OPEN ACCESS
ACTA ISLAMICA
ISSN (Print): 2411-7315
ISSN (Online): 2791-0067
https://aisbbu.com/

المصنف لابن ابی شیبہ میں ابراہیم نخعی کے مذکورہ فقہی اقوال کا تحقیقی و تجزیاتی مطالعہ (کتاب الطہارۃ تا آخر کتاب الزکاۃ)

A research study of ibrāhīm al-naẖaʿī's juristic opinions narrated in the book al-muṣanaf by Ibn ābī shaībat (From kitāb al-ṭahārat at the end of kitāb al-zakāt)

Dr. Ihsan Ullah Chishti
Lecturer, Islamic Research Institute, International Islamic University, Islamabad

Abstract

This article aims to study opinions of a famous Muslim jurist ibrāhīm al-naẖaʿī narrated by Ibn ābī shaībat in his book known as" al-muṣanaf''. ibrāhīm played a vital role in the development of Islamic jurisprudence and he is considered the leader of those jurists who depend upon the analogy in derivation of rules of Islamic law based on the texts of Quran and Sunnah. Unfortunately, in the history of Islamic jurisprudence his contribution in this regard has been remained neglected, although, the Hanfi jurisprudence has relied upon his juristic efforts and sometime he has been quoted in the Hanafi literature, because he was the grand teacher of Imam abū ḥanaīfat. Therefore, I have tried to study his opinions and its impact on the Hanafi School of thought. For this purpose, I selected the book of Ibn ābī shaībat, because, he have transmitted the opinions and fatāwa of prominent Muslim jurists who lived in the first century and have contributed in the discipline of Jurisprudence. Therefore, his book is considered a collection of Prophetic traditions as well as an authentic source of the ruling of first, second and third generations of Muslim jurists. The method adopted in this research work is analytical and comparative based of the issues addressed by ibrāhīm al-naẖaʿī and ḥanafī jurists.

Keywords: *Islamic law, ḥanafī school of thought, ibrāhīm al-naẖaʿī, al-muṣanaf, Ibn ābī shaībat*

مبحث اول: امام ابراہیم النخعی اور امام ابن ابي شيبہ رحمہما اللہ کے احوال و آثار اور المصنف کا منہجي مطالعہ

۱: ابراهیم النخعي رحمہ اللہ کے احوال و آثار

۱: نام کنیت اور نسب:

آپ کا نام ابراہیم بن یزید بن قیس بن الاسود بن عمرو بن ربیعۃ النخعی ہے، کنیت ابو عمران ہے جب کہ والدہ کا نام ملیکۃ بنت یزید ہے، بنیادی طور پر آپ کا تعلق یمن سے تھا، جب کہ بعد میں کوفہ میں رہائش اختیار کی اس لئے عراقی کہلائے۔[1] ان کی نسبت نخع کی طرف ہے جو یمن کے قبائل میں سے بہت اہم اور مشہور قبیلہ ہے، جب کہ اس قبیلے کے باشندے مذحج کے علاقے میں پائے جاتے ہیں، آپ کی تاریخ پیدائش ۵۰ ہجری کی ہے، جب کہ تاریخ وفات ۹۶ ہجری ہے۔[2] جب کہ ایک روایت کے مطابق ۹۹ ہجری سن وفات ہے[3] چنانچہ ایک روایت کے مطابق آپ کی عمر ۴۶ سال ہے جب کہ دوسری روایت کے مطابق ۴۹ سال ہے۔

۲: شیوخ:

ابراہیم النخعی رحمہ اللہ کوفہ کے مفتی اور نامور علماء میں شمار کیے جاتے ہیں، جب کہ آپ کو فقیہ عراق کے لقب سے ملقب کیا گیا، آپ نے اپنے دور کے کبار علماء سے استفادہ کیا اور کبار تابعین سے احادیث روایت کی ہے، جن میں سے ان کے ماموں مسروق ہے، اسی طرح عَلْقَمَةَ بنِ قَيْسٍ، عَبِيْدَةَ السَّلْمَانِيّ، أَبِي زُرْعَةَ البَجَلِيّ، خَيْثَمَةَ بنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، الرَّبِيْعِ بنِ خُثَيْمٍ، أَبِي الشَّعْثَاءِ المُحَارِبِيّ، سَالِمِ بنِ مِنْجَابٍ، سُوَيْدِ بنِ غَفَلَةَ، القَاضِي شُرَيْحٍ، شُرَيْحِ بنِ أَرْطَاةَ، أَبِي مَعْمَرٍ

CC BY

عَبْدِ اللهِ بنِ سَخْبَرَةَ، عُبَيْدِ بنِ نُضَيْلَةَ، عُمَارَةَ بنِ عُمَيْرٍ، أَبِي عُبَيْدَةَ بنِ عَبْدِ اللهِ، أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ السُّلَمِيِّ، اور ان کے ماموں عَبْدُ الرَّحْمَنِ بنِ يَزِيدَ، اور هَمَّامِ بنِ الْحَارِثِ شامل ہیں۔ آپ کا لقاء اگرچہ صحابہ کرام کے ساتھ ثابت ہے لیکن براہ راست صحابہ کرام سے آپ کی روایت نہیں ملتی، اسی طرح بچپن میں آپ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے بھی شرف ملاقات حاصل کر چکے تھے۔[4]

۳: تلامذہ

امام ابراہیم رحمہ اللہ فقہائے عراق کے سرخیل اور اپنے دور کے نامور محدثین اور فقہاء میں منفرد مقام کے حامل بزرگ تھے، اس لئے اس دور کے اہل علم اور طلبہ کرام ان کے سامنے زانوئے تلمذ تہہ کرنا اپنے لئے باعث شرف سمجھتے تھے، ان کے نامور طلبہ میں سے حماد بن ابی سلیمان تھے جو امام اعظم ابوحنیفہ کے شیخ تھے، اسی طرح سلیمان الاعمش فقہائے احناف کے شیخ الکل تھے، ان کے علاوہ سماک بن حرب، عمرو بن ربيعة ، مغيرة بن مقسم ، ابراہیم بن مہاجر، عبيدة بن معتب، حارث العكلى، ابومعشر بن زياد، أبو حصين عثمان بن زياد، منصور بن المعتمر، حكم بن عتيبة، عطاء بن السائب ، ابن عون ، شباک الضبى، عبد الله بن شبرمة، عبد الرحمن بن ابى الشعثاء، على بن مدرک، ہشام بن عائذ ، واصل بن حيان، شعيب بن الحبحاب، زبيد اليامى، محمد بن سوقة، أبو حمزة الأعور ميمون وغيرہم ۔[5]

حدیث کے مجال میں اللہ جل شانہ نے اس حد تک آپ کو نوازا تھا، کہ یحیی بن معین جیسے علم جرح وتعدیل کے ماہر آپ کے بارے میں فرماتے تھے کہ: مَرَاسِيْلُ إِبْرَاهِيْمَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ مَرَاسِيْلِ الشَّعْبِيِّ۔[6]

ابراہیم النخعی کے مراسیل مجھے امام شعبی کے مراسیل سے زیادہ پسند یعنی قابل اعتماد ہے۔ اس سے اندازہ لگانا مشکل نہیں کہ آپ کی فقاہت کے علاوہ محدثین کرام بھی آپ کی عظمت اور علمی جلالت شان کے معترف تھے۔

۲: امام ابن ابی شیبہ رحمہ اللہ کے اُحوال وآثار

آپ کا نام عبداللہ بن محمد بن ابراھیم بن عثمان ابو بکر العبسی ھے، جب کہ ابن ابی شیبہ کے لقب سے معروف ھے، اور آپ کا تعلق کوفہ سے ھے، ۱۵۹ ھجری میں پیدا ھوئے، مجال حدیث میں اتقان، حفظ وضبط اور کثرت روایت کے ساتھ متصف تھے، انہوں نے ایک مسند تحریر کی، احکام اور تفسیر سے متعلق کتابیں لکھی۔[7]

شیوخ:

امام ابن ابی شیبہ کے دور میں بغداد بہت اہم علمی مرکز تھا، اور اس وقت کے کبار محدثین، فقہاء اور شیوخ بغداد میں قیام پذیر تھے، جس سے انہوں نے بھرپور فائدہ اٹھایا اور ان شیوخ سے استفادہ کیا، ان کے شیوخ میں سے عبد الله بن المبارک، سفيان بن عيينة ، حفص بن غياث، عباد بن العوام، عبد الله بن ادريس ، حسين بن على الجعفى، محمد بن فضيل، وكيع، ابو نعيم، سعيد القطان، ابراہيم مہدى، محمد بن بشر العبدى، عبد الرحمن المحاربى، ابو الاحوص سلام بن سليم، عمر بن عبيد، عبد الله بن نمير، ابو خالد الاحمر، ہشيم اور ابو اسامہ شامل ہیں۔[8]

تلامذہ:

ابن ابی شیبہ رحمہ اللہ اپنے وقت کے نہ صرف بہت اعلی پائے کے محدث تھے، بلکہ آپ فقہ اور تفسیر کے ماہرین میں بھی شمار ہوتے تھے، اس لئے بغداد جیسے علمی مرکز میں آپ کا شمار نامور شیوخ میں ہوتا تھا، جب کہ طلبہ آپ کے سامنے زانوئے تلمذ تہہ کرنا اپنے لئے باعث سعادت سمجھتے تھے، یہی وجہ ہے کہ آپ کے تلامذہ میں تاریخ اسلامی کے نامور شخصیات شامل ہیں، جن میں سے امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ اور ان کے صاحبزادے عبداللہ بن حنبل کا نام نمایاں ہے۔ عبداللہ بن حنبل فرماتے ہیں، اسی طرح امام بخاری، امام مسلم، امام ابوداود، امام ابن ماجہ نے ان سے احادیث مبارکہ روایت کی ہیں، جب کہ آپ کی وفات ۲۳۵ ہجری ہے۔[9]

ان کی تصانیف میں سے الآداب ، المسند ، المصنف ، ردود على ابى حنيفة ، سوالات ابن ابى شيبة لعلى بن المدينى، كتاب الايمان فى الحديث شامل ہیں۔[10]

۳: المصنف کا منہج:

مجال حدیث میں لکھی گئی کتب میں مصنفین نے اپنے اپنے ذوق کے مطابق مختلف مناہج اختیار کئے ہیں، چنانچہ بعض مؤلفین نے فقہی منہج پر کتابیں لکھیں، جب کہ بعض نے شیوخ کے اسماء کی الف بائی ترتیب کو اختیار کیا، اسی طرح بعض نے صحابہ کرام رضوان اللہ عنہم اجمعین کے زمانی اعتبار کو ملحوظ نظر رکھا ہے، تو بعض نے جوامع کی شکل میں ترتیب دی ہیں۔ جہاں تک فقہی منہج کی بات ہے، تو ابتداء میں ان کتب کو آداب کے نام سے موسوم کیا جاتا رہا، بعد میں اس کے لئے ''المصنَف'' کا اصطلاح وضع کیا گیا، جب اس کے بعد ''سنن'' کہلائے گئے۔ امام ابن ابی شیبہ کی دو کتابیں مجال حدیث میں الآداب اور المصنف ہیں، جب ایک یادگار ان کی المسند کی صورت میں بھی ہے۔

