

غناء جارتین کے واقعہ میں راویوں کے تصرفات ”الاعتصام“ کے جواب الجواب کا جائزہ

”اشراق“ کے اپریل ۲۰۰۶ء کے شمارے میں ہم نے ”غناء جارتین کے واقعہ میں راویوں کے تصرفات“ کے زیر عنوان صحیح بخاری کی ایک روایت میں، جس میں ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں دو لونڈیوں کے دف بجا کر گانا گانے کا واقعہ بیان کیا ہے، راویوں کے بعض تصرفات کی نشان دہی کی تھی۔ موقر معاصر ”الاعتصام“ (۲۹/۵۸ و ۳۰) میں محترم مولانا ارشاد الحق اثری صاحب نے اس کے بعض نکات پر تنقید کی جس کے جواب میں ہماری معروضات ”اشراق“ کے ستمبر ۲۰۰۶ء کے شمارے میں شائع ہوئی تھیں۔ ہم مولانا محترم کے بے حد شکر گزار ہیں کہ انھوں نے اپنے متنوع علمی و تصنیفی مشاغل میں سے ہماری طالب علمانہ معروضات کے تنقیدی جائزہ کے لیے وقت نکالا ہے اور ”الاعتصام“ (۱۲/۵۹ تا ۱۴) اور ”محدث“ (اپریل ۲۰۰۷ء) میں اپنی تحقیقات پیش فرمائی ہیں۔ مولانا محترم نے اگرچہ ایک خالص علمی بحث میں اپنی افتاد طبع کے لحاظ سے جا بجا مختلف قسم کی پھبتیاں کسنے کا اسلوب بھی اختیار فرمایا ہے، تاہم اس کے ساتھ ان کی تحریر علمی استدلال سے بھی مزین ہے جو ہمارے نزدیک ہر رنگ اور ہر انداز میں ایک نہایت قابل قدر چیز ہے، اس لیے ہم اس نوعیت کے تبصروں اور تعریضات سے صرف نظر کرتے ہوئے اپنی گزارشات کو مولانا محترم کے استدلال کا جائزہ لینے تک محدود رکھیں گے۔

واقعہ میں راویوں کے تصرفات

زیر بحث نکات میں بنیادی نکتہ یہ تھا کہ ہشام بن عروہ سے غناء جارتین کا مذکورہ واقعہ روایت کرنے والے تلامذہ میں سے ایک شاگرد ابواسامہ نے اپنے طریق میں یہ اضافہ بھی روایت کیا ہے کہ: 'قالت وليستا بمغنيات'، یعنی ام المومنین نے فرمایا کہ گانا گانے والی یہ دونوں لونڈیاں پیشہ ور مغنیہ نہیں تھیں۔ ہم نے گزارش کی تھی کہ چونکہ ہشام بن عروہ سے اس واقعہ کو نقل کرنے والے باقی پانچ شاگرد شعبہ، حماد بن سلمہ، عبد اللہ بن نمیر، عبد اللہ بن معاویہ اور معمر اس جملے کو نقل نہیں کرتے، اس لیے اصول حدیث کی رو سے روایت کے متن میں اس جملے کو نقل کرنا ابواسامہ کا وہم ہے جسے ام المومنین کی طرف منسوب نہیں کیا جاسکتا۔ مولانا محترم نے ہماری اس گزارش پر تین اعتراضات کیے تھے جن کا جواب ہماری طرف سے 'اشراق' ستمبر ۲۰۰۶ میں شائع ہوا۔

پہلا اعتراض یہ تھا کہ جب راوی خود 'قالت' (یعنی ام المومنین نے کہا) کہہ کر اس جملے کی نسبت عائشہ رضی اللہ عنہا کی طرف کر رہا ہے تو اسے راوی کا وہم قرار دینا درست نہیں؛ بلکہ ایسا کرنا راوی کی عدالت کو چیلنج کرنے کے مترادف ہوگا اور اس کا مطلب یہ بنے گا کہ اس نے اپنی بات غلط طور پر سیدہ عائشہ کی طرف منسوب کر دی۔ ہم نے اس کے جواب میں گزارش کی تھی کہ اگر کوئی راوی وہم اور غلطی کی بنا پر روایت کے متن میں کوئی ایسی بات شامل کر دے جسے وہ اپنے خیال میں اصل روایت ہی کا حصہ سمجھ رہا ہو تو اس کی طرف سے اس تصریح کا سامنے آجانا کہ یہ جملہ فلاں راوی یا خود صحابی نے کہا ہے، کسی طرح باعث تعجب نہیں، اس لیے کہ وہ اپنی دانست میں اس بات کو درست سمجھ کر ہی ایسا کر رہا ہے۔ ایسی صورت میں نہ تو یہ طریقہ درست ہوگا کہ محض اس کی تصریح کو دیکھتے ہوئے ان قرائن و شواہد کو نظر انداز کر دیا جائے جو اس کے بیان کردہ اضافے کے 'مدرج' ہونے پر دلالت کر رہے ہیں اور نہ ایسا کرنا ہی جائز ہوگا کہ اس کی زیادت کو رد کرتے ہوئے خود راوی کے صدق و عدالت اور دیانت داری پر سوال اٹھا دیا جائے۔

اپنے حالیہ مضمون میں مولانا محترم نے اس بات کے جواب میں کچھ ارشاد نہیں فرمایا جس سے یہ اخذ کرنا غالباً غلط نہیں ہوگا کہ انھوں نے ہماری گزارش سے اتفاق فرمالیا ہے۔

مولانا محترم نے دوسرا اعتراض یہ کیا تھا کہ ابواسامہ کی زیر بحث زیادت پر کوئی سوال اٹھانا اس لیے درست نہیں کہ یہ حدیث کی کسی عام کتاب میں نہیں، بلکہ صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں مروی ہے۔ اس کے جواب میں ہم نے مولانا محترم کی کتاب 'توضیح الکلام' سے خود ان کا یہ ارشاد نقل کیا کہ صحیحین میں مروی روایات کے بحیثیت مجموعی صحیح ہونے کے باوجود اس بات کا امکان، بلکہ وقوع موجود ہے کہ کسی روایت کا کوئی ٹکڑا نقل کرنے میں راوی وہم کا شکار ہو گیا

ہو۔ اس پر مولانا محترم کی طرف سے یہ موقف اختیار کیا گیا کہ یہ بات بطور اصول درست ہونے کے باوجود صحیحین کی کسی روایت میں راوی کے وہم کی نشان دہی کے لیے ضروری ہے کہ متقدمین اور ائمہ فن میں سے کسی نے اس کی تصریح کی ہو۔ مولانا محترم کے اس اصرار پر ہم نے دریافت کیا تھا کہ اگر کسی حدیث کی صحت و ضعف کو طے کرنے کا معیار نقد روایت کے اصول ہیں اور کسی روایت کی صحت یا ضعف کے باب میں ائمہ فن کے فیصلوں کی بنیاد بھی دلائل و شواہد ہی پر ہوتی ہے تو دلائل و شواہد ہی کی روشنی میں ان کی رائے سے اختلاف کیوں نہیں کیا جاسکتا؟ نیز یہ کہ ”علم حدیث کے جس ذخیرے اور طرق و اسانید کے جس مواد سے استفادہ کرتے ہوئے متقدمین رائے قائم کیا کرتے تھے، کیا وہ دنیا سے ناپید ہو چکا ہے اور اب ہمارے پاس متقدمین کے فیصلوں کو علمی معیار پر جانچنے کا کوئی ذریعہ باقی نہیں رہا؟ اگر ایسا نہیں ہے اور یقیناً نہیں ہے تو پھر محض خوش اعتقادی کی بنا پر متقدمین اور متاخرین میں فرق کیوں روا رکھا جا رہا ہے؟“

مولانا محترم نے اپنے حالیہ مضمون میں یہ فرق روا رکھنے کا جواز یہ پیش فرمایا ہے کہ:

”متقدمین کی نگاہوں میں ذخیرہ احادیث تھا۔ ایک ایک روایت کی متعدد اسانید انھیں از بر تھیں اور یوں لاکھوں احادیث کے وہ حافظ تھے، جیسا کہ تاریخ و تراجم کی کتابوں میں محفوظ ہے۔

اس کے برعکس چند مطبوعہ کتابوں کی ورق گردانی سے ان صاحبین محدثین کے فیصلہ کے خلاف فیصلہ دینا خود سری ہے۔“ (الاعتصام ۵۹/۱۳/۱۸)

مولانا محترم کا یہ ارشاد محض ایک روایت، بلکہ روایت کے ایک جز کے رد و قبول تک محدود نہیں، بلکہ ذخیرہ حدیث اور محدثین کی خدمات اور کاوشوں کے وسیع تر دائرے کے حوالے سے بھی ایک خاص زاویہ نگاہ کا ترجمان ہے جو ہمارے زاویہ نظر سے بنیادی طور پر مختلف ہے۔ ہمارے نزدیک روایات و احادیث کی تحقیق و تنقید کے باب میں اصل معیار کی حیثیت ایک مخصوص دور کی تحقیقات کے نتائج کو نہیں، بلکہ ان مسلمہ علمی و عقلی اصولوں کو حاصل ہے جن کو سامنے رکھتے ہوئے علم حدیث کے تشکیلی دور میں اکابر محدثین نے روایات کی بے لاگ تنقید کی شان دار روایت قائم کی اور راویوں کی ظاہری ثقاہت اور مقام و مرتبہ کی رعایت کیے بغیر فن روایت کے اصولوں کی روشنی میں ان کی روایات کا تجزیہ کیا۔ محدثین کی محنت اور کاوش کے غیر معمولی نتائج ہمارے لیے سرمایہ افتخار ہیں، لیکن ہم سمجھتے ہیں کہ اصولی طور پر نہ محدثانہ تحقیق و تنقید کا دروازہ کبھی بند کیا جاسکتا ہے اور نہ یہ ہی قرار دیا جاسکتا ہے کہ متقدمین محدثین کے اخذ کردہ نتائج پر کوئی سوال اٹھانے یا ان کے مرتب کردہ مجموعوں میں درج روایات کی تحقیق و تفتیش کی ضرورت یا امکان ہر لحاظ سے ختم ہو چکا ہے۔ صحیح علمی رویہ یہ ہے کہ نقد روایت کے باب میں نئے تنقیدی زاویوں کے امکان کی نفی نہ کی جائے،

