

اَحْمَدِيَّةٗ اَمَنِيَّةٗ

انتماربعہ کے مذاہب اور انکے لائن

احادیث نبویہ کی روشنی میں

مؤلف
مولانا محمد اسحاق پرنسپل کراچی

تقریب

بحر العلوم حضرت مولانا نعمت صاۃ علی مدظلہ العالی
استاذ مدرسہ دارالعلوم دیوبند

دَارُالْاَشَاعَةِ دِيُوْبَنْد

فہرست

صفحہ نمبر	مقام	صفحہ نمبر
۲۱	انتساب	۱
۲۵	تقریر: حضرت مولانا نعمت اللہ صاحب مدظلہ العالی	۲
۲۷	تقلید اور عدم تقلید	۳
۳۳	امام ابوحنیفہؒ	۴
۳۹	امام مالکؒ	۵
۴۳	امام شافعیؒ	۶
۴۶	امام احمد بن حنبلؒ	۷
۴۹	امام بخاریؒ	۸
۵۳	امام مسلمؒ	۹
۵۵	امام ترمذیؒ	۱۰
۵۷	امام ابوداؤدؒ	۱۱
۵۹	امام نسائیؒ	۱۲
۶۱	امام ابن ماجہؒ	۱۳
۶۳	امام الطحاویؒ	۱۴
۶۶	الأحادیث ومصطلحاتها	۱۵
۶۸	اصول حدیث	۱۶
۶۹	أقسام الحديث من جهة المسند إليه	۱۷
۷۲	أقسام الحديث من حيث القبول والرد	۱۸

٧٦	كتب حديث كما تعارف	١٩
٧٦	طبقات كتب حديث	٢٠
٧٧	انواع كتب الاحاديث	٢١
٨٠	كتاب الإيمان	٢٢
٩٠	باب إطلاق اسم الكفر على من ترك الصلاة	٢٣
٩٠	باب جزاء تارك الصلاة	٢٣
٩١	باب الكبائر والصفائر	٢٥
٩٢	باب ما جاء في الإسراء	٢٦
٩٥	كتاب الطهارة	٢٤
٩٦	باب ما يقول الرجل إذا دخل الخلاء	٢٨
٩٦	باب كراهية استقبال القبلة عند قضاء الحاجة	٢٩
٩٨	باب البول قائماً	٣٠ ✓
٩٩	باب في البول في المستحم	٣١
٩٩	باب الاستنجاء بالحجارة	٣٢ —
١٠١	باب السواك	٣٣
١٠٣	باب النية في الوضوء	٣٣ —
١٠٣	مسئله فاقد الطهورين	٣٥
١٠٥	باب الرجل يجدد الوضوء من غير حدث	٣٦
١٠٥	باب ما ينجس الماء	٣٤ ✓
١٠٩	باب الماء لا ينجس	٣٨ ✓
١١١	باب الوضوء بسؤر الكلب	٣٩ ✓

١١٣	باب ما جاء في سؤر الهرة	٣٠
١١٤	باب الوضوء بفضل ظهور المرأة	٣١
١١٦	باب في ماء البحر أنه طهور	٣٢
١١٨	باب الوضوء بالنبيذ	٣٣ ✓
١٢٠	باب ما يجزئ من الماء في الوضوء	٣٣
١٢٢	باب في إسباغ الوضوء	٣٥
١٢٣	باب في التسمية على الوضوء	٣٦ ✓
١٢٥	باب في الرجل يدخل يده في الإناء	٣٤
١٢٦	باب في غسل اليد في ابتداء الوضوء	٣٨
١٢٦	باب ما جاء في المضمضة والاستنشاق	٣٩
١٢٨	باب في المضمضة والاستنشاق من كف واحد	٥٠
١٢٩	باب في مسح الرأس	٥١ ✓
١٣٤	الاختلاف بين أهل السنة والروافض في غسل الرجلين ومسحهما	٥٢
١٣٦	باب في تخليل الأصابع	٥٣
١٣٦	باب في تخليل اللحية	٥٣
١٣٧	باب المسح على العمامة	٥٥
١٣٩	باب المسح على الخفين	٥٦ ✓
١٤٠	باب التوقيت في المسح	٥٤ ✓
١٤٢	باب المسح على الجوربين	٥٨
١٤٣	باب كيف المسح باب في مسح	٥٩ ✓
١٤٤	باب الموالاة في الوضوء	٦٠

١١٣	باب ماجاء في سؤر الهرة	٣٠
١١٤	باب الوضوء بفضل ظهور المرأة	٣١
١١٦	باب في ماء البحر أنه طهور	٣٢
١١٨	باب الوضوء بالتبديد	٣٣ ✓
١٢٠	باب مايجزئ من الماء في الوضوء	٣٣
١٢٢	باب في إسباغ الوضوء	٣٥
١٢٣	باب في التسمية على الوضوء	٣٦ ✓
١٢٥	باب في الرجل يدخل يده في الإناء	٣٧
١٢٦	باب في غسل اليد في ابتداء الوضوء	٣٨
١٢٦	باب ماجاء في المضمضة والاستنشاق	٣٩
١٢٨	باب في المضمضة والاستنشاق من كف واحد	٥٠
١٢٩	باب في مسح الرأس	٥١ ✓
١٣٤	الاختلاف بين أهل السنة والروافض في غسل الرجلين ومسحهما	٥٢
١٣٦	باب في تخليل الأصابع	٥٣
١٣٦	باب في تخليل اللحية	٥٤
١٣٧	باب المسح على العمامة	٥٥
١٣٩	باب المسح على الخفين	٥٦ ✓
١٤٠	باب التوقيت في المسح	٥٧ ✓
١٤٢	باب المسح على الجوربين	٥٨
١٤٣	باب كيف المسح <i>من مسح</i>	٥٩ ✓
١٤٤	باب الموالاة في الوضوء	٦٠

١٤٦	باب الوضوء من مس المرأة	٦١ ✓
١٤٧	باب الوضوء من مس الذكر	٦٢
١٤٨	باب الوضوء من لحوم الإبل	٦٣ ✓
١٤٩	باب في ترك الوضوء مما مست النار	٦٣ ✓
١٥٠	باب الوضوء من الدم	٦٥ ✓
١٥٢	باب في الوضوء من النوم	٦٦ ✓
١٥٣	باب فمن يحدث في الصلاة	٦٤
١٥٤	باب في البذي	٦٨
١٥٦	باب الإكسال	٦٩
١٥٧	باب في العنى طاهر أم نجس	٤٠ ✓
١٦١	باب في الجنب يقرأ	٤١
١٦٢	باب في الجنب يدخل المسجد	٤٢
١٦٣	المكث في المسجد	٤٣
١٦٤	باب في الرجل يجد البيلة في منامه	٤٣
١٦٥	باب في التمسح بالمنديل	٤٥
١٦٦	باب في الوضوء بعد الغسل	٤٦
١٦٧	باب في المرأة هل تنقض شعرها عند الغسل	٤٤
١٧٠	باب في الجنب يغسل رأسه بالخطي	٤٨
١٧٠	باب ما جاء في الحيض	٤٩
١٧٣	باب ما جاء في المستحاضة	٥٥ ✓
١٧٦	باب في مباشرة الحائض	٨١

١٧٧	باب الكفارة في إتيان الحائض	٨٢
١٧٨	باب في المستحاضة تتوضأ لكل صلاة	٨٣
١٨٠	باب في كم تمكث النفساء	٨٣
١٨١	كتاب التيمم	٨٥
١٨٢	الاختلاف في تفسير الصعيد الطيب	٨٦
١٨٧	باب التيمم في الحضر	٨٤
١٨٨	كتاب الجمعة	٨٨
١٨٨	باب في وقت الجمعة	٨٩
١٩٠	باب في الغسل للجمعة	٩٠
١٩١	باب ما يصيب الثوب	٩١
١٩٣	باب بول ما يؤكل لحمه	٩٢
١٩٤	باب بول الصبي يصيب الثوب	٩٣
١٩٧	باب الأرض يصيبها البول	٩٣
١٩٨	باب إعادة الصلوة من نجاسة تكون في الثوب	٩٥
٢٠٠	كتاب الصلاة	٩٦
٢٠٠	باب ما جاء في أوقات الصلاة	٩٤
٢٠٠	باب في وقت الفجر	٩٨
٢٠٠	باب في وقت الظهر	٩٩
٢٠٣	باب ما جاء في وقت العصر	١٠٠
٢٠٣	باب ما جاء في وقت المغرب	١٠١
٢٠٣	باب ما جاء في صلاة العشاء	١٠٢

٢٠٥	باب ماجاء اختلاف الوقت المستحب في الفجر	١٠٣
٢٠٧	باب ماجاء في الظهر	١٠٣
٢٠٨	باب ماجاء في صلاة العصر	١٠٥
٢١٠	باب ماجاء فيمن أترك ركعة قبل طلوع الشمس وغروبها	١٠٦
٢١٢	باب ماجاء في الصلاة في الأوقات المنيهة	١٠٤
٢١٥	باب في الرجل يصلي في بيته ثم يأتي	١٠٨
-	يأتي المسجد والناس يصلون	١٠٩
٢١٧	باب ماجاء في الجمع بين الصلوتين	١١٠
٢٢٠	باب ما جاء في المشرك يدخل المسجد	١١١
٢٢٢	كتاب الأذان	١١٣
-	باب ماجاء في الترجيع في الإذان	١١٣
٢٢٣	الاختلاف في تعداد كلمات الأذان	١١٣
٢٢٥	باب ماجاء في الإقامة	١١٥
٢٢٧	باب ماجاء أنه من أذن فهو يقيم	١١٦
-	باب ماجاء في الأذان بالليل	١١٤
٢٢٩	باب ماجاء في الأذان والإقامة في السفر	١١٨
-	باب ما يقول إذا أذن المؤذن	١١٩
٢٣١	باب ماجاء فيمن سمع الإذان فلا يجيب	١٢٠
٢٣٤	باب في الجماعة في مسجد قد صلى فيه مرة	١٢١
٢٣٥	باب ماجاء في صلاة المسبوق	١٢٢
٢٣٦	باب ماجاء في الصلاة خلف الصف وحده	١٢٣

٢٣٨	باب ماجاء فى الرجل يصلى مع الرجل	١٢٣
	باب من أحق بالإمامة	١٢٥
٢٤٠	باب ماجاء فى إمامة الصبي	١٢٦
٢٤١	باب فى إمامة النساء	١٢٤
٢٤٣	باب إمامة البر والفاجر	١٢٨
-	باب إمامة الاعمى	١٢٩
٢٤٤	باب الإمام يصلى من قعود	١٣٠
٢٤٦	باب ملجاء فى الصلاة تحريمها التكبير وتحليلها التسليم	١٣١
٢٤٨	باب مايقول عند افتتاح الصلاة	١٣٢
٢٥٠	باب ماجاء فى ترك الجهر ببسم الله الرحمن الرحى	١٣٣
٢٥٤	باب افتتاح القراءة بالحمد لله إلرب العالمين	١٣٣
٢٥٥	باب ماجاء انه لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب	١٣٥
٢٥٨	باب ماجاء فى التأمين	١٣٦
٢٦٣	باب ماجاء فى السكينة فى الصلاة	١٣٤
٢٦٤	باب ماجاء فى وضع اليدين على الشمال فى الصلاة	١٣٨
٢٦٧	باب ماجاء فى رفع اليدين عند الركوع	١٣٩
٢٧١	باب ماجاء فى السؤال والتعوذ على آية رحمة وعذاب	١٣٥
٢٧٢	باب مايقول الرجل إذا رفع رأسه من الركوع	١٣١
٢٧٣	باب ماجاء فى وضع اليدين قبل الركبتين	١٣٢
٢٧٤	باب ماجاء فى السجود على الجبهة والأنف	١٣٣
٢٧٦	باب ماجاء فى كراهية الاقعا بين سجدتين	١٣٣

	باب ماجاء يقول السجدين	١٣٥
٢٧٧	باب ماجاء فى جلسة الاستراحة	١٣٦
٢٧٨	باب ماجاء فى التشهد	١٣٧
٢٧٩	باب كيف الجلوس فى التشهد	١٣٨
٢٨١	باب ماجاء فى التسليم فى الصلاة	١٣٩
٢٨٢	باب فى الصلاة على النبى فى القعدة الأخيرة	١٤٠
	باب ماجاء فى القراءة خلف الإمام	١٤١
٢٨٥	باب تشديد يد الرجال إلى المساجد	١٤٢
٢٨٦	باب إلا يقطع الصلاة الا الكلب والحصار والعراة	١٤٣
٢٨٧	باب ماجاء فىمن صلى لغير القبلة ثم علم	١٤٣
٢٨٨	باب ماجاء فى الصلاة فوق بيت الله	١٤٥
	باب ماجاء فى الصلاة ومعاطن الإبل	١٤٦
٢٨٩	باب رد السلام بالإشارة فى الصلاة	١٤٧
٢٩٠	باب ماجاء فى سجدة السهو	١٤٨
٢٩١	باب فىمن زاد الركعة الخامسة فى الركعة الأخير	١٤٩
٢٩٢	باب فىمن يشك فى الزيادة والنقصان	١٥٠
٢٩٣	باب ماجاء فى الكلام فى الصلاة	١٥١
٢٩٥	باب ماجاء فى القنوت فى صلاة القبر	١٥٢
٢٩٧	باب فى الصلاة على الدابة جماعة	١٥٣
٢٩٨	باب لإصلاة بعد طلوع الفجر لإركعتين	١٥٣
٢٩٩	باب فى الاضطباع بعد ركعتي الفجر	١٥٥

٣٠٠	باب إذا قُيِّمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة	١٦٦
٣٠١	باب فيمن صلى سنة الفجر بعد الفجر	١٦٧
٣٠٢	باب ما جاء في الأربع قبل الظهر	١٦٨
٣٠٣	باب أن صلاة الليل مثنى مثنى	١٦٩
٣٠٤	أبواب الوتر	١٧٠
-	باب ما جاء في وجوب الوتر	١٧١
٣٠٥	باب ما جاء في عدد الوتر	١٧٢
٣٠٧	باب في ثلاث ركعات بسلام واحد	١٧٣
-	باب ما جاء في القنوت في الوتر	١٧٤
٣٠٩	باب ما جاء في الوتر على الراحلة	١٧٥
٣١٠	باب ما جاء في الصلاة عند الزوال	١٧٦
٣١١	أبواب الجمعة	١٧٧
-	باب ما جاء في الجمعة في القرى	١٧٨
٣١٢	باب ما جاء في الجلوس بين الخطبتين	١٧٩
٣١٣	باب في الركعتين إذا جاء الرجل والإمام يخطب	١٨٠
٣١٤	باب ما جاء في كراهية الكلام والإمام يخطب	١٨١
-	باب ما جاء في الكلام بعد نزول الإمام من المنبر	١٨٢
٣١٥	باب في الصلاة قبل الجمعة وبعدها	١٨٣
٣١٦	باب فيمن أدرَكَ من الجمعة ركعة	١٨٤
٣١٨	كتاب العيدين	١٨٥
	باب إذا اجتمع العيد والجمعة	١٨٦

٣٠٩	باب ماجاء في التكبير في العيدين	١٨٤
٣١١	باب لاصلاة قبل العيدين ولا بعدها	١٨٨
٣٢٢	كتاب السفر	١٨٩
-	باب التقصير في السفر	١٩٠
٣٢٤	باب ماجاء في صلاة الاستسقاء	١٩١
٣٢٥	باب ماجاء في صلاة الكسوف	١٩٢
٣٢٧	باب في صلاة الخسوف	١٩٣
-	باب كيف القراءة في الكسوف؟	١٩٣
٣٢٨	باب ماجاء في سجود القرآن	١٩٥
٣٣٠	باب في خروج النساء إلى المسجد	١٩٦
٣٣١	باب فيمن صلى الفريضة ثم يؤم الناس	١٩٤
٣٣٢	باب المسجدة على الثوب المتصل	١٩٨
-	باب الاغتسال عند ما يسلم الرجل	١٩٩
٣٣٢	كتاب الزكاة	٢٠٠
٣٣٥	باب زكاة الإبل	٢٠١
٣٣٧	باب ماجاء في البقر	٢٠٢
٣٣٨	باب لا يجمع بين متفرق ولا يفرق بين مجتمع	٢٠٣
٣٤١	باب صدقة الزرع والثمر والحبوب	٢٠٣
٣٤٢	باب ماجاء ليس في الخيل والرقائق زكاة	٢٠٥
٣٤٣	باب ماجاء في زكاة العسل	٢٠٦
٣٤٤	باب لا زكاة على المال المستفاد	٢٠٤

٣٤٥	باب ماجاء فى زكاة الخضراوات	٢٠٨
٣٤٦	باب ماجاء فى زكاة مال اليتيم	٢٠٩
٣٤٧	باب ماجاء فى الركاز والمعدن	٢١٠
٣٤٩	باب ماجاء فى الخرص	٢١١
٣٥٠	باب انتقال الصدقة	٢١٢
٣٥١	باب ماجاء فى إعطاء المؤلفة قلوبهم	٢١٣
٣٥٢	باب ماجاء فى صدقة الفطر	٢١٤
٣٥٤	باب فى تقديمها قبل الصلاة	٢١٥
٣٥٥	باب ماجاء فى تعجيل الزكاة	٢١٦
٣٥٧	كتاب الصوم	٢١٤
-	باب ماجاء بكل أهل بلد رؤيتهم	٢١٨
-	باب ماجاء فى كراهية الصوم فى السفر	٢١٩
٣٥٨	باب الرخصة فى الافطار للحبلى والمرضعة	٢٢٠
٣٥٨	باب الصائم يأكل أو يشرب ناسياً	٢٢١
٣٦٠	باب فى كفارة الفطر فى رمضان	٢٢٢
٣٦٠	باب ماجاء فى السواك للصائم	٢٢٣
٣٦١	باب ماجاء فى الكحل	٢٢٣
-	باب لاصيام لمن لم ينوم من الليل	٢٢٥
٣٦٢	باب ماجاء فى قضاء المقطوع	٢٢٦
٣٦٣	باب الصوم فى يوم الجمعة	٢٢٤
٣٦٤	باب الصوم فى يوم الجمعة	٢٢٨

٢٦٥	باب صيام ستة أيام من شوال	٢٢٩
٢٦٦	باب كراهية الحجلة للصائم	٢٣٠
٢٦٧	باب الكراهية في صوم الوصال	٢٣١
٢٦٨	باب أكل من أراد السفر	٢٣٢
٢٧٠	باب ملجاء في التراخي	٢٣٣
٢٧٢	كتاب الحج	٢٣٤
٢٧٢	باب ملجاء في حرمة مكة	٢٣٥
٢٧٢	باب إيجاب الحج بالزاد والراحلة	٢٣٦
٢٧٢	باب ملجاء في أفراد الحج	٢٣٧
٢٧٤	باب لبس السراويل والخفين للمعمر	٢٣٨
٢٧٥	باب ملجاء في الحجلة للمعمر	٢٣٩
٢٧٦	باب كراهية تزويج المحرم	٢٤٠
٢٧٧	باب أكل الصيد للمعمر	٢٤١
٢٧٨	باب الصلاة بعد الطواف في الاوقات المنهية	٢٤٢
٢٧٩	باب ملجاء في تقصير الصلاة بعنى	٢٤٣
٢٧٩	باب في ترتيب المناسك الأربعة	٢٤٤
٢٧٩	باب الجمع بين الصلاتين	٢٤٥
٢٨١	باب الافاضة (روانكى) من قبل طلوع الشمس	٢٤٦
٢٨٢	باب ملجاء في تقليد الغنم	٢٤٧
٢٨٢	باب ملجاء في ركوب البئنة	٢٤٨
٢٨٣	باب ملجاء في الحلق والتقصير	٢٤٩

٢٨٢	باب فى الطيب قبل الزيادة	٢٥٠
٢٨٤	باب الحج عن الشيخ الكبير والعميت	٢٥١
٢٨٥	باب العمرة واجبة أم لا ؟	٢٥٢
٢٨٥	باب الإحصار من المضى الى بيت الله	٢٥٣
٢٨٦	باب ماجاء فى أن القارن كم يطوف	٢٥٣
٢٨٧	باب المحرم يموت فى إحرامه	٢٥٥
٢٨٨	باب المبيت فى المنى	٢٥٦
٢٨٩	كتاب الجنائز	٢٥٤
٢٩٠	باب ماجاء فى كم كفن الميت	٢٥٨
٢٩٠	باب المشى امام الجنازة	٢٥٩
٢٩١	باب صلاة الجنازة للغائب	٢٦٠
٢٩١	باب القراءة على الجنازة بفاتحة الكتاب	٢٦١
٢٩٢	باب الصلاة على الميت فى المسجد	٢٦٢
٢٩٣	باب الصلاة على الشهيد	٢٦٣
٢٩٤	باب ماجاء فى الصلاة على القبر	٢٦٣
٢٩٥	باب ماجاء فى شكل القبر	٢٦٥
٢٩٧	باب زيارة القبور للنساء	٢٦٦
٢٩٨	باب رفع اليدين على الجنازة	٢٦٤
٢٩٩	كتاب النكاح	٢٦٨
٢٩٩	باب ماجاء لانكاح الابولى	٢٦٩
٤٠١	باب فى استثمار البكر والثيب	٢٤٠

٤٠٢	باب ماجاء في مهر النسل	٢٤١
٤٠٣	باب المهر من تعليم القرآن	٢٤٢
٤٠٤	باب نكاح الامة بعد عتقها	٢٤٣
٤٠٥	باب ماجاء في المحلل	٢٤٤
٤٠٣	باب ماجاء في الشرط عند النكاح	٢٤٥
٤٠٦	باب الرجل يسلم وعند ٥ عشر نسوة	٢٤٦
٤٠٧	باب ماجه في القسمة للبكره والثيبه	٢٤٧
٤٠٨	باب في الزوجين يسلم أحدهما	٢٤٨
٤٠٩	باب الرجل يتزوج المرأة ثم يموت قبل ان يفرض مهرها	٢٤٩
٤١١	كتاب الرضاع	٢٨٠
٤١١	باب لا تحرم العصاة ولا مصتان	٢٨١
٤١٢	باب ماجاء في شهادة المرأة الواحدة في الرضاع	٢٨٢
٤١٣	باب ماجاء في تحديد الرضاع	٢٨٣
٤١٤	باب في الامة تعتق ولها زوج	٢٨٤
٤١٥	باب المرأة تسافر وحدها	٢٨٥
٤١٧	كتاب الطلاق واللعان	٢٨٦
٤١٧	باب الطلقات الثلاث	٢٨٧
٤١٩	باب ماجاء في نفقة المطلقة	٢٨٨
٤٢٠	باب ماجاء الطلاق قبل النكاح	٢٨٩
٤٢١	باب ان طلاق الامة تطليقتان	٢٩٠
٤٢١	باب ماجاء في الخلع	٢٩١

٤٢٣	باب ماجاء في كفارة الظهار	٢٩٢
٤٢٤	باب ماجاء في الإيلاء	٢٩٣
٤٢٥	باب ماجاء في اللعان	٢٩٣
٤٢٧	كتاب الجهاد	٢٩٥
٤٢٧	باب ماجاء في حكم الجاسوس إذا كان مسلماً	٢٩٦
٤٢٨	باب حكم الجاسوس إذا كان ذمياً	٢٩٤
٤٢٨	باب في المبارزة	٢٩٨
٤٢٩	باب في المثلة	٢٩٩
٤٣٠	باب ماجاء في قتل النساء والاطفال	٣٠٠
٤٣٠	باب الرجل إذا كرى دابة للجهاد	٣٠١
٤٣١	باب في المن على الأسير بغير فداء	٣٠٢
٤٣٣	باب في لمل يصيبه لغو من المسلمين ثم يتركه صلحاً في الغنية	٣٠٣
٤٣٥	باب في الرجل ينفع من الغنيمة بشئ	٣٠٣
٤٣٦	باب ماجاء في الغلول	٣٠٥
٤٣٧	باب في عقوبة الغال	٣٠٦
٤٣٧	باب إذا أتى الغال المال المغلول	٣٠٤
٤٣٨	باب في السلب يعطى للمقاتل	٣٠٨
٤٤٠	باب في السلب لا يخمس	٣٠٩
٤٤١	باب في المشرك لا يستعان به	٣١٠
٤٤٢	باب في سهم الراجل والفارس	٣١١
٤٤٤	باب النفل قبل الخمس	٣١٢

٤٤٥	باب في الوفاء للمعاهد وحرمة ذمته	٣١٣
٤٤٧	كتاب الأضحية	٣١٣
٤٤٧	باب في إيجاب الضحايا	٣١٥
٤٤٨	باب ما يستحب من الأضاحي	٣١٦
٤٤٩	باب ما جاء في وقت الضحايا	٣١٤
٤٥٠	الاختلاف في أيام الأضحية	٣١٨
٤٥١	باب ما يكره من الضحايا	٣١٩
٤٥٢	باب الجذور (الإبل) عن كم من تجزئ	٣٢٠
٤٥٢	باب في الشاة تضحي عن جماعة	٣٢١
٤٥٤	باب في المسافر يضحي	٣٢٢
٤٥٥	كتاب الذبائح	٣٢٣
٤٥٥	باب في الذبيحة بالمرودة والسن والعظام	٣٢٣
٤٥٦	باب ما جاء في ذكاة (الذبح) الجنين	٣٢٥
٤٥٧	باب في العقيقة	٣٢٦
٤٥٨	باب كم شاة يذبح للولد والجارية	٣٢٤
٤٥٩	كتاب الصيد	٣٢٨
٤٥٩	باب في الأكل من صيد الكلب والطير	٣٢٩
٤٦٠	الاختلاف في تعليم الطيور	٣٣٠
٤٦١	باب في التسمية على الذبيحة والصيد	٣٣١
٤٦٣	كتاب الوصايا	٣٣٢
٤٦٣	باب ما جاء في الوصية	٣٣٣

٤٦٤	باب ماجاء فى الوصية للوارث	٣٣١
٤٦٥	كتاب الفرائض	٣٣١
٤٦٥	باب فى الميراث ذوى الأرحام	٣٣١
٤٦٧	كتاب الأيمان والنذور	٣٣٤
٤٦٧	باب فى وفاء النذر فى معصية الله	٣٣٨
٤٦٨	باب من نذر بالمشى إلى الكعبة	٣٣٩
٤٧٠	باب من حلف على يمين فرأى خيرا منها فليكفر	٣٣٩
٤٧١	باب فى وفاء النذر للجاهلية فى حالة الإسلام	٣٣١
٤٧٢	باب فى الاعتكاف بالصوم	٣٣٢
✓ ٤٧٣	كتاب الأطعمة والأشربة	٣٣٣
✓ ٤٧٣	باب ماجاء فى أكل الضب	٣٣٣
✓ ٤٧٤	باب ماجاء فى أكل الضئع	٣٣٥
✓ ٤٧٥	باب ماجاء فى أكل لحوم الخيل	٣٣٦
✓ ٤٧٦	باب فى تحريم أكل لحم الحمر الأهلية	٣٣٤
✓ ٤٧٧	باب التداوى بالخمر	٣٣٨
✓ ٤٧٨	باب شرب الخمر لدفع الجوع أو العطس	٣٣٩
✓ ٤٧٩	باب فى تخليل الخمر	٣٥٠
✓ ٤٨٠	باب فى خليط البسر والتمر	٣٥١
✓ ٤٨١	باب الانتباه فى أوانى الذبابة	٣٥٢
٤٨٢	كتاب اللباس	٣٥٣
٤٨٢	باب فى لبس الحرير فى الحرب	٣٥٣

٤٨٤	باب ماجاء في لبس الثوب المعصفر	٣٥٥
٤٨٤	باب ماجاء في كراهية جر الإزار	٣٥٦
٤٨٥	باب ماجاء في الصورة	٣٥٧
٤٨٧	كتاب الحدود والديات	٣٥٨
٤٨٧	باب ماجاء فيمن قتل بالحجر	٣٥٩
٤٨٨	باب في المعاملة في القصاص	٣٦٠
٤٨٩	باب في القسامة	٣٦١
٤٩١	كتاب الحدود	٣٦٢
٤٩٤	باب من اعترف على نفسه بالزنا	٣٦٣
٤٩٥	باب درء (دفع) الحد عن المعترف إذا رجع	٣٦٣
٤٩٥	باب ماجاء في رجم أهل الكتاب	٣٦٥
٤٩٦	باب ماجاء في النفق	٣٦٦
٤٩٧	باب ما جاء أن الحدود كفارة لها	٣٦٧
٤٩٨	باب ماجاء في حد السكران	٣٦٨
٤٩٩	باب ماجاء في حد الغال	٣٦٩
٤٩٩	باب ما جاء في بكم يقطع يد السارق	٣٧٠
٥٠١	باب ماجاء في التعزير	٣٧١
٥٠٣	كتاب البيوع	٣٧٢
٥٠٣	باب تحريم تلقى الجلب	٣٧٣
٥٠٤	باب تحريم بيع الحاضر للبادي	٣٧٣
٥٠٤	باب حكم بيع المصراة	٣٧٥

٥٠٦	باب بطلان مبيع قبل القبض	٣٤٦
٥٠٧	باب ثبوت خيار المجلس للمتباعين	٣٤٤
٥٠٩	باب من يخدع في البيع	٣٤٨
٥٠٩	باب النهي عن بيع الثمار قبل بدو صلاحها	٣٤٩
٥١٠	باب بيع العرايا	٣٨٠
٥١٢	باب من باع نخلا عليها تمر	٣٨١
٥١٣	باب ما جاء في كراء الأرض	٣٨٢
٥١٣	باب المساقاة	٣٨٣
٥١٤	باب وضع الجوائح	٣٨٣
٥١٥	باب من أدرك ماله عند مفلس	٣٨٥
٥١٧	باب تحريم عصب الفحل	٣٨٦
٥١٨	باب في بيع الكلب	٣٨٤
٥١٨	باب الرباء	٣٨٨
٥٢١	باب بيع الحيوان واستثنائه ركوبه	٣٨٩
٥٢٢	باب اقتراض الحيوان	٣٩٠
٥٢٣	باب في السلم	٣٩١
٥٢٤	الاختلاف في شرائط السلم	٣٩٢
٥٢٥	كتاب الشفعة	٣٩٣
٥٢٧	باب وضع الخشب في جدار الجار	٣٩٣
٥٢٧	باب الرجوع من الهبة	٣٩٥

انتساب

اس قرطاس کے ڈھیر پر پھیلی ہوئی اپنے رشحاتِ قلم کی
سیاہی کا ہر عنصر اپنے عمِ محترم، مشفقِ اعظم، شفقتِ ابوطالب کا نمونہ
الحاج عبد السلام (سابق ایم، ایل، اے) کو ہدیہ انتساب پیش
کرتا ہوں۔

جن کی ترغیب و ترہیب، تشجیع و تحریض، جہد مسلسل اور فکر
پیہم کی کرشمہ سازی کا ظاہرِ انتیجہ ہوں و رہتا

کہاں میں اور کہاں یہ نکبتِ گل
نسیم صبح تری مہربانی

مادرِ علمی از ہر ہند ”دارالعلوم دیوبند“ کے نام جہاں کے
پرنورانی ماحول میں علومِ نبوت کے خوشیوں سے عرصہ دراز تک
مشامِ قلب و جگر کو معطر کرتا رہا۔

”نورالعلوم برہرپور“ کے نام جہاں کے رخابِ علم میں چھپانا سیکھا، جس کے
گودِ گلشن و خراباں میں رہ کر بارہ سال تک علمی برگ و بار سے خوشہ چینی کرتا رہا۔

تقریظ

بحر العلوم حضرت مولانا نعمت اللہ صاحب مدظلہ العالی

استاذ حدیث دارالعلوم دیوبند

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ رب العالمین، والصلاة والسلام علی سید المرسلین علی آلہ وصحبہ اجمعین۔ انا بعد ا
امت مسلمہ تک احکامات شریعہ پر ہو چنے کا واحد ذریعہ نبی کریم ﷺ کی ذات گرامی ہے، صحابہ
کرام نے آپ ﷺ سے یہ احکامات بلا واسطہ اور بعد کے لوگوں نے واسطہ درواسطہ حاصل کیے، پھر
ان حاصل کرنے والوں میں ثبوت کے اعتبار سے احکام مختلف ہو گئے، چنانچہ جن صحابہ نے وہ احکامات
آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے براہ راہ سنے، ان کے لئے وہ احکامات قطعی اور متواتر کے حکم میں ہو گئے،
البتہ آپ ﷺ سے براہ راست نہ سننے والے صحابہ کرام اور بعد کے لوگوں کے لیے بعض احکامات متواتر
اور قطعی، اور بعض ظنی اور اخباراً عاد کے قبیل سے ہوئے۔

یہ احکامات خواہ متواتر اور قطعی ہوں، یا ظنی اور خبر واحد، ان کی عبارات اور متعلقہ نصوص کی فہم و سمجھ
میں اختلاف کا ہونا بدیہی اور فطری ہے، یہی وجہ ہے کہ اس طرح کے اختلافات صحابہ کرام کے مابین بھی
پائے جاتے ہیں جیسے بنو قریظہ کی آبادی میں پہنچ کر نماز عصر پڑھنے سے متعلق ارشاد نبوی ﷺ:
لا یصلین احدکم العصر الا لی بنی قریظہ کے معنی میں اختلاف ہوا، صحابہ کی ایک جماعت نے راستہ ہی
میں نماز عصر ادا کر لی، جبکہ ایک جماعت نے راستے میں نماز پڑھنے سے انکار کیا کہ ہم تو بنو قریظہ پہنچ کر
ہی پڑھیں گے، اگر چہ آفتاب غروب ہو جائے۔

پھر چونکہ یہ تمام احکام عربی زبان میں ہیں، جس کی وجہ سے زبان عربی کے اسرار و رموز، اسلوب و
انداز بیان، اس کے الفاظ مفردہ و مرکبہ کی اپنے معانی پر دلالت کے طریقوں کی معرفت کے بغیر ان
احکامات کو کما حقہ ایک عربی الاصل کی طرح سمجھنا ممکن نہیں ہے، مزید برآں ان الفاظ مفردہ و مرکبہ کی
اپنے معانی و مدلول پر دلالت کے سلسلے میں بھی خود اہل زبان ہی کا اختلافات ہوتا ہے کہ بعض معنی حقیقی پر
دلالت کے قائل ہیں اور دوسرے لوگ معنی مجازی پر، اور ظاہر ہے کہ یہ اختلافات ان عبارات کے معانی و
مدلول کی فہم و سمجھ میں اختلافات کا متقاضی ہوگا، اسی طرح اگر کوئی لفظ کئی معانی کا احتمال رکھتا ہو تو فطری
طور پر اس کا مطلب اور اس سے مسائل اخذ کرنے والوں میں اختلافات ہونا ناگزیر ہے۔ ان باتوں
سے اتنا واضح ہو گیا کہ احکام و مسائل میں اختلاف ہونا فطری اور ضروری ہے۔

اب اس طرح کے اختلاف میں اگر کوئی اپنی مطومات و دلائل کی بنا پر معانی مختلہ میں سے کسی ایک
کو ترجیح دیتا ہے، تو دوسرے کو بھی حق ہوگا کہ وہ اپنے علم و دلائل کی بنیاد پر دوسرے معنی کو ترجیح دے، ہر

ایک کو اپنی اپنی ترجیح کے مطابق عمل کرنے کا حق ہوگا، البتہ اپنے رائج کردہ احتمال ہی کو حق اور دوسرے احتمال کو باطل قرار دینے کا حق قطعاً نہیں ہوگا، بلکہ دونوں برحق سمجھے جائیں گے، مصلحہ کرام کے باہمی اختلافات اسی نوعیت کے تھے اور اسی طرح کے اختلافات میں اہل سنت والجماعت کا اسی کے مطابق عمل رہا ہے، یہی وجہ ہے کہ اندر بعد اور ان کے متبعین کے مابین مسائل و دلائل میں ترجیحی اختلافات ہونے کے باوجود تمام لوگ ایک دوسرے کو برحق، رسول اللہ ﷺ کا تابع قرار دیتے اور مانتے تھے، اور ان کی وجہ سے کوئی کسی کی تفسیق و تہلیل کا قائل نہیں تھا۔ مگر ایک نوپید جماعت جو اپنے آپ کو کبھی اہل حدیث، کبھی سنی اور محمدی کے نام سے موسوم کرتی ہے اس طرح کے مختلف المعانی والدلائل (مصوص) میں ایک جانب کو ترجیح دے کر، یا مختلف احادیث میں تعارض کے وقت ترجیح و تطبیق کے کسی ایک پہلو کو اختیار کر کے اسی کو قطعی اور حتمی سمجھتے ہوئے اس معانی محتملہ یا احادیث متعارضہ کے دوسرے پہلو و احتمال کو اختیار کرنے والے کی تہلیل و تفسیق کرتی ہے۔ یہ بات ان کے طریقہ کار اور طرز عمل سے بخوبی واضح ہے، اور یہی ان کی ضلالت و گمراہی کی بنیادی وجہ ہے، چونکہ ان لوگوں کے پاس اہل سنت والجماعت کی طرح کا کوئی منہاج اور طریقہ کار نہیں ہے، جس کی روشنی میں وہ اہل سنت کی طرح "ما لنا علیہ واصحابی" پر عمل پیرا ہوتے۔ اور انھوں نے اپنے ترجیح دئے ہوئے مسائل کو قطعی قرار دے دیا، تو پھر ان کو یہ پروپیگنڈہ کرنا ہی تھا کہ جو ہمارے طریقے کے خلاف ہیں وہ حدیث کے مخالف اور رسول اللہ ﷺ کی خلاف ورزی کے مرتکب ہیں۔ کاش یہ جماعت اس پر غور کرتی اور حقیقت سے آشنائی کی کوشش کرتی تو اللہ تعالیٰ انہیں ضرور حق کی توفیق دیتے۔

اسی طرح یہ جماعت عوام میں شور مچاتی ہے کہ فلاں فلاں مسائل میں احناف کے پاس کوئی حدیث نہیں ہے یہ لوگ حدیث کے خلاف اپنے طور پر اس طرح کی نماز پڑھتے اور اس طرح کے احکام بیان کرتے ہیں، اس اتہام اور پروپیگنڈہ کے سد باب کے لئے بہت سی کتابیں اور رسائل معرض تحریر میں آئے، جن میں ان مسائل سے متعلقہ احادیث، اور ان کی مسائل پر دلالت کو واضح کیا گیا، اور احادیث میں تعارض کے وقت جمع و تطبیق کے طریقے ذکر کئے گئے۔

زیر نظر کتاب "اندر بعد کے مذاہب اور ان کے دلائل" بھی اسی سلسلہ کی ایک کڑی ہے جس کو مولانا محمد عبد قاسمی پر تاپ گندمی نے مرتب کیا ہے، دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو شرف قبولیت عطا فرمائے، طلبہ و مطالعہ کنندگان کو زیادہ سے زیادہ فائدہ ہو نہ جائے، اور امت کو ضلالت و گمراہی سے حفاظت کا ذریعہ بنائے۔ آمین

وصلی اللہ تعالیٰ علی خیر خلقہ محمد وآلہ وصحبہ اجمعین، آمین

نعت اللہ عزوجل

خادمِ حقہ رئیس دارالعلوم دیوبند

۲۸ جمادی الاول ۱۴۳۱ھ

بسم الله الرحمن الرحيم

تقلید اور عدم تقلید

دوسری صدی ہجری کے اواخر اور تیسری صدی ہجری کے اوائل میں معروف فقہی مسالک حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی یا قاعدہ تدوین و تکمیل، بحث مباحث اور تنقیح کے مراحل طے کر لئے تھے، اور چار دامنک عالم ان کی تقلید کی جانے لگی، اور بعد میں آنے والے علماء کبار و مختار انہیں چاروں مسالک میں سے کسی ایک مسلک سے مسلک ہوتے چلے گئے اور جمہور علماء کا یہ متفقہ فیصلہ ہو گیا کہ یہ چاروں مذاہب برحق اور یکساں ہیں، لہذا ان چاروں میں سے کسی ایک کی اتباع کی جائے، کیونکہ ان سے خروج، فرقوں کی کثرت، تفریق بین المسلمین میں زیادتی اور مذہبی اختلاف و احتکار کا سبب ہوگا، ہوا نفس کی اتباع کو فروغ حاصل ہوگا، اور مذہب میں تبدیلی و تحریف کی ایسی خطرناک مہلک گمراہ کر دینے والی صورت اختیار کی جائے گی، جس کے روح فرساں نتائج ہمارے سامنے پیش آچکے ہیں، جو دین متین کے صادق مبین کو خون کے اشک رلا رہے ہیں اور وحدت محمدیہ کا شیرازہ پاش پاش کر رہے ہیں۔

چنانچہ فتنہ کادیانیت ہمارے سامنے ہے جو اسلام کی بنیاد ہی اکھاڑ بھینکنے کی مسموم کوششوں میں لگے ہیں، مذہب شیعیت کی کرشمہ سازی ہم دیکھ رہے ہیں جس نے نعوذ باللہ آپ ﷺ پر حضرت علیؑ اور حضرت حسینؑ کو فوقیت دینے کی باطل کوشش کی، شیخین اور اکثر صحابہ کرام کی تکفیر کی تو اُم المؤمنین حضرت عائشہؓ کی صفت و عصمت کو قدغن لگانے میں پیش پیش ہیں۔ اہل قرآن تو جمعیت حدیث کا انکار کر کے ایمان ہی سے یکسر ہامد و موہینے، اور اپنے عقل کے کندھار پر احادیث کے جہنم کا اجدھن بننے کی تیاریوں میں مصروف ہیں، حدیث شریف کے خراباں کا حسین و پر نور مگدستہ پس پشت پھینک کر جہنم کا طوق اپنے گردن میں ڈال کر مقام عبرت بنے ہوئے ہیں۔

در اصل مؤخر الذکر فتنہ کا صدور غیر مقلدیت کے نشیمن سے ہوا، جو حدِ احادیث ضعیف
حدِ احادیث ضعیف کا نعرہ لگاتے لگاتے اہل حدیث کے نام پر حدیث کی بنیاد حزنزل کر رہے ہیں
اور اپنے مسلک کے مخالف احادیث کو حدیث ضعیف قرار دینے کی باطل کوششوں میں مصہبہ کرام
نیک کو جرح و تعدیل کے عدالت میں گھسیٹ کر حدیث کی آئینی حیثیت کو غیر دانستہ طور پر منکھوک
کرنے کے درپے ہیں۔

ادھر ہم بریلویت کی طرف دیکھتے ہیں جو کلی طور پر مقلدین ابو حنیفہ ہونے کے باوجود بعض
جزئیات میں تھلید کا سرخ نشان عبور کر کے حضرت محمد مصطفیٰ ﷺ کو اللہ تعالیٰ کی صفتِ علام الغیوب
میں شریک ٹھہرا دیا تو قبر پرستی کو اسلام کا شعار بنا دیا، مسجدوں کو ویران کر کے حزاروں کو آباد کر دیا، تو
ہولیا، اللہ کو حاجت روا سمجھ کر قرآن کی بنیادی تعلیم کو انگوٹھا دکھا دیا۔

اور اس کے علاوہ فرقہ آغا خانی، فرقہ بورا، فرقہ مہدویت، اور نہ جانے کتنے فرقہ ضالہ وجود
میں آچکے ہیں جو سب کے سب تھلید کے دامن کو چاک کر کے اپنے عقل و خرد کا بے جا استعمال،
آزادیِ رائے کی حد سے زیادہ چاہ، اپنے عقل کے بارے میں قائل اجتہاد کی خوش فہمی میں مبتلا
ہونے اور تھلید کے پس پردہ فوائد کو نہ سمجھ پانے کا نتیجہ ہے۔

اگر ائمہ اربعہ کی تھلید نہ ہوتی تو کیا ہوتا؟

نفسِ لامر میں تھلید کا انکار کرنے والے اس کے بد نتائج سے ناواقف ہیں، سچ تو یہ ہے کہ
عدمِ تھلید کا انجام اتنا خوف ناک ہے جس کے تصور سے روح کانپ جاتی ہے، کیونکہ اس صورت
میں قوی امکان ہے کہ علمِ دین سے ادنیٰ سی شد بد رکھنے والا مجتہد مطلق بنے لگے گا، نفسانی
خواہشات کی اتباع عام ہو جائے گی، اہل ہوا خود مجتہد بن کر شراب و سماع جائز قرار دے لیں گے،
شیع کے پروانے کی طرح لوگ اس کے دیوانے بننے لگیں گے، یورپ کی طرح عیاشی اور فحاشی
ملکِ صاحبِ کلیسا اور کعبہ برابر ہو جائیں گے، کیونکہ لوگ اس چیز کی اتوار میں پیش پیش رہیں گے

جودل کو بھائے اور دنیا کی زندگی کو رنگین بنائے اور یہ گمراہ ترین شخص ہوگا، چنانچہ حضرت عمرؓ فرماتے ہیں: لو أن رجلاً، أخذ بقول أهل المدينة في استماع الغنم، وإتيان النسل في أدبارهن، وبقول أهل مكة في المتعة والصرف، وبقول أهل كوفة في المعسكر، كان شر عبدا لله۔ یعنی اگر کوئی شخص غناسنے اور عورتوں سے ولٹی فی الدیر کے جواز میں بعض اہل مدینہ کا قول اختیار کر لے، حد اور صرف کے بارے میں بعض اہل مکہ کا قول اپنالے اور منشیات کے بارے میں بعض اہل کوفہ کے قول پر عمل کر لے تو وہ اللہ کا بدترین بندہ ہوگا۔ از عقد الجید للشاہ ولی اللہ ص ۱۰۷-۱۰۸۔

اگر کوئی یہ کہے کہ جب اسلام میں قرآن وحدیث کو مرکزی حیثیت بالاتفاق حاصل ہے تو ائمہ کی تقلید کا کیا مطلب؟

ابھی ہم مابقی میں اسی نظریہ کے بدنتائج کے واقف کر رہے تھے حریدہ راں آئیے ہم اس کا جائزہ تاریخ کے آئینہ میں لیتے ہیں، کیوں کہ التاریخ یعید نفسہ (تاریخ خود کو دہرائی ہے) اور تاریخ ہی موعظت و عبرت کا مقام ہوتی ہے، تاریخ ہی مستقبل کی تاریک راہ کیلئے مشعل کا کام دیتی ہے اور قرآن کریم تاریخی حوالہ جات سے بھرپورا ہے۔

چنانچہ ہم مذہب عیسائیت کا جائزہ لیتے ہیں تو ہم پاتے ہیں کہ ان کیلئے اللہ کی کتاب انجیل نازل کی گئی، لیکن جوں جوں وقت گذرتا گیا انجیل کے نسخوں کی کثرت ہوتی گئی حتیٰ کہ پہلی صدی گذرنے تک ان میں انجیل کے میکڑوں نسخے رائج ہو گئے، بڑی کوششوں اور روک تھام کے باوجود اب بھی ان میں انجیل کے چار نسخے رائج ہیں وہ بھی تحریف شدہ شکل میں۔

اور کچھ یہی حال ہندوؤں کا ہے کہ بنیادی طور پر ان کے یہاں بھی وحدانیت کا تصور ہے لیکن عقل و خرد کا ناقص استعمال اور ہر ایک کے عقائد و افکار میں آزاد ہونے کی وجہ سے ان لوگوں کے یہاں اتنے معبود وجود میں آ گئے کہ عابدین کی تعداد کم اور معبودین کی تعداد زیادہ ہو گئی، بیان

کیا جاتا ہے کہ ہندوؤں کے یہاں ایک کروڑ سے زیادہ دیوی دیوتا ہیں: "نعوذ باللہ من شرک و بدعة و خرافات" لیکن اللہ تعالیٰ نے مذہب اسلام کی حفاظت کی ذمہ داری لے رکھی ہے چونکہ دنیا دارالاسباب ہے لہذا یہ کہنا شاید غلط نہ ہوگا کہ ائمہ اربعہ کی تقلید کے التزام کے ذریعہ امت محمدیہ کی وحدت پارہ پارہ ہونے سے کافی حد تک بچ گئی اور نہ ہمارے سامنے اسلام کی وہ شکل ہوتی کہ اس کو پہچاننا مشکل ہو جاتا، عیسائیوں کی طرح سیکڑوں قرآن نہ ہوتے لیکن سیکڑوں احادیث کے مصادر ضرور ہوتے، ہندوؤں کی طرح کروڑوں معبود تو کیا دو معبود کا بھی تصور نہ ہوتا، لیکن کروڑوں فرقوں میں ضرور منقسم ہوتے "اللہم قنی والمسلمین منه إلى يوم القيامة"۔

مطلق تقلید کا انکار حدیث کا انہدام

سچ تو یہ ہے کہ مطلق تقلید کا انکار اور مقلدین کو گمراہ قرار دینا یہ بذات خود عمل گمراہی ہے، کیونکہ جو دین ہم تک پہنچا ہے وہ تقلید کے راستے سے ہو کر پہنچا ہے، آپ ﷺ کو کوئی طبع شدہ کتاب اللہ تعالیٰ کی طرف سے نہیں دی گئی تھی بلکہ وہ علوم نبیہ آپ ﷺ سے سیدہ سمیہ نقل ہوتے رہے، حدیث شریف کی تو باقاعدہ طور پر تدوین دوسری صدی ہجری میں ہوئی اور اس سے پہلے عمل حدیث تقلید ہی کے پشت پر رواں دواں رہی۔

اب کوئی نادان شخص کہے کہ آپ ﷺ سے جو بات منقول ہے ہم اس پر عمل کریں گے، لیکن ظاہری بات ہے کہ احادیث نقل کرنے والے جو علماء ہوں گے لامحالہ ہمیں ان پر اعتماد کرنا ہوگا، یہ ان کی تقلید ہوگی، اب اگر وہ نادان تقلید ہی کا انکار کر بیٹھے تو اس تک ایک بھی حدیث نہیں پہنچ سکتی، کیونکہ آپ ﷺ اس کو احکام شریعت سکھانے کیلئے خمس خمس تشریف تو لائیں گے نہیں، پھر وہ حجیت حدیث کا انکار کر بیٹھے گا اور ضلالت گمراہی کے گڑھے میں اوندھا منہ جا کر یگا۔ یہ میں کوئی مغربی و کبری ملا کر نتیجہ ظاہر کرنے کی کوشش نہیں کر رہا ہوں بلکہ یہ کرب ناک حادثہ پیش آچکا ہے، چنانچہ ہم "اہل قرآن" کا انجام دیکھ رہے ہیں جو تقلید ائمہ کو گمراہی سمجھ کر حدیث ضعیف

و موضوع کے سچ و غم سے بر گشتہ ہو کر احادیث نبوی کا پر نور محل منہدم کر کے صرف قرآن پر بھکی کر لیا۔ اور نماز جیسے بنیادی عبادت کو خیر آباد کہہ کر اس کی جگہ صرف ایک منٹ کی دعاء پر اکتفاء کر لیا، جو صرف اور صرف غیر مقلدین حضرات کے سرکش افکار و خیالات کا نتیجہ ہے۔ ایسے بہتوں کے اسمائے گرامی بھی پیش کئے جاسکتے ہیں جنہوں نے غیر مقلدیت کے غرور میں انکار حدیث کی لعنت اپنے سر لے لی، جن میں سب سے مشہور نام حافظ اسلم ہے، راج پوری بھوپالی کا ہے جو خاندان کے اعتبار سے کٹر غیر مقلد تھے لیکن بعد میں حدیث کا قنادہ بھی گردن سے اتار پھینکا، جناب غلام برق جیلانی غیر مقلد یہ بھی منکرین حدیث کی جماعت میں شامل ہو گئے تھے لیکن علماء کے بہت افہام و تفہیم کے بعد تائب ہوئے، آج تو ایسے لوگوں کی ایک فوج تیار ہے جنکا احاطہ مشکل ہے۔

”اللہم قنی منہ وکافہ المسلمین“۔

آخر تقلید کا صحیح مفہوم ہے کیا؟

غیر مقلدین حضرات کو لفظ تقلید سے جو چہ منہن ہوتی ہے اس کا صحیح مفہوم نہ سمجھ پانے کی وجہ سے ہوتی ہے، چنانچہ انکے بالغ انکسر علماء جو تقلید کا صحیح مفہوم سمجھتے ہیں وہ اس کو بنظر استہسان دیکھتے ہیں، اور تقلید پر تنزیہ و تنقید سے پہلو تہمی کرتے ہیں، لیکن ان کے وہ علماء جو سطحی احکم ہوتے ہیں اور چند حدیث کی کتاب پڑھ کر اہل حدیث اور مجتہد مطلق ہونے کی خوش فہمی میں مبتلا ہو جاتے ہیں وہ تقلید کو ایمان و کفر کا دار و مدار قرار دیتے ہیں۔ کیونکہ یہ حضرات تقلید کا مفہوم ائمہ اربعہ میں سے کسی ایک کی اتباع پر اکتفاء کرنا، انہیں کے اقوال سے چنے رہنا اور قرآن و حدیث کو بس پشت ڈال دینا سمجھتے ہیں جو کہ سراسر غلط فہمی پر مبنی ہے۔

حالانکہ تقلید کا صحیح مطلب ائمہ اربعہ میں سے کسی ایک کی تشریحات و شریعت پر اعتماد کر کے اس پر عمل پیرا ہونا ہے۔ اور یہ اعتماد آنکھ بند کر کے اندھی تقلید کے طور پر نہیں ہونا بلکہ ان کے مسائل مستخرجہ کو کتاب و سنت کے ترانہ و بانچہ پر رکھا اور تولا جانا ہے تاکہ کہیں نہ کہیں نقص

محسوس ہوتا ہے تو اس کو رد کر دیا جاتا ہے، چنانچہ احناف کے یہاں بہت سے مسائل میں امام ابوحنیفہ کے مسلک کے خلاف فتویٰ دیا گیا ہے اور ایسے ہی امام شافعی و دیگر ائمہ کرام کے مجتہدین کے یہاں بی شمار مسائل میں ان کے امام کے مسلک کے خلاف فتویٰ موجود ہے حتیٰ کہ احناف کے یہاں تو امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کے متفقہ فتویٰ کے خلاف بھی فتویٰ موجود ہے چنانچہ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کے نزدیک تعلیم قرآن، اذان اور امامت پر اجرت لینا جائز نہیں ہے لیکن مابعد کے حنفی المسلمک مجتہدین نے اس کی اجازت مرحمت فرمادی۔

”انظر عقود رسم المفتی“ ج: ۲، ص: ۱۲۵۔

علامہ کلام ائمہ اربعہ میں سے کسی ایک کی تقلید کا التزام من اللہ امر و جو بی نہیں ہے بلکہ تقلید کے التزام کا مقصد جیسا کہ میں پہلے عرض کر چکا کہ صرف اور صرف مسلمانوں کو خواہشات نفسانی کی پیروی سے بچانا، فرقہ بندی کی کثرت کی روک تھام اور دین کو کھلونا بنالینے سے حفاظت ہے، کیونکہ یہ سب کے سب اسلام میں مذموم اور ناجائز ہیں، چنانچہ علامہ ابن تیمیہ اگرچہ تقلید شخصی کے وجوب کے قائل نہیں ہیں مگر اس کے باوجود یہ تسلیم فرماتے ہیں کہ اپنی خواہشات کے تابع ہو کر کبھی کسی کا اور کبھی کسی کا مذہب اختیار کر لینا باجماع امت ناجائز ہے۔

انظر ”الفتاویٰ الکبریٰ“ ۲/۲۳۷۔

ائمہ کی تقلید کا التزام بس ایسے ہی ہے جیسے ہمارے زمانہ میں ٹیلیوژن کے حرمت کے بارے میں ہمارے اکابر دیوبند کا فتویٰ ہے، چونکہ ٹیلیوژن فی نفسہ کوئی ایسی ممنوع شئی تو ہے نہیں کہ جس کو کتاب و سنت سے حرام قرار دیا گیا ہو بلکہ اس کی رکھنے کی حرمت اس کے معاصی اور عریض اخلاق کا مادی اور مخزن ہونے کی وجہ سے ہے، بلکہ وہ بالکل شراب کی طرح ہے جس میں تلح کم ضرر بیشمار ہے، چنانچہ یہ بات ہر کس و نا کس کے مشاہدہ و تجربہ میں ہے کہ ٹیلیوژن کی وجہ سے ناشی، حسن پرستی، شہرت کی چاہ اور گل و غارت گری کو فروغ حاصل ہو رہا ہے، اس کے

حیا سوز مخرب اخلاق مناظر کی وجہ سے انسان انسانیت کے اعلیٰ اقدار و اخلاق کے دیوالیہ پن کا شکار ہو رہا ہے، بلکہ وہ عرب علماء جو اس کے جواز کا فتویٰ دیتے تھے آج اس کے برے انجام سے باخبر ہونے کے بعد پچھتا رہے ہیں اور نئی نسل کو اس سے دور رکھنے کی انتھک کوشش کر رہے ہیں، جیسے جلوں اور سمندروں کے ذریعہ اس جہنم کے ایجنٹوں سے چھٹکارہ حاصل کرنے کی ناکام کوششوں میں مصروف ہیں۔

اب تو وہاں حالات اتنے ابتر ہو چکے ہیں کہ عورتوں کے مقابلہ حسن کا پروگرام شروع ہو چکا ہے، فلم جہنمی سے فلم سازی ہونے لگی ہے، بڑے بڑے ہوٹلوں میں شباب و کباب، رقص و سرور کی محفلوں کی آراستگی و سجاوٹ کا دور چل پڑا ہے، شرابیوں لڑکھائی جانے لگی ہیں، نوجوانوں کا ایک بڑا طبقہ اقم، چرس اور منشیات کی لت کا شکار ہو چکا ہے، صاحب کعبہ و کلیسا کے قاصد کم ہو رہے ہیں، جنت سے قربت کے ارمانوں کا خون ہو رہا ہے، جہنم کی امید حنوں کی دکانیں اپنے شباب پر ہیں، شاید اس میں کسی کو کلام نہ ہوگا کہ ان سب فسادات و خرافات میں سب سے بڑا رول ٹیلی ویژن کو حاصل ہے۔

اب اگر کوئی نادان شخص یہ کہے کہ ٹیلی ویژن رکھنا اور اس کا دیکھنا اللہ نے اپنی کتاب میں حرام قرار دیا، نہ آپ ﷺ نے اس سے منع فرمایا اور نہ کسی صحابہ یا تابعین سے اس کے حرمت کی روایت منقول ہے، آخر یہ نئے نئے مبتدعین ملاؤں نے کہاں سے اس کو حرام قرار دیدیا؟
تو ظاہری بات ہے ایسے احمق شخص کے بیوقوفی کا حق تو مل انعام بھی ادا نہ کر پائے گا، دیکھئے یہی صورت حال تقلید کے التزام کی ہے اگر علماء قدیم نے تقلید ائمہ لازم قرار نہ دیا ہوتا تو تمام خرافات و فسادات بہت پہلے ہی امت محمدیہ میں جواز اور مدلل شکل میں موجود ہوتے۔

فلس اور حق پسند غیر مقلدین کو ہمارے اکابرین کافر، مشرک اور خال نہیں گردانتے کیونکہ خود کو غیر مقلد کہنے کے باوجود ان کے ۹۹ فیصد سے زیادہ مسائل ائمہ اربعہ میں منحصر ہیں

خصوصاً وہ شوافع اور حنبلیہ سے بہت قریب ہیں، لیکن ان کے شریعتی علماء کے مسلمانوں میں تفریق پیدا کرنے کے عمل، بھولے بھالے عوامی احناف کو غیر مقلد بنانے کی سعی عظیم اور مقلدین پر خصوصاً احناف پر ہر طرح کی دشنام طرازی و الزام تراشی کو رد کر کے اور امت محمدیہ کے شیرازہ کو منتشر کرنے کی فتنہ پردازیوں کو لائق مذمت اور قابل افسوس ضرور سمجھتے ہیں، کیونکہ یہی فتنے قوموں کے عروج و زوال کا سبب بنتے ہیں، شاید اس میں دنیا کے کسی مؤرخ کو اختلاف نہیں ہوگا کہ مسلمانوں کے زوال کا سب سے بڑا سبب یہی فتنے و فساد ہیں، اسی لئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ﴿الْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ﴾۔

آخر میں، میں جبکہ باطل اور فرعونی طاقتیں ارض مقدس، عراق اور افغانستان کو مسلمانوں کے پاکیزہ لہو سے خوں آشام کر چکی ہیں، مسلمانوں کے خلاف پورے عالم میں خوں چکا فسادات اور منظم طریقے سے نسل کشی کی ناپاک سعی جاری ہے، اللہ رب العزت سے بھدق دل دعا کرتا ہوں کہ وہ مسلمانوں کے اختلاف و انتشار کو اتفاق و اتحاد سے بدل دے، ان کے نفرت و تعصب کو الفت و محبت سے بدل دے، ایک دوسرے کے موقف کو صحیح طریقہ سے سمجھنے کی توفیق عطا فرمائے، ان کے دلوں کے خلیجوں کو پیار و محبت کے پھولوں سے پاٹ دے تاکہ وہ ملشیانی و شیطانی طاقتوں کے حیر و مند آندھیوں کے خلاف سیسہ پلائی ہوئی دیوار بن کر سینہ سپر ہو جائیں، بقول اکبر الہ آبادی۔

وحدت کی خانقاہ میں کج نشیں ہو جائیں

اور یک دال، یک ہیں، یک گو بن کر رہ جائیں

اللهم تقبل منا إنك أنت العميع العليم، اللهم اغفر لنا وارحمنا أنت

مولانا فلنصرنا على القوم الكافرين، سبحان ربك رب العزة عما يصفون

وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين۔

حجیر، پرتھوی، کترین، مسکین، خاکسار، ذرہ بے مقدار، خادم آثم محمد امجد پرتا بکرمی۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

امام ابوحنیفہ

نسب، تاریخ پیدائش اور شکل و صورت

آپ اکثر محققین اور مؤرخین کی رائے کے مطابق عجمی النسل ہیں، آپ کی نسبت کامل، ابارہ ترند اور نساء کی طرف کی جاتی ہے، علامہ ابو مطیع نے آپ کا نسب نامہ کچھ اس طرح بیان کیا ہے۔ "نعمان بن ثابت بن زوطی بن یحییٰ بن زید بن اسد" مگر امام محی الدین نے "طبقات الحنفیہ" میں آپ کا نسب نامہ اس طرح نقل کیا ہے: "ابوحنیفہ نعمان بن ثابت کساؤس بن هرمز بن مرد زبان بن بہرام"۔ آپ ابوحنیفہ کے نام سے مشہور ہیں، جسکی علامہ مختلف وجہیں بیان کرتے ہیں۔

چنانچہ علامہ محمد بن یوسف صائغی دمشقی شافعی "عقود الجمان" میں فرماتے ہیں کہ عراقی زبان میں حنیفہ دوات کو کہتے ہیں چونکہ امام صاحب اپنے ساتھ ہر وقت دوات رکھتے تھے اس لئے لوگ آپ کو ابوحنیفہ کہنے لگے۔ بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ آپ کی ایک لڑکی تھی جس کا نام حنیفہ تھا اس کے نام سے آپ کی کنیت ابوحنیفہ ہو گئی۔

تاریخ پیدائش

آپ کی سن ولادت میں بھی اختلاف ہے، بعضوں نے آپ کی سن ولادت ۶۰ ہجری ذکر کی ہے لیکن بقول خطیب بغدادی یہ قول شاذ ہے۔

صحیح قول کے مطابق آپ ۶۰ ہجری میں کوفہ میں پیدا ہوئے، اس وقت عبدالملک بن مروان کی حکومت تھی۔ اسی وجہ سے اکثر مؤرخین نے آپ کا شمار تابعین میں کیا ہے۔

شکل و صورت

خطیب بغدادی نے امام ابو یوسفؒ سے روایت کیا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ متوسط قد کے تھے نہ لمبے تھے، نہ پستہ قد، بڑے حسین صورت، نہایت فصیح و بلیغ اور خوش آواز تھے۔ عبد اللہ بن مبارک فرماتے ہیں کہ امام صاحب حسین شکل، خوبصورت و اڑھی، عمدہ کپڑے اچھے جوتے، خوشبودار اور بھلی مجلس والے رعب دار آدمی تھے، اکثر خاموش رہا کرتے تھے۔ صرف جواب دینے کیلئے بولتے تھے لایحیٰ باتوں سے بچتے تھے۔

اساتذہ و شیوخ

امام ابو حنیفہ کوفہ میں پیدا ہوئے اور کوفہ "جو کہ علوم و فنون کا گہوارہ تھا" کے علماء و اساتذہ کے علاوہ دوسرے مقامات کے علماء و اساتذہ سے بھی آپ نے استفادہ کیا، بعض مصنفین نے تو یہاں تک ذکر کیا ہے کہ امام ابو حنیفہ نے آٹھ صحابہ کرام اور ایک صحابیہ سے حدیث پاک سنی ہے، جن کے اسمائے گرامی مندرجہ ذیل ہیں۔

۱۔ حضرت انس بن مالکؓ۔ ۲۔ حضرت عبد اللہ بن حارث بن جزؤہؓ۔ ۳۔ حضرت جابر بن عبد اللہؓ۔ ۴۔ حضرت عبد اللہ بن ابی اوفیٰؓ۔ ۵۔ حضرت وائلہ بن اسحقؓ۔ ۸۔ حضرت معقل بن یسارؓ۔ ۹۔ حضرت عائشہ بنت عجر رضی اللہ عنہم اجمعین، لیکن تحقیقی بات یہ ہے کہ آپ نے ان صحابہ کرام سے براہ راست کوئی بھی حدیث نہیں سنی کیوں کہ آپ کی جتنی روایتیں ان صحابہ کرام سے نقل کی جاتیں ہیں اکثر سندوں میں کوئی نہ کوئی واضح حدیث راوی ضرور ہے۔ لیکن یہ سداً متفق علیہ ہے کہ آپ نے بعض صحابہ کی زیارت کی تھی خصوصاً حج کے موقع پر حضرت انسؓ کی زیارت سے مشرف ہوئے، اور اس کے علاوہ امام صاحب کے بیشمار اساتذہ ہیں، شمار کرنے والوں نے ان کی تعداد چار ہزار بتائی ہے۔ چنانچہ علامہ طبرانی فرماتے ہیں: **اشتهر واستفاض أن أبا حنیفة رحمة الله عليه تلمذ من أربعة آلاف من الشيوخ والأئمة المتعالمين۔**

(معجم طبرانی ج ۳ ص ۵۰۰)۔

یعنی یہ بات بالکل معروف مشہور ہے کہ ابو حنیفہؒ نے چار ہزار اساتذہ اور بلند مرتبہ ائمہ سے تلمذ کا شرف حاصل کیا۔

ان کے مشہور اساتذہ میں سے امام فتحیؒ ہیں جن سے آپ نے براہ راست حدیث و فقہ کی تعلیم حاصل کی۔ ہو اکبر شیخ لأبی حنیفة كما قال الذهبي في "تذكرة الحفاظ" (ج ۱ ص ۷۵) اور ابراہیم نخعیؒ ہیں جن سے حماد بن ابی سلیمان کے واسطے سے فقہ و حدیث کی تعلیم حاصل کی اور تقریباً بیس سال ان کی خدمت میں رہ کر علم حاصل کرتے رہے، ان کے علاوہ آپ کے اساتذہ میں سے محدث خلیلؒ، ہشام بن عروہؒ، عبد اللہ بن دینارؒ، عطاء بن یسارؒ، ابن شہاب الزہریؒ وغیرہ قابل ذکر ہیں (حرید امام صاحب کے اساتذہ کے اثناء کی تفصیل کیلئے دیکھئے۔ (تذکرۃ النعمان، ص: ۹۷)

امام صاحب کے تلامذہ

امام ابو حنیفہؒ سے علم حاصل کرنے والوں کی تعداد ہزاروں سے زیادہ ہے، جو عالم کے مختلف اطراف و اکناف سے پروانہ دار آ کر قسطنطنیہ بجاتے تھے۔ آپ کے یوں تو بیشمار تلامذہ ہیں لیکن امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ اور عبد اللہ بن مبارک جیسے نابغہ روزگار شخصیات قابل ذکر ہیں جو سب کے سب اپنے زمانہ کے امام الائمہ تھے۔ چنانچہ ہارون رشید کا یہ قول قابل ذکر ہے کہ ابو حنیفہؒ کی جھولی میں بجز ابو یوسف کے کوئی نہ ہوتا صرف یہی ہوتے تو کافی اور وافی ہوتے۔

علم حدیث میں امام صاحب کا درک

امام ابو حنیفہؒ کا شمار بڑے حفاظ حدیث میں ہوتا ہے، امام صاحب نے تقریباً چار ہزار محدثین سے حدیث روایت کی ہے ان میں سے بعض مشہور حدیث تابعی تھے اور بعض تبع تابعی تھے، اس لئے علامہ ذہبیؒ نے امام صاحب کا شمار محدثین کے طبقہ حفاظ میں کیا ہے۔

لیکن امام صاحب احادیث سے مسائل کے استخراج و استنباط میں منہمک رہے اسی لئے آپ سے نقل کردہ روایات بہت کم ہیں، جس کی وجہ سے بعض نادان زمانہ نے آپ پر طرح طرح کی الزام تراشیاں کیں، کسی نے کہا کہ آپ کو ۱۳ حدیثیں یاد تھیں تو کسی نے کہا کہ آپ کو ۷۱ حدیثیں یاد تھیں اور اگر کسی متعصب عجب نظر نے وسعت نظری کا ثبوت دیا تو آپ کو کم دہش چالیس احادیث کا حافظ قرار دیا، حالانکہ یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ مسائل فقہ کا استخراج احادیث میں ملکہ و راسخہ کے بغیر ممکن ہی نہیں۔ امام صاحب کی احادیث میں مرویات کی قلت ایسے ہی ہے جیسے حضرت ابو بکرؓ، حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ وغیرہ سے ان کے امور خلافت میں انہماک اور روایات احادیث کے عدم التزام کی وجہ سے بہت کم احادیث منقول ہیں، حالانکہ کوئی احمق۔ سے احمق شخص بھی یہ نہیں کہہ سکتا کہ ان خلفاء کو زیادہ احادیث معلوم نہ تھیں۔

نفس لا مر میں امام صاحب حدیث کی تفسیر و تشریح اور اس کے فقہی باریکیوں اور موشگافیوں کے بیچ و خم میں یہ طولی رکھتے تھے۔ چنانچہ امام ابو یوسفؒ اپنا واقعہ بیان کرتے ہیں کہ ہم لوگ امام ابو حنیفہؒ کے ساتھ علمی مسائل پر بحث کرتے، جب وہ کسی مسئلے پر رائی قائم کرتے اور ان کے تلامذہ اس پر متفق ہو جاتے تو میں کوئی کے اصحاب حدیث کی خدمت میں حاضر ہوتا تا کہ معلوم کروں کہ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی تائید کس اثر، یا حدیث سے ہوتی ہے؟ تو کبھی دو یا تین حدیثیں ان کے قول کی تائید میں مل جاتی تھیں، میں ان احادیث کو امام صاحب کے سامنے پیش کرتا تو آپ کسی کو قبول کر لیتے اور کسی کو رد کر دیتے، اور فرماتے یہ صحیح نہیں یا یہ مشہور نہیں۔ اس پر میں عرض کرتا آپ کو یہ کیسے معلوم ہوا؟ تو فرماتے میں اہل کوفہ کے علوم کا حامل ہوں۔

حضرت امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ جلیل القدر اور عظیم المرتبت ہستی تھے، جن کی جلالت شان، امامت و فقہیت اور فضل و کمال کو بڑے بڑے اساطین علم و فضل اور کبار فقہاء و محدثین نے تسلیم کیا ہے۔

ایک مرتبہ امام ابوحنیفہؒ امام مالکؒ کے پاس آئے اور جب اٹھ کر چلے گئے تو امام مالکؒ نے حاضرین سے فرمایا جانتے ہو یہ کون تھے؟ حاضرین نے عرض کیا انہیں تو امام مالکؒ نے فرمایا:

هذا أبو حنيفة العراقي لوقال هذه الأسطوانة من ذهب لخرجت كما قال، لقد وفق له الفقه حتى ما عليه فيه ييسير مؤنة. (اخبار ابي حنيفة واصحابه ۷۴) یعنی یہ ابوحنیفہؒ ہیں جو عراق کے رہنے والے ہیں، اگر یہ کہہ دیں کہ یہ ستون سونے کا ہے تو دیا ہی نکل آئے گا، انہیں فقہ میں ایسی توفیق دی گئی ہے کہ اس فن میں انہیں ذرا مشقت نہیں ہوتی۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں

من أراد أن يعرف جو شخص علم ختمہ حاصل کرنا
الفقه فيلزم أبا حنيفة چاہتا ہے تو وہ امام ابوحنیفہؒ اور ان کے
وأصحابه فإن الناس كلهم اصحاب كولا لازم پکڑے، کیونکہ تمام لوگ
عيال عليه في الفقه. (تاریخ فقہ میں امام ابوحنیفہؒ کے دست نگر
بغداد ج ۱۳/ ص ۳۶۴) (محتاج) ہیں۔

امام شافعیؒ یہ بھی فرماتے تھے: "ما رأيك أفقه منه" یعنی میں نے امام ابوحنیفہؒ سے بڑا
فقیر کسی کو نہیں دیکھا (مناقب ابي حنيفة، ص ۹۹)، امام احمد بن حنبلؒ امام ابوحنیفہؒ کے
بارے میں فرماتے ہیں: "هو من العلم والورع والزهد وإيثار الدار الأخوة جمول
لا يدركه منه أحد" یعنی وہ علم پر بیزگاری زہاد عالم آخرت کو اختیار کرنے میں اس مقام پر
ہیں جہاں کسی کی رسائی نہیں (مناقب الإمام أبي حنيفة ص ۲۷)۔

امام الجرح والتعديل يحيى بن سعيد القطانؒ فرماتے ہیں: "وأنه والله
لأعلم هذه الأمة بما جاء عن الله ورسوله" اللہ کی قسم ابوحنیفہؒ اس امت میں اللہ اور اس

کے رسول سے جو کچھ وارد ہوا ہے اس کے سب سے بڑے عالم ہیں۔

بڑے ہی رنج و الم اور موعظت و ہجرت کا مقام ہے آج اس پر فتنہ دور میں جب کہ عالم اسلام جا بگئی کے عالم میں ہے اور مسلمانوں میں اتفاق و اتحاد کی سخت ضرورت ہے اسکے باوجود بھی کچھ غیر مقلدین حضرات امام ابوحنیفہؒ پر طعن و تشنیع کو علم دین کی سب سے بڑی خدمت تصور کرتے ہیں، حالانکہ ان کے بڑے بڑے اکابرین اور چوٹی کے علما امام صاحب کا بے حد احترام کرتے تھے اور اپنی جماعت کی طرف سے امام صاحب کی توہین پر سخت کبیدہ خاطر ہوتے تھے۔ چنانچہ جماعت اہل حدیث کے نقیب اعظم نواب صدیق حسن خان حضور ﷺ کے ارشاد ”لو كان العلم بالثريا لتناول رجل من ابناء فارس“ (اگر علم ثریا کی بلندی پر بھی ہوگا تو اس اہل فارس میں سے ایک شخص نیچے لائے گا) کا مصداق دیگر ائمہ کبار کی طرح امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو گردانتے ہیں۔

”ہم امام دوران داخل است وہم جملہ محدثین فرس“ کہ امام اعظم بھی اس میں داخل ہیں اور فارس کے تمام محدثین بھی اسی فہرست میں ہیں۔ (اتحاف المتقین ص ۳۳۴ بحوالہ مآثر اعظم ص ۵۱)۔

امام اوزاعی کا مسلک ائمہ اربعہ کی طرح ایک زمانہ تک رائج رہا، خصوصاً اندلس میں تقریباً چالیس سال تک ان کی تقلید کی جاتی رہی، یہ شروع میں امام ابوحنیفہ سے بدظن تھے لیکن حقیقت حال منکشف ہونے کے بعد عبداللہ بن مبارکؒ سے فرمایا: ”هذا نبيل من المشايخ اذهب فاستكدر منه“ یہ تو بڑے چوٹی کا شیخ ہے جاؤ کچھ اور حاصل کرو، (مآثر اعظم ص ۴۳۰)۔

وفات

امام صاحب کی وفات ۱۵۰ ہجری میں ہوئی۔ سبب وفات یہ بیان کیا جاتا ہے کہ خلیفہ منصور نے آپ کو عہد قضاء کی پیش کش کی لیکن آپ نے ٹھکرا دیا، اس نے اصرار کیا آپ عدم قبولیت کے موقف پر قائم رہے، آخر میں اس نے آپ کو قید کروا دیا اور نہ ہر دلوں کو قید خانہ میں شہید

کرادیا۔ اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّا اِلَیْہِ رَاجِعُوْنَ۔ امام صاحب کے مناقب دھاسن اور سیرت و کردار پر بہت سی کتابیں لکھی گئیں اور بہت سے شوافع حنابلہ اور مالکیہ نے امام صاحب کی سیرت پر مستقل کتابیں لکھیں۔

علامہ جلال الدین سیوطی الشافعی متوفی ۹۱۱ کی تبییض
الصحیفة فی مناقب الإمام أبی حنیفة .

حافظ محمد بن یوسف صالحی دمشقی شافعی متوفی ۹۴۲ کی
عقود الجمعان فی مناقب الإمام أبی حنیفة النعمان .

شیخ شہاب الدین احمد بن حجر بیہقی مکی الشافعی متوفی ۹۷۳
کی الخیرات الحسان فی مناقب الإمام الاعظم أبی حنیفة النعمان .
أبو عبد اللہ محمد بن أحمد عبد بن عبد الہادی المقدسی الحنبلی .

أبو عمر یوسف بن عبد اللہ بن محمد بن عبد اللہ التمری الاندلسی
المالکی، متوفی ۴۳۶ ھ معرکۃ الآراء تصنیف الاقتصادی فی المناقب الاثمة
الثلاثة الفقہاء قابل ذکر ہیں۔

إمام مالکؒ

ن ب

أبو عبد اللہ مالک بن أنس بن مالک بن أبی عامر بن عمرو بن
الحارث الأصبحی المدنی .

تاریخ پیدائش

امام مالک کی تاریخ پیدائش میں مؤرخین کا اختلاف ہے، الیٰٰنہی نے طبقات الکہماء میں

لکھا ہے کہ امام مالکؒ ۹۳ ہجری میں پیدا ہوئے۔ ابن خلکانؒ نے ۹۵ ہجری ذکر کی ہے۔ علامہ ذہبیؒ نے آپ کی ولادت ۹۳ ہجری بیان کی ہے۔ اور یحییٰ اصبح قول ہے، (اوجز السالک ج ۱ ص ۹۹)۔ امام مالکؒ کے بارے میں مشہور ہے کہ آپ اپنی ماں کے پیٹ میں ۳ سال رہے۔

شکل و سیرت

امام اسطرف بن عبد اللہ کہتے ہیں کہ امام مالکؒ لمبے قد کے تھے اور آپ عظیم ہردالے تھے، داڑھی اور سر کے بال انتہائی سفید اور چہرہ کارنگ سفید زرد مائل تھا، آنکھیں انتہائی پرکشش تھیں۔

بڑے اہتمام اور تعظیم و احترام کے ساتھ حدیث کا درس دیتے، درس حدیث کے وقت بالوں میں کتکھا کرتے، عطر لگاتے، نکحیف اور صاف ستھرا کپڑا زیب تن کرتے، پھر بہت ہی باوقار اور بارعب ہو کر پڑھانے بیٹھتے۔ علم حدیث کے اتنے قدرداں تھے کہ بادشاہ وقت نے قصر شامی میں شہزادہ کو تعلیم دینے کی درخواست کی تو مسترد کر دیا اور معذرت ظاہر کی کہ یہ علم کے شان کے خلاف ہے۔ وہ مدینہ منورہ کے اور رسول اللہ ﷺ کے بڑے عاشق اور محب تھے، پوری زندگی مدینہ میں گذاری، خلیفہ ہارون الرشید نے دربار دار الخلافہ بغداد آنے کی درخواست کی لیکن آپ نے دو ٹوک جواب دیا کہ میں مدینہ منورہ کی مقدس سرزمین کو نہیں چھوڑ سکتا۔

آپ کے اساتذہ و شیوخ

امام مالکؒ ایک علمی گھرانے میں پیدا ہوئے، آپ نے ابتدائی تعلیم اپنے والد ماجد اور اپنے چچا سے حاصل کی، اس کے علاوہ آپ نے تقریباً (۹۰۰) سے زائد مشائخ عظام کے سامنے زانوئے تلمذ کیا۔ آپ کے اساتذہ میں سے "إسحاق بن عبد اللہ بن أبی طلحة، جعفر بن محمد صادق، أبو لیلیٰ بن عبد اللہ، ربیعۃ الراقی، علقمہ بن علقمہ، هشام بن عروہ قابل ذکر ہیں۔ (انظر: مناقب الائمة الاربعة)۔

تلامذہ

اتنے سارے لوگوں نے آپ سے روایت کیا جن کو شمار کرنا ناممکن ہے، علامہ خلیب بغدادی نے ایک رسالہ میں امام مالکؒ کے شاگردوں کا نام لفظ بلفظ ذکر کیا ہے جن کی تعداد ۹۹۳ ہے، اور علامہ عیاض نے آپ کے شاگردوں کی تعداد ۱۳۰ بیان کیا ہے جس میں سے ابو عبد اللہ محمد بن اوریس شافعی، لیث بن سعد، عبدالرزاق بن ہمام صنعانی، ہشام بن عبدالمالک، شریک بن عبد اللہ خثعمی، عبد اللہ بن مبارک اور اسماعیل بن عباس وغیرہ قابل ذکر ہیں۔

امام مالکؒ کے عظیم کارناموں میں سے ایک کارنامہ مؤطا مالک کی تصنیف ہے، جس کا شمار کتب حدیث کی طبقات اولیٰ میں ہوتا ہے۔ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی (رحمۃ اللہ علیہ) فرماتے ہیں کہ علماء جمہور نے مؤطا امام مالکؒ کا شمار صحاح ستہ میں کیا ہے، اور اس کا مرتبہ ترمذی کے بعد نسائی سے پہلے پانچویں نمبر پر مقرر کیا ہے، اس کے بعد شاہ صاحب فرماتے ہیں: "والحق أنه بعد مسلم فی المرتبة" یعنی حق بات یہ ہے کہ اس کا مرتبہ مسلم کے بعد تیسرے نمبر پر ہے۔

مناقب امام مالکؒ

امام مالکؒ کی عمر جب پندرہ سال کی تھی تو آپ مسند درس پر جلوہ افروز ہوئے، آپ نے اپنے دست مبارک سے ایک لاکھ حدیثیں لکھیں۔

یہ عجیب اتفاق ہے کہ ائمہ اربعہ میں سے ہر ایک حاکم وقت کے عتاب کا شکار ہوا، چنانچہ امام مالکؒ کو بھی ان حالات کا سامنا کرنا پڑا، چنانچہ جعفر بن سلیمان لوگوں سے اس شرط کے ساتھ بیعت لینا کہ اگر تم نے بیعت توڑی تو تمہاری بیوی کو طلاق، امام مالکؒ نے اعلانیہ فتویٰ دیا کہ اس صورت میں جبری طلاق غیر معتبر ہے تو آپ کو اس کی برہیت کا سامنا کرنا پڑا اس ظالم نے ایک سو کوڑے مار مار کر آپ کو بیہوش کر دیا لیکن مار کھانے کی حالت میں بھی آپ کے زبان سے "اللہم اغفرلہم و انہم لا یعلمون" کے دعائیہ کلمات جاری تھے۔

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں: ما رأیت أعلم من ابی حنیفۃ و مالک و ابن ابی

لیلیٰ یعنی میں نے ابو حنیفہ اور امام مالکؒ اور امین لیلیٰ سے بڑا کوئی عالم نہیں دیکھا۔
 ابن عیینہؒ فرماتے ہیں: "مَلَکٌ مِنْ حَجَجِ اللّٰهِ عَلٰی خَلْقِهِ مَجْمَعٌ عَلٰی فَضْلِهِ"
 یعنی امام مالکؒ اللہ کی مخلوق پر اس کی دلیل ہیں ان کی فضیلت پر سب کا اتفاق ہے۔
 اسد امین فرماتے کہتے ہیں: "اِنْ اُرِدْتُ اللّٰهَ وَالدَّارَ الْاٰخِرَةَ فَعَلَيْكَ بِمَلَکٍ" یعنی
 اگر تم اللہ اور دار آخرت کو چاہتے ہو تو امام مالکؒ کی محبت کو لازم پکڑو۔ "مَنْ مَنَلَقَ الْاَلَمَةَ
 الْاَرْبَعَةَ"

امین عیینہؒ امام مالکؒ کے بارے میں لکھتے ہیں "کَانَ لَا یَبْلُغُ مِنَ الْحَدِیْثِ اِلَّا
 صَنِیْحًا وَلَا یُحَدِّثُ اِلَّا عَنِ الثَّقَاتِ وَمَا اَرٰی الْمَدِیْنَةَ اِلَّا مُتَخَرِّبًا بَعْدَ مَوْتِهِ
 یَعْنٰی مِنَ الْعِلْمِ وَكَذٰلِكَ وَقَعَ" یعنی وہ صرف صحیح حدیث بیان کرتے تھے اور صرف ثقات ہی
 سے حدیث نقل کرتے تھے اور مدینہ کو ان کی وفات کے بعد میں سمجھتا ہوں کہ علم سے ویران
 ہو جائے گا اور ایسا ہی ہوا۔

وفات

امام مالکؒ ۲۲ ربیع الاول "۱۷۹" بروز یکشنبہ اپنے مالک حبشی سے جا ملے، قاضی میاض
 فرماتے ہیں کہ امام صاحب کو ابن ابی زبیر نے غسل دیا اور آپ کے بیٹے مکیؒ اور آپ کے کاتب
 حبیبؒ ان پر پانی ڈالتے تھے۔ آپ نے وصیت فرمائی تھی کہ مجھ کو سفید کپڑے میں کنن دیا جائے
 اور مجھ پر عام جنازوں کی جگہوں پر نماز جنازہ پڑھی جائے۔

آپ کے فضائل و مناقب میں حقد میں و متاخرین علماء نے متعدد رسائل و کتابیں تصنیف
 کیں، جس میں حافظ ابن حجر، علامہ ذہبی، علامہ سیوطی، اور محمد ابو عبد اللہ بن احمد البیہقی المالکی
 کامل ذکر ہیں۔ مؤخر الذکر نے تو ہمیں رسائل آپ کے مناقب میں رقم طراز کئے ہیں۔

امام شافعیؒ

نام و نسب اور کنیت

آپ کا اسم گرامی محمد ہے اور کنیت ابو عبد اللہ ہے۔ سلسلہ نسب یہ کہ اس طرح ہے محمد بن ادريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن العناب بن عبید بن عبد یزید بن ہاشم بن المطلب بن عبد مناف۔ (من مقدمة الأم ج ۱ ص ۶)۔

تاریخ پیدائش

امام شافعیؒ رجب المرجب ۱۵۰ھ مطابق ۷۶۸ء، فلسطین کے شہر "فزة" میں پیدا ہوئے آپ کی ولادت کے کچھ عرصہ کے بعد ہی آپ کے والد کا انتقال ہو گیا جو حجاز سے ہجرت کر کے فلسطین منتقل ہو گئے تھے۔ پھر آپ کی والدہ آپ کو مکہ مکرمہ لائیں اور یہیں آپ کی نشوونما ہوئی۔

تعلیم و تربیت

جب آپ کی عمر ۹ سال کی تھی تو آپ نے قرآن کریم مکمل حفظ کر لیا، پھر آپ مسجد حرم میں جہاں مختلف حلقہ درس لگتے تھے وہاں آپ نے علم لغت کے حلقہ کا انتخاب کیا، عربی ادب اور بلاغت میں عرب کے فصیح و بلیغ قبائل کی صحبت میں رہ کر بزرگ و کمال حاصل کیا، پھر آپ علم حدیث اور فقہ کی طرف متوجہ ہوئے، آپ نے سب سے پہلا علمی سفر مدینہ منورہ کا کیا جہاں آپ نے امام مالکؒ سے مؤطا پڑھی اور اس کو حفظ کر لیا۔ پھر آپ نے بغداد کا سفر کیا اور وہاں امام محمدؒ اور امام ابو یوسفؒ اور دیگر علماء و فقہاء اور محدثین سے استفادہ کیا، اور امام محمدؒ کے یہاں ایک زمانہ تک بحیثیت مہمان کے قیام کیا اور بے شمار کتابیں ان سے نقل کیں، اور آپ نے علم کی تفکلی بجائے کیلئے زمانہ کے مشہور علمی مراکزہ سر کیا۔

آپ بھی انتلاء و مصائب سے دوچار ہوئے، چنانچہ جب آپ یمن میں مقیم تھے تو آل علی

کی حمایت کے جرم میں گرفتار کئے گئے، اور آپ کے قتل کا حکم جاری ہو گیا لیکن اللہ نے آپ کو موت کے منہ سے بچانیا، کیونکہ خلیفہ ہارون رشید پر جب آپ کی صلاحیت اور علمی لیاقت کا انکشاف ہوا تو اس نے آپ کے رہائی کا پروانہ جاری کر دیا۔

صفات

آپ لمبے قد کے تھے، نفیس کپڑے زیب تن کرتے، اور داڑھی میں سرخ خضاب کرتے، احسن و بھلائی کا جذبہ اللہ نے آپ کے اندر ودیعت کر رکھا تھا، آپ کی آواز انتہائی شیریں تھی، قرآن کریم بہت رقت آمیز لہجہ میں پڑھتے تھے، جب آپ کی عمر ۱۳ سال کی تھی تو علماء مکہ جب خشیت الہی سے رونے کا قصد کرتے تو وہ جمع ہوتے اور امام شافعی کو بلاتے جب آپ تلاوت کرتے تو ان پر گریہ طاری ہو جاتی اور وہ رورور کر پڑتے۔ آپ علمی مشغولیات کے باوجود اقامت لیل کا حد سے زیادہ اہتمام کرتے تھے۔

اساتذہ کرام

آپ کے اساتذہ میں سے وکیع بن الجراح، ابوالاسامہ حماد بن اسامہ، سفیان بن عیینہ، ابراہیم بن سعد نہرئی وغیرہ قابل ذکر ہیں اس کے علاوہ آپ نے امام مالک، امام ابو یوسف اور امام محمد سے بھی استفادہ کیا۔

تلامذہ

آپ نے اپنے پیچھے باصلاحیت تلامذہ کی ایک جماعت چھوڑی، جنہوں نے آپ کے مسلک کو ترویج دینے میں اہم کردار ادا کیا، جس کا نتیجہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کے قبضین کے بعد امام شافعی کے قبضین کی ہی کثرت ہے، آپ کے لائق شاگردوں میں ابو ثور ابراہیم بن خالد، امام احمد بن حنبل، اسحاق بن راہویہ، ابو ابراہیم لہامیل بن یحییٰ مرقی وغیرہ قابل ذکر ہیں جنہوں نے اپنے

آپ کی ثناء میں کچھ رطب اللسان زبانیں

علامہ خلیب نے "تاریخ بغداد" میں امام شافعی کے بارے میں امام مالک کا قول نقل کیا ہے، "ما اتانى قريشى افهم من الشافعى" یعنی میرے پاس شافعی سے زیادہ ذہین و فہم کوئی قریشی نہیں آیا۔ امام احمد بن حنبلؒ اپنے فرزند سے فرماتے تھے "يا بنى كلن الشافعى كالشمس للدينيا و كالعافية للبدن فانظر هل اهدين من خلف" امام شافعی دنیا کے لئے سورج کے مانند اور بدن کیلئے عافیت کرنے والے کے مانند تھے تو تو دیکھ لے کیا یہ دونوں صفیں بعد میں آنے والوں میں موجود ہیں، "الماخوذ من مقدمة الأم ۱۳/۱"۔

امام ابو یوسفؒ نے ایک مرتبہ امام شافعیؒ سے فرمایا کہ "مهلك يصلح للتصنيف" یعنی آپ جیسے لوگ ہی تصنیف کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ اس کے علاوہ آپ کے ہم عصر محدث محدثین اور فقہاء نے آپ کے فضل و کمال کا کھلے دل سے اعتراف کیا ہے۔

آپ کی تصنیفات

دیگر ائمہ کبار کی طرح آپ کا بھی کثیر تصانیف میں شمار نہیں ہوتا ہے، آپ نے "الام" علم فقہ میں ایک شاہکار کتاب تصنیف کی جس میں روایت و درایت کے حسین احراز کے ساتھ علم و عرفان کے چشمہ بہا دیئے، اس کے علاوہ آپ نے "السہو فی الصلاة" کے عنوان پر ایک رسالہ تصنیف کیا، جس کی وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ ایک مرتبہ آپ عراق میں ایک نوخیز نوجوان کے پیچھے نماز پڑھ رہے تھے کہ وہ نماز میں سہو کر بیٹھا اور اس کی سمجھ میں نہیں آیا کہ کیا کرے اس پر امام شافعیؒ نے فرمایا "افسدت صلاتنا یا غلام" اس کے بعد آپ نے "السہو فی الصلاة" کے عنوان پر ایک رسالہ تصنیف کیا جس کا نام اس لڑکے کے نام پر "الزعفران" رکھا۔ اور آپ نے "رسالہ" نامی ایک کتاب اصول فقہ میں تصنیف کی اس کے علاوہ "جماع العلم الاملاء الصغیرة، والاملاء الکبیرة" تصنیف کیں۔

وفات

آپ کی وفات ۲۹ یا ۲۸ رجب ۲۰۴ ہجری میں مصر میں ہوئی، آپ کل ۵۴ سال بقید حیات و کرم درقان کے موتی لٹاتے رہے۔

امام احمد ابن حنبل

نام و نسب

آپ کا اسم گرامی احمد ہے والد کا نام حنبل ہے۔ آپ کا سلسلہ نسب اس طرح ہے ابو عبد اللہ بن محمد بن حنبل بن ہلال الشیبانی۔ نسل عربی اور قبیلہ شیبان سے تعلق رکھتے تھے۔

ولادت باسعادت

آپ کی ولادت ماہ ربیع الاول ۱۶۴ ہجری میں ہوئی، جب آپ رحم مادر میں تھے تو آپ کا خاندان ”مرو“ سے نکل ہو کر بغداد آیا جہاں پر آپ کی پیدائش ہوئی اور آپ کی پیدائش کے کچھ عرصہ کے بعد آپ کے والد ماجد کا سایہ سر سے اٹھ گیا، آپ کی والدہ محترمہ نے آپ کے چچا کے زیر سرپرستی آپ کی تعلیم و تربیت کو بخوبی انجام دیا، آپ نے شیوخ بغداد سے پندرہ سال کی عمر میں علم حدیث حاصل کرنا شروع کر دیا اور سات سال تک بغداد کے محدثین عظام سے علم حدیث کی تعلیم لی بجاتے رہے، پھر آپ نے کوفہ، بصرہ، مکتہ المکرمہ، المدینۃ المنورۃ، یمن، شام وغیرہ کا سفر کیا اور وہاں کے علماء سے حدیثیں نقل کیں۔ علم حدیث کی کتابت سب سے پہلے آپ نے امام ابو یوسف سے کی اور سب سے پہلے حدیث کا سماع شیخ احمد شین ہشیم بن بشر سے کیا، آپ نے حدیث کی تدریس کا آغاز اپنی عمر کے چالیسویں سال سے کیا، آپ کے بارے میں مشہور ہے کہ آپ کو ۱۰۰۰ حدیثیں یاد تھیں۔ آپ کے شیوخ، جن کی روایتیں ”مسند“ میں درج کی ہیں ان کی تعداد ۱۸۴ ہے۔

آپ نے اپنے پیچھے جلیل القدر کھنڈ مشق علامہ کی ایک فوج چھوڑی ہے جن کے لغوی و برکات سے آج سارا عالم اپنی خشکی علم بجھا رہا ہے۔ جن میں سے امام بخاری، امام مسلم، امام ابوداؤد، امام ترمذی، امام نسائی بواسطہ ابن ماجہ، یحییٰ بن معین جیسے مایہ ناز شخصیات نمایاں ہیں، ان حضرات میں امام ابوداؤد آپ کے شاگرد خاص میں سے ہیں۔

سیرت و کردار

آپ انتہائی متقی، متواضع، منسک المزاج اور عبادت و ریاضت میں کمال کو پہنچے ہوئے تھے۔ حدیث سے انتہائی درجہ شغف تھا، آپ روزانہ ۱۵۰ رکعتیں نفل پڑھا کرتے تھے۔ ابوہریرہ المروزی آپ کی تعریف کچھ اس طرح تحریر کرتے ہیں۔

”ولم یکن بالحقوق ولا العجول، کثیر التواضع حسن الخلق دائم البشر لین الجانب لیس بفظ وکان یحب فی اللہ ویبغض فی اللہ، وإذا کان فی أمر من الدین استبدلہ غضبہ وکان یحتمل الأذى من الجیران“ آپ کے اندر نہ کینہ تھا اور نہ ہی آپ کے مزاج میں جلد بازی تھی، آپ بہت متواضع اخلاق حسنہ سے متصف تھے، کچھ چہرہ والے اور نرم مزاج والے تھے اور آپ کثیر الکلام نہیں تھے، اللہ ہی کیلئے لوگوں سے محبت کرتے تھے اور اللہ ہی کیلئے لوگوں سے نفرت کرتے تھے اور جب دین کے معاملہ میں کوئی چیز پیش آتی تو آپ کا غصہ تیز ہو جاتا، آپ پڑوسیوں کی ایذا رسانی پر صبر کرتے تھے۔

آپ کے صاحبزادے صالح بن احمد فرماتے ہیں کہ بسا اوقات میں اپنے والد صاحب کو دیکھتا کہ وہ روٹیوں کے کلوے لیتے اور اس سے غبار وغیرہ جھاڑ کر ایک برتن میں رکھ کر اس میں پانی ڈال دیتے اور اس میں نمک ڈال کر کھا لیتے۔

آپ کے دوسرے صاحبزادے عبد اللہ بن احمد فرماتے ہیں: ”کان أبی یصلی کل

یوم وليلة ثلاث مائة ركعة، فلما مرض فکان یحلی کل یوم وليلة مائة وخمسين ركعة۔ یعنی میرے والد روزانہ ۳۰۰ رکعات نماز پڑھتے تھے، اور جب بیمار ہو گئے تب بھی روزانہ ۱۵۰ رکعات نماز پڑھتے تھے۔ آپ نے اپنی حیات مبارکہ میں ۵ حج ادا فرمائے جن میں سے تین حج پیدل ادا کئے۔

انتلاء و آزمائش

یہ عجب اتفاق ہے کہ ائمہ اربعہ میں سے ہر ایک کو حاکم وقت کی جانب سے کسی نہ کسی طرح کے جبر و ستم اور تشدد و تعصب کا سامنا کرنا پڑا، چنانچہ مامون رشید کے زمانہ میں قاضی مملکت ابن ابی داؤد تھا۔ یہ انتہائی عالی قسم کا معتزلی تھا اور یہ عقیدہ رکھتا تھا کہ قرآن قافی اور مخلوق ہے، اس کے اثر سے یہ سرکاری مذہب بن گیا، مامون چونکہ اس سے بہت متاثر اور اس کا بہت معتقد تھا اس لئے اس نے خود اس راٰی کو قبول کیا اور لوگوں پر جبراً اس کو تھوپنا شروع کر دیا، پھر اس کے انتقال کے بعد اس کا بھائی متعمم خلیفہ بنا اور وہ بھی مامون کی اس راٰی کو عملی جامہ پہنانے لگا۔ اس وقت بڑے بڑے علماء کے قدم پھسل گئے اور انہیں حکومت کے جبر و استبداد کے سامنے سرخم کرنا پڑا، اس موقع پر امام احمد بن حنبلؒ نے جس استقامت و ثبات قدمی کا ثبوت دیا وہ تاریخ میں آپ ذر سے لکھے جانے کے قابل ہے، چنانچہ امام احمدؒ کے قرآن کے مخلوق نہ ہونے کے قائل ہونے کی پاداش میں سخت ظلم و ستم کا نشانہ بنایا گیا، انہیں سخت اور بھاری بھر کم زنجیروں میں جکڑا گیا، برہنہ پیٹھ پر کوڑے لگائے گئے، مدتوں قید رکھا گیا، تدریس و افتاء پر پابندی لگا دی گئی بھر بھی وہ اپنے موقف پر جے رہے، ان کے صبر و استقلال میں ذرہ برابر بھی تزلزل نہ آیا۔

متعمم کے بعد متوکل خلیفہ ہوا، وہ امام کا معتقد و گرویدہ تھا، وہ آپ کے ساتھ حسن سلوک اور رفاغ دلی کے ساتھ پیش آیا، آپ کے سامنے شاعی الطاف و لوازمات کی پیش کش کی لیکن آپ نے اس کو ٹھکرایا اور فرمایا کہ یہ میرے لئے پہلے سے زیادہ سخت آزمائش کا وقت ہے۔

وفات

آپ ۱۲ ربیع الاول ۲۳۱ ہجری کو اپنے مالک حقیقی سے جا ملے۔ "ومنقلب هذا الإمام
وفضائله كثيرة جداً قد صنف فيها العلماء كتباً مختلفاً. فانظر من المزيد،
سير أعلام النبلاء ج ۱۳ / ص ۵۱۶-۵۲۶. تاریخ بغداد ج ۹ / ص ۳۷۵،
تہذیب الکمال ج ۱۴ / ج ۲۸۵-۲۹۲، منقلب احمد لا بن الجوزی، طبقات
الحنابلة ج ۱ / ص ۱۸۰-۱۸۸. مناقب الأئمة الأربعة للشيخ أبو عبد الله
محمد بن أحمد بن عبد الهادي المقدوسي الحنبلي۔

بہارِ نبوی

امام بخاریؒ

نام و نسب

أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة بن برد بن
الجعفي. برد بن مجوسي تھے۔ لیکن ان کے لڑکے المغیرہ نے اسلام قبول کر لیا۔

ولادت

آپ کی ولادت باسعادت ۱۳ شوال المکرم بروز جمعہ ۱۹۳ ہجری "بخاری" میں ہوئی،
"بخاری" ایک انتہائی سرسبز و شاداب علاقہ ہے، پھلوں اور میوے کے باغات بکثرت پائے جاتے
ہیں۔ خالق کائنات نے ظاہری حسن و نعمت کے علاوہ علوم و فنون کے پیش بہائیتی زیور سے بھی مزین
کیا تھا، آج یہ شہر "ازبکستان" میں واقع ہے لیکن اب جہالت کے اندھیرے میں ڈوبا ہوا ہے۔

نشوونما

امام بخاریؒ کے ایام طفولیت ہی میں آپ کے والد کا سایہ سر سے اٹھ گیا، آپ کی والدہ جو
ایک عابدہ صالحہ اور انتہائی پرہیزگار خاتون تھیں آپ کی ابتدائی تعلیم و تربیت کو محسن خوبی انہماہ دیا،

بیان کیا جاتا ہے کہ امام بخاریؒ کی بیٹائی بچنے ہی میں چلی گئی تھی، آپ کی والدہ آپ کی بیٹائی کیلئے بہت ہی عاجزی و انکساری کے ساتھ اللہ سے دعائیں کرتی تھیں چنانچہ ایک رات ایمان علیہ السلام کو خواب میں دیکھا جو فرما رہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے بیٹے کی بیٹائی تمہارے کثرت دعا کی وجہ سے واپس کر دی ہے۔

طلب حدیث و علمی اشتغال

آپ نے علم حدیث کے حصول کے لئے اس وقت کے مشہور علمی مراکز حجاز، بصرہ، کوفہ، مصر اور شام وغیرہ کا سفر کیا، اور وہاں کے محدثین عظام سے فیضیاب ہوتے رہے، چنانچہ وہ خود فرماتے ہیں۔ "دخلت إلى الشام ومصر والجزيرة مرتين، وإلى البصرة أربع مرات، وأقمت بالحجاز ستة أعوام، ولا أحصى كم دخلت إلى الكوفة وبغداد (سيرة البخاري ص ۵۹)۔ وأقمت بالبصرة خمس سنين مع كتبي (مير أعلام النبلا، ۱۲/۴۰۴)۔ یعنی میں شام گیا، مصر اور جزیرہ کا دو مرتبہ سفر کیا، بصرہ چار مرتبہ اور حجاز میں چھ سال مقیم رہا، کوفہ اور بغداد میں کئی مرتبہ داخل ہوا میں شمار نہیں کر سکتا، اور میں بصرہ میں اپنی کتابوں کے ساتھ پانچ سال مقیم رہا۔ آپ کی سب سے پہلی تصنیف "قضايا الصحابة والتابعين" ہے۔ اس وقت آپ کی عمر ۱۸ اٹھارہ سال تھی جیسا کہ امام بخاریؒ خود فرماتے ہیں: "فلما طعنت في ثمانين عشرة سنة صنف كتاب 'قضايا الصحابة والتابعين' ثم صنف 'التاريخ' في المدينة عند قبر النبي ﷺ۔ امام بخاری کے شارح کی تعداد ان کی صحیح بخاری میں ۲۸۹ ہے۔ امام بخاریؒ فرماتے ہیں: "كُتِبَتْ عَنْ أَلْفٍ وَثَمَانِينَ نَفْسًا" یعنی میں نے ۱۰۸۰ لوگوں سے حدیثیں لکھیں۔

ابتلاء و آزمائش

یہ اللہ کی سنت رہی ہے کہ وہ اپنے بندوں کو مصائب و آلام کے ذریعہ آزمائش میں جلا کر

ہے۔ تاکہ اس کے ذریعہ اس کے مرتبہ کو بلند کرے، چنانچہ یہ امام بخاریؒ کے ساتھ بھی ہوا، جس پر انہوں نے صبر کیا یہاں تک کہ اپنے مولا حقیقی سے راضی بردھا جائے۔

چنانچہ احمد بن منصور اشیر ازی فرماتے ہیں: "لما رجع البخاری، نُصِبَتْ لَهُ الْقَبَابُ عَلَى فَرْسَخٍ مِنَ الْبَلَدِ. وَاسْتَقْبَلَهُ عَامَّةُ أَهْلِ الْبَلَدِ حَتَّى لَمْ يَبْقَ مَذْكُورٌ وَنُذِرَ عَلَيْهِ الدَّرَاهِمُ، وَالْدَنَانِيرُ فَبَقِيَ مَدَّةً، ثُمَّ وَقَعَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْأَمِيرِ فَأَمَرَهُ بِالْخُرُوجِ مِنْ بَخَارٍ فَخَرَجَ إِلَى "بَبْكَند" جَبْ إِمَامٍ بَخَارِيٍّ وَاهِلٍ هُوَ تَوَّأَتْهُ أَنْ يَكُنِيَ شَهْرًا مِنْ بَخَارٍ فَخَرَجَ قَاصِدًا عَلَى خَيْمَةِ نَصَبٍ كُنْهُ مَكْنًى وَأَمَلِ شَهْرًا أَنْ يَكُنِيَ شَهْرًا (شہر کے اندر) کوئی باقی نہ رہا، اہل بخاری نے آپ پر دراہم و دنانیر پھینکا اور کر دیئے، آپ کا وہاں ایک زمانہ تک قیام رہا، پھر امام بخاریؒ اور امیر "بخاری" کے مابین کچھ ناچاقی ہوئی تو اس نے آپ کو "بخاری" سے نکلنے کا حکم دے دیا پھر آپ وہاں سے نکل کر بکنڈ تشریف لے گئے۔

امام ذہبیؒ نے امیر بخاری سے ناچاقی کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ محمد بن یحییٰ الذہلی نے امیر بخاری کو لکھا کہ یہ آدمی (امام بخاری) خلاف سنت ائمال کا ارتکاب کرتا ہے تو اس پر اس نے امام بخاریؒ کو "بخاری" سے نکال دیا۔ (سید اعلام النبلاء ۱۲/۴۶۳)۔ لیکن "فتنخار" نے دوسری وجہ لکھی ہے جو کہ مشہور ہے کہ امیر کے بیٹوں کو خصوصی طور پر درس حدیث دینے سے منع کرنے پر اس نے آپ کو جلا وطن کر دیا۔

لیکن امام بخاریؒ کو اپنے وطن عزیز سے ناکردہ گناہ کے سبب نکال دیا جانا بڑے صدمے کا باعث بنا اور آپ کو اس کا بہت غم ہوا، آپ نے اس کے حق میں بدعا کی جس کی وجہ سے وہ ایک مہینہ سے کم ہی عرصہ میں معزول کر دیا گیا اور اس کو قید کر کے سلاخوں کے پیچھے ڈال دیا گیا۔

وفات

امام بخاریؒ اخیر ایام میں "خرنک" جو "سرقند" کا ایک گاؤں تھا، میں کچھ اعزاء کے پاس

مقیم رہے، ابن عدی جو عبدالقدوس ابن عبد الجبار سے نقل کرتے ہیں کہ امام بخاری صلاۃ اللیل کے بعد یہ دعا مانگ رہے تھے۔ "اللہم قد ضاقت علی الأرض بما رحبت فلقبضنی إلیک"۔ چنانچہ اسی کے کچھ دن بعد ۲۵۶ ہجری میں آپ اپنے مولائے حقیقی سے جا ملے۔ وراقہ جو غالب بن جبرئیل سے نقل کرتے ہیں کہ آپ کے دفن کے بعد آپ کے قبر سے مشک کی سی خوشبو آ رہی تھی یہاں تک کہ لوگ آپ کے قبر کی مٹیاں لے جانے لگے تو ہم نے آپ کے قبر پر کانٹے دار ٹھنڈیاں ڈال دیں۔

صحیح بخاری

آپ نے یوں تو بہت سی کتابیں تصنیف کیں جس میں سے "التاریخ الكبير" "التاریخ الأوسط" "التاریخ الصغير" جیسی ضخیم کتابیں "رفع البیہین فی الصلاة"، "القراءة خلف الإمام"، "بدوالدین"، "جیسے بیش قیمتی رسائل قابل ذکر ہیں لیکن "بخاری شریف" کو جو قبولیت حاصل ہوئی تاریخ میں اس کی نظیر نہیں ملتی، جس کو اصح الکتاب بعد کتاب اللہ کا لقب باجماع امت دیا گیا لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ آپ نے اپنی کتاب کو جس محنت و مشقت عرق ریزی و جانفشانی تحقیق و تدبر اور استخارہ و توشی کے بعد لکھی ہے اس کی بھی مثال پیش کرنے سے تاریخ کا صر و عاجز ہے۔ امام بخاری اپنی بخاری کی سبب تالیف و کلیت تالیف پر خود روشنی ڈالتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ایک رات میں نے آپ ﷺ کو خواب میں دیکھا کہ میں آپ کے سامنے کھڑا ہوں اور میرے ہاتھ میں ایک چٹکھا ہے جس سے میں آپ ﷺ پر جمال رہا ہوں میں نے ایک خواب کی تعبیر بتانے والے سے پوچھا تو انہوں نے کہا کہ تمہارے خواب کی تعبیر یہ ہے کہ تم آپ ﷺ سے جھوٹ کو دفع کرو گے، اس چیز نے مجھے جامع صحیح کے تالیف پر ابھارا، امام بخاری فرماتے ہیں کہ: جب بھی میں کوئی حدیث لکھتا تو اس سے پہلے غسل کرتا اور دو رکعت نماز پڑھتا، اللہ سے استخارہ کرتا، جب اس کی صحت کا یقین ہو جاتا تو اس کو لکھتا، وہ فرماتے ہیں کہ: میں

نے جامع صحیح چھ لاکھ حدیثوں میں سے انتخاب کر کے سولہ سال میں مکمل کیا، حافظ ابن حجر قراما نے ہیں کہ: بخاری شریف میں بلا تکرار ۲۶۰۲ حدیثیں ہیں اور مجموعی طور پر کل ۹۰۸۲ حدیثیں ہیں اور یہ تعداد بھی موقوفات صحابہ و مقطوعات تابعین کے ماہر ہیں۔

بخاری شریف کی تقریباً ۵۶ سے زائد شرحیں اب تک لکھی جا چکی ہیں، جس میں سے ”فتح الباری للحافظ ابن حجر“ اور ”عمدة القاری للصبغی“ سب سے زیادہ مشہور ہیں۔ امام بخاری نے اپنی اس جامع کا نام ”الجامع الصحیح المسند المختصر من أمور رسول اللہ ﷺ وأیامہ“ رکھا۔

امام مسلمؒ

نام و نسب

أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري

ولادت

آپ کی پیدائش کے سلسلے میں اختلاف ہے، ایک قول کے مطابق ۲۰۲ ہجری میں آپ کی پیدائش ہوئی، دوسرے قول کے مطابق ۲۰۶ ہجری میں آپ خیساپور میں پیدا ہوئے۔

حدیث کیلئے آپ کے اسفار

آپ نے احادیث جمع کرنے کے خاطر دور دراز ممالک کا سفر کیا، سب سے پہلے آپ نے حجاز کا سفر کیا اور وہاں سعید بن منصور، ابو مصعب جیسے جلیل القدر محدثین سے حدیثیں روایت کیں، پھر مصر تشریف لے گئے جہاں آپ نے عمر بن سواد خزیمہ بن یحییٰ (جو امام شافعی کے شاگرد ہیں) سے علم حدیث حاصل کیا، پھر خراسان کا رخ کیا اور وہاں یحییٰ بن یحییٰ اور اسحاق ابن راہویہ سے حدیثیں نقل کیں، بعد ازاں عراق جا کر امام ابی السند والجمہ احمد بن حنبل سے علم حدیث کی

تفصیلی بھجائی، آپ نے امام بخاری سے بھی استفادہ کیا۔ آپ نے سب سے پہلے حدیث کی سماعت بھی بن بھی اٹھائی سے ۱۸ سال کی عمر میں کی ۲۰ سال کی عمر میں حج بیت اللہ کی سعادت حاصل کی اور وہاں کے شیوخ سے خوب استفادہ کیا۔

آپ کی تصنیفات

آپ نے متعدد کتابیں تصنیف کیں جس میں سے ”کتاب المفردات والوحدان“ اور ”کتاب الکنی والأسماء“ محفوظ ہیں، آپ کی مشہور ترین اور مایہ ناز تصنیف ”صحیح مسلم“ ہے جس کا ”الجامع الصحیح للبخاری“ کے بعد ایک اہم ترین مرتبہ ہے، حتیٰ کہ بعض مغاربہ صحیح مسلم کو صحیح بخاری پر فوقیت دیتے ہیں، امام مسلم نے تین لاکھ احادیث سے منتخب کر کے اپنی صحیح کو مرتب کیا۔ ”تاریخ بغداد ۱۰۱۳ھ“۔ جس میں تقریباً بغیر مکررات کے چار ہزار حدیثیں ہیں اور تمام مکررات کے ساتھ ۲۷۵ حدیثیں مذکور ہیں، امام مسلم نے اپنی اس کتاب میں اسناد پر دیگر لوگوں کے مقابلہ میں خاص توجہ دی ہے۔ یہاں تک کہ ان کی کتاب میں ایک حدیث کے بعد اکثر متحدہ اسانید مذکور ہوتی ہیں جو اسی حدیث کی یا اس سے کسی قدر مختلف متن کی تمہید کا کام دیتی ہیں، آپ نے اپنی صحیح میں تقریباً اپنے اساتذہ میں سے ۲۱۰ کی روایات نقل کی ہیں، جس سے ان کے شیوخ کی کثرت کا پتہ چلتا ہے، آپ نے اپنی صحیح میں صحیح روایات کے جمع کرنے کا خصوصی انتظام کیا، چنانچہ حافظ بن مندق کہتے ہیں کہ میں نے حافظ ابویعلیٰ انیساپوری کو یہ کہتے ہوئے سنا، ”ما تحت أديم السماء كتاب أصح من كتاب مسلم“ سیر اعلام النبلاء ۱۲/۵۶۶، یعنی اس آسمان کے نیچے مسلم کی کتاب سے زیادہ صحیح کوئی کتاب نہیں ہے۔

وفات

آپ کی وفات کا سبب یہ بیان کیا جاتا ہے کہ ایک مرتبہ مجلس مذاکرہ منعقد تھی کہ دوران گفتگو کسی حدیث کا ذکر آیا جو امام مسلم کو معلوم نہ تھی، آپ گھرواپس آئے اور اس حدیث کو تلاش

کرنے کیلئے بیٹھ گئے اور پاس میں کچھوکی ایک لڑکی رکھ لی، کچھو کھائے جاتے اور حدیث تلاشتے رہے، یہاں تک کہ کچھو ختم ہو گئی اور حدیث مل گئی، لیکن اس اکل کثیر کی وجہ سے آپ کا انتقال ہو گیا۔ (تاریخ بغداد ج ۱۳/ص ۱۰۳) آپ نے ۲۳/رجب المرجب بروز یک شنبہ ۲۶۱ھ مطابق ۸۷۵ھ صوفی کو اس دارقانی کو خیر آباد کہہ دیا، اور اگلے دن ۲۵/رجب المرجب بروز دو شنبہ کو مدفون ہوئے، "وانظر للتفصیل عن احوالہ تاریخ بغداد ۱۲/۱۰۱ سیر اعلام النبلا ۱۲/۵۵۷ طبقات الحنابلة ۱/۲۳۸ تذکرۃ الحفاظ ۲/۵۸۸ البدایہ والنہایہ ۱۱/۳۲ جامع الأصول ۱/۱۸۷ تذهیب التہذیب ۴/۲۷۔

امام ترمذیؒ

نام و نسب

أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك البصري
جو کہ آپ کی کنیت ہے اس کے ساتھ زیادہ مشہور ہیں، بعض لوگوں نے آپ کا سلسلہ نسب محمد بن
عيسى بن يزيد بن سورة بن السكن بتلایا ہے، لیکن اول صحیح ہے، "انظر سیر اعلام
النبلا ج ۱۳/ص ۲۷۰۔

ولادت۔

آپ کی ولادت باسعادت ۲۱۰ھ میں شہر "ترمذ" کے "بوئی" نامی گاؤں میں ہوئی، ماہسن
الائید الجزدی نے آپ کی پیدائش ۲۰۹ھ بتلائی ہے۔
علمی اسفار، آپ کے مشائخ و تلامذہ

آپ نے علم حدیث کے حصول کیلئے خراسان، عراق و حرمین کا سفر کیا، اور طویل عرصے
تک مقیم رہ کر وہاں کے محدثین و عظام سے احادیث نقل کیں، لیکن آپ نے دیگر علمی مراکز میں سے

مصر و شام کا سفر نہیں کیا، آپ کے شیوخ کی تعداد ۳۵۳ تک بیان کی جاتی ہے، جس میں سے قتیبہ بن سعید، اسحاق بن راہویہ، ابو مصعب الزہری، عمر وہب علی الفلاس، محمد بن حمید الرازی مشہور و معروف ہیں۔ آپ نے امام مسلم سے بھی حدیثیں روایت کی ہیں، ابو بکر احمد بن اسماعیل العسقرقندی، مکحول بن الفضل النسقی، ربیع بن حیان الباہلی، أبو العباس محمد بن اسماعیل العسقرقندی قابل ذکر ہیں آپ کے شیخ امام بخاری نے بھی آپ سے حدیث نقل کی ہے، چنانچہ امام ترمذی خود فرماتے ہیں: عن ابی سعید قال النبی ﷺ یا علی لا یحل لأحد أن یجنب فی المسجد غیری وغیرک، یہ حدیث امام بخاری نے مجھ سے سنی ہے۔ "من مقدمة تحفة الاحوذی / ۲۷۲" امام ترمذی کو بعضوں نے مسلکاً شوافع بتلایا ہے اور بعض نے کہا ہے کہ وہ مسلک حنبلی تھے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ حنبلی تھے اور نہ ہی شافعی بلکہ وہ مقلد محض تھے، یہی راۓ علامہ سخاوی اور علامہ تقی الدین ابن تیمیہ کی بھی ہے، علامہ مبارک پوری مقدمہ تحفۃ الاحوذی میں رقم طراز ہیں: "کما أن البخاری متبعاً للسنة عاملاً بها مجتهداً غیر مقلد لأحد من الأئمة الأربعة وغیرهم، وكذلك مسلم، والترمذی، وأبو داود، والنسائی، وابن ماجہ کلهم كانوا متبعين للسنة عاملين بها مجتهدين غیر مقلدين لأحد"، یعنی جیسے کہ امام بخاری سنت کے قبیح اس پر عامل اور مجتہد تھے نہ کہ ائمہ اربعہ اور ان کے علاوہ میں سے کسی کی اتباع کرنے والے تھے، اسی طرح امام مسلم، امام ترمذی، ابو داؤد، نسائی اور ابن ماجہ تھے، سب کے سب سنت کے قبیح اور اس پر عمل پیرا تھے، اجتہاد کرتے تھے کسی کی تقلید نہیں کرتے تھے۔ (مقدمہ تحفۃ الاحوذی ص ۳۵۲)۔ لیکن ان کا یہ قول کلی طور پر صحیح نہیں ہے۔

وفات

آپ آخری ایام میں ناہوتا ہو گئے تھے، آپ کی وفات ۱۳/رجب المرجب/۷۹ھ میں
 ”ترمذ“ میں ہوئی اور وہیں مدفون ہوئے۔

صحیح ترمذی

صاحب ”کشف الظنون“ جامع ترمذی کو صحیحین کے بعد تیسرا درجہ دیتے ہیں، لیکن علامہ
 سیوطی فرماتے ہیں کہ امام ترمذی کے اپنی صحیح ترمذی میں ”حدیث مصلوب“ اور ”حدیث کلبی“ اور
 اس جیسی دوسری ضعیف حدیثیں نقل کرنے کی وجہ سے اس کا مرتبہ سنن ابوداؤد اور نسائی سے گھٹ گیا
 ہے، ”التہذیب ص ۵۶“ یعنی وہ صحیح ترمذی کو پانچواں درجہ دیتے ہیں، یہی رائے علامہ ذہبی کی بھی
 ہے، لیکن علامہ مبارکپوریؒ نے اس کا اپنے ”تحفۃ الاحوذی“ کے مقدمہ میں جواب دیا ہے اور
 صاحب ”کشف الظنون“ کی رائے کو رائج قرار دیا ہے، اور یہی اکثر علماء کی رائے ہے، واللہ اعلم
 بالصواب۔ امام ترمذیؒ کی اسکے علاوہ ”کتاب التاریخ“ ”الجامع الكبير“ ”العلل“
 ”الشعائل النبویة“ مشہور تالیفات ہیں، مزید تفصیل کیلئے ملاحظہ ہو (تذکرۃ الحفاظ
 ج ۲ / ص ۶۳۴۔ تہذیب التہذیب ج ۹ / ص ۳۸۹۔ سیر اعلام النبلاء
 ج ۱۳ / ص ۲۷۰۔ مقدمۃ تحفۃ الاحوذی ص ۲۳۷۔

امام ابوداؤد

نام و نسب

ابوداؤد سلیمان بن الأشعث، بن اسحق بن بشیر بن شداد بن عمر
 والأزدی السجستانی، ابوداؤدؒ کی کنیت ہے جس کے ساتھ زیادہ مشہور ہیں۔

ولادت

آپ کی ولادت ہاسعدت/۲۰۲ھ میں ”مجتان“ میں ہوئی۔

علمی اسفار

آپ نے طلبِ حدیث کیلئے خراسان، عراق، شام، حجاز اور مصر کا سفر کیا، بغداد بار بار حریف آدمی ہوئی اور پھر وہیں سکونت اختیار فرمائی، آپ اپنے عمر کے آخری زمانہ میں وفات سے تقریباً چار سال قبل امیر بصرہ کی درخواست پر بغداد سے بصرہ منتقل ہو گئے تھے، اور بقیہ زندگی وہیں گزاری۔

آپ کے شیوخ و تلامذہ

حافظ بن حجر نے آپ کے شیوخ کی تعداد تقریباً تین سو بتائی ہے، جس میں ابو الولید الطیالسی، مسلم بن ابراہیم، احمد بن حنبل، اسحاق بن راہویہ قابل ذکر ہیں۔ آپ امام احمد بن حنبل کے ممتاز شاگردوں میں سے ہیں، جسکی بناء پر کو آپ حنبلی کہا جاتا ہے، آپ سے روایت نقل کرنے والوں میں امام ترمذی اور امام نسائی کا بھی نام آتا ہے، بلکہ آپ کے شیخ خاص امام احمد بن حنبل نے بھی آپ سے "حدیث الاحترقہ" نقل کی ہے۔ جس پر ابو داؤد و ترمذی کرتے تھے، وہ حدیث "مستبرکہ" یہ ہے "ان رسول اللہ ﷺ سئل عن العتيرة فحسنها"، امام ابو داؤد پر دیگر صحاح ستہ کے مصنفین کے مقابلے میں فقہی ذوق زیادہ غالب تھا، اسی بناء پر شیخ ابوالخلق شیرازی نے انھیں اپنی کتاب طبقات الفقہاء میں جگہ دی ہے، (ابوالخلق شیرازی شوافع کے ائمہ کبار میں سے ہیں جنھوں نے مختلف کتابیں تصنیف کی ہیں، جس میں سے فقہ میں "المہذب" نامی ایک کتاب علمی جسکی امام نووی نے تقریباً ۲۲ جلدوں میں شرح لکھی ہے، جس سے احقر نے بہت استفادہ کیا لکنہما اللہ فی محبوبۃ جنانہ")۔

وفات

آپ نے شوال ۲۷۵ھ مطابق فروری ۸۸۹ء میں بصرہ میں وفات پائی اور بصرہ ہی میں سفیان ثوری کے قبر کے پاس مدفون ہے۔

سنن أبی داؤد

ابوداؤد فرماتے ہیں کہ میں نے پانچ لاکھ احادیث میں سے ۴۸۰۰۰ کا انتخاب کر کے اپنے سنن میں جمع کیا ہے۔ جس میں انھوں نے صرف ایسی احادیث جمع کیں ہیں جو صحیح ہیں یا صحیح کے قریب ہیں، اور بعض احادیث ضعیف بھی ہیں لیکن ابوداؤد نے اسکے ضعف کی طرف واضح طور پر نشاندہی کر دی ہے، اسکے علاوہ آپ کی ”الرد علی القدریة“ ”الناسخ والمنسوخ“ ”فضائل الانصار“ ”مراسیل أبی داؤد“ ”قابل قدر تصنیفات ہیں۔ مؤخر الذکر کتاب بعض سنن کے نسخوں کے آخر میں ملتی بھی ہے، ”أنظر للبسط والتفصیل، تہذیب المہذب ج ۴ / ص ۱۶۹ طبع حیدرآباد دکن۔ ج ۳ / ص ۴۵۶ دار الفکر تاریخ بغداد ج ۹ / ص ۵۵۔ شذرات المہذب ج ۲ / ص ۱۶۷۔ البدایة والنهاية ج ۱۱ / ص ۵۴۔ بعثتان المحدثین ص ۱۱۸۔ تذکرة الحفاظ ج ۲ / ص ۱۵۳۔

إمام نسائی

نام و نسب

أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي بن سنان بن بحر بن دينار النسائي بعض سوانح نگاروں نے احمد بن علی لکھا ہے یعنی آپ کی نسبت علی کی طرف کی ہے حالانکہ وہ آپ کے دادا ہیں۔

ولادت باسعادت، نشوونما و علمی رحلات

آپ / ۲۵۵ھ / ۸۳۰ عیسوی میں خراسان کے شہر نساہ میں پیدا ہوئے اسی نسبت سے آپ کو نسائی کہا جاتا ہے، چھوڑہ سال کی عمر تک آپ اپنے شہر میں تعلیم حاصل کرتے رہے پھر / ۲۳۰ھ میں تحصیل علم کیلئے رخت سرباغہ اور خراسان، عراق، حجاز، شام، مصر اور الجزائر کے جلیل القدر

محدثین مقام سے حدیثیں روایت کیں۔

آپ کے اساتذہ و تلامذہ

امام نسائی کے اساتذہ میں تھیبہ بن سعید، اسحاق بن راہویہ، ہشام بن عمار، یحییٰ بن مناد، حسین بن منصور السملی اور محمد بن نصر المروزی قابل ذکر ہیں۔ ان کے پیشاثر تلامذہ میں سے ابو بشار الدولابی، ابو علی حسین نیشاپوری، حمزہ بن محمد الکتابی، ابو بکر أحمد بن العفی، محمد بن عبد اللہ بن حبویہ اور أبو القاسم الطبرانی زیادہ مشہور ہیں۔

امام نسائی نے عالم اسلام کے علمی مراکز کا خوب چکر لگایا اور بالآخر مصر میں سکونت اختیار کر لی۔ طویل عرصہ تک مصر میں قیام پذیر رہنے کے بعد مساعداً حالات کی بناء پر ذوالقعدہ ۴۰۲ھ میں دمشق کا رخ کیا لیکن دمشق کا قیام آپ کے لئے بڑا صبر آزما اور اذیت ناک ثابت ہوا، چنانچہ بیان کیا جاتا ہے کہ امام نسائی نے دمشق پہنچنے پر دیکھا کہ اکثریت بنو امیہ کی طرف دار ہے، اور حضرت علی کے خلاف ہے، تو انہوں نے "وام کی ذہنی اصلاح کیلئے حضرت علی کے فضائل و مناقب میں "کتاب الخصائص فی فضل علی بن ابی طالب" تالیف کی، جب دمشق کی جامع مسجد میں لوگوں کو یہ کتاب سنائی تو وہ بڑے برا فردخت ہوئے، پھر لوگوں نے امام نسائی سے حضرت امیر معاویہ کے فضائل کے بارے میں سوالات کئے، لیکن اپنی پسند کے مطابق جوابات نہ پا کر مایوسی اور غصہ کے عالم میں عوام امام موصوف پر پل پڑے اور انہیں بڑا سخت زد و کوب کیا، بعد ازاں انکی خواہش کے مطابق انہیں فلسطین کے شہر رامہ میں پہنچا دیا گیا۔

وفات

دار قطنی کہتے ہیں کہ امام نسائی حج کیلئے روانہ ہوئے راستے میں سخت بیمار ہوئے تو فرمایا مجھے کہ لے جاؤ، چنانچہ انکو کہ لے جایا گیا جہاں وہ وفات پا گئے، اور مفاد مردہ کے درمیان مدفون

ہوئے، آپکی وفات شعبان ۳۰۳ھ مطابق ۹۱۵ عیسوی میں ہوئی۔

سنن النسائی

امام نسائی نے ایک ضخیم کتاب ”السنن الکبریٰ“ تالیف کی جس میں صحیح و ضعیف ہر قسم کی احادیث جمع کی گئی تھیں، پھر ضخامت کو کم کرنے اور صرف صحیح احادیث پر اکتفاء کرنے کی غرض سے ”السنن الکبریٰ کی تلخیص کر کے ”المجتبیٰ“ تالیف کی، موجودہ اور مروجہ ”السنن یحییٰ“ ”المجتبیٰ“ ہے، صحاح ستہ میں اسکا پانچواں مقام ہے، اور سنن میں اسکا تیسرا مقام ہے۔ سنن نسائی میں ۵۷۶۱ حدیثیں جمع کی گئیں ہیں۔ ”أنظر البدایة والنهاية ج ۱۱ / ص ۱۲۲. تهذيب التهذيب ج ۱ / ص ۳۶ تا ۳۹. شذرات الذهب ج ۲ / ص ۲۳۹. طبقات الشافعية ج ۲ / ص ۸۳. تذكرة الحفاظ ج ۲ / ص ۲۴۱. بستان المحدثين ۱ / اردو ترجمہ عبدالمسیح کراچی ص ۱۸۸ تا ۱۹۰۔

امام ابن ماجہ

نام و نسب

أبو عبد الله محمد بن يزيد بن عبد الله ابن ماجه الربعي القزويني ابن ماجه کے ساتھ مشہور ہیں، ابن ماجہ کی تشریح میں مؤرخین کا زبردست اختلاف ہے، عام طور پر یہ کہا جاتا ہے کہ ماجہ انکے والد کا لقب تھا، لیکن شاہ عبدالعزیز نے (عجالة نافعہ مطبع مجبائی دہلی ص ۱۸) میں اسے قلعہ قرار دیا ہے، اور بستان الحمد ثین ص ۱۱۲ میں اپنی یہ تحقیق پیش کی ہے کہ ابن ماجہ ان کی والدہ کا نام تھا، ابو الحسن السندی متوفی ۱۱۳۸ھ نے اپنی شرح ”قار العین“ اور مرتضیٰ الزبیدی متوفی ۱۳۰۵ھ نے ”تاج العروس“ میں بھی یہی لکھا ہے، کہ ماجہ محمد بن یزید کی والدہ کا نام تھا، ابن ماجہ عجی زار تھے، انکی نسبت نسلی نہیں ہے، بلکہ نسبت دلاء ہے۔ اردو مآثر کا محارف اسلامین ج ۱، ص ۲۷۔

ولادت

آپ ۲۰۹ھ مطابق ۸۲۳ء میں شہر "قروین" میں پیدا ہوئے یہ خلیفہ مامون رشید کا زمانہ تھا جسکی علم دوستی و علم پروری ضرب المثل ہے۔

تحصیل علم کیلئے آپ کے رحلات و شیوخ و تلامذہ

آپ نے تحصیل علم کیلئے عراق، بصرہ، کوفہ، بغداد، مکتہ المکتزہ، المدینہ المنورہ، شام، مصر اور مشرق وسطیٰ کے اکثر علمی مراکز کا سفر کیا، آپ کے اساتذہ میں سے ابراہیم بن المنذر، ہشام بن عمار، ابو بکر بن ابی شیبہ، جبارہ بن المغلس، ابو مصعب الزہری زیادہ مشہور ہیں اور آپ سے محمد بن یحییٰ الالبہری، احمد بن روح البغدادی، احمد بن محمد بن یحییٰ المدینی نے شرف کلمہ حاصل کیا۔

وفات

آپ ۲۲ رمضان المبارک ۲۷۳ھ مطابق ۱۸ فروری ۸۸۶ء کو اپنے مولائے حق سے جا ملے، یہاں تک کہ علی اللہ کا مہذبہ خلافت تھا۔

قائدہ واضح رہے کہ امام ہنسائی کے علاوہ صحاح ستہ کے تمام مؤلفین کا انتقال اسی خلیفہ کے

عہد میں ہوا۔

سنن ماجہ

سنن ابن ماجہ عموماً صحاح ستہ میں شمار کی جاتی ہے، بیان کیا جاتا ہے کہ سب سے پہلے ابراہیم الفضل محمد بن طاہر (متوفی ۵۰۷ھ) نے اس کتاب کو صحاح ستہ میں شمار کیا تھا تاخرین میں سے علامہ سیوطی متوفی ۹۱۱ھ، عبدالحی النابلسی متوفی ۱۱۳۳ھ، عبدالحی المحجدی متوفی ۱۲۹۵ھ اور عام محمد شین و مصطفین اور اطراف و جبال نے اسے صحاح ستہ میں شمار کیا ہے تاہر بھی عام متاخرین کا فیصلہ ہے لیکن ابن سعد متوفی ۲۶۵ھ، ابن الاثیر متوفی ۶۰۶ھ، ابن صلاح متوفی ۶۴۳ھ

علامہ لودویجی حنفی ۶۷۶ھ غیر مسلم سے صحاح ستہ میں شامل نہیں کرتے بلکہ بعض صحاح طبرہ پر اکتفاء کرتے ہیں اور بعض خصوصاً اہل مغاربہ مؤطا مالک کو صحاح ستہ کے ذمہ میں شامل کرتے ہیں لیکن علامہ نے اپنی سنن میں تقریباً "۳۳۳۱" احادیث جمع کی ہیں جس میں سے "۳۰۰۲" حدیثیں وہی ہیں جو صحاح ستہ کے باقی پانچوں کتابوں میں موجود ہیں اور باقی "۱۳۲۹" حدیثیں انکی ہیں جو خود علامہ تصنیف میں ہیں، آپ نے اسکے علاوہ (خصائص علی) (فضائل الصحابة) (مجلد ہم و ملیہ) (اسماء الربوة) (التہذیب) (تہذیب) (کتاب الفعلاء) (مسند علی) نامی کتابیں تالیف کیں۔

امام ابن ماجہ کے احوال کی مزید تفصیل کیلئے دیکھیں "وفیات الأعیان ج ۱/ ص ۱۸۴" "تذکرۃ الحفاظ ج ۲/ ص ۱۸۹" "الکامل" "البداية والنهاية ج ۱۱/ ص ۱۰" "تہذیب التہذیب ج ۹/ ص ۲۰۔"

امام الطحاوی

نام و نسب

أبو جعفر محمد بن سلامة بن الأزدي الهجري المصري الطحاوي،
 نازد عرب کا ایک مشہور قبیلہ ہے جو "الحجر" کی ایک شاخ ہے، آپ کو طحاوی آپ کے گاؤں کی طرف
 نسبت کرتے ہوئے کہا جاتا ہے اور آپ اسی کے ساتھ زیادہ مشہور ہیں۔

ولادت و نشوونما

آپ ۲۳۹ھ میں پیدا ہوئے جیسا کہ آپ کے شادگر ابن یونس نے بیان کیا ہے، اسی پر اکثر
 مؤرخین کا اتفاق ہے اور یہی صحیح ہے، دوسرا قول ۲۳۰ھ کا ہے جو ضعیف ہے۔
 آپ کی پرورش ایک علمی خاندان میں ہوئی، آپ کے والد لڑی علم لوگوں میں سے تھے
 اشعار اور اسکے روایت پر بڑی بصیرت رکھتے تھے، آپ کی والدہ کا بھی شمار اصحاب شریف میں ہوتا

چومو انام شافعی کی مجلسوں میں جایا کرتی تھیں، اور آپ کے ماموں امام حرنی جو امام شافعی کے شاگرد تھے اور ان کے علوم کے سب سے بڑے حامل و ناشر تھے امام طحاوی نے ان سے علم فقہ حاصل کیا اور امام شافعی کی مرویات ان سے حاصل کیں، اسکے علاوہ آپ مسجد عمرو ابن العاص میں مختلف علمی حلقوں میں مختلف علماء سے اپنی علمی پیاس بجھاتے تھے، بعد میں آپ نے مستقل طور پر حنفی مسلک کو اختیار کر لیا، اس کی مختلف وجہیں بیان کی جاتی ہیں، اس کی ایک وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ امام طحاوی حنفی کتابوں کا بکثرت مطالعہ کرتے تھے، امام حرنی نے یہ دیکھ کر ان سے کہا: "والله لا یجی منک شیء" (خدا کی قسم تجھ کو کچھ نہیں آئے گا) تو امام طحاوی اس پر ناراض ہو گئے پھر مستقل طور پر فقہ حنفی کو اختیار کر لیا، چنانچہ جب امام طحاوی کسی مشکل سبق کا درس دیتے یا کسی مشکل مسئلہ کا جواب دیتے تو فرماتے "رحم الله خالی لو کان حیالکفر عن یمینی" (اللہ میرے ماموں پر رحم فرمائے اگر آج وہ زعمہ ہوتے تو اپنے قسم (والله لا یجی منک شیء) کا کفارہ دیتے۔ (انظر الفوائد البہیة فی تراجم الحنیفة / ۴۲) دوسری وجہ اسکے برعکس بیان کی جاتی ہے، چنانچہ محمد بن الشریطی نے امام طحاوی سے پوچھا، اے خالفت مذهب خالک ولختدت مذهب ابی حنیفة؟ آپ نے اپنے ماموں کا مذہب ترک کر کے امام ابو حنیفہ کا مذہب کیوں اختیار کر لیا تو امام طحاوی نے فرمایا: "لانی کنت أری خالی یدیم النظر فی کتب ابی حنیفة لذلك انتقلت الیہ" (کیونکہ میں اپنے ماموں کو ہمیشہ ابو حنیفہ کی کتابوں میں غرق دیکھتا تھا۔ اس وجہ سے میں مذہب حنفی کی طرف منتقل ہو گیا، انظر شرح لعبدہ الطحاوی لابن ابی العز / ۳۱۔ اسکے علاوہ اور بہت سی وجوہات مذہب ابی حنیفہ کے اختیار کرنے پر بیان کی جاتی ہیں۔

امام طحاوی کے اسفار

امام طحاوی کو حصول علم کیلئے زیادہ سفر کی ضرورت پیش نہ آئی کیونکہ مصر اس زمانہ میں علمی

مرکز کی حیثیت رکھتا تھا، البتہ ایک مرتبہ والی مصر احمد بن طولون نے قیدیوں کے متعلق کسی معاملہ میں شام بھیجا تھا، آپ نے اس موقع کو فہمیت جانا اور وہاں آپ نے بڑے بڑے حنفی عالموں سے علمی استفادہ کیا۔

آپ کے شیوخ و تلامذہ

آپ کے اساتذہ میں امام مزنی الشافعی متوفی ۲۶۳ھ، امام نسائی متوفی ۳۰۳ھ، امام ربیع بن سلیمان الرادئی صاحب الامام الشافعی متوفی ۲۷۰ھ، قاضی احمد بن ابی عمران البغدادی متوفی ۲۸۰ھ قابل ذکر ہیں، اور شاگردوں میں سلیمان بن احمد الطبرانی متوفی ۳۶۰ھ، مسلمہ بن القاسم القرطبی متوفی ۳۵۳ھ اور قاضی مصر ابو عثمان لا زدی کے اساتذہ نمایاں ہیں۔

امام طحاوی کی تصنیفات

امام طحاوی نے مختلف موضوعات پر تقریباً تیس کتابیں تصنیف کی ہیں جن میں سے چند مقبول و مشہور کتابیں یہ ہیں، (۱) شرح معانی الآثار، یہ آپ کی سب سے پہلی تصنیف ہے، (۲) شرح مشکل الآثار (۳) مختصر الطحاوی فی الفقہ الحنفی (۴) سنن الشافعی اس میں اپنے ماموں امام مزنی سے امام شافعی کی مرویات نقل کی ہیں، (۵) العقیدۃ الطحاویۃ (۶) الشروط الصغیرۃ اس میں کتاب البیوع، الشفع، الاجارات، الصدقات، الملوکات، الموقوفات، کے مسائل مذکور ہیں۔

وفات

آپ ۵ ذی القعدہ ۳۲۱ھ کو اپنے مالک حقیقی سے جا ملے اور مصر میں مقام قراقرظ میں مدفون ہوئے۔

ہوئے۔

الاحادیث ومصطلحاتها

یہ بات یہاں واضح دینی چاہئے کہ حدیث کا اطلاق نفس الامر میں متن حدیث پر ہوتا ہے، لیکن محدثین کے یہاں موضوع بحث سند حدیث ہوتی ہے، اور وہ حدیث بول کر سند حدیث مراد لیتے ہیں، یعنی حدیث کا صحیح ہونا اس کا ضعیف ہونا یا مرسل و منقطع ہونا وغیرہ ان سب کا دار و مدار سند پر ہوتا ہے، لہذا جب سند صحیح ہوگی تو پوری حدیث کے صحیح ہونے کا حکم لگا دیا جائے گا، اور اگر سند میں کوئی راوی ضعیف ہو تو حدیث کے ضعیف ہونے کا حکم لگا دیا جائے گا، کیونکہ عموماً متن حدیث سے فی نفسہ کوئی بحث نہیں کی جاتی ہے، چنانچہ علامہ الجرجانی فرماتے ہیں: "اعلم أن متن الحديث نفسه لا يدخل في البحث عند أرباب الحديث إلا نادراً بل يكتسب صفة من القوة والضعف بحسب أوصاف الرواة من العدالة والضبط والحفظ (الديباج المہذب) للسید الشریف الجرجانی ۱۳۷" یعنی یہ بات واضح دینی چاہئے کہ فی نفسہ متن حدیث کا محدثین کے نزدیک بحث میں داخل ہونا نادراً الوقوع ہے بل کہ وہ قوت و ضعف کی صفت کو راویوں کے عدالت، ضبط اور حفظ جیسے اوصاف کے اعتبار سے حاصل کرتے ہیں، چنانچہ ہماری بھی یہاں انواع حدیث سے مراد انواع اسانید احادیث ہیں۔

حدیث اور اصول حدیث

تعریف الحدیث: الحدیث لغة: يطلق على الخبر كما يطلق على الجديد ضد القديم۔ حدیثاً اس کا اطلاق خبر پر ہوتا ہے، نیز اسکے معنی نئے کے بھی ہوتے ہیں جو قدیم کی ضد ہے۔ اصطلاحاً ما أضيف إليه النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير أو صفة خَلْقِيَّة أو خُلُقِيَّة وكذا ما أضيف إلى الصحابي أو التابعي اصطلاحاً میں حدیث

اس قول یا فعل یا تقریر یا صفت غلطی (فطری صفت) یا صفت غلطی (اخلاقی صفت) کو کہا جاتا ہے۔
جسکی نسبت آپ ﷺ کی طرف کی جائے اور ایسے ہی جسکی نسبت صحابی یا تابعی کی طرف ہوا سکو بھی
حدیث کہا جاتا ہے۔

✓ حدیث قول کی مثال "عن عائشة" قالت: قال النبی ﷺ: لا تسبوا الأموات
فلانہم قد أفضوا إلى ما قدموا (رواہ البخاری فی کتاب الجنائز باب ما ینہی من
سبب الموت حدیث نمبر ۱۳۹۳) یعنی حضرت عائشہ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا
کہ مردوں کو گالی مت دو کیونکہ وہ پہنچ گئے ہیں اس چیز تک جسکو انہوں نے پیش کیا تھا۔

✓ حدیث فعلی کی مثال

عن البراء قال کان رکوع النبی ﷺ ومسجودہ وإذا رفع رأسہ من
الرکوع وبین السجدةین قریباً من السواء، یعنی نبی کریم ﷺ کا رکوع اور سجدہ اور
جب رکوع سے سر اٹھاتے اور دونوں سجدوں کے درمیان تقریباً برابر وقت لگتا، (رواہ البخاری
فی کتاب الاذان باب الإطمینان حین یرفع رأسہ من الرکوع ۸۰۶) واضح رہے کہ
حدیث، خبر اور اثر یہ تینوں تقریباً ہم معنی ہیں اور ایک دوسرے کے مرادف ہیں چنانچہ حافظ ابن حجر
شرح النہجہ میں فرماتے ہیں "الخبر عند علماء الفن مرادف الحدیث" لیکن بعض لوگوں
کا کہنا ہے "الحدیث ماجاء عن النبی ﷺ والخبر ماجاء عن غیرہ" اور اثر جمہور
کے نزدیک مرفوع و موقوف دونوں طرح کی حدیث کو کہا جاتا ہے، مگر قال النووی (شرح صحیح
مسلم ۶۳۱) البتہ فقہاء غراسان کے نزدیک اثر کا اطلاق حدیث موقوف علی الصحابہ والتابعین پر
ہوتا ہے (حاشیہ قواعد فی علوم الحدیث، ص ۲۵)

✓ حدیث تقریری کی مثال

معاذ بن انجم ہی ایک باغی تھی مایک مرتبہ آپ ﷺ نے اس سے پوچھا ابن اللہ؟

اس ہامدی نے جواب دیا فی السماء آپ ﷺ نے پوچھا من انا ؟ اس ہامدی نے جواب دیا
 أنت رسول الله تو آپ ﷺ نے فرمایا اسکو آزاد کرو، آپ ﷺ نے ہامدی کے دونوں جوابوں
 پر کچھ بھی نہیں کہا بلکہ اسکو آزادی کا پروانہ صادر فرما دیا جو اس بات کی دلیل ہے کہ آپ نے اس کی
 تصویر فرمائی (أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب المساجد ومواضع الصلاة باب
 تحريم الكلام في الصلاة ونسخ ما كان من إباحته / ۵۳۷)

حدیث وصف خلقتی کی مثال

عن أنس قال كان النبي ﷺ أجود الناس وأشجع الناس ، رواه
 البخاری فی کتاب الجہاد والسیر ، باب إذا فزعوا باللیل / ۳۰۴۰

حدیث وصف خلقتی کی مثال

عن البراء قال كان رسول الله ﷺ أحسن الناس وجهاً وأحسنه
 خلقاً ليس بالطويل البائن ولا بالقصير ، یعنی آپ ﷺ باعتبار چہرے کے سب سے
 زیادہ خوبصورت تھے اور باعتبار خلقت کے سب سے زیادہ اچھے تھے ، نہ بہت زیادہ لمبے تھے اور نہ
 ہی پستہ قد تھے (رواه البخاری فی کتاب المناقب باب صفة النبي) .

