DOI: https://doi.org/10.52541/fn.v60i2.1375

عید الاضحیٰ کی قربانی سے پہلے بال اور ناخن کاٹنے کی ممانعت

(اُصولِ علم روایت ودرایت کی روشنی میں حدیثِ ام سلمہ کا تحقیقی مطالعہ)

محمد عامر گزدار ۞

Prohibition of Trimming Hair and Nails Prior to Offering Eid al-Adḥā's Sacrifice: A Critical Examination of Umm-i Salama's (RA) Narration

Muhammad Amir Gazdar۞

Abstract: With numerous chains of narration through Umm-i Salamaرضی اللہ عنہا, a saying has been attributed to the Prophet ﷺ prohibiting believers from clipping nails and cutting any of their (body or head) hair from the sighting of *Dhu al-Ḥijjah's* moon till they have sacrificed the animal. The present study scrutinises this tradition as per the priciples of both *ilm al-riwāyah and ilm al-dirāyah*, taking into account all its variant texts and chains of narration. The work carefully concludes that, according to the established principles of Hadīth verification, the attribution of this narrative to the Prophet is not proven; neither it is tenable from the perspective of historical transmission nor textual analysis.

Keywords: *Hadith Ummi Salamah, Prohibition, Hair trimming, Nail Clipping, Dhul Hijjah.*

Summary of the Article

It is attributed to the Prophet (peace be on him) that he prohibited the believers from clipping nails and cutting any of their (body or head) hair from the sighting of *Dhu al-Ḥijjah*'s moon till they have sacrificed the animal. Among the generation of the companions (RA), *Umm-i Salamah* (RA) is the sole narrator of this narration. Therefore, according to the principles of the *ḥadīth* verification this particular narration along with all of its variants is *gharīb muṭlaq*. From the group of *tāb'īn*, only two narrators (*Sa'īd bin Musayyib* and *Abu Salama bin 'Abdul Raḥmān*) have narrated this ḥadīth from *Umm-i Salamah* (RA). Collectively, all the

---

۞ پی ایچ ڈی اسکالر، قرآن اینڈ سنۃ اسٹڈیز، پوسٹ ڈاکٹرل ریسرچ فیلو، کلیۃ معارف الوحی والتراث، قسم القرآن والسنۃ — الجامعۃ الاسلامیہ العالمیہ ملائیشیا۔

۞ Ph.D in Qur'an and Sunnah Studies (IIUM), Postdoctoral Research Fellow, Kulliyyah of Islamic Revealed Knowledge & Heritage, International Islamic University Malaysia (IIUM), (amirgazdar@hotmail.com.)

variants from *Sa'īd bin Musayyib* and *Abu Salama* are weak (*ḍa'īf*) in terms of the disagreement in their chains of narrations. Some of these reported variants are *mursa*l, some are *mawqūf*, while some are *marfū'*. Only one of the variants from the various variants narrated by *Sa'īd bin Musayyib* can be categorized as *Ṣaḥīḥ*, and its chain ends at *Umm-i Salamah* (RA) (hence, its *mawqūf*). From *Abu Salama*, only one of the variants can be established as *Ḥasan* and that too is a saying of *Umm-i Salamah* (RA) not the Prophet *Muḥammad* (peace be on him). The only *marfū'* variant reported from *Abu Salama* in this regard is extremely weak (*ḍa'īf*) with respect to the chain of narration. The various *marfū'* variants reported from *Sa'īd bin Musayyib* are either weak (*ḍa'īf*), extremely weak, *shādh*, *munkar*, *mu'alal* or even fabricated (*mawḍū'*). Not a single *marfū'* variant of this narration can be categorized as *Saḥīḥ* or *Ḥasan*, hence cannot be presented as evidence.

Moreover, the prohibition of cutting the nails and hair during the first ten days of *Dhu al-Ḥijjah* is contrary to the perpetual *sunnah* (*Sunnat-i Mutawātirāh*), and any report that contradicts the *Sunnat-i Mutawātirāh* is considered rejected even if it is categorized as *Ṣaḥīḥ*. Whereas, the weakness of the narration in question has been clearly shown in this research paper. Furthermore, the more authentic narrations reported from Sayyida *'Āishā* (RA) make it absolutely clear that the Messenger of Allah (peace be on him) never observed any such restriction during the first ten days of *Dhu al-Ḥijjah* despite offering the sacrifice every year. Therefore, it is absolutely clear that any report against the established norm of the Messenger of Allah (peace be on him) cannot be accepted at all. Hence, academically it can be said that the non-authentic narration from *Umm-i Salamah* (RA) is rejected (*mardūd*) due to its conflict with the more authentic narration of Sayyida *'Āishā* (RA). The order of two prohibitions during the ten days mentioned in the narration of Sayyidah *Umm-i Salamah* (rta) is also unreliable due to the fact that it is against reason and intellect. It cannot be accepted that the Prophet (peace be on him) followed the great *Sunnah* of sacrifice every year and also informed others of this additional commandment but as proven by the tradition of Sayyida *'Āishā* (RA), the Prophet (peace be on him) never observed this command himself. And if the Prophet (peace be on him) did observe this command every year then it is not possible that the companions (RA) of the Prophet (peace be on him) remained completely oblivious to his yearly routine and this religious command. Common sense necessitates that the companions (rta) must pass on this command obtained from the words and deeds of the Prophet (peace be on him) to the future generations through their words and deeds in the same way as the rest of the rules and etiquettes of the religion were derived from the Prophet (peace be on him) and passed on to the rest of the *ummah*. However, it is evident that this never happened with regards to this issue. So it is clearly against common sense that there are only two people from the entire group of *tāb'īn* who have narrated this tradition from Sayyida *Umm-i Salamah* (RA) alone among the entire group of the *ṣaḥāba* (RA). And according to *Khaṭīb Baghdādī*, a solitary report (*khabr-i wāhīd*) is not accepted if it goes against the intellect and reason.

The prohibition of these two things for ten days is, by its very nature, a practice connected with this general *Sunnah* of worship, which every Muslim needs to

know and follow every year. Everyone can also witness this practice by looking at others. Therefore, the transmission of a religious command of this nature from the oral tradition attributed to the Prophet (peace be on him) from a single individual cannot be trusted in any way. Therefore, even according to the principles of majority of the *Ḥanafī* scholars this narration cannot be used as evidence as it is related to *umūm al-balwā* (ruling pertaining to public matters).
Furthermore, this command is an additional religious directive pertaining to the commandments of the *Qur'ān* or *Sunnah* with regards to sacrifice. There is no basis of the prohibition of cutting the nails and hairs during the first ten days of *Dhu al-Ḥijjah* that can be found in the *Qur'ān* or *Sunnah*. Therefore, this narration cannot be declared as explanation and clarification of something already prescribed in the *Qur'ān* or *Sunnah*. According to the *Farāhī* school of thought, the scope of *khabr-i wāhīd* is merely to explain and elucidate any fundamental religious directive of the *sharī'a* prescribed in the *Qur'an* and *Sunnah*, it cannot be the source of any new directive. From this perspective, the ḥadīth of *Umm-i Salamah* (RA) is also unacceptable accor
The narration attributed to Sayyidah *Umm-i Salamah* (RA) is also 'weak' (*ḍa'īf*) because of contradictory chains as well as contradictory text. Moreover, the *fatwa* of *Sa'īd bin Musayyib* himself is against this narration. Therefore, this narration attributed to him becomes unreliable from this aspect as well. Therefore, in the light principles of *ḥadīth* verification, it has been established that this narration from *Umm-i Salamah* (RA) cannot be definitively attributed to the Prophet (peace be on him). Therefore, the notion that the Prophet (peace be on him) instructed the sacrificers on the occasion of *'īd al-Aḍḥa* to refrain from cutting their nails and hairs during the first ten days of *Dhu al-Ḥijjah* is not correct. No such command can be reliably attributed to the Prophet (peace be on him). The narration is neither tenable from the perspective of historical transmission nor textual analysis.

تمہید

عید الاضحیٰ کی قربانی سے متعلق ایک اہم مسئلہ جو صدرِ اول سے علما و فقہا کے مابین مختلف فیہ رہا ہے وہ قربانی کا ارادہ کرنے والوں کے لیے عشرۂ ذی الحجہ میں جسم کے بالوں اور ناخن کاٹنے کی ممانعت کا حکم ہے۔ بعض فقہا اِن دونوں افعال کو قربانی کرنے والوں کے لیے اِن ایام میں حرام قرار دیتے ہیں۔ بعض علما کی راے میں یہ حرام نہیں ، بلکہ مکروہ ہیں، جب کہ جمہور فقہاے قرونِ اولیٰ کے نزدیک قربانی کرنے والوں کے لیے یہ حکم دین میں اصلاً ثابت ہی نہیں ہے، لہٰذا یہ افعال اُن کی راے میں قربانی کا ارادہ کرنے والوں کے لیے اِن ایام میں بھی مباح ہیں۔

اصحابِ علم کے ہاں معلوم ہے کہ اِس حکم کا مدار ایک حدیث پر ہے جو تنہا سیدہ ام سلمہ سے منقول ہے۔ اُس روایت کا ایک متن صحیح مسلم میں اِن الفاظ میں نقل ہوا ہے: ”عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيِّبِ، عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ، تَرْفَعُهُ،

قَالَ ﷺ: «إِذَا دَخَلَ الْعَشْرُ وَعِنْدَهُ أُضْحِيَّةٌ يُرِيدُ أَنْ يُضَحِّيَ، فَلَا يَأْخُذَنَّ شَعْرًا، وَلَا يَقْلِمَنَّ ظُفُرًا». [۱] سعید بن مسیب سے روایت ہے کہ سیدہ ام سلمہ رضی اللہ عنہا بیان کرتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: عشرۂ ذی الحجہ شروع ہوجائے تو جس شخص کے پاس قربانی کا جانور موجود ہو، جس کی قربانی کرنے کا وہ ارادہ رکھتا ہے تو وہ (قربانی کرنے تک) ہرگز اپنے جسم کے کوئی بال اتارے، نہ کوئی ناخن تراشے۔)

زیرِ نظر مقالے میں اِس حدیث کا بشمول اِس کے تمام طرق واسانید کے اُصولِ علمِ روایت ودرایت کی روشنی میں ایک تحقیق وتجزیاتی مطالعہ پیش کیا جائے گا۔ یعنی اِس روایت کا سند ومتن، دونوں پہلوؤں سے علمی جائزلیا جائے گا۔

اصل بحث میں داخل ہونے سے پہلے تمہیدی طور پر یہاں موضوعِ بحث روایت کے حوالے سے قارئین کے لیے مندرجہ ذیل تین بنیادی امورواضح کیے جائیں گے۔

۱۔ اِس روایت کے بارے میں اصحابِ حدیث اور محققین کے ردوقبول کے اختلاف سے قطع نظر اولین بات جو بالکل قطعی ہے، وہ یہ ہے کہ سند کے اعتبار سے بہر حال یہ ایک 'غریب مطلق' روایت ہے، [۲] یعنی طبقۂ صحابہ میں سوائے ام سلمہ رضی اللہ عنہا کے یہ کسی دوسرے صحابی کی وساطت سے قولِ رسول کے طور پر قطعاً کہیں نقل نہیں ہوئی ہے۔ علمِ روایت کے اعتبار سے دیکھا جائے تو محض سند کی غرابت کسی روایت کو 'ضعیف' قرار دینے کے لیے اگرچہ کافی نہیں ہے، تاہم اِس فن میں 'غرابت' چونکہ شہرتِ روایت کی ضد ہے، اِس لیے یہ بھی ایک نوعیت کے ضعف پر بہر حال دلالت کرتی ہے۔ غریب روایت کو ائمۂ حدیث کس نظر سے دیکھتے ہیں، اِس کا اندازہ ائمہ محدثین کے مندرجہ ذیل اقوال سے لگایا جاسکتا ہے:

غریب روایت کے بارے میں امام مالک کہتے ہیں: "شر العلم الغريب، وخير العلم الظاهر الذي قد رواه الناس." [۳] (علم کا سب سے بُرا ماخذ غریب روایت ہے، اور سب سے بہتر علم اُس معلوم ومعروف روایت

۱۔ مسلم بن الحجاج النیسابوری، **الجامع الصحيح** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، س ن)، ۲: ۱۵۶۵، رقم: ۱۹۷۷۔

۲۔ تعريف الغريب المطلق: هو ما كانت الغرابة في أصل سنده، أي ما يتفرد بروايته شخص واحد في أصل سنده. دیکھیے: **تيسير مصطلح الحديث** (رياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ۱۴۲۵ھ)، ۳۹۔

۳۔ خطیب ابو بکر احمد بن علی بغدادی، **الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع**، (رياض: مكتبة المعارف، س ن)، ۲: ۱۰۰، رقم: ۱۲۹۲۔

سے حاصل ہوتا ہے جس کو بہت لوگوں نے روایت کیا ہو۔)

امام عبد الرزاق صنعانی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں: "كنا نرى أن غريب الحديث خير، فإذا هو شر"[۴] (پہلے ہم یہ سمجھتے تھے کہ غریب حدیث بھی اچھا ماخذ علم ہے، پھر واضح ہوا کہ یہ تو شر ہے۔)

امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں: "شر الحديث الغرائب التي لا يعمل بها، ولا يعتمد عليها."[۵] (سب سے بری روایتیں غریب احادیث ہوتی ہیں جن پر نہ مسلمانوں کا عمل ہوتا ہے اور نہ اُن پر اعتماد کیا جاسکتا ہے۔)

۲۔ حدیثِ ام سلمہ کے بارے میں دوسری حقیقت یہ ہے کہ ائمۂ محدثین کی ایک بڑی جماعت نے، جن میں امام مالک، حافظ عبد اللہ بن وہب، امام طیالسی، امام عبد الرزاق، امام بخاری، بزار، ابن خزیمہ اور دوسرے بہت سے ائمۂ حدیث شامل ہیں، اِس روایت کو اپنی مؤلفاتِ حدیث میں نقل نہیں کیا۔[۶] یہ چیز، ظاہر ہے کہ اِس بات پر دلالت کرتی ہے کہ یہ روایت اِن محدثین کے شیوخ کے ہاں بھی موجود یا ثابت نہیں تھی، یا پھر یہ اِن ائمۂ حدیث کے علم میں تو آئی تھی، تاہم تحقیق کی رو سے اِن کے نزدیک یہ درجۂ ثبوت کو نہیں پہنچی۔ ورنہ یہ باور نہیں کیا جاسکتا کہ قربانی سے متعلق اتنے اہم حکم پر مشتمل ایک مستند حدیثِ رسول کو وہ اپنی کتابوں میں نقل نہ کریں۔ روایت کے بارے میں یہ دوسری حقیقت بھی، ظاہر ہے کہ علمی لحاظ سے ایک بڑا سوالیہ نشان ہے۔

۳۔ حدیثِ ام سلمہ کی استنادی حیثیت کے بارے میں ماضی میں بھی محدثین کے مابین اختلاف رہا ہے اور عصر حاضر میں بھی اِس کے بارے میں علما کی آرا مختلف ہیں۔ عصر حاضر کے بہت سے اہل علم فنِ حدیث کے اعتبار سے براہِ راست تحقیق کیے بغیر غالباً صرف اِس وجہ سے اِس روایت کے استناد کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت سے 'صحیح' تصور کر رہے ہیں کہ حدیث کے مراجع، مثلاً مسند احمد اور صحیح مسلم اور دوسری متعدد کتابوں میں یہ روایت نقل ہوئی ہے۔ اُن کے خیال میں غالباً یہ بات اِس کے قولِ رسول کی حیثیت سے پایۂ ثبوت کو پہنچنے کے لیے کافی ہے۔ دوسری طرف قدیم و معاصر

۴۔ نفس مصدر، ۲: ۱۰۰، رقم: ۱۲۹۴۔

۵۔ ابن رجب عبد الرحمٰن بن احمد الحنبلی، **شرح علل الترمذي** (اردن: مكتبة المنار، ۱۴۰۷ھ)، ۲: ۶۲۳۔

۶۔ اِس کی تفصیل راقم الحروف نے '**عید الاضحیٰ کی قربانی اور عشرۂ ذی الحجہ کی ممنوعات (ماخذِ حکم، مسئلے کا تاریخی سیاق اور فقہا و محدثین کے نقطہ ہاے نظر کا جائزہ)**' کے زیرِ عنوان تالیف کیے گئے اپنے ایک دوسرے مقالے میں بیان کی ہے۔

اہلِ علم میں ایسے محققین بھی ہیں جو حدیثِ باب کے تمام طرق واسانید کو جمع کر کے قواعدِ علمِ حدیث کی روشنی میں اُن پر با قاعدہ تحقیق کی بنیاد پر اپنا یہ موقف پیش کرتے ہیں کہ اِس حدیث کا استناد نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں ہے اور یہ کئی پہلوؤں سے 'ضعیف' اور نا قابل حجت ہے۔ سوال یہ ہے کہ اُصول علم روایت کی رو سے اِس باب میں محقق اور راجح موقف کیا ہے؟ اِسی سوال کے جواب میں اِس روایت کے تمام طرق واسانید پر فنِ حدیث کی روشنی میں ذیل میں ایک تحقیقی و تجزیاتی مطالعہ پیش کیا جائے گا۔

حدیثِ ام سلمہ —— اُصولِ علم روایت کی روشنی میں طرق واسانید کا تنقیدی مطالعہ

حدیث امِ سلمہ کے تمام طرق کا بالاستقصا جائزہ لینے سے واضح ہوتا ہے کہ سیدہ سے نقل ہونے کے اعتبار سے اِس کے کُل تین طرق ہیں۔ ایک طریق میں اُن سے روایت کرنے والے سعید بن مسیب ہیں۔ دوسرے طریق میں اُن سے ابو سلمہ بن عبد الرحمٰن کی روایت منقول ہے، جب کہ تیسرے طریق میں سیدہ ام سلمہ سے ایک عورت نے روایت بیان کی ہے جس کی شخصیت علمائے رجال کے نزدیک مجہول ہے۔ یہ واقعہ ہے کہ اِن تین افراد کے سوا سیدہ امِ سلمہ سے اِس روایت کو کسی چوتھے راوی نے نقل نہیں کیا ہے۔ زیرِ نظر مقالے میں آگے اِن تینوں بنیادی طرق اور اِن کے تمام ذیلی طرق کا تفصیلی علمی جائزہ پیش کیا جائے گا۔

ا—نامعلوم عورت کا طریق

جہاں تک ایک مجہول عورت کی روایت کا تعلق ہے تو اُس کا تنہا ماخذ مصنف ابن ابی شیبہ، رقم ۱۴۷۷۸ ہے۔ اِس کی سند میں محمد بن ابی اسماعیل نامی ایک راوی کہتے ہیں کہ مجھ سے میری والدہ نے بیان کیا ہے اور وہ اپنی دادی سے روایت کرتی ہیں کہ اُنھوں نے ام سلمہ رضی اللہ عنہا کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ: "مَنْ كَانَ يُضَحِّي عَنْهُ فَهَلَّ هِلَالُ ذِي الْحِجَّةِ، فَلَا يَأْخُذْ مِنْ شَعْرِهِ شَيْئًا حَتَّى يُضَحِّيَ"[۷] (جس کی طرف سے قربانی کی جائے تو ذو الحجہ کا چاند نظر آجانے کے بعد سے قربانی کر لینے تک وہ اپنے کوئی بال نہ کاٹے۔)

اِس طریق کے بارے میں دو باتیں بالکل واضح اور متعین ہیں۔ ایک یہ کہ اِس میں سیدہ ام سلمہ کا اپنا قول نقل ہوا ہے۔ یہ مرفوع روایت، یعنی حدیثِ رسول نہیں ہے۔ دوسرے یہ کہ اِس کی سند میں مذکور محمد بن ابی اسماعیل کی

۷— ابن ابی شیبۃ ابو بکر عبد اللہ بن محمد العبسی، **المصنف في الأحاديث والآثار**، تحقیق: کمال یوسف الحوت (ریاض: مکتبۃ الرشد، ۱۴۰۹ھ)، ۳: ۳۴۵، رقم: ۱۴۷۷۸۔

والدہ اور اُن کی دادی، دونوں کے نام بھی سند میں مذکور نہیں ہیں اور اِن دونوں کی شخصیتیں بھی ائمۂ حدیث و رجال کے نزدیک بالکل مجہول و نامعلوم ہیں۔ چناں چہ فنِ حدیث کی رو سے یہ موقوف طریق دو راویوں کے مجہول ہونے کی وجہ سے 'منقطع' اور نہایت ضعیف ہے۔

۲- ابو سلمہ بن عبد الرحمٰن کا طریق

سیدہ امِ سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہونے والا دوسرا طریق ابو سلمہ بن عبد الرحمٰن کا ہے۔ اِس کا جائزہ لینے سے معلوم ہوتا ہے کہ خود ابو سلمہ سے نقل ہونے کے اعتبار سے اِس کے دو مختلف طریق ہیں۔ ایک میں اُن کے شاگرد حارث بن عبد الرحمٰن کہتے ہیں کہ: "عَنْ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ قَالَتْ: «إِذَا دَخَلَ الْعَشْرُ، فَلَا يَأْخُذْ مِنْ شَعْرِهِ، وَلَا مِنْ أَظْفَارِهِ»"[۸] (ابو سلمہ سے روایت ہے کہ ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے کہا ہے: جب عشرۂ ذی الحجہ شروع ہو جائے تو آدمی اپنے بال اور ناخن نہ کاٹے۔)

حارث ہی کی روایت مستدرک حاکم، رقم ۷۷۲۶ میں اِن الفاظ میں نقل ہوئی ہے کہ: "عَنْ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ، قَالَتْ: «إِذَا دَخَلَ عَشْرُ ذِي الْحِجَّةِ فَلَا تَأْخُذَنَّ مِنْ شَعْرِكَ وَلَا مِنْ أَظْفَارَكَ حَتَّى تُذْبَحُ أُضْحِيَّتُكَ»"[۹] (ابو سلمہ سے روایت ہے کہ سیدہ امِ سلمہ رضی اللہ عنہا نے کہا ہے: جب عشرۂ ذی الحجہ شروع ہو جائے تو تم اپنے جانور کو قربان کر لینے تک نہ اپنے کوئی بال کاٹنا اور نہ ناخن تراشنا۔)

ابو سلمہ سے حارث بن عبد الرحمٰن کے اِس پہلے طریق کے حوالے سے ایک بات ہمیں یہ معلوم ہوئی کہ اِس کی بھی مذکورہ بالا دونوں اسانید سیدہ امِ سلمہ پر موقوف ہیں۔ اِن میں کوئی ارشادِ نبوی نقل نہیں ہوا ہے۔ دوسرے یہ جاننا چاہیے کہ دونوں روایتوں کی اسانید میں خود حارث کے سوا باقی راوی 'ثقہ' ہیں۔ خود حارث، البتہ اصحابِ حدیث کے نزدیک ثقاہت کے درجے میں کچھ نیچے، یعنی 'صدوق' اور 'حسن الحدیث' ہیں۔[۱۰] اِس لیے اُن سے منقول یہ دونوں موقوف روایتیں اپنے ثبوت کے اعتبار سے 'حسن' کے درجے میں ثابت ہوتی ہیں۔

ابو سلمہ کی روایت کا دوسرا طریق طبرانی نے **المعجم الكبير**، رقم ۵۵۷ میں ایک مرفوع حدیث کے طور پر

۸- نفس مصدر، ۳: ۳۴۴، رقم: ۱۴۷۶۹۔

۹- الحاکم ابو عبد اللہ محمد بن عبد اللہ النیسابوری، **المستدرك على الصحيحين**، (قاہرہ: دار التأصيل، ۱۴۳۵ھ)، ۷: ۴۰۶، رقم: ۷۷۲۶۔

۱۰- دیکھیے: ابن حجر احمد بن علی العسقلانی، **تقريب التهذيب** (سوریا: **دار الرشيد**، ۱۴۰۶ھ)، ۱۴۶، رقم: ۱۰۳۱۔

اِس طرح نقل کیا ہے:

حدثنا عبد الرحمن بن سالم الرازي، ثنا سهل بن عثمان، ثنا جنادة، عن محمد بن عمرو، عن أبي سلمة، عن أم سلمة، قالت: قال رسول الله : «من كان له ذبح يريد أن يذبحه، فإذا أهل هلال ذي الحجة، فلا يمس من شعره، ولا من أظفاره شيئا حتى يذبح.(۱۱)

(عبد الرحمٰن بن سالم رازی نے ہم سے بیان کیا ہے، وہ کہتے ہیں: سہل بن عثمان نے ہم سے بیان کیا ہے، وہ کہتے ہیں: جنادہ نے محمد بن عمرو سے روایت کرتے ہوئے ہم سے بیان کیا ہے، محمد بن عمرو ابو سلمہ سے روایت کرتے ہیں اور وہ ام سلمہ سے روایت کرتے ہیں کہ اُنھوں نے کہا: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس شخص کے پاس کوئی جانور موجود ہو اور وہ اُس کو قربان کرنے کا ارادہ رکھتا ہو تو ذوالحجہ کا چاند نظر آجانے کے بعد سے جانور قربان کر لینے تک نہ وہ اپنے کوئی بال کاٹے اور نہ ناخن تراشے۔)