بلکہ دلائل و شواہد پر مبنی کوئی بھی تنقید سامنے آنے پر متعلقہ روایات کا از سر نو روایتاً و درایتاً جائزہ لیا جائے اور رد و قبول کے مستند ترین معیارات کے مطابق ان کی صحت و سقم کا فیصلہ کیا جائے۔ محض حسن ظن کی بنا پر صحیحین کی روایات کی نقد و جرح کے دروازے کو بند کر دینا یا کسی روایت میں سامنے آنے والی کمزوری سے اس مفروضے کی بنیاد پر صرف نظر کر لینا کہ اس کو قبول کرنے کے حق میں شیخین کے پاس یقیناً کوئی نہ کوئی دلیل ہوگی، محض تحکم کا درجہ رکھتا ہے جو فن حدیث کے مزاج اور محدثین کے قائم کردہ بلند علمی و تحقیقی معیار کے بالکل خلاف ہے۔ اس ضمن میں متقدمین محدثین کے نتائج تحقیق سے اختلاف کی عملاً کس حد تک گنجائش موجود ہے، اس کا اندازہ صرف ایک مثال سے کیا جاسکتا ہے۔

امام دارقطنی فن رجال اور علل حدیث کے جلیل القدر امام ہیں۔ علم حدیث میں ان کی وسعت نظر، مہارت اور اجتہادی بصیرت پوری طرح مسلم ہے جس کی بنا پر انھوں نے امام بخاری جیسے ماہر فن کی تحقیقات کو چیلنج کرتے ہوئے صحیح بخاری کی روایات پر اپنا معروف نقد پیش کیا۔ اس کے علاوہ ان کی ”کتاب العلل“ اہل علم کے مابین ایک مقبول اور متداول ماخذ ہے جس میں انھوں نے ذخیرہ حدیث میں مختلف روایات کی اسانید اور متون میں پائے جانے والے علل اور اوہام کی نشان دہی کی ہے۔ امام دارقطنی کا تعلق متقدمین محدثین سے ہے ”جن کی نگاہوں میں ذخیرہ حدیث تھا، ایک ایک روایت کی متعدد اسانید انھیں ازبوتھیں اور یوں لاکھوں احادیث کے وہ حافظ تھے۔“ تاہم دور حاضر کے ایک فاضل محقق الدکتور عبداللہ بن محمد حسن دمفونے امام دارقطنی کی ”کتاب العلل“ کی ڈیڑھ سو ایسی روایات کا جو امام زہری کی سند سے مروی ہیں، مطالعہ و تحقیق کے لیے انتخاب کیا اور ”چند مطبوعہ کتابوں کی ورق گردانی“ پر انحصار کرتے ہوئے ایسے دلائل و شواہد جمع کر دیے جن کی بنا پر ان روایات کے حوالے سے امام دارقطنی کے نتائج تحقیق سے اختلاف کیا جاسکتا ہے۔ الدکتور عبداللہ بن محمد حسن دمفو کی یہ تحقیق ریاض کے مکتبۃ الرشید نے ۱۴۱۸ھ میں ”مرویات الامام الزہری المعلۃ فی کتاب العلل للدارقطنی“ کے نام سے چار جلدوں میں شائع کی ہے۔ اس کے خاتمہ بحث میں فاضل محقق نے اپنی تحقیق کے بعض نمایاں نتائج کا ذکر یوں کیا ہے:

○ امام دارقطنی نے جن چالیس روایات کی سند میں وصل و ارسال کے اختلاف کی صورت میں ارسال کو رائج قرار دیا ہے، فاضل محقق کو ان میں سے صرف دو روایتوں کے بارے میں دارقطنی کی تحقیق سے اتفاق ہے۔

○ جن پانچ روایات کو امام دارقطنی نے زہری کی تالیس پر محمول کیا ہے، ان میں سے صرف دو کے بارے میں یہ امکان مانا جاسکتا ہے۔

○ جن نو روایات میں امام دارقطنی نے زہری کو وہم یا اضطراب کا شکار قرار دیا ہے، ان میں سے بھی صرف دو

کے بارے میں ان کی رائے سے اتفاق کیا جاسکتا ہے۔

فاضل محقق نے امام دارقطنی جیسے وسیع النظر محدث کی آرا سے اختلاف کے لیے جس نکتے کو بنیاد بنایا ہے، وہ بطور خاص قابل توجہ ہے۔ فرماتے ہیں:

”راویوں کے اختلاف کی صورت میں امام دارقطنی
 من اکثر الاسباب التي جعلتني
 جن نتائج تک پہنچے، ان سے اختلاف کرنے کی وجہ
 اخالف الدارقطني رحمه الله في
 بیش تر مقامات پر یہ تھی کہ میرے سامنے ایسی روایات
 حکمہ علی نتیجۃ الاختلاف وقوفي
 بھی آگئیں جن کا دارقطنی نے اپنی بحث میں ذکر نہیں
 علی روایات لم ترد في كلامه علی
 کیا، اور اگر یہ روایات بھی ان کے علم میں ہوتیں تو
 الاختلاف وربما لو وقف عليها لم
 غالباً (ان کے نتیجہ تحقیق اور میری رائے میں)
 تكن هناك مخالفة. (۲۳۱۵/۴)
 اختلاف نہ رہتا۔“

امید رکھنی چاہیے کہ مولانا محترم، الدکتور عبداللہ بن محمد حسن و مفو کو یہ طعنہ نہیں دیں گے کہ وہ ”اپنے منہ میاں مٹھو“
 بننے کی کوشش کر رہے ہیں، اس لیے کہ یہاں متقدمین کی تحقیق سے اختلاف کا نتیجہ امام زہری کی روایات کی تضعیف
 کی صورت میں نہیں، بلکہ ان کی تصحیح و تحسین کی صورت میں نکل رہا ہے۔

مولانا محترم نے صحیحین کی روایات میں کسی وہم کی نشان دہی کے لیے متقدمین کی تصریح فراہم کرنے پر اپنے
 اصرار کے حق میں علامہ انور شاہ کشمیری کا ایک اقتباس بھی نقل کیا ہے جس میں انھوں نے فرمایا ہے:

”متاخرین کی تحسین اور تصحیح متقدمین کی تحسین کے برابر نہیں، کیونکہ متقدمین قرب عہد کی بنا پر راویوں کے احوال
 زیادہ جانتے تھے۔ وہ جو بھی فیصلہ فرماتے، پوری احتیاط اور اس کی جزئیات کو معلوم کرنے کے بعد فیصلے فرماتے
 تھے۔ (متاخرین کی طرح) وہ اوراق میں لکھے ہوئے راویوں کے احوال دیکھ کر فیصلہ نہیں کرتے تھے۔ اور تمہیں
 معلوم ہے ایک تجربہ کار اور حکیم کے مابین کیا فرق ہے! متقدمین کے پاس راویوں کو براہ راست پرکھنے کا جو علم تھا،
 اس کے مقابلے میں متاخرین کے نزدیک کتابوں میں لکھا ہوا علم فائدہ نہیں دیتا، کیونکہ متقدمین کو براہ راست
 راویوں سے سابقہ پڑا ہے۔ وہ کسی اور سے پوچھنے اور سوال کرنے سے مستغنی تھے۔ وہی راویوں کو سب سے زیادہ
 جاننے والے تھے، لہذا انھی کی بات قابل اعتبار ہے۔“ (فیض الباری ۴/۴۱۴)

مولانا محترم نے کسی روایت میں راوی کے وہم کی نشان دہی سے متعلق اس بحث میں رواۃ کی تحسین و تضعیف
 سے بحث کرنے والا مذکورہ اقتباس نقل کر کے جو خلط مبحث پیدا کیا ہے، ہم ذرا تفصیل سے اس کی وضاحت کرنا چاہیں

گے۔

اہل علم اس امر سے واقف ہیں کہ فن حدیث میں تین الگ الگ چیزیں قابل تحقیق ہوتی ہیں:

ایک راوی کی عدالت اور اس کا کردار، جس کے متعلق کوئی بھی فیصلہ ظاہر ہے کہ یا تو براہ راست مشاہدے کی بنیاد پر کیا جاسکتا ہے یا اس کے بارے میں نقل ہونے والی مستند اخبار و آرا کی روشنی میں۔ جن اہل علم کو تدوین حدیث کے عہد سے زمانی قرب حاصل ہے، انھیں اس معاملے میں ایک بدیہی فوقیت حاصل ہے اور انھی کے مشاہدات اور نقل کردہ آراء اور بیانات اس معاملے میں بنیادی ماخذ کی حیثیت رکھتے ہیں۔ علامہ انور شاہ کشمیری کے مذکورہ اقتباس میں اصلاً اسی پہلو کو بیان کیا گیا ہے۔

