OPEN ACCESS
Al-Azvā الاضواء
ISSN 1995-7904; E 2415-0444
Volume 38, Issue, 59, 2023
www.aladwajournal.com

اصطلاحات اصول حدیث کا تاریخی ارتقاء۔ایک تحقیقی جائزہ

The Historical Evolution of the Terminologies of Hadith Science: An Analytical Review

Habib Ur Rahman
Assistant Professor, Lahore Leads University, Lahore

Abstract

The field of Hadith terminology has undergone a developmental journey similar to that of other sciences. What is intriguing is that this journey of compilation has spanned centuries. Initially, the principles of Hadith and the methods for verifying Hadith and its narrators were expounded in Hadith books and books of the sciences of Hadith. Subsequently, some of its topics were integrated into the books of the principles of jurisprudence. Later, the practice of writing treatises and books on its topics led to its establishment as a subject of permanent literature. The noteworthy aspect is that, much like the entirety of knowledge, the terminology of Hadith and its usage have also undergone progress. Initially, Hadith terminology used vague meanings for many terms. Over time, scholars refined and developed its usage, making them more specific and focused. Some later scholars, however, criticized their use and called for restriction to specific perspectives. This article identifies these terms so that practitioners in the field can quote the sayings of the scholars of the knowledge without encountering any misunderstandings.

KEYWORDS

Hadith terminology; the sciences of Hadith; historical evolution.

Date of Publication: 30-06-2023

CC BY

علم مصطلح الحدیث کی مبادیات آغاز میں رجال حدیث پر بحث کے ضمن میں ملتی ہیں اور اسکے مرحلہ تدوین سے قبل دیگر علوم وفنون کی طرح اس کے مباحث سینہ بسینہ منتقل اور محفوظ ہوتی رہیں۔ علم حدیث کی تدوین کے دوران رجال حدیث اور نقد حدیث کے مباحث کے ضمن میں علم مصطلح الحدیث کے مباحث کا جابجاذکر ملتا ہے۔ ہجرت کی ابتدائی دوصدیوں میں علم مصطلح الحدیث پر مستقل کوئی کتاب یارسالہ نہیں لکھا گیا، اس کے برعکس ان اصطلاحات کا استعمال ضمناہی ہوتا رہا۔

دوسری صدی ہجری کے آواخراور تیسری صدی ہجری کے اوائل میں میں بعض اہل علم نے اس علم کی بعض مباحث کو دیگر علوم کی کتب میں مستقل طورپر مفصلا لکھنا شروع کردیا تھااور بعض اہل علم نے اس کے مباحث پر انفرادی رسائل بھی لکھنے شروع کردیے تھے جو بعد میں جاکراس علم کی تدوین کی بنیاد بنی۔

دستیاب مواد میں سب سے پہلے امام شافعی (204ھ) نے اپنی اصول فقہ پر معروف کتاب "الرسالۃ" میں بعض مصطلحات مثلا، مرسل کی قبولیت کی شرائط، مدلس حدیث کی قبولیت کی بحث، خبرواحد کی قبولیت کی شرائط، روایت بالمعنی وغیرہ پر مستقل طورپر مفصل بحث کی گئی ہے۔ حافظ عبداللہ ابن الزبیر الحمیدی(219ھ) نے بعض مباحث پر جامع کلام لکھا تھا جسے خطیب بغدادی نے الکفایہ میں نقل کیا ہے۔[1] اسی زمانہ میں علم الرجال کے معروف عالم علی ابن المدینی (234)نے علم مصطلح الحدیث کے بہت سے مباحث پر مستقل رسائل تصنیف کیے ان رسائل کاتذکرہ امام حاکم نیشاپوریؒ نے اپنی کتاب " معرفۃ علوم الحدیث "میں کیا ہے۔[2] خطیب بغدادی ان رسائل سے متعلق لکھتے ہیں:

وَجَمِيعُ هَذِهِ الْكُتُبِ قَدِ انْقَرَضَتْ وَلَمْ نَقِفْ عَلَى شَيْءٍ مِنْهَا إِلَّا عَلَى أَرْبَعَةٍ أَوْ خَمْسَةٍ حَسَبُ، وَلَعَمْرِي إِنَّ فِي انْقِرَاضِهَا ذَهَابُ عُلُومٍ جَمَّةٍ وَانْقِطَاعُ فَوَائِدَ ضَخْمَةٍ[3]

یہ کتب ناپید ہوگئی ہیں اوران میں سے چار پانچ کے علاوہ پرہم مطلع نہیں ہوسکے بلاشبہ ان کے ناپید ہونے میں علم کے ایک مجموعہ اور عظیم فوائد سے محرومی ہے۔

دوسری صدی ہجری کے اواخر سے علم مصطلح الحدیث کی تدوین کی یہ شکل شروع ہوگئی تھی اوراس علم کے بہت سے مباحث کی بنیادپڑگئی تھی اور بہت سی اصطلاحات وجود پاگئیں تھیں، ظاہر ہے کہ علوم وفنون کی تدوین کاآغاز ایسے ہی ہوتا ہے۔

اس دور کے ان اہل علم میں امام دارمی (255ھ)نے سنن دارمی کے مقدمہ میں اور امام محمد بن اسمعیل البخاری(256ھ) نے کتب حدیث وتاریخ میں اورامام مسلم بن الحجاج نیشاپوری(261ھ)نے مقدمہ مسلم میں اور ابوالحسن احمد بن عبداللہ العجلی الکوفی (261ھ)نے کتاب الثقات میں اورابویوسف یعقوب بن سفیان السفوی (277ھ)نے المعرفۃ والتاریخ میں اورامام ابوذرعہ الدمشقی(281ھ)نے کتاب التاریخ وعلل الرجال

(تاریخ ابی ذرعہ) میں جا بجا اصطلاحات حدیث کو ذکر کیا ہے اور ان پر کلام کیا ہے۔اسی طرح امام ترمذی (279ھ)نے جامع ترمذی میں حدیث پر حکم لگاتے ہوئے جا بجا اصطلاحات کا استعمال کیا ہے اور جامع ترمذی کے اختتام پر علل کے عنوان سے ایک رسالہ مرتب کیا ہے جس میں جرح و تعدیل، لزوم اسناد، ضعفاء سے روایت، روایت بالمعنی، تحمل واداء حدیث کے اصول اور حدیث مرسل پر کلام کیا ہے اسی طرح حسن وغریب کے حوالہ سے اپنی خاص اصطلاح کا ذکر کیا ہے۔امام ابو داداؤد نے رسالۃ الی اہل مکۃ فی وصف سننہ میں اہم اصطلاحات کا ذکر کیا ہے اسی طرح امام احمد بن حنبل(241ھ) نے العلل و معرفۃ الرجال میں علم مصطلح الحدیث پر وقیع کام ہوا ہے۔

محدثین فقہاء کی کتب میں بھی علم مصطلح الحدیث پر بہت کام ملتا ہے امام ابو جعفر الطحاوی (321ھ)نے اپنی تمام کتب حدیث وکتب فقہ میں علم مصطلح الحدیث پر کلام کیا ہے شرح معانی الاثار میں ہر باب کے آخر میں وفیہ نظر کے عنوان سے تعارض وترجیح وتطبیق پر مباحث ذکر کیے ہیں اور اس کے علاوہ رواۃ حدیث پر جرح وتعدیل کے حوالے سے بھی جا بجا بحث کی ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ دوسری اور تیسری صدی ہجری میں اور چوتھی صدی ہجری کے اوائل تک علم مصطلح الحدیث پر مستقل تصنیف تو کوئی نہ ہوئی البتہ ضمنا بہت سا کام اہل علم سے قلم سے نکل کر کتب حدیث، اسماء الرجال، علل الحدیث اور اصول فقہ کی کتب کی زینت بن گیا۔

چوتھی صدی ہجری کے اواخر سے علم مصطلح الحدیث کا جو دور شروع ہوتا ہے وہ مستقل تدوین اور تکمیل کا دور ہے اس دور میں اس علم پر مستقل طور پر کتب لکھنے کا رواج شروع ہوا، اولین کتب میں ابو محمد الحسن بن عبد الرحمن بن خلاد الرامہرمزی (360ھ) کی کتاب" المحدث الفاصل بین الراوی والواعی "ہے اس کے بعد ابو عبداللہ بن مندہ(395ھ) کی "شروط الائمۃ فی القراءۃ والسماع والمناولۃ والاجازۃ " ہے۔اس کے بعد امام حاکم (405ھ) ابو نعیم اصبہانی (430ھ) خطیب بغدادی (463ھ) حافظ ابن عبد البر الاندلسی (463ھ) نے علم مصطلح الحدیث پر بہت سی کتب لکھیں۔چھٹی صدی ہجری میں قاضی عیاض(544ھ) کا نام آتا ہے۔اس کے بعد حافظ ابن الصلاح(643ھ) کا دور آتا ہے انہوں نے سابقہ تمام کام کو جمع کر کے مرتب کر دیا جو کہ مقدمہ ابن الصلاح کے نام سے معروف ہے۔حافظ ابن الصلاح سے اللہ تعالی نے ایسا عظیم الشان کام لیا کہ آئندہ چھ سو سال تک اسی کتاب پر کام ہوتا رہا کوئی اس کی شرح لکھ رہا ہے کوئی اس کو نظم کر رہا ہے اور کوئی اس کی تلخیص الغرض بعد کا تمام کام اسی کے گرد گھومتا رہا۔

اس کے بعد حافظ ابن حجر(852ھ)کا دور آتا ہے انہوں اگرچہ حافظ ابن الصلاح کے کام کو ہی آگے بڑھایا ہے البتہ انہوں علم مصطلح الحدیث کے اس ارتقائی عمل کو بام عروج تک پہنچا دیا ہے علم اسماء الرجال ہو یا علم جرح وتعدیل،

تخریج حدیث کا علم ہو یا علوم الحدیث کے دیگر علوم تمام علوم الحدیث میں ان کی مہارت تامہ اور کامل جد و جہد نے امت کو اس فن کی ایسی کامل معلومات مہیا کر دی ہیں کہ تاقیامت امت ان کی احسان مند رہے گی۔

