بسم اللہ الرحمٰن الرحیم
صلی اللہ علیہ والہ وسلم

کرش کا لغوی معنی اور اس کے استعمالات

اوجھڑی کو عربی میں کرش ،یونانی میں قطوفس ،فارسی میں شکنبہ اور انگریزی میں TRIPE کہتے ہیں ۔اوجھڑی جانور کا معدہ ہے اور حیوان میں ایسے ہے جیسے انسان میں معدہ۔ کَرِش کو مثل کَبِد اور کِبد یعنی کاف کے کسرہ اور راء کے سکون، کاف کے فتحہ اور راء کے کسرہ کے ساتھ پڑھا جاتا ہے۔اس کی جمع اکراش اور کروش آتی ہے۔جانور کا موٹا ہونا اس کی کرش کے بڑا ہو جانے پر دلالت ہے اگر انسان یا بکری کا بچہ موٹا ہو جائے تو عرب کہتے ہیں استکرش الصبی والجدی.

بچے کا بار بار کھانا طلب کرنا اور پیٹ کے موٹا ہو جانے کو استکراش کہا جاتا ہے بعض ائمہ لغت نے صبی کے لیے استکرش کی جگہ استجفر کے استعمال کو ترجیح دی ہے۔کرش اس نحیف اونٹنی کے لیے بطور استعارہ بھی استعمال کیا جاتا ہے جس کی اوجھڑی قحط کے ایام میں سخت و کھردرے درخت سے کھانے کی وجہ سے کمزور ہو گئی ہو۔وہ عورت جو بڑے پیٹ والی ہو امراۃ کرشاء اور جس گدھی کے دونوں پہلو موٹے ہو جائیں أتان کرشاء کہلاتی ہے۔عرب اس آدمی کو جس کا شکم بڑا ہو رجل اکرش اور وہ قدم جو گوشت سے پر ہو اسے قدم کرشاء کہتے ہیں۔ایسا بڑا ڈول جس کے اطراف بڑے ہوں اس کو بھی کرشاء کہا جاتا ہے۔

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کرش کا کمزور یا طاقتور ہونا انسان وحیوان کے نحیف یا فربہ ہونے پر دلالت کرتا ہے۔بعض اوقات یہ جمادات کے لئے بھی مجازاً استعمال ہوتا ہے تاہم اس وقت بھی اس میں طاقتور ہونا، موٹا ہونا یا عظیم ہونا کے معنی پائے جائیں گے۔رسول ﷺ نے انصار کے بارے میں ارشاد فرمایا۔

"ان الانصار کرشی وعیبتی"

(صحیح مسلم: کتاب فضائل الصحابۃ: باب: من فضائل الانصار)

ابوزید سعید انصاری علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کرش جماعت کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔

عرب کہتے ہیں: علیہ کرش من الناس ای جماعۃ (النوادر فی اللغۃ:ص ۱۹۰)

کرش کا عظیم ہونا حیوانات کے فربہ ہونے کا سبب بنتا ہے۔ جس جانور کی کرش عظیم ہو وہ اپنے دشمن سے اپنا دفاع بخوبی کر سکتا ہے نیز وہ اپنی بات منوانے اور اپنا حق لینے کی بھی قوت رکھتا ہے۔ اسی طرح جماعت کمزوری کو دور کرتی ہے اور دشمنوں سے محفوظ و مامون رکھتی ہے۔ جس شخص کا تعلق طاقتور جماعت سے ہو اسے دشمن کی طرف سے نقصان پہنچنے کا امکان بہت ہی کم ہوتا ہے۔ نیز جماعت سے طاقت کا بھی اظہار ہوتا ہے۔ عیبة کے معنی زنبیل HAND BAG کے ہیں۔ تھیلا کپڑے اور دیگر سامان رکھنے کے کام آتا ہے۔ جب اس میں کوئی چیز ڈال دی جاتی ہے تو عام لوگوں کی نگاہوں سے پوشیدہ اور مستتر ہو جاتی ہے۔ اسی طرح سے انسان جب کسی چیز کو لوگوں کی نظروں سے پوشیدہ رکھنا چاہتا ہے تو اکثر اس کو تھیلے میں چھپالیتا ہے تاکہ کوئی اس خاص چیز پر مطلع نہ ہو سکے۔ گویا تھیلا اس کا راز دار ہے کہ وہ اس کی اہم اشیاء کو چھپالیتا ہے اور کسی کو اس پر مطلع نہیں ہونے دیتا۔ جانور اپنی غذا کو کرش میں چھپالیتا ہے اور کوئی دوسرا اسے نہیں دیکھ پاتا پس کرش جانور کے چارے کو چھپانے کا بھی کام دیتی ہے۔ اس بحث سے ہم یہ واضح کرنا چاہتے ہیں کہ یہاں کرش اور عیبۃ سے مراد جماعت اور راز دار لینا زیادہ مناسب ہے لہٰذا اس حدیث شریف کا موزوں ترجمہ یہ ہوگا:

''انصار میری جماعت اور میرے راز دار ہیں''۔

ابن منظور لکھتے ہیں :

ایک طباخ نے بکری کی کرش میں اس کے گوشت کو داخل کر کے ایک خاص طریقے سے پکایا جب کچھ حصہ کرش کا منہ تنگ ہونیکی وجہ سے داخل نہ ہو سکا تو عرب نے طباخ سے کہا **أدخله ان وجدت فا كرش** اس کو داخل کرو اگر تم فا کرش یعنی اوجھڑی کا منہ پاؤ۔ اسی طرح جب ایک طباخ سے **أدخل الراس** (اوجھڑی میں سر داخل کرو) کہا گیا تو اس نے جوابا کہا **ان وجدت الى ذلك فا كرش** یعنی اگر میں نے سر کو داخل کرنے کا راستہ پایا (تو داخل کرسکوں گا)۔ بعد میں یہ جملہ بطور محاورہ استعمال ہونے لگا۔ عرب جب کسی کام کو سرانجام دینے کا کوئی راستہ نہیں پاتے تو کہتے ہیں **ما وجدت الى ذلك الامر فا كرش** یعنی میں نے اس کام کی طرف کوئی سبیل نہیں پائی۔ اس طرح سے عرب اپنے خادم کو کسی امر کا مکلف بناتے ہوئے کہتے ہیں **ان وجدت الى ذلك الامر فا كرش**.

صحرا اور جنگل میں رہنے والوں کے ایک خاص قسم کے کھانے کو مُكَرَّشَة بروزن معظمة کہا

جاتا ہے۔ جو گوشت، چربی اور اوجھڑی کو ملا کر پکایا جاتا ہے۔ ابن منظور اس کھانے کے بارے میں (جب وہ پک جائے) ابومنصور کے حوالے سے لکھتے ہیں: **وقد طابت و صارت قطعة واحدة فتوكل طيبة** جب مکرشہ پک جائے تو اسے اس طرح نکالا جاتا ہے کہ وہ عمدہ ہوتا ہے اور ایک ٹکڑا بن جاتا ہے پس اسے اچھی حالت میں کھایا جاتا ہے۔ کرش ایک سبزی کا بھی نام ہے جس کو اونٹ اور گھوڑے کھانے سے موٹے ہو جاتے ہیں۔ (خلاصہ: لسان العرب: ج:۰۶/ ص:۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱)

کرش بنوابی بکر بن کلاب کے ایک عظیم پہاڑ کے لئے بھی استعمال کیا جاتا ہے۔

مجدالدین فیروز آبادی فرماتے ہیں۔ **الكرش جبل بديار بني أبي بكر بن كلاب**. (القاموس المحیط: ج:۰۲/ص:۲۸۶)

کرش بنوابی بکر بن کلاب کے دیار میں واقع ایک پہاڑ ہے۔ محمد مرتضی زبیدی لکھتے ہیں:

عن ابن زياد قال لاأعرف في ديار بني كلاب جبلاأعظم من

(تاج العروس: ج:۰۴/ ص:۳۴۳)

ابن زیاد سے منقول ہے کہ میں بنی کلاب کے دیار میں اس سے زیادہ عظیم کسی پہاڑ کو نہیں جانتا۔

اہل واسط (عراق) کے باشندوں کو "الکرشیون" کہا جاتا ہے کیونکہ جب حجاج بن یوسف نے اس شہر کو آباد کیا تو اس نے عبدالملک کی طرف ایک مکتوب ارسال کیا جس میں اس نے لکھا:

اتخذت مدينة في كرش من الارض بين الجبل والمصرين وسميتها بواسط (القاموس المحیط: ج:۰۲/ص:۲۸۶)

میں نے زمین کی کرش میں پہاڑ اور دو شہروں کے درمیان ایک شہر بنایا ہے اور اس کا نام واسط رکھا ہے۔

چچڑی بالخصوص جانوروں کا خون چوس کا موٹی ہو جاتی ہے۔ طاقتور ہونے کی وجہ سے اس کی گرفت اتنی مضبوط ہوتی ہے کہ اسے بزور ہٹانا پڑتا ہے۔ عربی میں اس کو کُرَّاش بھی کہتے ہیں۔ ابن منظور افریقی لکھتے ہیں:

الكراش ضرب من القردان ،و قيل هو كا لقمقام يلكع الناس ويكون في مبارك الابل واحدته كُرَّاشَة (لسان العرب: ج:۰۶/ ص:۳۴۱)

کراش چچڑیوں کی ایک قسم ہے اور کہا جاتا ہے کہ یہ جوں کی طرح ہوتی ہے لوگوں کو ڈستی ہے اور اونٹوں کے بیٹھنے کی جگہ پر ہوتی ہے۔ اس کی واحد کراشہ ہے۔

کرش کی اس وضاحت کے بعد عرض ہے کہ کرش حقیقت میں اوجھڑی کے لئے اس طور پر وضع کیا گیا ہے کہ کرش کا لفظ بولتے ہی بغیر کسی قرینے کے اوجھڑی کا تصور ذہن میں ابھرتا ہے لیکن مجازا کرش دیگر اشیاء کے لئے بھی بولا جاتا ہے۔ بالفاظ دیگر کرش سے مراد اگر اوجھڑی لی جائے تو وہ ''حقیقۃ'' اور ماسوا اوجھڑی لی جائے تو وہ ''مجاز'' ہوگا تاہم حقیقی اور مجازی معنی میں مناسبت ضرور ہوگی۔ پس اس کے معنی کا اقتضاء یہ ہے کہ کرش کے معنی میں طاقتور ہونا، موٹا ہونا، گوشت سے پر ہونا اور عظیم ہونے کے معنی پائے جائیں گے۔

کرش کے طبی خواص:

اطباء کا بیان ہے کہ اوجھڑی دیر میں ہضم ہوتی ہے لیکن اگر اسے بعد اصلاح کھایا جائے تو یہ معدہ کو تقویت دیتی ہے اور پیٹ کی بیماریوں کو بھی دور کرتی ہے۔ ذیل میں علم طب کے حوالے سے اوجھڑی کے طبی خواص بیان کئے جارہے ہیں۔ علامہ حکیم مولوی محمد نجم الغنی رامپوری علیہ الرحمۃ یونانی ادویہ کے انسائیکلوپیڈیا خزائن الادویہ میں فرماتے ہیں:

عمدہ اوجھڑی وہ ہے جو جوان بکری اور جوان بھیڑ کی ہو۔ اطباء کی اصطلاح میں مطلقا اوجھڑی کے ذکر سے بکری اور بھیڑ کی مراد ہوتی ہے۔ طبیعت گرم وتر ہے اور گیلانی سرد وخشک بتاتا ہے اور جتنی زیادہ چکنی ہوتی ہے اتنی ہی گرمی کی طرف مائل ہوتی ہے۔ گوشت کی بہ نسبت اس سے خون کم بنتا ہے اور جو بنتا ہے وہ بھی عمدہ نہیں ہوتا کیموس (وہ رقیق شے جو معدہ میں کھانا ہضم ہونے کے بعد پیدا ہو) اس سے خراب بنتا ہے اگرچہ خوب ہضم ہو جائے مگر پھیپھڑے کے گوشت سے اس میں غذائیت زیادہ ہے اس کو زیادہ کھانے سے بلغم پیدا ہوتا اور دیر میں ہضم ہوتی ہے اور غلیظ خلط بنتا ہے۔ بے وقوفی اور سکتہ اور اور آنکھوں میں تاریکی پیدا کرتی ہے نظر کمزور ہو جاتی ہے۔ اس کی اصلاح اس طرح ہوتی کہ خوب گلا کر پکائیں گرم مسالے اور سرکے کے ساتھ کھائیں۔ گیلانی لکھتا ہے کہ جو چیز اسکو جلد ہضم کرتی ہے اور لطیف بنا دیتی ہے وہ پرانا سرکہ اور سداب اور کرفس ہے کہ ان کو ڈال کر پکائیں جس شخص کی یہ مرضی ہو کہ پتلا اور مائی خون پیدا ہو اسے چاہئے کہ اوجھڑی کھایا کرے اور جس شخص میں کھانا کھانے کے بعد کھانے میں دخانیت آجاتی ہو اسے بھی اس کا استعمال مناسب ہے اوجھڑی پیٹ میں زیادہ ٹھہرتی ہے اس لئے جو لوگ اسکو کھاتے ہیں ان کو چاہئے کہ جوارشات (ہاضمے کی خوش ذائقہ ادویات) استعمال رکھیں۔ (خزائن الادویہ: ج:۱م ص ۶۳۲_۶۳۳)

حکیم میر محمد حسین لکھتے ہیں:

مصلح اس کا خوب گھلا کر پکانا اور ساتھ ادویہ گرم خوشبو اور سرکہ کے کھلانا ہے۔

(مخزن الادویہ: ج:۰۲/ ص۱۳۴)

مذکورہ بحث سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اگر چہ اوجھڑی بعض وجوہ سے نقصان دہ ہے لیکن اگر اس کو اس کی اصلاح کے بعد کھایا جائے تو یہ انسانی جسم کو تقویت دیتی ہے اور فائدہ پہنچاتی ہے۔

حدیث ما یکرہ من الشاۃ

اللہ تبارک و تعالیٰ نے علیٰ لسان نبیہ ﷺ مومنین کے لئے طیبات کو حلال اور خبائث کو حرام قرار دیا ہے۔ کئی ایک احادیث طیبہ میں بعض اشیاء کو حلال اور بعض کو مکروہ بیان کیا گیا ہے۔ ان میں سے بعض کی دلالت قطعی اور بعض کی ظنی ہے۔ حیوان ماکول کے سات اجزاء کھانے سے حدیث میں منع کیا گیا ہے۔ فقہائے احناف کے نزدیک ان میں سے دم مسفوح (بہنے والا خون) حرام اور بقیہ چھ اجزاء مکروہ تحریمی ہیں۔ اس روایت کو ہم کتب احادیث سے نقل کرنے کے بعد اس پر روایتا اور درایتا بحث کریں گے۔ واللہ المستعان

۱۔ امام محمد علیہ الرحمۃ کتاب الاثار میں نقل فرماتے ہیں:

[محمد قال: أخبرنا عبد الرحمن بن عمرو الاوزاعی عن واصل بن أبی جمیل عن مجاهد قال: کره رسول الله ﷺ من الشاة سبعا المرارة و المثانة و الغدة و الحياء و الذكر و الانثيين و الدم و كان رسول الله ﷺ يحب من الشاة مقدمها]

(کتاب الاثار: باب ما یکرہ من الشاۃ والدم وغیرہ، رقم الحدیث: ۷۹۴)

حضرت مجاہد علیہ الرحمۃ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بکری میں سے سات اجزاء پتہ، مثانہ، گلٹی (سخت گوشت کا ٹکڑا جو کھال اور نرم گوشت کے درمیان ابھر آتا ہے)، فرج، ذکر، خصیتین، اور خون کو مکروہ قرار دیا ہے اور آپ ﷺ بکری کے اگلے حصے کا گوشت پسند فرماتے تھے۔

۲۔ مصنف عبدالرزاق علیہ الرحمۃ میں ہے:

[أخبرناعبدالرزاق قال :أخبرنا الاوزاعی عن واصل عن مجاهد قال: كا ن رسول الله ﷺ يكره من الشاةسبعا الدم و الحيا و الانثيين و الغدةوالذكر والمثانةو المرارة وكان يستحب من الشاةمقد مها](المصنف: باب ما يكره من الشاة، ج:۰۴/ص:۵۳۵،رقم الحدیث:۸۷۷۱)

۳۔ امام بیہقی علیہ الرحمۃ سنن کبریٰ میں روایت فرماتے ہیں:

[أخبرنا أبو عبد الله الحافظ، حدثنا على بن حمشاذ، أخبرني يزيد بن ا لهيثم ان ابراهيم بن أبى الليث حدثهم، حدثنا الاشجعى عن سفيان، عن الاوزاعى، عن واصل بن أبى جميل عن مجاهد قال: كان رسول الله ﷺ يكره من الشاةسبعا الدم و المرار والذكر و الانثيين و الحيا و الغدة و المثانة .قال و كان أعجب الشاة اليه عليه الصلاة والسلام مقدمها. هذا منقطع]

(السنن الكبرى: كتاب الضحايا:باب ما يكره من ا لشاة: ج:۱۰/ص:۷)

امام ابوداؤد علیہ الرحمۃ مراسیل میں نقل فرماتے ہیں:

حدثنا حمد بن يونس، حدثنى عبدالله بن المبارك عن الأوزاعى عن واصل بن أبى جميل عن مجاهد :ان النبى ﷺ كره من الشاة سبعا المثانة والمرارة والغدة والذكر والحياء والانثيين] (مراسیل ابی داؤد:ص:۱۹)

مذکورہ روایات مرسلا مروی ہیں ۔یہی روایت امام بیہقی نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے اور امام طبرانی نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے مرفوعا ذکر کی ہے۔

۵۔ امام بیہقی علیہ الرحمۃ نقل فرماتے ہیں:

[و رواه عمر بن موسى بن وجيه و هو ضعيف عن واصل بن أبى جميل عن مجا هد عن ابن عباس رضى الله عنهما ان النبى ﷺ كان يكره اكل سبع من الشاة فذكر الحديث، أخبرناه أبو سعيد المالينى، أنبانا أبو احمد بن عدى ثنا وقار بن الخسين الرقى ، ثنا ايوب الو زان ،ثنا فهربن بشير ،ثنا عمر بن موسى فذكر ه موصولا ولا يصح وصله] (السنن الكبرى: كتاب الضحايا: ج:۱۰/ص:۰۷۔۰۸)

۶۔ امام طبرانی علیہ الرحمۃ روایت فرماتے ہیں:

[حدثنا یعقوب بن اسحاق حدثنا یحی الحمانی ثنا عبد الرحمن بن زید بن اسلم عن أبیه عن عبد اللّٰه بن عمر رضی اللّٰه عنهما قال: کان رسول اللّٰه ﷺ یکره من الشاة سبعا المرارة و المثانة و المحیاۃ و الذکر و الانثیین و الغدة و الدم و کان احب الشاة الی رسول اللّٰه ﷺ مقدمها.] (المعجم الاوسط: ج:۰۹/ ص:۱۸۱، رقم الحدیث ۹۴۸۰)

اس روایت کو امام محمد، امام عبد الرزاق اور ابوداؤد علیہم الرحمۃ نے مجاہد سے مرسلا روایت کیا ہے جبکہ امام بیہقی نے ایک طریق سے مرسلا اور دوسرے طریق سے ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مرفوعا اس روایت کو سنن کبری میں نقل فرمایا ہے۔ امام طبرانی نے بھی اسے ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ مرفوعا نقل کیا ہے۔ اب ہم ان تینوں روایات پر بحث کریں گے۔

تمام محدثین جنہوں نے اس روایت کو مرسلا نقل کیا ہے ان کی اسانید میں امام اوزاعی، واصل بن ابی جمیل اور مجاہد مشترک ہیں۔ امام اوزاعی اپنے زمانے کے ثقہ، صدوق اور فقیہ تھے۔ آپ کو اہل شام کا امام کہا جاتا ہے۔ آپ کا شمار امام اعظم علیہ الرحمۃ کے معاصرین میں ہوتا ہے۔ مجاہد بن جبر علیہ الرحمۃ معروف تابعی ہیں۔ علم تفسیر میں آپ کا پایہ بہت بلند ہے۔ مجاہد سے مروی روایت میں دو عیب ظاہر ہوتے ہیں۔ ایک یہ کہ اس کا راوی واصل ہے اور دوسرے یہ کہ اس میں انقطاع ہے۔ اب ہم واصل بن ابی جمیل پر بحث کریں گے نیز اس بات کو جاننے کی بھی کوشش کریں گے کہ اس کی روایت کردہ حدیث سے استدلال کرنا کیسا ہے؟

واصل بن ابی جمیل

اس روایت میں واصل بن ابی جمیل سے مراد واصل بن ابی جمیل الشامی ہے۔ واصل ابو بکر السلامانی کی کنیت سے مشہور ہے۔ اس نے حسن بصری، طاؤس بن کیسان، عطاء بن ابی رباح، مجاہد اور مکحول سے روایات نقل کی ہیں۔ اس سے اوزاعی اور عمر بن موسی وجیہ نے روایت کی ہے۔ ۱) واصل کے بارے میں امام دار قطنی فرماتے ہیں:

و واصل هذا ضعیف (سنن الدار قطنی: ج:۳/ ص:۷۶) یعنی واصل ضعیف ہے۔

۲۔ واصل کے بارے میں جمال الدین مزی علیہ الرحمۃ لکھتے ہیں:

قال اسحاق بن منصور عن یحی بن معین :واصل بن ابی جمیل لا شئ

(تھذیب الکمال فی اسماء الرجال: ج: ۳۰/ص: ۳۹۹) یحی بن معین سے مروی ہے کہ واصل بن ابی جمیل کوئی شے نہیں۔

۳۔ ابن حجر عسقلانی علیہ الرحمۃ تہذیب التہذیب میں فرماتے ہیں:

واصل :قلت و فی معجم ابن الاعرابی عن احمد بن حنبل واصل مجھول ما روی عنه غیر الاوزاعی. (تہذیب التہذیب: ج:۱۱/ ص:۹۱)

معجم ابن اعرابی میں احمد بن حنبل سے مروی ہے کہ واصل مجہول ہے۔اس سے اوزاعی کے علاوہ کسی نے روایت نہیں کی۔

۴۔ جمال الدین مزی ایک اور جگہ فرماتے ہیں:

قال محمد بن عبدالله بن عمار الموصلی :قال یحی بن سعید :ما أدری ما واصل ابن ابی جمیل هذا؟قال:ولا أروی عنه ولا حرفا.و أبی یحی ان یروی عنه من حدیث الاوزاعی شیئا(تھذیب الکمال فی اسماء الرجال:ج: ۳۰/ ص:۳۹۹)

یحی بن سعید نے کہا: میں نہیں جانتا کہ یہ واصل بن ابی جمیل کیا ہے؟اور میں اس سے ایک حرف بھی روایت نہیں کروں گا۔یحی نے اس سے اوزاعی کی احادیث میں سے کوئی بھی شے روایت کرنے انکار کیا ہے۔

یحی بن معین علیہ الرحمۃ کے قول ''لا شئ'' کو ابن حجر عسقلانی نے لسان المیزان (ج: ۷/ ص: ۴۲۳) میں، ذہبی نے المغنی فی الضعفاء (ج: ۰۲/ ص: ۳۷۹) میں اور حافظ رازی نے کتاب الجرح والتعدیل (ج:۰۹/ ص:۳۰) میں بھی نقل کیا ہے۔

لاشئ:

حافظ رازی نے کتاب الجرح والتعدیل میں جرح اور تعدیل سے متعلق الفاظ مستعملہ کا ذکر کیا ہے۔اس باب میں وہ الفاظ جن کی شرح حافظ رازی علیہ الرحمۃ نے نہیں کی ان کی وضاحت ابن صلاح نے اپنے مقدمہ میں کی ہے۔آپ لکھتے ہیں:

ومما لم یشرحه ابن ابی حاتم و غیره من الالفاظ المستعملة فی

هذا الباب قولهم "فلان قد روى الناس عنه، فلان وسط، فلان مقارب الحديث، فلان مضطرب الحديث، فلان لايحتج به، فلان مجهول، فلان لا شئ، فلان ليس بذاك" و ربما قيل" ليس بذاك القوى، فلان فيه أوفي حديثه ضعف" وهو في الجرح اقل من قولهم" فلان ضعيف الحديث، فلان ما اعلم به باسا، وهو في التعديل دون قولهم لا باس به.

(مقدمۃ ابن الصلاح: ص ۶۰)

ابن صلاح علیہ الرحمۃ کی اس تصریح سے اس بات کی وضاحت ہوتی ہے کہ فن اسماء الرجال کے علماء کا واصل کو لاشی کہنا اس کی عدالت کو مجروح کرتا ہے لیکن یہ جرح زیادہ شدید نہیں۔

قابل غور بات یہ ہے کہ یحیٰ بن معین جب کسی راوی کے بارے میں لاشی کہتے ہیں تو اس سے کیا مراد ہوتی ہے؟

ابن ابی حاتم رازی علیہ الرحمۃ خالد بن ایوب بصری ترجمہ میں ارشاد فرماتے ہیں:

عن يحى بن معين، انه قال: خالد بن ايوب لا شئ،يعني ليس بثقة

(کتاب الجرح والتعدیل: ج ۰۳/ ص ۳۲۱)

یحیٰ بن معین سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: خالد بن ایوب "لاشی" ہے، یعنی وہ ثقہ نہیں ہے۔

حافظ ابن حجر عسقلانی علیہ الرحمۃ ابن ابی حاتم رازی کے حوالے سے لکھتے ہیں:

وقال ابن أبي حاتم : معنى قول ابن معين لا شئ ليس بثقة

(لسان المیزان: ج:۰۲/ ص:۳۷۴)

اور ابن ابی حاتم نے کہا کہ ابن معین کے قول لاشی کے معنی ہیں کہ وہ ثقہ نہیں ہے۔

اس بحث سے یہ واضح ہو گیا کہ واصل بن ابی جمیل ثقہ نہیں ہے تاہم یہ جرح زیادہ شدید نہیں۔

مجہول:

مجہول مفعول کے وزن پر اسم مفعول کا صیغہ ہے۔ عربی زبان میں جھل، سمع یسمع کے باب سے نہ جاننے کے معنی میں مستعمل ہے۔ اسی مناسبت سے وہ فعل جس کا فاعل معلوم نہ ہوا سے [فعل مجہول] اور وہ اونٹنی جسکا مالک اس پر داغ نہ لگائے جانے کی وجہ سے نامعلوم ہو [ناقة مجهولة] کہلاتی ہے۔

فن اصول حدیث میں وہ راوی جس کی ذات یا صفات نا معلوم ہوں مجہول کہلاتا ہے۔علمائے اصول حدیث کے نزدیک اس کی تین اقسام ہیں۔

۱۔ مجہول الحال ۲۔ المستور ۳۔ مجہول العین

۱۔مجہول الحال:

مجہول الحال اس راوی کو کہتے ہیں جس سے دو عادل راویوں نے روایت کی ہو، اس کی توثیق نہ کی گئی ہو اور اس کی عدالت ظاہری اور باطنی طور پر مجہول ہو۔راوی کی عدالت سے مراد یہ ہے کہ وہ استقامت کے ساتھ دین پر عمل پیرا ہونے کے ساتھ ساتھ فسق و فجور سے پرہیز کرتا ہو نیز امور دینیہ کو اپنے نفس کی خواہشات پر محرمات کو حرام جانتے ہوئے ترجیح دیتا ہو۔عدالت ظاہری سے مراد یہ ہے کہ راوی مسلمان، بالغ اور عاقل ہو۔عدالت باطنی کا مطلب راوی کا صاحب ورع ہونا ہے۔پس جو شخص فرائض و اوامر کو مکمل طور پر بجالاتا ہو، محرمات ومنکرات سے اجتناب کرتا ہو اور غیر اخلاقی امور سے بچنے والا ہو وہ عادل کہلاتا ہے۔

حکم:

مجہول الحال جمہور کے نزدیک مردود ہے۔امام نووی تقریب النواوی میں فرماتے ہیں:

روایة مجهول العدالة ظاهرا و باطنا لاتقبل عند الجما هیر۔

(تقریب النواوی: ص ۲۷۷)

جمہور کے نزدیک اس راوی کی روایت جس کی عدالت ظاہرا اور باطنا مجہول ہو مقبول نہیں۔

۲۔المستور:

مستور اس راوی کو کہتے ہیں جس کی عدالت ظاہری معلوم ہو لیکن عدالت باطنی مجہول ہو۔

امام حافظ ابن صلاح شہرزوری لکھتے ہیں:

المجهول الذی جهلت عدالته الباطنة و هو عدل فی الظاهر و هو المستور۔ (مقدمة ابن الصلاح: ص:۵۳)

وہ مجہول جس کی عدالت باطنہ مجہول ہو اور وہ ظاہر میں عادل ہو وہ مستور ہے۔

حکم:

امام اعظم اور صاحبین علیہم الرحمۃ کا اس بارے میں موقف یہ کہ وہ مستور جو صحابہ کرام، تابعین اور اتباع تابعین رضی اللہ عنہم میں سے ہو اس کی روایت حجت ہوگی کیونکہ نبی کریم ﷺ نے بذات خود ان کی تعدیل فرمائی ہے۔ انکے علاوہ کسی اور کی روایت بلا توثیق قبول نہیں کی جائیگی۔

امام سرخسی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

المجهول من القرون الثلاثة عدل بتعديل صاحب الشرع اياه ما لم يتبين منه ما يزيل عدالته فيكون خبره حجة على الوجه الذى قررنا۔

(اصول السرخسی: ج:۱/ ص:۳۵۲)

قرون ثلاثہ کا مجہول صاحب شرع حضور نبی کریم ﷺ کا اسکی تعدیل فرمانے کی وجہ سے عادل ہے جبکہ اس سے کوئی ایسی بات ظاہر نہ ہو جو اس کی عدالت کو زائل کرتی ہو تو اس کی خبر حجت ہوگی اس بنیاد پر جس کو ہم ثابت کیا ہے۔

ملا علی قاری فرماتے ہیں:

ان المستور من الصحابة و التابعين و اتباعهم يقبل بشهادته ﷺ لهم بقوله خير القرون قرنى ثم الذين يلونهم و غيرهم لا يقبل الا بتوثيق۔

(شرح شرح نخبۃ الفکر: ص:۵۱۹)

یعنی صحابہ کرام، تابعین اور اتباع تابعین رضی اللہ تعالیٰ عنہم میں سے مستور کی روایت نبی کریم ﷺ کی ان کے لئے شہادت کی وجہ سے قبول کی جائیگی۔ آپ ﷺ نے فرمایا: سب سے زیادہ بہتر زمانہ میرا زمانہ ہے پھر جو ان سے ملا ہوا ہو پھر جو ان سے ملا ہوا ہو۔ ان کے علاوہ دوسروں کی روایت بلا توثیق قبول نہیں کی جائے گی۔ اس سے معلوم ہوا کہ کیونکہ نبی کریم ﷺ نے قرون ثلاثہ کے افراد میں عدالت کے غالب ہونے کی وجہ سے تعدیل فرمائی ہے اسی لئے جب تک کوئی ایسا سبب ظاہر نہ ہو جو مستور کی عدالت کو زائل کرتا ہو اسے عادل مانا جائے گا تاہم یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ قرون ثلاثہ کے بعد کے ادوار میں غلبہ کذب کی وجہ سے بلا توثیق مستور کی روایت قابل قبول نہ ہوگی۔

۳۔مجہول العین:

مجہول العین اس راوی کو کہتے ہیں جس کا نام بیان کیا جائے لیکن اس سے صرف ایک شخص نے ہی روایت کی ہو۔

ابن حجر عسقلانی علیہ الرحمۃ لکھتے ہیں۔

فان سمی الراوی وانفرد راوواحد بالروایۃ عنہ فھومجھول العین.