دوسری، کسی راوی کا ضبط و اتقان اور روایت حدیث میں اس کی احتیاط، مہارت اور پختگی۔ اس چیز کا فیصلہ اس کے احوال کا براہ راست مشاہدہ کرنے کے ساتھ ساتھ اس کے نقل کردہ ذخیرہ روایات کا بغور تنقیدی جائزہ لینے اور دیگر راویوں کی روایات کے ساتھ موازنہ سے بھی کیا جاسکتا ہے۔ ابن الصلاح اپنے مقدمہ میں لکھتے ہیں:

يعرف كون الراوى ضابطاً بان نعتبر "كسى راوى کا ضابط ہونا یوں معلوم کیا جاسکتا ہے
روایتہ بروایات الثقات المعروفین کہ ہم اس کی روایات کو ان ثقہ راویوں کی روایات پر
بالضبط والاتقان فان وجدنا رواياته پیش کریں جو ضبط اور اتقان میں معروف ہیں۔ پس
موافقة ولو من حيث المعنى اگر اس کی روایات ان کی مرویات کے موافق ہوں،
لروایاتہم او موافقة لها فى الاغلب خواہ معنوی لحاظ سے ہی سہی یا اکثر و بیش تر ان کے
والمخالفة نادرة عرفنا حينئذ كونه موافق ہوں اور مخالفت بہت نادر ہو تو اس صورت میں
ضابطاً ثبتاً وان وجدناه كثير ہم اس کا ضابط اور ثبت ہونا جان لیں گے، لیکن اگر وہ
المخالفة لهم عرفنا اختلال ضبطه کثرت سے ثقہ راویوں کی روایات کے خلاف
ولم نحتاج بحديثه روایت کرے تو ہم سمجھ لیں گے کہ اس کے ضبط میں
(مقدمہ ابن الصلاح ۱۰۶/۱)

خلل ہے اور اس کی حدیث سے استدلال نہیں کریں

گے۔“

تیسری قابل تحقیق چیز کسی مخصوص روایت کے بارے میں یہ فیصلہ کرنا ہوتا ہے کہ کہیں اس کے کسی راوی نے غلطی اور وہم کی بنیاد پر روایت کی سند یا اس کے متن میں کوئی تصرف تو نہیں کر دیا؟ ہم نے عرض کیا تھا کہ کسی روایت میں در آنے والے وہم یا خطا کا تعین کرنے کے لیے اسانید و متون کا موازنہ ہی محدثین کے ہاں بنیادی وسیلے کی حیثیت رکھتا

ہے اور متقدمین ہوں یا متاخرین، دونوں اسی مواد کو استعمال کرتے ہوئے کسی روایت یا روایت کے کسی جز کے بارے میں رائے قائم کرتے ہیں۔

ابو اسامہ کی زیر بحث زیادت کے بارے میں ہم نے جو سوال اٹھایا ہے، وہ اسی تیسرے دائرے سے تعلق رکھتا ہے، لیکن مولانا محترم اس کے جواب میں اپنے موقف کی تائید کے لیے علامہ انور شاہ کشمیری کا وہ اقتباس پیش فرما رہے ہیں جو محدثانہ تحقیق و تفتیش کے دوسرے دائروں یعنی کسی راوی کی عدالت اور کردار یا اس کے ضبط و اتقان کے بارے میں کوئی حکم لگانے اور اس کی بنیاد پر روایت کی تحسین یا تضعیف سے متعلق ہے اور اس طرح یہ تاثر دینے کی کوشش کر رہے ہیں کہ علامہ انور شاہ کشمیری بھی 'متقدمین' اور 'ائمہ فن' کی تصریح کے بغیر کسی روایت میں راویوں کے تصرف اور وہم کی نشان دہی کو درست نہیں سمجھتے، حالانکہ حقیقت واقعہ یہ ہے کہ علامہ انور شاہ کشمیری نے نہ صرف یہ کہ سند کے لحاظ سے بظاہر صحیح دکھائی دینے والی روایات کے راویوں کے تصرفات و اوہام سے محفوظ ہونے کے تصور کی بجائے سخت تردید کی ہے، بلکہ خود اپنے مطالعہ و تحقیق کی روشنی میں بعض روایات کی صحت پر بھی کلام کیا ہے۔ مثال کے طور پر صحیح بخاری کی ایک روایت میں ذکر ہے کہ جو لوگ واقعہ اُفک میں ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا پر بہتان لگانے میں ملوث ہوئے، ان میں حسان بن ثابت رضی اللہ عنہ بھی تھے۔ (بخاری، رقم ۴۱۴۱) علامہ انور شاہ کشمیری کو اس سے اختلاف ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

اعلم انه يعلم من البخاری ان حسان
کان ممن خاض فی حدیث الافک
ولکن یعلم من ابیاتہ انه لم یفہ بہ
اصلاً حیث یمدحہا ویبریئ نفسہ عما
رمی بہ ... والعبرة عندی باخذ قول
حسان نفسہ ولا عبرة بما یذاع بین
الناس ویشاع فان حال الخطب فی
الاخبار معلوم وبالجملة نسبة القذف
الیہ عندی خلاف التحقيق.

(فیض الباری ۵/۷۴، ۷۵)

”جان لو کہ بخاری سے معلوم ہوتا ہے کہ حسان بھی
حضرت عائشہ پر لگائے گئے بہتان کی اشاعت میں
ملوث ہو گئے تھے، لیکن ان کے اپنے شعروں سے
معلوم ہوتا ہے کہ وہ یہ بات کبھی زبان پر نہیں لائے،
چنانچہ وہ ام المومنین کی مدح کرتے ہیں اور اپنے اوپر
لگائے جانے والے الزام سے اپنی برأت کا اعلان
کرتے ہیں... میرے نزدیک خود حسان کا اپنا بیان
زیادہ قابل اعتماد ہے اور لوگوں میں پھیل جانے والی
بات کا کوئی اعتبار نہیں، کیونکہ اخبار میں پیدا ہو جانے
والی گڑبڑ کا حال معلوم ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ حسان کی
طرف قذف کی نسبت کرنا میرے نزدیک خلاف

تحقیق ہے۔“

مولانا محترم کا تیسرا اعتراض یہ تھا کہ ’قالت ولیستا بمغنیین‘ کی زیادت کو بیان کرنے والا راوی ابواسامہ چونکہ ایک ثقہ راوی ہے اور زیادت ثقہ، محدثین کے نزدیک قابل قبول ہوتی ہے، اس لیے ابواسامہ کے تفرّد کی بنیاد پر اس روایت کو رد نہیں کیا جاسکتا۔ ہم نے اس کے جواب میں گزارش کی تھی کہ ”اکابر محدثین ثقہ راویوں کی بیان کردہ زیادات کو مطلقاً نہیں، بلکہ بعض قیود کے ساتھ قبول کرتے ہیں جن میں سے ایک اہم قید یہ ہے کہ اگر راوی کسی روایت میں کوئی زائد بات بیان کرے، جبکہ اس کے مقابلے میں اس زیادت کے بغیر روایت کو نقل کرنے والے راوی تعداد میں زیادہ اور پختہ کار اور ضابط ہوں اور زیادت بھی اپنی معنوی اہمیت کے لحاظ سے نظر انداز کرنے کے قابل نہ ہو تو ایسے راوی کی بیان کردہ زیادت کو قبول نہیں کیا جائے گا۔“ (اشراق، ستمبر ۲۰۰۶ء، ۳۴)

مولانا محترم اپنے تازہ مضمون میں اس کے جواب میں فرماتے ہیں: ”اگر وہ زیادت دوسری روایات کے منافی ہے تو مقبول نہیں، مگر منافی نہیں تو وہ مقبول ہے۔ یہ ہے متقدمین محدثین رحمۃ اللہ علیہم کا فیصلہ، جماعت کے مقابلے میں ایک کی روایت میں خطا کا بلاشبہ احتمال ہے۔ مگر یہ تب ہے جب وہ احفظ اور ثبت نہ ہو اور اس کی زیادتی دوسری روایت کے منافی ہو۔ اسی اصول کے مطابق محدثین نے ابواسامہ کی روایت کو قبول کیا اور اسے صحیح قرار دیا۔ انھوں نے کوئی بے اصولی نہیں کی، یہ بھی بایں طور کہ ابواسامہ مطبوعہ کتابوں میں ہمیں تنہا نظر آتا ہے۔ احادیث تو محفوظ ہیں، مگر ان کے تمام طرق محفوظ نہیں۔“

(الاعتصام ۵۹/۱۳/۲۰)

گویا مولانا محترم کے نزدیک متقدمین محدثین صرف اس صورت میں ثقہ راوی کی زیادت کو رد کرتے ہیں جب وہ احفظ اور ثبت نہ ہو اور اس کی زیادت اصل روایت کے منافی ہو۔ ہم بصدا احترام گزارش کریں گے کہ یہ متقدمین محدثین کے اصول کی نہایت ناقص ترجمانی ہے۔ یہ بات درست ہے کہ محدثین محض اس بنا پر کسی راوی کی زیادت کو رد نہیں کر دیتے کہ وہ اس کو نقل کرنے میں متفرد ہے، بلکہ اس ضمن میں مزید قرائن و شواہد کا تتبع کرتے ہیں۔ اگر کسی راوی کی بیان کردہ زیادت دیگر ثقہ راویوں کی روایت کے منافی ہو تو اس کے وہم ہونے کا احتمال تقریباً یقین میں بدل جاتا ہے، تاہم کسی زیادت پر وہم کا حکم لگانا اس کے اصل روایت کے منافی ہونے پر منحصر نہیں۔ اگر زیادت کے مبنی بر وہم ہونے کے دیگر قرائن و شواہد موجود ہوں تو پھر منافات کا نکتہ غیر اہم ہو جاتا ہے اور اکابر محدثین اس سے قطع نظر کرتے ہوئے اس کی زیادت کو رد کر دیتے ہیں۔ شارح ترمذی، مولانا عبد الرحمن مبارک پوری رحمہ اللہ متقدمین

محدثین کے طرز عمل کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

فان قلت فلم لم يقبل المحدثون
المتقدمون كالشافعي واحمد بن
حنبل وابن معين والبخاري وابي داود
وابي حاتم وابي علي النيسابوري
والحاكم والدارقطني وغيرهم زيادة
ثم لا يعود في حديث ابن مسعود
وزيادة فصاعدا في حديث عبادة وزيادة
واذا قرا فانصتوا في حديث ابي هريرة
وابي موسى الاشعري ولم جعلوها
غير محفوظة مع ان هذه الزيادات غير
منافية لاصل الحديث؟ قلت انما لم
يقبلوا هذه الزيادات لانه قد وضح
لهم دلائل على انها وهم من بعض
الرواة كما بينوه ووضحوه لا لمجرد
ان راويها قد تفرد بها.

