

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

آٹھ رکعت تراویح اعترافات کا جواب  
اصول حدیث اور فن رجال کی رو سے



مؤلف  
مولانا ذریعہ احمد درحمانی اعظمی

سابق صدر مدرس دارالحدیث رحمانیہ دہلی انڈیا

ناشر

ادارہ اشاعت قرآن و حدیث پاکستان

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

**\* توجہ فرمائیں \***

کتاب و سنت ڈاٹ کام پر دستیاب تمام الیکٹرانک کتب۔۔۔

\* عام قاری کے مطالعے کے لیے ہیں۔

\* مجلس التحقیق الاسلامی کے علمائے کرام کی باقاعدہ تصدیق و اجازت کے بعد آپ لوڈ [UPLOAD] کی جاتی ہیں۔

\* متعلقہ ناشرین کی تحریری اجازت کے ساتھ پیش کی گئی ہیں۔

\* دعوتی مقاصد کی خاطر ڈاؤن لوڈ، پرنٹ، فوٹوکاپی اور الیکٹرانک ذرائع سے محض مندرجات کی نشر و اشاعت کی مکمل اجازت ہے۔

**\*\* تنبیہ \*\***

**\*\* کتاب و سنت ڈاٹ کام پر دستیاب کسی بھی الیکٹرانک کتاب کو تجارتی یا مادی نفع کے حصول کی خاطر استعمال کرنے کی ممانعت ہے۔**

**\*\* ان کتب کو تجارتی یا دیگر مادی مقاصد کے لیے استعمال کرنا اخلاقی، قانونی و شرعی جرم ہے۔**

نشر و اشاعت اور کتب کے استعمال سے متعلق کسی بھی قسم کی معلومات کے لیے رابطہ فرمائیں :

ٹیم کتاب و سنت ڈاٹ کام

[webmaster@kitabosunnat.com](mailto:webmaster@kitabosunnat.com)

[www.kitabosunnat.com](http://www.kitabosunnat.com)

لَقَدْ سَأَلْنَاكَ اللَّهُمَّ فَنِي رَسُولِ اللَّهِ الرَّسُولَ مُحَمَّدًا

# انوارِ مصابیح

جواب

## رکعاتِ تراویح

اس کتاب میں نہایت پر زور دلائل سے اس حقیقت کو واضح کر دیا گیا ہے کہ تراویح کی آٹھ رکعتیں (جو اہل حدیث کا معمول ہیں) بلاشبہ آنحضرت ﷺ کی سنت سے ثابت اور محقق ہیں اور اس کے مقابلے میں بیس رکعت تراویح بحسب صحیح نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے اور نہ خلفاء راشدین رضی اللہ عنہم سے اور نہ اجماع امت سے۔ مؤلف ”رکعاتِ تراویح“ نے اہل حدیث کے دلائل پر جتنے شبہات وارد کئے ہیں اور اپنے مزعومہ دعاوی کے ثبوت میں جتنی دلیلیں پیش کی ہیں ان میں سے ایک بھی اصول حدیث اور فنِ رجال کی تحقیق کی رو سے قبولیت و استناد کے قابل نہیں ہے۔

مؤلف

مولانا نذیر احمد رحمانی اعظمی رحمۃ اللہ علیہ

ناشر

دورہ اشاعتِ قرآن و حدیث پاکستان

سلسلہ مطبوعات نمبر ۱۸

## انوارِ مصابیح

تالیف : مولانا نذیر احمد رحمانی رحمۃ اللہ علیہ

کمپوزنگ : ابو عبد اللہ محمد آصف MC-116/A گلی نمبر 4  
گرین ٹاؤن کراچی

طبع : سوم رجب ۱۴۱۹ھ مطابق نومبر ۱۹۹۸ء

صفحات : ۴۳۳

قیمت : روپے

ناشر : ادارہ اشاعت قرآن و حدیث پاکستان

## فہرست مضامین

صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین
	اکابر علماء احناف مانتے ہیں کہ آٹھ رکعت	۱	ابتدائی گذارش
۱۸	تراویح سنت نبویہ ہے اور باقی مستحب		سوانحی خاکہ مؤلف انوار المصابیح رکعات
۱۹	تعال کی بحث کا تحقیقی جواب	۳	تراویح اور اسکے مؤلف کا اجمالی تعارف
	اتباع سنت نبوی سے جان چھڑانے کا یہ	۹	ابحدیث کوئی فقہی فرقہ نہیں (حاشیہ)
۲۱	ایک مقلدانہ حیلہ ہے (تیسرا جواب)		تراویح کی رکعات کی بحث میں مولانا
	صحابہ رسول اللہ ﷺ کے عمل کے مقابلے		مؤوی نے احناف کا پورا مذہب پیش کرنے
۲۳	میں دوسروں کے عمل کو چھوڑ دیتے تھے	۱۰	سے گریز کیا ہے اس میں راز کیا ہے ؟
	(چوتھا جواب)۔	۱۱	چند بنیادی تحقیقات
۲۴	مولانا سید سلیمان ندوی کی شہادت	۱۱	تراویح کی رکعات اور حنفی مذہب
	احناف میں سنت رسول کی اتباع کا جذبہ		اصول حنفیہ سنت مؤکدہ کا تارک گنہگار
۲۵	تحریک ابحدیث نے پیدا کیا ہے۔	۱۱	اور شفاعت سے محروم ہے۔
۲۵	مولانا مناظر احسن گیلانی کی شہادت		احناف کے نزدیک بیس رکعت تراویح
۲۶	تراویح کی آٹھ رکعتوں کا ثبوت	۱۳	سنت مؤکدہ ہے
۲۷	پہلی حدیث (فعلی سنت بروایت عائشہ)		جماعت کے ساتھ بیس رکعت سے زیادہ
۲۷	دوسری حدیث (فعلی سنت بروایت جابر)		یا اس سے کم تراویح کی نماز پڑھنا حنفیہ
	تیسری حدیث (تقریری سنت حضرت		کے نزدیک مکروہ بدکھ علی قول البعض
۲۸	اہلی بن کعب کا واقعہ)۔	۱۵	بدعت ضلالت ہے۔
	آٹھ رکعت تراویح کے سنت نبویہ ہونے		مولانا مؤوی کا اہل حدیث پر النا الزام
۳۰	کی نسبت علماء احناف کی شہادتیں !	۱۶	حنفی مذہب چھپانے کا راز کھل گیا
۳۱	۱۔ امام محمد کی شہادت		مولانا مؤوی کے دعویٰ اور دلیل میں
۳۱	۲۔ ابن الہمام کی شہادت	۱۷	مطابقت نہیں۔
۳۲	۳۔ ابن نجیم کی شہادت		دارالعلوم دیوبند کا ایک اشتہار ہر سال
۳۲	۴۔ طحاوی کی شہادت	۱۸	نزع کا باعث بنتا ہے۔

- ۳۶ تراویح کا ثبوت تسلیم ہے۔
- ۳۲ ۵۔ مؤلف امداد الفتح کی شہادت
- ۳۲ ۶۔ مولف نجات رشیدی کی شہادت
- ۳۶ سے مولانا منوی نے مغالطہ دیا ہے
- ۳۳ ۷۔ علامہ عینی کی شہادت
- ۳۴ ۸۔ ملا علی قاری کی شہادت
- ۳۴ ۹۔ شیخ عبدالحق محدث دہلوی کی شہادت
- ۳۴ ۱۰۔ ابو الحسن کی شہادت
- ۳۴ ۱۱۔ مولانا نبوی کی شہادت
- ۳۵ سے منوی صاحب نے مغالطہ دیا ہے۔
- ۳۵ ۱۲۔ مولانا عبدالحق لکھنوی کی شہادت
- ۳۶ ۱۳۔ مولانا رشید احمد گنگوہی کی شہادت
- ۳۷ ۱۴۔ مؤلف عین الہدایہ کی شہادت
- ۳۷ ۱۵۔ مولانا نور شاہ کی شہادت
- ۳۷ متغیہ (مستتم دارالعلوم دیوبند کیلئے)
- ۳۷ کیا آنحضرت ﷺ سے تراویح کا کوئی خاص عدد ثابت نہیں؟
- ۳۷ ۲۰۔ مولانا منوی کا ایک اور مغالطہ
- ۳۱ ان مغالطوں کا تفصیلی جواب
- امام ابن تیمیہ کی عبارت نقل کرنے میں خیانت۔
- ۳۱ امام ابن تیمیہ کو فعل نبوی سے گیارہ رکعت تراویح کا ثبوت تسلیم ہے
- ۳۴ امام ابن تیمیہ کی اس عبارت کی صحیح توجیہ جس سے منوی صاحب نے مغالطہ دیا
- ۳۴ امام سبکی کی عبارت نقل کرنے میں مولانا منوی کا افسوسناک حذف و اختصار
- ۳۵ امام سبکی کو بھی فعل نبوی سے گیارہ رکعت تراویح کا ثبوت تسلیم ہے۔
- امام سبکی کی اس عبارت کی صحیح توجیہ جس سے منوی صاحب نے مغالطہ دیا ہے۔
- ۳۷ امام شوکانی کی عبارت نقل کرنے میں بھی منوی صاحب کی افسوسناک خیانت۔
- ۳۷ امام شوکانی کے نزدیک تراویح کی ۲۰ رکعتیں آنحضرت سے ثابت نہیں ہیں
- ۵۱ مگر گیارہ رکعتوں کا ثبوت انکو تسلیم ہے
- ۵۱ دلائل اہل حدیث پر بحث
- ۵۱ پہلی دلیل (فعل سنت بروایت حضرت عائشہ ماکان رسول اللہ ﷺ یزید..... الخ پر مولانا منوی کی عیبیں اور انکے جوابات
- ۵۷ مولانا منوی کی پہلی بحث کی (حضرت عائشہ کی اس حدیث کا تعلق تراویح سے نہیں ہے) اور اس کا جواب
- ۵۸ مولانا منوی کا یہ سمجھنا غلط ہے کہ حافظ ابن حجر کے نزدیک اس حدیث کا تعلق تراویح سے نہیں
- ۵۹

- ۹۰ پر استدلال اور اس کے تین جواب  
امام محمد ان دونوں میں مغائرت کے قائل  
نہیں
- ۹۲ مولانا انور شاہ کے علم و فہم کا مقام علماء  
دیوبند کی نظروں میں
- ۹۲ مولانا گنگوہی کے نزدیک بھی فی الواقع یہ  
دونوں نمازیں ایک ہی ہیں
- ۹۳ حضرت طلح بن علیؓ کے ایک واقعہ سے  
مغائرت پر استدلال اور کا مفصل جواب
- ۹۵ اس واقعہ کی بابت مولانا منوی سے  
پہلا سوال
- ۹۹ دوسرا سوال
- ۱۰۰ تیسرا سوال
- ۱۰۱ چوتھا سوال
- ۱۰۱ پانچواں سوال
- ۱۰۳ اہل حدیث کی دوسری دلیلیں  
(فعلی سنت بروایت حضرت جابرؓ)
- حدیث جابرؓ کے راوی عیسیٰ بن جابر یہ پر  
جرحیں اور ان جرحوں کا مفصل جواب
- ۱۰۳ اور عیسیٰ کی توثیق کا مدلل بیان  
پہلا جواب
- ۱۰۶ دوسرا جواب
- ۱۰۶ منوی کے ایک ترجمہ پر منطقی گرفت
- ۱۱۷ تیسرا جواب
- ۱۱۸ ایک شبہ کا ازالہ
- ۱۱۹ عیسیٰ بن جابر کے تفرک کا جواب
- ۱۲۰ یہ کہنا بھی غلط ہے کہ ان تیسری کے نزدیک  
اس حدیث کا تعلق تراویح سے نہیں
- ۶۱ یہ کہنا بھی غلط ہے کہ شوکانی کے نزدیک  
اس حدیث کا تعلق تراویح سے نہیں
- ۶۳ اکابر علماء احناف کا اعتراف کہ اس کا تعلق  
تراویح سے ہے۔
- ۶۵ حدیث عائشہؓ پر مولانا منوی کی دوسری  
بحث اور اس کا مفصل جواب۔
- ۶۶ مولانا منوی کی تیسری بحث (کہ اس  
حدیث میں گیارہ رکعت کے ادا کرنے  
کی جو کیفیت بیان کی گئی ہے اہل حدیث  
کا اس پر عمل نہیں ہے) کا جواب
- امام احمد کا ارشاد ہے کہ اصحاب ابو حنیفہ  
کو حدیث میں بھیرت نہیں ہے
- ۷۸ حدیث عائشہؓ پر مولانا منوی کی تیسری  
بحث کا جواب
- ۷۹ تہجد اور تراویح کے فرق کی بحث
- ۸۰ منوی صاحب کے ایک مغالطہ کا جواب  
تراویح اور تہجد فی رمضان دونوں ایک  
اور اس کے دلائل۔
- ۸۱ مولانا انور شاہ کے نزدیک بھی یہ دونوں  
نمازیں متحد بالذات ہیں
- ۸۳ منوی کے پیش کردہ وجوہ مغائرت اور  
ان کے جوابات
- ۸۵ حدیث سنت لکم قیامہ کے ضعف کا بیان  
فقہ حنبلی کے ایک جزیئہ سے مغائرت

۱۴۳	مکوی کے الزام کا تجزیہ اور اس کے ہر جز کا جواب	۱۲۸	حافظ ذہبی اور ابن عدی کے متعلق مکوی کی افسوس ناک تمبلیس
۱۴۴	مکوی صاحب نے محدث مبارک پوری کو الزام میں بلاوجہ مطعون کیا	۱۲۹	حافظ ذہبی کے قول اسنادہ وسط کی نسبت مولانا مکوی کا شبہ اور اس شبہ کا جواب
۱۴۶	اللہ کی شان خود ہی شکار ہو گئے امام ابو حنیفہ پر عیسیٰ بن جاریہ سے زیادہ محدثین نے جرحیں کی ہیں اور بعض نے توثیق بھی کی ہے۔	۱۳۰	مولانا مکوی محدث مبارک پوری کی زندگی میں سامنے آنے کی ہمت نہ کر سکے
۱۴۷	مولانا مکوی کے زعم کے مطابق باقاعدہ ذہبی امام ابو حنیفہ مجہول الحال راوی کے حکم میں ہوں گے۔	۱۳۳	محدث مبارک پوری پر مکوی کا صریح افتراء
۱۴۷	حدیث جاہد کی صحت کی نسبت حجت اور غیر حقیقی علماء کی شہادتیں	۱۳۴	حافظ ذہبی کی بات میں محدث مبارک پوری کی دلیلیں محدث مبارک پوری کے کلام پر
۱۴۸	امام ابن حبان اور امام ابن خزیمہ کی شہادت	۱۳۹	مکوی صاحب کا نقض اور اس کا جواب
۱۴۸	علامہ ابن حجر کی شہادت	۱۴۰	مکوی صاحب کا دوسرا نقض اور اس کا جواب
۱۴۹	علامہ سیوطی کی.....	۱۴۰	مولانا مکوی کا اس بات پر اعتراض کہ محمد بن عبد الملک کے حق میں ذہبی کا فیصلہ
۱۵۰	علامہ شوکانی کی.....	۱۴۰	محدث مبارک پوری نے نہیں مانا اور عیسیٰ کی روایت کی نسبت مان لیا ہے۔
۱۵۰	علامہ زر قانی کی.....	۱۴۰	اس اعتراض کا جواب اور از روے اصول حدیث ان دونوں میں وجہ فرق کا بیان
۱۵۰	علامہ عینی کی.....	۱۴۰	محدث مبارک پوری پر مولانا مکوی بے جا طنز محدث مبارک پوری پر مکوی کا یہ
۱۵۰	علامہ ذیلیعی کی.....	۱۴۰	الزام قطعاً غلط ہے کہ انہوں نے ابن حجر کا کلام بالکل ادھورا نقل کیا ہے
۱۵۰	علامہ ابن الہمام کی.....	۱۴۲	
۱۵۰	ملا علی قاری کی.....		
۱۵۱	مولانا انور شاہ کی.....		
	فائدہ (اس شبہ کا جواب کہ کسی کا کلام بلا انکار نقل کرنا اس بات کو مستلزم نہیں		



۱۶۸	ثابت نہیں	۱۵۱	ہے کہ اس کی صحت تسلیم ہے)
	حدیث ابو شیبہ کے ضعف پر چند حنفی اور	۱۵۳	اہل حدیث کی دوسری دلیل پر بحث
۱۶۹	غیر حنفی علماء کی شہادتیں		(واقعہ اہل بیت روایت جابر)
۱۶۹	امام بیہقی کی شہادت	۱۵۳	اور اس کا جواب
۱۶۹	امام سیوطی کی.....		محدث مبارک پوری پر ایک غلط الزام
۱۶۹	امام ابن حجر کی.....	۱۵۶	اور اس کا جواب
۱۷۰	علامہ زبلی کی.....		مولانا منوی کے اس شبہ کا جواب کہ
۱۷۰	علامہ البہام کی.....		حضرت اہل بیت کا واقعہ تراویح کا نہیں تہجد
۱۷۱	علامہ عینی کی.....	۱۵۷	کا ہے۔
۱۷۲	علامہ ابو الطیب کی.....		اس شبہ کا جواب کہ اس روایت میں ”فی
۱۷۲	مولانا عبدالحی لکھنوی کی.....	۱۶۰	رمضان“ کا لفظ کسی راوی کا اضافہ ہے۔
۱۷۲	مولانا انور شاہ کی.....	۱۶۳	احناف کے دلائل پر بحث
۱۷۲	مولانا زکریا کاندھلوی کی شہادت		مولانا منوی نے اپنے مذہب کی دلیلوں
۱۷۲	خود مؤلف ”رکعات تراویح کی شہادت		کے بیان کرنے کے لئے ”جمہور
	ابو شیبہ پر کی گئی بعض جرحوں پر مولانا		امت کے دلائل“ کا عنوان قائم کیا
۱۷۳	منوی کا اعتراض	۱۶۳	ہے اس میں کیا راز ہے؟
	(شعبہ کی تکذیب پر تنقید)		حنفی مذہب کی پہلی دلیل (حدیث ابو
۱۷۳	اس اعتراض کا جواب	۱۶۵	شیبہ ابراہیم نب عثمان)
۱۷۶	شعبہ کی تکذیب کی تاویل اور اس کا جواب		اس روایت کے پیش کرتے ہیں مولانا
	یزید بن ہارون کے ایک قول سے منوی کا	۱۶۵	منوی کی صریح خیانت
۱۸۱	مخالط اور اس کا جواب		اس روایت کا احناف کے دعووں سے
	ابن عدی کے ایک قول سے منوی کا	۱۶۷	کوئی تعلق نہیں۔
۱۸۳	مخالط اور اس کا جواب		جماعت کے ساتھ ہیں رکعت تراویح
	حدیث ابو شیبہ کی نسبت منوی کا ایک	۱۶۷	کو سنت نبویہ کہنا یکسر باطل ہے
۱۸۳	اور مخالط اور اس کا جواب		آنحضرت ﷺ سے انفراداً بھی ۲۰
	امام بیہقی کی تبویب سے مولانا منوی کے		رکعت پڑھنا کسی صحیح حدیث سے

- ۱۸۷ استدلال کا جواب  
متنبیہ (اس امر کا بیان کہ عیسیٰ بن جاریہ کی حدیث کو منوی صاحب نے جن وجوہ کی بنا پر رد کر دیا ہے وہ تمام وجوہ برائیم کی حدیث زیر بحث میں بھی موجود ہیں) ۱۸۸
- ۲۰۷ محدث مبارک پوری کی عبارت کے ترجمہ میں مولانا منوی کی خیانت اس کے چند نظائر کہ صرف بڑا محدث ہونے سے کسی کا ثقہ اور عادل ہونا لازم نہیں آتا ۱۹۲
- ۲۰۸ محدث مبارک پوری کی گرفت کے جواب میں مولانا منوی نے جتنی عبارتیں نقل کی ہیں وہ سب بے محل اور امر زیر بحث سے غیر متعلق ہیں لہٰذا فنجویہ کی توثیق پر مولانا منوی کے دلائل اور ان کے جوابات ۱۹۳
- ۲۰۹ منوی صاحب کے اس طنز کا جواب کہ اگر مولانا مبارک پوری کے اصول پر عمل شروع کر دیا جائے تو صحیحین کی بہت سی حدیثوں سے ہاتھ دھونا پڑے گا ۱۹۸
- ۲۱۳ محدث مبارک پوری پر منوی کا ایک اور طنز اور اس کا جواب ۱۹۹
- ۲۱۵ معرفت السن والی روایت کی حقیقت اس کے دوراوی ابو طاہر زیادنی اور ابو عثمان کی عدالت و ثقاہت کا حال رجال کی کتابوں سے کچھ معلوم نہیں ہوتا ۲۰۰
- ۲۲۱ منوی کو خیر نہیں کہ "انام" اور "حافظ" کے الفاظ کو کس راوی کے حق میں توثیق و تعدیل شمار کیا گیا ہے ۲۰۲
- ۲۲۳ اس شہ کا جواب کہ تعدد طرق سے روایت کا ضعف دور ہوتا ہے ۲۰۵
- ۲۲۵ (اس روایت کے متن پر بحث) پوری کی گرفت ۲۰۷
- ۲۰۰ جتلا اسلام علامہ ابو الوفا امرتسری مرحوم کی ایک عبارت سے منوی صاحب کا استشہاد اور اس کا جواب جن اکابر علماء نے یہ اعتراض کیا ہے کہ ابو شیبہ کی حدیث حضرت عائشہؓ کی کے مخالف ہے مولانا منوی نے ان کا نام ہتانے سے مصلحتاً گریز کیا ہے مولانا منوی کا علماء کے اس اعتراض پر نقض اور اس کا جواب ۲۰۲
- ۲۰۵ احناف کی دوسری دلیل (حضرت سائب بن یزید کی یہ روایت کہ حضرت عمرؓ کے زمانے میں لوگ پس رکعتیں پڑھتے تھے اس روایت کی اسناد پر کلام اس کے پہلے راوی ابن فنجویہ کے حق میں شوق نبوی کی توثیق پر محدث مبارک پوری کی گرفت ۲۰۷

- فرمان فاروقی کیا تھا؟ ۲۲۷
- مولانا منوی کے اس استدلال کا جواب کہ تراویح کی پندرہ رکعتیں حضرت عمرؓ کے زمانے میں پڑھی جاتی تھیں اس کا ان کو علم تھا ۲۲۸
- مولانا منوی کے اس شبہ کا جواب کہ جب فرمان فاروقی گیارہ رکعت پڑھنے کا تھا تو پندرہ رکعت پڑھنے والوں پر حضرت عمرؓ نے کوئی تکمیر کیوں نہیں فرمائی؟ ۲۲۹
- گیارہ رکعت والے فرمان فاروقی سے جان چھڑانے کے لئے ”علامہ“ منوی کا اضطراب ۲۳۳
- منوی صاحب کا اس روایت کو مضطرب کہنا اصول حدیث سے بے خبری کی دلیل ہے ۲۳۴
- مولانا منوی کے مزعومہ وجوہ اضطراب کا خلاصہ اختلاف کی صرف دو صورتیں ہیں ۲۳۶
- اختلاف کی پہلی صورت کی تفصیل اس کا جواب ۲۳۶
- اس اختلاف کی بابت وجوہ ترجیح و تطبیق پر مولانا کی بحث ۲۳۷
- اس بحث کا چند وجوہ جواب مولانا منوی کا یہ دعویٰ باطل ہے کہ سائب کے دو مکرے شاگردوں کے بیان میں ادنیٰ اختلاف بھی نہیں ہے اور یہ سب بالکل باطل متفق اللفظ ہیں گیارہ والی روایت کے متعلق ایک اہم اور قابل ذکر بات
- فائدہ (محدث مبارک پور ری پر منوی صاحب کی ایک تنقید کا جواب) ۲۵۰
- مولانا منوی اور ابن اسحاق کی ترجیح علماء سلف کا اعتراف کہ حضرت عمرؓ نے گیارہ رکعت پڑھنے کا حکم آنحضرت ﷺ کی سنت کی پیروی میں دیا تھا ۲۵۳
- مولانا منوی کیا یہ دعویٰ باطل ہے کہ کسی محدث نے تیرہ اور اکیس کے مقابلے میں گیارہ کو ترجیح نہیں دی ہے ۲۵۷
- امام مالک نے گیارہ ہی کو ترجیح دی ہے ۲۵۸
- محدث ابن العرینی نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے ۲۵۹
- ابن العرینی کی جلالت شان امام مالک کے اس قول کی بابت سند کا مطالبہ اور اس کا جواب ۲۶۰
- وہو اختیار مالک لنفسہ کا مطلب وہ نہیں ہے جو منوی صاحب نے سمجھا ہے ۲۶۰
- عمد فاروقی میں گیارہ اور پندرہ رکعت پڑھی جانے والی روایتوں میں تطبیق کا جواب ۲۶۱
- تہمتی اور ابن حبیب کی عبارتوں کے نقل کرنے میں منوی صاحب کی صریح خیانت ۲۶۱

- ۲۸۶ احناف کی تیسری دلیل پر بحث
- ۲۶۱ صاحب پر الزامی گرفت
- ۲۸۶ احناف کی تیسری دلیل حضرت علی کا یہ اثر ہے کہ انہوں نے رمضان میں قراء کو بلایا اور ان میں سے ایک کو حکم دیا کہ وہ لوگوں کو پس رکھتیں پڑھایا کرے اس اثر کے دوراوی ہیں (حماد بن شعیب اور عطاء بن سائب) ضعیف ہیں
- ۲۶۵ داعی اور سب کیا ہوا
- ۲۸۹ صاحب غازی پوری کا کلام حضرت حافظ صاحب کے کلام پر مولانا منوی کی تنقیدیں اور ان کی ہر تنقید کا تفصیل جواب
- ۲۶۸ گیارہ رکعت تراویح قابل ترک نہیں ہے
- ۳۷۱ مرسل روایتوں کا جواب
- ۲۷۲ صاحب کا استدلال
- ۲۹۱ ابو الحسن کا کچھ بتا نہیں کہ یہ کون ہے
- ۲۹۵ ابو الحسن کو "مستور" کہنا اصول حدیث سے ناواقفیت اور بے خبری کی دلیل ہے
- ۳۰۱ ابو الحسن باصطلاح جمہور محدثین مجہول العین ہے یا مجہول العداۃ ظاہر اوباطناً حافظ ابن حجر کے کلام میں مولانا منوی صریح تحریف اور خیانت
- ۲۷۶ جمہور آئمہ اور محدثین کے نزدیک مرسل روایات حجت نہیں ہے
- ۳۰۳ باصول حنفیہ مستور کی روایت کا وہی حکم ہے جو فاسق کی روایت کا
- ۲۷۹ مولانا منوی نے جو مرسل روایتیں پیش کی ہیں ان میں ایک بھی کبار تابعین سے مروی نہیں ہے بلکہ ان سب کے راوی صفار تابعین سے ہیں یا واسط سے
- ۳۰۵ قرآن کا جواب
- ۳۰۹ شتر بن شکل کا اثر اور اس کا جواب
- ۳۱۰ امام شہبلی کے قول و فی ذلک قوت کا جواب
- ۲۸۳ ان مرسل روایتوں کا دوسرا جواب
- ۲۸۳ تیسرا جواب
- ۳۱۲ عبد الرحمن بن ابی بجرہ اور سعید کے آثار

۳۴۳	قائم ہیں	۳۱۴	کا جواب
	تمام بن نوح کے متعلق منوی صاحب کا	۳۱۷	حارث اعمرو کے اثر کا حوالہ غلط ہے
۳۴۴	ایک خاص اعتراض اور اس کا جواب	۳۱۸	ابو لبحری کے اثر کا جواب
	جمیع بن عمیر تہمی کی نسبت منوی		امام ترمذی کی پر زور شہادت کا پر زور
	صاحب کا ایک خاص اعتراض اور	۳۲۲	تحقیقی اور الزامی جواب
	اس کا جواب	۳۲۸	امام بخاری کی ایک جرح پر بحث کا جواب
	مولانا منوی کی محدث مبارک پوری پر		حضرت علی کے اثر کے ایک راوی
۳۴۸	ایک الزامی معارضہ اور اس کا جواب		(حماد بن شعیب) کے حق میں امام
۳۵۵	بیس رکعات پر اجماع کی بحث کا جواب	۳۲۸	بخاری نے فیہ نظر کہا ہے
	محدث مبارک پوری پر طنز اور اس کا		ابن الہمام نے اس جرح کو سخت جرحوں
۳۵۵	جواب	۳۳۰	کے ذیل میں ذکر کیا ہے
	اجماع کا یہ دعویٰ دراصل دو دعویوں		محدث مبارک پوری پر منوی کا ایک
۳۵۶	پر مشتمل ہے	۳۳۱	طنز اور اس کا جواب
۳۵۷	مولانا منوی کی ایک ہوشیاری		اصل موضوع پر گفتگو کرنے سے
	حضرت معاذ ابو حلیہ صحابی رمضان	۳۳۱	مولانا منوی کا گریز
	میں آتا لیس رکعتیں پڑھایا کرتے تھے		اس جرح کی نسبت مولانا منوی نے
	اس روایت پر منوی صاحب کی تنقید	۳۳۵	جو تین باتیں پیش کی ہیں ان کا جواب
۳۵۸	اور اس کا جواب		اس جرح کی شدت و اہمیت کے متعلق
	حنفیہ کے نزدیک تابعی اور تبع تابعی کی		محمد شین نے تصریح کی ہے کہ یہ
۳۶۱	منقطع روایت حجت ہے		اکثری ہے کلی نہیں
	اسود بن یزید لھمی چالیس رکعتیں پڑھایا		دوسری قید یہ بیان کی ہے کہ یہ شدت
	کرتے تھے اس اثر پر منوی صاحب کی		امام بخاری کے نزدیک ہے دوسرے
۳۶۳	تنقید اور اس کا جواب	۳۴۰	محمد شین نے نزدیک نہیں
	علماء حنفیہ ہی کا بیان ہے کہ حضرت عمرؓ	۳۴۰	ایک شبہ کا جواب
۳۶۵	اور حضرت علیؓ ۳۶ رکعتیں پڑھتے تھے		محدث مبارک پوری اور حافظ صاحب
	خیر القرون کی ایک جماعت بیس رکعت		غازی پوری کے اعتراضات اپنی جگہ

- ۳۸۷ جوہات سے کم پڑھتی تھی اس روایت پر مولانا
- ۳۶۸ مٹوی کی تنقید اور اس کا جواب
- ۳۹۵ اجماع کی مفصل تردید (ایسے اورعانی
- تنبیہ خاص (اس امر کا بیان کہ وہ
- آثار جن میں گیارہ رکعت سے زیادہ
- پڑھنے کا ذکر ہے بخرط ثبوت وہ گیارہ
- رکعت کی مسنونیت کے منافی نہیں ہیں) ۴۰۰
- حضرت شاہ ولی اللہ کے نزدیک بھی
- آنحضرت ﷺ کی سنت گیارہ ہی رکعت
- ہے اس پر اضافہ حضرت عمرؓ کے قسم و
- فرست سے ہوا ۴۰۱
- امام ابن تیمیہ کے نزدیک طول قیام کے
- ساتھ گیارہ رکعت پڑھنا حج بھی افضل
- ہے ۴۰۵
- امام شافعی کی اس عبارت کا صحیح مطلب
- جو مٹوی صاحب نے اس موقع پر پیش
- کی ہے ۴۰۶
- نقل عبارت میں مٹوی کی خیانت ۴۰۸
- طول قیام کی بات ایک شبہ ۴۰۹
- اس کا پہلا جواب ۴۰۹
- جنتی دیر میں اہل حدیث دو رکعتیں
- پڑھتے ہیں اتنی دیر میں احناف آٹھ
- رکعتیں پڑھ ڈالتے ہیں ۴۱۱
- خاتمہ ۴۱۵
- تسویہ انوار مصابیح کی تکمیل کی تاریخ
- ۳۶۸ مٹوی کی تنقید اور اس کا جواب
- مولانا مٹوی کی یہ عجیب خوش قسمی ہے
- یا صریح غلط بیانی کہ قسطلانی کی عبارت
- کو نواب صاحب کا کلام بنا دیا ۳۷۲
- مولانا مٹوی کا یہ کہنا غلط ہے کہ نواب
- صاحب نے بیس پر اجماع ہو جانے کا
- قول نقل کرنے کے بعد سکوت اختیار
- کیا ہے ۳۷۴
- نواب صاحب کے نزدیک ۲۰ یا اس
- سے کم و بیش رکعتیں جائز تو ہیں لیکن
- ان کو سنت نہیں کہنا چاہیے سنت صحیحہ
- حکمہ تو گیارہ ہی رکعت ہے ۳۷۷
- مشہور حنفی عالم شیخ عبدالحق محدث
- دہلوی کا بیان ہے کہ حضرت عمر بن
- عبد العزیز کے عہد میں کچھ لوگ
- سنت نبویہ ﷺ کی اتباع میں گیارہ
- ہی رکعت پڑھتے تھے ۳۷۸
- شیخ موصوف کا مختصر تعارف ۳۸۱
- اس بیان پر مولانا مٹوی کی تنقید اور
- اس کا جواب ۳۸۳
- بزرگ مٹوی ایک لطف کی بات اور اس
- کا جواب ۳۸۵
- مولانا مٹوی کا ایک نیا دعویٰ اور اہل
- حدیث سے اس کے جواب کا مطالبہ ۳۸۶
- اہل حدیث کی طرف سے اس کے متعدد



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

# ابتدائی گذارش

اللہ عزوجل کی توفیق سے جمعیت اہل حدیث لاہور نے اس ربیع صدی میں جو تبلیغی کوششیں کی ہیں..... علاوہ عام تبلیغی جلسوں کے تین عظیم الشان سالانہ تبلیغی کانفرنسیں اور ہر سال رمضان المبارک کے تبلیغی اجلاس..... ان میں سرفہرست مقدور بھر تبلیغی لٹریچر کی اشاعت ہے۔ چنانچہ اس عرصے میں حضرت مولانا ثناء اللہ صاحب امرتسری، مولانا محمد داؤد صاحب غزنوی، مولانا محمد اسماعیل صاحب سلفی (گوجرانوالہ)، حضرت مولانا نواب سید محمد صدیق حسن، مولانا محمد ابراہیم صاحب میرسیالکوٹی کی بعض تالیفات کے علاوہ بھی چھوٹی بڑی اہم کتابیں اور رسائل ہزاروں کی تعداد میں محمد اللہ شائع ہو چکے ہیں۔ جن میں سے اکثر بلا قیمت تقسیم کئے گئے۔

اسی سلسلے کی یہ کتاب ”انوارِ مصباح“ ہے جو قارئین کرام کے سامنے ہے جیسا کہ آپ حضرات جانتے ہیں کہ ہر سال ہمارے خفی دوست۔۔۔ خصوصاً ابستحان ”اکابر دیوبند“۔۔۔ مسئلہ تراویح کو خواہ مخواہ نزاعی بنا کر عوام کو پریشان کرنے کا موجب بنتے ہیں۔ اور مختلف مقامات پر کئی قسم کے ایسے مغالطے پھیلاتے ہیں جن کا دفعیہ علماء اہل حدیث بارہا کر چکے ہیں جس کے نتیجے میں اب ہونا یہ چاہیے کہ جو شخص یا جماعت سنت نبویہ علیٰ صاحبہا الف الف صلوة و تحیہ پر عمل پیرا ہوتے ہوئے آٹھ رکعت تراویح پڑھنا چاہیے۔ اسے کم از کم اتحاد بین المسلمین کے پیش نظر ہی سہی۔۔۔۔۔ خندہ پیشانی سے یہ حضرات برداشت

کریں اور خود جو ان کی مرضی ہو کریں، مگر ان عالمانِ سنت اور عاشقانِ حدیث نبویؐ سے تعرض نہ فرمائیں۔

مابہرے مدت سے اس موضوع پر ایک مبسوط کتاب کی ضرورت محسوس کی جا رہی تھی۔ چنانچہ ایک موقع سے فائدہ اٹھاتے ہوئے ہندوستان کے ہمارے مرحوم و مغفور فاضل بزرگ مولانا نذیر احمد رحمانی (متوفی ۱۳۸۵ھ) نے بڑے احسن طریقے سے یہ خدمت سرانجام دے ڈالی۔ احسن اللہ جزاءہ کما یجزی عبادہ الصالحین۔

کتاب بڑی مفصل، مدلل اور ہر مغالطے کا شافی جواب ہے، لیکن ایک دفعہ ہندوستان میں شائع ہونے کے بعد اب ایک عرصہ سے نایاب ہے۔ بحسب تقیم تعالیٰ جمعیت اہل حدیث لاہور شہر کے اہتمام سے اس کی دوبارہ اشاعت نظر نواز شائقین ہو رہی ہے جس کے ساتھ مرحوم کا سوانحی خاکہ بھی شامل ہے۔

برسبیل تذکرہ یہ اپیل شائد نامناسب نہ سمجھی جائے گی کہ آئے دن پیش آنے والے مشہور مسئلہ ”طلاق ثلاثہ“ پر بھی ایک تفصیلی کتاب ہمارے لڑیچر میں ہونی چاہیے جو خوش قسمتی سے مطبوعہ موجود ہے، لیکن تیس سال کے زائد عرصے سے بالکل نہیں مل رہی۔ ضرورت کہ اس کو دوبارہ شائع کر دیا جائے۔ اگر انوارِ مصابیح کی ہمارے علم دوست اور مخیر حضرات نے خوب پذیرائی فرمائی تو بہت ممکن ہے آپ کی جمعیت اہل حدیث لاہور شہر جلد از جلد اس سعادت کو حاصل کر سکے۔ وان ذلك على الله يسير۔ واللہ الموفق و نعم المعین و صلی اللہ علی سیدنا و آلہ صحبہ وسلم کثیرا۔

محمد رمضان ناظم جمعیت اہل حدیث لاہور شہر

شعبان ۱۳۹۳ھ

ستمبر ۱۹۷۴ء



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

سوانحی خاکہ مؤلف انوار مصابیح

حضرت مولانا نذیر احمد صاحب رحمانی اعظم گڑھی

نام و نسب اور مولد و منشا :- نذیر احمد بن عبدالشکور بن جعفر علی بتاریخ ۱۰ ذوالحجہ ۱۳۲۳ھ (۶ فروری ۱۹۰۶ء) موضع الطول ضلع اعظم گڑھ (یوپی۔ ہند) میں پیدا ہوئے (یہ موضع مشہور قصبہ مبارک پور سے ایک میل مشرقی جانب اور شہر اعظم گڑھ سے ۶۔۷ میل کی مسافت پر بیان کیا جاتا ہے)

تعلیم و تربیت :- ابتدائی تعلیم مبارک پور میں ہوئی۔ اس کے بعد مولانا حمید الدین فراہی مرحوم کے قائم کردہ ”مدرستہ الاصلاح“ سرائے میر میں کچھ دنوں پڑھا۔ پھر مؤ (ضلع اعظم گڑھ) کے مدرسہ فیض عام میں چلے گئے جہاں اس کے مہتمم حضرت مولانا محمد احمد رحمۃ اللہ علیہ کی تعلیم و تربیت سے مستفیض ہونے کا بہت اچھا موقع ملا۔

دارالحدیث رحمانیہ دہلی :- شوال ۱۳۳۹ھ (۱۹۲۱ء) کو جب دہلی میں مدر۔ دارالحدیث رحمانیہ کے قیام کا اعلان ہوا تو پندرہ سال کی عمر میں (ذوالحجہ ۱۹۳۹ھ (۱۹۲۱ء) یہاں آکر داخل ہو گئے۔ حتیٰ کہ شعبان ۱۳۳۶ھ میں یہیں سے پورے علوم عربیہ و دینیہ کی تکمیل کے بعد فارغ التحصیل ہوئے اور سالانہ امتحانوں میں ہمیشہ بہت ممتاز رہے۔

اساتذہ :- بڑے جید علماء عظام سے تعلیم حاصل کی۔ حضرت مولانا عبدالرحمن صاحب مبارکپوری (صاحب تحفۃ الاحوذی) مولانا عبدالسلام مبارک پوری (مؤلف سیرۃ البخاری) مولانا احمد اللہ صاحب محدث دہلوی شیخ الحدیث

دارالحدیث رحمانیہ، مولانا ابو طاہر البہاریؒ، مولانا غلام بیحیؒ پنجابی کان پوری، حضرت مولانا حافظ محمد صاحب گوندلوی مدظلہ العالی اور حضرت مولانا عبدالرحمن صاحب نگر ہسوی مرحوم جیسے اساطین علوم و فنون متعلقہ سے خوب خوب اکتساب فیض کیا۔

مسند تدریس اور بدایوں کا تعلیمی سفر :- سند فراغت کے بعد (شعبان ۱۳۲۶ھ) دارالحدیث رحمانیہ ہی میں مدرس مقرر کر دیئے گئے جب کہ عمر عزیز کی ۲۳ ویں منزل میں تھے۔

جن فنون کو ہمارے درس نظامی میں معقولات کہا جاتا ہے ان سے چونکہ صاحب ترجمہ کو طبعی لگاؤ تھا اس لئے ان میں مزید پیشگی پیدا کرنے اور اپنے ذوق کو تسکین دینے کے لئے اسی سال مہتمم مدرسہ مرحوم و مقفور شیخ عطاء الرحمن صاحب مہتمم مدرسہ رحمانیہ کی تجویز پر بدایوں کے مشہور مدرسہ معقولات ”شمس العلوم“ جا کر داخلہ لیا اور ایک سالہ قیام میں وہاں کے ایک معقول و ریاضی میں یگانہ روزگار ماہر عالم مولانا عبدالسلام صاحب قدھاری افغانی مرحوم سے بہت سی درسی وغیرہ درسی کتابوں کی تکمیل کر لی۔ بعدہ دہلی واپس آگئے اور مستقل طور سے دارالحدیث رحمانیہ کے ہو رہے۔۔۔۔۔ تا آنکہ اکتوبر ۱۹۲۷ء کے خونری فسادات کا حادثہ پیش آ گیا اور ہندوستان تقسیم ہو کر برصغیر ہندو پاک کی شکل اختیار کر گیا۔

۱۹۲۷ء تا ۱۳۶۶ھ کے بعد :- ایک سال گھر پر قیام کرنے پر مجبور ہو گئے اور آخر ۱۹۲۸ء میں دارالعلوم احمدیہ سلفیہ در بھنگہ (صوبہ بہار۔ ہند) میں پھر مسند تدریس کو رونق بخشی۔ جہاں کم و بیش ایک سال گذرا۔ بعدہ جنوری ۱۹۵۰ء میں بنارس کے جامعہ رحمانیہ آگئے اور اخیر عمر تک اسی جگہ اصلاحی، تبلیغی و تالیفی

خدمات سرانجام دیتے ہوئے :

وفات :- بتاريخ ۲۸ محرم ۱۹۸۵ھ (۳۰ مئی ۱۹۶۵ء) اتوار کے دن وفات پا گئے۔ تغمده الله بغفرانه وادخله ببحیوۃ جنانه۔

اولاد :- تین لڑکے اور دو لڑکیاں ہیں جو اپنے اپنے کاموں میں مصروف ہیں۔ البتہ ایک صاحبزادے مولوی ہلال احمد صاحب آپ کی علمی یادگار ہیں جو جامعہ الامیہ مدینہ منورہ سے فارغ التحصیل ہو کر جامعہ مذکورہ کی طرف سے نائجیریہ (افریقہ) میں تبلیغی اور تدریسی خدمات پر مامور ہیں۔

تلامذہ :- تقریباً چالیس سالہ طویل مدت تدریس میں ظاہر ہے کہ برصغیر ہندوپاک میں پھیلے ہوئے تلامذہ کی تعداد سینکڑوں سے متجاوز ہوگی۔ جن کی تفصیلی فہرست موجودہ حالات میں خصوصاً مشکل ہے۔ تاہم بعض ممتاز شاگردوں کے اسمائے گرامی ذیل میں ذکر کئے جاتے ہیں کہ ما لا یدرک کله لا یترک کله۔

مولانا عبدالغفار حسن صاحب استاذ جامعہ اسلامیہ مدینہ منورہ، مولانا حافظ قاری عبدالخالق صاحب رحمانی (کراچی) مولانا عبدالرؤف صاحب جھنڈا نگری (ہند) مولانا عبدالرحیم صاحب حسینی (لاہوری) مولانا عبدالرحیم صاحب بھوجپانی امرت سری مرحوم (جو مدرسہ تقویۃ الاسلام امرت سری میں کئی سال تک مسد تدریس پر کامیابی کے ساتھ فائز رہے اور ہنگامہ ۱۹۴۲ء میں بھوجپانی ضلع امرت سری میں سکھوں کے ہاتھوں شہید کر دیئے گئے جبکہ عمر کی تیس بتیس سال کی منزل میں ہوں گے۔ انا للہ و انا علیہ راجعون ) مولانا اقبال صاحب بڈھیال (ہند) مولانا آزاد رحمانی، مولانا مجاز اعظمی رحمانی، مولانا عبدالجلیل رحمانی، مولانا عبدالحمید رحمانی (حال مدیر ترجمان دہلی) وغیر ہم

کثیر ماہم۔

جماعتی اور قومی خدمات :- اگر ایک طرف آل انڈیا اہل حدیث کانفرنس ہند کی نفاذ جدیدہ کے گویا روح رواں تھے تو دوسری طرف ہندوستان کی ”دینی و تعلیمی کونسل“ میں بھی خاصا عملی حصہ لیتے تھے۔ حالات و سیاسیات حاضرہ پر وسیع نظر تھی۔ جس کے نتیجے میں قومی اور ملی درد سے حصہ وافر ملا تھا۔

تدریس کے ساتھ تحریری کام :- غالباً ۱۹۳۳ء میں دارالحدیث رحمانیہ دہلی کی طرف سے ”محدث“ کے نام سے ایک ماہنامہ جاری کیا گیا جس کے ایڈٹر مولانا عبدالحلیم صاحب ناظم صدیقی در بھنگوی تھے تو معاون مولانا نذیر احمد رحمانی۔ پھر جب اگست ۱۹۳۵ء میں ناظم صدیقی صاحب کا انتقال ہو گیا تو ”محدث“ کی تیاری کی پوری ذمہ داری آپ پر آپڑی۔ اس دوران آپ کی بہت سی علمی تحریریں یادگار ہیں۔ جن میں :

رد عقائد بدعیہ حصہ اول :- جن میں سب سے اہم ہے، جو بریلوی حضرات کے پیدا کردہ مسائل پر سنجیدہ اور علمی مقالات تھے جو بعد میں شائقین کے اصرار پر کتابی صورت میں شائع ہو کر مقبول عام ہوئے۔ اس کے دوسرے حصہ کہ بارے میں معلوم نہ ہو سکا کہ مرتب ہوا یہ نہیں۔

مضامین مختلفہ :- علاوہ ازیں تقسیم ملک کے بعد برصغیر کے جرائد و رسائل میں بھی مختلف موضوعوں پر قیمتی مضامین لکھتے رہے۔ چنانچہ ”الاعتصام“ لاہور میں بھی آپ کی بعض تحریریں شائع ہوئی تھیں۔

”اہل حدیث اور سیاست“ :- کے موضوع پر ”ترجمان“ دہلی کی متعدد قسطوں میں آپ کا بہت جاندار اور مبسوط ایک مقالہ شائع ہوا جو حال ہی میں ساڑھے چار سو (تقریباً) متوسط صفحات پر مشتمل کتابی صورت میں بنارس سے

طبع ہو گیا ہے (جسکے مقدمہ نوشتہ مولانا آزاد رحمانی سے یہ سوانحی خاکہ ماخوذ ہے) چمن اسلام :- تقسیم ملک کے بعد آل انڈیا اہل حدیث کانفرنس کی تجویز پر آپ نے چوں کے لئے چھوٹی چھوٹی چار کتابیں تالیف کیں جو ”چمن اسلام“ کے نام سے شائع ہوئیں۔ اگرچہ آپ کا نام ان پر مطبوع نہیں ہے۔ یہ ریڈر ہندوستان میں اہلحدیث مکاتب میں داخل درس ہیں۔ پاکستان میں بھی راقم کی کوشش سے اہلحدیث اکادمی لاہور نے انہیں ”اسلام کی کتاب“ کے عنوان سے شائع کر دیا ہے۔ انوار مصباح :- بھی مرحوم و مغفور کی بڑے معرکے کی کتاب ہے، بڑی تفصیلی مدلل، مسکت، پر از معلومات اور مسئلہ تراویح کے سارے مباحث پر حاوی، جس طرح کہ سورۃ فاتحہ کے مسئلے پر ”تحقیق الکلام“ ایک جامع کتاب ہے یہی وہ اہم کتاب ہے جو اس وقت آپ کے سامنے ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ مولانا نذیر احمد رحمانی ”جامع الادب شخصیت تھے، راقم الحروف کی ان سے آخری ملاقات ۱۹۴۶ء کے لگ بھگ دہلی دارالحدیث رحمانیہ میں ہوئی تھی۔ ۱۹۷۴ء کے بعد گاہے گاہے خط و کتابت ہو جاتی تھی۔ مرحوم، ہفت روزہ ”الاعتصام“ سے قلبی لگاؤ رکھتے تھے۔ مرکزی جمعیت اہل حدیث کی ہماری تنظیمی مساعی کو قابل رشک قرار دیتے تھے۔ حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد اسماعیل رحمۃ اللہ علیہ سے تو مرحوم کو بہت ہی عقیدت تھی۔

دعاء ہے اللہ تعالیٰ اس مبلغ اسلام اور عاشق سنت کو اپنی خاص رحمتوں سے نواز تارہے اور صالحین کی معیت میں جنت بریں پر اعلیٰ مقام عطاء فرمائے۔ آمین۔

ایس دعاء از من و از جملہ جمال آمین باد

راقم محمد عطاء اللہ حنیف بھوجیانی

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ وَالصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ عَلٰی خَاتَمِ النَّبِیَّیْنِ  
وَالْمُرْسَلِیْنَ وَعَلٰی اٰلِهِ وَاصْحَابِهِ وَاتَّبَاعِهِ اَجْمَعِیْنَ۔

المابعد

قصبہ موضع اعظم گڑھ (یوپی) ہندوستان میں ایک مشہور تجارتی مقام ہے۔ وہیں سے ایک رسالہ ”رکعات تراویح“ کے نام سے شائع ہوا ہے۔ اس کے ٹائٹل پر مؤلف کا نام اس طرح درج ہے: ”علامہ کبیر محدث شہیر حضرت مولانا حبیب الرحمن الاعظمی دامت فیو ضہم“۔

اصل بحث کے لحاظ سے نہ یہ رسالہ ہی نیا ہے اور نہ اس کے مندرجات انہیں چبائے ہوئے لقموں کو ”محدث شہیر“ نے بھی الفاظ کے ہیر پھیر اور مغالطہ آمیز جملوں کے ساتھ دہرایا ہے۔ جو اس سے پہلے بارہا لکھے لکھائے جا چکے ہیں۔ ہاں اس رسالے کی اشاعت سے یہ ضرور ہوا کہ مولانا ”دامت فیو ضہم“ کو مسلک اہل حدیث، جماعت اہل حدیث اور علمائے اہل حدیث سے جو دیرینہ عداوت، تعصب، عناد اور حسد ہے ان کی نمائش کا ایک موقعہ آپ نے پھر پیدا کر لیا۔ حمد و صلوة کے بعد ہی ”علامہ کبیر“ اور ”محدث شہیر“ نے طنز و تعریض کے فقروں کے ساتھ جو زبان کھولی ہے تو کتاب کے آخر تک یہی انداز چلا گیا ہے۔ جا جا علماء اہل حدیث کی علمی شان کی تحقیف اور اپنے پندار علمی کا مظاہرہ فرمایا گیا ہے۔

حیرت تو یہ ہے کہ بایں ادعائے فضل و کمال ایک خالص علمی و تحقیقی مسئلہ کو جذباتی رنگ میں پیش کیا گیا ہے۔ عوام کی ناواقفیت سے پوری طرح فائدہ اٹھانے کی کوشش کی گئی ہے رسالہ کے شروع اور آخر میں خصوصیت کے ساتھ اس بات کو نمایاں کیا گیا ہے کہ رکعات تراویح کے باب میں اہل حدیث کا مسلک

بالکل انوکھا اور نرالا ہے۔ نہ رسول اللہ ﷺ کے قول و فعل سے اس کی تائید ہوتی ہے اور نہ صحابہؓ و ائمہ دین سے اس کا ثبوت ملتا ہے۔

مولانا کے اس دعوے میں کہاں تک صداقت ہے۔ اس کی حقیقت تو آئندہ صفحات میں اپنے موقع پر انشاء اللہ اس طرح منکشف ہو کر آپ کے سامنے آئے گی کہ آنکھوں کے پردے کھل جائیں گے، لیکن سر دست ہم مولانا مسوی سے پوچھنا چاہتے ہیں کہ جب آپ کو یہ شکایت ہے کہ :

”ہندوستان کے فرقہ (۱) اہل حدیث نے رکعات تراویح کے باب میں تقریباً سو برس سے جو شور و غوغا مچا رکھا ہے اس کا وجود پہلے کبھی نہیں تھا۔ تمام دنیا اسلام میں بیس یا بیس سے زیادہ رکعتیں پڑھی جاتی تھیں اور باہم کوئی رسالہ بازی یا اشتہار بازی نہیں ہوتی تھی۔“ (رکعات (۲) ص ۱)

حنفی مذہب چھپانے کا راز

تو آخر اس میں کیا راز ہے کہ آپ جیسے معصب اور غالی حنفی نے اس موقع پر حنفیہ کے مسلک کو دوسرے مسلکوں میں مدغم کرنے کی کوشش کی ہے۔ ہندوستان کے اہل حدیثوں کا ”شور و غوغا“ تو ہندوستان کے حنفیوں ہی کے خلاف ہے جو تراویح کی آٹھ رکعتوں کے سنت ہونے کا انکار کرتے ہیں اور صرف بیس

(۱) مروجہ فرقہ بندیوں و وجوب تقلید کا ثمرہ ہیں اور اہل حدیث و وجوب تقلید کے منکر ہیں۔ تو پھر بھلا ان کو ان فقہی اور تقلیدی فرقہ بندیوں سے کیا لگاؤ؟ اس لئے اس معنی میں اہل حدیث کو ”فرقہ“ کہنا یقیناً معاندانہ افتراء ہے وہ تو خالص کتاب و سنت کے تمسک کے داعی ہیں۔ جو خود ائمہ اربعہ رحمہم اللہ کا مسلک تھا۔ منہ۔

(۲) رکعات سے مراد ”رکعات تراویح“ مؤلفہ مولانا حبیب الرحمن اعظمی ہے۔ آئندہ بھی یہ نام اسی اختصار کے ساتھ آئے گا۔ منہ۔

رکعتوں کے مسنون ہونے کا اعلان کرتے رہتے ہیں۔ اگر اس ”شور و غوغا“ نے آپ کی تقلیدی نیند حرام کر دی اور من بعثنا من مرقدا کہ کر آپ اٹھے اور اس شور کو بند کرنے کے لئے ”رسالہ بازی یا اشتہار بازی“ کی مہم میں اپنی شرکت بھی ضروری سمجھی تو پھر مستقلاً اپنے پورے مسلک کو زیرِ بحث لانے سے گریز کیوں فرمایا گیا ہے۔ ”دنیاۓ اسلام“ اور ”جمہور امت“ کی پناہ لے کر حنفیہ کے ادھورے مذہب کو صرف ضمناً اور طبعاً ذکر کرنے کا راز کہیں یہ تو نہیں کہ آپ کی ”تحقیقاتِ علمیہ“ کی زد خود حنفی مذہب پر پڑتی ہے اس لئے عوام کو مغالطہ میں ڈالنے کے لئے فرار کی راہ اس کے سوا اور کوئی نظر نہ آئی کہ ”دنیاۓ اسلام“ اور ”جمہور امت“ جیسے مرعوب کن اور جذباتی الفاظ بول کر ذہنوں کی توجہ کو دوسری طرف مبذول کر دیا جائے اور حنفی مذہب والی بات کو یونہی گول مول رہنے دیا جائے۔

یعنی مولانا حبیب الرحمن صاحب نے ۹۶ صفحے کی اس کتاب میں حنفیہ کے مذہب کی بابت ہمیں مبہم طور پر صرف اتنا بتایا ہے کہ وہ بھی تراویح کی بیس ہی رکعتوں پر عامل ہیں۔ نیز ان بیس رکعتوں کیساتھ ساتھ مولانا ہر جگہ بیس سے زائد رکعتوں کا تذکرہ بھی کرتے جاتے ہیں اور بظاہر بڑے زور بیان کیساتھ کرتے ہیں۔ چنانچہ شروع ہی میں لکھتے ہیں :

”تمام دنیاۓ اسلام میں بیس یا بیس سے زیادہ رکعتیں پڑھی جاتی تھیں۔ تقریباً ساڑھے بارہ سو برس تک تمام مسلمانانِ اہل سنت بیس اور بیس سے زائد ہی کو سنت اور قابلِ 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 وہ صحیح نہیں ہے صحیح یہ ہے کہ صرف



آٹھ رکعتیں سنت اور قابل عمل ہیں۔“ (رکعات ص ۱)

## چند بنیادی تنقیحات

لیکن اس پوری کتاب میں مولانا نے یہ کہیں نہیں بتایا کہ حنفیہ جن بیس رکعتوں پر عامل ہیں فقہ حنفی کی رو سے ان کی نوعیت کیا ہے؟ نیز ساڑھے بارے سو برس تک تمام دنیا اسلام میں جن مسلمانان اہل سنت نے بیس سے زیادہ رکعتوں کو سنت سمجھا اور سنت سمجھ کر ہی ان پر عامل رہے تو کیا واقعی ان کا یہ سمجھنا حنفی مذہب کی رو سے بھی صحیح تھا؟ کیا حنفیہ کے نزدیک جس طرح تراویح کی بیس رکعتیں مسنون ہیں۔ اسی طرح بیس سے زائد رکعات بھی مسنون رہی ہیں۔

یہ ہیں وہ بنیادی تنقیحات جن سے ہمارے مولانا نے مصلحتاً انماض فرمایا ہے۔ حالانکہ یہ تنقیحات نہایت ضروری ہیں۔ ان تنقیحات کے فیصلے کے بعد آدھی بحث ختم ہو جاتی ہے۔

آئیے اب ہم آپ کو بتائیں کہ بیس اور بیس سے زائد رکعتوں کا حکم حنفی مذہب کی رو سے کیا ہے۔

## تراویح کی رکعات اور حنفی مذہب

حنفی مذہب میں صلوٰۃ تراویح کی حیثیت عام نوافل کی سی نہیں ہے۔ یہ ان کے نزدیک سحتِ مؤکدہ ہے اور جس طرح نفس تراویح سحتِ مؤکدہ ہے۔ اسی طرح اس کی بیس رکعات بھی سحتِ مؤکدہ ہیں۔ مولانا عبدالحی حنفی ”تھنہ الاخیار میں لکھتے ہیں :-

قد صرح اصحابنا بان التراویح سنة مؤکدة ..... وصوحوا

ایضا بان عشرين رکعة سنة مؤکدة ایضا - (ص ۱۵)

اور سنت مؤکدہ کا حکم یہ ہے کہ عدا اس کا ترک کر دینا گناہ اور موجب حرمان

شفاعت ہے۔ تلوخ میں ہے :-

وترك السنة المؤكدة قريب من الحرام يتحق حرمان الشفاعة (تحفة

الاخيار)

بحر الرائق میں ہے :-

بمنزلة الواجب في الاثم بالترك كما صرحوا به كثيرا

شرح منار میں علامہ زین نے لکھا ہے :-

لا صح انه يا ثم بترك المؤكدة لانها في حكم الواجب كذا في

الطحطاوى ركعات تراويح کے باب میں علماء حنفیہ نے صرف دو عددوں کا

مسنون ہونا تسلیم کیا ہے۔ کم از کم آٹھ اور زیادہ سے زیادہ ہیں۔ آٹھ رکعتوں کو

رسول اللہ ﷺ کی فعلی سنت قرار دیتے ہیں اور بیس کو خلفاء راشدین اور صحابہ

کرامؓ کی۔ بیس سے زیادہ رکعتوں کو نہ رسول اللہ ﷺ کی سنت مانتے ہیں اور نہ

صحابہ و خلفاء راشدین کی، بلکہ بیس سے زائد رکعتوں کو توذاعی اور جماعت کے

ساتھ پڑھنے کو مکروہ کہتے ہیں اور اس کے مکروہ ہونے میں تو کسی حنفی کا اختلاف

ہی نہیں ہے۔ لیکن بعض نے تو اس کو صاف صاف بدعت لکھا ہے۔ آٹھ رکعات

کے متعلق علماء حنفیہ کے اقوال آئندہ مباحث میں نقل کئے جائیں گے۔ یہاں

چونکہ تحقیقات مذکورہ بالا پر گفتگو ہے اس لئے وہی عبارتیں نقل کی جاتی ہیں جن کا

تعلق بیس اور بیس سے زائد رکعات سے ہے۔

تعلق بیس اور بیس سے زائد رکعات سے ہے۔

مولانا رشید احمد گنگوہی لکھتے ہیں :-

ہباء علیہ جو صحابہؓ اور تابعینؓ اور مجتہدین علماء نے اعداد رکعات اختیار

کئے ہیں سب امور مندوب ہیں، مگر علماء حنفیہ کے نزدیک جو عدد ان

میں فعل یا قول رسول اللہ سے جماعت ثابت ہوا ہے اس میں جماعت

کو سنت کہیں گے اور اس کے سوائے میں جماعت کو ہدایٰ مکر وہ فرمائیں گے، کیونکہ ان کے نزدیک جماعت نفل ہدایٰ مکر وہ ہے مگر جس موقع میں کہ نص سے ثابت ہو چکی ہے وہاں مکر وہ نہیں۔ اس واسطے کتب فقہ میں یہ مسئلہ لکھا ہے کہ اگر عدد تراویح میں شک ہو جائے کہ اٹھارہ پڑھے یا بیس تو دور رکعت فرادی پڑھیں نہ جماعت۔ بسبب اطلاق حدیث کے زیادہ ادا کرنا ممنوع نہیں۔ خواہ کوئی عدد ہو مگر جماعت بیس سے زیادہ کی ثابت نہیں۔ (الرائی الشیخ ص ۱۲، ۱۳)۔

کفایۃ الشعبی میں ہے :

امام جب دس تراویح بیس رکعات دس سلام سے پورے کر لے اس کے بعد گیارہواں تراویح یہ سمجھ کر شروع کرے کہ یہ دوسواں ہی ہے لیکن پھر اس کو یاد آ جائے کہ یہ زاید ہے تو امام اور مقتدی دونوں پر واجب ہے کہ نماز توڑ دیں اور الگ الگ ہو کر قضا کریں کیونکہ صحابہؓ نے بیس ہی رکعات پر اجماع کر لیا ہے لہذا اب اس سے زیادہ پڑھنا بدعت ہے اور بدعت ضلالت ہے اور ضلالت کا انجام جہنم ہے۔

الامام اذا تم التراويح بعشر تسليمات وقام وشرع في الحادي علي ظن انها عشر ثم علم انه زيادة فالواجب عليه وعلى القوم ان يفسدوا ثم يقضون وحدانا لان الصحابة اجمعوا على هذا القدر فالزيادة عليه محدث وكل محدث ضلالة وكل ضلالة في النار انتهى (غاية التفتيح ص ۳۶)

اسی سلسلہ میں یہ بات بھی ذہن نشین کر لیئے کہ حنفیہ کے نزدیک جس

طرح تراویح اور اس کی بیس رکعتیں سنت مؤکدہ ہیں اسی طرح اس کا باجماعت ادا کرنا بھی سنت مؤکدہ علی الکفایہ ہے اگر کسی مسجد کے سب مصلی تراویح باجماعت ترک کر دیں تو سب کے سب گنہگار ہوں گے۔ مولانا عبدالحی حنفی تھتہ الاخیار میں لکھتے ہیں۔ قیام رمضان بالجماعۃ سنۃ مؤکدۃ صفحہ ۳۲

النسرفالفاق میں ہے :-

وسن فی رمضان عشرون رکعۃ بجماعۃ وهو ظاهر فی انها علی الاعیان وهو قول المرغینانی والصحیح الذی علیہ العامۃ انها علی الکفایۃ حتی لو ترکها کل اهل المسجد اثموا انتھی اور در مختار میں ہے :-

والجماعۃ فیها سنۃ علی الکفایۃ فی الاصح فلو ترکها اهل المسجد اثموا انتھی

فقہ حنفی کی تمام چھوٹی بڑی کتابوں کی ورق گردانی کر جائیے۔ پوری قوت صرف کرنے کے باوجود کوئی گھٹیا سے گھٹیا سے ثبوت بھی آپ کو اس بات کا نہیں ملے گا کہ حنفی مذہب کی رو سے تراویح کی بیس رکعتوں سے زیادہ کا بھی وہی حکم ہے جو بیس رکعتوں کا ہے۔ بیس سے زائد مندوب ہیں۔ ثواب کی نیت سے الگ الگ تو پڑھی جاسکتی ہیں، لیکن جماعت کے ساتھ ان کا ادا کرنا باتفاق حنفیہ مکروہ اور ممنوع ہے۔ کسی نے بھی ان کا سنت ہونا تسلیم نہیں کیا ہے۔

ہماری اس تمہید کو سامنے رکھ کر اب ذرا ”ساڑھے بارہ سو سال“ کے تعامل والی فہرست کو ایک مرتبہ پھر پڑھ جائیے جو مؤلف ”رکعات تراویح“ نے شروع کے پانچ صفحات میں پھیلا کر پیش کی ہے اور اس فہرست میں سے ان حضرات کے ناموں کو جن کر الگ کر لیجئے جن کے متعلق بیس رکعات سے زیادہ

تراویح پڑھنے یا پڑھانے کا ذکر ہے اور دیکھئے کہ کیا ان حضرات میں سے کسی ایک کے متعلق بھی یہ تصریح ہے کہ بیس رکعتیں تو انہوں نے اس جماعت کیساتھ پڑھی تھیں اور باقی رکعتیں جماعت سے الگ ہو کر انفراداً پڑھی تھیں۔ ہرگز اس قسم کی کوئی بات آپ کو وہاں نہیں ملے گی۔ بلکہ اس کے برخلاف یا تو صراحت ہے یا قرائن قویہ سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے یہ تمام رکعتیں جماعت ہی سے ادا کی تھیں۔

پس حنفی مذہب کی رو سے ان تمام حضرات صحابہؓ و تابعینؒ اور ائمہ دین کی یہ نمازیں مکروہ اور فاسد ہیں بلکہ علی قول لبعض بدعت اور ضلالت ہیں۔  
(عیاذاً باللہ)

یہ تو بیس سے زیادہ پڑھنے والوں کے متعلق فیصلہ ہوا۔ اب بیس سے کم پڑھنے والوں کا حال سنئے! اسی فہرست میں امام ابو مجلزؒ (تابعی) کے متعلق منقول ہے کہ وہ سولہ رکعتیں لوگوں کو پڑھایا کرتے تھے (اور اس سے زیادہ رکعات پڑھنے کا ان کے بارے میں کوئی ثبوت نہیں ہے) لہذا حنفی مذہب کی رو سے امام ابو مجلز رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے تمام مقتدی بھی گنہگار بلکہ بدعتی ہیں، کیونکہ سنت مؤکدہ (بیس رکعات) کے تارک ہیں۔ چنانچہ مولانا محمد علی مونگیری لکھتے ہیں:

”پس جب بیس رکعت کا ثبوت بطور درایت رسول اللہ ﷺ سے ہوا اور صحابہ کرامؓ کی مواظبت اس عدد پر پائی گئی تو بلاشک اس عدد کا سنت مؤکدہ ہونا ثابت ہوا۔ اب اگر کوئی شخص بیس رکعت تراویح نہ پڑھے یا اس کے سنت مؤکدہ ہونے کا اعتقاد نہ رکھے وہ بلاشبہ بدعتی اور گنہگار ہے“ (غایۃ المستمع ص ۵۰)

اس عبارت پر غور کیجئے۔ یہ فتویٰ تین صورتوں کو شامل ہے۔

(الف) جو شخص سرے سے تراویح پڑھے ہی نہیں۔

(ب) تراویح تو پڑھے، لیکن پیس سے کم پڑھے (مثلاً آٹھ یا تیرہ یا سولہ وغیرہ)

(ج) خاص پیس رکعت کے سنت مؤکدہ ہونے کا اعتقاد نہ رکھے۔

اس فتویٰ کی رو سے یہ سب بلاشبہ بدعتی اور گنہگار ہیں۔

الغرض جن حضرات نے پیس سے زیادہ تراویح باجماعت ادا کیں حنفی

مذہب کی رو سے وہ بھی گنہگار اور بدعتی اور جن حضرات نے اس سے کم ادا کیں وہ بھی گنہگار اور بدعتی اور جس مسجد کے سب مصلیوں نے انفراداً ادا کیں وہ بھی گنہگار اور محروم شفاعت نبویؐ۔

الثالث الزام لیکن دیدہ دلیری یہ دیکھئے کہ مولانا منوی الثالث الزام ہم کو دیتے

ہیں کہ ”ساڑھے بارہ سو برس کے بعد فرقہ اہل ہدایت نے یہ جدید انکشاف کیا کہ اب تک جو مسلمان کرتے یا سمجھتے رہے ہیں وہ صحیح نہیں ہے۔“

حالانکہ کہنا یہ چاہئے تھا کہ سلف صالحین ہمیشہ تراویح کو نفلی عبادت

سمجھ کر پیس یا اس سے کم و پیش رکعتیں باجماعت بھی اور انفراداً بھی پڑھتے رہے اور

ان سب صورتوں کو بلا کر اہت صحیح اور قابل عمل سمجھتے رہے، مگر حنفی فرقہ نے یہ

جدید انکشاف کیا کہ تمام سلف صالحین اب تک جو کرتے یا سمجھتے رہے ہیں وہ صحیح

نہیں ہے۔ صحیح یہ ہے کہ صرف پیس رکعتیں جماعت کے ساتھ ادا کی جائیں۔

یہی خاص عدد سنت اور باجماعت قابل عمل ہے۔ لیجئے!

ہم الزام ان کو دیتے تھے قصور اپنا نکل آیا

راز کھل گیا اب آپ کی سمجھ میں یہ راز بھی آگیا ہو گا کہ مولانا منوی نے

اس موقع پر حنفی مذہب کی پوری بات پیش کرنے سے کیوں گریز فرمایا ہے اور

جائے اس کے کہ خاص حنفی مذہب کو زیر بحث لاتے ”دنیاۓ اسلام“ اور ”جمہور امت“ جیسے رعب جانے والے الفاظ کی بھول بھلیوں میں ذہنوں کو الجھانے کی کوشش کیوں کی ہے۔

بے خودی بے سبب نہیں غالب  
کچھ تو ہے جس کی پردہ داری ہے

دعویٰ اور دلیل میں مطابقت نہیں

مولانا حبیب الرحمن صاحب نے ہمیں مرعوب کرنے یا عوام کو فریب دینے کے لئے دعویٰ تو بڑے طنطنے کیساتھ یہ کیا کہ تقریباً ساڑھے بارہ سو برس تک تمام مسلمانان اہل سنت ہیں اور میں سے زائد ہی کو ”سنت اور قابل عمل سمجھتے رہے“۔ مگر دلیل میں صرف یہ پیش کیا گیا کہ فلاں نے میں رکعتیں پڑھیں یا پڑھائیں اور فلاں نے ۳۶۔ فلاں نے ۴۰۔ فلاں نے ۲۴ وغیرہ۔

بتائیے یہ دھاندلی نہیں تو اور کیا ہے۔ ۲۰، ۲۳، ۴۰ وغیرہ رکعتیں پڑھنے یا پڑھانے سے یہ کب لازم آتا ہے کہ ان سب حضرات نے آٹھ رکعتوں کے ”سنت نبوی“ ہونے سے انکار کیا ہے اور میں یا اس سے زیادہ رکعتیں انہوں نے رکوع اور سجود کی زیادتی کے شوق میں نفل سمجھ کر ادا کی تھیں بلکہ ”سنت نبوی“ سمجھ کر پڑھتے رہے اور سنت بھی سنت مؤکدہ جس کا تارک گنہگار اور محروم شفاعت ہے۔ نزاع تو اسی میں ہے۔ نزاعی امر سے کتر اکر ادھر ادھر کی باتوں میں الجھنا اہل علم کی شان سے بعید ہے۔

میں یا اس سے کم و بیش رکعتوں کا پڑھنا یہ ہرگز اس بات کی دلیل نہیں بن سکتا کہ اس کے پڑھنے والے آٹھ رکعتوں کو سنت نہیں سمجھتے تھے۔ یہ تنگ

نظری تو صرف حلقہ دیوبند کے چند ضدی مولویوں ہی میں پائی جاتی ہے اور یہی ضد نزاع کا باعث بنی ہوئی ہے۔ چنانچہ رمضان شریف کے موقع پر متمم دارالعلوم دیوبند کی طرف سے ہر سال یہ اعلان ہوتا رہتا ہے کہ ”عشاء کے فرض اور سنت کے بعد بیس رکعت تراویح باجماعت مسنون ہے۔ بعض لوگ بارہ یا آٹھ بتلاتے ہیں یہ درست نہیں ہے۔ (اخبار الحمدیہ دہلی ۱۴ اپریل ۱۹۵۷ء) ورنہ حنفیہ جو بیس رکعتوں کے قاتل اور اس کے عامل ہیں ان کے اکابر علماء بھی یہ تسلیم کرتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ کے فعل سے آٹھ ہی رکعتوں کا ثبوت ہے۔ لہذا اس تعداد کا ادا کرنا ”سنت“ ہے اور اس سے زائد مستحب ہے۔ ابن الہمام، ابن نجیم المصری صاحب بحر الرائق، طحاوی حنفی مذہب کے وہ اکابر ہیں جن کے علم و فضل کے مقابلے میں عصر حاضر کا کوئی حنفی عالم پاسنگ کے برابر بھی نہیں ہو سکتا حوالہ وہ اپنے دائرے میں کوئی ”علامہ کبیر“ اور محدث شہیر ہی کیوں نہ ہو۔ یہ تینوں اکابر علماء حنفیہ لکھتے ہیں :

ان قیام رمضان سنة احدى عشرة زكعة بالوتر في جماعة فعلة  
 وترکہ بعد صلی اللہ علیہ وسلم ..... وكونها عشرين سنة الخلفاء  
 الراشدين ..... فتكون العشرون منها مستحباً وذاك القدر  
 منها هو السنة كالاربع بعد العشاء مستحبة وركعتان منها سنة  
 وظاهر كلام المشائخ ان السنة عشرون و مقتضى الدليل ما  
 قلنا هذا ما قال الشيخ ابن الهمام في فتح القدير طبع مصر ص  
 ۳۳۴ ج اول وقال ابن نجيم ذكر المحقق في فتح القدير ما  
 حاصله ان الدليل يقتضى ان تكون السنة من العشرين ما فعله  
صلی اللہ علیہ وسلم منها ثم تركه خشية ان تكتب علينا والباقي مستحب وقد



ثبت ان ذلك كان احدى عشرة ركعة بالوتر كما ثبت في الصحيحين من حديث عائشة فاذاً يكون المسنون على اصول مشائخنا ثمانية منها والمستحب اثنا عشرة انتهى (بحر الرائق ص ٦٦، ج ٢)

نواب صدیق حسن خاں رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں ”وہم در طحاوی بعد نقل کلام فتح القدیر مثل کلام بحر الرائق گفتہ“ یعنی: فاذاً يكون المسنون على اصول مشائخنا ثمانية منها والمستحب اثنا عشرة انتهى (مسک الحمام جلد اول ص ٢٨٨)

دیکھئے یہ تینوں ائمہ احناف یہ تسلیم کر رہے ہیں کہ بیس رکعات تراویح میں سے آٹھ رکعتیں تو سنت نبویؐ ہیں اور باقی مستحب ہیں۔ مؤلف ”رکعات تراویح“ جیسے متصلب حنفی ہزار کوشش کریں، مگر صحابہ اور تابعین کے اقوال سے وہ ہرگز اس بات کا ثبوت پیش نہیں کر سکتے کہ ان کے نزدیک تراویح کی آٹھ رکعتیں ”سنت“ نہیں ہیں اور اس کے مقابلے میں وہ بیس یا بیس سے زائد رکعتوں ہی کو ”سنت نبویؐ“ سمجھتے تھے۔ یقیناً یہ دعویٰ بلا دلیل اور زرا مغالطہ ہے۔

## تحقیقی جواب

یہ جو کچھ بھی ہم نے عرض کیا ہے اس کی نوعیت ”ساڑھے بارہ سو سالہ عمل“ والی مرعوب کن اور جذباتی دلیل کے الزامی جواب کی ہے اب اس کا تحقیقی جواب سنئے۔

اولاً: اس وقت تک اسلام کی زندگی ۷۷۱ سال کی ہو چکی ہے اور بیس رکعات یا اس سے زائد کا رواج بقول علامہ مؤی صرف ساڑھے بارہ سو سال سے شروع ہوا ہے تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ اسلام کی زندگی کے ایک سو ستائیس برس کے بعد یہ عمل جاری ہوا۔ یعنی رسول اللہ ﷺ کا پورا زمانہ اور اس کے

بعد بھی خیر القرون کا ایک طویل زمانہ اس نام نہاد تعامل سے خالی رہا ہے، مگر پھر بھی زعم یہی ہے کہ یہی ”سنت“ ہے اور اس کے خلاف سنت ہے۔ یا اللجب وضیعتہ الادب۔

ثانیاً: مولانا منوی کو معلوم ہونا چاہیے کہ ہم ”اہل حدیث“ ہیں۔ ہمارا نعرہ ہے  
 اصل دین آمد کلام اللہ معظم و اشرف  
 پس حدیث مصطفیٰ بر جاں مسلم و اشرف  
 ہم کہا کرتے ہیں: ۔

ہوتے ہوئے مصطفیٰ کی گفتار  
 مت دیکھ کسی کا قول و کردار

ہمارا شیوہ معرفت الحق بالرجال نہیں بلکہ معرفت الرجال بالحق ہے۔  
 ہمارا اصول حضرت شاہ ولی علیہ الرحمۃ کے لفظوں میں یہ ہے:

.... فاذا لم یحدو فی کتاب اللہ	(محمد شین کا قاعدہ یہ تھا کہ) جب
اخذوا سنة رسول اللہ ﷺ سواء	کسی مسئلہ میں قرآنی فیصلہ نہ ملتا تو
كان مستفیضاً دائراً بین الفقهاء	رسول اللہ ﷺ کی حدیث اور سنت
ویکون مختصاً باهل بلد اور اهل	سے اس مسئلہ کو لیتے۔ خواہ وہ حدیث
بیت او بطریقة خاصة وسواء	فقہاء میں مشہور ہو یا کسی شہر کے
عمل به الصحابة والفقهاء اولم	لوگوں میں پائی جاتی ہو۔ یا کسی خاص
یعلموا به ومتی كان فی المسئلة	گھر کے لوگوں میں یا کسی خاص سند
حدیث فلا یتبع فیها خلاف اثر	سے مروی ہو چاہے صحابہ اور فقہاء
من الآثار ولا اجتهاد احد من	نے اس پر عمل کیا ہو یا نہ کیا ہو اور

المجتہدین - الخ

جب کسی مسئلہ میں حدیث نبویؐ مل جاتی تو کسی صحابی کے اثر یا مجتہد کے اجتہاد کی اتباع نہ کرتے۔ (مختصر ۱ از حجۃ اللہ ص ۱۱۹ ج ۱ طبع مصر)

اس لئے رسول اللہ ﷺ کی کسی ”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“ یہ تو حدیث کے رد کرنے کا ایک مقلدانہ حیلہ ہے۔ چنانچہ علامہ محمد عابد سندھی کے مایہ ناز استاذ علامہ فلائی اپنی کتاب ”ایقاز ہم اولی الابصار“ میں مقلدانہ حیلوں کے بیان کے سلسلہ میں لکھتے ہیں: وان عجز عن ذلك كله ادعى النسخ بلا دليل او الخصوصية او عدم العمل به او غير ذلك مما يحضر ذهنه العليل (۱۰۹)

یعنی مقلدانہ اپنے امام کی رائے کے خلاف جب کسی حدیث کو پاتا ہے تو مختلف قسم کی دور دراز تاویلوں سے اس کو رد کرنے کی کوشش کرتا ہے اور جب سب باتوں سے عاجز آجاتا ہے تو بلادلیل یہ دعویٰ کر دیتا ہے کہ یہ تو منسوخ ہے۔ ہاں حضرت ﷺ کے ساتھ خاص ہے یا یہ کہ اس پر عمل نہیں ہے۔ حافظ ابن القیم رحمۃ اللہ علیہ اہل المدینہ کو حجۃ قرار دینے والوں کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

والسنة هي العيار على العمل وليس العمل عياراً على السنة (اعلام ص ۲۹۸)

(۱۷)

یعنی لوگوں کے عمل کی تصحیح کا معیار رسول اللہ ﷺ کی سنت ہے

یہ نہیں کہ لوگوں کے عمل کو سنت رسول کی تصحیح کا معیار قرار دیا جائے۔  
علامہ ابن قدامہ ایک بحث کے ذیل میں لکھتے ہیں :

ولو ثبت فسنة النبي ﷺ مقدمة على فعل اهل المدينة (المغنی

مع الشرح الكبير جلد الثانی ص ۳۷۷)

حافظ ابن القیم رحمۃ اللہ علیہ نے بالکل سچ فرمایا :

وكذلك اهل الراى المحدث ينقمون على اهل الحديث

وحزب الرسول اخذ هو بحديثه وتركهم ماخالفه . (التبيان فى اقسام

القرآن فصل ۱۷ ص ۳۴)

یعنی جس طرح دوسرے اہل باطل اہل حق سے عناد اور دشمنی رکھتے ہیں

اسی طرح اہل الرائے (حقیقوں) کو اہل حدیث کی یہ بات بری معلوم ہوتی ہے کہ

یہ لوگ رسول اللہ ﷺ کی حدیث کے سامنے کسی دوسرے کی بات نہیں مانتے“

شاہ نظام الدین اولیاء علیہ الرحمۃ کے شاگرد رشید مولانا فخر الدین

سامانوی (سامانوی اسامائے کی طرف نسبت ہے۔ یہ ایک شہر ہے جو تقسیم سے پہلے

پنجاب کی مشہور ریاست پٹیالہ کے ماتحت تھا۔ دیکھو الامکنہ زہدۃ الخواطر ص ۳۰)

ثم دہلوی لکھتے ہیں :

اهل سنت والجماعت کے تین گروہ

ہیں۔ فقہاء ، محدثین ، صوفیہ۔

فقہاء محدثین کو اصحاب ظواہر کہتے

ہیں ، کیونکہ یہ لوگ صرف حدیث

پر عمل کرتے ہیں اور حدیث کے

علم ان من اهل السنة والجماعة

ثلث فری الفقہاء والمحدثون و

الصوفیة فالفقہاء سماوا

المحدثین اصحاب الظواہر

لانہم یعتمدون علی مجرد الخبر

لئے سند صحیح تلاش کرتے ہیں۔ اور فقہاء اپنے آپ کو اہل الرأی کہتے ہیں، کیونکہ یہ لوگ رائے پر عمل کرتے ہیں اور خبر واحد کو چھوڑ دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک اپنی درایت پر عمل کرنا جائز ہے اگرچہ اس کے خلاف ثقہ راویوں کی روایت (خبر واحد) موجود ہو، لیکن یہ محدثین (اہل حدیث) کے نزدیک یہ جائز نہیں۔

ويطلبون الاسناد الصحيح وسموا انفسهم اهل الرأى لانهم يعملون بالرأى ويتركون خبرا الواحد فعندهم العمل بالدراية مع وجود مخالفة خبر الواحد عن الثقات جائز وعند المحدثين لا يجوز انتهى مختصراً (نزهة الخواطر مع معجم الامكنه ص ۱۰۵)

حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ایک شخص نے ایک مسئلہ دریافت کیا۔ انہوں نے جواب دیا اس پر سائل نے یہ معارضہ کیا کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ تو اس کے خلاف کہتے ہیں۔ حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنے جواب کے ثبوت میں رسول اللہ ﷺ کی حدیث پیش کی اور اس کے بعد فرمایا کہ بتاؤ رسول اللہ ﷺ کی بات مانو گے یا ان کے مقابلہ میں ابن عباس کی؟ یاد رکھو! اگر تم سچے مومن ہو تو رسول اللہ ﷺ کی سنت کی اتباع کو دوسروں کی سنت پر مقدم جانو۔ الفاظ یہ ہیں۔

فيقول رسول الله ﷺ احق ان تاخذ او بقول ابن عباس ان كنت صادقا وفي رواية فسنة الله وسنة رسوله احق ان تتبع من سنة فلان ان كنت صادقا (مسلم شريف جلد اول ص ۴۰۵)

حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کے بیٹے عبد اللہ نے اپنے باپ سے نقل کرتے ہوئے صحابہ کا عمل بیان کیا کہ نويس ذى الحجة کو منیٰ سے عرفات جاتے ہوئے بعض

صحابہؓ تکبیر پڑھ رہے تھے اور بعض تلبیہ کہ رہے تھے، مگر کوئی ان پر معترض نہ تھا۔ یہ روایت سن کر ان کے شاگرد عبداللہ بن سلمہؓ نے افسوس کے ساتھ کہا:

واللہ لعجباً منکم کیف لم تقولوا له ماذا رأیت رسول اللہ ﷺ

یصنع (مسلم شریف جلد اول ص ۴۱۶)

یعنی ”واللہ بڑا تعجب ہے آپ لوگوں پر کہ صرف صحابہؓ کا عمل سن کر خاموش رہ گئے۔ حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے آپ لوگوں نے یہ کیوں نہیں پوچھا کہ رسول اللہ ﷺ کا اس میں کیا عمل ہے؟“

ہندوستان کا ذی علم طبقہ مولانا سید سلیمان ندوی مرحوم کو خوب جانتا ہے اور ان کی علمی جلالت اور تاریخی بصیرت سے بھی اچھی طرح واقف ہے۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس موقع پر ہم ان کی ایک تحریر کا کچھ اقتباس پیش کر دیں جس سے ہندوستان کے اہل حدیثوں کے مسلک اور ان کی اس تحریک کی اثرات اور کارناموں پر تھوڑی سی روشنی پڑتی ہے۔

سید صاحب لکھتے ہیں :-

”اہل حدیث“ کے نام سے ملک میں اس وقت بھی جو تحریک جاری ہے حقیقت کی رو سے وہ قدم نہیں۔ صرف نقش قدم ہے.... بہر حال اس تحریک کے جو اثرات پیدا ہوئے ہیں اور اس زمانہ سے یعنی (مولانا اسماعیل شہید کے زمانے سے نقل) آج تک دور اوبار کی ساکن سطح میں اس سے جو جنبش ہوئی وہ بھی ہمارے لئے بجائے خود مفید اور لائق شکر یہ ہے۔ بہت سی بد عبتوں کا استیصال ہوا۔ توحید کی حقیقت نکھاری گئی۔ قرآن پاک کی تعلیم و تفہیم کا آغاز ہوا۔ قرآن پاک سے براہ راست ہمارا رشتہ جوڑا گیا۔ حدیث نبویؐ کی تعلیم و

تدریس اور تالیف و اشاعت کی کوششیں کامیاب ہوئیں اور دعویٰ کیا جاسکتا ہے کہ ساری دنیائے اسلام میں ہندوستان ہی کو صرف اس تحریک کی بدولت یہ دولت نصیب ہوئی۔ نیز فقہ کے بہت سے مسئلوں کی چھان بین ہوئی (یہ اور بات ہے کہ کچھ لوگوں سے غلطیاں بھی ہوئی ہوں) لیکن سب سے بڑی بات یہ کہ دلوں سے اتباع نبویؐ کا جو جذبہ گم ہو گیا تھا وہ سالہا سال تک کے لئے دوبارہ پیدا ہو گیا ہے، مگر افسوس ہے کہ اب وہ بھی جا رہا ہے“ (مقدمہ تراجم علماء حدیث ہند)۔

یہ ہیں وہ اہل حدیث جن کو مؤلف ”رکعات“ نے بار بار ”فرقہ اہل حدیث“ کہہ کر اپنی کدورت قلبی کا ثبوت دیا ہے۔ اس اقتباس کو پڑھیے اور دیکھیے کہ ”صرف اس تحریک کی بدولت“ ہندوستان کو دین کی کیا کیا نعمتیں ملیں۔ وہ نعمتیں جن سے ساری دنیائے اسلام محروم تھی اور آخر میں ’سب سے بڑی بات یہ بتائی گئی کہ سنت نبویؐ کی اتباع کا جو جذبہ گم ہو گیا تھا وہ اسی تحریک کی بدولت دوبارہ پیدا ہوا۔

پس ایک ایسی جماعت جو اتباع سنت نبویؐ (علیٰ صاحبہما الصلوٰۃ والتحیۃ) کے جذبے سے سرشار ہو اور یہ اسکا ایک امتیازی وصف بن گیا ہو اس کے مقابلے میں یہ کہنا کہ ”تراویح کی آٹھ رکعتوں پر جمہور کا عمل نہیں ہے“ یقیناً کج بحثی ہے۔ وہ تو اتنا جانتی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس پر عمل کیا ہے اس کے بعد اس کے نزدیک اس کی کوئی اہمیت نہیں ہے کہ دوسروں نے اس پر عمل کیا ہے یا نہیں

ما عا شقیم بے دل دلدار محمدؐ  
ما بلبلان نالاں گلزارِ محمدؐ

ندورۃ المصنفین دہلی، دیوبندی مکتب فکر کے علماء کا ایک علمی ادارہ ہے اس کے ماہنامہ ”برہان“ بابت اگست ۱۹۵۸ء کے شمارہ میں مولانا مناظر حسن گیلانی کی ایک مضمون شائع ہوا ہے۔ اس میں مولانا گیلانی ایک جگہ تحریک اہل حدیث کی بابت لکھتے ہیں :-

”جائے خود یہ تحریک جو کچھ بھی ہو، لیکن اس کو تسلیم کرنا چاہیے کہ اپنے دین کے اساسی سرچشموں (قرآن و حدیث) کی طرف توجہ ہندوستان کے حنفی مسلمانوں کی جو پٹی اس میں اہل حدیث اور غیر مقلدیت کی اس تحریک کو بھی دخل ہے عمومیت تو غیر مقلد نہیں ہوئی، لیکن تقلید جامد اور کورانہ اعتماد کا طلسم ضرور ٹوٹا“۔ ص ۹

مولانا گیلانی اہل حدیث کے متعصب مخالفین میں سے ہیں۔ اس لئے ان کی یہ شہادت یقیناً الفضل ما شہدت بہ الاعداء کی مصداق ہے۔ مولانا گیلانی کی اس شہادت کی روشنی میں مولانا منوی کو سوچنا چاہیے کہ جس تحریک نے ہندوستان کے حنفی مسلمانوں کی توجہ کو اللہ کی کتاب اور اس کے رسول علیہ السلام کی سنت کی طرف پلٹایا ہے کیا اس کے حاملین کو زید و بکر کی باتوں سے مرعوب کیا جاسکتا ہے؟ کلام کلام۔

## آٹھ رکعات کا ثبوت

اب موقع آگیا ہے کہ ہم آپ کو یہ بتائیں کہ اہل حدیث تراویح کی آٹھ ہی رکعتوں کو کیوں سنت نبویؐ سمجھتے ہیں؟ یہیں سے اس بحث کا آغازی بھی ہو جائے گا جس کو مؤلف ”رکعات“ نے اصل بحث قرار دیا ہے۔ اہل حدیث اپنے



سلک کے ثبوت میں تین حدیثیں پیش کرتے ہیں۔

## پہلی حدیث

ابو سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضرت عائشہؓ سے پوچھا کہ رسول اللہ ﷺ رمضان میں رات کی نماز یعنی (تراویح) کیسے پڑھتے تھے؟ حضرت عائشہؓ نے فرمایا رسول اللہ ﷺ چاہے رمضان کا مہینہ ہو یا غیر رمضان کا گیارہ رکعتوں سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے۔ چار رکعت پڑھتے ان کی خوبی اور لمبائی نہ پوچھو اس کے بعد پھر چار رکعت پڑھتے ان کی خوبی اور لمبائی کا حال نہ پوچھو پھر تین رکعت وتر پڑھتے (کل گیارہ رکعتیں ہوئیں)۔

عن ابی سلمة بن عبدالرحمن انه سأل عائشة كيف كانت رسول الله ﷺ في رمضان فقالت ما كان رسول الله ﷺ زيد في رمضان ولا في غيره على احدى عشرة ركعة يصلي اربعاً فلا تسأل عن حسنهن وطولهن ثم يصلي اربعاً فلا تسأل عن حسنهن وطولهن ثم يصلي ثلاثاً - الحديث (بخاری شریف جلد اول ص ۱۵۴، ۲۶۹ و مسلم شریف جلد اول ص ۲۵۴)

## دوسری حدیث

جابر رضی اللہ تعالیٰ نے بیان کیا کہ رسول اللہ نے ہم لوگوں کو رمضان کے مہینے میں (تراویح کی نماز) آٹھ رکعات پڑھائیں۔ اس کے بعد وتر

عن جابر بن عبد الله قال صلى بنا رسول الله ﷺ في شهر رمضان ثمان ركعات ثم اوتر فلما كانت القابلة اجتمعنا في المسجد

پڑھا۔ دوسرے روز جب رات ہوئی تو ہم لوگ پھر مسجد میں جمع ہو گئے۔ امید تھی کہ آل حضرت نکلیں گے اور نماز پڑھائیں گے مگر آپ نہ نکلے ہم صبح تک مسجد میں رہ گئے پھر رسول اللہ کی خدمت میں ہم لوگ گئے اور یہ بات بیان کی تو فرمایا کہ مجھے خطرہ ہوا کہ کہیں یہ نماز تم لوگوں پر فرض نہ ہو جائے (اس لئے میں گھر سے نہیں نکلا)۔

ورجونا ان یخرج فلم یخرج فلم نزل فیہ حتیٰ اصبحنَا ثم دخلنا فقلنا یا رسول اللہ اجتمعنا البارحة فی المسجد ورجونا ان تصلی بنا فقال انی خشیت ان یکتب علیکم۔ رواہ ابن حبان و ابن خزیمة فی صحیحہما والطبرانی فی الصغیر ص ۱۰۸ ومحمد بن نصر المرزوی فی قیام اللیل ص ۹۰

### تیسری حدیث

حضرت ابی بن کعب رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں آئے اور کہا اے اللہ کے رسول! رات کو میں نے (اپنی سمجھ سے) ایک کام کر دیا یہ رمضان کے مہینے کا واقعہ ہے۔ آل حضرت ﷺ نے پوچھا کیا بات ہے؟ حضرت ابی نے کہا کہ میرے گھر کی عورتوں نے کہا کہ ہم لوگوں کو قرآن یاد نہیں ہے لہذا تراویح کی نماز

عن جابر قال جاء ابی بن کعب الی اللہ رسول اللہ ﷺ فقال یا رسول اللہ انه کان منی اللیلة شیء یعنی فی رمضان قال وما ذاک یا ابی قال نسوة فی جاری قلن انا لا نقرأ القرآن فنصلی بصلاتک قال فصلیت بہن ثمان رکعات واورت فسک فکان اشبه الرضا ولم یقل شیئا۔ رواہ ابو یعلیٰ

والطبرانی بنحوہ فی الاوسط  
قال الہیثمی فی مجمع الزوائد  
ص ۷۴ ج ۲ اسنادہ حسن و ذکرہ  
ابن نصرہ لمروزی فی قیام اللیل  
ص ۹۰

آپ گھر پر ہی پڑھئے ہم بھی آپ کے  
پیچھے پڑھ لیں گے چنانچہ میں نے ان  
کو آٹھ رکعتیں اور اس کے بعد وتر  
کے ساتھ نماز پڑھا دی۔ اے  
حضرت ﷺ خاموش رہ گئے اور ایسا  
معلوم ہوا کہ آپ نے اسکو پسند فرمایا  
پہلی اور دوسری دونوں حدیثوں میں آنحضرت ﷺ کے عمل کا بیان  
ہے کہ آپ نے رمضان میں تراویح کی آٹھ رکعتیں پڑھیں۔ اس کے بعد تراویح  
فرمایا۔

یہ تو رسول اللہ ﷺ کی ”فعلی سنت“ ہوئی۔

تیسری حدیث میں حضرت امی بن کعب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا ایک واقعہ  
مذکور ہے کہ انہوں نے اپنے گھر کی عورتوں کو آٹھ رکعت تراویح پڑھائی اور پھر  
رسول اللہ ﷺ کے سامنے اس واقعہ کو بیان کیا۔ آنحضرت ﷺ نے سن کر  
خاموشی اختیار کی۔ یعنی اس پر کوئی اعتراض اور انکار نہیں فرمایا۔ اس سے معلوم  
ہوا کہ یہ طریقہ آنحضرت کو پسند تھا۔

یہ رسول اللہ ﷺ کی ”تقریری سنت“ ہوئی۔

اس طرح ”فعلی نبوی“ اور ”تقریری نبوی“ دونوں سے آٹھ رکعت  
تراویح کا ”سنت نبوی“ ہونا ثابت ہو جاتا ہے..... یہی اہل حدیث کا مسلک  
اور معمول بھی ہے۔

اس کے مقابلہ میں کسی بھی صحیح، مرفوع، غیر متکلم فیہ حدیث سے بیس یا  
بیس سے زائد رکعات کا ثبوت نہیں ہے۔ نہ آنحضرت ﷺ کے قول سے نہ فعل

سے نہ تقریر سے۔ اس لئے اہل حدیث اس کو ”سنت“ نہیں سمجھتے، لیکن چونکہ تراویح نفلی نماز ہے اس لئے اہل حدیث یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص آٹھ رکعتوں کی بابت ”سنت نبوی“ ہونے کا انکار نہ کرے اور قربت و ثواب کی زیادتی کا شوق رکھتا ہو تو اپنی طاقت کے مطابق نفلی طور پر مزید جتنی رکعتیں چاہے پڑھے۔ جماعت سے پڑھے یا انفراداً۔ سب صورتیں بلا کراہت جائز ہیں۔ تراویح کی رکعات کی تعیین ویسی نہیں ہے جیسی فرض نمازوں کی رکعات کی کہ کمی زیادتی کی گنجائش ہی نہ ہو۔ اس کی تفصیل آئندہ آئے گی۔ انشاء اللہ

مذکورہ بالا حدیثوں سے تراویح کی آٹھ رکعتوں کا ”سنت نبوی“ ہونا ثابت ہے یا نہیں؟ اس کے متعلق ہم خود اکابر علمائے حنفیہ ہی کی شہادت پہلے آپ کے سامنے پیش کرتے ہیں۔

## علماء حنفیہ کی شہادت

(۱) امام محمدؒ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے اعظم تلامذہ میں سے ہیں اور ایوان حنفیت کے صدر نشین ہیں۔ فقہ حنفی جن ائمہ کے تفقہ اور اجتہادات کے مجموعے کا نام ہے۔ ان میں امام محمدؒ ایک بلند شان رکھتے ہیں۔ ان ہی کی کتابوں سے آج حنفیت زندہ ہے۔ ان کی روایت اور نسبت سے جو ”موطا“ معروف ہے اس میں ایک عنوان ہے۔ باب قیام شہر رمضان وما فیہ من الفضل اس کے محشی (مولانا عبدالحی لکھنویؒ) نے قیام شہر رمضان پر حاشیہ لکھ کر بتایا ہے ویسمی التراویح یعنی قیام شہر رمضان ہی کا نام تراویح ہے۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ اس باب کے ذیل میں سب سے پہلے حضرت عائشہؓ کی وہ روایت لائے ہیں جس میں تین روز تک آنحضورؐ کی تراویح باجماعت کا ذکر ہے لیکن چونکہ اس میں رکعات کی تعداد کا بیان نہیں ہے۔ اس لئے اس کے

بعد ہی حضرت عائشہ کی وہ روایت لائے ہیں جس میں رکعات کی تعداد کا بیان ہے اور وہ وہی روایت ہے جس کو ہم نے آٹھ رکعتوں کے ثبوت میں ”پہلی حدیث“ کے عنوان سے نقل کیا ہے۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے اس صنیع سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے پہلے تراویح کی جماعت کا مسنون ہونا ثابت کیا ہے۔

اسکے بعد مع وتر اس کی گیارہ رکعتوں کا ”سنت نبوی“ ہونا ثابت کیا ہے۔

یہ اس امام کی شہادت ہے جن کا شمار حنفی مذہب کے بانیوں میں ہے۔

(۲) ابن الہمام نے فتح القدر شرح ہدایہ میں فریقین کے دلائل ذکر کئے ہیں۔ بیس رکعت والی مرفوع روایت کو ضعیف قرار دیا ہے۔ اس کے بعد حضرت عائشہ کی مذکورہ بالا روایت کی بنا پر یہ تسلیم کیا ہے کہ آنحضرت ﷺ کی سنت تو مع وتر گیارہ ہی رکعات ہیں۔ ہاں خلفائے راشدین کی سنت بیس رکعات ہیں۔ لکھتے ہیں :

فتحصل من ههنا كله ان قيام رمضان سنة احدى عشرة  
ركعة بالوتر فعله صلی اللہ علیہ وسلم وترکه لعذر افاد انه لو لا خشية ذلك لو  
اطبت بكم ولا شك في تحقق الا من من ذلك بوفاته صلی اللہ علیہ وسلم  
فيكون سنة وكونها عشرين سنة الخلفاء الراشدين - (فتح)

القدر جلد اول ص ۳۳۴ طبع مصر

(تنبیہ) بیس رکعات کے سنت خلفائے راشدین ہونے کی تحقیق

آئندہ آئے گی یہاں ہمارا مقصد صرف یہ بتانا ہے کہ ابن ہمام وغیرہ علماء حنفیہ بھی

آٹھ ہی رکعت کے سنت نبوی ہونے کے قائل ہیں۔ بیس رکعت کو سنت نبوی وہ

بھی نہیں کہتے۔ فانہم - ولا تکن من القاصرین -

- (۳) بحر الرائق کے حوالہ سے ابن نجیم کا قول گزر چکا کہ شیخ ابن ہمام کی بات کو انہوں نے بھی بلا انکار نقل کیا ہے اور مان لیا ہے کہ وقد ثبت ان ذلك كان احدی عشرة ركعة بالوتر كما ثبت فی الصحيحین من حدیث عائشة -
- (۴) طحطاوی نے بھی شرح در مختار میں یہی لکھا ہے جس کا حوالہ پہلے گزر چکا
- (۵) امداد الفتاح میں ہے :

قال الكمال كونها عشرين ركعة سنة الخلفاء الراشدين  
والذي فعله النبي ﷺ بالجماعة احدی عشرة بالوتر - (مفاتیح  
لاسرار التراویح ص ۹)

(۶) نجات رشیدی میں ہے :

واختلفوا فی عدد رکعاتها التي يقوم بها الناس فی رمضان ما  
المختار منها اذ لا نص فيها فاختار بعضهم عشرين ركعة  
سوی الوتر واستحسن بعضهم ستا و ثلثین ركعة والوتر ثلث  
رکعات وهو الامر القديم الذي كان عليه الصدر الاول والذي  
اقول به فی ذلك ان لا توقیت فيه فان كان لا بد من الاقتداء  
فالاقتداء برسول الله ﷺ فی ذلك فانه ثبت عنه ﷺ انه ما زاد  
على احدی عشرة ركعة بالوتر شيئا لا فی رمضان ولا فی غيره  
الا انه كان يطولها فهذا هو الذي اختاره للجمع بين قيام  
رمضان والاقتداء برسول الله ﷺ قال الله تعالى لقد كان لكم  
فی رسول الله اسوة حسنة انتهى (حوالہ مذکور و مسک  
الختام مترجم ص ۲۸۸)

یعنی تراویح کی رکعتوں کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے کہ اس کی گنتی

تعداد مختار ہے اس لئے کہ اس کے متعلق کوئی نص نہیں ہے۔ بعض نے وتر کے علاوہ بیس رکعات کو پسند کیا ہے اور بعض نے ۳۶ کو۔ یہی امر قدیم ہے۔ اسی پر صدر اوّل کے مسلمانوں کا عمل رہا ہے۔ اس کے بارے میں میرا خیال یہ ہے کہ (یہ نقلی نماز ہے اس لئے) اس کی کوئی خاص تعداد مقرر نہیں ہے، لیکن اگر کسی کی اقتداء کرنا ضروری ہے تو پھر رسول اللہ ﷺ کی اقتداء کرنی چاہیے کیوں کہ آپ سے صحیح طور پر ثابت ہے کہ آپ نے مع وتر گیارہ رکعتوں سے زیادہ نہیں پڑھا ہے۔ البتہ آپ کی یہ نماز لمبی ہوتی تھی۔ میں اسی کو پسند کرتا ہوں اس لئے کہ اس پر عمل کرنے سے قیام رمضان (تراویح) اور اتباع سنت نبوی دونوں کا حق ادا ہو جاتا ہے۔ (اللہ تعالیٰ نے ہم کو رسول اللہ ﷺ ہی کی پیروی اور اقتداء کا حکم دیا ہے) جیسا کہ ارشاد ہے۔

لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة۔

(۷) علامہ عینی لکھتے ہیں :-

فان قلت لم بين في الروايات المذكورة عدد الصلوة التي صلاها رسول الله ﷺ في تلك الليالي قلت روى ابن خزيمة وابن حبان من حديث جابر رضى الله عنه قال صلى بنا رسول الله ﷺ في رمضان ثمان ركعات ثم اوتر انتهى (عمدة القارى

ج ۳ صفحہ ۵۹۷)۔

”یعنی اگر کوئی کہے کہ (بخاری کی) ان روایتوں میں جن میں رسول اللہ ﷺ کے تراویح پڑھانے کا ذکر ہے، رکعتوں کی تعداد بیان نہیں کی گئی ہے تو اس کے جواب میں میں کہوں گا کہ صحیح ابن خزيمة اور صحیح ابن حبان کی روایتوں میں اس کا بیان آگیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے (ان راتوں میں) صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو آٹھ

رکعتیں پڑھائی تھیں علاوہ وتر کے۔“

۸۔ ملا علی قاری۔ امام ابن تیمیہ کا یہ کلام بلا کسی زد و انکار کے نقل کرتے ہیں

اعلم انه لم يوقت رسول الله ﷺ في التراويح عدداً معيناً بل لا يزيد في رمضان ولا في غيره على احدى عشرة ركعة الخ

(مرقاة)

یعنی رسول اللہ ﷺ نے تراویح کا کوئی خاص عدد (قولاً تو) تو مقرر نہیں فرمایا ہے لیکن (عملاً) گیارہ رکعات سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے۔ نیز ابن ہمام کے اس کلام پر بھی ان کو کوئی اعتراض نہیں ہے : فتحصل من هذا كله ان التراويح في

الاصل احدى عشرة ركعة فعله ﷺ ثم تركه لعذر (مرقاة ص ۱۷۵)

۹۔ شیخ عبدالحق محدث دہلوی لکھتے ہیں :

لكن المحدثين قالوا ان هذا الحديث (ای حدیث ابن عباس) ضعيف والصحيح ما روته عائشة ؓ انه كان بعض السلف في

عهد عمر بن عبدالعزيز يصلون باحدى عشرة ركعة قصدا

للتشبه برسول الله ﷺ انتهى۔ (ما ثبت بالسنة ص ۱۲۲)

یعنی محدثین کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے گیارہ رکعتیں مع وتر پڑھی ہیں جیسا کہ حضرت عائشہ نے بیان کیا اور منقول ہے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز کے زمانے میں بعض سلف کا اسی پر عمل تھا۔ سنت نبوی علیہ السلام کی اتباع کے شوق میں۔

۱۰۔ ابوالحسن شرنبلالی لکھتے ہیں :

وصلاتها بالجماعة سنة كفاية لما ثبت انه ﷺ صلى

بالجماعة احدى عشرة ركعة بالوتر على سبيل التداعى ولم



يجرها مجرى سائر النوافل ثم بين العذر فى الترك (مراتى  
الفلاح شرح نور الايضاح) -

یعنی تراویح کی نماز باجماعت سنت کفایہ ہے کیونکہ یہ ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ  
نے اعلان اور جماعت کے ساتھ گیارہ رکعتیں باوتر لوگوں کو پڑھائی تھیں۔

۱۱۔ مولانا شوق نیوی نے آثار السنن صفحہ ۵۱۲ میں ایک عنوان مقرر کیا  
ہے باب التراویح بثمان رکعات - اور اس کے ذیل میں سب سے پہلی  
حدیث یہی حضرت عائشہؓ والی ذکر کی ہے۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ ان کو بھی  
تسلیم ہے کہ اس حدیث کا تعلق تراویح سے ہے یہ کہنا غلط ہے کہ اس حدیث کا  
تعلق صرف تہجد سے ہے تراویح سے نہیں ہے۔ بالفاظ دیگر وہ یہ مان رہے ہیں کہ  
آل حضرت ﷺ سے آٹھ رکعت بلاوتر (اور مع وتر گیارہ رکعت) تراویح باسناد صحیح  
ثابت ہے۔

۱۲۔ مولانا عبدالحی لکھنوی لکھتے ہیں :

”آپ نے (یعنی رسول اللہ ﷺ نے) تراویح دو طرح ادا کی ہے۔ ایک بیس  
رکعتیں بے جماعت..... لیکن اس روایت کی سند ضعیف ہے۔ اس کی تفصیل میں  
نے اپنے رسالہ تھہ الاخیار فی احیاء سنت الابرار میں اچھی طرح کی ہے۔ دوسری  
آٹھ رکعتیں اور تین رکعت وتر باجماعت اور یہ طریقہ حضور ﷺ سے تین راتوں  
کے علاوہ کسی رات میں منقول نہیں ہے اور امت پر فرض ہو جانے کے خوف  
سے بہ لحاظ شفقت آپ نے اس کا اہتمام نہیں کیا۔ (مجموعہ فتاویٰ جلد ۱ ص ۳۵۴)  
واضح رہے کہ مولانا عبدالحی نے بیس رکعت والی کو ضعیف قرار دیا ہے،  
لیکن آٹھ رکعت والی روایت کو ضعیف نہیں کہا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ان کے  
نزدیک بھی صحیح حدیث سے آل حضور ﷺ کا آٹھ ہی رکعات پڑھنا ثابت ہے۔

چنانچہ عمدۃ الرعایہ میں لکھتے ہیں :

واما العدد فروی ابن حبان وغیرہ انه صلی بهم فی تلك اللیالی  
ثمان رکعات وثلاث رکعات وترا نعم ثبت اهتمام الصحابة  
على عشرين فی عهد عمر وعثمان و علی فمن بعدهم اخرجه  
مالك وابن سعد والبيهقی وغيرهم (حاشیہ شرح وقایہ)

بیس رکعات اور سنتِ خلفاء راشدین پر گفتگو آئندہ آئے گی۔

۱۳۔ مولانا رشید احمد گنگوہی لکھتے ہیں :

”الحاصل قولاً کوئی عدد معین نہیں، مگر آپ کے فعل سے مختلف اعداد

معلوم ہوتے ہیں۔ ازال جملہ ایک دفعہ گیارہ رکعات جماعت پڑھنا ہے۔ چنانچہ

جابر رضی اللہ عنہ نے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک شب میں گیارہ

تراویح جماعت پڑھی۔“ (الراکی الخج ص ۱۳)۔

اپنے مسلک اور عقیدہ کے مطابق روایات میں تطبیق دیتے ہوئے

دوسرے مقام پر لکھتے ہیں :

اور اگر یوں کہا جاوے کہ اول دفعہ آٹھ تراویح تھی اور تین وتر اور

دوسری دفعہ اٹھارہ تراویح اور تین وتر اور تیسری دفعہ میں بیس تراویح اور تین وتر،

درست ہے اور ہر سہ فعلی، باوقاتِ مختلفہ صحابہ کو رسول اللہ ﷺ سے معلوم تھے

لہذا یہ سب سنت ہیں اور کوئی معارض ایک دوسرے کے نہیں۔“ (الراکی الخج

صفحہ ۱۸)۔

اس اقتباس سے ہمارا منشا صرف یہ دکھانا ہے کہ مولانا گنگوہی کو بھی آٹھ

رکعت تراویح کا ”سنت نبوی“ ہونا تسلیم ہے۔ باقی جو باتیں خلاف تحقیق ہیں ان کا

جواب آئندہ مباحث میں آئے گا۔ ان شاء اللہ۔

۱۴۔ عین الہدایہ میں ہے : تراویح صحیح صحیح حدیث سے مع وتر کے گیارہ ہی رکعات ثابت ہیں صفحہ ۵۶۳۔

۱۵۔ مولانا انور شاہ صاحب فرماتے ہیں :

”ولا مناص من تسلیم ان تراویحہ علیہ السلام کانت ثمانیۃ رکعات“ (العرف الشذی ص ۳۲۹)۔

یعنی (علماء حنفیہ خواہ کتنا ہی ہیرا پھیری کریں اور ہزار باتیں بنائیں، لیکن سچ تو یہ ہے کہ) اس کے تسلیم کئے بغیر ہمارے لئے کہیں پناہ نہیں ہے کہ آنحضرت ﷺ کی تراویح تو آٹھ ہی رکعت تھی۔

تنبیہ : اس موقع پر یہ بات قابل ذکر ہے کہ اکابر حنفیہ کی ان شہادتوں کے باوجود نہ معلوم کس طرح دارالعلوم دیوبند کے مہتمم کو یہ جرأت ہوتی ہے کہ وہ 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۔“ یہی فتنہ انگیز اشتہار اشتعال کا باعث ہوتا ہے۔ ہر سال نزاع تازہ ہو جاتی ہے۔ پرسکون اور پر امن فضا خراب ہو جاتی ہے۔

اپنے مذہب کے مسائل کا بیان قابل اعتراض نہیں، لیکن کیا یہ فرض دوسروں کے جذبات کو مشتعل اور مجروح کئے بغیر ادا نہیں کیا جاسکتا؟ کاش! مہتمم دارالعلوم دیوبند اپنے اکابر کی باتوں کا ادب و احترام کرتے اور یہ فساد انگیز مشغلہ چھوڑ دیتے۔

کیا آنحضرت ﷺ سے تراویح کا کوئی عدد ثابت نہیں؟

ہمارے گذشتہ بیان سے اگرچہ یہ بات صاف ہو جاتی ہے کہ آنحضرت ﷺ کی فعلی سنت سے جس طرح تراویح باجماعت کا ثبوت ہوتا ہے اسی طرح

صحیح اور مستند روایات سے آنحضور ﷺ کی تراویح کی تعداد بھی ثابت ہوتی ہے اور وہ ہے گیارہ رکعات مع وتر اور آٹھ رکعات بلا وتر۔

مگر مولانا حبیب الرحمن اعظمی نے ”رکعات تراویح“ کے صفحہ ۱۶ و ۱۷ صفحہ ۷ پر جو تحقیق پیش کی ہے وہ اس سے بالکل مختلف ہے اور بظاہر بڑی معصوم اور غیر جانبدارانہ ہے، لیکن درحقیقت بڑی پر فریب ہے۔ ضرورت ہے کہ ہم اس کا منظر و پس منظر دونوں آپ کے سامنے رکھیں۔ اور اس کے بعد اس فریب کا پردہ چاک کریں۔ مولانا لکھتے ہیں :

”اہل حدیث کے ان دعووں کو پرکھنے سے پہلے اس مسئلہ پر روشنی ڈالنا مناسب سمجھتا ہوں کہ علماء اسلام کی تحقیق میں تراویح کا کوئی معین عدد آنحضرت ﷺ سے ثابت ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ میں علماء اسلام کے دو گروہ ہیں۔ ایک گروہ جن میں شیخ الاسلام ابن تیمیہ، علامہ سبکی اور سیوطی وغیر ہم شامل ہیں ان کی تحقیق یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ کے قول و فعل سے تراویح کا کوئی معین عدد ثابت نہیں.....