المصنف میں امام ابن ابی شیبہ نے فقہی منہج کو اختیار کر کے کتاب الطہارۃ سے آغاز کیا ہے، اس کے بعد کتاب الصلاۃ، کتاب الصوم وغیرہ ہیں۔ اسی طرح ہر کتاب کو انہوں نے پھر ذیلی ابواب میں تقسیم کیا ہیں، اور ابواب کی تعداد بہت زیادہ ہیں، کیونکہ ہر فقہی مسئلے کے لئے وہ الگ باب باندھتے ہیں جس کی وجہ سے ابواب کی بہتات ہیں، جس سے ان کی فقاہت اور دقت نظر واضح ہوتا ہے۔ اسی طرح بسا اوقات وہ ترجمۃ الباب میں متعلقہ آیت کریمہ بھی ذکر کرتے ہے۔

جہاں تک روایات کے درج کرنے کا تعلق ہیں، تو اس میں عموماً وہ سب سے پہلے مرفوع روایات ذکر کرتے ہیں، جو سند متصل کے ساتھ جناب رسول اللہ ﷺ سے مروی ہو، اس لئے متقدمین کی تحریر کردہ کتب حدیث میں اسے نمایاں مقام حاصل ہیں لیکن متاخرین کی طرح انہوں نے صرف مرفوع روایات پر اکتفاء نہیں کیا بلکہ اس کے علاوہ بھی آثار صحابہ اخبار تابعین ذکر کئے ہیں، چنانچہ اس کے بعد آثار صحابہ کرامؓ میں سے جو روایات ان کو ملتی ہیں وہ سند کے ساتھ درج فرماتے ہیں، اور اس کے بعد اخبار تابعین اور تبع تابعین کے اقوال بھی سند کے ساتھ ذکر کرتے ہیں، اس لئے یہ اقوال صحابہ اور اخبار تابعین و تبع تابعین کا ایک جامع انسائیکلوپیڈیا ہے۔ اس کے علاوہ روایات کی ترتیب میں التزام میں نہیں بلکہ کبھی مرفوع روایت شروع میں ذکر کرتے ہیں کبھی درمیان اور آخر میں لاتے ہیں۔ اسی طرح بہت سارے ابواب میں مرفوع روایات سرے سے موجود ہی نہیں بلکہ اقوال صحابہ اور تابعین و تبع تابعین کے فتاوی ہی پر انحصار کیا گیا ہے۔

مزید برآں جب کوئی قضیہ مختلف فیہ ہو، تو اس میں ایک باب مجوزین کے اقوال کا ہوتا ہے، جب کہ دوسرا باب اس کے مانعین کے اقوال اور روایات پر مشتمل ہوتا ہے۔ امام ابن ابی شیبہ اقوال ذکر کرنے پر اکتفاء کرتے ہیں، جب کہ اس میں راجح اور مرجوح کا ذکر نہیں کرتے، نہ ہی ان اقوال پر جرح اور علمی تعاقب کرتے ہیں اس لئے ان میں ضعیف اور صحیح ہر دو طرح کے اقوال بھی درج ہیں۔[11]

البتہ احادیث میں وارد غریب اور مشکل الفاظ کی وضاحت کرتے ہیں۔ مثلاً ''یذہب الصنۃ یعنی الوسخ'' اس میں صنہ کا مفہوم الوسخ کے ساتھ واضح کیا ہے۔

مبحث دوم: کتاب الطھارۃ:

طہارت تمام عبادات کے لئے اساس اور بنیاد کی حیثیت رکھتا ہے، کیونکہ عبادات کے لئے طہارت شرط ہے، اس باب میں طھارت سے متعلق المصنف میں امام ابراھیم النخعي کے منقول روایات کا مطالعہ کیا جائے گا۔

وضوء میں اعضاء کو کتنی دفعہ دھونا چاہیئے، اس بابت ابراہیم النخعی رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ: ''عَنْ إِبْرَاهِيمَ، قَالَ: يُجْزِيكَ مِنَ الْوُضُوءِ مَرَّتَيْنِ مَرَّتَيْنِ، وَإِنْ ثَلَّثْتَ فَقَدْ أَسْبَغْتَ''[12] دو دفعہ دھونا کافی ہے، اور اگر تین دفعہ دھویا جائے تو یہ کمال ہے۔ اس بابت فقہائے احناف کا موقف یہ ہے کہ: تین دفعہ دھونا سنت ہے، جب کہ ایک دفعہ دھونا فرض ہے کیونکہ کتاب اللہ کے نص میں امر مطلق ہے، جو ایک دفعہ دھونے پر دلالت کرتا ہے، جب کہ سنت نبوی سے ایک دفعہ، دو دفعہ اور تین دفعہ ثابت ہے۔[13] جھاں تک مسح سے متعلق حکم ھے تو امام ابراھیم سے مروي ھے کہ: '' حَدَّثَنَا شَرِيكٌ، عَنْ سِنَانٍ الْبَجَلِيِّ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ، قَالَ: «تُجْزِئُ مَسْحَةٌ لِلرَّأْسِ»''[14] سر کا مسح ایک دفعہ کافی ہے، یہی موقف فقہائے احناف کا ہے[15]

دوران وضوء داڑھی کے خلال سے متعلق ابراہیم نخعی سے منقول ہے کہ: "عَنْ سَعِيدٍ الزُّبَيْدِيِّ، قَالَ: سَأَلْتُ إِبْرَاهِيمَ، أُخَلِّلُ لِحْيَتِي بِالْمَاءِ أَوْ يَكْفِيهَا مَا مَرَّ عَلَيْهَا؟ قَالَ: يَكْفِيهَا مَا مَر عَلَيْهَا۔"[16] سعید الزبیدی کے سوال کے جواب میں فرمایا کہ خلال کی بجائے جو پانی اس پر سے گزر جائے تو کافی ہے۔ اسی طرح آپ کا فعل بھی اس طرح منقول ہے کہ: "عَنْ مَنْصُورٍ، قَالَ رَأَيْتُ إِبْرَاهِيمَ، تَوَضَّأَ وَلَمْ يُخَلِّلْ لِحْيَتَهُ"[17]، اس کی اصل توجیہ یہ ہے کہ یہ مستحبات میں سے ہے، ان کا موقف اس بابت منقول ہے کہ: "أَنَّهُمَا كَانَا يَسْتَحِبَّانِ أَنْ يَمْسَحَا بَاطِنَ اللِّحْيَةِ فِي الْوُضُوءِ"[18]، اس مسئلے میں ابراہیم النخعی کا استدلال آیت مبارکہ کے ظاہر سے ہے، جس میں صرف چہرے کا دھونا بیان کیا گیا ہے، جب کہ خلال پانی کو جڑوں تک پہنچانے کا ذریعہ ہے اس لئے وہ اسے مستحب قرار دے رہے ہے۔ فقہائے احناف کا اس بابت اختلاف ہیں، چنانچہ طرفین کی رائے کے مطابق خلال اداب میں سے ہے، جبکہ امام ابو یوسف اسے سنت قرار دے رہے ہے[19]۔

سر پر مسح کرتے وقت ٹوپی یا عمامہ اتارنے سے متعلق ابراہیم النخعی کا موقف ہے: "عَنِ مُغِيرَةَ، قَالَ: كَانَ إِذَا كَانَتْ عَلَى إِبْرَاهِيمَ عِمَامَةٌ أَوْ قَلَنْسُوَةٌ رَفَعَهَا ثُمَّ مَسَحَ عَلَى يَافُوخِهِ"[20]، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ وضوء کے دوران مسح کے لئے ٹوپی یا عمامہ اتارتے تھے۔ اسی طرح اگر عورت نے چادر اوڑھ رکھا ہے تو ان سے متعلق ان کا موقف یہ ہے: "عَنْ إِبْرَاهِيمَ، قَالَ:إِذَا تَوَضَّأَتِ الْمَرْأَةُ فَلْتَنْزِعْ خِمَارَهَا وَلْتَمْسَحْ بِرَأْسِهَا"[21] یہی موقف فقہائے احناف کا ہے کیونکہ ٹوپی، عمامہ اور چادر وغیرہ پانی کے بالوں تک پہنچنے میں رکاوٹ ہیں، اس لئے اسے اتار کر مسح کیا جائے گا۔[22]، اور آیت مبارکہ تقاضہ بھی یہی ہے کہ سر پر مسح بغیر کسی خلل کے ہو، تاکہ بال تر ہو جائے، لفظ راُس کا اطلاق انسانی سر پر ہوتا ھے نہ کہ اس کے اوپر پڑی ہوئی کسی چیز پر ھے۔

خچر اور گدھے کے جوٹے پانی سے وضوء یا طہارت کا حصول ابراہیم النخعی کے ہاں جائز نہیں چنانچہ ان سے مروی ہے کہ: "عَنْ حَمَّادٍ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ، قَالَ: كَانَ يَقُولُ: لَا تَوَضَّأْ بِسُؤْرِ الْحِمَارِ، وَلَا بِسُؤْرِ الْبَغْلِ، وَلَا بِسُؤْرِ شَيْءٍ مِنَ السِّبَاعِ"[23] جب کہ ان کا ایک قول اس کی کراہت سے متعلق ہے جسے مغیرۃ نے روایت کیا ہے کہ: "عَنْ إِبْرَاهِيمَ، كَانَ يَكْرَهُ سُؤْرَ الْبَغْلِ وَالْحِمَارِ"[24] اس مسئلے میں احناف کا موقف مختلف فیہ ہے، امام اعظم کے ہاں اس میں حرمت کا پہلو غالب ہے جب کہ اصح قول کے مطابق یہ مشکوک ہے۔[25] گر ان جانوروں کي طبيعت اور انسان کے ساتھ قریبی تعلق کو مد نظر رکھا جائے تو اس میں کراہت کا قول زیادہ اصح ہے کیونکہ سفر وحضر میں انسان کے ساتھ اس کا تعلق رہتا ہے۔

حائضہ عورت کے استعمال سے بچا ہوا پانی ہو تو ابراہیم النخعی کے ہاں اس سے وضوء بنایا جا سکتا ہے لیکن اس کا جوٹا ناپاک ہے، اس بابت ان سے مروی ہے کہ: "حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُغِيرَةُ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ أَنَّهُ كَانَ لَا يَرَى بَأْسًا بِفَضْلِ وَضُوءِ الْحَائِضِ، وَيَكْرَهُ سُؤْرَهَا مِنَ الشَّرَابِ"[26] لیکن فقہائے احناف کا موقف اس سے مختلف ہے اور ان کے حائضہ عورت کا جوٹا پاک ہے[27]۔ جہاں تک بلی کے جوٹے کا تعلق ہے تو ابراہیم النخعی کے ہاں پاک ہے، ان سے روایت ہے کہ: "حَدَّثَنَا جَرِيرٌ، عَنْ مُغِيرَةَ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ، قَالَ: لَا بَأْسَ بِسُؤْرِ السِّنَّوْرِ"[۲۸]