”اگر تم یہ سوال کرو کہ متقدمین محدثین، مثلاً شافعی،
احمد بن حنبل، ابن معین، بخاری، ابوداؤد، ابوحاتم،
ابوعلی نیسابوری، حاکم اور دارقطنی وغیرہ نے ابن مسعود
کی حدیث میں ’ثم لا يعود‘ کی زیادت کو، عباده کی
حدیث میں ’فصاعدا‘ کی زیادت کو اور ابو ہریرہ اور
ابوموسیٰ اشعری کی حدیث میں ’واذا قرا فانصتوا‘
کی زیادت کو کیوں قبول نہیں کیا اور انھیں غیر محفوظ
کیوں قرار دیا، حالانکہ یہ زیادات اصل حدیث کے
منافی نہیں ہیں؟ میں جواب میں کہوں گا کہ ان
محدثین نے ان زیادات کو اس لیے قبول نہیں کیا کہ
ان پر دلائل کی روشنی میں یہ واضح ہو گیا کہ یہ بعض
راویوں کا وہم ہیں، جیسا کہ انھوں نے اس کو بیان اور
واضح کیا ہے۔ (انھوں نے) محض اس بنا پر (ان میں
سے کسی زیادت کو رد نہیں کر دیا) کہ اس کا راوی اس کو
نقل کرنے میں متفرد ہے۔“

(تحفة الاحوذی ۲/۸۵)

محدث مبارک پوری رحمہ اللہ کی اس تصریح سے واضح ہے کہ متقدمین محدثین کے نزدیک کسی زیادت کو رد کرنے کا
مدرخص اس پر نہیں ہے کہ وہ اصل حدیث کے منافی ہو، بلکہ کسی غیر منافی زیادت کو بھی دیگر قرائن کی روشنی میں راوی کا
وہم قرار دیا جاسکتا ہے۔ یہ امر بھی ملحوظ رہے کہ کسی زیادت کو وہم قرار دینے کے معاملے میں اطمینان کے درجات
متفاوت ہو سکتے ہیں۔ علامہ زیلیعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ زیادت ثقہ کے معاملے میں کوئی کلی ضابطہ بنانا ممکن نہیں۔
بعض اوقات کسی زیادت کے درست ہونے پر اطمینان حاصل ہو جاتا ہے، کبھی اس کے صحیح ہونے کا گمان غالب ہوتا
ہے، بسا اوقات اس کے غلط ہونے کا یقین ہو جاتا ہے، کبھی اس کے غلط ہونے کی رائے ظن غالب کے درجے میں ہوتی
ہے اور بعض مواقع ایسے بھی ہوتے ہیں کہ ان میں توقف سے کام لینا پڑتا ہے۔ (نصب الراية ۱/۳۳۶، ۳۳۷)

ہم نے ابواسامہ کی جس زیادت کو اس کا وہم قرار دیا ہے، اس کے وہم ہونے کے کم و بیش یقینی قرائن موجود ہیں۔ اگر ام المومنین نے ولیستا بمغنیین کہہ کر اہتمام کے ساتھ ان دونوں لونڈیوں کے پیشہ ور مغنیہ ہونے کے احتمال کی نفی کی ہوتی تو یہ جملہ اپنی معنوی اہمیت کے لحاظ سے کسی طرح نظر انداز کرنے کے قابل نہیں تھا، لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ ان کے بھانجے عروہ بن زبیر سے اس واقعے کو نقل کرنے والے تین شاگردوں میں سے ابوالاسود اور ابن شہاب اس کا کوئی ذکر نہیں کرتے۔ محدثین ہشام بن عروہ کے مقابلے میں تنہا ابن شہاب کے حفظ اور تثبت پر زیادہ اعتماد رکھتے ہیں، (سنن الدارقطنی ۱۵۵/۴۔ معرفۃ السنن والآثار ۶۷/۴) جبکہ یہاں تو ابوالاسود کی روایت بھی ابن شہاب کی موید ہے۔ پھر جس شاگرد یعنی ہشام بن عروہ کی روایت میں یہ جملہ نقل ہوا ہے، ان کے بھی سات شاگردوں میں سے صرف ایک یعنی ابواسامہ اس زیادت کو روایت کرتے ہیں۔ ابواسامہ بجائے خود یقیناً ایک ثقہ اور ثبت راوی ہیں، لیکن دیگر رواۃ، بالخصوص شعبہ بن الحجاج، حماد بن سلمہ اور معمر بن راشد کا حفظ اور تثبت مجموعی لحاظ سے زیادہ قابل اعتماد ہے، چنانچہ اس زیادت کو قبول نہ کرنا محدثین کے اصول کے عین مطابق ہے۔

مولانا محترم نے اپنے مذکورہ اقتباس کے آخر میں فرمایا ہے کہ ”ابواسامہ مطبوعہ کتابوں میں ہمیں تنہا نظر آتا ہے۔ احادیث تو محفوظ ہیں، مگر ان کے تمام طرق محفوظ نہیں۔“ غالباً وہ یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ مطبوعہ کتب کی صورت میں دستیاب ذخیرہ حدیث چونکہ نامکمل ہے، اس لیے اس بات کا امکان ہے کہ ولیستا بمغنیین کا جملہ نقل کرنے میں دیگر راویوں نے بھی ابواسامہ کی متابعت کی ہو، لیکن یہ متابعت دستیاب کتب میں نقل ہونے کے بجائے ضائع ہو گئی ہو یا ان ماخذ میں کہیں موجود ہو جو ابھی زیور طبع سے آراستہ نہیں ہوئے۔ ہم سمجھتے ہیں کہ مولانا محترم کا پیش کردہ یہ نکتہ فی نفسہ ایک معقول نکتہ ہے۔ ہم بھی اس امکان اور احتمال کو تسلیم کرتے ہیں، لیکن اس کے ساتھ ہم مولانا محترم کو توجہ دلانا چاہیں گے کہ علم و تحقیق کی دنیا میں فیصلہ امکانات اور احتمالات کی بنیاد پر نہیں، بلکہ موجود اور میسر شواہد کی روشنی میں کیا جاتا ہے اور اس کے لیے ”چند مطبوعہ کتابوں کی ورق گردانی“ پر ہی انحصار کیا جاتا ہے۔ احادیث پر بحث و تنقید کے میدان میں قدم رکھنے کا یہی واحد ممکن طریقہ ہے۔ چنانچہ دستیاب ذخیرہ اگر یہ بتاتا ہے کہ ابواسامہ، ہشام کے

۱۔ سابقہ مضامین میں ہم نے اس روایت کو ہشام سے نقل کرنے والے چھ شاگردوں کا ذکر کیا تھا۔ برادر ام افتخار تبسم صاحب نے اس ضمن میں ہشام کے ایک اور شاگرد محاضر کی نشان دہی کی ہے جن کی روایت ابو عوانہ الاسفرائینی کی المسند الصحیح المخرج علی صحیح مسلم (۱۲/۲، رقم ۲۱۳۸) میں منقول ہے۔ محاضر کی اس روایت میں بھی زیر بحث زیادت کا کوئی ذکر نہیں۔

دیگر شاگردوں کے مقابلے میں زیر بحث زیادت کو نقل کرنے میں متفرد ہے تو اسے اس کا تفرد ہی قرار دیا جائے گا، نہ کہ ممکنہ اور احتمالی متابعات کو بمنزلہ موجود فرض کرتے ہوئے اس کا دفاع کیا جائے گا۔ محدثانہ تحقیق و تفتیش کے نتیجے میں اگر اس کے برخلاف ٹھوس شواہد سامنے آ جاتے ہیں تو مولانا محترم اطمینان رکھیں کہ ہمیں اپنی رائے پر نظر ثانی کرنے اور غلط ثابت ہونے پر اس سے رجوع کرنے میں، ان شاء اللہ، کوئی تامل نہیں ہوگا۔

