فقہاءاحنافؒ کا ردّوقبولِ حدیث میں ''تلقی بالقبول/شہرت عامہ'' کا اصول

*محمد سلیمان اسدی

Islamic jurisprudence has always sought its origin from the holy Qur'an and the holy Sunnah. In this regard, Hadith Text (Narration of the saying and doing of the holy Prophet (PBUH) has to play a key role, because there can be no other source of interpretation of the holy text of Qur'an, except the Hadith itself. The historical collection of Hadith tradition needed principles of authentication to become one of the basic source of Islamic Law. Threfore, the early Muslim Scholars developed unique Hadith Sciences to authenticate Hadith literature. On the other hand, the early Muslim Jurists deduced certain methods to derive law from Hadith and Sunnah. The jurists of Hanafi school of thought, articulated a principle of " Talqi Bil Qabool ", that is to accept a tradition on the basis of its papularity and acceptance among Ummah. The method adapted by Ahnaf, needs a special attention and analysis. The following article studies the same principleanditsvalidity.

پہلی صدی ہجری کے اختتام پر جب اسلامی سلطنت آفاقیت کی شکل اختیار کر چکی تھی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تربیت یافتہ صحابہ کرامؓ دنیا سے جا چکے تھے۔تو اس دوران اسلامی قانون کی تشکیل اور قانون سازی مختلف مما لک میں ہو رہی تھی۔اسلامی قانون کی تشکیل میں امت کے دو بڑے گروہ 'فقہاء حجاز' اور 'فقہاء عراق' پیش پیش تھے۔ان دونوں گروہوں کے مابین مشترکہ مآخذ قرآن وسنت تھے۔تاہم دونوں کے اخذ واستفادہ کے عمل میں فرق نمایاں تھا، بالخصوص ماخذِ شریعت 'حدیث وسنت' سے استفادہ کرتے ہوئے مختلف زاویے فکر موجود تھے۔اس سلسلہ میں دونوں قانون ساز گروہوں نے شریعت کے منشاء ومقاصد تک رسائی حاصل کرنے کے لیے کچھ معیارات تجویز کیے۔ان معیارات کے نفاذ کی ایک عملی شکل نصِ قرآن اور احادیث متواترہ کے علاوہ دیگر احادیث کے ردوقبول کے ضمن میں نمایاں تھی۔ چنانچہ قانون کی تشکیل میں فقہاء اہل مدینہ نے احادیث سے استفادہ کرتے ہوئے اہل مدینہ کے عمل کو پیش پیش رکھا بلکہ عملی طور پر اسے ایک اتھارٹی تسلیم کیا۔اس ضمن میں اگر کوئی خبر واحد اہل مدینہ کے عمل سے مختلف ہوتی تو اسے ترک کر کے عمل اہل مدینہ کو

*لیکچرار، گورنمنٹ ڈگری کالج، پسرور، سیالکوٹ

اختیار کیا جاتا، بطور نمونہ چند مثالیں ذکر کی جاتی ہیں:

۱۔ ''ابوامامہ سے مروی ہے کہ ایک مسکین عورت بیمار ہوئی، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو خبر دی گئی۔ مسکینوں کی عیادت اور ان کا حال دریافت کرنا آپ کا معمول تھا۔ چنانچہ آپ نے فرمایا کہ جب یہ فوت ہوجائے تو مجھے خبر دینا۔ سو رات کے وقت اس کا جنازہ نکلا اور صحابہ کرامؓ نے اس کی اطلاع دینا نامناسب سمجھا، جب صبح ہوئی تو آپ کو اس معاملہ کا علم ہوا تو آپ نے فرمایا کہ مجھے اطلاع کیوں نہیں دی گئی۔ صحابہ کرامؓ نے کہا کہ رات کے وقت آپ کو جگانا اور باہر نکالنا مناسب خیال نہیں کیا۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس عورت کی قبر پر تشریف لے گئے اور وہاں لوگوں کی صف بندی کرا کے چار تکبیرات ادا کیں'' (۱)

اس روایت کو امام مالکؒ نے اپنی کتاب 'موطا' میں نقل کیا ہے تاہم ان کا اپنا فقہی مذہب یہ ہے کہ ایک مرتبہ جنازہ ادا ہوجانے کے بعد دوبارہ جنازہ درست نہیں ہے۔ (۲) حالانکہ سند کے اعتبار سے یہ روایت درست ہے اور اسی مضمون سے اسے دیگر محدثین بخاری ومسلم نے بھی نقل کیا ہے۔ (۳) اس لیے کہ امام مالکؒ خبر واحد کے مقابلہ میں اہل مدینہ کا عمل کو دیکھتے ہیں اور اہل مدینہ کا عمل دوبارہ جنازہ کا نہیں تھا۔ چنانچہ انہوں نے حدیث کو ترک کردیا اور اہل مدینہ کے عمل کو اختیار کیا۔

۲۔ عبداللہ الصنابحیؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب سورج نکلتا ہے تو شیطان اس کے قریب ہوتا ہے اور جب بلند ہوجاتا ہے تو الگ ہوجاتا ہے۔ پھر جب سر پر آجاتا ہے تو نزدیک ہوجاتا ہے، پھر جب ڈھل جاتا ہے تو دور ہوجاتا ہے۔ پھر جب ڈوبنے لگتا ہے تو قریب ہوجاتا ہے اور پھر جب ڈوب جاتا ہے تو الگ ہوجاتا ہے۔ پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان ساعات میں نماز پڑھنے سے منع فرمایا۔ (۴)

اس روایت کو امام مالک نے اپنی کتاب 'موطا' میں درج کیا ہے اور یہ روایت دیگر کتب احادیث میں بھی موجود ہے لیکن امام مالکؒ کا اپنا فقہی رجحان یہ ہے' لااکرہ الصلوۃ نصف النهار اذا استوت الشمس فی وسط السماء ولا فی یوم الجمعة ولا فی غیرہ' (۵) '' کہ نصف نہار میں نماز کی ادائیگی کو مکروہ نہیں سمجھتا جب سورج درمیان آسمان میں ہو، اور نہ جمعہ کے دن اور نہ اس کے علاوہ میں''۔ اس فکری میلان کی وجہ یہی ہے کہ امام مالکؒ نے روایت کو عمل اہل مدینہ کے متعارض پایا اور اسے ترک کردیا جیسا کہ ان کے الفاظ سے نمایاں ہوتا ہے کہ 'وما ادرکت اهل الفضل والعباد الا وهم یهجرون ویصلون فی نصف النهار فی تلك الساعة، ما یتقون شیئا فی تلك الساعة۔ (٦)

خلاصہ یہی ہے کہ امام مالکؒ بھی اپنے فکری رجحان اور فقہی تبویب میں محض روایت کو کافی نہیں سمجھتے تھے بلکہ اس کے مقابلہ میں اہل مدینہ کے عمل کو بھی دیکھتے۔ اگر ان کے مابین تعارض ہو جاتا تو پھر عمل اہل مدینہ کو فوقیت دیتے۔ گویا کہ امام مالکؒ نے اسلامی قانون کی تشکیل وتبویب میں عملِ اہلِ مدینہ کو بطور قانون تسلیم کیا ہے۔

اسی طرح اسی زمانہ میں ان کے مقابل فقہا کا دوسرا بڑا گروہ 'فقہاء اہل کوفہ' کا تھا۔ جنہوں نے حدیث وسنت سے استفادہ کرنے میں دیگر شرائط کی طرح ایک کڑی شرط ''شہرت عامہ' یا بالفاظ دیگر ''امت کے ہاں اس روایت کو تلقی بالقبول حاصل ہونے'' کی عائد کر رکھی تھی۔ پہلے مکتب فکر کی ترجمانی امام مالک بن انسؒ اور دوسرے مکتب فکر کی ترجمانی امام ابوحنیفہ، امام محمد بن حسن شیبانی وغیرہ کی شکل میں موجود تھی۔ بہر کیف دونوں گروہوں کا منشاء ومقصد شریعت کے مقاصد تک رسائی تھا۔

یہاں یہ بحث نہایت اہمیت کا تقاضا کرتی ہے کہ فقہاء احنافؒ کا وضع کردہ اس معیار کا مختلف پہلوؤں تصفیہ کیا جائے۔ چنانچہ ذیل کی سطور میں فقہائے احنافؒ کا وضع کردہ معیار ''تلقی بالقبول'' اور ''شہرت عامہ'' کا مختلف زاویوں سے تجزیاتی مطالعہ کیا جاتا ہے۔

تلقی بالقبول اور شہرت عامہ کا مفہوم:

فقہاء احنافؒ کے ہاں ایسی روایت جس کے ناقلین صدرِ اول میں درجہ تواتر کو نہ پہنچ پائیں، خواہ ابتدا میں ایک راوی ہو یا زیادہ ہوں لیکن بعد ازاں وہ روایت قرن اول، قرن ثانی اور قرن ثالث میں قبولیت و شہرت حاصل کرلے۔ ایسی روایت کو 'خبر مشہور' 'خبر مستفیض' 'خبر معروف' یا 'تلقی الامۃ بالقبول' سے تعبیر کریں گے۔ (۷) اور اگر کوئی خبر واحد ان تین زمانوں (صحابہ کرام، تابعین، تبع تابعین) کے بعد شہرت عامہ حاصل کرلے اور تلقی بالقبول پالے تو ایسی روایت کو ان مخصوص اصطلاحات سے تعبیر نہیں کیا جائے گا۔

محدثین کی اصطلاح میں حدیث کی بنیادی طور پر دو قسمیں ہیں۔ متواتر اور آحاد، پھر آحاد کی تین قسمیں ہیں۔ ان میں عزیز، غریب کے ساتھ ایک قسم مشہور ہے۔ جس کے ناقلین ہر زمانہ میں دو سے زیادہ ہوں۔ (۸) لیکن حنفی فقہاء واصولیین کے ہاں حدیث کی بنیادی طور پر تین قسمیں ہیں۔ متواتر، مشہور اور آحاد۔ خبر مشہور ان کے ہاں فقہاء واصولیین کی وضع کردہ ایک مختلف اور مخصوص اصطلاح ہے جو عام خبر واحد سے الگ قسم ہے۔ یہی وجہ ہے کہ فقہاء واصولیین نے اسے اپنی تصانیف میں اسے الگ بیان کیا ہے۔ (۹) اور اسی نکتہ کی طرف اشارہ علامہ رہاویؒ نے بھی کیا ہے۔

اعلم انہ لیس المراد بالمشھور ھذا باصطلاح المحدثین وھو ما رواہ ثلاثۃ فصاعداً، لان ذلک عندنا لا یسمیٰ مشھوراً[۱۰]