اِس مرفوع سند کی تحقیق سے معلوم ہوتا ہے کہ اِس کے متعدد راوی ائمۂ رجال کے نزدیک مجروح ہیں اور اُن میں سے ایک راوی ضعیف بھی ہے۔ اِس کی تفصیل یہ ہے کہ سند میں ایک راوی سہل بن عثمان کندی ہے جس کو امام ابو حاتم رازی رحمۃ اللہ علیہ نے 'صدوق' کہا ہے۔ ابو شیخ اصبہانی کہتے ہیں کہ سہل نے بہت سی غریب روایتیں بیان کی ہیں۔(۱۲) عصر حاضر کے بعض محققین، مثلاً ڈاکٹر بشار عواد معروف اور شیخ شعیب ارنؤوط نے اِن کے بارے میں لکھا ہے کہ: 'صدوق له غرائب'،(۱۳) (یہ صدوق راوی ہیں، (ثقہ نہیں ہیں) علاوہ ازیں اِن سے غریب روایتیں بھی ملتی ہیں۔)

اِسی سند میں دوسرے مجروح وضعیف راوی جنادہ بن سلم عامری ہیں، جن کے بارے میں حافظ ابن حجر نے کہا ہے: 'صدوق له أغلاط'،(۱۴) "یہ صدوق راوی ہیں، (ثقہ نہیں ہیں) روایتِ حدیث میں اِن سے غلطیاں بھی ہوتی

۱۱۔ ابو القاسم سلیمان بن احمد الشامی الطبرانی، **المعجم الكبير** (قاہرہ: مکتبة ابن تيمية، س ن)، ۲۳: ۲۶۴، رقم: ۵۵۷۔

۱۲۔ دیکھیے: المزی ابو الحجاج یوسف بن عبد الرحمن، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال** (بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۰ھ)، ۱۲: ۱۹۹، رقم: ۲۶۱۸۔

۱۳۔ الدکتور بشار عواد معروف، الشیخ شعیب الارنؤوط، **تحرير تقريب التهذيب للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني** (بیروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ۱۴۱۷ھ)، ۲: ۸۸، رقم: ۲۶۶۴۔

۱۴۔ ابن حجر، **تقريب التهذيب**، ۱۴۲، رقم: ۹۷۴۔

ہیں"۔ جب کہ متعدد ائمہ و محققین، مثلاً ابو حاتم رازی، ابوزرعہ رازی،[15] ڈاکٹر بشار عواد معروف اور شیخ شعیب ارنؤوط نے جنادہ کو 'ضعیف' قرار دیا ہے۔[16] امام ابو حاتم نے اِن کے 'متروک' کے درجے کے قریب ہونے کی طرف بھی اشارہ کیا ہے۔

تیسرے راوی محمد بن عمرو لیثی ہیں۔ متعدد ائمۂ حدیث ورجال نے اِنھیں ضعیف قرار دیا ہے۔ ذیل میں اِن کے بارے میں ائمۂ جرح وتعدیل کے اقوال وآرا ملاحظہ کیجیے:

- حافظ ابن حجر کہتے ہیں: 'صدوق له أوهام'،[17] (یہ صدوق راوی ہیں، (ثقہ نہیں ہیں) روایتِ حدیث میں یہ وہم میں بھی مبتلا ہو جاتے ہیں۔)
- ابو الفتح ازدی بھی کہتے ہیں: 'لیس بالقوي' (یہ قوی راوی نہیں ہے۔)
- اِن کو امام مالک نے بھی قبول نہیں کیا ہے۔[18]
- ابراہیم بن یعقوب جوزجانی اِن کے بارے میں کہتے ہیں کہ: 'لیس بقوي الحدیث' (روایتِ حدیث میں یہ قوی راوی نہیں ہے۔)
- یعقوب بن شیبہ سدوسی نے کہا ہے کہ: 'وسط، وإلی الضعف ما هو' (یہ درمیانہ درجے کا راوی ہے، اور کسی قدر ضعیف بھی ہے۔)
- علی بن مدینی نے ایک موقع پر امام یحییٰ بن سعید قطان سے اِن کے بارے میں پوچھا تو اُنھوں نے کہا: تم اِن کے حکم کے بارے میں درگزر چاہتے ہو یا سخت اور معیاری حکم معلوم کرنا چاہتے ہو؟ علی بن مدینی نے کہا: میں اِن کے بارے سخت حکم جاننا چاہتا ہوں۔ اِس پر امام یحییٰ نے کہا: یہ اُس طرح کا راوی نہیں ہے جو تمھیں

۱۵۔ دیکھیے: المزی ابو الحجاج، تهذیب الکمال في أسماء الرجال، ۵: ۱۳۶، رقم: ۹۷۲۔

۱۶۔ دیکھیے: بشار عواد معروف، شعیب الارنؤوط، تحریر تقریب التهذیب للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، ۱: ۲۲۳، رقم: ۹۷۴۔

۱۷۔ ابن حجر، تقریب التهذیب، ۴۹۹۔

۱۸۔ دیکھیے: ابن خلفون ابو بکر محمد بن اسماعیل الازدی، أسماء شیوخ مالک بن أنس الأصبحي الإمام، ۲۳۰-۲۳۳، رقم: ۲۹۔

مطلوب ہوتا ہے۔یعنی روایت حدیث میں یہ تمہارے کام کا کوئی معیاری راوی نہیں ہے۔ چناں چہ علی بن مدینی کہتے ہیں کہ امام یحییٰ بن سعید قطان اِنھیں کسی قدر میں ضعیف قرار دیتے تھے۔

- ابن معین نے اِن کے بارے میں کہا ہے کہ: ’ما زال الناس يتقون حديثه ‘(اِن کی حدیث سے لوگ ہمیشہ بچتے رہے ہیں‘۔ایک موقع پر اُنھوں نے کہا کہ: ’ليس بحجة ‘،”یہ قابل حجت راوی نہیں ہے۔)
- محمد بن سعد نے بیان کیا ہے کہ اِنھیں ضعیف راوی شمار کیا جاتا ہے۔[۱۹]
- امام ابو جعفر عقیلی نے بھی اِنھیں ضعیف راویوں میں شمار کیا ہے۔[۲۰]
- امام دار قطنی نے بھی اپنی ’سنن‘ میں اِن کا ذکر نے کا بعد اِنھیں ضعیف قرار دیا ہے۔[۲۱]
- امام احمد اِن کے بارے میں کہتے ہیں: ’ربما رفع أحاديث يوقفها غيره، وهذا من قبله‘[۲۲] ”روایتِ حدیث میں اِن کی طرف سے یہ خرابی سامنے آئی ہے کہ یہ بعض اوقات اُن روایتوں کو احادیثِ رسول کی حیثیت سے بیان کرتے ہیں جن کو اِن کے سوا دوسرے راوی اقوال صحابہ کے طور پر نقل کر رہے ہوتے ہیں۔“

علماے حدیث و رجال کے مندرجہ بالا اقوال سے صاف واضح ہے کہ محمد بن عمرو بن علقمہ لیثی ایک مجروح اور ضعیف راوی ہیں۔سند کی اِس تحقیق و مطالعے سے واضح ہے کہ ابو سلمہ سے منقول یہ مرفوع طریق سند میں موجود دو ضعیف راویوں،یعنی جنادہ بن سلم عامری اور محمد عمرو لیثی کی وجہ سے نہایت ضعیف اور نا قابل اعتبار ہے۔

اِن دونوں راویوں کے ضعف کے علاوہ ایک پہلو سے یہ طریق ’منکر‘[۲۳] بھی ہے۔اِس کی تفصیل یہ ہے کہ

۱۹۔ دیکھیے: ابن حجر احمد بن علی العسقلانی، **تهذيب التهذيب**، (ہند: مطبعة دائرة المعارف النظامية، ۱۳۲۶ھ)، ۹: ۳۷۸-۳۷۷، رقم: ۶۱۹؛ المزی ابو الحجاج، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، ۲۶: ۲۱۵-۲۱۷، رقم: ۵۵۱۳۔

۲۰۔ دیکھیے: ابو جعفر محمد بن عمرو العقیلی، **الضعفاء الكبير** (بیروت: دار المكتبة العلمية، ۱۴۰۴ھ)، ۴: ۱۰۹، رقم: ۱۶۶۷۔

۲۱۔ دیکھیے: الدار قطنی ابو الحسن علی بن عمر البغدادی، **السنن** (بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۲۴ھ)، ۵: ۱۷۴، رقم: ۴۱۵۹۔

۲۲۔ احمد بن محمد بن حنبل الشیبانی، **العلل ومعرفة الرجال - رواية المروزي** (قاہرہ: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ۱۴۳۰ھ)، ۵۴، رقم: ۵۸۔

۲۳۔ المنكر ما رواه الضعيف مخالفا لما رواه الثقة. دیکھیے: ابن حجر احمد بن علی العسقلانی، **نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر** (ریاض: مطبعة سفير، ۱۴۲۲ھ)، ۸۶۔

جنادہ بن سلم، جیسا کہ اوپر واضح کر دیا گیا ہے، ایک طرف ضعیف راوی ہیں اور حافظ ابن حجر نے اِن کو صاحب اغلاط بھی قرار دیا ہے۔ دوسری طرف اِس روایت میں اِنھوں نے واقعتاً غلطی کرتے ہوئے اپنے شیخ محمد بن عمرو لیثی کے اِسی باب کے ایک دوسرے طریق کو جو دراصل سعید بن مسیب سے مروی ہے، یہاں ابوسلمہ کے موضوعِ بحث طریق سے خلط ملط کر دیا ہے۔ جنادہ کے برخلاف محمد بن عمرو لیثی کے دوسرے آٹھ شاگرد ہیں، جن میں سے کسی ایک نے بھی محمد بن عمرو کو ابی سلمہ کے اِس طریق کے راوی کے طور پر نہیں بیان کیا۔ بلکہ وہ سب تلامذہ محمد بن عمرو کا جو طریق نقل کرتے ہیں، اُس میں محمد نے اپنے شیخ عمرو بن مسلم لیثی کی وساطت سے سعید بن مسیب کا طریق نقل کیا ہے، جس کی تفصیل آگے ابن مسیب کے طرق میں بیان ہو گی۔ چناں چہ واضح ہوا کہ جنادہ بن سلم کا ابوسلمہ بن عبد الرحمٰن کے اِس طریق اپنے شیخ محمد بن عمرو لیثی کا نام ذکر کرنا ایک صریح غلطی ہے، جو اِن کے دوسرے آٹھ رفقا کی نقل کردہ مختلف سند سے بالکل واضح ہے۔

نتیجتاً بیانِ سند میں جنادہ کی اِس فاش غلطی کی وجہ سے اور غلط سند بیان کر کے محمد بن عمرو لیثی کے شاگردوں میں سے آٹھ راویوں کی مخالفت کی بنا پر طبرانی کا یہ طریق فنِ حدیث کی رو سے 'منکَر' ہے۔ اِس سے ثابت ہوا کہ ابوسلمہ بن عبد الرحمٰن کے طریق کی یہ مرفوع روایت ضعفِ سند کے کئی پہلو جمع ہو جانے کی وجہ سے نہایت ضعیف اور ناقابل حجت ہے۔

۳۔ سعید بن مسیب کا طریق

سیدہ امِ سلمہ سے اِس روایت کا تیسرا طریق سعید بن مسیب کا ہے۔ نقل و روایت کے اعتبار سے یہ نسبتاً مشہور طریق ہے۔ ابن مسیب سے روایت کو نقل کرنے والے راوی متعدد ہیں، جن کے طرق و اسانید کا ذیل میں ایک ایک کر کے جائزہ لیا جائے گا۔

زیرِ بحث روایت کے تناظر میں سعید بن مسیب کے بارے میں بالخصوص چند باتیں پہلے جاننا نہایت اہم ہے۔ ایک یہ کہ ذخیرۂ حدیث پر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ سعید بن مسیب نے زیرِ بحث روایت کے سوا سیدہ امِ سلمہ سے کوئی دوسری روایت کہیں بیان نہیں کی ہے۔ یعنی سیدہ سے مروی یہ اُن کی تنہا روایت ہے۔ دوسرے یہ کہ یہ بات پوری قطعیت کے ساتھ نہیں کہی جا سکتی کہ سعید بن مسیب نے یہ روایت خود سیدہ امِ سلمہ سے براہ راست سنی تھی۔ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ امِ سلمہ کا یہ قول شہرت کی بنا پر اُن کے علم میں بھی آیا اور اُنھوں نے اِس کو روایت کر دیا اور اِسی پر ایک دور میں اپنا فتویٰ بھی دیا۔ تیسرے یہ کہ یہ بات بھی پورے وثوق سے نہیں کہی جا سکتی کہ اِس روایت کو مرفوع حدیث کے طور پر خود سعید بن مسیب نے بیان کیا تھا۔ اِن کی روایت کو حدیثِ رسول کے طور پر بیان کرنا معلوم ہوتا ہے کہ بعد کے راویوں کا کام ہے، جیسا کہ قارئین زیرِ نظر تحقیق سے آگے جان لیں گے۔

اَ-عبد اللہ بن محمد بن عقیل کی روایت

ایک طریق سعید بن مسیب کے شاگرد عبد اللہ بن محمد بن عقیل کا ہے جسے ابن ابی خیثمہ نے التاریخ الکبیر، رقم ۲۰۲۶ میں اور ابن عبد البر نے التمہید، رقم ۲۸۳۱ میں نقل کیا ہے۔ یہ ایک 'مرسل' طریق ہے۔ اِس لیے کہ اِس میں عبد اللہ بن محمد بن عقیل نے اپنے شیخ سعید بن مسیب سے روایت کرتے ہوئے سیدہ امِ سلمہ یا کسی بھی دوسرے صحابی کا نام ذکر کیے بغیر بیان کر دیا ہے کہ نبی صَلَّى ٱللَّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے فرمایا ہے: "«إذا دخل الرجل في العشر، وابتاع أضحيته، فليمسك عن شعره، وأظفاره" قلت: فالنساء؟ قال: أما النساء فلا»" (آدمی نے اپنا قربانی کا جانور خرید لیا ہو اور وہ عشرۂ ذی الحجہ میں داخل ہو جائے تو اُس کو چاہیے کہ اپنے بال اور ناخن کاٹنے سے اجتناب کرے۔ سننے والے نے دریافت کیا: کیا عورتوں کے لیے بھی یہی حکم ہے؟ اِس پر آپ نے فرمایا: نہیں، یہ حکم عورتوں کے لیے نہیں ہے۔)[۲۴]

اِس روایت کی سند میں دو علتیں ہیں: ایک یہ کہ 'مرسل' ہونے کی وجہ یہ 'منقطع' و'ضعیف' ہے۔ دوسرے یہ کہ عبد اللہ بن محمد بن عقیل کو امام مالک، امام یحییٰ بن سعید قطان، یحییٰ بن معین، نسائی، دار قطنی اور بعض دوسرے ائمۂ حدیث نے ضعیف اور ناقابل اعتبار قرار دیا ہے، جب کہ بعض محدثین، مثلاً امام احمد اور محمد بن سعد نے اِن کو 'مُنکَرِ الحدیث' قرار دیا ہے۔[۲۵] چناں چہ سند میں اِن دو خرابیوں کی وجہ سے ثابت ہوا کہ سعید بن مسیب کا یہ طریق نہایت ضعیف ہے۔

علاوہ ازیں اِس روایت کے متن میں ایک 'شذوذ' بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ اِس میں قربانی سے متعلق اِس حکم کو صرف مردوں کے لیے بتایا گیا ہے اور عورتوں کو اِس سے مستثنیٰ کر دیا گیا ہے۔ جب کہ اِس باب کی دوسری تمام مرویات میں اِس حکم سے متعلق مرد و عورت کے درمیان کسی تفریق کا کوئی اشارہ تک موجود نہیں ہے۔ لہٰذا اِسی باب کی دوسری تمام روایتوں سے مضمون اور حکم کے اِس بڑے اختلاف کی وجہ سے یہ روایت 'شاذ'[۲۶] بھی

۲۴- ابو بکر احمد بن ابی خیثمہ، **التاريخ الكبير-السفر الثالث**(قاہرہ: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر ۱۴۲۷ھ)، ۲: ۱۲۴، رقم: ۲۰۲۶۔

۲۵- دیکھیے: المزی ابو الحجاج، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، ۱۶: ۸۰-۸۴، رقم: ۳۵۴۳؛ الدار قطنی ابو الحسن علی بن عمر البغدادی، **العلل الواردة في الأحاديث النبوية** (بيروت: مؤسسة الريان، ۱۴۳۲ھ)، ۱: ۳۸۸، رقم: ۳۷۴۔

۲۶- تعريف الحديث الشاذ: ما رواه المقبول مخالفا لمن هو أولى منه. دیکھیے: محمود طحان، **تيسير مصطلح الحديث**، ۱۲۳۔

ہے۔یعنی متن کے اِس ’شذوذ‘ کے پہلو سے بھی یہ روایت مردود ہے۔

ب– ابن شہاب زہری کی روایت

سعید بن مسیب سے منقول حدیثِ باب کا ایک طریق ابن شہاب زہری کا ہے۔زہری کی روایت مرفوع حدیث کے طور پر نقل ہوئی ہے۔ الفاظ کے معمولی فرق کے ساتھ اِس کا مضمون قربانی سے متعلق اُسی حکم پر مشتمل ہے جو اوپر کی روایتوں میں بیان ہوا ہے، یعنی قربانی کا ارادہ کرنے والے عشرۂ ذی الحجہ کے شروع ہو جانے کے بعد سے قربانی کر لینے تک اپنے جسم کے کوئی بال اور ناخن نہیں کاٹیں گے۔

مصادرِ حدیث میں زہری کے اِس طریق کی دو سندیں ملتی ہیں۔ایک سند وہ ہے جو مستخرج ابی عوانہ، رقم ۷۷۸۹، فوائد، ابو محمد فاکہی، رقم ۸۴، الکامل فی ضعفاء الرجال، ابن عدی، رقم ۱۵۸۳۸ اور المخلصیات، ابو طاہر، رقم ۱۸۸ میں نقل ہوئی ہے۔ یہ سند ابو عوانہ نے اِس طرح نقل کی ہے: ”حدثنا ابن أبي مسرة، قال: ثنا إبراهيم بن عمرو بن أبي صالح، قال: ثنا مسلم بن خالد، عن ابن جريج، عن الزهري، عن سعيد بن المسيب، عن أم سلمة، عن النَّبِيِّ ﷺ.“(۲۷) اِس مرفوع سند میں درج ذیل تین علتیں پائی جاتی ہیں:

ایک یہ کہ اِس میں ابراہیم بن عمرو مکی نامی ایک راوی ہے جو ائمۂ رجال کے نزدیک مجہول ہے۔

دوسرے یہ کہ اِس سند میں اِنھی ابراہیم کے شیخ مسلم بن خالد زنجی ہیں، جو نہ صرف یہ کہ کثرتِ اوہام کی وجہ سے معروف تھے، بلکہ کئی ائمۂ حدیث، مثلاً محمد بن عثمان بن ابی شیبہ، یحییٰ بن معین، ابو داود، ابو جعفر نفیلی، ابو جعفر عقیلی، ابو زرعہ رازی، نسائی، ابو العرب، ابو القسم البلخی نے اِنھیں ضعیف قرار دیا ہے۔ امام بخاری اور علی بن مدینی نے اِن کو ’مُنکَر الحديث ليس بشيء‘ اور اور ابو حاتم رزای نے بھی اِن کو ’مُنکَر الحديث‘ کہا ہے۔(۲۸)

۲۷– ابو عوانہ یعقوب بن اسحاق النیسابوری، **المستخرج** (بیروت: دار المعرفة، ۱۴۱۹ھ)، ۵: ۶۱، رقم: ۷۷۸۹۔

۲۸– دیکھیے: المزی ابو الحجاج، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، ۲۷: ۵۱۱-۵۱۳، رقم: ۵۹۲۵؛ ابو جعفر العقیلی، **الضعفاء الكبير**، ۴: ۱۵۰، رقم: ۱۷۱۹؛ ابن عدی ابو احمد عبد اللہ بن عدی الجرجانی، **الكامل في ضعفاء الرجال**، (ریاض: مكتبة الرشد، ۱۴۳۴ھ)، ۹: ۴۶۲-۴۶۳، رقم: ۱۵۸۲۷، ۱۵۸۳۰؛ علاء الدین مغلطای بن قلیج البکجری المصری، **إكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال** (قاہرہ: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ۱۴۲۲ھ)، ۱۱: ۱۷۲، رقم: ۴۵۳۵؛ ابوزرعۃ الرازی، **الضعفاء وأجوبة أبي زرعة الرازي على سؤالات البرذعي** (مدینہ منورہ: الجامعہ الاسلامیۃ، ۱۴۰۲ھ)، ۲: ۶۵۷، رقم: ۳۰۵۔

تیسرے یہ کہ مسلم بن خالد کی یہ روایت اپنے شیخ ابن جریج مکی سے ہے، جن کا 'مدلس' ہونا اصحابِ حدیث کے ہاں معلوم ومعروف ہے۔[۲۹] اور مدلس کے بارے میں یہ قاعدہ ہے کہ جب تک وہ الفاظ سے صراحت نہیں کرتا کہ اُس نے واقعتاً روایت کو اپنے شیخ سے سنا ہے، اُس کی روایت متصل ومقبول نہیں مانی جاسکتی، بلکہ انقطاع کی وجہ سے ضعیف قرار پاتی ہے۔ اور یہ واقعہ ہے کہ زیرِ بحث سند میں ابن جریج نے اپنی روایت 'عن' کے حرف کے ساتھ بیان کی ہے۔ چناں چہ یہ سند ابن جریج کی 'معنعن' ہونے کی وجہ سے بھی ضعیف ہے۔

مذکورہ بالا علل کی بنا پر ثابت ہوتا ہے کہ زہری کا یہ مرفوع طریق بھی فنِ حدیث کی رو سے نہایت کمزور ہے۔

جہاں تک زہری کے طریق کی دوسری سند کا تعلق ہے تو وہ صرف ایک ہی کتاب، یعنی حلیۃ الاولیاء، ابو نعیم، ج۶، ص۳۳۳ پر نقل ہوئی ہے[۳۰] اور اِس کے بارے میں جاننا چاہیے کہ یہ 'موضوع' روایت ہے۔ اِس لیے کہ اِس میں محمد بن اسحاق اہوازی نامی ایک راوی موجود ہے، جو 'وضاع' یعنی حدیثیں گھڑا کرتا تھا۔[۳۱] حافظ ابن حجر نے اِس کو 'متهم بوضع الحديث' بتایا ہے۔[۳۲] اِس سند میں ایک اور مخفی علت بھی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ اِس میں ابراہیم بن حمید طویل نامی ایک راوی ہے، جس کے بارے میں ابن حبان نے لکھا ہے کہ یہ غلطی کرتا ہے؛[۳۳] اِسی راوی نے اِس سند میں جب کہا ہے کہ: "ثنا شعبة، عن مالك بن أنس، عن الزهري، عن سعيد بن

۲۹۔ دیکھیے: ابن حجر، **تقريب التهذيب**، ۳۶۳، رقم: ۴۱۹۳؛ ابن حجر، **تهذيب التهذيب**، ۶: ۴۰۶-۴۰۵، رقم: ۷۵۸۔

۳۰۔ ابو نعیم احمد بن عبد اللہ الاصبہانی، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء** (بیروت: دار الكتب العلمية، ۱۴۰۹ھ)، ۶: ۳۳۳۔

۳۱۔ دیکھیے: مجموعۃ من المؤلفین: الدکتور محمد مہدی المسلمی - اشرف منصور عبد الرحمن - عصام عبد الہادی محمود - احمد عبد الرزاق عید - ایمن ابراہیم الزاملی - محمود محمد خلیل، **موسوعة أقوال أبي الحسن الدارقطني في رجال الحديث وعلله** (بیروت: عالم الكتب للنشر والتوزيع، ۲۰۰۱ھ)، ۲: ۵۵۳-۵۵۴، رقم: ۲۹۵۳۔

۳۲۔ دیکھیے: ابن حجر احمد بن علی العسقلانی، **الإصابة في تمييز الصحابة** (بیروت: دار الكتب العلمية، ۱۴۱۵ھ)، ۴: ۴۲۴، رقم: ۵۵۹۹۔

۳۳۔ دیکھیے: محمد بن حبان بن احمد التمیمی البُستی، **الثقات** (حیدرآباد دکن: دائرة المعارف العثمانية، ۱۳۹۳ھ)، ۸: ۶۸، رقم: ۱۲۲۸۲۔

المسیب‘‘تو اِس میں بھی واقعی اِس کو وہم ہوا اور غلطی لگی ہے۔ اِس لیے کہ شُعبہ کے دوسرے دس شاگرد ہیں جو اِس باب میں اُن سے یہی روایت نقل کرتے ہیں، لیکن اُن میں سے کسی ایک نے بھی شعبہ کے طریق میں زہری کا کہیں ذکر نہیں کیا۔ بلکہ زہری کے بجاے وہ سب کے سب سعید بن مسیب کے ایک دوسرے شاگرد عمرو بن مسلم لیثی کا نام نقل کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے خود مصنف، یعنی ابونعیم نے اِس روایت کو نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ: ’’غریبٌ من حديث شعبة عن مالك عن الزهري، لم نكتبه إلا من حديث إبراهيم.‘‘ [۳۴] یعنی اِس طریق میں تفرد و غرابت ہے۔ یہ سند ہم کو ابراہیم بن حمید کے سوا کسی راوی سے نہیں ملی۔ لہٰذا سند میں ایک ’وضاع‘ راوی کی موجودگی کے علاوہ ابراہیم کے اِس تفرد اور شعبہ بن حجاج کے دوسرے دس تلامذہ کی صریح مخالفت کی وجہ سے اِس مرفوع طریق کی بھی کوئی حیثیت باقی نہیں رہ جاتی۔ یہ ایک ’موضوع‘ روایت ہے۔