اسحاق بن راشد کی زیادت

زیادت ثقہ کے رد و قبول سے متعلق مذکورہ نکتے کی وضاحت کرتے ہوئے ہم نے گزارش کی تھی کہ مولانا محترم نے اسی اصول کے تحت ام المومنین کی زیر بحث روایت میں ایک دوسرے راوی کی بیان کردہ زیادت پر ہماری تنقید سے اتفاق فرمایا ہے۔ ابن شہاب زہری کے شاگردوں میں سے ایک راوی اسحاق بن راشد روایت میں یہ جملہ بیان کرتا ہے: 'فسبہما و خرق دفیہما' (ابو بکر رضی اللہ عنہ نے دونوں لونڈیوں کو برا بھلا کہا اور ان کے دف پھاڑ دیے)، جبکہ دیگر تلامذہ عقیل بن خالد، عمرو بن الحارث، مالک بن انس، معمر بن راشد اور اوزاعی اس جملے کو روایت نہیں کرتے جس سے اس کا بے اصل ہونا ثابت ہوتا ہے۔ مولانا محترم نے ہماری اس رائے سے اتفاق فرمایا جس پر ہم نے یہ دریافت کیا تھا کہ اگر اسحاق بن راشد کی زیادت، دیگر تلامذہ کے مقابلے میں متفرد ہونے کی بنا پر قابل قبول نہیں تو ابواسامہ کی بیان کردہ زیادت کے ساتھ اس سے مختلف معاملہ کیوں کیا جا رہا ہے؟ مولانا محترم نے اس سوال کے جواب میں اپنے تازہ مضمون میں فرمایا ہے:

”کسی ثقہ راوی کے ہاں کچھ اوہام پائے جانے سے بلاشبہ اس کی تمام روایات ناقابل اعتبار نہیں ہوتیں، لیکن ثقہ راوی جب ایسے راوی سے روایت کرے، جس سے روایت کرنے میں محدثین نے اس پر کلام کیا ہو اور وہ اس سے روایت کرنے میں یا کوئی زیادت ذکر کرنے میں متفرد ہو تو اس کا تفرد قابل قبول نہیں ہوگا۔“

(الاعتصام ۵۹/۱۳/۱۹)

افسوس ہے کہ ہمارے سوال کا اصل نکتہ مولانا محترم کی توجہ سے محروم رہا ہے۔ ہم یہی تو دریافت کر رہے ہیں کہ اگر اسحاق بن راشد کے ہاں کچھ اوہام کے پائے جانے سے اصولاً یہ لازم نہیں آتا کہ زہری سے نقل کردہ اس کی تمام روایات اور زیادات ناقابل اعتبار قرار پائیں تو پھر 'فسبہما و خرق دفیہما' کی زیادت کے بارے میں کس بنیاد پر یہ رائے قائم کی جا رہی ہے کہ یہ محل نظر ہے؟ اسحاق کی بعض دیگر روایات میں وہم کے پائے جانے سے یہ کیسے

لازم آیا کہ زیر بحث زیادت میں بھی وہ ہم کا شکار ہوا ہے؟ ہم نے گزارش کی تھی کہ اس کے لیے واحد قرینہ یہ ہے کہ اس روایت کو نقل کرنے والے زہری کے دیگر تمام تلامذہ اس جملے کو نقل نہیں کرتے جو اس بات کی دلیل ہے کہ زہری نے روایت میں یہ جملہ بیان نہیں کیا۔ ہمارے نزدیک اسی اصول کا اطلاق ہشام کے شاگردوں میں سے ابو اسامہ کی بیان کردہ زیادت 'قالت و لیستنا بمغنیین' پر بھی ہونا چاہیے۔ کوئی راوی اگر ایسی زیادت بیان کرتا ہے جو معنوی اہمیت کے لحاظ سے نظر انداز کرنے کے قابل نہیں، لیکن دیگر ثقہ اور ثبت راویوں نے، جو تعداد میں بھی زیادہ ہیں، اسے بیان نہیں کیا تو وہ زیادت محل نظر ہے، قطع نظر اس سے کہ اس راوی کی باقی روایات میں اوہام پائے جاتے ہیں یا نہیں۔ نہ کسی راوی کی باقی مرویات میں اوہام کا پایا جانا اس بات کو مستلزم ہے کہ وہ کسی مخصوص زیادت کے بیان کرنے میں بھی وہم کا شکار ہوا ہو اور نہ کسی مخصوص زیادت کے نقل کرنے میں اس کے تفرد کو وہم قرار دینے کے لیے ضروری ہے کہ اس کی دیگر مرویات میں بھی اوہام پائے جاتے ہوں۔

ہشام بن عروہ کی روایات

ہشام بن عروہ کی مرویات کے حوالے سے ہم نے ”تہذیب التہذیب“ میں منقول امام یعقوب بن شبیبہ کے ارشاد کی روشنی میں یہ گزارش کی تھی کہ عراق جانے کے بعد انھوں نے اپنے والد کی روایات میں ارسال کا طریقہ اختیار کر لیا تھا اور وہ روایات بھی ان کی نسبت سے نقل کرنے لگے تھے جو انھوں نے براہ راست اپنے والد سے نہیں سنی ہوتی تھیں۔ اس سے ہم نے یہ نتیجہ اخذ کیا تھا کہ کتب حدیث میں ہشام کی جو مرویات ان کے عراقی تلامذہ سے منقول ہوں، انھیں یقینی طور پر متصل نہیں کہا جاسکتا۔

مولانا محترم نے اس سے اختلاف کرتے ہوئے اپنے سابقہ مضمون میں اولاً تو ہشام کے کوئی اور بصری تلامذہ کی بنیاد پر اس اعتراض کو رفع کرنے کی کوشش کی اور یہ فرمایا کہ ہشام چونکہ کوفہ گئے تھے، اس لیے ان کے بارے میں یعقوب بن شبیبہ کا مذکورہ اعتراض ان کے تمام عراقی شاگردوں سے نہیں، بلکہ صرف کوئی تلامذہ سے متعلق ہے اور چونکہ صحیحین کی زیر بحث روایت بعض بصری تلامذہ، حماد اور معمر نے بھی نقل کی ہے، اس لیے وہ مذکورہ اعتراض کے دائرے میں نہیں آتی۔ مولانا محترم نے دوسری بات یہ فرمائی کہ خود اہل کوفہ کی تمام مرویات میں بھی ارسال کا شبہ نہیں پایا جاتا، بلکہ یہ امکان صرف ان روایات میں مانا جاسکتا ہے جو انھوں نے ہشام کے دوسرے اور تیسرے سفر کوفہ میں روایت کیں۔ دونوں قسم کی مرویات میں فرق کے لیے مولانا محترم نے یہ استدلال پیش کیا کہ کتب رجال میں

ہشام سے آخری دور میں وکیع، ابن نمیر اور محاضر کے سماع کی تصریح موجود ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ ائمہ رجال ان تین کے علاوہ ہشام کے باقی شاگردوں کی نقل کردہ روایات کو ارسال پر محمول نہیں کرتے۔

اپنے جوابی مضمون میں ہم نے پہلے نکتے کے حوالے سے یہ گزارش کی کہ یعقوب بن شیبہ کے اعتراض کا تعلق ”اہل کوفہ“ کی روایات سے نہیں، بلکہ ”کوفہ“ میں ہشام کی بیان کردہ مرویات سے ہے، اس لیے حماد اور معمر کا تعلق کسی بھی شہر سے ہو، اگر انھوں نے ہشام سے کوفہ میں آنے کے بعد ہی سماع کیا ہے تو ان کی مرویات کا حکم اس دور کی دیگر مرویات سے مختلف نہیں ہو سکتا۔ اپنے حالیہ مضمون میں مولانا محترم نے اس نکتے سے کوئی تعرض نہیں فرمایا اور اپنے استدلال کی بنیاد دوسرے نکتے ہی کو بنایا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

”بجا فرمایا، مگر یہ کوفہ میں دوسری اور تیسری مرتبہ جانے کے بعد ہے۔ اس دور میں جن حضرات نے ان سے روایات لی ہیں، ان کی روایات میں بظاہر اس تصور کی گنجائش موجود ہے کہ ان میں ارسال ہو، مگر حقیقت اس کے برعکس ہے... یہ کیا انصاف ہے کہ مطلق طور پر تمام اہل کوفہ کی ہشام سے روایات کو غیر متصل اور غیر صحیح قرار دے دیا جائے۔ بالخصوص جبکہ ہشام سے یہ روایت کرنے والے ابواسامہ حماد بن اسامہ ہیں اور وہ محدثین کے ہاں ہشام سے روایت کرنے میں ثقہ اور ثبت ہیں اور اس کی روایت کو درست قرار دیتے ہیں... اسی طرح یہ بھی عرض کیا تھا کہ التہذیب اور تاریخ بغداد [۴۰/۱۴] میں وضاحت ہے کہ آخری دور میں ہشام سے وکیع، ابن نمیر اور محاضر نے سنا ہے اور صحیحین میں یہ روایت ان تینوں کی بجائے ابواسامہ سے ہے، لہذا تمام اہل کوفہ کی ہشام سے روایات کو ارسال پر محمول کرنا قطعاً درست نہیں“ (الاختصاص ۵۹/۱۲/۲۲، ۲۳)

ہمارا خیال ہے کہ یہ استدلال غالباً مولانا محترم کی پوری توجہ حاصل نہیں کر سکا اور انھوں نے اس بات پر غور نہیں فرمایا کہ ارسال کے امکان کو دوسرے اور تیسرے سفر کی حد تک تسلیم کرنے اور پھر وکیع، ابن نمیر اور محاضر کے علاوہ باقی تمام تلامذہ کی روایات کو متصل قرار دینے کی باتیں باہم متضاد ہیں۔ اگر وکیع وغیرہ کے سماع کی تصریح سے ائمہ رجال کا مقصد باقی تلامذہ کی روایات کو ارسال کے امکان سے محفوظ قرار دینا ہے تو مولانا محترم کے پیش کردہ موقف کی رو سے منطقی طور پر انھیں ہشام کے صرف آخری دور کے نہیں، بلکہ کوفہ کے دوسرے اور تیسرے، دونوں اسفار میں سماع کرنے والے تلامذہ کی نشان دہی کرنی چاہیے۔ اگر ہشام کے ارسال کا تعلق صرف اس کے آخری دور سے نہیں، بلکہ کوفہ کے دوسرے سفر سے بھی ہے تو زیر بحث تناظر میں صرف آخری عمر میں اس سے سماع کرنے والوں کی نشان دہی بے معنی قرار پاتی ہے۔ ہماری ناچیز رائے میں تاریخ بغداد اور تہذیب میں وارد ہونے والی یہ وضاحت کہ آخری دور میں ہشام سے وکیع، ابن نمیر اور محاضر نے سماع کیا تھا، ہشام کے ارسال کے تناظر میں نہیں، بلکہ آخری دور میں اس کا

