ندیم ظہیر صاحب

کی

تیسری تحریر کا جواب

ابو الفوزان کفایت اللہ سنابلی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

ندیم ظہیر صاحب کی تیسری تحریر کے جواب میں ہماری یہ تیسری تحریر ہے۔ ہمارے قارئین اس بات سے واقف ہیں کہ ندیم ظہیر صاحب کو دورخی ڈبے بنانے کا بڑا شوق ہے، اس لئے ہم نے یہ طے کیا ہے کہ اب ان کے جواب میں لکھی جانے والی ہر تحریر کی ابتدا کم از کم ایک عدد دورخی ڈبے سے ضرور کریں گے۔ سب سے پہلے شاگرد رشید ندیم ظہیر صاحب کا دورخی ڈبہ ملاحظہ فرمائیں، پھر ہم ان کے استاذ ممدوح سے بھی ایک عدد دو رخی ڈبہ ہدیہ قارئین کریں گے۔

شاگرد کا دورخی ڈبہ

پہلا رخ:

☆امام ابن الجوزی رحمہ اللہ نے یزید کے سلسلے میں کفر ونفاق پرمبنی جھوٹی باتیں نقل کیں، مثلا یہ کہ شہادتِ حسین پر اس نے یہ شعر پڑھا کہ آج ہم نے بدر میں اپنے مقتول آبا و اجداد کا بدلہ لے لیا، بلکہ یزید کی مذمت کرتے کرتے ابن الجوزی رحمہ اللہ نے امیر معاویہ رضی اللہ عنہ سے متعلق بھی نازیبا کلمات تحریر کر دیے، حتی کہ ان کے بارے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا کو قبولیت سے محروم تک کہہ ڈالا۔ [دیکھئے: ندیم ظہیر صاحب کے اعتراضات کا جائزہ، حصہ اول، ص ١١ تا ١٧]

اس تناظر میں یزید سے متعلق امام ابن الجوزی رحمہ اللہ کے بے بنیاد الزامات کو ہم نے ”بکواس“ لکھ دیا تھا، اس پر ایک فاضل دوست نے توجہ دلائی کہ یہ لفظ مناسب نہیں تو میں نے فوراً اپنی کتاب سے یہ لفظ حذف کر دیا، لیکن ندیم ظہیر صاحب نے اس حوالے سے لکھا:

”حافظ ابن الجوزی رحمہ اللہ نے سنابلی صاحب کا کوئی رد نہیں کیا، وہ پھر بھی ”بکواسی“ ٹھہرے۔“ [اشاعۃ الحدیث: ١٣٤ص ٣٠]

دوسرا رخ:

☆ ابن الجوزی رحمہ اللہ سے متعلق ہماری مذکورہ بات سے قبل ندیم ظہیر صاحب کے استاذ ممدوح زبیر علی زئی صاحب نے شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی بات کو ”بکواس“ قرار دیتے ہوئے کہا:

"تواب یہ کتاب (فتاوی ابن تیمیہ) ہوگئی مشکوک، تو عین ممکن ہے کہ ابن تیمیہ نے یہ بات کہی ہوتو اگر کہی ہے تو **بکواس** ہے، غلط ہے اور اگر نہیں کہی ہے تو وہ بری ہوگئے، لیکن دوسری کتابیں جو ہیں نا اقتضاء الصراط المستقیم اس میں بھی غلط باتیں ہیں، مثلاً عبداللہ بن عمر کے بارے میں تو جو بات غلط ہے وہ غلط ہے۔ اگرچہ ہم اس کو ایک عالم سمجھتے ہیں اہل سنت کے ایک عالم تھے، لیکن ان کی جو غلطیاں تھیں، غلطیوں سے ہم بَری ہیں۔۔۔عبداللہ بن عمر کے بارے میں کوئی بات انہوں نے وہ بدعت والی جو کہی ہے۔۔۔"

[یوٹیوب پر سرچ کریں اور سماعت فرمائیں زبیر علی زئی صاحب کی آواز میں ان کے یہ الفاظ (لنک لکھ Zubair Ali Zai Sb ki Nazar mein Ibne Taimiah Bakwasi]

(https://youtu.be/QnvGZKB5fE0)]

قارئین کرام! ان الفاظ میں زبیر علی زئی صاحب نے شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ پر جو پُر زہر تیر ونشتر چلائے ہیں، ان سے قطع نظر ملاحظہ فرمائیں کہ آں جناب نے شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی بات کو "بکواس" کہا! یعنی ندیم ظہیر صاحب کے لہجے میں شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ ان کے استاذ زبیر علی زئی صاحب کے نزدیک "بکواسی" تھے۔ پھر بھی اس حوالے سے ندیم ظہیر صاحب پر صم بکم کی کیفیت طاری ہے۔کیا یہ دوغلی پالیسی اور دورخی نہیں ہے؟

زبیر علی زئی صاحب کے اس کلام میں ہمیں صرف یہ دکھلانا تھا کہ آں جناب نے شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی بات کو بکواس کہا ہے۔لیکن اسی ترنگ میں موصوف نے شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ پر ایک ایسا بدبودار الزام لگادیا ہے جسے سن کر نظر انداز کردینا کم ازکم ہمارے بس میں نہیں ہے۔وہ ہے ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی طرف ابن عمر رضی اللہ عنہ کے عمل کو بدعت کہنے کی نسبت!

ہم یہ واضح کرنا اپنا فرض سمجھتے ہیں کہ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کے بارے میں شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے کوئی غلط بات نہیں کہی، بلکہ یہ خالص رافضیوں اور بدعتیوں کی افترا پردازی اور بہتان طرازی ہے جس پر زبیر علی زئی صاحب نے بھی آمنا وصدقنا کہہ دیا ہے۔دراصل روافض اور اہل بدعت نے ابن تیمیہ رحمہ اللہ پر یہ بہتان باندھا ہے کہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کو اقتضاء الصراط المستقیم میں بدعتی کہا ہے۔ جبکہ یہ سراسر جھوٹ اور افترا ہے۔سب سے پہلے ہم ابن تیمیہ رحمہ اللہ کا اصل موقف پیش کرتے ہیں، اس کے بعد اقتضاء الصراط المستقیم کی عبارت کا صحیح مفہوم واضح کرتے ہیں ۔

ابن عمر رضی اللہ عنہ سے منقول ہے کہ وہ دوران سفر ان جگہوں پر نماز پڑھ لیتے تھے جہاں جہاں اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز ادا کی تھی، اس بابت ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے ایک مقام پر عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کے والد عمر فاروق سے سند کی تصحیح کے ساتھ ان کا ایک قول نقل کیا ہے جس میں انہوں نے اس طرح کے عمل کی مذمت کی ہے بلکہ اسے اہل کتاب کی گمراہی کا پیش خیمہ بتلایا ہے۔ الفاظ یہ ہیں:

”کان عمر بن الخطاب فی سفر فصلی الغداة ثم أتی علی مکان فجعل الناس یأتونه فیقولون: صلی فیه النبی صلی الله علیه وسلم فقال عمر: إنما هلک أهل الکتاب أنهم اتبعوا آثار أنبیائهم فاتخذوها کنائس وبیعا فمن عرضت له الصلاة فلیصل وإلا فلیمض“

”عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ ایک سفر میں تھے تو فجر کی نماز ادا کی اور ایک مقام پر پہنچے تو کیا دیکھتے ہیں کہ وہاں لوگ آرہے ہیں اور کہتے جارہے ہیں کہ یہاں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز پڑھی ہے۔ تو عمر رضی اللہ عنہ نے کہا: بے شک اہل کتاب اسی طرح ہلاک ہوئے کہ وہ اپنے انبیا کے آثار کے پیچھے پڑے اور انہیں کنیسہ اور گرجا میں تبدیل کر دیا۔ اس لئے اگر (ایسی جگہوں پر پہنچ کر) کسی کے سامنے نماز کا وقت آجائے تو وہ پڑھ لے ورنہ آگے بڑھ جائے (اور نماز پڑھنے کے لئے ایسی جگہوں پر نہ رکے)۔“ [مجموع الفتاوی ۱/۲۸۱ وصحح سندہ ابن تیمیہ و اخرجه الطحاوی في شرح معانی الآثار: ۱۲/۵۴۴ و اسنادہ صحیح]

اور آگے چل کر ابن تیمیہ رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

”هذا مما ساغ فیه اجتهاد الصحابة أو مما لا ینکر علی فاعله لأنه مما یسوغ فیه الاجتهاد لا لأنه سنة مستحبة سنها النبی صلی الله علیه وسلم لأمته أو یقال فی التعریف: إنه لا بأس به أحیانا لعارض إذا لم یجعل سنة راتبة. وهکذا یقول أئمة العلم فی هذا وأمثاله: تارة یکرهونه وتارة یسوغون فیه الاجتهاد وتارة یرخصون فیه إذا لم یتخذ سنة ولا یقول عالم بالسنة: إن هذه سنة مشروعة للمسلمین“

”اس بابت صحابہ کے اجتہاد کا جواز ہے یا ایسا کرنے والے پر نکیر نہیں کی جائے گی، کیونکہ یہ ان امور میں سے ہے جن میں اجتہاد کی گنجائش ہے، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ یہ ایسی مستحب سنت ہے جسے اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی امت کے لئے مسنون قرار دیا ہے۔ اسی طرح تعریف (عرفہ کی

شام غیر حجاج کا اجتماع) میں بھی کوئی حرج کی بات نہیں، اگر ایسا کسی وجہ سے کبھی کبھار ہو اور اسے سنت راتبہ نہ بنا لیا جائے، یہ اور اس طرح کے معاملات میں اہل علم کا موقف یہی ہے کہ کبھی اسے ناپسند کرتے ہیں، کبھی اس میں اجتہاد کو روا سمجھتے ہیں، اور کبھی اس کی رخصت دیتے ہیں، جب اسے سنت جاریہ نہ بنالی جائے۔اور اہل سنت کا کوئی عالم یہ بات نہیں کہتا کہ یہ مسلمانوں کے لئے مشروع سنت ہے۔'' [مجموع الفتاوی ۱/۲۸۲]

ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی اس عبارت سے ان کا موقف روز روشن کی طرح عیاں ہو جاتا ہے کہ ان کے نزدیک یہ بات درست نہیں کہ اس طرح کے عمل کو اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی جاری کردہ سنت قرار دے دیا جائے اور اسے سنن رواتب کا درجہ دے دیا جائے البتہ اگر حالات کے لحاظ سے کبھی کبھار یہ عمل انجام دیا جائے تو یہ چیز ابن تیمیہ رحمہ اللہ کے نزدیک اجتہادی ہے اور بعض حالات میں اس کے جواز کی بھی گنجایش ہے۔

تاہم ابن تیمیہ رحمہ اللہ اس عمل کو مستحب اور بہتر نہیں تسلیم کرتے۔ اس کی دلیل ان کی نظر میں یہ ہے کہ یہ عمل خلفائے راشدین اور جمہور صحابہ سے ثابت نہیں ہے، بلکہ اس کی شروعات ان کے بعد ہوئی ہے۔

بعد میں شروعات کے الفاظ سے اس عمل پر بدعت کا لیبل لگانا مراد نہیں، بلکہ نفی استحباب کی توجیہ پیش کرنا مقصود ہے کہ اس عمل کے مستحب نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ خلفائے راشدین اور جمہور صحابہ نے اسے نہیں کیا، اگر یہ مستحب ہوتا تو شروع کے یہ صحابہ بھی اس پر عامل ہوتے۔

یہی وہ بات ہے جو ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے اپنی کتاب ''اقتضاء الصراط المستقیم'' میں ان الفاظ میں کہی ہے:

''فأما قصد الصلاة فی تلک البقاع التی صلی فیها اتفاقا، فهذا لم ینقل عن غیر ابن عمر من الصحابة، بل کان أبو بکر وعمر وعثمان وعلی، وسائر السابقین الأولین، من المهاجرین والأنصار، یذهبون من المدینة إلی مکة حجاجا وعمارا و مسافرین، ولم ینقل عن أحد منهم أنه تحری الصلاة فی مصلیات النبی صلی الله علیه وسلم. ومعلوم أن هذا لو کان عندهم مستحبا لکانوا إلیه أسبق، فإنهم أعلم بسنته وأتبع لها من غیرهم .وقد قال صلی الله علیه وسلم: " علیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدین المهدیین من بعدی، تمسکوا بها، وعضوا علیها بالنواجذ، وإیاکم ومحدثات الأمور فإن کل محدثة بدعة، وکل بدعة ضلالة''

وتحری هذا ليس من سنة الخلفاء الراشدين، بل هو مما ابتدع، وقول الصحابی إذا خالفه نظيره، ليس بحجة، فكيف إذا انفرد به عن جماهير الصحابة؟"

"رہاان علاقوں میں نماز کا قصد کرنا جہاں اتفاق سے اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز پڑھی ہے تو یہ ابن عمر رضی اللہ عنہ کے علاوہ دوسرے صحابہ سے منقول نہیں ہے، بلکہ ابوبکر، عمر، عثمان، علی رضی اللہ عنہم اورسابقون، اولون اورمہاجرین وانصار، مدینہ سے مکہ، حج وعمرہ یا دوسرے سفر کے لیے نکلا کرتے تھے، لیکن ان میں سے کسی ایک سے بھی منقول نہیں کہ انہوں نے ان جگہوں پر نماز کا اہتمام کیا ہو جہاں اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز ادا کی تھی، **ظاہر ہے کہ اگر یہ چیز ان کی نظر میں مستحب ہوتی تو سب سے پہلے وہی اسے انجام دیتے**، کیونکہ وہ دوسروں کی بنسبت سنت کے زیادہ جانکار اور زیادہ پیروکار تھے۔ اور اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان یہی ہے کہ" میرے بعد میری اورخلفائے راشدین مہدیین کی سنت کو لازم پکڑو، اس سے چمٹ جاؤ، اس پر مضبوطی سے جم جاؤ،اورنئ نئ ایجاد کردہ چیزوں سے دور رہو، کیونکہ ہرنو ایجاد چیز بدعت ہے اور ہر بدعت گمرای ہے۔ اور (نماز کے لیے) ایسی جگہوں کا اہتمام خلفائے راشدین کی سنت نہیں ہے، بلکہ یہ ان اعمال میں سے ہے **جنہیں بعد میں شروع کیا گیا ہے**۔ اورصحابی کے کسی قول وعمل کے مخالف دوسرے صحابی کا قول ملے تو وہ حجت نہیں ہے، پھرتمام صحابہ سے منفرد کسی ایک ہی صحابی کا قول وعمل کیسے حجت ہوسکتا ہے۔"[اقتضاء الصراط المستقیم ۱ /۳۹۰]

ملاحظہ فرمائیں! یہاں ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے ابن عمر رضی اللہ عنہ کو بدعتی ہرگزنہیں کہا اور نہ ہی ان کے بارے میں کوئی غلط بات کہی ہے، بلکہ ان کا مقصود صرف یہ ہے کہ ابن عمر رضی اللہ کا جو عمل ہے، وہ مستحب نہیں ہے کیونکہ خلفائے راشدین اورجمہورصحابہ سے یہ ثابت نہیں ہے بلکہ یہ عمل ان کے بعد شروع کیا گیا ہے۔

ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے اس عمل کی شروعات جو بعد میں بتلائی تو اس سے ان کا مقصود اسے بدعت کے زمرے میں ڈالنا نہیں بلکہ جمہورصحابہ سے اس کا ثبوت نہ ملنے پر اس کے استحباب کی نفی مراد ہے، جیسا کہ انہوں نے اس سے قبل صراحتا لکھا ہے:

"ومعلوم أن هذا لو كان عندهم مستحبا لكانوا إليه أسبق "

"ظاہرہے کہ اگر یہ چیز ان کی نظر میں مستحب ہوتی تو سب سے پہلے وہی اسے انجام دیتے۔"

[اقتضاء الصراط المستقیم ۱ /۳۸۹]

