی حمایت میں کسی راوی پر جرح کرنے کا الزام اس شخص پر صحیح ہی جس نے تحفۃ الاحوذی $\frac{۳۲۵}{۱۵}$ میں اسد بن موسیٰ کی توثیق نہایت دھوم دھام سے کی ہے اس لئے کہ اس نے یہاں بر فرض فجر کے بعد معاً سنت فجر ادا کرنے کی حدیث روایت کی ہے جو آپ کے آباء واجداد کے معمول کے مطابق ہے لیکن وہی غریب جب ترک قرأت فاتحہ خلف الامام کی ایک حدیث روایت کرتا ہے جو آباء واجداد کے معمول کے خلاف ہے تو وہی صاحب تحفۃ الاحوذی اسکی ساری توثیقات جو تحفہ صـ۳۲۵ میں نقل کرتے ہیں بالکل بھول جاتے ہیں اور یہاں اس کی نسبت اس کے سوا کچھ نہیں جانتے کہ تقریب میں اس کو صدوق یغرب لکھا ہے اور نسائی نے لولم یصنف لکان خیرا لہ کہا ہے مگر لطف کی بات یہ ہے

راوی عیسیٰ ابن جاریہ کے متعلق رجال کی کتابوں سے ناقدین رجال کی تصریحات پیش کرتا ہوں تاکہ یہ فیصلہ ہوسکے کہ اس کی روایت ازروئے فن حدیث قابل اعتماد ہے یا نہیں؟

عیسیٰ ابن جاریہ کا حال:۔ اس راوی کا ذکر حافظ ذہبی نے میزان الاعتدال میں اور حافظ ابن حجر نے تہذیب التہذیب .... وغیرہ میں کیا ہے اور لکھا ہے کہ امام فن جرح و تعدیل یحییٰ بن معین نے اس کی نسبت لکھا ہے "لیس بذاك" وہ قوی نہیں ہے اور یہ بھی فرمایا ہے کہ اس کے پاس متعدد منکر روایتیں ہیں اور امام نسائی و امام ابوداؤد نے کہا ہے وہ منکر الحدیث ہے، امام نسائی نے اس کو متروک بھی کہا ہے اور ساجی و عقیل نے اس کو ضعفاء میں ذکر کیا ہے اور ابن عدی نے کہا ہے کہ اسکی حدیثیں محفوظ نہیں ہیں (یعنی شاذ و منکر ہیں) یہ سات حضرات ہیں جنھوں نے عیسیٰ پر جرح کی ہے اور ان کے مقابل میں صرف ایک امام ابوزرعہ ہیں، جنھوں نے عیسیٰ کو لا باس بہ (اس میں کوئی مضائقہ نہیں) کہا اور دوسرے ابن حبان ہیں جنھوں نے اس کو ثقات میں ذکر کیا ہے اور اصول حدیث کا قاعدہ ہے کہ جرح مفسر تعدیل پر مقدم ہوتی ہے لہٰذا عیسیٰ اصولاً مجروح قرار پائیگا۔ بالخصوص جب کہ عیسیٰ پر جو جرحیں کی گئی ہیں وہ بہت سخت ہیں۔ چنانچہ امام نسائی و ابوداؤد نے اس کو منکر الحدیث لکھا ہے اور مولانا عبدالرحمٰن صاحب مبارک پوری نے ابکار المنن میں سخاوی کے حوالہ سے بغیر ردوکد کے یہ لکھا ہے "منکر الحدیث وصف فی الرجل یستحق به الترك لحدیثه" ص ۱۹۱، یعنی منکر الحدیث ہونا آدمی کا ایسا وصف ہے کہ وہ اس کی وجہ سے اس بات کا مستحق ہوجاتا ہے کہ اسکی حدیث ترک کردی جائے (اس سے حجت

؎ یہاں اس کا جو اغراب مبارک پوری صاحب کی آنکھوں میں بری طرح کھٹکتا رہا، اغراب تحفہ میں آنکھوں کی ٹھنڈک بن جاتا ہے فرماتے ہیں تفرده لا یقدح فی صحة الحدیث لانه ثقة، کہئے مولوی صاحب یہ صرف آبائی معمول کی حمایت کا کرشمہ ہے یا کوئی دوسری بات ہے؟

Marfat.com

نہ پکڑی جائے اور قبول نہ کی جائے، اس تصریح کے بموجب از روئے اصول عیسیٰ کی یہ روایت قابل قبول نہیں ہو سکتی بالخصوص جب کہ حضرت جابرؓ سے اس بات کو نقل کرنے میں وہ متفرد ہے، دوسرا کوئی اس کا موید و متابع موجود نہیں نہ کسی دوسرے صحابیؓ کی حدیث اس کی شاہد ہے۔(۳۵) جابر سے روایت کرنے میں اس کے منفرد ہونے کی دلیل تو یہ ہے کہ امام طبرانی نے عیسیٰ کی یہ روایت نقل

---

(۳۵) الموی صاحب نے اس کے تین جواب دئے ہیں۔ پہلا جواب یہ ہے کہ عیسیٰ پر جو جرحیں کی گئی ہیں وہ سب مبہم اور غیر مضر ہیں اور ایسی جرح جس راوی پر کی گئی اگر کسی ایک معتبر او مستند محدث نے بھی اس کی توثیق کی ہوگی تو وہ جرح نامقبول و مردود ہوگی اور عیسیٰ کی ایک نے نہیں بلکہ دو ماہرین فن نے توثیق و تعدیل کی ہے۔ لہٰذا اس کو اصولاً مجروح قرار دینا نادانی یا تجاہل نہیں تو اور کیا ہے (ملخصاً ص۹۵ و ص۹۶) اس جواب کی نسبت گزارش ہے کہ یہاں جو قاعدہ الموی صاحب نے تدریب الراوی سے نقل کیا ہے وہ ان کے استاد کو معلوم تھا یا نہیں، اگر معلوم تھا تو ان کے اس تجاہل اور اگر نہیں معلوم تھا تو ان کی اس نادانی کا کیا جواب ہے؟

(۱) انھوں نے القول السدید ص۲۵ میں ایک حدیث کے بارے میں لکھا ہے "عبدالرحمٰن بن ثوبان کی وجہ سے بھی حدیث مذکور کا مرفوعاً صحیح نہ ہونا ثابت ہوتا ہے"۔ حالانکہ عبدالرحمٰن کے باب میں ابن معین و امام احمد و نسائی وغیرہم کی جو جرحیں انھوں نے نقل کی ہیں وہ سب مبہم اور غیر مفسر ہیں اور اس کی توثیق ایک یا دو ماہرین نے نہیں بلکہ سات سات ماہر فن (ابن المدینی، فلاس، دحیم، ابو حاتم، ابو داؤد، صالح بن محمد اور ابن حبان) نے اس کی توثیق کی ہے (دیکھو تہذیب ص۱۵۱) لہٰذا بتائیے کہ عبدالرحمٰن مذکور کی وجہ سے حدیث مذکور کے صحیح نہ ہونے کا دعویٰ کرنا ان کی پوری ڈھٹائی (کذا الکتبہ لالموی) ہے یا نہیں؟

(۲) اور القول السدید ص۳۰ میں وضین بن عطاء کی حدیث کو اس وجہ سے ضعیف و ناقابل احتجاج قرار دیا ہے کہ وضین کو ابن المارد ینی نے ضعیف قرار دیا ہے، حالانکہ یہ

کرنے کے بعد لکھا ہے لا یروی عن جابر بن عبد اللہ الا بھذا الاسناد (یعنی حضرت جابرؓ سے بجز اس سند کے کسی دوسری سند سے یہ حدیث مروی نہیں ہے)

مبہم ہے اور اسی طرح دوسری جرحیں بھی مبہم ہیں اور امام احمد، ابن معین، وحیم، ابن حبان ابوداؤد اور ابن عدی (چھ ماہران فن) نے وضین کی توثیق کی ہے، لہذا الموی صاحب کے بیان کئے ہوئے قاعدہ سے وضین پر کی ہوئی جرحیں مردود ہیں، پھر ان کے استاذ نے ان جرحوں کا اعتبار کرتے ہوئے وضین کی حدیثوں کو ضعیف کہہ کر نادانی و تجاہل سے کیوں کام لیا۔

(۳) نیز اس نادانی اور تجاہل کا کیا جواب ہے کہ مولانا مبارکپوری نے تحقیق الکلام ۱ ص ۳۳ میں حضرت ابوہریرہ کی حدیث لا صلوۃ الا بقراءۃ فاتحۃ الکتاب ومازاد کی نسبت لکھ دیا ہے کہ "حضرت ابوہریرہ کی یہ حدیث ضعیف ہے اسکی سند میں جعفر بن میمون واقع ہیں جن کی نسبت خلاصہ میں ہے قال احمد والنسائی لیس بالقوی اور تقریب میں ہے صدوق یخطی اور عینی لکھتے ہیں"...... صرح النسائی انہ لیس بثقۃ" حالانکہ مبارکپوری صاحب نے جتنی جرحیں نقل کی ہیں وہ سب مبہم ہیں اور دارقطنی، ابن عدی، حاکم، ابن حبان اور ابن شاہین بلکہ ایک روایت میں ابن معین نے بھی جعفر مذکور کی توثیق کی ہے اور ان چھ اماموں کے علاوہ ابن حجر نے بھی اس کی توثیق کی ہے، رہا ابن حجر کا صدوق کے بعد یخطی کہنا تو اس کا حکم بعینہ لا اوھام کا ہے جو صدوق کے بعد بالکل مضر نہیں ہے (دیکھو ابکار المنن ص ۳۰ وغیرہ) اور ایسے راوی کی حدیث حسن سے کم نہیں ہوسکتی (ابکار المنن ص ۳۰) اور سب سے بڑھ کر یہ ہو کہ ذہبی جو باعتراف مبارکپوری اہل استقراء تام میں ہیں انھوں نے صراحۃً حدیث ابوہریرہؓ مذکور کو صحیح اور جعفر کو ثقہ کہا ہے (مستدرک) الموی صاحب بتائیں کہ یہاں ان کے استاد نے اس قاعدہ سے آنکھیں کیوں بند کرلیں، کہیں اسکی وجہ یہی تو نہیں ہے کہ جعفر نے آبا، واجداد کے معمول کے خلاف حدیث روایت کی تھی؟ پھر آپ نے اپنے استاد کو یہ قاعدہ کیوں نہیں پڑھایا؟

الموی صاحب نے دوسرا جواب یہ دیا ہے کہ عیسیٰ بن جاریہ پر اکثر جرح کرنے والے

Marfat.com

اور کسی دوسرے صحابی کی حدیث اسکی تائید نہ ہونے کی دلیل یہ ہو کہ دوسرے

متشدد اور متعنت ہیں اور متعنت کی جرح کی بابت سخاوی نے یہ قاعدہ بیان کیا ہے
اگر کوئی دوسرا غیر متعنت محدث بھی اس کی موافقت کرے اور کسی ماہر نے اس راوی کی توثیق
نہ کی ہو تو بیشک ضعیف قرار پائے گا، لیکن اگر کسی ماہر نے اسکی توثیق کی ہو تو جرح مفسّر مقبول
اور غیر مفسّر نامقبول، لہذا اس قاعدہ سے بھی عیسیٰ مجروح قرار نہیں پاتا اس لئے کہ اسکے
متعنت جارحوں کی موافقت اگرچہ بعض غیر متعنت نے بھی کی ہے مگر اسکی توثیق بھی دو
ماہروں نے کی ہے (ملخصاً ص۹۶ تا ص۱۰۰)

یہاں سب سے پہلے ہماری وہی گزارش ہے کہ املوی صاحب نے بہت دھوم دھام سے
کئی صفحوں میں جو قاعدہ بگھارا ہے، وہ قاعدہ کبھی اپنے اُستاد مرحوم کو کیوں نہیں بتایا، کہ
ان کو بھی معلوم ہو جاتا کہ ہم گُڑ ہی رہ گئے اور چیلا چینی ہو گیا۔ اگر آپ نے ذرا بھی حق
نمک ادا کیا ہوتا تو آپ کے اُستاد سے القول السدید ص۳۰ میں ہرگز ایسی صریح غلطی اور
نادانی یا تجاہل کا ظہور نہ ہوتا۔ دیکھئے وہ قاسم ابو عبد الرحمن کی ایک حدیث کو صرف اس
وجہ سے ضعیف کہتے ہیں کہ امام احمدؒ نے اس کی نسبت کہا ہے یروی عنه علی بن
زید اعاجیب ما اراها الا من قبل القاسم اور ابن حبان نے بھی اس پر سخت جرح
کی ہے حالانکہ ابن حبان متعنت ہیں (دیکھو انوار ص۹۷) اور امام احمدؒ نے اگرچہ ابن حبان
کی موافقت کی ہے مگر قاسم مذکور کی ایک دو نہیں بلکہ گیارہ گیارہ ماہر فن محدثوں نے توثیق
کی ہے جن کے نام یہ ہیں۔ ابن معین، بخاری، عجلی، یعقوب بن سفیان، ترمذی، جوزجانی
ابو حاتم، یعقوب بن شیبہ، ابو اسحٰق حربی، ابن شاہین اور ابن حجر۔ پس اس حالت میں
ابن حبان متعنت کی جرح امام احمد کی موافقت سے کیونکر مقبول ہو سکتی ہے بالخصوص جب
امام بخاری وغیرہ نے امام احمد کی جرح کا یہ جواب بھی دے دیا ہے کہ قاسم کی حدیث میں
جو قابل اعتراض باتیں ہیں وہ اس کے کمزور شاگردوں کی وجہ سے پیدا ہوئی ہیں، اس کے
ثقہ شاگردوں میں وہ عیوب نہیں ہیں، مگر ان تمام باتوں کے ہوتے ہوئے مبارکپوری صاحب

Marfat.com

اس قاعدہ کو نظر انداز کر دیا تاکہ آبائی معمول غلط ثابت نہ ہو۔

اسی طرح وہ تحقیق الکلام ص۲۹ ج۱ کے حاشیہ میں حضرت عبادہ کی ایک حدیث کے ضعیف ہونے کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ اس کی سند میں حسن بن یحییٰ واقع ہے جس کو ابن معین نے لیس بشیئ اور نسائی نے لیس بثقة کہا ہے اور دارقطنی نے متروک کہا ہے، حالانکہ ابن معین اور نسائی متعنت ہیں جیسا کہ آپ نے ص۹۰ میں لکھا ہے اور دارقطنی نے اگرچہ ان دونوں کی موافقت کی ہے لیکن امام احمد، ابوداؤد، دحیم، ابن عدی اور ابن جوصا نے اسکی توثیق کی ہے بلکہ خود ابن معین نے بھی ایک روایت میں اس کی توثیق کی ہے نیز ابو حاتم متعنت اور ابن حجر نے بھی ان کو صدوق کہا ہے۔ لہذا بتایئے کہ اولاً تو آپ کے استاد کا صرف جرحوں کو نقل کرنا اور توثیقوں کو چھوڑ دینا کہاں کی دیانت ہے، ثانیاً کسی غیر متعنت کی موافقت کو دیکھ کر متعنت کی جرح پر فیصلہ کر دینا اور یہ نہ دیکھنا کہ آٹھ آٹھ ماہروں نے توثیق بھی کی ہے، کس قاعدہ کے ماتحت ہے۔ اگر یہ وہم ہو کہ ان موثقین میں ابن حجر نے صدوق کہنے کے ساتھ ان کو کثیر الغلط اور ابوحاتم نے سیئ الحفظ بھی کہا ہے اور یہ جرح مفسر ہے۔ تو گزارش ہے کہ یہ جرح مفسر صدوق کہنے کے بعد ہے، لہذا ایسے راوی کی حدیث حسن سے کم درجہ کی نہیں ہو سکتی جیسا کہ محدثین کے صنیع کے تتبع سے ظاہر ہے[1]۔

اسی طرح ابکار المنن ص۵، میں ایک حدیث کی تصحیح پر مبارکپوری صاحب نے یہ کہکر اعتراض کر دیا ہو کہ اسکی سند میں محمد بن موسیٰ واسطی واقع ہوا ہے اور ابن معین نے اس کو کذاب خبیث اکذب الناس اور لیس بشئ کہا ہے اور ابن عدی نے کہا ہے کہ عامة ما یرویه تفرد به، حالانکہ ابن معین و ابن عدی دونوں کو آپ نے متعنت قرار دیا ہے اور کسی دوسرے محدث نے

---

[1] مثلاً عبداللہ بن محمد بن عقیل بتصریح ترمذی وخطیب سیئ الحفظ تھے مگر مبارکپوری نے امام ذہبی کا یہ فیصلہ نقل کیا ہے کہ حدیثه فی مرتبة الحسن (ابکار ص۹۵) اور مثلاً دراوردی کو ابوزرعہ نے سیئ الحفظ کہا ہو اور مبارکپوری اسکی حدیث کی تحسین کرتے ہیں (ص۲۲۵)

ابن معین و ابن عدی کی موافقت بھی نہیں کی ہے بلکہ اس کے برخلاف ابوحاتم و ابن حبان جیسے متعنتین نے محمد بن موسیٰ مذکور کی توثیق کی ہے اور احمد بن سنان نے اس کو ثقہ صدوق کہا ہے۔ لہٰذا جب کہ ابن عدی و ابن معین کی تائید و موافقت کسی غیر متعنت سے نہیں کی بلکہ مخالفت کی ہے تو آپ کے قاعدہ سے اسکی توثیق کو دانتوں سے مضبوط تھام لینا چاہیے (دیکھئے انوار صنا) پھر آپ کے اُستاد نے اس قاعدہ کو چھوڑ کر تجاہل یا نادانی کا مظاہرہ کیوں کیا۔

اسی طرح ابکار المنن ص۲۶ میں عیسیٰ ابن المسیب کو ضعیف قرار دیا ہے، حالانکہ اس پر جرح کرنے والے ابوحاتم ہیں، ابن معین، نسائی، عقیلی اور ابن حبان متعنت اور متشدد ہیں اور ہر چند کہ ابوزرعہ و ابوداؤد اور دارقطنی نے ان کی موافقت کی ہے لیکن حاکم، ابن عدی، دارقطنی اور ابوحاکم نے اس کی توثیق کی ہے، لہٰذا آپ کے قاعدہ سے جرحوں کو مردود ہونا چاہیے اسلئے کہ عیسیٰ پر کی گئی جرحیں مبہم و غیر مفسر ہیں، پھر آپ کے استاد نے اس قاعدہ کو کیوں ٹھکرا دیا۔

عیسیٰ پر جرح کا تیسرا جواب املوی صاحب نے اپنے جس جواب کو تیسرا قرار دیا ہے وہ عیسیٰ پر کی گئی تمام جرحوں کا جواب نہیں ہو بلکہ صرف منکر الحدیث کہنے کا جواب ہے اور وہ بھی تمام تر فریب ہی فریب ہے۔ املوی صاحب نے اپنے اس جواب کی بنیاد مولانا عبد الحی مرحوم کی نقل کردہ جن عبارتوں پر رکھی ہے اگر ان عبارتوں کے ساتھ مولانا کی نقل کردہ دوسری عبارتوں کو بھی نقل کر دیتے اور مولانا نے ان عبارتوں کا جو خلاصہ بیان کیا ہے انکو بھی لکھ دیتے تو حق واضح ہو جاتا مگر املوی صاحب کو حق سے کیا سروکار، ان کو تو جواب کا نام کرکے سُرخروئی حاصل کرنی ہے۔

املوی صاحب نے اس جواب میں پہلی تحریف و خیانت یہ کی ہے کہ عراقی کی عبارت کثیرا ما یطلقون المنکر علی الراوی لکونہ روی حدیثا واحدًا کے ترجمہ میں منکر کے بجائے منکر الحدیث لکھ دیا یعنی عراقی کہتے ہیں کہ بسا اوقات کسی راوی پر منکر کا اطلاق اس لئے کر دیتے ہیں کہ اس نے صرف ایک حدیث روایت کی ہے، عراقی یہ نہیں کہتے کہ اس پر منکر الحدیث کا اطلاق

کرتے ہیں، یہ الموی صاحب کا عراقی پر افترا ہے۔

دوسرے الموی صاحب کو الرفع والتکمیل میں عراقی کا مذکورہ بالا قول تو نظر آیا لیکن یہ نظر نہ آیا کہ یہ اطلاق امام احمد وغیرہ چند آدمیوں کی مخصوص اصطلاح ہے، کوئی عام اطلاق نہیں ہے۔

اسی طرح الموی صاحب کو الرفع والتکمیل میں یہ بھی نظر نہیں آیا کہ عراقی سے کہیں اعلم واقدم علامہ ابن دقیق العید کے کلام سے صراحۃً معلوم ہوتا ہے کہ جب تک کسی راوی کی مرویات میں مناکیر کی کثرت نہیں ہوتی اسوقت تک اس پر منکرالحدیث کا اطلاق نہیں کرتے قال ابن دقیق العید قولهم روی مناکیر لا یقتضی بمجردہ ترک روایته حتی تکثر المناکیر فی روایته وینتهی الی ان یقال فیه منکرالحدیث (الرفع ص۱۴۰)

اسی طرح الموی صاحب کو یہ بھی دکھائی نہیں دیا کہ خود مولانا عبدالحی مرحوم نے ان عبارتوں کو نقل کرنے کے بعد ان کا جو حاصل بیان کیا ہے، اس میں فرماتے ہیں وان تفرق بین روی او یروی المناکیر او فی حدیثه نکارۃ ونحو ذلک وبین قولهم منکرالحدیث ونحو ذلک بان العبارات الاولی لا تقدح فی الراوی قدحا یعتد به والاخری تجرحه جرحا معتدا به، دیکھئے مولانا ہی نے عراقی کی عبارت مذکورہ بالا نقل کی ہے اور وہی یہ بھی فرماتے ہیں کہ منکرالحدیث جس راوی کو کہا گیا ہو وہ کافی مجروح ہوتا ہے۔ الا یہ کہ امام احمدؒ یا ان جیسے کسی اور نے منکر کا لفظ کسی راوی کے حق میں استعمال کیا ہو تو البتہ لازم نہیں آتا کہ وہ راوی قابل احتجاج نہ ہو۔

الموی صاحب کے پیش نظر اگر تحقیق حق تھی تو انھوں نے ابن دقیق العید اور ابن حجر وغیرہما کی بھی عبارتیں الرفع التکمیل سے کیوں نقل نہیں کیں۔

الموی صاحب نے ایک دھوکا یہ بھی دیا ہے کہ سخاوی کی عبارت کے ترجمہ میں یہ ظاہر نہیں کیا کہ سخاوی روی مناکیر یا عندہ مناکیر کی بابت یہ لکھ رہے ہیں بلکہ یہ باور کرایا کہ وہ

کوئی ذکر نہیں ہے۔ اور باقی روایات کا بھی یہی حال ہے، اگر کوئی اس کے

لفظ منکر الحدیث کی بابت یہ فرما رہے ہیں، حالانکہ یہ جھوٹ ہے، الموی صاحب سچے ہوں تو اصل کتاب سے سخاوی کی پوری عبارت نقل کریں

اس گزارش کے بعد سنئے کہ الموی صاحب کا تیسرا جواب یہ ہے کہ منکر الحدیث کا استعمال مختلف معنوں میں ہوتا ہے لہذا جب تک یہ ثابت نہ ہو کہ امام ابوداؤد وغیرہ نے عیسیٰ کو کس معنی میں منکر الحدیث کہا ہے۔ اس وقت تک قطعی طور پر یہ حکم لگا دینا کہ "اسکی یہ روایت قابل قبول نہیں ہو سکتی" نری زبردستی ہے (ص ۱۰۳-۱۰۴) مگر الموی صاحب بھول گئے کہ یہ قطعی حکم اس بناء پر لگایا گیا ہے کہ ان کے اُستاد ہی نے منکر الحدیث کا یہ حکم ابکار المنن میں نقل کیا ہے اور انھوں نے اس حکم کو کسی خاص صورت یا کسی خاص اطلاق کے ساتھ مخصوص نہیں بنایا نیز انھوں نے جہاں جہاں اس لفظ کو کسی راوی کی جرحوں کے سلسلہ میں نقل کیا ہو کسی ایک جگہ بھی یہ ثابت نہیں کیا ہے کہ اس راوی کے حق میں یہ لفظ اس معنی میں بولا گیا ہے جس معنی کی رو سے اس کا شمار جرحوں میں ہوتا ہے (دیکھو تحقیق الکلام ص ۳۹/۱ و ص ۶/۲) اس کے علاوہ ابن الصلاح وغیرہما نے بھی جب الفاظ جرح میں اس لفظ کو ذکر کیا ہے تو بلا کسی تفصیل کے اس کو الفاظ جرح میں شمار کیا ہے۔

اس کے بعد الموی صاحب نے منکر الحدیث کو جرح مبہم ثابت کرنے کیلئے ابوالمحاسن سندی کی ایک عبارت نقل کی ہو جس میں بصراحت مذکور ہے ان الانکار جرح مفسر کما صرح بہ الحفاظ (یعنی منکر الحدیث ہونا جرح مفسر ہے جیسا کہ حفاظ حدیث نے اسکی تصریح کی ہے) حفاظ کی اس تصریح اور اس تصریح کے اعتراف کے بعد خود ابوالمحاسن سندی کی یہ ذاتی رائے کہ منکر الحدیث جرح مبہم ہے بالکل ناقابل التفات اور بجوے نہ ارزد کی مصداق ہے اس لئے کہ سندی نے جو دلیل بیان کی ہے اس دلیل کی رو سے امام بخاری کی جرح منکر الحدیث بھی جرح مبہم ونامقبول قرار پاتی ہے کیونکہ بخاری نے جس وجہ سے اس راوی کو ضعیف قرار دیا ہے ممکن ہے جو مجتہد اس راوی کی روایت پر عمل کرنا چاہتا ہو اس کے

Marfat.com

خلاف کا مدعی ہے تو ثبوت پیش کرے اور یہی وجہ ہے کہ حافظ ذہبی نے

نزدیک وہ وجہ موجب ضعف وجرح نہ ہو۔ علاوہ بریں سندی کو خود اعتراف ہے کہ ان کی یہ رائے تصریح حفاظ کے خلاف ہے اور املوی صاحب کا سندی کے کلام کی یہ تاویل کہ نکارۃ کا مفہوم اگرچہ واضح مفسر ہے مگر منکر الحدیث کا مفہوم مفسر نہیں ہے املوی صاحب کی جہالت ہے، یہ تو ایسی ہی بات ہے جیسے کوئی کہے کہ ضعیف کا مفہوم تو مفسر نہیں ہے مگر ضعف کا مفہوم مفسر ہے یا کوئی یہ کہے کہ کذب کا مفہوم تو واضح مفسر ہے مگر کذاب کا مفہوم مفسر نہیں ہے، یا کوئی کہے کہ ذھاب واطراح ورد کا مفہوم تو واضح مفسر ہے مگر ذاھب الحدیث اور مطرح الحدیث اور مردود الحدیث کا مفسر نہیں ہے۔

عینی پر کی گئی جرحوں کا جواب دیتے ہوئے املوی صاحب نے ایک بات یہ بھی لکھی ہے کہ "سخاوی نے جو لکھا ہے کہ منکر الحدیث وصف فی الرجل یستحق بہ الترک لحدیثہ تو یہ ایسے شخص کے متعلق ہے جس کی توثیق کسی دوسرے ماہر فن نے نہ کی ہو" (ص۱۱۱)

حالانکہ یہ بات ایسی بدیہی البطلان ہے کہ اس کا دعویٰ وہی شخص کر سکتا ہے جو فن سے بالکل نابلد ہو۔ معلوم ہوتا ہے کہ املوی صاحب نے اپنے اُستاد کی کتاب ابکار المنن بھی نہیں پڑھی ہے یا پڑھی ہے تو سمجھی نہیں ہے۔ سنئے سخاوی[1] نے یہ بات روی یا یروی مناکیر اور منکر الحدیث کا فرق بتانے کے موقع پر لکھی ہے اور فرمایا ہے کہ روی مناکیر یا یروی مناکیر کہنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ راوی کی حدیث متروک ہو جائے جب تک کہ اس کی مرویات میں مناکیر کی کثرت نہ ہو اور وہ راوی اس قابل نہ ہو جائے کہ اس کو منکر الحدیث کہا جانے لگے، جب منکر الحدیث کہا جانے لگے گا تو یہ ایسا وصف ہے کہ اس کی وجہ سے وہ متروک الحدیث ہو جائیگا، اس لئے کہ پہلا لفظ دوام پر دلالت نہیں کرتا اور منکر الحدیث کا

---

[1] یہ نسبت املوی صاحب کے اُستاد کے پاس خاطر سے ہے ورنہ درحقیقت یہ ابن دقیق العید کا کلام ہے ۱۲

عیسیٰ کے تذکرہ میں اس کی اس روایت کو میزان الاعتدال میں نقل کیا ہے

لفظ بتاتا ہے کہ یہ عیب راوی کی دائمی کی صفت ہے اس کے بعد سخاوی نے اس کو ایک مثال سے سمجھایا ہے کہ دیکھو امام احمد نے محمد ابن ابراہیم تیمی کی نسبت کہا ہو یروی احادیث مناکیر مگر امام بخاری و مسلم نے اسکی حدیث کی تصحیح پر اتفاق کیا ہو، اس سے معلوم ہوا کہ یہ لفظ راوی کو متروک قرار نہیں دیتا۔ اب میں املوی صاحب سے پوچھتا ہوں کہ اگر بقول آپ کے سخاوی کی مراد یہ ہے کہ منکر الحدیث کا لفظ اس راوی کے حق میں اس کے متروک الحدیث ہونے کا مقتضی ہے جس کی کسی نے توثیق نہ کی ہو تو یروی مناکیر اور منکر الحدیث میں فرق سمجھانے کے لئے سخاوی نے جو مثال دی ہے وہ کیونکر صحیح ہو سکتی ہے، کیا کہنے والا یہ نہیں کہہ سکتا کہ امام احمد کے یروی مناکیر کہنے کے باوجود محمد بن ابراہیم اس لئے متروک نہیں ہوا کہ امام بخاری و مسلم نے عملاً اور ابن معین و جمہور نے قولاً اس کی توثیق کی ہے اور توثیق کی موجودگی میں منکر الحدیث کا لفظ بھی ترک راوی کا مقتضی نہیں ہے۔ لہذا یروی مناکیر اور منکر الحدیث میں کوئی فرق نہیں ہوا۔ فرق تو جب ثابت ہوگا کہ کسی غیر موثق راوی کے حق میں یروی مناکیر کا غیر مؤثر اور غیر موجب ترک راوی ہونا ثابت کیجئے، علاوہ بریں یہ کلام خود سخاوی کا نہیں ہے بلکہ ابن دقیق العید کا کلام سخاوی نے نقل کیا ہے، جس کو آپ کے استاد نے ابن دقیق العید کا نام حذف کر کے سخاوی کی طرف منسوب کر دیا ہے اور ابن دقیق العید کے کلام میں کوئی ایسا قرینہ موجود نہیں ہو جس کی بنا پر ان کے کلام کو اس راوی کے حق میں قرار دیا جا سکے جس کی کسی نے توثیق نہ کی ہو اور کسی کے کلام میں بلا دلیل و بلا قرینہ اس قسم کی تخصیص و تقیید پیدا کرنا تحکم و زبردستی ہے۔

اسی سلسلہ میں املوی صاحب نے ابن حجر کی اس جرح پر جو انھوں نے عیسیٰ بن جاریہ کے حق میں کی ہے، لکھا ہے کہ یہ معمولی درجہ کی جرح ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس کو غیر معمولی کس نے کہا ہے کہ آپ جواب دینے بیٹھ گئے۔ وہ معمولی سہی مگر ہے جرح ہی، توثیق نہیں ہے اور صاحب رکعات کا مدعا یہی ہے کہ ابن حجر نے عیسیٰ بن جاریہ پر جرح ہی کی ہو توثیق نہیں

اور اس جرح میں انھوں نے یہ اشارہ بھی کر دیا ہے کہ عیسیٰ کا کوئی مؤید دمتابع نہیں ہے۔

(تنبیہ ۱۵) الموی صاحب نے اپنی خصومت ولداد کا ثبوت دینے کے لئے مصنف رکعات کے ساتھ مصحح کے حق میں بھی یا وہ گوئی ضروری سمجھی اور جارحین کی تعداد کو اصل کتاب میں چھ اور صحت نامہ میں سات لکھنے پر حساب نہ جاننے کا طعنہ دیا ہے، لیکن اگر ایسی بھول چوک بھی قابل درگزر نہیں ہے تو پہلے ان کو اپنے گھر کی خبر لینی چاہیئے کہ ان کے اُستاد نے تحفہ ص۲۰۲ میں اول کو ثانی اور ثانی کو اول لکھ دیا ہے، یعنی ان کو ایک اور دو کا فرق بھی معلوم نہیں تھا، اسی طرح تحفہ ص۳۰۵ میں انھوں نے ابن خزیمہ کو ابن ابی شیبہ کا شیخ واستاذ لکھ دیا ہے حالانکہ ابن خزیمہ ان کے شاگرد کے شاگرد ہیں اور ابن ابی شیبہ کی وفات کے وقت انکی عمر بارہ سال کی تھی۔

تفرد عیسیٰ کے جواب کی حقیقت:۔ الموی صاحب نے عیسیٰ کی جرحوں سے فارغ ہونے کے بعد ان کے تفرد کا جواب دینے کی کوشش کی ہے اور لکھا ہے کہ "گویا عیسیٰ کے تفرد کی صورت یہ ہو کہ اس نے ایک ایسی بات بیان کی ہو جس کے بیان سے دوسرے راوی ساکت ہیں، ظاہر ہو کہ سکوت اور بیان میں کوئی مخالفت اور معارضہ نہیں ہے" (ص۱۰۵) اس کے بعد ابن الصلاح کی ایک عبارت نقل کر کے لکھتے ہیں کہ "عیسیٰ کی یہ زیادۃ راجح اور مرجوح کا مقابلہ کئے بغیر مقبول ہوگی (ص۱۰۵ و ص۱۰۶)

الموی صاحب نے یہاں جو قاعدہ ابن الصلاح کے حوالہ سے بیان کیا ہے اسکا خلاصہ یہ ہے کہ اگر راوی حافظ ضابط مقبول المتفرد راوی کے درجہ سے دور نہ ہو اور وہ کوئی ایسی بات روایت کرے جس کو دوسرا کوئی روایت نہ کرتا ہو تو اسکی روایت حسن ہوگی، اس بات کو حافظ ابن حجر نے اس عنوان سے بیان کیا ہے کہ حسن اور صحیح کا راوی جو زیادتی روایت کرے وہ مقبول ہے بشرطیکہ اس سے اوثق راوی کی روایت کے منافی وہ زیادتی نہ ہو۔

الموی صاحب نے تفرد کی اس بحث کو ص۱۹۲ تا ص۱۹۳ میں بھی لکھا ہے اس کی نسبت ہماری پہلی گزارش یہ ہے کہ عیسیٰ کے تفرد کے سلسلہ میں الموی صاحب کا اس قاعدہ کو ذکر کرنا انکی

اگر اس کی روایات میں کوئی منکر روایت ہوتی ہے تو وہ اس منکر روایت کو

ان کی نادانی یا شرمناک تعصب ہو، اس لئے کہ عیسیٰ حافظ ضابط مقبول المتفرد راوی کے درجہ سے بہت گرا ہوا ہے، اسی لئے ابن حجر جیسے معتدل مزاج نے بھی اس کو لین سے زیادہ نہیں کہا اور املوی صاحب تسلیم کر چکے ہیں کہ ابن حجر اسی راوی کے حق میں یہ لفظ بولتے ہیں جسکی روایتوں کی تائید و متابعت کوئی نہ کرتا ہو اور وہ مجروح بھی ہو۔ اگرچہ ایسا مجروح نہ ہو کہ اسکو بالکل متروک قرار دے دیا جائے۔

دوسری گزارش یہ ہے کہ اگر یہ قاعدہ صحیح ہے تو اسکی کیا وجہ ہے کہ اس قاعدہ سے صرف اپنے آبائی معمول کی تصحیح کے موقع پر کام لیا جاتا ہے اور جو بات آبائی معمول کے خلاف ہو اس میں اس قاعدہ کو نہایت بیدردی سے ٹھکرا دیا جاتا ہے۔ مثلاً:۔

(۱) اذا قرأ فانصتوا کی زیادتی (یہ سلیمان تیمی کی زیادتی ہے جو بلاشبہ صحیح کا راوی ہے)

(۲) اور حدیث ابی ہریرہؓ میں یہی زیادتی (یہ ابن عجلان کی زیادتی ہے جو بلاشبہ حسن کا راوی ہے)

(۳) اور حدیث ابن مسعود میں ثم لا یعود کی زیادتی۔

(۴) اور حدیث عبادہ میں فصاعداً کی زیادتی کے باب میں اس قاعدہ کو کیوں ٹھکرا دیا گیا۔

درانحالیکہ ان میں سے ہر زیادتی کو یا تو محدثین نے صحیح قرار دیا ہے یا حسن، چنانچہ پہلی دو کو امام مسلم نے صراحۃً صحیح کہا ہے اور تیسری کو ترمذی نے حسن اور ابن حزم نے صحیح کہا ہے اور چوتھی کو امام مسلم اپنی صحیح میں لائے ہیں، اگر کہئے کہ ان زیادتیوں کو دوسرے محدثین نے ضعیف قرار دیا ہے اس لئے ہم نے بھی ان کو ضعیف مانا تو عرض ہے کہ باوجودیکہ ان محدثین نے آپ کے بیان کئے ہوئے اصول اور قاعدہ کی خلاف ورزی کی ہے ان کی ہمنوائی کرنا آبائی معمول کے پاس و لحاظ کے سوا اور کیا ہے؟ رہا املوی صاحب کے استاد کا یہ حیلہ کرنا کہ ان محدثین کو دلائل واضحہ سے معلوم ہو گیا تھا کہ ان زیادتیوں میں ان کے