حافظہ کمزور ہو جانے کے تناظر میں آئی ہے۔ محدثین کے ہاں ہشام کے ارسال کے علاوہ آخری عمر میں اس کے حافظے میں تغیر رونما ہو جانے کا نکتہ الگ سے زیر بحث آیا ہے۔ ”تہذیب التہذیب“ میں ہے:

وقال ابو الحسن بن القطان تغیر قبل موتہ ولم نر له فی ذلك سلفاً. (۲۵/۱۱) ہشام کا حافظہ خراب ہو گیا تھا۔ ابن قتان سے پہلے ہمیں کسی کے ہاں اس بات کا ذکر نہیں ملا۔“

مولانا محترم ’ولم نر له فی ذلك سلفاً‘ (ہمیں ابن قتان سے پہلے کسی کے ہاں اس بات کا ذکر نہیں ملا) کا مفہوم یہ سمجھے ہیں کہ حافظ ابن حجر نے یہ کہہ کر ابن قتان کے قول کی تردید کی ہے۔ (الاعتصام ۲۵/۱۲/۵۹) حالانکہ ابن حجر نے ”فتح الباری“ کے مقدمے میں واضح طور پر اس رائے کی تائید کی ہے۔ لکھتے ہیں:

مجمع علی تثبتہ الا انه فی کبرہ تغیر حفظہ فتغیر حدیث من سمع منه فی قدمته الثالثة الى العراق. (۱۹۹/۱) ”ہشام کے ثبت ہونے پر اتفاق ہے، البتہ بڑھاپے میں اس کا حافظہ متغیر ہو گیا تھا، اس لیے تیسری مرتبہ عراق آمد کے موقع پر اس سے سماع کرنے والوں کی روایات بھی حافظہ کی خرابی سے متاثر ہوئیں۔“

اس تصریح کی روشنی میں ’ولم نر له فی ذلك سلفاً‘ کا مفہوم یہ ہوگا کہ آخری عمر میں ہشام کے حافظے میں تغیر واقع ہونے کی نشان دہی سب سے پہلے ابن القطان القاسی نے کی ہے۔ اس ضمن میں امام ذہبی نے اس بات سے تو اختلاف کیا ہے کہ ہشام کے حافظے میں تغیر ’اختلاط‘ کے درجے تک پہنچ گیا تھا، تاہم نفس تغیر کو انھوں نے بھی تسلیم کیا ہے۔ (میزان الاعتدال ۸۵/۷، ۸۶) ہمارے ناقص فہم کے مطابق تاریخ بغداد اور تہذیب میں وکیع، ابن نمیر اور محاضر کی روایات کو اسی حوالے سے ممتاز کیا گیا ہے کہ انھوں نے تغیر حفظ کے اس دور میں ہشام سے سماع کیا تھا۔

یہ سامنے کی بات ہے کہ ہشام کی کوفہ میں بیان کردہ روایات کے حوالے سے مولانا محترم کا مذکورہ استدلال اسی وقت درست ہو سکتا ہے جب اہل کوفہ کی نقل کردہ روایات میں یہ واضح تقسیم موجود ہو کہ فلاں روایات انھوں نے ہشام کے پہلے سفر میں سنی ہیں اور فلاں مرویات دوسرے اور تیسرے سفر میں۔ ہمارے محدود مطالعے کی حد تک اس طرح کی کوئی واضح تقسیم قائم کرنے کا کوئی ذریعہ میسر نہیں اور نہ محدثین عملاً اس طرح کا کوئی فرق قائم کرتے ہیں۔ چنانچہ امام ابن عبد البر، ہشام کے بعض تلامذہ مثلاً حماد بن سلمہ، ابو عوانہ اور وہیب وغیرہ کی نقل کردہ ایک روایت پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

الرواية المخالفة في حديث هشام بن عروة هذا لرواية مالك فيه انما حدث به عن هشام اهل العراق وما حدث به هشام بالمدينة قبل خروجه الى العراق اصح عندهم ولقد حكى علي بن المديني عن يحيى بن سعيد القطان قال رايت مالك بن انس في النوم فسالته عن هشام بن عروة فقال اما ما حدث به عندنا يعني بالمدينة قبل خروجه فكانه يصححه واما ما حدث به بعد ما خرج عندنا فكانه يوهنه. (التمهيد ۱۱۹/۲۲، ۱۲۰)

”اس مسئلے میں امام مالک نے هشام سے جو روایت نقل کی ہے، اس کی مخالف روایت کو هشام سے اہل عراق نے نقل کیا ہے اور هشام نے عراق جانے سے پہلے مدینہ میں جو روایات بیان کیں، وہ محدثین کے نزدیک زیادہ صحیح ہیں۔ علی بن المدینی نے یحییٰ بن سعید القطان سے نقل کیا ہے کہ انھوں نے کہا: میں نے مالک بن انس کو خواب میں دیکھا تو ان سے هشام بن عروہ کے بارے میں دریافت کیا۔ انھوں نے کہا کہ جو روایات اس نے یہاں سے جانے سے قبل ہمارے پاس یعنی مدینہ میں بیان کی ہیں، وہ تو صحیح ہیں، لیکن ہمارے پاس سے جانے کے بعد جو روایات بیان کی ہیں، وہ کمزور ہیں۔“

یہاں هشام کی مذکورہ روایت پر کی جانے والی تنقید سے اتفاق یا اختلاف زیر بحث نہیں۔ مقصود صرف یہ واضح کرنا ہے کہ ابن عبد البر ہشام کے عراقی تلامذہ کی روایات کے حوالے سے محدثین کے تحفظات کو مولانا محترم کے بیان کردہ مخصوص شاگردوں تک محدود نہیں سمجھتے، بلکہ ان کے علاوہ دیگر تلامذہ مثلاً حماد بن سلمہ اور ابو عوانہ وغیرہ کی روایات کو بھی اسی زمرے میں شمار کرتے ہیں جو اس بات کی دلیل ہے کہ ہشام کے عراقی تلامذہ کی روایات میں اس امر کی تنقیح کہ کون سی روایات پہلے سفر میں سنی گئیں اور کون سی دوسرے اور تیسرے سفر میں، حتمی طور پر ممکن نہیں۔

صحیحین میں مدلسین کی روایات

عراق جانے کے بعد ارسال کی قابل اعتراض روش اختیار کرنے کی بنا پر ہشام کی روایات پر وارد ہونے والے عدم اتصال کے اعتراض کے جواب میں مولانا محترم نے اپنے سابقہ مضمون میں فرمایا تھا کہ چونکہ محدثین کے ہاں صحیحین میں مدلسین کی متعین روایات محمول علی السماع ہیں، اس لیے ہشام کی ان روایات کو غیر متصل قرار دینا درست نہیں۔ (الاعتصام ۱۴/۲۹/۵۸) اس پر ہم نے گزارش کی تھی کہ خود مولانا محترم ”توضیح الکلام“ میں یہ وضاحت فرما چکے ہیں کہ صحیحین کے بارے میں مذکورہ ضابطہ کے عمومی طور پر درست ہونے کے باوجود جہاں دلائل قطعہ سے

انقطاع ثابت ہو، وہاں اس کا انکار محض مجادلہ و مکابره پر مبنی ہے۔“

اپنے تازہ مضمون میں مولانا محترم نے اس کے جواب میں سرے سے ہشام کو مدلس تسلیم کرنے سے ہی انکار کر دیا ہے اور فرمایا ہے کہ مدلسین کے بارے میں مذکورہ اصول ہشام کی زیر بحث روایت پر قابل اطلاق نہیں، کیونکہ ہشام پر تدلیس کا الزام ہی درست نہیں۔ اگر مولانا محترم اسے گستاخی نہ سمجھیں تو ہم پلٹ کر ان سے پوچھنا چاہیں گے کہ اگر آپ کے نزدیک ہشام مدلس نہیں ہے تو آپ نے اپنے پہلے مضمون میں اس کی معنعن روایات کو متصل قرار دینے کے لیے اس ’غیر متعلق‘ ضابطے کا حوالہ ہی کیوں دیا تھا کہ ”صحیحین میں مدلسین کا عنعنہ محمول علی السماع ہے“؟

بہر حال مولانا محترم کے تازہ موقف اور اس کے استدلال کا جائزہ لیجیے۔ وہ فرماتے ہیں کہ ہشام کے ہاں جو صورت پائی جاتی ہے، وہ اصطلاحی مفہوم میں تدلیس، یعنی مروی عنہ کے نام کو جان بوجھ کر چھپانے کے ذیل میں نہیں آتی، بلکہ درحقیقت ’ارسال و اتصال‘ کی صورت ہے۔ اس کی وضاحت میں مولانا محترم نے مقدمہ صحیح مسلم سے امام مسلم کا یہ ارشاد نقل کیا ہے کہ محدثین بسا اوقات ارسالاً روایت بیان کرتے ہیں اور جس سے حدیث سنی ہوتی ہے، اس کا نام نہیں لیتے اور کبھی نشاط میں پوری سند سے روایت کرتے ہیں، جیسا کہ اسے سنا ہوتا ہے۔ (الاعتصام ۱۲/۵۹)

