Fikr-o-Nasar (Islamabad) 28:2 (1990)

خبر واحد کی صحت کے لئے راوی کے شرائط

احمد حسن

اس سے قبل ہم اپنے ایک مقالہ میں خبر واحد کی حجیت اور حکم سے متعلق تفصیل سے گفتگو کر چکے ہیں (۱) ۔ علماء اصول نے اس کے مزید تین پہلوؤں کے بارے میں مفصل اصول بیان کئے ہیں ۔ وہ یہ ہیں : مخبر، مخبر عنہ، و نفس خبر ۔ مخبر سے مراد راوی ہے ، مخبر عنہ سے مراد خبر کا مضمون ہے ، اور نفس خبر سے مراد وہ الفاظ ہیں جو راوی سامع تک حدیث پہنچاتے وقت ادا کرتا ہے ۔ زیر نظر مقالہ میں ہم صرف راوی کے شرائط یعنی اس کی صفات بیان کریں گے ۔

علماء اصول و محدثین کا اس پر اتفاق ہے کہ خبر واحد کی روایت، اس کی صحت اور موجب عمل ہونے کے لئے راوی کے چار شرائط ہیں ۔ عقل، ضبط، عدالت اور اسلام (۲) ۔ شافعی علماء اصول نے اس کے پانچ شرائط لکھے ہیں (۳) ۔ ان شرائط میں تکلیف یا مکلف ہونے کی شرط زیادہ ہے ، جو دوسرے علماء کے نزدیک شرط عقل ھی میں شامل ہے ۔ امام رازی نے عقل اور بلوغ کو دو علیحدہ علیحدہ شرطیں بتائی ہیں ۔

امام رازی کے نزدیک ان شرائط کا وجود اس لئے ضروری ہے کہ سامع کے لئے ایسے راوی کی روایت کا قبول کرنا جائز ہو، جس کے بارے میں ان صفات کا حامل ہونے کے سبب یہ کہہ سکیں کہ سچ پر

اس کا اعتقاد اس کے جھوٹ پر اعتقاد پر راجح و غالب ہے (۴) -

ان شرائط میں تمیز (عقل قاصر) اور ضبط، تحمل روایت یعنی حدیث سننے کے لئے شرط ھیں - ادائے روایت یعنی حدیث سنانے اور دوسرے شخص تک پہنچانے کے لئے چاروں شرائط ضروری ھیں (۵) -

امام سرخسی اور امام بزدوی نے ان چاروں شرائط میں سے ہر شرط کے وجود کے اسباب و وجوہ بیان کئے ھیں - ھم ان کا خلاصہ بیان کرتے ھیں -

عقـــل : راوی جو حدیث بیان کرتا ہے وہ بھی ایک کلام ھوتا ہے- کلام کی تعریف یہ ہے کہ وہ کچھ الفاظ پر مشتمل ھو، اور یہ الفاظ ایسے معنی و مفہوم کو بتلاتے ھوں جن سے سامع متکلم کی مراد سمجھ سکے - اصطلاح میں یوں کہتے ھیں کہ کلام صورت و معنی سے مرکب ھوتا ہے- صورت سے مراد حروف والفاظ ھیں ، اور معنی سے مراد وہ مفہوم ہے جس کو ادا کرنے کے لئے وہ الفاظ بولے گئے ھیں-

کلام کا مقصد بیان ہے- یعنی ایسے معنی و مفہوم کا اظہار ہے جو متکلم سامع تک پہنچانا چاھتا ہے- بیان یعنی اظہار مفہوم صرف حروف والفاظ کے بولنے سے متحقق نہیں ھوتا ، جب تک ان الفاظ کا کوئی مفہوم نہ ھو ، اور مفہوم و معنی کا وجود عقل و تمیز سے ھوتا ہے-

بعض پرندے انسانوں سے کچھ سن کر رٹ لیتے ھیں ، اور ان کو بار بار بولتے رھتے ھیں ، اس کو کلام نہیں لحن کہتے ھیں ، کیونکہ اس اس کلام کا صدور ان پرندوں سے بغیر عقل و تمیز کے ھوتا ہے، یعنی وہ ان الفاظ کے معنی و مفہوم سمجھے بغیر ان کو بولتے ھیں - اسی لئے اگر کوئی شخص ایسے الفاظ بولے جو کوئی معنی و مفہوم نہ بتلاتے ھوں تو ایسے الفاظ کو کلام نہیں کہیں گے - کیونکہ معنی کلام سے مراد یہ ہے کہ اس سے اسماء اعلام کے درمیان تمیز ھو سکے - اس قسم

کے کلام کو جو معنی سے عاری ہو ، صورۃً کلام کہہ سکتے ہیں ، معنیً نہیں ۔ شریعت نے متکلم کے لئے عقل کی شرط اس لئے لگائی ہے کہ اس کا قول کلام معتبر ہو ۔ شریعت میں کلام معتبر (یعنی جو کلام قابل اعتبار ہو) کی تعریف یہ ہے : ما یکون عن تمییز وبیان لا عن تلقین وھذیان ۔ یعنی کلام ایسی بات کو کہتے ہیں جو آدمی سمجھ کر کہے ، اور اس کا مقصد اظہار معنی و مفہوم ہو ، نہ یہ کہ کوئی دوسرا شخص اپنے الفاظ اس کے منہ میں ڈالے اور وہ ان کو بغیر سمجھے ہوئے ادا کرے ، یا ہرزہ سرائی کرے جس کے کوئی معنی و مفہوم نہ ہوں ۔ اس کی مثال ایسی ہے کہ کوئی شخص آدمی کا لکڑی کا مجسمہ بنائے ، تو وہ صورت سے تو آدمی معلوم ہوگا ، لیکن معنیً یعنی حقیقت میں آدمی نہیں ہوگا ۔ اس اصول کی بنا پر جو پرندے، جیسے طوطے ، اگر قرآن مجید کی سجدہ والی آیت پڑھیں تو اس آیت کے سننے والے پر سجدہ سہو واجب نہیں ہوگا ۔ (دور حاضرمیں ٹیپ میں محفوظ کئے قرآن مجید سننے کا بھی یہی حکم ہے)

کیونکہ ان الفاظ کا صدور بغیر عقل و تمیز کے ہو رہا ہے۔

مختصر یہ کہ وہ تمیز جس سے کلام صورت و معنی دونوں اعتبار سے کامل ہوتا ہے وہ عقل کے وجود کے بعد ہی ہوتا ہے۔ اس لئے صحت روایت کے لئے یہ شرط ہے کہ راوی سمجھ کر روایت کرے ، کیونکہ اس کی خبر بھی کلام کے اقسام میں سے ایک قسم ہے ، اس لئے اس کا اعتبار اس کی عقل کے اعتبار کے مطابق ہی ہوگا ۔

ضبط : یعنی حدیث کے الفاظ یا اس کا مفہوم و معنی یاد رکھنے کی شرط اس لئے ضروری ہے کہ خبر میں سچ اور جھوٹ دونوں کا احتمال ہوتا ہے۔ اور خبر کو اس لئے قبول کر لیا جاتا ہے کہ وہ سچی ہی ہو گی ۔ یہاں ضبط کی شرط در حقیقت خبر کی صداقت کی

شرط ہے۔ یعنی بجائے حفظ و ضبط کے شرط یہ ہونی چاہیئے تھی کہ راوی جو خبر دے رہا ہے وہ سچی ہی ہے، جھوٹی نہیں ہے۔ لیکن اس کا پیمانہ قوت حافظہ ہی ہو سکتا ہے کہ آدمی کی قوت یادداشت اتنی قوی ہو کہ جو بات وہ سنے اس کو سننے کے وقت سے اس خبر کو پہنچانے کے وقت تک اسی طرح یاد رکھے جس طرح اس نے اس کو سنا تھا۔ اگر آدمی کی یادداشت قوی نہ ہو تو وہ اپنی خبر میں صادق نہیں ہو سکتا۔ شریعت میں جس طرح کلام کا اعتبار عقل کے وجود کے ساتھ ہوتا ہے، اسی طرح خبر کی صداقت کا اعتبار مخبر کی قوت حافظہ کے وجود کے ساتھ ہوتا ہے۔ جس شخص کی یادداشت قوی نہ ہو اس کی خبر میں صدق و کذب دونوں کا امکان ہے۔

صداقت کے راجح و غالب ہونے کے لئے کوئی مرجح موجود نہیں ہوتا۔ یادداشت قوی ہونے کی صورت میں خبر کے سچا ہونے کے لئے ایک مرجح موجود ہوتا ہے۔

عدالت : حسن کردار کی شرط اس لئے رکھی ہے کہ قوی یادداشت رکھنے کے باوجود ایک راوی جھوٹ بول سکتا ہے۔ کیونکہ وہ پیغمبر کی طرح معصوم نہیں ہے۔ نبی کی خبر اس لئے تسلیم کر لی جاتی ہے کہ وہ معصوم ہوتا ہے، یعنی غلطی و جھوٹ سے اللہ تعالی اس کی حفاظت کرتا ہے۔ پیغمبر کی خبر اس کے معصوم ہونے کے سبب بالضرورۃ سچی ہوتی ہے۔ پیغمبر کی صداقت عصمت کے سبب متعین ہوتی ہے، اس کی تعیین کے لئے کسی استدلال یا احتمال کی ضرورت نہیں ہوتی۔ لیکن غیر معصوم کی خبر میں صداقت کا پہلو متعین نہیں ہوتا۔ بلکہ استدلال سے اس کی خبر کی صداقت کا پہلو متعین کیا جاتا ہے۔ یہ دلیل اس کا حسن کردار (عدالت) ہے۔ کسی مخبر یا راوی حدیث کے بارے میں جب یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ وہ

عادل ہے ، اچھے کردار کا حامل ہے ، تو اس کے بارے میں یہی سمجھا جائے گا کہ اسلام نے جن افعال سے منع کیا ہے وہ ان کو حرام سمجھتا ہو گا اور ان سے گریز کرتا ہو گا ۔ جھوٹ بھی انہی افعال میں سے ایک ہے۔ یا یہ کہ جب وہ دنیوی امور و معاملات میں جھوٹ سے پرہیز کرتا ہے تو شرعی احکام اور دینی امور میں بدرجہ اولی جھوٹ سے اجتناب کرے گا ۔ ضبط و قوت حافظہ کی شرط کی طرح عدالت و حسن کردار کی شرط سے بھی خبر کی صداقت متعین ہوتی ہے۔ اس لئے کسی راوی کی خبر کے حجت ہونے کے لئے عدالت شرط ہے۔

اسلام : راوی حدیث کے مسلمان ہونے کی شرط کئی وجوہ کی بنا پر لگائی گئی ہے۔ اول یہ کہ قرآن مجید کی رو سے فاسق کی خبر ناقابل قبول ہے۔ کفر فسق کی اقسام میں سے سب سے بڑی قسم ہے ۔ جب فاسق کی خبر یا روایت نامقبول ہے تو کافر کی خبر یا روایت بدرجہ اولی نامقبول ہونی چاہئیے ۔ اس لئے ضبط و عدالت کی شرائط کی طرح خبر کی صداقت کا پہلو متعین کرنے کے لئے اسلام کی شرط بھی ضروری ہے ۔ امام شمس الائمہ سرخسی اور امام بزدوی نے اس دلیل کو ضعیف بتایا ہے ۔ دوسری دلیل جو اس کے مقابلہ میں یہ دونوں حضرات پیش کرتے ہیں یہ ہے کہ اسلام کی شرط ثبوت صدق کے لئے نہیں رکھی گئی ، کیونکہ کفر منافی صدق نہیں ہے۔ ایک کافر بھی راہب اور عادل ہو سکتا ہے۔ اپنے دینی عقائد کے لحاظ سے وہ بھی جھوٹ کو حرام سمجھ سکتا ہے ، کیونکہ جھوٹ اخلاقی برائیوں میں سے ایک ایسی رذیل خصلت اور برائی ہے جس کو تمام مذاهب میں مذموم سمجھا گیا ہے۔ اس کے برعکس فاسق ہے ، جو جھوٹ کو حرام سمجھنے کے باوجود اس کا مرتکب ہوتا ہے۔ اس لئے اس کی خبر کا اعتبار نہیں کیا جاتا ۔ لیکن دنیوی امور میں ایک

کافر کی خبر کا اعتبار کیا جا سکتا ہے۔ اسلام کی شرط راوی سے تہمت کذب کے ازالہ کے لئے لگائی گئی ہے، نہ اس لئے کہ اس کے نہ ہونے سے راوی یا مخبر کے حال میں کسی نقصان یا خامی کا اعتبار کیا گیا ہے۔ ہم ایسی خبر کے بارے میں گفتگو کر رہے ہیں جس سے شرعی احکام ثابت ہوتے ہیں ۔ کسی راوی یا مخبر میں کفر کا وجود ایک ایسا زائد وصف اور ایک ایسی تہمت ہے جو اس کی خبر میں جھوٹ کی نشاندھی کرتی ہے، کفار مسلمانوں سے دینی عداوت رکھتے ہیں ۔ اور اس معاملہ میں ان کی عداوت انتہا کو پہنچی ہوئی ہے اسلامی احکام کے بارے میں جو بھی وہ خبر دیں گے اس میں جھوٹ کی آمیزش سے ان کی ارکان دین ھی کو ڈھانے کی کوشش ہو گی ۔ قرآن مجید میں مسلمانوں کے ساتھ ان کی اس عداوت کا جگہ جگہ ذکر کیا گیا ہے۔ ایک جگہ ارشاد ہے :

یایھا الذین امنوا لاتتخذوا بطانة من دونکم لا یالونکم خبالا ۔ ودوا ماعنتم ۔ قد بدت البغضاء من افواھھم وما تخفی صدورھم اکبر ۔ قد بینا لکم الایت ان کنتم تعقلون ۔ (آل عمران ۔ ١١٨) ۔

اے ایمان والو! اپنے سوا کسی کو گہرا دوست نہ بناؤ ۔ وہ لوگ تمہارے ساتھ فساد کرنے میں کوئی کسر اٹھا نہیں رکھتے۔ اور تمہیں دکھ پہنچانے کی آرزو رکھتے ھیں ۔ بغض تو ان کے مونہوں سے ظاھر ہوا پڑتا ہے، اور جو کچھ ان کے دل چھپائے ہوئے ھیں وہ اور بھی بڑھ کر ہے۔ ہم تو تمہارے لئے نشانیاں کھول کر ظاھر کر چکے ھیں ۔ اگر تم عقل سے کام لینے والے ہو۔

ان تمسسکم حسنة تسوهم ـ و ان تصبکم سیئة یفرحوا بها ـ وان تصبروا وتتقوا لایضرکم کیدهم شیئا ـ ان اللہ بما یعملون محیط (آلِ عمران ـ ١٢٠) ـ

اگر تمھیں کوئی اچھی حالت پیش آ جاتی ہے تو یہ ان لوگوں کو دکھ پہنچاتی ہے اور اگر تم پر کوئی بری حالت آ پڑتی ہے تو یہ اس سے خوش ہوتے ہیں ـ اگر تم صبر و تقویٰ اختیار کئے رہو تو تم کو ان کی چالیں ذرا بھی نقصان نہ پہنچا سکیں گی بیشک جو کچھ وہ کرتے ہیں اللہ تعالی اس کا احاطہ کئے ہوئے ہے ـ

مسلمانوں کے ساتھ کفار کی عداوت کوئی ڈھکی چھپی چیز نہیں ہےـ ان کا یہ عناد آغاز اسلام ھی سے چلا آ رہا ہےـ اھل کتاب سے یہ عہد لیا گیا تھا کہ ان کی آسمانی کتابوں میں جو بھی پیغام الٰھی ان کو بھیجا گیا ہے اس کو جوں کا توں لوگوں تک پہنچا دیں ـ لیکن اس میں انھوں نے تحریف کی ـ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی خبر کو چھپایا ـ اس عداوت کے سبب ان پر اسلامی امور میں جھوٹ کی تہمت و الزام ایک یقینی بات ہے ، جو ماضی میں ان کے عمل اور مسلمانوں کے ساتھ ان کے سلوک سے ثابت ہو چکا ہےـ اسی لئے اسلامی شریعت مسلمانوں کے معاملہ میں غیر مسلم کی شہادت کو معتبر نہیں سمجھتی ـ کیونکہ مسلمانوں کو وہ اپنی جھوٹی شہادت کے ذریعہ نقصان پہنچا سکتے ھیں ـ حدیث کی روایت کا معاملہ تو شہادت سے بھی زیادہ اھم ہےـ کفار کی کفار کے حق میں شہادت اس لئے مقبول ہے کہ وھاں تہمت کذب کا سبب

موجود نہیں ہے۔ اس تجزیہ سے یہ بات معلوم ہوئی کہ کافر کی خبر کو عین کفر کی بنا پر رد نہیں کیا گیا ، بلکہ اس کے علاوہ اس میں ایک ایسا زائد وصف موجود ہے جو اس کی خبر میں جھوٹ کے امکان کا باعث ہے۔ اس کی مثال بالکل ایسی ہی ہے جیسے باپ کی شہادت اس کی اولاد کے حق میں ۔ باپ کی شہادت کو اولاد کے حق میں اس لئے مسترد نہیں کیا گیا کہ وہ ان کا باپ ہے ، بلکہ باپ ہونے کے سبب اس میں ایک ایسا زائد وصف موجود ہے جو اس کے لئے تہمت کذب کا موجب ہے ، وہ زائد وصف یا سبب اس کی پدرانہ فطری محبت و شفقت ہے ، اور اس کا اپنی اولاد کی طرف طبعی میلان ہے جو اس کو جھوٹ بولنے پر آمادہ کر سکتا ہے۔ یہی صورت ایک غیر مسلم کی مسلمانوں کے حق میں شہادت ، اور ان کے دینی امور کے بارے میں خبر دینے کی ہے۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ تہمت کذب کا امکان نہ بھی ہو تب بھی غیر مسلم کی شہادت مسلمان کے حق میں نامقبول ہے ، کیونکہ شہادت ولایت کی قبیل سے ہے۔ اور شرعاً ایک غیر مسلم کو مسلمان پر ولایت حاصل نہیں۔اس کی دلیل میں قرآن مجید کی مندرجہ ذیل آیت پیش کی جا سکتی ہے :

ولن یجعل اللہ للکفرین علی المؤمنین سبیلا۔ (النساء ۔ ۱۴۱)	اور اللہ کافروں کا ہر گز مومنوں پر غلبہ نہ ہونے دے گا۔

جب غیر مسلم کی شہادت مسلمان کے حق میں غیر معتبر ہے ، تو اس کی روایت حدیث کی اجازت کیسے دی جا سکتی ہے ؟ روایت حدیث کے لئے عدالت کاملہ کی شرط رکھی گئی ہے ۔ اس کے برعکس شہادت کے لئے عدالت قاصرہ کافی ہے۔ علماء اصول نے شہادت اور

روایت کے درمیان فرق کیا ہے ، اس لئے دونوں کے شرائط الگ الگ ہیں ـ

ان چاروں شرائط کا خلاصہ دو شرطوں میں موجود ہے : ضبط (قــوت یادداشت) اور عدالت (حسن کردار) ـ کیونکہ ضبط کی شرط لگانے سے عقل کی شرط خود بخود اس میں شامل ہو جاتی ہے ـ بغیر عقل کے ضبط کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا ـ اسی طرح عدالت کی شرط میں اسلام کی شرط خود شامل ہے ، کیونکہ عدالت کی تعریف دین میں استقامت سے کی گئی ہے ـ اس لئے اسلام کے بغیر عدالت کا تصور ناممکن ہے ـ اسی سبب سے بعض علماء اصول نے کہا ہے کہ راوی کی شرائط کا دارومدار دو چیزوں پر ہے :

صدق اللهجة ، وجـودة الضـبط لما يرويه ـ

زبان کی سچائـی اور مضمـون روایـت کا حافظ میـں اچھـی طرح محفوظ ہونا ، جس کو وہ روایت کر رہا ہے ـ

تاہم اکثر علماء اصول نے ضبط و عقل ، اور عدالت و اسلام کے درمیان فرق کیا ہے ، اس لئے ان کے نزدیک یہ چاروں شرائط ضروری ہیں ـ ان کے خیال میں عقل کے لئے ضبط اور اسلام کے لئے عدالت لازم نہیں ہیں ـ مثلاً ان شرائط میں اگر ضبط کا ذکر کریں اور عقـل کـو چھوڑ دیں تو نابالغ کی روایت سے گریز حاصل نہیں ہو سکتـا ، کیونکہ بعض بچوں کا حافظہ بالغ لوگوں کی طرح قوی ہوتا ہے ـ اس لئے ضبط کے ساتھ عقل کی شرط بھی ضروری ہے ، تاکہ نابالغ کی روایت کو اس سے خارج کیا جا سکے ـ اس طرح اگر صرف عدالت کی شرط کا ذکر کرتے اور اسلام کی شرط کا ذکر نہ کرتے تو کافر کی روایت سے گریز ممکن نہ ہوتا ـ کیونکہ کافر بھی اپنے دینی معیار کے

لحاظ سے عادل ہو سکتا ہے اور دنیوی امور میں اس کی بات کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ قاضی کفار کی باہمی شہادت کے وقت ان کے عادل ہونے کی تحقیق کرتا ہے، بالخصوص جب فریق مخالف کو کسی گواہ پر اس قسم کا اعتراض ہو۔ مختصر یہ کہ عام علماء اصول نے ان چاروں شرائط کو روایت حدیث کے لئے ضروری سمجھا ہے (٦)۔

اب ہم چاروں شرائط کی تفصیل لکھتے ہیں :

عقل : علماء اصول میں بعض نے عقل کو شرط کہا ہے، بعض نے بلوغ کو ، بعض نے تکلیف کو۔ اگر غور سے دیکھا جائے تو ان کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔ جو عقل کو شرط کہتے ہیں وہ اس کا کمال ظہور بلوغ کے وقت سمجھتے ہیں۔ اس لحاظ سے ان کے نزدیک بھی عقل و بلوغ ہی شرط ہوئے۔ جو صرف بلوغ کو شرط مانتے ہیں ، ان کی مراد بھی یہی ہے کہ بلوغ کے بعد ہی عقل کامل ہوتی ہے۔ جو تکلیف کو شرط مانتے ہیں ان کا مقصد بھی یہی ہے کہ آدمی عاقل و بالغ ہونے کے بعد ہی مکلف ہوتا ہے۔ عقل و بلوغ دونوں ہی تکلیف کے لئے شرط ہیں۔ (٧)

عقل کی تعریف مختلف فنون میں اہل فن نے علیحدہ علیحدہ کی ہے۔ یہ ایک وسیع موضوع ہے۔ ہم یہاں چند تعریفات نقل کرتے ہیں۔ آخر میں اس کی فقہی تعریف پر تفصیل سے روشنی ڈالیں گے۔

حکماء کی چند تعریفات یہ ہیں :

العقل هو ادراک شئی لم يعرضه العوارض الجزئيه الملحقة بسبب المادة فی الوجود الخارجی من الكم والكيف والاين والوضع وغير ذلک۔ (٨)

عقل ایسی چیز کے ادراک کو کہتے ہیں جس کے ساتھ جزئی عوارض جو خارجی وجود میں مادہ کے سبب اس کے ساتھ ملے ہوتے ہیں ، لاحق نہیں ہوتے ، یعنی مقولہ کم ،

کیف ، این ، اور وضع وغیرہ .