(شرح النخبۃ:ص:۵۱۴)

اگر راوی کا نام بیان کیا جائے اور کوئی ایک راوی اس سے روایت کرنے میں منفرد ہوتو وہ راوی مجہول العین ہے۔

حکم:

مجہول العین کی روایت کا حکم یہ ہے کہ اس کی روایت کو قبول نہیں کیا جائیگا۔

۱۔ امام سخاوی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں:

ولکن قد ردہ ای مجھول العین الاکثر من العلماء مطلقا

(فتح المغیث:ج:۰۱/ص:۳۵۰)

لیکن مجہول العین کو علماء میں سے اکثر نے مطلقا رد کردیا ہے۔

۲۔ امام زرکشی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں:

الثالث :مجھول العین و ھو من لم یشتھر و لم یرو عنہ الا راو واحد فالصحیح لا یقبل (البحرالمحیط:ج:۰۶/ص:۱۶۲)

تیسرا مجہول العین ہے اور مجہول العین وہ ہے جو مشتہر نہ ہواور اس سے سوائے ایک راوی کے کسی نے روایت نہ کی ہو،صحیح یہ ہے کہ اسے قبول نہیں کیا جائیگا۔

۳۔ حضرت جلال الدین سیوطی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں:

وردہ ھو الصحیح الذی علیہ اکثر العلماء من اھل الحدیث و غیرھم۔(تدریب الراوی:ص:۲۷۸)

اس کا رد ہی صحیح ہے جس پر اکثر علماء اہل حدیث وغیرہ میں سے ثابت ہیں۔

۴۔ امام سخاوی ابن مواق کے حوالے سے فرماتے ہیں:

لا خلاف أعلمه بين أئمة الحديث في رد المجهول الذي لا يرو عنه الا واحد. (فتح المغیث:ج:۱/ص:۳۵۰)

وہ مجہول جس سے صرف ایک راوی نے روایت کی ہو اس کو رد کرنے میں، میں حدیث کے اماموں کے درمیان کوئی اختلاف نہیں جانتا۔

۵۔ ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

والصحيح الذي عليه اكثر العلماء من اهل الحديث و غيرهم انه لا يقبل مطلقا (شرح شرح نخبۃ الفکر:ص:۵۱۶)

اور صحیح جس پر اکثر علماء اہل حدیث وغیرہ ثابت ہیں یہ ہے کہ اسے مطلقا قبول نہیں کیا جائیگا۔

الجہالۃ بالمراوی رجال الاسناد میں اسباب طعن میں سے ایک اہم سبب ہے جو راوی کی عدالت سے تعلق رکھتا ہے اور اس کی عدالت کو مفقود قرار دینے میں اہم کردار ادا کرتا ہے۔

امام سخاوی فرماتے ہیں:

وفقد العدالة يشمل الضعيف بكذب راويه أو تهمته بذلك، أو فسقه أو بدعته أو جهالته عينه أو جهالة حاله. (فتح المغیث:ج:۱/ص۱۱۲۔۱۱۳)

اور عدالت کا مفقود ہونا شامل ہوتا ہے ضعیف کو، راوی کے کذب یا تہمت کی وجہ سے یا فسق، بدعت، جہالت عین اور جہالت حال کی وجہ سے۔

واصل بن ابی جمیل کو ابن حجر عسقلانی علیہ الرحمۃ نے مجہول ذکر کیا ہے۔ یہاں مجہول سے مراد مجہول العین ہونا ہے۔

آپ فرماتے ہیں:

واصل مجهول ما روى عنه غير الاوزاعي واصل مجہول ہے اس سے اوزاعی کے علاوہ کسی نے روایت نہیں کی۔

امام اوزاعی کیونکہ واصل سے روایت کرنے میں منفرد ہیں اسی لئے ابن حجر نے واصل کو مجہول قرار دیا ہے۔ راوی سے اس قسم کی جہالت مرتفع ہونے کی صورت یہ ہے کہ اس سے کم از کم دو عادل مشہور بالعلم راوی روایت کرتے ہوں۔

ابن صلاح خطیب کے حوالے سے لکھتے ہیں:

قال الخطیب :اقل ما یرتفع به الجهالة ان یروی عن الرجل اثنان من المشهورین بالعلم الا انه لا یثبت له حکم العدالة بروایتهما عنه.

(مقدمۃ ابن الصلاح:ص۵۴)

خطیب نے کہا: سب سے کم شے جس سے راوی سے جہالت دور ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ اس سے وہ دو مشہور بالعلم آدمی روایت کریں ورنہ ان دونوں کی روایت کی وجہ سے بھی اس کیلئے عدالت کا حکم ثابت نہیں ہوگا۔

مثال:

نصب الرایۃ میں امام زیلعی علیہ الرحمۃ نے **الماء الذی یجوز به الطهارة** کی بحث میں (الحدیث الرابع والثلاثون) "**هو الطهور ماؤه الحل میتته**" کے تحت حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی اس حدیث کے بارے میں تفصیلی بحث کی ہے۔ یہ حدیث **مالک عن صفوان ابن سلیم عن سعید بن سلمة عن المغیرة بن أبی برده العبدری عن أبی هریره رضی الله عنه** کے طریق سے روایت کی گئی ہے۔ اس روایت سے متعلق جن علل کا ذکر کیا گیا ہے ان میں سے ایک سعید بن سلمہ اور مغیرہ بن ابی بردہ کا مجہول العین ہونا ہے۔ اس کا جواب دیتے ہوئے امام زیلعی فرماتے ہیں:

فتلخص أن المغیرة بن أبی بردة روی عنه ثلاثة : یحی بن سعید و یزید بن محمد و سعید بن سلمة و ان سعید بن سلمة روی عنه صفوان بن سلیم و الجلاح، وبطلت دعوی من ادعی انفراد سعید عن المغیرة او انفراد صفوان عن سعید (نصب الرایۃ: ج:۰۱/ ص۹۶)

خلاصہ: مغیرہ بن ابی بردہ سے تین راویوں نے روایت کی ہے۔ (۱) یحی بن سعید (۲) یزید بن محمد (۳) سعید بن سلمہ،

سعید بن سلمہ سے صفوان اور جلاح نے روایت کی ہے اور اس کا دعوی باطل ہو گیا جس نے سعید کا مغیرہ سے اور صفوان کا سعید سے روایت میں منفرد ہونے کا دعوی کیا تھا۔

اسی بات کو بنیاد بناتے ہوئے آپ آگے بیان فرماتے ہیں:

وبهذا يرتفع جهالة عنهما (نصب الرایۃ: ج:۰۱/ص۹۸)

اوراس سے ان دونوں کی جہالت عین مرتفع ہو جاتی ہے۔

امام زیلعی کی اس بحث سے یہ مزید واضح ہو جاتا ہے کہ اگر دو راویوں کا ایسے شخص سے روایت کرنا ثابت ہو جائے جس پر مجہول العین ہونے کا الزام ہوتو اسکی یہ جہالت دور ہو جاتی ہے نیز یہ کہ اگر دو راویوں کی احتیاج نہ ہوتی اور فقط ایک راوی کا روایت کرنا کافی ہوتا تو آپ یہ تفصیلی بحث کرنے کے بجائے صرف یہ ذکر کر دیتے کہ صرف ایک راوی کا روایت کرنا انکی تعدیل کیلئے کافی ہے۔

ایک شبہ کا ازالہ:

تہذیب الکمال میں جمال الدین مزی نے ذکر کیا ہے کہ واصل سے امام اوزاعی کے علاوہ عمر بن موسی بن وجیہ نے بھی روایت کی ہے۔آپ فرماتے ہیں:

روى عنه عبد الرحمن بن عمرو الاوزاعى و عمر بن موسى بن وجيه الوجيهى (تہذیب الکمال: ج:۳۰/ ص ۳۹۸)

اس سے عبدالرحمٰن بن عمرو اوزاعی اور عمر بن موسیٰ بن وجیہ وجیہی نے روایت کی ہے۔

اس بات سے کسی کو یہ مغالطہ نہیں ہونا چاہئے امام اوزاعی اور عمر بن موسیٰ کا واصل سے روایت کرنا اس کی عدالت کو ثابت اور جہالت کو رفع کرتا ہے کیونکہ راوی سے اس قسم کی جہالت مرتفع ہونے کی صورت یہ ہے کہ اس سے دو عادل مشہور بالعلم راوی روایت کرتے ہوں۔عبدالرحمٰن بن عمرو اوزاعی کا امام،صدوق اور مامون ہونا مشہور ہے۔واصل کو مجہول اس وجہ سے قرار دیا گیا ہے کہ اس سے مشہور بالعلم راویوں میں سے صرف امام اوزاعی نے روایت کی ہے۔عمر بن موسیٰ بن وجیہ کذاب ہے اور اس کا شمار وضاعین حدیث میں ہوتا ہے۔اس کی وضاحت علماء اسماء الرجال کے اقاویل کی روشنی میں آگے کی جائیگی۔پس صرف امام اوزاعی کا واصل سے روایت کرنا اس کو عادل ثابت نہیں کرتا کیونکہ غیر عادل سے روایت کرنا جائز ہے اور محض ایک عادل مشہور بالعلم راوی کا مجہول العین سے حدیث کا روایت کرنا اس کی تعدیل کے لئے کافی ووافی نہیں ہے۔

ابن صلاح لکھتے ہیں:

اذا روى العدل عن رجل وسماه لم يكن روايته عنه تعديل منه عند اكثر العلماء من اهل الحديث وغيرهم (مقدمۃ ابن الصلاح: ص۵۲۔۵۳)

جب عادل روایت کرے کسی ایک آدمی سے اور اس کا نام بھی لے تو اکثر علمائے حدیث وغیرہ کے نزدیک اس عادل کا اس شخص سے روایت کرنا اس شخص کیلئے عادل کی طرف سے تعدیل نہیں ہوگا۔

خلاصہ:

واصل بن ابی جمیل ثقہ نہیں ہے اس کے علاوہ وہ مجہول بھی ہے۔لہذا اس کی روایت کردہ حدیث ضعیف ہے۔

الحدیث المرسل

مجاہد کی روایت میں دوسرا عیب یہ ہے کہ اس میں انقطاع ہے اب ہم اس پر بحث کریں گے۔محدثین کے نزدیک حدیث ضعیف کی اقسام میں سے ایک قسم "حدیث مرسل" ہے۔حدیث مرسل کے ضعیف ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں اتصال نہیں ہوتا۔اس کی لغوی تحقیق میں مختلف اقوال ہیں:

۱۔ ناقہ مرسال تیز چلنے والی اونٹنی کو کہا جاتا ہے۔حدیث مرسل کو مرسل اس وجہ سے کہتے ہیں کہ ارسال کرنے والا روایت حدیث میں جلدی کرتا ہے اور سند کے بعض حصے کو حذف کر دیتا ہے۔

۲۔ مرسل رسل (راء اور سین کے فتحہ کے ساتھ) سے ہے رسل کے معنی القطیع من کل شئ یعنی ہر چیز میں سے ایک حصہ یا ٹکڑا کے ہیں۔عرب کہتے ہیں جاؤا رسلة رسلة ای جماعة جماعة۔حدیث شریف میں وارد ہوا ہے:

دخل الناس علی رسول الله ﷺ ارسالا یصلون علیه (ابن ماجہ: باب ذکر وفاتہ ودفنہ)

اس حدیث شریف میں ارسالا سے مراد گروہ در گروہ مختلف ٹکڑوں کی صورت میں بارگاہ رسالت میں حاضر ہونا ہے۔

یعنی نبی کریم ﷺ کے انتقال کے بعد لوگ آپ ﷺ کی خدمت اقدس میں حاضر ہوئے اور انھوں نے ٹکڑوں کی صورت میں آپ ﷺ پر نماز پڑھی۔حدیث مرسل بھی قطع اسناد کی وجہ سے مرسل کہلاتی ہے۔

۳۔ مرسل استرسال سے ہے۔جس کے معنی کسی شخص پر بھروسہ کرنے کے ہیں۔پس ارسال کرنے والا سند حدیث سے کسی راوی کو حذف ہی اسی لئے کرتا ہے کہ وہ قابل بھروسہ ہوتا ہے۔

تعریف:

حدیث مرسل کی اصلاحی تعریف میں حافظ صلاح الدین العلائی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں:

وھو ما ارسلہ التابعی عن النبی ﷺ (جامع التحصیل فی احکام المراسیل :ص ۲۵)

یعنی تابعی کی نبی مکرم ﷺ سے روایت کردہ حدیث کو "مرسل" کہا جاتا ہے۔

اس کی مزید وضاحت کتب اصول حدیث میں اس طرح کی گئی ہے کہ تابعی یوں کہے (چاہے چھوٹا ہو یا بڑا) رسول اللہ ﷺ نے فرمایا یا آپ ﷺ نے یہ عمل مبارک کیا یا آپ ﷺ کی موجودگی میں یہ کام کیا گیا۔

علماء اصول فقہ کے نزدیک مرسل کی اصطلاح سند میں انقطاع کے لئے استعمال کی جاتی ہے۔لہٰذا منقطع، معضل وغیرہ کے لئے بھی وہ مرسل کی اصطلاح ہی استعمال کرتے ہیں۔ان کے نزدیک مرسل کی چار اقسام ہیں۔

۱۔ مراسیل صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین۔

۲۔ مراسیل قرون ثلاثہ۔

۳۔ قرون ثلاثہ کے بعد کے دور کی مراسیل۔

۴۔ وہ مرسل جو دوسرے طریق سے متصل ہو۔

مراسیل صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ عنہم اور دوسرے طریق سے متصل روایت:

صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کی مراسیل بالاجماع مقبول ہیں اور لائق احتجاج ہیں۔جس طرح صحابی کے مجہول ہونے سے حدیث کی صحت بدستور برقرار رہتی ہے اسی طرح کسی صحابی کا براہ راست نبی کریم ﷺ سے روایت کرنا، اپنے اور حضور نبی رحیم علیہ الصلاۃ والسلام کے مابین صحابی کے واسطے کو ترک کرنا حدیث کو کوئی نقصان نہیں پہنچاتا۔اس ضمن میں سب سے اعلیٰ مرسل وہ حدیث ہے جس کو ایسا صحابی روایت کرے جس کا سماع نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام سے ثابت ہو جیسے حضرت ابن عباس، نعمان بن بشیر، ابو ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہم۔اس کے بعد اس صحابی کی

مرسل کا درجہ ہے جس نے آپ ﷺ کو دیکھا ہو مگر سماع ثابت نہ ہو جیسے طارق بن شہاب، عبداللہ بن ثعلبہ بن صعیر رضی اللہ عنہما۔

اگر ایک حدیث ایک طریق سے مرسلا اور دوسرے طریق سے مسندا نقل کی گئی ہو تو اس میں قوت آجاتی ہے اور اس کا ضعف ختم ہو جا تا ہے۔صورت ارسال کے ساتھ،صورت اسناد کی وجہ سے یہ قوی اور لائق احتجاج ہو جاتی ہے۔

محدثین کی ایک جمات کا موقف یہ ہے کہ مرسل لائق احتجاج نہیں ہوتی یہاں تک کہ بعض محدثین نے اسے بمنزلة الریح اورلیس بشیء بھی کہا ہے۔امام ابو محمد عبدالرحمٰن بن ابی حاتم رازی نے کتاب المراسیل میں ماذکر فی الاسانید المرسلة انها لا تثبت بها الحجة کے نام سے ایک مستقل باب لکھا ہے۔

قرون ثلاثہ کی مراسیل

شوافع کا موقف:

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مرسل سے احتجاج مخصوص شرائط کی بنیاد پر کیا جاتا ہے۔امام نووی لکھتے ہیں۔

فان صح مخرج المرسل بمجیئه من وجه اٰخر مسندا أو مرسلا ارسله من أخذ عن غیر رجال الاول کان صحیحاویتبین بذلک صحةالمرسل وانهما صحیحان لوعارضهماصحیح من طریق رجحناهماعلیه اذا تعذر الجمع. (تقریب النواوی:ص۱۷۱)

پس اگر مرسل کا مخرج صحیح ہو جائے کسی ایسی روایت کے آنے کی وجہ سے جو دوسرے طریق سے مسندا مروی ہو یا ایسی مرسل ہو جس میں ارسال ایسے راوی نے کیا ہو جس نے پہلی روایت کے رجال سے علم حاصل نہ کیا ہو وہ صحیح ہوگی اور اس سے اس روایت کی صحت واضح ہو جائیگی اور وہ دونوں صحیح ہوں گی ۔اگر کسی ایک طریق سے صحیح حدیث ان دونوں سے معارض ہوگی تو ہم ان دونوں کو(تعدد طرق کی وجہ سے) اس حدیث پر ترجیح دیں گے جبکہ ان کے مابین جمع ناممکن ہو۔

مذکورہ بالا حوالے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ شوافع کے نزدیک مرسل کے قابل احتجاج ہونے کی شرط یہ ہے کہ اس کی تائید کسی دوسری متصل سند سے یا دوسرے طریق سے مروی مرسل سے ہوتی ہو۔

امام شافعی کے نزدیک سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ کی مراسیل حسن ہیں۔امام رازی امام شافعی کے حوالے سے فرماتے ہیں۔

ولیس منقطع بشیٔ ما عدا منقطع سعید بن المسیب (کتاب المراسیل:۶۰)

اور منقطع کوئی شے نہیں سوائے سعید بن مسیب کی منقطع کے۔

یادرہے کہ سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ کی روایات بھی شرط مذکور پر پوری اترنے کی وجہ سے شوافع کے نزدیک مقبول ہیں۔جلال الدین سیوطی فرماتے ہیں:

قال المصنف فی شرح المھذب و فی الارشاد و الاطلاق فی النفی و الاثبات غلط ،بل ھو یحتج بالمرسل با لشروط المذکورۃ ولا یحتج بمراسیل سعید الا بھا أیضا (تدریب الراوی:ص:۱۷۳)

مصنف نے شرح مہذب اور ارشاد میں کہا ہے کہ نفی اور اثبات میں اطلاق غلط ہے(یعنی ہم نہ تو مرسل کو مطلقا رد کرتے ہیں اور نہ ہی اس کو مطلقا قبول کرتے ہیں) بلکہ وہ مرسل سے شروط مذکورہ کی وجہ سے احتجاج کرتے ہیں اور امام شافعی سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ کی مراسیل سے بھی شروط مذکورہ کی وجہ سے احتجاج کرتے ہیں۔

اس بحث سے معلوم ہوا کہ امام شافعی صرف سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ کی مراسیل قبول کرنے پر مصر نہیں ہیں بلکہ اگر شروط مذکورہ پر کوئی بھی روایت پوری اترے گی تو وہ ان کے نزدیک قابل احتجاج ہوگی۔

احناف ،مالکین اور حنابلہ کا موقف:

احناف کے نزدیک مراسیل قردن ثلاثہ مقبول اور واجب العمل ہیں۔

امام سرخسی لکھتے ہیں:

فاما مراسیل القرن الثانی و الثالث حجۃ فی قول علمائنا رحمھم اللہ (اصول السرخسی:ص:۳۶۰)

لیکن قرن ثانی اور قرن ثالث کی مراسیل ہمارے علماء کے قول میں حجت ہے۔

مالکیین اور حنابلہ اس مسئلہ میں احناف کے ساتھ ہیں۔ان کے موقف کی وضاحت میں ملا علی قاری لکھتے ہیں:

قال مالک فی المشهور عنه و أبو حنيفة واصحابه و غيرهم من العلماء كاحمد فی المشهور عنه انه صحيح يحتج به(شرح شرح نخبۃ الفکر:ص:۴۰۶)

امام مالک (ان سے مروی مشہور قول میں)،امام اعظم ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کے علاوہ دوسرے علماء جیسے امام احمد (ان سے مروی مشہور قول میں) رضی اللہ عنہم نے کہا کہ وہ (مرسل) صحیح ہے اس سے احتجاج کیا جاتا ہے۔

علامہ عبدالعلی محمد بن نظام فرماتے ہیں:

وان كان المرسل من غيره فالاكثر و منهم الائمة الثلاثة الامام أبوحنيفة والامام مالک و الامام احمد رضی الله عنهم قالوا: يقبل مطلقا اذا كان الراوی ثقة(فواتح الرحموت:ج:۲/ص:۲۱۶)

اور اگر ارسال کرنے والا صحابی کے علاوہ کوئی اور ہو تو اکثر علماء ان میں ائمہ ثلاثہ امام اعظم ،امام مالک اور امام احمد رضی اللہ عنہم نے کہا کہ اگر راوی ثقہ ہو اسے مطلقاً قبول کیا جائے گا۔

بعض علمائے احناف حدیث مرسل کو اجتہاداً مسند سے زیادہ قوی مانتے ہیں کیونکہ راوی کا سند سے کسی راوی کا حذف کرنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ کئی ایک طرق سے مروی ہونے کی وجہ سے وہ روایت اس پر اس قدر واضح ہوتی ہے کہ اس میں شک وشبہ کی گنجائش نہیں رہتی۔یہ علماء حضرت حسن بصری رضی اللہ عنہ کے اس قول سے بھی دلیل پکڑتے ہیں:

كنت اذا اجتمع لی اربعة من الصحابة علی حديث ارسلته ارسالا

(اصول السرخسی:ج:۱/ص:۳۶۱)

جب صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے چار کسی حدیث پر میرے نزدیک پر جمع ہو جائیں تو میں ارسال کر دیتا ہوں۔

اس ضمن میں یہ بات ذہن نشین رہے کہ ان علماء کرام کے نزدیک یہ قوت اجتہاد سے ثابت ہے لہٰذا اس سے نسخ کرنا جائز نہیں۔

قرون ثلاثہ کے بعد کے دور کی مراسیل:

تابعین اور اتباع تابعین کے بعد کے ادوار کی مراسیل احناف کے نزدیک اس شرط کے ساتھ مقبول ہیں کہ ارسال کرنے والا صرف عادل سے روایت کرنے کی وجہ سے مشہور ہو۔ کیونکہ نبی مکرم ﷺ نے صرف قرون ثلاثہ کی تعدیل فرمائی ہے۔

امام سرخسی فرماتے ہیں:

ومرسل من كان بعدهم لايكون حجة الا من اشتهر بانه لايروى الا عمن هو عدل ثقة لان النبى ﷺ شهد للقرون الثلاثة با لصدق والخيرية فكانت عدالتهم ثابتة بتلك الشهادة مالم يتبين خلافهم و شهد على من بعدهم با لكذب بقوله ثم يفشو الكذب (اصول السرخسی: ج:۰۱/ ص:۳۶۳)

اور قرون ثلاثہ کے بعد ارسال کرنے والا حجت نہیں ہوگا مگر یہ کہ وہ صرف عادل ثقہ سے روایت کرنے کی وجہ سے مشہور ہو۔ کیونکہ نبی کریم ﷺ نے سچائی اور نیکی کی شہادت قرون ثلاثہ کے لئے دی ہے۔ پس نبی کریم ﷺ کی شہادت کی وجہ سے ان کی عدالت ثابت ہے، جب تک ان سے اس کا خلاف ظاہر نہ ہو اور آپ ﷺ نے قرون ثلاثہ کے بعد والوں کے لئے اس قول سے کذب کی گواہی دی ہے ثم یفشو الکذب (پھر جھوٹ پھیل جائے گا)۔

نتائج:

۱۔ مراسیل صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین بالاجماع مقبول ہیں۔

۲۔ قرون ثلاثہ کی مراسیل امام اعظم، ان کے اصحاب، امام مالک اور امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہم کے نزدیک مقبول اور صحیح ہیں۔

۳۔ امام شافعی علیہ الرحمۃ مرسل مخصوص شرائط کی بنیاد پر قبول کرتے ہیں۔

۴۔ قرون ثلاثہ کے بعد کے ادوار کی مرسل احناف کے نزدیک اس شرط کے ساتھ مقبول ہے کہ اس کا ارسال کرنے والا صرف عادل ثقہ سے روایت کرتا ہو۔

۵۔ حدیث ما یکرہ من الشاۃ مرسل ہے۔ امام مجاہد تابعی نے اسے مرسلا روایت کرتے ہوئے براہ راست بلا واسطہ صحابی نبی کریم ﷺ کا عمل مبارک نقل کیا ہے۔

۶۔ امام مجاہد کی یہ روایت امام شافعی کے نزدیک مذکورہ چھ اشیاء کی حرمت پر استدلال کرنے کے لائق نہیں کیونکہ نہ تو اس روایت کی تائید کسی دوسری متصل الاسناد روایت سے ہوتی ہے اور نہ ہی کسی دوسرے طریق سے مروی مرسل روایت سے۔

(حضرت عبداللہ بن عباس اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت پر بحث آئندہ اوراق میں کی جائیگی)

۷۔ اس روایت کو واصل بن ابی جمیل نے روایت کیا ہے اور سابقہ اوراق میں ہم اس بات پر تفصیلی بحث کر چکے ہیں کہ واصل پر علماء نے جرح کی ہے۔ جس سے اس کی روایت کردہ حدیث میں ضعف پیدا ہوتا ہے لیکن کیونکہ مجتہدین نے اس حدیث سے اشیاء ستہ کی کراہیت پر استدلال کیا ہے اسی لئے مجتہدین کا اس روایت سے استدلال کرنا اس کے ضعف کو قوت میں بدل دیتا ہے۔

اب ہم حدیث ما یکرہ من الشاۃ کے ان طرق پر بحث کریں گے جو عبداللہ بن عمر اور ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مرفوعاً مروی ہیں۔

روایت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر بحث:

امام طبرانی حدیث ما یکرہ من الشاۃ کو المعجم الاوسط میں اپنی سند کے ساتھ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کیا ہے۔ آپ روایت فرماتے ہیں:

[حدثنا یعقوب بن اسحاق حدثنا یحی الحمانی ثنا عبد الرحمن بن زید بن اسلم عن ابیہ عن عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما قال: کان رسول اللہ ﷺ یکرہ من الشاۃ سبعا المرارۃ و المثانۃ و المحیاۃ والذکر والانثیین و الغدۃ والدم و کان احب الشاۃ الی رسول اللہ ﷺ مقدمہا.] (المعجم الاوسط: ج:۰۹/ ص:۱۸۱، رقم الحدیث ۹۴۸۰)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: رسول اللہ ﷺ بکری میں سے سات اجزاء کو ناپسند فرماتے تھے۔ (۱) پتہ (۲) مثانہ (۳) فرج (۴) ذکر (۵) خصیتین (۶) گلٹی (۷) خون اور رسول اللہ ﷺ کے نزدیک سب سے زیادہ پسندیدہ بکری میں سے اگلا حصہ تھا۔

اب ہم اس روایت کے راویوں پر بحث کریں گے تا کہ ہم پر یہ واضح ہو جائے کہ اس طریق سے مرفوعا مروی یہ روایت امام مجاہد کی روایت کو تقویت دیتی ہے یا نہیں۔

(۱) یحی بن عبدالحمید الحمانی:

اس روایت کی سند میں ایک راوی یحی بن عبدالحمید حمانی متوفی ۲۲۸ھ ہے۔ یحی حمانی کی جمہور نے تضعیف کی ہے اور بعض نے اسے کذاب بھی کہا ہے۔

اس کے بارے میں شیخ جمال الدین مزی امام احمد بن حنبل کے حوالے سے لکھتے ہیں:

(۱) **فقال: قد جاء ابن الحِمّانی ھاھنا، فاجتمع علیہ الناس، وکان یکذب جھارا،......قلت: لأبی: ان ابن الحمانی حدث عنک، عن اسحاق الأزرق عن شریک، عن بیان عن قیس، عن المغیرۃ بن شعبۃ عن النبی ﷺ: أبردوا بالصلوٰۃ. فقال: کذب، ما حدثتہ بہ. فقلت: حکوا عنہ انہ قال: قد سمعتہ منہ فی المذاکرۃ علی باب اسماعیل بن علیۃ، فقال: کذب انما سمعتہ من اسحاق بعد ذلک** (تھذیب الکمال: ج:۳۱/ص:۴۲۴)

عبداللہ بن احمد بن حنبل فرماتے ہیں کہ میرے والد نے فرمایا: حمانی کا بیٹا یہاں آیا تو لوگ اس کے گرد جمع ہو گئے اور وہ کھلم کھلا جھوٹ بولا کرتا تھا۔۔۔میں نے اپنے والد سے کہا کہ حمانی کا بیٹا آپ سے روایت کرتا ہے کہ آپ نے اسحاق ازرق سے، انھوں نے شریک سے، انھوں نے بیان سے، انھوں نے قیس سے، انھوں نے مغیرہ بن شعبہ سے اور انھوں نے نبی کریم ﷺ سے سنا کہ آپ ﷺ نے فرمایا: نماز کو ٹھنڈا کر کے پڑھا کرد۔ میرے والد نے کہا کہ اس نے جھوٹ بولا میں نے اس کو یہ حدیث نہیں سنائی۔

میں نے کہا کہ لوگ یحی حمانی سے بیان کرتے ہیں کہ آپ نے یہ حدیث اسحاق ازرق سے اسماعیل بن علیہ کے دروازے پر مذاکرہ کے دوران سنی تھی۔ آپ نے فرمایا: اس نے جھوٹ بولا، میں نے تو یہ حدیث اسحاق سے سنی ہی اس کے بعد تھی۔

(۲) **وقال عبداللہ بن احمد فی موضع اخر: قلت لأبی: بلغنی ان ابن الحمانی حدث عن شریک، عن ھشام ابن عروۃ عن أبیہ عن عائشۃ (رضی اللہ**

تعالیٰ عنها) ان النبی ﷺ كان يعجبه النظر الى الحمام ،فأنكروه عليه ، فرجع عن رفعه ،فقال عن عائشة ،فقال أبی :هذا كذب ....و قال البخاری :كان أحمد و علی يتكلمان فی يحی الحمانی.