علم مصطلح الحدیث کا من حیث المجموع جس طرح ارتقاء ہوا اسی طرح اس کی بعض اصطلاحات میں بھی ارتقاء ہوا ہے چنانچہ بہت سی اصطلاحات کا مفہوم متقدمین و متاخرین محدثین کے ہاں مختلف ہے کہیں تو متقدمین کے ہاں کسی اصطلاح کے مفہوم میں وسعت ہے اور متاخرین نے اسے محدود کر دیا ہے اور کہیں اس کے برعکس ہوا ہے۔ چنانچہ اس بات کا مطالعہ انتہائی اہمیت کا حامل ہے تاکہ اس فن کو سیکھنے والے اقوال کو نقل کرنے میں اور مذاہب کو جاننے میں کسی غلط فہمی کا شکار نہ ہوں کیونکہ بہت سے مقامات ہر اصطلاحات کے اس تنوع سے لگتا ہے کہ متقدمین و متاخرین کے ہاں کسی مسئلہ میں اختلاف ہے جبکہ ایسا حقیقت میں نہیں ہوتا بلکہ یہ اختلاف محض اصطلاح میں تنوع کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اور اس تطور کو جاننے کا ایک فائدہ یہ بھی ہے کہ ایک محقق کو بادیٔ النظر میں اصطلاحات اور ان کے احکام میں جو اختلاف ملتا ہے اس کی جانچ پرکھ میں اسے آسانی ہو جاتی ہے کہ یہ اختلاف لفظی ہے یا حقیقی اختلاف ہے یا اس کا تعلق زمانہ کے تطور سے ہے تاکہ وہ احادیث پر حکم لگانے میں اسے پیش نظر رکھے۔

1۔ علت کی تعریف اور حکم میں ارتقاء:۔

محدثین کے ہاں علت کی اصطلاحی تعریف مختلف ادوار میں مختلف انداز میں کی گئی ہے۔ کتب اصول حدیث اور کتب علل کے مطالعہ سے اسے دو ادوار میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ علت کی اصطلاح کا استعمال تو کتب علل الحدیث میں چلا آ رہا ہے لیکن اس کی بطور اصطلاح کے باقاعدہ تعریف ابن الصلاح (643 ھ) نے کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

"المعلول هو الذي أطلع فيه على علة تقدح في صحته مع أن ظاهره السلامة منها[4]"

معلول وہ روایت ہے جس میں کسی ایسی علت پر اطلاع ہو جائے جو اس حدیث کی صحت میں قادح ہو، جبکہ ظاہری طور پر وہ اس علت سے سالم ہو۔

حافظ زین الدین العراقی (804 ھ) علت کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

والعلّةُ عبارةٌ عن أسبابٍ خفيةٍ غامضةٍ، طرأتْ على الحديثِ، فأثّرتْ فيه، أي: قدحتْ في صحتِهِ[5].

علت ان خفی اور غامض اسباب کا نام ہے جو حدیث پر طاریٔ ہوتے ہیں اور اس کی صحت میں مؤثر ہوتے ہیں۔

ابن الصلاحؒ نے جو تعریف ذکر کی ہے معمولی لفظی فرق کے ساتھ بعد کے تمام حضرات نے اسی تعریف کو لیا ہے۔ یہی تعریف علامہ نووی نے تقریب[6] میں، سید شریف جرجانیؒ نے الفیہ میں[7] برہان الدین البقاعی (855 ھ) نے الفیہ کی شرح میں[8] اور الشیخ طاہر الجزائری (1338 ھ) نے توجیہ النظر میں[9] اختیار کی ہے۔ ان تعریفات کا حاصل یہ ہے کہ علت میں دو امور بنیادی طور پر ہونے چاہییں۔ 1۔ خفاء 2۔ قادح ہونا۔

لہذا جو امور حدیث کے رد کا باعث بنتے ہیں لیکن ان کا سبب رد ہونا واضح ہے اور ان کا ادراک ماہر و غیر ماہر کو ہو سکتا ہے وہ موجب رد تو ہو سکتے ہیں لیکن ان پر علت کا اطلاق نہیں کیا جا سکتا۔ اسی طرح جو امور نقد حدیث کے ضمن میں ذکر کیے جاتے ہیں لیکن ان کی موجودگی بالکلیہ حدیث کے رد کا باعث نہیں ہوتی، ایسے امور پر بھی علت کا اطلاق نہیں کیا جا سکتا۔

اس کے برعکس متقدمین اہل فن خصوصاً وہ حضرات جنہوں نے علل حدیث پر کام کیا ہے انہوں نے ان تمام امور پر علت کا اطلاق کیا ہے جو حدیث میں ضعف کا سبب بنتے ہیں۔ کتب علل اور کتب تخریج میں ان تمام امور پر علت کا اطلاق کیا گیا ہے جن کی بنیاد پر حدیث ضعیف قرار پاتی ہے اس سے قطع نظر کہ وہ امور ظاہر ہوں یا خفی، ان کا ادراک ہر ماہر و غیر ماہر کر سکتا ہے یا ماہر فن ہی اس کا ادراک کر سکتا ہے۔ مثال کے طور پر علل پر معروف کتاب، ابن ابی حاتم الرازی کی کتاب العلل میں بہت سی روایات پر ظاہری اسباب ضعف کی بنیاد پر معلل ہونے کا حکم لگایا گیا ہے۔ 27 روایات پر انقطاع کی بنیاد پر، 134 روایات پر ضعف راوی کی بنیاد پر، 68 روایات پر جہالت کی بنیاد پر 5 روایات پر اختلاط کی وجہ سے اور 4 روایات پر تدلیس کی بنیاد پر معلل ہونے کا حکم لگایا گیا ہے۔ (10)

اسی طرح وہ امور جو حدیث کے غیر معمول ہونے کی وجہ بنتے ہیں ان پر بھی اہل فن نے علت کا اطلاق کیا ہے چنانچہ امام ترمذی (279ھ) نے ایک مقام پر نسخ پر علت کا اطلاق کیا ہے (11) ۔ چنانچہ خود ابن الصلاح (643ھ) فرماتے ہیں:

"ثم اعلم: أنه قد يطلق اسم العلة على غير ما ذكرناه من باقي الأسباب القادحة في الحديث المخرجة له من حال الصحة إلى حال الضعف، المانعة من العمل به على ما هو مقتضى لفظ العلة في الأصل، ولذلك تجد في كتب علل الحديث الكثير من الجرح بالكذب، والغفلة، وسوء الحفظ، ونحو ذلك من أنواع الجرح(12)"

"پھر جان لیجئے کہ بعض اوقات علت کا اطلاق ان اسباب کے علاوہ ان (ظاہری) اسباب پر بھی کر دیا جاتا ہے جو حدیث کو صحت سے ضعف کی طرف نکال دیتے ہیں اور عمل سے مانع ہو جاتے ہیں جیسا کہ لغت کے اعتبار سے لفظ علت کا مقتضی ہے۔ اسی وجہ سے آپ کتب علل میں عموماً کذب، غفلت، سوء حفظ اور اس جیسے اسباب کی وجہ سے جرح پاتے ہیں" ۔

حافظ ابن حجر (852ھ) نے بھی اس کی تصریح کی ہے فرماتے ہیں:

" والعلة أعم من أن تكون قادحة او غير قادحة خفية أو واضحة ولهذا قال الحاكم: وإنما يعل الحديث من أوجه ليس فيها للجرح مدخل(13)"

"اور علت عام ہے اس سے کہ وہ قادح ہو یا غیر قادح ہو، خفی ہو یا ظاہر ہو اسی وجہ سے امام حاکم نے فرمایا ہے کہ حدیث کی ایسے اسباب کے ذریعے تعلیل کی جاتی ہے کہ جرح کو اس میں عمل دخل نہیں ہوتا"۔

ان دونوں اقوال میں معروف توجیہ یہی ہے کہ یہ اختلاف در حقیقت متقدمین و متاخرین کے اختلاف کے قبیل سے ہے۔ چنانچہ متقدمین کے ہاں علت کے عام معنی کا رواج تھا۔ البتہ ابن الصلاح وغیرہ کے بعد اس کا اطلاق معنی خاص پر ہونے لگا اور پھر اسی اصطلاح کا رواج ہو گیا۔ کتاب العلل لابن ابی حاتم کے محقق لکھتے ہیں :

فالذي يظهر جوازُ إطلاق اسمِ العِلَّةِ على كلِّ قادحٍ في الحديث، سواءٌ كان ظاهرًا أو خَفيًّا، في السند أو في المتن، وجوازُ تسميةِ الحديث الذي وجدت فيه العِلَّة:مَعْلولاً،أومُعَلًّا، غيرَ أنَّ استعمالها في العِلَّةِ الخفيَّة أجودُ بعد أنِ استقرَّ الاصطلاحُ على ذلك عند كثير من أهلِ الحديث بعد ابن الصلاح(14).

"ظاہر یہی ہوتا ہے کہ علت کا اطلاق ہر قادح پر جائز ہے خواہ وہ ظاہر ہو یا خفی، سند میں ہو یا متن میں۔ اور جس حدیث میں علت پائی جائے اسے معلول یا معل کہنا بھی جائز ہے، البتہ لفظ علت کا استعمال مخفی سبب میں زیادہ بہتر ہے کہ ابن الصلاح کے بعد بہت سے اہل فن کے یہ اصطلاح رواج پا چکی ہے۔"۔

حاصل کلام یہ ہے کہ متقدمین میں یہ اصطلاح عام تھی اس میں خفاء کی قید کا کوئی اعتبار نہ تھا اسی وجہ سے کتب علل جو اس فن میں اصل اور بنیاد ہیں ان میں علت کے اطلاق میں اس قید کا لحاظ نہیں رکھا گیا۔ چنانچہ تمام کتب علل میں نقد حدیث کے اسباب اس کی گواہی دے رہے ہیں۔ پھر جیسے جیسے اس فن کو دیگر فنون کی طرح ارتقاء ملتا گیا تو اس کی تعریف میں تخصیص ہوتی چلی گئی تا آنکہ ابن الصلاح کے دور تک علت کے مفہوم میں تخصیص ہو گئی اور علت کا اطلاق صرف ان اسباب پر ہونے لگا جن ادراک ظاہری طور پر نہیں ہو سکتا تھا۔

علت کی تعریف کے ساتھ ساتھ اس کے حکم نے بھی ارتقاء کا سفر طے کیا ہے۔

متاخرین محدثین اور اہل علم کے حدیث کے صحیح ہونے کے لیے حدیث کا علت سے خالی ہونا ضروری اور یہ بات اصول حدیث کی ہر کتاب میں اس کا ذکر موجود ہے۔ اس کے برعکس متقدمین کے ہاں علت صحت حدیث کے منافی نہیں ہے۔

امام حاکمؒ (405ھ) فرماتے ہیں:

وَانَّمَا يُعَلَّلُ الْحَدِيثُ مِنْ أَوْجُهٍ لَيْسَ لِلْجَرْحِ فِيهَا مَدْخَلٌ، فَإِنَّ حَدِيثَ الْمَجْرُوحِ سَاقِطٌ وَاهٍ، وَعِلَّةُ الْحَدِيثِ، يَكْثُرُ فِي أَحَادِيثِ الثِّقَاتِ أَنْ يُحَدِّثُوا بِحَدِيثٍ لَهُ عِلَّةٌ، فَيَخْفَى عَلَيْهِمْ عِلْمُهُ، فَيَصِيرُ الْحَدِيثُ مَعْلُولًا، وَالْحُجَّةُ فِيهِ عِنْدَنَا الْحِفْظُ، وَالْفَهْمُ، وَالْمَعْرِفَةُ لَا غَيْرُ(15)

"اور حدیث میں ایسے امور سے تعلیل کی جاتی ہے جن سے جرح کا کوئی تعلق نہیں ہوتا، کیونکہ مجروح کی روایت تو نا قابل اعتبار ہے اور علت زیادہ تر ثقات کی روایات میں پائی جاتی ہے کہ وہ ایسی روایات بیان کر دیتے ہیں جن میں علت ہوتی تو اس کا علم ان پر مخفی ہو جاتا ہے، اس وجہ سے حدیث معلول ہو جاتی ہے، اور ہمارے ہاں دلیل حفظ، فہم اور معرفت ہے نہ کہ کوئی اور چیز"۔

مشہور محدث ابو یعلی الخلیلی (446ھ) فرماتے ہیں:

الْأَحَادِيث الْمَرْوِيَّة عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ عَلَى أَقْسَامٍ كَثِيرَةٍ :صَحِيحٍ مُتَّفَقٍ عَلَيْهِ وَصَحِيحٍ مَعْلُولٍ وَصَحِيحٍ مُخْتَلَفٍ فِيهِ وَشَوَاذٍّ وَأَفْرَادٍ وَمَا أَخْطَأَ فِيهِ إِمَامٌ وَمَا أَخْطَأَ فِيهِ سَيِّءُ الْحِفْظِ يُضَعَّفُ مِنْ أَجْلِهِ وَمَوْضُوعٍ وَضَعَهُ مَنْ لَا دِينَ لَهُ[16].

"رسول اللہ ﷺ سے مروی روایات کی بہت سی اقسام ہیں؛ 1۔ صحیح متفق علیہ، 2۔ صحیح معلول، 3۔ صحیح مختلف فیہ، 4۔ شاذ، 5۔ حدیث فرد، 6۔ جس میں امام حدیث سے خطا ہوئی ہو، 7۔ جس میں سیئ الحفظ سے خطا ہوئی ہو جس کی وجہ سے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا جائے 8۔ اور ایسی روایت جسے کسی بے دین آدمی نے وضع کیا ہو"۔

اس کے بعد صحیح معلول کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

فَأَمَّاالْحَدِيثُ الصَّحِيحُ الْمَعْلُولُ:فَالْعِلَّةُ تَقَعُ لِلْأَحَادِيثِ مِنْ أَنْحَاءٍ شَتَّى لَايُمْكِنُ حَصْرُهَا.فَمِنْهَا أَنْ يَرْوِيَ الثِّقَاتُ حَدِيثًا مُرْسَلًا وَيَنْفَرِدُ بِهِ ثِقَةٌ مُسْنَدًا.فَالْمُسْنَدُ صَحِيحٌ وَحُجَّةٌ, وَلَا تَضُرُّهُ عِلَّةُ الْإِرْسَالِ[17]

"البتہ حدیث معلول صحیح، تو احادیث میں علت مختلف پہلوؤں سے پائی جاتی ہے جن کا حصر ممکن نہیں۔ ان میں ایک صورت یہ ہے کہ بہت سے ثقہ راوی ایک حدیث کو مرسل روایت کریں ایک ثقہ راوی اسے مسند بیان کرنے میں منفرد ہو، تو یہ مسند روایت صحیح اور حجت ہے اور اس کی صحت کو ارسال کی علت نقصان نہیں پہنچاتی"۔

اور کتب علل میں اس کی بہت سی مثالیں موجود ہیں جن میں ایسے اوصاف کی بنیاد پر حدیث کے معلل ہونے کا حکم لگایا گیا ہے حالانکہ وہ صحتِ حدیث میں قادح نہیں اور نہ ہی ان اوصاف کی وجہ سے حدیث کو رد کیا گیا ہے، یہ چیز اس بات پر شاہد ہے کہ علت کو قادح ہونا مستلزم نہیں ہے۔

2۔ مجہول کی تقسیم اور مستور کے مصداق میں اصطلاح کا ارتقاء:

متقدمین و متاخرین محدثین کے ہاں جہالت کی تقسیم میں تنوع ہے۔ حافظ ابن الصلاح (643ھ) نے بلحاظِ جہالت، راوی کی تین اقسام بنائی ہیں:

1۔ ظاہر و باطن دونوں کے لحاظ سے مجہول:

الْمَجْهُولُ الْعَدَالَةِ مِنْ حَيْثُ الظَّاهِرِ وَالْبَاطِنِ جَمِيعًا[18]

راوی عدالتِ ظاہرہ و باطنہ دونوں کے اعتبار سے مجہول ہو۔

2۔ باطن کے لحاظ سے مجہول:

المجهول الذي جهلت عدالته الباطنة، وهو عدل في الظاهر، وهو المستور[19]

وہ راوی جس کی صرف عدالتِ باطنی مجہول ہو، عدالتِ ظاہری معلوم ہو جسے مستور بھی کہتے ہیں۔

3۔مجہول العین:

المجهول العين، وقد يقبل رواية المجهول العدالة من لا يقبل رواية المجهول العين، ومن روى عنه عدلان وعيناه فقد ارتفعت عنه هذه الجهالة[20].

تیسری قسم مجہول العین ہے اور کبھی مجہول العدالت راوی کی روایت وہ حضرات قبول کر لیتے ہیں جو مجہول العین کی روایت کو قبول نہیں کرتے۔اور جس سے دو راوی روایت لے لیں اور اس کا نام ذکر کر دیں اس سے یہ جہالت مرتفع ہو جاتی ہے۔

خبر مجہول کی یہ تقسیم امام نووی (676ھ) نے التقریب[21] میں اور علامہ عراقی (806ھ) نے التبصرہ والتذکرہ [22]میں اور علامہ سخاویؒ(902ھ) نے فتح المغیث[23] میں ذکر کی ہے۔اس کے علاوہ وہ تمام حضرات جنہوں نے مقدمہ ابن الصلاح کی اتباع میں لکھا ہے انہوں نے اسی تقسیم کو ذکر کیا۔

حافظ ابن حجر 852) ھ(نے بلحاظِ جہالت ،راوی کی دو قسمیں بنائی ہیں۔1۔مجہول العین 2۔مجہول الحال

1۔مجہول العین:۔

مجہول العین سے مراد ایسا راوی ہے جس کا نام تو معلوم ہے لیکن اس سے صرف ایک راوی ہی روایت لے رہا ہے۔چنانچہ نزہۃ النظر میں لکھتے ہیں:

فإن سمي الرَّاوي وانْفَرَدَ راوٍ واحِدٌ بالرِّوايةِ عَنْهُ؛ فهو مَجْهولُ العَيْنِ كالمُبْهَمِ[24]

اگر راوی کا نام معلوم ہو اور اس سے روایت کرنے میں ایک راوی منفرد ہو تو مجہول العین کہلاتا ہے، جیسا کہ مبہم ہوتا ہے۔

1۔مجہول الحال:۔

مجہول راوی کی دوسری قسم مجہول الحال ہے اور اسے مستور بھی کہتے ہیں۔

إنْ روى عنه اثنانِ فصاعِدا ولم يوثقْ فهومَجْهول الحالِ، وهو المسْتور[25]

اگر راوی سے دو یا زیادہ روایت کریں اور اس کی توثیق نہ کی گئی ہو تو وہ مجہول الحال ہے،اور یہی مستور ہے۔

مجہول راوی کی تقسیم پر تبصرہ:۔

ان دونوں تقسیمات میں مجہول العین اور مجہول الحال کی تعریفات میں معمولی لفظی فرق کے علاوہ کوئی حقیقی فرق نہیں البتہ ان تقسیمات میں دو امور مختلف فیہ ہیں۔

1۔قسم ثالث جسے مجہول الحال باطنی سے تعبیر کیا ہے۔ 2۔مستور کا مصداق

حافظ ابن الصلاح کے ہاں جو تیسری قسم ہے وہ ایک زائد قسم ہے جسے وہ مجہول الحال باطنی سے تعبیر کرتے ہیں۔ یہ قسم ان کی قسم ثانی کے نزدیک تر ہے ابن الصلاح کی دوسری دو اقسام اور حافظ ابن حجر کی مجہول الحال والی قسم کے قریب ہیں کیونکہ دونوں قسموں میں عدالت باطنی مفقود ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ کسی نے اس راوی کی توثیق نہیں کی اور اگر اس میں عدمِ فسق کا علم ہے تو قسم ثالث اور اگر اس کا بھی علم نہ ہو تو قسم ثانی ہے۔

دوسرا امر مستور کا مصداق ہے، حافظ ابن الصلاح تیسری قسم پر مستور کا اطلاق کرتے ہیں اور حافظ ابن حجر قسم ثانی پر مستور کا اطلاق کرتے ہیں۔ اس اختلاف کا حاصل یہ ہے کہ حافظ ابن حجر کے نزدیک مستور کا اطلاق اس راوی پر ہوگا جس کا ظاہر و باطن دونوں مجہول ہوں خواہ اس سے روایت کرنے والے دو یا دو سے زائد ہوں اور متقدمین کے نزدیک مستور اس راوی کو کہا جائے گا جو ظاہراً عادل ہو البتہ اس کی باطنی عدالت معلوم نہ ہو۔ حافظ ابن حجرؒ نے مجہول الحال اور مستور میں فرق نہیں کیا جبکہ ان کے پیش رو محدثین نے ان دونوں قسموں میں فرق کیا ہے جن میں ابن الصلاح، علامہ نوویؒ، علامہ عراقی اور علامہ سخاویؒ کے نام قابل ذکر ہیں۔ ان حضرات نے مجہول الحال کی تعریف یوں کی ہے کہ وہ **مجهول العدالة ظاهرًا وباطنًا** ہے اور مستور کی تعریف یوں کی ہے کہ وہ **مجهول العدالة باطنًا لا ظاهرًا** ہے کیونکہ اس کے بارے میں عدم فسق کا علم ہے۔ اس فرق کا فائدہ ان حضرات کو ہو سکتا ہے جنہوں نے رواۃ حدیث کو دیکھا ہے۔ بعد کے زمانوں میں چونکہ رواۃ کے حالات کا دار و مدار صرف کتب جرح و تعدیل پر ہی ہے اس لیے ان میں فرق کرنا مشکل ہے اسی وجہ سے حافظ ابن حجر کی تقسیم ہی کو رواج مل گیا ہے اور بعد کے تقریباً تمام لکھنے والوں نے اسی تقسیم کو لیا ہے۔