مزید یہ کہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے اسے اجتہادی معاملہ قرار دیا ہے کما مضٰی، اور جس چیز کو بدعت کہا جائے، اسے اجتہادی معاملہ نہیں بتایا جاتا۔ اور سب سے بڑی بات یہ کہ خود ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے بعض حالات میں اسے جائز قرار دیا ہے، جیسا کہ پہلے پیش کیا جاچکا ہے۔

ہاں اگر کوئی شخص ان جگہوں پر نماز پڑھنے کو سنت راتبہ کی حیثیت دے دے، ایسے مقامات کو بابرکت بتلانے لگے اور خاص یہیں نماز ادا کرنے کے لئے دور دراز سے سفر کر کے آئے تو یہ چیز ضرور بدعت ہے، لیکن ابن عمر رضی اللہ عنہ نے نہ تو ایسا کیا ہے اور نہ ہی شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے ابن عمر رضی اللہ عنہ کی طرف ایسی کوئی بات منسوب کی ہے۔

جن روافض اور اہل بدعت نے شیخ الاسلام کی طرف یہ منسوب کیا ہے کہ انہوں نے ابن عمر رضی اللہ عنہ کو بدعتی کہا ہے، ان پر رد کرتے ہوئے شیخ عبدالرحمٰن الفقیہ حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

”ولیس فی ھذہ حجة لأھل البدع، فابن تیمیة رحمه الله لم یبدع ابن عمر، وإنما قال مما ابتُدِع، وبینھما فرق واضح، فمن قال بأن ابن تیمیة رحمه الله نسب البدعة لابن عمر فھو مفتر ضال“

”ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی اس بات میں اہل بدعت کے دعوی کی دلیل نہیں، کیونکہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے ابن عمر کو بدعتی نہیں قرار دیا بلکہ یہ کہا ہے: ”یہ عمل ان چیزوں میں سے ہے جنہیں بعد میں شروع کیا گیا ہے“ اور ان دونوں تعبیرات میں واضح فرق ہے، لہٰذا جو یہ کہتا ہے کہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے بدعت کی نسبت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی طرف کی ہے وہ افترا پرداز اور گمراہ شخص ہے۔“ [أرشیف ملتقی أہل الحدیث: ۲/۳۴/۳۹۴]

واضح رہے کہ أرشیف ملتقی أہل الحدیث کے حوالے زبیر علی زئی صاحب بھی دیا کرتے تھے مثلا دیکھئے: مقالات: ۳/۱۲۳ نیز مقالات: ۴/۴۲۰ نیز مقالات: ۶/ ۲۳۰۔

روافض اور ابن سبا کے کارندے اس طرح کی حرکتیں کریں تو بات سمجھ میں آتی ہے کہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے ان بدعتیوں کا منہاج السنہ وغیرہ میں جو زبردست رد کیا ہے وہ اس پر بلبلا رہے ہیں۔ لیکن خود کو اہل سنت کہلانے والوں کا یہ طرز عمل قطعاً نہیں ہونا چاہئے کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہ جیسی عظیم المرتبت شخصیت کے بارے میں اہل بدعت کی اڑائی ہوئی اس طرح کی بے ہودہ بات کی تصدیق کریں۔

﴿ وَلَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُم مَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَتَكَلَّمَ بِهَذَا سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ﴾
تم نے ایسی بات کو سنتے ہی کیوں نہ کہہ دیا کہ ہمیں ایسی بات منہ سے نکالنی بھی لائق نہیں۔ یا اللہ ! تو پاک ہے، یہ تو بہت بڑا بہتان ہے اور تہمت ہے (النور:١٦)

استاذ جی کا دورخی ڈبہ

پہلا رخ:

☆الکامل فی الضعفاء لابن عدی میں امام ابن عدی عمومی طور پر راوی کی منکر روایات ذکر کرتے ہیں تفصیل کے لئے دیکھئے: حدیث یزید محدثین کی نظر میں ص ٥٦تا٦١۔

اسی الکامل میں ایک مقام پر ابن عدی رحمہ اللہ نے جس حدیث یزید کو ذکر کیا ہے اس کا کوئی دفاع نہیں کیا ہے۔اور امام ابن القیسرانی نے وضاحت کی ہے کہ گویا یہ حدیث ابن عدی کی نظر میں منکر ہے۔اس پر زبیر علی زئی صاحب نے لکھا:

''حافظ ابن عدی نے اس روایت کو ہرگز منکر نہیں کہا اور نہ منکر روایات میں ذکر کیا ہے''

[مقالات ٦/٣٨٩]

اس کے بعد زبیر علی زئی صاحب نے ابن القیسرانی کی بات کو نراظن وتخمین قرار دے کر مردود قرار دیا ہے۔

[مقالات ٦/٣٨٩]

دوسرا رخ:

☆الکامل فی الضعفاء لابن عدی میں امام ابن عدی نے ''ابن أبی ذئب عن صالح مولی التوأمة'' کی سند سے صالح بن نبہان مولی التوأمہ کی ایک روایت درج کی ہے۔صالح مولی التوأمہ پر دوطرح کا کلام ہے: ایک اس کے ضعیف ہونے پر اور دوسرا اس کے اخیر میں مختلط ہونے پر۔لیکن ابن عدی نے اپنی تحقیق میں اسے ''لا بأس برو اياته و حديثه'' یعنی ثقہ قرار دیا ہے اور اس روایت میں ان کے شاگرد ابن ابی ذئب کو قدیم السماع بتلایا ہے، نیز جہاں یہ روایت درج کی ہے، وہاں کوئی جرح بھی نہیں کی۔ [دیکھیں:الکامل لابن عدی ت عادل : ٥/٨٥، ٨٨، ٨٩]

زبیر علی زئی صاحب نے اس روایت کو ضعیف قرار دیتے ہوئے باقاعدہ نمبرز ڈال کر کئی اہل علم کو اس کی

تضعیف کرنے والا بتلایا ہے، اس ضمن میں نمبر (۷) کے تحت لکھتے ہیں:

''۷: حافظ ابن عدی نے اس روایت کو صالح بن نبہان مولی التوأمہ کی روایات (یعنی روایات منتقدہ) میں ذکر کیا ہے (دیکھئے الکامل لابن عدی ۴/۱۳۷۴، دوسرا نسخہ ۵/۸۵) [بریکٹ والے الفاظ زبیرعلی زئی صاحب کی طرف سے ہیں۔اس کے بعد زبیرعلی زئی صاحب علامہ عینی کا کلام برضا ورغبت نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:]

اورعینی حنفی نے کہا:''ورواہ ابن عدی فی الکامل بلفظ أبی داؤدوعدہ من منکرات صالح...''اسے ابن عدی نے الکامل میں ابوداود کے لفظ کی طرح روایت کیا ہے اوراسے صالح کی منکر روایتوں میں شمار کیا ہے۔۔۔(شرح سنن ابی داودج ۲ص ۱۲۸۔۱۲۹) [مقالات ج ۳ص ۲۰۷، ۲۰۸]

قارئین کرام! انصاف کریں! حدیثِ یزید کو ابن عدی نے ذکر کیا اور امام ابن القیسرانی نے وضاحت کی کہ ابن عدی کی نظر میں یہ منکر ہے تو زبیرعلی زئی صاحب اس کا انکار فرمارہے ہیں اور ابن القیسرانی کی بات کو نرا ظن وتخمین بتلا کر مردود قرار دے رہے ہیں۔ جبکہ وہ خود ایک ایسی روایت کی تضعیف امام ابن عدی کی طرف منسوب کررہے ہیں جسے ذکر کرکے امام ابن عدی نے اس پر کوئی جرح نہیں کی، بلکہ صالح التوٗمہ کی توثیق کی ہے اور اس روایت میں اس کے شاگرد کو قدیم السماع بتلا کر اختلاط والی جرح کو بھی اس سے دور کردیا ہے۔

حدیثِ یزید سے متعلق ابن القیسرانی نے منکر کی بات ابن عدی کی طرف منسوب کی اور ابن عدی کی کتاب میں اس کے برخلاف کوئی صراحت موجود نہیں پھر بھی ابن القیسرانی کی بات زبیرعلی زئی صاحب کی نظر میں مردود ہے۔ لیکن دوسری طرف ان کی محولہ حدیث سے متعلق علامہ عینی نے منکر کی بات ابن عدی کی طرف منسوب کی اور ابن عدی کی کتاب میں ابن عدی کی طرف سے اس کے برخلاف صراحت موجود ہے، پھر بھی علامہ عینی کی بات ان کے سرآنکھوں پر ہے۔

کیا یہ صریح دورخی اور دوغلی پالیسی نہیں ہے؟!

لطیفہ:

ابن القیسرانی نے اپنی وضاحت لفظ ”کأن“ سے پیش کی تھی جسے بنیاد بنا کر زبیر علی زئی صاحب نے اسے ظن وتخمین قرار دیا، حالانکہ خود موصوف نے دوسرے مقامات پر لفظ ”کأن“ سے پیش کی گئی بات سے حجت پکڑی ہے۔ دیکھئے: حدیث یزید محدثین کی نظر میں ص ۱۱۳۔

بطور لطیفہ عرض ہے کہ یہیں پر زبیر علی زئی صاحب نے جس روایت کو ابن عدی رحمہ اللہ کی نظر میں ضعیف بتلایا ہے، اسی روایت سے متعلق امام احمد رحمہ اللہ کا ایک کلام ان کے بیٹے عبداللہ بن احمد نے ان الفاظ میں نقل کیا ہے:

”کأن عنده لیس یثبت أولیس صحیحا“

”گویا ان کے نزدیک یہ ثابت نہیں ہے یا صحیح نہیں ہے۔“ [مسائل الإمام احمد، ت زهیر: ۱۴۲/ فقرہ ۵۲۷]

ایک دوسرے نسخہ میں ہے:

”کأن عنده لیس یثبت، أولیس بصحیح“

”گویا ان کے نزدیک یہ ثابت نہیں ہے یا صحیح نہیں ہے۔“ [مسائل الإمام احمد، ت أبوالأشبال: ص ۱۲۶ فقرہ ۵۲۷]

ملاحظہ فرمائیں دو دونسخوں میں یہ عبارت ”کأن“ ہمزہ کے ساتھ ہی ہے بلکہ عبداللہ بن احمد سے روایت کرتے ہوئے احمد بن سلیمان نے بھی یوں بیان کیا:

”کأنه عنده لیس بثبت أو لیس بصحیح“

”گویا کہ ان کے نزدیک یہ ثابت نہیں ہے یا صحیح نہیں ہے۔“ [ناسخ الحدیث ومنسوخہ لابن شاہین رقم ۳۵۲ واسنادہ صحیح]

ان حوالوں کے برعکس مسائل کے ایک مطبوعہ نسخے (بتحقیق المھنا) میں یہ عبارت یوں مطبوع ہے:

”کان عنده لیس یثبت، أولیس صحیحا“ [مسائل الإمام احمد، ت المهنا: ۲/ ۴۸۲-۴۸۳ فقرہ ۶۷۱]

تو زبیر علی زئی صاحب نے اسے یوں ہی نقل کیا اور ترجمہ کیا:

”وہ آپ کے نزدیک ثابت نہیں تھی یا صحیح نہیں تھی۔“ [مقالات ج ۳ ص ۲۰۷]

اب ”کان“، فعل ماضی کے ساتھ ”لیس یثبت“ کی بھی کوئی تک بنتی ہے؟ امام عبداللہ آں جناب کی طرح

عربی زبان میں اتنے کمزور نہیں تھے کہ ”کان لم یثبت“جیسی بوجھل اور غیر معقول تعبیر استعمال کرتے۔

اور آگے خود زبیر علی زئی صاحب نے ابن شاہین والی روایت بھی سند کی تصحیح کی ساتھ نقل کی جس میں ”کأنه“ کا لفظ موجود ہے۔

مسائل کے اکثر نسخوں میں ”کأن“ ہونا اور عبداللہ بن احمد سے منقول ایک روایت میں بھی ”کأنه“ ہونا واضح دلیل ہے کہ صحیح عبارت ”أ“ (ہمزہ) کے ساتھ ہی ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ یہاں بھی امام احمد کی مراد کو ”کأن“ کے ذریعہ بتلایا گیا ہے، لیکن زبیر علی زئی صاحب نے اسے نرا ظن وتخمین بتا کر مردود قرار نہیں، کیا یہ مزید دوغلی پالیسی نہیں ہے؟

اگر کہا جائے کہ ایک نسخے میں ”کأنه“نہیں ہے بلکہ ”کان“ ہے اور زبیر علی زئی صاحب نے اسی پر اعتماد کیا ہے تو عربی زبان میں اس تعبیر کی کہاں تک گنجائش ہے، اس سے قطع نظر ایک تیسرا دورخی ڈبہ وجود میں آجائے گا کیونکہ آگے یہ بات آرہی ہے کہ بقول شاگرد رشید، زبیر علی زئی صاحب کے نزدیک ایک روایت میں ”ابوبکر“ اور ایک روایت میں ”ابن بکر“ آنے کے سبب دونوں میں سے کسی کا بھی تعین نہیں کیا جاسکتا۔

اب آیئے ان اعتراضات پر نظر کرتے ہیں جنہیں ندیم ظہیر صاحب نے اپنی تیسری تحریر میں پیش کیا ہے۔

پہلا اعتراض

ہم نے لکھا تھا:

((یہ بے چارے دوسروں کی عبارات کو سیاق وسباق سے کاٹ کر نام نہاد تضاد دکھلانے کی بڑی کوشش کرتے ہیں، جب کہ ان کا اپنا حال ہے کہ یہ لوگ صرف ایک راوی ہی نہیں، بلکہ ایک سند کو ایک جگہ ضعیف ثابت کرتے ہیں اور دوسری جگہ بالکل اسی سند پر ”سندہ صحیح“ کا ٹھپا لگا دیتے ہیں۔

ایک مثال ملاحظہ ہو:

پہلا رخ:

☆الکامل لابن عدی میں ایک قول مع سند اس طرح ہے:

”سمعت موسى بن القاسم بن موسى بن الحسن بن موسى الأشيب يقول، حدثني أبو

بکر، قال: سمعت إبراهيم الأصبهاني يقول: أبو بكر بن أبي داود كذاب" [الکامل فی ضعفاء الرجال لابن عدی ت عادل وعلی ۵/۴۳۶]

اس سند کے بارے میں ندیم ظہیر صاحب کے استاذ ممدوح زبیر علی زئی صاحب ایک جگہ لکھتے ہیں:

"اس روایت کا راوی ابوبکر یا ابن بکر نا معلوم ہے۔ لہٰذا یہ جرح بھی ثابت نہیں ہے۔" [مقالات ۴/۳۸۰]

دوسرا رخ:

☆ الکامل لابن عدی ہی میں ایک دوسرا قول بالکل اسی سند سے اس طرح ہے:

"سمعت موسى بن القاسم بن موسى بن الحسن بن موسى الأشعث يقول: حدثني أبو بكر، قال: سمعت إبراهيم الأصبهاني يقول: أبو بكر بن أبي يحيى كذاب" [الکامل فی ضعفاء الرجال لابن عدی ت عادل وعلی: ۱/ ۳۲۱]

اس سند کے بارے میں ندیم ظہیر صاحب کے استاذ ممدوح زبیر علی زئی صاحب لکھتے ہیں:

"وسندہ صحیح" [مقالات ۵/۵۵۲]

قارئین! ملاحظہ فرمایا آپ نے! قائل ایک ہی، قول بھی ایک ہی اور سند بھی ایک ہی اور کتاب بھی ایک ہی ہے، لیکن ایک ہی سند کو ایک جگہ ضعیف ثابت کیا گیا اور دوسری جگہ عین اسی سند کو ڈنکے کی چوٹ پر "سندہ صحیح" کہا گیا! ناطقہ سر بگریباں ہے اسے کیا کہیے!!)) [دیکھئے: ندیم ظہیر صاحب کی دوسری تحریر کا جواب: ص۱]