''جان لیجئے کہ 'مشہور' سے مراد محدثین کی وضع کردہ اصطلاح نہیں ہے جسے تین یا تین سے زیادہ روایت کرنے والے ہوں، یہ ہمارے ہاں 'مشہور' نہیں ہیں۔

متاخرین حنفیہ میں سے مولانا ظفر احمد عثمانیؒ نے 'مقدمہ اعلاء السنن'' میں اس کی دو قسم بتائی ہیں، چنانچہ وہ لکھتے ہیں کہ

قلت: والقبول یکون تارۃ بالقول وتارۃ بالعمل علیہ(۱۱)

'میرے نزدیک امت کا قبول کرنے سے مراد، کبھی تو امت کا روایت کرنا اور کبھی اس پر عمل کرنا ہے'۔

یہاں ایک اہم سوال پیدا ہوتا ہے کہ فقہاء احنافؒ نے روایت کے معیارِ قبولیت میں 'شہرت عامہ' اور امت کا 'تلقی بالقبول' شرط قرار دیا ہے، حالانکہ جن روایات سے فقہاء احنافؒ استدلال کرتے ہیں اور انہیں خبر مشہور کا درجہ دیتے ہیں، انہی روایات کے خلاف بھی اقوال موجود ہوتے ہیں، تو پھر یہ دعوی کس طرح درست ہوسکتا ہے کہ لوگوں کے ہاں ان روایات کو تلقی بالقبول حاصل ہے۔ اس سوال کا جواب امام ابوبکر الجصاصؒ نے ان الفاظ سے دیا ہے کہ

ولیس معنی تلقی الناس ایاہ بالقبول ان لایوجد لہ مخالف، وانما صفتہ ان یعرفہ عظم السلف ویستعملونہ من غیر نکیر من الباقین علی قائلہ،ثم ان کان خالف بعدھم فیہ مخالف کان شاذا لا یلتفت الیہ. (۱۲)

'لوگوں کے ہاں روایت کا تلقی بالقبول ہونا کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اس کے خلاف کوئی رائے نہیں ہے، بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ امت کے عظیم اور کبار افراد جانتے ہیں اور اس پر عمل پیرا ہیں۔ بعد ازاں اس میں کوئی اختلاف رائے قائم کرے تو یہ شاذ ہوگا جو قابل التفات نہیں ہے'۔

قبولیت اور عمل کے پہلوؤں کو مدنظر رکھتے ہوئے تلقی بالقبول کا اعتبار کرنا بنیادی طور پر حدیث کی تقویت کی تصدیق کا عنصر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مالکیہ کے ہاں 'تعامل اہل مدینہ' کو اہمیت دی گئی ہے۔ اسی طرح متقدمین محدثینؒ نے بھی بعض ایسی روایات کی طرف اشارہ کیا ہے جن کے قبولیت کا معیار بھی یہی ہے کہ وہ

روایات امت کے ہاں قبولیت حاصل کر چکی تھیں۔(۱۳)
یہاں یہ سوال خاصا اہم ہے کہ تلقی بالقبول کس کی معتبر ہوگی؟
فقہاء احناف ؒ کی علمی عبارات سے اندازہ ہوتا ہے کہ تلقی بالقبول کا اعتبار تین ادوار تک ہے اور وہ صحابہ کرام ؓ، تابعین اور تبع تابعینؒ کے ادوار ہیں۔(۱۴) ان تینوں ادوار کی بھلائی اور خیریت جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے خود بیان فرمائی ہے۔(۱۵)
اسی طرح استقراء وتتبع سے معلوم ہوتا ہے کہ اہل علم حضرات کے ہاں اس کے بیان میں مختلف انداز وطرق سامنے آتے رہے ہیں۔
۱۔ فقہاء احناف ؒ میں سے امام محمدؒ کی تصانیف میں، الحدیث المستفیض، الحدیث المعروف، الحدیث المشھور، المعروف فی ایدی الفقھاء، السنة المعروفة وغیرہ اور امام ابوبکر الجصاص کی تصانیف میں ' تلقته الامة بالقبول، تلقاه الناس بالقبول، تلقاه الفقهاء بالقبول وغیرہ۔
۲۔ فقہاء مالکیہؒ، علیہ عمل اہل المدینة
۳۔ جامع ترمذی میں امام ترمذیؒ نے جگہ جگہ روایات کو نقل کرنے کے بعد 'و العمل علیه عند اهل العلم'' وعليه العمل من اصحاب النبی ﷺ' وعليه العمل عند عامة الفقهاء، کی تعبیرات بیان کی ہیں اور ان میں بیشتر روایات وہ ہیں جن پر فقہاء احناف ؒ کا مذہب ہے۔

تلقی بالقبول روایات کے حکم سے متعلق فقہاء اور محدثین کے نقطۂ ہائے نظر

شہرت عامہ رتلقی بالقبول حاصل کرنے والی روایات کے حکم سے متعلق حنفی فقہاء اور اصولیینؒ میں دو مختلف نقطہ ہائے نظر پائے جاتے ہیں۔

☆ فقہاء احناف اور اصولیین

پہلا نقطۂ نظر:

یہ نقطۂ نظر امام ابوبکر الجصاصؒ اور دیگر بعض اہل علم کا ہے کہ ایسی اخبار جو تلقی بالقبول حاصل کر لیں، وہ حکماً متواتر کے قائمقام ہو جائیں گی، حقیقتاً متواتر نہیں ہوں گی۔ اسی طرح اس سے حاصل ہونے والا علم یقین استدلالی ہوگا، نہ کہ بدیہی۔ لہذا ایسی روایات کے منکر کو کافر نہیں کہیں گے۔ جیسا کہ ان کی درج ذیل عبارات سے واضح ہوتا ہے کہ

ان ما تلقاه الناس بالقبول وان كان من اخبار الآحاد فهو عندنا يجری مجری

التواتر، وهو يوجب العلم فجاز تخصيص القرآن به (١٦)

وہ روایات جو لوگوں کے ہاں تلقی بالقبول پالیں، اگر چہ وہ اخبار آحاد سے ہوں، وہ ہمارے ہاں حکماً متواتر کے قائم مقام ہوجاتی ہیں، وہ علم کو لازم کرتی ہیں۔ پس اس کے ذریعہ نص قرآنی میں تخصیص کرنا جائز ہے''

ان خبر الواحد اذا تلقاه الناس بالقبول صار بمنزلة التواتر فيجوز تخصيص ظاهر القرآن به، وهذا صفة هذا الخبر، لان الصحابة قد تلقته بالقبول واستعملته. (١٧)

''بیشک خبر واحد کو جب لوگوں کے ہاں تلقی بالقبول حاصل ہوجائے تو یہ قائم مقام تواتر کے ہوجاتی ہے، اس کے ذریعہ قرآن کے ظاہری معنی میں تخصیص کرنا جائز ہوجاتا ہے، اور یہی اس خبر کی خوبی ہے۔ اس لیے کہ صحابہ کرامؓ نے اس روایت کو قبول کیا اور اس سے استدلال کیا ہے۔

علامہ جصاصؒ 'احکام القرآن' میں یہاں تک فرماتے ہیں کہ

وان كان وروده من طريق الآحاد، فصار في حيز التواتر، لان ما تلقاه الناس بالقبول من اخبار الآحاد فهو عند نا في معنى المتواتر (١٨)

''اور اگر چہ اس کا نقل ہونا سلسلہ آحاد سے ہے تاہم متواتر کے قائم مقام ہے کیوں کہ ایسی اخبار آحاد جو لوگوں کے ہاں تلقی بالقبول حاصل کرلیتی ہیں، وہ ہمارے ہاں متواتر کے مفہوم میں ہوتی ہیں''

امام ابوبکر جصاصؒ (م۳۷۰ھ) کہتے ہیں کہ تلقی بالقبول پانے والی روایت درحقیقت متواتر کی ایک قسم ہے۔ تاہم وہ متواتر حقیقی اور تلقی بالقبول پانے والی روایت میں حکم کے اعتبار سے فرق ملحوظ خاطر رکھتے ہیں، چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ

المتواتر فعلى ضربين: ضرب يعلم بخبره باضطرار من غير نظر ولااستدلال، لما يقارنه من الدلائل الموجبة للعلم بصحته، وضرب منه لايوجب العلم، القسم الثاني من اقسام المتواتر، وهو ما يعلم صحته بالاستدلال. (١٩)

''متواتر دو قسم پر مشتمل ہے، پہلی قسم جس میں کسی نظر وفکر کی طرف رجوع کیے بغیر خبر کا

علم حاصل ہوجاتا ہے اور اس کے قطعی دلائل کے سبب صحت کا علم رکھنا بھی لازم ہوجاتا ہے۔ جب کہ متواتر کی دوسری قسم، جس سے علم یقینی حاصل نہیں ہوتا اور یہ قسم ثبوتِ صحت میں فکر واستدلال کی متقاضی ہوتی ہے۔

دوسرا نقطۂ نظر:

یہ نقطۂ نظر عیسی بن ابان، قاضی ابوزید دبوسی، علامہ بزدوی، اور متاخرین اہل علم کی ایک جماعت کا ہے، کہ ایسی روایات سے حاصل ہونے والا علم طمانینت ہے نہ کہ علم یقین ہے۔ ایسی مشہور روایات عمل کے اعتبار سے متواتر کی طرح معتبر ہوجائیں گی مگر انفصال کے شبہ کے سبب 'علم یقین' نہیں رہے گا۔ (۲۰)

۳۔ یہ نقطۂ نظر بعض متاخرین کا ہے کہ درحقیقت ایسی روایات 'متواتر' کی ایک قسم ہیں اور اس سے حاصل ہونے والا علم بھی یقینی ہوتا ہے۔ چنانچہ علامہ جمال الدین الملطی لکھتے ہیں:

وخبر الواحد اذا تلقته ألأمة بالقبول عملا به و تصديقا له يفيد العلم (اليقينى) **عند جماهير الأمة وهو أحد قسمي المتواتر ولم يكن بين سلف الأمة فى ذلك نزاع.** (۲۱)

اور خبر واحد کو جب امت تصدیق کرتے ہوئے عملی شکل میں قبول کرلے تو جمہور علماء امت کے ہاں بھی علم یقینی کا فائدہ دیتی ہے اور گویا یہ بھی متواتر کی ایک قسم شمار ہوتی ہے، اور اس بارے میں امت کے اسلاف میں کوئی اختلاف موجود نہیں ہے۔

زمانہ قریب کے حنفی عالم دین شیخ زاہد بن الحسن الکوثریؒ لکھتے ہیں:

واحتجاج الائمة بحديث تصحيح له منهم، بل جمهور اهل العلم من جميع الطوائف على ان خبر الواحد اذا تلقته الامة بالقبول تصديقاًله او عملاً به انه يوجب العلم (۲۲)

ائمہ کا بطور دلیل کسی حدیث کو لے لینا یہ ان کی طرف سے اس حدیث کو صحیح قرار دینا ہوگا، بلکہ تمام مکاتب فکر کے جمہور اہلِ علم اس اصول پر متفق ہیں کہ جب امت خبر واحد کی تصدیق کرتے ہوئے قبول کرلے اور اس پر عمل پیرا ہو تو یہ علم یقینی کا فائدہ دیتی ہے۔

ماقبل کی معروضات سے معلوم ہوتا ہے کہ فقہاء احنافؒ کے ہاں ایسی روایات حکماً متواتر ہی ہیں اور علمی یقینی کے قریب تر پہنچ جاتی ہیں۔ یہاں یہ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ دعوی کرنا کرنا کیسے درست ہوسکتا ہے جب

کہ وہ روایات سند کے لحاظ سے اخبار آحاد سے مطابقت رکھتی ہیں۔ اگر چہ امت میں ان کو تلقی بالقبول مل جائے۔ امام ابوبکر بصاصؒ نے اس نکتہ کی تنقیح وتبیین کے لیے چند اہم نکات بیان کیے ہیں (۲۳)، وہ فرماتے ہیں۔

۱۔ متقدمین اہل علم کے ہاں خبر واحد کی قبولیت کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے، اس کے باوجود بھی اگر وہ اسے درست تسلیم کرتے ہوئے اس پر عمل کر رہے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ان کے ہاں یہ روایت درست ہے۔ چنانچہ سلسلہ نقل کا درست ہونا بھی علم کے لیے فائدہ مند ہوتا ہے۔

۲۔ اگر ایسے عظیم المرتبت افراد کسی معاملہ پر اتفاق کر لیتے ہیں تو اس سے اجماع واقع ہوجاتا ہے۔ اگر چہ بعض اہل علم کی انفرادیت بھی ثابت ہوتی ہے تاہم ایسا شذوذ اجماع کی صحت کے خلاف موثر نہیں ہوسکتا۔ یہی وجہ ہے کہ فقہاء حضرات نے ان اہل علم کی رائے کی طرف عدم التفات کرتے ہوئے نص قرآنی میں اس کے ذریعہ تخصیص کی اجازت دی ہے۔

۳۔ فقہاء حضرات نے امت کی تلقی بالقبول اور عمل دونوں کو اجماع کی حیثیت دی ہے۔ اسی طرح اگر کوئی خبر واحد نقل کے اعتبار سے تو تلقی بالقبول کا درجہ رکھتی ہے لیکن عمل میں نہیں ہے تو فقہاء حضرات ایسی روایات کو رد کرنے کی گنجائش دیتے ہیں، مثال کے طور پر حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: من غسل میتاً فلیغتسل ومن حملہ فلیتوضا (۲۴) 'جس نے کسی مردہ کو غسل دیا، چاہیے کہ وہ غسل کرے، اور جس نے اسے اٹھایا، چاہیے کہ وہ وضو کرے''۔ ایسے ہی آپؐ سے مروی ہے کہ 'لا وضوء لمن لم یذکر اسم اللہ علیہ، (۲۵) ''اس شخص کا وضو نہیں جس نے اللہ کا نام نہیں لیا'' اسی طرح کی ایک روایت براء بن عازبؓ سے مروی ہے کہ 'انہ قنت فی المغرب' (۲۶) 'جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز مغرب میں قنوت پڑھی'۔

مذکورہ بالا تینوں روایات کو بیان کے لحاظ سے تلقی بالقبول تو حاصل رہا ہے لیکن امت نے اجماعی طور پر ان پر عمل نہیں کیا ہے۔ ایسی ہی دیگر بہت سی روایات کتبِ احادیث میں موجود ہیں جو سند کے اعتبار سے درست ہیں اور امت کے اہل علم نے انہیں بیان کیا ہے لیکن بحیثیت مجموعی ان پر عمل نہیں کیا ہے۔

یہاں حنفی فقہاء واصولیین کا زاویہ فکر نمایاں ہوجاتا ہے کہ شہرت اور تلقی بالقبول کا مدار وانحصار محض نقل وبیان پر نہیں ہے بلکہ امت کا اس پر عمل پیرا ہونا پر ہے۔ اس لیے کہ اجتماعی حالت میں غلطی کا سرزد ہونا مشکل ہے، تاہم خبر واحد میں امکان موجود رہتا ہے۔ اس لیے فقہاء احنافؒ نے ایسی تمام روایات کے لیے تلقی بالقبول کی

عملی تائید کو بھی ضروری قرار دیا ہے، تاکہ غلطی کا امکان اور اشتباہ کم ہو جائے۔

تیسرا نقطۂ نظر: محدثین کرامؒ

اگرچہ محدثین کرامؒ نے فقہاء واصولیین کی مذکورہ اصطلاح سے اتفاق نہیں کیا ہے اور انہوں نے اسے اخبارِ آحاد کی ایک قسم شمار کیا ہے۔ البتہ یہ بات مبنی برحقیقت ہے کہ محدثین کرامؒ تلقی بالقبول کو قبول کرتے ہیں مگر ان کے ہاں فقہاء کرام اور اصولیین کے نقطۂ نظر سے قدرے مختلف ہے۔ تاہم محدثینؒ کی کتابوں میں موجود عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان اہل علم کے ہاں بھی روایت کا امت کے اہل علم میں قبولیت پالینا اور شہرت حاصل کر لینے کی وجہ سے بعض روایات کو اپنی کتابوں میں جگہ دی گئی ہے۔ اس بارے میں حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ اپنے شیخ زین الدین عراقی کا مذہب ان الفاظ میں نقل کیا ہے:

ومن جملة صفات القبول التى لم يعترض شيخنا الحفيظ يعنى زين الدين العراقى أين يتفق العلماء على العمل بمدلول حديث فانما يقبل حتى يعمل به وقد صرح بذلك جماعة من أئمة الأصول(۲۷)

روایت کی صحتِ قبولیت میں سے ایک وہ بھی ہے جس کی طرف ہمارے شیخ، زین الدین عراقی نے توجہ دلائی ہے۔ وہ یہ ہے کہ علماء مدلولِ حدیث پر عمل کرنے میں متفق ہو جائیں، پس اس حدیث کو قبول کرلیا جائیگا، یہاں تک کہ اس پر عمل واجب ہوگا، اس بات کی تصریح علماء اصول کی ایک جماعت نے کی ہے۔

متاخرین متکلمین میں سے امام ابن تیمیہؒ نے بھی ایسی روایات کے حکم سے متعلق مختلف مقامات پر اشارہ کیا ہے کہ

فالخبر الذى تلقاه الامة بالقبول تصديقاله او عملاً بموجبه يفيد العلم عند جمهور السلف والخلف.(۲۸)

وہ روایت جسے بیان کر کے امت نے تصدیق کر دی اور اس کے مفہوم پر عمل کر دیا، تو ایسی روایت جمہور سلف وخلف کے ہاں علم کے حصول کا ذریعہ بنتی ہے۔

اس کی صحت کے متعلق یہاں تک فرماتے ہیں کہ

وهذا فى معنى المتواتر لكن من الناس من يسميه المشهور والمستفيض(۲۹)

"یہ روایت متواتر کے حکم میں ہے تاہم بعض حضرات نے اسے مشہور و مستفیض سے موسوم

کر رکھا ہے''۔

ابن قیم الجوزی نے امت کا تلقی بالقبول کو سند کی صحت سے بالاتر ہو کر قبول کرنے کا کہا ہے۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ

علی ان أهل العلم قد نقلوه واحتجوا به فوقفنا بذلک علی صحته کما وقفنا علی صحة قول رسول الله (صلی الله علیه وسلم)' لاوصية لوارث 'وقوله فی البحر 'هو الطهور ماؤه و الحل ميتته وقوله 'إذا إختلف المتبايعان فی الثمن والسلعة قائمة فحالفا وتر ادا البيع' وقوله 'الدية علی العاقلة' وان کانت هذا الأحاديث لا ثبتت من جهة الإسناد ولکن لما تلقته الکافة عن الکافة غنوا بصحتها عندهم عن طلب الأسناد لها فکذلک حديث معاذ (رضی الله عنه) لما احتجوا جميعا غنوا عن طلب الإسناد له.(۳۰)

یہ کہ اہل علم نے اسے نقل کیا ہے اور اس سے استدلال کیا ہے۔ پس ہمیں یقین ہو گیا کہ یہ حدیث ان کے نزدیک صحیح ہے جیسا کہ ہمیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول 'لاوصیة لوارث'، اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا سمندر کے پانی سے متعلق ارشاد 'ہوالطہور ماؤہ والحل میتتہ' اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان 'إذا إختلف المتبایعان فی الثمن والسلعة قائمة فحالفا وترادا البیع' اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان ''الدیة علی العاقلة'' کی صحت کا معلوم ہوا ہے۔ اگرچہ یہ احادیث صحیح سند کے ساتھ ثابت نہیں ہیں لیکن ہر دور میں انہیں علماءِ امت کی جماعت نے جماعت سے قبول کر کے ان کی صحت کو ان کی سند طلب کرنے سے مستغنی کر دیا ہے۔ اسی طرح حدیث معاذ رضی اللہ عنہ کو بھی تمام اہل علم نے سند طلب کیے بغیر بطور دلیل لے لیا ہے۔

محدثین اہل علم کی عبارات سے اخذ کرنا آسان معلوم ہوتا ہے کہ رد و قبولیت کے حکم میں امت کے ہاں تلقی بالقبول پا لینے والی روایات دیگر روایات سے الگ ہیں۔ یہی وجہ ہے بعض ایسی روایات کو محدثین کرامؒ نے بھی قبول کیا ہے جس کا مدار و انحصار امت کے ہاں تلقی بالقبول پر ہے۔ البتہ فقہاء کرامؒ کے ہاں تلقی کا دائرہ اور معیار مختلف ہے۔

احنافؒ کے نزدیک شہرت عامہ اور تلقی بالقبول روایات کا دائرہ استدلال و اطلاق

شہرت عامہ اور تلقی بالقبول روایات چونکہ فقہاء احنافؒ اور حنفی اصولیین کی وضع کردہ رد و قبول حدیث