ج۔عبد الرحمٰن بن حمید کی روایت

سعید بن مسیب سے نقل ہونے والے طرق میں سے ایک اور طریق اُن کے شاگرد عبد الرحمٰن بن حمید زہری کا ہے جو کہ ایک معروف ’ثقہ‘ راوی ہیں۔ عبد الرحمٰن سے اُن کے تین ثقہ شاگرد روایت کو آگے نقل کرتے ہیں۔ اُن میں سے ایک سفیان بن عیینہ ہیں جو عبد الرحمٰن سے اپنی روایت کو مرفوعاً، یعنی قولِ رسول کی حیثیت سے نقل کرتے ہیں۔ ابن عیینہ سے اُن کے بعض شاگردوں نے استفسار کے طور پر اِس بات کا ذکر بھی کیا تھا کہ بعض دوسرے راوی اُن کے شیخ عبد الرحمٰن سے یہی روایت سیدہ ام سلمہ کے موقوف اثر کے طور پر نقل کرتے ہیں۔ اِس کے جواب میں ابن عیینہ نے کہا تھا کہ: ’لیکن میں اِس کو حدیثِ رسول ہی کی حیثیت روایت کرتا ہوں‘۔ [۳۵]

سفیان کا طریق حدیث کے کئی مراجع، مثلاً مسند شافعی، رقم ۴۶۸، مسند حمیدی، رقم ۲۹۵، مسند اسحاق، رقم ۱۸۱۵، مسند احمد، رقم ۲۶۴۷۴، سنن دارمی، رقم ۱۹۹۱ اور صحیح مسلم، رقم ۱۹۷۷ میں دیکھ لیا جا سکتا ہے۔

دوسری طرف عبد الرحمٰن بن حمید کے دوسرے دو تلامذہ، یعنی یحییٰ بن سعید قطان اور انس بن عیاض اپنے شیخ سے ابن مسیب کی اِسی روایت کو موقوفاً، یعنی سیدہ امِ سلمہ کے اپنے قول کے طور پر نقل کرتے ہیں۔ یہ دونوں اِسے ارشاد نبوی کی حیثیت سے روایت نہیں کرتے۔

یحییٰ بن سعید قطان کا طریق ابن عبد البر نے ’التمہید‘ ج ۱۷، ص ۲۳۶ پر ابو بکر اثرم کی وساطت سے امام

۳۴۔ ابونعیم الاصبہانی، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ۶: ۳۳۳۔

۳۵۔ دیکھیے: مسلم بن الحجاج، الجامع الصحیح، ۳: ۱۵۶۵، رقم ۱۹۷۷۔

احمد سے نقل کیا ہے، جس میں امام احمد کہتے ہیں کہ: "وقد رواه يحيى بن سعيد القطان عن عبد الرحمن بن حميد هكذا ولكنه وقفه على أم سلمة".[۳۶] حافظ ابن عبد البر سے پہلے یحییٰ بن سعید قطان کے اِس موقوف طریق کا ذکر امام دار قطنی نے اپنی کتاب 'العلل الواردة في الأحاديث النبوية' میں بھی کیا ہے۔[۳۷]

انس بن عیاض کا موقوف طریق شرح مشکل الآثار، طحاوی، رقم ۵۵۱۲ میں دیکھ لیا جاسکتا ہے۔[۳۸] انس بن عیاض کے بارے میں بھی جاننا چاہیے کہ وہ کتب ستہ کے ثقہ راویوں میں سے ہیں۔[۳۹] اور یہ بھی واضح رہے کہ امام طحاوی کے نقل کردہ اِس موقوف کی سند امام بخاری و مسلم کی شرط کے مطابق 'صحیح' ہے۔

جب ایک محدث کے ثقہ شاگردوں میں اِس طرح کا اختلاف سامنے آجائے کہ ایک ہی روایت کو اُس کے بعض تلامذہ مرفوع اور بعض موقوف بیان کر رہے ہوں تو سادہ طریقے سے دیکھا جائے تو یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ جو راوی مرفوع حدیث نقل کر رہا ہے، اُس کے پاس دوسروں کی بہ نسبت اضافی معلومات ہیں۔ موقوف روایت نقل کرنے والوں کی معلومات اُس کے مقابلے میں ناقص ہیں۔ لہٰذا اُسی ثقہ راوی کی بات کو لینا چاہیے جو روایت کو حدیثِ رسول کے طور پر بیان کر رہا ہے۔

لیکن واضح رہے کہ اِس طرح کے اختلاف کی صورت میں علمِ روایت میں علماے محدثین کا اُصول یہ نہیں ہے۔ ایسی صورت میں محقق راے تک پہنچنے کے لیے فنِ حدیث کا ضابطہ یہ ہے کہ دقتِ نظر سے تحقیق کرکے وجوہ ترجیح اور قرائن کی روشنی میں طے کیا جائے کہ کس راوی کی روایت معتمد و معتبر ہے اور کس کی قابل رد ہے۔ اُصول علم حدیث کی رو سے یہ کوئی علمی طریقہ نہیں ہے کہ 'رفع' کو بیان کرنے والا بھی اگر ثقہ ہو تو صرف اُس کی ثقاہت کی وجہ سے اُس کو علی الاطلاق ترجیح دے دی جائے۔ اِس لیے کہ اِس کے نتیجے میں اُس سے اختلاف کرنے والے ثقہ راویوں کے بیان کو رد کر دینا گویا اُن کی ثقاہت کو ناقابل التفات سمجھنے کے مترادف ہے۔ اور اِس علم میں یہ بھی معلوم ہے کہ ثقہ راویوں کو بھی

۳۶۔ دیکھیے: ابن عبد البر یوسف بن عبد اللہ النمری، **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والاسانيد** (المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، ۱۳۸۷ھ)، ۱۷: ۲۳۶۔

۳۷۔ الدار قطنی ابو الحسن علی بن عمر البغدادی، **العلل الواردة في الأحاديث النبوية** (بيروت: مؤسسة الريان، ۱۴۳۲ھ)، ۹: ۲۱۳، رقم: ۱۰/۳۹۵۷۔

۳۸۔ طحاوی ابو جعفر احمد بن محمد، **شرح مشكل الآثار** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۵ھ)، ۱۴: ۱۳۱، رقم: ۵۵۱۲۔

۳۹۔ ابن حجر، **تقريب التهذيب**، ۱۱۵، رقم: ۵۶۴۔

بعض اوقات غلطی لگ جایا کرتی ہے ہے۔ وہ وہم میں بھی مبتلا ہو جاتے ہیں۔ عمر بڑھ جانے کی صورت میں حافظے میں تغیر واقع ہو جاتا اور بعض اوقات راوی نسیان کا شکار بھی ہوتے ہیں۔ اور یہ نکتہ بھی ذہن نشین رہے کہ علماے حدیث ورجال کے نزدیک ثقہ راویوں کے بھی مختلف مراتب ہوتے ہیں۔ تمام ثقات اُن کے نزدیک یکساں درجے کے نہیں ہوتے۔

چناں چہ اِس طرح کے قضیے میں، جس میں راویوں کے عدل، ضبط اور اتصالِ سند کی کوئی واضح خرابی نہ ہو، ائمۂ حدیث ثقاہت اور ضبط واتقان کے اعتبار سے اختلاف کرنے والے راویوں کے مقام و مرتبہ کے فرق کو بھی دیکھتے ہیں۔ چناں چہ اُن کے نزدیک جو راوی اِن اوصاف میں عالی مرتبت ہوتا ہے، اُس کی روایت کو وہ اپنی اصطلاح میں 'محفوظ' (۴۰) کا نام دے کر قبول کرتے ہیں اور اُن کے مقابلے میں کم درجے کے راوی کی روایت کو روایت 'شاذ' قرار دے کر رد کر دیتے ہیں۔ یہ ترجیح قائم کرنے کا ایک قاعدہ تھا۔

دوسرا قاعدہ یہ ہے کہ ایک ہی محدث سے روایت میں اختلاف کرنے والے ثقہ راویوں کی تعداد کا تقابل کیا جائے۔ اگر وہ تعداد میں مختلف ہوں تو جس رائے پر راویوں کی تعداد زیادہ ہو گی، اُصولِ حدیث کے مطابق اُسی کو ترجیح حاصل ہو گی اور بالمقابل راوی یا راویوں کی روایت 'شاذ' و مردود ہو گی۔ یہ اِس لیے کہ اخبار آحاد کا ثبوت در اصل ظنِ غالب کے درجے کا ہوتا ہے۔ لہٰذا اختلاف کی صورت میں ظنِ غالب یہی ہو گا کہ ایک ہی استاذ سے روایت کرنے والے ثقہ راوی جس بات کو زیادہ تعداد میں نقل کر رہے ہیں، غالب گمان اور قوی امکان یہی ہے کہ وہی درست ہو گی۔ اِسی بنا پر علماے محدثین اِس طرح کے اختلاف کی صورت میں بجا طور پر اُس روایت کو قبول کرتے ہیں جس کے راویوں کی تعداد زیادہ ہوتی ہے۔ (۴۱)

قواعدِ حدیث کی مندرجہ بالا تفصیل کی روشنی میں عبد الرحمٰن بن حمید کے طریق میں اُن کے تلامذہ کے مذکورہ بالا اختلاف کا جائزہ لیا جائے تو دو پہلوؤں سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ سفیان بن عیینہ کی مرفوع روایت 'شاذ' ہونے کی وجہ سے مردود ہے اور یحییٰ بن سعید قطان اور انس بن عیاض کے موقوف طر ُ ق 'محفوظ' ہونے کی بنا پر مقبول قرار پاتے ہیں۔ ترجیح کے اِن دونوں پہلوؤں کی تفصیل درج ذیل ہے:

۴۰- تعريف الحديث المحفوظ: ما رواه الأوثق مخالفا لرواية الثقة. دیکھیے: محمود طحان، **تیسیر مصطلح الحدیث**، ۱۲۴۔

۴۱- دیکھیے: ابو ذر عبد القادر بن مصطفی المحمدی، **الشاذ والمنكر وزيادة الثقة - موازنة بين المتقدمين والمتأخرين**، (بیروت: دار الكتب العلمية، ۱۴۲۶ھ)، ۱۹۲-۱۹۳؛ محمود طحان، **تیسیر مصطلح الحدیث**، ۱۲۳-۱۲۴۔

ایک یہ کہ روایت کو حدیثِ رسول کے طور پر بیان کرنے والے راوی سفیان بن عیینہ تنہا ہیں، جب کہ اِسی روایت کو سیدہ امِ سلمہ کے اپنے قول کی حیثیت سے بیان کرنے والے راوی دو ہیں۔ ایک یحیٰ بن سعید قطان اور دوسرے انس بن عیاض۔ لہٰذا ثقات کی عددی قوت کی وجہ سے اِنھی دونوں کی روایت کو ترجیح حاصل ہو گی اور یہی معتمد مانی جائے گی۔

دوسرے یہ کہ سفیان بن عیینہ کے مقابلے جو دو راوی ہیں، اُن میں سے ایک ائمۂ محدثین کے نزدیک اپنے ضبط و ثقاہت کے درجے میں بہر صورت عالی مرتبت اور ہر لحاظ سے اوثق و مقدم ہیں۔ اور وہ یحیٰ بن سعید قطان ہیں۔ راقم الحروف کے اِس مقدمے کے لیے پہلے ائمۂ حدیث و رجال کے درج ذیل اقوال ملاحظہ کیجیے:

امام احمد سے ایک مرتبہ یہ سوال کیا گیا کہ کسی روایت میں یحیٰ بن سعید قطان اور ابن مبارک میں اختلاف ہو جائے تو کس کی بات قبول کی جائے؟ اِس پر اُنھوں نے جواب دیا کہ: ”ليس نقدم نحن على يحيى أحدا.“[۴۲] (یحیٰ پر ہم کسی دوسرے راوی کو مقدم نہیں کرتے۔) اِسی طرح یحیٰ بن سعید قطان کے بارے میں اُنھی کا کہنا ہے کہ: ”لا يقاس بيحيى بن سعيد في العلم أحد.“[۴۳] (اِس علم میں کسی شخص کو یحیٰ پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔) یحیٰ کے بارے میں اُن کا یہ قول بھی نقل ہوا ہے کہ: ”ما رأيت في الحديث أثبت منه.“[۴۴] (روایتِ حدیث میں کسی شخص کو میں نے اُن سے زیادہ قابل اعتماد نہیں دیکھا۔) علاوہ ازیں امام ابو حاتم رازی کہتے ہیں کہ: ”إذا اختلف ابن المبارك ويحيى بن سعيد وسفيان بن عيينة في حديث، آخذ بقول يحيى.“[۴۵] (کسی روایت میں ابن مبارک، یحیٰ بن سعید اور سفیان بن عیینہ میں اختلاف ہوتا ہے تو میں یحیٰ کی بات کو قبول کرتا ہوں۔)

جب کہ یحیٰ قطان کے اِس مقام و مرتبے کے بر خلاف سفیان بن عیینہ کے بارے میں اہل علم نے بیان کیا ہے کہ بڑی عمر میں حافظے میں تغیر آجانے کے بعد اُن کو وہم ہوتا اور غلطی لگ جایا کرتی تھی،[۴۶] یہاں تک کہ اِس تغیر کے

۴۲۔ ابن رجب الحنبلی، **شرح علل الترمذي**، ۱: ۴۶۵، رقم: ۱۴۔

۴۳۔ نفس مصدر۔

۴۴۔ نفس مصدر۔

۴۵۔ نفس مصدر۔

۴۶۔ دیکھیے: ابو داود سلیمان بن الاشعث السجستانی، **السنن** (بیروت: المكتبة العصرية، س ن)، ۲: ۱۱۳، رقم: ۱۶۱۸۔

بعد سفیان کی سماعت کو بعض ائمہ کوئی اہمیت نہیں دیتے تھے۔[۴۷] ابن عیینہ کے بارے میں خود امام احمد ہی کہتے ہیں کہ: ”حافظ له غلط في حديث الكوفيين، وغلط في حديث الحجازيين في أشياء.“[۴۸] (حدیث نبوی کے حافظ ہونے کے باوجود سفیان کے ہاں اہل کوفہ اور اہل حجاز کی احادیث میں بعض غلطیاں پائی جاتی ہیں۔)

جہاں تک ابن عیینہ کا یہ کہنا ہے کہ: 'عبد الرحمٰن بن حمید کے دوسرے تلامذہ کے برخلاف میں اِس روایت کو قولِ رسول کے طور پر بیان کرتا ہوں'، تو اُن کی اِس زبانی تاکید و توثیق سے یہ لازم نہیں ہو جاتا کہ اُن کی بات میں واقعی غلطی نہیں ہو سکتی۔ راقم الحروف کی اِس بات کو ذیل میں ابن عیینہ ہی کی ایک دوسری غلطی کی مثال سے سمجھیے۔

تفصیل یہ ہے کہ صدقۂ فطر سے متعلق ایک روایت میں خود سفیان بن عیینہ سے حدیث کے متن میں اُن کے ایک اضافے پر علی بن مدینی نے کہا تھا کہ ایک دوسرا راوی آپ کا بیان کردہ یہ اضافہ نقل نہیں کرتا۔ اِس پر سفیان نے اُس موقع پر اپنی روایت پر اصرار کیا اور کہا کہ وہ اضافہ روایت میں موجود ہے۔[۴۹] حامد بن یحییٰ کہتے ہیں کہ بعد میں لوگوں نے سفیان پر نکیر کی تو اُنھوں نے وہ اضافہ بیان کرنا ترک کر دیا۔[۵۰] اِسی اضافے پر ابو داؤد نے بھی کہا ہے کہ: ”فهذه الزيادة وَهمٌ من ابن عيينة“[۵۱] (روایت میں اِس اضافے کی وجہ در اصل سفیان بن عیینہ کا وہم ہے۔) سفیان بن عیینہ کے اپنے اِس واقعے سے ثابت ہوتا ہے کہ اُنھیں غلطی لگتی اور وہم ہو جایا کرتا تھا۔ وہ اپنے کسی اضافے پر اصرار بھی کریں، تب بھی غلطی کا امکان موجود رہتا ہے۔

یحییٰ قطان اور ابن عیینہ کے مندرجہ بالا تقابل و تجزیہ کی روشنی میں پوری طرح متحقق ہوتا ہے کہ عبد الرحمٰن بن حمید کی زیرِ بحث روایت کے رفع و وقف کا یہ اختلاف اگر تنہا ابن عیینہ اور یحییٰ قطان ہی کے مابین ہوتا اور یحییٰ کے ساتھ انس بن عیاض کی متابعت نہ ہوتی، تب بھی یحییٰ قطان کی روایت فنِ حدیث کی رو سے 'محفوظ' و مقبول اور ابن عیینہ کی

۴۷۔ دیکھیے: خطیب ابو بکر احمد بن علی بغدادی، **تاریخ بغداد** (بیروت: دار الغرب الإسلامي، ۱۴۲۲ھ)، ۱۰: ۲۴۴؛ ابن حجر، **تقریب التهذیب**، ۲۴۵۔ رقم: ۲۴۵۱۔

۴۸۔ السید ابو المعاطی النوری - احمد عبد الرزاق عید - محمود محمد خلیل، **موسوعة أقوال الإمام أحمد بن حنبل في رجال الحديث وعلله**، (قاہرہ: عالم الکتب، ۱۴۱۷ھ)، ۲: ۶۲۔

۴۹۔ دیکھیے: الدار قطنی، **السنن**، ۳: ۷۷، رقم: ۲۰۹۹۔

۵۰۔ دیکھیے: ابو داؤد، **السنن**، ۲: ۱۱۳، رقم: ۱۶۱۸۔

۵۱۔ نفس مصدر۔

روایت ’شاذ‘ قرار پاتی اور رد ہو جاتی۔ جب کہ یہاں تو معاملہ یہ ہے کہ یحییٰ کی موقوف روایت کی تائید مزید انس بن عیاض کی متابعت سے بھی ہو رہی ہے۔

لہٰذا اِس تفصیل سے واضح ہوا کہ عبد الرحمٰن بن حمید کے تین ثقہ شاگردوں کے مابین روایت کے رفع ووقف کے اختلاف میں اصولِ روایت کی رو سے ثابت ہوتا ہے کہ سفیان بن عیینہ کے مقابلے میں یحییٰ بن سعید کے ائمۂ محدثین کے نزدیک اپنے ثقاہت واتقان میں احفظ وارفع ہونے کی وجہ سے بھی اور پھر اُنھی کے حق میں انس بن عیاض کی اضافی متابعت کی بنا پر بھی عبد الرحمٰن کے طریق کی سیدہ امِ سلمہ پر ’موقوف‘ روایت ’صحیح‘ ومقبول ہے اور ’مرفوع‘ روایت ناقابل اعتبار ہے۔

یہاں ایک نہایت اہم نکتہ یہ بھی ذہن نشین رکھنا چاہیے کہ عبد الرحمٰن کے اِس موقوف طریق کی صحت وثبوت جس طرح نیچے انس بن عیاض کی طرف سے یحییٰ قطان کی متابعت سے موکد ہوتا ہے، اِسی طرح غور کیجیے کہ اوپر سعید بن مسیب کو بھی ایک موقوف متابع ہی کی تائید وتوثیق حاصل ہے۔ یعنی تابعی ابو سلمہ بن عبد الرحمن کی وہ روایت جو امِ سلمہ سے اُن کے اپنے قول کی حیثیت سے اُنھوں نے روایت کی ہے۔ ابو سلمہ کا یہ طریق پیچھے بیان ہو چکا ہے۔ اِس سے واضح ہوا کہ ایک طرف عبد الرحمٰن کے شاگروں میں یحییٰ قطان اور انس بن عیاض اور دوسری طرف سیدہ ام سلمہ سے روایت کرنے والوں میں ابن مسیب اور ابو سلمہ؛ یہ چاروں اِس بات پر متفق ہیں کہ روایتِ باب ام سلمہ کا اپنا قول ہے۔ یہ ارشادِ نبوی نہیں ہے۔

د۔ عمرو بن مسلم لیثی کی روایت

حدیثِ باب کو سعید بن مسیب سے روایت کرنے والوں میں ایک اور طریق عمرو بن مسلم لیثی کا ہے۔ اِن کی روایت کا مضمون بھی الفاظ کے معمولی فرق کے ساتھ وہی ہے جو عبد الرحمٰن بن حمید کے طریق میں بیان ہوا ہے کہ آدمی قربانی کا ارادہ رکھتا ہو تو عشرۂ ذی الحجہ کے آغاز سے قربانی کر لینے تک اپنے جسم کے کوئی بال اتارے، نہ ناخن تراشے۔

عمرو بن مسلم لیثی سے اِس روایت کو نقل کرنے والے تین راوی ہیں جن کے طرق کے تفصیلی مطالعے سے قبل خود عمرو کے نام اور علمِ رجال کی رو سے اِن کی توثیق سے متعلق ذیل میں دو نہایت اہم نکات پر بحث کی جائے گی۔

۱۔ عمرو بن مسلم کے اِس طریق میں اولین بحث خود اُن کے اپنے نام کے بارے میں اہل علم کے شک واختلاف کی ہے۔ یعنی اِس طریق میں جو راوی مدارِ روایت ہے خود اُس کے نام کے بارے میں اہل علم اور راویوں کے بیانات میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ اِن کی روایت کو نقل کرنے والے اکثر راوی اِن کا نام عمرو بن مسلم لیثی ہی

بیان کرتے ہیں۔ بعض روایتوں میں اِن کا عُمر بن مسلم نام آیا ہے، بعض طرق میں یہ دونوں نام اظہارِ شک کے ساتھ بیان ہوئے ہیں،(۵۲) جب کہ بعض حضرات ابن مسیب کے اس شاگرد کا نام 'عمار' بھی بیان کرتے ہیں۔(۵۳)

۲۔ اِس طریق کے حوالے سے دوسرا اہم مسئلہ اِسی عمرو بن مسلم کی توثیق کا ہے کہ ائمۂ جرح وتعدیل اِن کے بارے میں کیا رائے رکھتے ہیں؟ حدیث کے راوی کی حیثیت سے اصحابِ حدیث کے نزدیک اِن کا مقام و مرتبہ کیا ہے؟ کیا اِن کے ضبط واتقان اور ثقاہت کے بارے میں ائمۂ رجال کے کوئی اقوال نقل ہوئے ہیں؟

اِس سوال کا جواب یہ ہے کہ مِزی نے اپنی کتاب **تہذیب الکمال** میں عمرو بن مسلم لیثی کے تعارف کے ضمن میں یحییٰ بن معین کے دو اقوال نقل کیے ہیں۔ ایک قول مِزی نے عباس دُوری کی وساطت سے نقل کیا ہے جس کے مطابق ابن معین نے عمرو بن مسلم کو 'ثقہ' قرار دیا ہے، جب کہ دوسرے قول میں ابراہیم بن جنید کی روایت کی بنیاد پر مِزی کہتے ہیں کہ ابن معین ہی نے عمرو بن مسلم کے بارے میں 'لا بأس به' کہا ہے۔(۵۴) مِزی کے نقل کردہ ابن معین کے اِن دو اقوال کے سوا، عمرو بن مسلم لیثی کے بارے میں ائمۂ حدیث ورجال سے اصلاً کوئی جرح یا تعدیل منقول نہیں ہے۔ ابن حجر نے بھی دراصل ابن معین کی نسبت سے مزی کے نقل کردہ قول 'لا بأس به' ہی کی بنیاد پر عمرو بن مسلم کو 'صدوق' کہا ہے۔(۵۵)

تاہم مِزی کے نقل کردہ اِن دونوں اقوال کے بارے میں تحقیق وتدبر سے معلوم ہوتا ہے کہ زیرِ بحث راوی کے حوالے سے اِن دونوں اقوال کو نقل کرنے میں دراصل مِزی کو غلطی لگی ہے، جس کی تفصیل درج ذیل ہے:

۵۲۔ دیکھیے: ابو داؤد، **السنن**، ۳: ۹۴، رقم: ۲۷۹۱؛ یحییٰ بن معین ابو زکریا البغدادی، **تاريخ ابن معين – رواية الدوري** (مکہ مکرمہ: مرکز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، ۱۳۹۹ھ)، ۳: ۲۰۱، رقم: ۹۲۳؛ ابن ابی حاتم ابو محمد عبد الرحمن بن محمد الرازی، **الجرح والتعديل** (بیروت: دار إحياء التراث العربي، ۱۳۷۱ھ)، ۶: ۲۵۹، رقم: ۱۴۳۰۔

۵۳۔ دیکھیے: یحییٰ بن معین، **تاريخ ابن معين – رواية الدوري**، ۳: ۲۰۱، رقم: ۹۲۳۔

۵۴۔ دیکھیے: المزی ابو الحجاج، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، ۲۲: ۲۴۱-۲۴۰، رقم: ۴۴۵۰۔