(اس گروہ کے چند علماء کی کتابوں سے کچھ عبارتیں اور حوالے نقل کرنے کے بعد مولانا منوی لکھتے ہیں :

لہذا اس جماعت کی تحقیق میں وہ تمام روایات جو آنحضرت ﷺ کی تراویح کا معین عدد بتانے کے لئے پیش کی جاتی ہیں خواہ آٹھ ہو یا بیس، وہ سب رواستیں یا تو صحیح نہیں ہیں یا غیر متعلق ہیں۔ یعنی ان میں تراویح کا نہیں بلکہ کسی دوسری نماز کا عدد بتایا گیا ہے۔

علماء کا دوسرا گروہ وہ ہے جو مانتا ہے کہ آنحضرت ﷺ سے عدد معین

ثابت ہے جیسے فقہاء احناف میں قاضی خاں و طحاوی وغیرہ اور شوافع میں رافع وغیرہ کہ یہ لوگ آنحضرت ﷺ سے پیس کا عدد ثابت مانتے ہیں۔“ انتہی بلفظ رکعات صفحہ ۱۵، ۱۶، ۱۷۔

دیکھئے مولانا منوی نے کتنی ”احتیاط“ برتی ہے۔ علماء اسلام کی دونوں رائیں آپ کے سامنے رکھ دی ہیں۔ کسی رائے کی بابت اپنی طرف سے کوئی فیصلہ نہیں دیا۔ کسی کو راجح مرجوح تک نہیں کہا۔ میدان مناظرہ میں یہ ”احتیاط“ بڑے ضبط و ہمت کی بات ہے، مولانا سن لیں کہ

بہر رنگ کہ خواہی جامہ می پوش  
من اندازِ قدتِ رامی شناسم

ہم خوب سمجھتے ہیں کہ یہ دام ہمرنگ زمین صرف اہلحدیثوں کا شکار کرنے کے بچھایا گیا ہے کہ ۔

بایں دام بر مرغ و گرنہ  
کہ عنقا را بلند است آشیانہ

پس منظر

آئیے اب ہم آپ کو اس کا پس منظر بتائیں۔ قصہ یہ ہے کہ تعداد تراویح کے مسئلہ میں اہل حدیث کا اصل زور اسی بات پر ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے فعل سے بسند صحیح صرف آٹھ ہی رکعات ثابت ہیں۔ اس لئے وہ پیس رکعات کو خلفاء راشدین کی سنت ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

منشاء کیا ہے ؟

اس پس منظر کو سامنے رکھ کر اس بات پر غور کیجئے کہ مولانا نے جو ”اہل

حدیث کے دعوؤں کے پرکھنے سے پہلے اس مسئلہ پر روشنی ڈالنا مناسب سمجھا ہے کہ علماء اسلام کی تحقیق میں تراویح کا کوئی عدد معین آنحضرت ﷺ سے ثابت ہے یا نہیں؟۔ تو اس کا منشا یہی ہے کہ علماء اسلام کے ان دو گروہوں میں سے خواہ کسی کا مسلک اختیار کیا جائے، بہر حال اہلحدیث کا مذہب غلط قرار پائے گا۔ احناف کے مذہب پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ اس لئے کہ دوسرا گروہ جو عدد معین کے ثبوت کا قائل ہے وہ تو بقول مولانا کے بیس ہی کا قائل ہے اس لئے اس کے مسلک کا اہل حدیث کے خلاف اور احناف کے موافق ہونا تو ظاہر ہی ہے۔ اس لئے مولانا نے اس کو بہت اختصار و اجمال کے ساتھ بلا کسی حوالہ و ثبوت کے پیش کیا ہے۔

اور پہلا گروہ جو کسی عدد معین کے ثبوت کا قائل نہیں ہے وہ مولانا کے بیان کے مطابق جس طرح بیس رکعات والی روایت کو ضعیف یا غیر متعلق سمجھتا ہے اسی طرح آٹھ رکعت والی روایتوں کو بھی ضعیف یا غیر متعلق قرار دیتا ہے۔ اس سے خفیوں کا تو کچھ نہیں بچتا کیونکہ وہ تو خود ہی بیس والی روایت کو ضعیف کہتے ہیں۔ اس کی زد جو کچھ پڑے گی وہ صرف اہلحدیث کے مذہب پر۔ اسی لئے مولانا نے اس کو حوالہ اور ثبوت کے ساتھ ذرا تفصیل سے پیش کیا ہے۔ کیونکہ ”لذیذ بود حکایت در از تر گفتم“۔

ایسی صورت میں کیا ضرورت تھی کہ مولانا کسی گروہ کے مسلک کی بابت اپنا کوئی فیصلہ لکھ کر جنبہ داری کا الزام اپنے سر لیتے۔

خوشتر آں باشد کہ سرد لبرال

گفتہ آید در حدیث دیگرال

ایک اور مغالطہ : مولانا کا ایک اور مغالطہ بھی قابل ذکر ہے۔ اس مسئلہ کا

اہلحدیث کے دعوؤں کے ساتھ گہرا لہجہ بنیادی تعلق ہے اس لئے دعوؤں کے ذکر کے بعد ہی یہ بحث چھیڑی گئی ہے لیکن پھر بھی مولانا کس بھولے پن سے فرماتے ہیں کہ ”اہلحدیث کے ان دعوؤں کے پرکھنے سے پہلے اس مسئلہ پر روشنی ڈالنا مناسب سمجھتا ہوں“

”پہلے“ کے لفظ پر غور کیجئے۔ گویا اہل حدیث کے دعوؤں کی ”پرکھ“ سے اس مسئلہ کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ یہ تو بس یونہی اتفاقی طور سے یہاں ذکر کر دیا گیا ہے اور بلا کسی خاص لگاؤ کے دعوؤں کی ”پرکھ“ سے ”پہلے“ اس پر ”روشنی ڈالنا“ مناسب سمجھ لیا گیا ہے۔

بتائیے ! یہ مغالطہ نہیں تو کیا ہے؟۔

تفصیلی جواب : ”علامہ“ مئوی کی اس فسوں کاری کا منظر و پس منظر دکھانے کے بعد اب ہم اس کا تفصیلی جواب عرض کرنا چاہتے ہیں تاکہ حقیقت پوری طرح بے نقاب ہو کر آپ کے سامنے آجائے۔ ”علامہ“ کی عبارتوں کے لئے قولہ اور اپنے جواب کے لئے ج کا عنوان اختیار کیا گیا ہے

قولہ : اس مسئلہ میں علماء اسلام کے دو گروہ ہیں، ایک گروہ جن میں شیخ الاسلام ابن تیمیہ، علامہ سبکی اور سیوطی وغیر ہم شامل ہیں۔ ان کی تحقیق یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ کے قول و فعل سے تراویح کا کوئی عدد معین ثابت نہیں چنانچہ حافظ ابن تیمیہ فرماتے ہیں :

ومن ظن ان قیام رمضان فیہ عدد معین موقت عن النبی ﷺ لا یزید ولا ینقص فقد اخطأ (مرقاۃ الانتقاد الرجیح ص ۶۳)  
(انتہی رکعات ص ۱۶)۔

ج۔ جی نہیں اس مسئلہ میں علماء اسلام کے مابین ہرگز کوئی گروہ بندی نہیں

ہے جن عبارتوں سے آپ نے اختلاف کا مفہوم پیدا کیا ہے یا تو آپ نے ان کو سمجھا نہیں ہے اور یا جان بوجھ کر ان عبارتوں کو غلط معنی پہنایا ہے۔ زیادہ قرین قیاس دوسری ہی صورت ہے، کیونکہ عبارتوں کے نقل کرنے میں آپ نے جیسی کتر بیوت کی ہے اور جس افسوسناک حذف و اختصار سے کام لیا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دراصل آپ کی نیت تحقیق حق کی نہیں بلکہ تلمیس حق کی ہے سب سے پہلے ایک بات یہ اچھی طرح سمجھ لیجئے کہ یہاں دو صورتیں ہیں :

(۱) ایک یہ کہ نص نبوی سے رکعات تراویح کی تحدید و تعیین کا ثبوت۔ یعنی قول یا فعل نبوی سے اس کی کوئی خاص مقدار مقرر کر کے ایسی حد بندی اور تعیین کر دی گئی ہو جس میں نہ کمی جائز ہو اور نہ زیادتی۔ جیسا کہ قرض نمازوں میں رکعات کی تعداد ہے۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ قول یا فعل نبوی میں کسی عدد کے ذکر کا ثبوت۔ یعنی جس طرح احادیث اور روایات میں نفس نماز تراویح کی بابت یہ بیان کیا گیا ہے کہ آنحضرت ﷺ نے اس کے ادا کرنے کی ترغیب دی ہے۔ اس کے فضائل بیان کئے ہیں اور خود بھی ادا فرمایا ہے۔ اسی طرح آیات و ایتوں میں اس کا بھی کہیں کوئی ذکر ہے یا نہیں کہ آل حضرت ﷺ نے حکم دیا ہو کہ اتنی رکعتیں پڑھا کرو۔ یا خود رسول اللہ ﷺ نے اتنی رکعتیں پڑھی تھیں۔

مولانا مٹوی نے ان دونوں صورتوں میں فرق نہیں کیا اس لئے غلط بحث میں مبتلا ہو گئے۔ ان کو معلوم ہونا چاہیے کہ جن علماء نے ”عدد خاص“ سے انکار کیا ہے۔ ان کی مراد وہی پہلی صورت ہے کیونکہ تراویح ایک نفلی نماز ہے۔ اس کی رکعات میں شرعاً فرض نمازوں کی طرح تحدید اور تعیین نہیں ہے۔ دوسرے گروہ کے علماء بھی اس کے قائل نہیں ہیں۔ ہاں اگر کچھ تفسیق و تحدید ہے تو ان



خفیوں کے یہاں جو یہ کہتے ہیں کہ بیس رکعات سے کم پڑھنے والا تلذگ سنت  
گنہگار ہے اور بیس سے زیادہ باجماعت پڑھنا مکروہ ہے اور دوسری صورت کی شق  
ثانی کا کوئی بھی منکر نہیں ہے۔ یعنی پہلے گروہ کے علماء بھی یہ مانتے ہیں بلکہ قول اور  
امر نبوی سے نہیں مگر فعل نبوی میں تعداد کا ذکر موجود اور ثابت ہے۔ یہ دوسری  
حیث ہے کہ وہ تعداد کیا ہے۔ اور کون صحیح ہے اور کون ضعیف؟۔

پس اس مسئلہ میں علماء کے اختلاف کا افسانہ تو سراسر غلط ہے۔ (رہا یہ کہ  
ہم نے جو کچھ کہا ہے اس کا ثبوت کیا ہے؟ تو آئیے سب سے پہلے شیخ الاسلام ابن  
تیمیہ ہی کی عبارتوں پر غور کریں جن کا نام اس سلسلہ میں سرفہرست ہے۔

امام ابن تیمیہ کی جو عبارت مولانا مکتوی نے یہاں نقل کی ہے۔ بطور  
اختصار یا مصلحتاً اس کے شروع کا حصہ حذف کر دیا ہے جس کی وجہ سے متکلم کا اصل  
مشاخط ہو گیا۔

اور یہ ظلم مولانا نے صرف غریب ابن تیمیہ ہی پر نہیں کیا بلکہ آپ کو یہ  
سن کر تعجب ہو گا کہ تقریباً تمام ان عبارتوں کے ساتھ اسی قسم کا معاملہ ہوا ہے جو  
مولانا نے اس موقع پر نقل کی ہیں۔

یہ بات یقیناً ”علامہ کبیر اور محدث شہیر کی شان تقدس اور عالمانہ احتیاط  
کے بالکل منافی ہے۔ الانتقاد الرجیح کا وہ صفحہ کھول کر دیکھئے جس کا حوالہ مولانا نے  
دیا ہے۔ عبارت اس طرح شروع ہوئی ہے۔

ان نفس قیام رمضان لم یوقت النبی ﷺ فیہ عدداً معیناً بل ہو  
کان صلی اللہ علیہ وسلم لا یزید فی رمضان ولا غیر علی ثلث  
عشر رکعة الخ

یہی ابن تیمیہ فتاوی جلد اول ۱۴۸ میں لکھتے ہیں

وكان النبي ﷺ قيامه بالليل هو وتره يصلى بالليل فى رمضان

وغیر رمضان احد عشرة ركعة او ثلاث عشرة ركعة

دیکھئے ایک طرف تو شیخ الاسلام آل حضرت ﷺ سے ”عدد معین“ کی توفیق کی نفی کر رہے ہیں اور دوسری طرف خود ہی یہ تسلیم بھی کر رہے ہیں کہ آپ گیارہ یا تیرہ رکعات سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے۔ یہ دونوں باتیں وہ ساتھ ہی ساتھ کہہ رہے ہیں۔ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ ”نفی اور اثبات“ انہیں دو صورتوں کے اعتبار سے ہیں جو اوپر ہم نے بیان کی ہیں۔ یعنی نبی ﷺ کے فعل کا جہاں تک تعلق ہے وہاں تو گیارہ یا تیرہ ہی رکعات کا ذکر ہے اور یہی تعداد ثابت ہے، مگر اس کے باوجود اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اسی عدد خاص میں تراویح کی رکعتوں کی تحدید و تعیین کر دی گئی ہے کہ لایزاد علیہ ولا یتقص۔ جس کا یہ گمان ہو وہ غلطی پر ہے۔ یعنی ”نفی“ ایسی تحدید و تعیین کے اعبار سے ہے جس میں کمی و زیادتی کو ناجائز سمجھا جائے اور ”ثبوت“ فعل نبویؐ میں بیان و ذکر کے اعتبار سے ہے یہی دو صورتیں ہم نے اوپر بیان کی ہیں۔ اہل حدیث بھی یہی کہتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے جو تعداد ہند صحیح ثابت ہے وہ سنت اور بہتر ہے باقی نفل نماز کی حیثیت سے اس کی کوئی تحدید و تعیین نہیں ہے جس سے جتنی ہو سکے پڑھے۔

چنانچہ ایک حدیث میں ہے :

الصلاة خیر موضوع فمن شاء استقل ومن شاء استكثر رواه

(1) یہ عبارت آخر تک نواب صاحب نے الاقتاد الرجیح میں تو شیخ الاسلام ابن تیمیہ

کی بتایا ہے مگر عون الباری میں اس عبارت کو انہوں نے شیخ الاسلام ابن القیم کی طرف منسوب کیا ہے واللہ اعلم۔

احمد والبخار و ابن حبان فى صحيحه كذا فى التلخيص

الجبير صفحه (۱۱۹)۔

یہی بات تعبیر اور انداز میان کے تھوڑے سے اختلاف کے ساتھ امام شافعیؒ علامہ سبکی، علامہ شوکانی وغیرہ سب نے کہی ہے۔

قولہ : اور سبکی شرح منہاج میں لکھتے ہیں :

اعلم انه لم ينقل کم صلى ﷺ فى تلك الليالى هد هو عشرون

اواقل (تحفة الاخيار ص ۱۱۶ و مصابيح ص ۴۴ ركعات)

ج : یہاں بھی مولانا نے سلسلہ عبارت کے بعض ضروری حصے حذف کر دیئے ہیں جیسا کہ مصابیح، تحفۃ الاخیار، مسک الحتام۔ ان تینوں کتابوں کی طرف رجوع کرنے سے معلوم ہوتا ہے۔ مصابیح للسیوطی میں یہ عبارت زیادہ تفصیل کے ساتھ منقول ہے۔ چنانچہ اسی سلسلہ عبارت میں علامہ سبکی نے امام مالکؒ کا یہ قول نقل کیا ہے :

قال (۱) الجوزى من اصحابنا عن مالك انه قال الذى جمع

عليه الناس عمر بن الخطاب احب الى وهو احدى عشرة

ركعة و هى صلوة رسول الله ﷺ۔

علامہ سبکی نے امام مالک کے اس قول کے نقل کرنے کے بعد نہ تو اس

کی صحت سے انکار کیا ہے اور نہ یہ کہا ہے کہ تراویح کے علاوہ کسی دوسری نماز کے

(۱) بعض علماء نے اس عبارت کو علامہ سیوطی کا کلام سمجھا ہے۔ لیکن تھتہ

الاخيار میں مولانا عبدالحی نے سبکی کے اس کلام کا جو ملخص پیش کیا ہے اس کو اور مصابیح کی

پوری عبارت کو مقابلہ میں رکھ کر دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ عبارت سیوطی کی نہیں

ہے بلکہ شرح منہاج ہی کی ہے۔

متعلق ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ گیارہ رکعات کی بیابت ان کو امام مالکؒ کا یہ قول تسلیم ہے کہ :

ھی صلوة رسول اللہ ﷺ

اور جب اس تعداد کو فعلِ نبوی ہونا ثابت ہو گیا تو ماننا پڑے گا کہ علامہ سبکی نے جو یہ کہا ہے :

اعلم انه لم ينقل کم صلى رسول الله ﷺ في تلك الليالي هل هو عشرون او اقل۔

توان 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 کہ رکعات کی تعداد پچیس تھی یا اس سے کم یہ منشا نہیں ہے کہ مطلقاً فعلِ نبویؐ سے تراویح کا کوئی عدد منقول ہی نہیں ہے۔ ایسی بدیہی البطلان بات سبکی جیسا محقق عالم کیسے کہ سکتا ہے۔ پس کسی خاص قید اور کسی خاص ظرف سے ثبوت کی نفی سے مطلقاً عدد خاص کے ثبوت کی نفی لازم آتی ہے۔ فائدہ مآتوہم۔

آخر میں علامہ سبکی نے یہ خاص بات صاف کر دی ہے کہ تراویح کوئی فرض نماز نہیں ہے کہ اس کی رکعات میں تحدید و تعیین ہو، بلکہ یہ تو ایک نقلی نماز ہے۔ اس لئے اس کے پڑھنے والے کو اختیار ہے کہ وہ اپنی طاقت اور شوقِ عبادت کے لحاظ سے زیادہ پڑھے یا کم۔ چنانچہ لکھتے ہیں :

الا (۱) ان هذا امر يسهل الخلاف فيه فان ذلك من النوافل من

(۱) نواب صاحب مرحوم نے مسک الحتام میں اس عبارت کا جو ترجمہ پیش کیا ہے

اس میں شرح منہاج ہی کا حوالہ دیا ہے۔ اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ سب عبارت علامہ سبکی ہی کی ہے۔ سیوطی کی نہیں ہے۔

شاء اقل و من شاء اكثر (المصايح ص ۹)

قولہ :- سیوطی مصاصح میں لکھتے ہیں :

ان العلماء اختلفوا فی عددها ولو ثبت ذلك من فعل النبی

ﷺ لم یختلف فیہ (ص ۴۲) (رکعات)

ج: یہاں بھی مولانا نے حذف و اختصار سے کام لے کر منشاء متکلم کو ضبط کر دیا ہے۔ اصل یہ ہے کہ امام سیوطی نے یہ کتاب ایک خاص سوال کے جواب میں لکھی ہے۔ چنانچہ حمد و صلوة کے بعد ہی وہ لکھتے ہیں :

وبعد فقد سئلت مرات هل صلی النبی ﷺ التراويح وھی

العشرون رکعة المعهودة الآن وانا اجیب بلا ولا یقع منی

بذلك فاردت تحریر القول فیها فاقول الخ

یعنی ”مجھ سے کئی مرتبہ یہ سوال کیا گیا کہ رسول اللہ ﷺ نے تراویح کی بیس رکعتیں پڑھی تھیں جو آج کل مروج ہیں؟ تو میں جواب یہی دیتا رہا کہ نہیں۔ لیکن اتنے جواب پر لوگ مطمئن نہ ہوتے تھے تو میں نے ارادہ کیا کہ اس پر کچھ لکھوں۔“

اس عبارت میں ”المعهودة الان“ کے لفظ پر غور کیجئے۔ وہی بیس رکعات

جن کے ”تعامل“ کا ڈھنڈورا علامہ مؤوی پیٹ رہے ہیں۔ انہی کی باہت علامہ

سیوطی سے سوال کیا گیا اور اسی کے جواب میں انہوں نے یہ مفصل کتاب (المصاصح

فی صلوة التراويح) لکھی جس میں چند پر زور وجوہ و دلائل سے ثابت کیا ہے کہ ان

مروجہ بیس رکعتوں کا ثبوت آنحضرت ﷺ سے نہیں ہے۔

لم یثبت انه ﷺ صلی عشیرین رکعة ص ۱

پھر صفحہ ۶ پر لکھتے ہیں :

فالحاصل ان العشرين لم يثبت من فعله صَلَّى عَلَيْهِ -

لیکن اس کے مقابلے میں وہ یہ تسلیم کرتے ہیں کہ رسول اللہ صَلَّى عَلَيْهِ سے گیارہ رکعتیں ثابت ہیں۔ لکھتے ہیں :

الوجه الثانى انه قد ثبت فى صحيح البخارى وغيره ان عائشة سئلت عن قيام رسول الله صَلَّى عَلَيْهِ فى رمضان فقالت ما كان يزيد فى رمضان ولا فى غيره على احدى عشرة ركعة (ص ۳)

آنحضرت صَلَّى عَلَيْهِ سے پندرہ رکعت ثابت نہ ہونے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ صحیح بخاری وغیرہ میں ثابت ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے رسول اللہ صَلَّى عَلَيْهِ کی تراویح کی بات سوال کیا گیا تو انہوں نے کہا کہ آپ رمضان اور غیر رمضان میں گیارہ رکعتوں سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے۔ یہی امام سیوطی حضرت سائب بن یزید کے اس اثر کے نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ :

كنا نقوم فى زمان عمر بن الخطاب باحدى عشرة ركعة الخ لکھتے ہیں :

وهذا ايضا موافق لحديث عائشة وكان عمر لما امر بالتراويح اقتصر ولا على العدد الذى صلاه النبى صَلَّى عَلَيْهِ ثم زاد فى لا آخر الامر (ص ۷)

اس عبارت میں العدد الذى صلاه النبى صَلَّى عَلَيْهِ ثم زاد فى آخر الامر ص ۷ خاص طور سے قابل غور ہے۔

معلوم ہو گیا علامہ سیوطی کی تحقیق میں پندرہ رکعت تو نہیں، مگر گیارہ رکعت بلاشبہ آنحضرت صَلَّى عَلَيْهِ کے فعل سے ثابت ہیں تو پھر اب وہ یہ کیسے کہہ

سکتے ہیں کہ فعل نبوی سے ”کوئی عدد“ بھی ثابت نہیں ہے۔ اس لئے کہ جب ایجاب جزئی صادق ہے تو سب کلی کا کاذب ہونا یقینی ہے۔

اس کی یہ توجیہ کرنا جیسا کہ مولانا مٹوی نے لکھا ہے کہ ”ان کی تحقیق میں یہ روایتیں یا تو صحیح نہیں ہیں یا غیر متعلق ہیں“ سراسر تحریف اور توجیہ القول بمالایرضی بہ قائلہ کی مصداق ہے۔

اس کی صحیح توجیہ پیش کرنے سے پہلے ہم پوری عبارت آپ کے سامنے رکھنا چاہتے ہیں۔ علامہ سیوطی لکھتے ہیں۔ (الوجہ)

الرابع ان العلماء اختلفوا فی عددہا ولو ثبت ذالک من فعل النبی ﷺ لو مختلف فیہ کعدد الوترو سنن الرواتب (ص ۴)

مولانا مٹوی نے اس عبارت سے شروع کا ٹکڑا (الوجہ) الرابع حذف کر دیا ہے اور اس حذف کر دینے میں مصلحت یہ ہے کہ اگر اس لفظ کو باقی رکھا جائے تو پھر اس عبارت کا تعلق بھی اسی بات سے ہو جائے جس کے ساتھ دوسری ”وجہ“ کا تعلق ہے۔ یعنی بیس رکعات مروجہ کا آنحضرت ﷺ کے فعل سے ثابت نہ ہوتا۔

اور مولانا کو اس عبارت سے یہ دکھانا تھا کہ علامہ سیوطی بھی اسی بات کے قائل ہیں کہ آنحضرت ﷺ کے فعل سے ”کوئی“ خاص عدد ثابت نہیں نہ آٹھ نہ بیس۔ تو یہ مقصد ”ہاتھ کی صفائی کا یہ کرتب“ دکھائے بغیر اس عبارت سے کہاں حاصل ہو سکتا تھا؟

بہر حال اب اس کی صحیح توجیہ سنئے :-

یہ آپ کو معلوم ہو چکا ہے کہ علامہ سیوطی کی یہ کتاب ایک خاص سوال کا جواب ہے گویا یہ ایک فتویٰ ہے اور مفتی اپنے جواب میں سوال کی خاص شکل کو

ملحوظ رکھتا ہے۔ سائل نے صورتہٴ مسئلہ میں المعھودۃ الآن کی قید لگائی ہے۔ یعنی وہ بیس رکعات جو مروج ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس مروجہ صورت میں وہ احناف بھی آجاتے ہیں جو بیس رکعتوں کے التزام کے ساتھ یہ تحدید و تضحیق بھی کرتے ہیں کہ بیس سے کم پڑھنا گناہ ہے۔ کیونکہ اس میں سنت مؤکدہ کا ترک کرنا ہے اور بیس سے زیادہ باجماعت ادا کرنا مکروہ ہے۔

اس چوتھی دلیل (الوجہ الرابع) میں علامہ سیوطی نے اسی مسلک کی تردید کی ہے۔ ان کا منشا یہ ہے کہ جب بیس رکعات ہی کا آنحضرت ﷺ کے فعل سے ثبوت نہیں ہے تو بھلا یہ تحدید و تضحیق فعل نبویؐ سے کہاں ثابت ہو سکتی ہے یہی وجہ ہے کہ علماء کا اس کی تعداد میں اختلاف ہے۔

ولو ثبت ذلك (ای ذلك العدد الخاص بهذا التحديد والتضييق) من فعل النبي ﷺ لم يختلف فيه كعدل الوتر و سنن الرواتب۔

”یعنی اگر یہ بیس رکعات کی تعداد اس تحدید و تضحیق کے ساتھ نبی ﷺ کے فعل سے ثابت ہوتی تو پھر اس میں علماء کا اختلاف نہ ہوتا۔“

تنبیہ : اگر کسی کو یہ شبہ ہو کہ امام سیوطی کے نزدیک بجائے بیس کے اگر آٹھ رکعات بلاوتر ثابت ہیں۔ جیسا کہ صحیح بخاری اور صحیح ابن حبان وغیرہ کے حوالے سے انہوں نے بیان کیا ہے تو اس پر بھی تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ :

لو ثبت ذلك من فعل النبي ﷺ لم يختلف فيه ؟

تو اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ یہ معارضہ اس وقت صحیح ہوتا جب امام سیوطی اس عدد کو تحدید و تضحیق کے ساتھ ثابت مانتے۔ یعنی نقلی طور پر بھی وہ اس میں کسی زیادتی مکروہ یا ممنوع سمجھتے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ جیسا کہ اس عبارت میں بھی



کعدد الوتر وسنن الرواتب کہہ کر انہوں نے اس کی طرف اشارہ کیا ہے اور کتاب کے آخر میں علامہ سبکی کا کلام شرح منہاج سے بلا رد و انکار نقل کر کے تو گویا اس کی صراحت ہی کر دی ہے۔

قولہ : اور سب سے بڑھ کر یہ کہ امام شافعی نے فرمایا ہے :

ليس في ذلك ضيق ولا حد ينتهي اليه (رکعات ص =)

ج : جی ہاں : ہے تو سب سے بڑھ کر، لیکن افسوس یہ ہے کہ آپ نے اس کی بڑائی کا بھی کچھ خیال نہ کیا اور اپنا مطلب نکالنے کے لئے اس کا بھی مثلہ کر کے ہی چھوڑا۔ امام شافعیؒ نے اس کے بعد فرمایا ہے لانه نافلة اس کو آپ حذف کر گئے حالانکہ اس کلام کی یہی اصل جان ہے۔ یعنی امام شافعی فرماتے ہیں :

”تراویح کے عدد کی کوئی حد نہیں ہے کہ اس پر رک جلیا جائے۔ اس لئے یہ نفلی نماز ہے۔“

اس لئے نہیں کہ رسول اللہ ﷺ کے فعل سے کوئی خاص عدد ثابت نہیں ہے۔ دیکھیے مولانا نے کتنی صفائی سے بات کا رخ کدھر سے کدھر پھیر دیا۔ ایک اور بات بڑے لطف کی یہ ہے کہ امام شافعیؒ کی یہی عبارت ہمارے مولانا مسوی نے رکعات تراویح کے صفحہ ۱۹ پر بھی ذکر کی ہے، لیکن وہاں حذف و اختصار سے کام نہیں لیا ہے۔ بلکہ پورے سیاق و سباق اور شرح و بسط کے ساتھ پیش کیا ہے۔ کیونکہ وہاں اپنے مطلب کے لئے یہی مناسب تھا۔

خدا را انصاف سے بتائیے ! کیا حق پسند اہل علم کی یہی شان ہے ؟

قولہ : علامہ شوکانی نیل الاوطار میں فرماتے ہیں :

والحاصل ان الذی دلت علیہ احادیث الباب وما یشابھهما  
هو مشروعیة القیام فی رمضان والصلوة فیہ جماعة وفرادی

نقص الصلوة المسماة بالتراویح علی عدد معین و تخصیصها  
بقراءة مخصوصة لم ترد به سنة ( رکعات صفحہ ۱۶، ۱۷ )

ج : اس عبارت کے ساتھ بھی مولانا موی نے وہی سلوک کیا ہے جو اب  
تک وہ اس سلسلے کی دوسری عبارتوں کے ساتھ برابر کرتے چلے آ رہے ہیں یعنی  
سلسلہ عبارت کا پہلا حصہ حذف کر دیا گیا ہے جس کی وجہ سے کلام کا مفہوم بدل  
گیا ہے۔

علامہ شوکانی نے سب سے پہلے فتح الباری کے حوالہ سے رکعات  
تراویح کی تعداد کے متعلق مختلف اقوال و آثار نقل کیے ہیں۔ اس کے بعد لکھتے ہیں

هذا ما ذكره في الفتح من الاختلاف في ذلك واما العدد  
الثابت عنه عليه السلام في صلوته في رمضان فاخرج البخاري وغيره  
عن عائشة انها قالت ما كان النبي عليه السلام يزيد في رمضان ولا في  
غيره على احدى عشرة ركعة واخرج ابن حبان في صحيحه  
من حديث جابر انه عليه السلام بهم ثمان ركعات ثم اوتر ..... (۱) واما  
مقدار القراءة في كل ركعة فلم يرد به دليل والحاصل ان الذي  
دلت - الخ (نیل باب صلاة التراويح) -

”یعنی عدد تراویح کے باب میں یہ 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 تراویح اور گیارہ رکعت مع وتر ہے۔ جیسا کہ بخاری وغیرہ میں حضرت

(۱) یہاں امام شوکانی نے حضرت ابن عباسؓ کی وہ روایت ذکر کی ہے جس میں

بیان ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیس رکعات تراویح پڑھی تھی، لیکن اس کے ساتھ ہی  
پھر انہوں نے اس کا نصف بھی واضح کر دیا ہے۔ (منہ)

عائشہ اور صحیح ابن حبان میں حضرت جابرؓ سے مروی ہے۔ ہاں ہر رکعت میں قرأت قرآن کی جو خاص مقدار بیان کی جاتی ہے اس کی کوئی دلیل نہیں ہے۔“

بتائیے اس عبارت میں واما لعدد الثابت عنه ﷺ الخ کی صراحت

ہوتے ہوئے بھی کوئی خدا ترس انسان صداقت و امانت کا خون کیے بغیر یہ کہنے کی جرأت کر سکتا ہے کہ ”شوکانی کی تحقیق یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ کے قول یا فعل سے تراویح کا کوئی معین عدد ثابت نہیں ہے۔“ کیا آٹھ کا عدد کوئی معین عدد نہیں ہے اگر ہے اور یقیناً ہے تو پھر غلط بات ان کی طرف کیوں منسوب کی جاتی ہے؟ زیادہ صاف لفظوں میں سننا چاہتے ہو تو سنو! امام شوکانی نے جس عدد معین کے ثبوت کا انکار کیا ہے وہ پیس رکعت ہے۔ چنانچہ بصر اہل علم فرماتے ہیں :

و امام ما استحسنة جماعة من اهل العلم من جعل هذه الصلوة  
عشرين ركعة و جعل القراءة في كل ركعة شيئاً معيناً فهذا لم  
يكن ثابتاً بخصوصه لكنه من جملة ما يصدق عليه انه صلاة و  
انه جماعة و انه في رمضان انتهى - (عون الباری مع نیل ص

(ج ۴، ۳۷۷)

یعنی اہل علم کی ایک جماعت نے تراویح کی پیس رکعتوں کو اور اس کی ہر رکعت میں قرأت کی ایک معین مقدار کو جو مستحسن قرار دیا ہے تو یہ ثابت نہیں ہے، لیکن اس پر ضادق ہے کہ یہ نماز ہے اور جماعت ہے اور رمضان میں ہے۔“  
بالفاظ دیگر امام شوکانی پیس رکعت کو رمضان شریف میں ایک نفلی عبادت کی حیثیت سے جائز تو کہتے ہیں مگر اس کا انکار کرتے ہیں کہ یہ عدد خاص آنحضرت ﷺ سے ثابت ہے۔ عدد ثابت تو بس آٹھ اور گیارہ ہی رکعات ہے۔ لہذا یہ کہنا صریح مغالطہ ہے کہ امام شوکانی نے ”کسی“ عدد معین کے ”ثبوت“ کا انکار کیا

ہے۔ ہاں یہ کہہ سکتے ہیں کہ انہوں نے کسی عدد معین پر ”قصر“ اور ”حصر“ کا انکار کیا ہے۔ یعنی آٹھ رکعات کا ”ثبوت“ فعل نبویؐ سے تسلیم کرتے ہیں، لیکن اس پر حصر کر دینا کہ نفلی طور پر بھی اس سے زیادہ نہیں پڑھ سکتے۔ اس کو وہ صحیح نہیں سمجھتے۔

تو اس کا کون منکر ہے؟ کس اہل حدیث نے کہا ہے کہ آٹھ رکعات تراویح سے زیادہ متغلاً بھی جائز نہیں ہے۔ نزاع کم و بیش عدد کے جواز میں نہیں ہے۔ نزاع اس میں ہے کہ آنحضرت ﷺ کے فعل سے کیا ثبوت ہے۔؟

پس امام شوکانی کی یہ بات اہل حدیث کے مسلک کے خلاف تو قطعاً نہیں۔ جیسا کہ مولانا منوی اپنی خوش فہمی سے سمجھ رہے ہیں، یا سمجھانا چاہتے ہیں، بلکہ یہی اہل حدیث کا مذہب ہے۔ ہاں ان حنفیوں کے خلاف ضرور ہے جو بیس کے عدد میں بھی تضحیق و تحدید پیدا کرتے ہیں اور مقدار قراءت کے بارے میں بھی کچھ تخصیصات بیان کرتے ہیں۔ بیس کے عدد کے متعلق احناف کی تضحیق و تحدید کا ذکر پہلے آچکا ہے۔ اب مقدار قراءت کے متعلق فقہ حنفی کی کچھ باتیں ہم آپ کو بتاتے ہیں:

قيل الافضل ان يقرأ قدر قراءة المغرب و قيل يقرأ في كل ركعة

ثلاثين آية - (فتح القدير جلد اول ص ۳۳۵ مصری)

”یعنی افضل یہ ہے کہ تراویح کی ہر رکعت میں اتنی قراءت کرے جتنی مغرب کی نماز میں ہوتی ہے اور بعض نے کہا ہے کہ ہر رکعت میں تیس آیتیں پڑھے۔“

و فی مختارات النوازل انه يقرأ في كل ركعة عشر آيات (بحر

الرائق ج ثانی ص ۶۸)

”یعنی مختارات النوازل میں ہے کہ ہر رکعت میں دس آیتیں پڑھے۔“

بعضہم اختاروا اقرآءة سورة الفيل الى آخر القران و هذا احسن  
(بحر الرائق ص ۲۸ ج ۲ طبع مصر)

”یعنی بعض فقہاء نے سورہ فیل سے لے کر آخر قرآن تک کی قراءت کو

اختیار کیا ہے اور یہ بہتر ہے۔“

یہی وہ تخصیصات ہیں جن کی بابت امام شوکانی نے لکھا ہے :

و اما مقدارا القراء ة فى كل ركعة فلم يرد به دليل يآ و

تخصيصها بقراء ت مخصوصة لم ترد به سنة -

یعنی نبی ﷺ کی سنت سے ان تخصیصات کا ثبوت نہیں ہے۔ لہذا یہ

باتیں بے دلیل ہیں۔

قولہ : علماء کی ایک جماعت کی تو یہ تحقیق ہے۔ لہذا اس جماعت کی تحقیق میں وہ

تمام روایات جو آنحضرت ﷺ کی تراویح کا معین عدد بتانے کے لئے پیش کی جاتی

ہیں۔ خواہ آٹھ ہو یا بیس۔ وہ سب روایتیں یا تو صحیح نہیں ہیں، یا غیر متعلق ہیں۔

بعض ان میں تراویح کا نہیں بلکہ کسی دوسری نماز کا عدد بتایا گیا ہے۔“ (رکعات ص

۱۷)

ج : جی نہیں علماء کی اس جماعت کی تحقیق وہ نہیں ہے جو آپ بتا رہے ہیں۔

جو عبارتیں آپ نے یہاں نقل کی ہیں وہ سب ناقص اور نامکمل ہیں۔ ان علماء کا

پورا کلام دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ دراصل ان کی تحقیق یہ ہے کہ آنحضرت

ﷺ کے فعل سے تراویح کا ایک معین عدد ثابت ہے اور وہ عدد معین بخاری

شریف وغیرہ کی صحیح روایتوں کی بناء پر آٹھ رکعات بلا وتر اور گیارہ رکعات مع وتر

ہے۔

البتہ اس عدد خاص پر حصر اور تحدید نہیں ہے۔ کیونکہ تراویح نفل نماز ہے۔ ان سب باتوں کا حوالہ پچھلے صفحات میں موجود ہے۔ پھر ملاحظہ کر لیجئے۔

جب انکی تحقیق یہ ہے تو پھر وہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ ”وہ تمام روایات جن میں اس عدد معین (۸ یا ۱۱) کا بیان ہے۔ یا تو صحیح نہیں ہے یا ان میں تراویح کا نہیں بلکہ کسی دوسری نماز کا عدد بتایا گیا ہے۔“

حیرت ہوتی ہے کہ مولانا مؤوی نے یہ بے ثبوت بات کس طرح ان کی طرف منسوب کرنے کی جرات کر ڈالی؟

ہاں وہ مرفوع روایات جو بیس کا عدد بتانے کے لئے پیش کی جاتی ہے۔ اس کو بلاشبہ سب نے ضعیف اور ناقابل احتجاج کہا ہے۔

ان دونوں روایتوں کو ایک درجہ میں رکھنا یا تو عصبیت ہے یا حدیث اور فن حدیث سے ناواقفیت۔

مولانا مؤوی کی پریشانی بھی قابل رحم ہے۔ بے چارے آٹھ والی روایتوں کی صحت پر باصول محدثین کوئی معقول جرح کر نہیں سکتے۔ تو ان کو بیس رکعت والی ضعیف روایت کیساتھ جوڑ کر کم از کم تشکیک ہی پیدا کر کے اپنی بھڑاس نکالنا چاہتے ہیں..... مگر:

ع چشم خفا کجا رونق خورشید برد

# دلائل اہل حدیث پر بحث

پہلی دلیل پر بحث اور اس کا جواب

مؤلف ”رکعات تراویح“ کے اس تمہیدی مغالطے کا جواب دینے کے بعد اب اس بحث و تنقید کے جوابات عرض کرتا ہوں جو براہ راست اہل حدیث کے دلائل سے متعلق ہیں۔

”آٹھ رکعات کا ثبوت“ کے ذیل میں ہم نے تین حدیثیں پیش کی ہیں۔ پہلی حدیث جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے اس کی بابت مؤلف ”رکعات“ لکھتے ہیں :

قولہ : اہل حدیث کا یہ استدلال بالکل بے محل ہے کہ اور کسی طرح مثبت مدعا نہیں۔ اولاً اس لئے کہ گفتگو تراویح کی رکعات میں ہے اور تراویح خاص رمضان کی نماز ہے۔ جیسا کہ ابن حجر، حافظ عبد اللہ غازی پوری اور قسطلانی نے لکھا ہے۔ اور حدیث عائشہ میں اس نماز کا ذکر ہے جو غیر رمضان میں بھی پڑھی جاتی تھی۔ تو اس کو تراویح اور اہل حدیث کے مدعا سے کیا تعلق ہے؟ (انتہی ملخصاً از رکعات ص ۱۸)

ج : مولانا مٹوی نے یہاں بھی حدیث کے شروع کے الفاظ مصلحتاً حذف کر دیئے ہیں۔ شروع کے حصہ سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے سوال کیا تھا :

کیف كانت صلوة رسول الله ﷺ في رمضان

(یعنی رمضان شریف میں رسول اللہ ﷺ کی رات کی نماز کیا کیفیت تھی؟)۔

سائل نے خاص رمضان کی نماز کی بابت سوال کیا تھا اور بقول آپ کے ”تراویح خاص رمضان کی نماز ہے“۔ تو گویا بالفاظ دیگر سائل نے ”تراویح“ کی بابت پوچھا تھا۔

اب دو ہی صورتیں ہیں۔ یا تو یہ کہئے کہ حضرت عائشہؓ کا جواب سوال کے مطابق نہیں ہے۔ سائل نے تراویح کا حال دریافت کیا تھا۔ اور جناب صدیقہؓ نے اس کو تہجد کا حال بتایا۔ تہجد کے ساتھ تراویح کا کوئی لگاؤ نہیں۔ یہ دونوں نمازیں الگ الگ ہیں۔

یابہ کہئے کہ نہیں جناب صدیقہؓ کا جواب سوال کے مطابق ہے۔ مع افادہ زائد۔ یعنی سائل نے اگرچہ صرف لیالی رمضان کی نماز (تراویح) کی بابت سوال کیا تھا مگر حضرت عائشہؓ نے اس کو لیالی غیر رمضان (تراویح اور تہجد) دونوں کی نمازوں کا حال بتایا۔ کیونکہ تراویح اور تہجد دونوں بے لگاؤ نہیں ہیں۔ بلکہ وہی نماز جو غیر رمضان میں تہجد کہی جاتی ہے اس کا نام رمضان میں تراویح ہے۔

آپ ضد اور عناد میں پہلی صورت کو اختیار کریں تو کر لیں، مگر اہل حدیث اس کو گوارا نہیں کر سکتے۔ ان کے نزدیک جناب صدیقہؓ جیسی صاحب فضل و کمال شخصیت کے متعلق اس کا تصور بھی جائز نہیں ہے کہ ان کا کلام سوال از آسمان و جواب ریسماں کا مصداق ہو۔ لہذا یہاں دوسری ہی صورت متعین ہے۔ اور جب یہ صورت متعین ہے تو اہل حدیث کا مدعا ثابت اور استدلال بالکل بر محل ہے۔

ہمارے جواب کی اس تقریر سے یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ حافظ ابن حجرؒ وغیرہ نے



جو یہ کہا ہے کہ :

سميت الصلوة في الجماعة في ليالي رمضان التراويح

(یعنی جو نماز جماعت کے ساتھ رمضان کی راتوں میں پڑھی جاتی ہے اس کا نام تراویح ہے) تو یہ حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے مدلول و مفہوم کے منافی نہیں ہے۔ کیونکہ حدیث عائشہ کا مدلول عام ہے۔ وہ رمضان اور غیر رمضان، جماعت اور فرادی، سب صورتوں کو شامل ہے۔ یعنی حدیث عائشہ 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؟۔

قولہ : اس بات کی تائید کہ اس حدیث کا تعلق تراویح سے نہیں

ہے۔ اس سے بھی ہوتی ہے کہ حافظ ابن حجر نے حضرت عائشہ کے

اس بیان کو تہجد سے متعلق قرار دے کر تہجد مع وتر کی رکعتوں کے

گیارہ ہونے کی حکمت یہ ذکر کی ہے..... میرا مقصد یہ ہے کہ حافظ

ابن حجر کی اس تقریر سے بھی حدیث عائشہ کا تہجد کے باب میں ہونا

ثابت ہے..... (رکعات ص =)

ج : اگر اتنا ہی مقصد تھا تو پھر اس فضول در دسری سے کیا حاصل؟ کون کہتا

ہے کہ یہ حدیث تہجد کے باب سے نہیں ہے۔ ہم تو مانتے ہیں کہ اس حدیث کا

تعلق باب تہجد اور باب تراویح دونوں سے ہے۔ اسی لئے امیر المؤمنین فی الحدیث

حضرت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث کو ان دونوں ابواب کے ذیل میں

ذکر کیا ہے۔ محتاج دلیل تو آپ کا یہ دعویٰ ہے کہ ”اس حدیث کا تعلق تراویح سے

نہیں ہے“ اس کی آپ نے کوئی دلیل نہیں دی۔

اگر آپ یہ سمجھ رہے ہیں کہ حافظ ابن حجر کی اس تقریر کا منشاء یہ ہے کہ

حدیث عائشہؓ کا تعلق تراویح سے نہیں ہے تو یہ آپ کی بہت بڑی غفلت اور بھول ہے۔ حافظ ابن حجرؒ ہرگز اس بات کے قائل نہیں ہیں۔ اس کا سب سے بڑا ثبوت یہ ہے کہ یہی حافظ ابن حجرؒ ہیں جنہوں نے حضرت ابن عباسؓ کی اس حدیث کو جو بروایت ابو شیبہ بیس رکعات تراویح کے ثبوت میں پیش کی جاتی ہے، دو وجہوں سے مجروح قرار دیا ہے۔ ایک تو یہ کہ اس کی اسناد ضعیف ہیں اور دوسری یہ کہ حدیث عائشہؓ (زیر بحث) اس کی معارض حافظ ابن حجر کے الفاظ میں :

واما مارواه ابن ابی شیبہ من حدیث ابن عباس کان رسول اللہ یصلی فی رمضان عشرين رکعة والوتر فاسناده ضعيف وقد عارضه حدیث عائشة هذا الذی فی الصحیحین مع کونها اعلم بحال النبی ﷺ من غیرها انتھی (فتح الباری ص ۲۰۵ و

صفحہ ۲۰۶ طبع مصر)

بتائے اگر حدیث عائشہؓ کا تعلق تراویح سے نہیں ہے تو یہ حدیث ابو شیبہ کی معارض کیسے ہوگی۔ جیسا کہ آپ نے خود بھی اس کو تسلیم کیا ہے۔  
ملاحظہ ہو رکعات تراویح صفحہ ۶۲-۶۳۔

اب حافظ ابن حجرؒ کی ابن دونوں تقریروں کو (ایک وہ جس کو آپ نے نقل کیا ہے اور دوسری وہ جس کو ہم نے پیش کیا ہے) ملا کر غور کیجئے۔ نتیجہ اس کے سوا اور کیا نکلے گا کہ حافظ ابن حجرؒ کی تحقیق میں حدیث عائشہؓ کا تعلق تہجد سے بھی ہے اور تراویح سے بھی۔

یہی اہل حدیث بھی کہتے ہیں۔ پھر حافظ ابن حجرؒ کی اس تقریر سے آپ کو

کیا فائدہ پہنچا؟

اے بسا آرزو کہ خاک شدہ

ع

قولہ : اور اس بات کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ علامہ ابن تیمیہ اور علامہ شوکانی وغیرہما کی تصریح آپ اوپر پڑھ چکے ہیں کہ تراویح کا کوئی عدد معین آنحضرت ﷺ سے ثابت نہیں ہے (رکعات صفحہ ۱۹)۔

ج : وہیں ہم نے آپ کے اس فریب کی قلعی بھی کھول دی ہے اور بتا دیا ہے کہ ان علماء کی تحقیق یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ کے فعل سے تراویح کا عدد معین ثابت ہے۔ اور وہ ہے آٹھ رکعت بلا وتر اور گیارہ رکعت مع وتر۔ مگر چونکہ یہ نفلی نماز ہے اس لئے اس عددِ خاص میں حصر نہیں ہے۔

قولہ : اور تراویح کو کسی خاص عدد میں منحصر کرنا (مثلاً یہ کہنا کہ تراویح کی گیارہ ہی رکعتیں سنت ہیں یا تیرہ ہی رکعتیں سنت ہیں اور تیرہ یا گیارہ پر زیادتی خلاف سنت ہے) ابن تیمیہ کے الفاظ میں خطا ہے اور شوکانی کے الفاظ میں ایسی بات ہے جس کا ثبوت کسی حدیث میں نہیں ملتا۔ (رکعات ص ۱۱)

ج : ان رکعتوں کو ”سنت“ اور ان پر زیادتی کو ”خلاف سنت“ کہنے سے ہماری مراد کیا ہے؟ پہلے اس کو سمجھ لیجئے۔

سنت کہنے سے ہماری مراد یہ ہے کہ آل حضرت ﷺ کے فعل سے یہ رکعات ثابت ہیں۔ اور ”خلاف سنت“ سے مراد یہ ہے کہ اس سے زیادہ فعلِ نبویؐ سے بسند صحیح ثابت نہیں ہے۔ ”خلاف سنت“ سے مراد عدم جواز نہیں ہے۔

سنت کی یہ مراد ابن تیمیہ اور شوکانی وغیرہما کو خود تسلیم ہے۔ یعنی وہ مانتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ کے فعل سے گیارہ یا تیرہ رکعات ثابت ہیں۔ جیسا کہ ان کی کتابوں کے حوالے سے پہلے گذر چکا ہے۔ اس لئے نہ ابن تیمیہ کے الفاظ میں خطا ہے اور نہ شوکانی کے الفاظ میں۔ یہ ایسی بات ہے جس کا ثبوت حدیث میں نہیں

ہے۔ بالکل غلط ترجمانی آپ نے ان کی کی ہے۔

ان کا اعتراض ایسے حصر اور تحدید پر ہے جس پر کمی، زیادتی کو ناجائز کہا جائے۔ ”سنت“ ہونے پر نہیں۔ بات سمجھ کر اعتراض کیجئے۔

قولہ : پس ان حضرات کے نزدیک بھی حدیثِ عائشہؓ میں تراویح کی رکعات کا بیان نہیں ہے اور اگر ہے تو ان کے نزدیک اس حدیث کا یہ مطلب نہیں کہ گیارہ سے زیادہ پڑھنا سنت کیخلاف ہے۔ اس لئے کہ اگر یہ مطلب ہو تو یہ خود ان کی کہی ہوئی بات کے خلاف ہو گا اور عقلاء کے کلام میں ایسا تناقص نہیں ہوتا۔ (ص ۱۱)

ج : ان حضرات کے کلام سے نامکمل عبارتیں پیش کر کے آپ یہ ہوئی قلعہ تعمیر کر رہے ہیں۔ ایک مرتبہ پھر ہم ان کی عبارتیں آپ کے سامنے رکھ دیتے ہیں۔ علامہ ابن تیمیہ لکھتے ہیں :

النسة فى التراويح ان تصلى بعد العشاء الاخرة ..... فان هذه تسمى قيام رمضان كما قال النبى ﷺ فرض عليكم يام رمضان و سنت لكم قيامه ..... و كان النبى ﷺ قيامه بالليل هو وتره يصلى بالليل فى رمضان وغير رمضان احدى عشرة ركعة او ثلث عشرة ركعة لكن كان (يطيلها) فلما كان ذلك يشق على الناس قام بهم ابى بن كعب فى زمن عمر ابن الخطاب عشرين ركعة يوتر بعدها و يخفف فيها القيام فكان تضعيف العدد عرضا عن طول القيام و كان بعض السلف يقوم اربعين ركعة فيكون قيامها اخف ديوتر بعدها بثلاث و كان بعضهم يقوم بست ثلاثين ركعة يوتر بعدها انتهى - (فتاوى

اس عبارت میں اگرچہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا نام نہیں آیا ہے، مگر فن حدیث کا ذوق رکھنے والے خوب سمجھتے ہیں کہ گیارہ اور تیرہ رکعات سے اشارہ انہی کی حدیث کی طرف ہے۔ غور کیجئے۔ شروع سے آخر تک تراویح کا بیان ہے اور اسی سلسلہ میں ۱۱ یا ۱۳ رکعات کا ذکر فعل نبوی کی نسبت کے ساتھ آیا ہے۔ ابن تیمیہؒ یہ بھی کہہ رہے ہیں کہ عہد فاروقی وغیرہ میں جو عدد رکعات کا اضافہ ہوا ہے یہ طول قیام کے عوض میں ہے۔ کیا یہ سب باتیں تراویح کے متعلق نہیں ہیں؟ پھر یہ کہنا کیسی غفلت اور ناواقفیت کی بات ہے کہ امام ابن تیمیہؒ کے نزدیک حدیث عائشہؓ میں تراویح کا بیان نہیں ہے۔

اسی طرح امام شوکانی لکھتے ہیں :

واما العدد الثابت عنه صلی اللہ علیہ وسلم فی صلوتہ فی رمضان فاخرج البخاری وغیرہ عن عائشة الی ان قال واخرج البيهقي عن ابن عباس كان يصلي في شهر رمضان في غير جماعة عشرين ركعة والوتر زاد سليم الرازي في كتاب الترغيب له ويوتر بثلاث قال البيهقي تفرد به ابوشيبه ابراهيم بن عثمان وهو ضعيف انتهى - (نیل الاوطار مع العون صفحہ ۲۹۹ ج ۲)

بتائیے! اگر علامہ شوکانی کے نزدیک حدیث عائشہؓ میں تراویح کا بیان نہیں ہے تو اما لعدد الثابت عنه صلی اللہ علیہ وسلم کے جواب میں سب سے پہلے حدیث عائشہؓ اور اس کے بعد حدیث ابوشیبہ کا حوالہ دینے کا کیا مطلب ہے؟ کیا عقلاء کے کلام میں ایسی ہی بے ربط اور بے جوڑ باتیں ہوا کرتی ہیں؟

پس اس میں تو شبہ ہی نہیں ہے کہ ان حضرات کے نزدیک حدیث

عائشہؓ میں تراویح کا بھی بیان ہے۔ اب رہا یہ خیال کہ اگر ہے تو ان کے نزدیک اس حدیث کا یہ مطلب نہیں۔ الخ۔

تو اس کی بابت عرض ہے کہ ”سنت“ اور ”خلاف سنت“ کی جو مراد ہم نے اوپر بیان کی اس کے لحاظ سے یقیناً اس حدیث کا مطلب ان کے نزدیک بھی یہی ہو گا کہ جو عدد آنحضرت ﷺ کے فعل سے ثابت نہیں ہے وہ خلاف سنت ہے۔ ہاں جس عدد کا پڑھنا ایک دفعہ بھی ثابت ہو وہ بے شک سنت ہے۔ کیونکہ بقول مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی ”تسنن کے واسطے ایک دفعہ کا فعل بھی کافی ہے۔“ (الرأی النجیح ص ۱۶)۔

مگر جس عدد کا پڑھنا ایک دفعہ بھی بسند صحیح ثابت نہ ہو جیسے پیس رکعات تو اس کو کیسے فعلِ نبویؐ (سنت) کہا جائیگا؟

اسی لئے امام ابن تیمیہؒ نے صرف ۱۱ یا ۱۳ کو فعلِ نبویؐ بتایا ہے۔ پیس کی مرفوع روایت کو تو انہوں نے قابل ذکر بھی نہیں سمجھا۔ بعد میں تعداد رکعات میں جو اضافہ ہوا ہے اس کو وہ طولِ قیام کا عوض کہ رہے ہیں۔ گویا ان کے نزدیک یہ ایک اجتہادی امر ہے۔ فعلِ نبویؐ سے ثابت نہیں۔ امام شوکانی نے بھی ”عدد ثابت“ گیارہ ہی کو بتایا ہے۔ پیس کو ضعیف قرار دے دیا ہے۔ لہذا ان حضرات کے نزدیک محقق امر یہی ہے کہ پیس یا اس سے زیادہ رکعات خلاف سنت ہیں۔ یعنی فعلِ نبویؐ سے ثابت نہیں ہیں۔

اور یہ ان کی کہی ہوئی بات کے ہرگز خلاف نہیں۔ کیونکہ ”خلاف سنت“ سے مراد یہ نہیں ہے کہ یہ ”عدد ثابت“ فرض نماز کی رکعات کی طرح متعین اور محدود ہے۔ لا یزاد علیہ ولا ینقص یہ نقلی نماز ہے اس لئے فعلِ نبویؐ سے کسی عدد خاص کے ثبوت کے باوجود اس میں کمی زیادتی ہو سکتی ہے جیسا کہ

لطائفِ قاسمیہ میں ہے :

”و تحدید رکعات آل نہ فرمودہ کہ کمی و زیادہ در آل روانباشد۔ چنانکہ در فرائض و رواتب سنن ست“۔ ص ۱۴۔

ان حضرات کی عبارتوں پر پھر غور کیجئے۔ ہم نے بارہا آپ کو بتایا ہے کہ انہوں نے حصر و تحدید کی نفی کی ہے۔ فعل نبوی سے ثبوت کی نہیں۔ لہذا ان کے کلام میں ہرگز کوئی تناقض نہیں۔

تنبیہ : اس موقع پر ہم اپنے قارئین کی توجہ اس طرف مبذول کرانا چاہتے ہیں کہ وہ ذرا تکلیف کر کے ایک مرتبہ پھر علماء حنفیہ کی ان شہادتوں کو پڑھ لیں جو پچھلے صفحات میں پیش کی گئی ہیں اور اندازہ لگائیں کہ احناف کے کیسے کیسے اکابر اس بات کو تسلیم کر رہے ہیں کہ حدیث عائشہؓ میں تراویح کا بھی بیان ہے۔

سوچنے کی بات ہے کہ کسی حدیث کے معنی و مدلول کے سمجھنے کا سلیقہ احناف میں سید الاحناف امام محمد اور علامہ ابن ہمام، ابن نجیم، طحاوی، زیلعی وغیرہم کو زیادہ حاصل ہے؟ یا مولانا حبیب الرحمن اعظمیؒ کو؟۔

قولہ : ثانیاً اگر بالفرض اس حدیث کا تعلق تراویح میں سے ہو تو بھی اس سے ہرگز یہ ثابت نہیں ہو سکتا کہ آل حضرت ﷺ نے گیارہ سے زیادہ تراویح نہیں پڑھی۔ اس لئے کہ حضرت عائشہؓ نے ایک دوسری صحیح روایت میں یہ بھی فرمایا ہے کہ آنحضرت ﷺ تیرہ رکعت پڑھتے تھے ..... تو اہل حدیث کا یہ دعویٰ کہ رسول اللہ ﷺ کا مع وتر گیارہ رکعت سے زیادہ پڑھنا ثابت نہیں۔ جیسا کہ حافظ عبد اللہ صاحب نے رکعات التراویح میں لکھا ہے کہ باطل ہو گیا۔ (ص ۱۹)

ج : اسی شبہ کے دفع کرنے کے لئے حضرت حافظ صاحب مرحوم نے اس

مقام میں مدلل حاشیہ لکھا ہے اور تھتہ الاحوذی میں بھی اس کا جواب دیا گیا ہے، مگر مولانا منوی اس کے ذکر سے بالکل خاموش ہیں۔ اس لئے کہ بات معقول ہے۔  
مولانا نے سوچا عافیت اسی میں ہے کہ نگاہیں بچا کر نکل چلو۔

زاهد نداشت تاب وصال پر رخال

کنجے گرفت و ترس خدا را بہانہ ساخت

بہر حال پہلے ہم حافظ عبد اللہ صاحب اور تھتہ الاحوذی کے جواب کو ذرا وضاحت سے پیش کرتے ہیں اس کے بعد ایک دوسرا جواب خود عرض کریں گے اس سلسلہ میں ایک بات ملحوظ خاطر رہے کہ حدیث عائشہؓ (زیر بحث) میں لیالی رمضان اور لیالی غیر رمضان دونوں کی نمازوں کے بارے میں گیارہ رکعت سے زیادہ ہونے کی نفی کی گئی ہے۔ لہذا تیرہ رکعت والی روایت سے جو اعتراض کے حصر پر وارد ہوتا ہے وہی اعتراض تجدید پر بھی ہوتا ہے۔ اس لئے جو جواب تجدید کی بابت دیا گیا ہے، وہی جواب تراویح کی بابت بھی ہوگا۔

اس تمہید کے بعد گزارش یہ ہے کہ حافظ عبد اللہ صاحب نے رکعات التراویح کے حاشیہ میں اور مولانا مبارک پوری نے تھتہ الاحوذی میں جواب دیا ہے۔ یہ جواب دراصل حافظ ابن حجرؒ کے کلام سے ماخوذ ہے۔ حافظ ابن حجرؒ نے گیارہ اور تیرہ والی روایتوں کے درمیان تطبیق و توجیہ کی۔ پہلے یہ دو صورتیں ذکر کی ہیں

فيحتمل ان تكون اضافة الى صلوة الليل سنة العشاء لكونه  
كان يصليها في بيته او ما كان يفتح به صلاة الليل فقد ثبت  
عند مسلم من طريق سعد بن هشام عنها انه كان يفتحها  
بركعتين خفيفتين وهذا ارجح في نظري لان رواية ابي سلمة



التي دلت على الحصر في احدى عشرة جاء في صفتها عند  
المصنف وغيره يصلى اربعاً ثم اربعاً ثم ثلاثاً فدل على انها لم  
تعرض للركعتين الخفيفتين وتعرضت لهما في رواية الزهري  
والزيادة من الحافظ مقبولة وبهذا يجمع بين الروايات انتهى  
(فتح الباري باب كيف صلوة الليل وكم كان النبي ﷺ يصلى

بالليل)

اس عبارت کا ما حاصل یہ ہے کہ جس روایت میں تیرہ رکعت کا ذکر ہے۔ ہو سکتا  
ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے اس میں عشاء کی سنت کو بھی صلوة اللیل  
میں شمار کیا ہو۔ کیونکہ آنحضرت ﷺ اس کو بھی گھر ہی میں پڑھا کرتے تھے۔ یا یہ  
کہا جائے کہ حضرت عائشہ ہی کا بیان ہے کہ آنحضرت ﷺ صلوة اللیل کا افتتاح  
رکعتین خفیفین سے فرمایا کرتے تھے۔ اس لئے ابو سلمہ عن عائشہ کی جس روایت  
میں گیارہ رکعتوں کا حصر ہے، اس میں رکعتین خفیفین کے علاوہ لمبی لمبی رکعتیں  
مراد ہیں۔ جیسا کہ ان الفاظ سے معلوم ہوتا ہے: يصلى اربعاً فلا تسئل عن  
حسنهن و طولهن ثم يصلى اربعاً الخ

اور جس روایت میں تیرہ رکعت کا ذکر ہے اس میں ان دونوں ہلکی اور  
افتتاحی رکعتوں کو بھی ما لیا گیا ہے۔ اس طرح ان دونوں روایتوں میں بلا تکلف  
تطبيق ہو جاتی ہے۔ اس تو جیسہ کی بابت حافظ ابن حجر نے لکھا ہے و هذا ارجح في  
نظري (میری نظر میں یہی راجح ہے)۔ گویا تہجد اور تراویح کی اصل رکعات آٹھ  
ہی ہیں۔ دو خفیف رکعتیں مبادی سے ہیں۔ ان کو شمار کیا جائے تو تیرہ رکعت ہوں  
گی۔ ورنہ گیارہ۔ چنانچہ مولانا شبیر احمد عثمانی لکھتے ہیں:

قلت والذي يظهر للعبد الضعيف من مجموع الروايات والله

اعلم ان النبي ﷺ كان يفتح صلواته بالليل بركعتين خفيفتين  
 وهما من مبادئ التهجد ثم يصلي ثمان ركعات وهي اصل  
 التهجد ثم يوتر بثلاث ركعات الخ (فتح الملهم جلد ثانی  
 ص ۲۸۸)

پھر حضرت ابن عباسؓ کی شرح کے ذیل میں لکھتے ہیں :

فالحاصل ان صلوة ﷺ بالليل كان ثلاث عشرة ركعة مع  
 الركعتين الخفيفتين اللتين كانتا من مبادئ التهجد واحدى  
 عشرة ركعة بدونها فاصل التهجد منها ثمان ركعات والوتر  
 ثلاث وهذا العدد يوافق ما تقدم عن عائشة رضی اللہ عنہا  
 ولله الحمد انتهى (فتح الملهم جلد ثانی ص ۳۲۷)

مولانا عثمانی نے اگرچہ یہ بات تہجد کے متعلق کہی ہے، مگر یہاں تراویح  
 کا بھی یہی حکم ہے جیسا کہ ہم نے شروع میں عرض کر دیا۔

حافظ ابن حجرؒ نے مذکور بالا دونوں توجہ میں بیان کرنے کے بعد ایک  
 سوال اٹھایا ہے کہ وتر کے بعد جن دو رکعتوں کا ذکر بعض حدیثوں میں ہے، آیا یہ  
 کوئی مستقل نماز ہے یا اس سے فجر کی سنت مراد ہے؟ شق اول کی تائید میں احمد و  
 ابو داؤد کے حوالے سے حضرت عائشہ کی ایک حدیث نقل کی ہے جس میں بیان  
 ہے کہ آنحضرت ﷺ مع وتر ۷-۹-۱۱-۱۳ رکعتیں پڑھتے تھے۔ اس کے بعد  
 بعض علماء کا یہ قول ذکر کیا ہے کہ صلوة اللیل کی بابت حضرت عائشہؓ کی روایات میں  
 اضطراب ہے۔ اسی قول کی تردید کرتے ہوئے حافظ نے کہا ہے :

وهذا انما يتم لو كان الراوى عنها واحداً واخبرت عن وقت  
 واحد والصواب ان كل شئ ذكرته من ذلك محمول على

اوقات متعدده واحوال مختلفه بحسب النشاط و بیان الجواز

والله اعلم انتهى (فتح الباری ص ۱۶ ص ۳)۔

اسی توجیہ کو مولانا مٹوی نے اپنی کتاب میں جگہ دی ہے۔ حالانکہ یہ توجیہ بحث کے بالکل آخر میں ہے اور ایک دوسرے بحث کے ضمن میں ہے۔ اور ۷، ۹، ۱۱، ۱۳ ان سب اعداد کے اعتبار سے ہے۔ اور وہ اصل توجیہ جو شروع میں ہے اور جو خود حافظ ابن حجر کی نظر میں ”ارجح“ ہے اور خاص اس حدیث کے متعلق ہے جو اس وقت نزاعی یعنی حدیث ابو سلمہ عن عائشہؓ اس کو علامہ مٹوی نے چھوڑ دیا ہے۔ حالانکہ موقع کے لحاظ سے اسی کا یہاں ذکر کرنا زیادہ مناسب تھا لیکن چونکہ تحقیق حق مقصود نہیں ہے، بلکہ حمایت مذہب پیش نظر ہے اس لئے مولانا کی دور بین نگاہوں نے مصلحت نہیں سمجھا کہ حلقہء ارادت کے عوام کو اس توجیہ سے روشناس کیا جائے کیونکہ اعتراض کے پوری طرح دفعیہ کے ساتھ ساتھ اس توجیہ کے ضمن میں حافظ ابن حجر کے یہ الفاظ لان روایۃ ابی سلمۃ الی دلت علی الحصر فی احدی عشرۃ کھلے طور اہل حدیث کے مذہب کی تائید کر رہے ہیں اور مولانا جیسا مہذب حنفی عالم یہ کب گوارا کر سکتا تھا کہ حق کی آواز حنفی عوام کے کانوں میں بھی گونجے اور وہ بھی ان کے قلم سے۔

نیز اس توجیہ سے اغماض کرنے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ اسے صرف گیارہ اور تیرہ والی روایتوں کا اختلاف دور ہوتا ہے۔ دوسرے قسم کے اختلافات پر یہ توجیہ منطبق نہیں ہو سکتی اور مولانا کو فکر یہ ہے کہ اس موقع پر جب کہ اختلاف روایات کے بن تطبیق پر گفتگو ہو رہی ہے۔ کلامِ محدثین میں کوئی ایسی گنجائش نکال رکھی جائے جو بیس والی ضعیف روایت پر بحث کے سلسلے میں کام آسکے ”یہ مطلب“ صرف آخری ہی توجیہ سے بظاہر پورا ہوتا نظر آتا ہے۔ اس لئے

اس کو نمایاں کیا گیا ہے اور دوسری توجیہ موقع کے لحاظ سے خواہ کتنی ہی اقرب اور انسب سہی مگر اپنے ”مطلب“ کی نہیں، بلکہ فی الجملہ مضر ہے۔ اس لئے مولانا مئوی نے اس کو چھپانا ہی بہتر سمجھا۔

خیر اب ہمارا دوسرا جواب سنئے ! لیکن اس جواب سے پہلے اعتراض اور اس کے پچھلے جواب کا خلاصہ پھر سمجھ لیجئے :

مولانا مئوی کے اعتراض کا منشاء یہ ہے کہ ”اہل حدیث“ کا یہ دعویٰ گیارہ رکعات پر حصر کا ہے حالانکہ آنحضرت ﷺ سے تیرہ رکعت پڑھنا بھی ثابت ہے۔ لہذا گیارہ رکعات پر حصر کا دعویٰ باطل ہو گیا۔

اس کے جواب میں اب تک جو کچھ کہا گیا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ”حصر“ کا دعویٰ اہل حدیث کا نہیں بلکہ خود حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا ہے۔ لہذا اس حدیث میں اپنے زعم کے مطابق صرف تہجد مراد لیجئے، یا اہل حدیث کے قول کے مطابق تہجد اور تراویح دونوں مراد لیجئے، بہر حال اعتراض مشترک ہے، پس جو جواب تہجد کے ”حصر“ کی بابت آپ کا ہے وہی جواب تراویح کی بابت ہمارا ہے اور وہ حافظ ابن حجرؒ اور مولانا شبیر احمد عثمانی کے بیان کے مطابق یہی ہے کہ یہ ”حصر“ مطلقاً نہیں بلکہ لمبی لمبی رکعتوں کے اعتبار سے ہے۔ گویا بالفاظ دیگر یہ حصر حقیقی نہیں بلکہ اضافی ہے۔ یہ بھی یاد رہے کہ یہ حصر گیارہ سے ”زیادہ“ کے اعتبار سے کم کے اعتبار سے نہیں ہے۔

اسی کی روشنی میں ہم دوسرا جواب یہ عرض کرتے ہیں کہ اہل حدیث کا یہ دعویٰ یا بقول آپ کے ”شور و غوغا“ ان ضدی اور متعصب حنفیوں کے مقابلے میں ہے جو اس تعداد کے ”سنت“ ہونے کا انکار کرتے ہیں اور اس کے بجائے صرف پندرہ رکعات کے مسنون اور قابل عمل ہونے کا ڈھنڈورا پیٹتے ہیں۔ گویا اہل

حدیث جب یہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کے قول یا فعل سے بسند صحیح مع وتر گیارہ رکعات سے زیادہ ثابت نہیں..... تو اس ”زیادہ“ سے ان کی مراد مطلق زیادتی کی نفی نہیں ہے بلکہ وہ زیادتی جو اس وقت عام طور پر معمول اور متعارف ہے جس کی بابت جھگڑا اور چرچا ہے یعنی بیس رکعات۔

لہذا جب تک بیس رکعات کا ثبوت آں حضرت ﷺ کے قول یا فعل سے نہیں ہوگا، اہل حدیث کا دعویٰ باطل نہیں ہوگا۔ تیرہ رکعات کا ثبوت اہل حدیث کے مدعا کے منافی نہیں ہے، بلکہ یہ حصر حقیقی نہیں اضافی ہے اور مضاف الیہ ایک خاص اور معمول امر ہے اور وہ ہے بیس رکعات۔

قولہ : اور جب کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث میں باقرار 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 اور تجاہل ہے (رکعات ص ۳۰)

ج : اہل حدیث کا یہ اقرار گیارہ سے کم اعداد (۷ یا ۹) کے اعتبار سے ہے جو صحیح احادیث سے ثابت نہیں ہیں۔ ۱۱ یا ۱۳ سے ”زیادہ“ کے اعتبار سے تو حدیث عائشہؓ میں تمام راتوں کا ہی حال بیان کیا گیا ہے۔ اگر آپ اتنی سی بات نہ سمجھیں یا سمجھ کر بے سمجھ نہیں تو یہ آپ کی نادانی یا تجاہل ہے اہل حدیث کی نہیں۔

قولہ : نیز جب اس حدیث میں تمام راتوں کا نہیں بلکہ زیادہ سے زیادہ اکثر راتوں کا حال مذکور ہے تو اگر کوئی شخص یہ دعویٰ کرے کہ بعض راتوں میں حضرت نے گیارہ سے زیادہ بھی پڑھی ہیں اور اس کے ثبوت میں کوئی حدیث بیان کرے تو اس حدیث کو حدیث عائشہؓ کے معارض و مخالف قرار دینا سخت بھول اور غفلت پر مبنی ہے۔

(رکعات ص =)

ج : ہم آپ کی ”پہلی بوجھ“ رہے ہیں یہ بیس رکعت والی ضعیف روایت کو اصول محدثین میں گھسانے کے لئے ”چور دروازہ“ کی تلاش ہے ، لیکن ان نفوسِ قدسیہ کے یہاں چور دروازہ کہاں۔ ہم تو اسی وقت آپ کا ”مطلب“ پا گئے تھے جب آپ نے حافظ ابن حجرؒ کی ارجح اور انسب توجیہ کو چھوڑ کر ضمنی توجیہ کو اختیار کیا تھا۔

حنفی مذہب کیسا یتیم مذہب ہے کہ اس غریب کا سہارا یا تو کوئی ضعیف حدیث ہے یا کوئی کمزور توجیہ۔

خیر ابھی تو آپ اشاروں ہی اشارے میں باتیں کر رہے ہیں جب کھل کر سامنے آئیں گے اس وقت ہم آپ کو بتائیں گے کہ غفلت اور بھول میں کون مبتلا ہے؟

قولہ : **ثالثاً** حضرت عائشہؓ کی اس حدیث کا پہلا فقرہ جس کا مفہوم یہ ہے کہ ”آپ رمضان و غیر رمضان میں گیارہ سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے“۔ ذرا مبہم ہے..... مگر حضرت عائشہؓ نے دوسرے فقرے میں اس ابہام کو دور کر کے گیارہ سے زیادہ نہ پڑھنے کی ایک صورت متعین کر دی کہ نہ سات، نہ نو بلکہ گیارہ پڑھتے تھے اور یہ کہ وتر کی تین رکعتیں پڑھتے تھے۔ نہ اس سے کم نہ زیادہ۔ اسی کے ساتھ یہ بھی سن لیجئے کہ مولانا عبدالرحمن مبارکپوری 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 (مخلصاً ص ۲۱)

ج : حیرت ہے کہ جس مضمون کو حدیث کا ایک مبتدی طالب علم سمجھ سکتا ہے، اس کو ایک ”محدث“ سمجھنے سے قاصر ہے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا خود بیان ہے کہ رسول اللہ ﷺ سات بھی پڑھتے تھے اور نو بھی اور گیارہ بھی۔

عن مسروق قال سألت عائشة عن صلوة رسول الله ﷺ بالليل فقالت سبع و تسع و احدى عشرة سوى ركعتي الفجر

(بخاری شریف ص ۱/۱۵۳)

آں حضرت ﷺ کے اسی عمل کو سامنے رکھ کر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا گیارہ سے ”زیادہ“ مثلاً بیس، تیس، چھتیس وغیرہ کی نفی کر رہی ہیں۔ گیارہ سے کم کی نہیں، مگر ہمارے ”محدثِ شہیر“ فرماتے ہیں نہ سات، نہ نو، بلکہ صرف گیارہ۔

ع ناطقہ سر بگریباں کہ اسے کیا کہیے۔

جب یہ ثابت ہو گیا کہ گیارہ سے ”زیادہ“ کی نفی سے گیارہ، سات، نو اور تینوں صورتوں کی نفی نہیں بلکہ ان کو برقرار رکھنا مقصود ہے تو ظاہر ہے کہ اس کے بعد دوسرے فقرے میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے ان رکعات کے ادا کرنے کی جو کیفیت بیان کی ہے، وہ ان تینوں اعداد میں سے صرف ایک عدد کی ہے۔ یعنی گیارہ کی، کیونکہ ان اعداد میں زیادہ عمل گیارہ ہی پر تھا۔ سات اور نو رکعات کے ادا کرنے کی کیفیت اس موقع پر نہیں بتائی۔ اس موقع پر تھنہ الاحوذی کا حوالہ بالکل بے محل ہے۔ جیسا کہ آگے آرہا ہے۔

قولہ : اس تمہید کے بعد اب ہماری گزارش یہ ہے کہ جب حدیث کے پہلے فقرے سے اہل حدیث کے خیال میں آں حضرت ﷺ کا دائمی معمول یہ ثابت ہو گا کہ آپ گیارہ سے زیادہ نہیں پڑھتے

تھے، تو دوسرے فقرے سے جس میں پہلے ہی فقرے 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 سلام سے پڑھتے تھے، پھر وتر کی تین رکعتیں ایک سلام سے پڑھتے تھے۔ (رکعات ۲۱)

ج : سخن فہمی عالم بالا معلوم شد۔ اجی حضرت! پہلے فقرے میں تو یہ صراحت ہے: ما کان یزید ..... علی احدی عشرة رکعة (گیارہ رکعت سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے) لیکن کیا دوسرے فقرے میں بھی اس قسم کی کوئی صراحت ہے کہ ادائے رکعات کی یہ کیفیت دائمی تھی؟ اگر نہیں ہے اور یقیناً نہیں ہے تو پھر اس کیفیت کا دوام کیسے لازم آیا۔ اگر رکعات کی تعداد گیارہ سے زیادہ نہ رہی ہو، لیکن ادا کی کیفیت کبھی یہ رہی ہو کہ چار چار رکعتیں ایک سلام سے پڑھی ہوں اور کبھی یہ رہی ہو کہ دو دو رکعتوں پر سلام پھیرا ہو۔ اسی طرح کبھی وتر کی تین رکعتیں ایک ہی سلام کے ساتھ پڑھی ہوں اور کبھی دو سلام سے تو پہلے فقرے اور دوسرے فقرے اور دوسرے فقرے کے درمیان کیا منافات ہے لازم آگئی ہے۔ اسی واسطے محدثین نے دوسرے فقرے کو ان دونوں صورتوں کا محتمل بنایا ہے۔ قرب اور بعد کا فرق ہو سکتا ہے۔ خطا اور صواب کا نہیں۔ نیز خود حضرت عائشہؓ ہی کی دوسری روایت سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ کیفیت دائمی نہ تھی۔ کما سیاقی عنقریب تھے الا حوذی میں مولانا مبارک پوری نے جو لکھا ہے۔ یہی مولانا شبیر احمد عثمانی نے بھی لکھا ہے:

الظاهر انها سلام واحد و یحتم کونها بتسلیمتین (فتح الملہم

جلد ثانی ص ۲۹۱)

مولانا مبارک پوری نے ایک سلام سے پڑھنے کو حدیث کا ظاہر مدلول



کہا ہے، لیکن اس کیفیت کے ”دائمی معمول“ ہونے کو حدیث کا ظاہر مدلول نہیں کہا ہے۔ اس لئے تھے الاحوذی کا حوالہ اس موقع پر پیش کرنا آپ کی نادانی ہے یا تجاہل۔

قولہ : لہذا اہل حدیث کو لازم تھا کہ وہ کبھی گیارہ رکعت سے کم تراویح نہ پڑھتے 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 اور اگر کوئی تین پڑھ بھی لیتا ہے تو دو سلام سے۔ (ص ۲۲)

ج : مولانا نے حدیث کسی اہل حدیث سے پڑھی ہوتی تو یہ مظالم نہ کھاتے ہم نے بتا دیا کہ اس حدیث میں گیارہ سے کم پڑھنا بھی ثابت ہے جیسا کہ حدیث گذر چکی۔ لہذا یہ سنت کے خلاف نہیں ہے۔ اسی طرح ادا کی کیفیت بیان کرتے ہوئے اگر حضرت عائشہؓ نے فرما دیا ہو تاکہ اس کیفیت کے خلاف آں حضرت ﷺ کبھی نہیں پڑھتے تھے، جیسا کہ تعداد کی بابت انہوں نے تصریح کر دی کہ گیارہ سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے۔ تو بلاشبہ اہل حدیث اس کیفیت کو بھی جرز جاں بناتے اور نفل ہونے کے اعتبار سے اگر اس کو ”لازم العمل“ نہیں تو افضل اور احسن تو ضرور سمجھتے۔ تاہم سنت تو محمد اللہ اب بھی سمجھتے ہیں۔ بعض علماء احناف کی طرح اس کا انکار نہیں کرتے۔ جیسا کہ مولانا انور شاہ کشمیری نے کہا ہے

لان الاربع ہذہ لم تکن بسلام واحد (فیض الباری ج ۲ ص ۲۲۱)

لیکن ہمیشہ اسی کیفیت کے ہاتھ اس لئے نہیں پڑھتے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ہی کا بیان ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے گیارہ رکعتیں کبھی اس طرح بھی پڑھی ہیں کہ دو دو رکعتوں پر ہلکام پھیرتے تھے اور پھر وتر ایک رکعت پڑھتے

تھے۔ حدیث کے الفاظ یہ ہیں :

عن عائشة زوج النبي ﷺ قالت كان رسول الله ﷺ يصلي ما بين ان يفرغ من صلوة العشاء وهي التي يدعون الناس العتمة الى الفجر احدى عشرة ركعة يسلم بين كل ركعتين ويوتر بواحدة الحديث (مسلم شريف جلد اول ص ۲۵۴)

اس کے علاوہ دوسری صورتیں بھی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور دوسرے صحابہ سے صحیح احادیث میں مروی ہیں، مگر تعداد کے متعلق کسی صحیح روایت میں نہیں ہے کہ آنحضرت ﷺ نے کبھی بھی گیارہ یا تیرہ رکعات سے زیادہ پڑھا ہو۔

اسی طرح و تراہل حدیث ایک رکعت بھی پڑھتے ہیں اور تین رکعات بھی اور جب تین رکعات پڑھتے ہیں تو کبھی دو سلام سے اور کبھی ایک سلام اور ایک تشهد سے۔ کیونکہ یہ سب صورتیں صحیح اور مرفوع روایات سے ثابت ہیں۔ حدیث کا ایک ادنیٰ طالب علم بھی ان باتوں کو جانتا ہے، مگر حیرت ہے کہ ”محدث شہیر“ کی اس ناواقفیت یا تجاہل پر۔

ان كنت لا تدري فتلك مصيبة

وان كنت تدري فالمصيبة اعظم

قولہ : اس سے معلوم ہوا کہ خود اہل حدیث کے ہی نزدیک یہ حدیث لازم العمل نہیں۔ نہ اس کی خلاف ورزی سنت کی خلاف ورزی ہے۔ ایسی حالت میں دوسروں پر اس سے حجت قائم کرنا یا کسی دعویٰ کے ثبوت میں اس کو پیش کرنا بالکل خلاف انصاف و دیانت ہے (رکعات ص ۲۲)

ج : اہل حدیث کے نزدیک کسی حدیث یا سنت کے اخذ و ترک کا معیار یہ نہیں ہے کہ فلاں امام نے اس کو اخذ کیا یا ترک کیا ہے۔ وہ تو ہر وہ حدیث یا سنت جو باصول محدثین صحیح ثابت ہو جائے سر اور آنکھوں پر رکھتے ہیں۔ اس لئے تعداد رکعات کی بابت جب گیارہ یا تیرہ سے زیادہ کا ثبوت قول یا فعل نبوی سے نہیں ملا تو اس کو ”سنت“ نہیں سمجھا اور کیفیت ادا کے متعلق آنحضرت ﷺ سے مختلف صورتیں ثابت ہیں۔ اس لئے ان سب صورتوں کو سنت اور قابل عمل قرار دیا ہے اگر دوسرے بھی تقلیدی جمود سے نکل کر انصاف و دیانت کی رو سے یہ تسلیم کر لیں کہ رسول اللہ ﷺ کے فعل سے گیارہ رکعات تراویح ثابت ہے اور یہ بھی سنت ہے تو آج ساری نزاع ختم ہو جائے۔ اس حدیث سے دوسروں پر حجت اس لئے قائم ہو جاتی ہے کہ وہ اس ”سنت“ کو مٹانے کے درپے ہیں وہ صرف اس سنت کے تارک ہی نہیں بلکہ منکر اور جامد ہیں۔ اس لئے اہل حدیث جنہوں نے احیائے سنت ہی کو اپنا مشن قرار دیا ہے۔ اس دھاندلی کو کس طرح برداشت کر سکتے ہیں۔

قولہ : اور اگر ہماری اس گرفت سے گبھرا کر اہل حدیث یہ کہنے لگیں 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۔ (ص ۱۱)

ج : اجی حضرت! آپ جیسوں کی ”گرفت“ سے گبھرانا؟ جو بقول امام السنہ احمد بن حنبل رحمہ اللہ حدیث کے معاملے میں ”اناری“ ہیں۔ امام محمد بن نصر مروزی کا بیان ہے :

حدثني علي بن سعيد النسوي قال سمعت احمد بن حنبل

يقول هؤلاء اصحاب ابى حنيفة لهم بصر بشئى من الحديث

ما هو الا الجراة (قيام الليل ص ۱۲۳)

”يعنى امام احمد بن حنبل نے فرمایا ہے کہ یہ اصحاب ابو حنیفہ صرف ڈھٹھائی کرتے ہیں۔ ورنہ در حقیقت ان کو حدیث کے متعلق کچھ بھی بصیرت حاصل نہیں ہے۔“  
آپ کو ابھی تک یہ تو پتہ ہی نہ چلا کہ محدثین نے اس حدیث کو جو غالب احوال اور اکثر اوقات پر محمول کیا ہے تو وہ ”عدد“ کے اعتبار سے ہے، یا ”کیفیتِ ادا“ کے اعتبار سے۔ کسی محدث نے یہ نہیں لکھا ہے کہ چار چار رکعتوں کو ایک سلام سے پڑھنا یہ آنحضرت ﷺ کا اکثری عمل ہے بلکہ یہ لکھا ہے کہ سات اور نو کے مقابلے میں گیارہ یا تیرہ رکعات پڑھنا یہ اکثری عمل ہے۔ س الحمد للہ اہل حدیث کا بھی اکثری عمل یہی ہے۔

ہماری بستی (املو ضلع اعظم گڑھ) آپ کے مئوسے دور نہیں ہے۔  
اگر گیارہ رکعت تراویح پڑھنے کا طریقہ سیکھ جائے۔ بشرط یہ کہ جذبہ اتباع سنت کی کچھ رقمق باقی ہو۔

قولہ : رابعاً امام محمد بن نصر مروزی نے اپنی کتاب قیام اللیل میں

ایک باب کا عنوان یہ قرار دیا ہے :

”باب عدد الركعات التي يقوم بها الامام للناس في رمضان“

اس باب میں وہ رکعات تراویح کی تعداد بتانے کے لئے بہت سی

روایتیں لائے ہیں مگر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی اس حدیث کی

باہت اشارہ تک نہیں کیا ہے جس سے صاف ظاہر ہے کہ ان کے علم و

تحقیق میں بھی اس حدیث کا کوئی تعلق تراویح سے نہیں ہے (ص ۱۱)

ج : عنوان سے صاف ظاہر ہے کہ اس باب میں صرف ان روایتوں کا پیش

کرنا مقصود ہے جن روایتوں میں امام اور مقتدی کا ذکر ہے اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث (زیر بحث) میں اس کی تخصیص نہیں ہے۔ اس لئے وہ اس باب میں کس طرح لائی جاسکتی ہے؟ رہا یہ کہ امام مروزی کے علم و تحقیق میں تہجد فی رمضان اور تراویح دونوں ایک ہی ہیں۔ یا الگ الگ۔ تو اس کے لئے اسی کتاب میں باب ذکر من اختار الصلوٰۃ وحده علی القيام مع الناس اذا كان حافظاً للقرآن

کا بغور مطالعہ کیجئے جس میں امام مروزی نے صحابہ، تابعین اور ائمہ دین کے بہت سے ایسے اقوال و افعال پیش کئے ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ حضرات ان دونوں نمازوں کو ایک ہی سمجھتے تھے اور اس کے مقابلے میں امام مروزی نے اس پوری کتاب میں کہیں ایک بھی کوئی ایسا قول و فعل نقل نہیں کیا ہے جس سے ان دونوں نمازوں کے دو ہونے پر استدلال کیا جاسکے۔ پس امام مروزی کو اپنے مقصد کی تائید میں پیش کرنا یہ محض علامہ منوی کی خوش فہمی ہے

# تہجد اور تراویح کے فرق کی بحث

حدیث عائشہؓ پر ان اعتراضات سے فراغت کے بعد مولانا مئوی نے ایک ”شبہ کا ازالہ“ کے عنوان سے تہجد اور تراویح کے فرق پر بحث کی ہے اور اپنے زعم میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ تہجد اور تراویح بالکل الگ الگ دو نمازیں ہیں..... لکھتے ہیں :

قولہ : اگر کوئی کہے کہ تہجد اور تراویح میں کوئی فرق نہیں ہے۔ نماز ایک ہے۔ نام دو ہیں۔ اسی کو گیارہ مہینے تہجد کہتے ہیں اور اسی کو رمضان میں تراویح کے نام سے یاد کرتے ہیں تو سوال یہ ہے کہ اس کی دلیل کیا ہے؟ اور جب ان دونوں میں متعدد وجوہ مغایرت کے موجود ہیں تو ان دونوں کو ایک کہنا کیونکر ممکن ہے؟ (رکعات ص ۳۲)

ج : مولانا نے اپنی عادت کے مطابق اس موقع پر بھی کچھ مغالطے سے کام لیا ہے۔ اہلحدیث یہ نہیں کہتے کہ تہجد اور تراویح میں کوئی فرق نہیں ہے بلکہ یہ کہتے ہیں کہ تہجد فی رمضان اور تراویح میں کوئی فرق نہیں ہے، تفسیر، حدیث، فقہ ان سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ تہجد اور صلوٰۃ اللیل اور قیام اللیل یہ تینوں الفاظ ایک ہی نماز پر بولے جاتے ہیں۔ (ملاحظہ ہو فتح القدر جلد اول ص ۳۱۹، ۳۲۰: بحر الرائق ج ۲ ص ۵۲ طبع مصر)۔

لہذا رمضان وغیرہ رمضان کے اعتبار سے جس طرح صلوٰۃ اللیل اور قیام اللیل کی دو قسمیں یا دو صورتیں ہوں گی۔ اسی طرح تہجد کی بھی ہوں گی۔ ایک تہجد فی رمضان اور دوسری تہجد فی غیر رمضان، تہجد فی رمضان۔ یا یوں کہنے کے صلوٰۃ اللیل اور قیام اللیل فی رمضان، اسی کو تراویح بھی کہتے ہیں۔ (بالفاظ دیگر)

تہجد (بلا تہیید) عام ہے اور تراویح (تہجد فی رمضان) خاص ہے۔ البتہ تراویح، اور تہجد فی رمضان و صلوٰۃ اللیل فی رمضان و قیام اللیل فی رمضان۔ یہ چاروں الفاظ مترادف ہیں، نماز ایک ہے اور نام چار ہیں۔

ہماری اس تفصیل سے واضح ہو گیا کہ جس طرح یہ کہنا غلط ہے کہ تہجد (بلا تہیید) اور تراویح میں کوئی فرق نہیں ہے 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 و خصوص کا فرق ہے۔ اسی طرح جس کو گیارہ مہینے تہجد کہتے ہیں ”اسی“ کو رمضان میں تراویح کے نام سے یاد نہیں کرتے کیونکہ یہ تو دونوں آپس میں قسمن ہیں۔ ایک قسیم دوسرے قسیم پر صادق نہیں آتا۔ رہا یہ کہ اس کی کیا دلیل ہے کہ تراویح ہی تہجد فی رمضان ہے تو سنئے !

(۱) اس کی پہلی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے رمضان کی راتوں میں تین روز صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کو پڑھا کر اس سلسلہ کو جو بند فرمادیا تھا تو اس کی بابت بعض روایات میں ہے :

ولکن خشیت ان تفرض علیکم صلوٰۃ اللیل فتعجزوا عنها  
اور بعض روایات میں ہے :

خشیت ان يفرض علیکم قیام هذا الشهر (فتح الملہم جلد

ثانی ص ۳۲۲)

ان راتوں کی نماز کے متعلق سب کا اتفاق ہے کہ یہ تراویح تھی اور اسی نماز کو رسول اللہ ﷺ نے صلوٰۃ اللیل اور قیام هذا الشهر فرمایا ہے اور یہ پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ : صلوٰۃ اللیل اور قیام اللیل ہی کا نام تہجد بھی ہے۔

پس ثابت ہو گیا کہ تراویح ہی رمضان میں صلوٰۃ اللیل بھی ہے، قیام

اللیل بھی ہے اور تہجد بھی ہے۔

(۲) دوسری دلیل یہ بھی ہے کہ کوئی نام نہاد ”محدث شہیر“ تو کیا پوری دنیائے حنفیت مل کر بھی کسی حدیث سے یہ ثابت نہیں کر سکتی کہ ان تینوں راتوں میں رسول اللہ ﷺ نے تراویح کے علاوہ تہجد بھی ادا فرمایا تھا، اسی طرح جن صحابہؓ نے اس جماعت میں شرکت کی تھی ان کے متعلق بھی کوئی ثبوت نہیں دیا جاسکتا کہ انہوں نے اس جماعت کے علاوہ تہجد بھی پڑھا تھا۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ آنحضرت ﷺ اور ان سے حضرات صحابہؓ کی وہ نماز تراویح ہی تہجد تھی۔

پہلا استدلال قول نبوی سے ہے اور دوسرا استدلال فعل نبوی اور تقریر نبوی سے ہے۔

(۳) تیسری دلیل یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ بھی اسی بات کے قائل تھے۔ جیسا کہ علماء دیوبند میں ایک بہت بڑے ممتاز عالم مولانا نور شاہ کشمیری کا بیان ہے :

و یؤیدہ فعل عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فانہ کان یصلی التراویح فی بیتہ فی آخر اللیل مع انہ کان امرہم ان یؤیدوها بالجماعة فی المسجد ومع ذلك لم یکن یدخل فیہا وذلك لانہ کان یعلم ان عمل النبی ﷺ کان بادائہا فی آخر اللیل ثم نبہم علیہ قال انہ الصلوۃ الی تقومون بہا اول اللیل مفضولة منها لوکنتم تقیمونها فی آخر اللیل فجعل الصلوۃ واحدة وفضل قیامہا فی آخر اللیل علی القیام بہا فی اول اللیل وعاتمہم لها لم یدرکوا مرادہ جعلوہ دلیلا علی تغایر الصلاتین وزعموا انہما کانتا صلاتین انتہی (فیض الباری جلد ثانی ص ۴۲۰)



یعنی ”اس مسلک کی تائید حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اس فعل سے بھی ہوتی ہے کہ وہ تراویح آخر شب میں اپنے گھر پڑھا کرتے تھے۔ حالانکہ لوگوں کو یہ حکم دیا تھا کہ وہ جماعت کے ساتھ مسجد میں پڑھا کریں۔ حضرت عمرؓ خود اس جماعت میں شریک نہیں ہوا کرتے تھے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ جانتے تھے کہ نبی ﷺ کا طریقہ یہی تھا کہ آپؐ یہ نماز آخر شب میں پڑھا کرتے تھے۔ چنانچہ حضرت عمرؓ نے لوگوں کو متنبہ بھی کر دیا کہ جو نماز تم اول شب میں پڑھتے ہو اس کو اگر آخر شب میں پڑھا کرو تو یہ زیادہ بہتر ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے تراویح اور تہجد فی رمضان دونوں کو ایک ہی نماز قرار دیا ہے لیکن عام طور پر علماء نے ان کی مراد کو نہیں سمجھا اس لئے الٹی اس کو ان دونوں نمازوں میں مفاہرت نما کی دلیل بنا دیا اور یہ زعم کر بیٹھے کہ تہجد اور تراویح دو نمازیں ہیں۔“

(۴) چوتھی دلیل یہ ہے کہ بقول مولانا انور شاہ صاحب امام محمد بن نصر مروزی نے اپنی کتاب قیام اللیل میں لکھا ہے کہ بعض علماء سلف اس بات کے قائل ہیں کہ جو شخص تراویح پڑھے اس کو پھر تہجد نہیں پڑھنا چاہیے اور بعض علماء نے مطلق نفل کی اجازت دی ہے۔

علماء سلف کا یہ اختلاف صاف دلیل ہے اس بات کی کہ ان کے نزدیک یہ دونوں نمازیں ایک ہی ہیں۔

مولانا انور شاہ صاحب کا بیان یہ ہے :

ثم ان حمد بن نصر مروزی وضع عدة تراجم في قيام الليل وكتب ان بعض السلف ذهبوا الى منع التهجدة لمن صلى التراويح وبعضهم قالوا با با حة النفل المطلق فدل اختلافهم

هذا على اتحاد الصلوتين عندهم انتهى (فيض الباری صفحہ  
مذکورہ)

ان دلائل کی روشنی میں انصاف و دیانت کی رو سے غور کرنے والے کے لئے تو اس میں کوئی شبہ نہیں رہ جاتا کہ تراویح ہی تہجد فی رمضان ہے۔ تاہم ان وجوہ مغائرت کا بھی ہمیں جائزہ لینا ہے جو مولانا مسوی نے اس سلسلہ میں پیش کئی ہیں۔ ہر ہر وجہ کا تفصیلی جواب دینے سے پہلے ایک اجمالی جواب ہم مولانا انور شاہ صاحب کے لفظوں میں یہاں نقل کر دینا مناسب سمجھتے ہیں :

قال عامة العلماء ان التراويح و صلوة الليل نوعان مختلفان  
والمختار عندى انهما واحد وان اختلف صفتاهما .....  
وجعل اختلاف الصفات دليلا على اختلاف فوعيهما ليس  
بحيد عندى بل كانت تلك صلوة واحدة اذا تقدمت سميت  
باسم التراويح واذا تاخرت سميت باسم التهجيد ولا بدع فى  
تسميتها باسمين عند تغاير الوصفين فانه لا حجر فى التغاير  
الاسمى اذا اجتمعت عليه الامة وانما يثبت تغاير النوعين اذا  
ثبت عن النبى ﷺ انه صلى التهجيد مع القامة اقامة بالتراويح  
انتهى (حوالہ مذکورہ)

یعنی ”عام طور پر علماء (حنفیہ) یہ کہتے ہیں کہ تراویح اور صلوة اللیل (تہجد) دونوں نمازیں مختلف النوع ہیں، لیکن میرے نزدیک مختار یہ ہے کہ دونوں نمازیں متحد النوع ہیں۔ اگرچہ دونوں کے اوصاف میں کچھ اختلاف ہے جیسے.... مگر صفات کو نوعی اختلاف کی دلیل بنانا میرے نزدیک ٹھیک نہیں ہے۔ حقیقت میں یہ دونوں نمازیں ایک ہی ہیں۔ اول شب میں پڑھی گئی تو اس کا نام تراویح ہوا

اور آخر شب میں پڑھی گئی تو اس کا نام تہجد ہو اور جب دونوں کے اوصاف میں کچھ اختلاف بھی ہے تو اس لحاظ سے اگر اس کے دو نام بھی ہوں تو کیا تعجب ہے؟ ہاں! ان دونوں نمازوں کا متغائر النوع ہونا اس وقت ثابت ہو گا جب یہ ثابت ہو جائے کہ رسول اللہ ﷺ نے تراویح کے ساتھ تہجد بھی ادا فرمایا تھا۔

اب مولانا مئوی کے پیش کردہ وجوہ مغائرت کے تفصیلی جوابات سنئے  
 قولہ : مغائرت (دونوں کے دو ہونے) کے وجوہ متعدد ہیں۔ ایک وجہ یہ ہے کہ تہجد کی مشروعیت بنص قرآن ہوئی ہے :

فتہجد بہ نافلة اور : قم الليل الا قليلا - وغیرہ کی تفسیر دیکھئے اور تراویح کی مسنونیت احادیث سے ہوئی، آنحضرت ﷺ نے فرمایا : سنتن لكم قیامہ (نسائی) یعنی میں نے رمضان کے قیام کو مسنون کیا۔ (رکعات ص ۲۳)  
 ج : یہ استدلال علامہ مئوی کی قرآن فہمی اور حدیث فہمی دونوں کا ”شاہکار“ ہے۔ غور کیجئے ان دونوں آیتوں سے یہ تو ظاہر ہی ہے کہ تہجد اور قیام اللیل دونوں ایک ہی نماز کے نام ہیں۔ یہ بھی ظاہر ہے کہ جس قیام اللیل کی مشروعیت نص قرآن سے ثابت ہو رہی ہے اس میں رمضان یا غیر رمضان کی کوئی قید نہیں ہے۔ لہذا یہ نص قرآنی اپنے عموم و اطلاق کے اعتبار سے قیام اللیل فی رمضان اور قیام اللیل فی غیر رمضان دونوں کو شامل ہے۔

اب حدیث کو دیکھئے اس میں باقرار علامہ مئوی ”قیامہ“ سے مراد تراویح ہے گویا تراویح کو رسول اللہ ﷺ نے قیام اللیل فی رمضان فرمایا ہے جب تراویح قیام اللیل فی رمضان ہے تو اب کون کہہ سکتا ہے کہ نص قرآن اس کو شامل نہیں ہے؟

پس خود مولانا ہی کی دلیلوں سے ثابت ہو جاتا ہے کہ تراویح کی

مشروعیت بھی بنص قرآنی ہی ہوئی ہے۔

اب رہا یہ شبہہ کہ پھر سنت لکم قیامہ میں اس کی نسبت آنحضرت ﷺ نے اپنی طرف کیوں فرمائی ہے۔ تو یہ باعتبار مشروعیت کے نہیں ہے۔ کیونکہ یہ تو مسلم ہے کہ شارع حقیقاً اللہ تعالیٰ ہی ہے بلکہ اس اعتبار سے ہے کہ عام تہجد سے زیادہ خصوصیت کے ساتھ آنحضرت ﷺ نے قیام رمضان (تراویح) کی طرف لوگوں کو توجہ اور شوق دلایا ہے اس کے فضائل اور برکات بیان کیے ہیں تعداد رکعات اور کیفیت ادا وغیرہ کی تفصیلات بتائی ہیں۔ حدیث میں ہے :

عن ابی ہریرۃ قال کان رسول اللہ ﷺ یرغب فی قیام رمضان من غیر ان یامرہم فیہ بعزیمۃ فیقول من قام رمضان ایمانا واحتسابا فغرلہ ما تقدم من ذنبہ الحدیث (مسلم شریف جلد اول ص ۲۵۹)

اس مضمون کی بہت سی حدیثیں موجود ہیں۔

لہذا اس دلیل سے تہجد اور تراویح کا دو جدا جدا نمازیں ہونا ثابت نہیں

ہوتا۔

علامہ متوی کی اس دلیل کا مقتضا تو یہ ہے کہ قیام لیلة القدر کو بھی قیام رمضان سے الگ کوئی نماز قرار دیا جائے کیونکہ اس کی مشروعیت اور مسنونیت کا ذکر خصوصی طور پر قیام رمضان سے الگ کیا گیا ہے۔ حالانکہ یہ ہدایت باطل ہے پس جس طرح قیام لیلة القدر کا ذکر عام قیام رمضان سے الگ ہونے کی وجہ سے وہ کوئی جدا نماز نہیں ہے اسی طرح قیام رمضان تراویح کا ذکر تہجد سے الگ ہونے کی وجہ سے کوئی جدا نماز نہیں ہے۔

یہ جواب تو اس تقدیر پر ہے کہ : سنت لکم قیامہ والی روایت کو صحیح تسلیم کیا جائے ورنہ حق تو یہ ہے کہ یہ روایت ہی صحیح نہیں ہے اس کا ایک راوی نصر بن شیبان بالکل ضعیف ہے تہذیب التہذیب میں ہے :

نصر بن شیبان الحدانی روی عن ابی سلمة بن عبدالرحمن بن عوف عن ابیہ فی فضل رمضان قال ابن ابی خيثمة عن ابن معین لیس حدیثہ بشئ وقال البخاری فی حدیثہ ہذا لم یصح وقال النسائی لها اخرج حدیثہ ہذا خطاء ..... وقد حزم جماعة من الائمة بان ابا سلمة لم یصح سماعہ من ابیہ تنضعیف النصر علی ہذا متعین (ص ۴۳۸ ج ۱۰)

میزان الاعتدال میں ہے :

قال ابن خراش لا يعرف الا بحدیث ابی سلمة یعنی فی شہر رمضان وقال یحیی بن معین لیس حدیثہ بشئ وعلل البخاری والدارقطنی حدیثہ بانہ رواہ یحیی بن سعید والزہری ویحیی بن ابی کثیر عن ابی سلمة عن ابی ہریرة لکنہ لم یذکر وسنت لکم قیامہ (ص ۲۳۴ ج ۳)

لیجئے ! اب تو جڑ ہی کٹ گئی نخل آرزو کی۔

قولہ : دوسری وجہ یہ ہے کہ تہجد کی رکعات بالاتفاق رسول اللہ ﷺ سے منقول و ماثور ہیں اور وہ زیادہ سے زیادہ مع الوتر تیرہ اور کم سے کم سات مع الوتر ہیں ..... برخلاف تراویح کے کہ اس کا کوئی معین عدد علامہ ابن تیمیہ وغیرہ کی تصریح کے بموجب آنحضرتؐ سے منقول نہیں ہے۔ (ص ...)

ج : پچھلے صفحات میں ہم نے آپ کے اس فریب کا پردہ چاک کر دیا ہے اور

علامہ ابن تیمیہؒ وغیرہ کی عبارتوں سے ثابت کر دیا ہے کہ ان کے نزدیک تہجد اور تراویح دونوں کا عدد معین رسول اللہ ﷺ سے منقول و ماثور ہے اور وہ زیادہ سے زیادہ مع الوتر تیرہ ہے۔ علامہ ابن تیمیہؒ نے تو اس کی بھی تصریح کی ہے کہ بعد میں رکعات کا جو اضافہ ہوا ہے یہ تطویل قراءت کا عوض ہے۔ کما مر۔

لہذا آپ کا یہ حیلہ بھی ختم ہو گیا۔

ع : ٹوٹی ہوئی جو شاخ ہو وہ پھل نہیں سکتی

قولہ : اسی طرح تہجد کی رکعتیں بالاتفاق ائمہ کے نزدیک وتر کے ساتھ سات سے تیرہ تک ہیں اور تراویح کی رکعات میں ان کا اختلاف ہے بیس سے ۴۷ تک اس کا عدد پہنچ جاتا ہے۔ (ص ۲۳)

ج : تہجد کا یہ عدد رسول اللہ ﷺ کے فعل سے ثابت ہے اس کے باوجود اس سے زیادہ نفل کے طور پر پڑھنے کو کسی نے ممنوع قرار نہیں دیا ہے اسی طرح تراویح کے متعلق بھی سوائے ضدی حنفیوں کے خود اکابر علماء حنفیہ یہ تسلیم کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کے فعل سے مع وتر گیارہ یا تیرہ رکعات ہی ثابت ہیں۔ اس سے زیادہ جن لوگوں نے پڑھا ہے وہ نفلی طور پر پڑھا ہے۔ یہ کیسے ثابت نہیں ہے کہ بیس سے لے کر ۴۷ تک کے تمام اعداد کو یہ لوگ رسول اللہ ﷺ کی فعل سنت سمجھ کر پڑھتے تھے۔ ہمت ہو تو اس کا ثبوت دیجئے۔

قولہ : 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 لے کر باجماعت نماز پڑھتے تھے..... اور سحر کے وقت اکیلے پڑھتے تھے۔ (ص ۱۱)

ج : صرف اتنی سی بات سے کہ امام بخاریؒ رمضان شریف کی راتوں میں

اہدائی اور آخری دونوں حصوں میں نفلیں پڑھا کرتے تھے، یہ سمجھ لینا کہ ان کے نزدیک تہجد اور تراویح دو نمازیں الگ الگ ہیں محض خوش فہمی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ امام بخاری کے نزدیک یہ دونوں نمازیں ایک ہی ہیں۔ جیسا کہ ان کی شہرہ آفاق کتاب الجامع الصحیح سے معلوم ہوتا ہے، مگر قیام رمضان کے فضائل اور برکات کی تحصیل کے شوق میں وہ رات کے اہدائی اور انتہائی دونوں حصوں میں رکعات کو تقسیم کر کے یہ نماز ادا کرتے تھے۔ کچھ رکعتیں شروع رات میں باجماعت تخفیف قرآۃ کے ساتھ پڑھتے تھے اور کچھ رکعتیں آخر شب میں تنہا تطویل قرأت کے ساتھ ادا فرماتے تھے۔

تراویح بھی قیام اللیل ہی ہے اس لئے کچھ عجب نہیں ہے کہ امام بخاریؒ نے تراویح کی رکعات کو رات کے مختلف حصوں میں تقسیم کر کے پڑھنے کے لئے رسول اللہ ﷺ کی اس سنت کو اپنے لئے اسوہ بنایا ہو۔

عن ام سلمة قالت كان رسول الله ﷺ يصلي ثم ينام قدر ما يصلي ثم ينام قدر ما ينام ثم ينام ثم ينام ثم ينام ما سلى الحديث  
(فتح الملهم جلد ثانی ص ۲۹۴)

یعنی حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا بیان کرتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کچھ دیر تک نماز تہجد پڑھ کر سو جاتے تھے اور اتنی دیر تک سوتے تھے جتنی دیر تک نماز پڑھی تھی اس کے بعد پھر جاگ جاتے تھے اور نماز میں مشغول ہو جاتے تھے اور اتنی دیر تک مشغول رہتے تھے جتنی دیر تک سوتے تھے۔ اس کے بعد پھر اتنی ہی دیر تک سوتے تھے جتنی دیر تک نماز پڑھتے تھے۔ گویا کچھ رکعتیں اول رات میں پڑھتے تھے اور کچھ آخر رات میں۔

قولہ: اسی طرح فقہ حنفی نہیں بلکہ غیر حنفی فقہ کی جزئیات سے بھی دونوں کی

مغارت ثابت ہوتی ہے۔ چنانچہ حنبلی مذہب کی فقہی کتاب مقنع میں ہے فان

كان له تهجد جعل الوتر بعده (ص...)

ج: اول تو حنفی فقہ ہو یا غیر حنفی فقہ، کسی فقیہ کی رائے ہم پر حجت نہیں ہے

تا وقتیکہ اس کا ثبوت کتاب و سنت سے نہ دیا جائے:

فان تنازعتم فی شیء فردہ الی اللہ والرسول

یہی ہمارا اصل الاصول ہے۔

۷ نہ شبینم نہ شب پرستم کہ حدیث خواب گویم

چو غلام آقا تم ہمہ ز آفتاب گویم

ثانیاً: اس سے پہلے ہم حضرت فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا معمول بتا

چکے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک یہ دونوں نمازیں ایک ہی ہیں

پھر ان کے مقابلے میں کسی فقیہ اور امام کی رائے کا کیا وزن ہو سکتا ہے۔

ثالثاً: اس مقنع کے جزئیہ یا امام احمد کے قول میں ہرگز اس کی صراحت نہیں

ہے کہ تہجد فی رمضان اور تراویح دو جدا جدا نمازیں ہیں۔ یہ علامہ مسوی کا قصور فہم

ہے اگر امام احمد کے نزدیک یہ دو نمازیں ہوتیں تو وہ تراویح کے بعد وتر پڑھنے سے

منع نہ کرتے، کیونکہ سنت نبوی سے قطعاً اس کا ثبوت نہیں دیا جاسکتا کہ تراویح یا

تہجد کی رکعتیں تو پوری پڑھ لی گئیں ہوں لیکن اس کا خاتمہ وتر پر نہ ہوا ہو۔ حدیثوں

میں جہاں تراویح اور تہجد کا ذکر ہے ہر جگہ ان دونوں نمازوں کا خاتمہ وتر ہی بیان کیا

گیا ہے۔

امام احمد کا مقصد یہ ہے کہ اگر کوئی شخص غیر رمضان میں تہجد پڑھنے کا

عادی ہے اور اس کا یہ وظیفہ ہے تو رمضان میں اگرچہ تراویح ہی سے قیام اللیل اور

تہجد فی رمضان کا حق ادا ہو گیا کیونکہ دونوں ایک ہی ہیں لیکن اگر وہ اپنی عادت کے



مطابق اپنا یہ وظیفہ الگ بھی کرنا چاہتا ہے تو اب تراویح کے ساتھ وتر پڑھ کر اس کو تہجد سے الگ نہ کرے ورنہ پھر تہجد کا خاتمہ بھی وتر پر کرنا پڑے گا۔ تو ایک ہی شب میں دو وتر پڑھنا لازم آئے گا۔ بلکہ اپنے معتاد تہجد کو تراویح ہی کی رکعات میں شامل کر کے تراویح کی رکعات کی تعداد بڑھا دے۔ اس کے بعد آخر میں وتر پڑھے امام احمد کے نزدیک تراویح ایک ایسی نماز ہے کہ اس کی رکعات میں تکثیر کی کافی گنجائش ہے جیسا کہ اس اثر سے معلوم ہوتا ہے :-

قال اسحق بن منصور قلت لاحمد بن حنبل کم من رکعة فی  
قیام شهر رمضان فقال قیل فیہ الوان نحو من اربعین انما هو  
تطوع انتھی - (قیام اللیل للمروزی ص ۹۲)

الغرض نہ امام بخاری علیہ الرحمۃ کے معمول سے اور نہ مقتع کے جزئیہ سے اور نہ امام احمد کے فتویٰ سے، کسی سے بھی یہ ثابت نہیں ہوتا کہ یہ دو نمازیں ہیں۔ یہ محض علامہ مؤوی کی ہوس ہی ہوس ہے۔

قولہ : تراویح اور تہجد میں مغائرت کے وجوہ اور بھی ہیں، لیکن بظن اختصار انہی تین وجہوں پر اکتفا کرتا ہوں۔ (رکعات ص ۱۵)

ج : بہت سے وجوہ میں سے آپ نے یہ ”تین وجہیں“ خاص طور سے منتخب کر کے پیش کی ہیں، لیکن ان تینوں کا حشر آپ کو معلوم ہو گیا تو باقی وجہوں کا انجام بھی انہی پر قیاس کر لیجئے۔

ع قیاس کن زگلستان من بہار مرا

قولہ : اور اب احناف کے اطمینان کے لئے عرض کرتا ہوں کہ حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی اور حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی دونوں میں مغائرت کے قائل ہیں۔ (= ص)

ج : لیکن عوام میں ہی نہیں بلکہ خواص احناف (جن میں خود مولانا رشید احمد گنگوہی اور مولانا محمد قاسم نانوتوی بھی داخل ہیں) کے اطمینان کے لئے عرض کرتا ہوں کہ حضرت امام محمد بن حسن شیبانی ان دونوں میں مغائرت کے قائل نہیں ہیں، کیوں کہ وہ حدیث عائشہؓ:

(ما كان يزيد في رمضان ولا في غيره على احدى عشرة  
ركعة)

میں تراویح کو بھی داخل سمجھتے ہیں، جس کی تفصیل ہم پہلے بیان چکے۔ فلیرجع الیہ۔

دیوبندیوں کے مزید اطمینان کے لئے عرض کرتا ہوں کہ مولانا انور شاہ کشمیری مرحوم بھی ان دونوں میں مغائرت کے قائل نہیں ہیں اور انہوں نے نہایت مدلل طور پر دونوں کا ایک ہونا ثابت کیا ہے اور مخالفین کے دلائل کا رد بھی کیا ہے۔ جس کو فیض الباری کے حوالے سے ہم پہلے ذکر کر چکے نامناسب نہ ہو گا اگر اس موقع پر ہم مولانا محمد منظور نعمانی کی ایک تحریر کا کچھ اقتباس پیش کریں جس سے اندازہ ہو سکے گا کہ علماء دیوبند کی نگاہوں میں مولانا انور شاہ کے علم و فضل اور فہم و فراست کا کیا درجہ ہے۔ مولانا نعمانی لکھتے ہیں:

”استاذنا مولانا محمد انور شاہ کشمیری نور اللہ مرقدہ جن کے متعلق بس جاننے والے ہی جانتے ہیں کہ علم و تفہم اور ورع و تقویٰ میں ان کا مقام ہمارے اس دور کے خواص میں بھی کتابلند تھا۔ حضرت مولانا شبیر احمد صاحب نے اپنی شرح مسلم میں ایک جگہ ان کے بارے میں جو یہ تحریر فرمایا ہے کہ: لم تر العیون ولم یر ہو نفسہ مشلہ یعنی اس زمانے کے لوگوں کی آنکھوں نے ان کی کوئی اور نظیر اور مثال

نہیں دیکھی اور انہوں نے خود بھی اپنے جیسا نہیں دیکھا) علی ہذا حکیم  
 الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی نے ان کے متعلق جو یہ  
 فرمایا ہے کہ :

”اس امت میں ان کا وجود اسلام کی صداقت کی دلیل اور ایک مستقل  
 معجزہ ہے“ تو جو لوگ حضرت شاہ صاحب سے اچھی طرح واقف  
 نہیں ، ممکن ہے وہ ان بزرگوں کے ان ارشادات میں کوئی مبالغہ  
 سمجھیں ، لیکن جو واقف ہیں ان کے نزدیک تو یہ بالکل حقیقت ہے  
 جو نپے تلے لفظوں میں ادا کی گئی ہے۔ (الفرقان لکھنؤ جلد ۲۰ باب  
 صفر ۱۷۱ھ)۔

ان سے بڑھ کر یہ کہ خود مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی مرحوم کے  
 نزدیک بھی تحقیقی بات یہی ہے کہ تہجد رمضان اور تراویح فی الواقع دونوں ایک ہی  
 ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں :

راہل علم پوشیدہ نیست کہ قیام رمضان	راہل علم پر یہ بات پوشیدہ نہیں ہے کہ
و قیام لیل فی الواقع یک نماز است	قیام رمضان (تراویح) اور قیام
کہ در رمضان برائے تیسیر مسلمین در اول	اللیل (تہجد) فی الواقع دونوں
شب مقرر کردہ شدہ و ہنوز عزمہ در	ایک ہی نماز ہیں جو رمضان میں
اولیش آخر شب است	مسلمانوں کی آسانی کے لئے اول
.....	شب میں مقرر کردی گئی ہے مگر اب
.....	بھی عزمیت اسی میں ہے کہ آخر شب
.....	میں ادا کی جائے

نزد ہموں قائل فرضیت تہجد بر  
 آنحضرت ﷺ تراویح نفس تہجد  
 جو لوگ تہجد کو آنحضرت ﷺ کے  
 حق میں فرضیت کے قائل ہیں ان  
 است علی التحقيق  
 کے نزدیک محقق بات یہ ہے کہ  
 تراویح عین تہجد ہے۔

وہ رائے کسے کہ تہجد برابر آں حضرت اور جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ تہجد کی  
 ﷺ منسوخ گوید چنانچہ قول حضرت فرضیت رسول اللہ ﷺ کے حق میں  
 عائشہ ہست رواہ مسلم فی سنہ پس بھی منسوخ ہو گئی چنانچہ حضرت عائشہؓ  
 مواظبت تہجد دلیل سنت مؤکدہ خواہد اسی کی قائل ہیں۔ ان کے مسلک کے  
 بود و دلائل قولیہ ناظر سحاب مگر تہجد مطابق تہجد پر آنحضرت کی مواظبت  
 رمضان کہ تراویح است بدلیل قولی اس کے سنت مؤکدہ

سنت مؤکدہ خواہد ماند۔ واللہ اعلم  
 ہونے کی دلیل ہو گی اور قولی حدیثیں  
 استحباب پر دلالت کریں گی مگر رمضان  
 کا تہجد جو عین تراویح ہے دلیل قولی  
 کی بنا پر سنت مؤکدہ ہی رہے گا۔

غور کیجئے ! مولانا گنگوہی نے ہر مسلک کی رو سے اسی بات کو ترجیح دی ہے کہ  
 تراویح اور تہجد رمضان ایک ہی ہیں۔ ”فی الواقع“ اور ”علی التحقيق“ کے  
 الفاظ بالخصوص قابل توجہ ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ”الرای الحجج“ میں جو  
 کچھ انہوں نے لکھا ہے وہ غیر تحقیقی بات ہے۔

اب احناف انصاف و دیانت کی رو سے فیصلہ کریں کہ ان کے اطمینان کا  
 باعث وہ حوالے ہیں جو مولانا مسوی نے پیش کئے ہیں یا وہ حوالہ ہیں جو ہم نے پیش  
 کئے ہیں۔

قولہ : حضرت گنگوہی نے بہت شرح و بسط کے ساتھ کئی اوراق میں نہایت مدلل طور پر دونوں کا جداگانہ نماز ہونا ثابت کیا ہے (ص)  
ج : لیکن خود مولانا گنگوہی کے بیان کے مطابق وہ سب باتیں غیر تحقیقی ہیں اگر آپ ان کو ذکر کرتے تو ہم ان کی بھی قلعی کھول دیتے۔

قولہ : از ائجلہ حضرت طلق بن علیؓ کے عمل سے دونوں کا دو ہونا ثابت کیا ہے اور سنن ابو داؤد سے ان کا ایک واقعہ نقل کیا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ لول شب میں تراویح اور آخر میں تہجد پڑھتے تھے  
ج : حضرت طلق بن علی رضی اللہ عنہ کا یہ واقعہ سنن ابی داؤد میں ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے۔

عن قیس بن طلق قال زار نا طلق  
بن علی فی یوم من رمضان  
رامسی عندنا وافطر ثم قام  
بناتلك الليلة واوتر بنا ثم اتحد  
الی مسجده فصلی باصحابه  
حتى اذا بقى الوتر قدم رجلا فقال  
اوتر باصحابك فانی سمعت  
رسول اله ﷺ یقول لا وتران فی  
لیلة انتھی (ابو داؤد باب نقض  
الوتر)

قیس بن طلق نے کہا کہ (ہمارے  
باپ) طلق ایک دن رمضان میں  
ہماری ملاقات کو آئے۔ شام تک  
ہمارے گھر رہ گئے یہیں روزہ افطار  
کیا پھر ہم کو اس رات میں نماز پڑھائی  
اور وتر بھی ہمارے ساتھ ہی پڑھا۔  
پھر اپنی مسجد کی طرف چلے گئے اور  
وہاں اپنے ساتھیوں کو نماز پڑھائی  
جب وتر باقی رہ گئے تو ایک شخص  
آگئے بڑھادیا اور کہا کہ تم ان لوگوں کو

وتر پڑھا دو کیونکہ میں نے رسول  
اللہ ﷺ سے سنا ہے کہ ایک رات میں  
دو وتر نہیں ہے

مولانا گنگوہی اس حدیث کے ذیل میں لکھتے ہیں :

”اس حدیث سے ظاہر ہوا کہ طلق بن علی نے اول وقت میں  
تراویح ادا کی اور بعد اس کے اپنی مسجد میں جا کر آخر وقت میں تہجد ادا  
کیا۔“ (الرای النجیح ص ۱۰)

اس استدلال کی ساری عمارت ان دو مفروضہ باتوں پر کھڑی ہے۔ ایک  
یہ کہ حضرت طلق بن علیؓ نے دوسری مرتبہ جو نماز پڑھی تھی وہ ”آخر شب“ میں  
تھی۔ اس لئے ان کی بنیاد پر جو عمارت کھڑی کی جائے گی اس کا حشر بھی معلوم ہے  
اولاً : میری گزارش یہ ہے کہ حضرت طلق بن علیؓ کا یہ واقعہ سنن  
ابی داؤد اور سنن نسائی دونوں میں تفصیل کے ساتھ مروی ہے، لیکن کسی روایت  
میں بھی ”آخر شب“ یا ”آخر وقت“ کا ذکر نہیں ہے۔ حیرت ہے کہ پیر اور مرید  
(گنگوہی اور مسوی) دونوں کی اس غفلت اور جرأت پر کہ کس طرح اپنی خیالی بات  
کو ”حدیث“ بنا دیا اور پھر اس پر ایک مسئلہ شرعیہ کی بنیاد رکھ دی۔

ع ناطقہ سر بگریباں ہے کہ اسے کیا کہئے؟

حدیث کے پورے الفاظ آپ کے سامنے ہیں، پڑھیے، بار بار پڑھیے اور  
بتائیے کہ کہیں سے بھی ”آخر شب“ کا مفہوم پیدا ہوتا ہے۔ ”ثم انحد والی  
المسجدہ“ میں ”ثم“ کا ترجمہ آخر کس قاعدہ اور لغت کی رو سے ”آخر شب“  
کیا جائے گا؟۔

حدیث کے ظاہر سیاق سے تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ پورا واقعہ اول ہی

شب کا ہے۔ اسی لئے علامہ سندھی نے حاشیہ نسائی میں اس کو فرض اور نفل دونوں پر محمول کیا ہے اور اس سے اقتداء المفترض خلف المتفل کا مسئلہ متبطل کیا ہے چنانچہ وہ لکھتے ہیں :

الظاهر انه صلى بهم الفرض والنفل جميعا فيكون اقتداء القوم

به في الفرض اقتداء المفترض بالمتفل (حاشیہ نسائی ص ۱۷۲)

علامہ سندھی کا منشا یہ ہے کہ حضرت طلق بن علی رضی اللہ عنہ کو جس عقیدت کی بنا پر امام بنایا گیا تھا اس کا تقاضا یہی ہے کہ فرض اور نفل دونوں نمازیں انہیں نے پڑھائی ہوں اور اگر فرض اور نفل دونوں دو اماموں کی اقتداء میں ادا کی گئی ہوتیں تو راوی اس کی ضرور وضاحت کرتا۔ جیسا کہ وتر کے بارے میں اس نے اس کی وضاحت کی ہے، لیکن خیر اگر اس واقعہ کو صرف نفل ہی پر محمول کیا جائے تب بھی اس حدیث سے بس اتنا ہی ثابت ہوتا ہے کہ حضرت طلق بن علیؓ نے پہلے اپنے بیٹے کے گھر والوں کو تراویح مع الوتر پڑھایا۔ اس کے بعد یہاں سے فارغ ہو کر وہ اپنی مسجد گئے اور وہاں بھی لوگوں کو امامت کرائی۔ جب وتر کا موقع آیا تو خود نہیں پڑھا بلکہ دوسرے شخص کو آگے بڑھا دیا۔

جب ”آخر شب“ کا افسانہ ہی من گھڑت ہے تو اب تراویح اور تہجد کے فرق کی بنیاد ہی ختم ہو گئی۔

ثانیاً : بالفرض اگر یہ مان لیا جائے کہ حضرت طلق بن علیؓ نے دوبارہ جو نماز پڑھائی تھی وہ ”آخر شب“ میں تھی، تب بھی یہ سمجھنا غلط ہے کہ آخر شب میں جو نفل پڑھی جائے گی وہ تراویح نہیں ہو سکتی۔ تہجد ہی ہوگی۔

مولانا عبدالحق محدث دہلویؒ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قول :

والتي تنامون عنها افضل من التي تقومون کے ذیل میں لکھتے ہیں :

”اشارتست بافضلیت قیام تراویح در آخر شب جمت فضل وقت و زیادہ مشقت۔ (اشعة اللمعات ص ۵۸۵) قال الطیبی تنبیہ منه علی ان صلوة التراویح فی اخر اللیل افضل (مرقاة ج ۲ ص ۱۷۳)۔

علامہ ابن الہمام لکھتے ہیں :

واختلف فی ادائها (ای فی اداء التراویح) بعد النصف فقیل یکره لانها تبع للعشاء کسنتها والصحیح لا یکره لانها بعد صلوة اللیل والافضل فیها اخره انتهى (فتح القدیر ج ۱ ص ۲۰۶) در مختار میں ہے :

ووقتها صلوة العشاء الاخرة الی الفجر قبل الوتر وبعده فی الاصح

اسی طرح ہدایہ میں ہے :

الاصح ان وقتها بعد العشاء الی آخر اللیل قبل الوتر وبعده

ان عبارتوں سے صاف ظاہر ہے کہ تراویح آخر شب میں، بلکہ وتر ادا کرنے کے بعد بھی پڑھی جاسکتی ہے۔ لہذا یہ کہنا باطل ہو گیا کہ آخر شب میں جو نفل نماز پڑھی جائے گی وہ تراویح نہیں ہو سکتی۔

پس حضرت طلق بن علی کی یہ نماز تراویح بھی تھی اور تہجد بھی۔ نفل کی حیثیت سے اس کی رکعات کی تکثیر کوئی قابل اعتراض نہیں، بلکہ فی الجملہ امر مرغوب فیہ ہے۔

لیجئے اس دلیل سے بھی تہجد رمضان اور تراویح کا دو جداگانہ نماز ہونے ثابت نہ ہو سکا۔ اگرچہ پیر اور مرید دونوں نے مل کر اس کی کوشش کی۔ صحیح ہے :

(ما کل یتمنی المرء یدرکہ)



## ”علامہ“ منوی سے پہلا سوال

قیس بن طلق کی مذکورہ بالا روایت پر ایک بار پھر نگاہ ڈالئے ..... فی یوم من رمضان اور ..... تلك الليلة ..... کے الفاظ صاف بتا رہے ہیں کہ یہ واقعہ کسی ایک شب کا ہے۔ مگر علامہ منوی فرماتے ہیں :

”سنن ابی داؤد سے ان کا (طلق بن علی کا) ایک واقعہ نقل کیا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ اول شب میں تراویح اور آخر میں تہجد پڑھتے تھے“

میں پوچھنا یہ چاہتا ہوں کہ ”پڑھتے تھے“ بصیغہ ماضی استمراری اس واقعہ سے کہاں ثابت ہوتا ہے۔ استمرار نہ سہی، تکرار اور کثرت ہی ثابت کیجئے، مگر اسی واقعہ سے جیسا کہ آپ کا دعویٰ ہے۔

حمایت مذہب کے جوش میں احادیث کے ساتھ اس قسم کی بے عنوانی یقیناً ایک ”محدث“ کی شان کے منافی ہے۔

## ”علامہ“ منوی سے دوسرا سوال

مولانا گنگوہی اور ”علامہ“ منوی دونوں نے حضرت طلق بن علیؓ کے اس واقعہ کو اپنے زعم میں تہجد اور تراویح کی مغائرت ثابت کرنے کے لئے تو پیش کر دیا ہے، لیکن کیا انہوں نے یہ بھی سوچا کہ اس واقعہ میں ایک بات یہ بھی بیان کی گئی ہے کہ حضرت طلق بن علی نے تہجد کی یہ نماز بالجماعت ادا کی تھی اور گنگوہی اور منوی دونوں حضرات کے قول کے مطابق تہجد ”غیر تراویح“ ہے توفیقہ حنفی کی را سے حضرت طلق بن علی اور ان کے تمام مقتدیوں کی یہ نماز مکروہ ہوئی جیسا کہ قاضی خاں وغیرہ میں ہے :

التنفل بالجماعة غير التراويح مكروه عندنا (فتاویٰ قاضی خاں ۱/۳۲۲)

اب سوال ہے کہ کیا ”علامہ“ مؤوی اس بات کا صاف صاف اعلان کریں گے کہ ان کے نزدیک صحابہ اور تابعین کی یہ نماز مکروہ تھی اور اسی مکروہ نماز کو انہوں نے اپنے مدعا کی دلیل بنایا ہے؟ یا یہ تسلیم کریں گے کہ حنفی مذہب کا یہ مسئلہ ہی غلط ہے؟

من نہ گویم کہ ایں مکن آن کن  
مصلحت بین و کار آساں کن

علامہ مؤوی سے تیسرا سوال

مولانا گنگوہیؒ لکھتے ہیں :

جناب رسول اللہ ﷺ کے فعل سے صراحۃً یہ ثابت نہیں ہوا کہ جب آپ نے اول رات میں تین روز تراویح پڑھی تو اخیر وقت میں تہجد پڑھایا نہیں۔ واللہ اعلم، مگر فعل بعض صحابہؓ سے اس کا نشان ملتا ہے۔ چنانچہ ابو داؤد نے قیس بن طلق سے روایت کی ہے :

”اس حدیث سے ظاہر ہوا کہ طلق بن علی نے اول وقت میں تراویح ادا کی اور بعد اس کے اپنی مسجد میں جا کر آخر وقت میں تہجد ادا کیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ دونوں وقت میں نماز پڑھی گئی۔ اور صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم اتباع رسول اللہ ﷺ میں نہایت سرگرم تھے۔ سو معلوم ہوا کہ رسول اللہ ﷺ نے دوسرے وقت میں تہجد پڑھا ہوگا۔“ (ملخصاً از الراى النجیح ص ۱۰)

مولانا گنگوہیؒ تو رحلت فرما چکے ہیں۔ میں نے ان کا زمانہ بھی نہیں پایا۔

اس لئے اب ان کے معتقد خاص ”علامہ“ مؤوی سے دریافت کرتا ہوں کہ جب

صحابہؓ اتباعِ رسولؐ میں نہایت سرگرم تھے اور اسی بناء پر حضرت طلق بن علیؓ کے اس فعل سے یہ استنباط کیا گیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بھی اول شب میں تراویح اور آخر شب میں تہجد پڑھا ہوگا۔

تو کیا اسی کے ساتھ اس واقعہ سے یہ بات بھی ثابت نہیں ہوتی کہ رسول اللہ ﷺ نے تراویح کے علاوہ تہجد بھی باجماعت پڑھا ہوگا؟ بلکہ بقول آپ کے کہ پڑھتے تھے یا پڑھتے رہے ہوں گے؟

تو پھر مولانا گنگوہی نے دوسری جگہ یہ کیسے لکھ دیا ہے کہ ”رسول اللہ ﷺ تہجد کو ہمیشہ منفرد پڑھتے تھے۔“ (الرأی الخ ص ۴)

نیز جب فعل صحابہؓ سے اس کا نشان ملتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ تہجد باجماعت پڑھتے تھے یا کم از کم پڑھا ہوگا تو کیا ایک ایسا عمل جو سنت ہو، یا کم سے کم یہ کہ مظنون السنۃ ہو اس کو مکروہ کہنا صحیح ہے؟

نیز مولانا گنگوہی مرحوم کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے تین روز جو تراویح پڑھی تھی تو ان تینوں راتوں میں آپ نے یہ نماز اول رات میں اس طرح ادا فرمائی تھی کہ آخر رات میں اتنی گنجائش باقی رہ جاتی تھی کہ آپ اس میں تہجد پڑھ سکتے تھے۔ حالانکہ اس واقعہ کے ایک عینی شاہد حضرت ابو ذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ تیسری رات کی بابت تصریح فرماتے ہیں:

فقام بنا حتی تخوفنا الفلاح (ترمذی مع تحفة الاحوذی

ص ۷۳، ج ۲)

یعنی اتنی دیر تک پڑھا کہ ہم ڈر گئے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ سحری کھانے کا وقت ہی نکل جائے۔ تو اس شب کے متعلق مولانا گنگوہی کا یہ احتمال کیسے صحیح ہو سکتا ہے کہ ”رسول اللہ ﷺ نے دوسرے وقت میں تہجد پڑھا ہوگا۔“ - مولانا

گنگوہی نے تیسری بات کو اس احتمال سے مستثنیٰ نہیں فرمایا ہے، بلکہ وہ تینوں راتوں کی باہت فرماتے ہیں کہ ”جناب رسول اللہ ﷺ کے فعل سے صراحۃً یہ ثابت نہیں ہوا کہ جب آپ نے اول رات میں تین روز تراویح پڑھی تھی تو آخر وقت میں تہجد پڑھا تھا یا نہیں۔ واللہ اعلم۔ مگر..... الخ۔“

اہل حدیث کی انہی گرفتوں سے جان بچا کر نکل بھاگنے کے لئے ”علامہ“ منوی نے حضرت طلق بن علیؓ کے اس واقعہ کی تفصیلات ذکر نہیں کی ہیں، لیکن افسوس ان کی یہ تدبیر کارگر نہیں ہوئی۔ آخر ہم نے ان کو اپنی گرفت میں لے ہی لیا۔ دیکھیں اب کس طرح وہ اپنی گلو خلاصی کرتے ہیں۔

اہل حدیث کی پہلی دلیل کے متعلق ”علامہ“ منوی کے پیش کردہ تمام مباحث ختم ہو گئے۔ اب دوسری دلیل کے متعلق ان کی محشوں کے جوہات سنئے!