جب کہ فقہائے احناف اس بابت اختلاف کرتے ہیں، امام ابو یوسف کا قول ابراہیم النخعی کے ساتھ موافق ہے اور امام ابو حنیفہ، امام محمد کے ہاں بلی کا جوٹا مکروہ ہے، ان کی دلیل ایک روایت ہے کہ بلی کا جوٹا ایک دفعہ دھویا جائے، جب کہ بلی کا شمار درندوں میں سے کیا جاتا ہے۔[29]

اگر انسان کے شرم گاہ سے کوئی کیڑا نکل آئے تو ابراہیم النخعی کے ہاں یہ ناقض وضوء نہیں ہے، ان سے مروی ہے کہ: عَنْ مُوسَى بْنِ يَزِيدَ، قَالَ: سَأَلْتُ إِبْرَاهِيمَ، قُلْتُ: يَخْرُجُ مِنْ دُبُرِي الدودُ، أَتَوَضأُ مِنْهُ؟ قَالَ: لَا"[۳۰] لیکن فقہائے احناف کے ہاں یہ ناقض وضوء ہے کیونکہ اس کے ساتھ لگی ہوئی نجاست خروج عن السبیلین کے زمرے میں ہے[31]

شہوت کے ساتھ بوسہ سے متعلق ابراہیم کا موقف ہے کہ یہ نواقض وضوء میں سے ہے، ان سے مروی ہے کہ: "عَنْ مُغِيرة، عَنْ إِبْرَاهِيمَ، قَالَ: إِذَا قَبَّلَ بِشهوَة نُقض الْوضوءُ"[32]

اسی طرح اگر پانی یا مائع چیز میں کوئی بھی ایسی چیز گر کر مر جائے جس میں بہنے والا خون نہ ہوں تو اس سے وہ مائع فاسد نہیں ہوتا، اس بابت ابراہیم النخعی سے مروی ہے: "حَدَّثَنَا وَكِيعٌ، قَالَ: نَا سُفْيَانُ، عَنْ مُغِيرَةَ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ أَنَّهُ لَمْ يَرَ بَأْسًا بِالْعَقْرَبِ وَالْخُنْفِسَاءِ وَكُلِّ نَفْسٍ لَيْسَتْ بِسَائِلَةٍ"[33] یہی مذہب حنفیہ کا ہے اور یہ ایک فقہی قاعدے کی صورت میں ہے۔[34]

ابراہیم النخعی رحمہ اللہ کا موقف یہ ہے کہ حائضہ کے ساتھ انقطاع خون کے بعد جماع غسل کے ساتھ مشروط ہے، جیسا کہ مروی ہے: ''عَنْ إِبْرَاهِيمَ، قَالَ: إِذَا طَهُرَتِ الْحَائِضُ لَمْ يَقْرَبْهَا زَوْجُهَا حَتَّى تَغْتَسِلَ''[35]، جب کہ احناف فقہاء کے ہاں اس میں تفصیل پائی جاتی ہے، چنانچہ اگر انقطاع دم دس دن پر ہوا تو غسل کے بغیر جماع جائز ہے، اور اگر تین دن کے بعد عادت کے خلاف ہوا تو چاہے غسل بھی کر لے تب بھی جماع عادت گزرنے تک جائز نہیں، اور اگر دس دن سے کم مدت میں انقطاع ہوا اور عادت کے خلاف نہ ہو تو ایک نماز کا پورا وقت گزرنے پر جماع بغیر غسل کے جائز ہوگا۔[36]

اسی طرح قئی کے ناقض وضوء ہونے متعلق ابراہیم النخعی کا موقف ہے کہ یہ بمنزلہ خون کے ہے اور ناقض ہے، ان سے مروی ہے: ''حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ، أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ: «مَا خَرَجَ مِنَ الْمَخْرَجِ فَهو بِمَنْزِلَةِ الدمِ وَفِيهِ الْوُضُوءُ»''[37]، چنانچہ ان کا موقف مطلق ہے لیکن فقہائے احناف اسے منہ بھر کر قئی کے ساتھ مقید کرتے ہیں، البتہ امام زفر کا موقف مطلق قئی سے متعلق ہے۔[38]

حالت استحاضہ بیاري هے اور اس میں عورت بمنزله معذور كي هوتي هے، ابراهیم النخعي فرماتے هیں كه: '' عَنْ مَنْصور، عَنْ إِبْرَاهِيمَ قَالَ: «تَجْلِسُ أَيَّامَ حَيْضَتِهَا الَّتِي كَانَتْ تَحِيضُ مِنْهَا، فَإِذَا مَضَتْ تِلْكَ الْأَيَّامُ اغْتَسَلَتْ، ثُمَّ تُؤَخِّرُ مِنَ الظُّهْرِ، وَتُعَجِّلُ مِنَ الْعَصْرِ، ثُمَّ تُصَلِّيهِمَا بِغُسْلٍ وَاحِدٍ، كُلُّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا فِي وَقْتٍ، ثُمَّ لِتَغْتَسِلَ لِلْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ، وَتُؤَخِّرُ مِنَ الْمَغْرِبِ، وَتُعَجِّلُ مِنَ الْعِشَاءِ، ثُمَّ تُصَلِّي كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا فِي وَقْتٍ، ثُمَّ تَغْتَسِلُ لِلْفَجْرِ»''[39] ایام حیض گزر جانے کے بعد غسل کرے گی، اور ظہر میں تاخیر کر کے عصر کو اول وقت میں ایک غسل کے ساتھ ادا کرے گی، اسی طرح مغرب کو مؤخر کر کے عشاء کو اول وقت میں ایک غسل کے ساتھ ادا کریں، اور پھر صبح کی نماز کے لئے غسل کرے گی۔ جب کہ احناف کے ہاں مستحاضہ بمنزلہ معذور کے ہے، اس لئے وہ ہر نماز کے لئے وضوء بنائے گی، اور غسل کی ضرورت نہیں ہے۔[40] اسي طرح دو دو نماز ایک کو آخر وقت میں پڑھنے اور دوسري کو اول وقت میں پڑھنا بھی فقہائے احناف کے موقف میں مذکور نہیں بلکہ ہر ایک نماز کے لئے الگ وضوء بنا کر اس کی ادائیگی ضروری ہے، کیونکہ وہ شرعی طور پر معذور ہے۔

اذان کے لئے وضوء کے لازمی ہونے یا نہ ہونے سے متعلق ان کا موقف مروی ہے کہ: '' عَنْ منصُورٍ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ، قَالَ: «لَا بَأْسَ أَنْ يُؤَذِّنَ عَلَى غَيْرِ وُضُوءٍ، ثُمَّ يَنْزِلُ فَيَتَوَضَّأُ»''[41] اگر مؤذن بغیر وضوء کے اذان دے کر پھر وضوء بنائے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔ فقہائے احناف کے ہاں اذان کے لئے وضوء شرط نہیں البتہ بغیر وضوء کے اذان مکروہ ہے۔[42]

مبحث سوم: کتاب الصلاۃ

نماز ارکان اسلام میں سے سب سے اہم رکن ہے جو بدنی عبادات میں اساسی حیثیت کا حامل ہے، قرآن وسنت میں نماز کی حد سے زیادہ تاکید کی گئی ہے، اور اس کے اہتمام کا ہر حال میں مطالبہ کیا گیا ہے۔ نماز اور اس سے متعلق احکام کے بارے میں ابراہیم النخعی رحمہ اللہ کے اقوال المصنف میں مروی ہیں، چنانچہ رفع یدین سے متعلق ان سے مروی روایت ہے کہ: ''حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ، قَالَ: أَخْبَرَنَا حُصَيْنٌ، وَمُغِيرَةُ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ، أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ: «إِذَا كَبَّرْتَ فِي فَاتِحَةِ الصَّلَاةِ فَارْفَعْ يَدَيْكَ، ثُمَّ لَا تَرْفَعْهُمَا فِيمَا بَقِيَ»''[43] جب آپ نماز کی ابتداء کریں تو تکبیر کے ساتھ دونوں ہاتھ اٹھائیں، پھر باقی نماز میں ہاتھ نہ اٹھائیں۔ یہی موقف فقہائے احناف کا بھی ہے، المبسوط میں اس کی وضاحت ہے کہ یہ موقف ابراہیم النخعی سے مروی روایت پر مبنی ہے۔[44]

اسی طرح ان سے مروی ہے کہ تکبیر تحریمۃ بھول جانے کی صورت میں از سر نو نماز پڑھنا ضروری ہے، چنانچہ مروی ہے کہ: ''عَنْ حَمَّادٍ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ، قَالَ: «إِذَا نَسِيَ تَكْبِيرَةَ الِافْتِتَاحِ اسْتَأْنَفَ''[45]، اس سے یہ بات مستنبط ہوتی ہے کہ تکبیر تحریمہ ان کے ہاں فرائض یعنی ارکان میں سے ہے۔ جب کہ فقہائے احناف کی رائے کے مطابق تکبیر تحریمہ سنت ہے، اس لئے اس کے بھول جانے کی صورت میں اعادہ ضروری نہیں۔[46]

مریض کی نماز کیسے ادا ہوگی، اگر وہ قیام یا بیٹھ کر ادائیگی سے قاصر ہو جائے، اس بابت ابراہیم النخعی کا موقف ہے کہ: ''حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرٍ قَالَ: نا حَفْصُ بْنُ غِيَاثٍ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عُبَيْدِ اللَّهِ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ، قَالَ: "رَأَيْتُ الْأَسْوَدَ، يُومِئُ فِي مَرَضِهِ''[47] میں نے اسود کو دیکھا وہ اشارے سے حالت مرض میں نماز ادا کر رہے تھے۔ یہی موقف احناف کا بھی ہے۔[48]

أوقات نماز میں عصر کی نماز کے وقت کے داخل ہونے سے متعلق فقہائے کرام مختلف الرائے ہیں، اس بابت ابراہیم کا موقف ہے کہ: ''حَدَّثَنَا

حُسَيْنُ بْنُ عَلِيٍّ، عَنْ حريْش، عنْ طَلْحَةَ، عَن إِبْرَاهِيم قَال: ''يُصَلِّي الْعَصْرَ إِذَا كَانَ الظِّلُّ وَاحِدًا وَعِشْرِينَ قَدَمًا فِي الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ''[49] جب کہ فقہائے احناف کے ہاں جب سایہ مثلین تک پہنچ جائے تو عصر کا وقت داخل ہو جاتا ہے۔[50]

