حدیثِ معلّل اور اختلافِ فقہاء پر اس کے اثرات

ایک تعارفی جائزہ

Defective Hadith and their impact on difference of Opinions of Jurists.

ڈاکٹر سید غضنفر احمد[1] سراج احمد[2]

Abstract

Defective hadith is an important class of hadith sciences in which scholars of hadith invested large amount of efforts to find and resolve the defect from hadith. Scholars have different findings and opinions on the basis of their results about a particular defects. On another hand when jurist (faqih) uses these defective hadith they have slightly different approach from the scholars of hadith and due to difference of opinion on these two faculties causes different judgments passed by the jurist while reasoning. In this article we tried to elaborate the different kind of defective hadith (Hadith Mua'lal) and their impact on the difference of opinions of in Islamic jurisprudence.

Keywords: *Hadith, Defective Hadith, Narrator, Jurist*

[1] اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ قرآن وسنہ جامعہ کراچی۔

[2] ریسرچ اسکالر، شعبہ قرآن وسنہ جامعہ کراچی۔

اللہ تعالیٰ کی مقدس کتاب قرآن مجید کے بعد اسلام کا دوسرا بڑا ماخذ رسول اللہ ﷺ کی سنت ہے، حدیث کی حیثیت سنت کے ریکارڈ کی طرح ہے۔ احادیث سنت کو معلوم کرنے کا قابلِ اعتماد ذریعہ ہیں، تاریخ گواہ ہے کہ ائمہ حدیث کے ہاتھوں احادیث کی شکل میں علمِ رسول ﷺ کی حفاظت کا جو منفرد اہتمام ہوا ہے، آج تک کسی اور علم و فن کو نصیب نہیں ہوا۔ ملتِ اسلامیہ کا یہ بے مثل کارنامہ ہے کہ اس کے قابلِ فخر محدثین نے صدرِ اول میں پیغمبر اسلام ﷺ کے صحیح اور حقیقی علم کو نہ صرف احادیث کے قابلِ اعتماد مجموعوں کی شکل میں محفوظ کیا، بلکہ فنِ حدیث سے متعلق تمام علوم کے بے لاگ اصول و مبادی بھی قائم کئے، حدیث کے اصول و مبادی کی ایک بڑی اور اہم بحث (حدیثِ معلَّل) بھی ہے، نیز حضراتِ فقہاء کرام کے درمیان اختلافِ رائے کے کئی اسباب ہیں ان میں سے ایک اہم سبب حدیثِ معلَّل بھی ہے چنانچہ اس آرٹیکل میں اس بات کو واضح کیا جائے گا کہ حدیثِ معلل کی وجہ سے کس کس طرح اختلافِ فقہاء پر اثرات مرتب ہوتے ہیں لہٰذا ذیل میں حدیثِ معلَّل اور اختلافِ فقہاء پر اس کے اثرات کے بارے میں کچھ بنیادی اور تعارفی مباحث ذکر کی جاتی ہیں۔

معلَّل کے لغوی معنی

معلّل بابِ افعال سے اسم مفعول کا صیغہ ہے ،أعلَّ يُعِلُّ، اعلالاً فهو مُعَلٌّ ، لیکن حضرات محدثین اس کو معلّل استعمال کرتے ہیں جو فصیح لغت کے خلاف ہے۔(۱)اس کے متعدد معانی ہیں:

۱۔ ''اعلہ اللہ'' اس وقت کہتے ہیں جب کسی کو کوئی مرض لاحق ہو۔

۲۔اسی طرح ''علت''مرض کو کہتے ہیں۔

الحاصل اس کے لغوی معنی ہیں: وہ چیز جس میں علت پائی جائے، چنانچہ اہل زبان کہتے ہیں ''لا اعلک اللہ ای لا اصابک بعلۃ''، یعنی بطورِ دعا کے کہتے ہیں کہ آپ کو کوئی مرض لاحق نہ ہو۔

بعض حضرات محدثین حدیثِ معلّل کو ''معلول'' بھی کہتے ہیں، لیکن علامہ نووی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ یہ درست نہیں ہے۔(۲)

حدیثِ معلَّل کی اصطلاحی تعریف

علامہ ابن الصلاح علیہ الرحمہ نے حدیثِ معلَّل کی اصطلاحی تعریف ان الفاظ میں بیان کی ہے:

هي عبارة عن أسباب خفية غامضة قادحة فيه۔ (۳)

علتِ حدیث سے مراد ایسے غامض اور خفی اسباب ہیں جو حدیث کی صحت میں قادح ہوں۔

مولانا خیر محمد جالندھری علیہ الرحمہ نے ان الفاظ میں تعریف کی ہے:

معلَّل وہ حدیث ہے جس میں کوئی ایسی علّتِ خفیّہ ہو جو صحتِ حدیث میں نقصان دیتی ہے اس کو معلوم کرنا ماہر فن کا کام ہے، ہر شخص کا کام نہیں۔(۴)

علامہ سیوطی علیہ الرحمہ نے ان الفاظ میں تعریف کی ہے:

عبارة عن سبب غامض قادح مع أن الظاهر السلامة منه۔ (۵)

حدیثِ معلّل وہ حدیث ہے جس کے اندر ایسی علّت خفیہ پائی جاتی ہو جو اس کی صحت میں مانع ہو اور اس میں عیب پیدا کردے، اگرچہ ظاہراً وہ حدیث اس عیب سے محفوظ ہو۔

گویا کہ اصطلاح میں جس علت کا اعتبار کیا جاتا ہے، اس کی دو شرطیں ہیں:

۱۔ وہ علت پوشیدہ ہو، ظاہر نہ ہو۔

۲۔ وہ علت قادحہ ہو، یعنی عیب پیدا کرنے والی ہو۔

اگر ان دونوں شرطوں میں سے کوئی ایک بھی نہ ہو گی تو وہ اصطلاحی علت نہیں ہو گی اور ایسی حدیث معلل نہ ہو گی۔

چنانچہ اس سے معلوم ہوا کہ سند کے رجال میں جو جرح وتعدیل ہوتی ہے، "علت" ان کے علاوہ ایک الگ چیز ہے؛ کیونکہ "علت" کا میدان اور مقام وہ احادیث ہیں جو ظاہراً تو صحیح معلوم ہوتی ہیں لیکن ان میں ایک پوشیدہ علت ہوتی ہے، اسی وجہ امام حاکم علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ:

وانما يعلل الحديث من أوجه ليس للجرح فيها مدخل (۶)

بیشک حدیث میں علت کی بہت ساری وجوہات ہیں لیکن جرح کا ان میں کوئی عمل دخل نہیں۔

حدیثِ معلّل کی اہمیت

حدیثِ معلَّل انواعِ حدیث میں سب سے مشکل، دقیق اور غامض قسم ہے؛ کیونکہ اس میں حدیث کا ظاہر تو صحیح ہوتا ہے لیکن اندر کوئی خرابی پوشیدہ ہوتی ہے جس کی وجہ سے وہ معلَّل بن جاتی ہے، لہٰذا اس بناء پر اس کا پہچاننا انتہائی مشکل کام ہے، صرف وہی حضرات اس کو جان سکتے ہیں جن میں حفظِ کامل اور مہارت تامہ ہو، اور فہم ثاقب کوٹ کوٹ کر بھری ہوئی ہو(۷) جیسے علامہ ابن مدینی، امام احمد، امام بخاری، امام ابو حاتم اور امام دار قطنی علیہ الرحمہ وغیرہ، لیکن متأخرین میں سے کوئی اس مقام تک نہ پہنچ سکا۔(۸)

چنانچہ حافظ ابنِ حجر علیہ الرحمہ نے اس بات کا اظہار ان الفاظ میں کیا ہے:

وهو مِن أَغْمضِ أنواعِ علومِ الحديثِ وأدقِّها، ولا يقوم به إلا مَنْ رزقه الله تعالى فهماً ثاقباً، وحفظاً واسعاً، ومعرفةً تامة بمراتب الرواة، وملَكَةً قويةً بالأسانيد والمتون؛ ولهذا لم يَتكلم فيه إلا القليل مِن أهل هذا الشأن: كعلي ابن المدِيني، واحمد بن حنبل ، والبخاري ، ويعقوب بن ابي شيبة، وابي حاتم، وابي زعة، والدار قطني.(٩)

عبدالرحمٰن بن مہدی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

لأن أعرف علة حديث هو عندي أحب إلي من أن أكتب عشرين حديثا(١٠)

ایک حدیث کی علت کو جاننا میرے نزدیک بیس احادیث لکھنے سے زیادہ محبوب ہے۔

چنانچہ حضراتِ محدثین فرماتے ہیں کہ حدیث معلَّل کو پہچاننا ایسا ہے جیسے صرّاف (سنار) کھرے کھوٹے سکوں کو پہچاننے کی مہارت رکھتا ہے، کہ بعض اوقات صرف آواز سے پہچان لیتا ہے، اور آج کل سکے کم اور نوٹ زیادہ ہیں تو آج بھی ایسے ماہر صراف موجود ہیں جو نوٹ کو ہاتھ لگائے بغیر صرف دیکھ کر پہچان جاتے ہیں کہ اصلی ہے یا نقلی، ایسے ہی جو حضرات محدثین عللِ حدیث میں ماہر ہوتے ہیں وہ دیکھتے ہی پہچان لیتے ہیں کہ یہ حدیث معلّل ہے یا نہیں۔

علتِ حدیث جاننے کی صورتیں

علت خفیہ کا علم اور ادراک کیسے ہوگا؟ اس سلسلے میں علامہ نوویؒ نے چند صورتیں ذکر فرمائی ہیں:

۱۔ راوی کے متفرد ہونے سے علتِ حدیث کا پتہ چل جاتا ہے۔

۲۔ غیرِ راوی کا راوی کی مخالفت کرنے کی وجہ سے پتہ چل جاتا ہے۔

۳۔ مختلف قرائن سے بھی معلوم ہو جاتا ہے جو عارف کو متنبہ کر دیتے ہیں کہ راوی سے وہم ہوا ہے مثلاً:

(الف)۔۔۔اس حدیث کو کسی نے موصولاً روایت کیا ہو، تو اس میں ارسال کا پتہ چل جائے گا۔

(ب)۔۔۔ کسی نے حدیث کو مرفوعاً روایت کیا ہو تو اس کا موقوف ہونا معلوم ہو جائے گا کہ موقوفاً روایت کرنے میں راوی کو وہم ہوا ہے جس کی بناء پر اس میں علتِ خفیہ ہے۔

(ج)۔۔۔راوی نے ایک حدیث کے اندر دوسری حدیث داخل کر دی ہو تو اس سے بھی علت کا ادراک ہو جائے گا یا اس کے علاوہ کسی اور سبب سے بھی معلوم ہو جائے گا۔

اس طرح اگر عارف کو علت کے پائے جانے کا غالب گمان ہو جائے تو عارف اس کے صحیح نہ ہونے کا حکم لگائے گا اور اگر ظنِ غالب نہ ہو بلکہ تردد ہو کہ اس میں علت ہے یا نہیں؟ تو پھر وہ اس میں حکم لگانے میں توقف کریگا۔ (۱۱)

علت پہچاننے کا طریقہ

حدیثِ معلّل کو پہچاننا اور اس سے بحث کرنا مقصود ہو تو اس کا آسان طریقہ یہ ہے کہ تمام سندوں کو جمع کیا جائے، اور راویوں کے اختلاف میں غور کیا جائے، اگر اختلاف ہو تو ان کے ضبط واتقان میں بھی غور کیا جائے تو اس سے پتہ چل جائے گا کہ حدیث میں علت ہے یا نہیں؟ اگر ہے تو حدیث معلل ہو کر مردود ہو گی، اگر نہیں ہے تو وہ غیر معلّل ہو گی۔ (۱۲)

محلِّ قدح کے اعتبار سے علت کی اقسام

علامہ نووی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ زیادہ تر علت سند میں ہوتی ہے اور کبھی کبھی متن میں ہوتی ہے اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ سند اور متن دونوں ہوتی ہے۔

گویا کہ علت کے پائے جانے کی تین صورتیں ہیں:

۱۔ "علۃ فی السند" یعنی سند میں علت ہو۔

۲۔ "علۃ فی المتن"، یعنی متن میں علت ہو۔

۳۔ "علۃ فی السند والمتن"، یعنی سند اور متن دونوں میں علت ہو۔ (۱۳)

لیکن حافظ ابن حجر علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ جب علت سند میں واقع ہو تو وہ کبھی قادح ہوتی ہے اور کبھی قادح نہیں ہوتی، اسی طرح جب علت متن میں واقع ہو تو وہ کبھی قادح ہوتی ہے اور کبھی قادح نہیں ہوتی، اس طرح محلِ قدح کے اعتبار سے علت کی درج ذیل چھ قسمیں بن جاتی ہیں۔ (۱۴)

(1)۔۔علت سند میں ہو اور بالکل قادح نہ ہو

مثال: اگر کسی روایت کو مدلّس راوی نے بطریق عنعنہ ذکر کیا ہو، تو ایسی روایت "متوقف فیہ" کہلاتی ہے یعنی اس قسم کی روایت اور حدیث کو قبول کرنے سے توقف کرنا ضروری ہوتا ہے، البتہ اگر یہ روایت اور حدیث کسی ایسے طریق سے مل جائے جس میں سماعت کی صراحت ہو تو اس صورت میں مذکورہ علت کا غیرِ قادح ہونا ظاہر ہو جاتا ہے

ایسی حدیث جس کو مدلّس راوی نے عنعنہ کے ساتھ روایت کیا ہو، ایسی حدیث کو قبول کرنے سے توقف لازم ہوتا ہے، یعنی ایسی حدیث ''متوقف فیہ'' ہوتی ہے۔ لیکن جب یہ حدیث کسی اور طریق سے مل جائے جس میں سماع کی صراحت پائی جائے تو اس علت کا غیر قادح ہونا واضح ہوتا ہے۔

(2)۔۔۔ علت سند میں واقع ہو، اور صرف سند ہی میں قادح اور مضر ہو

علۃ فی السند کی مثال: علامہ نووی علیہ الرحمہ نے اس کی مثال یہ ذکر کی ہے:

يعلى بن عبيد، عن سفيان الثورى، عن عمرو بن دينار، عن عبدالله بن عمر، عن النبى ﷺ البيعان بالخيار۔ الحديث (١٥)

چنانچہ اس میں ''یعلی بن عبید'' نے غلطی ہے اور انہوں نے ''عبداللہ بن دینار'' کی جگہ ''عمر بن دینار'' ذکر کیا ہے، حالانکہ صحیح ''عبداللہ بن دینار'' ہے۔ جیساکہ حضرت سفیان ثوری علیہ الرحمۃ کے باعتماد شاگردوں جیسے علامہ فضل بن دکین، اور ''محمد بن یوسف فریابی'' وغیرہ نے ذکر کیا ہے۔

البتہ یہ سند میں غلطی ضرور ہے، لیکن دونوں راوی ''عبداللہ بن دینار'' اور ''عمرو بن دینار" چونکہ ثقہ ہیں، اس لئے متن اپنی جگہ بالکل درست رہے گا، اور ''یعلی بن عبید'' کی غلطی کی وجہ متن میں کوئی خلل واقع نہیں ہوگا البتہ اس طرح سند بیان کرنا صحیح نہیں ہے۔

(3)۔۔۔ علت سند میں ہو، اور سند و متن دونوں میں قادح ہو

مثال: سند میں علت ہو تو اس کی وجہ سے متن میں بھی علت ہوتی ہے، جیسے تعلیل بالارسال اور تعلیل بالوقف، کہ بعض راوی ایک حدیث کو مرسلاً یا موقوفاً ذکر کریں، اور دوسرے بعض راوی اُسے مرفوعاً متصلاً ذکر کریں۔ اس میں راوی کے وہم کی وجہ سے جو علت پائی جاتی ہے وہ سند اور متن دونوں میں مضر ہوتی ہے۔

(4)۔۔۔ علت متن میں پائی جائے، لیکن متن اور سند دونوں میں سے کسی میں بھی قادح نہیں ہو

مثال: بخاری شریف اور مسلم شریف کی بعض احادیث کے الفاظ میں بظاہر اختلاف پایا جاتا ہے، لیکن ان سب مختلف الفاظ کا معنٰی اور مفہوم ایک ہی ہوتا ہے تو اس صورت میں سند اور متن دونوں سے قدح ختم ہو جاتی ہے اور وہ حدیث معلول نہیں رہتی۔

(5)۔۔۔ علت متن میں ہو اور ایک ہی وقت میں متن اور سند دونوں کیلئے قادح ہو

مثال: وہ حدیث جس کو کوئی راوی اپنے ظنی معنٰی (یعنی وہ معنٰی جو وہ راوی سمجھا ہو) کے ساتھ روایت کرے، جبکہ وہ معنٰی جو راوی نے سمجھے ہیں درست نہ ہوں بلکہ الفاظِ حدیث سے کوئی اور معنٰی مراد ہوں، چنانچہ اس کم

فہمی کی وجہ سے چونکہ راوی میں قدح لازم آتی ہے اس لئے اس کی وجہ سے سند بھی معلل ہو جاتی ہے۔(۱۶)اس کی واضح مثال اس حدیث میں دیکھی جا سکتی ہے جس کو امام ابو موسیٰ محمد بن مثنٰی علیہ الرحمہ نے نقل کیا ہے چونکہ ان کا تعلق قبیلہ "عنز" سے ہے اس لئے انہوں نے ایک حدیث روایت کی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: "أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى إلى عنزة". مذکورہ امام علیہ الرحمہ کا تعلق چونکہ "عنز" قبیلہ سے تھا اس لئے انہوں نے فرمایا: " نحن قوم لنا شرف نحن من عنزة قد صلى النبي صلى الله عليه وسلم إلينا فتوهم أنه صلى إلى قبيلتهم-(١٧)

حالانکہ "عنزہ" سے مراد "عصا (لاٹھی) یا حربہ" ہے جو کہ نماز پڑھتے وقت بطور سترہ کے نمازی اپنے آگے گاڑ دیتا ہے۔

(6)۔۔۔علت متن میں ہو گی اور متن میں قادح ہو گی نہ کہ سند میں

متن میں علت کی مثال:

علۃ فی المتن کی مثال وہ حدیث ہے جس میں امام مسلم علیہ الرحمہ متفرد ہیں، وہ حدیث یہ ہے:

حدثنا محمد بن مهران الرازي حدثنا الوليد بن مسلم حدثنا الأوزاعي عن عبدة أن عمر بن الخطاب كان يجهر بهؤلاء الكلمات يقول سبحانك اللهم وبحمدك تبارك اسمك وتعالى جدك ولا إله غيرك وعن قتادة أنه كتب إليه يخبره عن أنس بن مالك أنه حدثه قال صليت خلف النبي صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر وعثمان فكانوا يستفتحون ب(الحمد لله رب العالمين) لا يذكرون(بسم الله الرحمن الرحيم) في أول قراءة ولا في آخرها۔ (١٨)

اس حدیث میں ''لایذکرون بسم اللہ الرحمٰن الرحیم'' کا جملہ معلول ہے، کیونکہ اس میں ''ولید بن مسلم'' امام اوزاعی علیہ الرحمہ سے روایت کرنے میں متفرد ہیں اور اسی طرح اس حدیث کو امام مالک علیہ الرحمہ نے دوسرے طریق سے ذکر کیا ہے اور اس میں ''خلف النبی'' نہیں ہے لہٰذا یہ حدیث معلّل ہو گی۔(۱۹)