# اہل حدیث کی دوسری

## دلیل پر بحث

اور

## اس کے جوابات

اہل حدیث کی طرف سے آٹھ رکعات تراویح کے ثبوت میں دوسری حدیث حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی پیش کی جاتی ہے جس کو کچھ صفحات میں ہم بھی نقل کر چکے ہیں۔ مؤلف ”رکعات تراویح“ علامہ حبیب الرحمن مسوی اس پر اس پر بحث و تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

قولہ : اس کے متعلق سب سے پہلے یہ جان لیجئے کہ یہ واقعہ فقط ایک رات کا ہے..... اس کی نسبت یقین سے نہیں کہا جاسکتا کہ یہ وہی واقعہ ہے جس کو حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے بیان کیا ہے۔ اس لئے کہ جابرؓ کے بیان میں صرف ایک رات نماز پڑھنا اور دوسری رات میں نہ آنا مذکور ہے اور حضرت عائشہؓ کی روایت میں تین راتوں میں پڑھنا اور چوتھی رات میں حجرہ سے برآمد نہ ہونا مذکور

ہے۔ اسی لئے حافظ ابن حجرؒ نے ان دونوں واقعوں کے ایک ہونے میں تردد کا اظہار کیا ہے۔ (مخلصاً ص ۲۵)

ج: لیکن آپ کے علامہ عینی نے تو ان دونوں واقعوں کے ایک ہونے میں کسی تردد کا اظہار نہیں کیا ہے بلکہ صاف صاف ان دونوں واقعوں کو وہ ایک ہی سمجھ رہے ہیں۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

فان قلت لم يبين في الروايات المذكورة عدد الصلوة التي صلاها رسول الله ﷺ في تلك الليالي قلت روى ابن خزيمة وابن حبان من حديث جابر رضى الله تعالى عنه قال صلى بنا رسول الله ﷺ في رمضان ثمان ركعات ثم اوتر انتهى -  
(عمدة القارى ص ۵۹۷ ج ۲)

یہ عبارت مع ترجمہ پہلے بھی گزر چکی ہے۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ علامہ عینی کے نزدیک یہ دونوں واقعات ایک ہی ہیں۔ اسی لئے انہوں نے حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت کو دوسری روایات کا مبین قرار دیا ہے۔

مولانا عبدالحی لکھنوی نے تو بصر احت ان دونوں واقعوں کو ایک ہی کہا ہے اور ایک جگہ نہیں بلکہ متعدد مقامات میں لکھا ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

”آپ نے (یعنی رسول اللہ ﷺ نے) تراویح دو طرح ادا کی ہے۔ ایک بیس رکعات بے جماعت ..... لیکن اس روایت کی سند ضعیف ہے ..... دوسری آٹھ رکعتیں اور تین رکعتیں وتر باجماعت۔ اور یہ طریقہ حضور سرور عالم ﷺ سے تین راتوں کے علاوہ کسی رات میں منقول نہیں ہے“۔ (مجموعہ فتاویٰ جلد اول ص ۳۵۴)

عمدة الرعاية میں لکھتے ہیں :

واما العدد فروى ابن حبان وغيره انه صلى بهم فى تلك الليالى  
ثمان ركعات وثلاث ركعات وترا انتهى -

تحفة الاخيار ص ۲۸ مطبع مصطفى لکھنؤ میں لکھتے ہیں :

قولہ : اس راوی کا ذکر حافظ ذہبی نے میزان الاعتدال میں اور  
حافظ ابن حجرؒ نے تہذیب التہذیب وغیرہ میں کیا ہے اور لکھا ہے کہ  
امام فن جرح و تعدیل محی بن معین نے اس کی نسبت لکھا ہے ”لیس  
بذاک“ وہ قوی نہیں ہے اور یہ بھی فرمایا کہ اس کی پاس متعدد منکر  
روایتیں ہیں اور امام نسائی اور امام ابو داؤد نے کہا ہے کہ وہ منکر الحدیث  
ہے۔ امام نسائی نے اس کو متروک بھی کہا ہے۔ اور ساجی اور عقیلی  
نے اس کو ضعفاء میں ذکر کیا ہے اور ابن عدی نے کہا ہے کہ اس کی  
حدیثیں محفوظ نہیں ہیں۔ (یعنی شاذ و منکر ہیں) (رکعات ص ۲۷،  
۲۸)

یہ چھ حضرات ہیں جنہوں نے عیسیٰ پر جرح کی ہے اور ان کے  
مقابل میں صرف ایک نورعہ ہیں جنہوں نے عیسیٰ کو لا باس بہ  
(اس میں کوئی مضائقہ نہیں) کہا ہے اور دوسرے ابن حبان ہیں  
جنہوں نے اس کو ثقات میں ذکر کیا ہے اور اصول حدیث کا قاعدہ ہے  
کہ جرح مفسر تعدیل پر مقدم ہوتی ہے۔ لہذا عیسیٰ اصولاً مجروح  
قرار پائے گا۔ بالخصوص جب کہ عیسیٰ پر جو جرحیں کی گئی ہیں وہ بہت  
سخت ہیں۔ چنانچہ امام نسائی و ابو داؤد نے اس کو منکر الحدیث لکھا ہے او  
رمولانا عبد الرحمن مبارک پوری نے ابکار منن میں سخاوی کے حوالہ

سے بغیر رد و کد کے یہ لکھا ہے :

انكر الحديث وصف فى الرجل يستحق به الترك لحديثه  
(صفحہ ۱۹۱)

اس تصریح کے بموجب از روئے اصل عیسیٰ کی یہ روایت قابل قبول نہیں ہو سکتی۔ بالخصوص جب کہ حضرت جابر سے اس بات کو نقل کرنے میں وہ متفرد ہے دوسرا کوئی اس کا موید و متابع موجود نہیں ہے نہ کسی دوسرے صحابہؓ کی حدیث اس کی شاہد ہے۔ انتہی بلفظ۔

اب اس کا جواب عرض کرتا ہوں :

میزان الاعتدال اور تہذیب التہذیب کے حوالے سے علامہ منوی نے یہاں جن ناقدین رجال کی جرحیں نقل کی ہیں وہ یہ ہیں : یحییٰ بن معین۔ امام نسائی۔ امام ابو داؤد۔ ساجی۔ عقیل ابن عدی۔ یہ کل چھ حضرات ہیں۔ یہی تعداد ”رکعات تراویح“ میں چھپی بھی ہے، مگر اس کتاب کے آخر میں جو صحت نامہ لگایا گیا ہے اس میں اس تعداد کو غلط اور اس کی بجائے ”سات“ کو صحیح بتایا ہے۔ معلوم نہیں کہ یہ کس حساب سے۔

ہاں اگر حافظ ابن حجر کو بھی ان ناقدین میں شامل کر لیا جائے تو سات کی تعداد پوری ہو جائے گی۔ کیوں کہ انہوں نے تقریب التہذیب میں عیسیٰ کی بابت لکھا : فیہ لین۔ لیکن اگر ایسا تھا تو انکی اس جرح کو بھی یہاں نقل کرنا چاہیے تھا ورنہ اس کے بغیر تو کہا جاسکتا ہے کہ انت لا تحسن الحساب۔

بہر حال جارحین کی تعداد چھ ہو یا سات کسی صورت میں بھی ان جرحوں کی بنا پر اصول حدیث کے قواعد کی رو سے نہ عیسیٰ بن جابر یہ مجروح قرار پائیں گے اور نہ ان کی یہ روایت ناقابل قبول ہو سکتی ہے۔ علامہ منوی یا تو اصول حدیث کے



قواعد سے بے خبر ہیں یا جان بوجھ کر انہوں نے افسوس ناک تجاہل سے کام لیا ہے عیسیٰ پر کی گئی جرحوں کا مفصل جواب اور ان کی توثیق کا مدلل بیان :-

اس لئے کہ اولاً تو عیسیٰ پر جتنی جرحیں کی گئی ہیں یہ سب کی سب مبہم اور غیر مفسر ہیں۔ کیوں کہ کسی میں بھی سبب جرح کا بیان نہیں ہے۔ مولانا عبدالحی لکھنوی لکھتے ہیں :

اعلم ان التعديل وكذا الجرح قد يكون مفسر او قد يكون مبهما فالاول ما يذكر فيه المعدل او الجرح السبب والثاني ملا لا يبين السبب فيه - الخ (الرفع والتكميل ص ٦)

اور جرح کے مبہم کے مقبول ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ تعدیل سے خالی ہو یعنی جس راوی پر جرح کی گئی ہے اس کی کسی ماہر فن محدث نے تعدیل و توثیق نہ کی ہو۔ اگر کسی ایک معتبر و مستند محدث نے بھی اس کی توثیق کی ہوگی تو وہ جرح ناقابل مقبول و مردود ہوگی۔ علامہ سیوطی لکھتے ہیں :

والحاصل انه صئل عن صلوة النبي ﷺ في تلك الليالي انها كم كانت فالجواب انها ثمان ركعات لحديث جابر وان سئل انه هل صلى في رمضان ولو احيانا عشرين ركعة فالجواب نعم ثبت ذلك بحديث ضعيف فافهم انتهى -

یہ علماء حنفیہ کے اقوال ہیں جن کے متعلق ہماری ذمہ داری صرف تصحیح نقل تک ہے۔ آگے ”علامہ“ متوی جانیں اور ان کے پیشرو اکابر۔

حافظ ابن حجر نے بھی ان دونوں واقعوں کے ایک ہونے کے احتمال کو صحیح سمجھا ہے۔ اسی لئے اس تقدیر پر انہوں نے حضرت جابرؓ اور حضرت عائشہؓ کے بیانات میں جو اختلاف ہے اس کو دور کرنے کی ایک معقول توجیہ پیش کی ہے

لکھتے ہیں :

فان كانت القصة واحدة احتمال ان يكون جابر ممن جاء في  
الليلة الثالثة فلذلك اقتصر على وصف ليلتين انتهى (فتح الباری

ص ۱۰ ج ۲ طبع مصر)

حافظ کے اس کلام کا مقصد یہ ہے کہ ان راتوں میں رسول اللہ ﷺ کے  
ساتھ صحابہؓ کی شرکت تدریجاً ہوئی تھی۔ کچھ پہلی شب میں شریک ہوئے تھے۔  
اس سے زیادہ دوسری شب میں اور اس سے زیادہ تیسری شب میں۔ یہاں تک  
کہ : فلما كانت الليلة الرابعة عجز المسجد عن اهله (بخاری عن عائشةؓ  
ص ۲۶۹ و مسلم ص ۲۵۹ ج ۱) تو ہو سکتا ہے کہ حضرت جابر بھی انہی  
لوگوں میں سے ہوں جنہوں نے تیسری اور چوتھی شب میں شرکت کی تھی۔ اس  
لئے انہوں نے ان دو راتوں کا حال بیان کیا ہے۔ اور حضرت عائشہؓ نے چاروں  
شب کا حال دیکھا اس لئے انہوں نے چاروں کا حال بیان کیا ہے۔

اس توجیہ کی بنا پر ان دونوں روایتوں کا اختلاف بڑی آسانی سے دور ہو  
جاتا ہے لیکن اگر یہ دونوں واقعے الگ الگ بھی مانے جائیں اور حضرت جابر نے فقط  
ایک ہی شب کا حال بیان کیا ہو تب بھی اس سے نفس مسئلہ پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔  
آٹھ رکعت تراویح کی مسنونیت تو بہر حال ثابت ہو جائے گی، کیونکہ بقول مولانا  
رشید احمد گنگوہی 'تسنن کے واسطے ایک دفعہ کا فعل بھی کافی ہے'۔ ملاحظہ ہو  
الراکی النجیح ص ۱۶۔

قولہ : اس سلسلہ کی چند روایتوں کا ذکر کے بعد مولانا مٹوی لکھتے ہیں :

لیکن اس حالت میں کہ تراویح باجماعت کے واقعہ یا واقعات کے ناقل  
کئی صحابیوں کے شاگرد ہیں اور ان میں کوئی بھی رکعات کا ذکر

نہیں کرتا۔ از بس ضروری ہو جاتا ہے کہ حضرت جابرؓ کے راوی کا حال معلوم کیا جائے جو تہمات رکعات کا ذکر کرتا ہے۔ (رکعات ص ۲۷)

ج: جی ہاں! خصوصاً ایسی حالت میں تو اس ضرورت کی شدت اور بڑھ جاتی ہے کہ حضرت جابر کے اس راوی نے رکعات کی جو تعداد بیان کی ہے وہ آپ کے اور آپ کے آباء و اجداد کے معمول کے خلاف ہے اور ایسی خلاف ہے کہ کھینچ تان کر بھی کہیں سے اس کو اپنے معمول کے مطابق بنانے کی گنجائش نہیں نکلتی۔ اگر ایسا ہوتا تو البتہ آپ اس راوی کا حال معلوم کرنے کی ضرورت نہ سمجھتے۔ جیسا کہ سنت لکم قیامہ۔ والی روایت کی بابت آپ نے کیا ہے۔

قولہ: اس لئے میں حضرت جابر کے راوی عیسیٰ بن جاریہ کے متعلق رجال کی کتابوں سے ناقدین رجال کی تصریحات پیش کرتا ہوں۔ (رکعات ص ۲۷)

ج: ضرور پیش کیجئے، لیکن ساتھ ہی ان ناقدین رجال کے ناموں کو اچھی طرح ذہن نشین کر لیجئے گا۔ اس لئے کہ ان میں وہ بھی ہیں جنہوں نے آپ کے امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ پر بھی جرح کی ہے۔ وہ بھی ہیں جنہوں نے پسر رکعات والی مرفوع روایت کے راوی ابو شیبہ ابراہیم بن عثمان پر بھی بہت سخت جرحیں کی ہیں۔ اگر یہ نام آپ کے ذہن میں محفوظ رہیں گے تو وقت ضرورت بہت کام دیں گے۔

نے کی ہے۔ لہذا اس کے حق میں جرحیں اسی وقت قبول ہوں گی جب وہ مفسر ہوں اور یہاں کوئی بھی مفسر نہیں۔ اس لئے سب نام مقبول ہیں۔

رہی یہ بات کہ اس کا کیا ثبوت ہے کہ عیسیٰ کے جارحین میں اکثر

حضرات متشدد اور متعنت فی الجرح ہیں..... تو اسکے ثبوت کے لئے ہم چند عبارتیں پیش کرتے ہیں۔ ان پر غور کیجئے۔  
 مولانا عبدالحی لکھنوی لکھتے ہیں :

وهذا (ای تجریح الراوی بہا لا یجرح بہ ) صیغ المتشددین  
 حیث یجرحون الراوی بادنی جرح ویبالغون فیہ ویطعنون  
 علیہ بما لا تترك بہ روايته کابن تیمیہ وابن الجوزی واضرابهما  
 والعقيلي وابن حبان علی ما ذکرہ الذہبی فی میزان فی غیر  
 موضع ورد علی جرحهما فی کثیر من الرواة ومن المتعنتین  
 فی الجرح النسائی وابن معین وابو حاتم وغیرہم عن مسند  
 احمد وفي الهدی الساری مقدمة فتح الباری ومن ثم لم یقبل  
 جرح الجارحین فی الامام ابی حنیفة حیث جرحہ بعضهم  
 بکثرة القیاس وبعضہم بقلۃ معرفة العربیة وبعضہم بقلۃ رواية  
 الحدیث فان هذا کله جرح بما لا یجرح بہ الراوی انتهى  
 (ظفر الامانی ص ۲۷۲)

یہی مولانا لکھنوی الرفع والتکمیل میں لکھتے ہیں :

فمنہم ابو حاتم والنسائی وابن معین وابن القطان ویحی  
 القطان وابن حبان وغیرہم فانہم معروفون بالاسراف فی  
 الجرح والتعنت فیہ (ص ۱۸)

حافظ ذہبی علی بن عبد اللہ المدینی کے ترجمہ میں لکھتے ہیں :

ذکرہ العقيلي فی کتب الضعفاء فبئس ما صنع ..... الی ان  
 قال افما لك عقل یا عقيلي اتدری فیمن تکلم . انتهى (میزان)

وقد رد عليه العلماء راى على العقيلي فى كثير من المواضع  
على جرحه بقوله لا يتابع عليه وعلى تجاسره فى الكلام فى  
الثقات الاثبات انتهى (الرفع والتكميل ص ۲۸)

مولانا حبیب الرحمن اعظمی نے خود عقیلی کے متعلق اپنی کتاب اعلام  
المرفوعہ میں لکھا ہے :

”اس کے علاوہ عقیلی سے اس باب میں (یعنی عطاء خراسانی کی تصنیف کے باب  
میں) سند پکڑنا غلط ہے۔ اس لئے کہ محدثین ان کی تضعیف کا اعتبار نہیں کرتے۔  
(الاعلام ص ۶)

یہی مولانا حبیب الرحمن اپنی اسی کتاب (الاعلام المرفوعہ ص ۸) میں  
امام نسائی کے متعلق لکھتے ہیں : ”ہاں نسائی نے ان کی (زیر بن سعید کی) تضعیف  
کی ہے، مگر اولاً ان کی جرح مبہم ہے۔ دوسرے وہ معتبت ہیں۔ لہذا ان کی تضعیف  
نا معتبر ہے۔“

امام نسائی کتاب الضعفاء والمتر وکین میں لکھتے ہیں :

نعمان بن ثابت ابو حنیفة لیس بالقوی فى الحدیث انتهى

حافظ ذہبی امام ابو حنیفہ کے پوتے کے ترجمہ میں لکھتے ہیں :

اسماعیل بن حماد بن النعمان بن ثابت الکوفی عن ابیه عن  
جدہ قال ابن عدی ثلثتهم ضعفاء۔

یعنی ابن عدی نے کہا ہے کہ امام ابو حنیفہ اور ان کے لڑکے حماد اور ان

کے پوتے اسماعیل یہ تینوں ضعیف ہیں۔ (میزان الاعتدال)

ظاہر ہے کہ نسائی کی طرح ابن عدی کی اس جرح کو بھی کم از کم امام  
صاحب کے متعلق تو تعنت ہی قرار دیا جائے گا۔ اس طرح جارحین عیسیٰ میں سے

چار حضرات (ابن معین، نسائی، عقیلی، ابن عدی) کا متعنتین میں شمار ہونا تو بالکل واضح ہے۔ اب رہے تین حضرات یعنی نساجی، ابو داؤد، ابن حجر۔ تو سب کے متعلق عرض ہے کہ حافظ ذہبی نے میزان الاعتدال میں ابراہیم بن عبد الملک ابو اسماعیل القناد کے ترجمہ میں لکھا ہے: وضعفہ ذکر یا الساجی بلا مستند۔ یعنی ذکر یا ساجی نے ان کو بلا کسی دلیل و ثبوت کے ضعیف کہہ دیا ہے۔“

اسی طرح حافظ ابن حجر نے مقدمہ فتح الباری میں بہت سے راویوں کی بابت لکھا ہے کہ ان کو ساجی نے بلا دلیل مجروح قرار دیا ہے۔ مثلاً:

اسماعیل بن ابراہیم بن عقبہ تکلم فیہ الساجی والازدی بلا مستند۔ الجعید بن عبد الرحمن وضعفہ الساجی والازدی بلا مستند۔ حمید الاسود بن ابی الاسود تکلم فیہ الساجی بلا حجۃ۔ شیبان بن عبد الرحمن النخوی تکلم فیہ الساجی بلا حجۃ۔ القاسم بن مالک ضعفہ الساجی بلا مستند کہمسن بن الحسن ضعفہ الساجی بلا حجۃ (دیکھو ص ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲۔ ج ۲)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ساجی جرح و تعدیل کے باب میں مثبت اور متیقظ نہ تھے، بلکہ تساہل یا تشدد تھے۔ اور ایسے لوگوں کی جرح و تعدیل مقبول نہیں۔ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں:

وینبغی ان لا یقبل الجرح والتعدیل الا من عدل متیقظ (شرح)

نخبہ ص ۱۱۰)

والیحذر المتکلم فی هذا الفن من التساہل فی الجرح

والتعدیل (شرح نخبہ ص ۱۱۱)

جارحین عیسیٰ میں صرف امام ابو داؤد اور حافظ ابن حجر یہی دو حضرات ایسے ہیں جن کے متعلق کہا جاسکتا ہے کہ نہ تشدد ہیں اور نہ تساہل۔ امام ابو داؤد نے بے شک عیسیٰ کو منکر الحدیث کہا ہے۔ یہی جرح امام نسائی نے بھی کی ہے۔ امام

ابوداؤد نے ان کی موافقت نہ کی ہوتی تو بقول مولانا مٹوی نسائی کی جرح قابل اعتبار نہ تھی، کیونکہ وہ محنت فی الجرح ہیں۔ مولانا عبدالحی لکھنوی لکھتے ہیں :

فمثل هذا الجرح (ای المتعنت المتشدد) توثيقه معتبر  
وجرحه لا يعتبر الا اذا وافقه غيره ممن ينصف ويعتبراه (الرفع  
والتكميل ص ۱۸)

امام ابوداؤد کی موافقت لازمی تھی اگر کسی ماہر فن نے اس کی توثیق نہ کی ہوتی، لیکن امام ابو زرعہ رازی اور ابن حبان بُستی جیسے ماہرین فن اور ائمہ حدیث کی توثیق و تعدیل کے بعد اسکا مجروح اور ضعیف ہونا متعین نہیں رہا، بلکہ کم از کم یہ کہ مختلف فیہ راوی قرار پائے گا اور مختلف فیہ راوی کے متعلق محدثین کا فیصلہ یہ ہے کہ جرح جب تک مفسر نہ ہو مقبول نہیں۔ ہاں تعدیل مبہم بھی ہو تو اس کے حق میں معتبر ہے۔ الرفع والتکمیل ۱۹ کے حوالے سے حافظ سخاوی کا جو کلام ہم نے اوپر نقل کیا ہے اس کو ایک بار پھر ملاحظہ کر لیجئے اور اسی کے ساتھ مندرجہ ذیل عبارتوں پر بھی غور کیجئے۔

حافظ ابن حجر لسان المیزان کے دیباچہ میں لکھتے ہیں :

اذا اختلف العلماء في جرح رجل وتعديله فالصواب التفصيل  
فان كان الجرح والحالت هذه مفسراً قبل والاعمال بالتعديل  
فاما من جهل ولم يعلم فيه سوى قول امام من ائمة الحديث  
انه ضعيف او متروك او نحو ذلك فان القول قوله ولا نطالبه  
بتفصيل ذلك فوجه قولهم ان الجرح لا يقبل لا مفسراً بهو  
فيمن اختلف في توثيقه وتحريجه انتهى (الرفع والتكميل ص

(۱۱،۱۰)

محمد شین کی کتابوں سے اس قسم کے بہت سے اقوال نقل کرنے کے بعد مولانا عبدالحی لکھتے ہیں :

فالحاصل ان الذی دلت علیہ کلمات الثقات وشہدت بہ  
 جہل الاثبات ہو انہ وجد فی شان راو تعدیل و جرح مبہمان  
 قدم التعدیل و کذا ان وجد الجرح مبہما والتعدیل مفسراً قدم  
 التعدیل و تقدیم الجرح انما ہو اذا کان مفسراً سواء کان  
 التعدیل مبہما او مفسراً فاحفظ هذا فانہ ینجیک من المزلۃ  
 والخطل و یحفظک عن المذلة والجدل (الرفع والتکمیل  
 ص ۱۱)

ان سب کے علاوہ ایک بڑی بات جو اس موقع پر ذکر کرنے اور یاد رکھنے  
 کے قابل ہے وہ یہ ہے کہ پچھلے صفحات میں متعنتین فی الجرح کے سلسلے میں ابن  
 حبان کا نام بھی آیا ہے اور متعنت فی الجرح کے متعلق مولانا عبدالحی کا قول ابھی گزرا  
 کہ ”اس کی جرح معتبر نہیں تا وقتیکہ دوسرا غیر متعنت اس کی موافقت نہ کرے،  
 مگر اس کی توثیق معتبر ہے“ اور حافظ سخاوی نے تو بڑے زوردار الفاظ میں کہا ہے :

فهذا اذا وثق شخصا فعرض علی قوله بنوا جذك وتمسك

بتوثيقه

یعنی اس کی توثیق کو دانتوں سے مضبوط تھام لو اور اس پر پورا پورا اعتماد کرو۔

پس جب یہ تسلیم ہے کہ ابن حبان نے عیسیٰ کی توثیق کی ہے تو اس  
 قاعدہ کے بموجب ہمیں اس پر پورا پورا اعتماد کرنا چاہیے اور اس کو دانتوں سے  
 مضبوط تھام لینا چاہیے۔

خود حافظ سخاوی اور دوسرے محدثین کے ان اقوال کی روشنی میں اب



یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ سخاوی نے جو یہ لکھا ہے کہ منکر الحدیث وصف فی الرجل يستحق به الترتك لحدیثہ تو یہ ایسے شخص کے متعلق ہے جس کی توثیق کسی دوسرے ماہر فن محدث نے نہ کی ہو لہذا عیسیٰ کے حق میں اس کلام کو پیش کرنا بالکل بے محل ہے۔

ہماری اس تحقیق سے ثابت ہو گیا کہ ابو زرعہ اور ابن حبان کی توثیق کے بعد امام ابو داؤد کے منکر الحدیث کہنے سے عیسیٰ کی تضعیف لازم نہیں آتی۔ لہذا اصولاً اس کی روایت ناقابل قبول بھی نہیں کہی جاسکتی۔ یہی حال حافظ ابن حجر کی جرح کا بھی ہے۔ اس سے بھی عیسیٰ کی روایت کا قابل ترک ہونا لازم نہیں آتا۔ انہوں نے تقریب التہذیب میں صرف فیہ لین من الرابعة کہا ہے۔ محدثین نے فیہ لین اور لین الحدیث کو بہت ہلکے اور معمولی درجہ کے الفاظ جرح میں شمار کیے ہیں۔ :اسہلہا قولہم فی مقال او ادنی مقال ..... اولین الحدیث او فیہ لین ..... (ظفر الامانی ص ۳۴) حافظ ابن حجر لکھتے ہیں :

واسہلہا ای الالفاظ الداء علی الجرح قولہم فلان لین الحدیث وسیئہ الحفظ او فیہ ادنی مقال او ..... (شرح نحبہ ص ۱۰۹)

امام نووی تقریب میں لکھتے ہیں : فاذا قالوا لین الحدیث کتب حدیثہ ونظر فیہ اعتباراً۔ اسی کے بعد امام سیوطی لکھتے ہیں : ومن ہذہ المرتبۃ ما ذکرہ العراقی فیہ لین فیہ مقال .... (تدریب مع التقرب ص ۱۲۶)

معلوم ہوا کہ جس راوی کے متعلق فیہ لین یا لین الحدیث کہا ہو اس کی روایت قابل طرح و ترک نہیں ہے۔ امام دارقطنی سے پوچھا گیا کہ آپ جب فلان لین کہتے ہیں تو اس سے آپ کی کیا مراد ہوتی ہے؟ انہوں نے کہا :

لا یكون ساقطاً متروک الحدیث ولكن مجروحاً بشئ لا یسقط عن

العدالة اه - (ابن الصلاح النوع الثالث والعشرون) اس سے صاف معلوم ہوا کہ امام دارقطنی جیسے ناقد رجال کے نزدیک ایسا راوی نہ ساقط العدالت ہے اور نہ اس کی حدیث قابل ترک۔

حافظ ابن حجر نے تقریب التہذیب میں ہی اس کی بھی وضاحت کر دی ہے کہ لین الحدیث کا لفظ وہ ایسے راوی کے حق میں بولتے ہیں جس کا اگرچہ کوئی متابع نہ ہو، تاہم اس کے بارے میں کوئی ایسی بات بھی ثابت نہیں ہے جس کی وجہ سے اس کی حدیث قابل ترک ہو۔ چنانچہ لکھتے ہیں :

السادسة من اليس له من الحديث الا التميل واليه ما يترك حديثه من اجله واليه الاشارة بلفظ مقبول حيث يتابع والا فلين الحديث انتهى (تقریب التہذیب ص ۳)

مولانا منوی نے حافظ کی یہ عبارت بعینہ اپنی کتاب (رکعات تراویح) کے صفحہ ۷۵ پر نقل کی ہے مگر یہاں اس کو نظر انداز کر گئے ہیں۔ اس لئے کہ یہاں ان کے منشا کے خلاف ہے اور وہاں بظاہر ان کے منشاء کے موافق ہے۔ حافظ نے یہ بھی لکھا ہے :

انى احكم على كل شخص منهم يحكم يشمل اصح ما قيل فيه اعدل ما وصف به (تقریب ص ۱)

یعنی اس کتاب میں کسی راوی پر میں وہی حکم لگاؤں گا جو اس کے حق میں کہے گئے اقوال میں سب سے زیادہ صحیح اور اس کے متعلق بیان کیے گئے اوصاف میں سب سے زیادہ مناسب ہوگا۔

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ حافظ کے نزدیک عیسیٰ کے متعلق کوئی سخت جرح مقبول نہیں۔

پس ائمہ حدیث کی تصریحات اور اصول حدیث کے مسلمہ قواعد کی رو سے جب عیسیٰ پر کی گئی تمام جرحیں غیر مقبول اور غیر ثابت ہیں اور اس کے مقابلے میں اس کی توثیق و تعدیل متحقق ہے تو اب کسی ناواقف فن کی یہ دھاندلی کون مان سکتا ہے کہ ”ازروئے اصل عیسیٰ کی یہ روایت قابل قبول نہیں ہو سکتی۔“ بلکہ اس کے برخلاف یہ کہنا چاہیے کہ بلاشبہ ازروئے اصول عیسیٰ کی یہ روایت صحیح، مقبول اور قابل احتجاج ہے۔

تنبیہ: ”علامہ“ مؤوی نے ابن عدی کی جرح کا جو ترجمہ کیا ہے اور پھر قوسین میں جو اس کی تفسیر و توضیح کی ہے، علم و فن کے اعتبار سے یہ دونوں ہی قابل گرفت ہیں۔ تہذیب التہذیب میں اصل الفاظ یہ ہیں: وقال ابن عدی احادیثہ غیر محفوظہ۔ ”علامہ مؤوی اس کا ترجمہ کرتے ہیں: ”اور ابن عدی نے کہا ہے کہ اس کی حدیثیں محفوظ نہیں ہیں۔ (یعنی شاذ و منکر ہیں)۔“

”احادیثہ غیر محفوظہ“ یہ جملہ منطقی اصطلاح کے اعتبار سے قضیہ موجبہ معدولۃ المحمول ہے اور ”فاضل“ مؤوی نے جو اس کا ترجمہ کیا ہے وہ قضیہ سالبہ بسیطہ ہے ”موجبہ“ کو ”سالبہ“ بنا دینا کون کہہ سکتا ہے کہ یہ بالکل صحیح اور ناقابل گرفت ترجمہ ہے۔ مانا کہ وجود موضوع کی صورت میں ان دونوں میں تلازم ہوتا ہے، لیکن وہ تحقق کے اعتبار سے ہے۔ مفہوم کے اعتبار سے نہیں۔ مفہوم کا تغایر تو بہر حال قائم رہتا ہے۔ اس لئے ترجمہ میں (جس میں مفہوم کا بیان ہوتا ہے) یہ فرق ملحوظ ہونا چاہیے۔ لہذا اس کا صحیح ترجمہ یہ ہے کہ: ”اس کی حدیثیں غیر محفوظ ہیں۔“ یعنی محفوظ کا مقابل اور اس کا غیر ہیں۔ جس کا اصطلاحاً شاذ کہتے ہیں)۔

ترجمہ کی اسی غلطی پر تفسیر کی یہ غلطی مبنی ہے کہ ”محفوظ“ کا مقابل

”شاذ“ اور ”منکر“ دونوں کو بنا دیا گیا ہے۔ حالانکہ باصطلاح اصول حدیث ”محمفوظ“ کا مقابل صرف ”شاذ“ ہے۔ ”منکر“ نہیں۔ ”منکر“ کا مقابل ”معروف“ ہے۔ جیسا کہ شرح حجبہ میں ہے :

فان خولف بارجح منه فالراجح يقاله المحفوظ ومقابله وهو المرجوح  
يقال له الشاذ ..... وان وقعت المخالفة مع الضعف فالراجح يقاله

المعروف ومقابله يقال له المنكر (ص ۳۹ و ص ۴۰)

عائلاً: محدثین کے اطلاق میں منکر الحدیث کا لفظ مختلف معانی میں مستعمل ہے۔ بعض معنی کے اعتبار سے تو یہ سرے سے کوئی جرح کا لفظ ہی نہیں۔ فضلاً عن ان یکون جرحاً شدیداً۔ چنانچہ حافظ عراقی لکھتے ہیں :

كثيرا ما يطلقون المنكر على الراوى لكونه روى حديثاً واحداً  
انتهى

یعنی ”بسا اوقات محدثین کسی راوی پر منکر الحدیث کا اطلاق اس لئے کر دیتے ہیں کہ اس نے صرف ایک ہی حدیث روایت کی ہے“۔ (الرفع والتکمیل ص ۱۴) بتائیے! کیا صرف ایک حدیث کا راوی ہونا بھی کوئی جرح اور عیب کی بات ہے؟

حافظ سخاوی فتح المغیب میں لکھتے ہیں :

وقد يطلق ذلك على الثقة اذا روى المناكير عن الضعفاء  
(حوالہ مذکور)

یعنی کبھی یہ لفظ ثقہ راوی پر بھی بول دیتے ہیں۔ جب کہ اس نے ضعیف راویوں سے منکر حدیثیں روایت کی ہوں۔ حافظ ذہبی میزان الاعتدال میں لکھتے ہیں :

قولهم منكر الحديث لا يعلون به ان كل ما رواه منكر بل اذا

روى الرجل جملة وربعض ذلك مناكبر فهو منكر الحديث

انتہی (حوالہ مذکور)

یعنی ”محدثین جب کسی راوی کی بابت منکر الحدیث کا لفظ بولتے ہیں تو اس سے ان کی مراد یہ نہیں ہوتی کہ اس کی جتنی روایتیں ہیں وہ سب منکر ہیں، بلکہ اس کی چند روایتوں میں سے اگر بعض بھی منکر ہوں تو اس کو منکر الحدیث کہہ دیتے ہیں۔“

دیکھئے! ان اطلاقات کے مفہوموں میں باہم کتنا فرق ہے۔ اس لئے جب تک کسی معتبر دلیل سے یہ ثابت نہ ہو جائے کہ امام ابو داؤد وغیرہ نے عیسیٰ بن جاریہ کو کس معنی کے اعتبار سے منکر الحدیث کہا ہے اس وقت تک قطعی طور سے یہ حکم لگا دینا کہ ”اس کی یہ روایت قابل قبول نہیں ہو سکتی“ نری زبردستی ہے۔

ایک شبہہ کا ازالہ :- ہم نے اپنے ثانی جواب میں دوسرے

الفاظ جرح کے ساتھ ”منکر الحدیث“ کو بھی جرح مبہم کہا ہے۔ شاید اس کے متعلق کسی کو شبہہ ہو، اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اسی سلسلہ میں اس کا ازالہ کر دیا جائے۔ سو پہلی بات تو یہ ہے کہ ابھی تیسرے جواب میں معلوم ہوا کہ ”منکر الحدیث“ کا لفظ محدثین کے نزدیک مختلف معانی میں مستعمل ہے۔ اس لئے بغیر کسی قرینہ اور دلیل کے اس کی مراد کا مشتبہ اور مبہم ہونا ظاہر ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ مستند علماء نے اس کے جرح مبہم ہونے کی تصریح کی ہے۔ چنانچہ علامہ ابو الحسن السدی ثم المدنی لکھتے ہیں :

فاذا احطت بهذا علمت ان اقول من قال في احد هو منكر

الحديث جرح مجرد اذ حاصله انه ضعيف خالف الثقات ولا

رب ان قولهم هذا ضعيف جرح مجرد فيمكن ان يكون ضعفه عند الجرح بها لا يراه المجتهد العامل برويته جرحا فان قيل ان الانكار جرح مفسر كما صرح به الحفاظ اجيب بان معنى منكر الحديث كما سمعت ضعيف خالف الثقة والاسباب الحاملة للثمة على الجرح متفاوتة منها ما يقدر ومنها لا يقدر فربما ضعف بشئ لا يراه الآخر جرحا ومع قطع النظر عن هذا التحقيق لا تضر التكاثر الا عند كثرة المخالفة للثقات انتهى ( (الرفع والتكميل ص ١٤) )

اس عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ (شاؤ منکر کی جو تعریف ہم نے بیان کی ہے) اگر تم اس کا احاطہ کر لو گے تو جان لو گے کہ کسی محدث کا کسی راوی کے حق میں منکر الحدیث کہنا یہ ایسی جرح ہے جو بیان سبب سے خالی ہے (اس لئے یہ جرح مبہم ہے) کیونکہ اس جرح کا حاصل یہ ہے کہ (انہ ضعیف خالف الثقات) یہ راوی ضعیف ہے اور اسی کے ساتھ اس نے ثقات کی مخالفت کی ہے۔ ہذا ضعیف کہنا تو بلاشبہ جرح مبہم ہے۔ کیونکہ بہت ممکن ہے کہ تضعیف کرنے والے جرح نے جس امر کو موجب تضعیف سمجھ کر اس پر جرح کی ہے، دوسرے مجتہد کے نزدیک یہ امر موجب جرح و تضعیف نہ ہو۔ لہذا انکار کا مفہوم اگرچہ واضح اور مفسر ہے مگر منکر الحدیث کا مفہوم مفسر نہیں۔ اس لئے کہ اس کا ایک جزو "ضعیف" مبہم ہے (جزو کا ایہام کل کے ایہام کو مستلزم ہے) پس "منکر الحدیث" جرح مبہم ہے۔

تفرد کا جواب :- عیسیٰ پر کی گئی ان نامقبول اور غیر ثابت شدہ جرحوں کا ذکر کرنے کے بعد "علامہ" مؤوی نے اس روایت کے غیر مقبول ہونے کی ایک

خاص وجہ عیسیٰ کے تفرّد کو قرار دیا ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں :

”بالخصوص جب کہ حضرت جاہلؓ سے اس بات کو نقل کرنے میں وہ متفرّد ہے دوسرا کوئی اس کا موید و متابع موجود نہیں ہے، نہ کسی دوسرے صحابہ کی حدیث اس کی شاہد ہے۔“ (رکعات ص ۲۸)

اصول حدیث سے ادنیٰ لگاؤ رکھنے والے بھی جانتے ہیں کہ راوی کے تفرّد کی مختلف صورتیں ہیں اور رد و قبول کے اعتبار سے ان کے احکام بھی مختلف ہیں۔ نہ ہر تفرّد مقبول ہے اور نہ ہر تفرّد مردود۔ اس لئے اس موقع پر سب سے پہلے ان دو باتوں کی تفتیح ضروری ہے۔

ایک یہ کہ عیسیٰ کے تفرّد کی صورت کیا ہے؟ دوسری یہ کہ تفرّد کی یہ صورت عند المحدثین مقبول ہے یا مردود؟

پہلی تفتیح کے جواب کے لئے ص ۲۶ و ص ۲۷ کو پڑھیے۔ مولانا مسوی نے بڑی وضاحت سے یہ تسلیم کیا ہے کہ رمضان میں آنحضرت ﷺ کی نماز باجماعت کے راوی بہت سے صحابہ ہیں اور ان صحابہ سے اس بات کو نقل کرنے والے ان کے بہت سے شاگرد ہیں۔ اتنی بات میں تو حضرت جاہلؓ اور ان کے شاگرد عیسیٰ کے بیان میں اور دوسرے صحابہؓ اور ان کے شاگردوں میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اختلاف ہے تو صرف اس بات کا کہ حضرت جاہلؓ کے علاوہ دوسرے صحابہؓ اور ان کے شاگردوں نے ان رکعتوں کی تعداد نہیں بتائی جو آنحضرت ﷺ نے ان راتوں میں پڑھی تھیں اور حضرت جاہلؓ اور ان کے شاگرد عیسیٰ کی روایت میں ان رکعتوں کی تعداد کا بھی بیان ہے۔

گویا عیسیٰ کے تفرّد کی صورت یہ ہے کہ اس نے ایک ایسی بات بیان کی ہے جس کے بیان سے دوسرے راوی ”ساکت“ ہیں۔ ظاہر ہے کہ ”سکوت“ اور

”بیان“ میں کوئی مخالفت اور معارضہ نہیں ہے۔ مثلاً قرآن حکیم نمازوں کی رکعات اور ان کی تعداد کے بیان سے ساکت ہے اور حدیثوں میں ان کا بیان ہے۔ تو کیا کوئی عقل مند یہ کہہ سکتا ہے کہ یہ حدیثیں قرآن کے خلاف اور اس کی معارض ہیں؟

اب دوسری تنقیح کی رو سے یہ دیکھنا ہے کہ تفرّد کی یہ صورت عند الحدیثین مقبول ہے یا مردود؟ تو اس کے جواب کے لئے ہم مقدمہ ابن صلاح کا ایک اقتباس آپ کے سامنے پیش کرتے ہیں جس سے معلوم ہو جائے گا کہ ایسا تفرّد مقبول ہے یا نہیں؟  
وہ لکھتے ہیں:

إذا ترد الراوی بشیء نظر فیہ فان كان انفرّد به مخالفًا لما رواه من هو اولى منه بالحفظ لذلك واضبط كان ماتفرّد به شاذ امرودًا وان لم یکن فیہ مخالفة لما رواه غیره وانما هو المر رواه هو ولم یروه غیره فی نظر فی هذا الراوی المنفرّد فان كان عدلا حافظًا موثوقًا باتقانه و ضبطه قبل ما انفرّد به ولم یقدح الانفراد فیہ كما سبق من الامثلة وان لم یکن ممن یوثف بحفظه واتقانه لذلك الذی انفرّد به كان انفراده خارمًا له مزحزحًا له من حیزا الصحیح ثم هو بعد ذلك دائر بین مراتب متفاوتة بحسب الحال فان كان المنفرّد به غیر بعید من درجة الحافظ الضابط لا مقبول تفرّد واستحسانا ذلك ولم ینحط الی قبیل الحدیث الضعیف وان كان بعیدا من ذلك ردنا ما انفرّد به وکان من قبیل الشاذ المنکر انتهى (النوع الثالث عشر)



دیکھئے! حافظ ابن صالح صاف صاف لکھ رہے ہیں کہ اگر راوی کے انفرادی کی یہ صورت ہے کہ جس بات کے بیان کرنے میں وہ متفرد ہے۔ یہ بات دوسرے احفظ و اضبط راوی کے بیان کے مخالف نہیں ہے بلکہ (انما ہو امر رواہ ہو ولم یروہ غیرہ) اس نے جو بات کہی ہے، دوسرے اس کے بیان سے ساکت ہیں۔ تو اب اس راوی کو دیکھنا چاہیے کہ حفظ و ضبط کے اعتبار سے کس پایہ کا ہے۔ اگر ضبط و اتقان کے اعتبار سے یہ متفرد راوی قابل و ثوق ہے تو اس کی روایت مقبول ہے اور یہ تفرد اس کے لئے کچھ مضر نہیں اور اگر اس کا حفظ و ضبط (پوری طرح) قابل و ثوق نہیں ہے تو بے شک اس کی روایت صحیح نہیں کہی جائے گی، مگر پھر بھی یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ ضعیف ہی ہو۔ اگر حفظ کے اعتبار سے بہت گرا ہو اور اس کی نہ ہو تو اس کی حدیث حسن ہوگی اور اگر اس کے خلاف ہو تو البتہ وہ روایت شاذ و منکر کہی جائے گی۔“

اس بیان کے لحاظ سے عیسیٰ کا یہ تفرد غیر مقبول نہیں کہا جاسکتا۔ اس لئے کہ جو جرحیں اس پر کی گئی ہیں وہ سب غیر مقبول اور غیر ثابت ہیں اور ان کے مقابلے میں اس کی تعدیل و توثیق معتبر ہے۔ لہذا حفظ و ضبط کے اعتبار سے اگر وہ بہت اعلیٰ درجہ پر نہ ہو، تو بہت گرا ہوا بھی نہیں ہے۔ بنا بریں اس کی یہ حدیث کم سے کم حسن کے درجہ میں ہوگی۔ ضعیف یا شاذ و منکر تو کسی حال میں بھی نہیں کہی جاسکتی۔ حافظ ابن حجر لکھتے ہیں :

وزیادة روايهما اى الحسن والصحيح مقبولة مالم تقع منافية لرواية من هو اوثق لم يذكر تلك الزيادة لان الزيادة اما ان تكون لاتنا فى بينهما وبين رواية من لم يذكرها فهذه تقبل مطلقا لانها فى حكم الحديث المستقل الذى يتفرد به الثقة ولا يرويه عن شيخه غيره واما ان تكون منافية بحيث

يلزم من قبولها رد الرواية لاخرى فهذه التي يقع الترجيح بينها و بين

معارضها فيقبل الراجح ويرد المرجوح انتهى (شرح نخبه ص ۳۷)

اس کلام کا حاصل یہ ہے کہ ”اگر دو ثقہ راویوں میں کسی بات کے ذکر اور

عدم ذکر کا اختلاف ہو (جیسے یہاں رکعات کی تعداد کے ذکر اور عدم ذکر کا اختلاف

ہے) تو ان دونوں روایتوں کے مضمون میں اگر ایسی مخالفت اور منافات ہو کہ ایک

روایت کے ماننے سے دوسری روایت کی تردید و تکذیب لازم آئے تو اس صورت

میں جو روایت وجوہ ترجیح کے اعتبار سے راجح ہوگی وہ مقبول ہوگی اور مرجوح غیر

مقبول ہوگی۔ اور اگر ان دونوں روایتوں میں اختلاف کی یہ صورت نہ ہو تو راجح

مرجوح کا مقابلہ کیے بغیر ثقہ راوی کی زیادتی مقبول ہوگی۔“

جب یہ ثابت ہو چکا کہ عیسیٰ ثقہ راوی ہے اور اس کے بیان میں اور

دوسرے راویوں کے بیان میں کوئی منافات نہیں ہے۔ اس لئے کہ اگر بہت سے

لوگ یہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے رمضان کی راتوں میں باجماعت نمازیں

پڑھی تھیں اور ایک شخص یہ کہتا ہے کہ یہ نمازیں آنحضرت ﷺ نے آٹھ

رکعات (بلاوتر) پڑھی تھی تو ان دونوں بیانوں میں کیا منافات اور تعارض ہے؟

پس حافظ ابن حجرؒ کے بیان کے مطابق عیسیٰ کی یہ ”زیادۃ“ راجح اور

مرجوح کا مقابلہ کیے بغیر مقبول ہوگی اور اس ”زیادۃ“ میں اس کا مفرد ہونا ہرگز

اس کی روایت کے لئے کسی قدح کا موجب نہیں ہے۔ یہ کہنا بھی غلط ہے کہ اس

حدیث کا کوئی شاہد نہیں ہے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت م

کان یزید فی رمضان ولا فی غیرہ علی احدی عشرة رکعة اس کی شاہد ہے

۔ اور اگر بالفرض کوئی شاہد یا متابع نہ بھی ہو تو محض متابع اور شاہد کا نہ ہونا بھی کوئی

قدح کی بات نہیں۔ جب تک اس کے ساتھ دوسرے وجوہ قادحہ موجود نہ ہوں

- رواۃ حدیث میں بہت سے ایسے راوی ہیں جن کا کوئی متابع نہیں اور نہ دوسرے صحابہؓ کی روایت اس کی روایت کی شاہد ہے، لیکن اس کی روایت عند الحدیثین مقبول اور معتبر ہے۔ مثالیں نقل کروں تو بات لمبی ہو جائے گی۔ اس لئے صرف حوالے پر اکتفا کرتا ہوں۔ ملاحظہ ہو :

شرح معجمہ ص ۱۴، وظفر الامانی ص ۲۸، ۲۹) و تدریب الراوی طبع مصر ص ۸۴، و ص ۱۱۶، و ص ۲۲۴۔

دور کیوں جائیے جامع ترمذی ہی کو دیکھ لیجئے، کتنی مقبول روایتیں ہیں جن کی بابت امام ترمذیؒ نے کہا ہے: حدیث غریب لا نعرفہ الا من ہذا لا وجہ شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ مقدمہ شرح مشکوٰۃ میں لکھتے ہیں:

وعلم مما ذکر ان الغرابة لاتنا فی الصحة ویجوز ان یکون الحدیث صحیحاً غریباً بان یکون کل واحد من رجالہ ثقة انتہی۔

یعنی راوی کا متفرد ہونا حدیث کی صحت کے منافی نہیں ہے۔ ہو سکتا ہے کہ حدیث غریب ہو۔ (یعنی اس کا کوئی راوی متفرد ہو) اور صحیح بھی ہو۔ بایں طور کہ اس کا ہر راوی (متفرد اور غیر متفرد) ثقہ ہو۔

الغرض عیسیٰ کی توثیق ثابت ہو جانے کے بعد، تفرد کے باوجود حضرت جلدؓ کی یہ روایت قابل قبول اور لائق احتجاج ہے۔

قولہ: یہی وجہ ہے (یعنی اس حدیث کا ضعیف و منکر ہونا) کہ حافظ ذہبی نے عیسیٰ کے تذکرہ میں اس کی اس روایت کو میزان الاعتدال میں نقل کیا ہے ان کی عادت ہے کہ وہ اس کتاب میں جس مجروح راوی کا ذکر کرتے ہیں، اگر اس کی روایات میں کوئی منکر

روایت ہوتی ہے تو وہ اس منکر روایت کو بھی ذکر کرتے ہیں۔ اصل میں یہ طرزائن عدی کا ہے جو انہوں نے اپنی کتاب کامل میں اختیار کیا ہے۔ انہی کا طرز حافظ ذہبی نے اختیار کیا ہے۔ (رکعات ۲۹)

ج: افسوس ہے کہ ”علامہ“ منوی نے اپنی عادت کے مطابق یہاں بھی ”ہاتھ کی صفائی“ کا وہ کرتب دکھایا ہے کہ دیانت اپنا سر پیٹ کر رہ گئی۔ محض اس لئے کہ عیسیٰ کی یہ روایت (جو حنفی مذہب کے خلاف ہے) کسی طرح ضعیف اور منکر ثابت ہو جائے۔ ابن عدی اور ذہبی کے متعلق بات کا صرف ایک رخ پیش کیا گیا ہے اور اسی تلبیس کی وجہ سے صورت معاملہ بالکل منسوخ ہو گئی ہے۔

حافظ ابن حجر مقدمہ فتح الباری میں عکرمہ کے ترجمہ میں ابن عدی کے متعلق لکھتے ہیں:

ومن عادته فيه راى من عدة ابن عدى فى الكامل ان يخرج الاحاديث التى انكرت على الثقة او على الثقة اور على غير الثقة انتهى' - (ص ۵۰۲ طبع فاروقى دهلى)

یعنی ابن عدی کی یہ عادت ہے کہ وہ اپنی کتاب کامل میں ثقہ اور غیر ثقہ (مجروح اور غیر مجروح) دونوں قسم کے راویوں کی ان کی روایات کا ذکر کرتے ہیں۔ جن پر انکار کیا گیا ہے۔ یا جن کو منکر کہا گیا ہے۔

ابن عدی کا یہ صنیع صرف مجروح راوی کے ساتھ خاص نہیں ہے۔ جیسا کہ منوی صاحب کے بیان سے معلوم ہوتا ہے اور نہ یہ بات ہے کہ ”وہ روایت منکر ہوتی ہے“۔

جیسا علامہ منوی کہہ رہے ہیں، بلکہ روایت ذکر کرتے ہیں جس پر جرح و انکار کیا گیا ہے۔ یہ ضروری نہیں ہے کہ فی الواقع وہ منکر ہو بھی۔

حافظ زین الدین عراقی شرح الفیہ میں لکھتے ہیں :

فیہ (ای فی معرفة الثقات والضعفاء) لائمه الحدیث

تصانیف منها ما افرد فی الضعفاء و صنف فی البخاری ... الیٰ

ان قال وابن عدی ولكنه ذكر فی كتابه الكامل كل من تكلم

فیہ وان كان ثقة و تبعه علیٰ ذلك الذہبی فی المیزان انتهىٰ -

فتح المغیث میں ہے :

و جمع الذہبی معظمها فی میزانه فجاء کتابا نفیسا علیہ

معول من جاء بعده مع انه تبع ابن عدی فی ایراد من تكلم فیہ

ولو كان ثقة انتهىٰ -

اسی کے ساتھ حافظ ذہبی کا خود اپنا بیان بھی پڑھ لیجئے تو بات اور صاف ہو

جاتی ہے۔ میزان الاعتدال کے بالکل آخر میں لکھتے ہیں :

فصله و موضوعه فی الضعفاء و فیہ خلق كما قد منافی الخطبة من الثقات ذکر تم للذب

عنهم اولان الكلام فیہم غیر مؤثر ضعفا انتهىٰ۔

یعنی اس کتاب (میزان الاعتدال) کا اصل موضوع تو ضعفاء ہی کا

تذکرہ لکھنا ہے ، لیکن ثقات کی ایک بڑی تعداد کا ذکر بھی اس میں آگیا ہے۔ ان کا

تذکرہ میں نے یا تو اس لئے کیا ہے کہ ان پر جو جرح و انکار کیا ہے اس کا جواب دوں۔

اس لئے کہ ان جرحوں سے ان کا ضعف ثابت نہیں ہوتا۔“

انصاف سے کہیے۔ اگر تصویر کے یہ دونوں رخ سامنے ہوتے تو کیا اس

وقت بھی یہ نتیجہ نکالا جاسکتا تھا کہ ”چونکہ عیسیٰ مجروح راوی ہے اور اس کی یہ

روایت منکر اور ضعیف ہے۔ اسی وجہ سے حافظ ذہبی نے اس کو میزان الاعتدال

میں نقل کیا ہے۔“ یہ غلط نتیجہ تو اسی صورت میں نکلتا ہے جب کہ معاملہ کا وہی

رخ سامنے ہو جو ”علامہ“ مٹوی نے پیش کیا ہے۔

پھر اگر میں نے یہ کہا تو کیا غلط کہا کہ بات کا ایک رخ پیش کر کے صورت معاملہ مسخ کر دی گئی ہے۔ اور ”ہاتھ کی صفائی“ کا وہ کرتب دکھایا کہ دیانت سر پیٹ کر رہ گئی۔

”علامہ“ مٹوی نے اگر عصیبت سے کام نہ لیا ہوتا تو بات بالکل صاف تھی کہ عیسیٰ پر جو جرحیں کی گئی ہیں، حافظ ذہبی کے نزدیک وہ موجب ضعف نہیں ہیں۔ اسی لئے جرحیں نقل کرنے کے بعد عیسیٰ کی یہ روایت پیش کر کے للذب عنهم اولان الکلام فیہم غیر مؤثر ضعفا کے مطابق انہوں نے اسناد وسط کہہ کر اس کی توثیق کر دی۔

قولہ : اس پر اگر یہ شبہہ 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 ہو گا۔ نہ یہ لازم آئے گا کہ انہوں 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 البن میں 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 (ابکار البن سے کچھ حوالے نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں) اسی طرح ہم کہہ سکتے ہیں کہ حافظ ذہبی نے جو اپنی عادت کے مطابق عیسیٰ کی حدیث کو اس کے منا کیر میں ذکر کیا ہے اور اس کی اسناد کو متوسط کہا تو اس کا مقصود یہ ہے کہ اسناد تو بہت گری ہوئی نہیں ہے، لیکن حدیث کا متن منکر ہے۔ (رکعات ص ۲۹)

ج: اولاً یہ شبہہ خود ”علامہ“ مؤوی کے قصور فہم یا قصور بیان کا نتیجہ ہے۔ کسی اہل حدیث کے ذہن میں تو یہ شبہہ پیدا ہی نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ جب حافظ ذہبی کی یہ عادت ہی نہیں ہے کہ وہ صرف ایسی روایت ذکر کرتے ہیں جو فی الواقع منکر اور ضعیف ہوتی ہے۔ یا ان کے نزدیک ضعیف ہوتی ہے۔ تو حافظ ذہبی اگر اس روایت کے بعد اسنادہ و وسط نہ بھی کہتے تب بھی محض میزان الاعتدال میں نقل کرنے کی وجہ سے کوئی اہل حدیث اس کے ضعیف اور منکر ہونے کا جزم نہ کر لیتا۔ ہاں البتہ یہ سمجھتا کہ اس راوی یا روایت پر کچھ جرہیں کی گئی ہیں، مگر یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ جرہیں مقبول اور ثابت بھی ہوں۔

ثانیاً: اس شبہہ کا جو جواب مولانا مؤوی نے دیا وہ بھی اصلاً غلط ہے۔ محدثین کا یہ اصل حجائے 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 بوالموس کسی حدیث کو اپنی 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 اعظم حضرت مبارک پوری قدس سرہ نے ابکار النہ وغیرہ میں جہاں جہاں یہ اصل پیش کیا ہے، مؤوی صاحب کا طرح کہیں بھی صرف اتنا کہہ دینے پر اکتفا نہیں کیا ہے، بلکہ ساتھ ہی دوسرے وجوہ دلائل سے اس کے متن کو معلول ہونا بھی ثابت کیا ہے۔ پس حافظ ذہبی کے کلام سے اس متن کی ”نکارۃ“، کوئی ثبوت دیئے بغیر اس قاعدہ سے فائدہ اٹھانے کی کوشش کرنا اور یہ کہہ دینا کہ حافظ ذہبی کے نزدیک حدیث کا متن منکر ہے۔ محض تحکم اور سر تاپا بے دلیل

دعویٰ ہے جو ہرگز قابل التفات نہیں۔

ثالثاً: اسنادہ وسط اس منطوق سے یہ مفہوم نکالنا کہ ”لیکن اس کا متن منکر ہے۔“ یہ استدلال بالملہوم ہے جو حنفی اصول کے مطابق فاسد ہے۔

قولہ: ..... حافیہ۔ حافظ ذہبی کا اس کی اسناد کو وسط کہنا خود انہی کی

ذکر کی ہوئی ان جرحوں کے پیش نظر جو انہوں نے عیسیٰ کے حق میں

ائمہ فن سے نقل کی ہیں۔ حیرت انگیزہ۔ بہت قابل غور ہے۔

(رکعات ص ۳۱)

ج: اتنا ہی نہیں بلکہ یہ بھی کہیے کہ تکلیف دہ اور موجب کوفت بھی ہے۔ اس لئے

کہ اس سے اہل حدیث کے مسلک کو قوت پہنچ گئی۔ مگر کیا کیجئے گا حق تو ظاہر ہو کر

ہی رہے گا۔ ولو رغم الف.....

عیسیٰ کی حق میں حافظ ذہبی نے صرف جرح ہی نہیں بلکہ تعدیل بھی

نقل کی ہے۔ اس لئے ان دونوں کے پیش نظر اس کی حدیث کی اسناد کو وسط کہنا نہ

حیرت انگیز ہے اور نہ قابل غور۔

قولہ: اسی وجہ سے علامہ شوق نیوی نے اس کو ناصواب قرار

دیا ہے اور کہا ہے کہ وہ متوسط نہیں، بلکہ اس سے بھی گھٹیا ہے۔

(رکعات ص ۳۱)

ج: ”علامہ“ شوق نیوی اور ”علامہ“ مسوی دونوں ہی کی غفلت اور عصبیت

ہے کہ اس کو ناصواب اور ”گھٹیا“ قرار دے رہے ہیں۔ حافظ ذہبی نے میزان میں

عیسیٰ کے متعلق جرح و تعدیل کے جو الفاظ نقل کیے ہیں۔ آئیے ہم ان کا مقابلہ کر

کے آپ کو بتائیں کہ حافظ ذہبی کی رائے صحیح ہے یا نیوی اور مسوی کی۔

دیکھیے حافظ ذہبی نے ابن معین اور نسائی انہی دو بزرگوں کی جرحیں نقل



کی ہیں۔ ابن معین نے عندہ مناکیر کہا ہے اور نسائی نے منکر الحدیث اور ایک قول کے مطابق متروک کہا ہے۔ نسائی تو معتت فی الرجال مشہور ہیں۔ خود حافظ ذہبی نے بھی اسی میزان میں ان کو معتت قرار دیا ہے۔ دیکھو حارث اعمور کا ترجمہ۔ اس لئے کہ ان کی جرح تو بجائے خود معتبر نہیں۔ ”علامہ“ مسوی نے خود بھی اس کو اعلام المرفوعہ میں تسلیم کیا ہے۔ جیسا کہ پہلے اس پر تفصیلی بحث گزر چکی۔ رہے ابن معین تو قطع نظر اس کے ان کو بھی معتتین میں شمار کیا گیا ہے۔ ان کے عندہ مناکیر کہنے سے عیسیٰ کا ضعیف ہونا لازم نہیں آتا۔ حافظ سخاوی نے کہا ہے کہ اس قسم کے الفاظ کبھی ایسے راوی پر بھی اطلاق کر دیتے ہیں جو خود ثقہ ہوتا ہے لیکن ضعفاء سے منکر حدیثیں روایت کرتا ہے۔ ان کے الفاظ یہ ہیں :

وقد يطلق ذلك على الثقة اذا روى المناكير عن الضعفاء قال  
الحاكم قلت الدار قطنی فسلیمان بنت شرحبیل قال ثقة قلت  
الیس عندہ مناكیر قال يحدث بها عن قوم ضعفاء اما هو ثقة  
انتہی (الفع والتكمیل ص ۱۴)

ان دونوں جرحوں کے بعد امام ابو زرعہ کی تعدیل نقل کی ہے جنہوں نے لا باس بہ کہا ہے۔ میزان کے شروع میں حافظ ذہبی نے جرح و تعدیل کے کچھ الفاظ بھی ذکر کئے ہیں۔ الفاظ تعدیل کے متعلق لکھتے ہیں :

فاعلى العبارات فى الرواة المقبولین ثبت حجة وثبت حافظ  
وثقة متقن وثقة تم ثقة ثم صدوق ، ولا باس به ولیس به باس  
ثم محله الصدق وجید الحدیث الخ :

لفظ ثم سے ذہبی نے جو فرق مراتب کی طرف اشارہ کیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک لا باس بہ متوسط درجہ کا لفظ ہے۔ حافظ عراقی نے شرح

الفیہ میں، سخاوی نے فتح المغیث میں اور دوسرے تمام محدثین نے اس لفظ کو الفاظ تعدیل میں متوسط درجہ ہی کی تعدیل قرار دیا ہے۔ کسی نے بھی اس سے کم درجہ میں اس کو شمار نہیں کیا ہے۔

اس کے بعد حافظ ذہبی کا اسنادہ وسط کہنا عین صواب ہے اس کو نا صواب کہنے والے معاند اور محدثین کی تصریحات سے نابلد ہے۔ اسی واسطے حضرت محدث اعظم علامہ مبارکپوری قدس سرہ نے تھتہ الاحوذی میں نیوی کی تردید اور حافظ ذہبی کے اس فیصلہ کی تصویب فرمائی ہے۔ اور نیوی کے مقابلہ میں ذہبی کا فضل و کمال فن ثابت کرنے کے لئے ایک دوسرے ماہر فن محدث (حافظ ابن حجرؒ) کی شہادت پیش کی۔ جس کا منشا یہ تھا کہ نیوی جیسے اناڑی لوگوں کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ ذہبی جیسے باکمال پر تنقید کریں۔

ایاز قدر خود بشناس

”علامہ“ متوی کو یہ بات بہت بری لگی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضرت الشیخ مبارکپوری کے خلاف پہلے ہی سے بھرے بیٹھے تھے۔ اک ذرا سی ٹھیس لگتے ہی اہل پڑے ہیں اور خوب دل کے پھپھولے پھوڑے ہیں۔ تقریباً تین صفحے اسی خفگی کی نذر کر دیئے۔ لکھتے ہیں :

قولہ : اور مولانا عبدالرحمن مبارکپوری نے شوق نیوی کے اس کلام کا جو رد کیا ہے وہ قطعاً ناقابل التفات اور محض مقلدانہ ہے جو ان کی شان کے بالکل خلاف ہے۔

ج : ”نا قابل التفات“ تو ضرور کہیے۔ اس لئے کہ اس کے بغیر اس حدیث سے جان چھڑانے کی کوئی اور صورت ہی نہیں ہے۔ لیکن ”مقلدانہ“ کیسے ہے؟ کیا حافظ ابن حجر نے بھی نیوی کے جواب میں یہی بات کہی ہے۔ نیوی نہ سہی

کسی دوسرے متقدم خفی عالم کے جواب میں یہ کہا ہے؟ اگر نہیں اور یقیناً نہیں، تو پھر مقلدانہ کیسے ہوا؟ کیا حافظ ابن حجرؒ کی یہ شہادت مان لینا کہ ”ذہبی نقد رجال میں اہل استقراء تام سے ہیں“ یہ تقلید ہے؟ کیا ذہبی کی بادل لیل بات کو مان لینا یہ تقلید ہے؟

تقلید پر جان دینے والے بھی اگر تقلید کو نہ سمجھیں تو اس کے سوا ہم اور کیا کہیں کہ :

یارب وہ نہ سمجھے ہیں نہ سمجھیں گے میری بات

دے اور دل ان کو جو نہ دے مجھ کو زباں اور

قولہ : مولانا ہوتے تو ہم ان سے گزارش کرتے کہ .....

(رکعات ص ۳۱)

ج : جب مولانا تھے تو اس وقت ”گزارش“ کرنے کی ہمت کیوں نہیں ہوئی؟ کہ آپ نے مولانا کا زمانہ نہیں پایا؟ کیا تھے الاحوذی اور ابکار الن یہ دونوں کتابیں مولانا کی زندگی میں شائع ہو کر ایوانِ حنفیت میں زلزلہ نہیں پیدا کر چکی تھیں؟ اور آپ ان کے مطالعہ سے بہرہ مند نہیں ہو چکے تھے؟

تھے الاحوذی جلد ثانی (جس میں مسئلہ تراویح پر بحث کی گئی ہے) ۱۳۲۹ھ میں شائع ہوئی ہے۔ ابکار الن (جس کے حوالے سے آپ نے معارضات پیش کئے ہیں ۱۳۳۸ھ میں شائع ہوئی ہے اور حضرت مؤلف علیہ الرحمۃ کی تاریخ وفات ۱۶ شوال ۱۳۵۳ھ ہے۔ یعنی ابکار الن کی اشاعت کے پندرہ برس بعد اور تھے الاحوذی جلد ثانی کی اشاعت کے چار برس بعد۔ کیا اتنی مدت میں آپ کو اپنی حسرت پوری کرنے کا موقع ہی نہ ملا؟ در انحالیکہ ”مؤ“ اور ”مبارک پور“ دونوں قصبوں کا فاصلہ چند میلوں سے زیادہ نہیں۔

اب ۱۳۷۷ھ میں جب کہ حضرت الشیخ نور اللہ مرقدہ کو وفات فرمائے ہوئے ۲۴ سال اور تھتہ الاحوذی جلد ثانی کو شائع ہوئے ۲۸ سال اور ابکار المن کو شائع ہوئے ۳۹ سال ہو چکے ہیں۔ آپ ہمارے سامنے اپنے دل کی یہ ”حسرت“ ظاہر فرماتے ہیں کہ ”اگر مولانا ہوتے تو ہم ان سے گزارش کرتے۔“ کیا کہنا اس ”حسرت“ کا۔

ع : خود سوئے ماندید حیار ابہانہ ساخت

خیر مولانا تواب نہیں ہیں، لیکن ہم ان کے ادنیٰ ترین خدام موجود ہیں اور آپ کی خوش قسمتی سے آپ کے پڑوس ہی میں ہیں۔ اپنی ہر ”گزارش“ بے دریغ پیش کیجئے۔ انشاء اللہ سب پر غور کیا جائے گا اور اللہ تعالیٰ کی توفیق سے آپ کی ہر مراد پوری کی جائے گی۔ لینصرن اللہ من ینصرہ۔

قولہ : جب آپ نقد رجال میں ان کو ایسا باکمال تسلیم کرتے ہیں کہ وہ اس باب میں جو بھی حکم فرمائیں وہی صواب ہے تو پھر الخ۔ (رکعات ص)

ج : دیکھیے بات بگاڑ کر پیش نہ کیجئے اس سے آپ کی کمزوری ثابت ہوتی ہے۔ اگر ہمت ہے تو واقعی جو بات جس طرح کہی گئی ہے، اس پر کوئی معقول گرفت کیجئے۔ حضرت الشیخ مبارک پوری علیہ الرحمۃ نے ہرگز یہ نہیں کہا ہے کہ ذہبی نقد رجال کے باب میں ”جو“ حکم فرمائیں وہی صواب ہے۔ یہ صریح افتراء ہے جو کسی مسلمان کی شان نہیں۔ چہ جائیکہ وہ ”محدث شہیر“ اور ”علامہ کبیر“ بھی ہو۔ گفتگو حافظ ذہبی کے قول اسنادہ وسط۔ پر ہو رہی ہے۔ نیوی نے اس پر اعتراض کیا اور کہا :

قول الذہبی اسنادہ وسط لیس بصواب بل اسنادہ دون وسط

تو اس کے جواب میں حضرت الشیخ قدس سرہ نے فرمایا :

فلما حكم الذهبى بان اسناده وسنط بعد ذكر الجرح والتعديل  
 فى عيسى بن جارية وهو من اهل الاستقراء التام فى فقد  
 الرجال فحكمه بان اسناده وسط هو الصواب ويؤيده اخراج  
 ابن خزيمة وابن حبان هذ الحديث فى صحيحيهما ولا يلتفت  
 الى ما قال النيموى ويشهد لحديث جابر هذا حديث عائشة  
 المذكوره ما كان يزيد فى رمضان ولا فى غيره على احدى  
 عشرة ركعة انتهى (تحفة الاحوذى ص ٧٤ ج ٢)

سياق کلام پر غور کیجئے ! صاف ظاہر ہے کہ حضرت الشیخ نے نیوی  
 کے قول لیس بصواب کے جواب میں ذہبی کے اس فیصلہ کو ہوا صواب کہا  
 ہے۔ کوئی ضابطہ کلیہ نہیں بیان کیا ہے کہ ”نقد رجال کے باب میں ذہبی جو حکم  
 فرمائیں وہی صواب“۔ اور پھر ذہبی کے اس فیصلہ کی مولانا نے جو تصویب فرمائی  
 ہے تو محض تقلید انہیں بلکہ ساتھ ہی اس کی تین دلیلیں دی ہیں۔  
 ۱۔ پہلی دلیل تو یہ دی کہ ذہبی نے یہ فیصلہ عیسیٰ بن جاریہ کے متعلق جرح و  
 تعدیل دونوں کے ذکر کرنے اور ان دونوں کے فرق مراتب کو سمجھنے کے بعد کیا  
 ہے اور نیوی کی نگاہ صرف جرحوں پر ہے۔ جیسا کہ مؤلف ”رکعات تراویح“ کو  
 خود اس کا اعتراف ہے۔ لکھتے ہیں :

”حافظ ذہبی کا اس کی اسناد کو وسط کہنا خود انہی کی ذکر کی ہوئی ان  
 جرحوں کے پیش نظر جو انہوں نے عیسیٰ کے حق میں ائمہ فن سے  
 نقل کی ہیں۔ حیرت انگیز اور بہت قابل غور ہے۔ اسی وجہ سے علامہ  
 شوق نیوی نے اس کو نا صواب قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ متوسط نہیں  
 بلکہ اس سے بھی گھٹیا ہے“۔ (ص ۳۱)۔

بتائیے ! اس عبارت میں جرحوں کے سوا تعدیل کا بھی کہیں ذکر ہے  
 بس جرحوں پر نگاہ ہے۔ حالانکہ ذہبی نے امام ابو زرعہ کی تعدیل بھی نقل کی ہے وہ  
 ابو زرعہ جن کی خصوصیات اور کمال فن کو حافظ ابن حجرؒ نے تہذیب التہذیب میں  
 تقریباً تین صفحے میں ذکر کیے ہیں۔ سب سے پہلا لفظ یہ ہے : ابو زرعہ الرازی احد  
 الائمة الحفاظ۔ اسحق بن راہویہ نے ان کے متعلق کہا ہے : کل حدیث لا یعرفہ  
 ابو زرعہ لیس لہ اصل (ابو زرعہ جس حدیث کو نہ پہچانیں سمجھ جاؤ کہ وہ حدیث  
 بے اصل ہے)۔ اور اسحق بن راہویہ جنہوں نے ابو زرعہ کی یہ تعریف کی ہے خود  
 ان کا مرتبہ کیا ہے۔ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں :-

امیر المؤمنین فی الحدیث والفقہ اسحق بن ابراہیم الحنظلی

المعرون بابن راہویہ (مقدمہ فتح ص ۵)

(یعنی وہ حدیث اور فقہ میں امیر المؤمنین ہیں)۔

یہاں یہ شبہ ہو سکتا تھا کہ ذہبی کی طرح نیموی کی نگاہ بھی جرح اور  
 تعدیل دونوں پر ہے۔ مگر نیموی کے نزدیک جرح کے مقابلہ میں تعدیل معتبر  
 نہیں ہے۔

اسی دخل مقدر کے دفع کرنے کے لئے حضرت الشیخ رحمہ اللہ نے  
 حافظ ابن حجرؒ کی شہادت پیش کی ہے اور بتایا ہے کہ جس فن میں گفتگو ہے اس میں  
 ذہبی اور نیموی کا مقابلہ، ایک ماہر فن اور اناڑی کا مقابلہ ہے۔ اس لئے ظاہر ہے کہ  
 ایسی صورت میں ماہر فن کی بات مانی جائے گی۔ اناڑی کی کون سنتا ہے۔ فلا یلتفت  
 الی ما قال النیموی

۲۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ ابن خزیمہ اور ابن حبان دونوں نے اس حدیث  
 کو اسی سند کے ساتھ اپنی اپنی ”صحیح“ میں روایت کیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے

کہ ان دونوں حضرات کے نزدیک یہ روایت صحیح ہے۔ اس سے بھی ذہبی کے فیصلہ کی تائید ہوتی ہے۔

۳۔ تیسری دلیل ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی وہ حدیث اس کی شاہد ہے جس میں انہوں نے یہ بیان کیا ہے کہ آنحضرت ﷺ نے رمضان ہو یا غیر رمضان گیارہ رکعات مع وتر سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے۔

یہی وہ جواب ہے جس کو ”علامہ“ منوی نے ”مقلدانہ“ کہا ہے۔ سچ ہے

ع      حسود را چه کنم کہ راضی نہ می شود

قولہ : 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..... وہاں آپ نے لکھ دیا کہ اس سے دل مطمئن نہیں ہے اور یہ فرما دیا کہ : جواب الذہبی محتاج الی الدلیل (دیکھو ابکار الن ص ۵۰ و رکعات ۳۱)

ج : یہ اعتراض تو آپ کے اس مفروضہ کی بنا پر ہے کہ مولانا نے یہ لکھا ہے کہ ذہبی کی بت بلا دلیل مان لو۔ حالانکہ مولانا نے یہ ہرگز نہیں لکھا ہے اور نہ حدیث جاہر ذریعہ بحث کی بابت ذہبی کے فیصلہ کو مولانا نے لا دلیل مانا ہے۔ ان دونوں باتوں کی تفصیل پہلے گزر چکی ہے۔ اس لئے محولہ بالا مقام پر مولانا نے اگر یہ لکھا کہ ”ذہبی کا جواب محتاج دلیل ہے“۔ تو تحفۃ الاحوذی والی بات کے وہ ہرگز معارض نہیں۔

ذہبی کے فضل و کمال کا اعتراف نیوی کے مقابلہ میں ہے۔ یہ منشا نہیں ہے کہ جہاں کہیں بھی رواۃ کے جرح و تعدیل کی بحث آئے، ہر مقام پر، اور دنیا کے ہر محدث کے مقابلے میں ذہبی ہی کا فیصلہ صواب ہوگا۔ یہ مفروضہ تو محض آپ کے ذہن کی اختراع ہے۔ جو اپنی محدثیت کا رنگ جمانے کے لئے آپ نے گھڑا

قولہ : اور جب ذہبی کو آپ رجال کے حالات سے ایسا خبر مانتے ہیں تو محمد بن عبد الملک کے حق میں جو انہوں نے فیصلہ کیا ہے کہ لیس بحجة یکتب حدیثہ اعتباراً ، تو آپ نے اس کو یہ کہہ کر کیوں رد کر دیا کہ جرح من غیر بیان السبب فلا یقدح (ابکار المنن ص ۷۸ و رکعات ص ۲۱، ۲۲)۔

ج : اس لئے رد کر دیا کہ ابکار المنن میں ساتھ ہی یہ بھی بتا دیا گیا ہے کہ محمد بن عبد الملک کی اس حدیث پر امام ابو داؤد اور امام منذری نے سکوت کیا ہے اور بقول علامہ نیوی ان دونوں کا کسی حدیث پر کلام کرنے سے سکوت کر جانا اس بات کی دلیل ہے کہ ان کے نزدیک یہ حدیث قابل احتجاج ہے۔ وقال القاری فی المرقاة قال النووی حسن نقله میرک و قال ابن البہمام اسنادہ صحیح انتھی وقال الشوکانی فی نیل الاوطار صححہ ابن خزیمة انتھی ان اقوال سے بھی محمد بن عبد الملک وغیرہ جو اس حدیث کے راوی ہیں ان کی تعدیل ثابت ہوتی ہے۔ ان کے علاوہ ابکار المنن میں صراحت بھی یہ بتا دیا گیا ہے کہ محمد بن عبد الملک کی امام ابن حبان نے توثیق کی ہے اور حافظ ابن حجر نے تقریب التہذیب میں ان کو ”مقبول“ کہا ہے اور پچھلے صفحات میں محدثین کے اس قاعدہ کا حوالہ گذر چکا ہے کہ جب کسی راوی کی تعدیل و توثیق کسی حاذق اور ماہر فن محدث نے کی ہو تو اس کے حق میں جرح مفسر ہی مقبول ہوگی۔ غیر مفسر اور مبہم جرحوں کا اعتبار نہ ہوگا۔

ذہبی کو رجال کے حالات سے ”ایسا خبر“ آپ کے ”علامہ“ نیوی کے مقابلے میں مانا گیا ہے۔ یہ نہیں کہا ہے کہ دنیا میں کوئی محدث ذہبی کے ٹکر کا گذر



ہی نہیں ہے اور نہ یہ کہا گیا ہے کہ ذہبی کے فیصلہ کے مقابلہ میں اصول و قواعد مدثرین کی پابندی بھی چھوڑ دی جائے گی۔

قولہ : کوئی انصاف سے بتائے کہ جب ذہبی رجال کے حالات کا پورا پورا استقراء رکھتے ہیں تو محمد بن عبد الملک پر ان کی جرح بے سبب نہیں ہو سکتی ..... لیکن جب تک وہ اسباب بیان نہ کریں ، مولانا عبد الرحمن ان کی جرح کو ماننے کے لئے تیار نہیں ہیں۔ تو ہم سے وہ کیوں مطالبہ کرتے ہیں کہ ذہبی نے جو اسناد کو وسط کہہ دیا ہے بے سبب بیان کئے ہوئے اس کو تسلیم کر لو۔ اس لئے کہ ذہبی اہل استقراء تام سے ہیں۔ کیا حافظ ابن حجر کا حوالہ صرف ہم پر رعب جمانے کے لئے ہے۔ اپنے عمل کرنے کے لئے نہیں ہے (رکعات ص ۲۳)

ج : ”علامہ“ مؤوی اپنے زعم میں اس اعتراض کو بڑا گہرا ”نقطہ“ اور بڑی شدید ”گرفت“ سمجھ رہے ہیں۔ اسی لئے قدرتی طور پر ان کی طبیعت میں جوش اور قلم میں زور پیدا ہو گیا ہے اور کیا عجب ہے جو حلقہ ارادت بھی جھوم اٹھا ہو۔ اور ”علامہ“ کو اس ”نکتہ“ پر خوب خوب داد ملی ہو۔ لیکن ”علامہ“ کو خبر نہیں کہ ذہبی ابن حبان، ابن حجر یہ تینوں حضرات حذاق فن سے ہیں۔ اور ہم ابھی بتا چکے ہیں کہ محمد بن عبد الملک پر اگر ذہبی نے جرح کی ہے تو ابن حبان اور حافظ ابن حجر نے اس کی توثیق و تعدیل کی ہے۔ اس طرح یہ راوی مختلف فیہ ہو جاتا ہے اور مختلف فیہ راوی کے متعلق جمہور مدثرین کا فیصلہ یہ ہے کہ جرح تو مفسر ہی مقبول ہوگی۔ بغیر سبب بیان کئے ہوئے جرح کا اعتبار نہیں ہوگا۔ ہاں تعدیل کے لئے سبب بیان کرنا ضروری نہیں ہے۔ یہ مبہم بھی مقبول ہو جائے گی۔ اس کے کچھ حوالے ہم پہلے نقل کر چکے ہیں۔ مزید تفصیل کے لئے کتاب الرفع والتعمیل ص ۱۰، ۱۱،

ملاحظہ کیجئے۔

اس قاعدہ کی رو سے ذہبی کے دونوں فیصلوں کے درمیان وجہ فرق بالکل ظاہر ہے یعنی لیس بحجۃ یہ جرح ہے۔ اس لئے مختل فیہ راوی (محمد بن عبد الملک) کے حق میں بغیر سبب بیان کئے ہوئے معتبر نہیں اور اسنادہ وسط یہ تعدیل ہے۔ اس لئے مختلف فیہ راوی (عیسیٰ بن جاریہ) کے حق میں بلا سبب بیان کئے ہوئے بھی معتبر اور مقبول ہے

کہئے جناب ! اب تو بے انصافی نہیں ہے؟

یہ بھی سمجھ میں آگیا ہو گا کہ حافظ ابن حجر کا حوالہ ”صرف آپ پر رعب جمانے کے لئے نہیں“ ہے، اپنے عمل کے لئے بھی ہے۔

قولہ : اس سے بڑھ کر تعجب کی بات جو مولانا کی شان تقدس اور عالمانہ احتیاط کے بالکل منافی ہے یہ ہے کہ انہوں نے حافظ ابن حجر کا کلام بالکل ادھورا نقل کیا ہے اور ابن حجر نے ان کو اہل استقرء 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۔ (رکعات ۳۲)۔

ج : اولاً ان سب سے بڑھ کر تعجب تو آپ کے اس نرے پروپیگنڈائی اعتراض پر ہے جو خود آپ کی ”شان تقدس“ اور عالمانہ احتیاط“ کے بالکل منافی ہے۔ کسی کو کلام ”ادھورا“ نقل کرنا اس صورت میں قابل اعتراض اور مستحق ملام ہے، جب اس کلام کے بعض حصے جو اپنے مذہب اور مطلب کے لئے مفید معلوم ہوں، ان کو لے لیا جائے اور جو حصہ اپنے مسلک اور مطلب کے لئے مضر یا خلاف معلوم ہو اس کو چھوڑ دیا جائے۔ جیسا کہ آپ نے خود اسی ”رکعات تراویح“ کے بیشتر

مقامات میں ایسا کیا ہے۔ اور ہم نے آپ کو اس پر ٹوکا ہے یا جیسے آپ کے ”علامہ“ شوق نیوی نے اپنی کتاب ”آثار السنن“ میں جا بجا یہ حرکت کی ہے اور حضرت محدث مبارکپوری علیہ الرحمہ نے ”ابکار السنن“ میں اس پر گرفت کی ہے۔ مثلاً ایک جگہ لکھتے ہیں :

قلت قد خان النيموى فى نقل كلام الحافظ من الدراية فلم ينقله بتمامه بل نقل بقدر ما ينفعه و ترك ما يضره فعلىنا ان ننقل كلام الحافظ بتمامه و كما له لتنجلى حقيقة الحال (ابكار السنن ص ۶۳)

یعنی نیوی نے حافظ السنن حجر کے کلام کو ”دراویہ“ سے نقل کرنے میں خیانت کی ہے۔ جتنا حصہ اپنے مذہب کے لئے مفید معلوم ہوا اتنا نقل کر دیا اور جو حصہ مضر معلوم ہوا اس کو چھوڑ دیا۔ اس لئے ضروری ہے کہ میں حافظ کا پورا کلام یہاں نقل کر دوں، تاکہ حقیقتِ حال واضح ہو جائے۔

یابہ صورت ہو کہ کسی عبارت کے بعض حصے کو نقل کرنے اور بعض حصے کو چھوڑ دینے سے کلام میں منشا بالکل رد و بدل اور الٹ پلٹ ہو جائے۔ جیسے آپ نے ابن تیمیہ، سیوطی، شوکانی وغیرہ کی عبارتوں کے بعض حصے نقل کر کے ان کو اس بات کا قائل بنا دیا کہ ان کے نزدیک آنحضرت ﷺ سے تراویح کا کوئی عدد معین ثابت نہیں۔ حالانکہ ان کے کلام کا جو حصہ آپ نے چھوڑ دیا ہے اس میں یہ صراحت موجود ہے کہ فعل نبوی سے گیارہ رکعت تراویح ثابت ہے۔

الغرض جب تک کسی کلام کے حذف و اختصار میں کوئی چالاکی اور فریب کاری مضمّن نہ ہو اس وقت تک یہ کوئی قابلِ اعتراض بات نہیں ہے اور ہم سرِ افتخار اونچا کر کے کہتے ہیں کہ محمد ﷺ محدثِ اعظم مبارک پوری رحمۃ اللہ علیہ کا دامن

ان فریب کاریوں سے بالکل پاک ہے۔ انہوں نے کلام کے اس حصہ کو چھوڑ دیا ہے، نہ وہ اہل حدیث کے مذہب کے خلاف ہے اور نہ اس کے چھوڑ دینے سے حافظؒ کے کلام کا منشاء و بدل ہوتا ہے۔

ماہل حدیثیم دغار الشناسیم صد شکر کہ در مذہب ما حیلہ و فن نیست

ثانیاً : سرے سے یہ الزام ہی غلط ہے کہ مولانا مبارک پوری نے ”ابن حجر کا کلام بالکل ادھورا نقل کیا ہے۔“ علامہ ”مستوی کے کلام کا جو اقتباس ہم نے اوپر نقل کیا ہے اس پر غور کیجئے۔ اس میں محدث اعظم مبارک پوری پر دو الزام لگائے گئے ہیں :

(الف) انہوں نے ابن حجر کا کلام ادھورا نقل کیا ہے۔

(ب) ابن حجر نے ذہبی کو اہل استقراء تام سے قرار دے کر ان کے جس فیصلہ کی اہمیت ثابت کی ہے، اس کو چھوڑ کر اپنی طرف سے ذہبی کے ایک دوسرے فیصلہ کی قوت ثابت کرنے لگے۔

(الف) پہلے الزام میں کہاں تک صداقت ہے اس کو معلوم کرنے کے لئے ضروری ہے کہ وہ پوری عبارت آپ کے سامنے ہو، جو اس وقت زیر بحث ہے۔ مولانا مستوی نے وہ عبارت شرح حجبہ کے حوالے سے خود ہی نقل کی ہے۔ لکھتے ہیں

حافظ ابن حجر کی پوری عبارت یہ ہے قال الذہبی وهو من اهل

الاستقراء التام فى نقد الرجال لم يجتمع اثنان من علماء هذ

الشان قط على توثيق ضعيف ولا على تضعيف ثقة انتهى

(رکعات ص ۳۳)

”علامہ“ مستوی اپنی خوش فہمی سے اس پوری عبارت کو حافظ ابن حجر ہی

کا ”کلام“ سمجھ رہے ہیں۔ اسی بنیاد پر انہوں نے پہلے الزام کی عمارت کھڑی کی ہے

حالانکہ یہ عبارت لن حجر اور ذہبی دونوں کے کلاموں کا مجموعہ ہے۔ اس عبارت میں لم یجتمع سے لے کر آخر تک یہ ذہبی کا مقولہ ہے۔ اسی ٹکڑے کو مولانا

مبارک پوری نے چھوڑ دیا ہے۔ اور هو من اهل الاستقراء التام فی نقد الرجل بس یہی ٹکرا حافظ لن حجر کا ”کلام“ ہے۔ اس کو محدث مبارک پوری علیہ الرحمہ نے پورے کا پورا نقل کیا ہے۔ صرف اتنا تصرف کیا ہے کہ وهو کے بجائے الذہبی لکھا ہے۔ اس کے علاوہ اس جملہ کا ایک نقطہ بھی مولانا مبارک پوری نے نہیں چھوڑا ہے۔ پھر یہ کیسا صریح افتراء ہے کہ ”لن حجر“ کا کلام بالکل ادھورا نقل کیا ہے۔“ (ذرا بالکل کی تاکید پر بھی غور کیجئے)۔ کیا ایسے لوگوں کو بھی زیب دیتا ہے کہ وہ ”شان تقدس“ اور عالمانہ احتیاط“ کی باتیں کریں؟

اتنی نہ بڑھاپا کی داماں کی حکایت زاہد

دامن کو ذرا دیکھ ذرا بندِ قبا دیکھ

(ب) رہا دوسرا الزام تو مانا کہ نقدر جال کے باب میں ذہبی کو اہل استقراء تام قرار دے کر حافظ لن حجر نے ان کے جس فیصلے کی اہمیت ثابت کی ہے، مولانا مبارک پوری نے اس کو چھوڑ دیا اور اس کی بجائے اپنی طرف سے ایک دوسرے فیصلہ کو قوت پہنچائی..... لیکن سوال یہ ہے کہ کیا ایسا کرنے سے حافظ لن حجر کے کلام کو کوئی نقصان پہنچا؟ کیا اس سے لن حجر کے کلام کا منشار دو بدل ہو گیا؟ یا کیا اگر مولانا مبارک پوری حافظ ذہبی کا وہ فیصلہ اپنی کتاب میں نقل کر دیتے تو اہل حدیث کے مسلک کو نقصان پہنچ جاتا؟ اور اب جو حذف کر دیا تو اس سے مسلک اہل حدیث کو کوئی قوت پہنچ گئی؟ اگر ان سب سوالوں کا جواب نفی میں ہے، تو کوئی انصاف سے بتائے کہ پھر ایسی بات کا ذکر چھوڑ دینا آخر ”شان تقدس“ اور ”عالمانہ احتیاط“ کے منافی کیسے ہوا؟۔

زیادہ سے زیادہ جو کچھ کہا جا سکتا ہے وہ یہ ہے کہ ایسی ہی بات کو دو عالموں نے دو الگ الگ موقعوں پر پیش کیا ہے۔ یا یہ کہ دو الگ الگ نتیجے نکالے ہیں، لیکن کسی صاحبِ ذوق سے پوچھو کہ اگر کلام اس کی صلاحیت رکھتا ہے کہ اس سے مختلف تفریعات پیدا کی جا سکیں تو ایسا کرنا اہل علم کے لئے کوئی نقص اور عیب کی بات ہے یا ہنر اور کمال کی؟ پھر بلاوجہ پروپیگنڈائی انداز میں ایک سوال اٹھانا اور طنز و تعریض کے فقرے استعمال کر کے عوام کے جذبات سے کھیلنے کی کوشش کرنا کہاں کی حق پسندی اور دیانتداری ہے؟

قولہ : حافظ ابن حجر نے یہ نہیں کہا ہے کہ ذہبی اہل استقراء تام سے ہیں، تو احادیث کی اسناد پر ان کا حکم صواب یہ تو مولانا مبارک پوری نے اپنی طرف سے لکھا ہے اور ذہبی کے صاحبِ استقراء تام ہونے پر اس بات کو زبردستی متضرع کر لیا ہے۔ (رکعات ص ۳۳)

ج : یہ ضابطہ کلیہ تو مولانا مبارک پوری نے بھی نہیں لکھا ہے اور نہ ذہبی کے صاحبِ استقراء تام ہونے پر اس کو متضرع کیا ہے۔ یہ تو آپ نے اپنی طرف سے لکھا ہے اور زبردستی مولانا مبارک پوری کے انتقال فرما جانے کے چوبیس برس بعد ان کے ذمہ لگا دیا ہے اللہ الخ۔

قولہ : ورنہ جو لوگ استقراء کے معنی جانتے ہیں وہی اس بات کو سمجھ سکتے ہیں کہ جب کسی راوی کی جرح و تعدیل کا معاملہ پیش آجائے تو اس موقع پر کسی اثاڑی کی بات کو صحیح قرار دیا جائے گا۔ یا اس کی جو نقد رجال کے باب میں صاحبِ استقراء تام ہو۔ ظاہر ہے کہ اثاڑی کے مقابلہ میں ماہر فن ہی کی بات قابل قبول ہوگی۔ بس یہی بات محدث مبارک پوری علیہ الرحمہ نے بھی کسی ہے۔ جس کا تفصیلی بیان پہلے گذر چکا۔ فافہم و تذکر۔

قولہ : (حافظ ذہبی کے اس قول سے کہ کسی ”ثقة راوی کو ضعیف قرار دینے پر دو ماہرین فن کا اتفاق نہیں ہوا ہے۔ اسی طرح کسی ضعیف راوی کو ثقة قرار دینے پر بھی دو ماہرین فن متفق نہیں ہوئے ہیں،۔ (علامہ منوی نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ) (عیسیٰ بن جاریہ جو حدیث جابر وزیر بحث) کا بنیادی راوی ہے۔ چھ چھ ماہروں نے اس کی تضعیف کی ہے۔ لہذا ذہبی کے قاعدہ سے وہ ضعیف نہیں ہو سکتا (۱) دو ماہروں نے اس کی توثیق بھی کی ہے۔ لہذا اس قاعدہ سے وہ ضعیف بھی نہیں۔ اور جب وہ ثقة بھی نہیں اور ضعیف بھی نہیں تو ظاہر ہے کہ اس کا حکم مجہول الحال کا ہو گا اور اس کی حدیث کا رد قبول اس کا قرار واقعی حال ہونے پر موقوف ہو گا۔ حاصل یہ ہے اس صورت میں بھی اس کی حدیث کا آمد نہیں ہو سکتی (رکعات ص ۳۳)

ج : ذہبی کے اس فیصلہ پر خود حافظ ابن حجر نے جو تفریح ذکر کی ہے وہ یہ ہے لکھتے ہیں :

ولهذا كان مذهب لسائى ان لا يترك حديث الرجل حتى  
يجتمع الجميع تركه انتهى

”یعنی اسی وجہ سے امام نسائی کا مذہب یہ ہے کہ کسی راوی کی حدیث اس وقت تک ترک نہیں کی جائے گی جب تک اس کے ترک پر سب متفق نہ ہو جائیں۔“ حافظ

(۱) اصل کتاب میں ایسا ہی ہے۔ صحت نامہ میں بھی اس کو درست

نہیں کیا گیا ہے (حالانکہ اسی سطر کی ایک دوسری غلطی کی اصلاح کی گئی ہے) لیکن یہ غلط ہے۔ صحیح یہ ہے کہ ”وہ ثقة نہیں ہو سکتا“۔ رحمانی۔

لن حجر کی اس تفریع کی رو سے تو عیسیٰ بن جاریہ کی حدیث قابل ترک قرار نہیں پائی کیونکہ اس کے ترک پر سب کا اتفاق نہیں ہے۔

”علامہ“ متوی نے حافظ کی یہ تفریع نقل کرنے سے قصد اگر کیا ہے، کیونکہ ان کے منشا کے خلاف ہے حالانکہ ذہبی کے فیصلہ کے ساتھ ہی اسی شرح عجبہ میں یہ کلام بھی موجود ہے اور اس کی جگہ اپنی طرف سے ایک دوسری تفریع ذہبی کے اس فیصلہ کے ساتھ زبردستی جوڑ دی ہے۔ گویا بھی چند منٹ پہلے حضرت محدث اعظم مبارک پوری غفر اللہ کو جس الزام میں بلاوجہ مطعون کر رہے تھے، خدا کی شان خود ہی اس کا شکار ہو گئے سچ ہے :

گر خدا خواہد کہ پردہ کس درد

میلش اندر طعنہ پاکال دہد

بہر حال لن حجر کی اس تفریع سے اور اس بات سے بھی قطع نظر کرتے ہوئے کہ جس راوی کی جرح و تعدیل کی بابت ائمہ کا اختلاف ہو۔ عند الحدیثین اس کا کیا حکم ہے، بالفرض اگر ہم ”علامہ“ متوی کی اس خوش فہمی کو تسلیم کر لیں کہ ایسا راوی بقاعدہ ذہبی ثقہ بھی نہیں اور ضعیف بھی نہیں۔ لہذا اس کا حکم مجہول الحال راوی کا ہوگا..... تو یاد رکھئے کہ اس کی زد صرف غریب عیسیٰ بن جاریہ ہی پر نہیں پڑے گی، بلکہ عیسیٰ سے زیادہ اس کی چوٹ امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ پر پڑے گی۔

اس لئے کہ اگر عیسیٰ کی تضعیف چھ چھ ماہروں نے کی ہے تو امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی تضعیف نو نو ماہروں نے کی ہے۔ امام بخاری، نسائی، لن المدینی، لن عبد البر، دارقطنی، لن عدی، لن القطان، ذہبی، سفیان ثوری۔ ان سب نے روایت حدیث کی بابت (ورع و تقویٰ سے قطع نظر) امام صاحب پر جرح کی ہے اور لن معین، لن المدینی، شعبہ، سفیان، ان چار ماہروں نے (جن میں بعض کا نام



جارحین کی فرست میں بھی ہے) امام صاحب کی توثیق کی ہے (ملاحظہ ہو تحقیق الکلام حصہ دوم از ص ۸ تا ۱۳ طبع اول)۔

اب ”علامہ“ مئوی کے زعم کے مطابق بقاعدہ ذہبی، امام صاحب نہ ثقہ ہو سکتے ہیں اور نہ ضعیف۔ لہذا وہ مجہول الحال کے حکم میں ہوں گے۔ تاوقت یہ کہ ان کا قرارد واقعی حال معلوم نہ ہو جائے ان کی کوئی حدیث کار آمد نہیں ہو سکتی۔

اگر ”علامہ“ مئوی امام اعظم ہی کی صف میں عیسیٰ بن جاریہ کو بھی کھرا کرتے ہیں تو چلئے یہی سہی۔ ہم کو بھی منظور ہے، لیکن صاف صاف اس کا اعلان کریں کہ امام ابو حنیفہ اور عیسیٰ بن جاریہ دونوں ایک ہی درجہ کے راوی ہیں۔

ع مشکل بہت پڑے گی برابر کی چوٹ ہے

عیسیٰ بن جاریہ کے خلاف ”علامہ“ مئوی کے ترکش کا یہ آخری تیر تھا۔ والحمد للہ وہ بھی نشانہ سے خطا کر گیا اور النانہی کو زخمی کر گیا۔ اب ان کا میگزین بالکل خالی ہے۔ اس لئے عیسیٰ کی جرح و تعدیل کی بحث بھی ختم ہو گئی۔

آپ نے دیکھا کہ ”علامہ“ مئوی نے اس حدیث سے جان چھڑانے کے لئے کیسے کیسے ”کرتب“ دکھائے اور کس کس طرح ہاتھ پاؤں مارے..... مگر نہ عیسیٰ کا ضعف ثابت کر سکے اور نہ اس کی حدیث کا ناقابل قبول ہونا۔ اس لئے کہ شعبدہ بازیوں سے حقیقت نہیں بدلا کرتی۔

اب ہم چاہتے ہیں کہ حضرت جابرؓ کی زیر بحث حدیث کے متعلق اکابر علماء امت کی (جن میں اکثر حنفی ہیں) کچھ شہادتیں بھی آپ کے سامنے پیش کر دیں۔ جن سے ثابت ہوتا ہے۔ کہ ان کے نزدیک یہ حدیث صحیح اور قابل حجت ہے۔ اس سے اچھی طرح واضح ہو جائے گا کہ ”علامہ“ مئوی نے اس حدیث کی اسناد پر جو رد و قدح کی ہے وہ محض ان کی زبردستی ہے اور ضد میں آکر انہوں نے

اپنے علمائے احناف کے فیصلے کے خلاف بھی ایک مقبول حدیث کو رد کرنے کی کوشش کی ہے۔

## حنفی علما اور غیر حنفی علماء کی شہادتیں

(۱) امام ابن حبان اور ان کے استاذ امام ابن خزیمہؒ ان دونوں حضرات نے حضرت جابرؓ کی اس حدیث کو اپنی اپنی ”صحیح“ میں روایت کیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں کے نزدیک بلاشبہ یہ حدیث صحیح ہے۔

حافظ ابن الصلاح اپنے مقدمہ میں لکھتے ہیں :

ویکفی مجرد کونہ موجود انی فی کتاب من اشترط منهم  
الصحیح فیما جمعه ککتاب ابن خزیمۃ الخ (ص ۹ طبع

مصر)

یعنی کسی حدیث کے صحیح ہونے کے لئے اتنا کافی ہے کہ وہ ان کتابوں میں موجود ہے جن کے مؤلفین نے اپنی کتابوں میں صحیح احادیث لانے کا التزام کیا ہے۔ جیسے ابن خزیمہ کی کتاب ”الصحیح لابن خزیمہ“۔

”علامہ“ منوی نے ایک دو جگہ نہیں بلکہ اپنی کتاب کے متعدد مقامات میں ابن الصلاح کے اقوال کو استناداً و احتجاجاً بڑے شد و مد سے پیش کیا ہے۔ دیکھیں اب وہ اس حوالہ کی بابت کیا فرماتے ہیں؟ اسی سے اندازہ ہوگا کہ ابن الصلاح کا نام بار بار صرف ہم پر رعب جمانے کے لئے لیا گیا ہے یا اپنے عمل کرنے کے لئے بھی ہے؟

(۲) حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں آنحضرت ﷺ کے فعل سے تراویح کو

عدد ثابت کرنے کے لئے اسی روایت کو پیش کیا ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں :

ولم ارفى شئى من طرقة بيان عدد صلواته فى تلك الليالى لكن  
 روى ابن خزيمة وابن حبان من حديث جابر قال صلى بنا  
 رسول الله ﷺ فى رمضان ثمان ركعات ثم اوتر الحديث -

(فتح البارى طبع ولى ص ۵۹۷)

حافظ نے اس روایت پر قطعاً کسی قسم کی کوئی جرح نہیں کی ہے، بلکہ بلا  
 کسی رد و انکار اور جرح و قدح کے استدلالاً اس کو پیش کیا ہے۔ مولانا مئوی کے  
 اختیار کردہ اصول کے مطابق یہ زبردست دلیل ہے۔ اس بات کی کہ حافظ کے  
 نزدیک یہ روایت بلاشبہ صحیح اور قابل احتجاج ہے۔

(۲) دوسری بات یہ ہے کہ احتاف وتر کے وجوب کے قائل ہیں۔ حافظ ابن  
 حجر نے درایہ فی تخریج احادیث الہدایہ میں ان کے اس مسلک کی تردید کی ہے اور  
 حنفیہ کے خلاف دلیل میں اسی حدیث کو پیش کیا ہے۔ لکھتے ہیں :

ويعارض القول بوجوبه حديث جابر ان النبي ﷺ قام بهم فى  
 رمضان فصلى ثمان ركعات واوتر ثم انتظروه من القابلة فلم  
 يخرج اليهم فسالوه فقال خشيت ان يكتب عليكم الوتر  
 اخرج ابن حبان هكذا انتهى - (ص ۱۱۳)

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ حافظ ابن حجر کے نزدیک یہ حدیث نامقبول  
 نہیں ہے۔ بلکہ مقبول اور قابل احتجاج ہے۔

(۳) علامہ جلال الدین سیوطی نے ابن عبدالبر کا یہ قول بلا رد و انکار نقل کیا  
 ہے :

واخرج ابن حبان فى صحيحه من حديث جابر انه ﷺ صلى  
 بهم ثمان ركعات ثم اوتر وهذا صح انتهى - (تنوير الحوالك

المصاحح فی صلوة التراويح میں بھی سیوطی نے اس حدیث کو معرض استدلال و احتجاج میں پیش کیا ہے۔

(۴) علامہ زرقانی نے بھی ابن عبدالبر کا قول مذکور بلا کسی ادنیٰ انکار کے نقل کیا ہے۔ (دیکھو زرقانی، جلد اول ص ۲۱۰ ج ۱ طبع مصر)

(۵) علامہ شوکانی نے اس حدیث سے بلا کسی جرح کے تراویح کی تعداد پر استدلال کیا ہے اور اس کے مقابلہ میں پیس والی مرفوع روایت کی تضعیف کی ہے (حوالہ پہلے گزر چکا ہے)۔

یہی وہ شوکانی ہیں جن کی ایک عبارت کا بالکل ادھورا ٹکڑا نقل کر کے مولانا مٹوی نے یہ مغالطہ دیا ہے کہ شوکانی کے نزدیک آنحضرت ﷺ سے تراویح کا کوئی معین عدد ثابت نہیں ہے۔

(۶) علامہ عینی (حنفی) نے بھی فعل نبویؐ سے رکعات تراویح کا عدد معین اسی حدیث سے ثابت کیا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک یہ حدیث صحیح اور قابل احتجاج ہے۔ (حوالہ پہلے بتایا جا چکا ہے)۔

(۷) علامہ ابن الہمام (حنفی) نے فتح القدیر جلد اول ص ۱۸۱ میں یہ حدیث پیش کی ہے اور اس پر کسی قسم کا کلام کرنے سے بالکل سکوت اختیار کیا ہے۔ معلوم ہوا کہ ان کو بھی اس کی صحت تسلیم ہے۔

(۹) ملا علی قاری (حنفی) نے اپنے استاذ ابن حجر کی کاہیہ قول بلا کسی رد و کد کے نقل کیا ہے :

وفی صحیحی ابن خزيمة وابن حبان انه (ﷺ) صلى بهم

ثمان ركعات والوتر۔ (مرقاة)

بلکہ دوسری جگہ تو صحت کی صراحت ہی کر دی ہے۔ لکھتے ہیں : انہ  
 صح عنہ (ﷺ) صلی بہم ثمان رکعات والوتر (مرقاة ص ۷۴ ج ۲)  
 یعنی صحیح طور پر یہ ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے تراویح کی آٹھ رکعتیں  
 پڑھائیں اور اس کے بعد وتر پڑھایا۔

۱۰۔ مولانا نور شاہ کشمیری (حنفی) لکھتے ہیں :

إذا التراويح التي صلاها ﷺ في رمضان بهم كانت إحدى  
 عشرة ركعة كما عند ابن خزيمة ومحمد بن نصر و ابن حبان  
 عن جابر ثمان ركعات و اوتر ثلاث هناك ايضا كما ههنا انتهى  
 (كشف الستر ص ۲۷ ، ۳۳)

یعنی ”رسول اللہ ﷺ نے تراویح کی جو نماز صحابہؓ کو پڑھائی تھی وہ کل  
 گیارہ رکعت تھی۔ تین وتر اور آٹھ تراویح، جیسا کہ حضرت جابرؓ سے ابن حبان  
 وغیرہ میں مروی ہے..... مولانا نور شاہ نے اس حدیث کو تین رکعت وتر کے  
 ثبوت میں پیش کیا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک حضرت جابرؓ  
 کی یہ روایت صحیح اور قابل احتجاج ہے۔

اکابر دیوبند کی نظروں میں مولانا نور شاہ کے علم و فضل کا کیا مقام ہے۔  
 یہ پہلے ہم آپ کو باحوالہ بتا چکے ہیں۔ اس لئے ان کے اس فیصلہ کے بعد تو اب کسی  
 دیوبندی حنفی کو اس حدیث کے قبول کرنے میں کوئی تامل ہی نہ ہونا چاہیے، مگر  
 ضد اور عناد کو کیا کیا جائے۔

فائدہ : اگر کوئی کہے کہ بعض علماء کا حدیث جابرؓ کو نقل کر کے اس پر سکوت کر  
 نانے سے یہ لازم نہیں آتا کہ ان کے نزدیک یہ حدیث صحیح اور قابل قبول ہے۔ تو  
 اس کا جواب یہ ہے کہ ہمارے مقابل مولانا حبیب الرحمن صاحب اعظمی مئوی

نے اپنی کتاب (رکعات تراویح) میں کئی جگہ اس طریق استدلال سے کام لیا ہے اس لئے ہم نے بھی ان کے جواب میں یہی طریقہ اختیار کیا ہے چنانچہ وہ لکھتے ہیں (الف) ”اور مولانا عبدالرحمن مبارکپوری نے ابکار المنن میں سخاوی کے حوالہ سے بغیر رد و کد کے یہ لکھا ہے“..... (ص ۲۸)۔

(ب) ”بلکہ تحفۃ الاحوذی جلد ۲ ص ۷۶ میں اس کو 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“۔ (ص ۵۰، ۵۱)۔

(ج) نیز حافظ ذہبی نے اپنے مختصر میں ابن تیمیہ کے اس استدلال پر ادنیٰ کلام نہیں کیا۔ یہ دلیل ہے کہ ان کے نزدیک ابن تیمیہ کا یہ استدلال اور اثر دونوں صحیح ہیں۔ (صفحہ ۷۲)۔

(د) ”اور یہی وجہ ہے کہ نواب صدیق حسن صاحب نے ان کو ذکر کر کے کوئی اعتراض نہیں کیا، بلکہ سکوت اختیار کیا ہے“۔ (ص ۸۶)۔

# اہل حدیث کی تیسری دلیل پر بحث

۱۵۳

## استدلال کا احتجاج

سلسلہ بحث سمجھنے میں سہولت ہوگی اگر اس تیسری حدیث پر ایک مرتبہ پھر نگاہ ڈال لیں جس کو ہم نے ”آٹھ رکعتوں کے ثبوت“ کے ذیل میں پیش کیا ہے۔

”علامہ منوی“ اس پر اپنی بحث کا آغاز کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

قولہ : اس کی نسبت ہماری پہلی گزارش یہ ہے کہ اس روایت کو حافظ عبد اللہ صاحب نے قیام اللیل سے نقل کیا ہے اور قیام اللیل میں اس کی سند بعینہ وہی ہے جو حضرت جابرؓ کی مذکورہ بالا حدیث کی سند ہے۔ یعنی اس کے بھی راوی وہی حضرت عیسیٰ بن جریہ ہیں جس کا مفصل حال ہم بیان کر چکے ہیں۔ لہذا یہ روایت بھی قابل احتجاج و استدلال نہیں ہے۔ (رکعات ۳۴)

ج : عیسیٰ بن جریہ پر جتنی جرحیں کی گئی ہیں اور ان جرحوں کے ساتھ ان کی جو تعدیل و توثیق کی گئی ہے ان دونوں کا مفصل حال محدثین کے قواعد و اصول کی روشنی میں ہم آپ کو بتا چکے ہیں اور اچھی طرح یہ ثابت کر دیا ہے کہ عیسیٰ پر کی گئی جرحیں سب غیر مقبول ہیں اور ان کے مقابلہ میں ان کی تعدیل و توثیق ہی مقبول و معتبر ہے۔ لہذا جس طرح ان کی پہلی روایت (خود اکابر علماء حنفیہ کے اعتراف و تسلیم کے مطابق) قابل احتجاج و استدلال ہے۔ اسی طرح ان کی یہ دوسری روایت بھی بلاشبہ قابل احتجاج و استدلال ہے اور آپ کی ساری بحث محض ضد اور

عناد پر مبنی ہے۔

قولہ : غالباً یہی وجہ ہے کہ اس روایت کو مولانا عبدالرحمن صاحب قیام اللیل سے نہیں نقل کرتے۔ حالانکہ ان کے استاذ حافظ صاحب نے اسی سے نقل کیا۔ 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 انہوں نے مجمع الزوائد سے نقل کیا کہ اس میں تو سند مذکور ہوتی نہیں ہے۔ لہذا سند کو ذکر کرنے اور اس کی صحت ثابت کرنے کا بوجھ نہ پڑے گا اور چونکہ بیٹھی نے اس کی سند نقل کیے بغیر اس کو حسن کہ دیا ہے لہذا دوسروں کو مرعوب بھی کر دیا جائے گا کہ دیکھو بیٹھی 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 ہو گیا۔ (رکعات ص =)

ج : داد دیجئے ”علامہ“ منوی کو اس ”ذہانت“ کی۔ کیسی دور کی کوڑی لائے ہیں۔

ع تیر ظفر اس طبع خدا داد کو شباباش

کوئی پوچھے ان بھلے مانس سے کہ حضرت حافظ غازی پوری رحمۃ اللہ علیہ کے بتانے سے (اپنی تحقیق سے نہیں) جب آپ کو اس کی سند قیام اللیل میں مل گئی اور پتہ چل گیا کہ اس روایت کی سند میں بھی وہی عیسیٰ بن جاریہ ہیں جن کی جرح و تعدیل پر محدث مبارک پوری قدس سرہ تحفۃ الاحوزی میں گفتگو فرما چکے ہیں..... تو اب اس تک بند کی کیا موقع رہا کہ مولانا مبارک پوری قدس سرہ نے جن بوجھ کر اس کی سند چھپانے کی کوشش کی ہے۔ اس تہمت کی گنجائش تو اس وقت نکل سکتی تھی جب کہ اس کی سند میں کوئی ایسا راوی ہوتا جس کی جرح و تعدیل پر شیخ مبارک پوری مرحوم نے کوئی گفتگو نہ فرمائی ہوتی اور آپ اپنی وسعتِ معلومات



سے اس کا پتہ لگا لیتے۔ جب وہی راوی ہے جس کی تعدیل وہ پہلے ثابت کر چکے ہیں تو اب اس کے اظہار سے گھبرانے کے کیا معنی؟ اس بوجھ کو تو وہ اپنے کندھوں سے اتار چکے اور اس کی صحت ثابت کر چکے ہیں۔

رہا یہ سوال کہ پھر قیام اللیل کا حوالہ کیوں نہیں دیا اور صرف مجمع الزوائد کے حوالہ پر اکتفا کیوں فرمایا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت حافظ صاحب غازی پوری علیہ الرحمہ کی کتاب (رکعات التراويح) تحفۃ الاحوذی جلد ثانی کی اشاعت سے برسوں پہلے شائع ہو کر اہل حدیث اور احناف، عوام اور خواص سب کے ہاتھوں میں پہنچ چکی تھی۔ اور لوگوں کو اس روایت کی سند کا علم ہو چکا تھا، لیکن حافظ صاحب کی کتاب میں مجمع الزوائد کا حوالہ اور پیشی کی تحسین کا ذکر نہیں ہے۔ غالباً انہوں نے اس کی ضرورت نہیں سمجھی۔ کیونکہ پہلی روایت اور اس کی سند کی صحت پر وہ تفصیلی گفتگو فرما چکے تھے۔ مگر محدث مبارک پوری علیہ الرحمہ کو احناف کی نفسیات کا زیادہ علم تھا۔ انہوں نے قیام اللیل کے حوالہ کے بعد پیشی کی تحسین کو نظر انداز کرنا مناسب نہیں سمجھا اور اس طرح اپنے استاذ جناب حافظ صاحب مرحوم کے حوالہ کو مزید تقویت پہنچادی۔ گویا یہ کوئی مستقل حوالہ نہیں، بلکہ دراصل حافظ صاحب کے حوالہ کا تتمہ و تکملہ ہے اور جس طرح دوسری روایت کی بابت پیشی کا فیصلہ ”اسنادہ حسن“ اس کی تقویت کا موجب ہے۔

اسی لئے ”علامہ“ متوی کو یہ حوالہ کھل گیا اور وہ محدث مبارک پوری سے ناراض ہو گئے۔ وہ تو سمجھے تھے کہ عیسیٰ کو ”مجرور کہہ کر اپنی جان چھڑا لیں گے، مگر جب دیکھا کہ علامہ پیشی جیسا مشہور محدث عیسیٰ بن جاریہ کے باوجود اس کی اسناد کو ”حسن“ کہہ رہا ہے۔ اب تو کسی ایرے غیرے کی یہ بات نہیں چل سکتی کہ ”عیسیٰ“ بن جاریہ کی وجہ سے یہ روایت بھی قابل وثوق نہیں ہے۔ تو برہم ہو

گئے اور یہی باتیں کرنے لگے۔

قولہ : (پیشمی کی تحسین ہذا کے جواب میں مولانا منوی نے  
اخبار المنن ص ۱۷۵ اور ص ۱۹۹ کے حوالے سے محدث مبارک  
پوری کا یہ قول نقل کر کے معارضہ کیا ہے)

لو يذكر النيموى اسناده ينظر ولا يطمئن القلب بتحسين  
الهيثمى فان له اوها ما فى مجمع الزوائد الخ  
جب نيموى نے ایک روايت کی سند نہیں ذکر کی اور پیشمی کی تحسین  
نقل کر دی تو آپ نے اس کو رد کر دیا، لیکن جب اپنی باری آئی اور آپ  
نے بھی وہی کیا جو نيموى نے کہا ہے تو کوئی قابل اعتراض بات نہیں  
ہوئی (رکعات ۳۵)

ج : ہم نے آپ کو بتا دیا کہ حدیث زیر بحث کے سلسلے میں محدث مبارک پوری  
نے پیشمی کا جو حوالہ دیا ہے، یہ دراصل ”رکعات تراویح“ کے حوالہ کا تتمہ اور تکملہ  
ہے۔ اس لئے سند کا حال معلوم ہو جانے کے بعد پیشمی کی تحسین کا ذکر قابل  
اعتراض نہیں، بلکہ موجب تقویت ہے اور علامہ نيموى نے جہاں جہاں پیشمی کی  
تحسین کا ذکر کیا ہے، کہیں بھی سند کا حال معلوم نہیں ہوا۔ اس لئے وہاں محدث  
مبارک پوری کا اعتراض بالکل صحیح ہے۔ آپ کا معارضہ غفلت اور قلت تدبر پر  
مبنی ہے۔

تنبیہ : یاد ہو گا کہ عیسیٰ بن جاریہ کی پہلی روایت کے ضعیف اور منکر ہونے کی  
ایک دلیل مولانا منوی نے یہ بھی دی تھی کہ حافظ ذہبی نے اس کو میزان  
الاعتدال میں ذکر کیا ہے۔ ”ان کی عادت ہے کہ وہ اس کتاب میں مجروح راوی کو  
ذکر کرتے ہیں، اگر اس کی روایات میں کوئی منکر روایت ہوتی ہے تو اس منکر

روایت کو بھی ذکر کرتے ہیں۔“ (دیکھو رکعات تراویح ص ۲۹)

مولانا مسوی کے زعم میں عیسیٰ بن جاریہ ”مجروح“ راوی ہے اور حافظ ذہبی نے میزان الاعتدال میں اس کا ذکر بھی کیا ہے، لیکن اس کی ”منکر روایات“ میں اس (واقعہ انبی والی) روایت کو انہوں نے اس کتاب میں ذکر نہیں کیا..... تو مولانا مسوی کے بیان کے مطابق اس سے ثابت ہوتا ہے کہ حافظ ذہبی کے نزدیک عیسیٰ بن جاریہ کی یہ روایت اس کی ضعیف اور منکر روایات میں سے نہیں ہے، بلکہ صحیح، محفوظ اور قابل حجت ہے۔

لو آپ اپنے دام میں صیاد آگیا

قولہ : ثانیاً حضرت انبی کے اس واقعہ کو تراویح سے متعلق قرار دینا محض تحکم اور بالکل بے دلیل ہے۔ روایت کے کسی ایک 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..... مگر افسوس ہے کہ مولانا عبدالرحمن مبارک پوری نے اس پر کوئی توجہ نہیں دی۔ (رکعات ص ۳۶)

ج : جب اس روایت میں فی رمضان کا لفظ بصرحت موجود ہے تو اب مولانا مبارک پوری اس پر کیوں توجہ دیتے کہ یہ تہجد کا واقعہ ہے یا تراویح کا۔ اس لئے کہ تہجد فی رمضان اور تراویح یہ دونوں تو ایک ہی ہیں۔ صرف نام اور تعبیر کا فرق ہے۔ جیسا کہ پہلے ثابت کیا جا چکا ہے۔

ہاں افسوس تو آپ جیسے معصوب اور جامد حنفی عالم پر ہے کہ آپ نے اس پر کوئی توجہ نہ دی کہ حضرت انبی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے یہ نماز باجماعت ادا کی تھی اور جماعت بھی تداعی اور اہتمام کے ساتھ تھی۔ یہ نہ تھا کہ انہوں نے منفرد نماز



صلی اللہ علیہ وسلم رمضان میں پیس رکعتیں اور وتر پڑھتے تھے۔“

اس روایت پر □ گفتگو تو آگے آئے گی، لیکن سردست میں ”علامہ“  
مسوی سے پوچھنا چاہتا ہوں کہ حضرت ابن عباسؓ کے اس بیان کو تراویح سے  
متعلق قرار دینے کی آپ کے پاس کیا دلیل ہے؟ روایت کے تو کسی لفظ سے بھی یہ  
ثابت نہیں ہوتا کہ یہ خاص تراویح کا واقعہ ہے، بلکہ شہقی اور میزان الاعتدال  
وغیرہ میں توفی غیر جماعۃ کی صراحت موجود ہے۔ (یعنی پیس رکعتیں رسول  
اللہ ﷺ منفرد پڑھتے تھے) یہ (حنفی مسلک کی رو سے) قوی قرینہ ہے اس بات کا  
کہ حضرت ابن عباسؓ کا بیان تہجد کے متعلق ہے، تراویح کے نہیں۔ کیوں کہ  
مولانا گنگوہی کا ارشاد بھی گذرا کہ ”رسول اللہ ﷺ تہجد ہمیشہ منفرد پڑھتے تھے“  
پس جس دلیل سے آپ حضرت ابن عباسؓ کے اس بیان کو خاص تراویح  
سے متعلق ہونا ثابت کر دیں گے اسی دلیل سے ہم بھی حضرت اہلی کے اس (زیر  
بحث) واقعہ کو تراویح سے متعلق ہونا ثابت کر دیں گے۔ ماہو جوابکم فہو  
جوابنا۔

”علامہ“ مسوی کا یہ کہنا کہ ”اس کا گھر کے اندر کا واقعہ ہونا اس بات کا  
قوی قرینہ ہے کہ وہ تہجد کا واقعہ ہے۔“ خود اپنے مذہب کے مسائل سے ناواقفیت  
پر مبنی ہے۔ فقہ حنفی کا مسئلہ یہ ہے: والوادی التراویح بغیر جماعۃ او النساء  
واحدانا بیوتہن یکون تراویح کذا فی معراج الدرایہ۔ (عالمگیری ص ۱۶  
ج ۱ طبع مصر) یعنی کوئی شخص بے جماعت کے پڑھے یا عورتیں اپنے گھروں میں  
تہا پڑھیں تو تراویح ادا ہو جائے گی۔ حضرت اہلی کا یہ واقعہ بھی گھر کے اندر  
عورتوں کے ساتھ پڑھنے کا ہے۔ جب گھر کے اندر تہا پڑھنے سے تراویح ہو سکتی  
ہے تو باجماعت پڑھنے کی صورت میں وہ تراویح کیوں نہیں ہو سکتی؟ بلکہ فقہ حنفی

کی رو سے تو یہ اس بات کا قوی قرینہ ہے کہ وہ واقعہ تہجد کا نہیں، تراویح کا ہے۔  
 قولہ : اسکے بعد مجھ کو یہ بھی گزارش کرنا ہے کہ تراویح تو  
 بالائے طاق، یہی محقق نہیں ہے کہ یہ رمضان کا واقعہ ہے۔ (رکعات  
 ص ۲۶)

ج : حدیث کے ظاہر سیاق سے تو قطعاً یہ محقق ہے کہ یہ رمضان کا واقعہ ہے  
 لیکن تقلیدی جمود اور مسلکی عصبیت کی ضد میں اگر کوئی شخص یہ تہیہ کر لے کہ  
 حدیث کو ناقابل قبول اور ناقابل عمل ثابت کرنا ہے تاکہ اس سے اپنی جان چھٹ  
 جائے تب تو بات دوسری ہے پھر تو ظاہر کے خلاف اور سیاق و سباق کو بالائے طاق  
 رکھ کر جیسے جیسے بھی بے ثبوت احتمالات پیدا کئے جائیں اور جیسی جیسی بھی بے  
 دلیل جرحیں نکالی جائیں وہ کچھ بعید نہیں ہیں۔

قولہ : جس نے اس واقعہ کی روایت میں فی رمضان کا لفظ بول  
 دیا ہے وہ اپنی طرف سے اضافہ اور اصل روایت سے ایک زائد بات  
 ہے۔ (رکعات ص .....)