اصول حدیث

اصول حدیث کی تعریف

علم بقواعد يعرف بها أحوال السند والمتن ، من حيث القبول
 والرد۔ یعنی ایسے قواعد کا جاننا جس سے سند و متن کے احوال قبول و رد کی حیثیت سے جاننا جائے۔
 السند ثلاثہ ، سہارا لگانا ، سند کو سند اس لیے کہتے ہیں کیونکہ حدیث کا سہارا اور اسکا دار و مدار ای پر
 ہوتا ہے۔

اصطلاح میں سند سلسلۃ الراوی الموصلة إلى المتن کو کہتے ہیں، یعنی راویوں کا سلسلہ جو متن تک پہنچانے والا ہو۔

المتن ثلثة ما صلب من الأرض وارتفع، یعنی سخت زمین جو قدرے بلند ہو۔
 اصطلاحاً: ما انتہی إلىہ السند من الكلام، یعنی جس کلام تک سند ختم ہو جائے (وہی متن ہے)۔

اصول حدیث کا موضوع

سند و متن ہے قبول اور رد کے اعتبار سے۔

اصول حدیث کی غرض و غایت: تاکر صحیح و سقیم حدیث کے اندر امتیاز حاصل ہو سکے۔

أقسام الحديث من جهة المسند إليه

یعنی جسکی طرف حدیث کی نسبت کی جائے گی اس اعتبار سے حدیث کی چار قسمیں ہیں۔

— (۱) حدیث قدسی، (۲) حدیث مرفوعہ، (۳) حدیث موقوفہ، (۴) حدیث مقطوعہ۔

— (۱) حدیث قدسی

قدسی ما خوذہ قداس سے، جسکے معنی طہارت، انکشاف کے ہیں، حدیث قدسی کہتے ہیں: مَا رَوَاهُ النَّبِيُّ عَنْ رَبِّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى یعنی جسکو آپ ﷺ اپنے رب کی جانب سے بیان کریں، حدیث قدسی کو حدیث ربانی اور حدیث الہی بھی کہتے ہیں، مثلاً: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: أَعَدَدْتُ لِعِبَادِي الصَّالِحِينَ مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ وَلَا أَذُنٌ مَسَعَتْ وَلَا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ (رواہ صحیح البخاری فی باب صفۃ أهل الجنة ۴۷۷۹) یعنی میں نے اپنے نیک بندوں کیلئے ایسی چیزیں تیار کر رکھی ہیں جسکو نہ کسی آنکھ نے دیکھا ہے اور نہ کسی کان نے سنا ہے اور نہ کسی انسان کے دل میں کلکا ہے۔

حدیث قدسی، قرآن اور حدیث نبوی میں فرق

ان تینوں میں فرق یہ ہے کہ قرآن کے الفاظ اور اس کے معنی اللہ کی جانب سے ہیں۔ اور اس کی تلاوت عبادت ہے، اور اس کی چھوٹی سی چھوٹی صورت معجزہ ہے، اس کی صحت یقینی ہے، منجی پر اسکا چھوٹا اور اسکا پڑھنا حرام ہے، ایسے ہی محدث پر اسکا چھوٹا حرام ہے، اور اس کی روایت بالمعنی جائز نہیں۔

بہر حال حدیث قدسی تو اس کے الفاظ اور معنی اللہ کی جانب سے ہیں، لیکن اس کی تلاوت عبادت نہیں ہے اور نہ ہی وہ معجزہ ہے، وہ صحیح اور حسن بھی ہوتی ہیں ضعیف اور موضوع بھی ہوتی ہیں، محدث اصغر اور محدث اکبر کی صورت میں اسکا پڑھنا اور اسکا چھوٹا جائز ہے، اور اس کی روایت بالمعنی جائز ہے۔

حدیث نبوی: اس کے الفاظ رسول کی جانب سے ہیں، اس کی تلاوت عبادت نہیں ہے، اور نہ ہی وہ معجزہ ہے، اس میں صحیح حسن ضعیف اور موضوع ہر طرح کی حدیثیں ہوتی ہیں، محدث اصغر اور محدث اکبر ہر حال میں اسکا چھوٹا اور اسکا پڑھنا جائز ہے اور اس کی روایت بالمعنی جائز ہے، (الاتحافات السنیة فی الأحادیث القدسیة) جو علامہ مناوی کی تالیف کردہ ہے، جس میں نے انھوں نے ۲۷۲، احادیث قدسیہ جمع کی ہیں۔ اسی نام کی ایک کتاب محمد المدنی کی ہے جس میں انھوں نے ۸۶۳، احادیث قدسیہ جمع کی ہیں۔

(۲) حدیث مرفوع

حدیث مرفوع کی دو قسمیں ہیں (۱) حدیث مرفوع مصریحی (۲) حدیث مرفوع حکمی۔

حدیث مرفوع مصریحی: وهو ما أضيف إلى النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير أو وصف في خلقه وخلقته۔ یعنی جس قول یا فعل یا تقریر یا وصف خلقی اور وصف خلقی کی نسبت نبی ﷺ کی طرف کی جائے وہ حدیث مرفوع ہے۔ اس کی تمام تر تشریحات ماسبق

میں گذر جائیں۔

حدیث مرفوعہ تھی۔ وہو ملکان له حکم المضاف إلى النبی ﷺ یعنی جو چیز نبی کریم ﷺ کی طرف نسبت کئے جانے کے حکم میں ہو (لیکن آپ ﷺ کی طرف صراحۃً نسبت نہ کی گئی ہو)۔

حدیث مرفوعہ حکمی کی تین صورتیں ہیں۔

(۱) صحابی کسی چیز کی نسبت آپ ﷺ کے عہد کی طرف کرے اور آپ ﷺ کو وہ چیز معلوم تھی یا نہیں اسکا ذکر نہ کرے، مثلاً حضرت اسماء بنت ابی بکرؓ کہتی ہیں، نحننا (ذبحنا) علی عہد النبی فرساً فاکلنا۔ یعنی ہم نے آپ ﷺ کے زمانے میں گھوڑا ذبح کیا پھر اس کو کھا لیا رواہ البخاری باب النحر والذبح ۵۵۱۰، مسلم باب فی أكل لحوم الخيل۔

(۲) صحابی کسی چیز کے بارے میں بیان کرے (یہ سنت میں سے ہے) مثلاً ابن مسعودؓ فرماتے ہیں: من السنة أن يُخفى التشهد یعنی تشہد کا آہستہ پڑھنا سنت میں سے ہے۔ (رواہ ابوداؤد فی کتاب الصلاة باب فی إخفاء التشهد ۹۸۶، ترمذی فی أبواب الصلاة، باب أن يُخفى التشهد ۲۹۱ الحاکم ۱/۲۲۰)۔

(۳) صحابی: أمرنا، یا نہینا، یا أمر الناس نقل کرے، مثلاً: حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے، أمر الناس أن يكون آخر عهدهم بالبيت إلا أنه خفف عن الحائض۔ (رواہ البخاری فی کتاب الحج باب طواف الوداع ۱۷۵۵)۔

✓ (۳) حدیث موقوف

حدیث موقوف کہتے ہیں، ما أضيف إلى الصحابة من أقوالهم وأفعالهم وتقديراتهم موقوفاً عليهم لا يتجاوز به إلى رسول الله ﷺ، یعنی جس چیز کی نسبت صحابہ کی طرف کی جائے ان کے اقوال، افعال اور ان کے تقریرات میں سے جراثمی پر موقوف

ہوں آپ ﷺ کی طرف تجاوز نہ ہوں۔ حدیث موقوف میں بھی صحیح، حسن، ضعیف اور موضوع حدیثیں ہوا کرتی ہیں۔ حدیث موقوف کی مثال: حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا: إِذَا أَصْبَحْتَ فَلَا تَنْتَظِرَ الصَّبَاحَ إِذَا أَصْبَحْتَ فَلَا تَنْتَظِرَ الْعِصَاءَ وَخُذْ مِنْ صَحْتِكَ لِمَرْضِكَ وَمِنْ حَيَاتِكَ لِمَوْتِكَ۔ (رواہ البخاری کتاب الرقاق ۴۱۶) یعنی جب تو شام کرے تو صبح کا انتظار مت کر، اور جب تو صبح کرے تو شام کا انتظار مت کر، صحت کو مرض سے پہلے قیمت جان اور زندگی کو موت سے پہلے قیمت جان۔

(۳) حدیث مقطوع

✓ مَا أَضِيفَ إِلَى التَّابِعِينَ مِنْ أَقْوَالِهِمْ وَأَفْعَالِهِمْ وَتَقْرِيرَاتِهِمْ، حدیث مقطوع میں بھی صحیح، حسن، ضعیف اور موضوع ہوا کرتی ہیں۔

حدیث مقطوع کی مثال: عن ابن سیرین قال: إِنْ هَذَا الْعِلْمُ دِينَ، فَاَنْظُرُوا عَمَّنْ تَأْخُذُونَ دِينَكُمْ (رواہ مسلم فی مقدمۃ صحیحہ)

أقسام الحديث من حيث القبول والرد

حدیث قبول اور رد کے اعتبار سے دو قسموں میں منقسم ہوتی ہے، یعنی کس حدیث پر عمل کیا جائے گا اور کس پر عمل نہ کیا جائے گا اس اعتبار سے حدیث کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) حدیث مقبول (۲) حدیث مردود

(۱) حدیث مقبول کی دو قسمیں ہیں (۱) حدیث صحیح (۲) حدیث حسن، پھر ان میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں، (۱) صحیح لذاتہ (۲) صحیح لغيرہ۔ (۱) حسن لذاتہ (۲) حسن لغيرہ۔

صحیح لذاتہ: وهو خبر الواحد المتصل بالسند بنقل عدل تام الضبط غير معلل ولا شاذہ (قواعد فی علوم الحديث ۳۳) یعنی صحیح لذاتہ وہ خبر واحد ہے، جسکی سند متصل ہو، عادل نقل کرے، جو تام الضبط ہو، وہ حدیث معطل و شاذ نہ ہو۔ عدل کا

مطلب یہ ہے کہ وہ عاقل، بالغ، اور مسلمان ہو، مردیہ و تقویٰ کا حامل ہو، شرک، فسق و بدعت ہر طرح کے برے اعمال سے پرہیز کرتا ہو اور صحیح طریقے سے حدیثیں حفظ کر لیتا ہو۔

المطل: معطل یہ ہے کہ حدیث میں کوئی ضعف کی ایسی طرح غنی ہو جس پر ماہرین ہی مطلع ہو پاتا ہے۔

شاذ: شاذ یہ ہے کہ ثقہ راوی اپنے سے زیادہ ثقہ کی مخالفت کرتا ہو۔

✓ صحیح لغیرہ: اگر ان صفات میں معمولی نقص آجائے اور وہ نقص دوسرے طریق سے پورا ہو جائے تو اسکو صحیح لغیرہ کہتے ہیں۔

حسن لذاتہ: فإن خف الضبط والصفات الأخری فیہ فهو الحسن

لذاتہ، یعنی اگر اسکے حفظ میں قدرے خفت آجائے، باقی صحیح کے تمام صفات اس میں موجود ہوں تو اس کو حسن لذاتہ کہتے ہیں۔

هذا حدیث حسن صحیح

امام ترمذی اپنی سنن میں بار بار فرماتے ہیں: "هذا حدیث حسن صحیح"،

اسکا کیا مطلب ہے؟ علماء کی طرف سے اس کی مختلف توجیہات کی جاتی ہیں، (۱) اسکا ایک مطلب

یہ ہے کہ اس حدیث کی دو سندیں ہوتی ہیں، ایک اس کے حسن ہونے کا تقاضہ کرتی ہے، اور دوسری

سند اسکے صحیح ہونے کا تقاضہ کرتی ہے، اس نسبت سے امام ترمذی نے هذا حدیث حسن صحیح

✓ فرمایا، (۲) اگر اس حدیث کی ایک سند ہو لیکن وہ حدیث کچھ لوگوں کے نزدیک صحیح ہے، اور کچھ

لوگوں کے نزدیک حسن ہے اسلئے آپ اس کو "هذا حدیث حسن صحیح" فرماتے ہیں،

(۳) بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ اگر اس کی دو سندیں ہوں تو "هذا حدیث حسن صحیح" میں

حسن سے مراد حسن لذاتہ ہے اور صحیح سے مراد صحیح لغیرہ ہے، اور اگر ایک ہی سند ہو تو حسن سے مراد

حسن المعنی اور صحیح سے مراد صحیح السند ہے، تنہیم (مطالع الحدیث ۳۶)۔

حسن لغیرہ: اور اگر یہ کی (حفظ میں خفت) کسی دوسرے طرق سے پوری ہو جائے تو

اس کو حسن بخیرہ کہتے ہیں۔

— (۲) الحديث المردود

وہ حدیثیں جو لائق رد ہوتی ہیں انکی دو قسمیں ہیں (۱) ضعیف (۲) موضوع۔

(۱) حدیث ضعیف: وهو الذى فقد فيه الشرائط المعتبرة فى الصحة والحسن كلاً أو بعضاً ويذم راويه لشذوذ أو نكارة أو علة يعنى ضعیف وہ حدیث ہے جس میں صحیح اور حسن کے معجز شرائط کئی یا جزوی طور پر مفقود ہوں، اور اسکے راوی کی خدمت کی جائے اس کے شاذ ہونے کی وجہ سے یا منکر ہونے کی وجہ سے یا علت کی وجہ سے۔

حدیث ضعیف کے ضعف کے بھی مراتب ہوتے ہیں، یعنی بعض حدیث کم ضعیف ہوتی ہیں تو بعض حدیث کے ضعف میں زیادتی ہوتی ہے۔ حدیث ضعیف لائق استدلال نہیں ہوتی لیکن علماء کے نزدیک مواعظ، قصص اور فضائل اعمال میں حدیث ضعیف میں قدرے تسامح سے کام لیتا جائز ہے، علامہ عبدالحی لکھنویؒ نے ”الاجوبة الفاضلة“ میں ۵۹۴۳۶ سیر حاصل بحث کی ہے، (مضمون میں مراجعت فرمائیں) حدیث ضعیف کی بہت ساری قسمیں ہیں، لیکن بنیادی طور پر دو قسمیں ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) مرسل (۲) منقطع۔

(۱) مرسل: اس حدیث کو کہتے ہیں جس میں تابعی بلا واسطہ آپ ﷺ کی طرف نسبت کرے، مثلاً: عن سعید بن المسيب قال: قال رسول الله ﷺ: من صرف اباه فافقتلوه (اخرجہ ابوداؤد فی مراسیلہ ۳۳۰، باب ما جاء فی ہذا والدین)۔ اس سند میں سعید بن المسيب جو کہ تابعی ہیں، صحابی راوی کو حذف کر کے براہ راست نبی کریم ﷺ کی طرف نسبت کر رہے ہیں۔ حدیث مرسل میں حدود تا لیفات ہیں۔ (المرسل لابن أبي حاتم) (جامع التحصيل فی احکام المراسیل)

للعلائی۔ قابل ذکر ہیں۔

(۲) منقطع طبع: کل خبر لم يتصل إسناده، على أي وجه كان انقطاعه۔
یعنی ہر ایسی خبر جس کی سند متصل نہ ہو۔ سند کا انقطاع کسی بھی طریقے سے ہو (چاہے انقطاع وسط سند سے ہو یا آخر سند سے ہو، ایک راوی منقطع ہو یا دور راوی منقطع ہوں) یہ منقطع عام ہے اس میں مرسل، مطلق اور متصل انقطاع کی تمام قسمیں داخل ہو جائے گی۔ (مطلق کہتے ہیں: جس حدیث کی سند کے ابتداء سے ایک یا دور راوی ساقط ہوں۔ "مقطع" کہتے ہیں جس حدیث کی سند سے یکم دو یا دو سے زیادہ راوی ساقط ہوں)۔ منقطع کی مثال: قال ابن ماجه: حدثنا جعفر بن معاذ حدثني كثير بن هشام: حدثنا جعفر بن برقان عن ميسون بن مهران عن عمر بن الخطاب قال: قال رسول الله ﷺ: إذا دخلت على مريض فمره أن يدعو لك فإن دعاه كدعه الملائكة. یعنی جب تو کسی مریض کے پاس میعادت کیلئے جائے تو تو اس سے اپنے لیے دعاء کی درخواست کر کیوں کہ اس کی دعاء ملائکہ کی دعاء کی طرح ہے (رواہ ابن ماجه فی کتاب الجنائز باب ماجاء فی عبادة المريض ۱۴۴۱) اس حدیث کی سند میں انقطاع بایں معنی ہے کہ میسون بن مهران، حضرت عمر بن الخطابؓ سے بلا واسطہ روایت کر رہے ہیں، حالانکہ ان کی پیدائش ۴۰ ہجری میں ہوئی اور عمر بن الخطابؓ ۲۳ ہجری میں شہید ہو گئے تھے۔ لہذا یہ بات واضح ہو گئی کہ دونوں کے مابین کسی ایک راوی کا انقطاع ہے۔

(۲) موضوع۔ الخبر المكذوب على رسول الله ﷺ یعنی وہ خبر جو آپ ﷺ کی طرف جعلی منسوب ہو اسکو حدیث موضوع کہتے ہیں۔
احادیث موضوع کے سلسلے میں علماء کی مختلف تالیفات ہیں۔

- ۱۔ الموضوعات لأبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي. ۲۔ الفهرست المنيف لابن القيم. ۳۔ التلخیص الموضوعات فی الأحادیث الموضوعات لجلال الدین السيوطي. ۴۔

الفوائد المجموعة فی الأحادیث الموضوعة لمحمد بن علی الشوکانی کافی مشہور ہیں۔

کتب حدیث کا تعارف

یہ ایک حقیقت ہے کہ مسلمانوں نے علم حدیث کیلئے جو محنت و مشقت کی مثال قائم کی ہے اس کی مثال پیش کرنے سے تاریخ قاصد و عاجز ہے، یہی وجہ ہے کہ مذہب اسلام سب سے مستند معتبر اور مستحکم دین ہے، جس کے ایک ایک لفظ کی حقانیت سورج کی روشنی سے بھی زیادہ واضح ہے۔ بڑے بڑے معاندین اسلام بھی یہ حقیقت تسلیم کرنے پر مجبور ہو گئے کہ محمد ﷺ جو چیزیں ۱۴ سو سال پہلے لیکر آئے تھے وہ اب بھی جوں کی توں محفوظ ہیں، جس کی وجہ ہمارے علماء کی بے پایاں کوششیں اور کاوشیں ہیں، چنانچہ علماء نے مختلف زمانے میں مختلف چرائے میں علم حدیث کی بہت سی کتابیں تصنیف کیں جس میں سے بہت سی محفوظ ہیں، تو بہت سی زمانے کے ادھیڑ بن کے حوادث میں گم ہو گئیں۔

ہم کتب حدیث کو دو حصوں پر تقسیم کر کے بحث کریں گے، طبقات کتب حدیث، ۲۔ النواع

کتب حدیث۔

طبقات کتب حدیث

علماء نے حدیث کی کتابوں کو صحت، عادیث اور ان کے ضعف و حسن کے اعتبار سے متعدد طبقات میں تقسیم کیا ہے۔

طبقة اولی: اس طبقے کے تحت وہ کتابیں آتی ہیں جن میں صحیح، متواتر، آحاد اور حسن حدیثیں مذکور ہیں جو سب کی سب قابل استدلال ہیں۔ یہ کتابیں صحیح بخاری، صحیح مسلم ہیں اور امام مالک کے الموطا کو بھی اسی میں شامل کیا جاتا ہے۔

طبقة ثانیہ: اس کے تحت وہ کتابیں آتی ہیں جو طبقہ اولی کے کتب حدیث کے تقریباً

مساوی ہیں، لیکن ان میں بعض ضعیف روایات مذکور ہونے کی وجہ سے صحت میں ان کے مرتبے کو نہیں پہنچ پاتیں۔ وہ کتابیں جامع ترمذی، سنن ابوداؤد، سنن ابن ماجہ، مسند احمد بن حنبل اور نسائی ہیں۔

طبقہ ثالثہ: اس طبقے میں ان کتابوں کو شامل کیا گیا ہے جن میں ضعیف احادیث مثلاً مضطرب، شاذ، منکر وغیرہ موجود ہیں اور بعض احادیث کے رجال بھی مجہول ہیں ایسی کتابیں مصنف بن ابی شیبہ، مسند طحاوی، مسند عبد بن حمید، بیہقی، طبرانی و طحاوی کی کتب ہیں۔

طبقہ رابعہ: اس طبقے میں بالکل غیر معتبر کتابیں شامل ہیں، یہ کتابیں بالعموم قصہ گو، واعظین، صوفیہ، مؤرخین اور اہل بدعت نے مدون و مرتب کی ہیں، جیسے ابن مردودہ اور ابن شاہین وغیرہ کی کتابیں۔

انواع کتب احادیث

کتب صحاح: اس میں صحیح بخاری، صحیح مسلم، سنن ترمذی، سنن ابی داؤد، نسائی، ابن ماجہ بعض علماء نے ابن ماجہ کے بجائے موطا امام مالک کو اور بعض نے مسند دارمی کو صحاح ستہ میں شامل کیا ہے۔

جامع: حدیث کی ایسی کتاب کو کہا جاتا ہے جو حدیث کے مصطلح آٹھ بابوں پر مشتمل ہو۔ یہ آٹھ ابواب یہ ہیں۔ ۱۔ باب العقائد، ۲۔ باب الأحکام، ۳۔ باب الرقاق، ۴۔ باب آداب الطعام والشراب، ۵۔ باب التفسیر والتاریخ والسير، ۶۔ باب السر والقيام والقعود، ۷۔ باب الختن، ۸۔ باب المناقب والمثالب۔

مسند: حدیث کی اس کتاب کو مسند کہتے ہیں جس میں ہر صحابی کی مرویات کو الگ الگ تحریر کیا جاتا ہے، جس میں سے مسند امام احمد بن حنبل اور مسند ابی داؤد طحاوی کافی مشہور ہیں۔

معجم: نظم حدیث کی وہ کتابیں ہیں جس میں حروف تہجی کی ترتیب سے مختلف فیوض مختلف شہروں کے رہنے والے روایت اور مختلف قبائل سے نقل رکھنے والے راویوں کی احادیث

الک الگ درج کی جاتی ہیں۔

مصنف: حدیث کی وہ کتابیں جو فقہی ابواب کے اعتبار سے مرتب کی جائیں، جیسے سنن ابی داؤد، سنن نسائی، سنن ابن ماجہ، سنن بیہقی، سنن دارمی، سنن دارقطنی وغیرہ۔

مُصَنَّف: مصنف وہ کتابیں جو سنن کے ہم مفہوم یا اس سے متعلق مرویات پر مشتمل ہوں مصنف کہلاتی ہیں۔ بعض محدثین ایسی کتابوں کو جامع بھی کہتے ہیں۔ جیسے مصنف بن ابی شیبہ طحاوی کی شرح معانی الآثار، امام بخاری کی جامع کبیر و جامع صغیر، امام محمد کی کتاب الآثار بھی اسی زمرے میں داخل ہیں۔

مستدرک: حدیث کی اس کتاب کو کہتے ہیں جو کسی مؤلف کی مقرر کردہ شرائط کے مطابق لکھی جائے۔ مثلاً وہ حدیثیں جو بخاری میں مذکور نہیں ہیں لیکن وہ امام بخاری کی مقرر کردہ شرائط کے مطابق ہیں اب اگر ان حدیثوں کو مرتب کیا جائے تو اس کو مستدرک کہیں گے۔ جیسے مستدرک حاکم جو بخاری و مسلم کی مقرر کردہ شرائط کے مطابق ان احادیث کا مجموعہ ہے جنہیں ان دونوں نے روایت نہیں کیا ہے۔

مُصْتَفَخَرَج: حدیث کی اس کتاب کو کہتے ہیں جس میں راوی کسی مشہور حدیث کی کتاب کے مصنف کی احادیث کو اپنی اسناد سے روایت کرے اور وہ صاحب کتاب کے ساتھ اس کے شیخ یا اس سے اوپر کے درجے میں مسلسل روایت مل جائے۔ مثلاً امام بخاری نے ایک روایت نقل کی عن عبد اللہ بن مسleme عن مالک عن یحییٰ بن سعید عن عمرو عن عائشة اب اگر دوسرا شخص اسی سند کو بخاری کے واسطے کے بغیر عبد اللہ بن مسleme سے نقل کرتا ہے تو اس کو مستخرج کہیں گے۔ اس کا قائد یہ ہے کہ اس سے حدیث کی تقویت ہوتی ہے کیونکہ اب اس حدیث کے دو سندیں ہو گئیں۔ اس سلسلہ میں ابو بکر علی ترمذی کی ”مستخرج ترمذی“ مشہور ہے۔

جزء: حدیث کی وہ کتاب جس میں کسی ایک صحابی یا ایک شیخ کی مرویات کو جمع کر دیا جائے اس کو جزء کہتے ہیں۔ مثلاً جزء ابی بکر جس میں صرف حضرت ابو بکر کی روایت کردہ احادیث کو مدون کیا گیا ہے، اگر کسی خاص موضوع پر احادیث کو جمع کیا گیا ہو تو اس کو بھی جزء کہیں گے، ان

اجزاء میں علامہ سیوطی کی "جزء فی صلاة الضحیٰ" امام ابن الجوزی کی "جزء فی الإخلاص"، امام بیہقی کی "شعب الایمان" مشہور و معروف ہیں۔

کتاب الانصاب: اس میں حدیث کے راویوں کے نسب سے بحث کی گئی ہے، علامہ تاج الدین سمعانی کی "لائساب" محبت الدین بغدادی کی "انساب المحمدین" اسی موضوع پر ہیں۔
وفیات: یہ وہ کتاب ہوتی ہے جس میں صحابہ اور متاخرین روایات کے حالات اور وفات مذکور ہوتے ہیں علامہ ذہبی کی "لائعلام بوفیات لائعلام" سمعانی کی "تاریخ الوقات للمتاخرین من الرواة" مشہور ہیں۔

موضوعات: اس میں صحیح احادیث کو موضوع احادیث سے منبج کیا گیا ہے۔ اس سلسلہ میں علامہ ابن ابراہیم ہمدانی نے "کتاب الموضوعات من احادیث الرفوعات" علامہ سیوطی نے "کتاب اللالی المصنوعة فی الاحادیث الموضوعه" لکھی۔
کتاب العلل: علل سے مراد یہ ہے کہ بظاہر حدیث کسی سقم سے خالی ہو لیکن اس میں کوئی ایسا سبب خفی ہو جو اس کی صحت کو مشکوک کر دے، اس موضوع پر امام بخاری، امام مسلم اور امام ترمذی وغیرہ نے کتاب العلل لکھی۔

رجال حدیث: اس میں راویان حدیث کے حالات مذکور ہوتے ہیں۔ اس موضوع پر امام بخاری نے "تاریخ کبیر" لکھی، جس میں عہد رسالت سے اپنے عہد تک کے راویان حدیث کے حالات تحریر کئے ہیں، جن کی مجموعی تعداد چالیس ہزار مرد و عورت کے قریب ہے۔ ابو نعیم اصفہانی کی "تاریخ اصفہان" ابو بکر خطیب بغدادی کی "تاریخ بغداد" ابن عساکر دمشقی کی "تاریخ دمشق" حاکم کی "تاریخ نساہر" ابن ماجہ قزوینی کی "تاریخ قزوین" علامہ نووی کی "تہذیب الاسماء واللغات"، حافظ بن حجر کی "تہذیب المعجم" علامہ ذہبی کی "تہذیب المعجم" ابن رجاہ کی مشہور کتابیں ہیں۔

کتاب الایمان

الایمان: مشتق من الأمن، مصدر من باب افعال، معناه عدم الخوف والحصول علی طمانیة۔ یعنی ایمان امن سے مأخوذ ہے جس کے معنی خوف کا نہ ہونا سکون کا حاصل ہونا۔

ایمان کی شرعی تعریف: ایمان کی متعدد الفاظ سے متحدہ تعریض کی گئی ہیں، امام نوویؒ ایمان کی جامع مانع تعریف یہ کرتے ہیں جو سب سے زیادہ مشہور ہے۔ **الایمان فی لسان الشرع: هو التصديق بالقلب والعمل بالأركان** (شرح صحیح مسلم للنووی ۱۴۶/۱ دار الفکر)۔ علامہ بن حجرؒ ایمان کی یہ تعریف رقم طراز ہیں۔ **تصديق الرسول فيما جاء به عن ربه** (فتح الباری ۶۲/۱ دار الفکر) یعنی رسول کی اس چیز میں تصدیق کرنا جس کو وہ اپنے رب کی طرف سے لکھ آئے۔ امام نوویؒ اور علامہ بن حجرؒ دونوں نے جو ایمان کی تعریف کی ہے اگر دونوں تعریفوں کو ملا دیا جائے تو ایمان کی ہر اعتبار سے ایک بہترین تعریف معرض وجود میں آئے گی **فعلیک واجل**۔

اہل سنت والجماعت کے نزدیک تصدیق بالقلب ایمان میں اصل اصول ہے اور ایمان اعمال کے مکملات ہیں اس لئے گناہ کبیرہ کا مرتکب مؤمن رہے گا اور اپنے اعمال کی سزا پا کر جنت میں داخل ہوگا ان شاء اللہ۔

الایمان مرکب أو بسیط؟

عمل بالا ارکان جیسے نماز، روزہ، زکوٰۃ، حج یہ ایمان کا جز ہیں یا نہیں؟ بالفاظ دیگر کہئے کہ ایمان ارکان سے مرکب ہے یا غیر مرکب (بسیط) ہے، یعنی بغیر ارکان کے ادائیگی کے ایمان مسلم ہوگا یا نہیں؟ ایک جماعت ایمان کے مرکب ہونے کی قائل ہے جس میں ائمہ ثلاثہ، خود رجحان معتزلہ ہیں۔ اور دوسری جماعت ایمان کے بسیط (غیر مرکب بالا ارکان) ہونے کی قائل ہے جس

✓

۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶

میں امام ابو حنیفہ اکثر فقہاء و حکماء، کرامیہ، حنبلہ اور مرجیہ ہیں۔ پھر ان کے مابین ایمان کی تشریح و توضیح میں اختلاف شدید ہے۔

ایمان کے مرکب کے قائلین کے مطابق ایمان کی تشریح

(۱) امام مالک، امام شافعی، امام احمد بن حنبل اور جمہور محدثین کے نزدیک ایمان تین اجزاء سے مرکب ہے، اقرار باللسان، تصدیق بالہیجان (القلب) عمل بالارکان، لیکن ان حضرات کے نزدیک تصدیق بالہیجان ہی اصل اصول ہے اور دونوں ارکان مکملات ایمان میں سے ہیں یعنی ان دونوں ارکان کے بغیر بھی ایمان برقرار رہے گا لیکن ناقص ہوگا۔

معتزلہ کے نزدیک اصل ایمان تینوں (اقرار باللسان، تصدیق بالہیجان، عمل بالارکان) سے مرکب ہے، اگر ان میں ایک بھی فوت ہوا تو وہ ایمان سے خارج ہو جائے گا، لہذا ان کے نزدیک مرکب گناہ کبیرہ ایمان سے خارج ہو جاتا ہے، چونکہ وہ جنت اور دوزخ کے درمیان ایک تیسری منزل کے قائل ہیں اس لئے ان کے نزدیک مرکب کبیرہ نہ جنت میں جائے گا کبیرہ کا ارتکاب کرنے کی وجہ سے، اور نہ جہنم میں جائے گا (دل میں ایمان موجود ہونے کی وجہ سے) بلکہ دونوں منزلوں کے درمیان معلق ہو جائے گا۔

خوارج کا مذہب بھی بالکل معتزلہ کی طرح ہے لیکن وہ چونکہ جنت اور دوزخ کے درمیان کسی تیسری منزل کے قائل نہیں ہے اس لئے ان کے نزدیک گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرنے والا خارج از ایمان ہو کر جہنم میں جائے گا اور ہمیشہ اسی میں رہے گا۔

معتزلہ و خوارج کی دلیل۔ ان کے نزدیک گناہ کبیرہ کے ارتکاب سے آدمی ایمان سے خارج ہو جائے گا۔ قال النبی ﷺ العهد الذی بیننا و بینہم الصلاة، فمن ترکھا فقد کفر، یعنی ہمارے درمیان اور کفار کے درمیان عہد نماز ہے جس نے اس کو ترک کیا تو اس نے کفر کیا۔ عن ابي هريرة لا یزنی الزانی حین یزنی وهو مؤمن (اخرجه

مسلم ۵۷/۱، البخاری کتاب الحدود ۶۸۱۰۔ ان احادیث سے وہ استدلال کرتے ہیں کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب کافر ہو جائے گا کیونکہ ان دونوں حدیثوں میں تارک صلاۃ کو کافر اور زانی کو خارج از ایمان قرار دیا گیا، لہذا گناہ کبیرہ کا مرتکب کافر ہو جائے گا اور قتل فی النار ہوگا۔

جواب: قال النبی ﷺ: "يُخْرَجُ مِنَ النَّارِ مَنْ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنَ الْإِيمَانِ" (بإحالة عمدة القاری ۱/۱۱۷)، ایسے ہی دوسری جگہ ابوذر غفاریؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ دَخَلَ الْجَنَّةَ وَإِنْ سَدَقَ"۔ یہ احادیث اس بات پر دلالت کرتی ہیں جس شخص کے دل میں ذرہ برابر ایمان ہوگا یا اللہ کی وحدانیت کا قائل ہوگا، وہ ایک نہ ایک دن ضرور جنت میں جائے گا، اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ کبیرہ گناہ کرنے والا قتل فی النار نہیں ہوگا بلکہ اپنے اعمال کی سزا پا کر جنت میں جائے گا۔

معتزلہ و خوارج کی مستدل احادیث کا جواب: جن احادیث سے انہوں نے استدلال کیا یہ احادیث تغلیظ و تشدید پر محمول ہیں نہ کہ حکم صریح پر دلالت کرنے کیلئے ہیں (جیسے آپ ﷺ کا دوسری جگہ ارشاد ہے: "النِّكَاحُ مِنْ سُنَّتِي فَمَنْ رَغِبَ عَنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي"۔ اس حدیث کا ظاہری مطلب یہی ہے کہ نکاح نہ کرنے والا مسلمانوں میں سے نہیں ہے بلکہ اسلام سے خارج ہے، بلکہ اگر ہم اس کے اور ظاہری مطلب پر جائیں تو اس وعید کے تحت وہ بھی آجائے گا جو بالغ ہونے کے بعد غیر منکح رہا چاہے تھوڑے عرصہ تک نکاح سے اعراض کئے رہا ہو، اس حدیث کے ظاہری مطلب کی بناء پر وہ اتنا وقت ایمان سے خارج ہے لیکن اس کے قائل وہ بھی نہیں ہیں۔ ایسے ہی دوسری حدیث: "مَنْ تَشَبَهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ" کے اگر ظاہر پر جائیں تو اس سے ہر وہ مسلمان اسلام سے خارج ہو جائے گا جس کی کفار کے ساتھ کھانے، پینے، رہنے، سینے یا کسی بھی عمل خارج میں مشابہت ہو جائے، حالانکہ اس کے کافر ہونے کا قائل کوئی بھی نہیں ہے۔

چنانچہ ”من ترکھا فقد کفر“ اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص ترک صلاۃ کو حلال سمجھتا ہے وہ کافر ہے۔

”لا یزنی الزانی النخ“ یہ بھی حدیث تعلیظ و تشدید اور تمثیل کیلئے ہے، کہ زناہ کرنے والا کامل مومن نہیں ہے بلکہ ناقص مومن ہے، اس سے موفیت کی بالکل نفی نہیں ہے، بلکہ موفیت سے نفی کمال کی نفی ہے۔

خلاصہ کلام صرف کافر و مشرک ہی جہنم میں جائیں گے اور گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرنے والا اگر اللہ چاہے گا تو اس کی مغفرت فرما دے گا اور اگر چاہے گا تو اس کو سزا دینے کے بعد جنت میں داخل کر دے گا، چنانچہ ارشادِ باری ہے، ”إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ“ (مزید تفصیل کیلئے دیکھئے شرح مسلم للنووی ۴/۲۷۲)۔

ایمان کے بسیط کے قائلین کے مطابق ایمان کی تشریح

امام ابو حنیفہ، فقہاء اور متکلمین کے نزدیک ایمان بسیط ہے، یعنی اصل ایمان صرف تصدیقِ قلبی کا نام ہے اور اعمال وغیرہ مکملات ایمان ہیں۔ اور گناہ کبیرہ کا مرتکب نہ ایمان سے خارج ہوتا ہے اور نہ ہی کافر، اگر اس نے گناہوں سے توبہ کر لی تو اس کے گناہ معاف ہو سکتے ہیں، اگر بغیر توبہ کے مرا تو خدا کی مرضی چاہے وہ معاف کرے اور چاہے عذاب دے، اللہم قننا عذاب النار۔

جہمییہ: کے نزدیک ایمان کیلئے صرف معرفتِ قلبی کافی ہے۔ تصدیق بھی ضروری نہیں صرف علم و یقین کافی ہے۔

جہمییہ کی دلیل: عن عثمان بن عفان قال: قال النبی ﷺ: من مات وهو يعلم أنه لا إله إلا الله دخل الجنة. (أخرجه مسلم: ۲۶) وہ کہتے ہیں کہ اس میں کہیں تصدیق کا ذکر نہیں بلکہ اللہ اللہ کی معرفت و علم پر دخولِ جنت کی بشارت ہے۔

جواب: ان کا یہ استدلال بالکل بدیہی المہملان ہے، کیونکہ اگر اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کا علم ہی کافی ہوتا اور تصدیق نہ ہوتی تو آپ کو فرعون کو بھی مؤمن کہنا پڑے گا، کیونکہ قرآن میں فرعون کے بارے میں ارشاد ربانی ہے ﴿لَقَدْ عَلِمْت مَا أَنْزَلَ هَؤُلَاءِ إِلَّا رَبَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾، یعنی تحقیق کہ تو نے جان لیا کہ ان تمام چیزوں کو نہیں نازل کیا مگر آسمان و زمین کے رب نے۔ اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ فرعون کو آسمان و زمین کے رب (اللہ تعالیٰ) کا علم تھا لیکن اس کی تصدیق نہ کرنے کی وجہ سے وہ کافر ٹھہرا، اگر آپ کے قول کے مطابق علم خداوندی ایمان کیلئے کافی ہوتا تصدیق کی ضرورت نہ ہوتی تو فرعون بھی مؤمن ہوتا کیونکہ وہ بھی جانتا تھا کہ آسمان و زمین کا کوئی رب ہے۔ ایسے ہی اگر اللہ تعالیٰ کی معرفت ایمان کیلئے کافی ہوتی تصدیق کی حاجت نہ ہوتی تو اہل کتاب بھی مؤمن ہوتے، چنانچہ قرآن کریم میں ہے ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾، لیکن اہل الکتاب حق کے معرفت و علم کے باوجود کافر کہلائے۔ نیز ابوطالب کو بھی اللہ تعالیٰ کا علم و یقین تھا لیکن تصدیق نہ کرنے کی وجہ سے کافر ہی ٹھہرے۔

اور جس حدیث سے ہم یہ نے استدلال کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ”وہو یعلم أن اللہ لا إله الا اللہ“ میں ”یعلم“ ”مؤمن وصدق کے معنی میں ہے اور اس صورت میں یہ حدیث قرآن کی آیات اور دیگر احادیث سے متعارض بھی نہیں ہوگی۔

مرجیہ: کے نزدیک ایمان کیلئے صرف تصدیق بالقلب کافی ہے اقرار باللسان شرط نہیں ہے اور تکمیل ایمان کیلئے اعمال صالحہ کی ضرورت نہیں ہے، ان کے نزدیک تصدیق بالقلب کرنے والا کتنا ہی عظیم گناہ کرے پھر بھی وہ جنت میں جائے گا، چنانچہ ان کا مشہور مقولہ ہے ”لا تضرم مع الايمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة (الملل والنحل ۱/۸۷)۔ یعنی گناہ سے ایمان کو نقصان نہیں پہنچتا جیسے نیک کفر کے ساتھ نفع نہیں دیتی۔

دلیل: من قال لا إله إلا الله دخل الجنة وإن زنى وإن سرق۔ وہ کہتے ہیں کہ لا إله إلا الله کے قائل کیلئے جنت کی خوشخبری ہے چاہے وہ زنا کرے چاہے وہ چوری کرے۔

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ بیشک لا إله إلا الله کا قائل جنت میں ان شاء اللہ ضرور داخل ہو گا لیکن اپنے برے اعمال کی سزا پا کر، جیسا کہ اس سلسلے میں متعدد احادیث وارد ہوئی ہیں اور فاسقوں کیلئے جہنم کی وعیدیں بھی آئی ہیں۔ چنانچہ جبیر بن مطعم سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا، لا يدخل الجنة قاطع رحم، دوسری جگہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے جو هذا یفہ بن الیمان سے مروی ہے، لا يدخل الجنة قتات (مختلجہ)، اسی طرح کی ایک روایت ابن مسعود سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر، (مسلم حدیث ۹۱، احمد ۸۵۲/۸۵)۔ ان احادیث سے یہ بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ مؤمن فاسق بھی جہنم میں جا سکتا ہے، لہذا یہ کہنا کہ مؤمن فاسق ہر حال میں بخشا بخشا یا ہے سراسر خام خیالی اور امید سرائی ہے۔

کرامیہ: ایمان کے بسیط ماننے والوں میں کرامیہ بھی ہیں، ان کے نزدیک ایمان کی حقیقت صرف اقرار باللسان ہے بشرطیکہ دل میں انکار نہ ہو، ان کے یہاں تصدیق بالقلب شرط نہیں ہے۔

دلیل: ان کا استدلال حضرت اسامہ کے واقعہ سے ہے جس میں انہوں نے ایک کافر کو قتل کر دیا جس نے خوفِ ایمان کا اظہار کیا تھا آپ ﷺ نے اس کے قتل پر ناراضگی کا اظہار فرمایا تو حضرت اسامہ نے کہا کہ یا رسول اللہ ﷺ اس نے خوفِ ایمان کا اظہار کیا تھا تو اس پر آپ ﷺ نے غصہ نہیں فرمایا لہذا شققت قلبہ (تو نے کیوں نہ اس کا دل چیر دیا۔ یعنی دل چیر کر دیکھ لیتے کہ وہ ایمان دل سے لایا ہے یا ظاہرِ ایمان کا اقرار کر رہا ہے)۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اقرار باللسان ایمان کیلئے کافی ہے، تبھی تو آپ ﷺ نے اقرار باللسان کرنے

والے کافر کے قتل پر اظہارِ ناراضگی فرمائی، کیونکہ اس کا اقرار باللسان معتبر تھا، اسی وجہ سے آپ ﷺ نے اس کے قتل پر حصہ کا اظہار فرمایا۔

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ دنیا میں انسان ظاہری امر کا مکلف ہے اور تصدیق قلبی ایک مخفی امر ہے، جس کے حال پر مطلع ہونا ناممکن ہے، لہذا جو شخص بھی کلمہ پڑھے گا اس کو مؤمن سمجھا جائے گا اور اس کے مطابق اس کے ساتھ معاملہ کیا جائے گا۔ اور رہے زبان سے اقرار کرنے والے اور دل سے تصدیق نہ کرنے والے یعنی منافق تو وہ سراسر کافر ہیں ان کا ایمان قطعاً معتبر نہ ہوگا، چنانچہ ارشادِ باری ہے ﴿وَمَالِهِمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾، ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ﴾، ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾ ان کے ایمان کے زبانی اقرار کے باوجود ان کے ایمان کی نفی گئی ہے، لہذا اگر امیہ کا یہ کہنا بالکل فاسد و باطل ہے کہ ایمان کیلئے اقرار باللسان کافی ہے۔

امام ابو حنیفہ اور ائمہ ثلاثہ و محدثین کے مابین اختلاف

امام ابو حنیفہ ایمان کے بسیط ہونے کے قائل ہیں اور ائمہ ثلاثہ و جمہور محدثین ایمان کے مرکب ہونے کے قائل ہیں۔ نفس الامر میں دونوں فریقین کے مابین اختلاف لفظی ہے، کیونکہ ائمہ جو ایمان کو مرکب قرار دیتے ہیں ان کی اس سے مراد ایمان کامل ہے۔ اور امام ابو حنیفہ جو ایمان کو بسیط قرار دیتے ہیں، ان کی اس سے مراد اصل ایمان ہے، ورنہ نفس الامر میں دونوں فریقوں کے نزدیک گناہ کبیرہ کا مرکب ایمان سے خارج نہیں ہوگا البتہ قاسق ہو جائے گا، مگر اس نے توبہ کر لی تو اس کے گناہ معاف ہو سکتے ہیں، اگر توبہ نہ کی تو خدا کی مرضی "إِنْ شَاءَ عَفَاكَ وَإِنْ شَاءَ عَذَّبَكَ"۔

اس اختلاف کی اصل وجہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کے زمانہ میں معتزلہ و خوارج کا زور تھا جو ایمان کو مرکب مانتے تھے اور گناہ کبیرہ کے مرکب کو خارج از ایمان قرار دیتے تھے اس لئے امام

ابوضیفہ نے ان کی تردید میں ایمان کو بسیط قرار دیا۔ اور ائمہ ثلاثہ کے زمانہ میں مرحہ و جسمیہ کا زور تھا، جو ایمان کے بسیط ہونے کے قائل تھے، صرف ایمان کو نجات کیلئے کافی سمجھتے تھے، اور ارکان مثلاً نماز، روزہ، زکوٰۃ، حج وغیرہ کو غیر ضروری چیز قرار دیتے تھے، اس لئے جمہور نے ان کی تردید میں ایمان کو مرکب قرار دیا۔

(الإيمان يزيد وينقص أم لا؟)

یہ بھی اختلاف ائمہ ثلاثہ اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک فقہی ہے صرف تعبیرات کا فرق ہے، لیکن اس کے باوجود بھی اس پر جائزین سے بڑی طول طویل بحثیں ہوتی ہیں۔
ائمہ ثلاثہ ایمان کی کمی زیادتی کے قائل ہیں۔

دلیل: فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فزَادَتْهُمْ إِيمَانًا (توبہ) هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزِدُّوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ (فتح)۔
ان آیات میں صراحت ایمان کی زیادتی کا ذکر ہے جو اس بات پر دلیل ہے کہ ایمان میں کمی زیادتی ہوتی ہے۔

حنفی کی دلیل۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ جن آیتوں میں ایمان کا تذکرہ ہے اس میں زیادتی مؤمن یہی ہے۔ یعنی آپ ﷺ کے زمانہ میں قرآن کی آیتوں کا نزول ہوتا تھا جب آیتیں اترتیں تو لوگ اس پر ایمان لے آتے تو گویا مؤمن بہ (جس پر ایمان لایا جائے) بڑھتا رہا، خلاصہ کلام آیات میں ایمان کی کمی زیادتی کا اظہار مؤمن بہ کے اظہار سے ہے۔

ان آیات کی دوسری توجیہ یہ ہے کہ ان آیات سے مراد یہ ہے کہ ایمان میں کیفیات کے اظہار سے زیادتی ہو سکتی ہے، نفس ایمان کے اظہار سے کمی زیادتی نہیں ہو سکتی کیونکہ نفس ایمان ایک ماییت ہے اور ماییت میں کمی زیادتی کا تصور ناممکن ہے۔

اس اختلاف کو حقیقی و محقق نظر سے دیکھا جائے تو یہ اختلاف اظہاری ہے یعنی جمہور ایمان

میں کی زیادتی کے قائل دوسرے اعتبار (کامل ایمان) سے ہیں، اور امام ابوحنیفہ ایمان میں کی زیادتی کی نفی کے قائل دوسرے اعتبار (نفس ایمان) سے ہیں، نتیجہ کے اعتبار سے دونوں فریق متحد ہیں کہ قاسق کافر نہیں ہوگا۔ مزید تفصیل کیلئے دیکھئے: (المسلل والنحل ۱۰۷۱)۔

ایمان و اسلام میں باہمی نسبت

ایک قول یہ ہے کہ ایمان اسلام میں مساوی کی نسبت ہے یعنی ایمان اور اسلام ایک ہی چیز ہیں۔ دلیل: ارشادِ باری ہے۔ وَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمَعْلَمِينَ، اس آیت میں المسلمین سے مراد اس سے پہلے مذکور المؤمنین ہیں۔ دوسرا قول یہ ہے کہ ایمان و اسلام کے مابین عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، اسلام عام اور ایمان خاص ہے، اس صورت میں ایمان سے مراد انقیاد (اطاعت) باطنی اور اسلام سے مراد مطلقاً انقیاد چاہے ظاہری ہو یا باطنی۔

تیسرا قول یہ ہے کہ ایمان و اسلام میں بتائیں کی نسبت ہے اس صورت میں ایمان سے مراد انقیاد باطنی اور اسلام سے مراد انقیاد ظاہری ہے اور یہ بات واضح ہے کہ باطن و ظاہر میں بتائیں ہے۔

أيكلف الكفار الفروع؟

یعنی کیا کفار فروع کے مکلف ہیں؟۔ یعنی روزہ زکوٰۃ حج وغیرہ کفار پر فرض ہے یا نہیں؟ امام مالک امام شافعی اور حنفیہ میں سے علماء عراقیین کے نزدیک کفار فروعیات کے اعتقاد اور اداء دونوں جہت سے مخاطب ہیں، لہذا ان کو آخرت میں عبادت پر عدم اعتقاد اور عدم ادائیگی دونوں پر عذاب ہوگا۔

حنفیہ میں سے علماء سرقند اور مشائخ مادراء انصر کا خیال ہے کہ کفار فروعیات کے صرف اعتقاد مخاطب ہیں اس کے اعتقاد کرنے کی وجہ سے ان کو عذاب دیا جائے گا اور عدم ادائیگی کی وجہ سے عذاب نہیں دیا جائے گا۔

جبکہ خفیہ میں سے ایک تیسری جماعت کا کہنا ہے کہ کفار صرف ایمان کے مخاطب ہیں۔ عبادات کے مخاطب نہیں ہیں نہ اداء اور نہ اعتقاد، لہذا آخرت میں ان کو صرف عدم ایمان پر عذاب دیا جائے گا۔

علماء ماوراء النہر کی دلیل: آپ ﷺ نے معاذ بن جبلؓ کو یمن کا وال بنا کر بھیجے وقت کچھ دعوتی نصیحتیں ارشاد فرمائیں، چنانچہ آپ ﷺ نے فرمایا: إِنَّكَ تَأْتِي قَوْمًا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ فَادْعُهُمْ إِلَى شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ، وَأَنِّي رَسُولُ اللَّهِ فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لِذَلِكَ فَأَعْلِنُ لَهُمْ أَنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ خُمْسَ صُلُواتٍ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا ذَلِكَ فَأَعْلِنُ لَهُمْ أَنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً تَوْخِذُ مِنْ أَغْنِيائِهِمْ فَتَرَدُّ فِي فُقَرَائِهِمْ فَإِنْ هُمْ الْخُ ، (أَخْرَجَهُ مُسْلِمٌ بِخَارِی ۱۴۵۸ ، ابوداؤد ، ترمذی ۶۲۵)۔

انہوں نے حدیث مذکور میں فلان ہم اطاعوا لذلك سے استدلال کیا ہے ہاں طور پر کہ پہلے آپ ﷺ نے ایمان کی دعوت دینے کا حکم فرمایا پھر نماز، روزہ اور زکوٰۃ کی دعوت دینے کا حکم فرمایا اور آپ ﷺ نے اس کو ”ان شرطیہ“ کے ساتھ بیان فرمایا تو اس کا مطلب یہ نکلا کہ اگر وہ ایمان لے آئیں تو ان کو نماز، روزہ اور زکوٰۃ کے بارے میں بتلانا کیونکہ اب وہ اعمال کے مکلف بن چکے ہیں۔ اور اگر ایمان نہ لائیں تو ان کو اعمال کے بارے میں بتلانے کی ضرورت نہیں ہے۔ لیکن یہ دلیل خفیہ ہی کے اصول کے مغایر ہے کیونکہ خفیہ کے نزدیک مفہوم مخالف حجت نہیں ہے اور یہاں مشائخ سر قند، ماوراء النہر مفہوم مخالف سے استدلال کر رہے ہیں جو صحیح نہیں ہے۔

جمہور کی دلیل: قرآن کریم میں سے کدختی جنبی سے پوچھیں گے ماسلکم فی مسقر کس چیز نے تم کو جہنم میں پہنچایا تو جیسی کا جواب ہوگا لَمْ نَكْ مِنْ الْعَصَلِينَ وَلَمْ نَكْ نَطْعُ الْمَسْكِينِ ، (۲) دوسری جگہ ارشاد باری ہے۔ فَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ ، یہ آیت بھی اس بات پر صریح دلیل ہے کہ مشرکین ایمان کے علاوہ نماز اور زکوٰۃ کے بھی

مذکورہ بالا

مکلف ہیں، اسکے ترک کی وجہ سے ان کو عذاب دیا جائے گا جیسا کہ پچھلی آیت میں گذرا۔

باب إطلاق اسم الکفر علی من ترک الصلاة

امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک تارک صلاۃ کافر ہو جاتا ہے جبکہ جمہور کے نزدیک تارک صلاۃ کافر نہیں ہوتا بلکہ وہ فاسق کہلائے گا۔

امام احمد بن حنبلؒ کی دلیل: عن جابرؓ يقول سمعت النبی ﷺ يقول: إن بین الرجل و بین الشریک و الکفر ترک الصلاة، (مسلم بوداؤد، ترمذی، احمد)۔

(۲) عن یزیدة قال: قال رسول الله ﷺ: العهد الذی بیننا و بینهم الصلاة فمن ترکها فقد کفر، (ابن ماجہ ۷۰)۔

جمہور کی طرف سے اس حدیث کے متعدد جوابات دیے گئے، (۱) تخطیفاً کافر کیا گیا، (۲) یہ اس فحش کے متعلق ہے جو ترک صلاۃ کو طلال جانتا ہو، (۳) کفر سے مراد فعل الکفر ہے یعنی کافر جیسا عمل کہہ یہ کہ وہ کافر ہو گیا۔

باب جزاء تارک الصلاة

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تارک صلاۃ مستحق قتل نہیں ہوگا بلکہ اس کو قید کر دیا جائے گا اگر تین دن کے اندر توبہ کر لے تو فیہما و نفوت، ورنہ اس کو کوڑے مار مار کر بولہبان کر دیا جائے۔

اگر ملاش اس بات کے قائل ہیں کہ تارک صلاۃ کو قتل کر دیا جائے گا۔

جمہور کی دلیل: عن ابن عمرؓ أن رسول الله ﷺ قال أمرک أن أقامل الناس حتی یشہدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ﷺ یقیموا الصلاة ویؤتوا الزکاة (ابنہ أخرجه البخاری و مسلم)۔

احناف اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ ”حدیث اقامل الناس“ اس میں لفظ قال استعمال کیا

میا ہے، نہ کہ لفظ قتل اور دونوں میں فرق ہے، قتال عموماً مقابلہ کرنے کیلئے استعمال ہوتا ہے اور قتل کسی کو جان سے مار ڈالنے کیلئے استعمال ہوتا ہے۔ یہ حدیث بالکل ایسے ہی ہیں جیسا کہ آپ ﷺ نے نمازی کی آگے سے گزرنے والے کے بارے میں فرمایا کہ اگر کوئی نمازی کے آگے سے گزرے تو اسے روکو فیماں اُہی فلیقتلہ یعنی اگر وہ نہ مانے تو اس سے قتال کرو، تو کیا یہاں کوئی قتال سے قتل مراد لے سکتا ہے؟ اگر ہم جمہور کی مستدل حدیث پر عمل کریں تو پھر ہر کافر واجب القتل ہے چہ جائیکہ وہ ذمی ہی کیوں نہ ہو کیونکہ وہ لوگ نہ اللہ کی وحدانیت کا اقرار کرتے ہیں اور نہ آپ ﷺ کی رسالت کا۔

باب الكبائر والصفائر

گناہ کبیرہ و صغیرہ کی تشریح و تقصیم میں متعدد اقوال ہیں۔

(۱) حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے ایک قول کے مطابق ہر وہ چیز جس سے اللہ تعالیٰ نے منع کیا وہ گناہ کبیرہ ہے۔ ان کے اس قول کے مطابق کوئی گناہ صغیرہ ہوتا ہی نہیں تمام گناہ کبیرہ ہیں۔
(۲) عبداللہ بن عباسؓ کے دوسرے قول کے مطابق جن گناہوں پر اللہ تعالیٰ نے غیض و غضب، لعنت و ملامت کا اظہار اور جہنم و عذاب کی وعید سنائی ہے وہ سب کبیرہ ہیں اور ان کے ماسوا تمام گناہ صغیرہ ہیں۔

(۳) امام غزالیؒ کے نزدیک جن گناہوں کو بلا خوف و خطر اور بلا ندامت کیا جائے وہ کبیرہ ہے اور جن گناہ کو خوف و ندامت کے ساتھ کیا جائے جس سے گناہ کی لذت کم ہو جائے وہ صغیرہ ہے۔ (۴) ابو عمر بن صلاح کے نزدیک گناہ کبیرہ وہ ہے جس پر حد واجب ہو یا جس پر کتاب و سنت میں جہنم کی وعید سنائی گئی ہو ورنہ وہ گناہ صغیرہ ہے۔

(۵) خس ۱۰۰ حرطوانی کے نزدیک جو کام مسلمانوں کے درمیان برا سمجھا جاتا ہو یا جس سے عکس القابل کے دین کی ہے حتیٰ ہر وہ گناہ کبیرہ ہے اور اگر ایسا نہ ہو تو وہ گناہ صغیرہ ہے۔

(۶) سفیان ثوری کے نزدیک جس گناہ کا تعلق بندوں سے ہو (مثلاً کسی کو ناحق ستانا، یا کسی کا مال غصب کرنا، زنا کرنا، تہمت لگانا وغیرہ) وہ گناہ کبیرہ ہیں، اور جس کا تعلق خدا سے ہو وہ گناہ صغیرہ ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ بندوں کے گناہ کو معاف کرتے رہتے ہیں لیکن جو گناہ بندوں سے متعلق ہو گا وہ اللہ تعالیٰ کبھی معاف نہیں کرے گا تا آنکہ وہ بندہ خود معاف کر دے۔

(۷) علامہ بن قیم کے نزدیک جس کی ذات ہی میں قباحت ہو وہ گناہ کبیرہ ہے، مثلاً قتل کرنا، خودکشی کرنا، زنا کرنا، چوری کرنا، تہمت لگانا کسی کا ناحق مال کھانا اور جو گناہ مبادی و مقدمات ہوں وہ گناہ صغیرہ ہے جیسے کسی اجنبیہ کو دیکھنا، چھونا یا بات کرنا۔ حضرت قاسم نانوتویؒ اور حضرت شیخ الہندیؒ رائے بھی یہی ہے۔

باب ماجاء فی الإسراء

آپ ﷺ کو معراج روحانی ہوئی تھی یا معراج جسمانی ہوئی تھی؟ اس سلسلہ میں صحابہ کرام کے زمانہ سے لیکر آج تک کوئی نہ کوئی اس بات کا قائل رہا ہے کہ آپ ﷺ کو معراج روحانی ہوئی تھی۔ صحابہ کرام میں سے امیر مہاجرین اور ام المؤمنین حضرت عائشہؓ اس بات کی قائل ہیں۔ چنانچہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: "ما فقدت جسد النبی ﷺ قط" (یعنی میں نے آپ ﷺ کے جسم کو کبھی غائب نہیں پایا)

مہجور صحابہ، علماء مطلق وصف کا اس بات پر اتفاق ہے کہ آپ ﷺ کو معراج جسمانی ہوئی تھی چنانچہ اس پر آیت قرآنی، بی شمار احادیث و آثار دلالت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ کو معراج جسمانی ہوئی تھی، چنانچہ باری تعالیٰ کا فرمان ہے ﴿وَسُبْحَانَ اللَّهِ أُسْرَىٰ بَعْدَهُ لَيْلَةَ مِنَ الْمَعْجَدِ الْحَرَامِ إِلَىٰ الْمَسْجِدِ الْأَقْصَىٰ﴾ قرآن کریم میں جہاں بھی مہجور کا ذکر آیا ہے اس سے مراد جسم و روح دونوں ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ معراج نبوت پر بڑا ہنگامہ ہوا تھا حتیٰ کہ بعض کمزور ایمان والوں کا

ایمان ڈگمگانے لگا تھا، اگر معراج روحانی (بجائے خواب) ہوئی ہوتی تو اتنا ہنگامہ کیوں ہوتا؟ کیونکہ عام آدمی بڑے عظیم خواب دیکھتا ہے صرف خواب پر اس قدر ہنگامہ کا تصور نہیں کیا جاسکتا ہے۔ نیز آج کے دور میں سائنسی ترقی نے معراج کی قبولیت پر ایک بڑی عقلی دلیل فراہم کر دی ہے کہ آج کے دور میں اتنے برق رفتار ہوائی جہاز تیار ہو چکے ہیں جس کا کبھی تصور نہیں کیا جاسکتا تھا اسکے باوجود سائنس دانوں کا یہ متفقہ فیصلہ ہے کہ رفتار کی کوئی انتہا نہیں ہے اور وہ اسی اصول پر چلتے ہوئے تیز از تیز رفتار کے ہوائی جہاز تیار کر رہے ہیں، چنانچہ خلا میں جانے والے "خلائی شٹل" کی رفتار میں ہزار کلومیٹر فی گھنٹہ ہے، اور رہا حضرت عائشہؓ کا یہ کہنا کہ میں نے آپ ﷺ کے جسم کو کبھی گرم نہیں پایا تو ظاہری بات ہے کہ حضرت عائشہؓ آپ ﷺ کے معراج کے وقت بہت چھوٹی تھیں، اور حضرت معاویہؓ تو وہ اس وقت مسلمان ہی نہیں ہوئے تھے، لہذا ان دونوں کے قول کو جمہور صحابہ کے قول پر ترجیح نہیں دی جاسکتی۔

نیز آپ ﷺ کو دوسرے معراج ہوئی، اور دوسری معراج روحانی تھی اور ان دونوں کا معراج جسمانی کا انکار اس دوسرے معراج کے بارے میں ہے، کیونکہ یہ معراج بحالت خواب ہوئی تھی۔

هل رأى الله النبي ﷺ؟

معراج کے سلسلہ میں دوسرا اختلاف یہ ہے کہ کیا نبی کریم ﷺ کو اللہ تعالیٰ کی زیارت ہوئی تھی؟ حضرت عائشہؓ اور عبداللہ بن مسعودؓ نے شدت سے اس بات کا انکار کیا ہے کہ آپ ﷺ کو معراج میں رؤیت باری ہوئی تھی۔

حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابو ذرؓ، عروہ بن زبیرؓ اور امام اشعریؒ وغیرہ اس بات کے قائل ہیں کہ آپ ﷺ کو معراج میں رؤیت باری ہوئی تھی۔

منکرین رؤیت کی دلیل: قولہ تعالیٰ - ﴿لَا تَدْرِيكَ الْبَصَرُ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ ﴿مَلَكٌ أَنْ يَكْلَهُ﴾ ﴿إِلَّا وَجْهًا أَوْ مِنْ وَدَّ حَجَلِب﴾ - حضرت

عائشہ ان آیات سے استدلال کرتی ہیں کہ پہلی آیت میں صراحۃً مذکور ہے کہ اس کو آنکھیں نہیں
پا سکتیں تو آپ ﷺ کو کیسے رؤیت ہو سکتی ہے۔ نیز دوسری آیت میں مذکور ہے کہ کسی انسان کیلئے
ممکن نہیں ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ سے بات کرے مگر وحی کے ذریعہ یا پردہ کے ذریعہ۔ جب کسی انسان
کیلئے یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ سے بات کرے تو اللہ تعالیٰ کو دیکھنا کیسے ممکن ہے؟

قالین رؤیت کی دلیل: قولہ تعالیٰ: ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ وَلَقَدْ رَآهُ
فَذَلَا أُخْرَىٰ﴾ یہ آیت اس بات پر صریح دلیل ہے کہ آپ ﷺ کو رؤیت باری حاصل ہوئی تھی۔
حررہ تفصیل کیلئے دیکھئے، شرح مسلم للنووی ج ۲ ص ۲۱۰، دار الفکر، تقریر دل پذیر حضرت
مولانا قاسم نانوتوی، قد انتہی بتوفیق اللہ کتاب الإیمان -

☆☆☆☆☆

☆☆☆

کتاب الطہارۃ

الطہارۃ: کے لغوی معنی "الوضوء والنزاهۃ عن الأقدار" کے ہیں (شرح)

الکبیر لابن قدامۃ ج ۲/۱

یعنی گندگیوں سے پاک و صاف ہونا۔ (چاہے وہ نجاست حسی ہو جیسے پاخانہ پیشاب

وغیرہ یا معنوی ہو جیسے حدث اصغر و حدث اکبر)

طہارت شریعت کی اصطلاح میں "رفع ما یمنع الصلاۃ من حدث أو نجاسة

بالعلم أو رفع حکمہ بالتراہ" (المغنی ۱ ج ۶) کو کہتے ہیں۔ یعنی اس حدث یا نجاست

کا پانی سے دور کرنا جو نماز سے روکتی ہے، یا حکم حدث کا مٹنی سے دور کرنا۔

یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ اصحاب سنن اپنی کتاب کا آغاز کتاب الطہارۃ سے کیوں

کرتے ہیں؟ اصحاب سنن کے اپنی کتاب کا آغاز کتاب الطہارۃ سے کرنے کی وجہ یہ ہے کہ چونکہ

سنن کہتے ہیں حدیث کی اس کتاب کو جس کی ترتیب ابواب فقہیہ کے ترتیب پر ہو چونکہ حضرات

فقہاء کرام کتب فقہ کو کتاب الطہارۃ سے شروع کرتے ہیں اس لئے اصحاب سنن بھی اپنی کتاب کا

آغاز کتاب الطہارۃ سے کرتے ہیں۔

اب سوال یہ ہوتا ہے کہ فقہاء اپنی کتاب کتاب الطہارۃ سے کیوں شروع کرتے ہیں؟ تو

اس کی وجہ یہ ہے کہ انسان کی تخلیق عبادت کیلئے ہوئی ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ اور اُم العبادات نماز ہی ہے اور نماز کیلئے کچھ

شرائط ہیں جن میں سب سے زیادہ قوی شرط طہارت ہے چونکہ شرط بوجہ موقوف علیہ ہونے کے

شروط پر مقدم ہوا کرتی ہے، اس لئے فقہاء کرام اور اصحاب سنن اپنی کتابوں کا آغاز کتاب

الطہارۃ سے کرتے ہیں۔

باب مايقول الرجل إذا دخل الخلاء ✓

قضاء حاجت کے وقت دعاء پڑھنا بالاتفاق مسنون ہے، لیکن اس کے وقت کی تعیین میں اختلاف ہے۔

✓ جمہور علماء کے نزدیک دعاء بیت الخلاء میں داخل ہونے سے قبل پڑھنی چاہئے، بعض مالکیہ، ابراہیم نخعی، ابن سیرین اور عبد اللہ بن عمرو بن العاص کی رائے یہ ہے کہ اگر بیت الخلاء میں داخل ہونے کے بعد پڑھے تو کچھ مضائقہ نہیں۔

✓ ان کا استدلال آپ ﷺ کے ارشاد "إذا دخل الخلاء فليتعوذ بالله" (۱) سے ہے، یعنی جب بیت الخلاء میں داخل ہو تو اللہ سے پناہ مانگو اس حدیث سے یہ واضح ہوتا ہے کہ دعاء ب داخل ہو جائے تب پڑھے۔

✓ جمہور کسی دلیل: لأدب المفرد کی روایت ہے جس میں "إذا أراد أن يدخل الخلاء" مذکور ہے وہ إذا دخل الخلاء کی روایت کو إذا أراد أن يدخل الخلاء کی روایت پر محمول کرتے ہیں، ادب کا تقاضہ بھی یہی ہے کہ اللہ کا نام غلیظ جگہ پر نہ ذکر کرے (آخر تفصیل المجموع ج ۱/۹۱)

باب كراهية استقبال القبلة عند ✓

قضاء الحاجة

✓ منجملہ آداب غلاء کے ایک ادب یہ ہے کہ قضاء حاجت کے وقت قبلہ کا نہ استقبال ہوتا ہے اور نہ استدبار، چونکہ اس سلسلہ میں روایات میں اختلاف ہے اس لئے ائمہ میں اختلاف ہے اس سلسلہ میں تقریباً آٹھ مذاہب ہیں، ہم صرف مشہور مذاہب کا ذکر کرتے ہیں۔

✓ احناف: احناف کا مذہب یہ ہے کہ بول و براز کے وقت قبلہ کا نہ استقبال جائز ہے اور نہ

(دلیل احناف: حضرت ابوالیوب انصاریؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "إِذَا أَلْتَمِيتِ الْغَائِطَ فَلَا تَسْتَقْبِلُوا الْقِبْلَةَ بِغَائِطٍ وَلَا بَوْلٍ وَلَا تَسْتَدْبِرُوهَا" (۱) یعنی جب تم قضاء حاجت کو آؤ تو پاخانہ پیشاب کی حالت میں قبلہ کی طرف منہ نہ کرو اور نہ ہی اس کی طرف پیٹھ کرو۔ اس میں ممانعت عموم کے طور پر ہے، اس لئے استقبال اور استدبار مطلقاً جائز نہ ہوگا، چاہے صحرائیں ہو یا آبادی میں۔

مالکیہ وشوافع: ان کے نزدیک صحرائیں استدبار اور استقبال دونوں ناجائز ہیں مگر آبادی میں دونوں جائز ہیں۔ یہی ایک قول امام احمدؒ کا بھی ہے۔

مالکیہ وشوافع کی دلیل: ان کی دلیل عبداللہ بن عمرؓ کی حدیث ہے قال: رَقِيتُ يَوْمًا عَلَى بَيْتِ حَفْصَةَ فَرَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ عَلَى حَاجَتِهِ مُسْتَقْبِلَ الشَّامِ وَ مُسْتَدْبِرَ الْكَعْبَةِ" (۲) یعنی ایک دن میں حفصہؓ کے گھر پر چڑھا تو نبی کریم ﷺ کو قضاء حاجت کرتے ہوئے دیکھا جو شام کی طرف منہ کئے ہوئے تھے۔ اس حدیث میں آپ ﷺ کا آبادی میں استدبار کعبہ کا عمل ثابت ہو رہا ہے، لہذا استقبال قبلہ بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا۔

امام احمدؒ: امام احمدؒ سے اس سلسلہ میں متعدد روایتیں ہیں۔ ایک روایت احناف کے مطابق ہے اور دوسری روایت شوافع کے مطابق ہے اور تیسری روایت یہ ہے کہ صحراء میں استدبار اور استقبال دونوں جائز ہے، اور آبادی میں استقبال ناجائز اور استدبار جائز ہے۔

دلیل احمدؒ: ابن عمرؓ کی حدیث مذکور میں آپ ﷺ سے استدبار قبلہ کا آبادی میں ثبوت ہوتا ہے اس لیے یہ جائز ہوگا، بقیہ صورتوں کے جواز کا ثبوت واضح طور پر نہیں ملتا اس لیے وہ تمام

(۱) أخرجه البخاری رقم الحديث ۱۱۴۱. ابوداؤد ۰۹، ترمذی ۰۸، النسائی ج ۱ ص ۲۳، احمد ج ۵ ص ۴۶۱، الطحاوی ۰۴، ۰۲۳۱، ۰۲۳۲، البيهقی ۱/۹۱، (۲) البخاری ۰۱۴۸، مسلم ۰۲۶۶، ابوداؤد ۰۱۲، ترمذی ۱۱، النسائی ۰۲۳، ابن ماجہ ۰۳۲۲، البيهقی ۱/۹۲

صورتیں ابوالیوب انصاری کی روایت کی وجہ سے ناجائز ہوگی۔

✓ وجوہ ترجیح: احناف کا مذہب رائج ہے، کیونکہ ابوالیوب انصاری کی حدیث قولی ہے اور ابن عمر کی حدیث فعلی ہے، قولی کو فعلی پر ترجیح ہوگی، اور یہ بھی ممکن ہے کہ ابن عمر نے آپ ﷺ کو بلا قصد اپنی نگاہ سے دیکھا ہو جس میں نظر کی خطا کا احتمال ہے، نیز حنفیہ کا مذہب احوط ہے۔
فائدہ: استیفاء یعنی قضاء حاجت کے بعد پاکی حاصل کرنا ائمہ ثلاثہ کے نزدیک واجب ہے اور احناف کے نزدیک سنت ہے بشرطیکہ ایک درہم سے متجاوز نہ ہو ورنہ ہمارے یہاں بھی واجب ہے۔

باب البول قائماً

ایک حدیث میں حضور ﷺ سے کھڑے ہو کر پیشاب کرنا ثابت ہے جس کی وجہ سے ائمہ میں اختلاف ہو گیا کہ کھڑے ہو کر پیشاب کرنا جائز ہے یا نہیں؟

✓ شوافع و احناف: کے یہاں کھڑے ہو کر پیشاب کرنا مطلقاً مکروہ ہے، مگر شدید عذر کی وجہ سے جائز ہے اور مالکیہ و حنابلہ کے یہاں ایک قید کے ساتھ بلا کراہت جائز ہے وہ شرط یہ ہے کہ رشاش البول سے امن ہو (یعنی پیشاب کے چھینٹے کپڑے وغیرہ پر پھینچنے کا خوف نہ ہو)۔

✓ دلیل احناف و شوافع: ان کی دلیل حضرت عائشہ کی روایت ہے "من حدثکم أن رسول اللہ ﷺ بال قائماً فلا تصدقوه، مکان یبول إلا جالساً" (۱) یعنی جو تم کو بتائے کہ آپ ﷺ نے کھڑے ہو کر پیشاب کیا اس کی تصدیق مت کرو آپ ﷺ بیٹھ کر ہی پیشاب کرتے تھے۔

✓ مالکیہ و حنابلہ کی دلیل: عن حذیفۃ أن رسول اللہ ﷺ أتى مضابطۃ قوم فبال قائماً، (۲) حنفیہ اور شافعیہ اس حدیث کو عذر پر محمول کرتے ہیں۔

(۱) أخرجه ترمذی ۱۲ ابن ماجہ ۳۰۷ (۲) أخرجه البخاری ۲۲۵، مسلم ۷۲،

أبو داؤد ۲۲، النسائی ۲۷، ترمذی ۱۳، ابن ماجہ ۳۰۵

✓ باب فی البول فی المستحم

حسل خانہ میں پیشاب کرنے کی ممانعت ہے چنانچہ آپ ﷺ نے فرمایا لا یبولن احدکم فی مستحمة (۱) کون سے حسل خانہ میں پیشاب کی ممانعت ہے؟ سو جمہور کی رائے یہ ہے کہ اس حسل خانہ میں ممنوع ہے جسکی فرش گچی ہو کیونکہ وہاں ناپاک اور گندہ پانی جمع ہوگا جس کی چھینٹیں بدن پر پڑنے کا خدشہ ہے، اور امام نووی کی رائے یہ ہے کہ کچے میں ممنوع ہے کیونکہ اس میں چھینٹے پڑنے کا خدشہ زیادہ رہتا ہے، لیکن حدیث کی اطلاق پر عمل کرتے ہوئے کسی بھی طرح کے حسل خانہ میں استنجاء کرنے سے احتراز کرنا چاہئے کیونکہ اس سے وسوسہ کی بیماری لاحق ہونے کا خطرہ رہتا ہے۔

باب الاستنجاء بالحجارة

امام شافعی و امام احمد کے نزدیک استنجاء میں تین پتھر کا استعمال کرنا واجب ہے، چاہے ایک ہی پتھر سے نجاست صاف کیوں نہ ہو جائے لیکن اگر ایک پتھر کے تین کونے ہوں اور تینوں کونوں سے باری باری تین مرتبہ نجاست صاف کیا جائے تو وجوب ماقطہ ہو جائے گا کما قال الشافعی فی "الام": وإن وجد حجراً ثلاث وجوه فامتنع بكل واحدة منهما امتساحة كانت كثلاثة أحجار ("الام" ۱۰/۲۲)۔

امام ابوحنیفہ و امام مالک کے نزدیک استنجاء میں آٹھ (مغالی) واجب ہے یعنی اگر ایک پتھر سے نجاست صاف ہو جائے تو دوسرے اور تیسرے پتھر کا استعمال کرنا واجب نہیں ہے البتہ مسنون ہے۔

✓ امام شافعی و احمد کی تلیل: ایک آدمی (یہودی) نے حضرت سلمان فارسی سے

(۱) أخرجه ابونعیم ۲۱، ابن ماجہ ۲۰۴۰۰، احمد ۳۴۵۰/۷۔

کہا: **إِنَّهُ عَلِمَكُمْ نَبِيَّكُمْ كُلُّ شَيْءٍ حَتَّى الْخِرَاءِ** (۱) یعنی تمہارے نبی تم کو سب کچھ سکھاتے ہیں، حتیٰ کہ کہتا بھی، تو حضرت سلمان فارسیؓ نے جواب دیا: **أَجَل! نَهَانَا أَنْ نَجْتَذِيَ بِأَقْلٍ مِنْ ثَلَاثَةِ أَحْجَارٍ** (۲) ہاں! ہم کو اس بات سے منع کیا ہے کہ ہم تین پتھر سے کم پر استنجاء کریں۔ اس حدیث سے یہ واضح ہوتا ہے کہ آپ ﷺ نے تین پتھر سے کم سے استنجاء کرنے سے منع کیا، جو اس بات کی دلیل ہے کہ تین پتھر کا استعمال واجب ہے اور اس سے کم منہی عنہ ہے۔

دوسری دلیل: **”عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: إِذَا ذَهَبَ أَحَدُكُمْ إِلَى الْغَائِطِ فَلْيَذْهَبْ مَعَهُ بِثَلَاثَةِ أَحْجَارٍ** (۳) اس حدیث میں **فَلْيَذْهَبْ مَعَهُ** امر ہے جو وجوب پر دلالت کر رہا ہے۔

حَنْفِيَّةٌ وَمَالِكِيَّةٌ كِي دَلِيلٌ: ”عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ مِنْ اسْتَجْمَرَ فَلْيُؤْتِرْ، مَنْ فَعَلَ فَقَدْ أَحْسَنَ وَمَنْ لَافَلَ حَرَجٌ (۴) یعنی جو شخص ڈھیلہ سے استنجاء کرے تو طاق عدد (تین) سے کرے، جس نے یہ کیا تو اس نے اچھا کیا اور جس نے نہیں کیا تو کوئی حرج نہیں۔ (۴) یہ حدیث طاق عدد (تین عدد) ڈھیلوں سے استنجاء کے عدم وجوب پر واضح دلیل ہے کیونکہ اس حدیث میں صراحت بیان کیا گیا ہے کہ جس نے یہ (تین پتھروں سے استنجاء) نہیں کیا تو کوئی حرج نہیں ہے (حنفیہ کہتے ہیں کہ تین پتھر کے استعمال کا حکم اس لئے دیا گیا ہے کیونکہ عموماً تین پتھروں سے نجاست صاف ہو جاتی ہے) کیسا کہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے۔

قَالَتْ: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: إِذَا ذَهَبَ أَحَدُكُمْ إِلَى الْغَائِطِ فَلْيَذْهَبْ مَعَهُ

(۱) (الخِرَاءُ بِكَسْرِ الْخَاءِ وَتَخْفِيفِ الرَّاءِ وَبِالْمَدِّ) قَالَ النَّوَوِيُّ: الْخِرَاءُ قَاسِمٌ لِهَيْبَةِ الْحَدِيثِ ”مِنْ حَاشِيَةِ الْمَجْمُوعِ ۲/ ۱۰۰ (۲) أَخْرَجَهُ أَبُو دَاوُدَ ۷/ ۲۱۶ ابْنُ مَاجَةَ ۳۱۶/ ۱۱۱ التِّرْمِذِيُّ ۱/ ۴۰ (۳) أَخْرَجَهُ أَبُو دَاوُدَ ۴۰/ ۱۲۲ النَّسَائِيُّ ۱/ ۴۲ قُدَّارٌ قَطَنِي ۱/ ۵۵ (۴) أَخْرَجَهُ أَبُو دَاوُدَ ۳۵/ ۲۳۷ ابْنُ مَاجَةَ ۲۳۷/ ۱ الطَّحَلَوِيُّ ۱/ ۱۲۲

البیہقی ۱/ ۹۴ احمد ۲/ ۳۷۱

بثلاثة أحجار فلانها تجزئ عنه یعنی جب تم میں سے کوئی قضاء حاجت کے لئے جائے تو اپنے ساتھ تین پتھر لے جائے کیونکہ یہ اس کے لئے کافی ہوتے۔ لہذا اگر دو ہی پتھر کافی ہو جائیں یعنی دو پتھر سے نہایت صاف ہو جائے تو طہارت حاصل ہو جائیگی۔

✓ (نیز حدیث ابن مسعود بھی تین پتھر کے عدم وجوب پر ہماری دلیل ہے، چنانچہ ابن مسعود سے مروی ہے کہ ایک مرتبہ آپ ﷺ قضاء حاجت کیلئے آئے، پھر مجھے تین پتھروں کے لانے کا حکم دیا تو میں دو پتھر پایا اور تیسرا تلاش کیا لیکن نہیں پایا، تو میں سوکھا ہوا گوبر کا ایک ٹکڑا لیا پھر اسکو آپ ﷺ کے پاس لیکر آیا "فأخذ الحجدین وألقى الدوثة وقال: إنها وكس" (۱) یعنی آپ ﷺ نے دونوں پتھروں کو لے لیا اور گوبر کو پھینک دیا اور فرمایا یہ نجس ہے اس حدیث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ آپ ﷺ نے دو پتھروں سے استنجاء کیا، لہذا اس حدیث کی بنیاد پر تین پتھر وں سے استنجاء واجب قرار نہیں دیا جاسکتا، اور جن دونوں روایتوں میں تین پتھر سے استنجاء کا حکم ہے وہ تمام روایتیں استحباب پر محمول ہیں۔

باب المسواک

مسواک کرنا جمہور کے نزدیک سنت ہے۔ اور اصحاب نقو اہر میں سے داؤد ظاہری اور اسحاق بن راہویہ کے نزدیک مسواک کرنا واجب ہے، لیکن قاضی ابوالطیب کہتے ہیں کہ اسحاق بن راہویہ مسواک کے مسنون ہونے کے قائل ہیں نہ کہ وجوب کے، ان کی طرف وجوب کی نسبت کرنا صحیح نہیں ہے۔ (المجموع ج ۱ ص ۲۳۷)

✓ اصحاب نقو اہر کا استدلال ان احادیث سے ہے جس میں مسواک کا حکم ہے وہ اس امر کو وجوب کیلئے مانتے ہیں، چنانچہ ابن عباس سے مروی ہے "قال النبی ﷺ: استاکو

(۱) أخرجه البخاری / ۱۰۴ الترمذی / ۱۷ ابن ماجہ / ۲۱۴ البیہقی / ۱۳ الدار

قطنی / ۱ / ۵۵ ابن خزیمہ / ۷۰

لَا تَدْخُلُوا عَلَى قُلْحَا۟ یعنی مسواک کرو گندے دانتوں کے ساتھ میرے پاس مت آؤ
(أُخْرِجَهُ الْبَيْهَقِيُّ)۔

✓ جہود کی دلیل: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: لَوْلَا أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي لِأَمْرِهِمْ بِالسَّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ (۱) یہ حدیث اس بات پر صراحۃً دلالت کرتی ہے کہ مسواک واجب نہیں کیونکہ آپ ﷺ فرما رہے ہیں کہ اگر میری امت پر دشوار نہ ہوتا تو میں ہر نماز کے وقت انہیں مسواک کا حکم دیتا، یعنی آپ ﷺ کا ہر نماز کے وقت مسواک کا حکم دینے کا ارادہ تھا لیکن امت پر دشوار ہونے کی وجہ سے آپ نے حکم نہیں دیا۔ پھر ائمہ اربعہ میں اس بات میں اختلاف ہے کہ مسواک وضوء اور نماز دونوں میں سنت ہے یا صرف وضوء میں سنت ہے۔

✓ امام شافعی و احمدؒ کے نزدیک وضوء اور نماز دونوں میں مسواک سنت ہے۔

✓ امام ابو حنیفہؒ و مالکؒ کے نزدیک مسواک کرنا وضوء میں مستنون ہے نہ کہ نماز میں، امام مالکؒ کے نزدیک اگر وضوء اور نماز کے درمیان کچھ فصل ہو جائے تو نماز میں بھی مسواک مستنون ہے۔

✓ امام شافعی و احمدؒ کی دلیل: "عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: لَوْلَا أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي لِأَمْرِهِمْ بِالسَّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ"۔

✓ حنفیہ حدیث ابو ہریرہؓ کی دوسری روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں "عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ" کے بجائے "عِنْدَ كُلِّ وَضُوءٍ" مروی ہے اور بعض روایات میں "مَعَ كُلِّ وَضُوءٍ" مروی ہے۔ خلاصہ کلام ائمہ کے اس اختلاف کی بنیاد روایات میں الفاظ کے اختلاف پر ہے کہ امام شافعی و احمدؒ نے اس روایت کو ترجیح دی ہے جس میں "عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ" یا "مَعَ كُلِّ صَلَاةٍ" مذکور ہے اور حنفیہ نے ان روایات کو ترجیح دی ہے جس میں "عِنْدَ كُلِّ وَضُوءٍ" یا "مَعَ كُلِّ

(۱) أَخْرَجَهُ بَخْرِيُّ فِي الْجُمُعَةِ (۸۸۷) وَمُسْلِمٌ فِي بَابِ السَّوَاكِ، أَحْمَدُ ۲/۲۴۵،

أَبُو دَاوُدَ ۴۶۶، النَّسَائِيُّ ۷، الدَّارِمِيُّ ۱۷۴، التِّرْمِذِيُّ ۲۲۰، ابْنُ مَاجَه ۲۸۷، الْبَيْهَقِيُّ

۳۶۸، الطَّحْطَاطِيُّ ۱/۴۴، الشَّافِعِيُّ فِي الْأَمِّ ۱/۲۲۔

وضوء مروی ہے۔ مزید تفصیل کیلئے دیکھئے (المجموع ۱/۲۲۹)۔

باب النية في الوضوء

✓ امام ابوحنیفہ کے نزدیک وضوء میں نیت سنت ہے۔

ائمہ ثلاثہ اور اصحاب ظواہر کے نزدیک وضوء میں نیت فرض ہے اس کے بغیر وضوء صحیح نہ ہوگا، جب وضوء درست نہ ہوگا تو نماز بھی نہ ہوگی (چنانچہ علامہ ابن حزم فرماتے ہیں ولا یجزئ الوضوء إلا بنية الطهارة للصلاة فرضاً وتطوعاً یعنی وضوء درست نہیں ہے مگر نماز کیلئے طہارت کی نیت سے فرض ہو یا نفل (المحلی بالآثار ۱/۹۰)

✓ ائمہ ثلاثہ کی دلیل: إنما الأعمال بالنیات وإنما لكل امرء ما نوى (۱)

✓ احناف کی دلیل: احناف کہتے ہیں کہ وضوء میں دو حیثیتیں ہیں۔ ایک عبادت ہونے کی حیثیت اور دوسرے جواز صلاۃ کا آلہ اور مفتاح ہونے کی حیثیت، عبادت ہونے کی حیثیت سے إنما الأعمال بالنیات کے قاعدہ سے نیت کرنا ضروری ہے اور مفتاح الصلاۃ ہونا نیت پر موقوف نہیں ہے۔ لہذا بغیر نیت کے جو وضوء کیا جائے گا وہ مفتاح الصلاۃ ہوگا یعنی اس سے نماز ادا ہو جائیگی، لیکن وہ (وضوء) موجب ثواب اور عبادت نہ ہوگا۔

✓ مسئلہ فاقد الطہورین

یہ بہت مشہور مسئلہ ہے اور اس میں شدید اختلاف ہے۔ فاقد الطہورین یعنی جو شخص دونوں پاک کرنے والی چیز پر قابو نہ ہو یعنی وضوء کرنے کیلئے نہ ہی پانی پاتا ہے کہ وضوء کرے، اور نہ ہی مٹی پاتا ہے کہ تحیم کرے۔

✓ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ ایسے شخص سے نماز ساقط ہو جائے گی اس کے پاس المیث نہ ہونے کی وجہ سے، اور جب ادا ساقط تو قضاء کا کوئی سؤل ہی نہیں اس لئے کہ وجوب قضاء

(۱) البخاری ۱، مسلم ۱۹۰۷، ابوداؤد ۲۲۰۱، ترمذی ۱۶۴۷، النسائی ۷۵

وجوب ادا کی فرغ ہے۔

دلیل مالک: عن علی قال النبی ﷺ: مفتاح الصلاة الطهور (۱) یعنی نماز کی کنجی طہارت ہے، اور یہاں آدی طہارت پر قادر ہی نہیں ہے لہذا اس پر نماز بھی واجب نہ ہوگی

امام شافعیؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ ایسے شخص پر فی الحال بغیر طہارت ہی کے نماز پڑھنا واجب ہے۔

دلیل: کیونکہ صحابہ کرام جب اس طرح کے حالات سے دوچار ہوئے تھے تو انہوں نے بغیر طہارت ہی کے نماز پڑھ لی تھی نیز آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "إذا أمرتكم بشيء فافعلوا منه ما استطعتم" جب میں تمہیں کسی چیز کا حکم کروں تو تم اس کو حسب استطاعت بجالاؤ۔ اور یہاں پر بغیر طہارت ہی بجالانے کی استطاعت ہے۔ لہذا فی الحال بغیر طہارت ہی کے نماز ادا کرے پھر بعد میں قاعدہ کے مطابق طہارت کے ساتھ اس کی قضاء کرے۔

امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں اس کو بغیر طہارت کے نماز پڑھ لینی چاہئے۔ کیونکہ اس کو اسی حالت پر استطاعت ہے اور بعد میں اس پر قضا واجب نہ ہوگی، شافعیہ میں سے امام حنفی نے اسی قول کو اختیار کیا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس صورت میں فی الحال الہیت نہ ہونے کی وجہ سے نماز نہ پڑھے اور حصول طہارت کے بعد جب الہیت ہو جائے تو اس نماز کی قضاء کرے۔

دلیل ابو حنیفہؒ: آپ ﷺ کا ارشاد ہے "إن الله تبارك وتعالى لا يقبل صدقة من غلول ولا صلاة بغیر طہور" (۲)۔ یعنی اللہ تعالیٰ چوری کا صدقہ قبول نہیں

(۱) ابن ماجہ ۱۲۲۷، ترمذی، ابو داؤد ۶۱، ابن ماجہ ۱۲۷۵، البیہقی ۱۷۳/۲، الشافعی

۱۰۰/۱، الحاکم ۱۳۲/۱۔ (۲) أخرجه أبو داود ۵۹۰، ابن ماجہ ۲۷۱، النصائی ۱۳۹

احمد ۱۷۴/۵، البیہقی ۲۳۰/۱، ترمذی ۱۔

کرتا ہے اور نہ ہی بغیر طہارت کے نماز قبول کرتا ہے۔

صاحبین کے قول کے مطابق اس صورت میں اس وقت نماز پڑھ لے اور بعد میں اس کی قضاء کرے۔ وہ قیاس کرتے ہیں شہر رمضان کے دن میں بالغ ہونے والے پر کہ جیسے اس پر بقیہ ایام روزہ رکھنا واجب ہے اور بعد میں اس کی قضاء کرنا واجب ہے، اسی طرح قاعدہ المحصورین اس وقت نماز پڑھے گا اور بعد میں اس کی قضاء کرے گا۔

خلاصہ کلام امام مالکؒ کے یہاں نہ اداء ہے نہ قضاء۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اداء اور قضاء دونوں واجب ہے۔ امام احمدؒ کے نزدیک صرف اداء ہے، ابو حنیفہؒ کے یہاں صرف قضاء ہے۔

باب الرجل یجدد الوضوء من غیر حدث

ہر نماز کیلئے تجدید وضوء ائمہ اربعہ کے نزدیک اور جمہور علماء کے نزدیک مستحب ہے اور بعض علماء کے نزدیک فرض ہے، لیکن استحباب کس صورت میں ہے اور کب ہے؟ اس میں کچھ تفصیل ہے۔

شافعیہ کے یہاں استحباب تجدید وضوء میں چار قول ہیں۔ اول۔ تجدید وضوء اس شخص کے حق میں مستحب ہے جس نے وضوء اول سے کوئی نفل یا فرض نماز پڑھی ہو۔ دوسرا قول یہ ہے کہ فرض نماز پڑھی ہو۔ تیسرا قول یہ ہے کہ وضوء اول سے وہ عمل کیا ہو جو بغیر طہارت کے جائز نہیں، جیسے مس مسح، سجدہ تلاوت۔ چوتھا قول یہ ہے کہ پہلے وضوء اور دوسرے وضوء کے درمیان کچھ فصل ہو چکا ہو۔

احناف کے یہاں تجدید وضوء کا استحباب اس وقت ہے جب اختلاف مجلس ہو یا پہلے وضوء سے کوئی عبادت کر چکا ہو۔

باب ما ینجس الماء

اس باب میں پانی کے نجس و طہا ہر ہونے کے مسائل میں اختلاف بیان کئے جائیں گے۔

یہ نہایت معرکہ الآراء مسائل میں سے ہے۔ اس میں بڑی طول طویل بحثیں کی جاتی ہیں، علامہ عبدالحی نے پانی کے طہارت اور اس کے نجاست کے اندر پندرہ قول نقل کئے ہیں۔ یہاں ہم چند مشہور قول بیان کرتے ہیں۔

✓ اصحاب ظواہر کہتے ہیں کہ پانی قلیل ہو یا کثیر اس وقت تک ناپاک نہیں ہوتا جب تک کہ نجاست کے اجزاء پانی پر غالب نہ آجائیں۔

✓ امام مالکؒ کے نزدیک پانی قلیل ہو یا کثیر وقوع نجاست سے اس وقت تک ناپاک نہیں ہوتا جب تک کہ پانی کے اوصاف ثلاثہ میں سے کوئی ایک وصف متغیر نہ ہو جائے۔ اوصاف ثلاثہ، طعم، بویح اور لون ہیں۔

✓ ائمہ ثلاثہ پانی کے نجس و طاہر ہونے کے سلسلہ میں قلیل و کثیر کے درمیان فرق کرتے ہیں۔ چنانچہ ان کے نزدیک ماہ قلیل تھوڑی نجاست گرنے سے ناپاک ہو جائے گا اور اگر ماہ کثیر ہو تو وقوع نجاست کی وجہ سے اس وقت تک ناپاک نہیں ہوگا جب تک اس کے اوصاف ثلاثہ میں سے کوئی ایک وصف بدل نہ جائے۔

پھر ائمہ ثلاثہ میں اس بات کا اختلاف ہے کہ پانی کی قلت و کثرت کا معیار کیا ہے؟

✓ امام شافعیؒ و احمدؒ کے نزدیک اس کا مدار قلتین پر ہے یعنی جو پانی بقدر قلتین ہو یا اس سے زیادہ ہو وہ ماہ کثیر ہے اور جو قلتین کی مقدار سے کم ہو وہ ماہ قلیل ہے۔

دلیل شافعیؒ و احمدؒ: وہ ابن عمرؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں "قال النبی

ﷺ إذا كان الماء قلتین فلا يتحمل الخبث"

✓ احناف کے یہاں قلت و کثرت کے سلسلہ میں تین قول ہیں (۱) تحریک: یعنی اس کے

ایک طرف حرکت دیں تو دوسری طرف حرکت نہ ہو۔ (۲) مساحت: یعنی دس گز لمبا دس گز چوڑا

ہو۔ (۳) وزن: یعنی مٹی یا جس کو کثیر سمجھے وہ کثیر اور جس کو قلیل سمجھے وہ قلیل۔

✓ امام مالک کی دلیل: "عن أبي سعيد بن الخدري قال: قيل: يا رسول الله أنتوضأ من بئر بضاعة؟ فقال: لا، فإنه طهور لا ينجسه شيء" (کسی حدیث کو اصحاب کبار بھی اپنا مستدل بناتے ہیں)۔ اس حدیث سے یہ حضرات استدلال کرتے ہیں کہ ماء قلیل اور ماء کثیر کے درمیان کوئی تفریق نہیں ہے، لہذا پانی قلیل ہو یا کثیر پاک ہے۔ لیکن اس میں امام مالک پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ تغیر وصف کے بعد ان کے یہاں بھی پانی ناپاک ہو جاتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ تغیر وصف والی صورت مستثنیٰ ہے۔ اس لئے کہ اس حدیث میں دار قطنی کی ایک روایت میں "إلا ما غلب على ريحه أو طعمه" کی زیادتی موجود ہے۔ اور اب مطلب یہ ہو گیا کہ ماء قلیل ہو یا کثیر ناپاک نہیں ہوتا مگر یہ کہ اس کا کوئی وصف بدل جائے۔

✓ شافعیہ و حنابلہ اپنے مسلک کے پیش نظریہ کہتے ہیں کہ اس حدیث میں ماء سے مراد مطلق ماء نہیں ہے بلکہ وہ ماء مراد ہے جو مسئول عنہ ہے یعنی بئر بضاعة۔ لہذا اس حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ بئر بضاعة کا پانی پاک ہے (لا ینجسه شیء)۔ اس کو کوئی چیز نجس نہیں کرتی۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ بضاعة بڑے قسم کا کنواں تھا، اس کا پانی کسی حال میں قلعین سے کم نہ تھا، پس اس لئے آپ ﷺ نے فرمایا کہ کوئی چیز اس کو ناپاک نہیں کر سکتی۔ ہاں تغیر وصف کے بعد تو بالاجماع ناپاک ہو جاتا ہے اس لئے یہ صورت خارج ہے۔)

✓ احناف نے اس حدیث کی اپنے مسلک کی روشنی میں یہ تفسیر کی کہ بات وہی ہے جو شافعیہ کہتے ہیں کہ یہ حدیث بئر بضاعة کے بارے میں ہے اور یہ حکم صرف اسی میں منحصر ہو گا مگر حدیث میں اس پر عدم نجس کا جو حکم لگا ہے وہ اس وجہ سے نہیں کہ وہ قلعین سے زیادہ تھا بلکہ اس وجہ سے ہے کہ اس کو کس کا پانی بوجہ کثرت استعمال کے بحولہ جاری تھا اور ماء جاری دلوغ نہایت سے ناپاک نہیں ہوتا (چنانچہ شراح نے لکھا ہے کہ اس سے پانچ بارغیر اب کئے جاتے تھے۔ امام طحاوی نے واقعہ سے اسی طرح کا قول نقل کیا ہے۔

اس حدیث القلتین جو شواہد اور حنا بلکہ کی بہت مستحکم اور مضبوط دلیل ہے۔ احناف اس حدیث کے بارے میں کہتے ہیں کہ اس حدیث میں سنداً و متناً اضطراب ہے۔ سنداً اضطراب یہ ہے کہ اس حدیث میں ایک راوی "ولید" ہیں جن کے شیخ کے بارے میں اختلاف ہے، بعض نے کہا کہ ولید کے شیخ "محمد بن جعفر بن الزبیر" ہیں اور بعض نے کہا ہے کہ ولید کے شیخ "محمد بن عباد بن جعفر" ہیں۔ دوسرا اضطراب باعتبار متن کے ہے کہ ایک روایت میں قلتین اور ایک روایت میں "قلدر قلتین أو ثلاث" اور ایک روایت میں "إذا بلغ الماء قللة" اور ایک روایت میں "أربعین قللة" ہے، جب اس قدر اس حدیث میں اضطراب ہے تو اس سے استدلال کیسے صحیح ہو سکتا ہے۔

حدیث قلتین کے احناف کی طرف سے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں۔

(۱)۔ ایک تو یہی کہ اس میں اضطراب ہے سنداً بھی متناً بھی جیسا کہ ابھی تفصیل سے گزرا۔ (۲)۔ الضعیف: اس کی ایک بڑی جماعت نے تضعیف کی ہے، جیسے ابن عبد البر، ابن العربی، علی بن المدینی، امام غزالی، اور ابن دقین العید وغیرہ۔ علامہ زیلعی لکھتے ہیں کہ ابن دقین العید نے کتاب "الإمام" میں اس حدیث پر تفصیلی کلام کیا ہے اور اس کے تمام طرق کو جمع کیا ہے جس کا خلاصہ یہ لکھا ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے۔

(۳) مجمل: یعنی اس حدیث میں اجمال ہے، چنانچہ امام طحاوی کہتے ہیں "قلاۃ" کئی معنی میں استعمال ہوتا ہے، اس کے ایک معنی "قائمة الرجل" کے ہیں۔ اس کے دوسرے معنی "رأس من الجبل" کے ہیں حتیٰ کہ ہر مرتفع چیز کو قلہ کہتے ہیں نیز قلۃ "جودۃ" یعنی گھڑے کو بھی کہتے ہیں، پھر گھڑے بھی چھوٹے بڑے ہوتے ہیں معلوم نہیں، کون سا "جودۃ" مراد ہے۔

(۴) مسلک التاویل۔ یعنی یہ حدیث مؤول ہے یعنی حدیث کے معنی وہ نہیں ہے جو آپ مراد لیتے ہیں بلکہ "لا تتحمل انہی" کے معنی ہیں کہ ماہ لکھیل چاہے دو قلوں کے برابر ہی کیوں نہ ہو، نجاست کا متحمل نہیں ہوتا یعنی اس کو برداشت نہیں کر پاتا بلکہ ٹپاک ہو جاتا ہے، یہ جواب صاحب

ہدایہ نے اختیار کیا ہے شوافع کہتے ہیں کہ یہ معنی مراد لینا خلاف ظاہر ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ علامہ طہیٰ جو شافعی المسلک ہیں اور مشہور شارح مشکوٰۃ ہیں انہوں نے بھی یہ احتمال لکھا ہے۔ اسی طرح احناف نے اس حدیث کے اور بہت سے جوابات دیئے ہیں۔

باب الماء لا ینجس

ماء مستعمل کا کیا حکم ہے؟

— امام مالکؒ کا مشہور قول ماء مستعمل کے بارے میں یہ ہے کہ وہ طاہر و مطہر ہے۔

— امام شافعیؒ و امام احمدؒ کے نزدیک ماء مستعمل طاہر ہے مطہر نہیں ہے۔

— احناف اس سلسلہ میں احناف کے یہاں تین روایتیں ہیں، رائج یہی ہے کہ وہ طاہر ہے مطہر نہیں ہے۔ یہ امام صاحب سے امام محمدؒ کی روایت ہے، اور دوسری امام صاحب کی جو امام ابو یوسفؒ اور حسن بن زیادؒ روایت کرتے ہیں یہ ہے کہ وہ نجس ہے، لیکن حسن بن زیاد سے نجاست نقلیہ اور ابو یوسف سے نجاست خفیہ منقول ہے۔ اگر اس مسئلہ میں رائج اقوال اختیار کئے جائیں تو امام مالکؒ ایک طرف اور بقیہ ثلاثہؒ ایک طرف ہیں۔

— دلیل امام مالکؒ: حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ کے ازواج میں سے کسی نے غسل کیا (اور بعض ازواج سے مراد حضرت ابن عباسؓ کی خالہ حضرت میمونہؓ ہیں)۔ اس کے بعد اس پانی سے وضو یا غسل کرنے کیلئے آپ ﷺ تشریف لائے تو اس پر حضرت میمونہؓ نے عرض کیا کہ یہ میرے غسل کا بچا ہوا پانی ہے اور میں نے اس سے غسل جنابت کیا ہے، اس پر آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا ”الماء لا یجنب“ بعض روایات میں ”ان الماء لیس علیہ جنابة“ ہے (احمد ۱۰/۲۸۲)۔ یعنی پانی جنبی نہیں ہوا کرتا، امام مالکؒ کہتے ہیں کہ دیکھو آپ علیہ السلام نے حضرت میمونہؓ کے استعمال شدہ پانی کو ناپاک قرار نہیں دیا بلکہ روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ نے اس پانی کو استعمال بھی کیا، اس سے واضح ہوتا ہے کہ ماء مستعمل طاہر ہے اور

مطہر بھی ہے) نیز دوسری جگہ آپ ﷺ نے فرمایا: "إِنَّ الْمُؤْمِنَ لَا يَنْجَسُ" (۱) یعنی مؤمن نجس نہیں ہوتا، لہذا اس کا استعمال کردہ پانی بھی نجس نہیں ہوگا اور جب پانی نجس نہ ہوگا بلکہ پاک ہی رہیگا تو اس سے پاکی حاصل کرنا بھی جائز ہوگا۔

جمہور کہتے ہیں کہ آپ ﷺ نے جس پانی کے بارے "الْعَلَاءُ لَا يَجْنِبُ" فرمایا اور حقیقت وہ ماء مستعمل تھا ہی نہیں، کیونکہ عقلاً یہ محال ہے کہ حضرت میمونؓ نے اس برتن میں بیٹھ کر غسل کیا ہو، بلکہ چلو یا کسی چھوٹے برتن سے لیکر اس بڑے برتن سے غسل کیا ہوگا۔ لہذا وہ ماء مستعمل ہوا ہی نہیں۔ ماء مستعمل ظاہر تو اس لئے ہے کہ اس سے کوئی نجاست حیہ زائل نہیں کی گئی، اور مطہر اس لئے نہیں ہے کیونکہ اس سے نجاست معنویہ یعنی حدث اصغر یا حدث اکبر زائل کیا گیا ہے۔

ماء مستعمل کے عدم مظهر ہونے پر جمہور کی دوسری دلیل: عن أبي هريرة قال النبی ﷺ لَا يَغْتَسِلُ أَحَدُكُمْ فِي الْعَلَاءِ الدَّائِمِ وَهُوَ جَنْبٍ (۲) "یعنی حالت جنابت میں ٹھہرے ہوئے پانی میں تم میں سے کوئی غسل نہ کرے اگر پانی استعمال کے باوجود مطہر (پاک کرنے والا) رہتا تو آپ ﷺ ماء دائم میں جنبی کو غسل کرنے سے نہ منع فرماتے۔

(۲) عن الحكم بن عمرو أن النبی ﷺ نہی أن يتوضأ الرجل بفضل طهور المرأة (۳) یعنی آپ ﷺ نے عورت کے بچے ہوئے پانی سے غسل کرنے سے منع فرمایا، لہذا ماء مستعمل بدرجہ اولیٰ ممنوع ہوگا۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ سے ماء مستعمل کے نجس ہونے کے بارے میں جو روایت نقل کی جاتی ہے اسکی وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ آپ کو وضو کے پانی سے بطور کشف گناہ جھڑتے نظر آتے تھے، اس وجہ سے آپ نے اسے نجس قرار دیا، لیکن بعد

(۱) البخاری ۲۷۳، مسلم ۳۷۱، ابوداؤد ۲۳۱، ترمذی ۱۲۱، النسائی ۲۶۹، ابن ماجہ

۵۳۴ (۲) أخرجه ابوداؤد ۶۹، ترمذی ۶۸، ابن ماجہ ۶۰۰، الطحاوی ۱۱۴/۱، الدارمی

۵۱/۱، البيهقی ۹۷/۱، احمد ۲۰۹، (۳) أخرجه الترمذی ۶۳، ابوداؤد ۸۲، ابن

میں آپ نے اس مفت کے سلب ہونے کی دعاء کی تاکہ لوگوں کے صیوب پر مطلع نہ ہوں، چنانچہ بعد میں آپ سے ماہ مستعمل کے ظاہر اور غیر مطہر ہونے کی روایت نقل کی گئی۔ واللہ اعلم بالصواب

✓ باب الوضوء بسورۃ الکلب

سورۃ کلب (کتے کا جھوٹا) کے سلسلے میں تین اختلافی مسائل ہیں۔ (۱) سورۃ کلب پاک ہے یا ناپاک؟ (۲) اس سے وضوء جائز ہے یا نہیں؟ (۳) دلوغ کلب (کتے کا برتن میں منہ ڈالنا) کے بعد برتن پاک کرنے کا طریقہ کیا ہے؟
سورۃ کلب پاک ہے یا ناپاک؟

✓ امام مالکؒ کا مذہب یہ ہے کہ سورۃ کلب پاک ہے، بلکہ مشہور قول یہ ہے کہ سورۃ خزیمہ بھی ان کے یہاں پاک ہے گویا کہ امام مالکؒ کے یہاں سورۃ نجس کا باب ہی نہیں ہے۔ ایک قول اٹا ناپاک کا بھی ہے اور نیز ایک قول "فندق بین الکلب البدوی والکلب الحضری" ہے یعنی شہری اور دیہاتی کتے کے درمیان فرق کرتے ہیں کہ کلب بدوی (دیہاتی) کا سورۃ ظاہر اور حضری (شہری) کا غیر ظاہر۔ ویسے امام مالکؒ کے نزدیک تمام سباع (درندہ) کا جھوٹا ظاہر ہے اور کتابھی سباع میں سے ہے لہذا اس کا بھی جھوٹا پاک ہوگا۔ دلیل: قوله تعالیٰ ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مِّنْ الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ مالکؒ کہتے ہیں کہ یہاں "لکم" میں لام انقاع کیلئے ہے اور انقاع اسی وقت ہو سکتا ہے جب کہ اس کا جھوٹا بھی پاک ہو۔ لہذا تمام سباع کا جھوٹا پاک ہوگا۔
✓ الامہ ثلاثہ ان کے نزدیک کلب کا سورۃ پاک ہے۔

دلیل جمہور: نئی کریمہ نے جس برتن میں کتے نے منہ ڈالا وہ اس کو سات مرتبہ دھونے کا حکم دیا ہے۔

دور اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ سورۃ کلب سے وضوء جائز ہے یا نہیں؟ تو معلوم ہونا چاہئے کہ یہ پہلے مسئلہ پر حصر ہے، یعنی امام مالکؒ کے نزدیک اس سے وضوء کرنا جائز ہے کیونکہ کتے کا جھوٹا

انکے نزدیک ایک قول کے مطابق پاک ہے اور اگر ملاش کے نزدیک وضوء کرنا جائز نہیں ہے۔

دلوہ کلب کے بعد برتن کو پاک کرنے کا طریقہ کیا ہے؟

— احناف کے نزدیک جس برتن میں کتا منہ ڈال دے اس کو تین مرتبہ دھونا واجب ہے اور

سات مرتبہ دھونا مستحب ہے۔

— ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تسبیح (سات مرتبہ دھونا) واجب ہے لیکن امام مالک کے نزد

یک تسبیح امر تعبدی کے طور پر ہے نہ کہ سڑکلب کے نجس ہونے کی وجہ سے ہے۔ مزید امام شافعی

اور امام احمد کے نزدیک تہریب یعنی ایک مرتبہ مٹی سے مانجنا بھی واجب ہے۔

— دلیل: عن ابی ہریرۃ عن النبی ﷺ قال طہور إنا، أحکم إذا ولغ فیہ

الکلب أن یغسل سبع مرات أو لهن بالتواب (۱) تمھارے برتن کے پاکی کا طریقہ جب

اس میں کتا منہ ڈال دے یہ ہے کہ اس کو سات مرتبہ دھوا جائے، پہلی مرتبہ مٹی سے دھلا جائے۔

— دلیل احناف: احناف کی دلیل ایک دوسری حدیث ہے جو حضرت ابو ہریرہ سے ہی

مروی ہے: عن ابی ہریرۃ قال: قال رسول اللہ ﷺ: إذا ولغ الکلب فی إنا،

أحکم فلیہرقہ (تو اس پر پانی بہا دے) ویغسلہ ثلاث مرات. (۲)

— مذہب احناف کی وجوہ ترجیح حضرت ابو ہریرہ سے تھیں اور تسبیح دونوں

روایتیں ہیں لیکن تھیں کے مطابق حضرت ابو ہریرہ کا فتویٰ بھی ہے، چنانچہ سنن الدار القطنی میں

حضرت عطاء بن یسار کے طریق سے حضرت ابو ہریرہ کا موقوف اثر ہے "إذا ولغ الکلب فی

إنا، فأهرقہ، ثم اغسلہ ثلاث مرات۔" لہذا راوی کی جو روایت اس کے فتویٰ کے مطابق ہو

اس کو ترجیح ہوگی چنانچہ علامہ سیوطی "سبع مرات" کی روایت کے بارے میں فرماتے ہیں: "ثم

سن لم یأخذ بظاہر هذا الحديث يعتذر بأنه منسوخ، لأن أبا ہریرۃ هو

(۱) أخرجه البخاری ومسلم ابوداؤد ۷۱، أحمد ۲/۳۱۴، البیہقی ۱/۲۴۰، الطحاوی

۱۲/۱ (۲) أخرجه بن عدی فی حائل بحوالہ: نصب الرایۃ ج ۱/۱۳۱۔

راوی الحدیث، کان یفتی بثلاث مرات وعقل راو خلاف مرویہ من أمارات النسخ۔ (شرح سنن نسائی ۲/۱۶۱)۔ اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ سات مرتبہ دھونا واجب ہے ویسے بھی تسبیح کی روایت نسخ کا احتمال رکھتی ہے کیونکہ کلاب کے معاملے میں پہلے تسبیح تھی پھر بعد میں اسکے معاملے میں تخفیف ہو گئی، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے پہلے کتے کو قتل کرنے حکم دیا تھا پھر بعد میں اس کے قتل سے منع کر دیا اور شکار وغیرہ کیلئے پالنے کی اجازت دے دی۔

قیاس سے بھی تثلیث کی روایات کی تائید ہوتی ہے کیونکہ جب نجاست غلیظہ وغیرہ تین مرتبہ دھونے سے پاک ہو جاتی ہے حتیٰ کہ خود کتے کا بول براز بھی تین مرتبہ دھونے سے بالاتفاق پاک ہو جاتا ہے تو سور کلب بدرجہ اولیٰ پاک ہو جانا چاہئے۔

باب ماجاء فی سور الہرة

ائمہ ثلاثہ اور ابو یوسف کے نزدیک لمی کا جھوٹا بلا کراہت پاک ہے۔

امام ابو حنیفہ اور محمدؒ کے نزدیک لمی کا جھوٹا طاهر مع الکراہت ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل: ایک مرتبہ حضرت عائشہؓ کے پاس ایک عورت ہریر لیکر آئی آپ نماز پڑھ رہی تھیں، چنانچہ آپ نے اس کو رکعت کا اشارہ کیا، ایک لمی آئی اور اس میں سے کچھ کھالیا، جب لمی کچھ کھا کر چلی گئی تو حضرت عائشہؓ نے نماز سے فارغ ہونے بعد فرمایا: "ان رسول اللہ ﷺ قال: إنها ليست بنجس، إنها من الطوافين عليكم، وقد رأيت رسول الله ﷺ يتوضأ بفضلهما" یعنی دو نجس نہیں ہے کیونکہ وہ تم پر کثرت سے چکر لگانے والیوں میں سے ہے اس کے بچے ہوئے پانی سے میں نے آپ ﷺ کو وضو کرتے ہوئے دیکھا (أخرجہ الدارقطني ۲)

طرفین کی دلیل: محمد بن سیرینؒ حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کرتے ہیں "عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: طهور الإناء إذا ولغ فيه الہر أن يغسل مرة

أو مرتین :- یہ (مرثۃ اور تمین کا) شک سند میں ایک راوی قرۃ بن خالد کی طرف سے ہے، امام طحاوی نے اسی حدیث کے مطابق حضرت ابو ہریرہؓ کا ایک اثر بھی نقل کیا ہے۔ "یغسل الإناء من الہد، کما یغسل من کلب"۔

✓ جمہور کی مستدل احادیث کا صحیح جواب یہ ہے کہ کراہیت تنزیہی بھی جواز کا ایک شعبہ ہے لہذا یہ تمام روایات جس سے جمہور نے استدلال کیا ہے وہ بیان جواز پر محمول ہیں، اور طحاوی کی روایات کراہیت تنزیہی پر محمول ہے، کیونکہ حدیث شریف میں عدم نجاست کی علت ہرہ کا طوافین میں سے ہونا بتلایا گیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ہرہ اپنے اصل کے اعتبار سے نجس ہے لیکن عموم بلوی اور اس کا طوافات میں سے ہونے کی وجہ سے اسکے جھوٹے استعمال کی اجازت دے دی گئی۔ یہ علت خود کراہیت تنزیہی پر دلالت کرتی ہے۔

باب الوضوء بفضل طہور المرأة

مطلق فضل طہور کی تین صورتیں ہیں۔ ایک صورت یہ ہے کہ مرد و عورت ایک ساتھ ایک برتن میں پانی لیکر وضوء یا غسل کریں۔ دوسری صورت یہ ہے کہ تہا مرد کے طہارت حاصل کرنے کے بعد اس برتن میں بچے ہوئے پانی کو عورت استعمال کرے، ان دونوں صورتوں میں کوئی اختلاف نہیں ہے بالاتفاق سب کے نزدیک جائز ہے۔ لیکن حافظ ابن حجرؒ نے امام طحاوی کے حوالے سے ابو ہریرہؓ اور امام احمدؒ کا اختلاف نقل کیا ہے۔

تیسری صورت یہ ہے کہ تہا عورت کے طہارت حاصل کرنے کے بعد باقی پانی مرد استعمال کرے۔ اس میں اختلاف ہے۔

✓ ائمہ ثلاثہ اور جمہور کے نزدیک یہ صورت بھی جائز ہے۔ امام احمدؒ اور اصحاب کھواہر کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

امام احمد کی دلیل :- حکم بن مرثد سے مروی ہے "أن النبی ﷺ نہی أن

یتوضاً بفضل مہر المرأة (۱)

جمہور کی دلیل: حضرت عائشہؓ سے مروی "قلت: کنت اغتسل أنا و

رسول اللہ ﷺ من إناء واحد ونحن جنبان" (۲)

یہاں روایات میں تعارض ہو گیا، کچھ روایتیں جواز کی ہیں اور کچھ روایتیں عدم جواز کی ہیں۔ ان روایات میں تطبیق کی تین شکلیں ہیں۔ (۱) جمع بین الروایات (۲) ترجیح (۳) نسخ۔ جمع بین الروایات کی صورت یہ ہے کہ ممانعت کی روایات کو نہی تنزیہی پر محمول کیا جائے اور اثبات کی روایات کو جواز پر محمول کیا جائے، یعنی کرنا جائز ہو لیکن نہ کرنا اولیٰ ہو۔

جمہور کہتے ہیں کہ جواز کی روایات زیادہ صحیح ہیں جو حضرت عائشہؓ اور حضرت میمونہؓ سے مروی ہیں اور جواز کی روایات کی صحت کی امام بخاری، بیہقی اور ابن العربی وغیرہ نے تصریح کی ہے اور حکم بن عمر کی روایت کو جو مع کے سلسلہ میں وارد ہوئی ہے امام بخاری اور امام بیہقی نے اس کی تضعیف کی ہے، لہذا جواز کی روایات راجح اور منع کی روایات مرجوح اور ضعیف ہیں۔

تعارض کے دفاع کیلئے ایک صورت نسخ کی ہے، جمہور کہتے ہیں منع کی روایات منسوخ ہیں اور نسخ کی علامت یہاں موجود ہیں کیونکہ جب نبی کریم ﷺ نے حضرت میمونہؓ کے استعمال کے بعد پیچے ہوئے پانی سے وضوء کا ارادہ فرمایا تو اس وقت حضرت میمونہؓ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ یہ میرا پچا ہوا پانی ہے جس پر آپ ﷺ نے فرمایا۔ "إن الماء لا یجنب" تو یہاں حضرت میمونہؓ کا آپ ﷺ کو اپنے استعمال کے بعد بقیہ پانی کے استعمال سے روکنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ان کے پاس کوئی ممانعت کی دلیل تھی تبھی تو انہوں نے آپ علیہ السلام کو روکا، لہذا اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ منع کی روایات مقدم ہیں اور جواز کی روایات مؤخر ہیں اور مؤخر روایت مقدم روایت کیلئے مانع ہوتی ہے لہذا منع کی روایات منسوخ ہوئیں۔

(۱) أخرجه أبو داود ۸۲، ترمذی ۶۴، ابن ماجہ ۳۷۳، أحمد ۲۶۱/۱، دارقطنی

۵۳/۱، البیہقی ۱۹۱/۱، السنن ۱۷۹/۱، (۲) أبو داود ۵۶۰/۱۔

باب فی ماء البحر أنه طهور

✓ سمندر کے پانی سے وضو کرنا جائز ہے یا نہیں؟ پہلے اس میں اختلاف تھا لیکن اب اس کے جواز پر اجماع ہو گیا ہے اور اختلاف صحابہ کے درمیان تھا۔ چنانچہ امام ترمذی نے حضرت ابن عمر کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ وضو بماء البحر مکروہ ہے، لیکن اب اس کے جواز پر پوری امت کا اجماع ہو گیا۔ البتہ سمندر کے کون سے جانور حلال ہیں اور کون سے حرام ہیں؟ اس میں شدید اختلاف کیا گیا ہے۔

امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ خنزیر، بخری کے سوا تمام مائی جانور حلال ہیں۔ امام شافعیؒ سے اس سلسلہ میں متعدد اقوال نقل کئے گئے ہیں۔ تقریباً چار اقوال منقول ہیں۔ (۱) ایک قول یہ ہے کہ سمک کے علاوہ تمام جانور حرام ہیں۔ (۲) دوسرا قول یہ ہے کہ جتنے جانور خشکی میں حلال ہیں ان کی نظیریں سمندر میں بھی حلال ہیں، اور جو خشکی میں حرام ہیں وہ سمندر میں بھی حرام ہیں، جس بخری جانور کی نظیر خشکی میں نہ ہو تو وہ حلال ہے۔ (۳) تیسرا قول یہ ہے کہ ضفدع، تمساح، سلحفاہ، کلب، بخری اور خنزیر بخری حرام ہیں باقی تمام جانور حلال ہیں۔ (۴) چوتھا قول یہ ہے کہ ضفدع کے علاوہ تمام بخری جانور حلال ہیں۔ علامہ نوویؒ نے امام شافعیؒ کے اس آخری قول کو ترجیح دیکر اسے شافعیہ کا مفتی یہ قول قرار دیا ہے۔

امام احمدؒ کے یہاں سوائے تین جانوروں کے سب حلال ہیں۔ وہ تین حرام جانور یہ ہیں ضفدع، کوج، تمساح۔

احناف کے یہاں سمک کے علاوہ تمام سمندری جانور حرام ہیں حتیٰ کہ سمک طانی بھی حرام ہے۔ خلاصہ کلام اگر خلاصہ کے نزدیک سمندر کے دو چار جانور کے علاوہ سب حلال ہیں اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک پھلی کے علاوہ سب حرام ہیں۔

✓ جمہور کے دلائل: ﴿أَحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعْلُهُ﴾۔ اس آیت قرآنی

میں لفظ صید عام ہے اس لئے ہر صید حلال ہوگا۔ دوسری دلیل: آپ ﷺ سے پوچھا گیا
 أفنتوضأ من البحر؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: "الطهور ماءه الحل ميتته" (۱)

تیسری دلیل: حدیث العنبر ہے، اس روایت کے الفاظ یہ ہیں "فألقي لنا البحر
 دابة يقال له العنبر وأكلنا منه نصف شهر الخ" (أخرجه البخاری)

یعنی ہمارے لئے سمندر نے ایک جانور لا ڈالا جس کو عنبر کہا جاتا ہے، وہ جانور مچھلی کے
 علاوہ اور کوئی چیز تھا۔ امام مالکؒ نے جو خنزیر کا استثناء کیا ہے وہ آیت قرآنی ﴿ولحم الخنزیر
 یحکم﴾ کے عموم کی وجہ سے کیا ہے۔ اور امام شافعیؒ نے جو فندغ کا استثناء کیا ہے وہ احادیث النبی عن قتل
 الفندغ کی وجہ سے کیا ہے۔

✓ احناف کے دلائل: قال اللہ تعالیٰ ﴿ویحرم علیکم الخبائث﴾۔ علامہ
 عینی نے اسی آیت قرآنی سے مسلک حنفیہ پر استدلال کیا ہے، وجہ استدلال یہ ہے کہ خبائث سے
 مراد وہ مخلوقات ہیں جن سے طبیعت انسانی گھمن کرتی ہے اور مچھلی کے علاوہ سمند کے دوسرے جانور
 ایسے ہیں جن سے طبیعت انسانی گھمن کرتی ہے اس لئے وہ حرام ہو گئے۔

دوسری دلیل: ﴿حرمت علیکم الميتة﴾ اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ
 تمام میت حرام ہیں، لیکن جس کی تخصیص شریعت نے کر دی ہو، اور شریعت نے سمندر کے تمام
 جانوروں میں سے صرف سمک کی تخصیص کی ہے لہذا صرف سمک کا کھانا جائز ہوگا اس سے معلوم
 ہوتا ہے کہ سمندر کے دیگر جانور سمک کا حکم نہیں رکھتے۔ تیسری دلیل: حضرت عبداللہ بن عمر
 سے مرفوع روایت ہے "أن النبی ﷺ قال: أحلت لنا میتتان ودمان، فأما
 المیتتان فالحدوت والجراد، وأما الدمان فالکبد والطحال" (۲) یعنی ہمارے
 لئے دو مردار اور دو خون حلال کئے گئے ہیں، بہر حال وہ دونوں مردار مچھلی اور مٹی ہیں اور وہ دونوں

(۱) الدارقطنی ۲۱، ابوداؤد، ۸۳، ترمذی ۷۹، النسائی ۳۳۰، ابن ماجہ ۳۸۶، احمد

۳۷۷/۳- (۲) ابن ماجہ، ابوداؤد، مسند احمد ۲/۱۰۸، الدارمی ۲/۸۸

خون جگر اور تل ہیں۔ اس حدیث سے یہ بات صاف ظاہر ہے کہ مہیہ یعنی وہ جانور جس میں دم سائل نہیں ہوتا اس کی صرف دو قسمیں حلال ہیں، ہراد اور حوت۔ اور سمندر کے دوسرے جانور ان دونوں قسموں میں داخل نہیں ہیں اس لئے وہ حرام ہیں اور رہا جمہور کا اُحل لکم صید البحر سے استدلال کرنا تو یہ صحیح نہیں ہے اس لئے کہ یہاں صید کی اضافت بحر کی طرف استغراقی نہیں ہے بلکہ عہد خارجی ہے جس سے ایک مخصوص شکار یعنی مچھلی مراد ہے جس کا حلال ہونا دوسرے دلائل کی روشنی میں بالاتفاق ثابت ہو چکا ہے۔ اور رہا حدیث العنبر سے استدلال کرنا تو اس کا جواب یہ ہے کہ صحیح بخاری کی دوسری روایت میں فالقی البحر حوتاً میناً کے الفاظ آئے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ دلہ سے مراد مچھلی ہی ہے۔

باب الوضوء بالنبیذ

نبیذ کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) غیر مطبوخ، غیر مسکر، غیر طور قتی اس سے بالاتفاق وضو جائز ہے (۲) مطبوخ، مسکر، غلیظ یعنی جسکی رقت و سیلان ختم ہوگئی ہو اس سے بالاتفاق وضو جائز نہیں ہے (۳) غیر مطبوخ، غیر مسکر، طور قتی، اس کے بارے میں اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس تیسرے قسم کی نبیذ سے وضو کرنا جائز نہیں ہے، اگر دوسرا پانی نہ ہو تو تیمم متعین ہوگا۔ یہی جمہور کا مسلک ہے امام ابو یوسفؒ بھی اسی کے قائل ہیں۔

امام محمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر دوسرا پانی نہ ہو تو پہلے اس سے وضو کرے اور پھر بعد میں تیمم بھی کرے۔

امام ابو حنیفہؒ کی مشہور روایت یہ ہے کہ وضو متعین ہے تیمم ناجائز ہے۔

جمہود کی دلیل: یہ ہے کہ شریعت سے صرف پانی سے وضو کرنا ثابت ہے، اور عدم ماہ کی صورت میں شریعت نے تیمم کو شروع کیا ہے لہذا نبیذ تیسرے وضو کرنا جائز نہ ہوگا۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل: عبداللہ بن مسعودؓ کے واقعہ سے ہے جملیۃ الجن میں

پیش آئی تھی چنانچہ وہ فرماتے ہیں: "أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لَيْلَةُ الْجَنِّ: مَلْفَى إِدَاوَتِكَ؟ قَالَ: نَبِيذٌ، قَالَ ﷺ تَمْرَةٌ طَيِّبَةٌ وَمَاءٌ طَهُورٌ" (۱) یعنی نبی کریم ﷺ نے لیلۃ الجن میں پوچھا کہ تیرے برتن میں کیا ہے؟ تو ابن مسعود نے جواب دیا نبیذ تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ وہ عمدہ کھجور اور پاک پانی ہے۔ روایت کے سیاق و سباق سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے اس نبیذ سے وضو بھی کیا۔ جمہور علماء اس حدیث کو ضعیف قرار دیتے ہیں، جمہور نے اس حدیث پر تین طرح کے نقد کئے ہیں، اور احناف نے اس کا جواب بھی دیا ہے۔

(۱) پہلا نقد یہ ہے کہ اس سند میں ابو زید راوی جو بالائے اطلاق محدثین مجہول ہیں۔ علامہ یحییٰ نے اس اعتراض کا جواب یہ دیا ہے کہ ابو زید سے روایت کرنے والے دور راوی ہیں، ایک "ابو فزارہ" دوسرے "ابو ورق"۔ جب ابو زید سے روایت کرنے والے دور راوی ہیں تو ابو زید حدیث جہالت سے خارج ہو گئے۔ علامہ یحییٰ کہتے ہیں کہ اس حدیث کو عبد اللہ بن مسعود سے ابو زید کے علاوہ ایک جماعت بھی روایت کرتی ہے جسکی تعداد علامہ یحییٰ نے چودہ بتائی ہے۔

(۲) دوسرا نقد یہ ہے کہ قرآن کریم میں تو یہ ہے کہ اگر ماء مطلق نہ پاؤ تو تیمم کرو اور ظاہر ہے نبیذ ماء مطلق نہیں ہے، اور یہ حدیث اخبار احاد میں سے ہے جو کتاب اللہ کے اطلاق کے خلاف ہے اس سے کتاب اللہ میں تخصیص جائز نہ ہوگی۔ اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ وضوء بالنبیذ کے بعض اکابر صحابہ قائل ہیں، جیسے حضرت ابن مسعود، حضرت علی، حضرت ابن عمر اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہم۔ لہذا اس حدیث کو عمل صحابہ کی وجہ سے مشہور کا درجہ دیا جاسکتا ہے۔ اس قسم کی حدیث سے مطلق کتاب اللہ میں تخصیص جائز ہے۔

(۳) تیسرا نقد یہ ہے کہ ابو داؤد نے نقل کیا ہے کہ علقمہ نے اپنے استاذ عبد اللہ بن مسعود سے دریافت کیا کہ لیلۃ الجن میں آپ ﷺ کے ساتھ تم میں سے کون تھا؟ تو عبد اللہ بن مسعود نے فرمایا: "مَلَكَانَ مَعَهُ ﷺ مَنَّا أَحَدٌ" یعنی لیلۃ الجن میں آپ ﷺ کے ساتھ ہم سے کوئی نہ تھا۔

(۱) أخرجه أبو داؤد ۸۴۵ والترمذی ۸۸، ابن ماجہ ۳۸۴، أحمد ۱/۱۵۸۔

لہذا یہ حدیث اس بات پر صریح دلیل ہے کہ وضوء ہاتھ کی وہ حدیث جو سنن ابی داؤد وغیرہ میں موجود ہے باطل ہے، اور اسکی کوئی اصل نہیں ہے، یہ اعتراض قابل توجہ ہے کیونکہ اس اعتراض سے جمہور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل کی بنیاد ہی ڈھا دیتے ہیں۔ اسلئے اس کے احناف کی طرف سے بہت سے جوابات دیئے گئے ہیں، اسکا ایک جواب یہ ہے کہ لیلة الجن کا واقعہ تقریباً چھ مرتبہ پیش آیا تھا، تین مرتبہ مکی زندگی میں اور تین مرتبہ مدنی زندگی میں پیش آیا، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ آپ ﷺ کے ساتھ صرف تین مرتبہ موجود تھے، پہلی مرتبہ آپ کے ساتھ سفر میں کوئی نہ تھا، اس حدیث میں پہلے مرتبہ کے واقعہ کی نفی ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ "ملکان معہ منا أحد" کا مطلب "ما کان معہ منا أحد غیری" ہے یعنی میرے علاوہ آپ ﷺ کے ساتھ کوئی نہ تھا۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ خاص مقام تعلیم میں آپ ﷺ کے ساتھ کوئی نہ تھا، چنانچہ روایت کی جاتی ہے کہ آپ ﷺ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو راستہ میں کسی جگہ روک کر بٹھا دیا تھا، اور آگے بڑھنے سے منع فرما دیا تھا، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ توجیہات تکلف سے خالی نہیں ہیں، اور امام صاحب کا جمہور کے طرف رجوع ثابت ہے، جو امام صاحب کا آخری قول ہے، جمہور حنفیہ متاخرین عدم جواز کی روایت کو جو جمہور کے مطابق ہے ترجیح دیتے ہیں، لہذا جمہور کا مذہب رائج ہے۔

باب ما یجزئ من الماء فی الوضوء

وضوء اور غسل کے لئے جمہور کے نزدیک پانی کی مقدار حتمی طور سے متعین نہیں ہے، بلکہ جتنا پانی بغیر اسراف و تقصیر کے کافی ہو جائے اتنا ہی استعمال کیا جائے، اور اسراف کرنا یا تقصیر کرنا مکروہ ہے۔ البتہ ابن شعبان مالکی کہتے ہیں کہ وضوء ایک "مد" سے اور غسل ایک "صاع" سے کرنا مسنون ہے، کیوں کہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے "أن النبی ﷺ کان یغتسل بالصاع ویتنوضأ بالمد"۔ حضرت انسؓ سے مروی ہے "کان النبی ﷺ یغتسل بالصاع إلی خمسة ویتنوضأ بالمد" (۱) جمہور کہتے ہیں کہ اس سنت طریقہ کو اختیار کرنا مستحسن ہے لیکن اگر ضرورت اس سے زیادہ پانی کی ہو تو زیادہ پانی استعمال کرنے میں کوئی مضائقہ

(۱) أخرجه البخاری ۲۰۱، مسلم ۳۲۵، ابوداؤد۔

نہیں ہے کیونکہ اس سلسلہ میں کوئی ممانعت نہیں ہے۔ لیکن صاع اور مد کی مقدار کے سلسلہ میں اختلاف ہے، اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ ایک صاع چار مد کے برابر ہوتا ہے لیکن مد کے وزن کے بارے میں اختلاف ہے۔

✓ ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ایک مد ایک رطل اور ثلث رطل کا ہوتا ہے، لہذا ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ایک صاع پانچ رطل اور ثلث رطل کا ہوگا۔

✓ طرفین کے نزدیک ایک مد دو رطل کا ہوتا ہے، لہذا ایک صاع طرفین کے نزدیک آٹھ رطل کا ہوگا۔ ائمہ ثلاثہ کے صاع کو صاع حجازی اور طرفین کے صاع کو صاع عراقی کہتے ہیں۔ صاع عراقی کو صاع حجازی بھی کہتے ہیں، کیونکہ جب حضرت عمرؓ کا صاع مفقود ہو گیا تھا تو اس کا پتہ حجاج بن یوسف نے لگایا تھا۔

جمہور کا دعویٰ یہ ہے کہ ہمارا صاع آپ ﷺ کے صاع کے موافق ہے ہمارے علماء کہتے ہیں کہ ہمارا آپ ﷺ کے صاع سے زیادہ قریب ہے۔ لہذا طرفین کے دلائل ملاحظہ ہوں۔

✓ جمہور کی دلیل: یہ ہے کہ صحیحین میں ایک روایت مذکور ہے کہ سلسلہ میں ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ چھ مسکینوں کو کھانا کھلائے، ہر مسکین کو نصف صاع کھلائے (لہذا اچھہؒ انہوں کو تین صاع کھلانے پڑیں گے) اور دوسری روایت میں ہے کہ چھ مسکینوں کے درمیان ایک فرقہ (ایک بڑا برتن) تقسیم کرے، لہذا دونوں حدیثوں کو ملانے سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ایک فرقہ تین صاع کے مساوی ہوتا ہے، اور پہلے سے یہ متعین ہے کہ ایک فرقہ ۱۶ رطل کا ہوتا ہے، لہذا جب ۱۶ کو تین صاع پر تقسیم کریں گے تو پانچ اور ثلث ہوگا پس معلوم ہوا کہ ایک صاع پانچ رطل اور ایک ثلث رطل کا ہوتا ہے) جواب: ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات صحیح نہیں ہے کہ ایک فرقہ سولہ رطل کا ہوتا ہے اور نہ کسی حدیث سے یہ بات ثابت ہے، اور نہ ہی اہل لغت کا قول ہم پر حجت ہے، اسی طرح ہمیں یہ بھی تسلیم نہیں ہے کہ ایک فرقہ مساوی ہوتا ہے تین صاع کے، بلکہ ہمارے نزدیک یہ بات محل نظر ہے صحیح بات یہ ہے کہ یہ راوی کا استنباط ہے، چونکہ راوی کے ذہن میں یہ

بات تھی کہ تین صاع ایک فرق کا ہوتا ہے تو اس نے روایت بالمعنی کرتے ہوئے بجائے لفظ صاع کے لفظ فرق ذکر کر دیا۔

طرفین کی دلیل: طرفین ان روایات سے استدلال کرتے ہیں جس میں صراحۃً کی تفصیل رطلین کے ساتھ اور صاع کی تفصیل آٹھ رطل کے ساتھ واقع ہے، چنانچہ نسائی میں موسیٰ الجہنی سے منقول ہے کہ حضرت مجاہد کے پاس ایک پیالہ لایا گیا وہ کہتے ہیں کہ میں نے اس کا اندازہ لگایا تو وہ آٹھ رطل کا تھا، مجاہد کہتے ہیں کہ مجھ سے حضرت عائشہؓ نے بیان کیا کہ آپ ﷺ اس سے غسل فرماتے تھے۔ اس میں ہمارے مذہب کی تصریح ہے، کیونکہ آپ ﷺ ایک صاع سے غسل کرتے تھے، چنانچہ یہ واضح ہو گیا کہ وہ صاع آٹھ رطل کا تھا۔ ایسے ہی دارقطنی نے حضرت انسؓ کی ایک حدیث نقل کی ہے۔ "کان النبی ﷺ يتوضأ برطلین ويغتسل بالصاع ثمانية أرطال"۔ یعنی نبی ﷺ دو رطل سے وضو کرتے تھے اور ایک صاع سے غسل کرتے تھے جو آٹھ رطل کا ہوتا تھا۔ اس میں قول فیصل یہ ہے کہ آپ ﷺ کے زمانہ میں صاع عراقی بھی رائج تھا اور حجازی بھی، بلکہ انوط یہ ہے کہ صاع عراقی کا لحاظ کیا جائے کیوں کہ صاع عراقی صاع حجازی سے بڑا ہوتا ہے۔ صاع عراقی سے صدقۃ الفطر، فدیہ اور کفارہ وغیرہ دینے میں کمی کا احتمال نہیں رہ جاتا۔

باب فی إسباغ الوضوء

اسباغ وضوء کے معنی اکمال وضو کے ہیں، یعنی وضو کو جملہ آداب و مستحبات کے ساتھ کیا جائے، اسباغ وضوء کے تین درجات ہیں (۱) فرضیت یعنی جملہ اعضاء کو ایک مرتبہ دھونا (۲) سنت یعنی جمیع اعضاء کو تین مرتبہ دھونا اور پورے سر کا ایک مرتبہ مسح کرنا (۳) غسل کے ساتھ إطالة الغرة والتحجیل کرنا۔

إطالة الغرة کا مطلب یہ ہے کہ چہرہ دھوتے وقت چہرے کے ساتھ مقدمہ راس (سر کا

اگلا حصہ) کا کچھ حصہ بھی شامل کر لیا جائے اور إطالة التحجیل کا مطلب یہ ہے کہ یہ نین اور
رجلین کو دھوتے وقت حد مفروض یعنی مرتقین و کعبین سے تجاوز کیا جائے اور کچھ اوپر کا حصہ بھی دھویا
جائے۔ إطالة الغرة والنجیل کے بارے میں ائمہ ثلاثہ اور جمہور علماء استحباب کے قائل ہیں، کیونکہ
حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا۔ "فمن استطاع منكم أن
يطيل غرته فليفعل۔" (۱)

امام مالکؒ اس کے قائل نہیں ہیں بلکہ اس کو مکروہ کہتے ہیں اور کہتے ہیں کہ حدیث میں
اطالہ سے مراد دامہ و تجدید وضو (یعنی ہمیشہ با وضو رہنا اور تازہ وضو کرنا) ہے، ہم کہتے ہیں کہ امام
مالکؒ کا إطالة الغرة والتحجیل کو مکروہ کہنا صحیح نہیں ہے کیونکہ حضرت ابو ہریرہؓ إطالة
الغرة والتحجیل کرتے تھے، امام نوویؒ کی رائے یہ ہے کہ آپ ﷺ بھی ایسا کرتے تھے۔

باب فی التسمیۃ علی الوضوء

وضوء کے وقت تسمیہ پڑھنا کیسا ہے؟ اس کے حکم میں اختلاف ہے۔
احناف کے نزدیک سنت اور بعض (یعنی صاحب ہدایہ) نے مستحب کہا ہے اور شافعی
کے نزدیک بھی سنت ہے۔ امام مالکؒ کا مشہور قول استحباب کا ہے۔ خلاصہ کلام ائمہ ثلاثہ میں سے
کسی کے نزدیک تسمیہ فی الوضوء واجب نہیں ہے۔

امام احمدؒ کے نزدیک عند اللزوم واجب ہے اس کے بغیر وضوء درست ہی نہیں ہے۔
لیکن اگر بھول گیا تو وضوء ہو جائے گا۔ اصحاب ظواہر کے نزدیک مطلقاً واجب ہے یعنی لم یسأ
بھی معاف نہیں ہے، انکا استدلال حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے ہے "قال رسول الله ﷺ
لا صلاة لمن لا وضوء له، ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه" (۲)

(۱) أخرجه البخاری ۱۳۶، مسلم احمد ۱۰۰، (۲) أخرجه الترمذی ۲۵، ابن ماجہ

۳۹۸، ابوداؤد ۱۰۱، الدارمی ۱۱۷، الحکم ۱۱۷،

اس حدیث سے اصحاب ظواہر اور احمد استدلال کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ اس شخص کا وضو نہیں ہے جس نے اللہ کا نام ذکر نہ کیا یعنی بغیر تسمیۃ اللہ کے وضو ہی نہ ہوگا لہذا تسمیۃ اللہ واجب ہوگا۔

جمہور کی دلیل: حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً مروی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں۔ من تَوَضَّأَ وَذَكَرَ اللَّهَ عَلَيْهِ كَانَ طَهُورًا لِّجَمِيعِ بَدَنِهِ، وَمَنْ تَوَضَّأَ وَلَمْ يَذْكُرْ اسْمَ اللَّهِ كَانَ طَهُورًا لِأَعْضَاءِ وَضُوءِهِ، (الدارقطنی ۵۲/۱) یعنی جو بسم اللہ پڑھ کر وضو کرے اس کو تمام بدن کی طہارت حاصل ہوتی ہے اور جو بغیر بسم اللہ پڑھے وضو کرے اس سے صرف اس کے اعضاء وضو ظاہر ہوتے ہیں، اور یہاں طہارت سے مراد طہارت عن الذنوب ہے۔ اور جس حدیث سے متاخذ اور اصحاب ظواہر استدلال کرتے ہیں اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں۔ (۱) اس حدیث کے سند میں انقطاع ہے اس لئے یہ حدیث ضعیف اور منقطع ہے، (۲) اس حدیث میں لا کمال کی نفی کیلئے ہے، جیسا کہ بعض روایات میں کمال کی نفی کی تصریح ہے، چنانچہ بعض روایت میں صراحۃً "لا وضوء کمالاً" وارد ہوا ہے۔ (۳) لا وضوء اور لا صلاۃ اس قسم کے الفاظ مجمل ہوتے ہیں کیونکہ کبھی یہ نفی ذات و صحت کیلئے ہوتی ہے اور کبھی یہ نفی کمال کیلئے ہوتی ہے لہذا جب کئی احتمالات ہو گئے تو اس سے استدلال درست ہی نہیں ہے، نیز تسمیۃ فی الوضوء کی تمام روایتیں ضعیف ہیں لہذا ان سے وجوب کا ثبوت نہیں ہو سکتا البتہ ان کے مجموعہ سے کسی قدر استدلال کر کے اس کو سنت قرار دیا جاسکتا ہے چنانچہ صاحب فقہانہ کہتے ہیں کہ ورد فی التسمیۃ للوضوء أحادیث ضعیفة لكن مجموعها یؤیدھا قوۃ تدل علی أن لها أصلاً وہی بعد ذلك أمر حسن فی نفسه ومشروع فی الجملة. (۱۲۶/۱)

نوٹ: امام احمد کی دوسری روایت تسمیۃ کے عدم وجوب کی ہے (انظر المجموع للنووی ۱۰۸/۱)

باب فی الرجل یدخل یدہ فی الإناء

جب کوئی شخص رات میں سو کر اٹھے تو جب تک اپنے ہاتھ کو نہ دھو لے تب تک برتن میں ہاتھ داخل نہ کرے، کیونکہ حدیث میں اس کی ممانعت ہے، لیکن نئی تہذیبی ہے یا تحریمی؟ اس سلسلہ میں ائمہ کا اختلاف ہے اس اختلاف کی بنیاد ایک حدیث مشہور پر ہے جو یہ ہے:

عن أبي هريرة يقول سمعت رسول الله ﷺ يقول: إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يَدخل في الإناء حتى يغسلها ثلاث مرات فإن أحدكم لا يدري أين باتت يده أو أين كانت تطوف يده (۱)۔ اس حدیث میں بڑے برتن میں جب آدمی سو کر اٹھے ہاتھ ڈالنے سے منع کیا گیا ہے۔ اس حدیث کی تشریح میں اختلاف ہے کہ اس حدیث میں نئی تہذیب کیلئے ہے یا تحریم کیلئے ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک نئی تہذیب کیلئے ہے خواہ رات ہو یا دن۔ امام احمد و داؤد ظاہری کے نزدیک نوم اللیل میں تحریم کیلئے ہے اور نوم النہار میں تہذیب کیلئے ہے، اور دلیل میں ابو ہریرہ کی وہ روایت پیش کرتے ہیں جس میں من اللیل کی قید موجود ہے، اس کے الفاظ یہ ہیں "عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: إذا قام أحدكم من الليل فلا يغمس يده في الإناء الخ چنانچہ ان کے نزدیک یہ ممانعت و وجوب کے طور پر ہے۔

جمہور کہتے ہیں کہ یہ حکم احتمال پر مبنی ہے یعنی اس بات کا احتمال ہے کہ سوتے وقت ہاتھ میں نجاست نہ لگ گئی ہو اسلئے اسے برتن میں داخل نہ کرے، اور جو حکم احتمال پر مبنی ہو وجوب کیلئے نہیں ہو سکتا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ قاعدہ ہے "البقيين لا يذول إلا بمثله" اور یہاں پانی کا ظاہر ہونا پہلے سے چینی ہے اور پیرین کی نجاست صرف محتمل اور مشکوک ہے لہذا شک سے چینی چیز راکل نہ ہوگی۔

(۱) أخرجه البخاري ۲/۱، ۳۲۹۵، مسلم ۱/۲۷۸، ابن ماجه ۱/۳۲، الدرر القطني

خلاصہ کلام یہ ہے کہ امام احمدؒ کے نزدیک یہ حکم تعبدی ہے اور جمہور کے نزدیک یہ حکم معطل ہے احتمال نجاست کے ساتھ، چنانچہ اگر کوئی شخص ہاتھ میں کپڑا وغیرہ باندھ کر سوئے تو اس صورت میں بھی امام احمدؒ کے یہاں ہاتھ دھونے کے بعد ہی برتن میں ہاتھ ڈال سکتا ہے، لیکن جمہور کے یہاں اس صورت میں بغیر ہاتھ دھوئے بڑے برتن میں ہاتھ ڈال سکتا ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک یہ حکم تعبدی نہیں ہے۔

لہذا اصحاب ظواہر اور احمدؒ کے یہاں اگر بغیر ہاتھ دھوئے برتن میں ہاتھ ڈال دیتا ہے تو پانی ناپاک ہو جائے گا۔ اور جمہور کے نزدیک جب تک ہاتھ میں نجاست کے لگنے کا یقین نہ ہو اس وقت تک پانی ناپاک نہ ہوگا۔

باب فی غسل الید فی ابتداء الوضوء

ابتداء وضوء میں غسل یدین الی الرسغین جمہور کے نزدیک سنت ہے اور اصحاب ظواہر اس کے وجوب کے قائل ہیں۔ آپ ﷺ کا دوام اور صحابہ کرام کا تعامل بطور استدلال پیش کرتے ہیں۔

جمہور کہتے ہیں کہ ابتداء وضوء میں غسل یدین کا ذکر احادیث مرفوعہ فعلیہ میں بکثرت وارد ہوا ہے لیکن اس سلسلہ میں کوئی قولی حدیث نہیں ہے۔ اور جب وضوء میں ہاتھوں کا کہیں تک دھونا فرض ہے تو ابتداء وضوء میں غسل یدین الی الرسغین کے وجوب کا کوئی مطلب ہی نہیں رہتا۔

باب ما جاء فی المضمضة والاستنشاق

مضمضة (کلی کرنا) اور استنشاق (ناک میں پانی ڈالنا) کی حیثیت کے بارے میں ظواہر اس

اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ و امام مالکؒ کے نزدیک مضمضہ اور استسقاء وضو اور غسل دونوں میں
مست ہے۔

دلیل مالکؒ و شافعیؒ: آپ ﷺ نے ایک امراہی سے فرمایا: "توضاً کما أمرک
اللہ" (۱) اور اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں مضمضہ اور استسقاء کا کوئی حکم نہیں دیا ہے۔

امام احمدؒ کے نزدیک مشہور قول کی بنیاد پر مضمضہ اور استسقاء دونوں وضو اور غسل
دونوں میں فرض ہیں۔ یہی مذهب عبد اللہ بن مبارکؒ اور ائحق بن راہویہ کا ہے۔

دلیل احمدؒ: حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے۔ قال رسول اللہ ﷺ: بمن
توضاً فلیست نلر۔ (أخرجہ الترمذی)۔ اور دوسری جگہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے: إذا
توضأت فتضییض۔ امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ ان دونوں حدیثوں میں امر واجب کیلئے ہے۔

امام ابو حنیفہؒ و سفیان ثوریؒ کا مذہب یہ ہے کہ مضمضہ اور استسقاء وضو میں
مست اور غسل میں واجب ہے۔ وضو کے باب میں ابو حنیفہؒ کی دلیل وہی ہے جو شافعیؒ اور مالکؒ کی
ہے۔ اور غسل میں مضمضہ اور استسقاء کے وجوب پر قرآن سے استدلال کرتے ہیں چنانچہ ارشاد
ربانی ہے۔ ﴿وإن كنتم جنبا فاطهروا﴾۔ اس میں صیغہ مبالغہ استعمال ہوا ہے۔ جس کا
مطلب یہ ہے کہ غسل کی طہارت وضو کی طہارت سے زیادہ ہونی چاہئے۔ اور یہ زیادتی دو طرح
سے ہو سکتی ہے۔ ایک یہ کہ تعداد غسل میں اضافہ کیا جائے، دوسرے یہ کہ اعضاء مغسولہ میں اضافہ
کیا جائے۔ تعداد غسل میں اضافہ کی کوئی صورت ہی نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں حکم سے تعدی
ہوگا، لہذا مبالغہ کا تقاضہ یہی ہے کہ مضمضہ اور استسقاء کو غسل میں واجب قرار دیا جائے۔
دوسری دلیل: الدارقطنی نے ابن سیرین کی مرسلہ ایک روایت نقل کی ہے "أمر رسول

اللہ ﷺ بالاستسقاء من الجنابة ثلاثاً۔ (الدارقطنی ۸۸/۱)۔

(۱) أخرجه الترمذی ۳۰۲، ابویزید ۸۷۵، الطحاوی ۱۳۷/۱، احمد ۳۴۰/۳،

البیہقی ۱۰۲/۲، الدارمی ۳۰۵/۱۔

تیسری دلیل: حضرت ابن عباسؓ سے پوچھا گیا کہ اگر جنبی مضمضہ اور استسقاء بھول جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟ تو حضرت ابن عباسؓ نے جواب دیا یعضض و یستنشق و یعید الصلاة (دارقطنی ۸۸/۱)۔ چوتھی دلیل: یہ ہے کہ آپ ﷺ نے غسل میں مضمضہ اور استسقاء پر بغیر ترک کے مواعبت فرمائی ہے جو وجوب کی دلیل ہے۔

باب فی المضمضة والاستنشاق من کف واحد

فقہاء سے مضمضہ اور استسقاء کے پانچ طریقے مروی ہیں، جو ب کے سب جائز ہیں، البتہ افضلیت میں اختلاف ہے۔ پہلے ہم ان پانچ طریقوں کو نقل کرتے ہیں (۱) غرقة واحدة بالوصل یعنی ایک چلو پانی لیکر مضمضہ کرنا پھر اسی پانی سے استسقاء کرنا۔ (۲) غرقة واحدة بالفصل، جس کا مطلب یہ ہے کہ غرقة واحدة سے پہلے تین بار مسلسل مضمضہ کیا جائے پھر باقی پانی سے مسلسل تین بار استسقاء کیا جائے۔ (۳) غرقتان بالفصل اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک چلو سے پہلے تین بار مضمضہ کیا جائے پھر دوسرے چلو سے تین بار استسقاء کیا جائے (۴) ثلاث غرقات بالوصل۔ یعنی ایک چلو پانی لیکر پہلے مضمضہ پھر اسی چلو کے باقی پانی سے استسقاء کیا جائے اسی طرح دو مرتبہ اور کیا جائے۔ (۵) ست غرقات بالفصل۔ یعنی تین مرتبہ تین چلو سے مضمضہ کرے اور تین مرتبہ تین چلو سے استسقاء کرے جیسا کہ ہم لوگ کرتے ہیں۔

یہ تمام طریقے فقہاء کے یہاں جائز ہیں، لیکن اختلاف افضلیت میں ہے۔

ابو حنیفہ کے نزدیک آخری صورت یعنی ست غرقات بالفصل اولیٰ اور ادریٰ ہے۔ امام شافعی کا بھی یہی قول امام ترمذی نے نقل کیا ہے۔ اور یہی ایک روایت امام مالکؒ سے بھی ہے، لیکن تحقیق سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ امام شافعی کا قول قدیم ہے، کیونکہ امام ترمذی و عفرانی امام شافعی کا قول نقل کرتے ہیں اور علامہ و عفرانی امام شافعی کا قول قدیم ہی نقل کرتے ہیں۔

امام احمد اور امام شافعی کا قول جدید امام نووی نے ثلاث غرقات بالوصل کی انصافیت کا نقل کیا ہے، شافعیہ کے یہاں مفتی بہ قول یہی ہے، دوسری روایت امام مالک سے بھی یہی ہے دلیل: عبد اللہ بن زید کی روایت ہے جو ترمذی نے نقل کیا ہے، عن عبد اللہ بن زید قال: رأيت النبي ﷺ مضطرباً واستنشق من كف واحد، فعل ذلك ثلاثاً۔

حنفیہ کی دلیل: طلحہ بن مصرف کی روایت ہے جسکو ابوداؤد نے نقل کیا ہے، عن طلحہ بن مصرف عن أبيه عن جده قال: دخلت النبي ﷺ وهو يتوضأ والماء يسيل من وجهه ولحيته على صدره، فرأيتُه يفصل بين المضضة والاستنشق، یہ روایت حنفیہ کے مسلک پر صریح دلیل ہے کہ مضضہ اور استنشق میں فصل کیا جائے گا۔ اور جس حدیث سے شوافع وغیرہ نے "ثلاث غرقات بالوصل" پر استدلال کیا ہے وہ حدیث انکے مسلک پر صریح دلیل نہیں ہے، کیونکہ "مضضہ واستنشق من كف واحد"، کا مطلب یہ ہے کہ آپ ﷺ نے ایک ہی ہاتھ سے پہلے تین مرتبہ مضضہ کیا پھر اسی ہاتھ سے تین مرتبہ استنشق کیا یعنی مضضہ اور استنشق کیلئے دونوں ہاتھوں کا استعمال نہیں کیا۔

باب فی مسح الرأس

جاننا چاہئے کہ مسح راس کے سلسلہ میں چار اختلافی بحثیں ہیں، (۱) مقدار مفروض (۲) التکیف فی المسح (۳) مسح راس کیلئے جدید پانی لینا (۴) مسح اذنین۔

الاختلاف فی مقدار المفروض

امام شافعی سے دو قول منقول ہیں۔ ایک قول اذنی ما یطلق علیہ اسم المسح کا ہے یعنی مسح راس میں وہ مقدار کافی ہے جس پر مسح کا اطلاق کیا جاسکے چاہے ایک بال ہی کیوں نہ ہو۔ دوسرا قول یہ ہے کہ کم از کم ثلاث شعرات ہوں۔

دلیل: انکی دلیل یہ ہے کہ "والمسحوا بهن سکم" میں مسح راس کا حکم مطلق ہے

اور مطلق کے کسی ایک فرد کا ادا کرنے والا فرد کامل کا ادا کرنے والا کہلاتا ہے، لہذا ایک یا دو بال پر مسح کرنے سے مقدار مفروض ادا ہو جائے گا۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک مسح راس میں مقدار مفروض رطل راس یا مقدار مثلاً شامال من اصابع الید ہے۔

امام مالک اور امام احمد کے نزدیک مشہور قول میں استیعاب راس واجب ہے، یعنی پورے سر کا مسح کرنا واجب ہے لیکن امام احمد کے نزدیک عورتوں کے لئے مقدار راس کا مسح کافی ہے، امام احمد کے دوسرے قول کے مطابق بعض راس کا مسح کافی ہے اور ایسے ہی بعض مالکیہ کے نزدیک مسح الشمین اور بعض کے نزدیک مسح الثلث کافی ہے۔

دلیل: انکے مشہور قول پر دلیل یہ ہے کہ قرآن پاک میں اللہ نے مسح راس کا حکم دیا ہے اور اسکی کوئی حد نہیں بیان کی ہے لہذا مسح اسی وقت ادا ہوگا جب تک پورے سر کا نہ کر لیا جائے جیسا کہ قرآن میں آیت وضوء میں ”وجہ“ کی کوئی حد بیان نہیں کی، لیکن بالا جماع پورے وجہ کا وضوء واجب ہے، ویسے ہی یہاں پورے سر کا مسح کرنا واجب ہوگا۔

امام ابو حنیفہ کی دلیل: عن المغيرة قال: كنا معه عليه السلام في سفر فبرز لحاجته ثم جاء فتوضأ ومسح بनावيته - یعنی ہم لوگ آپ عليه السلام کے ساتھ ایک سفر میں تھے چنانچہ آپ عليه السلام اپنی حاجت کیلئے نکلے پھر (واپس) آئے پھر وضوء کیا اور اپنے پیشانی (کے بقدر) کا مسح کیا۔

ائمہ ثلاثہ کے دلائل کا مشترک جواب یہ ہے کہ آیت وضوء فامسحوا ب رؤسکم مجمل ہے نہ کہ مطلق جیسا کہ شافعی کہتے ہیں، اور مجمل کیلئے بیان چاہئے اور بیان آپ عليه السلام کا عمل ہے جس میں آپ نے مقدار ناصیہ کا مسح کیا، جب آپ عليه السلام نے مقدار ناصیہ کا مسح کیا تو امام مالک وغیرہ کا استیعاب راس کو واجب کہنا کیسے صحیح ہوگا۔

الاختلاف في تثليث المسح

اُٹھ تلاثہ اور جہود کے نزدیک مسح راس میں ٹھیک مستحب نہیں ہے۔
 امام شافعیؒ کی رائے یہ ایک مسح راس میں ٹھیک مستحب ہے، البتہ ابن سیرین سے
 نقل کیا گیا ہے کہ ایک مرتبہ مسح کرنا فرض اور دو مرتبہ مسح کرنا سنت ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل: حضرت عثمانؓ کی روایت ہے جس میں انھوں نے آپ ﷺ کا وضو نقل کرتے ہوئے فرمایا "مسح ثلاثاً رأساً ثلاثاً" نیز وہ قیاس کرتے ہیں اعضاء
 مشلولہ پر کہ جیسے وہ دو تین مرتبہ دھلے جاتے ہیں ویسے سر کا مسح بھی تین مرتبہ کیا جائے گا۔ جمہور اس
 کا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہ حدیث شاذ ہے، کیونکہ اس روایت کے علاوہ حضرت عثمانؓ کی تمام
 روایات صرف ایک مرتبہ مسح پر دلالت کرتی ہیں، چنانچہ امام ابو داؤد نے ثلاثاً والی حدیث کو رد کر دیا
 اور یہ فرمایا کہ حضرت عثمانؓ کی تمام احادیث مسح راس کے ایک مرتبہ ہونے پر دلالت کرتی ہیں
 ۔ نیز اگر مسح تین مرتبہ کیا جائے اور وہ بھی مایہ جدید سے جیسا کہ شافعیہ کہتے ہیں تو وہ مسح نہ ہو کر غسل
 ہو جائے گا حالانکہ حکم مسح کا ہے۔