(تھذیب الکمال:ج:۳۱/ص:۴۲۶_۴۲۷)

ایک اور مقام پر عبداللہ بن احمد بن حنبل علیھم الرحمۃ نے فرمایا: میں نے اپنے والد سے کہا کہ مجھے یہ بات پہنچی ہے کہ بے شک ابن حمانی نے شریک سے،اس نے ہشام بن عروہ سے،اس نے اپنے والد سے اور اس نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کیا کہ بے شک نبی کریم ﷺ کو کبوتروں کی طرف دیکھنا اچھا لگتا تھا تو لوگوں نے اس کا انکار کیا پھر اس نے اس روایت کو مرفوعا روایت کرنے سے رجوع کر لیا اور کہا یہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے مروی ہے میرے والد احمد بن حنبل نے فرمایا: یہ جھوٹ ہے۔۔۔۔۔۔اور امام بخاری نے فرمایا کہ احمد بن حنبل اور علی مدینی یحی حمانی میں کلام کرتے تھے۔

(۳) قال أحمد بن يوسف السلمی : سمعت علی ابن المدينی يقول: أدركت ثلاثة يحدثون بما لا يحفظون:يحی بن عبدالحميدو عبد الأعلی السامی و المعتمر بن سليمان ،قال ابراهيم بن يعقوب الجوزجانی :يحی بن عبدالحميد ساقط ،متلون،ترک حديثه فلا ينبعث.و قال ابو بكر بن خزيمة:سمعت محمد بن يحی وذكر يحی بن عبد الحميد الحمانی، فقال : ذهب كالامس الذاهب . (تھذیب الکمال:ج:۳۱/ص:۴۲۷_۴۲۸)

احمد بن یوسف سلمی نے کہا کہ میں نے علی بن مدینی کو کہتے ہوئے سنا کہ تین اشخاص ایسے ہیں جو اس چیز کے ساتھ بات کرتے ہیں جو انھیں یاد نہیں ہوتی۔ (۱) یحی بن عبدالحمید (۲) عبدالاعلی سامی (۳) معتمر بن سلیمان ابراہیم بن یعقوب جوزجانی نے کہا کہ یحی بن عبدالحمید ساقط ہے،متلون ہے اس کی حدیث ترک کی جائیگی پس ظاہر نہیں ہوگی۔ابو بکر بن خزیمہ نے کہا کہ میں نے محمد بن یحی کو سنا آپ نے یحی بن عبدالحمید کا ذکر کیا اور فرمایا کہ وہ گزرے ہوئے کل کی طرح گزر گیا۔

(۴) و قال محمد بن المسيب الأرغيانی :سمعت محمد بن يحی يقول:

اضربوا علی حدیث یحی بن عبدالحمید الحمانی بستة اقلام

محمد بن میتب ارغیانی نے کہا: میں نے محمد بن یحی کو کہتے ہوئے سنا کہ یحی بن عبد الحمید کی حدیث کو چھ اقلام سے روکو۔

(۵) وقال أحمد بن محمد صدقة البغدادی ،وأبو شیخ الأصبهانی عن زیاد بن أیوب الطوسی دلویه :سمعت یحی بن عبد الحمید الحمانی یقول :مات معاویة _ و فی حدیث أبی شیخ :کان معاویة _علی غیر ملة الاسلام .قال : أبو شیخ :قال دلویه :کذب عدوالله.

(تھذیب الکمال :ج:۳۱/ص:۴۲۸_۴۲۹)

احمد بن صدقہ بغدادی اور ابو شیخ اصبہانی، زیاد بن ایوب طوسی دلویہ سے نقل کرتے ہیں کہ میں نے یحی بن عبد الحمید حمانی کو کہتے ہوئے سنا: حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا انتقال ملت اسلام پر نہیں ہوا۔ابو شیخ کی روایت میں ہے کہ معاویہ رضی اللہ عنہ ملت اسلام کے بجائے دوسرے دین پر تھے۔ابو شیخ کہتے ہیں کہ دلویہ نے کہا اللہ کے دشمن (حمانی) نے جھوٹ بولا۔

(٦) وقال النسائی :ضعیف. (تھذیب الکمال :ج:۳۱/ص:۴۳۰)

اورنسائی نے کہا کہ وہ ضعیف ہے۔

(۷) وقال فی موضع اخر :لیس بثقة (تھذیب الکمال :ج:۳۱/ص:۴۳۱)

اورنسائی نے ایک اور مقام پر فرمایا: وہ ثقہ نہیں ہے۔

(۸) وقال عبدالرحمن بن یوسف بن خراش :حدثنا محمد بن یحی، عن عبدالله بن عبدالرحمن السمرقندی ،قال :أودعت یحی الحمانی کتبی و کان فیها حدیث خالدالواسطی عن عمرو ابن عون،فیها حدیث سلیمان بن بلال عن یحی بن حسان ،و کنت قد سمعت منه المسند و لم یکن فیه من حدیث خالد و سلیمان حدیث واحد ،فقدمت فاذاکتبی علی خلاف ما ترکت عنده ،و اذا قد نسخ حدیث خالد و سلیمان و وضعه فی المسند .قال محمد بن یحی :ما استحل الروایة عنه

(تھذیب الکمال:ج:۳۱/ص: ۴۲۹_۴۳۰)

عبداللہ بن عبدالرحمٰن سمرقندی کہتے ہی کہ میں نے اپنی کتابیں یحی حمانی کے پاس امانت رکھوائیں۔ ان میں عمرو بن عون سے مروی خالد واسطی کی ایک حدیث اور سلیمان بن بلال کی یحی بن حسان سے مروی حدیث تھی ۔میں یحی حمانی سے اس کی مسند سن چکا تھا اس میں خالد اور سلیمان کی کوئی ایک حدیث بھی نہیں تھی۔جب میں اس کے پاس آیا تو اپنی کتابوں کو جس طرح پہلے اس کے پاس چھوڑی تھیں ان کے خلاف پایا اس نے حدیث خالد اور سلیمان کو نقل کیا اور اپنی مسند میں رکھ لیا۔محمد بن یحی نے کہا: اس سے روایت کرنا حلال نہیں۔

(۹) تاریخ کبیر میں ہے:

قال البخاری: رماہ أحمد و ابن نمیر (کتاب التاریخ: ج:۰۸/ ص:۲۹۱)

امام بخاری نے کہا کہ احمد اور ابن نمیر نے اس پر جرح کی ہے۔

(۱۰) امام رازی فرماتے ہیں:

نا عبدالرحمن نا علی بن الحسین بن الجنید قال سمعت اسماعیل بن موسیٰ نسیب السدی یقول: جاء نی یحی الحمانی و سألنی عن احادیث عن شریک فذھب فرواھا عن شریک و قال: ھو کذاب

(کتاب الجرح والتعدیل: ج:۰۹/ ص:۱۶۹)

علی بن حسین نے کہا کہ میں نے اسماعیل بن موسی نسیب سدی کو کہتے ہوئے سنا :میرے پاس یحی حمانی آیا اور مجھ سے شریک کی احادیث کے بارے میں پوچھا پھر وہ چلا گیا اور شریک سے روایت کرنے لگا اور انھوں نے کہا: وہ کذاب ہے۔

(۱۱) **نا عبدالرحمن قال: سئل أبی عنه فقال :لین. حدثنا عبدالرحمن قال: سألتُ علی بن الحسین بن الجنید عن یحی الجمانی یکتب حدیثه ؟قال: لا** (کتاب الجرح والتعدیل: ج:۰۹/ ص:۱۷۰)

عبدالرحمٰن نے کہا کہ میرے والد سے یحی کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا کہ وہ لین ہے۔عبدالرحمٰن نے کہا کہ میں نے علی بن حسین سے یحی حمانی کے بارے میں پوچھا کیا اس کی حدیث لکھی جائیگی؟ آپ نے فرمایا: نہیں

(۱۲) **قال عثمان بن سعید : كان الحماني شيخا فيه غفلة لم يكن يقدر ان يصون نفسه كما يفعل اصحاب الحديث**

(کتاب الجرح والتعدیل: ج:۰۹/ص:۱۷۰)

عثمان بن سعید نے کہا کہ حمانی بوڑھا تھا اس میں غفلت تھی جس طرح سے اصحاب حدیث خود کو محفوظ رکھتے تھے اس طرح وہ اپنے نفس کو بچا نہیں پاتا تھا۔

(۱۳) امام ذہبی لکھتے ہیں:

ابن عدی :اخبرنا عبد ان قال : ابن نمير : الحماني كذاب

(سیر اعلام النبلاء: ج:۱۰/ص:۵۳۲)

ابن نمیر نے کہا کہ حمانی کذاب ہے۔

ان تمام اقاویل علمائے فن اسماء الرجال کی روشنی ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ علماء نے یحی حمانی پر شدید جرح کی ہے یہاں تک کہ اسے کذاب بھی کہا گیا ہے۔ لہذا اس شدید ضعیف اور کذاب راوی سے روایت کرنا یا اس کی روایت سے استدلال کرنا جائز نہیں۔

ایک اشکال اور اس کا جواب:

اس بحث پر ایک اشکال وارد ہوتا ہے کہ یحی بن معین نے حمانی کی توثیق کی ہے لہذا اسے عادل ماننا چاہئے۔

امام ذہبی فرماتے ہیں:

وامـا يحی بن معين :فروى عنه عباس :أبو يحی الحمانی ثقة و ابنه ثقة. و قال أحمد بن زهير عنه:يحی الحمانی ثقة ،و روى عنه عثمان بن سعيد: صدوق مشهور ما بالكوفة مثله ما يقال فيه الا من حسد.

(سیر اعلام النبلاء: ج:۱۰/ص:۵۳۴۔۵۳۵)

لیکن یحی بن معین سے عباس نے روایت کیا ہے کہ ابو یحی حمانی ثقہ ہے اور اسکا بیٹا بھی ثقہ ہے اور احمد بن زہیر نے یحی بن معین سے روایت کی کہ یحی حمانی ثقہ ہے اور یحی بن معین سے عثمان بن سعید نے روایت کی ہے کہ یحی حمانی صدوق ومشہور ہے کوفہ میں اس کا ہم پلہ نہیں اس کے بارے میں جو کچھ کہا جاتا ہے وہ حسد کی وجہ سے ہے۔

اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ اصولیین میں یہ اصل مشہور ہے کہ جب جرح اور تعدیل ایک جگہ جمع ہوں جائیں اور جرح مفسر ہو تو جرح مقدم ہو گی۔اسی لئے امام ذہبی اس اشکال کو یوں دور فرماتے ہیں:

قلت :الجرح مقدم ،و أحمد و الدارمي بريئان من الحسد.

(سیر اعلام النبلاء:ج:۱۰/ص:۵۳۵)

جرح مقدم ہے۔احمد اور دارمی حسد سے بری ہیں۔

ایک اور مقام پر آپ مزید لکھتے ہیں:

ولا رواية له في الكتب الستة تجنبوا حديثه عمدا

(سیر اعلام النبلاء:ج:۱۰/ص:۵۳۷)

اس کی کوئی روایت صحاح ستہ میں نہیں ہے حدیث کے چھ اماموں نے عمداً اس سے پرہیز کیا ہے۔

پس ائمہ ستہ کا جان بوجھ کر اس سے روایت نہ لینا بھی اس بات کی وضاحت کرتا ہے کہ یحیٰ حمانی ان کے نزدیک لائق احتجاج نہیں تھا۔

(۲) عبدالرحمٰن بن زید بن اسلم القرشی:

اس روایت میں ایک راوی عبدالرحمٰن بن زید بن اسلم القرشی المدنی ہے جو حضرت امیر المؤمنین عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا آزاد کردہ غلام ہے اس کو بھی علماء نے شدید ضعیف کہا ہے۔

امام رازی علیہ الرحمۃ اس کے بارے میں نقل فرماتے ہیں:

(۱) **نا عبدالرحمن قال سألت أبي عن عبدالرحمن بن زيد بن اسلم فقال:ليس بقوى الحديث كان في نفسه صالحا و في الحديث واهيا،ضعفه على ابن المديني جدا،نا عبدالرحمن سئل ابو زرعة عن عبد الرحمن بن زيد بن اسلم فقال:ضعيف الحديث**

(کتاب الجرح والتعدیل:ج:۵/۱۰۵/ص:۲۳۳۔۲۳۴)

عبدالرحمٰن نے کہا کہ میں نے اپنے والد سے عبدالرحمٰن بن زید بن اسلم کے بارے میں پوچھا آپ نے فرمایا کہ وہ قوی الحدیث نہیں ہے۔وہ اپنی ذات کے اعتبار سے صالح تھا لیکن حدیث میں کمزور تھا۔علی بن مدینی نے کہا کہ ابوزرعہ سے عبدالرحمٰن بن زید

کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا وہ ضعیف الحدیث ہے۔

(۲) شیخ جمال الدین مزی لکھتے ہیں:

وقال ابو داؤد: اولاد زیدبن اسلم کلھم ضعیف.

(تھذیب الکمال: ج:۱۷/ص:۱۱۷)

ابوداود نے کہا کہ زید بن اسلم کے تمام بیٹے ضعیف ہیں۔

(۳) **و قال النسائی :ضعیف.** (تھذیب الکمال: ج:۱۷/ص:۱۱۷)

اورنسائی نے کہا ہے کہ وہ ضعیف ہے۔

(۴) **وقال محمد بن عبد اللہ بن عبد الحکم :سمعت الشافعی یقول: ذکر رجل لمالک حدیثا فقال: من حدثک ؟ذکر اسنادا له منقطعا فقال: اذھب الی عبدالرحمن بن زید یحدثک عن أبیه عن نوح**

(تھذیب الکمال: ج:۱۷/ص:۱۱۸)

محمد بن عبداللہ بن حکم نے کہا کہ میں نے امام شافعی کو فرماتے ہوئے سنا کہ ایک شخص نے امام مالک رضی اللہ عنہ سے ایک حدیث ذکر کی آپ نے فرمایا تمھیں یہ حدیث کس نے سنائی؟ اس شخص نے اس کی اسناد کو آپ سے منقطعا بیان کیا۔ آپ نے فرمایا تم عبدالرحمٰن بن زید کے پاس چلے جاؤ وہ تمھیں اپنے والد کے واسطے سے حضرت نوح علیہ السلام کی حدیث سنائے گا۔

(۵) امام بخاری التاریخ الکبیر میں فرماتے ہیں:

ضعفه علی جدا (التاریخ الکبیر: ج:۰۵/ص:۲۸۴)

علی بن مدینی نے اس کی بہت زیادہ تضعیف فرمائی ہے۔

(۶) امام ذہبی لکھتے ہیں:

الربیع بن سلیمان ،سمعت الشافعی یقول :سال رجل عبدالرحمن بن زید بن اسلم :حدثک ابوک عن أبیه أن سفینة نوح طاف بالبیت و صلی خلف المقام رکعتین؟قال :نعم

(میزان الاعتدال فی نقد الرجال: ج:۰۳/ص:۲۷۹)

امام شافعی فرماتے ہیں کہ ایک شخص نے عبدالرحمٰن بن زید بن اسلم سے سوال کیا کہ کیا آپ کو آپ کے والد نے، اپنے والد سے مروی یہ حدیث سنائی ہے کہ نوح علیہ السلام کی کشتی نے بیت اللہ کا طواف کیا اور مقام ابراہیم پر آپ نے دو رکعت ادا کیں؟ اس نے جواب دیا: جی ہاں

مذکورہ بالا تمام اقوال سے عبدالرحمٰن بن زید کا شدید ضعیف ہونا ثابت ہوتا ہے۔ نیز امام شافعی اور امام مالک کے اقوال سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس کو کاذب خیال کرتے تھے۔ طوفان نوح میں آدم ثانی حضرت نوح علیہ السلام کے بارے میں محض حدیث روایت کرنے کے شوق میں یہ کہنا کہ آپ نے اپنے بعد مبعوث کیے جانے والے نبی ابوالانبیاء سیدنا ابرہیم علیہ السلام کے مقام پر بیت اللہ میں نماز کو ادا کیا ابن زید کے انتہائی بلید الذہن اور بے وقوف ہونے پر بھی دلالت کرتا ہے۔

خلاصہ:

(۱) حدیث ما یکرہ من الشاۃ جو حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے لائق احتجاج نہیں کیونکہ اس کی سند میں یحیٰ حمانی اور عبدالرحمٰن بن زید بن اسلم جیسے کذاب اور شدید ضعیف راوی موجود ہیں۔

(۲) اس روایت سے امام مجاہد تابعی کی مرسل کو تقویت نہیں ملتی کیونکہ یہ حدیث اس طریق سے موضوع ہے۔

(۳) اگر کوئی اس روایت کو اس طریق سے موضوع نہ بھی کہے تو اس کے شدید ضعیف ہونے کا انکار نہیں کر سکتا اور وہ روایت جو شدید ضعیف ہو احکام حلال وحرام میں تو کیا فضائل اعمال مین بھی فائدہ نہیں دیتی۔

ملا علی قاری، امام سبکی کے حوالے سے لکھتے ہیں:

الحدیث اذا اشتد ضعفه لا یعمل به و لا فی الفضائل

(شرح شرح نخبۃ الفکر: ص ۲۹۵)

یعنی حدیث کا ضعف جب شدید ہو جائے تو اس پر عمل نہیں کیا جائیگا نیز وہ فضائل اعمال میں بھی فائدہ نہیں دے گی۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

واما حديث لو مد مسجدی هذا الی صنعاء كان مسجدی فقد اشتد ضعف طرقه فلا يعمل به فی فضائل الاعمال كما ذكره السخاوی فی المقاصد الحسنة(ردالمحتار:ج:۰۲/ص:۱۰۷)

لیکن حدیث "اگر میری یہ مسجد صنعا تک بڑھ جائے تب بھی یہ میری مسجد ہوگی" اس کے طرق کا ضعف شدید ہوگیا ہے پس اس حدیث پر فضائل اعمال میں عمل نہیں کیا جائے گا جیسا کہ امام سخاوی نے مقاصد حسنہ میں ذکر کیا ہے۔

روایت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما:

امام بیہقی نے حدیث ما یکرہ من الشاۃ کو سنن کبریٰ میں اپنی سند کے ساتھ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مرفوعاً ذکر کیا ہے۔آپ روایت فرماتے ہیں۔

ورواه عمر بن موسی بن وجيه وهو ضعيف عن واصل بن ابی جميل عن مجاهد عن ابن عباس رضی الله عنهما ان النبی ﷺ كان يكره اكل سبع من الشاة فذكر الحديث، أخبرناه أبو سعيد المالينی، أنبانا ابو احمد بن عدی ثنا وقار بن الحسين الرقی ، ثنا ايوب الوزان، ثنا فهر بن بشير، ثنا عمر بن موسی فذكره موصولا ولا يصح وصله

(السنن الکبری: کتاب الضحایا: ج:۱۰/ص:۰۷-۰۸)

اس روایت کو امام بیہقی نے جس طریق سے روایت کیا ہے اس میں واصل بن ابی جمیل سے اوزاعی کے بجائے عمر بن موسیٰ بن وجیہ وجیہی نے روایت کی ہے۔واصل بن ابی جمیل سے متعلق ہم تفصیلی بحث کر چکے ہیں اب ہم عمر بن موسیٰ بن وجیہ وجیہی پر بحث کریں گے۔

عمر بن موسیٰ بن وجیہ وجیہی:

عمر بن موسیٰ بن وجیہ وجیہی حمصی نے مکحول، قاسم بن عبدالرحمٰن اور واصل سے روایت کی ہے۔وہ اشخاص جنہوں نے اس سے روایت کی ہے ان میں اُبونعیم اور اسماعیل بن عمرو البجلی مشہور ہیں۔

اس کے بارے میں علامہ ذہبی فرماتے ہیں:

(۱) **قال البخاری :منکر الحدیث.وقال ابن معین لیس بثقة.وقال ابن عدی هو ممن یضع الحدیث متنا و سندا.**

(میزان الاعتدال فی نقد الرجال : ج:۰۳/ ص: ۲۲۵)

بخاری نے کہا: عمر بن موسیٰ منکر الحدیث ہے اور ابن معین کہتے ہیں کہ وہ ثقہ نہیں ہے اور ابن عدی نے کہا کہ وہ متنا اور سندا حدیث گھڑتا ہے۔

(۲) ابن حجر لکھتے ہیں:

قال البخاری :منکر الحدیث .وقال ابن معین لیس بثقة وقال ابن عدی هو ممن یضع الحدیث متنا و اسنادا....و قال النسائی متروک الحدیث و قال أبو حاتم ذاهب الحدیث کان یضع الحدیث و قال الدارقطنی :متروک....قال ابراهیم بن الجنید سمعت یحی بن معین یقول عمر بن موسیٰ الشامی الذی یحدث عنه بقیة هو الوجیهی کذاب لیس بشیء(لسان المیزان : ج:۰۴/ ص:۳۳۳_۳۳۴)

بخاری نے کہا: عمر بن موسیٰ منکر الحدیث ہے اور ابن معین نے کہا کہ وہ ثقہ نہیں ہے۔ ابن عدی نے کہا کہ وہ ان میں سے ہے جو احادیث متنا وسندا گھڑتے ہیں۔ نسائی نے کہا کہ وہ متروک الحدیث ہے اور ابو حاتم نے کہا وہ ذاھب الحدیث ہے وہ احادیث وضع کیا کرتا تھا۔ دارقطنی نے کہا وہ متروک ہے...... ابراہیم بن جنید کہتے ہیں کہ میں نے یحی بن معین کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ عمر بن موسیٰ شامی جس سے بقیہ روایت کرتا ہے وہ وجیہی ہے، کذاب ہے اور کوئی شے نہیں۔

(۳) حافظ رازی کتاب الجرح والتعدیل میں اپنی سند سے عفیر بن معدان سے روایت کرتے ہیں آپ نے کہا:

قدم علینا عمر بن موسیٰ الوجیهی المیتمی فاجتمعنا فی مسجد حمص فجعل یقول :حدثنا شیخکم الصالح خالد بن معدان فقلت: فی ای سنة سمعت منه؟فقال :سمعت منه فی سنة ثمان و مائة .فقلت:أین سمعت

منہ؟ قال: فی غزاة ارمینیة فقلت لہ: اتق اللہ و لا تکذب. مات خالد بن معدان فی سنة اربع ومائة فانت سمعت منہ بعد موتہ باربع سنین و لم یغز ارمینیة قط ماکان یغزو الا الروم (کتاب الجرح والتعدیل: ج:۰۶/ ص:۱۳۳)

ہمارے پاس عمر بن موسیٰ وجیہی میتمی آیا تو ہم سب حمص کی مسجد میں جمع ہو گئے۔اس نے کہنا شروع کیا[**حدثنا شیخکم الصالح**] خالد بن معدان،تو میں نے پوچھا کہ آپ نے ان سے کس سن میں سماعت کی ہے؟اس نے کہا ۱۰۸ھ میں۔میں نے پھر اس سے پوچھا اور آپ نے ان سے کہاں سماعت کی ہے؟تو اس نے جواب دیا ارمینیہ کی جنگوں میں ۔میں نے اس سے کہا اللہ تعالیٰ سے ڈرو اور جھوٹ مت بولو۔خالد بن معدان کا انتقال ۱۰۴ھ میں ہوا ہے اور تم نے ان کے انتقال کے چار سال بعد ان سے سماعت کیا!انھوں نے کبھی ارمینیہ کی جنگوں میں حصہ نہیں لیا وہ صرف روم میں جنگ کیا کرتے تھے۔

(۴) امام بیہقی سنن کبریٰ میں اس روایت کے ضمن ہی لکھتے ہیں:

و رواہ عمر بن موسی بن وجیہ و ھو ضعیف ثنا.......... عمر بن موسی فذکرہ موصولا ولا یصح وصلہ

(سنن الکبری: کتاب الضحایا: ج:۱۰/ ص:۰۷۔۰۸)

اس روایت کو عمر بن موسیٰ بن وجیہ نے روایت کیا ہے اور وہ ضعیف ہے۔۔۔۔اس حدیث کو عمر بن موسیٰ نے موصولا روایت کیا ہے اور اس حدیث کا موصولا روایت کیا جانا صحیح نہیں ہے۔

ان حوالوں سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اصولیین کے نزدیک عمر بن موسیٰ وجیہ وجیہی کذاب ہے اور اسکی روایت کردہ احادیث کا کوئی اعتبار نہیں۔لہذا بیہقی نے اس حدیث کو جس طریق سے مرفوعا روایت کیا ہے وہ صحیح بہ قرار پانے کے لائق نہیں اور یہ حدیث مرفوعا بیان کرنا درست نہیں۔

عمر بن موسیٰ بن وجیہ کی حیثیت واضح ہو جانے کے بعد یہ بھی معلوم ہو گیا کہ واصل بن ابی جمیل سے اس کا روایت کرنا اس کی تعدیل کے لئے کافی نہیں کیونکہ کم از کم دو مشہور بالعلم عادل راویوں کا روایت کرنا جہالت کو رفع کرنے کے لئے ضروری ہے۔

نتیجہ:

اِن دونوں روایات کے رجال پر بحث کرنے کے بعد بحمدہ تعالیٰ یہ بات بالکل واضح ہوگئی ہے کہ ان طرق سے مروی مرفوع روایات سے بکری کے چھ اجزاء کے مکروہ تحریمی ہونے پر استدلال کرنا کسی طور پر درست نہیں اور نہ ہی ان روایات سے مجاہد سے مروی حدیث مرسل کی تائید ہوتی ہے۔

واصل بن ابی جمیل سے مروی یہ مرسل روایت ضعیف ہے۔اب ہم حدیث ضعیف پر بحث کریں گے اور اس کی وضاحت کرنے کی کوشش کریں گے کہ اس سے کیا فائدہ حاصل ہوتا ہے؟

الحدیث الضعیف و مایثبت بہ:

وہ حدیث جس میں حدیث صحیح اور حدیث حسن کی صفات جمع نہ ہوں اسے حدیث ضعیف کہا جاتا ہے۔ضعیف کے معنی کمزور ہونے کے ہیں۔حدیث ضعیف کو اس کی سند کی کمزوری اور نبی مکرم ﷺ کی طرف کمزور نسبت کی وجہ سے ضعیف کہتے ہیں۔اس کا اطلاق بعض اوقات متن پر بھی ہوتا ہے۔

حضرت سید شریف جرجانی لکھتے ہیں:

هو مالم يجتمع فيه شروط الصحيح و الحسن و يتفاوت درجاته في الضعف بحسب بعده من شروط الصحة و الحسن

(مقدمۃ جرجانیہ: ص:۶۶، مع جامع الترمذی: ج:۰۱، مکتبہ رحمانیہ)

حدیث ضعیف وہ ہے جس میں صحیح اور حسن کی شرائط جمع نہ ہوں۔اس کے درجات ضعف میں ایک دوسرے سے شروط صحت اور حسن سے دور ہونے کے اعتبار سے مختلف ہیں۔اب ہم مختصرا یہ بیان کریں گے کہ صحیح اور حسن کی شرائط کیا ہیں؟

صحیح:

ابن صلاح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں:

أما الحديث الصحيح فهو الحديث المسند الذي يتصل اسناده بنقل العدل الضابط عن العدل الضابط الى منتهاه ولايكون شاذا ولامعللا

(مقدمۃ ابن الصلاح: ۰۷۔۰۸)

لیکن حدیث صحیح وہ حدیث مسند ہے جس کی اسناد عادل اور ضابط راوی کا عادل و ضابط راوی سے نقل کرنے کیساتھ سند کے آخر تک متصل ہو اور وہ نہ تو شاذ ہو اور نہ ہی معلل ہو۔

حدیث صحیح کی شرائط درج ذیل ہیں:

۱۔ حدیث کا مسند و متصل ہونا۔

۲۔ تمام راویوں کا عادل و ضابط ہونا۔

۳۔ حدیث کا شاذ نہ ہونا۔

۴۔ حدیث کا معلل نہ ہونا۔

۱۔حدیث کا مسند و متصل ہونا:

حدیث کے مسند و متصل ہونے سے مراد یہ ہے کہ اس کے راوی اول تا آخر مربوط و متصل ہوں۔اس میں کوئی راوی بھی محذوف نہ ہو۔حدیث مرسل کو محدثین اسی وجہ سے ضعیف کہتے ہیں کہ اس میں صحابی کا نام محذوف ہوتا ہے۔حدیث مسند کو موصول بھی کہتے ہیں۔

۲۔تمام راویوں کا عادل و ضابط ہونا:

سابقہ اوراق میں مجھول العین کی بحث میں ہم عدالت اور اس کی اقسام کی وضاحت کر چکے ہیں وہ شخص جو فرائض و اوامر کو مکمل بجالاتا ہو،محرمات و منکرات سے اجتناب کرتا ہو اور غیر اخلاقی امور سے بچنے والا ہو وہ عادل کہلاتا ہے۔