ج : جناب حافظ عبد اللہ صاحب غازی پوری رحمۃ اللہ علیہ نے قیام اللیل  
 کے حوالہ سے یہ روایت پیش کی ہے۔ قیام اللیل میں شروع کے الفاظ یہ ہیں :  
 عن جابر جاء ابی بن کعب فی رمضان فقال یا رسول اللہ کان  
 منی اللیلة شیء قال وما ذاک یا ابی الحدیث (ص ۹۰)

یعنی حضرت جابرؓ نے بیان کیا کہ انی من کعب رمضان میں رسول اللہ  
 ﷺ کی خدمت میں آئے اور کہا کہ اے اللہ کے رسول! مجھ سے رات ایک بات  
 ہو گئی ہے۔ آپ نے فرمایا وہ کیا بات ہے اے انی؟ (الی آخرہ) اس روایت کے  
 ظاہر سیاق کے لحاظ سے کون کہہ سکتا ہے کہ فی رمضان کا لفظ حضرت جابرؓ کا بیان

نہیں ہے بلکہ کسی دوسرے راوی کا اپنی طرف سے اضافہ ہے؟

اسی حوالہ کے تتمہ و تکملہ کے طور پر مجمع الزوائد کے حوالہ سے جو روایت تحفۃ الاحوذی میں نقل کی گئی ہے اب ذرا اس کے الفاظ پر بھی غور کیجئے۔ اس میں شروع کے الفاظ یہ ہیں :

رواہ ابو یعلیٰ من حدیث جابر بن عبد اللہ قال جاء ابی بن کعب الی رسول اللہ ﷺ فقال یا رسول اللہ انه کان من اللیلۃ شیء یعنی فی رمضان قال وما ذاک یا ابی الحدیث (تحفۃ الاحوذی ص ۷۴ ج ۲)

اس روایت سے صاف ظاہر ہے کہ جاء ابی بن کعب الی رسول اللہ ﷺ جس کا مقولہ ہے اس کا مقولہ یعنی ”فی رمضان“ بھی ہے اور وہ ہیں حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔ ان کے علاوہ اس کو کسی دوسرے راوی کا اضافہ قرار دینا محض زبردستی کی بات ہے۔

قولہ : یعنی اصطلاح محدثین میں فی رمضان کا لفظ اس روایت میں مدرج ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت جابرؓ کی یہ روایت مسند احمد ص ۱۱۵ ج ۵ (زیادات عبد اللہ) میں بھی موجود ہے اور اس میں رمضان کا قطعاً ذکر نہیں ہے۔ (رکعات ص.....)

ج : اسی لئے تو میں نے کہا ہے کہ یہ محض زبردستی کی بات ہے۔ اس وقت زیر بحث حضرت ابی بن کعب کا واقعہ ہے اور مسند احمد کی محولہ بالا روایت میں حضرت ابی بن کعب کا نہیں، بلکہ کسی دوسرے صحابی کا واقعہ بیان کیا گیا ہے۔ پھر اس کو حضرت ابی کے واقعہ کے ساتھ جوڑنا زبردستی نہیں تو اور کیا ہے؟.....

مسند احمد کی روایت کے الفاظ یہ ہیں :

عن جابر بن عبدالله عن ابي بن كعب قال جاء رجل الى النبي ﷺ عملت الليلة عملا قال ما هو قال نسوة معي في الدار قلن انك تقرأ ولا نقرأ فصل بنا فصليت ثمانيا والوتر قال فسكت النبي ﷺ قال فرأينا ان سكوتها رضا بما كان انتهى -

اس روایت میں خط کشیدہ الفاظ پر غور کیجئے۔ صاف ظاہر ہے کہ یہ حضرت امی کے علاوہ کسی دوسرے صحابی کا واقعہ ہے۔ نیز دونوں روایتوں میں فرق کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ حضرت امی کا زیر بحث واقعہ مسند جابر سے ہے اور مسند احمد والی روایت مسند امی بن کعب سے ہے۔ لہذا دونوں کو ایک قرار دینا محض دھاندلی ہے۔

اور اگر بالفرض یہی مان لیا جائے کہ یہ دونوں واقعے ایک ہی ہیں، تو دونوں روایتوں میں صرف اطلاق اور تقلید کا فرق ہے۔ حنفیہ کا یہ مسلمہ اصول ہے کہ حادثہ واحدہ میں مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا۔ لہذا یہ اختلاف کوئی ایسا اختلاف نہیں ہے جو روایت کے لئے کسی قدح کا موجب ہو۔

قولہ : اور مجمع الزوائد میں جس کے حوالے سے تھتہ الاحوذی میں یہ روایت نقل ہوئی ہے اس میں ”یعنی فی رمضان“ کا لفظ ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ حضرت جابر نے رمضان کا نام نہیں لیا تھا۔ عیسیٰ یا اس سے نیچے کا کوئی راوی کہتا ہے کہ جابرؓ کی مراد رمضان سے تھی۔ (ص...)

ج : مجمع الزوائد کی اس روایت کے ابتدائی الفاظ ہم نے ابھی اوپر نقل کئے ہیں۔ ان پر ایک مرتبہ پھر نگاہ ڈالیے ”یعنی فی رمضان“ کا لفظ جس سیاق میں



مذکور ہے، اس سے صاف ظاہر ہے کہ یہ حضرت جابرؓ ہی کا کلام ہے۔ عیسیٰ یا اس سے نیچے کے راوی کا بیان نہیں ہے۔ حضرت جابرؓ نے حضرت ابی بن کعبؓ کا یہ واقعہ بیان کرتے ہوئے جب ابی کا یہ کلام نقل کیا یا رسول اللہ انہ کان منی اللیلة تو اللیلة کا ابہام دور کرتے ہوئے حضرت جابرؓ نے بتایا کہ ابیؓ کی مراد رمضان کی رات ہے۔ کیونکہ وہ رمضان ہی میں رسول اللہ ﷺ کے پاس یہ واقعہ بتانے کے لئے آئے تھے۔ جیسا کہ قیام اللیل والی روایت سے معلوم ہوتا ہے۔ پس قطعی طور پر یہ کہہ دینا کہ ”حضرت جابرؓ نے رمضان کا نام نہیں لیا تھا“ محض تحکم اور بالکل بے ثبوت بات ہے اور ظاہر سیاق کے قطعاً خلاف ہے۔ اس لئے ایسے بے دلیل احتمالات ہرگز قابل التفات نہیں ہیں۔

قولہ : اب رہی قیام اللیل کی روایت، تو اس میں بے شک جاء

ابی فی رمضان کا لفظ ہے، لیکن اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ وہ راوی

کا تصرف اور ادراج ہے۔ (ص ۷۳)

ج : مسند احمد اور مجمع الزوائد کی جن روایتوں کی بنیاد پر آپ نے یہ عمارت کھڑی کی ہے، ہم نے ثابت کر دیا کہ وہ بنیاد ہی غلط ہے۔ لہذا اس بنیاد پر جو عمارت کھڑی کی جائے گی، ظاہر ہے کہ وہ بھی غلط ہی ہوگی۔ یہ لفظ ہرگز کسی راوی کا تصرف اور ادراج نہیں ہے، بلکہ پورے واقعہ کے راوی اور عینی شاہد حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہی کا لفظ یہ بھی ہے۔

دلائل اہل حدیث پر بحث ختم :

تراویح کے باب میں مسلک اہل حدیث کی تیسری دلیل پر بھی ”علامہ“ مسوی کے تمام ایرادات و نقوص ختم ہو گئے۔ گویا اہل حدیث کے دلائل پر مؤلف ”رکعات تراویح“ نے جتنے اعتراضات اور شکوک و شبہات پیش کئے تھے، ان

سب کے مدلل اور مفصل جوابات دے کر الحمد للہ ہم بحث کے اس حصہ سے فارغ ہو گئے۔ اب آئے اس کے مقابلہ میں ذرا احناف کے ان دلائل کا بھی جو ”علامہ“ مسوی نے اپنے مذہب کے ثبوت کے لئے خاص اہتمام کے ساتھ اپنی اس کتاب میں پیش کئے ہیں۔

## احناف کے دلائل پر بحث

ہم نے اس کتاب کے شروع ہی میں مولانا مسوی کی اس ہوشیاری پر متنبہ کر دیا ہے کہ انہوں نے تراویح کی بحث میں احناف کے مذہب کو پوری طرح پیش کرنے اور مستقلاً اس کو زیر بحث لانے سے گریز کی راہ اختیار کی ہے۔ ظاہر میں تو رعب جمانے کے لئے انہوں نے ”جمہور امت“ اور ”دنیاۓ اسلام“ جیسے شاندار الفاظ استعمال کئے ہیں، لیکن حقیقت میں یہ حنفی مذہب کی کمزوریوں کو چھپانے کے لئے ایک آڑ کھڑا کیا گیا ہے۔ چنانچہ اس موقع پر بھی انہوں نے ”احناف کے دلائل“ کے بجائے ”جمہور امت“ کے دلائل کا عنوان قائم کیا ہے۔ اس لئے کہ احناف جن قیود اور شرائط کے ساتھ تراویح کی پیس رکعتوں کو مسنون کہتے ہیں ان کا ثبوت رسول اللہ ﷺ کے کسی قول یا فعل سے پیش کرنا ممکن نہ تھا حق تو یہ تھا کہ جس طرح ”علامہ“ مسوی نے اہل حدیث کے دلائل پر بحث کرنے سے پہلے اہل حدیث کے دعوؤں کو پیش کیا ہے، اسی طرح احناف کے مسلک کی تائید میں بھی دلائل ذکر کرنے سے پہلے وہ اس باب میں احناف کے پورے مذہب کو صاف صاف پیش کرتے۔ پھر جو دلائل لاتے ان کو اس مذہب پر منطبق کر کے دکھاتے، لیکن مولانا خوب سمجھتے تھے کہ اس ذمہ داری سے وہ عمدہ برآئے ہو سکیں گے اسلئے کمال دور اندیشی سے کام لیتے ہوئے انہوں نے سرے سے یہ ذمہ داری اپنی سرکی ہی نہیں۔ اب تو انہوں نے صرف ”دلائل“ پیش کر

دیئے ہیں۔ رہا یہ سوال کہ یہ ”دلائل“ حنفی مذہب کے دعوؤں کے مطابق بھی ہیں یا نہیں؟ تو اس سے ان کو کوئی سروکار نہیں۔

مگر ہم توجہ گفتگو کریں گے وہ قواعد اور اصول کے ماتحت ہی کریں گے۔ اس لئے ضروری ہے کہ ان دلائل پر بحث کرنے سے پہلے ہم حنفی مذہب کے دعوؤں کی طرف اپنے ناظرین کی توجہ مبذول کرائیں۔

تراویح کی پیس اور اس سے زائد رکعتوں کی بابت حنفیہ کا مسلک کیا ہے؟ اس کو کسی قدر تفصیل کے ساتھ ہم اس کتاب کے شروع میں بتا چکے ہیں۔ یہاں مختصراً اتنا سمجھ لیجئے کہ ان کے نزدیک تراویح کی پیس رکعتیں سنت مؤکدہ ہیں۔ اسی طرح ان کا باجماعت ادا کرنا بھی سنت مؤکدہ ہے اور سنت مؤکدہ کا حکم یہ ہے کہ وہ عمل کے اعتبار سے واجب کے قریب تر ہے۔ اس کا تارک گنہگار اور شفاعت نبویؐ سے محروم ہے، بلکہ ”علیٰ قول بعض“ بدعتی ہے۔ (ان سب باتوں کا حوالہ پہلے گزر چکا ہے)۔

ان دعوؤں کو سامنے رکھ کر اب ذرا ان دلیلوں پر غور کیجئے جو ”علامہ“ منوی نے اس موقع پر اپنے مذہب کے ثبوت کے لئے پیش کی ہیں۔ ان کی سب سے پہلی دلیل جو گویا ان کے نگاہ میں بڑی اہم اور بنیادی دلیل ہے۔ ابو شیبہ ابراہیم بن عثمان کی وہ روایت ہے جو حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ ”آنحضرت ﷺ رمضان میں پیس رکعتیں اور وتر پڑھتے تھے“۔ (رکعات ص ۵۶)۔

اس حدیث کے ایک لفظ کے اظہار سے گریز :

اس حدیث کے حوالہ کے لئے مولانا منوی کا اصل اعتماد دو کتابوں پر ہے

ایک امام سیوطی کی المصاحیح اور دوسری امام شہقی کی سنن کبریٰ۔ ان دونوں کتابوں میں اس حدیث کے جو الفاظ منقول ہیں ان میں تھوڑا سا فرق ہے۔ شہقی کی روایت میں ایک لفظ زائد ہے، جو المصاحیح میں نہیں ہے۔ اس لفظ زائد کے بعد یہ حدیث حنفی مذہب کے لئے کچھ مفید ہونے کے بجائے الٹی سخت مضر پڑ جاتی ہے، بلکہ یوں کہیے کہ حنفی مذہب کے دعویٰ کا سارا تار و پود ہی بکھر کر رہ جاتا ہے۔ اس لئے مولانا منوی نے یہاں اس حدیث کا جو ترجمہ پیش کیا ہے اس کے لئے انہوں نے المصاحیح والی روایت کے الفاظ کا ہی انتخاب مناسب سمجھا ہے۔ شہقی والی روایت کے اس لفظ زائد کا ذکر تو درکنار اس کی طرف وہ کوئی ادنیٰ سا اشارہ بھی نہیں کرتے۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم اس موقع پر دونوں کتابوں سے حدیث کے اصل الفاظ آپ کے سامنے پیش کر دیں۔

المصاحیح میں اس روایت کے الفاظ یہ ہیں :

عن ابن عباس ان رسول الله ﷺ كان يصلى في رمضان  
عشرين ركعة والوتر انتهى -

اور سنن کبریٰ للشیہقی ص ۲۹۶ ج ۲ میں یہ حدیث بایں الفاظ مروی ہے :

عن ابن عباس قال كان النبي ﷺ يصلى في شهر رمضان في  
غير جماعة بعشرين ركعة والوتر تفرد به ابو شيبة ابراهيم بن  
عثمان العباسي الكوفي وهو ضعيف انتهى -

”یعنی حضرت ابن عباس سے روایت ہے کہ نبی ﷺ رمضان کے مہینے

میں بیس رکعت اور وتر بغیر جماعت کے پڑھتے تھے۔“

اس حدیث کے جو الفاظ ان دونوں کتابوں میں منقول ہیں ان کو سامنے

رکھنے سے یہ فرق واضح ہو جاتا ہے کہ المصاحیح میں فی غیر جماعة کا لفظ نہیں ہے

اور شیبہؓ میں ہے۔ حافظ ذہبی نے میزان الاعتدال میں ابو شیبہ ابراہیم بن عثمان کے ترجمہ میں اس حدیث کا ذکر کیا ہے اس میں بھی ”فی غیر جماعۃ“ کی صراحت موجود ہے۔ (میزان ص ۲۳ طبع مصر)

## اس حدیث کا احناف کے دعویٰ سے کوئی تعلق نہیں

اب ہم ”علامہ“ منوی سے پوچھتے ہیں کہ جب حضرت ابن عباس ہی کا یہ بیان اسی روایت میں بصراحت موجود ہے کہ آنحضرت ﷺ بیس رکعتیں اور وتر جماعت کے ساتھ نہیں بلکہ تنہا پڑھتے تھے۔ تو اس حدیث کو حنفی مذہب کے ان دعویٰ کے ساتھ کیا لگاؤ ہو گا کہ تراویح کی بیس رکعتیں باجماعت سنت مؤکدہ ہیں۔ ان کا تارک گنہگار اور شفاعت نبوی سے محروم ہے۔ ”مؤکدہ“ تو بالائے طاق پہلے بیس رکعتوں کا جماعت کے ساتھ نفس سنت نبویہ ہونا تو ثابت کر لیجئے؟ جماعت کے ساتھ بیس رکعت تراویح کو سنت نبویہ کہنا یکسر باطل ہے :-

ہم پورے وثوق کے ساتھ کہتے ہیں کہ ایک علامہ منوی کیا، پوری حنفی دنیا مل کر بھی صحیح تو درکنار کوئی ضعیف روایت بھی ایسی نہیں پیش کر سکتی جس سے رسول اللہ ﷺ کے قول یا فعل یا تقریر سے جماعت کے ساتھ تراویح کی بیس رکعتوں کا ثبوت ہوتا ہو۔ اس لئے اس کو ”سنت نبویہ“ کہنا یکسر باطل، قطعاً بے ثبوت اور بالکل بے دلیل دعویٰ ہے۔

ابو شیبہؓ کوئی کی مذکورہ بالا روایت (جس کے ضعف پر تمام محدثین کا اتفاق ہے) کے علاوہ بیس رکعت کی کوئی مرفوع روایت نہیں ہے۔ لیکن انصاف

سے کہیے! کیا ”فی غیر جماعۃ“ کا لفظ ہوتے ہوئے اس حدیث کو حنفی مذہب کی دلیل میں پیش کیا جاسکتا ہے؟ تعجب ہے ”علامہ“ مسوی کی اس ڈھٹائی اور دید دلیری پر کہ کیسے انہوں نے اس حدیث کو حنفی مذہب کی سب سے پہلے اور بنیادی دلیل قرار دے دیا؟ جب کہ انہوں نے بہیتی کا حوالہ صفحہ اور جلد کی قید کے ساتھ دیا ہے۔ جس سے صاف ظاہر ہے کہ بہیتی میں انہوں نے یہ حدیث اور اس کے پورے الفاظ دیکھ کر یہ حوالہ دیا ہے۔

## حیرت انگیز بے باکی :-

ان سے بڑھ کر حیرت تو اس بے باکی اور جرأت پر ہوتی ہے کہ آٹھ رکعت تراویح (بلاوتر) کے ”سنت“ ہونے سے انکار کیا جاتا ہے۔ جس کا باجماعت ادا کرنا رسول اللہ ﷺ کے فعل اور تقریر سے ثابت ہے۔ اور پندرہ رکعت باجماعت ادا کرنے کو ”سنت“ ہی نہیں بلکہ ”سنت مؤکدہ“ کہا جاتا ہے جس کے ثبوت میں کوئی مرفوع حدیث ضعیف تک موجود نہیں ہے، صحیح تو کجا؟

خامہ انگشت بدنداں کہ اسے کیا لکھیے

ناطقہ سر بگریباں کہ اسے کیا کہیے

آں حضرت ﷺ سے انفراداً بھی پندرہ (۲۰) رکعات کا پڑھنا ثابت نہیں ہے :-  
ہماری اس گرفت سے گھبرا کر کوئی حنفی یہ کہنے لگے کہ خیر باجماعت نہ سہی بغیر جماعت کے اور انفراداً تو رسول اللہ ﷺ سے پندرہ رکعت تراویح کا پڑھنا اس حدیث سے ثابت ہو جاتا ہے؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ جی نہیں! آنحضرت ﷺ سے انفراداً اور بغیر جماعت کے بھی پندرہ رکعات کا پڑھنا ثابت نہیں ہے۔ کیونکہ مذکورہ بالا روایت باقرار علماء احناف بالا اتفاق ضعیف اور ناقابل احتجاج ہے۔ اس حدیث کی بابت اب

تک جو گفتگو ہم نے کی ہے وہ الزامی جواب کے لئے بالفرض صحیح مان کر کی ہے۔  
ورنہ حقیقت میں یہ حدیث اس قابل ہی نہیں ہے کہ اس کو معرض استدلال میں  
پیش کیا جائے یا کسی حکم شرعی کے اثبات کے لئے اس کو ماخذ قرار دیا جائے۔

حدیث ابو شیبہ کے ضعف پر چند حنفی اور غیر حنفی علماء  
کی شہادتیں :-

اب ہم ذیل میں چند ایسے حنفی اور غیر حنفی علماء کی شہادتیں پیش کرتے  
ہیں جنہوں نے ابو شیبہ اور اس کی اس حدیث کو ضعیف اور ناقابل احتجاج کہا ہے۔

(۱) امام بیہقی کا قول ابھی اوپر گزارا ہے کہ وہ اس حدیث کو روایت کرنے کے  
بعد ساتھ ہی یہ بھی لکھتے ہیں کہ: ”اس روایت کے بیان کرنے میں ابو شیبہ ابراہیم  
بن عثمان متفرد ہے اور وہ ضعیف ہے۔“

(۲) امام سیوطی نے اسی المصباح میں جس کے حوالہ سے مولانا موی نے اس  
حدیث کا ترجمہ پیش کیا ہے۔ اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد ہی صاف صاف  
لکھا ہے هذا الحدیث ضعیف جداً لا تقوم به حجة (ص ۲) یعنی یہ حدیث  
بالکل ضعیف ہے۔ حجت کے قابل نہیں ہے۔ آگے چل کر ابو شیبہ کے متعلق کبار  
محدثین کی جرحیں نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: ومن اتفق هولاء الأئمة علی  
تضعیفه لا یحل الاحتجاج بحدیثه (ص ۳) یعنی جس شخص کی تضعیف پر یہ  
سب ائمہ حدیث متفق ہوں اس کی حدیث سے حجت پکڑنا حلال نہیں ہے۔

(۳) اس حدیث کی بابت حافظ ابن حجر کا یہ قول پہلے گزر چکا ہے:

فاسنادہ ضعیف وقد عارضه حدیث عائشہ الذی فی

الصحيحین مع كونها علم بحال النبی ﷺ لیلا من غیرها

یعنی اس حدیث کی اسناد ضعیف ہے اور یہ حضرت عائشہؓ کی اس حدیث کے معارض بھی ہے جو صحیحین میں مروی ہے کہ (رسول اللہ ﷺ رمضان اور غیر رمضان میں گیارہ رکعات سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے) اور حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ رسول اللہ ﷺ کے رات کے حالات کو دوسرے صحابہ سے زیادہ جانتی تھیں۔

(۴) علامہ زیلعی حنفی لکھتے ہیں :

وہو معلول بابی شیبۃ ابراہیم بن عثمان جد الامام ابی بکر بن ابی شیبۃ وہو متفق علیٰ ض عفہ ولینہ ابن عدی فی الکامل ثم انه مخالف للحديث الصحيح عن ابی سلمة بن عبدالرحمن انه سال عائشہ الحدیث - (نصب الراية ص ۲۹۳)

یعنی ابو شیبہ کی وجہ سے یہ حدیث معلول (ضعیف) ہے اور اس کے ضعف پر سب محدثین کا اتفاق ہے اور ابن عدی نے اس کو لین کہا ہے اور یہ حدیث حضرت عائشہؓ کی صحیح حدیث کی مخالف بھی ہے۔ (لہذا قابل قبول نہیں ہے) فیقبل الصحيح ويطرح غيره كذا فی التعليق الممجد عند نقل هذا الكلام عن الزيلعي وابن الهمام وغيرهما۔

(۵) ابن ہمام حنفی لکھتے ہیں :

واما ما روى ابن ابی شیبۃ فی مصنفہ ..... فضعيف بابی شیبۃ ابراہیم بن عثمان جد الامام ابی بکر بن ابی شیبۃ متفق علیٰ ضعفہ مخالفتہ للصحيح - (فتح القدیر جلد اول ص ۳۳۳ طبع

مصر)

یعنی یہ حدیث ضعیف ہے اور ابو شیبہ کے ضعف پر سب متفق ہیں۔ نیز



یہ حدیث حضرت عائشہؓ کی صحیح حدیث کے مخالف ہے۔ (اس لئے قابل حجت نہیں)۔

(۶) علامہ عینی حنفی اس حدیث کو شرح بخاری میں ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں :

كذبه شعبة وضعفه احمد وابن معين والبخارى والنسائي وغيرهم واوردله ابن عدى هذا الحديث فى الكامل فى مناكيره انتهى' (عمدة القارى طبع مصر ص ۳۵۹ جلد پنجم)

یعنی اس حدیث کے راوی ابو شیبہ کو شعبہ نے کاذب کہا ہے اور امام احمد و ابن معین و بخاری و نسائی اور غیر ہم نے ضعیف قرار دیا ہے اور ابن عدی نے اپنی کتاب ”کامل“ میں اس حدیث کو ابو شیبہ کی مناکیر میں ذکر کیا ہے۔

علامہ عینی نے ان جرحوں میں سے کسی جرح پر کوئی اعتراض نہیں کیا ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ابو شیبہ پر کی گئی یہ سب جرحیں ان کے نزدیک مقبول اور معتبر ہیں۔ لہذا یہ حدیث بلاشبہ ان کے نزدیک بھی ضعیف اور ناقابل احتجاج ہے۔

(۷) علامہ ابو الطیب محمد بن عبدالقادر سندھی ثم المدنی نقشبندی حنفی اپنی ترمذی کی شرح ص ۴۲۳ ج ۱ میں لکھتے ہیں :

ورود عن ابن عباس قال كان رسول الله ﷺ يصلى فى رمضان عشرين ركعة والوتر رواه ابن ابى شيبه واسناده ضعيف وقد عارضه حديث عائشة هذا وهو فى الصحيحين فلا تقوم به الحجة انتهى -

یعنی اس حدیث کی سند ضعیف ہے اور حضرت عائشہؓ کی صحیحین

والی روایت کے یہ معارض بھی ہے۔ لہذا یہ حجت کے قابل نہیں ہے۔

(۸) مولانا عبدالحی لکھنوی حنفی نے بھی اپنے مجموعہ فتاویٰ میں صراحتاً اس

حدیث کو ضعیف لکھا ہے۔ (دیکھو جلد اول ص ۳۵۴)

(۹) مولانا انور شاہ کشمیری فرماتے ہیں :

واما النبی ﷺ فصح عنه ثمان رکعات واما عشرون رکعة فهو

عنه ﷺ بسند ضعیف وعلیٰ ضعفه اتفاق انتھی - (العرف

الشدی ص ۳۲۰)

یعنی نبی ﷺ سے تراویح کی آٹھ ہی رکعتیں صحیح طور پر ثابت ہیں، پس

رکعت والی روایت کی سند ضعیف ہے اور ایسی ضعیف ہے کہ اس کے ضعف پر

سب کا اتفاق ہے۔

(۱۰) مولانا محمد زکریا کاندھلوی حنفی اپنی شرح مؤطا میں لکھتے ہیں :

لا شك فی ان تحديد التراویح فی عشرين ركعة لم یثبت

مرفوعاً عن النبی ﷺ بطریق صحیح اصول المحدثین وما ورد

فیہ من روایة ابن عباس فمتكلم فیها علی اصولهم انتھی -

(اوجز المسالك جلد اول ص ۳۹۷)

یعنی اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ تراویح کی پس رکعتوں کی تحدید و

تعیین رسول اللہ ﷺ سے اصول محدثین کے طریق پر ثابت نہیں ہے اور جو

روایت حضرت ابن عباسؓ سے پس رکعات کے متعلق مروی ہے وہ باصول

محدثین مجروح اور ضعیف ہے۔

(۱۱) خود مؤلف ”رکعات تراویح“ مولانا حبیب الرحمن مئوی کو بھی ہزار

ہیرا پھیری کے باوجود یہ تسلیم کرنا پڑا ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے۔ چنانچہ لکھتے

ہیں :

”بہر حال ہم کو اتنا تسلیم ہے کہ ابراہیم ضعیف راوی ہے اور اس کی وجہ

سے یہ حدیث بھی ضعیف ہے“۔ (رکعات ص ۵۹)

ابوشیبہ پر کی گئی بعض جرحوں پر اعتراض :

”علامہ“ مٹووی کو یہ تو تسلیم ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے، کیوں کہ اس

کا بیادی راوی ابوشیبہ ابراہیم بن عثمان مجروح اور ضعیف راوی ہے۔ وہ یہ بھی مانتے ہیں کہ ابراہیم پر سخت سخت جرحیں کی گئی ہیں، لیکن اس کے باوجود وہ اس بات کے بھی مدعی ہیں کہ ”جتنی جرحیں نقل کی جاتی ہیں سب مقبول نہیں ہیں۔ بعض ان میں سے مردود بھی ہیں“۔ اس کی مثال میں انہوں نے شعبہ کی تکذیب کو پیش کیا ہے۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں :

”مثلاً نقل کیا جاتا ہے کہ شعبہ نے ابراہیم کی تکذیب کی ہے، مگر حق

یہ ہے کہ شعبہ کی تکذیب قابل قبول نہیں ہے۔ جیسا کہ ذہبی کے

بیان سے ظاہر ہے۔ ذہبی نے میزان الاعتدال میں لکھا ہے :

كذبه شعبة لكونه روى عن الحكم عن ابن ابي ليلى انه قال

شهد صفين من اهل بدر سبعون فقال شعبة كذب والله لقد

ذاكرت الحكم فما وجدنا شهد صفين احداً من اهل بدر غير

خزيمة قلت سبحان الله اما شهدها على اما شهدها عمار

انتھی

ترجمہ کے بعد فاضل مٹووی لکھتے ہیں :

”دیکھئے اس بیان سے شعبہ کی تکذیب کی حقیقت کھل گئی اور معلوم

ہو گیا کہ انہوں نے اس وجہ سے تکذیب کی تھی کہ ابراہیم نے حکم

کے واسطے سے ابن ابی لیلیٰ کا یہ بیان روایت کیا تھا کہ صفین میں ستر بدری صحابی شریک تھے، مگر جب شعبہ نے حکم سے مذاکرہ کیا تو ایک سے زیادہ بدری صحابی کی شرکت معلوم نہ ہو سکی۔ تو اس ابراہیم کا جھوٹ کیوں کر ثابت ہوا۔ ان کا جھوٹ تو جب ثابت ہوتا کہ شعبہ جب حکم سے مذاکرہ کرنے گئے تھے تو وہ یہ کہتے کہ میں نے ابراہیم سے یہ بیان نہیں کیا۔ مگر شعبہ حکم کا انکار نقل نہیں کرتے، بلکہ یہ کہتے ہیں کہ مذاکرہ سے صرف ایک صحابی ثابت ہوا۔ لہذا اس سے یہ توپتا چلتا ہے کہ حکم نے ضرور بیان کیا تھا، مگر مذاکرہ کے وقت وہ ستر کا نام نہیں بتا سکے۔ ایسی صورت میں الزام جو کچھ عائد ہو گا وہ حکم پر نہ کہ ابراہیم پر۔“ (رکعات ۵۷)

## اس اعتراض کا جواب :

مولانا! حافظ ذہبی کے اس بیان پر ذرا غور کیجئے۔ واقعہ کی صورت یہ ہے کہ ابراہیم نے حکم سے یہ قول نقل کیا کہ صفین میں ستر بدری صحابی شریک تھے اور ابراہیم ہی نے یہ بھی بیان کیا کہ حکم نے یہ بات ابن ابی لیلیٰ سے روایت کی ہے۔ اب شعبہ کہتے ہیں کہ ابراہیم کا یہ بیان جھوٹ ہے۔ بس اس لئے کہ میں نے خود حکم سے اس کے بارے میں مذاکرہ کیا تو ہم نے سوائے خزیمہ کے کوئی ایسا بدری صحابی نہیں پایا جو صفین میں حاضر رہا ہو۔ یعنی اس مذاکرہ میں دو چار صحابہؓ کی تعداد بھی ثابت نہ ہو سکی۔ ستر تو بڑی بات ہے۔ لہذا حکم کی طرف سے اس تعداد کے بیان کی نسبت کرنا جھوٹ ہے۔

رہی یہ بات کہ ”ابراہیم کا جھوٹ اس وقت ثابت ہوتا ہے جب حکم نے اس بیان سے انکار کیا ہوتا“۔ تو گزارش یہ ہے کہ انکار تو جب کرتے کہ شعبہ نے

اپنے مذاکرہ میں ان سے یہ پوچھا ہوتا کہ آپ نے ابراہیم سے یہ بیان کیا ہے یا نہیں؟ اگر انہوں نے یہ سوال کیا ہوتا تو اس کو ”مذاکرہ“ سے تعبیر نہ کرتے۔ اہل علم سمجھ سکتے ہیں کہ اس قسم کے سوال کو ”مذاکرہ“ نہیں کہا جاتا۔ ”مذاکرہ“ کی تعبیر سے معلوم ہوتا ہے کہ شعبہ اور حکم کی گفتگو اس موضوع پر نہ تھی کہ حکم نے ابراہیم سے یہ بیان کیا ہے یا نہیں، بلکہ گفتگو اس موضوع پر تھی کہ جنگِ صفین میں کتنے بدری صحابی شریک تھے۔ اور بظاہر یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس سلسلے میں ان دونوں حضرات نے اپنی اپنی معلومات پیش کی تھیں۔ اسی لئے اس کو ”مذاکرہ“ سے تعبیر کیا ہے اور نتیجہ میں بھی فَمَا وَجَدْنَا شَهِدَ صَفِينِ اِحَدٍ مِّنْ اَهْلِ بَدْرٍ غَيْرِ خَزِيمَةَ كَمَا هِيَ۔ (یعنی ہم نے سوائے خزیمہ کے کوئی ایسا بدری صحابی نہیں پایا جو صفین میں حاضر رہا ہو۔ اس عبارت میں فَمَا وَجَدْنَا (ہم نے نہیں پایا) کا لفظ خاص طور سے قابلِ غور ہے۔ یہ نہیں کہا کہ: فَمَا اَخْبَرْنَا بِاِحَدٍ مِّنْ شَهِدٍ صَفِينِ مِّنْ اَهْلِ بَدْرٍ غَيْرِ خَزِيمَةَ (یعنی مذاکرہ کے وقت حکم مجھ کو خزیمہ کے سوا کسی دوسرے کا نام نہ بتا سکے)۔

پس ”علامہ“ مَسُوٰی کا یہ کہنا کہ ”حکم نے ابراہیم سے ضرور بیان کیا تھا“..... نرا تحکم اور محض بے دلیل دعویٰ ہے اور عبارت کے ظاہر الفاظ کے بالکل خلاف ہے اور وہ بیان کیسے کرتے جب کہ ان کو خود ہی اس تعداد کا علم نہ تھا۔ جیسا کہ شعبہ نے بتایا۔ ”علامہ“ مَسُوٰی کی یہ دیدہ دلیری بھی قابلِ داد ہے کہ ایک طرف تو بقول ان کے شعبہ جیسا محتاط اور پرہیزگار عالم ہے۔ ”جو ابراہیم اور حکم دونوں کا شاگرد ہے اور دونوں کے حالات سے پوری طرح باخبر ہے وہ اپنی ذاتی معلومات اور پوری واقفیت کی بنا پر اس واقعہ کا سارا الزام ابراہیم پر عائد کرتا ہے۔ اور حلف کے ساتھ کہتا ہے کَذِبَ وَاللّٰہِ (مخد ابراہیم نے جھوٹ کہا ہے) اور

دوسری طرف ”علامہ“ منوی ہیں جو آج سینکڑوں برس کے بعد مجھض ظن و تخمین سے یہ فیصلہ صادر فرما رہے ہیں کہ ”ایسی صورت میں الزام جو کچھ عائد ہو گا وہ حکم پر نہ کہ ابراہیم پر“۔ جل جلالہ

قولہ : پھر حافظ ذہبی نے شعبہ کے اس بیان کو بھی ایک ہی صحابی ثابت ہو سکا، یوں رد ذکر دیا کہ صفین میں حضرت علی اور حضرت عمار با یقین شریک تھے تو ایک ہی کیسے ثابت ہوا۔ کم سے کم تین کہیے۔ یعنی اسی طرح اور تحقیق کیجئے تو ممکن ہے اور نکل آئیں۔ (رکعات ص ۵۸)

ج : حافظ ذہبی کے اس اعتراض نے تو شعبہ کی تکذیب کو اور قوت پہنچادی۔ اس لئے ہ جس شخص کو ایسے مشہور صحابہ کی شرکت بھی یاد نہ آئے اور وہ تین کی تعداد بھی نہ بتا سکے بھلا وہ کیسے کہہ سکتا ہے کہ ستر بدری صحابی صفین میں شریک تھے۔ اسکے تو صاف معنی یہ ہیں کہ اس کی طرف تعداد کے بیان کرنے کی نسبت کرنا یقیناً جھوٹ ہے۔

رہا یہ کہ ”تحقیق سے ممکن ہے اور نکل آئیں“ تو حضرت وہ آپ کی تحقیق کا نتیجہ ہوں گے حکم کی تحقیق کا نہیں۔ اور یہاں زیر بحث حکم کی تحقیق اور بیان ہے۔ زید و بکر کی تحقیق نہیں۔

قولہ : بہر حال اس بیان سے شعبہ کی تکذیب کا ناقابل قبول ہونا واضح ہو گیا۔ (رکعات ص ۵۸)

ج : جی نہیں! اس بحث کے بعد تو شعبہ کی تکذیب کا حق ہونا اور زیادہ محقق اور مدلل ہو گیا۔ اسی لئے آج تک کسی محدث اور فقیہ نے شعبہ کی اس تکذیب کو ناقابل قبول قرار نہیں دیا۔ خود حافظ ذہبی نے بھی اس تکذیب کو مردود نہیں

ٹھہرایا، بلکہ اس بات پر تعجب کا اظہار کیا کہ ”خزیمہ کے سوا ہم نے کسی دوسرے بدری صحابی کی حاضری کو صفحہ میں نہیں پایا“ انہوں نے ابراہیم کے بیان کی تصدیق نہیں کی ہے۔ تاکہ شعبہ کی تکذیب کا رد لازم آئے۔ علامہ عینی کا حوالہ گزر چکا کہ انہوں نے ابوشیبہ پر محدثین کی جو جرہیں بلا کسی رد و انکار کے نقل کر ہیں ان میں سب سے پہلے اسی جرح کو ذکر کیا ہے کہ کذبہ شعبہ۔ اس کے بعد امام احمد بن حنبل، امام بخاری، ابن معین، نسائی وغیرہم کی تضعیف کو بیان کیا ہے۔

امام سیوطی فرماتے ہیں : ومن يكذبه مثل شعبة فلا يلتفت اليه حديثه (المصابيح ص ۳) یعنی شعبہ جیسا حاذق محدث جس شخص کی تکذیب کرے اس کی حدیث قابل التفات بھی نہیں۔

بتائیے! یہ باتیں شعبہ کی تکذیب کے ناقابل قبول ہونے کو واضح کرتی ہیں؟ یا اس کے بحال درجہ مقبول ہونے کو؟

قولہ : علاوہ بریں کذب کا اطلاق ہمیشہ تعدد کذب (قصداً جھوٹ بولنے) پر نہیں ہو تا بلکہ بلا ارادہ محض سمونسیان سے خلاف واقعہ بات بولنے پر بھی اس کا اطلاق بخیرت ہوتا ہے..... شعبہ کی تکذیب کا مطلب اس سے زیادہ اور کچھ نہیں ہو سکتا کہ ابراہیم نے بے تحقیق بات نقل کر دی، یا ان سے بھول ہوئی ہے۔ (رکعات ص

(۵۸)

ج : افسوس ہے کہ مولانا موی نے اس موقع پر بڑے تجاہل سے کام لیا ہے اور عوام کی ناواقفیت سے پوری طرح فائدہ اٹھانے کی کوشش کی ہے۔ اگر وہ رجال کی انہی کتابوں سے جن میں شعبہ کی یہ تکذیب منقول ہے۔ شعبہ کے بعض وہ دوسرے اقوال بھی ذکر کر دیتے جو انہوں نے ابراہیم کے متعلق کہے ہیں تو ان

کی اس ”نکتہ آفرینی“ کا سارا بھرم کھل جاتا۔ اور دنیا جان لیتی کہ شعبہ نے ابراہیم کی تکذیب کس معنی میں کی ہے۔

سئے! تمذیب التہذیب میں ہے :

قال معاذ بن معاذ العنبري كتبت الي شعبة وهو في بغداد ساله

عن ابي شيبة القاضي اروي عنه فكتب الي لا ترو عنه فانه رجل

مذموم واذا قرأت كتابي فمزقه (ص ۱۲۵ ج ۱)

یعنی معاذ عنبری بیان کرتے ہیں کہ شعبہ بغداد میں تھے۔ میں نے ان

کے پاس خط لکھ کر دریافت کیا کہ کیا ابو شیبہ قاضی واسط (کو اپنا استاد مان کر) ان

سے حدیثیں روایت کروں؟ تو شعبہ نے مجھے جواب میں لکھا کہ نہیں۔ ان سے

کچھ مت روایت کرو وہ برا آدمی ہے۔ شعبہ نے یہ بھی لکھا تھا کہ میرا یہ خط پڑھنے

کے بعد پھاڑ دینا۔ امام مسلم نے بھی مقدمہ صحیح مسلم میں شعبہ کے اس خط کا ذکر

کیا ہے۔ لکھتے ہیں :

حدثني عبيدالله بن معاذ العنبري قال نا ابي قال كتبت الي

شعبة اسأله عن ابي شيبة قاضي واسط فكتب الي لا تكتب عنه

شينا و مزق كتابي انتهي - (مسلم ص ۱۷)

شعبہ نے اپنا خط پھاڑ دینے کا حکم کیوں دیا تھا اس کی بابت امام نووی لکھتے

ہیں :

امرہ بتمزيقه مخافة من بلوغه الي ابي شيبة ووقفه على ذكره

له بما يكره لثلا يناله منه اذا اويترتب على ذلك مفسدة

(انتھی....)

”یعنی اس خط کو پھاڑ دینے کا حکم اس خوف سے تھا کہ شاید ابو شیبہ کو (جو)



دوسرے شرواوسط کے حج تھے) اس جرح و تنقید کی اطلاع ہو جائے تو وہ خفا ہو کر ان کے (شعبہ کی) درپے آزار ہو جائیں یا کوئی فساد کھڑا ہو جائے۔“

حافظ ابو الحجاج مزری کی تہذیب الکمال کے حوالہ سے شعبہ کا یہ قول تھہ الاخيار ص ۲۰ اور المصباح للسیوطی ص ۳ میں بھی موجود ہے۔

اب بتائیے! اگر ابراہیم کے متعلق شعبہ کا واقعی یہی خیال ہو تا کہ ان سے بھول ہو گئی ہے یا انہوں نے ایک بات بے تحقیق نقل کر دی ہے تو کیا ابراہیم سے روایت لینے کے بارے میں وہ اتنا تشدد اختیار کر لیتے کہ ان کی ساری روایتوں کو ناقابل اعتبار قرار دے دیتے؟ اور لکھ دیتے کہ لا تکتب عنہ شیئا یا لا ترو عنہ (ان سے کوئی حدیث مت لو) اتنا ہی نہیں بلکہ اس کی وجہ یہ بتائی کہ: فانہ رجل مذموم (اس لئے کہ یہ بر آدمی ہے) کیا بھول چوک ہو جانے پر بھی کسی انسان کی اس طرح مذمت کی جاتی ہے؟

پس شعبہ کی تکذیب کا ہرگز وہ مطلب نہیں ہے جو علامہ منوی نے سمجھا ہے یا زبردستی ہم کو سمجھانا چاہتے ہیں۔ اسی سلسلے میں ایک بات اور بھی قابل ذکر ہے وہ یہ کہ امام احمد بن حنبل نے اسی ابو شیبہ ابراہیم بن عثمان کے متعلق کہا ہے منکر الحدیث قریب من الحسن بن عمارہ (تہذیب التہذیب ص ۱۴۵ ج ۱) یعنی ”یہ منکر الحدیث ہے اور حسن بن عمارہ کے قریب ہے“..... اب ذرا حسن بن عمارہ کا حال معلوم کیجئے۔ امام مسلم اپنی ”صحیح“ کے مقدمہ میں لکھتے ہیں:

حدثنا محمود بن غیلان قال ثناء ابو داؤد قال لی شعبۃ انت جریر بن حازم فقل له لا یحل لك ان تروی عن الحسن بن عمارہ فانہ یکذب قال ابو داؤد قلت شعبۃ کیف ذاک فقال ثنا عن الحکم باشیاء لم اجد لها اصلا الخ - (مسلم شریف

یعنی ابوداؤد (طیالسی بصری) بیان کرتے ہیں کہ مجھ سے شعبہ نے کہا کہ جریر بن حازم کے پاس جاؤ اور ان سے کہو کہ تمہارے لئے حلال نہیں ہے کہ تم کوئی حدیث حسن بن عمارہ سے روایت کرو۔ کیوں کہ وہ جھوٹ بولتے ہیں۔ ابوداؤد کہتے ہیں کہ میں نے شعبہ سے پوچھا کہ کیسے؟ تو شعبہ نے کہا کہ انہوں نے مجھ سے کئی چیزیں حکم کی روایت سے بیان کیں، لیکن تحقیق سے وہ بالکل بے اصل ثابت ہوئیں۔ (اس کے بعد شعبہ نے مثال کے طور پر دو چیزیں پیش کی ہیں)۔

امام نووی شرح مسلم میں اسی صفحہ پر لکھتے ہیں: والحسن بن عمارۃ متفق علی ضعفہ وترکہ (یعنی حسن بن عمارہ کے ضعف اور ترک پر سب نہ شین کا اتفاق ہے) اسی طرح شعبہ کے متعلق لکھتے ہیں: وابو شیبۃ هو ابراہیم بن عثمان وکان قاضی واسط وهو ضعیف متفق علی ضعفہ انتھی۔ (مسلم ص ۷)

”یعنی ابو شیبہ وہی ابراہیم بن عثمان ہیں۔ یہ شہر واسط کے قاضی (نخ) تھے۔ ضعیف ہیں اور ایسے ضعیف ہیں کہ ان کے ضعف پر سب کا اتفاق ہے۔“

ابراہیم اور حسن دونوں کے حالات کی مماثلت پر غور کیجئے۔ پھر یہ بھی دیکھئے کہ وہی حکم جن کی بابت شعبہ نے ابراہیم کی تکذیب کی ہے۔ انہی حکم کے متعلق شعبہ نے حسن بن عمارہ پر بھی یہی جرح کی ہے اور صاف صاف کہا ہے کہ ”ان سے حدیث روایت کرنا حلال نہیں ہے۔“ اب سوچئے کہ امام احمد کا اس محتاط جملہ سے کیا منشاء ہے کہ ”ابراہیم حسن بن عمارہ کے قریب ہے۔“ اس کے بعد آسانی سے یہ بات بھی حل ہو جاتی ہے کہ شعبہ نے ابراہیم کی تکذیب کس معنی میں کی ہے؟

بہر حال اس میں کوئی شبہہ نہیں ہے کہ ابراہیم کے متعلق شعبہ کی تکذیب اپنے معروف معنی کے ساتھ ہی ثابت ہے اور جرح اس کے نامقبول ہونے کی کوئی وجہ اور دلیل نہیں ہے۔

قولہ : یزید بن ہارون ابراہیم کے بڑے مداح تھے۔ فرماتے ہیں : ما قصی علی الناس یعنی فی زمانہ اعدل فی قضاء منہ (تمذیب) یعنی ہمارے زمانہ میں ان سے زیادہ عادل کوئی قاضی نہیں ہوا ..... اس کی شہادت کے بعد ابراہیم کے تدین میں تو شک کی گنجائش نہیں رہتی۔ (رکعات ص ۵۹)

ج : یزید بن ہارون نے جو ابراہیم کے محکمہ قضا کے منشی تھے۔ صرف مقدمات اور قضایا کے فیصلوں کے بارے میں ابراہیم کے عادل ہونے کی شہادت دی ہے۔ رہا یہ کہ ان کی عام زندگی میں تقویٰ اور ورع کی پابندی کا کیا حال تھا؟ تو اس کے متعلق یزید بن ہارون نے ایک لفظ بھی نہیں کہا ہے۔ جھگڑوں اور مقدمات کے فیصلوں میں عادل ہونے سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ عدالت اور تقویٰ کا وہ معیار پایا جاتا تھا جو روایت کے مقبول ہونے کے لئے شرط ہے؟ عدل فی القضاء تو بعض غیر مسلموں کا بھی ضرب المثل ہے۔ نوشیروان عادل کا نام آپ نے بھی سنا ہوگا۔ بقول شیخ سعدی مرحوم :

نوشیروان نمبر دکہ نام نگو گذاشت

سیر و احادیث کی کتابوں میں واقعہ مذکور ہے کہ حضرت ہانی بن یزید رضی اللہ تعالیٰ عنہ جو مشہور تابعی شریح کے والد ہیں۔ رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں ایک وفد کے ساتھ حاضر ہوئے۔ آنحضرت ﷺ نے ان کی قول کے لوگوں سے سنا کہ وہ ہانی کو ابو الحکم کہتے ہیں۔ آپ نے ہانی سے اس کی وجہ دریافت کی۔ انہوں

نے کہا:

ان قومی اذا اختلفوا فی شیء اتونی فحکمت بینہم فرضی کلا  
الفرقین فقال رسول اللہ ﷺ ما احسن هذا فمالک من الوند  
قال شریح و مسلم و عبد اللہ قال فمن اکبرہم قال قلت شریح  
قال فانت ابو شریح انتھی (ابو داؤد باب تفسیر الاسم القبیح)  
یعنی میری قوم کے لوگ جب کسی بات میں اختلاف اور جھگڑا کرتے ہیں  
اور وہ معاملہ میرے پاس لاتے ہیں تو میں جو فیصلہ کر دیتا ہوں اس پر دونوں فریق  
راضی ہو جاتے ہیں۔ آنحضرتؐ نے فرمایا یہ کام تو تم بہت اچھا کرتے ہو۔ مگر اس  
کی وجہ سے ابو الحکم کہلانا اچھا نہیں۔ الحکم اللہ تعالیٰ کی صفت ہے۔ اب سے تمہاری  
کنیت ابو شریح ہے۔

علامہ ابن عبد البر لکھتے ہیں:

ہانی کانی کنی فی الجاہلیۃ ابا الحکم لانہ کان یحکم بینہم  
فکانہ رسول اللہ ﷺ بابی شریح اذا وفد علیہ و هو مشہور  
بکنیتہ (الاستیعاب بر حاشیہ اصابہ ص ۵۹۸ ج ۳)

ظاہر ہے کہ فریقین متخاصمین کی رضا مندی ظلم و جور کے فیصلے کے  
ساتھ نہیں ہو سکتی۔ اس لئے لازمی طور پر اس کے معنی یہی ہیں کہ ہانی اپنے فیصلے  
میں عدل و انصاف سے کام لیتے تھے۔ گویا اسلام سے پہلے ہی وہ عادل فی القضاء  
تھے۔

سوچنے کی بات ہے کہ جب عدل فی القضاء سے کسی کا مسلمان ہونا لازمی  
نہیں آتا تو بھلا تین اور تقویٰ، حفظ اور ضبط کا وہ مرتبہ جو قبول روایت کے لئے  
محدثین کے نزدیک معتبر ہے اس کا ثبوت صرف اتنی سی شہادت سے کیسے ہو

جائے گا؟ محمد بن ابی لیلیٰ جو کوفہ کے قاضی تھے ان کی نسبت ساجی نے کہا ہے :  
 كان يمدح في القضاء واما في الحديث فلم يكن حجة (تہذیب التہذیب  
 ص ۳۰۳ ج ۹) یعنی ”مقدمات کے فیصلے کے بارے میں تو ان کی تعریف کی جاتی  
 ہے لیکن حدیث کی روایت کے باب میں وہ قابلِ حجت نہیں ہیں۔“

قولہ : اب رہی قوتِ حافظہ تو ابنِ عدی کی شہادت سے ثابت  
 ہوتا ہے کہ ابراہیم کا حافظہ بھی بہت زیادہ خراب نہ تھا۔ اس لئے کہ  
 ابنِ عدی نے اقرار کیا ہے کہ ابراہیم کی مرویات میں درست اور ٹھیک  
 حدیثیں بھی ہیں۔ (رکعات ص ۵۹)

ج : لیکن ابنِ عدی نے یہ بھی اقرار کیا ہے کہ یہ حدیث (جس کو آپ نے  
 اپنے مدعا کی سب سے پہلی دلیل قرار دے کر اس موقع پر پیش کیا ہے) ابراہیم کی  
 ان حدیثوں میں سے نہیں ہے جو درست اور ٹھیک ہیں۔ یہ تو ابراہیم کی مناکیری  
 میں سے ہے۔ جیسا کہ علامہ عینی نے لکھا ہے واورد له ابن عدی هذا الحديث  
 فى الكامل فى مناكيره ”یعنی“ ابنِ عدی نے کامل میں ابو شیبہ کی اس حدیث کو  
 اس کی مناکیر میں ذکر کیا ہے۔“ گو ابراہیم کا حافظہ ”بہت زیادہ خراب“ نہ سہی،  
 تاہم جتنا کچھ بھی خراب ہے اس کا اثر اس حدیث پر بھی پڑا جو غریب حنفی مذہب کا  
 بظاہر سہارا سمجھی گئی۔ اس لئے یہ سہارا بھی ٹوٹ گیا اور اب مرفوع حدیث کے نام  
 سے کوئی سہارا باقی نہ رہا۔

(فائدہ) جس طرح ابو شیبہ اس حدیث (زیر بحث) کی روایت میں  
 منفرد ہیں اسی طرح یزید بن ہارون اور ابنِ عدی کے مذکورہ بالا بیانیوں کو ابو شیبہ کی  
 تعدیل و توثیق قرار دینے میں ”علامہ“ متوی متفرد ہیں۔ کسی محدث نے بھی ان  
 صفتوں کی بناء پر ابو شیبہ کی توثیق نہیں کی ہے۔ یزید بن ہارون کے اس قول کے

راوی سحی بن معین ہیں ، لیکن اس کے باوجود ابن معین نے ابراہیم ابو شیبہ کو ضعیف اور لیس بشفۃ ہی کہا ہے۔ (تمذیب التہذیب ص ۱۴۴ ج ۱) یہ وہی سحی بن معین ہیں جن کو ”علامہ مسوی نے عیسیٰ بن جاریہ پر جرح کے سلسلے میں لکھا ہے۔ ”امام فن جرح و تعدیل سحی بن معین“ دیکھو رکعات ص ۲۷۔ ابو شیبہ کی بابت امام ابن المبارک نے کہا ہے ارم بہ (تمذیب التہذیب ص ۱۴۵ ج ۱) یعنی پھینکو اس کو۔ یہ وہی ابن المبارک ہیں جن کی شان میں ”علامہ“ مسوی لکھتے ہیں ”حضرت عبداللہ بن مبارک جن کی امامت اور علمی جلالت مسلم اور متفق علیہ ہے“ (دیکھو رکعات ص ۱۰) .....

کیا ابن معین اور ابن مبارک کی جلالت اور فنی مہارت کا مظاہرہ صرف ہم پر عرب جمانے کے لئے ہے ، اپنے عمل کرنے کے لئے نہیں ہے ؟

حافظ ابن حجر جنہوں نے تمذیب التہذیب میں یزید بن ہارون اور ابن عدی کے مذکورہ بالا دونوں قول ذکر کئے ہیں۔ تقریب التہذیب میں ابراہیم کو کم سے کم جس وصف کا مستحق قرار دیا ہے وہ یہ کہ ان کو متروک الحدیث لکھا ہے اور حافظ یہ لفظ اس راوی پر بولتے ہیں جس کی قطعاً کسی نے توثیق نہیں کی اور اس کے باوجود وہ ایسی جرح کے ساتھ ضعیف ٹھہرایا گیا ہے جو اس راوی کے ثقہ ہونے میں قادح ہے۔ چنانچہ ان کی عبارت یہ ہے :

العاشرة من لم يوثق البتة وضعف مع ذلك بقادح واليه الاشارة

بمتروك او متروك الحديث او واهى الحديث او ساقط انتهى

حافظ کے اس بیان کے مطابق ابراہیم کی توثیق تو کسی نے نہیں کی۔ ہاں اس کو ضعیف ٹھہرایا گیا ہے اور ایسی علت کے ساتھ جو اس کے لئے قرح کا موجب ہے۔

حافظ جلال الدین سیوطی نے اسی بات کو زیادہ وضاحت اور صفائی سے پیش کیا ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں :

ومن اتفق هؤلاء الاثمة على تضعيفه لا يحل الاحتجاج  
 بحديثه مع ان هذين الامامين المطلعين الحافظين المستوعبين  
 حكيافيه ما حكيا ولم ينقلا عن احد انه وثقه ولو بادنى مراتب  
 التعديل وقد قال الذهبي وهو من اهل الاستقراء التام في نقد  
 الرجال لم يتفق اثنان من اهل الفن على تجريح ثقة وتوثيق  
 ضعيف ومن يكذبه مثل شعبة فلا يلتفت الي حديثه مع تصريح  
 الحافظين المذكورين نقلا عن الحفاظ بان هذا الحديث مما  
 انكر عليه وفي ذلك كفاية في رده وهذا احد الوجوه المردود  
 بها انتهى بلفظه (المصايح ص ٢)

علامہ سیوطی نے ابو شیبہ ابراہیم بن عثمان کی زیر بحث حدیث پیش کرنے کے بعد اس کے بیادے راوی ابراہیم کے متعلق حافظ ذہبی کی میزان الاعتدال اور حافظ ابو الحجاج مزے کی تہذیب الکمال کے حوالے سے ائمہ حدیث کی سخت سخت جرحیں نقل کی ہیں اور ان جرحوں کی روشنی میں اس حدیث اور اس کے راوی کی بابت اپنا مذکورہ بالا فیصلہ لکھا ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جس راوی کی تضعیف پر بخاری، احمد بن حنبل، ابن معین، نسائی، ابو حاتم الرازی، ابن عدی، ابو داؤد، ترمذی، احوص بن الفضل وغیر ہم جیسے ائمہ حدیث اور ماہرین فن متفق ہوں اس میں کی حدیث سے حجت پکڑنا اور استدلال کرنا حلال نہیں ہے۔ بالخصوص ایسی حالت میں جب کہ حافظ ذہبی اور حافظ مزے جیسے امامان فن و واقفان حال نے اس راوی کے متعلق ان جرحوں کے مقابلہ میں کسی محدث سے کوئی ادنیٰ درجہ کی

تعدیل اور توثیق بھی نقل نہیں کی ہے اور شعبہ جیسا امام حدیث جس کی تکذیب کرے اس کی روایت تو قابل التفات بھی نہیں ہے۔ حفاظ حدیث کی تصریح کے مطابق یہ حدیث منکر اور قابل رد ہے۔

دیکھیے علامہ سیوطی نے صاف لکھا ہے کہ ابراہیم کے متعلق کسی محدث سے کوئی ادنیٰ درجے کی توثیق و تعدیل بھی منقول نہیں ہے۔ اب اگر کوئی شخص محض ”عدل فی القضاء“ کی تعریف کو توثیق و تعدیل قرار دے اور اس کی بنا پر اس کی روایت کو مقبول بنانے کی کوشش کرے تو اس کے سوا اور کیا کہا جائے کہ یہ اس شخص کی نادانی ہے یا تجاہل۔

قولہ : لیکن ابراہیم اتنا ضعیف و مجروح نہیں ہے کہ اس کی وجہ سے یہ حدیث مصنوعی یا بے اصل روایتوں میں جگہ پانے کی مستحق ہو۔  
 (رکعات ص ۵۹)۔

ج : یہ طفل تسلی اور مغالطہ کی باتیں ہیں۔ یہ بتائیے کہ ازروئے اصولِ محدثین یہ حدیث مقبول ہے یا مردود۔ اگر مقبول ہے تو مقبول کی چار ہی قسمیں ہیں۔ صحیح الذاتہ، صحیح لغيرہ، حسن لذاتہ، حسن لغيرہ۔ ان چاروں میں کس میں داخل ہے؟ اگر کسی میں نہیں جیسا کہ آپ نے خود تسلیم کیا ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے۔ جب ضعیف ہے تو ان چاروں میں سے کسی میں داخل نہیں ہو سکتی۔ اور جب مقبول کے کسی درجہ میں بھی اس کا شمار نہیں تو اب لامحالہ مردود ہوگی۔ بس اہل حدیث کا مدعا یہی ہے کہ یہ حدیث ناقابل اعتبار اور مردود ہے جیسا کہ امام سیوطی کا قول ابھی گزرا ہے۔

قولہ : وہ ایسی نہ سہی کہ بالکلہی اسی پر اعتماد کیا جائے لیکن ایسی بھی نہیں ہے کہ استدلال یا تائید کے موقع پر اس کو ذکر بھی نہ کیا جائے۔



ج : اولاً آپ نے تو بالکل یہی اسی پر اعتماد کیا ہے۔ اس لئے کہ سب سے پہلی دلیل اسی کو ٹھہرایا ہے۔ اس کے بعد کی دلیلوں میں جو آثار آپ نے پیش کئے ہیں وہ تو آپ کے زعم میں اسی حدیث پر عمل ہے۔ گویا اصل اعتماد اسی حدیث پر ہوا۔ ..... اب آپ فرما رہے ہیں کہ یہ ایسی نہیں ہے کہ اس پر بالکل اعتماد کیا جائے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اب تک آپ نے جو کچھ لکھا ہے وہ سب غلط ہے اور صرف لڑنے جھگڑنے کا ایک مشغلہ ہے۔

ثانیاً جب یہ حدیث مردود ہے تو استدلال کے قابل کیسے ہوگی؟ رہا تائید کا معاملہ تو جس حدیث کا بنیادی راوی مطعون بالکذب ہو وہ تائید کے موقع پر بھی ذکر کرنے کے قابل نہیں ہے۔ نیز تائید کے لئے یہ حدیث اس وقت پیش ہو سکتی تھی جب بیس رکعتوں کے ثبوت میں اس کے علاوہ کوئی دوسری مرفوع روایت ہوتی اور یہ اس کی تقویت کے لئے پیش کی جاتی، لیکن جب سارا دار و مدار اسی روایت پر ہے اس کے سوا کوئی دوسری مرفوع روایت نہیں ہے تو اب تائید کے لئے اس کو ذکر کرنے کا کیا مطلب ہوا؟

قولہ : یہی وجہ ہے کہ امام بیہقی نے رکعات الترویح کی تعداد

بیان کرنے کے لئے جو باب منعقد کیا ہے اس میں اس کو بھی ذکر کیا ہے۔

ج : اس باب میں امام بیہقی نے سب سے پہلے حضرت عائشہؓ کی اس روایت کو ذکر کیا ہے کہ آنحضرت ﷺ رمضان اور غیر رمضان میں گیارہ رکعات سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے۔ اسکو مولانا مٹوی نے نہیں بتایا، کیونکہ اس سے ان کے اس زعم کی تردید ہوتی ہے کہ حضرت عائشہؓ کی اس حدیث کا تعلق ترویح سے نہیں

ہے۔ نیز اس کے آخر میں امام شہتی نے یہ بھی بتایا ہے کہ یہ حدیث صحیحین میں بھی ہے۔ گویا یہ اشارہ ہے کہ اس بات کی طرف کہ یہ روایت اعلیٰ درجہ کی صحیح ہے۔ اس لئے باب میں قابلِ اعتماد اور لائق استدلال یہی روایت ہے۔

اس کے بعد بیس رکعات والی (زیر بحث) روایت لائے ہیں جس کے آخر میں صاف صاف لکھ دیا ہے کہ یہ ضعیف ہے۔ گویا اس باب میں اس کو ذکر کرنے سے امام شہتی کا مقصد یہی تھا کہ دنیا کو اس کے ضعف پر متنبہ کر دیں۔ تاکہ کوئی ناواقف مولانا موی جیسے لوگوں کے بھرے میں آکر مغالطہ میں نہ پڑ جائے۔ اگر اس روایت کو امام شہتی نے اس باب میں ذکر نہ کیا ہوتا تو وہ اس کا یہ عیب کس طرح ظاہر کرتے کہ اس کا بیادہ راوی ضعیف ہے۔ نیز اس حقیقت کی نقاب کشائی کس طرح ہوتی کہ اس کے متن میں ”فی غیر جماعۃ“ کی زیادتی بھی ہے جس کو ظاہر کرنے سے بعض تنگ نظر اور متعصب حنفی شرماتے ہیں۔

اللہ کی ہزار ہزار رحمتیں ہوں امام شہتی اور ان جیسے تمام محدثین پر جنہوں نے اس قسم کی تمام فسوں کاریوں کا پردہ فاش کر دیا۔ سچ کیا ہے حالی مرحوم

نے :

گروہ ایک جو یا تھا علم نبی کا

لگایا بتا جس نے ہر مفتری کا

نہ چھوڑا کوئی رخنہ کذب خفی کا

کیا قافیہ تنگ ہر مدعی کا

کیے جرح و تعدیل کے وضع قانون

نہ چلنے دیا کوئی باطل کا افسوں

(تنبیہ) یہ بات اس موقع پر قابل ذکر ہے کہ مولانا موی نے حضرت جابرؓ کے

اس بیان پر بحث کے سلسلے میں کہ ”آنحضرت ﷺ نے رمضان میں ہم لوگوں کو

آٹھ رکعات تراویح اور وتر پڑھایا۔“ عیسیٰ بن جابر یہ پر طویل گفتگو کی ہے۔ اور انہی

(عیسیٰ) کی وجہ سے اس روایت کو رد کر دیا ہے۔ لیکن تقلیدی جمود و عصییت کا یہ طرفہ تماشا دیکھئے کہ مولانا نے اپنے زعم میں جن وجوہ کی بناء پر عیسیٰ کی اس روایت کو بلا کسی تردد و تذبذب کے رد کر دیا ہے وہ تمام وجوہ ابو شیبہ ابراہیم بن عثمان کی حدیث (زیر بحث) میں بدرجہ اتم موجود ہیں۔ اس کے باوجود ابو شیبہ کی روایت کو رد کرتے ہوئے ”علامہ“ مسوی کی زبان لڑکھڑا رہی ہے اور قلم پر رعبہ طاری ہے، بلکہ ہیر پھیر کر کسی نہ کسی درجہ میں اس کو کارآمد ہی ثابت کرنے کی کوشش فرما رہے ہیں۔

حدیث عیسیٰ پر (علامہ مسوی کی طرف سے کی گئی) ساری بحثوں کو لوٹا کر اگر ہم حدیث ابو شیبہ پر منطبق کر کے دکھائیں تو بڑا طویل ہو گا۔ اس لئے اتنا تو نہیں تاہم دو ایک باتیں تمثیلاً ضرور پیش کر دینا چاہتے ہیں۔

عیسیٰ بن جاریہ کو امام ابو داؤد اور امام نسائی نے منکر الحدیث کہا ہے۔ اس جرح کی بہت حافظ سخاوی کی ایک عبارت کا ترجمہ کرتے ہوئے ”علامہ“ مسوی لکھتے ہیں :

یعنی منکر الحدیث ہونا آدمی کا ایسا وصف ہے کہ وہ اس کی وجہ سے اس بات کا مستحق ہو جاتا ہے کہ اس کی حدیث ترک کر دی جائے (اس سے حجت نہ پکڑی جائے اور قبول نہ کی جائے) اس تصریح کے بموجب از روئے اصل 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 مؤید و متابع موجود نہیں ہے نہ کسی دوسرے صحابہؓ کی حدیث اس کی شاہد ہے۔ (رکعات ص ۲۸)

اس اقتباس پر غور کیجئے! ”علامہ“ مسوی نے حدیث عیسیٰ کے رد کرنے

کی تین بیان کی ہیں۔ (الف) عیسیٰ منکر الحدیث راوی ہے۔ (ب) وہ اس بات کے بیان کرنے میں متفرد ہے۔ (ج) کسی دوسرے صحابی کی حدیث اس کی شاہد نہیں ہے۔

اب اسی معیار پر ابو شیبہ کی حدیث (زیر بحث) کو پرکھ کر دیکھئے اور ”علامہ“ متوی کے ”انصاف“ کی داد دیجئے۔

(الف) حافظ ابن حجر نے ابو شیبہ ابراہیم بن عثمان کے متعلق ائمہ محدثین سے جو جرحیں نقل کی ہیں ان میں چند جرحیں یہ ہیں۔ لکھتے ہیں :

وقال الترمذی منکر الحدیث وقال النسائی والدولابی متروک

الحدیث وقال ابو حاتم ضعیف الحدیث سکتوا عنه وترکوا

حدیثہ وقال الجوزجانی ساقط وقال صالح جزرة ضعیف لا

یکتب حدیثہ (تہذیب التہذیب ص ۱۴۴ ج ۱)

یعنی ”امام ترمذی نے کہا ہے کہ یہ منکر الحدیث راوی ہے۔ اور امام نسائی و دولابی نے کہا ہے کہ اس کی حدیث ترک کر دی گئی ہے، ابو حاتم نے کہا ضعیف الحدیث ہے۔ محدثین نے اس کی حدیث کو ترک کر دیا ہے۔ جوزجانی نے کہا پایہ اعتبار سے گرا ہوا راوی ہے۔ صالح جزرہ نے کہا ضعیف ہے اور ایسا ضعیف ہے کہ اس کی حدیث لکھنے کے قابل بھی نہیں ہے۔“

(ب) سنن کبریٰ کے حوالہ سے امام بیہقی کا یہ قول پہلے گزر چکا ہے۔ تفرد بہ ابو شیبہ ابراہیم بن عثمان العبسی الکوفی وهو ضعیف اہ۔ یعنی ابو شیبہ ابراہیم بن عثمان کوفی اس روایت کے بیان کرنے میں متفرد ہے اور یہ ضعیف راوی ہے۔

(ج) آنحضرت ﷺ سے بیس رکعات کا پڑھنا حضرت عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ

کی اس روایت کے سوا کسی دوسرے صحابی سے بسند ضعیف بھی مروی نہیں ہے۔  
لہذا ثابت ہوا کہ کسی دوسرے صحابہؓ کی حدیث اس کی شاہد بھی نہیں ہے۔

بتائیے اگر عیسیٰ بن جاریہ کے خلاف کوئی انتقامی جذبہ کار فرما نہیں ہے،  
بلکہ سچ مچ اصول حدیث کے قواعد ہی کی بنا پر اس کی روایت کو رد کر دیا گیا ہے تو  
انہی قواعد کی رو سے ابو شیبہ کی روایت کے رد کرنے میں کیوں تامل ہو رہا ہے۔  
عیسیٰ کی طرح اس کے بارے میں بھی کیوں صاف صاف نہیں کہہ دیا جاتا کہ ”ابو  
شیبہ منکر الحدیث راوی ہے اور منکر الحدیث ہونا آدمی کا ایسا وصف ہے کہ اس کی  
وجہ سے وہ اس بات کا مستحق ہو جاتا ہے کہ اس کی حدیث ترک کر دی جائے، نہ  
اس سے حجت پکڑی جائے، نہ اس کو قبول کیا جائے۔ لہذا از روئے اصل ابو شیبہ کی  
یہ روایت قابل قبول نہیں ہو سکتی۔ بالخصوص جب کہ حضرت ابن عباسؓ سے اس  
بات کو نقل کرنے میں وہ متفرد ہے۔ دوسرا کوئی اس کا مؤید و متابع موجود نہیں۔ نہ  
کسی دوسرے صحابہ کی حدیث اس کی شاہد ہے۔“

وضوح دلائل کے بعد اعترافِ حق سے یہ انقباض دیکھ کر تو علامہ فلانی  
کی اس بات کی تصدیق کرنی پڑتی ہے کہ واذا مر علیہم حدیث یوافق من قلدوہ  
وانبسطوا واذا مر علیہم حدیث لا یوافق قولہم او یوافق مذہب غیرہ  
فانقبضوا۔ (ایقاظ ہمم اولی الابصار ص ۱۰۱)

یعنی ان مقلدین کا یہ حال ہے کہ اگر ان کو کوئی ایسی حدیث مل جاتی ہے  
جو ان کے امام کے قول کے موافق ہو (جیسے حدیث ابو شیبہ) تو بڑے خوش ہوتے  
ہیں، لیکن اگر کوئی ایسی حدیث سامنے آجائے جو ان کے مذہب کے موافق نہ ہو یا  
کسی دوسرے کے مذہب کی اس سے تائید ہوتی ہو (جیسے حدیث عیسیٰ) تو اس کے  
قبول کرنے سے ان کو بڑا انقباض ہوتا ہے۔

(فائدہ) اس سلسلہ میں ہماری یہ بات خیال سے محو نہ ہونی چاہیے کہ عیسیٰ پر جو مبہم جرحیں کی گئی ہیں ان کے مقابلہ میں بعض مستند اور ماہر فن محدثوں نے ان کی توثیق و تعدیل بھی کی ہے۔ اور انہی الفاظ کے ساتھ کی ہے جو تعدیل کے باب میں عند الحدیثین معروف و متداول ہیں جس کا بیان پہلے گزر چکا۔ اس کے برخلاف ابراہیم پر سخت سخت جرحیں کی گئی ہیں ان کے مقابلہ میں کسی محدث نے بھی کوئی ایسا لفظ ابراہیم کی بابت استعمال نہیں کیا ہے جو تعدیل کے باب میں محدثین کی نزدیک ملحوظ فرق و مراتب مستعمل و متداول ہیں تاکہ کسی ادنیٰ درجہ ہی میں ابراہیم کی تعدیل ثابت ہو سکے۔ اسی لئے ”علامہ“ منوی مجبور ہوئے ہیں کہ یزید بن ہارون نے جو ابراہیم کے ”عدل فی القضاء“ کی تعریف کی ہے اسی کو اپنی منہ زوری سے ابراہیم کے علم اور دیانت داری دونوں کی ”زبردست شہادت“ قرار دے کر کچھ دل کی بھڑاس نکال لیں، لیکن ظاہر ہے کہ محدثین کی شدید جرحوں کے مقابلہ میں اس کی حیثیت ”ڈوٹے کو تنکے کا سہارا“ سے زیادہ اور کچھ نہیں ہے۔

قولہ : اس کے بعد مجھے یہ بھی عرض کرنا ہے کہ ابو شیبہ کی یہ حدیث چاہے اسناد کے لحاظ سے ضعیف ہو، مگر اس لحاظ سے وہ بے حد قوی اور ٹھوس ہے کہ عہد فاروقی کے مسلمانوں کا اعلانیہ عمل اسی کے موافق تھا۔ یا کم از کم آخر میں وہ لوگ اسی پر جم گئے اور روایتوں سے حضرت علیؓ کے زمانے کے مسلمانوں کا عمل بھی اسی کے موافق ثابت ہوتا ہے اور چہار ائمہ مجتہدین کے اقوال بھی اسی کے مطابق ہیں۔ (رکعات ص ۶۰)۔

ج : اسناد ہی نہیں بلکہ متن (مضمون حدیث) کے لحاظ سے بھی ابو شیبہ کی

اس حدیث کو محدثین نے اس کے مناکیر ہی میں شمار کیا ہے۔ ملاحظہ ہو حافظ ابن حجرؒ کی تہذیب التہذیب اور حافظ ذہبی کی میزان الاعتدال اور ابن عدی کی الکامل۔ اگر واقعی بات وہی ہوتی جو ”علامہ“ منوی فرما رہے ہیں تو کم از کم اس کے متن کو تو محدثین اول علماء محققین نے منکر نہ قرار دیا ہوتا۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اسناد اور متن دونوں ہی کے اعتبار سے یہ حدیث ضعیف اور منکر ہے۔

رہا مسلمانوں کا عمل تو چلے فرض کر لیجئے کہ عہد نبویؐ اور عہد صدیقیؓ کے بعد حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ کے زمانے میں مسلمان تراویح کی پیس ہی رکعات پڑھتے تھے، لیکن سوال یہ ہے کہ کیا ان مسلمانوں میں سے کسی ایک نے بھی یہ کہا ہے کہ ہم پیس اس لئے پڑھتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ پیس ہی پڑھتے تھے؟ کتب احادیث کا سار دفتر چھان ڈالیے اور اسکا ایک ایک ورق پڑھ جائیے، مگر پوری کوشش صرف کرنے کے بعد بھی کسی صحابی یا کسی تابعی کا کوئی قول اس قسم کا ہرگز نہیں مل سکتا.... تو پھر محض پیس رکعات پڑھنے سے اس حدیث کو قوت کیسے پہنچ گئی؟ اور اس کا ضعف کیسے دور ہو گیا؟ یہ تو اس وقت ہو تا جب کہ عمل کرنے والوں نے اس حدیث کو اپنے عمل کا ماخذ اور مبنی قرار دیا ہوتا۔

اکابر اور مستند علماء احناف کے اقوال ہم پہلے پیش کر چکے ہیں جن میں انہوں نے صاف صاف اس بات کا اقرار کیا ہے کہ تراویح کی پیس رکعتیں یہ رسول اللہ ﷺ کی سنت نہیں ہے بلکہ خلفاء راشدین کی سنت ہے۔

بتائیے اگر اس عمل کے لئے صحابہؓ نے حدیث ابو شیبہ ہی کو اپنا معمول بہ بنایا تھا تو ان علماء احناف نے یہ کیوں نہیں کہا کہ ”یہ رسول اللہ ﷺ کی سنت نہیں ہے۔“

شیخ الاسلام امام ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ گیارہ یا تیرہ رکعتیں

پڑھتے تھے، لیکن اس میں قیام لمبا کرتے تھے :

فلما كان ذلك يشق على الناس قام بهم ابي بن كعب في زمن  
عمر بن الخطاب عشرين ركعة يوتر بعدها اوى يخفف فيها  
القيام فكان تضعيف العدد عوضا عن طول القيام و كان بعض  
السلف يقوم اربعين ركعة فيكون قيامها اخف ويوتر بعدها  
بثلاث و كان بعضهم يقوم بست و ثلاثين ركعة يوتر بعدها

انتهى (فتاوى ابن تيميه ص ۱۴۸ ج ۱)

یعنی جب طول قیام لوگوں پر شاق ہونے لگا تو حضرت عمر رضی اللہ  
تعالیٰ عنہ کے زمانہ میں حضرت امی بن کعبؓ قیام میں تخفیف کر کے وتر کے علاوہ  
لوگوں کو بیس رکعات پڑھانے لگے۔ رکعات کی یہ تعداد زیادتی طول قیام کے  
عوض میں تھی۔ بعض سلف چالیس رکعتیں پڑھتے تھے تو ان کا قیام اور بھی ہلکا ہوتا  
تھا۔ اس کے بعد تین رکعت وتر پڑھتے تھے اور بعض بلا وتر چھتیس رکعتیں پڑھتے  
تھے۔

امام ابن تیمیہ کے اس بیان سے صاف ظاہر ہے کہ گیارہ یا تیرہ رکعات پر  
(جو آنحضرت ﷺ کی فعلی سنت ہے) حضرت عمر رضی اللہ عنہ وغیرہ کے زمانے  
میں رکعات کا جو اضافہ ہوا ہے اس کی بنیاد ابوشیبہ کی حدیث نہیں ہے۔ ورنہ ۳۶  
اور ۴۰ رکعتیں نہ پڑھی جاتیں۔ بلکہ یہ اضافہ طول قیام کے عوض میں ہے۔ گویا  
یہ ایک اجتہادی امر ہے۔ اسی واسطے جن لوگوں نے جتنا ہی قیام ہلکا کیا اتنا ہی انہوں  
نے رکعات کی تعداد میں اضافہ کر دیا۔ یہی بات علامہ زرقانی نے بھی شرح مؤطا  
میں باجی کے حوالہ سے مزید وضاحت کے ساتھ لکھی ہے۔ ملاحظہ ہو زرقانی  
شرح مؤطا مطبوعہ مصر ص ۲۱۵ جلد اول۔



یہی حال ہر چہار ائمہ مجتہدین کا ہے۔ ان میں سے کسی امام سے یہ ثابت نہیں ہے کہ انہوں نے پِس رکعت تراویح کی بنیاد اور دلیل حدیث اور ابو شیبہ کو قرار دیا ہو۔ حتیٰ کہ خود امام ابو حنیفہؒ سے بھی یہ منقول نہیں ہے کہ انہوں نے اس عمل کے لئے حدیث ابو شیبہ کو ماخذ بتایا ہو۔ ”علامہ“ مَسُوٰی یا کسی دوسرے حنفی عالم میں اگر دم ہے تو کم از کم اپنے ہی امام سے اس کا ثبوت دیدیں۔

پِس جب پِس رکعات پر عمل کرنے والے صحابہؓ یا تابعینؒ یا ائمہ دین سے یہی ثابت ہی نہیں ہے کہ انہوں نے اپنے عمل کا متمسک حدیث ابو شیبہ کو قرار دیا ہو۔ تو پھر ”اس حدیث پر ان کے عمل“ اور ”تلقی بالقبول“ سے اس کے ضعف کو دور کرنے کا خواب کس طرح شرمندہ تعبیر ہو سکتا ہے؟ یہ بالکل ایک بے حقیقت افسانہ ہے جو محض عوام کو مغالطہ دینے کے لئے پیش کیا گیا ہے۔

یہ واضح رہے کہ صحابہؓ کے پِس رکعات پر عمل کرنے کی تحقیقی بحث آئندہ آئے گی۔ یہاں جو کچھ ہم نے عرض کیا ہے یہ علی سبیل الفرض ہے نیز یہ بھی ملحوظ خاطر رہے کہ یہ نقض ہم نے ”فی جماعۃ“ کی قید کو نظر انداز کر کے وارد کیا ہے ورنہ اس قید کا لحاظ کرنے کے بعد تو ابو شیبہ والی حدیث کا لگاؤ ”مسلمانوں کے علانیہ عمل“ کے ساتھ بالکل باقی نہیں رہتا۔ اس لئے اس ”عمل“ سے حدیث ابو شیبہ کے ضعف کے دور ہو جانے کا خواب، بس خواب ہی خواب اور ہو س ہی ہو س ہے۔

ان سب کے آخر میں مجھے یہ بھی بتانا ہے کہ امام سیوطیؒ نے صاف صاف لکھا ہے کہ ”اجماع“ کی موافقت کسی حدیث کی صحت کی دلیل نہیں ہے۔ ان کے الفاظ یہ ہیں :

مما لا يدل على صحة الحديث ايضا كما ذكره اهل الاصول

موافقة الاجماع له على الاصح لحواز ان يكون المستند غيره  
(تدريب الراوى ص ۱۵)

قولہ : ان باتوں کے انضمام سے ابو شیبہ کی حدیث اس قدر قوی اور  
مستحکم ہو جاتی ہے کہ اس کے بعد اس کو ضعیف کہہ کر جان چھڑانا  
ناممکن سی بات ہو جاتی ہے (رکعات ص ۶۰)

ابو شیبہ کی حدیث کے ساتھ ان باتوں کا انضمام ہوتا ہی نہیں۔ اس لئے  
اس کا صواب ہی ہوگا۔ جہاں کا توں باقی ہے بلکہ اس لحاظ سے تو اس ضعف اور غیر  
توثیق اور ریاضیاتی نمائش، مستحق ہو باقی ہے کہ خود بیس رکعات تراویح کے  
پڑھنے والے سلف بھی اس بات کو ایزحت قرار نہیں دیتے۔ جس کے صاف  
معنی یہ ہیں کہ ان کے نزدیک جیسا کہ مذکورہ کتاب میں احتجاج اور لائق استدلال  
نہیں ہے۔

رہا ”جان چھڑانے“ کا معاملہ تو مولانا! یہ اہل حدیث کا کام نہیں ہے  
یہ مقلدین کا شیوہ ہے۔ چنانچہ حضرت شاہ ولی اللہ علیہ الرحمہ شیخ عزیز الدین بن  
عبدالسلام المتونی ۶۶۰ھ سے نقل فرماتے ہیں :

ومن العجب العجیب ان الفقهاء المقلدین یقف احدہم علی  
ضعف ما خذ امامہ بحیث لا یجد لضعفہ مدفعا وهو مع ذلك  
یقلدہ فیہ و یترك من شہد الكتاب والسنة والاقیسة الصحیحة  
لمذہبہم جموداً علی تقلید امامہ بل یتحیل لدفع ظاہر  
الكتاب والسنة وتأولہا بالتأویلات البعیدة الباطلة نضالاً عن  
مقلدہ انتہی (حجة الله ص ۱۵۵ طبع مصر)۔

”یعنی یہ تعجب کی بات ہے کہ بعض فقہاء مقلدین اپنے امام کی دلیل کے ضعف پر

اچھی طرح مطلع ہو جانے کے باوجود بھی ان کی تقلید سے باز نہیں آتے اور اس کی بات نہیں مانتے جس کے مذہب کی تائید قرآن و سنت اور قیاس صحیح سے ہوتی ہے، بلکہ اٹے ظاہر کتاب و سنت سے جان چھڑانے کے لئے طرح طرح کے حیلے ڈھونڈتے ہیں اور اپنے امام کے قول کی حمایت میں قرآن اور حدیث کی غلط اور باطل تاویلیں کرتے ہیں۔“

علامہ فلانی فرماتے ہیں :

فتری کل واحد منهم يعظم امامه المجتهد تعظيماً لا يبلغ به احد من اصحاب النبي ﷺ واذا وجد حديثاً يوافق مذهبه فرح به وانقاد له و سلم وان وجد حديثاً صحيحاً سالمأ من النسخ والمعارض مؤيد المذهب غير امامه فتح له باب الاحتمالات البعيدة و ضرب عنه الصفح والعارض ويلتمس لمذهب امامه او جهأ من الترجيح انتهى (ايقاظ همم اولى الابصار ص

(۱۰۹)

”یعنی مقلدین کا یہ حال ہے کہ وہ اپنے امام کی ایسی تعظیم کرتے ہیں جیسی صحابہؓ نے بھی رسول اللہ ﷺ کی نہ کی تھی۔ کسی امام کا مقلد جب کوئی حدیث اپنے امام کے مذہب کے موافق پاتا ہے تو خوش ہو کر اس کو قبول کر لیتا ہے، لیکن یہی شخص جب کوئی حدیث اپنے امام کے علاوہ کسی دوسرے کے مسلک کی تائید میں پاتا ہے تو اس کے قول کرنے سے اعراض کرتا ہے اور اس سے جان چھڑانے کے لئے طرح طرح کی بعید تاویلوں کے دروازے کھولتا ہے اور اس حدیث کے مقابلہ میں اپنے امام کے مذہب کو رائج ثابت کرنے کے دلیلیں ڈھونڈتا ہے حالانکہ وہ حدیث اپنی جگہ بالکل صحیح اور قابل قبول ہوتی ہے۔“

”علامہ“ مئوی اس آئینہ میں اپنا چہرہ دیکھ لیں۔ ان کے سارے خط و  
خال صاف صاف نظر آرہے ہیں۔

قولہ : مولانا ثناء اللہ امرتسری نے ایک موقع پر اعتراف کیا ہے کہ  
”بعض ضعف ایسے ہیں جو امت کی تلقی بالقبول سے رفع ہو گئے ہیں“

(اخبار اہلحدیث مؤرخہ ۱۹ اپریل ۱۹۰۷ء)

ج : اخبار اہل حدیث کا یہ شمارہ اس وقت ہمارے پاس موجود نہیں ہے اس  
لئے ہم وثوق کے ساتھ نہیں کہہ سکتے کہ اصل عبارت کیا ہے اور غالب گمان یہ  
ہے کہ مولانا مئوی نے بھی اخبار اہل حدیث امرتسر کا یہ پچاس برس کا شمارہ نہ تو  
ملاحظہ کیا ہے اور نہ یہ حوالہ انہوں نے براہ راست وہاں سے اخذ کیا ہے۔ بلکہ یہ  
حوالہ پیرزادہ مولانا بہاء الحق قاسمی امرتسری کے رسالہ تنویر المصباح سے لیا گیا  
ہے جو حجۃ الاسلام علامہ ابو الوفا ثناء اللہ امرتسری رحمہ اللہ کے ایک مضمون کے  
جواب میں ۱۳۶۲ھ مطابق ۱۹۴۳ء میں امرتسر سے شائع ہوا ہے اس رسالے  
کے ص ۷ کے حاشیہ میں یہ موجود ہے۔ یا مولانا ابو یوسف محمد شریف کوٹلوی کی  
کتاب التراویح سے نقل کیا گیا ہے جو اس سے بھی پہلے شائع ہوئی ہے، کیوں کہ ہم  
نے مقابلہ کر کے دیکھا ہے کہ مولانا مئوی کی اس کتاب کے بیشتر حوالے پنجاب  
کے اسی قسم کے پر نے شائع شدہ رسالوں ہی سے ماخوذ ہیں، لیکن اپنی وسعت نظر  
اور کثرت مطالعہ کی دھونس جمانے کے لئے مولانا مئوی نے ان رسالوں کے  
جائے اصل ماخذوں کا حوالہ دے دیا ہے۔ بہر حال اگر مولانا امرتسری مرحوم و  
مغفور نے یہ لکھا بھی ہو تو اس کو اس موقع پر پیش کرنا بالکل بے محل ہے۔ اس لئے  
کہ اولاً تو مولانا نے ”بعض ضعیف“ لکھا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس ”بعض“ سے مراد  
وہی ضعف ہو سکتا ہے جو معمولی درجہ کا ہو۔ ایسا نہیں کہ جس کے راوی کو کاذب،

رجل مذموم، منکر الحدیث، متروک الحدیث، ترکو احادیث لایحتمل حدیث، ساقط  
ارم بہ وغیرہ سخت جرحوں سے مطعون کیا گیا ہو۔

ثانیاً ابوشیبہ کی جو حدیث اس وقت زیر بحث ہے اس کے متعلق صحابہؓ اور  
تابعین کے اقوال سے ”تلقی بالقبول“ کا ثبوت نہیں نہیں ہے۔ اس لئے مولانا  
امر تریؒ کے اس قول حدیث ابوشیبہ کی بابت فائدہ اٹھانے کی کوشش کرنا یقیناً  
ناصحیحی ہے یا تجاہل۔

قولہ : بعض بعض مسائل ایسے بھی ہیں کہ ان کے باب میں سوائے  
ایک ضعیف حدیث کے دوسری کوئی چیز موجود نہیں ہے مگر ساری  
امت کا عمل اسی پر ہے..... مثلاً..... (رکعات ۶۱)

ج : یہ بات بھی یہاں بالکل بے موقع پیش کی گئی ہے۔ اس لئے کہ تراویح کی  
رکعات کی تعداد کے باب میں صحیح حدیثیں موجود ہیں۔ اس لئے یہ مسئلہ ان  
مسائل میں سے نہیں ہے جن کے باب میں ”سوائے ایک ضعیف حدیث کے  
دوسری کوئی چیز موجود نہیں ہے“ اور جب صحیح حدیثیں موجود ہیں تو اب اس  
مسئلہ میں ضعیف حدیث پر عمل کرنے کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔ اسی واسطے کسی  
صحابی یا کسی تابعی یا کسی ذمہ دار محدث سے اس قسم کا کوئی قول منقول نہیں ہے کہ  
والعمل علی حدیث ابی شیبہ فی هذا الباب یعنی رکعات تراویح کے باب  
میں ابوشیبہ کی حدیث پر لوگوں کا عمل ہے۔ جیسا کہ امام ترمذی نے میراث کے  
اس مسئلہ کی بابت جس کو آپ نے اس موقع پر مثال میں پیش کیا ہے کہا ہے  
والعمل علی هذا الحدیث عندا اهل العلم۔ یعنی اہل علم کے نزدیک اسی  
حدیث پر عمل ہے۔

قولہ : ابو شیبہ کی اس حدیث پر ایک اعتراض یہ بھی کیا جاتا ہے کہ وہ صحیحین کی حدیث ما کان یزید فی رمضان ولا فی غیرہ علی احدی عشرة رکعة (یعنی آنحضرت ﷺ رمضان اور غیر رمضان میں گیارہ رکعت سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے) کی مخالف ہے، مگر یہ اعتراض سراسر غفلت اور ذہول پر مبنی ہے۔ (رکعات ص ۶۱، ۶۲)۔

ج : تعجب ہے کہ مولانا منوی نے اس موقع پر اپنی عادت کے خلاف ان علماء کے نام کیوں نہیں بتائے جنہوں نے ابو شیبہ کی اس حدیث پر یہ اعتراض وارد کیا ہے۔ کہیں اس کی وجہ یہ تو نہیں ہے کہ اس ”سراسر غفلت اور ذہول پر مبنی اعتراض“ کرنے والوں میں خود احناف کے بڑے بڑے علماء بھی شامل ہیں۔ وہ علماء جن میں ہر ایک اپنی اپنی جگہ پر ایوانِ حنفیت کا صدر نشین اور قصرِ حنفیت کا ایک مضبوط ستون ہے۔ مثلاً علامہ ابن الہمام المتونی ص ۸۶۱ھ اور علامہ زیلعی المتونی ۶۲۷ھ۔

علماء احناف میں علامہ ابن الہمام کا علمی مقام کتنا اونچا ہے اس کا اندازہ مولانا عبدالحی حنفی لکھنوی کے مندرجہ ذیل بیان سے ہو سکتا ہے۔ لکھتے ہیں :

عدہ ابن نجیم فی بحر الرائق من  
 اهل الترجیح و بعضهم من اهل  
 الاجتهاد و هو رای نجیح تشهد  
 بذلك تصانیفه و توالیفه انتھی  
 ان نجیم نے ابن الہمام کو اہل ترجیح میں  
 شمار کیا ہے جو اصطلاحاً مجتہد کا ایک  
 درجہ ہے اور بعض نے تو ان کو مجتہد  
 ہی کہا ہے اور یہ رائے بالکل صحیح ہے،  
 ان کی تصانیف اس کی شاہد ہیں۔

(فوائد بہیہ ص ۶۵)  
 علامہ زیلعی کے متعلق لکھتے ہیں :

كان من علماء الاعلام و برع فى  
 الفقه والحديث مات سنة ٢ ٧٦  
 له تخریج احادیث الهدایه وغیره  
 ..... و تخریجه شاهد علی تجره  
 فى فن الحديث و اسماء الرجال  
 و وسعة نظره فى فروع الحديث  
 الی الکمال وله فى مباحث  
 الحديث انصاف لا یمیل الی  
 الاعتساف انتهی - (فوائد بهیه  
 ص ٨٢)

علماء اعلام میں سے تھے ، فقہ اور  
 احادیث میں ممتاز تھے۔ ہدایہ وغیرہ  
 کی حدیثوں کی تخریج کی ہے۔ (یعنی  
 ان کا پتہ بتایا ہے کہ حدیث کی کن کن  
 کتابوں میں یہ ملیں گی) ان کی تخریج  
 سے رجال اور حدیث کے فن میں  
 ان کے تجر اور وسعت نظر کا پتہ لگتا  
 ہے۔ حدیث کے مباحث میں انہوں  
 نے انصاف سے کام لیا ہے ان میں  
 ضد اور عصبیت نہ تھی۔“

مولانا لکھنوی مرحوم نے ابن الہمام کے متعلق بھی یہی بات لکھی ہے کہ ان میں  
 مذہبی تعصب نہ تھا۔ ان کے الفاظ یہ ہیں :

قد سلك فى اكثر تصانيف لا سيما فى فتح القدير مسلك  
 الانصاف متجنباً عن التعصب المذهبي والاعتساف الا ماشاء  
 الله انتهى - (فوائد بهيمه ص ٦٥)

”یعنی ابن الہمام نے اپنی اکثر تصانیف بالخصوص فتح القدير (شرح ہدایہ)  
 میں مذہبی تعصب اور عناد سے ہٹ کر انصاف کی راہ اختیار کی ہے۔“ شائد یہی وجہ  
 ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کو اس بات کے اعتراف کرنے کی توفیق دی کہ ابو  
 شیبہ کی یہ حدیث ضعیف ہے۔ اور حضرت عائشہؓ کی صحیح حدیث کے مخالف بھی  
 ہے۔ (اس لئے قابل قبول نہیں ہے)

اگر ”علامہ“ مؤی کی طرح یہ لوگ بھی ضدی اور معاند حنفی ہوتے تو

کبھی ان کی زبانِ قلم سے یہ بات نہ نکلتی کہ اس ”سراسر غفلت اور ذہول پر مبنی اعتراض“ وارد کرنے والوں میں مشہور محدث حافظ ابن حجر المتوفی ۸۵۲ھ بھی ہیں۔ بلکہ بقول مولانا عبدالحی لکھنوی جماعۃ من العلماء (علماء کی ایک جماعت ہے کذا فی التعلیق الممجد)

فتح الباری کے حوالہ سے حافظ کا یہ کلام پہلے نقل ہو چکا ہے۔ اس لئے اس کے اعادہ کی ضرورت نہیں ہے۔ ہاں حافظ کی علمی شان کی طرف کچھ اشارہ ضروری ہے۔

مولانا عبدالحی ان کی شان میں لکھتے ہیں :

وکل تصانیفه تشهد بانہ امام الحافظ محقق المحدثین زبده الناقدین لم یخلف بعده مثله انتھی۔ (تعلیقات فوائد بہیہ ص ۱۲)

یعنی ان کی تمام تصانیف اس بات کی شہادت دیتی ہیں کہ وہ حفاظ حدیث کے امام محدثین میں بڑے محقق اور حدیثوں کے پرکھنے والوں میں سب سے بہتر تھے۔ اپنے بعد انہوں نے اپنے جیسا کوئی عالم نہیں چھوڑا۔ علامہ سیوطی المتوفی ۹۱۱ھ لکھتے ہیں :

انتہت الیہ الرحلة والریاسة فی الحدیث فی الدنیا باسرها فلم یکن فی عصرہ حافظ سواہ انتھی (حاشیہ شرح منجہ ص ۲)

یعنی ساری دنیا میں حدیث کے فنون کی سرداری انہی پر ختم ہو گئی۔ ان کے زمانہ میں ان کے سوا کوئی دوسرا حافظ حدیث نہ تھا۔

ان گذارشات کے پیش کرنے سے ہمارا منشاء صرف یہ دکھانا ہے کہ یہ حضرات اتنے گئے گذرے نہیں ہیں کہ مولانا حبیب الرحمن اعظمی جیسے لوگ ان کو منہ چڑائیں۔



ع : لاکھ نادان سہی پر کیا تجھ سے بھی نادان ہوں گے

اس اعتراض کے جواب میں مولانا مؤوی نے جو کچھ فرمایا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ”حدیث صحیحین میں آنحضرت ﷺ کی ہمیشہ کی عادت نہیں بتائی گئی ہے، کیوں کہ حضرت عائشہؓ ہی نے دوسری جگہ فرمایا ہے کہ آپ تیرہ رکعتیں پڑھتے تھے۔ تو جس طرح یہ کہنا کہ اکثر اوقات کے علاوہ کسی کسی وقت آپ نے تیرہ رکعتیں پڑھی ہیں، حدیث صحیحین کے خلاف نہیں ہے۔ اسی طرح یہ بیان کرنا کہ کسی وقت آپ نے بیس بھی پڑھی ہیں۔ حدیث صحیحین کے خلاف نہیں ہو سکتا۔“

لیکن یہ بات تو وہ کہہ سکتا ہے جو بیس رکعات کا پڑھنا بھی آنحضرت ﷺ سے ثابت اور صحیح ماننا ہو۔ جو لوگ اس کا انکار کرتے ہیں وہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ آپ نے کسی وقت میں بیس بھی پڑھی ہیں۔ چنانچہ جن لوگوں نے یہ اعتراض وارد کیا ہے۔ انہوں نے سب سے پہلے یہی کہا ہے کہ آنحضرت ﷺ کے عمل سے بسد صحیح بیس کا پڑھنا ثابت نہیں ہے بلکہ اس کے بر خلاف صحیح طور پر جو ثابت ہے وہ گیارہ یا تیرہ رکعات ہیں۔ اس سے زیادہ نہیں۔ ایسی متضادات کون ذی عقل انسان کر سکتا ہے؟ کہ ایک طرف تو وہ یہ کہے کہ آنحضرت ﷺ سے بیس پڑھنا ثابت نہیں اور دوسری طرف وہ یہ بھی تسلیم کرے کہ کسی وقت آپ نے بیس بھی پڑھی ہیں۔ اختلافات اوقات و احوال پر ان اعمال کو محمول کیا گیا ہے جن کا صحیح طور پر ثبوت مسلم ہے۔ گیارہ اور تیرہ کے اختلافات کے متعلق تفصیلی بحث پہلے گذر چکی ہے۔ وہاں ہم نے بتایا ہے کہ مولانا مؤوی نے حافظ ابن حجر کی بیان کردہ توجیہات کے نقل کرنے میں بڑی تلبیس و تدلیس سے کام لیا ہے۔ وہی حرکت مولانا مؤوی نے یہاں بھی کی ہے۔ تنویر الحواکک کے حوالہ سے باجی شارح

موطا کا جو قول نقل کیا ہے اس کے آخر کا ٹکڑا حذف کر دیا ہے جو ان کے مطلب کے خلاف ہے۔ اس عبارت کا آخری حصہ یہ ہے :

اور ضمت فیہ ما کان یفتتح بہ صلاتہ من رکعتین خفیفتین قبل  
الاحدی عشرۃ انتھی -

یعنی گیارہ اور تیرہ رکعات کے اختلاف کو دور کرنے کے لئے یا تو یہ کہا جائے کہ جس روایت میں تیرہ رکعات پڑھنے کا ذکر ہے اس میں حضرت عائشہؓ نے دو ہلکی رکعتوں کو بھی شمار کر لیا ہے جو گیارہ رکعات سے پہلے آنحضرت ﷺ پڑھتے تھے۔

اس توجیہ کو حافظ نے ارنج بتایا ہے ، مگر مولانا مؤوی نے اپنی پوری کتاب میں کہیں اس کی طرف کوئی اشارہ تک نہیں کیا ہے۔ اس لئے کہ اس توجیہ کے مطابق پیس کو کہیں ”کھپانے“ کی گنجائش نہیں ملتی۔

قولہ : علاوہ بریں ابوشیبہ کی حدیث صحیحین کی حدیث کی مخالف اس لیے بھی نہیں ہے کہ حدیث صحیحین میں تہجد کا بیان ہے (جیسا کہ اوپر بتایا جا چکا ہے) اور حدیث ابوشیبہ میں تراویح کا۔ (رکعات ص ۶۲ و ۶۳)

ج : صحیحین کی حدیث میں تہجد اور تراویح دونوں چیزوں کا بیان ہے۔ جیسا کہ تفصیل کے ساتھ اوپر بتایا جا چکا ہے اور اس کے خلاف مؤوی صاحب کی تمام تلبیسات و تشریحات کا پردہ اچھی طرح چاک کر دیا گیا ہے۔ جب اس میں تراویح کا بھی بیان ہے اور اس حصر کیساتھ ہے کہ گیارہ رکعات (بلا رکعتین خفیفتین اور تیرہ رکعات بشمول رکعتین خفیفتین) سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے۔ تو اب حدیث ابوشیبہ کیساتھ (جس میں پیس رکعتوں کا پڑھنا بیان کیا گیا ہے) مخالفت ظاہر ہے۔ ایسی صورت میں جو حدیث صحیح اور مقبول ہے وہی معتبر ہوگی اور جو ضعیف اور نامقبول

ہے وہ رد کر دی جائے گی۔

مولانا مؤوی نے کوئی ٹوٹی پھوٹی دلیل بھی اپنے دعوے پر پیش نہیں کی ہے کہ اب ابوشیبہ حدیث میں صرف تراویح کا بیان ہے، تہجد کا نہیں ہے۔ اگر وہ کوئی دلیل لاتے تو مقابلہ اسی سے پتہ لگ جاتا کہ حدیث عائشہؓ (زیر بحث) میں تراویح کا بیان ہے یا نہیں۔ بشرطیکہ وہ دلیل نفس حدیث کے الفاظ سے متعلق ہوتی۔

## احناف کی دوسری دلیل پر بحث

قولہ: (دوسری دلیل) امام شہقی کی سنن کبریٰ ص ۲/۴۹۶ میں

حضرت سائب بن یزید راوی ہیں: کانوا یقومون علی عهد عمر

بن الخطاب رضی اللہ عنہ فی شہر رمضان بعشرین رکعة۔

یعنی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں لوگ رمضان کے مہینے

میں بیس رکعت پڑھتے تھے اور اسی اثر کو امام شہقی نے دوسرے طریق

سے معرفۃ السنن میں بھی روایت کیا ہے۔ (رکعات ص ۶۳)

ج: سنن کبریٰ کی اس روایت میں جہاں بیس رکعت پڑھنے کا

ذکر ہے وہیں ان بیس رکعتوں کے ادا کرنے کی کیفیت کا بھی بیان ہے، لیکن مولانا

مؤوی نے مصلحتاً اس کو حذف کر دیا ہے۔ حدیث کے الفاظ یہ ہیں:

قال و کانوا یقرؤن بالمئین و کانوا یتوکلون علی عصیہم فی

عهد عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ من شدة القيام۔

یعنی لوگ وہ سورتیں پڑھتے تھے جن میں آیتوں کی تعداد سو سے زیادہ

ہے اور حضرت عثمانؓ کے زمانے میں تو اتنا لمبا قیام کرتے تھے کہ لوگ (تھک کر)

لاٹھیوں پر ٹیک لگاتے تھے۔“

مولانا مؤوی نے یہاں اس روایت کا یہ ٹکڑا اس لیے حذف کر دیا ہے کہ احناف پمس رکعتوں پر تو عامل ہیں، مگر اس کی اس کیفیت پر عامل نہیں ہیں۔ اور مولانا مؤوی اس سے پہلے اہل حدیث کو یہ الزام دے چکے ہیں کہ یہ لوگ جس حدیث کی بنیاد پر گیارہ رکعت تراویح کے قائل ہیں، اس حدیث میں گیارہ رکعتوں کے ادا کرنے کی جو کیفیت بیان کی گئی ہے اس پر اہل حدیث عمل نہیں کرتے..... تو اب بعینہ یہ الزام احناف پر بھی عائد ہوتا ہے اور مولانا کے پاس اس کا کوئی جواب تھا نہیں۔ اس لئے ”جان چھڑانے“ کی اس کے سوا کوئی صورت نظر نہ آئی کہ اس ٹکڑے کو حذف ہی کر دیں (۱)۔

اس کاراز تو آید و مرداں چینس کنند

اس روایت کی اسناد پر کلام : مولانا شوق نیوی مرحوم نے آثار السنن ص ۵۴۲ پر تعلق میں اس روایت کے تمام راویوں کی توثیق بیان کی ہے۔ چنانچہ اس کے پہلے راوی ابو عبد اللہ بن فنجویہ کی بابت لکھا ہے فہو من کبار المحدثین فی زمانہ لا یستل عن مثله (یہ اپنے زمانے کے بڑے محدثوں میں ہیں۔ ان جیسوں کے متعلق یہ سوال نہیں ہو سکتا کہ وہ کیسے ہیں) نیوی کی اس بات پر محدث مبارک پوری نے تھتہ الاحوذی ص ۷۵۲ میں گرفت فرمایا اور لکھا ہے کہ مجرد کونہ من کبار المحدثین لا یستلزم کونہ ثقہ (یعنی صرف اتنی بات سے کہ وہ بڑے محدثوں میں ہیں، یہ لازم نہیں کہ وہ ثقہ بھی ہوں) اس عبارت میں مجرد کونہ (صرف بڑے محدث ہونے) کا لفظ خاص طور سے قابل لحاظ تھا۔ مگر مولانا مؤوی کی دیانت دیکھیے کہ انہوں نے اس عبارت کا

(۱) اس سے پہلے رکعات ص ۲ اور ص ۵۳ کے حاشیہ میں جو مختصر تذکرہ اس

ٹکڑے کا مولانا مؤوی نے کیا ہے وہاں بھی اس الزام کا کوئی جواب نہیں دیا ہے۔

جو ترجمہ پیش کیا ہے۔ اس میں اس لفظ کا ترجمہ ہی چھوڑ دیا ہے۔ لکھتے ہیں: ”بڑے محدث ہونے سے ثقہ ہونا لازمی نہیں آتا“۔ (رکعات ص ۴۱)

بتلائیے اس ترجمہ سے ”مجرد کونہ“ کا مفہوم کس طرح ادا ہوتا

ہے؟

یہ ”اختصار“ صرف اس لئے فرمایا گیا ہے کہ اس ”تصرف“ کے بغیر ان اعتراضات کے لئے کوئی گنجائش ہی نہیں ملتی جن کو مولانا منوی نے اس موقع پر اپنے زعم میں بڑے اہتمام و ادعا کے ساتھ پیش فرمایا ہے اس لئے کہ حدیث اور رجال پر نظر رکھنے والا کوئی اہل علم اس بات میں شک نہیں کر سکتا کہ ”محض بڑا محدث یا بڑا عالم ہونا“ اس کی عدالت اور ثقاہت کو مستلزم نہیں ہے، لیکن ہمارے مولانا منوی کے نزدیک یہ بات بڑے اچھنبے کی ہے اس لئے ان کی تسکین کے لئے چند مثالیں ہم پیش کرتے ہیں۔ حافظ ذہبی لکھتے ہیں:

الحارث بن عبد اللہ الہمدانی الاعور من كبار علماء التابعین

علی ضعف فیہ (میزان الاعتدال ص ۲۰۲ ج ۱)

یعنی حارث اعور تابعین میں بڑے علماء میں سے ہیں، مگر روایت میں

ضعیف ہیں۔

امام نووی ان کے متعلق لکھتے ہیں متفق علی ضعفہ یعنی ان کے ضعف پر سب کا اتفاق ہے (شرح مسلم ص ۱۴۱ ج ۱) حافظ ذہبی نے ان کے متعلق یہ بھی لکھا ہے وکان من اوعیة العلم یعنی علم کے جامع تھے..... گویا حدیث، فقہ، تفسیر وغیرہ بہت سے علوم کے اعتبار سے ان کا شمار ”بڑے علما“ میں ہے۔ بالفاظ دیگر بڑے محدث، بڑے فقیہ وغیرہ ہیں، لیکن پھر بھی ثقہ نہیں بلکہ ضعیف ہیں۔

(۲) یہی حافظ ذہبی حسن بن عمارہ کوفی کی نسبت لکھتے ہیں وکان من كبار

الفقهاء فی زمانہ - (میزان الاعتدال ص ۲۳۸ ج ۱) یعنی اپنے زمانے کے بڑے فقہاء میں سے ہیں لیکن روایت کے اعتبار سے بالاتفاق ضعیف اور ناقابل وثوق ہیں۔ جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔

(۳) عبدالکریم بن ابی الخارق ابو امیہ کی بابت امام نووی لکھتے ہیں: وکان عبدالکریم هذا من فضلاء فقهاء البصرة (یعنی یہ عبدالکریم بصرہ کے فضلاء فقہاء میں سے ہیں) لیکن ساتھ ہی یہ بھی لکھتے ہیں: وممن نص علی ضعف عبد الکریم هذا سفیان بن عیینة و عبدالرحمن بن مہدی و یحیی بن سعید القطان و احمد بن حنبل و ابن عدی انتھی (شرح مسلم ص ۱۶ ج ۱) یعنی ان سب محدثین نے ان کی بصرہ احت تضعیف کی ہے۔ فتح الملہم ص ۲۳۶ ج ۱ میں ہے: وقال ابن عبد البر مجمع علی ضعفه یعنی ان کے ضعف پر محدثین کا اجماع ہے۔

(۴) نعیم بن حماد الخراسانی احد الائمة الاعلام علی لین فی حدیثہ کنیۃ ابو عبد اللہ الغرضی الاغور الحافظ سکن مصر۔ (میزان الاعتدال ص ۲۳۸ ج ۳)

غور کیجئے! حافظ ذہبی نے نعیم بن حماد کو ایک بڑا امام اور حافظ کہا ہے، لیکن اس کے باوجود روایت حدیث کے اعتبار سے ان کی شان میں وہ لفظ استعمال کیا ہے جس کا شمار تعدیل و توثیق میں نہیں بلکہ الفاظ جرح میں ہے۔ خواہ معمولی اور ہلکے درجہ کی سہمی۔ تاہم ہے جرح ہی۔ اس کو توثیق نہیں کہیں گے۔ اسماء الرجال کی کتابوں میں ایسی بہت سی مثالیں موجود ہیں مگر

اند کے با تو گفتم و بدل ترسیدم

کہ آزرده شوی ورنہ سخن بسیار است

ان مثالوں کی موجودگی میں اب اس میں کیا شبہہ باقی رہ جاتا ہے کہ

محدث مبارک پوری نے مولانا نیوی کی جو گرفت کی ہے وہ بالکل حق اور صواب ہے۔ اس گرفت کا جواب دینے کے لئے مولانا مَسُوٰی نے ہاتھ پاؤں تو بہت مارے ہیں، لیکن مغالطہ آمیز باتوں اور غیر متعلق عبارتوں کے سوا اور کچھ پیش نہیں کر سکے۔

چنانچہ ابن الصلاح اور خطیب کے حوالے سے اس بحث کے سلسلے میں جتنی عبارتیں مولانا مَسُوٰی نے نقل کی ہیں وہ سب بے محل اور امر زیر بحث سے قطعاً بے تعلق ہیں۔ ان میں کسی میں بھی یہ نہیں لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص فنی معلومات کی وجہ سے بڑا عالم، بڑا فقیہ، بڑا محدث مانا جائے تو محض اتنی ہی بات سے لازم آجاتا ہے کہ وہ روایت کے اعتبار سے بھی ان تمام صفات و شروط کا حامل ہے جو روایت کی مقبولیت اور راوی کی ثقاہت کے لئے ضروری قرار دی گئی ہیں۔ حافظ ابن الصلاح اور علامہ خطیب نے تو بالکل ایک دوسری ہی بات کہی ہے۔ انہوں نے جو کچھ کہا ہے اس کا حاصل تو یہ ہے کہ جس راوی کی عدالت، ثقاہت، امانت، شہرت عام رکھتی ہو، بئثرت اس کا چرچا اور شیوع ہو، جیسے امام مالک، شعبہ، سفیان، اوزاعی، لیث، ابن المبارک، وکیع، احمد بن حنبل، یحییٰ بن معین، علی بن المدینی وغیر ہم۔ تو ایسے لوگوں کی عدالت و ثقاہت کا ثبوت اس بات کا محتاج نہیں ہے کہ کوئی خاص شخص ناصاً و لفظاً ان کی توثیق کرے۔ حافظ ابن الصلاح کے ان الفاظ پر غور کیجئے :

فمن اشتهرت عدالته بين اهل النقل او نحوهم من العلم وشاع  
الثناء عليه بالثقة والامانة استغنى فيه بذلك من بينة شاهدة بعد  
الته تنصيماً - (مقدمہ ص ۴۰)

حافظ ابو بکر خطیب بغدادی کے باب کا حوالہ تو آپ نے دے دیا، لیکن

اس کے الفاظ پر غور کرنے کی توفیق نہ ہوئی۔ وہ لکھتے ہیں :

باب فى المحدث المشهور بالعدالة والثقة والامانة لا يحتاج

الى تزكية المعدل - (كفایہ ص ۸۶)

دیکھئے! 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 وہ تزکیہ معدل سے مستغنیٰ ہے۔

پھر ان عبارتوں کو آپ کے مدعا سے کیا تعلق ہے۔ خواہ مخواہ عوام کو مغالطہ دینا اور

ان کی ناواقفیت سے فائدہ اٹھانے کی کوشش کرنا، یہ کہاں کی دیانت ہے؟

اسی سلسلے میں رکعات ص ۴۳ پر ابن عبدالبر کا جو کلام مولانا مٹوی نے

مقدمہ ابن الصلاح کے حوالہ سے نقل کیا ہے، افسوس ہے کہ اس کے نقل کرنے

میں بھی خیانت کی گئی ہے۔ اس کی آخر کا وہ حصہ جس میں حافظ ابن الصلاح نے ابن

عبدالبر کی تردید کی ہے، اس کو نقل نہیں کیا گیا۔ مولانا مٹوی کی خیانت کا یہ کوئی

پہلا موقع نہیں ہے۔ بلکہ اس کتاب میں بیشتر مقامات میں انہوں نے اس

افسوسناک حرکت کا ارتکاب کیا ہے۔ اگر دیدہٴ عبرت ہو تو یہی بات اس نزاع کا

بآسانی فیصلہ کر دیتی ہے کہ کسی کو محض ”علامہ کبیر“ اور ”محدث شہیر“ لکھ دینے

سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس میں ثقاہت، عدالت اور امانت کا تحقق بھی ہو۔ فافہم

اس تمہید کے بعد مولانا مٹوی نے ابن فنجویہ کی عدالت و ثقاہت ثابت

کرنے کی کوشش کی ہے مگر کوئی ”بڑا محدث“ بھی ثابت نہ کر سکے۔ ثقاہت اور

ثقاہت کی عام شہرت تو بڑی بات ہے۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں :

قولہ : جب یہ ثابت ہو چکا تو اب سنئے کہ ابن فنجویہ کی علمی

شہرت اور محدثین میں ان کی مقبولیت کا اس سے بڑھ کر اور کیا ثبوت



چاہیے کہ وہ بھی سنن نسائی کے اس نسخہ کے جو ہندوستان میں متداول ہے، ایک راوی ہیں۔ جنہوں نے ابن السننی سے اس کو سنا ہے۔  
(رکعات ص ۴۴)

ج: لیکن میں کہتا ہوں کہ ابن فنجویہ کی عدم شہرت اور محدثین میں ان کی غیر مقبولیت کا اس سے بڑھ کر اور کیا ثبوت چاہیے کہ علامہ حافظ تاج الدین سبکی نے طبقات الشافعیہ ص ۹۶ ج ۲ میں امام ابو بکر ابن السننی کا ترجمہ تفصیل سے پیش کیا ہے۔ ان کے اساتذہ اور تلامذہ دونوں کے ناموں کی فہرست پیش کی ہے، لیکن اس سلسلے میں ابن فنجویہ کا نام کہیں ڈھونڈنے سے بھی نہیں ملتا۔ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ علامہ سبکی کی نگاہ میں ان کی کوئی خاص اہمیت نہیں ہے۔ اگر واقعی وہ ”علمی شہرت“ اور ”محدثین میں مقبولیت“ کے حامل ہوتے تو علامہ سبکی ان کو کبھی نظر انداز نہ کرتے۔

قولہ: اور ذہبی نے ۴۱۴ھ میں مرنے والے مشاہیر کے ضمن میں ان کا ذکر یوں کیا ہے: والحدث ابو عبد اللہ حسین بن محمد بن حسین بن عبد اللہ بن فنجویہ (۱) الشافعی الدینوری نیشاپوری (۲) (ص ۲۴۴ ج ۳، رکعات ص....)