میں ایک اہم اصطلاح ہے اور وہ اسے حکم کے اعتبار سے متواتر کے قریب تر خیال کرتے ہیں۔ ذیل کی سطور میں متقدمین احنافؒ کی کتب میں ایسی روایات سے جس نوعیت کا اخذ واستدلال پیش کیا گیا ہے، اس کی مختلف پہلوؤں سے تنقیح کی جاتی ہے۔

ا۔ نصِ قرآنی کے حکم میں تخصیص:

امام جصاصؒ کہتے ہیں کہ نصِ قرآنی میں قصاص کے استیفاء میں مختلف احکام بیان ہوئے ہیں، اول کہا گیا ہے کہ ' يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِيْ الْقَتْلَى '(۳۱) 'تم پر اپنے مقتول کا قصاص لینا لازم قرار دیا گیا ہے۔ پھر دوسرا حکم ہوا کہ استیفاءِ قصاص میں احتیاط برتی جانی چاہیے چنانچہ فرمایا کہ ''وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ '' (۳۲) 'اسی طرح تم پر دوسری محترم چیزوں کا بھی قصاص ہے، جو تم پر زیادتی کریں پھر تم بھی ان کی زیادتی کے جواب میں اسی کے برابر ان کو جواب دو۔ اور اس طرح دوسری جگہ یہ فرمایا گیا کہ ''وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِ'' (۳۳) 'اگر انہوں نے تمہیں تکلیف پہنچائی تو تم بھی ویسے ہی انہیں تکلیف پہنچاؤ۔'

امت کے فقہاء میں سے کسی نے بھی زیادتی کے مرتکب شخص کو اضافی سزا دینے کی اجازت نہیں ہے اور اسی طرح منشاء شریعت تک رسائی کا حکم دیا ہے۔ مذکورہ نصوص قرآنیہ میں قصاص لینے کا مطالبہ کیا گیا ہے اور ساتھ ہی کسی قسم کی زیادتی کرنے سے منع کیا گیا ہے۔ اس آیت کے ضمن میں فقہاء کے مابین بحث موجود رہی ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کو آلہ قتل سے قتل کرنے کے بجائے دیگر مختلف صورتوں سے زیادتی کا نشانہ بناتا ہے اور قتل کر دیتا ہے مثلاً حبس کر لیتا ہے، پانی میں غرق کر دیتا ہے، آگ سے جلا دیتا ہے یا پتھر سے قتل کر دیتا ہے۔ ایسی صورتوں میں قاتل سے استیفاء قصاص کی کیا صورت ہونی چاہیے۔

اس سلسلہ میں امام مالک فرماتے ہیں کہ زیادتی کے مرتکب شخص کو اس کی زیادتی کی کیفیت کو مدنظر رکھتے ہوئے سزا دی جائے گی۔ چنانچہ اگر اس نے مقتول کو لکڑی، پتھر، آگ اور غرق کر دینے کی کسی بھی صورت اختیار کی تھی تو اسی کیفیت کے ساتھ اسے قتل کیا جائے گا۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ قاتل نے جس طرح مقتول کے ساتھ رویہ اختیار کیا تھا ویسے ہی رویہ اختیار کیا جائے گا، چنانچہ اگر اس نے مقتول کو کھانے، پینے سے روکے رکھا، تو اسے بھی ان چیزوں سے روکا جائے گا۔ اگر اس کے باوجود بھی قاتل کو موت واقع نہیں ہوتی تو پھر اسے آلہ قتل کے ساتھ مارا جائے گا۔ (۳۴)

ائمہ احناف میں سے امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد بن حسن شیبانیؒ زیادتی کے مرتکب شخص کو آلہ قتل سے

قتل کرنے کے علاوہ سزا دینے کی اجازت نہیں دیتے۔

امام مالک اور امام شافعیؒ کی آراء کے نتیجہ میں اگر کسی کو مثلہ کر کے قتل کیا جاتا ہے تو قاتل کو بھی مثلہ کر کے قتل کیا جانا چاہیے۔ اس لیے کہ ان کے نزدیک قرآن کریم کا اسلوب اسی چیز کا متقاضی ہے۔ تاہم فقہاء احنافؒ کی رائے ان سے بالکل مختلف ہے، اور وہ فرماتے ہیں کہ اگر قاتل نے مقتول کا مثلہ کرتا ہے تو اب استیفاء قصاص کے وقت قاتل کو وہی سزا 'مثلہ' نہیں دی جائے گی بلکہ اصل حکم اور منشاء شریعت کی طرف رجوع کیا جائے گا اور وہ قتل کا بدلہ قتل ہے نہ کہ مثلہ۔ یہی وجہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عمومی طور پر ایسا کرنے سے منع کیا جیسا کہ سمرہ بن جندب اور عمران بن حصین کی روایت میں ہے کہ:

ماخطبنا رسول الله صلی الله علیه وسلم خطبة الاامرنا بالصدقةونهانا عن المثلة (۳۵)

''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں ایک خطبہ دیا جس میں صدقہ کرنے کا حکم دیا اور مثلہ کرنے سے منع کیا''

اس روایت کو نقل کرنے کے بعد امام جصاصؒ کہتے ہیں'' وهذا خبر ثابت قد تلقاها الفقهاء بالقبول واستعملوه وذلك بمنع المثلة ''(۳۶)' کہ یہ روایت درست ہے بلاشبہ فقہاء کے ہاں اسے قبولیت مل چکی ہے اور اس پر عمل پیرا ہیں اور اسے معنی کی تائید میں انہوں نے مثلہ سے منع کیا ہے۔ لہٰذا قاتل کی سزا سے متعلق نص قرآنی میں موجود مماثلت اور مساوات کے حکم میں تخصیص واقع ہو جائے گی۔

۲۔نص قرآنی کو مشروط ومقید کرنا:

قرآن مجید میں زکوۃ وصدقات کی وصولی سے متعلق دوطرح کی آیات کریمہ موجود ہیں، پہلی آیت جو عمومی طور پر اپنے مال سے صدقات کو دینے سے متعلق آئی ہے اور اس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم ہوا ہے:

خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ (۳۷)

''آپ ان اموال سے مخصوص مقدار زکوۃ لیجئے، اس کے ذریعہ انہیں پاک وصاف کیجیے، اوران کے لیے دعا کیجئے۔

دوسرا حکم بھی اسی نوعیت کا نازل ہوا کہ

وَهُوَ الَّذِیٓ أَنشَأَ جَنَّاتٍ مَّعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفاً أُكُلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُتَشَابِهاً وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ كُلُواْ مِن ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُواْ حَقَّهُ

يَوْمَ حَصَادِهِ (۳۸)

''اور وہی ہے جس نے باغات پیدا کیے وہ بھی ٹٹیوں پر چڑھے جاتے ہیں اور وہ بھی جو ٹٹیوں پر نہیں چڑھائے جاتے اور کھجور کے درخت اور کھیتی جن میں کھانے کی چیزیں مختلف طور کی ہوتی ہیں۔ زیتون اور انار جو باہم ایک دوسرے کے مشابہ بھی ہوتے ہیں اور ایک دوسرے کے مشابہ نہیں بھی ہوتے۔ ان سب کے پھلوں میں سے کھاؤ جب وہ نکل آئے اور اس میں جو حق واجب ہے وہ اس کے کاٹنے کے دن دیا کرو۔''

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے زمین سے حاصل ہونے والی اشیاء سے خرچ کرنے کا حکم دیا ہے۔ تاہم مذکورہ دونوں آیات زکوۃ وصدقات کی ادائیگی کی طرف اشارہ کر رہی ہیں تاہم دوسری طرف 'مقدار' اور 'ادائیگی وقت' کے حکم سے ساکت ہیں۔ مذکورہ آیات کا ظاہری اسلوب واضح کرتا ہے کہ جونہی مذکورہ بالا اشیاء میسر آجائیں تو ادائیگی کر دینا چاہیے اور اس میں کسی قسم کی خاص مقدار کا ہونا ضروری نہیں ہے۔

ان دونوں جزئیات میں فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ وحنابلہ کے مابین اختلاف ہوا ہے۔ جہاں تک کہ مقدار کی بات ہے تو فقہاء مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے ہاں عشر کی فرضیت کے لیے کم از کم پانچ وسق کا ہونا ضروری ہے۔ جب کہ فقہاء احناف ؒ کہتے ہیں کہ کوئی مخصوص مقدار متعین نہیں ہے بلکہ جو چیز بھی زمین سے حاصل ہو، خواہ کم یا زیادہ، سب پر عشر کی ادائیگی ہوگی۔

ائمہ ثلاثہ اپنے نقطۂ نظر کی تائید میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت نقل کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ليس فيما اقل من خمسة او سق صدقة ،(۳۹) 'کہ پانچ وسق سے کم مقدار میں صدقہ واجب نہیں ہے'۔

جب کہ فقہاء احناف ؒ اپنی رائے کی صحت کے لیے سالم بن عبداللہ کی روایت بیان کرتے ہیں کہ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: فيما سقت السماء والعيون او كان غثريا كان العشروما سقى بالنضح نصف العشر، (٤٠) " کہ جس زمین کو آسمان اور چشمہ سیراب کریں یا خود بخود سیراب ہو، اس میں دسواں ہے اور جسے ڈول کے ذریعہ سیراب کرایا بیسواں حصہ ہے''۔

مذکورہ مسئلہ میں فقہاء احناف ؒ فرماتے ہیں کہ سالم بن عبداللہ کی روایت میں ادائیگی کا عمومی حکم ہے اور اس کوئی مخصوص مقدار بیان نہیں ہوئی ہے۔ دونوں طرح کی روایات موجود ہیں لیکن سالم کی روایت 'خبر مشہور' ہے اور ابوسعید خدریؓ کی روایت 'خبر واحد' ہے لہذا سالم کی روایت کو ابوسعید خدری کی روایت پر ترجیح ہوگی۔

حکم کی دوسری جزئی 'ادائیگی وقت' ہے۔جب کہ نص قرآنی میں زکوۃ کی ادائیگی کے لیے کوئی خاص وقت نہیں بتایا گیا۔تاہم اس حکم کی توضیح حضرت علیؓ کی روایت سے ہوتی ہے کہ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

فاذا كانت لک مائتا درهم وحال عليها الحول ففيها خمسة دراهم وليس عليک شيء في الذهب حتى يكون لک عشرون دينارا وحال عليها الحول ففيها نصف دينار وليس في مال زكوة حتى يحول عليها الحول (۴۱)