بچے کی امامت سے متعلق ابراھیم النخعی کا موقف مروی ھے کہ: ''حَدَّثَنَا هشَيْم، عنْ يونُس، عَنِ الْحَسَن، عَنْ ابْرَاهِيمَ، قَالَ: «لَا بَأْسَ أَنْ يَؤُمَّ الْغُلَامِ قَبْلَ أَنْ يَحْتَلِمَ فِي شَهْرِ رَمضانَ''[51] بلوغت سے پہلے بچہ رمضان میں تراویح میں امامت کر سکتا ھے۔ لیکن اس کے بارے میں احناف کے اکثر ائمہ کی رائے ابراہیم نخعی سے مختلف ہے، البتہ بعض اسے جائز قرار دیتے ہیں، اور فتوی اس پر ہے کہ بچہ بلوغت سے پہلے تراویح یا نوافل میں امامت کی اہلیت نہیں رکھتا۔[52]

نماز میں قرأت سے متعلق ان کا موقف ہے کہ: ''حَدَّثَنَا عَبْدُ السَّلَامِ بْنُ حَرْبٍ، عَنِ الْمُغِيرَةِ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ قَالَ: «تُجْزِئُ فَاتِحَةُ الْكِتَابِ فِي الْفَرِيضَةِ وَغَيْرِهَا''فرض نمازوں اور دیگر نمازوں میں فاتحہ کا پڑھنا کافی ہے۔ لیکن احناف کے ہاں پہلی دو رکعت میں فاتحہ کے ساتھ ساتھ قراءت بھی فرض ہے، محض سورۃ فاتحہ کا پڑھنا کافی نہیں۔[53]

اگر سری نماز میں کوئی بلند آواز سے قراءت کا مرتکب ہو جائے، تو اس پر ابراہیم کے موقف کے مطابق سجدہ سہو واجب ہو جاتا ہے، جیسا کہ ان سے مروی ہے: ''حَدَّثَنَا وَكِيعٌ، عَنْ شُعْبَةَ، عَنْ حَمَّادٍ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ قَالَ: «إِذَا جَهَرَ فِيمَا يُخَافَتُ فِيهِ، أَوْ خَافَتَ فِيمَا يُجْهَرُ فِيهِ فَعَلَيْهِ سَجْدَتَا السَّهْوِ''[54]۔ یہی موقف احناف کا بھی ہے کیونکہ جہر اور سر کی رعایت واجب ہے، اور واجب میں کوتاہی سجدہ سہو کو مستلزم ہے۔[55]

جہری نماز میں اگر کوئی شخص مسبوق ہو، تو فوت شدہ حصہ میں ابراہیم النخعی کے موقف کے مطابق وہ جہر کرے گا، چنانچہ ان سے مروی ہے کہ: ''عَنْ مغيرَةَ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ قَالَ: «كَانُوا يَسْتَحِبُّونَ لِمَنْ سُبِقَ بِبَعْضِ الصَّلَاةِ فِي الْفَجْرِ وَالْمَغْرِبِ أَوِ الْعِشَاءِ إِذَا قَامَ يَقْضِي أَنْ يَجْهَرَ بِالْقِرَاءَةِ، كَيْ يَعْلَمَ مَنْ لَا يَعْلَمُ أَنَّ الْقِرَاءَةَ فِيمَا يُقْضَى ''[56] اس کا مقصد دوسروں کو آگاہ کرنا ہے کہ وہ کونسی نماز کی قضاء کر رہا ہے۔ لیکن فقہائے احناف کے ہاں مسبوق بمنزلۃ منفرد کے ہے[57] اور انفرادی نماز میں جہری نمازوں میں قراءت کے جہر اور سر میں اختیار ہے، جب کہ بہتر یہ ہے کہ مسبوق جہر سے احتراز کریں کیونکہ مسجد میں مسبوقین کی تعداد زیادہ ہوتی ہے جس کی وجہ سے نماز کے بعد کے اعمال اور اذکار میں خلل کا اندیشہ بڑھ جاتا ہے، اس لئے مسبوق باقی ماندہ نماز خاموشی سے ادا کریں۔

امام کی اقتدا میں نماز پڑھنے والے کے لئے ان کے موقف کے مطابق قراءت کی ضرورت نہیں، جیسا کہ ان سے روایت ہے: ''حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ، عَنْ مُغِيرَة، عَنْ إِبْرَاهِيم، " أَنَّهُ كَانَ يَكْرَهُ الْقِرَاءة خلف الْإِمَامِ، وَكَانَ يَقُولُ: «تَكْفِيكَ قِرَاءة الْإِمَامِ''[58] کیونکہ امام کی قراءت مقتدی کے لئے کافی ہے۔ فقہائے احناف کے مطابق بھی امام کی قراءت مقتدی کی قراءت ہے[59]

اگر کوئی شخص عصر کی نماز کے دوران اس بات پر مطلع ہوا کہ اس نے ظہر کی نماز ادا نہیں کی، تو ابراہیم النخعی کے مطابق سلام پھیر کر پہلے ظہر ادا کرے گا پھر عصر پڑھے گا، جیسا کہ مروی ہے: '' حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرٍ قَالَ: حَدَّثَنَا شَرِيكٌ، عَنْ جَابِرٍ، عَنْ عَامِرٍ، وَعَنْ مُغِيرَةَ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ، قَالَا: إِذَا كُنْتَ فِي صَلَاةِ الْعَصْرِ فَذَكَرْتَ أَنَّكَ لَمْ تُصَلِّ الظُّهْرَ فَانْصَرِفْ فَصَلِّ الظُّهْرَ ثُمَّ صَلِّ الْعَصْرَ''[60] اس مسئلے کا تعلق صاحب ترتیب کے ساتھ ہے، فقہائے احناف کے ہاں وہ نماز امام کے ساتھ مکمل کر کے پھر فوت شدہ نماز ادا کرے گا اس کے بعد جو نماز امام کے ساتھ ادا کر چکا ہے اس کا اعادہ کرے گا، البتہ امام محمد کا موقف امام ابراہیم النخعی کے ساتھ موافقت رکھتا ہے، اور ان کے قول کے مطابق وہ سلام پھیر کر پہلے فوت شدہ نماز ادا کرے گا اس کے بعد اس وقت کی نماز ادا کریں۔ جب کہ جو شخص صاحب ترتیب نہ ہوں اس کے لئے یہ حکم نہیں، بلکہ وہ امام کے ساتھ پوری نماز ادا کرے گا۔[61]

دوران نماز اگر قراءت میں امام سے غلطی ہو جائے تو ابراہیم کے موقف کے مطابق اسے فتحہ دینا جائز نہیں ان سے مروی ہے کہ: ''حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرٍ قَالَ: حَدَّثَنَا شَرِيكٌ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ، عَنِ الْحَارِثِ، عَنْ عَلِيٍّ، وَمُغِيرَةَ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ، قَالَا: هُوَ كَلَامٌ يَعْنِي الْفَتْحَ عَلَى الْإِمَامِ''[62] کیونکہ اس حال میں فتح دینا کلام کے زمرے میں آتا ہے، اور نماز میں کلام جائز نہیں۔ احناف کا موقف اس کے برعکس ہے اور ان کے ہاں اگر مقتدی امام کی غلطی کی تصحیح کرے تو نماز کی صحت پر اس کا اثر نہیں پڑتا البتہ اگر مقتدی کے علاوہ کوئی اور شخص ایسا کرے تو یہ کلام کے زمرے میں آتا ہے، جس کی وجہ سے نماز فاسد ہو جائے گی۔[63]

خواتین کی امامت سے متعلق ان سے مروی ہے کہ رمضان میں خاتون اگر تراویح میں امامت کرے تو صف کے درمیان میں کھڑی ہو گی:

"حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ، قَالَ: أَخْبَرَنَا يُونُسُ، عَنِ الْحَسَنِ، وَمُغِيرَةُ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ، وَحُصَيْنٌ، عَنِ الشَّعْبِيِّ، قَالَ: تَؤُمُّ الْمَرْأَةُ النِّسَاءَ فِي صَلَاةِ رَمَضَانَ تَقُومُ مَعَهُنَّ فِي صَفِّهِنَّ"[64] فقہائے احناف کی رائے کے مطابق خواتین کی جماعت مکروہ ہے البتہ اگر وہ جماعت کے ساتھ نماز ادا کرے تو چاہے تراویح کی جماعت ہوں یا دیگر نمازیں ہوں ان کی امام صف کے درمیان میں کھڑی ہوگی کیونکہ یہ زیادہ پردے کے قریب ہے۔[65]

مبحث چہارم: کتاب الصوم:

بدنی عبادات میں سے ایک اہم عبادت روزہ ہے، شریعت اسلامیہ نے اپنے متبعین پر سال میں ایک مہینہ کے روزے فرض قرار دیئے ہے جس کا مقصد انسان کی اصلاح اور تقویٰ کا حصول ہے۔ روزہ سے متعلق المصنف میں امام ابراہیم النخعی کے اقوال مروی ہے، اس باب میں ان اقوال کا مطالعہ کیا گیا ہے، جیسا کہ سحری میں تاخیر سے متعلق ان کا موقف مروی ہے کہ: "حَدَّثَنَا وَكِيعٌ، عَنْ عَمْرِو بْنِ هَارُونَ، عَنْ أَبِي الْعُمَيْسِ، قَالَ: سَمِعْتُ إِبْرَاهِيمَ، يَقُولُ: «مِنَ السُّنَّةِ تَأْخِيرُ السُّحُورِ"[66] سحری میں تاخیر سنت ہے۔ جب کہ فقہائے احناف کے ہاں تاخیر مستحب ھے بشرطیکہ مکروہ وقت داخل نہ ھو، اگر اندیشہ ھو کہ مکروہ وقت داخل ھو جائے گا تو تعجیل بہتر ہے۔[67] اگر کسی کو صبح کے طلوع ہونے میں شک ہو جائے تو ابراہیم النخعی فرماتے ہیں کہ: "عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْأَقْمَرِ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ، قَالَ: «كُلْ حَتَّى تَرَاهُ مُعْتَرِضًا"[68] اس وقت تک کھائے جب تک کہ افق پر سفیدی کو پھیلتا ہوا نہ دیکھے۔

اسی طرح ابراہیم النخعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جو شخص نفلی روزہ رکھنا چاہے، تو دوپہر تک اسے رکھنے یا نہ رکھنے کا اختیار ہے: الرَّجُلُ فِي صِيَامِ التَّطَوُّعِ بِالْخِيَارِ مَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ نِصْفِ النَّهَارِ ؟ قَالَ: نَعَمْ"[69] یہی موقف احناف کا بھی ہے کہ نفل روزے میں یا قضائے رمضان کی نیت سے روزہ رکھنے میں زوال تک اختیار ہے۔[70]