ہماری اس بات پر ندیم صاحب کے اعتراض پر بات کرنے سے قبل میں قارئین سے گذارش کروں گا کہ یہاں دونوں مقامات پر موجود سند کو غور سے دیکھ لیں اور بات ذہن نشین کرلیں کہ ان دونوں مقامات پر "ابراہیم الاصبہانی" ہی کا قول منقول ہے اور جس سند سے منقول ہے وہ دونوں مقامات پر از اول تا آخر بالکل یکساں ہیں۔ الکامل میں اور بھی کئی مقامات پر "ابراہیم الأصبهانی" کے اقوال بالکل اسی سند سے منقول ہیں، نیز دیگر ائمہ رجال نے بھی اپنی اپنی کتابوں میں بعینہ اسی سند سے ابراہیم الاصبہانی کے اقوال نقل کیے ہیں، جس سے یہ ثابت ہوجاتا ہے کہ "ابراہیم الاصبہانی" کے اقوال کو نقل کرنے والی یہ سند معروف ہے اور اس کے سارے رواۃ کے نام بھی واضح ہیں۔ اس لیے اس سند کو کوئی شخص ایک مقام پر صحیح قرار دے اور دوسرے مقام پر اس کی تضعیف کرے تو صریح تضاد بیانی ہے۔

اسی تضاد بیانی کا ارتکاب زبیر علی زئی صاحب نے کیا ہے جس کا حوالہ ہم نے دیا تو اس پر ندیم ظہیر صاحب

نے لکھا:

''سنابلی صاحب کو یہ دورخ بنانے کے لئے زیادہ محنت نہیں کرنی پڑی،صرف ایک عبارت کو حذف کر کے اپنا ہدف پورا کرلیا ہے،کیونکہ حافظ زبیرعلی زئی محدث رحمہ اللہ نے اسی صفحے مقالات (۴/۳۸۰)جہاں الکامل لابن عدی کا حوالہ دیا وہاں تاریخ دمشق (۵۹/۳۱) کا حوالہ بھی نقل کر کے لکھا: ''اس روایت کا راوی ابوبکر یا ابن بکر نامعلوم ہے۔ لہٰذا یہ جرح بھی ثابت نہیں ہے۔''یعنی بعض کتابوں میں ابوبکر ہے تو بعض میں ابن بکر ہے اوراس عدمِ تعین کی وجہ سے نامعلوم کہا ان دوراویوں میں سے کون ہے؟ابوبکر یا ابن بکر!! یہ تعین معلوم نہیں ،اور جہاں وسندہ صحیح کہا وہاں ابوبکر سے مراد ابن ابی الدنیا ہیں اورابن بکر کا کوئی شائبہ نہیں ۔

اب سنابلی صاحب بتائیں کہ تاریخ دمشق کا حوالہ حذف کر کے (یحرفون الکلم عن مواضعہ) کا عملی ثبوت کس نے دیا ہے؟''[الحدیث ۱۴۰ص ۱۱]

جواب:

ندیم ظہیر صاحب نے اپنے استاذ ممدوح کو دورخی ڈبے سے باہر نکالنے کے لیے ان کی عبارت میں معنوی تحریف کی ہے۔زبیرعلی زئی صاحب کے الفاظ یہ ہیں:

''اس روایت کا راوی ابوبکر یا ابن بکر نامعلوم ہے۔لہٰذا یہ جرح بھی ثابت نہیں ہے۔''[مقالات ۴/۳۸۰]

زبیرعلی زئی صاحب کے الفاظ بالکل واضح ہیں کہ وہ یہاں دونوں رواۃ ہی کو نامعلوم بتلارہے ہیں یعنی ان کے کلام کا مفاد یہ ہے کہ اس سند میں ''ابوبکر'' ہو یا پھر'' ابن بکر'' ہو، دونوں ہی نامعلوم ہیں ۔

اگران کا مقصد یہ ہوتا کہ ان میں سے ایک '' ثقہ'' اور دوسرا ''نامعلوم'' ہے اور یہاں ان دونوں سے کسی کا تعین نہیں ہو پا رہا تو موصوف اپنے نقد کی بنیاد **''عدمِ تعین''** پر رکھتے نا کہ رواۃ کے **''نامعلوم ہونے''** پر۔

لہٰذا جب معاملہ یہ ہے کہ وہ ایک ہی سانس میں ''ابن بکر'' کے ساتھ ''ابوبکر'' کو بھی نامعلوم کہہ رہے ہیں تو یہاں ابوبکر کو نامعلوم کہنا اوردوسری جگہ ابوبکر کی روایت کو صحیح کہنا واضح تضاد ہے۔

اس تضاد کو دکھلانے کے لئے اس بات کی قطعا ضرورت نہیں ہے کہ جہاں انہوں نے ابوبکر کو نامعلوم کہا ہے وہاں سے کلام کے اس حصے کو بھی نقل کیا جائے جس میں اس راوی کے ساتھ کسی اور راوی کو بھی نامعلوم کہا ہے اوراس پر کوئی حوالہ دیا ہے۔

فر من المطر وقام تحت المیزاب

(بارش سے بھاگا اور پرنالے کے نیچے کھڑا ہو گیا)

نیز اگر ندیم ظہیر صاحب کے کہنے پر یہ مان لیں کہ ان کے استاذ ممدوح نے یہاں دونوں رواۃ کے ''نامعلوم'' ہونے کی نہیں، بلکہ ''عدمِ تعین'' کی بات کہی ہے تو اس سے ان کے استاذ ممدوح کی پوزیشن بدتر سے بدترین ہو جاتی ہے اور بے اختیار وہ مشہور مثل یاد آجاتی ہے کہ ''**فر من المطر وقام تحت المیزاب**'' یعنی بارش سے بھاگا اور پرنالے کے نیچے آکر کھڑا ہو گیا۔

کیونکہ تاریخ ابن عساکر کی جس روایت کی بنیاد پر ندیم ظہیر صاحب عدمِ تعین کا شوشہ چھوڑ رہے ہیں، اس روایت کو ابن عساکر نے ابن عدی کی کتاب الکامل ہی سے نقل کیا ہے۔[دیکھئے: الکامل : ۴۳۶/۵ ، نیز دیکھیں: موارد ابن عساکر فی تاریخ دمشق : جلد۳ص۱۷۳۹]

اور اس اصل کتاب کے تمام نسخوں میں یہاں ''ابوبکر'' ہی ہے، جو اس بات کی واضح دلیل ہے کہ تاریخ ابن عساکر میں کاتب یا ناسخ کی غلطی سے ''ابوبکر'' یہ ''ابن بکر'' بن گیا، یعنی صرف ایک حرف ''وْ'' یہ ''نْ'' سے بدل گیا ہے۔

اگر سرے سے پورا نام ہی بدل گیا ہوتا تو کسی حد تک آدمی کچھ اور سوچتا اور دیگر قرائن پر غور کر کے ترجیح کی کوشش کرتا لیکن جب صورت حال یہ ہے کہ ابن عدی کی معروف سند جس سے ''إبراهيم الأصبهاني'' کے اقوال متعدد مقامات پر نقل ہوئے ہیں اور ہر جگہ یہ مکمل سند ابوبکر کے نام کے ساتھ ہی درج ہے اور اہل علم اپنی اپنی کتابوں میں اس معروف سند کو ابوبکر کے نام کے ساتھ ہی درج کرتے آئے ہیں ایسی صورت میں صرف تاریخ ابن عساکر میں وہ بھی صرف ایک ہی مقام پر ''ابوبکر'' کی جگہ ''ابن بکر'' لکھا ہے تو کیا ایک لمحہ بھی توقف کے بغیر یہ نہیں سمجھ لینا چاہئے کہ یہ کتابت یا نسخ کی غلطی ہے؟

بالخصوص جبکہ خود تاریخ ابن عساکر میں بھی اسی سند سے ''إبراهيم الأصبهاني'' کا ایک اور قول منقول ہے اور وہاں اس سند میں ''ابوبکر'' ہی درج ہے۔[دیکھئے: تاریخ ابن عساکر: ۱۷۳/۵۵]

بلکہ عین متعلقہ سند ہی کو امام ابن عدی رحمہ اللہ کی الکامل سے متعدد ائمہ ومحدثین نے نقل کیا ہے اور سب نے اس سند میں ''ابوبکر'' لکھا ہے، مثلاً:

☆امام ابن القطان رحمہ اللہ (المتوفی ۶۲۸) نے نقل کیا:

''سمعت موسی بن القاسم بن موسی بن الحسن الأشیب قال: حدثنی **أبو بکر** قال: سمعت إبراهیم بن الأصبهانی یقول: أبو بکر بن أبی داود کذاب'' [بیان الوهم والإیهام فی کتاب الأحکام: ۵/۳۷]

☆امام ذہبی رحمہ اللہ (المتوفی ۷۴۸) نے نقل کیا:

''ابن عدی: سمعت موسی بن القاسم الأشیب، یقول: حدثنی **أبو بکر**، سمعت إبراهیم الأصبهانی، یقول: أبو بکر بن أبی داود کذاب'' [سیر أعلام النبلاء للذهبی: ۱۳/۲۲۸]

☆امام ذہبی رحمہ اللہ (المتوفی ۷۴۸) نے دوسری کتاب میں نقل کیا:

''ثم قال ابن عدی: سمعت موسی بن القاسم بن الاشیب یقول: حدثنی **أبو بکر**، سمعت إبراهیم الأصبهانی یقول: أبو بکر ابن أبی داود کذاب'' [میزان الاعتدال للذهبی ت البجاوی: ۲/۴۳۳]

☆حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (المتوفی ۸۵۲) نے نقل کیا:

''ثم قال ابن عدی: سمعت موسی بن القاسم بن الأشیب یقول: حدثنی **أبو بکر** سمعت إبراهیم الأصبهانی یقول: أبو بکر بن أبی داود کذاب'' [لسان المیزان لابن حجر، ت أبی غدة: ۴/۴۹۱]

علاوہ بریں راوی کے تعین کا اہم ذریعہ اساتذہ وتلامذہ کا رشتہ بھی ہے۔زبیرعلی زئی صاحب نے بھی لکھا ہے:

''یاد رہے کہ راوی کے تعین کے لئے اس کے شیوخ وتلامیذ کو مدِنظر رکھنا انتہائی ضروری ہے۔'' [فتاوی علمیہ العروف بتوضیح الکلام ج ۱ ص ۳۳۶]

عرض ہے کہ اس انتہائی ضروری اصول کو مدِنظر رکھتے ہوئے ہم دیکھتے ہیں کہ ''ابوبکر'' یعنی ابن ابی الدنیا کا تذکرہ موسی بن القاسم کے اساتذہ میں ملتا ہے، مثلاً دیکھیں: [تاریخ بغداد: ۱۳/۶۱]

اسی طرح ان کا تذکرہ ابراہیم الأصبھانی کے شاگردوں میں بھی ملتا ہے، مثلاً دیکھیں: [تاریخ بغداد: ۶/۴۲]

جبکہ'' ابن بکر'' نام کے کسی بھی راوی کا موسی بن القاسم کے اساتذہ یا ابراہیم الأصبھانی کے تلامذہ میں کوئی سراغ نہیں ملتا۔یہ بھی اس بات کی دلیل ہے کہ یہاں اس سند میں ''ابوبکر'' ہی ہے جو صرف تاریخ ابن عساکر میں ایک جگہ کتابت یا نسخ کی غلطی سے ''ابن بکر'' بن گیا۔

یہ ساری باتیں ایسی نہیں ہیں جن کو سمجھنے اور معلوم کرنے کے لئے بہت زیادہ گہرائی اور گیرائی کی ضرورت پڑے، بلکہ علم حدیث کا ایک بچہ بھی بآسانی ان باتوں کو معلوم کرسکتا اور سمجھ سکتا ہے۔اب ایسی صورت میں ندیم ظہیر صاحب اپنے استاذ ممدوح کو ان باتوں سے غافل اور نابلد بتلائیں تو للہ انصاف کیجئے کہ یہ اپنے استاذ ممدوح کا دفاع ہے یا ان پر بدترین جہالت اور اصول حدیث کے مبادیات سے بھی لاعلمی کی تہمت شنیعہ دھرنا ہے؟ ایسی ہی کسی صورت حال کو دیکھ کر کسی بزرگ نے کہا ہوگا کہ بے وقوف دوست سے عقلمند دشمن ہی بہتر ہے!!

دورخی ڈبے کا تبادلہ

لطف کی بات یہ ہے کہ خود زبیرعلی زئی صاحب نے کئی مقامات پر سند میں موجود کتابت یا نسخ کی اس جیسی غلطیوں کی دیگر قرائن سے تصویب واصلاح کی ہے، اس لئے اگر ندیم ظہیر صاحب کی یہ بات مان لیں کہ یہاں زبیرعلی زئی صاحب نے رواۃ کے نامعلوم ہونے کی نہیں، بلکہ غیر متعین ہونے کی بات کہی ہے تو پھر ایک دورخی ڈبے کا انہدام تو ضرور ہوگا، لیکن اس کی جگہ دوسرا دورخی ڈبہ تعمیر ہوجائے گا، ملاحظہ فرمالیں:

پہلا رخ:

☆الکامل لابن عدی کے تمام نسخوں کی ایک سند میں ''ابوبکر'' ہے، نیز اس کتاب سے یہ سند اسی نام کے ساتھ دیگر ائمہ ومحدثین نے نقل کی ہے۔ اساتذہ وتلامذہ کا رشتہ بھی اسی نام کو ثابت کرتا ہے پھر بھی محض تاریخ ابن عساکر میں صرف ایک جگہ اس سند میں اس نام ''ابوبکر'' کی جگہ ''ابن بکر'' آ گیا، یعنی صرف ایک حرف ''و'' کے بجائے ''ن'' کا فرق ہے تو بقول ندیم ظہیر صاحب زبیرعلی زئی صاحب کا رخِ تحقیق یہ ہے:

''اس روایت کا راوی ابوبکر یا ابن بکر نامعلوم ہے۔(یعنی بقول ندیم ظہیر صاحب دونوں میں سے کوئی متعین نہیں)'' [مقالات ۴/۳۸۰]

دوسرا رخ:

☆امام بخاری کی کتاب جزء رفع الیدین کی ایک سند میں ایک نسخے میں ''ابواسحاق'' ہے جبکہ دوسرے نسخے میں ''ابن اسحاق'' ہے، یعنی صرف ایک حرف ''ن'' یہ حرف ''و'' سے بدل گیا تو زبیرعلی زئی صاحب لکھتے ہیں:

''نسخہ ظاہریہ کے مخطوطے میں ''ابن اسحاق'' ہے اور یہی صحیح ہے، جبکہ دوسرے مخطوطے میں غلطی سے ''ابواسحاق'' لکھ دیا گیا ہے۔'' [جزء رفع الیدین مترجم زبرعلی زئی ص ۳۸]

قارئین کرام!