بعض نے اس کی تعریف ایسے جوہر سے کی ہے جو اپنی ذات و فعل میں مجرد ہو ، یعنی نہ جسم ہو ، نہ جسمانی ہو ، اور نہ اس کے افعال جسم کے ساتھ تعلق پر موقوف ہوں ۔ (۹)

بعض نے یہ کہا ہے کہ عقل ایسا جوہر ہے جو اپنی ذات میں مادہ سے خالی ہو، لیکن اپنے فعل میں اس سے ملا ہوا ہو ۔ اسی کو نفس ناطقہ کہتے ہیں ۔ (۱۰)

نفس ناطقہ کی دو جہتیں ہیں ، عالم غیب اور عالم شہادت۔ان مین سے ہر ایک کی دو قوتیں ہیں ۔ قوت نظری اور عقل نظری ۔ اور قوت عملی و عقل عملی ۔ ان میں سے ہر ایک کے چار مرتبے ہیں ۔ عقل نظری کے چار مرتبے ہیں : اول ۔ عقل ہیولانی ۔ اس سے مراد معقولات کے ادراک کی استعداد اور صلاحیت ہے ، جو فعل سے خالی ہوتی ہے ، یہ استعداد بچوں میں بھی موجود ہوتی ہے ۔ دوم ۔ عقل بالملکۃ ۔ اس سے مراد ضروریات کا علم اور نفس میں اکتساب نظریات کی استعداد ہے ۔ ضروریات سے مراد اوائل علوم ہیں اور نظریات سے ثانوی علوم یعنی جزئیات ہیں ۔ اس مرتبہ میں پہنچ کر عقل میں معقولات کی طرف منتقل ہونے کی استعداد پیدا ہو جاتی ہے۔

سوم ۔ عقل بالفعل : اس سے مراد ضروریات سے نظریات مستنبط کرنے کا ملکہ ہے ۔۔ یعنی اس درجہ پر پہنچ کر آدمی میں استنباط نظریات کا ملکہ راسخ ہو جاتا ہے۔ اس کو ملکہ استحضار بھی کہتے ہیں ۔ چہارم ۔ عقل مستفاد : اس مرتبہ میں نظریات کا حصول مشاہدہ سے ہوتا ہے ، کیونکہ نفس عقل فعال سے براہ راست مستفید ہوتا ہے ۔ عقل ہیولانی اور عقل بالملکۃ ابتدا میں حصول کمال کی استعداد ہیں ۔ اور عقل بالفعل حصول نظریات کے بعد استحضار کے لئے ۔ عقل مستفاد کامل درجہ ہے ۔ عقل ہیولانی سب سے بعید درجہ

ہے۔ عقل بالملکة درمیانی درجه ہے اور عقل بالفعل سب سے قریب درجه ہے۔

اسی طرح عقل عملی کے چار درجے هیں ۔ اول تہذیب ظاہر۔ اس سے مراد شرعی احکام پر عمل اور منکرات سے اجتناب ہے۔ اس درجه میں اس کے خلاف عمل کا تصور نہیں ہو سکتا ۔ دوم ۔ تہذیب باطن ۔ اس سے مراد نفس کا رذائل سے پاک ہونا اور ایسے مشاغل سے جو عالم غیب سے رکاوٹ بنیں نفس کو دور رکھنا ہے۔ سوم ۔ تجلی نفس۔ یه درجه عالم غیب سے اتصال کے بعد حاصل ہوتا ہے۔ اس درجه میں نفس رذائل اعمال و اخلاق سے پاک ہو جاتا ہے اور شکوک اور اوہام سے خالی ہوتا ہے ؟ اس کی پوری توجه عالم غیب پر مرکوز ہوتی ہے۔ چہارم ۔ ملاحظه جمال الہی ۔ یه درجه آخری ہے جو ملکه اتصال اور نفس سے انفصال کے حصول کے بعد ھی حاصل ہوتا ہے ۔ اس وقت نفس اللہ تعالی کی ثبوتی اور سلبی صفات کا مشاهده کرتا ہے اور اس کے کمالات پر اس کی نگاہ ہوتی ہے۔ یه کمال عقل کا درجه ہے ۔ (۱۱)

امام رازی نے عقل کی تعریف یه کی ہے :

ان العقل صفة غريزية يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات ، وهي الحواس الظاهره والباطنة ۔ (۱۲)	عقل انسان کی ایسی فطری صفت ہے جس کے لئے سلامت آلات یعنی ظاہری و باطنی حواس کی سلامتی کی صورت میں ضروریات کا علم لازمی ہے۔

امام رازی نے اس سے یه نتیجه نکالا ہے که عقل کو جمله ضروریات کا علم نہیں ہوتا ۔ بلکه جزوی ضروریات کا ہوتا ہے۔ نیز یه که عقل و علم دونوں لازم و ملزوم تو ھیں ، لیکن ایک نہیں ھیں ۔ اسی لئے اللہ تعالی کو عالم و علیم تو کہتے ھیں لیکن عاقل نہیں کہتے ھیں ۔

معتزلہ نے عقل کی تعریف یہ کی ہے :

العقل هو بما يعرف به حسن المستحسنات و قبح المستقبحات ـ هو قوة مميزة بين امور الحسنة والقبيحة ـ هو ملكة حاصلة بالتجارب	عقل نفس انسانی کی ایسی قوت کا نام ہے جس سے ایسی چیزیں جن کو اچھا سمجھا جاتا ہے ان کی اچھائی ، اور ایسی چیزیں جن کو برا سمجھا جاتا ہے ان کی برائی پہچانی جاتی ہے ۔ یہ اچھی اور بری چیزوں کے درمیان تمیز کرنے والی قوت ہے ۔ یہ ایسا ملکہ ہے جو تجربات سے حاصل ہوتا ہے ۔ اس کے ذریعہ مصالح اور اغراض کا استنباط کیا جاتا ہے ۔

شیخ محی الدین ابن العربی نے عقل کے بارے میں یہ کہا ہے کہ بذات خود اس میں کسی چیز کے دریافت کرنے کی قوت نہیں ہے ۔ رنگوں کے درمیان یہ فرق بینائی کی مدد ھی سے کر سکتی ہے ، یعنی سبز ، زرد ، نیلے ، سفید ، سیاہ رنگوں کو قوت بینائی سے ھی پہچان سکتی ہے ۔ آوازوں کو پہچاننے کے لئے وہ قوت سماعت کی محتاج ہے ۔ آوازوں میں کسی آواز کے براہ راست جاننے کی قطعاً صلاحیت نہیں ہے ، جب تک قوت شنوائی ان آوازوں کو اس تک نہ پہنچائے ۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ عقل میں بذات خود کسی قسم کا کوئی علم نہیں ہوتا ، جن معلومات کو وہ حاصل کرتی ہے تو یہ اس کا نتیجہ نہیں ہے کہ عقل میں براہ راست دریافت کا مادہ ہے ، بلکہ اس میں معلومات کے قبول کرنے کی جو صلاحیت ہے یہ اس کا نتیجہ ہے ۔ جو اس کے فراہم کردہ معلومات پر بھروسا کر کے جب عقل کام کرتی ہے تو وہ

اس وقت ان کی تقلید کرتی ہے۔ ان قوتوں کو خدا نے عقل کا خادم بنایا ہے۔ (١٤)

اس بات سے یہ ثابت ہوا کہ حواس سے فراہم کردہ معلومات کی ترتیب و استنتاج کے نتیجہ میں حاصل شدہ علم کو تعقل کہتے ہیں ، اور وحی کے فراہم کردہ معلومات سے استنباط کے نتیجہ میں حاصل شدہ علم کو تفقہ کہتے ہیں ۔ اس لئے معقولات فی نفسہ کوئی علم نہیں ہے۔ جیسا کہ مولانا مناظر احسن گیلانی نے اس سے نتیجہ اخذ کیا ہے ۔ (١٥) لیکن یہ بات اس لئے صحیح نہیں ہے کہ عقل جن خارجی ذرائع سے علم حاصل کرتی ہے وہ صرف حس و وحی ھی نہیں ھیں ، انسانی ذھن و فکر و دیگر حواس باطنہ بھی ھیں ، جن کی معلومات پر عقل ترتیب و استنتاج سے جو علم حاصل کرتی ہے وہ علم معقول ہے۔ علم محسوسات و علم معقولات کے درمیان یہی فرق ہے۔

علماء اصول میں امام بزدوی نے عقل کی تعریف مندرجہ ذیل الفاظ میں کی ہے۔

امام العقل فنور یضئی طریق یتبدأبہ من حیث ینتھی الیہ درک الحواس فیبدأ المطلوب للقلب فیدرکہ القلب بتاملہ و بتوفیق اللہ تعالی ۔ (١٦)

عقل ایسی روشنی ہے جس سے راستہ روشن ھوتا ہے ، اور اس راستہ کی ابتدا اس مقام سے ھوتی ہے جہاں حواس کا ادراک ختم ھوتا ہے ، اس کے نتیجہ میں قلب پر مطلوب ظاھر ھو جاتا ہے ، اور قلب غور و فکر اور خدا کی توفیق سے مطلوب کا ادراک کرتا ہے۔

شمس الائمه امام سرخسی نے اس کی تفصیل میں یه کہا ہے عقل وقلب کے درمیان نسبت چراغ اور آنکھوں کے درمیان نسبت کی طرح ہے۔ جیسے چراغ کی روشنی کے بغیر آنکھ محسوسات کو دیکھ نہیں سکتی ، اس طرح عقل کی روشنی کے بغیر قلب معقولات کا ادراک نہیں کر سکتا۔ جیسے چراغ کی روشنی براہ راست موجب رویت نہیں ہے ، بلکہ آنکھ اس کی مدد سے دیکھتی ہے ، اسی طرح عقل براہ راست موجب ادراک نہیں ہے ، بلکہ ادراک میں یه قلب کی رہنمائی کرتی ہے ، اور دل اپنے غور و فکر اور خدا کی توفیق سے خود ادراک کرتا ہے۔ اس لئے ادراک میں عقل کا حصه ثانوی ہے ، اس کا آغاز حواس کی انتہا سے ھوتا ہے۔

فقہاء کے نزدیک آله ادراک قلب ہے ، عقل نہیں۔ قلب حواس ظاھرہ و باطنه و عقل کی مدد سے ادراک کرتا ہے۔ ادراک قلب کرتا ہے ، عقل نہیں کرتی۔ آدمی میں اس کا وجود اس کے افعال سے پہچانا جاتا ہے ، یعنی کن کاموں کا وہ ارتکاب کرتا ہے ، اور کن کو ترک کرتا ہے ، کیونکه عقل کا تعلق عواقب سے ھوتا ہے ، عواقب یعنی افعال کے نتائج محمود ھیں یا مذموم۔ اگر اھل عقل و دانش کے افعال کے طریقه پر اس کے افعال ھیں ، تو یه اس کے عاقل ھونے کی دلیل ہے۔ آدمی میں کامل عقل ابتدا سے موجود نہیں ھوتی ، بلکه اس کی استعداد اور صلاحیت بچه میں ھوتی ہے ، جو آھسته آھسته ترقی کر کے بلوغ تک کامل ھو جاتی ہے۔ اس لئے شریعت نے بلوغ کو کمال عقل کے پہچاننے کا ذریعه بنایا ہے۔ مکلف ھونے کے لئے عاقل و بالغ کی شرط اسی لئے رکھی گئی ہے ، لیکن یه اس صورت میں ہے که انسان کے ظاھری حواس صحیح و سالم ھوں ، ان میں کوئی نقصان و خامی نه ھو ، اور وہ کسی آفت کا شکار نه ھوں ، بلوغ سے قبل بچه کی عقل

کا اس لئے اعتبار نہیں کیا گیا تاکہ اس کو کسی قسم کا نقصان نہ پہنچے ۔ اس لئے سن تمیز میں ایسے امور میں اس کے تصرف کا اعتبار ہے جو اس کے لئے نفع بخش ہوں ۔ جو امور اس کے لئے ضرر رساں ہوں یا نفع و نقصان دونوں دائر ہوں ان میں اس کے تصرف کا اعتبار نہیں ہے ۔ شرعی احکام میں اس کی ایسی خبر کو جو دوسرے شخص پر کوئی چیز لازم کرتی ہو ، ذمہ داری کے ضرر سے اس کو بچانے کے لئے حجت نہیں سمجھا گیا ۔ اس لئے بلوغ سے پہلے بچہ میں اگر اچھے برے میں تمیز کی صلاحیت موجود ہو ، تو اس کے حدیث کے سننے اور تحمل شہادت (گواھی سے متعلق امور و واقعات) کو یاد رکھنے کو درست سمجھا گیا ہے ۔ لیکن حدیث سنانے اور شہادت دینے کے لئے بلوغ شرط ہے ۔

اب ہم عاقل کی دو قسمیں کر سکتے ھیں ، ایک وہ نابالغ بچہ جو ایسی چیزوں کے درمیان تمیز کر سکے جو اس کو نفع یا نقصان پہنچاتی ھیں ، اور ایسا بالغ فاتر العقل (معتوہ) جس میں فتور عقل کے باوجود کافی سمجھ بوجھ ہو ۔ ان دونوں کا شمار ناقص العقل میں ہو گا ۔ دوم کامل العقل ، یعنی ایسا بالغ شخص جس کے حواس بالکل درست و صحیح و سالم ہوں ۔ بعض اوقات کسی آفت سے انسان عقل سے بالکل محروم ہو جاتا ہے ، جیسے مجنون ، اور کبھی عقل معدوم تو نہیں ھوتی ، اس میں کوئی فتور اور نقص پیدا ہو جاتا ہے ، جیسے فاتر العقل جسے اصطلاح میں معتوہ کہتے ھیں ۔ کمال عقل جو صحت حدیث کے لئے راوی کی ایک لازمی صفت یا شرط ہے ایک باطنی چیز ہے ، جو بلوغ ھی سے پہچانی جا سکتی ہے ، جو ایک ظاہر چیز ہے ۔ (۱۷)

بچہ کی خبر قبول نہ کرنے کے کئی اسباب ھیں ۔ اول یہ کہ بچہ مسلمانوں کے حق میں شہادت نہ دینے کا ایسے ھی نااھل ہے ، جیسے

کافر۔ اس کے برخلاف فاسق شہادت کا تو اصلاً اہل ہے لیکن اس کے فسق کے سبب اس کی شہادت قبول نہیں کی جاتی۔ دوم یہ کہ بچہ سرے سے احکام ھی کا مخاطب ہے نہ مکلف ، اس لئے اس پر اس حدیث پر عمل کرنا لازم نہیں ہے ، لیکن جو خبر وہ دوسروں کو پہنچا رہا ہے ان کے لئے اس پر عمل کرنا لازم ہے ، کیونکہ وہ مکلف اور مخاطب ھیں۔ اسی لئے کافر کی روایت نامقبول ہے ، کیونکہ وہ خود تو احکام کا مخاطب اور مکلف نہیں ہے ، لیکن سننے والوں پر اس کی اس روایت پر عمل کرنا لازم ہو جاتا ہے۔ تاھم یہ بات واضح رھے کہ متعدی ولایت کا دارومدار ولایت نفس پر ہے ، جو آدمی میں خود قائم و موجود ہو۔ بچہ و کافر میں چونکہ یہ ولایت خود موجود نہیں ھوتی ، اس لئے وہ متعدی کے بھی اہل نہیں ھیں۔ لیکن فاسق میں یہ ولایت موجود ھوتی ہے ، اس لئے متعدی ولایت کا بھی وہ اہل ہے (۱۸)۔ سوم یہ کہ فاسق کی روایت اس کے احتمال کذب کے سبب قبول نہیں کی جاتی ، حالانکہ عاقل و بالغ ھونے کے سبب وہ اللہ سے ڈرتا ہے ، کیونکہ وہ مکلف ہے ، اس لئے بچہ کی روایت بدرجہ اولی ناقابل قبول ہے ، کیونکہ اس میں بھی فاسق کی طرح کذب کا احتمال ہے ، علاوہ ازیں فاسق تو اللہ تعالی سے ڈرتا ہے ، لیکن بچہ اللہ تعالی سے نہیں ڈرتا۔ نیز بعض اوقات وہ جھوٹ بولنے پر اس لئے بھی جری ہو سکتا ہے کہ اسے معلوم ہے کہ وہ غیر مکلف ہے ، اس لئے جھوٹ بولنا اس پر حرام نہیں ہے۔ اگر وہ جھوٹ بولے تو اس کا کوئی گناہ نہیں ھو گا۔ اس لئے اس کے قول کا کوئی اعتبار نہیں ہے ، جیسے دنیوی امور میں اس کے قول کا کوئی اعتبار نہیں ھوتا ہے۔ لہذا اس لئے اس کی روایت موجب عمل نہیں ھوتی۔

یہاں ایک سوال یہ پیدا ھوتا ہے کہ اھل مدینہ کا اس بات پر اجماع ہے کہ قتل و خونی معاملات میں بچوں کی گواھی ایک دوسرے

کے حق میں قابل قبول ہے ، بشرطیکہ وہ اس مقام سے منتشر نہ ہوئے ہوں ، تاکہ دوسرے لوگوں اور عزیز و اقارب سے ملاقات کے بعد ان کی باتوں سے متأثر ہوکر وہ اپنی گواھی نہ بدل دیں شہادت کے احکام روایت سے زیادہ سخت ھیں ، اور اس میں جو احتیاط ملحوظ رکھی گئی ہے ، وہ روایت میں نہیں رکھی گئی ۔ اس لئے بچوں کی روایت قابل قبول ہونی چاہئیے تھی ۔ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ بچوں کی گواھی کی قبولیت ایک استثنائی صورت ہے ، جیسے حضرت خزیمہ کی شہادت کو دو گواھوں کے برابر تسلیم کیا گیا ہے ، یا عریہ کی بیع کو ضرورت کی بنا پر جائز رکھا گیا ہے ، اس استثناء کا سبب یہ ہے کہ بچوں کی مار پیٹ کے واقعات آئے دن پیش آتے رہتے ھیں ، اور ان کے پاس بعض اوقات عاقل بالغ اور عادل گواہ موجود نہیں ہوتے ۔ اگر ان کی گواھی کو تسلیم نہ کیا جائے تو ان کے حقوق ضائع ہوں گے ، اور گواھی نہ ہونے کی صورت میں مجرم کو سزا نہ مل سکے گی ۔ یہ عدل و انصاف کے خلاف ہے ۔ (۱۹)

چہارم یہ کہ بچہ کو تمیز سے پہلے تحمل روایت یعنی سننے اور یاد رکھنے کا بھی اہل نہیں سمجھا گیا ۔ لیکن سن تمیز کے بعد تحمل روایت کی اس کو اجازت ہے ۔ بلوغ کے بعد وہ اس روایت کو دوسرے کو سنانے اور پہنچانے کا اہل ہے ۔ اس کے بھی متعدد وجوہ ھیں ۔ بچوں کے تحمل روایت پر صحابہ کا اجماع ہے ، کیونکہ ابن عباس ، ابن زبیر اور نعمان بن بشیر عہد نبوی میں نابالغ تھے ، آپ کی وفات کے بعد بالغ ہونے پر انھوں نے احادیث کو روایت کیا ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے وقت عبداللہ بن عباس کی عمر تیرہ سال،عبداللہ بن زبیر کی عمر نو سال کی تھی ۔ اسی طرح نعمان بن بشیر ۲ ھ میں پیدا ہوئے تھے ان تینوں کی تمام مسموعات قبل

بلوغ کی ھیں ۔ عہد نبوی میں صحابہ کرام اپنے چھوٹے بچوں کو حصول برکت اور احادیث سننے کے لئے آپ کی مجالس میں لے جایا کرتے تھے ۔ جس بچہ نے بلوغ سے پہلے حدیث سنی ھو ، پھر اس کو بالغ ھونے کے بعد وہ بیان کرے ، تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس کی یادداشت قوی ہے۔ اور وہ حدیث اس کو یاد ہے۔ علماء اصول کا اس پر اتفاق ہے کہ بلوغ سے پہلے تمیز میں اگر کسی بچہ نے کوئی واقعہ دیکھا ھو تو بلوغ کے بعد اس واقعہ کے بارے میں گواھی دے تو اس کو قبول کیا جائے گا ۔ اسی پر روایت کو بھی قیاس کیا گیا ہے۔ جس حدیث کو کسی بچہ نے سن تمیز میں سنا ھو بلوغ کے بعد وہ اس کو روایت کر سکتا ہے ۔ (۲۰)

تحمل روایت کے لئے تمیز کا ھونا کافی ہے ، اور تمیز کی کوئی عمر متعین نہیں ہے۔ (۲۱) ابن صلاح نے کہا ہے کہ تمیز کی کم سے کم عمر پانچ سال ہے۔ محمود بن ربیع کی عمر پانچ برس کی تھی جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے گھر میں موجود کنویں کا پانی پی کر تفریح خاطر کے لئے اس پر کلی کا پانی ڈالا تھا ۔ اور یہ واقعہ اس کو یاد رھا ۔ بلوغ کے بعد انھوں نے اس حدیث کو روایت کیا ۔ اس واقعہ کی بنا پر ابن صلاح نے یہ رائے قائم کی ہے۔ بلکہ بعض نے تو یہ بھی کہا ہے کہ صاحب تمیز ھونے کے لئے چار برس کی عمر بھی کافی ہے۔ محمود بن ربیع کی عمر اس وقت چار برس کی ھی تھی ، وہ پانچویں میں لگے تھے ۔ تاھم اس واقع سے استدلال صحیح نہیں ہے ؟ کیونکہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ ھر بچہ اس عمر میں صاحب تمیز ھو جاتا ہے۔ ابن معین کے نزدیک صاحب تمیز ھونے کے لئے پندرہ برس کی عمر درکار ہے۔ یہ بھی درست نہیں ہے ، کیونکہ بعض بچے تھوڑی سی عمر میں صاحب فراست ھوجاتے ھیں، اور بعض

کو زیادہ عمر میں تمیز حاصل ہوتی ہے۔ بچوں میں عقل و تمیز کی استعداد آہستہ آہستہ بڑھتی ہے۔ تاہم سات برس کی عمر میں عام طور پر بچوں میں تمیز و فراست پیدا ہو جاتی ہے۔ (۲۲)