حالت روزے میں روزہ دار کے لئے مسواک کرنے میں ابراہیم کے موقف کے مطابق کوئی حرج نہیں، ان سے مروی ہے کہ: "حَدَّثَنَا جَرِيرٌ، عَنْ مُغِيرَةَ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ، قَالَ: لَا بَأْسَ بِالسِّوَاكِ لِلصَّائِمِ"[71]، احناف کی رائے بھی یہی ہے کہ مسواک چاہے تر ہو یا خشک، حالت روزہ میں کوئی حرج نہیں البتہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ تر مسواک کی صورت میں کراہت کے قائل ہے۔[72]

حالت روزے میں سرمہ لگانا فساد صوم کا باعث نہیں، ابراہیم النخعی سے مروی ہے کہ: "عَنْ إِبْرَاهِيمَ، قَالَ: لَا بَأْسَ بِالْكُحْلِ لِلصَّائِمِ"[73] یہی موقف فقہائے احناف کا ہے کیونکہ جناب رسول اللہ ﷺ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ روزے کی حالت میں سرمہ استعمال فرماتے تھے۔[74]

اگر والدہ اپنے بچے کے لئے روزے کی حالت میں کھانا چبائے تو ابراہیم النخعی کے مطابق اس میں حرج نہیں جب تک کہ اس کے حلق میں داخل نہ ہو جائے، ان سے مروی ہے کہ: "لَا بَأْسَ أَنْ تَمْضَغَ الْمَرْأَةُ لِصَبِيِّهَا وَهِيَ صَائِمَةٌ مَا لَمْ تَدْخُلْ حَلْقَهَا"۔[75] البتہ فقہائے احناف کے موقف کے مطابق یہ بلا ضرورت شدیدہ کے مکروہ ہے، اگر اسے کے بغیر چارہ نہ ہو تو اس صورت میں جائز ہے۔[76]

حائضہ عورت اگر دن کے وقت پاک ہو جائے تو بقیہ دن وہ کھانے پینے احتراز کرے گی تاکہ مشرکین کی مشابہت سے بچا جا سکے، یہ ابراہیم النخعی سے روایت کی گئی ہے کہ: "عَنْ إِبْرَاهِيمَ، فِي الْحَائِضِ تَطْهُرُ، فَلَا تَأْكُلُ شَيْئًا كَرَاهَةَ أَنْ تُشْبِهَ الْمُشْرِكِينَ إِلَى اللَّيْلِ"[77] اسی طرح ان کی رائے مسافر سے متعلق بھی ہے کہ وہ جب سفر سے حضر کی حالت میں دن کے وقت آجائے تو بقیہ دن کھانا پینا نہیں کرے گا، "عَنْ إِبْرَاهِيمَ فِي الْمُسَافِرِ يَقْدَمُ، وَقَدْ كَانَ أَكَلَ، قَالَ: لَا يَأْكُلُ بَقِيَّةَ يَوْمِهِ"[78] یہی موقف فقہائے احناف کا بھی ہے، اور دونوں اس دن کا قضاء روزہ رکھیں گے۔[79]

ابراہیم النخعی کے مطابق روزہ کی حالت میں بیوی کا بوسہ لینا مکروہ ہے، جیسا کہ مروی ہے: "أَنَّهُ كَانَ يَكْرَهُ أَنْ يُقَبِّلَ الرَّجُلُ امْرَأَتَهُ، وَهُوَ صَائِمٌ"[80]، فقہائے احناف کے ہاں یہ کراہت مشروط بوقوع محرمات ہے، اگر آدمی میں قوت ہو کہ وہ بوسہ کی وجہ سے کسی ممنوع عمل کا مرتکب نہیں ہوگا تو اس کے لئے جائز ہے، لیکن اگر اسے اندیشہ ہو کہ وہ خود کو قابو نہ رکھ سکے گا بلکہ کسی ایسے کام کا مرتکب ہو جائے گا جس سے روزے کی صحت پر اثر پڑ سکتا ہے تو اس کے لئے مکروہ ہے، کیونکہ جناب رسول اللہ ﷺ حالت روزے میں بوسہ لیا کرتے تھے۔[81]

دوران وضوء اگر کوئی شخص بھول کر پانی پی لے تو اس کا روزہ ابراہیم النخعی کے مطابق برقرار رہے گا، البتہ اگر جان بوجھ کر پی چکا تو روزہ باطل ہوگا،

ان سے مروی ہے : "فِي الصَّائِمِ يَتَوَضَّأُ فَيَدْخُلُ الْمَاءُ حَلْقَهُ مِنْ وُضُوئِهِ، قَالَ: إِنْ كَانَ ذَاكِرًا لِصَوْمِهِ فَعَلَيْهِ الْقَضَاءُ، وَإِنْ كَانَ نَاسِيًا فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ"[82]۔ نسیان اعذار شرعیہ میں سے ایک عذر ہے جس کی رعایت فقہاء نے احکام میں روا رکھی ہے، اس لئے فقہائے احناف بھی بھول کر پانی پینے والے اور کھانا کھانے والے کے روزے کو باطل قرار نہیں دیتے۔[83]

اعتکاف : اعتکاف سنت رمضان کے آخری عشرہ کے ساتھ مختص ہے، امام ابراہیم النخعی کے مطابق روزے کے بغیر اعتکاف نہیں ہو سکتا جیسا کہ ان سے مروی ہے: "لَمْ يَكُنْ يَرَى اعْتِكَافًا إِلَّا بِصَوْمٍ"[84] جب کہ فقہائے احناف کے ہاں واجب اعتکاف کی صحت کے لئے روزہ شرط ہے، جب کہ نفلی اعتکاف سے متعلق ان کی آراء میں اختلاف پایا جاتا ہے۔[85]

اسی طرح معتکف سے متعلق نخعی کی رائے یہ ہے کہ اس کے لئے بوسہ اور مباشرت جائز نہیں، ان کا قول ہے: "لَا يُقَبِّلُ الْمُعْتَكِفُ، وَلَا يُبَاشِرُ" یہی موقف احناف کا بھی ہے جیسا کہ روزے کے باب میں ذکر ہوا ہے۔[86]

اگر کوئی خاتون حالت اعتکاف میں حائضہ ہو جائے تو اس کے بارے میں نخعی کا موقف ہے کہ وہ گھر میں کسی مخصوص جگہ میں پردہ میں رہے گی جیسا کہ ان سے مروی ہے کہ: "عَنْ إِبْرَاهِيمَ، قَالَ: «إِذَا حَاضَتِ الْمَرْأَةُ ضَرَبَتْ فِي دَارِهَا سِتْرًا، فَكَانَتْ فِيهِ»"۔[87] لیکن فقہائے احناف اس حالت میں اعتکاف کے فساد کے قائل ہے اور وہ حالت اعتکاف سے نکل جائے گی۔[88]

اگر کوئی شخص عمدا روزہ توڑنے کا مرتکب ہو جائے تو ابراہیم النخعی کی رائے کے مطابق وہ تین سال روزے رکھے گا چنانچہ ان سے مروی ہے: "عَنْ إِبْرَاهِيمَ، قَالَ: عَلَيْهِ صَوْمُ ثَلَاثَةِ آلَافِ يَوْمٍ"[89]، لیکن فقہائے احناف کے ہاں اس پر کفارہ واجب ہوگا، کیونکہ کفارے کا وجوب نص سے ثابت ہے۔[90]

مبحث پنجم: کتاب الزکاۃ:

زکاۃ شریعت اسلامیہ کی مشروع کردہ عبادات میں سے ایک اہم عبادت اور ارکان اسلام کا رکن ہے، جس کا تعلق مال اور ملکیت کے ساتھ ہے، اور اس کے احکام قرآن وسنت میں تفصیلی طور پر بیان ہوئے ہیں۔ اس مبحث میں زکوۃ سے متعلق احکام کے بارے میں ابراہیم النخعی رحمہ اللہ کے اقوال اور فتاوی کا مطالعہ کیا گیا ہے۔

زکاۃ کے نصاب باعتبار چاندی کے متعلق ابراہیم کا موقف ہے کہ دو سو درہم یا اس سے زیادہ پر زکاۃ واجب ہے ان سے مروی ہے: "قَالَ: «كُلُّ شَيْءٍ دُونَ الْمِائَتَيْنِ نَفَقَةٌ"[91] اور یہی موقف حنفی مذہب کا بھی چاندی کے زکاۃ سے متعلق متفق علیہ ہے۔[92]

جب کہ سونے کے نصاب سے متعلق ان کی رائے بیس مثقال ہے، چنانچہ بیس مثقال میں نصف مثقال اور چالیس مثقال میں ایک مثقال زکوۃ ادا کی جائے گی، ان سے روایت ہے کہ: "عَنْ إِبْرَاهِيمَ، قَالَ: «لَيْسَ فِي أَقَلَّ مِنْ عِشْرِينَ مِثْقَالًا شَيْءٌ، وَفِي عِشْرِينَ نِصْفُ مِثْقَالٍ، وَفِي أَرْبَعِينَ مِثْقَالًا مِثْقَالٌ"[93] اور فقہائے احناف کا موقف بھی یہی ہے۔[94]

نقدین کے علاوہ مال مویشی کی زکاۃ کے نصاب میں اونٹ کے نصاب سے متعلق امام نخعی فرماتے ہیں، کہ پچیس میں سے ایک بنت مخاض ہے: "عَنْ فُضَيْلٍ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ، قَالَا: فِي خَمْسٍ وَعِشْرِينَ بِنْتُ مَخَاضٍ"[95] جب کہ احناف کا موقف اس کے برعکس ہے، ان کے مطابق جب پانچ اونٹ ہونگے تو ایک بکری دس میں دو بکریاں، پندرہ میں تین، بیس میں چار اور پچیس میں بنت مخاض ہے،[96] اس کا مطلب ہے کہ احناف کے مطابق نصاب پانچ سے شروع ہوتا ہے، جبکہ ابراہیم النخعی کے مطابق پچیس سے ہے۔

اس کے بعد ابراہیم فرماتے ہیں: "إِذَا كَثُرَتِ الْإِبِلُ فَفِي كُلِّ خَمْسِينَ حِقَّةٌ"[97] جب تعداد بڑھ جائے تو ہر پچاس میں سے ایک حقہ (جس کے تین سال پورے ہوئے ہوں اور چوتھے میں داخل ہوں) ہوگا۔

گائے کے نصاب زکاۃ کے متعلق ابراہیم سے مروی ہے: "فِي ثَلَاثِينَ مِنَ الْبَقَرِ تَبِيعٌ أَوْ تَبِيعَةٌ جَذَعٌ، وَفِي أَرْبَعِينَ مُسِنَّةٌ"[98] تیس گائے میں سے ایک

تبیع (ایک سال کی گائے) نر یا مادہ کا زکاۃ ہے، جب کہ چالیس میں سے مسنۃ (دو سال والی گائے) ادا کی جائے گی۔