بھی ذکر کرتے ہیں اصل میں یہ طرز ابن عدی کا ہے جو انھوں نے اپنی کتاب

(باقی متن ص۱۵۰ پر ملاحظہ ہو)

راویوں سے وہم ہوگیا ہے۔ تو یہ بالکل بے دلیل بات ہے، اس لئے کہ ان محدثین نے دلائل واضحہ تو درکنار کوئی ایک غیر واضح دلیل بھی راویوں سے وہم ہونے کی بیان نہیں کی ہے۔ بجز اس کے کہ تنہا ایک ہی راوی اس زیادتی کو بیان کرتا ہے، دوسرے راوی اس کو بیان نہیں کرتے۔ بتائیے یہ ثبوت وہم کی کوئی دلیل ہوئی؟ حیرت ہے کہ وہی محدثین دوسرے موقع پر صراحۃً نفی کے مقابل میں تو اثبات کو اس لئے ترجیح دیتے ہیں کہ مثبت کے پاس زیادہ علم ہے اور یہاں سکوت کے مقابل میں بھی اثبات کو ترجیح دینے کے لئے آمادہ نہیں ہے حالانکہ بقول املوی صاحب سکوت اور بیان میں کوئی معارضہ اور منافات بھی نہیں ہے، بہر حال املوی صاحب کے استاد کا یہ نقل بالکل خلاف واقعہ اور حقیقت سے کوسوں دور ہے کہ ان محدثین کو دلائل واضحہ سے وہم کا علم ہوا۔ ان محدثین نے خود بھی اس غلط بات کا دعویٰ نہیں کیا ہے نہ بعد کے محدثین نے ان کی طرف سے یہ اعتذار پیش کیا ہے۔ نہ خود مبارکپوری صاحب نے ان خیالی دلائل واضحہ کی کوئی نشان دہی کی ہے بلکہ اصل حقیقت یا تو یہ ہے کہ متاخرین نے زیادت منافیہ اور غیر منافیہ کے حکم میں جو تفریق کی ہے متقدمین کی اس جماعت کو جس نے مذکورہ بالا زیادتیوں کی تضعیف کی ہے تسلیم نہیں تھی اور وہ جماعت دونوں قسم کی زیادتیوں کو شاذ کہتی تھی۔

یا یہ بات ہے کہ ان محدثین نے کسی مسئلہ میں کسی حدیث کی ظاہری دلالت کی بناء پر ایک پختہ رائے قائم کرلی، اس کے بعد جو حدیث بظاہر اس قائم کی ہوئی رائے کے مخالف نظر آئی اور کوئی وجہ تطبیق بھی سمجھ میں نہیں آئی تو چونکہ ان کا دل و دماغ پہلی حدیث کی ظاہری دلالت کے تاثر سے بالکل مغلوب تھا، اس لئے ان کا ذہن بجز اس کے کسی دوسری بات کی طرف نہ جاسکا کہ جو حدیثیں پہلی حدیث کی بظاہر مخالف ہیں وہ ضعیف ہیں۔

یہی وجہ ہے کہ جو محدثین کسی حدیث کی ظاہری دلالت سے اتنے متاثر نہیں تھے یا تھے مگر بظاہر مخالف حدیث کی مناسب توجیہ اور پہلے کے ساتھ اسکی تطبیق انکی سمجھ میں آگئی تھی

Marfat.com

تو وہ خواہ متقدم ہوں یا متأخر انھوں نے ان مخالف حدیثوں کی تضعیف نہیں کی مثلاً امام احمد جن کا مرتبہ علم حدیث میں امام بخاریؒ سے بدرجہا بلند تھا، انھوں نے اذا قرأ فانصتوا کی تضعیف کے بجائے اس کی تصحیح کی اور امام مسلم باوجودیکہ بخاری کے معاصر اور ہم صحبت اور انکے خیالات سے واقف تھے مگر انھوں نے بھی اذا قرأ فانصتوا کی تضعیف نہیں کی بلکہ صراحۃً تصحیح کی اور حافظ ابن حجر باوجودیکہ قرأت خلف الامام کے قائل تھے انھوں نے بھی اس حدیث کو صحیح ماننے میں کوئی پس وپیش نہیں کیا۔

الحاصل امام بخاری کی امامت وجلالت کے آگے سر تسلیم خم کرنے کے باوجود ایک لمحہ کے لئے بھی یہ بات ماننے کیلئے تیار نہیں ہوں کہ اذا قرأ فانصتوا کے وہم ہونے پر امام بخاری وغیرہ کو تو بہت سے دلائل واضح ہوئے اور امام احمد اور امام مسلم کو ایک دلیل بھی واضح نہیں ہوئی۔ اس کے علاوہ میں یہ پوچھنا چاہتا ہوں کہ خیر امام احمد اور امام مسلم تو امام بخاریؒ سے برتر یا ان کے ہمسر تھے مگر ابن حجر کی حیثیت تو ان کے مقلد کی ہے، انھوں نے جو امام بخاری کی مخالفت کی جرأت کی ہے تو اسکی تین ہی وجہیں ہو سکتی ہیں، ایک یہ کہ وہم کے دلائل واضح ہونے کا جو دعویٰ کیا جاتا ہے وہ بالکل فرضی اور من گھڑت افسانہ ہے، ابن حجر کو اس کا گمان بھی نہیں تھا۔ دوسری یہ کہ اگر بالفرض وہم کے دلائل امام بخاریؒ پر واضح بھی ہوئے تو یہ دلائل ابن حجر کی نگاہ میں بالکل ناقابل اعتماد اور تار عنکبوت تھے، اس لئے انھوں نے امام بخاریؒ کے کٹر حامی ہونے کے باوجود ان کے فیصلہ کو رد کر دیا۔ تیسری یہ کہ امام بخاری کو جو دلائل بفرض محال واضح ہوئے اس کا ان کو علم نہیں تھا اور دلائل کے علم اور ان کی جانچ کے بغیر اس بات میں امام بخاری کی عامیانہ تقلید کو وہ روا نہ رکھتے تھے، بہرحال جو صورت بھی رہی ہو اس سے ثابت ہوتا ہے کہ کوئی اہل علم امام بخاریؒ کے اس فیصلہ کو جو انھوں نے اذا قرأ فانصتوا کے باب میں کیا ہے، تسلیم کرنے پر اصولاً کسی طرح مجبور نہیں ہے اور نہ اس پر مجبور ہے کہ ان کے فیصلہ کو ابن الصلاح کے بیان کئے ہوئے قاعدہ سے مستثنیٰ قرار دینے کے لئے فرضی افسانہ تراشے، جب تک کہ کوئی آدمی ہمت کر کے یہ ثابت نہ کرے کہ زیادۃ منافیہ کا وہی حکم بخاری کے نزدیک بھی تھا جو ابن الصلاح نے بیان کیا ہے۔

تیسری گزارش یہ ہے کہ اگر املوی صاحب کا ابن الصلاح کے حوالہ سے بیان کیا

تیسری گزارش یہ ہے کہ اگر الموی صاحب کا ابن الصلاح کے حوالہ سے بیان کیا ہوا یہ قاعدہ صحیح ہے کہ "راوی نے جو بات کہی ہو دوسرے اس کے بیان سے ساکت ہیں تو اگر حفظ کے اعتبار سے بہت گرا ہوا راوی نہ ہو تو اس کی حدیث حسن ہو گی۔ (مختصر ص ۱۰۶)

تو سوال ہے کہ مولانا عبدالرحمن مبارکپوری نے جگہ جگہ اس قاعدہ کو کیوں ٹھکرایا ہے کیا ان کو یہ قاعدہ معلوم نہیں تھا، یا آبائی معمول کو ٹھیک ثابت کرنے کے لئے انھوں نے تجاہل سے کام لیا ہے۔ مثلاً (۱) ابکار المنن ص ۹۶ میں انھوں نے شریک کی زیادتی الی صدودھم کو غیر محفوظ کہہ دیا اس لئے کہ زائدہ اور سفیان نے اس لفظ کو ذکر نہیں کیا ہے یعنی مقابلہ سکوت اور بیان کا ہے۔

(تنبیہ) یاد رہے کہ الموی صاحب نے انوار ص ۱۰۳ میں لکھا ہے کہ غیر محفوظ کو اصطلاحاً شاذ کہتے ہیں اور شاذ کی تعریف ان کے استاد نے یہ نقل کی ہے الشاذ ما رواہ المقبول مخالفا لمن هو اولیٰ منه وهو المعتمد فی تعریف الشاذ (ابکار ص ۱۴۰) لہذا شریک کی زیادتی کو شاذ کہنے کے بعد شریک کو نامقبول کہنا ممکن نہیں ہے۔

(۲) اور القول السدید ۲۳ میں پہلے ابو عائشہ کو زبردستی مجہول قرار دیا پھر ان کی رفع کی زیادتی کو منکر و نامعتبر کہہ دیا، اس لئے کہ مرفوعاً روایت کرنے میں وہ متفرد ہیں حالانکہ جس نے ابو عائشہ کو مجہول کہا ہے، اس نے خود اپنی جہالت کا اعلان کیا ہے اس لئے کہ حافظ ابن حجر نے تہذیب و لسان میں تصریح کی ہے کہ ابو عائشہ سے مکحول اور معدان دو شخص روایت کرتے ہیں اور یہ بات بار بار گوش گزار ہو چکی ہے کہ جس سے دو شخص روایت کریں وہ مجہول نہیں ہے۔

نیز ابو عائشہ کی نسبت ابن حجر نے تقریب میں لکھا ہے مقبول من الثانیۃ، اور مبارکپوری و الموی صاحبان کو اعتراف ہے کہ ابن حجر تقریب میں کسی راوی پر وہی حکم لگاتے ہیں جو اس کے حق میں کیے گئے اقوال میں سب سے زیادہ صحیح اور اس کے متعلق بیان کئے گئے اوصاف میں سب سے زیادہ مناسب ہوتا ہے (دیکھو ابکار ص ۳۰ اور انوار ص ۱۰۳) لہذا جب ابو عائشہ مقبول آدمی ہو تو ابن حجر کی اس توثیق کے بعد اس کی زیادتی کو منکر کہنا یا تو فن سے ناواقفیت کی دلیل ہے یا آبائی

معمول کی پاس میں شرمناک تعصب کا مظاہرہ ہے، اگر یہ بات نہ ہوتی تو مبارکپوری صاحب ابو عائشہ پر ریمارک کرنے کے وقت تقریب و تہذیب ولسان کو نظر انداز نہ فرماتے اور اس سے زیادہ اچنبھے کی بات یہ ہے کہ مبارک پوری صاحب تو جس کو ابن حجر نے مقبول کہا ہے اسکی زیادت کو بھی منکر قرار دے رہے ہیں اور ان کے مرید و معتقد و شاگرد املوی صاحب مقبول سے کمتر درجہ کے راوی عیسیٰ (جس کو ابن حجر نے لین الحدیث کہا ہے) کے تفرد کو قابل قبول و لائق استدلال ثابت کرنے کے چکر میں ہیں، حالانکہ خود املوی صاحب نے حافظ ابن حجر کا یہ قول نقل کیا ہے کہ جس راوی کے بارے میں کوئی ایسی بات ثابت نہیں ہے جس کی وجہ سے اسکی حدیث قابل ترک ہو، اور اس کا موید و متابع موجود ہو تو اسکو میں مقبول لکھتا ہوں اور اگر موید و متابع نہ ہو تو لین الحدیث لکھتا ہوں" (دیکھو انوار ص۱۰۱)

پس جب مقبول کا درجہ لین الحدیث سے بڑھا ہوا ہے اس لئے کہ مقبول کا موید ہوتا ہے اور لین الحدیث کا کوئی موید نہیں ہوتا، بایں ہمہ لین الحدیث کا تفرد منکر نہیں بلکہ املوی صاحب کے نزدیک قابل قبول ہو تو مقبول کے تفرد اور اسکی زیادت کو ان کے استاذ کا منکر قرار دینا ظلم صریح اور خلاف دیانت ہے یا نہیں؟

(۳) اسی طرح تحقیق الکلام ص۵ میں شبیب بن شیبہ کی زیادت کو مولانا مبارکپوری نے منکر قرار دے کر اپنے علم و فضل اور انصاف و دیانت کو تعصب کی نذر کر دی، کیونکہ عیسیٰ بن جاریہ کی ثقاہت اگر بالفرض ثابت بھی ہے تو شبیب کی ثقاہت عیسیٰ سے کہیں بڑھ کر ثابت ہے اور اس باب میں وہ اس سے بدرجہا برتر ہے، آپ ابھی استاد و شاگرد دونوں کا یہ اقرار پڑھ چکے ہیں کہ حافظ ابن حجر ہر راوی کے حق میں وہی بات لکھتے ہیں جو اس کے حق میں سب سے زیادہ صحیح ہوتی ہے اور حافظ نے عیسیٰ کے حق میں لین الحدیث لکھا ہے اور شبیب کے حق میں صدوق یہم لکھا ہے اور اس فن کا ایک مبتدی بھی جانتا ہے کہ صدوق یہم کا درجہ توثیق میں لین الحدیث سے (بشرطیکہ وہ توثیق بھی ہو) کہیں بلند ہے۔ پس جب عیسیٰ کا تفرد منکر نہیں ہے تو شبیب جس زیادت کے روایت کرنے میں متفرد ہے وہ زیادت بطریق اولیٰ منکر نہیں ہو سکتی۔

Marfat.com

چوتھی گزارش یہ ہے کہ اثری صاحب نے کتب اصول حدیث سے شاذ مقبول اور شاذ غیر مقبول کی تعریف تو نقل کردی مگر کتب اصول میں شاذ منکر یا یوں کہئے کہ شاذ مردود کی جو مثال بیان کی گئی ہے اس کو نظر انداز کردیا، ورنہ اس مثال ہی سے آفتاب کی طرح روشن ہو جاتا کہ عیسیٰ بن جاریہ کا تفرد شاذ مردود میں داخل ہے۔ سنئے! جلال الدین سیوطی (جن کو اثری صاحب نے ص۳۳ میں امام اور مبارکپوری نے تحفہ ص۳۱۲ ج۲ میں حافظ سیوطی اور تحقیق ص۔۔ میں علامہ سیوطی کہا ہے) نے بقول مولانا مبارکپوری اپنی نفیس اور مفید کتاب تدریب الراوی میں شاذ مردود کی مثال یہ لکھی ہے کہ نسائی نے حدیث کلوا البلح بالتمر الخ کو منکر کہا ہے اور فرمایا ہے کہ اس کے روایت کرنے میں ابو زکیر متفرد ہے۔ پھر سیوطی نے بتایا ہے کہ ابو زکیر شیخ صالح ہیں اور مسلم نے اپنی صحیح میں ان کی روایت متابعۃً ذکر کی ہے مگر پھر بھی وہ اس درجہ کو نہیں پہونچا کہ اس کا تفرد برداشت کرلیا جائے بلکہ ائمہ نے اس پر ضعیف کا اطلاق کیا ہے۔ مثلاً ابن معین نے اسکو ضعیف اور ابن حبان نے لا یحتج بہ کہا ہے اور ابن عدی نے لایتابع علی حدیثہ کہا ہے اور ابن عدی نے اسکی چار منکر حدیثیں ذکر کی ہیں[۱] (تدریب الراوی ص۔۔) اب آئیے ابو زکیر اور عیسیٰ بن جاریہ کا موازنہ کرکے دیکھئے کہ دونوں میں کیا نسبت ہے۔

عیسیٰ بن جاریہ	ابو زکیر
ابن معین نے کہا لیس بذاک اور یہ بھی کہا ہے کہ اسکے پاس متعدد منکر روایتیں ہیں امام نسائی اور امام ابوداؤد نے کہا وہ منکر الحدیث ہے اور امام نسائی نے اسکو متروک بھی کہا ہے اور ساجی و عقیلی نے اس کو ضعفاء میں ذکر کیا ہے اور ابن عدی نے (کامل میں اس کو ذکر کیا اور اس کی غیر محفوظ حدیثیں بیان کی ہیں)	ابن معین نے کہا ضعیف ہے اور ابن حبان نے کہا ہے لا یحتج بہ اور یہ بھی کہا ہے کہ وہ بلا ارادہ سندوں کو الٹ پھیر کردیتے ہیں اور مرسل کو مرفوع کردیتے ہیں۔

[۱] اثری صاحب اپنے امام سیوطی کے الفاظ اور ابن عدی اربعۃ احادیث مناکیر کو بغور پڑھیں اور دیکھیں کہ ان الفاظ پر بھی وہ اعتراضات وارد ہوتے ہیں یا نہیں جو انھوں نے ص۔۔ میں صاحب رکعات پر کئے ہیں۔ اگر وارد ہوتے ہیں تو جو جواب وہ اپنے امام کی طرف سے دیں وہی جواب ہمارا بھی ہے

ملاحظہ فرمائیے، ابوزکیر پر دو کے سوا کسی نے جرح نہیں کی ہے، اس کے برخلاف عیسیٰ پر چھ اماموں نے جرح کی ہے اب جرحوں کا جواب سنئے،

ابوزکیر

پر ابن معین وابن حبان نے جرح کی ہے اور یہ دونوں بھی متعنت ہیں (انوار ص۹) اور متعنت کی جرح مردود ہوتی ہے الا یہ کہ کوئی غیر متعنت اسکی موافقت کرے اور یہاں کسی غیر متعنت نے متعنت کی موافقت بھی نہیں کی ہے بلکہ متعنت اور غیر متعنت دونوں قسم کے ماہروں نے ابوزکیر کی توثیق کی ہے لہذا العقول المولی صاحب متعنت کی توثیق کو دانتوں سے مضبوط تھام لینا چاہیئے (انوار ص۱۰) نیز ابوزکیر کے بارے میں بھی جرحیں مبہم ہیں اس لئے وہ معتبر نہیں ہیں

عیسیٰ بن جاریہ

پر ابن معین، نسائی، ابن عدی اور عقیل نے جرح کی ہے اور یہ سب متعنت ہیں (انوار ص۹) اور متعنت کی جرح مردود ہوتی ہے، الا یہ کہ کوئی غیر متعنت اس کی موافقت کرے اور یہاں پر دولابی نے نسائی کی اگرچہ موافقت کی ہے مگر ابوزرعہ اور ابن حبان نے عیسیٰ کی توثیق کی ہے اور جرحیں مبہم ہیں اس لئے توثیق ہی معتبر ہوگی۔

اب ذرا دونوں کی توثیق کا بھی جائزہ لیجئے

ابوزکیر کو

ابوزرعہ نے کہا ہے کہ دو کے سوا اسکی سب حدیثیں متقارب ہیں ابوحاتم نے کہا ہے یکتب حدیثہ ابن عدی نے چار حدیثوں کا استثنا کرکے کہا ہے عامة احادیثہ مستقیمة، فلاس نے کہا ہے کہ وہ متروک نہیں ہے ساجی نے

عیسیٰ بن جاریہ کو

ابن حبان نے ثقات میں ذکر کیا ہے اور ابوزرعہ نے لا بأس به کہا ہے۔

Marfat.com

کما یصدق یہم (فی
حدیثہ لین اور خلیلی دیوتمی نے
کہا ہے شیخ صالح ۔ اور ذہبی کی
نقل کے مطابق اس کو حسن الحدیث
بھی کہا گیا ہے اور مسلم نے اس کی
حدیث صحیح میں متابعۃً ذکر کی ہے ۔

اب ناظرین خود فیصلہ کریں کہ جب ابوزکیر پر جرح کرنے والے صرف دو ہیں اور دونوں متعنت ہیں اور دونوں کی جرحیں مبہم ہیں ، اور توثیق کرنے والے نو ہیں تو جرحوں کی اس قلت و ناعتباری اور توثیقوں کی اس کثرت و پائیداری کے باوجود جب ابوزکیر کا تفرد منکر ہے تو عیسی پر کی گئی جرحوں کی اس کثرت وقوت اور توثیقوں کی اس قلت وضعف کے باوجود عیسی کا تفرد کیوں کر مقبول ہو سکتا ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ اموی صاحب نے قاعدہ تو بہت دھوم دھام سے بیان کیا مگر مثال ہضم کر گئے ۔

اس کے بعد آئیے حافظ ابن حجر کی تصریحات کی روشنی میں ابوزکیر اور عیسی کا موازنہ کیجیے اس لئے کہ وہ ہر راوی کے حق میں باعتراف اموی حضرت مبارکپوری سب سے زیادہ بچی تلی بات کہتے ہیں ۔ حافظ نے تقریب میں جیسا کہ بار بار آپ سن چکے ہیں عیسی کو لین الحدیث کہا ہے مگر ابوزکیر کو عیسی کی بہ نسبت توثیق کے اونچے درجہ میں رکھا ہے اور اس کو صدوق یخطئ کثیرا کہا ہے ۔ اس کے باوجود بھی جب بقول سیوطی اس میں وہ ثقاہت واتقان نہیں پیدا ہو سکا جس کی بنا پر اس کا تفرد قبول و برداشت کیا جا سکے تو عیسی میں وہ ثقاہت واتقان کہاں سے پیدا ہو سکتا ہے

(تنبیہ اول) اموی صاحب کی زبان بندی کے لئے یہ بتا دینا ضروری ہے کہ ہم نے عقیلی کے قول لا یتابع علی حدیثہ کو جرحوں میں اس لئے شمار نہیں کیا کہ ان کے استاد نے ابکار المنن صفحہ ۲۲ میں اس لفظ کی نسبت نقل کیا ہے لیس بصریح فی الجرح (یہ جرح میں صریح نہیں ہے) اور اگر یہ لفظ بفرض محال جرح میں صریح بھی ہو تو عقیلی کو بھی اموی صاحب

کامل میں اختیار کیا ہے انھیں کا طرز حافظ ذہبی نے اختیار کیا ہے(۳۶)۔ اس پر اگر یہ شبہ کیا جائے کہ حافظ ذہبی نے میزان الاعتدال میں اس کو ذکر کرنے کے بعد اس کی اسناد کو متوسط درجہ کی اسناد قرار دیا ہے۔ لہذا میزان میں ذکر کرنے سے اس حدیث کا ضعیف و منکر ہونا ثابت نہ ہوگا ورنہ یہ لازم آئے گا کہ انھوں نے اس کو ضعیف و منکر سمجھ کر نقل کیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اولاً مولانا عبدالرحمن مبارک پوری نے ابکار المنن میں ایک جگہ نہیں بلکہ متعدد مقامات میں نہایت زور و شور سے یہ لکھا ہے کہ سند کے صحیح یا حسن ہونے سے حدیث کا صحیح ہونا لازم نہیں آتا، ہو سکتا ہے (اور صرف ہو ہی نہیں سکتا بلکہ واقع ہے) کہ ایک حدیث کی سند بالکل کھری ہو، لیکن اس کا متن (یعنی مضمون) کسی دوسری علت کی بناء پر قطعاً صحیح و ثابت نہ ہو تو جب اسناد کے صحیح و حسن ہونے سے حدیث کا صحیح و حسن ہونا لازم نہیں آتا تو فقط متوسط درجہ کی اسناد ہونے سے حدیث کا صحیح و حسن ہونا کیونکر لازم آئیگا، دیکھئے مولانا عبدالرحمن صاحب ابکار المنن

متعنتین میں شمار کیا ہے۔ لہذا ان کی یہ جرح مردود ہوگی۔

(تنبیہ ثانی) الموی صاحب نے اس سلسلہ میں یہ بھی لکھا ہے کہ "یہ کہنا بھی غلط ہو کہ اس حدیث کا (یعنی عیسیٰ بن جاریہ کی حدیث کا) کوئی شاہد نہیں ہے۔ حضرت عائشہؓ کی حدیث ما کان یزید فی رمضان ولا فی غیرہ اس کی شاہد ہے"۔ (ص۱۰۱) مگر اہل علم جانتے ہیں کہ حدیث عائشہؓ کو عیسیٰ بن جاریہ کی حدیث کا شاہد کہنا الموی صاحب کی نری جہالت ہے ان کو خبر ہی نہیں ہے کہ شاہد کس کو کہتے ہیں، وہ ذرا زحمت کر کے کسی اناڑی کے بجائے اہل کسی واقف فن سے شرح نخبہ پڑھیں، پھر شاہد کی تعریف اور مثال نقل کر کے حدیث عائشہؓ پر اس کو منطبق کریں تو ہم جانیں

(۳۶) الموی صاحب نے انوار ص۸۱ میں صاحب رکعات کے قول "اور یہی وجہ ہے" سے لیکر یہاں تک کی عبارت نقل کی ہے اور اس سے اوپر کی عبارت چھوڑ دی ہے جس میں

Marfat.com

ص۲۰ میں فرماتے ہیں سلمنا صحة اسناده لکن قد تقرران صحة الاسناد لا تستلزم صحة المتن، یعنی ہم کو اسناد کا صحیح ہونا مسلم ہے، مگر ثابت ہو چکا ہے کہ اسناد کے صحیح ہونے سے متن کا صحیح ہونا لازم نہیں آتا اور ص۶۴۰ میں ایک حدیث کی نسبت جس کی اسناد کو حافظ ابن حجر نے حسن قرار دیا ہے، لکھتے ہیں مقصود الحافظ ان اسناد عمار فی الضربتین حسن والحدیث ضعیف لما ذکر ومن المعلوم ان حسن الاسناد او صحته لا یستلزم حسن الحدیث او صحته یعنی حافظ ابن حجر کا مقصود یہ ہے کہ ضربتین کے باب میں عمار کی حدیث کی سند حسن ہے لیکن حدیث ضعیف ہے اس سبب سے کہ ذکر کیا، اور معلوم ہے کہ اسناد کے حسن یا صحیح ہونے سے لازمی طور پر حدیث حسن یا صحیح نہیں ہو جاتی اور ص۴۹ میں ایک حدیث کے

یہ بیان ہے کہ تعداد رکعات کا ذکر نہ حضرت عائشہؓ کی روایت میں ہے نہ ابو ذر کی نہ کسی اور صحابی کی، صرف جابرؓ کی روایت میں عیسیٰ بن جاریہ نے یہ تعداد بیان کی ہے صاحب رکعات نے "یہی وجہ" سے اسی بات کی طرف اشارہ کیا تھا، مگر اعظمی صاحب اس کو مصلحۃً ظاہر کرنا نہیں چاہتے تھے اس لیے "یہی وجہ" کا اشارہ انھوں نے اپنی طرف سے ضعیف و منکر ہونے کی طرف بنایا جو صاحب رکعات پر صریح افترا اور خیانت ہے، صاحب رکعات کی صاف و صریح مراد یہ ہے کہ چونکہ کسی دوسرے صحابی کی روایت میں یہ تعداد مذکور نہیں ہے، صرف جابر کی روایت میں عیسیٰ اس کو بیان کرتا ہے، اسی وجہ سے ذہبی نے اس کی اس روایت کو میزان میں ذکر کیا ہے۔

اس کے بعد اعظمی صاحب نے صاحب رکعات پر پوری بدتمیزی کے ساتھ یہ اعتراض کیا ہو کہ ابن عدی کا یہ صنیع صرف مجروح راوی کے ساتھ خاص نہیں ہو نہ یہ ضروری ہو کہ فی الواقع وہ روایت منکر ہو۔ مگر یہ اعتراض بھی ان کی جہالت کا آئینہ دار ہے۔ ثقہ اور غیر ثقہ کا ترجمہ مجروح اور غیر مجروح نہیں ہوتا جیسا کہ انھوں نے سمجھا ہو۔ نہ ثقہ اور غیر مجروح اور غیر ثقہ اور مجروح ہم معنی

باب میں جس کے سب رجال کو ہیثمی نے ثقہ کہا ہو، فرماتے ہیں، کون رجال الحدیث ثقات لا یستلزم صحتہ، یعنی رجال حدیث کے ثقہ و معتبر ہونے سے حدیث کا صحیح ہونا لازم نہیں آتا اور صـ۲۰۲ میں ایک حدیث کی نسبت جسکی ابن حزم نے تصحیح کی ہے، فرماتے ہیں واما تصحیح ابن حزم فالظاهر انه من جهة السند ومن المعلوم ان صحة السند لا تستلزم صحة المتن، یعنی رہی ابن حزم کی تصحیح تو ظاہر یہ ہے کہ وہ سند کے اعتبار سے ہے اور معلوم ہے کہ سند کی صحت متن کی صحت کو مستلزم نہیں ہے۔ پس جب یہ بات ہے تو امام ذہبی نے عیسیٰ کی حدیث کی اسناد کو حسن یا صحیح بھی نہیں کہا ہے، صرف متوسط درجہ کی کہا ہے، لہذا اس سے عیسیٰ کے متن حدیث کی صحت یا اس کا حسن ہونا بطریق اولیٰ لازم نہیں آسکتا اور جیسا کہ مولانا نے صـ۶۴ میں لکھا ہے اسی طرح ہم کہہ سکتے ہیں کہ حافظ ذہبی نے جو اپنی عادت کے مطابق عیسیٰ کی حدیث کو

برابر ہیں بلکہ مجروح سے مراد ہر وہ راوی ہے جس پر کسی نے جرح کی ہو خواہ وہ جرح مقبول ہو یا نہ ہو اور ابن عدی نے اپنی کتاب میں صرف ایسے ہی راویوں کا ذکر کیا ہے، ایسے کسی راوی کا انھوں نے ذکر نہیں کیا ہے جس پر کسی نے کوئی جرح نہ کی ہو، اسی طرح انھوں نے صرف مجروح ہی راویوں کے منکرات ذکر کئے ہیں، ورنہ اعلمی صاحب کسی ایسے راوی کی مثال پیش کریں جس پر کسی نے کوئی جرح نہ کی ہو اور ابن عدی نے اس کے منکرات ذکر کئے ہوں، تاکہ ان کے اس دعوے کی صداقت ظاہر ہو کہ ابن عدی کا یہ صنیع صرف مجروح راوی کے ساتھ خاص نہیں ہے۔

اسی طرح یہ کہنا کہ فی الواقع اس روایت کا منکر ہونا ضروری نہیں بالکل جاہلانہ بات ہے۔ کوئی بھی کسی روایت کو منکر کہتا ہے تو وہ یہ دعوے نہیں کرتا کہ واقع میں وہ منکر ہے نہ کوئی صاحب عقل ایسا دعویٰ کر سکتا ہے۔ وہ تو صرف اپنے علم کے اعتبار سے اس کو منکر کہتا ہے، لہذا یوں کہئے کہ ہر شخص کے علم کے اعتبار سے ضروری نہیں ہے کہ وہ منکر

Marfat.com

اس کے مناکیر میں ذکر کیا اور اس کی اسناد کو متوسط کہا تو ان کا مقصود یہ کہ اسناد تو بہت گری ہوئی نہیں ہے لیکن حدیث کا متن منکر ہے، (۳۷)

لیکن صاحب رکعات نے اس کا دعویٰ کب کیا ہے؟ ان کا مقصد تو صرف اتنا ہے کہ ابن عدی اور ذہبی اپنے علم کے اعتبار سے مجروح راویوں کے منکرات ذکر کرتے ہیں، باقی رہی صاحب رکعات کی تعبیر جس کو آپ ہاتھ کی صفائی کہتے ہیں تو پہلے اپنے استاد کی خبر لیجیے جنھوں نے تحفہ ص ۱۹۱ میں یہی تعبیر اختیار کی ہے، فرماتے ہیں ذکرہ الحافظ الذہبی فی المیزان احادیثہ المناکیر اور ابھی ذرا پہلے سیوطی کے یہ الفاظ نقل ہو چکے ہیں اورد لہ ابن عدی اربعۃ احادیث مناکیر۔ آپ نے اپنے استاد کو کیوں نہیں بتایا کہ ذہبی نے جن مناکیر کو ذکر کیا ہے ضروری نہیں ہے کہ وہ فی الواقع منکر ہوں نیز یہ کہ وہ تو بہ تبعیت ابن عدی ثقہ اور غیر ثقہ سب کی ان روایتوں کو ذکر کر جاتے ہیں جن کو منکر کہا گیا ہے۔

(۳۷) اس پر رحمانی صاحب نے آپے سے باہر ہو کر یہ لکھا ہے:۔

"یہ اصل بجائے خود بالکل صحیح اور مسلم ہے کہ اسناد کی صحت متن کی صحت کو مستلزم نہیں۔ لیکن اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ صحیح الاسناد حدیثوں سے جان چھڑانے کے لئے اس قاعدہ کو بہانہ بنا لیا جائے اور جب کوئی بوالہوس کسی حدیث کو اپنے مذہب اور آبائی معمول کے خلاف پائے تو یہ کہہ کر اس کو رد کر دے کہ اسناد کی صحت متن کی صحت کو مستلزم نہیں محدث مبارک پوری نے جہاں جہاں یہ اصل پیش کیا ہے مئوی صاحب کی طرح کہیں بھی صرف اتنا کہہ دینے پر اکتفا نہیں کیا ہے بلکہ ساتھ ہی ساتھ دوسرے وجوہ و دلائل سے اس کے متن کا معلول ہونا بھی ثابت کیا ہے" ص ۱۱۱

لیکن کیا واقعی رحمانی صاحب کا یہ بیان صحیح ہے اور درحقیقت مبارکپوری صاحب نے دوسرے وجوہ و دلائل سے متن کا معلول ہونا ثابت کیا ہے؟ تو اس کا جواب ذیل کی

Marfat.com

ثانیاً حافظ ذہبی کا اس کی اسناد کو وسط کہنا خود ان ہی کی ذکر کی ہوئی ان جرحوں کے پیش نظر جو انھوں نے عیسیٰ کے حق میں ائمہ فن سے نقل کی ہیں، حیرت انگیز اور بہت قابل غور ہے، اسی وجہ سے علامہ شوق نیموی نے اس کو ناصواب قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ وہ متروک

مثالوں میں آپ کو ملے گا۔

(۱) مبارک پوری صاحب ابکار المنن ص۲۰۰ میں ایک حدیث کی نسبت لکھتے ہیں فانہ لا یعلم انہا صحیحۃ او ضعیفۃ واما مجرد کون رجالہم ثقات فلا یستلزم الصحۃ۔ یہاں مبارک پوری صاحب حدیث کے متن کو معلول ثابت کرنے کے بجائے اس کی صحت اور ضعف سے اپنی لاعلمی کا اقرار کرتے ہوئے صرف یہ کہہ کر حدیث سے جان چھڑاتے ہیں کہ رجال سند کے ثقہ ہونے سے حدیث کی صحت لازم نہیں آتی۔

(۲) اور ابکار المنن ص۲۴۴ میں لکھتے ہیں ھذا الحدیث لا یعلم حالہ کیف ھو صحیح قابل للاستدلال ام لا واما قول الھیثمی رجالہ ثقات فلا یدل علی صحتہ لاحتمال ان یکون فیہم مدلس (الی قولہ) اویکون فیہ علۃ وشذوذ۔ دیکھئے یہاں کس صراحت کے ساتھ حدیث کے صحیح یا غیر صحیح ہونے سے اپنی بے خبری کا اعتراف کرتے ہوئے محض اس بے بنیاد احتمال کی بنا پر کہ شاید اس میں کوئی علت یا شذوذ ہو، یہ کہہ کر حدیث سے جان چھڑاتے ہیں کہ رجال کا معتبر ہونا حدیث کی صحت پر دلالت نہیں کرتا۔ کیا یہ بھی رحمانی صاحب اسکے نزدیک حدیث کو آبائی معمول کے خلاف پاکر بوالہوسی کا مظاہرہ ہے؟

اسی طرح ابکار المنن ص۹۴ وص۱۴۹ وص۲۵۱ میں بھی محدث مبارکپوری نے کسی ایک وجہ یا دلیل سے بھی متن حدیث کا معلول ہونا ثابت نہیں کیا ہے اور صرف اتنا کہہ

نہیں بلکہ اس سے بھی گھٹیا ہے (۳۸)

جان چھڑائی ہے کہ رجال سند کے ثقہ یا رجال صحیح ہونے سے حدیث کی صحت لازم نہیں آتی۔

(۳۸) الموی صاحب نے اسکو علامہ نیموی اور مولانا مئوی کی غفلت اور عصبیت قرار دیکر فرمایا ہے کہ ذہبی نے صرف ابن معین و نسائی کی جرحیں نقل کی ہیں اور یہ دونوں نامقبول ہیں اسکے بعد ابو زرعہ کا قول لاباس بہ نقل کیا ہے جو متوسط درجہ کی توثیق ہے لہذا ذہبی کا اسنادہ وسط کہنا عین صواب ہے" (ص۱۱۲ و ص۱۱۳) میں کہتا ہوں کہ جی ہاں ذہبی نے صرف ابن معین و نسائی کی جرحیں نقل کی ہیں اور یہ دونوں چونکہ متعنت ہیں اسی لئے اسنادہ وسط کہہ دیا، اگر ابوداؤد کی جرح منکر الحدیث بھی ان کے پیش نظر ہوتی تو اسنادہ وسط نہیں کہتے۔ دوسرے یہ ساری گفتگو علی سبیل ارخاء العنان اور اہل حدیث کی رعایت میں ہے، ورنہ درحقیقت عیسیٰ کی حدیث کے منکر اور اسکی اسناد کے وسط ہونے میں کوئی منافات ہی نہیں ہے، اس لئے کہ کسی راوی کا تفرد اسوقت منکر قرار نہیں دیا جاتا جب کہ وہ صحیح یا حسن کا راوی ہو جیسا کہ الموی صاحب نے ص۱۰۱ میں ابن حجر کے حوالہ سے لکھا ہے (زیادة راويهما اى الصحيح والحسن مقبولة الخ) اور حدیث عیسیٰ کی سند کو ذہبی نے نہ صحیح کہا ہے نہ حسن[۵۱] بلکہ ان دونوں سے ادون اور گھٹیا یعنی وسط کہا ہے لہذا اسنادہ وسط کہنے کے باوجود اس کی حدیث کو منکر شمار کرنے میں کوئی منافات نہیں ہے۔ ہماری اس گزارش کے بعد ناظرین خود فیصلہ کریں کہ محدثین کی تصریحات سے نابلد اور معاند الموی اور ان کے شیخ ہیں یا نیموی اور مئوی؟ باقی رہا الموی صاحب کا یہ فرمانا کہ نیموی جیسے اناڑی لوگوں کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ ذہبی جیسے باکمال پر تنقید کریں، تو ہم کہتے ہیں کہ جی ہاں یہ حق تو اناڑیوں کے اس سردار کو حاصل ہے جو مطلب کے وقت ذہبی کو اہل استقراء تام بتا کر دوسروں پر رعب جمائے اور جب ذہبی کی بات مطلب کے خلاف ہو تو کہیں ذہبی کے قول کو بلا دلیل کہہ کر ٹھکرا دے[۵۲] اور کہیں کہہ دے کہ ذہبی کی جرح کچھ مضر نہیں اس لئے کہ انھوں نے سبب نہیں بیان کیا۔[۵۳] بتائیے یہ ذہبی پر تنقید نہیں ہے تو کیا ہے؟