ج: لیجئے صرف ”محدث“ لکھا ہے۔ نہ محدث شہیر نہ محدث کبیر نہ من کبار الحدثین نہ اس قسم کا کوئی اور لفظ۔ تو کیا اتنی سی بات سے ان کی ثقاہت یا ثقاہت کی شہرت عام کا ثبوت ہو گیا؟

میں کسی طرح باور نہیں کر سکتا کہ آپ اتنا بھی نہ جانتے ہوں گے کہ

(۱) فنجویہ بفتح الفاء و مسکون النون و فتح الجیم کذا فی هامش

التذکرۃ الحافظ للذہبی۔

(۲) نیشاپوری غلط ہے۔ صحیح ”ہینساور“ ہے۔ دیکھو! تذکرۃ الحفاظ للذہبی ص ۲۴۴ جلد ۳۔

”محدث“ ثقہ بھی ہوتا ہے اور غیر ثقہ بھی۔ مقبول بھی ہو سکتا ہے اور غیر مقبول بھی۔ پھر اس حوالے کے پیش کرنے سے آپ کو کیا فائدہ پہونچا؟  
 قولہ : اور ابن الاثیر جزری نے لکھا ہے :

عرف بها ابو عبد الله الحسين بن محمد بن الحسين بن  
 فنجدويه • الفنجوى الدينورى الحافظ روى عن ابى الفتح  
 محمد بن الحسين الازدى الموصلى و ابى بكر بن مالك  
 القطعى وغيرهما روى عنه ابو اسحاق الثعلبى فاكثر فى  
 تفسيره و يذكر كثيرا فيقول اخبرنا الفنجوى (ركعات ص)

ج : مولانا مؤوی نے اس عبارت کے متعلق اپنی کتاب میں کوئی  
 حوالہ نہیں دیا ہے کہ ابن الاثیر جزری نے یہ کہاں لکھا ہے۔ اس لئے اولاً تو ایسی  
 بے حوالہ بات قابل التفات ہی نہیں ہے اور ثانیاً محض ”حافظ“ کہنے سے ان کی  
 توثیق لازم نہیں آتی۔ جیسا کہ نعیم بن حماد کی بابت امام ذہبی کا بیان گذر چکا کہ  
 انہوں نے نعیم کو حافظ کہا ہے اور اس کے باوجود ان پر جرح بھی کر دی ہے۔ ثالثاً  
 ان کے استاد اور کچھ شاگرد کے نام معلوم ہو جانے سے زیادہ سے زیادہ یہ ہو گا کہ  
 ان کی ذات مجہول نہ رہے گی، لیکن اس سے ان کی عدالت ثابت نہ ہوگی۔ حافظ ابو  
 بکر خطیب بغدادی لکھتے ہیں :

و اقل ما تر تفع به الجهالة ان يروى عن الرجل اثنان فصاعداً  
 من المشهورين بالعلم ..... قلت الا انها يثبت له حكم  
 العدالة يروايتها عنه و قد زعم قوم ان عدالته تثبت بذلك و  
 نحن نذكر فساد قولهم بمشيئة الله و توفيقه انتهى - (كفایه

یعنی جس شخص سے کم از کم دو مشہور محدث روایت کریں اس کو مجہول نہیں کہا جائیگا..... مگر اس سے اس کے لیے عدالت کا حکم ثابت نہیں ہوگا۔ کچھ لوگوں کا یہ زعم ہے کہ اس سے اس کا عادل ہونا ثابت ہو جائیگا (مگر یہ قول فاسد ہے) ہم اس کا فاسد ہونا ثابت کرتے ہیں (اس کے بعد خطیب نے اس قول کے فاسد ہونے کے دلائل ذکر کیے ہیں)

قولہ : اور سمعانی نے برہان دینوری کے شاگردوں میں ان کا نام لیا ہے اور امام شہتی نے سنن میں ان سے بخرت روایت کی ہے۔  
(رکعات ص....)

ج : لیکن سمعانی نے ان کو نہ تو ”من کبار المحدثین“ کہا ہے۔ جیسا کہ مولانا نیوی کا دعویٰ ہے اور نہ ان کی عدالت و ثقاہت کی ”عام شہرت“ کو ثابت کیا ہے۔ جیسا کہ آپ کی تمہید کا منشاء ہے۔ اس لئے یہ حوالہ بھی آپ کے لئے کچھ مفید نہیں..... اسی طرح امام شہتی نے یہ کب دعویٰ کیا ہے کہ انہوں نے اپنی سنن میں صرف ”ثقة“ راویوں سے روایتیں لی ہیں۔ اور صرف صحیح روایتوں کے لانے کا التزام کیا ہے۔ جب ایسا نہیں ہے تو اس سے ابن فنجویہ کا ثقہ ہونا کیسے ثابت ہو گیا؟۔

قولہ : کیا ان تفصیلات کے بعد بھی کسی میں جرأت ہے جو یہ کہہ سکے کہ بڑا محدث ہونے سے ثقہ ہونا لازم نہیں آتا۔ (رکعات ص...)

ج : کیا ان بے جان تفصیلات کی حقیقت معلوم ہو جانے کے بعد بھی کسی میں جرأت ہے جو یہ کہہ سکے کہ ان تفصیلات سے ابن فنجویہ کا ”بڑا محدث ہونا“ یا ان کی ثقاہت یا ثقاہت کی عام شہرت کا ثبوت ہو گیا۔ نہیں اور ہرگز نہیں۔ اسی

لئے محدث مبارک پوری علیہ الرحمہ نے ابن فنجویہ کی بابت فرمایا ہے :

لم اقف علی ترجمته ای علی ترجمة التی تدل علی کونه ثقة  
قابلا للاحتجاج -

یعنی میں ان کے ایسے حالات پر مطلع نہیں ہوا جن سے ان کا ثقہ اور  
قابل احتجاج ہونا ثابت ہوتا ہو۔ یہ منشاء نہیں ہے کہ یہ معمولی باتیں بھی ان کے  
علم میں نہ تھیں جو مولانا منوی کے لئے سرپایہ افتخار بنی ہوئی ہیں۔ پس محدث  
مبارک پوری کا یہ مطالبہ اپنی جگہ جوں کا توں قائم ہے کہ :

فمن يدعی صحة هذا الاثر ان یثبت کونه ثقة قابلا للاحتجاج  
یعنی جو شخص اس اثر کی صحت کا مدعی ہو اس پر لازم ہے کہ وہ ابن فنجویہ کا  
ثقہ اور قابل احتجاج ہونا ثابت کرے۔

قولہ : اس کے بعد میں یہ بتانا چاہتا ہوں کہ ابن فنجویہ کی نسبت  
لکھنے کو تو مولانا یہ لکھ گئے، لیکن اگر ان کے اصول پر عمل شروع کر دیا  
جائے تو صحیحین کی بہت سی حدیثوں سے ہاتھ دھونا پڑے گا۔  
(رکعات ص....)

ج : آپ لوگ تو پہلی ہی ”صحیحین کی بہت سی حدیثوں سے ہاتھ  
دھوئے“ بیٹھے ہیں۔ اس لئے کہ علامہ زیلعی (مشہور حنفی عالم) نے لکھا ہے کہ امام  
بخاری جامع صحیح میں ڈھونڈ ڈھونڈ کر وہ حدیثیں لائے ہیں جن سے امام ابو حنیفہؒ  
کے مذہب پر اعتراض وارد ہوتا ہے۔ (والبخاری کثیر التبع لما یرد علی ابی  
حنيفة من السنة کذا فی نصب الراية ص ۳۵۶ ج ۱) تو اگر خدا نخواستہ اس  
قسم کا کوئی ”اصول“ بن رہا ہو تو یہ تو آپ لوگوں کی منشاء کے مطابق ہی ہے پھر آپ  
اس سے کیوں فکر مند ہیں؟

اور اگر اس نکتہ آفرینی سے اہل حدیثوں کو ”ڈرانا“ مقصود ہے، تو فکر نہ کیجئے ہم خوب سمجھ رہے ہیں کہ محدث مبارک پوریؒ نے ہرگز کوئی ایسا ”اصول“ نہیں پیش کیا ہے جس کی وجہ سے کسی ایک حدیث سے بھی ”ہاتھ دھونا“ پڑے۔

قولہ : شائد مولانا اس سے بھی آگاہ نہیں تھے کہ مالک بن الحسیر الزیادی پر ابن القطان نے یہ کلام کر دیا کہ اس کی عدالت ثابت نہیں۔ یعنی اس کو کسی نے ثقہ نہیں کہا ہے تو حافظ ذہبی نے ابن القطان کا یوں رد کیا کہ :

فی رواة صحيحين عدد كثير ما علمنا ان احد نص على توثيقهم والجمهور على ان من كان من المشائخ قد روى عنه جماعة فلم يأت بما ينكر عليه ان حديثه صحيح انتهى (ميزان ص ۳ ج ۳) (رکعات ص ۴۵)

ج : مولانا (مبارک پوریؒ) تو اس سے خوب آگاہ تھے، مگر آپ ابھی تک سمجھے ہی نہیں ہیں کہ ابن القطان نے کیا کہا ہے، اور محدث مبارک پوری نے کیا فرمایا۔ ابن القطان کی بات حافظ ذہبی نے اسی میزان الاعتدال میں حفص بن بعلیل کے ترجمہ میں زیادہ وضاحت سے پیش کی ہے۔ لکھتے ہیں :

فان ابن القطان يتكلم في كل من لم يقل فيه امام عاصر ذلك الرجل واخذ عن عاصره ما يدل على عدالته .....

”یعنی ابن القطان ہر اس راوی پر جرح کرتے ہیں جس کی تعدیل کسی ایسے امام نے نہ کی ہو جو اس راوی کے معاصر ہوں، یا اس کے معاصر سے نقل کرتے ہوں“۔

گویا ابن القطان کے نزدیک کسی راوی کی عدالت و ثقاہت ثابت ہونے کی

ایک خاص صورت ہے اور وہ یہ ہے کہ اس راوی کی تعدیل و توثیق اسی کے ہم زمانہ کسی امام نے کی ہو۔ یا ہم زمانہ امام سے یہ تعدیل لی گئی ہو۔ کیا محدث مبارک پوری کے کلام میں بھی اس قسم کی کوئی تخصیص اور تقييد ہے؟ نہیں اور قطعاً نہیں۔ وہ تو صرف یہ فرما رہے ہیں کہ ابن فنجویہ کی عدالت و ثقاہت ثابت کرو۔ اب اس کے ثابت کرنے کا جو طریقہ بھی محدثین کے نزدیک معتبر ہو۔ وہ ان سب طریقوں کو قبول کرتے ہیں۔ اس کے لئے کسی خاص طریقے کی تعیین اپنی طرف سے نہیں کرتے، لیکن اگر آپ یہ چاہتے ہیں کہ سرے سے یہ مطالبہ ہی ترک کر دیا جائے اور راوی کی عدالت کا ثبوت ہوئے بغیر ہی اس روایت کی صحت کو تسلیم کر لیا جائے تو اہل حدیث سے اس کی توقع نہ رکھئے۔ اس لئے کہ بقول حافظ ابن حجر رحمہ اللہ، کسی روایت کی قبولت کے لئے راوی کی عدالت شرط ہے۔ لکھتے ہیں:

ولا يقبل حديث المبهم مالم يسم لان شرط قبول الخبر عدالة  
راويه ومن ابهم اسمه لا تعرف عينه فكيف عدالته انتهي )

(شرح نخبہ ص ۷۰)

”یعنی کسی مبہم راوی کی حدیث تا وقتیکہ اس کا نام نہ معلوم ہو جائے مقبول نہیں۔ کیونکہ جب اس کی ذات ہی نہیں معلوم ہے تو اس کی عدالت کیسے معلوم ہوگی۔ اور جب تک راوی کی عدالت نہ معلوم ہو، اس کی روایت مقبول نہیں۔“

میرا انشاء یہ نہیں ہے کہ ابن فنجویہ مبہم ہے، بلکہ غرض یہ ہے کہ مبہم کی حدیث کے نام مقبول ہونے کی جو علت ہے وہ یہاں بھی متحقق ہے۔ لہذا اس اصول کی رو سے ابن فنجویہ کی یہ روایت مقبول نہیں۔ کیونکہ اس کی ذات اگرچہ معلوم ہے، مگر اس کی عدالت معلوم نہیں۔ تقریب مع التدریب ص ۱۱۵ میں

ہے :

روایۃ مجهول العدالة ہراً و باطناً مع کونہ معروف العین براویۃ  
عدلین عنہ لا تقبل عند الجماہیر آہ .....

باقی رہا حافظ ذہبی کا وہ فیصلہ جو مولانا منوی نے اس موقع پر نقل کیا ہے،  
تو اس کی رو سے بھی ابن فنجویہ کی یہ روایت صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ قد روی  
عنہ جماعة لم یأت بما ینکر علیہ (اس سے محدثین کی ایک جماعت نے  
روایت لی ہو اور اس کی روایت ثقات کے خلاف بھی نہ ہو) یہ دونوں شرطیں یہاں  
نہیں پائی جاتیں، کیونکہ ابن الاثیر جزری نے ان سے روایت لینے والوں میں  
صرف ابو اسحاق ثعلبی کا نام ذکر کیا ہے۔ ابو بکر بن مالک قطعی ابن فنجویہ کے شاگرد  
نہیں ہیں۔ جیسا کہ مولانا منوی نے لکھا ہے۔ بلکہ یہ تو ان کے استاد ہیں اور یہ  
روایت ان ثقات کے خلاف بھی ہے جنہوں نے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ  
کے متعلق گیارہ رکعات کا حکم دینا بیان کیا ہے۔ جس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔  
یہ بات بھی نظر انداز کرنے کے قابل نہیں ہے کہ ثعلبی جنہوں نے  
بقول ابن الاثیر جزری کے اپنی تفسیر میں بخرت باتیں ابن فنجویہ سے لی ہیں۔ اخبار و  
قصص کے بیان کرنے میں بہت غیر محتاط ہیں۔ جھوٹے اور سچے سبھی قسم کے  
واقعات نقل کر دیئے ہیں۔ صاحب کشف الظنون لکھتے ہیں :

والاخباری لیس له شغل الا القصص واستيفائها والاخبار

عن سلف سواء كانت صحيحة اور باطله ومنهم الثعلبی .

انتھی ..... (کشف الظنون ص ۲۰۰ ج ۱)

یعنی ”وہ مفسرین جن پر تاریخ کا غلبہ ہے، ان کی تمام تر توجہ بس قصوں  
کی طرف ہوتی ہے وہ گزشتہ لوگوں سے باتیں نقل کرنا جانتے ہیں۔ اس سے بحث

نہیں کہ وہ صحیح ہیں یا غلط۔ انہی میں سے ثعلبی بھی ہیں۔ ان سب سے بڑھ کر یہ کہ ثعلبی نے اپنی تفسیر میں بہت سی موضوع روایتیں بھی ذکر کی ہیں۔ دیکھو ظفر الامانی ص ۲۵۵۔ کیا اس سے ثعلبی کے استاد ابن فنجویہ پر کچھ روشنی نہیں پڑتی؟ یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ حافظ ذہبی نے صحیحین کے راویوں کی بابت یہ تصریح کر دی ہے۔ ماضعہم احد ولا ہم بمجاہیل۔ (میزان الاعتدال ص ۲۶۰ ج ۱) یعنی ان کو کسی نے ضعیف نہیں کہا اور نہ وہ مجہول ہیں۔ حافظ ابن حجر نے اسی بات کو زیادہ وضاحت سے پیش کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

فاما جهالة الحال فمندفعة عن جميع من اخرج لهم في الصحيح لان شرط الصحيح ان يكون راويه معروفا بالعدالة فمن زعم ان احدا منهم مجهول فكانه نازع المصنف في دعواه انه معروف ولا شك ان المدعى لمعرفته مقدم على من يدعى عدم معرفته لما مع المثبت من زياده العلم ومع ذلك فلا تجد في رجال الصحيح احدا ممن يسوغ اطلاق اسم الجهالة عليه اصلا كما سنبينه انتهى (مقدمه فتح الباری ص ۱۱۱ ج ۲)

یعنی ”حالات کے اعتبار سے تو صحیح بخاری کا کوئی راوی بھی مجہول نہیں ہے۔ اس لئے کہ صحیح کی شرط یہ ہے کہ اس کا راوی معروف بالعدالتہ ہو۔ لہذا جس کا یہ زعم ہو کہ صحیح بخاری کا کوئی راوی مجہول ہے تو گویا کہ وہ امام بخاری کے اس دعویٰ کا معارضہ کر رہا ہے کہ یہ معروف بالعدالتہ ہے۔ بلاشبہ مدعی معرفت کی رائے مقدم ہوگی مدعی عدم معرفت کی رائے پر۔ اس لئے کہ ثانی سے مثبت کا علم زیادہ ہوتا ہے۔ صحیح بخاری کے راویوں میں تم کوئی ایسا راوی نہ پاؤ گے جس کی بابت



یہ کہا جاسکے کہ یہ مجہول ہے۔“

اسی کے ساتھ حافظ کا یہ بیان بھی سامنے رکھئے :

وقبل الخوض فيه ينبغي لكل منصف ان يعلم ان تخریج صاحب الصحيح لای راو كان مقتض لعدالته عنده وصحة ضبطه وعدم غفلته ولا سيما ما انضاف الى ذلك من اطباق جمهور الائمة على تسمية الكتابين بالصحيحين وهذا معنى لم يحصل لغير من خرج عنه فى الصحيح فهو بمثابة اطباق الجمهور على تعديل من ذكر فيما هذا اذا خرج له فى الاصول ..... وقد كان الشيخ ابو الحسن المقدسى يقول فى الرجل الذى يخرج عنه فى الصحيح فهذا جاز القنطرة يعنى بذلك انه لا يلتفت الى ما قيل فيه قال الشيخ ابو الفتح الفشيرى فى مختصره و هكذا نعتقد وبه نقول ولا نخرج عنه الا بحجة ظاهرة وبيان شاف يزيد فى غلبة الظن على المعنى الذى قدمناه من اتفاق الناس بعد الشيخين على تسمية كتابيهما بالصحيحين ومن لوازم ذلك تعديل رواتهما قلت فلا يقبل الطعن فى احد منهم الا بقاذح واضح - (حواله مذکور)

حافظ کے ان بیانات کی روشنی میں یہ بات بالکل صاف ہو جاتی ہے کہ ہر وہ راوی جس سے شیخین نے صحیحین میں احتجاجاً و اصالۃً کسی حدیث کی تخریح کی ہے وہ معروف العدالتہ ہے۔ جمہور ائمہ مسلمین نے ان دونوں کتابوں کا ”صحیح“ ہونا تسلیم کیا ہے۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ ان کے راویوں کی عدالت پر

بھی جمہورِ امت کا اتفاق ہے۔

مولانا منوی نے اسید بن زید کی جو مثال پیش کی ہے کہ ان کی روایت صحیح بخاری میں موجود ہے۔ حالانکہ حافظ ابن حجرؒ نے ان کی نسبت لکھا ہے کہ ”میں نے ان کے حق میں کسی کی توثیق نہیں دیکھی“ تو ”علامہ“ منوی کی یہ بات مغالطہ سے خالی نہیں ہے۔ حافظ نے ساتھ ہی یہ بھی لکھ دیا ہے کہ : وقد روى عنه البخارى فى كتاب الرقاق حديثا واحدا مقرونا بغيره (مقدمہ ص ۱۱۷ ج ۲)

یعنی اسید بن زید سے بخاریؒ نے ایک روایت کی ہے، لیکن دوسرے ثقہ راوی کے ساتھ ملا کر۔ گویا صرف اسید کی روایت پر بخاریؒ نے اعتماد نہیں کیا ہے اور نہ تنہا ان کے بیان کو حجت قرار دیا ہے۔

الحاصل ”علامہ“ منوی ابن فنجویہ کی تعدیل کی نسبت کچھ نہیں ثابت کر سکتے اور ہر طرح سے عاجز ہیں تو کم از کم اتنا ہی ثابت کر دیں کہ یہ صحیحین کے روایات میں سے ہیں اور شیخین نے ان سے احتجاجاً روایت لی ہے۔ بس اس کے بعد ان کی تعدیل کا کوئی سوال ہی باقی نہیں رہے گا۔ جیسا کہ علامہ ابن دقیق العید الاقتراح میں لکھتے ہیں :

تعرف ثقة الراوى بالتنصيص عليه من رواية او ذكره فى تاريخ الثقات او تخريج احد الشيخين له فى الصحيح وان تكلم فى بعض من خرج له فلا يلتفت اليه اور تخريج من اشتر الصحة له او من خرج على كتب الشيخين اه - (بحوالہ كتاب الجرح والتعديل للشيخ جمال الدين قاسمى الدمشقى طبع مصر ص ۵۰)

یہ بھی سن لیجئے کہ امام ابو بکر خطیب بغدادی نے اہل عراق کے اس زعم پر زور تردید کی ہے کہ راوی کی عدالت کے لئے اتنا کافی ہے کہ وہ مسلمان ہو اور کھلم کھلا فسق سے محفوظ ہو۔ خطیب نے اس کی تردید کے لئے اس کی تردید کے لئے ایک مستقل عنوان ہی قائم کیا ہے: باب الرد علی من زعم ان العدالة ہی

اظهار الاسلام وعدم الفسق الظاهر (کفایہ ص ۸۱)

معرفت السنن والی روایت کی حقیقت :-

سنن کبریٰ کی اس روایت کی تائید میں مولانا منوی نے امام بیہقی کی دوسری کتاب ”معرفت السنن“ سے ایک دوسرے طریق کا حوالہ دیا ہے جس کی انتہا بھی انہی یزید بن خصیفہ عن السائب بن یزید پر ہے۔ جن سے سنن کبریٰ میں یہ اثر مروی ہے اس لئے درحقیقت یہ کوئی دوسری روایت نہیں ہے۔

معرفت السنن میں یہ اثر جس طریق سے مروی ہے اس میں دوراوی ایسے ہیں جن کی عدالت و ثقاہت کا حال معلوم نہیں ہے۔ ایک ابو طاہر زیاد، دوسرے ابو عثمان بصری۔ ابو طاہر زیاد کی نسبت سبکی نے امام الفقہاء والمحدثین بنیسا بور فی زمانہ لکھا ہے جس کو مولانا منوی نے بڑی اہمیت دی ہے، لیکن ہم اس کی نظیریں پہلے پیش کر چکے ہیں کہ اس قسم کے الفاظ مجروح اور متکلم راویوں کے متعلق بھی استعمال کئے گئے ہیں۔ مثلاً حارث اعور کو من کبار التابعین اور حسن بن عمارہ کو من کبار الفقہاء فی زمانہ اور نعیم بن حماد کو احد الائمة الاعلام حافظ ذہبی نے لکھا ہے اور عبد الکریم ابو امیہ کو من فضلا فقہاء البصرة امام نووی نے لکھا ہے، لیکن کیا یہ سب ثقہ، غیر مجروح اور غیر متکلم فیہ ہیں؟

کسی فن کے مسائل کی معلومات میں وسعت اور مہارت کے اعتبار سے

شہرت و امامت کا حاصل ہو جانا یہ ہرگز اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ وہ ضبط و عدالت کے اعتبار سے بھی ان جملہ شروط و اوصاف کا حامل ہے جو روایت کی مقبولیت کے لئے شرط ہیں۔ جیسا کہ مذکورہ بالا مثالوں سے واضح ہے سبکی اور عبد الغافر نے بھی ابو طاہر کی جو تعریف کی ہے وہ تفقہ، تحدیث، افتاء، عربیت وغیرہ علوم و فنون میں مہارت ہی کی کی ہے۔ عدالت و ثقاہت کے متعلق کچھ نہیں کہا ہے۔ اس لئے خطیب کی جو عبارت کفایہ ص ۸۷ کے حوالہ سے مولانا مٹوی نے اس موقع پر نقل کی ہے وہ بالکل بے محل ہے۔ خطیب نے یہ نہیں لکھا ہے کہ جس کے افتاء و منیخت، تفقہ و تحدیث کی شہرت ہو وہ تعدیل و تزکیہ سے مستغنی ہے، بلکہ یہ لکھا ہے کہ ان العلم بظہور سترهما و اشتہار عدالتہما اقوی فی النفوس من تعدیل واحد و اثین۔

اس عبارت میں و اشتہار عدالتہما کے لفظ پر غور کیجئے۔ جس شاہد اور راوی کی عدالت صرف ثابت ہی نہیں بلکہ اس درجہ ثابت ہے کہ وہ ”عام شہرت“ رکھتی ہے تو اب اس کے متعلق کیا سوال ہو سکتا ہے کہ وہ ثقہ اور عادل ہے یا نہیں؟ سوال تو اس کی بابت ہو گا جس کی ”عدالت“ مشہور نہیں۔ خواہ علم و تفقہ وغیرہ مشہور ہی کیوں نہ ہو۔ چنانچہ اسی کفایہ میں اور اسی عبارت کے ساتھ یہ بھی لکھا ہے:

والشاهد والمخبر انما يحتاجان الى التزكية متى لم يكونا

مشهورى العدالة والرضا وكان امرهما مشكلا ملتبسا و

محوزا فيه العدالة وغيرها انتهى (کفایہ ص ۸۷)

یعنی (شاہد وہی مقبول ہے جو حکم ممن ترضون من الشهداء مرضی

اور پسندیدہ ہو) لہذا جس مخبر کی عدالت اور جس شاہد کا مرضی ہونا مشہور نہ ہو،

بلکہ اس اعتبار سے اس کا معاملہ مشتبہ ہو، اس کی شہادت اور روایت کی مقبولیت  
تعدیل و تزکیہ کی محتاج ہے۔

مولانا مؤوی نے بڑی شیخی اور شوخی کیساتھ لکھا ہے کہ ”حافظ سخاوی نے  
لفظ امام اور حافظ کو بھی الفاظ توثیق میں شمار کیا ہے۔“ (رکعات ص ۴۸)  
لیکن جناب کو پتہ نہیں ہے کہ حافظ ذہبی نے ان دونوں الفاظ کو مجروح  
کی نسبت بھی استعمال کیا ہے۔ پھر عدالت و ثقاہت کا استلزام کہاں باقی رہا۔ حافظ  
سخاوی نے جو کچھ لکھا ہے اس کا منشاء یہ ہے کہ جب کسی عادل کے حق میں یہ الفاظ  
استعمال کیے جائیں گے تو اس وقت ان کا شمار الفاظ توثیق میں ہوگا۔ یہ منشاء نہیں  
ہے کہ جہاں علم و فن کی مہارت اور کمال کا اظہار مقصود ہو یا کوئی مجہول الحال راوی  
ہو وہاں بھی تعدیل ہی مراد ہوگی۔ چنانچہ حافظ ابن الصلاح لکھتے ہیں :

اما الفاظ التعديل فعلى مراتب الاولى قال ابن ابى حاتم اذا قيل  
للو احد انه ثقة متقن فهو ممن يحتج بحديثه قلت و كذا اذا  
قيل ثبت اور حجة و كذا اذا قيل فى العدل انه حافظ اور  
ضابط والله اعلم۔ (مقدمہ ص ۴۷)

دیکھیے حافظ ابن صلاح صاف صاف لکھ رہے ہیں کہ اذا قيل فى العدل  
انه حافظ او ضابط۔ (یعنی جب کسی ”عادل“ راوی کے حق میں کہا جائے گا کہ  
یہ ”حافظ“ ہے۔ تب اس کی حدیث حجت ہوگی) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر  
راوی مجہول الحال ہو تو اس لفظ سے اس کی عدالت ثابت نہیں ہوگی اور نہ اس کی  
روایت حجت ہوگی۔ ملا محبت اللہ بہاری مسلم الثبوت میں لکھتے ہیں: ارفعها فى  
التعديل حجة و ثقة و حافظ و ضابط توثيق للعدل۔ یعنی کسی راوی کے  
تزکیہ کے بارے میں سب سے بلند الفاظ یہ ہیں کہ اسکو کہا جائے کہ وہ حجت ہے یا

ثقہ ہے یا حافظ ہے یا ضابطہ ہے۔ یہ سب الفاظ ”عادل“ راوی کی توثیق کا موجب ہیں۔

مولانا بحر العلوم اس کی شرح میں لکھتے ہیں :

فان تلك الالفاظ ليست مبينة عن العدالة فلا بد من علمها

بوجه اخر۔ (مسلم الثبوت مع شرح بحر العلوم ص ۴۳۵)

”یعنی ان الفاظ سے راوی کی عدالت ظاہر نہیں ہوتی۔ اس لئے عدالت کے ثبوت کے لئے کسی دوسری دلیل کا ہونا ضروری ہے۔“ ان سب کے علاوہ ایک بڑی پر لطف بات یہ ہے کہ مولانا مؤوی اپنی کتاب الاعلام المرفوعہ کے ص ۴ پر ابو الفتح ازدی کی نسبت لکھتے ہیں :

”علاوہ بریں ابو الفتح کی جر حیں بالکل ناقابل اعتبار ہیں۔ اولاً اس لئے کہ

وہ خود ضعیف و صاحب مناکیر و غیر مرضی ہیں..... الخ“۔

لیکن یہی ابو الفتح ہیں جن کی نسبت خطیب بغدادی نے اپنے شیخ کے

حوالے سے الحافظ لکھا ہے۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں :

اخبرنا محمد بن جعفر بن علان قال انا ابو الفتح محمد بن

الحسين الازدى الحافظ قال ثنا ابو عروبة الحراني الخ (دیکھو

کفایہ ص ۹۱)

لیجی اب تو اسمیں کوئی شبہہ نہیں رہا کہ ”حافظ“ کا لفظ راوی کی عدالت و

ثقاہت کو مستلزم نہیں ہے، بلکہ ہو سکتا ہے کہ جس کے حق میں ”حافظ“ کہا گیا

ہے، وہ بقول مولانا مؤوی ”ضعیف و صاحب مناکیر و غیر مرضی ہو“۔

اب رہے ابو عثمان بصری تو ان کی نسبت اتنا معلوم ہے کہ ان کا نام عمرو

بن عبد اللہ ہے اس کے بعد علماء احناف اور علماء اہل حدیث سب کو تسلیم ہے کہ

ان کا ترجمہ اسماء الرجال کی کتابوں میں کہیں نہیں ملتا۔ گویا ان کی عدالت مجہول ہے اور تدریب الراوی کا حوالہ پہلے گذر چکا کہ مجہول العدالۃ ظاہر اوباطنا کی روایت عند الجہور غیر مقبول ہے اور اگر باصطلاح محدثین ان کو ”مستور“ کہا جائے تب بھی جمہور محدثین کے نزدیک ان کی روایت مردود ہے۔ البتہ حافظ ابن حجر نے ایسے شخص کی روایت کو درجہ توقف میں رکھا ہے جو عملاً ردّی کے حکم میں ہے۔  
(دیکھو شرح نخبہ ص ۷۱)

اور حنفیہ کے نزدیک تو مستور کی روایت کا وہی حکم ہے جو فاسق کی روایت کا ہے۔ تفصیل آئندہ آئے گی۔ فانتظرہ مفتشاً۔  
قولہ : اور محدثین میں سے کسی شخص نے ان کی تضعیف نہیں کی ہے۔ زیادہ سے زیادہ ان کی نسبت اتنی بات کہی جاسکتی ہے کہ ہم کو معلوم نہیں ہے کہ ان کو کسی نے صراحۃً ثقہ کہا ہے۔ تو ایسے راوی تو صحیحین میں بھی بئثرت موجود ہیں۔ (رکعات ص ۴۹)

ج : ابو عثمان عمرو بن عبد اللہ کا جب ترجمہ ہی کہیں نہیں ملتا تو اب اس کیا سوال کہ اس کو کسی نے ضعیف نہیں کہا۔ نہ ضعیف کہا ہے، نہ ثقہ کہا ہے۔ اس لئے یہ دونوں کا احتمال رکھتا ہے۔ جب تک عدالت کا ظن غالب نہ ہوگا، روایت مقبول نہیں ہو سکتی.....

للاجماع علی ان الفسق یمنع القبول فلا بد من ظن عدمہ  
و کونہ عدلاً و ذلك مغیب عنا انتھی ..... (حاشیہ شرح نخبہ  
ص ۷۱)

یعنی اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ راوی کا فسق حدیث کی مقبولیت سے مانع ہے۔ لہذا اس کے عدم کا اور راوی کے عدل کا ظن غالب ہونا ضروری

ہے اور یہ بات یہاں مفقود ہے (اس لئے ایسے راوی کی حدیث مقبول نہیں ہوگی) صحیحین میں کوئی ایک راوی بھی ایسا نہیں ہے جس کا ترجمہ اسماء الرجال کی کتابوں میں نہ ملتا ہو۔ اس لئے ابو عثمان بصری کو صحیحین کے راوی کے ساتھ تشبیہ دینا سراسر مغالطہ ہے یا افسوسناک جرأت۔ ابن فنجویہ پر بحث کے ذیل میں ہم اچھی طرح ثابت کر چکے ہیں کہ صحیحین کا ہر وہ راوی جس سے شیخین نے احتجاجاً و اصلۃً تخریج کیا ہے جمہور امت کے نزدیک معروف العدالة ہے۔ صحیحین کے راوی پر دوسرے راویوں کا قیاس کرنا محدثین کی تصریحات سے ناواقفیت کی دلیل ہے۔

مولانا مسوی نے ایک بات یہ بھی لکھی ہے کہ معرفۃ السنن کی اس روایت کا ضعف سنن کبریٰ والی روایت سے دفع ہو جائے گا۔ کیونکہ تعدد طرق سے روایت کا ضعف دور ہو جاتا ہے۔ (رکعات ص ۴۹)

لیکن مولانا کو معلوم ہونا چاہیے کہ تعدد طرق سے وہ ضعف دور ہوتا ہے جو معمولی درجہ کا ہو۔ ہر ضعف تعدد طرق سے دور نہیں ہوتا۔ حافظ ابن الصلاح فرماتے ہیں :

لیس کل ضعف فی الحدیث یزول بحجہ من وجوہ بل ذلک یقاوت فمذہب یزیلہ ذلک بان یکون ..... ان قال ومن ذلک ضعف لایزول بخذ ذلک لقوة الضعف وتقاعدہ الجابر عن جبرہ ومقاومتہ۔ (مقدمہ ص ۱۴)

جب ضعف کے انبار اور عدم انبار کا معاملہ درجات ضعف کے فیصلے پر موقوف ہے تو ظاہر ہے کہ یہ اسی وقت ممکن ہے جب راوی کے ترجمہ اور حالات کا علم ہو۔ جس راوی کا کچھ حال ہی معلوم نہ ہو کہ وہ ثقہ ہے یا ضعیف؟ اگر ضعیف ہے تو کس درجہ کا ضعیف ہے اور وجہ ضعف کیا ہے؟ اس کے متعلق یہ کیسے فیصلہ



کیا جاسکتا ہے کہ تعدد طرق سے اس کا ضعف دور ہو گیا۔ محدث مبارک پوری رحمۃ اللہ علیہ نے ابکار السنن کے صفحہ ۱۷۸، ۱۷۹ میں جس روایت کی بابت یہ قاعدہ پیش کیا ہے اس کا کوئی راوی مجہول الحال نہیں ہے۔ اس لئے ان کے کلام کو اس موقع پر استشہاداً پیش کرنا جیسا کہ ”علامہ“ مٹوی نے کیا ہے، محض نادانی اور جمالت ہے۔

الحاصل ان تفصیلات سے یہ بات اچھی طرح واضح ہو جاتی ہے کہ سنن کبریٰ اور معرفۃ السنن کے حوالے سے اس روایت کے جو دو طریق علماء احناف پیش کرتے ہیں ان میں سے کسی کی بھی صحت باصول محدثین ثابت نہیں ہے۔ اس لئے سنداً یہ روایت قابل احتجاج نہیں ہے۔ اسناد پر بحث ختم کرنے کے بعد اب ہم اس کے متن (مضمون) پر تفصیلی گفتگو کرنا چاہتے ہیں۔ اسی سلسلہ بحث میں انشاء اللہ اس حقیقت کی نقاب کشائی بھی ہو جائے گی کہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے گیارہ رکعات تراویح ادا کرنے کا حکم فرمایا تھا یا نہیں؟

## فرمان فاروقی کیا تھا؟

یہ خیال رہے کہ اس وقت زیر بحث حضرت سائب بن یزید رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا بیان ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے زمانے میں لوگ بیس رکعتیں پڑھتے تھے۔ اسی کو مولانا مٹوی نے اپنے مذہب کی دوسری دلیل قرار دیا ہے۔

یہ اثر بروایت یزید بن خصیفہ دو طرق سے مروی ہے، لیکن ان دونوں میں سے کسی طریق میں بھی یہ صراحت نہیں ہے کہ یہ تعداد حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ”حکم“ سے پڑھی جاتی تھی یا ان کو اس کی اطلاع تھی۔ اس کے برخلاف حضرت سائب بن یزید جو بروایت محمد بن یوسف منقول ہے اس کے

بعض طرق میں یہ صراحت خود حدیث ہی میں موجود ہے کہ حضرت عمرؓ نے ابی کعب اور تمیم داری رضی اللہ تعالیٰ عنہما کو ”حکم“ دیا کہ لوگوں کو گیارہ رکعتیں پڑھائیں۔ اور بعض طرق میں یہ بھی تصریح ہے کہ حضرت ابی اور تمیم داری لوگوں کو اسی تعداد کے مطابق پڑھاتے بھی تھے۔ (دیکھو آثار السنن للنیموی مع التعليقات ص ۵۲، ۵۳ ج ۲)

اس فرمان فاروقیؓ کے خلاف پوری دنیائے اسلام میں ایک آواز بھی نہ اٹھی۔ اجلتہ صحابہؓ و تابعینؓ موجود تھے، لیکن کسی نے بھی اس پر رد و انکار نہ کیا۔ تو کیا یہ گیارہ رکعات کی مشروعیت پر اس وقت کے تمام صحابہؓ و تابعینؓ کا اجماع نہ ہوا؟ اور کیا اس سے گیارہ رکعات کی کوئی خصوصیت اور اہمیت ثابت نہیں ہوتی؟ پس اس فرمان فاروقیؓ کے ہوتے ہوئے اولاً تو ہمیں یہ تسلیم ہی نہیں ہے کہ حضرت عمرؓ کے عہد میں پیس پر عمل ہوا، کیونکہ اس کے مقابلہ میں جو روایتیں پیش کی جاتی ہیں ان کی صحت ثابت نہیں جس کا بیان پچھلے صفحات میں گزر چکا۔

ثانیاً بالفرض اگر یہ تسلیم کر لیا جائے تو پھر یہ تسلیم نہیں ہے کہ حضرت فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو اس کی اطلاع تھی۔ اس لئے کہ حضرت سائب بن یزید کے جس بیان کو حنفیہ اپنی دلیل قرار دیتے ہیں اس میں صرف حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ”زمانے“ میں پیس پڑھی جانے کا ذکر ہے۔ حضرت عمرؓ کا ”حکم“ تو بڑی بات ہے۔ ان کے علم و اطلاع تک اس کا میں کوئی ذکر نہیں ہے اور حضرت سائب کے بیان کے علاوہ جن روایتوں میں ”حکم“ دینے کا ذکر ہے وہ سب منقطع السند اور غیر صحیح ہیں۔ جیسا کہ ہم آگے بتائیں گے۔

رہا ”علامہ“ منوی کا استدلال کہ :

جب سارے نمازی خواہ امام ہو یا مقتدی ان کے عمد خلافت میں بیس پڑھتے تھے اور ان کے شہر میں پڑھتے تھے، بلکہ جس مسجد میں وہ نماز مہجگانہ ادا فرماتے تھے، اسی مسجد میں پڑھتے تھے۔ اور یہ بھی ثابت ہے کہ جماعت تراویح کا معائنہ کرنے بھی وہ تشریف لاتے تھے۔ تو یقیناً ان لوگوں کا بیس پڑھنا ان کے علم و اطلاع میں تھا.....

(رکعات ص ۶۹)

تو ہم کیا عرض کریں کہ یہ دعویٰ کتنا غلط اور پر فریب و مغالطہ آمیز ہے کوئی ان سے پوچھے کہ ان عمر جمع الناس علی ابی و تمیم فکان یصلیان احدی عشرة رکعة (ابو بکر بن ابی شیبہ بحوالہ تعلق آثار السنن ص ۵۳ ج ۲) حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے لوگوں کو حضرت ابی اور تمیم داری کے پیچھے تراویح پڑھنے کا حکم دیا۔ اس کے بعد یہ دونوں گیارہ رکعتیں پڑھتے تھے (اس روایت میں ان عمر جمع الناس علی ابی ..... اور فکان یصلیان ..... کی فاء تعقیب پر غور کیجئے) کیا یہ واقعہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے عمد خلافت کا نہیں ہے۔ کیا یہ امام اور مقتدی ان کے شہر میں، بلکہ اس مسجد میں نہیں پڑھتے تھے جس مسجد میں وہ نماز مہجگانہ ادا فرماتے تھے؟ ..... پھر ”سارے نمازی بیس پڑھتے تھے“۔ یہ کلیہ غلط، پُر فریب اور مغالطہ آمیز نہیں تو اور کیا ہے؟

نیز یہ دعویٰ نرا تحکم اور محض بے دلیل ہے کہ جو لوگ بیس پڑھتے تھے وہ حضرت عمرؓ کے شہر میں، بلکہ اس مسجد میں پڑھتے تھے جس میں وہ نماز مہجگانہ ادا فرماتے تھے۔ سنن کبریٰ اور معرفتہ السنن کی جن روایتوں کو حنفی مذہب کی دلیل میں پیش کیا گیا ہے۔ ان میں تو ”علیٰ عہد عمر بن الخطاب“ اور ”فی زمان عمر بن الخطاب“ سے زیادہ کچھ نہیں ہے۔ نہ کسی شہر کا ذکر ہے اور نہ کسی مسجد کا

مانا کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ جماعت تراویح کا معائنہ کرنے مسجد میں تشریف لاتے تھے، لیکن اس جماعت کا جس کو انہوں نے خود قائم کیا تھا اور جس کا امام ابی بن کعب اور تمیم داری کو مقرر کیا تھا۔ جیسا کہ بخاری کی اس روایت سے ثابت ہوتا ہے :

عن عبدالرحمن بن عبد القاری انه قال خرجت مع عمر بن الخطاب ليلة في رمضان الى المسجد فاذا الناس اوزاع متفرقون ..... فقال عمر اني اري لو جمعت هؤلاء على قارئ واحد لكان امثل ثم عزم فجمعهم على ابى بن كعب ثم خرجت معه ليلة اخرى والناس يصلون بصلوة قارئهم ..... (بخاری ص ۲۶۹ ج ۱)

یعنی عبدالرحمن بن عبد میان کرتے ہیں کہ رمضان شریف میں ایک رات کو میں حضرت عمرؓ کے ساتھ مسجد میں گیا۔ دیکھا کہ لوگ منتشر طور پر نمازیں پڑھ رہے ہیں۔ کوئی تنہا پڑھ رہا ہے کسی کے پیچھے چند آدمی شامل ہیں۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا میرا خیال ہو رہا ہے کہ ان سب لوگوں کو ایک ہی امام کے پیچھے جمع کر دوں تو زیادہ بہتر ہو گا۔ (کچھ غور خوض کے بعد) انہوں نے اپنی یہ رائے پختہ کر لی اور لوگوں کو ابی بن کعب کے پیچھے اکٹھے ہونے کا حکم دے دیا۔ (عبدالرحمن بن عبد کعب کہتے ہیں) پھر میں کسی دوسری شب میں حضرت عمرؓ کے ساتھ ہی مسجد میں آیا تو دیکھا کہ لوگ اپنے انہی امام (ابی بن کعب) کے پیچھے نماز (تراویح) پڑھ رہے ہیں.....

اور یہ معلوم ہو چکا کہ حضرت ابی بن کعبؓ کو حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے گیارہ رکعتیں پڑھانے کا حکم دیا تھا اور وہ اسی کے مطابق پڑھاتے بھی تھے

اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اسی جماعت کا معائنہ کرنے آتے بھی تھے۔ تو اب یہ بات بالکل صاف ہو جاتی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اس جماعت کا معائنہ فرمانے آتے تھے جو گیارہ رکعتیں پڑھتی تھی۔ وہ جماعت جو بیس رکعات پڑھتی تھی اس کا معائنہ بھی حضرت عمرؓ فرماتے تھے، صحیح حدیثوں سے اس کا کوئی ثبوت نہیں ملتا۔ اسلئے نہ یہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی قولی سنت ہوئی اور نہ تقریری۔ بلکہ گیارہ رکعت یہی ان کی قولی سنت بھی ہے اور تقریری بھی۔

ثالثاً چلئے مان لیا کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے علم و اطلاع میں یہ بات تھی کہ لوگ بیس رکعتیں پڑھتے ہیں۔ اس تقدیر پر آپ کا بڑا اعتراض یہ ہے کہ جب فرمان فاروقی گیارہ رکعات پڑھنے کا تھا اور اس کے باوجود لوگ بیس رکعتیں پڑھتے تھے تو

اس کا مطلب یہ ہوا کہ عہد فاروقی کے صحابہ و تابعین نے ان کے حکم کی خلاف ورزی کی۔ اس کی وجہ اس کے سوا کوئی دوسری نہیں ہو سکتی کہ ان کے علم میں بیس کی کوئی ایسی زبردست دلیل تھی جو جو اطاعت خلیفہ کی حدیثوں سے بڑھ کر واجب العمل تھی..... خود حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے بھی اپنی حکم کی اس خلاف ورزی پر کوئی نکیر نہیں فرمائی۔ روکنے کے بجائے اس کو برقرار رکھا۔  
(تلخیص از رکعات ص ۶۹، ۷۰)

جواباً گزارش ہے کہ گیارہ اور بیس رکعات کے مسئلہ پر ہمارے اور آپ کے درمیان جو اختلاف ہے اس اختلاف کی نوعیت کیا ہے؟ شروع میں یہ بات اچھی طرح سمجھادی گئی ہے۔ لیجئے ایک بار پھر سن لیجئے کہ یہ اختلاف معروف و منکر اور اطاعت و معصیت کا اختلاف نہیں ہے۔ بلکہ افضل اور غیر افضل، یا فعل

نبویؐ سے ثابت اور غیر ثابت کا اختلاف ہے۔ تراویح بجائے خود ایک نفل نماز ہے نہ یہ خود واجب ہے اور نہ اس کی رکعتوں کی کوئی خاص تعداد واجب ہے۔

اس لئے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے گیارہ رکعات کے پڑھنے کا جو حکم دیا تھا، تو اس کا منشا یہ نہ تھا کہ اس تعداد کی پابندی واجب ہے، بلکہ یہ تو افضل عمل کے لئے ایک مشورہ اور راہ نمائی تھی۔ جیسا کہ تراویح کے متعلق انہوں نے فرمایا تھا والتی ینامون عنہا افضل من التی یقومون فیہا۔ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ اس کی شرح میں لکھتے ہیں: ہذا تصریح منہ بان الصلوٰۃ فی اخر اللیل افضل من اولہ۔ (فتح الباری ص ۲۰۴ ص ۴) یعنی اس فقرہ میں حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ (تراویح و تہجد کی) نماز آخر شب میں پڑھنا، اول شب میں پڑھنے سے افضل ہے۔

لیکن اس کے باوجود لوگ اول شب میں پڑھتے تھے اور آج تک پڑھتے ہیں۔ اسی طرح گیارہ کی تعداد کے متعلق بھی چوں کہ امر و جوئی نہ تھا اور اختلاف کی گنجائش خود خلیفہ ہی کی طرف سے موجود تھی۔ اس لئے ”ان کے حکم کی خلاف ورزی“ کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

لہذا اگر تکثیر رکوع و سجود کے شوق میں لوگ نفلی نماز کی رکعتوں کو زیادہ تعداد میں ادا کر رہے تھے تو فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ اسے روکتے کیوں؟ یہ کوئی معصیت اور منکر کام تو تھا نہیں۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہ افضلیت کے خلاف تھا۔ جیسے وقت کے لحاظ سے ان کا عمل افضلیت کے خلاف تھا، مگر مگر اس کو برقرار رکھا۔ اسی طرح اس کو بھی برقرار رکھا۔

اس تقریر کے بعد ”علامہ“ مئوی کا بیس کی ”زبردست دلیل“ والا خواب تو شرمندہ تعبیر نہ ہوگا۔ ہاں البتہ اتنا ضرور ثابت ہوا کہ حضرت عمر رضی

اللہ تعالیٰ عنہ بھی گیارہ رکعتوں کو افضل اور بیس کو تطوعاً جائز سمجھتے تھے۔ اسی لئے گیارہ کا حکم دیا اور بیس پر نکیر نہیں فرمائی۔  
یہی اہل حدیث کا مذہب بھی ہے۔

یہ جواب تو اس تقدیر پر ہے کہ بیس پر لوگوں کا عمل خود اپنی رائے اور اجتہاد کی بنیاد پر رہا ہو، لیکن اگر وہ صورت رہی جو شہقی، زرقانی، سیوطی، ابن تیمیہ وغیرہم نے لکھی ہے۔ (جس کی تفصیل آگے آئے گی) کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے پہلے گیارہ رکعات کا حکم دیا تھا پھر تطویل قرأت سے جب لوگ گھبرائے تو اس میں تخفیف کر کے اس کے عوض میں رکعات کی تعداد بیس کر دی..... تو اس صورت میں بھی حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے حکم کی خلاف ورزی کا سوال ختم ہو جاتا ہے۔ اور جب یہ سوال ختم ہو جائے گا تو اس واہمہ کے لئے بھی گنجائش باقی نہیں رہے گی کہ ”ان کے علم میں بیس کی کوئی ایسی زبردست دلیل تھی جو وجوب اطاعت خلیفہ کی حدیث سے بڑھ کر واجب العمل تھی“۔

ہاں اس صورت میں یہ شبہہ ضرور پیدا ہو گا کہ گیارہ کا عمل عارضی تھا اور بیس کا آخری اور مستقل۔ تو ان شاء اللہ اس کا جواب ہم آئندہ تفصیل سے دیں گے۔ اس سے پہلے ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ مولانا مسوی کے ان شبہات کا جواب دے دیں جو گیارہ رکعات والے فرمانِ فاروقی پر انہوں نے وارد کئے ہیں۔ وما توفیقی الا باللہ۔

## فرمانِ فاروقی سے جان چھڑانے کے لئے

### ”علامہ“ مسوی کا اضطراب

گیارہ رکعات کی بابت فرمانِ فاروقی والی جس روایت کا حوالہ ہم نے اوپر

دیا ہے وہ باصول محدثین بالکل صحیح اور قابل احتجاج ہے۔ کسی محدث نے بھی اس کو قابل رد قرار نہیں دیا ہے۔ خود علماء احناف بھی اس کی صحت کو تسلیم کرتے ہیں۔ مولانا نیوی نے لکھا اسنادہ صحیح (آثار السنن ص ۵۲ ص ۲) علامہ طحاوی نے شرح معانی الاثار جلد اول ص ۳۷ میں اس روایت کو تین رکعت وتر کے ثبوت میں پیش کیا ہے اور کسی قسم کا کوئی ادنیٰ کلام بھی نہیں کیا ہے۔ مولانا مسوی کے اصول کے مطابق اس کے صاف معنی یہ ہیں کہ طحاوی کے نزدیک یہ روایت صحیح اور قابل حجت ہے۔ طحاوی حدیث دانی کے اعتبار سے علماء احناف کے نزدیک کیا مقام رکھتے ہیں اس کے بتانے کی ضرورت نہیں ہے۔ علامہ سیوطی نے اس روایت کی نسبت لکھا ہے۔ سندہ فی غایۃ الصحۃ (المصابیح ص ۸) مؤطا امام مالک میں بھی یہ روایت موجود ہے اور مؤطا کی مرسل اور منقطع روایتوں کو مولانا مسوی صحیح سمجھتے ہیں۔ ..... (دیکھو رکعات ص ۶۳، ۶۴) تو پھر اس متصل روایت کی صحت میں کیا کلام ہو سکتا ہے۔

اس لئے اس روایت کو دیکھ کر مولانا مسوی کو بڑا اضطراب لاحق ہو اور جان چھڑانے کے لئے اس فکر میں پڑے کہ کسی نہ کسی طرح اس پر کوئی جرح کی جائے۔ کچھ نہ ملا تو راویوں کے تعبیر و بیان کے تھوڑے سے لفظی اختلاف سے ہی فائدہ اٹھانے کی کوشش کی۔ اور اسی کو خوب پھیلا کر اور نمایاں کر کے پیش کر دیا اور عوام کو مغالطہ دینے کے لئے یہ دعویٰ کر دیا کہ ”اصول حدیث کی رو سے یہ روایت مضطرب ہے“۔ (رکعات ص ۸)

لطف یہ ہے کہ ساتھ ہی ترجیح و تطبیق کی بعض صورتیں بھی نقل کی ہیں، حالانکہ اصول حدیث کا ایک معمولی طالب علم بھی جانتا ہے کہ جو اختلاف ترجیح یہ تطبیق کے ذریعے دور ہو سکتا ہو اس کو اصطلاحاً اضطراب نہیں کہا جاتا اور نہ وہ



روایت عند الحدیثین مضطرب ہوتی ہے۔ حافظ ابن الصلاح لکھتے ہیں :

المضطرب من الحديث هو الذي تختلف الرواية فيه فيرويه بعضهم على وجه وبعضهم على وجه آخر مخالف له وانما تسميه مضطربا اذا تساوت الروايات اما اذا ترجحت احدهما بحيث لا تقاومها الاخرى بان يكون راويها احفظ واكثر صحبة للمرورى عنه او غير ذلك من وجوه الترجيحات المعتمدة فالحكم للراجحة ولا يطلق عليه حينئذ وصف المضطرب ولا له حكمه انتهى (مقدمه ص ۳۵، ۳۶)

حافظ ابن حجر فتح الباری جلد سابع ص ۳۸۲ طبع مصر میں لکھتے ہیں :

وهذه عادته (ای عادة البخاری) فی الروایات المختلفة اذا رجح بعضها عنده اعتمده وأشار الى البقية وان ذلك لا يستلزم القدح فی الروایة الرجحة لان شرط الاضطراب ان تساوى وجوه الاختلاف فلا يرجح شیء منها انتهى -

یہی حافظ ابن حجر مقدمہ فتح الباری میں لکھتے ہیں :

الاختلاف على الحفاظ في الحديث لا يوجب ان يكون مضطربا الا بشرطين احدهما استواء الوجوه الاختلاف فمتى رجح احد الاقوال قدم ولا يعمن الصحيح بالمرجوح وثانيهما مع الاستواء ان يعتذر الجمع على قواعد المحدثين انتهى -

ان سب عبارتوں کا خلاصہ یہ ہے کہ اضطراب کے لئے شرط یہ ہے کہ وجوہ اختلاف سب برابر ہوں۔ کسی کو کسی پر ترجیح نہ ہو اور نہ جمع و تطبیق کی صورت ممکن ہو۔ اگر ترجیح یا تطبیق ممکن ہو تو اس کو اضطراب نہیں کہتے اور نہ یہ اختلاف

حدیث کے لئے کچھ مضر ہے۔

اس لئے حدیث زیر بحث کے اختلاف کی بابت ترجیح یا تطبیق کی صورتوں کو جانتے ہوئے بھی اس کو ”مضطرب“ کہنا فن اصول سے بے خبری کی دلیل ہے۔ یا عوام کی ناواقفیت سے ناجائز فائدہ اٹھانے کی کوشش ہے۔

بہر حال اب ہم ان اختلافات کو آپ کے سامنے رکھتے ہیں جن کو مؤوی صاحب ”اضطراب“ سمجھ رہے ہیں۔

مولانا مؤوی نے اگرچہ راویوں کے اس لفظی اختلاف کی ”لذیذ حکایت“ کو بڑی دراز نفسی کے ساتھ بیان کیا ہے، مگر تلخیص کے بعد اختلاف کی صرف دو صورتیں قابل ذکر نکلتی ہیں۔

پہلی یہ کہ ایک استاد کے پانچ شاگردوں میں سے صرف ایک شاگرد نے اس کا ذکر کیا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے گیارہ رکعت پڑھنے کا حکم دیا تھا۔ باقی چار شاگرد اس کے ذکر سے خاموش ہیں۔ یعنی ان کی روایت میں حکم دینے کا ذکر نہیں ہے۔

دوسری یہ کہ رکعات کی تعداد میں اختلاف ہے۔ تین شخصوں نے گیارہ کا عدد بیان کیا ہے ایک نے تیرہ کا۔ ایک نے اکیس کا۔

اس اجمال کے بعد اختلاف کی ان دونوں صورتوں کی تفصیل الگ الگ خود مولانا مؤوی کی زبان سے سنئے۔

پہلے اختلاف کی تفصیل :

”سائب کے اثر کو ان سے محمد بن یوسف نقل کرتے ہیں اور محمد بن

یوسف کے پانچ شاگرد ہیں۔ (۱) امام مالک (۲) یحییٰ قطان (۳)

عبد العزیز بن محمد (۴) ابن اسحاق (۵) عبد الرزاق کے استاد۔ اور ان

پانچوں میں سوائے امام مالک کے کوئی دوسرا یہ بیان نہیں کرتا کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے گیارہ کا حکم دیا..... 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 صحیحی تو حافظ ہیں 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 رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا سرے سے حکم دینا ہی ثابت نہ ہو سکے گا۔ (رکعات ص ۳۷، ۳۸)

## اس کا جواب

قارئین سے ہماری درخواست ہے کہ وہ اس اختلاف کی نوعیت کو پہلے اچھی طرح سمجھ لیں۔ اس کے بعد ہمارے جواب پر غور کریں۔ اختلاف کی نوعیت یہ نہیں ہے کہ امام مالک نے جو بات بیان کی ہے دوسرے راویوں نے اس کا انکار اور اس کی نفی کی ہے۔ تاکہ دونوں میں منافات لازم آئے، بلکہ صورت یہ ہے کہ امام مالک کی روایت میں حکم دینے کا ذکر ہے اور دوسروں کی روایت میں اس کا ذکر نہیں ہے۔ بالفاظ دیگر دوسروں نے جس بات کے ذکر سے سکوت کیا ہے۔ (نفی نہیں کی ہے) امام مالک کی روایت میں اس کا اظہار اور بیان ظاہر ہے کہ ”سکوت“ اور ”بیان“ میں کوئی منافات اور معارضہ نہیں ہے۔ گویا امام مالک (جو چار مشہور اماموں میں ایک جلیل القدر، ثقہ، حافظ اور متقن امام ہیں) کی روایت میں ایک ایسی ”زیادتی“ پائی جاتی ہے جو دوسرے ثقات کی روایت کے منافی اور معارض نہیں ہے اور کسی ثقہ کی ایسی ”زیادتی“ بالاتفاق محدثین مقبول و معتبر ہے۔ ایسا اختلاف ہرگز کسی قدح اور جرح کا موجب نہیں ہے۔ حافظ ابن الصلاح

لکھتے ہیں :

جب راوی کسی بات کے بیان کرنے میں متفرد ہو تو دیکھا جائے گا کہ اس کی یہ بات اس سے زیادہ حفظ و ضبط والے راویوں کی بات کے مخالف ہے یا نہیں۔ اگر مخالف ہے تو یہ شاذ اور مردود ہے اور اگر مخالف نہیں ہے بلکہ یہ صورت ہے کہ اس نے جو بات کسی دوسروں کی روایت میں اس کا ذکر نہیں ہے تو ایسی حالت میں اگر یہ منفرد راوی ثقہ اور قابل اعتماد ہے تو اس کی بات مقبول ہوگی اور اس کے انفراد کی وجہ سے یہ روایت مجروح نہ ہوگی۔

إذا انفرد الراوی بشی نظر فیہ فان کان ما انفرد بہ مخالفاً لما رواه من هو اولی منه بالحفظ لذلك واضبط کان ما تفرد بہ شاذاً مردوداً وان لم یکن فیہ لما رواه غیره وانما امر رواه هو ولم یروہ غیره فینظر فی هذا الراوی المنفرد فان کان عدلاً حافظاً موثقاً باتقانه وضبطه قبل ما انفرد بہ ولم یقدح الانفراد فیہ الخ (مقدمہ ص ۳۰)

دیکھئے حافظ ابن صلاح نے صاف صاف لکھ دیا ہے کہ اگر منفرد راوی ثقہ اور حافظ ہے تو صرف کسی بات کے ذکر اور عدم ذکر کے اختلاف کی وجہ سے اس منفرد راوی کی بات نامقبول نہیں ہوگی اور نہ وہ روایت مجروح قرار دی جائے گی۔ یہی حافظ ابن الصلاح آگے چل کر ص ۳۳ پر لکھتے ہیں :

وقد رأیت تقسیم ما ینفرد بہ الثقة الی ثلاثة اقسام احدھا ان یقع مخالفاً منافياً لما رواه سائر الثقات فهذا حکمه الرد كما سبق فی نوع الشاذ الثانی ان لا یكون فیہ منافاة ومخالفة اصلاً لما

رواہ غیرہ کالحدیث الذی تفرد بروایة جملته ثقة ولا تعرض  
 فیہ لما رواہ الغیر لمخالفة اصلاً فهذا مقبول وقد ادعی  
 الخطیب فیہ اتفاق العلماء علیہ وسبق مثاله فی نوع الشاذ  
 الثالث ما یقع بین ہاتین المرتبتین مثل زیادة لفظة فی حدیث  
 لم یدکر ہا سائر من روى ذلك الحدیث مثاله ..... فاخذبها  
 غیر واحد من الأئمة واحتجوا بها منهم الشافعی و احمد  
 رضی اللہ عنہم انتهى -

اس عبارت کا حاصل بھی یہی ہے کہ کسی ثقہ راوی کی زیادتی اسی صورت  
 میں نامقبول اور مردود ہے جب کہ وہ دوسروں کی روایت کے منافی اور معارض ہو  
 - اسی بات کو حافظ ابن حجر نے زیادہ وضاحت کے ساتھ لکھا ہے۔ فرماتے ہیں :

وزیادة او یہما ای الصحیح والحسن مقبولة ما لم تقع منافیة  
 لروایة من ہو اوثق ممن لم یدکر تلك الزیادة لان الزیادة اما ان  
 تكون لا تنافی بینہا و بین روایة من لم یدکر ہا فہذہ تقبل  
 مطلقاً لانہا فی حکم الحدیث المستقل الذی یتفرد بہ الثقة  
 ولا یرویہ عن شیخہ غیرہ واما ان تكون منافیة بحیث یلزم من  
 قبولہا رد الروایة الاخری فہذہ ہی التی یقع الترجیح بینہا و بین  
 معارضہا فیقبل الراجح و یرد المرجوح انتهى (شرح نخبة ص

(۳۷) -

یعنی صحیح اور حسن حدیث کے راوی کی زیادتی جب تک دوسرے اوثق  
 راوی کی روایت کے (جس نے یہ زیادتی ذکر نہیں کی ہے) بالکل منافی اور  
 معارض نہ ہو۔ مطلقاً مقبول ہے۔ ہاں اگر ثقہ راوی کی زیادتی اوثق راوی کی روایت

کے اس طرح مخالف اور منافی ہے کہ اس کے مان لینے سے اوثق کی روایت کا رد کرنا لازم آتا ہے تو ایسی صورت میں وجوہ ترجیح پر غور کر کے راجح مقبول ہوگی اور مرجوح رد کر دی جائے گی۔

حافظ کے اس بیان کی رو سے امام مالک کی زیر بحث روایت کے مقبول ہونے میں تو کوئی شبہ ہی نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ یہاں امام مالک اور دوسروں کے بیان میں نہ تو منافات ہے اور نہ دوسرے امام مالک کے مقابلہ میں اوثق، احفظ اور اضبط ہی ہیں۔

یہی حافظ ابن حجر ”مقدمہ فتح الباری“ ۲/۸۲ میں لکھتے ہیں :

ما تفرد به بعض الرواة بزيادة فيه دون من هو الثر عددا او  
اضبط ممن يذكرها فهذا لا يؤثر التعليل به الا ان كانت الزيادة  
منافية بحيث يتعذر الجمع اما ان كانت الزيادة لامنافاة فيها  
بحيث تكون كالحديث المستقل فلا اللهم الا ان وضع  
بالدلائل القوية ان تلك الزيادة مدرجة في المتن من كلام  
بعض رواه فما كان من هذا القسم فهو مؤثر انتهى -

دیکھئے حافظ صاف لکھ رہے ہیں کہ اگر کوئی راوی کسی بات کے بیان کرنے میں منفرد ہو اور دوسرے راوی جو تعداد میں زیادہ ہوں یا حافظ میں بڑھ کر ہوں، اس بات کو ذکر نہ کریں تو اس کی وجہ سے متفرد راوی کی حدیث معلول نہیں ہوگی مگر یہ کہ دونوں کے مدلول و مفہوم میں ایسی مخالفت اور منافات ہو کہ جمع و تطبیق متعذر ہو۔ اگر دونوں کے مفہوم میں کوئی منافات نہیں ہے تو حدیث بلاشبہ مقبول ہوگی۔

الحاصل محدثین کے فیصلے کی رو سے امام مالک کا یہ بیان قطعاً صحیح،

مقبول اور قابل حجت ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے گیارہ رکعات پڑھانے کا ”حکم“ دیا۔ کسی دیانت دار، حق پسند کے لئے اس سے جان چھڑانا ممکن ہے اور اس اختلاف کی بابت یہ کہنا از روئے اصول بالکل غلط ہے کہ ”ایک ثقہ حافظ کے مقابلہ میں چار ثقہ حافظوں کا بیان ترجیح پائے گا“۔ اس لئے کہ ان کے بیانوں میں کوئی منافات اور معارضہ نہیں ہے۔

اب دوسرے اختلاف کی تفصیل سنئے :

دوسرے اختلاف کی دلیل : علامہ منوی لکھتے ہیں :

”عبدالرزاق کے استاد دوسرے 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 صحیحی اور عبدالعزیز گیارہ کا عدد ضرور ذکر کرتے ہیں مگر یہ نہیں کہتے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے گیارہ کا حکم دیا ہے (رکعات ص ۳۸)

اس کا جواب : حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حکم دیا یا نہیں اور اگر دیا تو کتنی رکعات کا؟ اس کی تفصیلی بحث گذر چکی اور اس کے متعلق مولانا منوی کی تمام تشکیکات و تلمیحات کا پردہ چاک کر کے ہم نے بتا دیا کہ حقیقت کیا ہے۔ اس لئے اب اس بحث سے قطع نظر کر کے صرف تعداد رکعات کے اختلاف کی بابت ”علامہ“ منوی کے اضطراب کو دور کرنا ہے۔ ہم نے پہلے بتایا ہے کہ اس اختلاف کی بابت مولانا منوی نے ترجیح اور تطبیق کی بعض صورتیں اپنی کتاب میں ذکر کی ہیں لیکن اس کے باوجود انہوں نے اس روایت کو ”مضطرب“ کہہ کر فن اصول سے اپنی ناواقفیت کا ثبوت دیا ہے۔ یا عوام کو مظالم میں ڈالنے کے لئے تجاہل سے کام لیا ہے۔ بہر حال منوی صاحب نے جو کچھ لکھا ہے اس کا خلاصہ درج ذیل ہے :

”اس اختلاف میں ابن اسحاق جو خود راوی اثر ہیں انہوں نے تیرہ کو ترجیح دی ہے اور ابن عبدالبر نے اکیس کو ترجیح دی ہے اور گیارہ کو وہم قرار دیا ہے۔ لہذا اس اثر سے گیارہ کا ثبوت بھی نہ ہو سکے گا، الا یہ کہ گیارہ کی ترجیح کسی محدث سے ثابت کی جائے۔ ہم دعویٰ سے کہہ سکتے ہیں کہ اگلے محدثین میں سے کسی ایک محدث سے بھی ثابت نہیں کیا جاسکتا کہ اس تیرہ اور اکیس کے مقابل میں گیارہ کو ترجیح دی ہے۔ محدثین نے ترجیح اگر دی ہے تو تیرہ یا اکیس کو ورنہ یوں تطبیق دی ہے کہ پہلے گیارہ رکعتیں تھی بعد میں اضافہ کر دیا گیا۔“ (رکعات ص ۳۹)

ترجیح یا تطبیق کے متعلق ان اقوال کے نقل کرنے سے مولانا منوی کا منشا دراصل روایت کے اختلاف کو دور کرنا تو ہے نہیں، بلکہ ان کی اصل غرض تو گیارہ رکعات کی بات لوگوں کو شک اور التباس میں ڈالنا ہے، اسی لئے انہوں نے یہ جانتے ہوئے بھی کہ ان اقوال میں بعض مردود اور غلط ہیں، ان کو بھی بلا دروغ نقل کر دیا ہے اور ان کی کمزوری اور غلطی کی طرف کوئی ادنیٰ سا اشارہ بھی نہیں کیا ہے۔ کیا یہ شرمناک تعصب اور افسوسناک بددیانتی نہیں ہے؟

بلاشبہ ابن عبدالبر نے گیارہ کو امام مالک کا وہم قرار دیا ہے اور اس لفظ کی روایت میں ان کو متفرد کہا ہے، لیکن مصابح، زر قانی شرح مؤطا، تحفۃ الاخیار جن تین کتابوں کا آپ نے اس موقع پر حوالہ دیا ہے ان تینوں کتابوں میں جہاں ابن عبدالبر کا یہ قول منقول ہے وہیں ساتھ ہی اس کی مدلل تردید بھی موجود ہے۔ معلوم نہیں یہ آپ کی ”کرامت“ ہے یا ”حسن اتفاق“ کہ ابن عبدالبر کے اس قول پر تو آپ کی نظر پڑی، مگر اس کی تردید جو وہیں موجود تھی، آپ کو نظر نہ آئی



ایسے تعصب سے خدا کی پناہ۔

اور تولور موسیٰ صاحب کے علامہ شوق نیوی نے بھی ابن عبد البر کے اس قول کی پر زور تردید کی ہے: لکھتے ہیں

قلت ما قاله ابن عبد البر من وهم مالك فغلط جداً لان مالك كان قد تابعه عبد العزيز بن محمد عند سعيد بن منصور في سننه ويحيى بن سعيد القفطان عند ابى بكر بن ابى شيبة في مصنفه كلاهما عن محمد بن يوسف وقالا احدى عشرة كما رواه مالك عن محمد بن يوسف انتهى (تعليق اثار السنن ص ۵۲ جلد ۲)۔

یعنی ابن عبد البر نے گیارہ کے عدد کو جو امام مالک کا وہم قرار دیا ہے یہ بات ان کی بالکل غلط ہے۔ امام مالک اس لفظ کی روایت میں متفرد نہیں ہیں، بلکہ حجتی بن سعید قفطان اور عبد العزیز بن محمد نے بھی ان کی متابعت کی ہے اور جیسے امام مالک نے محمد بن یوسف سے گیارہ کا عدد روایت کیا ہے ویسے ہی ان دونوں نے بھی ابن یوسف سے یہی عدد نقل کیا ہے۔“

اسی تعصب کے جوش میں موسیٰ صاحب کو خود اپنے گھر کی خبر ہی نہیں رہی اور یہ نہ سوچا کہ اگر ابن عبد البر نے گیارہ کو وہم قرار دے کر اکیس کو ترجیح دی ہے تو اس کی زد میں حنفی مذہب بھی آجاتا ہے اس لئے کہ اس صورت میں سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ اکیس رکعت وتر کے ساتھ تھیں یا بغیر وتر کے۔ اگر وتر کے ساتھ تھی تو وتر ایک رکعت تھی یا تین۔ اگر ایک تھی تو حنفیہ کا یہ مذہب باطل ہوا کہ وتر تین رکعت سے کم جائز نہیں ہے۔ اور اگر وتر تین تھی تو تراویح کی رکعتیں اٹھارہ ہوں۔ پھر بیس پر ”اجماع“ کا حشر کیا ہو گا؟ نیز اس کا کیا نئے گا کہ بیس رکعت سبت مؤکدہ ہے۔ اس کا تارک گنہ گار ہے اور شفاعت نبوی سے محروم؟

سچ ہے نسوا اللہ فانساہم انفسہم

اس روایت میں اکیس کا عدد بیان کرنے والے صرف ایک شخص عبد الرزاق کے استاد ہیں۔ اگر ان کا ثقہ اور حافظ و ضابطہ ہونا تسلیم بھی ہو تب بھی یہ تو یقینی ہے کہ ان اوصاف میں وہ امام مالک کے برابر نہیں ہیں۔ تو اگر امام مالک کے گیارہ کا عدد بیان کرنے میں متفرد بھی ہوتے جب بھی تھا انہیں کا بیان عبد الرزاق کے شیخ کے مقابلہ میں راجح ہوتا۔ چہ جائیکہ امام مالک کے ساتھ سخی قطان (وہی سخی جو باقرار مولانا منوی حافظہ میں امام مالک کی ٹکر کے ہیں) اور عبد العزیز بن محمد جیسے حفاظ و متقین بھی ہوں تو کون انصاف پسند کہہ سکتا ہے کہ گیارہ کا عدد وہم ہے اور اکیس کا راجح۔ حافظ ابن حجر لکھتے ہیں :

یعنی جس کو علم حدیث اور روایات کے ساتھ ادنی لگاؤ بھی ہو گا وہ اس میں شک نہیں کر سکتا کہ بالفرض اگر امام مالک آمنے سامنے ہو کر خود اس کی خبر دیتے تو وہ یقیناً ان کو اس خبر میں سچا جانتا تو جب امام مالک کے ساتھ انہی جیسا کوئی دوسرا حافظ ضابطہ اس خبر دینے میں شریک ہو تب تو ظاہر ہے کہ اس کی قوت اور بڑھ جائے گی اور سمو کا جو احتمال اور خطرہ تھا وہ بھی دور ہو جائے گا“

ولا یتشکک من لہ ادنی ممارسۃ  
بالعلم و اخبار الناس ان مالکا لو  
شافہہ بخبر علم انہ صادق فیہ  
فاذا الضناف الیہ ایضا من ہو فی  
تلك الدرجة از داد قوۃ و بعد  
علما یخشی علیہ من السہو  
انتہی (شرح نخبہ ص ۲۱)

اور یہ کہنا تو نری ڈھٹائی اور عصبیت کی بات ہے کہ ”اس اثر سے گیارہ کا

ثبوت بھی نہ ہو سکے گا۔“ گیارہ کے ثبوت اور ترجیح کی دلیل اس سے بڑھ کر اور کیا چاہیے کہ تین تین ائمہ ثقات و حفاظ اس کے راوی اور ناقل ہیں وہ ائمہ جن کی ثقاہت اور حفظ و ضبط عندالحد ثین شہرت عام رکھتی ہے اور ان کے مقابلہ میں صرف ایک شخص اکیس کا عدد بیان کرتا ہے اور وہ بھی ایسا شخص جس کے حفظ و ضبط کا ثبوت محتاج دلیل ہے یا کم از کم یہ کہ ان ائمہ ثقات کا مقابلہ کا نہیں ہے۔

الغرض اس تحقیق کے بعد قواعد محدثین کے مطابق اس میں کوئی شبہ نہیں رہ جاتا کہ اس روایت میں گیارہ کا عدد ثابت اور متحقق ہے اور اس کے خلاف اکیس کا عدد ہرگز ثابت نہیں ہے۔

مولانا مسویٰ تھی اور عبدالعزیز کی متابعت کے متعلق بھی ایک ”دلچسپ اضطراب“ میں بتلا ہیں چنانچہ لکھتے ہیں :

”یہ تینوں (یعنی امام مالک، تھی، عبدالعزیز) گیارہ کا لفظ بولنے میں تو بے شک متفق ہیں مگر گیارہ کے باب میں تینوں تین بات کہتے ہیں۔ ایک کہتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے گیارہ کا حکم دیا ہے۔ دوسرا کہتا ہے کہ اپنی اور تمیم گیارہ پڑھتے تھے اور تیسرا کہتا ہے کہ ہم گیارہ پڑھتے تھے یعنی روایت کا مضمون بیان کرنے میں تینوں باہم مختلف ہیں۔“

(رکعات ص ۱۰، ۱۱)

اولا میں مولانا مسویٰ سے یہ پوچھتا ہوں کہ جب آپ کو یہ تسلیم ہے کہ گیارہ کا لفظ بولنے میں تو بے شک تینوں متفق ہیں تو پھر یہ جاننے اور ماننے ہوئے آپ نے ابن عبدالبرؒ کے اس اعتراض کو کیوں اہمیت دی کہ ”گیارہ کا لفظ بولنے میں امام مالک متفرد ہیں اور یہ ان کا وہم ہے۔“ اور اس بنیاد پر آپ نے یہ کیسے نتیجہ نکال لیا کہ ”اس اثر سے گیارہ کا ثبوت بھی نہ ہو سکے گا۔“ کیا ”محدثانہ احتیاط“ اور

منصفانہ طرز گفتگو“ اسی کا نام ہے؟ خود را فضیحت دیگران را نصیحت اسی کو کہتے ہیں۔

ثانیاً آپ کو معلوم ہونا چاہئے کہ ہر اختلاف کو محدثین ”اضطراب“ اور حدیث کے لئے موجب قدح و ضعف قرار نہیں دیتے۔ حافظ ابن حجر لکھتے ہیں:

فالتعلیل بجمیع ذلك من اجل مجرد الاختلاف غیر قادح اذلا  
يلزم من مجدد الاختلاف يوجب الضعف ..... (مقدمہ فتح

الباری ص ۲۸ جلد ۲)

حافظ کا یہ قول پہلے گذر چکا کہ اضطراب کے لئے شرط یہ ہے کہ وجوہ اختلاف برابر ہوں اور ان میں بقول محدثین و تطبیق متعذر ہو۔

اس قاعدہ کی رو سے مذکورہ بالا تینوں باتوں میں کوئی اضطراب نہیں ہے بلکہ تینوں کا مضمون باہم ایک دوسرے کے ساتھ بالکل مربوط ہے اور تینوں کے ملانے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ حضرت سائب نے محمد بن یوسف کے سامنے یہ تینوں باتیں کہیں تھیں۔ اور گویا اس طرح کہی تھیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ 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 لوگ (ان کے پیچھے) گیارہ رکعتیں پڑھتے تھے۔ محمد بن یوسف نے اپنے شاگردوں کے سامنے سائب کی یہ تینوں باتیں بیان کیں۔ پھر ان کے شاگردوں نے حسب موقع ان باتوں کو الگ الگ نقل کر دیا۔ بتائیے اس میں کیا تناقض اور تضاد ہے؟

اختلاف کی اس نوعیت کو چھوڑ کر آپ مطلقاً لفظی اختلافات کو اہمیت دیں گے اور کسی بات کے ذکر اور اس کے عدم ذکر کو بہر صورت ”اضطراب“

قراردیں گے تو یاد رکھئے کہ اس کا اختلاف تو حضرت سائب کے دوسرے شاگرد یزید بن خصیفہ کے شاگردوں میں بھی موجود ہے۔ حالانکہ انکے متعلق آپ کا دعویٰ یہ ہے کہ ”اس کے رواۃ میں کوئی ادنیٰ اختلاف بھی نہیں ہے۔“ اور یزید کے دونوں شاگرد متفق اللفظ ہو کر یزید سے اور یزید حضرت سائب سے روایت کرتے ہیں کہ لوگ عمد فاروقی میں بیس پڑھتے تھے (رکعات ص ۴۰، ۴۱)۔

”متفق اللفظ“ ہو کر اور ”ادنیٰ اختلاف بھی نہیں“ کے ادعائی مبالغہ کو سامنے رکھیے اور یزید بن خصیفہ کے شاگردوں کی روایتوں کے مندرجہ ذیل الفاظ پر غور کیجئے۔ یزید بن خصیفہ کے ایک شاگرد ابن ابی ذئب کا بیان یہ ہے :

عن یزید بن خصیفة عن السائب بن یزید قال کانوا یقومون علی عهد عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ فی شہر رمضان بعشرین رکعة قال و کانوا یقرؤن بالمئین و کانوا یتوکؤن علی عصیہمفی عهد عثمان بن عفان من شدة القيام رواہ البیہقی ج ۲ ص ۴۹۶ -

اور یزید کے دوسرے شاگرد محمد بن جعفر کا بیان یہ ہے :

حدثنی یزید بن خصیفة عن السائب بن یزید قال کنا نقوم فی زمان عمر بن الخطاب بعشرین رکعة والوتر انتھی (تعلیق اثار السنن ص ۵۴ ج ۲)

سرسری نگاہ ڈالنے سے بھی دونوں روایتوں کے الفاظ اور مضامین کا فرق

نمایاں ہو جاتا ہے مثلاً

(۱) ایک کہتا ہے ”لوگ بیس پڑھتے تھے“ (اپنا کیا عمل تھا اس کا کوئی ذکر نہیں)

(۲) دوسرا کہتا ہے ”ہم بیس پڑھتے تھے“ (دوسرے لوگوں کا کیا عمل تھا اس کا

کوئی ذکر نہیں)۔

(۳) ایک کہتا ہے ”رمضان کے مہینے میں پیس پڑھتے تھے“۔

(۴) دوسرا رمضان یا غیر رمضان کسی مہینے کا کوئی نام نہیں لیتا۔

(۵) ایک کہتا ہے ”پیس رکعت پڑھتے تھے“ (وتر کے ساتھ یا بغیر وتر کے۔ اس

کا کوئی ذکر نہیں)۔

(۶) دوسرا کہتا ہے ”پیس رکعت اور وتر پڑھتے تھے“۔

(۷) ایک کہتا ہے حضرت عثمانؓ کے عہد میں شدت قیام کی وجہ سے لوگ اپنی

اپنی لائٹیوں پر ٹیک لگاتے تھے۔

(۸) دوسرے کی روایت میں نہ عہد عثمانؓ کا ذکر ہے اور نہ اس کیفیت ادا کا۔

بتائیے پیس کا لفظ بولنے کے سوا اور کس بات میں ”دونوں متفق اللفظ“

ہیں۔ تو اگر کسی تاویل و توجیہ کی بنیاد پر آپ اس روایت کو ”مضطرب“ نہیں سمجھتے

اور ان نمایاں اختلافات کو کالعدم قرار دے کر پوری ڈھشائی کے ساتھ یہ دعویٰ کر

بیٹھتے ہیں کہ اس کے ”رواۃ میں ادنیٰ اختلاف بھی نہیں“ تو پھر ہمیں یہ حق کیوں

حاصل نہیں ہے کہ ہم بھی کسی معقول توجیہ کی بنا پر گیارہ والی روایت کے لفظی

اختلاف کو کالعدم قرار دیں۔ ماہو جوابکم فہو جوابنا۔

گیارہ والی روایت کے متعلق ایک اور اہم اور قابل ذکر بات رہی جاتی ہے

۔ وہ یہ کہ آئمہ متبوعین میں سے مشہور امام، امام شافعی نے بھی اپنے استاذ امام مالکؒ

سے یہی تعداد روایت کی ہے۔ امام بیہقی اپنی کتاب معرفتہ السنن والآثار جلد اول

ص ۴۴ میں نقل فرماتے ہیں :

قال الشافعی اخبرنا مالک عن محمد بن يوسف عن السائب

بن یزید قال امر عمر بن الخطاب ابی بن کعب و تمیما الداری

ان يقوموا للناس باحدى عشرة ركعة الحديث - (ركعات

التراويح ص ١٤ طبع كلكتہ)

یہ وہی معرفۃ السنن ہے جس کا حوالہ مولانا منوی نے اپنے مذہب کی دوسری دلیل کے سلسلہ میں دیا ہے۔ جس روایت میں سند کا یہ سلسلہ ہو وہ باصول محدثین راجح ہوگی اس روایت پر جو اس سے خالی ہو۔ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں :

ان ما احتف بالقرائن ارجح مما خلا عنها والخبر المحتف

بالقرائن انواع منها ما اخرجہ الشيخان فی صحیحہما .....

الی ان قال ومنها المسلسل بالائمة الحافظ المتقین حیث لا

یکون غریباً کالحديث الذی یرویه احمد بن حنبل مثلاً

ویشارکہ فیہ غیرہ عن الشافعی و یشارکہ فیہ غیرہ عن مالک

بن انس فانہ یفید العلم عند سامعہ بالاستدلال من جہتم

جلالہ وراتہ وان فیہم من الصفات الاثقة الموجبة للقبول ما

یقوم مقام العدد لکثیر من غیر ہم (شرح نخبہ ص ١٧ تا ٢١)

یعنی جو حدیث محتف بالقرائن (قرائن سے گھر ہوئی) اس کو اس حدیث پر ترجیح ہو

گی جو ان قرائن سے خالی ہو۔ حدیث محتف بالقرائن کی چند قسمیں ہیں۔ انہیں میں

سے وہ حدیث ہے جس کو شیخین (امام بخاری اور امام مسلم) نے اپنی اپنی صحیح میں

روایت کیا ہو..... اور انہیں میں سے وہ حدیث ہے جس کی سند میں مسلسل ائمہ

حفاظ ہوں۔ بشرطیکہ وہ غیر یب نہ ہو جیسے وہ حدیث جس کو مثلاً امام احمد بن حنبل

امام شافعی سے روایت کریں اور کوئی دوسرا بھی اس میں ان کے ساتھ شریک ہو۔

اسی طرح امام شافعی مالک سے روایت کریں تو اسناد کا یہ سلسلہ حدیث کے مضمون

کے متعلق یقین پیدا کرے گا، کیونکہ اس کے راویوں کی جلالتِ شان اور ان میں

ان صفات کا تحقق جو حدیث کی قبولیت کا باعث ہیں دوسروں کے مقابلے میں عدد کثیر کے قائم مقام ہے۔“

غور کیجئے حافظؒ نے مسلسل بالائے کی جو مثال دی ہے اس میں اور گیارہ والی زیر بحث روایت کے سلسلہ اسناد میں صرف اتنا ہی فرق ہے کہ اس (گیارہ والی) میں امام احمدؒ کا نام نہیں ہے۔ باقی امام شافعی اور امام مالک ان دونوں اماموں کے اسمائے گرامی اس کی سند میں موجود ہیں اور دوسروں کی شریعت و متابعت کے ساتھ موجود ہیں گویا مسلسل بالائے والی حدیث کی ترجیح کے جو وجوہ حافظ نے بیان کئے ہیں وہ مکمل طور پر نہیں تو بڑی حد تک گیارہ والی زیر بحث روایت میں متحقق ہیں۔ اس کے برخلاف اکیس والی اور تیرہ والی روایتیں ان وجوہ سے یکسر خالی ہیں۔ اس لئے اصولاً گیارہ ہی والی روایت راجح اور مقبول ہوگی اور اس کے مقابلہ میں اکیس والی اور تیرہ والی روایتیں مرجوح اور غیر مقبول ہوگی۔

فائدہ : محدث اعظم مبارک پوری رحمہ اللہ نے تحفۃ الاحوذی میں اکیس کی روایت کے مرجوح ہونے کی ایک وجہ یہ بتائی ہے کہ اس روایت کو تہما عبد الرزاق اپنی کتاب میں لائے ہیں۔ ان کے سوا کوئی دوسرا اس کو بیان نہیں کرتا۔ وہ اگرچہ ثقہ حافظ ہیں لیکن آخر عمر میں وہ نابینا ہو گئے تھے۔ ان کے حافظ میں فرق آگیا تھا کما صرح بہ الحافظ فی التقریب

دوسری طرف ان کے مقابل گیارہ کے راوی امام مالکؒ ہیں جن کی شان میں حافظ نے لکھا ہے امام دار الہجرۃ رأس المتقین کبیر المبتدین جن کی سند کو امام بخاری جیسے ناقد حدیث نے تمام دنیا کی اسانید میں اصح اور اعلیٰ کہا ہے (قال البخاری اصح الاسانید کلھا مالک عن نافع عن ابن عمر کذا فی التقریب) پھر وہ عبد الرزاق کی طرح اس لفظ کی روایت میں متفرد بھی نہیں ہیں،



بلکہ وہ دو ثقہ اور متقن راوی ان کے متابع و مؤید ہیں جن میں ایک تھی بن سعید القطان تو امام الجرح والتعدیل ہیں (جو باقرار مولانا متوی حافظ میں امام مالک کی نگر کے ہیں) اس لئے اختلاف اور تعارض کی صورت میں یقیناً امام مالک ہی کی روایت کو ترجیح ہوگی۔ پس حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اثر کی بہت گیارہ ہی کی روایت صحیح اور ثابت و محفوظ ہے۔ اکیس کی روایت غیر محفوظ بلکہ وہم ہے۔

حضرت مولانا مبارک پوری رحمۃ اللہ علیہ کے اس بیان پر مولانا متوی

نے تنقید کی ہے :

”اس کے جواب میں عرض ہے کہ عبدالرزاق نے کتاب تاپینا ہونے سے پہلے لکھی ہے۔ لہذا تاپینائی کے بعد حافظ خراب ہو جانے سے کتاب کی روایتوں پر کیا اثر پڑھے گا ہاں تاپینائی کے بعد اپنی یاد سے جو روایتیں انہوں نے بیان کی ہوں ان پر شک کا اظہار کیجئے تو معقول بھی ہے“۔ (رکعات ص ۱۱)

افسوس ہے کہ مولانا متوی نے محدث مبارک پوری کی بات سمجھنے کی کوشش نہیں کی اور سچ تو یہ ہے کہ وہ اس کی کوشش کیوں کرتے۔ جب کہ ان کا مقصد صرف یہ ہے کہ جواب کا نام ہو جائے۔ چاہے کام ہو یا نہ ہو..... محدث مبارک پوری نے یہ نہیں کہا ہے کہ اکیس کی روایت اس لئے مرجوح ہے کہ وہ عبدالرزاق کے حافظ کے تغیر کے بعد کی ہے۔ ان کا منشا تو یہ ہے کہ یہ روایت تغیر حافظ سے قبل کی سہی، لیکن ہے ایسے راوی کی جس کے حافظ پر جرح ہوئی ہے۔ (اور ایسی جرح جس کا انکار مولانا متوی بھی نہیں کر سکے ہیں)۔ اس کے بر خلاف گیارہ کی روایت ایسے امام کی روایت ہے جو حفاظ کا رئیس اور مثبتین کا سردار ہے جو اصح الاسانید کا تاجدار ہے جس کا حافظ پوری زندگی میں کبھی ایک لمحہ کے

لئے بھی داغدار نہیں ہوا۔ اور پھر ان تمام صفات وہ اس لفظ کی روایت میں متفرد بھی نہیں ہے۔ بلکہ دو بڑے حافظ و ضابط اس کے مؤید ہیں ایسی صورت میں تنہا عبد الرزاق کی روایت تغیر حافظ کی جرح کے بغیر بھی قابل ترجیح نہ تھی۔ چہ جائیکہ اس جرح کے بعد اس کو راجح قرار دیا جائے۔

الغرض محدث مبارک پوری نے عبد الرزاق اور امام مالک کے حالات کا مقابلہ کیا ہے کہ ان دونوں میں کون ایسے صفات کا حامل ہے جو اس کی روایت کی صحت کا غلبہ ظن پیدا کرتے ہیں اور ترجیح کا موجب ہو سکتے ہیں۔ یہ مقصد نہیں ہے کہ عبد الرزاق کی یہ روایت تغیر حافظ کے بعد کی ہے۔ اس لئے مرجوح ہے۔

صحیح ہے و کم منعائب قولاً صحیحاً

وافته من الفہم السقیم

مولانا منوی اور ابن اسحاق کی ترجیح : اس عام بحث کے علاوہ تیرہ والی روایت کا ایک خاص جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ گیارہ اور تیرہ والی روایتوں میں کوئی حقیقی اختلاف نہیں بلکہ محض اعتباری اور اضافی ہے اور ابن اسحاق نے جو تیرہ کو اختیار کیا ہے اور ترجیح دی ہے تو یہ گیارہ کے مقابلہ میں نہیں جیسا کہ مولانا منوی سمجھ رہے ہیں، بلکہ درحقیقت یہ اکیس کا مقابلہ ہے کیونکہ انہوں نے اپنی ترجیح کی بنیاد اس بات پر رکھی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی نماز شب کی تعداد بھی تیرہ تھی۔ (وذلك ان رسول الله ﷺ كانا له من الليل ثلث عشرة ركعة (قيام الليل المروزی ص ۹۱)

حافظ ابن حجر فتح الباری جلد رابع ص ۲۰۵ باب فضل من قام رمضان

میں لکھتے ہیں :

قال ابن اسحق وهذا اثبت ما سمعت في ذلك وهو موافق

لحديث عائشة في صلوة النبي ﷺ من الليل انتهى -

”یعنی ابن اسحاق نے کہا ہے کہ میرے علم میں تیرہ والا عدد زیادہ قوی ہے اور یہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی اس حدیث کے موافق ہے جس میں نبی ﷺ کی نماز شب (کی تعداد) کا بیان ہے۔“

ظاہر ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیثوں میں صرف تیرہ ہی رکعات کا بیان نہیں ہے بلکہ گیارہ کا بھی ہے اور نسبتاً زیادہ قوت اور طرق و اسانید کی کثرت کے ساتھ ہے اسی واسطے جن علماء نے گیارہ رکعات کے متعلق حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حکم دینے اور پندرہ رکعتیں ان کے زمانے میں پڑھی جانے والی روایتوں کے درمیان تطبیق کی یہ صورت اختیار کی ہے کہ گیارہ کا حکم پہلے دیا اور بعد میں اس میں اضافہ کر دیا..... انہوں نے ساتھ ہی (جزماً یا احتمالاً) یہ بھی لکھا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے گیارہ کا حکم پہلے اس لئے دیا تھا کہ رسول اللہ ﷺ کی نماز کی تعداد بھی گیارہ تھی۔ گویا فعل نبوی کے عدد کی اقتداء اور تشہیر پیش نظر تھی۔ چنانچہ ذیل میں ہم چند علماء کے اقوال نقل کرتے ہیں:

1 - علامہ زرقانی شرح مؤطا میں لکھتے ہیں:

قال الباجی لعل عمر ذلك من صلوة النبي ﷺ ففي حديث عائشة انها سئلت عن صلوته في رمضان فقالت ما كان يزيد في رمضان ولا في غيره على احدى عشرة ركعة انتهى

(زرقانی ص ۲۱۵ ج ۲)

یعنی باجی نے کہا ہے کہ حضرت عمرؓ نے شاید گیارہ رکعات کے حکم کے لئے رسول اللہ ﷺ کے عمل کو اپنا ماخذ قرار دیا ہے۔ جیسا کہ حدیث میں ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے آنحضرت ﷺ کی نماز کی بابت سوال کیا گیا تو انہوں نے

کہا کہ رمضان ہو یا غیر رمضان حضور ﷺ گیارہ رکعات سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے۔

2- ملا علی قاری لکھتے ہیں :

قوله (باحدى عشرة ركعة) اى فى اول الامر لما قال ابن عبد البر هذه الرواية وهو الذى صح انهم كانوا يقومون على عهد عمر بعشرين ركعة واعتراض بان سند تلك صحيح ايضا ويحاج بانه لعلهم فى بعض الليالى قصد والتشبيه به ﷺ فانه صح عنه ﷺ انه صلى بهم ثمان ركعات والوتر وان كان الذى استقر عليه امرهم العشرين انتهى (مرقاة ج ۲ ص ۱۷۴)

یعنی شاید کچھ دنوں تک لوگوں نے گیارہ کا عدد رسول اللہ ﷺ کے عمل کے ساتھ اپنے عمل کی تشبیہ کی غرض سے اختیار کیا تھا، کیونکہ یہ صحیح طور پر ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے باجماعت آٹھ رکعت اور وتر ادا فرمایا تھا (مخلصاً)

۳- علامہ سیوطی لکھتے ہیں :

وهذا ايضا موافق لحديث عائشة وكان عمر لما امر بالترابيح اقتصر اولاً على العدد الذى صلاه النبى ﷺ ثم زاد فى اخر الامر انتهى (المصابيح)

یعنی گیارہ کا عدد یہ حدیث عائشہ کے موافق ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جب تراویح ادا کرنے کا لوگوں کو حکم دیا تو پہلے اپنے حکم کو اسی عدد پر محصور کر دیا جس کے مطابق رسول اللہ ﷺ نے پڑھا ہے۔ پھر اس کے بعد اس میں اضافہ کر دیا۔

۴- امام بیہقی فرماتے ہیں :

روایۃ احدی عشرۃ موافقۃ لروایۃ عائشۃ فی عدد قیامہ ﷺ فی رمضان و غیر و کان عمر امر بهذا العدد زمانا ثم کانوا یقومون علی عہدہ بعشرین رکعۃ و کانوا یقرؤن بالمئین و کانوا یتوکون علی العصی انتہی (تحفۃ الاختیار ص ۱۸ و مرقاۃ

ج ۲ ص ۱۷۴)

یعنی گیارہ کا عدد یہ حضرت عائشہؓ کی اس حدیث کے موافق ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ آنحضرت ﷺ رمضان اور غیر رمضان میں گیارہ رکعتیں پڑھتے تھے ایک زمانے تک حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بھی اسی عدد کے مطابق لوگوں کو پڑھنے کا حکم دیا تھا۔ پھر بعد میں لوگ ان کے زمانے میں بیس پڑھتے تھے اور سو آیتوں سے اوپر والی سورتیں پڑھتے تھے۔ اور (تھک کر) لائٹیوں پر ٹیک لگاتے تھے۔

مولانا مٹوی نے بھی ”رکعات“ ص ۵۲ پر یہ عبارت نقل کی ہے، لیکن اپنی عادت کے مطابق پوری خیانت سے کام لیا ہے۔ شروع اور آخر کا حصہ جو ان کے مطلب کے خلاف تھا حذف کر دیا ہے۔ صرف بیچ والا حصہ لے لیا ہے۔

ع ناطقہ سر بگریاں کہ اسے کیا کہئے

جب یہ بات بلاشبہ ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی نماز شب (تراویح) ہو یا تہجد) گیارہ رکعات ہی تھی۔ تو اب گیارہ کے مقابلہ میں تیرہ کو ترجیح دینے کی یہ وجہ کس طرح صحیح ہو سکتی ہے کہ ”رسول اللہ ﷺ کی نماز شب کی تعداد تیرہ تھی“۔ یہ علت تو دونوں میں مشترک ہے پھر ان میں سے کسی ایک کے لئے دوسرے کے مقابلے میں وجہ ترجیح کیسے بنے گی؟

ہاں ! اکیس کے مقابلہ میں تیرہ کی ترجیح کی یہ وجہ بے شک صحیح ہو سکتی

ہے کیونکہ اکیس کی تعداد آنحضرت ﷺ سے بسند صحیح ایک مرتبہ بھی ثابت نہیں ہے اسی لئے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے متعلق کسی نے یہ نہیں لکھا ہے کہ رکعات کی تعداد میں اضافہ کر کے انہوں نے جو پیس کر دیا تھا تو اس کی وجہ یہ تھی کہ آنحضرت ﷺ نے کبھی پیس بھی پڑھا ہے۔

پس ابن اسحاق کی نسبت یہ خیال کرنا کہ انہوں نے گیارہ کے مقابلے میں تیرہ کو ترجیح دی ہے، سراسر غفلت اور قلت تدبر پر مبنی ہے۔ گیارہ اور تیرہ تو بقول امام مالک (المصاحح) اور حافظ ابن حجر (فتح الباری جلد رابع ص ۲۰۴ طبع مصر) قریب قریب ایک ہی درجہ میں ہیں۔ اس لئے ان دونوں کے مقابلے میں کسی ایک کی ترجیح کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ مقابلہ جو کچھ ہے وہ اکیس کے ساتھ ہے لہذا ابن اسحاق کا تیرہ کو اکیس پر ترجیح دینے کا مطلب یہ ہو کہ انہوں نے گیارہ کی ترجیح کو بھی اکیس پر تسلیم کیا ہے اس لحاظ سے حضرت عمرؓ کے متعلق پیس یا اکیس والی روایت ہرگز قابل اعتماد باقی نہیں رہتی اور اس عدد کا ثبوت ان سے کسی طرح نہیں ہو سکتا۔

رہا یہ سوال کہ ہم نے یہ کیسے کہا ہے کہ گیارہ اور تیرہ والی روایتوں میں کوئی حقیقی اختلاف نہیں ہے بلکہ محض اعتباری اور اضافی ہے..... تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کتاب کے شروع میں جہاں آنحضرت ﷺ کی نماز شب کی بابت گیارہ اور تیرہ کے اختلاف کی بحث آئی ہے وہاں ہم نے بتایا ہے کہ بقول حافظ ابن حجر اس کی راجح توجیہ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نماز شب کے شروع میں پہلے دو رکعتیں ہلکی ہلکی پڑھتے تھے۔ اس کے بعد لمبی 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

بسی رکعتوں کا لحاظ کیا تو کل تعداد گیارہ بتائی۔ اسی طرح ہو سکتا ہے کہ حضرت عمرؓ کے زمانے میں بھی لوگوں نے یہی صورت اختیار کی ہو۔ اس لئے حضرت سائب نے رکعتوں کی تعداد کبھی تیرہ بتائی اور کبھی گیارہ۔

اس توجیہ میں کوئی تکلف نہیں ہے اور اس کی بنیاد سراسر روایات صحیحہ پر ہے اسی لئے محدث مبارک پوری نے گیارہ اور تیرہ کے اختلاف کو کالعدم قرار دیا ہے اور یہ توجیہ چونکہ تحفۃ الاحوذی میں بسلسلہ حدیث عائشہؓ ماکان یزید فی رمضان الخ گذر چکی تھی اس لئے اس موقع پر دوبارہ اس کے ذکر کی ضرورت نہیں سمجھی گئی۔ فاندفع ماتوہم وروده۔

مولانا مٹوی کے دعوے کی حقیقت : اب ہم آپ کو مٹوی صاحب کے اس دعوے کی حقیقت بتاتے ہیں کہ ”اگلے محدثین میں کسی ایک محدث سے بھی ثابت نہیں کیا جاسکتا کہ اس نے تیرہ اور اکیس کے مقابل میں گیارہ کو ترجیح دی ہے۔“

یہ صرف ایک مغالطہ ہے جو عوام کی نادانگیت سے فائدہ اٹھانے کے لئے پیش کیا گیا ہے ورنہ جب یہ معلوم ہو چکا کہ اگلے محدثین کو یہ تسلیم ہے کہ گیارہ کا عمل فعل نبویؐ سے ماخوذ ہے اور اکیس کے لئے کوئی ایسا ماخذ نہیں ہے تو آپ سے آپ اکیس پر گیارہ کی ترجیح ثابت ہو جاتی ہے۔ اس کے بعد اس کی ضرورت ہی باقی نہیں رہتی کہ کسی محدث سے نصاً اس کی ترجیح ثابت کی جائے۔ تاہم عوام کو جو مغالطہ دیا گیا ہے اس کے ازالے کے لئے ہم اس کا ثبوت بھی دیتے ہیں۔ سنیے :

علامہ سبکی لکھتے ہیں :

قال الجوزی من اصحابنا عن مالک انه قال الذی جمع علیہ

الناس عمر بن الخطاب احب الى وهو احدى عشر ركعة  
 وهى صلوة رسول الله ﷺ قيل له احدى عشرة ركعة بالوتر  
 قال نعم و ثلاث عشرة قريب قال ولا ادرى من اين احدث  
 هذا الركوع الكثير انتهى (المصابيح ص ۸)

یعنی ہمارے اصحاب شافعیہ میں سے جوزی نے کہا ہے کہ امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ  
 (تراویح کی رکعتوں کے بارے میں) مجھے وہ عدد زیادہ محبوب ہے جس پر حضرت  
 عمرؓ نے لوگوں کو جمع کیا تھا اور وہ ہے گیارہ رکعات۔ یہی رسول اللہ ﷺ کی نماز  
 (تراویح و تہجد کا عدد) ہے۔ امام مالکؒ سے پوچھا گیا کیا گیارہ رکعات وتر کے ساتھ  
 انہوں نے جواب دیا ہاں۔ امام مالکؒ نے کہا تیرہ بھی گیارہ کے قریب ہے (یعنی اس  
 کے معارض و مخالف نہیں ہے۔ دونوں میں صرف اعتباری فرق ہے)۔ اس کے  
 بعد امام مالکؒ نے فرمایا کہ میں نہیں جانتا یہ بہت سی رکعتیں (پیس وغیرہ) لوگوں  
 نے کہاں سے نکالی ہیں۔ (رسول اللہ ﷺ کے قول و فعل سے تو ان کا کوئی ثبوت  
 نہیں ہے)۔

علامہ عینی نے شرح بخاری میں لکھا ہے :

وقيل احدى عشرة ركعة وهو اختيار مالك لنفسه واختاره ابو

بكر بن العربي انتهى (عمدة القارى جلد ۵ ص ۲۵۷)۔

یعنی تراویح کے متعلق بعض لوگ گیارہ رکعت کے قائل ہیں اور یہی  
 امام مالکؒ کے نزدیک مختار ہے اور اسی کو ابو بکر ابن العربی نے بھی اختیار کیا ہے۔  
 لیجئے ! محدث ہی نہیں مالک بن انس جیسے امام المحدثین نے گیارہ کو  
 ترجیح دی ہے۔ وہی مالک جن کی شخصیت اپنی جلالت شان کی وجہ سے بقول حافظ  
 ابن حجرؒ عدد کثیر کی قائم مقام ہے۔ محض ترجیح ہی نہیں دی بلکہ اس عدد کو اپنا



محبوب بتایا ہے اور اس لئے محبوب بتایا ہے کہ محبوب رب العالمین کا یہ معمول تھا  
 قربان جائیے سنت نبویہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کے ساتھ اس والمانہ عقیدت  
 اور مومنانہ محبت پر۔

کاش اس سے تقلید کے ان ضدی متوالوں کو کچھ عبرت حاصل ہوتی جو  
 اس سنت کو مٹانے کے درپے ہیں۔ امام مالکؒ نے گیارہ اور تیرہ کے اختلاف کو  
 بھی کالعدم قرار دیا ہے۔

ابو بکر ابن العربی چھٹی صدی ہجری کے ایک نامور محدث ہیں۔ ص ۱۰۰  
 بخاری و جامع ترمذی و موطاء مالکؒ جیسی اہم حدیث کی کتابوں کے شارح ہیں۔  
 انہوں نے بھی گیارہ کو اختیار کیا ہے۔ ان کی شان میں قاصیٰ عضنۃ بن الدین  
 الیعمری لکھتے ہیں: الامام العلامۃ حافظ المتبحر حتام علماء الاندلس  
 و اخر ائمتھا و حماظھا (دیباچہ از ناشر احکام القرآن لابن العربی) یعنی  
 ابو بکر ابن العربی امام ہیں، علامہ ہیں، حافظ حدیث ہیں، علم کا سمندر ہیں۔ اندلس  
 کے علماء اور ائمہ و حفاظ کا انہیں پر خاتمہ ہے۔

ان دونوں حوالوں میں سے ابن العربی کے متعلق تو مولانا مسوی کو کوئی  
 اعتراض نہیں ہے بلکہ تسلیم ہے کہ وہ گیارہ ہی رکعت کے قائل تھے۔ چنانچہ لکھتے  
 ہیں ”ان کے (یعنی امام مالک کے) متبعین میں فقط ایک شخص گیارہ کے قائل  
 تھے اور وہ ابو بکر ابن العربی ہیں“۔ (رکعات صفحہ ۱۴)۔

یہ ابن العربی وہ ہیں جنہوں نے جامع ترمذی کی شرح لکھی ہے اس لئے  
 کم از کم ترمذی میں پیس 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 انہوں نے گیارہ کو  
 اختیار کیا تو اس کے صاف معنی یہ ہیں کہ ان کے نزدیک پیس والی روایت قابل

اعتماد نہیں ہے اور اس کے مقابل گیارہ ہی والی روایت راجح اور قابل اعتماد ہے۔

نیز وہ امام مالکؒ کی مؤطا کے بھی شارح ہیں۔ لہذا یزید بن رومان کی پیس والی روایت اور امام مالکؒ کی گیارہ والی روایت (جو مؤطا میں مروی ہیں) دونوں ان کے سامنے تھیں اس کے بعد گیارہ کو اختیار کرنے کا مطلب اس کے سوا اور کیا ہے کہ انہوں نے گیارہ کو یعنی وہ شخص جو پورا مومن نہیں ہے جو اپنے مسلمان بھائی کے لئے وہی چیز پسند نہ کرے جو اپنی ذات کے لئے پسند کرتا ہے۔

پس امام مالکؒ کے نظریہ کی یہ ترجمانی یقیناً غلط ہے کہ وہ گیارہ کو اپنی ذات کے لئے تو پسند کرتے تھے، لیکن دوسرے مسلمانوں کو اس پر عمل کرنے کا فتویٰ نہیں دیتے تھے۔

گیارہ اور پیس کی تطبیق کا جواب : جب گذشتہ مباحث میں گیارہ کی ترجیح کی بابت تمام شکوک و شبہات کا جواب دے کر یہ ثابت کر دیا گیا کہ گیارہ ہی والی روایت راجح ہے اور اس کے مقابلہ میں پیس والی مرجوح ہے تو اب ان دونوں میں تطبیق کا سوال ہی نہیں باقی رہتا، بلکہ اصولاً راجح مقبول ہوگی اور مرجوح نامقبول و مردود۔ لیکن کچھ علماء نے ان دونوں میں تطبیق کی صورت بھی اختیار کی ہے۔ اس تطبیق کو مولانا مئوئی نے بڑی اہمیت دی ہے اور اسی تطبیق کی بنیاد پر انہوں نے یہ عمارت کھڑی کی ہے کہ عمد فاروقی میں گیارہ پر عمل محض چند روز ہو اور اس کے بعد متروک ہو گیا۔ مستقل اور آخری عمل پیس ہی پر ہوا ہے۔ لہذا اب قابل عمل صرف پیس کا عدد ہے گیارہ کا نہیں۔