ملاحظہ فرمائیں یہاں زبیر علی زئی صاحب نے یہ نہیں کہا: ابواسحاق یا ابن اسحاق نامعلوم ہے۔ کیونکہ کسی نسخے میں ابواسحاق ہے اور کسی میں ابن اسحاق ہے، بلکہ نسخہ ظاہریہ کے مخطوطے کے لفظ کو صحیح کہا اور دوسرے نسخے کے لفظ کو غلط قرار دے دیا۔

☆ جزء القراءۃ للبخاری کے نسخے میں ایک سند میں ''العباس'' کا لفظ ہے، لیکن زبیر علی زئی صاحب نے اسے صحیح کر کے عیاش لکھا اور حاشیے میں کہا:

''من کتب الرجال، وجاء فی الأصل ''العباس'' (یعنی اصل نسخے میں ''عباس'' کا لفظ ہے، لیکن کتبِ رجال سے تصحیح کرتے ہوئے اسے ''العیاش'' لکھا گیا ہے)'' [جزء القراءۃ للبخاری (مترجم) ص ۱۲۸]

ملاحظہ فرمائیں! اس نام میں ایک نہیں دو حرف کا فرق ہے اور صحیح نام کسی دوسری سند میں بھی وارد نہیں بلکہ محض کتبِ رجال میں اساتذہ و تلامذہ کی فہرست دیکھ کر اسے ٹھیک کر دیا۔ لیکن تاریخ ابن عساکر میں صرف ایک حرف غلط لکھا گیا اور دوسری کتاب بلکہ اصل کتاب الکامل میں صحیح لفظ ہی درج ہے، اسی طرح کتبِ رجال سے بھی صحیح لفظ کی طرف راہنمائی ملتی ہے، مگر یہاں اصل کتاب کی سند اور کتبِ رجال کے دلائل سب سے آنکھیں بند کر لی گئی ہیں۔

☆ جس طرح سند کے کسی نام میں ''ابو'' غلطی سے ''ابن''، یا ''ابن'' غلطی سے ''ابو'' لکھ جاتا ہے، اسی طرح ''عن'' کبھی غلطی سے ''بن'' لکھا جاتا ہے، پھر دو نام ایک ہی نام ظاہر ہونے لگتے ہیں، لیکن کتبِ رجال میں اساتذہ و تلامذہ کا رشتہ دیکھ کر اس کی تصحیح کی جاتی ہے، جیسا کہ جزء القراءۃ للبخاری کے نسخے میں ایک سند میں ''حماد بن ایوب'' لکھا ہوا ہے، جو غلط ہے، یہاں ''بن'' اصل میں ''عن'' تھا، کاتب یا ناسخ کی غلطی سے ایک حرف ''ع'' یہ حرف ''ب'' سے بدل گیا ہے، چنانچہ زبیر علی زئی صاحب اس سند میں یہ غلطی درست کرنے کے بعد حاشیے میں لکھتے ہیں:

''فی الأصل حماد بن أیوب'' وھو خطأ (یعنی اصل نسخے میں ''حماد بن ایوب'' لکھا ہے یہ غلط ہے۔'' [جزء القرأۃ للبخاری مترجم زبیر علی زئی: ص ۲۷۶]

ملاحظہ فرمائیے کہ کاتب یا ناسخ سے ایسی چوک ہو رہی ہے کہ صرف ایک نہیں بلکہ دو نام غلط ہو رہے ہیں اور

دوسری کسی کتاب میں یہ سند ٹھیک طور پر منقول بھی نہیں ہے پھر بھی محض کتبِ رجال سے زبیر علی زئی صاحب اس کی اصلاح فرمارہے ہیں ۔لیکن تاریخ ابن عساکر والی سند میں محض ایک حرف کی غلطی ان سے درست نہیں ہو پارہی جبکہ دوسری اوراصل کتاب ''الکامل'' میں یہ نام صحیح طور پر مندرج ہے اور کتب رجال بھی اس کی صحت پر مہر ثبت کررہی ہیں، کیا یہ دورخے پن کی بدترین مثال نہیں؟؟؟

حیرت ہے کہ ندیم ظہیر صاحب اپنے استاذ ممدوح کو ایک دورخی گڈھے سے نکال کر ایسے مقام پر کھڑا کر رہے ہیں جہاں سے وہ اس سے بھی گہری دورخی کھائی میں جا پڑیں گے!!

دوسرا اعتراض

زبیر علی زئی صاحب ندیمی اعتراضات کی زد میں اور ندیم ظہیر صاحب کی صفائی

ندیم ظہیر صاحب لکھتے ہیں:

''ہم سابقہ تحریر میں واضح کرچکے ہیں کہ عبدالوہاب ثقفی پر ''فیــه ضـعف'' کی جرح بے بنیاد ہے۔'' [الحدیث (۱۴۰) ص۱۲]

عرض ہے کہ اگر عبدالوہاب ثقفی کو ضعیف ثابت کرنے کے لیے کوئی اس جرح کو بنیاد بنائے تو بے شک یہ کہا جائے گا کہ ضعیف ثابت کرنے کے لیے یہ بے بنیاد جرح ہے، لیکن اگر کوئی درجہ ثقاہت طے کرنے کے لئے اس جرح کو پیش نظر رکھے تو اسے بے بنیاد قطعا نہیں کہا جاسکتا، جیسا کہ ہم نے اپنی سابقہ تحریر میں زبیر علی زئی صاحب کا آئینہ دکھا کر یہ ثابت کر دیا ہے کہ ہر جرح بالکلیہ مردود اور بے بنیاد قرار نہیں دی جاتی، بلکہ تضعیف کے بجائے رواۃ کا درجۂ ثقاہت طے کرنے کے لئے ان جروح کو پیش نظر رکھا جاتا ہے اور جروح کی کیفیت کے لحاظ سے کسی کو ثقہ کے بجائے صدوق قرار دیا جاتا ہے جیسا کہ زبیر علی زئی صاحب نے ابوبکر بن عیاش اور ابوغالب وغیرہ کو صدوق وحسن الحدیث قرار دیا ہے۔ اور کسی کو اوثق کے بالمقابل کم ترثقہ بتلایا جاتا ہے

جیسا کہ زبیر علی زئی صاحب نے یزید بن خصیفہ اور علی بن الجعد وغیرہ کے بارے میں کہا ہے۔

ندیم ظہیر صاحب نے ''فیه ضعف'' کی جرح پر جتنے شبہات وارد کیے تھے، ان سب کا جواب ہماری سابقہ تحریر میں مفصل دیا جا چکا ہے۔[دیکھئے ندیم ظہیر صاحب کی دوسری تحریر کا جواب:ص۱۰ تا ۱۳]

اسی ضمن میں ندیم ظہیر صاحب کے کچھ اعتراضات کا ماحصل یہ بھی تھا کہ ''ثقہ'' اور ''متکلم فیہ'' ایک ساتھ کیسے بول سکتے ہیں؟ اسی بات کو لے کر انھوں نے کئی اعتراضات کیے تھے، جن کے جوابات ہم نے ''رواۃ کا متکلم فیہ ہونا اور درجہ ثقاہت'' کے عنوان (دیکھئے ندیم ظہیر صاحب کی دوسری تحریر کا جواب:ص ۹ تا ۱۰) اسی طرح ''متکلم فیہ راوی اور درجہ ثقاہت'' کے عنوان (دیکھئے ندیم ظہیر صاحب کی دوسری تحریر کا جواب:ص ۱۵ تا ۲۱) کے تحت پیش کیا اور بتلایا کہ ان اعتراضات کی زد خود زبیر علی زئی صاحب پر بھی پڑتی ہے۔اور آخر میں کہا: ''ندیم صاحب اپنے استاذ ممدوح کو ان اشکالات کی زد سے بچانے کے لئے جو بھی جواب دیں گے، وہی جواب ہمارا بھی ہے''۔اب اس پر ندیم ظہیر صاحب نے جو خامہ فرسائی کی ہے، اسے دیکھتے ہیں۔

سب سے پہلے واضح ہو کہ ثقہ راوی عبدالوہاب الثقفی کو ضعیف بتلانے کے لئے نہیں، بلکہ اوثق راوی سے درجہ ثقاہت میں کم تر بتلانے کے لیے ہم نے انہیں ''ثقہ'' ماننے کے ساتھ ''متکلم فیہ'' کہا، اس پر ندیم ظہیر صاحب پریشان ہوگئے کہ ایک راوی ''ثقہ'' اور ''متکلم فیہ'' دونوں ایک ساتھ کیسے ہوسکتا ہے؟یعنی: جب کسی راوی کو ''متکلم فیہ'' تسلیم کرلیا جائے تو اس کا درجۂ ثقاہت متاثر ہوجاتا ہے پھر وہ ''ثقہ'' کے درجے پر نہیں رہ جاتا، بلکہ ''صدوق وحسن الحدیث'' کے درجے میں آجاتا ہے۔اور اگر کسی راوی کو ''ثقہ وصحیح الحدیث'' تسلیم کرلیا گیا تو پھر اس پر کیا گیا کلام اس قابل نہیں رہتا کہ اس کے درجۂ ثقاہت کو متاثر کرے، اس لئے اسے ''متکلم فیہ'' کہنا غلط ہے۔ ملاحظہ فرمائیں! ندیم ظہیر صاحب کے الفاظ:

> ''اب کیا ہر کلام اس قابل ہے کہ راوی کے درجہ ثقاہت کو متاثر کرے؟ یقیناً نہیں ۔۔۔۔ اگر کوئی کہے کہ اس سے کلام ختم تو نہیں ہو جاتا، ان کی اطلاع کے لئے عرض ہے کہ وہ کلام ختم نہیں ہوتا، لیکن اس قابل بھی نہیں رہتا کہ راوی کو متکلم فیہ بنا کر اس کے درجۂ ثقاہت کو متاثر کردے۔'' [الحدیث نمبر(۱۳۵،۱۳۶) ص ۳۱]

غور فرمائیں کہ ندیم ظہیر صاحب کہہ رہے ہیں کہ ''اب کیا ہر کلام اس قابل ہے کہ راوی کے درجہ ثقاہت کو متاثر کرے؟''

یعنی کوئی راوی درجہ ثقاہت پر پہنچ گیا اور اسے ثقہ تسلیم کر لیا گیا تو اب کوئی کلام اسے متکلم فیہ نہیں بنا سکتا، کیونکہ متکلم فیہ بنانے کا تقاضا یہ ہے کہ وہ راوی درجہ ثقاہت سے گر کر درجہ ''صداقت و درجہ حسن'' پر آجائے گا۔

ندیم صاحب نے مزید کہا:

عبدالوہاب الثقفی ثقہ و صحیح الحدیث کے مرتبہ سے گر کر صدوق وحسن الحدیث کیوں نہیں ہوئے ؟اوران کی روایت اعلی درجے کی صحیح کے بجائے حسن کیوں نہیں ہوئی ؟'' [الحدیث نمبر (۱۳۵،۱۳۶) ص۳۴]

یعنی موصوف کی نظر میں یہ لازم ہے کہ جسے ''متکلم فیہ'' کہہ دیا گیا اسے درجہ ثقاہت سے گرا کر درجہ صداقت پر رکھا جائے، اس کی حدیث کو ''صحیح'' کہنے کے بجائے ''حسن'' کہا جائے۔

پھر ندیم ظہیر صاحب نے اپنے استاذ کے طرز عمل سے اس بات کی مثال دیتے ہوئے کہا:

''ہمارے استاذ محترم نے جن راویوں کو متکلم فیہ کہا ہے تو محدثین کی جروح کی بنا پر ان کا مرتبہ ثقاہت بھی بیان کر دیا ہے، مثلا: سنابلی صاحب ہی کے ذکر کردہ راوی ابوغالب، عبیداللہ بن عمرو اور امام بزار وغیرہ۔ان سب کو صدوق وحسن الحدیث قرار دیا۔'' [الحدیث نمبر (۱۳۵،۱۳۶) ص۳۶]

مطلب یہ ہے تحقیق کا تقاضا! کہ جب آپ نے کسی راوی کو ''متکلم فیہ'' کہہ دیا تو اب چونکہ اس کا درجہ ثقاہت متاثر ہوگیا ہے اس لئے اسے اس '' ثقاہت'' یعنی ''ثقہ'' کے درجے سے اتاریئے اور'' صدوق اورحسن الحدیث'' کے درجے پر بٹھایئے!

پھر ندیم ظہیر صاحب مجھ پر اعتراضات وارد کرتے ہوئے گویا ہوئے :

''اس کے برعکس سنابلی صاحب نے عبدالوہاب ثقفی کا کون سا مرتبہ متعین کیا ہے؟

۱۔کیا عبدالوہاب الثقفی اس کے بعد ''اعلی درجے کی صحیح '' سے حسن درجے کی روایت بیان کرنے والے ہوگئے ہیں؟

۲۔کیا اس جرح کی بنا پر وہ ثقہ سے ''صدوق'' کے درجے پر آگئے ہیں؟

۳۔کیا اب ان کی روایت تفرد کی صورت میں منکر ہوگی ؟'' [الحدیث نمبر (۱۳۵،۱۳۶) ص۳۷]

ملاحظہ فرمائیں اس ضمن میں ندیم ظہیر صاحب کے اعتراضات کی نوعیت یہ ہے کہ جب ایک راوی کو ''متکلم فیہ'' کہہ دیا گیا تو پھر وہ ''ثقہ'' کے درجے پر باقی کیسے رہا؟

اعتراضات کی اس نوعیت پر ہم نے ندیم ظہیر صاحب کو آئینہ دکھایا کہ آپ کے استاذ ممدوح نے صحیحین کے ایک راوی ''یزید بن خصیفہ'' کو ''مختلف فیہ'' کہنے کے باوجود بھی اسے ''ثقہ'' ہی قرار دیا ہے۔یعنی اسے مرتبہ ثقاہت سے گرا کر ''صدوق وحسن الحدیث'' کے مقام پر لاکر کھڑا نہیں کیا بلکہ اسے ''ثقہ'' ہی کے درجے پر رکھا، چنانچہ ہم نے لکھا:

''عرض ہے کہ آپ کے استاذ مرحوم نے ''یزید بن خصیفہ'' کو جو ''مختلف فیہ'' کہا ہے، اس پر بھی ٹھیک یہی سوالات وارد ہوتے ہیں:

''ا۔کیا یزید بن خصیفہ اس کے بعد ''اعلیٰ درجے کی صحیح'' سے حسن درجے کی روایت بیان کرنے والے ہوگئے ہیں؟

۲۔کیا اس جرح کی بنا پر وہ ثقہ سے ''صدوق'' کے درجے پر آگئے ہیں؟

۳۔کیا اب ان کی روایت تفرد کی صورت میں منکر ہوگی ؟

کیا خیال ہے ان سوالات کے جوابات کیا ہوں گے؟ جو بھی جواب ہوں، وہی ہماری طرف سے بھی سمجھ لیں۔''

[ندیم ظہیر صاحب کی دوسری تحریر کا جواب: ص۲۱]

''زبیر علی زئی صاحب ''یزید بن خصیفہ'' کو مختلف فیہ کہنے کے باوجود بھی اس کی عام احادیث کو حسن نہیں بلکہ صحیح ہی مانتے ہیں، اسی طرح ہم بھی عبدالوہاب کو متکلم فیہ کہنے کے باوجود عبدالوہاب کی عام احادیث کو حسن نہیں بلکہ صحیح ہی مانتے ہیں۔

اب عبدالوہاب الثقفی کو متکلم فیہ کہنے پر ندیم صاحب جو اشکالات اٹھا رہے ہیں، عین وہی اشکالات ان کے استاذ ممدوح کی طرف سے یزید بن خصیفہ کو ''مختلف فیہ'' کہنے پر بھی وارد ہوتے ہیں۔اب ندیم صاحب اپنے استاذ ممدوح کو ان اشکالات کی زد سے بچانے کے لئے جو بھی جواب دیں گے، وہی جواب ہمارا بھی ہے۔''

[ندیم ظہیر صاحب کی دوسری تحریر کا جواب: ص۹]

'' آپ کا جو یہ سوال ہے کہ ''عبدالوہاب الثقفی ثقہ وصحیح الحدیث کے مرتبہ سے گر کر صدوق وحسن الحدیث کیوں نہیں ہوئے ؟ اور ان کی روایت اعلیٰ درجے کی صحیح کے بجائے حسن کیوں نہیں ہوئی ؟'' تو جواباً عرض ہے کہ آپ یہ بھول رہے ہیں کہ آپ کے استاذ ممدوح نے بخاوی ومسلم کے راوی یزید بن خصیفہ کو بھی مختلف فیہ لکھا ہے۔(قیام رمضان: ص۶۳) اور انہیں ثقہ مانا ہے، یعنی ان پر کی گئی جرح کو توثیق کے مقابلے میں رد کیا

ہے، لیکن پھر بھی انہیں ثقہ وصحیح الحدیث ہی مانا ہے۔

اب کیا ہم آپ سے آپ ہی کے الفاظ میں پوچھ سکتے ہیں کہ یزید بن خصیفہ ثقہ وصحیح الحدیث کے مرتبہ سے گر کر صدوق وحسن الحدیث کیوں نہیں ہوئے ؟ اوران کی روایت اعلیٰ درجے کی صحیح کے بجائے حسن کیوں نہیں ہوئی ؟