۵۵۔ دیکھیے: ابن حجر، **تقريب التهذيب**، ۴۲۷، رقم: ۵۱۱۴۔

مِزی نے 'تہذیب الکمال' میں ابراہیم بن جنید کی وساطت سے عمرو بن مسلم لیثی مدنی کے ترجمے کے ضمن میں ابن معین کے 'لا بأس به' کے جو الفاظ نقل کیے ہیں، اصل ماخذ، یعنی کتاب 'سؤالات ابن جنید' کی براہ راست مراجعت سے صاف معلوم ہو جاتا ہے کہ ابن جنید نے ابن معین سے عمرو بن مسلم نامی جس راوی کے بارے میں سوال کیا تھا، وہ عمرو بن مسلم لیثی مدنی نہیں تھے، بلکہ اِن کا ہم نام ایک دوسرا راوی تھا جو طاؤس سے حدیث روایت کرتا ہے، یعنی اُن کے تلامذہ میں سے ہے۔ یہ بات اصل کتاب میں ابن معین کے قول کے ساتھ ہی درج ہے۔[۵۶] علاوہ ازیں طاؤس کے شاگرد اِس ہم نام راوی کا پورا نام عمرو بن مسلم جَنَدی یمانی ہے۔ اِس کی نسبت لیثی نہیں ہے۔ جب کہ دوسری طرف موضوعِ بحث راوی عمرو بن مسلم لیثی کے بارے میں معلوم ہے کہ اُس نے سعید بن مسیب کے سوا کسی دوسرے شخص سے کبھی کوئی روایت بیان ہی نہیں کی۔

دلچسپ بات یہ ہے کہ عمرو بن مسلم جَنَدی یمانی کا ترجمہ بھی مِزی نے 'تہذیب الکمال' ہی میں بیان کیا ہے اور ابن جنید ہی کی وساطت سے ابن معین کا ہو بہو یہی حکم اُس کے بارے میں بھی نقل کر دیا ہے، جو ظاہر ہے کہ اپنے محل کے اعتبار سے بالکل درست ہے۔ اِس لیے کہ یہی راوی در حقیقت طاؤس کا شاگرد ہے۔[۵۷] مِزی کو در اصل وہم ہوا ہے جس کی وجہ سے اُنھوں نے غلطی سے ابن معین کا عمرو بن مسلم جَنَدی یمانی کے بارے میں یہ حکم موضوعِ بحث راوی عمرو بن مسلم لیثی مدنی کے تعارف و ترجمہ کے ضمن میں بھی بیان کر دیا ہے۔ یہ صاحب 'تہذیب الکمال' کی پہلی غلطی تھی۔

عمرو بن مسلم لیثی کے بارے میں مِزی کو عباس دُوری کی وساطت سے ابن معین کا دوسرا قول نقل کرنے میں بھی غلطی لگی ہے جس میں ابن معین نے راوی کو 'ثقة' کہا ہے۔ اِس قول کی حقیقت بھی ہم پر اصل مصدر کی مراجعت سے بالکل واضح ہو جاتی ہے۔ ابو الفضل دُوری کی روایت کردہ 'تاریخ ابن معین' کی براہ راست مراجعت سے معلوم ہوتا ہے کہ مِزی کے نقل کردہ اِس دوسرے قول میں ابن معین نے در اصل جس راوی کو 'ثقة' کہا ہے، وہ بھی عمرو بن مسلم لیثی نہیں ہے، بلکہ اُس کے دادا ابن اُکیمہ لیثی مدنی ہیں جن کا ہماری زیرِ بحث روایت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

اِس کی ایک دلیل یہ ہے کہ ابن معین کے قول میں اِس راوی کو 'ابن اُکیمہ' کہا گیا ہے اور یہ واقعہ ہے کہ اُکیمہ کے بیٹے عمرو بن مسلم کے دادا ہی ہیں۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ ابن معین نے 'ثقة' کہنے کے بعد راوی کے

۵۶- دیکھیے: یحییٰ بن معین ابو زکریا البغدادی، **سؤالات ابن الجنيد للإمام يحيى بن معين** (قاہرہ: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ۱۴۲۸ھ)، ۱۲۸، رقم: ۳۲۸۔

۵۷- دیکھیے: المزی ابو الحجاج، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، ۲۲: ۲۴۴-۲۴۳، رقم: ۴۴۵۱۔

بارے میں یہ بات بھی وہیں بتائی ہے کہ زہری نے اُن سے حدیث روایت کی ہے۔یعنی حدیث کی روایت میں وہ زہری کے شیخ ہیں۔ (۵۸) اور یہ بات بھی معلوم ہے کہ زہری نے عمرو کے دادا ابن اکیمہ لیثی ہی سے روایت بیان کی ہے۔ (۵۹) تاریخی لحاظ سے دیکھا جائے تو زہری مقدم ہیں، لہٰذا اُن کو موضوعِ بحث راوی عمرو بن مسلم لیثی کے تلامذہ میں کسی طرح شمار نہیں کیا جاسکتا۔ راقم الحروف کا یہ کہنا کہ ابن معین کے یہاں 'ثقہ' کہنے سے عمرو بن مسلم لیثی نہیں، بلکہ اُن کے دادا ہی مراد ہیں، ابن حجر کے مِزی کے کلام پر ایک تبصرے سے بھی واضح ہوتی ہے۔ (۶۰)

مزی کو یہ غلطی لگنے کی وجہ صرف ایک ہے اور وہ یہ کہ در اصل عمرو بن مسلم کے دادا ابن اکیمہ لیثی کے اصل نام کے بارے میں بھی اہل علم وروایت کے ہاں اختلاف پایا ہے۔ اُن کا زیادہ معروف نام عمارہ ہے۔ تاہم بعض لوگوں نے اُن کا نام عمرو، بعض نے عمار اور بعض نے عامر بھی بتایا ہے۔ (۶۱) ابن معین نے در اصل اِن کا ذکر 'عمرو' کے نام سے کیا ہے، جس کی وجہ سے مزی کو غلطی لگی اور وہ سمجھ بیٹھے کہ ابن معین نے اِن کے پوتے عمرو بن مسلم کو 'ثقہ' کہا ہے۔ جب کہ دوسری طرف پوتے کے نام کے اختلافات میں ابن معین نے زیادہ مشہور نام کے بجاے عمار یا عمر نام بیان کیے ہیں، عمرو نام کا وہ ذکر نہیں کرتے۔ (۶۲)

اِس تحقیق وتفصیل سے واضح ہے کہ حدیثِ ام سلمہ کے اِس طریق کے اصل راوی عمرو بن مسلم لیثی مدنی کے بارے میں ائمہ جرح وتعدیل سے کوئی توثیق یا تردید منقول نہیں ہے۔ بلکہ یہ ایک 'مستور الحال' راوی ہیں۔ ائمۂ حدیث کے ایک گروہ کے نزدیک اِن کے 'مجہول' ہونے کو امام عبد البر نے بھی بیان کیا ہے۔ (۶۳) یہ واضح رہے کہ جمہور محدثین کے نزدیک 'مستور الحال' راوی کی روایت غیر مقبول ہوتی ہے۔ حافظ ابن حجر کہتے ہیں کہ: "إن

۵۸- دیکھیے: یحییٰ بن معین، تاریخ ابن معین – روایة الدوري، ۳: ۱۷۶، رقم: ۷۸۲۔

۵۹- دیکھیے: المزی ابو الحجاج، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، ۲۱: ۲۲۸، رقم: ۴۱۷۵۔

۶۰- دیکھیے: ابن حجر، تهذيب التهذيب، ۷: ۴۱۱-۴۱۰، رقم: ۶۶۷۔

۶۱- دیکھیے: المزی ابو الحجاج، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، ۲۱: ۲۲۸، رقم: ۴۱۷۵؛ ابن حجر، تهذيب التهذيب، ۷: ۴۱۰، رقم: ۶۶۷۔

۶۲- دیکھیے: یحییٰ بن معین، تاریخ ابن معین – روایة الدوري، ۳: ۲۰۱، رقم: ۹۲۳۔

۶۳- دیکھیے: ابن عبد البر یوسف بن عبد اللہ النمری، الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار وشرح ذلك كله بالإيجاز والإختصار (دمشق: دار قتيبة، ۱۴۱۴ھ)، ۱۱: ۱۸۴، رقم: ۱۵۹۳۲۔

جمهور المحدثين لا يقبلون رواية المستور وهو قسم من المجهول"[۶۴] (علماے محدثین کی اکثریت ایسے راوی کی روایت کو قبول نہیں کرتی جس کے احوال ضبط وثقاہت کے اعتبار سے نامعلوم ہوں۔اِس طرح کا مستور الحال روای مجہول راویوں ہی کی ایک قسم ہے۔) چناں چہ متحقق ہوا کہ ابن معین کی نسبت سے جو دو اقوال مِزی نے نقل کیے ہیں، اُس میں اُنھیں غلطی لگی ہے۔

عمرو بن مسلم کے نام کے بارے میں شک واختلاف اور ائمہ جرح وتعدیل سے اُن کی توثیق کی عدم دستیابی کے بیان کے بعد ذیل میں اب اِن کی روایت کے ذیلی طریق کا تفصیلی مطالعہ پیش کیا جائے گا۔اِس حوالے سے جاننا چاہیے کہ عمرو بن مسلم لیثی سے نقل ہونے کے اعتبار سے مراجع حدیث میں اِن کی روایت کے کُل تین طرق ہیں۔ایک محمد بن عمرو بن علقمہ لیثی کا طریق ہے، دوسرا سعید بن ابی ہلال کا طریق ہے اور تیسرا طریق امام مالک بن انس کا ہے۔اِن تینوں طرق کی تفصیل حسب ذیل ہے:

۱۔ عمرو بن مسلم سے محمد بن عمرو بن علقمہ کا طریق

محمد بن عمرو لیثی کے طریق کی تمام روایتیں مرفوع حدیث کے طور پر نقل ہوئی ہیں جو اِن مصادر میں دیکھی جا سکتی ہیں: مسند اسحاق بن راہویہ، رقم ۱۸۱۶۔ مسند احمد، رقم ۲۶۶۵۵۔ حدیث ہشام بن عمار، رقم ۱۴۳۔ صحیح مسلم، رقم ۱۹۷۷۔ سنن ابی داوٗد، رقم ۲۷۹۱۔ مسند ابی یعلی، رقم ۶۹۱۰، ۶۹۱۷۔ مستخرج ابی عوانہ، رقم ۷۷۸۳، ۷۷۸۴۔ شرح مشکل الآثار، طحاوی، رقم ۵۵۱۳۔ صحیح ابن حبان، رقم ۵۹۱۷، ۵۹۱۸۔ السنن الکبری، بیہقی، رقم ۱۹۰۴۳۔

جیسا کہ پیچھے ابو سلمہ بن عبد الرحمٰن کے طریق کے ذیل میں تفصیل سے بیان کیا جا چکا ہے کہ محمد بن عمرو بن علقمہ ایک مجروح وضعیف راوی ہیں جن کو متعدد ائمہ حدیث ورجال نے ضعیف قرار دیا ہے۔چناں چہ جاننا چاہیے کہ محمد بن عمرو کی اِس مذکورہ بالا روایت کی اسانید درج ذیل چار علتوں کی بنا پر 'منکَر' اور ناقابل حجت ہے۔

۱۔ ایک یہ کہ اِن کے شیخ عمرو بن مسلم کا اصل نام کیا تھا، اِس میں راویوں کے مابین شک واختلاف پایا جاتا ہے۔

۲۔ دوسرے یہ کہ عمرو بن مسلم لیثی علمِ رجال کی رو سے 'مستور الحال' ہیں اور ایسے راوی کی روایت جمہور محدثین کے نزدیک غیر مقبول ہے۔

۳۔ تیسرے خود محمد بن عمرو متعدد ائمۂ حدیث کے نزدیک ایک ضعیف راوی ہیں۔

۶۴۔ ابن حجر احمد بن علی العسقلانی، **النکت علی کتاب ابن الصلاح**، (مدینہ منورہ: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، ۱۴۰۴ھ)، ۱: ۶۹۔

۴- چوتھے یہ کہ اِن کی یہ روایت مرفوع ہونے کی وجہ سے 'منکَر' بھی ہے، اِس لیے۔ جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے کہ سعید بن مسیب سے اُن کے مشہور ثقہ شاگرد عبد الرحمٰن بن حمید اور اُن کے شاگرد امام یحییٰ بن سعید قطان اور انس بن عیاض کے جو دونوں طریق 'صحیح' کے درجے میں ثابت ہیں، وہ سیدہ اِم سلمہ پر موقوف ہیں۔ لہٰذا محمد بن عمرو کی عمرو بن مسلم سے یہ مرفوع روایت 'وقف' میں اُن دونوں 'صحیح' طرق سے اختلاف کی وجہ سے بھی 'منکَر' و مردود قرار پاتی ہے۔

۲- عمرو بن مسلم سے سعید بن ابی ہلال کا طریق

عمرو بن مسلم لیثی سے منقول سعید بن ابی ہلال کے طریق کی تمام مرویات بھی مرفوع ہیں جنھیں اِن مراجع میں دیکھ لیا جاسکتا ہے: مسند احمد، رقم ۲۶۵۷۱۔ سنن دارمی، رقم ۱۹۹۰۔ صحیح مسلم، رقم ۱۹۷۷۔ السنن الکبریٰ، نسائی، رقم ۴۴۳۶۔ السنن الصغریٰ، نسائی، رقم ۴۳۶۲۔ مستخرج ابی عوانہ، رقم ۷۷۸۵، ۷۷۸۶۔ شرح مشکل الآثار، طحاوی، رقم ۵۵۱۰، ۶۲۴۷۔ صحیح ابن حبان، رقم ۵۸۹۷۔ المعجم الکبیر، طبرانی، رقم ۵۶۳۔

مدارِ طریق عمرو بن مسلم کے اصل نام میں شک واختلاف اور اُن کے 'مستور الحال' ہونے کے علاوہ خود سعید بن ابی ہلال بھی بعض ائمۂ محدثین کے نزدیک مجروح ہیں۔ زکریا بن یحییٰ ساجی نے امام احمد سے نقل کیا ہے کہ یہ اختلاط کا شکار ہو گئے تھے،(۶۵) جب کہ ابن حزم اِن کو ضعیف قرار دیا ہے۔(۶۶) اِسی طرح سعید بن ابی ہلال کے طرق کی بعض اسانید میں کچھ دوسرے مجروح راوی بھی پائے جاتے ہیں۔ لہٰذا علمِ حدیث کی رو سے یہ مرفوع طریق بھی درجۂ صحت کو نہیں پہنچتا۔

سعید بن ابی ہلال کے بارے میں اگر اُن ائمۂ رجال کی راے بھی تسلیم کر لی جائے، جنھوں نے اِن کو 'صدوق' قرار دیا ہے(۶۷) تو اُس صورت میں بھی ابن ابی ہلال کی عمرو بن مسلم لیثی سے منقول یہ روایت قابل قبول نہیں ہوتی۔ اِس کی تفصیل یہ ہے کہ عمرو بن مسلم لیثی سعید بن مسیب کے شاگرد ہیں۔ ابن مسیب کے دوسرے شاگردوں کے طرق پر اوپر تفصیلی بحث ہو چکی ہے۔ اُن کے تلامذہ کی روایتوں میں جو طریق 'صحیح' کے درجے میں ثابت ہوا ہے، وہ اُن کے مشہور

۶۵- دیکھیے: ابن حجر، **تقریب التهذيب**، ۲۴۲، رقم: ۲۴۱۰۔

۶۶- دیکھیے: ابن حجر احمد بن علی العسقلانی، **لسان الميزان** (بیروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ۱۳۹۰ھ)، ۷: ۲۳۲، رقم: ۳۱۴۱۔

۶۷- دیکھیے: ابن حجر، **تقریب التهذيب**، ۲۴۲، رقم: ۲۴۱۰۔

ثقہ شاگرد عبد الرحمٰن بن حمید کا طریق ہے جو سیدہ ام سلمہ پر موقوف ہے۔ مزید برآں عبد الرحمٰن سے اُس موقوف طریق کو آگے نقل کرنے والے راوی بھی دو ہیں۔ ایک امام الائمہ یحییٰ بن سعید قطان اور دوسرے کتب ستہ کے ثقہ راوی انس بن عیاض۔ چناں چہ قواعدِ اصول حدیث کی رعایت سے اب اِس ثابت شدہ موقوف روایت کا ابن ابی ہلال کے زیرِ بحث طریق سے تقابل کر کے دیکھ لیجیے کہ عبد الرحمٰن جیسے مشہور ثقہ راوی کے مقابلے میں یہاں عمر بن مسلم لیثی جیسے 'مستور الحال' راوی کھڑے ہیں۔ پھر یحییٰ قطان جیسے امام الائمہ اور انس بن عیاض جیسے ثقہ راوی کے بالمقابل خود تنہا سعید بن ابی ہلال ہیں، جو بعض ائمہ کے نزدیک مجروح ہیں۔ اوپر ائمۂ حدیث کے اقوال سے واضح ہو چکا ہے کہ امام یحییٰ قطان کے مقابلے میں تو سفیان بن عیینہ جیسے ثقہ راوی کو بھی ائمۂ محدثین رد کر دیتے ہیں، چناں چہ سعید ابن ابی ہلال تو یہاں دو اوثق وارفع راویوں سے اختلاف کی بنا پر بطریق اولیٰ رد ہوں گے۔ علاوہ ازیں یحییٰ وانس کے موقوف طریق کو اوپر طبقۂ تابعین میں سعید بن مسیب کے حق میں ابو سلمہ بن عبد الرحمٰن کی جو متابعت حاصل ہے، وہ بھی ام سلمہ رضی اللہ عنہا ہی پر موقوف ہے۔ طبقۂ تابعین میں موقوف روایت کی اِس واحد مقبول متابعت کے سوا سعید بن مسیب کا کوئی دوسرا متابع موجود نہیں ہے۔

لہٰذا متحقق ہوا کہ سعید بن ابی ہلال کی وساطت سے ملنے والا عمرو بن مسلم لیثی کا یہ مرفوع طریق امام یحییٰ قطان اور انس بن عیاض سے نقل ہونے والے عبد الرحمٰن بن حمید کے 'صحیح' و موقوف طریق کے بالمقابل اختلاف کی بنا پر 'شاذ' اور ناقابل حجت ہے۔

۳۔ عمرو بن مسلم سے مالک بن انس کا طریق

عمرو بن مسلم کے طریق کو امام مالک بن انس کی وساطت سے روایت کرنے والوں میں بھی اختلاف پایا جاتا ہے۔ امام مالک سے ایک طریق مرفوع حدیث کے طور پر نقل ہوا ہے جس کو اُن سے شعبہ بن حجاج نے روایت کیا ہے۔ اِس طریق کی روایتیں اِن مراجع میں نقل ہوئی ہیں: مسند احمد، رقم ۲۶۶۵۴۔ صحیح مسلم، رقم ۱۹۷۷۔ سنن ابن ماجہ، رقم ۳۱۵۰۔ سنن ترمذی، رقم ۱۵۲۳۔ السنن الکبریٰ، نسائی، رقم ۴۴۳۵۔ السنن الصغریٰ، نسائی، رقم ۴۳۶۱۔ مسند ابی یعلی، رقم ۶۹۱۱۔ مستخرج ابی عوانہ، رقم ۷۷۸۰، ۷۷۸۱، ۷۷۸۲۔ شرح مشکل الآثار، طحاوی، رقم ۵۵۰۶، ۵۵۰۷۔ شرح معانی الآثار، طحاوی، رقم ۶۲۴۶۔ صحیح ابن حبان، رقم ۵۹۱۶۔ المعجم الکبیر، طبرانی، رقم ۵۶۲۔ سنن دار قطنی، رقم ۴۷۴۵۔ السنن الصغریٰ، بیہقی، قم ۱۸۱۶۔ السنن الکبری، بیہقی، رقم ۱۹۰۴۲۔

شعبہ کے برخلاف امام مالک کے دو تلامذہ، عبد اللہ بن وہب اور عثمان بن عمر بن فارس اُن سے یہی روایت ام سلمہ کے موقوف اثر کے طور پر نقل کرتے ہیں۔

ابن وہب کا موقوف طریق شرح مشکل الآثار، طحاوی، رقم ۵۵۰۸اور شرح معانی الآثار، طحاوی، رقم۶۲۴۹ میں نقل ہوا ہے، جب کہ عثمان بن عمر کی موقوف روایت شرح مشکل الآثار، طحاوی، رقم ۵۵۰۹اور شرح معانی الآثار، طحاوی، رقم۶۲۴۸ میں آئی ہے۔

امام مالک کی روایت کا 'محفوظ' طریق

یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ امام مالک کے تلامذہ میں روایت کے رفع و وقف کے مذکورہ بالا اختلاف میں اصولِ حدیث کی رو سے کس روایت کو ترجیح حاصل ہوگی، شعبہ کی مرفوع روایت کو یا ابن وہب اور عثمان بن عمر کی موقوف روایتوں کو؟ قواعدِ علم حدیث کی رو سے اِس سوال کا جواب درج ذیل ہے:

یہ معلوم ہے کہ روایتِ حدیث میں شعبہ بن حجاج کی ثقاہت اور اُن کا مقام و مرتبہ متفق علیہ ہے۔ لیکن بالخصوص زیرِ بحث روایت میں رفع و وقف کا جو اختلاف ہمارے سامنے ہے، اُس کے حوالے سے مندرجہ ذیل چند لطیف علمی پہلو ایسے ہیں جن کی روشنی میں امام مالک سے شعبہ کی مرفوع روایت 'شاذ' و غیر مقبول اور عبد اللہ بن وہب و عثمان بن عمر کے دونوں موقوف طرق 'محفوظ' و مقبول قرار پاتے ہیں۔

۱۔ ایک یہ کہ شعبہ بن حجاج نہ صرف یہ کہ امام مالک کے ہم عصر ہیں، بلکہ عمر میں بھی اُن سے بڑے ہیں۔ امام مالک سے اُن کی روایت کی حیثیت 'رواية الأقران' کی ہے۔ یعنی اُن کی یہ روایت ہم عصر رفقا کی باہمی روایتوں کے زمرے میں آتی ہے۔ ہم عصر ساتھی سے روایت کے معاملے میں راوی کا ضبط و اتقان اُس درجے کا نہیں ہوتا جس درجے کا اہتمام و اعتنا وہ اپنے شیوخ سے حدیث کو اخذ اور روایت کرنے میں برتتا ہے۔ اِس کی وجہ یہ ہے کہ ایک محدث ملاقات کے موقع پر اپنے ایک معاصر محدث سے احادیث کے معاملے میں استفادہ، مذاکرہ اور تبادلۂ خیال تو بلاشبہ کرتا ہے، تاہم وہ اپنے ہم عصر محدث سے احادیث کو اُس طرح اہتمام کے ساتھ اخذ نہیں کرتا جس طرح اُس کے اپنے شاگرد پوری احتیاط، ضبط و اتقان کے خصوصی اہتمام اور روایتِ حدیث کے قواعد کو ملحوظ رکھتے ہوئے اُس سے احادیث کو محفوظ کرتے اور آگے نقل کرتے ہیں۔ اِس باب میں ہم عصر رفقا اور تلامذہ میں یہ فرق بہر حال ہوتا ہے۔

۲۔ دوسرے یہ کہ امام مالک کے طریق کی زیرِ بحث روایت کی سند میں شعبہ نے امام مالک سے روایت کرنے میں دو راویوں سے اختلاف کیا ہے۔ یعنی اُنھوں نے ابن وہب اور عثمان بن عمر کی مخالفت کر کے روایت کو مرفوع حدیث کے طور پر نقل کیا ہے، جب کہ بالمقابل یہ دونوں راوی امام مالک ہی سے اِس کو موقوفاً روایت کرتے ہیں۔ چناں چہ جیسا کہ پہلے واضح کیا جا چکا ہے کہ علمِ روایت کی رو سے اِس طرح کے

اختلاف کی صورت میں ایک کے مقابلے میں دو ثقہ راویوں کی روایت بہر حال زیادہ قوی، مقدم اور 'محفوظ' مانی جاتی ہے۔ اِس کے مقابلے میں منفرد راوی کی روایت اُس کے تفرد اور 'شذوذ' کی بنا پر رد ہو جاتی ہے۔

۳۔ تیسرے یہ کہ بات صرف اتنی نہیں ہے کہ شعبہ روایت کو مرفوعاً نقل کرنے منفرد ہیں اور اُنھوں نے دو ثقہ راویوں کی مخالفت کی ہے۔ علاوہ ازیں یہ بھی جاننا چاہیے کہ اِن دو راویوں میں سے ایک عبد اللہ بن وہب ہیں۔ علمِ حدیث میں اِن کا غیر معمولی مقام و مرتبہ بھی علماے حدیث و رجال کے نزدیک متفق علیہ ہے۔ حافظ ابن حجر نے اِن کے تعارف میں: 'ثقة حافظ عابد فقيه' کے اوصاف بتائے ہیں۔[۶۸] یہ نہ صرف یہ کہ امام مالک کے ابتدائی دور کے تلامذہ میں سے ہیں، بلکہ اُس طبقے میں بھی بالخصوص حفظ واتقان کے اعتبار سے اِن کا شمار اُن کے غیر معمولی درجے کے شاگردوں میں ہوتا ہے۔[۶۹] یہاں تک کہ امام مالک کی کسی بات کے بارے میں جب کبھی لوگوں کے مابین اختلاف ہو جایا کرتا تھا تو فصلِ نزاع کے لیے وہ ابن وہب کا انتظار کرتے اور پھر اِنھی سے پوچھا کرتے تھے کہ امام مالک کی درست بات کیا ہے۔[۷۰] بتایا گیا ہے کہ ابن وہب نے امام مالک کی شاگردی میں بیس سال تک صحبت اٹھائی ہے۔[۷۱] جب کہ اِس بر عکس یہ معلوم ہے کہ امام شعبہ بن حجاج کا تعلق عراق سے تھا۔ وہ اہل مدینہ میں سے نہیں تھے۔ امام مالک سے زندگی بھر میں اُن کی ملاقاتیں غالباً گنتی کی ہوں گی۔ لہٰذا شعبہ نے امام مالک کے ابن وہب جیسے شاگرد سے اگر اختلاف کیا ہے تو ظاہر ہے کہ امام مالک کی روایتوں کے حفظ واتقان کے معاملے میں جو مقام و مرتبہ ابن وہب کو حاصل ہے، ترجیح بھی اُنھی کی روایت کو حاصل ہو گی۔ اِس توضیح سے یہ بات بھی واضح ہوئی کہ ابن وہب کی متابعت میں عثمان بن عمر کی تائید موجود نہ بھی ہوتی، تب بھی