اے علی بن ابی طالب! جب تیرے پاس دوسو درہم ہوں،اس پر سال گزر جائے،تو پانچ درہم ادا کرنا ہے،سونا میں آدھا دینار کی ادائیگی ہے جب تیرے پاس بیس دینار ہوں اوراس پر سال گزر جائے،اور کسی بھی مال میں کوئی زکوۃ کی ادائیگی نہیں ہے جب تک اس وقت سال نہ گزر جائے۔

امام ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ

وهذاالخبر في الحول وان كان من اخبارالآحاد فان الفقهاء قد تلقته بالقبول واستعملوا ه فصار في حيزالمتواتر الموجب للعلم.(۴۲)

سال گزر جانے سے متعلق یہ روایت ہے اگر چہ خبر واحد کی نوعیت کی ہے تاہم فقہاء کے ہاں تلقی بالقبول حاصل کر چکی ہے اورانہوں نے اس سے استنباط حکم بھی کیا ہے،لہذا یہ روایت وجوب علم کے اعتبار سے درجہ متواتر میں شمار ہوگی۔

چنانچہ فقہاءاحنافؒ نے امت کے قول وعمل کو بنیاد بناتے ہوئے زکوۃ کی ادائیگی کے لیے سال کے مشروط کر دیا ہے۔لہذا نص قرآنی کا حکم خاص شرط سے مشروط اور قید سے مقید ہو گیا ہے۔

۳۔نص قرآنی کے عموم میں زیادتی:

ا۔اسی طرح ایقاعِ طلاق کے عدد میں مرد اور عورت میں کس کا اعتبار کیا جائے گا،اس میں امت کے اہل علم حضرات کے درمیان اختلاف ہوا ہے۔نص قرآنی میں 'الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان' (۴۳)''عورت کو دوطلاقیں دینے کے بعد مرد کو اختیار ہے کہ دستور کے مطابق روک لے یا پھر عمدہ طریقے سے چھوڑ دے''۔اس آیت کے ضمن میں فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہوا ہے۔اس میں فقہاء ِاحنافؒ کہتے ہیں کہ ایقاعِ طلاق کے عدد میں زوجہ کی کیفیت آزادی اور غلامی کو دیکھا جائے گا اور جب کہ امام مالک اور امام شافعی کہتے ہیں کہ خاوند کی حالت حریت اور رقت کو دیکھا جائے گا۔

فقہاء احناف ؒ کہتے ہیں کہ نص قرآنی ایسی چیز کے متعلق ساکت ہے اور البتہ اس سلسلہ میں 'طلاق الامة تطلیقتان وعدتها حیضتان' (٤٤) کی حدیث نبوی موجود ہے، جو صورت مسئلہ کی طرف توجہ دلاتی ہے۔اسی طرح امت کے اہل علم نے مذکورہ روایت کے دوسرے حصہ جس میں آزاد عورت کے مقابلہ میں لونڈی کی عدت کی کمی کو قبول کیا ہے تو پھر اسی طرح روایت کا دوسرا حصہ 'طلاق کے بیان' کی صورت میں بھی قبول کرنا چاہیے۔جب کہ اس مقام پر روایت کا خبر واحد ہونا اہم سوال ہے مگر اس سوال کے جواب سے متعلق امام ابوبکر الجصاص ؒ فرماتے ہیں کہ

وقد استعملت الامة هذين الحديثين فی نقصان العدة وان كان وروده من طريق الآحاد فصار فی حيز المتواتر لان ماتلقاه الناس بالقبول من اخبار الآحادفهو عند نا فی معنى المتواتر (۴۵)

''امت نے ان دونوں روایات کو عدت کی کمی پر محمول کیا ہے، اور اگرچہ یہ روایات سند کے اعتبار سے خبر آحاد ہیں، تاہم یہ متواتر کے حکم میں ہیں، کیوں کہ امت کے اہل علم نے ان خبر آحاد کو نقل کیا ہے۔پس ہمارے ہاں یہ متواتر کے حکم میں ہوں گی''۔

۴۔نص قرآنی کی تائید میں تلقی بالقبول روایت کو قبول کرنا اور متعارض خبر آحاد کو ترک کرنا:

مالی معاملات کو حل کرنے کے لیے قرآن کریم نے کم از کم دو گواہوں کی گواہی لازم قرار دی ہے اور بصورت دیگر اگر دو گواہ نہ ہوں، تو پھر فقہاء مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے ہاں معاملہ کا حل ایک گواہ اور یمین سے بھی کیا جا سکتا ہے۔ائمہ ثلاثہ ؒ اپنی تائید میں مخصوص واقعہ بطور دلیل پیش کرتے ہیں جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک گواہ اور یمین سے فیصلہ کیا تھا۔(۴۶) اس کے برعکس فقہاء کا نظریہ اپنی رائے کی تائید میں نص قرآنی پیش کرتے ہیں کہ فرمانِ خداوندی ہے:

وَاسۡتَشۡهِدُواْ شَهِيدَيۡنِ مِن رِّجَالِكُمۡ فَإِن لَّمۡ يَكُونَا رَجُلَيۡنِ فَرَجُلٌ وَامۡرَأَتَانِ مِمَّن تَرۡضَوۡنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ (۴۷)

''ثبوت کے لیے اپنے مردوں میں سے دو مرد بصورت دیگر ایک مرد اور دو عورتیں بطور گواہ پیش کریں''۔

اسی نوعیت سے متعلق مسئلہ ایک حدیث مشہور موجود ہے۔جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: البینة علی المدعی والیمین علی من انکر (۴۸) ''گواہی مدعی کے ذمہ ہے اور قسم کا حق مدعی علیہ کے پاس ہے۔امام

جصاص ؒ 'احکام القرآن' میں مذکورہ روایت کو نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ

" وھذا الخبر وان کان ورودہ من طریق الآحادفان الامۃ قد تلقتہ بالقبول والاستعمال فصار فی حیز المتواتر (۴۹)

کہ یہ روایت اگر چہ سلسلہ آحاد سے منقول ہے تاہم امت نے اسے قبول کیا ہے اور اس پر عمل کیا ہے لہذا یہ متواتر کے قائم مقام ہو جائے گی'۔

فقہاء احناف ؒ فرماتے ہیں کہ اگر ائمہ ثلاثہ کی دلیل کو قبول کر لیں تو دو بنیادی غلطیاں یعنی خبر واحد کے ذریعہ نص قرآنی کا نسخ اور خبر مشہور کا ترک لازم آئے گا، جو قواعد وکلیہ کی روشنی میں درست نہیں ہے۔ لہذا خبر واحد ہی کو چھوڑ دیا جائے گا۔

۵۔ نص قرآنی کے حکم میں تلقی بالقبول روایات کی وجہ سے زیادتی کرنا:

مسائل مناکحات میں نص قرآنی ہے کہ دو بہنوں کو بیک وقت ایک شخص کے نکاح میں جمع کرنا حرام قرار دیا گیا ہے۔ اس حکم کے بارے میں سب امت کا اتفاق ہے تاہم اسی حکم سے مطابقت رکھنے والی ایک جزئی 'خالہ اور پھوپھی کی موجودگی میں بھانجی اور بھتیجی کا نکاح' کی ممانعت بھی منقول ہے کہ

" نھی رسول اللہ ﷺ ان تنکح المراۃ علی عمتھا اوعلی خالتھا "(۵۰)

''کہ آپ ﷺ نے عورت کو اپنی پھوپھی اور خالہ کی موجودگی میں جمع کرنے سے منع کیا ہے''۔

ماسوائے خوارج کے امت کے جمہور اہل علم نے روایت کی متن وسند کی صحت کا یقین کرتے ہوئے اس کے حکم میں اتفاق کیا ہے۔ فقہاء احناف ؒ میں سے امام ابوبکر ؒ کہتے ہیں کہ

قد تلقاھا الناس بالقبول مع تواترھا واستفاضتھا وھی من الاخبار الموجبۃ للعلم والعمل فوجب استعمال حکمھا مع الآیۃ و شذت طائفۃ من الخوارج باباحۃ الجمع بین من عداالاختین لقولہ تعالیٰ : واحل لکم ماوراء ذلکم ،(۵۱)

اس روایت کو سند کے اعتبار سے شہرت عامہ اور درجہ تواتر حاصل ہونے کے ساتھ ساتھ امت کے ہاں بھی اسے تلقی بالقبول حاصل ہے اور یہ ان روایات میں سے ہے جو علم وعمل کے حصول کا ذریعہ ہے۔ لہذا اس روایت کے حکم کو آیت کے حکم کے ساتھ نافذ کرنا لازم ہے۔

حنفی فقہاء نے بھی دیگر فقہاء کے ساتھ ساتھ نص قرآنی میں تخصیص کی رائے ظاہر کی ہے کہ روایت جب

سند اور متن دونوں پہلوؤں سے درست ہے۔مزید برآں امت کے ہاں بھی قبولیت پا چکی ہے۔ایسی روایت کی وجہ سے نص قرآنی کے حکم میں تخصیص کرنی چاہیے۔

۶۔نص قرآنی کا مدعا اور حکم کی تعیین میں تلقی بالقبول اور شہرت عامہ روایات سے استفادہ

ا۔ نص قرآنی میں مردار کو حرام قرار دیا ہے اور فرمایا گیا ہے کہ' إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ '(۵۲)''یقیناً اللہ نے تم پر مردار، خون اور سور کا گوشت حرام قرار دیا ہے''۔اس سے اخذ ہوتا ہے کہ مردار اپنے تمام اجزا کے ساتھ مطلقاً حرام ہے۔لیکن دوسری نص قرآنی میں ممانعت کی حد کھانے کی سمجھ میں آتی ہے۔(۵۳)

ان نصوص کو پیش نظر رکھتے ہوئے فقہاء کرامؒ کے مابین مردار کا چمڑا کے استعمال میں اختلاف ہوا ہے۔فقہاء احنافؒ ماسوائے سور کے چمڑا کے ہر مردار کے چمڑے کو دباغت دیے جانے کے بعد استعمال کرنے کی اجازت دیتے ہیں۔امام شافعیؒ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ ماسوائے سور اور کتے اور سور کے چمڑا کے باقی میں دباغت کے بعد گنجایش ہے۔امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ مردار کے چمڑے کو فروخت نہیں کر سکتے اور نہ ہی اس پر نماز ادا کی جا سکتی ہے باقی بیٹھنے کے لیے استعمال میں کوئی حرج نہیں ہے۔لیث بن سعدؒ فرماتے ہیں کہ مردار کے چمڑے کو دباغت سے پہلے بھی فروخت کیا جا سکتا ہے ہاں البتہ فروخت کرتے وقت وضاحت کر دینی چاہیے۔