دراصل راوی ہر کلام کے سبب ثقہ سے نیچے گر کر صدوق کے درجے پر نہیں آتا، **بلکہ کسی کلام سے وہ ثقہ سے نیچے گر کر صدوق کے مقام پر آجاتا ہے اور کسی کلام سے وہ ثقہ ہی کے درجے پر رہتا ہے**، لیکن ثقاہت میں اس راوی سے کم تر ہوتا ہے جس پر ویسا کلام نہ کیا گیا ہو، جیسا اس پر کیا گیا ہے۔'' [ندیم ظہیر صاحب کی دوسری تحریر کا جواب: ص۱۵، ۱۶]

ملاحظہ فرمائیں ان اعتراضات کی زد ندیم ظہیر صاحب کے استاد ممدوح پر بھی پڑ رہی ہے، اب ندیم ظہیر صاحب نے جو صفائی دی ہے، اسے پڑھیں اور سر دھنیں۔فرماتے ہیں:

''موصوف یزید بن خصیفہ کو عبدالوہاب الثقفی کے ساتھ جوڑ کر **خلطِ مبحث** کرنا چاہتے ہیں، کیونکہ ہم سابقہ تحریر میں واضح کرچکے ہیں کہ عبدالوہاب الثقفی پر ''**فیہ ضعف**'' کی جرح بے بنیاد ہے ۔امام ذہبی اور حافظ ابن حجر رحمہما اللہ نے ان کے نام کے ساتھ ''صح'' لکھ کر ثابت کر دیا ہے کہ عبدالوہاب الثقفی ''**من تکلم فیه بلاحجة**'' میں سے ہیں۔اس کے برعکس یزید بن خصیفہ پر جرح کو تسلیم کیا گیا ہے۔ میزان یا لسان میں ''صح'' کی کوئی علامت ان کے نام کے ساتھ نظر نہیں آتی، بلکہ لسان المیزان (۹/۴۵۳) میں ''ھ'' کی علامت ہے، یعنی''**مختلف فیه والعمل علی توثیقه**'' اب اتنے نمایاں فرق کے باوجود سنابلی صاحب کا یہ کہنا: ''**ندیم صاحب اپنے استاذ ممدوح کو ان اشکالات کی زد سے بچانے کے لئے جو بھی جواب دیں گے، وہی جواب ہمارا بھی ہے**'' سینہ زوری کے علاوہ کچھ بھی نہیں ہے۔یزید بن خصیفہ کو محدثین خود ''مختلف فیہ'' قرار دے رہے ہیں جبکہ عبدالوہاب الثقفی کا دفاع کررہے ہیں، پھر دونوں کو ایک ہی نظر سے دیکھنا اور موازنہ کرنا کس طرح درست ہوسکتا ہے ؟ **لہٰذا موصوف کا یہ اعتراض بالکل غلط ہے کہ اگر یزید بن خصیفہ مختلف فیہ ہے تو عبدالوہاب ثقفی متکلم فیہ کیوں نہیں ہوسکتا ہے؟**'' [الحدیث (۱۴۰) ص۱۲]

عرض ہے:

اس جواب میں ندیم ظہیر صاحب نے صرف یہ بتلانے کی کوشش کی ہے کہ عبدالوہاب الثقفی کو متکلم فیہ کہنے پر کوئی دلیل نہیں، جبکہ یزید بن خصیفہ کو متکلم فیہ یا مختلف فیہ کہنے پر دلیل موجود ہے۔

لیکن قارئین انصاف کریں کہ کیا یہاں بحث کا نکتہ یہ تھا کہ عبدالوہاب ثقفی کو متکلم فیہ کہنے کی دلیل ہے یا نہیں؟ یا بحث کا نکتہ دراصل یہ تھا کہ عبدالوہاب ثقفی ''ثقہ'' اور ''متکلم فیہ'' دونوں ایک ساتھ کیسے ہے؟ اسے تو ''متکلم فیہ'' ہونے کے بعد ''ثقہ'' سے گر کر ''صدوق وحسن الحدیث'' ہوجانا چاہئے !!! اوراس کی احادیث کو ''صحیح'' کہنے کے بجائے ''حسن'' کہنا چاہے !!!

یقیناً یہ دوسری بات ہی موضوع بحث تھی۔ بلاشبہہ ہم نے یہ باتیں جن اعتراضات کے جواب میں کہی تھیں ان کا ماحصل یہی تھا کہ ایک راوی ''متکلم فیہ'' ہونے کے ساتھ ''ثقہ'' بھی کیسے ہوسکتا ہے؟ اسے تو ''ثقہ'' سے گر کر ''صدوق وحسن الحدیث'' ہوجانا چاہے !!!

یہی وہ اعتراض تھا جس کے جواب میں ہم نے آئینہ دکھایا کہ زبیر علی زئی صاحب نے صحیحین کے راوی یزید بن خصیفہ کو ''مختلف فیہ'' کہا اور ''ثقہ'' بھی کہا، پھر اس پر ہم نے سوال اٹھایا:

> ''کیا ہم آپ سے آپ ہی کے الفاظ میں پوچھ سکتے ہیں کہ یزید بن خصیفہ ثقہ وصحیح الحدیث کے مرتبہ سے گر کر صدوق وحسن الحدیث کیوں نہیں ہوئے ؟ اوران کی روایت اعلی درجے کی صحیح کے بجائے حسن کیوں نہیں ہوئی ؟ [ندیم ظہیر صاحب کی دوسری تحریر کا جواب: ص ۱۵،۱۶]

پھرہم نے واضح کیا:

> دراصل راوی ہر کلام کے سبب ثقہ سے نیچے گر کر صدوق کے درجہ پرنہیں، آتا بلکہ کسی کلام سے وہ ثقہ سے نیچے گر کر صدوق کے مقام پر آجاتا ہے اور کسی کلام سے وہ ثقہ ہی کے درجہ پر رہتا ہے، لیکن ثقاہت میں اس راوی سے کم تر ہوتا ہے جس پر ویسا کلام نہ کیا گیا ہو، جیسا اس پر کیا گیا ہے'' [ندیم ظہیر صاحب کی دوسری تحریر کا جواب: ص ۱۵،۱۶]

لیکن قربان جائیں ندیم صاحب پر کہ اصل بات کا جواب نہیں بن پڑا تو بات بدل کر اس کا جواب لکھ مارا اور آخر میں بڑی معصومیت سے کہا:

''لہٰذا موصوف کا یہ اعتراض بالکل غلط ہے کہ اگر یزید بن خصیفہ مختلف فیہ ہے تو عبدالوہاب ثقفی متکلم فیہ کیوں نہیں ہوسکتا ہے؟''

اللہ کے بندے! ہم نے کب یہاں ایسا کہا ؟؟

ہمارا مدعا تو یہاں یہ تھا کہ ''اگر یزید بن خصیفہ ''مختلف فیہ'' ہونے کے باوجود بھی ''ثقہ وصحیح الحدیث'' کے مقام پر باقی رہ سکتا ہے تو عبدالوہاب ثقفی ''متکلم فیہ'' ہونے کے ساتھ ''ثقہ وصحیح الحدیث'' کے مقام پر کیوں نہیں رہ سکتا؟''

بالفاظ دیگر اگر یزید بن خصیفہ درجہ ثقاہت پر باقی رہنے کے باوجود بھی ''مختلف فیہ'' ہوسکتا ہے تو عبدالوہاب ثقفی بھی درجہ ثقاہت پر باقی رہتے ہوئے ''متکلم فیہ'' کیوں نہیں ہوسکتا۔

ذرا عینک لگا کر ہمارے یہ الفاظ دوبارہ پڑھ لیں:

''زبیرعلی زئی صاحب ''یزید بن خصیفہ'' کو مختلف فیہ کہنے کے باوجود بھی اس کی عام احادیث کو حسن نہیں بلکہ صحیح ہی مانتے ہیں، اسی طرح ہم بھی عبدالوہاب کو متکلم فیہ کہنے کے باوجود عبدالوہاب کی عام احادیث کو حسن نہیں بلکہ صحیح ہی مانتے ہیں۔'' [ندیم ظہیر صاحب کی دوسری تحریر کا جواب: ص ۹]

یہ وہی الفاظ ہیں جو عین اس اقتباس کے اندر موجود ہیں جسے ندیم ظہیر صاحب نے ہماری تحریر سے نقل کیا ہے لیکن ندیم ظہیر صاحب نے بڑی چابکدستی سے اس اقتباس سے ہمارے ان الفاظ کو حذف کر کے اس کی جگہ یہ علامت (......) رکھ دی !!! سبحان اللہ!

ایک تو اقتباس سے اہم حصے کو حذف کیا، پھر اسے سیاق سے کاٹا، اس کے بعد اپنی طرف سے ایک اشکال گھڑ کر یہاں چسپاں کردیا۔ ان ساری حرکتوں کے باوجود ڈھٹائی دیکھو الٹا ناچیز ہی پر ''خلطِ مبحث'' کا الزام جڑ دیا اور ذرا بھی شرم وحیا نہ آئی!

اس تحریفی کارروائی کے بعد ندیم ظہیر صاحب نے بغیر کسی تفصیل کے محض تدلیس سے کام لیتے ہوئے کہا کہ امام بزار سے متعلق ہمارا جو الزامی حوالہ تھا، وہ بھی ''اسی طرح'' کا خلطِ مبحث ہے۔

عرض ہے کہ موصوف کے ''اسی طرح'' کے ڈھول کی پول ہم پہلے بھی کھول چکے ہیں، اس لئے یہ تدلیس کارگر نہیں ہوسکتی۔

محترم قارئین! ملاحظہ فرمایا آپ نے ! ہم نے جو الزام وارد کیا تھا وہ وہیں کا وہیں دھرا ہے، ظاہر ہے گندم پیس کر چنے کی روٹی تو بننے سے رہی !!

بہرکیف ندیم ظہیر صاحب نے یہاں اصل الزام کا جواب دیا ہی نہیں، بلکہ اس سے ہٹ کرایک دوسری دنیا آباد کردی ہے، آیئے اب اس دنیا کی بھی سیر کرلیتے ہیں۔

عبدالوہاب ثقفی پر ہونے والے کلام کا مفاد

ندیم ظہیر صاحب نے یہاں اصل الزام سے ہٹ کر یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ عبدالوہاب ثقفی ''متکلم فیہ'' نہیں ہے، چناں چہ حاصل جواب رقم کرتے ہوئے فرمایا:

'' دونوں کو ایک ہی نظر دے دیکھنا اور موازنہ کرنا کس طرح درست ہوسکتا ہے ؟ لہٰذا **موصوف کا یہ اعتراض بالکل غلط ہے کہ اگر یزید بن خصیفہ مختلف فیہ ہے تو عبدالوہاب ثقفی متکلم فیہ کیوں نہیں ہوسکتا ہے؟**'' [الحدیث (۱۴۰) ص۱۲]

یہ موازنہ تو ہم نے نہیں کیا ہے جیسا کہ وضاحت کردی گئی ہے، لیکن ندیم ظہیر صاحب کا یہ حاصل جواب بتلا رہا ہے کہ آں جناب ''عبدالوہاب ثقفی'' کو ''متکلم فیہ'' نہیں مان سکتے اور موصوف کی نظر میں اس کی دلیل یہ ہے کہ اس پر ''بلا حجت کلام کیا گیا ہے''، جیسا کہ علامت ''صح'' سے پتا چلتا ہے۔

''بلا حجت'' کا کیا مفہوم ہے؟ اس پر بات تو آگے آرہی ہے، لیکن اس سے پہلے کوئی عقلمند آں جناب کو سمجھائے کہ کیا کسی راوی کے بارے میں بلا حجت'' **کلام کیا جانا**'' اسے ''**متکلم فیہ**'' کہے جانے کے منافی ہے؟؟

اللہ کے بندے! ''**متکلم فیہ**'' کہنے کا مطلب ہی یہی ہے کہ'' **اس پر کلام کیا گیا ہے**'' قطع نظر اس کے کہ وہ کلام ''قابل حجت'' ہے یا ''بلا حجت'' ہے۔

لگتا ہے ندیم ظہیر صاحب نے ''متکلم فیہ'' کی تعبیر کو کوئی خاص صیغہ جرح سمجھ رکھا ہے اور اس جرح سے کسی راوی کو متصف ماننے کے لئے ان کے یہاں کوئی خاص مقدار کا کلام مطلوب ہے !

اگر ایسا ہے تو محترم جان لیں کہ ''متکلم فیہ'' کے الفاظ راوی پر کیے گئے کلام کو بتلانے کے لئے ایک تعبیر ہیں، کسی راوی پر کیے گئے کلام کو'' متکلم فیہ'' کی تعبیر سے بیان کرنے کے لئے کلام کی کسی مقدار کی شرط لگانا لایعنی اور فضول بات ہے، کیونکہ نفسِ کلام کا وجود ہی اسے متکلم فیہ کہنے کے لئے کافی ہے۔یہی وجہ ہے کہ اسماء الرجال کی کتب میں پوری دنیا کے کسی بھی محدث نے ''متکلم فیہ'' کی تعبیر کو کسی راوی کا درجہ نہیں بتلایا۔

اگر ندیم ظہیر صاحب ہماری بات نہیں مانتے تو کم ازکم اپنے استاذ ممدوح ہی سے کچھ سبق حاصل کریں اور

یاد کریں کہ ان کے استاذ ممدوح زبیر علی زئی صاحب کو ان کی زندگی میں ہم نے تین تین بار جواب دیا ہے اور ہر بار عبدالوہاب کو متکلم فیہ لکھا ہے، لیکن موصوف نے کسی تحریر کے جواب میں یہ نہیں لکھا کہ عبدالوہاب الثقفی کو متکلم فیہ کہنا ہی غلط ہے، بلکہ ایک مقام پر لکھا:

''کچھ رواۃ متکلم فیہ کا اگر یہ مطلب ہے کہ کچھ راوی ضعیف ہیں تو یہ بات غلط ہے، جیسا کہ اس مضمون میں راویوں کی مفصل تحقیق کر کے ثابت کر دیا گیا ہے۔ اگر مجرد کلام کا تذکرہ ہے تو عرض ہے کہ جمہور محدثین کی توثیق کے بعد متکلم فیہ ہونا چنداں مضر نہیں ہوتا۔ صحیحین (یا ان دونوں میں سے کسی ایک) کے کئی مرکزی راوی مثلاً فلیح بن سلیمان، یحییٰ بن سلیم الطائفی اور عکرمہ مولیٰ بن عباس وغیرہم بھی تو متکلم فیہ ہیں، لیکن جمہور کی توثیق کی وجہ سے اُن پر جرح مردود ہے۔'' [مقالات ٦/٣٨٢]

ملاحظہ فرمائیں یہاں زبیر علی زئی صاحب غیر ضعیف یعنی ثقہ رواۃ کے لئے متکلم فیہ کی تعبیر استعمال کرنے پر کوئی اعتراض نہیں کر رہے، بلکہ عبدالوہاب الثقفی ہی کو ثقہ مان کر ان کے لئے ''متکلم فیہ'' کی تعبیر پر انہیں کوئی اشکال نہیں ہے۔لیکن ندیم ظہیر صاحب ان سے دس قدم آگے بڑھ کر شور مچائے جا رہے ہیں کہ عبدالوہاب الثقفی کو متکلم فیہ کہنا ہی غلط ہے۔اسی کو کہتے ہیں: ''گرو گُڑ رہ گئے اور چیلا شکر ہو گئے۔''

الغرض ''متکلم فیہ'' کی تعبیر سے فقط یہ بتلانا مقصود ہوتا ہے کہ راوی پر کلام کیا گیا ہے۔لیکن کلام کی مقدار و تاثیر کیا ہے؟ یہ اصل تفصیل کی بنیاد پر طے ہوتا ہے۔چنانچہ تفصیل دیکھنے کے بعد اگر پتا چلے کہ جو کلام کیا گیا ہے، وہ تضعیف کے لیے کافی نہیں تو یہ تو کہا جاسکتا ہے کہ بلا حجت کلام کیا گیا ہے لیکن یہ ہرگز نہیں کہا جاسکتا کہ کلام ہی نہیں کیا گیا ہے۔یعنی کلام کے بلا حجت ہونے سے کلام کو رد کیا جاسکتا ہے لیکن کلام کے صدور کا انکار تو نہیں کیا جاسکتا! لہٰذا جب یہ بات مسلم ہے کہ ایک راوی پر کلام کیا گیا ہے تو اس راوی کا مقابلہ اگر ایسے راوی سے ہو، جس پر ایک حرف کا بھی کلام نہ ہو تو ظاہر ہے کہ ثقہ غیر متکلم فیہ کے بالمقابل ثقہ متکلم فیہ کا درجہ کم تر ہی ہوگا۔