3۔ حدیثِ شاذ کی تعریف اور حکم میں ارتقاء:۔

حدیث شاذ کی اصطلاحی تعریف میں محدثینِ کرام میں کافی تفاوت پایا جاتا ہے جس کا استنباط احکام پر بھی گہرا اثر واقع ہوا ہے۔ محدثین کی کتب اصول حدیث کے تتبع سے درج ذیل اقوال سامنے آتے ہیں۔

امام حاکم نیشاپوری (405 ھ) فرماتے ہیں:

فأما الشاذ فإنه حديث يتفرد به ثقة من الثقات وليس للحديث أصل متابع لذلك الثقة(26)

البتہ شاذ وہ روایت ہے کہ جس میں کوئی ثقہ راوی منفرد ہو اور اس ثقہ کی متابعت میں کوئی روایت نہ ہو۔

ابو یعلی الخلیلی (446 ھ) (حدیثِ شاذ کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

الذي عليهِ حُفَّاظُ الحديثِ أنَّ الشاذَّ ما ليسَ له إلاَّ إسنادٌ واحدٌ يَشذُّ بذلكَ شيخٌ، ثقةً كانَ أو غيرَ ثقةٍ، فما كانَ عَنْ غيرِ ثقةٍ فمتروكٌ لا يُقبَلُ، وما كانَ عَنْ ثقةٍ يُتَوَقَّفُ فيهِ ولا يُحْتَجُّ به(27)

وہ مفہوم جس پر ائمہ حدیث ہیں وہ یہ ہے کہ شاذ وہ روایت ہے جس کی ایک ہی سند ہو جس کے بیان کرنے میں کوئی شیخ (استاذِ حدیث) منفرد ہو خواہ وہ ثقہ ہو یا غیر ثقہ، تو جو روایت غیر ثقہ سے ہو گی وہ متروک اور نا قابل قبول ہو گی۔ حافظ ابن الصلاح 643) ھ (نے شاذ کی تین صورتیں بنائی ہیں جن میں سے ایک قسم مقبول اور دو قسمیں مردود ہیں؛

إنْ كانَ ما انفَرَدَ بهِ مخالفاً لِمَا رواهُ مَنْ هو أولى منهُ بالحفظِ لذلكَ وأضبطُ كانَ ما انفردَ بهِ شاذّاً مردوداً، وإنْ لَمْ تكُنْ فيهِ مخالفةٌ لِمَا رواهُ غيرُهُ، وإنَّما هوَ أمرٌ رواهُ هوَ وَلَمْ يَرْوِهِ غيرُهُ، فَيُنْظَرُ في هذا الراوي المنفردِ، فإنْ كانَ عدلاً حافظاً موثوقاً بإتقانِهِ وضبطِهِ؛ قُبِلَ ما انفردَ بهِ ولَمْ يَقْدَحِ الانفرادُ فيهِ، كما فيما سبقَ مِنَ الأمثلةِ، وإنْ لَمْ يكنْ ممَّنْ يُوثَقُ بحفظِهِ وإتقانِهِ لذلكَ الذي انفردَ بهِ؛ كانَ انفرادُهُ خارماً لهُ مُزَحْزِحاً لهُ عَنْ حَيِّزِ الصحيحِ[28].

اگر راوی کسی امر کے نقل کرنے میں منفرد ہو تو اسے دیکھا جائے گا، اگر منفرد راوی اس روایت میں حفظ وضبط میں اپنے سے زیادہ اولی راوی کی مخالفت کر رہا ہے تو پھر اس کی روایت شاذ اور مردود ہو گی۔ اور اگر اس میں وہ دیگر اوثق راویوں کی مخالفت نہیں کر رہا بلکہ وہ ایسی بات نقل کر رہا ہے جو دوسروں سے منقول نہیں تو دیکھا جائے گا کہ یہ منفرد راوی اگر حافظ وعادل ہے اور اس کے ضبط واتقان پر اعتماد کیا جاتا ہے تو اس کی منفرد روایت (زیادت) کو قبول کر لیا جائے گا اور اس کا یہ انفراد اس کی روایت کے لیے قادح نہیں بنے گا۔ جیسا کہ مثالیں گزریں۔ اور اگر وہ روای اس زیادت کی وجہ سے ان رواۃ میں سے ہو کہ جس کے حفظ واتقان پر اعتماد نہیں کیا جاتا تو اس کا انفراد اس کے لیے موجب طعن ہو گا اور اسے صحیح کے درجہ سے گرا دے گا۔

امام نووی 676) ھ (نے بھی یہی تفصیل بیان کی ہے۔[29]

حافظ ابن حجر 852) ھ (لکھتے ہیں:

ماروٰه المقبول مخالفاً لِمَنْ هو أَولى منه وهذا هو المعتمد في تعريف الشاذبحسْبِ الاصطلاح[30]

حدیثِ شاذ وہ روایت ہے جسے مقبول راوی اپنے سے اولی راوی کے مخالف بیان کرے۔ یہی شاذ کی قابل اعتماد اصطلاحی تعریف ہے۔

حدیثِ شاذ کی تعریفات پر تبصرہ:۔

امام حاکم (405ھ (سے منقول تعریف میں مخالفت کی قید ملحوظ نہیں البتہ ثقہ ہونے کی قید ملحوظ ہے۔ اس کے مطابق امام حاکم کے ہاں شاذ کا اطلاق ثقہ کی حدیثِ فرد پر ہو گا۔ دوسری تعریف جو کہ ابو یعلی الخلیلیؒ سے منقول ہے اس میں مخالفت اور ثقاہت دونوں قیدوں کا ہی اعتبار نہیں کیا گیا گو یا مخالفت ہو یا نہ ہو بس حدیث فرد ہو، راوی خواہ ثقہ ہو یا ضعیف، سب پر شاذ کا اطلاق کیا جائے گا۔ اور مزید یہ کہ اگر راوی غیر ثقہ ہو گا تو روایت متروک ہو گی اور اگر

راوی ثقہ ہو تو بھی اس پر عمل کرنے میں توقف کیا جائے گا(یعنی جب تک اس کا کوئی شاہد یا متابع نہ آجائے)۔اور حافظ ابن حجر کی بیان کردہ تعریف میں ثقاہت اور مخالفت، دونوں قیدوں کا اعتبار کیا گیا ہے گویا محض فرد روایت اور ثقہ کی وہ روایت جس میں اس نے اوثق کی مخالفت نہ کی ہو وہ شاذ میں نہیں آئیں گی اسی طرح ضعیف راوی کی فرد روایت اور ضعیف راوی کی مخالف روایت، یہ سب صورتیں شاذ کے دائرے سے خالی ہوں گی۔

حافظ ابنِ حجر(852ھ)ان تعریفات پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

والحاصل من كلامهم أن الخليلي يسوي بين الشاذ والفرد المطلق، فيلزم على قوله أن يكون في الشاذ الصحيح وغير الصحيح، فكلامه أعم، وأخص منه الكلام الحاكم؛ لأنه يقول: إنه تفرد الثقة، فيخرج تفرد غير الثقة فيلزم على قوله أن يكون في الصحيح الشاذ وغير الشاذ، وأخص منه كلام الشافعي، لأنه يقول: إنه تفرد الثقة بمخالفة من هو أرجح منه[31]

ان حضرات کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ ابو یعلی الخلیلی نے شاذ اور فرد کو برابر قرار دیا ہے تو ان کے کلام کا تقاضا یہ ہے کہ شاذ میں صحیح اور غیر صحیح دونوں ہوں،اور امام حاکم کا کلام اس سے اخص ہے کیونکہ وہ صرف تفردِ ثقہ کو شاذ کہتے ہیں تو اس سے غیر ثقہ (ضعیف) کا تفرد نکل جائے گا تو ان کے کلام کو یہ لازم ہے کہ صحیح میں شاذ اور غیر شاذ دونوں ہوں۔اور امام شافعیؒ کا کلام امام حاکم کے کلام سے اخص ہے کیونکہ امام شافعی فرماتے ہیں شاذ اس ثقہ کا تفرد ہے جو اس سے زیادہ راجح کے مخالف ہو۔

حدیثِ شاذ کا حکم:

متاخرین محدثین کے ہاں حدیثِ صحیح کی جو تعریف کی جاتی ہے اس میں ایک شرط یہ ہے کہ وہ روایت شذوذ سے خالی ہو تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ جس حدیث میں شذوذ ہو گا اس میں صحیح کی یہ شرط مفقود ہو گی جس کی وجہ سے وہ روایت صحیح نہ ہو گی بلکہ وہ ضعیف ہو گی۔

علامہ نووی676) ھ (لکھتے ہیں:

فَالصَّحِيحُ مَا اتَّصَلَ سَنَدُهُ بِنَقْلِ الْعَدْلِ الضَّابِطِ عَنْ مِثْلِهِ مِنْ غَيْرِ شُذُوذٍ وَلَا عِلَّةٍ[32]

حدیث صحیح وہ ہے جس کی سند متصل ہو عادل ضابط اپنے جیسے سے نقل کرے بغیر شذوذ وعلت کے۔

حافظ ابن الصلاحؒ(643ھ)نے شاذ کی تین اقسام بنائی ہیں جن میں سے ایک مقبول اور دو اقسام غیر مقبول ہیں۔ان کے پیشرو امام حاکمؒ 405) ھ (کے کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ شاذ کی دو اقسام ہیں، شاذ صحیح اور شاذ غیر صحیح۔اس لیے ان کے نزدیک شذوذ مطلقا صحت کے منافی نہیں اور اس کی دلیل یہ ہے کہ انہوں نے شاذ کی جو مثال دی ہے اسے اسی طریق سے امام بخاریؒ نے صحیح بخاری میں نقل کیا ہے [33]۔اور یہی بات ابو یعلی الخلیلیؒ (446ھ(کے کلام سے بھی اخذ کی جاسکتی ہے کیونکہ وہ فرماتے ہیں یتوقف فیه ولایحتج به اور بعینہ یہ صورت

اس وقت ہوتی ہے جب دو روایات میں تعارض ہو جائے اور ان میں جمع ممکن نہ ہو تو ان میں توقف کی جائے گا تا آنکہ نسخ یا ترجیح کا علم نہ ہو جائے۔ یہ وجہ نہیں کہ شذوذ صحت کے منافی ہے[34]