۶۸۔ دیکھیے: ابن حجر، **تقريب التهذيب**، ۳۲۸، رقم: ۳۶۹۴۔

۶۹۔ دیکھیے: ابو عبد اللہ الحسين بن احمد البغدادي، **سؤالات أبي عبد الله بن بكير البغدادي للإمام أبي الحسن الدارقطني**، (قاہرہ: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ۱۴۲۷ھ)، ۱۱۷۔

۷۰۔ دیکھیے: المزی ابو الحجاج، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، ۱۶: ۲۸۳-۲۸۴، رقم: ۳۶۴۵۔

۷۱۔ دیکھیے: یحییٰ بن ابی بکر بن محمد بن یحییٰ العامری الحرضی، **غربال الزمان في وفيات الاعيان** (دمشق: مطبعة زيد بن ثابت، س ن)، ۱: ۱۶۶۔

امام مالک کی روایت کے اِس اختلاف میں شعبہ کے مقابلے میں تنہا ابن وہب کی روایت ہی 'محفوظ' ومقبول مانی جاتی۔ عثمان کی متابعت نے تو موقوف طریق کے راجح ہونے کے اِس مقدمے کو مزید مؤکد کر دیا ہے۔

۴۔ چوتھے یہ کہ امام دار قطنی کی متعدد تصانیف سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ امام مالک کی موطا، اُن کی احادیث اور اُن کے تلامذہ سے ملنے والے علم کے حوالے سے خصوصی اعتنا والتفات رکھتے تھے۔ لہٰذا امام مالک سے مروی زیرِ بحث روایت کے بارے میں یہ جاننا چاہیے کہ دار قطنی نے اپنی کتاب 'العلل الواردة في الأحاديث النبوية' میں اِس کے تمام طرق کو بیان کر کے اپنی تحقیق کے مطابق بھی یہی موقف بیان کیا ہے کہ حدیثِ باب میں امام مالک سے منقول طرق میں 'صحیح' اور 'محفوظ' طریق سیدہ ام سلمہ پر موقوف ہی ہے۔ اُن کی یہ بات اِن الفاظ میں نقل ہوئی ہے کہ: 'والمحفوظ عن مالك موقوف'۔ (۷۲) روایتِ باب کے موقوف ہونے کی تصویب حافظ ابو مسعود دمشقی نے بھی کی ہے۔ (۷۳)

۵۔ شعبہ بن حجاج کے طریق کے حوالے سے آخری اور نہایت اہم بات یہ ہے امام ابن عبد البر نے لکھا ہے کہ شعبہ نے امام مالک کی نسبت سے یہ روایت لوگوں میں بیان کرنے کے بعد پھر ترک کر دی تھی اور اِس کو روایت کرنے سے انکار کر دیا تھا۔ (۷۴)

چناں چہ مذکورہ بالا دلائل سے متحقق ہوا کہ اُصولِ علم حدیث کی روشنی میں عمرو بن مسلم لیثی کی روایت کے امام مالک کے طریق میں راویوں نے اِس حدیث کے رفع ووقف کے بارے میں جو اختلاف کیا ہے، اُس میں 'محفوظ' اور مقبول روایت سیدہ ام سلمہ پر موقوف ہے جو ابن وہب اور عثمان بن عمر سے مروی ہے، جب کہ شعبہ بن حجاج کا مرفوع طریق 'شاذ' اور نا قابل اعتبار ہے۔

۷۲۔ ابن القیم الجوزیۃ محمد بن ابی بکر، **تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته**(حاشية عون المعبود)، (بیروت: دار الكتب العلمية،۱۴۱۵ھ)،۷: ۳۴۶،رقم: ۲۷۹۱۔

۷۳۔ دیکھیے: ابو مسعود ابراہیم بن محمد الدمشقی، **جواب أبي مسعود إبراهيم بن محمد بن عبيد الدمشقي لأبي الحسن الدارقطني عما بين غلط أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري**(قاہرہ: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ۱۴۳۱ھ)،۸۰۔

۷۴۔ دیکھیے: ابن عبد البر،**الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار**،۱۵: ۱۶۲۔

امام مالک کی روایت کے تمام طرق میں موجود ایک مخفی علتِ قادحہ کی نشاندہی

ذیل میں امام مالک کی زیرِ بحث روایت میں بشمول اُس کے مذکورہ بالا تینوں طرق کے ایک مخفی علت کی نشان دہی کی جائے گی، جس کے نتیجے میں ایک مختلف زاویے سے فنِ حدیث ہی کی رو سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ عمرو بن مسلم لیثی کے طریق میں امام مالک کی نسبت سے روایت اپنے تینوں طرق سمیت 'معلَّل' (۷۵) ہونے کی بنا پر ضعیف اور ناقابل حجت ہے۔ تفصیل ملاحظہ کیجیے:

عمرو بن مسلم لیثی کے طریق کی جو روایتیں بھی امام مالک کی نسبت سے نقل ہوئی ہیں، بعض دوسرے دلائل و قرائن کی روشنی میں اُن پر تدبر کی نگاہ ڈالنے سے یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ ابتدا میں امام مالک کو یہ روایت مرفوع سند کے ساتھ ملی تھی اور اُنھوں نے اِسے لوگوں کے سامنے بیان بھی کیا تھا، جیسا کہ اُن کے معاصر اور رواۃِ حدیث کے ساتویں طبقے کے راوی شعبہ بن حجاج کی روایت سے واضح بھی ہوتا ہے۔ دوسرے مرحلے میں معلوم ہوتا ہے کہ امام مالک نے اِسے مرفوعاً بیان کرنا ترک کر دیا تھا۔ اب اُنھوں نے اِسے سیدہ ام سلمہ کے اپنے ایک اثر کے طور پر بیان کیا، جیسا کہ اُن کے تلامذہ عبد اللہ بن وہب اور عثمان بن عمر کے طرق سے واضح ہے جو حدیث کے راویوں کے نویں طبقے سے تھے۔ بعد ازاں معلوم ہوتا ہے کہ امام مالک نے اِس روایت کو بالکلیہ ترک کر دیا تھا۔ اب وہ اِسے کسی سے بیان کرتے تھے، نہ اِسے قابل حجت ہی سمجھتے تھے، جیسا کہ حافظ ابن عبد البر کے علاوہ ابن رشد مالکی نے بھی بیان کیا ہے۔(۷۶) قاضی ابن عربی مالکی نے بھی بتایا ہے کہ امام مالک کے نزدیک یہ حدیث متروک ہے۔(۷۷)

اِس مقدمے پر راقم الحروف کے پاس جو دلائل ہیں، وہ درج ذیل ہیں:

۷۵- هو الحديث الذي اكتشفت فيه علة تقدح في صحته، وإن كان يبدو في الظاهر سليمًا من العلل. د. صبحي إبراهيم الصالح، **علوم الحديث ومصطلحه- عرضٌ ودراسة** (بيروت: دار العلم للملايين، ۱۹۸۴ء)، ۱۷۹-۱۸۰۔

۷۶- دیکھیے: *ابن عبد البر*، **الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار**، ۱۱: ۱۸۵، رقم: ۱۵۹۳۸؛ *ابن رشد ابو الولید محمد بن احمد القرطبی*، **البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة** (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ۱۴۰۸ھ)، ۱۷: ۳۱۵۔

۷۷- دیکھیے: *ابن العربی القاضی ابو بکر محمد بن عبد اللہ المالکی*، **عارضة الأحوذي بشرح سنن الترمذي**، (بيروت: دار الكتب العلمية، س ن) ۶: ۳۱۲۔

- ایک یہ کہ امام مالک کی اپنی 'موطا' حدیثِ ام سلمہ کے موضوع کی کسی بھی روایت اور طریق سے بالکل خاموش ہے۔ اور یہ باور نہیں کیا جاسکتا کہ ایک روایت امام مالک کے نزدیک مرفوعاً یا موقوفاً، کسی بھی درجے میں ثابت ہو، جس کو وہ اپنے معاصر اہل علم اور شاگردوں کے سامنے بیان بھی کر چکے ہوں، لیکن اپنی 'موطا' میں اُس روایت کا وہ کہیں ذکر ہی نہ کریں۔ دراں حالیکہ کہ یہ روایت قربانی کی عبادت کے ایک اہم مسئلے سے متعلق ہے۔ چناں چہ اِس سے ثابت ہوتا ہے کہ عدمِ صحت کے واضح ہو جانے کے بعد اپنی آخری راے میں یہ روایت امام مالک نے بالکلیہ ترک کر دی تھی، جیسا کہ اوپر راقم الحروف نے امام ابن عبد البر اور علامہ ابن رشد کی نسبت سے بیان کیا ہے۔ امام ذہبی نے 'سیر اعلام النبلاء' میں امام مالک سے مروی اِس روایت کا ذکر کرنے کے بعد کہا ہے کہ: ' هذا غريب، وليس ذا في الموطأ'، "مالک کی نسبت سے یہ ایک غریب (اجنبی) روایت ہے، اِس لیے کہ خود امام مالک کی موطا میں یہ روایت نقل نہیں ہوئی ہے"۔[۷۸] یعنی اِس اہم مسئلے میں امام مالک سے ایک حدیثِ رسول اگر منقول تھی تو اِس کا اولین تقاضا تھا کہ یہ روایت خود امام مالک اپنی 'موطا' میں نقل کرتے۔ فقہاے مالکیہ میں سے قاضی ابن عربی نے بھی امام مالک کے طریق کی اِسی غرابت کی نشان دہی کی ہے۔[۷۹]
- دوسرے یہ کہ امام مالک کی فقہی تراث میں موضوعِ بحث قضیے کے بارے میں اُن کا یہ موقف علما وفقہاے امت میں معلوم ہے کہ عید الاضحیٰ کے موقع پر قربانی سے متعلق دین میں اُن کے نزدیک ایسا کوئی حکم ثابت نہیں ہے جو امِ سلمہ کی روایت میں بیان ہوا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اُن کی 'موطا' کے علاوہ 'المدونۃ' بھی قربانی سے متعلق اِس مسئلے کے ذکر سے بالکل خاموش ہے، جیسا کہ قاضی ابن عربی مالکی نے بھی لکھا ہے۔[۸۰] قرونِ اولیٰ کے جمہور فقہاے امصار کی طرح امام مالک کے نزدیک بھی عشرۂ الحجہ میں قربانی کرنے والوں پر شرعاً کسی قسم کی کوئی پابندی عائد نہیں ہوتی۔ اُنھوں نے اپنے موقف کی بنیاد سیدہ عائشہ کی مستند ترین روایت پر رکھی ہے۔ لہٰذا یہ کیسے مانا جاسکتا ہے کہ ایک طرف امام مالک علما وطلبہ کے سامنے اِس باب میں حدیث کو بیان کریں اور دوسری طرف اُسی حدیث کو نہ اپنی کتاب میں کوئی جگہ

۷۸- الذہبی شمس الدین ابو عبد اللہ محمد بن احمد، **سير أعلام النبلاء** (بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۵ھ)، ۸: ۱۱۸۔

۷۹- دیکھیے: ابن العربی، **عارضة الأحوذي بشرح سنن الترمذي**، ۶: ۳۱۲.

۸۰- دیکھیے: نفس مصدر۔

دیں اور یہاں تک کہ لوگوں کو اپنا فتویٰ بھی اُس حدیث کے برخلاف دیں۔ چناں چہ اِس مسئلے میں اُن کی فقہی راے بھی راقم الحروف کے بیان کردہ اِس مقدمے کو موکد کر دیتی ہے کہ آغاز میں اِس باب کی حدیث کو روایت کرنے کے باوجود ایک مرحلے پر اُنھوں سے اِس کو بالکلیہ ترک کر دیا تھا۔

- تیسرے یہ کہ ابن عبد البر نے 'التمہید' میں بیان کیا ہے کہ عمران بن انس نے امام مالک سے حدیثِ ام سلمہ کے بارے میں پوچھا تھا، جس کے جواب میں اُنھوں نے کہا تھا کہ: 'ليس من حديثي'، ''یہ میری قبول کردہ احادیث میں سے نہیں ہے''۔ عمران نے اُس مجلس میں موجود اپنے رفقا سے کہا کہ اِس حدیث کو شعبہ بن حجاج نے امام مالک ہی سے روایت کر کے لوگوں کے سامنے بیان کیا ہے اور یہ اب خود کہہ رہے ہیں کہ 'ليس من حديثي'۔ عمران کہتے ہیں کہ میری اِس بات پر شریکِ مجلس ساتھیوں نے مجھے بتایا کہ امام مالک جب کسی حدیث کو قابل حجت نہیں مانتے تو اُس کے بارے میں یہی کہتے ہیں کہ یہ میری احادیث میں سے نہیں ہے۔[۸۱]
- چوتھے یہ کہ امام مالک کے شاگرد ابن وہب کے جس 'موقوف' طریق کو اوپر شعبہ کے مرفوع طریق کے مقابلے میں راجح قرار دیا گیا ہے، تدبر کی نگاہ سے دیکھیے کہ وہ طریق بھی امام طحاوی نے بیان کیا ہے۔ ورنہ امام مالک کے اِس شاگرد نے بھی خود حدیث کے اپنے مجموعے اور اپنی کتاب 'الجامع'[۸۲] میں اِس مسئلے سے متعلق کوئی روایت نقل نہیں کی ہے۔ تاریخی اعتبار سے ابن وہب امام طحاوی سے کم و بیش دو صدیاں مقدم ہیں۔ لہٰذا ہونا تو یہ چاہیے تھا کہ امام مالک سے ابن وہب اپنی اِس روایت کو خود اپنی 'الجامع' میں ضرور نقل کرتے۔ اِس نکتے سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ نہ صرف یہ کہ ابن وہب کو اپنے شیخ امام مالک کے اِس روایت کو ترک کر دینے کا علم تھا، بلکہ خود اُنھوں نے بھی اِس کو ترک کر دیا تھا، ورنہ موطا مالک کی طرح ابن وہب کی 'الجامع' بھی اُن کی اپنی اِس روایت سے خالی نہ ہوتی۔
- حافظ ابن عبد البر نے یہ بھی بتایا ہے کہ خود شعبہ بن حجاج نے بھی امام مالک کی نسبت سے یہ روایت لوگوں میں بیان کرنے کے بعد پھر ترک کر دی تھی اور اِس کو بیان کرنے سے انکار کر دیا تھا۔[۸۳] اِس

۸۱۔ دیکھیے: ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والاسانيد، ۱۷: ۲۳۷۔

۸۲۔ عبد اللہ بن وہب بن مسلم ابو محمد المصری القرشی، الجامع (رياض: دار ابن الجوزي، ۱۴۱۶ھ)۔

۸۳۔ دیکھیے: ابن عبد البر، الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار، ۱۵: ۱۶۲۔

سے ثابت ہوتا ہے خود شعبہ کے علم میں بھی یہ بات آگئی تھی کہ مالک بن انس نے اپنی اِس روایت کو بالکلیہ ترک اور رد کر دیا ہے۔ گویا اِس روایت کے 'معلَّل' ثابت ہو جانے کے بعد شعبہ نے خود بھی اِس کو لوگوں میں بیان کرنا ترک کر دیا تھا۔

مندرجہ بالا اِن دلائل کی روشنی میں ثابت ہوتا ہے کہ امام مالک کی آخری رائے کے مطابق اُن کے نزدیک حدیثِ ام سلمہ غیر ثابت اور بالکلیہ متروک تھی۔ لیکن امام مالک سے اِس روایت کے نقل ہونے میں مسئلہ یہ ہوا کہ ایک زمانے میں اُنھوں نے جب لوگوں کے سامنے اِس روایت کو ارشادِ نبوی اور پھر سیدہ امِ سلمہ کے اپنے قول کے طور پر بیان کیا تھا تو اُن کے اِس بیان کے نتیجے میں اُنھی کے نام سے مختلف طرق کی صورت میں یہ روایت لوگوں میں آگے نقل ہوگئی تھی۔ یہاں تک کہ اہل عراق کے عالم شعبہ نے اِسے امام مالک کی نسبت سے عراق میں بھی بیان کر دیا تھا، جیسا کہ ابن عبد البر کے نقل کردہ ایک واقعے میں اوپر بیان ہو چکا ہے۔ لہٰذا اُس زبانی روایت نے اُنھی کی نسبت سے منتقل ہوتے ہوئے بعد ازاں حدیث کی کئی مؤلفات میں بھی اپنی جگہ بنالی تھی۔ امام مالک کے نام اور نسبت سے آگے نقل کرنے والوں کو یہ علم نہیں ہوا اور اِس زاویے سے بعد میں تحقیق کرنے والوں کو بھی اِس جانب توجہ نہ ہوئی کہ اِس باب میں امام مالک کی نسبت سے وہ جو کچھ بیان کر رہے ہیں یا اپنی کتابوں میں نقل کر رہے ہیں، اُس کو عدم ثبوت کی بنا پر خود امام مالک نے اپنے حینِ حیات ہی ہر لحاظ سے ترک کر دیا تھا اور خود اپنی کتاب میں بھی اُسے جگہ نہیں دی ہے۔ علاوہ ازیں اُن کے مرفوع طریق کے راوی خود شعبہ نے بھی اِس کو بیان کرنا ترک کر دیا تھا اور حافظ ابن وہب نے بھی اپنی کتاب میں اِس کو ذکر کرنا پسند نہیں کیا۔ امام مالک کے طریق کی اِس مخفی علت کی طرف لوگوں کو توجہ نہ ہوئی۔ اِس تدبر و تحقیق کا لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ عمرو بن مسلم لیثی جیسے 'مستور الحال' راوی سے مالک بن انس کی نسبت کے تمام طرق، جن کی اسانید میں بظاہر کوئی بڑی فنی خرابی دکھائی نہیں دے رہی تھی، اِس مخفی علتِ قادحہ کی تعیین اور اِس کو مبرہن کر دینے کے بعد قواعدِ علم حدیث کی رو سے 'معلَّل' و مردود قرار پاتے ہیں۔ امام مالک بن انس کے نام اور اُن کی نسبت سے اِس باب میں کوئی روایت قبول نہیں کی جا سکتی۔

عمرو بن مسلم لیثی کے طریق کا خلاصۂ تحقیق

سعید بن مسیب سے منقول عمرو بن مسلم لیثی کے طریق پر اوپر راقم الحروف نے جو تفصیلی بحث کی ہے، اُس کا خلاصہ یہ ہے کہ خود عمرو بن مسلم کا اصل نام اہل علم کے مابین مشکوک و مختلف فیہ ہے۔ مزید یہ کہ وہ ایک 'مستور الحال' راوی ہیں۔ علماے جرح و تعدیل سے اُن کی کوئی توثیق ثابت نہیں ہے۔ ایسے راوی کی روایت بذاتِ خود جمہور علماے حدیث کے نزدیک غیر مقبول ہوتی ہے۔

عمرو بن مسلم سے روایت کو نقل کرنے والے تین راوی ہیں۔ ایک مالک بن انس، دوسرے محمد بن عمرو لیثی اور تیسرے سعید بن ابی ہلال۔

قواعدِ علم حدیث کی رو سے تحقیق کے ایک زاویے سے ثابت ہوتا ہے کہ امام مالک سے مروی شعبہ بن حجاج کا مرفوع طریق 'شاذ' ہے اور ابن وہب اور عثمان بن عمر کے دونوں موقوف طرق 'محفوظ' ہیں۔

دوسرے زاویۂ تحقیق سے متحقق ہوتا ہے کہ زیرِ بحث قضیے میں امام مالک کی نسبت سے بیان ہونے والے تمام طرق ہی 'معلَّل' اور غیر مقبول ہیں۔

جہاں تک محمد بن عمرو بن علقمہ کے طریق کا تعلق ہے تو اپنے شیخ کے اصل نام میں شک واختلاف اور اُن کے 'مستور الحال' ہونے کے علاوہ وہ خود بھی کئی ائمہ رجال کے نزدیک ضعیف ہیں۔ اور عبد الرحمٰن بن حمید سے منقول دو 'صحیح' موقوف روایتوں سے اختلاف کی بنا پر محمد بن عمرو کی مرفوع روایت 'منکر' اور ناقابل اعتبار ہے۔

سعید بن ابی ہلال کے مرفوع طریق میں بھی اُن کے شیخ کے اصل نام میں شک واختلاف اور اُن کے 'مستور الحال' ہونے کی علت کے علاوہ خود ابن ابی ہلال بھی بعض ائمۂ محدثین کے نزدیک مجروح ہیں۔ بعض ائمہ کے بقول اگر اِنھیں 'صدوق' بھی مان لیا جائے، تب بھی عبد الرحمٰن بن حمید کے 'صحیح' و موقوف طریق سے اختلاف کی بنا پر اِن کی روایت بھی 'شاذ' اور ناقابل حجت ہے۔

ھ- قتادہ بن دعامہ سدوسی کی روایت

سعید بن مسیب سے مروی آخری طریق قتادہ بن دعامہ سدوسی کا ہے۔ اِس طریق کی تمام روایتوں کو جمع کرنے سے یہ مضمون سامنے آتا ہے کہ سعید بن مسیب کو یہ بتایا گیا، یا فرمایا کہ استفسار کے طور پر یہ بات اُن کے سامنے بیان کی گئی کہ خراسان میں یحییٰ بن یعمر یہ فتویٰ دیتے ہیں کہ قربانی کا ارادہ رکھنے والا، یا فرمایا کہ جانور خرید کر اُس کو قربانی کے لیے معین کر لینے والا شخص عشرۂ ذی الحجہ کے شروع ہو جانے کے بعد اپنے کوئی بال اور ناخن نہ کاٹے، یہاں تک کہ وہ قربانی نہ کر لے۔ اِس پر ابن مسیب نے یہ تبصرہ کیا کہ یحییٰ بن یعمر نے بالکل درست بات کہی ہے۔ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے صحابہ یہی کہا کرتے تھے، یا فرمایا کہ ایسا ہی کیا کرتے تھے۔

اِس طریق کی بعض روایتوں میں یہ واقعہ یوں نقل ہوا ہے کہ قتادہ کہتے ہیں کہ یحییٰ بن یعمر کے فتوے کا ذکر سعید بن مسیب کے سامنے خود اُنھوں نے کیا تھا جس پر ابن مسیب نے تصویب کا اظہار کیا تھا۔ کہتے ہیں کہ پھر قتادہ نے اُن سے پوچھا تھا کہ قربانی سے متعلق یہ حکم کس سے منقول ہے؟ اِس پر سعید بن مسیب نے جواب میں کہا تھا: محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے صحابہ سے۔

قتادہ کے طریق کی یہ تفصیلات الفاظ کے معمولی فرق کے ساتھ جن مراجع میں نقل ہوئی ہیں، وہ یہ ہیں: مسند اسحاق بن راہویہ، رقم ۱۸۱۷، ۱۸۱۸۔ اخبار القضاۃ، ابو بکر وکیع، ج۳، ص ۳۰۵۔ التاریخ الکبیر، ابن ابی خیثمہ، السفر الثالث، رقم ۲۰۲۸۔ شرح مشکل الآثار، طحاوی، رقم ۵۵۲۹۔ مستدرک حاکم، رقم ۵۲۱۷۔ المحلّٰی بالآثار، ابن حزم، ج۶، ص ۲۸۔ التمہید لما فی الموطا من المعانی والاسانید، ج۱۷، ص ۲۳۸۔

قتادہ کے طریق کی مذکورہ بالا روایتوں کا اگر دقتِ نظر سے جائزہ لیا جائے تو بعض پہلوؤں سے اِن میں شدید اضطراب اور قرائنِ ضعف نمایاں ہوتے ہیں۔ ذیل میں پہلے اِس طریق کی اسانید کے ضعف پر چند شواہد پیش کیے جائیں گے:

- قتادہ کے اِس طریق میں سب سے پہلی قابل توجہ بات یہ ہے کہ اِس میں نہ کسی حدیثِ رسول کا بیان ہے اور نہ ابن مسیب نے اِس میں سیدہ امِ سلمہ ہی کا کوئی ذکر کیا ہے۔ اِس اعتبار سے یہ ابن مسیب کی ایک بالکل مختلف اور 'شاذ' روایت ہے جو اُن کے تلامذہ میں سے صرف قتادہ کی وساطت سے ملی ہے۔
- قتادہ اگرچہ ایک معروف ثقہ راوی ہیں، تاہم علماے رجال کے نزدیک یہ 'تدلیس' میں مشہور تھے۔ حافظ ابن حجر نے اِنھیں 'مدلس' راویوں کے اُس طبقے میں شمار کیا ہے جن کی روایت اُسی وقت قبول کی جاتی ہے جب وہ بصراحت بیان کرتے ہیں کہ اُنھوں نے روایت کو اپنے شیخ سے خود سنا ہے، ورنہ ایسے راویوں کی روایت رد کر دی جاتی ہے۔[۸۴] یہ واضح رہے کہ قتادہ کے زیرِ بحث طریق کی کسی بھی روایت میں اِس بات کی صراحت مذکور نہیں ہے کہ یحییٰ بن یعمر کے فتوے کا ذکر اور اُس پر ابن مسیب کا تبصرہ اُنھوں خود سنا تھا۔ قتادہ نے یحییٰ بن ابی کثیر سے بھی 'عن' کے حرف کے ساتھ روایت بیان کی ہے۔ جب کہ ایک طریق میں قتادہ کہتے ہیں کہ عتیک قبیلے کا 'کوئی آدمی' آیا تھا جس نے ابن مسیب کے سامنے ابن یعمر کے اِس فتوے کا ذکر کیا تھا۔ اِس طرح غیر مسمیٰ راوی کا ذکر کرنا بھی بالبداہت واضح ہے کہ قتادہ کی تدلیس ہی کو ثابت کرتا ہے۔ ابو داود کہتے ہیں کہ قتادہ نے تیس ایسے لوگوں سے روایتیں بیان کی ہیں جن سے خود اُنھوں نے روایات کو نہیں سنا تھا۔[۸۵] چناں چہ واضح ہوا کہ سند کے اعتبار سے قتادہ کی 'تدلیس'