علت کو دور کرنے کے اسباب

دراصل علت کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ ظاہری علت: (یعنی وہ علت جس کا سبب سند کا منقطع ہونا، یا راوی میں ضعف کا پایا جانا، یا تدلیس وغیرہ ہو)۔

چنانچہ ظاہری علت متابعات، شواہد، اعتبار اور مختلف طرق کو جمع کرنے سے دور ہو جاتی ہے۔اسی طرح اگر اہل علم کسی حدیث کو قبولِ عام (تلقی بالقبول) کے طور پر لے لیں تو بھی علت زائل اور ختم ہو جائے گی۔(۲۰)

۲۔ پوشیدہ علت: اس کی پھر دو قسمیں ہیں:

ا۔ وہ علت جس کا سبب مخالفت ہو، چنانچہ اس صورت میں جو راجح ہو گی وہ محفوظ یا معروف ہو گی اور مرجوح شاذ یا منکر ہو گی۔

۲۔ وہ احادیث جو مخالفت کے علاوہ کسی اور سبب کی بناء پر معلّل ہوں، مثلاً قرآن کے معارضہ کی وجہ وغیرہ، چنانچہ ان احادیث سے علت زائل نہ ہو گی اور حدیث معلل ہی رہے گی۔

سند میں پائی جانے والی علتوں کے اسباب کا بیان

سند میں علت کے پائے جانے کے کئی اسباب ہیں چنانچہ ان میں چند اہم اسباب حسبِ ذیل ہیں:

(1)۔۔۔انقطاع کی وجہ سے سند کا معلل ہونا

حدیث کی صحت کیلئے حضراتِ محدثین نے جو شرائط لگائی ہیں، ان میں سب سے اہم شرط "اتصال" ہے چنانچہ جس حدیث میں یہ شرط مفقود ہو گی تو اس کے بارے میں اصل حکم تو یہ ہے کہ اس حدیث پر ضعف کا حکم لگایا جائے، البتہ اگر اس حدیث میں دوسرے امور کی وجہ سے تقویت پیدا ہو جائے تو پھر اس پر ضعف کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔

اسی طرح سند میں انقطاع کی بھی متعدد صورتیں ہیں جیسے معلق، مرسل، منقطع، معضل وغیرہ، اور انقطاع کی تمام صورتوں کا ضعف کے اعتبار سے حکم یکساں نہیں ہے بلکہ کچھ میں ضعف کم ہے اور کچھ میں زیادہ ہے۔ چنانچہ ان میں سے بطور مثال تعلیق کا ذکر کیا جاتا ہے۔

حدیث معلق اور اختلافِ فقہاء پر اثرات

معلق: وہ حدیث ہے جس کی سند کے شروع میں ایک راوی یا ایک سے زائد راوی گرے ہوئے ہوں۔(۲۱)

امام بخاری علیہ الرحمہ نے اپنی کتاب "الجامع الصحیح" میں کئی مقامات پر تعلیقات ذکر کی ہیں، ان میں سے بعض احادیث دوسرے مقامات پر بغیر تعلیق کے ذکر کرتے ہیں، لیکن بعض صرف تعلیق کے ساتھ ہی ذکر کرتے ہیں، اس کی پھر دو صورتیں ہوتی ہیں کہ بعض مرتبہ صیغۂ جزم (اور یقین) کے ساتھ ذکر فرماتے ہیں، اور بسا اوقات صیغۂ تمریض کے ساتھ ذکر فرماتے ہیں، چنانچہ وہ حدیث جس کو امام بخاری علیہ الرحمہ نے صیغۂ جزم کے ساتھ تعلیقاً ذکر فرمایا ہے وہ صحیح ہے، اور جس راوی سے تعلیق کی گئی ہے اس سے اس کی سند درست ہے۔(۲۲)

حاصلِ کلام یہ ہے کہ امام بخاری علیہ الرحمہ کی وہ تعلیقات جو انہوں نے صیغۂ جزم کے ساتھ ذکر کی ہیں جمہور علماء کرام علیہم الرحمہ کے نزدیک وہ صحیح ہیں، البتہ اس میں بعض حضرات نے اختلاف کیا ہے ان میں سے ایک علامہ ابن حزم ظاہری رحمہ اللہ ہیں، چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ: بخاری شریف کی تعلیقات کو دوسری تعلیقات پر کوئی فوقیت حاصل نہیں ہے، بلکہ سب کا درجہ یکساں اور برابر ہے، چاہے وہ صیغۂ جزم کے ساتھ ذکر ہوں یا صیغۂ تمریض کے ساتھ، بہر حال ان کا حکم دوسری منقطع احادیث کی طرح ہے۔(۲۳)

معازف کے بارے میں "ہشام بن عمار" کی حدیث کا اختلافِ فقہاء پر اثر

امام بخاری علیہ الرحمہ نے اپنی کتاب بخاری شریف میں ایک حدیث ذکر کی ہے:

وَقَالَ هِشَامُ بْنُ عَمَّارٍ حَدَّثَنَا صَدَقَةُ بْنُ خَالِدٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ يَزِيدَ بْنِ جَابِرٍ حَدَّثَنَا عَطِيَّةُ بْنُ قَيْسٍ الْكِلَابِيُّ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ غَنْمٍ الْأَشْعَرِيُّ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو عَامِرٍ أَوْ أَبُو مَالِكٍ الْأَشْعَرِيُّ وَاللهِ مَا كَذَبَنِي سَمِعَ النَّبِيَّ صلی اللہ علیہ وسلم يَقُولُ لَيَكُونَنَّ مِنْ أُمَّتِي أَقْوَامٌ يَسْتَحِلُّونَ الْحِرَ وَالْحَرِيرَ وَالْخَمْرَ وَالْمَعَازِفَ وَلَيَنْزِلَنَّ أَقْوَامٌ إِلَى جَنْبِ عَلَمٍ يَرُوحُ عَلَيْهِمْ بِسَارِحَةٍ لَهُمْ يَأْتِيهِمْ يَعْنِي الْفَقِيرَ لِحَاجَةٍ فَيَقُولُونَ ارْجِعْ إِلَيْنَا غَدًا فَيُبَيِّتُهُمُ اللهُ وَيَضَعُ الْعَلَمَ وَيَمْسَخُ آخَرِينَ قِرَدَةً وَخَنَازِيرَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ۔(صحيح البخاري-نسخة طوق النجاة - (ج1 / 227)

حضرت ابوعامر یا حضرت ابومالک اشعری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے (یعنی ابوعامر یا ابومالک نے) بیان کیا کہ میں نے رسول کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ "میری امت میں کچھ ایسے گروہ اور طبقے بھی پیدا ہوں گے جو ریشمی کپڑے کو اور شراب کو اور باجوں کو حلال و جائز کر دیں گے اور ان میں سے کچھ لوگ بلند پہاڑ کے پہلو میں قیام کریں گے" (یعنی وہ اپنے قیام کرنے کی جگہ ویسے مقامات پر بنائیں گے جو بلند و ممتاز اور نمایاں ہوں گے اور ان کی یہ ممتاز حیثیت دیکھ کر) غریب و محتاج لوگ اپنی حاجتیں اور ضرورتیں لے کر ان کے پاس آیا کریں گے (رات کے وقت ان کے مویشی (جو چرنے کیلئے گئے ہوں گے) پیٹ بھرے ہوئے واپس آیا کریں گے، اور ان مویشیوں کو ان کا چرانے والا دودھ سے بھرا ہوا لے کر آئے گا لیکن جب کوئی شخص (محتاج) اپنی ضرورت لے کر ان کے پاس آئے گا اور یہ خواہش کرے گا کہ ان مویشیوں کے دودھ میں سے کچھ حصہ اس کی غذائی ضرورت پورا کرنے کیلئے لے جائے) تو وہ اس کو یہ کہہ کر ٹال دیں گے کہ کل ہمارے پاس آنا، اور پھر رات ہی میں اللہ تعالیٰ ان پر اپنا عذاب اس طرح نازل کرے گا کہ ان میں سے بعض پر تو پہاڑ کی چوٹی الٹ دے گا (تاکہ وہ اس کے نیچے دب کر تباہ و ہلاک ہو جائیں اور ان کا نام و نشان تک باقی نہ رہے) اور ان میں سے بعض کی صورتوں

کو مسخ کر کے بندر اور سور بنادے گا جو قیامت تک اسی شکل وصورت میں رہیں گے، یا یہ کہ اس طرح کے بدکار لوگوں پر جو بھی عذاب نازل ہوگا وہ قیامت تک ان پر مسلط رہے گا۔ (مظاہر حق جدید: 4/ص786، دارالاشاعت)

مذکورہ حدیث کے راوی **(ہشام بن عمار)** امام بخاری علیہ الرحمہ کے شیوخ میں سے ہیں، لیکن امام بخاری علیہ الرحمہ نے اس مقام پر ان سے سماع کی صراحت نہیں کی ہے، بلکہ تعلیق کے صیغۂ جزم کے ساتھ اس کا ذکر کیا ہے۔(۲۴)

البتہ علامہ ابن حزم ظاہری علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث تعلیق کی وجہ سے معلول ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث منقطع ہے "امام بخاری اور صدقہ بن خالد" کے درمیان سند متصل نہیں ہے۔(۲۵)

لیکن امام بخاری علیہ الرحمہ نے چونکہ صیغۂ جزم اور یقین کے ساتھ اس حدیث کو ذکر کیا تھا، اس لئے وہ جمہورؒ کے نزدیک بالاتفاق مقبول ہے۔