الاختلاف فی اخذ الماء الجدید لمصحہ

جمہور کے نزدیک مسح راس کیلئے نیا پانی لینا واجب ہے، لہذا ان کے نزدیک اگر ہاتھ کے
 بچے ہوئے پانی سے مسح کیا جائے تو وضو ہی نہیں ہوگا۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مسح راس کیلئے مایہ جدید سنت ہے۔

جمہور کی دلیل: عن عبد اللہ بن مسعودؓ انه رأى النبی ﷺ توضأ
 وأنه مسح رأسه بماء غیر فضل یدیه (الترمذی) یعنی ابن مسعودؓ نے نبی ﷺ کو وضو
 کرتے ہوئے دیکھا کہ آپ ﷺ نے اپنے ہاتھ کے بچے ہوئے پانی کے علاوہ سے مسح کیا۔

حنفیہ کی دلیل: حضرت ربیع بنت معوذہ کی روایت ہے جس کے الفاظ یہ ہیں "مسح
 رأسه من فضل ماء كان في يده" یعنی آپ ﷺ نے اپنے ہاتھ کے پانی کے بچے ہوئے
 سے اپنے سر کا مسح کیا۔ اور جو حدیث امام شافعیؒ اپنا مستدل بتاتے ہیں وہ حنفیہ کے خلاف حجت نہیں

ہے، کیونکہ اس سے اسکی سیح ثابت ہوئی نہ کہ وجوب۔ دراصل اس اختلاف کی بنیاد اس بات پر ہے کہ حنیفہ کے نزدیک پانی اس وقت تک مستعمل نہیں ہوتا جب تک کہ عضو سے جدا نہ ہو جائے اور امام شافعی وغیرہ کے نزدیک اتصال سے پہلے ہی پانی مستعمل ہو جاتا ہے۔ فالہم۔

الاختلاف فی مسح الاذنین

مسح اذنین میں دو اختلافی مسئلے ہیں۔ (۱) مسح اذنین واجب ہے یا سنت؟ (۲) ماہ جدید لیٹا مسنون ہے یا مسح رأس کے پانی سے مسح اذنین کرنا مسنون ہے؟

امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ مسح اذنین واجب ہے۔ اور جمہور اسکے سنت کے قائل ہیں۔ دلیل امام احمدؒ: اصل میں ان کے نزدیک مسح رأس کا استیعاب واجب ہے اور دونوں کان سر کا حصہ ہیں، لہذا ان دونوں کا بھی مسح کرنا واجب ہوگا۔ خلاصہ کلام یہ اختلاف وہ مسح رأس میں استیعاب کے وجوب کے قائل ہونے کی وجہ سے کرتے ہیں۔ اور ہم نے مسح رأس میں استیعاب کے وجوب کا ابطال کر دیا ہے، مسح رأس میں استیعاب کے وجوب کے ابطال سے مسح اذنین کے وجوب کا خود ہی ابطال ہو جائے گا۔

مسح اذنین بہما والجدید مسنون ہے یا بہما والرأس مسنون ہے؟
امام شافعیؒ کے نزدیک سر کا مسح ماہ جدید سے مسنون ہے کیونکہ دونوں کان ایک مستقل عضو ہیں۔ ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک مسح اذنین بعدہ الراس مسنون ہے۔ (المجموع ۱/۴۷۱)۔

دلیل شافعیؒ: ان کا استدلال تعجم طبرانی کی ایک روایت سے ہے جو حضرت انسؓ سے مروی ہے اس میں حضرت انسؓ نے آپ ﷺ کے مسح کی کیفیت بیان کرتے ہوئے فرمایا: "وَأَخَذَ لَصَاحِيهٖ (دونوں کان کیلئے) مِثْلَ جَدِيدٍ فَمَسَحَ صَاحِيهٖ"۔ اور وہ کہتے ہیں کہ اذان مستقل ایک ملاحظہ عضو ہیں لہذا ان کے لئے نیا پانی لیا جائے گا۔

دلیل جمہور۔ ان کی دلیل وہ حدیث ہے جو امام اسے مروی ہے۔ عن ابی

أَمْلَعَهُ قَالَ: تَوَضَّأَ النَّبِيُّ ﷺ فَمَغْسَلَ وَجْهَهُ ثَلَاثًا وَيَدَيْهِ ثَلَاثًا وَمَسَحَ بِرَأْسِهِ وَأُذُنَيْهِ وَقَالَ: الْأَذْنَانُ مِنَ الرَّأْسِ. (۱)

یہاں آپ ﷺ نے لا اذنان من الرأس فرمایا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ سر کے مسح کیلئے جو پانی لیا تھا اسی پانی سے کان کا مسح بھی صحیح ہو جائے گا کیونکہ دونوں کان سر ہی کا حصہ ہیں۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ لا اذنان من الرأس یہ بیان خلقت کیلئے ہے یعنی یہ بیان کرنے کیلئے ہے کہ دونوں کان سر کا جز ہیں نہ کہ بیان مسح کیلئے ہے۔ لیکن حقیقتاً یہ قول نہایت کمزور ہے کیونکہ آپ علیہ السلام احکام بیان کرنے کیلئے مبعوث ہوئے تھے نہ کہ بیان خلقت کیلئے، نیز آپ نے یہ جملہ رأس کے فوراً بعد ارشاد فرمایا جو اس بات کی واضح دلیل ہے کہ اس کا تعلق مسح سے ہے۔

یہاں دو حدیثوں میں تعارض ہو رہا ہے اس تعارض کے وقت جو حدیث حنفیہ کی دلیل ہے اس کو ترجیح ہوگی کیونکہ یہ حدیث قوی ہے اور قوی کو فعلی پر ترجیح ہوتی ہے۔

حنفیہ کی دوسری دلیل عبد اللہ اصنا بھی کی حدیث ہے جس کی مؤطا میں امام مالکؒ نے تخریج کی ہے، وہ یہ ہے کہ آپ علیہ السلام نے مسح رأس کی فضیلت میں ارشاد فرمایا۔ فَمِنْ إِذَا مَسَحَ رَأْسَهُ خَرَجَتِ الْخُطَايَا مِنْ رَأْسِهِ حَتَّى تَخْرُجَ مِنْ أُذُنَيْهِ. (۲) (ابن ماجہ ۲۸۲) چنانچہ یہ حدیث بھی اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اذنین، رأس کے تابع ہیں۔ نیز حضرت ابن عباس سے آپ ﷺ کا طریقہ وضوء منقول ہے جس میں مسح رأس اور مسح اذن کا ایک ساتھ ذکر ہے جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اذنین اور رأس کا آپ ﷺ نے ایک ساتھ مسح کیا، اذنین کیلئے الگ سے پانی نہیں لیا۔

اس حدیث مذکور کا آخری قطعہ یہ ہے ”وَمَسَحَ ﷺ بِرَأْسِهِ وَأُذُنَيْهِ مَرَّةً“ (۲)

(۱) أخرجه الترمذی ۰۳۷، ابوداؤد ۰۱۳۴، ابن ماجہ ۰۴۴، البیہقی ۰۶۶/۱۔ (۲)

أخرجه ابوداؤد ۰۱۳۷، الترمذی ۰۳۶، ابن ماجہ ۰۴۳۹، البیہقی ۰۱۴۰، احمد ۰۲۴۱۶۔

اس حدیث سے یہ بات واضح ہو کر رہ جاتی ہے کہ آپ ﷺ نے اذنین کا مسح، راس کے ساتھ کیا، اور اذنین کیلئے نیا پانی نہیں لیا۔

الاختلاف فی مسح الرقبة

مسح رقبہ جمہور کے نزدیک مستحب ہے، لیکن بعض شافعیہ اس کے بدعت ہونے کے قائل ہیں، چنانچہ امام نووی نے لکھا ہے کہ مسح رقبہ بدعت ہے، امام شافعی سے اس کا استحباب ثابت نہیں ہے۔ دلیل میں وہ کہتے ہیں کہ قرآن کریم میں اعضا و ضوہ جو مذکور ہیں ان میں رقبہ کا ذکر نہیں ہے، لہذا اس کا مسح کرنا بدعت ہوگا، البتہ بعض شافعیہ اس کے استحباب کے قائل ہیں چنانچہ بغوی اور رویانی جو ائمہ شافعیہ میں سے ہیں وہ اس کے استحباب کے قائل ہیں، جمہور آپ ﷺ کے اس ارشاد سے استدلال کرتے ہیں جس میں مذکور ہے: ”مسح الرقبة امان من الغل يوم القيامة“ یعنی گردن کا مسح قیامت کے دن طوق سے امان ہوگا۔ امام نووی نے اس حدیث کو موضوع کہا ہے لیکن درحقیقت یہ حدیث ضعیف ہے۔ حافظ بن قیم فرماتے ہیں کہ آپ ﷺ سے مسح رقبہ میں قطعاً کوئی حدیث ثابت نہیں ہے۔ چنانچہ بعض اکابر دیوبند سے احقر نے سنا کہ وہ کہتے تھے کہ میں مسح رقبہ نہیں کرتا۔

الاختلاف بين أهل السنة والروافض في

فصل الرجلين ومسحهما

وضوء میں پیر دھویا جائے گا یا اس کا مسح کیا جائے گا؟ اس میں اہل سنت اور روافض کا اختلاف ہے۔ اہل سنت کے نزدیک غسل رجلین ضروری ہے، مسح ناجائز ہے۔ روافض میں سے فرقہ امامیہ کا مذہب یہ ہے کہ رجلین کا وظیفہ مسح ہے۔

دلیل روافض: روافض اپنے مسلک باطل پر **وَامْسَحُوا بِرِءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ** میں جو دوسری قرأت **أَرْجُلِكُمْ** کے لام کے جر کے ساتھ ہے اس سے استدلال

کرتے ہیں اور "أرجلكم" کا عطف "رؤسکم" پر کرتے ہیں یعنی آیت مطلب یہ ہے کہ تم اپنے سر کا مسح کرو اور اپنے پیروں کا مسح کرو۔

علماء اہل سنت کی طرف سے اس کے متعدد جوابات دئے گئے ہیں، جو مندرجہ ذیل ہیں۔

۱۔ اس آیت میں لفظ أرجلكم میں جر، جر جوار ہے یعنی برؤسکم کے پڑوس کی وجہ سے اس کو جر دے دیا گیا اور نہ در حقیقت ارجلکم کا عطف ایدیکم پر ہے۔

۲۔ دوسرا جواب: کسرہ کی قرأت حالت تخف (موزے کی حالت) پر محمول ہے اور نصب کی قرأت عام حالات پر ہے۔

۳۔ تیسرا جواب: یہ ہے کہ جر کی قرأت میں ارجل کا عطف رؤس ہی پر ہے، لیکن جب مسح کی نسبت ارجل کی طرف کی جائے گی تو اس سے مراد غسل خفیف ہوگا۔ اور لفظ مسح کا اس معنی میں استعمال معروف ہے۔

اس کا محققانہ اور تسلی بخش جواب وہ ہے جو علامہ انور شاہ کشمیریؒ نے مشکلات القرآن میں دیا ہے۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں کہ قرآن کریم کی تقریر کو سمجھنے کا سب سے زیادہ قابل اعتماد راستہ آنحضرت ﷺ کا عمل اور صحابہ اور تابعین کا تعامل ہے اور جب ہم تعامل کو دیکھتے ہیں تو کوئی ایک روایت بھی نہیں ملتی جس سے مسح رجلیں ثابت ہوتا ہو، یہ اس بات کی کھلی علامت ہے کہ قرآن کریم میں غسل کا حکم دیا گیا ہے نہ کہ مسح کا۔ لیکن اب یہاں یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ اس موقع پر ایسے واضح الفاظ کیوں استعمال نہیں کیا جو بغیر کسی احتمال مخالف کے غسل پر دلالت کرتے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ قرآن کریم کا اسلوب یہ ہے کہ وہ بسا اوقات کچھ باتوں کو فہم مخاطبین پر اعتماد کر کے چھوڑ دیتا ہے چنانچہ یہ آیت سورہ مائدہ کی ہے جو مدنی سورہ ہے اور اس وقت نازل ہوئی جب آپ علیہ السلام کے بعثت کے ۱۸ سال ہو چکے تھے، حالانکہ وضوء پر عمل ابتداء بعثت ہی سے چلا آ رہا تھا، چونکہ صحابہ کرام اٹھارہ سال سے وضوء کرتے آرہے تھے اور اس کا

طریقہ معروف و مشہور تھا جس میں یہ بات بھی شامل تھی کہ پاؤں دھوئیں جائیں گے اور اس کا امکان ہی نہ تھا کہ وہ اس آیت سے غسل کے علاوہ کوئی اور حکم مستحب کریں گے۔ اور امت کا تعامل اس پر شاہد ہے کہ انہوں نے واقعہ غسل کے سوا اس کا کوئی اور مفہوم نہیں سمجھا، بدقسمت رہے فرقہ امامیہ جن کے ذہن میں شیطان نے یہ بات ڈال دی۔ اس کے بہت سے نکات و جوابات مشکلات القرآن میں بیان کئے گئے ہیں۔

باب فی تخلیل الأصابع

مالکیہ کے نزدیک اصابع یدین کی تخلیل واجب ہے اور اصابع رجلیں کی تخلیل مستحب ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے اصح قول کے مطابق اصابع یدین اور رجلیں کی تخلیل مستحب ہے۔ البتہ امام احمد کی دوسری روایت کے مطابق دونوں کی تخلیل واجب ہے۔

دلیل۔ امام مالک کی دلیل: یا رسول اللہ! أخبرنی عن الوضوء قال: أسبغ الوضوء واخلل بین الأصابع۔ (۱) چنانچہ امام مالک کہتے ہیں کہ یہاں غلل میخدا مر ہے جو وجوب کیلئے ہے۔

جمہور کہتے ہیں کہ یہاں غلل امر احتیاطی ہے۔ کیونکہ مقصود انگلیوں کے درمیان پانی پہنچانا ہے۔ چنانچہ وہاں پانی بغیر غلال کے پہنچ جائے تو غلال کی کوئی ضرورت نہیں اسی وجہ سے اگر کسی کی انگلیاں ملی ہوئی ہوں اور وہاں آسانی سے پانی نہ پہنچتا ہو تو جمہور کے نزدیک بھی غلال واجب ہے۔

باب فی تخلیل الحیة

یہاں دو اختلافی مسائل ہیں، ایک یہ ہے کہ تخلیل لہجہ واجب ہے، یا مستحب؟

دوسرا اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ وحید لہجہ کا کیا حکم ہے، غسل کا حکم ہے یا مسح کا حکم ہے؟

تخلیل لہجہ میں مذاہب ائمہ

(۱) ابوداؤد ۱۴۲، ترمذی، النسائی ۱۱۱، ابن ماجہ ۴۰۷، احمد ۲۱۱/۱۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک وضوء میں سنت اور غسل میں واجب ہے، امام مالک کی مشہور روایت یہ ہے کہ تحلیل لحدیہ وضوء میں صرف جائز ہے اور غسل میں سنت ہے، لیکن ایک روایت وجوب کی بھی ہے لہذا اس روایت سے ائمہ اربعہ کا قریب قریب اجماع ثابت ہوتا ہے۔ حسن بن صالح اور طاہر یہ کے نزدیک وضوء میں بھی تحلیل واجب ہے۔ دلیل میں وہ حدیث پیش کرتے ہیں، جو انس بن مالک سے مروی ہے، جسکو ابو داؤد نے نقل کیا ہے، جس میں آپ ﷺ نے تحلیل لحدیہ کرنے کے بعد فرمایا ”ہکذا أمرنی ربی“ اصحاب ظواہر کہتے ہیں کہ یہاں آپ ﷺ کے قول سے تحلیل لحدیہ کا وجوب ثابت ہوتا ہے۔ جمہور کہتے ہیں کہ آپ ﷺ نے ایک اعرابی کو طریقہ وضوء بتلایا اور فرمایا ”توضأ کما أمرک اللہ“ اور اللہ نے تحلیل لحدیہ کا حکم نہیں دیا، لہذا وہ واجب نہ ہوگا۔

وظیفہ لحدیہ اور اس میں اختلاف

دوسرا مسئلہ وظیفہ لحدیہ کا ہے۔ یعنی لحدیہ کا کیا حکم ہے غسل ہے یا مسح؟ اس میں تفصیل یہ ہے کہ لحدیہ خفیہ اور لحدیہ کشف غیر مسترسلہ (یعنی جو لٹکی ہوئی نہ ہو بلکہ کھنی ہو لیکن چھوٹی چھوٹی ہو) میں اتقاق ہے، کہ اسے پورا دھونا واجب ہے، البتہ کشف مسترسلہ کے بارے میں خفیہ کے یہاں چھ اقوال ہیں، (۱) غسسل الککل (۲) مسح الککل (۳) مسح الثلث (۴) مسح الدربع (۵) مسح ما یلاقی البشرة (۶) تترك الککل صاحب کنز اور صاحب وقایہ نے مسح الریح کو اختیار کیا ہے، لیکن خفیہ کے نزدیک مفتی بہ قول پہلا یعنی غسل الککل ہے، صاحب درمکار نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے، لہذا غسل الککل واجب ہے، یہی ائمہ ثلاثہ کا اور جمہور کا مذہب ہے۔

باب المسح علی العمامۃ

مسح علی العمامہ میں دو اختلافی مسئلے ہیں، پہلا اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ بقدر فریضہ ”مسح علی العمامۃ“ سے کس ادا ہو جائے گا یا نہیں؟ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ مسح علی العمامہ سے مسحا تیجاب

بھی ادا ہو سکتی ہے، یا نہیں؟ یعنی بقدر فرض سر پر مسح کیا جائے اور سخت استیجاب حاصل کرنے کیلئے مسح عمامہ کر لیا جائے۔

امام احمدؒ اور ظاہریہ کے نزدیک بجائے مسح اس کے مسح علی العمامہ کرنا جائز ہے اور کافی ہو جاتا ہے جس طرح مسح علی الخفین غسل رجلین کے قائم مقام ہو جاتا ہے۔

دلیل ثوبان کی روایت ہے: "عن ثوبان قال: بعث رسول اللہ ﷺ سریة

فأصابهم البرد (اکوٹھنڈک لگ گئی) فلما قدموا علی رسول اللہ ﷺ، أمرهم أن یمسحوا

اعلی العصاب والنساء خین (ابوداؤد) یہاں عصاب سے مراد عمامہ ہے اور نساء خین سے

مراد جس سے پاؤں گرم کیا جائے یعنی موزو۔ اسی طرح بہت سی دوسری روایات ہیں جو مسح علی العمامہ

پر دال ہیں لیکن سب سے صریح دلیل یہی حدیث ہے کیونکہ یہ قوی ہے باقی سب فعلی ہیں۔

ائمہ ثلاثہ، ائمہ ثلاثہ کے یہاں مسح علی العمامہ کافی نہیں ہے اور اس سے صحیح کی

فرضیت ادا نہ ہوگی۔

تذیل: جمہور کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مسح علی الرأس فرض کیا ہے، اور وہ حدیث جو

مسح علی العمامہ کے سلسلہ میں ہے محتمل التاویل ہے لہذا محتمل کی وجہ سے متعین کو ترک نہ کیا جائے

گا، چنانچہ ان احادیث کے جو مسح علی العمامہ کے سلسلے میں مروی ہیں، متعدد جوابات دیئے گئے ہیں

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ "مسح علی العمامہ مشروع تھا لیکن بعد میں ترک کر دیا گیا" یعنی بعد میں

منسوخ ہو گیا، (۲) اس حدیث میں راوی کے جانب سے اختصار ہے، کیونکہ بعض صحیح روایات میں

مسح علی العمامہ کے ساتھ مسح علی الناصیہ بھی مذکور ہے جیسا کہ مغیرہ کی حدیث میں ہے، "مسح علی

یسمع علی الخفین و علی ناصیته و علی عمامته" (۱)۔ لہذا کہا جائے گا کہ آپ

ﷺ نے ناصیہ پر مسح بطور فرض کے کیا ہے، اور اس کے ساتھ مسح علی العمامہ استیجاب حاصل کرنے

(۱) المہرجہ ابوداؤد / ۱۰۰ / الترمذی / ۱۰۰ / مسلم / ۶۲۶

کیلئے کیا، (۳) جن روایات میں مسح علیٰ العمامہ کا ذکر ہے، اس سے مراد ماتحت العمامہ ہے، حال بول کر محل مراد لیا گیا ہے، چنانچہ اس کی روایت ابو داؤد میں ہے جس میں "فادخله من تحت العمامة" صراحۃً مذکور ہے، (۴) مسح علیٰ العمامہ یہ عذر کی وجہ سے ہے، چنانچہ حدیث میں عذر (فما صابهم البرد) صراحۃً مذکور ہے۔

اب رہا مسئلہ سنت استیعاب مسح علیٰ العمامہ سے ادا ہوگا یا نہیں؟ سو جاننا چاہئے کہ سنت استیعاب امام مالکؒ کے علاوہ جمہور کے نزدیک ادا ہو جائے گا، امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ مسح علیٰ العمامہ بغیر عذر کے جائز نہیں ہے، بغیر عذر کے نہ اس سے سنت و فرض ادا ہوگا اور نہ سنت استیعاب وہ اس کو مسح علی الجحفرہ پر قیاس کرتے ہیں۔

جمہور کہتے ہیں کہ اس سلسلے میں بہت سی روایات صراحت کے ساتھ مذکور ہیں، جس میں سے دو حدیثیں ابھی ماقبل میں ذکر کی گئیں، لہذا مسح علیٰ العمامہ سے سنت استیعاب ادا ہو جائیگا۔

باب المسح علی الخفین

اہل سنت والجماعت کے نزدیک مسح علی الخفین جائز ہے۔ شیعہ اور خوارج حضرات اس کے منکر ہیں وہ کہتے ہیں کہ مسح علی الخفین کتاب اللہ کے خلاف ہے، اہل السنۃ والجماعۃ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ مسح علی الخفین کی روایت حد تو اتر کو پہنچ چکی ہے، اس کے ذریعہ سے کتاب اللہ کے حکم میں زیادتی کی جاسکتی ہے اور یہ بھی کہنا غلط ہے کہ مسح علی الخفین قرآن کے خلاف ہے کیونکہ آیات وضوء میں "أرجلكم" میں دو قرأتیں ہیں قرأت نصب اور قرأت جر اور مسح علی الخفین قرأت جر سے ثابت ہوتا ہے، کیونکہ اس صورت میں "أرجلكم" کا عطف "وأمسحوا برؤسکم" کے رؤس پر ہوگا۔ یعنی تم اپنے سر کا مسح کرو اور پیچ کا مسح کرو۔

مسح الخفین ہے یا غسل؟

امام احمدؒ کے نزدیک مسح افضل ہے۔ دلیل یہ ہے کہ آپ ﷺ اور آپ کے اصحاب طالع
 فضل تھے لہذا جب انہوں نے بجائے غسل کے مسح کو اختیار فرمایا تو اسی میں فضیلت ہے۔ سائر علماء
 کے نزدیک غسل رحلین مسح رحلین سے زیادہ افضل ہے کیونکہ اس میں مشقت زیادہ ہے لہذا اس کو
 مشقت کا بھی ثواب حاصل ہوگا، اور مسح کے مقابل میں غسل کے روایات قولاً و فعلاً زیادہ ہیں۔

باب التوقيت في المسح

ائمہ ثلاثہ اور جمہور کے نزدیک مسح کے وقت کی تعیین مقیم کیلئے ایک دن اور مسافر
 کیلئے تین دن تین رات ہے۔ امام مالکؒ توقيت في المسح کے قائل نہیں ہیں، انکے نزدیک جب
 تک چاہے تب تک مسح کرے۔

جمہور کی دلیل بہت ساری احادیث ہیں جس میں صراحۃً مسح کی توقيت ہے چنانچہ
 ترمذی بن ثابتؒ سے مروی ہے: "عن خزيمة عن النبي ﷺ قال المصح على الخفين
 للمسافر ثلاثة أيام وللمقيم يوم وليلة" (۱) یہ حدیث جمہور کے مذہب پر صریح دلیل ہے۔
 (۲) عن أبي بكر بن محمد قال النبي ﷺ: مثل عن المصح على الخفين
 فقال للمسافر ثلاثة أيام وليلتين وللمقيم يوم وليلة (۲) اسکے علاوہ متعدد صریح و
 صحیح احادیث ہیں، جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ مسافر کیلئے تین دن تین رات تک اور مقیم کیلئے
 ایک دن اور ایک رات تک مسح علی الخفین کی اجازت ہے۔

مالک کی دلیل ابراہیم التیمی کی سند سے حضرت خزیمہؒ سے مروی ہے، عن خزيمة
 بن ثابت قال: جعل لنا رسول الله ﷺ ثلاثاً ولو استقروا فالزادنا (۳) یعنی

(۱) أخرجه الترمذی / ۱۵۰، ابوداؤد / ۱۵۶۔ (۲) أخرجه الدارقطني / ۱۹۴

البيهقي / ۱، ابن أبي شيبة / ۱، الشافعي / ۱، ۳۲۔ (۳) أخرجه ابوداؤد

/ ۱۵۷، الترمذی / ۹۵، احمد / ۲۱۳

آپ ﷺ نے ہمارے لئے تین دن موزہ پر مسح کی اجازت دی اگر ہم مزید طلب کرتے تو آپ اجازت مرحمت فرمادیتے۔ اس سے پتہ چلتا ہے اگر تین دن اور تین رات سے زیادہ مسافر کیلئے اور معیم کیلئے ایک دن ایک رات سے زیادہ مسح علی النہین طلب کرتے تو آپ ﷺ اجازت دے دیتے، معلوم ہوا کہ مدت کی کوئی تعیین نہیں ہے۔ جواب دلیل امام مالکؒ۔ اس کے مختلف جواب دئے گئے ہیں (۱) یہ راوی کا تلمن ہے جو قابل اعتبار نہیں (۲) امام نوویؒ اس حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں: "وهو حديث ضعيف باتفاق أهل الحديث" (شرح مسلم للنسوی ۱۲۲۶/۲) یعنی محدثین کا اس پر اتفاق ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے اور یہ حدیث دو جہوں سے ضعیف ہے أحدهما أنه مضطرب والثاني أنه منقطع (المجموع ۷/ص ۵۰۰) "ولو استزدناه لزادناه" کا مطلب یہ ہے کہ اگر ہم آپ ﷺ سے مسح علی النہین میں تین دن پر زیادتی طلب کرتے تو آپ ﷺ ہم کو زیادہ کی اجازت دیدیتے، لیکن ہم نے زیادتی کا سوال نہیں کیا لہذا آپ ﷺ نے تین دن پر زیادتی نہیں کی، لہذا جب زیادتی نہیں کی تو یہی وقت متعین ہے، اب کسی کو بھی زیادتی پر عمل کرنا صحیح نہ ہوگا۔

مدت مسح کی ابتداء کب سے معتبر ہے؟۔ حنفیہ وشافعیہ کے یہاں مدت مسح کی ابتداء موزے پہنے کے بعد جس وقت حدث لاحق ہو اس وقت سے ہوگی۔

امام احمدؒ واوزاعیؒ کے نزدیک جس وقت موزے پہنے اس وقت سے مسح کی مدت شمار ہوگی۔ خلاصہ کلام حنفیہ وشافعیہ کے نزدیک مدت مسح کی ابتداء وقت الحدث سے ہے اور امام احمدؒ کے نزدیک وقت اللبس ہے۔

لبس نھین کے وقت طہارت کاملہ ہونے میں اختلاف
نھین کے پہنے کے وقت طہارت کاملہ ضروری ہے یا نہیں؟ یعنی اگر قدمین کے دھونے کے بعد موزے پہن لے اور اس کے بعد وضوہ کی تکمیل کرے یہ صحیح ہے یا نہیں؟۔

ائمہ ثلاثہ اور جمہور کے نزدیک طہارت کاملہ عند الملمس شرط ہے۔

ابو حنیفہؒ کے نزدیک لمس خفین کے وقت صرف طہارت القدمین کافی ہے بشرطیکہ حدث لا حق ہونے سے پہلے وضوء کی تکمیل کر لے۔ لہذا اگر کوئی شخص پھر وضوء کے بعد وضوء ممکن لیا اور باقی وضوء بعد میں کیا تو یہ خفیہ کے نزدیک جائز ہے اور جمہور کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

اصل میں اس اختلاف کی بنیاد ترتیب فی الوضوء کے اختلاف پر ہے۔ جمہور کے نزدیک ترتیب فی الوضوء واجب ہے۔ اور خفیہ کے نزدیک مستنون ہے۔ دونوں کا استدلال قرآن کریم کی آیت وضوء ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ سے ہے۔ جمہور 'واؤ' کو ترتیب کیلئے مانتے ہیں۔ اور خفیہ اس آیت کریمہ میں واؤ کو مطلق جمع کیلئے مانتے ہیں۔

باب المسح علی الجوربین

جورب کہتے ہیں۔ مایلبس فی الرجل لدفع البرد ونحوہ معالا یسمی خفا ولاجر موقلا۔ (بذل المجہود۔)

ائمہ اربعہ کے نزدیک مسح علی الجورب جائز ہے لیکن شرائط میں اختلاف ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مسح علی الجورب اس وقت جائز ہے جب کہ وہ "مجلدین" ہو یعنی اوپر نیچے دونوں طرف چڑھ جڑا ہوا ہو، یا "معلین" ہو یعنی صرف نیچے چڑا جڑا ہوا ہو۔ امام احمدؒ اور صاحبین کے نزدیک اگر "مختلین" ہو تو تب بھی جائز ہے بعد میں اسی قول کی طرف امام ابو حنیفہؒ نے رجوع کر لیا۔

امام مالکؒ کے نزدیک مسح علی الجورب اس وقت جائز ہے جب کہ وہ "معلین" ہو یعنی صرف نیچے چڑا جڑا ہو۔

امام شافعیؒ کی اس سلسلہ میں تین روایتیں ہیں۔ ایک مثل مالکؒ دوسرے مثل ابو حنیفہؒ اور تیسرا قول یہ ہے کہ اس جودین پر مسح جائز ہے جس کو آدمی پہن کر بغیر جوتا پہنے ایک یا دو

میل بلا تکلف چل سکتا ہو۔ یہی ان کے یہاں اصح قول ہے، اس تیسرے قول کا حاصل وہی ہے جو امام احمد اور صاحبین کا مذہب ہے۔

خلاصہ کلام امام احمد، ابو حنیفہ اور امام شافعی کا مسلک ایک ہی ہوا، چنانچہ جو رہن "مجلدین" ہوں یا "معلّین" ہوں یا "مختصّین" ہوں انہم ثلاثہ کے نزدیک، بالاطلاق مسح جائز ہے، جانب مخالف میں صرف امام مالکؒ رو جاتے ہیں انکے نزدیک صرف مجلدین کی صورت میں جائز ہے۔ اصل میں اس اختلاف کی بنیاد اس پر ہے کہ جو رب کا خف کی صفت پر ہونا چاہئے۔

جمہور کہتے ہیں کہ اگر وہ معلّین ہوں یا مجلدین یا مختصّین ہوں تو یہ خف کے مشابہ ہے۔ لہذا اس صفت کے جو رب پر مسح کرنا جائز ہے۔ اور امام مالکؒ کہتے ہیں کہ جو جو رب مجلدین ہوگا وہی خف کے مشابہ ہوگا اور اسی پر مسح جائز ہوگا، جو رب مختصّین وغیرہ ہوں تو اس پر مسح جائز نہیں ہے۔

باب کیف المسح

یہاں دو اختلافی مسئلے ہیں۔ ایک کیفیت مسح کے بارے میں یعنی مسح علی الخفین اوپر کی جانب ہوگا یا نیچے کی جانب یا اوپر نیچے دونوں جانب ہوگا؟ دوسرا اختلافی مسئلہ مقدار مفروض کے بارے میں ہے۔

امام ابو حنیفہ و احمدؒ کے نزدیک صرف ظاہری ظہین یعنی بالائی حصہ پر مسح کیا جائیگا۔

امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک ظہین کے اعلیٰ واسفل دونوں حصوں پر مسح کیا جائیگا، اعلیٰ پر بطریق وجوب اور اسفل پر بطریق سنت۔

دلیل: مالکیہ وشوافع وغیرہ بن شعبہ کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس کے الفاظ یہ

ہیں۔ عن المغیرة بن شعبه قال وضأت النبی ﷺ فی غزوة تبوک فمسح علی الخفین وأسفلهما (ابو داؤد) یعنی میں نے رسول اللہ ﷺ کو غزوة تبوک میں وضوء

نکرایا آپ ﷺ نے موزہ کے اوپر اور اس کے نیچے مسح کیا۔

حنفیہ و حنابلہ کی دلیل: وہ حضرت علیؑ کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ عن علیؑ قال: لو كان الدين بالراي لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه (۲) عن المفيرة قال: وقد رأيت النبي ﷺ يمسح على ظاهر خفيه (۱)

اور جس حدیث سے، لکھیے اور شواہع استدلال کرتے ہیں وہ حدیث منقطع ہے کیونکہ اس حدیث کی سند میں ایک راوی "تور بن یزید" ہیں وہ روایت کرتے ہیں "رجاء بن حیوہ" سے حالانکہ ثور نے یہ حدیث رجاء بن حیوہ سے نہیں سنی ہے۔ اور ایسے ہی اس حدیث کی سند میں ایک درجہ کی علت بیان کی گئی ہے وہ یہ ہے کہ بعض روایات نے اس حدیث کو مرسل نقل کیا ہے۔ چنانچہ عبداللہ بن مبارک نے اس حدیث کو نقل کیا اور مغیرہ بن شعبہ راوی کا ذکر نہیں کیا ہے۔

مقدار مفروض میں اختلاف

حنفیہ کے نزدیک مسح علیٰ الخنین کی مقدار واجب تین انگلیوں کے بقدر ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک ادنیٰ ما یطلق علیہ اسم المسح مقدار واجب ہے۔ امام مالکؒ کے نزدیک خنین کے بالائی حصہ کا استیعاب واجب ہے۔ امام احمد کے نزدیک مقدم الخف کے اکثر حصہ کا مسح واجب ہے اس مسئلہ میں ائمہ اربعہ میں سے کسی کی کوئی صریح دلیل نہیں کیونکہ حدیث شریف میں مطلق مسح علیٰ الخنین کا تذکرہ ہے کسی بھی حدیث میں مقدار کی تحدید کے ساتھ ذکر نہیں ہے اس لئے تمام ائمہ نے مسح اس کے مطابق ہی یہاں اپنا نظریہ قائم کیا ہے۔

باب الموالاة فی الوضوء

امام مالکؒ کے نزدیک موالاة فی الوضوء واجب ہے، موالاة فی الوضوء کا مطلب یہ ہے کہ اعضاء وضوء کے دھونے میں تفریق نہ ہو بلکہ ترتیب ہو۔

(۱) أخرجه الترمذی ۹۸، ابوداؤد ۱۶۱، البیہقی ۲۹۱۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک موالاة فی الوضوء سنت ہے۔ امام احمدؒ کی اس سلسلہ میں دو روایتیں ہیں، اصح روایت یہ ہے کہ موالاة فی الوضوء واجب ہے۔ امام احمدؒ کی دوسری روایت حنفیہ کے مطابق ہے۔ امام شافعیؒ کے قول قدیم میں موالاة فی الوضوء واجب ہے لیکن امام شافعیؒ کا قول جدید حنفیہ کے مطابق ہے۔ لہذا اختلافی صورت یہ ہے کہ ایک طرف امام مالکؒ اور امام احمدؒ ہیں جو موالاة کے وجوب کے قائل ہیں، اور دوسری طرف ابو حنیفہؒ اور شافعیؒ ہیں جو موالاة کے سنت کے قائل ہیں۔

دلیل امام مالکؒ اور امام احمدؒ کی دلیل انس بن مالکؒ کی حدیث ہے جسکے الفاظ یہ ہیں
عن انس بن مالك أن رجلاً جاء إلى رسول الله ﷺ وقد توضأ وترك علي قدمه مثل الظفر فقال له رسول الله ﷺ: ارجع فأحسن وضوئك (۱)۔ اس حدیث سے امام مالکؒ وغیرہ وجوب موالاة پر استدلال کرتے ہیں، کیونکہ اگر موالاة واجب نہ ہوتا تو آپ ﷺ اسکو وضو کے اعادہ کا حکم نہ دیتے، بلکہ جو حصہ خشک تھا اس پر پانی بہا دینے کا حکم دے دیتے، لیکن آپ ﷺ نے اعادہ کا حکم دیا جو موالاة کے وجوب پر دلالت کرتا ہے۔

دلیل ابو حنیفہؒ و شافعیؒ: ہم کہتے ہیں کہ اس حدیث سے موالاة فی الوضوء پر استدلال صحیح نہیں ہے، کیونکہ اس حدیث میں آپ ﷺ نے احسان وضوء کا حکم فرمایا ہے نہ کہ اعادہ وضوء کا، احسان وضوء کی شکل یہ ہے کہ جو کچھ خشک رہ گیا ہے اسکو تر کر لیا جائے۔ نیز ہماری دلیل یہ ہے کہ آیت وضوء میں صرف غسل اعضاء اور مسح راس کا حکم ہے اس میں موالاة کا کہیں بھی ذکر نہیں ہے۔ اور ہمارے مسلک کی تائید ابن عمرؓ کے ایک اثر سے بھی ہوتی ہے کہ ایک مرتبہ ابن عمرؓ نے بازار میں وضوء کیا اور صرف غسل وجہ و یدین اور مسح راس کیا اور نماز جنازہ پڑھانے کیلئے مسجد میں تشریف لے گئے اور وہاں پہنچ کر جملہ حاضرین کے سامنے مسح علی الخفین کیا جبکہ اعضاء وضوء

(۱) أخرجه أبو داود وابن ماجه والدارقطني ومسلم

ننگ ہو چکے تھے اور اس پر ماضرین میں سے کسی نے نگیں نہیں کی۔

باب الوضوء من مس المرأة

امام ابو حنیفہ کے نزدیک مس مرأة مطلقاً ناقض وضوء نہیں ہے۔

اُمہ ثلاثہ کے نزدیک مس مرأة ناقض وضوء ہے، البتہ امام مالکؒ اور احمد شہوت کی شرط لگاتے ہیں اور امام شافعیؒ غیر محرم ہونے کی شرط لگاتے ہیں، یعنی اگر وہ محرم ہے تو اس کے چھونے سے وضوء نہیں ٹوٹے گا۔

جمہور کی دلیل آیت تَنكِحُوا أَوْلِيَاءَ أَحَدٍ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لِعَسْتِمِ النَّسْلِ ہے، وہ فرماتے ہیں کہ یہاں لمس اپنے معنی حقیقی یعنی لمس بالید پر محمول ہے۔ لہذا اس عورت کی صورت میں وضوء ٹوٹ جائیگا۔

دلیل احناف: احناف کہتے ہیں کہ یہاں لمس سے مراد جماع ہے۔ چنانچہ ربیع البصرین حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے اس کی تفسیر جماع ہی کے ساتھ کی ہے۔ نیز اس آیت میں دوسری قرأت لَا مَسْتَمِ النَّسْلِ ہے جس سے حنفیہ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے، کیونکہ 'لا مستم' 'جامع' کے معنی میں ہے۔

حنفیہ کے مسلک کی تائید حضرت عائشہؓ کی حدیث سے بھی ہوتی ہے۔ عن عائشة أن النبي ﷺ قبل بعض نسائه ثم خرج إلى الصلاة ولم يتوضأ (۱)۔ جاتین کی طرف سے اس مسئلہ میں بہت طول طویل بحثیں کی گئی ہیں۔ من اراد استيفاء البحث فليراجع (شرح المہذب للنووی ج ۲ ص ۲۷)۔

(۱) أخرجه الترمذی ۸۶، ابوداؤد ۱۷۹، ابن ماجہ ۵۰۲، النسائی ۱۰۴/۱،

الدارقطنی ۱۳۸/۱، البيهقی ۱۲۶/۱۔

باب الوضوء من مس الذكر

آئمہ ثلاثہ کے نزدیک مس ذکر ناقض وضوء ہے، امام احمد کے نزدیک مطلقاً ناقض وضوء ہے۔ امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک مس ذکر اس وقت ناقض وضوء ہے جب کہ لمس بہاطن الکف ہو، البتہ امام مالک کی ایک روایت یہ ہے کہ مس ذکر کے بعد وضوء مستحب ہے نہ کہ واجب، چنانچہ ابن خزيمة امام مالک سے نقل کرتے ہیں کہ امام مالک نے کہا: "أرى الوضوء من مس الذكر استحباباً ولا أوجبه (من حاشية المجموع ۲/۵۳)۔ یعنی مس ذکر کی بعد وضوء مستحب سمجھتا ہوں میں وضوء واجب قرار نہیں دیتا۔

حنفیہ کے نزدیک مس ذکر مطلقاً ناقض وضوء نہیں ہے۔

دلیل: ائمہ ثلاثہ کی دلیل بسرة بنت صفوان کی حدیث ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ عروہ بن الزبیر کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ میں مروان بن الحکم کے پاس گیا۔ (مروان خلفاء بنو امیہ میں سے ہے) مروان نے عروہ سے نو آغش وضوء کے بارے میں سوال کیا چنانچہ عروہ نے اس کو نو آغش وضوء تفصیل کے ساتھ شمار کرائے اور مس ذکر کو نہیں شمار کرایا، تو مروان نے مس ذکر کے بارے میں دریافت کیا تو عروہ نے کہا "ما علمک" تو مروان نے کہا "أخبرتني بسرة بنت صفوان أنها سمعت رسول الله ﷺ يقول: من مس ذكره فليتوضأ۔ (۱) اور بعض روایات میں "إذا مس أحدكم ذكره فليتوضأ" کے الفاظ مذکور ہیں۔

پھر مروان نے ایک پلّس کو اپنی بات محقق کرنے کیلئے بسرة کے پاس بھیجا، چنانچہ وہ شرطی گیا اور واپس آ کر وہی خبر دی جو مروان نے کہا تھا۔

دلیل احناف: حنفیہ کا استدلال قیس بن طلق کی حدیث سے ہے جو اپنے باپ سے

(۱) أخرجه أبو داود ۸۱، النسائي ۱۶۲، المؤطا الملك ۴۲، البيهقي ۱۲۸، أحمد

۲۷، ابن أبي شيبة ۱۸۳، الطحاوي ۱۵۸، الدارمي ۱۸۵، الحکم ۱۳۶،

الترمذي ۸۳۔

روایت کرتے ہیں کہ ایک آدمی نے آپ ﷺ سے مس ذکر کے بارے میں دریافت کیا چنانچہ اس نے کہا: یا نبی اللہ ماتری فی مس الرجل ذکرہ بعد ما یتوضا؟ تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا "هل هو الا مضغة منه أو بضعة منه۔ یعنی وہ گوشت کا ایک ٹکڑا ہے اس کے چھونے سے کیا حرج ہے۔ (۲)

حنفیہ کی طرف سے حدیث بسرہ بنت صفوان کا جواب۔ یہ حدیث ضعیف ہے کیونکہ اس روایت میں عروہ اور بسرہ کے درمیان مردان یا شرطی کا واسطہ ہے، شرطی تو مجہول ہے اور مردان غیر ثقہ ہے، کیونکہ اس کا قاسق ہونا اظہر من الشمس ہے۔

بعض حضرات کہتے ہیں کہ یہ حدیث عروہ نے بسرہ سے براہ راست بھی سنی ہے، ہم کہتے ہیں کہ اگر اس حدیث کو صحیح مان بھی لیا جائے تو قیس بن طلق کی حدیث ہی رائج ہوگی کیونکہ اس کی سند میں کوئی اختلاف نہیں ہے، بسرہ کی حدیث کی سند میں بہت کلام کیا گیا ہے۔

یہ حدیث ہمارے مسلک کے خلاف نہیں ہے کیونکہ اس میں کئی احتمالات ہیں (۱) حدیث بسرہ استحباب پر محمول ہو، (۲) حدیث بسرہ وضوء لغوی پر محمول ہو (۳) إذا خرج من الذكر مشی لاجل العس پر محمول ہو۔ الحاصل احناف کا مذہب رائج ہے کیونکہ احناف کے مسلک کے مطابق دونوں حدیثوں پر عمل ہو جاتا ہے۔ اور جمہور کے مسلک کے مطابق قیس بن طلق کی حدیث کا ترک کرنا لازم آتا ہے۔ اس مسئلہ میں بسط و تفصیل کے ساتھ امام طحاوی نے بحث کی ہے۔ (طالعین تفصیل وہاں مراجعت فرمائیں)

باب الوضوء من لحوم الإبل

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک لحم ابل ناقص و ملحوم نہیں ہے، اور یہی مذہب خلفاء و ارباب کا ہے۔

(۲) أخرجه الترمذی ۸۰، ابوداؤد ۱۸۲، النسائی ۱۶۵، ابن ماجہ ۴۸۳، ابن ابی شیبہ ۱۶۵/۱، الدارقطنی ۱۴۹/۱، الطحاوی ۷۵/۱، مصنف عبدالرزاق ص ۴۲۶۔

امام احمدؒ کے نزدیک لحم اہل ناقض وضوء ہے۔ مطبوخا کان اونیہا (پکا ہوا ہویا کچا ہو) شافعیہ میں سے امام شافعیؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔

دلیل امام احمدؒ وغیرہ کا استدلال براء بن عازبؓ کی حدیث سے ہے۔ عن البراء بن عازبؓ قال سئل رسول اللہ ﷺ عن الوضوء من لحوم الإبل؟ فقال: توضؤا منها الخ۔ (۱)

ائمہ ثلاثہ کہتے ہیں کہ اس حدیث میں وضوء سے مراد وضوء شرعی نہیں ہے بلکہ وضوء لغوی مراد ہے۔ کیونکہ لحوم اہل میں بہت سی چکناہٹ اور بو ہوتی ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر وضوء سے وضوء شرعی ہی مراد ہو تو تب بھی یہ امر استہباب کیلئے ہوگا۔ علامہ نوویؒ نے ان جوابات کو ضعیف قرار دیا ہے، جمہور کی مضبوط دلیل خلفاء راشدین کا اور جمہور صحابہ کا قول ہے۔ (انظر شرح المہذب ۷۵/۲)

باب فی ترک الوضوء مما مست النار

آگ سے پکائی گئی چیز کھانے کے بعد آیا وضوء واجب ہے یا نہیں؟ ائمہ اربعہ میں سے کوئی بھی وضوء کا قائل نہیں ہے، البتہ امام طحاویؒ نے ایک قوم کی طرف نسبت کی ہے کہ وہ اس میں وضوء کے قائل ہیں جس میں ابو ہریرہؓ، زید بن ثابتؓ، عمر بن عبد العزیزؓ، ابن شہاب زہریؓ، حسن بصریؓ ابو قلابہؓ قائل ذکر ہیں۔ انکا استدلال آپ ﷺ کے ارشاد سے ہے: توضؤا مما مست النار جمہور کی دلیل: أن النبی ﷺ أكل كتف شاة ثم صلى ولم يتوضأ۔ (۲) یعنی نبی کریم ﷺ نے بکری کا شانا نوش فرمایا، پھر نماز پڑھی اور وضوء نہیں کیا۔ یہ حدیث جمہور کے

(۱) أخرجه أبو داود ۱۸۱، ابن ماجہ ۴۹۷، مصنف عبد الرزاق ۱۵۹۶، احمد

۲۸۸، (۲) أخرجه البخاری ۲۰۷، مسلم ۳۵۴، أبو داود ۱۸۷، المقطاع لملك ۲۵۰/۱

للمعاری ۶۴/۱، البيهقي ۱۵۳/۱، احمد ۲۵۳/۱، مصنف عبد الرزاق ۶۳۵.

مذہب پر صریح دلیل ہے کہ آگ کی پکی ہوئی چیز کھانے کے بعد وضو واجب نہیں ہے۔ اس کے علاوہ اور متعدد روایات ہیں جو پکی ہوئی چیز کھانے کے سے وضو نہ ٹوٹنے پر صریح دلیل ہیں (۱) امام نووی فرماتے ہیں کہ صدر اول کے بعد اختلاف مرتفع ہو گیا ہے اب علماء کے ترک وضو پر اجماع ہو گیا ہے کیونکہ ترک وضو پر بہت ساری حدیثیں ہیں جو اسکے ناخ ہونے پر دلالت کرتی ہیں۔

باب الوضوء من الدم

امام ابو حنیفہؒ و احمدؒ کے نزدیک مطلقاً بدن سے دم سائل کا خروج ناقض وضو ہے، خواہ سہیلین سے ہو یا غیر سہیلین سے ہو۔

امام شافعیؒ کے نزدیک جو دم خارج من السہیلین ہو وہ ناقض ہے اور اس کے علاوہ ناقض نہیں۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ سہیلین سے خارج ہونے والا خون اگر بالکل خالص ہو کوئی اور نجاست پیشاب یا بخار اس کو لگا ہوا نہ ہو تو ناقض نہیں ہے۔

الحاصل امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کا مسلک قریب قریب ایک ہی ہے۔ چنانچہ شافعی و مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر نجاست کا خروج غیر سہیلین سے ہو تو وہ ناقض نہیں ہے کیونکہ ان کے نزدیک بدن سے اس نجاست کا خروج ناقض وضو ہے جو مخرج معقار یعنی سہیلین سے نکلے، اور امام مالکؒ مخرج معقار کے ساتھ خروج کے معقار ہونے کی قید لگاتے ہیں اسی وجہ سے اگر سہیلین سے خون کا خروج ہو یا کوئی نکتری یا کپڑا وغیرہ خارج ہو تو مالکؒ کے یہاں ناقض وضو نہیں ہے کیونکہ ان کا خروج معقار نہیں ہے بلکہ خلاف عادت ہے۔ اسی بناء پر مالکؒ کے یہاں استحاضہ ناقض وضو نہیں ہے

(۱) البخاری، ۲۰۸، مسلم، ۳۰۰، الشافعی فی لام، ۴۴۱، الطحاوی، ۱۸۵

البیہقی، ۱۰۴، مصنف عبدالرزاق، ۶۳۴، ابن ابی شیبہ، ۴۸۱، احمد، ۱۲۹

کیونکہ اس کا خروج معاذ نہیں ہے بلکہ خلاف عادت مرض کی وجہ سے ہے۔

امام مالک و شافعی کا استدلال۔ غزوہ ذات الرقاع کے ایک مشہور واقعہ سے ہے کہ آپ علیہ السلام اس غزوہ میں جب ایک مقام پر اترے اور حسب معمول پہرہ کا نظم فرمایا اور دریافت کیا کہ رات میں کون پہرہ دے گا؟ تو دو صحابی ایک مہاجرین میں سے حضرت عمار بن یاسر اور ایک انصار میں سے عباد بن بشر نے آپ علیہ السلام کی آواز پر لبیک کہا۔ آپ ﷺ نے انہیں ہدایت فرمائی کہ سامنے پہاڑی پر چلے جاؤ اور وہاں جاگ کر رات گزارو۔

وہاں پہنچ کر دونوں نے طے کیا کہ ہم باری باری رات میں جاگیں گے، چنانچہ عمار بن یاسر کا لیٹنا اور عباد بن بشر کا جاگنا طے ہوا، عباد بن بشر نماز کی نیت باندھ کر کھڑے ہو گئے، وہاں ایک شرک پہلے سے ان کی تاک میں تھا اس نے عباد پر تیر چلایا وہ ان کو جانگا۔ انہوں نے نماز میں یہ تیر اپنے بدن سے نکال پھینکا، اس شرک نے ان پر یکے بعد دیگرے تین تیر چلایا۔ چنانچہ عباد نے رکوع سجدہ کیا نماز سے فارغ ہو کر اپنے ساتھی عمار کو بیدار کیا، وہ شرک دونوں میں پھیل دیکھ کر فرار ہو گیا۔ حضرت عمار نے جب انصاری صحابی کے بدن پر خون عی خون دیکھا تو کہا جب اس نے پہلا تیر مارا تبھی کیوں نہ بیدار کر دیا الخ۔ (۱)

چنانچہ امام مالک و شافعی اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ صحابی کے جسم سے خون نکلا اسکے باوجود بھی انہوں نے نماز پوری کی اس سے واضح ہوتا ہے کہ دم ناقض وضو نہیں ہے۔ حنفیہ کی دلیل۔ حضرت عائشہ سے مروی ہے کہ فاطمہ بنت ابی خوش نبی ﷺ کے پاس آئیں اور عرض کیا: یا رسول اللہ میں مستحاضہ عورت ہوں، میں پاک نہیں رہتی ہوں تو کیا میں نماز پھوڑ دوں؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: ”لا، إنما ذلك عرق وليس الحيضة، فتوضعي لكل صلاة“ یعنی یہ رنگ کا خون ہے جس کا خون نہیں ہے لہذا تو ہر نماز کیلئے وضو کر۔ اس مستحاضہ

(۱) أخرجه أبو داود ۱۹۸، أحمد ۳۴۳، البيهقي ۱۱۰، الدر المنثور ۲۲۳۔

عورت کو آپ ﷺ نے ہر نماز کیلئے وضو کا حکم دیا کیونکہ اس کے رگ سے خون آتا تھا۔ لہذا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ جو خون رگ سے آئے وہ بھی ناقض وضو ہے، نہ کہ محض سہیلین سے آنے والا خون ناقض وضو ہے، اور یہ یقینی بات ہے کہ خون رگ ہی سے آتا ہے لہذا ہر دم سائل ناقض وضو ہوگا، (۱) جواب: جس حدیث سے شوافع وغیرہ استدلال کرتے ہیں اس حدیث کے ہماری طرف سے متعدد جوابات دئے گئے ہیں۔ (۱)۔ وہ حدیث ضعیف ہے، اس کی سند میں عقیل بن جابر راوی مجہول ہیں (۲) یہ فعل صحابی ہے، ہو سکتا ہے ان کو اس کا علم نہ ہو کہ دم سائل ناقض وضو ہے، کیونکہ یہ اسلام کے تعلیم کے تعلیم کا دور تھا۔

حنفیہ جس حدیث سے استدلال کرتے ہیں وہ قول نبی ﷺ ہے اور یہ روایت اس سے قوی ہے، نیز حنفیہ کے مسلک میں زیادہ احتیاط ہے۔

شوافع کے پاس کوئی بھی قوی حدیث نہیں ہے بلکہ اکثر ان کا استدلال آثار صحابہ سے ہے، حنفیہ کی دلیل قوی حدیث ہے جس کو فعلی حدیث پر ترجیح ہوگی۔

باب فی الوضوء من النوم

نوم ناقض وضو ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں تقریباً آٹھ اقوال ہیں۔ ان میں سے چار اقوال مشہور ہیں، ہم اقوال مشہورہ کو ذکر کرتے ہیں۔ (راجع للتفصیل۔ حاشیہ شرح المہذب ۱۵/۲)

امام مالک کے نزدیک نوم کثیر ناقض ہے مطلقاً، اور قلیل مطلقاً ناقض نہیں ہے۔
امام احمد کے نزدیک قیام و قعود میں نوم کثیر ناقض ہے، اور ان دو حالتوں کے علاوہ میں نوم مطلقاً ناقض ہے، چاہے نوم کثیر ہو یا نوم قلیل۔

(۱) أخرجه أبو داود ۲۸۲، النسائي ۱۸۱، الدارمي ۱۹۹، ابن ماجه ۶۲۴،
الدارقطني ۶۱، الترمذي ۱۲۵، أحمد ۱۲/۶، الشافعي في الأم ۳۹۱۔

امام شافعیؒ کے نزدیک جو کوم زمین پر مقعد کے ٹکاؤ کے ساتھ ہودہ ناقض نہیں ہے باقی تمام حالات میں ناقض ہے۔ (انظر المجموع ۲۲۲)۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جو کوم نماز کے بعد صلاۃ میں سے کسی حیثیت پر ہودہ ناقض نہیں ہے۔ چنانچہ قیام و قعود اور رکوع و سجود جو سنت طریقے کے مطابق ہو اس میں سونا ابو حنیفہؒ کے نزدیک ناقض وضو نہیں ہے۔

در حقیقت اس اختلاف کی بنیاد استرخاء و مفاسل (جوڑوں کا ڈھیلا ہو جانا) پر ہے جس امام کے نزدیک جس حیثیت پر استرخاء و مفاسل ہو جاتا ہے انہوں نے اس کو ناقض وضو قرار دے دیا، کیونکہ نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا "إنما الوضوء على من نام مضطجعا فإنه إذا اضطجع استرخت مفاسله" (۱)۔

باب فمن يحدث في الصلاة

اگر کسی شخص کو نماز کے درمیان بلا قصد حدث لاحق ہو جائے تو آیا وضو کر کے اسی نماز پر بنا کرے یعنی جہاں سے حدث لاحق ہوا تھا وہیں سے آگے نماز پڑھنے لگے یا اعادۃ صلاۃ کرے یعنی از سرے نو نماز پڑھے؟ اس میں جمہور علماء اور احناف کا اختلاف ہے۔ البتہ اگر حدث عمدا ہو تو بالاتفاق اعادۃ صلاۃ ضروری ہے۔

اللعہ ثلاث کہتے ہیں کہ اگر نماز میں بلا قصد کے حدث لاحق ہو جائے تو تب احناف صلاۃ ضروری ہے یعنی نماز کو از سرے نو پڑھے۔

ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس صورت میں بنا دہی جائز ہے لیکن اولی احناف ہے، دلیل جمہور: جمہور کی دلیل علی بن طلحہؓ کی حدیث ہے "قل: قل رسول اللہ ﷺ إذا فعل أحدكم في الصلاة فليتنصرف فليتوضأ وليعد الصلوة

(۱) أخرجه أبو داود ۲۰۳، ابن ماجہ ۱۷۶، الترمذی ۷۷، بیہقی ۱۲۱/۱

(۱)۔ یعنی جب تم میں سے کوئی نماز میں رتخ خارج کرے تو چاہئے کہ وہ لوٹ جائے، وضو کرے اور نماز کا اعادہ کرے۔ اس میں آپ ﷺ نے اعادہ صلاۃ کا حکم دیا ہے۔

دلیل احناف: احناف کی دلیل متعدد روایات ہیں، جسکو ابن ماجہ اور دارقطنی وغیرہ نے نقل کیا ہے۔ ”عن عائشة قالت: قال النبی ﷺ من أصابه قی أو عاف أو مدی فلینصرف فلیتوضأ ولیبن علی صلاته (۲) احناف کہتے ہیں کہ اس حدیث میں بناء صلاۃ کا حکم دیا گیا ہے، جس سے واضح ہوتا ہے کہ بناء صلاۃ بھی جائز ہے، لیکن یہاں سوال یہ ہوتا ہے کہ دونوں حدیث میں تعارض ہو رہا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اعادہ صلاۃ والی حدیث استحباب پر محمول ہے اور بناء والی حدیث جواز پر محمول ہے، لہذا احناف کے مذہب کے مطابق دونوں حدیثوں پر عمل ہو جاتا ہے، اسلئے حنفیہ کا مذہب رائج ہے۔

باب فی المذی

مذی کے سلسلہ میں کئی اختلافی مسئلے ہیں، (۱) مذی پاک ہے یا ناپاک؟ (۲) خروج مذی کے بعد صرف مکمل نہاست کا پاک کرنا ضروری ہے یا اسکے علاوہ بھی؟ (۳) کپڑے میں اذ مذی لگ جائے تو غسل ضروری ہے یا نفع (چھنٹیں مارنا) کافی ہے۔

(۱) مذی پاک ہے یا ناپاک؟ (مذی) ائمہ اربعہ اور تمام علماء سلف و خلف کے نزدیک نجس ہے، لیکن روافض میں سے فرقہ امامیہ اسکے طہارت کا قائل ہے اور وہ ان روایات سے استدلال کرتے ہیں جس میں نفع کا لفظ وارد ہوا ہے، چنانچہ آپ ﷺ نے مذی کے بارے میں فرمایا ”یسکفیک أن تأخذ کفأ فتتضع به ثوبک (۲) أخرجه ابو داؤد / ۲۱۰ الترمذی / ۱۱۵ ابن ماجہ / ۵۰۶۔ جمہور کہتے ہیں (نفع) جمہور کے بارے میں بھی وارد ہوا ہے

(۱) أخرجه الدار قطنی / ۱ / ۱۱۰ رقم حدیث / ۵۰۶ (۲) أخرجه ابن ماجہ باب ماجہ

فی البناء علی الصلوۃ (۲)

حالانکہ وہ آپ کے نزدیک بھی ناپاک ہے، ماسو جوابکم فہو جوابنا، نیز اس حدیث کے دیگر روایات میں غسل کا حکم ہے نہ کہ طہ (کا چھیننے مارنے کا)۔

امام مالکؒ کے نزدیک مہی ٹٹنے کی صورت میں جمیع الذکر دھونا ضروری ہے۔

دلیل: مقدار کی روایت ہے، جس میں آپ ﷺ کا ارشاد "توضاً و اغسل ذکوک

(۱) منقول ہے مہی کے بارے میں آپ ﷺ نے ذکر کے دھونے کا حکم دیا ہے نہ کہ صرف

مکمل نجاست کے دھونے کا ہذا پورا ذکر دھونا واجب ہوگا۔

امام احمدؒ کہتے ہیں کہ خروج مہی کی صورت میں ذکر کے ساتھ خضعتین کا بھی دھونا

ضروری ہے۔

امام احمدؒ کی دلیل: ان کی دلیل وہ روایات ہیں جن میں "أنثیہ" (۱) خضعتین کی

قید موجود ہے، چنانچہ عبداللہ بن سعد الانصاریؒ کی روایت ہے وکل فحل (مذکر) یعمدی

فتغسل من ذلك فرجك وأنثیك (۲)

حنفیہ وشافعیہ کے نزدیک موضع نجاست کا دھونا ضروری ہے، ہمارا بھی استدلال

انہیں روایات سے ہے جس سے مالکیہ وحنابلہ وغیرہ استدلال کرتے ہیں، لیکن یہاں سمجھنے کی بات

یہ ہے کہ درحقیقت طہارت کیلئے موضع نجاست کا ہی دھونا کافی ہے لیکن یہاں حدیث شریف میں

جو ذکر اور انجین کے دھونے کا حکم ارشاد ہوا ہے وہ اعضاء کے مہی سے مٹوٹ ہونے کے احتمال کی

وجہ سے ہے کیونکہ مہی ٹٹتی ہے تو عموماً کپڑوں وغیرہ میں لگ جاتی ہے، پھر کپڑوں سے ذکر اور

انجین وغیرہ میں لگ جاتی ہے، اس احتمال کی بناء پر دونوں اعضاء کے دھونے کا حکم وارد ہوا ہے،

ورنہ درحقیقت موضع نجاست کا دھونا کافی ہے۔

کپڑے جس مہی لگ جائے تو غسل ضروری ہے یا طہ کافی ہے؟ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک

(۱) أخرجه البخاری / ۲۶۹ النسائی / ۱۰۶ احمد / ۱۲۰ (۲) أخرجه ابو داؤد

حسل ضروری ہے، امام احمد کے نزدیک نضح کافی ہے، لہذا استدلال ان روایات سے ہے جس میں
 ہڈی کے پاک کرنے کیلئے لفظ نضح وارد ہوا ہے، چنانچہ آپ ﷺ نے ہڈی کے پاک کرنے کے
 طریقے کے بارے میں فرمایا "تَكْفِيكَ أَنْ تَأْخُذَ كَفْأَمِنْ مَاءٍ فَتَنْضِجَ بِهِ ثَوْبَكَ (مسبق
 تغیر) یعنی جبے ایک کف پانی لکھ اپنے کپڑے پر چھینے مار دینا کافی ہے۔

جمہور اسکا جواب یہ دیتے ہیں کہ اکثر روایات میں حسل کا لفظ وارد ہوا ہے اور جس میں نضح
 کا لفظ وارد ہوا ہے حسل کے معنی میں ہی ہے کیونکہ بہت سی احادیث میں لفظ "نضح" "غسل" کے
 معنی میں آیا ہے، چنانچہ لفظ نضح دم حیض کے پاک کرنے کے بارے میں وارد ہوا ہے۔ لیکن وہاں وہ
 حسل ہی کے معنی میں بالاتفاق ہے، لیکن دوسری روایت امام احمد کی جمہور کے مطابق ہے اور یہی
 روایت مانع ہے۔

باب الإكسال

اکسال کے معنی ہیں کہ آدمی اپنی بیوی سے جماع کرے اور حیزل نہ ہو۔ اب آیا اس
 صورت میں حسل واجب ہوگا یا نہیں؟ تمام علماء اور ائمہ اربعہ کے نزدیک حسل واجب ہوگا لیکن
 صحابہ کے دور میں اختلاف تھا، چنانچہ ابو ایوب انصاری، ابو سعید خدری اور زید بن خالد وغیرہ
 اکسال سے عدم حسل کے قائل تھے اور انکا استدلال آپ ﷺ کے ارشاد "العاء من العاء" سے تھا
 (۱) حدیث میں پہلے "الماء" سے مراد حسل ہے اور دوسرے "الماء" سے مراد انزال ہے، یعنی حسل
 انزال سے ہے۔ لہذا انزال سے حسل واجب ہوگا نہ کہ اکسال سے۔ اور مہاجرین کی ایک
 جماعت اکسال کی صورت میں حسل کی قائل تھی۔

ایک مرتبہ حضرت عمرؓ کے مجلس میں اس موضوع پر گفتگو ہو رہی تھی، اور یہ دونوں جماعتیں

(۱) أخرجه مسلم / ۳۱۳ ابو داؤد / ۲۱۷ الطحاوی / ۱ / ۵۱ احمد / ۲ / ۲۹ البیہقی

۱ / ۱۶۷ النسائی / ۱ / ۱۱۵ الدارقطنی / ۱ / ۱۹۱

آپس میں اختلاف کر رہی تھیں تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ: جب تم اتنے بڑے بڑے اہل بدر حضرات اس مسئلہ میں اختلاف کر رہے ہو تو بعد میں آنے والوں کا کیا حال ہوگا؟ تو اس پر انھوں نے کہا کہ اے امیر المؤمنین اگر آپ اس مسئلہ کی صحیح تحقیق چاہتے ہیں تو ازواج مطہرات سے معلوم کریں۔ جس پر انھوں نے اولاً حضرت حصہؓ کے پاس ایک آدمی مسئلہ دریافت کرنے کیلئے بھیجا تو انھوں نے لاعلمی کا اظہار کیا پھر حضرت عائشہؓ کے پاس بھیجا تو انھوں نے فرمایا ”إذا جاوز الختان فقد وجب الغسل“ بعض روایات میں ”إذا التقى الختانان وجب الغسل“ مذکور ہے (۱)۔ چنانچہ حضرت عمرؓ نے اسی کے مطابق فیصلہ فرمادیا، چنانچہ اب تمام امت کا اس پر اجماع ہے کہ اکسال کی صورت میں بھی غسل واجب ہوگا۔ ”إنما الماء من الماء“ کی حدیث منسوخ ہے چنانچہ حضرت ابی بن کعبؓ فرماتے ہیں: ”إنما كان الماء من الماء رخصة في أول الإسلام ثم نهى عنه“ (۲) یعنی آپ ﷺ نے اول اسلام میں اکسال کی صورت میں عد م غسل کی رخصت دی تھی پھر اس سے منع کر دیا گیا۔ لیکن اب بھی اس حدیث (الماء من الماء) کو مباشرة فی غیر الفرج اور احتلام بلا انزال پر محمول کیا جائے گا۔

باب فی المنی طاهر أم نجس

منی پاک ہے یا ناپاک؟ اس سلسلہ میں صحابہ کے دور سے ہی اختلاف چلا آ رہا ہے۔ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک منی عورت کی ہو یا مرد کی طاهر ہے اور امام شافعیؒ سے اس سلسلے میں متعدد اقوال نقل کئے گئے ہیں، لیکن اصح قول یہ ہے کہ منی طاهر

(۱) أخرجه ابن ماجه ۶۰۸/۱ الشافعی فی الام ۳۶/۱ وأخرجه غیرهما بألفاظ أخرى

البخاری ۲۹۱/۱ الترمذی ۱۰۸/۱ الطحاوی ۵۰/۱ احمد ۴۸/۶ ابن أبی

شیبه ۸۰/۱ البیہقی ۴۱۳/۱ مالک ۴۶/۱ (۲) أخرجه الترمذی ۱۱۰/۱ احمد

۱۱۰/۵ البیہقی ۱۶۵/۱ الشافعی ۳۵/۱ ابن ماجه ۶۰۹/

ہے اور یہی قول صحابہ کرام میں سے حضرت ابن عمرؓ اور ابن عباسؓ کا ہے۔

ابو حنیفہ اور مالک کے نزدیک منی مطلقاً ہے، ہے اور یہی قول صحابہ کرام میں سے حضرت عمرؓ، سعد بن ابی وقاصؓ، حضرت عائشہؓ، حضرت ابی بکرؓ، حضرت انسؓ وغیرہ کا ہے، اس مسئلہ میں فریقین کی جانب سے بہت سارے دلائل پیش کئے گئے ہیں اور طویل طویل بحثیں کی گئیں ہیں، ہم اہم اہم دلائل کو پیش کرتے ہیں۔

دلائل شوافع وحنابلہ: انکا استدلال ان تمام احادیث سے ہے، جس میں منی کے (فرک) (رگڑنے) کا ذکر آیا ہے، کیونکہ اگر منی نجس ہوتی تو فرک کافی نہ ہوتا، بلکہ خون کی طرح غسل ضروری ہوتا، چنانچہ حضرت عائشہؓ کی ایک روایت ہے "إنما يكفي أن يفرك بأصابعه ودبما فركته من ثوب رسول ﷺ بأصابعي" (۲) یعنی منی کو اپنے انگلیوں سے کھرچ دینا کافی ہے چنانچہ میں بسا اوقات آپ ﷺ کے کپڑے سے اسکو کھرچ دیتی تھی۔ شوافع وغیرہ فرماتے ہیں کہ یہ فرک (کھرچنا) بھی محض نظافت کیلئے تھا، اسکی تائید میں ابن عباسؓ کی حدیث بھی پیش کرتے ہیں، جسکو امام ترمذی نے تعلیقاً ذکر کیا ہے "قال ابن عباس: المعنى بمنزلة المضاط فامطه عنك ولو بالاذخرة، (الدارقطني) یعنی منی تاک کے دھاتھ کے منزلہ میں ہے، پس اسکو دور کر دینا آپ سے اگرچہ اذخرہ سے۔ اذخرہ ایک گھاس ہے، جسکو چھت بنانے کے وقت چھت کی لکڑی کے اوپر ڈالتے تھے پھر اس پر مٹی وغیرہ ڈالتے تھے اور امام شافعی تیسری دلیل دلیل عقلی پیش کی ہے، چنانچہ کتاب "الام" میں فرماتے ہیں کہ ہم منی کو کس طرح نجس کہہ سکتے ہیں جبکہ انبیاء کرام جیسی مقدس اور پاکیزہ شخصیات کی تخلیق اسی سے ہوئی ہے۔

دلائل احناف: حنیف کی دلیل بے شمار روایتیں ہیں جو منی کے نجاست پر دلالت کرتی

ہے (۱) چنانچہ حضرت جابر بن سمرہؓ سے مروی ہے "قال: سأل رجل النبي ﷺ أصلي

فی الثوب الذی اُتی فیہ اُهل؟ قال ﷺ نعم إلا أن تدری فیہ شیاً فتنفسله یعنی ایک آدمی نے آپ ﷺ سے دریافت کیا کہ میں اس کپڑے میں نماز پڑھ سکتا ہوں جس میں نے دلی کیا ہے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: ہاں، مگر یہ کہ تو اس میں کچھ دیکھے، پس تو اس کو دھو لے۔ یہ حدیث صاف دلالت کرتی ہے کہ منی نجس ہے۔ دلیل ثانی: اور حضرت عائشہ سے ایک دوسری روایت ہے ”كنت أغسل الجنابة (المنی) من ثوب رسول الله ﷺ“ (۱)

دلیل ثالث: حنفیہ کا استدلال ان روایات سے بھی ہے جس میں منی کے فرک کا ذکر آیا ہے، جسکو شافعیہ اپنے مسلک پر دلیل بناتے ہیں، کیونکہ وہ خشک منی تھی، اور خشک منی حنفیہ کے یہاں بھی رگڑنے سے پاک ہو جاتی ہے۔ دلیل رابع: بعض روایات میں فرک اور بعض روایات میں غسل آیا ہے، لیکن منی کو کپڑے پر کسی بھی حالت میں چھوڑنا گوارا نہیں کیا گیا کسی بھی حدیث سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی کہ منی نکلنے کی حالت میں آپ ﷺ نے نماز پڑھی ہو اور شافعیہ وغیرہ کا فرک کی وجہ نظافت قرار دینا بعید از عقل ہے کیونکہ اگر منی طاہر ہوتی تو پورے ذخیرۂ احادیث میں سے کسی نہ کسی جگہ کم از کم بیان جواز ہی کیلئے اس کو قولاً یا فعلاً طاہر قرار دیا جاتا۔

دلیل خامس: قرآن میں منی کو ماء ممہن کہا گیا ہے یہ بھی اسکے نہاست کی ایک واضح دلیل ہے۔

دلیل سادس: نیز اسی راستہ سے مذی اور ودی وغیرہ نکلتی ہے جو بالاتفاق ناپاک ہیں جسکے اخراج سے وضو فوٹ جاتا ہے، تو منی بدرجہ اولیٰ ناپاک ہوگی کیونکہ اسکے نکلنے سے بالاتفاق غسل واجب ہے۔

مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کے بارے میں اثر منقول ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں ”إن كان رطباً فغسله وإن كان يابساً فمحاككه“ (کمریج دو) (نصب الراية ۱/ ۲۱۰) یہ حنفیہ کے مذہب کے عین مطابق ہے، شافعیہ وغیرہ جو ابن عباس کے اثر سے استدلال کرتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ محدثین نے اس روایت کی تضعیف کی

(۱) أخرجه البخاری / ۲۲۹ مسلم / ۳۷۳ ابوداؤد / ۳۷۳ ترمذی / ۱۱۷ ابن ماجہ

۵۳۶ / أحمد / ۹ / ۱۷۱ النسخة باب غسل المنی من ثوب.

ہے یہ اثر ”محمد بن عبد الرحمن“ کی وجہ سے ضعیف ہے۔ چنانچہ ”صاحب الدار قطنی“ ان کے بارے میں فرماتے ہیں ”ضعیف الحدیث سیء الحفظ“ وقال فی موضع آخر ”ردی الحفظ کثیر الوهم“ (من حاشیة نصب الرایة ۱/۱۰) اور اگر اس اثر کو صحیح مان لیا جائے جیسا کہ بعض نے جو دوسرے طرق سے موقوفاً مروی ہے کی تصحیح کی ہے تب بھی اس اثر سے شوافع وغیرہ کا استدلال صحیح نہ ہوگا، کیونکہ حضرت ابن عباسؓ سے صحت کے ساتھ ایک دوسرا قول منقول ہے، ”عن ابن عباس قال: إذا اجنب الرجل فی ثوبه فرائی فیہ فلیغسله وإن لم یرى فیہ أثرأفلیینضحه“ یعنی جب آدمی اپنے کپڑے میں جنبی ہو جائے پھر اس میں کچھ دیکھے تو اسکو دھو لے اور اگر اس پر کوئی اثر نہ دیکھے تو اس پر چھینٹے مار دے۔

العذی بمنزلة المعاط“ سے ابن عباسؓ کا خشاء یہ بیان کرنا ہے کہ منی کو فرک کے ذریعہ دور کیا جاسکتا ہے، جیسا کہ معاط اگر غلیظ اور خشک ہو تو فرک سے دور ہوتا ہے۔۔۔ مزید برآں ابن عباسؓ کے مقابلہ میں دوسرے صحابہ کرام کے آثار ہیں جس میں غسل کا حکم دیا گیا ہے، چنانچہ حضرت ابو ہریرہؓ، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت انسؓ وغیرہ سے اسی طرح کے آثار منقول ہیں۔

امام شافعی کا یہ کہنا کہ منی سے انبیاء کرام جیسی مقدس ہستیوں کی تخلیق ہوئی ہے اسلئے وہ پاک نہیں ہو سکتی، یہ استدلال نہایت بدیہی المطلاق ہے کیونکہ یہ امر ضروری نہیں کہ جس چیز سے انبیاء کرام کی تخلیق ہوئی ہو وہ پاک ہو کیونکہ انبیاء کرام کی تخلیق خون سے بھی ہوئی لہذا خون کو بھی پاک ہو جانا چاہئے حالانکہ تمام ائمہ کے نزدیک خون نجس ہے۔

کیفیت تطہیر

منی اگر کپڑے میں لگ جائے تو اسکے پاک کرنے کا طریقہ امام مالک کے نزدیک صرف نسل ہے، لیکن حنفیہ کے نزدیک اگر منی تر ہو تو غسل ضروری ہے اور اگر منی خشک ہو تو فرک (رگڑنا) کافی ہے کیونکہ احادیث شریف میں فرک کا ذکر آیا ہے۔

باب فی الجنب یقرأ

حالت جنابت اور ایسے ہی حالت حیض میں اذکار و ادعیہ وغیرہ کا پڑھنا بالاتفاق جائز ہے، اور قرآن کا چھوٹا بالاتفاق حرام ہے، لیکن تلاوت قرآن کریم تکلف فیہ ہے، کم از کم کی اجازت کے سلسلہ میں اختلاف ہے، ابو داؤد ظاہری کے نزدیک جنبی کے لئے قرآن پڑھنا مطلقاً جائز ہے۔ امام شافعی کے نزدیک مطلقاً حرام ہے چاہے ایک ہی حرف کیونہ ہو۔

امام ابو حنیفہ اور امام احمد کی دو روایتیں ہیں ایک مثل امام شافعی کے دوسرے مادون الآیت کی اباحت کی، یہی زیادہ صحیح ہے، اسی کو امام طحاوی نے نقل کیا ہے۔ امام مالک کے نزدیک ایک یا دو آیت پڑھنے کی گنجائش ہے۔

دلیل امام شافعی: وہ کہتے ہیں کہ جنبی کو قرآن پڑھنے سے مطلقاً منع کیا گیا ہے، لہذا ایک حرف بھی پڑھنا مباح نہ ہوگا، چنانچہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے، جو ابن عمرؓ سے مروی ہے "لا یقرأ الجنب ولا الحائض شیئاً من القرآن" امام شافعی لفظ "شیئاً من القرآن" سے استدلال کرتے ہیں کہ فی کا اطلاق ایک حرف پر بھی ہو سکتا ہے، لہذا ایک حرف بھی پڑھنا ناجائز ہوگا۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ ایک آیت سے کم پڑھنا اصطلاح میں اس کو تلاوت قرآن نہیں کہا جاتا ہے، لہذا انتخاباً پڑھنا مباح ہوگا۔

امام مالک کہتے ہیں کہ جب تک سب سے چھوٹی صورت کے مقدار نہ پڑھے گا تب تک اس کو تلاوت قرآن نہیں کہا جائے گا اور سب سے چھوٹی صورت تین آیت کی ہے، لہذا تین آیت سے کم کا پڑھنا مباح ہوگا۔

ابو داؤد ظاہری کی دلیل: "عن عائشة أن النبی ﷺ کان یذکر اللہ تعالیٰ علی کل أحوالہ" (۱) یعنی آپ ﷺ ہر حال میں اللہ کا ذکر کرتے تھے۔ اس سے یہ

(۱) أخرجه مسلم / ۲۷۲ ابو داؤد / ۱۸ ترمذی / ۲۲۸۱ ابن ماجہ / ۲۰۲ البیہقی

بات ثابت ہوتی ہے کہ جنابت کی حالت میں بھی اللہ کا ذکر کرتے تھے، جب اللہ کا ذکر حالت جنابت میں جائز ہے تو یہی حکم تلاوت قرآن کا بھی ہوگا۔

جواب۔ یہ استدلال بدیہی البطلان ہے کیونکہ یہ حدیث عام ہے، اور متحد و مترکب و مجمع روایتیں ہیں جو جنبی کیلئے تلاوت قرآن کی ممانعت پر دلالت کرتی ہیں، اور اس حدیث مذکور میں جنبی کیلئے قرأت قرآن کی کوئی اجازت نہیں ثابت ہو رہی ہے، لہذا یہ حدیث عام ہے، جو ممانعت کی احادیث سے یہ خاص کر لی جائے گی۔

باب فی الجنب یدخل المسجد

امام شافعی و امام احمد کے نزدیک جنبی اور حائض کیلئے مطلقاً کوئی خاص ضرورت ہو یا نہ ہو، وضوء سے ہو یا بلا وضوء کے ہوا سکے لئے دخول اور مرور فی المسجد جائز ہے، البتہ حائضہ کیلئے شرط یہ ہے کہ مسجد کے لمٹ ہونے کا خوف نہ ہو۔

امام ابوحنیفہ اور امام مالک کے نزدیک جنبی اور حائضہ کیلئے دخول فی المسجد جائز نہیں ہے، مگر کسی ضرورت اور مجبوری کی بناء پر۔

دلیل امام شافعی و امام احمد: ان کا استدلال آیت کریمہ ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ﴾ ہے۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ یہاں الصلوة سے مراد موضع صلاۃ ہے یعنی الصلوة سے پہلے موضع "مضاف محذوف ہے اور" عابری سبیل" سے یہی عبور و مرور مراد ہے، لہذا اس آیت کا مطلب یہ ہوا کہ تم موضع صلاۃ (مسجد) کے قریب نہ جاؤ یہاں تک تم جان جاؤ جو تم کہہ رہے اور نہ حالت جنابت میں (موضع صلاۃ کے قریب جاؤ) مگر یہ کہ راستہ گزرنے والا ہو۔

دلیل احناف: حضرت عائشہ کی روایت ہے جس کا مضمون یہ ہے کہ میں اور جن صحابہ کرام کے حجرے مسجد نبوی کے ارد گرد تھے، انکے دروازے مسجد کے محن کی طرف کھلے ہوئے تھے

اس پر ایک مرتبہ آپ ﷺ نے فرمایا: "وجہوا هذه البيوت عن المسجد" یعنی ان گھروں کے دروازوں کو مسجد کی طرف سے ہٹا دو، یعنی لا أحل المسجد لحائض ولا جنب (۱) جواب احناف۔ جس آیت کریمہ سے شوافع نے استدلال کیا اسکا ہمارے علماء نے جواب دیا ہے کہ آپ کا اس آیت سے یہ استدلال حذف مضاف پر مبنی ہے، اور ہمارے نزدیک وہ اپنے ظاہر پر محمول ہے کہ صلاۃ سے صلاۃ ہی مراد ہے، اور عابری سبیل سے مراد مسافرین ہیں، اور آیت کریمہ کا مطلب یہ ہے کہ حالت جنابت میں نماز کے قریب نہ جاؤ مگر جو آدمی مسافر ہو اور پانی دستیاب نہ ہو تو پھر اس کو تحیم کر کے جانا چاہئے۔

المکث فی المسجد

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مسجد میں ٹھہرنا جنسی و عائدہ کیلئے ناجائز ہے۔
امام احمدؒ اور اسحاق بن راہویہ کے نزدیک جائز ہے لیکن شرط یہ ہے کہ وضوء کر کے جائے۔

دلیل احمدؒ واسحاقؒ: انکا استدلال آپ ﷺ کے قول: إن المسلم ليس بنجس (۲) دلیل جمہور: حضرت عائشہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: لا أحل المسجد لحائض ولا جنب، "مضمون حدیث ماقبل میں گزر چکی ہے۔

امام احمدؒ کی دلیل کا جواب: جواب سمجھنے کیلئے پوری حدیث جانتا ضروری ہے، پوری حدیث اس طرح ہے ایک مرتبہ حضرت ابو ہریرہؓ کا آپ ﷺ سے دور سے سامنا مدینہ کے کسی راستہ میں ہوا، ابو ہریرہؓ کہتے ہیں کہ میں اس وقت جنبی تھا اسلئے میں آپ ﷺ سے کئی کاٹ گیا

(۱) أخرجه أبو داود / ۱۳۲ البيهقي ۲ / ۲۷۲. (۲) أخرجه البخاري

۲۸۱ مسلم ۳۷۱، أبو داود ۳۲۱، ترمذی ۱۲۱، ابن ماجہ ۵۲۱، طحاوی ۱ / ۲۷۰، احمد

۲ / ۲۳۰، البيهقي ۱ / ۱۸۹.

اور جا کر غسل کیا پھر آپ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا تو آپ ﷺ نے فرمایا اے ابو ہریرہ تو کہاں تھا؟ ابو ہریرہ نے جواب دیا "انی کنت جنباً فکرت أن أجالسک علی غیر طہارۃ" یعنی میں جنبی تھا اس لئے آپ کے پاس بغیر طہارت کے بیٹھنا مناسب نہ سمجھا تو آپ ﷺ نے فرمایا "سبحان اللہ إن المسلم لا ینجس" یعنی اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ مسلم اس طرح نجس نہیں ہوتا کہ اس کو چھونا جائز نہ ہو اور اگر ہم امام احمد کی طرح اس کا ظاہری مفہوم مراد لیں تو پھر جنبی پر غسل بھی واجب نہ ہونا چاہئے کیونکہ مسلمان نجس ہی نہیں ہوتا حالانکہ ایسا کسی کے نزدیک نہیں ہے۔

باب فی الرجل یجد البلة فی منامہ

اگر آدمی سو کر اٹھے اور اپنے کپڑے پر تری پائے تو آیا غسل واجب ہے یا نہیں؟ اسکی بہت ساری صورتیں ہیں کن صورتوں میں غسل واجب ہوتا ہے اور کن میں نہیں ہوتا ہے؟ یہ مسئلہ تفصیل طلب ہے، اس میں ائمہ کے مختلف اقوال ہیں، خصوصاً حنفیہ کے یہاں تو اس مسئلہ میں بڑی تفصیل ہے۔

علامہ شامی نے اس مسئلہ کی چودہ صورتیں ذکر فرمائیں ہیں، (۱) یقین منی (۲) یقین ہڈی (۳) یقین ودی، یہ تین شکلیں ہوئیں اور چار صورتیں احتمال کی ہیں، (۴) منی ہڈی کے درمیان شک (۵) ہڈی ودی کے درمیان شک (۶) منی ودی کے درمیان شک (۷) ان تینوں کے درمیان شک، یہ کل سات صورتیں ہیں، ان سات صورتوں میں سے ہر ایک کی دو صورتیں ہیں (۱) احتلام یا دھوکا (۲) یا احتلام یا دھوکا، لہذا یہ کل چودہ صورتیں ہوں گی۔

اب ان کا حکم ملاحظہ ہو۔ احتلام یا دھونے کی سات صورتوں میں سے ایک صورت کے علاوہ باقی تمام صورتوں میں غسل واجب ہوگا اور وہ ایک صورت جس میں غسل واجب نہ ہوگا وہ یقین ودی کی صورت ہے، اس میں امام صاحب اور صاحبین متفق ہیں۔ عدم نہ کر احتلام میں ہے

تفصیل ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک صرف یقین منی کی صورت میں غسل واجب ہے بقیہ چھ صورتوں میں غسل واجب نہیں ہے۔

عند الطرفين (۱) یقین منی (۲) یقین مذی (۳) یقین ودی کے علاوہ بقیہ چار صورتوں میں غسل واجب ہے، وہ چار صورتیں یہ ہیں (۱) الشك بين المعنى والمعذی (۲) الشك بين المعنى والودی (۳) الشك بين المعنى والودی (۴) الشك بين الثلاث شوافع، حنابلہ و مالکیہ کے نزدیک کل تین صورتیں ہیں، (۱) یقین منی (۲) یقین غیر منی (۳) احتمال منی۔ پہلی صورت میں غسل واجب ہے دوسری صورت میں غسل واجب نہیں ہے اور تیسری صورت میں شوافع کے نزدیک غسل اور عدم غسل کا اختیار ہے لیکن حنابلہ کے نزدیک تیسری صورت میں یہ تفصیل ہے کہ اگر قبل النوم خروج مذی کے اسباب میں سے کوئی سبب پایا گیا ہو تب غسل واجب نہیں ہے، اور قبل النوم خروج مذی کا سبب نہ پایا گیا ہو تو غسل واجب ہے، (النظر المجموع ۱۶۱/۲)، مالکیہ کے نزدیک تیسری صورت یعنی احتمال منی کی صورت میں یہ تفصیل ہے کہ اگر شک منی، مذی اور ودی میں سے کسی ایک صورت میں ہو تو غسل واجب ہے اور اگر شک ایک ساتھ تینوں میں ہو تو چونکہ اب احتمال منی ضعیف ہو گیا اس لئے غسل واجب نہ ہوگا۔

باب فی التمسح بالمندیل

وضوء کے بعد کسی کپڑے وغیرہ سے پانی پونچھنے کا کیا حکم ہے؟ اس سلسلے میں ائمہ کا معمولی

اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک وضوء کے بعد مسح یعنی پانی خشک کرنا مباح ہے، ابو حنیفہ کے دوسرے قول کے مطابق مستحب ہے، لیکن رائج پہلا قول ہے۔

امام شافعیؒ سے اس سلسلے میں پانچ اقوال نقل کئے گئے ہیں، (۱) مکروہ فی الصیغہ دون الشام یعنی مری میں مکروہ ہے نہ کہ جائزے میں (۲) مکروہ مطلقاً مکروہ ہے (۳) مباح

(۳) مستحب (۵) ترک تکشیف ادلی ہے۔ اور یہی آخری قول رائج ہے خلاصہ کلام امام شافعی کے نزدیک ترک تکشیف ادلی اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک صرف مباح ہے۔

امام شافعی کا استدلال حضرت میمونہؓ کی روایت سے ہے کہ وہ فرماتی ہیں کہ میں نے بدن خشک کرنے کیلئے آپ ﷺ کو رو مال دیا آپ ﷺ نے قبول نہیں کیا جسکے الفاظ یہ ہیں "فناولتہ المندیل فلم يأخذہ" بعض روایات میں "فأتیتہ بالمندیل فردہ" ہے (۱)

لیل ائمہ ثلاثہ: وہ حضرت عائشہؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں، چنانچہ وہ فرماتی ہیں کانت لرسول اللہ ﷺ خرقة ینشف بها بعد الوضوء (آخرجہ ابن ماجہ ترمذی) یعنی آپ ﷺ کے لئے ایک کپڑا تھا جس سے وضوء کے بعد پانی خشک کرتے تھے لہذا دونوں طرح کی روایتیں موجود ہیں، تکشیف کی اور ترک تکشیف کی لہذا دونوں صورتیں جائز ہوں گی۔

باب فی الوضوء بعد الغسل

غسل کے بعد وضوء کرنا ضروری ہے یا نہیں ہے؟ اس میں تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ غسل کے بعد وضوء کی حاجت نہیں ہے، کیونکہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے "قالت: کان رسول اللہ ﷺ لا یتوضأ بعد الغسل من الجنابة" (۲) یعنی آپ ﷺ غسل جنابت کے بعد وضوء نہیں کرتے تھے۔

لیکن امام احمدؒ قدرے اختلاف کرتے ہیں وہ فرماتے ہیں کہ جس شخص پر حدیث اصغر اور حدیث اکبر دونوں لاحق ہو اس پر وضوء اور غسل دونوں واجب ہے، اگر وضوء قبل الغسل نہ کیا ہو تو اسکو بعد الغسل کرے۔ دوسری روایت اگلی یہ ہے کہ اگر غسل میں حدیث، حدیث اصغر اور حدیث

(۱) آخرجہ البخاری / ۲۴۹ و مسلم ۳۱۷ و ابوداؤد ۲۴۵ و النسائی ۲۵۳ و ابن

ماجہ ۴۶۷ و البیہقی ۲۴۵ (۲) آخرجہ الترمذی / ۱۰۷، ابوداؤد / ۲۵۰، ابن

ماجہ / ۵۷۹، البیہقی ۱ / ۱۷۹، النسائی ۲۵۲، احمد / ۲۵۲۶۰

اکبر دونوں سے طہارت کی نیت کر لے تو غسل کے ضمن میں وضو بھی ادا ہو جائے گا، اور اگر مستقل نہ وضو کی نیت کی اور نہ غسل میں طہارت عن المحدثین کی نیت کی تو پھر انکا نہ ہب یہ ہمیکہ ایسے شخص کے ذمہ وضو واجب ہے۔

باب فی المرأة هل تنقض شعرها عند الغسل

اگر عورت کے بال بٹے ہوئے ہوں تو کیا غسل جنابت کے وقت ان کا کھولنا ضروری ہے؟ امام شافعی و امام مالک کے نزدیک اگر پانی بغیر نقض کے بالوں کے ظاہر باطن سب میں پہنچ جاتا ہے، تب تو نقض واجب نہیں ہے ورنہ نقض ضابطہ واجب ہے، خلاصہ کلام امام شافعی اور مالک کے نزدیک عورت کیلئے تمام بالوں کا تر کرنا ہر حال میں ضروری ہے۔

دلیل: انکا استدلال ابو ہریرہ کی روایت سے ہے، عن ابی ہریرۃ قال: قال رسول اللہ ﷺ: إن تحت كل شعرة جنابة فاغسلوا الشعر وأنقوا البشرة (۱) یعنی ہر بال کے نیچے جنابت ہے لہذا بال کو دھلو اور کھال کو صاف کرو لہذا غسل جنابت میں تمام بالوں کو دھلا جائے گا۔

امام ابو حنیفہ اور امام احمد کے نزدیک غسل جنابت میں اگر پانی بال کے جڑ میں پہنچ جائے تو کافی ہے، پورے بال کا تر کرنا ضروری نہیں، صاحب درمختار لکھتا ہے کہ اگر بال مفلور (بٹے ہوئے) ہوں تو صرف اصول شعر کو تر کرنا کافی ہے اور اگر منقوض (کھلے ہوئے) ہوں تو پھر پورے بالوں کا تر کرنا ضروری ہے۔

دلیل ابو حنیفہ و احمد: ایک مرتبام سلمہ نے آپ ﷺ سے مسئلہ دریافت کیا "یا رسول اللہ! انی امرأة أشد صفراً أسی أفانقضه للجنابة؟" یعنی اے اللہ کے رسول میں اپنے سر کے بال کو کسر باندھتی ہوں تو کیا جنابت کیلئے اسکو کھولوں؟ تو آپ ﷺ نے

فرمایا: "لا إنسا یكفیک أن تحلی علی رأسك ثلاث حلیات من ماء" (۱) نہیں بلکہ تیرے سر پر تین لب پانی ڈال دینا کافی ہوگا۔

حسل میں مرد کے بالوں کا کیا حکم ہے؟ جمہور کے نزدیک جو حکم عورت کا ہے وہی حکم

مردوں کا ہے۔

حقیقہ کے نزدیک مرد اور عورت کے درمیان فرق ہے اگر مرد کے بال بڑے ہوں تو انکا

کھولنا اور تمام بالوں کا تر کرنا ضروری ہے صرف اصول شعر کو ترک کرنا کافی نہیں ہے۔

دلیل: ثوبان وغیرہ نے آپ ﷺ سے غسل من الجنابة کے بارے میں مسئلہ

دریافت کیا تو آپ ﷺ نے مرد اور عورت کا حکم الگ الگ بیان کیا چنانچہ فرمایا: "أما الرجل

فلینثر رأسه فلیغسه حتی یبلغ أصول الشعر، وأما المرأة فلا علیها أن

لا تنقضه لتغرف علی رأسها ثلاث غرغرات یكفیها" (ابوداؤد) یعنی مرد اپنے سر کو

کھولے پھر اسکو دھلے یہاں تک کہ پانی بال کے جڑ میں پہنچ جائے بہر حال عورت تو اس پر اسکا

کھولنا واجب نہیں، اسکا اپنے سر پر تین لب پانی بہا دینا کافی ہے۔

حسل جنابت اور حسل حیض و نفاس میں فرق

جانتا چاہئے کہ حسل جنابت اور حسل حیض و نفاس میں ائمہ ثلاثہ کے نزدیک کوئی فرق نہیں

ہے، بلکہ جو حکم حسل جنابت کا ہے وہی حکم حسل حیض و نفاس کا ہے، لیکن امام احمد دونوں کے حسل

میں فرق کرتے ہیں، چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ حسل حیض و نفاس میں لغض راس ضروری ہے، اور حسل

جنابت میں ضروری نہیں ہے۔

دلیل احمد: انکا استدلال حضرت عائشہؓ کی روایت ہے جس میں آپ ﷺ نے حضرت

عائشہؓ کو جب ان کو حیض آتا بند ہو گیا تو سر کے بال کھول کر حسل کرنے کا حکم دیا۔

(۱) أخرجه مسلم / ۳۲۰ ترمذی / ۱۰۵ النصابی / ۱۳۱ البیہقی / ۱ / ۱۸۱ الحدیث

۲۸۹ / النصابی / ۱ / ۳۷ ابوداؤد / ۳۰۱۔

جواب: جمہور کی طرف سے اسکا جواب یہ ہے کہ آپ ﷺ نے حضرت عائشہ کو یہ حکم دیا کہ حج سے واپسی کے وقت فرمایا تھا اور اس وقت صرف ظہر ہی مقصود نہ تھی بلکہ مغرب بھی مقصود تھی، کیونکہ حالت سفر میں ہونے سے بال وغیرہ پراگندہ ہو گئے تھے۔

باب فی الجنب یغسل رأسه بالخطمی

الخطمی: وهو حشيش نورائحة يستعمل فی الدواء، علمي ایک خوشبودار گھاس ہوتی ہے جو دواؤ وغیرہ میں استعمال ہوتی ہے۔ اس کی خاص صفت یہ ہے کہ اسکو پانی میں بھگو نے سے لعاب پیدا ہوتا ہے، پھر اس ماء سے بال وغیرہ دھوتے ہیں جس سے بال نرم اور طالع ہو جاتے ہیں، یہاں ایک اختلافی مسئلہ ہے کہ اگر پانی میں کوئی پاک چیز مل جائے، اور اس کے اوصاف ثلاثہ میں سے کسی ایک کو بدل دے تو اس سے وضو یا غسل کرنا جائز ہے یا نہیں۔
أحد ثلاثہ: کے نزدیک ماء مخلوط بشی طاهر سے وضو یا غسل کرنا جائز نہیں ہے۔

حنفیہ: کے نزدیک جائز ہے چنانچہ صاحب ہدایہ نے لکھا ہے، "يجوز الطهارة بماء خالطه شيء طاهر فغير أحد أوصافه". (ہدایہ ج ۱/ ص ۳۴ بذل المجہود ۲/ ۲۶۱)۔

دلیل احناف حنیفہ کا استدلال حضرت عائشہ کی روایت سے ہے، عن عائشة عن النبي ﷺ أنه كان يغسل رأسه بالخطمی وهو جنب یجتزئ بذلك ولا یصب علیہ الماء (أخرجه أبو داود تحت هذا الباب) یعنی آپ ﷺ غسل جنابت میں سر کے بالوں کو خطمی سے دھونے پر اکتفاء فرماتے تھے، اور خالص پانی نہ بہاتے تھے۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ مخلوط بشی طاهر سے طہارت کافی ہے کیونکہ آپ ﷺ خطمی ملے ہوئے پانی سے سر مبارک غسل جنابت میں دھوتے تھے، اور اسی پر اکتفاء کرتے اور دواؤ بارہ حریہ پانی سے نہ دھوتے تھے بلکہ اگر پانی میں دمنہ ان مساویں وغیرہ مل جائے تو تب بھی حنیفہ کے نزدیک اس سے وضو

اور غسل جائز ہے۔

دلیل ائمہ ثلاثہ، جمہور کہتے ہیں کہ یہ بات متفق علیہ، یکہ احدث کے زوال کیلئے ماہ مطلق کا ہونا ضروری ہے، اور جب پانی میں زعفران یا صابون مل جائیں گے تو وہ ماہ مقید ہو جائے گا لہذا ایسے پانی سے وضو یا غسل کرنا جائز نہ ہوگا۔

جواب دلیل ائمہ ثلاثہ۔ ہم کہتے ہیں کہ "ماہ الزعفران" یا "ماہ الصابون" یہ ماہ مقید نہیں ہے، اس کی اضافت ایسے ہی ہے جیسے ماہ مطلق کی اضافت ہو عین کی طرف یا بحر کی طرف، نیز یہ بات واضح ہے کہ پانی میں کسی دوسری شے کی آمیزش نہ ہو یہ امر مشکل ہے، کیونکہ پانی میں کوئی دوسری چیز مل ہی جاتی ہے، جیسے حوض یا کنویں وغیرہ کے پانی میں پتے وغیرہ گر جاتے ہیں لہذا بالکل خالص پانی کا حصول خصوصاً آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ملنا محذرتھا، کیونکہ اس زمانے میں پانی کے ذرائع عموماً کنویں ہوتے تھے، جس میں ہواؤں کے جھوکوں کے ساتھ میں چھاؤں جی کہ اونٹ وغیرہ کی خشک میکیاں بھی گر جاتی تھیں اور اس پانی کو استعمال کیا جاتا تھا، لہذا پانی میں گھیل مقدار میں کوئی پاک چیز مل جائے تو اس سے وضو وغیرہ جائز ہے، اعتبار غلبہ کا کیا جائے گا اور یہ غلبہ لون کی تغیر سے نہ ہوگا، بلکہ اجزاء کے غالب ہونے کا اعتبار کیا جائے گا، جیسے کسی پانی میں ستودہ غیرہ گھول دیا گیا ہو تو ستودہ کے اجزاء پانی پر غالب آجانے کی وجہ سے اس سے وضو اور غسل مباح نہ ہوگا۔ لیکن اگر پتی وغیرہ گر جائے تو اس سے طہارت حاصل کرنا جائز ہوگا۔

باب ما جاء في الحيض

أصل الحيض في اللغة السيلان والمراد به هنا الدم الخارج من قبل المرأة حاضتها من غير سبب ولادة، یعنی حیض کے اصل معنی نفث میں بہنے کے ہیں اور یہاں اس سے مراد وہ خون ہے جو رحم کے آگے کے راستے سے بغیر کسی سبب ولادت کے بہ کر آئے۔ (لفظ السنہ ۱/۷۸) واضح رہے کہ حیض اور استحاضہ کے مسائل فقہ وحدیث کے وحیدہ

اور مشکل ترین مسائل میں سے ہیں، کیونکہ اس مسئلہ کا تعلق خالص عورتوں سے ہے اور مقام احتیاء سے تعلق رکھتا ہے، ہر دور میں علماء نے اس کو حل کرنے کی کوشش کی ہے، لیکن بعد میں آنے والوں کے لئے کچھ نہ کچھ لکھنے کی محتاجات چھوڑ رکھی ہے، امام محمدؒ نے خاص انہی دو مسائل پر دو سو صفحات کا رسالہ تصنیف کیا تھا، امام طحاویؒ نے بھی تقریباً پانچ سو صفحات پر مشتمل ایک رسالہ لکھا ہے، ابوالفرج داری نے تو صرف فقیرہ کے مسائل پر ایک ضخیم جلد تصنیف کی ہے، اور دیگر علماء نے بھی اس پر بڑے وسط و تفصیل کے ساتھ قلم اٹھایا ہے۔

الاختلاف فی أقل مدة الحيض

امام مالکؒ کے نزدیک أقل مدت حیض کی کوئی خاص تحدید نہیں ہے، بلکہ قطرہ واحدہ اور سیلان دفعہ واحدہ بھی حیض ہے۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک أقل مدت یوم وليلة ہے۔
طرفین امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک أقل مدت حیض تین دن تین رات ہے، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دو دن اور تیسرے دن کا اکثر حصہ۔

الاختلاف فی اکثر مدة الحيض

امام مالکؒ کے نزدیک اکثر مدت حیض سب سے زیادہ (۱۷) ہے، اور ایک روایت چھ دن کی ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اکثر مدت حیض غمرہ عشر یوم (۱۵) ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اکثر مدت حیض عشرة ایام ولیلایہا (۱۰) ہے۔

امام احمدؒ سے اس سلسلے میں تین روایات مروی ہیں، ایک امام ابوحنیفہؒ کے مطابق دوسری امام شافعیؒ کے مطابق تیسری امام مالکؒ کے مطابق۔ ابن قدامہ حنفیؒ نے دس دن کی روایت کو ترجیح دی ہے، لیکن امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: "أقل مدة الحيض يوم وليلة وأكثرها خمس عشره قول الأوزاعي ومالك والشافعي وأحمد" یعنی امام ترمذیؒ نے

ائمہ ثلاثہ کا ایک ہی مذہب نقل کیا، لیکن "التحقیق الصحيح مانکرنا أن مذهب أحمد موافق للحنفية"

الاختلاف في أقل مدة الطهر

امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک أقل مدت طہر چار دن ہے۔
امام احمدؒ کی اس سلسلہ میں دو روایتیں ہیں ایک روایت ابو حنیفہؒ و شافعیؒ کے مطابق ہے، اور دوسری روایت تیرہ یوم کی ہے، اسی کو ابن قدامہ (جو کہ حنابلہ کے اکابر علماء میں سے ہیں) نے اختیار کیا ہے۔ "أنظر الشرح الكبير لابن قدامة والمغني له"۔

امام مالکؒ کی اس سلسلہ میں چار روایتیں ہیں پہلی روایت یہ ہے کہ أقل مدت طہر کی کوئی مدت نہیں ہے، دوسری روایت پانچ یوم کی ہے، تیسری روایت دس دن کی ہے اور چوتھی روایت چار دن کی ہے۔

ذیل: أقل مدت حیض اور اکثر مدت حیض اور ایسے ہی أقل طہر کے سلسلہ میں کسی کے پاس کوئی حدیث صحیح و مرسلہ دلیل نہیں ہے، البتہ حنفیہ کے مسلک کے مطابق حضرت عائشہؓ، حضرت معاذ بن جبلؓ، حضرت انسؓ، وائلہ بن اسحقؓ اور حضرت اسماءؓ کی روایات ہیں، البتہ یہ تمام روایات ضعیف ہیں، لیکن تعدد طرق کی بناء پر درجہ حسن میں ہو کر کچھ حد تک حنفیہ کے مسلک کی تائید کرتی ہیں۔

حقیقت میں اس اختلاف کی بنیاد عورتوں کے حراج اور ملکوں کی آب و ہوا کے مختلف ہونے پر ہے، تمام عورتیں حیض کے بارے میں ایک صفت پر نہیں ہیں، بلکہ ان کے احوال مختلف ہوتے ہیں، اشہدوں اور غذا کے اعتبار سے عمرو و جسانی ساحت کے اعتبار سے، کسی کو کم خون آتا ہے، کسی کو زیادہ خون آتا ہے، اسی وجہ سے علماء نے اختلاف کیا چنانچہ علماء نے جو دیکھا، پایا اور سنا اسی کے اعتبار سے فتویٰ دیا۔ (انظر سارف السنن ۱/۴۴۱)

الاختلاف في ألوان دم الحيض

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک صرف سرخ اور سیاہ رنگ کا خون حیض ہے
باقی استحاضہ کے رنگ ہیں۔

امام مالکؒ کے نزدیک الوان دم حیض چار ہیں، (۱) سیاہ (۲) سرخ (۳) زرد (۴)
اکثر۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جس رنگ کا خون آئے وہ حیض ہے بشرطیکہ ایام حیض میں ہو
مگر یہ کہ سفید رطوبت خارج ہونے لگے۔ چنانچہ ہدایہ کے محشی عبدالحی لکھنویؒ فرماتے ہیں:
”ألوانه ستة الحمرة والسوداء والصفرة والكدرۃ والخضرة والتربیۃ“
”ہدایہ ج ۱/ ۶۳ حاشیہ نمبر ۲/ امام یوسفؒ کے نزدیک ”الكدرۃ لیست بحیض“
(المجموع ۳/ ۳۹۲)۔

دلیل احناف: حضرت عائشہؓ کے پاس عورتیں اپنا کرسف بھیجتیں تھیں جس میں حیض کا
خون ہوتا تھا کہ نماز پڑھنے کے بارے دریافت کریں تو حضرت عائشہؓ ان سے فرماتی:
”لا تعجلن حتی ترین القصۃ البیضاء“ یعنی جلدی مت کرو یہاں تک کی خالص
سفیدی نہ دیکھ لو، (۱)

باب ما جاء فی المستحاضۃ

الاختلاف فی أنواع المستحاضۃ وأحكامها

حنفیہ کے نزدیک مستحاضہ کی تین قسمیں ہیں، (۱) مبتدئہ، یعنی وہ عورت ہے جسکو زندگی
میں پہلی مرتبہ حیض شروع ہوا ہو پھر استمرار دم حیض کے بعد تک رہا، (۲) متقاررہ، وہ عورت
ہے جسکو کچھ عرصہ وقت میعاد کے ساتھ حیض آیا پھر استمرار دم ہو گیا، (۳) متخیرہ، یعنی وہ عورت جو
مستادہ تھی پھر استمرار دم ہو گیا لیکن وہ اپنی عادت سابقہ بھول گئی کہ عادت پانچ دن کی تھی یا سات

(۱) (أخرجہ مالک فی الموطأ فی باب طهر الحائض ہزیدۃ، أخرجه البخاری تعلیقاً
فی القبال السحیض وإسہارہ)۔

دن کی یا وقت حیض یا دندرہا کہ اول شہر تھا یا وسط شہر یا وقت اور عدد دونوں میں متحیر ہو۔

الغرض متحیرہ کی تین قسمیں ہیں متحیرہ بالعدد (۲) متحیرہ بالوقت (۳) متحیرہ بحکم صاحب
معارف السنن نے (ج ۱/۳۱۲) متحیرہ کی یہی تین صورت بحر الریق کے حوالہ سے بیان کی ہے، متحیرہ کو
خالہ محلہ اور تاسیہ بھی کہتے ہیں۔

التمہ ثلاثہ کے نزدیک مستحاضہ کی تین قسمیں تو یہی ہیں لیکن انکے یہاں ایک چوتھی قسم
تمیزہ کی ہے، تمیزہ وہ عورت ہے جو خون کا رنگ دیکھ کر تمیز کر لے کہ کون سا خون حیض کا ہے، اور
کونسا خون استحاضہ کا ہے، لیکن خفیہ تمیز بالالوان کا اہتمام نہیں کرتے بلکہ تمیز بالقدر کا اعتبار کرتے
ہیں، تمیز بالقدر کا مطلب یہ ہے کہ اس کو جن اوقات میں حیض کی عادت تھی وہ ایام حیض ہونگے
انکے بعد کا خون دم استحاضہ ہوگا، تمیز بالالوان کی مشروعیت پر ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت فاطمہ
بہت بلی خوش کی روایت سے ہے، جسکو ابو داؤد وغیرہ نے نقل کیا ہے، ”أنھا كانت تستحاض
فقال لها النبی ﷺ: إذا كان دم الحيض فلانه دم اسود يعرف فامسكي عن
الصلاة وإذا كان الآخر فتوضعي وصلي فلانما هو عرق (۱)“ یعنی جب حیض کا
خون ہوگا تو وہ کالا خون ہوگا جو پہچان لیا جائے گا تو اس صورت میں نماز پڑھنے سے رک جا اور
جب دوسرے رنگ کا خون ہو تو وضو کر اور نماز پڑھ کیونکہ وہ رنگ کا خون ہے۔ فلانه دم
اسود يعرف کے الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ رنگ سے حیض کا پتہ لگایا جاسکتا ہے۔

دلیل شوافع کا جواب خفیہ الوان دم کا اہتمام نہیں کرتے۔ کیونکہ تمیز بالالوان کے
بارے میں حنفی روایات ہیں وہ صحیح نہیں ہیں بلکہ محکم فیہ ہیں اور جو صحیح ہیں وہ صریح نہیں چنانچہ جس
حدیث سے ائمہ ثلاثہ نے استدلال کیا ہے، اس پر ابو داؤد نے کلام کیا ہے، چنانچہ ابو داؤد کہتے ہیں
کہ یہ روایت ایک مرتبہ (سند میں موجود راوی) ابن ابی عدی نے اپنی کتاب سے سنایا اور ایک

(۱) أخرجه أبو داؤد ۲۸۶۵، النسائي ۳۰۹، الدارمی ۱۶۹/۱، الحاکم ۱۷۴/۱ ابن حبان

مرتب اپنے قوت حافظہ سے سنایا، جب کتاب سے سنایا تو فاطمہ بنت ابی حشیش کی روایت قرار دیا، اور جب حافظہ سے سنایا تو حضرت عائشہ کی روایت قرار دیا۔ اور نسائی نے بھی اس حدیث کو نقل کر کے اس پر کلام کیا ہے، نیز خون کے رنگ سے حیض اور استحاضہ کا پتہ لگانا بہت مشکل امر ہے بعض مرتبہ اطباء بھی اس پر واضح فیصلہ نہیں کر پاتے۔

دلیل احناف جب ام سلمہؓ نے مستحاضہ کے بارے آپ ﷺ سے مسئلہ دریافت کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا "لتنظر قد راللیالی والأیام التي كانت تحيضهن الخ" (۱) یعنی اس رات اور اس دن کے بقدر دیکھے جس میں اس کو حیض آتا تھا، اسی طرح اور بہت ساری روایات ہیں، جو ابوداؤد اور ترمذی وغیرہ نے نقل کی ہیں۔

مبتدء کا حکم

مبتدء کا حکم بالاتفاق علی اختلاف الاقوال یہ ہے کہ وہ اکثر مدت حیض گزرنے تک خون کو حیض شمار کرے گی، اور اس عرصہ میں نماز روزہ چھوڑ دے گی اور اکثر مدت حیض شمار کے بعد غسل کر کے نماز روزہ شروع کر دے گی پھر اقل مدت طہر گزرنے کے بعد دوبارہ ایام حیض شمار کرے گی۔

معتادہ کا حکم

معتادہ کا حکم احناف کے نزدیک یہ ہے کہ اگر ایام حیض کی عادت پورے ہونے کے بعد بھی خون جاری رہے تو دس دن تک توقف کرے گی، اگر دس دن سے پہلے خون بند ہو گیا تو پورا خون حیض شمار ہوگا، اور اگر دس دن کے بعد بھی خون جاری رہے تو ایام عادت سے زیادہ تمام ایام کے خون کو استحاضہ قرار دیا جائے گا، اور ایام عادت کے بعد جتنی نمازیں اس نے چھوڑ دیں ہیں ان سب کی قضاء لازم ہوگی، البتہ قضاء کا گناہ نہ ہوگا، اس سلسلہ میں امام شافعی اور امام احمد کا مذہب بھی یہی ہے، لیکن ان کے یہاں دس دن پورے ہونے کے بجائے پندرہ دن توقف کرے گی کیونکہ

(۱) أخرجه ابو داؤد / ۲۷۱ النسائی / ۲۰۸ ابن ماجہ / ۶۲۳ احمد / ۲ / ۳۲۰

لگے نزدیک اکثر مدت حیض پندرہ دن ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک عادت کا کوئی اعتبار نہیں ہے بلکہ قیصر بالا لوان کا اعتبار ہے۔
متحیدہ کا حکم عند الاحناف یہ ہے کہ وہ غور و فکر کر کے اگر تحریر سے اسکو اپنے حیض یاد
آجائیں یا کسی جانب ظن غالب قائم ہو جائے تو وہ اسکے مطابق معادہ کی طرح عمل کرے گی، اور
اگر کسی جانب ظن غالب قائم نہ ہو بلکہ شک باقی رہے کہ یہ حیض کے ایام ہیں یا طہر کے، یا دخول فی
الحیض کے تو اس صورت میں وضو و لکل صلاۃ کرتی رہے گی، جب تک یہ شک باقی رہے، اور جن
ایام کے بارے میں شک ہو کہ یہ طہر ہے یا حیض یا خروج من الحيض تو ان میں بھی غسل لکل صلاۃ
کرتی رہے گی، جب تک خروج من الحيض کا شک باقی رہے، کیونکہ اس صورت میں اس کو مستحاضہ
شمار کرنے میں زیادہ احتیاط ہے۔

الف خلاف کے نزدیک تحیرہ اگر تمیز ہو تو وہ لوان کے ذریعہ حیض و استحاضہ میں فرق
کرے گی، جسکی بڑی تفصیلات ہیں، علامہ نووی نے شرح المہذب میں انہیں بسط تفصیل کے ساتھ
بیان فرمایا ہے۔ چنانچہ انہوں نے شرح المہذب ج ۲ ص ۳۳۹ تا ۳۶۱، میں کافی وضاحت کی ہے۔

باب فی مباشرة الحائض

مباشرة کے لغوی معنی مع الجسد بالجسد ہیں، عاقلہ سے مباشرت کی تین صورتیں
ہیں، (۱) استمتاع بالجماع (۲) استمتاع بما فوق الإزار (۳) استمتاع بما
تحت الإزار من غیر جماع۔ استمتاع بالجماع بالاتفاق حرام ہے، شوافع میں سے امام نووی
نے اسکے مستحل پر کفر کا فتویٰ لگایا ہے، حنفیہ کے نزدیک راجح یہی ہے کہ اسکا مستحل کافر نہیں ہوگا کیونکہ
نکاحی ملہ الحیض صحیحہ نہیں ہے بلکہ صحیحہ غیرہ ہے۔ استمتاع بما فوق الإزار بالاتفاق حلال ہے،
استمتاع بما تحت الإزار من غیر جماع اس صورت میں اختلاف ہے۔

اسلم احمد و محمدؑ کے نزدیک جائز ہے۔ جہود کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

دلیل: امام احمد اور امام محمد کا استدلال حضرت انسؓ کی اس طویل حدیث کے ٹکڑے سے ہے جس میں آپ ﷺ نے حائضہ کے بارے میں فرمایا، "اصنعوا کل شیء إلا النکاح" (۱) اس میں آپ ﷺ نے نکاح یعنی جماع کے علاوہ سب کچھ کرنے کی اجازت دی ہے۔

جمہور کی دلیل: بے شمار احادیث ہیں، چنانچہ ابن عمرؓ کہتے ہیں کہ میں نے آپ ﷺ سے سوال کیا "ما یحل للرجل من امرأته وہی حائض؟" یعنی مرد کیلئے اپنی بیوی سے جو کہ حائضہ ہو کیا حلال ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا ما فوق الإزار" (۲)۔ یعنی إزار کے اوپر سب کچھ حلال ہے۔ اس روایت سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ استحباب بما فوق الإزار حلال ہے نہ کہ استحباب بما تحت الإزار، اور چونکہ استحباب بما تحت الإزار کی صورت میں جماع سے احتراز بہت ہی مشکل ہے، اس صورت میں جماع میں مشغول ہو جانے کا یقین غالب ہے اس لئے وہ حرام ہوگا۔ ویسے بھی احتیاط جمہور کے مذہب میں ہے۔

باب الکفارة فی إتيان الحائض

اگر کوئی شخص حائضہ عورت سے وطی کرے تو اس کا کیا حکم ہے؟

ائمہ اربعہ کے نزدیک ایسے شخص پر توبہ اور استغفار واجب ہے۔ البتہ امام احمدؒ کی ایک روایت اور امام شافعیؒ کا قول قدیم، حسن بھری اور اطلق بن راہویہ کے نزدیک کفارہ واجب ہے۔

دلیل: ان کا استدلال ابن عباسؓ کی روایت سے ہے جس میں آپ ﷺ نے حائضہ سے وطی کرنے والے کے بارے میں فرمایا "یتصدق بنصف دینار" (۳)۔ اور بعض روایت میں

(۱) ابوداؤد ۲۵۸، ترمذی ۲۹۷۷، ابن ماجہ ۶۴۴، الدارمی ۱/۲۴۵، احمد ۱/۱۳۱،

البیہقی ۱/۳۱۳، مسلم ۳۰۲، (۲) أخرجه ابن ماجہ ۱۳۷۵، البیہقی ۱/۳۱۲، (۳)

أخرجه ترمذی ۱۳۶، ابوداؤد ۲۶۴، ابن ماجہ ۶۴۰، النسائی ۲۸۸، الدارمی ۱/۲۵۴،

البیہقی ۱/۱۳۴، احمد ۱/۲۷۲

”دینار أو نصف دینار“ مذکور ہے۔

امام احمدؒ کے نزدیک ”أو“ تنخیر کیلئے ہے یعنی چاہے حائضہ سے وطی کرنے والا ایک دینار صدقہ کرے یا نصف دینار صدقہ کرے۔ بقیہ حضرات کے نزدیک ”أو“ تنویع کیلئے ہے یعنی اگر ابتداء زمانہ حیض میں وطی کیا تب تو ایک دینار کا تصدق کیا جائے۔ اور اگر اخیر زمانہ حیض میں وطی کیا تو نصف دینار کا صدقہ کیا جائے، شروع حیض میں اگر جماع کر بیٹھا تو جرم شدید ہے اس لئے ایک دینار صدقہ کرے اور اخیر زمانہ میں صحبت کے کسی قدر فصل ہو جانے کی وجہ سے فی الجملہ اس کو معذور سمجھا گیا اس لئے نصف دینار صدقہ کا حکم ہوا۔ جمہور اس کو استحباب پر محمول کرتے ہیں۔ اس میں کفارہ کا حکم ہے اس لئے ہے تاکہ وہ دوبارہ حالت حیض میں جماع کرنے سے کفارہ کے خوف سے نفس کو اس عمل کے ارتکاب سے بچائے۔

باب فی المستحاضۃ تتوضأ لكل صلاة

مستحاضہ اس طرح ہر وہ معذور جو تسلسل حدث میں مبتلا ہو جیسے سلسلۃ الیول کا مریض چار رکعتیں بھی بغیر وقوع حدث کے پڑھنے پر قادر نہ ہو تو اس کا کیا حکم ہے؟ اس پر تو تمام ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ اس طرح کے معذورین پر وضو کرنا ضروری ہے البتہ ربیعۃ الراۃ اور داؤد ظاہری کے نزدیک دم استحاضہ ناقض وضو نہیں ہے۔ اس کے علاوہ تمام ائمہ کے نزدیک ان معذورین کیلئے وضو ضروری ہے، پھر اختلاف اس سلسلہ میں ہے کہ ایک وضو کب تک اس کے لئے کافی ہوگا۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک مستحاضہ ایک وضو سے ایک وقت میں فرائض فوائض وغیرہ میں سے جتنی چاہے اتنی نمازیں پڑھ سکتی ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک ایک وضو سے ایک فرض نماز اور اس کے توابع نفل پڑھ سکتی ہے۔ خلاصہ کلام احناف کے نزدیک مستحاضہ وغیرہ ہر نماز کے وقت کیلئے وضو کریں گی اور شوافع کے نزدیک ہر نماز کیلئے وضو کریں گی۔

امام شافعیؒ کی دلیل: حضرت فاطمہ بنت ابی نخشہؓ کی روایت سے ہے جو کہ مستحاضہ تھیں آپ ﷺ نے ان سے فرمایا: توضع لکل صلاة یعنی ہر نماز کیلئے وضو کر۔ (۱)۔

دلیل احناف: احناف کہتے ہیں کہ ”توضع لکل صلاة“ میں لام وقت کیلئے ہے یعنی ”لکل صلاة“ عند کل صلاة کے معنی میں ہے کیونکہ بعض روایتوں میں اس کی صراحت ہے۔ چنانچہ ترمذی نے حضرت عدی بن ثابتؓ کی روایت نقل کی ہے جس میں کل صلاة سے پہلے ”عند“ صراحت کے ساتھ مذکور ہے۔ حدیث کے الفاظ یہ ہیں عن عدی بن ثابت عن ربيعة عن جده عن النبي ﷺ أنه قال في المستحاضة: تدع الصلاة أيام أقرائها التي كانت تحيض فيها، ثم تغتسل وتتوضأ عند كل صلاة (ترمذی ۱۲۷)۔ اس طرح اور بہت سی دوسری روایتیں ہیں جو اس بات پر صریح دال ہیں کہ مستحاضہ ہر نماز کے وقت کیلئے وضو کرے گی۔ چنانچہ ابو معاویہؓ کی روایت میں ہے جس کو ترمذی نے نقل کیا ہے۔ ”توضع لکل صلاة حتى يجئ ذلك الوقت“۔

امام مالکؒ کے نزدیک دم استحاضہ ناقض وضو نہیں ہے کیونکہ ان کے نزدیک ناقض وضو کیلئے ضروری ہے کہ وہ سخیلین سے نکلے اور اس کا ٹکنا معتاد ہو اور دم استحاضہ سخیلین سے تو نسا ہے لیکن اس کا ٹکنا معتاد نہیں ہے بلکہ یہ بیماری کا خون ہے۔

پھر خفیہ میں اس بارے میں اختلاف ہو گیا کہ دخول وقت ناقض وضو ہے یا خروج وقت؟ طرفین کے نزدیک خروج وقت ناقض ہے خواہ نیا وقت داخل ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دخول وقت ناقض وضو ہے۔ اور امام زفرؒ کے نزدیک خروج وقت اور دخول وقت دونوں ناقض وضو ہیں بشرط اختلاف فجر اور ظہر کے درمیان ظاہر ہوگا۔ مثال کے طور پر اگر کسی نے فجر کیلئے وضو کیا تو طرفین اور امام زفر کے نزدیک طلوع شمس پر وضو نوٹ جائے گا کیونکہ نیا وقت داخل ہو گیا اسلئے خروج وقت پایا گیا اور طرفین کے نزدیک دخول وقت ناقض ہے۔ امام ابو یوسفؒ

کے نزدیک زوال تک وضوء باقی رہے گا کیونکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دخول وقت ناقض وضوء ہے اور دخول وقت زوال کے بعد ہوگا اس لئے زوال تک وضوء برقرار رہے گا۔ اور اگر طلوع شمس کے بعد وضوء کیا جائے تو امام ابو یوسفؒ اور امام زکریاؒ کے نزدیک دخول وقت ظہر سے وضوء ٹوٹ جائے گا لیکن طرفین کے نزدیک وہ ظہر کے وقت تک باقی رہے گا۔

باب فی کم تمکث النفساء

نفاس وہ خون ہے جو بچہ کی ولادت کے بعد عورت کو آتا ہے، حائضہ عورت کی طرح نفاس بھی نماز نہیں پڑھیں گیارہ روزہ کی قضا کریں گی، اس کی اقل مدت کی کوئی حد نہیں ہے بلکہ اس کا نہ آنا بھی ممکن ہے لیکن اس کے اکثر مدت میں اختلاف ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک نفاس کی اکثر مدت چالیس دن ہے اس کے بعد دم استحاضہ ہے اس کا حکم وہی ہے جو مستحاضہ کا حکم ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک نفاس کی اکثر مدت ساٹھ دن ہے ترمذی نے امام شافعیؒ کا قول چالیس دن کا نقل کیا ہے جو صحیح نہیں ہے کیونکہ کتب شافعیہ میں ان کا مسلک ساٹھ دن کا نقل کیا گیا ہے۔ (کفا فی شرح المہذب ج ۲ ص ۴۸۲)۔

امام مالکؒ سے اس کے بارے میں تین روایتیں ہیں۔ ایک روایت امام ابو حنیفہؒ کے مطابق ہے دوسری روایت امام شافعیؒ کے مطابق ساٹھ دن کی ہے اور تیسری روایت پچاس دن کی ہے۔

در اصل اس کے بارے میں کوئی صریح حدیث مرفوعہ موجود نہیں ہے۔ بلکہ فقہاء نے اپنے تجربات کی روشنی میں یہ مدتیں مقرر کیں ہیں۔ لیکن حنفیہ نے محض قیاس پر عمل کرنے کے بجائے حضرت ام سلمہؓ کی حدیث پر عمل کیا ہے۔ چنانچہ امام سلمہؓ کہتی ہیں: ”کانت النفساء تجلس علی عهد رسول اللہ ﷺ أربعین یوما۔“ (۱) تمام علماء کا قیاس رکھنے کیلئے ہر

(۱) أخرجه الترمذی ۱۳۹. أبو داؤد ۳۱۱. ابن ماجہ ۶۴۸. الدارقطنی ۲۲۱. بیہقی

ایک امام کے نزدیک اکثر مدت حیض کیا ہے اس کو ذہن نشین رکھیں، امام شافعی کے نزدیک اکثر مدت حیض پندرہ دن، امام مالک کے نزدیک پندرہ دن، امام احمد بن حنبل کے نزدیک دس دن۔

بچے میں روح چار مہینہ سے قبل نہیں داخل ہوتی ہے بلکہ ان ایام میں خون جمع ہوتا رہتا ہے۔ لہذا جب روح بچہ میں داخل ہوتی ہے تو یہ خون بچہ کیلئے غذا ہو جاتا ہے اس میں حیض کا خون مستقل غذا بننا رہتا ہے۔ لیکن شروع کے چار مہینہ میں جو خون جمع ہوتا ہے اس میں حیض کا خون بھی ہوتا ہے اور وہ غذا نہیں بنتا ہے کیونکہ وہ دم فاسد ہوتا ہے بچہ کی ولادت کے بعد یہ خون نکلتا ہے (جس کو نفاس کہتے ہیں) چونکہ حنفیہ اور حنبلیہ کے نزدیک اکثر مدت حیض دس دن ہے۔ اس لئے ہر مہینہ میں سے دس دن کا خون دم حیض شمار ہوگا لہذا چار مہینہ میں چالیس دن ہو جائیں گے لہذا نفاس کی اکثر مدت حنفیہ اور حنبلیہ کے نزدیک چالیس دن ہوئی۔ اور شوافع کے نزدیک اکثر مدت حیض پندرہ دن ہے لہذا چار مہینہ کے اعتبار سے ساٹھ دن ہو گئیں۔

کتاب التیمم

التیمم: مصدر من باب التفعّل. وأصله من الأم وهو القصد، ومعناه الشرعی: قصد الصعيد الطاهر واستعماله بصفة مخصوصة لاستباحة الصلاة وامتثال الأمر. (بذل المجہود ج ۱ ص ۲۳۲۔) تیمم کے ذیل میں چار قائل ذکر اختلافی مسائل ہیں۔

۱۔ تیمم طہارۃ مطلقہ ہے یا طہارۃ ضروریہ؟ (۲) صعیب طیب کی تفسیر (۳) کیفیت تیمم، (۴)۔ الجمع بین الغسل والتیمم۔

الاختلاف فی التیمم هو طہارۃ مطلقۃ أم طہارۃ ضروریہ؟
حنفیہ کے نزدیک تیمم طہارۃ مطلقہ ہے لہذا وضو کی طرح اس سے جتنی نمازیں چاہے پڑھ سکتا ہے اور اس کو دخول وقت صلاۃ سے پہلے بھی کر سکتا ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تیم طہارۃ ضروری ہے۔ "الضرورة تنقذ بالضرورة" لہذا ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تیم دخول وقت سے پہلے جائز نہیں ہے۔ پھر ائمہ ثلاثہ میں اس بات میں اختلاف ہے کہ ایک تیم سے کتنی نمازیں پڑھنا جائز ہے؟ امام احمد کے نزدیک ایک تیم سے ایک وقت کی جہنی چاہے اتنی نمازیں فرض، نوافل اور قضاء وغیرہ میں سے پڑھ سکتا ہے۔ امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک ہر فرض نماز کیلئے مستقل تیم ضروری ہے، البتہ فرض کے ساتھ نفل کا پڑھنا جائز ہے لیکن فرض نماز کی قضاء جائز نہیں ہے۔ (شرح المہذب ۲/۳۱۸)

امام مالک و امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ تیم عدم ماء کی صورت میں ضرورت شروع ہوا ہے اور وہ ضرورت فرض نماز وغیرہ کا اداء کرنا ہے۔ لہذا تیم طہارۃ ضروری ہوگا۔ حنفیہ کی دلیل: حنفیہ کہتے ہیں کہ معاملہ ایسا نہیں ہے بلکہ تیم پانی نہ ہونے کی صورت میں طہارت ہے لہذا اس کا حکم پانی کے حکم کی طرح ہوگا، کیونکہ تیم وضوء کا قائم مقام ہے اور پانی طہارت مطلقہ ہے لہذا تیم اس کا قائم مقام بھی طہارۃ مطلقہ ہوگا، ہماری دلیل حدیث شریف بھی ہے، چنانچہ حضرت ابوذرؓ سے مروی ہے جس کا ایک کڑا ہے "فقال النبی ﷺ الصعیّد الطیب وضوء المسلم ولو الى عشر سنین" (۱) امام احمد کہتے ہیں کہ ایک تیم سے ایک وقت میں جہنی چاہے اتنی نمازیں پڑھ سکتا ہے۔ وہ اس کو قیاس کرتے ہیں مستحاضہ پر کیونکہ مستحاضہ کے بارے آپ ﷺ نے فرمایا "توضی عند کل صلاة"۔ لہذا تیم بھی ہر نماز کے وقت کیلئے کرے گا۔

الاختلاف فی تفسیر الصعیّد الطیب

قرآن کریم میں حکم ہے ﴿فَتَبَسَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾ لہذا صعیّد الطیب سے تیم بالا جماع جائز ہے۔ لیکن "صعیّد الطیب" کی تفسیر میں اختلاف ہے۔

(۱) أخرجه النسائي ۳۲۰، أبو داود ۳۳۲، أحمد ۲۱۳۶۲.