ہم چاہتے ہیں کہ تطبیق کی صورت کو بھی بفرض محال صحیح مان کر اس کا بھی جواب دیدیں تاکہ محث کا کوئی پہلو تشنہ نہ رہ جائے اور مئوئی صاحب کو بھی معلوم ہو جائے کہ ان کے مزعمومہ دلائل کی حقیقت کیا ہے :

فسوف تری اذا انكشف الغبار

أفرس تحت رجلك ام حمار

مولانا منوی لکھتے ہیں :

”بہتیی نے جو تطبیق ذکر کی ہے وہ احتمال عقلی کی بنیاد پر نہیں ہے، بلکہ واقعات کی بنیاد پر ہے۔ یعنی ان کے نزدیک واقعتاً یہی تاریخی ترتیب ہے کہ پہلے گیارہ پر اور بعد میں بیس پر عمل ہوا۔ چنانچہ ان کا لفظ فانہم کانوا یقومون الخ ہے۔ یہتقی یہ نہیں کہتے کہ ممکن ہے پہلے گیارہ پڑھتے ہوں بعد میں بیس پڑھنے لگے ہوں۔ بلکہ یہ کہتے ہیں کہ بہ تحقیق وہ پہلے گیارہ پڑھتے تھے اور بعد میں بیس پڑھنے لگے۔ چنانچہ یہتقی نے ایک اور مقام پر لکھا ہے : کان عمر امر بهذا العدد زمانا ثم کانوا یقومون علی عہدہ بعشرین رکعة (مرقاۃ شرح مشکوٰۃ) یعنی عمرؓ نے کچھ دنوں تک اسی عدد (گیارہ) کا حکم دیا تھا پھر بعد میں انہیں کے عہد میں لوگ بیس رکعت پڑھتے تھے۔ یہتقی کے علاوہ مالکیہ میں ابن حبیب بھی اس کو احتمال عقلی نہیں بلکہ واقعہ بتاتے ہیں۔ فرماتے ہیں : انها كانت اولاً احدی عشرة رکعة الا انہم کانوا یطیلون القراءة فیہ فنقل ذلك علیہم فزاد وافی عدد الركعات و خففوا القراءة و کانوا یصلون عشیرین رکعة یر الوتر۔ تحفۃ الاخیار ص ۱۹۲ یعنی پہلے گیارہ تھی مگر لوگ قرأت لمبی کرتے تھے تو یہ گماں ہوا۔ اس لئے رکعتوں کی تعداد میں اضافہ اور قرأت میں تخفیف کردی اور لوگ وتر کے سوا بیس پڑھتے تھے۔

ظاہر ہے کہ محض ظن و تخمین سے کوئی چیز واقعہ نہیں بن سکتی اور

یہ بھی والین حبیب کسی چیز کے واقعہ ہونے کا دعویٰ بلا دلیل و ثبوت محض احتمال عقلی سے نہیں کر سکتے۔ اس لئے ان کے علم میں اس کا ثبوت ہو گا۔ وہ ثبوت اگرچہ ہمیں معلوم نہیں مگر ہمارے پاس بہت سے قرائن و شواہد موجود ہیں جس سے ان کی تصدیق ہوتی ہے اور ثابت ہوتا ہے کہ ان لوگوں نے جو واقعہ بتایا ہے وہی واقعہ ہے“  
(رکعات ص ۵۲، ۵۳)۔

یہ طویل اقتباس ہم نے اس لئے پیش کیا ہے کہ ایک طرف تو خود موی صاحب کی بات اچھی طرح سمجھ میں آجائے اور دوسری طرف ہمارے آنے والے جواب کی بنیاد بھی معلوم ہو جائے کیونکہ ہم جو کچھ لکھیں گے وہ ان شاء اللہ مولانا موی ہی کے مسلمات اور انہیں کی پیش کی ہوئی عبارتوں اور اقوال پر مبنی ہو گا جن کی انہوں نے پر زور تائید و تصدیق کی ہے۔

سب سے پہلے ہم مولانا موی کی اس حرکت پر اظہار افسوس کئے بغیر نہیں رہ سکتے کہ انہوں نے مرقاة شرح مشکوٰۃ کے حوالے سے یہ بھی کی اور تحفۃ الاخیار کے حوالے سے ابن حبیب مالکی کی جو عبارتیں نقل کی ہیں ان دونوں عبارتوں کے نقل کرنے میں انہوں نے صریح خیانت کی ہے۔ یہ بھی کی پوری عبارت ہم دو تین ورق پہلے نقل کر چکے ہیں اور وہاں بھی اس خیانت پر متنبہ کر دیا ہے، ملا کر دیکھ لیجئے۔

ابن حبیب کی عبارت جتنی موی صاحب نے یہاں نقل کی ہے اس کے بعد یا فلکڑا یہ ہے ثم خففوا القراءة وجعلوا عدد رکعاتها ستا ثلثین و مضی الامر علی ذلك (دیکھو تحفۃ الاخیار)

عبارت کا یہ آخری حصہ مولانا موی نے حذف کر دیا ہے کیونکہ ان کے

مدعا کے خلاف ہے۔ (تفصیل آگے آرہی ہے)۔

اس کے بعد میری گزارش یہ ہے کہ جب ”شہتی اور ابن حبیب نے جو کچھ لکھا ہے وہ احتمال عقلی کی بنیاد پر نہیں ہے، بلکہ واقعات کی بنیاد پر ہے اور جس کو انہوں نے واقعہ بتایا ہے وہی واقعہ ہے“..... تو اب شہتی اور ابن حبیب کی ان ادھوری نہیں بلکہ پوری عبارتوں کو سامنے رکھ کر غور کیجئے کہ انہوں نے صرف اتنا ہی نہیں لکھا ہے کہ عمد فاروقی میں گیارہ پر عمل پہلے ہو اور پیس پر بعد میں، بلکہ اسی کے ساتھ کچھ اور باتیں بھی لکھی ہیں وہ سب بھی واقعات ہی کی بنیاد پر ہیں یا صرف وہی بات جو آپ کے مطلب کے موافق ہے؟

مثلاً شہتی نے لکھا ہے :

رواية احدى عشرة موافقة لرواية عائشة في عدد قيامه ﷺ في

رمضان وغيره و كان عمر امر بهذا لعدد زمانا راى بهذا العدد

الهاتور عن النبي ﷺ وهو احدى عشرة

یعنی حضرت عمرؓ کے متعلق جو گیارہ کی روایت ہے یہ حضرت عائشہ کی اس روایت کے موافق ہے جس میں آنحضرت ﷺ کی نماز شب (تراویح اور تہجد) کی تعداد گیارہ ہی رکعات بتائی گئی ہے اسی تعداد کے مطابق حضرت عمرؓ نے بھی پہلے لوگوں کو تراویح پڑھنے کا حکم دیا تھا الخ۔

شہتی کے اس بیان سے دو فائدے حاصل ہوتے ہیں ایک یہ کہ حضرت عائشہ کی حدیث سے آنحضرت ﷺ کی تراویح کی رکعات کا گیارہ ہونا ثابت ہے۔ دوسرا یہ کہ حضرت عمرؓ نے گیارہ رکعت پڑھنے کا جو حکم دیا تھا وہ اسی حدیث کے مطابق تھا۔ پھر یہ سب کچھ جانتے ہوئے آپ نے یہ کیسے لکھا ہے کہ :

”آنحضرت ﷺ سے گیارہ رکعت تراویح کسی صحیح حدیث سے ثابت

نہیں ہے..... لہذا پہلے اس کو ثابت کیجئے اس کے بعد گیارہ پر عمل  
کو اس کے مطابق کہیے“ (رکعات ص ۵۵)

جان بوجھ کر ایسے مغالطوں کا مقصد سوا اس کے اور کیا ہو سکتا ہے کہ  
عوام کی نادانانہ کیفیت سے ناجائز فائدہ اٹھایا جائے؟ اسی مغالطے کی گنجائش نکالنے کے  
لئے تو آپ نے بیہوشی کی اس عبارت کو ادھوری نقل کیا ہے؟ کیا یہ حرکت آپ کی  
شان تقدس کے منافی نہیں ہے؟

اسی طرح ابن حبیب نے لکھا ہے کہ ”تراویح پہلے گیارہ رکعت تھی، مگر  
لوگ اس میں قرأت لمبی کرتے تھے جب یہ ان پر گراں ہوئی تو ان لوگوں نے  
رکعات کی تعداد بڑھادی اور قرأت میں تخفیف کر دی۔ وتر کے علاوہ بیس پڑھتے  
تھے ثم خففوا القراءة وجعلوا عدد رکعتها ستا وثلاثین و مضى الامر على  
ذلك یعنی پھر قرأت میں اور تخفیف کیا تو رکعات کی تعداد بھی بڑھا کر چھتیس کر  
دیا اور اسی چھتیس پر عمل جاری رہا۔

ابن حبیب کے اس بیان سے بھی دو فائدے حاصل ہوتے ہیں ایک یہ  
کہ عہد فاروقی میں گیارہ کے عدد پر رکعات کا جو اضافہ ہوا ہے وہ تخفیف قرأت  
کے عوض میں ہے۔ دوسرا یہ کہ مستقل اور آخری عمل چھتیس کا ہے۔ بیس کا نہیں  
۔ جیسے مولانا مٹوی کا دعویٰ ہے۔ اسی واسطے مولانا مٹوی نے ابن حبیب کی عبارت  
کا یہ حصہ نقل کرنے سے گریز کیا ہے۔

اب ہم ان سے پوچھتے ہیں کہ ان دونوں باتوں میں سے کون صحیح ہے  
”واقعات کی بنیاد پر“ آخری عمل بیس کا ہے یا چھتیس کا؟

کس کا یقین کیجئے کس کا یقین نہ کیجئے

لائے ہیں بزم دوست سے یار خبر الگ الگ

ان ضمنی گذارشات کے بعد اصل مقصد کی طرف رجوع کرتا ہوں

تنقیح طلب دو سوال : بیہقی اور ابن حبیب دونوں کے بیانوں سے یہ بات تو متفقہ

طور پر ثابت ہوتی ہے کہ عمد فاروقی میں بھی پہلے عمل گیارہ ہی پر ہوا۔ اس کے

بعد رکعتوں میں اضافہ کیا گیا۔ اب یہاں تنقیح طلب دو سوال ہیں

۱۔ ایک یہ کہ گیارہ پر جب عمل ہو تو اس کا سبب اور داعی کیا تھا؟ اور یہ عدد

پہلے کیوں اختیار کیا گیا؟

۲۔ دوسرا یہ کہ جب رکعتوں میں اضافہ کیا گیا اور بیس یا چھتیس پر عمل

ہونے لگا تو اس کا سبب اور داعی کیا ہوا؟

پہلے سوال کے جواب کے لئے ان عبارتوں کو سامنے رکھیے جو ابھی چند

صفحے پہلے (ابن اسحاق کی ترجیح پر بحث کے ذیل میں) باجمہ، ملا علی قاری، سیوطی اور

بیہقی کے حوالے سے ہم نقل کر چکے ہیں۔ ان سب حضرات نے بالاتفاق یہ تسلیم

کیا ہے کہ آنحضرت ﷺ کی نماز شب (تراویح اور تہجد) کی تعداد گیارہ تھی۔

اس کے بارے میں تو کسی نے کوئی ادنیٰ شبہ بھی ظاہر نہیں کیا ہے۔ یہ بھی ان سب

کو تسلیم ہے کہ حضرت عمرؓ نے بھی پہلے گیارہ کا حکم دیا تھا۔ رہا یہ سوال کہ پہلے

گیارہ ہی کا حکم انہوں نے کیوں دیا اور یہ عدد پہلے کیوں اختیار کیا؟ تو اس کے

بارے میں باجمہ نے لکھا ہے لعل عمر اخذ ذلك من صلوة النبي ﷺ (شاید

حضرت عمرؓ نے اس کو آنحضرت ﷺ کی نماز سے اخذ کیا)۔ ملا علی قاری نے لکھا

ہے : لعلهم في بعض الليالي قصدوا التشبيه به ﷺ (شاید ان لوگوں نے

کچھ راتوں میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ تشبیہ کا ارادہ کیا) سیوطی نے لکھا ہے

كان عمر لما امر بالتراويح اقتصر اولا على العدد الذي صلته النبي ﷺ

(جب حضرت عمرؓ نے لوگوں کو تراویح پڑھنے کا حکم دیا تو پہلے اسی عدد کو اختیار کیا

جس کے مطابق رسول اللہ ﷺ نے پڑھا ہے)۔ یہی ہی نے لکھا ہے وکان عمر  
 امر بهذا لعدد زمانا (حضرت عمرؓ نے پہلے کچھ دنوں تک اسی عدد کے مطابق حکم  
 دیا جو آنحضرت ﷺ سے منقول ہے) علامہ ابن ابی جرّة الاندلسی المتوفی ۶۷۹ھ  
 نے لکھا ہے :

انه اقتدى فى ذلك التحديد بما روته عائشة رضى الله عنها ان  
 رسول الله ﷺ لم يزد فى تنفله فى رمضان ولا غيره على  
 احدى عشرة ركعة (بہجۃ النفوس شرح مختصر بخاری ص

۷ جلد ۲)

یعنی حضرت عمرؓ نے تراویح کے لئے جو گیارہ رکعتوں کی تحدید کی تھی تو اس حکم  
 میں انہوں نے اس روایت کی اقتدا کی تھی جو حضرت عائشہ سے مروی ہے کہ  
 رسول اللہ ﷺ رمضان اور غیر رمضان میں گیارہ سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے۔

یعنی علامہ باجی اور ملا علی قاری نے احتمالاً اور حافظ سیوطی اور امام بیہقی اور  
 علامہ ابن ابی جرّة اندلسی نے جزماً لکھا ہے کہ گیارہ کا عدد حضرت عمر رضی اللہ عنہ  
 نے پہلے اس لئے اختیار کیا کہ آنحضرت ﷺ کا عدد بھی گیارہ ہی تھا۔

اب دوسرے سوال کو لیجئے یعنی یہ کہ گیارہ پر رکعتوں کا جو اضافہ ہوا تو  
 اس کا سبب کیا تھا؟ اس کے جواب کے لئے سب سے پہلے ابن حبیب کی اسی  
 عبارت پر غور کیجئے جس کو خود مولانا منوی نے (تھوڑی سی خیانت کے ساتھ)  
 پیش کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ گیارہ رکعت پڑھنے میں قرأت لمبی کی جاتی تھی  
 یہ بات لوگوں پر گراں ہوئی تو قرأت کی مقدار کم کر دی گئی اور اس کے عوض میں  
 رکعتوں کی تعداد بڑھادی گئی۔ گیارہ سے بڑھا کر بیس کی گئی۔ یہ بھی گراں ہوئی تو  
 قرأت کی مقدار اور گھٹائی گئی اور رکعتوں کی تعداد بیس سے چھتیس کر دی گئی۔ آخر



میں عمل اسی پر جاری ہوا۔ علامہ زرقانی نے شرح مؤطا میں باجی سے نقل کیا ہے

قال الباجی فامرهم اولا بتطويل القراءة لانه افضل ثم ضعف  
الناس فامرهم بثلاث وعشرين فخفف من طول القراءة  
واستدرك بعض الفضيلة بزيادة الركعات انتهى (زرقانی ص

۲۱۵ ج ۱)

یعنی عمرؓ نے پہلے تطویل قرأت کا حکم دیا، کیونکہ یہ افضل ہے پھر لوگوں میں  
کمزوری آگئی تو (وتر سمیت) تیس رکعتوں کا حکم دیا اور قرأت کی مقدار کم کر دی  
اس طرح طول قرأت کی فضیلت کی کچھ کمی کورکعتوں کی زیادتی سے پورا کر دیا۔  
اسی قسم کی بات شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے بھی لکھی ہے جو پہلے دو جگہ نقل ہو چکی ہے  
انہوں نے لکھا ہے کہ ”جب طول قیام لوگوں پر شاق ہوا تو حضرت ابی بن کعبؓ  
لوگوں کو بیس پڑھاتے تھے اور اسی میں قرأت ہلکی کرتے تھے۔

فكان تضعيف العدد عوضا عن طول القيام وكان بعض

السلف يقوم اربعين ركعة فيكون قيامها اخف و يوتر بعدها

بثلاث الخ

یعنی رکعتوں کی تعداد میں زیادتی طول قیام کے عوض میں تھی (اسی لئے قیام میں  
جتنی تخفیف کرتے تھے اسی کے لحاظ سے رکعتیں بڑھادیتے تھے چنانچہ) بعض  
سلف چالیس رکعتیں وتر کے علاوہ پڑھتے تھے۔ تو ان کا قیام (بیس والوں سے بھی)  
زیادہ ہلکا ہوتا تھا۔ اور بعض وتر کے علاوہ چھتیس پڑھتے تھے۔

حاصل یہ ہے کہ گیارہ رکعت پر اضافہ کر کے جو بعد میں بیس یا اس سے

زائد رکعتیں پڑھی گئی تو اس کا داعی اور سبب یہ نہ تھا کہ یہ زیادتی آنحضرت ﷺ  
کے قول یا فعل سے ثابت نہیں ہے، بلکہ مصلحتاً قرأت میں تخفیف کی گئی تھی اور

اس کے عوض میں اپنی رائے واجتہاد سے رکعتوں کی تعداد بڑھادی گئی بالفاظ دیگر تراویح کی گیارہ رکعتوں کا ماخذ تو بلاشبہ آنحضرت ﷺ کی فعل سنت ہے مگر پیس یا اس سے زائد (بشرط یہ کہ ثابت بھی ہو) صحابہ کی اجتہادی رائے ہے۔

گیارہ رکعت تراویح قابل ترک نہیں : پس گیارہ اور پیس کے اختلاف کی بابت مولانا مٹوی کی پیس کردہ اس تطبیق کو اگر بالفرض صحیح بھی مان لیا جائے کہ عہدِ فاروقی میں گیارہ پر عمل پہلے ہو اور اس کے بعد پیس پر عمل جاری ہو گیا تو اس سے یہ نتیجہ نکالنا یقیناً غلط ہے کہ گیارہ رکعت تراویح قابل ترک ہے اور اس کے مقابلے میں پیس ہی قابل عمل اور مستحق تمسک ہے اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کی سنت صحیحہ ثابتہ کے مقابلے میں صحابہؓ کی ”رائے“ کو ترجیح دینا دلائل شرعیہ کی رو سے قطعاً باطل ہے۔ قرآن حکیم کا ارشاد ہے :

فان تنازعتم فی شیء فردوه الی اللہ و الرسول ان کنتم تؤمنون  
باللہ و الیوم الآخر (النساء ع ۸)

یعنی آپس میں اگر تمہارے درمیان اختلاف پیدا ہو جائے تو اس نزاع کو اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کی طرف منتقل لٹاؤ اگر تم سچے مومن ہو۔ نیز فرمایا :

لقد کان لکم فی رسول اللہ اسوۃ حسنۃ الخ (الانزاب)

یعنی تمہارے لئے رسول اللہ ﷺ (کے عمل میں) عمدہ نمونہ موجود ہے“  
رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے :

من یعش منکم بعد فسیری اختلافاً کثیراً فعلیکم بسنتی و سنۃ  
الخلفاء الراشدین المہدیین الحدیث (احمد ، ابوداؤد ،  
ترمذی)

یعنی تم میں سے جو لوگ میرے بعد زندہ رہیں گے وہ بہت سے مسئلے میں لوگوں کا

اختلاف پائیں گے تو اس حالت میں تم لوگ (پہلے) میری سنت کو (دیکھنا اگر اس مسئلہ میں میری سنت مل جائے تو اسی کو) مضبوطی سے تھام لینا اور (اگر میری سنت نہ ملے تو) خلفاء راشدین کی سنت پر عمل کرنا۔ چنانچہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے متعلق مروی ہے :

کان ابن عباس اذ سئل عن الامر فکان فی القرآن اخبر به وان لم یکن فی القرآن وکان عن رسول اللہ ﷺ اخبر به فان لم یکن فعن ابی بکر و عمر فان لم یکن قال فیہ برأیہ (سنن دارمی طبع مصر ص ۵۹ جلد ۱)

یعنی حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے جب کوئی مسئلہ دریافت کیا جاتا تو پہلے قرآن میں غور کرتے اگر اس میں مل جاتا تو اسی کے مطابق بتا دیتے اور اگر قرآن میں نہ ہوتا تو حدیث دیکھتے۔ اگر رسول اللہ ﷺ کے قول یا فعل سے اس کی بابت کچھ معلوم ہو جاتا تو اسی کے مطابق حکم دیتے۔ اور اگر رسول اللہ ﷺ سے کچھ نہ ملتا تب ابو بکر اور عمر کا قول و فعل دیکھتے، اگر یہ بھی نہ ہوتا تو اپنی رائے سے جو سمجھ میں آتا کہتے۔

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے ملک شام کے ایک شخص نے حج تمتع کے متعلق سوال کیا تو حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا حسن جمیل (جائز ہے اچھا کام ہے)۔ اس شخص نے کہا فان اباک کان ینہی عن ذلک آپ کے والد حضرت عمر تو اس سے منع کرتے تھے (حضرت ابن عمر نے کہا:

ویلک فان کان ابی قد نہی عن ذلک وقد فعله رسول اللہ ﷺ  
وامر به فبقول ابی تاخذام بامر رسول اللہ ﷺ

(افسوس ہے تم پر بتاؤ اگر میرے باپ نے اپنی واجتہاد سے اس کام سے منع کیا ہو،

لیکن رسول اللہ ﷺ نے اس کو کیا ہو اور کرنے کا حکم بھی دیا ہو تو تم میرے باپ کی رائے کو مانو گے یا رسول اللہ ﷺ کا حکم مانو گے؟۔ اس شخص نے کہا باپ رسول اللہ ﷺ (میں تو رسول اللہ ﷺ ہی کا حکم مانوں گا)۔ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے کہا بس تو جاؤ۔ (دیکھو طحاوی جلد ۱ ص ۳۷۲) اسی طرح حضرت علی رضی اللہ عنہ کے متعلق مروی ہے کہ انہوں نے حضرت عثمان کے عہد خلافت میں حج قرآن کے ساتھ لبیک پکارا۔ حضرت عثمانؓ نے ان کی آواز سنی تو لوگوں سے پوچھا کہ یہ کون ہے؟ لوگوں نے بتایا کہ حضرت علیؓ ہیں۔ حضرت عثمانؓ حضرت علیؓ کے پاس آئے اور ان سے کہا انا تعلم انی نہیت عن هذا کیا آپ کو معلوم نہیں ہے کہ میں نے اس کام سے منع کیا ہے؟ حضرت علیؓ نے جواب دیا بلی ولیکنی لم اکن لادع قول النبی ﷺ لقولک (معلوم تو ضرور ہے لیکن میں رسول اللہ کے قول کو آپ کے قول کی وجہ سے چھوڑ نہیں سکتا۔ دیکھو طحاوی جلد اول ص ۳۷۶ خود فقہائے حنفیہ نے بھی لکھا ہے فان سنة النبی اقوی من سنة الصحابة (کشف اصول الہمزروی جلد ۲ ص ۳۰۸) یعنی صحابہ کی سنت کے مقابلہ میں رسول اللہ ﷺ ہی کی سنت قوی اور راجح ہے۔ ان صاف اور روشن دلائل کی موجودگی میں کون کہہ سکتا ہے (اور اگر کوئی جمالت سے کہے بھی تو اس کی بات کب قابل سماعت ہو سکتی ہے) کہ گیارہ رکعت تراویح کو تو چھوڑ دیا جائے جو رسول اللہ ﷺ کا اسوۂ حسنہ اور آپ کی سنت ثابتہ ہے اور اس کے بدلے میں پیس ہی کو معمول بنایا جائے جو صحابہؓ کی اجتہادی رائے کا ثمرہ ہے

اتستبدلون الذی ہو ادنی بالذی ہو خیر

# مرسل روایتوں کا جواب

مولانا مٹوی نے حنفی مذہب کی دوسری دلیل کی تائید میں کچھ ”مرسل“ روایتیں پیش کی ہیں اب ہم ان کے اس استدلال کی بھی نقاب کشائی کر دینا چاہتے ہیں۔ حسب سابق یہاں بھی ان کی باتوں کے لئے قولہ اور اپنے جواب کے لئے ج کا عنوان اختیار کیا گیا ہے۔

قولہ : حضرت عمرؓ کے عہد میں تراویح کی پینس رکعتوں پر عمل کا ثبوت تنہا سائب ہی کی روایت سے نہیں ہوتا بلکہ اس کے علاوہ متعدد روایات سے ہوتا ہے۔ از انجملہ یزید بن رومان کی روایت سے..... جس کے الفاظ یہ ہیں..... یعنی حضرت عمرؓ کے زمانے میں لوگ تیس رکعتیں (مع وتر) پڑھتے تھے۔ اس روایت پر اعتراض ہے کہ یزید بن رومان نے حضرت عمرؓ کا زمانہ نہیں پایا۔ اس لئے منقطع ہے۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ یہ اثر امام مالک کی موطا میں منقول ہے اور حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے حجۃ اللہ البالغہ ج ۱ جلد ۱۰۶ میں فرمایا ہے :

قال الشافعی اصح الكتب بعد كتاب الله مؤطا مالك واتفق اهل الحديث على ان جميع ما فيه صحيح على رأى مالك ومن وافقه واما على رأى غيره فليس فيه مرسل ولا منقطع الا قد اتصل السند به من طرق اخر فلا<sup>۱</sup> جرم انها صحيحة من

(۱) اس عبارت کا یہ خط کشیدہ ٹکڑا مولانا مٹوی نے تو اپنی کتاب میں نقل نہیں کیا ہے کیونکہ ان کے مطلب کے خلاف ہے، مگر ہم نے شاہ صاحب (باقی اگلے صفحہ پر)

هذا الوجه وقد صنف في زمان مالك مؤطات كثيرة في  
تخریج احاديثه مثل كتاب ابن ابى ذئب وابن عينه والثورى  
ومعمر (ركعات ص ۶۳)۔

ج : شاہ صاحب کی اس عبارت میں ”هل راى مالك ومن وافقه“ اور  
”من هذا الوجه“ کے فقرے خاص طور پر قابل توجہ ہیں۔ شاہ صاحب نے  
یہ نہیں لکھا ہے کہ مؤطا میں جتنی روایتیں ہیں وہ سب کی سب واقع میں اور تمام  
محدثین کے نزدیک صحیح ہیں بلکہ یہ لکھا ہے کہ امام مالک اور ان کے مقلدین کی  
رائے میں صحیح ہیں۔ لہذا یہ قول ہم ”غیر مقلدوں“ پر حجت نہیں ہو سکتا۔ نیز مؤطا  
کی مرسل اور منقطع روایتوں کی بہت شاہ صاحب نے یہ لکھا ہے کہ دوسرے  
طریق سے اس کی سندیں متصل ہیں اور اس ”اعتبار“ سے وہ صحیح ہیں یعنی ان کا  
متصل ہونا صحیح ہے، لیکن حدیث اور اصول حدیث کا ایک مبتدی طالب علم بھی  
جانتا ہے کہ صرف ”اتصال“ ثابت ہو جانے سے کسی روایت کا ”صحیح“ اور مقبول  
ہونا لازم نہیں آتا۔ کتنی ہی روایتیں ہیں جو ”متصل“ ہیں، مگر ضعیف اور مردود ہیں  
پس یزید بن رومان کے زیر بحث اثر پر ”منقطع“ ہونے کا جو اعتراض کیا  
گیا ہے اس سے صرف انقطاع کی علت کا اظہار مقصود نہیں ہے بلکہ اس اعتراض کا  
منشایہ ہے کہ درمیان سے جو راوی ساقط ہے اس کی ذات بھی مجہول ہے اور اس  
کے اوصاف و احوال بھی مجہول ہیں اس لئے جب تک راوی کی ذات معلوم نہ ہو  
اس کی عدالت اور حفظ و ضبط وغیرہ تمام شرائط صحت متحقق نہ ہوں یہ روایت صحیح  
اور حجت نہیں ہو سکتی۔

کی پوری عبارت یہیں نقل کر دی ہے تاکہ مؤوی صاحب کی اس خیانت پر متنبہ  
کرنے کے لئے دوبارہ پوری عبارت نقل کرنے کی طوالت سے بچ جائیں۔

لہذا اس اعتراض کے جواب میں مجمل اور مبہم طور پر محض اتنا کہہ دینے سے جان نہیں چھوٹ سکتی کہ ”دوسرے طریق سے مؤطا کی منقطع روایتوں کا اتصال ثابت ہے“۔ بلکہ اتصال کے ساتھ اس کی صحت کو بھی ثابت کرنا ہوگا۔ کیونکہ محدثین ہی کے بیان کے مطابق مؤطا کی بلاغات میں غیر صحیح روایتیں بھی ہیں چنانچہ مولانا بشیر احمد عثمانی مقدمہ فتح الملہم ص ۴۹ میں لکھتے ہیں :

واما قول الامام الشافعی ما علی وجہ الارض بعد کتاب اللہ اصح من کتاب مالک فانہ کانا قبل وجود کتابیہما (ای کتاب محمد بن اسماعیل البخاری و کتاب مسلم بن الحجاج النیسابوری) واما قول بعضهم ان مالکا اول من صنف فی الصحیح فہوم مسلم غیر انہ لم یقتصر فی کتابہ علیہ بل ادخل فیہ المرسل والمنقطع والبلاغات ومن بلاغاته احادیث لا تعرف کما ذکرہ الحافظ بن عبدالبر فہو لم یجرد الصحیح ..... قال المحافظ ابن حجر ان کتاب مالک صحیح عنده وعند من یقلده علی اقتضاه نظره من الاحتجاج بالمرسل والمنقطع وغیرہما لا علی الشرط الذی تقدم التعریف بہ ..... قال ابن حزم وفي المؤطانیف و سبعون حدیثا قد ترک مالک نفسه العمل بها و فیہا احادیث ضعیفۃ واما جمهور العلماء انتہی ملخصا۔

یعنی امام شافعی نے جو یہ فرمایا ہے کہ روئے زمین پر کتاب اللہ کے بعد مؤطا مالک سے بڑھ کر کوئی صحیح کتاب موجود نہیں ہے تو یہ امام بخاری اور امام مسلم کی صحیحین کے وجود میں آنے سے پہلے کی بات ہے۔ بعض محدثین کا یہ کہنا بھی تسلیم ہے کہ

امام مالک پہلے وہ شخص ہیں جنہوں نے صحیح حدیثیں جمع کیں، مگر امام مالک نے اپنی کتاب (مؤطا) میں صرف صحیح حدیثوں پر ہی اقتصار نہیں کیا ہے بلکہ اس میں مرسل، منقطع اور بلاغات بھی داخل کی ہیں۔ ان بلاغات میں بعض ایسی بھی ہیں جو محدثین کے نزدیک معروف نہیں ہیں (منکر اور ضعیف ہیں) جیسا کہ حافظ ابن عبد البر نے ذکر کیا ہے۔ لہذا مؤطا میں صرف صحیح ہی حدیثیں نہیں ہیں۔ حافظ ابن حجر نے کہا ہے کہ مؤطا امام مالک اور ان کے مقلدین کے نزدیک صحیح ہے، کیونکہ وہ مرسل اور منقطع روایتوں کو بھی قابل حجت سمجھتے ہیں۔ اس شرط کے مطابق نہیں جو حدیث صحیح کی بابت پہلے بیان کی گئی ہے اور علامہ ابن حزم نے تو کہا ہے کہ مؤطا میں ستر سے زیادہ ایسی حدیثیں موجود ہیں جن پر خود امام مالک نے عمل ترک کر دیا ہے اور اس میں ایسی حدیثیں بھی ہیں جن کو جمہور علما نے ضعیف قرار دیا ہے۔“

مولانا بشیر احمد عثمانی نے یہ تمام باتیں بلا کسی کلام اور رد و انکار کے نقل کی ہیں حتیٰ کہ ابن حزم کی بات پر بھی انہوں نے کوئی تنقید نہیں کی ہے۔ اس لئے مولانا مٹوی کے اصول کے مطابق اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مولانا عثمانی کو یہ تسلیم ہے کہ مؤطا کی سب روایتیں صحیح اور قابل عمل نہیں ہیں۔ امام سیوطی نے بھی علامہ ابن حزم کی اس بات پر کوئی رد و انکار نہیں کیا (دیکھو تدریب ص ۳۳)۔ حافظ ابن کثیر الباعث الخیث ص ۶ میں لکھتے ہیں :

هذا مع مافيه من الاحاديث المتصلة الصحيحة والمرسلة  
والمنقطعة والبلاغات اللاتي لا تكاد توجد مسندة الاعلى  
ندور انتهى -

یعنی امام مالک کی مؤطا میں صحیح اور متصل حدیثوں کے ساتھ مرسل و



منقطع اور ایسی بلاغات بھی ہیں جو پوری سند کے ساتھ متصل ہو کر بہت کم پائی جاتی ہیں۔“

صحیح مسلم کے مقدمہ میں ہے کہ بشیر بن عمرؓ نے بیان کیا ہے کہ میں نے امام مالکؒ سے ایک راوی کا حال دریافت کیا تو انہوں نے فرمایا کہ کیا اس راوی کی کوئی روایت تم نے میری کتابوں میں دیکھی ہے؟ میں نے عرض کیا کہ نہیں۔ انہوں نے فرمایا لو کان ثقة لرأیته فی کتبی۔ یعنی اگر یہ راوی ثقہ ہوتا تم اس کو میری کتابوں میں دیکھتے۔ امام نووی تو اس کے ذیل میں لکھتے ہیں:

هذا تصريح من مالك بان من ادخله في كتابه فهم ثقة فمن وجدناه في كتابه حكمنا بانه ثقة عند مالك وقد لا يكون ثقة عند غيره

یعنی یہ امام مالکؒ کی طرف سے اس بات کی تصریح ہے کہ جس راوی کو انہوں نے اپنی کتاب میں داخل کیا ہے وہ ثقہ ہے اس لئے جس راوی کو ہم نے ان کی کتاب میں پائیں گے اس کی بابت حکم لگائیں گے کہ یہ امام مالک کے نزدیک ثقہ ہے۔ ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ وہ راوی دوسرے محدثین کے نزدیک ثقہ نہ ہو لیکن مولانا عثمانی نے اس کے خلاف لکھا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

كذا قال النووي الا ان لفظه مالك انما تدل على ان من لم يرو عنه في كتبه فليس بثقة عنده لا على ان كل من روى عنه في كتبه ثقة والله اعلم (فتح الملهم ج ١ ص ١٤٢)

یعنی نووی نے تو ایسا کہا ہے، مگر امام مالکؒ کے الفاظ اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ جس راوی سے انہوں نے اپنی کتابوں میں روایت بیان نہیں کی ہے وہ راوی ان کے نزدیک ثقہ نہیں ہے۔ ان الفاظ سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ ہر وہ راوی جس

سے انہوں نے اپنی کتابوں میں روایت لی ہے وہ ثقہ ہے۔

بالفاظ دیگر مولانا عثمانی کے بیان کے مطابق امام مالک کے کلام کا مدلول یہ

نہیں ہے کہ مؤطا کا ہر راوی ثقہ ہے۔ ظاہر ہے کہ جب اس کے ہر راوی کا ثقہ ہونا

متحقق نہیں ہے تو اس کی ہر روایت کا صحیح اور حجت ہونا کیسے متحقق ہوگا؟

پس یزید بن رومان کا یہ اثر ہو، یا اس قسم کے دوسرے آثار ہوں،

از روئے تحقیق ان میں سے کوئی بھی قابل اعتماد نہیں تا وقتیکہ ان کے تمام راوی اور

ان راویوں کی عدالت و ثقاہت کا حال ہم کو معلوم نہ ہو جائے۔

حافظ خطیب بغدادی لکھتے ہیں :

والذی يدل على ذلك ان ارسال الحديث يؤدى الى الجهل

بعين روايه ويستحيل العلم بعد الته مع الجهل بعينه وقد بينا من

قبل انه لا يجوز قبول الخبر الا ممن عرفت عدالته فوجب

لذلك كونه غير مقبول انتهى (كفایہ ص ۳۸۷)۔

قولہ : دوسرا جواب یہ ہے کہ مرسل کے قبول و عدم قبول میں ائمہ

کا اختلاف ہے امام مالک اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک وہ مطلقاً قبول ہے

..... اور امام شافعی کے نزدیک اگرچہ مرسل مقبول نہیں ہے مگر وہ

بھی تصریح فرماتے ہیں کہ جب کسی مرسل کی تائید کسی دوسرے

مسند یا مرسل سے ہوتی ہو تو مقبول ہے۔ چنانچہ حافظ ابن حجر شرح

عجہ میں فرماتے ہیں ..... رکعات ص ۴۶)

ج : صرف امام شافعی ہی نہیں بلکہ جمہور محدثین اور اکثر ائمہ کا مذہب یہی

ہے کہ مرسل حدیث مقبول نہیں ہے وہی خطیب بغدادی جن کی ناقص عبارت

آپ نے حاشیہ میں نقل کی ہے اسی عبارت کے ساتھ لکھتے ہیں :

وقال محمد بن ادريس الشافعي وغيره من اهل العلم لا يجب  
العمل به وعلى ذلك اكثر من الائمة من حفاظ الحديث وبقاد  
الاثر (كفاهيه ص ۳۸۴)

حافظ ابن صلاح لکھتے ہیں :

وما ذكرنا من سقوط الاحتجاج بالمرسل ولحكم بضعفه  
هو الذي استقر عليه اراء جماهير حفاظ الحديث وبقاد الاثر  
(مقدمه ص ۲۱)

حافظ زين الدين عراقى لکھتے ہیں :

وذهب اكثر اهل الحديث الى ان المرسل ضعيف لا يحتج به  
(فتح المغيث للعراقى ص ۶۹)

تقريب للنووى اور تدریب للسيوطى میں ہے :

ثم المرسل حديث لا يحتج به عند جماهير المحدثين  
والشافعي (تدریب ص ۶۶)

امام ترمذى فرماتے ہیں :

قال ابو عيسى والحديث اذ كان مرسلا فانه لا يصح عند الثر  
اهل الحديث قد ضعفه غير واحد منهم انتهى (كتاب العمل  
ص ۲۴۵)

الحاصل اكثر محدثين کے نزدیک صحیح مسلک یہی ہے کہ مرسل روایت  
ضعیف اور ناقابل احتجاج ہے۔ امام شافعی چند شرطوں کے ساتھ اس کو مقبول کہتے  
ہیں۔ حافظ ابن حجر نے عجب میں (جو اصول حدیث کی مختصر کتاب ہے) ان شرطوں  
کو بہت اختصار کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ مولانا مٹوی نے اس اختصار سے ناجائز

فائدہ اٹھانے کی کوشش کی ہے اور اس بحث کے سلسلہ میں بار بار امام شافعی کا حوالہ دیا ہے۔ حالانکہ اگر وہ وسعت مطالعہ سے کام لیتے اور شرح نجبہ جیسی مختصر کتاب ہی پر اپنی نظر مقصور نہ کر دیتے تو ان کو معلوم ہو جاتا کہ امام شافعی کا مسلک اس باب میں ان کیلئے کچھ بھی مفید نہیں ہے بلکہ الٹا مضر ہے۔

اس وقت ہمارے سامنے امام شافعیؒ کا ”الرسالۃ“ بھی موجود ہے، مگر اس کی طویل عبارت نقل کرنے کی بجائے ان کا خلاصہ ہم مشہور محدث حافظ عماد الدین ابن کثیر کے لفظوں میں پیش کرتے ہیں۔ لکھتے ہیں:

والذی عول علیہ کلامہ فی الرسالة ان مراسیل کبار التابعین  
حجة ان جاء ت من وجه اخر ولو مرسلۃ او اعضدت بقول  
صحابی او اکثر العلماء او کان المرسل لو سمی لا یبھی الاثقة  
فحینئذ یکون مرسلہ حجة ولا یلتهض الی رتبة المتصل۔ قال  
الشافعی واما مراسیل غیر کبار التابعین فلا اعلم احد اقبلها  
انتهی (اختصار علوم الحدیث ص ۱۵)۔

یعنی امام شافعیؒ نے اپنی کتاب ”الرسالۃ“ میں لکھا ہے کہ کبار تابعین کی مرسل روایتیں حجت ہیں بشرط یہ کہ وہ کسی دوسرے طریق سے بھی مروی ہوں۔ خواہ وہ دوسرا طریق مرسل ہی کیوں نہ ہو۔ یا ان کی تائید کسی صحابی یا اکثر علماء کے قول سے ہوتی ہو یا ارسال کرنے والا راوی جب نام لے تو ثقہ ہی کا نام لے۔ ان شرائط کے ساتھ مرسل حجت ہوگی مگر پھر بھی وہ متصل کے برابر نہیں ہو سکتی۔ امام شافعیؒ نے یہ بھی لکھا ہے کہ غیر کبار تابعین (یعنی متوسطین اور صغار تابعین) کی مرسل روایتوں کی بابت میں کسی (اہل علم) کو نہیں جانتا جس نے ان کو قبول کیا ہو۔

بیجے امام شافعی کے نزدیک حدیث مرسل کے مقبول ہونے کی سب سے پہلی اور بنیادی شرط یہ ہے کہ وہ کبار تابعین سے مروی ہو اور یہی روایت دوسری مسند یا مرسل روایتوں کی تائید وغیرہ سے قوت پکڑے گی اور حجت ہوگی غیر کبار تابعین کی مراسیل تو کسی حال میں بھی مقبول نہیں ہیں۔ حافظ ابن حجر ایک جگہ لکھتے ہیں :

والشافعی انما يعتضد عنده اذا كان من رواية كبار التابعين

(فتح الباری باب صب الماء علی البول فی المسجد)

یعنی مرسل روایت امام شافعی کے نزدیک اس وقت قوت پکڑتی ہے جب وہ کبار تابعین سے مروی ہو۔

امام شافعیؒ کی اس بات کو اچھی طرح ذہن نشین کر لیجئے اس کے بعد آگے

بڑھے۔

قولہ : جب یہ ذہن نشین ہو چکا تو سنیے کہ یزید بن رومان کا اثر اگرچہ مرسل ہے، مگر اس کی تائید کئی دوسرے مرسلوں سے ہوتی ہے جو ابھی مذکور ہوں گے لہذا بالاتفاق مقبول اور حجت ہے (رکعات ص

(۹۵)

ج : ہم نے بھی ابھی جو کچھ عرض کیا ہے اگر وہ ذہن سے محو نہ ہو چکا ہو تو سنیے کہ یزید بن رومان صغار تابعین میں سے ہیں۔ اس لئے ان کے اس اثر کی تائید خواہ کتنے ہی مرسلوں سے ہوتی ہو۔ نہ وہ امام شافعی کے نزدیک مقبول ہے اور نہ اکثر ائمہ و محدثین کے نزدیک۔ اس لئے آپ کا یہ دعویٰ بالکل غلط اور سراسر ناواقفیت پر مبنی ہے کہ ”وہ بالاتفاق مقبول اور حجت ہے“۔

یہی حال ان تمام ”مرسلوں“ کا ہے جو آپ نے اس موقع پر ذکر کئے ہیں

ان میں سے کوئی مرسل بھی ایسا نہیں ہے جو کبار تابعین سے مروی ہو۔ اس لئے یہ سب مراسیل مردود اور ناقابل حجت ہیں۔ یزید بن رومان کے متعلق حافظ ابن حجرؒ تقریب التہذیب ص ۳۹۷ میں لکھتے ہیں: ثقة من الخامسة یعنی ثقہ ہے اور پانچویں طبقہ میں سے ہے۔ پانچویں طبقہ کی بابت حافظ ابن حجرؒ ہی اسی تقریب کے شروع میں لکھتے ہیں:

الخامسة الطبقة الصغرى منهم یعنی پانچواں طبقہ صغار تابعین کا طبقہ ہے۔  
 قولہ : ازاجملہ عبد العزیز بن رفیع کا اثر ہے..... یہ اثر بھی مرسل ہے مگر چونکہ یزید بن رومان کا مؤید ہے اس لئے اس کا مرسل ہونا مضر نہیں ہے۔ جیسا کہ امام شافعیؒ کی تصریح سے ثابت ہو چکا ہے  
 (رکعات ص ۶۵)

ج : یہ دوسرا اثر ہے جو مولانا موی نے پیش کیا ہے، لیکن امام شافعیؒ کی تصریح کی رو سے تب بھی مقبول نہیں ہے کیونکہ عبد العزیز بن رفیع بھی کبار تابعین سے نہیں ہیں۔ ان کی بابت حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں: ثقة من الرابعة (تقریب ص ۲۴۱) یعنی یہ چوتھے طبقہ کے راوی ہیں اور چوتھا طبقہ وہ ہے جو تابعین کے طبقہ وسطی کے قریب ہے جن کی اکثر روایتیں کبار تابعین سے لی گئی ہیں، صحابہؓ سے نہیں۔ (دیکھو تقریب ص ۳)

قولہ : ازاجملہ یحییٰ بن سعید انصاری کا اثر ہے..... یہ بھی مرسل ہے مگر چونکہ مؤید ہے اس لئے کوئی مضائقہ نہیں (رکعات ص =)

ج : یہ تیسرا اثر مولانا موی نے پیش کیا ہے، لیکن یہ بھی مردود ہے اور اس سے یزید بن رومان کے اثر کو کوئی قوت نہیں پہنچے گی کیونکہ یحییٰ بن سعید انصاری بھی کبار تابعین سے نہیں ہیں۔ حافظ ابن حجر ان کی بابت لکھتے ہیں: ثقة من

الخامسة (تقریب ۳۹۱) یعنی پانچوں طبقہ کے راوی ہیں اور پانچویں طبقہ کے متعلق گذر چکا ہے کہ یہ صغار تابعین کا طبقہ ہے۔

قولہ : از انجمله خود حضرت امی کی روایت ہے ..... اس روایت کی اسناد کا حال معلوم نہیں، مگر چونکہ یہ یزید بن رومان کے اثر کی مؤید ہے اس لئے اگر ضعیف الاسناد بھی ہو تو کچھ ہرج نہیں۔ (رکعات ص=)

ج : ضعیف الاسناد ہی کیا۔ اگر موضوع بھی ہو تو کچھ حرج نہیں اس لئے کہ حنفی مذہب کی تائید میں ایک دلیل کی تعداد تو بڑھ جائے گی؟ آخر جب سند کا حال معلوم نہیں ہے تو سب اس کا اقل درجہ ضعیف الاسناد ہی ہونے کا آپ نے کیوں فرض کر لیا؟ اس کے موضوع ہونے کا احتمال کیوں غلط ہے؟

مولانا منوی کے انصاف و دیانت کا یہ تماشا بھی دیدنی ہے کہ جلسہ واحدہ میں تین طلاق کے مسئلہ پر بحث کے سلسلے میں اہل حدیث عالم نے ایک روایت پیش کی تو اس کی بابت مولانا نے بڑے معصومانہ انداز میں فرمایا کہ ہمارے مخالفین جب اپنے کسی دعوے کے ثبوت میں کوئی روایت پیش کرتے ہیں تو شاید یہ بھول جاتے ہیں کہ کسی روایت سے استدلال اسی وقت صحیح ہو سکتا ہے جب کہ وہ صحیح بھی ہو۔ لہذا پیش کردہ روایت کی نسبت کسی محدث کی تصحیح یا کم از کم کتب رجال سے اسناد کے راویوں کی توثیق نقل کرنا ضروری ہے ..... پس مخالفین سے میرا مطالبہ یہ ہے کہ کم از کم اس روایت کے رجال کی توثیق پیش کریں (الاعلام المرفوعہ ص ۲۴) لیکن جب اپنا مطلب آپڑا تو خود بھی اسی ”بھول“ میں مبتلا ہو گئے جس کا الزام وہ دوسروں کو دے رہے تھے۔ لہذا انہیں کے بتائے ہوئے اصول کے مطابق ان سے میرا مطالبہ یہ ہے کہ اس روایت کی نسبت کسی معتبر محدث کی

تصحیح یا کتب رجال سے اس کے اسناد کی توثیق پیش کریں۔

قولہ : از النملہ محمد بن کعب قرظی کا اثر ہے..... یہ اثر بھی مرسل ہے (کعات ص ۶۶)۔

ج : لیکن محمد بن کعب قرظی بھی کبار تابعین سے نہیں ہیں اس لئے یہ اثر بھی بے اثر ہے۔ حافظ ابن حجر ان کے متعلق لکھتے ہیں ثقة عالم من الثالثة (تقریب ص ۳۳۶) یعنی ثقہ ہیں، عالم ہیں تیسرے طبقے کے ہیں اور تیسرا طبقہ تابعین متوسطن کا طبقہ ہے (دیکھو تقریب ص ۶۶)۔

قولہ : اعمش نے کہا کہ حضرت ابن مسعود وتر کے علاوہ بیس رکعتیں پڑھتے تھے (رکعات صفحہ =)۔

ج : اعمش بھی کبار تابعین سے نہیں ہیں۔ حافظ ان کی بابت لکھتے ہیں من الخامسة (تقریب ص ۱۶۰) یعنی یہ پانچویں طبقہ کے ہیں اور پانچواں طبقہ صغار تابعین کا ہے۔ اس لئے یہ مرسل بھی کالعدم ہے۔

قولہ : بہر حال یہ سارے مرسل یزید بن رومان کے مرسل کے مؤید ہیں اور یہ توکل پانچ مرسل ہیں۔ اگر ایک بھی ہوتا تو امام شافعی کی تصریح کے بموجب یزید کا مرسل مقبول اور قابل احتجاج ہوتا..... اس حالت میں بھی اگر کوئی شخص اس کو مرسل کہہ کے ناقابل استدلال ظاہر کرتا ہے تو بڑا اثر مناک تعصب اور خلاف دیانت بات ہے۔ (رکعات ص ۱۷۶)۔

ج : جی نہیں امام شافعی کی تصریح کے بموجب تو نہ یزید کا مرسل مقبول اور قابل احتجاج ہے اور نہ یہ ”سارے مرسل“ اس کی تائید و تقویت کا باعث ہیں اور یہ تو آپ نے ”کل پانچ“ ہی مرسل پیش کئے ہیں ایسے ایسے پچاس مرسل بھی اگر



آپ پیش کر دیتے تو امام شافعی کی تصریح کے بموجب ایک بھی کام کا نہ ہوتا۔ ایسی حالت میں اگر کوئی شخص یزید کے مرسل کو امام شافعی کے قول کے بموجب قابل استدلال ظاہر کرتا ہے تو بڑا اثر مناک تعصب اور خلاف دیانت بات ہے۔“

مرسل روایتوں کا دوسرا جواب : آخر میں ایک بات اور سن لیجئے۔ امام شافعی فرماتے ہیں :

وإذا وجدت الدلائل بصفة حثه بما وصف اجبنا ان تقبل

مرسله ولا نستطيع ان نزعم ان الحجة تثبت بالموتصل (۱)

انتھی (الرسالہ بشرح احمد محمد شاکر ص ۴۶۴)

یعنی ایسے راوی کی حدیث کی صحت کے دلائل اگر ہماری بیا نکر وہ شرطوں کے مطابق پائے جائیں گے تو ہم اس کی مرسل روایت کو قبول کر لینا پسند کریں گے۔ (لیکن بایں ہمہ) ہم یہ کہنے کی جرأت نہیں کر سکتے کہ اس مرسل روایت سے اسی طرح حجت قائم ہوگی جس طرح کسی متصل روایت سے ہوتی ہے۔ اسی بات کو حافظ ابن کثیر نے ان لفظوں میں ادا کیا ہے ولا ینتھض الی رتبة المتصل یعنی یہ مرسل حدیث (شرائط صحت کے تحقق کے بعد بھی) کسی متصل روایت کے برابر نہیں ہو سکتی۔

تیسرا جواب : یہ گذارشات تو اس تقدیر پر پیش کی گئی ہیں کہ مولانا موسیٰ کی پیش کردہ ان تمام روایتوں کا ”مرسل“ ہونا تسلیم ہو۔ ورنہ جمہور محدثین (جن میں امام شافعی بھی شامل ہیں) کی اصطلاح کے مطابق ان روایتوں میں سے کوئی ایک روایت بھی ”مرسل“ نہیں ہے بلکہ یہ سب ”موقوف منقطع“ ہیں۔ کیونکہ

(۱) قوله بالموتصل هذه لغة الحجاز كذا قال احمد محمد شاکر فی

جمہور محدثین کے نزدیک ”مرسل“ وہ حدیث ہے جس میں تابعی نے رسول اللہ ﷺ کے کسی قول یا فعل یا تقریر کو بیان کیا ہو اور ان روایتوں میں سے کسی روایت میں بھی آنحضرت ﷺ کی طرف منسوب کر کے کوئی بات نہیں بیان کی گئی ہے، بلکہ ان سب روایتوں میں صحابہ اور تابعین کے فعل کا بیان ہے اور صحابی کے قول یا فعل یا تقریر کو ”موقوف“ کہتے ہیں خواہ وہ متصل ہو یا منقطع۔ حافظ ابن حجر لکھتے ہیں:

(والثانی) وهو ما سقط عن اخره من بعد التابعی (هو المرسل) و صورته ان يقول التابعی سواء كان كبيرا او صغيرا قال رسول الله ﷺ و علی اله و صحبه وسلم كذا او فعل كذا او فعل بحضرتہ كذا و نحو ذلك - (شرح نخبہ ص ۵۰)  
حافظ عراقی لکھتے ہیں:

اختلف فی حد الحدیث المرسل فالمشهور انه ما رفعه التابعی الی النبی ﷺ الخ (فتح المغیث ص ۶۷)  
کشف الاسرار علی اصول البرہدوی ص ۲ جلد ۳ میں ہے:

الارسال خلاف التقیید لغة ..... وهو فی اصطلاح المحدثین ان یتترك التابعی الواسطة التي بینہ وبين الرسول علیه السلام فيقول قال رسول الله ﷺ عليه السلام كذا انتهى  
ظفر الامانی ص ۱۹۱ میں ہے:

القول الرابع انه مرفوع التابعی صغيرا كان او كبيرا او هو المشهور بین ائمة الحدیث انتهى  
امام نووی لکھتے ہیں

واما الموقوف فما اضيف الى الصحابي قولاً له او فعلاً او نحوه ستصلا كان او منقطعاً ..... واما المرسل فهو عند الفقهاء واصحاب الاموال والخطيب الحافظ ابى بكر البغدادي و جماعة من المحدثين ما انقطع اسناده على اى وجه كان انقطاعه فهو عندهم بمعنى المنقطع وقال جماعات من المحدثين او اكثرهم لا يسمى مرسل الا ما اخبر فيه التابعى عن رسول الله ﷺ انتهى - (مقدمه شرح مسلم ص ۱۷)

امام شافعى فرماتے ہیں :

المنقطع مختلف فمن شاهد اصحاب رسول الله من التابعين فحدث حديثاً منقطعاً عن النبي ﷺ اعتبر عليه بامور الخ (الرساله بشرح احمد محمد شاكر ص ۴۶۱)

غور کیجئے یہ عبارتیں صاف اس بات پر دلالت کر رہی ہیں کہ اکثر محدثین کی معروف اصطلاح کی رو سے ”مرسل“ وہ حدیث ہے جس میں تابعی آل حضرت ﷺ کی طرف کوئی بات منسوب کرے۔ امام شافعى نے اگرچہ اس کو ”منقطع“ میں داخل کیا ہے مگر بہر حال اسی ”مرفوع منقطع“ کی مقبولیت کے لئے انہوں نے اپنے مخصوص شرائط بیان کئے ہیں۔ ”موقوف منقطع“ کے لئے نہیں۔ لہذا آثار مذکورہ (جو سب کے سب موقوف منقطع ہیں) کی بابت امام شافعى کی ”تصریح“ کا بار بار حوالہ دینا بالکل بے محل بلکہ بے خبری کی بات ہے۔ ان کی ”تصریح“ کے بموجب ”توان میں سے ایک بھی مقبول اور قابل حجت نہیں ہے خواہ وہ یزید بن رومان کا اثر ہو یا دوسرے آثار کیونکہ امام شافعى کی بیان کردہ شرطوں کا تعلق اس نوعیت کی روایات کے ساتھ ہے ہی نہیں۔

احناف کی دوسری دلیل پر بحث ختم ہو گئی اب آگے ان کی تیسری دلیل کا جواب پڑھیے جو مولانا مٹوی کے بیان کے مطابق ان کی آخری دلیل ہے۔

## احناف کی تیسری دلیل پر بحث

قولہ : (تیسری دلیل) سنن بیہقی وغیرہ میں مروی ہے کہ حضرت علیؑ نے رمضان میں قراء کو بلایا اور ان میں سے ایک کو حکم دیا کہ وہ لوگوں کو پیس رکعتیں پڑھایا کرے اور وتر حضرت علیؑ پڑھاتے تھے۔ حضرت علیؑ کا یہ اثر دوسرے طریق سے بھی مروی ہے جس کو ابن ابی شیبہ نے اپنے مصنف میں ذکر کیا ہے اور وہ یہ ہے :

ثنا و کعب عن الحسن بن صالح عن عمرو بن قیس عن ابی

الحسناء ان علیا امر رجلا یصلی بہم عشرین رکعة .....

ابو الحسناء کی یہ روایت بیہقی میں ایک دوسرے طریق سے مروی ہے اور اس طریق کو بیہقی نے ضعیف کہا ہے، مگر یہ ضعف مضر نہیں ہے، اس لئے کہ اس طریق کا مؤید مصنف کا طریق ہے۔

حافظ عبداللہ صاحب غازی پوری نے رکعات التراویح میں حضرت علیؑ کے ان آثار کی سندوں پر کلام کر کے یہ کہہ دیا ہے کہ یہ صحیح نہیں ہیں، مگر حافظ صاحب کا یہ کلام بیہقی اور ابن تیمیہ کے مقابل میں کوئی وزن نہیں رکھتا۔ (ملخصاً از رکعات ص ۷۰، ۷۱،

(۷۲)

ج : ان آثار کی سندوں پر یعنی ان کے راویوں پر حافظ صاحب نے جو ”کلام“

کیا ہے وہ ”کلام“ ان کا نہیں ہے وہ تو محض ناقل ہیں۔ ”کلام“ تو امیر المؤمنین فی الحدیث بخاری کا ہے۔ سخی بن معین کا ہے۔ جن کو آپ نے بھی اپنے مطلب کے موقع پر امام فن جرح و تعدیل تسلیم کیا ہے۔ (دیکھو رکعات ص ۲۷) امام نسائی کا ہے ابن عدی کا ہے ابو حاتم کا ہے حافظ ابن حجر کا ہے۔ حافظ ذہبی کا ہے اور ایک سند کے متعلق تو خود شہتی کا ہے۔

فرمائیے! کیا ان اکابر اور نقاد کا ”کلام“ بھی کوئی وزن نہیں رکھتا؟

ہاں! ذرا یہ بھی بتاتے جائیے کہ شہتی تو تسلیم کرتے ہیں کہ حدیث عائشہ (ماکان یزید فی رمضان الخ) کا تعلق تراویح سے بھی ہے (حوالہ گذر چکا) مگر آپ کو اس سے انکار ہے۔ نیز شہتی اور ابن تیمیہ دونوں مانتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ کے فعل سے تراویح کی گیارہ رکعتیں ثابت ہیں (اس کا بھی حوالہ گذر چکا) مگر آپ کو اس سے انکار ہے۔ تو کیا ان باتوں کے متعلق شہتی اور ابن تیمیہ کے مقابلے میں آپ کا کلام کوئی وزن رکھتا ہے؟ ان سب سے بڑھ کر یہ کہ آپ کے علامہ شوق نیوی نے بھی ان آثار کی سندوں پر وہی کلام کیا ہے جو حافظ صاحب غازی پوری نے کیا ہے اور ان کا کوئی جواب نہیں دیا ہے۔ تو بتائیے شہتی اور ابن تیمیہ کے مقابلے میں نیوی کا بھی یہ کلام کوئی وزن رکھتا ہے یا نہیں؟

سنن شہتی کے حوالے سے مولانا مسوی نے جو سب سے پہلی روایت پیش کی ہے اس کی اسناد کا زیر بحث سلسلہ یہ ہے:

حماد بن شعیب عن عطاء بن السائب عن ابی عبدالرحمن

السلمی عن علی رضی اللہ عنہ قال دعا القراء فی رمضان

الحدیث

اس روایت میں حماد بن شعیب اور ان کے استاد عطاء بن السائب دونوں مجروح اور

متکلم فیہ راوی ہیں۔ چنانچہ حماد بن شعیب کی نسبت حافظ ذہبی لکھتے ہیں..... یعنی حماد بن شعیب جمانی کو فی ابو الزبیر وغیرہ سے روایت کرتے ہیں۔ سخی بن معین نے ان کو ضعیف کہا ہے اور سخی بن معین نے ایک بار یہ بھی کہا ہے کہ یہ اس قابل بھی نہیں ہیں کہ ان کی حدیث لکھی جائے اور امام بخاری نے ان کے حق میں فیہ نظر کہا ہے۔ اور نسائی نے بھی ان کو ضعیف کہا ہے اور ابن عدی نے کہا کہ ان کی اکثر حدیثیں اس قسم کی ہوتی ہیں جن پر ان کی کوئی متابعت نہیں کرتا اور ابو حاتم نے کہا کہ یہ قوی نہیں ہیں۔“ (میزان الاعتدال ص ۹۷ ج ۲ طبع مصر)۔

عطاء بن سائب کی نسبت حافظ ذہبی نے جو کچھ لکھا ہے اس کا خلاصہ ترجمہ یہ ہے۔ عطاء بن سائب کو فی علماء تابعین میں سے ایک عالم ہیں۔ آخر میں ان کے حافظہ میں تغیر آگیا تھا اور حافظہ بگڑ گیا تھا۔ امام احمد بن حنبل نے کہا جن راویوں نے ان سے قبل میں حدیث سنی وہ صحیح ہے اور جنہوں نے بعد میں سنی وہ کچھ نہیں ہے۔ احمد بن ابی خیشمہ نے سخی سے نقل کیا کہ شعبہ اور سفیان نے عطاء سے جو سنا ہے وہ ٹھیک ہے اس کے سوا عطاء بن سائب کی سب حدیث ضعیف ہے۔ سخی بن سعید نے کہا کہ حماد بن زید نے بھی عطاء سے ان کے حافظہ کے تغیر سے پہلے سنا ہے۔ امام بخاری نے کہا کہ عطاء بن سائب کی قدیم حدیثیں صحیح ہیں۔ ابو حاتم نے کہا کہ عطاء حافظہ کے تغیر سے پہلے سچائی کے محل تھے۔ نسائی نے کہا عطاء اپنی قدیم حدیثوں کے بارے میں ثقہ ہیں۔ کیونکہ بعد میں ان کے حافظہ میں تغیر آگیا تھا۔ شعبہ اور سفیان ثوری اور حماد بن زید نے عطاء سے جو حدیثیں روایت کی ہیں

(۱) قوله فيہ نظر قال الحافظ السيوطي البخاري يطلق فيہ نظر و سکتوا عنه

فيمن تركوا حديثه و يطلق منكر الحديث على من لا تحل الرواية عنه (تدريبات

الراوي ص ۷۱۲ و كذا قال العراقي في شرح الفتيحة ج ۲ ص ۴۱)

وہ اچھی ہیں۔ (میزان الاعتدال ص ۱۹ ج ۲)۔

اس بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ شعبہ، سفیان ثوری اور حماد بن زید یکی تین اشخاص ایسے ہیں جنہوں نے عطاء بن سائب سے ان کے تغیر حافظہ سے قبل سنا ہے۔ لیکن حافظ ابن حجر نے تہذیب التہذیب میں ان کے علاوہ بھی کچھ ایسے راویوں کے نام پیش کئے ہیں جنہوں نے عطاء مذکور سے ان کے تغیر حافظہ سے قبل روایت لی ہے مگر ان ناموں میں بھی حماد بن شعیب کا ذکر نہیں ہے اس ثابت سے ہوتا ہے کہ ماہرین فن محدثین کے تتبع کے مطابق حماد بن شعیب ان راویوں میں سے نہیں ہے جنہوں نے عطاء بن سائب سے ان کے حافظہ کے تغیر سے قبل سنا ہے لہذا یا تو یہ کہا جائے کہ اس نے تغیر حافظہ کے بعد سنا ہے تو اس صورت میں یہ روایت بالجرح مردود قرار پائے گی یا یہ کہا جائے کہ اس کے بارے میں توقف کیا جائے گا تب بھی عملاً یہ رد ہی کے حکم میں ہوگی۔ بہر حال یہ روایت استناد و احتجاج کے قابل نہیں ہے۔

یہ جرح تو اس تقدیر پر ہے کہ حماد بن شعیب ثقہ ہوتے لیکن جبکہ وہ خود بھی مجروح اور ضعیف ہیں۔ ایسی حالت میں تو اس روایت کے ضعیف ہونے میں شبہ کی کوئی گنجائش ہی نہیں باقی رہتی۔ اور درجہ اعتبار سے وہ بالکل ساقط ہو جاتی ہے۔

مولانا منوی اس جرح کے جواب میں لکھتے ہیں :

”حافظ صاحب نے حضرت علیؑ کے اثر بروایت ابو عبد الرحمن پر حماد بن شعیب اور عطاء بن السائب کی وجہ سے کلام کیا ہے اور ان کو معلوم ہے کہ حضرت علیؑ کے اس اثر کا یہی ایک طریق نہیں ہے، بلکہ دوسرا طریق ابو الحسناء کا بھی ہے اور اس میں مذکورہ بالا دونوں راوی نہیں ہیں

ج : گویا مولانا منوی صاحب کو تسلیم ہے کہ بلاشبہ دونوں راوی ضعیف اور مجروح ہیں اور محدثین نے ان دونوں پر جو جرہیں کیں ہیں وہ سب مقبول اور معتبر ہیں پھر جان بوجھ کر ایسے راویوں کی روایت کو حنفی مذہب کی دلیل میں پیش کرنے کا منشا اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے کہ ”دلیلوں“ کی تعداد بڑھا کر ناواقف عوام کو مغالطہ میں ڈالا جائے اور رسول اللہ ﷺ کی ایک سنت صحیحہ ثابتہ سے لوگوں کو بلاوجہ برگشتہ کیا جائے۔ ایسے جمود اور تعصب سے اللہ کی پناہ۔

ان دونوں راویوں کا ضعف تسلیم کرنے کے بعد مولانا منوی نے ابو الحسنہ کے طریق کا حوالہ دیا ہے حالانکہ ان کو معلوم ہے کہ حافظ صاحب نے اس طریق کا بھی ناقابل اعتماد ہونا ثابت کر دیا ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں :

”معہذا جو اس روایت کی سند لکھی ہے اس میں ایک راوی ابو الحسنہ ہیں جو حضرت علی سے روایت کرنے والے قرار دیئے گئے ہیں۔ معلوم نہیں یہ ابو الحسنہ کون بزرگ ہیں اگر یہ وہی ابو الحسنہ ہیں جو تقریب التہذیب میں مذکور ہیں تو ان کو تو حضرت علیؑ سے لقاء ہی نہیں ہے۔ کیونکہ یہ ابو الحسنہ طبقہ سابعہ سے ہیں جو کبار اتباع تابعین کا طبقہ ہے جس کو کسی صحابیؓ سے لقا نہیں ہے۔ چہ جائیکہ حضرت علیؑ سے لقا ہو اور جب حضرت علیؑ سے ان کی لقاء ثابت نہیں ہوئی تو یہ روایت بھی بوجہ منقطع السند ہونے کے صحیح نہ ٹھہری۔ علاوہ بریں یہ ابو الحسنہ مجہول راوی بھی ہیں۔ تو اس وجہ سے بھی یہ روایت صحیح ثابت نہ ہوئی (رکعات التراویح طبع کلکتہ ص ۲۲)

یہ گفتگو تو حافظ صاحب نے ابو الحسنہ کی اس روایت پر فرمائی ہے جو



مصنف ابن ابی شیبہ میں منقول ہے۔ رہا اس کا وہ طریق جو شہقی میں مروی ہے تو اس کی بابت حافظ صاحب لکھتے ہیں کہ :

اس روایت کا جواب تو خود اسی روایت کے آخر میں مذکور ہے کہ فی ہذا الاسناد ضعف یعنی اس روایت کی سند ضعیف ہے اس کے ضعف کے چند وجوہ ہیں از ائملہ ایک وجہ یہ ہے کہ اس روایت کی سند میں ایک راوی ابو سعد بقال ہیں اور وہ اس درجے ضعیف ہیں کہ امام ذہبی فرماتے ہیں کہ میرے علم میں کسی نے بھی ان کی توثیق نہیں کی ہے و معہذا یہ مدلس بھی ہیں اور یہ روایت انہوں نے عن کے ساتھ کی ہے اور جب راوی مدلس عنہ کرے یعنی عن کے ساتھ روایت کرے تو اس کی وہ روایت صحیح نہیں ہوتی۔ اگرچہ وہ راوی ثقہ ہی کیوں نہ ہو۔ تو جب وہ راوی غیر ثقہ ہو جیسے ابو سعد بقال تو اس کی روایت کیونکر صحیح ہوگی یعنی اس کی تو بطریق اولیٰ صحیح نہ ہوگی۔ الحاصل یہ روایت بھی صحیح نہ نکلی ..... از ائملہ ایک وجہ یہ ہے کہ اس روایت کی سند میں ایک راوی ابو الحسناء بھی ہیں جو ابو سعد بقال مذکور کے شیخ ہیں اور حضرت علیؑ سے اس اثر کے روایت کرنے والے قرار دیئے گئے ہیں ان ابو الحسناء میں جو کلام ہے رسالہ میں مفصل مذکور ہو چکا ہے۔

(رکعات التراويح طبع کلکتہ ص ۲۹، ۳۰)۔

مولانا مسوی کی تنقیدیں اور ان کا جواب : حافظ صاحب کے ان جوابوں پر مولانا مسوی نے جو تنقید کی ہیں اب ہم آپ کے سامنے ان کی ایک ایک تنقید اور اس کا جواب عرض کرتے ہیں :

قولہ : حافظ صاحب نے حضرت علیؑ کے اثر بروایت ابو الحسناء پر جو

کلام کیا ہے وہ بھی غلط ہے۔ اس لئے کہ ایک کلام ان کا یہ ہے کہ اس کی سند میں ابو سعد بقال راوی ہے جو ثقہ بھی نہیں ہے اور مدلس بھی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ حافظ صاحب کو معلوم ہے کہ ابو سعد بقال کی متابعت (تائید) عمرو بن قیس نے کی ہے اور اصول حدیث میں مصرع ہے کہ مدلس یا ضعیف راوی کی متابعت کوئی دوسرا مدلس یا ضعیف بھی کر دے تو اس کی روایت مقبول ہو جاتی ہے۔ لہذا ابو سعد کی وجہ سے اس کی اسناد کی تھخیف اصولاً غلط ہے۔

ہم یہ کہنے کی جرأت تو نہیں کر سکتے کہ اصول کا ایسا موٹا مسئلہ بھی حافظ صاحب کو معلوم نہ تھا، لیکن مشکل یہ ہے کہ سب جاننے کے باوجود انہوں نے خواہ مخواہ ابو سعد پر کلام اور اس کی وجہ سے سند کو ضعیف قرار دیا۔ اس کو کیا کہا جائے (رکعات ص ۷۸)۔

ج : سبحان اللہ کیا معصومانہ انداز ہے۔ الفاظ کے استعمال میں بظاہر کتنی احتیاط برتی گئی ہے، مگر کیا اپنے ”پندارِ علمی“ کے مظاہرے اور حضرت حافظ صاحب رحمہ اللہ کی ”تجلیل“ میں کوئی کسر چھوڑی گئی ہے؟ بقول شخصے

ع کہنے کو کیا نہیں کہا کچھ بھی مگر کہا نہیں۔

مولانا ! کسی بات کا جان لینا ہی کمال نہیں ہے بلکہ اس کی گہرائیوں تک پہنچنا اور حقیقت شناس ہونا کمال ہے۔ اصول کا یہ ”موٹا مسئلہ“ آپ جانتے ضرور ہوں گے مگر اس کی گہرائیوں سے بے خبر اور حقیقت سے نا آشنا ہیں۔ آپ کا یہ علم محض سطحی اور طالب علمانہ ہے۔ آئیے ہم آپ کو اس کی گہرائیوں تک پہنچائیں سب سے پہلے اس بات پر غور کیجئے کہ ابو سعد بقال اور عمرو بن قیس جو بظاہر ابو الحسناء کے شاگرد معلوم ہوتے ہیں ان دونوں کی سندوں میں عن ابی الحسناء

کا لفظ ہے اور ”عن“ کے متعلق اصول حدیث میں یہ صراحت موجود ہے کہ اس لفظ کے ساتھ روایت کرنے کی صورت میں راوی اور مروی عنہ کے مابین لقاء اور عدم لقاء سماع اور عدم سماع کا احتمال ہوتا ہے۔ چنانچہ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں : ثم عن و نحوها من الصیغ المحتملة للسمع والاجازة وعدم السماع ایضا (شرح نخبة ص ۹۶) یعنی ادائے حدیث کے لئے عند المحدثین جو صیغے اور الفاظ معتبر ہیں ان میں ”عن“ اور اس جیسے الفاظ کا درجہ سب سے نیچے ہے۔ اور یہ سماع اور عدم سماع، اجازت اور عدم اجازت دونوں کا احتمال رکھتے ہیں“ اسی لئے اس لفظ کو ”سماع“ پر محمول کرنے کے لئے یہ شرط ہے کہ راوی اور مروی عنہ دونوں معاصر یعنی ایک زمانے کے ہوں۔ حافظ ہی لکھتے ہیں :

وعنونة المعاصر محمولة علی السماع بخلاف غیر المعاصر فانها تكون مرسله او منقطعة فشرط حملها علی السماع ثبوت المعاصرة الا من المدلس فانها ليست محمولة علی السماع انتهى (شرح نخبة ص ۸۹)

”یعنی معاصر کا عننے سماع پر محمول ہوتا ہے غیر معاصر کا نہیں اس کا عننے تو مرسل یا منقطع ہوگا۔ لہذا کسی راوی کے عننے کو سماع پر محمول کرنے کے لئے معاصرت کا ثبوت شرط ہے۔ ہاں اگر راوی مدلس ہو تو (معاصرت کے ثبوت کے باوجود) اس کا عننے سماع پر محمول نہیں ہوگا۔“

اس عبارت کا لفظ ثبوت المعاصرة (معاصرت کا ثبوت شرط ہے) اچھی طرح یاد رکھیے گا۔ اسی سلسلے میں حافظؒ ہی کی ایک اور عبارت آپ کے سامنے رکھتا ہوں۔ لکھتے ہیں :

ومن المهم فی ذلك عند المحدثین معرفة طبقات الرواة

وفائدته الا من من تداخل المشتبهين وامكان الاطلاع على  
تبيين التدليس والوقوف على حقيقة المراد من العنونة (شرح  
نخبه ص ۱۰۹)

یعنی محدثین کے نزدیک فن حدیث میں جو باتیں خاص اہمیت رکھتی ہیں انہی میں  
سے راویوں کے طبقات کا جاننا بھی ہے۔ منجملہ دوسرے فوائد کے اس کا ایک  
فائدہ یہ بھی ہے کہ عنعنہ کی حقیقی مراد کا پتہ لگ جائے گا کہ (راوی اور مروی عنہ  
کے درمیان اتصال ہے یا انقطاع) حافظ ابن الصلاح لکھتے ہیں :

الاسناد المعنعن وهو الذى يقال فيه فلان عن فلان عده بعض  
الناس من قبيل المرسل والمنقطع حتى يتبين اتصاله بغيره  
والصحيح الذى عليه العمل انه من قبيل الاسناد المتصل والى  
هذا ذهب الجماهير من ائمة الحديث وغيرهم واودعه  
المشروطون للصحيح فى تصانيفهم فيه وقبلوه وكاد ابو عمر  
بن عبدالبر الحافظ يدعى اجماع ائمة الحديث على ذلك  
وادعى ابو عمرو الدانى المقرئ الحافظ اجماع اهل النقل  
على ذلك وهذا بشرط ان يكون الذين اضيفت العنونة اليهم قد  
ثبت ملاقات بعضهم بعضا مع برأتهم من وصمة التدليس  
فحينئذ يحتمل على ظاهر الاتصال الا ان يظهر فيه خلاف ذلك  
انتهى (مقدمه للنوع الحاوى عشر)

اس عبارت کا بھی خلاصہ مطلب یہی ہے کہ جماہیر محدثین کے نزدیک اسناد  
معنعن اسناد متصل کے قبیل سے ہے، مگر اس شرط کے ساتھ کہ جس کی طرف  
عنعنہ کی نسبت کی گئی ہے۔ ان کی آپس میں ملاقات ثابت ہو اور معنعن (بکر

العین) تدلیس کے عیب سے بری ہو۔ یہی بات تدریب مع التقرب میں بھی ہے  
(دیکھو ص ۷۳، ۷۴)۔

اگر اصول کی یہ باتیں ذہن نشین ہو گئی ہوں تو اب سنیے کہ جب آپ  
پورے جزم و یقین کے ساتھ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ ”ابو سعد بقال کی متابعت عمرو  
بن قیس نے کی“۔ تو اس کے معنی یہ ہیں کہ آپ یہ بھی دعویٰ کر رہے ہیں کہ ابو  
سعید بقال اور عمرو بن قیس دونوں ابو الحسناء کے معاصر ہیں اور یہ روایت ان دونوں  
نے بلا ارسال و انقطاع کے براہ راست ابو الحسناء سے لی ہے۔

لیکن کیا ان دعویوں میں سے کوئی ایک دعویٰ بھی آپ رجال کی کتابوں  
سے ثابت کر سکتے ہیں؟ اور ایک آپ کیا، میں تو کہتا ہوں اگر سارے علماء احناف  
مل کر بھی زور لگائیں تو ان دعویوں کا ثبوت رجال کی کتابوں سے ناممکن ہے۔ اس  
لئے کہ رجال کی تمام متداول کتابیں کھنگال ڈالنے آپ کو کہیں بھی کسی ایسے راوی  
کا کوئی تذکرہ نہیں ملے گا جس کا نام یا کنیت ابو الحسناء ہو اور اس کے استاذ حضرت  
علی اور شاگرد ابو سعد بقال اور عمرو بن قیس ہوں۔

پس جب اس ابو الحسناء کا کچھ پتہ ہی نہیں ہے کہ یہ کون ہے؟ کس زمانے  
میں ہوا ہے؟ کس طبقے کا راوی ہے؟ کس سے اس کی ملاقات ہے اور کس سے  
نہیں ہے؟ کون اس کے استاذ ہیں؟ اور کون شاگرد ہیں؟ الغرض کتب رجال  
سے نہ اس کی شخصیت کا کچھ پتہ ہے اور نہ حالات کا۔ تو اب محض (من ابی الحسناء)  
کہنے سے نہ اس کی شخصیت متعین ہوتی ہے اور نہ کسی کے ساتھ اس کی معاشرت  
ثابت ہو سکتی ہے اور جب معاشرت ہی ثابت نہیں تو پھر ملاقات اور حدیث کا  
سماع اور روایت تو محض خواب و خیال کی باتیں ہیں۔ ہاں ”عن“ میں احتمال  
معاشرت اور امکان لقاء کی گنجائش ہے، مگر حافظ ابن حجرؒ کے قول کے بموجب

صرف احتمال اور امکان کافی نہیں بلکہ معاشرت کا ”ثبوت“ شرط ہے اور حافظ ابن الصلاح کے قول کے بموجب تو ملاقات کا ثبوت بھی شرط ہے اور یہاں جب معاشرت ہی ثابت نہیں ہے تو ملاقات کے ثبوت کا کیا سوال؟

اور ابو سعد بقال تو مدلس بھی ہے۔ اس لئے اس کا اعتناء تو کسی حال میں بھی سماع پر محمول نہیں ہو سکتا۔ عمرو بن قیس اگرچہ مدلس نہیں ہے، مگر ابو الحسناء کے ساتھ اس کی معاشرت بھی ثابت نہیں ہے اور جب تک معاشرت ثابت نہ ہو جائے اصول حدیث کی رو سے اس کا اعتناء بھی اتصال و سماع پر محمول نہیں ہو سکتا اور جب راوی اور مروی عنہ کے مابین اتصال ہی ثابت نہ ہو تو متابعت کہاں سے ثابت ہوگی؟ لہذا یہ دعویٰ اصولاً قطعاً غلط اور نرا تحکم ہے کہ ”عمرو بن قیس نے ابو سعد بقال کی متابعت کی ہے“۔ پہلے ابو سعد بقال اور عمرو بن قیس اور ابو الحسناء ان تینوں کی معاشرت تو ثابت کیجئے؟

غالباً آپ کی سمجھ میں آگیا ہو گا کہ حافظ صاحب مرحوم نے اس ”متابعت“ کو کیوں قابل اعتناء نہیں سمجھا۔

و کم من عائب قولاً صحیحاً

وافته من الفہم السقیم

(فائدہ) یہ گفتگو چونکہ عمرو بن قیس کی ”متابعت“ کے سلسلے میں تھی اس لئے اب تک جو کچھ ہم نے عرض کیا ہے اس کا تعلق ابو الحسناء کے مزعموم ’شأگردوں‘ سے تھا اب ہم اس کی بھی تحقیق کرنا چاہتے ہیں کہ ابو الحسناء نے حضرت علیؑ سے جو اثر نقل کیا ہے تو کیا ابو الحسناء اور حضرت علیؑ کی ملاقات یا کم از کم معاشرت ہی ثابت ہے؟

اس کے متعلق بھی سب سے پہلے قابل غور سلسلہ اسناد کے یہ الفاظ ہیں

عن ابی الحسناء ان علیا امر یعنی یہ روایت لفظ ”ان“ کا بھی وہی حکم ہے جو عن کا ہے۔ حافظ ابن الصلاح لکھتے ہیں :

اختلفوا فی قول الراوی ان فلانا قال كذا و كذا هل هو بمنزلة  
 عن فی الحمل علی الاتصال اذا ثبت التلاقی بینهما حتی یتبین  
 فیہ الانقطاع مثاله مالك عن الزهری ان سعید بن المسیب قال  
 كذا افر وینا عن مالك انه كان یری عن فلان وان فلانا سواء  
 وعن احمد بن حنبل انهما لیسا سوا، و حکی ابن عبدالبر عن  
 جمهور اهل العلم ان عن و ان سواء وانه لا اعتبار بالحروف  
 و الالفاظ و انها هو باللقاء و المجالسة و السماع بعضهم من  
 بعض صحیحا كان حدیث بعضهم عن بعض بان لفظ و رد  
 محمولاً علی الاتصال حتی یتبین فیہ انقطاع انتهى (مقدمه  
 النوع الحادى عشر ص ۲۴) -

یعنی محدثین کا اس میں اختلاف ہے کہ جب راوی اور مروی عنہ کے  
 مابین ملاقات ثابت ہو تو اس صورت میں لفظ ”ان“ بھی ”عن“ ہی کی طرح اتصال  
 پر محمول ہو گا یا نہیں تو امام مالک سے مروی ہے کہ ”عن“ اور ”ان“ دونوں برابر  
 ہیں اور امام احمد بن حنبل کے نزدیک دونوں برابر نہیں ہیں۔ ابن عبدالبر نے جمهور  
 علماء اہل علم سے نقل کیا ہے کہ عن اور ان دونوں برابر ہیں اور یہ کہ الفاظ اور حروف  
 کا در حقیقت کوئی اعتبار نہیں بلکہ دار و مدار اس بات پر ہے کہ دونوں میں ملاقات  
 اٹھنا بیٹھنا روایت کا سننا اور ایک دوسرے کو دیکھنا ثابت ہو۔ جب باہمی ملاقات اور  
 سماع کا ثبوت ہو جائے گا تو اس حالت میں ایک دوسرے سے خواہ کسی لفظ کے  
 ساتھ حدیث بیان کریں وہ اتصال ہی پر محمول ہو گا۔ بشرط یہ کہ راوی مدلس نہ ہو

اور نہ کسی واضح دلیل سے انقطاع ثابت ہو۔

اس قاعدہ کی رو سے زیر بحث اثر میں ”ان علینا“ کے لفظ کو اتصال پر محمول کرنا اسی وقت صحیح ہو گا جب کہ کسی معتبر دلیل سے ابو الحسناء اور حضرت علیؑ کی باہمی ملاقات اور سماع کا ثبوت ہو جائے (یا جمہور کے قول کے مطابق کم از کم معاصرت ہی ثابت ہو جائے) اور یہ ثبوت ناممکن ہے اس لئے کہ تاریخ رجال کی کتابوں میں کہیں ایسے ابو الحسناء کا کوئی ذکر نہیں ملتا جس سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی ملاقات ہوئی ہو یا کم سے کم یہ کہ ان کا ہم عصر ہو۔ ظاہر ہے کہ جب معاصرت ہی ثابت نہیں ہے تو ملاقات اور سماع و روایت کا کیا ذکر۔

پس حضرت علیؑ کے اس اثر کے ضعیف اور ناقابل اعتماد ہونے کی یہ ایک دوسری وجہ ہوئی۔ لہذا اس اثر کو اصولاً صحیح اور مقبول قرار دینا غلط اور قواعد و اصول سے بے خبری کی دلیل ہے۔

قولہ : حافظ صاحب کا دوسرا کلام ابو الحسناء پر ہے لکھا ہے ..... ”یہ ابو الحسناء مجہول بھی ہیں“ حافظ صاحب کی یہ بات بھی ویسی ہی ہے۔ ان کو معلوم ہے کہ دو شخصوں کی روایت کے بعد کوئی راوی مجہول نہیں رہ سکتا۔ لہذا جب ابو الحسناء سے ابو سعد اور عمرو بن قیس دو شخص روایت کرتے ہیں تو وہ مجہول کہاں ہوا۔ اس کو مستور کہئے .....  
(رکعات ص ۷۸)۔

ج : آپ کو بھی معلوم ہے کہ ابو الحسناء سے ابو سعد اور عمرو بن قیس دونوں کی روایتیں لفظ ”عن“ کے ساتھ ہیں۔ اور ابھی ہم نے بتا دیا کہ از روئے اصول یہ لفظ اتصال پر اس وقت محمول ہو گا جب کہ راوی اور مروی عنہ کے مابین ملاقات یا کم از کم معاصرت ثابت ہو۔ اور یہ بات یہاں مفقود ہے لہذا ابو الحسناء سے ابو سعد اور عمرو



بن قیس کی بالا اتصال روایت کا ثبوت نہیں ہوا۔ اور جب روایت کا ثبوت نہیں ہوا تو اب ابو الحسناء کے مجہول ہونے میں کیا شک رہا۔

ایسے راوی کو ”مستور“ کہنا اصول سے ناواقفیت پر مبنی ہے۔ تفصیل آگے آرہی ہے۔

قولہ : یہاں تو ابوالحسناء کو مجہول قرار دے کر (در آنحالیجہ وہ قطعاً مجہول نہیں ہے اور اس کو مجہول کہنا بے خبری ہے) اس کی روایت کو مولانا عبدالرحمن اور حافظ صاحب دونوں نے ناقابل استدلال کہہ دیا..... مگر تحقیق کلام میں عبداللہ بن عمرو بن الحارث کی روایت اپنی تائید میں پیش کی۔ حالانکہ وہ قطعاً مجہول ہے..... (رکعات ص ۷۷)

ج : ابھی مولانا منوی نے یہ اصول پیش کیا ہے کہ ”دو شخصوں کی روایت کے بعد کوئی راوی مجہول نہیں رہ سکتا“ مگر چند ہی سطروں کے بعد اپنے اس اصول کو بھول گئے یا ان کو معلوم نہیں ہے کہ امام بیہقی کے بیان کے مطابق عبداللہ بن عمرو بن الحارث سے روایت کرنے والے دو شخص ہیں، شعیب بن ابی حمزہ اور اسحاق بن عبداللہ بن ابی فرہہ (دیکھو کتاب القراءۃ للبیہقی ص ۴۱) تو اب بقول آپ کے دو شخصوں کی روایت کے بعد وہ مجہول کہاں رہا؟ اس لئے اس کو مجہول کہنا یقیناً بے خبری ہے۔ رہا ابوالحسناء کا معاملہ تو ہم نے ثابت کر دیا کہ وہ مجہول ہے اور ایسا مجہول ہے کہ نہ اس کی شخصیت کا پتہ ہے اور نہ حالات کا۔ اسی لئے مولانا شوق نیوی نے بھی ابوالحسناء نسبت لکھا ہے لا یعرف (یعنی کچھ نہیں معلوم کہ یہ کون ہے اور کیسا ہے) مولانا نیوی کے پورے الفاظ یہ ہیں۔ قلت مدار هذا الاثر علی ابی الحسناء وهو لا یعرف انتھی (تعلیق آثار السنن ص ۵۰ جلد ۲) یعنی اس اثر کا دار و مدار ابوالحسناء پر ہے اور وہ نامعلوم ہے۔

قولہ : اگر کوئی کہے کہ علامہ شوق نیوی نے ابو الحسناء کی نسبت لا  
 يعرف (یعنی وہ معلوم و مشہور نہیں ہے) لکھا ہے تو عرض ہے کہ اس  
 لفظ نے خود ہی ابو الحسناء کے دونوں شاگردوں کی روایتیں نقل کی ہیں  
 ۔ لہذا ان کی مراد اس لفظ سے یہ ہے کہ اس کا حال معلوم نہیں۔ یعنی  
 اصطلاح محدثین میں وہ مستور ہے (رکعات ص ۸۱)۔

ج : ہم نہیں کہہ سکتے کہ مولانا مٹوی کے عقیدت مندوں کا حلقہ علم و فہم کے  
 اعتبار سے کس معیار کا ہے کہ وہ کھلی ہوئی غلط بیانی کرتے ہوئے اپنے حلقے سے بھی  
 نہیں شرماتے۔ غور کیجئے ایک طرف تو مولانا نے لا يعرف کا مغالطہ آمیز ترجمہ یہ  
 کیا کہ ”وہ معروف و مشہور نہیں ہے“ اور دوسری طرف ایک ہی سطر کے بعد اس  
 لفظ کی مراد یہ بتائی کہ ”اس کا حال معلوم نہیں“ انصاف سے کہیے کیا ان دونوں  
 جملوں کا مدلول و مفہوم ایک ہی ہے؟

اہل علم سمجھ سکتے ہیں کہ نیوی مرحوم نے ”شہرت“ کی نفی نہیں کی ہے  
 بلکہ ”معرفۃ“ (علم) کی نفی کی ہے۔ اس لئے اس کا صحیح ترجمہ یہ ہے کہ ”وہ  
 نا معلوم ہے“ اور ”علم“ کی یہ نفی اپنے عموم و اطلاق کے اعتبار سے ابو الحسناء کی  
 ذات اور اس کے احوال دونوں کو شامل ہے لہذا مولانا نیوی کی مراد یہ ہے کہ نہ  
 اس کی ذات معلوم ہے اور نہ اس کے احوال معلوم ہیں اور واقعہ بھی یہی ہے جیسا  
 کہ ہم نے بتایا کہ کتب رجال اس کے ذکر سے بالکل خالی ہیں۔

اس کے بعد آپ سے آپ ثابت ہو جاتا ہے کہ جن دو شخصوں کو مولانا  
 مٹوی ابو الحسناء کا ”شاگرد“ قرار دے رہے ہیں یہ محض ان کا وہم ہے۔ کتب رجال  
 سے اس کا کوئی ثبوت نہیں ہے۔ لہذا اس بنیاد پر جو عمارت کھڑی کی گئی ہے، اس کا  
 حال بھی معلوم۔ مولانا شوق نیوی نے جو روایتیں نقل کی ہیں وہ لفظ ”عن“ کے

ساتھ ہیں اور یہ معلوم ہو چکا کہ اس سے لقاء و سماع تو کیا معاشرت کا ثبوت بھی نہیں ہوتا۔ لہذا ”شاگردی“ اور ”روایت“ کا خوابِ شرمندہ تعبیر نہیں ہو سکتا۔

مولانا مٹوی کی یہ بات بھی یکسر ناواقفیت پر مبنی ہے کہ ”اصطلاح

محدثین میں وہ مستور ہے“۔ نئے حافظ ابن الصلاح لکھتے ہیں :

الثامنة فى رواية المجهول وهو فى غرضنا ههنا اقسام حدھا المجهول العدالة من حيث الظاهر والباطن جميعاً و روايته غير مقبولة عن الجماهير على ما نبهنا عليه اولا الثانى المجهول الذى جهلت عدالته الباطنة وهو عدل فى الظاهر وهو المستور فقد قال بعض امتنا المستور من يكون عدلا فى الظاهر ولا نعرف عدالة باطنه فهذا المجهول يحتج بروايته بعض من رد رواية الاول الثالث المجهول العين (مقدمه النوع الثالث و العشرون ص ٤٢)۔

تقریب اور اس کی شرح تدریب میں ہے۔

(السادسة رواية مجهول العدالة ظاهر او باطنا) مع كو نه معرف العين برواية عدلين عنه (لا تقبل عند الجماهير) ..... (رواية المستور وهو عدل الظاهر خفى الباطن) اى مجهول العدالة باطنا (يحتج بها بعض من رد الاول وهو قول بعض المثافعين) ..... (واما مجهول العين) وهو القسم الثالث من اقسام المجهول فقد قبله بعض من يقبل مجهول العدالة) و رده هو الصحيح الذى عليه اكثر العلماء من اهل الحديث وغيرهم انتهى (تدریب الراوى ص ١٥)۔

حافظ زین الدین عراقی لکھتے ہیں :

اختلف العلماء فى قبول رواية المجهول وهو على ثلاثة اقسام العين ومجهول الحال ظاهر او باطنا ومجهول الحال باطنا - القسم الاول مجهول العين وهو من لم يرو عنه الا راو الواحد وفيه اقوال الصحيح الذى عليه اكثر العلماء من اهل الحديث وغيرهم انه لا يقبل والثانى يقبل مطلقا ..... والقسم الثانى مجهول الحال فى العدالة فى الظاهر والباطن مع كونه معروف العين برواية عدلين عنه و فيه اقوال احدها وهو قول الجماهير كما مكنا ابن الصلاح ان روايته مقبولة والثانى تقبل مطلقا ..... والقسم الثالث مجهول العدالة الباطنة وهو عدل فى الظاهر فهذا يحتج به بعض من رد القسمين الاولين ..... ولما ذكر ابن الصلاح هذا القسم الاخير قال هو المستور فقد قال بعض ائمتنا المستور من يكون عدلا فى الظاهر ولا تعرف عدلته باطنا انتهى كلامه وهذا الذى نقل كلامه اخر ولم يسمه هو البغوى انتهى - (فتح المغيث للعراقى از ص ۲۲ تا ۲۵ من الجزء الثانى) -

حافظ ابن كثير لکھتے ہیں :

مجهولة العدالة ظاهر او باطنا لا تقبل روايته عند الجماهير ومن جهلت عدالته باطنا ولكنه عد فى الظاهر وهو المستور فقد قال بقبوله بعض الشافعيين و رجح ذلك سليم بن ايوب الفقيه و وانقه ابن الصلاح انتهى (الباعث الحثيث ص ۳۰) -

ان سب عبارتوں کا خلاصہ یہ ہے کہ مجہول کی تین قسمیں ہیں ایک مجہول العین جس سے صرف ایک شخص نے روایت کیا ہو۔ اکثر علماء اہلحدیث اور غیر اہلحدیث کے نزدیک اس کی روایت غیر مقبول ہے۔ دوسرا وہ جس کی عدالت و ثقاہت ظاہر اور باطن دونوں اعتبار سے نامعلوم ہو۔ ہاں اس کی ذات دو عادلوں کی روایت کی وجہ سے معلوم ہو۔ اس کی روایت بھی جماہیر محدثین کے نزدیک مردود ہے۔ تیسرا وہ ہے جو باطنی حالات کے اعتبار سے تو مجہول العدالت ہے مگر جہاں تک اس کے ظاہر حالات کا علم ہے ان کے اعتبار سے وہ عادل ہے اسی کو ”مستور“ کہتے ہیں اس کی روایت بھی بعض کے نزدیک مقبول ہے۔ جمہور کے نزدیک نہیں۔

محدثین کی ان تصریحات کے بموجب ابو الحسناء کو ”مستور“ تو کسی حال میں بھی قرار نہیں دیا جاسکتا۔ اس لئے کہ نہ اس کے ظاہری حالات معلوم ہیں اور نہ باطنی۔ ہاں اگر بفرض محال یہ مان لیا جائے کہ اس سے دو عالموں نے روایت لی ہے تو اس تقدیر پر وہ ”مجہول العدالت ظاہر او باطنا“ قرار پائے گا اور ایسے راوی کی روایت بھی جمہور محدثین کے قول کی بنا پر مردود اور نامقبول ہے۔

مولانا مسوی کو ”عجہ“ کی مختصر عبارت سے یا تو دھوکہ ہوا ہے یا تجاہل سے کام لیتے ہوئے انہوں نے اس کے اختصار سے ناجائز فائدہ اٹھانے کی کوشش کی ہے۔ حافظ لکھتے ہیں :

وانفرد راوا واحد بالروایۃ عنہ فهو مجهول العین او ان روی  
 عنہ اثنان فصاعد او لم یوثق فهو مجهول الحال وهو المستور  
 (شرح نخبہ ص ۷۰)۔

حافظ نے اختصار سے کام لیتے ہوئے مجہول الحال کی دونوں قسموں کو اکٹھا ہی بیان کیا اور دونوں کا نام مستور رکھ دیا۔ حالانکہ درحقیقت یہاں دو قسمیں ہیں

اور ان دونوں کا نام مستور نہیں ہے جیسا کہ ابن الصلاح وغیرہ کی عبارتوں میں اس کی صراحت موجود ہے شرح نخبہ کے محشی نے بھی اس پر متنبہ کر دیا ہے۔ چنانچہ حاشیہ میں ہے :

الظاهر انه ادرج فيه قسمي المجهول الحال و سمي كلا  
منهما مستور او ان كان ابن الصلاح وغيره سهى الاخير  
مستور الوجود المستر في كل منهما وهما مجهول العدالة  
الظاهرة والباطنة ومجهول العدالة الباطنة دون الظاهرة والمراد  
بالباطنة ما في نفس الامر وهي التي ترجع الى اقوال المزيكين  
وبالظاهرة ما يعلم من ظاهر الحال انتهى (شرح نخبہ ص ۷۱)

(حاشیہ ص ۲)

یہ حاشیہ چونکہ مولانا منوی کے مقصد کے خلاف تھا اس لئے انہوں نے جان بوجھ کر اس سے آنکھیں بند کر لیں۔ یہ حاشیہ ملا علی قاری کی شرح سے ماخوذ ہے۔ دیکھو شرح للقاری ص ۱۵۴۔ خیر یہ معاملہ تو پھر بھی اہون ہے۔ اس کے بعد تو مولانا منوی نے تحریف و خیانت کا وہ افسوس ناک مظاہرہ کیا ہے کہ ”قادیانی“ بھی منہ تکتے رہ جائیں۔ لکھتے ہیں :

”اور مستور کی روایت کو رد کرنے پر ائمہ کا اتفاق نہیں ہے بلکہ اس میں اختلاف ہے۔ حافظ ابن حجر نے فرمایا ہے قد قبلہ جماعۃ بغیر قید یعنی ایک جماعت نے اس کو بغیر کسی قید کے قبول کیا ہے اس کے بعد جمہور کا مذہب یہ بتاتا ہے کہ مستور کی روایت نہ مقبول ہے نہ مردود، بلکہ حال ظاہر ہونے تک اس میں توقف کیا جائے گا..... (کلمات ص ۸۱)۔“

حافظ کے کلام میں صریح تحریف اور خیانت مولانا نے اس موقع پر حافظ ابن

حجر کے کلام میں کیا کیا تصرفات کیے ہیں اور کس طرح امانت و دیانت کا خون کیا ہے۔ اس کی پوری حقیقت اسی وقت معلوم ہو سکتی ہے جب حافظ کا پورا کلام سامنے ہو۔ اس لیے ہم پوری عبارت یہاں نقل کرتے ہیں۔ حافظ لکھتے ہیں :

وقد قبل روايته جماعة بغير قيد ودعا الجمهور والتحقيق ان  
رواية المستور ونحوه مما فيه الاحتمال لا يطلق القول  
بردها ولا بقبولها بل هي موقوفة الى استبانة حاله كما جزم به امام  
الحرمين انتهى (شرح نخبه ص ۷۱)

”یعنی مستور کی روایت کو ایک جماعت نے بغیر کسی قید کے قبول کیا ہے اور جمہور نے اس روایت کو رد کر دیا ہے۔ اور تحقیق یہ ہے کہ مستور اور اس قسم کے راوی جن کی عدالت محتمل ہو۔ ان کی روایت نہ مطلقاً مقبول ہے اور نہ مطلقاً مردود، بلکہ راوی کا حال ظاہر ہونے تک اس کے رد و قبول کے معاملہ میں توقف کیا جائے گا۔ جیسا کہ امام الحرمین نے اس پر جزم کیا ہے۔“

حنفی مذہب کے طالب علمو! شرح غبہ کوئی نایاب کتاب نہیں ہے۔ اگر تمہارے پاس نہیں تو کم از کم تمہارے مدرسہ میں تو ضرور موجود ہوگی۔ اس میں یہ مقام نکال کر دیکھو کہ حافظ ابن حجر نے مستور کی روایت کی بابت جمہور کا مذہب یہ بتایا ہے کہ ”ردھا الجمہور“، (جمہور نے اس کو رد کر دیا ہے) یا یہ بتایا ہے کہ نہ مقبول ہے نہ مردود، بلکہ حال ظاہر ہونے تک اس میں توقف کیا جائے گا۔ توقف کو تو حافظ نے صرف امام الحرمین (ابو المعالی شافعی) کا مذہب بتایا ہے اور یہی ان کی ذاتی تحقیق میں بھی راجح ہے، لیکن اس کو جمہور کا مذہب انہوں نے ہرگز نہیں بتایا ہے۔ تو پھر حافظ کے کلام کو بالکل ادھورا نقل کرنا اور ”ردھا الجمہور“، کی صراحت کو اڑا دینا اور اس کے بجائے حافظ کی ذاتی تحقیق اور

امام الحرمین کی شخصی رائے کو جمہور کا مذہب بتانا اور اس کو حافظ ابن حجرؒ کی طرف منسوب کر دینا کہ انہوں نے ایسا کہا ہے..... کیا یہ سب حرکتیں حافظ کے کلام میں تحریف اور کھلی ہوئی خیانت نہیں ہیں؟

جی چاہتا ہے کہ اس موقع پر ہم مولانا مٹوی کو ان کی یہ بات یاد دلائیں کہ آپ نے اپنی کتاب کے صفحہ ۳۲ پر اسی شرح عجبہ کی ایک عبارت اور انہی حافظ ابن حجرؒ کے ایک کلام کے متعلق محدث مبارک پوری قدس سرہ پر بالکل غلط الزام لگاتے ہوئے لکھ مارا کہ

”اس سے بڑھ کر تعجب کی بات جو مولانا کی شانِ تقدس اور عالمانہ احتیاط کے بالکل منافی ہے۔ یہ ہے کہ انہوں نے ابن حجر کا کلام بالکل ادھورا نقل کیا لیکن اب فرمائیے کہ ہم آپ کے دامن تقدس کی نسبت کیا رائے قائم کریں؟

جامی! چہ لاف می زنی از پاک دامنہ

بر دامن تو ایں ہمہ داغ شراب چھست

اس کے بعد ہم آپ کو اصل بحث کے سلسلے میں یہ بھی بتادینا چاہتے ہیں کہ حافظ نے مستور کی روایت کی بناءً جو توقف کا مسلک اختیار کیا ہے تو حافظ ہی کے بیان کے مطابق یہ بھی رد ہی کے حکم میں ہے۔ چنانچہ عجبہ کے محشی مولانا عبد اللہ ٹونکی (جنہوں نے کتاب کے آخر میں خود اپنا تعارف ان لفظوں میں کر لیا ہے وانا العبد الاثیم محمد المدعو بعبد اللہ التونکی توطنا والاحمدی تلمذوا والحنفی مذہباً) حافظ ابن حجرؒ کی اس تحقیق کی شرح میں لکھتے ہیں:

اقول حاصل. هذا التحقيق انما هو التوقف عن قبول خبر

المستور و التوقف عن القبول هو الرد بالمعنى الا عم كما

سبق من المصنف فى اوائل الكتاب فالحق مع الجمهور وان



اخذ بالمعنى الاخص وهو وجود صفة الردف الحق مع امام

الحرمين انتهى۔ (شرح نخيه ص ۷۱ حاشيه ص ۵)

یہاں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ حنفیہ کے نزدیک صحیح مذہب یہ ہے کہ مستور راوی کی حدیث اسی طرح مردود اور نا قابل حجت ہے جس طرح فاسق راویت۔ علامہ ابن الہمام کی التحریر اور اس کی شرح ابن امیر الحاج میں ہے :

(ومثله) ای الفاسق (المستور) وهو من لم تعرف عدالة ولا فسقه (فی

الصحيح) فلا يكون خبره حجة حتى تظهر عدالة ص ۲/۲۴۷ حسام الدین

الاخسيكثي لکھتے ہیں : والمستور كالفاسق لا يكون خبره حجة في باب

الحديث مالم يظهر عدالته الا في الصدر الاول (حسامی ص ۷۳)

پس ابو الحسناء بالفرض اگر مستور بھی ہو تو حنفیہ کے اصول کی رو سے اس کی

روایت ہرگز حجت کے قابل نہیں ہے بلکہ اس کا حکم وہی ہے جو فاسق راوی کا

ہے۔

خیر یہ تو ضمنی باتیں تھیں، اصل مقصد یہ ہے کہ حافظ ابن الصلاح، امام نووی

، علامہ سیوطی، حافظ ابن کثیر جیسے اکابر کی تفصیل و بیان کے بموجب جب

ابو الحسناء محدثین کی اصطلاح میں مستور نہیں ہے تو جس طرح بجائے خود اس کی

روایت قابل قبول نہیں ہو سکتی۔ لہذا مولانا موی کا زعم باطل ہے کہ ابو عبد الرحمن

سلمی کی متابعت کی وجہ سے یہ روایت مقبول ہے۔

قولہ : حافظ صاحب نے ابو الحسناء کی روایت کے منقطع ہونے کا بھی

شبه ظاہر کیا ہے..... رجال میں پوری مہارت نہ ہونے کی وجہ سے

یا کامل غور و فکر نہ کرنے سے حافظ صاحب کو یہ شبه ہو گیا ہے ورنہ یہ

دونوں دو ابو الحسناء ہیں..... رکعات ص ۹ و ۸۰

ج: مولانا منوی نے رجال میں اپنی پوری مہارت دکھانے کے لیے، یا یہ کہیے کہ کامل غور و فکر کرنے کا ثبوت دینے کے کیے اس بات پر بڑا زور لگایا ہے کہ تقریب وغیرہ رجال کی کتابوں میں جس ابو الحسناء کا ذکر ہے اور جس کے حق میں حافظ ابن حجر نے مجہول اور حافظ ذہبی نے لایعرف کی تصریح کر دی ہے۔ وہ اور یہ ابو الحسناء جو حضرت علیؑ کے زیر بحث اثر کا راوی ہے اور جس میں ہم گفتگو کر رہے ہیں۔ یہ دونوں دو ابو الحسناء ہیں اور ان دونوں کو دو الگ الگ راوی ثابت کرنے کا منشا دراصل یہ ہے کہ کسی طرح حافظ ابن حجرؒ اور حافظ ذہبی کی جرحوں سے جان چھوٹ جائے۔ لیکن یہاں تو ادھر تا نکادھر ادھر اوالا معاملہ ہے۔ مولانا کی جان جس ضیق میں پھنس گئی ہے۔ اب اس سے نکلنا مشکل ہے۔ اگر بالفرض ہم یہ مان بھی لیں کہ یہ دو ابو الحسناء ہیں تب بھی حافظ صاحب کا اصل شبہ اپنی جگہ جون کا توں قائم رہے گا۔ اس لیے کہ جب حضرت علیؑ کے اثر کے راوی ابو الحسناء کی روایت لفظ عن اور ان کے ساتھ ہے تو جب تک ابو سعد بقال اور عمرو بن قیس کے ساتھ اور اسی طرح حضرت علیؑ کے ساتھ اس ملاقات و سماع یا کم از کم معاشرت کتب رجال سے آپ اپنی پوری مہارت کے زور سے یا کامل غور و فکر کر کے ثابت نہ کر دیں گے اس وقت تک اس اثر کے منقطع ہونے کا شبہ قطعاً باقی رہے گا اور اس کا کوئی جواب آپ کے پاس نہیں ہے۔ ولو کان بعضکم لبعض ظہیرا۔

رہا اس ابو الحسناء کا مجہول ہونا، چونکہ لفظ عن اور ان کی صورت میں روایت میں انقطاع کا احتمال موجود ہے۔ اس لیے نہیں کہا جاسکتا کہ یہ روایت بالواسطہ ہے یا بلاواسطہ ہے۔ اگر بالواسطہ ہے تو معلوم نہیں کتنے راویوں کا واسطہ ہے۔ جب یہ معلوم نہیں تو اس روایت کی بنا پر نہ ابو الحسناء کا کوئی طبقہ متعین کیا جاسکتا ہے اور نہ راوی و مروی عنہ کے مابین سماع و لقاء کا زمانہ بتایا جاسکتا ہے اور نہ بلاواسطہ

استادوں اور شاگردوں کی تعین کی جاسکتی ہے اور کتب رجال سے اس کی عدالت و ثقاہت کا حال بھی نا معلوم ہی ہے۔ تو اب اس کے مجہول اور نا معلوم ہونے میں کیا شک رہ جاتا ہے۔ لہذا اگر تقریب والے ابو الحسناء سے آپ کی جان چھوٹ بھی گئی تو بتائیے اس سے آپ کو فائدہ ہی کیا پہونچا؟ جب کہ اس ابو الحسناء کی جمالت تقریب والے سے کم نہیں، بلکہ بڑھکر ہی ہے۔

الغرض حافظ صاحب کے دونوں اعتراض (ابو الحسناء کا مجہول ہونا اور اس کی روایت کا منقطع ہونا) اپنی جگہ بالکل اٹل ہیں اور آپ رجال میں اپنی پوری مہارت یا کامل غور و فکر کرنے کے باوصف ان اعتراضوں کو نہیں اٹھا سکے۔ اسی سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ رجال میں پوری مہارت آپ کو ہے یا حافظ صاحب کو۔ اور کامل غور و فکر آپ نے نہیں کیا یا حافظ صاحب نے؟

قرائن کا جواب | اس کے بعد مولانا مٹوی نے حضرت علیؑ کے اثر کے صحیح ہونے کے ثبوت میں ان کے شاگردوں کے عمل کو قرینہ بنا کر پیش کیا ہے لکھتے ہیں :

علاوہ بریں حضرت علیؑ کے اثر کے صحیح ہونے کا ایک زبردست قرینہ یہ ہے کہ جو لوگ حضرت علیؑ کے خاص صحبت یافتہ اور شاگرد اور ان کے مستقر خلافت کوفہ میں رہتے تھے۔ وہ بیس رکعتیں پڑھا کرتے تھے۔ رکعات ص ۸۲

ج : جی نہیں یہ ہرگز ضروری نہیں ہے کہ شاگرد کا جو مسلک ہو۔ وہی استاد کا بھی ہو۔ دور کیوں جائیے۔ ائمہ اربعہ رحمہم اللہ ہی کو لے لیجیے۔ کیا ان کے درمیان استاد و شاگردی کے تعلقات نہیں ہیں۔ امام مالکؒ امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ دونوں کے استاد (۱) ہیں، لیکن کیا ان میں سے کسی ایک کے مسلک کو بھی دوسرے (۱) اس کی تفصیل سید سلیمان ندوی مرحوم کی کتاب ”حیات امام مالک“ ضرور دیکھئے

کے مسلک و عمل کے لیے قرینہ اور دلیل بنایا جاسکتا ہے؟ ان کے اختلافات تو اتنے وسیع اور مستحکم ہیں کہ اب مستقل چار مذہب بن گئے ہیں۔ اور ان چاروں کو حق ہونے کی سند بھی دی گئی ہے۔ اسی طرح ائمہ حنفیہ میں امام ابو یوسف اور امام محمد دونوں امام ابو حنیفہ کے شاگرد ہیں، مگر کون کہہ سکتا ہے کہ ان دونوں کا کوئی عمل زبردست قرینہ ہے اس کا کہ امام ابو حنیفہ کا بھی یہی عمل تھا؟ ایسی مثالوں کا استقصاء کیا جائے تو ایک طویل فہرست مرتب ہو سکتی ہے مگر میں یہ سمجھتا ہوں کہ اہل عمل کے نزدیک یہ ایسی بدیہی بات ہے کہ اس کے بارے میں دورائیں ہو ہی نہیں سکتیں۔ اس لیے بالفرض اگر حضرت علیؑ کے بعض شاگردوں نے بیس رکعتیں پڑھی ہوں تو اس سے ہرگز یہ لازم نہیں آتا کہ حضرت علیؑ کا یہ حکم تھا یا ان کا عمل اور طریقہ بھی یہی تھا۔

اس اجمالی جواب کے بعد اب مولانا مسوی کی ہر دلیل اور اس کا جواب الگ الگ بھی عرض کیا جاسکتا ہے۔

قولہ : چنانچہ شیر بن شکل جن کی نسبت بہت ہی میں ہے کہ وہ حضرت علیؑ کے اصحاب خاص میں تھے۔ بیس رکعتیں پڑھاتے تھے.....  
(رکعات ص ۸۲)

ج : مولانا مسوی کو آثار السنن میں یہ روایت تو نظر آگئی، لیکن یہ نظر نہ آیا کہ اس روایت پر مولانا شوق نیوی مرحوم نے ساتھ ہی جرح اور کلام بھی کر دیا ہے۔ نیوی مرحوم نے تو اپنی دیانت کا ثبوت دیا کہ اس جرح کو چھپانے کی کوشش نہیں اور نہ جواب میں کوئی دھاندلی دکھائی، مگر فاضل مسوی جو ”رجال میں پوری مہارت“ رکھتے ہیں انہوں نے تو وہ حرکت کی ہے کہ دیانت سرپیٹ کر رہ گئی ہے۔ نہ اس جرح کا کوئی جواب دیں جس کے صاف معنی یہ ہیں کہ یہ جرح ان کو تسلیم

ہے یہ سب کچھ ہوتے ہوئے بھی ایسی روایت کو حجت بنا کر پیش کرنا اندھیر نہیں تو کیا ہے؟

مولانا نیموی نے ابن اعلیٰ شیبہ کے حوالے سے جو سند اس روایت کی نقل کی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شتیر بن شکل سے اس کو عبد اللہ بن قیس نے روایت کیا ہے اور عبد اللہ بن قیس سے ابو اسحاق نے روایت کیا ہے۔ ان دونوں کے متعلق مولانا نیموی لکھتے ہیں : قلت عبد اللہ بن قیس لا یدری من ہو تفرد عنه ابو اسحق انتھی تعلیق آثار السنن ص ۷۵ جلد ۲) یعنی اس عبد اللہ بن قیس کے متعلق معلوم نہیں کہ یہ کون ہے اور اس سے روایت کرنے میں ابو اسحاق متفرد ہے (کوئی دوسرا راوی اس کا متابع اور مؤید نہیں ہے)

جب بقول مولانا نیموی اس اثر کے راوی عبد اللہ بن قیس کا کچھ پتہ ہی نہیں ہے کہ کون ہے اور صرف ابو اسحاق نے اس سے روایت لیا ہے تو محدثین کی اصطلاح میں یہ مجہول العین ہو اور مجہول العین کی روایت کا ناقابل احتجاج ہونا مولانا منوی کو بھی تسلیم ہے اور جمہور محدثین کے نزدیک بھی اس کا مردود ہونا پہلے معلوم ہو چکا۔

دوسری بات یہ ہے کہ یہ اثر شتیر بن شکل سے عبد اللہ بن قیس نے لفظ عن کے ساتھ روایت کیا ہے۔ اس لئے جب تک ان دونوں کی ملاقات و سماع یا کم از کم معاشرت کتب رجال سے ثابت نہ ہو جائے یہ روایت مقبول نہیں ہو سکتی جیسا کہ پہلے گذر چکا۔

یہ اثر بیہقی میں بلا سند مذکور ہے۔ اس کی بابت مولانا نیموی لکھتے ہیں :

قلت البیہقی لم یذکر اسنادہ ولعلہ من طریق عبد اللہ بن قیس

المذکور واللہ اعلم (تعلیق آثار السنن)

یعنی بیہقی نے اس کی سند ذکر نہیں کی ہے شاید یہ اسی عبداللہ بن قیس کے طریق سے مروی ہے جس کی بابت معلوم ہو چکا کہ پتہ نہیں یہ کون ہے۔

اگر کہا جائے کہ امام بیہقی نے اس اثر کو نقل کر کے فرمایا ہے وہی ذلک قوۃ (یعنی اس میں قوت ہے) اور اس کی قوت کے ثبوت میں انہوں نے عبدالرحمن سلمیٰ کی روایت پیش کی ہے (جس کا ذکر پہلے آچکا ہے)۔

تو اس کے جواب میں پہلی گزارش تو یہ ہے کہ شیر بن شکل کا یہ اثر مولانا شوق نیوی نے بھی تعلق آثار السنن میں بیہقی کے حوالے سے نقل کیا ہے مگر اس کے آخر میں امام بیہقی کا یہ فقرہ (وفی ذلک قوۃ) انہوں نے نقل نہیں کیا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام بیہقی کی یہ بات مولانا نیوی کے نزدیک اتنی کمزور ہے کہ انہوں نے اس کو قابل ذکر بھی نہیں سمجھا۔ اتنا ہی نہیں بلکہ اس کے ثبوت میں امام بیہقی نے ابو عبدالرحمن سلمیٰ کی جو روایت پیش کی ہے اس کے ایک راوی حماد بن شعیب کو انہوں نے خود بھی ضعیف قرار دیا اور دوسرے بہت سے محدثین کے اقوال اس کی جرح کی بابت نقل کر دیئے اور نقل کرنے کے بعد ان جرحوں پر کوئی رد و انکار نہیں کیا۔ لہذا مولانا منوی کے اصول کے مطابق یہ دلیل ہے اس بات کی کہ مولانا نیوی کو ان جرحوں پر کوئی اعتراض نہیں ہے اور یہ روایت ان کے نزدیک ضعیف ہے۔

پس مولانا منوی پہلے خود اپنے علامہ نیوی سے نیٹ لیں اس کے بعد بیہقی کی یہ بات ہمارے سامنے پیش کریں گے۔

دوسری گزارش یہ ہے کہ امام بیہقی نے خود یہ اصول پیش کیا ہے کہ جب تک حدیث کے راویوں کے نام نہ معلوم ہوں اور ان کی عدالت نہ ثابت ہو وہ روایت مقبول نہیں ہو سکتی۔ نہ جمہولین کی روایت معتبر ہے اور نہ مجروحین کی۔

چنانچہ لکھتے ہیں :

واهل العلم مختلفون فيما يجرح به الراوى فلا بد من تسميته

ليوقف على حاله فتستبين عدالته او جرحه عند من بلغه خبره

من اهل العلم (كتاب القرآن ص ۱۰۶)

یعنی محدثین اسباب جرح کے بارے میں مختلف نظریہ رکھتے ہیں۔ اس لئے راوی کا نام بتانا ضروری ہے تاکہ اس کے حال سے واقفیت ہو جائے اور اس کا عادل یا مجروح ہونا دوسرے اہل علم پر بھی واضح ہو جائے۔ یہی امام شہتی اسی کتاب القراءۃ کے ص ۱۰۴ پر لکھتے ہیں :

واصل مذهبنا انا لا نقبل خبر المجھولین حتی یعرفوا بالشرائط

التي توجب قبول خبرهم قال الشافعی رحمه الله لم يكلف

الله احدا ان باخذ دينه عن من لا يعرفه فان جهل منهم واحد

وقت عن روايته حتى يعرف بما وصفت فيقبل خبره او بخلافه

فیرد خبره انتھی

یعنی ہمارے مذہب کا قاعدہ یہ ہے کہ ہم مجہول راویوں کی خبر قبول نہیں کرتے تاوقت یہ کہ ان شرائط کے ساتھ ان کا حال معلوم نہ ہو جائے جن کی بنا پر ان کی روایت قابل قبول ہو سکے۔ امام شافعی نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کسی کو اس کا حکم نہیں دیا ہے کہ وہ دین کی بات ایسے شخص سے حاصل کرے جس کو وہ جانتا نہ ہو۔ اگر کوئی راوی مجہول ہو تو اس کی روایت کے بارے میں توقف کیا جائے گا تحقیق کے بعد اگر اس کے اوصاف قابل قبول ثابت ہوئے تو اس کی روایت مقبول ہوگی ورنہ رد کر دی جائے گی۔