چنانچہ حافظ ابن الصلاح ؒ فرماتے ہیں کہ: علامہ ابن حزم کے اس قول کی طرف التفات کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔(۲۶)

مذکورہ حدیث کا اختلافِ فقہاء پر اثر

حضراتِ جمہورؒ مذکورہ حدیثِ "ہشام بن عمار" سے استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ: گانا اور اسی طرح گانا بجانے کے آلات کی خرید وفروخت ناجائز ہے۔

لیکن علامہ ابن حزمؒ کا مؤقف یہ ہے کہ گانا اور اسی طرح گانے بجانے کے آلات کی خرید وفروخت جائز ہے۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ: شطرنج اور مزامیر، معازف اور طنبور، یہ سب حلال ہیں، اور اگر کسی نے ان میں سے کسی چیز کو توڑا تو وہ اس کا ضمان ادا کرے الخ۔۔۔(۲۷)

دلیل: علامہؒ فرماتے ہیں کہ مانعینِ جواز نے جن جن دلائل سے استدلال کیا ہے وہ دلائل یا تو صحیح نہیں ہیں، اور اگر ان میں سے بعض صحیح تو ہیں لیکن ان میں مانعین کیلئے کوئی دلیل اور حجت نہیں ہے۔(۲۸)

بہر حال: حدیث کا معلق ہونا بھی چونکہ سند میں علت پائی جانے کی ایک قسم ہے اور اس کی وجہ سے جو اختلافِ فقہاء پر جو اثر رونما ہوا وہ ابھی سابق میں آپ ملاحظہ فرما چکے ہیں، کہ کس طرح سند میں علت پائی گئی، اور

پھر اس بناء پر اس حدیث سے استدلال کرنے میں فقہاء کرامؒ کے درمیان اختلاف واقع ہوا، یہ موقع چونکہ دلائل بیان کرنے کا نہیں ہے ورنہ حضراتِ جمہور نے علامہ ابنِ حزمؒ کے دلائل بخوبی جواب دیا ہے۔

(2)۔۔۔راوی کے ضعف کی وجہ سے سند کا معلّل ہونا:

سند میں علت پائے جانے کی ایک وجہ راوی میں ضعف کا پایا جانا بھی ہے؛ کیونکہ حدیث کا تحمل کرنے اور اداء کرنے کیلئے کچھ شرائط کا پایا جانا ضروری ہے، اگر راوی میں وہ شرائط موجود ہوں تو اس کی روایت کو قبول کیا جائے گا ورنہ نہیں، وہ شرائط یہ ہیں:

(۱)مسلمان ہونا (۲) بالغ ہونا (۳)عادل ہونا (۴)ضابط ہونا۔

ان چار شرائط کا راوی کے اندر پایا جانا ضروری ہے اگر ان میں سے ایک بھی شرط مفقود ہو تو اس راوی کی روایت سے استدلال کرنا درست نہیں ہوگا۔ اور اس کی حدیث ضعیف ہوگی، اب دیکھا جائے گا کہ اس کا کوئی متابع یا شاہد موجود ہے یا نہیں؟ جس کی وجہ اس کو کوئی تقویت مل رہی ہو، اگر متابع یا شاہد موجود ہو تو پھر اس کو دیکھ کر حکم لگایا جائیگا۔

راوی کے ضعف کی وجہ سے سند کا معلل ہونا عام طور پر راوی میں عدالت کے فقدان یا عدالت اور ضبط میں کمی کی وجہ سے ہوتا ہے۔

راوی کی عدالت میں ضعف کذب بیانی یا جھوٹ بولنے کی تہمت کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے، چنانچہ اگر کسی راوی پر جھوٹ بولنے کی تہمت ہو تو پھر علماء کرامؒ کے درمیان اس راوی کی روایت کو اختیار کرنے میں اختلاف پایا جاتا ہے، چنانچہ بعض علماء کرام اس ضعف کی وجہ سے اُس راوی کی روایت کو نہیں لیتے اور بعض حسنِ ظن کی وجہ سے اُس کی روایت کو قبول کر لیتے ہیں یا اس باب میں کسی اور حدیث کے نہ ملنے کی وجہ اس کی روایت کو لے لیتے ہیں۔

کذبِ راوی اور اختلافِ فقہاء پر اس کے اثرات

ماءِ مستعمل کے ذریعے رفعِ حدث اور طہارت حاصل کرنے کا حکم:

اس مسئلہ میں فقہاء کرامؒ کا اختلاف ہے کہ ماءِ مستعمل رافع للحدث اور مطہر ہے یا نہیں؟

چنانچہ امام اوزاعیؒ اور ایک روایت میں امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ اور امام شافعیؒ قول قدیم کے مطابق اس بات کے قائل ہیں کہ ماءِ مستعمل مطہر (پاک کرنے والا) ہے۔(۲۹)

دلیل: یہ حضرات، حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی مرفوع روایت سے یہ استدلال کرتے ہیں۔

عن عبد الله بن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه و سلم من نسي مسح الرأس فذكر وهو يصلي فوجد في لحيته بللا فليأخذ منه ويمسح به رأسه فإن ذلك يجزئه وإن لم يجد بللا فليعد الوضوء والصلاة. (المعجم الأوسط للطبرانی- (ج7 / ص307، الناشر : دار الحرمين- القاهرة ، 1415)

لیکن علامہ ہیثمیؒ فرماتے ہیں کہ اس روایت کو علامہ طبرانی ؒ نے "الاوسط" میں ذکر کیا ہے اور اس میں ایک راوی "نہشل بن سعید" ہے، جو کہ کذاب ہے۔(۳۰)

اکثر حضراتِ فقہاء کرام ؒ اور مشہور قول کے مطابق حضرت امام ابو حنیفہ ؒ کا موقف یہ ہے کہ ماءِ مستعمل پاک خود تو پاک ہے، لیکن کسی دوسری چیز کو پاک کرنے کی اس میں صلاحیت موجود نہیں ہے، چنانچہ ماءِ مستعمل نہ تو رافع للحدث ہے اور نہ ہی مزیلِ نجاست۔

حضراتِ جمہورؒ سابقہ ذکر کردہ حدیث کو راوی کی عدالت میں طعن کی وجہ سے قابل استدلال نہیں قرار دیتے، اور حضراتِ جمہورؒ کی دلیل سرکارِ دوعالم ﷺ کی دوسری احادیثِ صحیحہ ہیں، چنانچہ ان میں سے ایک مشہور دلیل مندرجہ ذیل حدیث ہے:

(لا يبولن أحدكم في الماء الدائم الذي لا يجري ثم يغتسل منه)) (سنن النسائي بشرح السيوطي وحاشية السندي - (ج1 / ص216)

تم میں سے کوئی بھی شخص ٹھہرے ہوئے پانی میں جو کہ نہیں بہہ رہا ہو، ہر گز ہر گز پیشاب نہ کرے کہ پھر اسی پانی سے غسل کرے۔

چنانچہ اگر حدث کو پانی سے زائل کرنا اُس پانی سے پاکی حاصل کرنے کے منافی نہ ہوتا تو آپ ﷺ اس سے منع نہ فرماتے، جبکہ آپ ﷺ نے تاکید کے ساتھ اس کی ممانعت کی ہے کہ کھڑے ہوئے پانی میں نہ تو پیشاب کیا جائے اور نہ ہی کوئی جنبی شخص اس پانی میں غسل کرے۔

(3)۔۔۔راوی کے متفرد ہونے کی وجہ سے سند کا معلّل ہونا

جمہور علماءِ کرام ؒ کا موقف یہ ہے کہ حدیث کی صحت کیلئے تعددِ رواۃ شرط نہیں ہے، بلکہ اگر خبرِ واحد بھی اپنی تمام شرائط کے ساتھ موجود ہو تو وہ بھی استدلال وغیرہ کیلئے کافی ہے۔

البتہ بعض حضرات کا موقف اس کے خلاف ہے جیسے ابن علیہ، ابو علی جبائی، اور بعض معتزلہ کا موقف ہے وہ فرماتے ہیں کہ: خبرِ واحد کو اگر ایک عادل راوی نے روایت کیا ہو تو اس خبرِ واحد کو اُس وقت تک قبول نہیں کیا جائے

گا جب تک اس کے ساتھ کوئی دوسرا عادل راوی بھی اس روایت میں شریک ہو جائے، یا اس خبر کو کتاب اللہ کے ظاہر کی موافقت حاصل ہو جائے، یا وہ خبر صحابہ کرام کے درمیان مشہور ہو، یا بعض نے اس پر عمل کیا ہو۔(۳۱)

لیکن جمہور اہلِ علم روایتِ حدیث میں عدد کی شرط کے قائل نہیں ہیں، بلکہ وہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی روایت کو ایک عادل اور ضابط راوی نے روایت کیا ہو، اور اس کی سند متصل ہو، اور سند اور متنِ حدیث میں کوئی شذوذ اور علت نہ ہو تو اس حدیث کو قبول کر کے اس پر عمل کیا جائیگا، صرف راوی کا متفرد ہونا اس کی روایت کی صحت کیلئے مضر نہیں ہو گا۔

چنانچہ امام مسلمؒ فرماتے ہیں کہ :اس حرف کو زہری کے علاوہ کسی اور راوی نے روایت نہیں کیا ہے۔۔الخ(۳۲)

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ : کتنے ہی ثقہ راوی ایسے ہیں جو کہ متفرد ہیں، اور کسی دوسرے ثقہ راوی نے ان کے مشارکت نہیں کی ہے، لیکن اگر ثقہ راوی حافظ اور پختہ ہو تو اس کا متفرد ہونا اس کی روایت کیلئے مضر نہیں ہے۔(۳۳)

تفرد کا اختلافِ فقہاء پر اثر

سفر میں جمع بین الصلاتین کا حکم :