حاصلِ کلام یہ ہے کہ محدثین میں شاذ کے مفہوم میں کافی تنوع موجود ہے لیکن ایک چیز جو سب میں قدر مشترک ہے وہ یہ کہ شاذ کی ایک خاص قسم جس میں ثقہ راوی اوثق کی مخالفت کرتا ہے اور مخالفت بھی ایسی کہ ان دونوں روایات کو جمع کرنا بھی ممکن نہ ہو تو یہ قسم جمہور محدثین کے ہاں غیر مقبول قرار پائے گی۔ جیسا کہ علامہ نووی کا قول گزرا۔ ابن الصلاح نے جس کی نسبت امام شافعی کی طرف کرنے کے بعد فرمایا کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ قسم مردود ہے۔

4۔ محدثین کے ہاں حدیثِ مرسل کی اصطلاحی تعریف میں ارتقاء:

محدثین کے ہاں انقطاعِ سند یا سند میں سے کسی راوی کے ساقط ہونے کے لحاظ سے چار اقسام بنائی جاتی ہیں۔ معلق، مرسل معضل اور منقطع۔ پھر حدیث مرسل کی اصطلاحی تعریف میں ائمہ حدیث میں کافی تنوع ملتا ہے۔ کبھی محدثین کے ہاں اس کا اطلاق تابعی کبیر اور کبھی مطلقا تابعی کی روایت پر ملتا ہے اور بعض اوقات منقطع پر مرسل کا اطلاق کر دیا جاتا ہے۔ ذیل میں ائمہ حدیث کے اقوال کا تتبع کر کے ان کی نصوص کی روشنی میں مرسل تعریفات ذکر کی جاتی ہیں۔

خطیب بغدادی (463ھ (الکفایۃ میں حدیث مرسل کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

لا خلاف بين أهل العلم إن إرسال الحديث الذي ليس بمدلس هو رواية الراوي عمن لم يعاصره أو لم يلقه نحو رواية سعيد بن المسيب....وغيرهم من التابعين عن رسول الله ﷺ وبمثابته في غير التابعين....وكذلك رواية الرواي عمن عاصره ولم يلقه كرواية سفيان الثوري وشعبة عن الزهري وما كان نحو ذلك مما لم نذكره فالحكم في الجميع عندنا واحد[35].

اہل علم میں کوئی اختلاف نہیں کہ ارسال حدیث جبکہ وہ مدلس نہ ہو وہ راوی کی اس شخص سے روایت ہے جس کا اس نے زمانہ نہ پایا ہو یا اسے ملا نہ ہو جیسے سعید بن المسیب اس ان جیسے تابعین کی رسول اللہ ﷺ سے روایت اور اس کی طرح تابعین کے علاوہ میں۔۔ اور ایسے ہی راوی کی معاصر راوی سے روایت جسے وہ ملا نہ ہو جیسے سفیان ثوری اور شعبہ کی امام زہریؒ سے روایت اور اس طرح کی روایت جسے ہم نے ذکر نہیں کیا۔ تو ان تمام میں ہمارے نزدیک حکم ایک ہی ہے۔

خطیب بغدادی کی اس تعریف کے مطابق کسی بھی زمانہ کی منقطع روایت کو مرسل کہا جاتا ہے۔ علامہ عبد الحئی لکھنوی 1304) ھ (نے اسے ابوزرعہ رازی، ابو حاتم رازی، دار قطنی اور امام بیہقی کی طرف منسوب کیا ہے، اور امام ابو داؤد کا کتاب المراسیل میں بھی اسی پر عمل ہے۔[36] امام بخاری کے ہاں بعض مقامات پر یہی مصداق ملتا ہے جبکہ امام

ابو داؤد نے اپنی کتاب المراسیل میں اسی اصطلاح کو اختیار کیا ہے۔حافظ صلاح الدین العلائی 761) ھ(نے بھی اس مؤقف کو امام ابو حاتم رازی اور ان کے بیٹے عبدالرحمن الرازی کی طرف منسوب کیا ہے۔ [37]اس تعریف کے مطابق حدیث مرسل میں معضل، معلق اور منقطع بھی داخل ہو جاتی ہیں۔

امام حاکم(405ھ (نے تابعی یا تبع تابعی کے قول کو مرسل قرار دیا ہے وہ لکھتے ہیں:

وهو قول الإمام التابعي أو تابع التابعي قال رسول الله ﷺ وبينه وبين رسول قرن أو قرنان ولايذكر سماعه من الذي سمعه فيه[38]

حدیث مرسل وہ تابعی یا تبع تابعی امام کا یہ کہنا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے جبکہ ان کے اور رسول اللہ ﷺ کے درمیان ایک یا دو صدیاں ہوں۔

حافظ ابن الصلاح 643) ھـ(مرسل کی تعریف میں تابعی کبیر کی قید لگائی اور اسے اتفاقی صورت بتایا ہے۔چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

وصورته التي لاخلاف فيهاحديث التابعي الكبير، الذي لقي جماعة من الصحابة وجالسهم كعبيد الله بن عدي بن الخيار، ثم سعيد بن المسيب، وأمثالهما، إذا قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم[39]

مرسل کی وہ صورت جس میں کوئی اختلاف نہیں وہ تابعی کبیر کی حدیث ہے جو صحابہ کی جماعت کو ملا اور ان کی مجلس میں بیٹھا ہو جیسے عبید اللہ بن عدی بن خیار پھر سعید بن المسیب اور ان جیسے حضرات جب یوں کہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا۔

حافظ ابن الصلاح کی اس تعریف میں تابعی کبیر کی قید ہے جس سے تابعی صغیر سے احتراز کیا ہے کیونکہ تابعی صغیر کی ایسی روایت کو منقطع کہتے ہیں، مرسل نہیں کہتے اور دونوں میں فرق یہ ہے کہ وہ تابعی جو صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت کو ملا ہو اور ان سے روایت لی ہو تو وہ تابعی کبیر ہے اور جسکی صحابہ کرام سے ملاقات ثابت ہے لیکن روایات زیادہ نہیں ہیں تو وہ تابعی صغیر ہے،اس میں وہ حضرات بھی شامل ہیں جنہوں نے کسی صحابی کو ایک یا دو دفعہ دیکھا ہو لیکن ان کو اس صحابی کی مجلس اور صحبت معتد بہ عرصہ تک نہ ملی ہو اور نہ ہی اس صحابی سے روایت کا اتفاق ہوا ہو۔ [40]

یہی تعریف علامہ سیوطی نے تدریب الراوی میں ذکر کی ہے اور اسے علماء کی ایک جماعت کا قول قرار دیا ہے[41]

حافظ ابن حجر نے مرسل کی تعریف یوں کی ہے:

وصورته أن يقول التابعي سواء كان كبيرا أو صغيرا قال رسول الله ﷺكذا، أو فعل كذا، أو فعل بحضرته كذا، أو نحو ذلك[42].

مرسل کی صورت یہ ہے کہ تابعی خواہ صغیر ہو یا کبیر ہو وہ یوں کہے رسول اللہ ﷺ نے یوں فرمایا یا یوں کیا یا آپ ﷺ کی موجودگی میں یوں کیا گیا۔

یہی تعریف علامہ ابن عبد البرؒ (463 ھ) نے لکھی ہے۔ اور اس پر اجماع نقل کیا ہے کہ محدثین کے ہاں مرسل کا متفقہ طور پر یہی اطلاق ہے۔[43] یہی تعریف ائمہ حدیث میں معروف ہے۔ اور اسی تعریف کو حافظ ابن الصلاح[44] نے محدثین کے ہاں مشہور تعریف قرار دیا ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ محدثین کے ہاں مرسل کے درج ذیل تین مصداق ملتے ہیں۔

1۔ تابعی یوں کہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے۔

2۔ تابعی کبیر یوں کہے کہ رسول اللہ ﷺ نے یوں فرمایا ہے۔

3۔ جس کی سند میں کسی بھی طرح سے انقطاع پایا جائے۔

5۔ تدلیس کی تعریف میں ارتقاء:

متقدمین محدثین میں امام حاکم (405 ھ) نے تدلیس پر مفصل بحث کی ہے اور انہوں نے تدلیس کی چھ اجناس بنائی ہیں:

1۔ ان لوگوں کی روایت جو ایسے ثقات سے تدلیس کرتے ہیں جو ثقاہت میں راوی کے برابر یا اس سے زائد یا اس سے کم ہوں مگر وہ ان لوگوں کی جماعت میں سے نہ نکلے ہوں جن کی احادیث قبول کی جاتی ہیں۔

2۔ ایسے راوی جو تدلیس کرتے ہوئے یوں کہتے ہیں: فلاں نے کہا ہے تو جب کوئی (اہل فن میں سے) ان کے سماع کی تحقیق چاہتا ہے اور ان سے اصرار و مراجعت کرتا ہے تو وہ اس میں اپنے سماع کا تذکرہ کر دیتے ہیں۔

3۔ ایسے رواۃ جنہوں نے ایسے مجہول رواۃ سے تدلیس کی ہے جن کے بارے میں یہ معلوم نہیں کہ وہ کون ہیں اور کہاں سے ان کا تعلق ہے۔

4۔ ایسے راوی جنہوں نے مجروح رواۃ سے روایت میں تدلیس کی ہے، لہذا انہوں نے ان کے نام اور کنیت تبدیل کر دی تاکہ وہ پہچانے نہ جا سکیں۔

5۔ ایسے راوی جنہوں نے ایسے راویوں سے تدلیس کی جن سے بہت سی روایات کا سماع کیا ہے۔ بعض اوقات کوئی بات ان سننے میں رہ جاتی تو وہ اسے تدلیسا بیان کر دیتے ہیں۔

6۔ ایسے راوی جنہوں نے ایسے شیوخ سے روایت کی ہو جن کو کبھی نہ دیکھا ہو اور نہ ان سے روایت سنی ہو تو وہ یوں روایت کریں کہ فلاں نے کہا، اور سننے والا اسے سماع پر محمول کر لے حالانکہ انہیں ان شیوخ سے کسی قسم کا سماع حاصل نہ ہو نہ عالی اور نہ نازل۔[45]

امام حاکم کی بیان کردہ ان اقسام میں قدر مشترک بات جسے انہوں نے تدلیس کی بنیاد بنایا ہے وہ یہ کہ راوی کا مروی عنہ سے اس حدیث کا سماع نہ ہو۔ اور راوی اس انداز سے حدیث بیان کرے کہ سماع کا ایہام ہو۔ پہلی جنس میں