ضبط سے مراد یہ ہے کہ راوی نے حدیث کو اچھی طرح سن کر اپنے سینے میں اس طرح محفوظ کر لیا ہو کہ جب چاہے اس روایت کو بیان کر سکے نیز یہ کہ حسن ضبط میں وقت سماع سے لے کر وقت روایت تک فرق نہ آیا ہو۔ضبط ظاہری یہ ہے کہ وہ کلام کا مطلب سمجھتا ہو اور لغتا اس کے معانی جانتا ہو۔ضبط باطنی کی بنیاد ان معانی کے جاننے پر ہے جن پر احکام شرع کی بناء ہے دوسرے الفاظ میں اس کی تفسیر فقہ سے بھی جا سکتی ہے۔یاد رہے کہ علمائے اصول فقہ غیر فقیہ کے مقابلے میں فقیہ و مجتہد کی روایت کردہ حدیث کو ترجیح دیتے ہیں کیونکہ وہ حدیث کے معانی و احکام کو غیر فقیہ کے مقابلے میں زیادہ سمجھتا ہے۔

راوی کا ضابط ہونا اس طرح معلوم کیا جاتا ہے کہ جب اس کی روایات کا مقابلہ ثقات اور

معروف بالضبط والاتقان کی روایت سے کیا جائے تو اس کی روایات ان کی مرویات سے لفظا ومعنا یا صرف معنا ہی ضابط راویوں کے موافق ہوں اگر ثقات کی موافقت اس میں غالب اور مخالفت نادر ہو تب بھی اسے ضابط ہی مانا جائے گا لیکن اگر وہ ثقات کی اکثر مخالفت کرتا ہو تو اس کے ضبط کا اختلال ظاہر ہو جائیگا اور اس کی روایت کردہ حدیث سے احتجاج نہیں کیا جائیگا۔

۳۔حدیث کا شاذ نہ ہونا:

شاذ کے معنی منفرد کے ہیں ۔حدیث شاذ اس حدیث کو کہتے ہیں جس میں ایک مقبول راوی اپنے سے اولیٰ وافضل راوی کی مخالفت کرے ۔حدیث کا شاذ نہ ہونا حدیث صحیح کی شرائط میں سے ہے یعنی حدیث صحیح کی سند میں کوئی ایسا راوی نہ ہو جو اپنے سے ارجح اور اولیٰ راوی کی مخالفت کرتا ہو۔بصورت دیگر وہ شاذ ہوگی اور صحیح کی تعریف سے نکل جائیگی۔

۴۔حدیث کا معلل نہ ہونا:

وہ کلمہ جس میں حرف علت ہو اسے معلل کہا جاتا ہے ۔علت بیماری اور سبب کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔اصطلاح میں معلل اس حدیث کو کہتے ہیں جس میں ایسی خفی علت ہو جس سے حدیث میں قدح وارد ہوتی ہے اور وہ علت اس کی صحت پر بھی اثر انداز ہوتی ہو اگرچہ ظاہرا وہ حدیث علل سے محفوظ و مامون ہو۔

حدیث کی یہ قسم اصول الحدیث کے نہایت مشکل اور دقیق علوم میں سے ہے ۔حدیث معلل میں علت کی پہچان صرف اسی ماہر شخص کو ہوسکتی ہے جس کا دماغ روشن وتر ہو،اللہ تبارک وتعالیٰ نے اسے قوت حافظہ ،مراتب رواۃ کی معرفت اور اسانید و متون میں مہارت تامہ و راسخہ سے نوازا ہو۔اسی بنا پر اس ضمن میں بہت کم کتابیں لکھی گئی ہیں۔علل حدیث کے بارے میں شیخ علی بن مدینی علیہ الرحمۃ کی ''کتاب العلل'' گراں قدر کتاب ہے۔

صحیح کی دو قسمیں ہیں۔اگر حدیث نہایت اعلیٰ درجہ کی صفات کی حامل ہو تو صحیح لذاتہ ورنہ صحیح لغیرہ کہلاتی ہے۔صحیح لغیرہ کو کسی وصف کی بنا پر صحیح کہا جاتا ہے جیسے حدیث حسن کا متعدد طرق سے مروی ہونے کی وجہ سے حسن کے درجہ سے ترقی کر کے حدیث صحیح کے درجہ کو پہنچ جانا۔

حدیث حسن:

حدیث حسن کی دو قسمیں ہیں:

۱۔حسن لذاتہ ۲۔حسن لغیرہ

حسن لذاتہ اس حدیث کو کہتے ہیں جس کے رواۃ صدق اور امانت کی وجہ سے مشہور ہوں لیکن رواۃ میں حفظ اور اتقان کی کمی کے باعث وہ حدیث درجہ صحیح کو نہ پہنچتی ہو۔

وہ حدیث جس میں ایسا مستور راوی ہو جس کی اہلیت محقق و ظاہر نہیں ہوتی تاہم وہ مغفل، کثیر الخطا، فاسق اور متہم بالکذب نہیں ہوتا، حسن لغیرہ کہلاتی ہے۔اس حدیث کی تائید دوسری حدیث سے ہونا بھی ضروری ہے۔حدیث ضعیف بھی تعدد طرق سے حسن لغیرہ کے درجہ پر پہنچ جاتی ہے۔یہ بات یاد رہے کہ حدیث صحیح اور حسن شذوذ اور علت کے وجود سے سالم ہوتی ہیں۔

مایثبت بالحدیث الضعیف:

محدثین حلال وحرام سے متعلق مسائل میں انتہائی سختی برتتے ہیں اور صرف انہی احادیث سے احتجاج کرتے ہیں جو اعلیٰ درجہ کی صحیح ہوں یا کم از کم حسن لغیرہ کے درجہ پر فائز ہوں۔حدیث ضعیف احکام حلال وحرام کے لئے ماخذ قرار نہیں دی جاسکتی کیونکہ حلال وحرام دین کی اساس و بنیاد ہیں اور دین کی بنیاد کمزور ستونوں پر رکھنا کسی طور پر درست نہیں اس سے عقائد کو بھی ثابت نہیں کیا جاسکتا۔تاہم احتیاطاً اس پر عمل بھی کیا جاتا ہے لیکن اس صورت میں بھی اس سے وجوب یا کراہت تحریمیہ ثابت نہیں ہوگی۔

مجتہدین کا حلال وحرام میں حدیث ضعیف سے احتجاج نہ کرنے کی وجہ اس کی نبی کریم ﷺ کی طرف کمزور نسبت ہے۔البتہ فضائل میں وہ اس کا اعتبار اس صورت میں کرتے ہیں جب کہ وہ شدید ضعیف نہ ہو اور دین متین کے اصولوں سے معارض نہ ہو۔

(۱) حضرت خفاجی نسیم الریاض میں فرماتے ہیں:

قال النووی فی الاذکار: ذکر الفقهاء و المحدثون انه یجوز و یستحب العمل فی الفضائل و الترغیب و الترهیب بالحدیث الضعیف ما لم یکن موضوعا و اما الاحکام کالحلال و الحرام و المعاملات فلا یعمل فیها

الا بالحديث الصحيح أو الحسن الا ان يكون في احتياط في شئ من ذلک کما اذا ورد حديث ضعيف بكراهة بعض البيوع و الانكحة فان المستحب ان يتنزه عن ذلک و لكن لا يجب (نسیم الریاض: ج:۰۱/ ص:۴۲)

نووی نے اذکار میں کہا ہے کہ فقہاء اور محدثین نے ذکر کیا ہے کہ حدیث ضعیف پر فضائل ،ترغیب اور ترہیب میں عمل کرنا جائز اور مستحب ہے جبکہ وہ موضوع نہ ہو اور جہاں تک احکام جیسے حلال وحرام اور معاملات کا تعلق ہےتو ان میں صرف حدیث صحیح یا حسن پر عمل کیا جائیگا مگر یہ کہ حدیث ضعیف وارد ہوئی ہوان میں سے کسی چیز کی احتیاط میں۔ جیسے اگر کسی بیع یا نکاح کی کراہت میں حدیث ضعیف وارد ہوتو مستحب یہ ہے کہ اس سے بچا جائے لیکن یہ واجب نہیں ہوگا۔

(۲) امام نووی تقریب النواوی میں فرماتے ہیں:

و العمل به من غير بيان ضعفه في غير صفات الله تعالىٰ و الاحكام كالحلال و الحرام ومما لا تعلق له بالعقائد و الاحكام

(تدریب الراوی شرح تقریب النواوی:ص:۲۶۴)

اور حدیث ضعیف پر اللہ تعالیٰ کی صفات ،احکام جیسے حلال وحرام اور جن کا عقائد و احکام سے کوئی تعلق نہ ہو، کے علاوہ اس کا ضعف بیان کئے بغیر عمل کرنا جائز ہے۔

(۳) اعلیٰ حضرت فاضل بریلوی علی الرحمۃ فرماتے ہیں:

دوسرا درجہ احکام کا ہے کہ ان کے لئے اگر چہ اتنی قوت درکار نہیں پھر بھی حدیث کا صحیح لذاتہ خواہ لغیرہ یا حسن لذاتہ یا کم سے کم لغیرہ ہونا چاہئے۔ جمہور علماء یہاں حدیث ضعیف نہیں سنتے۔ (فتاویٰ رضویہ: ج:۰۲/ ص:۴۵۱)

(۴) مولانا ظفر الدین بہاری علیہ الرحمۃ لکھتے ہیں:

الثاني الاحكام :فلابدلها ان يكون الحديث صحيحا لذاته أو لغيره أو حسنا لغيره و لا يعتبر فيها الضعاف (صحیح البہاری: ج:۰۱/ ص:۱۲)

دوسرا احکام ہیں ،پس ضروری ہے کہ حدیث صحیح لذاتہ ،لغیرہ یا حسن لذاتہ ہواور حسن لغیرہ سے کم نہ ہواور احکام میں ضعاف کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔

(۵) حضرت جلال الدین سیوطی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں:

و یعمل بالضعیف أیضا فی الاحکام اذا کان فیه احتیاط.

(تدریب الراوی:ص:۲۶۵)

اور ضعیف پر احکام میں بھی عمل کیا جائیگا جب اس میں احتیاط ہو۔

(۶) مفتی عبدالحی لکھنوی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں:

وما أحسن کلام المحقق جلال الدین الدوانی فی رسالته :أنموذج العلوم التی فیها الفوائد المتفرقة حیث قال فی صدرها :المسألة الاولیٰ فی اصول الحدیث :اتفقوا علی أن الحدیث الضعیف لا یثبت به الأحکام الشرعیة ، ثم ذکروا أنه یجوز بل یستحب العمل بالأحادیث الضعیفة فی فضائل الأعمال (الاجوبۃ الفاضلۃ للاسئلۃ العشرۃ الکاملۃ:ص۔۵۵۔۵۶)

علماء اس بات پر متفق ہیں کہ حدیث ضعیف سے احکام شرعیہ ثابت نہیں ہوتے پھر انھوں نے ذکر کیا ہے کہ احادیث ضعیفہ پر فضائل اعمال میں عمل کرنا جائز ہے بلکہ مستحب ہے۔

مذکورہ بالا تمام حوالوں سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ احکام میں احادیث ضعیفہ لائق احتجاج نہیں ہوتیں نیز ان سے حلال وحرام میں استدلال کرنا درست نہیں البتہ حدیث ضعیف فضائل اعمال، قصص، مواعظ، ترغیب اور ترہیب میں ماخذ قرار دی جاسکتی۔

اس کے علاوہ وہ اشیاء جن کی حلت وحرمت کے بارے میں صراحت کے ساتھ قرآن پاک اور احادیث شریفہ میں ذکر نہیں کیا گیا تو احتیاط کا تقاضہ یہ ہے کہ اس بابت حدیث ضعیف پر عمل کیا جائے لیکن اس صورت میں بھی استحباب یا کراہت تنزیہی ثابت ہوگی، وجوب یا کراہت تحریمی پر استدلال کرنا صحیح نہیں ہوگا۔

یادرہے کہ اگر حدیث ضعیف کا اگر ضعف زیادہ شدید ہو تو وہ فضائل اعمال میں بھی کام نہیں دیتی۔

ملا علی قاری، امام سبکی کے حوالے سے فرماتے ہیں:

الحدیث اذا اشتد ضعفه لا یعمل به ولا فی الفضائل

(شرح شرح نخبۃ الفکر:ص:۲۹۵)

یعنی حدیث کا ضعف جب شدید ہو جائے تو اس پر عمل نہیں کیا جائے گا نیز وہ فضائل اعمال میں بھی فائدہ نہیں دے گی۔

علامہ شامی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں:

و اما حديث لو مد مسجدی هذا الى صنعاء كان مسجدیٰ فقد اشتد ضعف طرقه فلا يعمل به فی فضائل الاعمال كما ذكره السخاوی فی المقاصد الحسنة (ردالمحتار: ج:۰۲/ص:۱۰۷)

لیکن حدیث ''اگر میری یہ مسجد صنعا تک بڑھ جائے تب بھی یہ میری مسجد ہوگی'' اس کے طرق کا ضعف شدید ہو گیا ہے پس اس حدیث پر فضائل اعمال میں عمل نہیں کیا جائیگا جیسا کہ امام سخاوی نے مقاصد حسنہ میں ذکر کیا ہے۔

یہ بھی قابل توجہ ہے کہ جب کبھی احکام میں حدیث ضعیف کو بیان کیا جائے گا تو روایت سنانے والے پر لازم ہے کہ اس کا ضعف ضرور بیان کر دے تا کہ سننے والے پر اس حکم کی حیثیت و اہمیت بھی واضح ہو جائے۔ سید شریف جرجانی لکھتے ہیں:

و يجوز عند العلماء التساهل فی اسانيد الضعيف دون الموضوع من غير بيان ضعفه فی المواعظ و القصص و فضائل الاعمال لافی صفات الله تعالیٰ و احكام الحلال والحرام

(مقدمۃ جرجانیۃ :ص:٦٦، مع جامع الترمذی: ج:۰۱، مکتبہ رحمانیہ)

اور علماء کے نزدیک ضعیف کو بغیر سبب ضعف بیان کیے مواعظ، قصص اور فضائل اعمال میں نقل کرنے میں سہل انگاری جائز ہے سوائے موضوع کے اور اللہ تعالیٰ کی صفات اور احکام حلال و حرام میں یہ جائز نہیں۔

مجتہد کے استدلال سے حدیث کا قوی ہو جانا:

مذکور الصدر حوالوں کی روشنی میں ہم اس بات کی وضاحت کر چکے ہیں کہ حدیث ضعیف احکام حلال و حرام میں فائدہ نہیں دیتی البتہ احتیاطاً بعض اوقات حدیث ضعیف بھی احکام میں قبول کر لی جاتی ہے۔ تاہم اس وقت بھی اس سے کراہت تحریمی یا وجوب کو ثابت نہیں کیا جائیگا۔

حدیث ضعیف بعض وجوہ سے قوی ہو جاتی ہے جیسے حدیث ضعیف کا کسی دوسری سند سے ثابت ہونے کی وجہ سے حسن لغیرہ کے مرتبہ کو پہنچ جانا۔ وہ قرائن جن سے حدیث ضعیف قوی ہو جاتی ہے ان میں اس سے مجتہدین کا استدلال کرنا اور اس پر عمل کرنا بھی ہے کیونکہ مجتہدین، مصححین پر فوقیت رکھتے ہیں۔

(۱) ابن ہمام علیہ الرحمۃ کتاب الطلاق کی فصل اول کے آخر میں حدیث طلاق الامة ثنتان و عدتها حيضتان کو ضعیف قرار دینے والوں پر رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

ومما يصحح الحديث أيضا عمل العلماء على وفقه

(فتح القدیر: ج:۳/۱۰ ص: ۴۷۵-۴۷۶)

اور جو حدیث کو صحیح کر دیتا ہے ان میں سے علماء کا اس کے موافق عمل کرنا بھی ہے۔

علامہ شامی علیہ الرحمۃ اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں:

وفي الدار قطني قال سالم :عمل به المسلمون ،و تمامه في الفتح،و حققه أنه ان لم يكن صحيحا فهو حسن (ردالمحتار: ج:۴/۱۰ ص: ۴۵۵)

اور دار قطنی میں ہے کہ قاسم اور سالم نے کہا: اس حدیث پر مسلمانوں نے عمل کیا ہے اور اسکی مکمل بحث الفتح میں ہے انھوں نے تحقیق کی ہے کہ اگر یہ صحیح نہ ہو تو حسن ہے۔

(۲) علامہ ابن عابدین شامی لکھتے ہیں: **ان المجتهد اذا استدل بحديث كان تصحيحا له كما في التحرير و غيره** (ردالمحتار: ج:۷/۱۰ ص:۸۳) یعنی مجتہد جب کسی حدیث سے استدلال کرتا ہے تو اس کا یہ استدلال کرنا اس حدیث کی کمزوری کو دور کر دیتا ہے جیسا کہ تحریر وغیرہ میں ہے۔

(۳) امام ابوعیسیٰ ترمذی فرماتے ہیں:

حدثنا ابو سلمة يحى بن خلف البصرى نا المعتمر بن سليمان عن أبيه عن حنش بن عكرمة عن ابن عباس عن النبى ﷺ قال:من جمع بين الصلوتين من غير عذر فقد اتى بابا من ابواب الكبائر. قال ابو عيسىٰ: و حنش هذا هو ابو علي الرحبى و هو حنش بن قيس و هو ضعيف عند اهل الحديث ضعفه احمد و غيره و العمل على هذا عند اهل العلم لا

یجتمع بین الصلوٰتین الا فی السفر أو بعرفة (جامع الترمذی: ج:۰۱/ص ۱۴۵)

حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ جس نے دو نمازوں کو بغیر کسی عذر کے جمع کیا اس نے کبیرہ گناہ کیا۔ابو عیسیٰ ترمذی فرماتے ہیں: حنش ابوعلی رحبی حنش بن قیس ہے اور وہ حدیث کے علماء کے نزدیک ضعیف ہے امام احمد اور دیگر نے اس کی تضعیف کی ہے۔اہل علم کا اس پر عمل ہے کہ دو نمازوں کو سفر اور عرفہ کے علاوہ جمع نہیں کیا جائے گا۔

اس حدیث کی سند پر بحث کرتے ہوئے امام ترمذی نے "**والعمل علی هذا عند اهل العلم**" کہہ کر گویا اس حدیث کے ضعیف ہونے کے باوجود اہل علم کے عمل سے اس کی تقویت فرمائی ہے۔

(۴) ملا علی قاری علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں:

امام ترمذی علیہ الرحمۃ نے یہ حدیث روایت کی ہے:

عن علی و معاذ بن جبل رضی الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ اذا اتی احدکم الصلوٰة والاما م علی حال فلیصنع کما یصنع الامام وقال هذا حدیث غریب لا نعرفه احدا أسنده الا ما روی من هذا الوجه قال والعمل علی هذا عند اهل العلم

حضرت علی اور معاذ بن جبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا "جب تم میں سے کوئی شخص نماز کے لئے آئے اور امام کسی حال میں ہو تو اسے چاہیے کہ جس طرح امام کر رہا ہے اسی طرح کرے" آپ نے کہا: یہ حدیث غریب ہے ہم کسی ایک کو نہیں جانتے جس نے اس روایت کو مسند انقل کیا ہو سوائے اس سند کے اور اہل علم کا اس پر عمل ہے۔اس کے بعد ملا علی قاری فرماتے ہیں:

قال النووی و اسناده ضعیف نقله میرک فکان الترمذی یرید تقویة الحدیث بعمل اهل العلم (مرقاۃ المفاتیح: ج:۰۳/ص:۲۲۲)

نووی نے کہا اور اسکی اسناد ضعیف ہے اسے میرک نے نقل کیا ہے گویا کے امام ترمذی اہل علم کے عمل سے حدیث کی تقویت چاہتے ہیں۔

ان تمام اقوال کی روشنی میں یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ کیونکہ مجتہدین کا مرتبہ

مصححین سے بلند تر ہے لہٰذا ان کا کسی حدیث سے استدلال کرنا اسے لائق احتجاج بنا دیتا ہے۔پس اگر چہ واصل کی حدیث ما یکرہ من الشاۃ ضعیف ہے لیکن کیونکہ مجتہدین نے قرآن پاک کے علاوہ اس سے بھی حلال جانور کے چھ اجزاء کی کراہت پر استدلال کیا ہے اسی لئے یہ قوی ہو جاتی ہے۔

روایت مجاہد:

امام مجاہد نے حدیث ما یکرہ من الشاۃ کو مرسلا روایت کرتے ہوئے نبی کریم ﷺ کے عمل مبارک کو نقل کیا ہے۔محدثین حدیث مرسل کو متصل الاسناد نہ ہونے کی وجہ سے ضعیف شمار کرتے ہیں۔سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا احناف کے نزدیک اس سے حلال وحرام میں استدلال کیا جاسکتا ہے؟اس سوال کا جواب یہ ہے کہ حدیث مرسل سے احناف کے نزدیک استدلال کیا جا سکتا ہے۔کیونکہ یہ عند الحنفیہ صحیح ہے۔اس کی وضاحت ہم امام سرخسی اور ملاعلی قاری علیہما الرحمۃ کے حوالے سے کر چکے ہیں۔یہاں بطور تائید امام حاکم نیشاپوری کی ''المدخل فی اصول الحدیث'' کی عبارت پیش کی جارہی ہے۔آپ فرماتے ہیں:

(واما القسم المختلف فی صحتها)فالقسم الاول منها المراسیل و هو قول الامام التابعی أو تابع التابعی قال رسول الله ﷺ و بینه و بین رسو ل الله ﷺ قرن أو قرنان ولا یذکر سماعه من الذی سمعه فیه فهذه الأحادیث صحیحة عند جماعة أئمة اهل الکوفة کأبراهیم بن یزید النخعی و حماد بن أبی سلیمان و أبی سلیمان و أبی حنیفة النعمان بن ثابت و أبی یوسف یعقوب بن أبراهیم القاضی و محمد بن الحسن و من بعدهم من أئمتهم یحتج بها عند جماعتهم (المدخل:ص:۱۴)

لیکن وہ قسم جس کی صحت میں اختلاف ہے ان میں سے پہلی قسم مراسیل ہے اور وہ تابعی امام یا تابع التابعی کا ''قال رسول اللہ'' ﷺ کہنا ہے۔اس کے اور رسول اللہ ﷺ کے درمیان ایک یا دو صدیوں کا زمانہ ہوتا ہے۔اور وہ سنانے والے کا ذکر نہیں کرتا کہ اس نے کس سنا ہے۔یہ احادیث اہل کوفہ کے ائمہ کی جماعت کے نزدیک صحیح ہیں جیسے ابرہیم بن یزید نخعی ،حماد بن ابی سلیمان ،ابوحنیفہ نعمان بن ثابت ،ابو یوسف یعقوب بن ابراہیم القاضی ،محمد بن حسن اور جو ان کے بعد ان کے ائمہ میں سے ہیں۔ان کی

جماعت کے نزدیک اس سے احتجاج کیا جاتا ہے۔انتھی ۔اس سے مزید واضح ہو گیا کہ مرسل احناف کے نزدیک لائق احتجاج ہوتی ہے لیکن یاد رہے کہ احناف کے نزدیک اس کا درجہ مسند سے کم تر ہے۔

ماحصل

(۱) امام بیہقی اورامام طبرانی نے اپنی اپنی جس سند سے حدیث مایکرہ من الشاۃ کومرفوعاروایت کیا ہے ان روایات سے بکری کے چھ اجزا کے مکروہ تحریمی ہونے پر استدلال کرنا کسی طور پر صحیح نہیں ہے اور نہ ہی ان روایات سے مجاہد کی مرسل کی تائید ہوتی ہے کیونکہ حدیث مایکرہ من الشاۃ کے جوطرق انھوں نے ذکر کئے ہیں ان میں انتہائی شدید ضعیف اور کذاب راوی ہیں۔ اس لئے یہ روایت استدلال کے قابل نہیں ہیں۔

(۲) حدیث مایکرہ من الشاۃ امام مجاہد سے دوسرے طریق سے مرسلا مروی ہے۔تاہم اس کی تائید کسی دوسری متصل الاسناد روایت یا دوسرے طریق سے مروی حدیث مرسل سے نہیں ہوتی۔ لہٰذا شوافع کے نزدیک اس روایت سے اشیاء ستہ کی حرمت پر استدلال کرنا درست نہیں ہے۔

(۳) روایت مجاہد میں ایک راوی واصل بن ابی جمیل ہے جس پر علماء نے جرح کی ہے۔اس وجہ سے اس کی روایت میں ضعف پیدا ہوتا ہے۔احناف قرآن پاک کی آیت مقدسہ ویحرم علیھم الخبائث کے علاوہ اس روایت سے بھی اشیاء ستہ کی کراہت پر استدلال کرتے ہیں لہذا مجتہدین کا اس روایت سے استدلال کرنا اس کوقوی کر دیتا ہے۔اس باب میں اس کے علاوہ کوئی اور روایت مروی نہیں لہٰذا احتیاطا بھی اس روایت پرعمل کرنا درست ہے۔

حلال جانور کے چھ اجزاء

درایتا اس روایت پر بحث کرنے کے بعد اب ہم انشاء اللہ تعالیٰ اس روایت کی فقہی تشریح کریں گے۔

اس روایت میں بکری کے سات اجزا کومکروہ قرار دیا گیا ہے جن میں خون کی حرمت نص قطعی سے ثابت ہے۔قرآن پاک میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا:

قل لا اجد فیما اوحی الی محرما علیٰ طاعم یطعمہ الا ان یکون میتۃ أو

دما مسفوحا أو لحم خنزير فانه رجس أو فسقا اهل لغير الله به فمن اضطر غير باغ و لا عاد فان ربک غفور رحیم. (سورۃ الانعام:۱۴۵)

آپ فرمائیے میں نہیں پاتا اس (کتاب) میں جو وحی کی گئی ہے میری طرف کوئی چیز حرام کھانے والے پر جو کھاتا ہے اسے مگر یہ کہ مردار ہو یا (رگوں کا) بہتا ہوا خون ہو یا سور کا گوشت کیونکہ وہ سخت گندہ ہے یا جو نافرمانی کا باعث ہو (یعنی) وہ جانور جس پر ذبح کے وقت بلند کیا جائے غیر خدا کا نام پھر جو شخص لاچار ہو جائے نہ نافرمانی کرنے والا ہو اور نہ تجاوز کرنے والا ہو (حد ضرورت سے) تو بے شک آپ کا رب بہت بخشنے والا بہت رحم فرمانے والا ہے۔

مکروہ کی بحث:

احناف کے نزدیک حکم تکلیفی کی سات اقسام ہیں۔ حکم تکلیفی سے مراد وہ حکم ہے جو مکلف سے طلب فعل یا کسی فعل سے باز رہنے کا اور کسی فعل کے کرنے اور نہ کرنے میں اختیار کا تقاضہ کرتا ہو۔ حکم تکلیفی مکلف کی استطاعت اور قدرت کی حدود سے باہر نہیں ہوتا۔ اگر حکم تکلیفی انسان کی قدرت سے باہر ہو تو اس کا عبث ہونا لازم آئیگا کیونکہ مکلف بنانے کا مقصد ہی یہی ہے کہ مکلف سے ما کلف بہ کو طلب کیا جائے اور اللہ تعالیٰ ہر نقص سے پاک ہے۔

حکم تکلیفی کی اقسام:

احناف کے نزدیک حکم تکلیفی کی اقسام مندرجہ ذیل ہیں:

۱. الافتراض ۲. الایجاب ۳. الندب ۴. التحریم

۵. الکراھة تحریما ۶. الکراھة تنزیھا ۷. الاباحة

طوالت سے بچتے ہوئے اب ہم صرف مکروہ کی وضاحت کریں گے۔

مکروہ:

کراہیت محبت و رضا کی ضد ہے۔ وہ قول و عمل جو ناپسند ہو مکروہ کہلاتا ہے۔ بدنما چہرے کو وجہ کرہ کہتے ہیں احناف کے نزدیک مکروہ شرعی کی دو قسمیں ہیں۔

۱۔ مکروہ تحریمی ۲۔ مکروہ تنزیہی

ا۔مکروہ تحریمی:

حرام اور مکروہ تحریمی میں بنیادی فرق یہ ہے کہ حرام دلیل قطعی سے اور مکروہ تحریمی دلیل ظنی سے ثابت ہوتا ہے۔حرام کا انکار کرنے والا کافر اور اس سے احتراز نہ کرنے والا گناہ گار قرار پاتا ہے جبکہ مکروہ تحریمی کا انکار کرنے والا کافر نہیں ہوتا کیونکہ اس کا ثبوت دلیل ظنی سے ہوتا ہے البتہ اس کا مرتکب عتاب وعقاب کا مستحق ہوتا ہے۔مکروہ تحریمی کے مقابلے میں واجب اور حرام کے مقابلے میں فرض ہوتا ہے۔حضرت علامہ شامی نسمات الاسحار میں فرماتے ہیں:

و الحرام فی مرتبة الفرض و المکروه تحریما فی مرتبة الواجب و تنزیها فی مرتبة المندوب (شرح شرح المنار:۱۹)

حرام فرض کے مرتبہ میں اور جو مکروہ تحریما ہو وہ واجب کے مرتبہ میں اور جو مکروہ تنزیہا ہو وہ مندوب کے مرتبہ میں ہے۔

آپ ردالمحتار میں فرماتے ہیں:

و ذکر أنه فی رتبة الواجب لا یثبت الا بما یثبت به الواجب

(ردالمحتار: ج:۰۲/ ص:۴۰۴)

اور صاحب بحر نے ذکر کیا ہے کہ مکروہ تحریمی واجب کے مرتبہ میں ہے یہ صرف اسی سے ثابت ہوتا ہے جس سے واجب ثابت ہوتا ہے۔

واجب کے بارے میں ملا جیون علیہ الرحمۃ لکھتے ہیں:

والثانی واجب و هو ما یثبت بدلیل فیه شبهة کا لعام المخصوص البعض و المجمل و خبر الواحد کصدقة الفطر و الأضحیة فانهما ثبتا بخبر الواحد الذی فیه شبهة فیکونان واجبین و حکمه اللزوم عملا لا علما علی الیقین فهو مثل الفرض فی العمل دون العلم حتی لا یکفر جاحده لعدم العلم و یفسق تارکه اذا استخف بأخبار الأحاد بان لا یری العمل بها واجبا لا أن یتهاون بها فان التهاون بالشریعة کفر

(نورالأنوار: ج:۰۱/ ص:۴۵۱۔۴۵۲)

یعنی دوسری قسم واجب ہے اور واجب وہ ہے جو ایسی دلیل سے ثابت ہو جس میں شبہ

ہو جیسے عام جس میں سے بعض کو خاص کر دیا گیا ہو، مجمل اور خبر واحد جیسے صدقہ فطر اور قربانی دونوں خبر واحد سے ثابت ہیں جس میں شبہ ہے۔پس یہ دونوں واجب قرار پائیں۔اس کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا لازم ہے لیکن اس سے علم یقینی لازم نہیں ہوتا یہ عمل میں مثل فرض ہے علم میں نہیں یہاں تک کہ اس کا علم یقینی کا فائدہ نہ دینے کی وجہ سے قصداً اس کا انکار کرنے والا کافر نہیں ہوتا اور اس کا ترک کرنے والا فاسق ہو گا جب وہ اخبار احاد کو خفیف جانے اس باعث کے وہ ان سے عمل کے واجب ہونے کی رائے نہ رکھتا ہو (البتہ تاویل حسنہ کے ساتھ کسی خبر واحد کو واجب العمل نہ جاننا سبیل العلماء ہے۔راقم) لیکن اگر وہ اخبار احاد کو حقیر جانے گا تو وہ کافر ہو جائے گا کیونکہ شریعت کو حقیر جاننا کفر ہے۔

علماء ذیشان کے ان تمام اقوال سے مکروہ تحریمی کی جو حیثیت ہم پر واضح ہوتی ہے وہ درج ذیل ہے۔

۱۔ مکروہ تحریمی دلیل ظنی سے ثابت ہوتا ہے۔جیسے آیت مؤولہ اور خبر واحد۔

۲۔ مکروہ تحریمی کا انکار کرنے والا کافر نہیں ہوتا۔

۳۔ مکروہ تحریمی حرام سے قریب ہوتا ہے لہٰذا اس کا ارتکاب کرنے والا گناہ گار قرار پائے گا۔اسی وجہ سے اسے تحریمی کہا جاتا ہے۔

۴۔ مکروہ تحریمی کا ارتکاب کرنے والے پر عتاب کیا جائے گا۔

۵۔ مکروہ تحریمی سے اجتناب کرنا شارع علیہ الصلاۃ والسلام کی جانب سے لازمی طور پر طلب کیا جاتا ہے لہٰذا اس سے احتراز کرنا مکلّف پر لازم ہوتا ہے۔

مثال:

قضائے حاجت کے وقت قبلہ کی جانب منہ یا پشت کرنا۔

امام مسلم روایت فرماتے ہیں:

عن أبی ایوب ان النبی ﷺ قال: اذا اتیتم الغائط فلا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها ببول ولا غائط و لکن شرقوا أو غربوا.