اس بات پر تمام ائمہؒ کا اتفاق ہے کہ بغیر کسی عذر کے جمع بین الصلوٰتین کرنا جائز نہیں ہے، البتہ ائمہ ثلاثہؒ کے نزدیک عذر کی صورت مین جمع بین الصلوٰتین جائز ہے، پھر عذر کی تفصیل میں یہ اختلاف ہے کہ شافعیہؒ اور مالکیہؒ کے نزدیک عذر سفر اور مطر (بارش) ہے، اور امام احمدؒ کے نزدیک مرض بھی عذر ہے، پھر سفر مین بھی امام شافعیؒ پوری مقدارِ سفر کو عذر قرار دیتے ہیں، جبکہ امام مالکؒ یہ فرماتے ہیں کہ جمع بین الصلوٰتین صرف اس وقت جائز ہو گی جب مسافر حالتِ سَیر میں ہو اور اگر کہیں ٹھہر گیا خواہ ایک ہی دن کیلئے کیوں نہ ہو تو وہاں جمع بین الصلوٰتین جائز نہیں، بلکہ امام مالکؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ مطلق حالتِ سیر بھی کافی نہیں، بلکہ کسی وجہ سے تیز رفتاری ضروری ہو تب جمع بین الصلوٰتین جائز ہو گی ورنہ نہیں۔

پھر ان سب حضرات کے نزدیک جمع تقدیم بھی جائز ہے اور جمع تاخیر بھی، جمع تاخیر کیلئے ان کے نزدیک شرط یہ ہے کہ پہلی نماز کا وقت گزرنے سے پہلے پہلے جمع کی نیت کر لی ہو، اور جمع تقدیم کیلئے شرط یہ ہے کہ پہلی نماز ختم کرنے سے پہلے پہلے جمع کی نیت کر لی ہو، اس کے بغیر جمع بین الصلوٰتین جائز نہیں ہے۔

حضرت امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ جمع بین الصلوٰتین حقیقی صرف عرفات اور مزدلفہ میں مشروع ہے اس کے علاوہ کہیں بھی جائز نہیں، اور اس میں عذر کے پائے جانے اور نہ پائے جانے کا بھی کوئی اعتبار نہیں، البتہ جمع صوری جائز ہے، جسے "جمع فعلی" بھی کہتے ہیں، اس کی صورت یہ ہوگی کہ ظہر کی نماز بالکل آخر وقت میں اور عصر کی نماز بالکل شروع وقت میں ادا کی جائے، اس طرح دونوں نمازیں اپنے اپنے وقت میں ہوں گی، البتہ ایک ساتھ ہونے کی بناءپر صورۃً اسے جمع بین الصلوٰتین کہہ دیا گیا ہے۔(۳۴)

علامہ ابن حزم ظاہری ؒ فرماتے ہیں کہ جمع تقدیم جائز ہے لیکن جمع تاخیر جائز نہیں۔(۳۵)

ائمہ ثلاثہ ؒ کے دلائل

یہ حضرات حضرت انس رضی اللہ عنہ کی اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں:

قَالَ حَدَّثَنَا الْمُفَضَّلُ بْنُ فَضَالَةَ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ – رضي الله عنه – قَالَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا ارْتَحَلَ قَبْلَ أَنْ تَزِيغَ الشَّمْسُ أَخَّرَ الظُّهْرَ إِلَى وَقْتِ الْعَصْرِ ثُمَّ يَجْمَعُ بَيْنَهُمَا وَإِذَا زَاغَتْ صَلَّى الظُّهْرَ ثُمَّ رَكِبَ.(صحيح البخاري-نسخة طوق النجاة – (1 / 94)

چنانچہ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ :اس حدیث سے ان حضرات نے بھی استدلال کیا ہے جو جمع تقدیم کا انکار کرتے ہیں، اس کے بعد حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ :اس روایت کو "اسحاق بن راھویہ" نے "شبابہ" سے روایت کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ :(جب آپ ﷺ سفر میں ہوتے تھے اور سورج زائل ہو جاتا تھا(یعنی زوال ہو جاتا تھا) تو آپ ﷺ ظہر اور عصر دونوں کی نماز پڑھتے تھے پھر کوچ فرماتے تھے)اس روایت کو "اسماعیلی" نے بھی روایت کیا ہے۔(۳۶)

لیکن حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ (جس روایت کی اسماعیلی نے تخریج کی ہے) وہ اسحاق بن راھویہ کے تفرد کی وجہ سے معلول ہے؛ کیونکہ "اسحاق بن راھویہ" اس روایت میں "شبابہ" سے روایت کرنے میں متفرد ہیں ۔۔۔الخ(۳۷)

چنانچہ یہاں صحیحین کی روایت جمع تاخیر پر دلالت کرتی ہے، اور "اسحاق بن راہویہ" کی روایت جس کی تخریج "اسماعیلی" نے کی ہے وہ جمع تقدیم پر بھی دلالت کرتی ہے، جب اس حدیث سے جمع تقدیم اور جمع تاخیر ثابت ہوگئی، تو یہ حدیث علامہ ابن حزم ظاہری اور وہ حضرات جو جمع تقدیم کی نفی کرتے ہیں ان کے خلاف ہوئی، اسی طرح یہ دونوں روایتیں حضرت امام ابو حنیفہؒ کے بھی خلاف ہیں؛ کیونکہ وہ سفر کی وجہ سے مطلقاً جمع کی نفی کرتے ہیں۔

اس کے بالمقابل حضرات احناف ؒ کے پاس بھی قوی ترین دلائل موجود ہیں لیکن چونکہ یہ مقام دلائل بیان کرنے کا نہیں ہے اس لئے ان کے دلائل کو ذکر نہیں کیا،اس کی تفصیل (درسِ ترمذی جلد 1، ص440) میں ملاحظہ فرمائی جاسکتی ہے۔ یہاں چونکہ صرف یہ بات بیان کرنی تھی کہ مذکورہ حدیث میں راوی کے تفرد کی وجہ سے حدیث میں علت پیدا ہو گئی اور اس کے نتیجہ میں فقہاء کرام کے درمیان مذکورہ مسئلہ میں اختلاف واقع ہوا۔

(4)۔۔اصل راوی کا فرع کی روایت کا انکار کرنے کی وجہ سے سند کا معلّل ہونا

اگر اصل راوی بطورِ توقف کے فرع کی روایت کا انکار کر دے تو وہ روایت مقبول ہو گی یا نہیں ؟اس میں حضرات علماءِ کرامؒ کا اختلاف ہے:

چنانچہ جمور علماءِ کرامؒ فرماتے ہیں: یہ انکار،فرع کی روایت کیلئے مضر نہیں ہے،اور نہ ہی اس روایت میں کوئی کمزوری پیدا کر سکتا ہے، لیکن دوسرے بعض علماءِ کرامؒ فرماتے ہیں کہ یہ ایک ایسی علت ہے جس کی وجہ سے روایت باطل ہو جائی گی۔(۳۸)

علامہ ابن الصلاحؒ فرماتے ہیں کہ : جو شخص ایک روایت کرے پھر وہ بھول جائے تو اس کا بھول جانا اس روایت پر عمل کرنے کیلئے مسقط نہیں ہے،جمہور اہلِ حدیث،فقہاء اور متکلمین کا موقف بھی یہی ہے،البتہ حضرت امام ابو حنیفہؒ کے اصحاب فرماتے ہیں کہ اسکی وجہ وہ روایت مسقط للعمل ہو گی۔(۳۹)

اس کی مثال اور اختلافِ فقہاء پر اثر

نکاح میں ولی کا ہونا شرط ہے یا نہیں ؟اس میں اختلاف ہے جو کہ مندرجہ ذیل ہے:

جمہور علماء اور ائمہ ثلاثہؒ کے نزدیک ولی کی اجازت کے بغیر نکاح منعقد نہیں ہوتا،اور نہ ہی عبارتِ نساء سے نکاح صحیح ہوتا ہے،انعقادِ نکاح کیلئے ولی کی اجازت و تعبیر ضروری ہے،چاہے عورت صغیرہ ہو یا کبیرہ، باکرہ ہو یا ثیبہ(۴۰)البتہ امام احمد بن حنبلؒ سے ایک روایت میں صرف اجازت کی شرط منقول ہے کہ اگر ولی نے اجازت دیدی تو نکاح منعقد ہو جائے گا اگرچہ تعبیر اس کی نہ ہو۔(۴۱)

حضرت امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ نکاح بعبارۃ النساء ولی کے بغیر منعقد ہو جائے گا بشر طیکہ عورت آزاد اور عاقلہ بالغہ ہو البتہ ولی کا ہونا مستحب ہے۔

حضراتِ جمہور ؒ کی دلیل

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے جس میں حضور اکرم ﷺ کا ارشاد نقل کیا گیا ہے کہ :

"أيما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل"(۴۲)

حضراتِ حنفیہؒ کی طرف سے اس حدیث کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے؛ کیونکہ "اسماعیل بن ابراہیم بن علیہ نے ابن جریج کا قول نقل کیا ہے کہ "میں نے زہری سے اس حدیث سے متعلق سوال کیا تو انہوں نے اس حدیث سے انکار کیا"

سلیمان بن موسیٰ بے شک ثقہ ہیں لیکن بظاہر انہیں اس حدیث کے نقل کرنے میں وہم ہوا ہے۔(۴۳)

الحاصل: مذکورہ روایت میں چونکہ اصل راوی نے فرع کی روایت کا انکار کیا ہے جس کی وجہ سے حدیث میں علت آگئی، اور اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ فقہاء کرامؒ کے درمیان مذکورہ مسئلہ میں اختلاف پایا گیا جیسا کہ بیان کیا گیا۔