مروی عنہ مقبول راوی ہے اور دوسری جنس میں راوی بوقت سوال مروی عنہ کی صراحت کردے تیسری جنس میں مروی عنہ مجہول ہو چوتھی جنس میں مروی عنہ مجروح ہو اور پانچویں میں فی الجملہ سماع ہے اور چھٹی جنس میں سرے سے ملاقات ہی نہیں البتہ ان سب میں جو امر قدر مشترک ہے وہ یہی ہے کہ راوی جس سے روایت بیان کر رہا ہے اس سے اس روایت کا سماع نہیں ہے۔

خطیبِ بغدادی (463ھ (تدلیس کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

تدليس الحديث الذي لم يسمعه الراوي ممن دلسه عنه بروايته إياه على وجه يوهم أنه سمعه منه ويعدل عن البيان لذلك ولو بين أنه لم يسمعه من الشيخ الذي دلسه عنه وكشف ذلك لصار ببيانه مرسلا للحديث غير مدلس فيه لأن الإرسال للحديث ليس بإيهام من المرسل كونه سامعا ممن لم يسمع منه وملاقيا لمن لم يلقه[46]

اس حدیث کی تدلیس جسے راوی نے اس شیخ سے نہیں سنا جس سے وہ روایت تدلیسا بیان کر رہا ہے اس طور پر کہ وہ اس نے اس شیخ سے سن رکھی ہے اور وہ اس میں سماع کی صراحت سے اعراض کرے۔ اور اگر جس سے تدلیس کی ہے اس سے نہ سننے کو بیان کردے تو راوی کے اس بیان سے وہ روایت مرسل ہو جائے گی، اسے مدلس نہیں کہا جائے گا کیونکہ ارسال میں جس سے نہیں سنا اس سے سننے کا ایہام اور جس سے ملاقات نہیں کی اس کی ملاقات کا ایہام نہیں ہوتا۔

یہی تعریف ابن الصلاح 643) ھ، (امام نووی، ابن کثیر، اور ابن جماعہ نے ذکر کی ہے اور علامہ عراقی نے اسے محدثین کے ہاں مشہور تعریف قرار دیا ہے[47] ۔

اس تعریف کا حاصل یہ ہے کہ تدلیس میں بنیادی اس بات پر ہے کہ راوی کا مروی عنہ سے سماع نہ ہو۔ اور وہ اس انداز سے بیان کرے کہ اس میں سماع کا ایہام پیدا ہو جائے۔ خواہ راوی کی مروی عنہ سے فی الجملہ ملاقات ہو یا ملاقات تو نہ لیکن زمانہ ایک ہو۔

اس کے برعکس متاخرین محدثین کی ایک جماعت کا مؤقف یہ ہے کہ تدلیس الاسناد میں دو شرطیں ہیں 1۔ سماع نہ ہو اور سماع کا ایہام پیدا کیا جائے۔ 2۔ راوی اور مروی عنہ کے درمیان فی الجملہ ملاقات ثابت ہو۔ اگر سماع نہ ہو اور ملاقات بھی نہ ہو تو یہ حضرات اسے مرسل خفی کہتے ہیں مدلس نہیں کہتے۔

حافظ ابن حجر تدلیس الاسناد کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

صلاح الدین العلائی 761) ھ (نے تدلیس الاسناد کی تعریف میں دو اقوال ذکر کرنے کے بعد اسی قول کو ترجیح دی ہے، اور وہ اسے جمہور کا قول قرار دیتے ہیں

التدليس أصله التغطية والتلبيس وإنما يجيء ذلك فيما أطلقه الراوي عن شيخه بلفظ موهم للاتصال وهو لم يسمعه منه فأما إطلاقه الرواية عمن يعلم أنه لم يلقه أو لم يدركه أصلا فلا تدليس۔[48]

اسی کو حافظ ابن حجر نے اختیار کیا ہے اور انہوں نے۔ مرسل خفی اور مدلس میں فرق بیان کیا ہے۔[49]

حاصل کلام یہ ہے کہ تدلیس الاسناد میں دو امور کا لحاظ ضروری ہے، 1۔ راوی کا مروی عنہ سے سماع نہ ہو اور وہ سماع کا ایہام پیدا کرے، 2۔ فی الجملہ ملاقات کا ثابت ہو۔ یہ دوسرا امر ہی دراصل محل اختلاف ہے ان حضرات کے ہاں یہی وہ نقطہ ہے جس سے مرسل خفی اور مدلس میں فرق کیا جاتا ہے۔

6۔ منکر کی اصطلاح میں ارتقاء:

متقدمین ومتاخرین محدثین میں منکر کی اصطلاح میں فرق رہا ہے جو اس اصطلاح میں ارتقاء کی دلیل ہے ۔متقدمین محدثین میں امام بردیجی 301) ھ (سے جو منکر کی تعریف منقول ہے اسے حافظ ابن حجرؒ نے یونس بن القاسم کے ترجمہ میں ائمہ کے مختلف اقوال نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ :

فمذهب البرديجي أن الْمُنكر هُوَ الْفَرد سَوَاء تفرد بِهِ ثِقَة أَو غير ثِقَة[50]

امام بردیجی(301ھ (سے قبل منکر کی تعریف کسی سے بھی منقول نہیں ہے۔ابن رجب الحنبلی لکھتے ہیں :

ولم أقف لأحد من المتقدمين على حد المنكر من الحديث، وتعريفه إلا على ما ذكره أبو بكر البرديجي الحافظ، وكان من أعيان الحفاظ المبرزين في العلل: أن المنكر هو الذي يحدث به الرجل عن الصحابة، أو عن التابعين، عن الصحابة، لا يعرف ذلك الحديث، وهو متن الحديث، إلا من طريق الذي رواه فيكون منكراً[51]

شیخ طاہر الجزائری نے اس قول کو کثیر محدثین جیسے امام احمد بن حنبل، امام نسائی وغیر کی طرف منسوب کیا ہے۔[52]

اس کے مقابلے میں جمہور متاخرین محدثین کا قول یہ ہے کہ منکر وہ حدیث ہے جس میں ضعیف راوی ثقات کی مخالفت کرے۔ یہ قول سب سے پہلے امام مسلم نے مقدمہ مسلم میں ذکر کیا ہے اس کے بعد بہت سے محدثین نے اس اختیار کیا ہے۔

امام مسلم بن الحجاج 261) ھ (لکھتے ہیں:

وعلامة الْمُنكر فِي حَدِيث الْمُحدث إِذا مَا عرضت رِوَايَته للْحَدَث على رِوَايَة غَيره من أهل الْحِفْظ وَالرِّضَا خَالَفت رِوَايَته روايتهم وَلم تكد توافقها فَإِن الْأَغْلَب من حَدِيثه كَذَلِك كَانَ مهجور الحَدِيث غير مَقْبُولَة وَلَا مستعملة

حافظ ابن حجرؒ 852) ھ (اس پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

والرواة الموصوفون بِهَذَا هم المتركون فعل هَذَا رِوَايَة الْمَتْرُوك عِنْد مُسلم تسمى مُنكرَة وَهَذَا هُوَ الْمُخْتَار[53]

ان دو ادوار کے درمیان حافظ ابن الصلاح (643ھ(نے منکر کو شاذ کا مترادف قرار دیا ہے اور پھر شاذ کی دو اقسام بیان کی ہیں شاذ صحیح اور شاذ غیر صحیح جیسا کہ شاذ کی بحث میں گزرا ہے۔ شیخ طاہر الجزائری لکھتے ہیں:

وَجعل ابْن الصّلاح الْمُنكر بِمَعْنى الشاذ وَسوى بَينهمَا وَقسم الشاذ كَمَا ذكرنَا ذَلِك آنِفا إِلَى قسمَيْنِ وَأَشَارَ إِلَى التَّسْوِيَة بَينهمَا فِي بحث الْمُنكر[54]

حافظ ابن حجر منکر کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وَإِنْ وَقَعَتِ المُخالفةُ لهُ معَ الضَّعْفِ؛ فالرَّاجِحُ يُقالُ لهُ المَعْروفُ، ومُقابِلُهُ يُقالُ لهُ المُنْكَرُ[55]

6۔الفاظ جرح وتعدیل میں ارتقاء:

لفظ شیخ کے بارے میں ائمہ جرح وتعدیل کا موقف:

عبدالحمید بن محمود سے امام ترمذی نے باب کراہیۃ الصف بین السواری میں ایک روایت نقل کی ہے اور اس کے بعد اس بارے میں لکھا ہے: حَدِيثُ أَنَسٍ حَدِيثٌ حَسَنٌ[56]

امام ابو حاتم رازی (327ھ) نے ان کے بارے میں لکھا ہے کہ شیخ، امام دار قطنی نے ان کے بارے میں لکھا ہے : كوفي ثقة يحتج به کہ یہ کوفی ہیں اور ثقہ راوی ہیں جن کی حدیث سے احتجاج کیا جا سکتا ہے[57] ۔

اس کے برعکس ابن الخراط الاشبیلی (581ھ) نے اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد لکھا کہ:

ليس عبد الحميد ممن يحتج بحديثه[58]

اور اس تضعیف کی بنیاد یہ ہے کہ ابن ابی حاتم نے اسے شیخ کہا ہے۔ چنانچہ الاحکام الکبری میں ابن الخراط لکھتے ہیں :

قَالَ ابْن أبي حَاتِم: عبد الحميد بن مَحْمُود روى عَن: ابْن عَبَّاس، وَأنس، روى عَنهُ: يحيى بن هَانِئ، وَعَمْرو بن هرم، وَابْنه: حَمْزَة بن عبد الحميد. سُئِلَ عَنهُ أَبُو حَاتِم فَقَالَ: شيخ[59]

ابن القطان (581ھ) اس تضعیف پر رد کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وَلَا أَدْرِي من أنبأه بِهَذَا، وَلم أر أحدا مِمَّن صنف الضُّعَفَاء ذكره فيهم وَنِهَايَة مَا يُوجد فِيهِ مِمَّا يُوهم ضعفا، قَول أبي حَاتِم الرَّازِيّ وَقد سُئِلَ عَنهُ : هُوَ شيخ.وَهَذَا لَيْسَ بِتَضْعِيف، وَإِنَّمَا هُوَ إِخْبَار بِأَنَّهُ لَيْسَ من أَعْلَام أهل الْعلم، وَإِنَّمَا هُوَ شيخ وَقعت لَهُ رِوَايَات أخذت عَنهُ.وَقد ذكره أَبُو عبد الرَّحْمَن النَّسَائِيّ، فَقَالَ فِيهِ: ثِقَة [60]

علامہ زیلعیؒ نے طالب بن حجیر العبدی پر تبصرہ کرتے ہوئے متقدمین کے اس استعمال کی صراحت کی ہے وہ لکھتے ہیں:

سئل عنه الرازيان. فقالا: شيخ، يعنيان بذلك أنه ليس من أهل العلم، وإنما هو صاحب رواية[61]

یعنی ابوزرعہ رازی اور ابوحاتم الرازی سے طالب بن حجیر کے بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے اس پر شیخ کا اطلاق کیا اور ان دونوں حضرات کی اس لفظ سے مراد یہ تھی یہ اہل علم میں سے نہیں البتہ یہ صاحب روایت ہیں۔

ان نصوص کا حاصل یہ ہے کہ متقدمین کے ہاں کسی راوی پر اہل علم کی جانب سے "شیخ" کا اطلاق اس بات کی علامت نہیں تھا کہ وہ راوی ضعیف اور ناقابل احتجاج ہے بلکہ یہ اس بات کی خبر تھی کہ یہ فن حدیث کے شیوخ میں سے نہیں اس کے پاس کچھ روایات ہیں جو اس سے بیان کی گئی ہیں۔ متاخرین کے ہاں الفاظ جرح و تعدیل کے معانی و مصداقات کا تعین ہوا تو اس کا اطلاق ایسے راوی پر کیا جانے لگا جو ضبط کی کمی یا کسی اور وجہ کی بنیاد پر ضعیف اور ناقابل احتجاج ہو۔

خلاصۂ بحث:

مقالہ نگار نے اس بحث میں اس تحقیق کو پیش کرنے کی سعی کی ہے کہ بادیٔ النظر میں جب ہم محدثین کے ہاں مستعمل مختلف اصطلاحات اور ان کے احکام کا مطالعہ کرتے ہیں تو ہمیں یوں لگتا ہے کہ جیسے ان کے مابین مختلف اصطلاحات اور ان کے احکام میں فرق ہے، جب کہ محققین کے نزدیک اس فرق کی بنیاد محدثین کے ہاں اصطلاحات کا ارتقا ہے۔ بسا اوقات متقدمین کے ہاں ایک اصطلاح میں تنوع اور وسعت ہوتی ہے جب کہ متاخرین کے ہاں اس میں تخصیص ہو جاتی ہے۔ مقالہ نگار نے اس بحث میں علت، مجہول کی تقسیم اور مستور کے مصداق میں ارتقا، شاذ کی تعریف اور حکم میں ارتقا، مرسل ،تدلیس اور منکر کی تعریف میں ارتقا، اور الفاظ جرح وتعدیل میں ارتقا جیسے موضوعات سے بحث کی ہے اور اس نتیجے تک رسائی حاصل کی ہے کہ محدثین کے مابین ظاہری اختلاف کبھی محض لفظی ہوتا ہے اور کبھی حقیقی، جیسے شذوذ متقدمین کے ہاں صحت کے منافی نہیں، جب کہ متاخرین کے ہاں حدیث صحیح کی شرط ہی یہی ہے کہ وہ شاذ نہ ہو، اسی طرح متقدمین کے ہاں ہر علت قادح نہیں، لیکن متاخرین کے ہاں علت مطلقاً صحت کے منافی ہے۔ مقالہ نگار کا ہدف محققین کے ہاں اس نظریہ کو پیش کرنا ہے کہ محدثین کے مابین اختلاف کی وجوہ میں سے ایک وجہ اصطلاحات اور ان کے احکام کا ارتقا بھی ہے۔

حواشی وحوالہ جات

[1]۔ خطیب بغدادی، احمد بن علی بن ثابت، ابو بکر، الکفایۃ فی علم الروایۃ، المدینۃ المنورہ، المکتبۃ العلمیہ، (س-ن)۔
Khaṭīb Baghdādī, Aḥmad ibn Alī ibn Thābit, Abū Bakr, al-Kifāyah fī 'Ilm al-Riwāyah, al-Madīnah al-Munawwarah, al-Maktabah al-Ilmiyyah.

2۔ الحاکم النیسابوری، محمد بن عبداللہ بن محمد، معرفۃ علوم الحدیث، بیروت، دار الکتب العلمیہ، 1397ھ-1977ء ص: 71 النوع العشرین

Al-Hākim al-Naysābūrī, Muḥammad bin ʿAbdullāh bin Muḥammad, Maʿrifat ʿUlūm al-Ḥadīth, Bayrūt, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1397 H - 1977, p: 71.

3۔ خطیب بغدادی، احمد بن علی بن ثابت، ابو بکر، الجامع لاخلاق الراوی والسامع، الریاض، مکتبۃ المعارف، 1403ھ- 1983ء، 2/301

Khaṭīb Baghdādī, Aḥmad bin ʿAlī bin Thābit, Abū Bakr, al-Jāmiʿ li Akhlāq al-Rāwī wa al-Sāmī, al-Riyāḍ, Maktabat al-Maʿārif, 1403 H - 1983, 301/2.

4۔ ابن الصلاح، عثمان بن عبدالرحمن، تقی الدین ابو عمرو، معرفۃ أنواع علوم الحدیث، بیروت، دار الفکر، 1406ھ- 1986ء، ص: 90

Ibn al-Ṣalāḥ, ʿUthmān bin ʿAbd al-Raḥmān, Taqī al-Dīn Abū ʿAmr, Maʿrifat Anwāʿ ʿUlūm al-Ḥadīth, Bayrūt, Dār al-Fikr, 1406 H – 1986, p: 90.

5۔ العراقی، أبو الفضل زین الدین عبدالرحیم بن الحسین، التبصرۃ والتذکرۃ، بیروت، دار الکتب العلمیہ، الاولی، 1423ھ-2002ء، 1/274

Al-ʿIrāqī, Abū al-Faḍl Zayn al-Dīn ʿAbd al-Raḥīm bin al-Ḥusayn, al-Tabsirah wa al-Tadhkirah, Bayrūt, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, al-Awwalī, 1423 H – 2002, 274/1.

6۔ السیوطی، جلال الدین، عبدالرحمن بن ابی بکر، تدریب الراوی، مصر، دار الحدیث، (س-ن)، 1/408

Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn, ʿAbd al-Raḥmān bin Abī Bakr, Tadrib al-Rāwī, Miṣr, Dār al-Ḥadīth,408/1.

7۔ لکھنوی، محمد عبدالحئ، ظفر الامانی بشرح مختصر السید الشریف الجرجانی فی مصطلح الحدیث، حلب، مکتب المطبوعات الاسلامیہ، الثالثہ، 1416ھ، ص: 364

Lukhnawī, Muḥammad ʿAbd al-Ḥayy, Ẓafar al-Amānī bi Sharḥ Mukhtaṣar al-Sayyid al-Sharīf al-Jurjānī fī Muṣṭalaḥ al-Ḥadīth, Ḥalab, Maktabat al-Maṭbūʿāt al-Islāmiyyah, al-Thālithah, 1416 H, p: 364.

8۔ البقاعی، ابراہیم بن عمر، برہان الدین، النکت الوفیہ بما فی شرح الألفیہ، الریاض، مکتبۃ الرشد، الاولی، 1428ھ 2007ء، 1/501

Al-Baqāʿī, Ibrāhīm ibn ʿUmar, Burhān al-Dīn, Al-Nukat al-Wafīyah bimā fī Sharh al-Alfiyah, Al-Riyāḍ, Maktabat al-Rushd, Al-Awla, 1428 H/2007, 501/1.

9۔ الجزائری، طاہر بن صالح، توجیہ النظر إلی أصول الأثر، حلب، مکتب المطبوعات الاسلامیہ، الاولی، 1416ھ-1995ء، 2/600

Al-Jazāʾirī, Ṭāhir ibn Ṣāliḥ, Tawjīh al-Naẓar ilá Uṣūl al-Athar, Ḥalab, Maktabat al-Maṭbūʿāt al-Islāmiyah, Al-Awla, 1416 H/1995 AD, 600/2.

10۔ ماہر یسین فحل، اثر علل الحدیث فی اختلاف الفقہاء، عمان، دار عمار للنشر، الاولی 1420ھ-2000ء، ص: 15-17

Mahir Yasin Fahil, Athar ʿIlal al-Ḥadīth fī Ikhtilāf al-Fuqahāʾ, ʿUmān, Dār ʿAmmār lil-Nashr, Al-Awla, 1420 H/2000, p: 15-17.

11۔ الحنبلی، عبدالرحمن بن احمد بن رجب، شرح علل الترمذی، اردن، مکتبۃ المنار، الاولی، 1407ھ-1987ء، 1/324)

Al-Hanbalī, ʿAbd al-Raḥmān ibn Aḥmad ibn Rajab, Sharḥ ʿIlal al-Tirmidhī, Urdun, Maktabat al-Manār, Al-Awla, 1407 H/1987, 324/1.

[12]۔معرفۃ أنواع علوم الحدیث، ص:93

Maʿrifat Anwāʿ ʿUlūm al-Ḥadīth, p. 93.

[13]۔العسقلانی، أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر، النکت علی کتاب ابن الصلاح، المدینۃ المنورۃ، الجامعۃ الاسلامیہ، الاولی، 1404ھ-1984ء، 2/771

Al-ʿAsqalānī, Aḥmad ibn ʿAlī ibn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Ḥajar, Al-Nukat ʿalā Kitāb Ibn al-Ṣalāḥ, Al-Madīnah al-Munawwarah, Al-Jāmiʿah al-Islāmiyah, Al-Awla, 1404 H/1984, 771/2.

[14]۔ابن ابی حاتم الرازی، عبدالرحمن بن، محمد بن ادریس، العلل لابن أبي حاتم، مطابع الحمیضی، الاولی، 1427ھ-2006ء، 1/53

Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, ʿAbd al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Idrīs, Al-ʿIlal li-Ibn Abī Ḥātim, Maṭb] āʿ al-Ḥamīdī, Al-Awla, 1427 H/2006, 53/1.

[15]۔معرفۃ علوم الحدیث، ص:112۔

Maʿrifat ʿUlūm al-Ḥadīth, p. 112.

[16]۔ابو یعلی الخلیلی، خلیل بن عبداللہ بن احمد بن ابراہیم بن الخلیل، الارشاد فی معرفۃ علماء الحدیث، ریاض، مکتبۃ الرشد، الاولی، 1409ھ، 1/157

Abū Yaʿlā al-Khalīlī, Khalīl ibn ʿAbdullāh ibn Aḥmad ibn Ibrāhīm ibn al-Khalīl, Al-Irshād fī Maʿrifat ʿUlamāʾ al-Ḥadīth, Al-Riyāḍ, Maktabat al-Rushd, Al-Awla, 1409 H, 157/1.