امام شافعی و امام احمدؒ نے اس کی تفسیر ”تراباً منبٹاً“ (اڑنے والی مٹی) سے کی ہے، لہذا ان کے یہاں صرف تراب سے اس شرط کے ساتھ تیمم کرنا مباح ہوگا کہ وہ مٹی غبار ہو۔ حنفیہ میں سے یہی قول امام ابو یوسف کا ہے لیکن انہوں نے رمل (ریت) سے بھی تیمم کی اجازت دی ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک (صعیداً) کا مصداق ”وجہ الارض“ ہے اور (طیباً) سے مراد ”طاهر“ ہے لہذا تیمم تراب کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ ”کل ما کان من جنس الارض“ سے تیمم کرنا جائز ہے۔ جنس الارض سے مراد یہ ہے کہ وہ گرم کرنے سے نہ گلے اور جلانے سے نہ رکھ نہ ہو۔ جیسے نورہ، زریح، الکحل وغیرہ۔

الاختلاف فی کیفیۃ التیمم

یہاں پر دو اختلافی مسئلے ہیں (۱) عدد ضربات (۲) مقدمہ یدین۔

عدد ضربات یعنی تیمم کرنے میں کتنی ضربیں ہوں گی؟ اس سلسلہ میں ایک ضرب سے لیکر چار ضرب تک کے اقوال ہیں لیکن دو قول مشہور ہیں (انظر معارف السنن - ج ۱ ص ۴۷۷)۔

امام احمدؒ، اسحاق بن راہویہ اور امام بخاریؒ کے نزدیک تیمم کیلئے ضرب واحد کافی ہے۔ یعنی ایک مرتبہ ہاتھ مٹی پر مار کر وجہ اور یدین پر مسح کرنا کافی ہے۔

امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک تیمم کیلئے دو ضربیں ہیں، ایک ضرب وجہ کیلئے اور دوسری ضرب یدین کیلئے۔ امام مالکؒ سے اس سلسلہ میں مختلف روایتیں ہیں، ایک روایت امام احمدؒ کے مطابق اور دوسری روایت حنفیہ وغیرہ کے مطابق ہے۔ صاحب معارف السنن فرماتے ہیں: روی عن مالک استحب ثلاث ووجوب اثنتین۔ یعنی امام مالکؒ سے تین مرتبہ کا استحباب اور دو مرتبہ کا وجوب منقول ہے۔ (معارف السنن ج ۱ ص ۴۷۸)۔

دلیل: امام احمدی دلیل ہمارے یاسر کی روایت ہے۔ عن عمار بن یاسر قال:

سألت النبی ﷺ عن التیمم فأمرنی ضربة واحدة للوجه والكفین۔ (۱) یعنی میں نے آپ ﷺ سے تیمم کے بارے میں دریافت کیا تو آپ ﷺ نے مجھے چہرہ اور دونوں ہتھیلیوں کیلئے ایک ضرب کا حکم فرمایا۔

امام ابو حنیفہ و امام شافعی کی دلیل: عن جابر عن النبی ﷺ قال فی التیمم

ضربتین ضربة للوجه وضربة للذرا عین إلى المرفقین۔ (الدارقطنی ۶۸۰)
(اس حدیث سے صراحت یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ تیمم کیلئے دو ضربیں ہیں۔

نیز ہماری دلیل۔ عبد اللہ بن عمر کی مرفوع روایت ہے "عن النبی ﷺ قال التیمم

ضربتان ضربة للوجه و ضربة لليدين إلى المرفقين" (مسندك حاکم ج ۱ ص ۱۷۹)۔

جواب دلیل احمد: امام احمد جو حضرت عمار بن یاسر کی روایت سے استدلال کرتے

ہیں وہ صحیح نہیں ہے کیونکہ عمار بن یاسر کی روایت میں شدید اضطراب ہے کیونکہ ان سے ایک روایت حنفیہ کے مطابق ہے جس سے دو ضربیں ثابت ہوتی ہیں۔

حضرت عمار سے مختلف روایتیں مروی ہیں اور اس میں شدید اضطراب ہے چنانچہ امام

طحاوی نے لکھا ہے کہ اس سلسلہ میں حدیث عمار کا بل استدلال نہیں ہے۔ امام ترمذی نے لکھا ہے کہ اسی اختلاف کی بناء پر بعض اہل علم نے حدیث عمار کی تضعیف کی ہے۔

مقدار "یدین" میں اختلاف

امام احمد اور اہل ظاہر کے نزدیک تیمم میں مسح صرف دستین تک واجب ہے اور

امام شافعی کا قول قدیم یہی ہے (المجموع ۲/۲۱۱)۔

آئمہ ثلاثہ کے نزدیک حتم میں مسح مرفقین تک واجب ہے۔

امام احمد کی دلیل۔ عمار بن یاسر کی روایت ہے۔ "عن عمار بن یاسر أن النبي ﷺ أمره بالتيمم للوجه والكفين"۔ یعنی نبی کریم ﷺ نے انھیں چہرے اور دونوں ہاتھوں کے لئے تیمم کا حکم دیا۔

دلیل جمہور: "عن جابر عن النبي ﷺ قال: التيمم ضربة للوجه وضربة للذراعين (دونوں ہاتھ) إلى المرفقين" (۱) امام احمد، عمار کی روایت سے استدلال کرتے ہیں لیکن ہم کہتے ہیں کہ حضرت عمارؓ سے مراد "مرفقین" کے الفاظ متحول ہیں، چنانچہ حضرت عمارؓ کہتے ہیں "كنت في القوم نزلت الرخصة فلمرنا، فضربنا واحدة للوجه ثم ضربة أخرى لليدين والمرفقين" یعنی میں لوگوں کے درمیان تھا جس وقت رخصت نازل ہوئی پس پھر ہم کو حکم ہوا چنانچہ ہم نے ایک ضرب چہرہ کیلئے لگائی پھر دوسری ضرب یدين کیلئے مرفقین کے ساتھ لگائی۔ ہم نے پہلے ہی ذکر کیا تھا کہ عمارؓ کی حدیث میں شدید اضطراب ہے، چنانچہ انکی ایک روایت مؤرخوں تک کی ہے، اسی وجہ سے امام طحاویؒ نے فرمایا کہ عمار کی حدیث قابل استدلال نہیں ہے۔

جمہور کی تیسری دلیل عبداللہ بن عمرؓ کی مرفوع روایت ہے "عن النبي ﷺ قال:

التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين إلى المرفقين"۔

قیاس بھی جمہور کی تائید کرتا ہے چنانچہ کیفیت مسح یدين میں مختلف روایتیں ہیں کسی روایت میں یدين کا ذکر ہے، کسی میں الکفین کا ذکر ہے، کسی میں مرفقین کا ذکر ہے، کسی میں نصف ذراع کا ذکر ہے تو کسی میں آباط (بغل) تک ذکر ہے۔ چونکہ تیمم وضوء کا قائم مقام ہے لہذا اللہ تعالیٰ نے حکم دیا کہ جو یہ ہر ایک وضوء میں حد ہے وہی یدين کی حد تیمم میں ہو، جیسا کہ چہرہ کی جودھ حد ہے وہی حد تیمم میں بھی ہے۔

الاختلاف فی الجمع بین الغسل والتیمم

جمع بین الغسل والتیمم جائز ہے یا نہیں؟ یعنی اگر کسی شخص کو غسل کی حاجت ہو اور اسکے بدن کا بعض حصہ زخمی ہو تو اس صورت میں زخم پر تیمم اور صحیح حصہ پر غسل کرنا جائز ہے یا نہیں؟
امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک بدن کے زخمی حصہ پر تیمم کر کے بدن کے صحیح حصہ کو پانی سے دھونا جائز نہیں ہے۔

امام ابو حنیفہؒ و امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر بدن کا اکثر حصہ زخمی ہے تو صرف تیمم کرے اور اگر اکثر حصہ صحیح ہے تو صحیح حصہ کو دھوئے اور زخمی حصہ پر مسح کرے۔ خلاصہ کلام حنفیہ و مالکیہ کے یہاں جمع بین الغسل والتیمم جائز نہیں ہے اور شوافع اور حنابلہ کے یہاں جائز ہے۔

۱۔ جیل شوافع و حنابلہ: ان کا استدلال حضرت جابرؓ کی روایت سے ہے، چنانچہ حضرت جابرؓ فرماتے ہیں: ہم ایک سفر میں تھے ہمارے ایک ساتھی کے سر پر پتھر آ کر لگا جس سے اس کا سر زخمی ہو گیا پھر اتفاق سے اسکو احتلام ہو گیا، ان صحابی نے اپنے ساتھیوں سے سوال کیا "هل تجدون لي رخصة في التيمم؟" ساتھیوں نے کہا "ما نجد لك رخصة وأنت تقدر على الماء" یعنی تو پانی پر قادر ہے ہم تمہارے لئے رخصت نہیں پاتے۔ لہذا انہوں نے غسل کیا اور پانی دماغ کے اندر پہنچنے کی وجہ سے انکا انتقال ہو گیا، جب اس کی خبر صحابہ نے آپ ﷺ کو دی تو آپ ﷺ نے بہت سخت ماکواری کا اظہار فرمایا۔ اور فرمایا: "قتلوه قتلهم الله تعالى" اور فرمایا کہ جب تم کو علم نہیں تھا تو اسکو جاننے والوں سے کیوں نہیں پوچھا؟ کے بعد فرمایا "إنما يكفيه أن يتيمم ويعصر أو يعصب، ثم يمسح عليها ويفصل مائر جسده" (ابوداؤد) یعنی اسکو تیمم کرنا کافی تھا اور زخمی سر پر پانی باندھ کر اس پر مسح کرنا اور باقی بدن کا غسل کرنا۔ "يعصر أو يعصب" دونوں ہم معنی ہیں یہ ایک راوی کی طرف سے ہے۔ شوافع و حنابلہ کہتے ہیں کہ اس حدیث سے یہ ثابت ہے کہ ایک تیمم اور غسل کے

درمیان جمع کرنا جائز ہے۔

دلیل حنفیہ و مالکیہ: ہم کہتے ہیں کہ تیمم وضوء یا غسل میں شروع ہی اس وقت ہوا ہے جب پانی کا استعمال نامگزیر ہو جائے اور تیمم استعمال ماء کی ضد ہے، لہذا تیمم اور غسل دونوں جمع نہیں ہو سکتے۔

اور جس حدیث سے شافعیہ اور حنابلہ نے استدلال کیا ہے بھٹی اور دارقطنی نے اس حدیث کی تصحیف کی ہے، امام نووی کا کہنا ہے کہ اس کے ضعف پر اتفاق ہے۔ کیونکہ اس حدیث کے متن میں روایت کا اختلاف ہے، بعض نے جمع بین الغسل والتیمم ذکر کیا ہے، بعض نے صرف غسل کو ذکر کیا ہے۔ نیز اس کی سند میں ایک راوی زبیر بن خریق ہیں جو مجہول ہیں، اور اگر ہم اس حدیث کو قائل استدلال مان بھی لیں تو ہم کہیں گے کہ اس حدیث میں طہارت کے دو طریقے ذکر کئے گئے ہیں کیونکہ یتیمم ویعصب میں واؤ، اؤ کے معنی میں ہے اس صورت میں حدیث کا مطلب ہوگا "انما یکفیه ان یتیمم" یعنی صرف اسکو تیمم کرنا کافی تھا، اویعصب الخ، یا سر پر ہٹا باندھنے کے بعد اس پر مسح کرنا اور باقی بدن کو دھونا یعنی آپ ﷺ کی مراد یہ نہیں ہے کہ دونوں کو جمع کیا جائے بلکہ آپ ﷺ کی مراد یہ ہے کہ جب اس قسم کی ضرورت پیش آئے تو صرف تیمم کیا جائے، یعنی اگر زخم زیادہ ہو تو صرف تیمم کیا جائے، اور اگر زخم تھوڑا ہو تو اس پر پٹی باندھ کر پٹی پر مسح کیا جائے اور باقی بدن کو دھو یا جائے نہ کہ زخم پر تیمم کیا جائے۔

باب التیمم فی الحضر

اس باب کے تحت دو اختلافی مسئلے ہیں
 پہلا اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص پانی نہ پانے کی وجہ سے تیمم کر لے اور نماز چمکے
 فوراً ہو جائے پھر وقت کے اندر پانی پر قادر ہو جائے تو اس پر نماز کا اعادہ ہے یا نہیں؟
 امام شافعی کے نزدیک نماز کا اعادہ واجب ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک نماز کا اعادہ واجب نہیں ہے۔
 دوسرا اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک آدمی ٹھنڈ کی وجہ سے تیمم کرے پھر اس سے نماز پڑھے
 تو کیا زوال عذر کے بعد اس پر اعادہ صلاۃ واجب ہے یا نہیں؟
 ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اعادہ صلاۃ واجب نہیں ہے۔
 امام شافعیؒ کے نزدیک اعادہ صلاۃ واجب ہے۔
 اس میں اس اختلاف کی بنیاد مسئلہ ”فاقہ الطہورین“ پر ہے، فاقہ الطہورین یعنی جو
 پانی پائے نہ پائے مٹی۔ ایسے شخص کے بارے میں امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس کے لئے اداء بھی ہے
 قضاء بھی، یعنی نماز کا اعادہ واجب ہے اسی اصول کو امام شافعیؒ یہاں بھی منطبق کرتے ہیں۔
 یہاں ایک اور اختلافی مسئلہ ہے کہ اگر نماز کے درمیان ہی میں تیمم کرنے والا پانی پر قہر
 ہو جائے تو کیا حکم ہے؟ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک تیمم باطل ہو جائے گا شافعیہ اور مالکیہ کے
 نزدیک تیمم باطل نہ ہوگا۔

کتاب الجمعة

الجمعة: بضم المیم وبفتح المیم وبسکون المیم۔ تینوں حرکات جائزہ
 بشکر بضم المیم ہے، زمانہ جاہلیت میں اس دن کا نام ”یوم العروبة“ تھا، بعد میں اس کا نام ”الجمعة“
 پڑ گیا بعض حضرات کا خیال ہے کہ یہ اسلامی نام ہے۔ اس کی وجہ تسمیہ ”اجماع النہج“
 للصلوات ہے۔ (انظر المجموع ۴/ ۴۰۲)۔

باب فی وقت الجمعة

جمہور کے نزدیک جمعہ وقت وہی ہے جو عہد کا ہے، البتہ امام احمد اور بعض اہل علم
 کے نزدیک جمعہ وال شمس سے پہلے پڑھنا بھی جائز ہے۔

دلیل امام احمد: کہل بن سعدی مشہور حدیث ہے "ما کنا نتغدی فی عہد رسول ﷺ ولا نقیل إلا بعد الجمعة" (۱) یعنی ہمارا صبح کا کھانا اور قیل و سل رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں جمعہ کے بعد ہی ہوتا تھا۔۔۔ اس حدیث سے وجہ استدلال یہ ہو سکتی ہے کہ عشاء کا کھانا جمعہ کے بعد اور زوال شمس کے پہلے کھایا جاتا ہے، لہذا اس حدیث کا مطلب یہ نکلا کہ صحابہ کرام زوال سے پہلے جمعہ سے فارغ ہونے کے بعد کھاتے تھے، ظاہری بات ہے اس صورت میں جمعہ کا وقت زوال سے پہلے ثابت ہوا، اسی طرح کی دوسری روایات سے امام احمد استدلال کرتے ہیں۔

دلیل جمہور: عن أنس "کان النبی ﷺ یصلی الجمعة حین تمیل الشمس۔" یعنی آپ ﷺ زوال شمس کے بعد جمعہ پڑھتے تھے۔ (رواہ البخاری ۸۰۴)۔ اس سے صاف واضح ہوتا ہے کہ جمعہ آپ ﷺ زوال شمس کے بعد ہی پڑھتے تھے۔ ایک دوسری حدیث ہے جو حضرت عائشہ سے مروی ہے۔ "وکانوا إذا راحوا إلى الجمعة راحوا فی ہبلتہم" یعنی جب وہ لوگ (صحابہ کرام) جمعہ کیلئے جاتے تو اپنی حالت میں جاتے تھے۔ اس میں بحولہ جانے کو لفظ "راوح" سے تعبیر کیا گیا ہے، اور لفظ رواح زوال کے بعد جانے کو کہتے ہیں۔

جواب: جمہور کہتے ہیں کہ اول الذکر حدیث سے حجابہ وغیرہ کا استدلال صحیح نہیں ہے کیونکہ "ما کنا نتغدی الخ" کا مطلب یہ ہے کہ ہم جمعہ کے دن جمعہ کی تیاری کی وجہ سے عشاء کا کھانا مؤخر کرتے تھے۔ یعنی جمعہ کے دن پہلے جمعہ پڑھ لیتے تھے اس کے بعد عشاء کا کھانا کھاتے تھے۔ اس حدیث سے یہ نہیں ثابت ہوتا ہے کہ جمعہ زوال سے پہلے پڑھی جایا کرتی تھی، نیز حجابہ جو مطلب اس حدیث کا لیتے ہیں وہ آپ ﷺ کے عمل کے خلاف ہے یعنی امام احمد کی مستدل حدیث قلیل جمعہ پر محمول ہے، کما قال النووی فی (شرح المہذب ۴/۴۳۱) "أنہا کلہا

(۱) أخرجه البخاری ۹۳۹ مسلم فی باب صلاة الجمعة حین تزدل الشمس لم

بشر البخاری فی عہد رسول اللہ ﷺ

محمولة على شدة المبالغة في تعجيلها بعد الزوال یعنی جمعہ کے وقت کا ذکر زوال سے پہلے، جمعہ کو زوال کے بعد جلدی پڑھنے میں شدت مبالغہ پر محمول ہے۔

باب فی الغسل للجمعة

یہاں دو اختلافی مسئلے ہیں۔

(۱) غسل جمعہ کا حکم کیا ہے؟ (۲) غسل جمعہ کے دن کیلئے مشروع ہے یا جمعہ کی نماز کیلئے۔
امام مالکؒ اور اصحاب ظواہر کے نزدیک غسل جمعہ واجب ہے۔ یہی ایک روایت امام احمدؒ کی بھی ہے امام مالکؒ سے ایک روایت عدم وجوب کی ہے، لیکن صاحب وحد ایہ نے امام مالکؒ کا مسلک وجوب کا لکھا ہے۔

ائمہ ثلاثہ اور جمہور کا مذہب یہ یکہ غسل جمعہ سنت ہے۔

دلیل مالکؒ واصحاب ظواہر: عن ابن عمرؓ قال: قال النبی ﷺ: من أنى الجمعة فليغتسل. (أخرجہ ابن ماجہ ۱۰۸۸) ایسے ہی حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے۔
اصحاب ظواہر وغیرہ کہتے ہیں کہ امر اس میں وجوب کیلئے ہے، اور اسکے وجوب پر قرآن ابو سعید الخدریؓ کی روایت ہے "أن رسول الله ﷺ قال: الغسل يوم الجمعة واجب على كل محتلم" (۱)۔ اس حدیث میں لفظ ولجنب صراحت کے ساتھ موجود ہے۔

دلیل جمہور: جمہور کہتے ہیں کہ ابتداء اسلام میں غسل جمعہ واجب تھا، اس کی وجہ بیان کی جاتی ہے کہ صحابہ کرام غربت کی وجہ سے ایک ایک لباس کٹی کٹی دن پہنے رہتے تھے اور ان کے لباس بھی مونے ہوتے تھے اور غسل بھی بہت کم کرتے تھے، پسینہ کی بو کی وجہ سے ملائکہ اور ملائکات پسند مصلمین کو کلفت ہوتی تھی جس کی وجہ سے آپ ﷺ نے جمعہ کے دن غسل کا حکم فرمایا، لیکن بعد میں یہ حکم منسوخ ہو گیا، چنانچہ ابو قتادہؓ سے مروی ہے "قال النبی ﷺ: من توضأ بعداً

(۱) رواہ البخاری ۸۵۸، ترمذی ۸۷۹، مسلم ۸۴۶، ابوداؤد ۳۴۱، النسائی ۱۳۷۶

الجمعة فيها ونعمت ومن اغتسل فهو أفضل" (رواہ ابو داؤد و الترمذی و النسائی) اس حدیث سے صاف واضح ہوتا ہے کہ غسل جمعہ کے وجوب پر دلالت کرنے والی حدیثیں منسوخ ہیں۔

الفصل لليوم أو للصلاة ؟

امام محمدؒ اور بعض اصحاب ظواہر کے نزدیک غسل "لیوم الجمعہ" (یعنی جمعہ کے دن کے لئے) شروع ہے۔

جمہور کے نزدیک غسل "صلوۃ الجمعہ" شروع ہے نہ کہ "لیوم الجمعہ"۔

در اصل اس سلسلہ میں دونوں طرح کی روایات ہیں، بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ غسل لیوم الجمعہ اور بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ غسل صلوۃ الجمعہ شروع ہوا ہے لیکن قرین قیاس یہی ہے کہ غسل صلوۃ الجمعہ شروع ہوا ہے، کیونکہ جمعہ کی نماز کو اور فرائض پر فضیلت حاصل ہے اور اسی فضیلت صلوۃ کی وجہ سے غسل کا حکم ہے، اس سلسلہ میں شیخ الحدیثؒ نے "أوجز المسالك" میں بڑی تفصیل کے ساتھ بحث کی ہے، شائقین مراجعت فرمائیں۔

باب ما یصیب الثوب

جس طرح صحت صلوۃ کیلئے طہارت عن الحدث کا شرط ہونا اجماعی ہے اسی طرح طہارت عن النجس سے بھی پاک ہونا ضروری ہے۔ یہاں ایک اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ ازالہ نجس کیلئے پانی متعین ہے یا دوسرے مائع (پہنے والی) سے بھی نجس کا زائل کرنا جائز ہے؟ اس میں امام ابو حنیفہؒ اور ائمہ ثلاثہ کا اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک نجاست کے زوال کیلئے پانی متعین ہے دیگر مائعات سے جائز نہیں ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہر پہنے والی چیز سے نجس کا پاک کرنا جائز ہے جس سے اسکا

ذائل کرنا ممکن ہو جیسے سر کا، گلاب کا پانی، درخت کا پانی وغیرہ۔

دلیل جمہور: ائمہ ثلاثہ کہتے ہیں کہ احادیث شریفہ میں تطہیر نجاست کیلئے پانی متعین ہے، دیگر مائعات سے نجاست ذائل کرنے کا ثبوت نہیں ہے۔

دلیل حنفیہ حنفیہ کہتے ہیں کہ نجاست میں اصل اسکا ذائل کرنا ہے لہذا ہر وہ پاک چیز جس سے نجاست کا زوال ہو جائے اس سے پاک کرنا جائز ہوگا۔

جواب دلیل جمہور: اگر ہم مان لیں کہ پانی کے علاوہ دیگر مائعات سے طہارت حاصل کرنا حدیث سے ثابت نہیں ہے تو ہم کہیں گے کہ دیگر مائعات سے نجاست کے ذائل کرنے سے منع بھی نہیں کیا گیا ہے، مزید برآں حضرت عائشہؓ کے عمل سے اسکا ثبوت بھی ہوتا ہے، چنانچہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: کہ اگر کپڑے پر جنس کا خون لگا ہوتا تو میں اسکو اپنے لعاب دہن سے تر کر کے رگڑ دیتی۔ اس سے صاف واضح ہوتا ہے کہ پانی کے علاوہ دیگر مائعات سے زوال خبث کیا جاسکتا ہے۔

کیفیت تطہیر

اگر کوئی نجاست کپڑے وغیرہ کو لگے گی تو دو حال سے خالی نہیں یا تو جرم والی ہوگی یا بغیر جرم (جسم) والی ہوگی اگر بغیر جرم والی ہے جیسے پیشاب وغیرہ تو بالاتفاق اسکا دھونا ضروری ہے۔ اور اگر جرم والی ہے اور خشک ہے تو بالاتفاق رگڑنے سے پاک ہو جائے گی۔ اور اگر جرم والی ہے اور تر ہے تو اس میں اختلاف ہے، امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک غسل ضروری ہے، امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک جرم والی تر نجاست رگڑنے سے پاک ہو جائے گی۔

دلیل امام مالک و امام احمد: ام المؤمنین حضرت ام سلمہؓ نے آپ ﷺ سے سوال کیا ”انسی امرأة أطیل ذیلی وأمشی فی مکان القدر“ یعنی میرا دامن لمبا ہے جو زمین پر کھتا رہتا ہے اور میں زمین پر گندگی کی جگہ میں چلتی ہوں تو آپ ﷺ نے فرمایا

”یظہرہ ما بعدہ (۱) یعنی اسکو پاک کر دیا جواسکے بعد ہے۔ یعنی وہ نجاست زمین کی رگڑ سے پاک ہو جائے گی۔

حنیفہ کہتے ہیں کہ اس روایت سے استدلال صحیح نہیں ہے کیونکہ یہاں ترنجاست پر دامن کا کھسپنا نہیں ہوتا تھا بلکہ اونٹ اور بکریوں کے میٹھی پر کھسپنا ہوتا تھا جو خشک ہوتی تھیں۔

باب بول ما یؤکل لحمہ

جن جانوروں کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے اسکا بول بالاتفاق نا پاک ہے اور جن جانوروں کا گوشت کھایا جاتا ہے اسکے بول کے نجس اور غیر نجس ہونے میں اختلاف ہے۔

امام مالکؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک بول ما یؤکل لحمہ پاک ہے یہی ایک روایت امام احمدیؒ ہے جو کہ رائج ہے۔

امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ اور سفیان ثوریؒ کے نزدیک بول ما یؤکل لحمہ بھی نجس ہے۔

دلیل امام مالکؒ اور امام محمدؒ: ان کا استدلال حضرت انسؓ کی مشہور حدیث ہے ”عن أنس أن أناساً من عرینة قدام المدينة فاجتووها فبعثهم رسول الله ﷺ فی ابل الصدقة وقال: اشربوا من ألبانها وأبوالها“ (۲) اصحاب مہینہ کو مرض جوی ہو گیا تھا جسکو مرض استقاء بھی کہتے ہیں، اس میں پیٹ پھول جاتا ہے، اور جاس خوب لگتی ہے، ان لوگوں کو آپ ﷺ نے اونٹ کا دودھ اور اسکا پیٹ شارب پینے کا حکم دیا، اگر انکا پیٹ شارب پاک نہ ہوتا تو آپ ﷺ اسکو پینے کا حکم نہ دیتے۔

دلیل امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ: اس سلسلہ میں ابو حنیفہؒ اور شافعیؒ وغیرہ

(۱) أخرجه ترمذی / ۱۴۳ / ابویزید / ۲۸۳ / ابن ماجہ / ۵۳۱ / (۲) أخرجه الترمذی

۲۱ / ابویزید / الموطأ / ۲۳۳ / مسلم / ۱۲۷۱ / الصد ۲ / ۳۰۷ -

کے پیشاب و اکل ہیں، چنانچہ ابو ہریرہؓ سے مروی ہے "قال النبی ﷺ استنذوا من البول فان عامة عذاب القبر منه" (۱)۔ یہ حدیث عام ہے اس میں مطلقاً پیشاب سے بچنے کا حکم ہے اس سے صاف واضح ہوتا ہے کہ ہر حیوان کا پیشاب نجس ہے۔

نیز ابن عمرؓ ابن عباسؓ وغیرہ سے مروی ہے "نہی رسول اللہ ﷺ عن اكل لحوم الجلالة والبانہا اور بعض روایات میں "عن ركو بها و اكل لحومها" اور بعض میں "نہی رسول اللہ ﷺ عن شرب لبن الجلالة" کے الفاظ آئے ہیں۔ جلالۃ اس جانور کو کہتے ہیں جو گندگی وغیرہ کھاتا ہو۔ صاحب معارف السنن فرماتے ہیں "فكان سبب النهی هو اكلها لبعرة فغلب أنها نجس حیث سرت نجاستها إلى لحمها" (معارف السنن ۱/۲۷۵)، یعنی جلالۃ کے گوشت کھانے کی نمی کا سبب اس کا غلاحت وغیرہ کا کھانا ہے اس سے دلالت النجس کے طور پر مایکل لحم کے بول و روٹ کی نجاست مستفاد ہوتی ہے۔

جواب دلیل مالکیہ: جس حدیث سے مالکیہ وغیرہ استدلال کرتے ہیں حنفیہ کی طرف سے اس حدیث کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں، سب سے بہتر جواب یہ ہے کہ آپ ﷺ کو ان کی شفاء پیشاب اور اسکے دودھ میں یقینی طور پر معلوم تھی، تداوی بالمخمرات سے اگر اسکے علاوہ کوئی دوسری دوا نہ ہو تو اس سے علاج کرنا درست ہے۔ کیونکہ یہ بمنزلہ مضطر کے ہے، چنانچہ قرآن میں حالت اضطرار میں لحم خنزیر کے کھانے کی اجازت ہے، لہذا یہاں بھی حالت اضطرار میں اونٹ کے پیشاب سے علاج کرنا درست ہوگا۔ واللہ اعلم بالصواب

باب بول الصبی یصیب الثوب

شیر خوار بچہ کا پیشاب داد و ظاہری کے نزدیک نجس نہیں ہے جبکہ جمہور اسکے نجاست کے قائل ہیں۔ ائمہ اربعہ کے نزدیک بول مکی اور صبیہ دونوں نجس ہیں، بول صبیہ میں بالاتفاق غسل

(۱) أخرجه ابن ماجہ ۱/۲۱۱ الدارقطنی ۱/۴۷ مستدرک ۱/۱۸۳

ہے لیکن بول صبی کے تطہیر کے طریقہ میں اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک بول غلام دھونے کے بجائے اس پر چھیننے
اردینا کافی ہے۔

امام اعظمؒ و امام مالکؒ کے نزدیک بول صبیہ کی طرح بول صبی میں بھی غسل ضروری
ہے۔ البتہ مبالغہ کی ضرورت نہیں ہے بلکہ غسل خفیف کافی ہے، بول جاریہ کا بالاتفاق دھونا واجب
ہے (المجموع ۲/۵۴۲)۔

دلیل شوافع و حنابلہ: اصل میں بول صبی کے تطہیر کے طریقہ میں مختلف حدیث میں
مختلف الفاظ وارد ہوئے ہیں بعض روایتوں میں "الرش" اور بعض میں "الضع" وارد ہوا ہے، اور
بعض روایتوں میں "الصب" اور بعض روایتوں میں "إتباع الماء" وارد ہوا ہے، (الکمل أخرجہ
مسلم فی صحیحہ ۱/۹۱۳۹)

امام شافعیؒ وغیرہ ان تمام روایتوں سے استدلال کرتے ہیں جن میں بول غلام کے
ساتھ "ضع" یا "رش" کے الفاظ وارد ہوئے ہیں جن کے معنی چھیننے مارنے کے ہیں، چنانچہ قیس
بت مہمنؒ سے مروی ہے آپ ﷺ نے ایک بچہ کو جو ابھی کھانا شروع نہیں کیا تھا اپنے گود میں بیٹھا
یا "فبال علی ثوبہ ﷺ فدعا بماء فنضجه ولم يغسله" (۱)

حنفیہ وغیرہ کا استدلال ان روایات سے ہے جس میں بول غلام کے طریقہ تطہیر میں
"صب علیہ الماء" اور "أصبہ الماء" وارد ہوا ہے، جو غسل پر صراحت کے ساتھ دلالت کرتے ہیں
چنانچہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے "أتی رسول اللہ ﷺ بصبی فبال علیہ فدعا

(۱) أخرجه البخاری / ۲۲۳، مسلم / ۱۰۳ فی الطہارت بلزود / ۳۷۴ ترمذی ۷۱ ابن
ماجہ ۵۲۴ احمد ۲۸۵ الدارمی ۱ / ۱۸۹ النسائی ۱ / ۱۵۷ الطحاوی ۱ / ۶۴ الحاکم
۱۶۵ / ۱

ہے اور غلام کا اس درجہ غلیظ نہیں ہوتا، اور جب شیر خواری کی مدت گزر جاتی ہے تو غذا کے اثرات سے لڑکے کے پیشاب میں بھی غلاظت پیدا ہو جاتی ہے لہذا اس صورت میں اس کے لئے بھی غسل شدید ہوگا۔

باب الأرض یصیبها البول

اگر زمین پر آدمی یا کسی جانور وغیرہ کا پیشاب ہو تو اس کے تطہیر کا طریقہ کیا ہے؟ طریقہ تطہیر میں اختلاف ہے۔

انما ثلاثہ کے نزدیک ارض کی تطہیر کیلئے پانی متعین ہے۔

حنفیہ کے نزدیک تطہیر ارض کے تین طریقے ہیں (۱) جفاف: یعنی ناپاک زمین خشک ہو جانے سے خود بخود پاک ہو جاتی ہے (۲) صب الماء: یعنی زمین پر پانی بہا دینے سے وہ پاک ہو جاتی ہے (۳) حفر: یعنی زمین کھودنے اور ناپاک مٹی نخل کر دینے سے پاک ہو جاتی ہے۔

دلیل انما ثلاثہ: انکا استدلال حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث سے ہے جس میں آپ ﷺ نے ایک اعرابی کے مسجد میں پیشاب کر دینے پر فرمایا ”أهريقوا عليه سجلا من ماء“ (۱) یعنی اس پر پانی کا ایک ڈول بہا دو۔

حنفیہ کی دلیل: حنفیہ کہتے ہیں کہ میں الارض (یعنی زمین کے خشک ہو جانے) سے بھی اس کی تطہیر ہو جائے گی۔ اس پر صحابہ کرام کے بہت سارے آثار ہیں۔ چنانچہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے ”زكَلَةُ الْأَرْضِ يَبْصُهُا“ یعنی زمین کی صفائی اس کا خشک ہو جانا ہے (شرح التلخیص ۱: ۱۱۱)۔ ایسے ہی ایک اثر ابن ابی شیبہ نے ابو جعفر محمد بن علی الباقر کا نقل کیا ہے۔ مصنف ابن ابی شیبہ میں ابو قتادہ کا اثر ”إِذَا جَفَّتِ الْأَرْضُ فَقَدْ زَكَّتْ“ بھی منقول ہے۔ (معارف السنن ۱: ۱۱۱)

(۱) أخرجه البخاری ۲۲۰، مسلم ۲۵۸، ابوداؤد ۳۸۰، النسائی ۵۳، ابن ماجہ

۵۲۸، الترمذی ۱۱۷، احمد ۲۸۲، البیہقی ۲۸۸، ۴۲۸۔

(۵۰۵/۱) نیز بعض دوسرے صحابہ و تابعین سے اسی مفہوم کے اقوال منقول ہیں، یہ سب خلاف قیاس ہونے کی بنا پر مرفوع کے حکم میں ہیں۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ آپ کے پیش کردہ مستدل حدیث میں ایک بہترین طریقہ تسلیم کو بیان کیا گیا ہے، لیکن اس سے دوسرے طریقہ تسلیم کی نفی نہیں ہوتی۔
فائدہ: نجس زمین اگر خشک ہو جائے تو اس پر نماز پڑھنا درست ہے لیکن اس مٹی سے تم کرنا درست نہیں ہے۔

باب إعادة الصلوة من نجاسة تكون في الثوب

اگر کوئی شخص نماز سے فارغ ہونے کے بعد اپنے کپڑے پر نجاست لگی ہوئی دیکھے تو کیا حکم ہے، اعادۃ صلاۃ واجب ہے یا نہیں؟
ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اعادۃ صلاۃ واجب ہے۔

امام مالک کے نزدیک اعادۃ صلاۃ واجب نہیں ہے امام شافعی کا قول قدیم بھی یہی تھا لیکن قول جدید امام ابو حنیفہ اور امام احمد کے مطابق ہے۔

دلیل: امام مالک کا استدلال حضرت عائشہ کی حدیث سے ہے جو کافی طویل ہے۔ اس کا مختصر خلاصہ یہ ہے کہ ایک عورت نے حضرت عائشہ سے دم حیض جو کپڑے کو لگ جائے اس کے بارے میں مسئلہ دریافت کیا تو حضرت عائشہ نے فرمایا کہ ایک مرتبہ آپ ﷺ صبح کی نماز پڑھا کر مجلس میں تشریف فرما تھے تو ایک آدمی نے کہا ”یا رسول اللہ ﷺ هذه لعة من دم“ یعنی آپ کے کپڑے پر دم (خون) کا نشان ہے۔ پھر آپ ﷺ نے اس کپڑے کو میرے پاس بھیجا میں نے اسکو دھل کر آپ ﷺ کے پاس واپس پہنچا دیا، آپ ﷺ نے پھر اس کو زیب تن فرمایا (اخرجہ ابو داؤد) امام مالک کہتے ہیں کہ آپ ﷺ نے اس کو پہن لیا اور پھر اس کے بعد جو نماز اس کپڑے میں ادا کی تھی اسکا اعادہ نہیں کیا، اس سے واضح ہوتا ہے کہ نجاست لگے

کپڑے پہن کر نماز پڑھنے کے بعد اعادۂ صلاۃ واجب نہیں ہے۔

امام مالکؒ کی دوسری دلیل: ابو سعید خدریؓ کی روایت ہے جس کو ابو داؤد نے ”باب الصلاة في النعل“ کے تحت ذکر کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ آپ ﷺ صحابہ کرام کو نماز پڑھا رہے تھے آپ ﷺ نے جوتا اتار دیا تو صحابہ کرام نے بھی جوتا اتار دیا، جب آپ ﷺ نماز سے فارغ ہوئے تو فرمایا: ”ما حملكم على إلقاءكم نعالكم قالوا: رأيناك ألقى نعليك“ قال: إن جبرئيل أخبرني أن فيهما قذرا مالک یہ کہتے ہیں کہ آپ ﷺ کو اپنے جوتہ میں نجاست کا علم ہوا لیکن آپ نے نماز پڑھنی جاری رکھی نماز تو ذکر اسکا اعادہ نہیں کیا۔

جمہور کی دلیل: جمہور کی سب سے مضبوط دلیل قرآن کریم کی آیت ﴿وَتُحَابِكُمْ﴾ ہے اس آیت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ نماز کی صحت کیلئے طہارت ثوب شرط ہے، لہذا اگر کپڑا نجس ہوگا تو نماز نہیں ہوگی لہذا کپڑے پر نجاست کا علم ہونے کے بعد کپڑے کو پاک کر کے اعادۂ صلاۃ ضروری ہوگا۔

جواب دلیل مالکؒ: جمہور کی طرف سے ان احادیث کے بہت سارے جوابات دیئے گئے ہیں، پہلی حدیث کا جواب یہ ہے کہ وہ خون دم قلیل اور مقدار معطوف تھا اور اسکا دھونا صرف تکلیف کے لئے تھا، کیونکہ دم حیض عموماً ایک آدھ قطرہ ہی آتا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ عدم ذکر عدم وجود کو مستلزم نہیں ہے، ہو سکتا ہے بعد میں اعادۂ صلاۃ کیا ہو جسکا علم کسی کو نہ ہوا ہو۔ دوسری حدیث کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں جو لفظ ”قد رُئد“ کو رہے ہو سکتا ہے اس سے کوئی گھناؤنی چیز مراد ہونہ کہ مٹی نجس۔ واللہ اعلم بالصواب

(قد استكمل كتاب الطهارة بتوفيق الله وعونه وفضله)

(۸ جمادی الثانی یوم الجمعة ۱۴۲۶ 15-07-2005)

کتاب الصلاة

الصلاة فی اللغة: الدعاء وهي فی الشرع عبادة عن الأفعال المعلومة،
فیذاورد فی الشرع أمر بصلاة أو حکم معلق علیها انصرف بظلمها إلى
الصلاة الشرعية وهي واجبة (فرض) بالكتاب والسنة والإجماع.
(المغنی ۱/ ۳۶۹)

باب ما جاء فی أوقات الصلاة

واضح ہواوقات صلاة میں دو حرکت الآراء اختلاف ہے، ایک انتہاء وقت ظہر دوسرے
انتہاء وقت مغرب میں، لیکن اتمام قاعدہ کی غرض سے دوسرے معمولی اختلافات کو بھی ہم انشاء
اللہ ذکر کریں گے۔

باب فی وقت الفجر

فجر نماز کا ابتداء وقت بالاتفاق فجر مانی یعنی صبح صادق کے طلوع ہونے کے بعد ہے اور
انتہاء وقت میں اختلاف ہے۔

أنه ثلاثة کے نزدیک فجر کا انتہاء وقت لڑائی لڑا سفار وقت مختار ہے اور لڑائی طلوع الشمس
وقت جواز ہے۔

عند الاحناف انتہاء وقت مطلقاً لی طلوع الشمس ہے بلکہ سفار میں پڑھنا افضل ہے
- "مستفاد من بذل المجہود" ۲/ ۱

باب فی وقت الظہر

ظہر کے وقت کی ابتداء باجماع فقہاء ہر مال کے بعد سے ہوتی ہے، انتہاء وقت میں حرکت

اور اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہ حنفیہ میں سے صاحبین اور امام زفرؒ کے نزدیک ظہر کا آخری وقت سایہ صلی کے علاوہ ایک مثل تک باقی رہتا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ سے اس سلسلہ میں چار روایتیں ہیں، ایک روایت جمہور کے مطابق ہے، دوسری روایت یہ ہے کہ مثل اول سے مثل ثانی تک کا وقت مکمل ہے، تیسری روایت یہ ہے کہ مثل اول سے مثل ثانی تک کا وقت بین الظہر والصر مشترک ہے۔ مشہور اور مفتی بہ قول یہ ہے کہ ظہر کا آخری وقت سایہ صلی کے علاوہ دو مثل تک رہتا ہے۔

دلیل جمہور: جمہور کا استدلال امامت جبریل کی حدیث سے ہے "عن ابن عباسؓ قال رسول اللہ ﷺ أمني جبرئيل عند البيت مرتين فصلى الظہر حين زالت الشمس وكانت قدر الشراك ثم صلى العصر حين كان كل شيء مثل ظله" (۱) یعنی جبریل نے مجھے خانہ کعبہ کے پاس دو مرتبہ نماز پڑھائی جس پہنچے پہلی مرتبہ ظہر کی نماز پڑھائی جس وقت سایہ شراک کے مثل تھا پھر عصر کی نماز پڑھائی جس وقت ہر چیز اپنے سایہ کے مثل تھی۔ الشراک، بکسر الشین تسمہ باندھنے کی جگہ کو شراک کہتے ہیں جو کہ پاؤں کے اوپر پٹلی کے قریب ہوتی ہے۔ شراک سے مراد یہاں الفی الاصلی (سایہ اصلی) ہے۔ (حاشیہ السندی شرح سنن نسائی للسیوطی ۲۲۲/۱) یہ حدیث اس بات پر صریح دلیل ہے کہ ظہر کا اختتام وقت سایہ کے مثل اول تک رہتا ہے، کیونکہ جبریل نے عصر کی نماز آپ ﷺ کو ایک مثل پڑھائی، تو ظاہری بات ہے ظہر کا وقت ایک مثل پر ختم ہو گیا بھی تو وہ ایک مثل پڑھائی۔

دلیل امام ابوحنیفہؒ: حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے، إذا اشتد

(۱) أخرجه أبو داود / ۳۹۳ ترمذی / ۱۴۹ احمد / ۱۳۳ البیہقی / ۱ / ۳۶۰ عبد الرزاق

۲۰۲۸ الحکم / ۱ / ۱۹۳ ابی شیبہ / ۱ / ۳۱۷

فأبردوا عن الصلاة لما إن شدة الحر من فيح جهنم (۱) یعنی گرمی کی وجہ سے نماز تھوڑے ٹھنڈے میں پڑھو کیونکہ گرمی کی شدت جہنم کے سانس کی وجہ سے ہے۔ جہاں استدلال یہ ہے کہ مجاز و غیرہ میں مثل اول پر گرمیوں میں ابراد نہیں ہوتا ہے، بلکہ اس وقت آسمان پر اسے شباب پر شراب سے برساتا ہے۔

دوسری دلیل: أبو ذر یقول: کنا مع رسول اللہ ﷺ فی سفر فأراد المؤمن (بلال) أن یؤذن للظہر، فقال النبی ﷺ: أبرد، ثم أراد أن یؤذن فقال ﷺ له: أبرد مرتین أو ثلاثا حتی رأینا فی التلول فقال ﷺ: إن شدة الحر من فیح جهنم فإذا اشتد الحر فأبردوا بالصلاة. (۲) یہاں استدلال حتی رأینا فی التلول ہے۔ تلول: قیل کی جمع ہے اسکے معنی ٹیلے کے ہیں مطلب یہ ہے کہ حضرت بلال نے اپنی تاخیر کی کہ ہم لوگوں کو ٹیلوں کا سایہ نظر آنے لگا، جیسا کہ مشاہدہ ہے کہ ان چیزوں کا سایہ زمین پر بہت دیر میں پڑتا ہے۔ بخاری میں کتاب الاذان میں "حتى ساوی الخلل التلول" کے الفاظ وارد ہوئے ہیں، اس سے تو بہت زیادہ تاخیر معلوم ہوتی ہے کیونکہ ٹیلوں کے منہط (دراز) ہونے کی وجہ سے سورج کی روشنی اسکے دائیں بائیں سے گزر کر اس کے پیچھے اسکا سایہ جلدی نہیں پڑنے دیتی ہے اور جب چیزوں کا سایہ دو مثل سے زائد ہو جاتا ہے تب جا کر اسکے ٹیلے کا سایہ اسکے مثل ہوتا ہے۔

تیسری دلیل حدیث قیراط ہے جو عبد اللہ بن عمرؓ سے مرفوعاً مروی ہے، جسکو امام بخاری نے "کتاب مواقیئ الصلاة ج ۱/ ص ۹۷" پر نقل کیا ہے جو کہ بہت طویل ہے۔ جسکو اس مختصر رسالہ میں لازم مناسب نہیں۔ فلیراجع ہناک۔

(۱) أخرجه أبو داود / ۴۰۲، ابن ماجہ ۶۷۸، ترمذی / ۱۵۷، أحمد / ۷۶۱۷، مسلم

فی کتاب المساجد / ۸۰، (۲) أخرجه البخاری / ۲۶۹، مسلم ۶۱۶

قول فیصل۔ مثلین پر ظہر کا وقت ختم ہونے کے سلسلہ میں عموماً احناف کی طرف سے بھی نین دلیس پیش کی جاتی ہیں، لیکن انصاف کی بات یہ ہے کہ اس میں سے کوئی بھی حدیث اوقات کی تحدید پر صریح نہیں ہے، اس کے برخلاف ایک مثل پر ظہر کا وقت ختم ہونے کے سلسلہ میں حدیث جبرئیل صریح ہے، کیونکہ اس میں پہلے دن عصر کی نماز مکمل اول پر پڑھنے کا ذکر موجود ہے اس لئے یہ حدیث جبرئیل کا مقابلہ نہیں کر سکتی ہیں، اسی بناء پر صاحبین نے مثل اول والی روایت کو اختیار کیا ہے، لیکن حضرت شاہ صاحب کی ایک جدا گانہ رائے ہے جو کہ قابل توجہ ہے حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں اس معاملہ میں صحیح یہ ہے کہ مابین المسلمین کا وقت مشترک بین الظہر والعصر ہے، مخدورین و مسافرین کیلئے خاص طور پر اس وقت میں دونوں نمازیں جائز ہیں۔ ایسے ہی کچھ صاحب درمختار فرماتے ہیں "وَأَنَّ الْمَثَلَ الثَّانِي وَقْتُ الضَّرُورَةِ لِلظَّهْرِ" علامہ نووی بھی لکھا فرماتے ہیں چنانچہ وہ رقم طراز ہیں "لِلظَّهْرِ ثَلَاثَةُ أَوْقَاتٍ (۱) وَقْتُ لُضْبِلَةِ (۲) وَقْتُ اخْتِيَارٍ (۳) وَقْتُ عِذْرٍ، فَوْقَ الْفَضِيلَةِ أَوَّلُهُ، وَقْتُ الْاِخْتِيَارِ مَابَعْدَ وَقْتُ الْفَضِيلَةِ إِلَى آخِرِ الْوَقْتِ، وَقْتُ الْعِذْرِ وَقْتُ الْعَصْرِ فِي حَقِّ مَنْ يَجْمَعُ بَعْضُ أَوْ مَطَرٍ (شرح المہذب ۲۸/۳)

باب ماجاء فی وقت العصر

اول وقت عصر میں وہی اختلاف ہے جو ظہر کے آخری وقت میں اختلاف ہے، کیونکہ ائمہ اربعہ کے نزدیک ظہر کے بعد عصر کا وقت فوراً شروع ہو جاتا ہے۔ البتہ امام شافعی اور امام ابو حنیفہ کی روایت یہ ہے کہ ظہر اور عصر کے درمیان مہل وقت بھی ہے جس میں نہ عصر پڑھی جائے گی اور نہ ظہر پڑھی جائے گی اور انتہائے عصر کا وقت غروب شمس ہے۔

باب ماجاء فی وقت المغرب

مغرب کے وقت کی ابتدا بالاتفاق غروب شمس کے بعد ہے لیکن انتہائے وقت میں اختلاف ہے
ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک مغرب کا انتہائے وقت فلق احر ہے۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک مغرب کا انتہائے وقت فلق ابیض ہے۔ اختلاف کی وجہ
در اصل شفق کے معنی کو لیکر ہے، کیونکہ مغرب کا انتہائے وقت بالاتفاق شفق کے فوجوت تک ہے
جیسا کہ حدیث جبریل سے ثابت ہوتا ہے، جسکا ذکر گذر چکا۔

دلیل جمہور: ظیل بن احمد کا قول یہ ہے کہ ”الشفق هو الحمرة“ جمہور نے
اس کے قول کو اختیار کیا نیز حضرت ابن عمرؓ سے موقوفاً مروی ہے ”الشفق هو الحمرة“ رواہ مالک وغیرہ۔
امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ میرد، زفر اور تھلب کے نزدیک شفق کا اطلاق حمراء اور
بیاض دونوں پر ہوتا ہے، لہذا انھیں بتو شفق اسی وقت متحقق ہوگی جب کہ دونوں غائب ہو جائیں، نیز
ابو مسعود انصاریؒ کا مغرب کا آخری وقت بیان کرتے ہوئے ارشاد ہے ”حين یسود الأفق“
” (رواہ ابوداؤد) معلوم ہوتا چاہئے کہ غروب شمس کے بعد افق پر پہلے سرخی آتی ہے پھر سفیدی آتی
ہے اس کے بعد تاریکی چھاتی ہے، ابن مسعودؓ نے مغرب کا انتہائے وقت یہی سواد بیان کیا ہے، لہذا
بیاض افق تک مغرب کا وقت رہے گا۔

باب ماجاء فی صلاة العشاء

عشاء کے نماز کے وقت کی ابتدا بالاتفاق بعد انتہائے وقت مغرب ہے، لیکن انتہائے
وقت عشاء میں اختلاف ہے۔

امام ابو حنیفہ اور امام احمدؒ کے نزدیک طلوع صبح صادق تک ہے۔
امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ایک قول کے مطابق ٹکٹ لیل تک دوسرے
قول کے مطابق نصف لیل تک ہے۔

دلیل امام شافعی و امام مالک: حضرت عمر بن الخطابؓ نے اپنے عمال کے پاس خط لکھا جس میں عشاء کے وقت کے بارے میں لکھا "والعشاء إذا غاب الشفق إلى ثلث الليل" (موطا مالک)

حنفیہ کی دلیل: حضرت ابو ہریرہؓ سے عبیدہ بن جریجؓ نے پوچھا کہ عشاء کے نماز کی حد زیادہ سے زیادہ کیا ہے۔ حضرت ابو ہریرہؓ نے جواب دیا "طلوع الفجر" (رواہ الحمادی) اس سے بھی واضح ہوتا ہے کہ عشاء کے وقت کی انتہاء طلوع فجر تک ہے۔

جواب: حضرت مڑنے "إلى ثلث الليل" سے عشاء کا انتہاء وقت نہیں ذکر کیا بلکہ وقت استحباب کا ذکر کیا ہے، اسی وجہ سے احناف کے نزدیک عشاء کا وقت ٹلٹل تک مؤخر کرنا مستحب ہے اور نصف لیل تک مؤخر کرنا مباح ہے اور طلوع فجر تک مؤخر کرنا مکروہ تحریمی ہے۔
(مستفاد من معارف السنن ۲/۲۷)۔

الاختلاف في الأوقات المستحبة

واضح ہونا چاہئے کہ مواقیت مستحبہ کے بارے میں حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ ہر نماز میں تاخیر افضل ہے، سوائے مغرب کے۔ اور ائمہ ثلاثہ کا مذہب یہ ہے کہ ہر نماز میں تعجیل افضل ہے سوائے عشاء کے۔ ہم انشاء اللہ ائمہ اربعہ کے اختلاف مع انکے دلائل کے ذکر کریں گے۔

باب ما جاء في اختلاف الوقت المستحب في الفجر

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک فجر کی نماز تعجیل کر کے پڑھنا افضل ہے۔

ابو حنیفہ کے نزدیک فجر کی نماز تاخیر کر کے پڑھنا افضل ہے۔

دلیل ائمہ ثلاثہ: حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: إن كان رسول الله ﷺ ليصلي الصبح فينصرف النعل متلففات بمروطهن ما يعرفن من الغلس (۱)۔ یعنی

(۱) أخرجه أبو داود ۴۲۳، ترمذی ۲۵۳، مالک ۱ / ۵ البخاری ۳۸۲، مسلم ۶۷۰، ابن

مجاہ ۶۶۹، النسائی ۱ / ۲۷۱، الدارمی ۱ / ۲۷۷، البيهقی ۱ / ۴۵۴، أحمد

۲ / ۲۵۸، الطحاوی ۱ / ۱۷۶، الشافعی ۱ / ۵۰۔

آپ ﷺ صبح کی نماز پڑھاتے پس عورتیں اپنے چادروں میں لپٹی ہوئی واپس ہوتیں، دو تار کی
کی وجہ سے نہیں پہچانی جاتی تھیں۔ مگر ”ان سلفہ من الممکلة ہے۔“ غلس“ کہتے ہیں ”ظلمة
آخر الليل إذا اختلطت بضوء الصبح“ قال الخطابی: الغلس اختلاط ضیاء
الصبح بظلمة الليل (عون المعبود ۱/۶۵)۔

دوسری دلیل حضرت انصاریؒ کی روایت ہے ”أن رسول الله ﷺ صلى الصبح
مرة بغلس ثم صلى مرة أخرى فأسفر بها ثم كانت صلاته بعد ذلك
التغليس حتى مات لم يعد إلى أن يسفر“ (۱) یعنی ایک مرتبہ آپ ﷺ نے صبح کی نماز
تار کی میں پڑھائی پھر دوسری مرتبہ پڑھائی جس میں اسفار کیا پھر آپ ﷺ کی نماز تار کی میں
ہوتی تھی یہاں تک آپ ﷺ کا انتقال ہو گیا پھر دوبارہ اسفار میں نماز نہیں پڑھائی۔

دلیل حنفیہ: رافع بن خدیجؒ سے مروی ہے ”قال النبی ﷺ: أسفر
وابالفجر فإنه أعظم للأجر“ (۲) صحابہ کرام نماز فجر میں اسفار کرتے تھے، معنی الاسفار
”أن يضع الفجر فلا يشك“ (معارف السنن ۲/۴۰)

جواب دلیل ائمہ ثلاثہ۔ حدیث عائشہ کا حنفیہ کی طرف سے یہ جواب دیا گیا ہے کہ
لفظ ”من الغلس“ حضرت عائشہ کا لفظ نہیں ہے بلکہ یہ کسی راوی کا اور ارجح ہے حضرت عائشہ کا قول
ما بعد فن پر ختم ہو گیا۔ اور حضرت عائشہ کی خشاء یہاں یہ بتاتا ہے کہ عورتیں چادر میں لپٹی ہوئی آتی
تھیں، اسلئے انھیں کوئی پہچان نہیں پاتا تھا، حضرت عائشہ کا مقصد عورتوں کے پردے کا اہتمام
بیان کرنا ہے۔ راوی نے یہ سمجھا کہ نہ پہچاننے کا سبب اندھیرا تھا اس لئے اس نے ”من الغلس“
کا لفظ بڑھا دیا ہے۔ ”من الغلس“ کے اور ارجح من الراوی ہونے پر دلیل یہ ہے کہ یہ روایت ابن

(۱) أبوداؤد / ۳۹۴ البیہقی / ۱ / ۳۶۳ الدارقطنی / ۱ / ۲۵۰ الحکم / ۱ / ۱۹۲ (۲) أخرجه
الترمذی / ۱۵۴ أبوداؤد / ۴۲۴ ابن ماجہ / ۲۷۲ النسائی / ۱ / ۲۷۲ الطحاوی / ۱ / ۱۷۹
الدارمی / ۱ / ۲۷۷

بجہ (حدیث نمبر ۶۶۹) میں ان الفاظ کے ساتھ سند صحیح کے ساتھ منقول ہے جس میں "فلا یعرفہن أحد" کے بعد "تعنی من الفلوس" کا ذکر ہے جو صاف بتلا رہا ہے کہ یہ راوی کا اپنا گمان ہے، امام طحاوی نے اپنی روایت میں من الفلوس کا ذکر ہی نہیں کیا۔ دوسری حدیث کا جواب یہ ہے کہ نماز تہجد میں اکثر صحابہ کرام آتے تھے اور فجر کے اول وقت میں تقریباً تمام صحابہ کرام کا اجماع ہو جاتا تھا اسلئے انکو اول وقت میں آپ ﷺ فجر کی نماز پڑھا دیا کرتے تھے۔ حنفی کی دلیل حدیث قولی ہے جسکو ائمہ ثلاثہ وغیرہ کی دلیل حدیث فعلی پر ترجیح ہوگی۔

باب ماجاء فی الظہر

جمہور ائمہ ثلاثہ کا مذہب یہ ہے کہ ظہر کو جائزے میں تعیل سے پڑھنا مستحب ہے اور گرمی میں تاخیر کرنا افضل ہے۔

امام شافعی کے نزدیک ظہر میں تعیل اولیٰ ہے چاہے گرمی ہو یا سردی ہو۔

اصام شافعی کی دلیل: حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں "ما رأیت أحدًا کان أشد تعجیلًا للظہر من رسول اللہ ﷺ ولا من أبی بکرؓ ولا من عمرؓ اس حدیث سے آپ ﷺ کا اور شیخین کا ظہر کو جلدی پڑھنا ثابت ہوتا ہے۔

دلیل جمہور: عن أبی ہریرۃ أن النبی ﷺ قال: إذا اشتد الحر فأبردوا عن الصلاة فإن شدة الحر من فيح جهنم (قد سبق تخرجه فی وقت الظہر)، امام شافعی اس حدیث میں یہ تاویل کرتے ہیں کہ یہ اس وقت پر محمول ہے جبکہ لوگ دور سے نماز پڑھنے آتے ہوں انکی رعایت میں نماز مؤخر کرنا بہتر ہے، الغرض امام شافعی کے نزدیک تاخیر ظہر کی وجہ گرمی نہیں ہے بلکہ کثرت جماعت ہے لیکن خود امام ترمذی نے اس تاویل کی تردید فرمائی ہے اور دلیل میں حضرت ابوذر غفاریؓ کی حدیث پیش کی ہے کہ آپ ﷺ سفر کی حالت جب مؤذن اذان کیلئے کھڑا ہوتا تو آپ ﷺ اسکو بار بار امراء کا حکم فرماتے، یہاں تک کہ ٹیلوں کا سایہ

انکے برابر ہو گیا، ”حین ما وی الظل التلول (۱)۔ حالانکہ تمام رفقاء ساتھ تھے اور کسی غصے کے دور سے آنے کا احتمال نہیں تھا۔ جمہور کی دلیل حدیث قولی ہے ظاہری بات ہے اسکو حدیث فعلی پر ترجیح ہوگی۔

باب ما جاء فی صلاة العصر

أنه ثلاثہ کے نزدیک عصر میں قلیل مستحب ہے۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک عصر میں تاخیر مستحب ہے، لیکن اتنی تاخیر نہ ہو کہ سورج کا رنگ زرد ہو جائے۔

دلیل ائمہ ثلاثہ: عن عائشة أن رسول اللہ ﷺ کان یصلی العصر والشمس فی حدرتها قبل أن تظہر (۲) یعنی حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ آپ ﷺ عصر کی نماز ایسے وقت میں پڑھتے کہ دھوپ انکے حجرے میں موجود ہوتی تھی اس سے پہلے کہ دھوپ دیواروں پر چڑھے۔ یہاں ”تظہر“ کے معنی ”تعلو وتصعد“ کے ہیں۔ ائمہ ثلاثہ کا اس حدیث سے وجہ استدلال یہ ہے کہ بقول انکے عصر کا وقت ایک مثل سے شروع ہو جاتا ہے، اور اس وقت سورج کافی اونچائی پر رہتا ہے، جس کی وجہ سے اس کی روشنی حجرہ کے صحن میں پہنچتی تھی اور اسی وقت میں آپ ﷺ عصر کی نماز پڑھتے تھے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ آپ ﷺ عصر میں قلیل کرتے تھے۔

دوسری دلیل: عن أنس ابن مالک کان رسول اللہ ﷺ یصلی عصر والشمس مرتفعة حیة فیذهب الذاہب إلى العوالی فیأ تیبهم والشمس

(۱) أخرج هذا الحديث الترمذی / ۱۰۷ / ابوداؤد / ۴۰۲ / ابن ماجہ / ۴۷۸ / احمد

/ ۷۴۱۷ / مسلم فی کتاب المساجد / ۱۸۰ / (۲) أخرجه ابوداؤد / ۴۰۳ / ترمذی

۱۰۹ / البیہقاری / ۵۴۵ / احمد / ۲۴۱۵۰

مردنفة" (۱) یعنی نبی کریم ﷺ صحابہ کرام کو نماز پڑھاتے اور سورج ایک دم اونچا رہتا، پس کوئی جانے والا عوالی جاتا پھرانگے پاس آتا اس حال میں کہ سورج کافی اونچائی پر ہوتا۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ عصر کی نماز جلدی پڑھتے تھے تبھی تو جانے والا عوالی (جو مدینہ سے چار میل کے قاصے پر تھا) سے واپس آتا اور اس وقت بھی سورج بلند رہتا۔

حنفیہ کی دلیل: علی بن شیبان کی حدیث ہے، "قال: قد منا علی رسول اللہ ﷺ المدینة فكان يؤخر العصر ما دامت الشمس بيضاء نقية" (ابوداؤد ۴۰۴) بیضاء نقية: ای صافیة اللون عن التغير والاصفرار. (عون المعبود ۵۶/۱) یعنی آپ ﷺ عصر کو مؤخر کرتے تھے، جب تک سورج سفید چمکتا ہوا ہوتا۔ لفظ مؤخر العصر اس بات پر صریح دال ہے کہ آپ ﷺ نماز عصر مؤخر کر کے پڑھتے تھے۔

دوسری دلیل: عن أم سلمة قال كان رسول الله ﷺ أشد تعجلاً للظهر منكم وأنتم أشد تعجلاً للعصر۔ یہاں ام سلمہ تعجیل عصر پر تنقید کر رہی ہیں جس سے واضح ہوتا ہے، یکہ عصر میں تاخیر اولیٰ ہے۔

جواب دلیل ائمہ ثلاثہ: پہلی حدیث کا جواب یہ، یکہ جو صاحب بدائع فصائح اور امام طحاوی وغیرہ نے دیا ہے کہ اس حدیث سے تعجیل پر استدلال صحیح نہیں ہے کیونکہ حضرت عائشہ کے حجرے کی دیواریں چھوٹی اور نیچی تھیں تو ظاہری بات ہے کہ اس صورت میں سورج کی دھوپ حجرے میں شام تک رہے گی لہذا اس حدیث سے تعجیل عصر پر استدلال صحیح نہیں ہے۔

دوسری حدیث کا جواب۔ اس حدیث میں عوالی کی مسافت چار میل جزاؤں کی نہیں کی گئی ہے، بلکہ شکار کی گئی ہے۔ کیونکہ عوالی "وهی القرى التي حول المدينة من"

(۱) وبعض العوالی من المدینة أربعة أميال. انظر المجموع ایضاً ۵۷/۳ أخرجه البخاری ۵۵۱ مسلم فی السلج ۶۲۱ المنذلی ۲۵۲/۱ ابوداؤد ۴۰۴ ابن ماجہ ۶۸۲ الطحاوی ۱۹۰/ الشافعی ۷۳/۱ محمد ۲۱۵/۳ الدارمی ۲۷۴/۱ مالک ۹/۱

جہۃ النجد - کو کہتے ہیں (من حاشیۃ البخاری) ، چنانچہ بعض حوالی دو میل پر بھی تھے لہذا تیز رفتار آدمی اصغر ارٹس سے قبل عصر پڑھ کر دو میل سفر کر سکتا ہے۔

علامہ غلیل احمد سہارنپوری بذل المجہود میں فرماتے ہیں کہ تاخیر عصر کی روایات اوفیٰ بالقرآن ہیں۔ چنانچہ یفسح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها اس آیت کا مقتضی تاخیر فی الفجر والعصر ہے۔ نیز تاخیر عصر میں یہ حکمت ہے کہ عصر کے بعد نفل نماز مکروہ ہے اگر عصر میں تاخیر کریں گے تو اس سے پہلے آدمی زیادہ سے زیادہ نفل نماز پڑھ سکتا ہے۔ فائدہ۔ مغرب میں بالاتفاق تعیل مستحب ہے اور عشاء میں بالاتفاق تاخیر افضل ہے۔

باب ماجاء فیمن أدرك رکعة قبل طلوع الشمس وغروبها

اگر کوئی شخص فجر کی ایک رکعت سورج کے طلوع ہونے سے اور ایسے ہی عصر کی ایک رکعت سورج کے غروب ہونے سے پہلے پا جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟۔

ائمہ ثلاثہ و جمہور کا مذہب یہ ہے کہ وہ اپنی نماز پوری کرے اس کی نماز ہو جائے گی۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک فجر کی ایک رکعت پڑھا تھا کہ سورج نکل آیا تو نماز فاسد ہو جائے گی، البتہ عصر کی نماز اس صورت میں ابوحنیفہ کے نزدیک بھی صحیح ہو جائے گی۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل: عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: من أدرك من الصبح ركعة قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح، ومن أدرك العصر ركعة قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر (۱)۔ یعنی جو شخص صبح کی ایک رکعت سورج طلوع ہونے سے پہلے پایا تو صبح کی نماز پا گیا، اور جو شخص عصر کی ایک رکعت سورج غروب ہونے سے پہلے پایا تو وہ عصر کی نماز پا گیا۔ یہ حدیث جمہور کے مذہب پر صریح دلیل

(۱) (ترمذی ۱۸۶، بخاری ۵۷۹، ابوداؤد، النعمانی ۱/۲۵۷، الدارمی ۱/۲۷۲، البيهقي ۱/۲۶۸، طحاوی ۱/۱۵۱، مسلم فی المساجد ۶۰۸، الشافعی فی مسنده ۱/۵۱، مالک ۱/۱۶۱)

ہے اکثر محدثین نے اس حدیث کی تخریج کی ہے۔

دلیل احناف: حنفیہ کا استدلال ان روایات سے ہے جس میں طلوع شمس اور غروب شمس کے وقت نماز سے منع کیا گیا ہے چنانچہ ابوسعید خدریؓ سے مروی ہے "قال النبی ﷺ لا صلاة بعد الفجر حتى تطلع الشمس ولا صلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس۔ (۱)۔ لیکن حنفیہ پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ آپ فجر نماز کے بارے میں کہتے ہیں کہ وہ صحیح نہ ہوگی اور عصر کی نماز صحیح ہو جائے گی اس سے عمل بعض الحدیث لازم آتا ہے۔ یا تو آپ ابو ہریرہؓ کے روایت کے مطابق دونوں نمازوں کو صحیح قرار دیجئے، یا ابوسعید خدریؓ کی روایت کے مطابق دونوں کو غیر صحیح قرار دیجئے۔ یہ تفریق کی کیا وجہ ہے کہ عصر کو صحیح قرار دی ہے، اور فجر کو غیر صحیح قرار دی ہے۔

جواب۔ حنفیہ اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ حدیث ابو ہریرہؓ ان احادیث کے معارض ہے جن میں طلوع اور غروب کے اوقات میں نماز کی ممانعت وارد ہوئی ہے۔ واذ اتعارضاتنا ساقطاً لہذا اس تساقط کی وجہ سے ہم نے قیاس کی طرف رجوع کیا اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ عصر کی نماز صحیح ہو اور فجر کی نماز صحیح نہ ہو، اسکی وجہ یہ ہے کہ فجر کا پورا وقت کامل ہے، لہذا جو آخری وقت میں نماز شروع کر رہا ہے اس پر وجوب کامل ہے لیکن طلوع شمس کے ہو جانے کی وجہ سے ادائیگی ناقص ہوگی اگر وجوب کامل کی صورت میں ادائیگی ناقص ہو تو وہ مفسد صلاۃ ہے، اسکے برخلاف وقت عصر میں اصفرار شمس سے لیکر غروب شمس تک کا وقت ناقص ہے۔ لہذا جو شخص عصر کے آخری وقت میں عصر شروع کر رہا ہے اس پر وجوب ناقص ہوا لہذا ادائیگی بھی ناقص ہوئی، تو چونکہ وجوب ناقص تھا اور ادائیگی بھی ناقص ہوئی لہذا نماز فاسد نہ ہوگی۔ جس روایت سے ائمہ ثلاثہ نے استدلال کیا ہے جو کہ تمام صحاح ستہ میں منقول ہے اور حنفیہ کے بالکل خلاف ہے حنفیہ نے اسکے جواب دینے میں

(۱) أخرجه البخاری ۵۸۶، مسلم فی کتاب صلاة المسافرين وقصرها ۲۸۸، احمد

بڑی زور آزمائش کی ہے، لیکن انصاف کی بات یہ ہے کہ کوئی تسلی بخش جواب نہ دے سکے، کیونکہ جس اعتراض کا جواب ہم نے ذکر کیا ہے اس کے علاوہ بھی بہت سارے اعتراض حنفیہ پر وارد ہوئے ہیں، جیسے تعارض کے دفع کیلئے قیاس کی طرف رجوع کرنے کے بجائے تاسخ و منسوخ کی طرف رجوع کیا جائے، یا رائج مرجوع کی طرف رجوع کیا جائے، یا اعم اخص منہ البعض کے قبیل سے شمار کیا جائے۔ یہی وجہ ہے کہ حنفیہ کے سب سے بڑے عالم امام طحاویؒ نے بھی یہاں حنفیہ کا ساتھ چھوڑ دیا اور فرمایا کہ اس صورت میں فجر اور عصر دونوں میں نماز قاسد ہو جائیگی، صاحب بحر الرائق اور علامہ شبیر احمد عثمانیؒ نے بھی دلائل کے اعتبار سے ائمہ ثلاثہ کے مسلک کو ترجیح دی ہے، واللہ اعلم بالصواب۔

باب ماجاء فی الصلاة فی الاوقات المنہیة

اوقات منہیہ یعنی جن اوقات میں نماز پڑھنے سے منع کیا گیا ہے وہ کل پانچ ہیں (۱) طلوع شمس (۲) غروب شمس (۳) استواء شمس (۴) بعد الفجر (۵) بعد العصر۔ امام ابوحنیفہؒ اوقات منہیہ کو دو قسموں پر تقسیم کرتے ہیں۔ ایک وہ اوقات جس میں کوئی بھی نماز پڑھنا ممنوع ہے چاہے نفل ہو یا فرض یا قضاء، وہ تین اوقات ہیں۔ ۱۔ طلوع شمس، ۲۔ استواء شمس، ۳۔ غروب شمس۔ ان اوقات میں کوئی بھی نماز پڑھنا ممنوع ہے۔

دوسرے وہ اوقات ہیں جن میں نفل پڑھنا ممنوع ہے چاہے ذوات الاسباب ہوں یا غیر ذوات الاسباب، فرائض اور قضاء کا پڑھنا جائز ہے۔ وہ ہیں (۱) بعد العصر (۲) بعد الفجر۔

ائمہ ثلاثہ: ان پانچوں اوقات میں کوئی فرق نہیں کرتے ہیں۔ بلکہ تمام اوقات میں ان کے نزدیک ایک ہی حکم ہے۔ لیکن ائمہ ثلاثہ میں آپس میں قدرے اختلاف ہے۔ امام مالک اور امام احمد کے نزدیک ان اوقات میں صرف فرائض کی قضاء جائز ہے لیکن امام احمد کے نزدیک دو رکعت طواف زیارت بھی جائز ہے۔

امام شافعی کے نزدیک ان اوقات میں فرائض، چھوٹی ہوئی نمازیں اور نفل

ذوات لأ سباب جائز ہیں۔ ذوات لأ سباب کا مطلب یہ ہے کہ ایسے نوافل جن کا سبب اختیار عہد کے علاوہ کوئی اور بھی چیز ہو، مثلاً: تحیۃ المسجد، تحیۃ الوضوء، صلاة الشکر، صلاة الکسوف، صلاة الاستسقاء۔

امام شافعیؒ کے نزدیک ان اوقات خمسہ میں غیر ذوات لأ سباب جائز نہیں ہیں، غیر ذوات لأ سباب کا مطلب یہ ہے کہ جس کے اختیار کا سبب بندہ خود ہو، جیسے کوئی آدمی مطلق نفل کی نیت سے ان اوقات میں نماز پڑھے۔

امام مالکؒ و امام احمدؒ۔ قال مالکٌ تحرم النوافل دون الفرائض وافقه احمد لکنہ استثنی رکعتی الطواف (فتح الباری ۲/۴۷) یعنی امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک ان اوقات خمسہ میں نوافل جائز نہیں ہیں اور فرائض جائز ہیں البتہ امام احمدؒ کے نزدیک طواف زیارت کی دو رکعت نفل ان اوقات خمسہ میں بھی جائز ہے۔

دلیل امام ابو حنیفہؒ۔ عن عقبۃ بن عامر قال ثلاثة أوقات نهانا رسول الله ﷺ أن نصلي وأن نقبر فيها موتانا، عند طلوع الشمس حتى ترتفع وعند زوالها حتى تزول، وحين تضعف للغروب حتى تغرب۔ (۱) حدیث شریف میں أن نقبر فيها سے مراد دفن کرنا نہیں ہے بلکہ صلاۃ جنازہ مراد ہے کیونکہ ان اوقات میں دفن کرنا جائز ہے، لیکن ان تین اوقات میں کوئی بھی نماز جائز نہ ہوگی حتیٰ کہ مجدد تلاوت بھی جائز نہیں ہوگا البتہ اس دن کی عصر غروب کے وقت جائز ہے۔

اور رہا عصر اور فجر کے بعد نوافل کا کردہ ہونا تو اس پر دلیل حدیث ابن عباسؓ ہے أن رسول الله نهى عن الصلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس۔ (۲) لیکن یہاں حنفیہ کے مذہب پر ایک اعتراض پیدا ہوتا ہے کہ جب احادیث میں ممانعت پانچوں اوقات میں

(۱) لغزجہ مسلم ۸۲۱، أبوداؤد ترمذی ۱۰۳۰، ابن ماجہ ۱۰۱۹، ترمذی ۱۰۳۱، ابویوسف ۱۰۱، ۲۸۱

(۲) لغزجہ ابی حنیفہ ۸۱، مسلم أبوداؤد ۱۲۶۷، ترمذی ۱۸۲، ابن ماجہ ۱۲۰، طحاوی ۲۸۲

ہے تو عمر اور فجر کے بعد قضائے نواست کو کیوں جائز قرار دیا ہے۔

جواب۔ اس کا جواب امام طحاوی نے (شرح معانی الآثار ۲۳۴/۱) میں یہ دیا ہے کہ
 فَإِنْ هَذَيْنِ الْوَقْتَيْنِ لَمْ يَنْفَعِ عَنْ الصَّلَاةِ فِيهِمَا لِلْوَقْتِ وَإِنَّمَا نَهَى عَنْ
 الصَّلَاةِ فِيهِمَا الصَّلَاةُ - یعنی اس وقت میں کوئی ایسی علت نہیں ہے جس کی وجہ سے ان
 دونوں وقتوں میں نماز سے منع کیا گیا ہو بلکہ ان دونوں اوقات میں نماز سے منع کیا ہے اس وقت
 کے مشغول بالقرآن قرار دینے کی وجہ سے، لہذا ان اوقات میں کسی بھی قسم کے فرائض ہوں
 چاہے نواست ہوں یا اداء سب جائز ہوں گے، ممانعت صرف نفل کے بارے میں ہے، چنانچہ
 آپ ﷺ نے بھی فجر کے بعد سورج طلوع ہونے سے پہلے کوئی نماز نہیں پڑھی، البتہ عصر کے
 بعد پڑھنا ثابت ہے لیکن احناف اس کو آپ ﷺ کی خصوصیت قرار دیتے ہیں کیونکہ آپ
 ﷺ نے ان اوقات میں امت کو نماز پڑھنے سے صراحۃً منع کیا ہے۔ طُلُوعِ الشَّمْسِ،
 اسْتِوَاءِ الشَّمْسِ، غُرُوبِ الشَّمْسِ، ان تین اوقات میں نماز سے جو منع کیا گیا ہے وہ
 شیطان کی عبادت سے التباس کے خوف سے منع کیا گیا ہے، کیونکہ شیطان ان اوقات میں
 اپنے سینک کو سورج کے سامنے گاڑ دیتا ہے۔

دلیل امام شافعی: امام شافعی نے عن الصلاة في الأوقات الخمسة کی
 احادیث کو خاص کرتے چلے گئے ان احادیث سے جن سے ان اوقات میں نماز کی اجازت مستقار
 ہوتی ہے، چنانچہ ابو ہریرہ سے مروی ہے قَالَ النَّبِيُّ ﷺ مَنْ نَعِيَ صَلَاةً فَلْيَصِلْهَا إِذَا
 ذَكَرَهَا، (۱)۔ اس حدیث کے مطلق ہونے کی وجہ سے مذکورہ اوقات غرض میں قضاء الفرائض
 والسنن والنوافل کو پڑھنا امام شافعی جائز قرار دیتے ہیں۔ جنازہ کی نماز ان اوقات میں جائز ہے
 اس کی دلیل نبی ﷺ کا فرمان "لَا تُلْجِئُوا رُبْعًا" یعنی چار چیزیں مؤخر نہیں کی جائے گی، ان
 میں سے ایک نماز جنازہ بھی ہے۔ الْجَنَازَةُ إِذَا حَضَرَتْ، اور تحیۃ الوضوء اور تحیۃ المسجد، بعدہ

(۱) أخرجه الترمذی ۱۷۸۱ ابن ماجہ ۶۹۶ ابوداؤد ۱۴۱۱ احمد ۱۱۳۹۵

علاوت اور سجدہ شکر کے اوقات منہیہ میں جواز پر ان روایت کے عموم سے استدلال کرتے ہیں جن میں ان کا حکم دیا گیا ہے اور ان میں اوقات مکروہہ یا غیر مکروہہ وغیرہ کی کوئی تفصیل بیان نہیں کی گئی۔ ان اوقات میں حرم میں مطلق نماز کے جواز پر جبر بن مطعم کی اس حدیث مرفوعہ سے استدلال کرتے ہیں جس میں آپ ﷺ نے فرمایا۔ یا بنی عبد مناف لا تمنعوا احداً طواف بهذا البيت و صلی آية ساعة شاء من لیل و نهار۔ (رداء ترمذی وغیرہ)۔

امام مالک و امام احمد اوقات منہیہ کی حدیث کو عام مانتے ہیں اور نبی کریم ﷺ کا قول من نفسی صلاة فیلصها اذا ذکرها کی حدیث سے اس کی تخصیص کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ حدیث فرض نماز کی قضاء کے بارے میں ہے کہ وہ جب یاد آجائے تو اس کو پڑھ لے چاہے جو وقت ہو حتیٰ کہ اوقات منہیہ ہی کیوں نہ ہو۔ اور امام احمد طواف زیارت کی دو رکعت کا استثناء کرتے ہیں حدیث مذکور ”یا بنی عبد مناف لا تمنعوا احداً الخ“ کے عمومیت کی وجہ سے، امام شافعی اور امام احمد وغیرہ اوقات منہیہ کی احادیث کی سلسلہ وار تخصیص کرتے ہیں اور دوسرے احادیث کو اپنی عموم پر باقی رکھتے ہیں اور احناف اوقات منہیہ کی احادیث کو اپنے عموم پر باقی رکھتے ہیں اور دوسرے احادیث کی تخصیص کرتے ہیں۔ یہ بحث بہت سی باتوں کا نچوڑ ہے جو بڑی عرق ریزی سے بروہ قرطاس لایا گیا (علیک بالنواجر)۔

باب فی الرجل یصلی فی بیئته ثم

یأتی المسجد والناس یصلون

اگر کوئی آدمی کسی جگہ سے فرض نماز اپنے گھر میں پڑھ لے اور باہر آ کر دیکھتا ہے کہ لوگ جماعت کے ساتھ نماز پڑھ رہے ہیں تو اس صورت میں اس کو تہت سے بچنے کیلئے جماعت میں شریک ہو جانا چاہیے۔ لیکن یہاں دو اختلافی مسئلے ہیں۔ پہلا اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ مغفرض فی

البتہ کن کن نمازوں میں شریک ہوگا۔

امام شافعی اور امام احمد کا مذہب یہ ہے کہ تمام وقت کی نمازوں میں شریک ہوگا اور یہ اس کی نقل نماز ہوگی البتہ امام احمد فرماتے ہیں کہ مغرب کی نماز میں ایک رکعت کا اضافہ کیا جائے گا یہی ایک روایت امام شافعی کی بھی ہے، امام مالک کہتے ہیں کہ مغرب کے علاوہ تمام نماز میں شریک ہوگا مغرب میں اس لئے شریک نہیں ہوگا کیونکہ نفل تین رکعت شروع ہی نہیں ہوئی ہے۔ یعنی حنفیہ کے نزدیک صرف دو ہی نماز میں شریک ہوگا وہ دو نمازیں عشاء و ظہر ہیں۔ عصر اور فجر میں اس لئے شریک نہیں ہوگا کیونکہ عصر و فجر کے بعد نفل نماز مکروہ ہے، اور مغرب میں اس لئے شریک نہیں ہوگا کیونکہ نفل تین رکعت شروع نہیں ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل: ابوذر غفاریؓ کی روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا۔ یا ابا ذر کیف أنت إذا كانت عليك أمراء ويميتون الصلاة أو قال يؤخرون الصلاة؟ قلت يا رسول الله فما تأمرني؟ قال ﷺ لو قتها فإن أدركتها معهم فصلية فإنها لك نافلة۔ یعنی جب تم پر ایسے امراء مسلط ہوں گے جو نماز کو مؤخر کریں گے تو تم اس وقت کیا کرو گے؟ تو ابوذر نے کہا یا رسول اللہ ﷺ آپ ہمیں اس وقت کیا حکم دیتے ہیں؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ نماز کو اس کے وقت پر پڑھو پس اگر تو ان کو نماز پڑھتا ہوا پائے تو تم اس کے ساتھ نماز پڑھ لو، پس بیشک وہ ترے لئے نفل ہوگی۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ یہ حدیث عام ہے، آپ ﷺ نے کسی نماز کی تخصیص نہیں کی بلکہ مطلق شریک ہونے کا حکم فرمایا، لہذا اتمام نمازوں میں مغترض فی البیت شریک ہوگا۔ امام احمد مغرب کی نماز کے بارے میں کہتے ہیں چونکہ نفل تین رکعت نہیں ہے اس لئے اسکے ساتھ ایک رکعت اور ملائے اور امام مالک کہتے ہیں کہ جب نفل نماز تین رکعت شروع ہی نہیں تو مغرب کی نماز میں دوبارہ شریک ہی نہ ہو۔ حنفیہ پر اعتراض ہوتا ہے کہ اس حدیث میں مغترض فی البیت کیلئے ”مطلقاً شریک فی الصلاة“ کا حکم ہے جب کہ احناف

کے نزدیک صرف عشاء اور فجر میں شریک ہو سکتا ہے، اس سے عمل بعض الحدیث لازم آتا ہے۔
 جواب۔ اسکا جواب یہ ہو سکتا ہے یہ روایت "نہی عن الصلاة فی الاوقات
 المکروهة" سے پہلے کی ہو، لیکن یہ جواب تحقیقی نہیں ہے۔ تحقیقی جواب یہ ہو سکتا ہے یہاں دو حدیثوں کا
 تعارض ہے ایک نہی عن الاوقات المکروهة کی حدیث دوسرے اعادۃ صلاۃ کی حدیث،
 اس صورت میں احوط یہ ہو سکتا ہے حرمت کی حدیث کو ترجیح دی جائے اور یہ کہا جائے کہ جن اوقات میں
 نماز مکروہ ہے اس میں اعادۃ صلاۃ نہیں کیا جائے گا، اور جن اوقات میں نماز مکروہ نہیں ہے اس میں
 اعادۃ صلاۃ کیا جائے، اس صورت میں دونوں حدیثوں پر عمل ہو جائے گا۔ نہی عن الاوقات
 المکروهة کی حدیث عام اور اعادۃ صلاۃ کی حدیث خاص ہوگی، لہذا جن اوقات میں نفل نماز
 مکروہ ہے اس میں اعادۃ صلاۃ نہیں کیا جائے گا۔

دوسرا اختلافی مسئلہ یہ ہو سکتا ہے مفترض فی البیت جو دو بارہ نماز میں شریک ہوگا ان دونوں میں
 سے کون نفل ہوگی اور کون فرض ہوگی؟

امام ابوحنیفہ و امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک پہلی نماز فرض اور دوسری نماز نفل ہوگی۔
 امام مالک کی نزدیک لا علی التعین ایک نفل اور ایک فرض ہوگی یہ امر مفوض الی
 اللہ ہے کہ کون سی نماز نفل اور کون سی فرض ہے۔
 دلیل جمہور۔ مذکورہ حدیث میں آپ ﷺ نے فرمایا "فإنها لك نافلة" یہ اس بات
 مرتجہ دلیل ہے کہ دوسری نماز نفل ہوگی۔

باب ماجاء فی الجمع بین الصلاتین

اس پر سب کا اتفاق ہے کہ بغیر کسی عذر کے جمع بین الصلاتین جائز نہیں ہے، لیکن عذر
 وجہ سے امام ابوحنیفہ کے علاوہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بھی جائز ہے، پھر ائمہ ثلاثہ کون سا عذر
 مانتے ہیں اس میں اختلاف ہے۔

امام شافعی امام مالک کے نزدیک صرف سفر اور مضر عذر ہے۔

امام احمد کے نزدیک سفر و مضر کے علاوہ مرض بھی عذر ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جمع تقدیم اور جمع تاخیر دونوں جائز ہے۔ جمع تقدیم یہ ہے کہ ایک فرض نماز کو اسکے وقت سے پہلے والے نماز کے ساتھ جمع کرنا، جیسے عصر کو ظہر کے وقت میں پڑھنا، اور جمع تاخیر یہ ہے کہ ایک فرض نماز کو اسکا وقت گزرنے کے بعد دوسرے نماز کے ساتھ جمع کرنا، جیسے ظہر کو عصر کے ساتھ اسکے وقت میں پڑھنا، لیکن ان کے نزدیک جمع تاخیر کیلئے شرط یہ ہے کہ پہلی نماز کا وقت گزرنے سے پہلے جمع کی نیت کر لی ہو، اور جمع تقدیم کیلئے شرط یہ ہے کہ پہلی نماز ختم کرنے سے پہلے جمع کی نیت کر لی ہو، ان شروط کے بغیر جمع بین الصلواتین جائز نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک جمع بین الصلواتین حقیقی صرف عرفات اور مزدلفہ میں مشروع ہے، اسکے علاوہ کہیں بھی کسی بھی حالت میں کسی بھی عذر کی وجہ سے جمع بین الصلواتین جائز نہیں ہے، البتہ جمع صوری جائز ہے۔ جمع صوری کی صورت یہ ہے کہ ظہر کی نماز بالکل اخیر وقت میں پڑھی جائے اور عصر کی نماز بالکل شروع میں اداء کی جائے۔ اس طرح دونوں نمازیں اپنے اپنے وقت پر ہوگی البتہ ایک ساتھ ہونے کی بناء پر صورتاً اسے جمع بین الصلواتین کہہ دیا گیا۔

دلیل ائمہ ثلاثہ۔ عن انس قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إذا عجل بہ السفر يؤخر الظهر إلى أول وقت العصر فيجمع بينهما و يؤخر المغرب حتى يجمع بينهما و بین العشاء حين يغيب الشفق (۱)۔ یعنی جب آپ ﷺ کو سفر میں تعیل پیش نظر ہوتی تو ظہر کو عصر کے وقت تک مؤخر کرتے پھر ان دونوں کے درمیان جمع کرتے اور مغرب کو مؤخر کرتے یہاں تک کہ مغرب کی نماز اور عشاء کی نماز کے درمیان جمع کرتے جس وقت شفق غائب ہو جاتا۔ اس کے علاوہ معاذ بن جبل، ابن عباس اور ابن

(۱) أخرجه مسلم باب جواز الجمع بين الصلوتين في السفر أبو داود ۲۱۵ البيهقي

۱۶۲/۱ دارقطنی ۳۹۰/۱ الطحاوی ۱۶۴/۱ النسائی ۲۸۷/۱

مڑے جمع بین الصلواتین کی روایات منقول ہیں۔

دلیل احناف حنفی کی دلیل قرآن کریم کی آیات ہیں، چنانچہ سورہ نساء میں باری تعالیٰ

کا ارشاد ہے۔ ﴿إِذَا صَلَّاهُ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوفًا﴾ ایسے ہی سورہ جمرہ

میں اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَاةِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى﴾ نیز غفلت پر

امید بھی آئی ہے چنانچہ سورہ ماعون میں باری تعالیٰ فرماتا ہے ﴿فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ

عَنِ صَلَواتِهِمْ سَاهُونَ﴾۔ ان تمام آیات سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ نماز کے اوقات

مقرر ہیں، اور انکی محافظت واجب ہے، اور ان اوقات کی خلاف ورزی باعث عذاب ہے۔ یہ

آیات قطعی الثبوت والدلالة ہیں، اخبار آحاد ان کا مقابلہ نہیں کر سکتی ہیں، ویسے اگر غور کیا

جائے تو اخبار آحاد ان آیات کے معارض بھی نہیں ہو رہی ہیں۔ کیونکہ جن احادیث سے جمع بین

الصلواتین کا ثبوت ہوتا ہے، اس سے جمع صوری مراد ہے جسکے حنفیہ قائل ہیں جسکی تائید دوسری

روایات سے بھی ہوتی ہے۔ چنانچہ عبد اللہ بن عمر سے مروی ہے۔ قال: رأيت النبي ﷺ

إذا أعجله السير في السفر يؤخر المغرب حتى يجمع بينها وبين العشاء قال

سالم: وكان عبد الله يفعلہ إذا أعجله السير يؤخر المغرب فيصلبها ثلاثاً ثم

يسلم ثم قلما يلبث حتى يقيم العشاء، (۱) امام بخاری نے اولاً عبد اللہ بن عمر کی حدیث

ذکر کی کہ نبی کریم ﷺ کو سفر میں جب تعجل پیش نظر ہوتی تو مغرب کی نماز کو مؤخر کرتے یہاں تک

کہ مغرب اور عشاء کے درمیان جمع کرتے پھر عبد اللہ بن عمر کا عمل نقل کیا جو صوری پر صریح دلیل ہے

عبد اللہ بن عمر کے عمل سے واضح ہوتا ہے کہ جو آپ ﷺ کا عمل انھوں نے نقل کیا ہے وہ جمع صوری ہی

ہاں گول ہے۔ پھر حنفیہ پر اعتراض ہوتا ہے کہ روایت میں یہ يؤخر العشاء إلى أول وقت

المعصر۔ صراحت کے ساتھ ذکر ہے اس میں جمع صوری کیسے مراد لی جاسکتی ہے۔ اسکا جواب یہ

(۱) أخرجه البخاری ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸، ۱۴۱۹، ۱۴۲۰، ۱۴۲۱، ۱۴۲۲، ۱۴۲۳، ۱۴۲۴، ۱۴۲۵، ۱۴۲۶، ۱۴۲۷، ۱۴۲۸، ۱۴۲۹، ۱۴۳۰، ۱۴۳۱، ۱۴۳۲، ۱۴۳۳، ۱۴۳۴، ۱۴۳۵، ۱۴۳۶، ۱۴۳۷، ۱۴۳۸، ۱۴۳۹، ۱۴۴۰، ۱۴۴۱، ۱۴۴۲، ۱۴۴۳، ۱۴۴۴، ۱۴۴۵، ۱۴۴۶، ۱۴۴۷، ۱۴۴۸، ۱۴۴۹، ۱۴۵۰، ۱۴۵۱، ۱۴۵۲، ۱۴۵۳، ۱۴۵۴، ۱۴۵۵، ۱۴۵۶، ۱۴۵۷، ۱۴۵۸، ۱۴۵۹، ۱۴۶۰، ۱۴۶۱، ۱۴۶۲، ۱۴۶۳، ۱۴۶۴، ۱۴۶۵، ۱۴۶۶، ۱۴۶۷، ۱۴۶۸، ۱۴۶۹، ۱۴۷۰، ۱۴۷۱، ۱۴۷۲، ۱۴۷۳، ۱۴۷۴، ۱۴۷۵، ۱۴۷۶، ۱۴۷۷، ۱۴۷۸، ۱۴۷۹، ۱۴۸۰، ۱۴۸۱، ۱۴۸۲، ۱۴۸۳، ۱۴۸۴، ۱۴۸۵، ۱۴۸۶، ۱۴۸۷، ۱۴۸۸، ۱۴۸۹، ۱۴۹۰، ۱۴۹۱، ۱۴۹۲، ۱۴۹۳، ۱۴۹۴، ۱۴۹۵، ۱۴۹۶، ۱۴۹۷، ۱۴۹۸، ۱۴۹۹، ۱۵۰۰، ۱۵۰۱، ۱۵۰۲، ۱۵۰۳، ۱۵۰۴، ۱۵۰۵، ۱۵۰۶، ۱۵۰۷، ۱۵۰۸، ۱۵۰۹، ۱۵۱۰، ۱۵۱۱، ۱۵۱۲، ۱۵۱۳، ۱۵۱۴، ۱۵۱۵، ۱۵۱۶، ۱۵۱۷، ۱۵۱۸، ۱۵۱۹، ۱۵۲۰، ۱۵۲۱، ۱۵۲۲، ۱۵۲۳، ۱۵۲۴، ۱۵۲۵، ۱۵۲۶، ۱۵۲۷، ۱۵۲۸، ۱۵۲۹، ۱۵۳۰، ۱۵۳۱، ۱۵۳۲، ۱۵۳۳، ۱۵۳۴، ۱۵۳۵، ۱۵۳۶، ۱۵۳۷، ۱۵۳۸، ۱۵۳۹، ۱۵۴۰، ۱۵۴۱، ۱۵۴۲، ۱۵۴۳، ۱۵۴۴، ۱۵۴۵، ۱۵۴۶، ۱۵۴۷، ۱۵۴۸، ۱۵۴۹، ۱۵۵۰، ۱۵۵۱، ۱۵۵۲، ۱۵۵۳، ۱۵۵۴، ۱۵۵۵، ۱۵۵۶، ۱۵۵۷، ۱۵۵۸، ۱۵۵۹، ۱۵۶۰، ۱۵۶۱، ۱۵۶۲، ۱۵۶۳، ۱۵۶۴، ۱۵۶۵، ۱۵۶۶، ۱۵۶۷، ۱۵۶۸، ۱۵۶۹، ۱۵۷۰، ۱۵۷۱، ۱۵۷۲، ۱۵۷۳، ۱۵۷۴، ۱۵۷۵، ۱۵۷۶، ۱۵۷۷، ۱۵۷۸، ۱۵۷۹، ۱۵۸۰، ۱۵۸۱، ۱۵۸۲، ۱۵۸۳، ۱۵۸۴، ۱۵۸۵، ۱۵۸۶، ۱۵۸۷، ۱۵۸۸، ۱۵۸۹، ۱۵۹۰، ۱۵۹۱، ۱۵۹۲، ۱۵۹۳، ۱۵۹۴، ۱۵۹۵، ۱۵۹۶، ۱۵۹۷، ۱۵۹۸، ۱۵۹۹، ۱۶۰۰، ۱۶۰۱، ۱۶۰۲، ۱۶۰۳، ۱۶۰۴، ۱۶۰۵، ۱۶۰۶، ۱۶۰۷، ۱۶۰۸، ۱۶۰۹، ۱۶۱۰، ۱۶۱۱، ۱۶۱۲، ۱۶۱۳، ۱۶۱۴، ۱۶۱۵، ۱۶۱۶، ۱۶۱۷، ۱۶۱۸، ۱۶۱۹، ۱۶۲۰، ۱۶۲۱، ۱۶۲۲، ۱۶۲۳، ۱۶۲۴، ۱۶۲۵، ۱۶۲۶، ۱۶۲۷، ۱۶۲۸، ۱۶۲۹، ۱۶۳۰، ۱۶۳۱، ۱۶۳۲، ۱۶۳۳، ۱۶۳۴، ۱۶۳۵، ۱۶۳۶، ۱۶۳۷، ۱۶۳۸، ۱۶۳۹، ۱۶۴۰، ۱۶۴۱، ۱۶۴۲، ۱۶۴۳، ۱۶۴۴، ۱۶۴۵، ۱۶۴۶، ۱۶۴۷، ۱۶۴۸، ۱۶۴۹، ۱۶۵۰، ۱۶۵۱، ۱۶۵۲، ۱۶۵۳، ۱۶۵۴، ۱۶۵۵، ۱۶۵۶، ۱۶۵۷، ۱۶۵۸، ۱۶۵۹، ۱۶۶۰، ۱۶۶۱، ۱۶۶۲، ۱۶۶۳، ۱۶۶۴، ۱۶۶۵، ۱۶۶۶، ۱۶۶۷، ۱۶۶۸، ۱۶۶۹، ۱۶۷۰، ۱۶۷۱، ۱۶۷۲، ۱۶۷۳، ۱۶۷۴، ۱۶۷۵، ۱۶۷۶، ۱۶۷۷، ۱۶۷۸، ۱۶۷۹، ۱۶۸۰، ۱۶۸۱، ۱۶۸۲، ۱۶۸۳، ۱۶۸۴، ۱۶۸۵، ۱۶۸۶، ۱۶۸۷، ۱۶۸۸، ۱۶۸۹، ۱۶۹۰، ۱۶۹۱، ۱۶۹۲، ۱۶۹۳، ۱۶۹۴، ۱۶۹۵، ۱۶۹۶، ۱۶۹۷، ۱۶۹۸، ۱۶۹۹، ۱۷۰۰، ۱۷۰۱، ۱۷۰۲، ۱۷۰۳، ۱۷۰۴، ۱۷۰۵، ۱۷۰۶، ۱۷۰۷، ۱۷۰۸، ۱۷۰۹، ۱۷۱۰، ۱۷۱۱، ۱۷۱۲، ۱۷۱۳، ۱۷۱۴، ۱۷۱۵، ۱۷۱۶، ۱۷۱۷، ۱۷۱۸، ۱۷۱۹، ۱۷۲۰، ۱۷۲۱، ۱۷۲۲، ۱۷۲۳، ۱۷۲۴، ۱۷۲۵، ۱۷۲۶، ۱۷۲۷، ۱۷۲۸، ۱۷۲۹، ۱۷۳۰، ۱۷۳۱، ۱۷۳۲، ۱۷۳۳، ۱۷۳۴، ۱۷۳۵، ۱۷۳۶، ۱۷۳۷، ۱۷۳۸، ۱۷۳۹، ۱۷۴۰، ۱۷۴۱، ۱۷۴۲، ۱۷۴۳، ۱۷۴۴، ۱۷۴۵، ۱۷۴۶، ۱۷۴۷، ۱۷۴۸، ۱۷۴۹، ۱۷۵۰، ۱۷۵۱، ۱۷۵۲، ۱۷۵۳، ۱۷۵۴، ۱۷۵۵، ۱۷۵۶، ۱۷۵۷، ۱۷۵۸، ۱۷۵۹، ۱۷۶۰، ۱۷۶۱، ۱۷۶۲، ۱۷۶۳، ۱۷۶۴، ۱۷۶۵، ۱۷۶۶، ۱۷۶۷، ۱۷۶۸، ۱۷۶۹، ۱۷۷۰، ۱۷۷۱، ۱۷۷۲، ۱۷۷۳، ۱۷۷۴، ۱۷۷۵، ۱۷۷۶، ۱۷۷۷، ۱۷۷۸، ۱۷۷۹، ۱۷۸۰، ۱۷۸۱، ۱۷۸۲، ۱۷۸۳، ۱۷۸۴، ۱۷۸۵، ۱۷۸۶، ۱۷۸۷، ۱۷۸۸، ۱۷۸۹، ۱۷۹۰، ۱۷۹۱، ۱۷۹۲، ۱۷۹۳، ۱۷۹۴، ۱۷۹۵، ۱۷۹۶، ۱۷۹۷، ۱۷۹۸، ۱۷۹۹، ۱۸۰۰، ۱۸۰۱، ۱۸۰۲، ۱۸۰۳، ۱۸۰۴، ۱۸۰۵، ۱۸۰۶، ۱۸۰۷، ۱۸۰۸، ۱۸۰۹، ۱۸۱۰، ۱۸۱۱، ۱۸۱۲، ۱۸۱۳، ۱۸۱۴، ۱۸۱۵، ۱۸۱۶، ۱۸۱۷، ۱۸۱۸، ۱۸۱۹، ۱۸۲۰، ۱۸۲۱، ۱۸۲۲، ۱۸۲۳، ۱۸۲۴، ۱۸۲۵، ۱۸۲۶، ۱۸۲۷، ۱۸۲۸، ۱۸۲۹، ۱۸۳۰، ۱۸۳۱، ۱۸۳۲، ۱۸۳۳، ۱۸۳۴، ۱۸۳۵، ۱۸۳۶، ۱۸۳۷، ۱۸۳۸، ۱۸۳۹، ۱۸۴۰، ۱۸۴۱، ۱۸۴۲، ۱۸۴۳، ۱۸۴۴، ۱۸۴۵، ۱۸۴۶، ۱۸۴۷، ۱۸۴۸، ۱۸۴۹، ۱۸۵۰، ۱۸۵۱، ۱۸۵۲، ۱۸۵۳، ۱۸۵۴، ۱۸۵۵، ۱۸۵۶، ۱۸۵۷، ۱۸۵۸، ۱۸۵۹، ۱۸۶۰، ۱۸۶۱، ۱۸۶۲، ۱۸۶۳، ۱۸۶۴، ۱۸۶۵، ۱۸۶۶، ۱۸۶۷، ۱۸۶۸، ۱۸۶۹، ۱۸۷۰، ۱۸۷۱، ۱۸۷۲، ۱۸۷۳، ۱۸۷۴، ۱۸۷۵، ۱۸۷۶، ۱۸۷۷، ۱۸۷۸، ۱۸۷۹، ۱۸۸۰، ۱۸۸۱، ۱۸۸۲، ۱۸۸۳، ۱۸۸۴، ۱۸۸۵، ۱۸۸۶، ۱۸۸۷، ۱۸۸۸، ۱۸۸۹، ۱۸۹۰، ۱۸۹۱، ۱۸۹۲، ۱۸۹۳، ۱۸۹۴، ۱۸۹۵، ۱۸۹۶، ۱۸۹۷، ۱۸۹۸، ۱۸۹۹، ۱۹۰۰، ۱۹۰۱، ۱۹۰۲، ۱۹۰۳، ۱۹۰۴، ۱۹۰۵، ۱۹۰۶، ۱۹۰۷، ۱۹۰۸، ۱۹۰۹، ۱۹۱۰، ۱۹۱۱، ۱۹۱۲، ۱۹۱۳، ۱۹۱۴، ۱۹۱۵، ۱۹۱۶، ۱۹۱۷، ۱۹۱۸، ۱۹۱۹، ۱۹۲۰، ۱۹۲۱، ۱۹۲۲، ۱۹۲۳، ۱۹۲۴، ۱۹۲۵، ۱۹۲۶، ۱۹۲۷، ۱۹۲۸، ۱۹۲۹، ۱۹۳۰، ۱۹۳۱، ۱۹۳۲، ۱۹۳۳، ۱۹۳۴، ۱۹۳۵، ۱۹۳۶، ۱۹۳۷، ۱۹۳۸، ۱۹۳۹، ۱۹۴۰، ۱۹۴۱، ۱۹۴۲، ۱۹۴۳، ۱۹۴۴، ۱۹۴۵، ۱۹۴۶، ۱۹۴۷، ۱۹۴۸، ۱۹۴۹، ۱۹۵۰، ۱۹۵۱، ۱۹۵۲، ۱۹۵۳، ۱۹۵۴، ۱۹۵۵، ۱۹۵۶، ۱۹۵۷، ۱۹۵۸، ۱۹۵۹، ۱۹۶۰، ۱۹۶۱، ۱۹۶۲، ۱۹۶۳، ۱۹۶۴، ۱۹۶۵، ۱۹۶۶، ۱۹۶۷، ۱۹۶۸، ۱۹۶۹، ۱۹۷۰، ۱۹۷۱، ۱۹۷۲، ۱۹۷۳، ۱۹۷۴، ۱۹۷۵، ۱۹۷۶، ۱۹۷۷، ۱۹۷۸، ۱۹۷۹، ۱۹۸۰، ۱۹۸۱، ۱۹۸۲، ۱۹۸۳، ۱۹۸۴، ۱۹۸۵، ۱۹۸۶، ۱۹۸۷، ۱۹۸۸، ۱۹۸۹، ۱۹۹۰، ۱۹۹۱، ۱۹۹۲، ۱۹۹۳، ۱۹۹۴، ۱۹۹۵، ۱۹۹۶، ۱۹۹۷، ۱۹۹۸، ۱۹۹۹، ۲۰۰۰، ۲۰۰۱، ۲۰۰۲، ۲۰۰۳، ۲۰۰۴، ۲۰۰۵، ۲۰۰۶، ۲۰۰۷، ۲۰۰۸، ۲۰۰۹، ۲۰۱۰، ۲۰۱۱، ۲۰۱۲، ۲۰۱۳، ۲۰۱۴، ۲۰۱۵، ۲۰۱۶، ۲۰۱۷، ۲۰۱۸، ۲۰۱۹، ۲۰۲۰، ۲۰۲۱، ۲۰۲۲، ۲۰۲۳، ۲۰۲۴، ۲۰۲۵، ۲۰۲۶، ۲۰۲۷، ۲۰۲۸، ۲۰۲۹، ۲۰۳۰، ۲۰۳۱، ۲۰۳۲، ۲۰۳۳، ۲۰۳۴، ۲۰۳۵، ۲۰۳۶، ۲۰۳۷، ۲۰۳۸، ۲۰۳۹، ۲۰۴۰، ۲۰۴۱، ۲۰۴۲، ۲۰۴۳، ۲۰۴۴، ۲۰۴۵، ۲۰۴۶، ۲۰۴۷، ۲۰۴۸، ۲۰۴۹، ۲۰۵۰، ۲۰۵۱، ۲۰۵۲، ۲۰۵۳، ۲۰۵۴، ۲۰۵۵، ۲۰۵۶، ۲۰۵۷، ۲۰۵۸، ۲۰۵۹، ۲۰۶۰، ۲۰۶۱، ۲۰۶۲، ۲۰۶۳، ۲۰۶۴، ۲۰۶۵، ۲۰۶۶، ۲۰۶۷، ۲۰۶۸، ۲۰۶۹، ۲۰۷۰، ۲۰۷۱، ۲۰۷۲، ۲۰۷۳، ۲۰۷۴، ۲۰۷۵، ۲۰۷۶، ۲۰۷۷، ۲۰۷۸، ۲۰۷۹، ۲۰۸۰، ۲۰۸۱، ۲۰۸۲، ۲۰۸۳، ۲۰۸۴، ۲۰۸۵، ۲۰۸۶، ۲۰۸۷، ۲۰۸۸، ۲۰۸۹، ۲۰۹۰، ۲۰۹۱، ۲۰۹۲، ۲۰۹۳، ۲۰۹۴، ۲۰۹۵، ۲۰۹۶، ۲۰۹۷، ۲۰۹۸، ۲۰۹۹، ۲۱۰۰، ۲۱۰۱، ۲۱۰۲، ۲۱۰۳، ۲۱۰۴، ۲۱۰۵، ۲۱۰۶، ۲۱۰۷، ۲۱۰۸، ۲۱۰۹، ۲۱۱۰، ۲۱۱۱، ۲۱۱۲، ۲۱۱۳، ۲۱۱۴، ۲۱۱۵، ۲۱۱۶، ۲۱۱۷، ۲۱۱۸، ۲۱۱۹، ۲۱۲۰، ۲۱۲۱، ۲۱۲۲، ۲۱۲۳، ۲۱۲۴، ۲۱۲۵، ۲۱۲۶، ۲۱۲۷، ۲۱۲۸، ۲۱۲۹، ۲۱۳۰، ۲۱۳۱، ۲۱۳۲، ۲۱۳۳، ۲۱۳۴، ۲۱۳۵، ۲۱۳۶، ۲۱۳۷، ۲۱۳۸، ۲۱۳۹، ۲۱۴۰، ۲۱۴۱، ۲۱۴۲، ۲۱۴۳، ۲۱۴۴، ۲۱۴۵، ۲۱۴۶، ۲۱۴۷، ۲۱۴۸، ۲۱۴۹، ۲۱۵۰، ۲۱۵۱، ۲۱۵۲، ۲۱۵۳، ۲۱۵۴، ۲۱۵۵، ۲۱۵۶، ۲۱۵۷، ۲۱۵۸، ۲۱۵۹، ۲۱۶۰، ۲۱۶۱، ۲۱۶۲، ۲۱۶۳، ۲۱۶۴، ۲۱۶۵، ۲۱۶۶، ۲۱۶۷، ۲۱۶۸، ۲۱۶۹، ۲۱۷۰، ۲۱۷۱، ۲۱۷۲، ۲۱۷۳، ۲۱۷۴، ۲۱۷۵، ۲۱۷۶، ۲۱۷۷، ۲۱۷۸، ۲۱۷۹، ۲۱۸۰، ۲۱۸۱، ۲۱۸۲، ۲۱۸۳، ۲۱۸۴، ۲۱۸۵، ۲۱۸۶، ۲۱۸۷، ۲۱۸۸، ۲۱۸۹، ۲۱۹۰، ۲

ہے کہ مذکورہ بالا دلائل کی روشنی میں جہاں تک يؤخر الظہر الى اول وقت العصر کے الفاظ کا تعلق ہے اس میں غایت مفید کے تحت نہیں داخل ہے۔ ایسے ہی روایت مذکورہ میں "حين يغيب الشفق" کا مطلب یہ نہیں ہے کہ مغرب کی نماز شفق کے غائب ہونے کے بعد پڑھی، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ مغرب ایسے وقت پڑھی جب شفق غائب ہونے کے قریب تھا اس کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ ابوداؤد نے "باب الجمع بين الصلوتين" میں عبد اللہ بن عمر کا ایک واقعہ اس طرح نقل کیا ہے کہ ایک مرتبہ انھیں اپنی اہلیہ حضرت صفیہ کی علالت کی بناء پر تیز رفتاری سے سفر کرنا پڑا تو انھوں نے مغرب کی نماز مؤخر کر کے پڑھی اس تاخیر کے بیان میں (جو کہ وقت مغرب ہی میں نماز پڑھی) "فسار حتى غاب الشفق فنزل فجمع بينهما" کے الفاظ ہیں۔

ایک اعتراض حنفیہ پر یہ کیا جاتا ہے کہ جمع تاخیر کی روایات کو جمع صوری پر محمول کیا جاسکتا ہے۔ لیکن جمع تقدیم کی روایات کو جمع صوری پر محمول نہیں کیا جاسکتا ہے۔ جیسا کہ معاذ بن جبل کی ایک روایت ہے جس کا ایک کلمہ ہے: "وإذا ارتحل بعد زيف الشمس عجل العصر إلى الظهر و صلى الظهر والعصر جميعاً" (۱)۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث غایت درجہ ضعیف ہے چنانچہ امام ترمذی نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے۔ اور امام داؤد نے بھی اس حدیث کی تضعیف کی ہے، امام بخاری کے قول سے بھی اس حدیث کی تضعیف معلوم ہوتی ہے؟ حدیث کے ضعف کی وجہ سند میں "تسمیہ" راوی ہیں جو کہ منقرض ہیں چنانچہ تسمیہ کے علاوہ جتنے کلام اس حدیث کو روایت کرتے ہیں وہ جمع تقدیم کا ذکر نہیں کرتے ہیں۔

باب ما جاء في المشرک یدخل المسجد

فی دخول المشرک المسجد مذاہب، فعند الحنفیة الجواز مطلقاً
المالکیة المنع مطلقاً وعن الشافعیة التفصیل بین المسجد الحرام وغير

(۱) أخرجه ترمذی ۵۵۱، ابوداؤد ۱۲۰۶، مسلم ۷۰۶، ابن ماجہ ۱۰۷۰، النسائی ۵۸۶

(بذل المجهود) یعنی حنفیہ کے نزدیک مشرک کا مسجد میں داخل ہونا مطلقاً جائز ہے، مالکیہ کے نزدیک مطلقاً ناجائز ہے۔ شافعیہ کے نزدیک مسجد حرام میں ناجائز اور دوسری مساجد میں جائز ہے۔ امام احمد، امام شافعی کی طرح مسجد حرام میں تو ناجائز فرماتے ہیں اور غیر مسجد حرام میں مطلقاً جائز ہیں انکی ایک روایت یہ ہے کہ غیر مسجد حرام میں امام کی اجازت سے جائز ہے۔

دلیل امام شافعی و امام احمد: ان کا استدلال قرآن کریم کی آیت ﴿إِنَّمَا

البشرکون نجس فلا یقربوا المسجد الحرام﴾ سے ہے اس آیت میں مشرک کو صرف مسجد حرام میں آنے سے منع کیا گیا، لہذا غیر مسجد حرام میں جائز ہوگا۔ امام مالک بھی اسی آیت کریمہ سے استدلال کرتے ہیں کہ آیت کریمہ میں مشرکین کو نجس کہا گیا، لہذا علت نجس کی وجہ سے غیر مسجد حرام میں بھی ان کا دخول ممنوع ہوگا۔

دلیل احناف: حنفیہ کی دلیل حضرت انسؓ کی روایت ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں: دخل رجل علی جمل فأناخہ فی المسجد ثم عقلہ ثم قال ایکم محمد الخ۔ (رواہ ابوداؤد) اس حدیث سے مشرک کا مسجد میں داخل ہونا ثابت ہوتا ہے کیونکہ یہ رجل اس وقت تک مسلمان نہیں تھا، اسکے علاوہ دیگر روایات سے مشرک کا دخول مسجد کا ثبوت ہوتا ہے۔ حنفیہ کی طرف سے آیت کریمہ "إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ" کا جواب یہ ہے کہ اس سے مراد دخول لأجل الحج ہے، کما فی الکوکب الدری۔ مالکیہ کا یہ کہنا کہ علت نجس کی وجہ سے غیر مسجد حرام میں بھی دخول ممنوع ہے صحیح نہیں ہے کیونکہ نجس سے مراد نجس بدنی نہیں ہے بلکہ نجس سے مراد نجس اعتقادی ہے۔

☆☆☆☆☆

☆☆☆

کتاب الاذان

باب ما جاء في الترجيع في الاذان

الترجيع - إعاسة الشها لتین مرتین بصوت عال بعد النطق بها بصوت منخفض (سعارف السنن ۱۷۱/۲) یعنی ترجیع کہتے ہیں شہادتین کو دوسرے سے آواز سے کہنے کے بعد دوبارہ دوسرے بلند آواز سے کہنا۔ اذان میں ترجیع اور عدم ترجیع کے بارے میں ائمہ کا متعدد ذیل اختلاف ہے۔

امام ابو حنیفہ و احمد کے نزدیک افضل یہ ہے کہ اذان میں ترجیع نہ کی جائے۔ امام مالک اور شافعی کے نزدیک افضل یہ ہے کہ اذان میں ترجیع کی جائے۔ (انظر معارف ۱۷۱/۲)۔ مالکیہ اور شوافع کی دلیل - ابو یوسف و روئے سے مروی ہے۔ أن رسول الله أقعدہ وألقى عليه الاذان حرفاً حرفاً قال ابراهيم: مثل أذانتنا قال بشر فقلت له: أعد علي لوصف الاذان بالترجيع (۱)، یعنی آپ ﷺ انکو بیٹھایا اور انکو اذان کے ایک ایک حرف سکھائے۔ ابراہیم نے کہا جو کہ ہمارے اذان کی طرح تھی۔ بشر نے کہا میں نے ابراہیم سے (کہہ اذان) اپنے سامنے اعادہ کی درخواست کی تو انہوں نے: ان ترجیع کے ساتھ بیان کیا۔ خلاصہ کلام سب اس بات پر متفق ہیں کہ ابو یوسف و روئے اذان میں ترجیع کرتے تھے۔

دلیل حنفیہ و حنابلہ - حضرت عبداللہ بن زید کو خواب میں جواز اذان سکھائی گئی تھی اس میں ترجیع نہیں تھی (۲) نیز سید الاموذنین حضرت بلال کے اذان میں ترجیع نہیں تھی۔
جواب حدیث محدورہ - ابو یوسف و روئے کو جو ترجیع سکھائی گئی تھی وہ تعلیم تھی، یعنی حضور ﷺ

(۱) لخرجه ترمذی ۵۰۱، ابوداؤد ۱۲۰۶، مسلم ۷۰۶، ابن ماجہ ۱۰۷۰، الترمذی ۵۸۶، (۲) ابی

داؤد ۴۹۹، باب کیف الإذن، ترمذی ۱۸۹، ابن ماجہ ۷۰۶، احمد ۱۶۵۷۔

تعلیم کی غرض سے شہادتین کو دوبارہ دہرایا جسے ابو محمد ورہ مجھے کہ یہ اذان کا جز ہے یکما جواب صاحب حدایہ نے دیا ہے۔ چنانچہ صاحب حدایہ کہتے ہیں "سارواہ تعلیمات فظنہ نرجیعاً" (ہدایہ ج ۱/ ص ۷۳) لیکن صاحب حدایہ کی یہ توجیہ ابو محمد ورہ کی فہم سے ہدگمانی پہنچی ہے جو مناسب نہیں ہے۔ کیونکہ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ ابو محمد ورہ تا حیات ترجیع کرتے رہے اگر فہم میں خطاء ہوتی تو بعد میں اصلاح ہو جاتی۔

تحقیقی جواب۔ جب حضرت ابو محمد ورہ چھوٹے بچے تھے اور کافر تھے تو طائف سے واپسی کے موقع پر آپ ﷺ کا لشکر انکے بستی کے قریب پڑاؤ ڈالا، وہاں مسلمانوں نے اذان دی، ابو محمد ورہ اور انکے ساتھیوں نے استہزاء کے طور پر اذان کی نقل اتارنی شروع کر دی، تو آپ ﷺ نے انکو صحابہ کرام سے پکڑوایا، اور ان سے پوچھا کہ تم میں سے زیادہ بلند آواز کس کی تھی؟ معلوم ہوا کہ ابو محمد ورہ کی تھی، آپ ﷺ نے انکے سر پر ہاتھ پھیرا اور ان سے اذان کے کلمات خود کہہ کر کہلواتے، لیکن شہادتین کو ان سے پہلے آہستہ کہلوائی پھر زور سے کہلوائی تاکہ ایمان انکے دل میں گھر کر جائے، چنانچہ وہ شرف باسلام ہو گئے۔ چونکہ یہ واقعہ انکے شرف باسلام ہونے کا سبب ہوا تھا اور اس اذان میں ترجیع تھی تو وہ بطور یادگار ہمیشہ اذان میں ترجیع کرتے تھے، اس جواب سے اور بہت سارے اعتراض رفع ہو جاتے ہیں۔ اور یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ اذان میں اصل عدم ترجیع ہے، لیکن باتفاق علماء چار دونوں ہے، اختلاف افضلیت کا ہے، چنانچہ بہت سے شوافع اب عملاً ترجیع نہیں کرتے ہیں۔

الاختلاف فی تعداد کلمات الاذان

جاننا چاہئے کہ اذان کے باب میں دو اختلافی مسئلے ہیں (۱) شروع میں تکبیر کے بارے میں کہ وہ کتنی مرتبہ کہی جائے گی (۲) شہادتین کی ترجیع کے بارے میں بیان گذر چکا۔
انہ ثلاثہ کے نزدیک اذان کے شروع میں اللہ اکبر چار مرتبہ ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک اذان کے شروع میں اللہ اکبر دو مرتبہ ہے۔ چنانچہ امام مالکؒ کے نزدیک اذان کے کلمات کی تعداد سترہ ہے۔ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک اذان کے کلمات پندرہ ہیں اور امام شافعی کے نزدیک انیس ہے کیونکہ وہ ترجیع کے قائل ہیں۔

امام شافعیؒ کی دلیل: ابو محمد ورثہ کہتے ہیں "عَلَّمَنِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْاَذَانَ تَعَمُّعَ عَشْرَةِ كَلِمَةٍ، (۱)

امام مالکؒ کی دلیل: حضرت انسؓ کی روایت ہے، چنانچہ حضرت انسؓ فرماتے ہیں "أَمَرَ بِلَالٍ أَنْ يَشْفَعَ الْاَذَانَ وَيُوتِرَ الْاِقْلَامَةَ، (۲)۔ یعنی بلال کو حکم دیا گیا ہے اذان کے کلمات دو مرتبہ کہیں اور اقامت کے کلمات کو ایک مرتبہ کہیں، لہذا "قَدْ قَامَتِ الصَّلَاةُ" ان کے نزدیک صرف ایک مرتبہ کہا جائے گا۔ دوسری دلیل عبد اللہ بن زیدؓ کی روایت ہے۔ "قَالَ اَذَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ شَفْعًا شَفْعًا فِي الْاَذَانَ وَالْاِقْلَامَةَ، (۳) شفیع کے معنی ایک کلمہ کو دو مرتبہ کہنا ہے۔

جمہور کی دلیل: جمہور اسکے جواب میں وہ احادیث پیش کرتے ہیں جن میں صراحۃً تکبیر چار مرتبہ مذکور ہے، چنانچہ حضرت ابو محمد ورثہ، حضرت بلالؓ، حضرت عبد اللہ بن زیدؓ اور حضرت سعد القرظیؓ کی اذان اور جو روایات حرفاً حرفاً مروی ہے ان تمام میں تکبیر چار مرتبہ آئی ہے۔ اور شفیع اذان کا مطلب شہادتین اور حیلتین میں شفیع کرنا ہے نیز تعالٰیٰ صحابہ و تابعین جمہور کی دلیل ہے۔

(۱) أخرجه مسلم باب حفة الأذان / ۳۷۹ / أبو داود / ۵۰۲ / ترمذی / ۱۹۲ / طحاوی / ۱ / ۱۲۰ /
الدارمی / ۱ / ۲۷۱ / البيهقی / ۱ / ۳۱۲ / أحمد / ۴۰۹ / (۲) أخرجه البهاری / ۶۰۷ / مسلم باب
الأمور شفيع الأذان وإيتار الإقامة / ۳۷۸ / أبو داود / ۵۰۹ / ابن ماجه / ۷۲۹ / الدارمی /
۱ / ۲۷۱ / البيهقی / ۱ / ۴۱۲ / الطحاوی / ۱ / ۱۳۳ / الحکم / ۱ / ۱۹۸ / أحمد / ۱۰۳ / (۳) أخرجه
الترمذی / ۱۹۴ / الدار قطنی / ۱ / ۲۴۱ / أبو داود / ۵۰۶ / من حديث طلويل فيه لغة
الأذان عن عبد الله بن زيد، البيهقی / ۱ / ۴۲۱ -

باب ماجاء فی الإقامة

کلمات اقامت کے بارے میں ائمہ کا مندرجہ ذیل اختلاف ہے۔

حنفیہ کے نزدیک کلمات اقامت سترہ ہیں کیونکہ کہ وہ ایتار کے قائل نہیں ہیں۔

ائمہ ثلاثہ اقامت میں ایتار کے قائل ہیں لیکن تھوڑا سا ان میں بھی اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک کلمات اقامت گیارہ ہیں۔

امام مالکؒ کے نزدیک کلمات اقامت دس ہیں وہ قد قامت الصلوة کے بھی ایک مرتبہ کہنے کے قائل ہیں امام شافعیؒ و احمدؒ کے یہاں شروع میں اور آخر میں اللہ اکبر دو مرتبہ کہا جائے گا اور قد قامت الصلوة بھی دو مرتبہ کہا جائے گا بقیہ تمام کلمات ایک مرتبہ کہے جائیں گے اور امام مالکؒ کے نزدیک قد قامت الصلوة بھی ایک مرتبہ کہا جائے گا۔

جسہور کی دلیل: ”عن أنس قال أمر بلال أن يشفع الأذان ويوتر الإقامة، زاد يحيى إلا الإقامة“ یعنی حضرت بلال کو اذان میں تشفیع کا اور اقامت میں ایتار کا حکم دیا گیا مگر اقامت یعنی قد قامت الصلوة کو ایتار سے استثناء کر دیا گیا۔ اور لا لا لا قلمۃ کا استثناء بھی کی روایت میں ہے۔ لیکن امام مالکؒ ”لا لا لا قلمۃ“ راوی کا ادراج مانتے ہیں اس لئے اگلے یہاں اقامت میں بھی ایتار ہوگا۔

دلیل احتاف: عن أبي محذور علفنى رسول الله ﷺ الإقامة سبع عشر كلمة. دوسری دلیل ابو حنیفہؒ کی روایت ہے: أن بلا لكان يؤذن للنبي ﷺ مثنى مثنى ويقیم مثنى مثنى. یعنی حضرت بلالؓ نے اذان و اقامت کے کلمات دو مرتبہ کہتے تھے۔ (أخرجہ سنن دارقطنی ۱/۲۶۲)۔

وجہ ترجیح۔ الحاصل روایات دونوں طرح کی ہیں لیکن حنفیہ نے سترہ کلمات کی روایات کو ترجیح دی کیونکہ حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی روایت جو اذان و اقامت کے باب میں اصل کی حیثیت

رکھتی ہے اس میں تھقیج ثابت ہے۔ نیز حضرت بلالؓ کا آخری عمل تھقیج اقامت کا تھا۔ جیسا کہ سویح بن غفلہؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے جو کہ طحاویؒ میں ”كتاب الصلاة باب الإقامة كيف هي“ میں مذکور ہے جسکے الفاظ یہ ہیں ”سمعت بلالاً يؤذن مثنى ويقيم مثنى“۔

نوٹ۔ واضح رہے کہ ائمہ کا یہ اختلاف رائج اور مرجوح کا ہے نہ کہ جواز اور عدم جواز کا۔ چنانچہ عموماً شوافع اذان میں عملی طور پر ترجیع نہیں کرتے۔

الحاصل حنفیہ کے نزدیک کلمات اذان پندرہ (۱۵) اور کلمات اقامت سترہ (۱۷) ہیں مگر ائمہ معروفین۔ امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک بھی کلمات اذان پندرہ (۱۵) ہیں اور کلمات اقامت گیارہ (۱۱) ہیں۔ امام شافعیؒ کے نزدیک کلمات اذان انیس (۱۹) ہیں کیونکہ وہ ترجیع کے قائل ہیں اور کلمات اقامت گیارہ (۱۱) ہیں۔

امام مالکؒ کے نزدیک کلمات اذان سترہ (۱۷) ہیں کیونکہ وہ بھی ترجیع کے قائل ہیں، لیکن وہ شروع میں چار مرتبہ اللہ اکبر کہنے کے بجائے دو مرتبہ اللہ اکبر کہنے کے قائل ہیں، اس لئے ان کے اذان کی تعداد سترہ ہوگئی اور کلمات اقامت دس ہیں کیونکہ وہ بھی امام شافعیؒ و احمدؒ کے طرح اقامت میں ایثار (ایک کلمہ کو ایک مرتبہ کہنا) کے قائل ہیں حتیٰ کہ قد قامت الصلاة کے بھی ایک مرتبہ کہے جانے کے قائل ہیں لیکن امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک قد قامت الصلاة دو مرتبہ کہا جائے گا، باقی کلمات ایک مرتبہ کہے جائیں گے۔

کلمات اقامت عند الأئمة الثلاثة۔ (۱) اللہ اکبر (۲) اللہ اکبر۔ (۳) أشهد أن لا إله إلا الله۔ (۴) أشهد أن محمداً رسول الله۔ (۵) حي على الصلاة۔ (۶) حي على الفلاح۔ (۷) قد قامت الصلاة۔ (۸) قد قامت الصلاة (۹) اللہ اکبر۔ (۱۰) اللہ اکبر۔ (۱۱) لا إله إلا الله۔

امام مالکؒ کے نزدیک قد قامت الصلاة بھی ایک مرتبہ کہا جائے گی اس لئے ان کے

یہاں کلمات اقامت دس ہوں گے۔

باب ماجاء انه من اذن فهو يقيم

امام شافعیؒ کے نزدیک جو آدمی اذان دے وہی اقامت کہے اور یہ عمل وجوبی ہے۔

امام ابو حنیفہؒ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک یہ استحباب پر مبنی ہے، لہذا مؤذن سے اجازت لیکر اقامت کوئی دوسرا کہہ سکتا ہے بشرطیکہ اس سے مؤذن کو تکلیف اور رنج نہ ہو ورنہ مکروہ ہے چنانچہ صاحب بدائع لکھتے ہیں "ان الأولیٰ ان یقیم من اذن وان اقام غیرہ فجاز وان لم یتأذ المؤذن۔" (بدائع الصنائع ۱۵۱)۔

دلیل امام شافعیؒ: حضرت ابن الحارث الصدائکی کی روایت ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ آپ ﷺ نے مجھے فجر کی اذان دینے کا حکم دیا تو میں نے اذان دیا پھر بلال نے اقامت کہنی چاہی تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا "ان اخاصدا، قد اذن ومن اذن فهو یقیم (۱)۔" یعنی صداء بھائی نے اذان دی ہے اور جو اذان کہے وہی اقامت کہے۔

جمہور اس حدیث کو استحباب پر محمول کرتے ہیں کیونکہ دار قطنی وغیرہ کی بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت بلالؓ اذان دیتے اور ابن ام مکتوم اقامت کہتے، اور بعض اوقات اس کے برعکس ہوتا۔ نیز ابوداؤد میں عبداللہ بن زیدؓ کی روایت منقول ہے جو کہ باب الاقامۃ کے تحت مذکور ہے جس میں ہے کہ بلال نے اذان دی اور آپ ﷺ نے اقامت کہنے کیلئے عبداللہ بن زیدؓ کو حکم دیا، اس روایت سے بھی یہ بات واضح ہوتی ہے کہ مذکورہ روایت جس سے امام شافعیؒ استدلال کرتے ہیں وہ حدیث استحباب پر محمول ہے۔

باب ماجاء فی الاذان باللیل

فجر کی اذان وقت سے پہلے دینا جائز ہے یا نہیں؟

(۱) أخرجه الترمذی ۱۹۹ أبو داؤد ۵۱۴ ابن ماجہ ۷۱۷ احمد ۱۷۵۴۶

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک فجر کی اذان طلوع فجر سے پہلے دی جاسکتی ہے۔ امام ابو یوسف کا بھی یہی مذہب ہے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک فجر کی اذان طلوع فجر سے پہلے نہیں دی جاسکتی ہے۔ اگر دے دی جائے تو اعادہ ضروری ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل: عن ابن عمرؓ أن النبی ﷺ قال إن بلالاً يؤذن بليل فكلوا واشربوا حتى يؤذن ابن مکتوم۔ (۱) یعنی بلال رات میں ہی اذان دے دیتے ہیں پس تم کھاؤ پیو یہاں تک کہ ابن مکتوم اذان دے دیں۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل: طحاوی نے حضرت حصہ بنت عمرؓ کی روایت نقل کی ہے۔ "وکان لا يؤذن حتى یصبح" یعنی مؤذن اذان نہیں دیتا تھا یہاں تک کہ صبح ہو جائے۔ نیز ترمذی میں حضرت بلالؓ کی روایت منقول ہے: انه ﷺ قال یا بلال لا تؤذن حتى یطلع الفجر۔ اس میں آپ ﷺ نے حضرت بلالؓ کو صراحت کے ساتھ فجر سے پہلے اذان دینے سے منع کیا۔ ایسے ہی حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے أن بلالاً أذن بلیل فأمره النبی ﷺ أن یفادی أن العبد قد نام۔ (۲) یعنی بلال نے ایک مرتبہ رات ہی میں اذان دے دی تو آپ ﷺ نے انکو حکم دیا کہ وہ اعلان کر دیں کہ لوگ سوئے رہیں۔ ان تمام روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ اذان باللیل کافی نہیں ہے چنانچہ جن روایات میں اذان باللیل ثابت ہے اس روایت میں فجر کیلئے دوسری اذان کا بھی ثبوت ہوتا ہے۔ لہذا جمہور کا استدلال اسی وقت صحیح ہوتا جب کہ عہد رسالت میں اذان باللیل پر اکتفاء کیا گیا ہوتا۔ نیز عہد رسالت میں جو پہلی اذان دی جاتی تھی وہ صبح کیلئے ہوتی تھی جیسا کہ فکلو واشربوا کے الفاظ سے معلوم ہوتا ہے۔ دوسری اذان فجر کیلئے ہوتی تھی اور غیر رمضان میں ایک ہی اذان ہوتی تھی۔ (تفصیل کیلئے دیکھئے معارف السنن ۲/۲۱۳-۲۱۴)۔

(۱) أخرجه البخاری ۶۱۷، مسلم ۱۰۹۲، الطحاوی ۱۳۸، الترمذی ۲۷۰، الحدید ۲۸۲۔

(۲) أخرجه أبو داود ۵۳۲، الترمذی ۲۱۴، بیہقی ۲۸۲۔

باب ماجاء فی الاذان والاقامة فی السفر

امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک حالت سفر میں جہاں دوسرے آدمیوں کے شرکت کی توقع نہ ہو وہاں بھی اذان و اقامت مسنون ہے۔

امام ابو حنیفہ اور امام مالک سے مروی ہے کہ اسی صورت میں صرف اقامت پر اکتفاء کرنا بلا کراہت جائز ہے۔

دلیل امام شافعی و امام احمد: مالک بن الحویرث سے مروی ہے کہ وہ کہتے ہیں میں اور میرے چچا زاد بھائی حضور ﷺ کے پاس آئے تو آپ ﷺ نے ہم سے فرمایا "إذا سافر تعلقا ذنبا وأقیما وليؤمكما أكبركما"۔ یعنی جب تم دونوں سفر کرو تو اذان دو اور اقامت کہو اور چاہئے کہ تم میں سے بڑا امامت کرے۔ امام ابو حنیفہ کی ایک روایت شوافع کے مطابق ہے، چنانچہ عام مشائخ حنفیہ نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے کہ اذان اور اقامت دونوں کہنی چاہئے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اذان لوگوں کو خبر کرنے کیلئے ہے اور جب سفر میں کسی کے آنے کی توقع نہ ہو تو اذان کے کیا معنی، لیکن ظاہری بات ہے کہ حدیث مذکور امام مالک کے خلاف دلیل ہے۔

باب ما یقول إذا أذن المؤذن

مؤذن کی اذان کا جواب دنیا واجب ہے یا مستحب؟ اجابہ بالقدم یعنی اذان سن کر نماز کیلئے بڑھنا بالاتفاق واجب ہے۔ اختلاف ہے اجابہ بالقول (یعنی اذان سن کر اس کو دہرانا) میں ہے۔ حنابلہ اور اصحاب نخواستہ کے نزدیک اذان کا جواب دنیا واجب ہے۔ حنفیہ میں سے بعض کی رائے بھی اجابہ بالقول کے وجوب کی ہے، لیکن شمس اللامۃ الحلوئی وغیرہ مستحب کہتے ہیں، ایسے ہی اقامت کا جواب دنیا بھی مستحب ہے، حنفیہ کے نزدیک اسی پر فتویٰ ہے۔

دلیل اصحاب نخواستہ۔ عن ابی سعید قال: قال رسول اللہ ﷺ: إذا سمعتم

السنداء فقولوا مثل ما يقول المؤذن۔ یعنی جب تم اذان سنو تو وہی کہو جو مؤذن کہہ رہا ہے۔
 اصحاب تلوا ہر کہتے ہیں کہ یہ امر وجوب کیلئے ہے۔ جمہور مذکورہ حدیث کو استحباب پر محمول کرتے
 ہیں اور اس کے استحباب پر مسلم کی وہ روایت پیش کرتے ہیں جس میں یہ ہے کہ آپ ﷺ نے ایک
 مؤذن کی آواز سنی جب اس نے اللہ اکبر کہا تو آپ ﷺ نے فرمایا علی الفطرة۔ اور جب
 شہادتیں پڑھنا تو آپ ﷺ نے فرمایا خرج من النار اس روایت میں اجابت اذان کا ذکر نہیں
 اس سے معلوم ہوا کہ اجابت اذان واجب نہیں۔

باب ماجاء فی کراہیۃ أن يأخذ المؤذن علی الأذان أجراً

اذان کہنے پر اجرت لینا یا اجرت علی الطاعت جیسے تعلیم قرآن، امامت، وغیرہ پر اجرت لینا
 جائز ہے یا نہیں؟ اس میں علماء کے متعدد اقوال ہیں۔

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اذان واقامت اور تعلیم قرآن وغیرہ امور دینیہ
 پر اجرت لینا جائز ہے۔ حنفی حنفیہ اور حنبلیہ کے نزدیک اجرت علی الطاعات جائز نہیں ہے، لیکن
 متاخرین حنفیہ نے ضرورتاً اجرت علی الطاعات کو جائز قرار دیا ہے۔ چنانچہ صاحب کوکب الدرر نے لکھا
 ہے کہ قراءت قرآن فی التراويح پر اجرت لینا جائز نہیں، اسی طرح ایصال ثواب للسیف پر ختم قرآن کی
 اجرت بھی جائز نہیں ہے، کیونکہ طاعات پر اجرت لینا دینی ضرورت و مصلحت کی بناء پر جائز قرار دیا گیا
 ہے اور یہاں کوئی ضرورت و مجبوری نہیں ہے کیونکہ تراویح میں ختم قرآن کوئی ضروری امر نہیں ہے۔

قائلین عدم جواز کی دلیل۔ حضرت ابن کعبؓ کی روایت ہے چنانچہ ابی بن کعبؓ

کہتے ہیں۔ علمت رجلا القران فاهدی الی قوساً فذکرت ذلك لرسول الله ﷺ
 فقال إن أخذتها أخذت قوساً من نار فرددتها (۱)۔ یعنی ابی بن کعبؓ کہتے ہیں کہ
 میں نے ایک آدمی کو قرآن سکھایا تو اس نے مجھے کمان ہدیہ کے طور پر دی، میں نے اس کا ذکر آپ

ﷺ سے کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ اگر تو نے اس کو لیا ہے تو تو نے آگ کی کمان لی ہے، حضرت کعب کہتے ہیں کہ میں نے اس کو واپس کر دیا۔ ایسے ہی اور بہت ساری وعیدیں آئیں ہیں۔ نیز آپ ﷺ نے اذان پر صراحت کے ساتھ ہجرت لینے سے منع فرمایا۔ چنانچہ حضرت عثمان بن عفان کی روایت ہے۔ قال النبی ﷺ: اتخذ مؤذناً لا يأخذ علی الأذان أجراً (۱) یعنی ایسا مؤذن مقرر کرو جو اذان پر اجرت نہ لے۔

قائلین جواز کی دلیل: ابوسعید خدریؓ کی روایت ہے جو بخاری ۳۰۴۲ وغیرہ میں منقول ہے۔ وہ کافی طویل ہے اختصاراً یہ کہ صحابہ کرام کی ایک جماعت نے حالت سفر میں عرب کے کسی قبیلہ کے قریب پڑاؤ ڈالا، صحابہ کرام نے ان سے اپنی مہمان نوازی کیلئے کہا انہوں نے انکار کر دیا، ورنہ ان کے سردار کو سانپ نے کاٹ لیا ہر چند علاج کیا فائدہ نہ ہوا، وہ صحابہ کرام کی جماعت کے پاس آئے اور واقعہ حال ذکر کیا اور کہا کہ تم میں سے کوئی ہے جو اس میں کچھ کر سکے۔ ہم نے کہا ”نعم واللہ انی لأرقی حتی تجعلوا لنا جعلاً۔ فصالحوهم علی قطیع من الغنم“ یعنی ہاں! خدا کی قسم میں جھاڑتا ہوں اس شرط کے ساتھ کہ تم ہمارے لئے اجرت مقرر کرو۔ چنانچہ وہ جھاڑ پھونک سے صحیح ہو گیا اور انہوں نے ان سے بکری کے ایک ریوڑ لے لیا۔ ابوداؤد میں باب کیف الرقی کے تحت یہ حدیث مذکور ہے جس میں بکریوں کی تعداد سو ذکر کی ہے بخاری اور ترمذی میں بکریوں کی تعداد کا ذکر نہیں ہے۔ چنانچہ صحابہ کرام نے واپسی پر اس کا ذکر آپ ﷺ سے کیا تو آپ ﷺ نے اس کی تصویب فرمائی چنانچہ ابوداؤد میں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا۔ ”أحسنتم اقتسوا واضربوا لی معکم بسهم“ یعنی تم نے اچھا کیا، تقسیم کرو اور اپنے ساتھ میرا بھی حصہ لگاؤ (ابوداؤد ۵۴۴۲، حدیث نمبر ۸۹۳)۔

باب ما جاء فیمن سمع الأذان فلا یجیب

یعنی جو شخص اذان سنے اور جواب نہ دے یعنی جماعت میں حاضر نہ ہو بلا کسی عذر کے تو

(۱) أخرجه أبوداؤد ۵۳۱ فی کتاب الصلاة ابن ماجہ ۹۸۷ احمد ۱۷۹۲۶۔

اس کا کیا حکم ہے؟

امام احمد بن حنبلؒ اور اصحاب کواہر کے نزدیک جماعت کے ساتھ نماز پڑھنا فرض میں ہے، ایک روایت کے مطابق صحت صلاۃ کیلئے جماعت شرط ہے۔ ایک روایت کے مطابق اگر نماز پڑھ لے تو حرام کے ارتکاب کے ساتھ ادا ہو جائے گی۔ (معارف السنن ۲/۲۶۹)۔ لیکن اصحاب کواہر کے نزدیک صحت صلاۃ کیلئے جماعت شرط ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جماعت سنت مؤکدہ ہے لیکن بعض مالکیہ اور بعض شوافع اور حنفیہ میں سے امام طحاوی اور امام کرخی کی رائے یہ ہے کہ نماز باجماعت فرض کفایہ ہے۔ چنانچہ امام نووی شوافع کا صحیح مذہب فرض کفایہ ہی لکھتے ہیں۔ أن مذهبنا الصحيح أنها فرض كفاية. (المجوع ۴/۱۶۳)۔

امام احمد و اصحاب کواہر کی دلیل۔ حضرت ابن ام مکتومؓ نے آپ ﷺ سے درخواست کی کہ اے اللہ کے رسول میں نابینا آدمی ہوں اور میرے لئے کوئی رہنمائی کرنے والا نہیں ہے جو میرے ساتھ رہے تو کیا میرے لئے رخصت ہے کہ میں اپنے گھر میں نماز پڑھوں؟ تو آپ ﷺ نے ان سے فرمایا: "هل تسمع النداء؟ قال نعم قال: لا أجد لك رخصة، (۱)۔ آپ ﷺ نے ایک نابینا آدمی کو عذر کی بناء پر بھی جماعت کے ترک کی اجازت نہ دی تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ جماعت سے پڑھنا فرض میں ہے۔

نیز حضرت جابرؓ سے مروی ہے "أن النبي ﷺ قال لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد (۲)۔

آپ ﷺ نے ان لوگوں کے بارے میں جو جماعت میں شریک نہیں ہوتے فرمایا میرا منی چاہتا ہے کہ میں مؤذن کو حکم دوں کہ وہ اذان کہے، پھر ایک آدمی کو حکم دوں کہ وہ لوگوں کی امامت

(۱) أخرجه أبو داود، ۵۵۲، احمد ۳/۱۲۳، الحکم ۱/۲۴۷، (۲) أخرجه البيهقي

۵۷/۲، الدارقطني ۱/۱۲۰۔

کرے پھر میں آگ کا ایک شعلہ لوں "فأحرق علی من لا یخرج إلی الصلاة (۱)
 آپ ﷺ باوجود رحم دل ہونے کے جماعت میں شریک نہ ہونے والے کے گمروں کے جلانے
 کے ارادہ کا اظہار فرما رہے ہیں جو اس کے فریضیت پر دلیل ہے۔

دلیل جمعہ: یزید بن لاہود کی روایت ہے جو اپنے باپ سے روایت کرتے ہیں کہ
 ایک مرتبہ نبی کریم ﷺ نے صحابہ کرام کو نماز پڑھائی، نماز سے فراغت کے بعد مڑ کر دیکھا دو آدمی
 تھے جنہوں نے آپ ﷺ کے ساتھ نماز نہیں پڑھی تھی، آپ ﷺ نے ان دونوں سے فرمایا:
 ما منعکم أن تصلیوا معنا؟ یعنی کس چیز نے تمکو منع کیا ہمارے ساتھ نماز پڑھنے سے؟ ان
 دونوں نے کہا کہ "یا رسول اللہ انا کنا قد صلینا فی رحالنا" تو آپ ﷺ نے فرمایا
 فلا تفعلوا إذا صلیتما فی رحالکما ثم أتیتما مسجد جماعۃ فصلیایا معہم فلانہما
 لکما نافلة (۲)۔ یعنی جب تم دونوں اپنے کجاوے میں نماز پڑھ چکو پھر جماعت ہونے کی
 حالت میں مسجد میں آؤ تو تم دونوں ان کے ساتھ نماز پڑھو، پس بیشک وہ تمہارے لئے نفل
 ہوگی۔ اس حدیث سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اگر جماعت صحت صلاۃ کیلئے مشروط ہوتی تو
 آپ ﷺ اس دوسرے نماز کو نفل نہ کہتے بلکہ اس کو فرض کہتے۔

حضرت علامہ انور شاہ کشمیریؒ یہاں ایک دلپذیر بات فرماتے ہیں کہ یہ ائمہ کا اختلاف
 حقیقت میں تعبیر کا اختلاف ہے۔ نتیجہ کے اعتبار سے زیادہ فرق نہیں ہے کیونکہ روایات سے ایک
 طرف جماعت کے معاملہ میں تخیل و تشدید معلوم ہوتی ہے۔ تو دوسری طرف معمولی اعزاز کی وجہ
 سے ترک جماعت کی اجازت مستفاد ہوتی ہے۔ پہلی قسم کی روایات کو دیکھا جائے تو معلوم
 ہوتا ہے کہ اس کا درجہ فرض یا واجب سے کم نہیں ہونا چاہئے اور دوسری قسم کی روایات کو دیکھا جائے

(۱) أخرجه مسلم باب فضل الجماعة ۶۱۵، أبو داؤد ۵۰۴۸، ترمذی ۲۱۷، ابن ماجہ

۷۹۰، احمد ۲، ۱۸۹، البیہقی ۵۵۰، (۲) أخرجه ترمذی ۲۱۹، احمد، أبو داؤد،

تو اس کا درجہ اتنا بلند نظر نہیں آتا۔ لہذا حنابلہ وغیرہ نے یہ کیا کہ پہلی قسم کی روایات کے پیش نظر اعذار ترک جماعت کا باب وسیع کر دیا، یعنی معمولی عذر کی بناء پر ترک جماعت کی اہانت دے دی، دیگر ائمہ کرام نے اس کے برعکس جماعت کو سنت کہہ کر اعذار ترک کے دائرہ کو تنگ کر دیا لہذا نتیجہ کے اعتبار سے زیادہ فرق نہیں رہا (ملک)

باب فی الجماعة فی مسجد قد صلی فیہ مرة

ایک مسجد میں تکرار جماعت کا کیا حکم ہے؟ اس سلسلہ میں حنابلہ اور اصحاب نواہر کا جمہور سے اختلاف ہے حنابلہ اور اصحاب نواہر کے نزدیک تکرار جماعت مطلقاً جائز ہے۔
اشعہ ثلاثہ کے نزدیک تکرار جماعت مکروہ تحریمی ہے البتہ امام یوسف کی ایک راۓ یہ ہے کہ اگر محراب سے بٹ کر بغیر اذان و اقامت کے نماز ادا کر لی جائے تو جائز ہے۔
لیکن مفتی بہ قول یہی ہے کہ کسی طرح بھی تکرار جماعت کرنا درست نہیں ہے۔ ہاں اگر غیر محلہ والے تکرار جماعت کرتے ہیں تو جائز ہے اور ایسے ہی اگر بعض اہل محلہ نے چپکے سے اذان کہہ کر نماز پڑھ لی ہو اور دوسرے اہل محلہ کو خبر نہ ہو سکی تو ان کے لئے تکرار جماعت جائز ہے۔ اس کے علاوہ کسی بھی صورت میں جماعت ثانیہ جمہور کے نزدیک جائز نہیں۔

حنابلہ کی دلیل - عن ابی سعید قال جہ رجل وقد صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ فقال ایکم یتجر علی هذا فقام رجل و صلی معہ۔ (ترمذی) یعنی ایک آدمی آیا (وہ نماز نہیں پڑھا تھا) اور آپ ﷺ نماز پڑھ چکے تھے تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ کون اس کے ساتھ تجارت کرے گا؟ اس ایک آدمی کھڑا ہوا اور اس کے ساتھ نماز پڑھا۔ یہ حدیث تکرار جماعت پر صریح دال ہے۔

دلیل ائمہ ثلاثہ عن ابی ہریرۃ أن رسول اللہ ﷺ أقبل من نواحي المدينة يريد الصلاة فوجد الناس قد صلوا، فقال إلى منزله فجمع أهله فصلى بهم

یعنی آپ ﷺ مدینہ کے نواحی سے آئے اور چاہا کہ باجماعت سے نماز پڑھ لیں، لیکن دیکھا کہ وہ نماز پڑھ چکے تھے، تو آپ ﷺ کو تشریف لائے اور اپنے اہل و عیال کو جمع کر کے ساتھ نماز پڑھی، آپ ﷺ کا جماعت ثانیہ نہ کر کے گھر پر اہل و عیال کے ساتھ نماز پڑھنا مکرار جماعت کی کراہت پر کھلی ہوئی دلیل ہے۔ حقیقی نظر سے دیکھا جائے تو جماعت سے اسلام کی شان و شوکت و اس کا وقار جو کہ مقصود ہے وہ مکرار جماعت سے حاصل نہیں ہوتا ہے۔

حنا بلہ کی مستدل حدیث مذکور کے جزوی واقعہ کے علاوہ پورے ذخیرہ حدیث میں کوئی ایسا مثال نہیں ملتی جس میں مسجد نبوی کے اندر دوسری جماعت کی گئی ہو۔ نیز یہ حدیث جمہور کے خلاف بھی نہیں ہے کیونکہ دوسرے صحابہ (دیگر روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ابو بکر تھے) جو اسکے ساتھ شریک ہوئے وہ معتقل تھے جس مسئلہ کے بارے میں بحث چل رہی ہے وہ یہ ہیکہ سب مغتر نہیں ہوں۔

باب ماجاء فی صلاة المسبوق

اس باب میں اختلاف یہ ہیکہ مسبوق امام کے ساتھ اول صلاۃ کو پاتا ہے یا آخر صلاۃ کو؟ اس سلسلہ میں ائمہ کرام کے مختلف اقوال ہیں۔

امام شافعیؒ امام احمدؒ کے نزدیک مسبوق یعنی جسکی شروع میں آپ یا دو رکعت ٹھٹھ گئی ہو جو رکعت امام کے ساتھ پائے وہ اس کی اول صلاۃ ہوگی۔
امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مسبوق جو رکعت امام کے ساتھ پائے وہ اخیر رکعت شمار ہوگی۔

امام مالکؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک مسبوق جو رکعت امام کے ساتھ پائے وہ اول کے اعتبار سے اول صلاۃ ہوگی اور قراءت کے اعتبار سے آخری رکعت ہوگی۔ مثال کے طور پر اگر کسی چار رکعت والی نماز میں تین رکعت چھوٹ گئی تو یہ شخص امام کے فراغت کے بعد امام ستائیں

واحد کے مطابق ایک رکعت پڑھ کر تشهد کیلئے قعدہ کرے گا اور صرف اسی رکعت میں قراءت کرے گا اور باقی دو رکعت میں صرف فاتحہ پڑھے گا۔ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے مسلک کے مطابق یہ شخص مسلسل دو رکعت پڑھ کر بیٹھے گا اور دونوں میں قراءت کرے گا، کیونکہ ان کے نزدیک مسبوق اخیر صلاۃ پانے والا ہوتا ہے۔ لہذا اس کی شروع کی نماز چھوٹی ہے وہ اس کی تکمیل کرے امام مالک اور محمد کے مسلک کے مطابق دوسری رکعت قرأت کے ساتھ پڑھنے کے بعد بیٹھ جائے گا، تیسری رکعت میں بھی قراءت کرے گا یہی حنفیہ کے نزدیک مفتی بقول ہے۔

دلایا۔۔ دراصل یہ اختلاف حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث کے الفاظ میں اختلاف کی وجہ سے ہے وہ حدیث یہ ہے، قال سمعت رسول اللہ ﷺ يقول: إذا أقيمت الصلاة فلا تأتوها تسعون وآتوها تمشون وعليكم السكينة فما أدركتم فصلوا وما فاتكم فأتموا۔ (۱) ابو ہریرہؓ سے دوسری روایت ہے جس میں فاتموا کے بجائے واقضوا ما سبقکم، اور بعض روایتوں میں وما فاتکم فاقضوا منقول ہے دونوں کا مفہوم ایک ہے۔ (۲) امام شافعی کا استدلال فاتموا والی روایت سے ہے کیونکہ اتمام کا تعلق باقی سے ہوتا ہے اس لئے مسبوق اول صلاۃ پانے والا ہوگا، اور باقی رکعت کو پورا کرے گا، اور شافعی کا استدلال "فاقضوا" والی روایت سے ہے، کیونکہ قضاء کا تعلق ما سبق و ما مضی سے ہوتا ہے، اس سے معلوم ہو کہ اس کی نماز کا شروع کا حصہ رو گیا ہے، اس لئے وہ اخیر صلاۃ پانے والا ہوگا۔ امام مالک اور امام محمد درمیان کا راستہ اختیار کرتے ہیں جس سے دونوں الفاظ کی روایت پر عمل ہو جاتا ہے۔ یعنی ان کے نزدیک قراءت کے اعتبار سے قضاء کرے اور رکعت کے اعتبار سے اتمام کرے۔ فقط ہد

باب ما جاء في الصلاة خلف الصف وحده

لعن أبو حنيفة ومالك والشافعي إلى أنه يكره قيام المصلی وحده

(۱) (اللبیٰ ۱/ ۲۹۸) (۲) أخرجه مسلم في كتاب المساجد ومواضع الصلاة

۱۰۱/ترمذی ۳۵۱/ابوداؤد، احمد ۷۶۶۶۔

خلف الصف كما في العدد ۳/ ۱۱۶، معارف السنن ۲/ ۳۰۷۔ یعنی اگر وہ نماز کے نزدیک جماعت میں صف کے پیچھے تھا نماز پڑھنا مکروہ ہے۔

امام احمد کا مذہب یہ ہے کہ اس صورت میں اس کی نماز ہی باطل ہو جائے گی اور اعادہ واجب ہوگا۔

امام احمد کی دلیل: عن وابصة بن معبد أن رجلاً صلى خلف الصف وحده فأمره رسول الله ﷺ أن يعيد الصلاة (۱) نبی کریم ﷺ نے صف کے پیچھے تھا نماز پڑھنے والے کو نماز کا اعادہ کرنے کا حکم فرمایا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ صف کے پیچھے تھا نماز پڑھنا مفسد صلاۃ ہے۔

دلیل جہور: عن أبي بكر حدث أنه دخل المسجد ونبي الله ﷺ راكعاً، قال: فركعت دون الصف فقال النبي ﷺ زادك الله حرصاً ولا تعد. (۲) یعنی ابوبکر کہتے ہیں کہ وہ مسجد میں داخل ہوئے اور رسول اللہ ﷺ حالت رکوع میں تھے، میں نے صف سے علاحدہ رکوع کیا، تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا: اللہ تیرا حرص زیادہ کرے دو بارہ اس عمل کا اعادہ نہ کرنا۔ اس حدیث سے صاف واضح ہوتا ہے کہ جب صف کے پیچھے نماز پڑھنا مفسد صلاۃ نہیں ہے البتہ مکروہ ہے کیونکہ اگر وہ مفسد صلاۃ ہوتا تو آپ (ﷺ) ان کو اعادہ کا حکم فرماتے۔

جواب دلیل حنابلہ: جس حدیث سے حنابلہ استدلال کرتے ہیں اس حدیث میں اضطراب ہے، اور امام شافعی کے نزدیک یہ حدیث صحیح نہیں ہے۔ نیز اگر حدیث صحیح مان لی جائے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے اعادہ کا حکم کسی اور سبب سے ہو مثلاً ترک رکعت کی وجہ سے جس کا اس نے اعادہ نہ کیا ہو یا تعزیراً تاکہ اس سے دوبارہ یہ عمل سرزد نہ ہو۔ نیز بخاری وغیرہ کی روایت

(۱) أخرجه ترمذی / ۲۳۰ ابوداؤد / ۶۸۲ ابن ماجہ / ۱۰۰۴ الطحاوی / ۳۹۳
الترمذی / ۲۹۴ البیہقی / ۱۰۴ العدد / ۲۲۸ (۲) أخرجه البیہقی / ۷۸۳ ابوداؤد / ۶۸۳ الترمذی / ۱۱۸ الطحاوی / ۳۹۰ البیہقی / ۱۰۶ العدد / ۳۹

اسکے مقابلہ میں زیادہ مگر ہے جو قرینہ قیاس کے مطابق ہے۔

باب ماجاء فی الرجل یصلی مع الرجل

اگر امام کے ساتھ ایک آدمی ہو تو ہالا اتفاق وہ امام کے دائیں جانب کھڑا ہوگا اور اگر بائیں جانب کھڑا ہو جائے تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک نماز ہو جائے گی، البتہ مکروہ ہوگی اور امام احمد کے نزدیک نماز ہوگی ہی نہیں۔

امام احمد کی دلیل: ابن عباس کی روایت ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں ایک رات میں نبی کریم ﷺ کے ساتھ نماز پڑھی "فقطت عن یسارہ" یعنی میں آپ ﷺ کے بائیں جانب کھڑا ہو گیا۔ اخذ رسول اللہ برأسی من ورائی فجعلنی عن یمینہ (۱) یعنی رسول اللہ ﷺ نے میرا سر میرے پیچھے سے پکڑا پھر مجھے اپنے دائیں جانب کر دیا۔ لیکن ظاہری بات ہے کہ آپ ﷺ کے اس عمل سے بائیں جانب کھڑے ہونے سے مفید صلاۃ کا حکم نکالنا صحیح نہیں ہے بلکہ اس کو سنت قرار دیا جائے گا اور اسکے ترک کی وجہ سے نماز میں کراہیت آ جائے گی۔

دوسرا اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ مقتدی امام کے مساوی کھڑا ہو یا پیچھے؟

امام ابو احنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک مقتدی امام کے مساوی کھڑا ہوگا۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک مقتدی امام کے پیچھے کھڑا ہوگا۔

امام شافعی امام محمد کے نزدیک مقتدی امام کے پیچھے کھڑا ہوگا۔

امام محمد کے اس قول پر فتویٰ ہے کیونکہ اس میں زیادہ احتیاط ہے کیونکہ مساوی کھڑے ہونے کی صورت میں امام سے آگے بڑھ جانے کا خدشہ ہے جو فساد صلاۃ کو لازم ہے۔

باب من أحق بالإمامة

"أقرأ کتاب اللہ" امامت کا زیادہ مستحق ہے یا "أعلم بالسنن" زیادہ امامت کا مستحق ہے؟

(۱) أخرجه أبو یوسف ترمذی، الطبرانی فی کتاب الأذان / ۶۹۹ / الحد / ۲۲۶

امام ابوحنیفہ، امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک ”علم ہائے“ امامت کا زیادہ مستحق ہے:

امام احمد اور امام ابو یوسف کے نزدیک ”اقرأ الكتاب الله“ امامت کا زیادہ مستحق ہے یہی ایک روایت امام شافعی کی بھی ہے جو کہ غیر رائج ہے۔ ”الروض الریح“ میں امام احمد کا مذہب جمہور کے مطابق نقل کیا گیا ہے لیکن یہ رائج نہیں ہے۔ (مستقادمین معارف السنن ۳۲۳/۲)۔

امام احمد کی دلیل: عن ابی مسعود الأنصاری یقول: قال رسول الله ﷺ: یوم القوم أقرأهم لكتاب الله فإن كانوا فی القراءة سواء فأعلمهم بالسنة (۱) یہ حنابلہ کے مذہب پر صریح دلیل ہے۔ جمہور کی دلیل۔ عن ابی موسیٰ قال مرض النبی ﷺ فاشتد مرضه فقال مروا ابابکر فلیصل بالناس۔ (۲)۔ یعنی جب آپ کا مرض شدید ہو گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ ابوبکر کو حکم دو کہ وہ لوگوں کو نماز پڑھائیں۔ آپ ﷺ نے مرض وفات میں امامت حضرت ابوبکر صدیقؓ کے سپرد فرمائی، اس کے علاوہ متعدد مرتبہ ابوبکرؓ نے آپ ﷺ کی موجودگی میں امامت کی جو کہ علم ہائے تھے، حالانکہ حضرت ابی بن کعبؓ اقرأ الكتاب الله تھے لیکن ان کو حکم نہیں فرمایا، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ أعلم بالسنة کو اقرأ لكتاب الله پر ترجیح ہوگی۔

جواب دلیل حنابلہ: جن حدیث سے حنابلہ استدلال کرتے ہیں اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں، لیکن تحقیقی جواب یہ ہے کہ ابتداء اسلام میں قراء کم تھے اور ہر شخص کو قرأت

(۱) أخرجه ترمذی ۲۳۵، مسلم باب من أحق بالإمامة ۶۷۳، ابوداؤد ۵۸۲، نسائی ۷۶۷/۲، ابن ماجہ ۸۹۰، الدارقطنی ۲۸۰/۱، بیہقی ۹۰/۲، أحمد ۲۷۲/۵، الحاکم ۲۷۳/۱۔ (۲) أخرجه مسلم ۴۱۸، البخاری ۶۶۴، ترمذی ۳۶۷۸، النسائی ۹۲/۲، ابن ماجہ ۱۲۳۲، أحمد ۲۵۰/۶

مسنون کے بقدر قرأت کی آیات یاد نہ تھیں، تو حفظ و قرأت کی ترغیب کیلئے امامت میں اقرء کو مقدم رکھا گیا، لیکن جب قرآن کریم خوب رواج پا گیا تو علم بالسنۃ کو امامت کا اولین معیار قرار دیا گیا کیونکہ اقرء کی ضرورت نماز کے صرف ایک رکن قرأت سے وابستہ ہے، اور علم بالسنۃ کی ضرورت نماز کے تمام ارکان میں ہوتی ہے، لہذا امراض و فاقات میں ابو بکرؓ کو آپ ﷺ کا امامت کا حکم دینا یہ علم بالسنۃ ہونے کے بنا پر تھا۔ اور یہ واقعہ نبوت کے بالکل آخری زمانہ کا ہے، اس لئے یہ ان تمام احادیث کیلئے ناخ ہوگا جن میں اقرء الکتاب اللہ کی تقدیم کا بیان ہے۔

باب ماجاء فی امامۃ الصبی

امامت صبی کے بارے میں امام شافعی اور جمہور کا اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک نابالغ کی امامت جائز ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک نابالغ کی امامت فرض نماز میں جائز نہیں ہے اور نفل نماز میں

جائز ہے، (شرح المہذب ۴/۲۱۷)۔

دلیل امام شافعیؒ: عمر بن سلمہؓ کی روایت ہے چنانچہ عمر بن سلمہؓ کہتے ہیں کہ میں اور میرے والد حضور پاک ﷺ کے پاس ایک ساتھ گئے تو نبی کریم ﷺ نے ان کو نماز سکھائی اور فرمایا: "یؤمکم اقرئکم" یعنی تم میں سے اقرء امامت کرے، تو ابو سلمہؓ کہتے ہیں کہ فکنت اقرأهم لما کنت أحفظ یعنی میں ان میں سب سے زیادہ اقرء تھا کیونکہ میں نے قرآن سب سے زیادہ یاد کیا تھا۔ فکنت اؤمهم و علیٰ بردۃ صغیرۃ صفراء فکنت إذا سجدت تکشفت فکنت اؤمهم وأنا ابن سبع سنین أو ثمان سنین۔ یعنی اس وقت میری عمر سات یا آٹھ سال کی تھی۔ اس سے امام شافعیؒ استدلال کرتے ہیں کہ امامت صبی جائز ہے۔

دلیل ائمہ ثلاثہ: قال العینی فی شرح الہدایۃ "وأمم صبی فلأنه متفعل فلا يجوز اقتداء المفترض به۔ یعنی بچہ کی امامت اس لیے جائز نہیں ہے کیونکہ متفعل ہے۔"

مفترض کے لیے عقل کی اقتداء جائز نہیں۔ جس حدیث سے امام شافعی نے استدلال کیا ہے اس حدیث کی بہت سے ائمہ نے تصحیف کی ہے چنانچہ امام احمد اس حدیث کو ضعیف قرار دیتے ہیں۔
 كما في المغني. قال الخطابي: كان الحسن يضيق حديث عمر بن سلمة، يعني عمر بن سلمة کی حدیث کو حسن بصری بھی ضعیف قرار دیتے ہیں۔ نیز اس حدیث کو صحیح بھی مان لیا جائے تو بھی امام شافعی کا استدلال صحیح نہیں ہے، کیونکہ ان لوگوں نے جو بچے کو امامت کیلئے آگے بڑھایا وہ اپنے اجتہاد سے کیا، اور ظاہر ہے کہ اس کی اطلاع بھی آپ ﷺ کو نہیں ہوئی ہوگی، لہذا اس کی امامت درست نہ ہوگی، نیز اکابر صحابہ کے اقوال اس کے برخلاف منقول ہیں، چنانچہ ابن عباس سے مروی ہے لا يؤم الغلام الذي لاتجب عليه الحدود یعنی وہ لڑکا امامت نہ کرے جس پر حدود واجب نہ ہوتی ہو۔ بذل المجہود ۱/ ۳۷۱۔

باب فی إمامة النساء

عورتوں کا مستقل علاحدہ جماعت سے نماز پڑھنے کا کیا حکم ہے؟۔
 امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک عورتوں کا مستقل جماعت قائم کرنا مستحب ہے، اس میں امام احمد سے ایک روایت عدم استحباب کی ہے۔ (کافی حاشیہ بذل المجہود)۔
 امام ابو حنیفہ اور امام مالک کے نزدیک مستقل عورتوں کا جماعت قائم کرنا مکروہ ہے۔

دلیل شوافع وحنابلہ: ان کا استدلال ورقہ بنت نوفل کی حدیث سے ہے، چنانچہ ابوداؤد میں طویل حدیث ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جب آپ ﷺ جنگ بدر میں تشریف لے جا رہے تھے تو درخواست کی کہ مجھے بھی ساتھ لے چلیں تاکہ میں وہاں جا کر مریضوں کی حصار داری اور مجروحین کی مرہم پٹی کروں، شاید کہ مجھے اللہ تعالیٰ شہادت کا مرتبہ نصیب عطا فرمائے، تو آپ ﷺ نے فرمایا "قري في بيتك إن الله عزوجل يرزقك الشهادة" یعنی تم اپنے گھر میں

رہو ممکن کہ اللہ تعالیٰ تجھ کو شہادت نصیب عطا فرمائے (چنانچہ یہ گھر ہی میں اپنے ایک مدبر غلام اور باندی کے ذریعہ عمر کے عہد خلافت میں شہید کر دی گئیں) دوسری درخواست انہوں نے آپ ﷺ سے یہ کی کہ میں اپنے گھر میں جماعت قائم کرنا چاہتی ہوں اور مؤذن رکھنے کی اجازت طلب کی فاذن لہا۔ تو آپ ﷺ نے ان کو اجازت مرحمت فرمادی۔ (ابوداؤد فی باب ائمتہ النساء)۔ اس سے امام شافعی وغیرہ عورتوں کی امامت کے استحباب پر استدلال کرتے ہیں۔

نیز شوافع وغیرہ کا استدلال حضرت عائشہؓ کے عمل سے بھی ہے عن عائشۃ أمّہا أمّ نسوۃ فی صلاۃ العصر وقامت وسطہن یعنی حضرت عائشہؓ نے عورتوں کے بیچ میں کھڑی ہو کر عصر کی نماز میں ان کی امامت فرمائی، ایسے ہی حضرت ام سلمہؓ سے بھی منقول ہے (بذل المجموعہ ۱/۳۷۵)۔

دلیل جمہور: یہ حدیث جس سے امام شافعی استدلال کرتے ہیں اس کو جمہور منسوخ مانتے ہیں ام سلمہؓ کی حدیث سے، چنانچہ ام سلمہؓ سے مروی ہے۔ عن أم سلمۃ عن النبی ﷺ صلاۃ المرأة فی بیتها خیر من صلوٰتھا فی حجرتها، و صلوٰتھا فی حجرتها خیر من صلوٰتھا فی دارھا، و صلوٰتھا فی دارھا خیر من صلوٰتھا خارج یعنی عورت کے اندرون گھر کی نماز اس کے کمرہ کی نماز سے بہتر ہے اور اس کے کمرے کی نماز اس کے گھر (محکم یا دالان) کی نماز سے بہتر ہے، اور اس کے گھر کی نماز اس کے باہر کی نماز سے بہتر ہے، (۱)۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ نے عورتوں کو زیادہ سے زیادہ پردہ اور گوشہ میں نماز پڑھنے کو باعث فضیلت قرار دیا ہے، نیز عورتوں کے جماعت قائم کرنے میں حرج ہے، نیز کسی بھی حدیث میں ان کو گھر وغیرہ میں جماعت قائم کرنے کی ترغیب نہیں دی گئی ہے۔ نیز مجموعہ احادیث پر نظر ڈالنے سے یہ واضح ہوتا ہے کہ امامت نساء مستحب نہیں ہے کیونکہ جب ام ورقہ بنت نوفلؓ نے اجازت طلب کی تب آپ ﷺ نے اجازت دی لیکن اس پر کوئی

فضیلت کبھی بھی نہیں بیان کی، بلکہ بعد میں صورتوں کی جماعت شریعت میں پسندیدگی کی نظر سے نہیں دیکھی گئی، لہذا اگر وہ جماعت قائم کرتی ہیں تو جائز ہوگا لیکن مع الکراہت اور اسی کے حنفیہ قائل ہیں۔

باب إمامة البر والفاجر

فاسق کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) من حیث الاعتقاد۔ جیسے بدعتی جو اپنے بدعت کے طرف داعی ہو۔ (۲) فاسق من حیث الاعمال۔ اس سلسلہ میں اختلاف ہے کہ ان کی امامت جائز ہے یا نہیں؟
امام مالک کے نزدیک دونوں قسموں کے فاسق کی امامت جائز نہیں ہے، چنانچہ امام مالک کے بارے میں آتا ہے کہ شروع میں وہ مسجد نبوی میں فرض نماز کیلئے تشریف لاتے تھے لیکن بعد میں مسجد میں آنا ترک کر دیا کیونکہ جس تک مسجد میں نماز نہیں پڑھی۔ امام احمد کے نزدیک قسم اول کی امامت تو فاسد ہے لیکن قسم ثانی میں ان سے جواز اور عدم جواز دونوں طرح کی روایتیں ہیں۔
حنفیہ اور شوافع کے نزدیک دونوں کی امامت جائز ہے لیکن مع الکراہت۔

حنفیہ اور شوافع کی دلیل۔ ابو ہریرہ کی روایت ہے، چنانچہ ابو ہریرہ سے مروی ہے قال رسول اللہ ﷺ: الصلاة المكتوبة واجبة خلف كل مسلم براكمان أو فاجرا وإن عمل الکبار۔ (رواہ أبو داؤد ۵۹۱)۔ یعنی فرض نماز ہر مسلم کے پیچھے واجب ہے نیک ہو یا فاجر اگرچہ گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرے۔ چنانچہ روایات میں آتا ہے کہ ابن عمرؓ نے نکالم حجاج بن یوسف کے پیچھے نماز پڑھی تھی کما ذکر الشافعی فی الام ۱۲۱/۳۔

باب إمامة الأعمى

امام شافعی کے نزدیک امامت اعمیٰ اور امامت بصیر دونوں امامت کے باب میں برابر ہیں کسی کو کسی پر فضیلت نہیں۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بصیر کی امامت ائمہ کی امامت سے افضل ہے۔

امام شافعی کی دلیل: عن أنس أن النبي ﷺ استخلف ابن أم مكتوم يوم الناس وهو أعمى (أبو داؤد ۵۹۰)۔ جب آپ ﷺ غزوات میں تشریف لے جاتے تو ابن ام مکتوم کو اپنا خلیفہ بناتے اور وہ لوگوں کی امامت کرتے، ایک دوسری روایت میں ہے کہ ان کو دوسرے خلیفہ بنایا، اور ایک روایت میں ہے کہ تیسرے مرتبہ ان کو خلیفہ بنایا۔

جمہور کہتے ہیں کہ بصیر کی امامت ائمہ کی امامت سے افضل اسلئے ہے کیوں کہ ائمہ کی نجاست و طہارت اور قبلہ کے معاملہ میں خطا ہونے کا زیادہ احتمال ہے، اور ابن مکتوم کو آپ ﷺ نے اپنا خلیفہ اس لئے بنایا کیونکہ اس وقت امامت کیلئے بقیہ حضرات میں سے کوئی ان سے زیادہ بہتر نہ تھا، کیونکہ بڑے بڑے صحابہ جنگ میں آپ کے ساتھ شریک تھے چنانچہ بعض مرتبہ عثمان غنی کو اپنا نائب بنایا تو حضرت عثمان ہی امامت کرتے۔

باب الإمام یصلی من قعود

اگر کسی عذر کی وجہ سے امام بیٹھ کر نماز پڑھائے تو مقتدی اس کی اتباع بیٹھ کر کریں یا کھڑے ہو کر؟

امام ابو حنیفہ اور امام شافعی کے نزدیک مقتدی اس کی اقتدا کھڑے ہو کر کریں۔

امام احمد کا قول یہ ہے کہ اس صورت میں مقتدی امام کی موافقت کریں یعنی بیٹھ کر اقتدا کریں۔

امام مالک اور امام محمد کے نزدیک بیٹھ کر امامت کرنے والے کی اقتدا درست نہیں۔
دلیل: قال ﷺ: لا یؤمن بعدی جالسا۔ (الدارقطنی ۳۱۸/۱)۔

امام احمد کی دلیل: عن أنس بن مالك أن رسول الله ﷺ ركب فرسا

فَصْرَع عَنْهُ فَجُجِش شَقَهُ الْأَيْمَنِ فَصَلَّى صَلَاةَ مَنْ الصَّلَوَاتِ وَهُوَ قَاعِدٌ
فَصَلَّيْنَا وَرَأَاهُ قَعُودًا. الخ (۱) یعنی رسول اللہ (ﷺ) کھڑے پر سوار ہوئے پھر اس
سے گر گئے جس سے آپ کا داہنا پہلو پھل گیا پھر آپ (ﷺ) نے بیٹھ کر نماز پڑھائی اور ہم نے آپ
(ﷺ) کے پیچھے بیٹھ کر نماز پڑھی۔

دلیل حنفیہ وشوافع: ان کا استدلال حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہے عن
عائشة أن النبي ﷺ خرج في مرضه وأبو بكر يصلي بالناس فصلي إلى
جنب أبي بكر والناس يأتون بياضي بكر وأبو بكر يأتهم بالنبي ﷺ (رواه
ترمذی ۳۶۰)۔ یعنی آپ (ﷺ) اپنے مرض الوفا میں اپنے کمرہ سے نماز کیلئے نکلے اور ابو بکر
لوگوں کو نماز پڑھا رہے تھے تو نبی کریم (ﷺ) نے ابو بکر کے بغل میں نماز پڑھی، لوگ ابو بکر کی اقتداء
کر رہے تھے، اور ابو بکر بنی کریم (ﷺ) کی اقتداء کر رہے تھے۔ یعنی اصل امام آپ (ﷺ) تھے اور
ابو بکرؓ کی حیثیت مکرم کی تھی یعنی ابو بکر زور سے تکبیر وغیرہ کہتے۔ آپ (ﷺ) نے مرض الوفا میں
بیٹھ کر نماز پڑھائی، اور لوگ آپ کے پیچھے کھڑے ہو کر نماز پڑھ رہے تھے شوافع اور حنفیہ آپ (ﷺ)
کے مرض الوفا کے قتل سے اس سے پہلے والے عمل کو منسوخ قرار دیتے ہیں۔ نیز قیام نماز
کا رکن خاص ہے جس کا غیر معذور کے حق میں اداء کرنا فرض ہے، لہذا مقتدی کھڑے ہو کر اقتداء
کریں۔ رہا اس روایت کا جواب جس میں آپ (ﷺ) نے ارشاد فرمایا: إذا صلى الإمام
جالسا فصلوا جلوسا۔ اس روایت کی تاویل احناف وشوافع یہ کرتے ہیں کہ اس سے مراد یہ
ہے کہ جب امام تشہد وغیرہ کیلئے بیٹھے تو تم بھی بیٹھ جاؤ چنانچہ ابوداؤد کی روایت میں
”جلوسا“ کے آگے ارشاد ہے وإذا صلى الإمام قائما فصلوا قیاما۔ یعنی جب امام
کھڑے ہو کر نماز پڑھے تو تم بھی کھڑے ہو کر نماز پڑھو یعنی ایسا نہ کرو کہ امام سجدہ میں چلا جائے اور
تم قیام کی حالت میں تھکنا کھڑے رہو یا وہ قیام کی حالت میں ہو اور تم جلوس کی حالت میں رہو۔

(۱) أخرجه أبو داود ۵۹۸ ترمذی ۳۵۸، البخاری ۶۸۹.