(مذکورہ آرٹیکل میں چونکہ صرف یہ بتانا تھا کہ علتِ حدیث کی وجہ اختلاف فقہاء پر اثر مرتب ہوتا ہے اس لئے صرف اس کی مثال کی طور فقہاء کرامؒ کا اختلاف ذکر کیا گیا ہے ان کے مکمل فقہی موقف کا جائزہ لینا مقصود نہیں ہے)

متن میں پائی جانے والی علتوں کے اسباب ووجوہات

"متن" میں علت کے پائے جانے کے کئی اسباب ہیں چنانچہ ان میں سے چند اہم اسباب حسبِ ذیل ہیں:

1. تعارض کی وجہ سے حدیث کا معلّل ہونا۔(۴۴)

جیسے حدیث کا قران کریم کے ظاہر کے متعارض ہونا:

حضراتِ حنفیہؒ کے نزدیک اخبارِ آحاد پر عمل کیلئے یہ شرط ہے وہ قرآن کریم کے ظاہر کے مخالف نہ ہو، اسلئے کہ خبرِ واحد کا قرآن کے معارض ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ خبر صحیح نہیں ہے کیونکہ اگر وہ صحیح ہوتی تو وہ کتاب اللہ کے مخالف نہ ہوتی۔

اور حضرات جمہورؒ نے یہ شرط نہیں لگائی، اسلئے کہ ان کے نزدیک نصوصِ کتاب یا سنتِ متواترہ یا مشہورہ کے عموم میں خبرِ واحد کے ذریعہ تعارض کے وقت تخصیص کرنا جائز ہے۔(۴۵)

اس کی مثال اور اختلافِ فقہاء پر اثر

ائمہ ثلاثہؒ فرماتے ہیں کہ اگر مدعی کے پاس اپنے دعوے کے ثبوت میں دو گواہ موجود نہ ہوں تو صرف ایک گواہ پر بھی اکتفاء کیا جا سکتا ہے، بشرطیکہ مدعی اس گواہ کے ساتھ اپنے دعویٰ کے سچے ہونے پر قسم کھائے، گویا کہ ان کے نزدیک مدعی کا قسم کھانا دوسرے گواہ کے قائم مقام ہو جائے گا، حضرت امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ مدعی

کے لئے اپنے دعوے کے ثبوت پر دو مرد، یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی پیش کرنا ضروری ہے، اگر مدعی نے صرف ایک گواہ پیش کیا تو صرف تنہا ایک گواہ کی گواہی پر فیصلہ نہیں کیا جائے گا، چاہے مدعی قسم کھانے کو بھی تیار ہو۔ گویا کہ ائمہ ثلاثہ ؒ کے نزدیک قضاء بالشاھد والیمین جائز ہے، اور حضرات حنفیہؒ کے نزدیک قضاء بالشاھد والیمین جائز نہیں ہے۔(۴۶)

دلیلِ جمہور

ائمہ ثلاثہؒ اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں:

"عن أبي هريرة رضي الله عنه قال :قضي رسول الله ﷺ باليمين مع الشاهد الواحد"(۴۷)

اس حدیث میں ہے کہ آپ ﷺ نے ایک شاہد کی موجودگی میں یمین کے ساتھ فیصلہ فرمایا۔

حضرت امام ابو حنیفہؒ آیتِ قرآنی سے استدلال کرتے ہیں:

وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ [البقرة : 282]

مذکورہ آیت میں نصابِ شہادت دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں ہیں۔

حضرات احنافؒ اس حدیث پر عمل نہیں کرتے اسلئے کہ یہ خبر واحد ہے، اور قرآن کریم کی مذکورہ آیت کے معارض ہے۔ لہذا تعارض کی وجہ حدیث میں علت آگئی جس کی وجہ سے فقہاء کرامؒ کے درمیان مذکورہ مسئلہ میں اختلاف واقع ہوا۔

2. شک کی وجہ سے حدیث کا معلّل ہونا

ضبط فی الروایۃ حدیث کی صحت کی بنیادی شرائط میں سے ایک شرط ہے اور شک کا ہونا ضبط کے مخالف ہے، لیکن اگر کبھی کبھار شک ہو تو وہ معاف ہے لیکن اگر بہت زیادہ شک ہوتا ہو تو وہ صحتِ روایت کیلئے مضر ہے۔ چنانچہ اگر کسی روایت میں راوی کو شک ہو جائے تو اس کی وجہ اس حدیث میں "علت" پیدا ہو جاتی ہے اور اس کی وجہ سے فقہاء کرامؒ کے درمیان فروعی مسائل میں اختلاف بھی واقع ہوتا ہے۔(۴۸)

اختلافِ فقہاء پر اسکے اثر کا جائزہ

حَدَّثَنَا عِمْرَانُ بْنُ مَيْسَرَةَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ حَدَّثَنَا أَيُّوبُ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ مَنْ أَعْتَقَ شِقْصًا لَهُ مِنْ عَبْدٍ أَوْ شِرْكًا أَوْ قَالَ نَصِيبًا وَكَانَ لَهُ مَا يَبْلُغُ ثَمَنَهُ بِقِيمَةِ الْعَدْلِ فَهُوَ عَتِيقٌ وَإِلَّا فَقَدْ عَتَقَ (أُعْتِقَ) مِنْهُ مَا عَتَقَ قَالَ لَا أَدْرِي قَوْلُهُ عَتَقَ مِنْهُ مَا عَتَقَ قَوْلٌ مِنْ نَافِعٍ أَوْ فِي الْحَدِيثِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ-(۴۹) مذکورہ حدیث پر متفرع مسئلہ مندرجہ ذیل ہے۔

مشترک غلام کے ایک حصہ کو فروخت کرنا

امام سعید بن المسیب اور حضراتِ صاحبین، طحاویؒ کے نزدیک اگر کوئی غلام چند لوگوں کے درمیان مشترک ہو، اور ان میں سے کوئی ایک شریک اپنا حصہ آزاد کردے اور دوسرے شرکاء اپنا حصہ آزاد کرنے سے انکار کردیں تو اس صورت میں باقی شرکاء کے حصہ میں بھی آزادی سرایت کر جائے گی، اور وہ غلام آزاد ہو جائے گا۔ پھر اگر آزاد کرنے والا مالدار ہو تو اس پر دوسرے شرکاء کے حصے کا ضمان لازم ہے لیکن اگر وہ مالدار نہیں ہے تو پھر اس پر کوئی چیز واجب نہیں ہے، البتہ غلام بقیہ قیمت کی سعی کر کے اپنے مالکان کو ادا کردے۔

حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اگر آزاد کرنے والا مالدار نہ ہو تو پھر یہی حکم ہے، لیکن اگر مالدار ہو تو پھر دوسرے شرکاء کو اختیار ہے چاہیں تو اپنا حصہ آزاد کردیں اور اگر چاہیں تو غلام انکے حصے کی قیمت کی سعی کر کے ان کو ادا کرے، یا آزاد کرنے والے کو ضامن بنائیں اور پھر وہ غلام سے سعی کروائے۔(۵۰)

الحاصل مذکورہ روایت میں چونکہ راوی کو شک ہوا جس کی وجہ سے اختلافِ فقہاء پر بھی اثر پڑا جیسا کہ بیان ہوا۔

عمومِ بلویٰ کے متعلق ہونے کی وجہ سے اخبارِ آحاد کا معلّل ہونا

کسی حدیث کا بطریقِ آحاد منقول ہونا اس کی صحت کیلئے قادح اور مضر نہیں ہے البتہ بعض حضرات فقہاء کرامؒ نے خبر آحاد پر عمل کرنے کیلئے کچھ شرائط عائد کی ہیں اگر کوئی حدیث ان شرائط کو جامع نہ ہو تو ان حضرات کے نزدیک وہ حدیث موجبِ عمل نہیں ہوتی۔

چنانچہ اخبارِ آحاد پر عمل کیلئے حضرات حنفیہؒ نے جو شرائط عائد کی ہیں ان میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ وہ خبر واحد کسی ایسے مسئلے کے متعلق نہ جس میں عمومِ بلویٰ پایا جاتا ہو۔(۵۱)

اس کی مثال اور اختلافِ فقہاء پر اثر

مسِ ذکر موجبِ وضوء ہے یا نہیں؟ حضرت امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر مس ذکر بباطن الکف بلا حائل ہو تو ناقضِ وضوء ہے، یہی امام مالک واحمدؒ کی بھی ایک روایت ہے۔ اور حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مسِ ذکر وفرج ودبر کسی سے وضو واجب نہیں ہوتا۔

ائمہ ثلاثہؒ حضرات بسرۃ بنت صفوان رضی اللہ کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ:

"أن النبي ﷺ قال: من مس ذكره فلايصل حتي يتوضا"(۵۲)

حضرات حنفیہؒ فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں مذکورہ حدیث سے استدلال کرنا درست نہیں ہے کیونکہ اس مسئلہ میں عمومِ بلویٰ ہے اس کے اثبات کیلئے خبر واحد سے استدلال کافی نہیں ہے۔

3. جس صحابی نے خبر کو روایت کیا تھا اسی صحابی کے مذکورہ روایت کے خلاف فتویٰ ہونے کی وجہ خبر آحاد کا معلول ہونا۔

حضراتِ احنافؒ کے نزدیک خبر واحد پر عمل کیلئے ایک شرط یہ بھی ہے کہ اس روایت کے راوی کا فتویٰ اپنی روایت کے خلاف نہ ہو، کیونکہ اگر روای نے اپنی روایت کی مخالف کی تو اسکی کوئی نہ کوئی وجہ ضرور ہو گی مثلاً منسوخ ہونا۔(۵۳)