فاتر العقل کے بارے میں ہم اوپر بیان کر چکے ہیں کہ اس کی عقل میں نقصان اور فتور ہونے کے سبب اس پر بھی ان ھی احکام کا اطلاق ہو گا ، جن کا اطلاق بچہ پر ہوتا ہے۔ کیونکہ ادائے روایت کے لئے کمال عقل مطلوب ہے جو دونوں میں مفقود ہوتی ہے۔ لیکن مغفل کا حکم اس سے مختلف ہے۔ مغفل اس شخص کو کہتے ھیں جو باوجود عاقل بالغ ہونے کے روایت اور شہادت میں لاپرواھی سے کام لیتا ہو۔ اس کا حکم یہ ہے کہ اگر اکثر اوقات اپنے اکثر حالات و معاملات میں وہ پورے ہوش و حواس ، بیدار مغزی اور احتیاط سے کام کرتا ہو تو اس کو صحیح العقل آدمی ھی سمجھا جائے گا۔ معمولی غفلت و لاپرواھی کا کوئی اعتبار نہیں۔ تھوڑی بہت غفلت و لاپرواھی کا صدور ہر شخص سے ہوتا ہے، اور اس سے کلی طور پر بچنا بہت مشکل ہے۔ تاہم جس شخص کے بارے میں تجربہ سے یہ معلوم ہو جائے کہ وہ اپنے اکثر معاملات میں انتہائی لاپرواہ ہے، اور لا ابالی پن اس پر غالب ہے ، تو ایسے شخص کے ساتھ معتوہ (فاتر العقل) جیسا معاملہ کیا جائے گا ، کیونکہ فتور عقل کی طرح غفلت و لاپرواھی بھی عقل میں خامی ، کمی اور نقصان کا باعث ہے ، مساھل کا حکم بھی مغفل جیسا ہے۔ مساھل سے مراد سست اور کاھل آدمی ہے ، جو اپنے معاملات میں حزم و احتیاط سے کام نہ لیتا ہو ، بھول چوک اور غلطیوں کی پرواہ نہ کرتا ہو۔ ان خامیوں کا علم ہونے کے بعد بھی ان کے تدارک کی کوشش نہ کرتا ہو۔ جب کسی راوی کے بارے میں تجربہ سے یہ معلوم ہو جائے کہ وہ اکثر معاملات

میں مغفل یا مســاھل ہے ، تو اس کی روایت قبـول نہـیں کی جـائے گـی (۲۳)۔

معتوہ (فاتر العقل) کی مندرجہ ذیل تعریف کی گئی ہے :

المعتوہ ھو ناقص العقل من غیر صبی ولا جنـون فیشبـه کلامـه وافعالــه تارة بکلام المجانیــن وافعالھــم وتــارة بکلام العقــلاء و افعالھم ۔ (۲۴)

معتـوہ (فاتـر العقـل) ناقص العقل آدمی کو کہتے ھیں جو نہ بچہ ھو ، نہ دیوانہ اس کی باتیں اور کام کبھی تو دیوانہ کی باتوں اور کاموں سے مشابہ ھوتے ھیں ، اور کبھی عقلمندوں کی باتـوں اور کاموں سے ۔

فاتر العقل آدمی کی روایت فتور عقل کے سبب قبول نہیں کی جاتی کیونکہ فتور عقل کا نقصان عقل میں کمسنی کے نقصان سے زیادہ ہے بچہ بعض اوقات بالغ آدمی سے بھی زیادہ دانشمندی کی باتیں کرتا ہے لیکن فاتر العقل ایسا نہیں ہے۔ قرآن مجید میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے :

واتینه الحکمة صبیـا (مریم ۔ ۱۹)

اور ھم نے ان کو (حضــرت یحیی علیہ السلام کو) بچپن ھی میں حکمت و دانائی عطاء کی تھی ۔

اس وجہ سے فاتر العقل کی روایت کو قبول نہیں کیا گیا ۔ (۲۵)

ضبط ۔ اکثر علماء اصول نے تو صرف ضبط کی شرط لگائی ہے ، لیکن ابن ھمام نے رجحان ضبط و عدم تساھل فی الحدیث (یعنی جس راوی پر یاد رکھنے کی صفت غالب ھو ، اور حدیث میں بے احتیاطی سے کام نہ لیتا ھو) لکھا ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ ایک راوی قوی

الحفظ ہونے کے باوجود متساهل ہو سکتا ہے۔ تاہم علامه عبدالعلی بحر العلوم نے لکھا ہے که عدالت کی شرط سے عدم تساهل کی شرط خود بخود ختم ہو جاتی ہے ، کیونکه ایک عادل راوی متساهل نہیں ہوتا۔ ضبط کی صفت بھی اس لئے لگائی ہے که راوی کے بارے میں یه گمان غالب ہو که اس نے سچی خبر دی ہے۔ اگر کسی راوی پر سہو و نسیان غالب ہوں ، تو اس کے بارے میں یه نہیں کہا جا سکتا که جس خبر کو وہ بیان کر رہا ہے وہ سچی ہی ہے ، کیونکه اس کے بھولنے کا امکان ہے۔ جس راوی کی یادداشت قوی ہو گی ، اور بھولنے کا امکان کم ہو گا ، اس کی خبر کے سچا ہونے کا گمان بھی غالب ہو گا ـ (۲٦)

ضبط کی مندرجه ذیل الفاظ میں تعریف کی گئی ہے :

الضبط هو سماع الکلام کما یحق سماعه ثم فهمه بمعناه الذی ارید به ثم حفظ ببذل المجهودله ثم الثبات علیه بمحافظة حدوده ومراقبته بمذاکرته علی اساءة الظن بنفسه الی حین ادائه (۲۷)۔

ضبط کسی بات کو اس طرح سننے کو کہتے ہیں جیسے اس کے سننے کا حق ہے، پھر سن کر اس کلام سے جو معنی مراد ہیں ان کو سمجھنا ، پھر اس کو اپنی پوری کوشش صرف کر کے یاد رکھنا ، اس کے بعد اس کے حدود کی نگہداشت کر کے اس پر قائم و ثابت قدم رہنا ـ اس بات کو دوسروں تک پہنچانے کے وقت تک باہمی مذاکرہ کے ذریعه اس پر نگاہ رکھنا که کہیں اس کو بھول نه جائے .

اور اس معاملہ میں اپنے آپ سے
بدگمانی رکھنا ۔

ضبط کی یہ تعریف احناف نے کی ہے ۔ اس میں انھوں نے اپنے نقطہ نظر کے اعتبار سے کئی قیدیں لگائی ھیں ۔ ضبط کے لغوی معنی تو محفوظ کرنے یا یاد کرنے کے ھیں ۔ لیکن یہاں سن کر یاد رکھنا مراد نہیں ۔ ضبط کی پہلی شرط سننا ہے جیسا کہ سننے کا حق ہے ۔ یعنی پوری توجہ و حضور قلب سے سننا ۔ لاپرواھی سے سننے میں یہ احتمال ہے کہ کلام کا کچھ حصہ سننے سے رہ جائے ۔ بعض اوقات بات شروع ہونے کے بعد آدمی مجلس میں پہنچتا ہے ، اور درمیان سے بات سنتا ہے ۔ کامل سماع کے لئے ضروری ہے کہ وہ بات شروع سے سنے ۔ دوسری شرط یہ ہے کہ اس کلام کے جو لغوی یا شرعی معنی مراد ھیں راوی ان کو بھی سمجھتا ھو ۔ اگر راوی صرف الفاظ کو یاد کر لے اور ان کا مفہوم نہ سمجھے تو احناف کے نزدیک یہ ایک آواز کا سننا ہے ، کلام کا سننا نہیں ہے ، حالانکہ راوی جس حدیث کو بیان کرنے والا ہے وہ صرف الفاظ و آواز ھی نہیں ھیں ، بلکہ وہ ایک بامعنی کلام ہے ، جس کو اسے خود بھی سمجھنا چاھیئے ۔ یہ بات واضح رہے کہ سماعت کی شرط اس لئے بھی لگائی ہے کہ کلام کو سننے بغیر اس کے سمجھنے کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا ۔ احناف کے نزدیک فہم معنی ایک لازمی شرط ہے ۔ ان دونوں شرطوں سے راوی تحمل روایت کا اھل ھو جاتا ہے ۔ ادائے روایت کے لئے اس کلام کو یاد رکھنے اور اس کو پہنچانے کے وقت تک اس کو بعینہ اپنے حافظہ میں محفوظ رکھنے اور اس پر ثابت قدم رھنا ضروری ہے ۔ اس کلام کو یاد کرنے کے لئے راوی کو پوری کوشش کرنی چاھئیے ۔ اس کو بار بار دھرانا چاھئیے تاکہ وہ یاد ھو جائے چوتھی شرط یہ ہے کہ

پہنچانے کے وقت تک اس کو یاد رکھے ۔ تعریف میں اس کے متعدد طریقے بتائے گئے ہیں ۔ اول یہ کہ خود بھی اس کلام پر عمل کرے ، اس کلام کے حدود کی رعایت کا اظہار اس پر عمل ہے ۔ دوم یہ کہ زبان سے اس کی تکرار کے ساتھ ساتھ دوسرے لوگوں کو بھی سنائے، تاکہ اس طرح مسلسل تکرار و مذاکرہ سے آخر تک وہ بات اس کو یاد رہے ، اور اس کو بھول نہ جائے ۔ ترک عمل و ترک مذاکرہ سے اس کلام کے بھول جانے کا اندیشہ ہے ۔ اسی کو تعریف میں مراقبہ یعنی حفظ روایت پر نگاہ رکھنا کہا گیا ہے ۔ نیز آدمی اس کو یاد کر کے مطمئن نہ ہو جائے ۔ بلکہ اپنے بارے میں یہ سمجھتا رہے کہ میرا حافظہ کمزور ہے اس لئے بار بار اس کی تکرار و حفظ کی ضرورت ہے ۔ ادائے روایت کے لئے خبر کا سچا ہونا ضروری ہے ، اور یہ کامل ضبط کے بغیر ممکن نہیں ۔ اسی لئے امام ابو حنیفہ ایسے شخص کی شہادت کو جو کسی وثیقہ کا خط تو پہچانتا ہو ، لیکن اس کو واقعہ یاد نہ ہو تسلیم نہیں کرتے ۔

احناف کے نزدیک ضبط کی دو قسمیں ہیں ۔ ظاہر و باطن ۔ ظاہر سے مراد یہ ہے کہ متن حدیث کے الفاظ بغیر کسی تصحیف و تحریف کے اس کو یاد ہوں ۔ اور اس کے لغوی معنی بھی وہ سمجھتا ہو ۔ جیسے حرمت ربا الفضل کی حدیث الحنطہ مثلاً بمثل کے الفاظ اور ان کے لغوی معنی سمجھتا ہو ۔ باطن سے مراد یہ ہے کہ اس سے متعلق فقہی و شرعی احکام سے بھی واقف ہو ۔ مثلاً اس حدیث کے بارے میں اس کو یہ معلوم ہو کہ گیہوں کے باہمی تبادلہ اور خرید و فروخت کے لئے قدروجنس میں مساوات ضروری ہے ۔ یہ ملکہ احکام پر غور و فکر اور تجربہ کے بعد ھی حاصل ہو سکتا ہے ۔ اسی لئے جو شخص روایت حدیث میں لاپرواھی سے کام لیتا ہو ، اس کی روایت قبول نہیں کی جاتی ۔

ایک فقیہ و غیر فقیہ کی روایت کے درمیان اگر تعارض ہو تو فقیہ کی روایت کو ترجیح دی جائے گی۔ کہا جاتا ہے کہ عمرو بن دینار نے جابر بن زید ابو الشعثاء سے ، اور انھوں نے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے نقل کیا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حالت احرام میں حضرت میمونہ سے شادی کی تھی۔ عمرو بن دینار نے جابر بن زید سے یہ کہا کہ ابن شہاب زہری نے مجھے بتایا ہے کہ یزید بن الاصم نے انھیں بتایا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت میمونہ سے جب شادی کی تھی اس وقت آپ حالت احرام میں نہ تھے۔ جابر نے جواب میں کہا حضرت میمونہ ابن عباس کی خالہ تھیں۔ ان کے حالات سے وہ زیادہ باخبر تھے۔ اس کے جواب میں عمرو بن دینار نے ان سے کہا کہ حضرت میمونہ یزید بن الاصم کی بھی خالہ تھیں۔ اس کے جواب میں جابر نے کہا کہ یزید بن الاصم کا جو پیشاب کرنے میں بھی احتیاط نہیں برتتے تھے حضرت عبداللہ بن عباس سے کیا مقابلہ ؟ یہ روایت اس بات کی دلیل ہے کہ فقیہ کی روایت کو غیر فقیہ کے روایت پر ترجیح دی جائے گی۔ لیکن یہ اس وقت ہے جب فقیہ راوی کا حافظہ مکمل طور پر قوی ہو۔ غیر فقیہ راوی حدیث کا مفہوم قلت فہم کے سبب اپنے لفظوں میں ادا نہیں کر سکتا۔ امام سرخسی نے کہا ہے کہ ہمارے زمانہ میں حدیث کا مفہوم بہت کم لوگ سمجھتے ہیں ، اس لئے روایت بالمعنی سے روایت باللفظ اولی و افضل ہے (۲۸)۔ فقیہ و غیر فقیہ راوی کے بارے میں مزید تفصیل ہم آئندہ صفحات میں بیان کریں گے۔

احناف نے کامل ضبط کے لئے جو فہم معنی کی شرط لگائی ہے اس پر ایک اعتراض یہ ہوتا ہے کہ جب قرآن مجید کو بلا سمجھے نقل کرنا درست ہے تو روایت حدیث کے لئے اس کے معنی سمجھنا

کیوں ضروری ھیں ؟ ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عہد نبوی سے لے کر ھمارے دور تک قرآن مجید کے الفاظ تواتر کے ساتھ نسل در نسل نقل ھوتے چلے آئے ھیں ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد امت نے اس کے الفاظ کی حفاظت کا جتنا اھتمام کیا ، اتنا حدیث کا نہیں کیا۔ اس کے علاوہ قرآن مجید میں خود اللہ تعالی نے اس کی حفاظت کا وعدہ فرمایا ہے۔ اس لئے قیامت تک قرآن مجید میں کسی طرح کی تحریف و تبدیلی ممکن نہیں ہے۔ علاوہ ازیں قرآن مجید کے الفاظ معجز ھیں ۔ یعنی اس کے الفاظ کے مفہوم کو اسی جیسے فصیح و بلیغ لفظوں میں ادا کرنا ناممکن ہے۔ اسکے الفاظ کے ساتھ بعض شرعی احکام بھی وابستہ ھیں ۔ مثلاً قرأت قرآن مجید کے بغیر نماز جائز نہیں ہے۔ ایک جنبی مرد اور حائضہ عورت کے لئے قرآن مجید کی تلاوت حرام ہے ۔ لیکن حدیث کے الفاظ اس طرح محفوظ نہیں رکھے گئے ۔ بلکہ محدثین نے بعض شرائط کے ساتھ روایت بالمعنی کی بھی اجازت دی ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ قرآن مجید میں اصل اس کے الفاظ ھیں ۔ لیکن حدیث میں اصل اس کے معنی ھیں ۔ کبار صحابہ سے اسی لئے بہت کم احادیث مروی ھیں ۔ کمال ضبط کی شرط کی رعایت کے پیش نظر خود امام ابو حنیفہ سے بھی بہت کم روایات مروی ھیں ۔ حالانکہ وہ اپنے دور میں حدیث کے بہت بڑے عالم تھے ۔ مخالفین نے ان کی قلت روایت کو ان کی ناواقفیت حدیث پر محمول کیا ہے۔ نقل قرآن کے لئے ضبط ظاھر کافی ہے . ضبط باطن یعنی فہم ضروری نہیں (۲۹) ۔

احناف نے فقاھت راوی کی شرط اس حدیث کی روایت کے لئے لگائی ہے جو خلاف قیاس ھو ۔ تاھم شوافع نے اس شرط کو یہ کہہ کر رد کر دیا ہے کہ عادل راوی کے بارے میں غالب گمان یہی ھوتا ہے

که جس حدیث کو وہ روایت کر رہا ہے اس میں وہ سچا ہے۔ اور اصولی طور پر جس چیز کا گمان غالب ہو اس پر عمل ضروری ہے (۳۰)۔

فہم معنی کے بارے میں امام احمد کے دو قول معلوم ہوتے ہیں۔ ان کے مندرجہ ذیل قول سے تو احناف کے نقطہ نظر کی تائید ہوتی ہے:

قال الامام احمد رضی اللہ عنہ: لا ینبغی من لا یعرف الحدیث ان یحدث بہ۔ (۳۱)	امام احمد رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جو شخص حدیث نہ سمجھتا ہو اس کے لئے اس حدیث کو روایت کرنا مناسب نہیں ہے۔

لیکن ابن اللحام نے اس مسئلہ میں حنابلہ کا یہ اصول نقل کیا ہے کہ راوی کے لئے فقہ اور عربی کا علم اور حدیث کے معنی سمجھنا شرط نہیں ہے۔ (۳۲)

اکثر علماء اصول نے قوت حفظ کی شرط لگائی ہے، لیکن فہم معنی کی نہیں۔ تاہم کمال ضبط کے لئے یہ شرط تو سب ہی نے لگائی ہے کہ حدیث سنانے میں اس سے غلطیاں کم ہوتی ہوں، اور بھولتا بھی بہت کم ہو۔ لیکن ابن الصیرفی نے یہ کہا ہے کہ اگر کسی سے ایک حدیث بیان کرنے میں غلطی ہو تو یہ اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ دوسری احادیث سنانے میں بھی اس سے غلطیاں ہوں گی اس لئے اس کی حدیث کو ساقط نہیں کیا جائے گا۔ لیکن جس راوی سے کثرت سے غلطیاں ہوتی ہوں اس کی روایت قبول نہیں کی جائے گی۔ امام ترمذی نے یہ کہا ہے کہ جس روای پر روایت حدیث میں جھوٹ کا الزام ہو یا لاپرواہ ہو اور حدیث بیان کرتے وقت کثرت سے غلطیاں کرتا ہو، تو ایسے شخص کے لئے اکثر ائمہ حدیث کا

مشورہ یہ ہے کہ اس کو روایت حدیث ترک کر دینا چاھئیے ۔ اس لئے مالکی علماء اصول نے بجائے ضبط کے رجحان ضبط علی سہوہ کی شرط لگائی ہے۔ یعنی راوی کی قوت حفظ اس کی نسیان کی صفت پر غالب ہونی چاھئے ۔ اب حفظ و نسیان کے اعتبار سے تین صورتیں بنتی ھیں اول یہ کہ اگر راوی کا غلطیاں کرنا اور نسیان اس کے حافظہ پر غالب ھوں تو اس کی روایت کو مسترد کر دیا جائے گا ، الا یہ کہ کسی خاص روایت کے بارے میں یہ یقین ھو جائے کہ اس سے اس میں کوئی غلطی نہیں ھوئی۔دوم یہ کہ اگر اس کی قوت حفظ اس کی غلطیوں اور نسیان پر غالب ھوں ، تو اس کی روایت کو قبول کیا جائے گا ، الا یہ کہ کسی حدیث کے بارے میں یہ معلوم ھو جائے کہ اس سے اس میں غلطی ھوئی ہے ۔ ایسی روایت کو قبول نہیں کیا جائے گا ۔ سوم یہ کہ اس کی قوت حفظ اور غلطیاں کرنے کی عادت اور نسیان مساوی ھوں ، تو اس مسئلہ میں ائمہ اصول کے نزدیک اختلاف ہے ۔ قاضی عبدالجبار کی رائے یہ ہے کہ اس کی روایت قابل قبول ہے ، کیونکہ اس کی خبر میں اس کی عقل و دین کے سبب جہت صدق غالب ہے ۔ شیخ ابو اسحاق کا خیال ہے کہ ایسے راوی کی خبر ناقابل قبول ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ اگر اس کی خبر مفسر ھو تو قابل قبول ہے۔ مفسر ھونے کا مطلب یہ ہے کہ راوی کو جس شخص سے اس نے حدیث سنی ہے وہ یاد ھو ، نیز سننے کا وقت اور ایسی ھی دوسری جزئیات اس کے حافظہ میں محفوظ ھوں تو اس کی روایت قابل قبول ہے ، ورنہ نہیں ۔ محدثین کی ایک جماعت کا خیال ہے کہ اگر راوی دوسری شروط کے ساتھ کمال ضبط کا حامل ھو ، تو اس کی وہ حدیث صحیح کی قسم میں شمار ھو گی ۔ اگر ضبط میں کچھ کمی ہے تو حسن میں شمار ھو گی ۔ اگر اس سے کثرت سے غلطیاں

سرزد ہوتی ہیں تو ایسی حدیث کا شمار ضعیف میں ہو گا ۔ (۳۳)

امام رازی نے راوی کے پانچ شرائط بتائے ہیں ۔ انہوں نے عقل و بلوغ کو علیحدہ علیحدہ شمار کیا ہے ۔ پانچویں شرط میں انہوں نے ضبط کو مستقل شرط نہیں بنایا ، بلکہ یہ کہا ہے کہ راوی سے جھوٹ اور غلطی سرزد نہیں ہونی چاہئیے ۔ اس صفت کے حصول کے لئے دو امور درکار ہیں ۔ اول یہ کہ وہ ضابط ہو ، یعنی اس کا حافظہ قوی ہو ، دوم یہ کہ اس کا احادیث کا بھولنا اس کے یاد رکھنے سے زیادہ نہ ہو ، اور نہ ہی مساوی ہو ، کیونکہ جب اس کی قوت یادداشت کمزور ہو گی ، تو اس کی روایت کردہ حدیث میں کمی بیشی کا امکان رہے گا ۔ ضبط کی بھی ان کے نزدیک دو صورتیں ہیں ۔ اول یہ کہ کسی راوی کی طبیعت میں بہت زیادہ خلل ہو ، کند ذہن ہو ، کوئی بات ہی یاد نہ رہتی ہو ۔ احادیث یاد رکھنے پر بالکل ہی قادر نہ ہو ، ایسے راوی کی بیان کردہ احادیث تو قطعی طور پر قبول نہیں کی جائیں گی ۔ دوم یہ کہ وہ چھوٹی اور مختصر احادیث تو یاد رکھ سکتا ہو ، لیکن طویل احادیث بھول جاتا ہو ۔ تو جن احادیث کے بارے میں یہ معلوم ہو کہ وہ یاد رکھ سکتا ہے ان کو قبول کر لیا جائے گا ، اور جن کو یاد نہیں رکھ سکتا ، ان کو ترک کر دیا جائے گا ۔ تاہم اگر اس پر نسیان غالب ہو تو اس کی کسی روایت کو قبول نہیں کیا جائے گا ۔ اگر حفظ ونسیان کی صفات برابر ہوں تو اس بات کو ترجیح نہیں دی جائے گی کہ وہ بھولا نہیں ہو گا ۔ بلکہ نسیان کو ہی ترجیح دی جائے گی ، اور ایسی صورت میں بھی اس کی روایت قبول نہیں کی جائے گی ۔ یہاں یہ ایک سوال کیا جا سکتا ہے کہ جب ایک عادل راوی کسی حدیث کو بیان کر رہا ہو تو اس کو قبول ہی کر لینا چاہئیے ۔ راوی کی عدالت کے باوجود اس