امام مالک رحمہ اللہ: قال رسول اللہ ﷺ: لا یؤم أحد بعدی جالسا۔
(الدارقطنی ۱۳۷۰) یعنی میرے بعد کوئی بھی بیٹھ کر امامت نہ کرے۔
جمہور کہتے ہیں کہ یہ حدیث مرسل ہے نیز یہ حدیث اگر صحیح بھی مان لی جائے تو یہ ٹھیک، ٹھیک
حزب ہی کے طور پر ہوگی۔ نیز اس میں ایک راوی جابر بن الجہمی ہیں جن کی محدثین نے سخت
تضعیف کی ہے۔

باب ماجاء فی الصلاة تحريمها

التكبير وتحليلها التسليم

بکبیر تحریر سعید بن المسیب اور حضرت حسن بصریؒ کے نزدیک نماز شروع کرنے کیلئے
ضروری نہیں ہے بلکہ محض نیت کرنے ہی سے نماز شروع کی جاسکتی ہے۔
لیکن جمہور ائمہ اربعہ کے نزدیک بکبیر تحریر کا ذکر ضروری ہے لیکن ائمہ اربعہ کے نزدیک
اس مسئلہ میں یہ اختلاف ہے کہ کسی ذکر متعین سے نماز شروع کی جائے گی یا جو بھی ذکر اللہ تعالیٰ کی
بڑائی پر دلالت کرتا ہو اس سے ذکر کرے تو فرضیت ادا ہو جائے گی؟۔

امام ابو حنیفہ اور امام محمدؒ کے نزدیک ہر وہ ذکر جو اللہ جل شانہ کی بڑائی پر
دلالت کرتا ہو اس سے نماز شروع کرے تو فرضیت تحریر ادا ہو جائے گا مثلاً اللہ اعظم، اللہ
الکبیر، اللہ أجل، لیکن اللہ اکبر سے شروع کرنا واجب ہے، اس لئے اس کے ترک
کرنے کی وجہ سے نماز واجب الاعادہ ہوگی۔

ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسفؒ میضہ بکبیر کی فرضیت کے قائل ہیں۔ ان کے
ز نزدیک اس کے علاوہ اللہ کے تعظیم پر جو میضہ دلالت کرتا ہو وہ اس کے قائم مقام نہیں ہو سکتا ہے۔
پھر میضہ بکبیر کی تعیین میں ان میں اختلاف ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک صیغہ تکبیر صرف اللہ اکبر ہے، امام شافعی کے نزدیک اللہ الاکبر کہنا بھی کافی ہو جائے گا کیونکہ الف لام کے ادغام سے مزید مصرعہ پیدا ہو جائے گا اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اللہ الاکبر اور اللہ الکبیر کہنا کافی ہو جائے گا۔

دلیل ائمہ ثلاثہ: عن ابی سعیدؓ قال: قال رسول اللہ ﷺ: مفتاح الصلاة الطهور وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم (۱) وجہ استدلال یہ ہے کہ اس میں خبر معرف باللام ہے جو مصرعہ کا فائدہ دیتا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تحریمہ صرف تکبیر میں منحصر ہے۔ لہذا اس کی جگہ پر کسی اور لفظ کا استعمال جو تعظیم ہی پر کیوں نہ دلالت کرتا ہو، جائز نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہؒ: امام ابو حنیفہؒ کا استدلال قرآن کریم کی آیت ﴿وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى﴾ سے ہے اس میں اللہ تعالیٰ کے اسم کا مطلق بیان ہے صیغہ تکبیر کی کوئی تخصیص نہیں ہے حدیث مذکور میں جو صیغہ تکبیر کی تخصیص ہے وہ خبر واحد ہونے کی بناء پر قطعی الثبوت نہیں ہے لہذا اس سے وجوب ثابت ہوگا فرضیت ثابت نہ ہوگی۔

اگر ہم غور کریں تو یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اور ائمہ ثلاثہ کے اختلاف میں کوئی خاص فرق نہیں ہے کیونکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک فرض اور سنت کے مابین کوئی درجہ نہیں ہے، اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک فرض اور سنت کے درمیان واجب کا درجہ ہے چنانچہ ائمہ ثلاثہ خبر آعاد سے بھی فرضیت ثابت کرتے ہیں۔ اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک فرض قطعی الثبوت قطعی الدلالت نص سے ثابت ہوتا ہے۔ لہذا اگر ان دونوں شرطوں میں سے کوئی ایک شرط نہ پائی جائے تو اس سے وجوب ثابت ہوتا ہے، چنانچہ اللہ اکبر کے علاوہ اللہ اعظم سے نماز شروع کی تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک واجب الاعادہ ہوگی۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس صورت میں فرضیت بھی ساقط نہ ہوگی اور حنیفہ کے نزدیک فرضیت ساقط ہو جائے گی لیکن واجب الاعادہ ہوگی۔ ائمہ ثلاثہ کے

(۱) أخرجه الترمذی ۰۳، ابوداؤد ۰۶۱، ابن ماجہ ۰۲۷۰، البيهقی ۱۷۳، الشافعی

نزدیک اس کو مطلق تارک صلاۃ کہا جائے گا اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کو تارک واجب اور گنہگار کہیں گے لیکن مطلق تارک صلاۃ نہیں کہا جائے گا۔

یہ تو رہا نماز میں داخل ہونے کے سلسلہ میں اختلاف، ایسے ہی اختلاف نماز سے نکلنے کے سلسلے میں ہے، ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک صیغہ ”السلام علیکم“ نماز سے نکلنے کے لیے فرض ہے لہذا صیغہ سلام کے علاوہ کسی اور طریقہ سے نماز ختم کی تو نماز نہیں ہوگی۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک خروج جہنم المصلیٰ فرض ہے۔ یعنی فرض صرف نماز سے نکلنے کا ارادہ کرنا ہے۔ اور صیغہ السلام علیکم کے ذریعہ نکلنا واجب ہے، لیکن امام طحاوی کی رائے سنیت کی ہے لیکن رائج اور مختار پہلا قول ہے۔ لہذا اگر صیغہ سلام کے علاوہ کسی اور طریقے سے نماز سے نکلے تو اس سے فرضیت اداء ہو جائے گی لیکن نماز واجب الاعادہ ہوگی۔

دلیل ائمہ ثلاثہ: ان کا استدلال ذکر کردہ حدیث تحریمہا التکبیر وتحلیہا

التسلیم سے ہے۔ یعنی نماز کا تحریم تکبیر ہی ہے اور اس سے نکلنا سلام ہی کے ذریعہ ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل: عبد اللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے ان کو تشہد سکھایا اور فرمایا: اِنَا قُلْتُ هَذَا (التشہد) اَوْ قَضَيْتُ هَذَا فَقَدْ قَضَيْتُ صَلَاتَكَ اِنْ شِلْتُ اَنْ تَقُومَ فَقُمْ وَاِنْ شِلْتُ اَنْ تَقْعُدَ فَاقْعُدْ (رواہ ابوداؤد ۹۶۶) اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ قعود والتشہد کے بعد کوئی اور فریضہ نہیں ہے، کیونکہ آپ ﷺ فرما رہے ہیں کہ جب تو نے تشہد پورا کر لیا تو تمہاری نماز پوری ہو گئی۔ لیکن جمہور کی مستدل حدیث مذکور کے الفاظ سے نیز آپ ﷺ کے مواخبت سے وجوب مستفاد ہوتا ہے، اس لئے ہم وجوب کے قائل ہیں نہ کہ فرض کے۔ اور ائمہ ثلاثہ اور حنفیہ کے مابین یہ اصولی اختلاف ہے۔

باب ما یقول عند افتتاح الصلاة

نماز میں نیت باندھنے کے بعد سورۃ فاتحہ سے پہلے کوئی ذکر مسنون ہے یا نہیں؟ اگر ہے تو کیا ہے؟

امام مالکؒ کے نزدیک بحیر تحریرہ کے بعد اور سورہ فاتحہ سے پہلے کوئی ذکر مسنون نہیں ہے۔ یعنی بحیر کے بعد مصلی الحمد للہ پڑھنا شروع کر دینا درمیان میں کوئی دعا وغیرہ نہیں پڑھے گا۔
 دلیل: کان رسول اللہ ﷺ وأبو بکرؓ وعمروؓ وعثمانؓ يفتتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين (۱) یعنی رسول اللہ ﷺ، ابو بکرؓ، عمرؓ اور عثمانؓ قرأت کا آغاز الحمد للہ رب العالمین سے کرتے تھے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بحیر تحریرہ اور فاتحہ کے درمیان ذکر (ثنا) مسنون ہے۔
 دلیل: ائمہ ثلاثہ کی دلیل متحدہ احادیث ہیں جو اس سلسلے میں وارد ہوئی ہیں، چنانچہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کان النبی ﷺ إذا افتتح الصلاة قال: سبحانك اللهم وبحمدك، وتبارك اسمك، وتعالى جدك، ولا إله غيرك۔ یہ حدیث حضرت انسؓ و عمرؓ اور ابو سعیدؓ سے بھی مروی ہے انظر (۱)۔ یعنی آپ ﷺ جب نماز شروع کرتے تو سبحانک اللہ ہم الخ کہتے۔

جو حدیث امام مالکؒ کی دلیل ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں افتتاح سے مراد افتتاح قرأت جہر یہ ہے، لہذا اقراءت سر یہ اس کے منافی نہیں ہے اور ہم اسی کے قائل ہیں۔

پھر ائمہ ثلاثہ میں اس میں اختلاف ہے کہ بحیر اور فاتحہ کے درمیان کون سا ذکر افضل ہے۔
 امام شافعیؒ کے نزدیک ”توجیہ“ افضل ہے یعنی۔ إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفاً، وما أنا من المشركين، إن صلاتي ونعصي ومحياي ومماتي لله رب العالمين، لا شريك له وبذلك أمرت، وأنا من المسلمين، اللهم أنت الملك، لا إله إلا أنت ربي وأنا عبدك، ظلمت نفسي

(۱) أخرجه ترمذی، البخاری ۷۴۳، مسلم ۳۹۹، أبو داؤد ۷۷۷۔ (۱) الدارقطنی ۱۱۲۹، البيهقي في الكبرى ۳۴۲، الدارقطنی ۲۹۹، الحاکم ۲۳۰، عبد البر ۱۶۷۳، ۲۰۰۰، ۲۰۰۶، ۲۰۰۷، أبو داؤد ۷۷۵، ترمذی ۲۴۲، ابن ماجہ ۸۰۴، أحمد ۱۶۷۳۔

واعترف بذنبي فاعف عني ذنوبي جميعاً، لا يغفر الذنوب إلا أنت، واهدني
 لأحسن الأخلاق ۚ يهدي لأحسنها إلا أنت، واصرف عني سيئها لا يصرف
 عنه سيئها إلا أنت، لبيك وسعديك، والخير كله بيدك، والعشر ليس إليك،
 أنابك وإليك، تباركت وتعاليت واستغفرك وأتوب إليك (۱) دلیل: اس دعاء کو
 حضرت علیؑ نے حضور ﷺ سے روایت کیا ہے۔ اس حدیث کی تخریج امام مسلم نے اپنی صحیح میں
 باب صلاة المسافرين میں کی ہے، یہ حدیث سند دیگر احادیث سے قوی ہے۔
 حنفیہ کے نزدیک ثناء افضل ہے۔

دلیل: حدیث مذکور ہے جو حضرت عائشہؓ سے منقول ہے اگرچہ یہ حدیث سنداً حکم فرما
 ہے لیکن انس بن مالک کی روایت اس باب میں صحیح اور ثابت ہے۔ چنانچہ حضرت انسؓ فرماتے
 ہیں: کان رسول اللہ ﷺ إذا افتتح الصلاة قال: سبحنك اللهم وبحمدك
 وتبارك اسمك، وتعالى جدك، ولا إله غيرك، (آثار السنن ص ۷۲)۔ نیز حنفیہ اپنے
 مذہب کو (وسبح بحمد ربك حين تقوم الخ سورة طور) سے تقویت دیتے ہیں۔
 امام احمدؒ کے نزدیک بکبیر تحریر اور فاتحہ کے درمیان حنفیہ کے مطابق ثناء پڑھی جائے گی
 لیکن ”توجیہ“ پڑھنا بھی بلا کراہت جائز ہے بلکہ افضل یہ ہے کہ کبھی ثناء پڑھے اور کبھی ”توجیہ“
 پڑھے کیونکہ دونوں حدیث سے ثابت ہے۔

باب ما جاء في ترك الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم

نماز میں تسمیہ جہراً پڑھی جائے گی یا سرا؟۔

(۱) ”مسلم باب صلاة المسافرين ۷۷۱، ابوداؤد، ۷۶، ترمذی ۳۴۲۱، احمد
 ۹۴۱، النسائی ۱۲۹/۲، الدار، ۲۸۲/۶، الدار طبری ۲۹۶/۱، الطحاوی ۱۹۹/۱،
 الشافعی ۷۲/۱، البيهقي ۳۲/۲

امام شافعیؒ کے نزدیک سری نماز میں سر کے ساتھ اور جہری نماز میں جہر کے ساتھ پڑھنا افضل ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک ہر حال میں تسبیہ سر پڑھنا افضل ہے۔ امام مالکؒ کے نزدیک تسبیہ سرے ہی سے شروع نہیں ہے کیونکہ فاتحہ سے پہلے ان کے نزدیک کوئی ذکر مسنون نہیں جیسا کہ ما قبل میں ان کی دلیل کے ساتھ ذکر کیا گیا۔

امام شافعیؒ کی دلیل: امام شافعیؒ جبرائیلؑ کی تائید میں بہت سی روایات پیش کیں ہیں لیکن ان میں سے کوئی صحیح روایت ایسی نہیں ہے جو صراحت کے ساتھ تسبیہ کے جہر پر وال ہو۔ عن نعیم المجیر قال: صلیت وراء أبي هريرة فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم، ثم قرأ بأم القرآن حتى إذا بلغ غير المغضوب عليهم ولا الضالين فقال آمين۔ فقال الناس آمين۔ ويقول كلما سجد الله أكبر وإذا قام من الجلوس في الاثنتين قال الله اكبر، وإذا سلم قال: والذى نفسى بيده إني لأشبهكم صلاة برسول الله (رواه نسائی ۹۰۱، احمد ۷۶۶۱)

یعنی میں نے ابو ہریرہؓ کے پیچھے نماز پڑھی تو انہوں نے بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھی، پھر فاتحہ پڑھی یہاں تک کہ جب غیر المغضوب علیہم ولا الضالین پر پہنچے تو آمین کو، پھر لوگوں نے آمین کہا، اور جب سجدہ کرتے تو اللہ اکبر کہتے اور جب دونوں جلسوں میں کھڑے ہوتے تو اللہ اکبر کہتے اور جب سلام پھیرا تو فرمایا: قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضے میں میری جان ہے میں تمہاری نماز کو رسول اللہ ﷺ کے نماز کے مشابہ قرار دیتا ہوں۔ محدثین نے کہا کہ یہ روایت شاذ اور معلول ہے کیونکہ قراءت تسبیہ کا حملہ حضرت نعیم کے علاوہ حضرت ابو ہریرہؓ کے دوسرے شاگردوں نے نہیں کرتے، اگر بالفرض اس حدیث کو صحیح مان لیا جائے تو یہ شافعیہ کے سب پر صراحت کے ساتھ دال نہیں ہے، کیونکہ اس حدیث سے بسم اللہ کا پڑھنا ثابت ہوتا ہے لیکن تسبیہ کا

جہاں پر حنا ثابت نہیں ہوتا، کیونکہ قراءت کے لفظ میں قراءت السر کا بھی احتمال ہے۔ لہذا اس روایت سے شافعیہ کا استدلال نام نہیں، ایسے ہی ایک دلیل شافعیہ کی حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے جو نہ صریح ہے اور نہ صحیح۔ چنانچہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ ان رسول اللہ ﷺ یجہر ببسم اللہ الرحمن الرحیم۔ (مسند ج ۱ ص ۲۳۲، ترمذی ۱۳۳۵)۔ علامہ حافظ زلیخا اس حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں۔

هذا الحديث غير صريح، ولا صحيح، فأما كونه غير صريح، فإن ليس فيه أنه: في الصلاة وأما غير صحيح، فإن عبد الله بن عمر وابن حبان الواقعي كان يضع الحديث (نصب الدرایہ ج ۱ ص ۳۴۵) یعنی یہ حدیث نہ صریح ہے شافعی کے مسلک پر اور نہ صحیح ہے، صریح تو اس لئے نہیں ہے کہ اس کے نماز کے بارے میں ہو نے کا ذکر نہیں ہے، اور یہ صحیح نہیں ہے، بلکہ قریب قریب موضوع ہے کیونکہ اس کا ایک راوی عبد اللہ بن حسان الواقعی حدیث گڑھ تھا۔ اس طرح شوافع نے بہت سی احادیث اپنے مسلک کے تائید میں پیش کی ہیں جسکو حافظ زلیخا نے اپنی کتاب (نصب الدرایہ) میں ذکر کیا ہے، پھر اگلے جوابات بھی دیئے ہیں چنانچہ ۷۲ صفحات اس مسئلہ پر سیاہ کرنے کے بعد رقمطراز ہیں: وبالجملة: فهذه الأحاديث كلها ليس فيها صريح صحيح، بل فيها عدمهما أو عدم أحد هما وكيف تكون صحيحة وليست مخرجة في شيء من الصحيح، ولا العسانيد، ولا السنن المشهورة، وفي روايتها الكذابون، والضعفاء، والمجهول الذين لا يوجدون في التواريخ (نصب الدرایہ ۱/ ۳۵۵)۔

علامہ کلام یہ تمام حدیثیں تسمیہ کے جہر میں صریح و صحیح نہیں ہیں، بلکہ دونوں کے دونوں نہیں ہے، یا دونوں میں سے ایک نہیں ہے، اور کیسے صحیح ہو سکتی ہیں، جبکہ صحیح، مستند اور سنن مشہورہ میں سے کسی میں انکی تخریج نہیں ہے، اور انکی روایت میں کذابین، ضعیفاء اور وہ مہمل راوی ہیں

جن کا تاریخ میں کچھ اتنا پتا نہیں ہے۔

نوٹ : واضح ہونا چاہئے کہ یہ اختلاف انصافیت اور غیر انصافیت کا ہے نہ کہ جائز اور حرام کا، لیکن ایک عرصہ تک اس مسئلے میں تحریری اور تقریری مناظروں کا ہانا اور گرم ہوتا ہے جس میں جاملین سے شدت کا مظاہرہ کیا گیا۔ لیکن حنفیہ کا مسلک اس میں اس قدر قوی حیکہ بعض متفقین شافعیہ نے حنفیہ کا مسلک اختیار ہے بعض اہل ظاہر مثلاً ابن تیمیہ اور ابن قیم بھی حنفیہ کے ساتھ ہیں۔

حنفیہ کے دلائل: حضرت انسؓ سے مروی ہے، صلیت مع رسول اللہ ﷺ وأبی بکر وعمر وعثمان فلم أسمع أحدا منهم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم۔ (رواہ مسلم / ۳۹۹)، بعض روایات میں کانوا یفتحون الصلاة بالحمد لله رب العالمین مذکور ہے انظر (۱)

دوسری دلیل: حضرت عبداللہ بن مغفلؓ کی روایت ہے فرماتے ہیں: سمعنی أبی وأنا فی الصلاة أقول بسم الله الرحمن الرحيم، فقال لی: أی بنی محدث أیاك والحدث، قال: ولم أر أحدا من أصحاب رسول الله ﷺ كان أبغض إليه الحدث فی الإسلام، وقد صلیت مع النبی ﷺ ومع أبی بکر وعمر وعثمان فلم أسمع أحدا منهم یقولها فلا تقلها إذا أنت صلیت فقل الحمد لله رب العالمین، (رواہ ترمذی / ۲۱۴) یعنی میرے باپ نے مجھے نماز میں بسم اللہ الرحمن الرحیم کہتے ہوئے سنا تو کہا اے میرے بیٹے یہ محدث (ایجاد کردہ) ہے، حدث سے بچو، اور مزید کہا کہ میں نے اصحاب رسول کے نزدیک حدث فی الاسلام سے مہفوض کوئی چیز نہیں دیکھی اور میں نے نبی ﷺ، ابو بکرؓ، عمرؓ اور عثمانؓ کے ساتھ نماز پڑھی، اور میں نے ان میں سے کسی کو اسکو کہتے ہوئے

(۱) البیہقی / ۷۴۳ ابوداؤد / ۷۷۷ ترمذی / ۲۱۶ ابن ماجہ / ۸۱۳ مالک فی موطا
۸۱ / ۱ الطحاوی / ۱ / ۲۰۳ نسائی / ۱۳۰ / ۱ الدارمی / ۱ / ۲۸۲ البیہقی / ۲ / ۵۰
الدارقطنی / ۱ / ۳۱۴ احمد / ۳ / ۱۰۱۔

نہیں سنا ہذا تو اس کو مت کہ، جب تو نماز پڑھے تو الحمد للہ رب العالمین کہہ کر یہ تفصیل کے لئے نصب الراید دیکھئے۔ ۱/۳۳۵ سے ۱/۳۵۵ تک۔

باب افتتاح القراءة بالحمد لله رب العالمین

قراءت کا آغاز الحمد للہ رب العالمین سے ہوگا اور فاتحہ پڑھنے سے پہلے تسبیہ پڑھی جائیگی یا نہیں؟ پھر اگر پڑھی جائے گی تو جہرا پڑھی جائے گی یا سرا؟ ان سب کا بیان ائمہ کے اختلاف اور ان کے دلائل کے ساتھ آچکا۔ یہاں اس باب کا مقصد یہ مسئلہ بیان کرنا ہے کہ بسم اللہ قرآن حکیم کا جز ہے یا نہیں؟ سورہ فصل میں جو بسم اللہ الرحمن الرحیم ہے وہ تو بالاتفاق قرآن کریم کا جز ہے لیکن جو بسم اللہ سورۃ کے شروع میں پڑھی جاتی ہے اس میں اختلاف ہے۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ قرآن کریم کا جز تو ہے لیکن کسی خاص سورۃ کا جز نہیں ہے۔ بلکہ یہ سورۃ کے درمیان فصل کیلئے نازل ہوئی ہے، اور یہی امام احمد بن حنبل کا ہے۔ امام مالک کے نزدیک یہ قرآن کا جز نہیں ہے۔ بلکہ دوسرے اذکار کی طرح ایک ذکر ہے۔ امام شافعی کے نزدیک ”بسم اللہ“ سورۃ فاتحہ کا جز ہے، اور باقی سورتوں کے جز ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں ان سے دو قول منقول ہیں، صحیح قول یہ ہے کہ باقی سورتوں کا بھی جز ہے۔ خلاصہ کلام ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تسبیہ سورۃ فاتحہ کا جز نہیں ہے اور امام شافعی کے نزدیک سورۃ فاتحہ کا جز ہے۔

امام شافعی کی دلیل: ان کا استدلال ان روایات سے ہے جو نماز میں تسبیہ بالجہر پر دلالت کرتی ہیں، وہ کہتے ہیں کہ اگر ”تسبیہ“ فاتحہ کا جز نہ ہوتا تو جہرا شروع نہ ہوتا، ان کی اس دلیل کا حنفیہ کے طرف سے مفصل جواب پچھلے باب میں گذر چکا ہے کہ اس سلسلے میں کوئی حدیث صریح بشرط صحیح مروی نہیں ہے۔ ان کا دوسرا استدلال حضرت انس کی روایت سے ہے، چنانچہ ان سے مروی ہے۔ بینما ذات یوم بین اظہرنا یرید البنی یتیمہ اذا أغفی اغفلة ثم

رفع رأسه مبتسماً، قلنا له ما أضحك يا رسول الله؟ قال نزلت علي أنفاسورة، بسم الله الرحمن الرحيم إنا أعطيناك الكوثر فصل لربك وانصر الخ (رواہ الترمذی ۹۰۰)۔ یعنی ایک روز رسول اللہ ﷺ ہم لاگوں کے درمیان بیٹھے تھے، یکا یک آپ ﷺ ادھم گئے پھر آپ ﷺ نے ہنستے ہوئے سر اٹھایا، ہم نے پوچھا آپ کیوں ہنستے ہیں تو آپ ﷺ نے فرمایا ابھی ایک سورۃ نازل ہوئی بسم اللہ الخ۔ شافعیہ کا طریقہ استدلال اس حدیث سے اس طرح سے ایک وہ فرماتے ہیں کہ آپ نے سورہ کی ابتداء "بسم اللہ" سے کی جو اسکے جزء ہونے پر دال ہے، خفیہ اسکا جواب یہ دیتے ہیں کہ آپ نے یہاں "بسم اللہ" جزء سورۃ ہونے کی بناء پر نہیں پڑھی بلکہ بغرض ابتداء بسم اللہ کی تلاوت فرمائی۔ شافعیہ ایک دلیل یہ بھی پیش کرتے ہیں کہ بسم اللہ ہر سورۃ کے شروع میں تمام مصاحف میں لکھی ہوئی ہے، جو اسکے جزء ہونے پر دال ہے۔

خفیہ اسکا جواب یہ دیتے ہیں کہ مصاحف میں سورۃ کے شروع میں بسم اللہ لکھے ہونے سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ جزء قرآن ہے لیکن جزء سورۃ ہونا ثابت نہیں ہوتا، اور ہم بھی اسکے جزء قرآن ہونے کے قائل ہیں، واضح ہو کہ امام مالکؒ اسکو جزء قرآن بھی نہیں مانتے۔

ائمہ ثلاثہ کے دلائل: عن أنس قال كان رسول الله ﷺ وأبو بكر وعمر وعثمان يفتتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين (قد سبق تخريجه) اس طرح ہماری دلیل وہ تمام روایتیں ہیں جن میں ترک النحر بالتسمیہ کی صراحت ہے۔ کیونکہ ترک النحر بالتسمیہ بسم اللہ کے سورۃ فاتحہ کا جزء نہ ہونے کی علامت ہے۔

دوسری دلیل آیت قرآنی ہے۔ ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِ وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ﴾ اور ہم نے تجھکو سبع مثنیٰ اور قرآن عظیم عطا کیا۔ اس میں سبع مثنیٰ سے مراد سورۃ فاتحہ ہے اور سورۃ فاتحہ کی سات آیات اسی وقت ہوئیں جبکہ اسکو سورۃ فاتحہ کا جزء نہ مانا جائے، ورنہ آٹھ آیتیں ہو جائیں گی۔ اس کے علاوہ متعدد احادیث ہیں جن سے تسمیہ کا سورۃ کا جزء نہ ہونا ثابت ہوتا ہے۔

باب ماجاء أنه لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب

اس باب سے دو مسئلے متعلق ہیں۔ اول قرأت خلف الإمام جسکا ذکر قراءت خلف الإمام کے باب کے تحت مستقل آئے گا۔ دوسرا مسئلہ یہ ایک نماز میں سورۃ فاتحہ پڑھنا واجب ہے یا فرض؟

انہ ثلاثہ کے نزدیک سورۃ فاتحہ کا نماز میں پڑھنا فرض ہے اسکے ترک سے نماز بالکل فاسد ہو جائے گی۔ اور دلیل میں لا صلاة الا بفاتحة الكتاب والی حدیث مشہور پیش کرتے ہیں۔
امام ابو حنیفہ کے نزدیک سورۃ فاتحہ پڑھنا واجب ہے نہ کہ فرض، اور فاتحہ کے ساتھ سورۃ کا ملنا بھی واجب ہے۔ اور فرض مطلق قرأت ہے یہاں یہ واضح ہونا چاہئے کہ خفیہ کے نزدیک واجب کے ترک سے فرض ساقط ہو جاتا ہے، لیکن نماز واجب الاعداد ہوتی ہے، اور کھوا ترک سے مجیدہ کھوا واجب ہوتا ہے۔

خفیہ کا استدلال مطلق قراءت کی فرضیت پر قرآن کریم کی آیت، فاقراءوا ما تيسر من القرآن سے ہے، اس آیت سے مطلق قراءت کی فرضیت کا ثبوت ہوتا ہے، نیز حضرت ابو ہریرہ سے ایک طویل حدیث مروی ہے جس میں آپ ﷺ نے ایک صحابی کو تین مرتبہ اسی نماز کو دوبارہ پڑھنے کیلئے لوٹایا ارجع فصل فلانك لم تصل پھر ان صحابی نے کہا مجھے سکھا دیجئے میں اس سے اچھی نماز نہیں پڑھ سکتا، تو آپ ﷺ نے فرمایا، اذا قمت إلى الصلاة فكبر ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن الخ (۱) یہ حدیث بھی مطلق قراءت کے فرضیت کی دلیل ہے۔

(۱)، أخرجه البخاری / ۷۵۷ / ۷۹۳ مسلم / ۲۹۷ ترمذی / ۳۰۳ ابوداؤد / ۱۸۰۶ ابن ماجہ / ۱۰۶۰ النسائی / ۱۲۱ الطحاوی / ۱ / ۲۳۳ البيهقی / ۲ / ۱۲۲ احمد / ۴۳۷۔

قرأت فاتحہ کے عدم فرضیت کی دلیل:

حنفیہ کے نزدیک قراءت فاتحہ واجب ہے نہ کہ فرض اس پر دلیل حضرت ابو ہریرہ کی روایت ہے، چنانچہ وہ روایت کرتے ہیں۔ قال رسول اللہ ﷺ من صلی صلاة لم یقرأ فیہا بأم الكتاب فہی خداج۔ خداج کے معنی ہیں ناقص اور صورا، آپ ﷺ نے نماز میں سورۃ فاتحہ نہ پڑھنے والے کی نماز کو خداج (ناقص، ناتمام) فرما رہے ہیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ فرضیت تو ساقط ہو گئی لیکن نماز ناتمام رہے گی لہذا اس کا اعادہ ضروری ہوگا۔

حنفیہ کی طرف سے ائمہ ثلاثہ کی دلیل کے متعدد جواب دئے گئے ہیں ایک جواب جو کہ بہت مشہور ہے کہ لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب میں لافنی کمال کیلئے ہے جیسے لا صلاة لجار المسجد میں لافنی کمال کے لیے ہے یعنی مسجد کے پڑوسی کی نماز مسجد ہی میں صحیح ہے، لیکن مسجد میں نماز کا ادا کرنا فرض صلاۃ نہیں ہے، چنانچہ اگر کوئی مسجد کے پڑوس میں رہنے والا گھر میں نماز پڑھ لے تو اس کی نماز ہو جائے گی اور یہی حکم لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب کا ہے، لیکن یہ جواب محققین احناف نے پسند نہیں کیا ہے کیونکہ اس سے ہمارے مسلک ہی پر ضرب پڑتی ہے کیونکہ ”لا“ لافنی کمال کیلئے ماننے کی صورت میں فاتحہ واجب نہیں ہونا چاہئے بلکہ سنت ہونا چاہئے جیسے کہ جارا المسجد کا مسجد میں نماز پڑھنا سنت ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب خبر واحد ہے اور خبر واحد سے کتاب اللہ پر یاد دہانی جائز نہیں لہذا ہم نے مطلق قراءت کو فرض قرار دیا اور سورۃ فاتحہ کو واجب قرار دیا۔
فائدہ: واضح رہے کہ شافعیہ کے نزدیک اگر سورۃ فاتحہ کو مقدم کر دیا جائے تو نماز درست ہو جائے گی جیسا کہ امام نووی نے بیان کیا ہے، لو قرأ السورة ثم قرأ الفاتحة اجزأته الفاتحة۔ (المجموع ج ۳/ ۲۷۷) نیز اگلے نزدیک فاتحہ کے بعد سورۃ کا پڑھنا سنت ہے چنانچہ شرح المصنوع میں امام نووی ج ۳/ ۳۳۳ شافعیہ کا مذہب نقل کرتے ہیں منہ عنہما سنة

فلوالتصر على الفاتحة أجزأته الصلاة -

دلیل: شوافع کی دلیل یہ ہے کہ سورۃ پڑھنے کا مکمل قیام ہے اور اس نے اسکو اپنے محل میں پڑھا، صرف خطا یہ ہوئی کہ اس نے اسکو فاتحہ سے پہلے پڑھ دیا جس سے وہ صرف تارک سنت ہوگا لیکن نماز ہو جائیگی، اور ضم سورۃ کے مسنون ہونے کی دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کا ارشاد ہے قال أبو هريرة: في كل صلاة قراءة، فما أسمعنا النبي ﷺ أسمعناكم وما أخفى منا أخفينا منكم، ومن قرأ بأبام الكتاب فقد أجزأت عنه ومن زاد فهو الأفضل - (صحيح مسلم) -

حنفیہ کے نزدیک تعدیل ارکان واجب ہے فاتحہ پر سورۃ کو مقدم کرنے سے نماز واجب الاعادہ ہوگی، اور سہو کی صورت میں سجدہ سہو واجب ہوگا۔

دلیل: حضور ﷺ کا ارشاد صلوا كما رأيتموني أصلي اور حضور ﷺ کا عمل کا ہمیشہ فاتحہ کو سورۃ پر مقدم کرنے کا رہا ہے، نیز جس حدیث میں بھی نماز پڑھنے کا طریقہ بیان کیا گیا اس میں پہلے فاتحہ الکتاب پھر سورۃ پڑھنے کا حکم ہے، اس میں کسی طرح کا اختلاف اور احادیث میں اجازت کا ثبوت نہیں ہے، نیز صحابہ کرام کا تعامل بھی تعدیل ارکان کے وجوب پر دال ہے۔ نیز حنفیہ کے نزدیک بغیر سورۃ ملائے نماز نہیں ہوگی۔

دلیل: اللہ تعالیٰ کا ارشاد غسقروا ما تيسر من القرآن ہے۔ اور ابو ہریرہؓ کی حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ خبر واحد ہے جس سے قرآن پر زیادتی کرنا درست نہیں ہے، نیز اس حدیث کا پہلا کلمہ "في كل صلاة قرآن" ہمارے مذہب پر دال ہے اور وہ من قرأ بأبام الكتاب فقد أجزأت عنه اس شخص کے بارے میں ہے جسکو ابھی قرآن یاد نہ ہو۔

باب ما جاء في التأمين

آمين فيه لغتان أحدهما إمين بالكسر والتخفيف، والثانية آمين

بالمد والتخفيف (الحاوی الکبیر ۲/ ۱۴۴) یہ سربانی لفظ ہے آمین کے معنی آتے ہیں
 اللہم استجب (فقہ السنۃ ۱/ ۱۴۲) استجب دعائنا، ہماری دعا قبول فرما، یا
 فلیکن کذاک یعنی ایسا ہی ہو۔ اس باب سے دو اختلافی مسئلے متعلق ہیں، اولاً یہ کہ آمین کس
 کا وظیفہ ہے؟ ثانیاً اسکو آہستہ کہا جائے گا یا زور سے؟

امام مالکؒ کے نزدیک آمین کہنا صرف مقتدی کا وظیفہ ہے، ایک قول یہ بھی ہے کہ آمین کہنا
 امام اور مقتدی دونوں کا وظیفہ ہے۔ لیکن انکا اصح مذہب یہی ہے کہ وہ صرف مقتدی کا وظیفہ ہے۔
 ائمہ ثلاثہ کے نزدیک آمین کہنا مقتدی اور امام دونوں کا وظیفہ ہے۔

امام مالکؒ کی دلیل: عن ابی ہریرۃ قال: إن رسول اللہ ﷺ قال: إذا قال
 الإمام غیر المفضوب علیہم ولا الضالین فقولوا آمین (۱)۔ امام مالکؒ فرماتے
 ہیں کہ اس حدیث میں وظیفہ کی تقسیم کر دی گئی ہے کہ امام کا عمل یہ ہے کہ وہ ولا الضالین کہے اور
 مقتدی کا عمل یہ ہے کہ وہ آمین کہیں، اور تقسیم شرکت کے منافی ہے۔ لیکن امام مالکؒ کا یہ استدلال
 ضعیف ہے، کیونکہ اس حدیث میں امام اور مقتدی کے وظائف کی تقسیم مقصود نہیں ہے، بلکہ حدیث
 میں یہ بتانا مقصود ہے کہ جیسے ہی امام ولا الضالین کہہ کر فارغ ہو تو اس وقت فوراً آمین کہہ دیا جائے
 تاکہ دونوں کی آمین ایک ساتھ واقع ہوں، نیز یہ حدیث امام کے آمین کہنے کے بارے میں
 ساکت ہے لیکن دوسری حدیث امام کے آمین کہنے پر صراحت کے ساتھ رال ہے۔ عن ابی
 ہریرۃ عن النبی ﷺ قال: إذا أتم الإمام فأمّنوا فإنه من وافق تأمينه تأمين
 الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه۔ (۲) یعنی جب امام آمین کہے تو تم بھی آمین کہو چکا

(۱) أخرجه البخاری / ۷۸۲ النسائی / ۹۶۲ مسلم / ۴۱۰ ابوداؤد / ۹۳۶ احمد

۴۵۶ / ۲ (۲) أخرجه الأئمة السنۃ فی کتبہم البخاری / ۷۸۰ مسلم / ۴۱۰ ترمذی

۲۵۰ / الدارمی / ۱ / ۲۸۴ مالک / ۱ / ۸۷ ابوداؤد / ۹۳۶ النسائی / ۲ / ۱۴۴ ابن ماجہ /

۸۵۶ البیہقی / ۲ / ۵۷ / ۲ / ۲۳۳

آمین کہنا ملائکہ کے آمین کہنے کے موافق ہوگا اسکے گزشتہ تمام گناہ معاف کر دیئے جائیں گے یہ حدیث اس بات پر صاف دلالت کرتی ہے کہ امام و مقتدی دونوں آمین کہیں گے۔

التامین بالجهر أو الإخفاء؟

سری نمازوں میں بالاتفاق آمین بالسر کہی جائے گی۔ اور جہری نماز میں بالسر اور آمین بالجہر کہنے میں اختلاف ہے۔

امام احمدؒ و امام شافعیؒ کے نزدیک آمین بالجہر کہی جائے گی لیکن امام شافعیؒ سے اس سلسلے میں دو قول منقول ہیں چنانچہ الماوردیؒ فرماتے ہیں: إن كانت صلاة جهر، جهر بها الإمام فأم المأموم فقد قال الشافعي في القديم: يجهر به كالإمام وفي القول الجديد يسره ولا يجهر به بخلاف الإمام. (الحاوی الكبير ۱/۱۴۴) یعنی اگر جہری نماز ہو تو اس کو امام زور سے کہے بہر حال مقتدی تو امام شافعیؒ نے قدیم قول میں فرمایا کہ اس کو امام کی طرح زور سے پڑھے اور جدید قول میں فرمایا کہ اس کو آہستہ سے پڑھے اس کو زور سے نہ پڑھے برخلاف امام کے، چنانچہ امام شافعیؒ "الام" میں فرماتے ہیں: لأحب أن يجهر بها (الام ۱۰۹) یعنی مقتدیوں کے لیے آمین بالجہر کو میں پسند نہیں کرتا لیکن شافعیہ کے یہاں فتویٰ آمین بالجہر پر ہے، جیسا کہ حافظ ابن حجر نے فرمایا۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک جہری نمازوں میں بھی آمین بالسر افضل ہے۔ شوافع اور حنابلہ کے دلائل: یوں تو دونوں فریق کی جانب سے متعدد روایات دیں کے طور پر پیش کی گئی ہیں۔ لیکن چند مشہور دلائل شوافع و حنابلہ کے جانب سے پیش کرتے ہیں۔

عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: إذا أمن الإمام فأمنوا أمانه من وافق تأمينه تأمين الملائكة غفر الله له ماتقدم من ذنبه (متسبق تخريجہ)۔

دوسری حدیث۔ أن النبی ﷺ قال: إذا قال الإمام ولا الضالین فقولوا

آمین (أخرجہ البیہقی فی السنن ۲/۵۸ وعبد الرزاق ۲۶۲۳۰)۔

لیکن شافعیہ کا ان احادیث سے استدلال صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ ان میں سے کوئی حدیث
آمین بالجہر پر صریح دلالت نہیں کرتی، صرف آمین بالقول پر دلالت کرتی ہے۔ اسی طرح شوافع
اور دوسری احادیث سے استدلال کرتے ہیں جو یا تو صحیح نہیں ہیں یا آمین بالجہر پر صریح نہیں ہیں،
اس مسئلے میں سب سے صحیح و صریح و اہل بن حجر کی روایت ہے۔ اسی سے شافعیہ و حنابلہ استدلال
کرتے ہیں اور حنفیہ اور مالکیہ بھی استدلال کرتے ہیں، اصل میں یہ روایت دو طریقے سے مروی
ہے ایک سفیان ثوری کے طریق سے جس کے الفاظ یہ ہیں۔

عن وائل بن حُجْرٍ قَالَ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ قَرَأَ (غَيْرَ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ
وَلَا الضَّالِّينَ) وَقَالَ آمِينَ وَمَدَّ بِهَا صَوْتَهُ. (ترمذی ۲۴۸۷)

اور دوسری روایت شعبہ کے طریق سے مروی ہے جس میں و مدد بہا صوتہ کے بجائے
وخفض بہا صوتہ منقول ہے۔ (ترمذی ۲۳۹۹)۔

شافعیہ و حنابلہ سفیان کی روایت کو ترجیح دے کر شعبہ کی روایت کو چھوڑ دیتے ہیں۔ اور حنفیہ
و مالکیہ شعبہ کی روایت کو اصل قرار دے کر سفیان کی روایت میں یہ تاویل کرتے ہیں کہ اس میں
”مَدَّ“ سے مراد جہر نہیں ہے بلکہ آمین کی یاد کو کھینچنا مراد ہے۔

شافعیہ نے سفیان کی روایت کو ترجیح دینے کے لئے شعبہ کی روایت پر چار اعتراضات
کئے ہیں، جن اعتراضات کا جواب علامہ عینی نے (عمدة القاری ۵۱/۶) میں تفصیل سے دیا ہے
ان جوابات کے باوجود مسئلہ بجائے منجھ ہونے کے اور پیچیدہ ہو جاتا ہے۔ لہذا احادیث سے اس
مسئلہ کا حل بحکم نام نظر آتا ہے اب فیملہ منقولی دلائل پر ہوتا ہے۔

حنفیہ کی عقلی دلیل: آمین ایک دعاء ہے جیسا کہ (صحیح بخاری ۱/۱۰۷) میں
حضرت مطا، کا قول نقل کیا ہے، ”وَمَعْنَاهُ: اسْتَجِبْ لِي أَوْ كَذَلِكَ فَلْيَكُنْ“۔ جب معلوم ہوا
کہ آمین ایک دعاء ہے۔ تو سب سے پہلے ہمیں یہ معلوم کرنا ہوگا کہ دعاء میں جہر افضل ہے یا اخفاء

؟ تو یہ بات قطعی طور پر معلوم ہے کہ دعاء میں افضل اخفاء ہے (اگرچہ دعاء میں جہر ثابت ہے) جیسا کہ ارشاد باری ہے۔ ادعور بکم تضرعا وخفیة (الاعراف آیت ۵۵)۔
چونکہ دعاء میں اعلیٰ اور اولیٰ صورت اخفاء کی ہے، اس لئے آمین میں بھی اخفاء ہی اولیٰ اور بہتر ہوگا۔

دوسری دلیل: آنحضرت ﷺ سے آمین بالجہر کے جو واقعات منقول ہیں اولاً تو ان کی اسانید میں اہل علم کو کلام ہے، پھر احیاناً جہر تعلیم پر محمول ہے، چنانچہ حافظ ابن قیمؒ لکھتے ہیں۔
فلذا جہر الإمام أحياناً ليعلم المأمومين، فلا بأس بذلك فقد جهر عمر بالافتتاح (الثناء) ليعلم المأمومين۔

یعنی جب امام مقتدیوں کو سکھانے کے لئے آمین زور سے کہے تو کوئی حرج نہیں ہے چنانچہ حضرت عمرؓ نے ثناء مقتدیوں کو سکھانے کے لئے آواز سے پڑھی تھی۔ (زاد المعاد ۱/۷۰)۔
تیسری دلیل: آثار صحابہ سے بھی خفیہ کے مذہب کی تائید ہوتی ہے۔ چنانچہ حضرت عمرؓ کا ارشاد ہے: أربع يخفيهن الإمام "التعوذ" "بسم الله الرحمن الرحيم" و"آمين" و"اللهم ربنا ولك الحمد" (کنز العمال ۱/۲۴۹)، یعنی امام چار چیزوں کو آہستہ کہے گا تعوذ، تسبیہ، آمین، تحمید۔

اسی طرح ابی دائل سے مروی ہے قال کان علی وعبد اللہ لا یجہران "بسم الله الرحمن الرحيم ولا بالتعوذ ولا التأمین" (مجمع الزوائد ۲/۱۰۸)۔

نیز اگر آپ ﷺ کا آمین بالجہر کا معمول ہوتا تو یہ ایسی چیز ہے کہ ہر شخص اس کو شیوں نماز کے وقت سنتا تو اس میں کسی قدر اختلاف کی گنجائش نہ رہتی اور نہ شک واقع ہوتا جیسا کہ جہری نمازوں میں قرأت بالجہر میں نہ تو کوئی اختلاف ہے اور نہ کوئی شک، کیونکہ ایک بلند آواز سے کہے جانے والے لعل میں شک و شبہ کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا، اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ آپ ﷺ کا

معمول آئین بالسر کا تھا، کبھی ابتدائے اسلام کے زمانہ میں اعلیٰ آئین بالجہر کہا ہوگا، جس کو لوگ روایت کرنے لگے ورنہ حضرت عمرؓ حضرت علیؓ کا عمل اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ آپ ﷺ کا آخری عمل آئین بالسر ہی تھا اور اہل مدینہ کا تعامل بھی اسی پر تھا۔

واللہ اعلم بالصواب

باب ماجاء فی السکینۃ فی الصلاۃ

السکینۃ کے معنی: التوقف ایسی یعنی تھوڑی دیر خاموش ہونا کے ہیں۔

نماز میں کل تین سکوتوں کا ذکر آتا ہے۔

(۱) تکبیر تحریرہ کے بعد اور سورۃ فاتحہ سے پہلے جس میں حنفیہ کے نزدیک "شاء" اور شوافع کے نزدیک "توجیہ" افضل ہے، جس کا ذکر گذر چکا، یہ سکتہ متفق علیہ ہے البتہ ایک روایت امام مالکؒ کی اسکے خلاف ہے جیسا کہ اس کا مفصل ذکر باب مایقول عند الصلاۃ میں گذر چکا۔

(۲) دوسرا سکتہ فاتحہ الکتاب اور سورۃ کے درمیان ہے جس میں آئین کمی جائے گی۔ آج کے شوافع اور حنابلہ کے یہاں فاتحہ اور سورۃ کے درمیان سکتہ طویلہ ہوتا ہے جس میں مقتدیوں کو فاتحہ پڑھنے کی مہلت دیتے ہیں۔

(۳) تیسرا سکتہ سورۃ کے بعد اور تکبیر سے پہلے ہے اس مسئلہ میں اختلاف ہے، یہ سکتہ شوافع اور حنابلہ کے یہاں مشروع ہے، حنفیہ کے یہاں متروک ہے اور مالکیہ کے یہاں بھی متروک ہے، چنانچہ ابن العربی مالکی لکھتے ہیں "هذه السکنة علی ثلاثة أقوال الأول أنها ساقطة قاله علمائنا والثانی مشروعة لترداد النفس، والثالث أنها مشروعة لیقرأ فیها العاموم قاله الشافعی وقول ذلك أحسن"۔

یعنی اس سکتہ کے بارے میں تین اقوال ہیں پہلا یہ ہے کہ وہ ساقط ہے اس کے ہمارے علماء قائل ہیں۔ دوسرا قول یہ ہے کہ وہ سانس کو قابو رکھنے کے لئے مشروع ہے، تیسرا قول یہ ہے کہ

وہ جائز ہے تاکہ مقتدی اس میں قراءت کر سکیں۔

ویل شوافع: عن أبي هريرة كان رسول الله ﷺ يسكت بين التكبير والقراءة إسكاته فقلت: يا رسول الله إسكاتك بين التكبير والقراءة موقوف؟ قال ﷺ: أقول اللهم باعد بيني وبين خطاياي كما باعدت بين المشرق والمغرب. الخ، (۱)

یعنی رسول اللہ ﷺ تکبیر اور قراءت کے درمیان سکتہ کرتے تھے من نے کہا یا رسول اللہ آپ تکبیر اور قراءت کے درمیان سکتہ میں کیا کہتے ہیں؟ آپ نے فرمایا میں، اللهم باعد بینی و بین خطایای الخ۔ کہتا ہوں۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ رسول اللہ کا عمل خاص تھا جس پر سوال سے پہلے کسی کو مستحب نہیں کیا، لہذا عام آدمی اس کے کہنے نہ کہنے میں غبار ہے۔

باب ماجاء فی وضع الیمین علی الشمال فی الصلاة

اس باب سے متعلق دو اختلافی مسئلے ہیں۔ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ نماز میں وضع یدین کیا جائے گا یا ارسال یدین کیا جائے گا؟، دوسرا اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ دونوں ہاتھ کہاں باندھے جائیں گے؟۔

حافظ ابن العربی فرماتے ہیں۔ ائمہ ملاحیہ اور جمہور کا مذہب یہ ہے کہ قیام کے وقت ہاتھ باندھنا مستنون ہے۔ امام مالک کی اس بارے میں دو روایتیں ہیں جیسا کہ ابن العربی نے نقل کیا ہے وہ فرماتے ہیں۔ "أحدهما لا يفعل ذلك قال مالك في رواية، الثاني يفعل في"

(۱) أخرجه البخاری فی الأذان باب ما یقول بعد التكبير / ۷۴۴ مسلم / ۵۹۸ ابوداؤد

/ ۷۸۱ ابن ماجہ / ۸۰۵ الدارقطنی / ۱ / ۲۸۳ النسائی / ۱ / ۵۰ / ۱ احمد / ۲ / ۲۳۱ البيهقی

الثالثة قال مالك في رواية أخرى: (علوضة الأحول ۱/۳۰۰).

یعنی امام مالک ایک روایت میں عدم وضع یدین کے قائل ہیں اور یہی مشہور مذہب ہے، دوسری روایت میں صرف لعل میں وضع یدین کے قائل ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ وضع یدین ایک طرح سے سہارا لگانا ہے، اور فرض نماز میں سہارا لگانا درست نہیں اور لعل نماز میں سہارا لگانا درست ہے اس لئے اس میں وضع یدین درست ہے۔ لیکن وضع یدین کے بارے میں متحدہ احادیث مروی ہیں جو ان کے خلاف حجت ہیں جیسا کہ کچھ کا ذکر آگے آ رہا ہے۔

أین یوضع الیدین فی الصلاة؟

امام ابو حنیفہ اور شافعیہ میں سے ابواسحاق مروزی کے نزدیک ہاتھوں کو ناف کے نیچے

باندھنا مستنون ہے۔

امام شافعی کے نزدیک ایک روایت کے مطابق مقام وضع یدین تحت الصدر ہے، اور دوسری روایت کے مطابق فوق الصدر ہے، اور شوافع کے یہاں تحت الصدر معمول ہے۔

امام احمد سے تین روایتیں ہیں ایک ابو حنیفہ کے مطابق دوسری شافعی کے مطابق تیسری روایت یہ ہے کہ دونوں میں اختیار ہے۔ علامہ لودوی مذہب کے اختلاف کے بیان میں

لکھتے ہیں۔ أن مذهبنا (شوافع) أن المستحب جعلها (الیدین) تحت صدره فوق سرته، وبهذا قال سعيد بن جبیر وداؤد وقال أبو حنیفة والثوری

واسحاق: يجعلها تحت سرته، وبه قال ابواسحاق المروزی من أصحابنا وعن احمد ثلاث روايات هلтан، والثالثة يتخير بينهما۔ (المجموع ۲/۲۷۵)۔

واضح رہے کہ امام مالک وضع یدین کی عدم سید کے قائل ہیں لیکن ان کے نزدیک بھی اگر کوئی وضع یدین کرے گا تحت الصدر کرے گا جیسا کہ شوافع کا مذہب ہے۔

دلیل شوافع ومالك: انھوں نے وائل بن حجر کی روایت سے استدلال کیا ہے چنانچہ

دو فرماتے ہیں: صلیت مع رسول اللہ ﷺ فوضع يده اليمنى على يده اليسرى
 علی صدره۔ (۱)

اور مسند بزار میں حضرت وائل بن حجر سے نقل عند صدرہ مروی ہے (مجمع الزوائد
 ۱۳۳/۲) شوافع ان دونوں روایتوں کو اختیار کرتے ہیں، اور شوافع نے دوسری احادیث و آثار سے
 اپنے مسلک پر دلیل پیش کی ہے، لیکن بعض سند بعض متناضطرب ہونے کی وجہ سے ان میں سے
 کوئی صحیح نہیں ہے۔ نیز شوافع فصل لربك وانحر سے استدلال کرتے ہیں کہ وانحر سے
 مراد سید پر ہاتھ باندھنا ہے لیکن حنفیہ کہتے ہیں کہ مفسرین کے یہاں بالاتفاق اس سے مراد قربانی
 ہے اور فصل سے مراد صلاۃ عمید ہے۔

حنفیہ کی دلیل: حضرت علیؑ کا ارشاد ہے: إن من السنة وضع الكف على
 الكف في الصلاة تحت السرة۔ (۲)

اور یہ اصول مسلم ہے کہ جب کوئی صحابی کسی چیز کو سنت کہہ کر بیان کرے تو وہ حدیث
 مرفوعہ کہ حکم میں ہوتی ہے شوافع اس اثر پر اعتراض کرتے ہیں کہ اس روایت کا مدار عبدالرحمن بن
 اسحاق پر ہے جو قابل اعتبار راوی نہیں ہے۔ لیکن حنفیہ اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اس طرح کے
 آثار دوسرے صحابی سے مروی ہیں جن سے اس کی تائید ہوتی ہے، چنانچہ حضرت انسؓ سے اسی
 طرح مروی ہے۔ عن أنس إن من السنة وضع اليدين على الشمال تحت السرة
 ۔ نیز حضرت ابو بکرؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ کے آثار سے حنفیہ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے۔

شوافع کی دلیل کا جواب: یہ ہے کہ جو حدیث آپؐ کا متدل ہے اس میں متنا
 اضطراب ہے کیونکہ بعض روایات میں "على الصدر" ہے اور بعض روایات میں "عند صدره" ہے
 اور بعض روایات میں علامہ نووی کے مطابق تحت السرة بھی ہے، اے اس لئے اس سے آپؐ کا

(۱) أخرجه ابن حزيمة ۴۵۷/۱، ابوداؤد ۷۲۸/۲۔ أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه

۲۹۱/۱، البيهقي ۳۱/۱، الدارقطني ۲۸۶/۱۔

استدلال صحیح نہیں ہے۔

حنفیہ کی عقلی دلیل: شیخ ابن ہمام فرماتے ہیں: ولأن الوضع تحت العرة أقرب إلى التعظيم وأبعد من التشبه بأهل الكتاب وهو أي التعظيم هو المقصود (فتح القدیر ۱/ ۲۸۷)۔

باب ماجاء فی رفع الیدین عند الركوع

رفع یدین بھی انہیں مسئلوں میں سے ہے جس میں ہمیشہ مناظروں کا بازار گرم رہا، جس کے سبب متعدد رسائل اس مسئلے پر معرض وجود میں آئے۔ فریقین کی طرف سے اس قدر غلو و شدت اختیار کی گئی کہ بعض نے اسے واجب اور بعض نے اسے مکروہ قرار دیا۔ لیکن ائمہ اربعہ کے نزدیک یہ اختلاف صرف افضلیت کا ہے۔

امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک رفع الیدین عند الركوع عند الرفع منہ افضل ہے۔

امام ابو حنیفہ اور مالک کے نزدیک ان دونوں مقاموں پر رفع یدین متروک ہے البتہ امام مالک کی ایک روایت شوافع کے مطابق ہے لیکن مشہور روایت حنفیہ کے مطابق ہے جیسا کہ حافظ ابن العربی مالکی نے نقل کیا ہے۔ اُنہ یرفع فی تکبیر إلا ما قاله مالک فی مشہور روایۃ البصریین و ابو حنیفہ (عارضۃ الاحوذی ۱/ ۳۰۷)۔

یعنی وہ بکبیر تحریر میں رفع یدین کرے گا امام مالک بصریین کی مشہور روایت میں اور امام ابو حنیفہ اس کے قائل ہیں۔ اور اسی پر مالکیہ کے یہاں فتویٰ ہے۔ اس مسئلہ پر بہت طویل بحثیں کی گئی ہیں اور متعدد رسائل لکھے گئے ہیں، ہم طوالت سے بچتے ہوئے اختصار افریقین کے اہم اہم دلائل ذکر کریں گے۔

شوافع اور حنابلہ کی دلائل: عن ابن عمر قال رأیت رسول اللہ ﷺ

إذا افتتح الصلاة يرفع يديه حتى يحاذي بهما منكبيه وإذا ركع وإذا رفع رأسه من الركوع ولا يرفع بين السجدين. (ابن ماجه) (۱)

یعنی اللہ کے رسول جب نماز شروع کرتے اور جب رکوع کرتے اور جب رکوع سے اٹھتے تو رفع یدین اپنے دونوں موٹھوں کے برابر کرتے۔ یہ حدیث ان کی سب سے بڑی دلیل ہے جو ان کے مذہب پر صریح ہے اور اصح مانی الباب ہے اور تقریباً سترہ (۷۱) صحابہ کرام سے رفع یدین کی احادیث مروی ہیں۔ چنانچہ علامہ نووی فرماتے ہیں: یدروی هذا الرفع عن سبعة عشر نفساً من أصحاب النبی ﷺ، (المجموع ۳/۳۰۰)۔ یعنی رفع یدین آپ ﷺ کے سترہ صحابی سے منقول ہے۔

امام بخاری فرماتے ہیں: ولم يثبت عن أحد من أصحاب النبی ﷺ أنه رفع يده عند رفع يديه. یعنی عدم رفع یدین کا ثبوت آپ ﷺ کے کسی صحابی سے نہیں ملتا ہے۔
حنفیہ و مالکیہ کے دلائل: حنفیہ کا کہنا ہے کہ رفع یدین ابتدائے اسلام میں شروع تھا لیکن بعد میں متروک ہو گیا۔

دلیل: قال عبد الله بن مسعود أأصلی بكم صلاة رسول الله ﷺ فصلی، فلم يرفع يديه إلا في أول مرة (۲) یعنی عبد اللہ بن مسعود نے فرمایا کہ کیا میں تم کو رسول اللہ ﷺ کی جیسی نماز نہ پڑھاؤں؟ چنانچہ نماز پڑھائی لیکن رفع یدین ایک ہی مرتبہ کیا۔ یہ حنفیہ کے مذہب پر صریح دلیل ہے، کیونکہ اگر رفع یدین شروع ہوتا تو حضرت عبد اللہ بن مسعود اس کو ترک نہ کرتے خصوصاً تعلیم کے موقع پر قطعاً اس کی امید نہیں کی جاسکتی ہے۔

(۱) أخرجه البخاری رقم الحديث ۷۳۶ ج ۱/ص ۱۰۲، مسلم ج ۱/ص ۱۲۸، النسائی

۱/۱۰۸، أبو داود رقم الحديث ۷۴۲ ج ۱/ص ۱۰۴، ابن ماجه ۸۰۸، الترمذی

۱/۲۸۰، بیہقی ۶۹/۲، ترمذی ۷۱/۱، الطحاوی ۲۲۱/۱، ترمذی ۲۰۰، (۲) الطحاوی

للترمذی باب رفع یدین عند الركوع ج ۱/ص ۵۸، النسائی ج ۱/ص ۱۶۱، أبو داود ج ۱/ص ۱۰۹

(۲) عن جابر بن سمرة قال: خرج علينا رسول الله ﷺ فقال مالي

أراكم راغبي أيديكم كأنها الذئاب خيل شمس اسكنوا في الصلاة اسكنوا في الصلاة (۱) حضرت جابر بن سمرة فرماتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ ہمارے پاس گھر سے باہر تشریف لائے تو فرمایا: کیا بات ہے میں تمہیں رفع یدین کرتے ہوئے دیکھ رہا ہوں کہ گویا وہ بد کے ہوئے کھوڑوں کی دھن ہیں، نماز میں سکونت اختیار کرو۔ یہ حدیث صحیح ہے اس حدیث میں اسکنوا في الصلاة عدم رفع یدین پر حنفیہ کے مذہب کی تائید کرتی ہے۔

(۳) حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: لا ترفع الأيدي

إلا في سبعة مواطن حين يفتتح الصلاة وحين يدخل المسجد الحرام الخ: رواه الطبراني۔ ہاتھ نہیں اٹھایا جائے گا مگر سات جگہوں پر، جس وقت نماز شروع کرے اور جس وقت مسجد حرام میں داخل ہو۔ الخ۔

اس حدیث سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ رفع یدین صرف شروع صلاۃ میں کیا جائے گا۔ کیونکہ اس حدیث میں تکبیر تحریر کے وقت ہی نماز میں رفع یدین کا ثبوت ہے اس کے علاوہ کے مقام پر رفع یدین کا ذکر نہیں ہے۔ واضح ہونا چاہئے کہ احادیث میں حضور ﷺ کا رفع یدین پر مواظبت کا ثبوت نہیں ملتا ہے، اور نہ ہی آپ ﷺ کا آخری عمل ہونے کا ثبوت ملتا ہے۔ اس کے برخلاف عبد اللہ بن مسعودؓ کی روایت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ترک رفع یدین آپ ﷺ کا آخری عمل تھا، کیونکہ عبد اللہ بن مسعود آپ ﷺ کے انتقال کے بعد کونہ علم دین سکھانے کے لئے تشریف لے گئے تھے اور یہ روایت وہیں کی ہے۔

شوافع نے جن احادیث سے استدلال کیا ہے وہ حنفیہ کے خلاف حجت نہیں ہے کیونکہ حنفیہ کا کہنا ہے کہ شروع زمانہ میں رفع یدین مشروع تھا لیکن اب متروک ہے۔ چنانچہ کوئی بھی

(۱) أخرجه مسلم ۱/ ۱۸۱ باب الأمر بالمعكوف في الصلاة أبو داود ۱/ ۱۰۰ الطحاوي

۱/ ۲۶۵ باب الإشارة في الصلاة أحمد ۵/ ۵۰۳/ ۱۰۷۔

حدیث رفع یدین آپ ﷺ کا آخری عمل ہونا ثابت نہیں کرتی۔

رفع یدین متروک ہونے پر حنفیہ کی طرف سے ذکر کردہ احادیث دلیل تو ہیں ہی مزید قیاس بھی اسی کی تائید کرتا ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ شروع اسلام میں جب نماز میں سلام کا جواب دینے کی چلنے پھرنے کی اجازت تھی لیکن آہستہ آہستہ سب منسوخ کر دیا گیا اور نماز کو سکون و طمانیت کے ساتھ پڑھنے کا حکم دیا گیا اور رفع یدین سکون کے منافی ہے۔

تروک رفع یدین کی وجوہ ترجیح: شروع زمانہ اسلام میں دین کے دوسرے کمزید اور کوفہ کے علماء ترک رفع یدین کے قائل تھے چنانچہ اسی مدینہ طیبہ میں بیٹھ کر امام مالک جو اہل مدینہ کے علوم کے وارث ہیں فرماتے ہیں:

(۱) لا أعرف رفع اليدين في شيء من تكبير الصلاة لا في خفض ولا في رفع إلا في افتتاح الصلاة. (المدونة الكبرى ۱/ ۷۱).
یعنی میں بحیر تحریر کے سوا نماز کی کسی تکبیر میں رفع یدین کو نہیں جانتا نہ کسی جھکنے کے موقع پر نہ کسی اٹھنے کے موقع پر۔

علامہ عراقی نے شرح تفریب میں امام محمد بن نصر المروزی سے نقل کیا ہے۔

(۲) لانعلم مصرا من الأمصار تركوا إيا جماعهم رفع اليدين عند الخفض والرفع في الصلاة إلا أهل الكوفة فكلهم لا يرفع إلا في الأحرار.
یعنی ہمیں شہروں میں سے کوئی شہر معلوم نہیں ہے کہ وہاں کے لوگوں نے نماز میں جھکنے اور اٹھنے کے وقت رفع یدین بالاجماع ترک کر دیا ہو سوائے اہل کوفہ کے کہ وہ سب کے سب تحریرہ کے علاوہ کسی جگہ رفع یدین نہیں کرتے۔ یہ وہ کوفہ ہے جن کے اکابرین نے ابن مسعود اور علی سے استفادہ کے علاوہ ابوبکر، عمر اور عثمان رضی اللہ عنہم کے خلافت میں ان سے اور دیگر صحابہ سے استفادہ کرنے کے لئے مدینہ طیبہ حاضری دیتے رہے اگر ترک رفع یدین پر خلفاء راشدین اور دیگر صحابہ کرام کا عمل نہ ہوتا تو کیا کوفہ کے تمام صحابہ تابعین ترک رفع یدین پر متفق ہو سکتے تھے؟

(۳) خلفاء راشدین اور دیگر صحابہ کرام سے ترک رفع یدین کا واضح ثبوت ملتا ہے۔ ان کے مقابلہ میں جن سے رفع یدین منقول ہے وہ زیادہ تر کسن صحابہ ہیں جیسے حضرت ابن عمر اور حضرت ابن زبیرؓ، نیز ابن عمرؓ کے بارے میں مجاہد سے مروی ہے:

أنه لم يداين عمر رفع يديه إلا في التكبير الأولى. لہذا انہوں نے اپنی روایت کے خلاف عمل اس کے روایت کے نسخ پر دلالت کرتا ہے البتہ بعض روایات میں ان سے رفع یدین کا عمل بھی منقول ہے۔

(۴) حضرت ابن مسعودؓ کی روایت کے تمام روایت فقہ ہیں، اور خود ابن مسعودؓ رفع یدین کے تمام روایوں کے مقابلہ میں افتد ہیں اور حدیث مسلسل بالکعباء دوسری احادیث کے مقابلہ میں رائج ہوتی ہیں۔

ایک چشم کشا تحریر:

حافظ ابن قیمؒ نے جہر بالتسمیہ کے بارے میں ایک عقل کش بات کہی ہے جو لفظ بلفظ آمین بالجہر اور رفع یدین پر بھی صادق آتی ہے وہ تحریر فرماتے ہیں: ”آنحضرت ﷺ کا معمول مبارک جہر بسم اللہ پڑھنے کا نہیں تھا، یہ کیسے ہو سکتا ہے آپ شب و روز پانچ مرتبہ دوام و استمرار کے ساتھ جہر بسم اللہ پڑھتے ہوں۔ اس کے بعد اکثر امت اس کو ضائع کر دے اور یہ بات اس پر غلطی رہ جائے یہ انتہائی محال بات ہے، بلکہ اگر ایسا ہوتا تو اس کو بھی نقل کیا جاتا جیسے نماز کی تعداد کو، رکعات کو، قراءت کے جہر و اخفاء کو، مسجدوں کی تعداد کو، ارکان کے مواضع اور انکی ترتیب کو نقل کیا گیا۔“

باب ماجاء فی السؤال والتعوذ علی آية رحمة وعذاب

شوافع اور حنابلہ کے نزدیک اگر قرأت کے دوران کوئی آیت رحمت آجائے تو اللہ تعالیٰ سے دعاء مانگنا اور اگر کوئی عذاب کی آیت آجائے تو پناہ مانگنا سنت ہے۔
حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک اس قسم کی دعاء کرنا لکل کے ساتھ خاص ہے۔

شوافع وحنابلہ کی دلیل: حدیثی روایت ہے جن میں وہ فرماتے ہیں کہ آپ ﷺ رحمت کی آیت پر سوئے تھے تو ٹھہرتے اور دعا مانگتے، اور جب عذاب کی آیت پر پہنچتے تو رکتے اور اللہ سے پناہ مانگتے۔ وما آتی علی آية رحمة الا وقف ومسال وما علی آية عذاب الا وقف وتعوذ۔ (۱) حنفیوں کا جواب یہ دیتے ہیں کہ آپ ﷺ کا یہ عمل مسالۃ تہجد سے متعلق ہے لہذا اس روایت کو شوافع وحنابلہ کا فرض نماز کے ساتھ مسلک کرنا ٹھیک نہیں ہے۔

باب مايقول الرجل إذا رفع رأسه من الركوع

منفرد بالافتاق سمع الله لمن حمدہ اور ربنا لك الحمد کہے گا، امام اور مقتدی کے ہاں میں اختلاف ہے۔ اس سلسلے میں تین مسلک ہیں۔

(۱) امام شافعیؒ کے نزدیک امام اور مقتدی دونوں تسبیح و تحمید کو جمع کریں گے۔ جیسا کہ علامہ نوویؒ نے بیان کیا ہے: يستحب الجمع بين هذين الذكرين للإمام والمأموم والمنفرد، (المجموع ۲/۳۷۷)۔

امام شافعیؒ کی دلیل: عن ابی ہریرۃؓ أن النبی ﷺ إذا قال سمع الله لمن حمده، قال اللهم ربنا ولك الحمد. الخ (۲)۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ امام تحمید و تسبیح دونوں کہے گا، کیونکہ آپ ﷺ نے دونوں کہا۔ فرد و مقتدی دونوں کہیں گے اس پر دلیل آپ ﷺ کا ارشاد ”صلوا كما رأيتموني أصلي“ ہے (۳)۔

(۱) أخرجه مسلم باب الاستحباب تطويل القراءة. ابوداؤد / ۸۷۱ ترمذی / ۲۶۲ النسائی / ۱۷۶ الدارمی / ۱ / ۲۹۹ البيهقی / ۲ / ۳۱۰ احمد / ۵ / ۳۸۲ فی صلاه اللیل / ۲۷۲۔ (۲) مسلم / ۴۷۷ ابوداؤد / ۸۴۷ احمد / ۳ / ۸۷ (۳) أخرجه البخاری / ۶۲۸ / ۶۳۰ / ۶۳۱ مسلم / ۶۴۴ ابوداؤد / ۵۸۹ ترمذی / ۲۰۵ ابن ماجہ / ۹۷۹ النسائی / ۲ / ۹ / ۱ البيهقی / ۳ / ۲۰ الدارقطني / ۱ / ۲۷۲ الطحاوی / ۱ / ۲۹۶ احمد / ۱ / ۴۳۶ الدارمی / ۱ / ۲۸۶۔

یعنی آپ ﷺ اپنی امت کو یہ حکم دے رہے ہیں کہ جس طرح میں نماز پڑھوں اسی طرح تم بھی نماز پڑھو، اور حدیث سے یہ ثابت ہے کہ آپ ﷺ تسمیع و تحمید دونوں کہا کرتے تھے، لہذا ہر نمازی چاہے مقتدی ہو یا منفرد دونوں کہے گا۔

امام ابو حنیفہ اور امام مالک کے نزدیک امام تسمیع کہے گا اور مقتدی تحمید کہے گا۔
دلیل: عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: إذا قال الإمام سمع الله لمن حمده فقولوا اللهم ربنا ولك الحمد (۱)

یعنی جب امام سمع الله لمن حمده کہے تو تم اللہم ربنا ولك الحمد کہو۔ اس میں آپ ﷺ نے امام کا وظیفہ تسمیع بیان فرمایا اور مقتدی کا وظیفہ تحمید بیان فرمایا۔
تیسرا مذہب امام احمد اور صاحبین کا ہے کہ امام تسمیع و تحمید دونوں کہے گا اور مقتدی صرف تحمید کہے گا اس پر دلیل حدیث مذکور:

إذا قال الإمام سمع الله لمن حمده فقولوا اللهم ربنا ولك الحمد ہے۔
اور امام دونوں کہے گا اس کی دلیل:

عن أبي هريرة كان النبي ﷺ إذا قال سمع الله لمن حمده قال اللهم ربنا ولك الحمد۔ (قد سبق تخريجه)

یعنی آپ ﷺ جب سمع الله لمن حمده کہتے تو اللہم ربنا ولك الحمد کہتے۔
اسی پر ہمارے یہاں عمل ہے اور یہی عمل بالجہد حدیث کے زیادہ قریب ہے۔

باب ماجاء في وضع اليدين قبل الركبتين

سجدہ میں جاتے وقت جمہور علماء کے نزدیک پہلے دونوں گھٹنے رکھیں گے پھر دونوں ہاتھ۔

(۱)۔ أخرجه بخاری / ۸۹۶ مسلم / ۴۰۹ ترمذی / ۲۶۷ نسائی / ۲ / ۱۹۶ مملک

۸۱ / ۱ ابونعاز / ۸۴۸ بیہقی / ۲ / ۹۶ احمد / ۲ / ۴۵۹ الطحاوی / ۱ / ۲۳۸

دلیل: عن وائل بن حجر قال: رأيت رسول الله ﷺ إذا سجد يضع

ركبتيه قبل يديه وإذا نهض رفع يديه قبل ركبتيه (۱)

یعنی آپ ﷺ جب سجدہ کرتے تو اپنے دونوں گھٹنے اپنے دونوں ہاتھوں سے پہلے رکھتے اور جب اٹھتے تو اپنے دونوں ہاتھ اپنے دونوں گھٹنے سے پہلے اٹھاتے۔ لیکن امام مالکؒ کے نزدیک مسنون طریقہ یہ ہے کہ پہلے دونوں ہاتھوں کو زمین پر رکھے پھر دونوں گھٹنے کو رکھے۔

امام مالکؒ کی دلیل: عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: يعد أحدكم فيبرك في صلواته برك الجمل (۲)۔ بعض روایات میں فلا يبرك كما يبرك البعير کے الفاظ سے صراحہ نفی مذکور ہے۔ (۳)

یہد سے پہلے ہمزہ استفہامی انکاری محذوف ہے، یعنی کیا تم میں سے کوئی کمزور ہے جو اونٹ کے بیٹھنے کی طرح بیٹھتا ہے۔ امام مالکؒ کہتے ہیں کہ اس حدیث سے پہلے گھٹنے رکھنے کی ممانعت ثابت ہوتی ہے۔ کیونکہ اونٹ بیٹھتے وقت پہلے گھٹنے ہی زمین پر رکھتا ہے۔ اور اونٹ کی طرح بیٹھنے کو ناپسند کیا گیا ہے۔ لہذا گھٹنوں کو پہلے زمین پر نہ رکھنا چاہئے۔

جمہور کہ طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے اگر یہ روایت صحیح بھی مان لی جائے تو اس سے ہمارا مسلک ثابت ہوتا ہے نہ کہ امام مالکؒ کا کیونکہ اونٹ بیٹھتے وقت اپنے ہاتھوں کو پہلے زمین پر رکھتا ہے۔ لہذا ممانعت کا مطلب یہ ہوا کہ ہاتھ پہلے نہ رکھے جائیں جیسا کہ اونٹ ہاتھ پہلے رکھتا ہے۔

باب ماجاء في السجود على الجبهة والأنف

پیشانی اور ناک پر سجدہ کرنے کے بارے میں تین مذاہب ہیں۔

(۱) رواہ ترمذی / ۲۶۷ الدارقطنی ۱ / ۳۴۰۔ (۲) (۲) ترمذی / ۲۶۸ البیہقی

۳ / ۱۰۰ (۳) أبوداؤد / ۸۴۰ النسائی ۲ / ۲۰۷ البیہقی ۱ / ۹۹۔

امام احمدؒ کے نزدیک سجدہ میں پیشانی اور ناک دونوں کا ٹیکنا واجب ہے، ان میں سے کسی ایک پر اکتفاء کرنا درست نہیں ہے۔

دلیل: عن حمید الساعدي* أن النبی ﷺ كان إذا سجد أمكن أنفه وجبهته الأرض، رواه الترمذی / ۲۶۹۔

یعنی آپ ﷺ سجدہ کرتے تو اپنی ناک اور اپنی پیشانی کو زمین پر ٹیکتے۔

امام شافعیؒ، امام مالکؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک پیشانی کا ٹیکنا واجب ہے، اور اقتصار علی الأنف جائز نہیں لیکن اقتصار علی الجبہ سے نماز ہو جائے گی لیکن ایسا کرنا مکروہ ہے۔

دلیل: عن جابرؓ قال: رأيت رسول الله ﷺ سجد بأعلى جبهته على قصاص الشعر وإذا سجد بأعلى جبهته لم يسجد على الأنف. (أخرج الدارقطني ۱/ ۱۸۵)۔

یعنی آپ ﷺ اپنے پیشانی کے اوپری حصے کے بال کی جڑ پر سجدہ کرتے اور جب اپنے پیشانی کے اوپری حصہ پر سجدہ کرتے تو ناک پر سجدہ نہ کرتے۔

امام ابو حنیفہؒ اور بعض مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ چہرہ کا جو بھی حصہ بہت تعظیم کے ساتھ زمین پر رکھ دیا جائے اس سے سجدہ اداء ہو جاتا ہے۔ البتہ ان کے نزدیک ایسا کرنا مکروہ ہے۔ خلاصہ کلام امام صاحب کے نزدیک سجدہ میں صرف ناک ٹیکنے سے نماز ہو جائے گی۔ امام صاحب کہتے ہیں کہ قرآن کریم میں سجدہ کا حکم دیا گیا ہے، اور سجدہ کہتے ہیں ”وضع الجبهة على الارض“ لہذا صرف ناک رکھنے سے یا صرف پیشانی رکھنے سے یہ مفہوم اداء ہو جاتا ہے۔

نوٹ: یہ امام صاحب کا قول قدیم ہے، بعد میں امام صاحب سے صاحبین کے قول کی طرف رجوع ثابت ہے اور یہی حنفیہ کے یہاں مفتی بہ قول ہے کہ اقتصار علی الأنف سے نماز نہیں ہوگی اور اقتصار علی الجبہ (صرف پیشانی پر سجدہ کرنا) سے ہو جائے گی۔

باب ماجاء فی کراہیۃ الإقعاء بین السجدين

اقعاء یعنی دونوں پاؤں کو پنجوں کے بل کھڑا کر کے ایز یوں پر بیٹھ جانا، دونوں سجدوں کے درمیان ایسا بیٹھنا ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مکروہ ہے۔

البتہ امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں سجدوں کے درمیان اقعاء اور افتراش دونوں مسنون ہے۔
 دلیل امام شافعیؒ: عن طاؤس قتلنا لابن عباس فی الإقعاء علی القدمین؟
 قال: هی السنۃ۔ (۱) یعنی ہم نے ابن عباسؓ سے اقعاء علی القدمین کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے کہا یہ سنت ہے۔

جمہور کی دلیل: عن علیؓ قال لی رسول اللہ ﷺ لا تقع بین السجدين
 (۲) یعنی دونوں سجدوں کے درمیان اقعاء مت کرو۔ اور امام شافعیؒ نے جس حدیث سے استدلال کیا ہے وہ حدیث ضعیف ہے جیسا کہ خطابیؒ نے کہا، بعض حضرات نے اس کو منسوخ کہا ہے، اور اس کو منسوخ ماننا زیادہ بہتر ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ شیخ کا علم ابن عباسؓ کو نہ ہو۔

باب ماجاء یقول السجدين

شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک دونوں سجدوں کے درمیان، اللہم اغفر لی وارحمنی واجبرنی واهدنی وارزقنی، فرائض اور نوافل دونوں میں مسنون ہے۔

دلیل: عن ابن عباسؓ أن النبی ﷺ کان یقول بین السجدين اللہم

(۱) رواہ الترمذی / ۲۸۳ مسلم باب جواز الإقعاء علی القدمین، ابوداؤد / ۸۴۵ البیہقی

۱۲۲ / ۲ / ۲۷۱ - (۲). أخرجه الترمذی / ۲۸۲ ابن ماجہ / ۸۹۰۵ / ۸۹۴

البیہقی عن انس / ۱۲۰ وأخرجه الحکم عن مسرہ بن جنذب / ۲۷۲

اغفرلی وارحمنی واجبرنی واهدنی وارزقنی (۱)

حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک فرائض میں دونوں سجدوں کے درمیان کوئی ذکر مسنون نہیں ہے۔ حدیث مذکور نوافل کے بارے میں ہے۔ کیونکہ جماعاً حدیث صفة الصلاة کے بارے میں منقول ہیں ان میں سے کسی میں بھی اس کا ذکر نہیں ہے۔ لیکن حنفیہ کے نزدیک اس کا فرائض میں بھی پڑھنا جائز ہے بلکہ بعض اس کو پڑھنا سنت قرار دیتے ہیں۔ لہذا اگر کوئی اس کو پڑھتا ہے تو مسنون ہی ہوگا۔

باب ماجاء فی جلسة الاستراحة

جلسہ استراحت یعنی دونوں سجدوں کے بعد پہلی اور تیسری رکعت میں تھوڑا بیٹھنا پھر کھڑا ہونا۔
امام شافعیؒ کے نزدیک جلسہ استراحت مسنون ہے۔

دلیل: عن مالك بن الحويرث الليثي: أنه رأى النبي ﷺ يُصلي فكان إذا كان في وتر من صلاته لم ينهض حتى يستوي جالساً۔ (لفظه للترمذی)
یعنی جب آپ ﷺ اپنی نماز کے طاق (پہلی اور تیسری) رکعت میں ہوتے تو نہ اٹھتے یہاں تک کہ سیدھا بیٹھ جاتے۔ (۲)

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جلسہ استراحت مسنون نہیں ہے بلکہ افضل یہ ہے کہ سجدہ کے بعد فوراً کھڑا ہو جائے۔

جمہور کی دلیل مسکن فی الصلاة کی حدیث ہے جس میں آپ ﷺ نے حضرت غلام بن رافع کو نماز کا صحیح طریقہ بتاتے ہوئے سجدہ کی تعلیم کے بعد فرمایا:

(۱) رواہ الترمذی / ۲۸۱ ابوداؤد / ۸۵۰ ابن ماجہ / ۸۰۸ البیہقی ۲ / ۱۲۲ المحکم

۱ / ۲۷۱ (۲) أخرجه البخاری / ۸۲۳ ترمذی / ۲۸۷ ابوداؤد / ۸۱۱ النسائی

۲ / ۲۳۱ البیہقی ۲ / ۱۲۳۔

ثم ارفع حتى تستوى قائمًا ثم افعل ذلك في صلوٰتك كلها. (فسبق تخریجه فی کتاب الطهارة صل فانك لم تصل).

اس میں آپ ﷺ نے سجدہ کے بعد سیدھا کھڑا ہونے کا حکم دیا نیز اس طرح پوری نماز میں کرنے کا حکم دیا ہے، لہذا سجدہ کے بعد فوراً کھڑا ہونا افضل ہے۔
خفیہ شوافع کی دلیل کا جواب یہ دیتے ہیں کہ آپ ﷺ نے جو جلسہ استراحت کیا وہ حالت ضعف یا حالت تعب پر محمول ہے۔

باب ماجاء فی التشهد

تشہد کے الفاظ مختلف صحابہ سے مروی ہیں جن کے الفاظ میں تھوڑا تھوڑا فرق ہے۔ ان میں سے جو بھی پڑھ لیا جائے جائز ہے البتہ افضلیت کے بارے میں اختلاف ہے۔
امام شافعیؒ نے ابن عباس کے تشہد کو اختیار کیا ہے۔

دلیل: عن ابن عباس قال: كان رسول الله ﷺ يعلمنا التشهد كما يعلمنا السورة من القرآن، فكان يقول: التحيات المباركات الصلوات الطيبات لله، سلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته، سلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمد أعبده ورسوله (۱)

امام مالکؒ نے حضرت عمر فاروقؓ کے تشہد کو اختیار کیا ہے۔

دلیل: عن عبد الرحمن بن القاري أنه سمع عمر بن الخطاب وهو على المنبر يعلم الناس التشهد، يقول: التحيات لله الزاکیات لله الطيبات

(۱) رواه الترمذی / ۲۸۹ مسلم / ۴۰۳ ابوداؤد / ۹۷۴ النسائی / ۲ / ۲۴۲ البيهقی

۱۴۰ / ۲ الطحاوی / ۱ / ۲۶۳ احمد / ۱ / ۲۹۲۔

الصلوات لله السلام عليك أيها النبي (باقی حنیفوں کی طرح) أخرجه مالك في
موطأ، ۵/۷۲۔

حنیفہ و حنابلہ نے ابن مسعودؓ کے معروف تشہد کو اختیار کیا ہے۔

دلیل: عن عبد الله بن مسعود قال: علمنا رسول الله ﷺ إذا قعدنا
في الركعتين أن نقول: التحيات لله والصلوات والطيبات، والسلام عليك
أيها النبي ورحمة الله وبركاته، والسلام علينا وعلى عباد الله الصالحين
وأشهد الله الخ: (۱)

ابن مسعودؓ کے تشہد کی وجہ ترجیح یہ ہے کہ یہ حدیث اصح مافی الباب ہے، اور اس کے متحد
روایتوں میں کہیں بھی ایک لفظ کا اختلاف نہیں ہے، جبکہ دوسرے تمام تشہد میں الفاظ کا اختلاف
موجود ہے۔ تشہد بالاتفاق واجب ہے البتہ امام مالکؒ کی ایک روایت جنت کی ہے۔

باب كيف الجلوس في التشهد

التحيات میں کیسے بیٹھنا چاہئے احادیث میں اس کے دو طریقے مروی ہیں۔

(۱) انتراش: یعنی بائیں پاؤں کو بچھا کر اس پر سرین رکھنا اور دایاں پاؤں کھڑا کرنا۔

(۲) تورک: یعنی سرین زمین پر رکھنا اور دونوں پاؤں زمین پر بچھا کر دائیں جانب ٹکالنا

اس سلسلے میں تین مذاہب ہیں۔

امام شافعیؒ و امام احمدؒ کے نزدیک تشہد اول (دوسری رکعت) میں انتراش، اور
تشہد ثانی (چوتھی رکعت) میں تورک، اور جس نماز میں ایک ہی تشہد ہو جیسے فجر کی اور جمعہ کی نماز

(۱) أخرجه البخاری / ۸۳۱ مسلم / ۴۰۲ ابوداؤد / ۹۶۸ ترمذی / ۲۸۸ النسائی

۲ / ۲۴۱ ابن ماجہ / ۸۹۹ الدارمی / ۳۰۸ الطحاوی / ۱ / ۲۶۲ البيهقي / ۲ / ۱۵۳ احمد

اس میں امام احمدؒ کے نزدیک انفرادی مستحب ہے، اور امام شافعیؒ کے یہاں اس میں بھی تورک مستحب ہے۔ کما قال النووی: يستحب فی التَّهْدِ الْأَوَّلِ مَفْرَشًا وَالثَّانِي مَتْرُكًا (المجموع ج ۳ ص ۱۳)۔

دلیل: عن أبي حميد أنه وصف صلاة النبي ﷺ قال: فإذا جلس في الركعتين جلس على رجله اليسرى وينصب اليمنى. فإذا جلس في الركعة الأخيرة قدم رجله اليسرى ونصب الأخرى، وقعد على مقعدته (۱)

یعنی آپ ﷺ جب دو رکعت پر بیٹھتے تو اپنے دائیں پاؤں کو کھڑا کر کے بائیں پاؤں پر بیٹھتے پھر جب اخیر رکعت میں بیٹھتے تو اپنے بائیں پاؤں کو نکال کر اور دوسرے پاؤں کو کھڑا کر کے اپنے سر پر بیٹھتے۔

امام مالکؒ کے نزدیک مطلقاً ہر رکعت میں تورک مستحب ہے یعنی دونوں پاؤں نکال کر سر پر بیٹھنا، خفیہ عورت کے حق میں اسی کے قائل ہیں۔

دلیل امام مالکؒ: عن عبدالله بن زبير أن النبي كان إذا قعد في الصلاة جعل قدمه اليسرى بين فخذه وساقه وفرش قدمه اليمنى، (۲)

اس حدیث میں آپ کا عمل مطلق تورک بیان کیا گیا ہے۔ لہذا تشہد میں مطلقاً تورک افضل ہوگا۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مطلقاً انفرادی افضل ہے، وقال أبو حنيفة والثوري يجلس فيهما مفترشا (المجموع ج ۳ ص ۱۱۳)

دلیل: عن عائشة أن النبي ﷺ كان يفرش رجله اليسرى ينصب اليمنى / البيهقي ۱/ ۱۱۳،

(۱) أخرجه البخاري، ترمذي ۲۹۲، أبو داود باب من نكر التورك في الرابعة

۹۰۹- (۲) رواه مسلم ۵۷۹۰، أبو داود ۹۸۹، النسائي ۳۷/۳، الدارقطني ۲۱۹/۱۔

یعنی آپ ﷺ اپنے حق کو بچاتے اور دائیں کو کمزار کتے۔ نیز حضرت وائل بن حجر سے بھی انتراش کی روایت مروی ہے، (رواہ الترمذی ۲۹۱، ابوداؤد ۹۵۲)، نیز حنیفہ استدلال مسی فی الصلاۃ والی روایت سے بھی ہے جس میں آپ ﷺ نے اس کو تشہد میں کیلیت جلوس میں انتراش کا حکم دیا اور وہ روایت صحاح ستہ میں منقول ہے۔ نیز مردوں کیلئے انتراش باہتمام نشاط کے زیادہ بہتر ہے۔

باب ماجاء فی التسليم فی الصلاة

اس باب سے دو اختلافی مسئلے متعلق ہیں (۱) سلام کا حکم من حیث الغرض والوجوب جس کا ذکر (باب ماجاء فی تحریمہا التکبیر وتحلیہا التسليم) میں گذر چکا۔ دوسرا عدد سلام کا اختلاف۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک نماز میں مطلقاً امام، مقتدی اور منفرد پر دو سلام واجب ہیں بائیں دائیں جانب دوسرا بائیں جانب۔

امام مالک کے نزدیک امام صرف ایک مرتبہ اپنے سامنے کی طرف منہ اٹھا کر سلام کرے اور اس کے بعد تھوڑا سا دائیں جانب متوجہ ہو جائے۔ اور مقتدی تین سلام پھریں۔ اپنے چہرہ کے سامنے امام کو جواب دینے کیلئے، پھر ایک سلام دائیں جانب اور دوسرا سلام بائیں جانب۔

ریل: یحییٰ بن عیسیٰ عن رسول اللہ ﷺ کان یسلم فی الصلاة تسلیمة واحدة تلقاء وجهه ثم یقبل إلى الشق الأيمن شیاً، (رواہ الترمذی ۲۹۶)۔

جسہور کی ریل عن عبد اللہ بن مسعود عن البنی ثکیمہ أنه کان یسلم عن یمنہ وعن یسارہ (رواہ الترمذی ۲۹۴) اور جس روایت سے امام مالک نے استدلال کیا ہے وہ حدیث ضعیف ہے زہیر بن محمد روای کے منکر الاحادیث ہونے کی وجہ سے کما صرح البخاری۔ نیز اگر اس کو صحیح مان لیا جائے تو احادیث میں تعارض رفع کرنے کی وجہ سے یہ کہا جائے گا

کہ ہو سکتا ہے آپ نے دوسرا سلام آہستہ سے کہا ہو جس کو روای نہ سن سکا ہو اور آپ کا عمل ایک سلام بیان کر دیا ہو کیونکہ اس حدیث کی راوی حضرت عائشہؓ ہیں جو عورتوں کے صف میں سب سے پیچھا کرتی تھیں۔

باب فی الصلاة علی النبی فی القعدة الاخيرة

قعدة اخیرہ میں درود شریف پڑھنا جمہور علماء کے نزدیک مستنون ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک درود قعدة اخیرہ میں پڑھنا فرض ہے۔

امام شافعیؒ کے دلیل: ﴿إِنَّ السَّلَامَ وَمَلَائِكَتَهُ يَصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ

آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ (الأحزاب الآية ۵۶)۔

جمہور اس آیت کو نماز کے سلسلے میں استحباب پر محمول کرتے ہیں، البتہ زندقہ میں ایک

مرتبہ درود شریف مطلق پڑھنے کے وجوب کا ہر کوئی قائل ہے، لیکن نماز میں صرف امام شافعیؒ

وجوب کے قائل ہیں ان کے اکثر اصحاب اس کے مخالف ہیں۔ (انظر معارف السنن

۴/۲۹۰، تفسیر قرطبی ۷/۱۷۷)۔

باب ما جاء فی القراءة خلف الإمام

قرأت فاتحہ خلف الإمام انتہائی معرکہ الآراء مسائل میں سے ہے یہ مسئلہ ابتدائے اسلام

سے ہی مختلف فیہ ہوتا چلا آ رہا ہے اور اس پر فریقین کی جانب بہت سے رسائل لکھے گئے ہیں جن کو

اگر جمع کیا جائے تو سیکڑوں جلدوں میں جمع ہوں، یہاں ہم ان کے اختلافات اقتصار کو ملحوظ رکھتے

ہوئے ان کے دلائل کے ساتھ نقل کرتے ہیں۔

امام شافعیؒ کے نزدیک قرأت خلف الإمام سری اور جہری دونوں نمازوں میں واجب

ہے۔ البتہ ان کا قول قدیم جہری نمازوں میں عدم وجوب ہی کا تھا۔

امام مالک اور امام احمد کے نزدیک جہری نمازوں میں فاتحہ خلف الإمام واجب نہیں ہے۔ قال مالک وأحمد وإسحاق لا يقرأ في الجهرية وتجب القراءة في السرية. (شرح المہذب ۳/۳۱۲)۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک امام کے پیچھے فاتحہ پڑھنا جہری نماز ہو یا سری دونوں میں مکروہ تحریمی ہے لیکن امام محمد کی ایک روایت یہ ہے کہ جہری میں مکروہ اور سری میں مستحب ہے۔ امام شافعی کی دلیل: عبادة بن الصامت کی مشہور روایت ہے جس میں آپ ﷺ نے فرمایا: لا صلاة لمن لم يقرأ فيها بفتح الكتاب. (۱)

حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ حدیث معلول ہے کیونکہ اس کو محمد بن اسحاق مدلس نے ”من“ کے ذریعہ روایت کیا ہے اور ان کا معنی محمد شین کے نزدیک لائق اعتبار نہیں۔ نیز اس کی سند میں شدید اضطراب ہے، اور مثلاً بھی اضطراب ہے، کیونکہ ثنا تقریباً یہ تیرہ مختلف الفاظ سے منقول ہے یہ حدیث شوافع کی سب سے مضبوط ترین دلیل ہے اس کے علاوہ اور کوئی حدیث فاتحہ خلف الإمام پر صراحت کے ساتھ دال نہیں ہے اور جو صراحت کے ساتھ دال ہیں وہ ضعیف ہیں۔

حنفیہ کے دلائل: حنفیہ کی سب سے پہلی دلیل قرآن کریم کی آیت ہے۔ ﴿وَإِذَا قَرَأَ الْقُرْآنَ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ یعنی جب قرآن پڑھا جائے تو غور سے سنو اور خاموش رہو تاکہ تم رحم کئے جاؤ۔ اس پر شافعیہ کی طرف سے یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ یہ آیت نماز کے بارے میں نہیں ہے بلکہ خطبہ کے بارے میں ہے لیکن یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ اس پر تقریباً اجماع ہو گیا ہے کہ یہ آیت نماز کے بارے میں ہی ہے۔ علامہ ابن تیمیہ بھی اس مسئلہ میں احناف کے ساتھ کھڑے نظر آتے ہیں وہ فرماتے ہیں: وقد استدلوا (۱) أخرجه البخاری ۷۵۶، مسلم ۳۹۴، أبو داؤد ۸۲۲، ترمذی ۲۴۷، النسائی ۹۰۹، أحمد ۲۲۷۴۰، الدارمی ۲۸۳، الدار قطنی ۳۲۱، البيهقی ۳۸۶۔

عن عن السلف أنها نزلت في القراءة في الصلاة (لأبي ابن تيمية ج ۲۳ ص ۲۶۹)۔
یعنی سلف سے یہ بات شہرت کے ساتھ منقول ہے کہ یہ آیت قراءت فی الصلاة کے
بارے میں نازل ہوئی۔ نیز امام احمد نے اس پر اجماع نقل کیا ہے کہ یہ آیت قراءت فی الصلاة کے
بارے میں ہے۔ چنانچہ ابن قدامہ رطراز ہیں۔ قال احمد فی رواية أبي داود أجمع
الناس على أن هذه الآية نزلت في الصلاة والخطبة. (المغنی ج ۱ ص ۵۶۱)۔

یعنی ابوداؤد کی ایک روایت کے مطابق امام احمدؒ نے فرمایا کہ اس پر لوگوں کا اجماع ہے کہ یہ
آیت نماز اور خطبہ کے بارے میں نازل ہوئی۔ یعنی خطبہ اور نماز کے درمیان خاموش رہنا چاہئے۔
حنفیہ کی دوسری دلیل: ابوسوی اشعریؒ کی طویل روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ
نے صحابہ کرام کو نماز سکھاتے ہوئے فرمایا: إذا صليتم فأقيموا صفوفكم ثم ليؤمكم
أحدكم فإذا كبر فكبروا وإذا قرأ فانصتوا الخ۔ (رواہ مسلم)۔

یعنی جب تم نماز پڑھنے کا ارادہ کرو تو اپنی صفوں کو درست کرو، پھر تم میں سے کوئی ایک
امامت کرے، پھر جب امام تکبیر کہے تو تم بھی تکبیر کہو اور جب وہ قراءت کرے تو تم خاموش
رہو۔ یہ حدیث بھی حنفیہ کے مذہب پر صریح ہے کہ امام کے قراءت کرتے وقت مقتدی کو خاموش
رہنا چاہئے لہذا اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مقتدیوں پر قراءت فاتحہ واجب نہیں۔

تیسری دلیل: عن جابر عن النبي ﷺ قال من صلى خلف الإمام فإن
قراءة الإمام له قراءة. (۱)

جو تہی دلیل: حدیث عائشہؓ ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

الإمام ضامن والمؤذن مؤتمن فأرشد الله الأئمة وغفر للمؤذنين
لہذا جب امام ضامن ہے تو وہ قراءت وغیرہ کرے گا تو اس کی قراءت مقتدی کی جانب

سے کافی ہو جائے گی۔ اس کے علاوہ اور دیگر احادیث حنیفہ کی مستدل ہیں جس میں سے اکثر پر اعتراض کیا گیا ہے اور ان کے متصل جواب دیئے گئے ہیں، تفصیل کیلئے دیکھئے (مدۃ القاری و معارف السنن)۔

امام کے پیچھے عدم قراوت تقریباً اسی (۸۰) محلہ کرام سے ثابت ہے، خلفاء راشدین کا عمل بھی اسی پر تھا جس سے احناف کے مذہب کی ترجیح ہوتی ہے۔ سری نمازوں میں حنیفہ کے نزدیک فاتحہ خلف الامام مکروہ ہے۔ لیکن امام محمد سے ایک روایت اس کے استحباب کی ہے بعض فضیوں کا عمل بھی اس پر ہے حتیٰ کہ بعض اکابر دیوبند بھی سری نمازوں میں اس کے استحباب کے قائل ہیں اور یہی رائج ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

باب تشدید الی الرجال المساجد

مساجد میں سب سے افضل مسجد حرام ہے، جس میں ایک لاکھ نمازوں کا ثواب ملتا ہے، اس کے بعد مسجد نبوی ﷺ ہے، پھر مسجد اقصیٰ ہے، لہذا حصول ثواب و فضیلت کیلئے ان مساجد کیلئے رخت سفر باندھا مستحب ہے، اس کے علاوہ تمام مساجد افضلیت میں برابر ہیں۔ آپ ﷺ نے فرمایا لا تشد الرجال الا الی ثلاثة مساجد مسجد الحرام و مسجدی هذا و مسجد الاقصیٰ۔ (رواہ الترمذی ۳۲۰)

یعنی رخت سفر صرف انہیں تینوں مساجد کیلئے باندھا جائے گا، اسی حدیث کی بناء پر امام نمبر اور قاضی میاض مالکی نے زیارت قبور کیلئے سفر کرنے کو ناجائز قرار دیا ہے، یہاں تک کہ روضہ اطہر کی زیارت کیلئے بھی سفر کو ناجائز قرار دیا۔

دلیل: علامہ حمید کا استدلال اسی حدیث سے ہے وہ فرماتے ہیں کہ حدیث باب میں استثناء مفرغ ہے لہذا یہاں مستثنیٰ منہ معروف ہے، تقدیر عبارت یوں ہے "لا تشد الرجال الی فلسی الا الی ثلاثة مساجد" لہذا ان تینوں مساجد کے علاوہ کسی بھی چیز کیلئے (بیحد)

(واب) سفر کرنا منوع ہوگا، لیکن جمہور کے نزدیک روضہ اقدس کی زیارت کیلئے سفر کرنا جائز ہے۔
 دلیل جمہور: یکما حدیث ہے جمہور کہتے ہیں کہ یہاں مشکلی منہ الی شئی مہذوف نہیں ہے
 بلکہ یہی مشکلی منہ الی مسجد مہذوف ہے تقدیری عبارت یوں ہوگی "لا تشد الرحال الی مسجد
 الی ثلاثہ مسلحہ" یعنی ان تین مساجد کے علاوہ کسی مسجد کیلئے رخت سفر نہ باندھا جائے گا۔
 یعنی تین مسجدوں کے علاوہ کسی مسجد کی طرف فضیلت کی نیت سے سفر کرنا جائز نہیں ہے اگر
 الی شئی مسکنی مانیں تو بھر علم، جہاد وغیرہ کیلئے سفر کرنا جائز نہ ہوگا۔ اور رہا مسئلہ روضہ اطہر کا تو اس کی
 فضیلت کے بارے میں متعدد احادیث مروی ہیں قال النبی ﷺ: من زار قبری وجبت
 له شفاعتی (البیہقی) دوسری حدیث ہے من حج ولم یزرنی فقد جفانی (البیہقی) یہ
 حدیثیں اگرچہ ضعیف ہیں لیکن امت کا تعامل اس کی تائید کرتا ہے۔

باب لا یقطع الصلاة إلا الكلب والحمار والمرأة

امام احمدؒ کے نزدیک کلب اسود، گدھا اور عورت کا مصلی کے سامنے سے سترہ نہ ہونے
 کی حالت میں گزرتا اس کی نماز کو فاسد کر دیتا ہے۔ جب کہ جمہور کے نزدیک اس صورت میں
 نماز فاسد نہیں ہوگی۔

دلیل احمدؒ: ان کا استدلال عبداللہ بن صامت کی روایت ہے وہ کہتے ہیں کہ میں ابوذرؓ
 کو یہ کہتے ہوئے سنا: قال رسول اللہ ﷺ: إذا صلی الرجل ولیس بین یدیه
 کأخربة الرجل أو کوأسطة الرجل قطع صلاته الكلب الأسود والمرأة،
 والحمار، (۱)۔ یعنی جب آدمی نماز پڑھے اور اس کے سامنے کچاوے وغیرہ کے مانند (آڑ) نہ
 ہو تو اس کی نماز کالا کتا، عورت اور گدھا فاسد کر دیں گے۔

جمہور کی دلیل: عن عائشةؓ قالت: رسول اللہ ﷺ لیصلی وأنی

(۱) الفلہ ترمذی ۲۳، مسلم فی کتاب الصلاة ۲۶۵، ابوداؤد ۹۰۲، احمد ۲۱۳۸۱

لنعترضه بین یدیه اعتراض الجنازة الخ (نسائی، بخاری)۔

یعنی حضرت عائشہؓ کہتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نماز پڑھتے اور میں ان کے سامنے جنازہ کی طرح پڑی رہتی۔ نیز حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے وہ کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ میں گدھی پر سوار ہو کر کے آیا اور نبی ﷺ اپنے اصحاب کے ساتھ نماز پڑھ رہے تھے ہم اہل سے صف کے سامنے پہنچ گئے۔ فمرت (أتان) بین ایدیہم فلم تقطع صلاتہم (الفاظ ترمذی ۳۳۶)۔

یعنی وہ گدھی ان کے سامنے سے گزری لیکن ان کے نماز کو قاسد نہیں کیا۔

جمہور ائمہ کی مستدل حدیث کا جواب یہ دیتے ہیں کہ وہاں قطع سے مراد قطع الوصل بین المصلی وربه ہے یعنی ان چیزوں کا گذر خشوع و خضوع کے قطع کا باعث ہوتا ہے۔

باب ماجاء فیمن صلی لغير القبلة ثم علم

اگر کوئی شخص تاریکی میں یا سمت قبلہ سمجھ میں نہ آنے کی وجہ سے غور و فکر کے بعد نماز پڑھ لیا لیکن بعد میں معلوم ہوا کہ وہ غیر قبلہ کی طرف نماز پڑھا ہے تو آیا اس کی نماز واجب الاعادہ ہوگی یا نہیں؟۔

امام شافعیؒ کے نزدیک نماز واجب الاعادہ ہوگی۔

التمہ ثلاثہ کے نزدیک نماز ہو جائے گی البتہ امام مالک کے نزدیک اگر وقت باقی ہے تو اعادہ مستحب ہے

دلیل امام شافعیؒ: ﴿تَوَلَّوْا وُجُوهَكُمْ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ یہ آیت بالاتفاق نماز مسجد حرام کی جانب منہ کر کے پڑھنے کے بارے میں نازل ہوئی ہے اور استقبال قبلہ رکن صلاۃ میں سے ہے، لہذا اس کے فوت ہونے سے نماز قاسد ہو جائے گی۔

دلیل جمہور: ابوہریرہؓ کہتے ہیں کہ ہم نبی کریم ﷺ کے ساتھ ایک تاریک رات میں سفر پر تھے اور قبلہ کا رخ ہم میں سے کسی کو معلوم نہیں ہوا تو ہم میں سے ہر ایک نے اپنے حال پر نماز

پڑھ لی اور جب اس کا ذکر ہم نے نبی ﷺ سے کیا تو آپ ﷺ پر یہ آیت نازل ہوئی ﴿فَلَا يَنْفَعُكُمْ تَوَلَّوْا لَكُمْ وَجْهَ اللَّهِ﴾، (ترمذی ۲۴۲)۔

نیز جمہور ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَكْفُلُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ کے آیت کے بموجب کہتے ہیں
سب سے قبل معلوم نہ ہونے کی وجہ سے وہ معذور ہے لہذا اس کی نماز ہو جائے گی۔

باب ماجاء في الصلاة فوق بيت الله

خاتہ کعبہ کے اوپر نماز پڑھنا جائز ہے یا نہیں؟

امام ابو حنیفہ اور امام شافعی کے نزدیک مطلقاً نماز ہو جائے گی، البتہ مکروہ ہے۔
امام مالک اور احمد کے نزدیک کوئی نماز نہیں ہوگی البتہ امام احمد کے یہاں نوافل
اداء ہو جائیں گے۔

وکیل مالک: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ نَهَى أَنْ يُصَلَّى فِي سَبْعَةِ مَوَاطِنَ (أَحَدُهَا
فَوْقَ ظَهْرِ بَيْتِ اللَّهِ) (أَخْرَجَهُ ترمذی ۳۴۶) یعنی آپ ﷺ نے سات جگہوں پر نماز
پڑھنے سے منع فرمایا (ان میں سے ایک خاتہ کعبہ کے اوپر ہے)

حنفیہ کہتے ہیں کہ یہاں نماز پڑھنے سے منع کرنا صرف سوء ادب کی وجہ سے ہے نہ کہ اس
کے ادا نہ ہونے کی وجہ سے لہذا اگر نماز پڑھ لی جائے تو نماز ہو جائیگی، لیکن مکروہ ہوگی۔

باب ماجاء في الصلاة ومعاطن الإبل

اونٹ کے باڑے میں پاک صاف جگہ دیکھ کر کوئی نماز پڑھ لے تو جمہور کے نزدیک نماز
ہو جائے گی۔

امام احمد: کے نزدیک نماز نہیں ہوگی۔

وکیل: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: صَلُّوا فِي مَرَابِضِ الْغَنَمِ وَلَا

تصلوا فی أعطان الإبل (۱)

یعنی بکریوں کے باڑے میں نماز پڑھو، لیکن اونٹ کے باڑے میں نماز نہ پڑھو۔
 جمہور کہتے ہیں کہ اونٹ شریعہ جانور ہوتا ہے اور خوف یہ ہے کہ حالت صلاۃ میں نقصان پہنچا دے، اس لئے احتیاطاً اس میں نماز نہیں پڑھنی چاہئے اور آپ ﷺ کا یہ ارشاد مطلق ہے نہ کہ حکم شرعی کے اعتبار سے ہے، لہذا اگر کوئی طہارت کو ملحوظ رکھتے ہوئے نماز پڑھتا ہے تو اس کی نماز ہو جائے گی۔

باب رد السلام بالإشارة فی الصلاة

امام ابو حنیفہ کے نزدیک نماز میں اشارہ سے سلام کا جواب دینا مکروہ ہے۔
 ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جائز ہے بلکہ امام شافعی کے نزدیک مستحب ہے۔
 ائمہ ثلاثہ کا استدلال صحیب کی روایت سے ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں مردود
 برسول اللہ ﷺ وهو یصلی فسلمت فرد إلى إشارة (۲)
 یعنی میں آپ کے پاس سے گذرا اور آپ نماز میں مشغول تھے پھر میں نے آپ ﷺ سے
 سلام کیا تو آپ ﷺ نے سلام کا جواب اشارہ سے دیا۔

حنفیہ کا استدلال: ابن مسعود کی روایت سے ہے وہ کہتے ہیں کہ فعلت علیہ فلم
 بسرد علی یعنی میں نے آپ ﷺ سے سلام کیا (آپ حالت نماز میں تھے) لیکن آپ ﷺ نے
 میرے سلام کا جواب نہیں دیا۔ یہی نفی کی روایت ہے اس کو اثبات کی روایت پر ترجیح ہوگی نیز پہلی حدیث

(۱) ترمذی ۲۴۶، یہ حدیث ابن مقفل المروئی اور جابر ابن سمرہ سے بھی مروی ہے أخرجه مسلم باب
 الرضوء من لحوم الإبل ۳۶۰، ابن ماجہ ۷۶۸، النسائی ۵۶۲، البيهقی ۴۹۹/۲،
 قططوری ۳۸۴۳۱، احمد ۹۸۷۵، (۲) ابوداؤد ۹۲۱، ترمذی ۳۶۷، النسائی ۱۱۸۵،
 احمد ۳۳۲۔

ابتداء اسلام پر محمول ہوگی کیونکہ اس وقت سلام کا زبان سے جواب دینا بھی جائز تھا اور یہ حدیث ابن مسعود کے مشرے تشریف لانے کے بعد کی ہے اس لئے یہ ابن مسعود کی روایت اس کیلئے ناسخ ہوگی نیز حضرت ابو ہریرہ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: **من أشار في صلاته إشارة نلهم عنه فليعد صلاته (۱)** یعنی جس نے نماز میں قابل فہم اشارہ کیا تو وہ اپنی نماز کا اعادہ کرے۔

باب ما جاء في سجدة السهو

سجدة سہو قبل السلام افضل ہے یا بعد السلام؟

ابو حنیفہ: کے نزدیک سجدة سہو مطلقاً بعد السلام ہے۔

امام شافعی کے نزدیک سجدة سہو قبل السلام ہے۔ امام احمد کے نزدیک آپ ﷺ سے جہاں قبل السلام سجدة سہو ثابت ہے وہاں قبل السلام اور جہاں بعد السلام ثابت ہے وہاں بعد السلام سجدة سہو کیا جائے گا اور جن میں نہیں ثابت ہے اس میں سجدة سہو قبل السلام کیا جائے۔ خلاصہ کلام ان کا مذہب امام شافعی کے مطابق ہے۔

امام مالک کے نزدیک اگر سجدة سہو کسی نقصان کی وجہ سے واجب ہوا ہے تو سجدة سہو قبل السلام ہوگا اور اگر کسی زیادتی کی وجہ سے واجب ہوا ہے تو سجدة سہو بعد السلام ہوگا۔

دلیل امام شافعی و احمد: **عن بحیفة الأسدی أن النبی ﷺ قام فی صلوۃ الظہر وعلیہ جلوس فلما أتم صلاته سجد سجدتین یکبر فی کل سجدة وهو جالس قبل أن یسلم (۲)**

آپ ﷺ نے ظہر کی نماز کے لئے قیام کر دیا حالانکہ آپ پر بیٹھنا لازم تھا، جب آپ نے

(۱) أخرجه أبو داود ۹۴۴ الدار قطنی ۲/۸۳۔ (۲) الترمذی ۳۹۱ البخاری

۱۲۳۰/ مسلم باب السهو فی الصلاة والسجود ۵۷۰/ أبو داود ۱۰۳۴/ الترمذی

۱۹/۲ ابن ماجہ ۱۲۰۶/ مالک ۱۶/۱ البیہقی ۲/۳۳۳ احمد ۱/۹۶۔

اپنی نماز کو پورا کیا تو حالت جلوس میں سلام پھیرنے سے پہلے دو سجدہ کیا اور ہر سجدہ میں تکبیر کہی۔

دلیل مالک: امام مالک فرماتے ہیں کہ سجدہ سہو سقوط واجب کی طوافی کے لئے ہے، قاعدہ تو یہی ہے کہ سجدہ سہو بعد السلام کیا جائے لیکن اگر نماز میں کسی نقصان کی وجہ سے سجدہ سہو واجب ہوا ہے۔ تو بہتر یہ ہے کہ سجدہ سہو قبل السلام کیا جائے تاکہ سقوط واجب کی طوافی کے ساتھ ساتھ نماز کے نقصان کی طوافی نماز کے اندر ہو جائے۔

حنفیہ کی دلیل: (۱) عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے۔ **إِذَا شُكَّ أَحَدُكُمْ فِي صَلَاتِهِ فَلْيَتَحَرَّ الصَّوَابَ فَلْيَتِمَّ عَلَيْهِ ثُمَّ يَسْلُمُ ثُمَّ يَسْجُدُ سَجْدَتَيْنِ** (۱) یعنی جب تم میں سے کسی کو اپنی نماز میں شک واقع ہو جائے تو صحیح بات میں غور کرے پھر اسکو پورا کرے پھر سلام پھیرے پھر دو سجدہ کرے۔

(۲) عبداللہ بن جعفرؓ سے مروی ہے، **قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: مَنْ شَكَّ فِي صَلَوَتِهِ فَلْيَسْجُدْ سَجْدَتَيْنِ بَعْدَ مَا يَسْلُمُ** (۲) یعنی جو شخص اپنی نماز میں شک کرے تو چاہئے کہ وہ سلام پھیرنے کے بعد دو سجدہ کرے۔ نیز اس کے علاوہ اور دیگر احادیث قولی و فعلی حنفیہ کے مذہب پر دال ہیں چنانچہ حدیث ذوا لیدرین میں سجدہ سہو بعد السلام کا ذکر ہے، جب کہ شافعیہ کی دلیل احادیث فعلی ہیں جو تاویل کا بھی احتمال رکھتی ہیں۔

باب فیمن زاد الركعة الخامسة فی الركعة الأخيرة

اگر کوئی بقدر تشہد بیٹھے بغیر پانچویں رکعت پڑھ لے تو اسکا کیا حکم ہے؟

- (۱) أخرجه البخاری باب التوجه الى القبلة ۵۸/۱ ومسلم فی باب السهو فی الصلاة ۲۱۲/۱ النسائی فی السهو باب التحری ۱۸۴/۱ ابوداؤد باب إذا صلی خمسا ۱۵۳/۱ ابن ماجه باب من سجدهما بعد السلام ۸۶/۱ (۲) ابوداؤد باب من قال بعد التسليم ۱۵۵/۱ النسائی باب التحری ۱۹۵۴/۱ احمد ۲۰۵/۱ البیہقی ۳۶۲/۱

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نماز نہیں ہوگی اس کو چھٹی رکعت پڑھ لی جاوے تاکہ وہ نفل ہو جائے۔

دلیل: کیونکہ اخیر رکعت میں بقدر تشہد بیٹھنا فرض ہے اور چوتھی رکعت میں بقدر تشہد بیٹھنا بغیر پانچویں رکعت کے لئے کھڑا ہو گیا، لہذا ترک فرض کی وجہ سے اس کی نماز نہیں ہوگی۔
ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اگر سجدہ سہو کر لے تو نماز ہو جائے گی۔

دلیل: عن ابن مسعودؓ أن النبی ﷺ صلی الظهر خمسا فقیل له: أزيد فی الصلاة أم نسيت؟ فسجد سجدتين بعد ما سلم. (۱) یعنی آپ ﷺ نے پانچ رکعت ظہر پڑھائی تو آپ ﷺ سے کہا گیا کیا نماز میں زیادتی کر دی گئی یا آپ بھول گئے؟ تو آپ ﷺ نے سلام پھیرنے کے بعد دو سجدہ کیا۔ لیکن حنفیہ کہتے ہیں کہ اس حدیث میں احتمال ہے کہ آپ ﷺ چوتھی رکعت میں بقدر تشہد بیٹھے ہوں اور آخری رکعت میں بقدر تشہد بیٹھنے سے ہمارے یہاں بھی سجدہ سہو کے بعد نماز ہو جائے گی۔ لہذا یہ حدیث ہمارے خلاف حجت نہیں ہو سکتی۔

باب فیمن یشک فی الزیادة والنقصان

یعنی کسی شخص کو تعداد رکعت کے بارے میں شک ہو جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟
ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بناء علی الاقل واجب ہے مثلاً تیسری رکعت یا چوتھی رکعت کے بارے میں شک ہے تو تیسری رکعت مانی جائے گی اور اس میں بیٹھنا بھی ضروری ہوگا کیونکہ اس کے چوتھی رکعت ہونے کا احتمال ہے، اور سجدہ سہو بھی لازم ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مشکل فی رکعة الصلاة تحرری کرے جس کی طرف گمان غالب ہو اس پر عمل کرے، اور اگر کسی جانب گمان غالب نہ ہو تو اس کا دعویٰ حکم ہے جو ائمہ ثلاثہ کے

(۱) أخرج الترمذی باب ملجلہ فی السہو بعد السلام والکلام ۱/۵۳ البخاری فی السہو

باب النصلی خمساً ۱/۱۶۳ مسلم ۱/۲۱۲ ابن ماجہ ۱/۸۵ النسائی ۱/۱۸۵

نزدیک ہے لم یقین کے مذہب میں صرف لرق اتکا ہے کماثر تھا غالب گمان کا اعتبار نہیں کرتے اور امام ابوحنیفہ غالب گمان کا اعتبار کرتے ہیں۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل: عن سعید عن ابی بنی شیبہ قال: إذا صلی أحدکم فلم یس رکیف صلی فلیسجد سجد تین (۱)۔ یعنی جب تم میں سے کوئی نماز پڑھے پھر اسے معلوم نہ رہا کہ کیسے اس نے نماز پڑھی تو وہ دو سجدہ کرے۔

ابوحنیفہ کی دلیل: ابن مسعود کی روایت ہے: إذا شک أحدکم فی صلوٰۃ فلیتحر الصواب الخ۔ نیز ابوحنیفہ کے مذہب پر عمل کرنے سے دونوں حدیثوں پر عمل ہو جائے گا۔

باب ما جاء فی الکلام فی الصلاة

امام ابوحنیفہ و احمد کے نزدیک کلام فی الصلاة مفید صلاۃ ہے، محمد ابو یاسیاء، جہلا عن الحكم ہو یا خطأ یا اصلاح صلاۃ کیلئے ہو یا اس کے لئے نہ ہو۔ لیکن امام احمد بن حنبل کی ایک روایت یہ ہے کہ اگر نماز مکمل سمجھ کر کلام کیا ہو اور نماز مکمل نہ ہوئی ہو تو یہ کلام مفید صلاۃ نہیں ہے۔ امام شافعی کے یہاں اگر کلام منسیا نیا یا جہلا عن الحكم ہو تو وہ مفید صلاۃ نہیں کی ایک روایت امام احمد کی ہے۔

امام مالک کے نزدیک اگر کلام اصلاح صلاۃ کیلئے ہو تو مفید صلاۃ نہیں ہے، لیکن امام مالک کی ایک روایت احناف کے مطابق ہے۔ ان کا استدلال ذوالیدین کی روایت سے جس میں کلام اصلاح صلاۃ کیلئے تھا، جیسا کہ اس کا ذکر آ رہا ہے۔

خلاصہ کلام میدان اختلاف میں امام شافعی اور امام ابوحنیفہ رہ جاتے ہیں کیونکہ امام مالک اور احمد سے متعدد روایتیں ہیں حتیٰ کہ امام احمد سے چار روایتیں ہیں۔

در اصل اختلاف کا دار و مدار ذوالیدین کی حدیث پر ہے اور یہ حدیث الکی ہے جس سے

(۱) أخرجه ترمذی ۳۹۶، أبو داود ۱۰۲۹۱، ابن ماجہ ۱۲۰۱، مسند ۱۱۷۸

بشار مکے مرتب ہوتے ہیں حتیٰ کہ بعض علماء نے اس سے تقریباً ڈیڑھ سو (۱۵۰) مکے مسجد فرمائے ہیں۔

حدیث ذوالیدین: عن ابي هريرة أن النبي ﷺ انصرف من اثنتين فقال له ذو الیدین أقصرت الصلاة أم نسيت يا رسول الله ﷺ: فقال النبي ﷺ: أصدق ذو الیدین؟ فقال الناس: نعم، فقام رسول الله ﷺ فصلى اثنتين أخريين ثم سلم ثم كبر فسجد (۱)

یعنی آپ ﷺ نے دو رکعت پر سلام پھیر دیا تو ذوالیدین نے آپ ﷺ سے کہا: اے رسول اللہ ﷺ کیا نماز کم ہو گئی یا آپ بھول گئے؟ تو نبی ﷺ نے فرمایا کیا ذوالیدین نے سچ کہا؟ تو لوگوں نے کہا ہاں، تو رسول اللہ ﷺ کھڑے ہوئے پھر دو آخری رکعت نماز پڑھائی پھر سلام پھیرا پھر تکبیر کی پھر سجدہ سہو کیا۔

خلاصہ کلام آپ ﷺ نے چار رکعت والی نماز میں دو رکعت پر سلام پھیرا پھر لیان پر متنبہ ہونے کے بعد دو رکعت نماز پڑھائی اور درمیان میں آپ ﷺ کا اور لوگوں کا کلام پایا گیا۔

امام شافعی: اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہاں ذوالیدین کا کلام جہلاً عن الحکم تھا، اور آپ ﷺ کا کلام نسیاناً تھا، اس لئے ان دو صورتوں میں کلام نماز کو قاسد نہیں کرے گی۔

امام مالک کہتے ہیں کہ یہاں کلام اصلاح صلاۃ کے لئے تھا، اس لیے اس صورت میں نماز قاسد نہیں ہوگی۔

حنفیہ: اس واقعہ کو منسوخ قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ عمل اس وقت کا ہے جب نماز میں کلام و سلام جائز تھا۔ چنانچہ ﴿قُومُوا لِلّٰهِ قَانِتِينَ﴾ والی آیت نازل ہونے کے بعد

(۱). انظر البخاری ۴۸۲ مسلم باب السهو فی الصلاة ۱/۲۱۳ ابوداؤد باب السهو فی المسجدین ۱۰۱۱ الترمذی ۱/۵۲ ابن ماجہ ۱۲۱۴ النسائی ۱۲۲۳۔

کلام فی الصلاۃ ناہی ہوتا ہے۔ چنانچہ زید بن ارقم سے مروی ہے۔ کنا فتکلم فی الصلاۃ یکلم الرجل صاحبه وهو الی جنبہ فی الصلاۃ حتی نزلت «قوموا للہ قانتین» فامرنا بالسکوت ونہینا عن الکلام (۱)

یعنی ہم نماز میں بات کرتے تھے، آدمی اپنے ساتھی سے نماز میں جو اس کے بغل میں ہوتا بات کیا کرتا یہاں تک کہ یہ آیت نازل ہوئی «قوموا للہ قانتین» پھر ہم کو سکوت کا حکم دیا گیا اور ہم کو بات چیت کرنے سے روک دیا گیا، لہذا آیت قرآنی ذوالیدین کی روایت کے لئے مانع ہوگی۔ اس کے علاوہ دیگر احادیث بھی حنفیہ کا مستدل ہیں جو کلام فی الصلاۃ کے منہی عنہ ہونے پر صراحت کے ساتھ دلالت کرتی ہیں۔

باب ماجاء فی القنوت فی صلاۃ الفجر

فجر کی نماز میں رکوع ثانی کے بعد قنوت کا کیا حکم ہے؟

امام ابوحنیفہ اور امام احمدؒ کے نزدیک اگر مسلمان پر کوئی عام مصیبت نازل ہوگئی ہو تو صلاۃ فجر میں قنوت پڑھنا مستنون ہے، عام حالت میں فجر میں قنوت پڑھنا مستنون نہیں ہے۔

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک فجر میں قنوت پورے سال مشروع ہے امام شافعی سنت قرار دیتے ہیں اور امام مالکؒ استحباب کے قائل ہیں۔

دلیل مالکیہ و شوافع: عن ابی ہریرۃ بن عازب أن النبی ﷺ کان یقنت فی صلاۃ الصبح والمغرب. (۲) دوسری حدیث جو ان کے مذہب پر صریح دال ہے۔

(۱) أخرجه مسلم والبخاری وأبو داود۔ (۲) أخرجه مسلم فی کتاب المساجد وموضع الصلاۃ رقم الحدیث ۳۰۵/۳۰۶ أبو داود فی کتاب الصلاۃ ۱۴۴۱ الترمذی کتاب الصلاۃ ۴۰۱/احمد ۱۸۴۹۷/۱۸۵۴۵ النصاب فی القنوت فی الصلاۃ المغرب رقم الحدیث ۱۰۷۲۔

عن ابی ہریرۃؓ قال: کان رسول اللہ ﷺ إذا رفع رأسہ من الركوع من صلاة الصبح فی الركعة الثانية رفع یدیه فیدعوا بهذا الدعاء: اللهم اهدنی فیمن ہدیت الخ: (۱)

یعنی آپ ﷺ جب صلاۃ فجر میں دوسری رکعت میں رکوع سے سر اٹھاتے تو اپنا دونوں ہاتھ اٹھاتے اور یہ دعا پڑھتے (اللهم اهدنی فیمن ہدیت الخ)۔

خفیہ و حنا بلہ کا استدلال: عن ابن مسعودؓ قال: لم یقنت النبی ﷺ إلا شهراً ثم ترکہ لم یقنت قبلہ ولا بعدہ. (الطحاوی ۱/ ۱۴۴ البیہقی ۲/ ۲۱۳)۔

یعنی آپ ﷺ نے صرف ایک ماہ قنوت پڑھی پھر ترک کر دیا، پھر نہ اس سے پہلے کبھی پڑھی اور نہ اس کے بعد کبھی پڑھی۔ یہ خفیہ کے مذہب پر صریح دلیل ہے کہ قنوت نازلہ پورے سال مشروع نہیں ہے اس کی تائید حضرت انسؓ کی روایت سے بھی ہوتی ہے۔

عن أنس أن رسول اللہ ﷺ قننت شهراً یدعو علی حی من أحياء العرب، ثم ترکہ، (۲) حضرت انسؓ کی دوسری روایت میں ان قبیلوں کے نام بھی مروی ہے: إنما قننت رسول اللہ ﷺ فی صلاة الصبح شهراً یدعو علی رعل و ذکوان: (مصنف بن شبیبہ ۲/ ۱۰) ۳۔

یعنی آپ ﷺ نے قبیلہ رعل و ذکوان پر بدعا کرتے ہوئے ایک مہینہ تک صلاۃ صبح میں قنوت پڑھی۔ جن احادیث سے شوافع وغیرہ استدلال کرتے ہیں اس میں پورے سال قنوت نازلہ پڑھنے کا ثبوت نہیں ملتا ہے، لہذا خفیہوں کا مذہب رائج ہے۔ لیکن اس وقت اسرائیل اور

(۱) أخرج مسلم فی کتاب المساجد وموضع الصلاة ۲۹۴/ البخاری فی کتاب الادب

۶۲۰۰/ ابن ماجہ فی کتاب اقامة الصلاة والسنة ۱۲۴۴- (۲) أخرج البخاری فی

کتاب المغازی ۱۰۸۹/ مسلم فی کتاب المساجد وموضع الصلاة ۳۰۴۳/ ابن

ماجہ فی کتاب اقامة الصلاة والسنة ۱۲۴۳/ احمد ۱۳۷۲۶/ ۱۳۸۵۳

اس کے آقا امریکہ کے حق میں بدعہاء کرنے کے لئے پورے عالم اسلام میں قنوت نازلہ کا اہتمام کرنا چاہئے جن کی وجہ سے ارض مقدس اور عراق و افغانستان کے باشندوں کلمائے سات جحد اور کوارٹ عظیم کی بلاخیز تیز ہوئیں مقدسین ہلکی ہیں اور دشمنان اسلام نے اسے مجروح قتل اور گھبر جہنم بنا دیا ہے۔ (اللہم انتقم منهم)

باب فی الصلاة علی الذابۃ جماعۃ

اگر فرض نماز زمین پر اتر کر پڑھنا حذر ہو زمین کے کچھ زدہ ہونے سے تو انظرانا بالاتفاق سواری پر پڑھنا جائز ہے۔ لیکن ایسی صورت میں جماعت کے ساتھ فرض نماز پڑھنا جائز ہے یا نہیں؟

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جماعت کے ساتھ پڑھنا جائز نہیں ہے۔

ائمہ ثلاثہ نیز امام محمدؒ کے نزدیک عذر شدید کی صورت میں سواری پر جماعت کے ساتھ نماز پڑھنا جائز ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل: عمر بن عثمانؓ کی روایت ہے جو اپنے باپ سے وہ اپنے پروردایا دادا سے ایک واقعہ نقل کرتے ہیں کہ ایک مرتبہ وہ لوگ بنی تمیمہ کے ساتھ ایک سفر میں تھے کہ آسمان سے خوب بارش ہوئی اور زمین کچھ زدہ ہو گئی اور نماز کا وقت انتہائی بیک تھا، فاذن رسول اللہ ﷺ وهو علی راحلته وأقام فتقدم علی راحلته فصلی بہم یومئذ یبعث یجعل السجود أحفض من الركوع. (۱)

یعنی رسول اللہ ﷺ اپنے سواری پر اذان دی اور اقامت کہی پھر اپنی سواری کو آگے بڑھا کر صحابہ کرام کو اشارہ کے ساتھ نماز پڑھائی مجددہ کو رکوع سے زیادہ پست کرتے تھے۔ امام ابو حنیفہؒ: کہتے ہیں کہ یہ حدیث صحیح نہیں ہے کیونکہ اس میں عمر بن ابراہیم

(۱) أخرجه الترمذی باب ماجاء فی الصلاة علی الذابۃ فی الطین والبطر ۱۰۶۔

دوسرے عمر بن عثمان حکم فیروای ہیں اول الذکر راوی ضعیف، ثانی الذکر راوی مستور الحال ہیں،
 وكذلك قال الترمذی: هذا حدیث غریب، اور اس کے علاوہ کسی بھی روایت میں عذر کی
 صورت میں اجماع الرامحہ کا ثبوت نہیں ملتا ہے، واللہ اعلم بالصواب۔ معنوی طور پر غور کریں جب
 بھی یہ حدیث ضعیف سمجھ میں آتی ہے کیوں کے اس حدیث میں اذان اقامت اور امامت تینوں کی
 نسبت آپ ﷺ کی طرف کی گئی ہے حالانکہ آپ ﷺ اذان و اقامت نہیں کہتے تھے بلکہ صحابہ
 کرام اس عمل کو انجام دیتے تھے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

باب الصلاة بعد طلوع الفجر اربعین

جمہور علماء کے نزدیک فجر نماز سے پہلے دو رکعت سب فجر کے علاوہ دیگر نوافل پڑھنا
 مکروہ ہے۔

امام شافعی کے نزدیک فجر سے پہلے دو رکعت سب فجر کے علاوہ دیگر نوافل پڑھنے میں
 کوئی کراہت نہیں ہے۔

جمہور کی دلیل: عن عمر بن رسول اللہ ﷺ قال: لا صلاة بعد الفجر
 الا مسجدتین (ترمذی ۱۱۷/۱)۔

یعنی طلوع فجر کے بعد فجر کی دو رکعت کے علاوہ کوئی نماز مشروع نہیں ہے۔

جمہور کی دوسری دلیل جن کو شیخین نے بھی روایت کیا ہے۔

أن النبی ﷺ لا یتمنفل بعد طلوع الفجر بأكثر من رکعتی الفجر۔
 (۱) شوافع کی دلیل: عن عمر بن عبد بن عتبة قال: قلت یا رسول اللہ آیا اللیل
 أسمع؟ قال جوف اللیل الآخر فصل ما شئت، یعنی رات کے کس حصہ میں سب سے

(۱) البخاری فی التہجد باب الفجر ۱۰۷/۱، مسلم باب استحباب رکعتی صفا

الفجر والحدث علیہا ۲۰۰/۱، البیہقی ۱۶۰/۲۔

زیادہ (اللہ) سنتا ہے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا رات کے آخری حصہ میں بس تو پڑھ جو چاہے۔ لیکن اس سے ان کا استدلال صحیح نہیں ہے کیونکہ بعض روایات میں اس کے بعد حتی یطلع الفجر فإذا طلع الفجر فلا صلاة إلا الرکعتین حتی تصلی الفجر۔ بھی مذکور ہے (مسند احمد ۴/۲۸۵) چنانچہ اس حدیث سے خود فجر کے بعد دو رکعت سنت فجر کے علاوہ دیگر نوافل کی ممانعت ثابت ہوتی ہے جو جمہور کے مذہب کے عین مطابق ہے۔

باب فی الاضطجاع بعد رکعتی الفجر

فجر کی دو رکعت سنت اور اس کے فرض کے درمیان تھوڑی دیر لیٹ جانے کا کیا حکم ہے؟
امام شافعیؒ کے نزدیک سنت ہے بلکہ بعض اہل مذاہب اس کے وجوب کے قائل ہیں۔
جمہور کے نزدیک یہ سنن عادیہ میں سے ہے نہ کہ سنن تشرعیہ میں سے۔

دلیل امام شافعیؒ: عن ابی ہریرۃ قال: قال رسول اللہ ﷺ: إذا صلی

أحدکم رکعتی الفجر فلیضطجع علی ینینہ (۱)

یعنی جب تم میں سے کوئی فجر کی دو رکعت (سنت مؤکدہ) پڑھ لے تو تھوڑی دیر اپنے دائیں کروٹ لیٹ جائے۔ جمہور کہتے ہیں کہ صیغہ امر کی یہ روایت شاذ ہے، اصل میں یہ روایت فعلی تھی اس میں صرف آپ ﷺ کا عمل بیان کیا گیا ہے، تمام حفاظ نے اس حدیث کو نقل کے طور پر روایت کیا ہے، امر کے طور پر روایت کرنے میں عبد الواحد بن زیاد متفرد ہیں لہذا اثبات کے مخالف ہونے کی وجہ سے یہ حدیث شاذ ہوگی، اگر بالفرض اس حدیث کو تسلیم کر لیا جائے تو آپ ﷺ کا یہ امر شفقت کے طور پر ہوگا ان حضرات کے لئے جو تہجد کے عادی ہیں، نہ کہ سنت تشرعیہ کے طور پر ہوگا، لہذا یہ لیٹنا صرف جائز ہوگا اور سنت عادیہ کے اجماع کے پیش نظر لیٹنا ہمارے لئے واجب نہیں ہے۔

باب إذا قیمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة

فجر کی سنت کے علاوہ تمام نمازوں میں ائمہ کا یہ اتفاق ہے کہ جماعت کھڑی ہونے کے بعد سختیں پڑھنا جائز نہیں ہے۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ فجر کی سنت بھی جماعت کھڑی ہونے کے بعد پڑھنا جائز نہیں ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک فجر کی سنت جماعت کھڑی ہونے کے بعد بھی پڑھنا جائز ہے بشرطیکہ جماعت فوت ہونے کا خوف نہ ہو۔

دلیل شوافع و حنابلہ: عن أبی هريرة قال قال رسول الله ﷺ إذا قیمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة (۱)۔

حنفیہ و مالکیہ کا استدلال: آثار صحابہ اور سنت فجر کی تائید کے لئے وارد روایات سے ہے چنانچہ سنہ فجر پر سخت تاکید کی میثارا احادیث وارد ہیں۔ چنانچہ ابو ہریرہؓ سے مروی ہے۔

قال رسول الله ﷺ لا تدعوا رکعتی الفجر ولو طردکم الخبل (ابوداؤد ۱۲۵۸) یعنی فجر کی دو رکعت نہ چھوڑ دیا ہے تم کو گھوڑے روئے ڈالیں، نیز حضرت عائشہؓ

سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا، رکعتی الفجر خیر من الدنيا وما فیها (۲) آثار صحابہ بھی حنفیہ کے مذہب کی تائید کرتے ہیں، چنانچہ ابن عمرؓ، عبد اللہ بن مسعودؓ، ابوالدرداء وغیرہ

صحابہ کرام سے سنت فجر جماعت کھڑی ہونی کی حالت میں پڑھنا ثابت ہے۔ (انظر المحادی)

(۱) ترمذی / ۱ مسلم فی صلاة المسافرين بن ۷۱۰۰ ابن ماجہ

۱۱۵۱ / ابوداؤد ۱۲۶۶ / البیہقی ۲ / ۴۸۲ / الدارمی ۱ / ۳۳۷۔ (۲) (آخر ج مسلم فی

صلاة المسافرين باب استحباب رکعتی سنة الفجر / ۷۲۵)۔

باب فیمن یصلی سنة الفجر بعد الفجر

امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی فجر کی سنت فرض سے پہلے پڑھ رکھا ہو تو اس کو فجر کے بعد پڑھنا جائز نہیں بلکہ سورج طلوع ہونے کے بعد پڑھنی چاہئے۔

دلیل: عن ابی ہریرۃ قال: قال رسول اللہ ﷺ: من لم یصلی رکعتی الفجر فلیصلھا بعد أن تطلع الشمس (ترمذی / ۴۲۱)۔

دوسری دلیل۔ حضرت سعید الخدریؒ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: لا صلاة بعد صلاة العصر حتی تغرب الشمس ولا صلاة بعد صلاة الفجر حتی تطلع الشمس (۱) اسی طرح دیگر احادیث حنفیہ کے مذہب پر صریح دلیل ہیں۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک فجر کی سنت اگر چھوٹ جائے تو اس کو فرض کے بعد طلوع شمس سے پہلے پڑھنا جائز ہے۔

دلیل: قیسؒ کی روایت ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ میں نے آنحضرت ﷺ کے ساتھ فرض کی نماز پڑھی پھر آپ ﷺ نے واپسی کے وقت مجھے نماز پڑھتے ہوئے پایا تو فرمایا، مہلا یا قیس أصلاتان معاً؟ قلت: یا رسول اللہ إنی لم أکن رکعتی الفجر فسکت النبی ﷺ (ابن ماجہ، ترمذی / ۴۲۰)

یعنی آپ ﷺ نے فرمایا اے قیس ٹھہرو، کیا دو دو نمازیں ساتھ ساتھ؟ تو میں نے کہا اے اللہ کے رسول میں نے فجر کی دو رکعت نہیں پڑھی تھی تو آپ ﷺ خاموش ہو گئے۔ اس حدیث میں فجر کی سنت کا فرض کے بعد پڑھنا ثابت ہوتا ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ ممانعت کی حدیث قطعی ہے جس کو قطعی پر ترجیح ہوگی اور یہ احتمال بھی ہے کہ ممانعت والی احادیث قیس کے اس عمل کے بعد کی ہوں جو اس کے لیے ناخ ہوں۔

(۱) أخرجه البخاری فی کتاب مواقیت الصلاة / ۵۷۶ مسلم فی کتاب صلاة المسافرين

وتصرھا / ۲۸۸ الحد / ۱۱۰۴۰ ۱۱۳۴۸ ۱۱۰۴۰

باب ماجاء فی الأربع قبل الظهر

امام ابو حنیفہ اور امام مالک کے نزدیک گھر سے پہلے چار رکعت سنت شروع ہے
امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک دو رکعت سنت گھر سے پہلے مسنون ہے
البتہ امام شافعی کی ایک روایت چار رکعت کی بھی ہے۔

امام احمد کی دلیل: عن ابی ہریرۃ قال: قال رسول اللہ ﷺ: من صلی فی
یوم ثنتی عشرة رکعة بنی له بیت فی الجنة رکعتین قبل الفجر ورکعتین
قبل الظهر الخ۔ (ابن ماجہ ۱۱۴۲/۱) یعنی جو شخص دن میں بارہ رکعت نماز پڑھے گا اس
کے لئے جنت میں ایک گھر بنادیا جائے گا الخ، یہ روایت امام احمد کے مذہب پر صریح دال ہے لیکن
ابن ماجہ اس حدیث کی تخریج میں کتب صحاح ستہ میں مفرد ہیں۔

حنفیہ اور مالکیہ کی دلیل: عن علی قال: کان النبی ﷺ یصلی قبل الظهر
أربعاً وبعدھا رکعتین، (ترمذی ۴۲۲/۱) نیز حضرت عائشہ سے مروی ہے أن النبی
ﷺ کان إذا لم یصل أربعاً قبل الظهر صلاهن بعدھا۔ (ترمذی ۴۲۴/۱)۔
جس حدیث سے امام احمد وغیرہ نے استدلال کیا ہے اس کے بارے میں حنفیہ کہتے ہیں کہ وہ
دو رکعت صلاۃ الزوال ہے جس کو آپ ﷺ زوال کے بعد پڑھا کرتے تھے، چنانچہ کوئی بھی حدیث
گھر کی سنن قبلہ پر دو رکعت کے بارے میں صراحت کے ساتھ مروی نہیں ہے اس کے برخلاف
چار رکعت کی احادیث بیشمار صراحت کے ساتھ مروی ہیں۔ چنانچہ حضرت عائشہ سے اسی مضمون
کی حدیث منقول ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: من شابر علی ثنتی عشرة رکعة من
السنة بنی له بیت فی الجنة أربعاً قبل الظهر، ورکعتین بعد الظهر الخ۔ (۱)

باب أن صلاة الليل مثنى مثنى

امام ابو حنیفہ کے نزدیک رات میں نفل چار رکعت ایک سلام کے ساتھ پڑھنا افضل ہے۔
ائمہ ثلاثہ کے نزدیک رات میں دو رکعت ایک سلام کے ساتھ پڑھنا افضل ہے حتیٰ کہ
امام مالک ایک روایت میں چار رکعت ایک ساتھ پڑھنے کو ناجائز قرار دیتے ہیں۔

دلیل امام ابو حنیفہ: عن ابن مسعود قال: من صلى أربعاً بتسليمة بالليل
عدلن بقيام ليلة القدر (مصنف بن شیبہ ۲/۲۱۲)۔ یعنی جس نے رات میں چار
رکعت ایک سلام کے ساتھ پڑھ لی اس کی یہ رکعات لیلة القدر میں جا گئے کے برابر ہوں گی۔

دوسری دلیل حضرت عائشہ کی روایت ہے: ما كان رسول الله يزيد في رمضان
ولا في غيره على إحدى عشر ركعة، يصلى أربعاً فلا تسأل عن حسنهن
وطولهن، ثم يصلى أربعاً فلا تسأل عن حسنهن وطولهن الخ، (ترمذی ۱۳۸۰)۔
اس حدیث سے بھی یہ ثابت ہوتا ہے کہ آپ ﷺ چار رکعتیں ایک ساتھ پڑھتے تھے۔

جمہور کی دلیل: عن عائشة قالت: كان رسول الله ﷺ يصلي فيما بين
أن يفرغ من صلاة العشاء إلى الفجر إحدى عشرة ركعة، يسلم بين كل
ركعتين الخ (مسلم وبخاری)

یعنی آپ ﷺ عشاء کی نماز سے فارغ ہونے اور فجر کے درمیان گیارہ رکعت پڑھتے
تھے، ہر دو رکعت پر سلام پھیرتے تھے۔ لیکن امام ابو حنیفہ کی ایک روایت جمہور کے مطابق ہے اور
ماہمکن کا مذہب بھی یہی ہے ہمارے یہاں اسی پر فتویٰ ہے۔

☆☆☆☆☆☆

☆☆☆☆

أَبْوَابُ الْوُتْرِ

باب ماجاء فی وجوب الوتر

واضح ہونا چاہئے کہ وتر کے بارے میں تقریباً سترہ اختلافی مسائل ہیں جن میں سے اکثر اصول میں اختلاف کی وجہ سے خود بخود پیدا ہو جاتے ہیں۔ یعنی جیسے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک وتر سنت ہے، اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک واجب ہے، لہذا اس کے قضاء کے بارے میں اختلاف ہوتا ہے۔ لہذا حنفیہ کے نزدیک وتر کے واجب ہونے کی وجہ سے اس کی قضاء بھی واجب ہوگی۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک چونکہ سنت ہے اس لئے اس کی قضاء واجب نہ ہوگی۔ ہم یہاں وتر کے اصولی اور معروف اختلاف کا ذکر کرتے ہیں۔ سب سے پہلے اختلاف اس کے وجوب و سنت کے بارے میں ہے۔

حنفیہ کے نزدیک وتر واجب ہے۔ اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک سنت مؤکدہ ہے۔

دلائل احناف: آپ ﷺ نے وتر کے بارے فرمایا: الوتر حق فمن لم یوتر فلیس

منا (۱) یعنی وتر واجب ہے جو وتر نہ پڑھے وہ ہم میں سے نہیں ہے یہاں حق بمعنی وجوب کے ہے۔

حنفیہ کی دوسری دلیل: آپ ﷺ کا ارشاد ہے: إن الله زادكم صلاة

وهی الوتر فصلوها من صلاة العشاء إلى طلوع الفجر (ترمذی) یہ حدیث وتر کے

وجوب پر صریح دلیل ہے۔ کیونکہ اس میں زیاتی صلاۃ کی نسبت اللہ کی طرف ہے پھر فصلوها

کے ذریعہ اس کے پڑھنے کا حکم دیا جا رہا ہے جو اس کے وجوب پر دلالت کرتا ہے۔

(۱) أبوداؤد ۱۴۱۶ الحکم فی المستدرک ۱/۳۰۶ البیہقی ۲/۴۷۰۔

تیسری دلیل: عن ابن مسعودؓ إن الله وتر يحب الوتر فأوتروا یا أہل القرآن (ابوداؤد ۱۴۱۳/ترمذی ۴۵۲/).