جب کہ احناف کے موقف کے مطابق تیس میں سے ایک تبیع یا تبیعہ ہے لیکن جب تعداد چالیس تک پہنچ جائے تو اس صورت میں اختلاف رائے ہیں، امام ابو حنیفہ اور صاحبین سے منقول ایک قول کے مطابق اس میں کچھ نہیں جب تک کہ یہ ساٹھ تک نہ پہنچے، جب ساٹھ تک پہنچ جائے تو اس میں دو تبیعہ ہونگے، جب کہ ایک روایت امام ابو حنیفہ سے یہ ہے کہ چالیس سے بڑھنے کی صورت میں مسنہ واجب ہوگا، اور ایک روایت کے مطابق امام صاحب کا مذہب یہ ہے کہ چالیس میں کچھ نہیں جب پچاس ہو جائے تو اس میں مسنۃ ہوگا۔[99]

ابراہیم النخعی رحمہ اللہ کی رائے ان جانوروں کے متعلق جو سال کے اکثر حصے میں چرتے ہوں یہ ہے کہ: "لَيْسَ فِي شَيْءٍ مِنَ السَّوَائِمِ صَدَقَةٌ إِلَّا إِنَاثِ الْإِبِلِ، وَإِنَاثِ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ"[100] ایسے سائم جانوروں میں زکاۃ نہیں البتہ مادہ اونٹ، گائے اور بکری اگر سائمۃ ہو تب بھی ان میں زکاۃ ادا کی جائے گی۔ جب کہ احناف کی رائے یہ ہے کہ اونٹ کے سوا باقی مال مویشی میں نر اور مادہ برابر ہے البتہ اونٹ میں صرف مادہ زکاۃ ادا کی جائے گی۔[101]

اسی طرح ابراہیم نخعی کی رائے مطابق جو گائے کھیتی باڑی کے لئے رکھی گئی ہوں ان میں بھی زکاۃ فرض نہیں، جیسا کہ مروی ہے:

"عَنْ إِبْرَاهِيمَ، وَمُجَاهِدٍ قَالَا: «لَيْسَ فِي الْبَقَرِ الْعَوَامِلِ صَدَقَةٌ»"[102]۔ جب کہ احناف کا موقف بھی یہی ہے کہ عوامل میں زکاۃ نہیں، کیونکہ وہ اموال تجارت میں شامل نہیں۔[103]

بکریوں کے نصاب سے متعلق ابراہیم النخعی کی رائے ہے کہ: فِي كُلِّ أَرْبَعِينَ شَاةً شَاةٌ، إِلَى عِشْرِينَ وَمِائَةٍ، فَإِنْ زَادَتْ شَاةً وَاحِدَةً فَفِيهَا شَاتَانِ إِلَى مِائَتَيْنِ، فَإِنْ زَادَتْ شَاةً فَفِيهَا ثَلَاثُ شِيَاهٍ إِلَى ثَلَاثِمِائَةٍ، فِي كُلِّ مِائَةِ شَاةٍ شَاةٌ"[104]۔ ہر چالیس میں سے ایک بکری ہے یہاں تک کہ وہ ایک سو بیس تک پہنچے، ایک سو بیس سے اگر ایک بکری بھی زائد ہوگئی، تو اس میں دو بکریاں دی جائے گی یہاں تک کہ تعداد دو سو ہو جائے، جب دو سو سے تجاوز کر جائے تو تین بکریاں واجب ہوگی یہاں تک کہ تین سو تک ہو جائے، اور پھر ہر سو میں سے ایک بکری دی جائے گی۔

اس بابت فقہائے احناف اور ابراہیم النخعی کا موقف دو سو بکریوں تک مطابقت رکھتا ہے، لیکن جب دو سو سے تعداد تجاوز کر جائے، تو دو سو سے لے کر چار سو تک حنفی رائے کے مطابق صرف تین بکریاں دی جائے گی، جب تعداد چار سو سے تجاوز کر جائے تو اس صورت چار کی ادائیگی واجب ہو جائے گی، اور پھر ہر سو میں سے ایک بڑھتی جائے گی۔[105] اس کے برعکس ابراہیم النخعی کی رائے تین سو کی تعداد پر مبنی ہے، کہ جب تین سو سے تجاوز کر جائے تو ہر سو میں ایک بکری ہوگی۔

البتہ جو بکریاں گھر میں دودھ کے لئے رکھی جائے اور اس سے ذاتی منفعت حاصل کی جائے، یا وہ قریب الولادۃ ہو، تو ابراہیم النخعی کی رائے مطابق ان میں زکاۃ واجب نہیں، جیسا کہ ان سے مروی ہے: "لَيْسَ فِي غَنَمِ الرَّبَائِبِ[106] صَدَقَةٌ"[107] احناف کا موقف بھی اس سے موافق ہے۔[108]

زکوۃ سے متعلق نخعیؒ نے ایک قاعدہ بیان کیا ہے جو ان سے طلحہ نے روایت کیا ہے کہ:

" "كُلُّ شَيْءٍ أُرِيدَ بِهِ التِّجَارَةُ فَفِيهِ الزَّكَاةُ، وَإِنْ كَانَ لَبَنٌ، أَوْ طِينٌ قَالَ: وَكَانَ الْحَكَمُ يَرَى ذَلِكَ "[109] ہر وہ چیز جو تجارت کی مقصد سے رکھی گئی ہو، اس میں زکوۃ واجب ہے، چاہے وہ دودھ ہے، یا مٹی ہے، اور وہ فرماتے ہے، کہ حکم کی رائے بھی یہی ہے۔

سال کا گزرنا زکوۃ کے وجوب کے لئے شرط ہے، لیکن اگر کوئی شخص سال گزرنے سے پہلے زکوۃ ادا کرنا چاہے تو ابراہیم النخعی سے مروی ہے کہ:

"لَا بَأْسَ أَنْ تُعَجِّلَ زَكَاةَ مَالِكَ، وَتَحْتَسِبَ بِهَا فِيمَا يَسْتَقْبِلُ"[110] یعنی اس میں کوئی حرج نہیں، کہ جلدی زکوۃ مکمل یا کچھ حصہ ادا کیا جائے اور سال گزرنے کے بعد اس کا حساب کیا جائے۔ یہی موقف احناف کا بھی ہے کہ حولان حول سے قبل زکوۃ کی ادائیگی جائز ہے، کیونکہ نصاب اگر مکمل ہے تو زکوۃ ادا کرنے میں کوئی حرج نہیں، اور نصاب سبب وجوب ہے۔[111]

زکوۃ کی ادائیگی کے لئے ابراہیم النخعی کے ہاں بلوغت شرط ہے، اس لئے یتیم کے مال میں سے زکوۃ کی ادائیگی کی بابت ان سے مروی ہے:

" لَيْسَ فِي مَالِ الْيَتِيمِ زَكَاةٌ حَتَّى يَحْتَلِمَ "[112]. یتیم کے مال میں زکوۃ تب تک ادا نہیں کی جائے گی جب تک کہ اسے احتلام نہ ہو جائے یعنی وہ سن

بلوغت تک نہ پہنچے کیونکہ احتلام بلوغت کی علامت ہے۔احناف کے مطابق زکوۃ کے وجوب کے لئے بلوغت شرط ہے، بلکہ فقہائے عراق کے ہاں یہ شرط ہے، جب کہ یتیم کا اطلاق قبل از بلوغت ہوتا ہے اس لئے اس کے مال میں زکوۃ واجب نہیں۔[113]

اسی طرح حمیر یعنی گدھے کے زکوۃ سے متعلق ان کی رائے منقول ہے کہ:

"سَأَلْتُ عَنْ الْحَمِيرِ فِيهَا زَكَاةٌ أَمْ لَا ؟ قَالَ: «أَمَّا أَنَا فَأُشَبِّهُهَا بِالْبَقَرِ، وَلَا نَعْلَمُ فِيهَا شَيْئًا»"[114] کہ میں اسے گائے کی طرح سمجھتا ہوں اور ہم اس میں کوئی چیز واجب نہیں سمجھتے۔جب کہ احناف فقہاء کے مطابق بھی اس میں اور خچر میں زکوۃ نہیں اگر وہ سائم ہوں۔[115]

زیورات سے متعلق ابراہیم سے منقول ہے: "عَنْ إِبْرَاهِيمَ، قَالَ: فِي الْحلِي زَكَاةٌ"[116]

زیورات میں زکوۃ ادا کی جائے گی۔اور فقہائے احناف کا مذہب ان کے موافق ہے کہ زیورات چاہے استعمال کے لئے ہوں یا تجارت کے لئے بہر صورت اس میں سے زکوۃ اداء کی جائے گی۔[117]

قرض دار اور مقروض کی بابت زکوۃ سے متعلق امام نخعی فرماتے ہے:

"لِيَنْظُرْ مَا كَانَ عَلَيْهِ مِنْ دَيْنٍ فَلْيَعْزِلْهُ، وَمَنْ كَانَ لَهُ مِنْ دَيْنٍ ثِقَةٌ فَلْيُزَكِّهِ"[118]

جب کوئی شخص مقروض ہوگا تو اس حساب سے اس کے مال میں سے زکاۃ ساقط کی جائے گی، جہاں تک قرض دار کا تعلق ہے اگر اس کو قرض واپس ملنے کا مکمل یقین ہو، تو وہ اس کی زکاۃ ادا کرے گا، چاہے اس وقت تک اس کو قرض واپس عملا نہ ملا ہو۔

اس بابت احناف کی رائے یہ ہے کہ جس پر قرض کی ادائیگی واجب ہوں تو وہ اس کے بقدر ادائیگی زکاۃ سے بری الذمہ قرار دیا جائے گا، کیونکہ ادائیگی قرض حوائج اصلیہ کی طرح ہے، اس لئے وہ مکلف نہیں رہے اس حد تک جس حد تک وہ مجبور ہے[119] اسی طرح جب مقروض قرض دار کی دین سے انکار نہ کرتا ہو، اور اس کی ادائیگی پر قادر ہو، تو قبضہ سے پہلے بھی اس میں سے زکوۃ کی ادائیگی واجب ہے، البتہ اگر وہ انکار کر رہا ہو، یا مفلس قرار دیا جائے تو اس صورت میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔[120]

نتائج:

ابراہیم النخعی رحمہ اللہ کے اقوال مذکورہ کا مطالعہ کرنے کے بعد یہ بات واضح ہو جاتی ہے، کہ:

۱: ان کا فقہ حنفی پر کافی حد تک اثرات مرتب ہوئے ہیں،

۲: بہت سارے ایسے مسائل ہیں، جس میں ابراہیم النخعیؒ اور فقہائے احناف کی رائے میں مطابقت نہیں پائی جاتی۔

۳بعض مسائل میں امام ابو حنیفہ کے ساتھ ان کی رائے ملتی ہے لیکن صاحبین نے ان کے بر عکس رائے اختیار کی ہوتی ہے۔

۴: بعض مسائل ایسے ہیں جس میں صاحبین یا ان میں سے کسی ایک نے ان کا قول اختیار کیا ہوتا ہے۔

۵: ابراہیم النخعی فقہی رائے بیان کرتے ہوئے اس کی فقہی بنیاد اور اساس کو عموما بیان نہیں کرتے، بلکہ صرف اپنی رائے بیان کرتے ہے۔

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

حوالہ جات (References)

1 محمد بن عبدالرحمان المغراوی، موسوعۃ مواقف السلف، (القاہرۃ: المکتبۃ الاسلامیۃ) ج ا ص ۴۹۱، Muhammad, Moso'at mawaqif al-salf vol 1, P 491.