کی روایت کو رد کرنے کی وجہ کیا ہے ؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ایک عادل راوی اپنی عدالت کے ساتھ عمداً جھوٹ اور خطا سے محفوظ ہوتا ہے ، نہ کہ سہواً ۔ اس کی عدالت کے باوجود اس کے بارے میں یہ سمجھا جا سکتا ہے کہ جو احادیث اس کو یاد نہیں ہیں وہ یاد ہوں ، اور جو بھول گیا ہے وہ نہ بھولا ہو ۔ اس شک و شبہ کی صورت میں اس کی روایات کو رد کرنا ضروری ہے (۳۴) ۔

راوی میں کامل ضبط کی صفت موجود ہونے کی ایک پہچان یہ بھی ہے کہ اس کی مرویات ایسے ثقہ راویوں کی مرویات کے موافق ہوں ، جو ضبط و اتقان میں معروف ہیں ، خواہ اس کی یہ مرویات ان کی مرویات کے مفہوم و معنی ہی کے موافق ہوں ، یا ان میں سے اکثر ان کے موافق ہوں ، اور شاذ و نادر ہی ان کے مخالف ہوں ۔ ایسے راوی کو ضابط اور ثبت یعنی مکمل طور پر حدیث کو یاد رکھنے والا سمجھا جائے گا ۔ اگر اس کی مرویات بکثرت ان کی مرویات کے مخالف ہیں تو ان کو قبول نہیں کیا جائے گا ، کیونکہ یہ اس بات کی علامت ہے کہ اس کی قوت یادداشت میں کوئی خلل و خامی ہے ۔ اس لئے اس کی بیان کردہ حدیث کو حجت نہیں بنایا جا سکتا (۳۵) ۔

اگر کوئی راوی کسی نوشتہ سے روایت کرتا ہو تو اس کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ نوشتہ اس کو یاد ہو ، کیونکہ مختلف نوشتوں میں بھی اختلاط کا امکان ہے (۳۶) ۔

عدالت ۔ خبر واحد کی صحت کے لئے راوی کی منجملہ صفات میں ایک صفت عدالت یعنی حسن کردار بھی ہے ۔ عدالت کی مختلف تعریفیں کی گئی ہیں ان میں سے چند اہم تعریفات کو ہم یہاں بیان کرتے ہیں :

عدالت کے لغوی معنی استقامت کے ہیں ۔ عادل اس شخص کو کہا جاتا ہے جو اپنے جملہ امور میں افراط اور تفریط سے گریز کرے

اور درمیانی راسته اختیار کرے ۔ لفظ عدل اور وسط مترادف هیں ۔ یعنی راسته کا درمیان ۔ اسی لئے طریق عادل ایسے راسته کو کہتے هیں جو بالکل مستقیم و سیدھا هو ۔ اس کے مقابله میں طریق جائر ہے ۔ جس کے معنی ٹیڑھے راسته کے هیں ۔ طریق جائر ان نئے نئے راستوں کو کہتے هیں جو ایک بڑی سیدھی شاهراہ سے ادھر ادھر نکلتے هوں ۔ عدل کے مقابله میں جور آتا ہے جو اس لفظ کی ضد ہے ، جس کے معنی ایک کنارے ، یا ایک طرف جھکاؤ کے آتے هیں ۔ لغت میں عدل کا لفظ جب مطلق بولا جاتا ہے تو اس سے مراد کامل اعتدال کی صفت کا حامل شخص سمجھا جاتا ہے ۔ جو ان کاموں کو کرتا هو جو اس پر فرض هیں ، اور ان کو چھوڑتا هو جن کو چھوڑنا ضروری ہے اس کا اطلاق اس شخص پر بھی هوتا ہے جو دوسروں کے ساتھ حسن سلوک کرے ۔ اسی لئے ایسے بادشاہ کو جو اپنی رعیت کے ساتھ اچھا سلوک کرتا هو عادل کہتے هیں ۔ (۳۷)

قرآن مجید میں انهیں معنی میں یه لفظ مستعمل ہے ۔ گواہ کے لئے عدالت قرآن مجید کی رو سے بھی ایک لازمی شرط ہے :

واشهدوا ذوی عدل منکم و اقیموا الشهادة لله (الطلاق ـ ۲)	اور اپنے میں سے دو معتبر شخصون کو گواہ ٹھہرالو ، اور گواهی ٹھیک ٹھیک الله کے واسطے دو ۔

فاسق چونکه اعتدال کے راسته سے هٹا هوا هوتا ہے ، اس لئے اس کی خبر کو قبول کرنے سے پہلے تحقیق کا حکم دیا گیا ہے :

یایها الذین آمنوا ان جاء کم فاسق بنبا فتبینوا (الحجرات ـ ٦)	اے ایمان والو ۔ اگر کوئی فاسق آدمی تمہارے پاس کوئی خبر لائے تو تم تحقیق کر لیا کرو ۔

حدیث میں حضرت عبداللہ بن عباس سے مروی ایک حدیث میں ایسے شخص سے روایت قبول کرنے کا حکم ہے جو شہادت کا اهل هو :

لا تاخذوا العلم الا ممن تقبلون شهادته ۔ (۳۸)	صرف ایسے شخص سے علم حاصل کرو جس کی تم شہادت قبول کرتے ہو ۔

رسالہ شافعی اصول فقہ کی پہلی کتاب سمجھی جاتی ہے ، لیکن اصول حدیث کی بھی یہ پہلی کتاب ہے۔ اس دور میں اصول فقہ اور اصول حدیث ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں ہوئے تھے ، اس کتاب میں امام شافعی نے راوی کی صفات بیان کی ھیں ۔ لیکن ان میں عدالت اور ضبط کے الفاظ نہیں ھیں ۔ ان کے دوسرے مترادفات ھیں ایسا معلوم ھوتا ہے کہ ان اصطلاحوں میں بھی مختلف اوقات میں تبدیلی ھوتی رھی ہے ، عدالت اور ضبط کی جو اصطلاحیں اب مستعمل ھیں یہ متأخرین کی بنائی ھوئی ھیں ۔ امام شافعی نے ان کی تعریف تو بیان نہیں کی ، لیکن ان کے الفاظ سے ان اصطلاحوں کا مفہوم ضرور سمجھ میں آتا ہے :

ولاتقوم الحجة بخبر الخاصة حتى يجمع امورا ۔ منها ان يكون من حدث به ثقه في دينه ، معروفا بالصدق في حديثه ، عاقلا لما يحدث به ، عالما بما يحيل معاني الحديث من اللفظ و ان يكون ممن يؤدي الحديث بحروفه كما سمع ، لا يحدث به على المعنى (۳۹)۔	خبر واحد اس وقت تک حجت نہیں ھو سکتی جب تک اس میں مندرجہ ذیل امور موجود نہ ھوں۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ جو شخص اس کو دوسروں سے بیان کرے اس کو اپنے دین میں ثقہ و معتبر ھونا چاھئیے ۔ جو حدیث وہ بیان کر رھا ہے اس میں سچائی کے لئے معروف ھو۔

جو حدیث وہ روایت کر رہا ہو
اس کو سمجھتا ہو۔ حدیث کے
الفاظ کے معانی جو دوسروں کو
پہنچا رہا ہو ان کو جانتا ہو۔
حدیث کو جس طرح اس نے
سنا ہے انہی الفاظ میں اس کو
دوسروں کو پہنچائے ، نہ یہ کہ
اس حدیث کا مفہوم و معنی
بیان کرے۔

عدالت کی یہ اصطلاحی تعریف تو نہیں ہے ، لیکن اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ متأخرین نے عدالت کی اصطلاح سے جو مفہوم مراد لیا ہے ، اسی کو امام شافعی نے دو لفظوں میں ادا کیا ہے کہ راوی کو دیانت میں ثقہ اور اپنی باتوں اور روایت میں سچا ہونا چاہیئے۔

امام غزالی نے عدالت کی مندرجہ ذیل تعریف کی ہے :

والعدالة عبارة عن استقامة السيرة والدين ويرجع حاصلها الى هيئة راسخة فى النفس تحمل على ملازمة التقوى و المرؤة جميعا حتى تحصل ثقة النفوس بصدقه ، فلا ثقة بقول من لا يخاف الله تعالى خوفا وازعا عن الكذب (۴۰)۔

عدالت راستی کردار و دیانت سے عبارت ہے ، اس کا خلاصہ نفس انسانی میں ایک راسخ کیفیت کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے ، ایسی کیفیت جو نفس انسانی کو تقویٰ و مروت کی مستقل پابندی پر آمادہ کرے ، یہاں تک کہ دلوں کو اس کی صداقت پر پورا اعتماد حاصل ہو جائے ، کیونکہ جس شخص میں اللہ تعالی کا خوف اس

درجہ نہ ہو کہ وہ اس کو
جھوٹ سے باز رکھے تو اس کی
بات کوئی اعتماد نہیں ہوتا۔

اسی تعریف کو امام غزالی کے بعد آنے والے علماء اصول نے اپنے اپنے الفاظ میں کمی بیشی کے ساتھ بیان کیا ہے۔ عدالت کے شرط ہونے پر تو سب کا اتفاق ہے، لیکن اس کے مفہوم میں اختلاف ہے۔ احناف کے نزدیک ہر مسلمان جو فسق سے پاک ہو عادل ہے۔ انھوں نے عدالت کو دو قسموں میں تقسیم کیا ہے۔ کاملہ اور قاصرہ ۔ روایت حدیث کے لئے کاملہ شرط ہے، اور شہادت کے لئے قاصرہ کافی ہے۔ ان کی تعریف ہم علیحدہ بیان کریں گے ۔ جمہور کے نزدیک نفس میں ایک ایسے ملکہ کا نام عدالت ہے، جو اس کو کبیرہ و صغیرہ گناہوں کے ارتکاب سے روک دے۔ اور بعض مباحات سے جیسے راستہ میں پیشاب کرنا ، وہ گریز کرے۔ امام شافعی سے ایک تعریف یہ بھی مروی ہے کہ اگر آدمی پر طاعت و مروت غالب ہوں تو اس کی شہادت اور روایت کو قبول کیا جائے گا ۔ اگر کسی پر معصیت و خلاف مرؤت صفات غالب ہوں تو اس کس کی شہادت و روایت کو رد کر دیا جائے گا ۔ ابن السمعانی نے کہا ہے کہ ایک عادل شخص میں چار صفات پائی جانی چاهئیں : اول یہ کہ امور طاعت کی وہ پابندی کرتا ہو ، اور معصیت سے بچتا ہو۔ دوم یہ کہ وہ ایسے صغیرہ گناہوں کے ارتکاب سے بھی بچتا ہو جن کے ارتکاب سے دین و آبرو پر حرف آتا ہو۔ سوم یہ کہ وہ ایسے مباح کاموں سے بھی اجتناب کرتا ہو جن کے ارتکاب سے انسان کی قدر و منزلت ساقط ہو جاتی ہو ، اور وہ شرمندگی کا باعث ہوں۔ چہارم یہ کہ اصول شریعت جن طریقوں اور مسالک کو مسترد کرتے ہوں ان کا اعتقاد نہ رکھے ۔ (۳۱)۔

ابن حاجب کے خیال میں عدالت دینی احکام کی ایسی دائمی پابندی کا نام ہے جو انسان کو تقوی و مروّت کی صفات اختیار کرنے پر آمادہ کرے ، اور اسکے ساتھ وہ بدعت کا مرتکب نہ ہو۔ دینی احکام یا دینی امور کی شرط اس لئے لگائی ہے تاکہ اس سے کافر خارج ہو جائے۔ تقوی و مروّت کی قید سے فاسق خارج ہو جاتا ہے۔ چونکہ اھل بدعت کی روایت ناقابل قبول ہے ، اس لئے عدم ارتکاب بدعت کی قید بھی ضروری ہے۔ عدالت چونکہ ایک مخفی کیفیت کا نام ہے، اس لئے اس کے وجود کے لئے کچھ علامات ضروری ھیں۔ جب یہ علامات کسی شخص میں موجود ھوں ، تو یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ وہ شخص عادل ہے۔ یہ علامات چار ھیں۔ اول یہ کہ وہ کبیرہ گناھوں سے بچتا ھو۔ دوم یہ کہ وہ صغیرہ گناھوں پر اصرار نہ کرتا ھو ، یعنی مسلسل اور بار بار ان کا ارتکاب نہ کرتا ھو۔ سوم یہ کہ وہ بعض صغیرہ گناھوں سے بھی بچتا ھو۔ چہارم یہ کہ وہ بعض مباح کاموں سے بھی گریز کرتا ھو۔ کبیرہ و صغیرہ گناھوں کی تعریف اور ان کی مثالیں بعد میں بیان کریں گے۔ صغیرہ گناھوں پر اصرار کا معیار بھی عرف و رواج ہے۔ نیز اتنی بار ان کا ارتکاب کرنا کہ آدمی عام لوگوں میں اپنا اعتبار کھو بیٹھے اور کوئی اس پر بھروسا نہ کرے۔ بعض صغیرہ گناھوں کے ترک سے مراد ایسے افعال کا ترک کرتا ہے جو انسان کی خست نفس اور کمینگی ظاھر کرتے ھوں، جیسے ایک لقمہ چوری کر لینا ، ناپ تول میں ایک دانہ کے وزن کے برابر کمی کر لینا۔ بعض مباح کاموں سے اجتناب میں کبوتر بازی ، رذیل وکمینے لوگوں کے ساتھ کثرت سے میل جول ، گھٹیا پیشے دباغت (کھال پکانا) ، سینگی لگانا ، جولاھے کا پیشہ وغیرہ بلا ضرورت اختیار کرنا شامل ھیں۔ ان گناھوں کا مرتکب اکثر اوقات جھوٹ سے گریز نہیں کرتا (۴۲)۔

مذکورہ بالا عدالت کی تعریف میں تقوی و مرؤت کی اصطلاحیں آئی ھیں۔ تقوی تو گناھوں سے اجتناب کا نام ہے جس پر آگے چل کر بحث کریں گے۔ مرؤت کی تعریف مندرجہ ذیل الفاظ میں کی گئی ہے

المروءة هی آداب نفسانية تحمل مراعاتها علی الوقوف عند محاسن الاخلاق وجميل العادات وترجع معرفتها الی العرف وهو يختلف باختلاف البلدان والاشخاص ۔ (۳۳)

مرؤت ایسے نفسانی آداب کا نام ہے جن کی رعایت اچھے اخلاق و عادات پر قائم رهنے پر انسان کو آمادہ کرتی ہے۔ اس کے علم وواقفیت کا تعلق عرف و رواج سے ہے ، جو علاقوں اور اشخاص کی تبدیلی کے ساتھ بدلتا رهتا ہے۔

مروت سے یہ مراد ہے کہ اپنے زمانہ کے اچھے لوگوں کے اخلاق و عادات اختیار کرے ، جس شہر میں آدمی رهتا هو وهاں جو شرافت کا معیار هو اس کو اختیار کرے۔ بلا ضرورت راستے میں چلتے هوئے بازار میں کھانا پینا ، عام شاهراهوں کے کنارے پیشاب کرنا ، بکثرت تمسخر کرنا ، اور ایسے هی کام کرنا جو شرافت و مرؤت کے خلاف سمجھے جاتے هیں قادح عدالت هیں۔

هم یہ پہلے بتا چکے هیں کہ صفت عدالت کا حصول کبیرہ گناهوں سے اجتناب اور صغیرہ گناهوں پر اصرار ، اور بعض صغیرہ گناهوں اور مباح امور سے بچنے پر مبنی ہے۔ اس لئے صغیرہ و کبیرہ گناهوں پر علماء اصول نے تفصیل سے بحث کی ہے۔ ایک نقطہ نظر یہ بھی ہے کہ معاصی کی یہ تقسیم درست نہیں ہے۔ گناہ فی نفسہ نہ صغیرہ هوتے نہ کبیرہ ۔ یہ نسبت محض اضافی ہے۔ جب کسی چھوٹے گناہ کا مقابلہ بڑے سے هو گا تو یہ نسبت هو گی ورنہ نہیں ۔ جیسے

کفر کے مقابلہ زنا صغیرہ ہے ، اور کفر کبیرہ ـ زنا کے مقابلہ میں بوس و کنار صغیرہ ھیں ، اور زنا کبیرہ ـ درحقیقت گناہ سارے کے سارے کبیرہ ہی ھیں ـ یہ نظریہ ابواسحق الاسفرائینی ، عبدالملک الجوینی، ابن فورک اور ان کے متبعین کا ہے ـ ایک نظریہ یہ ہے کہ گناھوں کی تین قسمیں ھیں ـ صغیرہ ، کبیرہ اور فاحشہ ـ کسی شخص کو ناحق قتل کرنا کبیرہ گناہ ہے ـ کسی رشتہ دار کو قتل کرنا فاحشہ ہے ـ کسی کو ایک یا دوبار ہ ضرب لگانا صغیرہ ہے ـ بقیہ گناھوں کی تقسیم بھی اسی طرح ہے ـ لیکن صحیح قول یہ ہے کہ گناہ دو ہی طرح کے ہوتے ھیں ـ کبیرہ اور صغیرہ ـ یہ تقسیم خود قرآن مجید سے ثابت ہے ـ مثلاً قرآن مجید کی مندرجہ ذیل آیات سے اس تقسیم کا ثبوت ملتا ہے ـ

ان تجتنبوا کبٰئر ما تنھون عنہ نکفر عنکم سیاتکم وندخلکم مدخلا کریما (النساء ـ ۳۱)	جن کاموں سے تم کو منع کیا جاتا ہے ان میں جو بڑے بڑے کام ھیں اگر تم ان سے بچتے رھو تو ھم تمھاری خفیف برائیاں تم سے دور کر دیں گے ـ اور ھم تم کو ایک معزز مقام میں داخل کر دیں گے ـ
والذین یجتنبون کبٰئر الاثم والفواحش واذا ما غضبواھم یغفرون (الشوری ـ ۳۷)	اور جو کبیرہ گناھوں اور بے حیائی کی باتوں سے بچتے ھیں اور جب ان کو غصہ آتا ہے تو معاف کر دیتے ھیں ـ
الذین یجتنبون کبٰئر الاثم والفواحش الا اللمم (النجم ـ ۳۲)	وہ لوگ ایسے ھیں جو کبیرہ گناھوں اور بے حیائیوں سے بچے ہوتے ھیں ـ مگر ھاں یہ کہ ہلکے ہلکے گناہ ہو جائیں ـ

ان تینوں آیات میں کبائر کا لفظ موجود ہے۔ بلکه آخری دو آیتوں میں کبائر الاثم کا ترجمه هی گناه کبیره ہے۔ مندرجه ذیل آیت میں کبیره یا صغیره کے الفاظ تو نہیں هیں ، لیکن اس تقسیم کی طرف اشاره ضرور معلوم هوتا ہے۔

وکره الیکم الکفر و الفسوق والعصیان (الحجرات ۔ ۷) ۔	اور (الله نے) کفر ، فسق اور عصیان سے تمہیں نفرت دیدی۔

اس آیت میں کفر کے بعد فسوق سے گناه کبیره اور عصیان سے صغیره کی طرف اشاره هو سکتا ہے۔ اوپر کی آیتوں میں فواحش اور لمم سے مراد صغیره گناه هو سکتے هیں ۔ قرآن مجید کے علاوه حدیث میں بھی بعض گناهوں کو کبیره بعض کو صغیره بتایا گیا ہے۔ (۴۳)

گناه کبیره کی تعریف میں اختلاف ہے۔ ذیل میں هم چند تعریفیں نقل کرتے هیں ۔

۱ ۔ گناه کبیره وه معصیت ہے جس کے ارتکاب پر دنیا میں حد جاری کی جائے ، یا آخرت میں اس پر وعید هو۔ اس سے بچنے پر الله تعالیٰ کی طرف سے صغیره گناهوں کے معاف کرنے کا وعده هو ۔ یه جمهور کی تعریف ہے۔ اور اس کو معتمد علیه بتایا گیا ہے۔

۲ ۔ جو معصیت الله تعالیٰ کے حق سے متعلق هو وه صغیره گناه ہے، اور جو انسان کے حق سے متعلق هو وه کبیره ہے۔ یه سفیان ثوری کی رائے ہے ۔

۳ ۔ جس معصیت پر کتاب یا سنت میں شدید وعید وارد هوئی هو وه کبیره گناه ہے۔

۴ ۔ جس معصیت پر حد جاری کرنا ضروری هو وه کبیره ہے، اس کے علاوه بقیه گناه صغیره هیں ۔ یه امام بغوی کی رائے ہے۔

۵ ۔ هر وه معصیت جس کے ارتکاب پر حد جاری هو ۔ اور ایسے

فرائض کو چھوڑنا جن کو فوری طور پر ادا کرنے کا حکم ہو۔ گواھی میں ، روایت حدیث میں ، اور قسم میں جھوٹ بولنا ۔ یہ قاضی ابو سعد ھروی کی رائے ہے۔

٦ ۔ ھر ایسا جرم جو اس کے مرتکب کے بارے میں دین سے لاپرواھی اور دیانت میں خفت و کمی کی نشاندھی کرے ۔ یہ امام الحرمین کا قول ہے۔ اکثر علماء نے اس کو راجح بتایا ہے (۴۵)۔

اھل علم کے درمیان اس امر میں اختلاف ہے کہ گناہ کبیرہ کی تعیین اس کی تعریف سے ہوتی ہے ، یا اس کی معین تعداد بتائی گئی ہے۔ جمہور کی رائے یہ ہے کہ اس کی تعیین اس کی تعریف سے کی جاتی ہے۔ اس کی تعداد مقرر نہیں ہے۔ اگرچہ بعض علماء نے اس پر مستقل رسالے لکھے ھیں ، اور سات سو تک ان کی تعداد بتائی ہے۔ بعض کبیرہ گناہ جن کا ذکر قرآن مجید و سنت نبوی میں موجود ہے۔ مندرجہ ذیل ھیں ۔

اللہ تعالی کی ذات وصفات میں کسی کو شریک بنانا ، کسی شخص کو ناحق قتل کرنا ، زنا کرنا ، میدان جنگ سے بھاگنا ، جادو کرنا ، سود لینا یا دینا ، یتیم کا مال کھانا ، پاکدامن عورتوں پر زنا کی تہمت لگانا ، کسی مسلمان کی ناحق بےعزتی کرنا ، جھوٹی گواھی دینا ، جھوٹی قسم کھانا ، چوری کرنا ، شراب پینا ، بیت اللہ کی بے حرمتی کرنا ، جوا کھیلنا ، لین دین میں وعدہ خلافی کرنا ، سنت کا ترک کرنا ، بلا عذر ھجرت کر کے واپس اسی مقام پر آنا ، خدا کی رحمت سے مایوس ھونا ، اللہ کے عذاب سے بے خوف ھونا ، مسافر کو پانی تک نہ دینا ، پیشاب کے چھینٹوں سے نہ بچنا ، والدین کی نافرمانی کرنا ، ان کو گالی دینا ، نقصان پہنچانے کے لئے کوئی وصیت کرنا ، لواطت کرنا ، غصب کرنا ، رشتہ داروں سے قطع تعلق کرنا ، ناپ