۸۴- دیکھیے: بشار عواد معروف، شعیب الارنؤوط، **تحرير تقريب التهذيب للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني**، ۳: ۱۷۸، رقم: ۵۵۱۸۔

۸۵- دیکھیے: ابو داود سلیمان بن الاشعث السجستانی، **سؤالات أبي عبيد الآجري لأبي داود** (قاہرہ: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ۱۴۳۱ھ)، ۲۱۳، رقم: ۱۳۸۱۔

کی بنا پر بھی یہ طریق ضعیف ہے۔

- علاوہ ازیں امام احمد کہتے ہیں کہ قتادہ کی سعید بن مسیب سے روایتوں کی حقیقت مجھ پر واضح نہیں ہے، اِس لیے کہ قتادہ نے اپنے اور ابن مسیب کے درمیان دسیوں ایسے راوی داخل کر دیے ہیں جو مجہول ہیں۔[۸۶] جب کہ عبد الرحمٰن بن مہدی قتادہ کی ابن مسیب سے روایت کو نہایت ضعیف قرار دیتے ہیں۔[۸۷]
- مزید بر آں اِس روایت میں ایک راوی کثیر بن ابی کثیر ہے جس کو ابو جعفر عقیلی نے ضعیف قرار دیا ہے، جب کہ ابن حزم اور عبد الحق اشبیلی نے اِس کو 'مجہول' قرار دیا ہے۔[۸۸] ابن ابی حاتم رازی نے اپنی کتاب 'الجرح والتعدیل' میں کثیر کا ذکر کیا ہے، لیکن اِس پر نہ کوئی جرح نقل کی ہے اور نہ کوئی تعدیل۔ یہ بات بھی ظاہر ہے کہ کثیر کے 'مجہول' ہونے ہی دلالت کرتی ہے۔[۸۹] حافظ ابن حجر نے اِن کو 'مقبول' راوی کے درجے میں رکھا ہے،[۹۰] جس کا اصطلاحاً مطلب یہ ہے کہ اِس کی روایت کو اگر کسی متابع راوی کی تائید میسر ہو گی تو اُس صورت میں قبول کی جائے گی، ورنہ رد کر دی جائے گی۔ جاننا چاہیے کہ زیرِ بحث طریق میں کثیر بن ابی کثیر کی روایت کا کوئی متابع موجود نہیں ہے جو ابن مسیب کی نسبت سے یہ واقعہ نقل کرتا ہو۔ لہٰذا اِس تناظر میں بھی یہ ایک 'منکر' وضعیف روایت ثابت ہوتی ہے۔
- اِس طریق کی سند میں ایک اضطراب یہ بھی ہے کہ اِسی کثیر نامی راوی کو ابن حزم نے اپنی روایت کی سند میں کثیر بن ابی کثیر کے بجائے یحییٰ بن ابی کثیر لکھا ہے۔[۹۱]

تحقیقِ سند کے بعد ذیل میں اب قتادہ کی اِس روایت کے متون کا درایت کے پہلوؤں سے جائزہ لیا جائے

۸۶۔ عادل بن عبد الشکور بن عباس الزرقی، **مرویات الإمامین قتادة بن دعامة ویحیی بن أبي کثیر المعلة في کتاب العلل للإمام الحافظ أبي الحسن الدارقطني تخرِجها ودراستها وَالحکم علیها**(رسالة مقدمة لنیل درجة الدکتوراہ في السنة وعلومها– المصدر: الشاملة الذهبیة)، ۱۶۴۔

۸۷۔ نفس مصدر۔

۸۸۔ دیکھیے: ابو جعفر العقیلی، **الضعفاء الکبیر**، ۴: ۳، رقم: ۱۵۵۴؛ اور ابن حجر، **تهذیب التهذیب**، ۸: ۴۲۷، رقم: ۷۶۲۔

۸۹۔ دیکھیے: ابن ابی حاتم الرازی، **الجرح والتعدیل**، ۷: ۱۵۶، رقم: ۸۶۸۔

۹۰۔ دیکھیے: ابن حجر، **تقریب التهذیب**، ۴۶۰، رقم: ۵۶۲۶۔

۹۱۔ دیکھیے: ابن حزم، علی بن احمد ابو محمد الاندلسی الظاہری، **المحلی بالآثار** (قاہرہ: دار التراث، س ن)، ۷: ۳۶۹۔

گا:

- قربانی سے متعلق زیرِ بحث مسئلے میں سعید بن مسیب کے سامنے خراسان کے یحییٰ بن یعمر کا فتویٰ کس نے بیان کیا تھا؟ اِس سوال کے جواب میں قتادہ سے منقول اِن روایتوں کے متون میں بہت اختلاف واضطراب ہے، جس کی تفصیل حسبِ ذیل ہے:

۱۔ بعض مرویات کے مطابق اِس واقعے میں قتادہ نے مبہم انداز میں کہا تھا کہ سعید بن مسیب کے سامنے کسی نے خراسان میں دیے جانے والے یحییٰ بن یعمر کے اِس فتوے کا ذکر کیا تھا۔(۹۲)

۲۔ ایک طریق میں قتادہ خود کہتے ہیں کہ عتیک قبیلے کا ایک شخص آیا تھا اور اُس نے سعید کو ابن یعمر کے اِس فتوے کے بارے میں بتایا تھا۔(۹۳)

۳۔ بعض روایتوں کے مطابق قتادہ نے مبہم انداز میں نہیں، بلکہ صراحت کے ساتھ نام لے کر کہا تھا کہ سعید کو یحییٰ بن یعمر کے فتوے کے بارے میں کثیر بن ابی کثیر نے بتایا تھا یا استفسار کے طور پر بات بیان کی تھی۔(۹۴)

۴۔ ایک روایت میں بیان ہوا ہے کہ ابن یعمر کے فتوے کا ذکر کثیر بن ابی کثیر نے سعید بن مسیب سے براہ راست نہیں کیا تھا، بلکہ کثیر نے یہ بات قتادہ کو بتائی تھی اور پھر قتادہ نے استفسار کے طور پر یہ فتویٰ سعید کے سامنے بیان کیا تھا۔(۹۵)

- قتادہ کی اِس روایت کے ایک طریق میں سعید بن مسیب کا یہ قول نقل ہوا ہے کہ قربانی کے موضوعِ بحث مسئلے میں محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے صحابہ یہی کہا کرتے تھے، یا ابن مسیب نے کہا کہ صحابہ ایسا ہی کیا کرتے تھے۔ صحابۂ کرام کی نسبت سے ابن مسیب کی یہ بات اُن کی اُس دوسری بات سے متضاد ہے جو صحیح مسلم میں نقل ہوئی ہے اور جس میں اِسی مسئلے پر ایک سائل سے ابن مسیب خود کہہ رہے ہیں کہ قربانی سے

۹۲۔ دیکھیے: ابن راہویہ اسحاق بن ابراہیم الحنظلی، **المسند** (مدینہ منورہ: مکتبة الإیمان، ۱۴۱۲ھ)، ۴: ۵۷، رقم: ۱۸۱۷۔

۹۳۔ دیکھیے: الحاکم ابو عبد اللہ محمد بن عبد اللہ النیسابوری، **المستدرك علی الصحیحین**، ۷: ۴۰۶، رقم: ۷۷۲۸۔

۹۴۔ دیکھیے: طحاوی ابو جعفر احمد بن محمد، **شرح مشکل الآثار**، ۱۴: ۱۴۲، رقم: ۵۵۲۹۔

۹۵۔ دیکھیے: نفس مصدر، ۱۴: ۱۴۳، رقم: ۵۵۲۹۔

متعلق اِس مسئلے پر سیدہ ام سلمہ کی وساطت سے اُنھوں نے ایک حدیثِ نبوی بیان کی تھی جس کو مسلمانوں کی طرف سے ترک کر دیا گیا اور بھلا دیا گیا ہے۔[۹۶] لہٰذا اشکال یہ ہے کہ ابن مسیب کے بقول اگر رسول اللہ ﷺ کے صحابہ قربانی کا یہی مسئلہ بتایا کرتے تھے یا اِسی پر عمل کیا کرتے تھے، جیسا کہ قتادہ کی روایت بتا رہی ہے، تو خود ابن مسیب اِسی مسئلے پر ایک دوسرے سائل کے جواب میں یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ یہ دینی حکم تو مسلمانوں میں متروک ہو چکا اور بھلا دیا گیا ہے، اِس لیے کہ صحابۂ کرام کے فتوے یا اُن کے عمل کی وجہ سے تو اُس کو مسلمانوں میں زندہ رہنا چاہیے۔ ایسا دینی عمل متروک یا گم کیسے ہو سکتا ہے؟ اِس لحاظ سے دیکھا جائے تو اشکال یہ پیدا ہوتا ہے کہ دونوں متعارض باتوں میں سے ابن مسیب کی کس بات کو مانا جائے اور کس کو رد کیا جائے؟۔ اور قربانی سے متعلق یہ دینی حکم اگر صحابۂ کرام کی وساطت سے زندہ ہے تو اُس کے شواہد کہاں ہیں؟ یہ مقدمہ علم کی دنیا میں کیسے ثابت ہو گا؟ درست بات یہ ہے کہ قتادہ سے مروی ابن مسیب کا یہ اثر 'منکر' اور ناقابل اعتبار ہے اور صحابۂ کرام کے علم یا عمل سے اِس باب میں ایسی کوئی بات قطعاً ثابت نہیں کی جاسکتی۔

- سعید بن مسیب کے پاس اگر براہ راست امِ سلمہ رضی اللہ عنہا کی وساطت سے وہ حدیثِ رسول موجود تھی جس کے تمام طرق کا اوپر جائزہ لیا جا چکا ہے اور جس کے بارے میں اُنھوں نے خود کہا تھا کہ وہ متروک ہو گئی اور بھلا دی گئی ہے تو اِس پر یہ اشکال بھی پیدا ہوتا ہے کہ قتادہ کے زیرِ بحث واقعے میں سعید بن مسیب نے ابن یعمر کے فتوے پر قربانی کا یہ مسئلہ پوچھا جانے کے باوجود یہاں اُس حدیثِ رسول کا ذکر کیوں نہیں کیا؟ نہایت تعجب کی بات ہے کہ قتادہ سے مروی اِس واقعے میں تو سعید بن مسیب نے سیدہ امِ سلمہ کا نام لیا ہے، نہ قربانی کے اِس حکم کو رسول اللہ ﷺ سے منسوب کیا ہے، بلکہ کسی نام کی صراحت کے بغیر مبہم اسلوب میں یہ کہا ہے کہ یہ حکم اصحابِ رسول سے منقول ہے۔ اِس مسئلے میں سعید کے پاس اگر واقعتاً صحابہ میں سے متعین طور پر سیدہ ام سلمہ کا حوالہ تھا تو اُن کو یہاں اُسے قتادہ کے سامنے لازماً بیان کرنا چاہیے تھا۔ قتادہ نے اُن سے پوچھا ہے کہ یہ حکم کس سے منقول ہے؟ اگر رسول اللہ ﷺ کی حدیث اِس باب میں ترک کر دی گئی تھی اور سعید کے علم میں موجود تھی تو اُسی مرفوع روایت کا ذکر یہاں اُنھوں نے قتادہ کے سامنے کیوں نہیں کیا؟ اور اگر اُن کے پاس ایسی کوئی مرفوع حدیث درحقیقت

۹۶۔ دیکھیے: مسلم بن الحجاج، **الجامع الصحیح**، ۳: ۱۵۶۶، رقم: ۱۹۷۷۔

موجود نہیں تھی تو مصادرِ حدیث میں اُنھی کے نام اور وساطت سے جو مرفوع روایت نقل ہوئی ہے، کیا وہ بعد کے راویوں نے غلطی سے اُن سے منسوب کر دی ہے؟ ابن مسیب کی نسبت سے اُن مرفوع روایتوں کو درست سمجھا جائے یا قتادہ کے اِس طریق کو؟

- بالخصوص قتادہ کے تناظر سے بھی اِس طریق پر ایک اشکال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اِن کے بارے میں ابن سعد نے لکھا ہے کہ یہ اکتسابِ علم کی غرض سے سعید بن مسیب کے پاس حاضر ہوئے تھے۔ اُن کے پاس اِنھوں نے آٹھ دن قیام کیا اور اُن سے بھرپور علمی استفادہ کرنے کے بعد اُن سے سیکھے ہوئے علم کو اپنے حافظے سے خود اُن کے سامنے بیان بھی کیا۔ ابن مسیب نے اِن کے غیر معمولی حافظے کی ستائش بھی کی۔ یہاں تک کہ آٹھویں دن ابن مسیب نے اِن سے کہا کہ: ''ارتحل یا أعمی فقد نزفتني'' (اے نابینا، اب تم جاسکتے ہو، اِس لیے مجھ سے جو کچھ علم تم حاصل کر سکتے تھے، وہ تم نے کر لیا ہے۔)[۹۷] چناں چہ اِس تفصیل روشنی میں یہاں سوال ذہن میں آتا ہے کہ جب قتادہ نے سعید سے اُن کے مکمل علم کا اکتساب کر لیا تھا اور سعید کے سامنے موضوعِ بحث مسئلے سے متعلق ابن یعمر کا مذکورہ بالا فتویٰ بھی زیر بحث آ گیا تھا تو قتادہ کو سعید کے دوسرے شاگردوں کے برخلاف اُن سے حدیثِ ام سلمہ، خواہ موقوفاً ہی سہی؛ کیوں نہیں ملی۔ اور قتادہ کے برخلاف ابن مسیب کے دوسرے تمام تلامذہ اِس باب میں اُن سے روایت کرتے ہوئے قتادہ کی روایت کا یہ مضمون آخر کیوں نقل نہیں کرتے جس میں ابن مسیب مبہم انداز میں کہہ رہے ہیں کہ یہ حکم رسول اللہ ﷺ کے اصحاب سے منقول ہے؟

قتادہ کی روایت کے مذکورہ بالا داخلی نقد کی روشنی میں سعید بن مسیب کے تمام طرق پر یہ بنیادی اعتراض واشکال پیدا ہو جاتا ہے کہ اتنے اضطرابات کی موجودگی میں آیا کس بات کو درست کس کو غلط قرار دیا جائے۔ ابن مسیب سے منقول اِن میں سے کس روایت پر اعتبار کیا جائے؟

قتادہ سے اِس روایت کو آگے نقل کرنے والے اُن کے شاگردوں میں سے ایک مختلف و منفرد طریق حماد بن سلمہ کا بھی ہے جو واضح طور پر اُن کے تفرد اور شذوذ کی بنا پر 'ضعیف' ہے۔ حماد بن سلمہ نے قتادہ سے اپنے طریق میں اُن کے تین زیادہ ثقہ تلامذہ کی مخالفت کر کے روایت میں صریح غلطی کی ہے۔ اِس کی تفصیل یہ ہے کہ

۹۷- دیکھیے: ابن سعد ابو عبد اللہ محمد بن سعد البصری البغدادی، **الطبقات الکبری** (بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۰ھ)، ۷: ۱۷۲-۱۷۱، رقم: ۳۱۳۹۔

اُنھوں نے اِس واقعے میں یحییٰ بن یعمر کے فتوے اور اُس پر سعید بن مسیب کا تبصرہ نقل کرنے بجاے، عن قتادہ عن یحییٰ بن یعمر کہہ کر آگے ابن یعمر ہی کی نسبت سے زیرِ بحث مسئلے میں سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے اپنے قول کے طور پر روایت اِس طرح بیان کر دی ہے کہ: ”نا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ يَحْيَى بْنِ يَعْمَرَ، أَنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ قَالَ: «إِذَا دَخَلَ الْعَشْرُ، وَوَدِمَ الرَّجُلُ أُضْحِيَتَهُ، فَلَا يَأْخُذُ مِنْ شَعْرِهِ وَلَا ظُفْرِهِ».“[۹۸]

روایت کو نقل کرنے میں یہ حماد بن سلمہ کی ایک فاش غلطی ہے۔ قتادہ کے طریق کا درست متن وہی ہے جس کو اوپر بیان کیا جا چکا ہے اور جو کئی روایتوں میں اُن سے اُن کے دوسرے زیادہ ثقہ شاگردوں، مثلاً ابن ابی عروبہ، شعبہ اور ہاشم دستوائی نے نقل کیا ہے۔ اُس واقعے میں خراسان میں ابن یعمر کے فتوے کا اور اُس پر ابن مسیب کے اپنے تبصرے کا بیان ہے۔ چناں چہ فنِ حدیث کی رو سے متعدد اوثق راویوں کی مخالفت کی بنا پر حماد کی یہ روایت 'شاذ' اور 'ضعیف' ہے۔

اِس میں شبہ نہیں کہ حماد بن سلمہ اصلاً ایک ثقہ راوی ہیں، تاہم وقت گزرنے کے ساتھ بڑی عمر میں اُن کے حافظے میں خلل واقع ہو گیا تھا، جس کی وجہ سے وہ وہم میں مبتلا ہو جاتے اور اُن کو غلطی لگ جایا کرتی تھی۔[۹۹] امام بیہقی کہتے ہیں کہ حافظے کے اِسی خلل کی وجہ سے امام بخاری نے حماد بن سلمہ کی احادیث سے استدلال ترک کر دیا تھا۔[۱۰۰] ابن سعد نے لکھا ہے کہ ثقہ ہونے کے باوجود یہ بعض اوقات 'منکر' حدیثیں بیان کیا کرتے تھے۔[۱۰۱] یعقوب بن شیبہ سدوسی کہتے ہیں کہ حماد 'ثقہ' ہیں، تاہم اِن کی بعض روایتوں میں اضطراب ہوتا ہے۔[۱۰۲] سب سے زیادہ قابل توجہ بات یہ ہے کہ حماد بن سلمہ اپنے جن شیوخ کی روایتوں میں بکثرت غلطی کرتے ہیں، امام مسلم نے

۹۸- اسحاق بن راہویہ، **المسند**، ۴: ۵۸، رقم: ۱۸۱۸۔

۹۹- دیکھیے: ابن حجر، **تقريب التهذيب**، ۱۷۸، رقم: ۱۴۹۹؛ الذہبی شمس الدین ابو عبد اللہ محمد بن احمد، **ميزان الاعتدال في نقد الرجال** (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، ۱۳۸۲ھ)، ۱: ۵۹۰، رقم: ۲۲۵۱۔

۱۰۰- دیکھیے: علاء الدین مغلطای، **إكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، ۴: ۱۴۵، رقم: ۱۳۴۰۔

۱۰۱- دیکھیے: ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ۹: ۲۸۲، رقم: ۱۱۶۶۲۔

۱۰۲- دیکھیے: ابن رجب الحنبلی، **شرح علل الترمذي**، ۲: ۷۸۱۔

اُن میں قتادہ کا نام بھی لکھا ہے۔(۱۰۳) اِس تفصیل سے صاف واضح ہے کہ حماد سے منقول قتادہ کا مذکورہ بالا طریق خود حماد کے تفرد اور شذوذ کی بنا پر اُصولِ حدیث کی رو سے بالکل نا قابل اعتبار ہے۔

قتادہ کے طریق کی مرویات کے مذکورہ بالا تجزیے سے صاف واضح ہے کہ اِن میں سند و متن کے بہت سے علل و اضطرابات پائے جاتے ہیں جو اِس طریق کے ضعف پر دلالت کرتے ہیں۔ تاہم بالفرض اِس طریق کی اِن تمام کمزوریوں اور علتوں سے صرف نظر کر کے اگر اِس کو قبول بھی کر لیا جائے، تب بھی بالبداہت واضح ہے کہ یہ روایت ایک 'موقوف' اثر ہے۔ اِس لیے کہ حکم کے منقول ہونے کی نسبت ابن مسیب نے اِس میں اصحاب رسول اللہ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کی طرف کی ہے۔ اور یہ واقعہ ہے کہ علم کی دنیا میں قربانی سے متعلق زیرِ بحث حکم اصحابِ رسول کی نسبت سے کہیں اپنا وجود ہی نہیں رکھتا، سوائے ابن مسیب اور ابو سلمہ سے منقول اُن طرق کے، جن میں اصحاب محمد (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) میں سے تنہا سیدہ ام سلمہ ہی کا ذکر صراحت کے ساتھ آیا ہے۔ چناں چہ قتادہ کے اِس نہایت کمزور طریق کو مان لینے کے باوجود بھی اِس میں وارد سعید کے مبہم الفاظ 'عن اصحاب رسول اللہ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ' کی کوئی توجیہ اگر ہو سکتی ہے تو اِس سے صرف سیدہ امِ سلمہ ہی کا اپنا ایک قول مراد لیا جا سکتا ہے۔

چناں چہ واضح ہوا کہ قواعد علمِ حدیث کی روشنی میں حدیثِ ام سلمہ کا استناد نبی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سے ثابت نہیں ہوتا۔ زیرِ نظر تحقیق کے علاوہ عصر حاضر کے بعض دوسرے محققین نے بھی سیدہ امِ سلمہ کی موضوعِ بحث روایت پر فنِ حدیث کی رو سے اپنے بعض تحقیقی مطالعے پیش کیے ہیں۔ اُن کے اور راقم الحروف کے حدودِ بحث اور اسلوبِ تحقیق و تجزیہ میں متعدد پہلوؤں سے فرق ہے، تاہم نتائج بحث کے اعتبار سے دیکھا جائے تو اُن اہل علم کی دریافت بھی کم و بیش وہی ہے جو تحقیق نگار نے اپنے اِس مقالے میں بیان کی ہے۔ مثال کے طور پر عربی زبان میں اِس موضوع پر ایک آرٹیکل ڈاکٹر خالد الحایک کا ہے جو اُنھوں نے 'الإسفارعن حل إشكال حديث منع المضحي الأخذ من الشعر وقلم الأظفار' کے عنوان سے تالیف کیا ہے۔(۱۰۴) اِسی طرح کی ایک علمی بحث ڈاکٹر محمد بن عبداللہ سریّع نے 'حديث النهي عن الأخذ من الشعر والأظفار للمضحي، رواية ودراية' کے عنوان سے پیش کی ہے۔(۱۰۵) علاوی ازیں اِس موضوع پر شیخ فوزی بن عبد اللہ الاثری نے اپنی ایک تحقیق 'المفحم في أن المضحي

۱۰۳– مسلم بن الحجاج النیسابوری، **التمییز** (ریاض: مكتبة الكوثر، ۱۴۱۰ھ)، ۲۱۸۔

۱۰۴ الدکتور خالد الحایک ، **أرشيف موقع الدكتور خالد الحايك** (المصدر: مكتبة الشاملة الذهبية)، ۱۹۶۔

۱۰۵– الدکتور محمد بن عبداللہ سریّع، **حديث النهي عن الأخذ من الشعر والأظفار للمضحي، رواية ودراية**

في الحضر لا يمسك عن شيء مما يمسك عنه المحرم' کے عنوان سے شائع کی ہے۔[۱۰۶]

حدیثِ ام سلمہ —— اُصولِ درایت کی روشنی میں تنقیدی جائزہ

ہر انسانی کام کی طرح حدیث کی تدوین وروایت میں بھی کچھ فطری خلا بہر حال موجود رہتے ہیں، جن کے پیشِ نظر حدیث کے رد و قبول کے معاملے میں کسی حتمی رائے تک پہنچنے کے لیے فقہا و محدثین کے نزدیک سند کے علاوہ متن کی تحقیق بھی ضروری سمجھی جاتی ہے۔ اصحابِ علم کے نزدیک کوئی بھی خبرِ واحد سند و متن، دونوں کے معیارات پر پورا اترنے کے بعد ہی قابل حجت قرار پاتی ہے۔ بعض اوقات کوئی روایت صرف سند کے معیار پر پورا نہ اترنے کی بنا پر رد ہو جاتی، کبھی محض درایت کے معیار پر پورا نہ اترنے کی وجہ سے غیر مقبول ہو جاتی اور بعض اوقات خبرِ واحد روایت ودرایت، دونوں کے اصولی معیارات پر پورا نہ اترنے کی وجہ سے علما کے نزدیک نا قابل حجت قرار پاتی ہے۔

ذیل میں قارئین کے لیے درایت کے بعض ایسے پہلو واضح کیے جائیں گے جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ حدیثِ ام سلمہ اُصولِ درایت کے اعتبار سے بھی ایک نا قابل حجت اور غیر مقبول روایت ہے۔

۱۔ دینِ اسلام میں قربانی ایک مستقل بالذات عبادت ہے جس کی تاریخ سیدنا آدم عَلَیْہِ السَّلَام سے شروع ہوتی ہے۔ قرآن نے مجرد جانور کی قربانی کو صراحت کے ساتھ بیان کیا ہے کہ دینِ اسلام میں یہ عبادت تمام امتوں کے لیے مشروع کی گئی ہے۔[۱۰۷] شریعت موسوی میں بھی قربانی بغیر کسی اضافی حکم اور پابندی کے ایک مستقل عبادت کی حیثیت سے مشروع تھی۔ [۱۰۸] آخری شریعت میں عید الاضحیٰ کا مذہبی تہوار اور اِس موقع پر قربانی کی عبادت اور نمازِ عید کو محمد رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے مسلمانوں کے لیے بطور سنت جاری فرمایا ہے۔ عید الاضحیٰ کی قربانی کا پورا قانون آپ سے ہم تک صحابۂ کرام کے اجماع اور تواتر عملی سے پہنچا ہے جو اپنے ثبوت کے اعتبار سے بالکل قطعی ہے۔ شریعت کے اِس ثابت شدہ قانون میں قربانی

<https://www.alukah.net/sharia/0/35157>.