2 احمد بن محمد بن خلکان ، وفیات الاعیان وانباء أبناء الزمان (بیروت: دار صادر، ۱۹۹۴م) ج ا، ص ۲۵۲ Ibn Khalikan, Wafayat ul 'ayan wa anbaa abnaa ul Zaman vol 1, P 25.

3 محمد بن حبان، مشاہیر علماء الامصار، (دار الوفاء للطباعۃ، ۱۹۹۱م) ج ا ص ۱۶۳ Muhammad bin Hiban, Mashaher Ulama al-amsar vol 1 P 163.

4 محمد بن احمد الذہبی، سیر اعلام النبلاء (بیروت: مؤسسۃ الرسالۃ) ج ۸ ص ۸۶ Muhammad bin ahmad al-dhabi, Seer alam ul nubala vol 8 P 86.

5 نفس المصدر۔ Ibid

6 نفس المصدر، ص ۸۸ . Ibid, P 88

7 احمد بن علی الخطیب البغدادی، تاریخ بغداد (بیروت: دار الغرب الاسلامی، ۲۰۰۲م) ج ۱۱ ص ۵۹۷ Alkhateb al-baghdadi, Tarekh Baghdad vol. 1 P 459.

8 نفس المصدر Ibid

9 مصطفی بن عبد اللہ حاجی خلیفۃ، سلم الوصول الی طبقات الفحول (استنبول: مکتبۃ ارسانیکا، ۲۰۱۰م) ج ۲ ص ۲۲۹ Mustafa bin Abdullah Haji Khalifat, Sulam ul Wusul ila tabqat ul fuhool vol 2, P 222.

10 علی الرضا قرہ بلوط، معجم التاریخ، (ترکی: دار العقبۃ قیصری، ۲۰۰۱م) ج ۲ ص ۲۳۶ . Ali raza , mujam al-tarikh vol 2, P 236

11 مزید تفصیل کے ملاحظہ کیجئے: عبد المجید محمود، الاتجاہات الفقہیۃ عند أصحاب الحدیث فی القرن الثالث الہجری (مصر: مکتبۃ الخانجی، ۱۳۹۹ھ) ص ۳، ۴ Abdul Majed, al-itijahat al-fiqhiat inda ashab al-hadith fi al-qarn al-thalith al-hijri P 3 4.

12 المصنف، روایت نمبر ۷، ج ا ص ۱۸ Abu Bakar ibn abi Shaibat, Al-Musanif , vol 1 P 18.

13 علی بن ابی بکر المرغینانی، الہدایۃ شرح بدایۃ المبتدی (بیروت: دار احیاء التراث العربی) ج ا، ص ۱۶۔ Ali ibn abi bakar al-murghinani, al-hidayatvol 1 P 16.

14 المصنف، روایت نمبر ۱۳۹، ج ا ص ۲۱ Abu Bakar ibn abi Shaibat, Al-Musanif, Vol 1 P 21.

15 علی بن ابی بکر المرغینانی، الہدایۃ شرح بدایۃ المبتدی، ج ۱ ص ۱۵ . al-murghinani, al-hidayat sharh bidayt al-mubtadi, vol 1 P 15

16 المصنف، روایت نمبر ۱۱۷، ج ا ص ۲۱ Abu Bakar ibn abi Shaibat, Al-Musanif, Vol 1, P 21

17 ایضا، روایت نمبر ۱۲۶، ج ا ص ۲۱ Ibid, Vol 1, P 21

18 ایضا، روایت نمبر ۱۳۰، ج ا ص ۲۱. Ibid, Vol 1, P 21

19 ابو بکر بن مسعود الکاسانی، بدائع الصنائع (بیروت: دار الکتب العلمیۃ ۱۴۰۶) ج ا، ص ۲۳ . al-kasani, badai al-sanai, vol 1, P 23

20 المصنف، روایت نمبر ۲۳۴، ج ا ص ۲۹ Abu Bakar ibn abi Shaibat, Al-Musanif, Vol 1, P 29

21 المصنف، روایت نمبر ۲۵۱، ج ا ص ۳۱ . Abu Bakar ibn abi Shaibat, Al-Musanif, Vol 1 P 31

22 ابو بکر بن مسعود الکاسانی، بدائع الصنائع، ج ا، ص ۵۔ Abu Bakr ibn Masood al-kasani, badai al-sanai, Vol 1, P 5.

23 المصنف، روایت ۳۱۰، ج ا ص ۳۵ . Abu Bakar ibn abi Shaibat, Al-Musanif, Vol 1, P 35

24 ایضا روایت نمبر ۳۰۷ ج ا ص ۳۵ . Ibid, vol 1 P 35

25 علی بن ابی بکر المرغینانی، الہدایۃ شرح بدایۃ المبتدی، ج ۱ ص ۲۶ Ali ibn abi bakar al-murghinani, al-hidayat sharh bidayt al-mubtadi, Vol 1, P 26.

26 المصنف، روایت نمبر ۳۶۵ ج ا ص ۳۹ Abu Bakar ibn abi Shaibat, Al-Musanif , Vol 1, P 39

27 الکاسانی، بدائع، ج۱ص۶۳ .	Abu Bakr ibn Masood al-kasani, badai al-sanai, Vol 1 P 63
28 المصنف، روایت نمبر۳۳۰ج۱ص۳۷ .	Abu Bakar ibn abi Shaibat, Al-Musanif, Vol 1, P 37
29 السرخسی، المبسوط، ج۱ص۵۱ .	Al-sarakhsi, al-mabsoot, Vol 1, P 51
30 المصنف، روایت نمبر۱۴۱۷ج۱ص۴۳ .	Abu Bakar ibn abi Shaibat, Al-Musanif, Vol 1 P 43
31 الکاسانی، بدائع، ج۱ص۲۵	Abu Bakr ibn Masood al-kasani, badai al-sanai Vol 1, P 25.
32 المصنف، روایت نمبر۴۹۳ج۱ص۴۹.	Abu Bakar ibn abi Shaibat, Al-Musanif, Vol 1, P 49
33 نفس المصدر۔ روایت نمبر ۶۵۲، ج۱ص۶۱ .	Ibid, vol 1 P 61
34 السرخسی، المبسوط، ج۱ص۵۱	Al-sarakhsi, al-mabsoot, Vol 1, P 51.
35 المصنف، روایت نمبر، ۱۰۲۴، ج۱ص ۹۲	Abu Bakar ibn abi Shaibat, Al-Musanif, Vol 1, P 92.
36 کمال الدین بن الہمام، فتح القدیر، ج۱ص۳۱۱	Kamaluddin ibn al-humam, Fathul qadir, vol 1 P 311.
37 المصنف، روایت نمبر، ۱۲۴۹، ج۱ص۱۱۰۔ .	Abu Bakar ibn abi Shaibat, Al-Musanif, vol 1 P 110
38 الکاسانی، بدائع الصنائع، ج۱ص۲۵ .	Abu Bakr ibn Masood al-kasani, badai al-sanai, vol 1 P 25
39 المصنف، روایت نمبر، ۱۳۵۶، ج۱ص ۱۹۱	Abu Bakar ibn abi Shaibat, Al-Musanif, Vol 1, P 191
41 المصنف، روایت نمبر، ۲۱۸۸، ج۱ص۱۹۱	Abu Bakar ibn abi Shaibat, Al-Musanif, Vol, 1 P 191.
احمد بن محمد القدوری، مختصر القدوری، ص۲۵	42 Ahmad bin Muhammad al-qudori, Mukhtasar al-qudori, P 25.
43 المصنف، روایت نمبر، ۲۴۲۵، ج۱ص۲۱۳	Abu Bakar ibn abi Shaibat, Al-Musanif, Vol 1 P 213.
44 السرخسی، المبسوط، ج۱، ص۱۴.	Al-sarakhsi, al-mabsoot, Vol 1 P 14
45 المصنف، روایت نمبر، ۲۴۶۵، ج۱ص۲۱۵.	Abu Bakar ibn abi Shaibat, Al-Musanif, Vol 1 , P 215
46 السرخسی، المبسوط، ج۱ص۱۱	Al-sarakhsi, al-mabsoot, Vol 1, P 11.
47 المصنف، روایت نمبر، ۲۸۱۲، ج۱ص۲۴۴	Abu Bakar ibn abi Shaibat, Al-Musanif, Vol 1, P 244.
48 السرخسی، المبسوط، ج۱ص۲۱۲	Al-sarakhsi, al-mabsoot, Vol 1, P 212
49 المصنف، روایت نمبر، ۳۳۱۷، ج۱ص۲۸۹ .	Abu Bakar ibn abi Shaibat, Al-Musanif, Vol 1, P 289
50 الکاسانی، بدائع الصنائع، ج۱، ص۱۲۲.	Abu Bakr ibn Masood al-kasani, badai al-sanai, Vol 1, P 122
51 المصنف، روایت نمبر، ۳۵۰۲، ج۱ص۳۰۶ .	Abu Bakar ibn abi Shaibat, Al-Musanif, Vol 1, P 302
52 محمد بن احمد السمرقندی، تحفۃ الفقہاء، ج۱ص۲۲۹ .	Muhammad bin ahmad al-samarqandi, Tuhfat al-fuqaha, Vol 1, P 229
53 السرخسی، المبسوط، ج۱ص۱۸ .	Al-sarakhsi, al-mabsoot, Vol 1, P 18
54 المصنف، روایت نمبر، ۳۶۴۹، ج۱ص۳۱۹ .	Abu Bakar ibn abi Shaibat, Al-Musanif, Vol 1, P 319
السرخسی، المبسوط، ج۱ص۲۲۲ .	55 Al-sarakhsi, al-mabsoot, Vol 1, P 222
56 المصنف، روایت نمبر، ۳۶۵۴، ج۱ص۳۲۰ .	Abu Bakar ibn abi Shaibat, Al-Musanif, vol 1 p 320
57 الکاسانی، بدائع الصنائع، ج۱ص۷۵.	Abu Bakr ibn Masood al-kasani, badai al-sanai, Vol 1, P 75
58 المصنف، روایت نمبر، ۳۷۹۵، ج۱ص۳۳۱	Abu Bakar ibn abi Shaibat, Al-Musanif, vol 1, P 331.
59 الکاسانی، بدائع الصنائع، ج۱ص۱۱۱ .	Abu Bakr ibn Masood al-kasani, badai al-sanai, Vol, 1 P 111
60 المصنف، روایت نمبر، ۴۷۵۷، ج۱ص۴۱۴ .	Abu Bakar ibn abi Shaibat, Al-Musanif, vol 1 P 414

61 محمود بن احمد البخاری، المحیط البرہانی (بیروت: دار الکتب العلمیہ، ۱۴۲۴ھ) ج ا ص ۵۳۱. Mahmood bin ahmad, al-muhet al-burhani vol 1 P 531

62 المصنف، روایت نمبر ۴۷۸۶، ج ا ص ۴۱۲. Abu Bakar ibn abi Shaibat, Al-Musanif, Vol 1, P 412

63 السرخسی، المبسوط، ج ا ص ۱۹۳ . Al-sarakhsi, al-mabsoot, Vol 1, P 193

64 المصنف، روایت نمبر ۴۹۵۵، ج ا، ص ۴۳۰ . Abu Bakar ibn abi Shaibat, Al-Musanif, Vol 1 P 430

65 محمد بن عبد الواحد بن الہمام، فتح القدیر (دار الفکر) ج ا ص ۳۵۳ . Muhammad ibn al-humam, Fath al-qadir vol 1 P 353

66 المصنف، روایت نمبر ۸۹۳۴، ج ۲ ص ۲۷۶ Abu Bakar ibn abi Shaibat, Al-Musanif, Vol 2, P 276.