تول میں کمی کرنا ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف جھوٹی احادیث منسوب کرنا ، نماز کو وقت سے آگے پیچھے کر کے پڑھنا ، مسلمان کو مارنا ، صحابہ کو گالی دینا ، گواھی چھپانا ، رشوت لینا یا دینا ، دیوث بننا ، غیبت کرنا ، زکوۃ نہ دینا ، خنزیر یا مردار کا گوشت کھانا ، بلا عذر رمضان کے روزے چھوڑنا ، خیانت کرنا ، امر بالمعروف و نہی عن المنکر ترک کرنا ، قرآن مجید یاد کر کے بھول جانا ، جاندار کو آگ سے جلانا ، فساد پھیلانا ، حاکم وقت کی حق بات میں نافرمانی کرنا وغیرہ ۔ (۳۶)

گناہ صغیرہ ھر اس حرام قول و فعل کو کہتے ھیں جس کے ارتکاب پر دنیا میں حد جاری نہ ھوتی ھو ، اور نہ آخرت میں اس کے بارے میں کوئی وعید ھو ۔ اور باوجود کثرت تعداد کے ان کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے ۔ اگر راوی صغیرہ گناہ پر اصرار نہ کرے ، یعنی بار بار ان کا ارتکاب نہ کرے تو اس سے کبھی کبھار اس کا صدور قادح عدالت نہیں ہے ، کیونکہ صغیرہ گناہ کبیرہ گناھوں سے بچنے اور دنیوی مصائب و تکالیف میں مبتلا ھونے سے اپنے آپ معاف ھو جاتے ھیں ۔ توبہ سے گناہ کبیرہ معاف ھو جاتے ھیں ، لیکن صغیرہ گناھوں پر اصرار سے وہ کبیرہ بن جاتے ھیں ۔ (۳۷)

بعض علماء اصول نے یہ لکھا ہے کہ عدالت کے لئے صرف کبائر سے اجتناب ، اور صغائر پر اصرار سے بچنا ھی کافی نہیں ہے ، بلکہ بعض مباحات جن سے دناءت اور سفلہ پن ظاھر ھوتا ہے بچنا ضروری ہے ، اس کی مثال میں راستہ میں پیشاب کرنا ، یا کھانا پینا ، رذیل لوگوں کے ساتھ اختلاط ، اور کثرت مزاح کو بتایا گیا ہے ۔ امام غزالی نے اس کے بارے میں یہ اصول بتایا ہے کہ اس کا دارومدار علاقے اور لوگوں کے حالات و عادات میں اختلاف پر مبنی ہے ۔ نیز

حکام کے اجتہاد کو بھی اس میں دخل ہے مثلاً حاکم ایک شخص کے بارے میں یہ جانتا ہے کہ غیبت اس کی طبیعت ثانیہ بن چکی ہے۔ اس کے بغیر وہ نہیں رہ سکتا۔ وہ محسوس کرے کہ ا س کی غیبت کی عادت گواہی پر اثر انداز نہ ہوتی ہو تو اس کے لئے اس کی گواہی قبول کرنا جائز ہے۔ بعض مقامات پر بعض افعال شرافت کے منافی سمجھے جاتے ہیں ، بعض جگہ نہیں۔ اس لئے ایسی مباحات جن کو ترک کرنا ہی عدالت کے لئے ضروری ہیں متعین نہیں کیا جا سکتا۔ (۴۸)

امام مسلم نے مقدمہ صحیح میں فاسق کی خبر کو رد کرنے پر اجماع نقل کیا ہے۔ اور یہ کہا ہے کہ اہل علم کے نزدیک اس کی شہادت اسی طرح نامقبول ہے جیسے اس کی شہادت نامقبول ہے (۴۹)

امام رازی نے یہ کہا ہے کہ فاسق کسی ایسے فعل کا اقدام کرے جس کے بارے میں وہ جانتا ہو کہ وہ فعل فسق ہے ، تو بالاتفاق اس کی روایت نامقبول ہے۔ اگر اس کو علم نہ ہو ، تو اس کے فاسق ہونے میں اختلاف ہے۔ وہ قطعی طور پر فاسق ہے ، یا ظنی طور پر دونوں صورتوں میں امام شافعی کے نزدیک اس کی روایت قابل قبول ہے (۵۰)

ایسے اہل بدعت راوی کے بارے میں جس کا عقیدہ بدعت کفر کی حد تک نہ پہنچا ہو ائمہ کے درمیان اختلاف ہے۔ بعض علماء نے اس کی روایت کو مطلقاً رد کر دیا ہے ، کیونکہ اپنے بدعتی عقائد کے سبب وہ فاسق ہے۔ کچھ علماء نے اس شرط کے ساتھ اس کی روایت کو رد کیا ہے کہ اگر وہ اپنے مسلک کی حمایت میں یا اپنے ہم خیال و ہم مسلک لوگوں کے حق میں جھوٹ بولنا جائز سمجھتا ہو ، خواہ وہ بدعت کی طرف لوگوں کو بلاتا ہو یا نہیں ، اس کی روایت ناقابل قبول ہے۔ بعض علماء نے اس رائے کو امام شافعی کی طرف

منسوب کیا ہے جو یہ کہتے ھیں کہ میں اهل بدعت کے شہادت کو سوائے فرقہ خطابیہ کے قبول کرتا ہوں ، کیونکہ یہ فرقہ اپنے ہم مسلک لوگوں کی حمایت میں جھوٹی گواھی دینا جائز سمجھتا ہے۔ علماء کے ایک گروہ کی رائے یہ ہے کہ جو اهل بدعت دوسروں کو اپنے مسلک کی طرف دعوت دیتا ہو ، اس کی روایت ناقابل قبول ہے ، لیکن جو داعی نہ ہو اس کی روایت قبول کی جائے گی ۔ اس مسئلہ میں اکثر علماء کا یہی نقطہ نظر ہے۔ اور اسی کو معتدل نظریہ سمجھا گیا ہے۔ جو اهل بدعت داعی نہ ہو اس کی روایت کو محدثین نے قبول کیا ہے، اور ایسے راویوں کی روایات سے حدیث کی کتابیں بھری ہوئی ھیں۔ تاہم داعی اهل بدعت کی روایت کے عدم قبول پر ائمہ حدیث کا اتفاق ہے۔ اهل بدعت سے مراد جہمیہ ، قدریہ ، معتزلہ ، خوارج ، روافض اور انہی جیسے گمراہ فرقے ھیں ۔

اسی طرح جو شخص روز مرہ کی زندگی میں جھوٹ سے توبہ کر لے اس کی روایت قبول کی جائے گی ، لیکن جو عمداً حدیث میں جھوٹ بولتا ہو ، اس کے بعد توبہ کرے ، تو اس کی روایت قبول نہیں کی جائے گی ۔ امام ابو مظفر سمعانی مروزی سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ جو شخص ایک حدیث میں بھی قصداً جھوٹ بولے ، اس کی سابق روایات بھی ساقط کر دی جائیں گی ۔ (۵۱)۔

احناف نے عدالت کو دو قسموں میں تقسیم کیا ہے ۔ کاملہ اور قاصرہ ۔ ہم پہلے بتا چکے ھیں کہ ، روایت حدیث کے لئے کمال عدالت شرط ہے ، اور شہادت کے لئے قاصرہ کافی ہے۔ عدالت کاملہ کی تعریف یہ ہے :

کمال العدالة هو رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوىٰ

کامل عدالت دین و عقل کے طور طریقوں کے ہوائے نفس و

والشهوة حتیٰ اذا ارتکب کبیرة او اصر علی صغیرة سقطت عدالته و ان لم یصر علی صغیرة بل یلم بها احیانالم تسقط عدالته لان الاحتراز عن جمیع ذلک من خواص الانبیاء ومعتذر فی حق عامة البشر ـ و الاصرار علی ذلک یکون بمنزله الکبیرة فیجب الاحتراز عنه (٥٢)ـ

شہوت کے طور و طریقوں پر غالب آنے کو کہتے ہیں ـ اگر کوئی شخص کبیرہ گناہ کا ارتکاب کرے یا صغیرہ گناہ پر اصرار کرے ، تو اس کی عدالت ساقط ہو جائے گی۔ اگر صغیرہ گناہ پر اصرار نہ کرے بلکہ کبھی کبھار اس سے یہ سرزد ہو جائے تو اس سے اس کی عدالت ساقط نہ ہو گی ، کیونکہ جملہ صغیرہ گناہوں سے بالکل پرہیز کرنا انبیاء کے خواص میں سے ہے ، اور عام لوگ اس سے معذور ہیں ـ تاہم صغیرہ گناہ پر اصرار کبیرہ گناہ کی طرح ہے، اس لئے اس سے بچنا ضروری ہے۔

عدالت قاصرہ کی تعریف یہ ہے :

وقصر العدالة هو ماثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل ـ فان الظاهر ان کلّ من هو مسلم معتدل العقل لا یکذب ویمتنع عن خلاف الشرع ولکن لایکفی لروایة الحدیث لان هذا الظاهر یعارضه ظاهر آخر وهو هوی النفس فکان عدلا من وجه دون وجه (٥٣)ـ

عدالت قاصرہ سے مراد یہ ہے کہ آدمی کے ظاہری اسلام اور اعتدال عقل سے یہ معلوم ہو کہ یہ صفت اس میں موجود ہے کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ جو شخص مسلمان ہوگا وہ معتدل العقل ضرور ہو گا یعنی عاقل بالغ ہو گا ، اور ایسا شخص جھوٹ نہیں بولتا اور خلاف شرع

کاموں سے پرہیز کرتا ہے۔ لیکن
عدالت کی یہ قسم روایت حدیث
کے لئے کافی نہیں ہے۔ کیونکہ
ایسے شخص کا یہ ظاہر دوسرے
ظاہر سے معارض ہے ، دوسرا ظاہر
اس کی خواہشات نفسانی ہیں ۔
اس لحاظ سے ایسا آدمی ایک
جہت سے عادل ہو گا ، دوسری
جہت سے عادل نہیں ہو گا ۔

عدالت قاصرہ حدود و قصاص کے علاوہ دوسرے معاملات میں شہادت کے لئے کافی ہے جب تک مدعا علیہ اس پر اعتراض نہ کرے۔ اگر حدود و قصاص کا معاملہ ہو یا مدعا علیہ اس پر اعتراض کرے تو شہادت میں بھی عدالت کاملہ ضروری ہے (۵۴)۔

امام سرخسی اور فخر الاسلام بزدوی نے عدالت کو ظاہرہ اور باطنہ میں تقسیم کیا ہے۔ ظاہرہ کی تعریف یہ ہے کہ یہ عدالت دین و عقل سے ثابت ہوتی ہو ، یعنی جو آدمی مسلمان ہو گا اور عاقل و بالغ ہو گا وہ ظاہر میں عادل بھی ہوگا ۔ کیونکہ یہ دونوں صفات صفات اس کو استقامت (راستی دین) پر قائم رہنے کی دعوت دیتی ہیں۔ عدالت باطنہ کو انسان کے معاملات پر غور و فکر و جانچ پڑتال کے بعد ھی معلوم کر سکتے ہیں ، کیونکہ لوگوں کے حالات مختلف ہونے کے سبب اس سے واقفیت ممکن نہیں ہے۔ قرآن مجید میں ذوی عدل کا لفظ ہے ، جس سے کامل عدالت مراد ہے۔ کامل عادل شخص کی تعریف یہ ہے :

ان العدل مطلقاً من يترجح امر دينه علی هواه ، ویکون ممتنعا بقوة الدین عما يعتقد الحرمة فيه من الشهوات (۵۵)۔

عادل کامل وہ شخص ہے جو اپنے دین کے معاملہ کو اپنی خواهش نفس پر غالب رکھتا ہو اور اپنی دینی قوت کے سبب جن شہوانی کاموں کو وہ حرام سمجھتا ہو ان سے پرہیز کرتا ہو۔

احناف بھی فاسق کی روایت کو قبول نہیں کرتے۔ معاملات میں ضرورت کی بنا پر اس کی خبر کو قبول کرتے ہیں۔ لیکن ایسے معاملات جن میں دوسرے پر کوئی چیز لازم آتی ہو۔ کیونکہ فسق سے جھوٹ کا پہلو اس خبر میں غالب ہونے کا امکان ہے۔ (٥٦)

مجہول کی روایت کے بارے میں بھی اہل علم کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے۔ محدثین کے نزدیک مجہول وہ راوی ہے جو علماء کے درمیان معروف نہ ہو اور صرف ایک راوی نے اس سے حدیث روایت کی ہو ، جیسے عمرو ، ذی مر ، جبار طائی ، سعید بن ذی حدان ۔ ان سے صرف ابو اسحق سبیعی نے حدیث روایت کی ہے۔ اسی طرح هز هاز بن میزن ، سوائے امام شعبی کے اس سے کسی دوسرے راوی نے حدیث روایت نہیں کی۔ لیکن ابن صلاح کہتے ہیں کہ هزهاز سے سفیان ثوری نے بھی حدیث روایت کی ہے۔ اسی طرح جری بن کلیب سے صرف قتادہ نے روایت کی ہے۔ خطیب بغدادی نے کہا ہے کہ اگر کسی راوی سے اہل علم میں سے دو مشہور آدمی روایت کریں تو اس سے اس راوی کی جہالت دور ہو جاتی ہے۔ تاہم ان کی اس روایت سے اس کو عادل ثابت نہیں کیا جا سکتا ۔ ابن صلاح کہتے ہیں کہ ایسے کثیر راوی ہیں جن سے صرف ایک راوی

نے حدیث روایت کی ہے ، اس کے باوجود ان کی احادیث کو بخاری و مسلم نے اپنی صحیحین میں روایت کیا ہے۔ اس سے صرف یہ فائدہ ہوتا ہے کہ راوی جہالت سے خارج ہو جاتا ہے ، اور جہالت کے سبب سے اس کی روایت مسترد کر دی جاتی تھی ، اب ایسا نہیں ہوتا۔ اس کے باوجود اس کو عادل ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ (۵۷)

مجہول کی تین قسمیں ھیں ۔ مجہول عین ۔ مجہول عدالت ۔ مجہول حال ۔ مجہول عین وہ ہے جو اھل علم کے درمیان مشہور نہ ہو۔ اور صرف ایک راوی نے اس سے حدیث روایت کی ہو۔

اس کی روایت قبول کرنے کے بارے میں مندرجہ ذیل نظریات پائے جاتے ھیں ۔

۱ ۔ اس کی روایت کو بالکل قبول نہیں کیا جائے گا ۔ اکثر محدثین کا اس کے بارے میں یہی نقطۂ نظر ہے۔

۲ ۔ اس کی روایت مطلقاً قبول کی جائے گی ۔ یہ ان لوگوں کا نظریہ ہے جو راوی کے لئے اسلام کے سوا کوئی دوسری شرط نہیں لگاتے۔

۳ ۔ اگر وہ کسی ایک عادل راوی ، جیسے عبدالرحمن بن مہدی اور یحیی بن سعید سے روایت کرتا ہے ، تو اس کی روایت قبول کی جائے گی ۔ ورنہ نہیں ۔

۴ ۔ اگر علم کے سوا وہ دین میں اور زھد و تقویٰ میں مشہور ہو، تو اس کی روایت قبول کی جائے گی ۔ ورنہ نہیں ۔ یہ ابن عبدالبر کا قول ہے۔

۵ ۔ اگر ائمہ جرح وتعدیل میں سے کسی نے اس کو عادل بتایا ہو ، اور کسی ایک عادل راوی نے اس سے حدیث روایت کی ہو ، تو اس کی روایت قبول کی جائے گی ۔ ورنہ نہیں ۔ یہ ابو الحسین بن قطان کی رائے ہے ۔ (۵۸)

مجہول عدالت وہ راوی ہے جس کی ظاہری یا باطنی عدالت کے بارے میں علم نہ ہو۔ ائمہ جرح و تعدیل سے اس کا تزکیہ ثابت نہ ہو

ایسا راوی جس کی ظاہری وباطنی عدالت دونوں کا علم نہ ہو ، جمہور محدثین کے نزدیک اس کی روایت نامقبول ہے۔ لیکن جس راوی کی ظاہری عدالت کا تو علم ہو ، لیکن باطن عدالت کا علم نہ ہو ، ایسے راوی کو مستور کہتے ہیں ۔ ایسے راوی کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام شافعی کے نزدیک جب تک ایسے راوی کی عدالت کے بارے میں تحقیق نہ ہو جائے اس کی روایت نامقبول ہے۔ احناف کے نزدیک صدر اسلام میں ایسے راوی کی روایت قابل قبول تھی ، اس لئے کہ مسلمانوں میں فسق و فجور عام نہیں تھا ۔ لوگوں میں سچائی ، حسن کردار ، اور صلاح وتقویٰ غالب تھا ۔ لیکن متأخر دور میں مستور کی روایت احناف کے نزدیک بھی غیر مقبول ہے (۵۹) ۔ احناف کے نقطہ نظر کے بارے میں مزید بحث ہم آگے چل کر کریں گے، لیکن بعض شافعی علماء جیسے سلیم بن ایوب رازی مستور کی

روایت کو قبول کرتے ہیں ۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ احادیث کی روایت کا معاملہ راوی کے ساتھ حسن ظن پر مبنی ہے۔ بعض ایسے راوی بھی احادیث روایت کرتے ہیں جن کی ظاہری عدالت کا تو علم ہوتا ہے لیکن باطن عدالت کی تحقیق نہیں ہوتی ، اس لئے اس کی ظاہری عدالت ھی کو کافی سمجھا جائے گا اور اس کی روایت قبول کر لی جائے گی ۔ شہادت سے اس کا معاملہ مختلف ہے۔ حکام ایسے گواہ کی تحقیق کر سکتے ہیں ، اس لئے شہادت میں ظاہری و باطنی عدالت کا اعتبار کیا گیا ہے۔ ابن صلاح بھی اس خیال سے متفق ہیں۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ حدیث کی مشہور کتابوں میں ایسے راویوں کی روایت کو قبول کیا گیا ہے ، جن کی ظاہری عدالت معلوم ہے ، لیکن

باطنی عدالت کا علم نہیں ۔ (۶۰)۔

مجہول حال وہ راوی ہے جس کی عدالت ، سیرت و کرادر اور حقیقت حال کا علم نہ ہو ۔ اور ائمہ جرح و تعدیل نے اس کے کردار کے بارے میں کچھ نہ بتایا ہو ۔ امام شافعی ، احمد بن حنبل اور اکثر اهل علم کے نزدیک ایسے راوی کی روایت غیر مقبول ہے ۔ امام ابو حنیفه اس کے ظاهری اسلام اور ظاهر میں فسق و فجور سے اجتناب کی بنا پر ایسے راوی کی روایت قبول کرتے هیں ۔ (۶۱)

مجہول کی روایت کے بارے میں امام شوکانی تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے هیں کہ صحیح بات یہ ہے کہ مجہول حال اور مجہول عین راویوں کی روایت کو قبول نہیں کرنا چاهئیے کیونکہ راوی کے عادل ہونے کی صورت میں تو اس کی روایت کے بارے میں حسن ظن رکھا جا سکتا ہے کیونکہ کتاب و سنت سے عادل راوی کی روایت قبول کرنے کا حکم ثابت ہے ۔ اور اس پر اجماع ہے ۔ اسی طرح فاسق کی روایت قبول نہ کرنے پر بھی اتفاق رائے ہے ۔ ظاهر ہے کہ مجہول عین یا مجہول حال فاسق ہو گا یا نہیں ۔ اس احتمال کے ہوتے ہوئے اس کی روایت قبول نہیں کرنی چاهئیے ، کیونکہ جواز روایت کے لئے عدم فسق شرط ہے ۔ اس لئے اس شرط کے وجود کا همیں قطعی طور پر علم ہونا چاهئیے ۔ اس کے علاوہ وجود فسق قبول روایت کے لئے ایک رکاوٹ (مانع) ہے ۔ اس رکاوٹ کے دور ہونے کا بھی همیں علم ہونا چاهئیے (۶۲)۔

یہ بات واضح رهے کہ جہالت عدالت کا اطلاق صحابہ پر نہیں ہوتا ، کیونکہ صحابہ باجماع امت عدول هیں ۔ اس لئے مجہول عدالت راوی سے مراد ایسے راوی هیں جو صحابی نہ ہوں ۔ تاهم احناف نے عدم شہرت کی بنا پر بعض صحابہ کے لئے مجہول کی

اصطلاح استعمال کی ہے ۔ امام سرخسی مجھول کی اصطلاح کی وضاحت کرتے ھوئے رقمطراز ھیں :

فاما المجهول فانما نعنى بهذا اللفظ من لم يشتهر بطول الصحبة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم۔ انما عرف بما روى من حديث او حديثين نحو وابصة بن معبد ، وسلمة بن المحبق ، ومعقل بن سنان الاشجعى رضى الله عنهم وغيرهم ۔ (٦٣)

جھاں تک راوی کی قسم مجھول کا تعلق ہے تو اس لفظ سے ھماری مراد وہ صحابی ھیں جو مدت دراز تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ رھنے کے لئے مشھور نھیں ھوئے ۔ ایک یا دو حدیثیں روایت کرنے کے سبب ان کو پھچانا جاتا ہے ، جیسے وابصہ بن معبد ، سلمہ بن المحبق ، اور معقل بن سنان اشجعی رضی اللہ عنھم ، اور ان کے علاوہ دوسرے صحابہ ۔

اس بنا پر احناف نے راویوں کی دو قسمیں کی ھیں ۔ معروف اور مجھول ۔ معروف کی بھی دو قسمیں ھیں ۔ ایک وہ راوی ھیں جو عدالت ، حسن ضبط و قوت حفظ کے ساتھ فقہ و اجتھاد میں بھی امتیازی مقام رکھتے ھیں ۔ دوسرے وہ راوی جو عدالت حسن ضبط و قوت حفظ میں تو معروف ھوں ، لیکن فقیہ و مجتھد نہ ھوں ۔ پھلی قسم کے راویوں میں خلفاء راشدین ، عبداللہ بن مسعود ، عبداللہ بن عمر ، اور عبداللہ بن عباس اور بعض نے عبداللہ بن زبیر اور عبداللہ بن عمرو بن العاص کو بھی عبادلہ بھی شمار کیا ہے ، زید بن ثابت ، ابی بن کعب ، معاذ بن جبل ، حضرت عائشہ اور ابو موسیٰ اشعری شامل ھیں ۔ اس قسم کے صحابہ سے جو حدیث مروی ھو ، وہ حجت ھو گی ، اور اس پر عمل واجب ھو گا ، خواہ وہ قیاس یعنی عمومی