واضح رہے کہ یہاں ہم نے عبدالوہاب ثقفی کا مقابلہ یزید بن خصیفہ سے نہیں کیا، بلکہ معاذ بن معاذ جیسے ثقہ بالاجماع سے کیا ہے جن پر ایک حرف کا بھی کلام نہیں۔ یزید بن خصیفہ کی مثال تو یہ بتلانے کے لئے دی گئی تھی کہ ایک راوی متکلم فیہ ہونے کے بعد بھی ثقہ کے مقام پر باقی رہ سکتا ہے، جیسا کہ ماقبل میں وضاحت کی

جا چکی ہے۔ لہٰذا جب ایک اوثق کے مقابلے میں ان کا درجۂ ثقاہت کم تر بتلانے کے لئے ان پر ہونے والے کلام کا حوالہ دیا جا رہا ہے تو یہ کہہ دینے سے کہ کلام بلا حجت ہے، نفسِ کلام ختم نہیں ہو جاتا۔

ہاں اگر ہمارا دعوی اس کے ضعیف ہونے کا ہوتا تو یہ کہنا بجا تھا کہ اس پر بلا حجت کلام کیا گیا ہے۔ لیکن ہماری سابقہ تحریریں اس بات پر شاہد ہیں کہ ہم نے اسے ضعیف ہرگز نہیں مانا بلکہ اسے صرف متکلم فیہ کہا ہے اور وہ بھی صرف اوثق راوی سے اس کا درجہ ثقاہت کم تر بتلانے کے لیے لکھا ہے۔

اس کو مثال سے یوں سمجھیں کہ ایک حدیث ایسی ہے جو باجماعِ امت صحیح ہے اور دوسری حدیث ایسی ہے جس پر بعض کا کچھ کلام ہے لیکن یہ کلام بلا حجت ہونے کے سبب مردود ہے اس لئے یہ حدیث بھی صحیح ہے۔ اب ان دونوں حدیثوں میں درجہ بندی کی جائے تو ظاہر ہے کہ پہلے درجے پر وہی حدیث ہوگی جو باجماعِ امت صحیح ہوگی اور جس حدیث پر کچھ کلام کیا گیا ہے، اس کا درجہ اس کے بعد ہوگا اگرچہ کلام بلا حجت ہے۔

اب آیئے یہ بھی دیکھ لیتے ہیں کہ علامت ''صح'' اور ''بلا حجت'' کا کیا مفہوم ہے۔

''میزان'' اور ''لسان'' میں علامت ''صح'' کا مفہوم

ندیم ظہیر صاحب نے ایک ہی سانس میں امام ذہبی اور ابن حجر دونوں کے بارے میں یہ کہہ دیا کہ یہ دونوں جب علامت ''صح'' استعمال کریں تو ان دونوں کی مراد ہوتی ہے: ''من تکلم فیه بلاحجة '' یعنی اس طرح کے راوی پر بغیر حجت کے کلام کیا گیا ہے، جبکہ یہ مراد صرف ابن حجر رحمہ اللہ کی ہے، جیسا کہ انہوں نے لسان المیزان میں صراحت کی ہے۔ کما سیأتی.

❁ میزان میں علامت ''صح'' کا مفہوم

میزان میں علامت ''صح'' سے امام ذہبی رحمہ اللہ کی کیا مراد ہے؟ اس کی وضاحت امام ذہبی رحمہ اللہ نے اس کتاب کے مقدمے میں تو نہیں کی، لیکن کتاب کے اندر ایک راوی پر گفتگو کرتے ہوئے اس علامت سے اپنی مراد واضح کردی ہے۔ امام ذہبی رحمہ اللہ کا یہ وضاحتی بیان ان کی مطبوعہ کتاب میں موجود نہیں، لیکن ابن حجر رحمہ اللہ نے ان کی کتاب سے اسے یوں نقل کر رکھا ہے:

''وقد وجدت له فی أثناء الکتاب ما یصلح أن یکون فی الخطبة کقوله فی ترجمة أبان العطار :إذا کتبت (صح) أول الاسم فهی إشارة إلی أن العمل علی توثیق ذلک الرجل''

''میں نے (امام ذہبی کی) کتاب (میزان) کے درمیان میں یہ بات پائی ہے جو کتاب کے مقدمہ ہونی چاہیے کہ امام ذہبی ''ابان العطار'' کے ترجمے میں لکھتے ہیں: جب میں ''صح'' کی علامت کسی راوی کے شروع میں لگاؤں تو یہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اس راوی کے ثقہ ہونے پر ہی عمل ہے۔''

[لسان الميزان لابن حجر، ت أبی غدة: ١/٢٠٠]

امام ذہبی رحمہ اللہ کی وضاحت کے پیش نظر ان کی علامت ''صح'' میں وہ متکلم فیہ رواۃ بھی آجائیں گے جن پر بلاحجت کلام ہوا ہے یعنی ایسا کلام ہوا ہے جو رواۃ کی تضعیف کے لیے دلیل نہیں ہے، اسی طرح اس میں وہ رواۃ بھی آجائیں گے جو مختلف فیہ ہیں، یعنی ان پر ایسا کلام ہوا ہے جو قابل حجت یعنی تضعیف پر دال ہے، مگر اس کے ساتھ اس کی توثیق بھی ملتی ہے اور توثیق ہی راجح ہے۔

لیکن حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ان دو قسم کے رواۃ کے لئے الگ الگ علامت استعمال کی ہے۔ چنانچہ جس ثقہ راوی پر بغیر حجت کے کلام کیا گیا ہے اس کو ثقہ بتلانے کے لئے ابن حجر رحمہ اللہ نے ''صح'' کی علامت استعمال کی ہے۔لیکن جس ثقہ راوی کے بارے میں قابل حجت کلام ہے لیکن اختلاف ہے یعنی دوسری طرف توثیق کے بھی دلائل ہیں اور وہی راجح ہیں ایسے راوی کے لئے ''ھ'' کی علامت استعمال کی ہے، اس کی تفصیل ملاحظہ ہو:

۞ لسان المیزان میں علامت ''صح'' کا مفہوم

ابن حجر رحمہ اللہ اپنی علامت ''صح'' کا مفہوم بتلاتے ہوئے لکھتے ہیں:

''ومن كتبت قبالته :(صح) فهو ممن تكلم فيه بلا حجة ''

''میں نے جس راوی کے شروع میں (صح) لکھا ہے تو وہ ایسا راوی ہے جس پر بلا حجت کلام کیا گیا ہے۔'' [لسان الميزان لابن حجر، ت أبی غدة: ٩/٢٤٧]

۞ لسان المیزان میں علامت ''ھ'' کا مفہوم

ابن حجر رحمہ اللہ اپنی علامت ''ھ'' کا مفہوم بتلاتے ہوئے لکھتے ہیں:

'' أو صورة (هـ) فهو مختلف فيه والعمل على توثيقه''

''میں نے جس راوی کے شروع میں (ھ) لکھا ہے تو وہ ایسا راوی ہے جو مختلف فیہ ہے، لیکن عمل اس کی توثیق پر ہے'' [لسان الميزان لابن حجر، ت أبی غدة: ٩/٢٤٧]

ملاحظہ فرمائیں کہ ابن حجر رحمہ اللہ نے ''ھ'' کی علامت کے ساتھ مذکور راوی کے بارے میں کہا ہے: ''**والعمل علی توثیقہ**'' (یعنی عمل اس راوی کی توثیق پر ہے) یہ وہی الفاظ ہیں جو امام ذہبی رحمہ اللہ نے ''صح'' کی علامت کے ساتھ مذکور رواۃ کے بارے میں کہے ہیں، جس سے پتا چلتا ہے کہ امام ذہبی رحمہ اللہ کی علامت ''صح'' میں ہر وہ ثقہ راوی شامل ہے جس پر کسی بھی طرح کا کلام کیا گیا ہے جبکہ ابن حجر رحمہ اللہ کی علامت ''صح'' میں صرف وہی ثقہ راوی مراد ہے جس پر بلا حجت کلام کیا گیا ہو، اور وہ ثقہ جس پر تضعیف والا کلام کیا گیا ہو، اگرچہ مرجوح ہو یعنی وہ مختلف فیہ ہو تو اس کے لئے ابن حجر رحمہ اللہ نے اپنی الگ علامت ''ھ'' استعمال کی ہے۔

یعنی امام ذہبی اور ابن حجر دونوں کی علامت ''صح'' میں یہ بات تو مشترک ہے کہ اس سے متکلم فیہ رواۃ کو ثقہ بتلانا اور ان پر کیے گئے کلام کو رد کرنا مقصود ہے لیکن ایسے متکلم فیہ رواۃ پر کلام کی نوعیت کیا ہے؟ اس بارے میں امام ذہبی رحمہ اللہ نے کوئی تخصیص نہیں کی، بلکہ ہرطرح کا کلام ان کی علامت میں شامل ہے۔ جبکہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ایک خاص نوعیت کے کلام والے راوی کے لئے ''صح'' کی علامت استعمال کی ہے اور وہ ہے ''بلا حجت کلام'' اور دوسری نوعیت کے کلام کے لئے انہوں نے دوسری علامت استعمال کی ہے۔

اس لئے جب امام ابن حجر رحمہ اللہ کسی راوی کے ساتھ ''صح'' کی علامت استعمال کریں تو یہ کہنا بجا ہے کہ انہوں نے توثیق کرنے کے ساتھ ساتھ اس پر کیے گئے کلام کو ''بلا حجت'' قرار دیا ہے۔ لیکن جب امام ذہبی رحمہ اللہ کسی راوی کے ساتھ ''صح'' کی علامت استعمال کریں تو ان کے بارے میں یہ قطعاً نہیں کہا جاسکتا کہ انہوں نے اس راوی کی توثیق کرنے کے ساتھ ساتھ اس پر کیے گئے کلام کو بھی ''بلا حجت'' قرار دے دیا ہے، کیونکہ ان کی علامت میں ثقہ پر وہ کلام بھی شامل ہے جو قابلِ حجت ہے لیکن مرجوح ہے۔

الغرض ''صح'' کی علامت سے صرف ابن حجر رحمہ اللہ کے یہاں بلا حجت کلام مراد ہے لیکن امام ذہبی رحمہ اللہ کی علامت ''صح'' میں بلا حجت کلام کے ساتھ قابلِ حجت کلام بھی شامل ہے، اگرچہ اسے ترجیح حاصل نہیں ہے۔ اس لئے امام ذہبی رحمہ اللہ کی علامت ''صح'' اس بارے میں صریح نہیں ہے کہ وہ عبدالوہاب الثقفی پر کیے گئے کلام کو ''بلا حجت'' ہی قرار دے رہے ہیں۔ البتہ ابن حجر رحمہ اللہ نے اپنی علامت ''صح'' میں ''بلا حجت'' ہی کی بات کہی ہے لیکن اس کا وہ مفہوم نہیں ہے جو بدقسمتی سے ندیم ظہیر صاحب نے سمجھ لیا ہے۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی علامت ''صح'' میں ''بلا حجت'' کا مفہوم

ابن حجر رحمہ اللہ نے اپنی علامت ''صح'' میں کلام کو جو ''بلا حجت'' کہا ہے تو اس سے ان کی مراد یہ ہرگز نہیں ہے کہ ایسا کلام ہر حال میں مردود اور کسی بھی معاملے میں قطعی کارآمد نہیں ہے، بلکہ اگر ثقہ راوی کا درجہ طے کرنا ہو یا اوثق کے مقابلے میں کسی کو کم تر ثقہ بتلانا تو اس طرح کے کلام کو پیش نظر رکھا جائے گا الا یہ کہ وہ ناقد امام سے ثابت ہی نہ ہو۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی یہ مراد ہم اپنے گھر سے نہیں بتلا رہے، بلکہ انہیں کے منہج اور طرز عمل سے معلوم کررہے ہیں۔ چنانچہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فتح الباری کے مقدمے میں لکھتے ہیں:

''القسم الثانی فیمن ضعف بأمر مردود کالتحامل أو التعنت أو عدم الاعتماد علی المضعف لکونه من غیر أهل النقد و لکونه قلیل الخبرة بحدیث من تکلم فیه أو بحاله أو لتأخر عصره ونحو ذلک ویلتحق به من تکلم فیه بأمر لا یقدح فی جمیع حدیثه کمن ضعف فی بعض شیوخه دون بعض وکذا من اختلط أو تغیر حفظه أو کان ضابطا لکتابه دون الضبط لحفظه فإن جمیع هؤلاء لا یحمل إطلاق الضعف علیهم بل الصواب فی أمرهم التفصیل''

''دوسری قسم ان رواۃ کی ہے جن کے ضعیف کہنے کی بنیاد مردود ہوتی ہے مثلا متحامل نے جرح کی ہو یا متشدد نے جرح کی ہو یا جارح خود ہی قابل اعتماد نہ ہو کیونکہ وہ ائمہ ناقدین میں سے نہ ہو یا اگر ہو تو جس راوی پر جرح کیا ہے اس کی احادیث کی بابت زیادہ معلومات نہ رکھتا ہو یا اس کی حالت کے بارے میں اسے زیادہ واقفیت نہ ہو یا اس سے متأخر ہو وغیرہ وغیرہ۔ نیز اسی قسم میں وہ رواۃ بھی ہیں جن کے بارے میں ایسا کلام کیا گیا ہے جس سے اس کی تمام احادیث پر عیب نہیں لگتا جیسے کسی راوی کو اس کے صرف بعض مشائخ کے ساتھ ہی ضعیف کہا گیا نہ کہ تمام مشائخ کے ساتھ، اسی طرح جس پر اختلاط یا تغیرِ حفظ کی جرح ہے یا جو کتاب سے روایت کرنے میں حفظ سے روایت کرنے کی بنسبت زیادہ ضابط ہے۔ تو اس قسم کے تمام رواۃ کو علی الاطلاق ضعیف نہیں کہا جاسکتا، بلکہ ان کے بارے میں تفصیل کی جائے گی۔'' [مقدمة فتح الباری لابن حجر: ص۴۶۰]

یہاں غور کیجیے کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے جرحِ مردود میں مبنی بر تشدد وغیرہ کلام کے ساتھ اس کلام کو بھی

شامل کیا ہے جس کا تعلق اختلاط یا تغیرِ حفظ وغیرہ سے ہو اور آخر میں یہ وضاحت کی کہ اس طرح کا کلام راوی کے مطلق ضعیف ہونے پر دلالت نہیں کرتا، بلکہ اس بارے میں تفصیل کی جائے گی۔

یعنی اس طرح کے کلام کو بنیاد بنا کر کوئی کسی راوی کو ضعیف قرار دے تو اس کے لئے کہا جائے گا کہ یہ جو کلام کیا گیا ہے وہ بلا حجت ہے یعنی اس میں ایسی حجت نہیں ہے جو راوی کے ضعیف ہونے پر دلالت کرے۔ اس لئے تضعیف کے معاملے میں یہ کلام مردود ہے، لیکن جب تضعیف مقصود نہ ہو بلکہ راوی کا درجۂ ثقاہت طے کرنے کا مسئلہ ہو تو اس معاملے میں اس کلام کو پیشِ نظر رکھا جا سکتا ہے۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کا اپنا طرزِ عمل پر اسی بات پر دلالت کرتا ہے، چنانچہ انہوں نے لسان میں بعض رواۃ کے بارے میں لکھا ہے کہ ''تکلم فیہ بلا حجۃ'' (یعنی اس پر بلا حجت کلام کیا گیا ہے) لیکن تقریب میں ان پر وارد کلام کو پیش نظر رکھتے ہوئے ان کا درجہ ثقاہت کم تر بتلایا ہے بلکہ بعض کے حافظے پر کلام کا حوالہ دیتے ہوئے انہیں ثقہ سے گرا کر صدوق کے درجے پر رکھا ہے مثلا:

۞ ابن حجر رحمہ اللہ نے لسان المیزان میں ایک راوی ''ابان بن عبد اللہ البجلی'' کے بارے میں علامت ''صح'' لگاتے ہوئے لکھا:

''(صح) أبان بن عبد الله البجلی''

''یعنی ''أبان بن عبد اللہ البجلی'' پر بلا حجت کلام کیا گیا ہے [لسان المیزان لابن حجر، ت أبی غدۃ: ۹/۲۴۸]

☆ لیکن خود ابن حجر رحمہ اللہ تقریب میں اس راوی کے بارے میں لکھتے ہیں:

'' أبان بن عبد الله...البجلی ...صدوق فی حفظه لین''

''یعنی ابان بن عبد اللہ البجلی صدوق ہے اور اس کے حفظ میں کمزوری ہے۔'' [تقریب التہذیب لابن حجر: رقم ۱۴۰]

۞ ابن حجر رحمہ اللہ نے لسان المیزان میں ایک راوی ''ابوبکر بن عیاش'' کے بارے میں علامت ''صح'' لگاتے ہوئے لکھا:

''(صح) أبو بكر بن عياش''

یعنی ''ابوبکر بن عیاش'' پر بلا حجت کلام کیا گیا ہے۔ [لسان المیزان لابن حجر، ت أبی غدۃ: ۹/۴۶۲]

☆ لیکن خود حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اس راوی کے درجہ ثقاہت میں اس کے حافظے پر جرح تسلیم کی ہے

چنانچہ ایک مقام پر لکھا:

”أبو بكر بن عياش في حفظه مقال“

”ابوبکر بن عیاش کے حافظہ پر کلام ہے“[فتح الباری لابن حجر:۲۵/۵]

ایک دوسرے مقام پر لکھا:

”أبو بكر سيىء الحفظ“

”ابوبکر (بن عیاش) برے حافظے والا ہے۔“[فتح الباری لابن حجر:۱/۹۷]

اس ضمن میں بہت ساری مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں ہم بخوف طوالت صرف دو ہی مثالوں پر اکتفا کرتے ہیں۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے اس طرزِ عمل سے صاف واضح ہے کہ لسان المیزان میں علامت ”صح“ سے انہوں نے راوی پر کلام کو جو ”بلا حجت“ کہا ہے اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ ایسے کلام میں راوی کی تضعیف کے لئے حجت نہیں ہے، البتہ راوی کا درجہ ثقاہت بتلاتے ہوئے اس کلام کو پیش نظر رکھا جائے گا۔

زبیر علی زئی صاحب اور لسان المیزان کی علامت ”صح“

ماقبل میں ہم نے جو ”ابان بن عبداللہ البجلی“ کی مثال پیش کی ہے کہ ابن حجر رحمہ اللہ نے لسان المیزان میں اس پر ”صح“ کی علامت لگائی ہے، ندیم ظہیر صاحب کے اصول سے جب لسان المیزان میں اس راوی پر علامت ”صح“ آگئی تو اب اس پر کیا گیا ہر کلام ہر لحاظ سے مردود اور بے بنیاد ہونا چاہیے، لیکن ندیم ظہیر صاحب کے استاذ ممدوح نے اس راوی پر کلام ہی کی وجہ سے اسے ثقہ سے گرا کر ”حسن الحدیث“ قرار دیا ہے۔ چنانچہ اس کے بارے میں لکھا:

”حسن الحديث“ (یہ حسن الحدیث ہے۔)“[سنن ابن ماجہ رقم (۱۹۶۳) مع تحقیق زبیر علی زئی]

سنن ترمذی میں اس کی ایک حدیث ہے جس کی سند میں اس کے علاوہ بقیہ سارے رواۃ، ثقہ کے درجہ پر فائز صحیحین کے راوی ہیں۔اس پر حکم لگاتے ہوئے زبیر علی زئی صاحب لکھتے ہیں:

”إسناده حسن“ (اس کی سند حسن ہے۔)“ دیکھئے:[سنن الترمذی، انگریزی نسخہ رقم (۵۳۸) مع تحقیق زبیر علی زئی]

یعنی زبیر علی زئی صاحب نے محض ”ابان بن عبداللہ البجلی“ پر کلام کے سبب اس سند کو ”صحیح“ سے گرا کر ”حسن“ کے درجے پر رکھا ہے۔

ماقبل میں ہم نے جو دوسری مثال ''ابوبکر بن عیاش'' کی پیش کی ہے کہ ابن حجر رحمہ اللہ نے لسان المیزان میں اس پر ''صح'' کی علامت لگائی ہے، ندیم ظہیر صاحب کے اصول سے جب لسان المیزان میں اس راوی پر علامت ''صح'' آگئی تو اب اس پر کیا گیا ہر کلام ہر لحاظ سے مردود اور بے بنیاد ہونا چاہیے، لیکن ندیم ظہیر صاحب کے استاذ ممدوح نے اس راوی پر کلام ہی کی وجہ سے اسے ثقہ سے گرا کر صدوق وحسن الحدیث قرار دیا ہے۔

چنانچہ ایک مقام پر لکھتے ہیں:

''امام ابوبکر بن عیاش صدوق وحسن الحدیث۔۔۔'' [مقالات: ج ۵ ص ۳۱۳]

ایک دوسرے مقام پر لکھتے ہیں:

''ابوبکر بن عیاش صدوق وحسن الحدیث۔۔۔'' [مقالات: ج ۵ ص ۴۸۹]

ایک تیسرے مقام پر لکھتے ہیں:

''ابوبکر بن عیاش۔۔۔صدوق وحسن الحدیث ہیں۔'' [نور العینین: ص ۱۷۰]

اب ندیم ظہیر صاحب بتلائیں کہ جب لسان المیزان میں کسی راوی پر ''صح'' کی علامت آجائے تو اس راوی پر موجود ہر کلام ہر لحاظ سے مردود اور بے بنیاد ہوتا ہے تو کیا آں جناب کے استاذ محترم کو یہ بات پتا نہ تھی؟ انہوں نے کیوں اس اصول سے غافل ہو کر کئی ایسے رواۃ کو ثقہ کے بجائے صدوق وحسن الحدیث قرار دیا ہے جس پر لسان میں ''صح'' کی علامت موجود ہے؟ جیسا کہ ماقبل میں دو مثالیں پیش کی گئی اور مزید بھی پیش کی جاسکتی ہیں۔ اسے کہتے ہیں: ''گرو گڑ رہ گئے اور چیلا **شکر** ہوگئے''!

الغرض اس تفصیل سے یہ بات صاف ہوگئی کہ لسان المیزان میں کسی راوی پر ابن حجر رحمہ اللہ کی طرف سے علامت ''صح'' کا وہ مطلب ہے ہی نہیں جو ندیم ظہیر صاحب نے پیش کیا ہے، اس لئے موصوف نے ہماری اصل بات کے جواب سے بچنے کے لئے یہ جو دوسری دنیا بسائی تھی، وہ نیست ونابود ہوچکی ہے، اور جن دلائل کی بنیاد پر ہم نے عبدالوہاب الثقفی کو متکلم فیہ قرار دیا ہے وہ دلائل اپنی جگہ پر قائم و دائم ہیں، والحمدللہ۔

کیا یزید بن خصیفہ کو محدثین نے ''مختلف فیہ'' کہا ہے؟

آگے بڑھنے سے پہلے ہم یہ بات مکرر واضح کردیں کہ اس ضمن میں ہم نے یزید بن خصیفہ کی مثال صرف یہ بتلانے کے لئے دی تھی کہ ایک راوی متکلم فیہ ہونے کے بعد بھی ثقہ کے مقام پر باقی رہ سکتا ہے، بالفاظ

دیگر جس راوی کو ثقہ تسلیم کر لیا گیا اسے بھی متکلم فیہ کہا جاسکتا ہے۔اس سے ہٹ کر ہمارا مقصود یہ ہرگز نہیں تھا کہ جس طرح کا کلام عبدالوہاب ثقفی پر ہوا ہے، عین اسی طرح کا کلام یزید بن خصیفہ پر بھی ہوا ہے۔

ہم نے ہرگز بطور الزام یہ سوال نہیں اٹھایا تھا کہ زبیر علی زئی صاحب نے یزید بن خصیفہ کو مختلف فیہ کیوں کہہ دیا؟ بلکہ سوال یہ اٹھایا تھا کہ اسے جب مختلف فیہ کہہ دیا تو پھر اس کے ساتھ ساتھ اسے ثقہ ہی کے مقام پر کیوں رکھا؟ بقول ندیم صاحب تو اسے ثقہ سے گر کر صدوق ہو جانا چاہیے!

کیونکہ اس مقام پر ندیم ظہیر صاحب کا سوال یہی تھا کہ جب عبدالوہاب ثقفی کو متکلم فیہ کہہ دیا گیا تو پھر وہ ثقہ کیسے باقی رہا؟ اسے تو ثقہ سے گر کر صدوق ہو جانا چاہئے!

لیکن یہاں ندیم ظہیر صاحب ہمارے اصل سوال (زبیر علی زئی صاحب کے یہاں بھی ''مختلف فیہ'' اور ''ثقہ'' دونوں ایک ساتھ کیسے؟) کا جواب دینے کے بجائے اس بات کا ثبوت دینے بیٹھ گئے کہ یزید بن خصیفہ مختلف فیہ کیوں ہے؟ لیکن افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ ندیم ظہیر صاحب یہ بات بھی ثابت نہ کر سکے۔

انہوں نے یہ دعوی تو کر دیا کہ محدثین نے اسے مختلف فیہ قرار دیا ہے لیکن سوائے ابن حجر رحمہ اللہ کی علامت ''ﮪ'' کے کوئی اور ثبوت نہیں پیش کیا ہے اور حقیقت یہ کہ ابن حجر رحمہ اللہ نے میزان میں اس راوی سے متعلق منقول امام احمد کے قول ''منکر الحدیث'' کو تضعیف کے معنی میں لیکر اس پر ''ﮪ'' کی علامت لکھی یعنی یہ اشارہ کیا کہ اس کے ضعیف اور ثقہ ہونے میں اختلاف ہے، امام احمد کی نظر میں یہ ضعیف ہے دیگر ائمہ کے یہاں ثقہ ہے اور اسی پر ہی عمل ہے۔

لیکن خود حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فتح الباری کے مقدمہ میں امام احمد کے قول ''منکر الحدیث'' کو تضعیف کے معنی میں نہیں لیا، بلکہ تفرد وغرابت کے معنی میں لیا ہے، چنانچہ ابن حجر رحمہ اللہ یزید بن خصیفہ سے متعلق متعدد ائمہ فن کی توثیق نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

''روى أبو عبيد الآجرى عن أبى داود عن أحمد أنه قال منكر الحديث قلت هذه اللفظة يطلقها أحمد على من يغرب على أقرانه بالحديث عرف ذلک بالاستقراء من حاله وقد احتج بابن خصيفة مالک والأئمة كلهم''

''ابو عبید الآجری نے ابو داود کے واسطے نقل کیا ہے کہ امام احمد نے اسے ''منکر الحدیث'' کہا ہے۔ میں (ابن حجر) کہتا ہوں کہ: امام احمد رحمہ اللہ یہ الفاظ اس راوی پر بولتے ہیں جو اپنے ساتھیوں میں تنہا ہی

کوئی حدیث روایت کرتے ہیں، یہ بات امام احمد کی حالت کے استقراء کے بعد معلوم ہوئی ہے اور ابن خصیفہ سے امام مالک اور تمام ائمہ نے احتجاج کیا ہے۔'' [مقدمة فتح الباری لابن حجر: ص ۴۵۳]

اور یہ بات معروف ہے کہ امام ابن حجر رحمہ اللہ نے اپنی کتابوں میں فتح الباری کو سب سے مستند کتاب قرار دیا ہے۔ ان کے شاگرد امام سخاوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''رأیته فی موضع أثنی علی ''شرح البخاری'' و''التغلیق'' و''النُّخبة''، ثم قال: وأمَّا سائر المجموعات، فهی کثیرةُ العدد، واهیة العُدَد، ضعیفةُ القُوی، ظامئة الرُّوی''

''میں نے ایک مقام پر دیکھا کہ ابن حجر رحمہ اللہ نے اپنی کتب ''فتح الباری''، ''تغلیق التعلیق'' اور ''نخبۃ الفکر'' کی خوبیاں بیان کیں پھر کہا: رہی (میری) بقیہ کتابیں تو وہ تعداد میں زیادہ ہیں، کمزور مواد پر مشتمل ہیں، ان میں مضبوطی نہیں ہے اور وہ علمی پیاس بجھانے سے قاصر ہیں'' [الجواہر والدرر فی ترجمۃ شیخ الإسلام ابن حجر: ۲/۶۵۹]

لہٰذ لسان المیز ان کے مقابلے میں شرح بخاری میں مذکور ان کی بات ہی ان کا اصل موقف ہے۔ لہٰذا علی الاطلاق محدثین تو دور کی بات صرف ابن حجر رحمہ اللہ کے بارے میں بھی یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ اس راوی کو ''مختلف فیہ'' قرار دیتے ہیں۔

اور لطف یہ ہے کہ اس راوی کو مختلف فیہ کہنے کے لئے جو اصل دلیل امام احمد رحمہ اللہ کا قول ہے، وہ ابو عبید الآجری سے منقول ہے اور زبیر علی زئی صاحب اسے مجہول گردانتے ہیں اور اس کے نقل پر اعتماد نہیں کرتے ۔

واضح رہے کہ ہماری نظر میں یزید بن خصیفہ یقیناً متکلم فیہ ہے اور عبدالوہاب ثقفی بھی متکلم فیہ، دونوں کے متکلم فیہ ہونے کے الگ الگ دلائل موجود ہیں ۔

تیسرا اعتراض

ندیم ظہیر صاحب لکھتے ہیں:

''نشل النبال ۔۔۔۔۔۔سے ہم نے حوالہ نقل کیا اور من وعن اسی طرح نقل کیا جس طرح مذکورہ کتاب میں موجود ہے، ایک حرف بھی آگے پیچھے نہیں کیا اور یہ بھی نہیں کیا کہ لکھا کسی اور کتاب سے، حوالہ کسی اور کتاب کا دے دیا، پھر یہ تحریف کس طرح بن گئی؟'' [الحدیث (۱۴۰) ص۱۲]

اس بے بسی پر واقعی مجھے ترس آرہا ہے!