(۲۴) مولانا محترم کا فرمانا ہے کہ امام مسلم اور امام دارقطنی وغیرہ نے اس بحث میں ہشام بن عروہ کی روایت بھی بطور مثال ذکر کی ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ وہ ہشام بن عروہ کو اصطلاحی معنوں میں مدلس نہیں سمجھتے، بلکہ ان کی ایسی روایات کو اتصال و ارسال ہی کی مذکورہ صورت پر محمول کرتے ہیں۔ مولانا محترم فرماتے ہیں:

”امام مسلم، امام احمد، امام دارقطنی ان جیسی روایات کو طبیعت کے مختلف ہونے پر محمول کرتے ہیں۔ جب انبساط اور اطمینان کی صورت ہوتی تو ہشام اس کی پوری سند ذکر کرتے اور جب طبیعت غیر مطمئن ہوتی تو ارسال کرتے۔ اور یہ صرف ہشام ہی نہیں، دوسرے ثقات بھی ایسا کرتے ہیں، جیسا کہ امام مسلم نے مثالیں دے کر اسے واضح کیا ہے۔ اس لیے ایسی چند روایات کی بنا پر نہ ان کی معنعن روایات پر اعتراض درست ہے اور نہ انھیں متغیر و مدلس ہی کہا جاسکتا ہے۔“ (الاعتصام ۱۹/۱۴/۵۹)

ہمیں اعتراف کرنا چاہیے کہ تقریباً ایک سال سے جاری اس بحث میں ہمیں فن مناظرہ کے دیگر داؤ پیچ سیکھنے کا موقع ملا ہو یا نہیں، کم از کم خلط بحث پیدا کرنے کا گرا چھی طرح ذہن نشین ہو گیا ہے۔ یہاں بھی دیکھیے، امام مسلم اور دارقطنی وغیرہ نے راوی پر طاری ہونے والی وقتی مزاجی کیفیات سے پیدا ہونے والی وصل و ارسال کی جس صورت کا

ذکر کیا ہے، وہ اپنی جگہ بالکل درست ہے اور دیگر رواۃ کے علاوہ ہشام کے ہاں بھی اس کا پایا جانا عین ممکن ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ اس سے ہشام کے اس قابل اعتراض طرز عمل کی نفی کیسے لازم آتی ہے جس کی نشان دہی امام یعقوب بن شیبہ اور ابن حجر پوری صراحت اور وضاحت سے کر رہے ہیں؟ ”تہذیب التہذیب“ کی عبارت ملاحظہ کیجیے:

قال يعقوب بن شيبه ثقة ثبت لم ينكر عليه شئ الا بعد ما صار الى العراق فانه انبسط في الرواية عن ابيه فانكر ذلك عليه اهل بلده والذى نرى ان هشاما تسهل لاهل العراق انه كان لا يحدث عن ابيه الا بما سمعه منه فكان تسهله انه ارسل عن ابيه مما كان يسمعه من غير ابيه عن ابيه.

”يعقوب بن شیبہ نے کہا ہے کہ ہشام ثقہ اور ثبت ہیں اور عراق منتقل ہونے سے پہلے ان کی کسی روایت میں کوئی خرابی نہیں پائی گئی، تاہم عراق جانے کے بعد وہ اپنے والد سے روایات نقل کرنے میں غیر محتاط ہو گئے جس کی وجہ سے ان کے اپنے شہر کے لوگوں نے ان پر اعتراض کیا۔ ہماری رائے میں ہشام اہل عراق کو تاثر پہنچاتے تھے کہ وہ اپنے والد سے صرف وہی روایات نقل کرتے ہیں جو انھوں نے ان سے سنی ہیں۔ اس میں ان کی بے احتیاطی یہ تھی کہ انھوں نے وہ روایات بھی اپنے والد کی نسبت سے نقل کر دیں جو انھوں نے ان سے براہ راست نہیں، بلکہ بالواسطہ سنی تھیں۔“

(۴۵/۱۱)

یہ بیان اس معاملے میں بالکل واضح ہے کہ یعقوب بن شیبہ، ہشام کے نشاط یا عدم نشاط سے پیدا ہونے والی کسی اتفاقی صورت حال کا نہیں، بلکہ ہشام کی ایک غیر محتاط روش کا ذکر فرما رہے ہیں جو انھوں نے مستقل طور پر اختیار کر لی تھی۔ لطف کی بات یہ ہے کہ مولانا محترم ایک طرف تو یعقوب بن شیبہ کے مذکورہ اعتراض کو ہشام کے دوسرے اور تیسرے سفر کوفہ کی حد تک درست تسلیم کرتے ہیں اور دوسری طرف فرماتے ہیں کہ ہشام کے ہاں پائے جانے والی ارسال کی صورت صرف وہ ہے جس کا امام مسلم نے ذکر کیا ہے۔ کیا وہ یہ باور کرانا چاہتے ہیں کہ پہلے سفر میں تو ہشام پوری طرح نشاط میں تھے اور مکمل سند سے روایت بیان کرتے تھے، لیکن دوسرے اور تیسرے سفر میں ان پر عدم نشاط کی کیفیت ایسی طاری ہوئی کہ وہ مستقل طور پر ارسال سے کام لینے لگے؟ حقیقت یہ ہے کہ امام مسلم اپنے مقدمے میں ہشام بن عروہ کی روایات میں ارسال کے حوالے سے کوئی اصولی اور عمومی بحث نہیں کر رہے، بلکہ ارسال کی ایک مخصوص صورت کو واضح کرنے کے لیے ہشام بن عروہ کی روایت کو محض بطور مثال پیش کر رہے ہیں، جبکہ یعقوب بن

شعبہ نے ہشام کے جس غیر محتاط طرز عمل کا ذکر کیا ہے، وہ امام مسلم کی بیان کردہ صورت سے بالکل مختلف ہے اور اس کو کسی طرح اس پر محمول نہیں کیا جاسکتا۔ اس طرز عمل کو اگر ابن حجر کے قول 'هذا هو التدليس' کے مطابق تدلیس کہا جائے تو روایت کے انقطاع کے ساتھ ساتھ خود ہشام کی شخصیت بھی بطور ایک راوی کے عیب دار ہو جاتی ہے اور اگر حسن ظن سے کام لیتے ہوئے اسے اصطلاحی تدلیس پر محمول نہ کیا جائے تو بھی عادتاً اور معمولاً ارسال کا طریقہ اپنالینا اس سے بہر حال ثابت ہوتا ہے اور دونوں صورتوں میں روایت کے یقینی اتصال کے حوالے سے پیدا ہونے والا سوال جوں کا توں قائم رہتا ہے۔ ہم اسی بنیاد پر یہ گزارش کر رہے ہیں کہ ہشام نے عراق جانے کے بعد اپنے والد سے جو روایات نقل کی ہیں، ان کو یقینی طور پر متصل قرار نہیں دیا جاسکتا، الا یہ کہ کسی روایت کے بارے میں دلائل و شواہد سے یہ ثابت ہو جائے کہ وہ ہشام نے اپنے والد سے براہ راست سنی ہے۔ ابن حجر لکھتے ہیں:

و اما دعوى الانقطاع فمدفوعة عمن
انخرج لهم البخارى لما علم من
شرطه ومع ذلك فحكم من ذكر من
رجاله بتدليس او ارسال ان تسبق
احاديثهم الموجودة عنده بالنعنة فان
وجد التصريح بالسمع فيها اندفع
الاعتراض والا فلا (فتح الباری ۱/۱۷۲)

”جن روایت کی روایات امام بخاری نے نقل کی ہیں،
ان میں انقطاع کے دعوے کا جواب یہ ہے کہ (اتصال
کو ثابت ماننے میں) امام بخاری کی کڑی شرط معروف
ہے۔ اس کے باوجود بخاری کے راویوں میں سے جن
کے بارے میں تدلیس یا ارسال کا ذکر ملتا ہو، ان
(کی روایات کے متصل یا منقطع ہونے) کا فیصلہ یوں
کیا جائے گا کہ ان کی جو روایات امام بخاری کے ہاں
’عن‘ سے روایت کی گئی ہیں، ان کے طرق کی چھان
پھٹک کی جائے۔ پس اگر اس روایت میں سماع کی
تصریح مل جائے تو (عدم اتصال کا) اعتراض دور ہو
جائے گا، ورنہ نہیں۔“

ہم یہاں اس بحث سے صرف نظر کر لیتے ہیں کہ اگر معنعن روایت کی کسی ایک آدھ سند میں تحدیث کی صراحت آجائے تو کیا اس میں راوی کے تصرف کا کوئی احتمال نہیں ہوتا اور کیا وہ اتصال کا حتمی قرینہ قرار پا جاتی ہے؟ اس معیار

۲ اگر کسی راوی کے زیادہ تر شاگرد روایت کو ’عن‘ سے نقل کریں، جبکہ کوئی ایک آدھ شاگرد سماع کی تصریح کرے تو بدیہی طور پر اس سے انقطاع کے امکان کی حتمی طور پر نفی نہیں ہو جاتی۔ مثال کے طور پر حضرت عمرؓ پر قاتلانہ حملے کی روایت ’ہشام عن عروة عن المسور بن مخرمة‘ کی سند سے نقل کی گئی ہے۔ ہشام کے شاگردوں میں سے زائدہ، اسماعیل بن زکریا، علی

کو فرضاً درست مانتے ہوئے ہشام کی زیر بحث روایت کا جائزہ لیجیے تو یہ صورت حال سامنے آتی ہے کہ یہ روایت کتب حدیث میں ہشام کے سات شاگردوں سے مختلف مقامات پر نقل ہوئی ہے اور ان میں سے کسی مقام پر بھی ہشام کے اپنے والد سے سماع کی تصریح نہیں، بلکہ ہر جگہ 'عن ابیہ' یا 'عن عروہ' کے الفاظ سے روایت نقل کی گئی ہے۔ یہ مقامات حسب ذیل ہیں:

○ بخاری، رقم ۹۰۹، ۱۶، ۳۷۔

○ مسلم، رقم ۸۹۲۔

○ ابن حبان، رقم ۵۸۷۷۔

○ ابن ماجہ، رقم ۱۸۹۸۔

○ بیہقی، رقم ۲۰۸۰۱۔

○ مسند احمد، رقم ۲۶۷۲۲، ۲۵۰۷۲۔

○ مسند اسحاق بن راہویہ، رقم ۷۸۰۔

○ المعجم الکبیر ۲۳/۱۸۰، ۱۸۱۔

○ المسند الصحیح المخرج علی صحیح مسلم لابی عوانہ الاسفرائینی، رقم ۲۱۳۸۔

ہمارا طالب علمانہ استقصا ناقص ہو سکتا ہے۔ مولانا محترم سے گزارش ہے کہ وہ علم حدیث میں اپنی وسعت نظر سے کام لیتے ہوئے زیر بحث روایت میں ہشام کے اپنے والد سے سماع کے دلائل و شواہد سے مطلع فرمائیں تاکہ کم از کم اس روایت کے متصل یا منقطع ہونے کی بحث تو کسی نتیجے تک پہنچ سکے۔

گانے والیاں کون تھیں؟

ہمارے مضمون کے آخر میں ضمنی طور پر یہ نکتہ بھی زیر بحث آیا تھا کہ ام المؤمنین کی زیر بحث روایت میں

بن مسہر، ابو ضمہ، لیث بن سعد، مفضل بن فضالہ، ابواسامہ، حماد بن سلمہ، ابو معاویہ اور عبدہ اسے 'عن المسور بن مخرمہ' کے الفاظ سے نقل کرتے ہیں، جبکہ امام مالک نے اسے 'ان المسور بن مخرمہ اخبرہ' کے الفاظ سے روایت کیا ہے۔ امام دارقطنی فرماتے ہیں: 'وقول مالک عن هشام عن ابیہ ان المسور بن مخرمہ اخبرہ وہم منه واللہ اعلم لکثرة من خالفہ ممن قدمنا' (العلل ۲/۲۱۰) یعنی امام مالک کا یہ قول کہ 'مسور بن مخرمہ نے ہشام کو خبر دی'، ان کا وہم ہے، کیونکہ ان کے برخلاف 'عن' سے روایت کرنے والے راویوں کی تعداد بہت زیادہ ہے۔

’جاریتان‘ کا لفظ چھوٹی بچیوں کے معنی میں استعمال ہوا ہے یا لونڈیوں کے مفہوم میں۔ ہم نے گزارش کی تھی کہ ’ولیسٹا بمغنیہ‘ کا زیر بحث جملہ، خواہ اس کا قائل کسی کو بھی مان لیا جائے، بجائے خود اس امر کا قرینہ ہے کہ راوی ’جاریتان‘ کا مفہوم چھوٹی بچیاں نہیں، بلکہ لونڈیاں سمجھتا ہے۔ اس لیے کہ اس جملے سے پیشہ ور مغنیہ ہونے کے جس احتمال کی نفی مقصود ہے، وہ لونڈیوں ہی کے بارے میں پیدا ہو سکتا ہے۔

مولانا محترم نے اس کے جواب میں فرمایا ہے:

”حافظ ابن حجر ’جاریتان‘ کے معنی لونڈیاں کرنے کے باوجود انھیں پیشہ ور مغنیہ نہیں سمجھتے تھے۔ کتنے افسوس کی بات ہے کہ جس بات کی نفی حافظ ابن حجر نے بالصراحت کی ہے، جناب محترم عمار صاحب اس کا انتساب محض اپنی فکر کی بنیاد پر حافظ ابن حجر کی طرف کر رہے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں: ”پیشے کے طور پر گانا گانے کا احتمال چھوٹی بچیوں کے بارے میں نہیں، بلکہ لونڈیوں ہی کے بارے میں پیدا ہو سکتا ہے اور حافظ ابن حجر نے غالباً انھی قرآن کی بنا پر جاریتان کو لونڈیوں کے معنی میں لیا ہے۔“ الخ۔

انصاف شرط ہے! کیا حافظ ابن حجر نے ’جاریتان‘ کے معنی لونڈیاں کرنے کے باوجود انھیں پیشہ ور مغنیہ قرار دیا؟ قطعاً نہیں، تو پھر اس طول بیانی کا کیا فائدہ؟ پھر اگر تسلیم کیا جائے کہ وہ لونڈیاں تھیں تو اس کی کیا دلیل ہے کہ ان کا یہ عمل بلوغت کے بعد تھا؟ اور کیا لونڈیوں اور بچیوں کے مابین کوئی منافات ہے؟ لونڈیاں بچیاں بھی ہو سکتی ہیں۔ اس میں استحالہ کیا ہے؟“ (الاعتصام ۵۹/۲۱/۱۴)

واقعہ یہ ہے کہ ان لونڈیوں کو پیشہ ور مغنیہ قرار دینے کی بات ہم نے ہرگز ابن حجر کی طرف منسوب نہیں کی۔ ہمارے اقتباس کا مطلب یہ ہے کہ چونکہ راوی ’جاریتان‘ کے پیشہ ور مغنیہ ہونے کے احتمال کی نفی کر رہا ہے جو چھوٹی بچیوں کے بارے میں نہیں، بلکہ لونڈیوں ہی کے بارے میں پیدا ہو سکتا ہے، اس لیے راوی کی یہ وضاحت اس بات کا قرینہ ہے کہ وہ ’جاریتان‘ کا مفہوم لونڈیاں ہی سمجھ رہا ہے اور ابن حجر نے بھی غالباً اسی وجہ سے ’جاریتان‘ کو لونڈیوں کے مفہوم میں لیتے ہوئے ان کا مصداق متعین کرنے کی کوشش کی ہے۔ ہماری عبارت سے یہ نتیجہ کسی طرح اخذ نہیں کیا جاسکتا کہ ابن حجر ان لونڈیوں کو پیشہ ور مغنیہ قرار دے رہے ہیں۔ البتہ دو باتوں کی وضاحت یہاں مناسب معلوم ہوتی ہے:

ایک یہ کہ ابن حجر جس مفہوم میں ان لونڈیوں کے ’پیشہ ور‘ مغنیہ ہونے کی نفی کرتے ہیں، وہ یہ ہے کہ کوئی عورت مغنیات کے معروف طریقے کے مطابق لے، سر اور آواز کے اتار چڑھاؤ کے ساتھ اور بے ہودہ اشعار کے ذریعے سے ہیجان خیزی اور شوق انگیزی کی کیفیت پیدا کرنے کی کوشش کرے۔ وہ اس بات کی نفی نہیں کرتے کہ یہ دونوں

لوٹیاں باقاعدہ اور معمولاً گانے والی تھیں۔ چنانچہ انھوں نے ”الاصابة“ میں حمامہ کا ذکر ”حمامة المغنية“ کے لقب سے کیا ہے، (الاصابة ۲۴۷۱/۴) جبکہ دوسری گانے والی کے بارے میں لکھتے ہیں:

وعند المحاملى من حديث ابن عباس ”محاملى نے ابن عباس کی روایت نقل کی ہے کہ مدینہ
ان امرأة كانت تغنى بالمدينة اسمها میں زینب نام کی ایک عورت تھی جو گانا گایا کرتی تھی۔
زینب فيمكن ان يفسر بها الثانية. پس ممکن ہے کہ دوسری گانے والی یہی ہو۔“

(فتح الباری ۱/۱۲۵)

دوسری یہ کہ ان لوٹویوں کو چھوٹی بچیاں قرار دینے پر اصرار کی ہمیں کوئی معقول بنیاد دکھائی نہیں دیتی۔ ہم عرض کر چکے ہیں کہ ولیستا بمغنین کے قائل کا منشا ان لوٹویوں کے پیشہ ور مغنیہ ہونے کے احتمال کی نفی ہے اور یہ احتمال چھوٹی بچیوں کے بارے میں پیدا نہیں ہوتا۔ پیشہ ور مغنیہ ہونے کا احتمال بالغ لڑکیوں — خواہ وہ آزاد ہوں یا لوٹیاں — کے بارے میں پیدا ہونا زیادہ قرین قیاس ہے اور راوی اسی کی نفی کر رہا ہے۔ اسی لیے ابن حجر کا رجحان بھی ان لوٹویوں کو چھوٹی بچیاں قرار دینے کی طرف نہیں ہے، چنانچہ ان میں سے ایک لوٹوی کا امکانی مصداق ان کے نزدیک زینب نامی وہ خاتون ہے جو مدینہ منورہ میں گانا گایا کرتی تھی۔ اس صورت میں یہ کہنا، ظاہر ہے کہ درست نہیں ہو سکتا کہ ان کے نزدیک غناء چار یثین کی زیر بحث روایت میں گانا گانے والی لوٹیاں بالغ لڑکیاں نہیں، بلکہ چھوٹی بچیاں تھیں۔ علامہ الورشاح کشمیری نے بھی ان لوٹویوں کو بالغ فرض کرتے ہوئے مذکورہ روایت کے تحت اس فقہی مسئلے کی وضاحت کی ہے کہ فتنے سے امن کی حالت میں اجنبی عورت کے چہرے اور ہاتھوں کو دیکھنا جائز ہے۔ (فیض الباری ۲/۴۶۲)