---

[۵۱] الموی صاحب یہاں پر یہ بھی یاد رکھیں کہ ابن حجر جو خود آپ کے اعتراف کے بموجب ذہبی کے حق میں یہ بات لکھتے ہیں جو سب سے زیادہ صحیح ہوتی ہے اور انھوں نے عیسیٰ کے حق میں کوئی ادنیٰ درجہ کا بھی کلمۂ توثیق نقل نہیں کیا ہے بلکہ جرح ہی کا کلمہ لکھا ہے لہذا ثابت ہوا کہ ان کے نزدیک عیسیٰ کے حق میں کوئی توثیق ثابت و صحیح نہیں ہے، پھر ایسا راوی صحیح یا حسن کا راوی کیسے ہو سکتا ہے، اور اگر الموی صاحب کو اصرار ہو کہ جس کو ابن حجر لین الحدیث لکھتے ہیں وہ صحیح یا حسن کا راوی ہوتا ہے تو صاف صاف لکھیں اسکے بعد اس کا جواب سنیں۔ [۵۲] ابکار ص۵، [۵۳] ابکار ص۲۔

اور مولانا عبدالرحمن مبارکپوری نے شوق نیموی کے اس کلام کا جو رد کیا ہے، وہ قطعاً ناقابل التفات اور محض مقلدانہ ہے[۳۹] جو ان کی شان کے بالکل خلاف ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ابن حجر نے ذہبی کی نسبت لکھا ہے کہ وہ رجال کے باب میں اہل استقرار تام سے ہیں، یعنی کوئی راوی ان کی نگاہ سے اوجھل نہیں ہے، سب کے حالات کا وہ جائزہ لے چکے ہیں الا ماشاء اللہ، لہٰذا انہوں نے جو عیسیٰ پر جرح و تعدیل کے اقوال نقل کرنے کے بعد اس اسناد کو وسط کہا ہے، وہی صواب ہے۔ مولانا ہوتے تو ہم ان سے گزارش کرتے کہ جب آپ نقد رجال میں ان کو اس باکمال تسلیم کرتے ہیں کہ وہ اس باب میں جو حکم فرمائیں، وہی صواب

---

۳۹ الوی صاحب اپنی کوتاہ فہمی کی وجہ سے پوچھتے ہیں کہ یہ جواب مقلدانہ کیسے ہے؟ میں کہتا ہوں مقلدانہ اس لئے ہے کہ ذہبی کے اسنادہ وسط کہنے کو محض اس اعتماد پر صواب مان لینا کہ وہ اہل استقرار تام سے ہیں بغیر اس بات کے جانے ہوئے کہ ذہبی نے کس وجہ سے اسنادہ وسط کہا ہے، تقلید ہے الوی صاحب کو یہ بھی خبر نہیں ہے کہ اتقفاء تقلید کے لئے بات کا بادلیل ہونا کافی نہیں ہے، دلیل کا علم شرط ہے جیسا کہ مولوی ثناء اللہ وغیرہ نے اپنے رسائل میں اس کی تصریح کی ہے، حیرت ہے کہ تقلید کی تردید کرتے ہوئے عمر گذر گئی مگر آج تک یہ بھی معلوم نہیں کہ تقلید کس چیز کو کہتے ہیں
۴۰ الوی صاحب نے بڑی برہمی سے لکھا ہے کہ تحفہ جلد ثانی جس میں تراویح کی بحث ہے ۱۳۴۹ھ میں اور ابکار المنن ۱۳۳۸ھ میں شائع ہو چکی ہے اور ان دونوں کے مولف کی وفات ۱۳۵۳ھ میں ہوئی تو کیا ابکار کے پندرھویں سال اور تحفہ کے چوتھے سال تک آپ کو اپنی حسرت پوری کرنے کا موقع نہیں ملا۔ اب مولف کی وفات کے چوبیس سال بعد جبکہ ان کے ابکار کی عمر انتالیس سال کی اور تحفہ کی عمر اٹھائیس سال کی ہو چکی ہے تو آپ ہمارے سامنے اپنے دل کی یہ حسرت ظاہر فرماتے ہیں کیا کہنا ہے

ہے۔[۱۴۵] تو پھر اس کی کیا وجہ ہے کہ جناب نے اس مقام پر جہاں ذہبی نے ایک حدیث کے باب میں فیصلہ کیا ہے، کہ اس میں جابر جعفی کی وجہ سے نکارت پیدا ہوئی ہے اور عبداللہ ابن نجی کو انھوں نے بری الذمہ قرار

اس حسرت کا ــــ ع ــ خود سوئے ما ندید و حیا را بہانہ ساخت (انوار ص۱۱۴)

مگر الوی صاحب کی یہ برہمی بے جا ہے صاحب رکعات نے مولانا مبارکپوری کی زندگی ہی میں ان کے تحفہ کی خبر لی تھی مگر مولانا مرحوم حیادار تھے انھوں نے عافیت اسی میں سمجھی کہ ان مواخذات کا چرچا نہ کیا جائے چنانچہ انھوں نے ایسی خاموشی اختیار کی کہ اتنے بڑے حادثہ کا ذکر آپ لوگوں تک سے نہیں کیا۔ پھر بھی آپ کی اس بیخبری اور بھولا پن پر حیرت ہے اس لئے کہ یہ ایسا عجب کی بے جب اخبار العدل کا غیر منقسم ہندوستان میں غلغلہ بلند تھا۔ اس وقت آپ کچھ بچے نہیں تھے کہ العدل کے زلزلہ انگن مضامین سے بے خبر ہوں۔ بہرحال العدل کے فائل نکلوا کر ذی الحجہ ۱۳۶۹ھ کا پرچہ ملاحظہ فرمایئے اس میں تحفہ پر دو سخت مواخذے مولانا مبارکپوری کا نام لے کر کئے گئے ہیں، اور مولانا ان مواخذات کی اشاعت کے بعد چار برس تک زندہ رہے مگر صدائے برنخاست مولانا کے اسی طرح لاجواب ہو جانے کے بعد کوئی کیا لکھتا اور اسی سے یہ بھی سمجھ لیجئے کہ مولانا کی اس واماندگی اور بے بسی کے بعد ان کے ادنیٰ ترین خدام بیچارے کس شمار میں ہیں۔

[۱۴۶] الوی صاحب فرماتے ہیں "دیکھئے بات بگاڑ کر نہ پیش کیجئے، حضرت مبارکپوری نے کوئی ضابطہ کلیہ نہیں بیان کیا ہے کہ نقد رجال کے باب میں ذہبی جو حکم فرمائیں وہی صواب ہے" ص۳۰

جی نہیں مبارکپوری صاحب ضابطہ کلیہ کیوں بیان کریں گے وہ تو صرف اپنے مطلب کے وقت ذہبی کو اہل استقراء تام کہکر بموافق مطلب حکم کو صواب قرار دیں گے لیکن الوی صاحب نے یہ نہیں سوچا کہ اگر یہ ضابطہ کلیہ نہو کہ ذہبی جو حکم راوی کی جرح وتعدیل دونوں

کے ذکر کرنے اور دونوں کے فرق مراتب کو سمجھنے کے بعد کریں وہ صواب ہے، کیونکہ ذہبی صاحب استقراء تام ہیں۔ تو اسناد زیر بحث پر ان کے حکم کا صواب ہونا کیونکر ثابت ہوگا۔ کیا الوی صاحب اتنا بھی نہیں جانتے کہ قیاس منطقی کی شکل اول کے منتج ہونے کے لئے اس کے کبریٰ کا کلیہ ہونا شرط ہے۔ لہذا مبارکپوری صاحب نے جو دلیل دی ہے اگر وہ ضابطہ کلیہ ہے تو صاحب رکعات کا اعتراض صحیح ہے اور اگر ضابطہ کلیہ نہیں ہے تو اسناد زیر بحث پر ذہبی کے حکم کا صواب ہونا ثابت نہیں ہو سکتا۔ اور جب مبارکپوری صاحب نے اثبات مدعا کے لئے ایسی دلیل پیش کی جو اثبات مدعا سے قاصر ہے تو بتائیے نیموی اناڑی ہوئے یا مبارکپوری،

یہ ہے اس دلیل کی حقیقت جس کو الوی صاحب نے اپنے استاد کی حمایت میں پیش کر کے یہ ثابت کرنا چاہا ہے کہ ان کا جواب مقلدانہ نہیں ہے۔ باقی رہی ابو زرعہ کی توثیق کی اہمیت ظاہر کرنے کے لئے ان کی تعریف و توصیف میں الوی صاحب کی سوما شوری تو الوی صاحب کو معلوم نہیں ورنہ ان کی یہ شوما شوری بے نمکی میں تبدیل ہو جاتی، سنئے الوی صاحب نے امام ابو زرعہ کا جو پایہ بتایا ہے درحقیقت ان کا وہی پایہ تھا وہ اتنے ہی محتاط تھے کہ انھوں نے امام بخاری سے روایت کرنا ترک کر کے ان کو متروک قرار دیدیا تھا۔ اس کے بعد الوی صاحب نے دو دلیلیں اور ذکر کی ہیں مگر ان کو دلیل کہنا خیانت ہے۔ اس لئے کہ خود مبارکپوری صاحب نے ذہبی کے حکم کو صواب قرار دینے کی دلیل ان کو نہیں کہا ہے بلکہ صرف ایک کو ذہبی کے حکم کا موید کہا ہے، چنانچہ الوی صاحب نے خود لکھا ہے کہ "اس سے بھی ذہبی کے فیصلہ کی تائید ہوتی ہے" (ص۱۱۷) اگر الوی صاحب کو ان دو باتوں میں فرق سمجھ میں نہیں آتا تو کسی حنفی کے آگے زانوئے تلمذ تہ کریں وہ ان دونوں باتوں کا فرق بھی سمجھا دے گا اور دلیل و موید میں بھی فرق بتادے گا، اور دوسرے کو ذہبی کے حکم کا موید بھی نہیں کہا ہے۔ بلکہ اسکو جابر کی حدیث کا موید کہا ہے۔ انھیں چالاکیوں کے پیش نظر الوی صاحب نے اپنے استاذ کی عبارت منقولہ ص۱۱۵ کا ترجمہ نہیں کیا ہے،

Marfat.com

[د]یا ہے، وہاں آپ نے یہ لکھ دیا کہ اس سے دل مطمئن نہیں ہے۔ اور یہ فرما[د]یا کہ جواب الذھبی محتاج الی الدلیل" یعنی ذہبی کا جواب دلیل کا محتاج ہے، دیکھو ابکار المنن (صفحہ ۵) ۲۴۲ اور جب ذہبی کو آپ رجال کے حالات سے ایسا باخبر مانتے ہیں تو محمد بن عبدالملک کے حق میں جو انھوں نے فیصلہ کیا کہ لیس بحجۃ یکتب حدیثہ اعتبارًا تو آپ نے اس کو یہ کہکر

الوی صاحب نے اپنے استاذ پر ایک افترا یہ بھی کیا کہ انھوں نے حدیث عائشہ کو حدیث جابر کا شاہد قرار دیا ہے۔ حالانکہ مولانا مبارکپوری نے اس کو شاہد اصطلاحی نہیں کہا ہے بلکہ لغوی معنی میں یشہد لحدیث جابر انھوں نے لکھا ہے۔ اگر اصطلاحی شاہد مراد ہوتا تو اس عنوان سے اس کا ذکر کرتے جن عنوان سے شاہد کا ذکر انھوں نے تحفہ کے دوسرے مقامات میں کیا ہے۔

اب رہا مولانا مبارکپوری صاحب کا یہ خیال کہ "ابن خزیمہ و ابن حبان کا عیسی بن جاریہ کی حدیث کو اپنی اپنی صحیح میں لانا ذہبی کے حکم کا موید ہے" تو اس خیال کی حقیقت مفصل طور پر کسی دوسرے موقع پر واضح کی جائے گی اس وقت تنہا یہی کافی ہے کہ جب ابوعوانہ کا اپنی صحیح مستخرج میں کسی حدیث کو لانا اس کی صحت، اور اس کے رجال کی عدالت و ثقاہت کی ضمانت نہیں تو ابن خزیمہ و ابن حبان کا بھی اپنی اپنی صحیح میں کسی حدیث کو لانا اس کی صحت و قوت کی قطعی ضمانت نہیں ہے۔ تحقیق الکلام یا ابکار المنن جس کو چاہئے اٹھا کر دیکھ لیجئے۔ مولانا نے ابو عوانہ کی حدیث اذا قرأ فانصتوا کی صحت تسلیم نہیں کی ہے نہ اس کے رجال کی عدالت و ثقاہت کا اعتبار کیا ہے،

۲۴۲ الوی صاحب لکھتے ہیں کہ یہ اعتراض اس مفروضہ کی بنا پر ہے کہ ذہبی کی بات بلا دلیل مان لو، حالانکہ مولانا مبارکپوری نے یہ ہرگز نہیں لکھا ہے، نہ ذہبی کے فیصلہ کو بے دلیل مانا ہے۔ ذہبی کے فضل و کمال کا اعتراف نیموی کے مقابلہ میں ہے، یہ منشا نہیں ہے کہ ہر مقام پر اور دنیا کے ہر محدث کے مقابلہ میں ذہبی ہی کا فیصلہ صواب ہوگا (صفحہ ۱۱۴) جناب اہل حدیث سے کسی جواب کی توقع ... تھی ذہبی ہوں یا کوئی

Marfat.com

کیوں رد کردیا کہ جرح من غیر بیان السبب فلا

دوسرے بزرگ نحوی وغیرہ کے مقابل میں ان کے فضل وکمال کا اعتراف ہے، مبارکپوری وغیرہ کے مقابل میں تھوڑا ہی اعتراف ہے اسی طرح صرف مطلب کے وقت ان کا فیصلہ ثواب ہوتا ہے ہر مقام پر کیوں ہوگا۔ مگر افسوس ہے کہ یہ کہنے کے بعد بھی الوی صاحب کی جان چھوٹ نہیں سکتی، انہوں نے تو اس مثال کو (جو اس مقام پر صاحب رکعات نے لکھی ہے) پردہ راز میں رکھکر صرف سخن سازی کرکے استاد کو بچانا چاہا ہے مگر ہم اس مثال کو سامنے رکھکر ثابت کریں گے کہ مبارکپوری صاحب نے محض ہوائے نفس کے ماتحت ایک جگہ ذہبی کے فیصلہ کو اچھالا ہے اور ایک جگہ ٹھکرایا ہے۔ بات تو ذرا لمبی ہے مگر تفصیل ہی سے کہنے کی ہے۔ اسی وقت مبارکپوری صاحب کے انصاف و دیانت کی حقیقت پورے طور پر اجاگر ہوگی۔ سنئے بات یہ ہے کہ عبداللہ بن نجی کی نسبت بخاری اور ابواحمد بن عدی نے فیہ نظر کہا ہے اس جواب ذہبی نے یہ دیا ہے کہ عبداللہ سے جابر جعفی روایت کرتا ہے اور نکارت جابر ہی کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے، عبداللہ سے حارث عکلی نے بھی روایت کی ہے اور نسائی نے عبداللہ کو ثقہ کہا ہے"۔ ذہبی کے اس جواب پر مبارکپوری صاحب نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اس سے دل مطمئن نہیں ہے۔ بخاری اور ابن عدی نے علی الاطلاق فیہ نظر کہا ہے پس عبداللہ ہر حال میں منظور فیہ ہوگا۔ ذہبی کا یہ جواب محتاج دلیل ہے (ابکار المنن ص)

صاحب رکعات کا یہ کہنا ہے کہ کیوں جناب! عیسیٰ بن جاریہ والی سند کے باب میں تو آپ نے ذہبی کے فیصلہ کو بے چون وچرا صواب کہدیا اور عبداللہ بن نجی کے باب میں ذہبی سے دلیل کا مطالبہ کرنے لگے؟ الوی صاحب اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ عیسیٰ کی سند کے باب میں مبارکپوری صاحب نے ذہبی کے فیصلہ کی تصویب اس دلیل سے کی ہے کہ ذہبی نے یہ فیصلہ عیسیٰ کے متعلق جرح وتعدیل دونوں کے ذکر کرنے اور دونوں کے فرق مراتب کو سمجھ

Marfat.com

یقدح (ابکار المنن ص۲۰۶) یعنی یہ ایک جرح ہے جس کی وجہ نہیں بتائی گئی اس لئے یہ کچھ مضر نہیں۔ کوئی انصاف سے بتائے کہ جب ذہبی

کے بعد کیا ہے" پس ہم کہتے ہیں کہ عبداللہ بن بجی کے باب میں بھی ذہبی نے بخاری اور ابن عدی کی جرح اور نسائی جیسے متعنت کی توثیق دونوں کو سامنے رکھتے ہوئے دونوں کے فرق مراتب کو سمجھنے اور عبداللہ کی روایات کا جائزہ لینے کے بعد کیا ہے۔

لہٰذا جس دلیل سے انھوں نے عیسیٰ کی سند کے باب میں ذہبی کے فیصلہ کو صحیح تسلیم کیا ہے وہ دلیل یہاں بھی موجود ہے تو اس کے ہوتے ہوئے پھر دلیل کا مطالبہ کرنا صریح بے انصافی ہے۔ مبارکپوری صاحب کا یہ طرز عمل پہلے طرز عمل کے بالکل مخالف ہے جس کی بنیاد سراسر اتباع ہوائے نفس پر ہے۔ بالخصوص جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ حافظ ابن حجر کے قول سے بھی ذہبی کے جواب کی تائید ہوتی ہے اس لئے کہ انھوں نے عبداللہ بن بجی کو تقریب میں صدوق لکھا ہے، اور مبارکپوری صاحب کو اعتراف ہے کہ ابن حجر راوی کے حق میں جو سب سے صحیح بات منقول ہوتی ہے وہی لکھتے ہیں۔ کیا اس کے بعد بھی اس میں کوئی شک باقی رہ جاتا ہے کہ مبارکپوری صاحب کے نزدیک صرف اپنے مطلب کے وقت ذہبی صاحب استقرار تام ہیں۔

۳۳۵ العلوی صاحب لکھتے ہیں کہ اس لئے رد کر دیا کہ محمد بن عبدالملک کی اس حدیث پر ابوداؤد و منذری نے سکوت کیا ہے جو نیوی کے نزدیک حجت ہے۔ نیز اس کی نووی نے تحسین و ابن الھمام نے تصحیح کی ہے اور ابن خزیمہ اس کو اپنی صحیح میں لائے ہیں، ان باتوں سے محمد مذکور کی تعدیل ثابت ہوتی ہے اس کے علاوہ ابن حبان نے اس کی توثیق کی ہے، اور ابن حجر نے مقبول کہا ہے، اور پہلے بتایا جا چکا ہے کہ جس راوی کی توثیق کسی ماہر نے کی ہو اس کے حق میں جرح غیر مفسر معتبر نہیں ہے تو کیا ذہبی کے فیصلہ کے مقابلہ میں اصول و قواعد محدثین کی پابندی چھوڑ دی جائے گی" (ص۱۱۸)

رجال کے حالات کا پورا پورا استقرا رکھتے ہیں تو محمد بن عبد الملک پر
ان کی جرح بے سبب نہیں ہو سکتی، ضرور ان کے علم میں اس جرح کے

میں کہتا ہوں کہ (۱) ابو داؤد ومنذری کا سکوت ان کے نزدیک قابل احتجاج ہونے کی دلیل نیموی کے خیال میں ہو تو ہو مگر اہلحدیث کو اس میں بہت کلام ہے (دیکھو التحفۃ المرضیہ وغیرہ) (۲) اگر نووی کی تحسین سے بھی راوی کی تعدیل ثابت ہوتی ہے تو آپ کے استاد نے ابن فنجویہ کی تعدیل سے کیوں انکار کیا۔ ان کی روایت کی تو نووی کے ساتھ عراقی نے بھی صرف تحسین ہی نہیں بلکہ تصحیح کی ہے (۳) ابن خزیمہ کی صحیح میں کسی حدیث کے ہونے سے اس کے رجال کی تعدیل ہرگز ثابت نہیں ہوتی، چنانچہ آپ کے استاد نے انکار المنن ص۲۲۴ میں صحیح ابن خزیمہ کی ایک حدیث کے ایک راوی کو متہم اور ایک کو متروک ثابت کیا ہے، (۴) اگر ابن حبان کی توثیق اور ابن حجر کے مقبول کہنے سے ذہبی کی جرح واجب الرد ہو جاتی ہے اور راوی حسن الحدیث ہو جاتا ہے جیسا کہ آپ کے استاد نے محمد بن عبد الملک کی حدیث کو حسن مان لیا ہے تو نجی حضرمی کی حدیث کو انھوں نے انکار ص۸۵ میں کیوں ضعیف کہا اور اس کے باب میں ذہبی کی جرح لا یدری من هو کو کیوں رد نہیں کیا۔ باوجودیکہ نجی حضرمی کو بھی ابن حبان نے ثقات میں ذکر کیا ہے اور ابن حجر نے مقبول کہا ہے اگر کہئے کہ ابن حبان نے نجی حضرمی کو ثقات میں ذکر کرنے کے ساتھ لا یعجبنی الاحتجاج بخبرہ اذا انفرد بھی کہا ہے تو یاد کیجئے کہ ابن حبان کو آپ متعنت لکھ چکے ہیں لہذا ان کی یہ جرح تو مردود ہو گی مگر توثیق دانتوں سے مضبوط تھامی جائے گی (دیکھو انوار ص۱۰۰) بالخصوص جبکہ عجلی نے بھی نجی کو تابعی ثقہ کہا ہے، اور ابو داؤد نے اس کی حدیث پر سکوت کیا ہے تب تو ذہبی کی جرح کو رد کرنا اور ضروری ہو جاتا ہے مگر آپ کے استاذ نے رد کرنے کے بجائے حضرمی کی حدیث کو صرف ہوائے نفس اور نیموی کی دشمنی میں ضعیف لکھ دیا حالانکہ خود ان کے اعتراف کے بموجب اس کی حدیث کو حسن سے کم نہ ہونا چاہیئے۔ اس لئے کہ جس طرح

اسباب ہیں، لیکن جب تک وہ اس اسباب کو ظاہر نہ کریں مولانا عبدالرحمن
ان کی جرح کو ماننے اور قبول کرنے کے لئے تیار نہیں ہیں تو وہ ہم سے

محمد بن عبدالملک کو ابن حجر نے مقبول کہا ہے (دیکھو ابکار صفحہ) اسی طرح نجی حضرمی
کو بھی مقبول کہا ہے (۵۱) یہاں پہونچ کر ابن حبان کی توثیق اور ان کی کتاب ثقات
کی حقیقت بھی واضح کردینی ضروری ہے، اس لئے کہ ہمارے مخاطبین جب کبھی ڈوبنے
لگتے ہیں تو اسی تنکے کا سہارا لیتے ہیں۔ الموی صاحب ذرا آنکھیں کھول کر دیکھیں کہ
نجی کو ابن حبان نے ثقات میں ذکر کرکے اس کی توثیق بھی کی ہے اور ساتھ ہی تفرد
کے وقت اس کی حدیث سے احتجاج کو ناپسند بھی ظاہر کیا ہے، اس سے ثابت ہوا
کہ انھوں نے ایسے راویوں کو بھی ثقہ لکھ دیا ہے جس کا تفرد مقبول نہیں ہے۔

آگے سنئے کہ انھوں نے ایوب نامی ایک راوی کو ثقات میں ذکر کرنے کے بعد
لکھا ہے کہ میں نہیں جانتا کہ یہ کون ہے اور کس کا بیٹا ہے۔ اس سے صاف ظاہر ہے
کہ وہ بالکل مجہول راویوں کو بھی ثقات میں ذکر کردیتے ہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے
اور ان کے استاد ابن خزیمہ کے نزدیک کسی راوی کی عدالت اور ثقاہت کا معیار
بس اتنا ہے کہ اس سے کسی ثقہ نے روایت کی ہو اس کے بعد اس کی قطعاً ضرورت
نہیں ہے کہ اس کو کسی ماہر و واقف نے صراحۃً ثقہ بھی کہا ہو، چنانچہ حافظ ابن حجر
لسان المیزان میں لکھتے ہیں۔

وهذا هو مسلك ابن حبان فى كتاب
الثقات الذى الفه فانه يذكر
خلقا ممن نص عليهم ابو حاتم
وغيره على انهم مجهولون وكان عند
ابن حبان ان جهالة العين ترتفع
برواية واحد مشهور وهو مذهب

یعنی ابن حبان کی کتاب الثقات میں ابن حبان
کی یہی دستور ہے اس لئے کہ وہ بہت سی ایک
مخلوق کو جسے ابو حاتم وغیرہ نے مجہول کہا ہے
ثقات میں ذکر کردیتے ہیں ابن حبان کی تحقیق
یہی تھی کہ ایک مشہور شخص کی روایت سے بھی
جہالت عین دور ہو جاتی ہے یہی مذہب

Marfat.com

کیوں مطالبہ کرتے ہیں، کہ ذہبی نے جو اس اسناد کو وسط

شیخہ ابن خزیمۃ ولکن جہالتہ حالۃ باقیۃ عند غیرہ وقد افصح ابن حبان بقاعدتہ فقال العدل من لم یعرف فیہ الجرح الخ

ان کے شیخ ابن خزیمہ کا بھی ہے لیکن دوسرے محدثین کے نزدیک ایسے راوی کی جہالت حال باقی رہ جاتی ہے۔ ابن حبان نے اپنا قاعدہ خود کھل کر بیان کیا ہے اور کہا ہے عادل وہ راوی ہے جس کے مجروح ہونے کا علم نہو۔

ابن حبان اور ابن خزیمہ کے اس مسلک کو ابن حجر نے عجیب مسلک قرار دیا ہے اور اس کو جمہور محدثین کے مسلک کے خلاف بتایا ہے اور واقعہ بھی یہی ہے جیسا کہ تمام کتب اصول حدیث شاہد ہیں۔

لہذا جب ابن حبان کے نزدیک معیار عدالت یہ ہے اور توثیق کے باب میں ان کا یہ مسلک ہے تو تنہا ان کی یا ان کے استاذ ابن خزیمہ کی توثیق پر اعتماد کر کے کسی راوی کو ثقہ قرار دینا جمہور کے مسلک کے خلاف اور اس کی رو سے بالکل غلط ہے۔ اگر ان کی توثیق سے کام لینا ہے تو کسی دوسرے محدث کی توثیق بھی اس کی تائید میں پیش کرنی چاہیئے جو جمہور کے مسلک پر ہو۔ یا اعلان کرنا چاہیئے کہ جمہور کا مسلک غلط ہے، ابن حبان کا ہی مسلک صحیح ہے۔

اسی بیان سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ صحیح ابن حبان یا صحیح ابن خزیمہ میں کسی حدیث کے ہونے سے یہ تو ضرور ثابت ہوتا ہے کہ وہ ان دونوں کے مسلک پر صحیح ہیں اور ان کے راوی ان کے نقطہ نظر سے مقبول ہیں لیکن جمہور کے مسلک پر ان حدیثوں کا صحیح ہونا اور ان کے راویوں کا مقبول ہونا ہرگز ضروری نہیں، چنانچہ ابن حجر نے اس کو بھی صراحۃً ظاہر کر دیا ہے کہ ابن حبان کے نزدیک قابل احتجاج حدیث کا ضابطہ یہ ہے کہ اس کے کسی راوی پر بس جرح نہ کی گئی اور سند مرسل یا منقطع اور متن منکر نہ ہو تو وہ قابل احتجاج ہے یعنی یہ کہ ابن حبان کے نزدیک صحت حدیث کے لئے یہ قطعی

کہدیا ہے بے سبب بیان کئے ہوئے اس کو تسلیم کر لو، اس لئے

ضروری نہیں ہے کہ اس کے راویوں کو کسی امام فن نے ثقہ کہا ہو اور ان کی تعدیل کی ہو
اس تحقیق سے واضح ہوگیا کہ حدیث عیسیٰ بن جاریہ کے صحیح ابن خزیمہ و صحیح ابن حبان
میں مذکور ہونے سے جمہور کے اصول پر نہ اس کی صحت ثابت ہوتی نہ عیسیٰ کا ثقہ ہونا
ثابت ہوتا۔

اب رہا ذہبی کے فیصلہ کے مقابلہ میں قواعد محدثین کی پابندی کا حیلہ تو یہ حیلہ بھی نہایت سست ہے اس لئے کہ جب ابن حبان کی توثیق پر اعتماد کرکے آپ جمہور محدثین کے مسلک اور اصول کو بار بار ٹھکرا سکتے ہیں تو یہاں کون سا مانع ہے دوسرے اگر محمد بن عبدالملک کے باب میں یہ حیلہ کچھ چل بھی جائے تو عبداللہ بن بجی اور بجی کے باب میں کیوں کر چلے گا، ابھی بتایا گیا ہے کہ بجی کو ذہبی نے لا یدری من ھو اور ابن حبان نے لا یعجبنی کہا تو آپ نے مان لیا حالانکہ عجلی کی توثیق سے بقاعدہ محدثین ذہبی کا لا یدری من ھو کہنا باطل ہو چکا، اور ابن حبان کا لا یعجبنی کہنا منکر الحدیث کہنے سے بھی کمتر ہے اور منکر الحدیث آپ کے نزدیک جرح مبہم ہے لہذا اس جرح کے مقابل میں عجلی کی توثیق بقاعدہ محدثین معتبر ہونی چاہیئے مگر آپ کے استاد نے محدثین کے قاعدہ کو ٹھکرا کر بجی کو ضعیف قرار دیدیا۔ اسی طرح عبداللہ بن بجی کے حق میں بخاری و ابن عدی کی جرح فیہ نظر مبہم و غیر مفسر ہے اور ذہبی نے اس کو رد بھی کر دیا ہے نیز نسائی نے اس کی توثیق کی ہے لہذا اس توثیق کے مقابل میں محدثین کے قاعدہ سے جرح مبہم مردود ہونی چاہیئے مگر آپ کے استاد نے اسی جرح کے مقابل میں امام نسائی کی توثیق کو مردود قرار دے کر محدثین کے قاعدہ اور ذہبی کے فیصلہ دونوں کو ٹھکرا دیا۔

(فائدہ) امام بخاری کی جرح فیہ نظر کا مبہم ہونا بالکل بدیہی ہے اس لئے کہ سبب نظر مذکور نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ سیکڑوں راویوں کے حق میں بخاری کی اس جرح کو قدمائے محدثین نے رد کرکے ان کے راویوں کی توثیق یا ان کی حدیثوں کی تصحیح کردی ہے۔ جس کی

Marfat.com

کہ ذہبی اہل استقراء تام سے ہیں، کیا ابن حجر کا حوالہ صرف ہم پر

چند مثالیں رکعات تراویح میں بیان کر دی گئی ہیں۔ اور مثال زیر بحث میں خود ذہبی نے بخاری کی اس جرح کو رد کر دیا ہے۔ حالانکہ اس بات کو ذکر کرنے والوں میں ذہبی بھی ہیں کہ بخاری یہ لفظ اکثر ایسے راویوں کے حق میں بولتے ہیں جو متہم ہوتے ہیں۔ اس سے بھی صاف ظاہر ہے کہ ذہبی کے نزدیک عبداللہ بن نجی ان اکثر راویوں میں نہیں ہیں۔ اور واقعہ بھی یہی ہے اس لئے کہ کوئی اہلحدیث عالم قیامت تک ثابت نہیں کر سکتا کہ عبداللہ مذکور متہم تھے۔ بلکہ حق تو یہ ہے کہ بخاری کے اس لفظ کا سرے سے جرح ہونا ہی مشکوک ہے اس لئے کہ ابن عدی نے اوس بن عبداللہ کے بارے میں بخاری کا قول فی اسنادہ نظر نقل کر کے لکھا ہے۔ یرید انہ لم یسمع من مثل ابن مسعود وعائشۃ وغیرھما لا انہ ضعیف یعنی بخاری کا مطلب یہ ہے کہ اوس کو ابن مسعود و عائشہ وغیرہما سے سماع حاصل نہیں یہ مطلب نہیں ہے کہ اوس ضعیف ہے۔

اسی طرح اس لفظ کی دوسری ایک توجیہ بھی بعض محدثین نے ذکر کی ہے لہذا ان احتمالات کی موجودگی میں اولاً تو یہ لفظ جرح نہیں ہے اور اگر ہو تو مبہم ہے۔ ممکن ہے مولوی صاحب کی طرح کا کوئی آدمی کج بحثی پر اتر آئے اور یہ کہے کہ ابن عدی نے فی اسنادہ نظر کی بابت یہ لکھا ہے فیہ نظر کی نسبت نہیں لکھا ہے تو گزارش ہے کہ امام بخاری کی تاریخ اب طبع ہو گئی ہے منصفانہ نظر سے اس کا مطالعہ کرو تو معلوم ہو گا کہ فیہ نظر کی ضمیر کا مرجع بھی بسا اوقات راوی کے بجائے اس کی حدیث یا حدیث کی اسناد ہی ہوتی ہے۔ مثلاً بکر بن قرواش کے ترجمہ میں بخاری نے لکھا ہے سمع منہ ابو الفضل قال لی علی لم یسمع بذکرہ الا فی ھذا وحدیث قتادۃ قال علی ما تقول فیھا یا بکر بن قرواش؟ قال ابو عبداللہ وفیہ نظر میرے نزدیک یہاں فیہ نظر کی ضمیر حدیث قتادہ کی طرف راجع ہے اگرچہ حافظ نے بظاہر بکر بن قرواش کو اس کا مرجع سمجھا ہے لیکن میرے نزدیک یہ صحیح نہیں ہے اور اسی لئے بکر کو ابن

Marfat.com

حبان نے ثقات میں ذکر کیا ہے، اور عجلی نے کہا ہے ثقۃ تابعی من کبار التابعین من اصحاب علی کان لہ فقہ۔

بکر کو مرجح قرار دینا اس لئے بھی صحیح نہیں معلوم ہوتا کہ بکر کو بعض مصنفین نے صحابہ میں ذکر کیا ہے جیسا کہ ابن حجر نے لسان میں لکھا ہے۔

اور مثلاً ثعلبہ بن یزید حمانی کی نسبت بھی امام بخاری نے فیہ نظر کہا ہے اور بخاری کے قول کا مطلب ابن حجر نے یہی سمجھا ہے کہ اس کی حدیث میں نظر ہے چنانچہ تہذیب میں لکھتے ہیں قال البخاری فی حدیثہ نظر، لا یتابع فی حدیثہ اس مثال سے صاف طور پر واضح ہوگیا کہ بخاری کی مراد اس لفظ سے یہ ہوتی ہے کہ اس راوی کی حدیث غور و فکر کی محتاج ہے کیونکہ اس کا کوئی متابع معلوم نہیں ہوتا۔ اور بخاری کا یہ کہنا بھی اپنے علم کے لحاظ سے ہے چنانچہ انھوں نے ثعلبہ کی نسبت یہ بات کہی ہے مگر ابن عدی نے ثعلبہ کی حدیثوں کا جائزہ لیکر یہ کہا ہے کہ لم ار لہ حدیثا منکرا فی مقدار ما یرویہ (میں نے اس کی مرویات کی مقدار میں کوئی منکر حدیث نہیں دیکھی) اور مثلاً بخاری نے عبد الملک بن عبد الملک کی نسبت بھی فیہ نظر لکھا ہے مگر ذہبی نے اس کو "فی حدیثہ نظر" کے عنوان سے نقل کر کے لکھا ہے یرید حدیث عمرو بن الحارث عن عبد الملک الخ نیز عقیلی نے بخاری کے لفظ فیہ نظر کو نقل کر کے لکھا ہے انہ اراد حدیثہ المذکور (دیکھو لسان ج۴) اس مثال سے واضح ہوتا ہے کہ کبھی کبھی امام بخاری کسی راوی کی کسی خاص حدیث میں نکارت محسوس کر کے صرف اسی حدیث کی بنا پر فیہ نظر کہدیتے ہیں اور ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ اس کی اسی خاص حدیث میں نظر ہے۔

اب اہل علم ان مثالوں کو ایک بار پھر بغور پڑھیں اور دیکھیں کہ قدمائے محدثین بالخصوص جنھوں نے رجال میں کتابیں لکھی ہیں وہ بخاری کی جرح فیہ نظر کو اتنی خطرناک نہیں سمجھتے تھے جتنی کہ عراقی وغیرہ متاخرین نے اس کو خطرناک ظاہر کیا ہے، حتی کہ خود ذہبی بھی اس کو چنداں خطرناک نہیں سمجھتے تھے جیسا کہ آخری مثال سے ظاہر ہوتا ہے،

Marfat.com

رعب جمانے کے لئے ہے اپنے عمل کرنے کے لئے نہیں ہے[۴۴]۔ اس سے بڑھکر تعجب کی بات جو مولانا کی شان تقدس اور عالمانہ احتیاط کے بالکل منافی ہے، یہ ہے کہ انھوں نے ابن حجر کا کلام بالکل ادھورا نقل کیا ہے، اور ابن حجر نے ان کو اہل استقرا تام قرار دے کر ان کے جس فیصلہ کی اہمیت و قوت ظاہر کی ہے اس کو بالکل چھوڑ گئے اور اس کی جگہ اپنی طرف سے ذہبی کے ایک دوسرے فیصلہ کی قوت ثابت کرنے لگے[۴۵]۔