۱۰۶۔ فوزی بن عبد اللہ الحمیدی الاثری، **المفحم في أن المضحي في الحضر لا يمسك عن شيء مما يمسك عنه المحرم**(بحرین:مکتبۃ اهل الحدیث،۱۴۴۱ھ)۔

۱۰۷۔ دیکھیے: القرآن،۲۲: ۳۴۔

۱۰۸۔ دیکھیے:احبار،باب۸-۱، گنتی،باب۱۵۔

سے پہلے کسی پابندی کے اختیار کرنے کا کوئی حکم موجود ہے، نہ قربانی کے ساتھ اِس حکم کی کوئی اساس قرآن وسنت میں کہیں دکھائی جاسکتی ہے۔ چناں چہ اِس سے صاف واضح ہے کہ سیدہ امِ سلمہ سے منقول روایت عید الاضحیٰ کی قربانی کی مجمع علیہ عبادت پر ایک نئے تعبدی حکم کا اضافہ کر رہی ہے۔ یہ شریعت میں موجود قربانی کے کسی حکم کی شرح ووضاحت نہیں کر رہی ہے۔ فکر فراہی کے اصول میں یہ بات مانی ہوئی ہے احکام کے باب میں اسلامی شریعت سے قولی اخبار آحاد کا تعلق اور اُن کا دائرۂ کار صرف یہ ہے کہ وہ قرآن وسنت میں موجود احکام کی شرح ووضاحت کریں۔ زیرِ بحث روایت کے حکم کی شریعت میں کوئی اساس ہے، نہ اِسے اُس کے کسی حکم کی تفہیم و تبیین قرار دیا جاسکتا ہے۔ اِس حکم میں یہ دونوں پہلو مفقود ہیں۔ لہٰذا اپنے دائرۂ کار سے خارج ہونے کی وجہ سے یہ خبرِ واحد فکرِ فراہی کے اُصولِ تدبرِ حدیث کی رو سے درایتاً ناقابل حجت ہو جاتی ہے، اِس لیے کہ اُصول فکرِ فراہی کے مطابق کوئی خبرِ واحد دین میں کسی نئے حکم کا ماخذ نہیں بن سکتی۔ جب کہ حدیث امِ سلمہ میں بیان کردہ حکم قربانی کے باب میں قرآن وسنت کے اجماع وتواتر سے ثابت شدہ احکام پر ایک اضافہ ہے، نہ کہ کسی حکم کی شرح ووضاحت۔

۲۔ عید الاضحیٰ کے موقع پر جب رسول اللہ ﷺ نے قربانی کی عبادت کو مسلمانوں کے لیے مشروع فرمایا تو اِس پر آپ خود بھی برسوں عمل پیرا رہے اور تمام مسلمانوں کا عمل بھی اِس سنت پر جاری ہو گیا جو نسلاً بعد نسل آج بھی جاری وساری ہے۔ قربانی کے معاملے میں مسلمانوں کے عملِ متواتر میں عشرۂ ذی الحجہ میں بالوں اور ناخن کاٹنے کی کوئی پابندی کبھی موجود نہیں رہی۔[۱۰۹] چناں چہ اِس تناظر میں سیدہ امِ سلمہ کی روایت نبی ﷺ سے جاری وساری سنتِ متواترہ کے خلاف ہونے کی وجہ سے بھی رد ہو جاتی ہے۔ کوئی خبرِ واحد متصل الاسناد اور ثقہ راویوں ہی سے مروی کیوں نہ ہو، لیکن اگر وہ کسی سنتِ متواترہ کے خلاف ہو تو علمِ روایت میں یہ ایک مانا ہوا اُصول ہے کہ ایسی روایت رد کر دی جائے گی،[۱۱۰] جب کہ سیدہ امِ سلمہ کی روایت تو قولِ رسول کی حیثیت ہی سے ثابت نہیں ہوتی۔

۳۔ سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ایک 'صحیح' اور مستند روایت سے ثابت ہے کہ عید الاضحیٰ کی قربانی کے موقع

۱۰۹۔ اِس بات کے تاریخی شواہد تحقیق نگار نے اپنے ایک دوسرے مقالے میں بیان کیے ہیں۔

۱۱۰۔ دیکھیے: خطیب ابو بکر احمد بن علی بغدادی، **الكفاية في معرفة أصول علم الرواية** (دمام: دار ابن الجوزي، ۱۴۳۲ھ)، ۲: ۲۵۸؛ خطیب ابو بکر احمد بن علی بغدادی، **الفقیه و المتفقه** (دمام: دار ابن الجوزي، ۱۴۲۱ھ)، ۱: ۳۵۴۔

پر مدینہ طیبہ میں رسالت مآب ﷺ کا برسوں کا معمول امِ سلمہ رضی اللہ عنہا سے مروی ضعیف وموقوف روایت کے بالکل برخلاف تھا۔ سیدہ عائشہ نے اپنی روایت بصراحت بتادیا ہے کہ نبی ﷺ مدینہ منورہ میں قربانی کرنے کے علاوہ اپنے جانور حرمِ مکہ بھیج کر بھی دہری قربانیاں کیا کرتے تھے، لیکن اِس کے باوجود عشرۂ ذی الحجہ میں آپ پر کبھی کوئی حلال عمل حرام نہیں ہوا کرتا تھا۔ لہٰذا رسول اللہ ﷺ کے ثابت شدہ عمل کے خلاف ہونے کی وجہ سے بھی سیدہ امِ سلمہ سے منقول پابندیوں کے حکم کی کوئی حیثیت باقی نہیں رہ جاتی۔

۴۔ درایت کا ایک قاعدہ یہ بھی ہے کہ کوئی روایت اقتضائے عقل کے خلاف ہوتو یہ چیز بھی اُس کے باطل ہونے کی ایک نشانی ہے۔ ایسی روایت کو بھی رد کر دیا جاتا ہے، خواہ وہ متصل الاسناد اور ثقہ راوویوں ہی سے مروی کیوں نہ ہو۔ خطیب بغداوی محمد بن عیسی بن طباع کی نسبت سے نقل کرتے ہیں: ”إذا روى الثقة المأمون خبرا متصل الإسناد رد بأمور: أحدها: أن يخالف موجبات العقول فيعلم بطلانه.“[111] (قابل اعتماد ثقہ راوی سے منقول روایت بھی درایت کے بعض اُصولوں کی بنیاد پر رد کر دی جاتی ہے، جن میں سے پہلا ضابطہ یہ ہے کہ روایت اقتضائے عقل کے خلاف ہوتو یہ چیز بھی اُس کے باطل ہونے کی علامت ہے۔) خطیب بغدادی نے ’الكفاية في معرفة أصول علم الرواية‘ میں بھی بطور اصول لکھاہے کہ: ’لا يقبل خبر الواحد في منافاة حكم العقل‘،[112] ”خبر واحد اُس صورت میں قبول نہیں کی جاسکتی جب وہ عقل کے حکم کی نفی کر رہی ہو“۔ ذیل میں اب یہ واضح کیا جائے گا کہ درایت کے اِس ضابطے کی روشنی میں امِ سلمہ کی روایت اقتضائے عقل کے خلاف کیسے ہے۔

جیسا کہ پہلے بھی بیان ہوچکا ہے کہ عید الاضحیٰ کی سنن پر خود نبی ﷺ برسوں عمل کرتے رہے ہیں۔ قربانی کا آپ کو اتنا اہتمام تھا کہ بعض روایتوں میں نقل ہوا ہے کہ ایک مرتبہ سفر میں بھی آپ نے

۱۱۱۔ خطیب بغدادی، الفقیه و المتفقه،۱: ۳۵۴۔

۱۱۲۔ خطیب بغدادی،الكفاية في معرفة أصول علم الرواية،۴۳۲۔

قربانی کا اہتمام کیا۔[۱۱۳] آپ نے اپنی مجلس میں اِس عبادت کے بارے میں لوگوں کے سوالوں کے جواب بھی دیے ہیں۔ صحابہ بھی قربانی کا اہتمام کیا کرتے تھے۔ چناں چہ امِ سلمہ سے منقول روایت اگر واقعتاً فرمانِ رسول تھا تو اِس کا سب سے اولین عقلی تقاضا یہ ہے کہ عید کے باقی سنن واحکام کی طرح اِس حکم پر بھی، چاہے یہ واجب تھا یا مستحب، سب سے پہلے خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عمل پیرا ہوئے ہوں گے۔ اور اِس صورت میں یہ ممکن نہیں ہے کہ اِس نوعیت کے ایک دینی اور تعبدی حکم پر آپ برسوں عمل پیرا رہے ہوں اور نہ آپ کے صحابہ رضی اللہ عنہم اُس سے واقف ہوں اور نہ وہ اُس کو آگے بیان کریں۔ جو صحابہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی عام عادات اور آداب کی نوعیت تک کی چیزیں لوگوں کے سامنے روایت کرتے ہوں، یہ کیسے ممکن ہے کہ قربانی کی عبادت سے متعلق اتنا اہم حکم جس پر آپ نے ہر سال عید الاضحیٰ کے موقع پر عمل کیا ہو، صحابہ اُسے دیکھیں، نہ اُسے کبھی کہیں بیان کریں، دراں حالیکہ یہ حکم اور اِس پر عمل عمومِ بلویٰ کی نوعیت کا ہے؟ یعنی یہ ایک ایسا عمل ہے جس کو جاننے اور جس پر عمل کرنے کی ضرورت ہر خاص وعام مسلمان کو اِس عید کے موقع پر ہر سال لاحق ہوتی ہے اور اِس پر عمل کا مشاہدہ بھی ہر شخص ایک دوسرے کو دیکھ کر بآسانی کر سکتا ہے۔ لیکن یہ ایک حقیقت ہے کہ اِس حکم پر عمل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے، نہ یہ طبقۂ صحابہ وتابعین میں رائج تھا۔ قرونِ اولیٰ میں اہل مدینہ، اہل کوفہ اور اہل مصر کا عمل بھی اِس حکم پر نہیں تھا۔ یہی وجہ ہے کہ صدرِ اول کے جمہور فقہاے امصار نے سعید بن مسیب کی اِس روایت اور فتوے کو ناقابل اعتنا سمجھا۔ ایسا کوئی حکم نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اگر قربانی کے موقع پر مسلمانوں کو دیا تھا تو سوال یہ ہے کہ قربانی سے متعلق صرف یہی حکم صدرِ اول ہی میں مسلمانوں کے لیے اتنا اجنبی کیوں ہو گیا تھا کہ سند ومتن، دونوں اعتبارات سے ایک 'موقوف' اور 'غریب' روایت کی بنیاد پر سعید بن مسیب کو مسلمانوں کی توجہ اِس کی طرف مبذول کرانا پڑی، جس کے بعد بھی ائمہ وفقہا اور عام مسلمانوں نے بالعموم اِس حکم کو ناقابل اعتبار ہی سمجھا۔

غرض یہ کہ حدیثِ ام سلمہ میں بیان ہونے والا حکم اپنی نوعیت کے لحاظ سے ایسا ہے کہ یہ اگر دین میں مستند اور ثابت شدہ ہوتا تو یہ عقلی اقتضا ہے کہ نہ صرف یہ کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کی ایک بڑی تعداد اِس پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے قول وعمل کو روایت کرتی، بلکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ آپ کے صحابہ کا عمومی عمل بھی

۱۱۳۔ دیکھیے: مسلم بن الحجاج، **الجامع الصحیح**، ۳: ۱۵۶۳، رقم: ۱۹۷۵۔

اِس پر شائع وذائع ہوتا اور اہلِ مدینہ وکوفہ کا عمل بھی اِسی پر ہوتا۔ اِس کے لیے دورِ تابعین کے ایک فرد کو مسلمانوں کے سامنے کوئی خبرِ واحد پیش کرنے کی قطعًا کوئی ضرورت نہ ہوتی۔

قرونِ اولیٰ کے ائمہ وفقہا کے اِس روایت کو قبول نہ کرنے کی ایک وجہ یہی ہے۔ وہ جب کہتے ہیں کہ یہ روایت عملِ عام یا عملِ اہلِ مدینہ وکوفہ ومصر میں نہیں پائی جاتی تو اِس کا بالبداہت مطلب یہ ہے کہ اِس نوعیت کا حکم تو مسلمانوں میں روایت وعمل کے لحاظ سے شائع وذائع ہونا چاہیے۔ اِس طرح کی خبرِ واحد کہ پورے طبقۂ صحابہ میں تنہا سیدہ امِ سلمہ اِس کو بیان کریں، اِس نوعیت کے حکم کے اثبات کے لیے قطعاً کافی نہیں ہے۔ عمومِ بلویٰ کی نوعیت کے امور کا یہی عقلی تقاضا ہے جس کی بنا پر بعض کبار علماے حنفیہ، مثلاً امام بزدوی، امام سرخسی، صدر الشریعۃ اور امام نسفی نے اِن میں خبر واحد کو علی الاطلاق رد کیا ہے۔[۱۱۴] اِن علما نے عمومِ بلویٰ کی نوعیت کے احکام کے ثبوت کے لیے نبی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سے نقل متواتر یا مشہور کو بطور شرط بیان کیا ہے۔ یہی راے ابوالحسن کرخی کی بھی ہے۔[۱۱۵]

نظام الدین شاشی کہتے ہیں:

قلنا: خبر الواحد إذا خرج مخالفا للظاهر لا يعمل به، ومن صور مخالفة الظاهر عدم اشتهار الخبر فيما يعم به البلوى في الصدر الأول والثاني؛ لأنهم لا يتهمون بالتقصير في متابعة السنة، فإذا لم يشتهر الخبر مع شدة الحاجة وعموم البلوى، كان ذلك علامة عدم صِحَّته.[۱۱۶]

(ہمارے نزدیک خبرِ واحد جب خلافِ ظاہر ہو تو اُس پر عمل نہیں کیا جائے گا۔ اور خبر واحد میں ظاہر کی مخالفت کرنے کی صورتوں میں سے ایک صورت یہ ہے کہ روایت کسی ایسے حکم کے بارے میں ہو جس کو جاننے اور جس پر عمل کرنے کی ضرورت ہر خاص وعام مسلمان کو لاحق ہوتی ہے اور اِس کے باوجود وہ صحابہ وتابعین کے دور میں اُس کی روایت غیر مشہور

۱۱۴- دیکھیے: الدکتور کیلانی محمد خلیفہ، **منهج الحنفية في نقد الحديث بين النظرية والتطبيق** (قاہرہ: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ۱۴۳۱ھ)، ۱۹۸۔

۱۱۵- دیکھیے: مسلم بن محمد الدوسری، **عموم البلوى دراسة نظرية تطبيقية** (ریاض: مكتبة الرشد، ۱۴۲۰ھ)، ۱۹۲-۱۹۳؛ علاء الدین عبد العزیز بن احمد البخاری الحنفی، **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي** (بیروت: دار الكتب العلمية، ۱۴۱۸ھ)، ۳: ۲۴؛ السرخسی شمس الائمہ محمد بن احمد، **أصول السرخسي** (بیروت: دار المعرفة، س ن)، ۱: ۳۶۸۔

۱۱۶- الشاشی نظام الدین احمد بن محمد، **أصول الشاشي** (بیروت: دار الكتاب العربي، س ن)، ۲۸۴۔

ہو۔اِس لیے کہ سنت کی حفاظت کے معاملے میں صحابہ وتابعین کی کوتاہی کو نہیں مانا جا سکتا۔ لہٰذا جب شدید ضرورت اور عمومِ بلویٰ کی نوع سے ہونے کی باوجود خبر اُس دور میں روایتاً مشہور نہیں ہے تو یہ اُس کی عدمِ صحت کی نشانی ہے۔)

عمومِ بلویٰ کے بارے میں بالخصوص یہ بات بھی واضح رہے کہ اِس کا مسلمانوں کے اجماع وتواتر عملی سے نقل ہونے والے سنن سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ بلکہ بعض اوقات شریعت میں ایک ثابت شدہ سنت عمل میں بھی عمومِ بلویٰ کا پہلو مفقود ہو سکتا ہے۔ جیسے مثال کے طور پر بالفعل جانور کا تذکیہ کرنا اور لڑکوں کا ختنہ کرنا۔ اِن سنن کا علم تو بہر حال ہر عام وخاص مسلمان کو ہوتا ہے، تاہم اِس طرح کے امور سے ہر مسلمان کا عملی واسطہ اور کامل معرفت کا ہونا ضروری نہیں ہے کہ اِن سنن کو عملاً وہ خود سے سرانجام بھی دے سکے۔

اِس کے برعکس بعض امور ایسے ہوتے ہیں جن میں نہ کسی مستقل بالذات سنت کا بیان ہوتا ہے، نہ وہ اپنے اندر عمومِ بلویٰ کی نوعیت رکھتے ہیں اور نہ اجماع وتواتر سے ثابت ہوتے ہیں۔ بلکہ اُن کا مدارِ ثبوت سر تا سر اخبار آحاد پر ہوتا ہے۔ لیکن رسول اللہ ﷺ کی نسبت کی وجہ سے اور آپ کے اسوۂ حسنہ ہونے کی بنا پر ایسے امور بھی بالعموم مسلمانوں میں شائع وذائع ہو جاتے اور ہر عام وخاص مسلمان نہ صرف یہ کہ اُن سے واقف ہوتا ہے، بلکہ وہ بالعموم اُن پر عمل پیرا بھی ہوتے ہیں۔ مثال کے طور پر نبی ﷺ کی نفل نمازیں، قیام اللیل میں آپ کا اُسوہ، نماز کے اندر اور نماز کے بعد کے ماثور اذکار اور نفلی روزوں میں آپ کا اُسوہ وغیرہ۔ غور کیجیے کہ یہ تمام امور اپنے اندر عمومِ بلویٰ کی نوعیت مفقود ہونے کے باوجود مسلمانوں میں اخبارِ آحاد ہی کی بنیاد پر بغیر کسی بڑے کے اختلاف کے نہ صرف یہ کہ روایت ہوئے ہیں، بلکہ ہمیشہ سے معروف اور معمول بہ ہیں، جب کہ اِن میں کوئی مستقل بالذات نیا حکم سرے سے موجود نہیں ہے۔ بلکہ یہ تطوعات اور فضائلِ اعمال کے قبیل کی چیزیں ہیں۔

عمومِ بلویٰ سے متعلق اِس تفصیل کا مقصد اِس اشکال کو سمجھانا اور مؤکد کرنا ہے کہ جس رسول (ﷺ) کے اسوۂ حسنہ کی نوعیت کے تمام اعمال واذکار، خواہ اُن کا تعلق خاص اُن کی اپنی ذاتی زندگی کے معمولات اور تطوعات ہی سے کیوں نہ ہو، اُس کے ماننے والوں نے اپنے علم و عمل سے باقی مسلمانوں تک پہنچائے ہیں، وہ عید الاضحیٰ کی مستقل بالذات سنتِ قربانی سے متعلق عمومِ بلویٰ کی نوعیت کے اتنے اہم اور اضافی تعبدی حکم کو اپنے علم و عمل سے اِس طرح کیسے ضائع کر سکتے ہیں کہ اِس باب میں امت کے پاس تنہا ایک صحابی کی روایت کی صورت میں ایک 'غریب' اور 'موقوف' روایت ہی ہو۔

چناں چہ واضح ہوا کہ سیدہ ام سلمہ سے منقول موضوعِ بحث موقوف و ضعیف روایت نہ صرف یہ کہ اقتضاے عقل کے خلاف ہونے کی بنا پر درایتِ حدیث کے ایک ضابطے کی روشنی میں ناقابل قبول ہے، بلکہ عمومِ بلویٰ کے باب میں وارد ہونے کی وجہ سے کبار علماے حنفیہ کے اصول کی رو سے بھی ناقابل حجت ہے۔

۵۔ سیدہ امِ سلمہ رضی اللہ عنہا کی روایت کے متون میں بعض پہلوؤں سے باہم اختلافات واضطرابات بھی پائے جاتے ہیں۔ ایک اختلاف یہ ہے کہ اِس کے بعض طرق میں بیان ہوا ہے کہ عشرۂ ذی الحجہ کے آغاز سے بال اور ناخن کاٹنے کی پابندیاں اُن مسلمانوں پر عائد ہوں گی جو عید کے دن قربانی کا ارادہ رکھتے ہوں، جب کہ بعض روایتوں کے مطابق یہ پابندیاں صرف اُن لوگوں پر عائد ہوں گی جن کے پاس عشرۂ ذی الحجہ کے آغاز پر قربانی کی نیت کے علاوہ اُس کے لیے جانور بھی موجود ہو۔ دوسرا اضطراب یہ ہے کہ روایت کے اکثر طرق میں عشرۂ ذی الحجہ میں بال اور ناخن کاٹنے کی پابندیاں مرد وعورت کے مابین کسی تفریق کے بغیر علی العموم بیان ہوئی ہیں، جب کہ ایک طریق میں آیا ہے کہ یہ دونوں پابندیاں قربانی کرنے والوں میں سے صرف مردوں کے لیے ہیں، عورتیں اِس حکم سے مستثنیٰ ہیں۔[۱۱۷] روایت کے متون میں تیسرا اضطراب یہ ہے کہ بعض طرق میں صراحت کے ساتھ بال اور ناخن کاٹنے کی دو ممانعتیں "فَلَا يَأْخُذَنَّ شَعْرًا، وَلَا يَقْلِمَنَّ ظُفُرًا" کے الفاظ میں بیان ہوئی ہیں، جب کہ بعض طرق میں یہ الفاظ آئے ہیں کہ "فَلَا يَمَسَّ مِنْ شَعَرِهِ وَبَشَرِهِ شَيْئًا"، یعنی اِس میں بالوں کو کاٹنے کے پابندی کے بعد ناخن تراشنے کی ممانعت بیان نہیں ہوئی ہے، بلکہ یہ الفاظ ہیں کہ آدمی اپنی جلد کی کوئی چیز نہ اتارے۔ یہ، ظاہر ہے کہ دوسرے متون کے ساتھ ایسا اختلاف ہے جس سے عربیت کی رو سے ناخن کاٹنے کی پابندی مراد نہیں لی جاسکتی۔ علاوہ ازیں اِن الفاظ سے حکم کا منشا بھی بالکل مبہم ہو گیا ہے کہ بالوں کے علاوہ جلد سے کسی چیز کے نہ اتارنے کا مدعا کیا ہوا اور اِس سے ناخن تراشنے کی پابندی کیسے مراد لی جائے۔ روایت کے متون میں اِس طرح کے اختلافات، ظاہر ہے کہ اِس بات کی واضح دلیل ہیں کہ راویوں کے ضبط واتقان

۱۱۷۔ دیکھیے: ابو بکر احمد بن ابی خیثمہ، **التاريخ الكبير - السفر الثالث**، ۲: ۱۲۴، رقم: ۲۰۲۶؛ ابن عبد البر، **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والاسانيد**، رقم: ۲۸۳۱۔

میں ایسا نقص ہے جس کی وجہ سے وہ روایت کو درست طور پر یاد نہیں رکھ پائے ہیں۔ چناں چہ اِن اضطراباتِ متون کی وجہ سے بھی یہ روایت ضعیف ہے۔

٦۔ سیدہ امِ سلمہ کی روایت میں ضعف کا آخری پہلو یہ بھی سامنے آتا ہے کہ سعید بن مسیب، جن کی حیثیت اِس خبرِ واحد کے لیے مدارِ روایت کی ہے، امام مالک نے صحیح سند کے ساتھ خود ابن مسیب کا اپنا فتویٰ اِسی مسئلے میں روایت کیا ہے جس میں اُنھوں نے عشرۂ ذی الحجہ میں جسم کے بال اتارنے کو مباح قرار دیا ہے۔[۱۱۸] حافظ ابن عبد البر امام مالک سے اُن کا یہ فتوی نقل کر کے کہتے ہیں کہ سعید بن مسیب کا امِ سلمہ سے اپنی ہی بیان کردہ روایت کے حکم کے خلاف فتویٰ دینا اور اُس پر عمل کو ترک کر دینا اِس بات پر دلالت کرتا ہے کہ روایت در اصل خود اُن کے نزدیک بھی غیر ثابت اور نا قابل حجت تھی۔[۱۱۹]

اُصولِ علم روایت ودرایت کی روشنی میں حدیثِ امِ سلمہ کے ضعیف ونا قابل حجت ثابت ہو جانے کے بعد یہ بات متحقق ہو جاتی ہے کہ اِس قضیے میں قرون اولیٰ کے جمہور فقہاے امصار اور بہت سے اکابر محدثین کی یہ راے بالکل صائب وراجح تھی کہ عید الاضحیٰ کی قربانی کرنے والوں پر عشرۂ ذی الحجہ میں کوئی پابندی ہمارے دین میں عائد نہیں کی گئی ہے۔[۱۲۰]