امام شہتی کے اس اصول کے بموجب شیر بن شکل کا وہ اثر جس کو انہوں

نے سنن کبریٰ میں بلاسند ذکر کیا ہے (ان کے نزدیک اس میں قوت ہو تو ہو مگر) دوسرے اہل علم کے نزدیک وہ قابل قبول اسی وقت ہو گا جب کہ اس کی سند معلوم ہو جائے اور اس کے سب راویوں کی عدالت ثابت ہو جائے جس طریق سے اس کی سند کا علم ہوا ہے اس میں عبداللہ بن قیس کی بابت دوسرے اہل علم نے صراحت کر دی ہے کہ معلوم نہیں یہ کون ہے اس لئے جب تک اس کے اوصاف موجبہ للقبول کا پتہ نہیں چلے گا یہ روایت ہم پر حجت نہیں ہو سکتی اور نہ اس پر عمل کیا جائے گا۔

رہی ابو عبد الرحمن سلمیٰ کی روایت جو بطریق حماد بن شعیب عن عطاء بن السائب منقول ہے تو یہ بھی امام بیہقی ہی کے بتائے ہوئے اصول کی بنا پر مقبول نہیں کیونکہ اس کے دو درواری مجروح ہیں اور امام بیہقی نے بصراحت لکھا ہے کہ مجروحین کی روایت مقبول نہیں ہے چنانچہ لکھتے ہیں :

”واذا كنا لا تقبل رواية المجهولين فكيف نقبل رواية  
المجروحين لا نقبل من الحديث الامارواه من ثبتت عدالته  
وعرف بالصدق رواه۔ (كتاب القراءة ص ۱۰۷)

یعنی جب ہم مجہول راویوں کی روایت نقل نہیں کرتے (حالانکہ ان کے عادل و ضابطہ ہونے کا بھی احتمال ہے) تو ایسے راویوں کی روایت کیسے قبول کر لیں گے جن کا مجروح ہونا معلوم ہے۔ ہم وہی حدیث قبول کریں گے جس کے راویوں کی عدالت ثابت اور صداقت معروف ہو۔

قولہ : اسی طرح عبد الرحمن بن ابی بجرہ اور سعید بن ابی الحسن  
حضرت علیؓ کے شاگرد تھے اور یہ حضرات بھی پانچ تروئے یعنی بیس  
رکعتیں پڑھاتے تھے..... (رکعات ص ۸۲)۔



ج : یہی روایت مولانا مَسُوٰی نے اپنی کتاب (رکعات تراویح) کے ص ۵ پر بھی پیش کی ہے وہاں اس روایت کے ذکر کرنے میں انہوں نے اختصار کے بجائے کسی قدر تطویل سے کام لیا ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں :

”اور عبدالرحمن بن ابی بکرہ وسعید بن ابی الحسن و عمران عبدی ۸۳ھ سے قبل بصرہ کی جامع مسجد میں پانچ ترویجے یعنی بیس رکعتیں پڑھایا کرتے تھے اور آخری عشرہ میں ایک ترویجہ کا اضافہ کر دیتے تھے۔“  
(قیام اللیل ص ۹۲)

یہ نہ سمجھئے کہ ”اختصار“ اور ”تطویل“ کا یہ عمل مولانا سے محض اتفاقاً وقوع میں آگیا ہے بلکہ مولانا مَسُوٰی نے قصداً ایسا کیا ہے اور اس عمل کے پیچھے ایک خاص مصلحت اور جذبہ کار فرما ہے۔ بات یہ ہے کہ جہاں یہ دعویٰ کیا ہے کہ بیس یا بیس سے زائد رکعتوں پر مسلمانوں کا عمل رہا ہے وہاں اس روایت کے پیش کرنے میں تطویل سے کام لیا اور اس موقع پر اس بات کو چھپانے کی ضرورت نہیں سمجھی کہ ”آخری عشرہ میں ایک ترویجہ (یعنی چار رکعتوں) کا اضافہ کر دیتے تھے۔“ لیکن جہاں یہ دعویٰ کیا کہ حضرت علیؑ کے شاگرد بیس رکعتیں حضرت علیؑ کے حکم سے پڑھتے تھے، وہاں اختصار سے کام لیا ہے۔ یعنی ایک ترویجہ کے اضافہ والا ٹکڑا وہاں سے حذف کر دیا کیونکہ اس ٹکڑے سے اس دعوے کی تردید ہو جاتی ہے کہ حضرت علیؑ کے شاگردوں کا عمل حضرت علیؑ کے حکم کے مطابق تھا۔ اس لئے کہ حضرت علیؑ کا ”حکم“ تو صرف بیس رکعتوں کا تھا اور یہاں آخری عشرہ میں عمل چوبیس رکعتوں پر ہو رہا تھا۔

اسی ”دور اندیشی“ کی بنا پر مولانا مَسُوٰی نے اس روایت کے بعض حصوں کو تو ”اختصار“ اور ”تطویل“ کے ان دونوں موقعوں میں سے کہیں بھی ذکر نہیں

کیا ہے۔ کیونکہ اس روایت کا وہ حصہ حنفی مذہب کے خلاف ہے۔ قیام اللیل ص ۹۲ میں یہ روایت نکال کر دیکھئے۔ اس میں یہ الفاظ بھی موجود ہیں۔ و یقتنون فی النصف الاخر و یختمون القرآن مرتین انتھی (یعنی وتر میں دعاء قنوت رمضان کے صرف نصف آخر میں پڑھتے تھے اور قرآن پاک دو مرتبہ ختم کر دیتے تھے) یہ دونوں باتیں حنفی مذہب کے خلاف ہیں۔ چنانچہ ہدایہ میں ہے ویقتن فی جمیع السنة خلافاً للشافعی فی غیر النصف الاخیر من رمضان (باب الصلوٰۃ الوتر) ”یعنی تراویح میں قرأت قرآن کی کوئی خاص مقدار مذکور نہیں، لیکن اکثر مشائخ کے نزدیک قرآن کو ایک مرتبہ ختم کرنا سنت ہے۔“

مولانا مٹوی کی ان چھپی ہوئی ”چالاکیوں“ کے چہرے سے نقاب اٹھا دینے کے بعد اب ہم ان سے پوچھتے ہیں کہ حضرت علیؓ کے اصحاب خاص اور شاگردوں کا پیس رکعتیں پڑھنا بقول آپکے ”زبردست دلیل ہے اس بات کی کہ انہوں نے یقیناً پیس کا حکم دیا تھا۔“ (رکعات ص ۸۳) تو اسی روایت میں جن دوسرے عملوں کا ذکر ہے ان کے متعلق بھی تو یہ زبردست دلیل ہے اس بات کی کہ حضرت علیؓ نے انکا بھی یقیناً حکم دیا تھا؟ مثلاً (الف) آخری عشرہ میں پیس سے زیادہ رکعتیں جماعت سے ادا کرنا (مگر حنفی مذہب میں یہ مکروہ ہے بلکہ بعض کے قول کے مطابق توبدعت ضلالت ہے۔ جس کا حوالہ اس کتاب کے شروع میں ہم بتا چکے ہیں)

(ب) رمضان کے صرف نصف آخر میں قنوت پڑھنا (مگر احناف رمضان بھر بلکہ رمضان کے علاوہ بھی ہمیشہ قنوت پڑھنے کے قائل ہیں)

(ج) تراویح میں دو مرتبہ قرآن مجید ختم کرنا (مگر مشائخ حنفیہ صرف ایک مرتبہ ختم کرنے کو سنت کہتے ہیں)

ان باتوں کا جو جواب آپ دیں گے وہی جواب ہمارا بھی سمجھیے۔

قولہ : نیز سو بن غفلہ (جو حضرت علیؑ و ابن مسعودؓ کے اصحاب خاص میں تھے) اور حارث اعور اور علی بن ربیعہ (یہ دونوں بھی حضرت علیؑ کے شاگرد تھے) بھی پِس رکعتیں پڑھاتے تھے۔ (ص =)

ج : اس روایت کے لیے مولانا نے بہیشتی اور آثار السنن مع تعلیق کا حوالہ دیا ہے لیکن حارث اعور کے پِس پڑھنے کی روایت نہ تو بہیشتی میں ہے اور نہ آثار السنن میں ہے۔ اور نہ اس کی تعلیق میں ہے اور رکعات تراویح ص ۵ پر آپ نے اثر کے لیے ”مصنف“ کا حوالہ دیا ہے۔ یہ حوالہ بھی محض رنگ محفل جمانے کے لیے ہے۔ مصنف کا نسخہ مولانا نے کبھی خواب میں بھی نہ دیکھا ہوگا۔ اسی لیے نہ صفحے کا ذکر ہے نہ جلد کا۔ ہاں یہی حارث اعور ہیں جن کے متعلق قیام اللیل لمروزی میں منقول ہے کہ ”وہ اپنی قوم کی امامت کرتے تھے تب وتر میں دعاً قنوت پڑھتے تھے (شروع کے پندرہ دنوں میں نہیں پڑھتے تھے) روایت کے الفاظ یہ ہیں :

وعن الحرث انه كان يؤم قومه وكان لا يقنت الا في خمس  
عشرة ييقين من رمضان انتهي۔ (ص ۱۲۲)

حضرت علیؑ کے متعلق امام مروزی نے اس باب میں دو روایتیں ذکر کی ہیں۔ پہلی روایت تو یہ بیان کی ہے کہ وہ وتر میں دعاً قنوت پورے رمضان میں پڑھتے تھے اور غیر رمضان میں بھی پڑھتے تھے۔ اس کے بعد دوسری روایت یہ ذکر کی ہے :

وعن علی انه كان يقنت في النصف الاخر من رمضان  
انتهي۔ (قیام الیل ص ۱۳۲)

حضرت علیؑ رمضان کے نصف آخر میں قنوت پڑھتے تھے (یعنی شروع کے پندرہ

دنوں میں وتر میں دعا قنوت نہیں پڑھتے تھے) اگر یہ اصول صحیح ہے کہ شاگردوں کا عمل حضرت علیؓ کے عمل کے لیے زبردست دلیل اور قرینہ ہے تو اس اصول کی بنا پر دوسری ہی روایت صحیح ہوگی، کیونکہ ان کے شاگردوں کا عمل اسی پر ہے۔

پس اگر سچ مچ حضرت علیؓ کی سنت پر عمل کرنے کا داعیہ دل میں موجود ہے تو اعلان کر دو کہ وتر میں دعا قنوت پورے سال نہیں بلکہ صرف رمضان کے نصف آخر میں پڑھنا چاہیے۔

قولہ : اور ابو البختری المتوفی ۸۳ھ جو حضرت علیؓ کے مستقر خلافت کوفہ کے باشندہ اور ان کے شاگردوں (ابو عبد الرحمن سلمی و حارث وغیر ہما) کے شاگرد اور صحبت یافتہ ہیں، وہ بھی بیس تراویح اور تین وتر پڑھتے تھے۔ (رکعات ص ۸۳)

ج : اس روایت کے لیے حوالہ مولانا مسوی نے تعلیق آثار السنن کا دیا ہے، مگر ”دیانتداری دیکھیے کہ اس روایت کو پیش کر کے مولانا مسوی نے اس پر جو جرح کی ہے اسکو مسوی صاحب نے بالکل حذف کر دیا۔ گویا جتنا حصہ اپنے مطلب کے موافق تھا اس کو لے لیا اور جتنا حصہ اپنے مطلب کے خلاف تھا اس کو چھوڑ دیا۔ انصاف سے کہیے! کیا ”محدثانہ“ شان تقدس کو یہ بات زیب دیتی ہے؟

تغویر تو اے چرخ گرداں تفو

اس روایت کے متعلق مولانا نیوی لکھتے ہیں : قلت فیہ خلف لا اعرف من هو انتھی (تعلیق آثار السنن ص ۵۷ ج ۲) یعنی اس کی سند میں ایک راوی کا نام خلف ہے۔ اس کو میں نہیں جانتا کہ کون ہے۔

مولانا مسوی کا حق تھا کہ وہ پہلے اس شبہ کا جواب دیتے اور رجال میں اپنی ”پوری مہارت“ اور ”کامل غور و فکر“ کے زور سے بتا دیتے کہ یہاں ”خلف“ سے

فلاں شخص مراد ہے اور فلاں فلاں کتابوں میں اس کے حالات و اوصاف مقبولہ کا بیان موجود ہے اسکے بعد اس روایت کو حجت میں پیش کرتے، لیکن ان کا مقصد تو محض ”دلیلوں“ کی گنتی بڑھا کر عوام کو مغالطہ دینا ہے۔ اس لیے وہ اس معقول طریقہ کو کیوں اختیار کرتے۔

قولہ : علاوہ میں حضرت علیؓ نیز حضرت عمرؓ کے ان آثار کے صحیح ہونے کی اور اس بات کی کہ ان حضرات سے بیس رکعت کا حکم بے شک و شبہ ثابت ہے۔ ایک ہر زور شہادت یہ بھی ہے کہ فن حدیث کے مسلم الثبوت امام ابو عیسیٰ ترمذی میں فرمایا ہے کہ واكثر اهل العلم علی ماروی عن علی و عمر و غیرہما من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم عشرین رکعتہ..... دیکھیے امام ترمذی بھی حضرات مذکورہ بالا سے بیس رکعت کے ثبوت کو بے تامل تسلیم کرتے ہیں۔ کیا ان حضرات سے بیس رکعت کی روایتیں ناقابل اعتبار ہوتیں تو امام ترمذی ان کا اس طرح ذکر نہ کرتے؟ ہرگز نہیں۔ سوچنے کی بات ہے کہ روایت کے صحت و سقم کا علم یا ان کے نقد کا سلیقہ امام ترمذی کو زیادہ حاصل ہے۔ یا حافظ عبد اللہ صاحب اور مولانا عبد الرحمن کو۔؟ (رکعات ص ۸۳)

ج : شاید مولانا مسوی کو یاد نہیں رہا کہ انہوں نے بیس رکعت پر عمل کی سب سے پہلی دلیل حضرت ابن عباسؓ کی مرفوع روایت کو قرار دیا ہے جو ابو شیبہ کی طریق سے مروی ہے اور ابو شیبہ پر محدثین نے جو جرحیں کی ہیں۔ ان سب کا اپنے زعم میں جواب دیا ہے یہ نہ سوچا کہ اس روایت کے صحیح نہ ہونے کی اور اس بات کی کہ یہ روایت بے شک و شبہ ناقابل اعتبار اور استدلال کے موقعہ پر ناقابل ذکر ہے۔ ایک ہر زور شہادت یہ بھی ہے کہ فن حدیث کے مسلم الثبوت امام ابو

عیسیٰ ترمذی نے ترمذی مین پیس کے عمل کے لیے اس روایت کا حوالہ ”راوی“ کے لفظ کی ساتھ بھی نہیں دیا ہے۔ کیا یہ روایت کسی درجہ میں بھی قابل ذکر ہوتی تو امام ترمذی اس کو اس طرح نظر انداز کر دیتے؟ سوچنے کی بات ہے کہ روایات کے صحت و سقم کا علم یا ان کے نقد کا سلیقہ امام ترمذی کو زیادہ حاصل ہے یا مولانا حبیب الرحمن اعظمی منوی کو؟

نیز مولانا اس حقیقت سے بے خبر نہیں ہوں گے کہ جامع ترمذی میں پچاسوں مسئلے ایسے موجود ہیں کہ امام ترمذی صحابہ کرام سے ان کا ثبوت بے تامل تسلیم کرتے ہیں مگر حضرات حنفیہ ان میں سے ایک کو بھی نہیں مانتے۔ ہم ذیل میں مثال کے طور پر صرف چند وہ مسئلے ذکر کرتے ہیں جو حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ سے ترمذی میں منقول ہیں اور امام ترمذی ان حضرات سے ان کا ثبوت بے تامل تسلیم کرتے ہیں لیکن احناف کا مذہب ان کے خلاف ہے۔ مثلاً

(۱) امام ترمذی باب ما جاء فی زکوٰۃ مال الیتیم کے ذیل میں حدیث پیش کر کے لکھتے ہیں :

وقد اختلف اهل العلم فی هذا الباب فرای غیر واحد من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی مال الیتیم زکوٰۃ منهم

عمر و علی و عائشہ وابن عمر (ترمذی ص ۹۳/۱)

یعنی حضرت عمر و حضرت علی و حضرت عائشہ و حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہم یتیم کے مال میں زکوٰۃ کے وجوب کے قائل ہیں۔

(۲) امام ترمذی باب ما جاء لانکاح الابولی کے ذیل میں حدیث پیش کرنے کے بعد آخر میں لکھتے ہیں :

والعمل فی هذا الباب علی حدیث النبی صلی اللہ علیہ وسلم

لا نکاح الا بولی عند اهل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ  
 علیہ وسلم منهم عمر بن الخطاب وعلی بن ابی طالب  
 وعبداللہ بن عباس وابو ہریرہ وغیرہم (ترمذی ص ۱۴۱ و  
 ۱/۱۴۲)

یعنی حضرت عمر اور حضرت علی اور حضرت عباس اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ  
 عنہم اور دوسرے صحابہ فرمان نبوی ﷺ لا نکاح الا بولی (کوئی نکاح بغیر ولی  
 کے درست نہیں) کی بنا پر اس بات کے قائل ہیں کہ کسی عورت کا نکاح ولی کے  
 بغیر جائز نہیں ہے۔

(۳) امام ترمذی باب ماجاء فی التغلیس بالفجر کے ذیل میں حدیث ذکر  
 کرنے کے بعد لکھتے ہیں :

وهو الذی اختاره غیر واحد من اهل العلم من اصحاب النبی  
 صلی اللہ وسلم منهم ابوبکر وعمر ومن بعدهم من التابعین  
 (ترمذی ص ۲۸/۱)

یعنی طلوع فجر کے بعد اندھیرے ہی میں صبح کی نماز پڑھنے کو بہت سے صحابہؓ نے  
 اختیار کیا ہے۔ انہی میں حضرت ابو بکر اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما بھی ہیں۔

(۴) امام ترمذی باب ما جاء فی المسح علی الجوربین والعمامة کے ذیل  
 میں حدیث روایت کرنے کے بعد لکھتے ہیں

وهو قول غیر واحد من اهل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ  
 علیہ وسلم منهم ابوبکر وعمر وانس وبہ یقول الاوزای واحمد  
 واسحاق قالو یمسح علی العمامة۔ (ترمذی ص ۲۰/۱)

یعنی متعدد صحابہ اس بات کی قائل ہیں کہ عمامہ پر مسح کرنا جائز ہے۔ انہی میں سے

حضرت ابو بکر اور حضرت عمر اور حضرت انس رضی اللہ عنہم بھی ہیں۔

(۵) امام ترمذی باب ما جاء فی النبی کے ذیل میں حدیثیں روایت

کرنے کے بعد لکھتے ہیں :

والعمل علی هذا عند اهل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ

علیہ وسلم منهم ابو بکر وعمر وعلی وابی بن کعب وعبد اللہ

بن مسعود و ابو ذر وغیرہم (ترمذی ص ۱۸۵ و ص ۱۸۶/۱)

یعنی حضرت ابو بکر اور حضرت عمر اور حضرت علی اور حضرت ابی بن

کعب اور حضرت عبد اللہ بن مسعود اور حضرت ابو ذر وغیرہم بہت سے صحابہ رضی

اللہ تعالیٰ عنہم کا عمل اس بات پر ہے کہ زانی غیر محصن کو حد لگانے کے بعد ایک

سال کے لئے شہر بدر بھی کر دیا جائے۔

اب ہم مولانا مٹوی سے پوچھتے ہیں کہ مذکورہ بالا مسائل کے بارے میں

فہم حدیث کے مسلم الثبوت امام ابو عیسیٰ ترمذی کی پر زور شہادت کیوں رد کر دی

گئی ہے اور خلفاء راشدین حضرت ابو بکر اور حضرت عمر اور حضرت علی رضی اللہ

عنہم کی یہ سنتیں احناف کے نزدیک کیوں قابل عمل نہیں ہیں؟ کیا یہ روایتیں

نا قابل اعتبار ہوتیں تو امام ترمذی ان کو اس طرح ذکر کرتے ہرگز نہیں۔ کیا ان

مسائل کی بات یہ بات سوچنے کی نہیں ہے کہ روایات کے صحت و سقم کا علم یا ان

کے نقد کا سلیقہ امام ترمذی کو زیادہ حاصل ہے یا مولانا حبیب الرحمن اعظمی مٹوی

اور ان کے جیسے دوسرے حنفیوں کو؟

ہم یہ نہیں کہتے کہ بات وہ ہے جو علامہ ابن حزم نے محلی جلد خامس کے

ص ۲۷۷، ۲۷۸ پر کہی ہے کہ :

ان احتجاجہم یعمر انما هو حیث وفاق شہواتہم لا حیث



صح عن عمر من قول او عمل وهذا عظيم في الدين جدا

انتہی -

یعنی ان مقلدین جامدین کا حال یہ ہے کہ یہ حضرت عمرؓ کے ہر اس قول و عمل کو حجت نہیں مانتے جو ان سے صحیح طور پر ثابت ہیں بلکہ صرف ان باتوں کو تسلیم کرتے ہیں جو ان کی خواہش اور مرضی کے موافق ہوں۔ دین کے معاملے میں یہ طریقہ بہت برا ہے۔ بلکہ برہنائے حسن ظن یہ سمجھتے ہیں کہ ان روایات سے اختلاف کرنے کے کچھ قوی وجوہ اور دلائل آپ اپنے زعم میں رکھتے ہوں گے۔ (خواہ فی الواقع وہ ضعیف اور ناقابل اعتبار ہی ہوں)۔ تو بس اہل حدیث بھی تو یہی کرتے ہیں۔ پھر ان کی باتوں میں آپ کو کیڑے کیوں نظر آتے ہیں؟ اور ان کے مقابلے میں ”فن حدیث کے مسلم الثبوت امام کی پر زور شہادت“ پیش کر کے ذہنوں کو مرعوب کرنے اور ناواقفوں کو مغالطہ دینے کی فضول اور غلط کوشش کیوں کی جاتی ہے؟

رہا امام ترمذی کا علی ماروی عن علی وعمر الخ فرمانا تو یہ صرف ان حضرات سے بیس رکعت کی بات کسی قول یا عمل کے ”مروی ہونے“ کی شہادت ہے، لیکن ظاہر ہے کہ محض ”مروی“ ہونے سے اس کا ”صحیح“ اور ”ثابت“ ہونا لازم نہیں آتا۔ یہ آپ کی خوش فہمی ہے کہ ”روی“ کے معنی ”ثبت“ اور ”صحیح“ سمجھ رہے ہیں اگر یہ خیال ہے کہ اس ”مروی“ پر امام ترمذی کا سکوت فرمانا اس کی صحت کی دلیل ہے تو عرض یہ ہے کہ یہ تو آپ کا دعویٰ ہوا کیا اس دعوے پر آپ کے پاس کوئی دلیل بھی ہے؟ امام ترمذی نے خود یا کسی حاذق فن محدث نے یہ لکھا ہے کہ امام ترمذی کا سکوت بھی روایت کی صحت کی دلیل ہے؟

ہم کو تو اس کے برخلاف محدثین کے کلام میں یہ ملتا ہے کہ امام ترمذی روایات کی تصحیح اور تحسین کے بارے میں متساہل ہیں۔ اس لئے علماء ان کی تصحیح پر اعتماد نہیں کرتے اور نہ ان کی تحسین سے دھوکہ کھاتے ہیں۔ چنانچہ حافظ ذہبی کثیر بن عبد اللہ المزنی کے ترجمہ میں لکھتے ہیں :

واما الترمذی فروی من حدیثہ الصلح جائز بین المسلمین و صححہ فلہذا لا یعتمد العلماء علی تصحیح الترمذی انتھی  
(میزان الاعتدال ص ۳۵۴ ج ۲)

اور یحییٰ بن یمان کے ترجمہ میں ایک حدیث نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں :

حسنہ الترمذی مع ضعف ثلاثة فیہ فلا یغتر تحسین الترمذی  
(میزان ص ۲۰۷ ج ۳)

غور کیجئے محدثین کا فیصلہ تو یہ ہے کہ امام ترمذی اگر کسی روایت کی صحت کی تصریح بھی فرمادیں تو یہ قابل اعتماد نہیں ہے (تا وقتیکہ دوسرے محدثین اور نقاد فن اس کی تائید نہ کریں) مگر مولانا منوی کی مہارت فن کی داد دیجئے جو فرماتے ہیں کہ امام ترمذی کا تو ”سکوت“ بھی روایت کی صحت کی دلیل ہے، بلکہ اس کے بے شک و شبہ ثابت ہونے کی پر زور شہادت ہے۔“

بہ بین تفاوتِ راہ از کجاست تاججا۔

حافظ عماد الدین ابن کثیر المتوفی ۷۷۷ھ لکھتے ہیں :

وکان الحاکم ابو عبد اللہ والخطیب البغدادی یسمیان کتاب الترمذی الجامع الصحیح وهذا تساہل منہما فان فیہ احادیث کثیرة منکرۃ انتھی - (الباعث الحثیث ص ۶)

”یعنی امام حاکم اور خطیب بغدادی امام ترمذی کی کتاب کو ”الجامع الصحیح“ کہتے تھے

لیکن یہ ان دونوں کا تساہل ہے، کیونکہ اس میں بہت سی ضعیف حدیثیں بھی ہیں“  
 دیکھئے یہ فیصلہ ایک مسلم الثبوت اور ماہر فن محدث کا ترمذی کی ان  
 روایتوں کی بابت ہے جو اس میں سند کے ساتھ مروی ہیں اور جن میں سے بعض کی  
 نسبت امام ترمذی نے صحیح یا حسن ہونے کی تصریح بھی کر دی ہے تو بھلا کسی ایسی  
 روایت کا کیا مقام ہو سکتا ہے جس کو امام ترمذی نے سنداً ذکر کیا ہو اور نہ اس کے  
 صحیح یا حسن ہونے کی صراحت فرمائی ہو؟ بلکہ صرف نقل مذاہب کے سلسلے میں  
 اس کی طرف اشارہ کر دیا ہو اور اشارہ بھی ایسے لفظ ”روی“ کے ساتھ کیا ہو جو  
 بجائے خود تضعیف و تملیض کا موہم ہو سکتا ہے۔ سوچنے کی بات ہے کہ روایات  
 کے صحت و سقم کا علم یا ان کے نقد کا سلیقہ حافظ شمس الدین ذہبی اور حافظ عماد  
 الدین ابن کثیر کو زیادہ حاصل ہے یا مولانا حبیب الرحمن اعظمی کو؟

ایک بات اور سنیے! اگر ”ما روی عن علی و عمر“ کہہ کر اس پر  
 جرح نہ کرنا اس روایت کے صحیح اور بے شک و شبہ ثابت ہونے کی پر زور شہادت  
 ہے تو کیا یہ بات آپ ان تمام روایات کے متعلق بھی کہیں گے جن کی طرف امام  
 ترمذی فی الباب عن فلان و فلان کہہ کر اشارہ کرتے ہیں اور ان پر کوئی جرح  
 نہیں کرتے کیونکہ اس کا مطلب بھی تو آخر یہی ہے کہ فی الباب ”روی“ عن  
 فلان و فلان؟۔

ظاہر ہے کہ فی الباب ”روی“ عن فلان و فلان کا یہ منشا ہرگز نہیں  
 ہے۔ بلکہ ”مروی“ ہیں۔ رہا یہ کہ یہ ”مروی“ حدیثیں صحیح ہیں یا ضعیف، ثابت  
 ہیں یا غیر ثابت؟ تو اس کی بابت اس میں کوئی ادنیٰ اشارہ بھی نہیں ہوتا۔ پس یہی  
 مطلب ”ما روی عن علی و عمر“ کا بھی ہے یعنی صرف ”مروی“ ہونے کی  
 شہادت ہے اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ یہ روایت صحیح اور بے شک و شبہ

ثابت بھی ہے۔

علامہ سیوطی تدریب الراوی ص ۲۴ میں لکھتے ہیں :

الثالثة مما ینا سب هذه المسئلة اصح الاحادیث المقيدة  
کتولهم اصح شیء فی الباب کذا وهذا یوجد فی جامع  
الترمذی کثیر او فی تاریخ البخاری وغیرهما و قال المصنف  
(یعنی مصنف التقریب وهو الامام النووی) فی الاذکار لا یلزم  
من هذه العبارة صحة الحدیث فانهم یقولون هذا اصح ما جا  
فی الباب وان کان ضعيفا و مرادهم ارجحه او اقله ضعفا  
انتھی

یعنی امام ترمذی وغیرہ جب کسی حدیث کی نسبت کہتے ہیں کہ یہ اس باب میں سب سے ”اصح“ ہے تو امام نووی نے لکھا ہے کہ اس عبارت سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ حدیث صحیح ہو۔ اس لئے کہ ایسی عبارت تو محدثین ضعیف حدیث کی نسبت بھی بولتے ہیں۔ لہذا ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ یہ حدیث سب سے راجح ہے یا اس میں نسبتاً ضعف کم ہے۔

مطلب یہ ہوا کہ اس باب کی سب حدیثیں اگر صحیح ہیں تو اس کو ”اصح“ کہنے کا مقصد یہ ہے کہ یہ حدیث ان سب میں راجح ہے اور اگر اس باب کی سب حدیثیں ضعیف ہیں تو اس کو ”اصح“ کہنے کا مقصد یہ ہے کہ اس میں اس باب کی دوسری حدیثوں کی بہ نسبت ضعف کم ہے، اگرچہ ضعیف یہ بھی ہے۔

بتائیے جب ”اصح کا جاء (روی) فی الباب“ کہنے سے حدیث کی صحت لازم نہیں آتی تو صرف ”روی فی الباب عن فلان یا روی عن علی و عمر“ کہنے سے اس کی صحت کیسے لازم آجائے گی؟

ان تمام دلائل کی روشنی میں اب یہ بات بالکل صاف ہو جاتی ہے کہ امام  
ترندی کے اس قول کو روایت کی صحت کے لئے ”پر زور شہادت“ قرار دینا محض  
ایک سفسطہ ہے اور کچھ نہیں۔

## امام بخاری کی ایک جرح پر بحث کا جواب

مولانا منوی نے بیس رکعت کے ثبوت میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کا جو اثر بروایت ابی عبد الرحمن سلمیٰ پیش کیا ہے اس کا ایک راوی حماد بن شعیب ہے جو عطاء بن السائب سے روایت کرتا ہے۔ حماد بن شعیب محدثین کے نزدیک مجروح راوی ہے۔ اس کے جارحین میں امام بخاری علیہ الرحمہ بھی ہیں جنہوں نے اس کے حق میں ”فیہ نظر“ کہا ہے۔ اصول حدیث کے علاوہ حنفیہ کی اصول فقہ کی کتابوں میں بھی اس لفظ کا شمار جرح ہی الفاظ میں کیا گیا ہے، لیکن محدثین کسی راوی کی نسبت جو جرح و تعدیل کے الفاظ استعمال کرتے ہیں تو اس کے مختلف مراتب و درجات ہیں اور اسی اعتبار سے اس کے مختلف احکام ہیں۔ شیخ ابن الہمام جو علماء احناف کے نزدیک بلند پایہ محدث بھی ہیں اور فقیہ بھی انہوں نے اپنی کتاب ”التحریر“ میں (جو حنفی اصول فقہ کی ایک مشہور اور معتبر کتاب ہے) امام بخاری کی اس جرح کو سخت جرحوں کے سلسلے میں شمار کیا ہے چنانچہ لکھتے ہیں :

وفی الجرح كذاب ، و ضاع دجال ، يكذب ، هالك ، ثم ساقط ، متهم بالكذب ، والوضع ، ذاهب و متروك و منه للبخاری فیہ نظر و سكنوا عنہ ۔ لیس بثقة ، مامون ، ثم رووا حدیث ضعیف جداً ، واه بمرّة طرحوا حدیثہ ، مطرح ، ارم بہ لیس بشئی ، لا یساوی شیئاً ففی ہذہ لا حجیة ولا استشہاد و

لا اعتبار (التحریر مع شرح لابن الحاج ص ۲۴۸ ج ۲)

یعنی جس راوی کے حق میں جرح کے یہ لفظ استعمال کئے گئے ہو اس کی روایت حجت کے قابل ہوتی ہے اور نہ استشہار کے اور نہ اعتبار کے

محدث مبارک پوری قدس سرہ نے تحفۃ الاحوذی میں شیخ ابن الہمام کی

اسی بات کا حوالہ دے کر لکھا ہے کہ حماد بن شعیب کی روایت نہ حجت کے قابل ہے اور نہ استشہاء و اعتبار کے کیوں کہ امام بخاری نے اس کے حق میں ”فیہ نظر“ کہا ہے۔ مولانا مٹوی نے اپنے زعم میں اس پر سخت گرفت کی ہے اور بڑی آن بان کے ساتھ اپنی ”شان محدثیت“ کا مظاہرہ فرمایا ہے۔ لکھتے ہیں :

”ہم کو یہ تسلیم ہے کہ بعض علماء اعلام نے بھی بخاری کی اس جرح کیا اہمیت ایسی ہی دکھائی ہے، مگر مولانا عبدالرحمن صاحب سے ہم کو اس جرح کی توقع نہ تھی اس لئے کہ وہ اپنے کو مقلد تو مانتے نہیں، لیکن افسوس کہ ہماری توقع غلط ثابت ہوئی۔ اب آئیے ہم آپ کو دکھاتے ہیں کہ کتنے راوی ہیں جن کے حق میں امام بخاری نے فیہ نظر کہا ہے، مگر دوسرے ناقدین نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے۔ اور مصنفین صحاح نے ان کی حدیثیں اپنی کتابوں میں درج کی ہیں اور اتنے ہی پرس نہیں بلکہ بعض حدیثوں کی تحسین بھی کی ہے۔ سینے..... (رکعات

(ص ۷۳)

ج : ہم مولانا مٹوی کو اس ”ذہانت“ اور نکتہ شناسی“ کی داد دیتے ہیں کہ انہوں نے حضرت محدث مبارک پوریؒ کی صرف ”غلطی“ کا پتہ نہیں لگایا ہے، بلکہ اس ”غلطی“ کی وجہ کو بھی وہ بوجھ گئے ہیں اور اس خوشی میں ایسے مدہوش ہوئے کہ ان کو یہ بھی محسوس نہ ہوا کہ جو تیر انہوں نے چلایا ہے اس کا نشانہ وہ خود بن گئے کیونکہ جب بقول مولانا مٹوی حضرت محدث مبارک پوریؒ اس ”غلطی“ میں اس لئے پڑ گئے کہ انہوں نے ”بعض علماء اعلام کی تقلید کی ہے تو بالفاظ دیگر مولانا مٹوی نے گویا اہل حدیث کی بات مان لی ہے کہ تقلید اہل علم کی شان نہیں اور یہ انسان کو صحیح راستہ بتانے کے بجائے غلط راہ پر لگا دیتی ہے اور جس نے یہ کہا ہے ٹھیک ہی کہا

ہے کہ

فأهرب عن التقليد فهو ضلالة

ان المقلد في سبيل الهالك

خیر یہ تو مولانا مٹوی کی ”شاعری کا جواب انہی کی بحر و تقطیع میں، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہاں تقلید کا کوئی سوال ہی نہیں بلکہ اولاً تو بات یہ ہے کہ فریق مقابل حنفی ہے اس لئے اس کے جواب میں محدث مبارکپوری نے ایک مسلم الثبوت حنفی ہی عالم کے قول سے ان پر الزام قائم کیا ہے۔ ان کے کہنے کا منشا یہ ہے کہ شیخ ابن الہمام کے قول کے بموجب حماد بن شعیب کی روایت نہ حجت کے قابل ہے اور نہ استشہاد کے اور نہ اعتبار کے پھر حنفیہ اس سے حجت کیوں پکڑتے ہیں یا اس سے تائید کس طرح حاصل کرتے ہیں؟

مولانا مٹوی بھی خوب سمجھ رہے ہیں کہ شیخ ابن الہمام کی نسبت سے تو یہ بات الزام ہی پیش کی گئی ہے اسی لئے انہوں نے شیخ ابن الہمام کی عبارت نقل کر کے گریز کیا ہے اور بات گول مول کر کے چھوڑ دی ہے چنانچہ لکھتے ہیں:

”مولانا عبدالرحمن مبارک پورک نے بھی تحفۃ الاحوذی میں اس روایت پر حماد بن شعیب کی وجہ سے نہایت شد و مد سے اعتراض کیا ہے اور شیخ ابن الہمام کی ایک عبارت نقل کر کے بڑے طظنہ سے لکھا ہے..... (رکعات ص ۷۳)

دیکھئے ”شیخ ابن الہمام کی ایک عبارت“ کہہ کر خاموش ہو گئے۔ یہ نہ بتایا کہ آخر وہ ”ایک عبارت“ ہے کیا؟ اس لئے یہ بتا دینے کے بعد ہر انصاف پسند اہل علم سمجھ لیتا ہے کہ یہ ”طظنہ“ تو دراصل شیخ ابن الہمام ہی کے کلام کی صدائے بازگشت ہے اس کے بعد پھر وہ رنگ کہاں جمتا ہے جو مولانا مٹوی جمانا چاہتے ہیں؟



اس کے علاوہ دوسری عرض یہ ہے کہ اس وقت حماد بن شعیب اور اس پر کی گئی جو جرح زیر بحث ہے اس کا تعلق علم حدیث کے فن جرح و تعدیل سے ہے اور کسی فن سے متعلق بحث میں اہل فن کے اقوال ہی سند ہوتے ہیں۔ ان سے استناد و استشہاد تقلید نہیں، عین تحقیق ہے۔ اسی لئے محدث مبارک پوری علیہ الرحمہ نے ابکار المنن کے ص ۵۰ پر (جس کی طرف مولانا مٹوی نے اشارہ کیا ہے) امام بخاریؒ کی اس جرح کی نسبت حافظ ذہبی وغیرہ ناقدین فن کے اقوال پیش کئے ہیں۔ رواۃ کی جرح و تعدیل پر بحث کرنے کا معقول اور معتبر طریقہ یہی ہے اس کو تقلید کہنا محض مسخر اپن ہے۔

اس طنز و تمسخر کے بعد مولانا مٹوی نے تین باتیں پیش کی ہیں :

(الف) کتنے راوی ہیں جن کے حق میں امام بخاریؒ نے فیہ نظر کہا ہے، مگر دوسرے ناقدین نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے۔

(ب) مصنفین صحاح نے ان کی حدیثیں اپنی کتابوں میں درج کی ہیں

(ج) بعض حدیثوں کی تحسین بھی کی ہے۔

اصل موضوع پر گفتگو کرنے سے مولانا مٹوی کا گریز

لیکن سوال یہ ہے کہ کیا ان ”کتنے راویوں“ میں حماد بن شعیب بھی ہے؟ جو اس وقت زیر بحث اور گفتگو کا اصل موضوع ہے اگر ہے تو اس کی دلیلیں آپ پیش کرتے اور اگر نہیں ہے بلکہ وہ دوسرے ناقدین کے نزدیک بھی ضعیف اور مجروح و متروک ہی راوی ہے تو پھر انصاف و دیانت کا تقاضا یہ تھا کہ آپ کم از کم حماد بن شعیب کے متعلق تو تسلیم کر لیتے کہ بے شک اس کی روایت ناقابل احتجاج اور ناقابل اعتناء ہے۔ اس کی نسبت امام بخاریؒ کی جرح بھی صحیح ہے اور محدث مبارک پوری کا اعتراض بھی درست ہے۔ اس کے بعد اگر آپ کو اپنی ”شان محدثیت“ اور

رجال میں اپنی ”پوری مہارت“ کے مظاہرے کا شوق پورا کرنا ہی تھا تو اس کا موقع بھی آپ نکال سکتے تھے۔ مثالیہ کہہ سکتے تھے کہ امام بخاری کی اس جرح کا جو مطلب لوگوں نے بیان کیا ہے وضابطہ کلیہ کے طور پر صحیح نہیں ہے کیونکہ کتنے راوی ہیں جن کے حق میں امام بخاری نے فیہ نظر کہا ہے مگر..... الخ

گفتگو کا یہ معقول علمی و تحقیقی طریقہ چھوڑ کر جو صورت آپ نے اختیار کی ہے یہ تو سر اسر گریز اور فرار کی راہ ہے۔ اس کے صاف معنی یہ ہیں کہ آپ ایک دوسری بحث میں ذہنوں کو الجھا کر لوگوں کو مغالطہ میں ڈالنا چاہتے ہیں اور ان کی ناواقفیت سے ناجائز فائدہ اٹھانا چاہتے ہیں اور بس۔

اسی سلسلہ میں ایک بات اور سن لیجئے جس کا ذکر مولانا منوی نے آگے چل کر کیا ہے۔ لکھتے ہیں :

”امام بخاری نے بعض راویوں کی نسبت جزم کے ساتھ صاف لفظوں میں کہا ہے کہ اس کی حدیث لوگوں نے چھوڑ دی ہے۔ ایسے راویوں کی نسبت ہم یقین سے کہہ سکتے ہیں کہ بخاری کے نزدیک متروک ہیں لہذا ایسے راویوں کی حدیث بطریق اولیٰ متروک اور بقول مولانا عبدالرحمن کسی کام کی نہیں ہو سکتی“..... (رکعات ص ۷۶)

مولانا منوی شاید یہ سمجھ رہے ہیں کہ حماد بن شعیب کی نسبت امام بخاری نے صرف فیہ نظر ہی کہا ہے (جس کا مطلب خود انہوں نے بتایا ہے کہ کیا ہے۔ لوگ اس کا مطلب یہ بتاتے ہیں کہ وہ متروک الحدیث ہے اور یہ لوگ جو کہتے ہیں ممکن ہے صحیح ہو، لیکن یقین کے ساتھ کوئی نہیں کہہ سکتا کہ امام بخاری کا یہی مطلب ہے (دیکھو رکعات ۷۶) حالانکہ مولانا کا یہ زعم غلط اور ان کی بے خبری پر مبنی ہے۔ حماد بن شعیب کی نسبت امام بخاری نے جزم کے ساتھ صاف لفظوں

میں بھی کہا ہے کہ اس کی حدیث لوگوں سے چھوڑ دی ہے۔“ چنانچہ لسان المیزان جلد ثانی ص ۳۴۸ میں ہے :

ونقل ابن الجارود عن البخاری انه قال فيه منكر الحديث و في موضع اخر تركوا حديثه انتهى ..... اتنا ہی نہیں بلکہ اسی حوالہ میں موجود ہے کہ امام بخاری نے اس کو منکر الحدیث بھی کہا ہے اور منکر الحدیث کہنے سے ان کی مراد کیا ہے۔ اس کو انہوں نے خود ہی بتایا ہے قال ابن القطان قال البخاری کل من قلت فيه منكر الحديث فلا تحل الرواية عنه انتهى (طبقات الشافیه للتاج سبکی ص ۹) نیز ظفر الامانی ص ۳۵ میں ہے : قال البخاری کل من قلت فيه منكر الحديث لا يحتج بحديثه ولا تحل الرواية عنه انتهى یعنی امام بخاری نے فرمایا ہے کہ جس راوی کی نسبت میں نے منکر الحدیث کہا ہے اس سے حدیث روایت کرنا حلال نہیں ہے اور نہ اس کی روایت حجت کے قابل ہے۔

لیجئے اب تو خود مولانا مٹوی کے ہی بتائے ہوئے معیار کے مطابق ہم ”یقین“ سے کہہ سکتے ہیں کہ امام بخاری کے نزدیک حماد بن شعیب متروک راوی ہے، بلکہ اس سے روایت کرنا ”حلال“ نہیں ہے۔ بتائیے جس راوی سے روایت کرنا حلال نہ ہو کیا ایسے راوی کی روایت بھی حجت اور استشہاد و اعتبار کے قابل ہو سکتی ہے؟ اگر نہیں اور یقیناً نہیں (جیسا کہ حافظ سخاویؒ نے فتح المغیث میں لکھا ہے) تو پھر ”حماد بن شعیب کی وجہ سے“ (اس لفظ کو اچھی طرح یاد رکھیے) جس روایت پر محدث مبارک پوری نے ”نہایت شد و مد سے اعتراض کیا ہے“ اور جو کچھ لکھا ہے ”بڑے ظننہ“ سے لکھا ہے۔ اس کا جواب آپ نے کیا دیا؟ حماد بن شعیب کے علاوہ دوسرے راویوں کے بارے میں آپ کا نقض بالفرض اگر صحیح مان بھی لیا جائے تو اس سے حماد بن شعیب والی روایت پر جو اعتراض (حماد بن شعیب کی

وجہ سے) ہے وہ کیسے اٹھ جائے گا؟ جب کہ کسی ناقد فن نے نہ ”اس کو ثقہ قرار دیا ہے، نہ مصنفین صحاح نے اس کی حدیثیں اپنی کتابوں میں درج کی ہیں نہ کسی نے اس کی حدیثوں کی تحسین کی ہے۔“ یہ عجیب منطق ہے کہ ہم تو کہتے ہیں کہ حماد بن شعیب کو امام بخاری نے متروک اور مجروح کہا ہے اور کسی ناقد فن نے اس کو ثقہ نہیں کہا۔ آپ اس کے جواب میں فرماتے ہیں بریدہ بن سفیان تمام بن نجیح اور فلاں فلاں کو تو دوسرے ناقدین نے ثقہ کہا ہے، حالانکہ امام بخاری نے ان پر جرح کی ہے۔ انصاف سے کہئے کیا یہ سوال از آزمان جواب از ربسمال کی مثال نہیں؟

اب مولانا مٹوی کی ان تینوں باتوں کا جواب سنئے جو (الف) (ب) (ج) کے ذیل میں اوپر نقل کی گئی ہیں :

مذکورہ بالا تینوں باتوں کا جواب : اگر یہ تینوں باتیں بالفرض صحیح اور ثابت بھی ہوں تو اس سے اس اہمیت پر کوئی اثر نہیں پڑتا جو امام بخاری کی جرح ”فیہ نظر“ کی نسبت محدثین عام اور فقہائے اعلام نے بیان کی ہے، کیونکہ اس کی بنا استقراء پر ہے اور استقراء میں اکثریت کا لحاظ ہوتا ہے، کلیت کا نہیں۔ اگر بعض افراد میں تخلف بھی ہو تو اس سے حکم استقرائی کا بطلان لازم نہیں آتا۔ چنانچہ محدثین نے اس امر کی تصریح کر دی ہے کہ امام بخاریؒ کی اس جرح کی شدت و اہمیت اکثری ہے (کلی نہیں) مندرجہ ذیل عبارتوں پر غور کیجئے :

او فیہ نظر و فلاں سکتوا عنہ	فیہ نظر اور سکتوا عنہ یہ دونوں الفاظ
کثیرا ما یعبر البخاری بہاتین	امام بخاریؒ اکثر ایسے راوی کے حق
الاخیرتین فیمن ترکوا حدیثہ	میں بولتے ہیں جس کی حدیث کو
(فتح المغیث)	لوگوں نے چھوڑ دیا ہے

حافظ ذہبی عبد اللہ بن داؤد الواسطی کے ترجمہ میں لکھتے ہیں :

قال ابن عدی هو ممن لا باس به ان شاء الله بل كل الباس به و رواياته تشهد بصحة ذلك و قد قال البخاری فيه نظر ولا يقول هذا الا فيمن يتهمه غالباً انتهى ميزان صفحه ۳۴ جلد ۲

ابن عدی نے کہا ہے کہ عبد اللہ بن داؤد ایسے راویوں میں سے ہے جن میں کوئی مضائقہ نہیں حافظ ذہبی اس کی تردید میں کہتے ہیں بلکہ اس میں مضائقہ ہی مضائقہ ہے جیسا کہ اس کی حدیثیں اسی کی شاہد ہیں، نیز بخاری نے اس کے حق میں فیہ نظر کہا ہے اور بخاری یہ لفظ اکثر ایسے ہی راوی کے حق میں بولتے ہیں جس کو وہ متہم قرار دیتے ہیں

دیکھئے کثیرا اور غالباً کے الفاظ بتا رہے ہیں کہ یہ حکم کلی نہیں۔ اکثری ہے۔ اسی کے ساتھ ناقدین اور ماہرین فن محدثین نے ایک قید اور بیان کی ہے وہ یہ کہ ابن الفاظ جرح کی یہ شدت اور اہمیت امام بخاری کے نزدیک ہے۔ دوسرے محدثین کے نزدیک ان الفاظ کی یہ حیثیت نہیں ہے۔ فتح المغیث للسخاوی میں ہے

(۱) قلت لانه لو رعه قل ان يقول كذاب او وضاع نعور بما يقول كذبه فلان و رماه فلان بالكذب فادخالهما (ای قولہ فیہ نظر و سکتوا عنہ فی هذه المرتبة بالنسبة للبخاری خاصة مع تحوز

امام بخاری اپنے ورع کی وجہ سے بہت کم کسی راوی کو صاف لفظوں میں کذاب یا وضاع کہتے ہیں۔ ہاں کبھی یہ کہتے ہیں کہ فلان نے اس کو کاذب کہا ہے یا کذب سے متہم کیا ہے۔ لہذا فیہ نظر اور سکتوا عنہ کو سخت

فیه ایضاً انتھی

الفاظ کے درجہ میں شمار کرنا خاص کر  
انہی کے اعتبار سے ہے اور اس کے  
ساتھ اس تعبیر میں چشم پوشی اور  
درگذر بھی ہے

الرفع والتکمیل ص ۲۸ میں ہے :

امام بخاریؒ کا کسی راوی کے حق میں  
فیه نظر کہنا اس بات پر دلالت کرتا  
ہے کہ یہ راوی ان کے نزدیک متہم  
ہے اور دوسرے محدثین کے  
ز نزدیک ایسا نہیں ہے

قول البخاری فی حق احد من  
الرواة فیه نظر یدل علی انه متهم  
عنده ولا كذلك عنه غیره انتھی

(۳) الباعث الخیث للحافظ ابن کثیر طبع محمد علی صبیح مصر کے ص ۱۱۸ میں ہے

امام بخاری جب کسی راوی کے بارے  
میں سکتوا عنه یا فیه نظر کہتے ہیں تو ان  
کے نزدیک وہ راوی بہت گراہوا اور

البخاری اذا قال فی الرجل  
سکتوا عنه او فیه نظر فانه یکون  
فی ادنی المنازل و اردئها عنده

خراب درجہ کا ہوتا ہے ، مگر جرح  
کرنے میں انہوں نے لطیف تعبیر  
سے کام لیا ہے۔

ولکنه لطیف العبارة فی التخریج  
انتھی

(۴) حافظ تاج الدین سبکی کی طبقات الشافیہ جلد ثانی ص ۹ میں ہے :

بکر بن منیر کہتے ہیں کہ میں نے امام  
بخاری سے سنا ہے۔ انہوں نے فرمایا

وقال بکر بن منیر سمعت  
البخاری یقول ارجوان القے الله

ولایحاسبنی انی اغتبت احدأقال  
 شیخنا ابو عبداللہ الحافظ (یعنے  
 الذہبی) یشہدلہذہ المقالة کلامہ  
 فی الجرح اولتعذیل فانہ ابلغ ما  
 یقول فی ارجل المتروک  
 اوالساقط فیہ نظر اوسکتواعنہ  
 اولایکادیقول فلان کذاب ولا  
 فلان یضع الحدیث وهذامن  
 شدقورعہ انتہے

میں امید رکھتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ سے اس  
 حالت میں ملاقات کروں گا کہ مجھ سے  
 کسی شخص کی غیبت کرنے کا حساب نہ  
 لے گا۔ حافظ ذہبی نے کہا ہے کہ (ان  
 کا کہنا سچ ہے) اس کی شہادت ان کا وہ  
 کلام دیتا ہے جو راویوں کی جرح و تعدیل  
 کے بارے میں انہوں نے کہا ہے کیونکہ  
 وہ کسی متروک اور ساقط راوی کے حق  
 میں زیادہ سے زیادہ یہی کہتے ہیں کہ اس  
 یا اس سے لوگوں نے سکوت کیا ہے اور یہ تو گویا وہ کہتے ہی نہیں کہ فلاں شخص  
 کذاب ہے یا حدیث وضع کرتا ہے۔ یہ بخاری کی شدت و رع اور تقویٰ کا نتیجہ ہے۔

(۵) التقیید والایضاح للعراتی ص ۱۳۹ میں ہے :

وفیہ بظہر وسکتوا عنہ ہاتان  
 العبارتان یقولہما البخاری فیمن  
 ترکواحدیث انتہی۔  
 فیہ نظر اور سکتواعنہ یہ دونوں الفاظ  
 بخاریؒ ایسے راویوں کے بارے میں کہتے  
 ہیں جن کی حدیثوں کو لوگوں نے  
 چھوڑ دیا ہے۔

(۶) تدریب الراوی للسیوطی ص ۱۲۷ میں ہے :

البخاری یطلق فیہ نظر وسکتوا  
 عنہ فیمن ترکواحدیثہ ویطلق  
 منکر الحدیث علی من لا تحل  
 فیہ نظر اور سکتواعنہ بخاری ایسے راوی  
 کے حق میں استعمال کرتے ہیں جس کی  
 حدیث کو لوگوں نے چھوڑ دیا ہے اور

منکر الحدیث علی من لا تحل الروایة عنه انتھی  
منکر الحدیث اس پر بولتے ہیں جس سے  
روایت کرنا حلال نہیں۔

حافظ سخاوی نے فتح المغیث میں الفاظ جرح کی تفصیل بیان کرتے ہوئے ان کو چھ  
درجوں میں تقسیم کیا ہے اس کے بعد ہر درجہ کا حکم ان لفظوں میں ذکر کیا ہے۔  
لکھتے ہیں :

ان الحکم فی المراتب الاربع من  
ہذہ الامراتب الست ان لا یحتج  
بواحد من حدیث اہلہا ولا  
یستشهد بہ ولا یعتبر بہ وفی  
المرتبین الاخرین ان ینخرج  
حدیث اہلہا للاعتبار انتھی۔  
(ظفر الامانی ص ۳۵)

الفاظ جرح کے ان چھ درجوں میں سے  
پہلے چار درجوں کا حکم تو یہ ہے کہ ان  
میں سے کسی راوی کی حدیث نہ حجت  
کے لائق ہوتی ہے اور نہ استشہاد کے اور  
نہ اعتبار (باصطلاح محدثین) کے اور  
پچھلے دونوں درجوں کے راویوں کی  
حدیث اعتبار (اصطلاحی) کے لائق  
ہوتی ہے۔

(۷) مولانا عبدالحی لکھنوی نے ظفر الامانی میں فتح المغیث مذکور کے حوالہ سے  
الفاظ جرح کو مراتب ستہ کی تفصیلات کے ساتھ پورا نقل کر دیا ہے۔ پھر مرتبہ  
سادہ کا ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے :

ومنہ قولہم تکلموا فیہ او سکتوا عنہ او فیہ نظر عند  
غیر البخاری واما عنده فہما داخلان فی المرتبة الرابعہ کذا قیل  
انتھی (ظفر الامانی ص ۳۴)

یعنی امام بخاری کے علاوہ دوسرے محدثین کے نزدیک کسی راوی کی حق میں  
تکلموا فیہ یا سکتو عنہ یا فیہ نظر کا شمار مرتبہ رابعہ میں ہے۔ جیسا کہ محدثین



نے کہا ہے۔

مولانا لکھنوی کی مراد اس ”مرتبہ رابعہ“ سے وہی مرتبہ رابعہ ہے جس کو وہ ظفر الامانی کے اسی صفحہ میں اوپر فتح المغیث للسخاوی کے حوالہ سے نقل کر چکے ہیں۔ ہم نے ابھی بتایا کہ حافظ سخاوی نے اس مرتبہ (رابعہ) کو بھی ان مراتب میں شمار کیا ہے جن کا حکم یہ ہے کہ ان راویوں کے حق میں سکتوا عنہ یا فیہ نظر کہتے ہیں۔ بقول حافظ سخاوی اس راوی کی حدیث اکثر (ہمیشہ نہیں) ان کے نزدیک نہ حجت کے قابل ہوتی ہے اور استشہاد کے اور نہ اعتبار (اصلاحی) کے۔

(۸) آخر میں اسی سلسلے کا ایک حوالہ (شیخ ابن الہمام کے علاوہ دوسرے) ممتاز اور اہل علم کے طبقہ میں مشہور حنفی عالم کا بھی سن لیجیے۔ ملا محبت اللہ بہاری مسلم الثبوت میں الفاظ جرح کو بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

اسوء ها كذاب وضاع دجال ثم ساقط ذاهب متروك ومنه  
(اے ممالی المرتبۃ الاولی) لطلبخاری فیہ نظر ثم بعد ها  
ردو احدیثہ مطرح لیس بشيء ففی هذا المرتبۃ لا حجة ولا  
تقوية (ای لا يصلح الراویہ هذا المجروح حجة فی نفسه ولا  
یتقوی بغیره فیصیر حجة) ثم بعد ها ضعيف منكر الحدیث واه  
ثم فیہ مقال لیس بمرضی لین ویصلح هذا الاعتبار و  
المتابعات.....

مولانا بحر العلوم اس کی شرح میں لکھتے ہیں :

وانما صلح هذا الاعتبار دون الاول لا المراتب الاول تدل علی  
الفسق والفاسق لا يصلح حجة ولا مقویا ولا یصیر بتقوية غیره  
حجة بحال بخلاف هذه فانما لا تدل علی الفسق انتہی

(مسلم الثبوت مع شرح بحر العلوم طبع ہند ص ۴۳۵)

اس کا خلاصہ یہ ہے کہ صاحب مسلم الثبوت نے بھی تسلیم کیا ہے کہ امام بخاریؒ کے نزدیک ”فیہ نظر“ اس درجہ کی جرح ہے کہ اس راوی کی حدیث نہ حجت کے قابل ہے اور نہ تقویت کے۔ بحر العلوم نے اس کی وجہ بتائی ہے کہ اس درجہ کے الفاظ جرح راوی کے فسق پر دلالت کرتے ہیں۔ اور فاسق کی راویت نہ اسکی صلاحیت رکھتی ہے کہ خود حجت ہو اور نہ اس لائق ہوتی ہے کہ دوسرے کو قوت پہنچائے۔ اور نہ اس قابل ہوتی ہے کہ دوسرے سے قوت حاصل کر کے حجت بن جائے۔ گویا مولانا منوی کی لفظوں میں ”وہ کسی کام کی نہیں ہوتی۔“

الغرض جب یہ دونوں باتیں ثابت اور محقق ہیں۔ ایک یہ کہ اس جرح کی یہ شدت و اہمیت خاص امام بخاریؒ کی نزدیک ہے۔ دوسری یہ کہ امام بخاریؒ کے نزدیک بھی یہ اہمیت اکثری ہے، کلی نہیں..... تو اسی سے یہ بات بھی خود ہی ثابت ہو جاتی ہے کہ ایسے بھی راوی ہیں جن کے حق میں امام بخاریؒ نے ”فیہ نظر“ یا ط ”سکتوا عنہ“ کہا ہے، مگر دوسرے ناقدین کے نزدیک وہ معتبر ہیں، بلکہ خود امام بخاریؒ کی نزدیک بھی یہ ضروری نہیں ہے کہ ہر ایسا راوی بالکل ناکارہ ہی ہو۔ تو پھر چند راویوں کی نام ذکر کر کے آپ نے اصولاً کونسی نئی بات پیش کی ہے؟ اور اس کا حاصل بجز اپنی ”شانِ محدثیت“ کے مظاہرہ کے اور کیا ہے؟ اگر ان ناموں کی پیش کرنے سے آپ کا منشا یہ ہے کہ امام بخاریؒ کی ان جرحوں کی مذکورہ بالا اہمیت و شدت کسی راوی کے حق میں بھی صحیح نہیں ہے تو آپ کا یہ کلیہ بھی غلط ہے۔ نہ ایجاب کلی کا دعویٰ صحیح ہے اور نہ سلب کلی کا۔

ایک شبہ کا جواب اگر یہ شبہ ہو کہ پھر حماد بن شعیب کو (جس کی حق میں بخاریؒ نے فیہ نظر کہا ہے) اور ابو شیبہ ابراہیم بن عثمان کو (جس کے حق میں بخاریؒ نے

سکتا ہے (کہا ہے) بخاری کی ان جرحوں کی وجہ سے مردود ہی کیوں قرار دیدیا گیا ہے؟ ان دونوں کو بھی انہی ”راویوں“ میں شمار کیوں نہیں کیا گیا جن کے حق میں بخاری کی ان جرحوں کی نوعیت شدت کی نہیں ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں کے متعلق ایسے شواہد موجود ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ مذکورہ بالا راویوں میں سے نہیں ہیں بلکہ یہ دونوں ان راویوں میں سے ہیں جن کے حق میں امام بخاریؒ کی ان جرحوں کی نوعیت شدت ہی کی ہے۔ چنانچہ حماد بن شعیب کے متعلق ایک وجہ تو ابھی قریب ہی کے صفحات میں گذری ہے جس میں مولانا منویٰ ہی کے کلام کی رو سے ہم نے ثابت کیا ہے کہ یقیناً امام بخاریؒ کے نزدیک یہ متروک اور مردود راوی ہے۔

رہے دوسرے ناقدین تو ان میں بھی کسی نے اسکی توثیق و تعدیل نہیں کی ہے۔ بلکہ امام سخی بن معین نے اس کی حق میں لا بکتب حدیثہ کہا ہے (میزان ج ۱ ص ۲۷۹، لسان المیزان ج ۲ ص ۳۲۸) یہ وہی سخی بن معین ہیں جن کو مولانا منویٰ نے اپنے مطلب کی موقع پر فن جرح و تعدیل کا امام لکھا ہے۔ (دیکھو رکعات ص ۲۷، ۲۸) اور لا یکتب حدیثہ کو حافظ سخاوی نے مرتبہ رابعہ کی الفاظ جرح میں ذکر کیا ہے (دیکھو ظفر الامانی ص ۳۴) اور مرتبہ رابعہ کو بھی سخاوی نے ان مراتب میں شمار کیا ہے جن کا حکم انہوں نے یہ بتایا ہے کھلا یحتج بواحد من حدیث اهلها ولا یستشهد به ولا یعتبر به اور حافظ زین الدین عراقی نے (جنہوں نے الفاظ جرح کے پانچ درجہ قائم کئے ہیں) لا یکتب حدیثہ کو محوالہ ابن ابی حاتم مرتبہ اولی کے الفاظ کے ساتھ ذکر کیا ہے (اگرچہ ان کے نزدیک اس کا شمار مرتبہ ثانیہ کے الفاظ کے ضمن ہونا چاہیے) اس کے بعد مرتبہ اولی و ثانیہ و ثالثہ کے الفاظ کا حکم یہ بیان کیا ہے :

وكل من قيل فيه من هذه المراتب الثلث لا يحتج بحديثه ولا  
يستشهد به ولا يعتبر به انتهى (فتح المغيث للعراقى جلد ۲

ص ۴۲)

پس ابن الہمام ہی نہیں بلکہ حافظ سخاوی اور حافظ عراقی کے بیان کے بموجب بھی  
محدث مبارک پوری قدس سرہ کا یہ ”ظننہ“ بالکل حق بجانب ہے (اور آپ کے  
پاس سوائے بھول بھلیوں کے اس کا کوئی معقول جواب نہیں ہے) کہ :

فأثر على هذا لا يحتج به ولا يستشهد به ولا يعتبر به فان في

سندہ حماد بن شعيب وقال البخاری فيہ نظر (قلت وهو مؤيد

بقول ابن معين فيہ لا يكتب حديثه)

رہا ابو شیبہ ابراہیم بن عثمان (چوتیس رکعت تراویح والی مرفوع حدیث کا  
بنیادی راوی ہے) تو اس کا حال تو حماد بن شعيب سے بھی زیادہ گرا ہوا ہے۔ اس پر  
صرف امام بخاری ہی نے جرح نہیں کی ہے۔ بلکہ بائناق محدثین ضعیف اور  
مجروح ہے۔ امام فن جرح و تعدیل سخی بن معین، امام احمد، امام نسائی، ابو داؤد،  
ترمذی، ابن عدی، ابو حاتم رازی سبھی نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔ اور صالح بن  
محمد بغدادی نے کہا ہے ضعیف لایکتب حدیثہ اس لئے علامہ سیوطی فرماتے ہیں :  
ومن اتفق هؤلاء الاثمه على تضعيفه لا يحل الاحتجاج بحديث (جس کی  
تضعیف پر ایسے ائمہ حدیث متفق ہوں اس کی حدیث سے حجت پکڑنا حلال نہیں  
ہے) اتنا ہی نہیں بلکہ شعبہ نے اس کی تکذیب کی ہے جس کی نسبت علامہ  
سیوطی فرماتے ہیں ومن يكذبه مثل شعبة فلا يلتفت الي حديثه (یعنی جس  
راوی کی شعبہ جیسے امام فن حدیث تکذیب کریں اس کی حدیث قابل التفات بھی  
نہیں ہے چہ جائیکہ حجت یا تائید کے قابل ہو۔

لہذا ان دلائل و شواہد کی موجودگی میں حضرت حافظ صاحب غازی پوری رحمہ اللہ نے اگر ”امام بخاریؒ کی جرح سکتوا عنہ پر زور دے کر یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ اس جرح کی وجہ سے ابراہیم متروک الحدیث اور اس کی حدیثیں قابل ترک ہیں۔“ تو کوئی ناحق بات نہیں کی ہے کیونکہ ان شواہد سے معلوم ہو گیا کہ ابراہیم ان راویوں میں سے نہیں ہے جن کے حق میں امام بخاری کی اس جرح کی نوعیت شدت کی نہیں ہے بلکہ ان راویوں میں سے ہیں جن کے متعلق حافظ سخاوی اور حافظ عراقی وغیرہ نے تصریح کر دی ہے کہ لا یحتج

بحدیثہ ولا یستشهد بہ ولا یعتبر بہ

اصل اعتراض اپنی جگہ قائم ہے : اس تحقیق سے واضح ہو گیا کہ حماد بن شعیب

اور ابراہیم بن عثمان کی وجہ سے ان کی جن روایتوں پر محدث مبارک پوری اور حضرت حافظ صاحب غازی پوری نے اعتراضات کئے ہیں وہ بالکل اٹل ہیں اور اپنی جگہ جوں کے تو قائم ہیں۔ ان کے جواب میں مولانا مسوی نے اصل بحث سے ہٹ کر اور دوسرے راویوں کو زیر بحث لا کر مغالطہ دینے اور امام بخاری کی جرحوں کی نسبت تشلیک پیدا کرنے کو تدبیر اختیار کی تھی وہ ان کے مقصد کے لئے کچھ بھی مفید ثابت نہ ہوئی۔

تنبیہ : امام بخاری کی جرح (فیہ نظر) پر بحث کے سلسلے میں مولانا مسوی نے جن چند راویوں کے نام پیش کر کے یہ ثابت کرنا چاہا ہے کہ ان کو دوسرے ناقدین نے ثقہ قرار دیا ہے۔ اس کے جواب میں ہم مولانا مسوی کی اس افسوس ناک اور خلاف دیانت حرکت کو بھی نمایاں کر سکتے تھے کہ انہوں نے تصویر کا صرف ایک رخ پیش کیا ہے۔ یعنی راویوں کے متعلق توثیق کے کلمات تو ذکر کر دیئے ہیں مگر امام بخاریؒ کے علاوہ دوسرے محدثین اور ناقدین نے ان پر جو جرحیں کی ہیں ان

سب کو یکسر نظر انداز کر دیا ہے۔ حالانکہ ان میں بیشتر ایسے ہیں جن کی توثیق کے مقابلے میں ان پر کی گئی جرحوں کا پلہ بھاری ہے۔ اس لئے اس طرح بھی مولانا منوی کے اعتراضوں کا بطلان اچھی طرح ثابت کیا جاسکتا تھا مگر چونکہ مولانا منوی کی یہ گفتگو اصل موضوع سے ہٹی ہوئی ہے اور ہم باصول مناظرہ اپنی گفتگو اصل موضوع پر ہی مرکوز رکھنا چاہتے ہیں اس لئے جواب کی اس صورت کو ہم نے اختیار نہیں کیا۔ ہاں تمام بن سنج اور جمیع بن عمیر تسمی کے ذکر کے سلسلے میں مولانا نے خاص طور سے دو اعتراض پیش کئے ہیں اس لئے ان کے ان دونوں اعتراضوں کا جواب ہم دے دینا چاہتے ہیں۔

مولانا منوی کا پہلا اعتراض اور اس کا جواب : تمام بن توثیق نقل کرنے کے بعد مولانا منوی لکھتے ہیں ”اور اس سے زیادہ لطف کی بات یہ ہے کہ خود امام بخاری نے رسالہ رفع الیدین میں تمام کی روایت سے تعلیقاً ایک اثر نقل کیا ہے سوال یہ ہے کہ جب ایسا روای اس قابل بھی نہیں ہوتا کہ اس سے استشہاد یا اعتبار بھی کیا جاسکے تو امام بخاری نے اس کی روایت کیوں ذکر کی؟ (رکعات ص ۷۴) ج : آپ کو معلوم ہونا چاہیے کہ امام بخاری نے ہمیشہ کسی روایت کو استشہاد و اعتبار ہی لئے ذکر نہیں کرتے بلکہ کبھی اس مقصد سے بھی ذکر کر دیتے ہیں کہ لوگوں کو معلوم ہو جائے کہ اس روایت کی ایک سند یہ بھی ہے چنانچہ وہ خود فرماتے ہیں :

قال ابو عبدالله و حدیث ابی صالح عن ابی الدرداء مرسل لا یصح انما اور دناء المعرفة والصحیح حدیث ابی ذر (بخاری

جلد ثانی ص ۹۵۴)

جب ”الجامع الصحیح“ میں انہوں نے ایسا کیا ہے تو دوسری کتابوں میں تو بطریق اولیٰ

ایسا ہو سکتا ہے لہذا محض رسالہ رفع الیدین میں تمام کی روایت ذکر کر دینے سے ان کی جرح (فیہ نظر) پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

نیز تمام بن حجاج پر دوسرے ناقدین نے جو سخت سخت جرحیں کیں ہیں (جن کو مصلحتاً آپ نے ذکر نہیں کیا ہے) ان سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ تمام کی یہ روایت امام بخاریؒ نے استشہاد و اعتبار کے لئے نہیں ذکر کی ہے۔ چنانچہ ابن عدی نے کہا ہے وعامة ما يرويه لا يتابعه عليه الثقات وهو غير ثقة (یہ خود بھی غیر ثقہ ہے اور جو روایتیں دوسروں سے بیان کرتا ہے ان میں اکثر ایسی ہیں جن کی دوسرے ثقات تائید نہیں کرتے)۔ امام ابو حاتم نے اس کو منکر الحدیث اور ذاہب الحدیث کہا ہے۔ ابن حبان نے کہا ہے روی اشیاء موضوعة عن الثقات كانه المتعمد لها (میزان الاعتدال ص ۱۶۷ ج ۱) یعنی اس نے بہت سی موضوع حدیثیں ثقات سے روایت کی ہیں مگر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ باتیں اس نے خود گھڑی ہیں۔ (بتائیے جو راوی متہم بالوضع ہو اس کی روایت بھی استشہاد و اعتبار کے قابل ہو سکتی ہے؟ امام احمد نے فرمایا ہے ما عرفه (میں اس کو نہیں جانتا) ابو زرہ نے ضعیف کہا ہے۔ امام نسائی نے کہا: لا يعجبني حديث (مجھے اس کی حدیثیں پسند نہیں)۔ عقیلی نے کہا یحدث بمناكير (منکر حدیثیں بیان کرتا ہے)۔ ابو داؤد نے کہا له احاديث مناكير (اس کی بہت سی حدیثیں منکر ہیں) مولانا منوی کی دیانت دیکھئے۔ کہ تہذیب التہذیب میں ان کو یہ تو نظر آ گیا کہ تمام کو بزار نے صالح حدیث کہا ہے، مگر یہ نظر نہ آیا کہ اسی جگہ یہ بھی لکھا ہوا ہے وقال البزار ليس بقوى (بزار نے کہا ہے کہ یہ قوی نہیں ہے)

مولانا منوی کا دوسرا اعتراض اور اس کا جواب : جمع بن عمیر تیمی کی نسبت توثیق

نقل کرنے کے بعد مولانا لکھتے ہیں :

”بلکہ ترمذی نے اس کی بعض حدیثوں کو حسن بھی کہا ہے اور حدیث  
 حسن جیسا کہ ایک طالب علم بھی جانتا ہے قابل احتجاج ہوتی ہے“  
 رکعات ص ۷۵

ج : مگر شرط یہ ہے کہ وہ طالب علم آپ کا شاگرد نہ ہو۔ ورنہ اس غریب کو کیا  
 معلوم کہ امام ترمذی کی تحسین کے لئے یہ ضروری نہیں ہے وہ یہ بھی نہ جانتا ہوگا  
 کہ امام ترمذی کی تحسین کی نسبت تو یہ مقولہ مشہور ہے : لا یغتر بتحسین  
 الترمذی (امام ترمذی کی تحسین سے دھوکہ نہ کھانا چاہئے) تحسین تو الگ رہی  
 بقول حافظ ذہبی امام ترمذی کی تو تصحیح پر بھی علماء اعتماد نہیں کرتے۔ لا یعمد  
 العلماء علی تصحیح الترمذی (ان دونوں عبارتوں کے حوالے پہلے گذر چکے  
 ہیں) شیخ ابن الہمام تک نے امام ترمذی کی تصحیح کو قبول نہیں کیا ہے۔ چہ جائیکہ  
 ترمذی کی تحسین قابل احتجاج ہو؟ لکھتے ہیں : وحديث النعلین وان صححه  
 الترمذی فلیس بصحیح (فتح القدیر جلد ثانی ص ۴۳۶) یعنی وہ حدیث جس  
 میں ذکر ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک عورت کو صرف دو جو توں کے مہر کے  
 عوض میں نکاح کرنے کی اجازت دے دی تھی صحیح نہیں ہے اگرچہ ترمذی نے  
 اس کو صحیح کہا ہے۔

ہم یہ گمان نہیں کر سکتے کہ مولانا مسوی یہ نہ جانتے ہوں گے کہ بہت  
 سی ایسی حدیثیں ہیں جن کو امام ترمذی نے حسن کہا ہے، مگر احناف ان کو قابل  
 احتجاج نہیں مانتے۔ مثلاً حضرت عبادہ بن صامت سے روایت ہے کہ رسول اللہ  
 ﷺ نے خاص مقتدیوں کو خطاب کر کے فرمایا : لا تفعلوا الا بام القرآن فانہ لا  
 صلوة لم یقرأ بها (ترمذی ص ۵۰ جلد ۱) یعنی جو شخص سورہ فاتحہ نہ پڑھے اس کی نماز  
 نہیں ہوتی (اس لئے سورہ فاتحہ تو ضرور پڑھو ہاں) اس کے علاوہ اور کوئی سورہ نہ



پڑھو۔ امام ترمذی نے اس حدیث کو حسن کہا ہے اسی طرح حضرت وائل بن حجرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے سورہ فاتحہ ختم کرنے کے بعد آمین بلند آواز سے کہی (ترمذی جلد ۱ صفحہ ۴۲) امام ترمذی نے اس حدیث کو بھی حسن کہا ہے۔ بتائیے یہ حدیثیں قابل احتجاج کیوں نہیں ہیں جب کہ ایک طالب علم بھی جانتا ہے کہ حدیث حسن قابل احتجاج ہوتی ہے۔

اس کے بعد ذرا ان جرحوں کو بھی سن لیجیے جو امام بخاری کے علاوہ دوسرے ناقدین نے جمیع بن عمیر پر کی ہیں اور مولانا مؤوی نے اپنی مصلحت کے پیش نظر ان کو چھپانا ہی مناسب سمجھا ہے۔ حالانکہ یہ جرحیں بھی وہیں موجود ہیں جہاں سے مولانا نے توثیق کے کلمات نقل کیے ہیں: قال ابن عدی هو کما قال البخاری فی احادیثہ نظر وعامة ما یرویہ لا یتابعہ علیہ احد (تہذیب التہذیب ص ۱۱۱ ج ۲) ”یعنی ابن عدی نے کہا ہے کہ واقعی یہ ویسا ہی راوی ہے جیسا بخاری نے کہا ہے کہ اس کی احادیث میں نظر ہے۔ اس کی اکثر روایتیں ایسی ہیں کہ جس کی متابعت (تائید) دوسرا کوئی راوی نہیں کرتا۔“ اتنا ہی نہیں بلکہ آگے سینے: وقال ابن نمیر کان من اکذب الناس (میزان ص ۱۹۵ ج ۱) ابن نمیر نے کہا ہے کہ وہ بڑے جھوٹے لوگوں میں سے تھا۔ ابن حبان نے توبات کھول ہی دی اور صاف کہہ دیا کہ وہ رافضی ہے۔ جھوٹی حدیثیں گھڑتا ہے۔ (قال ابن حبان رافضی یضع الحدیث حوالہ مذکور)

فرمائیے جو راوی مطعون بالکذب والوضع ہو اس کی روایت بھی حسن اور قابل احتجاج ہوتی ہے؟ قابل احتجاج نہ سہی، استشہاد و اعتبار ہی کے قابل ہو سکتی ہے؟ اگر نہیں اور یقیناً نہیں تو پھر جان بوجھ کر ایسے راویوں کو معارضہ میں پیش کرنے کا مقصد (جیسا کہ ہم نے کہا) سوائے مغالطہ دینے اور اپنی ”شانِ محدثیت“

کا مظاہرہ کرنے کے اور کیا ہو سکتا ہے ؟

تمام بن نجیح اور جمیع بن عمیر تیمی پر کی گئی جرحوں کا تذکرہ جو یہاں ضمناً آگیا ہے اس سے ناظرین کو اندازہ ہو گیا ہو گا کہ ہماری یہ بات غلط نہیں ہے کہ مولانا منوی نے ان راویوں کی نسبت تصویر کا ایک رخ پیش کر کے افسوس ناک اور خلاف دیانت حرکت کا ارتکاب کیا ہے۔ حالانکہ توثیق کے مقابلے میں ان پر کی گئی جرحوں کا پلہ بھاری ہے۔

مولانا منوی کے الزامی معارضہ کا جواب حماد بن شعیب اور ابو شیبہ ابراہیم بن عثمان کی روایتوں کو محدث مبارک پوری اور حضرت حافظ صاحب غازی پوری نے امام بخاری کی جرحوں کی وجہ سے (جس کی تائید دوسرے ناقدین کی جرحوں سے بھی ہوتی ہے جیسا کہ ہم بتا چکے) رد کر دیا ہے۔ اس پر مولانا منوی کو غصہ تو آنا ہی تھا، مگر ماسوائے غصہ ظاہر کرنے کے مولانا سے اس کا کوئی تحقیقی جواب بن نہ پڑا تو جان چھڑانے کے لیے ایک تدبیر تو یہ اختیار کی کہ اصل موضوع سے ہٹ کر دوسرے دوسرے راویوں کو موضوع بحث بنایا اور دوسری تدبیر یہ کی ہے کہ ایک الزامی معارضہ پیش کیا ہے۔ پہلی تدبیر کا جو حشر ہوا وہ تو معلوم ہی ہو چکا۔ اب ان کی دوسری تدبیر کا حشر بھی دیکھیے، مگر پہلے اس معارضہ کی تفصیل خود مولانا ہی کی زبانی سنیے۔ لکھتے ہیں :

مولانا عبدالرحمن نے تحقیق الکلام ص ۴۶/۱ میں اپنی ایک دلیل کی تائید میں عبداللہ بن عمرو بن الحارث کی روایت پیش کی ہے اور عبداللہ سے خود مولانا کی نقل کے مطابق اسحاق بن عبداللہ بن امی فردہ نے اس کو روایت کیا ہے۔ اب آئیے اور کتب رجال میں اسحاق کا حال پڑھیے (اسحاق کی حق میں محدثین کی جرحیں نقل کرنے کے بعد مولانا منوی لکھتے ہیں) ”حیرت ہے کہ ان تمام

”اوصاف عالیہ“ کے باوجود مولانا عبدالرحمن اس حدیث سے جو اسحاق کی روایت کی ہوئی ہے تائید حاصل کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتے مگر ابراہیم بن عثمان وحماد بن شعیب کی روایتوں پر جرح کرتے ہیں اور قبلہ استدلال و لائق اعتبار نہیں سمجھتے۔ ع ناطقہ سر بگریباں ہے کہ اسے کیا کہیے (رکعات ص ۷۷)

ج : مولانا مسوی کے اعتراض کی حقیقت اور اس کا جواب سمجھنے کے لیے پہلے اس بات کا سمجھ لینا ضروری ہے کہ محدث مبارک پوری نے اسحاق بن ابی فرودہ کی اس روایت کو کس موقع پر اور کس مقصد سے پیش کیا ہے؟ قصہ یہ ہے کہ اہل حدیث اپنے اس دعوے کی ثبوت میں کہ مقتدیوں کو بھی سورہ فاتحہ ضرور پڑھنا چاہیے۔ حضرت عبادہ بن صامتؓ کی وہ روایت بھی پیش کرتے ہیں جس میں مذکور ہے کہ آنحضرت ﷺ نے خاص مقتدیوں کو خطاب کر کے فرمایا ہے : لا تفعلوا الا بام القرآن فانہ لا صلوة لمن لم یقرأ بہا۔ (اسکا ترجمہ اور حوالہ ابھی قریب ہی گذرا ہے)

مولانا شوق نیوی مرحوم نے آثار السنن میں اس روایت کو تین وجہوں سے معلول ٹھہرایا ہے۔ منجملہ ان کی ایک وجہ یہ بتائی ہے کہ اسکی سند میں مکحول واقع ہیں جو مدلس ہیں اور انہوں نے اس روایت کو محمود بن ربیع سے لفظ ”عن“ کے ساتھ بیان کیا ہے۔

علماء جانتے ہیں کہ آثار السنن کے جملہ دلائل و ایرادات کے مفصل اور مستقل جواب میں تو محدث اعظم حضرت علامہ مبارک پوری رحمۃ اللہ علیہ نے ایک الگ کتاب ہی لکھی ہے جس کا نام ”ابکار المنن فی تنقید آثار السنن“ ہے نیوی کے اعتراضوں پر تفصیلی گفتگو تو ابکار المنن ہی میں کی گئی ہے۔ چنانچہ ان تینوں وجوہ اعلال کا جواب بھی بسط کے ساتھ اسی کتاب میں دیا گیا ہے۔ مگر تحقیق الکلام

میں بھی (جس میں نیوی کے اعتراضات پر ضمناً کہیں کہیں بحث کی گئی ہے) محدث مبارک پوریؒ نے ان تینوں اعتراضوں کا جواب دیا ہے۔ البتہ یہاں بہ نسبت ابکارالمن کے کسی قدر اختصار و ایجاز سے کام لیا ہے۔ بس اسی اختصار و ایجاز سے مولانا مٹوی نے یہاں فائدہ اٹھانے کی کوشش کی ہے۔ یعنی اسحاق بن ابی فرودہ کی اسی روایت پر ابکارالمن میں بھی بحث کی گئی ہے، مگر جو تفصیل وہاں مذکور ہے اس کے لحاظ سے اسحاق کی روایت پر وہ اعتراض وارد نہیں ہو سکتا جو مولانا مٹوی نے یہاں اٹھایا ہے۔ اس لیے انہوں نے کمال فن کاری سے کام لیتے ہوئے اس موقف پر ابکارالمن کے بجائے تحقیق الکلام کو اپنے اعتراض کا مورد بنایا ہے۔ گویا یہ اعتراض محدث مبارک پوری کی اصل استدلال پر نہیں ہے۔ بلکہ ان کے اختصار و ایجاز پر ہے۔ جو تحقیق الکلام میں انہوں نے فرمایا ہے۔

بتائیے یہ کوئی معنوی اعتراض ہو یا محض لفظی؟ اس قسم کی سطحی، اوچھے اور زری لفظی مناقشے کسی محقق اہل علم کی شان سے بعید ہیں۔ حماد بن شعیب اور ابراہیم بن عثمان کی روایتوں پر جو اعتراضات کیے گئے ہیں وہ کسی خاص کتاب اور کسی خاص انداز میں کیا اختصار سے فائدہ اٹھا کر نہیں کیے گئے ہیں بلکہ نہایت ٹھوس بنیادوں پر قائم ہیں۔ اس لیے مولانا مٹوی کے اعتراضات کو بھلا ان اعتراضوں سے کیا نسبت؟ صدق من قال وللحروب رجال يعرفون بها۔

محدث مبارک پوریؒ نے نیوی کے مذکورہ بالا اعتراض کے دو جواب دیئے ہیں۔ ایک یہ کہ مکحول کبار صحابہؓ سے تدلیس کرتے ہیں (صغیر السن صحابہؓ سے نہیں) اور محمود بن ربیع صغار صحابہ میں سے ہیں۔ اس لیے مکحول کا مدلس ہونا حدیث عبادہ کی صحت کو کچھ مضر نہیں ہے۔ اس کا ثبوت اور حوالہ دینے کے بعد دوسرا جواب یہ دیا ہے کہ حضرت محمود بن ربیع سے روایت کے بیان

کرنے میں مکحول متفرد نہیں ہے بلکہ عبداللہ بن الحارث نے انکی متابعت کی ہے۔ یعنی جیسے مکحول نے اس روایت کو حضرت محمود بن ربیع سے بیان کیا ہے اسی طرح عبداللہ بن عمرو بن الحارث نے بھی اس روایت کو حضرت محمود بن ربیع سے بیان کیا ہے۔ اس کی دلیل میں محدث مبارک پوری نے مستدرک حاکم کے حوالہ سے وہ پوری سند نقل کر دی ہے جس سے اس کی متابعت کا ثبوت ہوتا ہے۔ اس سند میں اسحاق بن ابی فروہ واقع ہے جس کی خلاف مولانا منوی نے جرحیں نقل کی ہیں، لیکن امام حاکم نے اس کے آخر میں لکھا ہے :

هذامتابع لمكحول في روايته عن محمود بن الربيع وهو عزيز وان  
كان رواية اسحاق بن ابى فروة فاني ذكرته شاهدا (مستدرک  
حاکم ص ۲۳۹/۱)

یعنی محمود بن ربیع سے روایت کرنے میں عبداللہ بن عمر الحارث مکحول کا متابع ہے اور وہ عزیز ہے اور یہ روایت اگرچہ اسحاق بن ابی فروہ کی ہے، مگر میں نے شاہد اذکر کیا ہے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام حاکم کے نزدیک اسحاق بن فروہ کی ہوتے ہوئے بھی یہ سند شاہد بننے کے قابل ہے۔ اب یا تو اسکی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک اسحاق اس درجہ گرا ہوا راوی نہیں ہے کہ اسکی روایت شاہد بننے کے قابل بھی نہ ہو۔ یا اس کی وجہ یہ ہے کہ عبداللہ بن عمرو الحارث سے اس روایت کی نقل کرنے میں اسحاق بن ابی فروہ متفرد نہیں ہے بلکہ اس کا متابع موجود ہے جو ثقہ ہے۔ لہذا اس متابعت کا لحاظ کرتے ہوئے انہوں نے اس کو شاہد بنایا ہو۔ بہر حال جس طرح امام حاکم نے اس روایت سے مکحول کی متابعت ثابت کی ہے۔ اسی طرح محدث مبارک پوری نے بھی تحقیق الکلام میں امام حاکم کی اس سند کی علاوہ اور کوئی

دوسری سند نہیں پیش کی گئی ہے۔ یعنی یہاں حضرت الشیخ مبارک پوری نے اختصار سے کام لیا ہے۔

لیکن ابکار المنن میں دوسری کتابوں کے حوالے اور ان کی سندیں بھی تفصیل سے نقل کی گئی ہیں اور ثابت کیا گیا ہے کہ عبد اللہ بن عمرو بن الحارث سے روایت کرنے والے شعیب بن ابی حمزہ بھی ہیں جو بالاتفاق نہایت ثقہ اور حافظ و ضابطہ راوی ہیں۔ اس کے علاوہ حرام بن معاویہ اور رجاء بن حیوہ نے بھی محمود بن ربیع سے یہ روایت بیان کی ہے۔ گویا مکحول کے تین متابع ہوئے۔ عبد اللہ بن حارث، حرام بن معاویہ، رجاء بن حیوہ۔ حاصل کلام یہ ہے کہ نہ تو حضرت محمود بن ربیع سے روایت کرنے میں مکحول متفرد ہیں اور نہ عبد اللہ بن عمرو بن الحارث سے روایت کرنے میں۔ اسحاق بن ابی فروہ متفرد ہے اور نہ اسحاق سے روایت کرنے میں معاویہ بن سحی متفرد ہے جس کو امام دارقطنی نے ضعیف کہا ہے۔ چنانچہ محدث مبارک پوری ان تفصیلات کے پیش کرنے کے بعد آخر میں فرماتے ہیں :

قلت تابع اسحق بن ابی فروة شعیب بن ابی حمزة فی روایة البیهقی وهو ثقة وروی عنه ابنه بشر و هو ثقة و روی عنه ایضا محمد بن حمیر و هو ثقة و روی عن محمد بن حمیر عمرو بن عثمان وهو صدوق روی عن عمرو بن عثمان جماعة كما صرح به البیهقی فلا باس بضعف معاویة (ای معاویہ بن یحیی الذی روی عن اسحق بن عبد اللہ بن ابی فروة و ضعفه الدارقطنی و اسحق بن ابی فروة و یشہر من کلام البخاری الذی نقله النیموی ان حرام بن معاویة و رجاء بن حیوہ ایضا تابعا مکحولا عن محمود بن الربیع عن عبادة ..... فظهر ان

اعلال النيموى بقوله ”فيه مكحول وهو يدلس“ - مبنى على  
 قلة الاطلاع انتهى (ابكار المننن ص ۱۲۴ و ص ۱۲۵) -

اس عبارت کا خلاصہ مطلب یہ ہے کہ شعیب بن ابی حمزہ نے اسحاق بن  
 ابی فروہ کی متابعت کی ہے۔ وہ خود بھی ثقہ ہیں اور ان کے نیچے کے سب راوی بھی  
 ثقہ ہیں۔ لہذا اسحاق بن ابی فروہ کا ضعیف ہونا حدیث عبادہ کی صحت کے لئے کچھ  
 مضر نہیں ہے۔ مولانا نیموی نے جن وجوہ کی بنا پر اس حدیث کو معلول ٹھہرایا ہے  
 وہ ان کی قلت اطلاع پر مبنی ہے۔

اس کی تفصیل و تحقیق سے یہ بات اچھی طرح واضح اور منجھ جاتی ہے  
 کہ محدث مبارک پوری نے ”اسحاق بن ابی فروہ کی روایت کی ہوئی جس حدیث  
 سے تائید حاصل کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھا ہے“۔

ان کا دار و مدار اور پورا اعتماد انہیں دونوں پر ہے اور یہ دونوں انہی  
 ”اوصاف عالیہ“ کے حامل ہیں جن ”اوصاف عالیہ“ کا حامل اسحاق ہے۔ اس کے  
 بعد ابو شیبہ کی مرفوع روایت کا دوسرے سے کوئی متابع ہی موجود نہیں ہے۔ نہ ثقہ  
 نہ ضعیف۔ نہ تحقیقی نہ ادعائی۔ رہا حماد بن شعیب تو اس کا متابع مولانا مسوی نے ابو  
 الحسناء کو بتایا ہے، مگر یہ محض دعویٰ ہی دعویٰ اور زعم ہی زعم ہے۔ اس کا ثبوت  
 کچھ بھی نہیں ہے۔ اس لئے کہ جس شخص کو ابو الحسناء کا استاد قرار دے کر یہ دعویٰ  
 کیا گیا ہے ان دونوں کی معاشرت تک ثابت نہیں ہے تو تلمذ اور متابعت کہاں  
 سے ثابت ہوگی۔ اس کے علاوہ ابو الحسناء مجہول کا استاد قرار دے کر یہ دعویٰ کیا گیا  
 ہے کہ ان دونوں کی معاشرت تک ثابت نہیں ہے تو تلمذ اور متابع کہاں سے  
 ثابت ہوگی۔ اس کے علاوہ ابو الحسناء مجہول العین ہے اور اگر بالفرض مجہول العین  
 نہ ہو تو مجہول العدالۃ الظاہرہ والباطنہ تو ضرور ہے۔ ان تمام باتوں پر ہم پہلے سیر

حاصل بحث کر چکے ہیں۔

پس اسحاق بن اہی فردہ کی بیان کی ہوئی روایت تو متابعت ثقہ کی وجہ سے تائید کے قابل ہے، مگر ابراہیم بن عثمان اور حماد بن شعیب کی بیان کی ہوئی روایتیں اس قابل نہیں ہیں۔ کیونکہ نہ وہ خود ثقہ ہیں اور نہ ان کو کسی ثقہ کی متابعت (مقبولہ) حاصل ہے۔ لہذا ان تینوں روایتوں کو ایک ہی درجہ میں رکھنا مولانا مسوی کی خوش فہمی ہے، بلکہ سراسر فریب اور مغالطہ ہے۔ جو تحقیق کی رو سے ہرگز قابل توجہ اور لائق اعتناء نہیں ہے۔

ہماری ان گذارشات سے معلوم ہو گیا کہ مولانا مسوی کی وہ دونوں ہی تدبیریں غلط اور بے کار ہیں جو انہوں نے حماد بن شعیب اور ابراہیم بن عثمان پر کئی گئی جرحوں کے جواب میں اختیار کی ہیں اور محدث مبارک پوری و حضرت حافظ صاحب غازی پوریؒ کے اعتراضوں کا جواب ان سے کچھ نہ ہو سکا۔



## پیس رکعت پر اجماع کی بحث کا جواب

مولانا حبیب الرحمن اعظمی مسوی لکھتے ہیں :

”مولانا عبدالرحمن نے تحفۃ الاحوذی جلد ۲ ص ۷۶ میں یہ بحث اٹھائی ہے اور لکھا ہے کہ بعض لوگوں نے جو یہ دعویٰ کیا ہے کہ ”حضرت عمر کے عہد میں پیس پر اجماع ہو گیا ہے اور بلاد اسلامیہ میں اسی پر عمل قرار پا گیا“۔ یہ بالکل باطل ہے اور باطل ہونے کی دلیل مولانا نے یہ دی ہے کہ عینی نے پیس کے علاوہ بہت سے قول نقل کیے ہیں..... ابی ان قال..... اور اسود چالیس رکعت پڑھتے تھے تو اجماع کہاں سے ہوا؟

مولانا کا یہ بیان پڑھ کر مجھے سوال از آسماں جواب از ریسمان والی مثل یا داگئی اس لئے کہ جس نے اجماع کا دعویٰ کیا ہے اس نے خود آپ کے اقرار کے مطابق حضرت عمرؓ کے عہد میں اجماع واقع ہونے کا دعویٰ کیا ہے اور عینی نے جو اقوال نقل کئے ہیں وہ سب ان لوگوں کے ہیں جو عہد فاروقی کے بعد کے ہیں۔ (رکعات ص ۸۴)۔

ج : ناظرین کو یاد ہو گا کہ گذشتہ مباحث میں ہم کو مولانا حبیب الرحمن اعظمی کی اس افسوسناک حرکت پر بار بار تنبیہ کرنی پڑی ہے کہ وہ عبارتوں کے نقل کرنے کے بارے میں اپنے تقدس اور دیانت و امانت کا کچھ بھی خیال نہیں کرتے۔ اب مزید افسوس کے ساتھ پھر اس حقیقت کے اظہار پر مجبور ہیں کہ یہاں بھی مولانا نے وہی حرکت کی ہے۔ محدث مبارک پوری کی بات پر جب دیانت داری کے ساتھ اعتراض و تنقید کی کوئی گنجائش مولانا مسوی کو نظر نہ آتی تو پھر انہوں

نے ”ہاتھ کی صفائی“ کے اسی ہنر سے کام لیا ہے جس کے وہ عادی ہیں۔ یعنی محدث مبارک پوری کی عبارتوں کو کاٹ چھانٹ کر پیش کیا اور اس کے بعد پوری ڈھٹائی کے ساتھ یہ فقرہ بھی چست کر دیا کہ ”مولانا یہ بیان پڑھ کر مجھے سوال از آسماں جواب از ریسماں والی مثل یاد آگئی“۔ اس کو کہتے ہیں چہ دلاور است..... کہ بھف چراغ وارد۔

سنیئے۔ اجماع کا یہ دعویٰ دراصل دود عموں پر مشتمل ہے۔ یا یوں کہئے کہ اس کی دو شقیں ہیں :

(الف) قد وقع الاجماع علی عشرين رکعة فی عهد عمرؓ (حضرت عمر کے عہد میں بیس رکعت پر اجماع ہو گیا)۔

(ب) واستقر الامر علی ذلك فی الامصار (اور بلاد اسلامیہ میں اسی اجماع پر یعنی بیس رکعت پر عمل ٹھہر گیا)۔

محدث مبارک پوری نے ان دونوں دعووں کو باطل قرار دیا ہے۔ فرماتے ہیں :

قلت دعویٰ الاجماع علی عشرين رکعة واستقرار الامر علی

ذلك فی الامصار باطله جدا۔

(یعنی بیس رکعت پر اجماع ہو جائے گا دعویٰ بھی باطل ہے اور بلاد اسلامیہ میں اسی پر عمل کے ٹھہر جانے کا دعویٰ بھی باطل ہے)۔ اور ان دونوں دعووں کے بطلان کے ثبوت میں انہوں نے ان اقوال اور اعمال کا حوالہ دیا ہے جو اس سے پہلے تختہ الاحوذی میں تفصیل کے ساتھ نقل ہو چکے ہیں۔ ان میں کچھ تو وہ ہیں جو عینی نے پیش کیے ہیں اور کچھ آثار ایسے ہیں جن کو محدث مبارک پوری نے دوسرے حوالوں سے نقل فرمایا ہے۔ عینی نے جو اقوال نقل کئے ہیں ان میں اکثر تو بے شک وہی ہیں جو عہد فاروقی کے بعد کے ہیں، لیکن محدث مبارک پوری نے اس کے

علاوہ خود جو آثار پیش کئے ہیں ان میں بعض وہ بھی ہیں جن پر عمل کرنے والوں کا عہد فاروقی میں ہونا مولانا منوی کو بھی تسلیم ہے۔ مثلاً حضرت معاذ بن الحارث ابو حلیمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ (جو صحابی ہیں اور ۴۱ رکعتیں لوگوں کو پڑھایا کرتے تھے) اور اسود بن یزید نخعی (جو عہد فاروقی میں موجود تھے یہ چالیس رکعتیں پڑھتے تھے) انہی اقوال و آثار کی بنا پر محدث مبارک پوری نے لکھا ہے: فین الاجماع علی عشرين ركعة واین الاستقرار علی ذالك فی الامصار انتھی یعنی جب حضرت عمرؓ کے عہد کے لوگوں سے بھی بیس کے علاوہ پڑھنا ثابت ہے تو پھر خالص بیس رکعت پر اجماع اور اسی پر عمل کا استقرار (ٹھہراؤ) کہاں رہا؟

بالفاظ دیگر یعنی کے نقل کئے ہوئے اکثر اقوال سے بیس پر ”استقرار عمل“ کا دعویٰ باطل ہوتا ہے اور حضرت معاذ ابو حلیمہ اور اسود نخعی کے آثار سے اسی کے ساتھ ساتھ عہد فاروقی میں ”اجماع“ ہو جانے کا یہ دعویٰ بھی باطل ہوتا ہے اس طرح دعویٰ کی دونوں شقوں کا بطلان ثابت ہو جاتا ہے۔ اس کے باوجود اگر کسی کو ”میان پڑھ کر سوال از آسمان جواب از ریسمان ولی مثال یاد آجائے“ تو اس کے سوا اور کیا کہا جائے کہ یہ اس کا قصورِ فہم ہے یا عوام کے جذبات سے کھیلنے کے لئے محض ایک معاندانہ پروپیگنڈا ہے۔

مولانا منوی نے ”ہوشیاری“ یہ کی ہے کہ استقرار عمل کے دعویٰ پر جو اعتراض ہے اس کو تو بالکل حذف کر دیا ہے اور عہد فاروقی میں اجماع ہو جانے کے دعویٰ پر جو اعتراض ہے بس اسی کو لے لیا اور یعنی کے نقل کئے ہوئے اقوال کے ساتھ اس کو جوڑ کر پھبتی اڑادی کہ دیکھو جی سوال کچھ ہے اور جواب کچھ۔

ع بسوخت عقل ز حیرت کہ ایں چہ بوالعجبی ست

آئیے اب ہم آپ کو بتائیں کہ محدث مبارک پوری نے مذکورہ بالا دونوں دعویوں کے

باطل ہونے کی جود لیلیں دی ہیں وہ قابل قبول ہیں یا نہیں؟ ابھی ہم نے عرض کیا کہ حضرت معاذ ابو حلیمہؓ اور اسودؓ مٹھی کے آثار کا تعلق پہلے دعوے یاد عوی کی پہلی شق سے ہے۔ اس کے جواب میں مولانا مٹوی نے جو کچھ فرمایا ہے اس کے پیش کرنے سے پہلے اس موقع پر ایک خاص بات کی طرف ہم ناظرین کی توجہ مبذول کرانا ضروری سمجھتے ہیں وہ یہ کہ ان دونوں دعووں کے ابطال میں جو آثار و اقوال اہل حدیث کی طرف سے پیش کئے گئے ہیں ان سب کو مولانا مٹوی نے خود بھی اپنی اسی کتاب کے شروع میں پیش کیا ہے۔ لیکن یہ ان کی انشا پر دازی کا کمال کہیے یا گروہی عصبیت اور معاندانہ ضد۔ کہ دونوں جگہوں میں ان کا برتاؤ ان آثار کے ساتھ بالکل مختلف بلکہ ایک دوسرے کے معارض ہے۔ یہی آثار جب مولانا مٹوی نے خود اپنے مطلب کے موقع پر پیش کئے ہیں تو وہاں زور قلم اور جوش بیان کا یہی حال ہے کہ ان آثار کے ثبوت میں کہیں سے کوئی جھول محسوس نہیں ہوتا اور پڑھنے والے کے ذہن میں ان کی بابت کسی کمزوری اور ”علت“ (باصطلاح محدثین) کا وہم تک نہیں گذرتا، مگر یہاں پہنچ کر وہی آثار و اقوال جب اہل حدیث نے اپنی تائید میں پیش کیے تو مولانا مٹوی کو ان کی ساری کمزوریاں اور ”علتیں“ (باصطلاح محدثین) ایک ایک کر کے یاد آگئیں اور لگے رجال میں اپنی ”پوری مہارت“ کا ثبوت دینے۔ چنانچہ یہی حضرت معاذ کا اثر ہے جس کو مولانا مٹوی نے اپنے استدلال کے موقع پر ان لفظوں میں پیش کیا ہے:

”معاذ ابو حلیمہ صحابی ہیں ان کی شہادت حرہ کے دن ہوئی ہے ان کے باب میں ابن سیرین کی شہادت ہے کہ وہ رمضان میں اکتالیس رکعتیں پڑھایا کرتے تھے۔“ (رکعات ص ۲)

لیکن ابن سیرین کی اسی شہادت کو جب محدث مبارکپوری نے حنفیہ کے مقابلے

میں الزما پیش کیا تو مولانا منوی نے رخ پلٹ دیا اور وہی ”شہادت“ جو ابھی تک مقبول، معتبر اور قابل اعتماد تھی فوراً مجروح، مردود اور ناقابل اعتماد قرار پائی چنانچہ فرمانے ہیں :

”اس کے بعد اب ان کو لیجئے جن کے نام آپ نے (یعنی مولانا مبارکپوری نے) لئے ہیں تو ان میں ایک معاذ ابو حلیمہ ہیں جو اکتالیس رکعت پڑھتے تھے۔ ان کا یہ عمل محمد بن سیرین نے نقل کیا ہے اور ابن سیرین کی پیدائش حضرت عمرؓ کے دس برس بعد ہوئی ہے لہذا انہوں نے اگر معاذ کو اکتالیس پڑھتے ہوئے دیکھا ہے تو وہ عمد فاروقی کے بعد کا قصہ ہے اور اگر اپنی پیدائش سے پہلے کا واقعہ انہوں نے بیان کیا ہے تو یہ روایت منقطع ہے۔ اس لئے جس سے انہوں نے اس کو سنا ہے اس کا نام نہیں لیتے اور منقطع ہونے کے علاوہ جب تک یہ تصریح نہ دکھائی جائے کہ حضرت عمرؓ کے عمد میں معاذ اکتالیس پڑھاتے تھے، تب تک اجماع کے دعویٰ پر اس سے کوئی اثر نہیں پڑ سکتا (رکعات ص ۸۵)۔

الغرض اب یہ روایت مولانا منوی کی نظر میں معلول ہو گئی خیر اب ہم اس کا جواب عرض کرتے ہیں۔ سنیے! ابن سیرین نے اگر یہ کہا ہوتا کہ میں نے حضرت معاذ بن الحارث کو اکتالیس پڑھتے ”دیکھا“ ہے تب تو متعین تھا کہ وہ خاص عمد فاروقی کے بعد کا حال بیان کر رہے ہیں کیونکہ انہوں نے حضرت عمر کا زمانہ پایا ہے، لیکن جب وہ یہ کہتے ہیں کہ حضرت معاذ ابو حلیمہؓ لوگوں کو رمضان میں اکتالیس رکعتیں پڑھایا کرتے تھے : (ان معاذ ابا حلیمۃ القاری کا یصلی بالناس فی رمضان احدی واربعین رکعة قیام اللیل للمروزی ص ۹۱) تو یہ حضرت

معاذ کے عمل کا بیان ہو جو کسی خاص زمانے کے ساتھ مخصوص اور مقید نہیں ہے بلکہ اپنے اطلاق کے اعتبار سے حضرت عمرؓ کے زمانے کو بھی شامل ہے اور اسکے بعد کے زمانے کو بھی۔ بلکہ حضرت عمرؓ کے زمانے کا واقعہ ہونا زیادہ قرین قیاس معلوم ہوتا ہے۔ اس لئے کہ ابن سیرین نے حضرت ابو حلیمہ کی امامت کے زمانے کا حال بیان کیا ہے اور حضرت ابو حلیمہؓ تراویح کے امام حضرت عمرؓ ہی کے زمانہ میں تھے حافظ ابن حجرؒ انہیں کی بابت لکھتے ہیں : وهو الذی اقامہ عمر یصلی التراويح فی شہر رمضان (اصابہ ص ۴۲۸ جلد ۲) ابن عبد البرؒ ان کی نسبت لکھتے ہیں : وهو الذی اقامہ عمر بن الخطاب فیمن اقام فی شہر رمضان لیصلی

التراوی انتھی (الاستیعاب علی حاشیة الاصابہ ص ۳۶۷ ج ۳)

یعنی یہ بھی ان صحابہ میں سے ہیں جن کو حضرت عمرؓ نے تراویح کا امام مقرر کیا تھا جب یہ حضرت عمرؓ کے زمانے کا واقعہ ہو یا کم از کم یہ حضرت عمرؓ کے زمانے کو بھی شامل ہے تو عمد فاروقی میں خاص پیر رکعت پر اجماع ہو جانے کا دعویٰ یقیناً باطل ہو گیا اسی طرح پیر ہی رکعت پر عمل ٹھہر جانے کا دعویٰ بھی باطل ہو جاتا ہے۔

رہا اس تقدیر پر اس کے منقطع ہونے کا شبہ تو واضح رہے کہ محمد بن سیرین تابعی ہیں اور حنفیہ کے نزدیک تابعی اور تبع تابعی کا ارسال و انقطاع روایت کے لئے کچھ مضر نہیں ہے۔ ان کے نزدیک ایسی منقطع روایت بلاشبہ حجت اور مقبول ہے۔ مولانا بحر العلوم حنفی لکھتے ہیں :

قال رسول اللہ ﷺ الوضو من کل دم سائل رواہ ابن عدی فی

الکامل والدارقطنی وقال رواہ عمر بن عبدالعزیز عن

التہیم (۱) الداری ولم یرہ ولا یضر فان غایته الانقطاع

(۱) کذافی اصل

والمنقطعة حجة عندنا (شرح مسلم الثبوت طبع ہند ۱۸۴۱)۔

یعنی رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ بدن کے کسی حصہ سے خون نکل کر بہہ جائے تو وضو واجب ہو جاتا ہے۔ اس حدیث کو ابن عدی نے اپنی کتاب ”الکامل“ میں روایت کیا ہے اور دارقطنی نے بھی روایت کیا ہے۔ دارقطنی نے یہ بھی کہا ہے کہ اس حدیث کو عمر بن عبدالعزیز نے تمیم داری سے روایت کیا ہے۔ حالانکہ انہوں نے تمیم داری کو دیکھا بھی نہیں (بحر العلوم کہتے ہیں) یہ جرح کچھ مضر نہیں ہے اس لئے کہ زیادہ سے زیادہ کا مطلب یہ ہوا کہ یہ روایت منقطع ہے۔ تو منقطع روایت ہمارے (یعنی حنفیہ کے) نزدیک حجت ہے۔ فخر اسلام بزودی (حنفی) فرماتے ہیں :

واما ارسال القرآن الثانی والثالث فحجة عندنا وهو فوق

المسند كذلك ذكره عيسى بن ابان انتهى (اصول بزودی باب

بیان قسم الانقطاع)

یعنی تابعی اور تبع تابع کا ارسال (انقطاع) ہمارے نزدیک حجت ہے، بلکہ مسند (متصل) سے بڑھ کر ہے۔ ایسا ہی ذکر کیا ہے عیسیٰ بن ابان نے۔ ”تایئے جب تبع تابعی کی منقطع روایت حجت ہے تو ابن اسرین کی منقطع روایت حجت کیوں نہ ہوگی۔ جبکہ وہ تابعی بلکہ اوساط تابعین ہیں۔

نیز مولانا مٹوی نے ایسی روایتوں کو (یعنی جن میں کسی تابعی نے کسی صحابی کا فعل نقل کیا ہو اور خود اس صحابی کو یہ کام کرتے ہوئے نہ دیکھا ہو جیسے یزید بن رومان وغیرہ کا اثر جو پہلے گزر چکا ہے) مرسل قرار دیا ہے اور اس کے بعد مرسل کی بابت لکھا ہے :

”مرسل کے قبول وعدم قبول میں آئمہ کا اختلاف ہے۔ امام مالک اور

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تو وہ مطلقاً مقبول ہے۔ لہذا ان حضرات کے مسلک کی بنا پر۔ تو اس اثر کا (یعنی یزید بن رومان کے اثر کا) مرسل ہونا مضر نہیں ہے۔“ (رکعات ص ۶۴)

لیجیے اب تو خود مولانا مٹوی کی اعتراف و اقرار کے مطابق ان سیرین کی یہ روایت مطلقاً مقبول اور حجت ہے اور اس کا منقطع ہونا کچھ مضر نہیں ہے۔ لہذا اس روایت سے احناف پر اہل حدیث کی حجت قائم اور الزام ثابت ہے۔ منقطع کہ دینے سے جان نہیں چھوٹ سکتی۔ اگر کسی کو شبہ ہو کہ اہل حدیث کی نزدیک تو مرسل اور منقطع روایت حجت نہیں ہے۔ پھر وہ اس روایت سے کیسے استدلال کر سکتے ہیں، تو اس کا جواب یہ ہے کہ اہل حدیث اس روایت کو ان احناف کے مقابلے میں الزاماً پیش کرتے ہیں جو عہد فاروقی میں بیس رکعت پر اجماع ہو جائیگا دعویٰ کرتے ہیں اور احناف کی نزدیک ایسی روایت حجت اور مقبول ہے۔ لہذا الزامی جواب کے لئے اہل حدیث کا استدلال بالکل صحیح ہے۔

اب مولانا مٹوی کی اس بات کا کوئی وزن باقی نہیں رہ جاتا کہ منقطع ہونے کے علاوہ جب تک یہ تصریح نہ دکھائی جائی کہ حضرت عمر کے عہد میں معاذ اکتالیس پڑھتے تھے۔

اس لئے کہ ان سیرین کی یہ شہادت اسی تقدیر پر تو منقطع ہے کہ حضرت معاذ حضرت عمرؓ کے عہد میں اکتالیس پڑھتے تھے۔ اگر یہ صورت نہ ہو تب تو یہ منقطع ہی نہیں ہے اور جب منقطع ہونے کے باوجود احناف کی نزدیک یہ حجت اور مقبول ہے تو اب حضرت معاذؓ کا حضرت عمرؓ کے عہد میں اکتالیس رکعتیں پڑھنا بلاشبہ ثابت ہو جاتا ہے اور جب یہ ثابت ہو جاتا ہے تو بیس پر اجماع کا دعویٰ آپ سے آپ باطل ہو جاتا ہے۔



اس کے علاوہ لہجے ہم آپ کو تصریح دکھاتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی عہد میں چھتیس رکعتیں پڑھی جاتی تھیں۔ قیام اللیل المروزی ص ۹۲ میں ہے :

ان عمر بن الخطاب امر ابیافامہم فی رمضان..... وکان یقرأ بہم خمس ایات وست ایات فی کل رکعة ویصلی بہم ثمانیۃ عشر شفعاً یسلم فی کل رکعتین

”یعنی حضرت عمرؓ نے حضرت امی بن کعب کو تراویح کا امام مقرر کیا۔ وہ لوگوں کو ہر رکعت میں پانچ چھ آیتیں پڑھاتے تھے اور چھتیس رکعتیں پڑھاتے تھے اور ہر دو رکعت پر سلام پھیرتے تھے“ اس واقعہ کے راوی حسن بصری ہیں۔ انہوں نے حضرت عمرؓ کا زمانہ نہیں پایا ہے، لیکن اوساط تابعین سے ہیں۔ اس لیے اس روایت پر بھی زیادہ سے زیادہ جو کلام ہو سکتا ہے وہ یہ کہ منقطع ہے اور یہ معلوم ہو چکا کہ حنفیہ کے نزدیک منقطع ہونا کچھ مضر نہیں ہے۔ لہذا یہ روایت بھی حجت اور مقبول ہے۔

عہد فاروقی میں بیس رکعت پر اجماع ہو جانے کے دعویٰ کے باطل ہونے کی تیسری دلیل اسود بن یزید نخعی کا اثر ہے جو چالیس رکعتیں پڑھا کرتے تھے۔ اس اثر کی نسبت مولانا منوی لکھتے ہیں :

”اسود نے حضرت عمرؓ کا زمانہ بے شک پایا ہے۔ لیکن روایت میں قطعاً اس کا ذکر نہیں ہے کہ اسود عہد فاروقی میں چالیس پڑھتے تھے اور بغیر اس تصریح کے اجماع کے دعویٰ پر قدح ممکن نہیں ہے۔“  
(رکعات ص ۸۵)

میں کہتا ہوں کہ روایت میں قطعاً اس کا ذکر نہیں ہے کہ اسود عہد فاروقی

میں بیس پڑھتے تھے اور اس کے بعد چالیس پڑھنے لگے تھے اور بغیر اس تفصیل اور تصریح کے اجماع کے دعوے پر قدح یقیناً ثابت ہے۔ اس لئے کہ جب یہ تسلیم ہے کہ اسود نے حضرت عمرؓ کا زمانہ بے شک پایا ہے اور ان کے عمل کے بارے میں روایت میں کسی زمانے کی کوئی خصوصیت اور قید مذکور نہیں ہے تو خود حنفیہ کے اصول المطلق بجز علی اطلاقہ (مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہوتا ہے) کے مطابق جب تک کسی معتبر دلیل سے کسی زمانے کی تخصیص ثابت نہ ہو جائے گی) یہ اطلاق اپنے حال پر باقی رہے گا اور جب اطلاق اپنے حال پر باقی رہے گا تو بلاشبہ حضرت عمرؓ کا زمانہ بھی اس میں داخل ہوگا اور اس کے بعد بیس پر ”اجماع“ اور اسی پر عمل کے ”استقرار“ دونوں دعوں کا بطلان ظاہر ہے۔

اسود کے اسی اثر کو مولانا مٹوی نے اپنے مطلب کے موقع پر اس انداز

میں پیش کیا ہے۔ لکھتے ہیں :

”کوفہ میں اسود بن یزید المتوفی ۵۷ھ چالیس رکعتیں پڑھا کرتے تھے۔ یہ واضح رہے کہ اسود حضرت عمرؓ، حضرت معاذؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت حذیفہؓ حضرت بلالؓ اور دوسرے کبار کے صحبت یافتہ تھے۔“ (رکعات ص ۴)

بتائیے ان سطروں سے مولانا کا منشاء اسود کی ان چالیس رکعتوں کی اہمیت ہی ظاہر کرنا ہے؟ سوال یہ ہے کہ کیا اس اہمیت سے فائدہ اٹھانی کا حق صرف مولانا ہی کو ہے؟ اہل حدیث کو یہ حق حاصل نہیں ہے؟ اگر ہے تو پھر ہمیں کہنے دیجیے کہ اسود بن یزید کا یہ عمل زبردست قرینہ ہے اس بات کا کہ جن کبار صحابہؓ کے وہ صحبت یافتہ تھے، کم از کم وہ صحابہؓ بیس کی عدد کی خاص طور پر پابند نہ تھے اور نہ وہ اس پر متفق اور مجتمع تھے۔ جیسا کہ مولانا مٹوی نے حضرت علیؓ کے اثر پر

حَث کی ذیل میں اسی قسم کا استدلال پیش کیا ہے اس طرح گویا غیر شعوری طور پر مولانا منوی نے خود پچیس رکعت پر صحابہ کی اجماع اور اسی پر ان کے عمل کے استقرار کے دعوؤں کے بطلان کو تسلیم کر لیا ہے لیکن ضد اور تعصب کا کوئی علاج نہیں۔

اسی سلسلے میں اس روایت کو بھی یاد کر لیجیے جس کا ذکر اکابر علماء حنفیہ ہی کی کتابوں میں ملتا ہے۔ قاضی خاں جیسے مشہور حنفی فقیہ اپنے فتاویٰ کی فصل فی مقدار التراویح کے ذیل میں لکھتے ہیں :

وقال مالك ان يصلى ستا وثلاثين ركعة سوى الوتر لما روى عن  
عمر وعلى رضی اللہ عنہما انہما کان بصلیان ستة وثلاثین  
انتہی (فتاویٰ قاضی خاں مع عالمگیریہ طبع مصر ص  
۱/۲۳۴)

”یعنی امام مالک نے کہا ہے کہ تراویح وتر کی علاوہ چھتیس رکعتیں ہیں۔ کیونکہ حضرت عمر اور حضرت علی رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ وہ چھتیس رکعتیں پڑھتے تھے۔“ یہی مضمون ہدایہ کی مشہور شرح کفایہ میں بھی ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں : واما عند مالك فانها مقدرة بست وثلاثين ركعة اتباعا لعمر رضی اللہ عنہ مولانا شیخ عبدالحق محدث دہلوی لکھتے ہیں : وقد روى ذلك عن عمر وعلى رضی اللہ عنہما لکنہ غیر مشہور عنہما انتہی (ما ثبت بالسنة ص ۲۱۸)

اس روایت کی سند یا حوالہ کی ذمہ داری علمائے احناف پر ہے۔ ہماری ذمہ داری صرف تصحیح نقل کی ہے۔ ہم نے تو الزاماً پیش کیا ہے اور اس لئے پیش کیا ہے کہ ان اکابر علمائے احناف میں سے کسی نے بھی اس روایت کو بے اصل اور بے

ثبوت نہیں کہا ہے۔ زیادہ سے زیادہ جو جرح کی ہے وہ یہ کہ یہ روایت غیر مشہور ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ غیر مشہور ہونے سے اس کا بے اصل تو کیا ضعیف ہونا بھی لازم نہیں آتا۔ کتنی ہی اخبار احاد ہیں جو غیر مشہور ہیں، لیکن پھر بھی وہ صحیح اور قابل حجت و قابل عمل ہیں۔

ابن حبیب مالکی کا یہ بیان پہلے باحوالہ گزر چکا ہے کہ تراویح اولاً گیارہ ہی رکعت تھی، مگر لوگوں نے تطویل قرأت میں تخفیف کر کے اس کی عوض میں رکعات کی تعداد بڑھا کر بیس کر دیا۔ اس کے بعد یہ بھی متروک ہو گیا اور اس کے بجائے رکعات کی تعداد چھتیس کر دی گئی اور اسی پر عمل جاری ہو گیا..... ابن حبیب کے اس بیان کو قاضی خاں وغیرہ کی پیش کردہ روایت کے ساتھ ملا کر غور کیجئے تو نتیجہ صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ بیس رکعت پر ”اجماع“ تو خود حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہی کے زمانے میں ختم ہو گیا تھا اور اس کے بجائے چھتیس پر عمل جاری ہو گیا تھا۔ پھر عہد فاروقی میں بیس پر اجماع اور اسی پر استقرار عمل کی دعووں کی بطلان میں کیا شک باقی رہ جاتا ہے۔ حضرت نافع کے متعلق مولانا مئوی ہی لکھتے ہیں :