اسکی مثال اور اختلافِ فقہاء پر اثر

سورِ کلب سے متاثرہ برتن کی تطہیر کے بارے میں فقہاء کرامؒ کے درمیان اختلاف ہے، حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک سات مرتبہ دھونا واجب ہے جبکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تین مرتبہ دھونا کافی ہے۔ائمہ ثلاثہ ؒ کا استدلال حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے ہے:

"عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسله سبع مرات أولاهن بالتراب (۵۴)

حضراتِ احناف ؒفرماتے ہیں کہ مذکورہ حدیث کے راوی حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا فتویٰ خود اپنی اس روایت کے خلاف ہے لہذا یہ موجب للعمل نہیں۔(۵۵)

4. قیاس کی مخالفت کی وجہ سے خبرِ آحاد کا معلول ہونا۔(۵۶)

قیاس کی مخالفت کی وجہ سے بھی خبرِ واحد میں علت آجاتی ہے اور اختلافِ فقہاء پر اس کا اثر رونما ہوتا ہے۔اسی طرح دوسری صورتوں میں بھی اثرات مرتب ہوتے ہیں۔

5. اہلِ مدینہ کے اجماع کے مخالف ہونے کی وجہ سے خبرِ آحاد کا معلول ہونا(۵۷)

6. قواعدِ عامہ کی مخالفت کی وجہ سے خبرِ آحاد کا معلول ہونا(۵۸)

سند اور متن میں مشترکہ طور پر پائی جانے والی علتیں

کچھ علتیں ایسی ہیں جو سند اور متن دونوں میں پائی جاتی ہیں،اور ان کی وجہ سے وہ حدیث معلل بن جاتی ہے اور نتیجۂ حضرات فقہاء کرامؒ کے درمیان مسائل میں اختلاف کی ایک وجہ یہ بھی بن جاتی ہے، مختصراً چند صورتوں کے صرف عنوان مندرجہ ذیل ہیں:

1۔اضطراب اور اختلاف کی وجہ سے حدیث کا معلول ہونا(۵۹)
2۔زیادتی کی وجہ سے حدیث کا معلول ہونا(۶۰)
3۔شذوذ کی وجہ حدیث کا معلول ہونا۔(۶۱)
4۔ادراج کی وجہ سے حدیث کا معلول ہونا(۶۲)
5۔غلطی وغیرہ کی وجہ سے حدیث کا معلول ہونا(۶۳)

خلاصۂ بحث

(۱)۔حضرات محدثین ؒ کی اصطلاح میں "علت" کے لغوی معانی میں سے قریب ترین معنٰی "مرض" یعنی "بیماری" ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ جو حدیث ظاہراً تو صحیح ہو لیکن جب کوئی ناقد اس میں کسی علتِ قادحہ کا انکشاف کرتا ہے، تو اس حدیث پر صحت کو حکم لگانے سے مانع ہوتا ہے۔

(۲)۔"علت" کا اپنے خاص اصطلاحی معنٰی کے اعتبار سے ادراک صرف اس وقت ہو سکتا ہے جب تمام طرق کو جمع کر کے ان میں موازنہ کیا جائے اور ساتھ ساتھ حدیث کی اسانید اور متون میں گہری اور دقیق نظر بھی ہو۔

(۳)۔حدیثِ ضعیف میں خطاء اور غلطی کی پہچان کافی دقت اور مشقت چاہتی ہے، اور یہی حال ثقہ کی حدیث میں خطاء اور غلطی کی پہچان کے بارے میں بھی ہے۔

(۴)۔"تفرد" فی نفسہٖ علت نہیں ہے بلکہ بسااوقات یہ علت کے اسباب میں سے ایک سبب کے طور پر شمار کیا جاتا ہے ،اور علت پر اس کی وجہ سے روشنی پڑتی ہے، نیز روایت کی گہرائی میں جو خطاء اور وہم ہو وہ واضح ہو جاتا ہے۔

(۵)۔جن راویوں پر شدید جرح ہو، جیسے فاسق، متہم ،متروک وغیرہ، تو ایسی صورت میں متابعات کا فائدہ نہیں ہوتا؛ کیونکہ ناقد کے نزدیک ان کا تفرد تہمت کو بڑھا دیتا ہے۔

(۶)۔حدیثِ ضعیف کو جب تلقی بالقبول حاصل ہو جائے تو وہ مقبول اور معمول بہ ہو جاتی ہے ،البتہ اس کو "حدیثِ صحیح" نہیں کہہ سکتے۔

(۷)۔"علم العِلَل" دراصل "غلط اور صحیح،اور صحیح وغیرِ صحیح" کی پہچان کیلئے ترازو کی حیثیت رکھتا ہے۔

(۸)۔حضراتِ فقہاء کرامؒ کے درمیان مسائل میں اختلافِ رائے کی کئی وجوہات ہیں،ان میں سے ایک اہم وجہ اور سبب حدیثِ معلَّل بھی ہے، جیسا کہ اس کا ایک نمونہ ماقبل میں ملاحظہ فرما چکے ہیں۔

مصادر و مراجع

۱ ۔ عثمانی، شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد، فتح الملہم، ج۱، ص۱۱۶، مکتبہ دار العلوم کراچی، الطبعۃ الاولی 2009ء

۲۔ سیوطی، عبد الرحمٰن بن ابی بکر، تدریب الراوی فی شرح تقریب النواوی، ج۱، ص۲۹۴، مکتبۃ الکوثر، ریاض، الطبعۃ الثانیۃ ۱۴۱۵ھ

۳۔ ابن الصلاح، تقی الدین ابو عمرو عثمان بن عبد الرحمٰن، مقدمۃ ابن الصلاح، ج۱، ص۹۰، طبع: دار الفکر- سوریا،- بیروت سنۃ النشر: 1986م

۴۔ جالندھری، مولانا خیر محمد، خیر الاصول، ص۷، مکتبۃ البشریٰ کراچی سنِ طبع: 2011ء

۵۔ سیوطی، عبد الرحمٰن بن ابی بکر، تدریب الراوی فی شرح تقریب النواوی، ج۱، ص۲۹۵، مکتبۃ الکوثر، ریاض، الطبعۃ الثانیۃ ۱۴۱۵ھ

۶۔ النیسابوري، أبو عبد اللہ محمد بن عبد اللہ الحاکم، معرفۃ علوم الحدیث، ج1، ص174، طبع: دار الکتب العلمیۃ — بیروت، الطبعۃ الثانیۃ، 1977م

۷۔ عثمانی، شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد، فتح الملہم، ج۱، ص۱۱۷، مکتبہ دار العلوم کراچی، الطبعۃ الاولی 2009ء

۸۔ مرجع سابق، ج۱، ص۱۱۸

۹۔ عسقلانی، حافظ احمد بن علی بن محمد ابن حجر، نزھۃ النظر في توضیح نخبۃ الفکر في مصطلح أھل الأثر — ص88، مکتبۃ البشري کراچي، طبع 2011ء

۱۰۔ النیسابوري، أبو عبد اللہ محمد بن عبد اللہ الحاکم، معرفۃ علوم الحدیث، ج1، ص174، طبع: دار الکتب العلمیۃ — بیروت، الطبعۃ الثانیۃ- 1977م

۱۱۔ سیوطی، عبد الرحمٰن بن ابی بکر، تدریب الراوی فی شرح تقریب النواوی، ج۱، ص۲۹۵، مکتبۃ الکوثر، ریاض، الطبعۃ الثانیۃ ۱۴۱۵ھ، و ثمانی، شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد، فتح الملہم، ج۱، ص۱۱۶، مکتبہ دار العلوم کراچی، الطبعۃ الاولی 2009ء

۱۲۔ سیوطی، عبد الرحمٰن بن ابی بکر، تدریب الراوی فی شرح تقریب النواوی، ج۱، ص۲۹۶، مکتبۃ الکوثر، ریاض، الطبعۃ الثانیۃ ۱۴۱۵ھ

۱۳۔ سیوطی، عبد الرحمٰن بن ابی بکر، تدریب الراوی فی شرح تقریب النواوی، ج۱، ص۲۹۷، مکتبۃ الکوثر، ریاض، الطبعۃ الثانیۃ ۱۴۱۵ھ

۱۴۔ عسقلانی، حافظ احمد بن علی بن محمد ابن حجر، النکت علیٰ کتاب ابن الصلاح، ج۲، ص۷۴۶، الناشر: عمادۃ البحث العلمي بالجامعۃ الإسلامیۃ، المدینۃ المنورۃ، المملکۃ العربیۃ السعودیۃ، الطبعۃ: الأولی، 1404ھ/-1984م

۱۵۔ سیوطی، عبد الرحمٰن بن ابی بکر، تدریب الراوی فی شرح تقریب النواوی، ج۱، ص۲۹۷، مکتبۃ الکوثر، ریاض، الطبعۃ الثانیۃ ۱۴۱۵ھ

۱۶۔ الامیر الصنعانی، ابو ابراہیم محمد بن اسماعیل بن صلاح بن محمد، توضیح الافکار لمعانی الانظار: ج۲، ص۲۴، دار الکتب العلمیۃ، بیروت- لبنان، الطبعۃ الأولی 1417ھ/-1997م

۱۷۔ مرجعِ سابق

۱۸۔ امام مسلم بن حجاج، صحيح مسلم - عبد الباقي - (1 / 299)

۱۹۔ الامیر الصنعانی، ابو ابراہیم محمد بن اسماعیل بن صلاح بن محمد، توضیح الافکار لمعانی الانظار: ج۲، ص۲۴، دار الکتب العلمیۃ، بیروت- لبنان، الطبعۃ الأولی 1417ھ-/1997م

۲۰۔ عسقلانی، حافظ احمد بن علی بن محمد ابن حجر، النکت علیٰ کتاب ابن الصلاح، ج۱، ص۳۷۳، الناشر: عمادۃ البحث العلمي بالجامعۃ الإسلامیۃ، المدینۃ المنورۃ، المملکۃ العربیۃ السعودیۃ، الطبعۃ: الأولی، 1404ھ-/1984م