امام ابوبکر جصاصؒ فرماتے ہیں کہ مردار کے چمڑا کو دباغت دیے جانے کے بعد منتفع ہونے سے متعلق مختلف روایات آئی ہیں۔ان میں عبداللہ بن عباسؓ کی روایت 'ایما اھاب دبغ فقد طھر ،(۵۴)'جس چمڑے کو بھی دباغت دیا گیا، وہ پاک ہو گیا' دوسری روایت زید بن ثابتؓ سے مروی ہے کہ ''ان رسول اللہ ﷺ قال: دباغ جلود المیتۃ طھورھا' (۵۵) کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ مردار کے چمڑے کی دباغت اس کی طہارت ہے'۔تیسری روایت حضرت میمونہؓ سے مروی ہے کہ جناب نبی کریم ﷺ کا ایک مرتبہ مردہ بکری پر گزر ہوا تو فرمایا کہ 'الا دبغوا اھابھا فانتفعوا بہ ، فقالوا یا رسو ل اللہ ﷺ انھا میتۃ ،فقال : انما حرم من المیتۃ اکلھا،(۵۶)''اس کے چمڑے کو دباغت دو اور اس سے نفع اٹھاؤ، لوگوں نے کہا کہ اے اللہ کے رسول! یہ مردار ہے۔آپ ﷺ نے فرمایا کہ مردار کا صرف کھانا حرام قرار دیا گیا ہے''۔

دوسری طرف جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے عبداللہ بن عکیم کی روایت کے مطابق مردار کی مطلق حرمت بھی ثابت ہے کہ 'ان لا تنتفعوا من المیتۃ باھاب و لا عصب''(۵۷)'مردار کے چمڑے اور پٹھوں سے منفعت نہ اٹھاؤ۔

اس روایت میں مطلق حرمت کا حکم دیا گیا ہے، جب کہ پہلی روایات میں حلت اور جواز کا پہلو سمجھ میں آتا ہے۔ حکم کے اعتبار سے کون سی روایات کو ترجیح دی جانے چاہیے۔امام ابوبکرؒ فرماتے ہیں کہ فقہاء کرامؒ کے نقطۂ نظر کی تائید میں حلت اور جوازِ منفعت کی روایات کو ترجیح دی جانی چاہیے، کیوں کہ

هـذه الاخبـار كـلها متواترة موجبة للعلم و العمل... و الثانی جهة تلقی الفقهاء اياها بالقبول و استعمالهم لها .(۵۸)

''یہ تمام روایات درجہ متواتر کی ہیں جو علم اور عمل کو لازم کرتی ہیں اور دوسری طرف فقہاء کے ہاں ان کو تلقی بالقبول بھی حاصل ہے اور ان کے مطابق وہ عمل پیرا ہیں''۔

نص قرآنی کے حکم کی وضاحت اور تبیین کے لیے دباغت دیے جانے کے بعد جوازِ منفعت سے متعلق دونوعیت کی روایات موجود تھیں۔تاہم امام ابوبکر الجصاصؒ نے ان جواز منفعت کی روایات ترجیح دی ہے۔اس کی بنیادی وجہ روایات کا شہرت عامہ پانا اور لوگوں کے ہاں متلقی ہونا واضح ہے۔

۲۔ سطح زمین سے حاصل ہونے والا سونا، چاندی، جواہر، کحل اور دیگر قیمتی اموال پر زکوۃ کا کیا حکم ہے۔ فقہاء اہل مدینہ کہتے ہیں کہ رکاز میں خمس ہے اور البتہ معادن میں اس وقت تک کچھ بھی لازم نہیں ہوگا جب تک سونا اور چاندی کی مقدار زکوۃ کو پہنچ نہ جائے۔ جب کہ فقہاء اہل کوفہ کے ہاں رکاز اور معادن دونوں میں خمس ہے۔دونوں فقہی نقطہ ہائے نظر کے مابین دراصل 'محکوم علیہ' کی معنوی تشریح وتوضیح میں اختلاف ہے۔

فقہاء اہل مدینہ کہتے ہیں کہ رکاز کا اطلاق صرف زمانہ جاہلیت میں مدفون مال پر ہوگا جو بغیر کسی مال ومحنت کے حاصل ہو جائے، باقی صورتوں میں وہ رکاز نہیں ہوگا۔فقہاء اہل کوفہ کہتے ہیں کہ زمین سے کسی بھی قسم کا حاصل ہونے والے عمدہ مال پر خمس ہوگا۔

امام محمدؒ کہتے ہیں کہ رکاز معدن میں پایا جاتا ہے اور مال مدفون بھی حاصل ہونے والے اس مال کی ایک قسم ہے۔اس لیے کہ جب لغت میں 'ارکز المعدن' کہا جاتا ہے تو زمین سے نکلنے والا مال کثیر مراد ہوتا ہے۔لہذا یہ کوئی مال کی الگ قسم نہیں ہے۔مزید برآں فقہاء اہل کوفہ کے نقطۂ نظر کی تائید کے لیے ایک حدیث مشہور آئی ہے کہ

وفـی الـحـديـث الـمـعـروف عـن رسـول الـله صلی الله عليه وسلم حين ساله الـمرء،ماتقول فيما وجد فی القرية غير المسكونة ، فقال صلی الله عليه وسلم :فيه وفی الركاز الخمس. فجعله غير الركاز. (۵۹)

اور حدیث مشہور میں ہے کہ ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جس وقت دریافت کیا کہ غیر آباد بستی سے جو مال حاصل ہو جائے تو کیا حکم ہے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اس میں اور رکاز میں خمس ہے۔ پس آپ نے ایسے مال کو رکاز سے الگ شمار کیا۔

امام محمدؒ یہاں یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ غیر آباد مقامات سے حاصل ہونے والا عمدہ مال میں خمس ہوگا اور اس کے لیے کسی قسم کی مخصوص مقدار کی شرط نہیں ہے۔ اس لیے کہ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرق کیے بغیر عمومی حکم دیا ہے، اور اس امر کا ثبوت بھی حدیث مشہور سے ہے جو یقیناً قابل عمل ہے۔

۷۔ تعیین حکم میں شہرت عامہ روایت کو ترجیح

امام محمد بن حسن نے مسافر کے لیے اوقات نماز کی ابتدا و انتہاء کے سلسلہ میں فقہاء اہل مدینہ اور فقہاء اہل کوفہ کے مابین اختلاف بیان کیا ہے کہ فقہاء اہل مدینہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ مسافر کے لیے پورا دن 'زوال تا غروب' نماز ظہر وعصر کی ادائیگی کے لیے اہلیت رکھتا ہے اور اسی طرح پوری رات 'غروب تا صبح صادق' کے درمیان نماز مغرب اور نماز عشاء کو ادا کرنے کا وقت ہے۔ مسافر دو نمازوں کو جمع کر کے ادا کر سکتا ہے۔ جب کہ فقہاء اہل کوفہ کہتے ہیں کہ جمع حقیقی سوائے عرفہ کے جائز نہیں ہے البتہ جمع صوری کی مسافر کے لیے گنجائش موجود ہے۔ تاہم دو نمازوں کو جمع حقیقی کی شکل دینا جائز نہیں ہے اگر چہ سفر پر بھی ہو۔ اس لیے کہ ہر نماز کا وقت شارع کی طرف سے الگ الگ متعین ہے۔ جب ایک وقت داخل ہوتا ہے تو دوسرا وقت ختم ہو جاتا ہے۔ اس لیے دو نمازوں کو جمع کر کے ادا کرنا درست نہیں ہے۔ فقہاء اہل کوفہ کے مذہب کی وجہ ترجیح پیش کرتے ہوئے امام محمد بن حسنؒ فرماتے ہیں کہ

> **قيل لهم : ليس هذا هكذا رويتم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا هكذا روينا ولا روت الفقهاء، والحديث المعروف المشهورعن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان رجلا ساله عن مواقيت الصلوة فسكت حتى اذا كان من الغدصلى الصبح حين طلع الفجر وصلى الظهر حين زالت الشمس وصلى العصر حين صار ظل كل شيء مثله وصلى المغرب حين غابت الشمس وصلى العشاء حين غاب الشفق فلما كان من الغدصلى الصبح بعد ما اسفر وصلى الظهر حين صار ظل كل شيء مثله وصلى العصر حين صار ظل كل شيء مثليه(۶۰)**

اہل مدینہ کو کہا جائے گا کہ ایسا نہیں ہوسکتا، اس لیے کہ ایسے نہ تو تم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اور نہ ہم نے اور نہ ہی دیگر فقہاء نے روایت کیا ہے۔ حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی 'حدیث معروف مشہور' میں ہے کہ ایک شخص نے اوقات نماز سے متعلق آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا، آپ خاموش ہو گئے، یہاں تک کہ اگلے دن آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صبح کی نماز کو طلوعِ فجر (صبح صادق کے آغاز) سے ادا کیا، اور ظہر کی نماز سورج ڈھلنے کے وقت ادا کی، اور عصر کی نماز جب ہر چیز کا سایہ ایک مثل ہوا تو ادا کر دی اور مغرب کی نماز جب سورج غروب ہوا ادا کر دی، اور عشاء کی نماز جب شفق غائب ہو گئی تو ادا کر دی۔ جب کہ اگلے دن آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صبح کی نماز روشن کر کے پڑھی اور نماز ظہر کو ہر چیز کے سایہ اپنے مساوی ہونے پر ادا کی اور جب کہ نماز عصر کو ہر چیز کے دوگنا سایہ ہونے پر ادا کیا۔

امام محمدؒ مذکورہ روایت سے فقہاء اہل کوفہ کے مذہب کا بنیادی نکتہ کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ ہر نماز کا ایک مخصوص وقت ہے۔ اس کی ابتدا بھی ہے اور انتہاء بھی ہے۔ لہٰذا جب ایک کا آغاز ہوگا تو دوسرے کا اختتام ہو گا۔ اس کا ثبوت حدیث 'معروف مشہور سے' ہے۔ چنانچہ مسافر کو نماز ظہر اور عصر کی ادائیگی کے لیے زوال سے غروب تک وقت دینا اور نماز مغرب اور عشاء کے لیے غروب سے طلوع فجر تک گنجائش دینا درست نہیں ہوگا۔

۸۔ خبر آحاد اور شہرت عامہ روایت کے مابین تعارض و ترجیح:

۱۔ امام محمد بن حسن شیبانیؒ نے اپنی کتاب 'الحجۃ علی اہل المدینۃ' میں اہل کوفہ اور اہل حجاز کے مابین نماز فجر کی ادائیگی کا بہتر وقت میں فقہاء کے مابین اختلاف کو نقل کیا ہے کہ اہل مدینہ نماز فجر کو غلس 'اندھیرے' میں پڑھنے کو افضل قرار دیتے ہیں اور جب کہ فقہاء اہل کوفہ اسفار 'روشنی' میں پڑھنے کو ترجیح دیتے ہیں۔