یعنی اللہ تعالیٰ وتر ہے (مراد واحد ہے) اور وتر کو پسند کرتا، اے اہل قرآن وتر پڑھو۔ نیز اس کے علاوہ دیگر احادیث ہیں جس میں اس کے پڑھنے کی تاکید اور اس کے ترک پر تنبیہ و وعید میں آئی ہیں جو اس کو وجوب کی طرف لے جاتی ہیں۔

دلیل: جمہور: عن أنس قال رسول الله ﷺ افترض الله علی عباده صلوات خمس، جمہور کہتے ہیں کہ جب اللہ تعالیٰ نے صرف پانچ ہی نماز فرض کی ہیں تو چھٹی وتر واجب کہاں سے آگئی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ہم بھی اسکے فرضیت کے قائل نہیں لیکن آپ ﷺ کا ارشاد: إن الله زادكم صلاة وهو الوتر (ترمذی) اس کے اضافہ کے طور پر دال ہے۔

جمہور کی دوسری دلیل: عن علیؓ قال: الوتر ليس بحتم كصلاتكم المكتوبة (ترمذی ۴۵۲) یعنی تمہارے فرض نماز کی طرح وتر واجب نہیں ہے۔ حنیفہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ ہم بھی اس کے فرض کے قائل نہیں ہیں اس روایت سے خود ثابت ہوتا ہے کہ یہ فرض کامل نہیں لیکن اس کا مرتبہ فرض کے قریب تک ہے اس لئے ہم اس کے وجوب کے قائل ہیں۔

باب ما جاء فی عدد الوتر

رکعت وتر کی تعداد کے بارے میں روایات مختلف ہیں ایک رکعت سے لیکر ستر رکعات تک کا ذکر روایات میں آتا ہے اسی لئے ائمہ میں اختلاف ہے۔

ابوحنیفہؒ کے نزدیک وتر تین رکعات ایک سلام کے ساتھ پڑھی جائیگی، ان کے نزدیک تین رکعتیں دو سلاموں کے ساتھ پڑھنا جائز نہیں۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ایک رکعت سے لیکر تیرہ رکعت تک شروع ہے، تیرہ سے زیادہ جائز نہیں ہے، عموماً ان کے قسین تین رکعت دو سلام کے ساتھ ادا کرتے ہیں، وتر کے بارے میں

امام نووی فرماتے ہیں: الوتر سنة عندنا بلا خلاف وأقله ركعة بلا خلاف، وأدنى كماله ثلاث ركعات إن أكثره ثلاث عشرة ولو زاد على ثلاث عشرة لم يجز (شرح المذهب ج ۴ ص ۱۷، نقلت هذه العبارة بتغيير يسير) یعنی وتر ہمارے نزدیک ہوا اختلاف سنت ہے اور اس کی اقل تعداد ایک رکعت ہے اور اس کے کامل کا ادنیٰ درجہ تین رکعت ہے، بلاشبہ اس کی اکثر تعداد تیرہ رکعت ہے، اور تیرہ پر زیادتی جائز نہیں۔

دلیل حنفیہ: عبد اللہ بن جریج سے مروی ہے کہ میں نے عائشہ سے پوچھا کہ رسول اللہ ﷺ وتر میں کس چیز کو پڑھتے تھے؟ تو حضرت عائشہ نے فرمایا: کان یقرأ فی الأولى بسم ربك الاعلیٰ، وفی الثانية بقل أيها الکافرون، وفی الثالثة بقل هو الله أحد، والمعوذتین (۱)

دوسری دلیل: حضرت علی رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ ان رسول اللہ ﷺ یوتر بثلاث، (ترمذی ۳۵۸) یہ حدیث حنفیہ کے مذہب پر صریح دلیل ہے اس کے علاوہ دیگر احادیث سے حنفیہ کے مذہب کی تائید ہوتی ہے۔

ائمہ ثلاثہ ان تمام احادیث سے استدلال کرتے ہیں جس میں اتنا برکت سے لیکر اتنا ثلاث عشرہ رکعت تک ثابت ہے لہذا ان کے نزدیک ایک رکعت سے لیکر تیرہ رکعت تک وتر پڑھی جاسکتی ہے لیکن تین رکعت پر ان کا عمل حدیث عائشہ اور ان دیگر احادیث کی وجہ سے ہے جس سے حنفیہ نے استدلال کیا ہے۔ لیکن وہ دو سلام کے ساتھ تین رکعت پڑھنے کے قائل ہیں۔ مگر ہم کہتے ہیں کہ احادیث میں تیرہ رکعت نہیں بلکہ سترہ رکعت تک کا ذکر ہے لہذا ائمہ ثلاثہ کا وتر کی رکعت تیرہ تک منحصر کرنا صحیح نہیں ہے، صحیح بات یہ ہے کہ آپ ﷺ تہجد کے ساتھ وتر پڑھتے اور تہجد کی رکعات میں کی زیادتی کرتے تھے، لیکن وتر کی رکعات میں کی زیادتی نہیں کرتے تھے

(۱) ترمذی ۴۶۴، ابوداؤد، ۱۴۲۱ الطحاوی ۱۶۸/۱، الدار قطنی ۱۷۶۔

خلاصہ کلام تین رکعات وتر کے علاوہ جو روایات میں خرید رکعت کی تعداد ملتی ہیں وہ سب تہجد کی رکعات ہیں، جس میں آپ کی بیٹھی کرتے تھے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

باب فی ثلاث رکعات بسلام واحد

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تین رکعت وتر دو سلام سے پڑھی جاتی ہے، دو رکعت ایک سلام سے پھر ایک رکعت ایک سلام سے۔

دلیل: الوتر رکعة من آخر الليل (مسلم) یعنی وتر رات کے آخر رکعت میں ایک رکعت ہے۔ ائمہ ثلاثہ اس حدیث میں اور تین رکعت وتر کی حدیث میں تطبیق دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ دو رکعت ایک سلام سے پڑھی جائے پھر ایک رکعت ایک سلام سے پڑھی جائے۔

حنفیہ کے نزدیک تین رکعت ایک سلام سے پڑھی جائے گی کیونکہ کسی بھی حدیث میں صراحہ تین رکعت وتر دو سلام کے ساتھ ثابت نہیں ہے، صحابہ کرام میں سے کسی سے تین رکعت دو سلام کے ساتھ ثابت نہیں ہے، یہ صرف عبداللہ بن عمرؓ سے ثابت ہے، اور یہ دونوں روایتوں میں تطبیق دینے کے لئے انکا اجتہاد ہے، اگر یہ عملاً آپ ﷺ سے ثابت ہوتا تو صحابہ کرام کا عمل اس پر ہوتا۔

حنفیہ الوتر رکعة من آخر الليل حدیث کے بارے میں یہ کہتے ہیں کہ تہجد کے ساتھ ایک رکعت کا اضافہ کر کے اسے تین رکعات بنا دیا جائے نہ یہ کہ ایک رکعت ایک سلام سے پڑھا جائے، چنانچہ عبداللہ بن عباسؓ بھی اس حدیث کے راوی ہیں، لیکن وہ بھی وتر کی تین رکعات ایک سلام کے ساتھ پڑھنے کے قائل ہیں۔ اگر اس حدیث کا مطلب حنفیہ کے مطابق نہ لیا جائے تو یہ حدیث ان احادیث کے مغایر ہوگی جس میں ایک رکعت منفرد پڑھنے سے منع کیا گیا ہے۔ اور کبار صحابہ کا عمل اسی پر تھا جس پر حنفیہ کا ہے۔

باب ماجاء فی القنوت فی الوتر

اس باب کے تحت تین اختلافی مسئلے ہیں (۱) وتر میں قنوت کس زمانے میں پڑھی جائیگی۔
 (۲) وتر میں قنوت کس وقت پڑھی جائے گی۔ (۳) وتر کی دعاء کیا ہے۔
 ۱۔ حنفیہ کے نزدیک وتر میں قنوت ہمیشہ ہمیش پڑھی جائے گی، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک
 رمضان کے نصف اخیر میں شروع ہے۔

الاختلاف فی تحديد زمان القنوت

ابو حنیفہ و احمد کے نزدیک قنوت وتر پورے سال کے سال پڑھی جائے گی اور یہی
 مذہب بعض مشائخ شوافع کا ہے۔

امام شافعی و امام مالک فرماتے ہیں کہ وتر میں قنوت صرف رمضان میں شروع
 ہے اور وہ بھی رمضان کے نصف اخیر میں قنوت پڑھی جائے گی، باقی دنوں میں نہیں پڑھی جائے گی
 امام احمد کی دوسری روایت یہی ہے۔

دلیل ائمہ ثلاثہ: عن علیؑ انه كان لا یقنت إلا فی النصف الاخير من
 رمضان (ترمذی ۳۶۳) یعنی حضرت علیؑ رمضان کے نصف اخیر میں قنوت پڑھتے تھے۔

ایسے ہی ابن عمر کا اثر منقول ہے انه كان لا یقنت إلا فی النصف یعنی من
 رمضان (مصنف ابن ابی شیبہ ج ۲۰ ص ۳۰۵)۔

حنفیہ کا استدلال: حضرت حسنؑ کی حدیث سے ہے، عن حسن بن علیؑ قال:
 علمنی رسول اللہ ﷺ کلمات أقولہن فی الوتر الخ (ترمذی ۳۶۳) اس حدیث
 میں مطلقاً اس کلمہ کے وتر میں پڑھنے کا تذکرہ ہے جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ قنوت کیلئے کوئی
 مخصوص وقت نہیں ہے۔

نیز حضرت ابن مسعودؓ کے بارے میں آتا ہے كان یقنت السنة کلھا فی الوتر
 یعنی وہ وتر میں پورے سال قنوت پڑھتے تھے۔

یہاں جاہلین کے دلائل مساوی ہیں لیکن حنفیہ کا مذہب رائج ہے کیونکہ اس میں عبادت کی زیادتی ہے۔

الاختلاف فی القنوت قبل الركوع

امام شافعیؒ واحمدؒ قنوت کو رکوع کے بعد مسنون کہتے ہیں۔

امام ابوحنیفہؒ و امام مالکؒ کے نزدیک قنوت رکوع سے پہلے پڑھی جائیگی۔ امام احمدؒ کی ایک روایت دونوں کے درمیان تخمینہ کی ہے۔

دلیل شافعیؒ ان کی دلیل صرف حضرت علیؓ کا اثر ہے اَنَّهُ كَانَ لَا يَقْنَتُ إِلَّا فِي

النصف الأخير من رمضان وكان يقنن بعد الركوع. (ترمذی ۴۶۳)

حنفیہ کی دلیل: مرفوع حدیث اور تعامل صحابہ ہے، عن ابن کعب أن رسول

الله ﷺ كان يوتر فيقنن قبل الركوع (ابن ماجہ ۱۱۸۲) یعنی آپ ﷺ وتر

پڑھتے تھے تو قنوت رکوع سے پہلے پڑھتے۔ نیز حضرت علقمہؓ سے مروی ہے اَنَّهُ ابْنُ مَسْعُودٍ

وَأَصْحَابُ النَّبِيِّ ﷺ كَانُوا يَقْنَتُونَ فِي الْوُتْرِ قَبْلَ الرُّكُوعِ (مصنف ابن ابی

ثیب) حنفیہ کا مذہب رائج ہے کیونکہ ان کی دلیل حدیث مرفوع اور تعامل صحابہ ہے۔

اُی قنوت افضل؟

حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک اللهم إنا نستعينك الخ پڑھنا افضل ہے۔ اور شافعیہ

و حنابلہ کے نزدیک اللهم اهدنا فيمن هديت الخ افضل ہے۔ دونوں دعائیں مقبول ہیں لیکن

حنفیہ نے اس دعا کو اس لئے اختیار کیا کیونکہ یہ آئینہ بالقرآن ہے۔

باب ما جاء في الوتر على الراحلة

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وتر سواری پر پڑھنا جائز نہیں ہے، جبکہ ائمہ ثلاثہ کے

نزدیک جائز ہے۔

دلیل ائمہ ثلاثہ: عن ابن عمر قال: رأيت رسول الله ﷺ يوتر على راحلته (ترمذی، ۴۸۰)۔ یعنی میں نے رسول اللہ ﷺ کو اپنے سواری پر وتر پڑھتے ہوئے دیکھا۔

دلیل امام ابوحنیفہ: وہ کہتے ہیں کہ ابن عمر کا نعل اس کے مخاریج ہے کیونکہ ان کے بارے میں مروی ہے کہ کان یصلی علی راحلته ویوتر علی الأرض ویزعم أن رسول الله ﷺ كان يفعل كذا (الطحاوی) یعنی وہ نماز تہجد سواری پر پڑھتے اور وتر زمین پر پڑھتے اس خیال سے کہ آپ ﷺ اسی طرح کرتے تھے۔ لہذا ان کے دونوں روایتوں میں تعارض کی وجہ سے دونوں ساقط ہو گئیں کیونکہ إذا تعارضتا تعاقلا۔

لہذا ہم قیاس کی طرف رجوع کرتے ہیں چنانچہ اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ وتر کو قدرت علی القیام کی صورت میں قاعدہ پڑھنا جائز نہیں ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ وتر علی الراحلۃ بدرجہ اولیٰ ناجائز ہو کیونکہ سواری پر نماز قیام کے علاوہ استقبال قبلہ اور قعود کی ہیئت مسنونہ سے بھی خالی ہوتی ہے۔

باب ما جاء فی الصلاة عند الزوال

امام شافعی و امام احمد کے نزدیک زوال کے بعد چار رکعت نماز مسنون ہے۔
امام ابوحنیفہ و امام مالک کے نزدیک زوال کے بعد چار رکعت مسنون نہیں ہے۔
دلیل شافعی و احمد: عن عبد الله بن العاصب أن رسول الله ﷺ كان يصلی أربعاً بعد أن تزول الشمس قبل الظهر (الترمذی) یعنی آپ ﷺ عصر سے پہلے زوال شمس کے بعد چار رکعت نماز پڑھتے تھے۔

امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ یہ چار رکعت عصر سے پہلے کی سنتیں ہیں نہ کہ زوال شمس کی وجہ سے چار رکعت ہیں۔

وَنَدُّوا الْبَيْعَ) اس آیت میں مطلقاً جمع کے لئے سعی کا حکم ہے، مصر قریب کی کوئی تحدید نہیں ہے۔
 دوسری دلیل: آپ ﷺ سب سے پہلا جمعہ قباء سے آتے ہوئے محلہ بنی سالم میں ادا کیا تھا جو ایک چھوٹا سا گاؤں تھا۔

امام مالک کی دلیل: عن ابن عمر أن النبی ﷺ قال: الجمعة على من سمع النداء۔ یعنی جمعہ اس شخص پر واجب ہے جو اذان سن سکے اور ایک آدمی کی اذان کی آواز عموماً زیادہ سے زیادہ تین میل تک جاسکتی ہے، اس لئے شہر سے تین کلومیٹر کے بعد جو گاؤں واقع ہوں وہاں نماز جمعہ جائز ہے۔

دلائل احناف: عن علیؑ أن النبی ﷺ قال لا جمعة ولا تشریق إلا فی مصر جامع (۱)

دوسری دلیل: عن عائشةؓ قالت: کان الناس ینتخبون الجمعة من منازلهم والعوالی، یعنی لوگ اپنے گھروں سے عوالی اور مدینہ سے جمعہ میں باری لگا کرتے تھے۔ (عوالی ان علاقوں کو کہتے ہیں جو مدینہ کی مشرقی جانب دو میل سے لیکر آٹھ میل کے فاصلہ پر تھے)۔
 اگر چھوٹی چھوٹی بستیوں میں جمعہ جائز ہوتا تو لوگ باریاں مقرر کر کے اتنے فاصلہ پر جمعہ پڑھنے کیوں آتے بلکہ وہ عوالی میں جمعہ قائم کر لیتے۔

باب ما جاء فی الجلوس بین الخطبتین

امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں خطبوں کے درمیان بیٹھنا فرض ہے یہی ایک روایت امام احمدؒ کی ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک دونوں خطبوں کے درمیان بیٹھنا مستنون ہے۔
 امام شافعیؒ کا استدلال آپ ﷺ کی سوا عبت سے ہے، نیز چونکہ خطبہ فرض ہے

(۱) أخرجه عبد الرزاق (۵۱۷۶) ابن أبي شيبة ۲/۲ البيهقي ۱۲۶/۳۔

اس لئے جلوس بھی فرض ہوگا، چنانچہ ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ ان رسول اللہ ﷺ یوم الجمعة خطبتین یجلس بینہما۔ (۱)

جمہور کا استدلال: ﴿فاسمعوا لی ذکر اللہ﴾ کے اطلاق سے ہے اس میں کسی جلوس وغیرہ کا حکم نہیں ہے۔ واضح ہو کہ ابو حنیفہؒ کے نزدیک دو خطبے مسنون ہیں لیکن خطبہ کی شرط یہ ہے کہ چند کلمات ذکر اللہ ادا کئے جائیں، خواہ کسی لفظ سے ہو، اور صاحبین کے نزدیک ذکر طویل شرط ہے جس کو مرثا خطبہ کہا جاسکے۔

باب فی الرکعتین إذا جاء الرجل والإمام یخطب

جمع میں خطبہ کے دوران نوافل وغیرہ پڑھنے کا کیا حکم ہے؟۔

امام شافعیؒ و امام احمدؒ کے نزدیک خطبہ کے دوران تحیۃ المسجد پڑھنا مستحب ہے۔ امام ابو حنیفہؒ و مالکؒ جمہور صحابہ و تابعین کے نزدیک خطبہ کے دوران کسی قسم کا کلام بلا ملاقات جائز نہیں ہے۔

شواہق و حنابلہ کے دلیل: عن جابر بن عبد اللہ قال: بینما النبی ﷺ یخطب یوم الجمعة إذا جاء رجل فقال النبی ﷺ: أصليت؟ قال: لا، قال: قم للركع. (ترمذی۔)

۲. وعن جابر أن رسول الله ﷺ قال: إذا جاء أحدكم والإمام یخطب فلیصل رکعتین، (۲)

خبر سب سے پہلے ﴿إذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا﴾ کا استدلال کرتے ہیں۔ کیونکہ یہ آیت صلاۃ اور خطبہ کے بارے میں نازل ہوئی جیسا کہ لیکن قدامت لے

(۱) أخرجه البخاری ۹۲۸۹۳۰ ترمذی ۵۰۶، مسلم (۲) أخرجه مسلم فی الجمعة باب الجمعة والإمام یخطب ۸۷۵ البخاری ۹۳۰، ابوداؤد، ۱۱۱۵، ترمذی ۵۱۰۔

”المنفی“ میں امام احمد کا قول نقل کیا ہے، بلکہ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ آیت تو صرف خطبہ کے بارے میں نازل ہوئی۔

۲۔ عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: من قال يوم الجمعة والإمام يخطب: انصت فقد لغا۔ یعنی جس نے امام کے خطبہ کے دوران کسی سے کہا انصت (خاموش رہو) تو اس نے لغو بات کہی۔ (ترمذی ۵۱۳)

۳۔ عن عبد الله بن عمر قال سمعت النبي ﷺ يقول: إنا دخل أحدكم المسجد والإمام على المبرر فلا صلاة ولا كلام حتى يفرغ الإمام (منہج الزوائد ج ۲ ص ۱۸۴)۔

شوافع کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ یہ واقعہ خطبہ شروع کرنے سے پہلے کا ہو سکتا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث دیگر احادیث جس میں خطبہ کے دوران کلام سے منع کیا گیا ہے ان سے متعارض ہے، بلکہ اس کو منسوخ مانا جائے گا۔ ویسے بھی انہی کو اثبات پر ترجیح ہوتی ہے۔ یا یہ عمل صرف آپ ﷺ کے ساتھ خاص ہوگا، لیکن پہلے جواب کو تسلیم کرنے کے بعد کسی جواب کی ضرورت نہیں، اس کی تائید دیگر احادیث سے بھی ہوتی ہے۔

باب ما جاء في كراهية الكلام والإمام يخطب

امام شافعیؒ کے نزدیک خطبہ کے دوران کلام کرنا جائز ہے، اور جمہور ائمہ کے نزدیک خطبہ کے دوران کلام ناجائز ہے۔

امام شافعیؒ کا استدلال: جابر بن عبد اللہ کی گزشتہ روایت سے ہے جس میں آیا ہے کہ امام سے کلام ثابت ہے اور حنفی کی دلیل اور شوافع کی دلیل کا جواب گزشتہ باب میں گذر چکا۔

باب ماجاء فی الکلام بعد نزول الإمام من المنبر

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جمعہ کے خطبہ کے بعد بھی کلام جائز نہیں ہے جب تک کہ امام نماز سے فارغ نہ ہو جائے۔

الغہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک خطبہ سے فراغت کے بعد نماز سے پہلے کلام جائز ہے۔

دلیل ائمہ ثلاثہ: عن أنس بن مالك قال: كان النبي ﷺ يكلم بالحاجة إذا نزل من المنبر يعني آپ ﷺ جب منبر سے اترتے تو ضرورتاً کلام کرتے تھے۔
 امام ابوحنیفہؒ کی دلیل: عن ابن عمر سمعت النبي ﷺ يقول: إذا دخل أحدكم المسجد والإمام على المنبر فلا صلاة ولا كلام حتى يفرغ الإمام (مجمع الزوائد ج ۲ ص ۱۸۴)۔ یہاں آپ ﷺ نے صلاۃ وکلام سے منع کیا یہاں تک کہ امام فارغ ہو جائے، امام فارغ بھی ہوگا جب تک وہ نماز پڑھنا نہ لے، لہذا نماز جمعہ سے جب تک فراغت نہ ہو جائے کلام درست نہیں۔ جمہور نے جس حدیث سے استدلال کیا ہے وہ حدیث ضعیف ہے جیسا کہ امام ترمذی اور ابوداؤد وغیرہ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے اور بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حدیث نماز عشاء کے بارے میں ہے۔

باب فی الصلاة قبل الجمعة وبعدها

جمہور کے نزدیک جمعہ سے پہلے چار رکعت مسنون ہے البتہ امام شافعی کے نزدیک دو رکعت مسنون ہے۔

امام قسیمیہؒ نے جمعہ سے پہلے مطلقاً کسی بھی سن کا ذکر کیا ہے اور سن مکہ کرام سے ثابت ہیں اس کو وہ نوافل پر محمول کرتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ آپ ﷺ کو عید تحریر لانے کا خطبہ شروع کر دیتے تھے کوئی بھی نفل نماز نہیں پڑھتے تھے۔

جمہور کی دلیل: عن ابن عباس قال: كان النبی ﷺ ی رکع قبل الجمعة أربعاً (ابن ماجہ ۱۱۲۹) اس کے علاوہ دیگر روایات سے سنن قبلہ کا ثبوت ملتا ہے۔

الصلاة بعد الجمعة

امام ابو حنیفہ اور امام مالک کے نزدیک جمعہ کے بعد چار رکعت مسنون ہے اور امام شافعی اور امام احمد بن حنبل کے نزدیک دو رکعت مسنون ہے۔

ولیل شافعی واحمد: عن ابن عمر أنه کان إذا صلی الجمعة انصرف فصلی سجدتین فی بیتہ ثم قال: کان رسول اللہ ﷺ یصنع ذلک۔ یعنی حضرت ابن عمر جب جمعہ کی نماز پڑھتے تو واپس ہو جاتے پھر دو رکعت اپنے گھر میں پڑھتے پھر فرماتے رسول اللہ ﷺ اس کو کرتے تھے۔

امام ابو حنیفہ کا استدلال ابو ہریرہ کی روایت سے ہے۔ قال رسول اللہ ﷺ من کان منکم مصلیاً بعد الجمعة فلیصل أربعاً۔ (۱)

نیز ابن مسعود کی بارے میں آتا ہے۔ أنه کان یصلی قبل الجمعة أربعاً وبعدھا أربعاً۔ (رواہ ترمذی) لیکن حنفیہ کے یہاں فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے جو جمعہ کے بعد چھ رکعت سنت کے قائل ہیں۔ اور ان کا استدلال حدیث ابن عمر سے ہے: عن عطیہ قال رأیت ابن عمر بعد الجمعة رکعتین ثم صلی بعد ذلک أربعاً (رواہ الترمذی)۔ صاحبین کا مذہب تمام مذاہب کو جامع ہے اس لئے یہی رائج ہوگا۔

باب فیمن أدرك من الجمعة رکعة

امام ابو حنیفہ کے نزدیک اگر کوئی جمعہ کے قعدہ اخیرہ میں سلام سے پہلے پہلے شریک ہو گیا تو وہ جمعہ کو پانے والا ہوگا۔

(۱) أخرجه مسلم ۸۸۲، ترمذی ۵۲۲، ابن ماجہ ۱۱۳۰، احمد ۶۰۶۲۔

ائمہ ثلاثہ و امام محمدؒ کے نزدیک اگر کوئی شخص جمعہ میں دوسرے رکعت کے رکوع کے بعد شریک ہوا تو اس پر ظہر واجب ہے وہ جمعہ کو پانے والا نہیں شمار ہوگا۔

دلیل ائمہ ثلاثہ: عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة۔ (۱) یعنی جو نماز کی ایک رکعت پائی وہ نماز پائی گیا۔ اور جو ایک رکعت نہیں پایا وہ نماز بھی نہیں پایا جب وہ نماز کا پانے والا نہ ہوگا تو اس پر قضاء ظہر جمعہ کے فوت ہونے کی وجہ سے واجب ہوگی۔

دلیل امام ابو حنیفہ: عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: إذا أتيتم الصلاة فعليكم السكينة فما أدركتم فصلوا وما فاتكم فاتموا۔ یعنی جب تم نماز کیلئے آؤ تو تم پر سکون لازم ہے پس جو تم پاؤ پڑھ لو اور جو فوت ہو جائے اس کو پورا کر لو۔ اس حدیث سے یہ مسئلہ واضح ہوتا ہے کہ جماعت میں شرکت کیلئے دوڑنا نہیں چاہئے۔ نماز کا جو حصہ مل جائے پڑھ لے اور جو چھوٹ جائے اس کو پورا کر لے، لہذا اگر کوئی قعدہ اخیرہ میں شریک ہوتا ہے تو اس حدیث کی روشنی میں اس کو نماز کا جو حصہ ملا ہے اس کو پڑھے۔ پھر امام کے سلام پھیرنے کے بعد چھوٹی ہوئی نماز کو پورا کرے، لہذا اس حدیث کی روشنی میں جمعہ میں قعدہ اخیرہ میں شریک ہونے والے پر چھوٹی ہوئی رکعات کا پورا کرنا واجب ہوگا نہ یہ کہ ظہر کی قضاء واجب ہوگی۔

☆☆☆☆☆

☆☆☆

(۱) أخرجه البخاری ۵۸۰، مسلم ۶۰۷، أبوداؤد ۱۱۲۱، ابن ماجہ ۱۱۲۲، ترمذی

۵۲۴، النسائی ۱۴۲۴)

کتاب العیدین

ابوحنیفہ کے نزدیک صلاۃ عیدین واجب ہے ہر اس شخص پر جس پر جمعہ واجب ہے۔
ائمہ ثلاثہ کے نزدیک عید سنت مؤکدہ ہے۔ امام احمد کی مشہور روایت فرض کفایہ کی ہے۔
حنفی کی دلیل: ﴿فصل لربك وانحر﴾، یعنی اپنے رب کے لئے نماز پڑھو اور قربانی
کرو۔ نیز آپ ﷺ کی سوانحیت اور صحابہ کرام کا تعامل اس کو وجوب کی طرف لے جاتا ہے، واضح
رہے کہ یہاں وہی اصولی اختلاف کارفرما ہے جس کا ذکر گذر چکا ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک سنت
اور فرض کے درمیان کوئی مرتبہ نہیں، جبکہ حنفیہ کے نزدیک دونوں کے درمیان وجوب کا مرتبہ ہے،
چنانچہ صلاۃ عیدین اسکے نزدیک بھی سنت مؤکدہ علیٰ اشدالاکیدہ ہے، بلکہ وجوب کا جو تصور احناف
کے یہاں ہے سنت مؤکدہ کا وہی تصور ان کے یہاں بھی ہے لیکن وجوب کا تصور جمہور کے یہاں
فرض کے تصور کی طرح ہے۔

باب إذا اجتمع العید والجمعة

امام احمد کے نزدیک اگر عید، جمعہ کے دن واقع ہو تو عید میں شرکت کرنے والوں سے
جمعہ ساقط ہو جائے گا۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جمعہ ساقط نہیں ہوگا البتہ امام شافعی کی ایک روایت یہ ہے کہ اہل
قریب سے جمعہ ساقط ہو جائے گا اور اہل مصر سے جمعہ ساقط نہیں ہوگا۔

امام احمد کا استدلال: حضرت عثمانؓ کے واقعہ سے ہے کہ انھوں نے جمعہ کے دن
عید کے خطبہ میں فرمایا: یا ایہا الناس ان هذا يوم قد اجتمع لكم فيه عیدان فمن

أحب أن ينتظر الجمعة من أهل العوالي فلينتظر ومن أحب أن يرجع فقد
 أذنت له (بخاری) یعنی یہ ایسا دن ہے جس میں تمہارے لیے دو عیدیں جمع ہو گئی ہیں، لہذا جو شخص
 اہل عوالی میں سے جمعہ کا انتظار کرنا پسند کرے تو وہ انتظار کرے اور جو شخص لوٹنا چاہے، اس کے لئے
 اجازت ہے۔ جدا استدلال یہ ہے کہ لوگوں کو گھر لوٹ جانے کی اجازت دینا یہ اس بات کی دلیل
 ہے کہ عید ہونے کی وجہ سے ان سے جمعہ ساقط ہو گیا۔ لیکن جمہور اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اہل
 عوالی کو گھر جانے کی اجازت دینا بعد منازل اور اہل قری ہونے کی وجہ سے ہے، چنانچہ اہل مصر
 سے جمعہ ساقط نہ ہوگا (عوالی کی تشریح گذر چکی ہے) جمعہ کا ثبوت دلیل قطعہ سے ہے اور اس کے
 سقوط کے لئے کوئی دلیل قطعی نہیں ہے لہذا جمعہ ساقط نہ ہوگا۔

باب ما جاء في التكبير في العیدین

اس باب سے دو اختلافی مسئلے متعلق ہیں۔ (۱) عدد تکبیرات (۲) محل تکبیرات۔ عیدین کی
 تکبیر کے سلسلے میں زبردست اختلاف ہے اس سلسلہ میں تقریباً دس اقوال ہیں۔

امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک تکبیر تحریرہ کو چھوڑ کر عیدین کی تکبیرات گیارہ
 ہیں، چھ پہلی رکعت میں اور پانچ دوسری رکعت میں۔

امام شافعیؒ کے نزدیک تکبیر تحریرہ کو چھوڑ کر عیدین کی تکبیرات کل بارہ ہیں، سات پہلی
 رکعت میں اور پانچ دوسری رکعت میں۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تکبیر تحریرہ کو چھوڑ کر کل چھ تکبیرات ہیں تین پہلی رکعت
 میں اور تین دوسری رکعت میں۔

امام مالکؒ و احمدؒ کی دلیل: عن ابن کثیر بن عبد اللہ عن أبيه عن جده: أن
 النبي ﷺ كبر في العیدین في الأولى سبعا قبل القراءة، وفي الآخرة خمسا
 قبل القراءة (ترمذی ۵۳۳) یہ کل بارہ تکبیریں ہوتی ہیں، وہ کہتے ہیں کہ تکبیر تحریرہ کو ٹیکر بارہ اور

اس کو چھوڑ کر گیارہ ہیں لہذا عیدین میں گیارہ تکبیر ہوگی۔ امام شافعی بھی اسی حدیث سے استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ تکبیر تحریمہ کو چھوڑ کر بارہ ہیں لہذا عیدین میں بارہ تکبیریں ہوگی۔

اسلام ابو حنیفہ کی دلیل: حسین بن الحارث نے موسیٰ اشعریؒ اور حذیفہ بن یمانؒ سے پوچھا کہ آپ ﷺ عید الاضحیٰ اور عید الفطر میں کیسے تکبیر کہتے تھے؟ تو ابو موسیٰ نے کہا: کسان یکبیر اربعاً تکبیرہ علی الجنائز۔ (ابوداؤد/۱۵۰) یعنی جنازوں پر اپنے تکبیر کی طرح چار تکبیریں کہتے تھے، اس حدیث میں چار تکبیروں کا ذکر ہے پہلی تکبیر تحریمہ کی ہے اور تین زوائد ہیں۔ دوسری دلیل: تکبیرات کا اختلاف صحابہ کرام کے زمانہ سے ہے حضرت عمرؓ نے صحابہ کو جمع کر کے تین زائد تکبیرات پر اتفاق کروایا لہذا اس پر اجماع ہے۔ کما ذکرنا الطحاوی۔

الاختلاف فی محل التکبیرات

تکبیرات زوائد میں حنیفہ کے نزدیک پہلی رکعت میں تین تکبیریں قراءت سے پہلے دوسری رکعت میں قراءت کے بعد ہوگی۔ اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک دونوں رکعتوں میں زائد تکبیرات قراءت سے پہلے کہی جائیں گی۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل: حدیث مذکور ہے أن النبی ﷺ کبر فی العیدین فی الأولى سبعاً قبل القراءة خمساً قبل القراءة۔ (ترمذی/۵۳۴) یعنی آپ ﷺ عیدین میں پہلی رکعت میں قراءت سے پہلے سات تکبیریں اور دوسری رکعت میں قراءت سے پہلے پانچ تکبیریں کہتے تھے۔ صحیح تو یہ ہے کہ تکبیرات عیدین کے سلسلے میں بھی حدیثیں صحیح و قوی منقول ہیں اور اس میں صحابہ کے زمانہ سے اختلاف چلا آ رہا ہے اس لئے اس سلسلے میں تعدد کا مظاہرہ نہ کرنا چاہئے۔

رفع الیدین عند التکبیرات

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک عیدین کی تکبیرات کے وقت رفع یدین کیا جائے گا اور امام مالکؒ

کی روایت یہ ہے کہ دفع یدین صرف تکبیر تحریر میں ہوگا۔

باب لأصلاة قبل العیدین ولا بعدها

امام شافعیؒ کے نزدیک عیدین سے قبل اور اس کے بعد نماز پڑھنا مطلقاً جائز ہے،
البتہ امام کیلئے مکروہ ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مکروہ ہے، البتہ امام مالکؒ کے نزدیک یہ کراہیت عید گاہ میں
پڑھنے پر ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عید کے بعد گھر میں کراہیت نہیں ہے۔

دلیل: جمہور: عن ابن عباسؓ أن النبی ﷺ خرج يوم الفطر فصلى
ركعتين ثم لم يصل قبلها ولا بعدها (۱) امام ابوحنیفہؒ جو بعد العید عدم کراہیت کے قائل
ہیں اس کی دلیل: ابو سعید خدریؓ سے مروی ہے کہ انھوں نے کہا: کان النبی ﷺ لا يصلي
قبل العيد شيئا فإذا رجع إلى منزله صلى ركعتين (ابن ماجہ)

امام شافعیؒ کی دلیل: حدیث مذکور لم يصل قبلها ولا بعدها یہ امام کے حق میں ہے نہ
کہ مقتدی کے حق میں، لہذا مقتدیوں کے لئے نقل وغیرہ پڑھنا جائز ہوگا کیونکہ بعض صحابہ کرام کا
اس پر عمل رہا ہے اور جس پر صحابہ کا عمل ہو اس کو مکروہ کیسے کہا جاسکتا ہے۔

☆☆☆☆☆

☆☆☆☆

(۱) ترمذی / ۵۳۷ البخاری / ۹۸۹، ۹۶۴، ۱۴۳۱، مسلم فی کتاب صلاة العیدین رقم

حدیث الباب / ۱۳ ابوداؤد / ۱۱۵۹ ابن ماجہ فی کتاب اقلامة الصلاة والسنة / ۱۲۹۱۔

کتاب السفر

باب التقصیر فی السفر

سفر میں قصر بالاتفاق شروع ہے لیکن اس میں قدرے اختلاف ہے۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک قصر واجب ہے۔

امام مالک اور امام احمد بن حنبل کے نزدیک قصر افضل ہے، لیکن ان دونوں کی ایک روایت ابو حنیفہ کے مطابق ہے، امام شافعی کے نزدیک اتمام افضل ہے لیکن امام نووی نے شافعیہ کے مذہب میں قصر کو افضل لکھا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں: فہل الأفضل إلا تمام أم القصر؟ فیہ ثلاث طرق أصحاب القصر أفضل (المجموع ۴/ ۲۸۲)۔

دلائل احناف: قال عمر: صلاة الجمعة ركعتان وصلاة الفطر ركعتان صلاة الأضحى ركعتان، وصلاة السفر ركعتان، تمام غير قصر على لسان محمد (۱) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سفر کی دو رکعتیں تخفیف کی بناء پر نہیں ہیں بلکہ اپنے فرض اصلیہ پر جمعہ وعیدین کی طرح برقرار ہیں۔ اس کی تائید حضرت عائشہ کی روایت سے ہوتی ہے: فرماتی ہیں۔ الصلاة أول ما فرضت ركعتان فأقرت صلاة السفر وزيد في صلاة الحضر (۱) یعنی اولاً نمازیں تو دو رکعات فرض ہوئیں جو صلاۃ سفر میں تو برقرار رہیں اور صلاۃ حضر میں زیادہ کر دی گئیں۔ اس روایت سے اچھی طرح واضح ہو جاتا ہے کہ صلاۃ سفر اپنے اصلیت کی اعتبار سے برقرار ہے نہ کہ بعد میں تخفیف کر دی گئی۔

(۱) أخرجه مسلم في صلاة المسافرين وقصرها / ۶۸۵ البخاری ۱۰۹۰ ابوداؤد ۱۱۹۸ الترمذی ۱ / ۲۵۵ موطا مالک ۱ / ۱۴۶ البيهقی ۲ / ۱۴۳ احمد ۶ / ۲۷۲ الدارمی ۱ / ۳۵۵۔

(۲) عن ابن عباس قال: إن الله عز وجل فرض الصلاة على لسان نبيكم ﷺ في الحضر أربعاً وفي السفر ركعتين. (۱) یعنی اللہ تعالیٰ نے تمہارے نبی کی زبان پر حضر میں چار رکعت اور سفر میں دو رکعت نماز فرض کی ہے، سفر میں چار رکعت والی نماز کا دور رکعت ہونا یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے مدقہ ہے جس کو قبول کرنا چاہئے نہ کہ کفرانِ نعمت کے صف میں کھڑے ہونا چاہئے۔

دلائل امام شافعی: ﴿فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة﴾۔ یعنی تم پر کوئی حرج نہیں ہے یہ کہ تم نمازوں میں قصر کرو۔ فليس عليكم جناح یہ اباحت کے لئے استعمال ہوتا ہے نہ کہ وجوب کے لئے۔ اس کا جواب حنفیہ یہ دیتے ہیں کہ ”لا جناح“ وجوب کیلئے مستعمل ہے جیسا کہ ارشاد باری ہے: فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما۔ أن يطوف بهما سے مراد سنی ہے اور اس آیت سے سنی کے جواز کا ثبوت ہونا چاہیے حالانکہ سنی بالاتفاق واجب ہے اور یہاں وجوب لا جناح پر صادق آرہا ہے۔ لہذا آپ کا یہ کہنا کہ لا جناح جواز کے لئے استعمال ہوتا یہ صحیح نہیں ہے۔

(۲) عن عائشة أن النبي ﷺ كان يقصر في السفر ويتم ويفطر ويصوم۔ (۲)۔ یعنی آپ ﷺ سفر میں قصر کرتے اتمام بھی کرتے، افطار بھی کرتے، روزہ بھی رکھتے۔ اس کا جواب حنفیہ کی طرف سے یہ دیا گیا ہے کہ آنحضرت ﷺ چھوٹے سفر میں جو تین مراحل سے کم ہوتا اس میں اتمام فرماتے اور تین مراحل سے زیادہ کے سفر میں قصر فرماتے تھے۔

(۳) شافعیہ کا استدلال حضرت عثمانؓ کے عمل سے ہے کہ وہ مکہ مکرمہ میں اتمام کرتے تھے۔ اس کا جواب حنفیہ کی طرف سے یہ دیا گیا ہے کہ حضرت عثمانؓ نے مکہ میں اپنا گھر بنا لیا تھا اور ان کے مسلک کے مطابق جس شہر میں انسان اپنا گھر بنا لے اس شہر میں قصر نہیں کر سکتا۔ دوسرا

(۱) أخرجه مسلم في كتاب صلاة المسافرين وقصرها / ۵، ابوداؤد / ۱۲۴۷، ابن ماجہ

۱۰۲۸ / احمد / ۳۲۳۲، (۲) البيهقي ۱۴۱ / ۳، الدارمی ۱۸۹ / ۲۔

جواب یہ دیا گیا ہے کہ حج کے موقع پر وہاں دیہاتیوں کی ایک بھاری تعداد ہوتی تھی اور قصر کرنے سے خدشہ تھا کہ کہیں وہ چار رکعات والی نماز دو رکعت ہی نہ سمجھ بیٹھیں۔

الاختلاف فی مدة القصر

کتنے دن اقامت کی نیت سے مسافر مقیم ہو جاتا ہے؟

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک چار دن اقامت کی نیت سے مسافر مقیم ہو جاتا ہے۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک پندرہ دن اقامت کی نیت سے مسافر مقیم ہوگا۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل: عن سعید بن المسیب قال: إذا أقام أربعة

أربعا (ترمذی ۵۱۷) یعنی جب آدمی چار دن اقامت کرے تو چار رکعت نماز پڑھے۔ لیکن ائمہ

ثلاثہ کا ابن المسیب کی روایت سے استدلال صحیح نہیں ہے کیونکہ ان کی ایک روایت ابوحنیفہ کے

مسلك کے مطابق ہے۔ چنانچہ آثار السنن (ص ۲۱۷) میں ابن المسیب کا یہ اثر منقول ہے، إذا

قدمت بلدة فأقمت خمسة عشر يوما فأتتم الصلاة یعنی جب تو کسی شہر میں آئے پھر

پندرہ دن اقامت کرے تو نماز کو پورا کرو۔ اس کی تائید ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ کی روایت سے ہوتی

ہے جن سے پندرہ دن مدت اقامت منقول ہے۔ چنانچہ ابن عمرؓ سے منقول ہے من أقام

خمس عشرة يوما أتم الصلاة (ترمذی ۵۱۷)۔ ایسے ہی حضرت علیؓ سے منقول ہے۔

باب ما جاء في صلاة الاستسقاء

استسقاء کے معنی بارش طلب کرنا، صلاۃ استسقاء بالاتفاق مسنون ہے البتہ امام ابوحنیفہؒ کی

طرف عدم سنت کا قول منسوب کیا جاتا ہے جو بالکل صحیح نہیں ہے۔ لیکن صلاۃ استسقاء کے طریقہ

میں اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک صلاۃ استسقاء عیدین کی طرح بارہ تکبیرات کے ساتھ پڑھی

جائے گی اور امام احمدؒ کے یہاں گیارہ زائد تکبیرات کے ساتھ پڑھی جائے گی۔

امام ابوحنیفہ اور امام مالک کے نزدیک عام دو رکعت کی طرح بغیر زائد تکبیرات کے صلاۃ استقام پڑھی جائے گی۔

دلیل امام شافعی: عن ابن عباس ^{رضی اللہ عنہ} قال: أن النبی ﷺ صلی رکعتین کما کان یصلی فی العید، یعنی آپ ﷺ دو رکعت صلاۃ استقام پڑھائی جیسا کہ عیدین میں پڑھاتے تھے اس حدیث کی الفاظ و راوی کے قدرے اختلاف کے ساتھ صحاح ستہ نے تخریج کی ہے۔ (۱) لیکن خفیہ اس کا جواب دیتے ہیں کہ اس کی تشبیہ عید کے ساتھ تکبیرات زوائد میں نہیں ہے بلکہ نماز کی رکعات کی تعداد اور میدان کی طرف نکلنے میں ہے، کیونکہ کسی بھی صحابہ سے صلاۃ استقام زوائد تکبیرات سے منقول نہیں ہے۔

تحويل الرداء

تحويل الرداء یعنی چادر پلٹنا امام کے لئے بالاتفاق مسنون ہے لیکن مقتدیوں کے لئے ابو حنیفہ اور بعض مالکیہ کے نزدیک مسنون نہیں ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مقتدیوں کے لئے بھی مسنون ہے۔ یہ حضرات امام پر قیاس کرتے ہوئے مقتدیوں کے لئے بھی مسنون کہتے ہیں۔ لیکن یہ ایک غیر مد رک بالقیاس عمل ہے لہذا یہ اپنے مورد پر منحصر ہو کر رہے گا۔ اور مقتدیوں کو امام پر قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

باب ما جاء فی صلاة الكسوف

کسوف سے مراد یہاں سورج گرہن ہے۔ صلاۃ کسوف بالاتفاق مسنون ہے حتیٰ کہ بعض ائمہ اس کو وجوب کے مرتبہ میں رکھتے ہیں، اور صلاۃ کسوف میں ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ہر رکعت میں

(۱) البخاری / ۱۰۱۲ / ۱۰۲۷ / ۱۰۱۱ / ۱۰۲۳ / ۱۰۲۶ / مسلم فی کتاب صلاة

الاستسقاء رقم حدیث الباب / ۴۱ ابو داؤد / ۱۱۶۱ تا ۱۱۶۷ ابن ماجہ / ۱۲۶۷

ترمذی / ۵۵۳ / ۱۵۰۶ النسائی / ۸۵۰۶

دور کو رکوع ہوں گے، جبکہ ابو حنیفہؒ کے نزدیک دو رکعت عام نمازوں کی طرح پڑھی جائے گی۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال۔ عن عائشةؓ قالت إن رسول الله ﷺ صلى

الكسوف في صفة زمزم أربع ركعات في أربع سجعات۔ (نسائی ۱۴۷۳،

بخاری ۱۶۴)۔ یعنی آپ ﷺ نے صفہ زمزم پر چار رکوع اور چار سجدہ کیا۔ اس سے ثابت

ہوتا کہ ہر ایک رکعت میں دو دور کو رکوع کیا۔ اسی طرح مسلم میں حضرت اسماء اور عبداللہ بن عمر

سے ایک رکعت میں دو دور کو رکوع منقول ہے، اور دیگر صحابہ سے بھی اس طرح کی روایات منقول ہیں۔

حنفیہ کے دلائل: عن أبي بكرؓ قال خسفت الشمس على عهد رسول الله

ﷺ فخرج يجر رداءه حتى انتهى إلى المسجد فصلى بهم ركعتين كما

تصلون (۱)۔ یعنی آپ ﷺ کے زمانے میں سورج گرہن ہوا تو آپ ﷺ اپنے چادر کو کھینچے ہوئے

نکلے یہاں تک کہ مسجد پہنچے پھر ان کو دو رکعت نماز پڑھائی جیسا تم پڑھتے ہو۔ اور یہ روایت بخاری میں

ہے جس میں متصلون نہ کو نہیں ہے، اسی طرح نسائی میں سرور بن جندب، نعمان بن بشیر اور ضیصہ

بن عمار کی روایات حنیفوں کے مطابق ہیں۔

نعمان بن بشیرؓ سے منقول ہے أن رسول الله صلى حين انكسفت الشمس مثل

صلاتنا يركع ويسجد۔ (نسائی ۱۴۸۵)۔

ائمہ ثلاثہ نے جن روایات سے ایک رکعت میں دو دور کو رکوع ہونے پر استدلال کیا ہے۔ ان

کے بارے میں حنفیہ کہتے ہیں کہ دراصل آپ ﷺ نے اس نماز میں بہت طویل رکوع کیا تھا بعض

صحابہ کبار کو رکوع کا وہم ہو گیا اور اس کی تائید سرور بن جندب کی روایت سے ہوتی ہے۔ ثم رکع بنا

كما طول ركوع ماركع بنا في صلاة قط۔ پھر ہمارے ساتھ سب سے زیادہ طویل رکوع

کیا اتنا طویل رکوع ہمارے ساتھ کسی بھی نماز میں نہیں کیا۔ بلکہ بعض روایات میں ایک رکعت میں

دو دور کو رکوع اور بعض میں چار دور کو رکوع منقول ہے، چنانچہ حضرت عائشہؓ سے منقول ہے کہ أن النخعي

(۱) أخرجه البخاری ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸، ۱۴۱۹، ۱۴۲۰، ۱۴۲۱، ۱۴۲۲، ۱۴۲۳، ۱۴۲۴، ۱۴۲۵، ۱۴۲۶، ۱۴۲۷، ۱۴۲۸، ۱۴۲۹، ۱۴۳۰، ۱۴۳۱، ۱۴۳۲، ۱۴۳۳، ۱۴۳۴، ۱۴۳۵، ۱۴۳۶، ۱۴۳۷، ۱۴۳۸، ۱۴۳۹، ۱۴۴۰، ۱۴۴۱، ۱۴۴۲، ۱۴۴۳، ۱۴۴۴، ۱۴۴۵، ۱۴۴۶، ۱۴۴۷، ۱۴۴۸، ۱۴۴۹، ۱۴۵۰، ۱۴۵۱، ۱۴۵۲، ۱۴۵۳، ۱۴۵۴، ۱۴۵۵، ۱۴۵۶، ۱۴۵۷، ۱۴۵۸، ۱۴۵۹، ۱۴۶۰، ۱۴۶۱، ۱۴۶۲، ۱۴۶۳، ۱۴۶۴، ۱۴۶۵، ۱۴۶۶، ۱۴۶۷، ۱۴۶۸، ۱۴۶۹، ۱۴۷۰، ۱۴۷۱، ۱۴۷۲، ۱۴۷۳، ۱۴۷۴، ۱۴۷۵، ۱۴۷۶، ۱۴۷۷، ۱۴۷۸، ۱۴۷۹، ۱۴۸۰، ۱۴۸۱، ۱۴۸۲، ۱۴۸۳، ۱۴۸۴، ۱۴۸۵، ۱۴۸۶، ۱۴۸۷، ۱۴۸۸، ۱۴۸۹، ۱۴۹۰، ۱۴۹۱، ۱۴۹۲، ۱۴۹۳، ۱۴۹۴، ۱۴۹۵، ۱۴۹۶، ۱۴۹۷، ۱۴۹۸، ۱۴۹۹، ۱۵۰۰، ۱۵۰۱، ۱۵۰۲، ۱۵۰۳، ۱۵۰۴، ۱۵۰۵، ۱۵۰۶، ۱۵۰۷، ۱۵۰۸، ۱۵۰۹، ۱۵۱۰، ۱۵۱۱، ۱۵۱۲، ۱۵۱۳، ۱۵۱۴، ۱۵۱۵، ۱۵۱۶، ۱۵۱۷، ۱۵۱۸، ۱۵۱۹، ۱۵۲۰، ۱۵۲۱، ۱۵۲۲، ۱۵۲۳، ۱۵۲۴، ۱۵۲۵، ۱۵۲۶، ۱۵۲۷، ۱۵۲۸، ۱۵۲۹، ۱۵۳۰، ۱۵۳۱، ۱۵۳۲، ۱۵۳۳، ۱۵۳۴، ۱۵۳۵، ۱۵۳۶، ۱۵۳۷، ۱۵۳۸، ۱۵۳۹، ۱۵۴۰، ۱۵۴۱، ۱۵۴۲، ۱۵۴۳، ۱۵۴۴، ۱۵۴۵، ۱۵۴۶، ۱۵۴۷، ۱۵۴۸، ۱۵۴۹، ۱۵۵۰، ۱۵۵۱، ۱۵۵۲، ۱۵۵۳، ۱۵۵۴، ۱۵۵۵، ۱۵۵۶، ۱۵۵۷، ۱۵۵۸، ۱۵۵۹، ۱۵۶۰، ۱۵۶۱، ۱۵۶۲، ۱۵۶۳، ۱۵۶۴، ۱۵۶۵، ۱۵۶۶، ۱۵۶۷، ۱۵۶۸، ۱۵۶۹، ۱۵۷۰، ۱۵۷۱، ۱۵۷۲، ۱۵۷۳، ۱۵۷۴، ۱۵۷۵، ۱۵۷۶، ۱۵۷۷، ۱۵۷۸، ۱۵۷۹، ۱۵۸۰، ۱۵۸۱، ۱۵۸۲، ۱۵۸۳، ۱۵۸۴، ۱۵۸۵، ۱۵۸۶، ۱۵۸۷، ۱۵۸۸، ۱۵۸۹، ۱۵۹۰، ۱۵۹۱، ۱۵۹۲، ۱۵۹۳، ۱۵۹۴، ۱۵۹۵، ۱۵۹۶، ۱۵۹۷، ۱۵۹۸، ۱۵۹۹، ۱۶۰۰، ۱۶۰۱، ۱۶۰۲، ۱۶۰۳، ۱۶۰۴، ۱۶۰۵، ۱۶۰۶، ۱۶۰۷، ۱۶۰۸، ۱۶۰۹، ۱۶۱۰، ۱۶۱۱، ۱۶۱۲، ۱۶۱۳، ۱۶۱۴، ۱۶۱۵، ۱۶۱۶، ۱۶۱۷، ۱۶۱۸، ۱۶۱۹، ۱۶۲۰، ۱۶۲۱، ۱۶۲۲، ۱۶۲۳، ۱۶۲۴، ۱۶۲۵، ۱۶۲۶، ۱۶۲۷، ۱۶۲۸، ۱۶۲۹، ۱۶۳۰، ۱۶۳۱، ۱۶۳۲، ۱۶۳۳، ۱۶۳۴، ۱۶۳۵، ۱۶۳۶، ۱۶۳۷، ۱۶۳۸، ۱۶۳۹، ۱۶۴۰، ۱۶۴۱، ۱۶۴۲، ۱۶۴۳، ۱۶۴۴، ۱۶۴۵، ۱۶۴۶، ۱۶۴۷، ۱۶۴۸، ۱۶۴۹، ۱۶۵۰، ۱۶۵۱، ۱۶۵۲، ۱۶۵۳، ۱۶۵۴، ۱۶۵۵، ۱۶۵۶، ۱۶۵۷، ۱۶۵۸، ۱۶۵۹، ۱۶۶۰، ۱۶۶۱، ۱۶۶۲، ۱۶۶۳، ۱۶۶۴، ۱۶۶۵، ۱۶۶۶، ۱۶۶۷، ۱۶۶۸، ۱۶۶۹، ۱۶۷۰، ۱۶۷۱، ۱۶۷۲، ۱۶۷۳، ۱۶۷۴، ۱۶۷۵، ۱۶۷۶، ۱۶۷۷، ۱۶۷۸، ۱۶۷۹، ۱۶۸۰، ۱۶۸۱، ۱۶۸۲، ۱۶۸۳، ۱۶۸۴، ۱۶۸۵، ۱۶۸۶، ۱۶۸۷، ۱۶۸۸، ۱۶۸۹، ۱۶۹۰، ۱۶۹۱، ۱۶۹۲، ۱۶۹۳، ۱۶۹۴، ۱۶۹۵، ۱۶۹۶، ۱۶۹۷، ۱۶۹۸، ۱۶۹۹، ۱۷۰۰، ۱۷۰۱، ۱۷۰۲، ۱۷۰۳، ۱۷۰۴، ۱۷۰۵، ۱۷۰۶، ۱۷۰۷، ۱۷۰۸، ۱۷۰۹، ۱۷۱۰، ۱۷۱۱، ۱۷۱۲، ۱۷۱۳، ۱۷۱۴، ۱۷۱۵، ۱۷۱۶، ۱۷۱۷، ۱۷۱۸، ۱۷۱۹، ۱۷۲۰، ۱۷۲۱، ۱۷۲۲، ۱۷۲۳، ۱۷۲۴، ۱۷۲۵، ۱۷۲۶، ۱۷۲۷، ۱۷۲۸، ۱۷۲۹، ۱۷۳۰، ۱۷۳۱، ۱۷۳۲، ۱۷۳۳، ۱۷۳۴، ۱۷۳۵، ۱۷۳۶، ۱۷۳۷، ۱۷۳۸، ۱۷۳۹، ۱۷۴۰، ۱۷۴۱، ۱۷۴۲، ۱۷۴۳، ۱۷۴۴، ۱۷۴۵، ۱۷۴۶، ۱۷۴۷، ۱۷۴۸، ۱۷۴۹، ۱۷۵۰، ۱۷۵۱، ۱۷۵۲، ۱۷۵۳، ۱۷۵۴، ۱۷۵۵، ۱۷۵۶، ۱۷۵۷، ۱۷۵۸، ۱۷۵۹، ۱۷۶۰، ۱۷۶۱، ۱۷۶۲، ۱۷۶۳، ۱۷۶۴، ۱۷۶۵، ۱۷۶۶، ۱۷۶۷، ۱۷۶۸، ۱۷۶۹، ۱۷۷۰، ۱۷۷۱، ۱۷۷۲، ۱۷۷۳، ۱۷۷۴، ۱۷۷۵، ۱۷۷۶، ۱۷۷۷، ۱۷۷۸، ۱۷۷۹، ۱۷۸۰، ۱۷۸۱، ۱۷۸۲، ۱۷۸۳، ۱۷۸۴، ۱۷۸۵، ۱۷۸۶، ۱۷۸۷، ۱۷۸۸، ۱۷۸۹، ۱۷۹۰، ۱۷۹۱، ۱۷۹۲، ۱۷۹۳، ۱۷۹۴، ۱۷۹۵، ۱۷۹۶، ۱۷۹۷، ۱۷۹۸، ۱۷۹۹، ۱۸۰۰، ۱۸۰۱، ۱۸۰۲، ۱۸۰۳، ۱۸۰۴، ۱۸۰۵، ۱۸۰۶، ۱۸۰۷، ۱۸۰۸، ۱۸۰۹، ۱۸۱۰، ۱۸۱۱، ۱۸۱۲، ۱۸۱۳، ۱۸۱۴، ۱۸۱۵، ۱۸۱۶، ۱۸۱۷، ۱۸۱۸، ۱۸۱۹، ۱۸۲۰، ۱۸۲۱، ۱۸۲۲، ۱۸۲۳، ۱۸۲۴، ۱۸۲۵، ۱۸۲۶، ۱۸۲۷، ۱۸۲۸، ۱۸۲۹، ۱۸۳۰، ۱۸۳۱، ۱۸۳۲، ۱۸۳۳، ۱۸۳۴، ۱۸۳۵، ۱۸۳۶، ۱۸۳۷، ۱۸۳۸، ۱۸۳۹، ۱۸۴۰، ۱۸۴۱، ۱۸۴۲، ۱۸۴۳، ۱۸۴۴، ۱۸۴۵، ۱۸۴۶، ۱۸۴۷، ۱۸۴۸، ۱۸۴۹، ۱۸۵۰، ۱۸۵۱، ۱۸۵۲، ۱۸۵۳، ۱۸۵۴، ۱۸۵۵، ۱۸۵۶، ۱۸۵۷، ۱۸۵۸، ۱۸۵۹، ۱۸۶۰، ۱۸۶۱، ۱۸۶۲، ۱۸۶۳، ۱۸۶۴، ۱۸۶۵، ۱۸۶۶، ۱۸۶۷، ۱۸۶۸، ۱۸۶۹، ۱۸۷۰، ۱۸۷۱، ۱۸۷۲، ۱۸۷۳، ۱۸۷۴، ۱۸۷۵، ۱۸۷۶، ۱۸۷۷، ۱۸۷۸، ۱۸۷۹، ۱۸۸۰، ۱۸۸۱، ۱۸۸۲، ۱۸۸۳، ۱۸۸۴، ۱۸۸۵، ۱۸۸۶، ۱۸۸۷، ۱۸۸۸، ۱۸۸۹، ۱۸۹۰، ۱۸۹۱، ۱۸۹۲، ۱۸۹۳، ۱۸۹۴، ۱۸۹۵، ۱۸۹۶، ۱۸۹۷، ۱۸۹۸، ۱۸۹۹، ۱۹۰۰، ۱۹۰۱، ۱۹۰۲، ۱۹۰۳، ۱۹۰۴، ۱۹۰۵، ۱۹۰۶، ۱۹۰۷، ۱۹۰۸، ۱۹۰۹، ۱۹۱۰، ۱۹۱۱، ۱۹۱۲، ۱۹۱۳، ۱۹۱۴، ۱۹۱۵، ۱۹۱۶، ۱۹۱۷، ۱۹۱۸، ۱۹۱۹، ۱۹۲۰، ۱۹۲۱، ۱۹۲۲، ۱۹۲۳، ۱۹۲۴، ۱۹۲۵، ۱۹۲۶، ۱۹۲۷، ۱۹۲۸، ۱۹۲۹، ۱۹۳۰، ۱۹۳۱، ۱۹۳۲، ۱۹۳۳، ۱۹۳۴، ۱۹۳۵، ۱۹۳۶، ۱۹۳۷، ۱۹۳۸، ۱۹۳۹، ۱۹۴۰، ۱۹۴۱، ۱۹۴۲، ۱۹۴۳، ۱۹۴۴، ۱۹۴۵، ۱۹۴۶، ۱۹۴۷، ۱۹۴۸، ۱۹۴۹، ۱۹۵۰، ۱۹۵۱، ۱۹۵۲، ۱۹۵۳، ۱۹۵۴، ۱۹۵۵، ۱۹۵۶، ۱۹۵۷، ۱۹۵۸، ۱۹۵۹، ۱۹۶۰، ۱۹۶۱، ۱۹۶۲، ۱۹۶۳، ۱۹۶۴، ۱۹۶۵، ۱۹۶۶، ۱۹۶۷، ۱۹۶۸، ۱۹۶۹، ۱۹۷۰، ۱۹۷۱، ۱۹۷۲، ۱۹۷۳، ۱۹۷۴، ۱۹۷۵، ۱۹۷۶، ۱۹۷۷، ۱۹۷۸، ۱۹۷۹، ۱۹۸۰، ۱۹۸۱، ۱۹۸۲، ۱۹۸۳، ۱۹۸۴، ۱۹۸۵، ۱۹۸۶، ۱۹۸۷، ۱۹۸۸، ۱۹۸۹، ۱۹۹۰، ۱۹۹۱، ۱۹۹۲، ۱۹۹۳، ۱۹۹۴، ۱۹۹۵، ۱۹۹۶، ۱۹۹۷، ۱۹۹۸، ۱۹۹۹، ۲۰۰۰، ۲۰۰۱، ۲۰۰۲، ۲۰۰۳، ۲۰۰۴، ۲۰۰۵، ۲۰۰۶، ۲۰۰۷، ۲۰۰۸، ۲۰۰۹، ۲۰۱۰، ۲۰۱۱، ۲۰۱۲، ۲۰۱۳، ۲۰۱۴، ۲۰۱۵، ۲۰۱۶، ۲۰۱۷، ۲۰۱۸، ۲۰۱۹، ۲۰۲۰، ۲۰۲۱، ۲۰۲۲، ۲۰۲۳، ۲۰۲۴، ۲۰۲۵، ۲۰۲۶، ۲۰۲۷، ۲۰۲۸، ۲۰۲۹، ۲۰۳۰، ۲۰۳۱، ۲۰۳۲، ۲۰۳۳، ۲۰۳۴، ۲۰۳۵، ۲۰۳۶، ۲۰۳۷، ۲۰۳۸، ۲۰۳۹، ۲۰۴۰، ۲۰۴۱، ۲۰۴۲، ۲۰۴۳، ۲۰۴۴، ۲۰۴۵، ۲۰۴۶، ۲۰۴۷، ۲۰۴۸، ۲۰۴۹، ۲۰۵۰، ۲۰۵۱، ۲۰۵۲، ۲۰۵۳، ۲۰۵۴، ۲۰۵۵، ۲۰۵۶، ۲۰۵۷، ۲۰۵۸، ۲۰۵۹، ۲۰۶۰، ۲۰۶۱، ۲۰۶۲، ۲۰۶۳، ۲۰۶۴، ۲۰۶۵، ۲۰۶۶، ۲۰۶۷، ۲۰۶۸، ۲۰۶۹، ۲۰۷۰، ۲۰۷۱، ۲۰۷۲، ۲۰۷۳، ۲۰۷۴، ۲۰۷۵، ۲۰۷۶، ۲۰۷۷، ۲۰۷۸، ۲۰۷۹، ۲۰۸۰، ۲۰۸۱، ۲۰۸۲، ۲۰۸۳، ۲۰۸۴، ۲۰۸۵، ۲۰۸۶، ۲۰۸۷، ۲۰۸۸، ۲۰۸۹، ۲۰۹۰، ۲۰۹۱، ۲۰۹۲، ۲۰۹۳، ۲۰۹۴، ۲۰۹۵، ۲۰۹۶، ۲۰۹۷، ۲۰۹۸، ۲۰۹۹، ۲۱۰۰، ۲۱۰۱، ۲۱۰۲، ۲۱۰۳، ۲۱۰۴، ۲۱۰۵، ۲۱۰۶، ۲۱۰۷، ۲۱۰۸، ۲۱۰۹، ۲۱۱۰، ۲۱۱۱، ۲۱۱۲، ۲۱۱۳، ۲۱۱۴، ۲۱۱۵، ۲۱۱۶، ۲۱۱۷، ۲۱۱۸، ۲۱۱۹، ۲۱۲۰، ۲۱۲۱، ۲۱۲۲، ۲۱۲۳، ۲۱۲۴، ۲۱۲۵، ۲۱۲۶، ۲۱۲۷، ۲۱۲۸، ۲۱۲۹، ۲۱۳۰، ۲۱۳۱، ۲۱۳۲، ۲۱۳۳، ۲۱۳۴، ۲۱۳۵، ۲۱۳۶، ۲۱۳۷، ۲۱۳۸، ۲۱۳۹، ۲۱۴۰، ۲۱۴۱، ۲۱۴۲، ۲۱۴۳، ۲۱۴۴، ۲۱۴۵، ۲۱۴۶، ۲۱۴۷، ۲۱۴۸، ۲۱۴۹، ۲۱۵۰، ۲۱۵۱، ۲۱۵۲، ۲۱۵۳، ۲۱۵۴، ۲۱۵۵، ۲۱۵۶، ۲۱۵۷، ۲۱۵

ثُمَّ صَلَّى رَكَعَتَيْنِ فِي كُلِّ رَكَعَةٍ ثَلَاثَ رَكَعَاتٍ. (مسلم باب صلاة الكسوف)
اور حضرت ابن عباس سے فی کل رکعة أربعة ركوعات منقول ہے (مسلم ۹۰۵) جس سے
اس بات کو تقویت ملتی ہے کہ آپ ﷺ نے انتہائی طویل رکوع کیا تھا جس سے بعض حضرات کو
دور رکوع بعض کو تین اور بعض کو چار رکوع کا احساس ہوا، ورنہ نفس الامر میں آپ نے ایک ہی رکوع
کیا تھا اور قیاس سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ ہر رکعت میں ایک ہی رکوع ہوتا ہے۔ واللہ اعلم۔

باب فی صلاة الخسوف

خسوف سے مراد یہاں چاند گرہن ہے۔ صلاة خسوف کو تو بالاتفاق جماعت ہے۔ یہ حنا مستنون
ہے۔ لیکن صلاة خسوف بھی امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک جماعت سے پڑھنا مستنون ہے، ان کے
پاس کوئی دلیل صریح و صحیح نہیں ہے بلکہ وصلاة خسوف کو صلاة خسوف پر قیاس کرتے ہیں۔

امام ابو حنیفہ اور امام مالک کے نزدیک صلاة خسوف میں جماعت مستنون نہیں ہے۔

حنیفہ کی دلیل: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ صَلَاةُ الرَّجُلِ فِي بَيْتِهِ أَفْضَلُ إِلَّا الْمَكْتُوبَةُ
لِهَذَا افترض کے علاوہ ہر نماز گھر میں ہی پڑھنا افضل ہوگا، صلاة خسوف (چاند گرہن) میں آپ ﷺ
سے جماعت ثابت نہیں ہے لہذا صلاة خسوف "صلاة الرجل في بيته" الخ کے حکم تحت باقی رہی گی
(ما خوذ من بدائع الصنائع ج ۱ ص ۴۱۸)۔ واللہ اعلم بالصواب۔

باب كيف القراءة في الكسوف؟

امام احمد اور حنفیہ میں سے صاحبین کے نزدیک کسوف کی نماز جہراً مستنون ہے۔ ائمہ ثلاثہ
کے نزدیک صلاة کسوف سرّاً مستنون ہے۔

امام احمد کی دلیل: عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ صَلَّى صَلَاةَ الْكُسُوفِ وَجْهًا
مُتَوَرِّدًا فِيهَا (۱) دلیل جمہور عن سمرة بن جندب قال صلى بنا رسول الله

(۱) أخرجه الترمذی ۵۶۳، أبو داود ۱۱۸۸، بخاری ۱۰۶۵، مسلم ۹۰۱، احمد ۶۵۶،

البیہقی ۳۳۵۔

ﷺ فی کسوف لا نسمع له صوتاً یعنی ہم کو رسول اللہ ﷺ نے کسوف کی نماز پڑھائی ہم نے ان کی آواز نہیں سنی۔ جس حدیث سے امام احمد وغیرہ نے استدلال کیا ہے جمہور اسکے بارے میں کہتے ہیں کہ یہ حدیث ملاء خسوف کے بارے میں ہے۔

باب ماجاء فی سجود القرآن

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک سجدہ تلاوت واجب ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک سجدہ تلاوت مسنون ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل: حضرت عمرؓ کا واقعہ ہے کہ انہوں نے ممبر پر سجدہ کی آیت پڑھی، پھر سجدہ کیا پھر دوسرے جمعہ میں اس سجدہ کی آیت کو پڑھا تو لوگوں نے سجدہ کی تیاری کی تو حضرت عمرؓ نے فرمایا: لم تکتب علینا إلا أن نشاء (۱) یعنی ہم پر فرض نہیں ہے مگر یہ کہ ہم چاہیں۔ اس حدیث کا حنفیوں کی طرف سے متعدد جواب دیا گیا ہے (۱) پہلا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ فوراً سجدہ کرنا ضروری نہیں (۲) دوسرا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ سجدہ ہم پر جماعت کے وقت کے ساتھ فرض نہیں ہے (۳) تیسرا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ سجدہ ہم پر نماز کی طرح فرض نہیں ہے کہ فی الفور وقت پر اداء کر لیا جائے بلکہ بعد میں بھی اداء کیا جاسکتا ہے۔

دوسری دلیل: زید بن ثابتؓ سے مروی ہے کہ وہ فرماتے ہیں: قرآن علی رسول اللہ ﷺ النجم فلم یسجد فیہا (ترمذی) حنفیہ کے طرف سے اس کا جواب وہی ہے کہ یہ سجدہ علی الفور کی نفی ہے اور اس کے ہم بھی قائل ہیں۔

حنفیہ کے دلائل: حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا کہ جب بنی آدم سجدہ کی آیت تلاوت کرتا ہے پھر سجدہ کرتا ہے تو شیطان روتے ہوئے ہٹتا ہے اور کہتا ہے اُمّو

بن آدم بالسجود فسجد فله الجنة وأمرت بالسجود فلم أسجد فلي النار (مسلم ۶۱/۱) یعنی نبی آدم کو سجدہ کا حکم کیا گیا تو انہوں نے سجدہ کیا چنانچہ ان کیلئے جنت ہے اور مجھے سجدہ کا حکم دیا گیا تو میں نے سجدہ نہیں کیا پس میرے لئے آگ ہے۔ (المسعودی ۲۶۷/۱) نیز باری تعالیٰ کا قول ہے ﴿إِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْجُدْ﴾ یعنی کافروں کے سامنے جب قرآن پڑھا جاتا ہے تو وہ سجدہ نہیں کرتے۔ یعنی یہاں سجدہ کرنے اور نہ کرنے کو کفر ایمان کا دارو مدار بنا دیا اس سے بڑی وجوب کی دلیل اور کیا ہوگی۔

الاختلاف فی عدد السجدة

امام مالکؒ کے نزدیک قرآن کریم میں کل گیارہ سجدہ ہیں۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک کل چودہ سجدہ ہیں البتہ امام شافعیؒ کے نزدیک سورہ "ص" میں سجدہ نہیں ہے بلکہ اس کے بجائے سورہ "حج" میں دو سجدہ ہیں جب کہ ابو حنیفہؒ کے نزدیک سورہ "ص" میں ایک سجدہ ہے اور سورہ "الحج" میں ایک سجدہ ہے۔
امام احمدؒ کے نزدیک کل پندرہ سجدہ ہیں وہ سورہ "الحج" میں بھی دو سجدہ مانتے ہیں اور سورہ "ص" میں بھی سجدہ مانتے ہیں۔

امام شافعیؒ کی دلیل: (جو سورہ ص میں سجدہ کے قائل نہیں ہیں)۔ عن ابن عباسؓ انه قال رأيت رسول الله ﷺ يصلي سجدة في "ص" قال ابن عباسؓ: وليست من عزائم السجود (۱) یعنی میں نے رسول اللہ کو سورہ "ص" میں سجدہ کرتے ہوئے دیکھا، ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ لیکن یہ سجدہ واجبات میں سے نہیں ہے۔ اس کا جواب حنیفی کی طرف سے یہ ہے کہ اس میں تو سجدہ کرنا ثابت ہے، لیکن اس کے واجبات میں سے ہونے کی جگہ کی گئی اس کا مطلب یہ ہے کہ سجدہ بطور شکر واجب ہے نہ کہ بطور وجوب کے۔

(۱) أخرجه بخاری باب في سجود القرآن مؤتمن ۷۶.

سورہ ”حج“ میں دو جگہ پر امام شافعی حضرت عقبہ بن عامرؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں، چنانچہ ابن عامرؓ کہتے ہیں کہ قلت یا رسول اللہ فضلت سورۃ الحج بأن فیہا سجدتین؟ فقال: نعم فمن لم یسجدہما فلا یقرأ ہما (ترمذی ۵۷۷) یعنی میں نے کہا: اے اللہ کے رسول سورۃ حج کی فضیلت اس میں دو جگہ ہونے کی بناء پر ہے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا ہاں، پس جو شخص ان دونوں جگہ کو نہ کرے تو وہ ان دونوں کو نہ پڑھے۔
حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ حدیث ضعیف ہے۔

حنفیہ کا استدلال: حضرت ابن عباسؓ کے اثر سے ہے قال فی سجود ”الحج“ الأول عزیمۃ والآخر تعلیم (طحاوی) یعنی پہلا واجب ہے اور دوسرا تعلیم ہے۔ لہذا سورۃ حج میں دو جگہ واجب نہ ہو گئے۔

سورہ ”ص“ میں جگہ کے وجوب کی دلیل: عن أبی سعید الخدریؓ قال خطبنا رسول اللہ ﷺ یوماً فقرأ ”ص“ فلما مر بسجود نزل وسجد فامعہ (۱)
لیکن محققین احناف کی رائی یہ ہے کہ احتیاطاً سورہ ”الحج“ میں دو جگہ کر لئے جائیں جیسا کہ امام احمدؒ کا مذہب ہے۔

امام مالکؒ کا استدلال ان احادیث سے ہے جس میں سجود فی الفور کی نفی گئی ہے جس کو انہوں نے جگہ کے عدم مشروعیّت پر محمول کر لیا۔

باب فی خروج النساء إلی المسجد

نوجوان عورتوں کو بالاتفاق مسجد میں نماز پڑھنے کیلئے آنا ممنوع ہے، بوجہ عورتوں کے بارے میں قدرے اختلاف ہے

لیکن بعض اہل نواہر مطلقاً عورتوں کے مسجد میں نماز پڑھنے کو جائز قرار دیتے ہیں۔ ان کی

(۱) أخرجه البخاری ۱۴۶۱، أبو داؤد، ابن ماجہ، مالک۔

دلیل ابن عمر کی روایت ہے چنانچہ وہ کہتے ہیں: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **الذنو اللنسہ باللیل إلى المساجد** (ترمذی)

جمہور کی دلیل: عن ابن مسعود مرفوعاً قال: صلاة المرأة في بيتها افضل من صلواتها في حجرتها وصلواتها في مخدعها (بيت صغير فی داخل البیت) افضل من صلاتها في بيتها (ابو داؤد) اس حدیث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ عورت کی نماز جتنی گھر کے اندر پوشیدہ طور پر ہوگی وہ اتنی بہتر ہوگی۔

حضور ﷺ کے ارشاد الذنو اللنسہ باللیل إلى المساجد کی جمہور یہ تاویل کرتے ہیں کہ اولاً یہ حدیث خود بتاتی ہے کہ عورتیں بغیر اذن کے عبادت و طاعت کیلئے نہیں جاسکتیں اگر کوئی عورت اصرار کرے اور شوق و رغبت کا اظہار کرے تو اس کو اجازت دے دی جانی چاہئے لیکن آپ ﷺ کا زمانہ خیر القرون کا زمانہ تھا جو مامون اور قنوں سے محفوظ تھا، اور آج کا زمانہ نہایت پر فتن اور فحاشی کا ہے اس لئے عورتوں کا مسجد جانا ممنوع قرار دے دیا گیا۔ اس کی متعدد آثار تائید کرتے ہیں، چنانچہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ اگر آج حضور ﷺ زندہ ہوتے تو عورتوں کو ضرور بالضرور مسجد جانے سے روک دیتے۔

باب فیمن یصلی الفریضة ثم یؤم الناس

یعنی ایک شخص فرض نماز پڑھ کر فارغ ہو گیا تو کیا وہ اس فرض نماز کی دوبارہ امامت کر سکتا ہے یا نہیں؟ کیونکہ اگر وہ دوبارہ اس نماز کو امامت کے طور پر پڑھے گا تو وہ اس امام کیلئے نفل ہوگی اور مقتدیوں کیلئے فرض ہوگی تو یہاں متعلل کے پیچھے مفترض کی اقتداء ہوگی اس کے جواز عدم جواز میں اختلاف ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک غرض کیلئے متعلل کی اقتداء ہائز نہیں
اسکا ایک روایت امام احمدیؒ ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے یہی دوسری روایت امام احمد کی ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل: معاذ بن جبلؓ کا عمل ہے اُن معاذ بن جبلؓ کان

یصلی مع رسول اللہ ﷺ المغرب ثم یرجع إلی قومه فیؤمهم (ترمذی)

یعنی معاذ بن جبلؓ آپ ﷺ کے پیچھے نماز پڑھتے پھر اپنی قوم کے پاس لوٹ کر ان کی امامت کرتے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے اقتداء المفترض بالمعقل جائز ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے دلائل: عن أبی ہریرۃؓ قال: قال رسول اللہ

ﷺ الإمام ضامن والمؤذن مؤتمن (ترمذی) جب امام ضامن ہے تو اس کا مضمون سے

قوی ہونا ضروری ہے لیکن مضمون جو کہ مفترض ہے ضامن سے قوی ہے لہذا مفترض کیلئے معقل کی

اقتداء درست نہیں ہے۔

دوسری دلیل: انس بن مالکؓ کی روایت ہے نبی ﷺ نے فرمایا: إنما جعل الإمام

لیؤتم بہ (اُخرجہ الصحاح السنۃ) یعنی امام اسی لئے بنایا گیا ہے تاکہ اس کی اقتداء کی

جائے۔ اور اقتداء بھی ہوگی جب امام اور مقتدی کی نیت مختلف نہ ہو اور یہاں نیت مختلف ہے لہذا

اقتداء کرنا صحیح نہیں ہے۔ اور حنفیہ نے معاذ کے واقعہ کی مختلف توجیہات کی ہیں۔

۱۔ اولاً یہ کہ وہ آنحضرت ﷺ کے ساتھ نفل کی حیثیت سے شریک ہوتے ہوئے اور اپنی

قوم کو بیت فرض نماز پڑھاتے ہوں گے۔

۲۔ اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ حضرت معاذؓ بیت نفل امامت کرتے تھے تب بھی آنحضرت

ﷺ کی اس پر تقریر ثابت نہیں۔

۳۔ سب سے محقق توجیہ یہ ہے کہ حضرت معاذؓ آپ ﷺ کے ساتھ مغرب کی نماز پڑھتے

تھے اور اپنی قوم کو عشاء کی نماز پڑھاتے تھے، لہذا اقتداء المفترض بالمعقل کا سوال ہی نہیں پیدا

باب السجدة على الثوب المتصل

جمہود علمائے کے نزدیک شدت گرمی یا سردی کی وجہ سے جو لباس مصلیٰ نے پہن یا اوڑھ رکھا ہو اس پر سجدہ کرنا درست ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک ثوب متصل پر سجدہ کرنا مکروہ ہے۔ وہ فرماتے ہیں چونکہ کپڑے کے کسی حصہ پر سجدہ کرنا عمل کثیر کی حد تک پہنچا سکتا ہے اور عمل کثیر بالاتفاق فاسد صلاۃ ہے اگر عمل کثیر نہ بھی ہو تو عمل قلیل بھی کراہیت صلاۃ میں سے ہے۔

جمہود کی دلیل: حضرت ابراہیمؑ سے مروی ہے کہ ایک دن حضرت عمرؓ نے لوگوں کو جمعہ کی نماز شدید گرمی میں پڑھائی جس میں وہ اپنے کپڑے کو زمین پر بچھا کر اس پر سجدہ کرتے، نماز سے فراغت کے بعد آپؐ نے فرمایا۔ **يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِذَا وَجَدَ أَحَدُكُمْ الْحَرَّ، فَلْيَسْجُدْ عَلَى ثَوْبِهِ** (مصنف ابن ابی شیبہ ۲۶۸/۱) اے لوگوں تم میں سے کوئی گرمی محسوس کرے تو وہ اپنے کپڑے پر سجدہ کر لے۔ نیز اسی طرح کی روایت ابن عباسؓ اور حضرت انسؓ سے بھی منقول ہے جو جمہور کی تائید کرتی ہیں۔

باب الاغتسال عند ما يسلم الرجل

اگر کوئی کافر اسلام قبول کرے تو اس کا قبل الاسلام غسل معتبر ہوگا یا نہیں؟
امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اگر قبل الاسلام کوئی موجبات غسل نہ پایا گیا ہو تو اسلام کے وقت غسل کرنا مستحب ہے۔

امام مالکؒ اور احمدؒ کے نزدیک اسلام قبول کرنے والے کیلئے مطلق غسل واجب ہے چاہے قبل اسلام موجبات غسل پیش آئے ہوں یا نہ آئے ہوں۔
امام مالکؒ و احمدؒ کی دلیل: عن قيس بن عاصم أنه أسلم فأمره النبي ﷺ

آن یفتسل (توملی) اس حدیث سے وہ کافر کیلئے مطلق غسل کے وجوب پر استدلال کرتے ہیں۔

حنفیہ اور شافعیہ اس حدیث کو استحباب پر محمول کرتے ہیں کیونکہ قبل الاسلام کافر کا نکاح شریعت میں مسلم ہے اس کو دوبارہ کرانے کا حکم نہیں ہے، تو یہ غسل کیوں دوبارہ کرایا جائے گا۔ پس یہ استحباب کے درجہ میں ہے بشرطیکہ اس کو موجبات غسل درپیش نہ ہو۔

☆☆☆☆☆

☆☆☆☆

کتاب الزکاة

لفظ الزکاة قاسم المصدر أعنى التزكية يقال زكى ماله تزكية إذا أدى عنه زكاته بمعنى الطهارة ، البناية فى شرح الهداية ۳/۳۳۹.

الزکاة فى اللغة عبارة عن النماء والزيادة فسميت الزکاة زکاة ، لأنها سبب زيادة المال بالخلف فى الدنيا والثواب فى الآخرة (المبسوط ۲/۱۳۷).
نوٹ واضح رہے کہ زکاة کے معنی زیادتی اور طہارت دونوں آتے ہیں۔ زکاة کب فرض ہوئی؟ اس سلسلہ میں جمہور کی رائے یہ ہے کہ زکاة ہجرت کے بعد دو ہجری میں رمضان کے روزہ کے فرض ہونے سے پہلے پہلے فرض ہوئی، فذهب الأكثر إلى أنه وقع بعد الهجرة فقیل كان فى السنة الثانية قبل فرض رمضان كما قال النووى (فى الروضة عون المعبود ۱/۲۹۰). بعض لوگوں کی رائے یہ ہے کہ یہ سن ۹ ہجری میں فرض ہوئی جو صحیح نہیں ہے۔

باب زکاة الإبل

اونٹ کا نصاب زکاة.

پانچ اونٹ میں ایک بکری، دس اونٹ میں دو بکری، پندرہ اونٹ میں تین بکری، اور میں اونٹ پر چار بکری۔ (۲۵) اونٹ پر بنت مخاض۔ یہ نصاب پینتیس تک چلے گا پھر جب (۳۵) سے ایک بھی زیادہ ہو تو بنت لیون (۳۵) تک، پھر جب (۴۵) سے ایک بھی زیادہ ہو تو جذعہ (۷۵) تک، پھر (۷۵) سے ایک بھی زیادہ ہو تو بنت لیون (۹۰) تک، (۹۰) سے ایک زیادہ ہو تو دو جذعہ (۱۲۰) تک۔ یہاں تک مسئلہ متفق علیہ ہے کیونکہ تمام احادیث سے اسی طرح ثابت ہے لیکن (۱۲۰) کے بعد نصاب اہل میں اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک (۱۲۰) کے بعد فریضہ خیر ہو جائے گا اربعینات (۴۰) کے اعتبار سے ہر اربعینات پر ایک بنت لیون اور خمسینات کے اعتبار سے ہر خمسینات پر ایک حقہ واجب ہوگا حالانکہ ۱۲۰ پر دو حقہ واجب تھے اب (۱۲۱) پر تین بنت لیون ہوں گے کیونکہ (۱۲۱) میں تین اربعینات ملتے ہیں۔ اور ۱۲۰ پر دو بنت لیون اور ایک حقہ واجب ہوگا، کیونکہ اس میں (۲) اربعینات اور ایک خمسینات ہے، لہذا (۱۲۰) میں دو بنت لیون اور ایک حقہ واجب ہوگا کیونکہ اس میں دو اربعینات اور خمسینات ہیں۔ اور یہی مسلک امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا ہے البتہ امام مالکؒ کے نزدیک اربعینات و خمسینات کا یہ حساب (۱۲۰) سے شروع ہوگا۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایک سو میں تک دو حقہ واجب رہیں گے اس کے بعد اربعینات (ازسرنو) ہوگا یعنی یہ ہر پانچ پر ایک بکری بڑھتی جائے گی یہ نصاب (۱۲۹) تک چلے گا اور ایک سو پچاس پر تین حقہ واجب ہوں گے۔ اسی طرح نصاب چلتا رہے گا لیکن بنت لیون ہمارے یہاں واجب نہیں ہوگا جیسا کہ ائمہ ثلاثہ کے یہاں اربعینات پر واجب ہوتا ہے ہمارے یہاں صرف خمسینات پر ایک حقہ واجب ہوگا پھر نصاب ازسرنو (۵) بکری سے شروع ہو جائے گا۔ پھر جیسے ایک خمسینات کا اضافہ ہوگا ایک حقہ اور بڑھ جائے گا۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال: حضرت علیؓ کی روایت سے ہے جس میں آپ ﷺ نے ۱۲۰ تک نصاب بتانے کے بعد فرمایا: فلماذا زادنا ابلا على عشرين ومائة ففى كل خمسين حقة وفى كل اربعين ابنة لبون۔ (الماخوذ من نصب الراية ۲/۲۴۵)۔

حنفیہ کی دلیل: حضرت عمر بن ترمذیؒ کا مکتوب ہے جو آپ ﷺ نے ان کو لکھا کر دیا تھا اس میں آپ ﷺ نے اونٹوں کی زکاة بیان کرتے ہوئے فرمایا: فلماذا كانت أكثر من ذلك من عشرين ومائة ففى كل خمسين حقة فما فضل فلانہ يعاد الى أول فریضة الإبل (نصلي) یہ حنفیہ کے مذہب پر واضح دلیل ہے کہ ہر خمسین پر ایک حقہ ہوگا اور جو

زیادہ ہوگا اس سے فریضہ از سر نو شروع ہو جائے گا۔ نیز حضرت علی اور حضرت ابن مسعود کے آثار مذہب احناف کے مطابق ہیں (انظر مصنف ابن ابی شیبہ ۱/۱۸۳)۔ اور جس حدیث سے ائمہ ثلاثہ نے استدلال کیا ہے وہ روایت مجمل ہے جو حنفیوں کے مذہب کے مطابق بھی ہو سکتی ہے اور ابن حزم کی روایت مفصل ہے اور مفصل کو مجمل پر ترجیح ہوگی۔

باب حاجاء فی البقر

جمہور علماء کے نزدیک یہ مسئلہ متفق علیہ ہے کہ (۳۰) بقر پر ایک تیجہ اور (۴۰) بقر پر ایک منہ واجب ہے (تیجہ کہتے اس گائے کے بچے کو جو ایک سال پورا کر کے دوسرے سال میں داخل ہو گیا ہو۔ اور منہ کہتے ہیں جو دو سال پورا کر کے تیسرے سال میں داخل ہو گیا ہو) خلاصہ کلام تمیں پر ایک تیجہ اور ہر چالیس پر ایک منہ واجب ہے لیکن (۴۰) سے زائد بقر ہوں تو اختلاف ہے۔

امام ابو حنیفہؒ سے اس سلسلہ میں متعدد روایتیں ہیں مشہور اور اصل روایت یہ ہے کہ جب چالیس پر ایک بقر زائد ہو تو اس ایک سے زائد پر ربع عشر منہ (یعنی منہ کا چالیسواں حصہ) واجب ہوگا، اور دو زائد ہونے پر نصف عشر منہ یعنی منہ کا بیسواں اور تین زائد ہونے پر ثلاثہ أربع عشر منہ یعنی منہ کے دسویں حصہ کا تین چوتھائی اور یہ قاعدہ چلے گا پچاس تک پھر پچاس پر ایک منہ اور منہ کا ایک چوتھائی واجب ہوگا۔

الثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک چالیس سے زائد پر کوئی زکاة واجب نہیں ہوگی یہاں تک کہ ساٹھ تک پہنچ جائے اور ساٹھ پر دو تیجہ واجب ہوں گے، پھر ستر پر ایک منہ اور ایک تیجہ واجب ہوگا اور (۹۰) پر تین تیجہ واجب ہوں گے، اسی طرح نصاب چلتا رہے گا۔ امام ابو حنیفہؒ کی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔ دراصل اختلاف کی اصل وجہ یہ ہے کہ احادیث میں چالیس بقر کے بعد پر نصاب زکاة کی کوئی تحصیل نہیں ملتی، اس لئے ائمہ نے اپنا

اجتہاد کیا امام ابوحنیفہؒ نے چالیس سے ہر ایک زائد پر نصاب مقرر کیا، تاکہ کسی بھی بقرے سے زکوٰۃ کی ادائیگی فوت نہ ہو اور جمہور نے نصاب ثانی کا اجتہاد کیا اس لئے (۴۰) سے لیکر (۵۹) تک پر کوئی زکوٰۃ مقرر نہیں کیا۔ کما قال الکاسانی فی البدائع۔ لیکن امام ابوحنیفہؒ کا مذہب احوط ہونے کی وجہ سے مرجوح ہے۔ انظر للمزید الحاروی الكبير ۱/۱۵۵، المجموع ۲/۳۶۸، المبسوط ۲/۱۷۱

باب لایجمع بین متفرق ولا یفرق بین مجتمع

لایجمع بین متفرق، ولا یفرق بین مجتمع، وملکان من خلیطین فإنهما یقترجان بینہما بالسویۃ۔ یعنی متفرق کے درمیان جمع نہ کرے اور نہ جمع کے درمیان متفرق کرے (صدقہ کے خوف سے) اور جو دونوں مشترک ہو برابری کے ساتھ رجوع کریں۔

اس حدیث کی تشریح میں ائمہ کا اختلاف ہے اور بہت اہم بحث ہے، ہم اختصار کے ساتھ جامعیت کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس کی تشریح کرتے ہیں۔ اس حدیث کے دو ٹکڑے ہیں اور دونوں کی تشریح میں اختلاف ہے۔

حدیث کا پہلا قطع لایجمع بین متفرق ولا یفرق بین مجتمع اس کے تحت دو اختلافی مسئلے ہیں (۱) "لا یجمع" اور دوسرا "لا یفرق" کا قائل کون ہے یعنی اس کا قائل مالک ہے یا ساعی (عالم) یعنی زکوٰۃ وصول کرنے والا ہے۔

(۲) دوسرا مسئلہ غلطہ الشیوخ اور خلافت الجوار کا ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک لا یجمع ولا یفرق کا تعلق مالک سے ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس کا تعلق عالم سے ہے اور امام شافعیؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ اس کا تعلق مالک و عالم دونوں سے ہے اور شافعیہ میں سے علامہ نوویؒ یہی لکھتے ہیں فہو نہی للصاعی وللملک عن التفریق والجمع (المجموع ۵/۳۸۹)۔ یعنی وہ نہیں ہے ساعی اور مالکوں کیلئے تفریق کرنے اور جمع کرنے سے۔ اگر اس میں کسی کا تعلق ساعی سے ہی ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ زکوٰۃ

وصدقہ لینے والا متفرق نصاب کو جمع نہ کرے مثلاً کسی کے پاس ۳۰ بکری ہے تو اس پر زکاۃ نہیں واجب ہے اور دوسرے آدمی کے پاس (۱۰) بکری ہے تو اس پر بھی زکاۃ نہیں ہے اب اگر عامل دونوں متفرق کو جمع کر دے تو چالیس بکریاں ہو جائیں گی، اور ایک بکری زکاۃ کے طور پر وصول لے تو اس سے آپ ﷺ نے اسکو منع کیا۔ ولا یفرق بین مجتمع، یعنی عامل اکٹھی بکریوں کو الگ نہ کرے زکاۃ زیادہ لینے کے لئے، مثلاً کسی کے پاس (۸۰) بکریاں ہیں تو اس پر ایک بکری واجب ہوگی، اب عامل اس (۸۰) مجتمع بکریوں کو (۴۰) (۴۰) علاحدہ کر دیتا ہے تو پھر ہر چالیس پر نصاب مکمل ہونے کی وجہ سے ایک ایک بکری واجب وصول ہے اس طرح اس پر دو بکریاں واجب ہو جائیں گی، آپ ﷺ نے اس سے عامل کو منع فرمایا کیونکہ اسی پر ایک ہی بکری واجب ہے۔

اگر نبی کا تعلق مالک زکوۃ سے ہے تو ولا یتجمع بین متفرق کا مطلب یہ ہے کہ کئی آدمی مل کر زکوۃ نہ نکالیں مثلاً تین آدمی (۴۰) (۴۰) (۴۰) بکریوں کے مالک ہیں تو اگر ہر ایک زکاۃ دے گا تو اس طرح تین بکریاں زکاۃ کے طور پر نکلے گئیں۔ اب ان تینوں نے اپنی بکریاں اکٹھا کر دیں اور یہ ۱۲۰ بکریاں ہو گئیں اور ۱۲۰ بکریوں تک ایک بکری واجب ہوتی ہے اس طرح سے تینوں کو مجموعی طور پر ایک بکری دینی پڑی، تو اس متفرق نصاب کو جمع کرنے سے آپ ﷺ نے مالک کو منع کیا۔

ولا یفرق بین مجتمع جب اس کا تعلق مالک سے ہوگا تو یہ مطلب ہوگا کہ ایک نصاب کو زکوۃ کی کم ادائے گی کے لیے الگ الگ نہ کرے۔ جیسے ایک آدمی کے پاس (۴۰) بکریاں ہیں اور اس پر ایک بکری زکاۃ کے طور واجب ہے، اب اس نے زکاۃ کے خوف سے جس بکری عارضی طور پر دوسرے کو دے دی تو آپ ﷺ نے اس تفریق سے مالک کو منع فرمایا۔ اور بعض لوگوں نے کہا کہ پہلے جملے کا تعلق عامل سے ہے اور دوسرے جملے کا تعلق مالک سے ہے۔

دوسرا قطعہ و ملکان من خلیطین فإینهما یتد اجمعان بینہما بالسویۃ اسکے تحت خلطہ (شرکت) کی بحث آتی ہے واضح رہے کہ خلطہ کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) خلطہ الشیوع

خلطہ الشیوع کہتے ہیں کہ دو شخص مال کی ملکیت میں شریک ہوں اور مال دونوں کے درمیان مشاع ہو یعنی کسی طرح کی تخصیص نہ ہو۔ اور خلطہ الجوار کہتے ہیں دونوں ملکیت میں تو نہ شریک ہوں لیکن دونوں کا بازو ایک ہو ایسے ہی راغی مرغی (چراغ گاو) حالب (دوہنے والا) نخل (نر جفتی کرنے والا) ایک ہو۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک خلطہ الشیوع اور خلطہ الجوار دونوں کا اعتبار ہے یعنی اگر دو آدمی کے پاس چالیس چالیس بکریاں خلطہ الشیوع اور خلطہ الجوار کی حیثیت سے ہیں تو دونوں کے مجموعہ کے (۸۰) پر زکاة واجب ہوگی نہ کہ ہر ایک کے حصہ کے چالیس پر ایک ایک بکری واجب ہوگی۔ ان کا استدلال اسی حدیث لا یفرق بین مجتمع سے ہے یعنی آپ ﷺ نے مجمع کو متفرق کرنے سے منع فرمایا، نیز آپ ﷺ نے آگے فرمایا و ملکات من خلیطین فانہما یتراجعان بالمسویۃ یعنی جو ان میں مشترک ہو وہ آپس میں برابر سر برابر ہوں۔ یعنی مثال کے طور پر پندرہ اونٹ دو آدمیوں میں خلطہ الجوار کی حیثیت سے مشترک ہیں تو مجموعہ پر تین بکری واجب ہوگی اور دونوں مالک ایک ایک بکری ادا کریں گے اور دوسری بکری برابر برابر قیمت وغیرہ لگا کر آپس میں رجوع کریں گے۔

حنفیہ کے نزدیک نہ خلطہ الشیوع کا اعتبار ہے اور نہ ہی خلطہ الجوار کا اعتبار ہے بلکہ ہر ایک کے حصے پر علاحدہ زکاة واجب ہوگی۔

دلیل: حضرت ابو بکرؓ کا مکتوب جو انہوں نے حضرت انسؓ کو عامل بناتے وقت دیا تھا جس کے الفاظ یہ ہیں "وفی الغنم فی کل أربعین شاة شاة فإن لم یکن إلا تسع وثلاثون فلیس علیک فیہا شیء" (ابوداؤد) اور بکری میں ہر چالیس میں ایک ایک بکری ہے پس اگر انا چالیس ہوں تو تجھ پر اس میں کچھ نہیں ہے۔ اس میں (۳۹) بکریوں پر مطلق

زکاة کی نفی کی گئی ہے خواہ حالت اشتراک ہو یا افراد، اب اگر دو آدمیوں کے درمیان (۷۹) بکری مشترک ہیں تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مجموعہ پر ایک بکری واجب ہوگی، حالانکہ دونوں میں سے کوئی بھی ۴۰ بکری کا مالک نہیں ہے تو یہ زکاة غیر مالک نصاب پر واقع ہوگی، حالانکہ غیر مالک نصاب پر زکاة نہیں ہے۔ اور رہا لایفرق بین مجتمع کا جواب تو اس کا جواب یہ ہے کہ سائی کو کسی کے مجتمع بکریوں کو الگ کر کے زیادہ زکاة لینا یعنی کسی کے پاس (۸۰) بکریاں ہیں اس پر ایک بکری واجب ہے تو عامل اس مجتمع کو (۴۰)، (۴۰) میں بانٹ کر دو بکری وصول ہے تو اس تفریق سے آپ ﷺ نے منع فرمایا نہ کہ دو شریکوں کے مال کو الگ کرنے سے منع فرمایا۔ فانہم فلان هذا المقام من أعقد المقام، انظر (۱)

باب صدقة الزرع والثمر والحبوب

ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک زرعی پیداوار کا نصاب پانچ وسق ہے جو تقریباً بچیس کن ہوتے ہیں۔ اس سے کم میں ان حضرات کے نزدیک عشر نہیں ہے۔
امام ابوحنیفہ کے نزدیک زرعی پیداوار کا کوئی نصاب مقرر نہیں ہے بلکہ زرعی پیداوار کی ہر قلیل و کثیر مقدار پر عشر واجب ہے۔

جہور کی دلیل۔ عن ابی سعید الخدری قال: لیس فیما دون خمسة ذود صدقة و لیس فیما دون خمس أواق صدقة و لیس فیما خمسة أوسق صدقة۔
(۲) یہ حدیث ابوسعید کے علاوہ ابو ہریرہ اور حضرت جابر سے بھی مروی ہے۔ یعنی اذنوں کے

(۱) المجموع، ۳۸۸/۵، شرح سنن نسائی للمبہوطی، ۲۰۳۵، عون المعبود، ۳۰۵/۴،
الحلوی الكبير، ۱۴/۴، (۲) خرجہ: البخاری، ۱۴۴۷، مسلم فی اول الزکاة،
۹۷۹، ابوداؤد، ۱۰۵۸، ترمذی، ۶۲۷، النسائی، ۲۴۸۳، ابن ماجہ، ۱۸۹۳،
موطا مالک، ۱/۲۴۴۔

پانچ کے ریوڑ سے کم میں زکاۃ نہیں ہے اور چاندی میں پانچ اوقیہ سے کم میں زکاۃ نہیں ہے۔ اور زرعی پیداوار میں پانچ وسق سے کم میں زکاۃ نہیں۔ لیس فیما دون خمسة أوسق صدقة، یہ جمہور کی دلیل ہے کہ زرعی پیداوار میں نصاب متعین ہے۔ اور وہ نصاب پانچ وسق ہے۔

امام ابوحنیفہ کی دلیل: قرآن کریم کی آیت ہے۔ وآتوا حقہ يوم حصادہ۔ یعنی اس کے کٹنے کے دن اس کا حصہ دو۔ اس میں مطلق پیداوار سے دینے کا حکم ہے۔ قلیل و کثیر کی کوئی تخصیص نہیں ہے۔

دوسری دلیل: آپ ﷺ کا ارشاد فیما سقت السماء والعیون أو کان عثریا، العشر۔ (۱)۔ یہ حدیث صحاح ستہ میں سے ہر ایک میں منقول ہے، ایسے ہی آپ ﷺ کا ارشاد ہے ما أخرجہ الأرض ففیہ عشر۔ ان دونوں احادیث میں مطلقاً عشر کا ذکر ہے جس میں قلیل و کثیر کی کوئی تحدید نہیں بیان کی گئی ہے۔ اور جس سے جمہور نے استدلال کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں صدق کا دائرہ اختیار بیان کیا گیا ہے کہ پانچ وسق سے کم کی زکاۃ صدق وصول نہیں کرے گا بلکہ اس کو خود اپنے طور پر ادا کرے گا۔ امام ابوحنیفہ کا مذہب انفع للمقراء ہے اس لئے اس کو ترجیح ہوگی۔

فائدہ: عثری: هو ما يشرب بعروقه من غير سقى قبل مايسيل إليه ماء العطر۔ (من حاشیة نصب الرایۃ ۲/۲۸۵)۔ یعنی عثری وہ زمین ہے جو اپنے رگوں کے ذریعہ (پانی سمجھ کر) بغیر سیرابی کے سیراب ہو جائے یا اس کو بارش کا پانی پہنچ جائے۔

باب لیس فی الخیل والرقيق زکاۃ

جو کھوڑا تجارت کے لئے ہوں ان پر بالاتفاق زکاۃ ہے، اور جو سواری کیلئے ہوں ان پر بالاتفاق زکاۃ نہیں ہے، البتہ جو تامل کے لئے ہوں اور چرنے والے ہوں نہ کہ باندھ کر گھمراؤ

(۱) أخرجه البخاری / ۱۴۸۳ مسلم فی کتاب الزکاۃ رقم حدیث الہاب / ۷۷۷۷
/ ۶۴۰ ابن ماجہ / ۱۸۱۷ الطحاوی / ۳۱۰۔

کھلائے جاتے ہوں تو اس پر زکاۃ میں اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایسے گھوڑوں پر زکاۃ واجب ہے اور یہ زکاۃ گھوڑے کی قیمت لگا کر اس میں سے چالیسواں حصہ لیا جائے گا۔

ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک ان گھوڑوں پر زکاۃ نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل: عن جابرؓ أن النبی ﷺ قال: فی الخیل السائمة فی

کل فرس دینار (۱)

(۲) عن السائب بن یزید قال: رايت ابي یقوم الخیل ویدفع صدقتها

إلی عمر بن الخطابؓ. (۲)۔ یعنی میرے ابو گھوڑا پالتے تھے اور اس کی زکاۃ عمر بن الخطابؓ کو دیتے تھے۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ عمرؓ کے زمانے میں گھوڑوں سے زکاۃ لی جاتی تھی۔

جمہور کی دلیل: عن ابي هريرةؓ قال: قال رسول الله ﷺ لیمن علی

المسلم فی فرسه ولا عبده صدقة (۳) یعنی مسلمان پر نہ اس کے گھوڑے میں اور نہ اس کے غلام میں زکاۃ ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں فرس سے مراد رکوب کے گھوڑے ہیں نہ کہ تناسل کیلئے جو پالے گئے ہوں وہ مراد ہیں اور رکوب کے گھوڑوں میں ہم بھی زکاۃ کے قائل نہیں ہیں۔

باب ما جاء فی زکاۃ العسل

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک شہد میں عسل نہیں ہے۔

(۱)۔ الدارقطنی ۲/۳۱۴ البیہقی ۴/۱۱۹. (۲) أخرجه الدارقطنی، الطحاوی

۳۱۰/۱۰، الشافعی فی الام (۳) أخرجه البخاری ۱۴۶۳، مسلم ۱۹۸۲، ابو داؤد

۱۵۹۵، ترمذی ۶۲۸، ابن ماجہ ۱۸۱۲، احمد ۲۴۲۲، مالک ۱/۲۷۷۱، النسائی

۲۴۶۳، الدارقطنی ۲/۱۲۴۲۔

امام ابوحنیفہ اور امام احمد و صاحبین کے نزدیک غسل میں عشر واجب ہے۔
 حنفیہ و حنابلہ کی دلیل: عن عمر بن العاص عن النبی ﷺ أنه أخذ من

الغسل العشر (۱)

(۲) عن أبي سياره المتقي أنه قال : قلت يا رسول الله إن لي نخلا ،
 قال أد العشر . (۲) یعنی میں نے کہا اے اللہ کے رسول میرے پاس شہد کی کھیاں ہیں تو آپ
 نے فرمایا: عشر ادا کرو۔ نیز عمر فاروقؓ اور عمر بن عبدالعزیزؒ کے بارے میں مروی ہے کہ وہ عشر میں
 زکاۃ وصول کرتے تھے۔

شافعیہ اور مالکیہ کا استدلال: حضرت معاذؓ کے قول سے ہے چنانچہ جب
 حضرت معاذؓ یمن تشریف لائے تو آپ کے سامنے شہد لایا گیا تو آپ نے فرمایا اطمأؤن فیہا
 بشئ (مصنف بن ابی شیبہ ۲/۱۱۲) لیکن ظاہر ہے کہ احناف و حنابلہ کے مقابلہ میں ان کا
 استدلال کمزور ہے کیونکہ حنفیہ کے پاس آپ ﷺ کی صریح حدیث ہے اور ان کے پاس حضرت
 معاذؓ کا اثر ہے جو یہ بھی احتمال رکھتا ہے کہ حضرت معاذؓ کو اس وقت تک غسل کے بارے میں زکاۃ
 کے وجوب کی خبر نہ ہو۔ واللہ اعلم

باب لا زکاۃ علی المال المستفاد

مال مستفاد کی دو صورتیں ہیں۔ اولاً مال مستفاد سابق کی جنس سے نہ ہو تو بالاتفاق مال
 مستفاد کو مال سابق میں ضم نہیں کیا جائے گا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ مال مستفاد مال سابق کی جنس سے ہو۔ اس کی دو صورتیں ہیں۔

(۱) أخرجه ابو داؤد ۱۶۰۲، ابن ماجہ ۱۸۲۴، (۲) أخرجه ابن ماجہ ۱۸۲۳،

احمد ۱/۲۳۶، البيهقي ۱/۱۶۲،

ایک یہ ہے کہ مال مستفاد مال سابق کی جنس سے ہو اور اس کے ساتھ مال سابق کی نماء بھی ہو، مثلاً بکری کے بچے پیدا ہو گئے تو اس صورت میں مال مستفاد کو مال سابق سے ضم کیا جائے گا اور مجموعہ پر زکاۃ واجب ہوگی اس پر بھی اتفاق ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ مال مستفاد مال سابق کی جنس سے تو ہو لیکن اس کی نماء نہ ہو بلکہ وہ بلیک کے کسی سبب جدید کی وجہ سے حاصل ہو۔ مثلاً کسی کے پاس نقد روپیہ موجود تھا اور دوران سال اس کو کچھ روپیہ مزید بیہ یا وراثت کے طور پر مل گیا، اس صورت میں اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس قسم کے مال مستفاد کو سابق میں ضم نہیں کیا جائے گا بلکہ اس کا سال الگ شمار ہوگا، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس قسم کے مال مستفاد کو بھی مال سابق میں ضم کیا جائے گا اور اس کی زکاۃ بھی سابق کے ساتھ ادا کی جائے گی۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل۔ عن ابن عمرؓ قال: قال رسول الله ﷺ من استفاد مالاً فلا زكاة عليه حتى يحول عليه الحول عند ربه (۱) یعنی جس شخص کا مال بڑھا اس پر زکاۃ نہیں ہے یہاں تک کہ اس کے رب کے نزدیک اس پر سال گزر جائے۔ حنفیہ اس حدیث کے بارے میں کہتے ہیں کہ یہ حدیث مرفوعہ اور موقوفہ دونوں طرح مروی ہے، اور ہر طریق کے اعتبار سے حکم فیہ ہے، اس لئے اس سے استدلال صحیح نہیں ہے، اگر بالفرض ہم اس کو صحیح مان بھی لیں تو آپ کا عمل بھی اس پر پورے طور پر نہیں ہے کیونکہ آپ کے نزدیک بھی اگر مال مستفاد مال سابق کی جنس سے ہو تو اس پر آپ کے نزدیک بھی زکاۃ واجب ہے، اگر آپ اس حدیث پر عامل ہیں تو اس مال مستفاد پر بھی زکاۃ واجب نہیں کرنی چاہئے، لہذا ائمہ اربعہ راجح ہے کیونکہ غریبوں کیلئے نفع ہے۔

باب ما جاء في زكاة الخسرات

ائمہ ثلاثہ و صاحبین کے نزدیک ہزریوں میں زکوۃ نہیں ہے۔

(۱) ترمذی باب لزكاة على المال المستفاد ۶۲۸، الدارقطنی ۱۹۸/۲۔

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ ہزروں میں عشر واجب ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل: عن معاذ أنه كتب إلى النبي ﷺ يسأله عن
الخضروات وهي البقول فقال ﷺ: ليس فيها شيء (ترمذی ۶۲۳)
امام ابو حنیفہؒ کی دلیل: اولادہ قرآنی آیت ﴿وَإِذَا حَقَّ يَوْمُ حَصَادِهِ﴾ کے اطلاق
سے استدلال کرتے ہیں جس میں ترکاریاں بھی شامل ہیں۔

دوسری دلیل: عن ابن عمر قال: عن النبي ﷺ قال: فيما سقت السلا
، العيون أو كان عثرياً، العشر (۱)۔ یعنی جس کو آسمان و چشموں نے سیراب کیا ہو یا
عڑی ہو (اس عکرا) عشر ہے۔ عڑی سے مراد وہ زمین ہے جو نہر کے قریب ہونے کی وجہ سے اس
کے پانی کو چن لیتی ہے، اسے سیراب کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اس کے علاوہ دیگر احادیث
و آثار امام ابو حنیفہؒ کے مذہب پر صریح دال ہیں۔

باب ما جاء في زكاة مال اليتيم

ائمہ ابو حنیفہؒ کے نزدیک یتیم اگر نصاب زکاۃ کا مالک ہو تو اس پر زکاۃ واجب نہیں۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک صاحب نصاب یتیم پر زکاۃ واجب ہے۔

جمہور کی دلیل: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾ (التوبہ)

الایہ ۱۰۳) دوسری دلیل: عن شعيب عن أبيه عن جده قال في مال اليتيم

الزكاة (الدار ائتمنی ۱۰۳/۲) تیسری دلیل: عن عمر بن العاص أن رسول الله ﷺ

قال ابتغوا في أموال اليتامى لا تأكلها الزكاة (۲) یعنی اس میں تجارت وغیرہ کر کے اس

کو بڑھاؤ نہ یہ کہ محض پڑا رہے اور اس کو زکاۃ کھالے یعنی زکاۃ دیتے، یہ ختم ہو جائے۔

(۱) بخاری قد سبق تخريجہ باب ما جاء صدقة الزروع والحبوب - (۲) أخرجه

الشافعي في الام والبيهقي ۱۰۷/۱

امام ابوحنیفہ کی دلیل: ﴿لَا يُلْزَمُ قَوْلُ تَعَالَى ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾ تَطَهَّرَ بِهِمْ وَتَزَكَّيْهِمْ بِهِ﴾ (التوبة ۱۰۳) اور ظاہری بات ہے کہ بچہ تلسمیر و تزکیہ کا محتاج نہیں کیونکہ اس پر کوئی گناہ نہیں ہوتا جب اس پر کوئی گناہ نہیں تو اس پر زکاۃ کی فکر واجب ہوگی۔

(۲) آپ ﷺ کا ارشاد ہے: رَفَعَ الْقَلَمَ عَنْ ثَلَاثَ (۱) عَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى

يَفِيْقَ (۲) وَعَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَحْتَلِمَ (۳) وَعَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَنْتَبِهَ. (۱)

(۳) عبد اللہ بن مسعود سے منقول ہے "لَيْسَ فِي مَالِ الْيَتِيمِ زَكَاةُ (۲) نِزَاقِ

سے بھی ہمارے مذہب کی ترجیح ہوتی ہے۔ کیونکہ بچہ جب دینی فرائض میں سے (مثلاً نماز روزہ حج وغیرہ) کسی فرض کا مکلف نہیں ہے تو کیا بات ہے کہ وہ زکاۃ کی ادائیگی کا مکلف ہوگا۔

انکہ غلام کے دلائل کا جواب یہ ہے کہ ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾ سے مراد صرف فطر ہے جو ہر بالغ و نابالغ پر واجب ہے نہ کہ زکاۃ۔ جہاں تک شعیب کی روایت کا تعلق ہے تو یہ حدیث محمد ثین کے نزدیک ضعیف ہے کیونکہ اس میں دو راوی داؤد بن الجراح و شیخ محمد عبید اللہ العزری ضعیفان (من ملاحیہ الکاوی الکبیر ج ۳ ص ۱۱۵) رہی دوسری حدیث جو عمر بن العاصؓ سے مروی ہے تو وہ بھی ضعیف ہے چنانچہ امام ترمذی فرماتے ہیں: وَفِي اسْنَادِهِ مَقَالٌ لَأَنَّ الْعُلَيْنِيَّ بَنَ الصَّبَّاحِ يُضْعَفُ فِي الْحَدِيثِ۔ خلاصہ کلام روایت کے تعارض کے وقت قیاس کی طرف رجوع کرنے سے خفیوں کے مذہب کی ہی تائید ہوتی ہے لہذا خفیوں کا مذہب رائج ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرِّكَازِ وَالْمَعْدِنِ

رکاز کہتے ہیں مال مدفونہ کو اور معدن کہتے ہیں کان کو (یعنی کان سے مراد یہاں وہ کان

ہے جہاں سے سونا چاندی کوئلہ آج کے دور میں پٹرول وغیرہ حاصل ہوتے ہیں)۔

(۱) أَخْرَجَهُ ابْنُ بَرْدٍ وَالنَّسَائِيُّ وَابْنُ مَاجَةَ وَالْدارِمِيُّ ۱۷۲/۲ (۲) أَخْرَجَهُ التِّرْمِذِيُّ

۱۰۸/۱ مصنف ابن ابی شیبہ ۱۰۰/۳۔

کسی کو اگر مال مدفون مل جائے تو اس میں بالاتفاق خمس واجب ہے کیونکہ آپ ﷺ نے فرمایا۔ **وفی الركاز الخمس** (بخاری و مسلم) لیکن معدن کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک معدن رکاز کے حکم میں داخل ہے لہذا اس پر بھی خمس واجب ہوگا۔ اور یہی ایک قول امام شافعی کا بھی ہے۔ (انظر المادۃ الکبیرۃ ج ۳ ص ۳۵)۔

اثمہ ثلاثہ کے نزدیک معدن رکاز کے حکم میں نہیں ہے لہذا اس میں خمس واجب نہیں ہوگا، بلکہ اگر نصاب زکاۃ کو پہنچ جائے تو اس میں چالیسواں حصہ زکاۃ کے طور پر واجب ہوگا البتہ حوالان حول (سال گزرنے) کی شرط نہیں لگائی جائیگی۔

ائمہ ثلاثہ کی معدن میں عدم خمس پر دلیل **عن أبی ہریرۃ عن رسول اللہ ﷺ قال: العجماء جرحها جبار والمعدن جبار والبئر جبار وفی الركاز الخمس** (۱) یعنی چوپائے کا کسی کو زخمی کر دینا بدر ہے (یعنی کوئی تاوان نہیں ہے) اور المعدن بدر ہے کنواں بدر ہے (یعنی اگر کوئی کنوئیں میں گر کر مر جائے کھودنے والے پر کوئی تاوان نہیں ہے) اور رکاز (مال مدفون) میں خمس ہے۔

ائمہ ثلاثہ المعدن کو جبار سے استدلال کرتے ہیں اور المعدن کو جبار مطلب یہ لیتے ہیں معدن میں حد درجے یعنی کوئی خمس وغیرہ نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل: رکاز کا اطلاق مال مدفون اور معدن (یعنی کان) دونوں پر ہوتا ہے، کیونکہ دونوں زمین کے اندر چھپے ہوتے ہیں ایک بندے کی طرف سے ہوتا ہے اور دوسرا (معدن) اللہ کی طرف سے ہوتا ہے۔

(۱) أخرجه الترمذی ۶۴۲ البخاری فی الركاز ۱۴۹۹ وفی الدیات ۶۱۱۲ مسلم فی الحدود باب جرح العجماء ۱۷۱۰ ابوداؤد فی الاجارہ ۳۰۸۵ ابن ماجہ فی الدیات ۲۶۷۳ الدارقطنی ۱۰۱/۳ بیہقی ۱۰۰/۴ احمد ۱۰۰/۲ ۲۳۹/۲ ۲۰۱/۶ ۲۰۸/۶ الدارمی

عن عبد الله بن عمر أن النبي ﷺ مثل عن المال يوجد في الخراب
العادي فقال: فيه وفي الركاز الخمس (كتاب الاموال ۲۴۰/۱) یعنی خراب عادی طلاق
میں پائے گئے مال (مدفون) کے بارے میں آپ ﷺ سے پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا اس میں (یعنی
خراب عادی میں پائے گئے مال مدفون) اور رکاز میں خمس ہے اور یہاں رکاز سے مراد معدن ہے۔

ابو ہریرہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: فی الركاز الخمس تو پوچھا گیا وما
الركاز يا رسول الله ﷺ قال: الذهب الذي خلقه الله تعالى في الأرض يوم
خلقت (نقله العيني عن أبي يوسف انظر عمدة القاري ۱۰۳/۹، ونصب الراية ۲/۲۸۰)۔

رہا جواب اس حدیث کا جس سے ائمہ ثلاثہ نے استدلال کیا ہے "المعدن جبار" تو اس کا
مطلب خفیہ کے یہاں یہ ہے کہ اگر کوئی آدمی کان میں گر کر مر جائے تو صاحب معدن پر اس کی
دیت نہیں ہوگی اور اس کی تائید اس سے پہلے والے جملے "البحر جبار" کے قرینے سے ہوتی ہے
۔ نیز قیاس سے بھی خفیہ کے مذہب کی تائید ہوتی ہے، کیونکہ مال مدفون میں جب خمس واجب ہے
تو یہی علت معدن کے اندر پائی جا رہی ہے تو آخر معدن میں خمس کیوں واجب نہیں ہوگا۔
اور شافعیہ وغیرہ کے پاس المعدن جبار کے علاوہ کوئی حدیث نہیں ہے، حالانکہ یہ حدیث خمس کے
حد کے بارے میں نہیں ہے بلکہ کسی شخص کے اس میں گرنے کی وجہ سے تاوان کے وجوب کے
در کے بارے میں ہے، چنانچہ امام بخاری نے اس حدیث کو کتاب الشرب اور کتاب الدیت میں
بھی ذکر کیا ہے۔ انظر للتفصيل المجموع ۶۵/۲ شرح منن تمسانی للمبیطی

۱۵۰۶ المبصوط ۱۹۴/۲۔ الحاوی الکبیر ۴/۳۵۸۔

باب ما جاء في الخرص

خرص کے معنی اندازہ لگانے کے ہیں، یہاں خرص سے مراد یہ ہے کہ باغوں کے پھلوں

کے پکنے سے پہلے ان کی پیداوار کا اندازہ لگانا۔

امام احمدؒ کے نزدیک اندازہ سے جتنی پیداوار ثابت ہو اتنی پیداوار کا عشر اسی وقت پہلے سے کٹے ہوئے پھلوں سے وصول کیا جاسکتا۔

امام مالکؒ و امام شافعیؒ کی نزدیک محض اندازہ سے عشر وصول نہیں کیا جاسکتا اور یہی مذہب ابو حنیفہؒ کا ہے۔

امام احمدؒ کی دلیل: قال رسول الله ﷺ إذا خرصتم فخذوا وادعوا الثلث فإن لم تدعوا الثلث فدعوا الربع (۱) یعنی جب تم اندازہ لگاؤ تو لے لو اور تمہائی چھوڑ دو اگر تمہائی نہ چھوڑو تو چوتھائی چھوڑ دو۔ نیز عتاب بن أسید سے مروی ہے أن النبی ﷺ كان يبعث على الناس من يخرص عليهم كرومهم وثمارهم۔ (۲)

جمہور کی دلیل: نہی النبی ﷺ عن المحاقلة والمزابنة (ترمذی بخاری ۲۱۷۱/مسلم ۱۵۴۲) مزابنہ کہتے ہیں درخت پر لگی ہوئی کھجوروں کو کٹی ہوئی کھجوروں کے عوض بیچنا (المسلم ۳۹۰۳) اور اس کی مزید تفصیل کتاب الموعع میں آگے آرہی ہے۔ اس حدیث سے ظاہر مزابنہ کی ممانعت ثابت ہوتی ہے کہ درخت پر لگے ہوئے پھلوں سے اندازہ کر کے کوئی معاملہ نہیں کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ ممکن ہے کہ عشر وصول کر لینے کے بعد اس کا اکثر پھل خراب ہو جائے اور اس کو فاقہ کی نوبت آجائے۔ رہا ان احادیث کا جواب جس میں اندازہ لگانے کا حکم ہے تو یہ حکم اس لئے ہے تاکہ کوئی عشر دینے میں چوری نہ کرے۔ ویسے بھی یہ حدیثیں مشکلم فیہ بھی ہیں، جو حدیث ہماری مستدل ہے وہ مشہور کے درجہ میں ہے۔

باب انتقال الصدقة

اے ثلاثہ کے نزدیک زکاۃ ایک شہر سے دوسرے شہر منتقل کرنا جائز نہیں مگر یہ کہ اس

(۱) ترمذی ۶۴۳/ابوداؤد ۱۶۰۵/نسائی ۲۴۸۷۔ (۲) ترمذی ۶۴۴/باب ما جلا فی

الخرص۔

کے علاقے میں کوئی مستحق زکاة نہ ہو، یا اپنے اعزہ و اقارب کو دینا چاہتا ہو جو دوسرے شہر میں ہوں۔ لیکن امام مالک کے نزدیک اس کے باوجود بھی اگر زکاة دوسرے شہر منتقل کر دیا تو زکاة ادا ہو جائے گی لیکن ایسا کرنا مکروہ ہے۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک دوسرے شہر میں زکاة منتقل کرنا جائز ہے لیکن افضل یہی ہے کہ اپنے علاقہ ہی کے لوگوں کو زکاة دے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل: عن أبي جحيفة عن أبيه قال: تقدم علينا مصدق النبي ﷺ فآخذ الصدقة من أغنيائنا فجعلها في فقرائها (ترمذی) یعنی اس عامل نے ہمارے مالداروں سے زکاة وصولی پھر اس کو ہمارے فقراء میں تقسیم کر دیا۔ وہ زکاة دوسری جگہ عامل نہیں لے گیا جو اس بات کی دلیل ہے کہ زکاة دوسرے شہر میں منتقل نہیں کی جاسکتی۔ لیکن امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں قرآن کریم میں زکاة کا مصرف مطلقاً (المسکین، الفقراء، والمسلمین الخ) بیان کیا گیا ہے علاقہ وغیرہ کی کوئی تخصیص نہیں ہے البتہ زکاة بالترتیب لا قرب فالأقرب کو دینا افضل ہے۔

باب ما جاء في إعطاء المؤلف قلوبهم

قرآن کریم میں مصارف زکاة میں مؤلفۃ القلوب کو بھی بیان کیا گیا ہے۔
امام ابو حنیفہ و امام مالک کے نزدیک مؤلفۃ القلوب سے زکاة منسوخ ہو چکی ہے امام احمد کی ایک روایت یہی ہے لیکن دوسری روایت اس کے برعکس ہے یعنی تمام مؤلفۃ القلوب کو زکاة دی جائیگی۔

امام شافعی کے نزدیک کافر کو تالیف قلب کے لئے زکاة نہیں دی جائے گی چاہے دین میں اس سے خیر کی امید ہو یا اس کے شر سے حفاظت مقصود ہو۔ لیکن مسلمان کو تالیف قلب کے صلہ پر زکاة دی جائے گی مثلاً ضعیف ایمان والے کو اسلام پر تقویت دینے کے لئے مثلاً اس زمانہ

میں قادیانوں کو اسلام کی طرف بالکلیہ راغب کرنے کے لئے۔

حنابلہ کی دلیل: آیت قرآنی ہے جس میں مصارفِ زکاۃ کے طور پر موکلۃ القلوب کو بھی بیان کیا گیا ہے۔

حنبلہ کہتے ہیں کہ موکلۃ القلوب کو زکاۃ دینے کا حکم منسوخ ہو چکا اور ان کو زکاۃ اس لئے دی جاتی تھی کیونکہ شروع میں اسلام کمزور تھا تو کافروں وغیرہ کو ان کے شر سے بچنے کے لئے یاد دہریوں کو اسلام کی طرف مائل کرنے کے لئے زکاۃ دی جاتی تھی لیکن اسلام کے قوت یافتہ ہونے کے بعد موکلۃ القلوب کو زکاۃ دینے کا حکم منسوخ ہو گیا جیسا کہ مختلف آثار و قرآن اس پر شاہد ہیں۔ اس کے منسوخ کرنے والی مختلف آیتیں مختلف لوگوں کی طرف سے پیش کی گئی ہیں۔ علامہ شامی کہتے ہیں کہ موکلۃ القلوب کے لئے ناسخ آیت ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ یا ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا خُذُوا زِينَتَكُمْ﴾ یا ﴿لَا يَجْعَلِ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ اس کے علاوہ اور دیگر ناسخ آیتیں پیش کی گئی ہیں۔ لیکن محققین کا کہنا ہے کہ موکلۃ القلوب کو زکاۃ دینے کا حکم اسلام قوی ہونے کی وجہ سے منسوخ ہے لیکن مصلیٰ یا ضرورت اس کا حکم دوبار شروع ہو سکتا ہے۔ آپ ﷺ کا ارشاد ہے ﴿بَدَأَ الْإِسْلَامَ غَرِيبًا وَصِيَاعًا وَغَرِيبًا فَهَذَا أَمْرٌ إِذَا كَانَ الْإِسْلَامُ فِيكُمْ أَجْنَبِيَّةً هُوَ كَالْإِسْلَامِ فِيكُمْ غَرِيبًا﴾۔ زکاۃ دی جاسکتی ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

باب ما جاء في صدقة الفطر

مانصاب صدقة الفطر ؟

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صدقۃ الفطر کا منصاب وہی ہے جو زکاۃ کا منصاب ہے لیکن اس میں حولانِ حول (سال کا گزرتا) یا مال نامی ہونا شرط نہیں ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک صدقۃ الفطر کا کوئی نصاب شریعت نے متعین نہیں کیا ہے لہذا "قوت یوم ولیلۃ" ایک دن اور ایک رات کی روزی رکھنے والے پر صدقۃ فطر واجب ہوگا۔

امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ قرآن وحدیث میں متعدد جگہ صدقۃ الفطر کو زکاة الفطر کے الفاظ سے تعبیر کیا گیا ہے، چنانچہ قرآن میں ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّىٰ وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّىٰ﴾۔ یہاں اکثر مفسرین کے نزدیک "صلیٰ" سے مراد صلاۃ عید اور "تزکیٰ" سے مراد صدقۃ الفطر ہے، جو اس بات کی دلیل ہے کہ زکاة کا جو نصاب ہوگا وہی نصاب زکاة فطر کا ہوگا۔ کیونکہ صدقۃ فطر کے لئے تزکی کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ ائمہ ثلاثہ جو قوت یوم ولیلۃ مقرر کرتے ہیں یہ کسی بھی اعتبار سے رائج نہیں ہے کیونکہ اگر یہ شخص صدقۃ فطر ادا کرے گا تو خود فقر سے دوچار ہو جائے گا اور اس کو لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلاتا پڑے گا۔ نیز ایک دن اور ایک رات کی روزی کو صدقۃ الفطر کا نصاب مقرر کرنا بغیر دلیل کے ہے، آپ ﷺ کا ارشاد ہے: لَا صَدَقَةَ إِلَّا عَنْ ظَهْرِ غَنَىٰ اور ایک دن ایک رات کی روزی کا مالک کیسے مالدار کہا جاسکتا ہے۔

صدقۃ الفطر کی مقدار

امام ابو حنیفہ کے نزدیک گیہوں کا نصف صاع، جو، کھجور، کشمش وغیرہ کا ایک صاع ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک گیہوں اور دیگر اجناس سے ایک ہی صاع واجب ہوگا۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل: عن أبی سعید الخدری قال: کنا نخرج زکاة الفطر إذا کان فینا رسول اللہ ﷺ صاعاً من طعام أو صاعاً من شعر (جو) أو صاعاً من تمر (کھجور) أو صاعاً من زبيب (کشمش) أو صاعاً من أقط

أخرجہ ترمذی باب ما جاء فی صدقۃ الفطر / ۶۷۳ مسلم / ۹۸۵ ابوداؤد / ۱۶۱۶ ابن ماجہ

(بخیر)۔ ائمہ ثلاثہ اس حدیث کے لفظ طعام کو گندم کے معنی پر محمول کرتے ہیں۔ اور (صاعاً من طعام) سے گےہوں ایک صاع واجب قرار دیتے ہیں۔

دلائل احناف: عن سعید بن المسيب أن رسول الله ﷺ فرض زكاة الفطر مدين من حنطة (گےہوں) (الطحاوی ۲۲۰/۱)، امام ترمذی نے عمر و بن شعيب عن ابيه عن جده کے طریق سے روایت نقل کی ہے۔ جس میں واضح طور پر مدان فسی قمع (گےہوں) کا ذکر ہے اور وہ بالاتفاق نصف صاع کا ہوتا ہے۔ الدار قطنی ثعلبہ بن عبد اللہ عن ابيه کے حوالہ سے ایک روایت نقل کی ہے جس میں مدان من بد عن کل انسان صراحت کے ساتھ مذکور ہے (انظر الدار قطنی ص ۲۲۲)۔ نیز حضرت ابو بکرؓ، حضرت عمر فاروقؓ، حضرت عثمان غنیؓ، حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ اور دیگر صحابہ کرام و تابعین کے آثار حنفیہ کے مسلک کے مطابق ہیں جس کو امام طحاوی نے نقل کیا ہے۔

اور جہاں تک ائمہ ثلاثہ کی دلیل کا جواب ہے تو "صاعاً من طعام" میں طعام سے مراد گندم نہیں ہے بلکہ جو وغیرہ ہے، کیونکہ لفظ گندم پر طعام کا اطلاق اس زمانہ میں نہیں ہوتا تھا، بلکہ گندم پر طعام کا اطلاق اس زمانہ سے شروع ہوا جب سے گندم کا استعمال اور اس کی پیداوار بڑھی اور یہ بات واضح ہے عہد نبوی میں گےہوں کی پیداوار برائے نام تھی۔ نیز ابو سعیدؓ کا مذہب بھی یہی تھا کہ گےہوں میں نصف صاع صدقہ الفطر واجب ہے جس کو امام طحاوی نے نقل کیا ہے۔ ابو سعیدؓ کو شروع میں معلوم نہیں تھا کہ گندم میں نصف صاع واجب ہے لیکن جب بعد میں معلوم ہوا تو وہ بھی گےہوں میں نصف صاع کے قائل ہو گئے۔

باب فی تقدیمہا قبل الصلاة

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صدقہ الفطر ایک یا دو سال پہلے بھی ادا کیا جاسکتا ہے۔
امام احمدؒ کے نزدیک عید کی نماز سے ایک یا دو دن پہلے صدقہ فطر ادا کیا جاسکتا ہے اس

سے پہلے نہیں ادا کیا جاسکتا ہے۔ امام مالک کی اس سلسلے میں کوئی واضح روایت نہیں ہے لیکن کتب مالکیہ سے امام احمد کے مطابق ان کا مسلک معلوم ہوتا ہے۔

امام شافعی کی اس سلسلہ میں دو روایتیں ہیں پہلی روایت یہ ہے کہ پورے رمضان میں کبھی بھی ادا کیا جاسکتا ہے۔ دوسری روایت یہ ہے کہ پورے سال میں ادائیگی درست ہے لیکن پہلی روایت رائج ہے اور یہی جمہور شافعیہ کا مذہب ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ صدقۃ الفطر کی ادائیگی کا مقصد غرباء کو فائدہ پہنچانا ہے لہذا اس کی ادائیگی جتنی پہلے ہوگی وہ غرباء کے حق میں اتنی ہی زیادہ مفید ہوگی۔

امام شافعی فرماتے ہیں کہ صدقۃ الفطر کی ادائیگی کا سبب رمضان ہے لہذا اسے پورے رمضان میں کبھی بھی ادا کیا جاسکتا ہے۔

امام احمد ابن عمر کی روایت سے استدلال کرتے ہیں عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ أمر بزيادة الفطر أن تؤدى قبل خروج الناس إلى الصلاة (۱) یعنی آپ ﷺ یوم الفطر کی نماز کی صبح سے پہلے صدقۃ فطر نکالنے کا حکم دیتے تھے۔ لیکن اس سے ان کا استدلال صحیح نہیں ہے کیونکہ آپ ﷺ نے صدقۃ الفطر ایک سال یا دو سال پہلے نکالنے سے منع بھی نہیں فرمایا۔

باب ما جاء في تعجيل الزكاة

امام ابو حنیفہ، امام شافعی اور احمد کے نزدیک نصاب زکاة کا مالک اگر حولان حول سے پہلے زکاة ادا کرے تو زکاة ادا ہو جائیگی۔

امام مالک کے نزدیک حولان حول سے پہلے زکاة کی ادائیگی درست نہیں ہے۔

دلیل: امام مالک کہتے ہیں کہ حولان حول شرط ادائیگی زکاة میں سے ہے، لہذا حولان

(۱) أخرجه البخاری ۱۰۰۹، مسلم ۹۸۶، ترمذی ۶۷۷، ابوداؤد ۱۶۱۰، احمد ۱۰۱۱۔

حول سے قبل زکاۃ کی ادائیگی درست نہیں ہے جیسے نماز کو اس کے وقت سے قبل ادا نہیں کیا جاسکتا ویسے زکاۃ کو بھی حولان حول سے پہلے ادا نہیں کیا جاسکتا ہے۔

ائمہ ملاح کی دلیل: ابن عباس سأل رسول الله ﷺ في تعجيل صدقته قبل أن تحل، فرخص له في ذلك. (۱) یعنی حضرت عباسؓ رسول اللہ ﷺ سے اپنے زکاۃ جلدی ادا کرنے کے بارے میں اس کے واجب ہونے سے پہلے دریافت فرمایا، تو آپ ﷺ نے ان کے لئے اس کے بارے میں اجازت دے دی۔

رہا امام مالکؒ کا قیاس نماز پر کرتا تو اس کا جواب یہ ہے کہ وقت نماز کیلئے سبب وجوب ہے اس لئے وقت سے پہلے نماز کی ادائیگی درست نہیں اور حولان حول زکاۃ کے لئے شرط ادا ہے نہ کہ سبب وجوب لہذا حولان حول کا نماز پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔

☆☆☆☆☆

☆☆☆

(۱) أخرجه البخاری ۱۵۰۹، مسلم ۹۸۶، ترمذی ۶۷۷، ابو داؤد ۱۶۱۰، احمد

کتاب الصوم

باب ماجاء لكل اهل بلد رؤيتهم

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ایک شہر کی روایت دوسرے شہروالوں کے لئے معتبر نہیں ہوگی کیونکہ شرعاً اختلاف مطالع معتبر ہے۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک اختلاف مطالع معتبر نہیں ہے لہذا اگر کسی ایک شہر میں چاند نظر آجائے تو دوسرے شہر کے لوگ اس کے مطابق عمل کر سکتے ہیں۔ لیکن صحیح بات یہ ہے کہ یہ مسئلہ حنفیہ کے نزدیک قریب بلاد کے سلسلے میں ہے، اور بلاد بعیدہ کے سلسلے میں اختلاف مطالع (یعنی ایک اہل بلد کی روایت دوسرے کے لئے کافی نہ ہونا) حنفیہ کے نزدیک بھی معتبر ہے، جیسا کہ ائمہ مٹاشہ کا مذہب ہے، بلاد بعیدہ میں اختلاف مطالع کی تحدید میں بے شمار اقوال ہیں جس میں کوئی قول بھی حالات پر کلی طور پر منطبق نہیں ہوتا، واضح بات یہی ہے کہ تجربات و شواہد اور دنیا کے ایک کوزے کی شکل اختیار کر لینے کی وجہ سے تمام مطالع خود بخود منکشف ہو گئے۔

باب ماجاء فی کراہیۃ الصوم فی السفر

حالت سفر میں بالاتفاق روزہ رکھنا جائز ہے، لیکن افضلیت کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک حالت سفر میں روزہ رکھنا افضل ہے لیکن مشقت شدید کا خدشہ ہو تو افطار افضل ہے۔

امام احمد کے نزدیک سفر میں مطلقاً افطار افضل ہے یہی ایک روایت امام شافعی کی ہے۔ امام احمد کی دلیل: مشہور حدیث لیس من البر الصیام فی السفر ہے۔ (الخرجه البخاری ۱۹۱۶ مسلم باب جواز الصوم والفطر فی رمضان للمسافر)

۱۱۱۰ھ ابو داؤد ۲/۶۲ البیہقی ۱۷۷/۴ احمد ۳/۲۱۹)۔ یعنی ستر میں روزہ رکھنا ٹکی نہیں ہے۔ جمہور کہتے ہیں کہ یہ حدیث اس صورت پر محمول ہے جب مشق شدید کا خدشہ ہو اور اس صورت میں ہم بھی افطار کی افضلیت کے قائل ہیں۔ اور یہ حدیث بھی ایسے شخص کے بارے میں ہے جو روزہ رکھ کر شدید مشقت کی وجہ سے موت سے قریب ہو گیا تھا۔

باب الرخصة فی الإفطار للحبلى والمرضة

حاملہ اور مرضعہ عورت کو اپنے اوپر کسی قسم کا خوف ہے تو اس کے لئے بالاتفاق افطار جائز ہے اور بالاتفاق اس پر قضاء لازم ہوگی لیکن اگر حاملہ اپنے حمل (جنین) اور مرضعہ کو اپنے رضیع پر خوف شدہ ہو تو بالاتفاق افطار تو جائز ہے لیکن قضاء اور فدیہ دونوں کے لزوم کے سلسلے میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی صرف قضاء واجب ہوگی لیکن ائمہ ثلاثہ کے نزدیک روزوں کی قضاء اور فدیہ دونوں واجب ہوتے۔ ائمہ ثلاثہ ابن عمرؓ اور مجاہد کے اثر سے استدلال کرتے ہیں۔ جبکہ حنفیہ کا کہنا ہے کہ جہاں بھی حاملہ و مرضعہ کو احادیث میں افطار کی اجازت دی گئی ہے وہاں صرف قضاء کا حکم ہے فدیہ کا حکم کہیں بھی نہیں ہے۔ نیز یہ مرضعہ مرلیض کے حکم میں ہوگی کہ جس طرح مرلیض پر فدیہ نہیں اسی طرح اس پر فدیہ لازم نہیں ہوگا۔

باب الصائم یأکل أو یشرب ناسیاً

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اگر بھول کر کچھ کھانی لے تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹتا ہے۔ امام مالکؒ کے نزدیک بھول کر کھانی لینے سے اس کے ذمہ قضاء لازم ہوگی کیونکہ روزہ نام ہے الإمساك عن الأكل والشرب والجماع کا، اور یہاں ”اکل“ پایا گیا لہذا اس کی قضاء واجب ہوگی۔ جیسے کہ فرض نماز میں کوئی بھولے سے کوئی رکن چھوڑ دے تو اس کی قضاء واجب ہوتی ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل: قیاس تو یہی ہے کہ روزہ ٹوٹ جائے گا لیکن قیاس کے خلاف نص ہونے کی وجہ سے وہ متروک ہو گیا، وہ نص آپ ﷺ کا ارشاد ہے، من اکل أو شرب ناسیا فلا یفطر فاما هو رزق رزقہ اللہ، (۱) یعنی جس نے بھولے سے کھاپی لیا تو روزہ نہ توڑے کیونکہ وہ رزق ہے جس کو اللہ نے اس کو کھلایا۔

باب فی کفارة الفطر فی رمضان

اگر کوئی شخص جان بوجھ کر افطار کر لے تو اس کے ذمہ کفارہ واجب ہے۔ کفارہ میں سب سے پہلے غلام آزاد کرنا ہے، اگر اس کی طاقت نہ ہو تو دو مہینے مسلسل روزے رکھنا ہے اور اگر اس کی طاقت نہ ہو تو ۶۰ مسکینوں کو کھانا کھلاتا ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک ان تینوں میں جس کو چاہے اختیار کر لے، لیکن ائمہ ثلاثہ کے نزدیک کفارہ کے طور پر سب سے پہلے غلام آزاد کرنا ہے۔ اگر اس کی استطاعت نہ ہو تو دو مہینے مسلسل روزہ رکھنا ہے۔ اور اگر اس کی بھی طاقت نہ ہو تو (۶۰) مسکینوں کو کھانا کھلاتا ہے۔ یعنی ائمہ ثلاثہ کے نزدیک کفارہ کی ادائیگی میں ترتیب ضروری ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل: ابو ہریرہؓ کی روایت ہے ایک آدمی آپ ﷺ کے پاس آیا اور کہا اے اللہ کے رسول میں ہلاک ہو گیا، آپ ﷺ نے فرمایا کہ کس چیز نے تمکو ہلاک کیا؟ تو اس نے کہا وقعت علی امر اُتی فی رمضان یعنی میں رمضان میں اپنی بیوی سے جماع کر بیٹھا، تو آپ ﷺ نے فرمایا: اهل تستطيع أن تعتق رقبة؟ اس نے کہا ”لا“ آپ ﷺ نے فرمایا: اهل تستطيع أن تصوم شهرین متتابعین؟ تو اس نے کہا ”لا“ تو آپ ﷺ نے اس کے لئے چندہ کیا، اور غریبوں کو بانٹنے کا حکم کیا، تو اس نے کہا کہ مجھ سے زیادہ غریب کون ہے۔ تو آپ ﷺ نے وہ ملکہ اسی کو دیدیا۔ اور فرمایا کُلْ اَنْتَ

(۱) أخرجه الترمذی ۷۱۲، الطبرانی فی کتاب الاصل والفرع ۱۶۶۱، ابن ماجہ ۱۶۲۳۔

وَأَهْل بَيْتِكَ وَصَم يَوْمًا وَاسْتَغْفِرَ اللَّهُ (۱)۔ تو ائمہ ثلاثہ اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اس میں ”فعل“ میں ”ف“ تعقیب کے لئے ہے تعقیب کا مطلب ہوتا ہے یکے بعد دیگرے پیچھے آنا لہذا یہاں ترتیب واجب ہوگی۔ اور اس نص کی وجہ سے امام مالک کا کفارہ صوم کو کفارہ یحیٰ بن پر قیاس کرنا کالعدم ہو جائے گا۔

باب ماجاء فی السواک للصائم

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک روزہ کی حالت میں سواک کرنا کسی بھی وقت جائز ہے چاہے وہ تر ہو یا خشک ہو اور یہی ایک روایت امام شافعیؒ کی ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک روزہ کی حالت میں تر سواک مکروہ ہے اور خشک سواک ہر وقت کرنا جائز ہے۔ کیونکہ تر سواک میں ایک خاص ذائقہ پایا جاتا ہے جو روزہ پر قوت دیتا ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک روزہ دار کے لئے زوال سے پہلے سواک کرنا مستحب ہے چاہے تر ہو یا خشک اور زوال کے بعد مطلقاً مکروہ ہے کیونکہ سواک منہ کے بدبو کو ختم کر دیتی ہے حالانکہ وہ عند اللہ طیب المسک ہے۔

امام احمدؒ کے نزدیک روزہ دار کے لئے زوال کے بعد سواک مطلقاً مکروہ ہے اور تر سواک مطلقاً مکروہ ہے چاہے زوال سے پہلے ہو یا زوال کے بعد۔ زوال کے بعد اس لئے مکروہ ہے کہ وہ منہ کی بدبو کو ختم کر دیتی ہے۔ اور تر سواک اس میں ذائقہ کثیر پائے جانے کی وجہ سے مکروہ ہے۔ انظر للفصل عمدة القاری ۱۱/۱۴۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ سواک کو منہ کی بدبو کے مزمل ہونے کی وجہ سے مکروہ قرار دینا صحیح نہیں

(۱)۔ أخرجه البخاری فی کفارات الأیمان ۶۷۰۹/۶۷۱۱ مسلم فی الصیام باب تغلیظ تحریمہ الجماع فی نہار رمضان علی الصائم رقم الحدیث ۱۱۱۱ مترمذی ۷۲۴ ابن ماجہ ۱۶۷۱ ابوداؤد ۲۳۹۰ احمد ۲۴۱/۲۔

ہے کیونکہ وہ بد بوی سے نہیں بلکہ معدے سے ہوتی ہے، اور بخلاف فم الصائم أطيب عند الله من ريح المسك (بخاری) اس لئے کہا گیا کیوں کہ وہ بد بوی سے راستہ سے ہو کر آتی ہے۔ حدیث در حقیقت وہ بوی معدہ کی وجہ سے ہوتی ہے۔ نیز حنفیہ کی دلیل عبد اللہ بن عامر کی روایت ہے وہ فرماتے ہیں۔ رأیت النبی ﷺ مالا أحصى يتوسك وهو صائم، (۱) یعنی میں نے آپ ﷺ کو بے شمار مرتبہ روزہ کی حالت میں مسواک کرتے ہوئے دیکھا۔ لہذا "مالا أحصى يتوسك" رطب ویابس، قبل الزوال وبعده الزوال سب کو شامل ہوگا، اور یہ حدیث تمام مذاہب کے خلاف حجت ہوگی۔ ایسے ہی ایک دوسری روایت ہے جس کو بخاری نے تعلیقاً ذکر کیا ہے وکان النبی ﷺ يتسوك وهو صائم یعنی آپ ﷺ روزہ کی حالت میں مسواک کرتے تھے۔ (۲)

باب ما جاء في الكحل

امام احمد کے نزدیک مسائم کے لئے سرمہ لگانا مکروہ ہے سائرہ ثلاثہ کے نزدیک جائز ہے۔ دلیل ائمہ ثلاثہ: عن عائشة قالت اکتحل النبی ﷺ وهو صائم، ابن ماجہ باب السواک والكحل للصائم (البیہقی ۱، ۲۶۲)۔ یعنی آپ ﷺ نے روزہ کی حالت میں سرمہ لگایا، امام احمد کہتے ہیں سرمہ کے سلسلے میں تمام مروی حدیثیں ضعیف ہیں لیکن صحیح یہ ہے کہ اس بارے میں مرویات کی ایک معتد بہ تعداد ہے جو اگرچہ ضعیف ہیں لیکن ان کا مجموعہ ان کو قابل استدلال بنادیتا ہے۔

باب لا صیام لمن لم یینوم من اللیل

روزہ کی نیت کس وقت کرنا چاہیے؟ امام ابو حنیفہ کے نزدیک صوم رمضان، نذر محین اور نفل

(۱) ترمذی ۷۲۹، ابوداؤد، باب السواک الصائم احمد ۳، ۱۴۵، الدارقطنی ۲، ۲۴۸،

البیہقی ۴، ۲۷۲ (۱) أخرجه البخاری باب مسواک الرطب والیابس للصائم ابوداؤد

۶۳۶۱، ترمذی ۷۲۵، احمد ۳، ۱۴۵۔

روزوں میں نصف النہار سے پہلے پہلے نیت کی جاسکتی ہے۔ صوم قضاء اور نذر غیر معین میں رات سے نیت کرنا واجب ہے کیونکہ قضاء رمضان اور نذر غیر معین میں کوئی خاص دن مقرر نہیں ہے اس لئے پورے دن کو اس روزہ کے ساتھ مخصوص کرنے کے لئے رات ہی سے نیت کرنا ضروری ہے۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کی تمام روزوں میں خواہ فرض ہو یا نفل یا واجب ہر صورت میں صبح صادق سے پہلے پہلے نیت کرنا ضروری ہے۔

امام شافعیؒ و احمدؒ کے نزدیک فرائض اور واجبات میں تو صبح صادق سے پہلے پہلے نیت کرنا ضروری ہے اور نوافل میں نصف نہار سے پہلے پہلے نیت کی جاسکتی ہے، البتہ امام مالکؒ نوافل میں بھی رات سے نیت کی شرط لگاتے ہیں۔ خلاصہ کلام ائمہ ثلاثہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ فرائض، واجبات، نذر معین و غیر معین اور قضاء میں صبح صادق سے پہلے نیت کرنا ضروری ہے۔

دلیل ائمہ ثلاثہ عن حفصہ عن النبی ﷺ قال من لم یبت الصیام من اللیل فلا صیام له (۱)، یعنی جس نے رات سے روزہ کی نیت نہیں کی تو اس کے لئے روزہ نہیں ہے، اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ روزہ کی نیت رات ہی سے کرنا واجب ہے۔

حنفیہ کی دلیل: اس واقعہ سے ہے جس میں نبی ﷺ نے عاشورہ کی صبح مدینہ کے ارد گرد آبادانصار کے گاؤں میں ایک آدمی بھیجا اور فرمایا: من کان أصبح صائماً فلیتم صومه ومن کان اصبح مفطراً فلیصم بقیة یومه۔ (۲)۔ یعنی جو شخص روزہ دار ہو تو اپنا روزہ پورا کرے اور جو شخص مفطر ہو گیا ہو وہ بقیہ دن روزہ رکھے۔ واضح رہے کہ یہ واقعہ اس وقت کا ہے جب عاشورہ کا روزہ واجب تھا، اس حدیث میں فلیصم بقیة یومه حنفیہ کا مسئلہ ہے کیونکہ اس میں دن کے مابقیہ ایام میں روزہ کا حکم ہے، اور یہ واقعہ سورج نکلنے کے بعد کا ہے اس

(۱) أخرجه نمائی البیہقی ۲/۲۰۳ ابو داؤد ۲۴۵۱ ترمذی ۷۳۰ الدارقطنی

۱۷۲ (۲) أخرجه البخاری فی کتاب الصوم ۱۹۲۴ ۲۰۰۷ مسلم باب من أکمل

عاشورہ فلیکف بقیة یومه ۱۱۳۵ البیہقی ۲/۲۸۸ احمد ۵۰۷۴

سے معلوم ہوتا ہے کہ صبح صادق کے بعد بھی روزہ کی نیت کی جاسکتی ہے۔ چونکہ ان دنوں میں یہی روزہ متعین ہیں یعنی غیر رمضان میں رمضان کے علاوہ کوئی دوسرا روزہ نہیں رکھا جاسکتا ہے اس لئے اس کی نیت میں اتنی وسعت ہے۔ اور من لم یبت الصیام من اللیل الخ۔ یہ حدیث حنفیہ کے نزدیک صوم قضاء اور نذر معین پر محمول ہے کیونکہ حنفیہ بھی ان میں رات سے نیت کی شرط لگاتے ہیں۔

اور امام مالکؒ کے علاوہ تمام ائمہ کے نزدیک نوافل میں نصف النہار سے پہلے پہلے نیت درست ہے، امام مالکؒ من لم یبت الصیام من اللیل فلا صیام لہ کے عموم سے نوافل میں رات سے نیت کی شرط لگاتے ہیں۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل: عن عائشہؓ قالت دخل علی رسول اللہ ﷺ یوماً فقال هل عندکم شیء قلت لا فقال قرانی صائم (۱) یعنی ایک دن آپ ﷺ میرے پاس آئے اور فرمایا کیا تمہارے پاس کچھ ہے؟ میں نے کہا نہیں تو آپ ﷺ نے فرمایا تو میں روزہ سے ہوں۔ اس حدیث سے واضح ہوتا ہے کہ رات سے نیت کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ درمیان میں بھی نیت کی جاسکتی ہے۔

باب ما جاء فی قضاء المتطوع

اگر کوئی شخص نفل روزہ رکھ کر اس کو توڑ دے تو اس کی قضاء لازم ہے یا نہیں؟ امام ابو حنیفہؒ امام مالکؒ کے نزدیک قضاء واجب ہے۔ جبکہ شافعی و احمدؒ کے نزدیک اس کی قضاء واجب نہیں ہے۔ شافعیہ و حنابلہ کا استدلال آپ ﷺ کے ارشاد الصائم المتطوع أمين نفسه ان شاء صام وإن شاء أفطر سے ہے (۲) یعنی نفل روزہ دار اپنے نفس کا مالک ہے

(۱) أخرجه ابو داؤد / ۲۴۵۵ ترمذی / ۲۳۳ احمد / ۲۰۳ (۲) أخرجه ترمذی فی

الصوم / ۷۳۲ ابو داؤد / ۲۴۵۶ بیہقی / ۲۷۶ قنداری قطنی / ۱۷۰

چاہے تو روزہ رکھے اور اگر چاہے تو روزہ توڑ دے اس میں قضاء کا کہیں حکم نہیں ہے۔

حنفیہ و مالکیہ کی دلیل: بقول تعالیٰ ﴿فَلَا تَبْطُلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾ دوسری دلیل حضرت عائشہؓ کی روایت ہے جس میں آپؐ فرماتی ہیں میں اور حضرت دونوں روزہ سے تھیں تو ہمارے سامنے لذیذ کھانا پیش کیا گیا تو ہم نے اس سے کھالیا، چنانچہ آپؐ تشریف لائے تو حضرت نے آپؐ سے پوچھا یا رسول اللہ! انا کنا صائمین فعرض لنا طعام اشتہینا فآکلنا منه یعنی ہم روزہ سے تھے کہ ہمارے لئے ایک مرغوب کھانا پیش کیا گیا تو ہم نے اس سے کھالیا تو آپؐ نے فرمایا **اقضیایوماً (۱)** یعنی اس کے بدلہ پر دوسرے دن قضاء کرو۔ لہذا غلطی روزہ توڑنے کی وجہ سے اس کی قضاء واجب ہوگی۔ اور جس حدیث سے شوافع و حنابلہ نے استدلال کیا تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ اس میں قضاء کا حکم ہو راوی نے اس کو حذف کر دیا ہو اور عدم ذکر عدم وجود کو مستلزم نہیں۔

باب الصوم فی یوم الجمعة

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک صرف جمعہ کے دن روزہ رکھنا مکروہ ہے، لیکن اگر کسی نے ایک روزہ اسکے ساتھ ملا کر رکھا خواہ جمعہ سے پہلے یا جمعہ کے بعد ملائے تو جائز ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک جمعہ کے دن تہیاء روزہ رکھنا جائز ہے۔
دلیل شوافع و حنابلہ: ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہؐ نے فرمایا:
لا یصوم أحدکم یوم الجمعة إلا أن یصوم قبله أو یصوم بعده۔ (۲)

امام ابو حنیفہؒ و مالکؒ کی دلیل: امام مالکؒ فرماتے ہیں **لم أسمع أحداً من أهل العلم والفقه ومن یقتدی ینہی عن صیام یوم الجمعة (المجموع)**

(۱) آخر ممکنہ، ترمذی، ۷۳۵ مالک فی الموطا، ۳۰۶، البیہقی، ۲۸۰، احمد
۲۶۳، مصنف عبد الرزاق، ۷۷۹، ابو داؤد، ۲۴۵۷، (۲) البخاری، ۱۹۸۵، مسلم
صاب کراہیۃ صیام یوم الجمعة منفرداً، ۷۴۳ ابن ماجہ، ۱۷۲۳، ابو داؤد، ۲۴۲۰، البیہقی
۳۰۲،

۱
(۴۰۰/۸) امام ابو حنیفہؒ کہتے ہیں کہ یہ حکم ابتداء اسلام کا ہے کیونکہ اس وقت یہ شہ تھا کہ مسلمان کہیں جمعہ کے دن عبادت کیلئے خاص نہ کر لیں جیسا کہ یہودیوں نے یوم السبت کو عبادت کے لئے خاص کر لیا تھا، لیکن جب اسلام کے عقائد رائج ہو گئے تو یہ حکم ختم ہو گیا جیسا کہ ابن مسعودؓ کی روایت قلعا مکان ﷺ یفطر یوم الجمعة (ترمذی) سے معلوم ہوتا ہے۔ یعنی آپ ﷺ جمعہ کے دن بہت کم بغیر روزے سے ہوتے تھے۔

باب صیام ستة أيام من شوال

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک شوال کے چھ روزے مستحب ہیں۔

امام مالکؒ کے نزدیک شوال کے چھ روزے مکروہ ہیں۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل: عن ابی ایوب قال قال رسول اللہ ﷺ من صام رمضان ثم أتبعه بست من شوال فكأنما صيام الدهر (۱) یعنی جس نے رمضان کا روزہ رکھا پھر اس کے بعد شوال کے چھ روزے رکھے گویا کہ صوم دھر رکھا۔

امام مالکؒ کی دلیل: اس سلسلے میں ان کا کہنا ہے، لم أر احداً من أهل العلم والفقه يصومها وأن أهل العلم يكرهون ذلك ويخافون بدعتہ (بتفیر یسیر مؤطا مالک ۲۵۶) لیکن اس حدیث کے بعد امام مالکؒ کا ارشاد تہدیلی کا محتاج ہے۔

باب كراهية الحجامه للصائم

امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک روزہ دار کیلئے کچھنا لگوانا درست ہے۔ امام احمدؒ کے نزدیک حجامت سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے اگر چہ ایسے شخص پر صرف

(۱) أخرجه مسلم باب استحباب ستة أيام من شوال ابو داؤد ۲۴۳۳ ابن ماجہ

۱۷۱۶/۱ البيهقي ۲۹۲/۴ احمد ۵۱۷/۵۔

قضاء ہے کفار و نکمے۔

امام احمد کی دلیل: قال النبی ﷺ: أفطر الحاجم والمحجوم (۱) یعنی بچہ لگانے والے اور بچہ لگوانے والے کا روزہ ٹوٹ گیا۔

جمہور کی دلیل: ابن عباسؓ سے مروی، أن النبی ﷺ احتجم وهو محرم واحتجم وهو صائم (۲) یعنی آپ ﷺ نے حالت احرام میں بچہ لگوا دیا اور آپ ﷺ نے حالت صوم میں بچہ لگوا دیا۔ اور جہاں تک افطر الحاجم والمحجوم والی حدیث کا جواب ہے تو اس کے بارے میں ”کتاب الام“ میں امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث منسوخ ہے جس کو انھوں نے دلائل سے وسط و تفصیل کے ساتھ ثابت کیا ہے (کتاب الام ج اول جز ثانی) کیونکہ حدیث آپ ﷺ کے عمل کے متعارض ہے۔ اس حدیث کے معنی ہیں الحاجم والمحجوم افطار کے قریب ہو گئے، کیونکہ حاجم خون چوستا ہے ممکن ہے کہ اس کے منہ میں چلا جائے اور محجوم کا خون کثرت سے نکلنے کی وجہ سے اس پر ضعف طاری ہو جائے۔

افطر الحاجم والمحجوم ایک مشورہ ہے کہ حالت صوم میں حجامت نہ کروایا جائے کیونکہ اس سے انسان کو ضعف لاحق ہو جاتا ہے جسکی وجہ سے روزہ میں انشراح باقی نہیں رہتا۔

باب الکراہیۃ فی صوم الوصال

صوم وصال کہتے ہیں دو یا دو دن سے زیادہ بغیر افطار کئے ہوئے روزہ رکھنا۔
امام شافعیؒ کے نزدیک صوم وصال حرام ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مکروہ ہے۔

(۱) أخرجه ترمذی / ۷۷۴ ابوداؤد / ۲۳۶۷ ابن ماجہ / ۱۶۸۰ البیہقی / ۴ / ۲۶۵ احمد / ۲۱۰ / ۵ (۲) أخرجه البخاری / ۱۹۳۹ کتاب الطب / ۵۶۹۴ / ۱۹۳۸ ابوداؤد / ۲۳۷۲ ترمذی / ۷۷۵ / ۷۷۷ ابن ماجہ / ۱۶۸۶ البیہقی / ۴ / ۲۶۳ احمد / ۱ / ۲۱۵ اور جہاں الحکم / ۱ / ۷۲۷ الدامی / ۲ / ۱۰۱۴ الحکم / ۱ / ۷۲۷ الدامی / ۲ / ۱۰۱۴۔

امام شافعی کی دلیل: عن أنس قال: قال رسول الله ﷺ: لا تواصلوا، قالوا: لِمَ لا تواصل قال رسول الله ﷺ: إني لست كأحدكم. (۱) اس طرح کی احادیث اور روایہ اور عائشہؓ سے بھی مروی ہیں انظر (۲)

یعنی آپ ﷺ نے فرمایا کہ تم صوم وصال مت رکھو صحابہ نے فرمایا کہ آپ تو وصال رکھتے ہیں؟
 رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ میں تمہاری طرح نہیں ہوں۔ اس حدیث سے لا تواصلوا کی نفی سے امام شافعی صوم وصال حرام قرار دیتے ہیں۔ ائمہ غلط کہتے ہیں یہ نیک شفت کیلئے نہ کہ حرمت کیلئے۔

باب أكل من أراد السفر

یعنی اگر کسی شخص کا رمضان میں سفر کا ارادہ ہے تو کیا اس کا روزہ کی حالت میں اس دن کھانا جائز ہے؟۔ امام احمد کے نزدیک جائز ہے۔ ائمہ غلط کہ نزدیک جب تک آبادی سے نکل نہ جائے تب تک افطار جائز نہیں ہے۔

امام احمد کا استدلال: محمد بن کعب کے واقعہ سے ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ میں ایک مرتبہ انس بن مالک کے پاس رمضان میں آیا اس حال میں کہ وہ سفر کا قصد کئے ہوئے تھے چنانچہ ان کی سواری تیار کی گئی اور انہوں نے سفر کا کپڑا پہنا پھر کھانا آپ کے سامنے پیش ہوا تو آپ نے تناول فرمایا تو میں نے ان سے کہا کیا یہ سنت ہے؟ تو انہوں نے کہا کہ سنت ہے۔

جہور کی دلیل: عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ خرج عام الفتح في رمضان فصام حتى بلغ الكديد ثم أفطر (۳)، یعنی آپ ﷺ فتح مکہ کیلئے رمضان

(۱) أخرجه البخاری فی کتاب الصوم ۱۹۶۱ مسلم باب النہی عن الوصال فی

الصوم ۱۱۰۸ ترمذی ۷۷۸ (۲) البخاری ۱۹۶۶ مسلم ۱۱۰۴ ملکہ فی المؤطا ۳۰۱/۱

الترمذی ۷۸۲ احمد ۲۳۷/۲ (۳) أخرجه مسلم، بخاری ۲۹۵۴ مسلم باب جواز الصوم

والفطر السفر ۱۱۱۳ احمد ۲۱۹/۱

میں کھلے تو آپ نے روزہ رکھا اور جب مقام کدید میں پہنچے تو افطار کر لیا۔ اور امام احمدؒ نے جس حدیث سے استدلال کیا ہے اس میں اس کی صراحت نہیں ہے کہ حضرت انسؓ نے اپنے گھر پر کھانا کھایا تھا یا اپنے وطن میں کھایا تھا بلکہ ہو سکتا ہے کہ یہ واقعہ راستہ کی کسی منزل کا ہو۔

باب ماجاء فی التراویح

صلاة تراویح کے تعداد رکعات کے بارے میں اختلاف ہے اور وہ ایک معرکہ الامام مسلمانؒ کیا ہے۔ ائمہ اربعہ اور جمہور کا اس بات پر اتفاق ہے کہ تراویح کم سے کم بیس رکعات ہے البتہ امام مالکؒ سے ایک روایت چھتیس کی ہے۔

علامہ ابن تیمیہ اور غیر مقلدین کے نزدیک تراویح کی تعداد آٹھ رکعات ہے البتہ علامہ ابن تیمیہ کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک تراویح میں آٹھ، دس، بیس، چالیس سب پڑھنا شروع ہے لیکن وہ (۲۰) رکعات پر اکثر مسلمانوں کے تعامل کے قائل نظر آتے ہیں چنانچہ وہ فرماتے ہیں: قد ثبت أن أبي بن كعب كان يقوم بالناس عشرين ركعة في قيلم رمضان ويوتر بثلاث فرأى كثير من العلماء أن ذلك هو السنة لأن أقلمه بين المهجرين والأنصار ولم ينكره منكر (فتاویٰ ابن تیمیہ) ۲۳/۱۱۲، یعنی یہ بات ثابت ہے کہ ابی بن کعبؓ لوگوں کو قیام رمضان میں بیس رکعت پڑھاتے تھے بلکہ تین رکعت وتر پڑھاتے تھے، پس بہت سے علماء نے سمجھا کہ یہی سنت ہے کیوں کہ انہوں نے اس کو مہاجرین اور انصار کے درمیان قائم کیا اور کسی نے نگیں نہیں کی۔

اور دوسری جگہ قطراذ ہیں: وإن كان لا يحتملونه (طول القيام) فالقيام بعشرين هو الأفضل وهو الذي يعمل به أكثر المسلمين (فتاویٰ ابن تیمیہ) ۲۲/۲۷۲۔ اور حقیقت میں سے علامہ ابن حمامؒ آٹھ رکعات کو مستنون قرار دیتے ہیں اور بیس رکعات تراویح کو سبب الخلاف الراشدین قرار دیتے ہیں چنانچہ وہ فرماتے ہیں: أن قيام رمضان سنة

إحدى عشرة ركعة بالوتر في جماعة فعلة ﷺ وكونها عشرين، سنة الخلفاء الراشدين (فتح القدیر ۱/۲۳۴)۔ یعنی قیام رمضان (تراویح) گیارہ رکعت باجماعت وتر کے ساتھ سنت ہے اس کو آپ ﷺ نے انجام دیا اور تراویح کا میں رکعت ہونا خلفاء راشدین کی سنت ہے۔ لیکن بعض حنفیہ نے ابن ہمام کے اس قول میں ان کے تمام دلائل و شواہد کا بڑے مدجزر کے ساتھ ایک ایک دلیل کا شافی و کافی جواب دیا ہے خصوصاً علامہ ظفر احمد عثمانی نے اعلیٰ السنن میں قابل قدر تخریج کی ہے۔ فیراجع هناك۔

دلیل قائلین آٹھ رکعات۔

حضرت عائشہؓ سے پوچھا گیا کہ رمضان میں آپ ﷺ کی نماز کیسی ہوتی تھی تو آپ نے فرمایا ملکان یزید فی رمضان ولا فی غیرہ علی إحدى عشرة رکعة (بخاری) اس میں تین رکعت وتر بھی بالاتفاق شامل ہے، البتہ غیر مقلدین اس کو تراویح کے آٹھ رکعت مستنون ہونے پر پیش کرتے ہیں لیکن تین رکعت وتر نہیں پڑھتے بلکہ ایک رکعت تک پر اکتفاء کر جاتے ہیں۔ لیکن یہ حدیث تہجد کے بارے میں ہے کیونکہ اس میں صراحۃً مذکور ہے فی رمضان ولا فی غیرہ۔ اور ظاہری بات ہے غیر رمضان میں تراویح کا کوئی سوال ہی نہیں ہوتا لامحالہ یہ حدیث تہجد کے بارے میں ہے، جس پر اکثر علماء کا اتفاق ہے، اور ذخیرہ احادیث میں کہیں بھی تراویح کا ثبوت صراحۃً آٹھ رکعت نہیں ہے۔

قائلین بیس رکعات کی دلیل۔

عن ابن عباس أن النبی ﷺ کان یصلی فی رمضان عشرين رکعة، (مصنف بن ابی شیبہ، البیہقی)۔ البتہ یہ حدیث انتہائی ضعیف ہے جیسا کہ محدثین نے اس کی تصریح فرمائی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ آپ ﷺ نے صرف تین دن تراویح پڑھائی فلما كانت الليلة

الرابعة عجز المسجد عن أهله حتى خرج لصلاة الصبح یعنی چوتھی رات مسجد کچھا کھج بھر گئی یہاں تک کہ آپ صبح کی نماز کیلئے تشریف لائے آپ چوتھی رات نماز تراویح پڑھانے کیلئے تشریف نہیں لائے۔ پھر فجر کی نماز پوری فرمانے کے بعد آپ صحابہ سے مخاطب ہوئے اور پھر فرمایا فإِنَّهُ لَمْ يَخَفْ عَلَى مَكَانِكُمْ وَلَكِنِّي خَشِيتُ أَنْ تَفْرُضَ عَلَيْكُمْ فَتَعْجِزُوا عَنْهَا (بخاری) یعنی مجھ پر تمہارا مرتبہ غفلتی نہیں ہے (یعنی تم لوگ نماز کے بہت حریص ہو اس معاملہ میں بہت پیش پیش رہتے ہو) لیکن مجھے یہ خوف ہے کہ یہ نماز تم پر فرض کر دی جائے پھر تم اس کی ادائیگی سے عاجز ہو جاؤ، اس سے یہ واضح طور پر معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ نماز بہت ہی مہتمم بالشان ہے کہ اگر آپ ﷺ اس پر مواظبت کر لیتے تو فرض ہو سکتی تھی۔

پھر جب حضرت عمرؓ کی خلافت کا زمانہ آیا تو صحابہ کرام اس کو افراد افراد پڑھتے تھے پھر حضرت عمرؓ نے لوگوں کو اکٹھا کر لیا اور حضرت ابن کعبؓ کو ان کا امام بنادیا پھر تراویح کی تعداد بیس رکعت مقرر کی، البتہ بعض حضرات اعتراض کرتے ہیں کہ حضرت عمرؓ ہی سے اکیس گیارہ اور تیرہ رکعتیں بھی ثابت ہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اس وقت کا واقعہ ہے جب صحابہ کرام کے مشورے سے بیس رکعات پر اجماع نہیں ہوا تھا پھر جب بیس رکعت پر اجماع ہو گیا تو آج تک اسی پر صحابہ و تابعین کا اجماع چلا آرہا ہے۔ اور اگر آپ ﷺ سے آٹھ رکعات ثابت ہوتی تو بیس رکعات پر صحابہ کا اجماع نہ ہوتا اور نیز آپ ﷺ کا ارشاد ہے فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمُهْدِيِّينَ (ابن ماجہ)

نیز کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ کے بعد اجماع حجت ہوا کرتا ہے اور تراویح کے بیس رکعت ہونے پر اجماع صحابہ بھی ہے۔ چنانچہ ابن حجرؒ کی لکھتے ہیں: أَجْمَعَتِ الصَّحَابَةُ عَلَى أَنَّ التَّارَويحَ عَشْرُونَ رُكْعَةً (مراقبة) علامہ ابن تیمیہؒ بھی ہے اس کا اعتراف کرتے ہیں، چنانچہ وہ فرماتے ہیں: فَرَأَى كَثِيرٌ مِنَ الْعُلَمَاءِ أَنَّ ذَلِكَ هُوَ السُّنَّةُ لِأَنَّ أَقَامَهُ بَيْنَ

المہاجرین والأنصار ولم ینکرہ منکر (فتاویٰ ابن تیمیہ ج ۲۳/ص ۱۲۲) یعنی بہت سے علماء نے سمجھا کہ یہی (بیس رکعت تراویح) سنت ہے کیونکہ انہوں (حضرت عمرؓ) نے اس کو (بیس رکعت تراویح) کو مہاجرین اور انصار کے مابین قائم کیا اور کسی نے تکمیر نہیں کی۔ (۲۰) رکعات کثیر ہے جس کو قلیل پر ترجیح ہوگی کیونکہ بیس رکعات میں آٹھ رکعات آجائیں گے لیکن آٹھ رکعات پڑھ کر بیس رکعات کی فضیلت کو کیسے حاصل کیا جاسکتا ہے۔

☆☆☆☆☆

☆☆☆

کتاب الحج

حج کے لغوی معنی القصد کے ہیں اور اصطلاحی معنی زیارۃ مکان مخصوص فی زمان مخصوص بفعل مخصوص کے ہیں (فتح الباری ۳/۲۱۹)۔ یعنی مخصوص مکان کی زیارت کرنا مخصوص زمانہ میں مخصوص فعل کے ساتھ اس کے سن فرضیت کے بارے میں متعدد قول ہیں۔ قال القرطبی إن الحج فرض سنة خمس من الهجرة. وذكره البيهقی أنه فرض سنة ست من الهجرة. وذكر الماوردی أنه فرض سنة ثمان. (کما فی عمدة القاری ج ۹ ص ۱۲۲)۔ لیکن جمہور کا مذہب یہ ہے کہ حج سن چھ ہجری میں فرض ہوا۔

باب ما جاء فی حرمة مكة

کیا حرم میں حد و غیرہ جاری کی جاسکتی ہے؟ اس سلسلے میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ اگر کسی نے قتل کے علاوہ کوئی جنایت کی ہو تو بالا اتفاق اس پر حد جاری کیا جاسکتا ہے لیکن اگر کسی نے قتل کے جنایت کی ہو تو اس میں اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک ایسے آدمی کو بھی حرم مکہ میں قصاصاً قتل کیا جاسکتا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک حرم میں قصاص نہیں لیا جاسکتا ہے بلکہ اس کا کھانا پینا بند کر دیا جائے یہاں تک کی وہ حرم سے باہر نکل آئے اس کے بعد اس سے قصاص لیا جائے۔

حنفیہ و حنابلہ کی دلیل: آپ ﷺ نے فرمایا: إن الله حرم مكة فلم تحل لأحد قبلي ولا تحل بعدی وإنما أحلت لی ساعة من نهار (۱) یعنی اللہ تعالیٰ نے مکہ کو حرام کیا چنانچہ وہ نہ مجھ سے پہلے کسی کیلئے حلال تھا اور نہ میرے بعد کسی کیلئے حلال ہوگا صرف

(۱) أخرجه البخاری ۱۱۲، مسلم باب تحریم مكة وصیدها ۱۳۵۵، ترمذی فی النبیات،

ابو داؤد ۲۰۱۴، البيهقی ۵۳/۸.