حضرت! آپ نے جو تحریف کی تھی، وہ اصل میں تحریف لفظی نہیں تھی، بلکہ تحریف معنوی تھی، جو تدلیس کے لبادے میں مخفی تھی، اس لیے الفاظ من وعن نقل کرنے کا رونا مت رویئے۔

آپ نے شیخ ابو اسحاق الحوینی کے جملے کا ذکر ابن حجر رحمہ اللہ کے قول کے فورا بعد کرکے یہ ظاہر کیا تھا کہ ابواسحاق الحوینی نے بھی بالکل وہی بات کہی ہے جو ابن حجر رحمہ اللہ نے کہی ہے۔ جب کہ حقیقت میں ایسی کوئی بات ہے ہی نہیں جس کی تفصیل سابقہ تحریر (ندیم ظہیر صاحب کی دوسری تحریر کا جواب: ص ۱۱ تا ۱۳) میں پیش کی جا چکی ہے جس کے جواب سے آپ کی بے بسی عیاں ہے۔

اور تف ہے کہ آپ نے انتہائی بے شرمی کے ساتھ یہ بھی لکھ ڈالا:

''مذکورہ کتاب محدث ابواسحاق الحوینی کے تلمیذ الشیخ ابوعمرو احمد بن عطیہ الوکیل حفظہ اللہ نے مرتب کی ہے، اگر بقول سنابلی صاحب یہ تحریف ہے تو اس تحریف کے مرتکب الشیخ ابوعمرو احمد ہوئے ہیں، والعیاذ باللہ۔'' [الحدیث (۱۴۰) ص ۱۳]

شیخ ابوعمر حفظہ اللہ نے تو اپنے استاذ کی بات کو پورے سیاق کے ساتھ جوں کا توں نقل کیا ہے، ان پر تحریف کا الزام کس نے لگایا ہے؟ یہ کارستانی تو آپ نے کی ہے کہ ایک طویل کلام سے صرف ایک جملے کو اٹھایا اور اسے لے جاکر ابن حجر رحمہ اللہ کے قول کے بعد ایسے پیش کیا کہ اس کا بھی وہی مطلب ظاہر ہو جو ابن حجر رحمہ اللہ کے قول کا ہے۔ اس لئے یہ مذموم حرکت صرف آپ کی طرف منسوب کی گئی ہے۔

چوتھا اعتراض

ندیم ظہیر صاحب لکھتے ہیں:

''اگر آنجناب لکھتے کہ ''سوید متروک، شدید ضعیف راوی کی روایت بھی اس کی تائید کرتی ہے تو ضعیف + ضعیف والے بھی اسے لائقِ التفات نہ جانتے البتہ متکلم فیہ سے گذارا ہوسکتا تھا۔'' [الحدیث (۱۴۰) ص ۱۴]

عرض ہے کہ ''متروک، شدید ضعیف'' یہ آپ کی ترجیح ہے اور جو آپ کی ترجیح ہے ضروری تو نہیں ہے کہ ہمارا بھی اس پر ایمان ہو!

آپ کے استاذ ممدوح کی ہر تحقیق و ترجیح پر ہم آنکھ بند کر کے اعتماد نہیں کرتے تو آپ کی کیا حیثیت ہے !

اس میں کوئی شک نہیں بعض ائمہ نے انہیں متروک وسخت ضعیف مانا ہے، لیکن بعض ائمہ نے انہیں صرف ضعیف مانا ہے اور بعض نے اسے قابل اعتبار بتلایا ہے، حتی کہ بعض نے تو اس کی توثیق بھی کی ہے۔

☆ سوید بن عبدالعزیز کے معاصر و ہم وطن ، امام عبدالرحمٰن بن ابراہیم، دحیم رحمہ اللہ (المتوفی ۲۴۵) فرماتے ہیں:

”ثقة ، و كانت له أحاديث يغلط فيها“

”یہ ثقہ ہیں ، ان کے پاس کچھ احادیث تھیں جن میں یہ غلطی کرتے تھے۔“ [تہذیب الکمال للمزی:۱۲/۲۶۰ نقلا عن عثمان بن سعید]

نوٹ: ۔یہ قول عثمان بن سعید نے نقل کیا ہے اور اس طرح کے اقوال کو زبیر علی زئی صاحب حجت سمجھتے تھے دیکھئے: [یزید بن معاویہ ۔۔۔ص۱۴۷ نیز ندیم ظہیر صاحب کے اعتراضات کا جائزہ (حصہ دوم)ص:۱۳]

☆ اس کے علاوہ متشددین میں سے کئی ایک ائمہ ہیں جنہوں نے ان کو متروک یا سخت ضعیف نہیں بلکہ صرف ضعیف کہا ہے ۔مثلا ابوحاتم ، امام نسائی اور امام ابن حبان وغیرہ ، اور متشددین کا کسی راوی پر سخت جرح نہ کرنا اسی طرف اشارہ کرتا ہے کہ ایسا راوی سخت ضعیف نہیں ہے۔

☆ بلکہ امام ابن حبان رحمہ اللہ (المتوفی ۳۵۴) جیسے متشدد جارح نے ان پر سخت جرح کرنے کے بعد اس سے رجوع کرلیا اور انہیں ثقہ سے قریب قرار دیا، ان کے الفاظ ہیں:

”وهو ممن أستخير الله عز وجل فيه لأنه يقرب من الثقات“

”یہ ان لوگوں میں سے ہیں جن کے بارے میں اللہ سے استخارہ کر رہا ہوں، کیونکہ یہ ثقات سے قریب ہیں۔“ [المجروحین لابن حبان:۱/۳۵۱]

مزید دیکھئے: غایۃ التحقیق ص ۷۵ ۔از علامہ محمد رئیس ندوی رحمہ اللہ۔

☆ نیز امام دارقطنی (المتوفی ۳۸۵) جیسے ناقد نے کہا:

”وسويد بن عبد العزيز الواسطي سكن الشام يعتبر به “

”اور سوید بن عبدالعزیز واسطی شام میں سکونت پذیر تھے، ان کے ذریعے اعتبار کیا جائے۔“ [سؤالات البرقاني للدارقطني ت القشقري: ص ۳۵]

☆ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی کتاب ''تقریب التھذیب'' کے بارے میں زبیر علی زئی صاحب نے لکھا:

''تقریب کا حوالہ بطور اختصار اور بطور خلاصہ اور اعدل الاقوال دیا جاتا ہے'' [مجلّہ ''الحدیث'' شمارہ (۱) ص ۱۱]

عرض ہے کہ اسی کتاب میں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اس راوی کو سخت ضعیف نہیں کہا، بلکہ صرف ضعیف لکھا ہے۔ دیکھیں: [تقریب ۲۶۹۲]۔

علامہ محمد رئیس ندوی رحمہ اللہ نے مفصل بحث کرتے ہوئے یہی تحقیق پیش کی ہے کہ یہ راوی متروک یا سخت ضعیف نہیں، بلکہ صرف ضعیف ہے۔ دیکھئے: غایۃ التحقیق ص ۷۲ تا ۷۹۔ از علامہ محمد رئیس ندوی رحمہ اللہ۔

ایامِ قربانی والا رسالہ لکھتے وقت علامہ محمد رئیس ندوی رحمہ اللہ کی یہ تحقیق پیش نظر تھی، اس وقت بھی ہماری نظر میں انہیں کی تحقیق راجح قرار پائی تھی، اسی لئے ہم نے اس کتاب میں جہاں صراحتاً اسے ضعیف لکھا ہے، وہاں اسے سخت ضعیف نہیں بتلایا۔

ندیم ظہیر صاحب کے استاذ ممدوح زبیر علی زئی صاحب نے اس راوی کو کہیں متروک یا سخت ضعیف لکھا ہو، یہ تو ہماری نظر سے نہیں گزرا، البتہ بعض مقامات پر ہم نے یہی دیکھا ہے کہ موصوف نے اس راوی کو متروک یا سخت ضعیف نہیں بلکہ صرف ضعیف لکھا ہے، مثلاً:

☆ ایک مقام پر لکھتے ہیں:

''اسناده ضعيف ،سويد بن عبدالعزيز ضعيف (تقريب ٢٦٩٢)'' [سنن ترمذی (انگریزی نسخہ) رقم ۱۳۶۰]

☆ نیز ایک دوسرے مقام پر لکھا:

''اسناده ضعيف من أجل سويد بن عبدالعزيز و هو ضعيف'' [سنن ترمذی ابن ماجہ (مترجم) رقم ۴۱۱۵]

☆ ایک تیسرے مقام پر لکھا:

''اس کی سند ضعیف ہے۔ اسے ابن خزیمہ (۴۹۸) نے سوید بن عبدالعزیز سے روایت کیا ہے۔ سوید مذکور جمہور محدثین کے نزدیک ضعیف ہے'' [مقالات ج ۲ ص ۶۴]

☆ ایک چوتھے مقام پر لکھا:

''اس کی سند ضعیف ہے اس میں وجہ ضعف چار ہیں۔ ۱: سوید بن عبدالعزیز بن نمیر السلمی الدمشقی راوی جمہور محدثین کے نزدیک ضعیف ہے'' [اضواء المصابیح: ص ۳۱۷]

ملاحظہ فرمائیں چار وجہ ضعف ہیں جن میں سے ایک سوید بن عبدالعزیز ہے، پھر بھی سند صرف ضعیف ہی ہے۔

☆ ایک پانچوں مقام پر امام بخاری رحمہ اللہ نے سوید کو "**في حديثه نظر ، لايحتمل**" لکھا، اس پر حاشیہ لگا کر اپنا فیصلہ درج کرتے ہوئے زبیر علی زئی صاحب لکھتے ہیں:

"ضعیف" (یہ راوی ضعیف ہے) [تحفۃ الأقویاء: ص۵۳]

حالانکہ اسی صفحے پر سوید سے قبل والے راوی کو موصوف نے ''متروک'' اور سوید کے بعد والے راوی کو ''ضعیف جدا'' لکھا ہے۔

ان حوالوں کی روشنی میں ظن غالب ہے کہ زبیر علی زئی صاحب نے بھی شاید اسے صرف ''ضعیف'' ہی مانا ہے، واللہ اعلم۔

بہر حال ہماری نظر میں راجح یہی ہے کہ یہ راوی متروک وسخت ضعیف نہیں بلکہ صرف ضعیف ہے۔لہٰذا ندیم ظہیر صاحب اپنی ترجیح کو بنیاد بنا کر فریق مخالف کو جواب دینے کا حق نہیں رکھتے۔ اور جب ہم نے اس راوی کو ضعیف مانا ہے تو ضعیف راوی کے بیان کو بطور دلیل نہیں بلکہ بطور تائید ذکر کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، بالخصوص جبکہ خاص اس راوی کے بارے میں امام دارقطنی رحمہ اللہ کا قول "**يعتبر به**" گزر چکا ہے۔

نیز زبیر علی زئی صاحب لکھتے ہیں:

''اس مسئلے میں میری تحقیق یہی ہے کہ صرف صحیح اور حسن حدیث سے ہی استدلال کرنا چاہیے، یہ علاحدہ بات ہے کہ کسی صحیح محتمل الوجہین روایت کا مفہوم معمولی ضعیف (جسکا ضعیف شدید نہ ہو) سے متعین کیا جاسکتا ہے۔'' [مجلّہ ''الحدیث'' (شمارہ: ۷، ص: ۱۰)]

ایک اور مقام پر کسی اور کا قول برضا و رغبت نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''فیض الباری کے حاشیہ پر لکھا ہوا ہے کہ "**لا بأس بضعف الرواية فإنها تكفي لتعيين أحد المحتملات**"، یعنی ضعیف حدیث سے دو محتمل معنوں میں سے ایک معنی کا تعین کر لینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔'' [نور العینین: ص ۲۶۷]

الغرض یہ کہ ہماری نظر میں جب یہ روایت صرف ضعیف ہے تو سند کے ایک مفہوم کی وضاحت میں بطور

دلیل نہیں بلکہ بطورِ تائید اسے ذکر نے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

ندیم ظہیر صاحب نے آگے لکھا:

''پہلے ابن جریج کی روایت میں محلِ نظر زیادت کی تائید میں سوید (متروک) کی روایت پیش کی ،بعدازاں جب سوید پر اعتراض ہوا تو سوید کی تائید (متابعت) ابن جریج سے کرا دی، یہ محض غرض وغایت نہیں تو اور کیا ہے'' [الحدیث (۱۴۰) ص۱۴]

پہلی بات تو یہ کہ ہماری نظر میں سوید متروک نہیں بلکہ صرف ضعیف ہے۔

دوسری بات یہ کہ سوید کی روایت کو اس سے قبل مذکور روایت کے متن (جس کو ندیم ظہیر صاحب محل نظر زیادت کہہ رہے ہیں) کی تائید میں نہیں بلکہ اس متن کی جو سند ہے، اس کی اصل کیفیت واضح کرنے کے بعد اس واضح کردہ اورثابت شدہ کیفیت کی تائید مزید میں پیش کیا گیا ہے، کیونکہ اس سند میں صراحتاً وہی بات موجود تھی جسے پہلے واضح کیا گیا تھا۔ بالفاظ دیگر سوید کی روایت والی سند کو ماقبل میں کیفیتِ سند کی ایک بحث میں ''بطور دلیل'' نہیں بلکہ ''بطورتائید'' پیش کیا گیا ہے۔پہلی بحث میں وضاحت سے سند کی ایک کیفیت ثابت کی گئی، پھر اس ثابت شدہ نتیجے کی تائید میں ایک ضعیف روایت کی سند پیش کی گئی جو اس بارے میں بالکل صریح تھی۔یعنی اس ضعیف روایت کی سند کو ماقبل میں مذکور کیفیتِ سند کی بحث میں'' مرکزی دلیل'' کے طور پر نہیں، بلکہ پہلے سے ثابت شدہ بات کی'' تائید مزید'' کے طور پر پیش کیا گیا۔

پھر جب سوید کی یہ روایت مجموعی بحث سے صحیح قرار پائی تو یہ بھی ثابت ہوگیا کہ ایام قربانی سے متعلق سلیمان بن موسی کی روایت کو ان کے شاگرد ابن جریج نے بھی روایت کیا ہے۔ پھر سلیمان بن موسی سے ان کے دوسرے شاگرد امام التنوخی کی روایت بھی ثابت ہوگئی جو سوید کی وجہ سے ضعیف ہو رہی تھی۔ کیونکہ جب امام التنوخی کا صحیح متابع مل گیا تو اس کے نیچے سوید کا ضعیف ہونا بے اثر ہوگیا۔

المختصر یہ کہ سوید کی روایت کو ماقبل کی روایت کی صحت کے لئے مرکزی دلیل کے طور پر نہیں پیش کیا گیا، کیونکہ وہ تو پہلے سے ہی صحیح تھی، البتہ ماقبل کی روایت چونکہ ثابت شدہ تھی، اس لئے اسے سوید کی روایت کی تصحیح کے لئے بطور متابع پیش کیا گیا۔

ندیم ظہیر صاحب کا واویلا تب صحیح ہوتا جب ماقبل کی روایت ضعیف ہوتی اور اس کی تصحیح کے لئے ہم نے مابعد کی روایت ہی کو مرکزی دلیل بنایا ہوتا جو ضعیف تھی، لیکن ایسا بالکل بھی نہیں ہے۔

اس لئے جب ہم نے سوید کو متکلم فیہ بتا کر اس کی حدیث کو یہ صراحت کرتے ہوئے صحیح قرار دیا :

’’سنن دارقطنی وغیرہ میں سلیمان بن موسیٰ سے سوید کی روایت صحیح ہے، اگرچہ وہ متکلم فیہ ہیں، کیونکہ بیہقی کی زیر بحث روایت میں ابن جریج جیسے بلند پایہ ثقہ امام نے بھی سلیمان سے یہ بات موصولاً بیان کی ہے۔ والحمدللہ.

اسی حقیقت کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ محمد رئیس ندوی رحمہ اللہ آگے فرماتے ہیں:

’’جس کا واضح مفاد یہ ہے کہ نافع بن جبیر سے حدیث مذکور کو سلیمان سے نقل کرنے میں امام سعید بن عبدالعزیز کی متابعت ابن جریج نے کر رکھی ہے۔‘‘[غاية التحقيق في تضحية ايام التشريق:ص:٨٦]۔(چار دن قربانی کی مشروعیت ص ۱۷)

تو اس سے یہ قطعا ظاہر نہیں ہوتا کہ ہم نے سوید کو ثقہ ظاہر کرنے کے لئے اسے متکلم فیہ لکھا ہے، اگر ایسا ہوتا تو آگے ہمیں فورا’’کیونکہ‘‘ کہہ کر سوید کی روایت کے لئے متابعت پیش کرنے کی ضرورت ہی نہ پڑتی۔

یہ ندیم ظہیر صاحب کے اس جواب کی حقیقت تھی جو موصوف نے اپنے مجلّے میں کسی سائل کو پٹی پڑھانے کے تحریر کیا ہے۔ہمیں حیرت ہوتی ہے کہ یہ سائلین کتنے سادہ لوح ہیں کہ ندیم ظہیر صاحب انہیں احمق سمجھ کر کچھ بھی تحریر فرما دیتے ہیں اور یہ بے چارے اسے جواب سمجھ لیتے ہیں۔اللہ ہم سب کو حق بات کہنے اور حق بات قبول کرنے کی توفیق دے۔آمین.

وکتبہ

ابو الفوزان کفایت اللہ سنابلی

ممبئی

۹/۷/۲۰۱۷م