اصول و قواعد کے موافق ہو، یا مخالف ہو۔ قیاس سے موافقت کی صورت میں حکم سے ہی ثابت ہو گا ، اور قیاس سے اس کی تائید ہو گی ۔ اگر وہ حدیث قیاس کے خلاف ہو گی ، تو حدیث پر عمل کیا جائے گا ۔ اور قیاس کو نظر انداز کر دیا جائے گا ۔ امام مالک کا اس مسئلہ میں احناف سے اختلاف ہے۔ ان کے نزدیک قیاس بعض شرائط کے ساتھ خبر واحد پر مقدم ہے ۔ کیونکہ قیاس کتاب ، سنت اور اجماع صحابہ سے ثابت ہے۔ اس لئے خبر واحد سے زیادہ قوی ہے۔ احناف کی دلیل یہ ہے جس حدیث کا راوی خود فقیہ و مجتہد ہو گا اس کے سامنے قیاس و عمومی قواعد بھی ہوں گے ۔ اس کے علاوہ ایسی کتنی احادیث موجود ہیں جن پر قیاس کے خلاف ہونے کے باوجود صحابہ نے عمل کیا ، اور قیاس کو ترک کر دیا ۔ قیاس کو ترک کر کے خبر واحد پر عمل صحابہ اور ان کے بعد آنے والے اہل علم کے درمیان ایک معروف بات ہے ۔ اس سے انکار ناممکن ہے ۔ ایک صحابی حمل بن مالک نے جب اسقاط جنین کی صورت میں اس کی دیت غرہ (ایک چوتھائی دیت) کی حدیث روایت کی تو حضرت عمر نے فرمایا کہ اگر اس مسئلہ میں ہمیں یہ حدیث نہ پہنچتی تو ہم اپنی رائے سے اس کا فیصلہ کرتے ۔ یا یہ کہا کہ ہم اس کے خلاف فیصلہ کرتے ۔ اسی طرح ابن عمر سے روایت ہے کہ ہم مخابرہ (مزارعت) پر عمل کرتے تھے ، اور اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے ، لیکن جب رافع بن خدیج نے ہمیں یہ حدیث سنائی کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مزارعت (کراء المزارع) سے منع فرمایا ہے ، تو ہم نے اس حدیث کے سبب اسے ترک کر دیا ، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث اپنی اصل کے اعتبار سے موجب علم ہے ۔ صرف اس کی روایت کے سبب اس میں شبہ پیدا ہوتا ہے ۔ لیکن

قیاس اپنی اصل اور وصف دونوں کے اعتبار سے مشکوک ہے۔ اس لئے جب قیاس خبر کے معارض ہوگا تو اس کو ترک کر دیا جائے گا ۔

دوسری قسم کے وہ راوی ہیں جو عدالت ، ضبط ، اتقان ، اور حفظ میں معروف ہوں ، لیکن تفقہ و اجتہاد میں شہرت نہ رکھتے ہوں، جیسے حضرت ابو ہریرہ اور حضرت انس بن مالک ، یا اور انہی جیسے صحابہ ۔ یہ حضرات مدت دراز تک سفر و حضر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ رہے ۔ ان کی عدالت ، حسن ضبط و اتقان و قوت حفظ میں کوئی شک و شبہ نہیں ۔ تاہم یہ فقاہت و اجتہاد میں مشہور نہیں ہوئے ۔ ایسے راوی جب کوئی حدیث روایت کریں ، تو اگر وہ قیاس و عمومی قواعد کے موافق ہو تو اس کو قبول کیا جائے گا ، ورنہ قیاس کو ضرورت کی بنا پر ترجیح دی جائے گی ۔ کیونکہ اس دور میں روایت بالمعنی کا رواج عام تھا ۔ اور یہ ممکن ہے کہ راوی نے اپنی فہم کے مطابق حدیث بالمعنی روایت کی ہو ، اور وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد و مطلب کو نہ سمجھ سکا ہو ۔ اس لئے اس میں غلطی کا احتمال ہے۔ اس ضرورت کی بنا پر قیاس کو ترجیح دی جائے گی ۔ خود صحابہ نے حضرت ابو ہریرہ کی بعض روایات پر قیاس کے خلاف ہونے کی بنا پر اعتراض کیا تھا ۔ مثلاً جب انہوں نے یہ حدیث بیان کی کہ ایسی چیزوں کے استعمال سے جن کو آگ نے چھوا ہو یعنی آگ سے پکی ہوئی چیزوں کے استعمال سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ یہ حدیث سن کر عبداللہ بن عباس نے ان سے پوچھا کہ بتلائیے کیا گرم پانی سے وضو کرنے کے بعد آپ کا وضو ٹوٹ جاتا ہے ، اور آپ دوبارہ وضو کرتے ہیں ؟ اسی طرح انہوں نے جب یہ حدیث بیان کی کہ جو شخص جنازہ اٹھائے ، یا اس کو لے کر چلے تو اس کو وضو کرنا چاہئیے ۔ یہ سن کر حضرت ابن عباس نے فرمایا کہ

کیا چند خشک لکڑیاں اٹھانے سے وضو ٹوٹ جائے گا ، اور دوبارہ وضو کرنا ہوگا ؟ ذیل میں ہم ایک حدیث نقل کرتے ہیں جس پر خلاف قیاس ہونے کے سبب احناف عمل نہیں کرتے ، اور امام شافعی کا اس پر عمل ہے۔ اس حدیث کو حضرت ابو ہریرہ نے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :

لاتصروا الابل والغنم ۔ فمن ابتاع بعد ذلک فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها ، وان سخطها ردها وصا عامن تمر ۔ (صحیح مسلم ۔ کتاب البیوع) ۔

اونٹ اور بھیڑ بکریوں کے تھنوں میں دودھ اکٹھا کر کے ان کو نہ باندھو اس کے بعد جو شخص ایسے جانور کو جس کے تھن دودھ اکٹھا کر کے باندھ دیئے گئے ہوں ، خریدے تو دودھ دوھنے کے بعد اس کے لئے دو راستوں میں ایک بہتر راستہ ہے : اگر وہ جانور پسند ہو تو اس کو روک لے ، اگر ناپسند ہو تو اس کو واپس کر دے ، اور ساتھ ہی ایک صاع کھجور بھی بائع کو دے ۔

اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے دھوکا دے کر اپنا ایسا جانور جو دودھ کم دیتا ہو ، زیادہ دودھ والا بتا کر فروخت کر دیا ، تو مشتری کو اختیار ہے کہ اگر اس کو وہ ناپسند ہو تو واپس کر دے ۔ اور جو دودھ اس نے استعمال کیا ہے اس کے بدلے ایک صاع کھجور بھی جانور کے مالک کو دیدے ۔ یہ حدیث کئی وجوہ سے خلاف قیاس ہے۔ قواعد کی رو سے مثلی چیز کا عوض مثلی چیز ہوتا ہے ، اور غیر مثلی کا جسے ذوات القیم کہتے ہیں قیمت ۔ دودھ مثلی

ہے ، اس لئے اس کا تاوان دودھ ھی ھونا چاھئیے ، یا اس کی قیمت ۔ اگر کھجوریں ھی دینی ھیں تو دودھ کی کم و بیش مقدار کے حساب سے دینی چاھئیں ۔ صرف ایک صاع کھجور کسی طرح بھی دودھ کی قیمت نہیں بنتی ۔ اس سے کم بھی ھو سکتی ہے اور اس سے زیادہ بھی ۔ ہر حال میں صرف ایک صاع کھجور اس کا معاوضہ ھو ، دودھ خواہ کم ھو یا زیادہ ، یہ بات عام قواعد کے خلاف ہے ۔ امام شافعی نے ظاھر حدیث پر عمل کیا ہے ۔ ابن ابی لیلی اور امام ابو یوسف سے مختلف اقوال مروی ھیں ۔ ایک روایت کے مطابق دودھ کی قیمت واپس کرنی چاھئیے ۔

دوسری روایت کے مطابق وہ امام شافعی کے ساتھ ھیں ۔ امام ابو حنیفہ کہتے ھیں کہ وہ جانور واپس نہ کرے ، کیونکہ تصریہ عیب نہیں ہے ۔ بیع میں جانور کی سلامتی شرط ہے ، جو تصریہ سے متأثر نہیں ھوتی ۔ بلکہ مشتری کو چاھئیے کہ وہ بائع سے اس کا تاوان وصول کرے ۔ علاوہ ازیں یہ حدیث ایک دوسری حدیث کے معارض ہے ۔ حضرت عائشہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ الخراج بالضمان یعنی نفع اٹھانا ذمہ داری کے ساتھ ہے ۔ یعنی مشتری نے اگر اس جانور کے دودھ سے نفع اٹھایا ہے تو اس جانور کا خرچ بھی برداشت کیا ہے ۔ اس لئے اس کو دودھ کا معاوضہ واپس دینا ضروری نہیں ہے ۔

فقیہ و غیر فقیہ راوی کی یہ تفریق متقدمین حنفیہ کے یہاں نہیں ملتی ۔ یہ عیسی بن ابان ، ان کے متعبین اور اکثر متأخرین حنفیہ کا قول ہے ۔ ابو الحسن کرخی اور احناف میں سے ان کے متعبین کا نقطہ نظر یہ ہے کہ حدیث کو قیاس پر ترجیح دینے کے لئے راوی کا فقیہ ھونا شرط نہیں ہے ، بلکہ ھر عادل راوی کی روایت کردہ حدیث قیاس پر مقدم ہے ، بشرطیکہ وہ قرآن مجید اور مشہور حدیث کے خلاف نہ ھو ۔

احناف کے نزدیک ایک راوی کی دوسری قسم مجہول ہے۔ اسکی تعریف ہم اوپر نقل کر چکے ھیں ۔ جس راوی سے کثرت سے احادیث مروی نہ ھوں اس نے صرف ایک یا دو احادیث روایت کی ھوں وہ مجہول ہے۔ ایسے راوی کی پانچ قسمیں ھیں ۔ اول یہ کہ کوئی راوی اس لئے مشہور ہو کہ فقہاء نے اس کی روایات کو قبول کیا ہو، اور اس سے خود احادیث روایت کی ھوں۔ دوم یہ کہ اس کے مشہور ہونے کے بعد اس پر کوئی اعتراض (طعن) نہ کیا ہو ، سوم یہ کہ اس کی روایت پر اعتراض (طعن) پر ان کے درمیان اختلاف ہو ۔ ایسا مجہول راوی بھی معروف کی طرح سمجھا جائے گا ، کیونکہ سلف کا اس راوی سے احادیث روایت کرنا ، ان کی صحت کی دلیل ہے۔ اس پر اعتراض سے سکوت کرنا اس کی مقبولت کی دلیل ہے۔ اختلاف کی صورت میں بھی وہ معروف ھی سمجھا جائے گا ، کیونکہ بعض فقہاء اس کی روایت پر عمل کرتے ھیں اور بعض نہیں ۔ اس کی مثال میں ایک مشہور حدیث پیش کی جاتی ہے۔ حضرت عبداللہ بن مسعود سے ایک مسئلہ دریافت کیا گیا کہ ایک شخص نے کسی خاتون سے نکاح کیا ، کوئی مہر مقرر نہیں کیا ، اس کے ساتھ صحبت بھی نہیں کی ، اس حالت میں خاوند کا انتقال ھو گیا ۔ اس کو مہر دیا جائے گا یا نہیں ۔ انھوں نے ایک ماہ تک اس پر غور کیا پھر فرمایا کہ میں نے اس مسئلہ کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ نہیں سنا ۔ میں اپنی رائے سے اس میں اجتہاد کرتا ھوں ۔ اگر درست ہے تو اللہ تعالی کی طرف سے ہے ، اور غلط ہے تو میرے نفس اور شیطان کی جانب سے ہے۔ پھر انھوں نے یہ فتوی دیا کہ اس خاتون کو مہر مثل ملے گا ، نہ کم نہ زیادہ ۔ ان کی یہ رائے سن کر ایک صحابی معقل بن سنان کھڑے ہوئے اور کہا کہ ایسا ھی

واقعہ ہمارے قبیلہ کی ایک خاتون بروع بنت واشق کے ساتھ پیش آیا تھا ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے بارے میں یہی فیصلہ دیا تھا جو آپ نے دیا ۔ یہ سن کر عبداللہ بن مسعود خوش ہوئے۔ .. لیکن حضرت علی کی طرف ایک روایت منسوب ہے کہ انہوں نے معقل بن سنان کی اس حدیث کو قبول نہیں کیا ، اور یہ فرمایا ہم ایک ایسے بدو کی بات پر کان نہیں دھرتے جو پیشاب کرنے میں بھی احتیاط نہ کرتا ہو (۶۳) ۔ اس خاتون کے لئے میراث کافی ہے ۔ اس کو مہر نہیں ملے گا ۔ یہی رائے حضرت علی کے علاوہ زید بن ثابت ، ابن عباس اور ابن عمر کی بھی ہے ۔ یعنی اس کو میراث میں سے حصہ ملے گا ، اس کو کوئی مہر نہیں دیا جائے گا ۔ اور اس کو عدت بھی گذارنی ہو گی ۔ حضرت علی نے رائے و قیاس پر عمل کیا اور خبر واحد کو ترک کر دیا ۔ جس عورت کا مہر مقرر نہ کیا ہو ، اور اس کے ساتھ صحبت بھی نہ کی ہو ، اور اس کو خاوند طلاق دیدے تو اس کو کوئی مہر نہیں ملے گا ۔ حضرت علی نے اسی حکم پر قیاس کیا ۔ یہی نقطہ نظر امام شافعی کا بھی ہے ۔ احناف نے اس حدیث پر اس لئے عمل کیا کہ ثقات فقہاء ، جیسے علقمہ ، مسروق اور حسن بصری اور نافع بن جبیر نے ان سے یہ روایت نقل کی ہے ۔ اس لئے ان کا شمار معروف راویوں میں ہو گا ۔ نیز قیاس سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے ، خاوند کی وفات کی صورت میں صحبت نہ کرنے کے باوجود اس پر عدت واجب ہے ، اسی طرح مہر مثل بھی واجب ہو گا ، کیونکہ اگر خاوند نے اس کا مہر مقرر کر دیا ہوتا تو اس کو وہ مہر ملتا ۔ بہر حال ابن مسعود کے نزدیک یہ روایت قیاس کے موافق ہے ، اور حضرت علی کے نزدیک قیاس کے خلاف ہے ۔

مجہول کی چوتھی قسم یہ ہے کہ ماضی میں سلف نے اس روایت کو بالکل رد کر دیا ہو ، اور اس روایت کے رد وقبول میں ان کے درمیان

کوئی اختلاف نه هو۔ ایسے راوی کی روایت پر عمل نهیں کیا جائے گا۔ اس کی مثال میں فاطمه بنت قیس کا واقعه پیش کیا جاتا ہے، ان کے خاوند نے ان کو عهد نبوی میں تین طلاقیں دیدی تهیں ، رسول الله صلی الله علیه وسلم نے ان کے لئے طلاق کے بعد عدت گذارنے کے لئے خاوند کے گهر میں نه سکونت کا حکم فرمایا ، اور نه هی خاوند کو انهیں نفقه دینے کے لئے کہا ۔ حضرت عمر نے فاطمه بنت قیس کی اس روایت کو قبول نهیں کیا بلکه یه فرمایا که هم اپنے رب کی کتاب اور اپنے نبی کی سنت محض ایک خاتون کے قول کے سبب نهیں چهوڑ سکتے ۔ هم نهیں جانتے که وه سچ کهه رهی هیں یا جهوٹ ، انهیں یه واقعه یاد بهی ہے یا بهول گئیں ؟ پهر کہا که میں نے نبی کریم صلی الله علیه وسلم سے سنا که تین طلاق پانے والی عورت کے لئے عدت کے دوران خاوند کے ذمه اس کی رهائش اور نفقه دونوں هیں ۔ آپ نے صحابه کے مجمع میں یه بات فرمائی تهی اور کسی نے اس پر انکار نهیں کیا ، اس لئے ان کا اس پر اجماع هو گیا که یه حدیث مستنکر ہے ۔ حضرت عمر نے قرآن مجید سے مندرجه ذیل آیات کی طرف اشاره کیا تها ۔

سکونت کے بارے میں :

لاتخرجوهن من بیوتهن ولا یخرجن الا ان یاتین بفاحشة مبینة (الطلاق ۔ ۱)	انهیں ان کے گهروں سے نه نکالو، اور نه وه خود نکلیں ۔ بجز اس صورت کے که وه کسی کهلی بے حیائی کا ارتکاب کریں ۔

نفقه کے بارے میں :

وللمطلقت متاع بالمعروف ۔ حقا علی المتقین (البقرة ۔ ۲۴۱)	اور طلاق دی هوئی عورتوں کے لئے قاعده کے موافق خرچ دینا ہے ۔

پرہیزگاروں پر یہ لازم ہے۔

سنت سے مراد وہ حدیث ہے جو انھوں نے خود بیان کی تھی۔

مجہول راوی کی پانچویں قسم یہ ہے کہ سلف میں اس کی کوئی روایت سامنے آئی ہو، اور نہ ان کے درمیان وہ راوی مشہور ہوا ہو، اسی طرح انھوں نے اس پر نہ کوئی اعتراض کیا ہو، اور نہ ہی اس کی کسی روایت کو رد کیا ہو، ایسے راوی کی روایت پر عمل واجب نہیں ہے، بلکہ جائز ہے، بشرطیکہ وہ قیاس کے موافق ہو۔ صدر اول یعنی خیر القرون میں لوگوں میں عدالت اور صلاح و تقوی غالب تھا، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرون ثلاثہ کو خیر القرون فرمایا ہے،اس لئے ظاہر کے اعتبار سے اس راوی کی خبر میں صداقت کے پہلو کو ترجیح دی جائے گی۔ تاہم اس دور میں اس کی روایت مشہور نہ ہونے کے سبب وہم کی تہمت کا شبہ کیا جا سکتا ہے۔ اس لئے اگر وہ حدیث قیاس کے موافق ہو تو راوی کے ساتھ حسن ظن کی بنا پر اس پر عمل جائز ہے، لیکن واجب نہیں، کیونکہ شرعاً ایسی حدیث پر عمل واجب نہیں ہو سکتا جو اس جیسے کمزور طریقہ سے ثابت ہو۔ اسی لئے امام ابو حنیفہ نے مستور کی شہادت کی بنیاد پر فیصلہ کرنے کو جائز کہا ہے، لیکن قاضی کے لئے اس کی شہادت کی بنیاد پر فیصلہ کرنا واجب نہیں بتایا۔ امام ابو حنیفہ خود خیر القرون میں سے تیسرے دور میں تھے۔ اور ان کے اس زمانہ کے لوگوں پر سچائی غالب تھی۔ امام سرخسی (متوفی۴۹۰ ھ) کہتے ہیں کہ ہمارے دور میں اس قسم کی روایت کو قبول نہیں کیا جائے گا۔ اور اس پر عمل بھی درست نہیں ہو گا جب تک اس کی تائید عادل راوی کی روایت سے نہ ہو۔ اس کا سبب یہ ہے کہ اس دور (یعنی پانچویں صدی ھجری) میں لوگوں پر

فسق و فجور غالب آ چکا ہے ۔ امام ابو یوسف اور امام محمد نے مستور کی شہادت کے بنیاد پر اس وقت تک فیصلہ کرنے کی اجازت نہیں دی ، جب تک یہ بات ظاہر نہ ہو جائے کہ وہ عادل ہے۔ حاصل یہ ہے کہ جس راوی کی روایت مشہور ہو ، چاہے وہ فقیہ نہ ہو ، اس پر عمل واجب ہے ، اور اس کی روایت کو سچائی پر ھی محمول کیا جائے گا ، الا یہ کہ وہ قیاس کے مخالف ہو۔ مجہول راوی کی روایت عمل کے لئے حجت نہیں ہے ، جب اس کی تائید اس امر سے نہ ہو کہ سلف نے اس کی روایت کو قبول کیا تھا ۔ یا ان میں سے بعض نے اس پر عمل کیا تھا ۔ (٦٥)

عدالت کے بارے میں ایک مسئلہ یہ بھی ہے کہ راوی کی عدالت کا علم کیسے ہو ،؟ اس کی کئی صورتیں بتائی گئی ھیں ۔ اول یہ کہ معدلین یعنی تزکیہ کے ماہرین اس راوی کے بارے میں چھان بین کر کے یہ بتائیں کہ وہ عادل ہے یا نہیں ۔ اس کے علاوہ ائمہ جرح و تعدیل نے حدیث کے راویوں کے بارے میں تفصیل سے بحث کی ہے۔ اور تراجم و رجال کی کتابوں میں ان کے حالات لکھے ھیں ۔ ان ائمہ نے جن کو ثقہ یا مجروح کہا ہے اس کے مطابق ان کی روایت پر عمل ہوتا ہے۔ یہ خود ایک مستقل فن ہے۔ راویوں کے جرح و تعدیل کے لئے خاص اصطلاحات وضع کی گئی ھیں ، اور ان کے کچھ اصول بنائے گئے ھیں ۔ دوسری صورت یہ ہے کہ بعض راویوں کی عدالت اهل نقل اور اهل علم کے درمیان مشہور ہوتی ہے۔ ان کی دیانتداری اور ثقہ ہونے کے ہر جگہ چرچے ہوتے ھیں ، لوگ ان کی تعریف میں رطب اللسان ہوتے ھیں ۔ ان کی دیانت و امانت کی یہ شہرت انھیں معدلین کی تعدیل سے مستغنی کر دیتی ہے ۔ امام شافعی کا یہی صحیح مسلک ہے ، اور فن اصول فقہ میں اسی پر اعتماد کیا گیا ہے۔

محدثین میں بکثرت ایسے لوگ ھیں جو اپنی امانت و دیانت کی شہرت کے سبب عادل سمجھے جاتے ھیں ، اور ان کی تعدیل کی ضرورت نہیں ، جیسے امام مالک ، شعبہ ، سفیان بن عیینہ ، سفیان ثوری ، اوزاعی ، لیث بن سعد ابن مبارک ، وکیع ، احمد بن حنبل ، یحی بن معین اور علی بن مدینی وغیرھم۔ ابن عبدالبر نے اس معاملہ میں توسع سے کام لیا ہے۔ محدثین میں جو بھی اس علم کے حامل ھیں ، اور اس علم کے ساتھ اعتناء رکھنے میں مشہور ھیں ، وہ عادل ھیں ۔ ان کو اس وقت عادل سمجھا جائے گا جب تک ان کے خلاف کوئی جرح ثابت نہ ھو ، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ یحمل ھذا العلم من کل خلف عدولہ ، یعنی بعد میں آنے والے لوگوں میں سے اس علم کے حامل عادل ھی ھوں گے۔ ابن صلاح کہتے ھیں کہ ابن عبدالبر کا اس معاملہ میں یہ توسع اور عدالت کے لئے گنجائش نکالنا کچھ زیادہ پسندیدہ نہیں ہے۔