(صحیح مسلم: کتاب الطھارۃ: باب الاستطابۃ)

حضرت ابو ایوب انصاری رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: جب

تم قضائے حاجت کے لئے جاؤ تو قبلہ کی طرف منہ نہ کرو اور نہ قبلہ کی طرف پیٹھ کرو خواہ پیشاب کرنا ہو یا پاخانہ البتہ مشرق یا مغرب کی طرف منہ کیا کرو۔

مکروہ تنزیہی:

نزہ کے معنی برائی سے پاک اور پاکدامن ہونے کے ہیں۔مکروہ تنزیہی ایسا ناپسندیدہ قول وعمل ہے جس سے اپنے نفس کو نجات دینا اور دور رکھنا شریعت میں محبوب ہے۔جس طرح مکروہ تحریمی واجب کے مرتبہ میں ہے اسی طرح مکروہ تنزیہی سنت کے مرتبے میں ہے۔اس کا مرجع ترک اولیٰ ہے۔

اولیٰ ''ولی'' سے مشتق ہے اور اس کا معنی زیادہ قریب ،زیادہ حقدار وغیرہ ہے یہ بات یاد رہے کہ ترک اولیٰ میں ''زیادہ'' کی نفی ہے جس طرح افضل کی نفی سے فاضل اور اصح کی نفی سے صحیح کی نفی ثابت نہیں ہوتی اسی طرح اولیٰ کی نفی سے ولی کی نفی ثابت نہیں ہوتی۔اولیٰ پر عمل کرنا باعث ثواب ہے اور اس کا ترک کرنا عتاب وعقاب کا موجب نہیں ہوتا۔

حضرت ابن عابدین فرماتے ہیں:

الحاصل ان السنة ان كانت مؤكدة قوية لا يعد كون تركها مكروها تحريما،و ان كانت غير مؤكدة فتركهامكروه تنزيها.وأما المستحب أو المندوب فينبغي أن لا يكره تركه اصلا، لقولهم: يستحب يوم الأضحى أن لا ياكل أولاالا من أضحيته و لو أكل من غيرها لم يكره ،فلم يلزم من ترك المستحب ثبوت الكراهة ،الا انه يشكل عليه قولهم :المكروه تنزيها مرجعه الى خلاف الأولىٰ و لا شك أن ترك المستحب خلاف الاولىٰ اهـ أقول :لكن صرح في البحر في صلاة العيد عند مسألة الأكل بأنه لا يلزم من ترك المستحب ثبوت الكراهة ،اذ لا بد لها من دليل خاص .وأشار الى ذلك في التحرير الأصولي بأن خلا ف الاولىٰ ما ليس فيه صيغة نهي كترك صلاة الضحى،بخلاف المكروه تنزيها ،و الظاهر أن خلاف الاولىٰ اعم،فكل مكروه تنزيها خلاف الاولىٰ و لا

عکس لأن خلاف الاولیٰ قد لا یکون مکروها حیث لا دلیل خاص کترک صلاة الضحیٰ، و به یظهر أن کون ترک المستحب راجعا الی خلاف الاولیٰ لا یلزم منه أن یکون مکروها الا بنهی خاص، لأن الکراهة حکم شرعی، فلا بدله من دلیل خاص والله تعالیٰ اعلم

(ردالمحتار: ج:۰۲/ ص:۴۲۴۔۴۲۵)

اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر سنت مؤکدہ اور قویہ ہو تو اس کا ترک کرنا بعید نہیں کہ مکروہ تحریمی ہو اور سنت موکدہ نہ ہو تو اس کا ترک کرنا تنزیہی ہوگا۔ مستحب یا مندوب میں اصل یہ ہے کہ اس کا ترک کرنا مکروہ نہیں ہوتا۔ فقہاء کرام قربانی کے دن کے بارے میں فرماتے ہیں کہ اس دن مستحب یہ ہے کہ قربانی کرنے والا سب سے پہلے قربانی کے جانور کے گوشت سے کھانے کی ابتداء کرے اور اگر قربانی کرنے والا کسی اور چیز سے کھانے کا آغاز کرے گا تو یہ عمل مکروہ نہیں ہوگا۔

اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ مستحب کے ترک سے کراہت کا ثبوت لازم نہیں آتا۔ اس پر ایک اشکال وارد ہوتا ہے کہ فقہا کرام نے کہا ہے کہ مکروہ تنزیہی کا مرجع خلاف اولیٰ ہے اور اس میں شک نہیں کہ مستحب کا ترک خلاف اولیٰ ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ مستحب کا ترک کرنا مکروہ تنزیہی ہوتا ہے۔

علامہ شامی قدس سرہ نے اس اشکال کا جواب یہ دیا ہے کہ بحر میں نماز عید کی بحث میں 'مسئلہ اکل' کے ضمن میں لکھا ہے کہ ترک مستحب سے کراہت تنزیہی کا ثبوت نہیں ہوتا کیونکہ کراہت تنزیہی کے لئے دلیل خاص کا ہونا ضروری ہے، یعنی مکروہ تنزیہی بلا دلیل خاص ثابت نہیں ہوتا محض مستحب یا مندوب کا مخالف ہونا مکروہ ہونے کے لئے کافی نہیں۔ تحریر اصولی میں اس طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ خلاف اولیٰ وہ ہے جس میں صیغہ نہی نہ ہو جیسے چاشت کی نماز کا ترک کرنا (چاشت کی نماز کی فضیلت حدیث شریف سے ثابت ہے اس کا چھوڑنا خلاف اولیٰ ہے مکروہ تنزیہی نہیں کیونکہ صلوٰۃ الضحیٰ ترک نہ کرنے کے بارے میں دلیل خاص وارد نہیں ہوئی۔ راقم) لیکن مکروہ تنزیہی اس کے خلاف ہے یعنی اس میں صیغہ نہی ہونا ضروری ہے۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ خلاف اولی میں عموم پایا جاتا ہے پس ہر مکروہ تنزیہی خلاف اولیٰ ہوتا ہے لیکن ہر خلاف اولیٰ مکروہ تنزیہی نہیں ہوتا۔ کیونکہ بعض اوقات خلاف اولیٰ دلیل خاص نہ ہونے کی وجہ سے مکروہ تنزیہی نہیں ہوتا جیسے چاشت کی نماز۔

اور اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ ترک مستحب کا خلاف اولیٰ ہونا اس بات کو لازم نہیں کرتا کہ وہ مکروہ تنزیہی بھی ہو۔لیکن اگر نہی خاص وارد ہو جائے تو اسے مکروہ تنزیہی کہا جائے گا کیونکہ مکروہ تنزیہی ہونا حکم شرعی ہے اور حکم شرعی کے لئے دلیل خاص کا ہونا ضروری ہے۔

بلا دلیل نہی کسی چیز کا مکروہ ہونا:

علامہ شامی عبارت مذکورہ میں تحریر اصولی کے حوالے سے یہ بات بیان فرمائی ہے کہ مکروہ کے ثبوت کے لئے صیغہ نہی کا ہونا ضروری ہے لیکن آپ ایک اور مقام پر فرماتے ہیں کہ مکروہ کا ثبوت ترک واجب یا ترک سنت سے بھی ہو جاتا ہے:

قلت: ويعرف أيضا بلا دليل نهي خاص، بأن تضمن ترك الواجب أو ترك السنة، فالأول مكروه تحريما، والثاني تنزيها (ردالمختار: ج:۰۲/ص:۴۰۴)

میں کہتا ہوں کہ مکروہ خاص دلیل نہی کے بغیر بھی جانا جاتا ہے اس وجہ سے کہ وہ ترک واجب یا ترک سنت کو شامل ہو۔واجب کا ترک مکروہ تحریمی اور سنت کا ترک مکروہ تنزیہی ہے۔

علامہ شامی کی اس وضاحت سے یہ بات مزید نکھر کر سامنے آگئی کہ مکروہ کا ثبوت صرف دلیل خاص ہی سے نہیں بلکہ ترک واجب یا ترک سنت سے بھی ہوسکتا ہے۔عید الاضحیٰ کے دن قربانی کے گوشت سے کھانے کی ابتدا کے بارے میں ہم حضرت عثمان زیلعی علیہ الرحمۃ کی عبارت فقہاء کرام کا مذہب بیان کرنے کے لئے نقل کرنے پر اکتفا کریں گے۔

آپ فرماتے ہیں:

والمختار انه ليس بمكروه و لكن يستحب ان لا ياكل

(تبیین الحقائق: ج:۱/ص:۲۲۶)

اور مختار یہ ہے کہ وہ مکروہ (تنزیہی) نہیں ہے لیکن اس کا نہ کھانا مستحب ہے۔

خلاصہ:

۱۔ مکروہ تنزیہی کا مرجع ترک اولیٰ ہے اور یہ سنت کے مرتبہ میں ہے۔

۲۔ ہر خلاف اولیٰ مکروہ تنزیہی نہیں ہوتا ہے لیکن ہر مکروہ تنزیہی خلاف اولیٰ ہوتا ہے۔

۳۔ مکروہ تنزیہی حلال سے قریب ہوتا ہے لہذا اس کا ارتکاب کرنے والا فاسق و فاجر نہیں ہوتا۔

۴۔ مکروہ تنزیہی کے مرتکب پر عتاب نہیں کیا جائے گا اور نہ اس کی مذمت کی جائے گی۔

۵۔ مکروہ تنزیہی سے اجتناب کرنا شارع علیہ الصلاۃ و السلام کی جانب سے حتمی ولزومی طور پر طلب نہیں کیا جاتا لہذا اس سے احتراز کرنا مکلف پر لازم نہیں ہوتا۔

۶۔ مکروہ تنزیہی کا ترک کرنے والا ثواب پاتا ہے۔

۷۔ سنت غیر مؤکدہ کا ترک کرنا بھی مکروہ تنزیہی ہوسکتا ہے۔

۸۔ سنت مؤکدہ قویہ کا ترک مکروہ تحریمی ہوگا۔

مثال:

کھڑے ہوکر پانی پینا۔

نبی کریم ﷺ نے فرمایا:

لا یشربن احدمنکم قائما فمن نسی فلیستقیٔ

(صحیح مسلم: کتاب الاشربۃ: باب کراھیۃ الشرب قائما)

تم میں سے کوئی شخص ہرگز کھڑے ہوکر پانی نہ پیئے اور جس نے بھول کر کھڑے ہوکر پی لیا وہ قے کردے۔

اس حدیث شریف کی روشنی میں کھڑے ہوکر پانی پینا مکروہ تحریمی ہونا چاہیئے لیکن دوسری روایات سے نبی کریم ﷺ اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کا کھڑے ہوکر پانی پینا ثابت ہے اسی لئے اسے مکروہ تنزیہی کہا جاتا ہے۔

کلمہ ''مکروہ'' کا استعمال:

امام اعظم ابوحنیفہ علیہ الرحمۃ سے مروی ہے کہ جب مطلقا مکروہ کا کلمہ ادا کیا جائے گا تو اس سے مراد ان کے نزدیک مکروہ تحریمی ہوگا۔ ابن نجیم نقل فرماتے ہیں:

قال أبو یوسف :قال لأبی حنیفة رحمه اللّٰه اذا قلت فی شیٔ أکره فما رأیک فیه؟قال :التحریم (البحر الرائق:ج:۰۱/ص:۲۲۹)

امام ابو یوسف نے فرمایا کہ انھوں نے ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے پوچھا: جب آپ کسی چیز

کے بارے میں ''اکرہ'' کہتے ہیں تو اس میں آپکی کیا رائے ہوتی ہے؟ آپ نے فرمایا:

مکروہ تحریمی

بعض اوقات مکروہ کا کلمہ حرام کے لئے بھی فقہا استعمال کرتے ہیں جیسے امام قدوری اپنی مختصر میں فرماتے ہیں:

ومن صلی الظهر فی منزله یوم الجمعة قبل صلوٰة الامام ولا عذر له کره له ذلک (المختصر للقدوری: ص۳۴)

اور جس نے جمعہ کے دن امام کی نماز سے قبل اپنے گھر میں بلا عذر ظہر کی نماز ادا کی تو یہ اس کے لئے مکروہ ہے۔

یہاں مکروہ سے مراد حرام ہے۔

حضرت امام محمد علیہ الرحمۃ کے بارے میں مروی ہے کہ آپ مکروہ کا کلمہ حرام کے لئے استعمال کرتے ہیں لیکن یہ یادرہے کہ یہاں آپکی حرام سے مراد حرام ظنی ہے یعنی وہ حرام جو دلیل ظنی سے ثابت ہو۔

صاحب ہدایۃ لکھتے ہیں:

والمروی عن محمد نصا أن کل مکروہ حرام الا انه لما لم یجد فیه نصا قاطعا لم یطلق علیه لفظ الحرام (الھدایۃ: ج:۰۴/ص:۴۵۲)

اور امام محمد علیہ الرحمۃ سے مروی ہے کہ ہر مکروہ حرام ہے مگر یہ کہ جب تک اس بارے میں نص قطعی نہ ملے اس پر لفظ حرام کا اطلاق نہیں کیا جائے گا۔

ابن عابدین شامی لکھتے ہیں۔

ویسمیه محمد حراما ظنیا (ردالمحتار: ج:۰۱/ص:۲۵۷)

اور امام محمد علیہ الرحمۃ مکروہ تحریمی کو حرام ظنی کہتے ہیں۔

اس ضمن میں یہ بات ذہن نشین رہے کہ فقہا کرام جب مطلق مکروہ کا کلمہ استعمال کرتے ہیں تو اس سے مراد ہر محل میں مکروہ تحریمی نہیں ہوتا بعض اوقات فقہا کرام اس کو مکروہ تنزیہی کے لئے بھی استعمال کرتے ہیں۔

مثال:

حافظ الدین نسفی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں:

والهرة والدجاجة المخلاة وسباع الطير وسواكن البيوت مكروه

(کنز الدقائق: ص:۰۹)

بلی، کوچہ گرمرغی، چیر پھاڑ کرنے والے پرندوں اور گھروں میں رہنے والے جانوروں کا جھوٹا مکروہ ہے۔

فقہا نے اس مکروہ کی وضاحت میں اس کا تنزیہی ہونا بتایا ہے تاکہ اس کا مکروہ تحریمی نہ ہونا معلوم ہو جائے۔

اس کی مزید وضاحت صاحب بحر کی اس تصریح سے ہو جاتی ہے جسے علامہ شامی نے نقل فرمایا ہے:

اذا ذكروا مكروها فلا بد من النظر في دليله فان كان نهيا ظنيا يحكم بكراهة التحريم الا لصارف للنهي عن التحريم الى الندب و ان لم يكن الدليل نهيا بل كان مفيدالترك الغير الجازم فهي تنزيهية.

(ردالمحتار: ج:۰۲/ ص:۴۰۴)

یعنی جب فقہا کرام مکروہ کا ذکر کریں تو قاری کو چاہیئے کہ وہ اس کی دلیل میں غور کرے اگر وہ نہی ظنی ہو تو اس پر مکروہ تحریمی ہونے کا حکم لگایا جائے گا مگر یہ کہ ایسی دلیل آجائے جو اس کو تحریم سے ندب کی طرف پھیر دے اور اگر دلیل نہی نہ ہو اور کسی غیر لازم چیز کے ترک کا فائدہ دے تو وہ کراہت تنزیہی ہوگی۔

اشیاء ستہ کا مکروہ ہونا:

مکروہ کی اس وضاحت کے بعد ہم یہ واضح کرنا چاہتے ہیں کہ حیوان ماکول کی چھ اشیاء کا مکروہ تحریمی ہونا اصلا قرآن سے ثابت ہے۔ روایت مجاہد اگر چہ ضعیف ہے لیکن مجتہدین کا اس روایت سے استدلال کرنا اس کو قوی کر دیتا ہے۔ اس باب میں اس کے علاوہ کوئی اور روایت مروی نہیں لہذا احتیاطا بھی اس پر عمل کرنا درست ہے۔

قرآن پاک میں اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے:

و يحل لهم الطيبات و يحرم عليهم الخبائث (الاعراف:۱۵۷)

وہ ان کیلئے طیبات کو حلال کرتے ہیں اور خبائث کو ان پر حرام کرتے ہیں۔

الخبائث میں پائی جانے والی علت 'خبث' جس کسی چیز میں پائی جائے گی وہ بھی حرام قرار پائے گی۔

حضرت علامہ کاسانی علیہ الرحمۃ لکھتے ہیں:

واما بيان ما يحرم أكله من اجزاء الحيوان الماكول فالذى يحرم أكله منه سبعة الدم المسفوح و الذكر و الانثيان و القبل و الغدة و المثانة و المرارة لقوله عز شأنه و يحل لهم الطيبات و يحرم عليهم الخبائث و هذه الأشياء السبعه تستخبثه الطباع السليمة فكانت محرمة و روى عن مجاهد رضى اللّٰه عنه أنه قال كره رسول الله ﷺ من الشاة الذكر و الأنثيين و القبل و الغدة و المرارة و المثانة و الدم. فالمراد منه كراهة التحريم بدليل أنه جمع بين الأشياء الستة و بين الدم فى الكراهة و الدم المسفوح محرم و المروى عن أبى حنيفة رحمه اللّٰه أنه قال :"الدم حرام واكره الستة".أطلق اسم الحرام على الدم المسفوح و سمى ما سواه مكروها لان الحرام المطلق ماثبتت حرمته بدليل مقطوع به و حرمة الدم المسفوح قد ثبتت بدليل مقطوع به و هو النص المفسر من الكتاب العزيز قال اللّٰه عز شأنه :قل لا أجد الى محرما الى قوله عز شأنه أو دما مسفوحاأو لحم خنزير .و انعقاد الاجماع أيضا على حرمته فأما حرمة ما سواه من الأشياء الستةفما ثبتت بدليل مقطوع به بل بالاجتهادأو بظاهر الكتاب العزيز المحتمل لتأويل أو الحديث. لذلك فصل بينها فى الاسم فسمى ذلك حراما و ذا مكروها .و اللّٰه عز اسمه أعلم. (بدائع الصنائع :ج:۰۵/ ص:۶۱)

یعنی حیوان ماکول کے اجزاء جن کا کھانا حرام ہے سات ہیں۔

۱۔دم مسفوح ۲۔ذکر ۳۔خصیتین ۴۔مادہ کی شرمگاہ ۵۔گلٹی ۶۔مثانہ ۷۔پتہ

ان کی حرمت پر دلیل یہ آیت مقدسہ ہے[و یحل لهم الطیبات و یحرم علیهم الخبائث]ان سات اجزاء کو طباع سلیمہ خبیث جانتے ہیں اسی لئے یہ حرام ہیں۔امام مجاہد سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ شاۃ میں سے سات اشیاء کو مکروہ قرار دیتے تھے ۱۔ذکر ۲۔خصیتین ۳۔مادہ کی شرمگاہ ۴۔گلٹی ۵۔پتہ ۶۔مثانہ ۷۔خون۔

اس روایت میں کراہت سے مراد کراہت تحریمیہ ہے کیونکہ نبی کریم ﷺ نے اشیاء ستہ کو خون کے ساتھ کراہت میں جمع کیا ہے اور دم مسفوح حرام ہے۔

امام اعظم علیہ الرحمۃ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:''خون حرام ہے اور میں بقیہ چھ کو مکروہ سمجھتا ہوں''۔

امام صاحب نے دم مسفوح پر حرام کا اطلاق کیا ہے اور باقی چھ اشیاء کو مکروہ تحریمی قرار دیا ہے کیونکہ حرام مطلق وہ ہوتا ہے جس کی حرمت دلیل قطعی سے ثابت ہو۔دم مسفوح کی حرمت دلیل قطعی سے ثابت ہے اور یہ مفسر ہے اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا:

[قل لا اجد فیما اوحی الی محرما علی طاعم یطعمه الا ان یکون میتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزیر فانه رجس أو فسقا اهل لغیر الله به فمن اضطر غیر باغ و لا عاد فان ربک غفور رحیم](سورۃ الانعام:۱۴۵)

آپ فرمایئے میں نہیں پاتا اس (کتاب) میں جو وحی کی گئی ہے میری طرف کوئی چیز حرام کھانے والے پر جو کھاتا ہے اسے مگر یہ کہ مردار ہو یا (رگوں کا) بہتا ہوا خون ہو یا سور کا گوشت کیونکہ وہ سخت گندہ ہے یا جو نافرمانی کا باعث ہو(یعنی) وہ جانور جس پر ذبح کے وقت بلند کیا جائے غیر خدا کا نام پھر جو شخص لاچار ہو جائے نہ نافرمانی کرنے والا ہو اور نہ تجاوز کرنے والا ہو (حد ضرورت سے) تو بے شک آپ کا رب بہت بخشنے والا بہت رحم فرمانے والا ہے۔

خون کی حرمت پر اجماع منعقد ہے۔باقی چھ اشیاء کی حرمت دلیل قطعی سے نہیں بلکہ اجتہاد یا کتاب اللہ کے ظاہر

[و یحرم علیهم الخبائث] سے ثابت ہے جو تاویل کا احتمال رکھتا ہے یا ان کی حرمت حدیث مذکور سے ثابت ہے اسی لئے امام اعظم علیہ الرحمۃ نے ان دونوں کے حکم میں فرق کا لحاظ رکھتے

ہوئے دم مسفوح کو حرام اور باقی چھ اجزا کو مکروہ تحریمی قرار دیا ہے۔ انتھی کلام ملک العلماء

یاد رہے کہ شاۃ سے مراد حیوان ماکول ہے محض شاۃ نہیں یعنی وہ تمام جانور جن کا گوشت کھایا جاتا ہے جیسے اونٹ، گائے، بھیڑ، بکرا وغیرہ ان کے سات اجزاء کا کھانا شرعاً جائز نہیں۔ کیونکہ شاۃ کے علاوہ جتنے حلال جانوروں کا گوشت کھایا جاتا ہے ان کا حکم بھی اس سے مختلف نہیں۔ پس یہ حکم صرف بکری کے ساتھ خاص نہیں بلکہ تمام حلال جانوروں کا یہی حکم ہے۔ بعض علماء کا موقف یہ ہے کہ روایت مجاہد میں جس طرح شاۃ کی قید نہیں اسی طرح لفظ سبع میں بھی حصر نہیں اسی وجہ سے انھوں نے و یحرم علیهم الخبائث کی علت ''خبیث ہونا'' کا اجراء اوجھڑی اور بعض دیگر اجزاء پر کرتے ہوئے انھیں مکروہ تحریمی قرار دیا ہے۔ ہمارا اصل موضوع ''اوجھڑی کی شرعی حیثیت ہے'' قبل اس کے کہ ہم محرمین کرش کے دلائل کا جائزہ لیں ہم کرش کے حکم سے متعلق اپنا مؤقف بیان کرتے ہوئے دلائل پیش کریں گے۔ واللہ المستعان

اوجھڑی کا حکم

اللہ رب العزت نے اہل ایمان کے لئے حرام اشیاء کا ذکر اپنی کتاب مبین ''القرآن'' میں فرما دیا ہے۔ قرآن پاک کا بیان اور اس کی تشریح رسول پاک ﷺ کی احادیث طیبہ اور سنت مطہرہ کی صورت میں ہمارے سامنے موجود ہے۔

دین اسلام آسان ہے۔ شرعی احکام کا مقصد کسی کو تنگ کرنا یا استطاعت وقدرت سے زیادہ کسی چیز کا مکلّف بنانا نہیں اللہ رب العزت فرماتا ہے:

یرید اللہ بکم الیسر و لا یرید بکم العسر (البقرۃ:۱۸۵)

اللہ چاہتا ہے تمھارے لئے سہولت اور نہیں چاہتا تمھارے لئے دشواری۔

قرآن حکیم میں اللہ تعالیٰ نے حرام اشیاء کا حکم نازل فرمایا تو بعض مؤمنین نے بارگاہ رسالت ﷺ میں عرض کی کہ حلال چیزیں کون کون سی ہیں؟ اللہ تعالیٰ نے جواب میں ارشاد فرمایا:

یسئلونک ماذا أحل لهم قل أحل لکم الطیبات (المائدہ:۰۴)

پوچھتے ہیں آپ سے کہ کیا کیا حلال کیا گیا ہے ان کے لئے آپ فرمائیے کہ حلال کی گئی ہیں تمھارے لئے پاک چیزیں۔

اس کے علاوہ کئی ایک مقامات پر اللہ تعالیٰ نے مطلقا ارشاد فرمایا کلوا واشربوا کھاؤ اور پیئو۔ ان آیات مقدسات سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ رب العزت نے تمام اشیاء کو سوائے بعض چیزوں کے اہل ایمان کے لئے حلال قرار دیا ہے۔ وہ اشیاء جن کا کھانا حرام ہے ان کا ذکر علیحدہ کر دیا گیا ہے یا قرآن وسنت میں ایسے اصول بیان فرما دیئے ہیں جن کی روشنی میں حلال وحرام کے درمیان تمیز کی جا سکتی ہے۔ لہٰذا اگر کسی سے سوال کیا جائے کہ ماکولات ومشروبات میں حلال وحرام کیا ہے تو مسؤل کو چاہئے کہ حلال اشیاء کے اسماء گنوانے کے بجائے محرمات کا بیان کر دے۔

اس عالمگیر فطری دین میں آسانی کا اندازہ اس بات سے بھی لگایا جا سکتا ہے وہ اشیاء جن کو حرام قرار دیا گیا ہے اضطراری کیفیت میں خاص شرعی شرائط کے ساتھ ان کے استعمال کی بھی اسلام نے رخصت دی ہے۔ اللہ تعالیٰ حرام اشیاء کے ذکر کے بعد فرماتا ہے:

فمن اضطر غیر باغ و عاد فلا اثم علیه ان اللّٰه غفور رحیم (البقرۃ:۱۷۳)

لیکن جو مجبور ہو جائے درآنحالیکہ وہ نہ سرکش ہو اور نہ حد سے بڑھنے والا تو اس پر (بقدر ضرورت کھالینے میں) کوئی گناہ نہیں بیشک اللہ بہت گناہ بخشنے والا ہمیشہ رحم کرنیوالا ہے۔

بعض حضرات دین اسلام کی روح اور مقاصد شرعیہ سے ناواقفیت کی بناء پر احکام شرع کو اس انداز میں بیان کرتے ہیں کہ لوگ اس دین سے متنفر اور رسول اللہ ﷺ کی سنت مطہرہ سے دور ہو جاتے ہیں۔ یقیناً یہ حضرات بشروا ولا تنفروا اور یسروا ولا تعسروا کے نبوی فرمان سے بے اعتنائی برتتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے حجۃ الوداع کے موقع پر الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم الاسلام دینا کی نوید سنائی اور دین متین کے مکمل ہونے کا اعلان فرما دیا اس کے بعد نہ اس دین میں کسی نقصان کا احتمال ہے اور نہ ہی کسی زیادتی کی ضرورت۔

سورۃ النحل میں اللہ تعالی ارشاد فرماتا ہے:

ولا تقولوا لما تصف السنتکم الکذب هذا حلال و هذا حرام لتفتروا علی اللّٰه الکذب ان الذین یفترون علی اللّٰه الکذب لا یفلحون (النحل:۱۱۶)

اور نہ بولو جھوٹ جن کے بارے میں تمھاری زبانیں بیان کرتی ہیں (یہ کہتے ہوئے) کہ یہ حلال ہے اور یہ حرام ہے اس طرح تم افتراء باندھو گے اللہ تعالیٰ پر جھوٹا بے شک جو لوگ اللہ تعالیٰ پر جھوٹے بہتان تراشتے ہیں وہ کبھی کامیاب نہیں ہوتے۔