”نافع حضرت ابن عمرؓ کے مولیٰ اور حضرت عائشہؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت ابو رافعؓ کی شاگرد تھے۔ ان کا بیان ہے کہ میں نے تو لوگوں کو چھتیس تراویح اور تین و تر پڑھتے ہوئے دیکھا اور پایا ہے۔“

(رکعات ص ۲)

نافع نے خود تو حضرت عمرؓ کا زمانہ نہیں پایا ہے۔ لیکن جن صحابہ کی یہ شاگرد اور صحبت یافتہ ہیں انہوں نے تو حضرت عمرؓ کا زمانہ پایا ہے؟ ظاہر ہے کہ نافع نے جن لوگوں کو چھتیس رکعتیں پڑھتے دیکھا اور پایا ہے۔ ان میں یہ صحابہ بھی

داخل ہیں تو کیا ان میں کسی نے ان کو بتایا کہ ہم عہد فاروقی میں پیس پڑھتے تھے اور اس کے گزر جانے کے بعد چھتیس پڑھنے لگے ہیں؟ ہرگز اس قسم کی کوئی تفصیل روایت میں مذکور نہیں ہے۔ لہذا اس کے معنی یہ ہوئے کہ وہ عہد فاروقی میں بھی چھتیس پڑھتے تھے اور اسکے بعد بھی۔ پھر پیس پر اجماع اور استقرار عمل کہاں رہا؟

وہب بن کیسان بھی تابعی ہیں۔ ان کا بیان ہے: مازالاناس یقومون بست و ثلثین رکعة ویوترون ثلث الی الیوم فی رمضان انتھی۔ (قیام اللیل للمرزی ص ۹۱) یعنی رمضان میں لوگ برابر تراویح کی چھتیس اور ترکی تین رکعتیں پڑھتے چلے آ رہے ہیں۔ آج تک اسی پر عمل جاری ہے۔

یہ وہب بن کیسان بڑے بڑے صحابہ کے شاگرد اور صحبت یافتہ ہیں۔ حافظ ان کی نسبت لکھتے ہیں: روی عن اسماء بنت ابی بکر وابن عباس وابن عمر یعنی حضرت اسماء بنت ابی بکرؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت عبداللہ بن زبیرؓ اور حضرت جابر اور حضرت انسؓ اور حضرت عمر بن ابی سلمہؓ اور حضرت ابو سعید خدریؓ سے حدیثیں روایت کی ہیں۔ انکی وفات اکثیر اور اشہر قول کے مطابق ۱۲ھ میں ہوئی ہے۔ (تہذیب التہذیب ص ۱۶۶/۱۱)

وہب کے کلام سے صاف ظاہر ہے کہ انہوں نے یہ صرف اپنے زمانے کا حال نہیں بتایا ہے۔ بلکہ اپنے زمانے سے بہت پہلے کا سلسلہ بتا رہے ہیں۔ حتیٰ کہ عہد فاروقی کو بھی نہیں مستثنیٰ نہیں کیا ہے۔ یہ عہد انہوں نے پایا نہیں ہے اس لیے اس عہد کی نسبت انکی روایت کو زیادہ سے زیادہ یہ کہ منقطع کہا جائیگا لیکن حنفیہ کے نزدیک جب تابعی کی منقطع روایت حجت اور مقبول ہے تو اس

کا منقطع ہونا کچھ مضر نہیں۔

یابہ کہا جائے کہ جن صحابہ کے یہ شاگرد یافتہ ہیں انکو بھی ”مازالا لناس“ سے مستثنیٰ نہیں کرتے اور نہ ہی ان کی بابت یہ کہتے ہیں کہ یہ لوگ عمد فاروقی میں بیس پڑھتے تھے اور بعد میں چھتیس پڑھنے لگے تھے اور جب یہ روایت میں اسکی تصریح و تفصیل مذکور نہ ہو۔ وہب بن کیسان کے اس بیان کی تخصیص بلا دلیل ہوگی جو قابل التفات نہیں۔ اور جب تخصیص ثابت نہیں تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ ان صحابہ کا عمل عمد فاروقی میں بھی یہی تھا اور اس کے بعد بھی وہی قائم رہا۔ لہذا بیس پر ”اجماع“ اور اسی پر عمل کے ”ٹھہراؤ“ کے دعوے باطل ہیں۔

رہے وہ آثار جن سے صرف عمد فاروقی کے بعد بیس کے خلاف عمل کا ثبوت ملتا ہے تو ان سے اگرچہ دعویٰ کی پہلی شق پر اثر نہیں پڑھتا لیکن دوسری شق یعنی اسی پر بلاد اسلامیہ میں عمل کے ٹھہر جانے کا دعویٰ تو ضرور باطل ہو جاتا ہے۔ ان آثار کے ثبوت کی بابت مولانا منوی کو کوئی اعتراض نہیں ہے۔ اس لیے ہم ان کو نقل کرنے کی ضرورت نہیں سمجھتے۔ یہ تو وہ آثار ہیں جن میں بیس سے زیادہ رکعتوں کا ذکر ہے۔ اب ہم اس اثر کو پیش کرتے ہیں جس سے بیس سے کم رکعات پڑھنے کا ثبوت ہوتا ہے۔

ایک جماعت بیس رکعت سے کم پڑھتی تھی روایت کے الفاظ یہ ہیں: کان

ابو محرز یصلی بہم اربع ترویحات ویقراء بہم سبع القرآن فی کل لیلۃ انتھی (قیام اللیل ص ۹۲) یعنی ابو محرز لوگوں کو چار ترویحات (سولہ رکعتیں) پڑھایا کرتے تھے۔ اور ہر رات ان کے ساتھ قرآن پاک کی ایک منزل پڑھتے تھے۔ ابو محرز بصری اور تابعی ہیں۔ ان کا نام لاحق بن حمید ہے۔ سن وفات کی مدت زیادہ سے زیادہ ۱۰۹ ہجرتی جاتی ہے مندرجہ ذیل صحابہ سے انہوں نے حدیثیں روایت کی

حضرت ابو موسیٰ اشعری، حضرت حسن بن علی، حضرت معاویہ، حضرت عمران بن حصین، حضرت سمرہ بن جندب، حضرت ابن عباس، حضرت مغیرہ بن شعبہ، حضرت حصہ، حضرت ام سلمہ، حضرت انس، حضرت جندب بن عبد اللہ الجلی رضی اللہ عنہم (تہذیب التہذیب ص ۱۷۱ ج ۱۱)

دیکھیے ابو مجلز اور ان کے تمام مقتدی تراویح کی صرف سولہ ہی رکعتیں ادا کرتے تھے۔ گویا مسلمانوں کی ایک جماعت اس زمانے میں جو بلاشبہ خیر القرون کا زمانہ تھا۔ پندرہ رکعت سے کم پڑھتی تھی تو پھر پندرہ رکعت پر عمل کے استقرار کا دعویٰ کہاں صحیح رہا؟ یہ تو اس روایت کا بالکل ظاہر اور مصرح مدلول ہے، لیکن مولانا منوی کے مزعومہ اصول کے لحاظ سے تو یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ ابو مجلز کا یہ عمل زبردست قرینہ ہے اور دلیل ہے۔ اس بات کے لیے کہ انہوں نے جن صحابہ کی شاگردی کی اور ان کی صحبت سے فیضیاب ہوئے ان سب صحابہ کا بھی یہی عمل تھا اور ان صحابہ کے اس عمل کی بابت عمد فاروقی اور اس کے بعد کے زمانے کے ماہی فرق کا جو مدعی ہو بار ثبوت اس کے ذمہ ہے۔ ورنہ ہم تو کہیں گے کہ دونوں زمانوں میں ان کا عمل وہی تھا جو ابو مجلز کا اس روایت میں مذکور ہے۔ یعنی سولہ رکعات اس اثر کی زد بھی اجماع اور استقرار عمل کے دعووں پر صاف طور پر سے پڑ رہی ہے۔ اس لیے مولانا منوی نے اس کا جواب دینے کی کوشش کی ہے۔ آپ بھی ان کا جواب سنیے اور لطف اٹھائیے۔ لکھتے ہیں :

اس روایت کے الفاظ سے سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ سولہ ہی رکعتوں کے قائل تھے۔ اس لیے کہ ممکن ہے وہ چار ترویجوں میں ایک منزل بنا کر چار رکعتیں دوسرے حافظ کے پیچھے پڑھتے ہوں یا

ایک ترجیح اکیلے اپنے گھر پڑھتے ہوں..... (رکعات ص اب ۹)

اگر اس روایت کے الفاظ سے یہ ثابت نہیں ہو تا کہ ابو مجلز سولہ ہی رکعتوں کے قائل تھے تو پھر ان روایتوں سے بھی جن میں بیس رکعتوں کا ذکر ہے یہ ثابت نہیں ہو تا کہ فلاں صحابی یا فلاں تابعی بیس ہی کے قائل تھے۔ اس لیے کہ جس طرح ان روایتوں میں کسی صحابی یا تابعی وغیرہ کے متعلق مذکور ہے کہ وہ بیس رکعت پڑھتے یا پڑھاتے تھے اسی طرح یہاں بھی مصرح ہے کہ ابو مجلز چار ترویح (سولہ رکعتیں) لوگوں کو پڑھاتے تھے اور اس سے کم یا زیادہ پڑھنا ان سے یا ان کے ساتھ پڑھنے والی جماعت سے کہیں بھی ثابت نہیں ہے، تو بیس والی روایتوں کے الفاظ سے آپ نے کیسے سمجھ لیا کہ فلاں فلاں حضرات بیس ہی کے قائل تھے؟ کیا ان روایتوں کی بابت اس قسم کی فرضی اور احتراعی احتمالات اور بالکل بے دلیل اور بے ثبوت قیاسات پیدا کر کے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ممکن ہے وہ یوں کرتے رہے ہوں..... یا یوں کرتے رہے ہوں؟

محض اپنے مذہب کی پاس اور عصیت کی خاطر اگر اس قسم کی زبردستی کی تاویلوں کا اگر اس قسم کی زبردستی کی تاویلوں کا دروازہ کھول دیا جائے تو پھر کونسی بات ہے جو اپنی جگہ پر سیدھی قائم رہ سکے گی؟

مولانا آپ لوگوں کی ایسی ہی تاویلوں نے قادیانی ”علم کلام“ کے لیے مولود میا کیا ہے اور اگر سچ پوچھے تو ہمیں آپ کی ایسی تاویلوں پر کوئی تعجب بھی نہ کرنا چاہیے اس لیے کہ یہ تو پھر بھی کسی امتی کے قول یا فعل کے متعلق ہے۔ آپ کے ایک مشہور پیشوا اور مسلم امام ابو الحسن عبداللہ الکرخی نے قرآن کی آیات اور احادیث کی نسبت یہ قاعدہ صاف صاف بیان کیا ہے کہ:

”ہر وہ آیت جو اس طریقہ کے مخالف ہو جس پر ہمارے اصحاب ہیں



وہ یا تو موڈل ہے یا منسوخ ہے اور اسی طرح جو حدیث اس قسم کی ہو وہ موڈل ہے یا منسوخ۔“ (تاریخ فقہ اسلامی از عبدالسلام ندوی ص ۴۲۱)

یعنی آیت یا حدیث اگر حنفی مذہب کے مطابق ہے تب تو وہ سر آنکھوں پر، لیکن اگر وہ حنفی مذہب کے مخالف ہے تو ہم کوشش کریں گے کہ اس کی تاویل کر کے اس کو حنفی مذہب کے مطابق بنائیں اور اگر اس کی کوئی ایسی تاویل نہ ہو سکی تو ہم کہیں گے کہ وہ آیت منسوخ ہے یا وہ حدیث منسوخ ہے۔ گویا آیت یا حدیث کا چھوڑ دینا گوارا ہے، مگر حنفی مذہب کا مسئلہ چھوڑ دینا گوارا نہیں۔ عیاذ باللہ۔

فرمائیے جہاں یہ جمود اور ”ہمت“ ہو وہاں آپ کی اس تاویل پر کیا تعجب کریں کہ ”ممکن ہے وہ یوں پڑھتے رہے ہوں..... یا ممکن ہے وہ یوں پڑھتے رہے ہوں۔“..... دلیل اور ثبوت سے تو آپ کو مطلب ہے نہیں۔ آپ کو تو بس فکر اس بات کی ہے کہ عقیدت مندوں اور مریدوں کا حلقہ ٹوٹنے نہ پائے۔ اس لیے اوٹ پٹانگ جو آئے کہ دو، تاکہ جواب کا نام ہو جائے۔ چاہے کام ہو یا نہ ہو۔

بہر حال ان آثار و روایات کی موجودگی میں اس میں کوئی شبہ نہیں رہ جاتا کہ عمد فاروقی میں بھی اور اس کے بعد کے زمانوں میں بھی صحابہؓ اور تابعین کے عمل سے بیس رکعت سے زیادہ اور بیس سے کم دونوں طرح تراویح کا پڑھنا ثابت اور محقق ہے۔ اس لیے خاص بیس رکعت پر اجماع اور اسی پر عمل کے استقرار کا دعویٰ یقیناً باطل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ یہ دعویٰ نہ تو عمد فاروقی کے کسی صحابی نے کیا ہے اور نہ کسی تابعی نے اور نہ اسکے قریبی زمانے کے لوگوں نے یہ دعویٰ کیا ہے جس زمانے میں یہ تقلید شخصی کا راج ہو چکا تھا اور اس کی نتیجے میں

فقہی فرقہ ہندی قائم ہو چکی تھیں۔ لہذا واقعات کی روشنی میں یہ دعویٰ کسی طرح قابل التفات اور لائق نہیں ہے۔

قولہ : اور یہی وجہ ہے کہ نواب صدیق حسن صاحب نے اس کو ذکر کر کے کوئی اعتراض نہیں کیا بلکہ سکوت اختیار کیا ہے۔ فرماتے ہیں وقد عدوا ما وقع فی

زمن عمر ضی اللہ عنہ کالاجماع (عون الباری) (رکعات ص ۸۶)

ج: رکعات ص ۷۰ میں بھی مولانا منوی نے یہ عبارت نواب صاحب

ہی کی طرف منسوب کی ہے اور اس کو نواب صاحب ہی کا کلام قرار دیا ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں : ”اور نواب صدیق حسن صاحب کی یہ بات بھی پیش نظر رکھنی چاہیے

کہ وقد عدوا ما وقع فی الخ عون الباری مع نیل ص ۷۰ ج ۳“

حالانکہ یہ نواب صاحب کی ”بات“ اور ان کا کلام نہیں ہے بلکہ یہ اس

طویل عبارت کی درمیان کا ایک ٹکڑا ہے جو نواب صاحب نے قسطلانی شرح بخاری کے حوالہ سے عون الباری میں نقل کیا ہے اور آخر میں ن صاف صاف لکھ

دیا ہے : انتھی کلام القسطلانی بتمامہ علی حدیث عمر بن الخطاب یہ

عبارت قسطلانی شرح بخاری جلد ثالث ص ۴۳۲ میں موجود ہے۔ اگر یہ نواب

صاحب کی ”بات“ ہے تو پھر قسطلانی میں کیسے موجود ہے؟ کیا قسطلانی نے نواب

صاحب سے نقل کیا ہے؟ کہیں وہی مضمون تو نہیں کہ چہ خوش گفت سعدی در

زلیخا؟ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ”علامہ“ منوی نے براہ راست نہ عون الباری دیکھی

ہے اور نہ قسطلانی۔ کسی دوسرے حنفی عالم کے رسالے میں یہ حوالہ پڑھ کر اسی پر

اعتماد کر لیا اور رعب جمانے کے لیے حوالہ عون الباری اور نواب صاحب کا دیے

دیا اور یا پھر جان بوجھ کر انصاف و دیانت کے خلاف محض عوام کو مغالطہ میں ڈالنے

کے لیے تلمییس و تدلییس سے کام لیا ہے جو ان کی شانِ تقدس کی قطعاً منافی ہے۔ رہا

یہ شبہ کہ نواب صاحب نے اس کو نقل کر کے سکوت کیوں اختیار کیا ہے؟ اس پر کوئی اعتراض کیوں نہیں کیا؟ تو یہ شبہ بھی دراصل اسی بنیاد پر قائم ہے کہ عون الباری مین یہ پوری بحث یا تو غور سے پڑھی نہیں گئی ہے اور یا محض ناواقف عوام کو دھوکہ دینے کیلئے تجاہل سے کام لیا جا رہا ہے۔

اولاً تو علامہ قسطلانی نے یہ بات جس انداز میں کہی ہے اس کے لحاظ سے اس کا جواب دینے کی ضرورت ہی نہیں ہے۔ اس لیے کہ انہوں نے حضرت عمرؓ کے زمانے میں خاص بیس رکعات پر اجماع ہو جانے کا دعویٰ ہی نہیں کیا ہے۔ ان کے الفاظ پر غور کیجئے۔ سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ انہوں نے ”عدوا“ کہا ہے (لوگوں نے شمار کیا ہے) یعنی لوگوں کا شمار اور زعم ہے۔ کوئی تحقیقی امر نہیں ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ ”ما وقع فی زمن عمر“ کہا ہے (یعنی حضرت عمرؓ کے زمانے میں جس جس عدد پر عمل ہوا ہے، بیس کی تخصیص نہیں ہے) اور حضرت عمرؓ کے زمانے میں قسطلانی ہی کے بیان کی مطابق گیارہ اور چھتیس ان سب پر عمل ہوا ہے، لہذا یہ سب ”ما وقع فی زمن عمر“ میں داخل ہیں اگر یہ کہیے کہ قسطلانی نے گیارہ اور بیس کی بابت امام بیہقی کی یہ تطبیق ذکر کی ہے کہ گیارہ پر عمل پہلے ہوا ہے، اس کی بعد بیس پر عمل ہوا ہے تو اس کا جواب یہ ہی ہے کہ قسطلانی ہی نے اس کے بعد ابن حبیب مالکی کا یہ کلام بھی نقل کیا ہے کہ بیس کے بعد چھتیس پر عمل ہوا و مضی الا مر علیٰ ذالک (اور اسی چھتیس پر (بیس پر نہیں) عمل قائم رہ گیا) اس کے معنی یہ ہوئے کہ آخری عمل چھتیس کا ہے بیس کا نہیں۔ قسطلانی نے ابن حبیب کی اس بات پر کوئی اعتراض اور رد نہیں کیا ہے بلکہ اس کی تائید میں دوسرے آثار پیش کیے ہیں۔ لہذا ”ما وقع فی زمن عمر“ کو یا تو اپنے عموم پر باقی رکھیے یا اگر تخصیص کیجئے تو چھتیس کی بیس کی نہیں۔

قسطلانی کی کلام میں تیسری بات قابل غور یہ ہے کہ انہوں نے  
 ”کالا جماع“ کو وسعت دیکر زیادہ سے زیادہ آپ جو کچھ کہہ سکتے ہیں وہ یہ کہ اس  
 سے ”اکثر“ مراد ہیں لیکن اکثر کا قول نہ اجماع ہے اور نہ حجت۔ علامہ ابن الہمام  
 کی التحریر اور اس کی شرح لابن امیر الحاج ص ۹۴ / ۳ میں ہے :

(والمختار ليس) اجماع الاكثر (اجماعاً) اصلاً فلا يكون

حجة قطعية ولا ظنية لا نه ليس بكتاب ولا سنة ولا جماع ولا

قياس بل ولا دليل من الادلة المعتبرة من الائمة انتهى

یعنی ”مختار مذہب یہ ہے کہ اکثر کا اجماع قطعاً اجماع نہیں ہے۔ لہذا یہ یہ  
 حجت قطعیہ ہے اور نہ حجت ظنیہ۔ اس لیے کہ (اولہ اربع میں سے کوئی دلیل نہیں  
 ہے) نہ یہ کتاب اللہ ہے اور نہ سنت ہے اور نہ اجماع ہے اور نہ قیاس بلکہ دلیلوں  
 میں سے بھی یہ کوئی دلیل نہیں ہے۔ جو (حنفیہ کے علاوہ دوسرے) ائمہ کے  
 نزدیک معتبر ہیں۔“ مولانا انور شاہ صاحب فرماتے ہیں :

لا حجة في الشيوخ والكثرة بعد عهد النبي ﷺ فان العبرة بما

كان في عهد صاحب النبوة (فيض الباری ج ۳ ص ۴۴۸)

”یعنی نبی ﷺ کے بعد کسی عمل کی اشاعت کا اور کثرت کوئی شرعی حجت نہیں  
 ہے بلکہ اعتبار اس عمل کا ہو گا جو عہد نبوی میں موجود تھا۔“

الغرض علامہ قسطلانی کی یہ بات اجماع کے دعوے کا خود ہی ابطلال  
 کر رہی ہے، تو نواب صاحب یا کسی دوسرے اہل حدیث کو اس کا جواب دینے کی کیا  
 ضرورت ہے؟ یہ آپ کی خوش فہمی ہے کہ آپ اس کو اپنے دعوے کی تائید میں سمجھ  
 رہے ہیں۔

ثانیاً نواب صاحب نے قسطلانی کا یہ کلام نقل کرنے کی بعد ”سکوت

“نہیں اختیار کیا ہے بلکہ اس کے بعد دوسرے علماء کے ایسے اقوال اس سلسلے میں ذکر کیے ہیں جن سے بیس پر اجماع اور اسی پر عمل کے استقرار کے دعوؤں کا بطلان واضح ہو جاتا ہے۔ چنانچہ قسطلانی کا یہ کلام نقل کرنے کے فوراً ہی بعد نواب صاحب نے فتح الباری کا ایک طویل اقتباس پیش کیا ہے جس میں حافظ نے پہلے تو یہ بتایا ہے کہ حضرت عمرؓ نے تراویح کا جو نظم قائم کیا تھا اس کی تعداد کے متعلق روایتوں میں اختلاف ہے۔ گیارہ اور تیرہ اور بیس اکیس یہ سب تعداد کے منقول ہے (ان روایتوں میں ترجیح و تطبیق کی بابت ہم پہلے بحث کر چکے ہیں) اس کے بعد حافظ نے وہ آثار ذکر کیے ہیں جن سے بلا و اسلامیہ میں بیس کے علاوہ بھی عمل کا ثبوت ملتا ہے۔ مثلاً اسود بن یزید نخعی (جنہوں نے باقرار مولانا منوی حضرت عمر کا زمانہ بلا شبہ پایا ہے) وتر کے علاوہ چالیس رکعتیں پڑھتے تھے۔ نافع (تابعی) کا بیان ہے کہ میں نے لوگوں کو (یعنی صحابہ و تابعین کو) صرف انتالیس رکعتیں وتر کے سوا پڑھتے ہوئے دیکھا ہے۔ زراہ بن اوفی لوگوں کو بصرہ میں چونتیس رکعتیں وتر کے علاوہ پڑھاتے تھے۔ سعید بن جیر (تابعی) چونتیس رکعتیں پڑھتے تھے اور ابو مجلز (تابعی) سولہ رکعتیں پڑھاتے تھے۔“ (عون الباری مع نیل ص ۲۷۳ / ۴)

غور کیجئے اگر نواب صاحب کو یہ تسلیم ہے کہ عہد فاروقی میں خاص بیس ہی رکعت پڑا جماع ہو گیا ہے اور اس کے بعد مسلمان خاص اسی عدد کے پابند رہے اور اس کے بعد مسلمان خاص اسی عدد کے پابند رہے اور اسی تعداد پر ان کا عمل ٹھہر گیا ہے تو پھر ان آثار کو پیش کرنے کا کیا مطلب ہے؟

اتنا ہی نہیں بلکہ نواب صاحب نے اس کے بعد سبل السلام شرح بلوغ المرام کے حوالہ سے علامہ محمد بن اسماعیل الامیر الیمینی کی یہ بات بھی نقل کر ہے کہ خاص بیس رکعت کی پابندی اور اس کے ادا کرنے کی مخصوص کیفیت کا

التزام ”بدعت“ ہے - فرماتے ہیں :

قال السيد العلامة محمد بن اسماعيل بن صلاح الامير اليمنى  
فى سبل السلام شرح بلوغ المرام ان م اثبت صلوة التراويح و  
جعلها سنة فى قيام رمضان استدل بحديث جابر بن عبد الله ان  
رسول الله ﷺ خرج فى شهر رمضان ثم انتظروه من الليلة  
القابلة فلم يخرج وقال انى خشيت ان يكتب عليكم الوتر رواه  
ابن جان و ليس فى دليل على كيفية ما يفعلونه ولا كميته  
فانهم يصلونها جماعة عشرين ركعة يترحون بين كل ركعتين  
..... وليس فى العشرين رواية مرفوعة بل حديث عائشة المتفق  
عليه انه ما كان يزيد فى رمضان ولا غير على احدى عشرة  
ركعة فعرفت من هذا ان صلوة التراويح على هذا الاسلوب  
الذى اتفق عليه الاكثر بدعة نعم قيام رمضان سنة بلاخلاف  
والجماعة فى نافلتها لا تنكر فقه ائتم ابن عباس وغيره به ﷺ  
فى صلوة الليل لكن جعل هذه الكيفية والكهمة سنة  
والمحافظة عليها هو الذى نقول انه بدعة انتهى -

یہ تو دوسروں کی عبارتیں ہیں۔ خود نواب صاحب کی ”بات“ سننا چاہتے

ہو تو لو سنو ! فرماتے ہیں :

وليس الكلام فى كون قيام رمضان سنة بل فى الصلوة التراويح  
بتكل الكيفية والكمية المعروفة لان المعهولتين المسلمين من  
العوام والاعيان وهى لم تثبت بوجه من الوجوه المعتمدة  
عليها - (عون البارى مع نيل ض ۳۷۵ ج ۴)

یعنی بحث نفس قیام رمضان کے سنت ہونے میں نہیں ہے (اس کا سنت ہونا تو تسلیم ہے) بلکہ گفتگو تراویح کی اس نماز کے بارے میں ہے جو ایک خاص کیفیت اور متعین عدد (بیس رکعت) کے ساتھ آج عوام و خواص مسلمانوں کا معمول بنی ہوئی ہے حالانکہ اس خاص کیفیت اور اس متعین عدد کے ساتھ یہ نماز کسی قابل اعتماد اور قابل اعتبار دلیل سے ثابت نہیں ہے۔

لیجئے ”اجماع“ تو بڑی بات ہے۔ نواب صاحب تو فرماتے ہیں کہ بیس رکعت اور اس کے ادا کرنے کی یہ کیفیت جس پر آج عام مسلمانوں کا عمل ہے کسی بھی معتبر دلیل سے ثابت نہیں ہے، لیکن اس کے باوجود نواب صاحب بیس یا اس سے کم و بیش رکعتوں کو ناجائز نہیں سمجھتے۔ فرماتے ہیں :

نعم تجوز صلوة التراویح و عدد الركعات فيها بزيادة و نقصان لكن لا يقال انها سنة على هذه الحالة الطارئة بل السنة الصحيحة المحمّدة ما ورد في حدیث عائشة المذکور المروی فی الصحیح النحوی (عون الباری مع نیل ص ۶۷ ج ۳)۔

یعنی ہاں تراویح کی نماز پڑھنا بے شک صحیح ہے اور اس کی رکعتوں کی تعداد بھی کم و بیش جائز ہے، لیکن یہ نہ کہنا چاہئے کہ اسی کیفیت و تعداد کے ساتھ ادا کرنا سنت ہے جو (عہد نبوی) کے بعد رائج ہوئی ہے۔ سنت صحیحہ ثابتہ تو وہی ہے جو صحیح بخاری وغیرہ میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے اور جس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے۔ (یعنی گیارہ رکعت مع وتر)۔

بتائیے ان صراحتوں کے ہوتے ہوئے بھی کوئی دیانت دار انسان یہ کہنے کی جرأت کر سکتا ہے کہ نواب صاحب تو بلا رد و انکار یہ تسلیم کرے ہیں کہ عہد فاروقی میں بیس رکعت تراویح پر اجتماع ہو گیا ہے؟ ہم تو حیران ہیں کہ ایسے ”ثقہ“ لوگوں کی اس اندھیر اور دھاندلی پر اظہار افسوس بھی کریں تو کن لفظوں

قولہ : اس موقع پر ایک اور بات بھی عرض کر دینا مناسب ہے اور وہ یہ کہ بعض لوگوں نے بلاسند کے یہ ذکر کر دیا ہے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز کے زمانے میں بعض لوگ گیارہ پڑھتے تھے۔ مگر یہ بات بالکل بے اصل و بے بنیاد ہے..... (رکعات ص ۸۸)

ج : لیکن کیا اس موقع پر یہ بتا دینا مناسب نہ تھا کہ یہ ”بالکل بے اصل و بے بنیاد بات“ جس نے ”بلاسند کے“ ذکر کر دیا ہے وہ آخر ہے کون؟ اس کا نام لیتے ہوئے مولانا شرماتے کیوں ہیں؟ بقول غالب :

ع کچھ تو ہے جس کی پردہ داری ہے

شاید آپ سمجھتے ہوں گے کہ وہ کوئی اہل حدیث ہوگا، یا کوئی معمولی حنفی ہوگا۔ جی نہیں ! نہ وہ اہل حدیث ہے اور نہ کوئی معمولی حنفی۔ وہ ہیں متحدہ ہندوستان کے مشہور اور نامور عالم اور حنفی مذہب کے زبردست حامی حضرت مولانا شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ اور یہ بات انہوں نے اپنی کتاب ”ما ثبت بالسنۃ“ میں لکھی ہے۔ ان کے الفاظ یہ ہیں :

وروی انه کان بعض السلف فی عہد عمر بن عبدالعزیز

یصلون احدی عشرۃ رکعۃ للتشبہ برسول اللہ ﷺ انتھی -

یعنی مروی ہے کہ بعض سلف حضرت عمر بن عبدالعزیز کے عہد میں گیارہ رکعت پڑھتے تھے تاکہ ان کا عمل رسول اللہ ﷺ کے عمل کے مطابق اور مشابہ ہو۔

یصلون جمع کا صیغہ ہے اس کا مطلب یہ ہوا کہ ایسا کرنے والے متعدد حضرات تھے۔ نیز اس عبارت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اس عمل کا داعی اور محرک کوئی اجتہادی امر نہ تھا بلکہ محض رسول اللہ ﷺ کی سنت کا اتباع کا جذبہ ہی اس کا



یعنی محض نفس قیام رمضان کے سنت ہونے میں نہیں ہے (اس کا سنت ہونا تو تسلیم ہے) بلکہ گفتگو تراویح کی اس نماز کے بارے میں ہے جو ایک خاص کیفیت اور متعین عدد (بیس رکعت) کے ساتھ آج عوام و خواص مسلمانوں کا معمول بنی ہوئی ہے حالانکہ اس خاص کیفیت اور اس متعین عدد کے ساتھ یہ نماز کسی قابل اعتماد اور قابل اعتبار دلیل سے ثابت نہیں ہے۔

لیجئے ”اجماع“ تو بڑی بات ہے۔ نواب صاحب تو فرماتے ہیں کہ بیس رکعت اور اس کے ادا کرنے کی یہ کیفیت جس پر آج عام مسلمانوں کا عمل ہے کسی بھی معتبر دلیل سے ثابت نہیں ہے، لیکن اس کے باوجود نواب صاحب بیس یا اس سے کم و بیش رکعتوں کو ناجائز نہیں سمجھتے۔ فرماتے ہیں :

نعم تجوز صلوة التراویح و عدد الرکعات فیھا بزیاة و نقصان لکن لا یقال انھا سنة علی هذه الحالة الطاریة بل السنة الصحیحة الختمة ماورد فی حدیث عائشة المذکور المروی فی الصحیح انتھی (عون الباری مع نیل ص ۷۶ ج ۳)۔

یعنی ہاں تراویح کی نماز پڑھنا بے شک صحیح ہے اور اس کی رکعتوں کی تعداد بھی کم و بیش جائز ہے، لیکن یہ نہ کہنا چاہیے کہ اسی کیفیت و تعداد کے ساتھ ادا کرنا سنت ہے جو (عہد نبوی) کے بعد رائج ہوئی ہے۔ سنت صحیحہ ثابہ تُوہی ہے جو صحیح بخاری وغیرہ میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے اور جس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے۔ (یعنی گیارہ رکعت مع وتر)۔

بتائیے ان صراحتوں کے ہوتے ہوئے بھی کوئی دیانت دار انسان یہ کہنے کی جرأت کر سکتا ہے کہ نواب صاحب تو بلا رد و انکار یہ تسلیم کرے ہیں کہ عہد فاروقی میں بیس رکعت تراویح پر اجتماع ہو گیا ہے؟ ہم تو حیران ہیں کہ ایسے ”ثقہ“ لوگوں کی اس اندھیر اور دھاندلی پر اظہار افسوس بھی کریں تو کن لفظوں

میں؟

قولہ : اس موقع پر ایک اور بات بھی عرض کر دینا مناسب ہے اور وہ یہ کہ بعض لوگوں نے بلاسند کے یہ ذکر کر دیا ہے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز کے زمانے میں بعض لوگ گیارہ پڑھتے تھے۔ مگر یہ بات بالکل بے اصل و بے بنیاد ہے..... (رکعات ص ۸۸)

ج : لیکن کیا اس موقع پر یہ بتا دینا مناسب نہ تھا کہ یہ ”بالکل بے اصل و بے بنیاد بات“ جس نے ”بلاسند کے“ ذکر کر دیا ہے وہ آخر ہے کون؟ اس کا نام لیتے ہوئے مولانا شرماتے کیوں ہیں؟ بقول غالب :

ع کچھ تو ہے جس کی پردہ داری ہے

شاید آپ سمجھتے ہوں گے کہ وہ کوئی اہل حدیث ہوگا، یا کوئی معمولی حنفی ہوگا۔ جی نہیں ! نہ وہ اہل حدیث ہے اور نہ کوئی معمولی حنفی۔ وہ ہیں متحدہ ہندوستان کے مشہور اور نامور عالم اور حنفی مذہب کے زبردست حامی حضرت مولانا شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ اور یہ بات انہوں نے اپنی کتاب ”ما ثبت بالسنة“ میں لکھی ہے۔ ان کے الفاظ یہ ہیں :

وروی انه كان بعض السلف في عهد عمر بن عبدالعزيز

يصلون احدى عشرة ركعة للتشبه برسول الله ﷺ انتھی۔

یعنی مروی ہے کہ بعض سلف حضرت عمر بن عبدالعزیز کے عہد میں گیارہ رکعت پڑھتے تھے تاکہ ان کا عمل رسول اللہ ﷺ کے عمل کے مطابق اور مشابہ ہو۔

یصلون جمع کا صیغہ ہے اس کا مطلب یہ ہوا کہ ایسا کرنے والے متعدد

حضرات تھے۔ نیز اس عبارت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اس عمل کا داعی اور محرک

کوئی اجتہادی امر نہ تھا بلکہ محض رسول اللہ ﷺ کی سنت کا اتباع کا جذبہ ہی اس کا

محرک اور داعی تھا۔

شیخ موصوف کی علمی جلالیت کا اندازہ کرنا ہو تو ندوۃ المصنفین دہلی کی شائع کردہ کتاب ”حیات شیخ عبدالحق محدث دہلوی“ کا مطالعہ کیجئے۔ تقریباً چار سو صفحے کی یہ مبسوط کتاب شیخ موصوف ہی کے حالات و سوانح پر لکھی گئی ہے۔ اس موقع پر ہم اسی کتاب سے کچھ عبارتیں پیش کرتے ہیں اس کتاب کے مصنف خلیق احمد صاحب نظامی کتاب کے شروع میں لکھتے ہیں :

”حضرت شیخ عبدالحق محدث دہلوی کو اسلامی ہند کی علمی اور مذہبی تاریخ میں ایک خاص اہمیت اور عظمت حاصل ہے۔ تقریباً نصف صدی تک دہلی میں ان کی خانقاہ علم و فضل کا گہوارہ اور ارشاد و تلقین کا مرکز رہی ہے۔ ہزاروں تشنگان علم نے وہاں آ کر اپنی پیاس بجھائی ہے اور سینکڑوں گم گشتگان علم نے وہاں آ کر روشنی حاصل کی ہے۔“  
(صفحہ ۳)۔

یہی نظامی صاحب ان کی تصانیف کی نسبت لکھتے ہیں :

”شیخ عبدالحق محدث دہلوی اپنی تصانیف کا مواد بڑی تلاش اور تحقیق سے جمع کرتے تھے۔ انہوں نے کبھی ایسے موضوع پر قلم نہیں اٹھایا جس کا گہری نظر سے مطالعہ نہ کیا ہو اور جس کا ہر پہلو پوری طرح ان کے سامنے نہ ہو۔ تلاش و تحقیق کا یہ جذبہ بہت حد تک ان کی ”محدثانہ تربیت“ کی پیداوار تھا (ص ۳۰۳)

ان کے حافظہ کی نسبت لکھتے ہیں :

”شیخ محدث کو اپنے تحقیقی کام میں جس چیز سے سب سے زیادہ مدد ملی وہ ان کا حافظہ تھا جس چیز کو ایک مرتبہ پڑھ لیا وہ نقش کا لہجہ ہو گئی۔ حد

یہ ہے کہ فرمایا کرتے تھے کہ فقیر کو اپنے دودھ کا چھٹنا اس طرح یاد ہے جیسے کل کی بات..... فقیر راحالت انقطاع خود کہ مدت عمر دو سال یاد و نیم خواہد بود آنچنان در خاطر است کہ گویا حکایت دیروز است۔  
(شرح سفر السعادت حیات شیخ عبدالحق ص ۲۰۴)۔

بتائے ایسے صاحب علم و دیانت اور صاحب تلاش و تحقیق اور صاحب حفظ و ضبط کے متعلق یہ کیسے گمان کر لیا جائے کہ اس نے اپنی کتاب میں پورے وثوق کے ساتھ ایک ایسی بات ذکر کر دی ہے جو بقول مولانا مامونی ”بالکل بے اصل و بے بنیاد ہے۔“ بالخصوص ایسی حالت میں جب کہ وہ حنفی مذہب کی حمایت میں پوری طرح سرگرم اور مستعد تھے جیسا کہ ان کی کتابیں شاہد ہیں۔ خود تراویح کے مسئلہ میں بھی انہوں نے بیس ہی رکعات کو صحابہ و تابعین وغیر ہم کا مشہور عمل قرار دیا ہے۔ مشکوٰۃ کی فارسی شرح اشعة اللمعات اور عربی شرح لمعات<sup>للتصحیح</sup> میں انہوں نے اختلافی مسئلہ کے متعلق حنفی مذہب ہی کی تائید و توثیق کی ہے۔ لمعات کے بارے میں شیخ دہلوی کے سوانح نگار خلیق احمد صاحب نظامی لکھتے ہیں :

لمعات میں لغوی و نحوی مشکلات اور فقہی مسائل کو نہایت عمدگی سے حل کیا گیا ہے۔ علاوہ ازیں احادیث سے فقہ حنفی کی تطبیق نہایت کامیابی کے ساتھ کی گئی ہے۔ خود فرماتے ہیں کہ اس شرح کے مطالعہ سے معلوم ہو گا کہ حضرت امام شافعی اصحاب الرائے میں سے ہیں اور حضرت امام اعظم اصحاب ظواہر میں سے۔ (حیات شیخ عبدالحق ص ۱۶۹)۔

(تنبیہ : شیخ دہلوی کی یہ بات جہاں ان کے غلو اور تشدد کو ظاہر کر رہی ہے وہیں ان علماء احناف کے لیے قابل توجہ ہے جو اہل حدیث کو ظفر ”اصحاب ظواہر“ کہتے

ہیں۔)

سفر السعادت ، مولانا مجدد الدین فیروز آبادی صاحب قاموس کی تصنیف ہے۔ اس میں رسول مقبول ﷺ کی وہ احادیث جو عبادات ، احوال و معاش سے متعلق ہیں جمع کی گئیں ہیں۔ اس کی شرح شیخ دہلوی نے کی ہے۔ اس کی شرح کی نسبت نظامی صاحب لکھتے ہیں :

”شرح سفر السعادت تین حصوں پر منقسم ہے۔ پہلے حصہ میں مولانا فیروز آبادی کی بیان کردہ احادیث پر محدثانہ انداز میں بحث کی گئی ہے اور ہر ایک حدیث کے اسناد و رجال کو معلوم کیا گیا ہے۔ دوسرے حصے میں مجتہدین پر بحث ہے خصوصیت کے ساتھ حنفی مذہب کے اصولوں کی حمایت کی گئی ہے یہ کتاب کا خاص حصہ ہے اور حقیقت میں سفر السعادت کی شرح لکھنے کا اصلی سبب بھی یہی ہے۔ تیسرے حصہ میں شرعی احکام کو تفصیل کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔“ (ص ۷۲ او ص ۱۷۳)

حنفی مذہب کی حمایت کے اسی جوش و جذبہ کا نتیجہ ہے کہ ان کتابوں کے علاوہ شیخ دہلوی مرحوم نے ایک مفصل کتاب اسی موضوع پر لکھ ڈالی ہے۔ اس کا نام ہی رکھا ہے : ”فتح المنان فی تائید مذہب العثمان“۔ اس کتاب میں مختلف عنوانات کے ماتحت ان حدیثوں کو جمع کیا ہے جن سے بظاہر جتنی مذہب کی تائید ہوتی ہے۔ پھر چاروں ائمہ کے منضبط کئے ہوئے مسائل کو میان کر کے ان میں محاکمہ کیا ہے اور اس ”محاکمہ“ میں دوسرے ائمہ کے مقابلے میں امام ابو حنیفہ ہی کے مسلک کو ترجیح دی ہے۔ (دیکھو حیات شیخ عبدالحق ص ۱۷۹)۔

اسی واسطے نواب صاحب ان کی نسبت لکھتے ہیں :

فقہ حنفی و علامہ دین حنفی است امامہ  
محدث مشہور راست دستگاہش در  
فقہ بیشتر از مہارت در علوم سنت سنیہ  
است ولہذا جانب داری اہل الرائے  
جانب او گرفتہ معہذا جاہا حمایت سنت  
صحیح نیز مودہ طالب علم را باید کہ در  
تصانیف وے خذ ما صفا و دع ما کدر  
پیش نظر وارد و زلات تقلید اور اہر  
محال نیک فرد و آرد از سوائے ظن در  
حق چنین بزرگواریں خود را دور گرداند  
جنود الابرار محوالہ حیات شیخ عبدالحق  
(ص ۲۹۱)

حنفی مذہب کے فقہ اور دین کے  
بڑے عالم ہیں۔ محدث کے لقب  
سے مشہور ہیں۔ حدیث اور سنت  
کے علوم سے زیادہ ان کو فقہ میں  
مہارت ہے۔ اسی وجہ سے اہل  
الرائے (احناف) کی جانبداری کی  
راہ انہوں نے اختیار کی ہے لیکن  
اسکے باوجود بعض مسئلوں میں سنت  
صحیحہ کی بھی حمایت کی ہے۔ طالب علم کو  
چاہیے کہ ان کی تصانیف میں خذ ما صفا  
و دع ما کدر کے اصول کو نظر کے  
سامنے رکھے (یعنی جو صاف ہو اس  
کو لے لے اور جو گدلا ہو اس کو چھوڑ  
دے)۔ اور ان کی تقلیدی لغزشوں  
کو اچھے معنی پر محمول کرے۔ ایسے  
بزرگوں کے حق میں بدگمانی کرنے  
سے بچے۔

بقول جناب نواب صاحب ”بابا حمایت سنت صحیحہ نیز نمودہ“ (بعض  
جگہوں میں سنت صحیحہ کی بھی حمایت کی ہے) غالباً انہی جگہوں میں سے یہ مقام  
بھی ہے جہاں شیخ دہلوی موصوف نے اس کا اقرار فرمایا ہے کہ سلف میں ایسے لوگ  
بھی تھے جو رسول اللہ ﷺ کی سنت کی اتباع میں تراویح کی گیارہ ہی رکعتیں (وتر

سمیت) پڑتے تھے۔ مولانا مئوی ہزار اس کا انکار کریں مگر شیخ عبدالحق محدث دہلوی جیسے حنفی عالم کے اس اقرار کے بعد اہل حدیث کی الزامی حجت اپنی جگہ جوں کی توں قائم ہے۔ مولانا مئوی نے اس روایت کے ”بالکل بے اصل و بے بنیاد“ ہونے کی دلیل یہ دی ہے کہ قیام اللیل میں صاف صاف مذکور ہے کہ عمر بن عبد العزیز نے قاریوں کو حکم دیا تھا کہ وہ چھتیس تراویح اور تین و تر پڑھا کریں۔ اور داؤد بن قیس کا بیان ہے کہ میں نے ان کے زمانے میں لوگوں کو چھتیس رکعت تراویح اور تین رکعت و تر پڑھتے دیکھا ہے۔

لیکن مولانا مئوی ہی نے اس کے بعد اسی قیام اللیل کے حوالہ سے عمرو بن مہاجر کا جو بیان نقل کیا ہے اس سے صاف ثابت ہو جاتا ہے کہ حضرت عمر بن عبد العزیز نے جو چھتیس رکعت اور و تر سمیت انتالیس رکعت پڑھنے کا حکم دیا تھا تو وہ کوئی قطعی حکم نہ تھا۔ کیونکہ عمرو بن مہاجر کا بیان یہ ہے کہ حضرت عمر بن عبد العزیز کی موجودگی ہی میں ان کی عام رعیت رمضان میں تیس رکعتوں کے ساتھ قیام کرتی تھی۔ اس روایت میں و تر کا ذکر نہیں ہے۔ اگر اس کے ساتھ تین رکعت و تر بھی ملا لیجئے تو زیادہ سے زیادہ تینتیس رکعتیں ہوں گی حالانکہ حکم تھا انتالیس رکعتوں کے پڑھنے کا۔ تو اسی طرح اگر کچھ لوگ تشبہا بر سول اللہ ﷺ گیارہ رکعتیں بھی پڑھتے رہے ہوں تو اس میں کیا استحالہ اور تناقض ہے؟ کچھ لوگوں کے تیس یا انتالیس رکعتیں پڑھنے سے دوسروں کے گیارہ رکعت پڑھنے کی روایت کا ”بالکل بے اصل و بے بنیاد“ ہونا کیسے لازم آتا ہے؟

ایک لطف کی بات اور اس کا جواب : خاص بیس رکعت پر اجماع اور اسی پر عمل کے استقرار (ٹھہراؤ) کا بطلان ثابت کرنے کے لئے تحفۃ

الاحوذی میں جو آثار پیش کئے گئے ہیں ان کی نسبت مولانا منوی کو ”بڑے لطف کی ایک بات“ سو جھی ہے۔ وہ بات آپ بھی سنئے اور لطف اٹھائیے۔ فرماتے ہیں :

”پھر بڑے لطف کی ایک بات یہ ہے کہ اس دعویٰ کی مخالفت میں جتنی روایتیں اور اقوال پیش کئے گئے ہیں ان سب میں بیس سے زائد رکعتوں کا ذکر ہے اور ایک قول کے سوا بیس سے کم کا کوئی بھی قول نہیں ہے۔“ (رکعات ص ۸۶)

ج : لیکن بیس سے کم کا جو ”ایک قول“ ہے اس کی قائل بھی خیر القرون کی ایک جماعت تھی۔ وہ محض کسی ایک فرد کا انفرادی قول و عمل نہیں ہے جیسا کہ حضرت ابو جہز رحمہ اللہ کے اثر پر بحث کے ذیل میں گذر چکا ہے۔ اس لئے مجھے کہنے دیجئے کہ اس موقع پر سب سے بڑھ کر جو بات لطف کی تھی اس کا ذکر تو آپ بھول ہی گئے۔ ورنہ ”قند مکرر“ کا مزہ آجاتا۔ وہ یہ کہ ان پیش کردہ روایتوں سے ثابت ہوتا ہے کہ جس طرح بیس سے زائد پر عمل کرنے والے بہت سے حضرات تھے، اسی طرح بیس سے کم پر عمل کرنے والوں کی بھی ایک جماعت تھی گویا سلف امت صرف بیس ہی رکعت کے پابند نہ تھے، بلکہ بیس سے زائد پر بھی ان کا عمل رہا ہے اور بیس سے کم پر بھی۔ مولانا منوی کو خود بھی اس کا اعتراف ہے، مگر لطف کی بات یہ ہے کہ اس کے باوجود دعویٰ کو بھی حق اور صواب ہی سمجھ رہے ہیں کہ مسلمانوں کا عمل تو بیس ہی رکعت پر ”ٹھہر گیا تھا“ یعنی نہ اس سے زائد پڑھتے تھے اور نہ اس سے کم۔

ع کوئی بتلاؤ کہ ہم بتلائیں کیا؟

مولانا منوی کا ایک نیاد دعویٰ اور اس کا جواب : اس لطیفہ کا ذکر کرنے کے بعد مولانا منوی نے اس پر ایک نیاد دعویٰ متفرع کیا ہے۔ لکھتے ہیں :



”لہذا اگر کوئی یہ دعویٰ کر دے کہ حضرت عمر کے زمانے سے اس بات پر اجماع و اتفاق ہے کہ تراویح کی رکعتیں کم از کم بیس ہیں یا یوں کہ حضرت عمرؓ کے عہد سے اس بات پر سب کا اتفاق و اجماع ہے کہ تراویح کی رکعتیں بیس یا بیس سے زائد ہیں تو اہل حدیث کے پاس اس کا کیا جواب ہے؟۔ (رکعات ص ۸۶)

ج : اہل حدیث کے پاس اس کے متعدد جواب ہیں سنیے :

اولاً آپ کا یہ دعویٰ مبہم ہے اس کی ذرا وضاحت کیجئے کیا آپ کا مطلب یہ ہے کہ ”تراویح کی رکعتیں بیس یا بیس سے زائد ہیں“۔ ان دونوں عددوں کی نسبت حضرت عمرؓ ہی کے زمانہ میں سب کا اتفاق و اجماع ہو گیا تھا اور یہی اجماع ان کے زمانے کے بعد بھی قائم رہا؟ یا یہ مطلب ہے کہ حضرت عمرؓ کے زمانے میں تو صرف بیس ہی رکعت پر اجماع ہوا تھا، لیکن ان کے زمانے کے بعد بیس سے زائد پر بھی اجماع ہو گیا ہے۔

اگر آپ پہلی صورت کے مدعی ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ آپ یہ تسلیم کر رہے ہیں کہ جن روایتوں میں بیس سے زائد رکعتوں کے پڑھنے کا ذکر ہے وہ حضرت عمرؓ کے زمانہ کو بھی شامل ہیں۔ یعنی حضرت عمرؓ کے زمانے میں بھی لوگ بیس رکعت سے زیادہ تراویح پڑھتے تھے۔ حالانکہ اس سے پہلے آپ بار بار اس کا انکار کر چکے ہیں، بلکہ اس کا مذاق اڑا چکے ہیں۔ تو آپ کے دونوں کلاموں میں اختلاف و تداخل ہوا۔ اس کا آپ کے پاس کیا جواب ہے؟

اور اگر آپ دوسری صورت کے مدعی ہیں تو یہ صورت دو شقوں کو شامل ہے۔ پہلی شق یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کے عہد میں صرف بیس رکعت پر اجماع ہوا اور دوسری شق یہ ہے کہ ان کے زمانے کے بعد بیس سے زائد پر اجماع ہو گیا۔ تو

گزارش یہ ہے کہ اس تفصیل کی آپ کے پاس کیا دلیل ہے؟ اس کے علاوہ پہلی شق کا بطلان ہم پچھلے صفحات میں ثابت کر چکے ہیں، اور دوسری شق کا بطلان خود آپ کے اس اقرار سے واضح ہے کہ پس سے کم پڑھنے کا بھی ایک قول موجود ہے اور اس قول پر سلف کی ایک جماعت عمل پیرا تھی۔ باصول حنفیہ کسی ایک اہل اجماع کی مخالفت سے اجماع منعقد نہیں ہوتا۔ چہ جائیکہ ایک جماعت اس کی مخالف ہو۔ چنانچہ توضیح میں ہے :

وعند البعض لا يشترط اتفاق الكل بل الاكثر كاف لقوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم وعندنا يشترط لان الحجة اجماع الامة فما بقى احد من اهله لا يكون اجماعا انتهی  
(توضیح مع تلویح ص ۵۰۷ ج ۲ طبع مصر)

لن امیر الحاج شرح التحریر میں لکھتے ہیں :

فما دام واحد من اهل الاجماع مخالفا لم ينعقد الاجماع  
لاحتمال ان يكون الحق معه لان المجتهد يخطئ و يصيب  
(ص ۹۵ ج ۲)

یعنی اہل اجماع میں سے اگر ایک شخص بھی مخالف ہو تو اجماع منعقد نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ ہو سکتا ہے حق اسی کے ساتھ ہو جو اکیلا ہے۔“

ثانیاً جس طرح آپ نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ ایک قول کے سوا ایس سے کم کا کوئی بھی قول نہیں ہے اور بلاد اسلامیہ میں بیس یا بیس سے زائد رکعتوں پر مساجد میں برابر عمل ہوتا رہا ہے۔ ٹھیک اسی طرح سے فرض نمازوں کے بعد دعا مانگنے کی مروجہ ہیئت کا التزام کر لینے کی نسبت بھی کسی نے اجماع اور تعامل ہی کا دعویٰ کیا ہے جیسا کہ علامہ شاطبی لکھتے ہیں :

فزعم انه مازال معمولاً به في جميع اقطار الارض او في جلها  
 من الائمة في مساجد الجماعات من غير نكير ابى عبد الله ثم  
 اخذ في ذمه (كتاب الاعتصام الجزء الاول ص ۲۹۱)

یعنی اس کا زعم ہے کہ دعا کے اس مخصوص طریقہ پر تمام یا کم از کم اکثر بلاد اسلامیہ  
 کی مساجد میں برابر عمل ہوتا چلا آ رہا ہے سوائے ایک شخص ابو عبد اللہ کے کسی نے  
 بھی اس پر کبھی کوئی اعتراض نہیں کیا۔ اس کے بعد اس (زاعم) نے ابو عبد اللہ کی  
 مذمت کی ہے " علامہ شاطبی اس قول کے نقل کرنے کے بعد اس کی تردید میں  
 فرماتے ہیں :

وهذا النقل تهور بلا شك لانه نقل اجماع يجب على الناظر  
 فيه والمحتج به قبل التزام عهده ان يبحث منه بحث اصل عن  
 الاجماع لانه لا بد من النقل عن جميع المجتهدين من هذه  
 الامة من اول زمان الصحابة رضی اللہ عنہم الى الان وهذا التمر  
 مقطوع به ولا خلاف انه لا اعتبار باجماع العوام وان ادعوا

الامامة انتهى (كتاب الاعتصام ص ۲۹۲ ج ۱)

یعنی یہ بات جو نقل کی گئی ہے بلاشبہ بڑی جسارت کی ہے کیونکہ یہ اجماع کا دعویٰ  
 ہے۔ اجماع کا دعویٰ کرنے والے اور اس سے حجت پکڑنے والے پر لازم ہے کہ  
 اس ذمہ داری کا بوجھ اٹھانے سے پہلے وہ نفس اجماع کی حقیقت کو سمجھے۔ اس لئے  
 کہ اجماع کے لئے ضروری ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اول زمانے سے  
 لے کر آج تک اس امت محمدیہ ﷺ میں جتنے مجتہد ہوئے ہیں، ان سب سے یہ  
 بات منقول ہو۔ اجماع کے انعقاد کے لئے یہ امر قطعی ہے اور اس میں کوئی  
 اختلاف نہیں ہے کہ عوام کے اجماع کا کوئی اعتبار نہیں ہے، اگرچہ وہ امامت کا

دعویٰ کریں۔“

علامہ شاطبی کے اس قول کے بموجب مولانا مَنَوٰی پر واجب ہے کہ وہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے سے لے کر آج تک یا کم از کم حضرت عمرؓ کے زمانہ ہی میں تمام دنیائے اسلام میں (صرف مدینہ میں نہیں) جتنے مجتہد گذرے ہیں (صرف چند حضرات کا نام بتا دینا کافی نہیں ہے) ہر ایک سے اس کا ثبوت پیش کریں کہ ان کے نزدیک ”تراویح کی رکعتیں بیس سے کم نہیں ہیں“۔ کیونکہ اجماع کی تعریف ہی یہ کی گئی ہے :

اتفاق مجتہدی عصر من امة محمد ﷺ علی امر شرعی

(التحریر لابن الہمام باب الاجماع)

اس کی شرح میں ہے :

اتفاق مجتہدی عصری فیذا اتفاق جمیعہم ای اشتراکہم فی ذلک الامر کجمع علیہ فخرج ما اتفق علیہ بھضہم کما هو قال الجمهور انتھی (شرح التحریر لابن الحاج ص ۸۰ ج ۳)۔  
یعنی کسی زمانے کے تمام مجتہدین امت محمد ﷺ کا کسی امر شرعی پر اتفاق کر لینا اس کو اجماع کہتے ہیں۔ بعض مجتہدین امت کے کسی بات پر متفق ہو جانے کو باصطلاح اصول اجماع نہیں کہیں گے۔ یہی جمهور کا مذہب ہے اور ”اتفاق کر لینے“ کا مطلب یہ ہے کہ سب مجتہدین اس اجماعی امر میں ایک دوسرے کے ساتھ شریک ہوں۔“

ظاہر ہے کہ مولانا مَنَوٰی نے جس اجماع کا دعویٰ کیا ہے اس سے مراد ”اجماع سکوتی“ ہے۔ اجماع سکوتی کے انعقاد و اعتبار کی بابت شرح ابن امیر الحاج للتحریر میں سات شرطیں مذکور ہیں۔ منجملہ ان کے ایک شرط یہ لکھی ہے :

ثانیہا ان یعلم انه بلغ جمیع اهل العصر ولم ینکر واوالا فلا

يكون الاجماع السكوتى قال الصير فى وغيره (ج ۳ ص

۱۰۵)

یعنی دوسری شرط یہ ہے کہ اس بات کا علم ہونا چاہیے کہ جس امر پر اجماع ہوا ہے وہ اس زمانے کے تمام لوگوں کو پہنچا اور انہوں نے اس پر کوئی انکار نہیں کیا۔ اگر اس کا علم نہیں ہے تو وہ اجماع سکوتی نہیں ہوگا۔ اس عبارت میں ”ان یعلم“ اور بلیغ جمیع اہل العصر“ کے الفاظ خاص طور سے قابل غور ہیں۔ امام شافعی فرماتے ہیں:

لا يكون لاحد ان يقول اجمعوا حتى يعلم اجماعهم فى البلدان (مجموعة الحديث النجدية ص ۵۵۳) یعنی کسی کے لئے یہ کہنے کی گنجائش نہیں ہے کہ فلاں بات پر اجماع ہے تاوقت یہ کہ وہ یہ جان نہ لے کہ اس پر تمام بلاد اسلامیہ کے لوگوں کا اتفاق ہے۔

ثالثاً صرف اس بنا پر کہ ان روایتوں سے پیس یا پیس سے زائد رکعتوں کا ثبوت ہوتا ہے۔ اور اس کے خلاف کا آپ کو علم نہیں ہے۔ پیس یا پیس سے زائد رکعتوں کی نسبت اجماع منعقد ہو جانے کا دعویٰ کر دینا ائمہ اسلام کے نزدیک باطل ہے۔ حافظ ابن القیم رحمہ اللہ کتاب الصلوٰۃ میں لکھتے ہیں

وقد انكر الائمة كالامام احمد و الشافعى وغيرهما هذه

الاجماعات التى حاصلها عدم العلم بالخلاف لا العلم بعدم

الخلاف فان هذا مما لا سبيل اليه الا فيما علم بالضرورة ان

الرسول جاء به اه - (مجموعة الحديث النجدية ص ۵۵۲) -

یعنی ائمہ اسلام جیسے امام احمد و امام شافعی وغیرہ مانے ایسے اجماعوں کا انکار کر دیا ہے جن کی بنیاد اس بات پر ہے کہ خلاف کا علم نہیں ہے۔ یہ نہیں کہ عدم خلاف کا علم ہو کیونکہ یہ بات تو صرف انہی چیزوں میں ہو سکتی ہے جن کے متعلق بالبداہت

معلوم ہے کہ یہ رسول اللہ ﷺ کی لائی ہوئی ہیں۔

امام شافعی فرماتے ہیں : ما لا يعلم فيه خلاف فليس اجماعاً اه  
(مجموعۃ الحدیث النجدیہ ص ۵۵۳) یعنی جس بات کے بارے میں کسی کی  
مخالفت نہ معلوم ہو تو وہ اجماع نہیں ہے۔  
حافظ ابن القیم امام احمد کے متعلق لکھتے ہیں :

قال فی روایۃ ابی طالب هذا کذب ما اعلمہ ان الناس  
مجمعون ولكن يقول ما اعلم فيه اختلافا فهو احسن من قوله  
اجماع الناس وقال فی روایۃ ابی الحارث لا ینبغی لاحد ان  
یدعی الاجماع لعل الناس اختلفوا انتھی (مجموعۃ الحدیث  
النجدیہ ص ۵۵۳)

یعنی بروایت ابو طالب امام احمد سے منقول ہے کہ کہ (جس امر کے بارے میں  
اختلاف کا علم نہ ہو اس کی نسبت) یہ کہ دینا جھوٹ ہے کہ میرے علم میں لوگوں  
نے اس پر اجماع کیا ہے۔ بلکہ ایسی صورت میں یہ کہنا بہتر ہے کہ میں اس میں کسی  
کا اختلاف نہیں جانتا۔ انہی امام احمد سے بروایت ابو الحارث منقول ہے کہ کسی  
شخص کے لئے مناسب نہیں ہے کہ (اختلاف کا علم نہ ہونے کی صورت میں)  
اجماع کا دعویٰ کر دے کیونکہ ہو سکتا ہے لوگوں نے اختلاف کیا ہو (لیکن اس کو  
اس کا علم نہ ہو)۔

رابعاً اجماع کے اس دعوے کا مقصد دراصل گیارہ رکعت تراویح کی  
مسنونیت کا انکار ہے۔ یا کم از کم یہ کہ اب یہ قابل عمل نہیں ہے۔ حالانکہ  
آنحضرت ﷺ کے عمل سے بلا نسخ و تبدیلی قطعاً ثابت ہے خود علماء احناف کو بھی  
اس کا ثبوت تسلیم ہے جیسا کہ مفصل اور مدلل طور پر اس کا بیان گذر چکا۔ اس

لئے اجماع کا یہ دعویٰ اسی قبیل سے ہے جس کا ذکر حافظ ابن القیم نے اپنی کتاب  
الصلوة میں ان لفظوں کے ساتھ کیا ہے لکھتے ہیں :

وقد اتحد كثير من الناس دعوى النسخ والاجماع سلما الى  
ابطال كثير من السنن الثابتة عن رسول الله ﷺ سنة صحيحة  
ابداً بدعوى الاجماع ولا دعوى النسخ الى ان يوجد ناسخ  
صحيح صريح متاخر نقلته الائمة وحفظته اذ محال على الامة  
ان تضع النسخ الذي يلزمها حفظه وتحفظ المنسوخ الذي  
قد بطل العمل به ولم يبق من الدين و كثير من المولدة  
متعصبين ذا أوا حديثا يخالف مذهبهم يتلقونه بالتاويل و حمله  
على خلاف ظاهره ما وجدوا اليه سبيلا فاذا جائهم من ذلك  
ما يغلبهم فزعو الى دعوى الاجماع على خلافه فان رأوا من  
الخلاف ما لا يمكنهم معه دوى الاجماع فزعو الى القول  
بانه منسوخ وليست هذه طريق ائمة الاسلام بل ائمة الاسلام  
كلهم على خلاف هذا لطريق وانهم اذا وجدوا الرسول ﷺ  
سنة صحيحة صريحة لم يبطلوها بتاويل ولا دعوى اجماع  
ولا نسخ والشافعي واحمد من اعظم الناس انكار لذلك وباللله  
التوفيق انتهى (مجموعة الحديث التجديده ص ٥٧٥ و ص

(٥٧٦

ترجمہ بہت سے لوگوں نے نسخ اور اجماع کے دعووں کو بہت سی ایسی سنتوں کے  
ابطال کا ذریعہ بنا لیا ہے جو رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہیں۔ حالانکہ یہ کوئی معمولی  
بات نہیں ہے۔ رسول اللہ ﷺ کی کوئی سنت صحیحہ اجماع اور نسخ کے دعووں کی

وجہ سے اس وقت تک کبھی بھی ترک نہیں کی جاسکتی جب تک کوئی صحیح اور صریح نسخہ نہ پایا جائے۔ ایسا نسخہ جس کو ائمہ دین نے نقل کیا ہو اور محفوظ رکھا ہو۔ کیونکہ یہ محال ہے کہ امت اسلامیہ نسخہ کو تو ضائع کر دے جس کی حفاظت ضروری تھی اور منسوخ کو محفوظ رکھے جو اب عمل کے قابل نہیں ہے۔ اور نہ اس کا شمار اب دین کے احکام و اعمال میں ہے بہت سے معصوب آدمیوں کا یہ حال ہے کہ جب کسی حدیث کو اپنے مذہب کے خلاف دیکھتے ہیں تو تاویل کر کے اور اس کے ظاہر مدلول کے خلاف معنی مراد لے کر اس کو پانے مطلب کے موافق بنانے کی کوشش کرتے ہیں جب اس سے عاجز آجاتے ہیں تو اس حدیث کے خلاف اجماع کا دعویٰ کر دیتے ہیں اور اگر اس کی کوئی بھی گنجائش نہیں پاتے تو پھر کہہ دیتے ہیں کہ یہ حدیث منسوخ ہے۔ یہ طریقہ ائمہ اسلام کا کبھی نہ تھا۔ تمام ائمہ اس کے مخالف رہے ہیں وہ لوگ جب کبھی رسول اللہ ﷺ کی کوئی صحیح اور صریح سنت پایا جاتے تھے تو اس کو نہ تاویل سے باطل کرنے کی کوشش کرتے تھے اور نہ نسخہ و اجماع کے دعووں سے۔ امام شافعی اور امام احمد نے سب سے بڑھ کر اس طریقہ کا انکار کیا ہے۔“

دیکھئے حافظ ابن القیم نے مولانا موی جیسے معصوب لوگوں کی ذہنیوں کی کسی نشاندہی کی ہے۔ اللہ تعالیٰ ہر مسلمان کو اس فتنہ سے بچائے۔

بہر حال ایسے اجماع اور نسخہ کے دعووں کی بنا پر گیارہ رکعت تراویح جو رسول اللہ ﷺ کے عمل سے بالیقین ثابت ہے کبھی بھی ترک نہیں کی جاسکتی خواہ اس پر کسی کے عمل کرنے کا ہم کو علم ہو یا نہ ہو۔ حافظ ابن القیم اسی کتاب الصلوٰۃ میں ایک جگہ لکھتے ہیں :

واما ما قامت الادلة الشرعيه عليه فلا يجوز لاحد ان ينفى



حکمه لعدم علمه بمن قال به فان الدليل يجب اتباع مدلوله  
 وعدم العلم بمن قال به لا يصح ان يكون معارضا بوجه ما  
 فهذا طريق جميع الائمة المقتدى بهم - (مجموعة الحديث

النجدية ص ۵۵۲)

یعنی جس امر کا ثبوت کسی دلیل شرعی سے ہو جائے اس کی نسبت یہ بات کسی کے  
 لئے جائز نہیں ہے کہ اس کی نفی اس لئے کر دے کہ اس پر کسی کے عمل کرنے  
 اور اس کے قائل ہونے کا اس کو علم نہیں ہوا۔ کیونکہ دلیل کے مدلول کی اتباع  
 واجب ہے اس کے مطابق کسی کے قول و عمل کا علم نہ ہونا اس دلیل کا معارض کسی  
 طرح نہیں ہو سکتا۔ یہی طریقہ ان تمام ائمہ کا رہا ہے جن کی اقتدا کی جاتی ہے۔

افادات علامہ ابن حزمؒ : اجماع کے ایسے دعوؤں کی علامہ ابن خزم اندلسی نے  
 بھی الاحکام فی اصول الاحکام میں تفصیل کے ساتھ نہایت پر زور طریقہ پر  
 تردید کی ہے اس کتاب کا چوتھا حصہ ص ۱۷۲ سے ۱۹۰ تک ملاحظہ فرمائیں۔ ذیل  
 میں ہم چند عبارتیں اختصار کا لحاظ کرتے ہوئے اس کتاب سے نقل کر دیتے ہیں  
 جن سے اندازہ ہو سکے گا کہ علامہ موصوف کی اس باب میں کیا تحقیق ہے :

صحیح اور معتبر و مستند اجماع کی تفصیل بیان کرنے کے بعد اس اجماع  
 کا ذکر کیا ہے جو اس وقت زیر بحث ہے۔ لکھتے ہیں :

ثم حدث بع د قرن الرابع طائفة قلت مبالاتها بها تطلق به  
 السننها في دين الله تعالى ..... نصر التقليد من لا يغنى عنهم  
 من الله شيئا من ابى حنيفة و مالك و الشافعي رحمهم الله  
 الذين قد برأوا اليهم عما هم عليه من التقليد فصاروا اذا عوزهم  
 شغب ينصرون به فاحش خطاهم ..... فقالوا هذا اجماع فاذا

قیل لهم كيف تقدمون على اضافة الاجماع الى من لم يرو عنه  
 فى ذلك كللكه امام تتقون الله؟ قال اكابر هم كل ما انتشر فى  
 العلماء و اشتهر ممن قالته طائفة منهم ولم يأت عن سائرهم  
 خلاف له فهو اجماع منهم لانهم اهل الفضل والدين والذين  
 امر الله تعالى بطاعتهم فمن المحال ان يسمعوا ما ينكرونه ولا  
 ينكرونه فصح انهم راضون به هذا كل مامو هوا به مالهم  
 متعلق اصلا بغير هذا وهذا تمويه منهم ببراھین ظاهرة لاختفاء  
 بهانو دھا ان شاء الله عزو جل و به نستعين (ص ۱۷۵)

غیر لفظی ترجمہ : پھر چوتھے قرن میں (مقلدین کی) وہ جماعت پیدا ہوئی جو اللہ  
 تعالیٰ کے دین کے بارے میں اپنی زبان چلانے کی کم پروا کرتی ہے۔ اور یہ بے  
 احتیاطی لوگ اپنے امام ابو حنیفہ و امام مالک و امام الشافعی رحمہم اللہ، ان اماموں نے تو  
 اپنی تقلید کرنے سے (منع کر دیا ہے اور اس سے) اپنی برأت کا اظہار کر دیا ہے۔ یہ  
 مقلدین جب اپنے امام کی کسی غلطی کی طرف داری سے عاجز آجاتے ہیں تو دعویٰ  
 کر دیتے ہیں کہ اس پر تو سب کا اتفاق و اجماع ہے جب ان کے اس دعویٰ پر  
 اعتراض کیا جاتا ہے کہ جن لوگوں سے اس مسئلہ کے بارے میں کچھ بھی مروی  
 نہیں ہے، ان کی طرف اس کے متعلق اجماع اور اتفاق کرنے کی نسبت تم کیسے  
 کرتے ہو؟ کیا ایسی جرأت کرتے ہوئے تم اللہ سے ڈرتے نہیں؟ تو اس کے  
 جواب میں اکابر مقلدین کہتے ہیں کہ جو بات علماء میں پھیل گئی اور اس کے قائلین  
 کی طرف سے اس کی شہرت ہو گئی اور دوسرے لوگوں نے اس کے خلاف کچھ  
 نہیں کہا تو بس یہ ان کی طرف سے اجماع ہے کیونکہ یہ دین و تقویٰ والے لوگ  
 تھے۔ ناممکن ہے کہ کوئی منکربات سنیں اور اس پر نکیر نہ کریں۔ اس سے ثابت

ہوتا ہے کہ وہ اس سے متفق اور راضی ہیں (علامہ ابن حزم اس کے بعد فرماتے ہیں) یہی طمع سازی ان کی دلیل کا کل کائنات ہے اس کے علاوہ اس بات کی ان کے پاس اور کوئی دلیل نہیں ہے۔ یہ ان مقلدین کی محض سخن سازی ہے میں اس کا بطلان نہایت واضح براہین سے ان شاء اللہ ثابت کر دوں گا۔“

اس کے بعد علامہ ابن حزم نے مختلف قسم کے دلائل اور نقض و ایراد کے ذریعہ اس کا باطل ہونا ثابت کیا ہے۔ پورے آٹھ صفحے تک مسلسل بحث کرنے کے بعد ص ۱۸۴ پر اس قسم کے اجماع کے مدعیوں کو خطاب کر کے فرماتے ہیں:

”جس امر کے بارے میں تم محض اپنے ظن کا زب کی بنا پر اجماع کا دعویٰ کرتے ہو اس کی دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں یا تو تمہارا یہ دعویٰ ایسے امر کے متعلق ہے جو قرآن عظیم یا رسول اللہ ﷺ کی سنت صحیحہ کے موافق ہے

فهذا الامر لانبالی اتفق عليه ام اختلف فيه انما الغرض ان

يؤخذ بالنص في ذلك سواء جمع الناس ام اختلفوا

تب تو یہ ایسی چیز ہے کہ ہم کو اس کی پرواہی نہیں ہے کہ لوگ اس کے بارے میں متفق ہیں یا مختلف۔ اصل غرض تو نص کی اتباع ہے چاہے اس پر اجماع ہو یا اختلاف۔ اس کے لئے اجماع کے دعوے کو حجت بنانے کے کیا معنی؟

اور یا تمہارا یہ دعویٰ ایسے امر کے متعلق ہے جس کے موافق نہ تو قرآن کی کوئی نص ہے اور نہ سنت صحیحہ ثابتہ۔ بلکہ ان دونوں کے عموم یا ظاہر مدلول کے مخالف ہے۔ تم اجماع کے اپنے جھوٹے دعوے سے اس کو صحیح ثابت کرنا چاہتے ہو۔ فہذہ کبیرۃ من الکبار و قصد مکم الی رد الیقین بالظنون تو یہ ایک بہت بڑا گناہ ہے اور اس کا مقصد یہ ہے کہ جو بات بالیقین ثابت ہے اس کو ظن و تخمین سے رد کر دیا جائے و ہذا

لا محل حالانکہ یہ جائز نہیں ہے۔“

اس سلسلہ میں صحابہؓ اور تابعینؒ وائمہ دین کے آثار و اقوال نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں :

فهولاء الصحابة والتابعون ثم ابو حنيفة و مالك و الشافعي و  
احمد و اسحق و داود كلهم يوجب القول بما اداه اجتهاده  
انه الحق وان لم يعلم فائلا به قبله (ص ۱۸۹)

یعنی یہ صحابہؓ اور تابعینؒ اور ان کے بعد امام ابو حنیفہؒ و مالکؒ و شافعیؒ و احمدؒ و اسحقؒ و داؤدؒ سب کے سب یہ کہتے ہیں کہ جس بات تک ان کا اجتہاد پہنچ جائے اور ثابت ہو جائے کہ یہی حق ہے تو اس پر اس کی اتباع واجب ہے اگرچہ یہ نہ جانتا ہو کہ اس سے پہلے کوئی دوسرا بھی اس کا قائل تھا یا نہیں۔“

یہاں تک لکھ دیا ہے :

ولئن كان ما اشتهر من قول طائفة من الصحابة او التابعين ولم  
يعرف له خلاف اجماعا فما فى الارض اشد خلافا للاجماع  
ممن قلدوه دينهم مالك و الشافعي و ابى حنيفة ولقد اخرجنا  
لهم مئين من المسائل ليس منها مسألة الاولا يعرف احد قال  
بذلك القول قبل الذى قاله من هولاء الثلاثة فبئس ما وسموا به  
من قلدوه دينهم (ص مذکور)

یعنی اگر اس کا نام ”اجماع“ ہے کہ صحابہ یا تابعین کی ایک جماعت کا کوئی قول مشہور ہو جائے اور اس کا کوئی مخالف معلوم نہ ہو..... تو پھر اجماع کے سب سے بڑھ کر مخالف مالک و شافعی و ابو حنیفہ جیسے وہ ائمہ قرار پائیں گے جن کی یہ (اجماع کا دعویٰ کرنے والے) لوگ دینی احکام میں تقلید کرتے ہیں کیونکہ ان تینوں اماموں کے

سینکڑوں مسائل ایسے ہیں جن کا کوئی قائل ان سے پہلے معلوم نہیں ہوتا۔ اس طرح ان مقلدوں نے گویا خود اپنے اماموں کے دامن پر اجماع کی مخالفت کا داغ لگا دیا۔

اس بحث کا سلسلہ ختم کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

واعملوا ان الذی یدعی ویقطع بدعوی الاجماع فی مثل هذا  
فانه من اجهل الناس باقوال الناس واختلافهم وحسبنا الله  
ونعم الوکیل فظہر کذب من ادعی ان ما لا یعرف فیہ خلاف

فہو اجماع وباللہ تعالی التوفیق ص (۱۹۰)

یعنی اس بات کو اچھی طرح سمجھ لو کہ جو شخص ایسے مسائل میں اجماع کا دعویٰ کر دیتا ہے وہ لوگوں کے اقوال اور اختلافات سے بالکل ناواقف اور جاہل ہے۔ گذشتہ مباحث سے اس شخص کے دعوے کا جھوٹ ہونا ظاہر ہو گیا جو یہ کہتا ہے کہ کسی قول کے بارے میں اختلاف کا علم نہ ہونا یہ اجماع (کی دلیل) ہے۔

## تنبیہ خاص

بیس رکعت پر اجماع کی بحث ختم کرتے ہوئے مولانا مؤوی نے ایک سوال اٹھایا ہے اور پھر خود ہی اس کا جواب بھی دیا ہے۔ مولانا کا وہ جواب اہلحدیث پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب بھی ہے۔ اس لئے ہم وہ سوال و جواب یہاں نقل کر دینا مناسب سمجھتے ہیں۔ مولانا فرماتے ہیں :

اب رہا یہ شبہہ کہ جب حضرت عمرؓ کے عہد میں بیس پر اتفاق ہو گیا تھا تو بعد میں کسی نے مع و ترک کے اکتالیس اور کسی نے انتالیس کو کیوں اختیار کیا کیا اس سے اس متفقہ فیصلہ کی مخالفت لازم نہیں آتی؟ تو گذارش ہے کہ اس سے اس متفقہ فیصلہ کی مخالفت قطعاً لازم نہیں آتی۔ اس لئے کہ جن لوگوں نے بیس پر اضافہ کیا ہے انہوں نے بیس کا فیصلہ رد نہیں کیا ہے بلکہ اس فیصلہ کو مع شے زائد تسلیم کیا ہے اور اس فیصلہ کو مانتے ہوئے اس اضافہ کی بنیاد یہ تھی کہ ان کے نزدیک اس فیصلہ کا مطلب یہ نہیں تھا کہ اس پر اضافہ معیوب اور ناپسندیدہ ہے، بلکہ اس کا مطلب ان کے نزدیک یہ تھا کہ کم از کم بیس رکعتیں ہونی چاہیے اور اگر کوئی اضافہ کی طاقت پاتا ہو یا کثرتِ سجد کا ثواب حاصل کرنا چاہتا ہو تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ (رکعات

ص ۸۹)۔

ج : بس اہلحدیث بھی یہی کہتے ہیں کہ وہ آثار جن سے گیارہ رکعت سے زیادہ تراویح پر عمل کا ثبوت ہوتا ہے گیارہ رکعت کی مسنونیت کے قطعاً منافی نہیں ہیں اس لئے کہ سلف میں جن لوگوں نے گیارہ رکعت پر اضافہ کیا ہے انہوں نے

گیارہ رکعت کے سنت نبویہ ہونے سے ہرگز انکار نہیں کیا ہے بلکہ اس سنت کو مع  
 شے زائد تسلیم کیا ہے اور اس سنت کو مانتے ہوئے اس پر اضافہ کی بنیاد یہ تھی کہ  
 تراویح نفلی نماز ہے۔ اس لئے ان کے نزدیک آنحضرت ﷺ کی اس فعلی و  
 تقریری سنت کا یہ مطلب نہیں تھا کہ اس پر اضافہ معیوب اور ناپسندیدہ ہے، بلکہ  
 اس کا مطلب ان کے نزدیک یہ تھا کہ آنحضرت ﷺ کی سنت کے لحاظ سے تو کم  
 از کم مع وتر گیارہ ہی رکعت ہونی چاہیے لیکن اگر کوئی اضافہ کی طاقت پاتا ہو اور  
 کثرت سجد کا ثواب حاصل کرنا چاہتا ہو تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ کیونکہ  
 رمضان شریف میں قیام لیل کی خصوصی تاکید و ترغیب احادیث میں وارد ہے۔  
 حضرت شاہ ولی اللہ قدس سرہ فرماتے ہیں :

مترجم گوید رضی اللہ عنہ کہ ہمیں  
 ست مذہب شافعیہ و حنفیہ بیست  
 رکعت تراویح ست و سہ رکعت وتر  
 نزدیک ہر دو فرقہ بکذا قال الحللی عن  
 ایشیہتی و سر در تعیین این عدد آنت  
 کہ حضرت عمرؓ بفرست منورہ خود  
 دریافت کہ آنحضرت ﷺ در قیام  
 سائر ایام ترغیب فرمودہ و از فعل  
 آنحضرت ﷺ یا زودہ رکعت ثابت  
 شدہ و در قیام رمضان آن ترغیب را  
 مؤکد بیان فرمودہ پس انب دید

مترجم کہتا ہے کہ شافعیہ اور حنفیہ  
 دونوں فرقوں کا مذہب یہی ہے کہ  
 تراویح پچیس رکعت ہے اور وتر تین  
 رکعت۔ ایسا ہی نقل کیا ہے محلّی نے  
 ایشیہتی سے اور اس عدد کی تعیین میں  
 راز یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے اپنی  
 فراست منورہ سے یہ سمجھا کہ رسول  
 اللہ ﷺ نے (رمضان کے علاوہ  
 بھی) تمام راتوں میں قیام کرنے کی  
 ترغیب دی ہے اور خود آنحضرتؐ  
 کے فعل سے گیارہ رکعت پڑھنا

کہاں عدد راضعہ فرماید چون  
ملاحظہ عدد وتر ضرور بود یک رکعت  
دیگر افزود و لہذا امام احمد مخیر داشتہ  
است در ادائے یازدہ رکعت و  
پست و سہ رکعت والہ اعلم (مصنفی  
شرح مؤطا ص ۱۷۷)۔

ثابت ہے اور رمضان میں قیام لیل  
کی ترغیب کو مزید مؤکد فرمایا ہے تو  
مناسب یہ ہے کہ رمضان میں اس  
عدد کو دگنا کر دیا جائے لیکن چونکہ  
عدد وتر کا لحاظ بھی ضروری تھا اس لئے  
ایک رکعت اور بڑھا کر تیس رکعتیں کر دیا۔  
اسی لئے امام احمد نے اختیار دیا ہے کہ  
جس کا جی چاہے گیارہ رکعتیں پڑھے  
اور جس کا جی چاہے تیس رکعتیں  
پڑھے۔

شاہ صاحب کے اس بیان سے حسب ذیل فائدے حاصل ہوتے ہیں :

ایک یہ کہ سیاق عبارت صاف بتا رہا ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک  
تراویح قیام لیل (تہجد) اور قیام رمضان یہ تینوں (باعتبارات مختلفہ) ایک ہی نماز  
کے نام ہیں۔

دوسرا یہ کہ (بر تقدیر صحت روایت) حضرت عمرؓ نے گیارہ رکعتوں پر  
اضافہ کر کے تراویح کی چوبیس رکعتیں (اور مع وتر ۲۳ رکعتیں) مقرر کیں تو  
انہوں نے اپنی فراست منورہ اور اپنے اجتاد سے ایسا کیا تھا۔ (یہ بات ہم پہلے بھی  
لکھ چکے ہیں۔ اب شاہ صاحب کے بیان سے اس کی صریح تائید ہو گئی)۔

تیسرا یہ کہ آنحضرت ﷺ کے فعل سے گیارہ رکعتوں کا پڑھنا ثابت  
ہے (اس واسطے حضرت عمرؓ نے بھی پہلے گیارہ ہی رکعت پڑھنے کا حکم دیا تھا پھر  
طول قیام میں تخفیف کے عوض تعداد رکعات کو دگنا کر دیا جیسا کہ پہلے اس کا بیان



گذر چکا اور بقول شاہ صاحب کے ۲۳ رکعتوں کی تعیین کا ماخذ بھی یہی گیارہ کا عدد ہے جو آنحضرت ﷺ سے منقول ہے۔ حضرت عمرؓ نے اپنے اجتہاد سے اسی کو مضاعف کر دیا۔ شاہ صاحب کی آخری عبارت ولہذا امام احمد میں لفظ لہذا خاص طور سے قابل غور ہے)

چوتھا یہ کہ امام احمد نے گیارہ اور تیس رکعتوں کے درمیان اختیار دیا ہے (یعنی اگر کوئی شخص صرف عدد مسنون ہی پر اکتفا کرے تو یہ بھی جائز ہے اور اگر طول قیام میں تخفیف کر کے کثرت سجود کا ثواب حاصل کرنا چاہے تو نفل کی حیثیت سے اس میں بھی کوئی مضائقہ نہیں ہے) امام احمد ہی مقولہ ہے قد قیل فیہ الوان نحو امن اربعین انما هو تطوع ۰ قیام اللیل ص ۹۲) یعنی تراویح کے بارے میں مختلف قول ہیں۔ چالیس رکعتوں تک کا قول منقول ہے۔ یہ نفل نماز ہے (نفل کی حیثیت سے کم و بیش جتنی ہو سکے پڑھے کسی خاص عدد کی پابندی ضروری نہیں ہے)۔

اسی بات کو شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے زیادہ صاف لفظوں میں پیش کیا ہے وہ لکھتے ہیں

ان نفس قیام رمضان لم یوقت النبی ﷺ فیہ عددا معینا بل ہو

کان یتعد لا یزید فی رمضان ولا غیرہ علی ثلث عشرة رکعة

کان یطیل الرکعات

یعنی قیام رمضان کی نسبت رسول اللہ ﷺ نے قولا تو کوئی عدد معین نہیں فرمایا لیکن عملاً آپ رمضان کا مہینہ ہو یا غیر رمضان کا کبھی تیرہ رکعت سے زیادہ (۱)

(۱) تیرہ رکعت سے زیادہ کی نفی کرنے کا مطلب یہ ہے کہ گیارہ رکعت کا پڑھنا تسلیم ہے چنانچہ فتاویٰ جلد اول ص ۱۴۸ میں اس کی تصریح کر دی گئی ہے۔ لکھتے ہیں۔ یصلی باللیل فی رمضان احدے عشرة رکعة او ثلث عشرة رکعة۔

نہیں پڑھتے تھے۔ اور رکعتیں لمبی لمبی پڑھتے تھے۔ اس کے بعد عمد فاروقی میں بیس پھر سلف کی ایک جماعت کا چالیس اور چھتیس رکعتوں پر عمل کرنے کا ذکر کر کے لکھتے ہیں: وھذا شائع فکیفما قام فی رمضان من ھذہ الوجوہ فقد احسن یعنی اس کے مطابق سلف کا عمل شائع ہے اس لئے ان صورتوں میں سے جس پر بھی عمل کیا جائے سب ٹھیک ہے رہا یہ کہ افضل کون سی صورت ہے؟ تو اس کی بابت لکھتے ہیں

والافضل یختلف باختلاف احوال المصلین فان کان فیہم احتمال لطول القيام فلقيام بعشر رکعات وثلاث بعدھا کما کان النبی ﷺ یصلی لنفسه فی رمضان وغیرہ ہو الافضل وان کانوا لا یحتملون فالقيام بعشرین ہو الافضل وهو الذی یعمل بہ اکثر المسلمین فانہ وسط بین العشر والاربعین وان قام باربعین وغیرھا جاز ذلك ولا یکره شیئ من ذلك وقد نص علی ذلك غیر واحد من الائمہ کاحمد وغیرہ ومن ظن ان قيام رمضان فیہ عدد موقت عن النبی ﷺ لا یزاد علیہ ولا ینقص فقد اخطأہ ..

یعنی افضل صورت کی تعیین مصلیوں کے حالات کے اعتبار سے ہوگی۔ اگر مصلیوں کو طول قیام کے برداشت کرنے کی طاقت ہو تو ان کے حق میں افضل یہ ہے کہ (زیادہ سے زیادہ) دس رکعات تراویح اور اس کے بعد تین رکعات وتر پڑھیں جیسا کہ آنحضرت ﷺ کا رمضان اور غیر رمضان میں معمول تھا اور اگر اس کی طاقت نہ ہو تو ان کے حق میں بیس رکعتیں پڑھنا افضل ہے کیونکہ یہ دس اور چالیس رکعتوں کے بیچ کا عدد ہے اسی پر زیادہ مسلمان عمل کر رہے ہیں۔ اور اگر

چالیس رکعتیں یا اس کے علاوہ پڑھے تو یہ بھی جائز ہے اس میں سے کوئی صورت بھی مکروہ نہیں ہے (یعنی حنفیہ جو بیس رکعت سے زیادہ باجماعت پڑھنے کو مکروہ کہتے ہیں تو ان کا یہ کہنا غلط ہے) امام احمد وغیرہ متعدد ائمہ نے اس کی صراحت کی ہے جو شخص یہ خیال کرتا ہو کہ قیام رمضان کی بابت رسول اللہ ﷺ نے کسی خاص عدد کی اس طرح تعیین کر دی ہے کہ اب اس میں نہ کمی کی جاسکتی ہے اور نہ زیادتی تو یہ زعم غلط ہے (جیسے حنفیہ نے یہ تعیین کر دی ہے کہ بیس ہی رکعت سنت مؤکدہ ہے جو اس سے کم پڑھے وہ سنت مؤکدہ کا تارک ہے اس لئے گنہگار ہے اور جو اس سے زیادہ جماعت کے ساتھ پڑھے وہ فعل مکروہ کا مرتکب ہے۔ امام ابن تیمیہ نے اسی مسلک کی تردید کی طرف اشارہ کیا ہے)۔

امام ابن تیمیہ کے نزدیک گیارہ یا تیرہ رکعت قابل ترک نہیں بلکہ طول قیام کے ساتھ اس عدد کے مطابق پڑھنا آج بھی افضل ہے : دیکھئے شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے صاف صاف تسلیم کیا ہے کہ تعداد کے اعتبار سے تو آنحضرت ﷺ وتر سمیت تیرہ رکعات سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے البتہ کیفیت کے لحاظ سے بے شک آپ کا قیام لمبا اور قرأت طویل ہوتی تھی۔ سو اس سنت کو مصلیوں کی جو جماعت اختیار کرے اسی کا طریقہ آج بھی افضل ہے (اللہ کی توفیق سے اہل حدیث اس سنت پر عمل ہیں۔ تفصیل آگے آرہی ہے) ہاں اگر طول قیام کی طاقت نہ ہو تو اس صورت میں (اجتہاد اور فہم و فراست سے اضافہ کی ہوئی رکعتوں میں سے) بیس پر عمل کرنا افضل ہے کیونکہ یہ عدد متوسط ہے عدد مسنون کے بعد بیس یا چھتیس یا چالیس یا ان سے کم و بیش جس عدد پر بھی عمل کیا جائے بلا کراہت سب صورتیں جائز ہیں۔ امام احمد وغیرہ ائمہ نے اس کی تصریح فرمادی ہے۔

امام شافعی کی عبارت کا مطلب : شیخ الاسلام کی اس عبارت سے

جیسے امام احمد کے اس قول کی وضاحت ہوتی ہے جو شاہ ولی اللہ صاحب نے نقل کیا ہے اسی طرح امام شافعی کے اس قول کا بھی یہی محمل ہے جو مولانا مٹوی نے رکعات ص ۸۹ پر بحوالہ قیام اللیل نقل کیا ہے جس میں امام شافعی نے فرمایا ہے کہ میں نے مدینہ میں لوگوں کو انتالیس رکعتیں پڑھتے ہوئے دیکھا ہے :

قال واجب الی عشرون قالو کذا لک یقومون بمکة

(اور میرے نزدیک زیادہ پسندیدہ بیس رکعتیں ہیں اور مکہ میں لوگ یہی کرتے ہیں) یعنی بیس اور انتالیس جو عدد مسنون پر اضافہ کی ہوئی رکعتیں ہیں۔ ان اضافہ کی ہوئی رکعتوں میں سے بیس احب ہے۔ عدد مسنون پر اضافہ کی ہوئی رکعتیں ہیں۔ ان اضافہ کی ہوئی رکعتوں میں سے بیس احب ہیں۔ عدد مسنون کے مقابلہ میں اس کو احب نہیں کہا ہے بلکہ نفل کی حیثیت سے ان سب صورتوں کو جائز کہا ہے۔ فرماتے ہیں: ویس فی شمی من ہذہ ضیق ولا حد یتتھی الیہ (ان میں سے کسی عدد کی بابت تحدید اور تنگی نہیں ہے کہ اس پر رک جایا جائے نہ کمی کی جا سکے نہ زیادتی کیونکہ یہ نفل نماز ہے) امام شافعی نے نفل کی حیثیت سے کمی زیادتی کو جائز رکھتے ہوئے پسندیدگی اور افضلیت کا معیار طول قیام کو قرار دیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں :

فان اطالوا القیام و اقلو السجود فحسن و هو احب الی وان

اکثر و الرکوع و السجود فحسن

یعنی اگر قیام لمبا کریں اور رکعتوں کی تعداد کم کریں تو وہ بھی اچھا ہے اور مجھے وہی زیادہ پسند ہے اور اگر رکوع و سجود زیادہ کریں تو وہ بھی اچھا ہے (اس معیار کی رو سے

اگر پیس رکعت چھتیں اور انتالیس کے مقابلے میں احب ہے تو ظاہر ہے کہ گیارہ یا تیرہ رکعت تو بطریق اولیٰ احب ہوگی کیونکہ اس میں قیام ان سب کے مقابلے میں لمبا ہوتا ہے۔ امام شافعیؒ یا کسی دوسرے امام بزرگ سے منقول نہیں ہے کہ انہوں نے گیارہ رکعت کی مسنونیت کا انکار کیا ہو۔ یہ ”سعادت“ تو بس اس زمانے کے کچھ ضدی اور متعصب حنفی علماء ہی کو حاصل ہے۔ ائمہ کے ان اقوال کے خلاف ان کے مقلدین نے اگرچہ کچھ لکھا ہو تو وہ ہمارے لئے ہرگز قابل التفات نہیں ہے کیونکہ ایسے بہت سے مسائل ہیں جن میں ائمہ کے مقلدین نے ادعائے تقلید کے باوجود اپنے ائمہ کے مسلک کے خلاف راہ اختیار کی ہے اور اس کے لئے کوئی حیلہ تلاش کر لیا ہے۔

نقل عبارت میں مولانا مٹوی کی خیانت : شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی جو عبارت ابھی اوپر نقل ہوئی ہے یہ پوری عبارت ہم نے حضرت نواب صاحب مرحوم کی کتاب ”الانتقاد الرجیح“ سے لی ہے۔ ”الانتقاد الرجیح“ کا جو نسخہ اس وقت ہمارے سامنے ہے یہ وہ نسخہ ہے جو مصر میں ”جلا العینین فی محاکمۃ الاحمدین“ للآلوسی کے حاشیہ پر طبع ہوا ہے۔ اس کے ص ۳۲۹ و ص ۳۳۰ پر یہ عبارت موجود ہے اس عبارت کے حوالے مولانا مٹوی نے بھی اپنی کتاب کے متعدد مقامات پر دیئے ہیں مگر افسوس یہ ہے کہ پوری عبارت نقل کرنے کے بجائے اس کے مختلف فقروں کو (ان کے سیاق و سباق سے الگ کر کے) لے لیا ہے اور پھر اپنے مطلب کے موافق انکو جہاں چاہا ہے فٹ کر کے دکھایا ہے۔ سب سے ہے اس کا سرکاٹ کر الگ کر دیا ہے یعنی اس کے شروع کا یہ حصہ بل ہو کان عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لا یزید فی رمضان ولا غیرہ علی ثلث عشرۃ رکعۃ بلکہ رسول اللہ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رمضان کا مہینہ ہوا غیر رمضان کا کبھی تیرہ رکعت سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے) اس کو تو اس طرح

غائب کیا ہے کہ پوری کتاب میں کہیں بھولے سے بھی اس کا ذکر نہیں آنے دیا۔ اتنا ہی نہیں بلکہ اندھیر یہ کیا ہے کہ امام ابن تیمیہؒ کی اس تصریح کے باوجود ان کی طرف اس بات کی نسبت کر دی ہے کہ ”ان کی تحقیق یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ کے قول و فعل سے تراویح کا کوئی معین عدد ثابت نہیں ہے (دیکھو رکعات ص ۱۶)۔

بسوخت عقل زحیرت کہ ایں چہ بولعجبی ست

مولانا منوی نے بھی اکثر مقامات میں الانقاد الرجیح ہی کا ایک جگہ مر قاة کا حوالہ دیا ہے۔ مگر مولانا کی بد قسمتی سے یہ عبارت ان دونوں کتابوں میں موجود ہے۔ اگر واقعی امام ابن تیمیہؒ کا منشا وہی ہے جو مولانا نے جا بجا بیان کیا ہے تو پھر اس ٹکڑے کو چھپانے کی کوشش کیوں کی گئی ہے؟

اسی طرح رکعات ص ۹ میں بھی مولانا نے اس عبارت کا کچھ حصہ آگے پیچھے سے حذف کر کے پیش کیا ہے اور کوئی حوالہ نہیں دیا ہے اور پورے فنکارانہ طریقہ پر یہ مغالطہ آمیز بات لکھ دی ہے کہ ”شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے جہاں حضرت عمرؓ کے تراویح قائم کرنے اور بعد میں اس پر عمل درآمد کا ذکر کیا ہے تو اس عہد میں یا اس کے بعد گیارہ کا ذکر بھولے سے بھی نہیں کیا ہے۔“

اسی قسم کے مغالطے رکعات کے ص ۵۴ اور ص ۵۵ پر بھی موجود ہیں اور قطع ورید کے ساتھ ہیں جو مولانا کی عادت ہے۔

گزارش یہ ہے کہ خالص حضرت عمرؓ کے عہد میں یا اس کے بعد گیارہ پر عمل ہونے کا ذکر نہ کرنے کے باوجود کیا شیخ الاسلام کو گیارہ رکعت کے سنت نبوی ﷺ ہونے سے انکار ہے؟ کیا اسی عدد پر اقتصار کر لینے کو وہ نادرست کہتی ہیں۔ کیا ایسا کرنے والے کو وہ سنت مؤکدہ کا تارک اور گنہگار قرار دیتے ہیں؟

نزاع تو انہی لفظوں پر ہے۔ اگر آپ لوگ ان دعویوں کو چھوڑ کر شیخ الاسلام ابن تیمیہ ہی کی طرح تسلیم کر لیں کہ آنحضرت ﷺ گیارہ رکعت بھی پڑھتے تھے تو تیرہ بھی۔ اور اس سے زیادہ پڑھنا آنحضرت ﷺ سے ثابت نہیں ہے۔ آج بھی اگر کوئی جماعت طول قیام کے ساتھ گیارہ یا تیرہ رکعتیں پڑھے تو یہی افضل ہے۔ ہاں اس کے بعد اگر کوئی شخص بیس پڑھے یا چھتیس یا چالیس یا ان سے کم و بیش سب صورتیں بلا کراہت جائز ہیں تو بس ہمارے اور آپ کے مابین نزاع ختم ہو جاتی ہے۔ اور اگر اپنی ذاتی مصلحتوں کے پیش نظر آپ ایسا کرنے کی اپنے اندر ہمت نہیں پاتے تو پھر خواہ مخواہ شیخ الاسلام کی ادھوری عبارتوں کو پیش کر کے ان کے مفہوم اور مدلول کو بگاڑنے کی کوشش کیوں کرتے ہیں؟ اور غلط طریقہ پر ان کے نام کو استعمال کر کے دنیا کو مغالطہ میں کیوں ڈالتے ہیں؟

## طول قیام کی بابت ایک شبہہ اور اس کا جواب :

کہ آنحضرت ﷺ تو رمضان اور غیر رمضان میں رات کی نفلی نماز میں بہت لمبا قیام فرماتے تھے۔ اتنا لمبا کہ کبھی آدھی رات ہو جاتی اور کبھی سحری کا وقت آجاتا تھا۔ ظاہر ہے کہ آج موافق یا مخالف کسی میں اتنے لمبے قیام کی ہمت اور حوصلہ ہے؟ اور جب اس خاص کیفیت کے ساتھ ہم گیارہ رکعتوں کے ادا کرنے کی ہمت اور طاقت نہیں رکھتے تو اب اس تعداد کے مطابق رمضان میں اس نماز کا پڑھنا درست نہیں ہے بلکہ اس کے بجائے بیس ہی رکعتوں کو معمول بنانا چاہیے۔ کیونکہ تراویح میں رکعتوں کا اضافہ لوگوں نے طول قیام کے عوض ہی کیا ہے۔

ج: تو اس کا جواب پر وجوہ عرض کرتا ہوں۔ سنیے!

اولاً احکام شرعیہ پر عمل کرنے کے متعلق جناب رسالت معاب ﷺ

کایہ فرمان ہمیشہ پیش نظر رکھنا چاہیے۔

فان امرتکم بشئ فاتوا منه ما استطعتم واذانہیتکم عن شیئ

فدعوه (بخاری ص ۲/۱۰۸۲ و مسلم ص ۴۳۲ ج اول)

یعنی جب میں لوگوں کو کسی کام کے کرنے کا حکم دوں تو اس سے جتنا کرنے کی تم میں طاقت ہو اتنا کرو۔ اور جب میں کسی کام کے کرنے سے منع کروں تو اس کو چھوڑ دو۔ اس حدیث میں ”منہ“، کا لفظ خاص طور پر قابل غور ہے۔ امام نووی اس کی شرح میں لکھتے ہیں:-

هذا من قواعد الاسلام المهمة ومن جوامع الكلم التي اعطيها

ﷺ ويدخل فيه ما لا يحصى من الاحكام كالصلوة بانواعها

فاذا عجز عن بعض اركانها اور بعض شروطها اتى

بالباقى..... الى ان قال وهذا الحديث موافق لقول الله

تعالى فاتوا الله ما استطعتم اه

”یعنی یہ حدیث شریعت کے اہم قواعد میں سے ہے۔ اس میں بے شمار

احکام داخل ہیں۔ مثلاً نماز اپنی تمام قسموں کے ساتھ (خواہ فرض ہو یا نفل، ادا ہو

یا قضا) اگر کوئی شخص اس کے بعض ارکان یا بعض شروط پر عمل کرنے کی طاقت نہ

رکھتا ہو تو ان کو چھوڑ دے اور باقی ارکان و شروط جن کی طاقت رکھتا ہے ان کو بجا

لائے۔“

اس فرمان نبوی کی رو سے یہ استدلال یقیناً باطل ہو جاتا ہے کہ اگر ہم

آنحضرت ﷺ کی ایک سنت (کیفیت ادا) کی پابندی سے قاصر ہیں تو آپ کی

دوسری سنت (گیارہ رکعات) کی اتباع کو بھی چھوڑ دیں اور اس کی بجائے اس عمل

(پس رکعت اور تخفیف قیام) کو اختیار کر لیں جس میں آج کل ان سنتوں میں سے



کسی ایک کی بھی اتباع نہیں کی جاتی۔ رسول اللہ ﷺ کے طول قیام کا تو یہ حال تھا کہ آپ کے قدم مبارک سوج جاتے تھے۔ (حتی ترم قدماء بخاری ص ۱/۱۵۲) اور اتنے سوج جاتے تھے کہ پھٹ جاتے تھے۔ (قالت عائشة حتی تفتطر قدماء۔ حوالہ مذکور) اسی واسطے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں :

ایکم یطیق ماکان رسول اللہ ﷺ یطیق (بخاری ص ۱/۲۶۷)

( وفی طریق اخریکم یتستطیع ماکان النبی ﷺ یتستطیع

۔) (بخاری ص ۲/۹۵۷)

یعنی تم میں سے کون طاقت رکھتا ہے کہ پوری طرح اس کیفیت کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی عبادت کرے جس کیفیت کے ساتھ آنحضرت ﷺ اس کا حق ادا فرماتے تھے۔

حضرت عائشہؓ کے اس بیان سے صاف معلوم ہو رہا ہے کہ ہم کو وہ طاقت ہی حاصل نہیں ہے جو آنحضرت ﷺ کو حاصل تھی تو پھر ہم وہ مشقتیں کہاں برداشت کر سکتے ہیں جن کا تحمل آنحضرت ﷺ فرمایا کرتے تھے۔ ہاں یہ صحیح ہے کہ ہم کو اپنی طاقت اور وسعت کے مطابق زیادہ سے زیادہ کوشش اور محنت کرنی چاہیے۔ سوا الحمد للہ اہل حدیث فی الجملہ اس کا حق ادا کرتے ہیں۔ آج بھی جس کا جی چاہے اہل حدیث اور احناف دونوں کی ترویج کے اوقات کا موازنہ کر کے دیکھ لے۔ جتنی دیر میں اہل حدیث دور کعتیں پڑھتے ہیں اتنی دیر میں احناف کم از کم آٹھ رکعتیں پڑھ ڈالتے ہیں۔

ثانیاً۔ یہ بھی سوچنے بات کی ہے کہ ایک قیام لیل اور ترویج ہی کیا؟ دوسرے تمام دینی کام مثلاً فرض و نفل نمازیں، روزے، صدقہ خیرات، حج حتیٰ کہ تبلیغ اسلام اور دعوت و ارشاد وغیرہ جس خشوع اور خضوع، اخلاص، اطمینان

قلب، روحانی کیف و لذت، باطنی سکون و راحت کے ساتھ رسول اللہ ﷺ انجام دیتے تھے، ہم میں کون ہے جو ان کاموں کا حق انہیں احساسات و کیفیات کے ساتھ ادا کر سکے؟ تو کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ ان کاموں کے بارے میں جو سنتیں اور آداب و احکام رسول اللہ ﷺ سے صحیح طور پر ثابت اور منقول ہیں اور ہم ان سب کو نہیں تو کچھ نہ کچھ اپنی بساط اور طاقت کے مطابق کر بھی سکتے ہیں۔ ان کو بھی چھوڑ دیں؟ اور ان کے عوض میں ان طریقوں کو اختیار کر لیں۔ جو لوگوں نے اپنے اجتہاد اور فہم و فراست سے تجویز کئے ہوں؟ اگر نہیں تو پھر خاص کر اہل حدیث ہی کی ترویج کے متعلق اس قسم کے غلط اور فضول شبہات پیدا کرنے کا منشا عوام کو مغالطہ میں ڈالنے کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے۔

ثالثاً: مانا کہ رکعات میں اضافہ طول قیام کے عوض ہی میں کیا گیا ہے، لیکن بایں ہمہ تخفیف اور تسخیل کی وہ صورت جس کو آج پِس پڑھنے والوں نے اپنا مستقل اور دائمی معمول بنا لیا ہے۔ سلف امت میں ہرگز مروج نہ تھی۔ پِس پر عمل کرنے کی سب سے پہلی اور بنیادی دلیل عہد فاروقی کے عمل کو ٹھہرایا جاتا ہے، مگر یہ نہیں دیکھا جاتا کہ عہد فاروقی میں ان پِس رکعتوں پر عمل کرنے کی کیفیت اور صورت کیا تھی؟ سنئے:

قال محمد بن كعب القرظي كان الناس يصلون في زمان عمر بن الخطاب في رمضان عشرين ركعته يطيلون فيها القراءة ويوترون بثلت۔ (قيام الليل ص ۹۱)

”یعنی محمد بن کعب قرظی (جو تابعی ہیں) بیان کرتے ہیں کہ لوگ حضرت عمرؓ کے زمانے میں رمضان میں پِس رکعتیں پڑھتے تھے۔ ان میں قرأت لمبی کرتے تھے اور تین رکعت پڑھتے تھے۔“ اس ”لمبی قرأت“ کا ایہام دوسری

روایت سے دور ہو جاتا ہے۔

عن السائب ايضاً انهم كانوا يقومون في رمضان بعشرين ركعت ويقرئون بالمئين من القرآن وانهم كانوا يعتمدون على

العصى في زمان عمر بن الخطاب (قيام الليل ص ۹۱)

”یعنی حضرت سائب بن یزید ہی سے یہ بھی روایت ہے کہ لوگ رمضان میں بیس رکعتیں پڑھتے تھے اور ہر رکعت میں قرآن کی وہ سورتیں پڑھتے تھے جن میں سو سے زیادہ آیتیں ہیں۔ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں لوگ اپنی لاٹھیوں کو ٹیک لگا کر سہارا لیتے تھے۔“ (دیکھو رکعات ص ۲-۵۳)

یہی کیفیت عہد عثمانی کے متعلق بھی منقول ہے۔ مولانا مئوی خود لکھتے ہیں ”اور حضرت عثمان کے زمانہ میں تو قیام کی شدت کی وجہ سے لاٹھیوں پر ٹیک لگاتے تھے۔“

اگر یہ روایتیں خلفاً راشدین کے عہد میں تراویح کی بیس رکعتوں پر تعامل ثابت کرنے کے لئے قابل احتجاج ہیں (جیسا کہ مولانا مئوی نے اسی مقصد کے لئے ان کو پیش کیا ہے) تو پھر یقیناً ان بیس رکعتوں کو پڑھنے کی کیفیت بیان کرنے کے اعتبار سے بھی یہ قابل حجت ہوں گی۔ لیکن انصاف سے کہیے کیا آج بیس رکعتیں اسی کیفیت کے ساتھ پڑھی جاتی ہیں کہ لوگ تھک تھک کر لاٹھیوں پر ٹیک لگاتے ہوں؟ کیا ہر رکعت میں سو یا سو سے زیادہ آیتوں والی سورتیں پڑھی جاتی ہیں؟ اگر نہیں تو سوچنے کی بات ہے کہ ”کیفیت“ کے اعتبار سے جب ہم نہ گیارہ رکعتوں کا پورا پورا حق مسنون ادا کر سکتے ہیں اور نہ بیس کا۔ تو اب مقابلہ صرف ”کمیت“ یعنی عدد کا رہ جاتا ہے۔ ایک طرف وہ عدد ہے جو رسول اللہ ﷺ کے عمل سے بسند صحیح بلاشک و شبہ ثابت اور محقق ہے جس کا ثبوت اکابر علمائے احناف کو

بھی تسلیم ہے یعنی وتر سمیت گیارہ۔ اور دوسری طرف وہ عدد ہے جو لوگوں نے اپنے اجتہاد اور فہم فراست سے تجویز کیا ہے۔ یعنی وتر سمیت تیس۔ اب فان تنازعتم فی شئ فردوہ الی اللہ والرسول (اگر تمہارے درمیان کسی مسئلہ شریعیہ میں اختلاف پیدا ہو جائے تو اس کو اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی طرف لوٹاؤ۔ یعنی کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ سے فیصلہ کراؤ) کو سامنے رکھ کر اس کا فیصلہ کیجئے کہ ان دونوں میں سے کون عدد اس کا مستحق ہے کہ ہم اس کو اپنا معمول بنائیں۔ ہمارا اصول تو بالکل صاف ہے کہ

ہوتے ہوئے مصطفیٰ ﷺ کی گفتار

مت دیکھ کسی کا قول و کردار

# خانہ

مولانا ابوالمآثر حبیب الرحمن مَوّیٰ اعظمی کی کتاب ”رکعات تراویح“ کے جواب کے سلسلے میں اوپر جو معروضات پیش کئے گئے ہیں ان سے روز روشن کی طرح واضح ہو گیا کہ

۱۔ نہ عہد فارقی میں اور نہ اس سے پہلے اور نہ اس کے بعد کسی زمانے میں بھی بیس رکعات تراویح پر امت اسلامیہ کا اجماع نہیں ہوا، بلکہ اس کے برخلاف ہر زمانے میں نفل کی حیثیت سے بیس سے کم یا بیس سے زیادہ رکعتوں پر بھی سلف امت کا عمل رہا ہے۔

۲۔ جماعت کے ساتھ بیس رکعت تراویح پڑھنے کو رسول اللہ ﷺ کی سنت سمجھنا یکسر باطل اور بالکل بے اصل و بے بنیاد ہے اور بے جماعت پڑھنے کی جو مرفوع روایت پیش کی جاتی ہے اس کے بنیادی راوی (ابو شیبہ ابراہیم بن عثمان) کو کسی ناقدین محدث نے ثقہ اور معتبر راوی نہیں کہا ہے۔ بلکہ بالاتفاق سب نے اس کو مجروح اور ضعیف ہی قرار دیا ہے۔ امام ابو شیبہ نے تو یہاں تک کہ دیا ہے کہ وہ کاذب ہے اور امام سیوطی نے کہا ہے کہ اس سے روایت لینا حلال نہیں۔

۳۔ آنحضرت ﷺ کی فعلی اور تقریری سنتوں سے تراویح کی گیارہ رکعتیں باوتر اور آٹھ رکعتیں بلاوتر صحیح اور مقبول حدیثوں سے بلاشبہ ثابت ہیں۔ ان حدیثوں کے جواب میں مولانا نے جتنی تاویلیں یا جرحیں پیش کی ہیں وہ سب کی سب محدثین کے اصول اور تصریحا کی رو سے غلط اور نامقبول ہیں۔

۴۔ رسول اللہ ﷺ کے عہد مبارک سے لے کر اب سے کچھ پہلے تک کسی نے بھی گیارہ رکعت تراویح کے سنت نبویہ ﷺ ہونے سے انکار نہیں کیا ہے حتیٰ کہ

منصف مزاج علماء احناف کو بھی اس کا اقرار و اعتراف ہے۔ اس کے بعد یہ تلاش کرنا کہ اس سنت محمدیہ ﷺ پر لوگوں نے عمل کیا یہ نہیں۔ اصولاً غلط ہے اور سنت صحیحہ سے ثابتہ کی اتباع سے جان چھڑانے کا ایک مقلدانہ حیلہ ہے۔

۵۔ تاہم مشہور حنفی عالم شیخ عبدالحق محدث دہلوی کا بیان ہے کہ سلف کی ایک جماعت رسول اللہ ﷺ کی عمل کے ساتھ تشبہ کی نیت سے تراویح کی گیارہ ہی رکعتوں پر عامل تھی اور بروایت علماء احناف و شوافع امام مالک کے نزدیک گیارہ ہی رکعت پڑھنا زیادہ محبوب ہے اور باقرار مولانا منوی محدث ابن العربی مالکی اسی کے قائل تھے۔

۶۔ حضرت عمرؓ کے حکم یا ان کی رضا مندی سے بیس رکعات کا پڑھنا جمہور محدثین کی مسلمہ قواعد کی رو سے ہرگز ثابت نہیں ہے اور اگر بالفرض ثابت بھی ہو تو اس کی بنیاد فہم و فراست اور اجتادورائے پر ہے۔ کسی صحیح مرفوع حدیث پر نہیں۔ اس کے برخلاف گیارہ رکعت کی بابت حضرت فاروق اعظمؓ کا فرمان بالکل صحیح روایت سے ثابت ہے۔

اس روایت پر مولانا منوی نے جتنے اعتراضات کئے ہیں محدثانہ بحث و نظر کے بعد ان کا کوئی وزن بانی نہیں رہتا اور وہ سب ناقابل التفات قرار پاتے ہیں۔ اسی لئے اس فرمان فاروقی کی نسبت اکابر علماء امت کو تسلیم ہے کہ اس کا ماخذ سنت نبویہ ﷺ ہی ہے۔

۷۔ اس باب میں جتنی مرسل روایتیں مولانا منوی نے اپنے دعوے کی تائید میں پیش کی ہیں وہ سب با اصول جمہور محدثین ناقابل قبول ہیں۔ ان میں سے ایک بھی حجت یا تائید کے لائق نہیں ہے۔

۸۔ حضرت علیؓ کی طرف جو روایت منسوب کی جاتی ہے کہ انہوں نے بیس

رکعات تراویح پڑھنے کا حکم دیا تھا۔ با اصول حدیث وہ بھی ثابت نہیں ہے۔

۹۔ ولی کامل، عارف باللہ حضرت حافظ عبد اللہ صاحب عازی پوری قدس سرہ اور محدث اعظم حضرت مولانا علامہ عبد الرحمن صاحب مبارک پوری علیہ الرحمہ کی باتوں پر مولانا مٹوی نے جتنی تنقیدیں کی ہیں، فن رجال اور اصول حدیث کی رو سے ایک بھی صحیح نہیں ہے بلکہ وہ سب کی سب فاضل مٹوی کے قصور علم یا قصور فہم کا نتیجہ ہیں۔

۱۰۔ مولانا مٹوی نے بیشتر مقامات میں مغالطوں سے کام لیا ہے۔ نقل عبارت میں اپنے حسب منشا بجزرت خیانت اور قطع برید کیا ہے۔ حد یہ ہے کہ بعض عبارتوں میں کھلی ہوئی تحریف کرنے سے بھی گریز نہیں کیا ہے۔

ان افسوس ناک حرکات اور خلاف دیانت تصرفات کی وجہ سے ان کی کتاب بہت سی غلط فہمیوں کا باعث بن گئی ہے۔ ان غلط فہمیوں کو دور کرنے کے لئے اس کتاب کا جواب دینا اور مذکورہ بالا امور کا صاف کرنا نہایت ضروری تھا۔ جو اللہ تعالیٰ کی توفیق سے ہماری کتاب انوار مصابیح مجواب رکعات تراویح کے ذریعہ بڑی خوش اسلوبی سے انجام پذیر ہوا۔

فالحمد لله على سوابغ نعمائه وضوافى الاثنه والصلوة والسلام  
على افضل انبيائه وقده اوليائه واسوة عباده فقط۔

نذیر احمد رحمانی اعظمی

۷ ربیع الثانی ۱۴۳۷ھ - ۳۱ اکتوبر ۱۹۵۸ء - یوم جمعہ

# حلالہن البیان

محدثین پر تنقید کی علمی تحقیق

مولانا محمد عبدالعزیز رحیم آبادی رحمہ اللہ

الناشر

ڈولرہ اشاعت فرآء و حدیث پاکستان



خوشخبری خوشخبری خوشخبری

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

دو بارہ (ساحت قرآن و حدیث پاکستان)

کی جانب سے قرآن مجید کا ایک ایسا نسخہ

آپ کے ہاتھوں میں پہنچے گا جس کی موٹی عربی کتابت اور اس کا (کمپیوٹرائزڈ) اردو ترجمہ، میرزا حیرت دہلوی رحمہ اللہ کے قلم

سے ”دُھلی ہوئی اردو“ عام فہم بامحاورہ اور اردو ادب کی مایہ ناز تحریر پر مشتمل ہو گا جو اس قرآن کے حسن و جمال کو دو چند کر

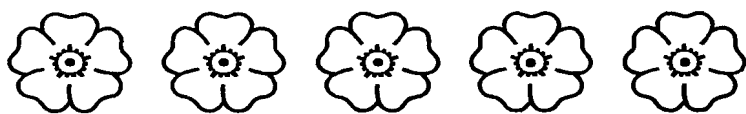
دے گا یہ قرآن مجید عام قاری، پڑھے لکھے، انپڑھ، بچوں اور بوڑھوں سب کیلئے مفید ہو گا بعد ازاں اس پر میرزا دہلوی رحمہ

اللہ کی تفسیر بھی چسپاں کر دی جائیگی تاکہ دقیق النظر حضرات اس سے بھرپور فائدہ اٹھا سکیں۔ اس کی ایک خوبی یہ ہو گی کہ یہ

بڑی تقطیع پر ہو گا اور اس کا خط اور بھی موٹا ہو گا جو کہ کمزور نظر حضرات کے لئے نہایت مفید ہو گا۔ ان شاء اللہ العزیز۔

# □ الدر المنتور □

تذکرہ اہل صادق پوری



مولانا عبدالرحیم<sup>رح</sup> زبیر الهاشمی صادق پوری



تقریظ : امام الہند ابوالکلام<sup>رح</sup> محی الدین احمد المکی آزاد



۱. الہدیت و سیاست  
از قلم شیخ الحدیث نذیر احمد رحمہ اللہ

۲. مسلمان عورت  
از قلم علامہ فریدنا وجدی آفندی  
ترجمہ  
امام الہند ابوالکلام رحمہ آزاد

۳. کتاب التوحید  
مترجم شیخ ابو عبد اللہ محمد سورتی

۴. نماز نبوی  
تالیف علامہ محمد ناصر الدین ابان حفظہ اللہ تعالیٰ

۵. ترجمہ شیخ صادق خلیل صاحب حفظہ اللہ تعالیٰ

۶. اسلامی عقیدہ  
از قلم شیخ عبد السلام بستوی

۷. مقیاس حقیقت  
از قلم شیخ محمد شرف رحمہ سندھیلوکی