اور یہی وجہ ہے کہ قدماء میں خود امام بخاری کے شاگرد رشید امام ترمذی بھی اپنے استاذ کی اس جرح کو وہ اہمیت نہیں دیتے جو بعد میں دی گئی ہے اس لئے کہ وہ ایسے راویوں کی حدیث کو حسن قرار دینے میں تامل نہیں کرتے مثال کے لئے رکعات ص۵ دیکھئے۔

۴۴ اس کا جواب الموی صاحب نے یہ دیا ہے کہ محمد بن عبدالملک کے حق میں ذہبی کا قول لیس بحجۃ جرح ہے۔

جو بیان سبب معتبر نہیں ہے اور اسنادہ وسط کہنا تعدیل ہے جو بلا بیان سبب بھی معتبر ہے۔ ہماری گزارش یہ ہے کہ پہلے تو الموی صاحب کسی معتمد حوالے سے یہ ثابت کریں کہ جرح و تعدیل رواۃ کا جو حکم ہے وہی حکم سندوں کی تصحیح و تضعیف پر بھی لاگو ہوتا ہے اس کے بعد اس بات کا جواب دیں کہ عبداللہ بن بجلی کے باب میں بھی ذہبی نے بخاری کا جو جواب دیا تھا وہ عبداللہ کی تعدیل تھی پھر اس کو آپ کے استاذ نے بلا بیان سبب کیوں قبول نہیں کیا اور کیوں سبب و دلیل کا مطالبہ کیا؟ کہئے اب تو مانئے گا کہ آپ کے استاد نے ضرور بے انصافی کی؟ اور انھوں نے ابن حجر کا حوالہ دوسروں پر رعب ہی جمانے کے لئے دیا تھا۔

۴۵ رحمانی صاحب فرماتے ہیں کہ علامہ مئوی اپنی خوش فہمی کی وجہ سے اس پوری عبارت کو حافظ ابن حجر ہی کا کلام سمجھ رہے ہیں .... حالانکہ اس عبارت میں " لم یجتمع سے لیکر آخر تک یہ ذہبی کا مقولہ ہے۔

Marfat.com

سنئے اصل قصہ یہ ہے کہ .... حافظ ابن حجر نے نخبہ میں ذہبی کا یہ فیصلہ نقل کیا ہے کہ کسی ثقہ راوی کو ضعیف قرار دینے پر دو ماہرین فن کا اتفاق نہیں ہوا ہے، اسی طرح کسی ضعیف راوی کو ثقہ قرار دینے پر بھی دو ماہرین فن متفق نہیں ہوئے ہیں۔ حافظ ابن حجر اسی فیصلہ کی نسبت کہنا چاہتے ہیں کہ یہ ایسے شخص کا فیصلہ ہے کہ کم ہی ایسے راوی ہوں گے جو اس کی

ہم کو حیرت ہے کہ رحمانی صاحب کو علامہ مئوی پر اس خوش فہمی کا الزام لگانے کی جرأت کس طرح ہوئی جبکہ وہ ہیں "علامہ" نے تصریح کر دی ہے کہ حافظ ابن حجر نے شرح نخبہ میں ذہبی کا یہ فیصلہ نقل کیا ہے کہ کسی ثقہ راوی کو ضعیف قرار دینے پر دو ماہرین فن متفق نہیں ہوئے ہیں (ص۳۲) دیکھئے جس حصّہ کو آپ ذہبی کا مقولہ کہہ رہے ہیں اسی کو "علامہ مئوی" بھی ذہبی کا فیصلہ کہہ رہے ہیں اور ابن حجر کو اس کا ناقل بتا رہے ہیں، لہذا خوش فہمی کا طنز کیونکر صحیح ہو سکتا ہے ہاں یہ صحیح ہے کہ "علامہ مئوی" نے اس فقرہ کو ذہبی کا مقولہ مانتے ہوئے بھی۔ محدث مبارکپوری" پر یہ اعتراض کیا ہے کہ انھوں نے ابن حجر کا پورا کلام نقل نہیں کیا۔ اس لئے کہ ابن حجر اس مقام پر جو بولے ہیں (یا جو بات انھوں نے لکھی ہے) وہ پوری بات یہ ہے کہ "کما ذہبی نے ودآنحالیکہ وہ نقد رجال میں اہل استقراء تام سے تھے کہ کبھی اس فن کے دو عالم کسی ثقہ کی تضعیف یا کسی ضعیف کی توثیق پر متفق نہیں ہوسکے" یعنی ابن حجر جو بات کہہ رہے ہیں یا جو جملہ انھوں نے استعمال کیا ہے وہ قال الذہبی (فعل فاعل) اور وھو الخ (حال) اور لم یجتمع الخ (مقول یا مفعول) سے مرکب ہے محدث مبارکپوری نے اس پورے جملہ کا صرف حال نقل کر کے اپنی طرف سے اس پر ایک بات متفرع کر دی۔ اب ہم ابن حجر اور محدث مبارکپوری دونوں کی عبارتیں نقل کر دیتے ہیں اس کے بعد آپ خود فیصلہ کیجئے کہ "علامہ مئوی" نے جو اعتراض اٹھایا ہے وہ صحیح ہے یا نہیں؟

عبارت ابن حجر:- قال الذہبی وھو من اہل الاستقراء التام

Marfat.com

نگاہ سے اوجھل ہوں اور ان کی جرح و تعدیل سے وہ واقف نہ ہو تو اس نے سب راویوں کا جائزہ لیکر اور ان کی چھان بین کر کے یہ فیصلہ کیا ہوگا لہذا یہ فیصلہ ایک بڑے واقف کار اور نہایت وسیع النظر محقق کا فیصلہ ہے۔ حافظ ابن حجر نے یہ نہیں کہا ہے کہ ذہبی اہل استقراء تام سے ہیں تو احادیث کی اسنادوں پر ان کا حکم صواب ہے یہ تو مولانا مبارکپوری نے اپنی طرف سے لکھا ہے اور ذہبی کے صاحب استقراء تام ہونے پر اس بات کو زبردستی

فی نقد الرجال لم یجتمع اثنان من علماء هذا الشان قط علی توثیق ضعیف ولا علی تضعیف ثقة۔

عبارت مبارکپوری:۔ قال الحافظ ابن حجر فی شرح النخبة الذهبی من اهل الاستقراء التام انتهی فلما حکم الذهبی بان اسناده وسط الخ۔

اس سیدھی سی بات کو توڑ مروڑ کر یہ سمجھا نا کہ حافظ ابن حجر کی عبارت میں بس یہی ٹکڑا (وهو من اهل الاستقراء التام فی نقد الرجال) حافظ ابن حجر کا کلام ہے اور اس کو مبارکپوری نے پورا کا پورا نقل کیا ہے کج بحثی نہیں تو اور کیا ہے؟ ہم ابن حجر کے کلام کا تجزیہ کر کے ثابت کر چکے ہیں کہ مذکورہ بالا پوری عبارت حافظ ابن حجر کا کلام ہے اور ان کا جملہ تامہ ہے حتی کہ ذہبی کا مقولہ بھی اگرچہ محکی کے درجہ میں ذہبی کا مقولہ ہے مگر حکایت کے درجہ میں ابن حجر کے کلام اور ان کے جملہ تامہ کا جزو ہے۔

رحمانی صاحب سے ایک سوال:۔ قرآن پاک میں ایک آیت ہے۔ اذ قال لقمان لابنه وهو یعظه یا بنیّ لا تشرك بالله ان الشرك لظلم عظیم۔

رحمانی صاحب بتائیں کیا اس آیت میں صرف وهو یعظه اللہ تعالی کا کلام ہے اور آگے کا حصہ یا بنیّ الخ اللہ کا کلام نہیں ہے؟ انجام سوچ کر جواب دیجئے گا۔

رحمانی صاحب کی ژولیدہ بیانی اور اپنے ہی قلم سے اپنی تردید:۔ اوپر والی بحث میں رحمانی صاحب نے پہلے تو صفحہ ۱۲۰ میں لکھا کہ "انھوں نے (محدث مبارکپوری نے) کلام کے

تفریع کرلیا ہے، ورنہ جو لوگ استقراء کے معنی جانتے ہیں وہ سمجھ سکتے ہیں کہ اس پر پہلی ہی بات کی تفریع صحیح ہے، حافظ ابن حجر کی پوری عبارت یہ ہے:-

"قال الذهبی وهو من اهل الاستقراء التام فی نقد الرجال لم یجتمع اثنان من علماء هذا الشان قط علی توثیق ضعیف ولا علی تضعیف ثقة" (شرح نخبہ ص۱۱۱)

جس حصہ کو چھوڑ دیا ہے۔ وہ نہ اہلحدیث کے مذہب کے خلاف ہے نہ اس کے چھوڑ دینے سے حافظ کے کلام کا منشا ء رد و بدل ہوتا ہے؟ اس کو بغور پڑھئے، رحمانی صاحب کلام کے حصہ کا ذکر کر رہے ہیں اب ان سے پوچھئے کہ کلام سے کس کا کلام مراد ہے؟ اگر ابن حجر کا تو آپ نے تسلیم کرلیا کہ مبارکپوری صاحب نے ابن حجر کے کلام کا ایک حصہ چھوڑ دیا، اور اگر کلام سے ذہبی کا کلام مراد ہے تو ذہبی کے کلام کا حصہ نہیں بلکہ پورا کلام مبارکپوری صاحب نے چھوڑ دیا ہے جیسا کہ ص۱۲۱ میں آپ نے خود اعتراف کیا ہے۔

حاصل یہ کہ یہاں رحمانی صاحب نے کلام کے ایک حصہ کا چھوڑ دینا تسلیم کیا۔۔۔۔۔ لیکن فوراً ہی پھر پلٹا کھا کر کہنے لگے کہ "سرے سے یہ الزام ہی غلط ہے کہ مولانا مبارکپوری نے ابن حجر کا کلام بالکل ادھورا نقل کیا" ص۱۲۱

اسی طرح ص۱۲۲ میں پہلے تو انھوں نے تسلیم کیا کہ "نقد رجال" کے باب میں ذہبی کو اہل استقراء تام" قرار دے کر حافظ ابن حجر نے ان کے جس فیصلہ کی اہمیت ثابت کی ہے۔ مولانا مبارکپوری نے اس کو چھوڑ دیا اور اس کے بجائے اپنی طرف سے ایک دوسرے فیصلہ کو قوت پہونچائی"۔۔۔۔۔۔ پھر لکھتے ہیں کہ "ایک ہی بات کو دو عالموں نے دو الگ الگ موقعوں پر پیش کیا ہے یا دو الگ الگ نتیجے نکالے ہیں لیکن کسی صاحب ذوق سے پوچھو کہ اگر کلام اس کی صلاحیت رکھتا ہے کہ اس سے مختلف تفریعات پیدا کی جاسکیں تو۔۔۔۔۔۔ یہ عیب کی بات ہے یا ہنر ص۱۲۲

Marfat.com

اب آیئے ذہبی کے اس فیصلہ کی روشنی میں بھی حدیث زیر بحث کی اسناد پر نظر ڈالی جائے تو یہ معلوم ہی ہے کہ اس حدیث کا بنیادی راوی عیسیٰ بن جاریہ ہے اور یہ بھی معلوم ہے کہ چھ چھ ماہروں نے اس کی تضعیف کی ہے لہذا ذہبی کے قاعدہ سے وہ ضعیف نہیں ہو سکتا، لیکن مشکل یہ ہے کہ دو ماہروں نے اس کی توثیق بھی کی ہے، لہذا اس قاعدہ سے وہ ضعیف بھی نہیں، اور جب وہ ثقہ بھی نہیں اور ضعیف بھی نہیں تو ظاہر ہے کہ اس کا حکم مجہول الحال کا حکم ہوگا اور اس حدیث کا رد و قبول اس کا قرار واقعی حال معلوم ہونے پر موقوف ہوگا۔ حاصل یہ ہے کہ اس صورت میں بھی اس کی حدیث کارآمد نہیں ہو سکتی [۴۶]

یعنی مولانا رحمانی نے یہاں تسلیم کر لیا کہ مولانا مبارکپوری نے ذہبی کے اہل استقراء نہ ہونے سے دوسرا نتیجہ نکالا ہے اور ابن حجر کی تفریع سے الگ ایک بات اس پر متفرع کی ہے اور یہ ان کا ہنر ہے مگر چند ہی سطروں کے بعد فرمانے لگے کہ یہ ضابطہ کلیہ (کہ ذہبی اہل استقراء تام سے ہیں تو احادیث کی اسنادوں پر ان کا حکم صواب ہے) تو مولانا مبارکپوری نے نہیں لکھا ہے۔ اور نہ ذہبی کے صاحب استقراء تام ہونے پر اس کو متفرع کیا ہے ص ۱۲۳

اس ارشاد سے رحمانی صاحب کا اگر یہ مطلب ہو کہ مولانا مبارکپوری صاحب نے ضابطہ کلیہ نہیں بلکہ ایک حکم جزئی کو متفرع کیا ہے تو سوال یہ ہے کہ اس صورت میں قیاس کی منتج شکل کیونکر بنے گی اس کے لئے تو کبریٰ کی کلیت شرط ہے، اور اگر یہ مطلب ہے کہ نہ کلیہ نہ جزئیہ کسی چیز کو متفرع نہیں کیا ہے تو اس بات سے قطع نظر کہ یہ خود آپ کے سابق ارشاد کے خلاف ہے سوال ہوتا ہے کہ پھر انھوں نے ابن حجر کے حوالہ سے ذہبی کا اہل استقراء تام ہونا کس مقصد کے لئے ثابت کیا۔

[۴۶] علوی صاحب فرماتے ہیں کہ "ذہبی کے اس فیصلہ پر خود حافظ ابن حجر نے جو تفر

حضرت جابر کی ایک دوسری روایت :۔ اس سلسلہ میں حضرت جابر کی ایک اور روایت کا ذکر بھی کیا جاتا ہے اس کا مضمون یہ ہے کہ "حضرت

ذکر کی ہے وہ یہ ہے کہ اسی وجہ سے نسائی کا مذہب یہ ہے کہ راوی کی حدیث اس وقت تک ترک نہیں کی جائے گی جب تک اس کے ترک پر سب متفق نہ ہو جائیں۔ اس تفریع کی رُو سے عیسیٰ کی حدیث قابل ترک قرار نہیں پاتی" (ص۱۲۳) اس جہالت کا بھی کوئی ٹھکانا ہے کہ اموی صاحب اسکو ذہبی کے فیصلہ پر تفریع سے تعبیر فرما رہے ہیں کیا امام نسائی نے ذہبی کے فیصلہ پر اپنے مذہب کی بنیاد رکھی تھی؟ اموی صاحب کسی عالم سے تفریع کا مطلب سمجھ کر پہلے تفریع کا مفہوم لکھیں، اس کے بعد ثابت کریں کہ ذہبی کے فیصلہ پر یہ تفریع کس طرح ہوئی؟

اس کے بعد یہ بتائیں کہ حافظ ابن حجر کی یہ "تفریع" اگر واقعی صحیح ہے اور یہی اصول حدیث کا مسئلہ ہے تو ان کے استاذ نے بکثرت مختلف فیہ راویوں کی حدیثوں کو جو رد کر دیا ہے یہ ان کی بددیانتی ہے یا نہیں؟ اور اگر ابن حجر کی یہ تفریع صحیح نہیں ہے تو اس تفریع سے عیسیٰ بن جاریہ کو بھی کوئی فائدہ نہیں پہنچ سکتا۔ لہذا یہ آپ کی بددیانتی ہوئی۔

پھر یہ بھی بتائیں کہ ترک نہ کئے جانے کا کیا مطلب ہے کیا یہ کہ اس کی حدیث صحیح قرار دی جائے گی؟ اگر کہئے کہ ہاں تو اس کی کیا دلیل ہے؟ اور اگر کہئے کہ نہیں تو جب اس "تفریع" کی بناء پر بھی عیسیٰ کی حدیث صحیح نہ قرار دی جائے گی تو اس "تفریع" کے ذکر کرنے سے کیا فائدہ؟

پھر یہ بھی بتائیں کہ جب نسائی کا یہ مذہب تھا تو کیا وجہ ہے کہ انہوں نے اسماعیل بن رافع مدنی کو متروک الحدیث کہدیا حالانکہ اسماعیل کے ترک پر سب متفق نہیں ہیں، امام بخاری نے اس کو ثقۃ مقارب الحدیث کہا ہے اور اسحاق بن یحییٰ تیمی کو بھی متروک الحدیث لکھدیا حالانکہ بخاری نے اس کی نسبت کہا ہے یہم فی الشی بعد

Marfat.com

ابی بن کعب نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر کہا مجھ سے رات (یعنی رمضان میں) ایک بات ہو گئی ہے آپ نے فرمایا وہ

الشئی الا انہ صدوق اور اسید بن زید الجمال کو بھی متروک الحدیث کہدیا حالانکہ صحیح بخاری میں اس کی روایت موجود ہے اور خود بخاری نے اس سے اس کو روایت کیا ہے ولو مقرونا بغیرہ

اسی سلسلہ میں الوی صاحب نے امام اعظم ابو حنیفہ کے خلاف اپنے خبث باطن کا مظاہرہ کر کے اس کمینگی اور تبرائی ذہنیت کا ثبوت بھی پیش کیا ہے جو غالی اور متعصب قسم کے غیر مقلدوں کی آخری معراج کمال ہے۔

الوی صاحب لکھتے ہیں کہ "اگر ہم علامہ موی کی اس خوش فہمی کو تسلیم کرلیں کہ ایسا راوی بقاعدہ ذہبی مجہول الحال کے حکم میں ہوگا تو عیسٰی سے زیادہ اس کی چوٹ امام اعظم ابو حنیفہ" پر پڑے گی اس لئے کہ عیسٰی کی چھ ماہروں نے تضعیف کی ہے تو امام ابو حنیفہ کی تضعیف تو ماہروں نے کی ہے اور چار ماہروں نے (جن میں سے بعض کا نام جارحین کی فہرست میں بھی ہے) امام صاحب کی توثیق کی ہے" (آگے تعلی کے ساتھ مزید بد تمیزی کے الفاظ بھی ہیں) (ص۲۴ - ۱۲۵)

ہم نے اس کو امام صاحب کے خلاف خبث باطن کا مظاہرہ اس لئے قرار دیا کہ اگر یہ غرض نہ ہوتی بلکہ صرف صاحب رکعات کو الزامی جواب دینا مقصود ہوتا تو وہ کہہ سکتے تھے کہ اس کی چوٹ امام بخاری پر بھی پڑے گی، اس لئے کہ جہاں بہت سے ائمہ نے ان کی توثیق کی ہے وہیں امام ابوزرعہ و امام ابو حاتم وغیرہما نے مسئلہ لفظ کی وجہ سے ان کی روایتوں سے دستکش ہو کر ان کو متروک بھی قرار دے رکھا ہے۔ اور امام مسلم نے صحیح مسلم میں ان سے روایت کرنا پسند نہیں کیا ہے۔

اور اس کی چوٹ امام بخاری کے استاد جلیل ابن المدینی پر بھی پڑتی ہے اس لئے کہ عقیلی نے ان کو ضعفا میں ذکر کیا ہے اور امام احمد و ابراہیم حربی نے ان کو متروک الحدیث

کیا؟ انھوں نے کہا، گھر کی عورتوں نے مجھ سے کہا کہ ہم سے تو قرآن پڑھا نہیں ہے (ہم کو قرآن یاد نہیں ہے) تو ہم بھی تمہارے پیچھے نماز پڑھ لیں، میں نے ان کو آٹھ رکعتیں پڑھائیں اور وتر بھی، اور آنحضرت سے

قرار دے رکھا تھا اور امام مسلم نے بھی صحیح میں ان کی روایتوں کو لانا گوارا نہیں کیا، اور امام احمد نے ان کی ایک روایت کو جھوٹ کہا ہے۔

اور کہہ سکتے تھے کہ اس کی چوٹ عکرمہ پر پڑتی ہے اس لئے کہ وہ بھی مختلف فیہ ہیں، کئی اماموں نے ان کی تضعیف و تکذیب کی ہے۔

الغرض دوسرے سیکڑوں راویوں کو یہ الزام دے سکتے تھے کہ آپ ان سب کو ثقہ مانتے ہیں حالانکہ آپ کے لکھنے کے بموجب ان کو مجہول الحال ہونا چاہئے۔

اور اس کے جواب میں ہم اعظمی صاحب کو بتاتے کہ صاحب رکعات نے خود اپنی طرف سے کوئی قاعدہ نہیں بنایا ہے کہ آپ ان پر اعتراض کرنے بیٹھ گئے انھوں نے ذہبی کے کلام سے جو لازم آتا ہے اس کو لکھ دیا ہے۔ لہذا جو اعتراض کرنا ہو ذہبی پر کیجئے۔ ہاں یہ آپ کہہ سکتے ہیں کہ ذہبی کے کلام سے یہ لازم ہی نہیں آتا تو اب میں آپ سے پوچھتا ہوں کہ جب ذہبی فرماتے ہیں کہ کسی ضعیف کی توثیق پر دو ماہر متفق نہیں ہوئے نہ کسی ثقہ کی تضعیف پر دو ماہر متفق ہوئے تو بتائیے کہ کتب رجال میں جو سیکڑوں راوی ایسے ملتے ہیں جن کی تضعیف و توثیق دونوں پر دو ماہروں نے اتفاق کیا ہے تو یہ تمام راوی ذہبی کے اس قول کی رو سے کیا کہلائیں گے۔ ثقہ یا ضعیف یا لا ثقہ ولا ضعیف۔ ظاہر ہے کہ پہلی دونوں صورتیں تو ہو نہیں سکتیں اس لئے کہ ذہبی نے ان کی نفی کر دی ہے۔ تیسری ہی ہو سکتی ہے۔ تو بتائیے کہ لا ثقہ ولا ضعیف کا کیا حکم ہے۔ جو حکم بتائیے گا ذہبی کے اس قول کی روشنی میں اور اس کو برقرار رکھتے ہوئے بتائیے گا۔ اور یہ بھی یاد رکھئے گا کہ ذہبی صاحب استقراء تام ہیں لہذا ان کی یہ بات محض ہوائی نہیں ہو سکتی۔

بہر حال اس کے بعد سنئے کہ ذہبی کے اس قول کا حاصل و نتیجہ یا لازم جو کچھ بھی ہو

سن کر سکوت کیا اور گویا اس بات کو پسند کیا، روایت کے آخری الفاظ کا
یہ ترجمہ حافظ عبداللہ نے کیا ہے۔

اس کی زد امام اعظم پر کسی حال میں بھی نہیں پڑ سکتی، کوئی ایسا سمجھے تو خبث باطن کے علاوہ یہ اس کی کور باطنی کی بھی دلیل ہے۔ اصول حدیث سے ادنیٰ واقفیت رکھنے والا بھی جانتا ہے کہ امام ابوحنیفہ ہوں یا کوئی دوسرا امام مثلاً شافعی یا مالک یا احمد و بخاری ان کا معاملہ ان لوگوں سے بالکل مختلف ہے جن کی حیثیت صرف اتنی ہے کہ وہ حدیثوں کے راوی ہیں۔ اول الذکر قسم کے جتنے لوگ بھی ہیں، ان کی عدالت پر تنصیص کی قطعاً ضرورت نہیں ہے مثلاً امام مالک کو اگر کسی ایک نے بھی ثقہ نہ کہا ہو تو بھی ان کی امامت کی شہرت و نباہت ذکر ان کی ثقاہت کی سب سے بڑی دلیل ہے بر خلاف دوسرے قسم کے راویوں کے کہ ان کی عدالت و ثقاہت پر تنصیص کی ضرورت ہے، جیسا کہ کفایہ و مقدمہ وغیرہما میں بوضاحت تمام مذکور ہے لہذا امام ابوحنیفہ جو نباہت ذکر واستقامت امر وغیرہ میں افراد عالم میں سے ہیں اور جو امام بخاری و امام احمد وغیرہ کے شیوخ سے بھی کئی صف آگے ہیں ان کا نام عیسیٰ بن جاریہ کے ساتھ لینا انتہا دناءت اور فقدان بصیرت ہے۔

الموی صاحب نے اپنی انھیں خصوصیات کا مظاہرہ امام صاحب کے معدلین جارحین کی تعداد بتانے میں بھی کیا ہے، انھوں نے جارحین کی تعداد نو ۹ بتائی ہے جن الموی اور ان کے استاد مبارکپوری نے غایت ایمانداری سے ابن عبدالبر و ابن القطان کا نام بھی شامل کر دیا ہے، استاد تو اب رہے نہیں لیکن شاگرد ان کی غلطی کا خمیازہ بھگتنے کو تیار ہیں، وہ بتائیں کہ کیا ان دونوں کا شمار بھی ائمہ جرح و تعدیل میں ہے۔ اگر ہے تو مہربانی کر کے اس کی تصریح پیش کریں لیکن یہ یاد رکھیں کہ تہذیب یا تحریر میں ان لوگوں کے اقوال نقل کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ لوگ ائمہ جرح و تعدیل میں ہیں ان لوگوں کی حیثیت ناقلین جرح و تعدیل کی ہے چنانچہ ابن عبدالبر کا جو کلام مبارکپوری

قیام اللیل صنہ۹ میں اصل الفاظ روایت یہ ہیں فسکت عنہ وکان شبہ الرضا" اور ان کا لفظی ترجمہ یہ ہے کہ پس آپ نے ان سے سکوت کیا اور وہ بات رضامندی کے مشابہ تھی،

نے نقل کیا ہے اس میں ابن عبدالبر نے نقل کی تصریح بھی کردی ہے پس اگر ناقلین کا شمار بھی ائمہ جرح وتعدیل میں ہو سکتا ہے تو امام اعظم کی توثیق کے ناقلین کو معدلین میں کیوں نہیں شمار کیا گیا، کیا ایمانداری وانصاف کا یہی تقاضا ہے؟ کیا ناقلین توثیق میں ذہبی نہیں ہیں؟ جنہوں نے تذکرۃ الحفاظ میں الامام الاعظم کے عنوان سے ان کا ذکر حفاظ حدیث میں کیا ہے اور ابن معین کی توثیق لا باس بہ ولم یکن متہما اور ابوداؤد کی توثیق "کان اماما" نقل کی ہے اور خود بھی کان اماما ورعا عالما عاملا متعبدا کبیر الشان فرمایا ہے[1]، اور کیا ناقلین توثیق میں خود ابن عبدالبر نہیں ہیں جنہوں نے ابن معین وابن المدینی وشعبہ وغیرہم کی توثیق نقل کی ہے[2]۔ اور کیا ناقلین توثیق میں حافظ جمال الدین مزی اور حافظ ابن حجر نہیں ہیں۔ جنہوں نے تہذیب الکمال و تہذیب التہذیب وتقریب میں امام اعظم کی توثیق نقل کی ہے۔ یہ چند نام محض تمثیلاً لکھے گئے ہیں ورنہ ناقلین توثیق کی تعداد اس سے بہت زیادہ ہے۔

دوسری ایمانداری ان صاحبوں کی یہ ہے کہ ذہبی کا نام بھی جارحین میں شامل کردیا ہے حالانکہ میزان میں امام صاحب کا ترجمہ الحاقی ہے اور اگر بالفرض الحاقی نہ بھی ہو تو ذہبی ناقل ہیں خود جارح نہیں ہیں جیسا کہ خود ان عبارتوں سے ظاہر ہے جو ان کی طرف منسوب کی گئی ہیں، ذہبی تو امام صاحب کے مادحین ہیں ہیں جیسا کہ ابھی تذکرۃ الحفاظ کے حوالہ سے بتایا جاچکا ہے۔

تیسری ایمانداری ان صاحبوں کی یہ ہے کہ سفیان ثوری کا نام بھی جارحین میں شامل

---

[1] تذکرۃ الحفاظ صفحہ ۱۵۸ ج ۱ وتعلیق مغنی صفحہ ۱۲۳ [2] الانتقاء صفحہ ۱۲۷ وتعلیق مغنی صفحہ ۱۲۳

اس کی نسبت ہماری گزارش یہ ہے کہ اس روایت کو حافظ عبداللہ صاحب نے قیام اللیل سے نقل کیا ہے اور قیام اللیل میں اس کی سند بعینہ وہی ہے جو حضرت جابر کی مذکورہ بالا حدیث کی سند ہے، دونوں میں کوئی فرق

کر دیا ہے اور اس کی بنا صرف اتنی ہے کہ غیث الغمام میں جرحہ سفیان الثوری لکھا ہوا ہے۔ حالانکہ سفیان ثوری کا جو کلام نقل کیا جاتا ہے وہ اگر بفرض محال ثابت بھی ہو تو اس کا تعلق روایت حدیث سے نہیں ہے، بلکہ عقیدہ سے ہے اور اس کلام کی بھی عبداللہ بن داؤد وغیرہ نے تکذیب کر دی ہے (دیکھو الانتقاء ص۱۵) روایت حدیث کے باب میں تو خود مبارکپوری صاحب نے نقل کیا ہے کہ سفیان امام صاحب کو ثقہ وصدوق ومامون مانتے تھے۔

چوتھی ایمانداری ان لوگوں کی یہ ہے کہ دارقطنی و ابن عدی کو بھی جارحین میں شمار کر کے یہ ظاہر کیا کہ ان کی جرحیں بھی قابل اعتبار ہیں حالانکہ ان دونوں کی جرحیں جو صاحب تحقیق نے نقل کی ہیں مبہم ہیں (دیکھو تحقیق ص۱۳۹) اور جرح مبہم کو خود الوی صاحب نے بتصریح ناقابل اعتبار قرار دیا ہے (دیکھو انوار ص۹۵) اسی طرح ابن المدینی کی جرح بھی مبہم ہے اور اگر اس کی وجہ کچھ حدیثوں میں غلطی کا ہو جانا ہے تو یہ اس وقت تک قادح نہیں ہے جب تک کہ غلطیوں کی تعداد صواب و درست روایتوں سے زیادہ نہ ہو جائے (دیکھو شرح نخبہ ص۵۵) لہذا جب تک یہ ثابت نہ کیا جائے کہ امام صاحب کی درست روایتوں سے زیادہ تعداد غلط روایتوں کی ہے اس وقت تک ابن المدینی کے قول کو جرح شمار کرنا جہالت وتعصب ہے۔

پانچویں ایمانداری یہ ہے کہ امام صاحب کے بارے میں جرح کے جتنے اقوال مبارکپوری صاحب نے نقل کئے ہیں سب مبہم ہیں چنانچہ ابن عبدالبر و دارقطنی و نسائی کے علاوہ کی جرحوں کی نسبت تو خود ان کو بھی تسلیم ہے کہ مبہم ہیں، ہاں ان تینوں کی جرحوں کو انھوں نے مُفسّر لکھا ہے، مگر اس میں کہاں تک صداقت ہے تو سنئے کہ ابن عبدالبر نے خود کوئی جرح

نہیں ہے۔ یعنی اس کے بھی ناقل و راوی وہی حضرت عیسیٰ بن جاریہ ہیں جن کا مفصل حال ہم بیان کرچکے ہیں۔ لہذا یہ روایت بھی قابل احتجاج واستدلال نہیں ہے۔ بلکہ چونکہ عیسیٰ منکر الحدیث ہیں اور تنہا وہی حضرت جابر سے

نہیں کی ہے بلکہ انھوں نے سیئ الحفظ عند اھل الحدیث لکھا ہے، اب جن محدثین نے جرحیں کی ہیں ایک ایک کی جرح پڑھ جائیے کسی ایک نے بھی امام صاحب کو سیئ الحفظ نہیں لکھا ہے۔ لہذا کھلی ہوئی بات ہے کہ ابن عبدالبر سے اس نقل میں غلطی ہوئی ہے، اور دارقطنی نے امام صاحب کو ضعیف اور نسائی نے لیس بالقوی فی الحدیث لکھا ہے اور یہ دونوں جرحیں بتصریح مبارکپوری و الموتی مبہم ہیں (دیکھئے ابکار المنن ص۲۰، و ص۱۰۴ اور القول السدید ص۱۲ و ۱۵ اور انوار ص۹۴ تا ص۱۰۴)

الحاصل امام صاحب کے جارحین کے نام لینے میں استاد اور شاگرد دونوں نے انصاف کا خون کیا ہے، اسی طرح موثقین کی تعداد کو صرف چار قرار دینا بھی "ایمانداری" ہی ہے، اس لئے کہ مبارکپوری صاحب نے جہاں سے ابن القطان کی جرح نقل کی ہے یعنے تعلیق مغنی اسی کتاب کے ص۱۲۳ پر خود ایک اہلحدیث نے ابن عبدالبر کا یہ کلام نقل کیا ہے،

الذین رووا عن ابی حنیفۃ ووثقوہ واثنوا علیہ اکثر من الذین تکلموا

(یعنی) جن لوگوں نے امام ابوحنیفہؒ سے روایت کی ہے اور ان کو ثقہ کہا ہے اور ان کی تعریف کی ہے ان کی تعداد ان لوگوں سے زیادہ ہے جنھوں نے ان کے بارے میں کلام کیا ہے۔

چنانچہ موثقین میں جن کا نام نہیں لیا گیا ہے ایک حاکم صاحب مستدرک ہیں، انھوں نے علم الحدیث میں جہاں ائمہ ثقات تابعین واتباع تابعین کا ذکر کیا ہے ان میں امام ابوحنیفہ کا نام بھی لیا ہے۔ دوسرے ابن شاہین ہیں جنھوں نے امام صاحب کو ثقات میں ذکر کیا ہے۔ اور اگر معدلین کا شمار اس طرح کیجئے جس طرح جارحین کا کیا گیا ہے تو ابن عبدالبر و ذہبی و ابن حجر وغیرہم بھی موثقین میں ہیں۔

یہ تو لفظ ثقہ کا لحاظ کرتے ہوئے ہے، ورنہ امام صاحب کے معدلین کی تعداد بہت زیادہ

Marfat.com

ان دونوں باتوں کو نقل کرتے ہیں، اس لئے نہایت قوی شبہ ہوتا ہے کہ کہیں ایسا تو نہیں ہے کہ وہ اپنے حافظہ کی کمزوری ...... کی وجہ سے کبھی یہ بیان دیتے ہوں اور کبھی وہ، بہرحال یہ شبہ چاہے صحیح ہو یا نہ ہو یہ روایت بھی عیسی بن جاریہ کی وجہ سے قابل وثوق نہیں ہے۔

ہے جیسا کہ الانتقاء، جامع بیان العلم، خیرات حسان، اور تبییض الصحیفہ کے مطالعہ سے معلوم ہو سکتا ہے، بلکہ تہذیب الکمال و تہذیب التہذیب و خلاصہ کا مطالعہ بھی کفایت کرے گا۔

اس کے بعد ایک گزارش اور سن لیجئے کہ بخاری کے استاد ابن معین نے فرمایا ہے انہ ثقة ما سمعت احدا ضعفہ[1] کہ امام صاحب ثقہ ہیں میں نے کسی کو ان کی تضعیف کرتے ہوئے نہیں سُنا، مبارکپوری صاحب ابن معین کو امام الجرح والتعدیل لکھتے ہیں اور ان کو متعنت بھی مانتے ہیں، پس جب اس امام کا بیان ہے کہ میں نے کسی سے ان کی تضعیف نہیں سنی تو یہ امام صاحب کی ایسی توثیق ہے کہ اس کا کوئی رد نہیں ہو سکتا، نیز اس سے یہ بھی ظاہر ہو گیا کہ ابن معین سے پہلے امام صاحب کی تضعیف کوئی نہیں کرتا تھا۔ یہ بعد کے محدثین کی ایجاد ہے جو اختلاف مسلک اور عصبیت کا نتیجہ ہے چنانچہ ابن معین نے اس کو بھی کھول کر رکھدیا ہے، مولانا شمس الحق اہلحدیث تعلیق مغنی ص۱۲۳ میں ناقل ہیں۔ قال یحیی بن معین اصحابنا یفرطون فی ابی حنیفة واصحابہ (ہمارے اصحاب یعنی محدثین امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب کے بارے میں زیادتی کرتے ہیں) چنانچہ اس سے بڑی زیادتی اور کیا ہو سکتی ہے کہ دنیا کی آبادی کا بڑا حصہ امام کے مسلک کا پابند تھا اور ہے بلکہ خود امام بخاری کے استاذ الاساتذ یحیی قطان اور وکیع امام صاحب کی رائے پر اکثر چلتے تھے پھر بھی امام بخاری نے کہدیا کہ ابو حنیفہ کی رائے سے لوگوں نے سکوت کیا ہے۔

---

[1] الانتقاء

اور غالباً یہی وجہ ہے کہ اس روایت کو مولانا عبدالرحمٰن صاحب قیام اللیل سے نہیں نقل کرتے، حالانکہ ان کے استاد حافظ صاحب نے اسی سے نقل کیا ہے۔ مولانا خوب سمجھتے تھے کہ قیام اللیل سے نقل کرنے میں اس کی اسناد کو صحیح ثابت کرنا پڑے گا، اور یہ ممکن نہیں ہے۔ اس لئے انھوں نے مجمع الزوائد سے نقل کیا، کہ اس میں تو سند مذکور ہوتی نہیں لہذا سند ذکر کرنے اور اس کی صحت ثابت کرنے کا بوجھ نہ پڑے گا، اور چونکہ ہیثمی نے اس کی سند نقل کئے بغیر اس کو حسن کہدیا ہے، لہذا دوسروں کو مرعوب بھی کردیا جائے گا کہ دیکھو ہیثمی نے اس کی سند کو حسن کہا ہے، لیکن افسوس ہے کہ یہ تدبیر کارگر نہیں ہوئی، قیام اللیل سے اس کی سند کا حال زار معلوم ہوگیا، باقی رہی ہیثمی کی تحسین تو صرف دوسروں کو مرعوب کرنے کی چیز ہے، ورنہ درحقیقت مولانا کی تحقیق میں اس میں کوئی جان نہیں ہے، چنانچہ جس طرح یہ حدیث مجمع الزوائد میں بحوالہ ابویعلی منقول ہے اور اس کی اسناد کو ہیثمی نے حسن کہا ہے اسی طرح ایک اور حدیث بھی مجمع الزوائد میں بحوالہ ابویعلی منقول ہے اور اس کی سند کو بھی ہیثمی نے حسن کہا ہے تو اس موقع پر مولانا فرماتے ہیں لم یذکر النیموی اسنادہ لینظر ولا یطمئن القلب بتحسین الھیثمی فان لہ اوھاما فی مجمع الزوائد وقد تتبع اوھامہ الحافظ ابن حجر فبلغ نعاتبہ فترک التتبع (ابکار المنن ص۵) یعنی نیموی نے اس کی اسناد نہیں ذکر کی کہ اس میں نظر کیجاتی، اور ہیثمی کی تحسین سے دل مطمئن نہیں ہے اس لئے کہ ان کو مجمع الزوائد میں بہت وہم ہوا ہے