تعدیل کے بارے میں صحیح و مشہور نقطہ نظر یہ ہے کہ یہ بغیر کسی سبب کے بیان کئے بھی درست ہے ، کیونکہ تعدیل کے بہت سے اسباب ھیں جن کا ذکر کرنا بھی دشوار ھوتا ہے۔ یعنی ایک معدل کو یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ فلاں شخص نے اس قسم کے کام نہیں کئے ۔ یا فلاں فلاں کام کئے ھیں ۔ فسق کے تمام کام گنانے کی ضرورت نہیں ہے۔ بلکہ اس کا صرف اتنا کہنا کافی ہے کہ فلاں راوی ثقہ و عادل ہے۔ البتہ جرح کے لئے سبب بیان کرنا ضروری ہے ، کیونکہ جرح کے معاملہ میں اھل علم کے درمیان اختلاف ہے۔ بعض لوگ ایک چیز کو جرح سمجھ لیتے ھیں ، حالانکہ حقیقت میں وہ جرح نہیں ھوتی۔ جب جرح کا سبب بیان کیا جائے گا تو اس سے حقیقت حال واضح ھو جائے گی ۔ جرح کا یہ قاعدہ فقہ اور اصول افقہ میں مقرر ہے ، اور

یہی ائمہ و ناقدین حدیث ، جیسے بخاری و مسلم کا نقطہ نظر ہے
امام بخاری نے اپنی کتاب میں بعض ایسے راویوں سے حدیث روایت کی ہے جن پر دوسرے محدثین نے جرح کی تھی ، جیسے عکرمہ مولی ابن عباس ، اسمعیل بن اویس ، عاصم بن علی ، عمرو بن مرزوق وغیرھم ۔ اسی طرح امام مسلم نے بھی اپنی صحیح میں سوید بن سعید اور راویوں کی ایک ایسی جماعت سے احادیث روایت کی ھیں جن پر دوسرے محدثین نے تنقید کی ہے ۔ ابو داؤد سجستانی نے بھی ایسا ھی کیا ہے ۔ ائمہ حدیث کا یہ طرز عمل اس بات کی دلیل ہے کہ راوی پر جرح مبہم روایت حدیث کے لئے قادح نہیں ، جب تک جرح مفسر نہ ہو ۔ یعنی اس کا سبب بیان نہ کیا گیا ہو ۔ (٦٦) ۔

اسلام : راوی کی صفات میں چوتھی صفت یا شرط اس کا مسلمان ہونا ہے لیکن یہ شرط ادائے روایت کے لئے ہے ، تحمل روایت کے لئے نہیں ۔ یعنی ایک شخص حالت کفر میں کوئی حدیث سنے اور اس کو یاد رکھے ، پھر مسلمان ہونے کے بعد اس حدیث کو بیان کرے ، تو اس کی یہ روایت قبول کی جائے گی ۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت جبیر رضی اللہ عنہ اسلام لانے سے پہلے بدر کے قیدیوں میں مدینہ لائے گئے تھے ۔ انھوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو مغرب کی نماز میں سورہ طور ، پڑھتے ہوئے سنا ۔ اسلام قبول کرنے کے بعد انھوں نے اس حدیث کو روایت کیا ۔ اور اس حدیث کو سب نے قبول کیا ۔ یہ بات واضح رھے کہ تحمل روایت کے لئے صرف تمیز کافی ہے ۔ بعض نے تمیز اور ضبط کی شرط لگائی ہے ۔ اگر راوی بالغ ہے تو اس میں تمیز کی جگہ عقل کامل موجود ھو گی ۔ اس لئے اسلام لانے کے بعد اس کی روایت کا اعتبار کیا گیا ہے (٦٧) ۔

بعض علماء اصول نے اسلام کی جگہ ایمان واسلام دونوں کی شرط لگائی ہے ۔ اسکی وضاحت کرتے ہوئے علماء اصول نے یہ کہا ہے

که جب لفظ ایمان و اسلام دونوں کو ساتھ استعمال کیا جائے تو ان سے ایک ھی چیز مراد ھوتی ہے۔ یعنی ایمان یا اسلام ۔ لیکن جب ان کو الگ الگ استعمال کیا جائے تو ایمان سے مراد تصدیق باطنی ھوتی ہے ، اور اسلام سے مراد طاعت ۔ بعض نے کہا ہے که ایمان سے مراد تصدیق اسلام ، یعنی دل سے تصدیق اور زبان سے اقرار۔ اور اسلام سے مراد تحقیق ایمان یعنی ایمان کے ثمرات کا ظھور۔ دوسرے لفظوں میں اسلام سے مراد اعمال صالحه ھوتے ھیں ۔ اسلام یا ایمان کی تفسیر مندرجه ذیل الفاظ میں کی گئی ہے۔

واما الایمان والاسلام فان تفسیره التصدیق والاقرار بالله سبحانه وتعالی کما هو بصفاته وقبول شرائعه واحکامه ۔ (٦٨)

ایمان اور اسلام کی تفسیر یه ہے که آدمی اپنے دل سے سچا جانے اور زبان سے اقرار کرے که الله تعالی اپنی جمله کامل صفات کے ساتھ موجود ہے ، اور اس کے جمله احکام اور قطعی دلائل سے ثابت شده احکام کو قبول کرے ۔

اقرار تو ظاھر ہے انسان زبان سے ھی کرتا ہے ۔ تصدیق دل سے ھوتی ہے۔ اس لئے ایمان کی تعریف عام طور پر تصدیق بالقلب اور اقرار باللسان سے کی جاتی ہے۔ تصدیق کی تعریف یه ہے :

التصدیق عبارة عن نسبة الصدق الی المخبر اختیارا لان الاذعان قدیقع فی قلب الکافر بالضرورة ولا یسمی ذلک ایمانا ۔ قال الله تعالی یعرفونه کما یعرفون ابناءھم (البقرة ۔ ١٤٦) (٦٩)

تصدیق سے مراد یه ہے که آدمی اپنے اراده و اختیار سے خبر دینے والے (یعنی نبی کریم صلی الله علیه وسلم) کی طرف سچائی کی نسبت کرے کیونکه اذعان (کسی چیز کے وجود کو تسلیم کرنا اور اس کے سامنے جھک جانا) کبھی کبھی

کافر کے دل میں بھی بے اختیاری
طور پر (ضرورۃً) موجود ھوتا ہے۔
لیکن بے اختیاری طور پر کسی
چیز پر یقین کو ایمان نہیں کہتے۔
اھل کتاب کے بارے میں اللہ
تعالی کا ارشاد ہے کہ یہ ان کو
(نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو)
پہچانتے ھیں جیسے اپنے بیٹوں کو
پہچانتے ھیں ۔

ایمان وتصدیق کی اس تعریف سے یہ معلوم ھوا کہ ارادہ و اختیار سے خدا کی وحدانیت اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کو دل سے سچا جاننا اور زبان سے اقرار کرنا ، اور جملہ احکام کو قبول کرنے کا نام ایمان ہے۔

علماء اصول کے نزدیک تصدیق ایمان کا رکن اصلی ہے، اور اقرار رکن زائد،کیونکہ تصدیق تو ھر حال میں ضروری ہے ، اس کو کسی صورت میں ساقط نہیں کہا جا سکتا ، لیکن بعض مجبوریوں کی صورت میں ساقط ھو جاتا ہے ، جیسے گونگے کا ایمان ، یا اکراہ کی صورت میں دل سے تصدیق کرے ، لیکن زبان سے کلمہ کفر کہدے ۔ تاھم متکلمین کے نزدیک اقرار اجرائے احکام کے لئے شرط ہے (٧٠)۔ اگر ایک شخص دل سے مومن ہے، لیکن زبان سے اس کا اقرار نہیں کرتا، تو عنداللہ وہ مومن ھی ھو گا ، لیکن اسلامی معاشرہ میں اس پر مسلمانوں کے احکام جاری نہیں ھوں گے ۔ اس مسلم معاشرہ میں ایک مسلمان کی حیثیت سے رھنے کے لئے ضروری ہے کہ آدمی زبان سے بھی اپنے مسلمان ھونے کا اقرار کرے ۔

ثبوت اسلام کے لئے فقہاء احناف نے ایک مسلمان کی حیثیت کو دو حصوں میں تقسیم کیا ہے : ظاہر و باطن ۔ ظاہر سے مراد ایسا آدمی ہے جس کی ظاہری علامات یہ بتائیں کہ وہ مسلمان ھی ھو گا یعنی جو شخص مسلمان گھرانے ، مسلمان والدین اور مسلمان معاشرہ میں پیدا ہوا ھو ۔ اس کی نشوونما و تربیت مسلمانوں کے طور و طریقہ و شریعت کے احکام کے مطابق ھوتی ہے ۔ اسلام کے بنیادی عقائد کی شہادت دیتا ھو ، اور اسلامی عبادات ادا کرتا ھو ۔ ایسے آدمی کے لئے اس کا ظاہر حال ھی اس کے مسلمان ھونے کی دلیل ہے ۔ اس کے کسی بیان کی ضرورت نہیں ۔

دوسری قسم باطن ہے ۔ یعنی ایسا شخص جس میں ایسی کوئی ظاہری علامات موجود نہ ھوں کہ وہ مسلمان ہے ، اس سے مسلمان ھونے کے ثبوت کے لئے ایمان کی تصدیق و اقرار ضروری ہے ۔ یعنی توحید باری ، اس کے جملہ اسماء وصفات ، نیز فرشتوں ، آسمانی کتابوں ، نبیوں ، آخرت ، تقدیر اور تمام احکام و شرائع کے ماننے کا اقرار کرے ۔ ایسے شخص کے بارے میں علماء اصول اس بات پر متفق ھیں کہ اس کا ایمان کے بارے میں اپنا بیان اجمالی ھو گا ۔ بیان اجمالی شرط ہے ، تفصیلی شرط نہیں ۔ بیان اجمالی سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالی کی معروف صفات ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت اور آخرت وغیرہ کے بارے میں اس سے دریافت کیا جائے ۔ اگر وہ اثبات میں جواب دیدے تو اس کو مسلمان سمجھا جائے گا ۔ احادیث میں اس بیان اجمالی کا ثبوت موجود ہے ۔ مثلاً ایک بدو نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے چاند دیکھنے کی گواھی دی ۔ آپ نے اس سے دریافت کیا کہ کیا تو گواھی دیتا ہے کہ اللہ تعالی کے سوا کوئی معبود نہیں ، اور میں اللہ کا رسول ھوں ۔ جب اس نے اثبات

میں جواب دیا تو آپ نے فرمایا اللہ اکبر اس معاملہ میں مسلمانوں کے لئے ایک مسلمان بھی کافی ہے (یکفی المسلمین احدھم) ۔ اسی طرح آپ نے جانچنے کے لئے ایک باندی سے سوال کیا تھا کہ اللہ تعالی کہاں ہے ؟ اس نے جواب دیا آسمان میں (اپنی فہم کے مطابق) ۔ پھر دریافت کیا کہ میں کون ہوں ؟ ۔ اس نے جواب دیا کہ آپ اللہ کے رسول ہیں ۔ یہ سن کر آپ نے اس باندی کے مالک سے کہا کہ اس کو آزاد کر دو یہ مسلمان ہے ۔ بیان اجمالی کے بارے میں قرآن مجید کی مندرجہ ذیل آیت سے بھی استدلال کرتے ہیں :

یایھا الذین آمنوا اذا جاءکم المومنٰت مھجرات فامتحنوھن (الممتحنة ـ ١٠)	اے ایمان والو!اگر مسلمان عورتیں تمہارے پاس ھجرت کر کے آئیں تو ان کی جانچ پڑتال کرو۔

علماء اصول نے اس آیت میں امتحان (جانچ پڑتال) کو بیان شہادتین پر محمول کیا ہے ۔

ظاھر اسلام کے ثبوت میں بھی وہ دو احادیث پیش کرتے ہیں ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :

اذا رأیتم الرجل یعتاد الجماعة فاشھدوا له بالایمان (١)۔	اگر تم کسی شخص کو دیکھو کہ وہ جماعت سے نماز پڑھنے کا عادی ہے ، تو اس کے ایمان کی گواھی دو۔

دوسری حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :

من صلی صلوتنا ، واستقبل قبلتنا ، واکل ذبیحتنا ، فذلکم المسلم (٢)۔	جو ھماری طرح نماز پڑھے ، ھمارے قبلہ کی طرف نماز میں رخ کرے ، اور ھمارا ذبیحہ کھائے ، تو وہ مسلمان ہے۔

مختصر یہ کہ جس شخص میں مسلمان ہونے کی ظاہری علامات موجود نہ ہوں اسکے لئے استیصاف (ایمان کے بارے میں پوچھ کچھ و بیان اجمالی) ضروری ہے - لیکن جس میں مسلمان ہونے کی ظاہری علامات موجود ہوں ، جیسے وہ جماعت سے نماز پڑھتا ہو ، زکوۃ دیتا ہو ، مسلمانوں کا ذبیحہ کھاتا ہو ، ایسے شخص کو مسلمان ہی سمجھا جائے گا - اس کی یہ ظاہری علامات اس کے بیان کے قائمقام ہوں گی (٦٣) -

تمام محدثین و علماء اصول کا اس پر اتفاق ہے کہ کافر کی روایت غیر مقبول ہے - امام رازی نے پوری امت کا اس پر اجماع نقل کیا ہے کہ کافر کی روایت قبول نہیں کی جائے گی ، خواہ اس کے دین کے بارے میں یہ معلوم ہو جائے کہ اس میں جھوٹ سے پرہیز کرتے ہیں، یا معلوم نہ ہو - امام رازی نے کافر کی بھی دو قسمیں کی ہیں - ایک وہ جو اہل قبلہ نہ ہو - جیسے یہودی، نصرانی، بت پرست ، مجوسی یا اسی طرح کے دوسرے مشرکین کے فرقے - دوسری قسم وہ ہے جو اہل قبلہ میں سے ہو ، لیکن مسلمان اس کی تکفیر کرتے ہوں - جیسے مجمسہ ، غالی خوارج ، غالی روافض جیسے خطّابیہ وغیرھم - ان کے بارے میں امام رازی کہتے ہیں کہ اگر ان کے مذہب میں جھوٹ بولنا جائز ہو ، تو ان کی روایت قبول نہیں کی جائے گی ، ورنہ ہم ان کی روایت قبول کرتے ہیں - معتزلہ میں سے ابو الحسین بصری کا بھی یہی نقطہ نظر ہے - قاضی ابو بکر باقلانی اور قاضی عبدالجبار کی رائے یہ ہے کہ ایسے اہل قبلہ جن کی مسلمان تکفیر کرتے ہیں ان کی روایت قبول نہیں کی جائے گی - امام رازی کی دلیل یہ ہے کہ ایسا کافر جو اہل قبلہ میں سے ہو ، اور جھوٹ کو حرام سمجھتا ہو ، اس کا یہ عقیدہ اس کو جھوٹ بولنے سے باز رکھے گا - اس سے اس

کی سچائی ثابت ہوتی ہے۔ نیز امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ جو کافر اهل قبله میں سے نہ ہو۔ اس کی روایت قبول نہیں کی جائے گی ۔ لیکن زیر بحث کافر میں اس قسم کا کفر شامل نہیں ہے۔ ابو الحسین بصری یہ دلیل دیتے ہیں کہ محدثین کی کثیر تعداد نے ہمارے سلف (معتزلہ) کی روایات کو قبول کیا ہے ، جیسے حسن ، قتادہ ، عمرو بن عبیدہ وغیرہ ۔ حالانکہ وہ ان کے مسلک سے پوری طرح واقف تھے ۔ اور ان کے ہم عقیدہ لوگوں کو وہ کافر سمجھتے تھے ۔

مخالفین یہ دلیل دیتے ہیں کہ قرآن مجید کی مندرجہ ذیل آیت میں فاسق کی خبر قبول کرنے سے پہلے اس کی تحقیق کا حکم ہے :

یایها الذین آمنوا ان جاء کم فاسق بنبا فتبینوا ۔ (الحجرات ـ ٦) اے ایمان والو ! اگر کوئی فاسق تمہارے پاس کوئی خبر لائے تو اس کی تحقیق کر لیا کرو۔

جب فاسق کی خبر غیر مقبول ہے تو کافر کی تو بدرجه اولی ہونی چاهیئے۔ علاوہ ازیں ایسے کافر کی خبر جو اہل قبلہ میں سے نہ ہو قبول نہ کرنے پر امت کا اجماع ہے۔ تو اهل قبله میں سے جو کافر ہو اس کی روایت بھی قبول نہیں کرنی چاهیئے ۔ اس کے علاوہ سب سے اہم بات یہ ہے کہ اس روایت کو قبول کرنا اس شخص کے قول کو تمام مسلمانوں کے لئے نافذ کرنا ہے۔ یہ انتہائی شریفانہ اور اعلی درجہ کا منصب ہے۔ اس کے برعکس کفر تذلیل کا مقتضی ہے۔ ان دونوں کے درمیان تضاد ہے ۔ اس بارے میں آخری بات ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ کافر اپنے کافر ہونے سے بھی ناواقف ہے۔ تاہم اس کی یہ ناواقفیت اس کے کفر کے لئے عذر نہیں بن سکتی۔ کیونکہ اس نے کفر کے ساتھ دوسری جہالت کو ملا لیا ہے۔ اس کی حالت کو اصلی کافر پر ترجیح کا موجب نہیں بن سکتا (٤٣)۔ ان دلائل کا بھی

امام رازی نے جواب دیا ہے ، جس کو ہم نظر انداز کرتے ہیں ۔

کافر کی روایت کو اس لئے رد نہیں کیا گیا کہ مسلمانوں کے حق میں اس کی شہادت قبول نہیں کی جاتی ، یا اس سبب سے کہ کفر فسق کی اقسام میں سب سے بڑی قسم ہے ، اور قرآن مجید میں فاسق کی خبر کو تحقیق کے بعد قبول کرنے کا حکم ہے ۔ اس کی روایت کی عدم قبولیت کا اصل سبب یہ ہے کہ اس بات پر اجماع ہے کہ کافر دین میں اس اعلی و اشرف منصب کی اہلیت ہی نہیں رکھتا ، چاہے وہ خود اپنے مذہب میں کتنا ہی انصاف پسند ، اچھے کردار کا حامل اور دیانتدار کیوں نہ ہو ۔ مسلمانوں کے ساتھ کفار کا عناد کھلا ہوا ہے ، اسکی وضاحت ہم پہلے بھی کر چکے ہیں ۔ اس لئے اس مسئلہ میں اعتماد اجماع پر ہے ، قیاس پر نہیں (٧٥) ۔

بعض علماء اصول نے قرآن مجید کی آیت ان جاءکم فاسق بنبا فتبینوا (الحجرات ۔ ٦) سے یہ استدلال کیا ہے کہ فاسق کا اطلاق عرف متقدم کے مطابق کافر پر بھی ہوتا ہے ۔ لیکن عرف متأخر کی رو سے فاسق کا اطلاق صرف مسلمان پر ہوتا ہے ، جو گناہ کبیرہ کا مرتکب ہو ، یا جو گناہ صغیرہ کا بار بار ارتکاب کرتا ہو ، یا ایسی بدعت کا مرتکب ہو جس سے کفر لازم آتا ہو ، جیسے تجسیم وغیرہ ۔ اس دلیل کو جمہور نے تسلیم نہیں کیا (٧٦) ۔

مبتدع یعنی اہل بدعت کے بارے میں محدثین کا اختلاف اس سے پہلے ہم ذکر کر چکے ہیں ۔ علماء اصول اس مسئلہ کو کافر کے ذیل میں ذکر کرتے ہیں ۔ انہوں نے اس کو کئی قسموں میں تقسیم کیا ہے ۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ایسے اہل بدعت جن کی اس بدعت کے عقیدہ سے تکفیر لازم آتی ہو اس میں بھی اختلاف ہے ۔ بعض علماء اس کو کافر کہتے ہیں بعض نہیں ۔ جو اس کو کافر کہتے ہیں ان

کے نزدیک وہ کافر ہے۔ لیکن جو اس کو کافر نہیں کہتے۔ وہ ان کے نزدیک بدعت جلی کے مرتکب کی طرح ہے۔ جیسے خوارج جو مسلمانوں کا خون بہانا جائز سمجھتے ھیں ، ان کی روایت کو بعض نے رد کیا ہے ، بعض نے قبول کیا ہے۔ لیکن اکثریت نے ایسے لوگوں کی روایت کو رد کیا ہے۔ اور اولی اور افضل یہی سمجھا گیا ہے۔ اس مسئلہ میں اس نقطہ نظر کو علماء اصول نے اختیار کیا ہے۔ اگر بدعت سے نہ تکفیر لازم آتی ہو اور نہ ھی وہ بدعت جلی ہو تو ایسے اھل بدعت کی روایت کو بالاتفاق قبول کیا جائے گا (۷۷)۔ جو اھل بدعت جھوٹ کو جائز نہ سمجھتا ہو اس میں علماء اصول کے تین نظریے ھیں : اول یہ کہ فاسق ہونے کی بنا پر اس کی روایت کو رد کیا جائے گا ۔ یہ ابو بکر باقلانی ، ابو اسحق شیرازی اور ابو منصور کی رائے ہے۔ دوم یہ کہ اس کی روایت قبول کی جائے گی ۔ یہ امام شافعی کا ظاھر مسلک ، اور ابن ابی لیلی ، سفیان ثوری اور امام ابو یوسف کی رائے ہے۔ سوم یہ کہ اگر وہ اپنی بدعت کی طرف داعی ہو تو اس کی روایت قبول نہیں کی جائے گی ورنہ قبول کی جائے گی (۷۸)۔

یہ بات واضح رہے کہ عقل ، ضبط ، عدالت اور اسلام روایت اور شہادت دونوں کے لئے شرط ھیں ۔ لیکن شہادت کے لئے چھ شرطیں اس کے علاوہ ھیں ۔ شاھد کو آزاد ہونا چاھئیے ۔ غلام کی شہادت مقبول نہیں ۔ لیکن روایت مقبول ہے۔ مرد ہونا چاھئیے ۔ کیونکہ دو عورتوں اور ایک مرد کی شہادت مقبول ہے۔ شہادت ایک عورت کی مقبول نہیں ۔ لیکن ایک عورت کی روایت مقبول ہے۔ گواہ کو بینا ہونا چاھئیے ، نابینا کی گواھی نامقبول ہے ، لیکن نابینا کی روایت مقبول ہے۔ قرابت بھی گواھی پر اثر انداز ہوتی ہے۔ باپ بیٹے کے حق