میرے لئے دن کے ایک حصہ میں حلال کر دیا گیا تھا۔

شافعیہ والکبیر کی دلیل۔ عن عمرو بن سعید قال: إن الحرم لا بعيداً عماضيلاً ولا فاراً بدم (ترمذی ۸۱۰)، یعنی حرم کسی گنہگار کو اور نہ کسی خون کر کے بھاگنے والے کو پناہ دیتا ہے۔
 احناف کہتے ہیں یہ کہ عمرو بن سعید کا قول ہے نہ کہ کوئی حدیث۔ اور عمرو بن سعید تابعی ہیں جو یزید بن معاویہ کے گورنر تھے لہذا اس سے حدیث صحیح کے مقابلے میں استدلال کرنا صحیح نہیں ہے۔

باب إيجاب الحج بالزاد والراحلة

ائمہ ملاش کے نزدیک حج کیلئے زاد و راہ اور راحلہ (سواری) کا ہونا ضروری ہے۔
 امام مالک کے نزدیک اگر کوئی شخص پیدل بیت اللہ شریف تک پہنچنے پر قادر ہو تو راحلہ شرط نہیں ہے، اور اگر آدمی قوی ہو، راستہ میں کب معاش کر سکتا ہے تو زاد و راہ بھی شرط نہیں ہے، امام مالک قرآن سے استدلال کرتے ہیں ﴿وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا﴾۔

جمہور کی دلیل۔ وہ کہتے ہیں کہ استطاعت کا مطلب قدرت ممکنہ نہیں ہے بلکہ قدرت میسرہ ہے جس کی تشریح آپ ﷺ سے خود مروی ہے چنانچہ ابن عمر سے منقول ہے جسا، و حل إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله ما يوجب الحج؟ قال الزاد والراحلة (ابن ماجہ ترمذی)

باب ما جاء في أفراد الحج

معلوم ہے کہ حج کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) الافراد هو الذی یحرم بالحج لا غیر یعنی جو صرف حج کا احرام باندھے (۲) قتران: فهو اسم لانفاقی یجمع بین احرام العمرۃ واحرام الحج، یعنی جو آفاقی حج و عمرہ دونوں کو جمع کرے (بدائع الصنائع ۱۶۷/۲)۔ (۳) تمتع یعنی پہلے عمرہ کا احرام باندھے طواف و سعی میں سے اس کے اکثر افعال کو

بجالاتے پھر اشہرج ہی میں حج کا احرام باندھے۔

احمد ابو کے نزدیک ان میں سے ہر ایک جائز ہے اختلاف صرف فضیلت میں ہے۔

امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک سب سے افضل افراد ہے۔

امام احمد کے نزدیک سب سے افضل تہنح ہے۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک سب سے افضل قرآن ہے۔

امام مالک و امام شافعی کی دلیل: عن ابن عمرؓ أن النبی ﷺ أفرد الحج

وابوبکرؓ وعمرؓ وعثمانؓ (۱) امام احمد فرماتے ہیں کہ آپ ﷺ نے تو کیا قرآن ہی تھا لیکن

تمتع من غیر سوا اللہ کی تمنا تھی جو اس کے افضلیت پر دلالت کرتا ہے۔

احناف کے دلائل: آیت قرآنی ﴿اتموا الحج والعمرة لله﴾ قرآن کے افضلیت

کی طرف مشیر ہے۔ قال أنس بن مالك سمعت النبی ﷺ يقول لبيك عمرة

وحجاً (أخرج البخاری مسلم، ترمذی) صحیح بات یہ ہے کہ افراد تمتع اور حج قرآن میں

جائز ہے جس نے جس کو رائج سمجھا اس کو ترجیح دی، چنانچہ علامہ نووی فرماتے ہیں: إن الأفراد

والتمتع والقرآن كلها جائزة ويتفقون عليه اقتصر كل واحد على ما غلب

على ظنه كما رواه وتسمعه منه (المجموع ۷/۱۲۳) حنفیہ نے قرآن کی افضلیت کو ترجیح

اس کے راوی کے تعداد زیادہ ہونے، روایات کے قوی اور فعلی ہونے اور اس میں مشقت کی

زیادتی کی وجہ سے دی ہے۔ واللہ اعلم

باب لبس السراويل والخفين للمعمر

لعدم الإزار والنعلين

امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک اگر محرم کو ازار اور نعلین میسر نہ ہو تو اس کے

(۱) أخرجه أبو داود ۱۷۷۷، ترمذی ۸۲۰ ابن ماجہ ۲۹۶۴، البيهقی ۴۰۰، الدارقطني

۲۳۸/۲، مالك ۱/۳۳۵، مسلم ۹۲۲، البارقي ۳۵/۲۔

لئے سراویل (پانجامہ) ظہین (موزہ) پہننا جائز ہے اور اس پر کوئی فدیہ واجب نہیں ہوگا۔
امام ابوحنیفہ اور امام مالک کے نزدیک ایسی صورت میں اس کے لئے پانجامہ
اور ظہین پہننا درست نہیں بلکہ اس پانجامہ کو پھاڑ کر ازار اور موزہ کو وسط قدم سے کاٹ کر ظہین کے
مشابہ بنالینا چاہئے۔ امام شافعی بھی ظہین کے سلسلہ میں اسی کے قائل ہیں۔

شافعی و ائمہ کی دلیل: عن ابن عباس قال: سمعت رسول اللہ ﷺ يقول:
المحرم إذا لم يجد الأزار فليلبس السراويل وإن لم يجد النعلين فليلبس
الخفين (۱)۔ یعنی میں رسول اللہ ﷺ سے یہ کہتے ہوئے سنا کہ جو شخص ازار نہ پائے تو وہ
پانجامہ پہن لے اور اگر نعلین نہ پائے تو ظہین پہن لے۔

ابوحنیفہ مالک کی دلیل: عن ابن عمر أن النبي ﷺ قال لا تلبس القميص
ولا السراويلات ولا الخفاف إلا أن يكون أحد ليست له نعلان فليلبس
الخفين ليقطعهما (۲) ، حنفیہ ظہین پر قیاس کرتے ہوئے سراویل کو بھی کاٹ کر ازار بنانے کا
حکم کرتے ہیں۔

باب ما جاء في الحجامة المحرم

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک محرم کیلئے پچھنا لگوانا جائز ہے۔ امام مالک کے نزدیک محرم کیلئے
شدید ضرورت کے وقت پچھنا لگوانا جائز ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل: عن ابن عباس أن النبي ﷺ احتجم وهو محرم

(۱) أخرجه البخاري ۱۸۴۱، مسلم ۱۱۷۸، ترمذی ۸۳۴، الدارقطني ۲/۲۲۸، أحمد

۲۷۹/۱ (۲) أخرجه مسلم ۱۸۲۴، ابن ماجه ۲۹۲۹، ترمذی ۸۳۳، ابو داؤد ۱۸۲۳،

الدارقطني ۲/۱۳۲۰، البيهقي ۵/۴۹، الدارمی ۲/۳۱۶، أحمد ۲/۶۳، شافعی، فی مسنده

(۱) یہ حدیث اپنے مطلق ہونے کی وجہ سے امام مالک کے خلاف مجتہد ہے۔

باب کراہیۃ تزویج المحرم

حالت احرام میں نکاح کرنا یا کرانا جائز ہے یا نہیں؟

امام ابوحنیفہ کے نزدیک اپنا نکاح کرنا اور دوسروں کا نکاح کرنا بھی جائز ہے
البتہ وطی اور دواغی وطی محلل ہونے تک جائز نہیں۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک محرم کیلئے نہ نکاح کرنا جائز ہے اور نہ نکاح کرنا جائز ہے۔

أُمِّهِ عُمَارَةُ دَلِيل: عَنْ عَثْمَانَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لَا يَنْكَحُ الْمُحْرَمُ وَلَا
يُنْكَحُ (۲) یعنی محرم نہ نکاح کرے اور نہ نکاح کرائے۔

دوسری دلیل۔ ابو عطفان بن ظریف کہتے ہیں کہ میرے ابا نے حالت احرام میں ایک
عورت سے نکاح کیا تو عمر بن الخطابؓ نے ان کے نکاح کو رد کر دیا، جس کے الفاظ یہ ہیں: تزوج
امراة وهو محرم فرد عمر بن الخطابؓ نکاحہ (الموطا ۷۸۱، البیہقی ۶۶۵)۔
خفی کی دلیل: عن ابن عباس ان النبی تزوج میمونۃ وهو محرم (۳) یعنی
آپ ﷺ نے میمونہ سے نکاح اس حال میں کیا کہ آپ محرم تھے۔

اور لا ینکح المحرم ولا ینکح کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث اس شخص کے بارے میں
ہے جو نکاح کے بعد خود کو قابو میں نہ رکھ سکے، کیونکہ حالت احرام میں وطی سے حج فاسد ہو جاتا ہے

(۱) أخرجه البخاری ۱۹۳۹، ابوداؤد ۲۳۷۲، ترمذی ۷۷۵، ابن ماجہ ۱۶۸۲،
البیہقی ۲۶۳/۴، احمد ۲۱۵/۱۔ (۲) أخرجه مسلم ۱۴۰۹، ابوداؤد ۱۸۴۱، ترمذی
۸۴۰، ابن ماجہ ۱۹۶۶، مالك ۳۴۸، الدارمی ۳۷/۲، البیہقی ۶۵۰/۱، احمد ۵۷/۱۔
(۳) أخرجه البخاری ۴۲۵۸، مسلم ۳۱۴۰، ترمذی ۸۴۴، ابوداؤد ۱۸۴۴، ابن ماجہ
۱۹۶۵، الدارمی ۳۷/۲، البیہقی ۲۱۰/۷، احمد ۲۲۱/۱۔

اور حالت احرام میں آپ ﷺ نے جو نکاح کیا تو ظاہری بات ہے کہ آپ ﷺ سے زیادہ کون اپنے نفس پر قابو رکھنے والا ہے۔ اور صاحب ہدایہ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ روایت دلی پر محمول ہے، (ہدایہ ۲/۳۱۰)

لیکن ائمہ ملاح کہتے ہیں کہ آپ ﷺ نے میمونہ سے نکاح حالت حلال میں کیا تھا نہ کہ حالت احرام میں، لیکن صحیح بات یہ ہے کہ آپ نے نکاح حالت احرام ہی میں کیا تھا اور یہی روایت رائج ہے جس کے ترجیح کے متعدد ثبوت و شواہد ملتے ہیں چنانچہ یہ حدیث صحاح ستہ میں مذکور ہے ہمیں سے زیادہ فقہاء تابعین اس کو حضرت ابن عباس سے روایت کرتے ہیں، جس میں حالت حلال میں نکاح کا ثبوت نہیں ملتا۔ تفصیل کیلئے دیکھئے معارف السنن ۶/۳۵۰، طحاوی ۱/۳۷۶، عمدۃ القاری ص ۱۰/۱۹۶۔

باب اکل الصيد المحرم

محرم کیلئے شکار کرنا یا شکار کر کے کچھ کھانا، یا شکار میں مدد کر کے اس کے کھانے میں شریک ہونا سب بالاتفاق حرام ہے لیکن اگر ان سب کے بغیر کسی دوسرے آدمی نے شکار کیا تو اس کا محرم کیلئے کھانا جائز ہے یا نہیں؟

امام ابو حنیفہ کے نزدیک ایسے شکار کا کھانا مطلقاً جائز ہے۔
ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اگر شکار محرم ہی کیلئے نہ کیا گیا ہو تو اس کا کھانا اس کے لئے جائز ہے سفیان ثوری اور اسحاق بن راہویہ کے نزدیک کسی بھی صورت میں مطلق کھانا جائز ہے، و «حریم علیکم صید الہرما دمتم حرما» کے اطلاق سے استدلال کرتے ہیں حالانکہ ان کا اس کے اطلاق سے استدلال صحیح نہیں ہے جیسا کہ آگے خود معلوم ہو جائے گا۔

ائمہ ملاح کی دلیل: عن جابر عن النبی ﷺ قال صید الہرما لکم حلال

(۱) أخرجه أبو داود ۱۸۵۱، ترمذی ۸۱۶، نسائی ۲۸۲۱۔

وَأَنْتُمْ حَرَمٌ مَالِمٌ تَصِيدُوهُ أَوْ يُصَادَ لَكُمْ. (۱)۔ یعنی تمہارے لئے شکاری کا شکار حرام
احرام میں جائز ہے جب تک کہ تم نے اس کا شکار نہ کیا ہو اور نہ ہی تمہارے لئے کیا گیا ہو۔

ابو حنیفہ کا استدلال: ابو قتادہ کی روایت سے ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک غیر
محرم صحابہ نے ایک گدھے کا شکار کیا اور اس کو کھایا، اور ان صحابہ کو کھانے کیلئے مدعو کیا جو حالت احرام
میں تھے تو بعض نے کھایا اور بعض نے انکار کر دیا۔ پھر جب یہ قائلہ آپ ﷺ سے آگیا تو انہوں نے
اس کے بارے میں آپ ﷺ سے سوال کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا۔ اِنْعَاہِی طَعْمَہُ اَطْعَمَکُمْ
اللہ (۱) یعنی یہ ایسا کھانا تھا جو اللہ تعالیٰ نے تم کو کھلایا۔ بعض روایتوں میں اس کی بھی صراحت ہے کہ
آپ ﷺ نے صحابہ سے فتویٰ دینے سے پہلے پوچھا۔ اَشْرَقْتُمْ أَوْ اَعْنَقْتُمْ، أَوْ اَصْدَقْتُمْ؟ کیا تم
نے اشارہ کیا یا مدد کی یا شکار کیا؟ صحابہ نے کہا نہیں، تو آپ ﷺ نے اِنْعَاہِی طَعْمَہُ اَطْعَمَکُمْ
اللہ فرمایا۔ حضرت جابرؓ کی حدیث ضعیف ہے اس میں ایک راوی کے منکظم فیہ ہونے کی وجہ سے اور
جس حدیث سے ہم نے استدلال کیا ہے وہ واضح مافی الباب ہے اس لئے اس کو ترجیح ہوگی۔

باب الصلاة بعد الطواف فی الأوقات المنہیة

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک طواف کے بعد کی دو رکعتیں مکروہ اوقات
میں بھی ادا کی جاسکتی ہیں۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ رکعتیں اوقات مکروہہ میں ادا نہیں کی جاسکتیں اور بھی
ایک روایت امام مالکؒ کی ہے۔

شافعیہ حنابلک کی دلیل: عن جیسر بن مطعم أن النبی ﷺ قال: یا بنی
عبدمناف لا تمنعوا أنفسا طاف بهذا البيت وصلى أية ساعة شاء من ليل ونهار (۲)

(۲) البخاری ۱۸۲۳ و مسلم ابوالزود ۱۸۵۲ نسائی ۲۸۱۲ ترمذی ۸۴۸ (۲) أحمد
ابن داؤد ۱۸۹۴ ترمذی ۸۶۸ ابن ماجہ ۱۲۵۴ نسائی ۵۸۱ أحمد ۱۶۷۳۷

یعنی اسے عید مناف تم کسی کو اس گھر کا طواف کرنے سے اور رات و دن کے جس حصہ میں چاہیں نماز پڑھنے سے نہ روکو۔

حنفیہ کی دلیل: حنفیان تمام احادیث الہی من الصلاۃ بعد الفجر و بعد العصر سے استدلال کرتے ہیں جو صحاح ستہ کے تمام کتابوں میں منقول ہیں نیز حضرت عمرؓ اور حضرت ابو سعید خدریؓ اور حضرت عائشہؓ کے آثار بھی حنفیہ کی دلیل ہیں، جنہوں نے طواف کے بعد دو رکعت کو اوقات مکروہہ ہونے کی وجہ سے مؤخر کیا اور اوقات مکروہہ کے ختم ہونے کے بعد اس دو رکعت کو ادا کیا۔ دیکھیے: (الموطا ۲۸۷، البخاری ۱/۲۲۰ و عمدة القاری ۹/۲۷۲)۔

باب ما جاء في تقصير الصلاة بمنى

آپ ﷺ نے منی میں قصر کیا تھا یہ قصر کرنا سفر کی وجہ سے تھا یا ارکان حج میں سے ہونے کی بناء پر تھا؟

امام مالکؒ کے نزدیک منی میں قصر کرنا مناسک حج کی بناء پر تھا۔ جمہور علماء کی نزدیک یہ قصر سفر کی بناء پر تھا۔

امام مالکؒ کی دلیل یہ ہے کہ آپ ﷺ نے منی میں قصر کرنے کے بعد کسی بھی نماز میں مقیمین کو نماز پوری کرنے کی ہدایت نہیں فرمائی۔ جب کہ آپ ﷺ کا معمول تھا کہ اگر آپ ﷺ مسافر ہوتے تو آپ مقیمین کو سلام پھیرنے کے بعد اتمام صلاۃ کا حکم فرماتے۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ قصر سفر کی وجہ سے نہ تھا۔ جمہور کہتے ہیں کہ یہ قصر سفر کی بناء پر تھا جیسا کہ سفر میں نماز قصر کی جاتی ہے۔ چنانچہ عربین خطاب جب اپنے خلافت کے دن منی حج کرنے کیلئے مخرج سے نکلتے تو دو رکعت لوگوں کو پڑھا کر پھر مکے اور فرمایا **الحل مكة فواصلاتكم فلاننا قوم صفر** (جمع مسافر) (موطا ۳۲۹)۔ یعنی اس سال کے تمام نمازیں پوری کر دو کیونکہ ہم لوگ مسافر ہیں۔

باب فی ترتیب المناسک الأربعة

دسویں ذوالحجہ کو حاجیوں کے ذمہ چار مناسک ہوتے ہیں۔ (۱) رمی (۲) قربانی (۳) طلق یا قصر (۴) طواف زیارت۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک شروع کے تین میں ترتیب واجب ہے اور ترتیب کے عمار یا نہ پایا جاتا ترک کرنے پر دم واجب ہے۔

اللعنة ثلاثہ کے نزدیک ان میں ترتیب واجب نہیں ہے البتہ امام مالکؒ کے نزدیک اگر طلق کو رمی پر مقدم کیا تو دم واجب ہے کیونکہ ان کے نزدیک رمی کو طلق پر مقدم کرنا واجب ہے۔

ائمہ عشاہ کی دلیل: عن ابن عباس قال: ما سئل رسول اللہ ﷺ يومئذ عن تقدم شيئاً قبل شئى الا قال لا حرج لا حرج، (طحاوی ۳۵۹)، یعنی آپ ﷺ سے اس دن حج میں کسی چیز کو کسی پر مقدم کرنے کے بارے میں نہیں پوچھا گیا مگر یہ کہ آپ کہتے کہ کوئی حرج نہیں۔ یعنی کسی بھی چیز کو کسی بھی چیز پر مقدم و مؤخر کرنے کے بارے میں پوچھا جاتا کہ اس کا کیا حکم ہے؟ تو آپ فرماتے کوئی حرج نہیں۔

امام ابوحنیفہؒ ابن عباسؓ کے فتوے سے استدلال کرتے ہیں من قدم شيئاً من حجه أو آخره فليهرق لذلك دماً۔ (مصنف ابن ابی شیبہ و الطحاوی)، یعنی جس نے اپنے حج میں کسی چیز کو پہلے کر لیا یا اس کو مؤخر کر دیا تو چاہئے کہ وہ دم بہائے۔ ابن عباسؓ کا یہ فتویٰ ان کی روایت کے خلاف ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ لا حرج سے مراد وجوب دم کی نفی نہیں ہے بلکہ محض گناہ کی نفی ہے۔

باب الجمع بين الصلاتين

جمع کے موقع پر ظہر کے وقت میں ظہر کے ساتھ عصر پڑھی جاتی ہے اور عزاء میں مغرب

عشاء کے وقت میں عشاء کے ساتھ پڑھی جاتی ہے اس کیلئے بالاتفاق چار شرائط ہیں۔ ۱۔ احرام حج۔ ۲۔ تقدیم الظہر علی العصر۔ ۳۔ الوقت والزمان یعنی یوم عرفہ اور زوال کے بعد کا وقت۔ ۴۔ مکان یعنی وادی عرفہ یا اس کے آس پاس کا علاقہ۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک دونوں نمازوں کا باجماعت ہونا اور امیر یا اس کے نائب کا ہونا بھی شرط ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک یہ دونوں شرائط نہیں ہیں لہذا اگر کوئی تنہا پڑھتا ہے تو بھی جمع بین الصلا تین کر سکتا ہے۔ ایسے ہی عدم امیر کی صورت میں بھی جمع بین الصلا تین کر سکتا ہے۔

دلیل ائمہ ثلاثہ و کسان ابن عمرؓ إذا فاتته الصلاة مع الإمام جمع بينهما (بخاری) یعنی ابن عمرؓ کی جب امام کے ساتھ نماز فوت ہو جاتی تو جمع بین الصلا تین کرتے تھے۔

امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ محافظت علی الوقت کی فرضیت نصوص قطعیہ سے ثابت ہے، اس لئے اس کو "ماوردیہ الشرع" کے علاوہ کسی صورت میں چھوڑنا جائز نہیں ہوگا اور جمع بین الصلا تین امام (آپ ﷺ) کے ساتھ اور جماعت کے ساتھ شروع ہوئی ہے لہذا اس کے بغیر جمع بین الصلا تین جائز نہیں ہوگی۔

باب الإفاضة (رواگی) من قبل طلوع الشمس

امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور امام احمدؒ کے نزدیک مزدلفہ سے طلوع شمس سے پہلے اور اسفار کے بعد (صبح روشن ہو جائے) روانہ ہونا چاہئے۔

امام مالکؒ کے نزدیک اسفار سے پہلے روانہ ہونا مستحب ہے۔

جمہور کی دلیل: حضرت جابرؓ کی ایک طویل حدیث ہے جس کے آخر میں وہ مزدلفہ سے رواگی کے بارے میں فرماتے ہیں: فلم یزل واقفاً حتی أفسد جداً (مسلم) یعنی

جب تک خوب روشنی نہ ہو جاتی جب تک آپ ﷺ ٹھہرے رہتے۔

باب ماجاء فی تقلید الغنم

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اونٹوں کی طرح بکریوں میں بھی قلاوہ لگانا یا جائے گا۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک بکریوں میں قلاوہ شروع نہیں ہے۔
 شافعیہ و حنابلہ کی دلیل: عن عائشةؓ قالت: کنت أفتل قلائد هدی رسول الله ﷺ کلها غنما (۱) یعنی میں رسول اللہ کی ہدی کے تمام بکریوں کو قلاوہ پہناتی تھی۔
 حنفیہ و مالکیہ کہتے ہیں کہ اس روایت میں "غنما" کا اضافہ اس حدیث کے ایک روای اسود بن یزید کا تفرد ہے، حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ آپ ﷺ سے بکریاں لے جانا ثابت ہی نہیں ہے نیز بکری کمزور جانور ہوتی ہے، اور یہ عقلاً بعید ہے کہ اس کو قلاوہ پہنایا جائے، یا ممکن ہے کہ یہ قلاوہ لعلین کا نہ ہو بلکہ کپڑے کا کوئی ٹکڑا، یا ادون وغیرہ ہو، اور اس میں حنفیہ کے نزدیک بھی کوئی حرج نہیں۔

باب ماجاء فی رکوب البدنة

امام احمدؒ کے نزدیک بدنہ کی سواری عند الی جہ جائز ہے۔ یہی ایک روایت امام شافعیؒ کی ہے۔ امام مالکؒ کے نزدیک ضرورت کے وقت بدنہ کی سواری کراہت کے ساتھ جائز ہے اور یہی دوسری روایت امام شافعیؒ کی ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بدنہ کی سواری کرنا ضرورت کے وقت بھی جائز نہیں ہے، ہاں اگر انتہائی مجبوری ہو تو جائز ہے۔

امام احمدؒ کی دلیل: عن انسؓ أن النبی ﷺ رأى رجلاً يسوق بدنة فقال

(۱) أخرجه البخاری ۱۷۰۳، ابوداؤد ۱۷۰۹، نسائی ۲۷۷۵، ترمذی ۹۱۱۔

لھا ارکبھا الخ (۱)

حنیف کی دلیل: حضرت جابرؓ کی روایت کے اس آخری ٹکڑے سے ہے: **اذا رکبھا بالمعروف**
اذا الجئت الیہا (مسلم ج ۱ ص ۴۲۶) یعنی تو اس پر بھلائی کے ساتھ سوار ہو جبکہ اس کے لئے
 انتہائی مجبور ہو۔

باب ما جاء فی الحلق والتقصیر

حلق و قصر کی مقدار واجب کے بارے میں اختلاف ہے۔

امام احمدؒ کے نزدیک پورے سر کا قصر یا حلق واجب ہے، اور یہی ایک روایت امام
 مالک کی ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک رابع رأس کا قصر یا حلق واجب ہے۔
 امام مالکؒ کی مشہور روایت یہ ہے کہ اکثر رأس کا حلق یا قصر کافی ہے۔ امام شافعی کے
 نزدیک دو یا تین بالوں کا قصر کافی ہے۔

یہ اختلاف بالکل ویسے ہی ہے جیسے مسح رأس کے بارے میں ہے، کیونکہ اس اختلاف کی
 بنیاد ایک اصولی اختلاف پر ہے وہ اصولی اختلاف یہ ہے کہ جب شارع کا کوئی حکم کسی محل سے
 متعلق ہو تو وہ اسکے کتنی ادائیگی سے اس سے فریضہ ساقط ہو جائے گا؟ امام شافعی کے نزدیک بعض
 مطلق کافی ہے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک رابع مقدار کافی ہے۔ امام مالک و احمد کے نزدیک
 پورے محل کا استیعاب ضروری ہے اور یہاں شارع نے مطلق قصر و حلق کا حکم دیا ہے کوئی مقدار
 تعیین نہیں کی ہے چنانچہ ائمہ نے اپنے اصول کے مطابق اس کے مقدار کی تعیین کی۔

باب فی الطیب قبل الزیارة

امام مالکؒ کے نزدیک طواف زیارت سے پہلے خوشبو لگانا جائز نہیں ہے۔ یہی ایک
 روایت امام احمدؒ کی ہے۔ حنفی میں سے امام طحاویؒ اور امام محمدؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔

(۱) أخرجه البخاری ۱۶۸۹، مسلم فی الحج أبو داؤد ۱۷۶۰، نسائی ۲۷۹۶۔

امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ اور ایک روایت میں احمدؒ اس کے جواز کے قائل ہیں۔
 جمہور کی دلیل: عن عائشةؓ قالت: طهت رسول الله ﷺ قبل أن يحرم
 ويوم النحر قبل أن يطوف بالبيت طيب فيه مسك. (۱)
 یعنی میں نے رسول اللہ ﷺ کو احرام سے پہلے اور نحر کے دن طواف کعبہ سے پہلے مشک کی
 خوشبو لگائی۔

امام مالکؒ کی دلیل: قیس بنت حصنؓ کی روایت ہے أن رسول الله ﷺ قل
 من لم يفض إلى البيت من عشية هذه فليدع الثياب والطيب (الطحاوی
 ۳۵۶/۱) یعنی جو اس شام کو گھر روانہ نہ ہو (بلکہ ابھی طواف زیارت کا ارادہ ہو) تو کپڑا اور خوشبو
 ترک رکھنا چاہئے۔ لیکن جمہور کہتے ہیں کہ اس میں ایک راوی حجاج بن ارطاة متکلم فیہ ہیں اس
 لئے یہ حدیث ضعیف ہے۔ اس کے برعکس جمہور کی حدیث اصح مافی الباب ہے۔

باب الحج عن الشيخ الكبير والمیت

امام مالکؒ کے نزدیک باحیات فخص کی جانب سے عندالعجز نیابت فی الحج درست نہیں۔
 جمہور علماء کے نزدیک عندالعجز نیابت فی الحج درست ہے۔ میت کی جانب سے
 بالاتفاق درست ہے البتہ ائمہ کے نزدیک اس کی تشریح مختلف فیہ ہے، مزید تفصیل کیلئے دیکھیے
 عمدة القاری ۱۰/۲۱۳۔

جمہور کسی دلیل حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ قبیلہ ”نخعم“ کی ایک عورت
 آپ ﷺ کے پاس آئی اور کہا یا رسول اللہ! میرے باپ پر حج فرض ہو گیا لیکن وہ اتنے بوڑھے
 ہو گئے ہیں کہ اونٹ کے پیٹھ پر قائم نہیں رہ سکتے تو آپ ﷺ نے فرمایا حجی عنہ (۲) (یعنی
 ان کی طرف سے توجہ کر)

(۱) أخرجه البخاری ۱۵۳۹، مسلم، ابو داؤد ۱۷۴۵، نسائی ۲۶۸۸، ترمذی ۹۲۰ (۲)
 ترمذی بخاری مسلم۔

امام مالکؒ لا تسدوا زدة وزد آخری کے مطلق ہونے سے استدلال کرتے ہیں۔
لیکن یہ حدیث ان کے خلاف حجت ہے، اگر اس آیت کو مطلق مان لیا جائے تو اپنے نابالغ اولاد
وغیرہ کی طرف سے صدقہ فطر بھی واجب نہ ہونا چاہئے۔

باب العمرة واجبة أم لا؟

امام ابو حنیفہؒ و مالکؒ کے نزدیک عمرہ سنت مؤکدہ ہے، امام شافعیؒ اور امام احمد کے نزدیک
واجب ہے۔ بعض حنفیہ بھی اسی کے قائل ہیں۔

امام شافعیؒ و احمدؒ دلیل: آیت قرآنی اتموا الحج والعمرة لله ہے۔

امام ابو حنیفہؒ و مالکؒ کی دلیل: عن جابر أن النبی ﷺ سئل عن العمرة أ
واجبة ہی؟ قال: لا، وأن یعتمر وهو أفضل، (ترمذی ۹۳۸)۔ آپ ﷺ سے عمرہ
کے بارے میں پوچھا گیا کہ کیا واجب ہے؟ آپ ﷺ نے جواب دیا نہیں عمرہ کرنا افضل ہے۔ یہ
حدیث آیت اتموا الحج والعمرة کی تفسیر ہے کیونکہ اس آیت سے سائل نے بھی عمرہ کو واجب
سمجھا اسی لئے تو اس نے کہا أو واجبة ہی؟ لیکن آپ ﷺ نے لا: کے ذریعہ نفی کر دی۔

باب الإحصار من المضي الى بيت الله

دشمن بالاتفاق بیت اللہ کی زیارت سے مانع ہے۔ کیا مرض وغیرہ سے بھی احصار (روکنا)
تحقق ہو جائے گا؟۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مرض وغیرہ سے بھی احصار ثابت ہو جاتا ہے۔
انہ ثلاثہ کے نزدیک احصار صرف دشمن ہی سے متحقق ہوتا ہے نہ کہ مرض وغیرہ سے۔
دلیل ائمہ ثلاثہ: ﴿وَأَتِمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أَحْصَرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ
مِنَ الْهَدْيِ﴾، جمہور کہتے ہیں کہ یہ آیت سن (۶) ہجری میں صلح حدیبیہ کے موقع پر نازل ہوئی تھی،

جس وقت احصار عدو پیش آیا تھا، لہذا آیات احصار عدو کے ساتھ خاص ہے۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ جو علت احصار بالعدو میں پائی جاتی ہے وہی احصار بالمرض میں پائی جاتی ہے کیونکہ یہ دونوں مانع من الحج ہیں لہذا دونوں کا حکم برابر ہوگا۔

باب ماجاء فی أن القارن کم یطوف

امام ابوحنیفہ کے نزدیک قارن پر چار طواف ہیں۔ (۱) طواف عمرہ جس کے بعد سعی کی جائے گی۔ ۲ طواف قدوم (جوست) ہے۔ ۳ طواف زیارت جو رکن حج ہے، اس کے بعد سعی ہوگی۔ ۴ طواف وداع جو واجب ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک قارن پر تین طواف ہیں، (۱) طواف قدوم۔ ۲ طواف زیارت۔ ۳ طواف وداع، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک طواف عمرہ کا طواف زیارت میں داخل ہو جاتا ہے، یعنی ان کے نزدیک طواف عمرہ الگ سے نہیں کیا جائے گا بلکہ طواف زیارت سے وہ بھی ادا ہو جائے گا اور دونوں کیلئے سعی بھی ایک ہوگی۔

ویل انکر ثلاثہ عن جابر أن رسول الله ﷺ قرن الحج والعمرة فطاف لهما طوافاً واحداً (۱)۔ اس حدیث سے واضح ہوتا ہے کہ طواف عمرہ الگ سے نہیں شروع ہے، بلکہ طواف حج (زیارت) ادا کرنے سے ادا ہو جائے گا۔

(۲) عن ابن عمر قال: من أحرم بالحج والعمرة أجزاء طواف واحد وسعی واحد عنهما (۲) یعنی جس نے حج اور عمرہ کا احرام باندھا اس کو ایک طواف اور ایک سعی کافی ہے۔

حنفیہ کی دلیل۔ ابراہیم بن محمد بن الحنفیہ کہتے ہیں کہ میں نے اپنے باپ کے ساتھ طواف کیا اور مرے والد صاحب قارن تھے چنانچہ انہوں نے دونوں (حج و عمرہ) کیلئے طواف کیا۔

(۱) أخرجه ترمذی ۹۵۷، النسائی ۲۹۳۱، (۲) ترمذی ۹۵۸، نسائی ۲۹۲۹۔

اور دونوں کیلئے سعی کی، والد صاحب نے مجھے بتایا کہ حضرت علیؑ نے ایسا ہی کیا، اور علیؑ نے والد صاحب کو بتایا کہ **إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَعَلَ ذَلِكَ (سنن کبیری للنسائی)**

(۲) حضرت علیؑ کے بارے میں مروی ہے کہ **إِنَّهُ طَافَ لَهَا (الحج والعمرة) طَوَافَيْنِ وَسَعَى لَهَا سَعْيَيْنِ وَقَالَ: هَكَذَا رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ صَنَعَ (الدار قطنی ۲۶۳/۱)** ان دونوں حدیثوں کو بعضوں نے ضعیف کہا ہے لیکن یہ حدیث ایک دوسرے کیلئے مؤید ہیں جس کی وجہ سے وہ قابل استدلال ہو جاتیں ہیں۔

(۳) **إِنْ عَلِيًّا وَابْنَ مَسْعُودٍ قَالَا فِي الْقَارِنِ: يَطُوفُ طَوَافَيْنِ۔** اس کے علاوہ متعدد احادیث ہیں جو حنفیہ کے مذہب کی تائید کرتی ہیں۔ تفصیل کیلئے دیکھئے (نصب الرایۃ ۱۱۰۳)۔ ان تمام احادیث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ قارن کیلئے مستقل طور پر الگ سے عمرہ کیلئے طواف کرنا لازم ہے وہ حج کے طواف میں مدغم نہ ہوگا۔ حضرت جابرؓ کی حدیث کا جواب حنفیہ یہ دیتے ہیں کہ اس میں طواف سے مراد طواف عمرہ ہے جس میں طواف قدم کا داخل ہو گیا۔ **وهكذا السعي . والله اعلم۔**

باب المحرم يموت في إحرامه

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اگر محرم حالت احرام میں مر جائے تو اس کا احرام باقی رہتا ہے لہذا مرنے کے بعد بھی اس کا سر نہ ڈھاٹا جائے گا اور نہ ہی اس کو خوشبو لگائی جائے گی۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک موت سے احرام منقطع ہو جاتا ہے، لہذا محرم کے مرنے کے بعد اس کو خوشبو وغیرہ لگایا جاسکتا ہے۔

امام شافعیؒ و احمدؒ کی دلیل: حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے وہ کہتے ہیں کہ ایک سفر میں ہم رسول اللہ ﷺ کے ساتھ تھے تو ایک آدمی کو دیکھا جو اپنے اونٹ سے گر گیا جس کی

ہجہ سے اس کی گردن ٹوٹ گئی، پھر وہ سر گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: اغسلوه بماء وسدر
و کفونہ فی ثوبہ ولا تخمدوا رأسہ (۱) یعنی اس کو پانی اور بیری کی پتی سے غسل دو اور
اس کو کفناؤ اور اس کے سر کو مت ڈھا کو۔

حذیفہ مالکیہ کی دلیل: عن ابی ہریرۃ أن رسول اللہ ﷺ قال: إذا مات
الانسان انقطع عمله إلا من ثلاثة إلا من صدقة جاریۃ أو علم ینتفع بہ أو
ولد صالح یدعولہ (۲)

اس سے واضح ہوتا ہے کہ احرام موت سے منقطع ہو جائے گا کیونکہ مردہ سے صرف مذکورہ
تین چیزیں منقطع نہیں ہوتیں ہیں اور باقی ہر چیز منقطع ہو جاتی ہیں۔

چہرہ ڈھانکنے کے بارے میں آپ ﷺ کا ارشاد ہے خمدوا وجوہ موتکم ولا
تشبهوا بالیہود (الدارقطنی ۲/۲۹۷) جس حدیث سے شوافع و حنابلہ نے استدلال کیا ہے
اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اس شخص کی خصوصیت تھی کیونکہ ولا تخمدوا رأسہ کے آگے یہ بھی
فرمایا فیانہ یبعث یوم القيامة یهلل ویلبی۔ غمانہ کی ضمیر اس فعل (عدم تخمیر رأس) کے
اس کے ساتھ خاص ہونے پر دلالت کرتا ہے۔

باب المہبیت فی المہنی

امام مالک اور امام شافعیؒ کے نزدیک مہنی میں رات گزارنا واجب ہے۔ یہی ایک
روایت امام احمدؒ کی ہے ترک کی صورت میں امام شافعیؒ کے نزدیک ایک درہم اور امام مالکؒ کے
ز نزدیک دم واجب ہے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مہنی میں رات گزارنا سنت مؤکدہ ہے امام احمدؒ کی
اس روایت یہی ہے۔

(۱) أخرجه البخاری ۱۲۶۸، مسلم فی کتاب الحج - ابو داؤد ۲۸۳۸، (۲) (مسلم،
ترمذی، داؤد، نسائی)۔

کتاب الجنائز

الجنائزۃ: بکسر الجیم وفتحها، وقیل بالفتح للمیت، وبالكسر للنعش، وقیل عکسہ، والجمع جنائز۔ وهو مشتق من جنز بفتح الجیم۔
(المجموع ۹۴/۵)

باب ماجاء فی کم کفن المیت

میت کو بالاتفاق تین کپڑوں میں کفن دیا جائے گا اور اگر عورت ہے تو پانچ کپڑوں میں کفن دیا جائے گا، البتہ امام مالک عورت کے حق میں سات کپڑے کے استحباب کے قائل ہیں۔ لیکن وہ تین کپڑے کیا ہوں گے اس میں اختلاف ہے۔

امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک وہ تین کپڑے تین لفافے ہیں۔
ابو حنیفہ و مالک کے نزدیک وہ تین کپڑے یہ ہیں لفافہ، ازار، قمیص، البتہ امام مالک ازار کے بجائے عمامہ کے استحباب کے قائل ہیں۔

امام شافعی و احمد کی دلیل: عن عائشة کفن النبی ﷺ فی ثلاثة أثواب بیض، یمانية لیس فیہا قمیص ولا عمامة، (۱)، اس میں صراحۃً قمیص کی نفی ہے اور عمامہ کی نفی ہے جو امام مالک کے خلاف حجت ہے۔

حنیفہ کی دلیل: عن ابن عباس قال: کفن رسول اللہ ﷺ فی ثلاثة أثواب نجرانیة (اسم علاقہ) الحلة ثوبان وقمیصہ الذی مات فیہ (ابوداؤد) اس حدیث میں صراحۃً قمیص کا ذکر ہے اور حضرت عائشہ کی حدیث میں جو قمیص کی نفی ہے وہ بایں معنی

(۱) أخرجه البخاری ۱۲۳۷، مسلم ۹۴۱، ترمذی ۹۹۶، نسائی، ابوداؤد ۳۱۵۱، ابن

ہے کہ آپ کو الگ سے قمیص نہیں پہنائی گئی تھی بلکہ جو قمیص آپ ﷺ کے جسم مبارک پر تھی اسی میں کفن دے دیا گیا۔ نیز حضرت جابر بن سمرہ سے صراحۃً مروی ہے کفن النبی ﷺ فی ثلاث أثواب قمیص و ازار و لفافۃ نیز حضرت ابو بکر کا اثر حنفیہ کے مذہب کی مؤید ہے۔ نیز حضرت جابر سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے عبد اللہ بن سلول کے وفات کے بعد اس کے چچا کو قمیص دی تاکہ وہ اپنے باپ کو اس میں کفنائیں۔

باب المشی امام الجنازۃ

جنازہ کے دائیں بائیں آگے پیچھے ہر جانب چلنا بالاتفاق جائز ہے لیکن افضلیت کے بارے میں اختلاف ہے۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک مطلقاً جنازہ کے پیچھے چلنا افضل ہے۔

امام شافعی کے نزدیک مطلقاً جنازے آگے چلنا افضل ہے۔ امام مالک اور امام احمد کے نزدیک پیدل چلنے والے کیلئے جنازہ کے آگے چلنا اور سوار کیلئے جنازہ کے پیچھے چلنا افضل ہے۔

مالکیہ و حنابلہ کی دلیل: عن مغیرۃ بن شعبۃ أن النبی ﷺ قال: الراكب خلف الجنازۃ والماشی (پیدل چلنے والا) حیث یشاء منها، (۱)

امام شافعی کی دلیل: عن مسلم عن أبیہ قال رأیت النبی ﷺ وأبا بکر وعمر یمشون امام الجنازۃ (۲)۔

ابو حنیفہ کی دلیل: عن ہرا بن عازب قال أمرنا النبی ﷺ بسبع ونہانا بسبع أمرنا بمتابع الجنائز الخ۔ (البخاری فی الجنائز ۱۲۳۹، مسلم فی اللباس والزینۃ) اس کے علاوہ اور متعدد احادیث و آثار ہیں جس سے ابو حنیفہ کے مذہب کی ترجیح ہوتی ہے

(۱) أخرجه ترمذی ۱۰۳۱، نسائی ۱۹۳۸، ابوداؤد ۳۱۸۰، ابن ماجہ ۴۸۱ (۲) ترمذی

۱۰۰۷، ابن ماجہ ۱۴۲۸، ابوداؤد ۱۳۷۹۔

اور جس حدیث سے مالک و احمدؒ نے استدلال کیا ہے وہ ہمارے خلاف نہیں ہے۔ کیونکہ اسی میں العاشی حیث یثقل منہا مذکور ہے اور ہم نے دیگر روایت سے العاشی غلب الجنازہ کو ترجیح دی۔

باب صلاة الجنائزہ للغائب

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک غائبانہ نماز جنازہ جائز ہے۔

امام ابو حنیفہؒ و مالکؒ کے نزدیک غائبانہ نماز جنازہ درست نہیں ہے۔

دلیل شوافع و حنابلہ: عن جابرؓ أن رسول الله ﷺ صلى على النجاشي و كنت في الصف الثاني أو الثالث، يعني رسول الله ﷺ نے نجاشی پر نماز جنازہ پڑھی اور میں دوسری یا تیسری صف میں تھا۔

حنفیہ و مالکیہ کی طرف سے اس حدیث کے متعدد جواب دیئے گئے ہیں۔

(۱) نجاشی بادشاہ کی غائبانہ نماز جنازہ اس لئے پڑھی گئی کیونکہ ان پر نماز جنازہ نہیں پڑھی گئی تھی۔

(۲) بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ نجاشی بادشاہ کے جنازہ اور آپ ﷺ کے درمیان کوئی حجاب نہیں تھا یہاں تک نجاشی کا جنازہ آپ کے سامنے ظاہر ہو گیا تھا۔

(۳) یہ اس نجاشی کی خصوصیت تھی کیونکہ اگر غائبانہ نماز جنازہ مشروع ہوتی تو ایک بڑی تعداد صحابہ کی جو مدینہ میں وفات پائی تھی ان پر بھی آپ ﷺ نماز جنازہ پڑھتے لیکن آپ ﷺ نے ان میں سے کسی پر نماز جنازہ نہیں پڑھی۔ اسی لئے حنفیہ کہتے ہیں کہ غائبانہ جنازہ صرف نجاشی اور معاذیہ المونی کے ساتھ خاص تھی اس کے علاوہ کسی کیلئے مشروع نہیں ہے۔

باب القراءة على الجنائزہ بفاتحة الكتاب

شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک قراءت فاتحہ نماز جنازہ میں فرض ہے۔

حنفیہ و مالکیہ قراءت فاتحہ کا نماز جنازہ میں قائل نہیں ہے۔

دلیل شوافع اور حنابلہ عن عباس أن النبی ﷺ صلی اللہ علیہ وسلم علی جنازۃ فکبر، ثم قرأ بأم القرآن، فجهر به (۱)۔ یعنی آپ ﷺ انہیں نمازہ جنازہ پڑھائی چنانچہ تکبیر کی پھر سورۃ فاتحہ پڑھی پس اس کو زور سے پڑھا۔

حنفیہ و مالکیہ کی دلیل: عن نافع أن عبد اللہ بن عمر کان لا یقرأ فی

الصلاة علی الجنائزۃ (الموطا)۔

قراءت فاتحہ جنازہ میں واجب قرار دینا صحیح نہیں ہے کیونکہ صحابہ کرام سے مختلف نقل منقول ہے بعض صحابہ کرام پڑھتے تھے اور بعض نہیں پڑھتے تھے یہ جواز کی علامت ہے۔ نیز آپ ﷺ نے کہیں اس کی تاکید بھی نہیں کی، زیادہ سے زیادہ بیعت دعاء پڑھی جاسکتی ہے، امام مالک فرماتے ہیں کہ جنازہ میں فاتحہ پڑھنے کا معمول ہی نہیں تھا۔ ویسے امام شافعی کے کلام سے احتیاب معلوم ہوتا ہے چنانچہ وہ ”الام“ میں فرماتے ہیں: وأحب إذا کبر علی الجنائزۃ أن یقرأ بأم القرآن بعد التکبیرۃ الأولى یعنی میں پسند کرتا ہوں کہ جب جنازہ پر تکبیر کی جائے تو تکبیر اولی کے بعد فاتحہ پڑھا جائے لیکن شافعیہ کے نزدیک قراءت فاتحہ جنازہ میں فرض ہے، چنانچہ علامہ نووی لکھتے ہیں: فقراءۃ الفاتحۃ فرض فی صلاة الجنائزۃ بلا خلاف عندنا، (المجموع ۱۸۸/۵)۔

باب الصلاة علی المیت فی المسجد

امام ابوحنیفہ اور امام مالک کے نزدیک مسجد میں جنازہ کی نماز مکروہ ہے۔

امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک جائز ہے بشرطیکہ مسجد کے کسی طرح آلودہ

(۱) أخرجه البخاری ۱۳۳۰، ابوداؤد ۳۱۹۸، ترمذی ۱۰۰۷، البیہقی ۳۸، الحاکم

ہونے کا خدشہ ہو۔

شوافع و حنابلہ کی دلیل۔ عن ابي هريرة أن النبي ﷺ قال من صلى جنازة في المسجد فلا شيء (أخرجہ ابوداؤد ۳۱۸۹، ترمذی ۲۵۰۴)۔ یعنی جو مسجد میں نماز جنازہ پڑھے تو کوئی بات نہیں۔ نیز حضرت عائشہؓ سے آپ ﷺ کا یہ عمل منقول ہے مطلقاً صلی رسول اللہ ﷺ علی سہیل بن بیضاء فی المسجد۔ (۱)

حنفیہ و مالکیہ کی دلیل: عبد اللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ یہود ایک مرد اور عورت کو آپ ﷺ کے پاس لائے جنہوں نے زنا کیا تھا، آپ ﷺ نے انہیں رجم کا حکم دیا اور جہاں قریباً من موضع الجنائز عند المسجد (البخاری) یعنی جنازہ پڑھنے کی جگہ کے قریب مسجد کے پاس ان کو رجم کیا گیا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ کے زمانہ میں نماز جنازہ پڑھنے کیلئے جگہ مخصوص تھی، جو مسجد کے ملاوہ تھی۔

شوافع وغیرہ کا حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث سے استدلال صحیح نہیں ہے کیونکہ سنن ابوداؤد کے بعض روایتوں میں فلاشی لہ آیا ہے تو اس صورت میں اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس (مصلی علی الجنازۃ فی المسجد) کے لئے کوئی چیز (ثواب) نہیں ہے، اور حضرت عائشہؓ کی حدیث بارش یا آپ ﷺ کے حالت احکاف میں ہونے پر محمول ہو سکتی ہے۔

چنانچہ حضرت عائشہؓ نے جب سعد بن ابی وقاصؓ کے جنازہ کو مسجد میں لے جانے کا حکم دیا تا کہ ان کی نماز جنازہ پڑھی جائے فأنکر الناس ذلك علیہا تو لوگوں نے اس سے انکار کر دیا۔ اس سے خوب واضح ہو جاتا ہے کہ صحابہ کرام مسجد میں نماز جنازہ پڑھنے کو مکروہ سمجھتے تھے لہذا مالکان کے پاس کوئی دلیل رہی ہوگی۔

باب الصلاة علی الشہید

اگر حالت جنابت میں شہادت واقع ہوئی ہو تو بالافتاق اس کو غسل نہیں دیا جائے گا، لیکن

(۱) مسلم، نسائی، ترمذی ۱۰۳۳، ابوداؤد ۳۱۸۹، ابن ماجہ ۱۰۱۸۔

شہید پر نماز جنازہ کے بارے میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک شہید پر نماز جنازہ پڑھی جائے گی، امام احمدؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک شہید پر جنازہ کی نماز نہیں پڑھی جائے گی۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل۔ عن جابرؓ أن رسول الله ﷺ أمرني قتل أحد بدفنهم بدمائهم ولم يصل عليهم ولم يغسلوا۔ (۱) یعنی رسول اللہ ﷺ نے احد کے شہداء کو ان کے خون کے ساتھ دفن کا حکم دیا ان پر نماز جنازہ نہیں پڑھی گئی اور نہ ان کو غسل دیا گیا۔ حنفیہ و مالکیہ کے دلائل سب سے پہلے استدلال آیت قرآنی سے ہے جو وصل علیہم ان صلاتك سكن لهم (سورہ توبہ)۔ یہ آیت مطلق ہے جو شہید و غیر شہید دونوں کو شامل ہوگی۔

(۲) ابوداؤد میں یہ حدیث منقول ہے صلی النبی ﷺ علی قتلی أحد (ابوداؤد)

(۳) عن عقبہ بن عامرؓ أن النبی ﷺ خرج یوماً فصلی علی اهل أحد صلات علی المیت۔ (۲) جس حدیث سے شوافع و حنابلہ نے استدلال کیا۔ اس کے متعدد جوابات دئے گئے ہیں۔

(۱) ممکن ہے کہ آپ ﷺ نے خود نماز نہ پڑھی ہو کیونکہ آپ شہید زخمی تھے اور صحابہ نے نماز پڑھی ہو۔

(۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ آپ ﷺ نے حضرت حمزہؓ کے علاوہ کسی پر منفرد نماز نہیں پڑھی بلکہ دس شہید پر ایک ساتھ نماز پڑھی اس لئے راوی نے ”فلم يصل علیہم“ روایت کی۔

(۱) البخاری ۱۲۴۷، ابوداؤد ۳۱۳۸، ترمذی ۱۰۳۶، نسائی، ابن ماجہ ۱۰۱۴، البیہقی ۳۴۴۔ (۲) أخرجه البخاری ۱۳۴۴، مسلم ۲۲۹۶، ابوداؤد ۲۲۲۳، البیہقی ۱۱۰۴، الفاروقی ۸۷۲۔

(۳) تیسرا جواب جو سب سے رائج ہے وہ یہ ہے کہ اس وقت شہداء پر نماز جنازہ واجب نہ تھی۔ لیکن بعد میں آپ سے شہداء پر نماز جنازہ پڑھنا ثابت ہے اس لئے یہ ماننا پڑے گا کہ یہ حدیث منسوخ ہے، چنانچہ خرج یوماً فصلی علی اهل أحد صلاته علی البیت (البخاری) یہ حدیث اس کے مانع ہونے پر واضح طور پر دلالت کرتی ہے۔ نیز نماز پڑھنا اثبات ہے نہ پڑھنا نفی ہے اور یہاں اثبات کو ترجیح ہوگی۔

باب ما جاء فی الصلاة علی القبر

امام مالک کے نزدیک دفن کے بعد قبر پر نماز جنازہ پڑھنا جائز نہیں ہے چاہے وہ بغیر نماز جنازہ کے دفن کیا گیا ہو۔

امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک جو شخص میت کی نماز جنازہ نہ پڑھا ہو اس کے لئے قبر پر نماز جنازہ پڑھنا جائز ہے۔ کب تک پڑھ سکتا ہے اس سلسلہ میں شوافع کے یہاں چھ قول ہیں کما قال النووی (المجموع ۲/۵۷۵) لیکن رائج یہ ہے کہ ایک مہینہ تک پڑھ سکتا ہے۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک صرف ولی کیلئے اجازت ہے کہ وہ اگر: جنازہ میں شریک نہ ہوا، تو وہ پڑھ سکتا ہے اس شرط کے ساتھ کہ اس کے اعضاء کے صحیح و سالم ہوں۔ ۱۴ اعداد ہو اس کے علاوہ خفیوں کے نزدیک جواز کی کوئی صورت نہیں۔

حنیفی دلیل۔ عن أنس بن مالك أن النبی ﷺ نہی أن یصلی علی الجنائز بین القبور، (مجمع الزوائد)، یعنی آپ ﷺ نے قبروں کے درمیان جنازہ کی نماز پڑھنے سے منع کیا۔ جب قبروں کے درمیان نماز پڑھنا جائز نہیں تو قبر پر بدرجہ اولیٰ پڑھنا جائز نہ ہوگا۔ نیز امت کا تعامل ہمارے مذہب پر وال ہے کہ کسی نے آنحضرت ﷺ کے روضہ اقدس پر نماز جنازہ نہیں پڑھی۔

شوافع و حنابلہ کی دلیل۔ من رأى النبی ﷺ ورأى قبرا منتبذاً فصف

اصحابہ فصلی علیہ (البخاری و مسلم و ترمذی ۱۰۱۰)۔ یعنی جو شخص نبی ﷺ کو دیکھ کر نبی ﷺ نے کوئی دور دراز تھا قبر دیکھی۔ (تو وہ دیکھا) کہ نبی ﷺ اپنے صحابہ کی صف بندی کر کے اس کی نماز جنازہ پڑھتے۔ لیکن حذیبہ کہتے ہیں یہ آپ ﷺ کی خصوصیت ہے اس لئے کہ آپ تمام مؤمنین کے دلی ہیں چنانچہ آپ ﷺ نے فرمایا انا اولی بکل مؤمن، (ابوداؤد کتاب البیوع ۲۳۴۳)

باب ما جاء فی شکل القبر

امام شافعیؒ کے نزدیک قبر کو سطح و مربع بنانا افضل ہے، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک قبر کو گوبان نما بنانا افضل ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل۔ عن ابی وائل أن علیاً قال لأبی الہیاج الأسدی: أبعثک علی ما بعثنی النبی ﷺ: أن لاتدع قبراً مشرفاً إلا سویتہ، (۱)، یعنی حضرت علیؓ نے ابوالہیاج الاسدی سے کہا کہ میں تجھ کو اس کام پر بھیجتا ہوں جس پر آپ ﷺ نے مجھے بھیجا تھا وہ یہ ہے کہ تو بلند قبر کو برابر کر کے ہی چھوڑے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل: عن سفیان الثمار قال: رأیت قبر النبی ﷺ مسطحاً (أخرج البخاری و البیہقی) یعنی میں نے آپ ﷺ کی قبر اونٹ کے گوبان کی طرح بہت دیکھی۔ نیز مسند ابن ابی شیبہ میں ابوبکرؓ و عمرؓ کی قبر کے بارے میں بھی "مسمرۃ" کا ذکر ہے، جمہور کا مذہب انتہائی رائج ہے اسی وجہ سے بہت سے شوافع نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔ چنانچہ امام نوویؒ فرماتے ہیں: وهو قول ابی حنیفہ و مالک و احمد و المزنی و الکثیر من الشافعیۃ. (من حاشیۃ شرح المہذب ۲۵۹/۵).

باب زیارة القبور للنساء

مورتوں کیلئے زیارت قبور مالکیہ و شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک مطلقاً ممنوع ہے چاہے بوزمی ہو یا جوان، چاہے کسی طرح کے جہالت یا غراقات یا فتنے وغیرہ کا خوف ہو یا نہ ہو۔

ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایک روایت مکروہ کی ہے لیکن خیر کے نزدیک اگر فتنے وغیرہ کا خوف نہ ہو تو بلا کراہت جائز ہے کما قال الصرخسی والأصح عندنا أن الرخصة ثابتة في حق الرجال والنساء جميعاً (المبسوط)۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل: عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ لعن زوارات القبور (ترمذی ۱۰۶۵، ابن ماجہ)۔ یعنی آپ ﷺ نے قبر کی زیارت کرنے والیوں پر لعنت کی ہے۔ حنفیہ کی دلیل: حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ انھوں نے آپ ﷺ سے پوچھا کہ اے اللہ کے رسول میں ان سے (مردوں) کیا کہوں؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا قولی السلام علیکم اهل الديار من المؤمنين والمسلمين الخ، یعنی حضرت عائشہؓ نے آپ ﷺ سے زیارت قبور کے وقت کیا کلمات کہیں اس کے بارے میں استفسار کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا "قولی السلام" الخ جو مورتوں کے قبر کی زیارت کے جواز پر دال ہے۔

نیز حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ ایک عورت کے پاس سے گزرے جو قبر کے پاس رو رہی تھی تو آپ ﷺ نے اس سے فرمایا، اتقی الله واصبري عند الصدمة الأولى، لیکن زیارت سے کسی طرح منع نہیں کیا۔

نیز حضرت عائشہؓ کا اپنے بھائی عبدالرحمان بن ابی بکرؓ کی قبر پر آنے کا پھر چند شعر کہنے کا واقعہ مشہور ہے، جو مورتوں کے زیارت قبور کے جواز کو بتلاتا ہے۔ (ترمذی باب فی زیارة القبور للنساء) جس حدیث سے شافعیہ و حنابلہ نے استدلال کیا ہے وہ ابتداء اسلام کے زمانہ کا واقعہ ہے کیونکہ اس وقت اسلام راسخ نہ ہونے کی وجہ سے قبر کو بتوں کی عبادت کا بدل سمجھنے کا خطرہ تھا۔

باب رفع الیدین علی الجنائزۃ

نماز جنازہ میں پہلی تکبیر میں بالاتفاق دونوں ہاتھ اٹھائے جائیں گے۔ لیکن بقیہ تکبیرات میں امام ابوحنیفہ امام مالک کے نزدیک ہاتھ نہیں اٹھائے جائیں گے۔

امام شافعی و امام احمد کے نزدیک بقیہ تکبیرات میں بھی ہاتھ اٹھائے جائیں گے۔

دلیل امام شافعی و احمد عن ابن عمرؓ أن النبی ﷺ إذا صلى على الجنائزۃ

رفع یدیه فی کل تکبیرۃ (الدارقطنی ۲/۷۰) یعنی نبی کریم ﷺ جب جنازہ پڑھا کرتے تو ہر تکبیر میں اپنے دونوں ہاتھ اٹھاتے۔

حنیفہ مالکیہ کی دلیل: عن ابی ہریرۃؓ کان رسول ﷺ إذا صلى على

الجنائزۃ رفع یدیه فی اول تکبیرۃ (ترمذی ۱۰۸۷) حضرت ابن عباسؓ سے یہی

حدیث مروی ہے لیکن اس میں ”ثم لا یعود“ کا اضافہ ہے۔ (الدارقطنی ۲/۵۷)۔

نیز حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے، ترفع الایدی فی سبع مواطن، افتتاح

الصلاة الخ، اس میں افتتاح الصلاة، استقبال البيت، الصفا والمروة،

الموقفین کا ذکر ہے لیکن اس میں بھی نماز جنازہ یا درمیان صلاۃ کہیں ہاتھ اٹھانے کا ذکر نہیں

ہے۔ نیز ابن عمرؓ حضرت علیؓ و ابن مسعودؓ کا اثر حنفیہ کے مذہب کی تائید کرتا ہے۔ واضح رہے کہ یہ

اختلاف صرف فضیلت کا ہے ورنہ جائز دونوں فریقین کے نزدیک دونوں طریقے ہیں اور فریقین

میں سے کسی کے پاس صحیح و درست حدیث نہیں ہے۔

☆☆☆☆☆☆

☆☆☆

کتاب النکاح

باب ماجاء لانکاح الابولی

عورت اپنا نکاح خود کر سکتی ہے یا نہیں؟

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر عورت آزاد اور عاقلہ ہو تو اپنا نکاح خود کر سکتی ہے، ولی کا ہونا ضروری نہیں۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک عورت کے ایجاب و قبول سے نکاح منعقد نہیں ہوتا ہے، بلکہ ولی کا ہونا ضروری ہے چاہے عورت صغیرہ ہو یا کبیرہ، شیبہ ہو یا عاقلہ، یا مجنونہ، ہر حال میں ولی کا ہونا ضروری ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل: عن ابی موسیٰ قال: قال رسول اللہ ﷺ: لا نکاح إلا

بولی (۱)

(۲) عن عائشۃ أن رسول اللہ ﷺ قال: "أیما امرأة نکحت بغیر

إذن ولیها فنکاحها باطل الخ" (۲)

(۳) وانکحوا الا ینمی منکم (النور ۳۲)۔ اس آیت میں اولیاء کو حکم دیا گیا ہے

کہ وہ غیر شادی شدہ کا نکاح کریں، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ آیامی انیم کی جمع ہے، جس کے معنی من لازوج لہ کے ہیں اور زوج کا اطلاق مرد و عورت دونوں پر ہوتا ہے۔ تو اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ مرد و عورت دونوں کا نکاح ولی کو کرنا چاہئے۔ لیکن مرد کو خود اپنا نکاح کرنے کی اجازت ہے تو عورت کو بھی اجازت ہوگی، یہ امر استنباطی ہے نہ کی وجوبی۔

(۱) ترمذی ۱۱۰۱، ابوداؤد ۲۰۸۵، ابن ماجہ ۸۱۸۱، العاری ۱۳۷/۲، احمد ۴/۲۹۱، الحکم

(۲) ترمذی ۱۱۰۲، ابن ماجہ ۱۸۷۹، ابوداؤد ۲۰۸۳۔

حنیکی دلیل: ﴿وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضِلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ﴾ (البقرة ۲۳۲)۔ یعنی جب تم عورتوں کو طلاق دے دو پس وہ اپنے وقت کو پہنچ جائیں تو ان کو اپنے شوہروں سے نکاح کرنے سے نہ روکو۔ یہ آیت صراحتاً اس بات پر دال ہے کہ عورت اپنا نکاح خود کر سکتی ہے۔

(۲) ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ (البقرة ۲۳۰)۔ پس وہ عورت کو طلاق دے دے تو وہ اس کے بعد اس کے لیے حلال نہیں ہے یہاں تک کہ دوسرے شوہر سے نکاح کر لے۔ اس آیت سے بھی یہ واضح ہوتا ہے کہ عورت اپنا نکاح خود کر سکتی ہے۔

(۳) عن ابن عباس أن النبی ﷺ قال: الأیم أحق بنفسها من ولیها (۱) یعنی بے شوہر کی عورت اپنے آپ کا زیادہ حقدار ہے، اپنے ولی سے۔ یہ حدیث بھی حنفیہ کے مذہب پر صریح دلیل ہے۔

(۴) نیز حضرت عائشہؓ نے اپنی بھتیجی حصہ بنت عبدالرحمن کا نکاح ان کے والد کی غیر موجودگی میں منذر بن زبیر کے ساتھ کیا تھا جو اسکے جواز پر دال ہے۔

جس حدیث سے جمہور نے استدلال کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ لانکاح الاہولی میں ”لا“ سے لائق کمال مراد ہے اور حضرت عائشہؓ کی روایت فنکاحہا باطل سے مراد یہ ہے کہ اس طرح کا نکاح بے ثبات ہوتا ہے مستقبل میں خلفشار کا خدشہ رہتا ہے، چنانچہ حضرت عائشہؓ اس حدیث کی راوی ہیں اور ان کا عمل اس کے خلاف ہے جس سے ہمارے تاویل کو تقویت ہوتی ہے کہ اس حدیث میں ”لا“ نفی کمال کیلئے ہے اگر لاحرمت کیلئے ہوتا تو حضرت عائشہؓ جو اس حدیث کی راوی ہیں اس کے خلاف کیسے عمل کر سکتی تھیں۔ انظر للتفصیل المزیّد المجموع ۱۲/۳۰۶۔

(۱) أخرجه مسلم ۱۴۲۱، ابو داؤد ۲۰۹۸، ترمذی ۱۱۰۱، مالک ۵۲۴، ابن ماجہ

۱۸۷۰، الدارمی ۱۳۸۲، احمد ۲۸۱۔

باب فی استثمار البکر والشیب

اس باب کے تحت ولایتِ اجبار (یعنی لڑکی کی اجازت کے بغیر نکاح کرنا) کا مسئلہ آتا ہے۔ اس کے بارے میں مشہور اختلاف ہے کہ ولی کو ولایتِ اجبار کس پر ہے؟ یعنی کس عورت کا ولی بغیر اس کی اجازت کے نکاح کر سکتا ہے؟

امام شافعیؒ اور ایک روایت امام محمدؒ کی یہ ہے کہ ولی کو باکرہ پر ولایتِ اجبار حاصل ہے اور شیبہ پر ولایتِ اجبار حاصل نہیں ہے (یعنی ولی باکرہ کا نکاح بغیر اس کی اجازت کے کر سکتا ہے لیکن شیبہ کا نہیں کر سکتا) یعنی امام شافعیؒ کے نزدیک ولایتِ اجبار کا دار و مدار شیبہ پر ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک ولی کو ولایتِ اجبار کا حق صغیرہ پر ہے نہ کہ کبیرہ بالغہ پر یعنی حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک ولایتِ اجبار کا دار و مدار صغیرہ و کبیرہ پر ہے۔

دلیل شافعی: عن ابن عباس ان رسول الله قال: الأيم أحق بنفسها من وليها والبكر تستأذن في نفسها وإذنها صماتها (قد سبق تخريجہ) یعنی شیبہ اپنے آپ کا اپنے ولی سے زیادہ حق دار ہے اور باکرہ اس کے بارے میں اس سے اجازت لی جائے گی اور اس کی اجازت اس کی خاموشی ہے۔ امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ "الايم" سے مراد شیبہ ہے کیونکہ اس کا ذکر "البکر" کے بالقابل ہے چنانچہ اس حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ شیبہ اپنے نکاح کا اپنے ولی سے زیادہ حقدار ہے اور باکرہ اپنے نفس کا اپنے ولی سے زیادہ حقدار نہیں ہے بلکہ اس کا ولی اس (باکرہ) کا اس سے زیادہ حقدار ہے۔ لہذا ولی کو ولایتِ اجبار باکرہ پر حاصل ہے۔

حنفیہ و مالکیہ کی دلیل: حدیث مذکور کے علاوہ دوسرے احادیث سے استدلال کرتے ہیں، امام شافعیؒ حدیث مذکور کے مفہوم مخالف سے استدلال کرتے ہیں، حنفیہ کے نزدیک مکتوم مخالف کا اعتبار نہیں ہے وہ کہتے ہیں کہ اس حدیث میں باکرہ کا طریقہ اجازت بتایا گیا ہے لہذا اس سے اجازت لی جائے اور وہ خاموش رہے تو یہ بھی اجازت ہوگی، لہذا اس حدیث سے

باکرہ پر ولی کا ولایت اجبار ثابت کرنا صحیح نہیں ہے۔

دوسری دلیل: عن ابن عباس أن جاریة بکرا أنت النبی ﷺ فنکرت أن أباهما زوجها وهي کارهه فخیرها النبی ﷺ (۱) یعنی ایک باکرہ لڑکی آپ ﷺ کے پاس آئی اور بتایا کہ اس کے باپ نے اس کا نکاح کر دیا حالانکہ وہ اس کو ناپسند کرتی ہے تو آپ ﷺ نے اس کو اختیار دے دیا۔ یہ حدیث حنفیہ کے مذہب پر صریح دلیل ہے کہ ولایت اجبار کا دار و مدار بکر پر نہیں ہے اگر ولی کو باکرہ پر ولایت اجبار ہوتا تو آپ ﷺ اس لڑکی کو اختیار نہ دیتے۔

باب ما جاء فی مهر النساء

مہر کی مقدار کے بارے میں ائمہ کے تقریباً سات اقوال ہیں (دیکھئے عارضة الاحوذی ۳۶۳) ہم مشہور مذاہب رقمطراز کرتے ہیں۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک مہر کی کوئی مقدار متعین نہیں ہر وہ چیز جو مال ہو اور بیع میں ثمن بن سکتی ہو وہ نکاح میں مہر بن سکتی ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اقل مہر دس درہم یا ایک دینار ہے۔ امام مالکؒ کے نزدیک اقل مہر ربع دینار یا تین درہم ہے۔ وہ اس کو قطع ید السارق پر قیاس کرتے ہیں کیوں کہ وہاں بھی ان کے نزدیک سارق کا ہاتھ کم سے کم ربع دینار کے عوض میں کاٹا جاتا ہے اور یہاں اس کے بدلے میں ایک عضو (ملک بضعہ) کی ملکیت حاصل ہوتی ہے لیکن ظاہر ہے کہ نص کی موجودگی میں قیاس درست نہیں ہے کہاسیاتی۔

امام شافعیؒ و امام احمدؒ کی دلیل: عن عامر بن ربيعة أن امرأة من بنی فزارة تزوجت علی نعلین فقال: رسول ﷺ: أَرْضِيَتْ مِنْ نَفْسِكَ وَمَالِكَ بِنَعْلَيْنِ؟ قَالَتْ: نَعَمْ قَالَ: فَأَجَازَهُ، یعنی قبیلہ بنی فزارہ کی ایک عورت نے نعلین پر شادی کی تو رسول اللہ

(۱) أخرجه ابو داود ۲۰۹۶ ابن ملجہ ۱۸۷۵ الدار قطنی ۲۳۷/۳۔

ﷺ نے کہا تو اپنے آپ سے راضی ہے حالانکہ تیرا مال دو چہل ہے؟ تو اس عورت نے کہا ہاں تو آپ ﷺ نے اس کو اجازت دے دی۔

حنفیہ کی دلیل: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي

ازواجہم﴾ یعنی ہم نے جان لیا جو ہم نے مقرر کیا ان پر ان کے بیویوں کے حق میں۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مہر کی کوئی مقدار متعین ہے تبھی تو اللہ نے فرمایا: ”ما فرضنا“ (جو ہم نے مقرر کیا ہے) لیکن وہ مقدار کیا ہے؟ تو اس مجمل آیت کی تفسیر حضرت جابرؓ کی روایت ہے۔ قال: قال رسول الله ﷺ: لا ينكح النسأ الا كفواً ولا يزوجهن الا الأولياء، ولا مهر دون عشرة دراهم، (البيهقي ۲۱۰/۷ دارقطنی ۲۱۰/۳)۔ یعنی عورتیں نکاح نہ کریں مگر کفو میں، انکی شادی نہ کریں مگر اولیاء اور دس درہم سے کم کوئی مہر نہیں ہے۔ اس سے مہر کی متعین مقدار کا ثبوت ہوتا ہے۔ جانہن سے اس کے علاوہ متعدد احادیث پیش کی گئی ہیں لیکن شوافع کی تمام احادیث کو حنفیہ مہر مجمل پر محمول کرتے ہیں، یعنی فوری طور پر تھوڑی سی مقدار مہر ادا کر دی اور باقی مہر بعد میں ادا کی ہو۔ جمہور نے فوری طور پر ادا کی ہوئی مہر کو کل مہر سمجھ لیا۔ تفصیل کے لئے دیکھئے (فتح القدير ۲۰۷/۳ المغنی ۶۸۰/۶)

باب المهر من تعليم القرآن

امام شافعیؒ کے نزدیک تعلیم قرآن کو مہر بنانا جائز ہے۔ جمہور کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل: حضرت اہل بن سعد الساعديؒ کی طویل حدیث ہے، فقال رسول الله ﷺ هل معك من القرآن شيء؟ قال سورة كذا سورة كذا فقال رسول الله ﷺ زوجتكما بما معك من القرآن (۱) یعنی میں نے تم دونوں کا نکاح

(۱) البخاری ۲۳۱۰/۱ ابوداؤد ۲۱۱۱/۱ ترمذی ۱۱۱۴/۱ مسلم ۱۴۲۵/۱ مالک

۲۶۶/۱ الشافعی فی المسند ۷/۲ البيهقي ۳۳۶/۷

قرآن کے عوض کر دیا یعنی تم کو جو سورتیں یاد ہیں اس عورت کو سکھاؤ یہی اس کا مہر ہے۔
 جمہور کی دلیل۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ **أَحِلَّ لَكُمْ مَا وَدَّاهُ نِلْكُمْ أَنْ تَهْتَفُوا**
بِأَمْوَالِكُمْ، یعنی جو عورتیں تمہارے لیے اس کے علاوہ حلال ہیں ان کو اپنے مالوں کے ذریعہ
 تلاشو۔ یہاں ابتغا بالمال کا ذکر ہے اور قرآن مال نہیں لہذا تعلیم قرآن کو مہر نہیں بتایا جاسکتا ہے
 کیونکہ وہ مال نہیں ہے۔

باب نکاح الأمة بعد عتقها

امام احمدؒ کے نزدیک حق کو مہر بنا صحیح ہے۔ یعنی کوئی شخص اپنی باندی کو آزاد کر دے
 اور حق کو مہر بنا کر اس سے شادی کرے یہ امام احمدؒ کے نزدیک درست ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک درست نہیں ہے۔ کما قال المغنی لم یحکم بصفاء
 النکاح وهو قول ابی حنیفۃ ومالک والشافعی۔ (المغنی ۲/۵۲۸)، امام ترمذی
 نے امام شافعی کا مذہب امام احمدؒ کے مطابق بیان کیا ہے جس کی علامہ ابن حجر اور دیگر شوافع نے
 نفی کی ہے۔

امام احمدؒ کے دلیل: عن أنس بن مالک أن رسول الله ﷺ أعتق صفیاً
 وجعل عتقها صداقها، (۱) یعنی آپ ﷺ نے صفیہ کو آزاد کیا اور ان کی آزادی کو مہر بنایا۔
 جمہور کہتے ہیں کہ یہ آپ ﷺ کے ساتھ خاص تھا۔ نیز یہاں یہ بھی ممکن ہے کہ
 آپ ﷺ نے عوض مقرر کر کے آزاد کیا ہو اور پھر عوض کو مہر بنا دیا ہو اور اس میں کسی کے نزدیک کوئی
 حرج نہیں ہے۔ (انظر المجموع ج ۱۸ ص ۱۶)۔

(۱) بخاری ۱۲۰۰/۸۶، مسلم ۱۶۹/۵، ترمذی ۱۱۱۵، ابوداؤد ۲۰۰۴

باب ماجاء فی المحلل

المحلل (حلالہ کرنے والا) والمحلل له (جس کے لئے حلالہ کیا جائے) کسی مطلقہ عورت کے ساتھ بشرط التحلیل حلالہ کرنا، (یعنی اس شرط کے ساتھ مطلقہ سے نکاح کرنا کہ نکاح کے بعد اس کو طلاق دے دے گا تا کہ وہ پہلے شوہر کے لئے حلال ہو جائے) بالاتفاق ناجائز ہے بلکہ اگر شرط نہ لگائی بلکہ نیت کئے رہا کہ نکاح کے بعد اس کو طلاق دیدیگا تو امام احمد و مالک کے نزدیک یہ صورت بھی ناجائز ہے اور امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک جائز ہے لیکن امام شافعی کے یہاں کراہت ہے۔

وسیل مالک و احمد عن علی قال: لعن رسول اللہ ﷺ المحلل والمحلل له. (۱)
حنفیہ کا استدلال حتی تنکح زوجا غیرہ سے ہے کہ اس میں دوسرے شوہر سے مطلق نکاح کی اجازت ہے خواہ شرط تحلیل کے ساتھ ہو یا بغیر شرط تحلیل کے ہوا اگر شرط تحلیل کے ساتھ ہوگا تو لعنت کا مستحق ہوگا اور اگر طلاق کی نیت دل میں ہو تو کوئی حرج نہیں۔

باب ماجاء فی الشرط عند النکاح

عقد نکاح کے وقت اگر مقتضاء عقد کے مطابق شرط لگائی جائے تو بالاتفاق جائز ہے، جیسے نفقہ سکنی وغیرہ، اور اگر شرائط مقتضاء عقد کے خلاف ہوں تو شرط باطل ہو جائے گی اور نکاح صحیح ہو جائے گا جیسے عدم انفاق اور عدم سکنی کی شرط۔ اور اگر ان دونوں قسموں کے علاوہ کوئی اور شرط لگاتا ہے جو صرف مباح ہو (مقتضاء عقد کے خلاف نہ ہو) جیسے دوسری عورت سے نکاح نہ کرنے کی شرط، یا اپنے باپ کے گھر پر رکھنے کی شرط اس قسم کی شرط کو پورا کرنا امام احمد کے نزدیک واجب ہے اگر شوہر شرائط پورے نہ کرے تو عورت کو نکاح فسخ کرانے کا حق حاصل ہوگا۔

(۱) أخرجه أبو داود ۲۰۶۶، ترمذی ۱۱۱۹، ابن ماجہ ۱۹۳۰۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک شرائط کی اس تیسری قسم کو پورا کرنا قضاء ضروری نہیں البتہ زیادہ ضروری ہے اور بعضوں نے امام شافعی کا مذہب امام احمد کے مطابق ذکر کیا ہے جو صحیح نہیں ہے۔ (المغنی ۵۴۹/۲۔)

دلیل امام احمد۔ عن عقبہ بن عامر الجہنی قال رسول اللہ ﷺ إن أحق الشروط أن يوفى بها ما استحللتم به الفروج۔ (۱)۔ یعنی وہ شروط پورا کئے جانے کے زیادہ لائق ہیں جس کے ذریعہ تم نے شرم گاہوں کو حلال کیا ہے۔

جمہود کہتے ہیں کہ صرف شرائط پورا کرنے کا حکم ہے لیکن شرائط پورا نہ کرنے کی صورت میں عورت کو نکاح فتح کرانے کا حق ہے یا نہیں اس سے حدیث ساکت ہے لہذا اس سے عورت کا نکاح فتح کرانے کے حق ہونے پر استدلال کرنا صحیح نہیں ہے۔

باب الرجل یسلم وعندہ عشر نسوة

اگر کوئی شخص اسلام لایا اور اس کے پاس دس بیویاں ہوں تو جمہور کے نزدیک اس کو اس میں سے چار جس کو چاہے انتخاب کرے باقی کو چھوڑ دے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک شروع میں جن چار عورتوں سے نکاح کیا تھا وہ باقی رہیں گی اور باقی خود بخود مطلقہ ہو جائیں گی اس کو اختیار کا کوئی حق نہیں۔

جمہور کی دلیل: عن ابن عمرؓ أن غیلان بن سلعة الثقفی أسلم وله عشر نسوة فی الجاهلیة فأسلمن معه فأمره النبی ﷺ أن یتخیر أربعاً منهن (۲) یعنی غیلان بن سلمہؓ نے اسلام قبول کیا اور زنا سے جاہلیت میں ان کی دس بیویاں تھیں وہ بھی ان

(۱) البخاری، مسلم، ترمذی، ۱۱۵۲ (۲) أخرجه ترمذی ۱۲۲۸ ابن ماجہ ۱۹۵۳ البیہقی ۱۸۶۷ عبد الرزاق ۱۲۶۲۱ الدارقطنی ۲۷۰۳ احمد ۱۴۸۲ الحاکم ۱۹۲۲ الشافعی فی مسندہ ۱۶/۲۔

کے ساتھ اسلام لائیں تو آپ ﷺ نے ان کو ان میں سے چار کے انتخاب کرنے کا حکم دیا۔
ابو حنیفہ کا مذہب قیاسی ہے ممکن ہے کہ یہ حدیث امام ابو حنیفہ تک نہ پہنچی ہو چنانچہ
حنفیہ میں سے امام محمد کا مذہب ائمہ ثلاثہ کے مطابق ہے۔

باب القسمة للبکرة والثیبة

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک نکاح کرنے والا بیوی کے پاس اگر وہ باکرہ ہو تو سات دن
اور اگر ثیبہ ہو تو تین دن ٹھہر سکتا ہے اور یہ مدت باری سے خارج ہوگی۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک باری سے خارج نہیں ہوگی بلکہ باری میں محسوب ہوگی۔
ائمہ ثلاثہ کی دلیل: عن أبی قلابہ عن أنس بن مالك قال: السنة إذا تزوج
الرجل البکر علی امرأته أقام عندها سبعا وإذا تزوج الثیب علی امرأته أقام
عندها ثلاثاً. (۱) یعنی جب آدمی کنواری سے نکاح کرے اپنے پاس بیوی ہونے کے باوجود
تو اس کے پاس سات دن اقامت کرے اور جب ثیبہ سے نکاح کرے اپنی بیوی پر تو اس کے
پاس تین دن اقامت کرے۔

امام ابو حنیفہ کی دلیل: عن أبی هريرة عن النبی ﷺ قال إذا کان عند
الرجل امرأتان فلم يعدل بينهما جاء يوم القيامة وشقه ساقط (۲)۔ یعنی جب
آدمی کے پاس دو بیویاں ہوں اور وہ ان دونوں کے درمیان انصاف نہ کرے تو وہ قیامت کے دن
اس حال میں آئے گا کہ اس کا ایک حصہ گرا ہوگا۔

حنفیہ ائمہ ثلاثہ کی حدیث کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اس میں باکرہ کے لئے سات دن اور

(۱) البیہقی ۲/۲۱۳، مسلم ۱۴۶۱، ترمذی ۱۱۳۹، ابوداؤد ۲۱۲۴، ابن ماجہ ۱۹۱۶
عبدالرزاق ۱۰۶۴۶، البیہقی ۷/۳۰۲، (۲) ترمذی ۱۱۴۱، ابوداؤد ۲۱۳۳، ابن ماجہ
۱۹۶۹، الدارمی ۲/۴۳، احمد ۲/۴۸۱، الحاکم ۲/۱۸۶۔

شیبہ کے لئے تین دن مذکور ہے لیکن بعد میں اس کا حساب لگایا جائے گا یا نہیں؟ اس سلسلے میں حدیث ساقیہ ہے لیکن آپ ﷺ نے عدل کا حکم دیا ہے لہذا بعد میں کی زیادتی کا حساب لگایا جائے گا کیونکہ دو بیویوں کے مابین انصاف کا حکم قرآن سے بھی ثابت ہے (دیکھئے سورۃ نساء آیت ۱۲۹، فان خفتن الخ۔)

باب فی الزوجین یسلم احدهما

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دونوں میاں بیوی شرک میں سے اگر کوئی ایک اسلام قبول کر لے تو دوسرے پر اسلام پیش کیا جائیگا اگر قبول کر لے تو نکاح باقی رہے گا، اور اگر دوسرا قبول نہ کرے تو نکاح خود بخود فسخ ہو جائے گا۔

امام شافعیؒ و امام احمدؒ کے نزدیک اس میں تفصیل ہے اگر قبل الدخول ان میں سے کوئی ایک اسلام قبول کر لے تو نکاح فسخ ہو جائے گا اور اگر بعد الدخول اسلام قبول کرے تو یہ عدت پر موقوف ہے اگر دوسرا عدت کے ختم ہونے سے قبل اسلام قبول کر لے تو نکاح باقی رہے گا ورنہ فسخ ہو جائیگا۔

امام مالکؒ کے نزدیک اس میں دو صورتیں ہیں پہلی صورت یہ ہے کہ اگر بیوی پہلے اسلام قبول کر لے اگر قبل الدخول ہو تو نکاح فسخ ہو جائے گا اور اگر بعد الدخول ان میں سے ایک اسلام قبول کر لے تو وہ انقضاء عدت پر موقوف ہوگا، یعنی اگر شوہر عدت پوری ہونے سے پہلے اسلام قبول کر لے تو دونوں کا نکاح باقی رہے گا، ورنہ نہیں۔ دوسری صورت اگر شوہر پہلے اسلام قبول کرے تو عورت کو اسلام قبول کرنے کی پیش کش کی جائے گی اگر قبول کر لے تو کوئی حرج نہیں اور اگر نہ قبول کرے تو نکاح فسخ ہو جائیگا، یعنی وہ پہلی صورت میں امام شافعیؒ کے ساتھ اور دوسری صورت میں امام ابوحنیفہؒ کے ساتھ ہیں۔

امام شافعیؒ و احمدؒ کی دلیل دو روایات ہیں جس میں ایک عرصہ کے بعد دوسرے فرد کے اسلام قبول کرنے کی وجہ سے نکاح جدید کا حکم دیا گیا ہے۔

شوافع کہتے ہیں کہ یہ نکاح جدیدہ عورت کے عدت کے ختم ہونے کے بعد اسلام لانے کی وجہ سے تھا جیسے عمر بن شعیب کی روایت ہے أن رسول اللہ ﷺ ردابنتہ زینب علی اہی العاص بن الربیع بمہر جدید و نکاح جدید، (ترمذی ۱۱۵۱)۔ اور بعض روایتوں سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ نکاح اول کے چھ سال بعد واقع ہوا۔

حنفیہ کی دلیل: حضرت عمر کا مائل ہے کہ ایک نصرانی عورت نے اسلام قبول کر لیا، تو عمر نے اسکے شوہر سے کہا لتعلمن أو لأفرق بینكما قال الزوج النصرانی: لا تحدث العرب إني أسلمت من أجل بضع امرأة، یعنی تو اسلام قبول کر لے ورنہ میں تم دونوں کے درمیان تفریق کر دوں گا تو نصرانی نے کہا کہیں عرب نہ کہیں کہ میں نے ایک عورت کے بضع کی وجہ سے اسلام قبول کیا ففرق بینہما عمر۔ (زاد المعاد ج ۵ ص ۱۳) اور جس حدیث سے شوافع نے استدلال کیا ہے اس سے استدلال صحیح نہیں ہے کیونکہ بعض روایتوں میں اس کے برعکس آیا ہے۔ چنانچہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے: رد رسول اللہ ﷺ ابنتہ زینب علی اہی العاص بن الربیع بعد ست سنین بالنکاح الأول ولم يحدث نکاحاً۔ (ترمذی ۱۱۵۲)۔ اس حدیث سے صراحۃً ثابت ہوتا ہے کہ آپ ﷺ نے زینب کو ابوالعاص سے پہلے نکاح ہی کی وجہ سے ان کے پرہیز کر دیا اور نکاح کو نیا نہیں کیا۔ جس حدیث سے شوافع نے استدلال کیا اس کے بارے میں امام ترمذی فرماتے ہیں فی اسنادہ مقال یعنی اس کی سند میں کلام ہے۔

باب الرجل يتزوج المرأة ثم يموت قبل أن يفرض مهرها

اگر شوہر قبل الدخول مہر متعین کئے بغیر مر جائے تو جمہور کے نزدیک عورت اس مہر سے

میں پرہیز مہر مثل کی مستحق ہوگی۔

امام مالک کے نزدیک ایسی صورت میں کچھ واجب نہ ہوگا امام شافعی کا قول قدیم ہی ہے قول جدید جمہور کے مطابق ہے۔ چونکہ امام مالک کی دلیل محض قیاس ہے اور جمہور کے پاس دلیل ابن مسعود کا اثر ہے اسلئے امام مالک کا قول صحیح نہیں ہے۔

دلیل جمہور: عن ابن مسعود سئل عن رجل تزوج امرأة ولم يفوض لها صداقها ولم يدخل بها حتى مات فقال ابن مسعود لها صداق نساءها (۱)۔ یعنی عبداللہ بن مسعود سے ایسے آدمی کے بارے میں پوچھا گیا جس نے کسی عورت سے نکاح کیا اور اس کو مہر نہیں دیا اور وہ اس پر دخول نہیں کیا تھا کہ مر گیا تو ابن مسعود نے فرمایا اس کے لئے (خاندان کی) عورتوں کے مہر کے مثل ہے۔

☆☆☆☆☆☆

☆☆☆

(۱) ترمذی ۱۱۴۵، ابوداؤد ۲۱۱۴، ابن ماجہ ۱۸۹۱، البیہقی ۷/۲۴۵، الحاکم

۲/۱۸۰ عبد الرزاق ۱۸۰۹۸

کتاب الرضاع

الرضاع بفتح الراء وكسرهما والرضاعة بفتح الراء وكسرهما لغة اسم
لمص الثدي وشرب لبنه.

باب لا تحرم المصاة ولا مصتان

حرمت رضاعت کتنی مقدار سے ثابت ہوتی ہے؟۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک حرمت رضاعت ہر مقدار سے ثابت ہو جاتی ہے چاہے ایک یا دو
قطرہ ہی کیوں نہ ہو۔

امام شافعیؒ کے نزدیک حرمت رضاعت کم از کم پانچ مرتبہ مختلف اوقات میں دودھ
پلانے سے ثابت ہوتی ہے امام احمدیؒ کی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل: عن عائشةؓ قالت: أنزل في القرآن عشر رضعات
معلومات فنسخ من ذلك خمس، وصار إلى خمس رضعات معلومات فنوفى
رسول الله ﷺ والأمر على ذلك. (ترمذی، مسلم)۔ یعنی قرآن میں "عشر رضعات"
معلومات "نازل ہوا تھا لیکن اس کو پانچ سے منسوخ کر دیا گیا اور پانچ متعین مرتبہ دودھ پلانا مقرر
ہو گیا چنانچہ آپ ﷺ کی وفات ہو گئی اور حکم اسی پر ہے۔

حنفیہ و مالکیہ کی دلیل: سب سے پہلی دلیل آیت قرآنی ہے، ﴿وَأَهْتَكُمُ
الْأُتَى أَرْضَعْنَكُمْ﴾ (النساء: ۲۳) اس آیت میں قلیل و کثیر کی کوئی تعیین نہیں ہے بلکہ مطلقاً
رضاعت سے حرمت مستفاد ہو رہی ہے۔ نیز آپ ﷺ کا ارشاد ہے عن عائشة أن النبي
ﷺ قال يحرم من الرضاع ما يحرم من الولادة (سنن نسائی) اور بعض روایات
میں الولادة کے بجائے المنسب مذکور ہے، یعنی جس طرح ولادت کی وجہ سے اس بچہ کا اپنے بہن

سے یا اپنے ماں سے یا نانی سے نکاح درست نہیں ہو سکتا اسی طرح اس بچہ کو دودھ پلانے والی اس کے ماں کے حکم میں ہوگی اور اس کے بیٹے اور بیٹیاں اس کے بھائی اور بہن کے حکم میں ہوں گے جن سے نکاح ہرگز ہرگز درست نہ ہوگا۔ اس آیت میں بھی مطلق رضاعت کو حرام قرار دیا گیا قلیل و کثیر کی کوئی تعیین نہیں ہے۔

إن علیاً وابن مسعود کانما یقولان یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب قلیله وکثیره (نسائی)۔

امام شافعی کی مستدل حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ حکم منسوخ ہے چنانچہ ابن عباس کے ساتھ لا تحرم الرضعة ولا الرضعتان کا ذکر کیا گیا تو آپ نے فرمایا قد کان ذلک فالیوم فالرضعة الواحدة تحرم یعنی یہ پہلے تھا لیکن اب ایک مرتبہ دودھ پینے سے حرمت ہو جائے گی۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ حضرت عائشہ کو خنخ کا علم نہ رہا ہو۔

باب شهادة المرأة الواحدة فی الرضاع

حرمت رضاعت کے ثبوت کیلئے امام احمد کے نزدیک ایک عورت کی شہادت کافی ہے امام مالک کے نزدیک دو عورتوں کی شہادت ضروری ہے۔

امام شافعی کے نزدیک چار عورتوں کی شہادت ضروری ہے امام ابو حنیفہ کے نزدیک نصاب شہادت یعنی دو مرد یا ایک مرد و دو عورت ہونا ضروری ہے۔

امام احمد کی دلیل عقبہ بن الحارث سے مروی ہے کہ میں نے ایک عورت سے نکاح کیا پھر ایک کالی عورت ہمارے پاس آئی اور کہا انسی قد أرضعتکما یعنی میں نے تم دونوں کو دودھ پلایا ہے تو میں آپ ﷺ کے پاس آیا اور بتایا کہ میں نے فلاں بنت فلاں سے نکاح کیا لیکن ایک کالی عورت ہمارے پاس آ کر کہہ رہی ہے کہ میں نے تم دونوں کو دودھ پلایا ہے حالانکہ وہ جھوٹی ہے، عقبہ بن الحارث کہتے ہیں کہ آپ ﷺ نے مجھ سے چہرہ پھیر لیا تو میں پھر آپ ﷺ

کے چہرے کے سامنے آکر کہا انہا کا ذبہ تو آپ ﷺ نے کہا کیف بہا وقد زعت انہا
قد ارضعتکما دعھا عنک۔ (البخاری، ترمذی)۔ یعنی یہ کیسے ہو سکتا ہے مالا نکاس کا
خیال ہے اس نے تم دونوں کو دودھ پلایا ہے تو اس کو (بیوی) چھوڑ دے۔

امام شافعی اس کو تہمت زنا پر قیاس کرتے ہیں جیسے وہاں چار گواہ کی ضرورت ہے ویسے
یہاں بھی چار گواہ کی ضرورت ہوگی۔ امام مالک کہتے ہیں کہ نصاب شہادت دو مرد ہے یا ایک مرد
دو عورت ہے لیکن یہ عورتوں کا معاملہ ہے اس لئے دو عورتوں کی گواہی کافی ہوگی۔

خفیہ کا استدلال فرمان الہی سے ہے ﴿فإن لم یكونا رجلین فرجل وامراً
قنان﴾، لہذا ایسی نصاب شہادت یہاں بھی ضروری ہے۔ اور جس حدیث سے حنابلہ نے استدلال
کیا ہے وہ احتیاط کی بنا پر ہے۔ یا آپ ﷺ پر حقیقت حال مشکف ہو گیا تھا اس لئے آپ نے
ایک عورت کی شہادت پر اس کو چھوڑنے کا حکم دیا۔

باب ما جاء فی تحديد الرضاع

أنه ثلاثہ کے نزدیک مدت رضاعت دو سال ہے یعنی بچہ دو سال سے زائد ہونے کے
بعد دودھ پئے تو حرمت ثابت نہیں ہوگی، امام ابوحنیفہ کے نزدیک مدت رضاعت ڈھائی سال
(تیس مہینے) ہے یہی ایک روایت امام مالک کی ہے۔

أنه ثلاثہ کا استدلال آیت قرآنی ﴿والوالدات یرضعن أولانہن
حولین کاملین﴾ (البقرة ۲۳۳) سے ہے نیز حضرت ابن عباس سے مروی ہے
لارضاع إلاملکان فی الحولین۔ یعنی رضاعت دو سال تک میں ہے۔

امام ابوحنیفہ کی دلیل: امام ابوحنیفہ بھی اسی آیت سے استدلال کرتے ہیں
چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ اس سے (حولین کاملین) دو سال کی تحدید نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ آگے
فرماتا ہے، ﴿فإن أراد انفصالاً عن ترأض منہما وتشاور فلا جناح علیہما﴾

(البقرة ۲۳۳) ”فان“ میں فاء تہیہ کیلئے ہے جو اس بات پر دال ہے کہ فصال (دودھ چھڑانا) حولین کا طہین کے بعد ہوگا جب حولین کا طہین کے بعد چھڑانے کا اختیار دیا گیا ہے تو اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس آیت میں رضاعت کی تحدید نہیں، کیونکہ آیت میں یہ مذکور ہے کہ دو سال کے بعد آپس کے مشورے و رضاعتی سے دودھ چھڑائیں تو کوئی حرج نہیں ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر دو سال کے بعد بھی نہ چھڑائے تب بھی کوئی حرج نہیں لہذا یہ آیت مدت رضاعت کی تحدید نہیں بیان کرتی ہے، بلکہ مدت رضاعت کی تحدید کیلئے وحملہ و فصالہ ثلاثون شهرا ہے البتہ جمہور کہتے ہیں کہ اس ثلاثون میں چھ مہینہ حمل کے ہیں لہذا اس سے بھی چوبیس ماہ (دو سال) مدت رضاعت ثابت ہوتی ہے لیکن امام ابو حنیفہ کے نزدیک ”حملہ“ کا مطلب حمل فی البطن نہیں ہے بلکہ حمل علی الایدی ہے یعنی مطلب یہ ہے کہ مدت رضاعت میں مہینہ ہے جو عاۃ بچہ کے (حمل علی الایدی) کا بھی زمانہ ہے۔ واضح رہے کہ صاحبین کا مذہب اس میں ائمہ ثلاثہ کے مطابق ہے کیونکہ ان کے دلائل ظاہری اعتبار سے انتہائی قوی ہیں۔

باب فی الامۃ تعتق ولہا زوج

اگر باندی کے حق کے وقت اس کا شوہر غلام ہو تو بالاتفاق باندی کو اختیار ملتا ہے کہ وہ شوہر کو اختیار کرے یا چھوڑ دے لیکن باندی کے حق کے وقت اس کا شوہر آزاد ہو تب بھی امام ابو حنیفہ کے نزدیک باندی کو اس کے ساتھ رہنے یا نہ رہنے کا اختیار ہوگا۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس صورت میں باندی کو اختیار حاصل نہیں ہوگا۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال: عن هشام بن عروۃ عن عائشۃ قالت کان زوج

بریرۃ عبداً فخیرها رسول اللہ ﷺ فاخترت نفسها (مسلم ۱۵۰۴، احمد ۱۵۰۶)۔

یعنی بریرہ کے شوہر غلام تھے تو آپ ﷺ نے بریرہ کو اختیار دے دیا تو انہوں نے اپنے آپ کو اختیار کیا (یعنی اپنے شوہر کو چھوڑ دیا)۔

حنفیہ کا بھی استدلال اسی حدیث سے ہے۔ عن الاسود عن عائشة قالت کلن زوج ہریرۃ حرا فخیرها رسول اللہ ﷺ (ابوداؤد ترمذی نسائی)۔ حنیہ اسود کی روایت کو ہشام بن عروہ کی روایت پر ترجیح دیتے ہیں کیونکہ عروہ سے بھی ایک روایت کسان زوج ہریرۃ حرا کی منقول ہے، اور اسود کی روایت میں کوئی اختلاف نہیں ہے ان سے صرف "حرا" ہی ہے منقول ہے، اور اس کے تیسرے راوی بھی دونوں (حرا۔ عبد)۔ طرح روایت کرتے ہیں، إذا تعارضتا تساقطا ہذا اسود کی روایت کو ترجیح ہوگی۔

باب المرأة تسافر وحدها

عورت کا بدون محرم کے سفر کرنا جائز نہیں ہے یہاں وہ سفر مراد ہے جس کی دوری مسافت سفر کے مطابق ہو۔

ابو حنیفہ واحمدؒ کے نزدیک اگر مکہ مکرمہ مسافت سفر کے بقدر دور ہو تو عورت کے ساتھ محرم کا ہونا ضروری ہے بدون محرم کے عورت کا حج نہ ہوگا۔

امام مالک و امام شافعیؒ کے نزدیک یہ بدون محرم کے سفر کرنا جائز تو نہیں ہے لیکن عورت کیلئے محرم کا ہونا حج کے شرائط میں سے نہیں ہے۔

امام مالکؒ و شافعیؒ کی دلیل ﴿وَلِلنَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتِطَاعٍ اِلَيْهِ سَبِيْلًا﴾ (ال عمران ۹۷)۔ نیز ایسے ہی آپ صلی اللہ وسلم کا ارشاد ہے اَيُّهَا النَّاسُ تَدْفِرُضُ عَلَيْكُمْ الْحَجَّ فَحُجُّوا اِلَيْهِ اور اس طرح کی دیگر آیتوں میں مطلقاً حج کا حکم ہے عورت کیلئے محرم کے ساتھ ہونے کا حکم کہیں نہیں دیا گیا ہے۔

حنفیہ و حنابلہ کی دلیل: ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: لَا يَحِلُّ لِمَرْأَةٍ تَوَمَّنَ بِأَنَّهَا وَالْيَوْمَ الْآخِرُ أَنْ تَسَافِرَ يَوْمًا وَلَيْلَةً لَيْسَ مَعَهَا لَوْحَرْمَةٌ. (أخرجہ ترمذی ۱۱۷۰، ابوداؤد ۱۷۲۴، البخاری ۱۰۸۸، مسلم ۱۳۳۹)

مؤطا ۲/۹۶) یعنی ایسی عورت کیلئے جو اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتی ہو نہیں حلال ہے کہ ایک دن ایک رات سہ کرے اس حال میں کہ اس کے ساتھ کوئی ذی محرم نہ ہو۔ ایسے ہی حضرت ابن عباس سے بھی منقول ہے۔

عن ابن عباس عن النبی ﷺ قال لا تحجن امرأة إلا معها ذو محرم
یعنی کوئی عورت بغیر محرم کے حج نہ کرے۔

☆☆☆☆☆

☆☆☆

کتاب الطلاق واللعان

الطلاق لغة هو حل القيد والإطلاق والتخلية يقال: ناقة طالق أي مرسلة بلا قيد والطلاق شرعا هو حل عقدة التزويج بلا سبب فيقطع النكاح. (المجموع ج ۱۸/ص ۱۸۶)

باب الطلقات الثلاث

اگر بعد کے نزدیک ایک ساتھ تین طلاق دینے سے واقع ہو جائے گی اور جمہور علماء ملت و خلف کا یہی مسلک ہے بدون حلالہ کے نکاح شوہر اول سے درست نہیں ہوگا۔
علامہ ابن تیمیہ، علامہ ابن القیم اور موجودہ دور کے غیر مقلدین کے نزدیک ایک ساتھ تین طلاقیں دینے سے ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔

دلائل جمہور: عن عائشة أن رجلا طلق امرأته ثلاثا فتزوجت فطلق (الزوج الآخر) فسئل النبي ﷺ أتحل للأول؟ قال: لا حتى يذوق عسيلتها کما ذاق الأول۔ یعنی ایک آدمی نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیں، تو اس عورت نے دوسرا نکاح کر لیا پھر اس نے بھی طلاق دے دی، تو آپ ﷺ سے پوچھا گیا کیا وہ پہلے شوہر کیلئے حلال ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا نہیں یہاں تک کہ دوسرا شوہر اس کا شہد چکھ لے جیسے کہ پہلے نے چکھا۔ یہ حدیث تین طلاقیں ایک ساتھ وقوع پر دلالت کرتی ہے، البتہ فریق ثانی اس میں غیر متبادرالی الزمنا وطلاقات کرتے ہیں اور اپنے اہل حدیث کے شان کو مجروح کرتے ہیں۔

(۲) عن علي قال من طلق البتة ثلاثا لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره (الدارقطني ۲۰/۴) یعنی جس نے طلاق قطعی دی ہم نے اسکو تین لازم کر دیا وہ کہتے اس کے لئے نہیں حلال ہے یہاں تک کہ اس کے علاوہ شوہر سے نکاح کر لے۔ یہ جمہور

کے مذہب پر صریح دلیل ہے یہاں تو حضرت علی نے طلاق قطعی کو تین طلاق کے طور پر نافذ کر دیا تو تین طلاقیں دینے سے وہ بدرجہ اولیٰ نافذ ہو جائیں گی۔

(۳) عبادہ ابن الصامت کی روایت بھی جمہور کا مستدل ہے کہ ایک آدمی نے اپنی بیوی کو ایک ہزار طلاقیں دیں تو آپ ﷺ نے تین نافذ کر دیا اور ۹۹ کے بارے میں فرمایا: اثم فسی عنقه (مجمع الزوائد ۴/۲۳۸) ان احادیث سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ تین طلاقیں ایک ساتھ دینا اگرچہ حرام ہے لیکن واقع ہو جائیں گی۔

علامہ ابن تیمیہ اور غیر مقلدین کے دلیل۔ قال عبد الله بن عباس كان الطلاق على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر وسنتين من خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة، فقال عمر بن الخطاب: أن الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة فلو أمضيناه عليهم فأمضاه عليهم، (مسلم ۱۳۷۲) یعنی آپ ﷺ ابو بکرؓ اور خلافت عمرؓ کے دو سال میں تین طلاقیں ایک ہوا کرتی تھیں پھر عمر بن الخطابؓ نے کہا کہ لوگوں نے ایسے معاملہ میں جلدی کی جس میں ان کے لئے ایک وسعت تھی پس کیوں نہ ہم اس کو نافذ کر دیں چنانچہ اس کو انہوں نے نافذ کر دیا۔

جمہور نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ مذکورہ روایت غیر مدخول بھا کے بارے میں ہے کیونکہ لوگ غیر مدخول بھا کو انت طالق، انت طالق، انت طالق، کہہ کر طلاق دیا کرتے تھے تو چونکہ پہلی ہی طلاق سے وہ بائند ہو جاتی ہے اس لئے دوسری اور تیسری طلاقیں واقع نہیں ہوں گی اس لئے طلاق الثلاث واحدہ قرار دیا گیا تھا اور حضرت عمرؓ کے زمانہ میں انت طالق طلاق کے الفاظ سے طلاق دینے لگے اس لئے حضرت عمرؓ نے تینوں کے وقوع کا حکم لگا دیا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر تین طلاقیں سے اس کی خشا ایک طلاق ہو بقیہ دو تائید کیلئے ہوں تو دینا ایک ہی طلاق واقع ہوگی، عہد نبوی میں لوگوں کی دیانت پر اعتماد تھا لیکن حضرت عمرؓ کے عہد

میں لوگوں کے دیانت پر عدم اعتماد کی وجہ سے تین طلاقیں دینے پر تین واقع کرنے کا فیصلہ کر دیا گیا نیز احتیاط بھی اسی میں ہے اور حضرت ابن عباس کی اپنی روایت کے خلاف فتویٰ ان تاویلات کا محتاج ہے کیونکہ وہ تین طلاقیں کو تین ہی نافذ کرتے تھے، ابن عباس کے فتویٰ کیلئے دیکھئے (المواظا ۵۵۰۲)۔ نیز حضرت ابن عباس کی روایت کی تضعیف بھی کی گئی ہے۔

باب ماجاء فی نفقة المطلقة

مطلقة رَحِیۃ اور مطلقہ مہتوۃ حاملہ کو بالاتفاق عدت کے دوران نفقہ و سکنی دونوں دیا جائے گا اور مطلقہ مہتوۃ غیر حاملہ کیلئے امام احمدؒ کے نزدیک نہ نفقہ ہے اور نہ سکنی۔

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک مطلقہ مہتوۃ غیر حاملہ کیلئے شوہر پر نفقہ واجب نہیں ہے لیکن سکنی واجب ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایسی صورت میں نفقہ و سکنی دونوں واجب ہے۔

امام احمدؒ کے دلیل: قال فاطمة بنت قيس طلقني زوجي ثلاثا على عهد

النبي ﷺ فقال رسول الله ﷺ لا سكني لك ولا نفقة (۱) یعنی فاطمہ بنت قیس

نے کہا کہ مجھے میرے شوہر نے آپ ﷺ کے زمانہ میں تین طلاقیں دیں تو آپ ﷺ نے فرمایا

تیرے لئے نہ سکنی ہے اور نہ نفقہ اور امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا استدلال فرمان الہی سے ہے

﴿اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم ولا تضاروهن لتضيقتا

عليهن﴾ (الطلاق ۶) یہ آیت سکنی فاطمہ بنت قیس کی روایت کے معارض ہے اس لئے انہوں

نے اس کو ترک کر دیا اور کتاب اللہ کو اختیار کیا۔ حنفیہ بھی اس آیت کو اپنا مسئلہ بناتے ہیں چنانچہ

ہم کہتے ہیں کہ جس طرح سکنی اس آیت کی رو سے واجب ہے اور سکنی بھی ایک طرح کا مالی خرچ

ہے جو شوہر پر واجب ہے تو اسی طرح نفقہ بھی مالی حق ہونے کی وجہ سے واجب ہوگا۔ نیز "ولا تضار

(۱) مسلم ۱۴۸۰، ترمذی ۱۱۸۰، ابوداؤد ۲۲۸۵، احمد ۶۱۲۶۔

وجہ میں ضرر پہنچانے سے مطلقاً روکا گیا اور ظاہری بات ہے جس طرح عدم سکنی سے پریشانی ہوتی ہے اسی طرح عدم نفقہ سے بھی پریشانی لاحق ہوگی، لہذا نفقہ بھی واجب ہوگا تاکہ اس کو ضرر لاحق نہ ہو اور آگے ارشاد باری ہے۔ لتضيقوهن عليهن اور اس کلمے سے مطلقہ پر تنگی کرنے سے منع کیا گیا ہے اور یہ قطعی بات ہے کہ جس طرح عدم سکنی سے تضييق و تنگی ہوگی اسی طرح عدم نفقہ سے بھی ہوگی، چنانچہ آپ ﷺ نے مطلقہ کیلئے مطلقاً نفقہ و سکنی کو لازم کیا ہے چنانچہ حضرت جابر سے مروی ہے: قال النبي ﷺ المطلقة ثلاثا لها السكنى والنفقة (الدار قطنی) یعنی مطلقہ ثلاثہ کے لیے سکنی اور نفقہ ہے۔ حضرت عمرؓ سے مروی ہے سمعت رسول الله ﷺ يقول لها السكنى والنفقة۔ (طحاوی ۲/۳۵۰)۔ یعنی میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ مطلقہ ثلاثہ کیلئے سکنی اور نفقہ ہے۔

باب الطلاق قبل النكاح

طلاق قبل النكاح بالاتفاق واقع نہیں ہوگی اگر شرط ملک کے ساتھ طلاق دے مثلاً کہے ان نکحتك فانت طالق تو امام شافعی اور امام احمدؒ کے نزدیک یہ تعلیق درست نہیں لہذا اگر اس سے نکاح کرے گا تو اس پر طلاق نہیں واقع ہوگی، امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک یہ تعلیق صحیح ہے اگر اس سے نکاح کرے گا تو فوراً طلاق واقع ہو جائے گی۔

شوافع و حنابلک و ریل: عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: قال رسول الله ﷺ: لا نذر لابن آدم فيما لا يملك ولا طلاق له فيما لا يملك (۱) یعنی کوئی نذر نہیں ہے ابن آدم کیلئے اس چیز میں جس کا وہ مالک نہیں ہے اور نہ ہی اس کیلئے طلاق ہے اس چیز میں جس کا وہ مالک نہیں۔ یہ حدیث صراحۃً اس بات پر دال ہے کہ حلال چیز (نکاح)

(۱) أخرجه ابن ماجه ۲۰۴۸، البيهقي ۳۱۸/۷، الدار قطنی، احمد ۲/۱۸۹، الحاکم

کو آدمی کیسے بالکلیہ حرام کر سکتا ہے۔ لہذا اس کی تعلیق درست نہ ہوگی۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اس میں طلاق کی نفی ملک حاصل نہ ہونے کی وجہ سے ہے لیکن جب ملک کے حصول پر طلاق کی شرط لگادی تو ملک حاصل ہونے کے بعد کون سی چیز طلاق سے مانع ہوگی؟۔ لہذا طلاق کا حصول ملک پر معلق کرنے سے حصول ملک کے بعد واقع ہو جائے گی۔

باب ان طلاق الأمة تطليقتان

امام ابو حنفیہ کے نزدیک باندی دو طلاق سے باندہ ہو جائے گی، اس کا شوہر چاہے آزاد ہو یا غلام۔

اسمہ ثلاثہ کے نزدیک مرد کے حریت کے اعتبار سے ہے یعنی اگر مرد غلام ہے تو اس کی بیوی دو طلاق سے باندہ ہو جائے گی۔ چاہے وہ باندی ہو یا حرہ اور اگر مرد آزاد ہے تو اس کی بیوی تین طلاق سے باندہ ہوگی بیوی چاہے حرہ ہو یا جارہ ہو۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال: عن عبد الله بن عباس قال: الطلاق بالرجال والعدة بالنساء۔ یعنی طلاق کا دار و مدار مرد پر ہے اور عدت کا اعتبار عورت سے ہے۔

حنفیہ کی دلیل: عن عائشة أن رسول الله ﷺ قال: طلاق الأمة

تطليقتان وعدتها حیضتان۔ أخرجه ابن ماجه ۲۰۸۰، ابوداؤد ۲۱۸۹، ترمذی

۱۱۸۲، یعنی باندی کی طلاق دو طلاق ہے اور اس کی عدت دو حیض ہے۔ ائمہ ثلاثہ کی مسئلہ

حدیث کا جواب یہ ہے کہ اس میں مالک طلاق کی تعیین کی گئی ہے کہ طلاق مرد دے گا نہ کہ عورت

اور عدت عورت گزارے گی نہ کہ مرد اور یہاں جو مسئلہ ہے اس سلسلہ میں یہ حدیث خاموش ہے۔

حرہ تفصیل کے لئے دیکھیے۔ (مارحۃ الاحوذی ۳/۱۲)۔

باب ماجاء فی الخلع

الخلع بضم الخاء من الخلع بفتح الخاء وهو مأخوذ من خلع التيمص
عن البدن لأنه يزيل النكاح بعد لزومه والمرأة لباس للرجل والرجل لباس
للمرأة فإذا تخالعت فقد نزع لكل واحد منها لباسه.

والخلع في الشرع: هو افتراق الزوجين بعوض مقصود راجع لجهة
الزوج بلفظ طلاق أو خلع. (المجموع ۱۸/۱۳۴)

خلع یعنی کچھ مال وغیرہ دیکر عورت مرد سے خلاصی حاصل کرے یہ خلع طلاق ہے یا نسخ نکاح؟

امام احمدؒ کے نزدیک خلع نسخ نکاح ہے یہی ایک قول امام شافعی کا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک خلع طلاق ہے اور امام شافعیؒ کی دوسری
روایت یہی ہے۔

امام احمدؒ کی دلیل: وہ کہتے ہیں کہ آیت خلع طلاق کے وقوع کے بعد فرمائی گئی
ہے۔ جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ خلع طلاق کا غیر ہے چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے، ﴿الطلاق
مرتبان فامساک بمعروف أو تسريح بإحسان﴾۔ اللہ تعالیٰ اس آیت میں طلاق کے
ذکر کے بعد میاں بیوی کے درمیان خلاصی کی دوسری ترکیب بتا رہا ہے، جس سے واضح ہوتا ہے کہ
طلاق دوسری چیز ہے، خلع دوسری چیز ہے، چنانچہ اس کے بعد اللہ تعالیٰ میاں بیوی کے درمیان
خلاصی کا دوسرا طریقہ بیان کرتا ہے۔ ﴿فإن خفتم أن لا یقیمہا حدود اللہ فلا جناح
علیہما فیما افترت بہ﴾ (البقرة ۲۲۹)، پھر اس کے بعد تیسری طلاق کا ذکر ہے، ﴿فإن
طلستہا فلا تحل لہ من بعد﴾ الخ۔ اگر یہاں خلع کو طلاق مانا جائے تو چار طلاقیں ہو جائیں
گی جس کا کوئی بھی قائل نہیں ہے، لہذا یہ واضح ہو گیا کہ فإنا خفتم الخ سے مراد خلع ہے جب
اس سے مراد خلع ہے تو یہ لامحالہ ہانا پڑے گا کہ خلع طلاق نہیں ہے بلکہ وہ نسخ نکاح ہے۔ لیکن جبکہ
اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہاں الطلاق مرتبان سے دو طلاق مغلطہ مراد ہے پھر ان میں

دو صورتیں ہیں، یا تو وہ طلاق مالی ہوگی یا غیر مالی ہوگی۔ پھر فہمان خفتم الخ، آیت خلع سے طلاق بالمال کا ذکر ہے لہذا خلع کا طلاق سے خارج ہونا لازم نہیں آئے گا، نیز حدیث میں بھی خلع پر طلاق کا اطلاق کیا گیا ہے چنانچہ ثابت بن قیس کی اہلیہ نے جب خلع کا مطالبہ کیا تو آپ ﷺ نے ثابت سے فرمایا، أقبل الحديقة وطلقها تطليقة، (بخاری فی الطلاق / ۵۲۷۳)۔ یعنی باغ کو قبول کرو اور اس کو طلاق دیدو۔

باب ما جاء في كفارة الظهار

الظهار مشتق من الظهر وكل مركوب يقال له ظهر. وشرعاً تشبيه الزوجة غير البائن بظهر الأم (المعنى ۲/۳۰۲) یعنی اپنی بیوی کو اپنی ماں سے تشبیہ دینا۔ اگر کوئی اپنی بیوی سے ظہار کرتا ہے (یعنی اپنی بیوی کو اپنی ماں کی پیٹھ سے تشبیہ دیتا ہے) اس پر بالاتفاق غلام آزاد کرنا لازم ہے اگر یہ میسر نہ ہو تو دو مہینہ مسلسل روزہ رکھنا ہے اور اگر یہ بھی نہ ہو سکے تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے لیکن مقدار طعام کے سلسلہ میں ائمہ کا اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک ہر مسکین کو ایک ایک مدگیہوں دینا ہوگا۔ امام مالکؒ کے نزدیک ہر ایک مسکین کو دو دو مدگیہوں دینا ضروری ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایک صاع (چار مد) کھجور، جو، کشمش، یا نصف صاع (دو مد) گندم دینا ہوگا جیسا کہ صدق الفطر میں دیا جاتا ہے۔

امام شافعیؒ و احمدؒ کی دلیل: وہ حدیث ہے جس میں ایک صحابی کے ظہار کرنے کے بعد آپ ﷺ نے جب ساٹھ مسکینوں کو کھلانے کو کہا تو انہوں نے بے بضاعتی کا اظہار کیا تو آپ ﷺ نے مرد بن عمرو سے فرمایا: اعطه ذلك العرق. وهو مکتل يأخذ خمسة عشر صاعاً أو ستة عشر صاعاً، (۱) یعنی آپ ﷺ نے اس کو مرق دینے کا حکم کیا جو چھرو

(۱) نرمدی، ابو داؤد، ۲۲۱۲ ابن ماجہ البیہقی ۳۹۴/۷ احمد ۴۱۱/۶۔

یا سولہ صاع کے وزن کا تھا۔ ایک صاع میں چار مد ہوتے ہیں تو پندرہ صاع میں ۶۰ مد ہو گئے اور کل ساٹھ مسکینوں کو کھلانا ہے اس لحاظ سے ایک مسکین کو ایک مد آئے گا۔

حنفیہ کی دلیل: مسلم بن سحر البیاضی کے واقعہ سے ہے جنہوں نے اپنی بیوی سے تمہار کیا تھا تو آپ ﷺ نے فرمایا: **فأطعم وسقاً من تمر بین ستین مسکیناً** (۱) یعنی ایک وسق کھلاؤ جو ساٹھ مسکینوں کے درمیان کھپ جائے۔ ایک وسق ساٹھ صاع کا ہوتا ہے لہذا ہر ایک مسکین کو ایک ایک صاع (چار مد) آئے گا اور جس حدیث سے شافعیہ نے استدلال کیا ہے وہ اسی شخص کی خصوصیت تھی کیونکہ اس نے ساٹھ مسکینوں کو کھلانے سے عدم استطاعت ظاہر کر دیا تو آپ ﷺ نے جو کچھ موجود تھا اس کو دیدیا، نیز اس میں آپ ﷺ سے کوئی مقدار منقول نہیں ہے اور جس سے ہم نے استدلال کیا اس میں آپ ﷺ سے صراحۃً مقدار منقول ہے، مزید برآں ہماری مستدل حدیث قوی ہے جسکو ان کی مستدل حدیث فعلی پر ترجیح ہوگی۔

باب ما جاء فی الإیلاء

الإیلاء مشتق من الألیة بالتشدید وہی الیمین والجمع ألیاء بالتخفیف وشرعاً: الحلف علی الامتناع وطی الزوجة مطلقاً أو أكثر من أربعة أشهر (المجموع ۱۸/۳۸۵) ایلا شرع میں کہتے ہیں اپنے آپ کو چار مہینہ یا زیادہ اپنی بیوی سے قریب نہ ہونے کی قسم کھانا۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اگر ایلاء کرنے والا چار مہینہ کے اندر رائد رجوع نہیں کرتا ہے تو چار مہینہ گزرنے کے بعد خود بخود طلاق بائن واقع ہو جائے گی۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک چار مہینہ گزرنے کے بعد تفریق کے لئے قاضی کے پاس جانا

(۱) أخرجه أبو داود، ۲۲۱۳، ترمذی، ۳۲۹۹، ابن ماجہ، ۲۰۶۲، احمد، ۳۷، الدارمی

۲، ۱۶۴، البیہقی، ۷، ۳۹۰، الحکم، ۲، ۲۰۳،

پڑے گا وہ شوہر کو بلا کر رجوع کا حکم دیکھا، اگر اس نے رجوع نہیں کیا تو قاضی مرد کو طلاق دینے کا حکم کریگا۔

اسی تلافی کی دلیل ارشاد باری تعالیٰ ہے۔ وَالسَّائِغِينَ يَتُوبُونَ مِنْ نَحْسَتِهِمْ تَرْبِصَ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ فَلْيَنْفَاءَ وَإِنْ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَمَا كَانَ مِنَ مِمَّا تَرَىٰ إِذَا تَوَلَّىٰ سَوَآءٌ لِّمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ (بقرہ آیت ۲۲۶) اس میں چار مہینہ رکنے کے بعد عزم طلاق کا ذکر کیا گیا ہے جو اس بات پر دال ہے کہ محض چار مہینہ گزرنے سے طلاق نہیں ہوتی بلکہ طلاق کا عزم کرنا ضروری ہے۔

حنفی کی دلیل: عن عمر بن الخطاب قال: إذا ألقى الرجل من امرأته فمضت أربعة أشهر قبل أن يفي بقصد بابت بتطبيقه بائنة (موطا امام محمد ۲/۳۱۳) یعنی جب آدمی اپنی بیوی سے ایلاء کرے پھر جماع کرنے سے پہلے چار مہینے گزر جائیں تو وہ عورت مطلقہ ہائے ہو جائے گی۔ اسی طرح کے آثار حضرت عثمان، حضرت علی، حضرت ابن مسعود اور حضرت ابن عباس سے مروی ہیں جو سب کے سب حنفیہ کے مطابق ہیں۔ اور اس آیت قرآن کی تفسیر حضرت ابن عباس سے مروی ہے جو حنفیہ کے مذہب کے مطابق ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں: "انقضاء الأربعة عزيمة الطلاق والفقن الجماع" یعنی چار مہینہ کا گزرنای عزم طلاق ہے اور الفی کے معنی جماع کے ہیں۔

باب ما جاء في اللعان

اللعان مصدر لاعن لعاناً وملاعنة وأصل اللعن الطرد والإبعاد يقال لعن الله فلان أي طرده وأبعده (المجموع ۱۹/۳۳)۔ لعان شرع کے نام سے شہادت مرکبات بالایمان مقرونة باللعن، قائم مقام حد القذف فی حد و مقام حد الزنا فی حدھا۔ یعنی لعنت کے ساتھ قسم کھا کر کوئی دینا جو مرد (شوہر)

کے حق میں قذف (تہمت) کے قائم مقام ہے اور عورت (بیوی) کے حق میں زنا کے قائم مقام ہے۔ مثلاً شوہر اپنی بیوی کے بچہ کا باپ ہونے کا انکار کرے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک محض لعان سے فرقت واقع ہو جاتی ہے تفریق کیلئے قاضی کی ضرورت نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک محض لعان سے فرقت واقع نہ ہوگی بلکہ قاضی کا تفریق کرنا ضروری ہے۔

حنیفہ کی دلیل: عن ابن عمر قال: لا عن رجل امرأته و فرق النبی ﷺ بینہما والحق الولد بالأم، (۱)۔ آپ ﷺ نے لعان کے بعد ان دونوں کے درمیان تفریق کرائی جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ محض لعان سے تفریق واقع نہ ہوگی بلکہ قاضی تفریق کرائے گا۔ جمہور لعان کو طلاق پر قیاس کرتے ہیں کہ جس طرح طلاق کے کلمات کی ادائیگی سے طلاق واقع ہو جاتی ہے قاضی کی ضرورت نہیں پڑتی ہے اسی طرح کلمات لعان کی ادائیگی سے عورت مطلقہ بائند ہو جائے گی قاضی کی کوئی ضرورت نہیں پڑے گی، لیکن حدیث مذکور ان کے قیاس کے خلاف حجت ہے۔

☆☆☆☆☆

☆☆☆

(۱) أخرجه البخاری کتاب اللعان، ۵۳۱۵، مسلم، ۱۴۹۴، ترمذی، ۱۲۰۳، ابوداؤد،

۱۲۲۵۹، ابن ماجہ، ۲۰۶۹، السیہتی، ۷، ۴۰۲،

کتاب الجہاد

الجہاد: بكسر الجیم لغة "المشفقة" جہاد کی شرعی تعریف: بذل الجہد فی قتال الكفار ويطلق ايضا على مجاهدة النفس والشيطان والفساق۔ (فتح الباری ۶/۷۷)، یعنی کفار سے قتال کرنے میں محنت صرف کرنا اور جہاد نفس شیطان اور فاسقوں سے مجاہدہ کرنے پر بھی بولا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ جہاد کی درجنوں تعریفیں کی گئیں ہیں جسکا ماحصل اور خلاصہ یہی مذکورہ تعریف ہے۔

باب ما جاء فی حکم الجاسوس إذا كان مسلماً

کافر جاسوس کو بالا اتفاق قتل کیا جائے گا لیکن اگر وہ جاسوس مسلمان ہو تو جمہور کے نزدیک اس کو قتل نہیں کیا جائیگا، بلکہ امام قتل کے علاوہ کوئی اور سزا دے سکتا ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک امام کی صوابدید پر مسلم جاسوس کو بھی قتل کیا جاسکتا ہے۔

جمہور کا استدلال: حاطب بن ابی بلتعہ کے واقعہ سے ہے کہ وہ جاسوسی میں

پکڑے گئے لیکن آپ ﷺ نے انکو (ابی بلتعہ) حضرت عمرؓ کے دعویٰ اضراب عنق هذا المنافق۔ (ابوداؤد ۲۶۴۷)، کہنے کے باوجود قتل نہیں کیا۔

امام مالکؒ بھی اسی حدیث سے استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ حاطب بن ابی

بلتعہ کو اس لئے نہیں قتل کیا گیا کیونکہ وہ بدری تھے اور جنگ بدر میں شریک ہونے والے صحابہ کے

بارے میں قرآن میں ﴿وَأَعْمَلُوا مَلْشَلْتُمْ فَقَدْ غَفَرْتُ لَكُمْ﴾۔ فرمایا گیا ہے اس سے یہ واضح

ہو جاتا ہے کہ مسلم جاسوس کو قتل کرنا نہ کرنا امام کی صوابدید پر ہے کیونکہ آپ ﷺ نے انکو بدری

ہونے کی بناء پر قتل نہیں کیا نہ کہ مسلمان ہونے کی وجہ سے۔

باب حکم الجاسوس اذا کان ذمیاً

جمہور علماء کے نزدیک ذمی جاسوس کو قتل نہیں کیا جائیگا، بلکہ امام چاہے تو اس کو معاف کر دے اور چاہے تو اس کو قید کر دے۔

امام مالکؒ کے نزدیک ذمی جاسوس کو امام چاہے تو قتل کر دے اور چاہے تو غلام بنالے کیونکہ جاسوسی کی وجہ سے ذمی کا عہد لوٹ گیا۔

امام مالکؒ کی دلیل: عن فرات بن حیان أن رسول الله ﷺ أمر بقتله وكان عينا لأبي سفيان، (ابوداؤد ۲۶۴۹)، یعنی فرات بن حیانؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے انھیں قتل کرنے کا حکم دیا اس لئے کہ وہ ابوسفیان کے جاسوس تھے۔ لیکن واضح رہے کہ انھوں نے بعد میں اپنے آپ کو مسلمان ثابت کیا تو آپ ﷺ نے انھیں معاف کر دیا۔ لیکن جمہور کہتے ہیں کہ فرات بن حیان کو جب قتل کا حکم دیا گیا تو وہ حربی تھے نہ کہ ذمی، چنانچہ امام بخاری نے اس روایت کو باب الحربی اذا دخل بغیر امان کے تحت ذکر کیا ہے۔

باب فی المبارزة

مبارزہ یعنی مقابلہ کرنا، یہاں وہ مبارزہ مراد ہے جو جنگ عام سے پہلے فریقین میں ایک ایک یا دو تین آدمیوں کی شکل میں صف سے باہر مقابلہ ہو۔

جمہور کے نزدیک مبارزہ کے لئے امیر کی اجازت ضروری نہیں ہے البتہ اجازت امیر صرف افضل ہے۔

امام احمد کے نزدیک جنگ مبارزہ کے لئے امیر کی اجازت ضروری ہے کیونکہ جنگ میں اطاعت امیر ہر چیز میں ضروری ہے، جنگ احد میں مسلمانوں کی ناکامی کا بنیادی سبب آپ ﷺ

ﷺ کی مکمل اطاعت نہ کرتا ہی تھا، جس کے بعد اس پر بہت زجر و توبخ بھی قرآن میں وارد ہوئی۔
جمہور کہتے ہیں جنگ بدر اور دیگر فزوات میں مہارزین نے آپ ﷺ سے بغیر
 اجازت کے مقابلین سے لڑ گئے جو اجازت امیر کی عدم ضرورت پر دلالت کرتا ہے، اور اجازت
 امیر کی صورت میں کافروں کو مسلمان کے بارے میں جبن و بزدلی کا بھی احساس ہو سکتا ہے۔ اور
 بغیر اجازت امیر کی صورت میں نکلنے سے کفار پر ایک طرح کا رعب پڑتا ہے۔

باب فی المثلۃ

جب کفار پر غلبہ ہو جائے تو بالاتفاق مثلہ کرنا جائز نہیں ہے، البتہ کفار پر کامیابی نہ حاصل ہو
 نے کی صورت میں حصول غلبہ کیلئے مثلہ کیا جاسکتا ہے۔ قصاصاً مثلہ کے بارے میں اختلاف ہے
 یعنی ایک شخص دو رے شخص کو مثلہ بنا کر قتل کرے تو کیا قصاص اس کو مثلہ کیا جائے گا۔
 اثنہ ثلاثہ کے نزدیک قصاصاً قاتل کو بھی مثلہ بنا کر قتل کیا جائے گا۔ خفیہ کے نزدیک
 قصاصاً مثلہ نہیں بنایا جائیگا۔

اثنہ ثلاثہ کی دلیل: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿جزاء سیئة سیئة مثلھا﴾ اور
 دوسری جگہ ارشاد ہے ﴿وان عاقبتہم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم بہ﴾ نیز جمہور کا استدلال
 حدیث عربہ سے بھی ہے کہ آپ ﷺ نے انکا مثلہ بنانے کا حکم دیا تھا۔

خفیہ کی دلیل: قال اللہ عزوجل ﴿النفس بالنفس والعین بالعين﴾ الخ۔
 اس آیت میں نفس جان لینے میں مماثلت مطلوب ہے نہ کہ جان لینے کے طریقہ میں مماثلت
 مطلوب ہے نیز آپ ﷺ کا ارشاد ہے أعف الناس قتلة اهل ایمان (ابوداؤد
 ۲۶۶۲) یعنی ایمان والے سب سے اچھا قتل کرنے والے ہیں۔ اور ظاہری بات ہے کہ مثلہ
 کرنے کو قتل حسن نہیں کہا جاسکتا ہے بلکہ حسن یکبارگی قتل کرنے کو کہیں گے۔ اس کے علاوہ آپ
 ﷺ نے صراحۃً مثلہ سے منع فرمایا ہے۔ ائمہ ثلاثہ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ فلان عاقبتہم

بمثل ملعونہ قبم سے نفس جان لینے میں مماثلت مراد ہے نہ کہ جان لینے کے طریقہ میں مماثلت مراد ہے اور حدیث عربیہ منسوخ ہے کیونکہ یہ آیت حدود کے نازل ہونے سے پہلے کی ہے، لہذا صریح الامام الترمذی۔

باب ماجاء فی قتل النساء والاطفال

امام مالکؒ کے نزدیک عورتوں اور بچوں کو کسی بھی حال میں قتل نہیں کیا جاسکتا۔
جمہور علماء کے نزدیک اطفال و نساء اگر مسلمان کے خلاف جنگ میں شریک ہو کر قتال کریں یا وہ سلطنت کفار کے حاکم ہوں تو ان کو قتل کیا جاسکتا ہے۔

امام مالکؒ کی دلیل: عن نافع بن عبد اللہ أن امرأة وجد فی بعض مغازی رسول اللہ ﷺ مقتولة، فأنکر رسول اللہ ﷺ قتل النساء والصبيان (۱)
یعنی آپ ﷺ کے کسی غزوہ میں ایک مقتولہ عورت پائی گئی تو آپ ﷺ نے عورتوں اور بچوں کو قتل سے منع فرمادیا۔

ایک دوسری حدیث میں آپ ﷺ کا تاکید ارشاد ہے لا تقتلن ذریۃ ولا عسیفا
(۲) یعنی ہرگز ہرگز بچہ اور مزدور کو قتل نہ کرو۔ ان احادیث میں مطلقاً عورتوں و بچوں کے قتل سے منع فرمایا گیا ہے لہذا کسی بھی صورت میں ان کو قتل کرنا جائز نہ ہوگا۔ جمہور کی دلیل واقعہ بنو قریظہ سے ہے جس میں ایک عورت کو بھی قتل کیا گیا تھا۔

باب الرجل إذا کرى دابة للجهاد

یعنی کوئی شخص اپنے گھوڑے یا اونٹ کو نصف قیمت یا رابع قیمت میں کرایہ پر دے دے تو امام احمد بن حنبل کے نزدیک جائز ہے۔

(۱). أخرجه البخاری / ۳۰۱۴، مسلم / ۱۷۴۴، ابوداؤد / ۲۶۶۸، ترمذی / ۱۵۶۹، ابن

ماجہ / ۲۸۴۱ (۱) مسلم / ۱۴۸۰، ترمذی / ۱۱۸۰، ابوداؤد / ۲۲۸۵، احمد / ۴۱۲۔

امام ابوحنیفہ و امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے البتہ امام مالک اس کے کراہیت کے قائل ہیں نہ کہ عدم جواز کے۔

امام احمدؒ کی دلیل: عن واثلة بن الأسقع قال: نادى رسول الله ﷺ في غزوة تبوك فطفقت في المدينة أنا دى ألامن يحمل رجلاه سهمه، فنادى شيخ من الأنصار فقال: لنا سهمه على أن نحمله عقبة وطعامه معنا، (أبو داود ۲۶۷۳)۔ حضرت واثلہ بن اسقع کہتے ہیں کہ آپ ﷺ نے غزوہ تبوک کیلئے اعلان کرایا (ابن الاسقع کے پاس سواری نہ تھی) تو میں مدینہ میں پکارنے لگا کہ کوئی ایسا آدمی ہے جو ایک آدمی کو سوار کرے اور اس کے لئے اس کا حصہ ہے (یعنی جو حصہ اس کو مال غنیمت میں سے ملے گا وہ بعض لے لے گا) تو ایک بوڑھے انصاری بولے کہ ہمارے لئے اس کا حصہ ہے اس بات پر کہ ہم اس کو بٹھائیں گے اور اس کا کھانا ہمارے ساتھ ہوگا۔ اس حدیث سے جہاد کے گھوڑے وغیرہ کا غنیمت کے کچھ حصہ پر کرایہ پر دینا ثابت ہوتا ہے۔

مقابلہ و شوافع کی دلیل گھوڑے وغیرہ کو نصف یا ربع پر دینا جائز نہیں کیونکہ اس میں اجرت مجہول ہے ممکن ہے کہ جہاد میں غنیمت حاصل نہ ہو۔ اور حدیث مذکور سے استدلال صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ حسن سلوک پر مشتمل ہے نیز اس روایت میں یہ بھی مذکور ہے کہ جب انہوں نے انصاری صحابی کو اجر موعود دینا چاہا تو انصاری نے کہا یا ابن اخی فغیر سہمک أردنا، یعنی ہمارا مقصد یہ حصہ نہ تھا (بلکہ اخروی ثواب مراد تھا)۔

ب۔ الف۔ المہن علی الأسیر بغیر فداء

قیدی تین طرح کے ہوتے ہیں۔ ۱۔ مشرکین غیر اہل کتاب جن میں عورتیں و بچے بھی شامل ہوں۔ ۲۔ مشرکین اہل کتاب۔ ۳۔ مشرکین غیر اہل کتاب جو صرف بالغ مرد ہوں۔ پہلی

دونوں صورتوں میں بالاتفاق ان کو یا تو غلام بنایا جائے گا یا احسان کر کے یا مال لے کر ان کو چھوڑ دیا جائے گا۔

تیسری قسم میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس میں دو صورتیں جائز ہیں۔ ۱۔ قتل۔ ۲۔ استرقاق (غلام بنانا) لیکن صاحبین کے نزدیک فدیہ بانفس بھی جائز ہے فدیہ لے کر چھوڑنا یا احسان چھوڑنا جائز نہیں ہے۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک چار صورتوں میں سے کسی ایک صورت کا امام کو اختیار ہے۔ ۱۔ قتل۔ ۲۔ استرقاق۔ ۳۔ اطلاق بالفداء (فدیہ لیکر چھوڑنا)۔ ۴۔ اطلاق بالاحسان، امام مالک بھی شروع کی تین صورتوں کے جواز کے قائل ہیں البتہ چوتھی صورت اطلاق بالاحسان یعنی احسان کے طور پر چھوڑنے کے عدم جواز کے قائل ہیں۔

خلاصہ کلام قتل اور استرقاق (غلام بنانا) کے جواز پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے، فدیہ لے کر چھوڑنا اور احسان کے طور پر چھوڑنے میں اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کی دلیل: ان قیدیوں کے بارے میں ارشاد باری ہے ﴿فَلَا مَلْنَا بَعْدَ وَلَا مَلْفَدًا حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْ زَارَهَا﴾ (سورہ محمد ۴)۔

نیز حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ جَعَلَ فِدَاءَ أَهْلِ الْجَلْعَلِيَّةِ يَوْمَ بَدْرٍ أَرْبَعَ مِائَةٍ (ابوداؤد ۲۶۸۸)۔

جنگ بدر کے قیدیوں میں حضرت زینبؓ کے شوہر کو بغیر فدیہ کے احسان چھوڑا گیا تھا، جو شافعی و احمد کے مذہب پر صریح دلیل ہے۔

امام مالکؒ فدیہ بالمال کے جواز پر حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جس سے شافعی نے استدلال کیا تھا اور اطلاق بالاحسان کو منسوخ مانتے ہیں۔

حنفیہ کی دلیل خنیز کا کہنا ہے کہ جن آیات و احادیث سے شوافع و حنابلہ نے

استدلال کیا ہے وہ سب منسوخ ہیں اور ان کے لئے ناسخ یہ مندرجہ ذیل آیات ہیں۔

﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْصِرُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ﴾۔ (سورہ توبہ آیت ۵)۔

اس میں مطلق قتل کا حکم ہے فدیہ وغیرہ کا کوئی ذکر نہیں ایسے ہی دوسری آیت فدیہ وغیرہ کے ذکر سے خالی ہے ﴿فَاقْتُلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ إِلَى قَوْلِهِ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ (سورہ توبہ ۲۸)۔

جنگ بدر کے بعد فدیہ لیکر قیدیوں کے چھڑانے پر زبرد تو بیخ بھی وارد ہوئی ہے، چنانچہ ارشاد ربانی ہے، ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ﴾۔ (الانفال ۶۷) اس کے بعد دوسری آیت میں ہے ﴿لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾۔ (الانفال ۶۸)

صاحبین کے نزدیک فدیہ بانفس جائز ہے استدلال سلمہ ابن الاکوع کے واقعہ سے ہے کہ سلمہ بن الاکوع کو ایک عورت غنیمت کے طور پر ہاتھ لگی تو آپ ﷺ نے اس کو ان سے مانگ لیا نفدی بہا ناسا من المسلمین کاناوا أسروا بکمة (۱) یعنی پھر اس کو مسلمانوں میں سے کچھ لوگوں کے عوض جو مکہ میں قید تھے فدیہ کے طور پر دے دیا۔

باب فی المال یصیبہ العدو من

المسلمین ثم یدرکہ صاحبه فی الغنیمۃ

اگر کسی مسلمان کے مال کو کفار لے لیں پھر وہ غنیمت کے طور پر لشکر اسلام کو حاصل کر لیں تو کیا وہ مال غنیمت کے طور پر تقسیم ہوگا یا مسلمان مالک اول کو واپس کر دیا جائے گا؟ یعنی کفار اگر مسلمانوں کے مال پر قبضہ کر لیں تو وہ مالک ہوں گے یا نہیں؟ اگر مالک ہو گئے تو مال

(۱) (مسلم ۱۷۵۵، احمد ۱۶۷۱، ابوداؤد ۲۶۹۷، ابن ماجہ)۔

مسلمان کو غنیمت کے طور پر واپس نہیں مل سکتا اگر مالک نہیں ہوئے تو وہ مال مسلمان کو واپس مل جائے گا۔ ابو حنیفہؒ و احمدؒ کے نزدیک مشرکین اگر مسلمان کے مال پر قبضہ کر لیں اور اس کو دارالحرب منتقل بھی کر لیں تو وہ اس کے مالک ہو جائیں گے، لہذا اس مال کے غنیمت میں ملنے کی صورت میں تقسیم کر دیا جائے گا اگر دارالحرب منتقل کرنے سے پہلے وہ حاصل ہو جائے تو مسلمان مالک کو واپس کر دیا جائے گا اور یہی مذہب امام مالک کا ہے البتہ امام مالک کے نزدیک اس مال کے غنیمت میں حاصل ہونے کی صورت میں مسلمان مالک قبل تقسیم الغنیمۃ بلا قیست لے سکتا ہے اور غنیمت تقسیم ہونے کے بعد قیست کے ساتھ لے سکتا ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک مسلمانوں کے مال کا کفار کبھی بھی مالک نہیں ہو سکتے چاہے اس پر قبضہ کرنے کے بعد دارالحرب منتقل کر لیں یا نہ کریں، اگر وہ مال غنیمت میں مسلمانوں کے ہاتھ لگ جائے تو وہ مالک مسلمان کو واپس کر دیا جائے گا۔

امام شافعیؒ کی دلیل: عن ابن عمرؓ أن غلاماً له أبى إلى العدو فظهر عليه المسلمون فرده رسول الله ﷺ إلى ابن عمر ولم يقسم (ابوداؤد ۲۶۹۵) یعنی حضرت ابن عمرؓ کا ایک غلام کافروں کے پاس بھاگ گیا پھر اس پر مسلمان غالب آ گئے پھر رسول اللہ ﷺ نے اس کو ابن عمرؓ کو واپس کر دیا اور تقسیم نہیں فرمایا۔ اس حدیث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مسلمان کی کسی چیز پر کفار کے قابض ہونے سے ان کی ملکیت ثابت نہیں ہوتی بلکہ وہ ہر حال میں مسلمان ہی کی رہے گی جب مسلمان اس کو حاصل کر لیں تو مالک مسلمان کو واپس کر دیں گے غنیمت میں تقسیم نہیں کیا جائے گا۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل ارشاد باری ہے ﴿لِلْفُقَرَاءِ وَالْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أَخْرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ﴾۔ (الحشر ۸) اس آیت کریمہ میں مہاجرین کو فقراء کہا گیا ہے حالانکہ ان کے پاس مکہ میں بہت سا مال تھا جس پر مشرکین قابض تھے اگر ان مہاجرین کی ملکیت ان

اموال سے ختم نہ ہوتی اور کفار اس کے مالک نہ ہوتے تو ان کو فقراء نہ کہا جاتا اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگر مسلمانوں کے مال پر کفار قابض ہو جائیں اور وہ اس کو دارالحرب میں لے جائیں تو وہ اس کے مالک ہو جائیں گے۔

عن اسامة بن زيد أنه قال يا رسول الله أين تنزل في دارك بمكة؟ فقال وهل ترك عقيل من ربيع أودور (البخاری ۲۱۲۱)، یعنی اے اللہ کے رسول آپ اپنے گھر مکہ میں کہاں ٹھہریں گے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا عقیل نے گھروں یا کمروں کو کیا چھوڑ رکھا ہے؟ عقیل یہ حضرت علی کے بھائی ہیں جو حضرت علیؑ کے ہجرت کے وقت ان کے گھر پر قابض ہو گئے تھے، اگر کافر مالک نہ ہوتے تو وہ گھر حضور اور حضرت علیؑ کی ملکیت میں باقی رہتا لیکن آپ ﷺ خود اس سے لا تعلقی کا اظہار فرما رہے ہیں جو اس بات کی دلیل ہے کہ کفار کے مسلم کے مال پر قبضہ کے بعد اس کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ اس میں کفار کی جانب سے احرار (مجموعہ) ضاعت نہیں پایا گیا اس لئے اس کو اصل مالک کی طرف لوٹا دیا گیا۔

باب فی الرجل یمنع من الغنیمۃ بشئ

مال غنیمت سے انشعاع جائز ہے یا نہیں؟ امام احمدؒ کے نزدیک مال غنیمت میں سے کھائی جانے والی چیزوں کا استعمال مطلقاً جائز ہے، اور غیر مطعوم اشیاء کا استعمال مطلقاً ناجائز ہے۔
ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اشیاء غیر مطعومہ کا بھی استعمال بوقت ضرورت جائز ہے اور امام شافعیؒ صرف ہتھیاروں کے جواز کے قائل ہیں۔

امام احمدؒ کی دلیل: عن زویف بن ثابت الأنصاری أن النبی ﷺ قال: من كل من یؤمن بالله والیوم الآخر فلا یركب دابة من فی المسلمین (ابو داؤد ۲۷۰)، یعنی جو اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتا ہو وہ مسلمانوں کی غنیمت کے کسی جانور پر

سوار نہ ہو۔ یہ حدیث غیر مطعومہ اشیاء کے استعمال کی ممانعت پر دلالت کرنے والی ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل: ابو جہل کے قتل کے واقعہ سے ہے کہ اس کو عبد اللہ ابن مسعود نے اسی کی تلوار سے قتل کیا اگر غنیمت کے اشیاء کا استعمال بوقت ضرورت بھی ناجائز ہوتا تو ابن مسعود کیسے ابو جہل کو اس کی تلوار سے قتل کرتے؟۔

باب ماجاء فی الغلول

امام مالک کے نزدیک شئی غیر غلول میں شامل نہیں بلکہ معاف ہے، یعنی غنیمت میں سے کوئی اگر معمولی سی چیز لے لے تو اس کو غلول کا مجرم شمار کر کے سزا نہیں دی جائے گی۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مال غنیمت میں سے شئی قلیل لی جائے یا شئی کثیر معاف نہیں ہے۔

امام مالک کی دلیل وہ اس کو لقطہ (پڑی ہوئی چیز) پر قیاس کرتے ہیں جیسے اس میں تھوڑی سی چیز سے استفادہ درست ہے ویسے مال غنیمت میں سے بھی قلیل چیز سے استفادہ

درست ہے چنانچہ حضرت جابرؓ سے مروی ہے: رخص لنا رسول اللہ ﷺ فی العصل

والحبل (ری) والسوط (کوڑا) واشباہه يلتقط (یاخذ) الرجل وينتفع به.