اسی طرح باوجودیکہ ان کے استاد ابن المدینی نے ابن المبارک اور ثوری کی نسبت صراحۃً کہا ہے کہ انھوں نے ابوحنیفہ سے روایت کی ہے، نیز ان کے استاذ سلیمان بن حرب نے کہا ہے کہ حماد بن زید نے ابوحنیفہ سے بہت حدیثیں روایت کی ہیں[1]، پھر بھی امام بخاری نے لکھدیا کہ ابوحنیفہ کی حدیثوں سے لوگوں نے سکوت کیا ہے۔ فرمائیے کیا یہ صریح زیادتی نہیں ہے؟ اور کیا اس سے ابن معین کے قول کی پوری پوری تصدیق نہیں ہوتی ؟؟

[1] الانتقاء

اور حافظ ابن حجر نے اوہام کو تلاش کرنے کے بعد تعقب لکھنا شروع کیا تھا، مگر ہیثمی کو معلوم ہوا تو وہ ناخوش ہوئے، اس لئے حافظ نے چھوڑ دیا۔

خدارا انصاف! کہ جب نیموی نے ابو یعلی کی ایک روایت کی سند نہیں ذکر کی اور ہیثمی کی تحسین نقل کردی تب تو آپ نے اس کو یوں رد کر دیا۔ لیکن جب اپنی باری آئی اور آپ نے تحفۃ الاحوذی صہ۴ میں ابو یعلی کی زیر بحث روایت کو مجمع الزوائد سے بلا سند ذکر کیا اور کہا کہ ہیثمی نے اس کی اسناد کو حسن کہا ہے، یعنی آپ نے بھی وہی کیا جو نیموی نے کیا ہے تو کوئی قابل اعتراض بات نہیں ہوئی۔

ابکار المنن میں دوسرے مواقع پر بھی مولانا نے ہیثمی کی تحسین و تصحیح پر بے اطمینانی اور عدم اعتماد کا اظہار کیا ہے، چنانچہ صہ۱۹۹ میں لکھتے ہیں لم یذکر النیموی سند ھذا الحدیث لینظر فلا یطمئن القلب علی تصحیح الھیثمی (یعنی نیموی نے اس حدیث کی سند نہیں ذکر کی، اور ہیثمی کی تصحیح پر دل مطمئن نہیں ہوتا[۴۷]

پھر یہ زیادتی کیوں ہوئی تو اس کا سبب بھی انھیں محدثین کرام میں سے ایک جلیل القدر محدث و امام (عبداللہ بن داؤد) نے جرأت حق سے کام لیکر صاف صاف بتا دیا ہے الناس فی ابی حنیفۃ حاسد وجاھل[۱] (یعنی ابو حنیفہ کو برا کہنے والے دو ہی قسم کے لوگ ہیں، یا تو ان کو حسد ہے یا وہ مرتبہ شناس نہیں ہیں۔

[۴۷] اس پر الموی صاحب نے یہ خامہ فرسائی کی ہے کہ محدث مبارکپوری نے ہیثمی کا جو حوالہ دیا ہے یہ در اصل رکعات التراویح کے حوالے کا تتمہ اور تکملہ ہے اس لئے سند کا حال معلوم ہو جانے کے بعد ہیثمی کی تحسین کا ذکر قابل اعتراض نہیں الخ صہ۱۳۲ مگر یہ الموی صاحب کی صرف سخن سازی اور مغالطہ ہے، اس لئے کہ محدث مبارکپوری

---

[۱] تہذیب

ثانیاً حضرت ابیؓ کے اس واقعہ کو تراویح سے متعلق قرار دینا محض تحکم اور بالکل بے دلیل ہے، روایت کے کسی لفظ سے بھی ثابت نہیں ہوتا کہ یہ تراویح کا واقعہ ہے بلکہ اس کا گھر کے اندر کا واقعہ ہونا اس بات کا قوی قرینہ ہے کہ وہ تہجد کا واقعہ ہے، لہٰذا اس روایت کو تراویح کی آٹھ رکعتوں کے ثبوت میں پیش کرنے سے پہلے لازم تھا کہ اس کا تراویح ہونا روایت

نے ہیثمی کے حوالہ سے ابو یعلی کی روایت کا ذکر کیا ہے جیسا کہ خود الموی صاحب نے ص۱۳۵ میں تحفہ سے نقل کیا ہے، اور رکعات التراویح سے قیام اللیل کی روایت کی سند معلوم ہوئی نہ کہ ابو یعلی کی لہٰذا محدث مبارکپوری نے ابو یعلی کی سند کا حال معلوم ہوئے بغیر ہیثمی کی تحسین کا ذکر کیا ہے۔ کیا یہ بھی قابل اعتراض بات نہیں ہے؟ اگر نہیں ہے تو نیموی پر کیوں اعتراض کیا گیا؟ اگر کہئے کہ سند ابو یعلی محدث مبارکپوری کے زیر نظر تھی اور ان کو اس کی سند کا بھی علم تھا تو گذارش ہے کہ پھر نیموی نے سند ابو یعلی کی جو روایت پیش کر کے ہیثمی کی تحسین نقل کی تھی اس کی بھی سند کو دیکھ کر مبارکپوری صاحب نے سند ہی پر کیوں کلام نہیں کیا ہیثمی کی تحسین پر کیوں نکتہ چینی کرنے بیٹھ گئے، نیز یہ کیا اعتراض ہوا کہ نیموی نے سند نقل نہیں کی۔ نیموی سند نقل کریں یا نہ کریں سند ابو یعلی تو (اس تقدیر پر) آپ کے سامنے تھی ہے خود سند دیکھ لی ہوتی۔

اس کے بعد الموی صاحب نے لکھا ہے کہ حافظ ذہبی نے میزان الاعتدال میں عیسیٰ بن جاریہ کی منکر روایات میں اس واقعہ کو ذکر نہیں کیا ہے اس لئے مولانا مئوی کے بیان کے مطابق ذہبی کے نزدیک یہ روایت عیسیٰ کی منکر روایت نہیں ہو (ص۱۳۲ ملخصاً)

مگر یہ بھی الموی صاحب کی خوش فہمی ہے۔ مولانا مئوی نے یہ کب دعویٰ کیا ہے کہ ذہبی کسی راوی کی تمام منکر روایتوں کو اس کے ترجمہ میں ذکر کرتے ہیں، الموی صاحب کا کہنا تو جب صحیح ہوتا جب یہ کہا گیا ہوتا کہ ذہبی راوی کی تمام منکر روایتوں کو بالاستیعاب ذکر کرتے ہیں۔

Marfat.com

کے کسی لفظ سے ثابت کیا جاتا، مگر افسوس ہے کہ مولانا عبدالرحمن صاحب مبارکپوری نے اس پر کوئی توجہ نہیں دی ۳۴ھ

۳۴ھ املوی صاحب فرماتے ہیں کہ جب اس روایت میں فی رمضان کا لفظ بصراحت موجود ہے اور تہجد فی رمضان اور تراویح دونوں ایک ہیں تو مولانا مبارکپوری کیوں توجہ دیتے کہ یہ تہجد کا واقعہ ہے یا تراویح کا (ص ۱۳۳) میں کہتا ہوں کہ یہ تو آپ کی تحقیق ہے لیکن مولانا مبارکپوری کے استاد نے تو ان کو بتایا تھا کہ تہجد فی رمضان اور تراویح ایک نہیں ہیں بلکہ تہجد فی رمضان اعم ہے اور تراویح اخص ہے حافظ عبداللہ صاحب ضمیمہ رکعات التراویح میں لکھتے ہیں قیام[ع] رمضان بھی صلوٰۃ التراویح سے اعم ہے اور صلوٰۃ التراویح اس سے اخص (ص ۳۴) پس جب دونوں ایک نہیں ہیں تو اب تو املوی صاحب کو بھی ماننا چاہیئے کہ مولانا مبارکپوری کو اس پر توجہ دینی چاہیئے تھی۔

اس کے بعد املوی صاحب نے اپنے مخصوص شریفانہ لب ولہجہ میں کچھ سنانے کے بعد فرمایا ہے کہ حضرت ابی نے یہ نماز تداعی واہتمام کے ساتھ باجماعت ادا کی تھی اور حنفی فقہ کی رو سے غیر تراویح میں ایسی جماعت مکروہ ہے (لہذا) یا تو یہ کہئے کہ یہ نماز تہجد و تراویح دونوں تھی تو آپ کا یہ دعویٰ باطل ہوگیا کہ اس کو تراویح سے متعلق قرار دینا تحکم ہے، یا یہ کہئے کہ صرف تہجد تھی تو فقہ حنفی کا مسئلہ غلط ہوا (ص ۱۳۳ مختصراً) اس کے جواب میں گذارش ہے کہ املوی صاحب کو خبر ہی نہیں ہے کہ فقہ حنفی میں تداعی کا مطلب کیا بتایا گیا ہے، سنئے درمختار میں ہے یکرہ ذلک لو علی سبیل التداعی بان یقتدی اربعۃ بواحد (یہ مکروہ ہے اگر تداعی کے طور پر ہو اس طریقہ پر کہ ایک کی اقتدا چار شخص کریں) اور عالمگیری میں ہے ان کان سوی الامام ثلثۃ لا یکرہ بالاتفاق (ص ۸۳) یعنی امام کے سوا اگر تین شخص جماعت میں ہوں تو بالاتفاق مکروہ نہیں۔ پس معلوم ہوا کہ تداعی کے ساتھ نفل جماعت کا تحقق اس وقت ہوگا جب امام کے ساتھ چار مقتدی ہوں۔ چار سے کم

ع املوی صاحب کو اعتراف ہے کہ تہجد فی رمضان اور قیام اللیل فی رمضان ہم معنی ہیں دیکھو ص ۱۲۰

Marfat.com

اس کے بعد مجھکو یہ بھی گذارش کرنا ہے کہ تراویح تو بالائے طاق یہی محقق نہیں ہے کہ یہ رمضان کا واقعہ ہے۔ اور جس نے اس واقعہ کی روایت

ہیں تمامی تحقق نہیں ہے۔ لہذا الموی کا ہیے یہ ثابت کریں کہ ابی کے پیچھے چار عورتوں نے اقتدا کی تھی، اس کے بعد فقہ حنفی پر اعتراض کرنے کا حوصلہ کریں۔ روایت میں نسوۃ کا لفظ اگر اپنی حقیقت پر بھی ہو تو تین سے زائد مراد لینے کے لئے کوئی مستقل دلیل پیش کرنی پڑے گی۔ اور یہ الموی صاحب کے بس کی بات نہیں ہے۔

خلاصۂ کلام یہ کہ حضرت ابی کے واقعہ کو تہجد پر محمول کرنے سے فقہ حنفی کا مسئلہ ہرگز غلط ثابت نہیں ہوتا جب تک کہ الموی صاحب یہ ثابت نہ کریں کہ حضرت ابی کی اقتدا میں کم از کم چار عورتوں نے نماز نفل پڑھی تھی۔

اور ہیں یہ بھی بتا دوں کہ اس نماز کو با جماعت ادا کرنے سے بھی یہ لازم نہیں آتا ہے کہ وہ تراویح تھی اس لئے کہ تہجد کا بھی احیاناً ایک دو آدمیوں کے ساتھ پڑھ لینا حدیث سے ثابت ہے اور ابن تیمیہ نے اس کی تصریح کی ہے (فتاوی صہ ۲/۲۲)

اس مقام پر الموی صاحب نے مولانا مئوی پر یہ اعتراض بھی کیا ہے کہ انھوں نے بیس رکعتوں کے ثبوت میں حضرت ابن عباس کی جو روایت صہ ۵۶ میں نقل کی ہے اس کے کسی لفظ سے بھی ثابت نہیں ہوتا کہ وہ خاص تراویح کا واقعہ ہے بلکہ بیہقی کی روایت میں فی غیر جماعۃ کی صراحت حنفی مسلک کی رو سے قوی قرینہ ہے اس بات کا کہ ابن عباس کا یہ بیان تہجد کے متعلق ہے تراویح کے نہیں۔ پس جس دلیل سے ابن عباس کے اس بیان کو وہ تراویح سے متعلق ثابت کریں گے اسی دلیل سے ہم حضرت ابی کے اس واقعہ کو تراویح سے متعلق ثابت کر دیں گے۔" (صہ ۱۳۴)

اس کا جواب یہ ہے کہ احادیث سے یہ ثابت ہے اور آپ کو بھی تسلیم ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تہجد کی نماز گیارہ یا تیرہ رکعتوں سے زیادہ نہیں پڑھی ہے، لہذا بیس رکعتوں والی روایت تہجد پر محمول نہیں ہو سکتی اور یہی وجہ ہے کہ بیہقی وغیرہ نے ابن عباس

Marfat.com

میں فی رمضان کا لفظ بول دیا ہے وہ اپنی طرف سے اضافہ اور اصل روایت سے ایک زائد بات ہے ولکھ جو راوی نے اپنی سمجھ سے بڑھا دی ہے یعنی اصطلاح محدثین میں فی رمضان کا لفظ اس روایت میں مدرج ہے،

کی روایت کو تہجد کے باب میں نہیں بلکہ قیام رمضان یا تراویح کے باب میں نقل کیا ہے۔ اب اگر الموی صاحب بات کے سچے ہوں تو اسی دلیل سے حضرت ابی کے واقعہ کو تراویح سے متعلق ثابت کریں۔

باقی رہا ان کا یہ کہنا کہ فی غیر جماعۃ کا لفظ حنفی مسلک کی رو سے تہجد ہونے کا قرینہ ہے تو یہ خود ان کی تصریح کے خلاف ہے اس لئے کہ الموی صاحب نے چند سطروں کے بعد خود ہی نقل کیا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک بلا جماعت بھی تراویح ہو سکتی ہے۔

صـ۴۹ الموی صاحب نے بہت کچھ بُرا بھلا کہنے کے بعد اس پر یہ کلام کیا ہے کہ قیام اللیل میں عن جابر جاء ابی بن کعب فی رمضان ہے اس کے ظاہر سیاق کے لحاظ سے کون کہہ سکتا ہے کہ فی رمضان کا لفظ حضرت جابر کا نہیں ہے بلکہ دوسرے راوی کا اضافہ ہے اور اسی حوالہ کے تتمہ کے طور پر مجمع الزوائد کا حوالہ دیا گیا ہے جس کے شروع کے الفاظ یہ ہیں جابر عبد اللہ قال جاء ابی بن کعب الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال یا رسول اللہ انہ کان منی اللیلۃ شیئی یعنی فی رمضان اس سے صاف ظاہر ہے کہ جاء ابی بن کعب جس کا مقولہ ہے اسی کا مقولہ یعنی فی رمضان بھی ہے (صـ۱۳) الموی صاحب کو یہ سمجھانا کہ فن حدیث ان کے بس کا نہیں ہے بڑی مشکل بات ہے،

مولانا الموی صاحب! قیام اللیل ہو یا مسند ابو یعلی (جس کا حوالہ مجمع الزوائد میں ہے) دونوں میں واقعہ کے راوی حضرت جابر ہیں اور دونوں میں حضرت جابر سے روایت کرنے والا عیسیٰ بن جاریہ ہے بایں ہمہ اس روایت میں یہ اختلاف پایا جاتا ہے کہ قیام اللیل میں اس کی تصریح ہے کہ "ابی رمضان میں آئے" اور مسند ابو یعلی میں رمضان میں آنے کا ذکر نہیں ہے بلکہ صرف آنے کا ذکر ہے اس کے بعد اُبی نے جو عرض کیا ہے اس کو بیان کرنے کے بعد یہ ہے کہ

اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت جابر کی یہ روایت مسند احمد ص۱۱۵ (زیادات عبداللہ) میں بھی موجود ہے، اور اس میں رمضان کا قطعاً ذکر نہیں ہے نشہ اور مجمع الزوائد جس کے حوالہ سے تحفۃ الاحوذی (ص۲ ج۲) میں یہ روایت نقل ہوئی ہے اس میں یعنی رمضان کا لفظ ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ حضرت

---

* وہ مراد لیتے ہیں رمضان کو" اب سوال یہ ہے کہ "وہ" سے کون مراد ہے اور یعنی کا قائل کون ہے اگر کہئے کہ "وہ" سے مراد حضرت جابر ہیں تو ظاہر ہے کہ یعنی فی رمضان جابر کے علاوہ کسی اور کا مقولہ ہے اور اس سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت جابر نے فی رمضان نہیں کہا تھا بلکہ نیچے کے کسی راوی نے اپنے فہم سے ان کی مراد بتائی ہے، اور جب حضرت جابر نے فی رمضان نہیں کہا ہے تو قیام اللیل میں بجائے یعنی رمضان کے صرف فی رمضان کہنا کسی راوی کا تصرف ہے جو سوء حفظ یا عدم تثبت سے ناشی ہے، اور اگر کہئے کہ "وہ" سے مراد حضرت ابی ہیں تو اس صورت میں بے شک ایک احتمال یہ ہے کہ یعنی فی رمضان حضرت جابر کا مقولہ ہو لیکن دوسرا احتمال یہ بھی ہے کہ نیچے کے کسی راوی کا مقولہ ہو جیسا کہ روایات میں اس کی بیسیوں مثالیں موجود ہیں بہرحال اگر حضرت جابر کا مقولہ مانئے تب بھی یہ لازم آتا ہے کہ حضرت اُبی نے یہ نہیں کہا تھا کہ مجھ کو رمضان میں یہ بات پیش آئی - یعنی رمضان کی تعیین درایۃً ہے، روایۃً نہیں ہے پس قیام اللیل میں یعنی کو حذف کرکے اس کو روایت بنا دینا راوی کا تصرف ہے۔

نشہ الوی صاحب فرماتے ہیں کہ واقعۂ زیربحث حضرت ابی کا واقعہ ہے اور مسند احمد میں حضرت ابی کا نہیں بلکہ کسی دوسرے صحابی کا واقعہ بیان کیا گیا ہے۔ نیز دونوں روایتوں میں فرق کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ حضرت ابی کا واقعہ مسند جابر سے ہے اور مسند احمد والی روایت مسند اُبی سے ہے (ص۱۳)

اس کے جواب میں گذارش ہے کہ بات تو لمبی ہو جائے گی مگر اس سے چارہ کار بھی معلوم نہیں ہوتا اس لئے میں قیام اللیل، مسند احمد اور مسند ابویعلی تینوں کا متن اور ان کی مشترک سند

Marfat.com

جابر نے رمضان کا نام نہیں لیا تھا، عیسیٰ یا اس سے نیچے کا کوئی راوی کہتا ہو کہ جابر کی مراد رمضان سے تھی، لہٰذا جب حضرت جابر نے یہ نہیں کہا بلکہ نیچے کا کوئی راوی اپنی سمجھ سے ان کا یہ مطلب بیان کرتا ہو تو وہ روایت نہوئی بلکہ فہم راوی ہوا جو ہوسکتا ہے کہ صحیح ہو اور ہوسکتا ہے کہ صحیح نہو بہرحال بحالتِ موجودہ یہ کہنا بالکل غلط ہے کہ حضرت جابر نے رمضان کا یہ واقعہ بتایا ہے اب رہی قیام اللیل کی روایت تو اس میں بے شک جاء ابی فی رمضان کا لفظ ہے، لیکن اس میں کوئی شک نہیں ہو کہ وہ راوی کا تصرف

نقل کئے دیتا ہوں آپ ان کو ملاحظہ فرمائیے اور بتائیے کہ کیا کوئی شخص جس کو علم حدیث کی ہوا بھی لگی ہو وہ یہ کہہ سکتا ہے کہ ان میں دو واقعے مذکور ہیں۔

قیام اللیل | یعقوب بن عبد اللہ القمی ثنا عیسیٰ بن جاریۃ عن جابر جاء ابی بن کعب فی رمضان فقال یا رسول اللہ کان منی اللیلۃ شیٔ قال وما ذاک یا ابی قال نسوۃ فی داری قلن انا لا نقرأ القرآن فنصلی خلفک بصلاتک فصلیت بهن ثمان رکعات والوتر فسکت عنہ وکان شبہ الرضاء

مسند ابی یعلی | یعقوب بن عبد اللہ القمی عن عیسیٰ بن جاریۃ عن جابر عبد اللہ قال جاء ابی بن کعب الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال یا رسول اللہ انہ کان منی اللیلۃ شیٔ یعنی فی رمضان قال وما ذاک یا ابی قال نسوۃ فی داری قلن انا لا نقرأ القرآن فنصلی بصلاتک قال فصلیت بهن ثمان رکعات واوترت فکان سنۃ(عہ) الرضا ولم یقل شیئا

مسند احمد | یعقوب بن عبد اللہ الاشعری ثنا عیسیٰ بن جاریۃ(عہ) عن جابر بن عبد اللہ عن ابی بن کعب قال جاء رجل الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال یا رسول اللہ عملت اللیلۃ عملا قال ما هو قال نسوۃ معی فی الدار قلن لی انک تقرأ ولا نقرأ فصل بنا فصلیت ثمانیا والوتر قال فسکت النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال فرأینا ان سکوتہ رضا بما کان

عہ مجمع الزوائد میں یونہی ہے مگر صحیح شبہ الرضا ہے عہ مسند میں حارثہ غلط چھپ گیا ہے۔

Marfat.com

اور اور راجح ہے اس لئے کہ جب سوائے عیسیٰ کے کوئی دوسرا اس واقعہ کا ناقل نہیں ہے تو دو ہی صورتیں ممکن ہیں۔ ایک یہ کہ خود انہی نے تین دفعہ تین طرح بیان کیا ہو تو اس صورت میں چونکہ مجمع الزوائد کی روایت ظاہر کرتی ہے کہ حضرت جابر نے رمضان کا ذکر نہیں کیا۔ اس لئے قیام اللیل کی روایت میں فی رمضان کے لفظ کا مدرج ہونا

ناظرین ان تینوں کو بغور مطالعہ فرمائیں تینوں کی اسناد ایک ہے تینوں کا مضمون ایک ہے اور تینوں ایک صحابی سے مروی ہیں پھر ان میں دو واقعوں کا بیان کیسے مانا جا سکتا ہے محض یہ بات کہ مسند احمد میں جاء ابی کے بجائے جاء رجل آیا ہے دو واقعہ ہونے کی دلیل نہیں بن سکتی کتب حدیث پر نظر رکھنے والے جانتے ہیں کہ ایک دو نہیں بلکہ بکثرت احادیث میں کسی صحابی نے خود اپنا واقعہ غائب کے صیغہ سے بیان کیا ہے۔ پس اتحاد مضمون اور اتحاد سند کو دیکھتے ہوئے یہی کہا جا سکتا ہے کہ مسند احمد میں حضرت ابی نے خود اپنا واقعہ بیان کیا ہے مگر بصیغۂ غائب[عہ] اب رہا مئوی صاحب کا یہ فرمانا کہ قیام اللیل وغیرہ کی روایات مسند جابر سے ہے اور مسند احمد کی روایت مسند ابی بن کعب سے تو یہ محض اصطلاحی بات ہے۔ درحقیقت واقعہ کے اصل راوی حضرت ابی ہیں اور حضرت جابر کو یہ واقعہ انھیں سے معلوم ہوا تھا جیسا کہ مسند کی روایت سے واضح ہوا لیکن راویوں نے کبھی عن جابر عن ابی کہکر مسنداً روایت کیا ہے اور کبھی عن ابی نہ کہکر مرسلاً روایت کیا۔ یعنی قیام اللیل اور مسند ابو یعلی کی روایت مرسل صحابی ہے۔ صغار صحابہ مثلاً حضرت عبداللہ بن عباس کی روایتوں میں اس کی بکثرت مثالیں پائی جاتی ہیں۔

ہمارے اسی بیان سے معلوم ہو گیا کہ مئوی صاحب کا ص۱۳۷ میں یہ فرمانا کہ "پورے واقعہ کے راوی اور عینی شاہد حضرت جابر ہیں" اس حد تک تو صحیح ہے کہ حضرت جابر پورے واقعہ کے راوی ہیں مگر یہ بات بالکل بے دلیل اور صرف تحکم ہے کہ وہ عینی شاہد ہیں، کسی روایت کا کوئی لفظ بھی ان کے عینی شاہد ہونے پر دلالت نہیں کرتا۔

عہ مئوی صاحب کو انکار ہو تو مثالیں پیش کی جائیں عہ اور حافظ ابن حجر نے لکھا ہے کہ اصل عدم تعدد ہے ۱۲

ثابت ہوا، دوسری صورت یہ ہے کہ عیسیٰ نے کوئی ایک صورت اختیار کی ہو، یعنی فی رمضان کہا ہو یا یعنی رمضان کہا ہو، یا کچھ ذکر نہ کیا ہو اور نیچے کے راویوں کے تصرفات سے یہ تین صورتیں پیدا ہوئی ہوں تو اس صورت میں فی رمضان کا لفظ اور بھی مشکوک ہو جائیگا اور وہ حضرت جابر کا تو درکنار عیسیٰ کا بھی بیان قرار نہ پا سکے گا۔ (۵۱)

اب رہا الموی صاحب کا یہ کہنا کہ اگر بالفرض دونوں واقعے ایک ہی ہوں تو حنفیہ کا مسلمہ اصول ہے کہ حادثۂ واحدہ میں مطلق مقید پر محمول کیا جائے گا (ص۱۳۶) تو الموی صاحب کو معلوم ہونا چاہیئے کہ یہ جب ہے کہ دونوں (یعنی مطلق و مقید) ثابت و محقق ہوں اور یہاں تو ابھی ثبوت ہی میں کلام ہے، اگر آپ ثابت مانتے ہیں تو بتائیے کہ اس واقعہ میں تین طرح کا بیان کس کا ہے اگر حضرت جابرؓ کا ہے تو ثابت کیجئے کہ انھوں نے عیسیٰ سے تین دفعہ یہ واقعہ بیان کیا، پھر یہ ثابت کیجیے کہ عیسیٰ نے بھی یعقوب سے اس کو تین دفعہ بیان کیا ثبت العرش ثم انقش۔

آپ کو جواب لکھنے کا شوق تھا تو اس اشکال کو آپ نے کیوں حل نہیں کیا۔

(۵۱) ان باتوں کا الموی صاحب نے کوئی جواب نہیں دیا۔

Marfat.com

اہل حدیث کا دوسرا دعویٰ

اہل حدیث کا دعوی یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے بھی گیارہ ہی کا حکم دیا تھا، اس دعوی کی دلیل اہل حدیث کے پاس بجز سائب بن یزید کے اثر کے اور کچھ بھی نہیں ہے، سائب بن یزید کا یہ اثر موطائے امام مالک اور قیام اللیل میں منقول ہے اور اس کی نسبت ابتدائے رسالہ میں ہم شرح و بسط کے ساتھ یہ دکھا چکے ہیں کہ سائب کے اثر کو ان سے محمد بن یوسف نقل کرتے ہیں، اور محمد بن یوسف کے پانچ شاگرد ہیں، امام مالک، یحیی قطان، عبدالعزیز بن محمد، ابن اسحق اور عبدالرزاق کے استاد، اور ان پانچوں میں سوائے امام مالک کے کوئی دوسرا یہ بیان نہیں کرتا کہ حضرت عمرؓ نے گیارہ کا حکم دیا، اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ عبدالرزاق کے استاد تو سرے سے گیارہ کا نام ہی نہیں لیتے بلکہ وہ اکیس کا عدد ذکر کرتے ہیں، اسی طرح ابن اسحاق بھی گیارہ کے بجائے تیرہ کا عدد ذکر کرتے ہیں، باقی یحیی اور عبدالعزیز گیارہ کا عدد ضرور ذکر کرتے ہیں مگر یہ نہیں کہتے کہ حضرت عمرؓ نے گیارہ کا حکم دیا بلکہ اسکے بجائے یہ کہتے ہیں کہ حضرت ابی و تمیم یا ہم لوگ گیارہ پڑھتے تھے مگر کس کے حکم سے پڑھتے تھے اسکا کوئی ذکر نہیں، ہاں ان دونوں میں سے یحیی نے اتنی بات اور کہی ہے کہ ابی اور تمیم پر لوگوں کو حضرت عمرؓ نے جمع کیا تھا، لیکن یہ نہیں کہتے کہ انھیں نے گیارہ پڑھنے کو کہا تھا اور حافظ عبداللہ صاحب جب تک حکم کی تصریح نہ ہو حکم کو تسلیم نہیں کرتے، رکعات التراویح میں کئی جگہ انھوں نے اس کو لکھا ہے، مثلاً صـ۱۹ میں یزید بن رومان کے اثر کا یہ جواب دیتے ہیں

کہ اس میں اس امر کی تصریح نہیں ہے کہ جو لوگ بیس رکعت پڑھتے تھے وہ بحکم حضرت عمرؓ پڑھتے تھے۔

خلاصہ یہ کہ اس اثر کے پانچ راویوں کے بیانات میں دو اختلاف پائے جاتے ہیں، ایک حضرت عمرؓ کے حکم دینے کی تصریح میں کہ امام مالک تو حکم دینے کی تصریح کرتے ہیں، باقی چار حضرت عمرؓ کے حکم دینے کا کوئی ذکر نہیں کرتے، اس اختلاف میں بالکل کھلی ہوئی اصولی بات ہے کہ امام مالک اگرچہ امام اور حافظ ہیں، مگر دوسرے چار راوی بھی اہل حدیث کی تصریحات کے بموجب ثقہ اور حافظ ہیں بلکہ ان میں سے یحییٰ تو حافظ میں امام مالک کی ٹکر کے ہیں، لہذا ایک ثقہ حافظ کے مقابلہ میں چار ثقہ حافظوں کا بیان ترجیح پائے گا اور اس اثر سے حضرت عمر کا سرے سے حکم دینا ہی ثابت نہ ہو سکے گا جب تک کہ یہ تسلیم نہ کیا جائے کہ امام مالک کے علاوہ دوسرے حفاظ اگرچہ حضرت عمرؓ کے حکم دینے کی تصریح نہیں کرتے لیکن جب کہ انھیں میں سے بعض کے بیان سے اور دوسری روایتوں سے بھی ثابت ہے کہ حضرت ابی و تمیم کو تراویح کا امام حضرت عمرؓ ہی نے مقرر کیا تھا، اور انھیں نے لوگوں کو ان دونوں کی اقتدا جمع کیا تھا تو حق و صواب یہی معلوم ہوتا ہے کہ رکعات تراویح کی تعیین بھی انھیں کے حکم سے ہوئی ہوگی، اس صورت میں حضرت عمر کا حکم بیشک ثابت ہوجائے گا اور رواۃ کا یہ اختلاف ختم ہوجائے گا، لیکن دوسرا اختلاف پھر بھی باقی رہے گا اور اختلاف عدد کے ذکر کرنے میں ہے۔

اس اختلاف میں ابن اسحٰق جو خود راوی اثر ہیں انھوں نے تیرہ کو ترجیح دی ہے اور کہا ہے کہ یہی سائب کا بیان قرار پانے کا مستحق ہے اس لئے کہ حضرت کی شب کا عدد بھی تیرہ تھا (دیکھو رکعات التراویح ص۱۵) اور ابن عبد البر مالکی نے اکیس کو ترجیح دی ہے اور گیارہ کو وہم قرار دیا ہے، لہذا اس اثر سے گیارہ کے عدد کا ثبوت بھی نہ ہو سکے گا الا یہ کہ گیارہ کی ترجیح کسی محدث سے ثابت کی جا

یا تینوں میں تطبیق کی راہ اختیار کی جائے اور ہم دعوے سے کہہ سکتے ہیں کہ اگلے محدثین میں کسی ایک محدث سے بھی ثابت نہیں کیا جا سکتا کہ اس نے تیرہ اور اکیس کے مقابل میں گیارہ کو ترجیح دی ہے۔ ....