۲۱۔ جالندھری، مولانا خیر محمد، خیر الاصول، ص۸، مکتبۃ البشریٰ کراچی سنِ طبع: 2011ء

۲۲۔ عسقلانی، حافظ احمد بن علی بن محمد ابن حجر، ھدی الساری، ص۱۴، مکتبۃ الشاملۃ

۲۳۔ الظاہری، ابو محمد علی بن احمد بن سعید بن حزم الاندلسی القرطبیّ، المحلیٰ ج۹/ص۵۹، مکتبہ دار الفکر للطباعۃ والنشر

۲۴۔ بخاری، ابوعبداللہ محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، (نسخۃ طوق النجاۃ، ج۱، ص۱۶۸) وعسقلانی، حافظ احمد بن علی بن محمد ابن حجر، تہذیب التہذیب، ج۱۱/ص۴۶، مکتبہ دار الفکر للطباعۃ والنشر والتوزیع، الطبعۃ الاولی 1404ھ - 1984 م

۲۵۔ الظاہری، ابو محمد علی بن احمد بن سعید بن حزم الاندلسی القرطبیّ، المحلیٰ ج۹/ص۵۹، مکتبہ دار الفکر للطباعۃ والنشر

۲۶۔ ابن الصلاح، تقی الدین ابو عمرو عثمان بن عبدالرحمٰن، مقدمۃ ابن الصلاح، ج۱، ص۳۶، طبع: مکتبہ الفارابی، الطبعۃ الأولی 1984م

۲۷۔ المقدسی، ابو محمد عبداللہ بن احمد بن قدامۃ، المغنی ج۱۲/ص۴۲، مکتبہ دار الفکر، بیروت، الطبعۃ الأولی 1405، والرملی، شمس الدین محمد بن ابی العباس احمد، نہایۃ المحتاج، ج۸/ص۲۹۶، سنۃ النشر 1404ھ - 1984م. والفتاوی الہندیۃ ج۵/ص۳۵۱، مکتبہ دار الفکر

۲۸۔ الظاہری، ابو محمد علی بن احمد بن سعید بن حزم الاندلسی القرطبیّ، المحلیٰ ج۹/ص۵۹، مکتبہ دار الفکر للطباعۃ والنشر

۲۹۔ النووی، ابو زکریا محی الدین یحیٰ بن شرف، المجموع شرح المہذب، ج۱/ص۹۶، وابو محمد عبداللہ بن احمد بن محمد بن قدامۃ المقدسی، المغنی، ج۱/ص۷۴، مکتبہ دار الفکر، بیروت، الطبعۃ الأولی 1405، والبھوتی منصور بن یونس بن إدریس، کشاف القناع عن متن الإقناع، ج۱/ص۳۲، مطبعۃ الحکومۃ بمکۃ المکرمۃ ۱۳۹۴ھ، والشربینی محمد الخطیب، مغنی المحتاج، ج۱/ص۲۰، ط: دار الفکر

۳۰۔ الھیثمی، نورالدین علی بن ابی بکر، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ج۱/ص۲۴۰، دار الکتب العلمیۃ — بیروت، الطبعۃ: 1408ھ- 1988م

۳۱۔ عسقلانی، حافظ احمد بن علی بن محمد ابن حجر، النکت علیٰ کتاب ابن الصلاح، ج۱، ص۲۴۲ والناشر: عمادۃ البحث العلمي بالجامعۃ الإسلامیۃ، المدینۃ المنورۃ، المملکۃ العربیۃ السعودیۃ، الطبعۃ: الأولی، 1404ھ-/1984م

۳۲۔ مسلم بن حجاج، صحیح مسلم عبدالباقی، ج۳/ص۱۲۶۸

۳۳۔ عسقلانی، حافظ احمد بن علی بن محمد ابن حجر، فتح الباری فی شرح صحیح البخاری، ج5، ص11، دار الفکر بیروت، 1379ھ

۳۴۔ عثمانی، مفتی محمد تقی، درس، ترمذی، ج۱/ص۴۴۰، مکتبہ دار العلوم کراچی، طبع:2010ء

۳۵۔ المقدسی، ابو محمد عبداللہ بن احمد بن قدامۃ، المغنی، ج2/ص271، دار الکتب العلمیۃ بیروت

۳۶۔ عسقلانی، حافظ احمد بن علی بن محمد ابن حجر، فتح الباری فی شرح صحیح البخاری، ج۲/ص583، الناشر: دار المعرفۃ- بیروت، 1379

۳۷۔ مرجعِ سابق

۳۸۔ السخاوی، شمس الدین محمد بن عبدالرحمٰن، فتح المغیث: ج۱/ص۳۳۹، دار الکتب العلمیۃ- لبنان، الطبعۃ الاُولی، 1403ھ-

۳۹۔ العراقی، زین الدین عبدالرحیم بن الحسین، التقیید والایضاح شرح مقدمۃ ابن الصلاح: ج۱/ص۱۵۱، المکتبۃ السلفیۃ بالمدینۃ المنورۃ، الطبعۃ الاُولی، 1389ھ-/1969م

۴۰۔ عثمانی، مفتی محمد تقی، درس، ترمذی، ج۳/ص۳۷۳، مکتبہ دار العلوم کراچی، طبع:2010ء

۴۱۔ المقدسي أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة، المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني: ج۷/ص۳۳۷، دار الفکر – بیروت، الطبعة الأولی، 1405

۴۲۔ ابوعیسیٰ محمد بن عیسیٰ ترمذی، ترمذی: کتاب النکاح، باب ماجاءلا نکاح الا بولي: ج۳/۴۰۷، دار احیاءالتراث العربي- بیروت

۴۳۔ ماہر یاسین فحل المولی، اثر علل الحدیث فی اختلاف الفقہاء، ص۱۴۲، مکتبہ دار عمان اردن، سن طبع 2000ء

۴۴۔ علاءالدین البخاري عبدالعزیز بن احمد بن محمد، کشف الاسرار للبزدوي، ج۲/ص۴۸، دار الکتاب العربی، بیروت، ط:۱۹۷۴ء

۴۵۔ الزلمی، الدکتور مصطفی، اسباب اختلاف الفقہاء ص۳۰۱، طبع بغداد

۴۶۔ عثمانی، مفتی محمد تقی، تقریر ترمذی، ج۱/ص۲۸۲، میمن اسلامک پبلشرز، کراچی، ط:۱۹۹۹ء

۴۷۔ ابوعیسیٰ محمد بن عیسیٰ ترمذی، ترمذي: باب ماجاءفي اليمين مع الشاهد، ج۳/ص۶۲۷، دار احیاءالتراث العربي- بیروت

۴۸۔ ماہر یاسین فحل المولی، اثر علل الحدیث فی اختلاف الفقہاء، ص۱۶۱، مکتبہ دار عمان اردن، سن طبع 2000ء

۴۹۔ بخاری، ابوعبداللہ محمد بن اسماعیل، صحیح البخاري-نسخة طوق النجاة - (ج1 /ص 309)

۵۰۔ ماہر یاسین فحل المولی، اثر علل الحدیث فی اختلاف الفقہاء، ص۱۶۳، مکتبہ دار عمان، اردن، سن طبع 2000ء

۵۱۔ اصول السرخسی (ج۱/ص۳۶۸) دار الکتاب العلمیۃ بیروت لبنان، الطبعۃ الاولی 1414ھ- 1993 م.

۵۲۔ عثمانی، مفتی محمد تقی، درسِ ترمذی: ج301/1، مکتبہ دار العلوم کراچی، طبع:2010ء

۵۳۔ اصول السرخسی (ج۱/ص۷) دار الکتاب العلمیۃ بیروت لبنان، الطبعۃ الاولی 1414ھ- 1993 م.

۵۴۔ مسلم بن حجاج، صحیح مسلم-عبدالباقي- (ج1 / ص234)

۵۵۔ أبو جعفر الطحاوي أحمد بن محمد بن سلامة، شرح معاني الآثار: ج ١/ص ٢٣، دار الكتب العلمية — بيروت، الطبعة الأولى، 1399ھ

۵٦۔ علاء الدین البخاري عبد العزیز بن احمد بن محمد، کشف الاسرار للبزدوي، ج ٢، ص ٧٧٣، دار الکتاب العربي، بیروت، ط: ١٩٧٤ء

۵٧۔ ابن قیم الجوزیة ابو عبد الله محمد بن ابی بکر، اعلام الموقعین ج2/ص283، دار الجیل، بیروت، 1973ء

۵٨۔ ماہر یاسین فحل المولی، اثر علل الحدیث فی اختلاف الفقہاء، ص ١٩٢، مکتبہ دار عمان، اردن، سن طبع 2000ء

۵٩۔ الامیر الصنعاني، أبي ابراهیم محمد بن اسماعیل بن صلاح بن محمد، توضیح الافکار لمعاني الانظار: ج ٢/ص ٣٥، دار الکتب العلمیة، بیروت - لبنان

الطبعة الأولى 1417ھ-/1997م

٦٠۔ ابراهیم بن عبد الله بن عبد الرحمن، شرح اختصار علوم الحدیث، ج ١/ص ١٩٧، المکتبة الشاملة

٦١۔ حافظ ابن کثیر، الباعث الحثیث في اختصار علوم الحدیث: ج 1/ص 8، المکتبة الشاملة

٦٢۔ ماہر یاسین فحل المولی، اثر علل الحدیث فی اختلاف الفقہاء، ص ٢٩٤، مکتبہ دار عمان، اردن، سن طبع 2000ء

٦٣۔ مرجعِ سابق، ص ٣٠٣