اس آیت مقدسہ میں اللہ رب العزت نے اس بات کو کھول کر بیان فرمادیا ہے کہ کسی چیز کو حلال وحرام قرار دینے کا حق صرف اللہ تعالیٰ اور اس کے حبیب کریم ﷺ کو ہے بندہ کسی چیز کو اپنی طرف سے حلال اور حرام نہیں قرار دے سکتا۔اسی لئے فقہاء نے مفتی کے مسائل اجتہادیہ میں ھذا حلال وھذا حرام یہ حلال ہے اور یہ حرام ہے کہنے کو ناپسند کیا ہے۔(روح المعانی:ج:۷/۱۰ص:۳۶۷)

راقم الحروف کا مؤقف:

اوجھڑی کھانے کا حکم ہندوستان کے علماء کے مابین عرصہ دراز سے متنازع رہا ہے۔

اوجھڑی کھانے سے متعلق اب تک جو علماء کے مواقف ہمارے سامنے آئے ہیں وہ درج ذیل ہیں:

۱۔ اوجھڑی کھانا مکروہ تحریمی ہے۔

۲۔ اوجھڑی کھانا مکروہ تنزیہی ہے۔

۳۔ اوجھڑی کھانا بلا کراہت حلال ہے۔

۴۔ عوام کے لئے کھانا بلا کراہت حلال ہے اور علماء کے لئے مکروہ تنزیہی۔

اوجھڑی کھانے سے متعلق راقم الحروف پر اللہ رب کریم کے فضل سے جو بات قرآن و سنت مطہرہ اور فقہا کرام کی عبارات سے واضح ہوئی وہ یہ ہے کہ اوجھڑی کھانا عوام وخواص سب کے لئے بلا کراہت حلال ہے۔کسی چیز کو محض اپنی پسند و ناپسند کے ترازو میں تول کر مکروہ قرار نہیں دیا جا سکتا کیونکہ مکروہ حکم شرعی ہے اور اس کے لئے دلیل خاص کی ضرورت ہوتی ہے۔

کرش کی حلت پر دلائل

پہلی دلیل:

اوجھڑی کی حلت پر ہماری پہلی دلیل یہ کہ اوجھڑی کی حرمت کا ذکر قرآن پاک، سنت رسول اللہ ﷺ میں کہیں نہیں ہے۔اوجھڑی عرب کھاتے تھے اگر یہ حرام ہوتی تو قرآن وسنت یا کم از کم مجتہدین کی کتب میں اس کا ذکر ضرور صراحت کے ساتھ ہوتا۔حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت فرماتے ہیں:

رسول اللہ ﷺ نے ہم سے خطاب فرمایا اور ارشاد فرمایا اے لوگوں تم پر حج فرض کیا گیا ہے پس تم حج کیا کرو۔ایک شخص نے عرض کیا: یا رسول اللہ ﷺ کیا حج ہر سال فرض ہے؟ آپ

خاموش رہے یہاں تک کہ اس شخص نے اسی سوال کو تین بار کیا۔پھر آپ ﷺ نے فرمایا: **لو قلت نعم لوجبت و لما استطعتم** اگر میں ہاں کہہ دیتا تو حج ہر سال فرض ہو جاتا اور تم اسکی ادائیگی کی استطاعت نہ رکھتے۔جن چیزوں کا بیان میں چھوڑ دیا کروں تم ان کا سوال مت کیا کرو،تم سے پہلے لوگ اپنے انبیاء کرام علیہم السلام سے بکثرت سوال کرنے اور ان سے اختلاف کرنے کی وجہ سے ہلاک ہوئے لہٰذا جب میں تم کو کسی چیز کا حکم دوں تو اس پر بقدر استطاعت عمل کرو اور جب کسی چیز سے میں منع کردوں تو اس کو چھوڑ دیا کرو۔(صحیح مسلم: کتاب الحج: باب فرض الحج مرۃ فی العمر)

ایک دوسری حدیث شریف میں وارد ہوا ہے:

ما سکت اللہ عنه فهو مما عفا اللہ عنه (ردالمحتار: ج:۹/ص:۴۴۳)

جس سے اللہ نے سکوت فرمایا ہے پس وہ اس میں سے ہے جس سے اللہ تعالیٰ نے درگزر فرمایا ہے۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے:

و ما سکت عنه فهو عفو (السنن الکبریٰ: کتاب الضحایا: باب **ما جاء فی أکل لحوم الحمر الاهلية**)

جس سے اللہ نے سکوت فرمایا ہے وہ معاف ہے۔

ان تمام احادیث طیبہ کی روشنی میں یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ جو اشیاء قرآن و سنت کی نصوص اور ان کے اصولوں کے مطابق حرام یا مکروہ نہیں ان کو حرام قرار نہیں دیا جاسکتا پس اوجھڑی حلال ہے کیونکہ اس کی حرمت پر قرآن وسنت میں کوئی نص وارد نہیں ہوئی۔

ابن ہمام فرماتے ہیں:

وما لم ینص علیه رسول اللہ ﷺ فهو محمول علیٰ عادات الناس فی الاسواق لأنها ای العادة دالة علی الجواز فیما وقعت علیه لقوله ﷺ ما راه المسلمون حسنا الحدیث و من ذلک دخول الحمام و شرب ماء السقاء لان العرف بمنزلة اجماع عند عدم النص (فتح القدیر: ج:۰۶/ص:۱۵۷)

اور جس پر رسول اللہ ﷺ نے نص وارد نہیں فرمائی وہ محمول ہے لوگوں کی عادت پر بازاروں میں کیونکہ وہ عادت دلالت کرتی ہے اس چیز کے جواز پر جس میں وہ واقع

ہوئی ہے نبی کریم ﷺ کے قول مبارک کی وجہ سے ''جس کو مسلمان اچھا سمجھتے ہوں وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بھی اچھی ہے'' اور اس میں سے حمام میں داخل ہونا اور مشک کا پانی پینا ہے کیونکہ عرف عدم نص کے وقت اجماع کے قائم مقام ہوتا ہے۔

دوسری دلیل:

فقہا کرام ''ایمان'' کی بحث میں فرماتے ہیں:

لایا کل لحما کے کلمات سے حلف اٹھانے والا اگر اوجھڑی، جگر، تلی، پھیپھڑے، انتڑیاں کھالے تو وہ اہل کوفہ کے عرف میں حانث ہو جائیگا کیونکہ امام اعظم ابوحنیفہ علیہ الرحمۃ کے دور میں ان اشیاء کو گوشت کے ساتھ بیچا جاتا تھا اور ان کو گوشت کی طرح استعمال بھی کیا جاتا تھا۔

علامہ کاسانی لکھتے ہیں:

و لو اکل احشاء البطن مثل الکرش و الکبد و الفؤاد والکلی و الرئة و الامعاء و الطحال ذکر الکرخی أنه یحنث فی هذا کله الا فی شحم البطن و هذا الجواب علی عادة اهل الکوفة فی زمن أبی حنیفة و فی الموضع الذی یباع مع اللحم و أما فی البلاد التی لایباع مع اللحم أیضا فلا یحنث به. (بدائع الصنائع: ج:۰۳/ص۵۸)

اور اگر اس نے پیٹ کی اندرونی چیزیں کھائیں جیسے اوجھڑی، جگر، دل، گردے، پھیپھڑے، آنتیں اور تلی تو کرخی نے ذکر کیا ہے کہ وہ ان تمام کے کھانے سے حانث ہو جائے گا سوائے پیٹ کی چربی کے۔ یہ جواب امام اعظم ابوحنیفہ کے زمانے میں اہل کوفہ کی عادت کے مطابق ہے اور اس جگہ کے مطابق ہے جہاں یہ اشیاء گوشت کے ساتھ بیچی جاتی ہیں، لیکن ہمارے شہروں میں جہاں یہ گوشت کے ساتھ نہیں بکتیں وہاں وہ اس سے حانث نہیں ہوگا۔

فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

ولو أکل ما یکون فی الحشو من الکرش والکبد والطحال یحنث فی یمینه و هذا بناء علی عرف اهل الکوفة فان هذه الاشیاء فی عرفهم

كانت تباع مع اللحم و تستعمل استعمال اللحم فاما في عرفنا فلا يحنث في يمينه كذا في المحيط و عليه الفتوىٰ كذا في جواهر الاخلاطي (فتاویٰ ہندیہ: ج:۰۲/ص:۸۳)

اگر اس نے پیٹ کی چیزیں اوجھڑی، جگر اور تلی میں سے کھایا تو وہ اپنی قسم میں حانث ہو جائے گا۔ یہ بنا ہے اہل کوفہ کے عرف پر۔ کیونکہ یہ اشیاء ان کے عرف میں گوشت کے ساتھ بیچی جاتی تھیں اور گوشت کی طرح استعمال کی جاتی تھیں لیکن ہمارے عرف میں وہ اس صورت میں اپنی قسم میں حانث نہیں ہوگا۔

مذکورہ بالا حوالوں میں ''**و هذا الجواب على عادة اهل الكوفة في زمن أبي حنيفة**'' اور ''**فان هذه الاشياء في عرفهم كانت تباع مع اللحم و تستعمل استعمال اللحم**'' سے یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ امام اعظم علیہ الرحمۃ کے دور میں کوفہ میں اوجھڑی کو گوشت کے ساتھ بیچا جاتا تھا اور یہ گوشت کی طرح استعمال بھی کی جاتی ہے۔ یہ بھی یاد رہے کہ اس کا استعمال عرب بھی کرتے ہیں۔ ایمان کی بنا کیونکہ عرف پر ہوتی ہے اسی لئے فقہا کرام نے عرف اہل کوفہ میں مذکورہ مسئلہ میں اوجھڑی کھانے والے کو حانث قرار دیا ہے۔

اس مسئلہ میں عرف اوجھڑی کا گوشت کے ساتھ بکنا اور گوشت کی طرح استعمال کرنا ہے اس ضمن میں فقہا کا اس عرف کا

اعتبار کرنا اس بات کی واضح دلیل ہے کہ ان کے نزدیک اوجھڑی کی حرمت پر کوئی نص وارد نہیں ہوئی اور وہ چیز جس پر نص وارد نہ ہوئی ہو وہ لوگوں کی عادات پر محمول ہوتی ہے نیز عرف الناس مالم ینص علیہ کے جواز پر دلالت کرتا ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

و ما لم ينص عليه فهو محمول على عادات الناس لأنها دالة (الھدایۃ: ج:۰۳/ص:۸۰)

اور جس کے بارے میں نص وارد نہیں ہوئی وہ لوگوں کی عادات پر محمول ہے کیونکہ عادت (اس کے جواز پر) دلالت کرتی ہے۔

اس کی شرح میں علامہ عینی فرماتے ہیں:

وما لم ينص من النبي ﷺ عليه فهو محمول على عادات الناس لأنها دالةأى لان العادات دالة على جواز الحكم فيما وقعت عليه العادة لقوله ﷺ ماراه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن (البنایۃ :ج:۱۰/ص:۴۱۱)

اور جس پر رسول اللہ ﷺ سے نص وارد نہیں ہوئی وہ محمول ہے لوگوں کی عادت پر کیونکہ عادات دلالت کرتی ہیں اس چیز کے حکم کے جواز پر جس میں عادت واقع ہوئی ہے نبی کریم ﷺ کے قول مبارک کی وجہ سے ''جس کو مسلمان اچھا سمجھتے ہوں وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بھی اچھی ہے''

ان حوالوں سے ہم یہ بات واضح کرنا چاہتے ہیں کہ اگر اوجھڑی حرام ہوتی تو فقہا اس کے کھانے پر حانث ہونے کا حکم نہ لگاتے کیونکہ مسلمانوں کے عرف میں حرام نہیں کھایا جاتا اسی لئے وہ حرام جیسے سور کھانے سے حانث نہیں ہوگا۔دوسرے یہ کہ فقہا کا عرف ''اوجھڑی کو گوشت کے ساتھ بیچنا اور گوشت کی طرح استعمال کرنا'' کا اعتبار کرنا یہ بتاتا ہے کہ ان کے نزدیک یہ عرف نص کے مخالف نہیں ورنہ وہ اس کا اعتبار ہرگز نہ کرتے۔

ایک اشکال کا جواب:

ہماری اس دلیل پر ایک اشکال وارد ہوتا ہے کہ اگر کوئی شخص یہ قسم اٹھائے کے وہ لحم (گوشت) نہیں کھائے گا پھر وہ سور یا انسان کا گوشت کھالے تو بعض اکابر فقہا جیسے امام سرخسی نے اس کو حانث قرار دیا ہے۔امام سرخسی فرماتے ہیں:

ويستوى فى ذلك الحرام و الحلال حتى لو أكل لحم الخنزير أو انسان حنث لانه لا نقصان فى معنى اللحميةفيه فان كمال معنى اللحمية بتولده من الدم و مايحل و ما يحرم من الحيوانات و الطيور فيها الدم. (کتاب المبسوط:الجزء الثامن/ص:۱۷۶)

اور اس میں حرام اور حلال برابر ہیں یہاں تک کہ اگر قسم اٹھانے والے نے خنزیر یا انسان کا گوشت کھالیا تو وہ حانث ہو جائیگا کیونکہ اس میں معنی لحمیت میں نقصان نہیں ہے معنی لحمیت کا کمال گوشت کے خون سے بننے میں ہے اور حیوانات اور پرندوں میں سے جو حلال اور حرام ہیں ان سب میں خون ہوتا ہے۔

اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ اس بارے میں جس قول پر فتویٰ ہے وہ یہ ہے کہ لحم خنزیر اور لحم آدمی کو کھانے سے [لا یاکل لحما] کہنے والا حانث نہیں ہوگا۔امام سرخسی نے یہاں ''الدلالۃ فی نفس الکلام'' (عرف لفظی) کا اعتبار کرتے ہوئے اس شخص کو حانث قرار دیا ہے جبکہ دیگر ائمہ یہاں دلالہ العادۃ (عرف عملی) کا اعتبار کرتے ہیں اور اسے حانث قرار نہیں دیتے کیونکہ مسلمانوں کے عرف میں لحم خنزیر اور لحم آدمی نہیں کھایا جاتا اگر چہ عرف لفظی کا تقاضہ یہ ہے کہ اسے حانث قرار دیا جائے ۔یہاں ایک بات ذہن میں رہے کہ ائمہ اصول کے نزدیک عادت اور عرف ایک ہی چیز ہے۔اس مسئلہ میں حقیقت کو عرف عملی کی وجہ سے ترک کر دیا گیا ہے ۔حقیقتا لحم کا اطلاق لحم خنزیر اور لحم ادمی پر بھی ہوتا ہے لیکن یہاں دلالۃ العادۃ کی وجہ سے حقیقت کاملہ پر عمل نہیں کیا گیا۔ترک حقیقت مجاز کو واجب نہیں کرتا بلکہ یہ بھی جائز ہے کہ اس سے حقیقت قاصرہ ثابت ہو جیسے اگر کوئی شخص یہ قسم اٹھائے ''لا اشتری رأسا'' تو وہ چڑیا کا سر خریدنے سے حانث نہیں ہوگا یعنی ترک حقیقت میں بعض افراد کاملہ پر حقیقت کا اطلاق کرنا جائز ہوتا ہے۔پس مذکورہ مسئلہ میں لحم کا اطلاق جس جس لحم پر ہوتا ہے ان میں سے بعض کو ترک کر دیا گیا ہے اور بعض کو شامل کر دیا گیا ہے۔

اس بارے میں علامہ شامی فرماتے ہیں:

ولذا نقل العتابی خلاف ما هنا فقال: قيل الحالف اذا كان مسلما ينبغی ان لا يحنث لأن أكله ليس بمتعارف و مبنی الأيمان علی العرف قال: و هو الصحيح، و فی الكافی وعليه الفتوىٰ، هذا خلاصة ما حققه فی الفتح، و هو حسن جداو يؤيده ما قدمناه، و يأتی أيضا من انه لا يحنث باللحم النیٔ كما أشار اليه محمد، و هو الاظهر قال فی الذخيرة: لأنه عقد يمينه علی ما يؤكل عادة فينصرف الی المعتاد و هو الاكل بعد الطبخ اھ مع أنه لا شك فی ان النیٔ لحم حقيقة فعلم ان الملحوظ اليه العرف هو الأكل لا لفظ اللحم (ردالمحتار: ج:۰۵/ص:۵۶۹)

اور اسی لئے عتابی نے اس کے خلاف نقل کیا ہے جو یہاں ہے۔آپ نے فرمایا: کہا گیا ہے کہ اگر قسم کھانے والا مسلمان تھا تو مناسب یہ ہے کہ وہ حانث نہ ہو کیونکہ خنزیر کا گوشت کھانا متعارف نہیں ہے اور قسم کی بنا عرف پر ہوتی ہے۔آپ نے فرمایا: یہ صحیح

ہے۔اور کافی میں ہے کہ اسی پر فتوی ہے اور یہ اس کا خلاصہ ہے جو تحقیق الفتح میں کی ہے وہ بہت زیادہ بہتر ہے اس کی تائید کرتا ہے جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔عنقریب اس کا بیان بھی آگے آئے گا کہ قسم کھانے والا کچا گوشت کھانے سے بھی حانث نہیں ہو گا جیسا کہ اس کی طرف امام محمد نے اشارہ کیا ہے اور وہ اظہر ہے ذخیرہ میں ہے کہ کیونکہ اس نے اپنی قسم کو اس چیز پر پکا کیا ہے جو عادتا کھائی جاتی ہے اسی لئے اسے عادت کی طرف پھیر دیا جائے گا باوجود اس کے کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ کچا گوشت حقیقتا گوشت ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ جس چیز کا لحاظ رکھا گیا ہے وہ ''کھانا'' ہے نہ کہ لحم کا لفظ

علامہ حصنی منار کی شرح افاضۃ الانوار میں فرماتے ہیں:

وبعضهم علله بالعرف و عليه فلا يحنث بلحم الادمى و الخنزير و قال في الكافي و عليه الفتوىٰ (افاضۃ الانوار:ص ۱۱۴)

اور بعض علما نے اسے عرف کے ساتھ معلل قرار دیا ہے اور اس بنیاد پر وہ آدمی اور خنزیر کا گوشت کھانے سے حانث نہیں ہوگا۔اور کافی میں ہے کہ اسی پر فتوی ہے۔علما کی ان تصریحات سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اس ضمن میں عرف عملی کا اعتبار کیا جائے گا اور وہ عرف مسلمانوں کا استعمال ہے۔

اوجھڑی کے بارے میں علامہ شامی کا مؤقف:

اس بحث میں علامہ شامی کا مؤقف یوں واضح ہوتا ہے کہ حرام کھانے سے [لا اکل لحما] کہنے والا حانث نہیں ہوگا۔دوسری طرف آپ فرماتے ہیں کہ اگر وہ اوجھڑی کھالے تو وہ حانث ہو جائے گا (ردالمحتار:ج:۰۵/ص:۵۶۹) اس سے یہ معلوم ہوا کہ آپ اوجھڑی کو حلال سمجھتے تھے اور انکے نزدیک اہل کوفہ کا عرف معتبر تھا۔

نوٹ: ایمان کی بحث میں عرف سے مراد ''عرب کا عرف'' نہیں بلکہ ''عرف بلد'' ہے۔

خلاصہ:

۱۔ فقہا نے اس مسئلہ میں عرف عملی کا اعتبار کیا ہے یعنی [لا اکل لحما] کہنے والا حرام گوشت کھانے سے حانث نہیں ہوگا۔

۲۔ فقہا کا کرش کو گوشت کی طرح استعمال کئے جانے کے عرف کا اعتبار کرنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اوجھڑی کا کھانا کسی نص کے خلاف نہیں اور نہ ہی حرام ہے۔ اگر اوجھڑی کھانا نص کے خلاف ہوتی یا حرام ہوتی تو فقہا نہ تو اس عرف کا اعتبار کرتے اور نہ ہی اس کے کھانے والے کو حانث قرار دیتے۔

تیسری دلیل:

اوجھڑی کی حلت پر ہماری تیسری دلیل وہ حدیث ہے جس کو امام طبرانی علیہ الرحمۃ نے المعجم الکبیر میں روایت فرمایا ہے۔ آپ روایت فرماتے ہیں:

حدثنا محمد بن عبد الله الحضرمي ثنا عبد الله بن الحكم بن أبي زياد القطواني ثنا عبيدالله بن موسىٰ عن ابراهيم بن اسماعيل عن حبيبة بنت بسمعان عن نسيكة أم عمرو بن جلاس قالت :اني لعند عائشة و قد ذبحت شاة لها ،فدخل رسو ل الله ﷺ في يده عصية ،فألقاها،ثم هوى الى المسجد فصلى فيه ركعتين،ثم هوى الى فراشه فانطبح عليه ،ثم قال: هل من غداء ؟فأتينا ه بصحفة فيها خبز شعير ،و فيها كسرة و قطعةمن الكرش و انها لتنهشها اذا قالت :ذبحنا شاة اليوم فما أمسكنا غير هذا قالت:يقول رسول الله ﷺ :لا بل كلها أمسكت الا هذا.

(المعجم الکبیر: ج:۲۵/ ص:۴۴)

نسیکہ ام عمرو بن جلاس فرماتی ہیں کہ میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی خدمت میں حاضر تھی اور آپ کیلئے ایک بکری ذبح کی گئی تھی۔ رسول اللہ ﷺ داخل ہوئے آپ کے دست مبارک میں ایک چھوٹا عصا تھا۔ آپ ﷺ نے اسے ڈال دیا پھر مسجد میں اتر گئے اور اس میں دو رکعت ادا فرمائی پھر آپ ﷺ اپنے بستر پر لیٹ گئے اور فرمایا: کیا دوپہر کے کھانے میں سے کچھ ہے؟ پس ہم آپ ﷺ کے پاس ایک پیالہ لے کر آئے اس میں جو کی روٹی تھی اور اس میں گوشت سمیت ہڈی، اوجھڑی کا ٹکڑا اور دست تھا۔ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے اوجھڑی میں سے ایک ٹکڑا لیا اور آپ اسے

اپنے دانتوں سے نوچتی تھیں۔نسیکہ نے کہا کہ جب حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے رسول ﷺ سے عرض کیا کہ آج ہم نے ایک بکری ذبح کی تھی اور پھر ہم نے اس کے علاوہ کچھ بھی بچا کر نہیں رکھا تو رسول اللہ ﷺ فرماتے ہیں کہ نہیں بلکہ تم نے اس کے سوائے سب کچھ بچالیا ہے۔

اس حدیث شریف کو مجمع الزوائد میں امام نورالدین ہیثمی نے بھی باب ما جاء فی اللحم میں روایت کیا ہے۔اس روایت کے بارے میں آپ فرماتے ہیں:

رواه الطبراني و فيه ابراهيم بن اسماعيل بن مجمع و هو ضعيف.

(مجمع الزوائد: ج:۰۵/ص:۳۹)

اسے طبرانی نے روایت کیا ہے اور اس میں ابرہیم بن اسماعیل بن مجمع ہے اور وہ ضعیف ہے۔

اس حدیث شریف میں ذکر ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنھا نے اوجھڑی کے ٹکڑے کو اپنے دانتوں سے نوچا اور حضور نبی کریم ﷺ کے سامنے پیش کیا پس آپ رضی اللہ تعالیٰ عنھا کا یہ عمل اوجھڑی کی حلت پر دلالت کرتا ہے۔

ابراہیم بن اسماعیل بن مجمع:

اس کے نسب کے بارے میں علامہ عینی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں:

و هو ابرهيم بن اسماعيل بن مجمع بن يزيد بن حارثة بن عامر بن مجمع بن العطاف بن ضبعية بن زيد بن مالك بن عوف بن عمرو بن عوف بن مالك بن أوس الأنصاري المدني (عمدۃ القاری: ج:۱۵/ص:۱۹۰)

(۱) اس کے بارے میں امام مزی فرماتے ہیں:

استشهد به البخاري و روى له ابن ماجه (تھذیب الکمال: ج:۰۲/ص:۴۷)

اس سے امام بخاری نے استشہاد کیا ہے اور ابن ماجہ نے اس سے روایت کی ہے۔

امام بخاری نے ابن مجمع کی روایت صحیح بخاری میں نقل کی ہے۔اس کی سند یہ ہے:

وقال عبد الرزاق عن معمر فرانی أبو لبابة أو زيد بن الخطاب و تابعه يونس و ابن عيينة و اسحاق الكلبي و الزبيدي وقال صالح و ابن أبي

حفصة و ابن مجمع عن الزهری عن سالم عن ابن عمر فرانی أبو لبابة و زيد بن الخطاب (صحیح البخاری: کتاب **بدء الخلق، باب قول الله عزو جل و بث فيها من كل دابة**)

اورعبد الرزاق نے معمر سے روایت کی ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا: مجھے ابو لبابہ یا زید بن خطاب (عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے بھائی) نے دیکھا۔اور عبدالرزاق کی متابعت یونس ،ابن عیینہ ،اسحاق کلبی اورزبیدی نے کی ہے۔صالح ،ابی حفصہ کے بیٹے اور ابن مجمع نے زہری سے ، انھوں نے سالم سے اور انھوں نے ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ مجھے ابو لبابہ اور زید بن خطاب نے دیکھا۔

امام ابن ماجہ نے ابن مجمع سے اپنی سنن میں روایت کی ہے۔آپ فرماتے ہیں:

حدثنا علی بن محمد و محمد بن اسماعیل قالا ثنا وکیع ثنا ابرهیم بن اسماعیل بن مجمع بن جارية الانصاری عن عمرو بن دینار عن أبی هريرة رضی الله تعالیٰ عنه قال:قال رسول الله ﷺ: الرجل احق بهبته ما لم يثب منها. (سنن ابن ماجہ: باب من وھب ھبۃ رجاء ثوابھا)

(۲) امام مزی ان کے بارے میں ابو احمد بن عدی کا قول نقل فرماتے ہیں:

وقال أبو احمد بن عدی: ومع ضعفه يكتب حديثه

(تھذیب الکمال: ج:۲/۱۰ص:۴۷)

ابو احمد بن عدی نے کہا کہ ان کے ضعیف ہونے کے باوجود ان کی حدیث لکھی جائیگی۔

علماء نے ابن مجمع کو ضعیف قرار دیا ہے۔

امام مزی فرماتے ہیں:

(۳) **قال عباس الدوری ،عن يحی بن معين :ضعيف ليس بشئ .**

یحی بن معین سے مروی ہے کہ وہ کوئی شے نہیں۔

(۴) **و قال اسحاق ابن منصور :عن يحی بن معين :لا شئ**

یحی بن معین سے مروی ہے کہ وہ لاشی ہے۔

(۵) **وقال ابو زرعة الرازی :سمعت أبا نعيم يقول :لا يسوی حديثه فلسين .**

ابوزرعہ رازی نے کہا کہ میں نے ابونعیم کو کہتے ہوئے سنا کہ ابن مجمع کی حدیث دو پیسوں کے برابر بھی نہیں ہے۔

(۶) **وقال أبو حاتم الرازی : کثیر الوهم لیس بالقوی یکتب حدیثه و لا یحتج به.**

ابو حاتم رازی نے کہا کہ وہ زیادہ وہم والا ہے، وہ قوی نہیں ہے اس کی حدیث لکھی جائے گی اور اس سے احتجاج نہیں کیا جائے گا۔

(۷) **وقال البخاری کثیر الوهم ،وقال النسائی: ضعیف**

اور بخاری نے کہا کہ وہ زیادہ وہم والا ہے اور نسائی نے کہا کہ وہ ضعیف ہے۔(تھذیب الکمال :ج:۰۲/ص:۴۶۔۴۷)

امام مزی نے ابن مجمع کو امام بخاری کے حوالے سے مطلقا کثیر الوھم ذکر کیا ہے جبکہ زیادہ بہتر یہ تھا کہ یہاں امام بخاری کے قول کو مکمل نقل کیا جاتا۔تاریخ کبیر میں ہے:

(۸) **کثیر الوهم عن الزهری** (التاریخ الکبیر:ج:۱ /ص:۲۷۱)

وہ زہری سے روایت کرنے میں کثیر الوھم ہیں۔

اس سے معلوم ہوا کہ ابن مجمع کو مطلقا کثیر الوھم کہنا مناسب نہیں۔وہ خاص طور پر زہری سے روایت کرنے میں کثیر الوھم ہیں۔

(۹) ان کے بارے میں ابن حجر عسقلانی فرماتے ہیں:

ابراهیم بن اسماعیل بن مجمع الانصاری أبو اسحاق المدنی ضعیف. (تقریب التھذیب:ص۱۹)

ابرہیم بن اسماعیل بن مجمع انصاری مدنی ضعیف ہے۔

(۱۰) حافظ ذہبی فرماتے ہیں:

ابرهیم بن اسماعیل بن مجمع الانصاری عن محمد بن کعب ،و سالم و عنه أبو نعیم و عبید الله بن موسیٰ و عدة ضعفوه (الکاشف: ج:۰۱/ص:۲۰۸)

ابرہیم بن اسماعیل بن مجمع انصاری نے محمد بن کعب اور سالم سے روایت کی اور اس سے ابونعیم اور عبید اللہ بن موسیٰ اور عدہ نے روایت کی ہے۔علماء نے اسکی تضعیف کی ہے۔

علماء کے ان اقوال سے معلوم ہوتا ہے کہ ابراہیم بن اسماعیل بن مجمع ضعیف ہے۔

اس کے بارے میں ہمارا موقف یہ ہے کہ اس میں شدید ضعف نہیں جس کی وجہ سے اس کی روایت کردہ حدیث کو مکمل رد کر دیا جائے اور کسی بھی معاملہ میں قبول نہ کیا جائے۔ اسی لئے نسیکہ کی روایت کو حضرت ابن حجر عسقلانی شافعی نے الاصـــابة (ج:۴ /ص:۴۱۹) میں اور حضرت ابن اثیر جذری نے اسد الغابۃ (ج:۵/ص:۵۵۵-۵۵۶) میں نسیکہ کے ترجمہ میں نقل کیا ہے۔ نیز امام بخاری نے اس کی روایت سے اپنی صحیح میں استشہاد کیا ہے اور ابن ماجہ نے اپنی سنن میں اس سے روایت کی ہے۔