.... محدثین نے اگر ترجیح دی ہے تو تیرہ کو یا اکیس کو ورنہ یوں تطبیق دی ہے کہ پہلے گیارہ رکعتیں تھیں بعد میں اضافہ کر دیا گیا (دیکھو مصابیح ص۴۲ و زرقانی شرح مؤطا و تحفۃ الاخیار ص۱۹۱)

پس اس تقدیر پر بھی حصر کے ساتھ یہ کہنا کہ حضرت عمرؓ نے گیارہ ہی کا حکم دیا تھا، غلط ہو جائے گا اور اس دعوی کی دلیل میں اس اثر کو پیش کرنا محض مغالطہ دینا اور عوام کی ناواقفیت سے ناجائز فائدہ اٹھانا ہے

یہ ہے حقیقت اس اثر کی جس کو نہایت زور و شور سے بیس کی مخالفت میں پیش کیا جاتا ہے اور کہا جاتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے گیارہ ہی کا حکم دیا تھا ناظرین انصاف سے بتائیں کہ مذکورہ بالا اختلاف رواۃ کے ہوتے ہوئے حصر کیساتھ یہ دعویٰ کرنے میں کہ حضرت عمر نے گیارہ ہی کا حکم دیا ہے، محدثانہ احتیاط کا نہیں بلکہ منصفانہ طرز گفتگو کی کوئی معمولی سی جھلک بھی نظر آتی ہے؟

ابھی تک ہماری گفتگو صرف محمد بن یوسف کے طریق کار کو سامنے رکھ کر تھی لیکن جب ہم سائب بن یزید کے دوسرے شاگرد یزید بن خصیفہ کے بیان کو بھی سامنے رکھتے ہیں تو ہم کو اہل حدیث کی اس بیباکی اور جرأت پر اور بھی تعجب ہوتا ہے کہ حصر کے ساتھ حضرت عمرؓ کی طرف گیارہ کا حکم دینے کی نسبت کیونکر کی گئی اور یزید بن خصیفہ والی سائب کی اس روایت کو جس میں کوئی ادنیٰ اختلاف رواۃ نہیں ہے کس طرح نظر انداز کیا گیا۔ اور اس کے مقابلہ میں محمد بن یوسف والی سائب کی اس روایت پر اپنے دعوے کی بنیاد کیونکر رکھی گئی، جس میں مذکورہ بالا اختلاف رواۃ موجود ہے (۵۲)

---

(۵۲) اس پوری بحث پر ملوی صاحب نے جو کلام کیا ہے سب کا جواب پہلے ہو چکا ہے۔

سائب کا بیس والا اثر یزید بن خصیفہ کی یہ روایت سنن کبری بیہقی ص۴۹۶ ج ۲ میں سند و متن کے ساتھ یوں مذکور ہے۔

قد اخبرنا ابو عبد اللہ الحسین بن محمد بن الحسین بن فنجویۃ الدینوری بالدامغان ثنا احمد بن محمد بن اسحاق السنی ثنا عبد اللہ بن محمد بن عبد العزیز البغوی ثنا علی بن الجعد انبا ابن ابی ذئب عن یزید بن خصیفۃ عن السائب بن یزید قال کانوا یقومون علی عہد عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ فی شہر رمضان بعشرین رکعۃ (یعنی یزید بن خصیفہ سائب بن یزید سے ناقل ہیں، سائب فرماتے ہیں کہ عہد فاروقی میں اُن کے زمانہ کے لوگ رمضان میں بیس رکعتیں پڑھا کرتے تھے(۵۳)

اس اثر کی سند کو امام نووی، امام عراقی اور سیوطی وغیرہ نے صحیح قرار دیا ہے(۵۴)

---

(۵۳) الموی صاحب فرماتے ہیں کہ یہاں کانوا یقرأون بالمئین الخ کو حذف کر دیا گیا اس لئے کہ احناف اس کیفیت پر عامل نہیں ہیں اور مولانا مئوی اہلحدیث پر اعتراض کر چکے ہیں کہ گیارہ رکعت کے ادا کرنے کی جو کیفیت حدیث میں مذکور ہے اس پر وہ عمل نہیں کرتے، یہاں احناف پر بھی وہی اعتراض پڑتا تھا اور اسکا کوئی جواب نہیں تھا، اس لئے اس ٹکڑے ہی کو حذف کر دیا۔ (۱۶۸ و ۱۶۹)

مگر الموی صاحب نے اپنی اس بات کی خود ہی تکذیب کر دی ہے اور مان لیا ہے کہ صاحب رکعات نے ص۲ اور ص۵۵ میں دو جگہ اس ٹکڑے کا ذکر کیا ہے (دیکھو حاشیہ ص۱۶۹) اور اس حاشیہ میں الموی صاحب کو صرف اعتراض رہ گیا ہے کہ الزام کا جواب نہیں دیا مگر یہ اعتراض کوئی چیز نہیں وہ اس الزام کے جواب کی کوئی ضرورت ہے جبتک کہ الموی صاحب یہ اعتراف نہ کریں کہ دونوں الزاموں کی حیثیت ایک ہے کیا آپ کے نزدیک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کی اقتدا اور عدم اقتدا اور عہد عثمانی کے مسلمانوں کے فعل کی اقتدا اور عدم اقتدا، دونوں کا حکم یکساں اور دونوں کی حیثیت ایک ہے؟ پہلے اسکو واضح طور پر بتائیے، اسکے بعد ہم سے جواب مانگئے۔

(۵۴) الموی صاحب نے اس کا بھی کوئی جواب نہیں دیا کہ جب ابن فنجویہ کی ثقاہت

(دیکھو تحفۃ الاخیار ص۱۹۲ و ارشاد الساری ص و تحفۃ الاحوذی ص۷۵ و مصابیح ص۴۲)

اس روایت میں یزید کے شاگرد ابن ابی ذئب ہیں اور یہی بات یزید سے ان کے دوسرے شاگرد محمد بن جعفر نے بھی نقل کی ہے اور وہ روایت بیہقی کی دوسری کتاب معرفۃ السنن والآثار میں ہے اسکی سند کو علامہ سبکی نے شرح منہاج اور علی قاری نے شرح موطا میں صحیح قرار دیا ہے (دیکھو تحفۃ الاحوذی ص۷۵) دیکھئے یزید کے دونوں شاگرد متفق اللفظ ہو کر یزید سے اور یزید حضرت سائب سے روایت کرتے ہیں کہ لوگ عہد فاروقی میں بیس پڑھتے تھے، برخلاف محمد بن یوسف کے کہ اُن کے پانچ شاگرد، سائب کا بیان پانچ طرح نقل کرتے ہیں، ایسی حالت میں اصول و انصاف کا تقاضا تو یہ تھا کہ یزید کی روایت پر اعتماد کیا جاتا اور اہل حدیث کے وجود سے قبل اسی پر اعتماد کیا گیا، مگر حضرات اہل حدیث نے محمد بن یوسف کی مختلف فیہ اور مشکوک روایت پر اعتماد کر کے انصاف کا جنازہ نکال دیا۔

بیس والی روایت پر کلام اور اس کا جواب

اس پر مزید ستم یہ کیا کہ اُلٹے یزید کی روایت کو غایت بیبا کی اور بے انصافی سے ناقابل استدلال قرار دیا۔ چنانچہ مولانا عبدالرحمٰن مبارکپوری نے سنن کبریٰ کی روایت پر تو یہ کلام کر دیا کہ "اسکی اسناد میں پہلا راوی ابو عبداللہ بن فنجویہ دینوری ہے اور میں اس کے حال سے آگاہ نہیں ہوں جو اس اثر کی صحت کا مدعی ہو تو اس راوی کا ثقہ ہونا ثابت کرے، باقی نیموی نے جو یہ لکھا ہے کہ یہ ابو عبداللہ بڑے محدثوں میں ہیں، اُن کے جیسے محدثوں کی نسبت یہ سوال نہیں ہو سکتا کہ وہ کیسے ہیں، تو بڑے محدث ہونے سے ثقہ

ثابت نہیں ہو تو امام نووی، امام عراقی اور امام سیوطی نے انکی روایت کی تصحیح کیسے کر دی؟

ثقہ ہونا لازم نہیں آتا"(۵۵) (تحفۃ الاحوذی ص۵، ج ۲)

مجھے مولانا کی اس غفلت اور جرأت دونوں پر سخت تعجب ہے، مولانا اگر ابن فنجویہ جیسے مشہور حافظ حدیث سے ناواقف تھے اور ان کے حالات سے ان کو قطعاً بے خبری تھی جیسا کہ انھوں نے خود اقرار کیا ہے تو کیا وہ اس بات سے بھی بے خبر تھے کہ جو لوگ علمی حلقہ میں معلوم و متعارف ہوں

---

(۵۵) اس پر پہلے الموی صاحب نے یہ اعتراض کیا کہ صاحب کمات نے مبارکپوری صاحب کے الفاظ مجہول کو ذکر نہ کیا میں سے مجہول کا ترجمہ چھوڑ دیا، اس لئے کہ اس تصرف کے بغیر اعتراضات کی گنجائش نہیں تھی لیکن الموی صاحب واضح نہیں کر سکے کہ کیوں گنجائش نہیں تھی،

اس کے بعد بہت دھوم دھام سے اپنے اُستاد کی حمایت میں لکھا ہو کر "کوئی اہل علم اس بات میں شک نہیں کر سکتا کہ محض بڑا محدث یا فقیہ یا بڑا عالم ہونا اسکی عدالت و ثقاہت کو مستلزم نہیں ہے"۔ (مختصراً ص۱۶۹)

پھر چار راویوں کے نام اور ان کے مختصر تراجم لکھ کر یہ ثابت کیا ہے کہ یہ لوگ بڑے عالم یا فقیہ یا حافظ تھے مگر ضعیف یا ناقابل وثوق بھی تھے (ملاحظہ ہو ص۱۶۹ تا ص۱۷۱) مگر ہم الموی صاحب سے کہیں گے کہ ع سخن شناس نۂ دلبرا خطا ایں جاست،

مولانا! آپ نے جن لوگوں کے نام لئے ہیں وہ بڑے عالم ہونے کے باوجود ضعیف یا ناقابل وثوق اس لئے ہیں کہ ناقدین رجال نے ان کو بڑا عالم کہنے کے ساتھ ان کے ضعیف یا ناقابل وثوق ہونے کی بھی تصریح کی ہے، برخلاف ابن فنجویہ کے کہ ان کو محدث اور حافظ تو علمائے فن نے لکھا ہے مگر ضعیف یا ناقابل وثوق کسی ناقد رجال یا محقق نے نہیں لکھا ہے۔ لہٰذا مولانا مبارکپوری نے علامہ نیموی کی جو گرفت کی ہے، وہ بالکل ناحق اور غیر صواب ہے، اور آپ نے اپنے استاد کی جو حمایت کی ہے وہ بھی قطعاً بے محل ہے،

Marfat.com

اہل علم کی مجلسوں میں انھوں نے طلب علم واستفادہ کیا ہو اور اس کے بعد لوگ عام طور پر ان سے استفادہ اور اخذ روایت کرتے ہوں، اور لوگوں میں ان کی عدالت وثقاہت شہرت عام رکھتی ہو، ایسے حضرات کی نسبت یہ سوال جائز نہیں ہے کہ وہ ثقہ بھی ہیں یا نہیں، بلکہ ان کی ثقاہت وعدالت کی شہرت یا دوسرے لفظوں میں اہل علم کے درمیان ان کی مقبولیت ان کے ثقہ ہونے کی ایسی دستاویز ہے جس کے مقابلہ میں ایک یا دو ماہروں کی یہ شہادت کہ وہ ثقہ ہیں کوئی قیمت نہیں رکھتی۔ اصول حدیث کا یہ ایسا مشہور مسئلہ ہے کہ کسی طرح یقین نہیں آتا کہ مولانا اس سے بے خبر ہوں گے۔

فان کنت لا تدری فتلک مصیبۃ
وان کنت تدری فالمصیبۃ اعظم

سنئے! اصول حدیث کی مشہور کتاب مقدمہ ابن الصلاح میں ہے عدالۃ الراوی تارۃ تثبت بتنصیص المعدلین علی عدالتہ وتارۃ تثبت بالاستفاضۃ فمن اشتہرت عدالتہ بین اہل النقل او نحوہم من اہل العلم وشاع الثناء علیہ بالثقۃ والامانۃ استغنی فیہ بذلک عن بینۃ شاہدۃ بعدالتہ تنصیصا ہذا ہو الصحیح فی مذہب الشافعی وعلیہ الاعتماد فی فن اصول الفقہ وممن ذکر ذلک من اہل الحدیث ابوبکر الخطیب الحافظ (ص ـ ۴۰)

اور حافظ ابوبکر خطیب بغدادی نے کفایہ میں ایک مستقل باب اس کیلئے قائم کیا ہے جس کا عنوان ہے باب فی المحدث المشہور بالعدالۃ والامانۃ لا یحتاج الی تزکیۃ المعدل میں اس باب کے جستہ جستہ فقرے

اسی کے ساتھ الموی صاحب کو یہ بھی بتادوں کہ آپ کے نزدیک تو ایک شخص محدث اور حافظ یا بڑا عالم ہونے کے باوجود ہر چند کہ اس پر کسی نے جرح نہ کی ہو قابل وثوق

Marfat.com

نقل کرتا ہوں، لکھتے ہیں انما یسأل عن عدالة من کان فی عداد المجهولین او اشکل امرہ علی الطالبین (سوال اسکی عدالت سے ہوگا جو مجہولوں کے شمار میں ہو، یا اس کا معاملہ پیچیدہ ہو) اور فرماتے ہیں الشاهد والمخبر انما یحتاجان الی التزکیة متی لم یکونا مشهوری العدالة والرضا وکان امرهما مشکلا ملتبسا مجوزا فیه العدالة وغیرها (یعنی گواہ اور راوی صفائی کے محتاج اس وقت ہیں جب کہ انکی عدالت اور پسندیدگی عام نہ ہو بلکہ ان کا معاملہ پیچیدہ اور مشتبہ ہو اور ان کے حق میں عدالت وغیر عدالت دونوں تجویز کی جاتی ہو) آگے فرماتے والدلیل علی ذلك ان العلم بظهور سترهما واشتهار عدالتهما اقوی فی النفوس من تعدیل واحد واثنین یجوز علیهما الکذب والمحاباة فی تعدیله الخ یعنی اس کی دلیل یہ ہے کہ شاہد و راوی کی برائیوں پر عام طور سے پردہ پڑا رہنا اور اُن کی عدالت کا شہرت پانا، ایک یا دو شخصوں کی تعریف کرنے اور عادل کہنے سے کہیں زیادہ قوی اور دل میں موثر ہے کیونکہ ایک یا دو کی نسبت امکان ہے کہ غلط کہتے ہوں یا رو رعایت کی بنا پر

(ثقہ) نہیں ہوتا، مگر امام بخاری کے نزدیک تو ایک بڑا امام اور حافظ مجروح بھی ہو، اور وہ مناکیر کا راوی بھی ہو اور اس پر لوگوں نے کذب و وضع کا الزام بھی لگایا ہو تب بھی وہ اس قابل ہوسکتا ہے کہ صحیح بخاری کے رواۃ میں اس کو جگہ دی جائے اور اس کی روایت اصح الکتب میں مقرونا سہی لائی جائے۔

اور آپ کے مزعومات کی بنا، پر یہ تنہا امام بخاری ہی کی ذاتی رائے نہیں ہے بلکہ صحیح بخاری کی تلقی بالقبول نے تو اسکو اجماعی مسئلہ بنا دیا ہے۔ کیا المولوی صاحب کو علم نہیں ہے کہ نعیم بن حماد جن کو انھوں نے اس مبحث میں چوتھے نمبر پر مثالاً پیش کیا ہے ان کی روایت صحیح بخاری میں موجود ہے۔

تعریف کرتے ہوں۔ (۵۶)

بلکہ حافظ ابو عمرو بن عبدالبر نے تو اور توسیع کر کے یہاں تک کہہ دیا ہے کہ کل حامل علم معروف العنایۃ بہ فہو عدل محمول فی امرہ ابدا علی العدالۃ حتی یتبین جرحہ (المقدمہ ص۲) یعنی ہر صاحب علم

---

(۵۶) الموی صاحب نے رکعات تراویح کی عبارت نقل کئے بغیر ابن الصلاح اور خطیب کی عبارتوں کو بے محل اور امر زیر بحث سے قطعاً بے تعلق قرار دے کر فرمایا ہے کہ:-

"ان لوگوں نے تو بالکل ایک دوسری بات کہی ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ جس راوی کی عدالت ثقاہت، امانت، شہرت عام رکھتی ہو، بکثرت اس کا چرچا اور شیوع ہو، جیسے امام مالک و شعبہ وغیرہ تو ایسے لوگوں کی عدالت و ثقاہت کا ثبوت اس بات کا محتاج نہیں ہے کہ کوئی خاص شخص نصاً و لفظاً ان کی توثیق کرے" (ص۱۷)

میری گزارش یہ ہے کہ الموی صاحب نے ابن الصلاح و خطیب کی عبارتوں کا جو حاصل اپنے الفاظ میں بتایا ہے اُس کو پڑھ کر ایک بار آپ رکعات تراویح کی خط کشیدہ عبارت پھر پڑھیے اور انصاف سے بتائیے کہ اس میں اور اُس میں کیا فرق ہے؟ اور یہ وہی بات ہے یا بالکل دوسری بات ہے۔

دیکھا آپ نے یہی وجہ تھی کہ الموی صاحب نے رکعات تراویح کی عبارت نقل نہیں کی پھر چند سطروں کے بعد الموی صاحب فرماتے ہیں کہ:-

"دیکھیے یہ حضرات یہ نہیں کہتے کہ جس کے محدث ہونے کی شہرت ہو جائے بلکہ یہ کہتے ہیں کہ جس کی عدالت، ثقاہت اور امانت کی عام شہرت ہو (الی)، پھر ان عبارتوں کو آپ کے مدعا سے کیا تعلق ہے" (ص۱۷)

مگر الموی صاحب اگر رکعات تراویح کے یہ الفاظ "لوگوں میں انکی عدالت و ثقاہت شہرت عام رکھتی ہو" ایسے حضرات کی نسبت یہ سوال جائز نہیں ہے کہ وہ ثقہ بھی ہیں یا

Marfat.com

جس کا اشتغال علم کے ساتھ معروف ہو عادل ہے اور ہمیشہ عادل قرار دیا جائے گا جب تک اس پر جرح ثابت نہ ہو(۵۷)

نہیں" الخ (ص۴۲) نقل کر دیتے تو آفتاب کی طرح روشن ہو جاتا کہ ان حضرات کی عبارتوں کو صاحب رکعات کے مدعا سے تعلق ہے یا نہیں، اب بتلایئے کہ عوام کی ناواقفیت سے الموی صاحب فائدہ اٹھا رہے ہیں یا کوئی دوسرا؟ اور اس موقع پر ان کی دیانت کا سوال پیدا ہوتا ہے یا کسی دوسرے کی؟

(۵۷) الموی صاحب فرماتے ہیں کہ:-

" ابن عبدالبر کا کلام نقل کرنے میں خیانت کی گئی ہے، اس کے آخر کا وہ حصہ جس میں ابن الصلاح نے ابن عبدالبر کی تردید کی ہے اسکو نقل نہیں کیا گیا" (ص۴۲)

سبحان اللہ کیا قابلیت ہے! کوئی ان شیخ الحدیث سے پوچھے کہ "اس کے" کا اشارہ کس طرف ہے؟ اگر ابن عبدالبر کے کلام کی طرف ہے اور ظاہر ہے کہ اسی طرف ہو ہی سکتا ہے تو کیا ابن عبدالبر ہی کے کلام کا آخر حصہ خود ان کی اس تردید پر مشتمل ہے جو ابن الصلاح نے کی ہے؟ اور کیا ابن الصلاح ابن عبدالبر سے متقدم یا معاصر ہیں کہ ان کی تردید کا ذکر ابن عبدالبر کے کلام میں ہے؟

اور اگر "اس کے" کا اشارہ مقدمہ ابن الصلاح کی طرف ہے تو اولاً آپ کے الفاظ اس کا ساتھ نہیں دیتے، ثانیاً آپ کا یہ الزام جھوٹا ہو گیا کہ ابن عبدالبر کے کلام کے نقل میں خیانت کی گئی ہے، یہ کہئے کہ ابن عبدالبر کا کلام تو پورا نقل کیا گیا ہاں ابن الصلاح نے اس کا جو رد کیا ہے اس کو نقل نہیں کیا گیا۔

اور اب سنئے کہ اس کو نقل کرنا فضول تھا، اس لئے کہ صاحب رکعات کو صرف یہ دکھانا تھا کہ ابن عبدالبر کا مسلک یہ ہے اور ابن الصلاح کے رد سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ ابن عبدالبر کا مسلک نہیں تھا۔

باقی رہا اس کا مقبول و نامقبول ہونا تو اس کو تو صاحب رکعات نے خود ہی اپنے

بہرحال اتنا نہیں تو اس قدر ماننے سے تو کسی محدث کو چارۂ کار نہیں ہے جتنا ابن الصلاح اور خطیب نے لکھا ہے۔

جب یہ ثابت ہو چکا تو اب سُنیئے کہ ابن فنجویہ کی علمی شہرت اور محدثین میں ان کی مقبولیت کا اس سے بڑھ کر اور کیا ثبوت چاہیئے کہ وہ بھی سنن نسائی کے اس نسخہ کے جو ہندوستان میں متداول ہے۔ ایک راوی ہیں جنھوں نے ابن السنی سے اس کو سُنا ہے(۵۸)۔ (مشتبہ ذہبی)

ان الفاظ میں ظاہر کر دیا ہے کہ:۔

"بہرحال اتنا نہیں تو اس قدر ماننے سے تو کسی محدث کو چارۂ کار نہیں ہے جتنا ابن الصلاح اور خطیب نے لکھا ہے" ص۴۳ و ۴۴

دیکھئے الموی صاحب کی دیانت، کیا وہ رکعات تراویح کی عبارت نقل کرنے کے بعد یہ الزام دے سکتے تھے؟ اسی لئے انھوں نے عبارت نقل کرنے سے گریز کیا ہے۔

(۵۸) الموی صاحب فرماتے ہیں کہ:۔

"ابن فنجویہ کی عدم شہرت اور محدثین میں ان کی غیر مقبولیت کا اس سے بڑھ کر اور کیا ثبوت چاہیئے کہ سبکی نے طبقات ص۹۶ میں ابن السنی کا ترجمہ تفصیل سے پیش کیا ہے، ان کے اساتذہ اور تلامذہ دونوں کے ناموں کی فہرست پیش کی ہے، لیکن ابن فنجویہ کا نام کہیں ڈھونڈنے سے بھی نہیں ملتا (الی قولہ) اگر واقعی وہ علمی شہرت اور محدثین میں مقبولیت کے حامل ہوتے تو علامہ سبکی ان کو کبھی نظر انداز نہ کرتے" (ص۱۴۲)

ہماری گزارش یہ ہے کہ اولاً تو سبکی نے صرف آٹھ سطروں میں ابن السنی کا ترجمہ پیش کیا ہے، اس کو یہ کہنا کہ تفصیل سے پیش کیا ہے، خلاف واقعہ ہے۔ دوسرے الموی صاحب کے اس قاعدہ سے لازم آتا ہے کہ سبکی نے ابن السنی کے جن جن اساتذہ و تلامذہ کا نام نہیں لیا ہے وہ سب ان کی نظر میں علمی شہرت اور محدثین میں مقبولیت کے حامل نہیں ہیں، مثلاً ان کے

اور ذہبی نے ۴۱۴ھ میں مرنے والے مشاہیر کے ضمن میں ان کا ذکر یوں کیا ہے، والمحدث ابوعبد اللہ الحسین بن محمد بن الحسین بن عبداللہ بن فنجویہ الثقفی الدینوری بنیسابور (ص ۲۴۴ ج ۳)

اساتذہ میں باغندی اور منجنیقی جیسے ہیں۔ یہ ظاہر البطلان ہے اور ایسا کہنا سبکی پر افترا اور ان کی توہین ہے۔

تیسرے الوی صاحب کی اس دلیل سے بلا اشتباہ ثابت ہوتا ہے کہ کسی عالم کے اساتذہ یا تلامذہ کے سلسلہ میں سے کسی کا نام سبکی لکھ دیں تو وہ انکی نظر میں علمی شہرت اور محدثین میں مقبولیت کا حامل ہوتا ہے پھر جب اتنی سی بات سے سبکی کی نگاہ میں کسی شخص کی علمی شہرت اور مقبولیت ثابت ہو جاتی ہے تو جس کا مستقل تذکرہ انھوں نے لکھا ہو اور تذکرہ بھی چالیس سطروں میں لکھا ہو، اور اس کے اُستادوں کا نام بنام ذکر کیا ہو اور اس کے دس شاگردوں کے نام لکھنے کے بعد لکھا ہو کہ وخلق یطول ذکرھم (اور ایک خلقت ان سے حدیث روایت کرتی ہے جس کا ذکر طویل ہوگا) اور جس کی نسبت سبکی نے یہ بھی ظاہر کیا ہو کہ اس کا ذکر حاکم نے اپنی تاریخ میں اور عبد الغافر فارسی اور ابو عاصم نے اور ذہبی نے بھی کیا ہے، ایسا شخص سبکی کی نگاہ میں کتنی بڑی علمی شہرت اور محدثین میں مقبولیت کا حامل ہوگا، ناظرین کو معلوم ہونا چاہیئے کہ وہ شخص ابو طاہر زیادی ہیں جن کا ذکر آگے آئے گا۔

اب الوی صاحب کی دیانت ملاحظہ کیجئے کہ ابن السنی کے شاگردوں میں تو سبکی نے ابن فنجویہ کا نام نہیں لیا تو کس زور سے لکھا کہ:-

"اگر وہ واقعی علمی شہرت اور محدثین میں مقبولیت کے حامل ہوتے تو علامہ سبکی ان کو کبھی نظر انداز نہ کرتے" (ص ۱۰۲)

مگر جب ابو طاہر کی باری آئی اور سبکی نے ان کی نسبت اتنا سب لکھا تو الوی صاحب اپنی یہ دلیل بھول گئے اور زبان گنگ ہو گئی، یہ توفیق نہ ہوئی کہ حق کا اعتراف کریں اور کہیں کہ ابو طاہر کو واقعی بڑی علمی شہرت اور محدثین میں مقبولیت حاصل تھی۔

چوتھے الوی صاحب کی اس دلیل سے ثابت ہوتا ہے کہ ابو عثمان بصری واقعی بڑی علمی شہرت

Marfat.com

اور ابن الاثیر جزری نے لکھا ہے، عرف بہا ابو عبد اللہ الحسین بن محمد بن الحسین بن فنجویۃ الفنجوبی الدینوری الحافظ روی عن ابی الفتح محمد بن الحسین الازدی الموصلی وابی بکر بن مالک القطیعی وغیرھما روی عنہ ابو اسحٰق الثعلبی فاکثر

اور محدثین میں مقبولیت کے حامل تھے، اس لئے کہ سبکی نے ابو طاہر زیادی کے اساتذہ میں ان کے نام کی بھی تصریح کی ہے مگر افسوس ہے کہ علوی صاحب (ص۱۸۲) میں اپنی یہ دلیل بھول گئے" اور ابو عثمان کے باب میں اعتراف نہیں کیا کہ وہ علمی شہرت اور محدثین میں مقبولیت کے حامل تھے، بلکہ استاذ کی ناجائز حمایت میں یہ لکھ دیا کہ گویا وہ مجہول تھے فیالدیانۃ ویاللامانۃ -

ان گزارشوں کے بعد اب سنئے کہ ابن فنجویہ کی علمی شہرت اور محدثین میں ان کی مقبولیت کے ثبوت میں لکھا گیا تھا کہ :-

(۱) وہ بواسطہ ابن السنی سنن نسائی کے راوی ہیں۔

(۲) ذہبی نے محدث کے وصف کے ساتھ ان کا نام لیا ہے اور سال وفات بتایا ہے۔

(۳) ابن اثیر نے حافظ کے وصف کے ساتھ ان کا ذکر کیا ہے اور ابو الفتح ازدی اور ابوبکر قطیعی کا شاگرد اور ثعلبی کا استاد بتایا ہے۔

(۴) امام بیہقی نے سنن میں ان سے بکثرت روایت کی ہے

(۵) سمعانی نے برہان دینوری کے شاگردوں میں ان کا نام لیا ہے

ان پانچ باتوں میں سے صرف پہلی ہی بات ابن فنجویہ کے بڑے محدث ہونے اور ان کی علمی شہرت ومقبولیت کی کافی دلیل تھی، صحاح کی کسی کتاب پر وثوق واعتماد اور اس کے مؤلف کی طرف اسکی نسبت کے ثبوت کا مدار جن راویوں پر ہو ان کو مجہول یا غیر مشہور وغیر مقبول قرار دینا بڑی جرأت ہے۔

اور آخری بات خود علوی صاحب کے اصول پر ابن فنجویہ کی علمی شہرت اور محدثین میں

Marfat.com

فی تفسیرہ و یذکر کثیرا فیقول اخبرنا الفنجوبی، یعنی (۵۹)

مقبولیت کی دلیل ہے، اس لئے کہ سبکی سے بھی بڑے محدث سمعانی، برہان دینوری کے شاگردوں میں ابن فنجویہ کو نظر انداز نہیں کر سکے، مگر الموی صاحب کی دیانت ملاحظہ کیجئے کہ ان پانچ باتوں سے مجموعی طور پر بھی ان کے نزدیک ابن فنجویہ کی علمی شہرت اور محدثین کے حلقہ میں ان کی مقبولیت ثابت نہیں ہوتی، یہ اپنے استاد کی ناجائز حمایت نہیں ہے تو کیا ہے؟

خیر اب میں اہل انصاف سے پوچھنا چاہتا ہوں کہ اب تک کی معلومات کی بناء پر ابن فنجویہ کا ذکر ذہبی نے اپنی دو کتابوں مشتبہ النسبہ اور تذکرۃ الحفاظ میں کیا ہے، ابن الاثیر نے لباب میں ان کا ذکر کیا ہے، سمعانی نے انساب میں نام لیا ہے، اور حافظ ابن حجر نے تبصیر المنتبہ میں ان کا یوں ذکر کیا ہے الحسین بن محمد بن الحسین بن عبد بن فنجویہ الدینوری روی السنن عن ابن السنی، وابنہ ابوب محمد روی عن ابیہ وعاش تسعین عاما وابنہ الآخر سفیان عن ابیہ

(بتصیر المنتبہ قلمی)

کیا ان چاروں کتابوں میں جن کا تعلق فن رجال سے ہے، ابن فنجویہ کا ذکر ملنے کے بعد بھی ان کی علمی شہرت میں کوئی شک باقی رہ جاتا ہے اور کیا اس قوی حجت کے مقابلہ میں صرف یہ بہانہ کہ سبکی نے ابن السنی کے شاگردوں میں ابن فنجویہ کا نام نہیں لیا کچھ کام دے سکتا ہے؟ درانحالیکہ مولانا مبارکپوری تصریح فرماتے ہیں کہ عدم نقل عدم کو مستلزم نہیں ہے (تحقیق الکلام ص $\frac{3}{2}$) اور امام بخاری تو ساکت درکنار نافی کے مقابلہ میں مثبت کو ترجیح دیتے ہیں، جیسا کہ صحیح بخاری پر نظر رکھنے والے جانتے ہیں۔

(۵۹) الموی صاحب نے ذہبی کے حوالہ پر لکھا ہے کہ:۔

"یعنی صرف محدث لکھا ہے نہ محدث شہیر نہ کبیر نہ من کبار المحدثین ..... تو کیا اتنی سی بات سے ثقاہت یا ثقاہت کی شہرت کا ثبوت ہو جائیگا

اس نسبت فنجوبی کے ساتھ حافظ ابو عبداللہ حسین الخ مشہور و معروف ہیں، وہ ابوالفتح ازدی اور ابو بکر قطیعی سے حدیثیں روایت کرتے ہیں اور ان سے ابو اسحٰق ثعلبی نے اپنی تفسیر میں بکثرت روایت کی ہے، اور وہ اُن کا ذکر بہت کرتا ہے اور یوں کہتا ہے، ہم کو فنجوبی نے خبر دی۔

اور ابن الاثیر کے حوالہ پر یہ ریمارک کیا ہے کہ:۔

"اولاً تو ایسی بے حوالہ بات قابل التفات ہی نہیں ہے، ثانیاً محض حافظ کہنے سے ان کی توثیق لازم نہیں آتی (ص۱۰۳)

میں کہتا ہوں کہ اگر ابن فنجویہ محدث شہیر و کبیر نہ ہوتے تو ان کی کیا خصوصیت تھی کہ ذہبی ان کو تو ذکر کرتے اور دوسرے بہت سے اس سال میں مرنے والوں کو نظر انداز کر دیتے کیا آپ اپنی دلیل بھی بھول گئے؟

اب رہا آپ کا یہ کہنا کہ حافظ کہنے سے توثیق لازم نہیں آتی، اور اس کی مثال میں نعیم بن حماد کا نام لینا تو گزارش ہے کہ نعیم بن حماد کو حافظ کہنے سے تو ان کی توثیق اس لئے لازم نہیں آتی کہ ذہبی نے حافظ کہنے کے ساتھ ان پر جرح بھی کر دی ہے مگر ابن فنجویہ کو محدث یا حافظ کہہ کر کس نے جرح کی ہے؟

باقی رہا آپ کا اس کو بے حوالہ بات کہہ کر نا قابل التفات قرار دینا تو اس سے آپ کے مبلغ علم پر روشنی پڑتی ہے، جب آپ کی وسعت مطالعہ کا یہی حال تھا تو جواب لکھنے کیا بیٹھ گئے، اور اس سے زیادہ تعجب کی بات یہ ہے کہ آپ کی جماعت میں کوئی دوسرا بھی آپ کو حوالہ نہ بتا سکا،

لطیفہ:۔ رکعات تراویح ص۹۷ پر پریس کے کاتب نے ذہبی کی عبارت کے ایک لفظ بنیسابور کو غلطی سے نیشاپوری لکھ دیا ہے، الوی صاحب نے حاشیہ میں اظہار قابلیت کے لئے اس کی تشہیر بھی ضروری سمجھی ہے، مگر اللہ کی شان ہے کہ اسی جگہ آپ نے حاشیہ میں کذا فی ھامش التذکرۃ للحفاظ الذھبی لکھا ہے، اب آپ پوچھئے کہ

اور سمعانی نے برہان دینوری کے شاگردوں میں ان کا نام لیا ہے اور امام بیہقی نے سنن میں ان سے بکثرت روایت کی ہے (۶۰)

کیا ان تفصیلات کے بعد بھی کسی میں جرأت ہے، جو یہ کہہ سکے کہ بڑا محدث ہونے سے ثقہ ہونا لازم نہیں آتا (۶۱)

یہ للحفاظ الذہبی کیا بلا ہے؟ یہ بھی غلط ہے یا نہیں؟

اور اس سے بھی بڑھ کر آپ کی قابلیت کا شاہکار فنجویہ کا ضبط ہامش تذکرہ سے نقل کرنا ہے جس کے معتمد ہونے کا کوئی ثبوت نہیں۔ قابل اعتماد اہل فن تو بضم الجیم لکھتے ہیں اعظمی صاحب پوچھیں تو ہم حوالہ بتائیں۔

(۶۰) اس پر اعظمی صاحب نے جو خامہ فرسائی کی ہے وہ ان کی خوش فہمی کی بین دلیل ہے کوئی ان سے پوچھے کہ کیا سمعانی اور بیہقی کے رویہ سے طلب علم و تحدیث و روایت کے ساتھ علمی حلقوں میں ابن فنجویہ کا مشہور ہونا ثابت نہیں ہوتا؟ اگر ہوتا ہے تو صاحب کتاب کا یہی مقصود ہے، اور اگر نہیں ہوتا تو کیوں؟ اصل بحث سے گریز کر کے آپ دوسری باتیں کیوں کرتے ہیں؟

(۶۱) اعظمی صاحب فرماتے ہیں کہ:۔

"کیا ان بے جان تفصیلات کی حقیقت معلوم ہو جانے کے بعد بھی کسی میں جرأت ہے جو یہ کہہ سکے کہ ان سے ابن فنجویہ کا بڑا محدث ہونا یا ان کی ثقاہت یا ثقاہت کی عام شہرت کا ثبوت ہو گیا" (ص ۱۴۴)

میں کہتا ہوں اس کا فیصلہ تو اہل انصاف پر چھوڑیے کہ یہ تفصیلات بے جان ہیں یا جاندار ہاں آپ یہ بتائیے کہ سنن نسائی کا راوی ہونے سے امام بیہقی کا استاد ہونے سے اور حافظ ہونے سے بھی اگر کوئی شخص بڑا محدث نہیں ہو سکتا تو بڑے محدث ہونے کا معیار کیا ہے اب رہا بڑے محدث ہونے اور محدثین میں علمی شہرت حاصل ہونے سے ثقہ ہونے کا ثبوت تو اس کے لئے رکعات تراویح کا ص ۴۲ و ص ۴۳ سمجھ کر پڑھئے، اور اگر سمجھ میں

اس کے بعد میں یہ بتانا چاہتا ہوں کہ ابن فنجویہ کی نسبت لکھنے کو تو مولانا یہ لکھ گئے، لیکن اگر اُن کے اصول پر عمل شروع کر دیا جائے تو صحیحین کی بہت سی حدیثوں سے ہاتھ دھونا پڑے گا، اور نہ معلوم کتنی ایسی روایات نکل آئیں گی جن کو ناقابل استدلال کہنا پڑے گا، شاید مولانا اس سے بھی آگاہ نہیں تھے کہ مالک بن الخیر زیادی پر ابن القطان نے یہ کلام کر دیا ہے کہ

تو ذرا انتظار کیجیے، ابو طاہر زیادی پر آپ کی بحث کے جواب میں ہم آپ کو سمجھا دیں گے۔

اس کے بعد املوی صاحب نے اپنے اُستاد کی حمایت بیجا میں انکی عیب پوشی کے لئے وہ حرکت کی ہے جس پر دیانت نے اپنا سر پیٹ لیا ہے۔

واقف کار ناظرین جانتے ہیں کہ مولانا مبارک پوری نے تو سچائی کے ساتھ مطلقاً اپنی ناواقفیت کا اقرار کیا اور صاف صاف لم اقف علی ترجمتہ (میں ابن فنجویہ کے ترجمہ (تذکرہ) سے بالکل واقف نہیں ہوا) لکھا ہو مگر املوی صاحب نے ان کے قول کو پہلے تو یوں بنایا لم اقف علی ترجمتہ ای علی ترجمتہ التی تدل علی کونہ ثقۃ قابلا للاحتجاج یعنی اپنی تاویل ان کے قول کے ساتھ جوڑ دی، پھر جب ترجمہ کیا تو اپنی تاویل ان کے قول میں اس طرح سمودی کہ غیر عربی داں یہ سمجھے کہ یہ پوری بات مولانا مبارکپوری نے ہی کہی ہو، املوی صاحب کا ترجمہ ملاحظہ ہو

"یعنی میں ان کے ایسے حالات پر مطلع نہیں ہوا جن سے ان کا ثقہ اور قابل احتجاج ہونا ثابت ہو"

املوی صاحب کے نزدیک صداقت و امانت کی کوئی قیمت ہوتی تو وہ مولانا کی بات الگ اور اپنی تاویل الگ رکھتے ہوئے یوں کہتے کہ مولانا نے تو یہی لکھا ہے کہ میں ابن فنجویہ کے حالات سے مطلقاً باخبر نہیں، مگر ان کا مطلب یہ ہو کہ ایسے حالات سے باخبر نہیں ہوں جن سے ان کا ثقہ ہونا ثابت ہوتا ہو، اور اس کا فیصلہ ناظرین پر چھوڑ دیتے کہ اس تاویل میں کوئی جان ہے یا نہیں؟ —— باقی رہا املوی صاحب کا یہ کہنا کہ:-

Marfat.com

اس کی حالت ثابت نہیں یعنی صراحۃً اس کو کسی نے ثقہ نہیں کہا ہے، تو حافظ ذہبی (وہی حافظ ذہبی جو نقد رجال میں اہل استقراء تام سے ہیں) نے ابن القطان کا یوں رد کیا کہ فی رواۃ الصحیحین عدد کثیر ما علمنا ان احدا نص علی توثیقہم والجمہور علی ان من کان من المشائخ قد روی عنہ جماعۃ ولم یات بما ینکر علیہ ان حدیثہ صحیح (میزان ص۳ ج ۳) یعنی صحیحین کے راویوں میں ایک بڑی تعداد[۱] ایسے راویوں کی ہے جن کو ہمارے علم میں کسی نے صراحۃً ثقہ نہیں کہا ہے، اور اور جمہور محدثین کا مذہب یہ ہے کہ مشائخ حدیث میں سے جس سے

"یہ منشا نہیں کہ یہ معمولی باتیں بھی ان کے علم میں نہ تھیں جو مولانا مئوی کے لئے سرمایۂ افتخار بنی ہوئی ہیں"۔

تو املوی صاحب چاہے جتنا فعل در آتش ہوں مگر واقعہ یہی ہے کہ ابن فنجویہ کی نسبت جو معلومات مولانا مئوی نے فراہم کئے ہیں وہ بہت غیر معمولی اور مولانا کے لئے تو نہیں مگر ہمارے لئے سرمایۂ افتخار ہی ہیں، اور حقیقت واقعہ یہی ہے کہ مولانا مبارکپوری کو یہ باتیں معلوم نہیں تھیں، ورنہ وہ لم اقف علی ترجمتہ نہ کہتے بلکہ جس طرح ابوطاہر زیادی کی نسبت لم اقف علی من وثقہ (مجھے معلوم نہیں کہ ان کی کس نے توثیق کی ہے) کہا ہے اسی طرح ابن فنجویہ کی نسبت بھی لم اقف علی من وثقہ کہتے، پھر جس طرح ابوطاہر کی نسبت طبقات سبکی کی عبارت کا ایک ٹکڑا نقل کرکے انھوں نے لکھا ہے کہ اس سے ابوطاہر کا ثقہ ہونا ثابت نہیں ہوتا، اسی طرح ذہبی اور ابن الاثیر کا کلام نقل کرکے لکھتے کہ محدث اور حافظ لکھنے سے ابن فنجویہ کا ثقہ ہونا ثابت نہیں ہوتا۔

---

[۱] مثلاً اسید بن زید جن کی نسبت حافظ ابن حجر نے لکھا ہے لم ار لاحد فیہ توثیقا (یعنی میں نے ان کے حق میں کسی کی توثیق نہیں دیکھی) اس کے باوجود ان کی روایت صحیح بخاری میں موجود ہے ۱۲ منہ

Marfat.com

ایک جماعت روایت کرے، اور وہ ایسی بات بیان نہ کرے جو اس کے دوسرے ساتھیوں کے بیان کے خلاف اور منکر ہو تو اس کی حدیث صحیح ہے امام ذہبی نے اسی طرح کی بات ص ۲۶ ج ۱ میں بھی کہی ہے۔(۶۲)