[17]۔الارشاد فی معرفۃ علماء الحدیث، 1/160

Al-Irshād fī Maʿrifat ʿUlamāʾ al-Ḥadīth, 160/1.

[18]۔معرفۃ أنواع علوم الحدیث، ص:111

Maʿrifat Anwāʿ ʿUlūm al-Ḥadīth, p. 111.

[19]۔الزرکشی، محمد بن عبداللہ بن بھادر ابو عبداللہ بدر الدین، النکت علی مقدمۃ ابن الصلاح، الریاض، اضواء السلف، الاولی، 1419ھ-1998ء، ص:264

Al-Zarkashī, Muḥammad ibn ʿAbd Allāh ibn Bahādur Abū ʿAbd Allāh Badr al-Dīn, Al-Nukat ʿalā Muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ, Al-Riyāḍ, Adwā' al-Salaf, Al-Awlā, 1419 H/1998, p. 264.

[20]۔معرفۃ أنواع علوم الحدیث، ص:112

Maʿrifat Anwāʿ ʿUlūm al-Ḥadīth, p: 112.

[21]۔تدریب الراوی، 1/268

Tadrīb al-Rāwī, 268/1.

[22]۔ایضاً 1/323

Ibid, 323/1.

[23]۔ایضاً 1/344

Ibid, 344/1.

24۔العسقلانی، أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر، نزہۃ النظر فی توضیح نخبۃ الفکر فی مصطلح أہل الأثر، کراچی، مکتبۃ البشری، 1441ھ-2020ء۔، ص:101

Al-ʿAsqalānī, Aḥmad ibn ʿAlī ibn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Ḥajar, Nuzhat al-Naẓar fī Taẓwīh Nukhbah al-Fikr fī Maṣṭalaḥ Ahl al-Athar, Karāchī, Maktabat al-Bushrī, 1441 H/2020, p. 101.

25۔ایضاً، ص:102

Ibid, p: 102.

26۔معرفۃ علوم الحدیث، ص:183

Maʿrifat ʿUlūm al-Ḥadīth, p. 183.

27۔معرفۃ أنواع علوم الحدیث، ص:163

Maʿrifat Anwāʿ ʿUlūm al-Ḥadīth, p: 163.

28۔ایضاً، ص:166-167

Ibid, p: 166-167

29۔تدریب الراوی، 1/195-196

Tadrīb al-Rāwī, 195-196/1.

30۔نزہۃ النظر فی توضیح نخبۃ الفکر فی مصطلح أھل الأثر، ص:72

Nuzhat al-Naẓar fī Taẓwīh Nukhbah al-Fikr fī Maṣṭalaḥ Ahl al-Athar, p: 72.

31۔النکت علی کتاب ابن الصلاح لابن حجر، 2/652-653

Al-Nukat ʿalā Muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ, 652-653/2.

32۔النووی، یحیی بن شرف، ابوزکریا محیی الدین، المجموع شرح المھذب، بیروت، دار الفکر، (س-ن)۔، 1/59

Al-Nawawī, Yaḥyá ibn Sharaf, Abū Zakariyā Muḥyī al-Dīn, Al-Majmūʿ Sharḥ al-Muẓhab, Bayrūt, Dār al-Fikr, (s-n), 1/59.

33۔توجیہ النظر، 1/513

Tawjīh al-Naẓar, 513/1.

34۔ایضاً، 1/514

Ibid, 514/1

35۔الکفایہ فی علم الروایۃ، 2/185

al-Kifāyah fī 'Ilm al-Riwāyah, 185/2.

36۔ظفر الامانی بشرح مختصر السید الشریف الجرجانی فی مصطلح الحدیث، ص:341

Ẓafar al-Amānī bi Sharḥ Mukhtaṣar al-Sayyid al-Sharīf al-Jurjānī fī Muṣṭalaḥ al-Ḥadīth, p: 341.

37۔العلائی، صلاح الدین خلیل بن کیکلدی، جامع التحصیل فی أحکام المراسیل، بیروت، عالم الکتب، الثانیہ، 1407ھ-1986ء۔، ص: 31

Al-ʿAlāʾī, Ṣalāḥ al-Dīn Khalīl ibn Kaykaldī, Jāmiʿ al-Taḥṣīl fī Aḥkām al-Murāsil, Bayrūt, ʿĀlam al-Kutub, al-Thāniyah, 1407 H/1986, p. 31.

[38] ۔الحاکم النیسابوری، محمد بن عبداللہ بن محمد،المدخل الی الاکلیل،الاسکندریہ،دارالدعوۃ،(س-ن)۔ص: 43

Al-Ḥākim al-Naysābūrī, Muḥammad ibn ʿAbd Allāh ibn Muḥammad, Al-Madkhal ilá al-Iklīl, Al-Iskandarīyah, Dār al-Daʿwah, p. 43.

[39] ۔معرفۃانواع علوم الحدیث،ص:51

Maʿrifat Anwāʿ ʿUlūm al-Ḥadīth, p: 51.

[40] ۔ظفرالامانی بشرح مختصرالسیدالشریف الجرجانی فی مصطلح الحدیث،ص:345

Ẓafar al-Amānī bi Sharḥ Mukhtaṣar al-Sayyid al-Sharīf al-Jurjānī fī Muṣṭalaḥ al-Ḥadīth, p: 345.

[41] ۔تدریب الراوي،1/159

Tadrīb al-Rāwī, 159/1.

[42] ۔نزہۃالنظر،ص: 82

Nuzhat al-Naẓar, p: 82.

[43] ۔التمہید،1/19،20

Al-Tamhīd, 19-20/1.

[44] ۔معرفۃ أنواع علوم الحدیث،ص:126

Maʿrifat Anwāʿ ʿUlūm al-Ḥadīth, p: 126.

[45] ۔معرفۃعلوم الحدیث،ص:166-172

Maʿrifat ʿUlūm al-Ḥadīth, p: 166-172.

[46] ۔الکفایۃفی علم الروایۃ،ص: 357

al-Kifāyah fī 'Ilm al-Riwāyah, 357.

[47] ۔معرفۃانواع علوم الحدیث،ص: 73۔

Maʿrifat Anwāʿ ʿUlūm al-Ḥadīth, p: 73.

[48] ۔جامع التحصیل،ص:96

Jāmiʿ al-Taḥṣīl, p: 96.

[49] ۔نزہۃالنظر،ص: 86

Nuzhat al-Naẓar, p: 86.

[50] ۔العسقلانی،احمد بن علی بن حجر،ابوالفضل،فتح الباری شرح صحیح البخاری،بیروت،دارالمعرفۃ،1379ھ۔1/455

Al-ʿAsqalānī, Aḥmad ibn ʿAlī ibn Ḥajar, Abū al-Faḍl, Fatḥ al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Bayrūt, Dār al-Maʿrifah, 1379 H, 1/455.

[51] ۔شرح علل الترمذی،2/653

Sharḥ ʿIlal al-Tirmidhī, 653/2.

[52] ۔توجیہ النظر1/516

Tawjīh al-Naẓar, 516/1.

[53] ۔النکت علی کتاب ابن الصلاح،2/675

Al-Nukat ʿalā Muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ, 675/2.

[54]۔ توجیہ النظر 1/516

Tawjīh al-Naẓar, 516/1.

[55]۔ نزہۃ النظر ص: 73

Nuzhat al-Naẓar, p: 73.

[56]۔ ترمذی، محمد بن عیسی، سنن الترمذی، (ت احمد محمد شاکر) مصر، مکتبہ مصطفی البابی الحلبی، الثانیہ، 1395ھ-1975ء۔ 1/443

Al-Tirmidhī, Muḥammad ibn ʿĪsá, Sunan al-Tirmidhī, (edited by Aḥmad Muḥammad Shākir), Miṣr, Maktabat Maṣṭafá al-Bābī al-Ḥalabī, al-Thāniyah, 1395 H/1975 AD, 1/443.

[57]۔ عثمانی، ظفر احمد، اعلاء السنن، کراچی، ادارۃ القرآن، 1418ھ۔ 4/381

ʿUthmānī, ẓafar Aḥmad, Iʿlā al-Sunan, Karachi, Idarah al-Qurān, 1418H, 381/4

[58]۔ الاشبیلی، عبد الحق بن عبد الرحمن بن عبد اللہ بن الحسین بن سعید ابراہیم، ابن الخراط، الاحکام الوسطی، الریاض، مکتبۃ الرشد، 1416ھ-1995ء، 1/354، 355

Al-Ashbīlī, ʿAbd al-Ḥaqq ibn ʿAbd al-Raḥmān ibn ʿAbd Allāh ibn al-Ḥusayn ibn Saʿīd Ibrāhīm, Ibn al-Khirāṭ, Al-Aḥkām al-Wusṭā, Al-Riyāḍ, Maktabat al-Rushd, 1416H, 1995, 354-355/1.

[59]۔ الاشبیلی، عبد الحق بن عبد الرحمن بن عبد اللہ بن الحسین بن سعید ابراہیم، ابن الخراط، الاحکام الصغری، القاہرۃ، مکتبۃ ابن تیمیہ، الاولی، 1413ھ-1993ء، 2/169

Al-Ashbīlī, ʿAbd al-Ḥaqq ibn ʿAbd al-Raḥmān ibn ʿAbd Allāh ibn al-Ḥusayn ibn Saʿīd Ibrāhīm, Ibn al-Khirāṭ, Al-Aḥkām al-Ṣughrā, Al-Qāhira, Maktabat Ibn Taimiyah, 1413H, 1993, 169/2.

[60]۔ ابن القطان، علي بن محمد بن عبد الملک الکتامی الحمیري الفاسي، أبو الحسن، بیان الوہم والایہام فی کتاب الاحکام، الریاض، دار طیبہ، الاولی، 1418ھ-1997ء، 5/338، 339

Ibn al-Qaṭṭān, ʿAlī ibn Muḥammad ibn ʿAbd al-Malik al-Kittāmī al-Ḥamīrī al-Fāsī, Abū al-Ḥasan, Bayān al-Wahm wal-Ayham fī Kitāb al-Aḥkām, Al-Riyāḍ, Dār Ṭaybah, al-Awwalī, 1418 H/1997, 338-339/5.

[61]۔ الزیلعی، عبداللہ بن یوسف بن محمد، نصب الرایہ، السعودیہ، مؤسسۃ الریان، الاولی، 1418ھ-1997ء۔ 4/233

Al-Zaylaʿī, ʿAbd Allāh ibn Yūsuf ibn Muḥammad, Nasb al-Rāyah, Al-Saʿūdīyah, Muʾassasat al-Rayyān, al-Awwalī, 1418 H/1997 , 4/233.