خلاصہ ونتائجِ بحث

- طبقۂ صحابہ میں روایتِ باب کی تنہا راوی سیدہ امِ سلمہ رضی اللہ عنہا ہیں۔ اِس اعتبار سے یہ روایت اُصولِ حدیث کی رو سے بشمول اپنے تمام طرق کے 'غریب مطلق' ہے۔
- تابعین کے گروہ میں سیدہ امِ سلمہ سے اِس روایت کو نقل کرنے والے معلوم راوی صرف دو ہیں۔ ایک سعید بن مسیب اور دوسرے ابو سلمہ بن عبد الرحمٰن۔

۱۱۸۔ دیکھیے: ابو بکر احمد بن ابی خیثمۃ، **التاریخ الکبیر – السفر الثالث**، ۲: ۱۲۳، رقم: ۲۰۲۱؛ طحاوی ابو جعفر احمد بن محمد، **مختصر اختلاف العلماء** (بیروت: دار البشائر الإسلامیۃ، ۱۴۱۷ھ)، ۳: ۲۳۱۔

۱۱۹۔ دیکھیے: ابن عبد البر، **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والاسانيد**، ۱۷: ۲۳۴۔

۱۲۰۔ دیکھیے: محمد بن عبد اللہ السریّع، **حديث النهي عن الأخذ من الشعر والأظفار للمضحي، رواية ودراية**، ۵: ۶، <https://www.alukah.net/sharia/0/35847/#_ftnref42>؛ محمد عامر گزدر، **عید الاضحیٰ کی قربانی اور عشرۂ ذی الحجہ کی ممنوعات (ماخذِ حکم، مسئلے کا تاریخی سیاق اور فقہا و محدثین کے نقطہ ہاے نظر کا جائزہ)**۔

- سعید بن مسیب اور ابو سلمہ سے منقول اِس روایت کے طرق میں من حیث المجموع ایک نوعیت کا ضعف اُن کی اسانید کے اضطراب واختلاف کا ہے، اِس لیے کہ اِس کے بعض طرق مرسل، بعض موقوف اور بعض مرفوع نقل ہوئے ہیں۔
- سعید بن مسیب سے مروی متعدد طرق میں سے اِس روایت کا تنہا ایک طریق 'صحیح' کے درجے میں ثابت ہوتا ہے اور وہ سیدہ ام سلمہ پر موقوف ہے، حدیثِ رسول (ﷺ) نہیں ہے۔
- ابو سلمہ بن عبد الرحمٰن سے بھی اِس روایت کا 'حسن' کے مرتبے پر تنہا ایک طریق ثابت ہوا ہے اور وہ بھی سیدہ ام سلمہ کا اپنا اثر ہے۔ یعنی ابو سلمہ کی یہ موقوف روایت سعید بن مسیب سے ثابت ہونے والی واحد موقوف روایت ہی کی متابع اور اُس کی مؤید ہے۔
- ابو سلمہ سے حدیثِ باب کا صرف ایک مرفوع طریق نقل ہوا ہے جو سنداً نہایت ضعیف ہے۔
- سعید بن مسیب سے منقول مرفوع طرق متعدد ہیں جن میں سے بعض ضعیف، بعض نہایت ضعیف، بعض 'شاذ'، بعض 'منکر'، بعض 'معلَّل' اور بعض موضوع بھی ثابت ہوئے ہیں۔ غرض یہ کہ فنِ حدیث کی رو سے سیدہ امِ سلمہ کی روایت کا کوئی ایک مرفوع طریق بھی 'صحیح' یا 'حسن' کے درجے میں ثابت نہیں ہوتا کہ جسے حجت کے طور پر پیش کیا جاسکے۔
- عشرۂ ذی الحجہ کی دو پابندیوں کا یہ حکم قربانی کے باب میں رسول اللہ ﷺ اور مسلمانوں کی نسلاً بعد نسل جاری وساری سنتِ متواترہ کے خلاف ہے۔ اور سنتِ متواترہ کے خلاف کوئی خبر واحد، خواہ وہ سنداً 'صحیح' کیوں نہ ہو، اُصولِ علم روایت کی رو سے رد کردی جاتی ہے، جب کہ زیرِ بحث روایت کی عدم صحت تو تحقیق سے ثابت ہوئی ہے۔
- قربانی سے متعلق اِس حکم کے خلاف نبی ﷺ کا برسوں کا عمل سیدہ عائشہ سے منقول مستند ترین روایتوں سے ثابت ہے۔ سیدہ نے بصراحت واضح کردیا ہے کہ آپ نے ہر سال قربانی کرنے کے باوجود اِس عشرے میں کبھی کوئی پابندی اختیار نہیں کی۔ بالبداہت واضح ہے کہ کوئی خبرِ واحد رسول اللہ ﷺ کے ثابت شدہ معمول کے خلاف قطعاً قبول نہیں کی جاسکتی۔ روایت کے اِس درایتی ضعف کو علمی طور پر اِس طرح بھی بیان کیا جاسکتا ہے کہ سیدہ ام سلمہ سے منقول یہ روایتاً غیر مستند حدیث سیدہ عائشہ کی مستند ترین روایت سے تعارض کی بنا پر درایتاً بھی مردود ہے۔

- سیدہ امِ سلمہ کی روایت میں منقول دس روزہ دو پابندیوں کا یہ حکم اصولِ درایت کی رو سے اقتضاے عقل کے خلاف ہونے کی وجہ سے بھی ناقابل اعتبار ہے۔ یہ بات مانی نہیں جاسکتی کہ قربانی کی عظیم سنت پر نبی ﷺ ہر سال عمل کرتے ہوئے لوگوں کو یہ اضافی حکم بھی بتائیں اور خود اُس پر عمل پیرا نہ ہوں، جیسا کہ سیدہ عائشہ کی روایت سے ثابت ہے۔ اور بالفرض آپ اِس عشرے ہر سال اِن دونوں پابندیوں کا خیال رکھتے رہے ہوں تو اُس صورت میں یہ ممکن نہیں ہے کہ صحابۂ کرام اِس دینی حکم اور اِس پر آپ کے برسوں کے معمول سے بالکل غافل رہیں۔ اِس کے برعکس یہ عقلِ عام کا تقاضا ہے کہ صحابۂ کرام آپ کے قول و عمل سے ملنے والے اِس حکم کو اپنے قول و عمل سے لازماً اُسی طرح اگلی نسلوں کو منتقل کریں جس طرح دین کے باقی احکام وآداب نبی ﷺ سے اخذ کر اُنھوں نے باقی امت کو دیے ہیں۔ بالبداہت واضح ہے کہ اِس مسئلے میں ایسا بالکل نہیں ہوا۔ چناں چہ یہ بات اقتضاے عقلِ عام کے صریح خلاف ہے کہ پورے طبقۂ تابعین میں سے صرف دو افراد ہیں جنھوں نے اِس مسئلے میں پورے طبقۂ صحابہ میں سے تنہا سیدہ ام سلمہ کی نسبت سے ایک قولی روایت نقل کی ہے۔ خطیب بغدادی 'الکفایہ فی معرفۃ اصول علم الروایۃ' میں کہتے ہیں کہ: 'لا يقبل خبر الواحد في منافاة حكم العقل'۔
- یہ خبرِ واحد عمومِ بلوٰی کی نوعیت کے حکم میں وارد ہونے کی وجہ سے کبار علماے حنفیہ کے اُصول کی رو سے بھی ناقابل حجت ہے۔ یعنی عید الاضحیٰ کی قربانی کرنے والوں کا دس روز تک دو کاموں کی پابندی اختیار کیے رکھنا اپنی نوعیت کے لحاظ سے اِس عام سنت عبادت سے جڑا ہوا ایک ایسا عمل ہے جس کو جاننے اور جس پر عمل کرنے کی ضرورت ہر خاص وعام مسلمان کو ہر سال لاحق ہوتی ہے اور اِس پر عمل کا مشاہدہ بھی ہر شخص ایک دوسرے کو دیکھ کر بآسانی کرسکتا ہے۔ چناں چہ اِس طرح کی نوعیت کا دینی حکم کا نبی ﷺ کی نسبت سے تنہا ایک فرد کی قولی روایت سے منتقل ہونا کسی طرح قابل اعتبار نہیں ہوسکتا۔ ایسی خبرِ واحد سنداً 'صحیح' بھی ہوتی تو رد کر دی جاتی۔ یعنی یہ روایت اِس پہلو سے بھی اقتضاے عقل کے خلاف ہے۔
- حدیث امِ سلمہ میں بیان ہونے والا یہ حکم قربانی کے باب میں قرآن وسنت کی شریعت کے احکام پر ایک اضافی تعبدی حکم ہے۔ عشرۂ ذی الحجہ میں بالوں اور ناخن کاٹنے کی پابندی کی قربانی کی اجماع وتواتر سے ثابت شدہ شریعت کے احکام میں کوئی اساس میں موجود نہیں ہے جس کی تفہیم و تبیین اِس روایت کو قرار دیا جاسکے۔ فکرِ فراہی کے اصول میں احکام کے باب کی قولی خبرِ واحد کا دائرہ کار صرف یہ ہے کہ وہ

قرآن و سنت کی شریعت کے کسی اساسی حکم کی شرح و وضاحت ہی کر سکتی ہے، کسی نئے حکم کا ماخذ نہیں بن سکتی۔ اِس تناظر میں دیکھا جائے تو حدیثِ ام سلمہ درایتاً اُصولِ فکرِ فراہی کی رو سے بھی نا قابلِ قبول ہے۔

- سیدہ ام سلمہ سے منقول یہ روایت مضطرب الاسانید ہونے کے علاوہ مضطرب المتون ہونے کی وجہ سے بھی 'ضعیف' ہے۔
- مدارِ روایت راوی سعید بن مسیب کا فتویٰ اپنی اِس روایت کے برخلاف ثابت ہے۔ چناں چہ اِس پہلو سے بھی اُن سے منسوب یہ روایت نا قابلِ اعتبار ہو جاتی ہے۔
- لہٰذا روایت و درایت کے اُصول علمِ حدیث کی روشنی میں متحقق ہوا کہ حدیثِ ام سلمہ کا استناد نبی ﷺ قطعاً ثابت نہیں ہوتا۔ چناں چہ یہ تصور علمی طور پر درست نہیں ہے کہ عید الاضحیٰ کے موقع پر نبی ﷺ نے قربانی کرنے والوں کو ہدایت فرمائی ہے کہ عشرۂ ذی الحجہ میں وہ اپنے جسم کے بال کاٹنے اور ناخن تراشنے کی پابندیوں کا خیال رکھیں۔ علم واستدلال کے طریقے پر آپ کی نسبت سے ایسا کوئی حکم ثابت نہیں ہوتا۔

اللهم أرنا الحق حقاً وارزقنا اتباعه

وأرنا الباطل باطلاً وارزقنا اجتنابه

❁ ❁ ❁ ❁ ❁

List of Sources in Roman Script

- Al-Qur'an.
- 'Ala'uddin, Abd al-Aziz b. Ahmad al-Bukhari al-Hanafi. *Kashf al-Asrar 'an Usul Fakhr al-Islam al-Bazdawi*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1418 AH.
- 'Asqalani, Ibn Hajar. *Al-Isabah fi Tamyiz al-Sahabah*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1415 AH.
- 'Asqalani, Ibn Hajar. *Al-Nukat 'Ala Kitab Ibn al-Salah*. Al-Madinah: 'Imadat al-Bahth al-'Ilmi bi al-Jamiah al-Islamiyyah, 1404 AH.
- 'Asqalani, Ibn Hajar. *Lisan al-Mizan*. Beirut: Mu'assasah Al-A'alami lil Matbu'aat, 1390 AH.
- 'Asqalani, Ibn Hajar. *Nuzhat al-Nazar fi Tawdhih Nukhbat al-Fikar fi Mustalahi Ahl-al-Ather*. Riyadh: Matba'at Safir, 1422 AH.
- 'Asqalani, Ibn Hajar. *Tahzib al-Tahzib*. India: Matba'h Daa'erat –ul- Ma'arif al-Nizamiyyah, 1326 AH.
- 'Asqalani, Ibn Hajar. *Taqrib al-Tahzib*. Syria: Dar al-Rashid, 1406 AH.
- Abu Abd Allah, Al-Husain b. Ahamad Al-Baghdadi. *Su'alaat Abi Abd Allah b. Bukair al-Baghdadi lil Imam Abi al-Hasan al-Daraqutni*. Cairo: Al-Faruq al-Hadithah li 'l-Tiba'ah wa 'l-Nashr, 1427 AH.
- Abu Awanah, Y'aqub b. Ishaq, al-Nisaburi. *Al-Mustakhraj*. Beirut: Dar al-M'arifah. 1419 AH.
- Abu Dawud, Sulayman b. al-Ash'ath. *Al-Sunan*. Cairo: Dar al-Ta'sil, 1436 AH.
- Abu Dawud, Sulayman b. al-Ash'ath. *Su'alaat Abi Ubaid al-Aajurri li Abi Dawud*. Cairo: Al-Faruq al-Hadithah li 'l-Tiba'ah wa 'l-Nashr, 1431 AH.
- Abu Mas'ud, Ibrahim b. Muhammad al-Dimashqi. *Jawab Abi Mas'ud Ibrahim b. Muhammad b. Ubaid al-Dimashqi li Abi al-Hasan al-Daraqutni 'an ma Bayyana Ghalata Abi al-Husain Muslim b. al-Hajjaj al-Qushairi*. Cairo: Al-Faruq al-Hadithah li 'l-Tiba'ah wa 'l-Nashr, 1431 AH.

- Abu Nu‘aim, Ahmadd b. Abd Allah al-Asbahani. *Hilyat al-Awliya wa Tabaqat al-Asfiya*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1409 AH.
- Abu Zarr, Abd al-Qadir b. Mustafa al-Muhammadi. *Al-Shaz wa al-Munkar wa Ziyadat al-Thiqah – Muwazanah bayn al-Mutaqaddimin wa al-Muta'akhirin*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1426 AH.
- Abu Zur‘ah, Al-Razi. *Al-Dhu‘afa wa Ajwibatu Abi Zur‘ah al-Razi ‘Ala Su'alaat al-Barza‘i*. Al-Madinah: The Islamic University, 1402 AH.
- Ahmad b. Muhammad b. Hanbal, al-Shaibani. *Al-‘Ilal Wa M‘arifat al-Rijal - Riwayat al-Marwazi*. Cairo: Al-Farooq al-Hadithah li ’l-Tiba‘ah wa ’l-Nashr, 1430 AH.
- Al-Athari, Fawzi b. ‘Abd Allah al-Humaydi. *Al-Mufhim fi anna al-Mudahhi fi al-Hadhar la Yumsik ‘an Shay’ min ma Yumsik ‘anhu al-Muhrim*. Bahrain: Maktabat Ahl al-Hadith, 1441 AH.
- Ala'uddin, Mughulta'i al-Misri, Ikmal *Tahzib al-Kamal fi Asma' al-Rijal*. Cairo: Al-Faruq al-Hadithah li ’l-Tiba‘ah wa ’l-Nashr, 1422 AH.
- Al-Dawsari, Muslim b. Muhammad. *Umum al-Balwa Dirasah Nazariyyah Tatbiqiyyah*. Riyadh: Matabah al-Rushd, 1420 AH.
- Al-Dhahabi, Shams al-Din, Muhammad b. Ahmad. *Mizan al-I‘tidal fi Naqd al-Rijal*. Beirut: Dar al-M‘arifah, 1382 AH.
- Al-Dhahabi, Shams al-Din, Muhammad b. Ahmad. *Siyer A‘laam al-Nubala'*. Beirut: Mu‘assasah Al-Risalah, 1405 AH.
- Al-Hakim, Abu ‘Abd Allah Muhammad b. ‘Abd Allah. *Al-Mustadrak ‘ala ’l-Sahihayn*. Cairo: Dar al-Ta’sil, 1435 AH.
- Al-Mizzi, Abu al-Hajjaj, Yousuf b. ‘Abd al-Rahman, *Tahzib al-Kamal fi Asma 'al-Rijal*, Beirut: Mu‘assasah Al-Risalah, 1400 AH.
- Al-Sarakhsi, Muhammad b. Ahmad. *Usul al-Sarakhsi*. Beirut: Dar al-M‘arifah, n.d.
- Al-Sayyid Abu al-M‘aati al-Nuri - Ahmad Abd al-Razzaq ‘Eid - Mahmud Muhammad Khalil. *Mawsu‘at Aqwal al-Imam Ahamd b. Hanbal fi Rijal al-Hadith wa ‘Ilalihi*. Cairo: ‘Aalam al-Kutub, 1417 AH.

- Al-Shashi, Nizam al-Din Ahmad. *Usul al-Shashi*. Beirut: Dar al-Kutab al-Arabi, n.d.
- Al-Surayyi', Muhammad b. 'Abd Allah, "*Hadith al-Nahy 'an al-Akhdh min al-Sha'r wa 'l-Azfar li 'l-Mudahhi, Riwayah wa Dirayah*." Accessed February 24, 2023.
- Al-Surayyi', Muhammad b. 'Abd Allah, "*Hadith al-Nahy 'an al-Akhdh min al-Sha'r wa 'l-Azfar li 'l-Mudahhi, Riwayah wa Dirayah*." Accessed February 24, 2023.
- Al-Tabarani, Sulayman b. Ahmad.Al-Shami, *Al-Mu'jam al-Kabir*. Cairo: Maktabat Ibn Taymiyyah, n.d.
- Al-Tahhan, Mahmood b. Ahmad al-Na'imi. *Taisir Mustalah al-Hadith*. Riyadh: Maktabah Al-Ma'arif li al-Nashr wa al-Tawzi', 1425 AH.
- Al-Uqaili, Abu J'afer, Muhammad b. Amr. *Al-Dhu'afa al-Kabir*. Beirut: Dar al-Maktabah al-'Ilmiyyah, 1404 AH.
- Bashar Awwad M'aruf, Shuaib al-Arnaa'ut. *Tahrir Taqrib al-Tahzib lil Hafiz Ibn Hajar al-'Asqalani*. Beirut: Mu'assasah Al-Risalah, 1417 AH.
- Daraqutni, Abu al-Hasan 'Ali b. 'Umar al-Baghdadi. *Al-'Ilal al-Waridah fi al-Ahadith al-Nabawiyyah*. Beirut: Mu'assasah Al-Rayyan, 1432 AH.
- Daraqutni, Abu al-Hasan 'Ali b. 'Umar al-Baghdadi. *Al-Sunan*. Beirut: Mu'assasah Al-Risalah, 1424 AH.
- https://www.alukah.net/sharia/0/35157/
- https://www.alukah.net/sharia/0/35847/#_ftnref42
- Ibn 'Abd al-Barr, Yusuf b. 'Abd Allah. *Al-Istizkar Al-Jami' li Mazahib Fuqaha al-Amsar*. Damascus: Dar Qutaibah, 1414 AH.
- Ibn 'Abd al-Barr, Yusuf b. 'Abd Allah. *Al-Tamhid li ma fi 'l-Muwatta' min al-Ma'ani wa 'l-Asanid*. Morocco: Wizarat al-Awqaf wa 'l-Shu'un al-Islamiyyah, 1387 AH.
- Ibn 'Adi, Abu Ahmad Abd Allah al-Jurjani. *Al-Kamil fi Dhu'afa'i 'l-Rijal*. Riyadh: Maktabah al-Rushd, 1434 AH.
- Ibn 'Arabi, Al-Qadhi Abu Bakr Muhammad b. Abd Allah al-Maliki. *'Aaridhat al-Ahwazi bi Sharh Sunan al-Tirmizi*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, n.d.
- Ibn Abi Hatim, 'Abd 'l- Rahman al-Razi. *Al-Jarh wa 'l-T'adil*. Beirut: Dar 'Ihya al-Turath al-Arabi, 1371 AH.

- Ibn Abi Khaythamah, Abu Bakr Ahmad. *Al-Tarikh al-Kabir: Al-Sifr al-Thalith*. Cairo: Al-Faruq al-Hadithah li 'l-Tiba'ah wa 'l-Nashr, 1427 AH.
- Ibn Abi Shaybah, Abu Bakr 'Abd Allah ibn Muḥammad al-Kufi.. *Al-Musannaf fi al- Ahadith wa al-Athar.* Riyadh: Maktabah al-Rushd, 1409 AH.
- Ibn Hazm, Abu Muhammad 'Ali ibn Ahmad al-Zahiri. n.d.. *Al-Muhalla bi al-Athar*. Cairo: Dar at-Turath, n.d.
- Ibn Hibban, Muhammad al-Tamimi al-Busti. *Al-Thiqaat*. Haiderabad Dakkan: Daa'irat al-Ma'arif al-Uthmaniyyah, 1393 AH.
- Ibn Khalfun, Abu Bakr, Muhammad b. Ismail al-Azdi. *Asma' Shuyukh Malik b. Anas al-Asbahi al-Imam*. Riyadh: Adhwa al-Salaf, 1425 AH.
- Ibn Qayyim, Muhammad b. Abi Bakr al-Jawziyyah. *Tahzib Sunan Abi Dawud wa 'Idhaho 'Ilalihi wa Mushkilatihi*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1415 AH.
- Ibn Rahawaih, Ishaq b. Ibrahim al-Hanzali. *Al-Musnad*. Al-Madinah: Maktabah al-'Iman, 1412 AH.
- Ibn Rajab al-Hanbali, 'Abd al-Rahman b. Ahmad. *Sharh 'Ilal al-Tirmidhi*. Jordan: Maktabat al-Manar, 1407 AH.
- Ibn Rushd, Abu 'l-Walid Muhammad b. Ahmad al-Qurtubi. *Al-Bayan wa 'l-Tahsil wa 'l-Sharh wa 'l-Tawjih wa 'l-T'alil li Masa'il al-Mustakhrajah*. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1408 AH.
- Ibn S'ad, Abu Abd Allah, Muhammad b. S'ad al-Basri, al-Baghdadi. *Al-Tabaqaat al-Kubra*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1410 AH.
- Ibn Wahb, Abu Muhammad Abdullah al-Misri al-Qurashi. *Al-Jami'*. Riyadh: Dar Ibn al-Jawzi, 1416 AH.
- Khatib Baghdadi, Abu Bakr Ahmad b. 'Ali. *Al-Faqih Wa Al-Mutafaqqih*. Dammam: Dar Ibn al-Jawzi, 1421 AH.
- Khatib Baghdadi, Abu Bakr Ahmad b. 'Ali. *Al-Jami' li Akhlaq al-Rawi wa Adab al-Sami'*. Riyadh: Maktabat al-Ma'arif, n.d.
- Khatib Baghdadi, Abu Bakr Ahmad b. 'Ali. *Al-Kifayah fi M'arifati Usuli 'Ilm al-Riwayah*. Dammam: Dar Ibn al-Jawzi, 1432 AH.

- Khatib Baghdadi, Abu Bakr Ahmad b. ʻAli. *Tarikh Baghdad*. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1422 AH.
- Kilani, Muhammad Khalifah. *Manhaj al-Hanafiyyah fi Naqd al-Hadith bayn al-Nazariyyah wa al-Tatbiq*. Cairo: Dar al-Salam, 1431 AH.
- Kitabi-i Muqaddas. Lahore: Pakistan Bible Society, 2004.
- Muhammad Mahdi al-Muslimi-Ashraf Mansur Abd al-Rahman-Isam Abd al-Hadi Mahmud- Ahmad Abd al-Razzaq 'Eid-Ayman Ibrahim al-Zamili-Mahmud Muhammad Khalil. *Mawsuʻat Aqwal Abi al-Hasan al-Daraqutni fi Rijal al-Hadith wa ʻIlalihi*. Beirut: ʻAalam al-Kutub Li 'l-Nashr wa 'l-Tawzi', 2001.
- Muslim ibn al-Hajjaj Abu al-Hasan al-Qushyri al-Nishaburi. *Al-Jamiʻ al-Sahih*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-ʿArabi, n.d.
- Muslim ibn al-Hajjaj Abu al-Hasan al-Qushyri al-Nishaburi. *At-Tamyiz*. Riyadh: Maktabah al-Kawthar, 1410 AH.
- Subhi, Ibrahim al-Salih. *Ulum al-Hadith wa Mustalahuh – ʻArdh wa Dirasah*. Beirut: Dar al-ʻIlm lil Malayin, 1984.
- Tahawi, Abu Jaʻfar Ahmad b. Muhammad. *Mukhtasar Ikhtilaf al-ʻUlamaʼ*. Beirut: Dar al-Basha'ir, 1417 AH.
- Tahawi, Abu Jaʻfar Ahmad b. Muhammad. *Sharh Mushkil al-Aathaar*. Beirut: Mu'assasah Al-Risalah, 1415 AH.
- Yahya b. Abi Bakr b. Muhammad, al-ʻAamiri al-Hurdhi. *Ghirbal al-Zaman fi Wafayat al-A'yan*. Damascus: Matba'ah Zaid b. Thabit, n.d.
- Yahya b. Maʻin. Abu Zakariyya al-Baghdadi. *Su'alaat Ibn al-Junaid lil Imam Yahya b. Maʻin*. Cairo: Al-Faruq al-Hadithah li ʼl-Tibaʻah wa ʼl-Nashr, 1428 AH.
- Yahya b. Maʻin. Abu Zakariyya al-Baghdadi. *Tarikh Ibn Maʻin – Riwayat al-Duri*. Mecca: Markaz al-Bahth al-ʻIlmi Wa 'Ihya al-Turath al-Islami, 1399 AH.