مگر الموی صاحب یہ کڑوا گھونٹ کس طرح پی جائیں کہ مولانا مبارکپوری واقعی اس بات سے بے خبر تھے، یہ ہے الموی صاحب کی غیر مقلدی کی حقیقت! دوسروں سے تو یہ منوانا اور کہلوانا چاہتے ہیں کہ ائمہ مجتہدین کی نگاہوں سے بہت سی حدیثیں اوجھل رہ گئیں یا ان سے لغزش ہوئی، مگر خود اتنا بھی ماننے کو تیار نہیں کہ مولانا مبارک پوری کی نگاہ سے بھی کچھ باتیں اوجھل رہ گئی ہیں، لیکن انشاء اللہ تعالیٰ ان کو ماننا ہی پڑے گا،

الموی صاحب ذرا غور سے سنیں، مولانا مبارک پوری نے ابکار المنن ص ۵۸ میں لکھا ہے

فی اسنادہ ابن الجنید ورواہ عنہ ابو عمر القاضی شیخ الدارقطنی لم اقف علی اسمھما وحالھما (یعنی اس کی اسناد میں ابن الجنید ہے، اس سے دارقطنی کے شیخ ابو عمر قاضی نے روایت کیا ہے، میں ان دونوں کے نام اور حال سے واقف نہیں ہوا)

کہئے الموی صاحب! یہاں کیا تاویل کیجئے گا، کہہ دیجئے کہ نام تو مولانا کو معلوم تھا مگر ایسا نام معلوم نہیں تھا جس سے ان کا ثقہ ہونا ثابت ہوتا ہو، —— اور اگر یہ کہنے کی گنجائش نہ ہو تو اقرار کیجئے کہ ہاں بیشک مولانا کو معلوم نہیں تھا، اور اسی کے ساتھ ہم سے یہ ”خوشخبری“ بھی سن لیجئے کہ ہم مولانا مئوی سے پوچھ چکے ہیں، ان کو ان دونوں کے نام اور حالات معلوم ہیں۔

(۶۲) الموی صاحب فرماتے ہیں کہ :-

”آپ ابھی تک سمجھے ہی نہیں کہ ابن القطان نے کیا کہا اور محدث مبارکپوری نے کیا فرمایا ہے“ الخ (ص ۱۷۵)

میں کہتا ہوں اور آپ ابھی تک یہ نہیں سمجھے کہ مولانا مئوی کیا فرما رہے ہیں، مولانا مئوی ابن القطان

بہرحال ذہبی کے اس فیصلہ کی روسے بھی ابن فنجویہ کی روایت صحیح اس لئے کہ وہ مشائخ حدیث میں سے ہیں، ان سے ایک جماعت نے روایت کی ہے

کے کلام کو تو سند بناتے نہیں، اس لئے اس کے سمجھنے نہ سمجھنے کی کیا بحث ہے؟ وہ تو ذہبی کے اس قول سے سند لیتے ہیں کہ :-

صحیحین کے راویوں میں ایک بڑی تعداد ایسے لوگوں کی ہے جن کو حاملے علم میں کسی نے صراحۃً ثقہ نہیں کہا۔"

کہئے ذہبی کا یہ قول صحیح ہے یا نہیں؟ اگر صحیح ہے تو ایسے تمام راویوں پر وہی اعتراض وارد ہوگا جو ابن فنجویہ پر آپ کے استاد نے وارد کیا ہے، اس اعتراض کے جواب میں ذہبی نے یہ فرمایا ہے کہ "جمہور محدثین کا مذہب یہ ہے کہ مشائخ حدیث میں سے جس سے ایک جماعت روایت کرے اور وہ ایسی بات بیان کرے جو اس کے دوسرے ساتھیوں کے بیان کے خلاف اور منکر نہ ہو تو اسکی حدیث صحیح ہے۔"

ذہبی کے اس جواب سے ابن فنجویہ پر وارد کئے جانے والے اعتراض کا جواب بھی ہوگیا کہ وہ مشائخ حدیث میں سے ہیں، ان سے ایک جماعت نے روایت کی ہے اور ان کا بیان ان کے کسی ساتھی کے بیان کے خلاف نہیں ہے، لہٰذا ان کی حدیث بھی صحیح ہوئی۔

بتائیے کہ اس استدلال کا ابن القطان کے کلام سے کیا تعلق ہے جو آپ اسکی شرح کرنے بیٹھ گئے، پھر شرح بھی جو فرمائی تو ماشاء اللہ! ، اجی حضرت! ابن القطان کا جو کلام ذہبی نے مالک بن الخیر کے تذکرہ میں نقل کیا ہے وہ بتصریح ذہبی یہ ہے کہ مالک کو کسی شخص نے بھی صراحۃً ثقہ نہیں کہا ہے اور حفص کے ترجمہ میں ابن القطان کی عادت ذہبی نے یہ بتائی ہے کہ وہ ہر اس راوی پر کلام کر دیتے ہیں جس کو اس کے کسی معاصر امام نے یا معاصر سے ناقل نے عادل یا اس کا ہم معنی نہ کہا ہو۔

یعنی ابن القطان جن راویوں پر کلام کرتے ہیں ان کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ جن کو کسی نے ثقہ نہ کہا ہو، دوسری وہ جن کو کسی نے ثقہ کہا ہو، مگر کہنے والا اس راوی کا معاصر

Marfat.com

جن میں ابوبکر بیہقی اور ابواسحٰق ثعلبی شامل ہیں اور اُن کے کسی ساتھی کا بیان، اُن کے بیان کے خلاف منقول نہیں ہے، بلکہ یزید کے دوسرے

یا معاصرے ناقل نہ ہو۔ اس دوسری قسم کی نسبت ذہبی نے کہا ہے کہ میں نے اس نوع کے راویوں کو اپنی اس کتاب میں ذکر نہیں کیا (دیکھو ترجمہ حفص) مگر پہلی قسم کے راوی مالک بن الخیر کا انھوں نے ذکر کیا اور یہ نہیں کہا کہ میں نے اس قسم کے لوگوں کا بھی ذکر نہیں کیا ہے۔

اس کے بعد الموی صاحب نے پوری دیدہ دلیری سے یہ لکھا کہ

"اس موقع پر مولانا مئوی نے ذہبی کا جو فیصلہ نقل کیا ہے اس کی رو سے بھی ابن فنجویہ کی روایت صحیح نہیں ہے، کیونکہ ابن الاثیر نے ان سے روایت لینے والوں میں صرف ثعلبی کا نام ذکر کیا ہے (لہذا ابن فنجویہ سے روایت کرنے والا ایک شخص ہوا، ایک جماعت نہیں ہوئی) ص ۱۲۶"

دیدہ دلیری دیکھی آپ نے؟ ابن الاثیر نے تو ایک ہی نام ذکر کیا ہے لیکن مولانا مئوی نے جو بیہقی کا دوسرا نام لیا ہے اور جس کو آپ ص ۱۰۴ میں نقل کر چکے ہیں وہ کیا ہوئے؟ — اور اب ہم نے تبصیر المنتبہ کے حوالہ سے بتایا کہ ابن فنجویہ سے روایت کرنے والے ان کے دو بیٹے ابوبکر و سفیان بھی ہیں، کہئے اب بھی ایک جماعت ان سے روایت کرنے والی ہوئی یا نہیں؟

الموی صاحب کی دوسری دیدہ دلیری یہ لکھنا ہے کہ:۔

"ابوبکر بن مالک قطعی ابن فنجویہ کے شاگرد نہیں ہیں، جیسا کہ مولانا مئوی نے لکھا ہے، یہ تو ان کے اُستاد ہیں"

ذرا پوچھئے کہ مولانا مئوی نے ابوبکر بن مالک کو ابن فنجویہ کا شاگرد کہاں لکھا ہے؟ انھوں نے تو صراحتہ ترجمۂ عبارت ابن الاثیر کے ضمن میں یہ لکھا ہے کہ ابن فنجویہ ابوبکر بن مالک سے روایت کرتے ہیں (دیکھو رکعات ص ۴۴ طبع اول) باقی جہاں انھوں نے یہ لکھا ہے کہ

شاگرد کی روایت سے اُن کی رُوایت کی تائید ہوتی ہو تو ذہبی کے فیصلہ کی بناپر ابن فنجویہ کی روایت کے صحیح ہونے میں کیا شبہ رہ جاتا ہے۔

"ان سے (ابن فنجویہ سے) ایک جماعت روایت کرتی ہے جن میں ابوبکر اور ابواسحٰق ثعلبی شامل ہیں" (ص۴۵)

وہاں صرف ابوبکر لکھا ہے "ابوبکر بن مالک قطعی" نہیں لکھا ہے، یہ املوی صاحب کا صریح افترا ہے"۔

املوی صاحب کو معلوم ہونا چاہیئے کہ یہاں ابوبکر سے مراد ابوبکر بیہقی ہیں جن کے روایت کرنے کا ذکر پہلے آچکا ہے اور صرف مراد ہی نہیں بلکہ رکعات کے مسودہ میں ابوبکر بیہقی ہی لکھا گیا تھا، تصحیح کے سہو سے بیہقی کا لفظ رہ گیا۔

(فائدہ) اسی جگہ یہ بھی بتا دینا مناسب ہو کہ کاتب کی غلطی کی وجہ سے ابن الاثیر کی عبارت میں القطعی چھپ گیا ہے مگر ترجمہ میں قطیعی صحیح چھپا ہے، املوی صاحب کو اس پر تنبہ نہیں ہوا اور انھوں نے ابوبکر بن مالک قطعی تحریر فرمایا، میں اس کو کاتب کی غلطی مان سکتا ہوں مگر املوی صاحب کو بھی ماننا چاہیئے کہ رکعات کا کاپی نویس بھی بھول سکتا ہے۔ اس کے بعد املوی صاحب نے ذہبی کے فیصلہ کی دوسری شرط کو لیا ہے اور فرمایا ہے کہ:۔

"یہ روایت ان ثقات کے خلاف بھی ہے جنھوں نے حضرت عمرؓ کے متعلق گیارہ کا حکم دینا بیان کیا ہے"۔ (ص۱۰۶)

اصول حدیث میں ایسی بے مثال مہارت پر قربان جایئے، مولانا اصول حدیث میں منکر کی تعریف ذرا کسی واقف فن سے سمجھ لیجئے، اس کے بعد بولئے، ذہبی نے دلم یات بما ینکر علیہ لکھا ہے اور یہ ابن فنجویہ کی روایت پر صادق ہے، اس لئے کہ ما ینکر علیہ وہ جب ہوتی جب کہ ابن السنی کے دوسرے ثقہ شاگردوں کا بیان اس روایت کے خلاف ہوتا، اگر ایسا نہیں ہے تو ابن فنجویہ پر اتی بما ینکر علیہ (وہ

پھر یہ بھی یاد رکھنا چاہیئے کہ ابن الصلاح نے یہ تصریح کردی ہے کہ مشائخ حدیث کے حق میں جو شرطیں پہلے معتبر تھیں ان سب کا لحاظ

ایسی بات لائے جو ان پر قابل انکار ہے) کا الزام عائد نہیں ہوسکتا، کسی اور پر عائد ہو تو ہوا کرے۔ اس کو خوب سمجھ کر بولے گا۔

اس کے بعد الموی صاحب نے بڑی شوخی سے یہ ناعاقبت اندیشانہ بات لکھی ہے کہ

"ثعلبی اخبار و قصص کے بیان کرنے میں بہت غیر محتاط ہیں، اپنی تفسیر میں بہت سی موضوع روایتیں بھی ذکر کی ہیں، کیا اس سے ثعلبی کے استاد ابن فنجویہ پر کچھ روشنی نہیں پڑتی؟" (ص۱۲۹)

مولانا توبہ کیجئے! اور اپنی یہ دلیل واپس لیجئے، میں اس کو برداشت نہیں کرسکتا کہ کوئی آپ جیسا جری آپ کی قابلیت کے نمونوں کو سامنے رکھ کر سوال کرنے لگے کہ اس سے الموی صاحب کے اُستاد پر کچھ روشنی نہیں پڑتی؟ یا یہ پوچھنے لگے کہ حاکم نے جو مستدرک میں بعض درجہ کم درجہ واہی بلکہ موضوع روایتیں ذکر کی ہیں تو اس سے ان کے اساتذہ ابوالعباس، اصم، دارقطنی، ابوبکر، نجاد اور ابوعلی حافظ پر کوئی روشنی نہیں پڑتی۔

اسکے بعد الموی صاحب نے صحیحین کے رواۃ کی حمایت میں ذہبی کی یہ عبارت نقل کی ہو کہ "ماضعفهم احد ولاهم بمجاهيل۔ یعنی ان کو کسی نے ضعیف نہیں کہا اور نہ وہ مجہول ہیں" (ص۱۲۶)

مگر الموی صاحب نے یہاں دو مغالطے دئے ہیں:۔

(۱) ایک یہ کہ ذہبی نے صحیحین کے سب راویوں کے بارے میں یہ نہیں کہا ہے بلکہ صرف ان کے بارے میں کہا ہے جن کی بقول الموی صاحب کسی معاصر یا معاصر سے ناقل نے توثیق نہیں کی ہے۔

(۲) دوسرے یہ کہ ذہبی نے ماضعفهم احد کے ساتھ یہ بھی کہا ہے کہ وہ مستور ہیں ان دونوں باتوں پر الموی صاحب پردہ ڈالنا چاہتے تھے، اس لئے ذہبی کی پوری عبارت نقل نہیں کی۔

پچھلے دور کے مشائخ میں کوئی نہیں کرتا، بلکہ اتنے پر اکتفار کی جاتی ہے کہ شیخ، مسلمان، عاقل بالغ ہو، کھلم کھلا فسق اور بے عقلی اس کا شیوہ نہ ہو،

ذہبی کی پوری عبارت ملاحظہ ہو قلت لم اذکر هذا النوع فی کتابی هذا فان ابن القطان یتکلم من کل لم یقل فیه امام عاصر ذلك الرجل او اخذ عمن عاصره مایدل علی عدالته وهذا شئ کثیر ففی الصحیحین من هذا النمط خلق کثیر مستورون ماضعفهم احد ولاهم بمجاهیل (ص۲۶) (یعنی میں نے اس نوع کے راویوں کا ذکر اپنی اس کتاب میں نہیں کیا، اس لئے کہ ابن القطان ہر اُس راوی پر کلام کردیتے ہیں جس کے حق میں اس کے معاصر، یا معاصر سے ناقل نے اسکی عدالت پر دلالت کرنے والی بات نہ کہی ہو اور یہ چیز بہت ہی۔ چنانچہ صحیحین میں اس طرح کی ایک خلقت بڑی تعداد میں موجود ہے وہ سب مستور ہیں نہ ان کو کسی نے ضعیف کہا ہے اور نہ وہ مجہول ہیں) دیکھئے املوی صاحب نے ذہبی کی اس عبارت کے مفہوم کو کیا سے کیا کر دیا۔ اولاً ذہبی نے صحیحین کے کل راویوں کی نسبت یہ نہیں کہا ہے، ثانیاً انھوں نے تسلیم کیا ہے کہ صحیحین میں ایسے بکثرت راوی ہیں جن کی کسی معاصر یا ناقل از معاصر نے توثیق نہیں کی، ثالثاً انھوں نے اقرار کیا کہ وہ سب مستور ہیں، رابعاً انھوں نے ان تمام راویوں سے اس اعتراض کو صرف یہ کہہ کر دفع کیا کہ ہر چند وہ مستور ہیں مگر ان کی کسی نے تضعیف بھی تو نہیں کی ہے نہ وہ مجہول ہیں۔

اب میں پوچھتا ہوں کہ کیا بعینہ یہی جواب ابن فنجویہ کے حق میں صادق نہیں ہے، املوی صاحب کے آئندہ بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اس کو نہیں مانتے اور دونوں میں یہ فرق کرتے ہیں کہ صحیحین کے راویوں کی عدالت پر جمہور امت کا اتفاق ہے (ص۱۳) اور ابن فنجویہ اس شرف سے محروم ہیں ــــــ مگر املوی صاحب شاید اپنا یہ قول بھول گئے کہ اکثر کا قول نہ اجماع ہے نہ حجت (ص۲۹) نیز ان کو یہ بتانا چاہیئے کہ جمہور سے مراد

Marfat.com

جن نوشتوں کو اُس نے سُنا ہے وہ مشکوک نہ ہو اور وہ اُن کا ضابط ہو اور وہ نوشتہ اس کے شیخ کی اصل کے مطابق ہو اور ابن الصلاح نے لکھا ہے کہ

جمہور مجتہدین ہیں یا عوام، اگر عوام مراد ہیں تو خود الوی صاحب شاطبی کے حوالہ سے لکھ چکے ہیں کہ عوام کے اجماع کا کوئی اعتبار نہیں ہے اگرچہ وہ امامت کا دعویٰ کریں (ص ۳۰۷)

اور اگر جمہور مجتہدین مراد ہیں تو ان کے اتفاق کا دعویٰ الوی صاحب نے کس بنیاد پر کیا ہے؟ کیا ان سب کی تصریحات کا ان کو علم ہے؟ اگر علم ہے تو بخاری کے بعد سے جتنے مجتہدین گزرے ہیں (صرف چند حضرات کا نام لینا کافی نہ ہوگا) ہر ایک سے اس کا ثبوت پیش کریں کہ ان کے نزدیک صحیحین کے سب راوی جن سے احتجاجاً روایت کی گئی ہے عادل ہیں جیساکہ الوی صاحب نے ص ۳۰۰ میں تراویح کی بیس رکعتوں پر اتفاق کے باب میں صاحب لمعات سے مطالبہ کیا ہے۔

اور اگر جمہور امت کے اتفاق کا دعویٰ اس بنیاد پر کیا گیا ہے کہ دو چار مجتہدوں کا تو قول موجود ہے اور باقی مجتہدوں کی مخالفت کا کوئی علم نہیں ہے تو یاد کیجئے کہ خود آپ ہی نے ص ۳۰۹ میں نقل کیا ہے کہ:۔

"جس بات کے بارے میں کسی کی مخالفت نہ معلوم ہو تو وہ اجماع نہیں ہے"

اور یہ بھی نقل کیا ہے کہ:۔

" جس امر کے بارے میں اختلاف کا علم نہ ہو اس کی نسبت یہ کہہ دینا جھوٹ ہے کہ میرے علم میں لوگوں نے اس پر اجماع کیا ہو (الیٰ) کیونکہ ہوسکتا ہے کہ لوگوں نے اختلاف کیا ہو، (لیکن اس کو اس کا علم نہ ہو) (ص ۳۰۹)

اس کے ساتھ الوی صاحب کو یہ بات بھی نظر انداز نہ کرنی چاہیے کہ ابن حزم جن کے افادات بڑے طمطراق سے آپ نے اجماع کے رد میں ص ۳۱۱ سے لیکر ص ۳۱۵ تک پیش فرمائے ہیں، وہ بخاری ومسلم کی نہ تمام حدیثوں کو صحیح مانتے ہیں نہ ان کے تمام راویوں کو عادل

Marfat.com

ہم سے پہلے اس طرح کی بات امام بیہقی بھی لکھ چکے ہیں (ابن الصلاح ص۲۶) (۶۳)
نیز ابن الصلاح نے یہ بھی لکھا ہے کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حدیث کی

چنانچہ انھوں نے عمیر بن سعید کو مجہول قرار دے کر ان کی دو حدیثوں کی نسبت جن میں سے ایک بخاری میں ہے کلاھما کذب (دونوں جھوٹ ہیں) لکھا ہے) یہاں ہم کو ابن حزم کی موافقت منظور نہیں ہے بلکہ یہ دکھانا ہے کہ اگر صحیحین کی صحت اور ان کے رواۃ کی عدالت پر جمہور امت کا اتفاق ہوتا تو ابن حزم جمہور امت کے خلاف اس اقدام کی جرأت کیوں کرتے، اس سے معلوم ہوا کہ صحیحین کے راویوں کے عادل ہونے کی جو دلیل آپ نے پیش کی ہے وہ ابن حزم کے نزدیک صحیح نہیں

اسی طرح امام دار قطنی، ابو مسعود دمشقی اور ابو علی غسانی نے صحیحین کی متعدد حدیثوں پر کلام کیا ہے اور وہ کلام اتنا جاندار ہے کہ جن لوگوں کو بخاری و مسلم کی حمایت میں غلو ہے وہ بھی جب صحیحین کی صحت پر اجماع کا دعوٰی کرتے ہیں تو ان حدیثوں کا استثنار کر کے دعوٰے کرتے ہیں، چنانچہ حافظ ابن حجر لکھتے ہیں:-

"وان ھذہ المواضع متنازع فی صحتھا فلم یحصل لھا من التلقی ماحصل لمعظم الکتاب وقد تعرض لذلک ابن الصلاح فی قولہ الا مواضع انتقدھا الدارقطنی وغیرہ (ص۲۰۰)

اور دار قطنی وغیرہ کے بعض اعتراضات تو ایسے اٹل ہیں کہ حافظ ابن حجر کو بھی یہ اعتراف کرنا پڑا ہے۔

وقولہ فی شرح مسلم وقد اجیب عن ذلک او اکثرہ ھو الصواب فان منھا ما الجواب عنھا غیر منتھض (ص۲۰۰)

یعنی نووی نے شرح مسلم میں جو کہا ہے کہ ان اعتراضات کا یا ان میں سے اکثر کا جواب دیا گیا ہے وہی صحیح ہے، اس لئے کہ بعض اعتراضات ایسے بھی ہیں جن کا جواب کھڑا نہیں ہوتا (یعنی بنتا نہیں)

Marfat.com

بہت سی مشہور کتابوں میں بھی بہتیرے رواۃ کے بارے میں جن کا زمانہ بہت پہلے گزرا ہے اور ان کا باطنی حال معلوم ہونا ناممکن سا ہو گیا ہے اسی پر

پس جب صحیحین کی بعض احادیث مختلف فیہ ہیں اور ان کی صحت پر دار قطنی وغیرہ کو اعتراض ہو تو لازم آیا کہ کلیۃً صحیحین کی صحت پر اتفاق نہیں ہے اور راویوں کی عدالت بھی اسی پر متفرع و مبنی ہے، اس لئے جملہ راویوں کی عدالت پر بھی اتفاق نہیں ہے۔

نیز یہ بھی ثابت ہوا کہ دار قطنی و ابو مسعود دمشقی و ابو علی کو یہ تسلیم نہیں ہے کہ صحیحین کی صحت پر جمہور امت کا اتفاق ہے۔ اگر تسلیم ہوتا تو جمہور کی مخالفت وہ کیوں کرتے یا یہ کہئے کہ ایسے مزعومہ اتفاق کی کوئی قیمت ان کے نزدیک نہیں تھی۔

اسی مقام پر الوی صاحب نے اس مثال میں بھی مغالطہ دینے کا دعویٰ کیا ہے جو رکعات ص۴۵ کے حاشیہ میں دی گئی ہے اور فرمایا ہے کہ

"بخاری نے دوسرے ثقہ راوی کے ساتھ ملا کر اسید بن زید سے روایت کی ہے، گویا صرف اسید کی روایت پر اعتماد نہیں کیا (ص۱۰۹)

پہلے تو الوی صاحب سے گزارش ہے کہ "گویا" کو چھوڑیے صاف صاف بولئے کہ بخاری نے اسید پر کچھ بھی اعتماد کیا، اور اس کا نام لینے سے روایت کو کچھ بھی تقویت پہونچی یا نہیں؟ اگر نہیں تو اس کا نام لینے سے کیا فائدہ؟

دوسرے یہاں یہ گفتگو نہیں ہے کہ دوسرے راوی کو ساتھ ملایا یا نہیں، بلکہ گفتگو یہ ہے کہ صحیحین میں بھی ایسے راوی ہیں جن کی توثیق کسی نے نہیں کی، انھیں میں اسید بن زید بھی ہے، اب بتائیے کہ وہ ضعیف و نامقبول ہے یا نہیں؟ اگر ہے تو پہلے صاف صاف اقرار کیجئے۔ اس کے بعد جواب دیجئے،

مغالطہ تو آپ دے رہے ہیں کہ ایک طرف آپ یہ بھی مانتے ہیں کہ ابن حجر نے اسید کی نسبت لکھا ہے کہ میں نے ان کے حق میں کسی کی توثیق نہیں دیکھی، دوسری طرف ذہبی کا ادھورا کلام نقل کر کے عوام کو یہ بھی سمجھانا چاہا ہے کہ صحیحین کے راویوں کو

Marfat.com

عمل کیا گیا ہے کہ اگر ان سے دو شخصوں نے روایت کی ہے تو کوئی ان کے

کسی نے ضعیف نہیں کہا۔

ذہبی نے صحیحین و غیر صحیحین کے راویوں میں کوئی تفریق نہیں کی

بہر حال صحیحین کی صحت پر اور ان کے راویوں کی عدالت پر جمہور اُمت کا اتفاق ہو یا نہ ہو، ذہبی نے جو قاعدہ بیان کیا ہے وہ صحیحین کے راویوں کے ساتھ خاص نہیں ہے، بلکہ ہر کتاب کے راویوں کے حق میں عام ہے، جیسا کہ ذہبی کے الفاظ صاف دلالت کرتے ہیں اور اس سے بڑھ کر یہ ہے کہ ذہبی نے یہ قاعدہ ایسے راوی (مالک بن الخیر) کے ترجمہ میں اور اسی کی طرف سے مدافعت کرتے ہوئے بتایا ہے جو صحیحین کا راوی نہیں ہے اور اسی کے ضمن میں انھوں نے یہ کہا ہے کہ صحیحین میں بھی ایسے بہت سے راوی ہیں، جن کی کسی نے توثیق نہیں کی ہے،

اس سے صاف ظاہر ہے کہ اس باب میں صحیحین و غیر صحیحین کے راویوں میں وہ کوئی فرق نہیں کرتے، اور اسی سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ وہ صحیحین کے راویوں کی عدالت پر جمہور کا اتفاق نہیں مانتے، ورنہ غیر صحیحین کے راوی کے حق میں صحیحین کے راویوں کی نظیر پیش نہ کرتے۔

اسی طرح حفص بن بغیل بھی صحیحین کا راوی نہیں ہے، اس سے مدافعت کرتے ہوئے بھی ذہبی نے صحیحین کے مستور راویوں کی نظیر پیش کی ہے۔

پس اگر ذہبی صحیحین کے راویوں کی عدالت پر جمہور امت کے اتفاق کے قائل ہیں تو یہ نظیر کیوں کر صحیح ہو سکتی ہے؟

الموی صاحب صاف صاف فرمائیں کہ وہ ذہبی کے بیان کردہ قاعدہ کو اس کے عموم کے ساتھ صحیح مانتے ہیں یا نہیں؟ اگر نہیں مانتے تو جواب دیں کہ ذہبی کا یہ قاعدہ مالک بن الخیر اور حفص پر کیونکر منطبق ہوتا ہے؟ نیز یہ کہ رواۃ صحیحین کو نظیر میں پیش کرنا کس طرح درست ہوگا؟

اس کے بعد آخری بات بھی سُن لیجئے کہ آپ کی ان تمام تاویلات و مغالطات کے بعد بھی ابن فنجویہ کے حق میں مولانا مبارکپوری کی عدم واقفیت تسلیم کرنے سے چارۂ کار نہیں ہے۔

لیجئے! اب ہم بہ شکریہ مولانا مئوی ابن فنجویہ کا وہ ترجمہ بھی پیش کئے دیتے ہیں جو

Marfat.com

ثقہ ہونے کی تصریح کرے یا نہ کرے، اس کی روایت قبول کرتے ہیں (۶۴)۔
(ابن الصلاح ص۴۳)

اور سب سے آخر میں یہ کہ ابن الاثیر نے ابن فنجویہ کے تذکرہ میں ان کو حافظ کہا ہے، اور سخاوی کی تصریح کے بموجب یہ الفاظ توثیق میں سے ہے، لہٰذا صراحۃً بھی ابن فنجویہ کی توثیق ثابت ہو گئی۔ (۶۵)

ان تمام باتوں کے ہوتے ہوئے ابن فنجویہ کی روایت کو ناقابل استدلال کہنا سوائے اس کے کہ غفلت پر مبنی کہا جائے اور اس کو بیجا جرأت قرار دیا جائے اور کیا کہا جا سکتا ہے۔

مولانا عبدالرحمٰن صاحب نے معرفۃ السنن کی روایت پر دو طرح سے کلام کیا ہے، ایک یہ کہ اس میں ایک راوی ابوطاہر ہیں، جن کی نسبت ہم کو علم نہیں ہے کہ کسی نے ان کی توثیق کی ہے، دوسرے ابو عثمان ہیں جن کا تذکرہ ہم کو کسی کتاب میں نہیں ملا۔

ان راویوں پر مولانا کا اعتراض بعینہٖ وہی ہے جو ابن فنجویہ پر تھا، لہٰذا اس کا

ان کے ثقہ اور قابل احتجاج ہونے پر صراحۃً دلالت کرتا ہے۔

محدث و مؤرخ ابن العماد حنبلی شذرات الذہب میں زیر واقعات ۱۴۱۴ھ لکھتے ہیں۔

"وفیھا ابو عبد اللہ بن فنجویۃ الحسین بن محمد بن الحسین الثقفی الدینوری بنیسابور فی ربیع الآخر وکان ثقۃ مصنفا روی عن ابی بکر بن السنی و عیسیٰ بن حامد الرخجی وطبقتھما وحصل لہ حشمۃ ومال (ص ۲۰۰/۳)

کہئے مولانا! اب کیا رائے ہے؟

(۶۳) و (۶۴) ان دونوں کا کوئی جواب الموی صاحب نے نہیں دیا۔

(۶۵) الموی صاحب نے اس کا جواب آگے دیا ہے۔

Marfat.com

جواب بھی وہی ہے جو ابن فنجویہ کی طرف سے دیا جا چکا ہے، اس کے اعادہ کی ضرورت نہیں ہے، لیکن ہم مولانا کے اس جمود یا تعصب پر... اظہار افسوس کئے بغیر نہیں رہ سکتے کہ یہ جانتے اور تسلیم کرتے ہوئے کہ ابو طاہر کو عبد الغافر اور سبکی وغیرہ نے امام اصحاب الحدیث اور امام المحدثین والفقہاء کہا ہے، کس دیدہ دلیری سے کہتے ہیں کہ اس سے ثقہ ہونا لازم نہیں آتا، کاش کوئی بتائے کہ محدثین نے ان کو اپنا امام تسلیم کیا، اور اہل نیشاپور نے ان کو منصب افتاء و مشیخت تفویض کیا تو کیا یہ اُن کی عدالت و ثقاہت اور فقہاء و محدثین کے ان پر کلی اعتماد کی دلیل نہیں ہے، اگر کوئی جرأت کر کے نفی میں جواب دے تو میں بھی بلا خوف تردد کہتا ہوں کہ جب خواص و عوام اور محدثین و فقہاء کے اندر اس قدر مقبولیت واعتماد حاصل ہونے سے بھی ثقہ ہونا لازم نہیں آتا تو کسی ایک یا دو کے ثقہ کہہ دینے سے بطریق اولیٰ ثقہ ہونا لازم نہ آئے گا، کیونکہ جب اس جم غفیر کے عملی اظہار اعتماد سے کچھ نہیں ہوتا تو صرف دو یا ایک کے قولی اظہار اعتماد سے کیا ہو سکتا ہے کیا اتنے لوگ جن میں محدثین و فقہاء سب شامل ہیں کسی غیر ثقہ کو امام محدثین بنا سکتے ہیں؟ مفتی شہر قرار دے سکتے ہیں؟ اور اس کو شیخ تسلیم کر سکتے ہیں تو ایک یا دو آدمی کسی غیر ثقہ کو غلط بیانی کر کے یا کسی مطلب کیلئے رو رعایت سے ثقہ نہیں کہہ سکتے؟ (۶۶) خطیب نے اسی بات کو کفایہ ص۸۷ میں بایں الفاظ کہا ہے

---

(۶۶) اعظمی صاحب نے تفویض منصب افتاء و مشیخت اور محدثین و فقہاء کے کلی اعتماد کا کوئی جواب نہیں دیا، بلکہ صرف یہ لکھا ہے کہ

"امام الفقہاء والمحدثین کی قسم کے الفاظ مجروح راویوں کے متعلق بھی استعمال کئے گئے ہیں، اور اس کی نظیر ہم پہلے پیش کر چکے ہیں" (ص۱۷۹)

اعظمی صاحب نے جہاں نظیر پیش کی ہے وہیں ہم نے بھی ان کو بتا دیا ہے کہ ان نظیر میں امام یا فقیہ یا بڑا محدث کہنا اس لئے مفید توثیق نہیں ہوا کہ وہ سب اشخاص مجروح

والدلیل علی ذلک ان العلم بظهور ستر هما واشتهار عدالتهما اقوی فی النفوس من تعدیل واحد واثنین یجوز علیهما الکذب و المحاباة فی تعدیله لاغراض داعیة لهما الی وصفه بغیر صفته وبالرجوع الی النفوس یعلم ان ظهور ذلک من حاله اقوی

ہیں، ان پر صراحۃً جرح بھی کی گئی ہے، لیکن ابوطاہر کو امام الفقہاء والمحدثین تو کہا گیا مگر کوئی ادنیٰ درجہ کی بھی جرح کسی نے ان پر نہیں کی ہے، لہٰذا اس قسم کے الفاظ مجروح کے حق میں مفید نہ ہوں تو اس سے لازم نہیں آتا کہ غیر مجروح کے حق میں بھی مفید نہ ہوں۔

باقی رہا یہ کہنا کہ:-

"سبکی و عبدالغافر نے ابوطاہر کے تفقہ، تحدیث، افتاء اور تربیت وغیرہ میں مہارت کی تعریف کی ہے، عدالت و ثقاہت کے متعلق کچھ نہیں کہا ہے" (ص۱۵۱)

تو گزارش ہے کہ سبکی و عبدالغافر نے صرف اتنا ہی نہیں کہا ہے بلکہ ان کی نسبت سبکی نے یہ بھی لکھا ہے:-

"سلمت الیه الفقهاء الفتیا بمدینة نیسابور والمشیخة"

(فقہاء نے منصب افتاء و شیخت شہر نیشاپور میں ان کو سپرد کیا)

اور عبدالغافر نے ——— "امام اصحاب الحدیث بخراسان وفقیههم بالاتفاق بلا مدافعة" (کہ وہ خراسان میں اصحاب الحدیث کے بالاتفاق و بلا اختلاف امام و فقیہ تھے) ——— لکھا ہے،

جو اس بات کی بین دلیل ہے کہ وہ فقہائے نیشاپور و خراسان کے نزدیک بالاتفاق ان دونوں باتوں کے اہل اور متفق علیہ عادل تھے ——— اعظمی صاحب بتائیں کہ کیا کسی فاسق و فاجر کو بھی منصب افتاء و شیخت سپرد کرنا جائز ہے؟

Marfat.com

(۶۷)

فی النفس من تزکیۃ المعدل لھما۔

اصل یہ ہے کہ املوی صاحب اتنا کچھ سننے کے بعد بھی ابھی تک اسی چکر میں ہیں کہ ثقاہت کے لئے ضروری ہے کہ صاف لفظوں میں کسی نے ثقہ کہا ہو اور اشتہار عدالت کا بھی مطلب یہی ہے کہ لوگ عام طور پر یہ کہتے ہوں کہ وہ عادل تھے، حالانکہ اگر اشتہار عدالت کا بھی یہی مطلب ہو کہ صاف لفظوں میں لوگ عادل ہونے کی تصریح کرتے ہوں تو پھر ثبوت عدالت کی دو صورتیں جو علمائے فن نے لکھی ہیں، ان دونوں میں فرق ہی کیا رہ جائیگا معلوم ہوتا ہے املوی صاحب کو ابھی تک یہ پتہ نہیں کہ اصول حدیث میں مصرح ہے کہ عدالت کبھی تو تنصیص سے ثابت ہوتی ہے اور کبھی استفاضہ وشہرت سے، اور استفاضہ وشہرت کی صورت میں تنصیص کی ضرورت نہیں (دیکھو تدریب الراوی ص ۱۰۹)

اب بتائیے کہ استفاضہ کی صورت اس کے سوا کیا ہے کہ لوگ عام طور پر اس سے روایت لیتے ہوں، اس کے ساتھ ایسا برتاؤ کرتے ہوں جو عادل ہی کے ساتھ ہوسکتا ہے مثلاً اس کو منصب افتاء ومشیخت سپرد کرتے ہوں، اس کو امام الفقہاء والمحدثین کے لقب سے یاد کرتے ہوں، اور ان سب باتوں کے ساتھ اس میں کوئی جرح و قدح نہ کرتے ہوں ابوطاہر میں یہ ساری باتیں موجود ہیں۔ لہٰذا ان کی عدالت میں کیا شبہ ہوسکتا ہے۔

اب اگر اس کے بعد یہ کہئے کہ سبکی وعبدالغافر نے انکی عدالت و ثقاہت کی تعریف نہیں کی تو یہ ثقاہت کی تنصیص کا مطالبہ ہوا اور اس کا مطلب یہ ہوا کہ آپ کے نزدیک ثبوت کی ایک ہی صورت ہے جو از روئے علم اصول بالکل غلط ہے۔

(۶۷) بیان سابق سے واضح ہوگیا کہ مولانا مئوی نے اس مقام پر کفایہ کی عبارت بالکل برمحل نقل کی ہے، مگر چونکہ املوی صاحب کو عبارت فہمی سے کوئی علاقہ نہیں ہے اس لئے وہ اس کو بے محل کہہ رہے ہیں

املوی صاحب اشتہاد عدالتھما کے لفظ پر تو غور کرنے کی دعوت دے رہے ہیں مگر خود ظہور ستر ھما پر مطلقاً غور نہیں کرتے اور کچھ نہیں سوچتے کہ اشتہار

اس کے سوا ایک اور بات بھی قابل تعجب و افسوس ہے، معلوم ہوتا ہے

عدالتہما اسی ظہور ستر ہما کا عطف تفسیری ہے اور اشتہار عدالت کی مراد خطیب کے نزدیک یہ ہے کہ اس کی کوئی ایسی بات جو عدالت میں قادح ہو ظاہر نہ ہو بلکہ ایسی چیزوں کا مخفی و مستور ہونا ظاہر ہو۔