67 السرخسي، المبسوط، ج ۳ ص 77 Al-sarakhsi, al-mabsoot, Vol 3, P 77

68 المصنف، روایت نمبر ۹۰۶۱، ج ۲ ص ۲۸۸ . Abu Bakar ibn abi Shaibat, Al-Musanif, Vol 2 P 288

69 المصنف، ج ۲ ص ۲۰۹ . Abu Bakar ibn abi Shaibat, Al-Musanif, Vol 2 P 209

70 السرخسي، المبسوط، ج ۳ ص ۷۶ Al-sarakhsi, al-mabsoot, vol 3 P 76.

71 المصنف، روایت نمبر ۹۱۵۸، ج ۲ ص ۲۹۵ Abu Bakar ibn abi Shaibat, Al-Musanif, Vol 2 , P 295.

72 الکاسانی، بدائع الصنائع، ج ۲ ص ۱۰۶ . Abu Bakr ibn Masood al-kasani, badai al-sanai, Vol 2, P 106

73 المصنف، روایت نمبر ۹۲۶۸، ج ۲ ص ۳۰۴. Abu Bakar ibn abi Shaibat, Al-Musanif, Vol 2, P 304

74 الموصلی، الاختیار، ج ا ص ۱۳۳ . Al-mosli, Al-ikhtiar , Vol 1, P 133

75 المصنف لابن ابی شیبہ، روایت نمبر ۹۲۹۳، ج ۲ ص ۳۰۶ . Abu Bakar ibn abi Shaibat, Al-Musanif, Vo 2 , P 306

76 الموصلی، الاختیار، ج ا ص ۱۳۴ . Al-mosli, Al-ikhtiar, Vol 1, P 134

77 المصنف لابن ابی شیبہ، روایت نمبر ۹۳۴۲، ج ۲ ص ۳۱۰. Abu Bakar ibn abi Shaibat, Al-Musanif, vol 2, P 310

78 ایضا روایت نمبر، ۹۳۴۷ Ibid,

79 الموصلی، الاختیار، ج ا ص ۱۳۵. Al-mosli, Al-ikhtiar, vol 1, P 135

80 المصنف لابن ابی شیبہ، روایت نمبر ۹۴۱۴ ج ۲ ص ۳۱۵ . Abu Bakar ibn abi Shaibat, Al-Musanif, vol 2, P 315

81 الموصلی، الاختیار، ج ا ص ۱۳۴ Al-mosli, Al-ikhtiar, Vol 1, P 134.

82 المصنف لابن ابی شیبہ، روایت نمبر ۹۴۸۷، ج ۲ ص ۳۲۲ . Abu Bakar ibn abi Shaibat, Al-Musanif, Vol 2, P 326

83 الموصلی، الاختیار، ج ا ص ۱۳۳. Al-mosli, Al-ikhtiar, Vol 1, P 133

84 المصنف، روایت نمبر، ۹۶۲۷، ج ۲ ص ۳۳۴ . Abu Bakar ibn abi Shaibat, Al-Musanif, Vol 2, P 334

85 الکاسانی، بدائع الصنائع، ج ۲ ص ۱۰۹ . Abu Bakr ibn Masood al-kasani, badai al-sanai, Vol 2, P 109

86 مرجع سابق Ibid.

87 المصنف، روایت نمبر، ۹۶۹۸، ج ۲ ص ۳۴۰. Abu Bakar ibn abi Shaibat, Al-Musanif, Vol 2 P 340

88 الکاسانی، بدائع الصنائع، ج ۲ ص ۱۱۶ . Abu Bakr ibn Masood al-kasani, badai al-sanai, Vol 2 P 116

89 المصنف، روایت نمبر، ۹۷۸۲، ج ۲ ص ۳۴۷. Abu Bakar ibn abi Shaibat, Al-Musanif, Vol 2, P 247

90 الکاسانی، بدائع الصنائع، ج ۲ ص ۹۸ . Abu Bakr ibn Masood al-kasani, badai al-sanai, Vol 2 P 98

91 المصنف روایت نمبر، ۹۸۵۶، ج ۲ ص ۳۵۵ Abu Bakar ibn abi Shaibat, Al-Musanif, Vol 2, P 355.

92 الکاسانی، بدائع الصنائع، ج ۲ ص ۱۷ Abu Bakr ibn Masood al-kasani, badai al-sanai, Vol 2, P 17

93 المصنف روایت نمبر، ۹۸۷۷، ج ۲ ص ۳۵۷ . Abu Bakar ibn abi Shaibat, Al-Musanif, Vol 2, P 357

94 الکاسانی، بدائع الصنائع، ج ۲ ص ۱۹ Abu Bakr ibn Masood al-kasani, badai al-sanai, Vol 2, P 19.

المصنف روایت نمبر،۹۸۹۱،ج۲ص۳۵۹ 95 Abu Bakar ibn abi Shaibat, Al-Musanif, Vol 2, P 359.

الکاسانی،بدائع الصنائع،ج۲ص۲۶ . 96 Abu Bakr ibn Masood al-kasani, badai al-sanai, Vol 2 P 26

المصنف روایت نمبر،۹۹۰۹،ج۲ص۳۶۱ . 97 Abu Bakar ibn abi Shaibat, Al-Musanif, Vol 2 P 361

المصنف روایت نمبر ۹۹۲۵،ج۲ص۳۶۲ . 98 Abu Bakar ibn abi Shaibat, Al-Musanif, Vol 2, P 362

السرخسی،المبسوط،ج۲ص۱۸۷ 99 Al-sarakhsi, al-mabsoot, vol 2, P 187

المصنف روایت نمبر،۹۹۵۱،ج۲ص۳۶۵ . 100 Abu Bakar ibn abi Shaibat, Al-Musanif, Vol 2 P 365

السرخسی،المبسوط،ج۲ص۱۸۸ . 101 Al-sarakhsi, al-mabsoot, Vol 2 P 188

المصنف روایت نمبر،۹۹۵۴،ج۲ص۳۶۵ . 102 Abu Bakar ibn abi Shaibat, Al-Musanif, Vol 2, P 365

السرخسی،المبسوط،ج۲ص۱۶۵ . 103 Al-sarakhsi, al-mabsoot, Vol 2 P 165

المصنف روایت نمبر،۹۹۶۵،ج۲ص۳۶۶ 104 Abu Bakar ibn abi Shaibat, Al-Musanif , Vol 2 P 366.

الکاسانی،بدائع الصنائع،ج۲ص۲۸ 105 Abu Bakr ibn Masood al-kasani, badai al-sanai, Vol 2, P 28.

106 ربائب جمع ہے ربی کا، جس کے مفہوم سے متعلق اُصحاب لغت کا اختلاف ہے، امام محمد کے بقول جو بچے کو دودھ پلا رہی ہو، جب کہ بعض کے ہاں اس سے مراد قریب الولادۃ ہے، اور بعض کے بقول اس سے مراد وہ بکری ہے جسے گھر میں دودھ کے حصول کے لئے رکھا ہو (الکاسانی: بدائع الصنائع، ج۲ص۳۳)

المصنف روایت نمبر،۹۹۸۱،ج۲ص۳۶۷ 107 Abu Bakar ibn abi Shaibat, Al-Musanif, Vol 2 P 367.

الکاسانی،بدائع الصنائع،ج۲ص۲۸ 108 Abu Bakr ibn Masood al-kasani, badai al-sanai, Vol 2 P 28.

المصنف روایت نمبر،۱۰۰۷۳،ج۲ص۳۷۵ . 109 Abu Bakar ibn abi Shaibat, Al-Musanif, Vol 2 P 375

المصنف روایت نمبر، ۱۰۱۰۱ ، ج ۲ ص ۳۸۲ . 110 Abu Bakar ibn abi Shaibat, Al-Musanif, Vol 2, P 382

محمود بن احمد العینی، البنایۃ شرح الہدایۃ (بیروت: دار الکتب العلمیۃ، ۱۴۲۰ھ) ج۳ص۳۶۳ 111 Mahmood bin ahmad, al-binaiat sharh al- hidaiat Vol 3, P 363.

المصنف روایت نمبر، ۱۰۱۲۶، ج ۲ ص ۸۰ . 112 Abu Bakar ibn abi Shaibat, Al-Musanif, Vol 2, P 80

محمود بن احمد العینی، البنایۃ شرح الہدایۃ ، ج ۳ ص ۲۹۷ . 113 Mahmood bin ahmad al.aini, al-binaiat sharh al- hidaiat, Vol 3, P 297

المصنف روایت نمبر، ۱۰۱۵۷، ج ۲ ص ۳۸۲ . 114 Abu Bakar ibn abi Shaibat, Al-Musanif , Vol 2, P 282

السرخسی،المبسوط،ج۲ص۱۸۹ 115 Al-sarakhsi, al-mabsoot, Vol 2, P 891

المصنف روایت نمبر، ۱۰۱۶۳، ج۲ ص ۳۸۲ 116 Abu Bakar ibn abi Shaibat, Al-Musanif, Vol 2 P 382

السرخسی،المبسوط،ج۲ص۱۹۲ 117 Al-sarakhsi, al-mabsoot, Vol 2, P 192

المصنف روایت نمبر،۱۰۲۴۹،ج۲،ص۳۸۹ 118 Abu Bakar ibn abi Shaibat, Al-Musanif, Vol 2 P 389

الکاسانی،بدائع الصنائع،ج۲ص۶ 119 Abu Bakr ibn Masood al-kasani, badai al-sanai, Vol 2, P 6

ایضا، ج ۲ ، ص ۹ . 120 Ibid, vol 2 P 9