حدیث ضعیف کی بحث میں ہم یہ واضح کر چکے ہیں کہ حدیث ضعیف پر احتیاطا احکام میں عمل کیا جاتا ہے اور احکام میں اس کے ضعف کے ساتھ اسے روایت بھی کیا جا سکتا ہے۔ اوجھڑی کی حلت پر حضرت نسیکہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایت ہمارے موقف کو مزید تقویت اس وجہ سے بھی دیتی ہے کہ اوجھڑی سے متعلق صرف یہی ایک روایت ہے جس سے اوجھڑی کھانے کا حکم معلوم ہوتا ہے۔ جب کسی امر میں حدیث ضعیف کے علاوہ اور کوئی حدیث مروی نہ ہو تو فقہاو محدثین اس خاص معاملے میں اس ضعیف روایت کو بھی قبول کر لیتے ہیں۔ حضرت امام سخاوی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں:

لـكـنـه احتـج رحمه الله بالضعيف حيث لم يكن في الباب غيره ،تبعه أبو داود و قـدمـاه عـلى الرأى و القياس و يقال عن أبى حنيفة أيضا ذلک،و أن الشافعي يحتج بالمرسل اذا لم يجد غيره (فتح المغیث:ج:۱/ص:۳۱۲)

لیکن ابن مہدی رحمہ اللہ نے حدیث ضعیف سے احتجاج کیا ہے جب کہ اس باب میں اس کے علاوہ کوئی اور روایت نہ ہو،

ان کی متابعت ابو داود نے بھی کی ہے اور ان دونوں نے اس صورت میں حدیث ضعیف کو رائے اور قیاس پر مقدم کیا ہے اور امام اعظم ابوحنیفہ کی طرف سے بھی یہی کہا جاتا ہے، امام شافعی جب مرسل کے علاوہ کوئی اور روایت نہیں پاتے تو مرسل سے احتجاج کرتے ہیں۔

یہاں ''الباب'' سے مراد حلال وحرام ہے کیونکہ اس عبارت کے سیاق میں حلال وحرام کا ذکر ہے۔ حدیث ضعیف کی بحث میں ہم اس کی وضاحت بھی کر چکے ہیں کہ احتیاطا احکام میں حدیث ضعیف سے کراہت تنزیہیہ اور استحباب پر استدلال کیا جاتا ہے۔ بعض علما کے نزدیک اس باب میں امام اعظم کی حدیث ضعیف سے مراد حدیث حسن ہے۔

حافظ زین الدین عراقی ،ابو داود علیہا الرحمۃ کا اس بارے موقف بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

والضعیف حیث لا یجد فی الباب غیرہ فذاک عندہ من رأی أقوی قالہ ابن مندہ (ألفیۃ الحدیث:ج:۱/ص:۷۷)

جب ابو داود اس باب میں حدیث ضعیف کے علاوہ اور کوئی حدیث نہیں پاتے تو وہ حدیث ان کے نزدیک رائے سے زیادہ قوی ہوتی ہے، یہ ابن مندہ (محمد بن اسحاق بن محمد بن یحیٰ العبدی اصبہانی) نے کہا ہے۔

اسی لئے حافظ ابو داود نے حلال جانور کے چھ اجزا کی کراہت سے متعلق واصل بن ابی جمیل سے مروی ضعیف مرسل کو اپنی مراسیل میں نقل کیا ہے۔

شمس الدین محمد بن عبدالرحمٰن سخاوی ،امام احمد کا قول نقل فرماتے ہیں:

والحدیث الضعیف أحب الی من الرأی (فتح المغیث:ج:۱/ص:۹۵)

اور حدیث ضعیف میرے نزدیک رائے سے زیادہ محبوب ہے۔

کرش سے متعلق ائمہ ثلاثہ کا موقف

مالکیہ کا موقف:

مالکیہ کا مذہب اطعمہ اور اشربہ کی اباحت کے باب میں بہت زیادہ وسیع ہے۔جس چیز کی حرمت پر نص وارد نہیں ہوئی اسے وہ حلال قرار دیتے ہیں۔اسی بات کے پیش نظر ان کے نزدیک مینڈک ،پانی کا کتا،پانی کا خنزیر،سانپ (زہر نکالنے اور ذبح کرنے بعد) اور درندے کراہت کے ساتھ کھانا جائز ہیں۔

اس کی ایک بنیادی وجہ خبائث سے متعلق مالکیہ کا یہ نظریہ بھی ہے کہ ان سے مراد ''محرما ت'' ہیں۔امام قرطبی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں:

مذهب مالک أن الطیبات هی المحللات فکأنه وصفها بالطیب اذ هی لفظة تتضمن مدحا و تشریفا.بحسب هذا نقول فی الخبائث أنها

المحرمات و لذلک قال ابن عباس :الخبائث هی لحم الخنزیر و الربا و غیره و علی هذا حلل مالک المتقذرات کالحیات و العقارب و الخنافس و نحوها (الجامع لأحکام القرآن:ج:۷/ص:۳۰۰)

امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ طیبات حلال کردہ اشیاء ہیں گویا کہ اللہ تعالیٰ نے انھیں طیب کی صفت سے متصف کیا ہے

کیونکہ یہ ایک ایسا لفظ ہے جو تعریف اور شرف کو شامل ہے اسی کے مطابق ہم کہتے ہیں کہ خبائث حرام کردہ اشیاء ہیں اسی لئے حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے فرمایا: خبائث خنزیر کا گوشت اور سود وغیرہ ہیں۔ اسی بنیاد پر امام مالک علیہ الرحمۃ نے گندی چیزوں جیسے سانپ، بچھو، شیر اور اس طرح کی اشیاء کو حلال قرار دیا ہے۔

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

وعلی الذین هادوا حرمنا علیهم کل ذی ظفر و من البقر و الغنم حرمنا علیهم شحومهما الا ما حملت ظهورهم أو الحوایا أو ما اختلط بعظم ذلک جزینهم ببغیهم و انا لصدقون (الانعام:۱۴۶)

اور ان لوگوں پر جو یہودی بنے تھے ہم نے حرام کر دیا ہر ناخن والا جانور اور گائے اور بکری سے ہم نے حرام کی ان پر دونوں (گائے بکری) کی چربی مگر جو اٹھا رکھی ہو ان کی پشتوں یا آنتوں نے یا جو ملی ہوئی ہو ہڈی کے ساتھ یہ ہم نے سزا دی تھی انھیں بسبب ان کی سرکشی کے اور یقیناً ہم سچے ہیں۔

حوایا کی شرح میں امام قرطبی علیہ الرحمۃ نے مختلف اقوال نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

الحوایا :هی المباعر ،عن ابن عباس و غیره و هو جمع مبعر سمی بذلک لأجتماع البعر فیه و هو الزبل .... قیل الحوایاً الأمعاء التی علیها الشحوم (الجامع لأحکام القرآن:ج:۷/ص:۱۲۶)

ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ حوایا مینگنیوں کی جگہیں ہیں۔ مباعر مبعر کی جمع ہے حوایا (انتڑیاں) کو مباعران میں مینگنیاں جمع ہونے کی وجہ سے کہا جاتا ہے اور وہ گوبر ہے..... کہا گیا ہے کہ حوایا انتڑیاں ہیں جن پر چربی ہوتی ہے۔

آنتوں سے متعلق مالکیہ کا موقف بیان کرتے ہوئے آپ بیان فرماتے ہیں:

وعلى هذا تكون الحوايا من جملة ما أحل

(الجامع لأحکام القرآن: ج:۷/ص:۱۲۵)

اور اس بنیاد پر انتڑیاں ان میں سے ہوں گی جنہیں حلال کیا گیا ہے۔

حضرت امام مالک علیہ الرحمۃ کے اس اصول "جس کی حرمت پر نص وارد نہیں ہوئی وہ حلال ہے" اور آنتوں کے حلال ہونے سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ مالکیہ کے نزدیک اوجھڑی حلال ہے اس کی حرمت پر بھی کوئی نص وارد نہیں ہوئی۔

شوافع کا موقف:

حدیث مایکرہ من الشاۃ کی بحث میں ہم تفصیلی طور پر اس کی وضاحت کر چکے ہیں کہ یہ روایت جس سند سے مروی ہے اس میں انقطاع ہے اور امام شافعی علیہ الرحمۃ کی شرائط کے مطابق (جن کا ذکر ہم کر چکے ہیں) یہ روایت لائق احتجاج نہیں ہے۔اسی لئے چھ اشیاء (پتہ، ذکر خصیتین، فرج، گلٹی، مثانہ) کا کھانا ان کے نزدیک حرام نہیں ہے البتہ احتیاطا اس روایت پر عمل کرتے ہوئے وہ اسے مکروہ قرار دیتے ہیں۔

امام بیہقی علیہ الرحمۃ ابوسلیمان خطابی کا قول نقل فرماتے ہیں:

الدم حرام بالاجماع وعامة المذكورات معه مكروهة غير محرمة (السنن الکبریٰ کتاب الضحایا: ج:۱۰/ص:۷۔۸)

خون بالاجماع حرام ہے اور باقی تمام اشیاء کی جو اس کے ساتھ مذکور ہیں (یعنی اشیاء ستہ) مکروہ ہیں حرام نہیں ہیں۔

امام نووی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں:

عن مجاهد قال: كان رسول الله ﷺ يكره من الشاة سبعا الدم و المرار والذكر و الانثيين و الحياء و الغدة و المثانة و كان أعجب الشاة اليه مقدمها ،رواه البيهقي هكذا مرسلا و هو ضعيف .....قال الخطابي الدم حرام بالاجماع و عامة المذكورات معه مكروهة غير محرمة (شرح المہذب: ج:۹/ص:۷۰)

مجاہد سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بکری کے سات اجزا خون، پتہ، ذکر، خصیتین، فرج، گلٹی اور مثانہ کو ناپسند فرماتے تھے اور آپ کو سب سے زیادہ بکری کے آگے کا حصہ پسند تھا۔ اس کو بیہقی نے اس طرح مرسلا روایت کیا ہے اور وہ ضعیف ہے...... خطابی نے کہا کہ خون بالا جماع حرام ہے اور باقی تمام اشیاء جو اس کے ساتھ مذکور ہیں (یعنی اشیاء ستہ) وہ مکروہ ہیں حرام نہیں ہیں۔

علماء شافعیہ کے ان اقوال سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک حیوان ماکول کی اشیاء ستہ مکروہ تحریمی (ہماری اصطلاح کے مطابق) نہیں ہیں اسی لئے ان علما نے انھیں مکروھۃ غیر محرمۃ کہا ہے جو ہمارے نزدیک مکروہ تنزیہی کے قائم مقام ہے۔ پس جب ان کے نزدیک اشیاء ستہ کا کھانا حرام نہیں تو اوجھڑی کا کھانا کس طرح حرام ہو سکتا ہے۔

امام نووی المنھاج میں فرماتے ہیں:

ومالا نص فیہ ان استطابہ اھل یسار و طباع سلیمۃ من العرب فی حال رفاھیۃ حل و ان استخبثوہ فلا (السراج الوھاج علی متن المنھاج: ص:۵۶۶)

اور جس میں نص وارد نہ ہو اگر اسے عرب میں سے تونگر اور سلیم طبیعت والے طیب جانتے ہوں آسودگی کی حالت میں تو وہ حلال ہوگا اور اگر وہ اسے خبیث جانتے ہوں تو وہ حلال نہیں ہوگا۔

اس بات کی وضاحت ہم پہلے کر چکے ہیں کہ اوجھڑی کی حرمت پر کوئی نص وارد نہیں ہوئی اور عرب اسے استعمال بھی کرتے رہے ہیں یہاں تک کہ ان کے مابین کرش سے متعلق کئی ایک ضرب الامثال بھی مشہور ہیں۔ آئندہ اوراق میں ہم اس کی وضاحت بھی کریں گے کہ اوجھڑی خبیث نہیں ہے۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

حنابلہ کا موقف:

المغنی میں ابن قدامہ حنبلی فرماتے ہیں:

ویکرہ اکل الغدۃ و اذن القلب لما روی عن مجاھد قال کرہ رسول اللہ ﷺ من الشاۃ ستا و ذکر ھلین و لان النفس تعافھاو تستخبثھما و لا أظن احمد کرھھما الا لذلک لا للخبر لانہ قال فیہ ھذا حدیث منکر و

لان فی الخبر ذکر الطحال و قد قال احمد لا بأس به و لا اکره منه شیئا (المغنی: ج:۱۱/ص:۸۹)

غدود اور اذن قلب (Auricles) کا کھانا مکروہ ہے روایت مجاہد کی وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ نے بکری کے چھ اجزا کو ناپسند فرمایا ہے اور ان دونوں کا ذکر کیا اور یہ اس وجہ سے بھی مکروہ ہیں کہ نفس ان سے پرہیز کرتا ہے اور انہیں خبیث جانتا ہے میرا خیال ہے کہ امام احمد نے ان دونوں اشیا کو خبیث ہونے کی وجہ سے ہی مکروہ قرار دیا ہے نہ خبر کی وجہ سے کیونکہ آپ نے اس حدیث کے بارے میں کہا ہے کہ یہ منکر ہے اور اس لئے بھی کہ اس روایت میں طحال (تلی) کا ذکر ہے اور امام احمد نے اس کے بارے میں کہا ہے کہ اس کو کھانے میں کوئی حرج نہیں، میں اس میں سے کچھ بھی مکروہ نہیں جانتا۔

ابن قدامہ کی اس وضاحت سے معلوم ہوا کہ امام احمد غدود وغیرہ کو خبیث ہونے کی وجہ سے مکروہ قرار دیتے تھے اور ان کے نزدیک اس باب میں روایت مجاہد سے استدلال کرنا درست نہیں۔ خبیث کے بارے میں ہم انشاء اللہ تعالیٰ حنابلہ کا موقف عنقریب بیان کریں گے کہ اشیاء کو خبیث یا طیب قرار دینے میں عرب کی طباع سلیمہ کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ وہ قرآن پاک کے اول مخاطبین ہیں۔

اب ہمارے لئے حنابلہ کا موقف اوجھڑی سے متعلق واضح ہو جاتا ہے کہ یہ ان کے نزدیک بھی حلال ہے کیونکہ اوجھڑی خبائث میں سے نہیں ہے (اس کی وضاحت آگے آرہی ہے) اور اس کی حرمت پر کوئی نص بھی وارد نہیں ہوئی۔

خبیث کی بحث:

خبیث فَعِیْل کے وزن پر ہے اور طیب کی ضد ہے اس کی جمع خُبَثَاء، خِبَاث اور خَبَثَة آتی ہے۔ یہ کلمہ رزق، اولاد اور لوگوں کے لئے بولا جاتا ہے۔ کہا جاتا ہے هو خبیث یعنی وہ غیر طیب اور گندا ہے۔ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

ویحرم علیهم الخبائث (الاعراف:۱۵۷)

اور وہ ان پر خبائث کو حرام کرتے ہیں۔

حدیث شریف میں آتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ خلاء میں داخل ہونے سے قبل یہ دعا پڑھتے تھے۔

اللهم انی أعوذ بک من الخبث و الخبائث (جامع الترمذی: ابواب الطهارة: باب ما یقول اذا دخل الخلاء: ج:۱/ص۹۵)

اے اللہ میں تیری پناہ چاہتا ہوں خبث اور خبائث سے۔

خبث اور خبائث کے بارے میں ابن منظور افریقی لکھتے ہیں: **فانه أراد بالخبث الشر و بالخبائث الشياطين** (لسان العرب: ج:۰۲/ص:۱۴۲) نبی کریم ﷺ نے خبث سے شر اور خبائث سے شیاطین مراد لی ہے۔

جب کوئی شخص برے لوگوں کی صحبت کو لازم پکڑتا ہے تو کہا جاتا ہے **أخبث الرجل** اور اس آدمی کو **خبيث يامخبث** کہتے ہیں۔ قرآن حکیم میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

الخبيثات للخبيثين و الخبيثون للخبيثات یعنی خبیث عورتیں خبیث مردوں کی طرف اور خبیث مرد خبیث عورتوں کی طرف مائل ہوتے ہیں اور ان سے دوستی کرتے ہیں۔ بے کار ،ردی اور کراہیت دلانے والے کھانے کو **خبيث الطعم** کہا جاتا ہے۔ وہ شے جس کا ذائقہ اور بو ردی ،دل کو ناپسند ہو اسے بھی خبیث کہا جاتا ہے۔ جیسے پیاز لہسن وغیرہ

ابن منظور فرماتے ہیں: **يقال فى الشئ الكريه الطعم و الرائحة :خبيث مثل الثوم و البصل و الكراث** (لسان العرب: ۰۲/ص:۱۴۳)

بدذائقہ اور بد بودار چیز کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ خبیث ہے جیسے لہسن، پیاز اور گیندنا (ایک بد بودار قسم کی ترکاری) حدیث شریف میں آتا ہے کہ آپ ﷺ نے لہسن اور پیاز کے درخت کو بھی خبیث کہا ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا:

من أكل من هذه الشجره الخبيثة فلا يقربنا فى مسجدنا

(صحیح ابن خزیمۃ: ج:۰۳/ص:۸۴)

جس نے اس خبیث درخت سے کھایا تو وہ ہمارے قریب ہماری مسجد میں نہ آئے۔

نبی کریم ﷺ کسی معلوم شخص کو یا اپنے نفس کو بھی خبیث کہنا پسند نہیں فرماتے تھے۔ حدیث شریف میں آتا ہے:

لا يقولن احد كم خبثت نفسى و لكن ليقل لقست نفسى (مسلم: کتاب الالفاظ من الاداب و غیرھا :باب کراھیۃ **قول الانسان خبثت نفسى**)

تم میں سے کوئی شخص ہرگز یہ نہ کہے کہ میرا نفس خبیث ہو گیا ہے بلکہ یہ کہے کہ میرا نفس سست ہو گیا ہے۔

اس پر ایک اشکال ہوتا ہے کہ قرآن پاک نے بعض نفوس انسانی کو خبیث کہا ہے اور احادیث میں بھی اس کا ذکر ملتا ہے۔ اس کے جواب میں علماء فرماتے ہیں کہ مجہول اور مذموم الحال شخص کو خبیث کہنا جائز ہے اور کسی مسلمان کو علی التعیین خبیث کہنا درست نہیں ہے۔

خبیث خالص حرام جیسے زنا، ربوا، خون وغیرہ کے لئے بھی بولا جاتا ہے۔

ابن منظور ابن اعرابی کے حوالے سے لکھتے ہیں:

اصل الخبیث فی کلام العرب :المکروہ فان کان من الکلام فھو الشتم وان کان من الملل فھو الکفر و ان کان من الطعام فھو الحرام و ان کان من الشراب فھو الضار (لسان العرب :ج:۰۲/ص:۱۴۴)

کلام عرب میں خبیث کی اصل مکروہ ہے۔ اگر خبیث کلام میں سے ہو تو گالی اور اگر ملل میں سے ہو تو کفر اور اگر کھانے میں سے ہو تو حرام اور اگر پینے کی اشیاء میں سے ہو تو نقصان دہ چیز مراد ہوگی۔

ویحرم علیھم الخبائث:

قرآن پاک میں اللہ تعالیٰ نبی مکرم ﷺ کی نعت میں ارشاد فرماتا ہے:

ویحرم علیھم الخبائث (الاعراف:۱۵۷) اور وہ ان پر خبائث کو حرام کرتے ہیں۔ قابل توجہ بات یہ ہے کہ اس آیت مقدسہ میں خبائث سے کیا مراد ہے؟

خبیث کی دو صورتیں ہیں:

(۱) خبیث شرعی (۲) خبیث طبعی۔

خبیث شرعی کی دو اقسام ہو سکتی ہیں صورتا جیسے خون، سور کا گوشت وغیرہ اور حکما جیسے سود، رشوت وغیرہ۔ خبیث طبعی سے مراد وہ اشیاء ہیں جن کو طباع سلیمہ ان کی نجاست، ذائقہ بو یا شر کی وجہ سے خبیث جانتی ہوں۔ جیسے پیشاب، پیاز، لہسن وغیرہ

یاد رہے کے یہاں طباع سلیمہ سے ہر شخص مراد نہیں بلکہ اس سے مراد عرب ہیں جو قرآن پاک کے اول مخاطبین ہیں ہر شخص کی طبیعت کا یہاں اعتبار نہیں ہے۔

(۱) حضرت علامہ شامی معراج الدرایۃ کے حوالے سے فرماتے ہیں:

اجمع العلماء علی ان المستخبثات حرام بالنص و ھو قولہ تعالیٰ :و

یحرم علیهم الخبائث، و ما استطابه العرب حلال لقوله تعالیٰ: و یحل لهم الطیبات، و ما استخبثه العرب فهو حرام بالنص و الذین یعتبر استطابتهم أهل الحجاز من أهل الأمصار لان الکتاب انزل علیهم و خوطبوا به، و لم یعتبر أهل البوادی لانهم للضرورة و المجاعة یأکلون ما یجدون (ردالمحتار: ج:۰۹/ ص:۴۴۳)

علماء کا اس پر اجماع ہے کہ مستخبثات نص سے حرام ہیں اور وہ نص اللہ تعالیٰ کا قول و **یحرم علیهم الخبائث** ہے اور جس کو عرب طیب جانتے ہیں وہ حلال ہے اللہ تعالیٰ کے اس قول سے: **و یحل لهم الطیبات** اور جس کو عرب خبیث جانتے ہیں تو وہ نص سے حرام ہے۔ اشیاء کو طیب جاننے میں جن کا اعتبار کیا جائے گا وہ اہل حجاز ہیں شہریوں میں سے کیونکہ کتاب اللہ ان پر نازل ہوئی اور انھیں اس سے مخا طب کیا گیا۔ اس میں صحرا اور جنگل میں رہنے والوں کا اعتبار نہیں کیا گیا کیونکہ وہ ضرورت اور بھوک کے وقت جو پاتے ہیں کھا لیتے ہیں۔

(۲) اما نووی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں:

و مالا نص فیه ان استطابه اهل یسار و طباع سلیمة من العرب فی حال رفاهیة حل و ان استخبثوه فلا (السراج الوھاج علی متن المنھاج: ص:۵۶۶)

اور جس میں نص وارد نہ ہو اگر اسے عرب میں سے تونگر اور سلیم طبیعت والے طیب جانتے ہوں آسودگی کی حالت میں تو وہ حلال ہوگا اور اگر وہ اسے خبیث جانتے ہوں تو وہ حلال نہیں ہوگا۔

(شوافع اس ضمن میں عرب کا آسودگی کی حالت میں ہونے کی شرط بھی لگاتے ہیں)

(۳) ابن قدامہ فرماتے ہیں:

و ما استخبثه العرب فهو محرم لقول الله تعالیٰ و یحرم علیهم الخبائث و الذین تعتبر استطابتهم و استخباثهم هم أهل الحجاز من أهل الامصار لانهم الذین نزل علیهم الکتاب و خوطبوا به (المغنی: ج:۱۱/ ص:۶۴)

اور جس کو عرب نے خبیث جانا وہ حرام ہے اللہ تعالیٰ کے قول و یحرم علیہم الخبائث

سے اور اشیاء کو طیب جاننے یا خبیث جاننے میں جن کا اعتبار کیا جائے گا وہ اہل حجاز ہیں شہریوں میں سے کیونکہ یہ وہ ہیں جن پر کتاب اللہ نازل ہوئی اور انھیں اس سے خطاب کیا گیا۔

مختلف مذاہب کے علماء ذیشان کے مذکورہ اقوال سے معلوم ہوا کہ اس باب میں جن کی طبیعت سلیمہ کا اعتبار کیا گیا ہے وہ قرن اول کے عرب ہیں جن پر قرآن نازل ہوا نہ کہ ہر عام شخص، لہذا اس ضمن میں حلال وحرام قرار دینے سے قبل اس نکتہ پر غور کرنا ضروری ہے۔

بعض اشیاء ایسی ہیں جن کو نبی کریم ﷺ نے خبیث کہا ہے لیکن بعض روایات سے ان کا حلال ہونا ثابت ہوتا ہے۔رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **ثمن الکلب خبیث و مهر البغی خبیث و کسب الحجام خبیث** (مسلم: کتاب المساقاۃ والمزارعۃ: باب: تحریم ثمن الکلب والحلوان الکاھن ومھر البغی والنھی عن بیع السنور)

کتے کی قیمت خبیث ہے، فاحشہ کی کمائی خبیث ہے اور پچھنے لگانے والے کی کمائی خبیث ہے۔

اس روایت سے پچھنے لگانے والے کی کمائی کا بھی خبیث وحرام ہونا معلوم ہوتا ہے۔لیکن بعض روایات اس کے حلال ہونے پر دلالت کرتی ہیں۔امام مسلم روایت فرماتے ہیں:

حضرت انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے پچھنے لگوانے والے کی اجرت کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا: **احتجم رسول اللہ ﷺ حجمه ابو طیبة فامر له بصاعین من طعام** (مسلم: کتاب المساقاۃ والمزارعۃ: باب حل اجرۃ الحجامۃ)

رسول اللہ ﷺ نے فصد لگوائی حضرت ابوطیبہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے آپ کو فصد لگائی تو آپ علیہ الصلاۃ والسلام نے ان کو دو صاع گیہوں دینے کا حکم فرمایا۔حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں: **ان رسو ل اللہ ﷺ احتجم و اعطی الحجام اجرہ** (ایضا)

بے شک رسول اللہ ﷺ نے فصد لگوائی اور فصد لگانے والے کو اجرت عطا فرمائی۔

علماء نے ان احادیث میں تطبیق کے لئے کہا ہے کہ فصد لگانے والے کا اجرت لینا جائز ہے اور وہ احادیث جن میں اس کی ممانعت ہے وہ کراہت تنزیہی پر محمول ہیں کیونکہ مسلمان کو چاہیئے کہ وہ اپنے مسلمان بھائی کی ضرورت کے وقت بلا معاوضہ مدد کرے۔

لہسن اور پیاز کو عرب ان کی بو کی وجہ سے خبیث کہتے ہیں اور رسول اللہ نے بھی انھیں نا

پسند فرماتے ہوئے ان کے درخت کو خبیث کہا ہے اور مسجد میں کچا لہسن اور پیاز کھا کر آنے سے منع فرمایا ہے کیونکہ اس کی بو کی وجہ سے فرشتوں اور نمازیوں کو تکلیف ہوتی ہے لیکن اس کے باوجود یہ حرام نہیں ہیں۔

حضرت ابو ایوب انصاری رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں:

کان رسول الله ﷺ اذا اتی بطعام أکل منه و بعث بفضله الی و انه بعث الی یوما بفضلةلم یا کل منها لان فیه ثوما فسألته احرام هو قال لا و لکن اکرهه من اجل ریحه قال فاکره ما کرهت

(مسلم: کتاب الاشربۃ :باب اباحۃ اکل الثوم)

جب رسول پاک ﷺ کے پاس کوئی کھانا لایا جاتا تو آپ ﷺ اس میں سے تناول فرماتے اور بچا ہوا میرے پاس بھیج دیتے ،ایک دن آپ علیہ الصلاۃ والسلام نے اس میں سے نہیں کھایا تھا کیونکہ اس میں لہسن تھا تو میں نے آپ ﷺ سے پوچھا کہ کیا یہ حرام ہے آپ ﷺ نے فرمایا نہیں لیکن میں اس کو اس کی بو کی وجہ سے نا پسند کرتا ہوں آپ نے عرض کیا پھر میں بھی اس کو نا پسند کرتا ہوں جس کو آپ علیہ الصلاۃ و السلام ناپسند کرتے ہیں۔

اس پوری بحث سے ہم یہ واضح کرنا چاہتے ہیں کہ ایسا بھی ہوسکتا ہے کہ شریعت میں کسی چیز کو خبیث بھی کہا گیا ہو اور اسے سلیم طبیعت والے بھی خبیث جانتے ہوں لیکن وہ دلیل شرعی کی وجہ سے حلال ہو۔دوسرے یہ کہ جس روایت میں حجام کی کمائی کو خبیث کہا گیا ہے اس میں فاحشہ کی کمائی کو بھی خبیث قرار دیا گیا ہے جو حرام ہے۔پس جس چیز کو خبیث کہا جائے اس پر حکم لگانے سے قبل اس کے معانی اور قرآن وسنت کے اصولوں کو ضرور پیش نظر رکھنا چاہیئے۔تیسرے یہ کہ سلیم طبیعت شریعت کے تابع ہے۔اس کی وضاحت اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ عرب بعض اشیاء کو طیبات گردانتے تھے جیسے مردار،خون وغیرہ لیکن شریعت نے انھیں حرام قرار دیا اسی طرح وہ بعض اشیاء کو خبائث میں شمار کرتے تھے جیسے بحیرہ،سائبہ،وصیلہ وغیرہ لیکن شریعت اسلامیہ نے انھیں حلال قرار دیا ہے۔

خبائث سے متعلق مالکیہ کا موقف بیان کرتے ہوئے امام قرطبی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں۔

وبحسب هذا نقول فی الخبائث أنها المحرمات (الجامع لأحکام القرآن:ج:۷/ص:۳۰۰)

اوراسی کے مطابق ہم خبائث کے بارے میں کہتے ہیں کہ وہ حرام کردہ اشیاء ہیں۔
ان کا استدلال حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے قول سے ہے۔

امام طبریؒ روایت فرماتے ہیں: **عن ابن عباس رضی الله عنهاو یحرم علیهم الخبائث و هو لحم الخنزیر و الربا، و ما کانوایستحلونه من المحرمات من الماکل التی حرمها الله** (جامع البیان: ۰۶/ص:۸۵)

حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ خبائث سے مراد سور کا گوشت اور سود ہے اور جسے وہ اللہ تعالیٰ کی کھانے میں سے حرام کردہ اشیاء کو حرام سمجھتے تھے۔

اس بحث سے ہمارے سامنے خبائث سے متعلق تین اقوال سامنے آتے ہیں جنھیں ہم ابن جوزی کے حوالے سے بیان کررہے ہیں۔

وفی الخبائث ثلاثةاقوال :أحدها :انها الحرام، و المعنی و یحرم علیهم الحرام، والثانی :انها ماکانت العرب تستخبثه و لا تأکله کالحیات و الحشرات ،الثالث: ما کانوا یستحلونه من المیتة و الدم و لحم الخنزیر
(زادالمسیر فی علم التفسیر: ج:۰۳/ص:۲۷۳)

خبائث سے متعلق علماء کے تین اقوال ہیں۔

پہلا قول: خبائث سے مراد اللہ تعالیٰ کی حرام کردہ اشیاء ہیں

دوسرا قول: خبائث سے مراد وہ اشیاء ہیں جنھیں عرب خبیث جانتے ہوئے نہیں کھاتے جیسے سانپ، اور کیڑے مکوڑے۔ تیسرا قول: خبائث سے مراد وہ گندی اشیاء ہیں جنھیں عرب حلال جانتے تھے جیسے مردار، خون اور سور کا گوشت...... (لیکن نبی کریم ﷺ نے انھیں حرام فرمادیا)

خلاصہ:

(۱) مستخبثات حرام ہیں۔

(۲) اللہ تعالیٰ اوراس کے رسول رحیم علیہ الصلاۃ والسلام کی حرام کردہ اشیاء کو بھی خبیث کہا جاتا ہے جیسے مردار، سور وغیرہ۔

(۳) اگر شریعت میں کچھ اشیاء کو خبیث کہا جائے تو ان کے معانی اور شرعی اصولوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے ان پر حلال وحرام ہونے کا حکم لگایا جائے گا۔

(۴) خبیث طبعی میں عرب کی طبیعت سلیمہ کا اعتبار کیا جائے گا۔اس میں جنگل اور صحرا میں رہنے والے یا غیر عرب کا اعتبار نہیں۔

(۵) طباع سلیمہ شریعت کے تابع ہیں یعنی اگر کسی چیز کو طبیعت خبیث جانتی ہو لیکن شریعت نے اس کو حلال بتایا ہو تو وہ حلال قرار پائے گی اور طباع سلیمہ کا اعتبار نہ کیا جائے گا۔

(۶) اگر کسی چیز کے حکم سے متعلق نص وارد نہ ہوئی ہو اور طباع سلیمہ اسے خبیث جانتی ہوں تو وہ ویحرم علیھم الخبائث کے بموجب حرام ہے۔

کیا کرش خبیث ہے؟

علماء نے یمین کے باب میں کرش کھانے کے عرف کا اعتبار کیا ہے۔اب ہم اس نکتہ کی طرف توجہ دیتے ہیں کہ اوجھڑی خبیث ہے یا نہیں؟ خبیث پر تفصیلی بحث کرنے کے بعد یہ واضح ہو جاتا ہے کہ اوجھڑی خبیث نہیں ہے کیونکہ:

☆ اسے شریعت نے خبیث قرار نہیں دیا۔

☆ اس کی حرمت پر کوئی نص وارد نہیں ہوئی۔

☆ یہ عرب کی بیان کردہ خبیث کی تعریف کے مطابق خبیث نہیں ہے یعنی یہ نجس، پکنے کے بعد بد ذائقہ، بدبودار اور نقصان دہ نہیں ہے۔

☆ اسے عرب استعمال کرتے رہے ہیں۔

☆ ایک روایت میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا اوجھڑی کو دانتوں سے نوچنا اور حضور نبی کریم ﷺ کی خدمت اقدس میں پیش کرنا مذکور ہے جو اس کی حلت پر دلالت کرتی ہے (اس پر تفصیلی بحث ہم کر چکے ہیں)

☆ ہمارے زمانے میں بھی علماء کی کثیر تعداد اس کے حلال ہونے کی قائل ہے۔

☆ علماء نے یمین کے باب میں کرش کھانے کے عرف کا اعتبار کیا ہے (قد سبق بیانہ)

محرمین کرش کے دلائل اور ان کا تجزیہ:

اب ہم اوجھڑی کو حرام قرار دینے والے حضرات کے دلائل کا تجزیہ کریں ہیں۔

پہلی دلیل:

قرآن حکیم میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے و یحرم علیھم الخبائث (الاعراف:۱۵۷)

اوجھڑی کیونکہ خبیث ہے طبیعت سلیمہ اس سے گھن کھاتی ہے اسی لئے دلالۃ النص کی رو سے یہ بھی حرام ہے۔

دلیل اول کا جواب:

سب سے پہلے ہم دلالۃ النص کی مختصر اوضاحت کریں گے تا کہ مسئلہ کو سمجھنا ہم پر آسان ہو جائے۔

دلالۃ النص:

دلالۃ النص کی تعریف میں حافظ الدین نسفی فرماتے ہیں:

واما الثابت بدلالة النص فما ثبت بمعنى النص لغة لا اجتهادا كا لنهى عن التافيف، يوقف به على حرمة الضرب بدون الاجتهاد.