مگر الموی صاحب اپنی عقلمندی سے اشتہار عدالت کا مطلب یہ سمجھ رہے ہیں کہ

"راوی کی عدالت صرف ثابت ہی نہیں بلکہ اس درجہ ثابت ہو کر شہرت عام رکھتی ہو"۔

کوئی ان سے پوچھے کہ اگر ثابت ہونے کا مطلب تنصیص سے ثابت ہونا ہے تو اس کے بعد شہرت عام کی کیا ضرورت ہے اور اس صورت میں اس عبارت کا اس باب سے کیا جوڑ، جس باب میں خطیب نے اس کو لکھا ہے۔

اور اگر عدالت ثابت ہونے سے عدالت کا استفاضہ مراد ہے تو استفاضہ اور شہرت عام میں کیا فرق ہے؟ اس صورت میں تو آپ کے بنائے ہوئے مطلب کی دوسری تعبیر یوں ہو گی کہ ـــــ "اس درجہ استفاضہ رکھتی ہو کہ شہرت عام رکھتی ہو" ـــــ یہ کیا بات ہوئی؟

الموی صاحب میں سمجھنے کی صلاحیت ہوتی یا سمجھنا چاہتے تو اس باب کی آخری بات جو خطیب نے ابو مسہر کے قول کی شرح کرتے ہوئے لکھی ہے، اس سے سمجھ سکتے تھے کہ خطیب کی مراد اشتہار عدالت سے کیا ہے،

سنئے خطیب فرماتے ہیں:۔

"اراد ابو مسهر بهذا القول ان من عرفت مجالسته للعلماء واخذه عنهم اغنى ظهور ذلك من امره ان يسأل عن حاله (مشـ)

یعنی ابو مسہر کی مراد یہ ہے کہ جس راوی کا علماء کے پاس اٹھنا بیٹھنا اور ان سے

مولانا کو وہ تمام الفاظ و عبارات مستحضر نہیں میں جن سے ایک راوی کی توثیق ہوتی ہے، اور وہ یہ سمجھتے ہیں کہ ثقہ، ثبت اور حجت جیسے معروف و مشہور الفاظ ہی سے توثیق ہوتی ہے، اگر ایسا ہے تو یہ سخت غلط فہمی اور بے خبری ہے، توثیق انھیں الفاظ میں منحصر نہیں ہے، حافظ سخاوی نے فتح المغیث میں اور سندی نے شرح نخبہ میں عبارات توثیق کے چھ درجے قائم کئے ہیں اور ہر درجہ میں کئی کئی لفظ لکھے ہیں، ازانجملہ چوتھے درجہ میں ثقہ، ثبت اور حجت کے ساتھ لفظ امام اور حافظ کو بھی الفاظ توثیق میں شمار کیا ہے (۶۸) فرماتے ہیں :-

---

استفادہ کرنا معلوم ہو تو اس کی اس بات کا ظہور اس کا حال پوچھنے سے مستغنی کر دیتا ہے "

دیکھئے کتنی وضاحت سے خطیب نے بتا دیا کہ صرف یہ بات ظاہر ہونی چاہیے کہ راوی علماء کی مجلسوں میں شریک اور ان سے مستفید ہوا ہے، اس کے بعد اس کا حال پوچھنے کی ضرورت نہیں ہے۔

اور یہ تو پہلے ہی وہ لکھ چکے ہیں کہ ستر یعنی جرح و قدح کا مخفی ہونا بھی ظاہر ہونا چاہیے بس اس اصول سے ہر وہ راوی جس پر جرح و قدح کا پتہ نہ ہو اور اسکے طلب و تحصیل کی شہرت یا اسکا ظہور ہو وہ ثقہ ہو اور ابو طاہر کی نسبت پہلے بتایا جا چکا ہے کہ سبکی نے گیارہ عالموں سے ان کا علم حاصل کرنا اور ایک کثیر التعداد مخلوق کا ان سے روایت کرنا جن میں سے دس کے نام بھی انھوں نے گنوا دئے ہیں، بیان کیا ہے اور آج تک ان کے باب میں کسی جرح و قدح کا پتہ نہیں چلا بلکہ اس کے برخلاف ان کو تمام فقہائے نیشاپور نے منصب افتاء و شیخت سپرد کر کے ان کی توثیق ثبت کر دی ہے۔

پھر ایسے راوی کی عدالت کا ثبوت مانگنا اعلیٰ درجہ کی بیخبری و بے بصری نہیں ہے تو اور کیا ہے

(۶۸) المولوی صاحب نے اس کے جواب میں لکھا ہے کہ :-

" جب کسی عادل کے حق میں یہ الفاظ استعمال کئے جائیں گے تو اس وقت

ثم ما انفرد فیہ بصیغۃ دالۃ علی التوثیق کثقۃ او ثبت
او کانہ مصحف او حجۃ او امام او ضابط او
حافظ (سخاوی وسندی بحوالہ الرفع والتکمیل ص۱۲)

اس گزارش کے بعد میں چاہتا ہوں کہ محدثین نے ابوطاہر کے حق میں جو کہا ہے اس کو اپنے سامنے رکھ کر پوچھوں کہ کیا الفاظ امام اصحاب الحدیث اور امام المحدثین والفقہاء سے ابوطاہر کا ثقہ ہونا ثابت نہیں ہوتا اور اس کا انکار تعصب اور بے خبری نہیں ہے ؟

ان کا شمار الفاظ توثیق میں ہوگا" (ص۱۸۱)

ہم الموی صاحب سے پوچھنا چاہتے ہیں کہ عادل سے آپ کی کیا مراد ہے ؟ اگر یہ مراد ہو کہ کسی نے اس کو صراحۃً عادل کہا ہو تو اس تخصیص کی کیا دلیل ہے ؟ علمائے اصول تو جس کو صراحۃً عادل کہا گیا ہو اور جس کی عدالت مستفیض ہو عادل دونوں کو عادل کہتے ہیں۔

اور اس کے بعد گزارش ہے کہ لفظ توثیق سے اگر مفید عدالت مراد ہے تو یہ تحصیل حاصل ہے، اور اگر مفید حفظ و علم مراد ہے تو عادل کی تخصیص غلط اور خلاف واقعہ ہے، راوی چاہے عادل ہو یا غیر عادل، مجروح ہو یا غیر مجروح، دونوں کے حق میں امام و حافظ کے الفاظ ان کے لئے ثبوت علم و حفظ کے مفید ہیں،

الموی صاحب دیکھیں کہ نعیم بن حماد اور ابو الفتح ازدی دونوں مجروح ہیں پھر بھی ذہبی نے دونوں کو حفاظ حدیث میں شمار کیا ہے،

ہمارے اس بیان سے واضح ہوگیا کہ الموی صاحب نے ابن الصلاح کی عبارت بے سمجھے بوجھے نقل کر دی ہے۔ لفظ عدل سے ابن الصلاح کی مراد غیر مجروح ہے اور مطلب یہ ہے کہ جس راوی پر کوئی جرح نہ ہو اس کے حق میں لفظ حافظ مفید عدالت ہے اور اس کا قرینہ یہ ہے کہ وہ لفظ حافظ کو الفاظ التعدیل کے ضمن میں ذکر کرتے ہیں یعنی جو الفاظ مثبت عدالت ہوتے ہیں۔

Marfat.com

سنئے! علامہ حافظ تاج الدین سبکی طبقات الشافعیہ صـ۲۰۲ میں فرماتے ہیں

"الفقیہ الشیخ ابوطاھر الزیادی امام المحدثین والفقہا بنیسابور فی زمانہ وکان شیخا ادیبا عارفا بالعربیۃ سلمت الیہ الفقہاء الفتیاء بمدینۃ نیسابور والمشیخۃ"

اور اسی کتاب میں ہے کہ عبدالغافر نے ابوطاہر کی نسبت کہا ہے کہ:۔

"امام اصحاب الحدیث بخراسان وفقیھھم بالاتفاق بلامدافعۃ (ص ۸۳ ج ۳)

وہ پورے خراسان کے بالاتفاق وبلا اختلاف امام اصحاب الحدیث اور فقیہ تھے۔"

حیرت کی بات ہے کہ ایک شخص کسی راوی کو امام کہہ دے تو از روئے اصول حدیث اس کی توثیق ہو جاتی ہے، لیکن پورا خراسان ابوطاہر کو صرف امام نہیں امام اصحاب الحدیث بالاتفاق تسلیم کرلے تو مولانا کے نزدیک اُن کا ثقہ ہونا لازم نہیں آتا۔ ع

بہ سوخت عقل ز حیرت کہ ایں چہ بوالعجبی ست!

اور مسلم الثبوت کی عبارت سے تو یہ بات اور زیادہ واضح ہو جاتی ہے، اس لئے کہ وہ تو بہ قول آپ کے لفظ حجۃ و ثقہ کو بھی عادل ہی راوی کے حق میں موجب توثیق لکھتے ہیں اب میں آپ سے پوچھتا ہوں کہ جب حجۃ اور ثقہ کے لفظ سے بھی اسی راوی کی توثیق ہوگی جو پہلے سے عادل ہو تو اولاً یہ الفاظ مفید تعدیل کس طرح ہوئے، وہ تو پہلے ہی سے عادل ہے، ثانیاً پہلے سے عادل ہونے کا علم کس طرح ہوگا، آپ کے بیان سے تو معلوم ہوتا ہے کہ تنصیص سے ــــ لہذا سوال ہے کہ تنصیص عادل ہونے کی ضروری ہے؟ یعنی یہ ضروری ہے کہ کسی نے اس کو ھو عدل کہا ہو؟ یا اس لفظ کے علاوہ ثقہ یا حجۃ کہا ہو تب بھی کافی ہے،

اب رہے ابو عثمان بصری تو معلوم ہے کہ ان کا نام عمرو بن عبد اللہ ہے اور امام ابو طاہر کے علاوہ ان سے الحسن بن علی بن موسل بھی روایت کرتے ہیں

اگر پہلی بات ضروری ہے تو میں چیلنج کر کے کہتا ہوں کہ اس طرح کسی راوی کی ثقاہت بھی ثابت کرنا لوہے کے چنے چبانا ہے۔ فرض کیجئے کہ امام بخاری کے استاد حمیدی کو امام احمد نے امام اور ابو حاتم نے ثقہ کہا ہے۔ اب آپ بتائیے کہ ان حضرات سے پہلے حمیدی کو عدل کس نے کہا ہے؟ اگر کسی نے پہلے یہ نہیں کہا ہے تو لفظ امام و ثقہ سے حمیدی کی توثیق نہیں ہو سکتی، یا مثلاً عیسیٰ بن جاریہ کو آپ ثقہ مانتے ہیں تو اس بنا پر کہ ابن حبان نے اس کو ثقات میں ذکر کیا ہے تو بتائیے ابن حبان سے پہلے اس کو عدل کس نے کہا ہے؟ اگر نہیں کہا ہے تو ثقات میں ذکر کرنے سے اسکی ثقاہت کیسے ثابت ہو گئی؟۔

اور اگر عدل کہنا ضروری نہ ہو بلکہ کوئی ایسا لفظ جو مثبت عدالت ہو، اس کا ہونا ضروری ہے تو گزارش ہے کہ جب حجۃ اور ثقہ جو سب سے اونچے الفاظ ہیں وہ بھی مثبت عدالت نہیں ہیں تو دوسرا کون سا لفظ مثبت عدالت ہو سکتا ہے اور جب یہ الفاظ غیر عادل کی توثیق کا موجب نہیں ہو سکتے تو دوسرے کسی لفظ میں کیا دم ہے کہ وہ غیر عادل کی توثیق کا موجب ہوگا، اب اگر آپ گھبرا کر یہ کہیں کہ یہ کچھ ضروری نہیں ہے کہ ثقہ کہنے سے پہلے کوئی لفظ (چاہے عدل ہو یا دوسرا لفظ کہا گیا ہو تو سوال ہے کہ پھر عادل ہونے کی تنصیص کہاں پائی گئی اور اس صورت میں وہ راوی عادل کیسے ثابت ہوگا؟ اس کے بعد الموی صاحب فرماتے ہیں کہ

> "بڑی پُرلطف بات یہ ہے کہ مولانا مئوی ابوالفتح ازدی کو اعلام مرفوعہ میں ضعیف و صاحب مناکیر و غیر مرضی لکھتے ہیں۔ لیکن انھیں ابوالفتح کو خطیب نے حافظ لکھا ہے، (ص۱۸۱)

الموی صاحب کو کتنی مرتبہ سمجھایا جائے کہ جس راوی کو حافظ کہنے کے ساتھ اس پر جرح بھی کی گئی ہو، اس کے حق میں اگر یہ لفظ مفید نہ ہو تو اس سے یہ کیونکر لازم آتا ہے کہ جس پر کوئی جرح نہیں کی گئی ہے اس کے حق میں بھی مفید نہ ہو

(۶۹) اور روایت زیر بحث کے علاوہ ان کی متعدد روایتیں سنن کبریٰ میں موجود ہیں اور محدثین میں سے کسی شخص نے ان کی تضعیف نہیں کی ہے، زیادہ سے زیادہ

ابوالفتح کے حق میں حافظ کہے جانے کی اہمیت اس لئے نہیں ہے کہ ان پر جرحیں کی گئی ہیں لیکن ابن فنجویہ کے حق میں اس لفظ کی اہمیت اس لئے ہے کہ اسکی تعریف کے بعد ان پر کوئی جرح نہیں کی گئی ہے۔

اس کے بعد الموی صاحب فرماتے ہیں کہ

"لیجئے اب تو کوئی شبہ نہیں رہا کہ حافظ کا لفظ راوی کی عدالت وثقاہت کو مستلزم نہیں"۔

جی ہاں! اور آپ کے ارشادات کے بعد تو اب اس میں کوئی شبہ نہیں رہا کہ تعدیل کے جو سب سے اونچے الفاظ ہیں، یعنی حجۃ و ثقۃ وہ بھی راوی کی عدالت وثقاہت کو مستلزم نہیں ہیں، اس لئے کہ یہ الفاظ بھی عادل ہی راوی کی توثیق کے موجب ہیں جب تک پہلے سے وہ عادل ثابت نہ ہوں، اس وقت تک ان الفاظ سے عدالت وثقاہت ثابت نہ ہوگی، چلئے صفایا ہی ہوگیا، ۔۔

(۶۹) ابو عثمان بصری کے باب میں الموی صاحب نے صرف اتنا معلوم ہونا ظاہر کیا ہو کہ ان کا نام عمرو بن عبد اللہ ہے، حالانکہ قارئین رکعات تراویح دیکھ رہے ہیں کہ انکی نسبت یہ بھی معلوم ہے کہ ان سے ابوطاہر زیادی اور الحسن بن علی نے روایت کی ہے اور ان کی متعدد روایتیں سنن کبرے میں موجود ہیں،

اس کے بعد الموی صاحب کا یہ لکھنا کہ

"ان کا ترجمہ اسماء الرجال کی کتابوں میں کہیں نہیں ملتا"۔

مغالطہ سے خالی نہیں ہے، اس لئے کہ معروف العدالۃ ہونے کے لئے اسماء الرجال کی کتابوں میں ترجمہ ملنا ضروری نہیں ہے، نیز اسماء الرجال کی کل کتابیں الموی صاحب کو دستیاب کب ہوئی ہیں جو فرمانے لگے کہ ان کا ترجمہ کہیں نہیں ملتا۔

Marfat.com

ان کی نسبت اتنی بات کہی جاسکتی ہے کہ ہم کو معلوم نہیں کہ ان کو کسی نے صراحۃً ثقہ کہا ہے، تو ذہبی کے حوالہ سے ثابت کر چکا ہوں کہ ایسے راوی تو صحیحین میں بھی بکثرت ہیں، مگر جمہور نے ان کی روایات کو صحیح تسلیم کیا ہے (۷۰)۔ اس اصول سے ابو عثمان کی روایت بھی صحیح ہے، اور مذکورہ بالا بنیاد پر اس کو مجروح قرار دینا تعصب و تحکم ہے۔

نیز الموی صاحب خود اپنی ہی بات اس قدر جلد بھول گئے، ابھی ذرا پہلے تو وہ فرمارہے تھے کہ اگر:۔

"وہ (ابن فنجویہ) واقعی شہرت اور محدثین میں مقبولیت کے حامل ہوتے۔
تو علامہ سبکی ان کو کبھی نظرانداز نہ کرتے (ص۴۲)

اور ابو عثمان بصری کو سبکی نے ابو طاہر کے اساتذہ میں ذکر کیا ہے، لہذا خود ان کے قول سے ثابت ہوگیا کہ ابو عثمان واقعی شہرت اور محدثین میں ایسی مقبولیت کے حامل تھے کہ سبکی ان کو نظرانداز نہ کرسکے۔

اس کے بعد الموی صاحب نے ابو عثمان کو مجہول العدالۃ یا مستور لکھنے کی جرأت کس طرح کی، یہ اُستاد کی ناجائز حمایت نہیں ہے تو اس کا کیا نام ہے۔

بہرحال جب ابو عثمان خود الموی صاحب کی دلیل سے محدثین میں مقبولیت کے حامل تھے تو ان کا عادل ہونا ثابت ہوگیا اس لئے کہ بتصریح علمائے اصول ثبوت عدالت کا ایک طریقہ استفاضہ بھی ہے، جیسا کہ اوپر بہ تفصیل تمام گزر چکا۔

(۷۰) اس پر الموی صاحب نے لکھا ہے کہ

"صحیحین کے راوی پر دوسرے راویوں کا قیاس کرنا محدثین کی تصریحات سے ناواقفیت کی دلیل ہے"۔ (ص۱۸۳)

مگر الموی صاحب نے یہ نہیں سوچا کہ امام ذہبی جو صاحب استقراء تام فی الرجال ہیں انھوں نے مالک بن الخیر اور حفص بن بغیل کو صحیحین کے راویوں پر قیاس کیا ہے لہذا محدثین کی تصریحات سے

Marfat.com

آخر میں ایک بات اور رہی جاتی ہے، وہ یہ کہ اگر بالفرض معرفۃ السنن کی یہ روایت ضعیف بھی ہو، تو چونکہ وہ سنن کبری میں دوسرے طرق سے مروی ہی، اس لئے خود مولانا ہی کی تصریح کے بموجب اس کا ضعف دفع ہوجائے گا۔ (۷۱)
مولانا ابکار المنن ص ۱۷۴ و ص ۱۷۵ میں لکھتے ہیں۔

"ھذا الحدیث وان کان اسنادہ ضعیفا لکنہ منجبر بتعدد طرقہ[له]

مولانا نے دوسرا اعتراض اس روایت پر یہ کیا ہے کہ وہ سنن سعید و موطائے مالک کی گیارہ والی روایت اور ابن اسحاق کی تیرہ والی روایت کی معارض ہے،

مولانا کا یہ اعتراض بھی تعصب اور اپنی بات کی بیجا پاس سے خالی نہیں ہے، اسلئے کہ گیارہ اور تیرہ والی روایتیں بھی تو باہم متعارض ہیں اور ہر ایک دوسرے کے خلاف ہے تو جب اُن میں کوئی بھی دوسرے کی معارض ہوتے ہوئے مجروح و ساقط نہیں ہوئی تو بیس والی اس بنیاد پر کیوں مجروح و ساقط ہوگی؟ اور اگر آپ ان دونوں کے تعارض کو کسی تاویل کے

نا واقفیت کی چوٹ امام ذہبی پر ہوئی، جی ہاں! جب مطلب ہو تو صاحب استقراء تام! اور جب خلاف مطلب ہو تو محدثین کی تصریحات سے ناواقف!

(۷۱) الموی صاحب فرماتے ہیں کہ:-

"تعدد طرق سے وہ ضعف دور ہوتا ہے جو معمولی درجہ کا ہو اور جس راوی کا

له حافظ ابن حجر فتح الباری میں لکھتے ہیں:-

"فان الطرق اذا کثرت وتباینت مخارجھا دل ذلک علی ان لھا اصلا (ص ۳۰۷)

اور اس سے ذرا پہلے فرماتے ہیں:-

"وکلھا سوی طریق سعید بن جبیر اما ضعیف واما منقطع لکن کثرۃ الطرق تدل علی ان للقصۃ اصلا (ص ۳۰۷)

Marfat.com

بھروسہ پر کالعدم سمجھتے ہیں۔ مثلاً یہ کہتے ہیں کہ اگرچہ تیرہ والی روایت کے کسی لفظ سے تو معلوم نہیں ہوتا، مگر احتمال عقلی ہے کہ اس میں دو رکعتیں سنت عشاء کی شامل ہوں تو اس احتمال کے موجب اس میں تراویح کی رکعتیں گیارہ ہی ہوئیں، اور اس طرح وہ گیارہ والی روایت کے مخالف نہ رہی، تو گزارش ہے کہ گیارہ اور تیرہ کے تعارض کو کسی تاویل و احتمال عقلی سے دفع کرنا آپ کے لئے جائز ہے۔ تو دوسروں کے حق میں اسی نوعیت سے گیارہ اور بیس کے تعارض کو دفع کرنا کیوں ناجائز ہے، اور اگر آپ گیارہ اور تیرہ کے تعارض کو تاویل سے کالعدم قرار دے سکتے ہیں تو آپ سے کہیں زیادہ اعلم بالحدیث امام بیہقی نے سنن کبرٰی میں گیارہ اور بیس کے تعارض کو بھی کالعدم قرار دیا ہے اور وہ آپ کے علم میں ہے، پھر آپ نے یہ جانتے ہوئے تعارض کا دعوٰی کیوں کیا؟ کیا یہ تعصب اور مغالطہ میں ڈالنا نہیں ہے؟

کچھ حال ہی معلوم نہ ہو، اس کے متعلق یہ کیسے فیصلہ کیا جا سکتا ہے کہ تعدد طرق سے اس کا ضعف دور ہو گیا" (ص ۱۰۳)

بتائیے اس جہل مرکب کا کیا علاج کیا جائے؟ علمائے اصول تو تصریح فرماتے ہیں کہ

"وکذا اذا کان ضعفها لارسال او تدلیس او جهالة رجال کما زاده شیخ الاسلام زال بمجیئه من وجه آخر (تدریب الراوی، ص ۵۰) یعنی اسی طرح جب کہ روایت کا ضعف ارسال یا تدلیس کی وجہ سے یا راویوں کی جہالت (حال معلوم نہ ہونے) کی وجہ سے ہو جیسا کہ شیخ الاسلام نے اس کو زیادہ کیا ہے تو دوسرے طرق سے مروی ہونے سے ضعف زائل ہو جائے گا۔"

اور الموی صاحب ابن الصلاح کی ایک عبارت کو لیکر بے سمجھے ہوئے یہ فرماتے ہیں کہ

"حال معلوم نہ ہونے کی صورت میں ضعف دور ہونے کا فیصلہ

امام بیہقی نے پہلے گیارہ والی ایک روایت کو نقل کر کے لکھا ہے :-

"ھکذا فی ھذہ الروایة (یعنی اس روایت میں اسی طرح ہے)

اس کے بعد بیس والی دو روایتیں کو نقل کر کے لکھا ہے۔

"ویمکن الجمع بین الروایتین فانھم کانوا یقومون بإحدی عشرة ثم کانوا یقومون بعشرین ویوترون بثلاث (سنن کبری ص ۴۹۶ ج ۲)

یعنی (گیارہ اور بیس کی) دونوں روایتوں میں تطبیق ممکن ہے پس بیشک وہ لوگ پہلے گیارہ رکعت پڑھا کرتے تھے، اس کے بعد بیس رکعت تراویح اور تین رکعت وتر پڑھنے لگے۔

نہیں کیا جا سکتا"۔

اگر اموی صاحب ابن الصلاح کی عبارت سمجھے ہوتے اور پوری عبارت نقل کر دیتے تو ... بھی صاحب رکعات کا مدعا ثابت ہو جاتا، اس لئے کہ ابن الصلاح نے تصریح کی ہے کہ ... ضعف بوجہ ارسال ہو وہ تعدد طرق سے دفع ہو جاتا ہے، اور ظاہر ہے کہ ارسال کی ... میں راوی صرف مجہول الحال نہیں بلکہ مجہول الذات بھی ہوتا ہے، بایں ہمہ تعدد ... ضعف دفع ہو جاتا ہے تو صرف مجہول الحال ہونے کی صورت میں بطریق اولیٰ ... ہو جائے گا۔

اسی طرح اگر اموی صاحب نے ظاہر کر دیا ہوتا کہ کون سا ضعف معمولی اور کون ... غیر معمولی ہوتا ہے تب بھی صاحب رکعات کا مدعا ثابت ہو جاتا اور اسی کے ساتھ یہ ... ظاہر ہو جاتا کہ اس موقع پر مبارک پوری صاحب کے کلام کو استشہاداً پیش کرنا علا... مئوی کی محض نادانی و جہالت ہے، یا یہ نادانی و جہالت کہیں اور جا کر چھپتی ہے۔

یہ معما سمجھ میں نہ آیا ہو تو سنئے کہ مبارکپوری صاحب نے جس روایت کی بابت یہ ... پیش کیا ہے، اس کا راوی بشیر بن رافع ہے اور اس پر ائمہ حدیث نے حسب ذیل جرحیں کی ...

Marfat.com

لطف کی بات یہ ہے کہ مولانا عبدالرحمٰن مبارک پوری صرف یہی نہیں کہ بیہقی کی اس تطبیق و دفع تعارض سے واقف ہیں بلکہ تحفۃ الاحوذی ص۲/۶ میں اس کو انھوں نے نقل بھی کیا ہے اور امکان تطبیق و دفع تعارض پر کوئی اعتراض بھی نہیں کیا ہے جس سے ظاہر ہے کہ ان کو یہ امکان تسلیم ہے، پھر بھی انھوں نے بیس والی روایت پر اعتراض کر دیا کہ وہ گیارہ والی کے معارض ہے، شاید اس لئے کہ جواب کا نام ہو جائے چاہے کام ہو یا نہ ہو۔

امام احمد :- لیس بشئ، ضعیف فی الحدیث۔

امام بخاری :- لایتابع فی حدیثہ۔

ترمذی :- یضعف فی الحدیث۔

نسائی :- ضعیف۔

ابوحاتم :- ضعیف الحدیث۔ منکر الحدیث لانری لہ حدیثا قائما۔

ابواحمد :- لیس بالقوی عندھم۔

یعقوب بن سفیان :- لین الحدیث۔

عقیلی :- لہ مناکیر۔

دارقطنی :- منکر الحدیث۔

ابن عبدالبر :- ضعیف عندھم، منکر الحدیث، اتفقوا علی انکار حدیثہ وطرح ما رواہ وترک الاحتجاج بہ لایختلف علماء الحدیث فی ذلک

ابن حبان :- یاتی بطامات عن یحیی بن ابی کثیر موضوعۃ یعرفہا من لم یکن الحدیث صناعتہ کانہ المعتمد لہا

ابن حجر :- نے اس کو ضعیف الحدیث لکھا ہے، اور یہ لفظ وہ اس راوی کے

باب میں لکھتے ہیں، جس کے حق میں کسی معتبر کی توثیق وہ نہیں پاتے۔

یہ وہ راوی ہو جس کی حدیث کے ضعف کو مولانا مبارک پوری نے تعدد طرق سے زائل قرار دیا ہے۔

اب ہم املوی صاحب سے پوچھتے ہیں کہ کیا یہ ضعف معمولی درجہ کا ہے ؟ اگر ہاں کہتے ہوں تو ثابت کیجئے کہ جہالت حال کی وجہ سے جو ضعف ہوتا ہے وہ اس سے بڑھ کر ہوتا ہے ___ اور اگر یہ ضعف معمولی درجہ کا نہیں ہے تو تعدد طرق کی وجہ سے اس کے دور ہونے کا دعوے کرنا وہی بات ہے یا نہیں جو آپ نے علامہ مئوی کی نسبت لکھی ہے

Marfat.com

تصحیح اغلاط

غلط	صحیح	صفحہ، سطر	غلط	صحیح	صفحہ، سطر
رکعت	رکعات	۵ — ۲	دعوی پر	دعوی پر اس	۴۳ — ۱
یہ	پر	۷ — ۱۲	مثلث اخرون	مثلث واٰخرون	۴۴ — ۲
بھیہ	جہمیہ	۸ — ۱۳	عارئیۃ الاحوذی	عارضۃ الاحوذی	۴۵ - ۲۰
اقرار کرلیا	ان کا اقرار کرلیا ہی	۱۱ - ۶	صوت میں تیرے	صوت میں تیرے وائد کو تیرے سے	۶۳ — ۳
ص ۴۲	ص ۳۲۷	۱۱ - ۷			
پڑھنے سے پہلے	پڑھنے، پہلے	۱۱ - ۱۰	فعل نبوی کو	فعل نبوی	۶۹ - ۱۱
ہے	یہ	۱۲ - ۱۱	جب گیا وامام مالک	حبب امام مالک	۶۹ - ۱۲
یہ	×	۱۳ - ۱۴	لم تردد	لم ترد	۷۰ - ۶
بایت	بابت	۱۴ - ۵	نفلی ناز	نفلی نماز	۷۸ — ۱۸
الوتر	الوتر ہے	۱۶ — ۱۱	پنہ	پتہ	۷۸ — ۲۱
التحوید	التحدید	۱۹ — ۱۱	آب	آپ	۷۸ - ۲۲
مرودی	مروزی	۲۳ - ۳	لاینقص کالفظ	لاینقص لفظ	۸۰ — ۱۷
لایئے	لائیے	۲۴ - ۳	کرنا یائز	کرنا جائز	۸۱ — ۳
ورنوھم	وزنوھم	۲۶ - ۴	حدیث دخت	حدیث وسنت	۸۱ — ۱۴
اسلو	اسکو	۲۷ - ۹	مدکول	مدلول	۸۱ — ۲۱
کومنانی	منافی	۲۹ - ۱۵	امم محمد	امام محمد	۸۱ — ۲۱
یاہم	باہم	۳۷ - ۱	کان بندد	کان یزید	۸۲ - ۱۲
بعث	بحث	۳۹ - ۱۲	زفی	توفی	۸۳ — ۱۱
گراں	نگران	۴۰ - ۲۱	ازمصابیح	انوار مصابیح	۸۳ — ۲۰

Marfat.com

غلط	صحیح	صفحہ سطر	غلط	صحیح	صفحہ سطر
کاہم	کلام	۹۴ - ۹	اورزیادہ	اور وہ زیادہ	۱۱۴ - ۱
وس	اس	۸۴ - ۱۹	پڑھا ہے وہ	پڑھاہے وہ نفلی	
ظلاھر	ظاھر	۸۴ - ۱۹	آپ کا۔	طور پر پڑھاہے"	۱۱۷ - ۱۵
کہ تقریبًا	کی تقریبًا	۸۶ - ۷	ر	وہ آپ کا	
رد کو	دو کو	۸۷ - ۱۵	نمازیں	نماز میں	۱۱۸ - ۸
کیارہ	گیارہ	۸۷ - ۱۵	گرافسوس	مگر افسوس	۱۱۸ - ۹
ان لیا	مان لیا	۸۷ - ۱۷	کہ مسئلہ	کہ یہ مسئلہ	۱۲۰ - ۴
یہ خود	خود	۸۷ - ۲۰	دوسرے الگ	دوسرے سے الگ	۱۲۲ - ۱
دو کر	دو کو	۸۸ - ۱۰	ظائف	لطائف	۱۲۲ - ۱۱
تو آپ	تو اب	۸۹ - ۱۶	منقل	نقل	۱۲۲ - ۱۲
فسح الملہم	فتح الملہم	۹۳ - ۱۰	ہست رکعات	ہشت رکعات	۱۲۲ - ۱۹
ذد	فرد	۹۴ ۱۷	"لیلہ"	"لیلة"	۱۲۶ - ۳
ان کے	اس کے	۹۶ - ۵	دہ مرتبہ	دو مرتبہ	۱۲۶ - ۶
تخالف نہیں ہے	تخالف نہیں کہ	۹۷ - ۷	بالجماتہ	بالجماعة	۱۲۶ - ۲۲
فقرہ میں	فقرہ سے	۹۷ ۱۴	کردہ	مکروہ	۱۲۷ - ۹
النخ	×	۱۰۱ - ۹	اسکی وبہ	اسکی وجہ	۱۲۷ - ۲۲
کے نام	کا نام	۱۰۶ - ۲۱	اسی حافظ	اسی لئے حافظ	۱۲۸ - ۷
عمر بھر میں صرت	عمر بھر میں صرف		اب ثنا	احیاناً	۱۲۸ - ۲۲
تین ہی دن رمضان	تین دن تراویح پڑھی		زید ابن ثابت	زید بن ثابت	۱۲۹ - ۵
میں	تو عمر بھر میں صرف تین ہی دن رمضان میں	۱۰۶ - ۲۲	بیان کرتے ہیں مگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز باجماعت کو بہت سے صحابی بیان کرتے ہیں مگر ان صحابیوں	بیان کرتے ہیں مگر ان صحابیوں	۱۲۹ - ۹
	العرف الشذی	۱۱۴ - ۱			

Marfat.com

غلط	صحیح	صفحہ سطر	غلط	صحیح	صفحہ سطر
رکعت	رکعات	۱۳۰ - ۳	یخلی	یخطی	۱۴۹ - ۱۷
بان	بیان	۱۳۰ - ۱۰	ان کے استاء	ان کے استاد	۱۴۹ - ۲۲
عقیل	عقیلی	۱۳۲ - ۹	الوی صاحب	الوی صاحب نے	۱۴۹ - ۲۴
ابوزرعہ .	ابوزرعہ	۱۳۱ - ۱۲	سابی	صحابی	۱۵۱ - ۱۲
صحة	ثقة	۱۳۱ - ۲۱	ولا روایت	وہ روایت	۱۵۱ - ۲۱
دوسرے صحابہ	دوسرے صحابی	۱۳۲ - ۴	آئینہ وہ	آئینہ دار	۱۵۱ - ۱۱
لا اوھام	لہ اوھام	۱۳۳ - ۱۵	متی	متن	۱۵۴ - ۹
حدیث اسکی	حدیث سے اسکی	۱۳۴ - ۱	اسکے نزدیک	کے نزدیک	۱۵۴ - ۱۹
وجہ بیان	وجہ یہ بیان	۱۳۵ - ۴	حدیث کر	حدیث کو	۱۵۴ - ۱۹
عائشہ کسی	عائشہ کے کسی	۱۳۶ - ۱	ان لینا	مان لینا	۱۵۶ - ۱۲
غیر متعنت سے	غیر متعنت نے	۱۳۶ - ۴	استفا	استفاء	۱۵۶ - ۱۴
ابوحاتم ہیں	ابوحاتم	۱۳۶ - ۹	اسی طرح	اس طرح	۱۵۷ - ۱۴
بمجردة	بمجردہ	۱۳۷ - ۹	سورا شوری	شورا شوری	۱۵۸ - ۱۱
تری زبردستی	نری زبردستی	۱۳۸ - ۷	دو باتوں	دونوں باتوں	۱۵۸ - ۱۹
دائمی کی صفت	دائمی صفت	۱۴۰ - ۲	توقع ہے	توقع ہی	۱۵۹ - ۲۲
تیسری گزارش یہ ہے کہ اگر (آخر سطر تک)	کررہ (×)	۱۴۴ - ۲۲	ثواب	صواب	۱۶۰ - ۴
			تصورب	تصویب	۱۶۰ - ۲۱
شیخ صالح ہیں	شیخ صالح ہے	۱۴۷ - ۸	جس کا	جن کا	۱۶۳ - ۹
ان کی	اس کی	۱۴۷ - ۸	کس کا بتیا	کس کا بیٹا	۱۶۳ - ۱۱
ابو ردابن	اور دلھابن	۱۴۷ - ۲۰	بقاعزجة	بقاعدتہ	۱۶۴ - ۳
توثیق ہی	توثیق ہی	۱۴۸ - ۱۱	رہے کر	یہ ہے کر	۱۶۴ - ۲۱
ترحول	ترحول	۱۴۹ - ۸	منکر تو	منکر نہ ہو تو	۱۶۴ - ۲۲

Marfat.com

غلط	صحیح	صفحہ سطر	غلط	صحیح	صفحہ
راویوں	راویوں	۱۶۵ – ۲۲	ابن الصباح	ابن الصلاح	۲۰۰ – ۳
اکثر راویوں	اکثر راویوں	۱۶۶ – ۵	ثقل مت	ثقاہت	۲۰۶ – ۱
جو بیان	جو بلا بیان	۱۶۸ – ۱۲	فعل در کش	نعل در آتش	۲۰۸ – ۱
لانبہ	لابنہ	۱۷۰ – ۱۸	واقعہ	واقعیہ	۲۰۸ – ۳
استقرار نہ ہونے	استقرار تام ہونے	۱۷۲ – ۱۰	مستفیض ہو	مستفیض ہو	
علم الحدیث میں	معرفۃ علوم الحدیث میں	۱۷۹ – ۱۸	عامل دونوں کو	دونوں کو	۲۲۵ – ۱۱
نفلی جماعت	نفل کی جماعت	۱۸۴ – ۲۱	عالم کہتے ہیں	عادل کہتے ہیں	
اور اختلات	اور دو اختلاف	۱۹۲ – ۱۸	استاد خمیدی	استاد حمیدی	۲۲۷ – ۳
طریق کار کو	طریق کو	۱۹۳ – ۱۵	مانتے ہیں اس	مانتے ہیں اس	۲۲۷ – ۷
الوی	الموی	۱۹۹ – ۱۲	بشیر بن رافع	بشر بن رافع	۲۳۲ – ۲

(معذرت)

کتابت و طباعت کی اتنی غلطیوں کی نشاندہی کے بعد بھی یہ ممکن ہے کہ ہماری نظروں سے کچھ غلطیاں اور بھی رہ گئی ہوں اس لئے معذرت کے ساتھ درخواست ہے کہ قارئین ان کی تصحیح فرمالیں۔

(مصحح)

Marfat.com