میں گواهی نہیں دے سکتا، لیکن بیٹے سے روایت کرسکتا ہے گواهی میں تعداد مقرر ہے کم از کم دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں، زنا میں چار مرد ۔ لیکن روایت کے لئے ایک راوی کافی ہے۔ اس میں تعداد کی کوئی شرط نہیں ہے۔ اسی طرح باهمی عداوت کی صورت میں بھی ایک دوسرے کے لئے گواهی دینے کی اجازت نہیں ہے۔ لیکن روایت کی اجازت ہے۔ یہ چھ اوصاف حریت ، ذکورت، بصر ، قرابت عدد اور عداوت شہادت میں اثر انداز هوتے هیں، روایت میں نہیں (٩٠) اس کا سبب یہ ہے علماء اصول روایت اور شہادت کے درمیان فرق کرتے هیں ۔ اگر راوی مدلس نہ هو تو روایت کرتے وقت وہ حدثنی یا اخبرنی فلان عن فلان کہے گا ۔ شہادت میں دوسرے الفاظ استعمال هوتے هیں ۔ شہادت میں قاضی کی مجلس ضروری ہے ۔ قاضی کے سامنے شہادت دی جاتی ہے۔ گواہ سمعت (میں نے سنا) رایت (میں نے دیکھا) اشهدنی (مجھے گواہ بنایا) وغیرہ جیسے الفاظ کہتا ہے۔ حدیث کی روایت کو اختلاف کی صورت میں بھی قبول کر لیا جاتا ہے ، لیکن شہادت میں اختلاف معتبر نہیں ۔ اختلاف کی صورت میں شہادت ساقط هو جاتی ہے ۔ حدیث کا مضمون اپنے الفاظ میں ادا کرنا شہادت کے واقعہ کے بیان کے مقابلہ میں زیادہ دقیق ہے۔ قبول روایت ولایت کی قبیل سے نہیں ہے، لیکن شہادت ولایت کی قبیل سے ہے۔ یعنی حدیث کا راوی حدیث سنانے کے بعد سننے والے پر کوئی چیز لازم نہیں کرتا ۔ بلکہ خدا اور رسول کی اطاعت کے عام حکم کی رو سے اس حدیث پر عمل جیسے سننے والے اور دوسرے مسلمانوں پر فرض ہے ، اسی طرح اس راوی پر بھی فرض ہے۔ اس حدیث پر عمل کے معاملہ میں راوی اور سننے والے دونوں برابر کے شریک هیں ۔ اس کے برخلاف شہادت دوسرے شخص

پر سزا یا تاوان کی موجب ہوتی ہے۔ لیکن خود شاہد اس سے بری الذمہ ہوتا ہے۔ اس پر تاوان آتا ہے، نہ اس کو سزا ملتی ہے۔ شہادت موجب الزام ہے، روایت موجب الزام نہیں - اس لئے شہادت کے شرائط روایت کے شرائط سے مختلف ہیں (۸۰)۔

نابینا راوی کی روایت اس لئے درست ہے کہ صحابہ کرام میں ایسے حضرات سے بھی احادیث مروی ہیں جو نابینا تھے، جیسے عبداللہ بن ام مکتوم، عتبان بن مالک، عبداللہ بن عباس، عبداللہ بن عمر جابر بن عبداللہ، واثلہ بن الاسقع رضی اللہ عنہم - ان کی روایت پر کسی نے اعتراض نہیں کیا - خواتین میں بکثرت صحابیات، بالخصوص ازواج مطہرات سے احادیث مروی ہیں۔ اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم غلاموں کی خبر پر اعتماد کرتے تھے۔ آزادی سے پہلے سلمان فارسی اور حضرت ابوہریرۃ کی خبروں کو آپ نے قبول فرمایا تھا - ان کے علاوہ موالی سے کثرت سے روایات ثابت ہیں، جیسے نافع، سالم، عبداللہ بن جبیر، اور محمد بن جبیر وغیرہ - جس راوی پر حد قذف جاری ہو چکی ہو، اس کی روایت توبہ کے بعد ظاہر روایت کے مطابق مقبول ہے، لیکن حسن بن زیاد نے ابو حنیفہ سے ایک روایت یہ نقل کی ہے کہ اس کی روایت مقبول نہیں ہے، کیونکہ وہ قرآن مجید کی کی آیت فاولئک عنداللہ ہم الکذبون (النور۔ ۱۳) کی رو سے محکوم بالکذب ہے۔ حضرت ابو بکرہ سے کثرت سے روایات مروی ہیں، کسی نے ان کے بارے میں یہ دریافت نہیں کیا کہ یہ روایات حد قذف جاری ہونے سے پہلے کی ہیں، یا بعد کی - تاہم محدود فی القذف کی شہادت احناف کے نزدیک مقبول نہیں - فقہاء کے درمیان یہ ایک معروف نزاعی مسئلہ ہے۔ فاسق کی روایت توبہ کے بعد مقبول ہے۔ عمداً جھوٹ بولنے والے

کی روایت توبہ کے بعد بھی مقبول نہیں ، احمد بن حنبل اور ابو بکر حمیدی وغیرہ کی یہی رائے ہے (۸۱)۔

راوی کے شرائط تفصیل سے ذکر کرنے کے بعد ابو عمر ابن الصلاح (متوفی ۶۴۲ھ) لکھتے ھیں کہ متقدمین کا تو ان شرائط پر عمل تھا ، لیکن متاخرین نے ان سے اعراض کرنا شروع کر دیا ہے، کیونکہ اب ان کا پورا کرنا ممکن نہیں ۔ ان شرائط کا مقصد حدیث کا دوسروں تک صحت و حفاظت کے ساتھ پہنچانا ہے۔ اور سلسلہ اسانید میں انقطاع سے بچنا ہے۔ بہرحال اب ایسے شرائط پر ھی اکتفا کرنا چاھیئے جو اس مقصد کے لئے ضروری ہوں ، جیسے راوی مسلمان ہو ، عاقل ہو ، بالغ ہو ، ظاہر میں فاسق اور رذیل نہ ہو ،حافظہ قوی ہو، خط میں متہم نہ ہو ، کسی اصل یعنی نوشتہ سے روایت میں اس کی روایت شیخ کے نوشتہ کے موافق ہو۔ اب تمام احادیث کو خواہ وہ صحیح ہوں یا سقیم ، ائمہ حدیث نے جوامع یعنی حدیث کے مجموعوں میں مدون کر دیا ہے۔ اب اس کا تو امکان نہیں ہے ان سارے محدثین سے ھی کوئی چیز چھوٹ گئی ہو ، ہاں بعض محدثین سے چھوٹنے کا امکان ہے ۔ امام بیہقی نے کہا ہے کہ آج اگر کوئی شخص ایسے حدیث پیش کرے جو ان مجموعوں میں نہ ہو تو اس کو قبول نہیں کیا جائے گا ۔ جو شخص ایسی حدیث کو روایت کرتا ہے جو ان محدثین کے نزدیک معروف ہو ، تو اس کا مقصد یہ ہے کہ یہ معلوم ہو جائے کہ وہ اس روایت میں منفرد نہیں ہے، بلکہ دوسری روایات سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، اس لئے وہ حجت ہے۔ حدیث کی روایت اور اس کے سماع کا مقصد یہ ہے کہ حدیث تمام راویوں کے الفاظ حدثنا و اخبرنا سے مسلسل ثابت ہو جائے ، اور یہ کرامت جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس امت کے ساتھ مخصوص ہے ، اور یہ کرامت آپ کے شرف کے سبب سے دائمی طور پر باقی رہے ۔ (۸۲)۔

حواشی و حوالہ جات

١ - فکرونظر - جولائی - ستمبر ١٩٨٥ء ، ص ٣ - ٥٣ -
٢ - ابن اصلاح - مقدمہ ابن الصلاح - ملتان - فاروقی کتب خانہ - ١٩٧٨ء ، ص ٣٩ - ٥٧ ، السرخسی - اصول السرخسی - قاہرہ ، مطابع دار الکتاب العربی ، ١٣٧٢ھ ، ج ١ ، ص ٣٣٥ -
٣ - فخر الدین الرازی ، المحصول فی علم اصول الفقہ - ریاض ، جامعہ امام محمد بن سعود الاسلامیہ ، ١٩٨٠ء ، قسم ١ ، ج ٢ ، ص ٥٦٣ -
٤ - ایضاً
٥ - علی حسب اللہ - اصول التشریع الاسلامی ، قاہرہ ، دار المعارف ، ١٩٧٦ء - ص ٥٧ -
٦ - السرخسی ، اصول السرخسی ، محولہ بالا ایڈیشن ، ج ١ ، ص ٣٣٥ - ٣٣٦ ، عبدالعزیز البخاری ، کشف الاسرار ، بیروت ، دار الکتب العربی ، ١٣٩٣ھ ، ج ٢ ، ص ٣٩٢ - ٣٩٣ -
٧ - السرخسی ، اصول السرخسی ، محولہ بالا ایڈیشن ، ج ١ ، ص ٣٣٦ - ٣٣٧ -
٨ - محمد اعلی تہانوی ، کشاف اصطلاحات الفنون ، کلکتہ ، ایشیاٹک سوسائٹی بنگال ، ١٨٦٢ء ، ج ٢ ، ص ١٠٢٧ -
٩ - ایضاً -
١٠ - ایضاً ، ص ١٠٣٠ -
١١ - ایضاً ، ص ١٠٣٢ - ١٠٣٣ -
١٢ - ایضاً ص ١٠٣٣ -
١٣ - ایضاً ، ص ١٠٣٣ -
١٤ - مناظر احسن گیلانی ، مقدمہ تدوین فقہ ، لاہور ، مکتبہ رشیدیہ ، ١٩٧٦ء ، ص ٢٢ - ٢٦ ، بحوالہ فتوحات مکیہ -
١٥ - ایضاً -
١٦ - فخر الاسلام البزدوی ، اصول البزدوی ، برحاشیہ کشف الاسرار ، بیروت ، دار الکتاب العربی ، ١٩٧٤ء ، ج ٢ ، ص ٣٩٣ -
١٧ - السرخسی ، اصول السرخسی ، محولہ بالا ایڈیشن ، ج ١ ، ص ٣٣٧ - ٣٣٨ ، نیز دیکھئے عبدالعزیز البخاری ، کشف الاسرار عن اصول فخر الاسلام البزدوی ، محولہ بالا ایڈیشن ، ج ٢ ، ص ٣٩٣ - ٣٩٥ -
١٨ - السرخسی ، اصول السرخسی ، محولہ بالا ایڈیشن ، ج ١ ، ص ٣٧٢ -
١٩ - عضدالدین الایجی ، شرح مختصر ابن الحاجب ، استانبول ، ١٣٠٧ھ - ج ١ ، ص ١٦٣ -
٢٠ - فخر الدین الرازی ، المحصول فی علم اصول الفقہ ، محولہ بالا ایڈیشن ، قسم ١ - ج ٢ ، ص ٥٦٣ - ٥٦٦ -
٢١ - ابن الصلاح ، مقدمہ ابن الصلاح فی علوم الحدیث ، ملتان فاروقی کتب خانہ ، ١٩٧٨ء ، ص ٦١ - ٦٢ -

۲۲ ـ عبدالعلی بحر العلوم ، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت ، بغداد ، مکتبہ المثنی ، ۱۹۷۰ء ، ج ۱، ص ۱۳۸ ـ ۱۳۹

۲۳ ـ السرخسی ، اصول السرخسی ، محولہ بالا ایڈیشن ، ج ۱ ، ص ۳۷۳ ـ

۲۴ ـ عبدالعزیز البخاری ، کشف الاسرار ، محولہ بالا ایڈیشن ، ج ۲ ، ص ۳۹۶ ـ

۲۵ ـ ایضـاً ـ

۲۶ ـ عبدالعلی بحر العلوم ، فواتح الرحموت ، مذکورہ بالا ایڈیشن ، ج ۲ ، ص ۱۳۲ ـ

۲۷ ـ السرخسی ، اصول السرخسی ، محولہ بالا ایڈیشن ، ج ۱ ، ص ۳۳۸ ـ ۳۳۹ ـ

۲۸ ـ ایضـاً ـ ص ۳۳۹ ـ ۳۵۰ ـ

۲۹ ـ ایضـاً ـ

۳۰ ـ جمال الدین الدسنوی ، نهایة السول فی شرح منهاج الوصول الی علم الاصول ، القاهرہ ، مطبعة التوفیق الادبیة ، تاریخ طباعت درج نہیں ـ ج ۲ ، ص ۲۱۳ ـ

۳۱ ـ ابن النجار ، شرح الکواکب المنیر ، مکہ مکرمہ ، جامعہ ملک عبدالعزیز ، مرکز البحث العلمی واحیاء التراث الاسلامی ، ۱۹۸۰ء ، ج ۲ ، ص ۳۸۱ ـ

۳۲ ـ ابن اللحام ، المختصر فی اصول الفقہ ، مکہ مکرمہ ، جامعہ ملک بن عبدالعزیز ، مرکز البحث العلمی واحیاء التراث الاسلامی ، ۱۹۸۰ء ، ص ۸۶ ـ

۳۳ ـ الشوکانی ، کتاب ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول ، قاهرہ ، مطبعة السعادة ، ۱۳۲۷ھ ، ص ۵۲ ـ

۳۴ ـ فخر الدین الرازی ، المحصول فی علم اصول الفقہ ، محولہ بالا ایڈیشن ، قسم الاول ، ج ۲ ، ص ۵۹۱ ـ ۵۹۳ ـ

۳۵ ـ ابن الصلاح ، مقدمہ ابن الصلاح ، محولہ بالا ایڈیشن ، ص ۵۰ ـ

۳۶ ـ ایضـاً ـ

۳۷ ـ الآمدی ، الاحکام فی اصول الاحکام ، قاهرہ ، مطبعة المعارف ، ۱۹۱۴ء ، ج ۲ ، ص ۱۰۸ ـ

۳۸ ـ جلال الدین السیوطی ، تدریب الراوی فی شرح تقریب النواوی ، لاهور ، دار نشر الکتب الاسلامیہ ، تاریخ طباعت درج نہیں ، ج ۱ ، ص ۳۰۰، بحوالہ المدخل للبیہقی ـ

۳۹ ـ الشافعی ، الرسالہ ، قاهرہ ، مکتبہ دارالتراث ، ۱۹۷۹ء ، ص ۳۷۰ ـ

۴۰ ـ الغزالی ، المستصفی من علم الاصول ، بغداد ، مکتبہ المثنی ، ۱۹۷۰ء ج ۱ ، ص ۱۵۷ ـ

۴۱ ـ الشوکانی ، ارشاد الفحول ، محولہ بالا ایڈیشن ، ص ۴۹ ـ

۴۲ ـ القاضی عضد الدین الایجی ، شرح مختصر ابن الحاجب ، استانبول ، ۱۳۰۷ ھ ، ج ۱ ، ص ۱۶۷ ـ ۱۶۸ ـ

۴۳ ـ جلال الدین السیوطی ، تدریب الراوی ، محولہ بالا ایڈیشن ، ص ۳۰۰ ـ یہ تعریف اس کتاب کے محقق استاذ عبدالوهاب عبداللطیف نے امام سخاوی کے حوالہ سے حاشیہ میں ذکر کی ہے ـ

۴۴ ـ الشوکانی ، ارشاد الفحول ، محولہ بالا ایڈیشن ، ص ۴۹ ـ ۵۰ ـ

۴۵ ـ ابن النجار ، شرح الکواکب المنیر ، محولہ بالا ایڈیشن ، ج ۲ ، ص ۳۹۹ ـ ۴۰۱ ـ

۴۶ ـ ایضـاً ، ص ۴۰۱ ـ ۴۰۲ ، ارشاد الفحول ، ص ۵۰ ، فواتح الرحموت ، ج ۲ ، ص ۱۳۱ ـ

۴۷ ـ ابن النجار ، شرح الکواکب المنیر ، محولہ بالا ایڈیشن ، ج ۲ ، ص ۳۸۸ ـ

۴۸ ـ الغزالی ، ، محولہ بالا ایڈیشن ، ج ۱ ـ ص ۱۵۷ ـ
۴۹ ـ مسلم ، مقدمہ صحیح مسلم ، بیروت ، دار احیاء التراث العربی ، ۱۹۵۴ء ، ج ۱ ، ص ۹ ـ
۵۰ ـ فخر الدین الرازی ، المحصول ، محولہ بالا ایڈیشن ، قسم اول ، ج ۲ ، ص ۵۷۲ ـ ۵۷۵ ، الشوکانی ، ارشاد الفحول ، محولہ بالا ایڈیشن ، ص ۵۰ ـ
۵۱ ـ ابن الصلاح ، مقدمہ ابن الصلاح ، محولہ بالا ایڈیشن ، ص ۵۴ ـ ۵۵ ـ
۵۲ ـ شیخ احمد ملا جیون ، نور الانوار ، دھلی ، مطبع علمی ، ۱۹۳٦ء ، ص ۱۸۳ ـ
۵۳ ـ ایضـاً ـ
۵۴ ـ ایضـاً ـ
۵۵ ـ السرخسی ، اصول السرخسی ، محولہ بالا ایڈیشن ، ج ۱ ، ص ۳۵۱ ـ
۵٦ ـ ایضـاً ، ص ۳۷۰ ـ ۳۷۱ ـ
۵۷ ـ ابن الصلاح ، مقدمہ ابن الصلاح ، محولہ بالا ایڈیشن ، ص ۵۳ ـ ۵۴ ـ
۵۸ ـ ابن النجار ، شرح الکوکب المنیر ، ج ۲ ، ص ۳۱۰ ـ
۵۹ ـ السرخسی ، اصول السرخسی ، محولہ بالا ایڈیشن ، ج ۱ ـ ص ۳۷۰ ـ
٦۰ ـ ابن الصلاح ، مقدمہ ابن الصلاح ، محولہ بالا ایڈیشن ، ج ۱ ، ص ۵۳ ـ
٦۱ ـ الآمدی ، الاحکام فی اصول الاحکام ، محولہ بالا ایڈیشن ، ج ۲ ، ص ۱۱۰ ـ
٦۲ ـ الشوکانی ، ارشاد الفحول ، محولہ بالا ایڈیشن ، ص ۵۱ ـ
٦۳ ـ السرخسی ، اصول السرخسی ، محولہ بالا ایڈیشن ، ص ۵۱ ـ
٦۳ ـ السرخسی ، اصول السرخسی ، محولہ بالا ایڈیشن ، ج ۱ ـ ص ۳۳۲ ـ
٦۴ ـ ملا علی قاری نے المنار کی شرح میں لکھا ہے کہ حضرت علی کی طرف اس روایت کی نسبت درست نہیں ہے کہ انھوں نے معقل بن سنان کے بارے میں یہ الفاظ کہے تھے ـ حاشیہ نور الانوار ص ۱۸۰ ـ
٦۵ ـ السرخسی ، اصول السرخسی ، محولہ بالا ایڈیشن ، ج ۱ ، ص ۳۳۸ ـ ۳۳۵ ـ شیخ احمد ملا جیون ، نور الانوار ، محولہ بالا ایڈیشن ، ص ۱۷۸ ـ ۱۸۱ ـ
٦٦ ـ ابن الصلاح ، مقدمہ ابن الصلاح ، محولہ بالا ایڈیشن ، ص ۵۰ ـ ۵۱ ـ
٦۷ ـ عبدالعلی بحر العلوم ، فواتح الرحموت ، محولہ بالا ایڈیشن ، ج ۲ ، ص ۱۳۹ ـ ۱۴۰ ـ
٦۸ ـ فخر الاسلام البزدوی ، اصول البزدوی ، مطبوعہ برحاشیہ کشف الاسرار ، محولہ بالا ایڈیشن ، ج ۲ ، ص ۴۰۰ ـ
٦۹ ـ شیخ احمد ملا جیون ، نور الانوار ، محولہ بالا ایڈیشن ، ص ۱۸۳ ـ
۷۰ ـ فخر الاسلام البزدوی ، اصول البزدوی ، محولہ بالا ایڈیشن ، ج ۱ ، ص ۲۵ ـ
۷۱ ـ امام ترمذی نے جامع الترمذی میں تفسیر سورہ توبہ میں انما یعمر مساجد اللہ (۵ : ۲۷۷) کے ذیل میں یہ حدیث نقل کی ہے ـ امام ابن ماجہ نے سنن میں کتاب المساجد وباب لزوم المساجد وانتظار الصلاۃ میں یہ حدیث روایت کی ہے ـ
۷۲ ـ البخاری ، الجامع الصحیح ، کتاب الصلوۃ ، باب فضل استقبال القبلۃ ، سنن النسائی ، کتاب الایمان وشرائعہ ، باب صفۃ المسلم ، باب علی مایقاتل الناس ـ
۷۳ ـ السرخسی ، اصول السرخسی ، محولہ بالا ایڈیشن ، ج ۱ ، ص ۳۵۲ ، عبدالعزیز البخاری ، کشف الاسرار ، محولہ بالا ایڈیشن ، ج ۲ ، ص ۴۰۰ ـ ۴۰۲ ، صدر الشریعۃ التوضیح مع التلویح

القاهره ، دار العهد الجدید للطباعة ، ۱۹۵۷ء ، ج ۲ ، ص ۶ ـ ۷ ـ

۷۴ ـ فخر الدین الرازی ، المحصول فی علی اصول الفقه ـ محوله بالا ایڈیشن ، قسم ۱ ، ج ۲ ، ص ۵۶۷ ـ ۵۶۹ ـ

۷۵ ـ الغزالی ، المستصفی من علم الاصول ، محوله بالا ایڈیشن ، ج ۱ ، ص ۱۵۶ ـ ۱۵۷ ـ

۷۶ ـ عضد الدین الایجی ، شرح مختصر ابن الحاجب ، محوله بالا ایڈیشن ، ج ۱ ، ص ۱۶۵ ، عبدالعلی بحر العلوم ، فواتح الرحموت ، محوله بالا ایڈیشن ، ج ۲ ، ص ۱۴۰ ـ

۷۷ ـ عضد الدین الایجی ، شرح مختصر ابن الحاجب ، ج ۱ ، ص ۱۶۶ ـ

۷۸ ـ الشوکانی ، ارشاد الفحول ، ص ۸۷ ـ

۷۹ ـ الغزالی ، المستصفی من علم الاصول ، ج ۱ ، ص ۱۶۱ ـ

۸۰ ـ الشافعی ، الرساله ، محوله بالا ایڈیشن ، ص ۳۷۳ ، ۳۷۴ ، ۳۹۱ ـ السرخسی ، اصول السرخسی ، ج ۱ ، ص ۳۵۳ ـ ۳۵۴ ـ عبد العزیز البخاری ، کشف الاسرار ج ۲ ، ۳۰۳ ـ

۸۱ ـ عبدالعزیز البخاری ، کشف الاسرار ، ج ۲ ، ص ۳۰۳ ـ ۳۰۴ ـ اصول السرخسی ، ج ۱ ، ص ۳۵۲ ـ ۳۵۵ ـ

۸۲ ـ ابن الصلاح ، مقدمه ابن الصلاح فی علوم الحدیث ، محوله بالا ایڈیشن ، ص ۵۷ ـ ۵۸ ـ

❋❋❋