(کشف الاسرار: ج:۰۱/ ص:۳۸۳)

یعنی جو دلالۃ النص سے ثابت ہوتا ہے وہ نص کے معنی سے لغتا ثابت ہوتا ہے اس میں اجتہاد کی ضرورت نہیں جیسے والدین کو اف کہنے کی ممانعت، اس کے ذریعے مارنے کی حرمت کو بلا اجتہاد سمجھا جائے گا۔

دلالۃ النص کے بارے میں کتب اصول کا مختصر خلاصہ درج ذیل ہے۔

(۱) منصوص علیہ کا حکم غیر منصوص علیہ کے لئے ثابت ہوگا جب دونوں میں حکم کی علت مشترک ہو۔

(۲) دلالۃ النص میں علت اس طرح سے لغتا معلوم ہوتی ہے کہ ہر اہل زبان اس کو بلا تامل جان لیتا ہے۔ جبکہ قیاس میں مقیس اور مقیس علیہ میں مساوات علت بغیر تامل، غور و فکر، نظر اور اجتہاد کے سمجھ میں نہیں آتی۔

(۳) دلالۃ النص سے ثابت حکم بھی قطعی ہوتا ہے اسی لئے اس سے حدود و کفارات کا اثبات ہو جاتا ہے۔

(۴) دلالۃ النص میں عموم نہیں ہوتا البتہ جہاں کہیں علت منصوصہ موجود ہوگی وہاں حکم بھی ہوگا۔

مثال:

اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: **اما يبلغن عندك الكبر احدهما او كلهما فلا تقل**

لهما اف ولا تنهر هما وقل لهما قولا كريما (بنی اسرائیل:۲۳)

اگر بڑھاپے کو پہنچ جائے تیری زندگی میں ان دونوں میں سے کوئی ایک یا دونوں تو انھیں اف تک مت کہو اور انھیں مت جھڑکو اور جب ان سے بات کرو تو بڑی تعظیم سے بات کرو۔

یہ آیت مقدسہ والدین کو اف کہنے کی حرمت پر بھی دلالت کرتی ہے کیونکہ یہ کلمہ انھیں ایذا دیتا ہے یہ آیت سنتے ہی ہر اہل زبان پر یہ بات بغیر تامل و اجتہاد کے واضح ہوگئی کہ یہ آیت مقدسہ والدین کو مارنے اور انھیں گالی دینے کی حرمت کو بھی بیان کرتی ہے کیونکہ مارنے اور گالی دینے میں اف کہنے سے زیادہ تکلیف پہنچانا اور ایذا دینا ہے پس ہر وہ قول وعمل جو والدین کو ایذا دیتا ہے وہ حرام ہے۔

اوجھڑی کو حرام قرار دینے حضرات نے ویحرم علیهم الخبائث سے استدلال کیا ہے کہ خبائث کے حرام ہونے کی علت خبیث ہونا ہے اور کیونکہ یہی علت اوجھڑی میں بھی پائی جاتی ہے لہذا وہ بھی خبیث ہونے کی وجہ سے حرام ہے۔

ہماری نظر میں یہ دلیل خام ہے۔اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ اوجھڑی خبیث نہیں ہے۔جس کی وضاحت تفصیل کے ساتھ ہم سابقہ اوراق میں کر چکے ہیں۔پس جب اشتراک علت نہ ہو تو اوجھڑی کو حرام کہنا کسی طور پر درست نہیں۔

دوسری دلیل:

حضرت ابن عباس اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے مروی مرفوع روایت اور مجاہد کی مرسل میں حلال جانوروں کی چھ اشیاء کو مکروہ قرار دیا گیا ہے ان میں سے ایک مثانہ بھی ہے۔مثانہ اس لئے مکروہ تحریمی ہے کہ یہ معدن ومخزن بول ہے جو نجس ہے اسی طرح اوجھڑی مخزن روث ہے پس یہ بھی مکروہ تحریمی ہوئی۔ایک پیالہ،گلاس یا کوئی برتن ایک آدمی اس میں روزانہ پاخانہ یا پیشاب کرے اسے اگر چہ پاک بھی کر دیا جائے تب بھی طبیعت اس برتن میں کھانا پینا گوارا نہ کرے گی۔اوجھڑی بھی گندگی کا برتن ہے اسے خوب دھویا اور صاف کیا جاتا ہے پھر فقہاء نے اسے حلال نہیں مکروہ فرمایا ہے۔

دلیل ثانی کا جواب:

محرمین کرش نے حلال جانوروں کے چھ اجزا کی کراہت پر حضرت ابن عمر وابن عباس

رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی جن روایات سے استدلال کیا ہے ان کے بارے میں ہم تفصیلی طور اصولی بحث کرنے کے بعد یہ بات واضح کر چکے ہیں کہ کہ حضرت ابن عمر و عباس رضی اللہ عنہم سے مروی اس باب میں روایات کذاب اور انتہائی شدید ضعیف راویوں سے مروی ہیں لہذا علما کا ان روایات سے استدلال کرنا درست نہیں البتہ روایت مجاہد سے استدلال کیا جاسکتا ہے اور اس پر فقہا کا عمل بھی ہے۔

محرمین کرش نے اوجھڑی کو مثانے پر قیاس کرتے ہوئے مثانے کو مقیس علیہ، اوجھڑی کو مقیس اور ان کے مابین علت ''مخزن نجاست ہونا'' قرار دیا ہے۔

اوجھڑی کو مثانے پر قیاس کرنا درست نہیں ہے کیونکہ مثانے کے مکروہ ہونے کی علت اس کا خبیث ہونا ہے نہ کہ مخزن پیشاب ہونا۔ اگر مثانہ کی علت نجاست ہونا مان لیا جائے جبکہ وہ اپنے محل میں ہے تو اس طرح جسم کے دوسرے حصوں کا بھی کھانا حرام ہونا لازم آئیگا کیونکہ خون جسم میں گردش کرتا رہتا ہے۔

قابل غور بات یہ ہے کہ فقہا نے مثانہ یا دیگر اجزا کے مکروہ ہونے کی علت خبیث ہونا بیان کی ہے نہ کہ معدن نجاست ہونا (اس کی وضاحت ہم ملک العلماء کے حوالے سے کر چکے ہیں)

امام المحدثین والفقہاء ابو جعفر طحاوی فرماتے ہیں:

فذهب قوم الى ان بول ما يوكل لحمه طاهر و ان حكم ذلک كحكم لحمه و ممن ذهب الى ذلک محمد بن الحسن

(شرح معانی الآثار: ج:۰۱/ ص:۸۳)

ایک گروہ اس طرف گیا ہے کہ جس جانور کا گوشت کھایا جاتا ہے اس کا پیشاب طاہر ہے اور اس کا حکم اس کے گوشت کے حکم کی طرح ہے اور جو اس طرف گئے ہیں ان میں امام محمد بن حسن ہیں۔

اس یہ معلوم ہوا کہ امام محمد کے نزدیک حلال جانوروں کا پیشاب حدیث عرینہ کی روشنی میں طاہر ہے۔ کتاب الآثار کے حوالے سے امام محمد سے مروی روایت (جس میں حیوان ماکول کے چھ اجزا کی کراہت کا ذکر ہے) کو ہم ابتدا میں بیان کر چکے ہیں جس کو باب ما یکرہ من الشاہ کے تحت بیان کیا گیا ہے، ان مذکورہ چھ اجزا میں مثانہ بھی ہے۔ جس سے امام محمد علیہ الرحمۃ کا مثانہ سے متعلق موقف واضح ہو جاتا ہے کہ آپ اس کی کراہت کے قائل ہیں۔ اس بحث سے ہم یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ

مثانہ کے مکروہ ہونے کی علت مخزن نجاست ہونا نہیں بلکہ نبی کریم ﷺ کی ناپسندیدگی کی وجہ سے اس کا خبیث ہونا ہے اگر اس کی علت پیشاب کا مخزن ہونا ہوتی تو امام محمد کے نزدیک مثانہ کھانا حلال ہوتا کیونکہ آپ حلال جانوروں کے بول کی طہارت کے قائل ہیں۔

پس اوجھڑی کو مثانہ پر قیاس کرنا اتحاد علت کے نہ ہونے کی وجہ سے قیاس مع الفارق ہے۔

جہاں تک اس بات کا تعلق ہے ''جس برتن میں پاخانہ اور پیشاب کیا جائے تو دھونے کے بعد بھی طبیعت اس برتن میں کھانے پینے کی طرف مائل نہیں ہوتی اور اوجھڑی بھی گندگی کا برتن ہے اسے خوب دھویا اور صاف کیا جاتا ہے لیکن تب بھی اسے کھانے کا دل نہیں چاہتا'' تو اسکا فقہی قواعد واصول سے کوئی تعلق نہیں کسی چیز کو مکروہ قرار دینا حکم شرعی ہے اور حکم شرعی اس طرح کی جذباتی اور عامیانہ باتوں سے ثابت نہیں ہوتا اس کے لئے دلیل کی ضرورت ہوتی ہے۔

احادیث میں مذکور ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مٹی کے گھڑے، کھوکھلے کدو اور روغن ملے ہوئے برتنوں کے استعمال سے جن میں شراب پی جاتی تھی بعض حکمتوں کے پیش نظر منع فرمادیا تھا لیکن بعد میں آپ ﷺ نے ان برتنوں کے استعمال کی اجازت عطا فرمادی تھی۔

رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

نهيتكم عن النبيذ الا فى سقاء فاشربوا فى الاسقية كلها و لا تشربوا مسكرا (مسلم: کتاب الاشربۃ: باب النھی عن الانبیاذ فی المزفت والدباء والحنتم و النقیر وبیان انہ منسوخ)

میں نے تم کو مشک کے سوا باقی برتنوں میں نبیذ بنانے سے منع کیا تھا۔ اب سب برتنوں میں پیو اور نشہ آور چیز نہ پیو۔ ایک اور روایت میں آتا ہے: **نهيتكم عن الظروف وان الظروف او ظرفا لا يحل شيئا ولا يحرمه و كل مسكر حرام** (ایضاً) میں نے تمھیں کچھ برتنوں سے منع کیا تھا بے شک برتن نہ تو کسی بھی چیز کو حلال کرتے ہیں اور نہ کسی چیز کو حرام کرتے ہیں اور ہر نشہ آور چیز حرام ہے۔

اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ جب کسی شے سے نجاست دور ہو جانے کے بعد شریعت اس کی پاکی کا حکم بیان کردے تو ہمیں یہ حق حاصل نہیں کہ اس کے استعمال کو ہم مکروہ قرار دیں۔ پھر ان برتنوں میں تو شراب پی جاتی تھی جو کہ نجاست غلیظہ ہے جب ان برتنوں کو رسول پاک ﷺ نے

صفائی کے بعد ناپاک نہیں کہا تو اوجھڑی کس طرح سے نجاست کے دور کئے جانے کے بعد بھی ناپاک رہ سکتی ہے۔اگر کسی شخص کو خرگوش ناپسند ہے تو اس کی ناپسندیدگی کی وجہ سے خرگوش کو حرام نہیں کہا جا سکتا۔اسے اپنی پسند و ناپسند کو شریعت پر مسلط کرنے کی کوشش نہیں کرنی چاہیئے۔

ابھی اوجھڑی کی دباغت،خرید وفروخت وغیرہ سے متعلق بھی مسائل پر تحقیق کی ضرورت ہے لیکن خوف طوالت کی وجہ سے ہم اس کا ذکر کرنے سے احتراز کرتے ہیں۔اللہ تعالیٰ اس سعی کو اپنی بارگاہ اقدس میں قبول ومنظور فرمائے۔(امین)

هذا ما فقهت بفضل الله الفتاح العليم

محمد عمير الصديقي

استاذ بالجامعة العليمية الاسلامية

۲۷ رجمادی ثانیہ ۱۴۲۷ھ

مآخذ ومراجع

نمبرشمار	کتاب	مصنف/مؤلف	مطبوعہ
۱	القرآن الكريم		
۲	الجامع لأحكام القرآن	ابوعبداللہ محمد بن احمد الانصاری القرطبی	دارالکتب،بیروت لبنان،۱۳۸۰ھ
۳	جامع البيان	ابوجعفر محمد بن جریر الطبری	دارالکتب العلمیۃ،بیروت لبنان الطبعۃ الاولی ۱۴۱۲ھ
۴	زاد المسير في علم التفسير	ابوالفرج عبدالرحمٰن بن علی محمد الجوزی الحنبلی	المکتب الاسلامی،بیروت لبنان الطبعۃ الرابعۃ ۱۴۰۷ھ
۵	روح المعانی	سید محمود آلوسی بغدادی	المکتبۃ الحقانیہ،ملتان، پاکستان،سن اشاعت درج نہیں

۶	المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم	محمد فؤاد عبدالباقی	مؤسسة مناهل العرفان، بیروت، لبنان، سن اشاعت درج نہیں
۷	صحیح مسلم	الامام ابوالحسین مسلم بن الحجاج القشیری	نور محمد اصح المطابع، کراچی، پاکستان ۱۳۷۵ھ
۸	صحیح البخاری	ابوعبداللہ اسماعیل بن ابراہیم البخاری	نور محمد اصح المطابع، کراچی، پاکستان ۱۳۸۱ھ
۹	کتاب الاثار	الامام محمد بن حسن	قرآن محل، کراچی، پاکستان، سن اشاعت درج نہیں
۱۰	المصنف	ابوبکر عبدالرزاق بن الھمام	المكتب الاسلامی، بیروت، لبنان، الطبعة الثانية، ۱۴۰۳ھ
۱۱	السنن الکبری	ابوبکر احمد بن حسین بن علی البیھقی	دار الفکر، بیروت، لبنان، سن اشاعت درج نہیں
۱۲	مراسیل أبی داؤد	الامام ابوداؤد سلیمان بن اشعث	مؤسسة الرسالة بیروت لبنان الطبعة الاولی ۱۴۰۸ھ
۱۳	المعجم الأوسط	الامام ابوالقاسم سلیمان بن احمد الطبرانی	دار الحرمین، قاھرة، مصر
۱۴	سنن ابن ماجه	الامام محمد بن عبداللہ بن یزید ابن ماجه	وزارة التعليم المفيد رالية اسلام آباد، سن اشاعت ۱۴۰۴ھ
۱۵	صحیح البهاری	مولانا ظفر الدین البهاری	خواجہ پرنٹنگ پریس، کھوکھر محلہ، حیدرآباد،
۱۶	جامع الترمذی	الامام ابوعیسیٰ محمد بن عیسیٰ بن سورة ترمذی	مکتبہ رحمانیہ، اقرا سینٹر، غزنی اسٹریٹ اردو بازار لاھور، پاکستان، سن اشاعت درج نہیں
۱۷	المعجم الکبیر	الامام ابوالقاسم سلیمان بن احمد الطبرانی	المکتبة الفیصلیة
۱۸	مجمع الزوائد	الحافظ نور الدین علی بن ابی بکر الھیثمی	مؤسسة المعارف بیروت لبنان ۱۴۰۶ھ
۱۹	نسیم الریاض	شیخ احمد خفاجی مصری	دار الفکر، بیروت، لبنان، سن اشاعت درج نہیں
۲۰	مرقاة المفاتیح	علی بن سلطان القاری	المکتبة الحقانیة، ملتان، پاکستان، سن اشاعت درج نہیں
۲۱	عمدة القاری	الامام بدر الدین محمد محمود بن احمد العینی	دار احیاء التراث العربی، بیروت، لبنان، ۱۳۴۸ھ

۲۲	صحیح ابن خزیمۃ	ابوبکر محمد بن اسحاق بن خزیمۃ	المکتب الاسلامی، بیروت، لبنان، الطبعۃ الاولیٰ ۱۳۹۵ھ
۲۳	شرح معانی الاثار	الامام ابوجعفر احمد بن محمد الازدی الطحاوی	مکتبہ حقانیہ، ٹی، بی ہسپتال روڈ ملتان، پاکستان، سن اشاعت درج نہیں
۲۴	سنن الدارقطنی	الامام علی بن عمر الدارقطنی	دارالمعرفۃ، بیروت، لبنان، سن اشاعت درج نہیں
۲۵	تھذیب الکمال	الحافظ جمال الدین ابوالحجاج یوسف المزی	مؤسسۃ الرسالۃ، بیروت، لبنان، الطبعۃ الاولیٰ ۱۴۱۳ھ
۲۶	تھذیب التھذیب	الحافظ احمد بن علی بن حجر العسقلانی	دارالفکر، بیروت، لبنان، الطبعۃ الاولیٰ ۱۴۰۴ھ
۲۷	لسان المیزان	الحافظ احمد بن علی بن حجر العسقلانی	مؤسسۃ الاعلمی للمطبوعات، بیروت، لبنان، الطبعۃ الثانیۃ ۱۳۹۰ھ
۲۸	المغنی فی الضعفاء	الحافظ شمس الدین الذھبی	ادارۃ احیاء التراث الاسلامی بدولۃ قطر ۱۴۰۷ھ
۲۹	کتاب الجرح والتعدیل	عبدالرحمٰن ابی حاتم الرازی	داراحیاء التراث العربی، بیروت، لبنان، الطبعۃ الاولیٰ ۱۳۷۳ھ
۳۰	کتاب التاریخ	ابوعبداللہ اسماعیل بن ابراھیم البخاری	دائرۃ المعارف العثمانیۃ، بحیدرآباد الدکن، ۱۳۸۰ھ
۳۱	سیر اعلام النبلاء	الحافظ شمس الدین الذھبی	مؤسسۃ الرسالۃ بیروت لبنان الطبعۃ التاسعۃ ۱۴۱۳ھ
۳۲	تقریب التھذیب	احمد بن علی بن حجر العسقلانی	دارنشر الکتب الاسلامیۃ، گورونانک پورہ، گوجرانوالہ، پاکستان، الطبعۃ الاولیٰ ۱۳۹۳ھ
۳۳	الکاشف	شمس الدین محمد بن احمد الذھبی	شرکۃ دار القبلۃ مؤسسۃ علوم القرآن
۳۴	اسد الغابۃ	عزالدین ابوالحسن علی بن ابوالکرم ابن اثیر	داراحیاء التراث العربی، بیروت، لبنان، سن اشاعت درج نہیں
۳۵	الاصابۃ	احمد بن علی بن حجر العسقلانی	داراحیاء التراث العربی، بیروت، لبنان، الطبعۃ الاولیٰ ۱۳۲۸ھ
۳۶	میزان الاعتدال فی نقد الرجال	الحافظ شمس الدین الذھبی	دارالمعرفۃ بیروت لبنان

۳۷	مقدمۃ ابن الصلاح	حافظ ابوعمرو عثمان بن عبدالرحمٰن شہرزوری	میر محمد کتب خانہ، کراتشی، باکستان، سن اشاعت درج نہیں
۳۸	تقریب النواوی	یحیی بن شرف محی الدین	قدیمی کتب خانہ، کراتشی، باکستان، سن اشاعت درج نہیں
۳۹	تدریب النواوی	جلال الدین عبدالرحمٰن السیوطی	قدیمی کتب خانہ، کراتشی، باکستان، سن اشاعت درج نہیں
۴۰	شرح شرح نخبۃ الفکر	علی بن سلطان محمد الھروی القاری	قدیمی کتب خانہ، کراتشی، باکستان، سن اشاعت درج نہیں
۴۱	نخبۃ الفکر	احمد بن علی بن حجر العسقلانی	قدیمی کتب خانہ، کراتشی، باکستان، سن اشاعت درج نہیں
۴۲	فتح المغیث	شمس الدین محمد بن عبدالرحمٰن بن محمد السخاوی	دار الکتب العلمیۃ، بیروت، لبنان ۱۴۲۱ھ
۴۳	جامع التحصیل فی احکام المراسیل	الحافظ صلاح الدین العلائی	الجمھوریۃ العراقیۃ، احیاء التراث الاسلامی
۴۴	کتاب المراسیل	عبدالرحمٰن بن ابی حاتم الرازی	المکتبۃ الاثریۃ جامع مسجد اہل حدیث باغوالی سانگلہ ہل ضلع شیخوپورہ، پاکستان،
۴۵	مقدمۃ جرجانیۃ	السید الشریف علی الجرجانی	مکتبہ رحمانیہ، اقرا سینٹر، غزنی اسٹریٹ اردو بازار لاھور، پاکستان، سن اشاعت درج نہیں
۴۶	الاجوبۃ الفاضلۃ للاسئلۃ العشرۃ الکاملۃ	مولانا عبدالحی لکنوی	مکتب المطبوعات الاسلامیۃ بحلب
۴۷	المدخل	الاماماحاکم محمد بن عبداللہ نیشاپوری	الرحیم اکیڈمی، لیاقت آباد کراچی، پاکستان، سن اشاعت درج نہیں
۴۸	الفیۃ الحدیث	زین الدین عبدالرحیم بن حسین العراقی	دار الکتب العلمیۃ، بیروت، لبنان ۱۴۲۱ھ
۴۹	اصول السرخسی	ابوبکر محمد بن احمد بن ابی سہل السرخسی	دار المعارف النعمانیۃ، کریم پارک، لاھور، سنۃ الطبع ۱۴۰۱ھ

۵۰	البحر المحیط	الامام زرکشی بدر الدین محمد بن بہادر الشافعی	دار الکتبی، مصر الطبعۃ الاولیٰ ۱۴۱۴ھ
۵۱	فواتح الرحموت	عبد العلی محمد بن نظام الدین لکنوی	دار الکتب العلمیۃ، بیروت، لبنان
۵۲	شرح شرح المنار	ابن عابدین الشامی	ادارۃ القران، کراتشی، باکستان، الطبعۃ الثالثۃ ۱۴۱۸ھ
۵۳	نور الانوار	الشیخ احمد ملاجیون الصدیقی	قدیمی کتب خانہ، کراتشی باکستان، سن اشاعت درج نہیں
۵۴	افاضۃ الانوار	الشیخ محمد علاؤ الدین الحصنی	ادارۃ القران، کراتسی، باکستان، الطبعۃ الثالثۃ ۱۴۱۸ھ
۵۵	کشف الاسرار	عبد اللہ بن احمد حافظ الدین النسفی	قدیمی کتب خانہ، کراتشی، باکستان، سن اشاعت درج نہیں
۵۶	فتح القدیر	الامام کمال الدین ابن الھمام	المکتبۃ الحقانیۃ محلہ جنگی پشاور باکستان، سن اشاعت درج نہیں
۵۷	تبیین الحقائق	الشیخ عثمان زیلعی	مکتبۃ امدادیۃ، ملتان، باکستان، سن اشاعت درج نہیں
۵۸	نصب الرایۃ	الشیخ عثمان زیلعی	مؤسسۃ الریان، بیروت، لبنان،
۵۹	البحر الرائق	الشیخ زین الدین بن ابراھیم المعروف بابن نجیم	مکتبہ رشیدیہ سرکی روڈ، کوئٹہ، پاکستان، سن اشاعت درج نہیں
۶۰	رد المحتار	ابن عابدین الشامی	مکتبہ امدادیہ، ملتان، پاکستان، سن اشاعت درج نہیں
۶۱	المختصر للقدوری	ابو الحسین احمد بن محمد القدوری	قدیمی کتب خانہ، کراتشی، باکستان، سن اشاعت درج نہیں
۶۲	الھدایۃ	ابو الحسن علی بن ابی بکر الفرغانی المرغینانی	المصباح، اردو بازار، لاھور، سن اشاعت درج نہیں
۶۳	کنز الدقائق	عبد اللہ بن احمد حافظ الدین النسفی	قدیمی کتب خانہ، کراتشی، باکستان، سن اشاعت درج نہیں

۶۴	بدائع الصنائع	ملک العلماء علاؤالدین ابوبکر بن مسعود کاسانی	مطبعۃ الجمالیۃ مصر، الطبعۃ الاولیٰ ۱۳۲۸ھ
۶۵	الفتاوی الہندیۃ	الشیخ نظام الدین و جماعۃ من علماء الھند	مکتبہ رشیدیہ سرکی روڈ، کوئٹہ، پاکستان، الطبعۃ الثانیۃ ۱۴۰۳ھ
۶۶	البنایۃ	الامام بدر الدین محمد محمود بن احمد العینی	المکتبۃ الحقانیۃ، ٹی، بی ہسپتال روڈ ملتان، پاکستان، سن اشاعت درج نہیں
۶۷	کتاب المبسوط	ابوبکر محمد بن احمد بن ابی سہل السرخسی	مطبعۃ السعادۃ بجوار محافظۃ مصر، ۱۳۲۴ھ
۶۸	فتاوی رضویہ	احمد رضا خان بریلوی	دارالعلوم امجدیہ، مکتبہ رضویہ کراتشی، پاکستان الطبعۃ الاولیٰ ۱۴۱۲ھ
۶۹	المجموع شرح المھذب	یحیي بن شرف محي الدین النووی	دارالفکر، بیروت لبنان
۷۰	المنھاج	یحیي بن شرف محي الدین النووی	دارالمعرفۃ، بیروت، لبنان
۷۱	المغنی	موفق الدین ابومحمد عبداللہ بن احمد بن قدامہ الحنبلی	دارالکتاب العربی، بیروت، لبنان
۷۲	النوادر فی اللغۃ	ابوزید سعید بن اوس ثابت الانصاری	المطبعۃ الکاثولیکیۃ بیروت، لبنان، ۱۸۹۴ھ
۷۳	لسان العرب	ابوالفضل جمال الدین محمد بن مکرم ابن منظور	دار بیروت، لبنان ۱۳۷۵ھ
۷۴	القاموس المحیط	مجد الدین محمد بن یعقوب فیروز آبادی	داراحیاء التراث العربی، بیروت، لبنان
۷۵	تاج العروس	محمد مرتضی زبیدی	دارالفکر، بیروت، لبنان، سن اشاعت درج نہیں
۷۶	خزائن الادویۃ	حکیم مولوی محمد نجم الغنی رامپوری	ادارۃ ترجمان الطب، مین بازار قصور پورہ نزد لال مسجد راوی روڈ لاہور
۷۷	مخزن الادویۃ	حکیم میر محمد حسین	داری الشفاء مطبع مسیحائی منبع منشی نول کشور لکھنو