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ مسئلہ میں مختلف آثار دونوں فقہی مذاہب کی ترجمانی پر موجود ہیں۔ تاہم فقہاء اہل کوفہ 'اسفار' کو ترجیح دیتے ہیں اور اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے :اسفروا بالفجر فانه اعظم للاجر، حدیث مستفیض معروف۔ (۶۱) کہ نماز فجر کو روشن کر کے ادا کرو، پس اسی میں ثواب زیادہ ہے۔ یہ حدیث مستفیض و معروف ہے۔ گویا کہ فقہاء اہل کوفہ کا نماز فجر کی ادائیگی وقت کو متعین کرنے کے لیے مختلف روایات و آثار میں سے 'حدیث مستفیض' کو ترجیح دی ہے۔

۲۔ حدود حرم میں داخل ہوتے ہوئے آدمی کو احرام کی شکل میں ہونا چاہیے کہ نہیں۔ فقہاء اہل مدینہ کے نزدیک حدودِ حرم میں داخل ہونے کے لیے احرام باندھنا لازم نہیں ہے خواہ حدود حرم میں مقیم ہے یا نہیں اور

فقہاء اہل کوفہ کے نزدیک حدود حرم سے باہر افراد کو احرام کے ساتھ داخل ہونا چاہیے۔ تاہم بعض صورتوں میں فقہاء اہل کوفہ کی فقہاء اہل مدینہ کی طرح حرم کی حدود میں بغیر احرام باندھے بالاتفاق داخل ہوسکتا ہے، بالخصوص وہ افراد جو میقات کے اندرونی مقامات پر رہائش پذیر ہوں، سامان لانے والے ضرورت مند افراد ہوں۔ فقہاء اہل مدینہ اپنے مدعا کو ثابت کرنے کے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فتح مکہ کے موقع پر عمل پیش کرتے ہیں کہ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے موقع پر جنگی ٹوپی پہنی ہوئی تھی اور احرام نہیں باندھ رکھا تھا، جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم فارغ ہوئے تو پھر مقام جعرانہ سے احرام باندھا اور عمرہ ادا کیا۔

لہذا اگر حدودِ حرم سے باہر لوگوں کے لیے داخل ہوتے ہوئے احرام باندھنا لازم ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم ایسا ضرور کرتے۔ فقہاء اہل کوفہ کہتے ہیں کہ آپ حالت جنگ میں تھے اور پھر یہ آپ کی خصوصیت تھی۔ اس کی مزید تائید وتوثیق کے لیے امام محمدؒ حضرت علی بن ابی طالب کے فرمان میں ضروری اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے عمل میں ثبوت کو پیش کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ

> **ثم الحديث المستفيض عن ابن عباس رضي الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم وقت المواقيت لاهلها ثم قال :هذه المواقيت لاهلها ولمن اتى عليها من غير اهلها (۶۲)**
>
> کہ ابن عباسؓ سے مروی حدیث مستفیض میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مواقیت کو اس کے حدود میں رہنے والوں کے لیے متعین کیا ہے اور پھر کہتے ہیں کہ یہ مواقیت حدودِ حرم میں رہنے والوں کے لیے ہیں اور ہر وہ شخص جو حدودِ حرم سے باہر مقیم ہو اور وہاں آنا چاہتا ہو۔

یہاں اہم اور بنیادی نکتہ یہ ہے کہ امام محمدؒ نے فقہاء اہل کوفہ کے مدعا کو ثابت کرنے کے لیے مختلف روایات بھی نقل کی ہیں لیکن آخر میں دلائل کی مزید توثیق 'حدیث مستفیض' کے ساتھ حتمی اور یقینی بنادی۔ اس طرح امام محمدؒ کے بیان کردہ دلائل سے یہ نکتہ نمایاں ہوتا ہے کہ احادیث کے مابین اختلاف اور تعارض کے وقت موجود 'حدیث مستفیض' ہی کو ترجیح ہوگی۔

خلاصہ بحث: گزشتہ سطور میں امام محمدؒ کی کتاب 'الحجۃ علی اہل المدینۃ' اور امام ابوبکر الجصاص کی 'احکام القرآن' اور 'الفصول' کی عبارات کے ذریعہ تنقیح کرانے کی کوشش کی گئی ہے کہ شریعت کے منشا اور مدعا معلوم کرنے کے لیے جہاں بالاتفاق نص قرآنی موجود ہے۔ وہاں اسی طرح دوسرا ذریعہ حدیثِ متواتر کی طرح 'حدیث مشہور

و مستفیض' یا 'تلقی الامۃ بالقبول' بھی ہے۔ جو احادیث مبارکہ کے رد و قبول کا مستند اور معتبر معیار ہے۔ چونکہ اس کا تعلق قرون ثلاثہ میں شہرت عامہ اور قبولیت حاصل کرنے سے ہے۔ یقیناً 'مشہود بالخیر' امت بحیثیت مجموعی غلطی پر جمع نہیں ہوسکتی۔ لہذا یہ منشاء شریعت تک پہنچنے کا بہترین ذریعہ ہے۔

حوالہ جات و حواشی

ا۔ مالک بن انس الاصبحی، الامام (م ۱۷۹ھ)، موطا، کراچی: میر محمد کتب خانہ، سن ندارد، کتاب الجنائز، باب التکبیر علی الجنائز، رقم ۵۳۰

۲۔ ابن عبدالبر، ابوعمر یوسف بن عبداللہ بن محمد النمری (م ۴۶۳ھ)، التمہید، (دار ابن حزم، بیروت، ۲۰۰۸ء)، ۲۰۶/۶ ایضاً، التنوخی، سحنون بن سعید (م) المدونۃ الکبری، (دار صادر، بیروت، لبنان، سن ندارد)، ۱۶۴/۱

۳۔ بخاری، ابوعبداللہ محمد بن اسماعیل (م ۲۵۶ھ)، جامع صحیح، (الریاض: دارالسلام للنشر والتوزیع، ۱۹۹۹ء) کتاب الجنائز، باب الصلوۃ علی القبر بعد ما یدفن، رقم ۱۲۵۴

۴۔ مالک، موطا، باب نہی الصلوۃ بعد الفجر والعصر، رقم ۵۰۳

۵۔ التنوخی، المدونۃ الکبری، ۱۰۳/۱

۶۔ ایضاً

۷۔ بزدوی، علی بن محمد البزدوی، (م ۴۸۲ھ)، کنز الوصول الی معرفۃ الاصول، (میر محمد کتب خانہ، کراچی، سن ندارد)، باب المشہور من الاخبار، ص ۱۵۲

۸۔ ابن حجر، احمد بن علی بن محمد العسقلانی، (م ۸۵۲ھ)، نزہۃ النظر فی توضیح نخبۃ الفکر، (مکتبہ فہد الملک، الریاض، ۲۰۰۱ء)، ص ۴۹

۹۔ بزدوی، کنز الوصول الی معرفۃ الاصول، ص ۱۵۲

ایضاً، تفتازانی، سعد الدین مسعود بن عمر التفتازانی (م ۷۹۲ھ)، التلویح فی غوامض التنقیح، (دار الکتب العلمیہ، بیروت، لبنان، ۱۹۹۶ء)، ۵:۲

۱۰۔الرہاوی، یحیٰی، حاشیۃ الرہاوی علی شرح المنار، درسعادات، مطبعہ عثمانیہ،۱۳۱۵ء،۲/۶۱۹
۱۱۔عثمانی، ظفر احمد، مولانا: مقدمہ اعلاء السنن، (ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ، کراچی،۱۴۱۴ھ)، ۱/۴۰
۱۲۔الجصاص، ابوبکر احمد بن علی الرازی، الفصول فی الاصول، (وزارۃ الاوقاف والشوون الاسلامیہ، الکویت،۱۹۹۴ء)، ۱/۱۸۴
۱۳۔الخطیب البغدادی، احمد بن علی (م۴۶۳ھ)، الفقیہ والمتفقہ، دار الکتب العلمیہ، بیروت،۱۳۹۵ھ، ۱/۱۸۸
۱۴۔تفتازانی، التلویح فی غوامض التنقیح،۲: ۵
۱۵۔بخاری،، جامع صحیح، رقم ر۲۵۳۰
۱۶۔الجصاص، احمد بن علی الرازی، (م ۳۷۰ھ)، الفصول، ۱/۱۷۵
۱۷۔ایضاً، ۱/۱۸۳
۱۸۔الجصاص، احمد بن علی الرازی، (م ۳۷۰ھ)، احکام القرآن، (دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۹۴ء)،۲/۵۲۶
۱۹۔الجصاص، الفصول،۳: ۳۷
۲۰۔تفتازانی، التلویح فی غوامض التنقیح،۲/۵
۲۱۔جمال الدین یوسف بن ابن صلاح الملطی (م۸۰۳ھ)، شرح عقیدۃ الطحاویۃ، (دار الکتاب العربی، البغداد، سن ندارد)، ص۳۵۵
۲۲۔الکوثری، محمد زاہد، المقالات، (المکتبۃ الازہریۃ للتراث،۱۴۱۴ھ) ص،۱۶۳
۲۳۔الجصاص، الفصول، ۱/۱۷۹
۲۴۔ ترمذی، ابوعیسی محمد بن عیسیٰ الترمذی (م۲۷۹ھ)، الجامع، (دار السلام للنشر والتوزیع، الریاض،۱۹۹۹ء)، کتاب الجنائز، رقم ر۹۱۳
۲۵۔ایضاً، کتاب الطہارۃ، باب ما جاء فی التسمیۃ عند الوضوء، رقم ر۲۵
۲۶۔ابن حنبل، ابوعبداللہ احمد بن محمد بن حنبل الشیبانی (م۲۴۱ھ)، المسند، (دار السلام للنشر والتوزیع، الریاض،۱۹۹۹ء)، رقم ر۱۷۴۹۳
۲۷۔ابن حجر، احمد بن علی العسقلانی، (م۸۵۲ھ)، النکت علی کتاب ابن الصلاح، (احیاء التراث العربی،

المدینۃ المنورۃ،۱۹۸۴ء) النوع الثالث: الضعیف، ۱/۸۷

۲۸۔ابن تیمیہ، تقی الدین احمد بن عبدالحلیم بن عبدالسلام، (م ۷۲۸ھ) مجموع الفتاوی، (ناشر مجمع الملک فہد الشریف، المدینۃ المنورہ،۲۰۰۴ء)، ۱۸/۴۸

۲۹۔ایضاً مجموع الفتاوی ۱۸/۴۸

۳۰۔ابن قیم الجوزیہ، ابوعبداللہ محمد بن ابوبکر، اعلام الموقعین، (دار ابن الجوزی، الریاض،۱۴۲۲ھ)، ۱/۱۵۵

۳۱۔البقرہ ۲:۱۷۸

۳۲۔البقرہ ۲:۱۹۴

۳۳۔النحل ۱۶:۱۲۶

۳۴۔الشافعی، محمد بن ادریس (م ۲۰۴ھ)، الام، (بیت الافکار الدولیۃ، الریاض، سن ندارد)، کتاب القصاص، باب من یلی القصاص، ص ۱۱۷۲

ایضاً، الشربینی، شمس الدین محمد بن الخطیب، مغنی المحتاج، (دار المعرفۃ، بیروت، لبنان، ۱۹۹۷ء)، باب کیفیۃ القصاص ومستوفیہ، ۴/۴۹

۳۵۔ابن حنبل، ابوعبداللہ احمد بن محمد بن حنبل الشیبانی (م ۲۴۱ھ)، المسند، (دار السلام للنشر والتوزیع، الریاض، ۱۹۹۹ء)، اول مسند البصریین، رقم/۲۰۲۰۵

۳۶۔جصاص، احکام القرآن، باب کیفیۃ القصاص، ۱/۲۰۱

۳۷۔التوبۃ ۹:۱۰۳

۳۸۔الانعام ۶:۱۴۱

۳۹۔بخاری، جامع صحیح، کتاب الزکوۃ، رقم/۱۴۱۳

۴۰۔ایضاً، جامع صحیح، رقم/۱۳۹۴

۴۱۔السجستانی، ابوداؤد سلیمان بن اشعث (م ۲۷۵ھ)، سنن، (دار السلام للنشر والتوزیع، الریاض، ۱۹۹۹ء) کتاب الزکوۃ، باب فی زکوۃ السائمۃ، رقم/۱۵۷۳

۴۲۔الجصاص، احکام القرآن، ۴/۳۵۸

۴۳۔البقرۃ ۲:۲۹۹

۴۴۔ترمذی، الجامع، کتاب الطلاق واللعان، باب فی ماجاء ان طلاق الامۃ تطلیقتیان، رقم/۱۱۸۲

۴۵۔ الجصاص، احکام القرآن، ۲/۳۷

۴۶۔ مسلم، ابوالحسین مسلم بن حجاج بن مسلم القشیری (م ۲۶۱ھ) صحیح المسلم، (دار السلام للنشر والتوزیع، الریاض، ۱۹۹۹ء)، کتاب الاقضیہ، رقم/۴۴۴۷

۴۷۔ بقرہ ۲:۲۸۲

۴۸۔ ترمذی، الجامع، ابواب الاحکام، رقم/۱۳۵۶

۴۹۔ الجصاص، احکام القرآن، باب الشاہد والیمین، ۲/۲۴۹

۵۰۔ نسائی، ابوعبدالرحمٰن احمد بن شعیب بن علی بن سنان النسائی (۲۱۵۔۳۰۳ھ) سنن، (دار السلام للنشر والتوزیع، الریاض، ۱۹۹۹ء) کتاب النکاح، باب الجمع بین المراۃ وعمتھا، رقم/۳۲۹۳، صحیح بخاری، کتاب النکاح، رقم/۴۸۲۱

۵۱۔ الجصاص، احکام القرآن، باب امہات النساء والربائب، الآیۃ، وان تجمعوا بین الاختین، ۳/۹۷

۵۲۔ البقرہ ۲:۱۷۳

۵۳۔ الانعام ۶:۱۴۵

۵۴۔ ترمذی، الجامع، باب ماجاء فی جلود المیتۃ اذا دبغت، رقم/۱۴۲۲

۵۵۔ دارقطنی، ابوالحسین علی بن عمر (م ۳۸۵ھ)، سنن الدارقطنی، (دار الکتب العلمیۃ، بیروت، ۲۰۰۳ء)، ۱/۴۸

۵۶۔ مسلم، صحیح مسلم، رقم/۳۶۳

۵۷۔ ابن ابی شیبہ، ابوبکر عبداللہ بن محمد بن ابی شیبۃ (م ۲۳۵ھ)، الکتاب المصنف، (دار الکتب العلمیۃ، بیروت، ۲۰۰۵ء)، ۵/۲۰۶

ایضاً، بخاری، جامع صحیح، رقم/۱۴۰۳

۵۸۔ الجصاص، احکام القرآن، باب جلود المیتۃ اذا دبغت، ۱/۱۴۲

۵۹۔ الشیبانی، ابوعبداللہ محمد بن الحسن (م ۱۸۹ھ)، الحجۃ علی اہل المدینۃ، (احیاء المعارف، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۵ھ)، باب مایخرج من المعادن من الذہب والفضۃ، ۱/۴۳۲

۶۰۔ ایضاً، باب وقت الصلوۃ اذا اراد السفر، ۱/۱۸۰

۶۱۔ ایضاً، اختلاف اہل الکوفۃ واہل المدینۃ فی المواقیت والصلوات، ۱/۳

۶۲۔ایضاً، باب الاوقات الی مکۃ والرجل یکون اہلہ دونہا فیدخل مکہ بغیر احرام،۴۲۸/۲

مصادر ومراجع

ابن ابی شیبہ، ابوبکر عبداللہ بن محمد بن ابی شیبۃ (م۲۳۵ھ)، الکتاب المصنف، (دار الکتب العلمیۃ، بیروت، ۲۰۰۵ء)

ابن تیمیہ، تقی الدین احمد بن عبدالحلیم بن عبدالسلام، (م۷۲۸ھ) مجموع الفتاوی، (ناشر مجمع الملک فہد الشریف، المدینۃ المنورہ،۲۰۰۴ء)

ابن حجر، احمد بن علی بن محمد العسقلانی، (م۸۵۲ھ)، نزہۃ النظر فی توضیح نخبۃ الفکر، (مکتبہ فہد الملک، الریاض،۲۰۰۱ء)

ابن حجر، احمد بن علی العسقلانی، (م۸۵۲ھ)، النکت علی کتاب ابن الصلاح، (داراحیاء التراث العربی، المدینۃ المنورۃ،۱۹۸۴ء)

ابن حنبل، ابوعبداللہ احمد بن محمد بن حنبل الشیبانی (م۲۴۱ھ)، المسند، (دارالسلام للنشر والتوزیع، الریاض، ۱۹۹۹ء)

ابن عبدالبر ابوعمر یوسف بن عبداللہ بن محمد النمری (م۴۶۳ھ)، التمہید، (دارابن حزم، بیروت،۲۰۰۸ء)

ابن قیم الجوزیہ، ابوعبداللہ محمد بن ابوبکر، اعلام الموقعین عن رب العالمین، (دارابن الجوزی، جدہ،۱۴۲۲ھ)

بخاری، ابوعبداللہ محمد بن اسماعیل (م۲۵۶ھ)، جامع صحیح، (دارالسلام للنشر والتوزیع، الریاض،۱۹۹۹ء)

بزدوی، علی بن محمد البزدوی، (م۴۸۲ھ)، کنز الوصول الی معرفۃ الاصول، (میر محمد کتب خانہ، کراچی، سن ندارد)

ترمذی، ابوعیسی محمد بن عیسیٰ الترمذی (م۲۷۹ھ) الجامع، (دارالسلام للنشر والتوزیع، الریاض،۱۹۹۹ء)

تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر التفتازانی (م۷۹۲ھ)، التلویح فی غوامض التنقیح، (دارالکتب العلمیہ، بیروت، لبنان،۱۹۹۶ء)

التنوخی، سحنون بن سعید، المدونۃ الکبری، (دار صادر، بیروت، لبنان، سن ندارد)

الجصاص، ابوبکر احمد بن علی الرازی، الفصول فی الاصول، (وزارۃ الاوقاف والشوون الاسلامیہ، الکویت،۱۹۹۴ء)

الجصاص، احمد بن علی الرازی، (م۳۷۰ھ)، احکام القرآن، (داراحیاء التراث العربی، بیروت،۱۹۹۴ء)

جمال الدین یوسف بن ابن صلاح الملطی (م۸۰۳ھ)، شرح عقیدۃ الطحاویۃ، (دارالکتاب العربی، البغداد،

سن ندارد)

الخطیب البغدادی، احمد بن علی (م۴۶۳ھ)، الفقیہ والمتفقہ، (دارالکتب العلمیہ، بیروت، ۱۳۹۵ھ)

دارقطنی، ابوالحسین علی بن عمر (م۳۸۵ھ)، سنن الدارقطنی، (دارالکتب العلمیۃ، بیروت، ۲۰۰۳ء)

الرہاوی، یحییٰ، حاشیۃ الرہاوی علی شرح المنار، (دارسعادات، مطبعہ عثمانیہ، ۱۳۱۵ء)

السجستانی، ابوداوٗد سلیمان بن اشعث (م۲۷۵ھ)، سنن، (دارالسلام للنشر والتوزیع، الریاض، ۱۹۹۹ء)

الشافعی، محمد بن ادریس (م۲۰۴ھ)، الام، (بیت الافکار الدولیۃ، الریاض، سن ندارد)

الشربینی، شمس الدین محمد بن الخطیب، مغنی المحتاج، (دارالمعرفۃ، بیروت، لبنان، ۱۹۹۷ء)

الشیبانی، ابوعبداللہ محمد بن الحسن (م۱۸۹ھ)، الحجۃ علی اہل المدینۃ، (احیاء المعارف، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۵ھ)

عثمانی، ظفر احمد، مولانا: مقدمہ اعلاء السنن، (ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ، کراچی، ۱۴۱۴ھ)

الکوثری، محمد زاہد، المقالات، المکتبۃ الازہریۃ للتراث، ۱۴۱۴ھ،

مالک بن انس الاصبحی، الامام (م۱۷۹ھ)، موطا، (میر محمد کتب خانہ، کراچی، سن ندارد)

مسلم، ابوالحسین مسلم بن حجاج بن مسلم القشیری (م۲۶۱ھ)، صحیح المسلم، (دارالسلام للنشر والتوزیع، الریاض، ۱۹۹۹ء)

النسائی، ابوعبدالرحمٰن احمد بن شعیب بن علی بن سنان النسائی (۲۱۵-۳۰۳ھ) سنن، (دارالسلام للنشر والتوزیع، الریاض، ۱۹۹۹ء)