ائمہ ثلاثہ کی دلیل۔ ایک آدمی مال غنیمت میں سے ایک تسمہ یا دو تسمہ آپ ﷺ کی

خدمت میں لے کر آیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: شراك من النار أوقال شرا كان من النار

(ابوداؤد ۲۷۰۸)، یعنی آپ ﷺ نے فرمایا کہ یہ تسمہ آگ کا تھا یا یہ فرمایا کہ یا دونوں تسمے آگ

کے تھے۔ یعنی اگر تم اس کو نہ واپس لاتے تو یہ تمہارے لئے آخرت میں وبال جان ہو جاتا۔ اس

حدیث سے معمولی چیز کے لینے پر سخت وعید ہے جس سے اس کے عدم جواز کا ثبوت ہوتا ہے اور

جابر کی حدیث موقوف ہے جو مرفوع کے مقابلہ میں قائل استدلال نہیں ہے۔

باب فی عقوبة الغال

امام احمدؒ کے نزدیک غال یعنی خیانت کرنے والے کے مال کو جلا دیا جائے گا اور اس کو غنیمت میں حصہ نہیں ملے گا۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک نہ اس کو غنیمت میں سے اس کے حصے سے محروم کیا جائے گا اور نہ ہی اس کے سامان کو جلا دیا جائے گا بلکہ امام اس کو تعزیر کرے گا جو کسی شرعی حد کو نہ پہنچے یعنی پالیس کوڑوں سے کم تعزیر کرے کیونکہ شریعت میں اس کے لئے سزا مقرر نہیں ہے۔

امام احمدؒ کی دلیل: عن ابن عمرؓ عن النبی ﷺ إذا وجدتم الرجل قد غل، فأحرقوا متاعه واضربوه، (ابوداؤد ۲۷۱۰)، نیز ابوداؤد کی دوسری روایت ہے أن رسول الله ﷺ وأبا بكرؓ وعمرؓ حرقوا متاع الغال وضربوه۔ (ابوداؤد ۲۷۱۵)

جمہور کہتے ہیں کہ یہ تمام کی تمام احادیث باتفاق اکھد میں ضعیف ہیں۔ اس کے علاوہ متعدد احادیث غال کے بارے میں منقول ہیں جس میں وعید کا ذکر تو ہے لیکن اس کے سامان کو جلانے کا ذکر نہیں ہے چنانچہ عبد اللہ بن عمروؓ سے مروی ہے کان علی ثقل النبی ﷺ رجل یقال له کرکره فعات فقال رسول الله ﷺ هو فی النار فذهبوا ینظرون إلیه فوجدوا عباء قد غلها۔ یعنی آپ ﷺ کے نفقہ پر ایک آدمی تھا جس کو کرکرہ کہا جاتا تھا پس وہ مر گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ وہ جہنم میں ہے تو لوگ اس کی تحقیق کرنے لگے تو انہوں نے ایک عبا پائی جس کو اس نے چرایا تھا۔ اس حدیث میں اس کے سامان کو جلانے کا کہیں بھی علم نہیں۔

باب إذا أنى الغال المال المغلول

یعنی جب مال سمسد میں خیانت کرنے والا خیانت کرے پھر وہ واپس لائے اور تو۔

وغیرہ کر لے تو اس مال کو کیا کیا جائے گا؟۔

امام شافعیؒ کے نزدیک اس مال کو امام کو دے دیا جائے گا جیسا کہ تمام اموال ضائعہ امام کو دے دیا جاتا ہے، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس میں سے خمس امام لے لے گا اور باقی مال صدقہ کر دیا جائیگا۔

دلیل جمہور: جمہور کہتے ہیں کہ مال غنیمت میں سے خمس امام کا حق ہے اس لئے خائن کے پاس جو مال غنیمت ہے اس میں سے امام خمس لے لیگا اور باقی مال غنمین کو ان کے حصص کے مطابق تقسیم کر دیا جائے گا لیکن اس کو ہر عاقل کے پاس پہنچانا مشکل ہے اس لئے اسکو صدقہ کر دیا جائے گا جیسا کہ مال لفظ صدقہ کر دیا جاتا ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل: وہ فرماتے ہیں کہ اس مال کو صدقہ نہیں کیا جاسکتا ہے کیونکہ خائن کو اگر مالک تسلیم کریں تو ظاہری بات ہے کہ اس پر صدقہ کرنا واجب نہیں ہوگا اور اگر اس کی ملکیت نہ تسلیم کریں تو غیر کے مال سے صدقہ کرنا لازم آئے گا جو درست نہیں ہے اس لئے وہ مال امام کے حوالے کر دیا جائے گا لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مال جس کے ہاتھ میں ہوتا ہے بظاہر وہی مالک سمجھا جائے گا اور اس کو صدقہ کرنے کا اختیار ہوگا۔

باب فی السلب یعطى للقاتل

امام شافعیؒ کے نزدیک سلب یعنی مقتول کا سامان (تکوار، خور و لباس وغیرہ) قاتل کا حق شرعی ہے چاہے امام قاتل کو مقتول کا سلب دینے کا اعلان کرے یا نہ کرے اور یہی ایک روایت امام احمد کی ہے۔

امام مالکؒ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قاتل سلب کا مستحق نہیں ہے جب تک امام من قتل قتیلًا فلا سلبہ کا اعلان نہ کر دے یا وہ بطور قتل کے کسی کو دے دے، امام احمدی دوسری روایت اسی کے مطابق ہے۔

امام شافعی کی دلیل: عن أنس أن النبی ﷺ قال: من قتل قتيلاً فله سلبه فقتل أبو طلحة عشرين رجلاً وأخذ أسلابهم (ابو داؤد ۲۷۱۵)، یعنی آپ ﷺ نے فرمایا جس نے کسی کو قتل کیا تو مقتول کا سامان اسی کیلئے ہے، چنانچہ ابو طلحہ نے جس آدمی کو قتل کیا اور ان کے سامانوں کو لے لیا۔ نیز ابو قتادہ سے بھی اسی طرح مروی ہے من قتل قتيلاً فله عليه بيعة فله سلبه (۱)، یعنی جس نے کسی کو قتل کیا اس پر گواہی بھی ہو تو مقتول کا سامان اس کے لئے ہے۔ ان دونوں احادیث میں مقتول کے سلب کو مطلقاً مسلمان قاتل کو دینے کا حکم ہے اعلان امیر وغیرہ کا کوئی ذکر نہیں ہے۔

حنبلہ مالکیہ کی دلیل: عن عوف بن مالك أنه قال: قتل رجل من حمير رجلاً من العدو فأراد سلبه منعه خالد (۲)۔ یعنی قبیلہ حمیر کے ایک آدمی نے دشمن (کافر) کے کسی آدمی کو قتل کر دیا اور مقتول کا سامان لینا چاہا تو خالد بن الولید نے منع کر دیا۔ اس نے آپ ﷺ سے شکایت کی تو آپ نے پہلے تو اس کو دینے کا حکم دیا لیکن بعد میں اس کو سلب دینے سے منع کر دیا۔ اس حدیث سے یہ واضح ہوتا ہے کہ اگر سلب قاتل کا حق ہوتا ہے تو خالد بن الولید اس کو سلب لینے سے منع نہ کرتے، مزید برآں بعد میں آپ ﷺ نے بھی اس کو سلب دینے سے منع فرمایا چنانچہ آپ نے فرمایا لا تعطه یا خالد، لا تعطه یا خالد۔

وعن ابن عباس السلب من النفل، والفرس من النفل، وفي النفل الخمس۔ یعنی سلب انعام میں سے ہے فرس انعام میں سے ہے، اور انعام میں خمس ہے۔ لہذا جب سلب انعام کے طور پر دیا جاتا ہے تو حق کے طور پر نہیں دیا جاسکتا ہے، امام شافعی کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ حضرت ابو قتادہ اور حضرت انس کی حدیث سے ان کا استدلال صحیح نہیں ہے کیونکہ آپ نے من قتل قتيلاً فله سلبه امیر لشکر کی حیثیت سے فرمایا اور امیر لشکر جب اعلان

(۱) أخرجه البخاری ۲۱۰۰، مسلم ۱۷۵۱، ابو داؤد ۲۷۱۷، ترمذی ۱۵۶۲، ابن ماجہ

۱۸۰۸، (۲) أخرجه مسلم ۱۷۵۳، ابو داؤد ۲۷۱۹، احمد ۷۲۶۶۔

کر دے تو ہم بھی اس کے قاتل ہیں کہ قاتل کو کافر مقتول کا سلب دیا جائے گا کیونکہ وہ سلب اب انعام کے طور پر ہوانہ کہ حق کی حیثیت سے۔

باب فی السلب لایخمس

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک سلب میں سے خمس نہیں لیا جائے گا کیونکہ وہ قاتل کا حق شرعی ہے۔

دلیل: عن خالد بن الولیدؓ أن رسول الله قضی السلب للقاتل ولم یخمس السلب (ابوداؤد ۲۷۱۸)۔ یعنی آپ ﷺ نے قاتل کیلئے سلب کا فیصلہ کیا اور سلب میں سے خمس نہیں دیا۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک امام کو اختیار ہے چاہے تو سلب میں سے خمس لے چاہے تو نہ لے البتہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر امام نے سلب قاتل کو دینے کا اعلان کر دیا ہے تو وہ سلب میں سے خمس نہیں لے گا لہذا یہ حدیث ہمارے خلاف حجت نہیں ہے۔

باب من قتل الجریح أنه سلبه؟

یعنی کوئی شخص زخمی کو قتل کر دے تو اس کا کیا حکم ہے؟

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر پہلا حملہ کرنے والا اس قدر زخمی کر دے کہ کافر لڑنے پر کسی بھی طرح قادر نہ ہو پھر اس کو دوسرا شخص قتل کر دے تو سلب پہلے حملہ کرنے والے کو دیا جائے گا بشرطیکہ امام نے سلب دینے کا اعلان کر دیا ہو۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک شدید زخمی کافر کو قتل کرنے والے کو مقتول کا سلب نہیں دیا جائے گا کیونکہ اس میں اس کا کوئی کمال نہیں ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک امام کو اختیار ہے چاہے قاتل کو سلب دے یا نہ دے۔

باب من جاء بعد الحرب لا تسهم له

یعنی اگر کوئی شخص جنگ ختم ہونے کے بعد مسلمانوں کے لشکر سے آئے تو اس کو غنیمت میں سے حصہ ملے گا یا نہیں؟۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس کو غنیمت میں سے حصہ نہیں ملے گا۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک جو شخص مال غنیمت کو جمع کرنے سے پہلے دارالحرب میں پہنچ کر لشکر المسلمین میں شامل ہو جائے یا امام نے اس کو مسلمانوں کے قائدہ کیلئے کہیں بھیجا ہو تو اس کو غنیمت سے حصہ ملے گا۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال: حضرت ابو ہریرہ اور ابان بن سعید کے واقعہ سے ہے کہ جب وہ خیبر فتح ہونے کے بعد وہاں پہنچے تو غنیمت میں سے ان کو حصہ نہیں دیا گیا حالانکہ تب تک غنیمت جمع نہیں کی گئی تھی۔

امام ابو حنیفہ کی دلیل: عن ابن عمرؓ أنه قال: إنما تغيب عثمان عن بدر وأسهم له. (البخاری) یعنی حضرت عثمانؓ بدر سے غائب تھے حالانکہ ان کے لئے حصہ لگایا گیا، یہ امام ابو حنیفہ کے مذہب پر صریح دلیل ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل کا جواب حنفیہ یہ دیتے ہیں کہ یہ دونوں صحابہ فتح خیبر کے بعد وہاں پہنچے، اس وقت وہ دارالاسلام کے حکم میں ہو گیا، لہذا اس سے احراز (جمع) کا ثبوت ہوتا ہے اور ہمارا بھی مذہب یہ ہے کہ اگر احراز کے بعد کوئی شریک ہو تو اس کو غنیمت میں سے حصہ نہیں دیا جائے گا۔

باب فی المشرک لا یتعان بہ

جنگ کے موقع پر کفار سے مدد لینا جائز ہے یا نہیں؟

امام احمدؒ کے نزدیک کفار سے جنگ کے موقع پر استعانت جائز نہیں ہے اور یہی ایک

روایت امام مالک کی ہے۔

امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک استعانت بالکفار عند الحرب جائز ہے۔ بعضوں نے امام احمدؒ کی روایت بھی جمہور کی مطابق ذکر کی ہے۔

امام احمدؒ کی دلیل: حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ ایک آدمی جنگ بدر سے پہلے مسلمانوں سے آگاتا کہ ان کی مدد کرے تو رسول اللہ ﷺ نے اس سے فرمایا: اَتُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ؟ قَالَ: لَا، قَالَ: اِرْجِعْ فَلَنْ اُسْتَعِينَ بِمَشْرُوكٍ، (۱)۔ یعنی تو اللہ اور اس کے رسول پر ایمان رکھتا ہے؟ مشرک نے کہا نہیں، آپ ﷺ نے فرمایا تو لوٹ جا میں مشرکوں سے کبھی مدد حاصل نہیں کرتا۔

جمہور کی دلیل: بخاری کی مشہور حدیث ہے قَالَ النَّبِيُّ ﷺ لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ إِلَّا نَفْسٌ مُسْلِمَةٌ وَإِنَّ اللَّهَ لَيُؤَيِّدُ هَذَا الدِّينَ بِالرَّجُلِ الْفَاجِرِ (البخاری) یہاں جرم سے مراد کافر ہے کیونکہ مسلم کے مقابل میں بولا گیا ہے۔

نیز احادیث میں آتا ہے کہ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ اسْتَعَانَ بِصَفْوَانَ بْنِ أُمِيَّةٍ وَعَنْ زُهَيْرٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ اسْتَعَانَ بِنَاسٍ مِنَ الْيَهُودِ فِي خَيْبَرَ فِي حَرْبِهِ فَأَسْهَمَ لَهُمْ، (رواہ ابو داؤد فی کتاب المواصل)۔

اور امام احمدؒ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث منسوخ ہے کیوں کہ آپ ﷺ سے متعدد کفار سے مدد لینا ثابت ہے، اور آپ ﷺ نے جو حدیث مذکور میں کفار سے مدد لینے سے انکار کیا جنگ بدر کا واقعہ ہے جو حق و باطل کا پہلا غزوہ تھا اس لئے اس سے مدد لینا مناسب نہیں سمجھا۔

بَابُ فِي سَهْمِ الرَّاجِلِ وَالْفَارِسِ

اگر مجاہد راجل (پیدل) ہو تو اس کو بالاتفاق ایک حصہ ملے گا، اور اگر مجاہد فارس (گھوڑے

(۱) أخرجه مسلم ۷۱۸۱، ابو داؤد ۲۷۳۲، ترمذی ۱۰۵۸۵

کے ساتھ) ہو تو اس کو دو حصے ملے گئیں یا تین حصہ؟ اس میں اختلاف ہے۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک فارس مجاہد کو دو حصے ملے گئیں ایک حصہ اس کا اور ایک حصہ گھوڑے کا۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک فارس کو تین حصے ملیں گے ایک حصہ مجاہد کا دو حصہ اس کے گھوڑے کا۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل: عن بن عمر أن رسول الله ﷺ أسهم لرجل ولفرسه ثلاثة أسهم، سهمالہ وسهمین لفرسه۔ (۱) اسی طرح ابو عمرہ سے مروی ہے۔

امام ابو حنیفہ کی دلیل: وعن یزید الانصاری عن عمه مجمع بن جارية الانصاری قسمت خیبر علی أهل الحديبية علی ثمانية عشر سهماً، فأعطی الفارس سهمین وأعطی الراجل سهماً (ابوداؤد)

(۲) عن علی قال: للفارس سهمان (مصنف بن ابی شیبہ، ۷/۶۶۳۔)

ائمہ ثلاثہ کی دلیل کا جواب: حدیث ابن عمر کے مختلف جواب دیئے گئے ہیں۔

(۱) یہ حدیث منسوخ ہے کیونکہ اس میں فارس کو تین حصے دینے کا ذکر ہے لیکن کب دیا گیا

یہ معلوم نہیں اس کے برخلاف مجمع بن جبار یہ حدیث میں کی صراحتاً ذکر ہے کہ فارس کو دو حصہ آپ ﷺ نے فتح خیبر کے موقع پر دیا۔

(۲) بعضوں نے یہ احتمال ظاہر کیا ہے کہ آپ ﷺ فارس کو مزید ایک حصہ

زائد طور پر (انعام) کے دیا ہو۔

(۳) ابن عمر کی دوسری روایت حنفیہ کے مطابق ہے چنانچہ ان سے مروی ہے ان

رسول الله جعل للفارس سهمین وللراجل سهماً (ابن ابی شیبہ، ۷/۶۶۱) الفرس

والراجل سحرا کے مقابلہ میں ہے، لہذا الفرس سے مراد فارس ہوگا یعنی فارس کے لئے دو حصے اور راجل کیلئے ایک حصہ۔ اس لئے ابن عمرؓ کی روایت سے استدلال صحیح نہیں ہو سکتا ہے۔

باب النفل قبل الخمس

نفل یعنی انعام و زیادتی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اصل غنیمت سے دے کر باقی مال سب پر برابر برابر تقسیم کر دیا جائے گا۔

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک نفل خمس میں سے جو کہ امام کا حصہ ہے دیا جائے گا۔ امام احمدؒ کے نزدیک اگرچہ انہما سے نفل دیا جائے گا۔

امام احمدؒ کی دلیل: عن حبيب بن مسلمة أن النبي ﷺ نفل الربع بعد الخمس في بدأته ونفل الثلث بعد الخمس في بعته۔

امام مالکؒ و شافعیؒ کی دلیل: عن سعيد بن العيص كان الناس يعطون النفل من الخمس (موطا مالک)

ابو حنیفہؒ کی دلیل: عن عمرو أن النبي ﷺ بعث سرية قبل "نجد" فأصبنا نعما كثيرا فنفلنا أميرنا بعيرا بعيرا لكل إنسان، ثم قد منا على رسول الله ﷺ فقسم رسول الله ﷺ غنيمتنا (ابوداؤد: ۲۷۴) یعنی نبی کریم ﷺ نے نجد کی جانب ایک سریہ بھیجا پس ہم کو خوب مال غنیمت حاصل ہوا، ہمارے امیر نے ہم میں سے ہر ایک کو ایک ایک اونٹ انعام دیا پھر ہم رسول اللہ ﷺ کے پاس لے آئے تو آپ ﷺ نے ہمارے مال غنیمت کو تقسیم کیا۔ دیکھو اس حدیث سے امیر نے پہلے سب کو ایک ایک اونٹ بطور نفل عطا کر دیا اس کے بعد آپ ﷺ سے اس میں تقسیم کیا۔ یہ حدیث سعید بن مسعودؓ سے مروی ہے اور فریق جانی کے دلائل اعلان پر محمول ہو سکتے ہیں۔

باب فی الوفاء للمعاهد وحرمة ذمته

قال النبی ﷺ لا یقتل مؤمن بکافر ولا ذو عہد فی عہدہ

یعنی مؤمن کو کافر کے بدلے نہیں قتل کیا جائے گا اور نہ ذی کو اس کے عہد کی حالت میں۔ اس حدیث کی تشریح میں اختلاف ہونے کی وجہ سے معاہدہ کے قتل کے حکم میں اختلاف ہو گیا۔

اسلام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ یہاں دو چیزیں لا یقتل مؤمن بکافر اور ولا ذو عہد فی عہدہ دونوں باہم مربوط ہیں یعنی جو حکم پہلے جملے کا ہے وہی حکم دوسرے جملے کا ہے یعنی نہ مؤمن کو کافر کے بدلے قتل کیا جائے گا، نہ ذی کو اس کے عہد کی حالت میں۔ یعنی اگر کسی نے ذی معاہدہ کو قتل کر دیا تو قصاص اس کو بھی قتل کیا جائے گا کیونکہ اس شخص کو قتل کیا جس کو قتل کرنا جائز نہیں تھا لہذا ذی کے قاتل مسلم کو بھی قصاصاً قتل کیا جائے گا۔

ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی مسلمان کافر ذی کو قتل کر دے تو قصاص اس کو قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ آپ ﷺ نے کافر کے بدلے مسلمان کو قتل کرنے سے منع فرمایا کیونکہ لا یقتل مؤمن بکافر میں کافر سے عام کافر مراد ہیں خواہ حربی ہوں یا ذمی یا معاہدہ یا مستامن ہوں کسی بھی کافر کے بدلے میں مسلمان کو قتل نہیں کیا جائے گا۔

اور ولا ذو عہد فی عہدہ دوسرا مستقل جملہ ہے جس کے معنی ہیں ذی اس کے معاہدہ ہونے کی وجہ سے قتل کرنا جائز نہیں ہے لیکن اگر قتل کر دیا تو لا یقتل مؤمن بکافر کی وجہ سے اس کو قصاصاً نہیں قتل کیا جائے گا۔

حنیفہ کے مذہب کی تائید احادیث و آثار سے بھی ہوتی ہے عن ابن عمرؓ أن رسول اللہ ﷺ قتل مسلماً بمعاهد وقال: أنا أکرم من وفی بذمته (الطارقنی ۰۳۴۰) بحوالہ نصب الراية ۴/ ۳۳۵ یعنی آپ ﷺ نے ایک مسلمان کو ایک معاہدہ کے لئے قتل کیا (کرایا) اور فرمایا: میں اس شخص کا اکرام کرتا ہوں جو اپنے ذمہ کو پورا کرے۔

(۲) عن حماد عن ابراهيم أن رجلاً مسلماً قتل رجلاً من أهل الكتاب من أهل الحيرة فأقناده منه عمر (مصنف بن عبد الرزاق)۔ یعنی ایک مسلمان آدمی نے اہل حیرہ کے کسی اہل کتاب کو قتل کر دیا تو حضرت عمرؓ نے اس سے قصاص لیا۔

چنانچہ اگر ذمی معاہدہ کے مسلم قاتل کو قصاصاً قتل نہ کیا جائے گا تو اس سے معاہدہ پر کیسے عمل ہوگا بلکہ یہ تو معاہدہ کے سراسر خلاف ہوگا کیوں کہ اس نے جان مال کے امان پر ہی معاہدہ کیا ہے نیز یہ تعلیمات اسلامیہ اور عدل و انصاف کے خلاف ہے۔

☆☆☆☆☆

☆☆☆

اللہ کے نام پر قربانی کرو۔

(۲) وعن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ من وجد سعة لأن يضحي فلم يضحي فلا يحضر مصلانا یعنی جو قربانی کی وسعت رکھتا ہو لیکن قربانی نہیں کی وہ ہمارے عید گاہ میں نہ آئے۔ اس کے علاوہ متعدد احادیث ہیں جن میں قربانی کرنے کی سخت تاکید آئی ہے اور متعدد جگہ اس کے ادا کرنے کا حکم دیا گیا جو سب کے سب میثدا امر سے ہیں۔ خلاصہ کلام مجموعہ احادیث اور تعامل صحابہ و تابعین سے وجوب ہی مستفاد ہوتا ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی مستدل حدیث کا جواب یہ ہے کہ ”إِذَا أَرَادَ أَحَدُكُمْ أَنْ يَضْحِيَ“ سے قربانی کا حکم بیان کرنا مقصود نہیں بلکہ یہ بتانا مقصود ہے کہ قربانی کرنے والے کو ذی الحجہ کا عشرہ داخل ہوتے ہی قربانی تک اپنے بال وغیرہ نہ کٹوانے چاہئے، یہ حدیث نیت قربانی پر دلالت کرتی ہے، نہ کہ اس کے عدم وجوب پر۔ اور ان کی دوسری مستدل حدیث ضعیف ہے، (رواہ الہیثمی وصرح ضعیف)۔

باب ما يستحب من الأضاحی

امام مالک اور امام احمد کے نزدیک کہو (میڈھا) کی قربانی افضل ہے۔
امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کے نزدیک اونٹ کی قربانی سب سے افضل ہے
بھگائے کی پھر بکرے کی۔

امام مالک کسی دلیل: وہ فرماتے ہیں کہ آپ ﷺ کہو کی قربانی فرمایا کرتے تھے چنانچہ حضرت انس سے مروی ہے أن رسول الله ﷺ كان يضحي بكبشين (۱) یعنی آپ ﷺ دو میڈھا قربانی کرتے تھے۔ نیز قرآن کریم میں کہو کی قربانی کو ذبح عظیم کے ساتھ متصف کیا گیا ہے چنانچہ ارشاد باری ہے ﴿وَقَدْ يَنْفَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ﴾۔

(۱) أخرجه مسلم ۱۹۶۶، بخاری ۵۵۵۸، ابن ماجہ ۳۱۲۰، البيهقی ۲۶۹/۹، الدارمی

حنفیہ وشافعیہ کی دلیل: یہ حضرات جمعہ میں پہلے آنے والے شخص کی فضیلت میں وارد حدیث سے استدلال کرتے ہیں کیونکہ سب سے پہلے آنے والا سب سے افضل ہے جس کو اونٹ کی قربانی کا ثواب ملے گا اس کے بعد آنے والے کو گائے کی قربانی کا ثواب ملے گا، جس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ اونٹ کی قربانی سب سے افضل ہے۔

باب ماجاء فی وقت الضحایا

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جب شہر میں امام نماز پڑھ لے تو قربانی کا وقت ہو جاتا ہے اور دیہات میں فجر صادق کے طلوع کے بعد ہی سے قربانی کا وقت شروع ہو جاتا ہے۔
امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ قربانی کا وقت امام کی نماز اور اس کے ذبح کے بعد ہے لہذا اگر امام کے ذبح کرنے سے پہلے ذبح کر دیا تو اعادہ ضروری ہے۔
امام شافعیؒ کے نزدیک جب سورج طلوع ہو جائے اور عید کی نماز اور خطبوں کا وقت گزر جائے تب قربانی کا وقت شروع ہو جاتا ہے خواہ امام نے نماز پڑھی ہو یا نہ پڑھی ہو شہر ہو یا دیہات ہو۔

امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ قربانی کا وقت امام کی نماز کے بعد ہے خواہ ذبح کرے یا نہ کرے ان کا مذہب امام مالکؒ کے مذہب کے قریب ہے۔ خلاصہ کلام امام شافعیؒ کے علاوہ بقیہ ائمہ اس بات پر متفق ہیں کہ عید کی نماز سے پہلے قربانی جائز نہیں اگر نماز سے پہلے قربانی کر لی تو اعادہ واجب ہے۔

امام مالکؒ و امام احمدؒ کی دلیل: عن أنس أن رسول الله ﷺ خطب فأمر من كان ذبى قبل الصلاة أن يعيد ذبحاً، (مسلم ۱۹۵۹ البخاری ۵۵۶۱) یعنی آپ نے خطبہ دیا پھر جس نے نماز سے پہلے ذبح کر لیا تھا ان کو دوبارہ قربانی کرنے کا حکم دیا۔ امام احمدؒ کے مذہب پر یہ حدیث صریح ہے۔ لیکن امام مالکؒ کہتے ہیں کہ آپ ﷺ نے دوبارہ قربانی کا حکم دوہرے

سے دیا۔ (۱) انہوں نے نماز سے پہلے قربانی کر لی۔ (۲) انہوں نے آپ ﷺ سے پہلے قربانی کر لی تھی۔

امام شافعیؒ کی دلیل: امام شافعیؒ بھی اسی حدیث مذکور سے استدلال کرتے ہیں چنانچہ وہ کہتے ہیں، والمراد بها التقدير بالزمان لا بفعل الصلاة، (المجموع ۲۸۳/۸)۔ یعنی اس سے مراد زمانہ کے ساتھ اندازہ لگانا ہے نہ کہ فعل صلاۃ مراد ہے کہ نماز کے بعد ہی قربانی کی جائے بلکہ مطلب یہ ہے کہ جب سورج طلوع ہو جائے پھر اتنا وقت گزر جائے کہ اس میں نماز اور دونوں خطبے ہو سکیں تو گویا کہ اب قربانی کی جائے۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل: أن النبی ﷺ قال لا یذبحن أحد قبل أن یصلی (مسلم) شہریوں کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ کی دلیل وہی جو امام احمدؒ کی ہے لیکن دیہاتیوں کے بارے میں ابو حنیفہؒ کا کہنا ہے چونکہ دیہات میں صلاۃ عید واجب نہیں ہے اس لئے وہ نماز کا انتظار نہیں کریں گے بلکہ وہ فجر صادق کے طلوع کے بعد قربانی کر سکتے ہیں لیکن شہریوں پر نماز واجب ہے اس لیے وہ نماز سے پہلے قربانی نہیں کر سکتے۔

الاختلاف فی أيام الأضحية

امام شافعیؒ کے نزدیک چار دن تک قربانی کرنا جائز ہے یوم النحر وایام التشريق
الثلاثہ۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک قربانی تین دن جائز ہے یوم النحر (قربانی کے دن) اور دو دن
اس کے بعد۔

امام شافعیؒ کی دلیل: عن أبی ہریرۃ عن النبی ﷺ أيام التشريق کلها
ذبیح (۲) عن عبد اللہ بن عمر قال الأضحي یومان بعد یوم الأضحي یعنی
قربانی کے دن کے بعد دو دن قربانی ہے۔ نیز حضرت علیؓ سے بھی مروی ہے أيام النحر ثلاثہ

ایسا یعنی قربانی کے ایام تین دن ہیں۔ اسی طرح حضرت عمر بن الخطابؓ اور حضرت انسؓ سے بھی مروی ہے۔ اور امام شافعیؒ نے جس حدیث سے استدلال کیا ہے وہ ضعیف ہے کما قال السنوی فضعیف مدارہ علی معاویہ بن یحیی الصدفی (المجموع ۸/۲۸۳) اور یہ باتفاق احمد ثین ضعیف ہیں۔

باب ما یکرہ من الضحایا

بالکل لوٹے لٹکڑے، کان کٹے، اندھے، بیمار کی بالاتفاق قربانی جائز نہیں ہے، لیکن اگر کان کا کچھ حصہ کٹا ہوا ہو تو اس کا کیا حکم؟۔

امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک اگر تھوڑا سا کان کٹا ہو تو اس کی قربانی جائز نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک اگر نصف سے کم کٹا ہے تو جائز ہے اور اگر نصف سے زیادہ کٹا ہے تو جائز نہیں ہے۔

شوافع و مالکیہ کی دلیل: عن علیؓ قال أمرنا رسول اللہ ﷺ أن نستشرف

العين والأذن ولا نضحى بعوراء ولا مقابلة ولا مدابة ولا خرقاء، ولا

شرقاء، (۱)، یعنی رسول اللہ ﷺ نے ہم کو یہ حکم دیا کہ ہم جانوروں کی آنکھ اور کان اچھی طرح

دیکھ لیں اور ہم کانے جانوروں کی قربانی نہ کریں اور نہ آگے سے کان کٹے ہوئے یا پیچھے سے کان

کٹے ہوئے کی قربانی کریں اور نہ اس جانور کی قربانی کریں جس کے کان گولائی میں پھنسنے ہوئے

ہوں یا لمبائی میں چرے ہوئے ہوں۔ اس حدیث سے مطلقاً کان کٹے ہوئے کی قربانی سے منع

کیا گیا ہے۔ قلیل و کثیر کی کوئی تحدید نہیں ہے۔

(۱) أخرجه أبو داود ۲۸۰۴، ترمذی ۱۴۹۸، ابن ماجہ ۳۱۴۳، الدارمی ۲/۷۷،

البیہقی ۲۷۵/۹، احمد ۱۲۵/۱، الحاکم ۱/۱۶۸،

حزق کی دلیل: عن علی أن النبی ﷺ نہی أن یضحی بعضبہ الاذن والقدن (ابو داؤد ۲۸۰۰) یعنی آپ ﷺ نے سینگ ٹوٹے ہوئے یا کان کٹے ہوئے جانور کی قربانی سے منع فرمایا، قتادہ کہتے ہیں کہ میں نے سعید بن المسیب سے پوچھا اعضا کیا چیز ہے؟ تو فرمایا "انصف لنا فوقہ" یعنی نصف سے جو زیادہ ہو۔ خلاصہ کلام آپ ﷺ نے مطلق کان کٹے ہوئے جانور کی قربانی سے منع نہیں فرمایا بلکہ اعضا یعنی اکثر کان کٹے ہوئے کی قربانی سے منع فرمایا۔

باب الجذور (الابل) عن کم من تجزی

امام مالک کے نزدیک ایک اونٹ کی قربانی ایک اہل بیت کی طرف سے کی جاسکتی ہے چاہے وہ سات سے زیادہ ہوں یا سات سے کم اور دو اہل بیت کی طرف سے ایک اونٹ کی قربانی نہیں کی جاسکتی ہے چاہے وہ سات ہوں یا سات سے کم ہوں۔

جمہور کے نزدیک ایک اونٹ سات آدمیوں کی طرف سے کافی ہے چاہے ایک اہل بیت کی طرف سے ہو یا ایک سے زیادہ اہل بیت کی طرف سے ہو۔

امام مالک کی دلیل: امام مالک کہتے ہیں کہ قربانی تقرب الی اللہ کیلئے کی جاتی ہے اور قربت میں تقسیم نہیں ہوتی اس لئے وحدت کا ہونا ضروری ہے چاہے وحدت حقیقی ہو کہ ایک آدمی ہی قربانی کرے یا وحدت جنسیہ ہو کہ اہل بیت پورے جانور کی قربانی کریں۔ دو اہل بیت کی صورت میں نہ وحدت حقیقیہ پر عمل ہوگا اور نہ وحدت جنسیہ پر عمل ہوگا۔

جمہور کی دلیل: عن جابر أن النبی ﷺ قال البترۃ عن سبعة والجذور عن سبعة (ابو داؤد) اور حدیث کی موجودگی میں قیاس کو ترک کر دیا جائے گا۔

باب فی الشاة تضحی عن جماعة

امام مالک اور امام احمد کے نزدیک ایک بکری پورے اہل بیت کی طرف سے کافی

ہے چاہے وہ ایک ہوں یا ایک سے زیادہ ہوں، امام مالکؒ دو شرطوں کا اضافہ بھی کرتے ہیں ایک یہ کہ گھر کا مالک شرکاء پر خرچ کرتا ہو دوسرے شرکاء ایک ہی گھر میں رہے ہوں۔

امام ابوحنیفہؒ اور شافعیؒ کے نزدیک ایک بکری کی قربانی ایک ہی آدمی کی طرف سے کی جاسکتی ہے۔

مالکیہ و حنابلہ کی دلیل: حضرت عائشہؓ سے نبی کریم ﷺ کی طرح قربانی یہ منقول ہے، أَخَذَ الْكَبْشَ (ذبیہ) فَأَضْجَعَهُ ثُمَّ ذَبَحَهُ ثُمَّ قَالَ: اللَّهُمَّ تَقَبَّلْ مِنْ مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ وَأُمَّةٍ مُحَمَّدٍ. (۱)، آپ ﷺ ایک ذبیہ ذبح کیا اور اس کی اپنی طرف سے اور اپنے آل کی طرف سے اور اپنی امت کی طرف سے قبولیت کی دعا کر رہے ہیں جو اس بات کی صریح دلیل ہے کہ ایک بکری پورے اہل بیت کی طرف سے کافی ہے۔

دوسری دلیل: عطاء بن یربوع کہتے ہیں کہ سالت ابا ایوبؓ کیف كانت الضحایا فیکم علی عهد رسول اللہ ﷺ، یعنی میں نے ابوایوبؓ سے پوچھا کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں قربانی کیسے ہوتی تھی تو انہوں نے کہا: کان الرجل یضحی بالشاءة عنه وعن اهل بيته فیاکلون ویطعمون حتی تباهی الناس فصارت کما تری (۲)۔ یعنی آدمی اپنی طرف سے اور اپنے اہل بیت کی طرف سے ایک بکری ذبح کرتا تھا، پھر وہ کھاتے تھے اور کھلاتے تھے یہاں تک کہ لوگ اظہار فقر پر آگئے چنانچہ یہ حالت ہوگئی جو تم دیکھ رہے ہو۔

حنفیہ و شافعیہ کی دلیل: عن ابی ہریرۃؓ قال: قال رسول اللہ ﷺ: من وجد سعة لأن یضحی فلم یضحی فلا یحضر مصلانا (۳)۔ اگر ایک بکری ایک اہل بیت کی طرف سے کافی ہو جاتی تو پھر ہر صاحب وسعت کو یہ وعید نہ سنائی جاتی بلکہ یہ وعید اہل

(۱) مسلم شریف ۱۹۶۷ ابو داؤد ۲۷۹۲، البیہقی ۲۱۷/۹ (۲) ترمذی ۲۷۶/۱ ابن ماجہ

۳۱۹۷ (۳) البیہقی ۲۶۰/۹، كذلك ابن ماجہ.

بیت کے صرف مالک کو سنائی جاتی۔

مقابلہ مالکیہ کے دلائل کا جواب: ان کے دلائل کا جواب یہ ہے کہ یہ احادیث اشتراکِ ثواب پر محمول ہیں چنانچہ ہمارے نزدیک بھی قربانی کے ثواب میں چند آدمیوں کو شریک کرنا جائز ہے، نیز یہ قرآنِ قیاس کے خلاف بھی ہے کیونکہ اگر ایک بکری ایک اہل بیت کی طرف سے کافی ہے تو بقر جو بکری سے بڑا ہوتا ہے اس کو سات آدمیوں سے زیادہ کیلئے کافی ہو جانا چاہئے۔

باب فی المسافر یضحی

امام مالکؒ کے نزدیک مسافر کیلئے بھی قربانی کرنا واجب ہے۔ بقیہ ائمہ مسافر پر واجب قربانی کے قائل نہیں ہیں۔

امام مالکؒ کی دلیل: عن ثوبان قال: وضع رسول اللہ ﷺ ثم قال: یا ثوبان اصلح لنا لحم هذه الشاة قال فما زلت أطعمه منها حتى قد منا المدينة (ابوداؤد) یعنی آپ ﷺ نے قربانی کی اور فرمایا اے ثوبان ہمارے لئے اس بکری کا گوشت تیار کرو ثوبان کہتے ہیں چنانچہ میں آپ ﷺ کو اس میں سے کھلاتا رہا یہاں تک کہ ہم مدینہ پہنچ گئے۔ یہ واقعہ حجۃ الوداع کا ہے اور آپ ﷺ نے حالت سفر میں قربانی کی جس سے مسافر پر قربانی کے وجوب کا ثبوت ہوتا ہے۔

جمعہور کی دلیل: آپ ﷺ کا یہ عمل استحباب پر محمول ہے ورنہ حقیقت میں مسافر پر نہ جمعہ واجب ہے اور نہ قربانی۔ چنانچہ حضرت علیؓ سے مروی ہے: ایس علی المسافر جمعة ولا أضحية، کیونکہ حالت سفر میں قربانی واجب ہونے سے مشقت شدیدہ پیش آئے گی کہ آدمی قربانی کا جانور کہاں کہاں لئے پھرتا رہے گا۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس زمانہ میں مسافر پر اگر وسعت رکھتا ہے تو قربانی واجب ہوگی کیونکہ آج کل رابطہ کے ذرائع انتہائی قوی ہیں، آدمی موبائل یا فون کے ذریعہ اپنے گھر والے کو مکلف بنادے یا جہاں بھی ہو وہاں تنظیم قربانی والوں سے رابطہ کر کے قربانی کرا لے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

کتاب الذبائح

باب فی الذبیحة بالمرؤۃ والسن والعظام

امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک پتھر، دانت اور ہڈی سے ذبح کرنا حرام ہے اگر ذبح کر لے تو اس کا کھانا حرام ہوگا، امام مالک کی بھی یہی ایک روایت ہے۔

امام ابو حنیفہ اور امام مالک کے نزدیک اگر انسان کے جسم میں گے ناخن یا دانت سے ذبح کیا ہو تو اس کا کھانا حرام ہوگا لیکن اگر انسان کے جسم سے علاحدہ ہو تو اس سے ذبح کرنا جائز ہوگا۔
(المجموع ج ۹ ص ۷۹)

امام شافعی و احمدی دلیل: عن رافع بن خدیج قال: قال رسول الله ﷺ: ما أنهر الدم وذكر اسم الله عليه فكلوا ليس السن والظفر (۱) یعنی جس چیز سے خون بہہ جائے اور اس جانور پر اللہ کا نام لیا گیا ہو تو کھاؤ بشرطیکہ وہ دانت اور ناخن سے ذبح نہ کیا گیا ہو۔ نیز آپ ﷺ نے فرمایا کہ: وإذا ذبحتهم فأحسنوا الذبحة (۲)

حنفیہ و مالکیہ بھی حدیث مذکور ”ما أنهر الدم“ سے استدلال کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے اس حدیث میں ذبح کرنے کا ایک قاعدہ کلیہ بیان کیا ہے کہ جس چیز سے بھی خون بہہ جائے یعنی ذبح ہو جائے اس سے ذبح کرنا درست ہے، ”لیس السن والظفر“ سے دانت و ناخن کا استثناء اس لئے کیا گیا کیونکہ عموماً اس میں دھار نہیں ہوتی اگر جھکف ذبح کیا جائے گا تو جانور کو تکلیف ہوگی

(۱) أخرجه البخاری ۲۴۸۸ ومسلم ۱۹۶۸، ترمذی، ابوداؤد، نسائی ۲۲۶/۷، ابن ماجہ ۳۱۳۷، الدارمی ۲۴۸، البیہقی ۲۴۵/۹، أحمد ۴۶۳/۳، (۲) أخرجه مسلم ۱۹۵۵، ترمذی ۱۴۰۹، ابن ماجہ ۱۳۷۰، نسائی، البیہقی ۲۷۰/۹، أحمد ۱۲۳/۴، الدارمی ۵۲/۲.

اس لئے اس سے ذبح کرنا مکروہ ہوگا اور ہم بھی اس کی کراہیت کے قائل ہیں، لیکن اگر ناخن یا دانت یا ہڈی کو حیز کیا جائے اور اس سے ذبح کیا جائے جس سے خون بہہ جائے تو "ما نھر الدم" پایا جائے گا لہذا اس کا کھانا حرام نہ ہوگا۔ خلاصہ کلام ناخن، دانت و ہڈی سے ذبح کرنا مکروہ ہے لیکن اس کھانا حرام نہ ہوگا بلکہ جائز ہوگا چنانچہ آپ ﷺ سے مروی ہے: أفرد الاوداج بمسا شئت (نسائی) یعنی رگوں کو جس چیز سے چاہو کاٹو۔ اس میں دانت، ناخن وغیرہ کا کوئی استثناء نہیں ہے۔

باب ماجاء فی ذکاة (الذبح) الجنین

ماں کے پیٹ میں بچہ کو جنین کہتے ہیں، اگر مادہ کو ذبح کیا گیا اور اس کے پیٹ سے بچہ نکلا جس میں تھوڑی سے رت باقی تھی لیکن اتنا وقت نہیں ملا کہ اس کو ذبح کیا جاسکے کہ وہ مر گیا، یا تام الخلق مردہ نکلا تو اس کا کیا حکم ہے؟

امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس کا کھانا جائز نہیں ہے اگر زائد پیدا ہوا اور اس کو ذبح کیا گیا تو کھانا جائز ہے، ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک اس کا کھانا مطلقاً جائز ہے۔

جمہور کی دلیل: عن أبي سعيد قال: قلنا: يا رسول الله ننحر الناقة ونذبح البقرة والشاة وفي بطنها الجنين أنأكله؟ فقال: كلوه إن شئتم فإن ذكاته ذکاة أمه. (۱) یعنی جنین کا ذبح اس کی ماں کے ذبح کرنے سے ہے۔ یعنی (ماں کا ذبح کرنا جنین کیلئے کافی ہوگا) لہذا اس کو کھانا جائز ہوگا چاہے زندہ ہو یا مردہ بشرطیکہ اس کی خلقت تام ہوگئی ہو۔

ابو حنیفہ کے دلائل: بقولہ تعالیٰ حرمت علیکم الميتة والدم ولحم الخنزیر وما اهل لغير الله به والمنخنقة۔ اس آیت کریمہ میں متھ (دم گھٹ کر مرا

(۱) أخرجه ترمذی ۱۴۷۶، ابوداؤد ۲۸۲۷، ابن ماجہ ۳۱۹۹، البيهقی ۳۳۰۹،

الدارقطنی ۲۷۴/۴، أحمد ۳۱۸۳۔

ہوا) حرام قرار دیا گیا ہے اور یہ یقینی بات ہے کہ جنین متحد ہی ہے کیونکہ ماں کے ذبح کرنے کی وجہ سے اس کا دم گھٹ گیا، اور وہ مر گیا، لہذا اس کا کھانا جائز نہ ہوگا۔

اور حدیث شریف ذکاۃ الجنین ذکاۃ اُمہ میں تشبیہ بیان کی گئی ہے یعنی جنین کا ذبح کرنا اس کے ماں کی طرح ہے یعنی جس طرح اس کے ماں کو ذبح کیا گیا اسی طرح اس کو ذبح کرو اور کھاؤ۔ لیکن اگر وہ مرا ہے تو ذبح نہیں پایا جاسکتا، لہذا وہ حرام ہوگا اور قیاس کا بھی یہی تقاضہ ہے کہ ایک جانور کی ذکاۃ دوسری جانور کیلئے کافی نہیں ہو سکتی۔ مزید تفصیل کیلئے یہ دیکھئے: (بدائع الصنائع ۱/۱۰۹، البحر الرائق ۸/۳۱۲)۔

باب فی العقیقۃ

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حقیقہ کرنا مستحب ہے جو سنت سے ثابت ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک سنت مؤکدہ ہے حتیٰ کہ امام احمدؒ کی ایک روایت وجوب کی ہے۔ جمہور کی دلیل: عن ابن عباس عقی رسول اللہ ﷺ عن الحسن والحسين عليهما السلام كبشا كبشا. (۱) یعنی رسول اللہ ﷺ نے حسن اور حسین کے جانب سے ایک ایک میڈ حاذق کیا۔ نیز آپ ﷺ سے مروی ہے مع الغلام عقیقۃ فامرقوا عنه دماً وأميطوا عنه الأذى (ابوداؤد، ۲۸۳۹) یعنی لڑکے کے ساتھ حقیقہ ہے لہذا اس کی جانب سے خون بہاؤ اور اس سے بلا دور کر دے حدیثیں حقیقہ کے سنت مؤکدہ ہونے کی واضح دلیل ہیں۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل: أن النبی ﷺ سئل عن العقیقۃ فقال: لا أحب العتوق ومن ولد فأحب أن ينسك له فليفعل (۲) یعنی آپ ﷺ نے فرمایا میں عتوق کو

(۱) أخرجه ابوداؤد ۲۸۴۱، البیہقی ۲۹۹/۹، (۲) أخرجه ابوداؤد ۲۸۴۲، البیہقی

پسند نہیں کرتا ہوں جس کے یہاں کوئی پیدائش ہو پھر وہ اس کے لیے قربانی کرنا چاہتا ہے تو وہ کر سکتا ہے۔ آپ ﷺ نے عقیقہ کو آدمی کے مرضی پر چھوڑ دیا چاہے وہ کرے یا نہ کرے اگر وہ سنت مؤکدہ ہوتا تو آپ ﷺ تاکید کے ساتھ اس کے کرنے کا حکم فرماتے۔ اس کے علاوہ جو بھی قول یا فعل روایات مروی ہیں سب کے سب استحباب پر محمول ہیں۔

باب کم شاة یذبح للولد والجارية

امام مالک کے نزدیک لڑکے اور لڑکی دونوں کی طرف سے ایک ایک بکری کرنا مسنون ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک لڑکے کی طرف سے دو بکری اور لڑکی کی طرف سے ایک بکری کرنا مسنون ہے۔

امام مالک کی دلیل: عن رسول الله ﷺ عن الحسن والحسين كبشاً
كبشاً۔

جمہور کی دلیل: عن أم كُزَيْبٍ قَالَتْ: سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنِ الْعَقِيقَةِ
فَقَالَ: لِلْغُلَامِ شَاتَانِ مَكَافِلَتَانِ وَعَنِ الْجَارِيَةِ شَاةٌ (۱) یہ حدیث قولی ہے جس کو نفل پر ترجیح ہوگی اور اس کے مقابلے میں قوی بھی ہے۔

☆☆☆☆☆

☆☆☆

(۱). أخرجه أبو داود ۲۸۳۶، ابن ماجه ۳۱۶۲، النسائي الكبرى ۷/۱۶۵، الترمذی،

البيهقي ۳۰۱/۹، الدارمی ۸۱/۲، أحمد ۳۸۱/۶۔

کتاب الصيد

باب فی الاکل من صید الکلب والطيور

اگر شکاری کہے کہ بسم اللہ پڑھ کر شکار پر چھوڑا اور وہ شکار کو پکڑ لیا لیکن وہ شکار بغیر ذبح کے مر گیا تو اس کا بالاتفاق کھانا جائز ہے، لیکن شکاری کہے کہ تعلیم کے سلسلہ میں اختلاف ہے، یعنی کون سا کتا شکاری کہلائے گا اور کون سا کتا شکاری نہیں کہلائے گا؟ اس میں ائمہ کے مختلف اقوال ہیں کیوں کہ غیر شکاری کہے کہ مردہ شکار کھانا بالاتفاق حرام ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک کہے کہ معلم ہونے کیلئے یہ شرط ہے کہ اس کو شکار پر بھیجا جائے تو وہ چلا جائے اور روکا جائے تو رک جائے، اسکے علاوہ کوئی شرط نہیں ہے، چاہے وہ شکار سے کھائے یا نہ کھائے کوئی حرج نہیں ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک عرف کا اعتبار ہے، البتہ کلب معلم کی علامت تین شرطوں کا پایا جانا متعین کرتے ہیں (۱) روکنے سے رک جائے، بھیجنے سے چلا جائے، (۲) شکار سے نہ کھائے، (۳) یہ تجربہ کم از کم تین مرتبہ کیا جائے۔ اور امام شافعیؒ کا مذہب بھی تقریباً یہی ہے۔

امام مالکؒ کی دلیل: عن ابی ثعلبۃ الخشنی قال النبی ﷺ إذا أرسلت کلبک المعلم ونکرت اسم اللہ علیہ فکل وإن أکل منه (۱)۔ یعنی جب تم اپنے کلب معلم کو اللہ کا نام لے کر چھوڑ دو تو اس کو کھاؤ اگرچہ کہے کہ نے شکار شدہ جانور میں سے کچھ کھا لیا ہو۔

جیہڑی دلیل: بقولہ تعالیٰ (فکلوا مما أمسکن علیکم)۔ یعنی اس میں سے کھاؤ

(۱) أخرجه أبو داود، ۲۸۵۰، البخاری ۵۴۷۸، ۵۴۹۶، مسلم ۱۶۳۰، ترمذی ۱۴۶۴،

ابن ماجہ ۳۲۰۷، نسائی ۴۳۷۷، البيهقي ۲۴۷/۹، احمد ۱۶۵/۸

جو کھادی کتے نے تمہارے لیے پکڑا ہوا اور جب کتے نے اس میں سے کھا لیا تو مالک کے لیے
 کھانا پکڑنا نہیں پایا گیا۔

عن عدی ابن حاتم عن النبی ﷺ قال: فإن أكل الكلب فلا تأكل
 فإني أخاف أن يكون إنما أمسكه على نفعه. (۱) یعنی اگر کتا کھالے تو تو مت کھا
 کیونکہ مجھے اندیشہ ہے کہ وہ اس کو اپنے لئے روک رکھا ہو۔

امام مالک کی دلیل کا جواب: ابو شیبہ کی روایت ضعیف ہے نیز اکثر روایات میں ”وإن
 أكل حصه“ کا لفظ موجود نہیں ہے یہ راوی کا ادراج معلوم پڑتا ہے، اگرچہ عدی بن حاتم کی روایت کی
 بھی تصحیح کی گئی ہے لیکن اسکے لئے آیت قرآنی مؤید ہے۔ واللہ اعلم

الاختلاف فی تعلیم الطیور

امام شافعی کے نزدیک پرندوں کی تعلیم یہ ہے کہ جب شکار پر چھوڑا جائے تو چلائے
 اور جب بلایا جائے تو واپس آجائے اور شکار میں سے نہ کھائے۔

جنہود شکار میں سے نہ کھانے کی شرط نہیں لگاتے یہ شرط صرف شافعی کے نزدیک ہے۔
 امام شافعی کی دلیل: عن عدی بن حاتم قال: قال النبی ﷺ: ما علمت من
 كلب أو بایز ثم أرسلته ولم يأت معي فأكل مما أمسك عليك، قلت: وإن
 قتل؟ قال: إذا قتله ولم يأكل منه شيئاً (۲) یعنی کتاب یا باز میں سے جس کو تو نے سکھایا ہو
 پھر اس کو اللہ کا نام لیکر بھیجے پس تو کھا جا جس نے تیرے لئے پکڑا ہوا، میں نے کہا اگر چہ اس نے اس
 کو قتل کر دیا ہو؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا (ہاں) جب وہ اس کو قتل کر دے اور اس میں سے کچھ نہ
 کھایا ہو۔ فإنما أمسك عليك إذا قتله ولم يأكل منه شيئاً، امام شافعی کی دلیل ہے۔

(۱) أخرجه البخاری ۱۷۷، ۵۴۸۳، مسلم ۱۹۲۹، ابوداؤد ۲۸۹۷، ترمذی ۱۱۶۵

البیہقی ۲۳۵، أحمد ۲۵۸، (۲) أخرجه ابوداؤد، البيهقي ۲۳۸،

باب فی التسمیة علی الذبیحة والصيد

امام شافعی کے نزدیک شکار ہو یا ذبیحہ بسم اللہ پڑھنا سنت ہے اور بعض مالکیہ کا مذہب یہی ہے اگر مرد ایسا ترک کر دے تو کوئی حرج نہیں۔

امام ابوحنیفہ، امام احمدؒ اور بعض مالکیہ کے نزدیک حالت عہد میں "تسمیہ" پڑھنا شرط ہے اور حالت نسیان میں معاف ہے، خواہ ذبیحہ ہو یا شکار، امام احمدؒ کی دو روایتیں اور بھی ہیں: دیکھئے (المجموع ۸/۳۰۳)۔

امام شافعی کے دلائل: قوله تعالى حرمت علیکم المیتة والدم ولحم الخنزیر الی قوله إلا ما ذکبتم۔ سورة المائدة ۳۔ یہاں جانور کے گوشت کھانے کی حلت کی شرط "إلا ما ذکبتم" (مگر جو ذبح کیا گیا ہو) ہے۔

۲۔ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ ایک قوم آپ ﷺ کے پاس آئی اور آپ ﷺ سے عرض کیا: إن قوماً یأتوننا بلحم لا ندری أنکر اسم اللہ علیہ أم لا؟ فقال ﷺ: سموا علیہ أنتم وکلوه (۱) یعنی کچھ لوگ ہمارے پاس گوشت لیکر آتے ہیں اور ہمیں معلوم نہیں ہوتا کہ اس پر اللہ کا نام لیا گیا ہے یا نہیں تو آپ ﷺ نے فرمایا: جی لوگ اس پر اللہ کا نام لیکر اس کو کھاؤ۔

۳۔ قال النبی ﷺ: ذبیحة المسلم حلال نکر اسم اللہ أولم یلکد (۲) یعنی مسلم کا ذبح کیا ہو جانور حلال ہے اس نے اللہ کا نام لیا ہو یا نہ لیا ہو۔

جمعہور کے دلائل: قوله تعالى ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مَالَهُمْ﴾ یذکر اسم اللہ علیہ (الانعام: ۱۲۱)۔ یہ آیت صریح دلیل ہے کہ جو جانور اللہ کے نام کے بغیر ذبح کیا جائے گا اس کا

(۱) أخرجه أبو داؤد، النسائی، ابن ماجہ البیہقی، (۲) أخرجه البیہقی، وأبو داؤد فی

کھانا جائز نہ ہوگا۔

۲۔ عن أنس أن النبی ﷺ قال: إذا أرسلت كلبك فاذا ذكر اسم الله وهي رواية أخرى إذا رميت سهمك فاذا ذكر الله فإني وجدته قد قتل فكل (۱) یعنی آپ ﷺ نے فرمایا: جب تو اپنے کتے کو شکار پر بھیجے تو تو اللہ کا نام لے۔ اور دوسری روایت میں ہے جب تو تیرے بھیکے بھرا اللہ کا نام لے پھر اگر تو اس کو محتول پائے تب بھی تو اس کو کھا سکتا ہے

۳۔ ابو ثعلبہ الخفشی سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ان سے فرمایا وما صدقت بحقك فذكرت اسم الله عليه فكل. (۲) یعنی جو تو اپنے قوس سے شکار کرے پھر اس پر اللہ کا نام لیا ہو تو اس کو کھا سکتا ہے۔ یہ دونوں حدیثیں جمہور کے مذہب پر صریح دلیل ہیں کہ جس پر اللہ کا نام لیا گیا ہو اس کا کھانا جائز ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب: آیت قرآنی میں ذکاۃ سے مراد ذکاۃ شرعی ہے یعنی ذبح ”باسم اللہ“ ہے کیونکہ ذکاۃ کے لغوی معنی مراد نہیں لئے جاسکتے کیوں کہ اس کے لغوی معنی (پھاڑنا) کے ہیں اور ظاہری بات ہے کہ پھاڑنا یہاں مراد نہیں لیا جاسکتا، چنانچہ اس کی تائید دوسری آیت سے بھی ہوتی ہے جو یہ ہے: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ يَذْكُرَ اسْمَ اللَّهِ الْغِيۡرَ﴾ اور نہ دونوں آیتوں میں تعارض ہوگا۔

اور امام شافعیؒ کی مستدل حدیث اول حسن ظن کے بارے میں ہے کہ کوئی ذبیحہ تمہارے سامنے پیش کیا جائے اس دعویٰ کے ساتھ کہ اللہ کا نام لیکر ذبح کیا گیا ہے تو حسن ظن کے طور پر اللہ کا نام لیکر کھاؤ اور تیسری حدیث ناسی کے بارے میں ہے لہذا اس سے اس پر استدلال صحیح نہیں ہے۔

(۱) أخرجه أبو داود، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ، البیہقی (۲) أخرجه البخاری، مسلم، أبو داود، نسائی، ابن ماجہ، ترمذی، البیہقی، الفارقطنی، احمد

کتاب الوصایا

باب ما جاء فی الوصیة

داؤد ظاہری اور دیگر بعض اصحاب ظواہر کے نزدیک اگر میت کے پاس مال ہو وصیت کرنا واجب ہے۔

جمہور کے نزدیک وصیت کرنا مستحب ہے لیکن اگر اس پر قرض یا دوسرے کا کوئی اور حق ہو اور وصیت نہ کرنے کی صورت میں اس حق واجب کے فوت ہونے کا خوف ہو تو اس صورت میں جمہور کے نزدیک بھی وصیت کرنا واجب ہے۔

اصحاب ظواہر کی دلیل: قولہ تعالیٰ ﴿کُتِبَ عَلَیْکُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُکُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَکَ خَیْرًا الْوَصِیَّةَ لِلْوَالِدِیْنِ وَالْأَقْرَبِیْنِ﴾، اس آیت سے وصیت کا وجوب ثابت ہوتا ہے کیونکہ ”کُتِبَ“ فرض اور واجب کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔

جمہور کی دلیل: عن ابی امامة ”یقول: سمعت رسول اللہ ﷺ یقول فی خطبته عام حجة الوداع ان اللہ قد أعطى کل ذی حق حقه فلا وصیة لوارث، (۱) یعنی میں نے رسول اللہ ﷺ حجۃ الوداع کے سال اپنے خطبہ میں یہ فرماتے ہوئے سنا کہ اللہ تعالیٰ نے ہر حق والے کو اس کا حق دے دیا ہے لہذا کسی وارث کو کوئی وصیت کا حق حاصل نہیں۔

اصحاب ظواہر کی دلیل کا جواب: آیت وصیت جس سے اصحاب ظواہر نے استدلال کیا وہ آیت میراث سے منسوخ ہے، چنانچہ ابن مسعود سے منقول ہے۔
نسختها آية الميراث۔ یعنی آیت وصیت کو آیت میراث نے منسوخ کر دیا۔ نیز ابن عباس

سے بھی مہر دی ہے، نسخہٴ قولہ تعالیٰ للرجال نصیب مما ترک الخ اور ہماری
محل حدیث بھی فتح کی تائید کرتی ہے۔

باب ماجاء فی الوصیۃ للوارث

اصحابِ نحوہر کے نزدیک میت کسی وارث کیلئے وصیت نہیں کر سکتا اگر کرے گا تو اس کی
وصیت باطل ہو جائے گی اگرچہ ورثاء وصیت کی اجازت دے دیں۔

جمہور فرماتے ہیں کہ اگر ورثاء وصیت کی اجازت دے دیں تو وصیت نافذ ہو جائے گی۔

اصحابِ نحوہر کے دلیل۔ قال ابوالمہدی سمعت رسول اللہ ﷺ یقول فی خطبۃ عام
حجۃ الوداع: ان اللہ قد اعطى کل ذی حق حقہ فلا وصیۃ لوارث۔ (۱) یعنی
اللہ نے ہر حق والے کو اس کا حق دے دیا ہے لہذا کسی وارث کیلئے کوئی وصیت نہیں ہے۔ اس
حدیث میں مطلقاً کسی وارث کے لئے وصیت کی نفی کی گئی ہے، لہذا کسی بھی صورت میں وصیت
نافذ نہیں ہوگی کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ہر وارث کا حق متعین کر دیا ہے لہذا کسی بھی وارث کیلئے الگ
سے وصیت کر کے حق متعین کرنا درست نہ ہوگا۔

جمہور کی دلیل: یہ حدیث مذکور عام ہے لیکن اجازت ورثاء اس سے خاص ہے،
چنانچہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے: لا وصیۃ إلا أن یجیز الودع۔ یعنی وصیت نہیں ہے
مگر یہ کہ ورثاء اجازت دے دیں۔ لہذا ورثاء کی اجازت کی صورت میں وصیت نافذ ہو جائے گی۔

☆☆☆☆☆

☆☆☆

کتاب الفرائض

فرائض: فریضہ کی جمع ہے اور یہاں فرائض سے مراد وارثوں کے حصے ہیں کہ کس وارث کو کتنا حصہ ملے گا؟۔

باب فی المیراث ذوی الارحام

اگر کوئی شخص مر جائے اور اس کا ذوی الفرائض میں سے یا عصب میں سے کوئی وارث نہ ہو تو کیا اس کے دیگر رشتہ دار اس کے وارث ہو سکتے ہیں؟ اس سلسلہ میں صحابہ کرام، تابعین اور فقہاء میں اختلاف ہے۔

صحابہ کرام میں سے ابن مسعود اپنی مشہور روایت کے مطابق ابن عباس، معاذ بن جبل، ابو عبیدہ بن الجراح اور فقہاء میں ابو حنیفہ، صاحبین، زفر اور احمد کے نزدیک ذوی الارحام میت کے وارث نہ ہونے کی صورت میں وارث ہو سکتے ہیں۔

صحابہ کرام میں زید بن ثابت، ابن عباس دوسری روایت کے مطابق اور فقہاء میں سے امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک ذوی الارحام میت کے وارث نہیں ہو سکتے۔

عدم قائلین کی دلیل: ان کا استدلال آیت میراث سے ہے کہ آیت میراث میں تمام وارثین کا ذکر ہے لیکن ذوی الارحام کا بالکل ذکر نہیں ہے اور ذوی الارحام کو وارث بنا کر کتاب اللہ پر خبر واحد یا قیاس کے ذریعہ زیادتی نہیں کی جاسکتی

قائلین کی دلیل: شافعیہ و مالکیہ کا یہ کہنا کہ قرآن میں ذوی الارحام کے وراثت کا ذکر نہیں ہے یہ صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ ارشاد خداوندی ہے: ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾، یعنی اس کے معنی ہیں بعضہم اولیٰ بالودائے من بعض چنانچہ اس آیت سے اشارۃً اخص کے طور پر ذوی الارحام کیلئے وراثت کا ثبوت ہوتا ہے اور متعدد

روایات سے بھی اس کا ثبوت ہوتا ہے۔

۲۔ چنانچہ حضرت مقدمہ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: اللہ ورسولہ مولیٰ من لا مولیٰ له والخال وارث من لا وارث له، (۱) یعنی اللہ اور اس کا رسول اس شخص کا مولیٰ ہے جس کا کوئی مولیٰ نہ ہو اور ماموں وارث ہے اس شخص کا جس کا کوئی وارث نہ ہو۔ اس میں آپ ﷺ نے ماموں کو وارث بنایا ہے جو کہ وہ ذوی الفرائض میں سے نہیں ہے بلکہ ذوی الارحام میں سے ہے۔

۳۔ ثابت بن الدحداد کا انتقال ہو گیا تو آپ ﷺ نے قیس بن عاصم السحری سے پوچھا کہ: هل تعرفون له فيكم شيئاً؟ فقال: إنه كان فينا ميتاً ولا نعرف له فينا إلا ابن اخت ف جعل رسول الله ميراثه لابن اخته (۔ المنقول من بذل المجہود ۱۳/۱۷۷) یعنی کیا تم اپنے میں اس کے کسی چیز کو جانتے ہو؟ تو انہوں نے کہا کہ بلاشبہ وہ ہم میں وفات پا گئے اور ہم سوائے ان کے ایک بھانجے کے کسی کو نہیں جانتے، تو رسول اللہ ﷺ نے انکے بھانجے کو انکا میراث دے دیا۔ یہاں آپ ﷺ نے بھانجے کو میت کا وارث بنایا جو نہ ذوی الفروض میں سے ہے اور نہ ہی عصبہ ہے بلکہ ذوی الارحام میں سے ہے۔ لیکن شافعیہ و مالکیہ پہلی حدیث پر اعتراض کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ خال کے بارے میں بعض روایات میں وراثت کی نفی بھی آپ ﷺ سے ثابت ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ نفی میت کے عصبہ ہونے کی بنیاد پر ہے۔ لہذا یہ بات واضح ہو گئی ہے اگر کوئی شخص مر جائے جس کا کوئی وارث ذوی الفروض یا عصبہ میں سے نہ ہو تو قریبی ذوی الارحام اس کا وارث ہوگا۔

☆☆☆☆☆

☆☆☆

(۱) أخرجه أبو داود ۲۷۹۷، ترمذی ۲۱۰۳، ابن ماجہ ۲۷۳۷، الدارقطنی ۸۴/۴، البيهقی ۲۱۴/۶، احمد ۲۸/۱، الطحاوی ۳۹۷/۴۔

کتاب الایمان والنذور

النذور: جمع نذر، وهو عبارة عن التزام فعل الطاعات بصیغ مخصوصة، كقوله لله على صوم أو صلاة أو صدقة (المفہم ۶۰۴/۴)
والایمان: جمع یمان وهو فی أصل اللغة الحلف على أمر من الأمور من فعل أو ترك بصیغ مخصوصة كقوله: والله لأفعلن كذا أو لا تفرعن كذا.

باب فی وفاء النذر فی معصية الله

اگر کوئی شخص گناہ کی نذر مان لے مثلاً شراب پینے کی، قتل کرنے یا زنا وغیرہ کرنے کی، تو یہ نذر باطل ہے اس کا نہ پورا کرنا واجب ہے اور اس پر کفارۃ یحیئن لازم نہیں ہوگا۔ وبهذا قال مالک، والشافعی، وأبو حنیفة وجہور العلماء۔ (شرح صحیح مسلم للنووی ۴۴۸۱/۷)

امام احمدؒ کے نزدیک نذر باطل ہے لیکن اس پر کفارۃ یحیئن واجب ہوگا۔

امام احمدؒ کی دلیل: عن عائشة قالت: قال رسول الله ﷺ: لا نذر فی معصية وكفارتہ كفارة یمین۔ (۱) یہ حدیث عقبہ بن عامر اور عمران بن الحصین سے بھی مروی ہے لیکن عمران کی روایت میں ”کفارتہ كفارة یحیئن“ کا تذکرہ نہیں ہے بلکہ اکثر روایتوں میں اس کا ذکر نہیں ہے۔

جمہور کی دلیل: جمہور کہتے ہیں کہ جب معصیت میں نذر منعقد ہی نہیں ہوگی تو نذر کا

(۱) أخرجه ترمذی، أبو داود ۳۳۲۲ مسلم باب فی كفارة الایمان والنذور ابن ماجہ

پورا کرنا بھی واجب نہیں، جب نذر کا پورا کرنا واجب نہیں تو کفارہ بھی واجب نہیں ہوگا۔ نیز جمہور کی دلیل ایک انصاری عورت کا واقعہ ہے کہ اس کو دشمنوں نے قیدی بنا لیا لیکن وہ ایک اونٹنی پر سوار ہو کر بھاگنے میں کامیاب ہو گئی، اور اس نے نذر مانی تھی کہ اللہ نے مجھے اس اونٹنی کی وجہ سے نجات دے دی تو میں اس کو ذبح کر دوں گی، اتفاق سے یہ اونٹنی آپ ﷺ کی تھی صحابہ نے آپ ﷺ سے اس کا ذکر کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: **مَبْحَانُ اللَّهِ بُسْمًا جَزَتْهَا، فَذَرِ اللَّهُ إِنْ نَجَّاهَا اللَّهُ عَلَيْهَا لَتَنَحْرِنَهَا، لَا وَفَاءَ لِنَذْرٍ فِي مَعْصِيَةٍ وَلَا فَيْعًا لَا يَمْلِكُ الْعَبْدُ (۱)** یعنی اللہ کی ذات پاک ہے اس نے کتنا برابر بدلہ اونٹنی کو دیا اللہ سے یہ نذر مان کر کہ اگر اللہ نے اس کو اونٹنی کی توسط سے بچا لیا تو وہ اس کو ذبح کر دیگی، گناہ میں نذر کو پورا نہیں کیا جائے گا اور نہ اس چیز میں جس کا بندہ مالک نہ ہو۔ اس حدیث میں صراحۃً معصیت میں نذر کے عدم وفا کا ذکر ہے لیکن کفارہ کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ اور جس حدیث سے امام احمدؒ نے استدلال کیا ہے اس کے بارے میں علامہ نووی فرماتے ہیں: **بِغَضَبٍ بِاتِّفَاقِ الْمُحَدِّثِينَ**۔ (شرح صحیح مسلم ۴/۳۲۸۲)

باب من نذر بالمشي إلى الكعبة

اگر کوئی شخص پیدل حج کی نذر مانے لیکن وہ بیمار ہو گیا یا اس کو کوئی عارضہ لاحق ہو گیا کہ وہ پیدل حج نہیں کر سکتا تو بالاتفاق سوار ہو کر حج کرنا جائز ہے۔ نذر نہ پورا کرنے کی وجہ سے اس پر کیا لازم ہوگا؟ اس سلسلہ میں اختلاف ہے۔

امام ابو حنیفہؒ و شافعیؒ کے نزدیک سوار ہو کر حج کر لے تو اس کو دم دینا پڑے گا۔ امام مالکؒ کے نزدیک آئندہ سال اگر صحت یاب ہو جائے تو اس کا اعادہ کرے البتہ اگر کچھ نہ پیدل بھی طے کیا ہو تو اس کا اعادہ واجب نہیں ہے بقیہ جو سوار ہو کر کیا ہے اس کا اعادہ پیدل چل کر کرے گا۔ امام احمدؒ کے نزدیک اس صورت میں کفارہ نہیں واجب ہے۔

(۱). أخرجه مسلم ۱۶۴۱ ابوداؤد ۲۳۱۶ احمد ۴/۳۰

امام احمدؒ کی دلیل: عقبہ بن عامرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا اے اللہ کے رسول میری بہن نے نذر مانی ہے کہ وہ بیت اللہ تک ننگے پاؤں اور ننگے سر پیدل چل کر جائے گی۔ تو آپ ﷺ نے فرمایا **إِنَّ اللَّهَ لَا يَصْنَعُ بِشَقْلِهِ أَخْتَكَ شَيْئًا فَلْتَرْكَبْ وَلْتَخْتَمِرْ وَلْتَصُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ**۔ (۱) یعنی اللہ تعالیٰ کو تمہاری بہن کی مشقت سے کچھ نہیں کرنا، لہذا تم کو چاہیے کہ اسکو سوار کرو، اوڑھنی اوڑھنا اور تین روزے رکھو اور۔

امام مالکؒ کا استدلال ابن عباسؓ کے فتوے سے ہے کہ انہوں نے اعادہ کا فتویٰ دیا تھا کہ جتنا حصہ پیدل چلا ہوا تھا اب سواری کرے اور جتنا حصہ سوار ہو کر چلے گیا ہوا تھا حصہ اب پیدل چلے۔

ابو حنیفہؒ اور شافعیؒ کی دلیل: ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ ایک شخص نے آپ ﷺ سے عرض کیا: **إِنْ أَخْتِي نَذَرَتْ أَنْ تَحْجَّ مَاشِيَةً وَأَنْهَا لَا تَطِيقُ ذَلِكَ**، فقال رسول الله ﷺ: **إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنْ نَذْرِ أَخْتِكَ**، فلتركب ولتهدى بدنة۔ (۲) یعنی اللہ تعالیٰ تیری بہن کی نذر سے بے نیاز ہے اس کو سوار کرو اور بدنہ ہدی کرو۔

امام احمدؒ کی دلیل کا جواب: جس حدیث سے امام احمدؒ نے استدلال کیا ہے اور وہ حدیث جس کو حنفیہ نے اپنا مستدل بنایا ہے دونوں عقبہ بن عامرؓ کی بہن کے بارے میں مروی ہیں، دونوں روایتوں میں ظاہر تعارض ہے لیکن حقیقت میں تعارض نہیں ہے، کیونکہ یہ ممکن ہے کہ اس نے اوڑھنی نہ اوڑھنے کی قسم کھائی ہو اس لئے آپ ﷺ نے اوڑھنی اوڑھنے کا حکم دیا اور حاجت ہونے کی وجہ سے کفارہ یحیٰ (تین روزہ) کا حکم فرمایا۔ اور انہوں نے پیدل حج کرنے کی نذر مانی تھی تو آپ ﷺ نے نذر توڑنے کا اور دم دینے کا حکم فرمایا، اس طرح دونوں روایتوں میں تعارض ختم ہو جاتا ہے اور امام احمدؒ کی دلیل کا جواب بھی ہو جاتا ہے اور حنفیہ کا مذہب ثابت ہو جاتا ہے۔

(۱) أخرجه بخاری ۱۸۶۶، ترمذی ۱۵۴۴، مسلم ۱۶۴۴، أبو داود ۳۲۹۳ (۲) أخرجه

أبو داود ۳۲۹۷، احمد ۱/۳۱۰، الدارمی ۲/۱۸۳

باب من حلف علی یمین فرأی خیرا منها فلیکفر

اگر قسم کھانے والا قسم توڑ دے تو بالاتفاق کفارہ واجب ہے لیکن یہ کفارہ حادث ہونے سے پہلے دیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کفارہ قبل الحث جائز نہیں ہے، چاہے کفارہ مالی ہو یا کفارہ بالصوم ہو۔

جمہور کے نزدیک کفارہ مالی قبل الحث جائز ہے کفارہ بالصوم قبل الحث جائز نہیں ہے۔
(شرح معجم مسلم ۴/۲۵۰)

جمہور کی دلیل عبدالرحمن بن سمرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **وَإِذَا حَلَفْتَ عَلَى يَمِينٍ فَرَأَيْتَ خَيْرًا مِنْهَا فَاكْفَرِ عَنْ يَمِينِكَ وَأَنْتَ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ** (۱) یعنی جب تو کسی چیز پر قسم کھائے پھر اس سے بہتر کوئی چیز دیکھے تو کفارہ ادا کر اور جو بہتر ہو اس کو بجا لاؤ۔ اس حدیث میں ”کفر“ پہلے کفارہ کا ذکر ہے اس کے بعد ”وَأَنْتَ الَّذِي“ قسم توڑنے کا ذکر ہے، چنانچہ یہ حدیث جمہور کے مذہب پر صریح دلیل ہے۔ نیز جمہور اس کو زکاة قبل الوقت پر قیاس کرتے ہیں۔

ابوصیفیؒ کی دلیل: **عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ سَمُرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: وَإِذَا حَلَفْتَ عَلَى يَمِينٍ فَرَأَيْتَ غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا فَأَنْتَ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ وَلَتَكْفُرَ عَنْ يَمِينِكَ** (ترمذی ۱۵۳۱)۔ اس حدیث میں پہلے حادث ہونے کا حکم ہے پھر کفارہ دینے کا حکم ہے، اس سے واضح ہوتا ہے کہ پہلے حادث ہوگا پھر اس کے بعد کفارہ دے گا۔ دراصل دونوں طرح جملہ روایات منقول ہے بعض میں کفارہ کا حادث ہونے سے پہلے دینے کا حکم ہے اور بعض میں کفارہ کے حادث ہونے کے بعد دینے کا ذکر ہے لہذا یہ احادیث کسی کا مستدل نہیں ہو سکتیں ہیں۔

(۱) أخرجه البخاري ۲۵۰۰، مسلم ۱۶۱۹، أبو داود ۱۶۵۰، الترمذی، النسائی

اب ہم قیاس کے طرف رجوع کرتے ہیں تو ہم نے دیکھا کہ کفارہ کے وجوب کا سبب حلف ہے اس لئے جب تک سبب "حلف" نہ پایا جائے تب تک سبب "کفارہ" نہیں پایا جائے گا۔ لیکن امام شافعیؒ یحییٰ کو سبب مانتے ہیں اس لئے یحییٰ "سبب" کے پائے جانے سے کفارہ "سبب" پایا جاسکتا ہے۔ اس لیے قیاس کی طرف رجوع کرنے سے بھی کسی کا استدلال فوقیت نہیں لے جاتا کیونکہ یہاں اصول ہی میں اختلاف ہو گیا۔

لیکن صحیح بات یہ ہے کہ خفیہ کا مذہب رائج ہے کیونکہ خفیہ کا مذہب "کفارہ بعد الحلف" سب کے نزدیک متفق علیہ ہے، بخلاف جمہور کے مسلک کہ وہ مختلف فیہ ہے اور خفیہ کا مذہب احوط ہے۔

باب فی وفاء النذر للجاهلیۃ فی حالۃ الإسلام

اگر کوئی کافر کوئی نذر مانے پھر وہ مسلمان ہو گیا تو کیا حالت اسلام میں وہ اپنی نذر پوری کرے گا؟

امام شافعیؒ و احمدؒ کے نزدیک اسلام لانے کے بعد اس کے لئے اپنی نذر کو پورا کرنا واجب ہے۔

امام ابو حنیفہؒ و امام مالکؒ اور اکثر شوافع کے نزدیک اسلام لانے کے بعد اس کو اپنی نذر پوری کرنا واجب نہیں ہے اگر پوری کرے تو کوئی حرج نہیں ہے۔

امام شافعیؒ کی دس: عن ابن عمرؓ أن عمرؓ قال: يا رسول الله! إني نذرت في الجاهلية أن اعتكف ليلة في المسجد الحرام قال: فأوف بفسدك. (۱)۔ یعنی اے اللہ کے رسول میں نے زمانہ جاہلیت میں ایک رات مسجد حرام میں اعتکاف کی نذر مانی تھی تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ اپنا نذر پورا کرو۔

(۱) أخرجه البخاری، ۴۲۰، مسلم، ۱۶۵۶، ابوداؤد، ۳۳۲۵، ترمذی، ۱۵۳۹، ابن ماجہ

حنیفہ و مالکیہ کی دلیل: وہ کہتے ہیں کہ اسلام لانے سے پہلے نذر ہو سکتا ہے جنوں
لو خوش کرنے کیلئے مانی ہو یا دوسرے کسی شریک اعمال کیلئے نذر مانی ہو، اسلام لانے کے بعد اس کی
تعمیل کیسے واجب ہو سکتی ہے؟ اور اگر بالفرض وہ کسی جائز کام کیلئے نذر مانی ہے تب بھی اس کا پورا
کرنا ضروری نہیں ہے کیونکہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے الإسلام یجب ملکان قبلہ یعنی اسلام
ان تمام چیزوں کو ختم کر دیتا ہے جو اسلام لانے سے پہلے تھیں اور شافعی کی مستدل حدیث احتساب
پر محمول ہے۔

باب فی الاعتکاف بالصوم

امام شافعیؒ کے نزدیک اعتکاف کی حالت میں روزہ شرط نہیں ہے اور یہی ایک
روایت امام احمدؒ کی ہے، امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اعتکاف کیلئے روزہ شرط
ہے۔ وہو قول اکثر العلماء کما قال النووی۔ (شرح صحیح مسلم ۷/۴۵۲۶)۔
امام شافعیؒ کی دلیل: ان کا استدلال ابن عمرؓ کی ان روایات سے ہے جس میں
”میلۃ“ کا ذکر ہے جیسا کہ حضرت عمرؓ کے بارے میں مروی ہے کہ انہوں نے آپ ﷺ سے
عرض کیا تھا۔ یا رسول اللہ ﷺ انی نذرت فی الجاہلیۃ أن اعتکف فی
المسجد الحرام لیلة الخ۔ اس حدیث میں ایک رات مسجد حرام میں نذر اعتکاف کا ذکر
ہے اور ظاہری بات ہے کہ رات میں روزہ شروع نہیں ہے، لامحالہ یہ ماننا پڑے گا کہ یہ اعتکاف
بخیر صوم کے تھا۔ لہذا یہ ثابت ہو گیا ہے کہ اعتکاف کیلئے روزہ شرط نہیں ہے۔

جمہور کی دلیل: جمہور کہتے ہیں کہ حدیث مذکور میں لفظ ”میلۃ“ یوم، کے مقابلے
میں نہیں ہے بلکہ اس سے مراد پورا ایک یوم ہے، چنانچہ اکثر روایات میں ”یوما“ کا ذکر ہے۔
دوسرا جواب متاخرین حنفیہ کی طرف سے یہ دیا جاتا ہے کہ نقلی اعتکاف میں روزہ شرط نہیں ہے اور
یہ اعتکاف نقلی تھا کیونکہ وہ زمانہ جاہلیت میں مانی ہوئی نذر کا تھا۔

کتاب الأطعمة والأشربة

باب ما جاء في أكل الضب

الضب: هو ذؤيبة تشبه الجردون لكنه أكبر منه، يعيش سبع مائة سنة وإنه لا يشرب الماء ويبول في كل أربعين قطرة، (تحفة الاحوفی ۱/۴۹۳). یعنی چو ہے کی مشابہ لیکن اس سے قدرے بڑا ایک چھوٹا جانور ہے جو سات سو سال زندہ رہتا ہے اور پانی نہیں پیتا ہے اور ہر چالیس دن میں ایک قطرہ پیشاب کرتا ہے۔

ائمہ ثلاثہ اور جمہور علماء کے نزدیک ضب کا کھانا بغیر کراہت کے جائز ہے۔
حنفیہ کے نزدیک ضب کا کھانا جائز ہے لیکن مکروہ تنزیہی ہے۔

جمہور کی دلیل: ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ خالد بن ولیدؓ نے آپ ﷺ سے پوچھا کہ، أحرام الضب یارسول اللہ ﷺ؟ قال: لا، پھر خالد کہتے ہیں فأكلته ورسول اللہ ينظر فلم ينهه. (۱) یعنی میں نے اس کو کھایا اور رسول اللہ ﷺ دیکھ رہے تھے لیکن اس سے منع نہیں کیا۔ لہذا آپ ﷺ کے مطلق حرمت کی نفی سے مطلق حلت ثابت ہوگی۔

حنفی کی دلیل: عن ابن عباس قال: سأل رجل رسول اللہ ﷺ عن أكل الضب فقال: لا آكله ولا أحرمه. (۲) یعنی میں نہ اس کو کھاتا ہوں اور نہ اس کو حرام قرار دیتا ہوں۔ دوسری جگہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے: كلوا فإِنَّه حلال ولكن لا یسوم من طعامی. (۳) حنفیہ کہتے ہیں کہ ضب کا کھانا حلال تو ہے لیکن کراہت ہے کیونکہ ان تمام اُمماد میں سے

(۱) أخرجه مالك في الموطأ ۲/۹۶۸، مسلم ۱/۱۹۴۵، البخاری ۵۵۳۷، الشافعی فی مسنده ۲/۱۷۴، نسائی البیہقی ۹/۳۲۳، الفارسی ۲/۹۳، (۲) أخرجه مسلم ۱/۱۹۴۳، ترمذی ۲۹۰، البخاری ۵۵۳۶، ابن ماجہ ۳۲۴۲، احمد ۲/۶۲، (۳) مسلم البخاری، ابن ماجہ.

میں اس کے کھانے کا حجاز تو ثابت ہے لیکن آپ ﷺ کی ناپسندیدگی کا اظہار ہے۔ چنانچہ آپ ﷺ کا ارشاد: لکنہ لیس من طعامی ولا آکلہ، یہ کلمات اس کے کراہیت کی طرف دال ہیں۔

باب ماجاء فی اکل الضبع

الضبع: يقال له بالفارسية "كفتار" وبالهندية "بجو" ومن أعجب أمره انه يكون سنة ذكراً وسنة أنثى. (تحفة الأحوذی ۱۹۸/۵). یعنی اس کی سب سے عجیب بات یہ ہے کہ یہ ایک سال مذکر رہتا ہے اور ایک سال مؤنث رہتا ہے۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک بگو کھانا باکراہت جائز ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک اس کا کھانا مکروہ ہے۔

امام شافعیؒ و احمدیؒ کی دلیل: عن ابن أبي عمير قال: قلت لجابر: الضبع أصيد هو؟

قال: نعم: قلت آكلها؟ قال: نعم، قلت: أقاله رسول الله ﷺ قال: نعم.

(۱) حضرت ابو عمارؓ کہتے ہیں کہ میں نے جابر سے پوچھا کیا بگو شکار ہے؟ تو جابرؓ نے کہا: ہاں، میں نے

کہا: کیا میں اس کو کھا سکتا ہوں؟ تو جابرؓ نے کہا: ہاں، تو میں نے کہا: کیا رسول اللہ نے اس کو فرمایا ہے؟ تو

انہوں نے کہا: ہاں۔

مالکیہ و حنفیہ کی دلیل: عن خزيمة بن جزء قال: سألت رسول الله ﷺ عن

أكل الضبع؟ قال ﷺ: نعم، يا أكل الضبع؟ (۲) یعنی آپ ﷺ نے فرمایا کہ ضبع کون

کھاتا ہے؟ یہ ناپسندیدگی کی طرف اشارہ ہے۔

(۲) صحیح سباع میں ہے، وقد نهى النبي ﷺ عن كل ذي ناب من السباع.

(۳) حدیث جائزہ ملت کی ہے لیکن اس کے سباع میں ہونے کی وجہ سے حرمت کا ثبوت

(۱) أخرجه الترمذی ۱۷۹۱، النسائی ۲۸۳۶، ابن ماجہ ۳۲۳۶، البیہقی،

أبو داود ۳۸۰۱، احمد ۱۴۵۶، (۲) أخرجه ابن ماجہ ۳۲۳۷، ترمذی ۱۷۹۲

ہو گیا، حلت و حرمت کے تعارض ہونے کی وجہ سے نہ اس کو حرام کہا جاسکتا ہے، اس لئے کہ حلت کی دلیل موجود ہے، اور نہ اس کو حلال کہا جاسکتا ہے، اس لئے کہ سباع میں سے ہے جس کی حرمت متفق علیہ ہے۔ اس لئے ہم اس کے کراہیت کے قائل ہیں اور یہی رائج ہے اور یہی احوط ہے۔

باب ما جاء فی اكل لحوم الخيل

گھوڑے کا گوشت کھانا امام شافعی، امام احمد اور صاحبین کے نزدیک بلا کراہت جائز ہے۔ امام مالک اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک گھوڑے کا گوشت کھانا مکروہ ہے، ایک قول کے مطابق مکروہ تحریمی ہے اور دوسرے قول کے مطابق مکروہ جزیئی ہے۔ وقال فخر الاسلام حذا (مکروہ جزیئی) صحاح اور امام مالک کے نزدیک مکروہ تحریمی ہے۔

امام شافعی و احمدی دلیل: عن أسامة بنت أبي بكر قالت: نحرنا فرسا على عهد النبي فاكلناه. (۱)۔ یعنی ہم نے آپ ﷺ کے زمانہ میں ایک گھوڑا ذبح کیا اور پھر اس کو کھایا یہ حدیث امام شافعی کے مذہب پر صریح دلیل ہے کہ گھوڑے کا گوشت کھانا جائز ہے۔

حنیہ مالکیہ کی دلیل: عن خالد بن الوليد قال نهى رسول الله ﷺ عن لحوم الخيل والبغال (کھجور) والحمير وكل ذي ناب من السباع. (پھاڑ کھانے والا درندہ) (۲)۔ گھوڑا جہاد کیلئے ایک انتہائی کارآمد جانور ہے اور اس کے جہاد کیلئے پالنے پوسنے پر بڑی فضیلت آئی ہے اس لئے اس کی حفاظت کرنی چاہیے نہ یہ کہ اس کو کھایا جائے۔ نیز اللہ تعالیٰ ارشاد ہے: ﴿الخيول والبغال والحمير لتركبوها وزينة﴾ (النحل ۹)۔ اس آیت کریمہ

(۱) أخرجه البخاري، ۵۵۱۹، مسلم، ۱۹۴۲، ابن ماجه، ۳۱۹۰، البيهقي

۳۲۷/۱، الطبري، ۸۷/۲، الدارقطني، ۲۹۰/۱، احمد، ۲۴۵۰/۶ (۲) أخرجه أبو داود

۳۲۹۰، ابن ماجه، ۳۱۹۲، النسائي، ۲۰۲/۷، البيهقي، ۳۲۸/۹

گھوڑے کو زینت اور سواری قرار دیا گیا ہے، کھانے کا قہقہا ذکر نہیں ہے اس لئے اس پر سواری ہی کی جائے اور کھانے سے احتراز کیا جائے۔

باب فی تحریم اکل لحم الحمر الأھلیة

جمہور علماء کے نزدیک پالتو گدھے کا گوشت کھانا حرام ہے۔ امام مالک کی تین روایتوں میں سے ایک روایت مباح کی ہے لیکن اصح روایت تحریم کی ہے، اور تیسری روایت مکروہ کی ہے۔ لیکن ابن عباسؓ کے نزدیک پالتو گدھے کا گوشت کھانا حرام نہیں ہے، شرح صحیح مسلم ۵۳۳/۸۔

جمہور کی دلیل: عن ابن عمر قال: نہی رسول اللہ ﷺ عن اکل لحوم الحمر الأھلیة. (۱) یعنی آپ ﷺ نے پالتو گدھے کے گوشت کھانے سے منع فرمایا۔

ابن عباسؓ کی دلیل: غالب بن ابجر کہتے کہ ایک سال مجھ پر ایسا آیا کہ میرے مال میں سوائے پالتو گدھے کے کوئی ایسی چیز نہ تھی جس کو میں کھاؤں اور آپ ﷺ نے پالتو گدھے کا گوشت حرام قرار دیا تھا تو میں آپ ﷺ کے پاس آ کر عرض کیا: یا رسول اللہ اصابتنا "خنة ولم یکن فی مالی ما أطعم أھلی إلا سمان حمر وإنک حرمت الحمر الأھلیة فقال: أطعم أھلک من سمین حمرک فلانما حرمتھا من أجل جوال العربیة. (۲) یعنی اے اللہ کے رسول ہم پر یہ سال ایسا ہوا کہ میرے مال میں سے سوائے گدھے کے گوشت کے اپنے گھر والوں کو کھلانے کیلئے کچھ نہیں ہے اور آپ نے پالتو گدھے کا گوشت کھانے سے منع فرمایا ہے، تو آپ ﷺ نے فرمایا: اپنے گدھے کا گوشت اپنے گھر والوں کو کھاؤ، میں نے تو اس سے اس کے سواری ہونے کی وجہ سے منع کیا تھا۔ ظاہری بات ہے کہ یہ حدیث جمہور کے مسلک کے حادش نہیں ہے کیونکہ اس میں وجہ حرمت جوال العربیة (اس کے سواری

(۱) أخرجه البخاری ۵۵۲۱، مسلم ۱۹۲۷، النعمانی ۲۰۳/۷، البیہقی ۳۲۹/۹، احمد

۱۱۲/۲، (۲) (ابو داؤد، البیہقی ۳۲۲/۹

ہونے کی وجہ سے) بیان کر دی گئی ہے لیکن فی نفسہ حرمت کی نفی نہیں کی گئی ہے لہذا حرمت باقی رہے گی۔ نیز یہ حدیث حاجۃ اضطراری پر محمول ہے کیونکہ ان کے پاس گدھے کے علاوہ کھانے کی کوئی چیز نہ تھی اس لئے اس حدیث سے جمہور کے مذہب پر کوئی فرق نہیں پڑتا۔

باب التداوی بالخمیر

امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک علاج کیلئے دوا کے طور پر شراب کا پینا جائز نہیں ہے اور شافعی کا اصح مذہب بھی یہی ہے۔ اصحاب خواہر کے نزدیک شراب علاج طور پر پینا جائز ہے اور یہ شافعی کا مرجوح مذہب ہے۔

اصحاب خواہر کی دلیل: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرُّوا بِهِ﴾ (الانعام ۱۱۹)۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے جو تم پر حرام کیا ہے واضح کر دیا ہے مگر یہ کہ تم اس کی طرف مجبور ہو (تو کوئی حرج نہیں)۔ لہذا اگر شراب کی طرف اضطرار ہو تو علاج کیلئے اس کا پینا جائز ہوگا۔ نیز ان الضرورات تبيح المحظورات (یعنی ضرورتیں منوعات کو جائز کر دیتی ہیں) اس قاعدہ سے بھی علاج کیلئے شراب کا پینا جائز ہوگا۔

جمہور کی دلیل: طارق بن سويد الجعفي سأل النبي ﷺ عن الخمر؟
فنهاه فقال: إنما اصنعها للدواء فقال ﷺ: إنه ليس بدواء ولكنه داء۔ (۱) اس حدیث میں آپ ﷺ نے شراب پینے سے اولا منع فرمایا پھر سائل نے کہا کہ میں دوا کیلئے اس کو استعمال کرتا چاہتا ہوں تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ یہ دوا نہیں ہے بلکہ مرض ہے۔ اور حقیقت بھی یہی ہے کہ شراب سے کوئی خاص شفاء متعلق نہیں ہے آپ ﷺ کا ارشاد (لکنہ داء) آج حرف بحرف فی سائنسی تحقیق نے بھی ثابت کر دیا۔ چنانچہ ڈاکٹر طراسکلینڈی کا کہنا ہے کہ، الخمر لا یشفى شيئا۔ ڈاکٹر جونسن کا کہنا ہے کہ۔ إن الخمر ليس ضروريا البتة ليستعمل دواء، ڈاکٹر

(۱) أخرجه الترمذی ۲۳۹۸، ابوداؤد ۲۸۷۳، ابن ماجہ ۳۵۰۰۔

بارکس اور ڈاکٹر سیرجون کا کہنا ہے کہ **إِنْ الْخَمْرُ لَا تَشْفِي مِنَ الْعَرَضِ وَلَا تَنْفَعُ الْجِسْمَ**، (شرح صحیح مسلم للنووی ۹/۵۱۰۷)، چنانچہ جس آیت مذکورہ سے اصحاب نکوہر نے استدلال کیا ہے وہ عام حکم ہے اور یہ حدیث اس حکم سے خاص ہے۔

باب شرب الخمر لدفع الجوع أو العطش

اگر کسی شخص کو شدۃ الجوع یا شدۃ العطش (پیاس) میں شراب کے علاوہ کوئی اور چیز نہ ملے اور یہ بھوک یا پیاس اس درجہ ہو کہ جان جانے کا اندیشہ ہو تو کیا شراب پینا جائز ہے؟

امام ابو حنیفہ و امام احمد، اصحاب نکوہر اور شافعی کی ایک روایت یہ ہے کہ اس صورت میں اس کیلئے شراب کا پینا جائز ہے۔

امام مالک اور شافعی کی دوسری روایت یہ ہے کہ اس صورت میں بھی شراب کا پینا جائز نہیں ہے۔

امام مالک کی دلیل: ان کا استدلال ان نصوص سے ہے جو تحریم کے عموم پر دلالت کرتی ہیں نیز ان کا کہنا کہ ہے شراب میں کوئی فائدہ نہیں ہے، غذاء، یا، دواء، کیونکہ نہ یہ کھانا ہے جو کھانے کا بدل بن جائے اور نہ پانی ہے جو پانی کا بدل بن جائے، اور اس پر سخت ترین فیہی وارد ہوئی ہے اس لئے اس کا پینا جائز نہ ہوگا۔

جمہور کی دلیل: قوله تعالى لو قد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه۔ چنانچہ جب شریعت نے حرام چیز کو حالت اضطرار میں استعمال کی اجازت دی ہے تو شراب کا استعمال کیوں مباح نہ ہوگا۔ نیز آپ ﷺ کا یہ کہنا کہ اس میں کوئی فائدہ نہیں ہے تو ہم بھی اس کے قائل ہیں کہ اس میں کوئی فائدہ نہیں ہے اور ہم یہاں صرف جان بچانے کیلئے پینے کی اجازت دیتے ہیں لہذا اگر پینے سے جان بچنے کی کوئی صورت نہیں ہے تو ہم بھی جام لب ہو کر مرنے کی

اجازت نہیں دیں گے۔ غور کیا جائے تو یہ اختلاف لفظی ہے کیونکہ اگر اس کے پینے سے مان نکال جائے تو کوئی بھی اس وقت اس کے حرمت کا قائل نہ ہوگا۔

باب فی تخلیل الخمر

اگر شراب خود بخود دوسرے کا بن جائے تو بالاتفاق پاک ہے۔ اجمعوا علی أن الخمر إذا انقلبت بنفسها خلا طهرت۔ (حاشیہ شرح صحیح مسلم للنووی ۹/ص ۵۴۴)۔ لیکن اگر شراب کو سرکہ بنا دیا جائے تو کیا وہ پاک ہو جائے گا؟

اسلام ابو حنیفہ کے نزدیک وہ پاک ہو جائے گا اور اس کا استعمال جائز ہوگا اور یہی ایک روایت امام مالک کی ہے، اور اصحاب نحو اہر بھی اس صورت میں اس کی طہارت کے قائل ہیں البتہ اس کے استعمال کے عدم جواز کے قائل ہیں امام مالک کی دوسری روایت یہی ہے۔ اور امام شافعی و احمد کے نزدیک اگر شراب کا سرکہ بنا دیا جائے تو وہ ناپاک ہی رہے گا اور اس کا استعمال بھی ناجائز ہوگا۔

دلیل شوافع و حنابلہ: عن أنس أن النبی ﷺ سئل عن الخمر تتخذ خلا؟ فقال: لا۔ (۱) یعنی آپ ﷺ سے اس شراب کے بارے میں پوچھا گیا جس کو سرکہ بنا لیا جائے تو آپ ﷺ نے فرمایا: نہیں۔

۲۔ إن أبا طلحة سأل النبی ﷺ عن أیتام وروث خمرأ قال أهرقها قال: أفلا نجعلها خلا؟ قال: لا۔ یعنی ابو طلحہ نے آپ ﷺ سے یتیموں کو وارث میں لے ہوئے شراب کے بارے میں پوچھا تو آپ ﷺ نے فرمایا اس کو پھینک دو تو انہوں نے کہا کہ کیا ہم اس کا سرکہ نہ بنا لیں تو آپ ﷺ نے فرمایا: نہیں۔

امام ابو حنیفہ کی دلیل: ان اثنين من أصحاب معاذ اختلفا فی خل الخمر

(۱) مسلم ۱۹۸۳، ابوداؤد ۳۶۷۵، ترمذی ۱۲۹۴، احمد ۱۱۹۳۔

فسالا ابا الدرداء فقال: لا بأس به۔ یعنی حضرت معاذؓ کے دوست تھیں نے شراب کے سرکہ کے بارے میں اختلاف کیا، پھر انہوں نے ابو الدرداء سے پوچھا تو انہوں نے جواب دیا کوئی حرج نہیں ہے۔

(۲) عن معمر بن العبدی عن أمه قالت: سألت عائشة عن خل الخمر فتلت: لا بأس به هو إدام (سائلین) (۱)

شائعہ و محتالہ کی مت ال احادیث کا جواب یہ ہے کہ چونکہ وہ ابتداء اسلام کا زمانہ تھا اس لئے شراب کی حرمت رائج کرنے کیلئے اس کے بہانے کا حکم نافذ کیا تاکہ چور و روائے سے شراب کا استعمال شروع نہ ہو جائے یہاں تک کہ شراب کے برتنوں کے توڑنے کا حکم بھی دیدیا گیا تھا لیکن جب اسلام رائج ہو گیا تو اس طرح کے سرکہ کے استعمال کی اجازت دے دی گئی یہ آج کی تائید کرتے ہیں کیونکہ یہ دونوں آثار آپ ﷺ کے انتقال کے بعد مروی ہیں۔

باب فی خلیط البسر والتمر

جمہور علماء کے نزدیک ادھ دھکی اور پکی کھجور کو ملا کر نبیذ بنانا مکروہ ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس میں کوئی کراہت نہیں ہے۔ اور اگر نشہ آور ہو جائے تو بالاشفاق وہ حرام ہے۔

جمہور کی دلیل: عن جابر بن عبد اللہ أن رسول اللہ ﷺ نہی أن ینقَبذ البسر والدرطب جميعاً۔ (۲)۔ اس حدیث میں صراحتاً رطب اور بسر کی نبیذ سے منع کیا گیا ہے۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اس سے منع اس لئے کیا گیا کیونکہ عموماً شراب اسی سے بنائی جاتی تھی۔ چنانچہ انس بن مالکؓ فرماتے ہیں: لقد حرمت الخمر وكانت عامة خمرهم

(۱) رواہ ابن حزم المأخوذ من حاشیة شرح صحیح مسلم ۹/۵۴۴۸۔ (۲) أخرجه البخاری ۶۰۱، مسلم ۱۹۸۶، ابوداؤد ۳۷۰۳، ترمذی ۱۸۷۶، ابن ماجہ ۲۳۹۵، احمد ۲۹۸/۳۔

یومئذ خلیط البسر والتمر۔ (مسلم ۱۹۸۱، احمد ۱۴۰۳)۔ یعنی جس وقت شراب حرام ہوئی اس وقت ان کی شرائط عموماً بسر اور تمر ملا کر ہوتی تھیں اور اس لیے شراب کی حرمت رائج کرنے کیلئے اس کی تمام مبادیات پر پابندی لگا دی گئی حتیٰ کہ شراب کے برتنوں میں نمینہ بنانے سے منع کر دیا گیا تھا۔ چونکہ اب شراب کی حرمت قلوب المسلمین میں رائج ہے اور البسر والتمر کی نمینہ منفرد اجازت ہے تو دونوں کے مجموعہ کی نمینہ بھی جائز ہوگی بشرطیکہ مسکر نہ ہو۔

۳۔ ان رسول اللہ ﷺ قال: نهيتكم من الظروف وان الظروف أوظرفا لا يحل شيئا ولا يحرمه وكل مسكر حرام۔ (رواہ مسلم) یعنی اصل معاملہ یہ ہے کہ ہر نشہ آور چیز حرام ہے، برتن کسی چیز کو حلال یا حرام نہیں کرتے۔ لہذا جس چیز سے نشہ نہ ہو گا وہ جائز ہوگا۔

باب الانتباز فی أواني الذبائ

والخنتم والنقير والمقير

یہ ان برتنوں کے اسماء ہیں جن میں اہل عرب شراب بنایا کرتے تھے۔ الذبائ: کدو کو خشک کر لیا جائے پھر اس کا گودا نکال کر برتن بنالیا جائے۔

الخنتم: الحجرۃ الخضراء (سبز مٹکہ)۔

النقیر: الجذع المقتر وسط (کھجور کے درخت کی جڑ کو پیالہ سا بنالیا جائے) (نقر نقرا)

کھودنا۔

المقیر: وہ برتن جس کو تار کول سے پالش کیا گیا ہو۔ (انظر شرح صحیح مسلم)

للنوی ۱/۱۸۵)۔

امام مالک و احمد کے نزدیک ان برتنوں سے نمینہ بنانا حرام ہے۔ امام ابو حنیفہ و شافعی

کے نزدیک ان برتنوں میں نمینہ بنانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

امام مالک و احمد کے دلیل: وفد عبدالقیس کی روایت ہے جس میں آپ ﷺ نے ان سے بہت سارے احکام کے بعد یہ بھی فرمایا: وَأَنْهَاكُمْ عَنِ الدِّبَالِ وَالنَّقِيرِ وَالْمَقْبَرِ (۱)۔ آپ ﷺ نے صراحتاً ان برتنوں کے استعمال سے منع فرمادیا چہ جائیکہ اس میں خمیہ بنائی جائے۔ حنفیہ و شافعیہ کہتے ہیں کہ یہ حکم اب منسوخ ہو چکا۔

دلیل: عن بريدة رضي الله عنه ان النبي ﷺ قال: كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنِ الْإِنْتِبَازِ فِي الْأَسْقِيَةِ فَانْتَبِذُوا فِي كُلِّ وَعَاءٍ وَلَا تَشْرَبُوا مَسْكِرًا (۲) یعنی نبی ﷺ نے فرمایا کہ میں نے تم کو شراب کے برتنوں میں خمیہ بنانے سے منع کیا تھا لیکن اب تم ہر برتن میں خمیہ بنا سکتے ہو مگر نشا آور چیز نہیں پی سکتے۔ یہ حدیث حکم اول کے نسخ پر صریح دلیل ہے۔ چونکہ حرمت خمر کو ابتداء اسلام میں رائج کرنے کیلئے شراب کے برتنوں پر پابندی لگا دی گئی تھی۔ پھر جب شراب کی حرمت رائج ہو گئی تو شراب کے برتنوں کے استعمال کی اجازت دے دی گئی، جیسا کہ کتے کے بارے میں شروع میں اس سے دلچسپی ختم کرنے کیلئے اس کے قتل کا حکم دیا گیا جب کتوں سے لگاؤ ختم ہو گیا تو ضرورت کیلئے کتوں کو پالنے کی اجازت دے دی گئی۔

☆☆☆☆☆

☆☆☆

(۱) أخرجه بخاری، مسلم، ابوداؤد، ترمذی، مسند احمد۔ (۲) أخرجه مسلم ۹۷۷، ابوداؤد ۳۶۹۸، ترمذی ۱۸۷۰، ابن ماجہ ۳۴۰۵۔

کتاب اللباس

باب فی لبس الحریر فی الحرب

مردوں کے لئے بالاتفاق ریشم کا کپڑا پہننا جائز ہے لیکن دو یا تین انگشت کے بقدر اجازت ہے لیکن مرض میں یا خارش زدہ آدمی کیلئے خالص ریشم پہنے میں اختلاف ہے۔

امام شافعی و احمدؒ کے نزدیک خارش زدہ آدمی یا مجاہد کیلئے جنگ کے میدان میں خالص ریشم پہننا مطلقاً جائز ہے۔

امام ابو حنیفہ و مالکؒ کے نزدیک ایسی صورت میں خالص ریشم پہننا جائز ہے، ہاں مخلوط ریشم کا کپڑا پہن سکتا ہے۔

شافعی و احمدی دلیل: **إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ رَخَّصَ لِعَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ وَ الزَّبِيرِ بْنِ الْعَوَّامِ فِي قَمَصِ الْحَرِيرِ فِي السَّفَرِ مِنْ حِكَاةِ (خَارَشٍ) كَانَتْ بِهِمَا أَوْ جَعِ (تَكْلِيفِ) كَانَتْ بِهِمَا۔** (۱) حنفیہ ان احادیث کے عموم سے استدلال کرتے ہیں جسمیں ریشم پہننے سے نہی وارد ہوئی ہے، چنانچہ عمر ابن الخطابؓ سے مروی ہے **قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: لَا تَلْبَسُوا الْحَرِيرَ فَإِنَّهُ مِنْ لِبْسِهِ فِي الدُّنْيَا لَمْ تَلْبَسْهُ فِي الْآخِرَةِ۔** (۲)

خلاصہ کلام مردوں کیلئے ریشم پہننا مطلقاً حرام ہے لیکن عذر کی صورت میں رخصت ہے تو یہ رخصت بقدر ضرورت ہی ہوگی اور یہ ضرورت تانا حریر کے ہونے اور بانا غیر حریر کے ہونے سے پوری ہو جائیگی اور حدیث رخصت کو حنفیہ اسی پر محمول کرتے ہیں۔

(۱) أخرجه مسلم ۲۰۷۶، البخاری ۵۷۳۹، أبو داؤد ۴۰۵۶، ابن ماجہ، ترمذی ۱۷۲۲،

لحد ۲۷۳/۳۔ (۲) أخرجه البخاری ۵۸۳۰، مسلم ۲۰۶۹، ترمذی ۲۸۱۸۔

باب ماجاء فی لبس الثوب المعصفر

المعصفر: وہی المصبوغة بعصفر (شرح صحيح مسلم ۹/۶۷۷) یعنی جو عصفر سے رنگا ہوا ہو عصفر ایک پیلے رنگ کی گھاس ہوتی تھی اس سے رنگے ہوئے کپڑے خواتین استعمال کرتی تھیں۔ جمہور علماء کے نزدیک اس کا پہننا جائز ہے۔

اصحاب ظواہر اور بعض شافعیہ اس کے مکروہ ہونے کے قائل ہیں۔ ان کی دلیل ابن عمرؓ کی روایت ہے قال: علی ثوبین معصفرین، فقال ثوبان: إن هذه من ثياب الکفار فلا تلبسها۔ (أخرجه مسلم فی کتاب اللباس، أبو داؤد ۴۰۶۶)۔

جمہور کی دلیل: ابن عمرؓ سے مروی ہے لبس النبی ﷺ ماصبغ بالصفرۃ (المسخون من المفہم ۵/۱۰۰) جمہور نے اس کی روایت کو حرم پر محمول کیا ہے یعنی ثوب معصفر حرم کیلئے ممنوع ہے، کیونکہ آپ ﷺ نے اس کو پہنا ہے اس لئے یہ قطعاً حرام نہیں ہو سکتا لامحالہ یہ تاویل کرنی پڑے گی کہ یہ حرم کیلئے ممنوع ہے (واللہ اعلم بالصواب)۔

باب ماجاء فی کراہیۃ جزا لزار

تکبر و غرور کے طور پر ٹخنے سے نیچے پانچامہ یا کوئی بھی کپڑا پہننا بالاتفاق ناجائز ہے۔ اگر کسی عذر کی وجہ سے ہو مثلاً آدمی بہت پتلا ہو یا بہت موٹا ہو کہ پانچامہ ٹخنے سے نیچے سرک جاتا ہو تو کوئی حرج نہیں ہے۔ لیکن بغیر غرور و تکبر کے کوئی شخص پانچامہ ٹخنوں سے نیچے گھسیٹے ہوئے چلتا ہے تو اس میں اختلاف ہے۔

جمہور علماء کی رائے یہ ہے کہ یہ بلا کراہت جائز ہے۔ بعض حنفیہ اور بعض شوافع کی رائے یہ ہے کہ یہ بھی مکروہ ہے لیکن کراہت تنزیہی ہے۔

جمہور کی دلیل: عن ابن عمرؓ عن رسول اللہ ﷺ قال: لا ينظر الله إلى

من جر ثوبہ خیلا۔ (۱) یعنی اللہ تعالیٰ اس شخص کی طرف نہیں دیکھے گا جو تکبر سے اپنے کپڑے کو گھسیٹتا ہو۔ اس حدیث میں اور اکثر روایتوں میں (خیلاء) کی قید موجود ہے لہذا کبر اجر ثوب ممنوع ہوگا۔

حنیف کی دلیل: عن ابی ہریرۃ عن النبی ﷺ قال ما أسفل من الکعبین من الإزار ففی النار۔ (رواہ البخاری)۔ یعنی ازار کا جو حصہ گھٹنے سے نیچے ہوگا پس وہ آگ میں ہے۔ اس حدیث سے مطلقاً گھٹنے سے نیچے ازار کی حرمت ثابت ہوتی ہے تکبر و غرور وغیرہ کی کوئی قید نہیں ہے۔ اور جمہور کی متدل حدیث جو خیلاء کی قید کے ساتھ مقید ہے وہ اشد تغلیظ پر محمول ہوگی، خیلاء کے ساتھ غیر مقید روایت تغلیظ خفیف پر محمول ہوگی۔ چنانچہ حافظ ابن عبد البر کہتے ہیں: مفہومہ أن جر لفی الخیلاء لا یلحقہ الوعید إلا أن جر القميص من الثیاب مذمٌ علی کل حال (فتح الباری ج ۱۱ ص ۴۳۶) یعنی بغیر تکبر کے چادر گھسیٹنے سے وعید کا مستحق نہ ہوگا لیکن قمیص وغیرہ گھسیٹنا ہر حال میں مذموم ہے، اور اسی میں احتیاط ہے اور یہی تقویٰ کے زیادہ قریب ہے، کیونکہ آپ ﷺ تکبر سے بری تھے لیکن زندگی میں آپ ﷺ سے ایک مرتبہ بھی جر ثوب ثابت نہیں ہے۔

باب ماجاء فی الصورة

انب ثلاثہ کے نزدیک تصویر رکھنا ناجائز ہے، چاہے مجسم شکل میں ہو، جیسے بت یا منقش ہو جیسے کپڑا کاغذ وغیرہ پر بنی ہوئی تصویر ہر صورت میں ناجائز ہے۔

امام مالک کے نزدیک مجسم تصویر تو ناجائز ہے، لیکن منقش تصویر جائز ہے۔

امام مالک کی دلیل: عبد اللہ بن متعب فرماتے ہیں کہ میں ابو طلحہ انصاریؓ کے پاس آئی

(۱) آخرچہ مسلم ۲۰۵۸، البخاری ۵۷۸۲، ترمذی ۱۷۳۰، ابن ماجہ ۳۵۶۹، احمد

عیادت کیلئے گیا، اس وقت ابو طلحہؓ نے ایک آدمی کو بلایا تا کہ وہ منہ (بستر کے اوپر کا کپڑہ) جو ان کے نیچے پڑا ہوا تھا اسکو نکال دے، حضرت سہل وہاں موجود تھے انھوں نے پوچھا کہ اسکو آپ اپنے نیچے سے کیوں نکال رہے ہیں؟ ابو طلحہؓ نے فرمایا: میں اسکو اس لئے نکال رہا ہوں کیوں کہ اس میں تصویر بنی ہوئی ہے اور رسول اللہ ﷺ نے جو بات تصویر کے بارے میں فرمائی ہے وہ آپ جانتے ہی ہیں (یعنی تصویر رکھنے و بنانے سے منع فرمایا) حضرت سہل نے کہا: **أولم يقل ألا مكان رقما في ثوب؟ قال: بلى، ولكنه أطيب لنفسى**۔ (۱) یعنی کیا آپ ﷺ نے نہیں فرمایا تھا سوائے اس تصویر کے جو کپڑے پر نقش ہو، تو طلحہؓ نے کہا: کیوں نہیں! لیکن یہ مجھکو زیادہ پسند ہے اس حدیث کے کلمے ”ألا مكان رقما في ثوب“ سے معلوم ہوتا ہے کہ منقش تصویر کا رکھنا جائز ہے۔

جمہور کسی دلیل: جمہور علماء ان روایتوں سے استدلال کرتے ہیں جس سے تصویر کے بارے میں مطلقاً ممانعت ثابت ہوتی ہے، چنانچہ ابو طلحہؓ سے ہی مروی ہے أن رسول الله ﷺ قال: لا تدخل الملائكة بيتاً فيه صور۔ (۲) جمہور کی دوسری صریح دلیل حضرت عائشہؓ کی روایت ہے وہ فرماتی ہیں: قدیم رسول الله ﷺ من سفر وقد سقرت علی باب دزنو كما فيه الخيل ذوات الأجنحة فأمرني فنزعته (۳) یعنی آپ ﷺ سفر سے واپس تشریف لائے اور میں نے اپنے دروازے پر ایک چادر ڈال رکھی تھی جس میں پروالے گھوڑوں کی تصویریں تھیں تو آپ ﷺ نے مجھے (اسکے ہٹانے کا) حکم دیا تو میں نے ہٹا دیا۔ یہ حدیث بھی جمہور کے مذہب پر صریح دلیل ہے کہ منقش صور بھی رکھنا حرام ہے اور مالک کی مستدل حدیث ”ألا مكان رقما في ثوب“ میں جو ”رقما“ کا استثناء ہے تو یہاں ”رقما“ سے مراد درخت، پہول، پودے اور پہاڑ وغیرہ کی تصویر مراد دہکتی ہے۔

(۱) **الخرجه ترمذی ونسائی۔ (۲) الخرجه مسلم ۲۱۰۶، البخاری ۳۲۲۶، احمد**

۲۸، ۴، ابوداؤد ۴۱۵۴، (۳) الخرجه مسلم ۱۱۰۷، ابوداؤد و احمد ۴۹۶۔

کتاب الحدود والدیات

باب ماجاء فیمن قتل بالحجر

قتل کی چار قسمیں ہیں

(۱) قتل عمد یعنی کسی کو جان بوجھ کر دھار دار چیز سے قتل کرنا، اسی صورت میں بالافتاق قصاص واجب ہے۔

(۲) قتل شبه عمد یعنی ایسی چیز سے قتل کرنا جس سے عموماً قتل نہیں کیا جاتا مثلاً ہلکی لاشی یا ڈنڈا وغیرہ۔

(۳) قتل خطاء مثلاً شکار پر گولی چلائی لیکن غلطی سے کسی آدمی کو لگ گئی اور وہ مر گیا۔

(۴) قتل شبه خطاء مثلاً کوئی آدمی اوپر چھت پر سو رہا تھا کہ نیچے کسی آدمی پر گر گیا جس پر گرا وہ مر گیا۔ ان آخر کی تین صورتوں میں قصاص نہیں لیا جائیگا۔

اب یہاں مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی آدمی کو بھاری پتھر سے سر کچل کر قتل کر دیا تو کیا قاتل کو بھی قصاصاً قتل کیا جائیگا؟

امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس پر دیت واجب ہے، قصاصاً اس کو قتل نہیں کیا جائیگا کیونکہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک قتل عمد میں شرط ہے کہ قتل دھار دار ہو، اور پتھر دھار دار نہیں ہے، لہذا یہ قتل شبه عمد میں آجائیگا۔ ائمہ ملاح کے نزدیک جو قصاص کیلئے دھار دار چیز کا قتل میں استعمال ہونا ضروری نہیں، بلکہ ہر اس چیز سے قصاص ثابت ہو جائیگا جس سے آدمی عموماً قتل ہو جاتا ہے۔

جہور کی دلیل: عن انس أن جاریةً وُجدت رأسها قد رُفص بين حجرين
فقالوا من صنع هذا؟ فلان؟ فلان؟ حتی نكروا يهودياً فأرسلت برأسها

فَأَخَذَ الْيَهُودِيُّ، فَأَقْرَعَ، فَأَمْرَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ يُرْحَ رَأْسَهُ بِالْحِجَارَةِ -
 (۱)۔ یعنی ایک بائعی پائی گئی جس کا سر دو پتھروں کے درمیان کچل دیا گیا تھا تو لوگوں نے اس سے
 پوچھا کس نے اس کو تمہارے ساتھ کیا؟ فلاں نے؟ فلاں نے؟ یہاں تک کہ ان لوگوں نے ایک
 یہودی کا نام ذکر کیا تو اس نے اپنے سر سے اثبات میں اشارہ کیا تو یہودی کو پکڑا گیا تو اس نے
 اقرار کر لیا پھر آپ ﷺ نے اس کے سر کو پتھر سے کچل دینے کا حکم دیا۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا
 ہے کہ پتھر سے قتل کرنے والے کو بھی قصاصاً قتل کیا جائے گا۔

امام ابو حنیفہ کی دلیل: ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ قصاص قتل عمد سے ثابت
 ہوتا ہے اور قتل عمد کا تعلق انسان کی نیت و ارادہ سے ہے اگر چاقو، تلوار، یا بندوق وغیرہ سے قتل
 کرتا ہے تو اس میں شک نہیں کہ اس کا ارادہ قتل ہی کا تھا کیونکہ اس سے قتل ہی کیا جاتا ہے، تاہم
 کارروائی اس کے ذریعہ نہیں کی جاتی اور اگر لاشی یا پتھر سے قتل کیا تو یہاں یہ احتمال ہوتا ہے کہ اس
 نے عمد قتل نہ کیا ہو بلکہ اس کا ارادہ زخمی کرنے کا رہا ہو لیکن وہ اتفاقاً مری گیا یہاں ایک شبہ پایا گیا
 اور اس شبہ کی وجہ سے قتل شبہ عمد ہو گیا لہذا شبہ عمد ہونے کی وجہ سے اس سے قصاص ساقط ہو گیا۔ نیز
 اس سلسلہ میں آپ ﷺ کا ارشاد ہے "لَا قُودَ إِلَّا بِالسَّيْفِ" (ابو داؤد والنسائی) یعنی
 قصاص نہیں ہے مگر تلوار سے، یعنی تلوار اور دھاردار آلہ کے ذریعہ ہی قتل موجب قصاص ہوگا۔

جمہور کی مستدل حدیث کا جواب یہ ہے کہ اس یہودی نے قتل ہی کے ارادہ سے اس بائعی
 کو قتل کیا تھا پھر اس نے قتل کا اقرار بھی کر لیا تھا۔ اس لیے اس کو قصاصاً قتل کر دیا گیا۔

باب فی المماثلة فی القصاص

یعنی قاتل سے قصاص لینے میں مماثلت ہوگی یا نہیں؟ یعنی جس طرح قاتل نے قتل
 کیا ہے اسی طرح اس کو بھی قتل کیا جائے گا یا نہیں؟

(۱) أخرجه مسلم، أبو داؤد، ترمذی، ابن ماجہ، النسائی، أحمد

جمہور کے نزدیک قاتل کو اسی طرح قتل کیا جائے گا جیسے اس نے مقتول کو قتل کیا تھا۔
 امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قاتل کو قصاصاً صرف کوار سے قتل کیا جائے گا۔
 سابقہ باب میں حدیث مذکور جمہور کی دلیل ہے، کہ یہودی نے جیسے پتھر سے پکل کر باغی
 کو قتل کیا تھا ویسے ہی اس کو پتھر سے پکل کر قصاصاً قتل کیا گیا۔ امام ابو حنیفہؒ فرماتے کہ یہ قتل
 عبرت و موعظت وغیرہ کے لئے تھا، ورنہ تو اصل یہی ہے کہ قاتل کو کوار سے ہی قتل کیا جائے گا۔

باب فی القسامۃ

القسامۃ : وہی الأیمان تقسم علی الاولیاء فی الدم۔ المفہم ۵/۵۔
 قسامت فقہ کے دقیق ترین اور مختلف فیہ مسئلہ ہے اس میں شدید ترین اختلاف ہے حتیٰ کہ
 اس کا کوئی جز اختلاف سے خالی نہیں ہے۔

الاختلاف فی مشروع القسامۃ:

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قسامت کے تحقق ہونے کے لئے شرط ہے کہ مقتول ایسی
 جگہ پایا جائے جو کسی فرد کی یا کچھ افراد کی مشترک ملکیت سمجھی جاتی ہو اگر مقتول شارع عام پر پایا
 جائے تو اس صورت میں قسامت واجب نہیں ہوگی۔

ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ قسامت اس وقت واجب ہوگی جب مقتول کے اولیاء اہل
 محلہ میں سے کسی ایک شخص یا کئی افراد پر الزام عائد کریں کہ انہوں نے اسے قتل کیا ہے اور الزام
 کے سلسلہ میں کچھ قرآن ہوں مظلوم قاتل نے مقتول کو قتل کی دھمکی دی ہو یا اس سے شدید دشمنی
 ہو یا دیگر قرآن ہوں۔ خلاصہ کلام جمہور کے نزدیک بغیر دعویٰ کے قسامت تحقق نہیں ہوگی اور امام
 ابو حنیفہؒ کے نزدیک قسامت کے لیے دعویٰ ضروری نہیں ہے۔

قسم کس پر واجب ہے ؟

جب مقتول کی لاش پانی مٹی اور قاتل کا ہاتھ اتا پتا نہیں تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک قسم اولیاء مقتول پر ہے یعنی وہ قسم کھا کر کہیں گے کہ اس شخص نے یا ان لوگوں نے اس کو قتل کیا ہے اور ساتھ ہی قرینہ پیش کریں گے، اگر اولیاء مقتول نے قسم کھالی تو اہل محلہ پر دیت واجب ہوگی۔ لیکن اگر اولیاء مقتول دعویٰ تو کریں کہ اس نے یا ان لوگوں نے قتل کیا ہے لیکن تائید میں کوئی قرینہ پیش نہ کر سکیں تو اس صورت میں اہل محلہ سے قسم لی جائے گی کہ وہ لوگ قسم کھائیں گے کہ "اللہ کی قسم نہ ہم نے اسے قتل کیا ہے اور نہ ہی ہم اس کے قاتل کو جانتے ہیں۔" یا قرینہ موجود ہو لیکن اولیاء مقتول قسم کھانے کو تیار نہ ہوں تو اس صورت میں بھی اہل محلہ سے قسم لی جائے گی کہ "اللہ کی قسم نہ ہم نے اس کو قتل کیا ہے اور نہ؟" اس کے قاتل کو جانتے ہیں، اگر اہل محلہ قسم کھالیں گے تو ان کو بری کر دیا جائے گا ان سے دیت طلب نہیں کی جائے گی لیکن اگر اہل محلہ نے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو ان پر جرم ثابت ہو جائے گا اور پھر اولیاء مقتول سے قسم لی جائے گی کہ تم قسم کھاؤ کہ ان لوگوں نے تمہارے مقتول کو قتل کیا ہے اگر اولیاء مقتول قسم کھالیں تو اہل محلہ پر دیت واجب ہوگی، البتہ امام مالک و احمد کے نزدیک قصاص واجب ہوگا بشرطیکہ دعویٰ قتل عمد کا ہو، اور اگر قسم کھانے سے وہ انکار کر دیں تو پھر اہل محلہ بری ہو جائیں گے ان پر دیت واجب نہیں ہوگی۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مقتول کی لاش پائے جانے کی صورت میں اولیاء مقتول کا معین افراد پر قسامت کے وجوب کی لئے دعویٰ ضروری نہیں بلکہ اولیاء مقتول کے صرف یہ کہہ دینے سے کہ ہمارا غالب گمان ہے اس محلہ کے لوگوں نے قتل کیا ہے یا اہل محلہ کو قاتل کا علم ہے تو قاضی اولیاء مقتول سے پچاس آدمی اہل محلہ میں سے منتخب کرنے کے لیے کہے گا پھر ان سے قسم لی جائے گی کہ وہ اللہ کی قسم کھا کر کہیں کہ نہ ہم نے اسے قتل کیا اور نہ ہمیں اس کے قاتل کا علم ہے اگر اہل محلہ قسم کھالیں تو ان پر دیت واجب کر دی جائے گی اور اگر قسم کھانے سے انکار کر دیں تو ان کو فیہ کہہ دیا جائے گا یہاں تک کہ ان میں سے کوئی قتل کا اعتراف کر لے۔

خلاصہ کلام ابوحنیفہؒ اور ائمہ ثلاثہ کے مابین دو بنیادی اختلاف ہے۔ (۱) ائمہ ثلاثہ کے نزدیک معین افراد کے خلاف دعویٰ ضروری ہے، اور ابوحنیفہؒ کے نزدیک مطلقاً دعویٰ ہی کافی ہے۔ (۲) ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اولیاءِ مقتول پر ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قسم اہل عہدہ میں سے پچاس آدمیوں پر ہے اگر وہ قسم کھالیں تو ان پر دیت واجب کر دی جائے گی۔

جمہور کسی دلیل: ایک طویل حدیث ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن سہل خیبر میں مقتول پائے گئے تو ان کے اولیاء آپ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور انہوں نے عبداللہ بن سہل کے قتل ہونے کا ذکر کیا اور یہودیوں پر الزام لگایا تو آپ ﷺ نے ان سے فرمایا: **أَتَحْلِفُونَ خَمْسِينَ يَمِينًا فَتَسْتَحِقُّونَ صَاحِبَكُمْ؟ قَالُوا: كَيْفَ نَحْلِفُ وَلَمْ نَشْهَدْ قَاتِلَ ﷺ: فَتَبَرَّكُم يَهُودُ بِخَمْسِينَ يَمِينًا قَالُوا: كَيْفَ نَقْبَلُ أَيْمَانَ قَوْمٍ كُفَّارٍ؟ فَلَمَّا رَأَى ذَلِكَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَعْطَى عَقْلَهُ۔ (۱)**

یعنی کیا تم لوگ پچاس قسم کھاتے ہو جس کے نتیجے میں تم اپنے ساتھی کے مستحق بن جاؤ (یعنی تم کو اپنے بھائی کے قاتل سے قصاص لینے کا حق حاصل ہو جائے) انہوں نے کہا ہم کیسے قسم کھائیں جب کہ ہم نے کسی کو نہیں دیکھا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ تم کو یہود پچاس قسم کھا کر بری کر دیں گے (یعنی وہ قسم کھا کر انکار کر دیں گے کہ ہم نے اس کو قتل نہیں کیا ہے) تو انہوں نے کہا ہم کافر لوگوں کے قسموں کو کیسے قبول کر سکتے ہیں؟ پھر آپ ﷺ نے یہ بات دیکھی کہ تو ان کو دیت (بیت المال سے) ادا کر دی۔ اس حدیث میں آپ ﷺ نے اولیاءِ مقتول سے فرمایا کہ تم پچاس قسمیں کھاتے ہو، اس سے عاراً نہ ہو ثابت ہو گیا کہ قسم اولیاءِ مقتول پر ہے، ائمہ ثلاثہ معین افراد کے خلاف دعویٰ کے بارے میں کہتے ہیں کہ قاضی کے پاس بغیر دعویٰ کے مقدمہ نہ

(۱) أخرجه ترمذی ۱۸۲۲، مسلم ۱۵۶۹، البخاری ۷۱۹۲، ابوداؤد ۴۵۲۰، ابن ماجہ ۶۲۷۷۔

کیسے چلے گا کیونکہ جب مدعی اور مدعی علیہ موجود نہ ہوں تو دعویٰ نہیں ہو سکتا اس لیے متعین افراد کے خلاف دعویٰ کا ہونا ضروری ہے تاکہ مقدمہ کی کارروائی آگے بڑھ سکے۔

ابو حنیفہؒ کی دلیل: پہلی دلیل حدیث مشہور ہے ”البیئۃ علی المدعی والبیئین علی من أنکر“ (البیہقی ۱۰/۲۵۲)، اور یہاں اولیاء مقتول مدعی ہیں اس لیے ان پر گواہ لازم ہوگا اور اہل محلہ منکر ہیں اس لیے ان پر بیہین واجب ہوگی۔

دوسری دلیل: حضرت عمرؓ کے عہد خلافت میں ”واعدہ“ اور ”شاکر“ ان دو بستیوں کے درمیان ایک آدمی مقتول پایا گیا تو آپ نے یہ حکم دیا دیکھو یہ مقتول دونوں بستیوں میں سے کس بستی کے زیادہ قریب ہے، پینکشن کے بعد یہ معلوم ہوا کہ یہ مقتول ”واعدہ“ سے زیادہ قریب ہے۔ اس سے حنفیہ نے یہ مسئلہ استنباط کیا کہ مقتول کا کسی فرد کی ملکیت یا افراد کی مشترکہ ملکیت میں پایا جانا ضروری ہے لہذا اشارع عام وغیرہ پر پائے جانے کی وجہ سے قصاص لازم نہیں ہوگا۔ پھر عمرؓ نے ”وعدہ“ کے لوگوں کو جمع کر کے ان سے کہا کہ تم میں سے پچاس آدمی قسم کھائیں ”باللہ ما قتلناہ وما علمناہ لہ قاتلا“ (یعنی ہم نے نہ اس کو قتل کیا اور نہ ہم اس کے قاتل کے بارے میں جانتے ہیں) تو ان لوگوں نے قسم کھالی تو حضرت عمرؓ نے ان پر دیت واجب کر دی۔ اگر سے حنفیہ نے اس بات پر استدلال کیا کہ قسم لی مغلطہ والوں سے لی جائے گی اور اگر وہ قسم کھالیں تو بھی ان سے دیت لی جائے گی۔

لیکن یہاں اعتراض ہوتا ہے کہ قسم کھانے کے بعد بھی ان سے دیت کیوں لی جائے گی؟ تو معلوم ہونا چاہیے کہ یہی اعتراض ان لوگوں نے حضرت عمرؓ سے کیا تھا چنانچہ انہوں نے کہا تھا ”لا ایماننا دفعت عن أموالنا“ (یعنی ہمارے قسموں نے ہمارے مالوں کی حفاظت نہ کی بلکہ قسم کھانے کے باوجود ہم پر دیت لازم کر دی گئی) حضرت عمرؓ نے اس کا جواب دیا ”ما ایمانکم فلدفع القصاص عنکم“ (یعنی تمہاری قسمیں تم سے قصاص دفع کرنے کیلئے ہیں) کذا لہ

قاضی رسول اللہ ﷺ خلاصہ کلام یہ حدیث حنفیہ کے مذہب صریح و دلیل ہے۔
 ائمہ خلاصہ کی مستدل حدیث کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں شدید اضطراب ہے بعض
 روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ ابتداء قسم اہل محکمہ کو دی جائے گی اور بعض روایات سے معلوم
 ہوتا ہے ابتداء قسم اولیاء مقتول کو دی جائے گی لہذا یہ حدیث قائل استدلال نہیں ہو سکتی۔

☆☆☆☆☆

☆☆☆

کتاب الحدود

باب من اعترف علی نفسه بالزنا

امام ابو حنیفہ و امام احمد کے نزدیک زانی کا چار مرتبہ زنا کا اعتراف کرنا ضروری ہے، اگر وہ چار مرتبہ زنا کا اعتراف نہ کرے تو اس پر حد واجب نہیں ہوگی۔
امام شافعی و مالک کے نزدیک ایک ہی مرتبہ زنا کا اقرار کر لینے سے اس پر حد جاری کر دی جائے گی۔

دلیل شافعی و مالک: حضرت ابو ہریرہ سے مروی ہے کہ ایک اعرابی غیر شادی شدہ لڑکے نے ایک شادی شدہ عورت سے زنا کر لیا تو آپ ﷺ نے لڑکے پر سو کوڑے مارنے کا حکم فرمایا، اور عورت کے بارے میں حکم دیا ”واغدی یا انیس الی امرأۃ هذه فان اعترفت فارجعها“ (۱) یعنی اے انیس اس عورت کے پاس جاؤ اگر وہ اعتراف (زنا) کر لے تو اس کو رجم کرو۔ اس میں آپ ﷺ نے تین مرتبہ اعتراف کا حکم نہیں فرمایا بلکہ اس کو مطلق اعتراف سے رجم کا حکم صادر کیا جو اس بات کی دلیل ہے زنا میں ایک ہی مرتبہ اعتراف کافی ہے۔

ابو حنیفہ و احمد کی دلیل: ان کا استدلال ماعز اسلمی کے واقعہ سے ہے کہ انہوں نے جب آپ ﷺ کے سامنے چار مرتبہ زنا کا اعتراف کیا تو ان پر حد جاری کی گئی چنانچہ ابو ہریرہ سے ماعز اسلمی کے بارے میں مروی ہے ”فلما شهد علی نفسه أربع شهادات دعاہ رسول اللہ ﷺ فقال: أبک جنون؟ قال: لا، قال ﷺ: فهل أحصنت؟ قال: نعم، فقال رسول اللہ ﷺ: انہبوا بہ فارجموه۔ (مسلم و بخاری)۔ یعنی جب

(۱) لفرجہ بخاری ۶۶۳۳۸، مسلم ۱۶۹۷، ابوداؤد ۴۴۴۵، ترمذی ۱۴۳۳، ابن ماجہ

ماعز اسلمی نے اپنے بارے میں چار مرتبہ گواہی دی تو رسول اللہ ﷺ ان کو بلا کر فرمایا کیا تجھے پاگل پن ہو گیا ہے؟ انہوں نے کہا نہیں تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کیا تو شادی شدہ ہے تو انہوں نے کہا: ہاں، تو آپ ﷺ نے فرمایا ان کو بجا کر رجم کر دو۔ یہ حدیث حنفیہ کے مذہب پر صریح دلیل ہے کہ چار مرتبہ اعتراف سزا ضروری ہے۔ شافعیہ وغیرہ کی مستدل حدیث کا جواب یہ ہے کہ "فسان اعترفت" کا مطلب ان اعترفت بالطریق المعروف ہے اور وہ معروف طریق چار مرتبہ اعتراف کرنا ہے۔ نیز یہ حدیث مجمل ہے اور حنفیہ کی مستدل حدیث مفصل ہے جو مجمل حدیث کے لیے بیان ہوگی۔ واللہ اعلم بالصواب۔

باب درء (دفع) الحد عن المعتترف إذا رجع

اگر زانی حد جاری کرتے وقت رجوع کر لے تو بالاتفاق رجوع کرنا صحیح ہے۔ لیکن اگر تلاش کے نزدیک زبان سے رجوع کرنا شرط ہے۔ ابو حنیفہ کے نزدیک دوران رجم وہ بھاگ کھڑا ہو تو یہ سمجھا جائے گا کہ اس نے اپنے اعتراف سے رجوع کر لیا۔ زبان سے رجوع کرنا شرط نہیں۔ ابو حنیفہ کی دلیل: ان کا استدلال ماعزی اسلمی کے واقعے سے ہے کہ جب وہ شدید تکلیف سے بھاگ کھڑے ہوئے تب بھی ان کو قتل کر دیا گیا، جب اس کا ذکر آپ ﷺ کے سامنے ہوا تو آپ ﷺ نے فرمایا: ہلا تو کتموہ (القدمی وبخاری) یعنی اس کو کیوں نہ چھوڑ دیا۔ یہ حدیث شافعیہ وغیرہ کے خلاف حجت ہے اور اس سے ثابت ہوتا ہے کہ زبان سے رجوع شرط نہیں ہے۔

باب ما جاء فی رجم أهل الكتاب

امام ابو حنیفہ و مالک کے نزدیک غیر مسلم شادی شدہ کو رجم نہیں کیا جائے گا کیونکہ زانی حصن کو رجم کرنے کے لیے شرط ہے کہ وہ مسلمان ہو۔ شافعی و احمد کے نزدیک اگر کتاب حصن زانی کو بھی رجم کیا جائے گا۔

دلیل شافعی و احمد: عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ رجم في الزنا يهوديا ويهودية۔ (۱) خنیکا کہتا ہے جس طرح تمام حکم شرعی کے نفاذ کے لئے مسلمان ہونا ضروری ہے اسی طرح رجم میں بھی زانی کا مسلم ہونا بھی شرط ہے کیونکہ کافر اسلام کے فروعات کا مخاطب نہیں ہے۔ اور آپ ﷺ نے جو دونوں یہودی اور یہودیہ کو رجم کو حکم فرمایا اس کی وجہ یہ ہے کہ ان لوگوں نے خود کہا تھا کہ ہمارا فیصلہ تورات کے مطابق فرما دیجئے، اور تورات میں بھی زانی کا حکم رجم ہے اس لیے ان کو تورات کے حکم کے مطابق رجم کر دیا گیا نہ کہ اسلام کے حکم کے مطابق۔

الاختلاف في الحمل أنه دليل الزنا

یعنی کیا حمل سے زنا کا ثبوت ہو جائے گا؟ یعنی کسی کنواری عورت کو حمل ٹھہر گیا یا کسی شادی شدہ عورت کے شوہر کے مرنے کے تین چار سال بعد حمل ٹھہر گیا تو کیا یہ حمل ثبوت زنا کے لئے کافی ہوگا؟ حالانکہ عورت زنا سے انکار کرے۔

امام مالکؒ کے نزدیک مذکورہ صورت میں زنا کا ثبوت ہو جائے گا کیونکہ فطرت خداوندی ہے بدون زنا حمل نہیں ٹھہر سکتا۔ جمہور علماء کے نزدیک بغیر اس کے اقرار کے اس پر حد زنا جاری نہیں کی جائے گی کیونکہ ممکن ہے کہ اس کے سات زبردستی زنا کیا گیا ہو، اور شبہات سے حدود ساقط ہو جاتے ہیں۔

باب ما جاء في السفى

غیر محسن زانی کو کوڑے مارنے کے ساتھ جلاوطن کرنا امام شافعی کے نزدیک حد کے طور پر ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جلاوطن کرنا یہ تعزیر ہے نہ کہ حد۔

دلیل شافعی: عن ابن عمر أن النبي ﷺ ضرب و غزب وأبأ بكر ضرب

(۱) آخر حدیثی ۳۷۳۵، مسلم ۱۷۹۹، ابوداؤد ۴۴۳۷، ترمذی ۱۳۳۷، ابن ماجہ ۱۸۱/۱

وغرب (جلا وطن کیا) وأن عمر ضرب وغرب۔ (أحمد ۵۱۶/۱۰)۔ ابو حنیفہ کا استدلال آیت قرآنی سے ہے "الزانیة والزانی فاجلدوا کل واحد منهما مائة جلدة" اس آیت میں سو کوڑے مارنے کا حکم ہے لیکن جلا وطن کا حکم نہیں ہے جس سے معلوم ہوتا ہے جلا وطن کا حکم تعزیراً ہے نہ کہ حد۔

باب ما جاء أن الحدود كفارة لها

کسی مجرم پر حد جاری کر دی جائے تو اس کے لیے یہ کفارہ ہوگا یا نہیں؟ یعنی حد جاری کرنے کی وجہ سے اس کے گناہ معاف ہو جائیں گے یا نہیں؟۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حد جاری کرنے کی وجہ سے گناہ معاف نہیں ہو سکتے بلکہ اس کے لیے توبہ کرنا پڑے گا یعنی ابو حنیفہؒ کے نزدیک حد لوگوں کو زجر و تنبیہ کے لیے ہے نہ کہ اس کے گناہ کے لیے کفارہ ہے۔ جمہور علماء کے نزدیک حد و کفارہ ہیں یعنی حد جاری کرنے کی وجہ سے اس کے گناہ معاف ہو جاتے ہیں۔

جمہور کی دلیل: عبادہ بن صامتؓ سے مروی ہے کہ ہم رسول اللہ ﷺ کے ساتھ ایک مجلس میں بیٹھے ہوئے تھے تو آپ ﷺ نے فرمایا تم لوگ مجھ سے بیعت کرو اس بات پر کہ تم اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی کو شریک نہیں ٹھہراؤ گے، نہ زنا کرو گے، نہ چوری کرو گے، نہ اللہ کے حلال کردہ نفس کو قتل کرو گے مگر انصاف کے بنا پر تو جس شخص نے تم میں سے یہ پورا کیا تو اس کا اجر اللہ پر ہے "ومن أصاب شيئاً من ذلك فعوقب به فهو كفارة له" (۱) یعنی جس نے (بالفرض) ان میں سے کسی چیز کا ارتکاب کیا پھر اس کو سزا دی گئی تو اس کے لیے وہ کفارہ ہوگا۔ یہ حدیث جمہور کے مذہب پر صریح دلیل ہے کہ سزا (حد) مجرم کے حق میں کفارہ ہے۔

ابو حنیفہؒ کی دلیل: جہاں جہاں یہ حدیث مذکور ہے اکثر کے آخر میں یہ الفاظ مذکور

(۱) أخرجه مسلم ۹۷۰۹، البخاری ۷۱۹۹، ابن ماجہ ۲۸۶۶، أحمد ۳۲۸۰۔

ہیں "فأمره إلى الله إن شاء عفا عنه إن شاء عذبه"

حدیث کا یہ آخری قلعہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ حد مجرم کے حق میں کفارہ نہیں ہے کیونکہ اگر وہ مجرم کے حق میں کفارہ ہوتا تو آپ ﷺ یہ نہ فرماتے کہ اس کا معاملہ اللہ کے پر دے ہے چاہے تو اسے معاف کر دے اور چاہے تو اس کو سزا دے۔ اور جمہور کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ تمہاری مستدل مذکور حدیث میں "فہو كفارة له" کا مطلب یہ ہے کہ حد دنیا میں اس کے لئے بمنزلہ کفارہ کے ہے۔ مثلاً کسی آدمی نے کسی کو شبہ عمدہ کے طور پر قتل کیا تو اس پر دیت واجب ہوگی اور یہ دیت اس کے لیے کفارہ ہوگی کہ اس کو اس کے عوض میں قتل نہیں کیا جائے گا۔

باب ما جاء في حد السكران

اگر کوئی مسلم شخص شراب پی لے تو اس کو کتنے کوڑے مارے جائیں گے؟

امام شافعیؒ کے نزدیک حد الخمر چالیس (۴۰) کوڑے ہیں۔ اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک حد

الخمر اسی (۸۰) کوڑے ہیں۔

امام شافعیؒ کی دلیل: عن أنس بن مالك أن النبي ﷺ أتى به رجل مشرب

الخمر فجلده بجلدتين نحو أربعين - (۱) یعنی آپ ﷺ کے پاس ایک آدمی لایا گیا

جس نے شراب پی رکھی تھی تو آپ ﷺ نے اس کو دو شاخوں سے چالیس مرتبہ مارنے کا حکم دیا۔

جمہور کی دلیل: قال علي: جلد النبي ﷺ أربعين و جلد أبو بكر أربعين

وعمر ثمانين وكل سنة. (۲) یعنی نبی ﷺ نے (شرابی کو) چالیس کوڑے لگائے، ابو بکر

نے چالیس کوڑے لگائے اور عمرؓ نے اسی (۸۰) کوڑے لگائے۔ حضرت عمرؓ کا آخری عمل جمہور کی

(۱) أخرجه مسلم مسلم ۱۷۰۶، البخاری ۶۷۷۳، الترمذی ۱۴۴۲، أبو داؤد ۴۴۲۹

لبیہقی ۳۱۹/۸، الطحاوی ۱۰۷/۳. (۲) أخرجه أبو داؤد ۴۴۸۰، مسلم ۱۷۰۷، ابن

دلیل ہے۔ اور آپ ﷺ نے جو چالیس کوڑے لگوائے تھے درحقیقت وہ بھی اسی کوڑے تھے کیونکہ روایات میں بنعلین اربعین (دو چلوں کے ذریعہ چالیس مرتبہ مارا گیا) مذکور ہے، دو فعل ہونے کی وجہ سے اسی ضرب ہو گیا بعض روایات میں ”بجرتین نحو اربعین“ (یعنی دو شاخوں کے ذریعہ چالیس مرتبہ مارا گیا) مذکور ہے یہاں بھی چالیس مرتبہ دو شاخوں کے ذریعہ مارا گیا تو یہ بھی اسی ضرب ہو گیا۔ خلاصہ کلام جن احادیث میں چالیس عدد کا ذکر آیا ہے اس میں یہ بھی مذکور ہے کہ جس چیز سے مارا گیا وہ دو عدد تھا یا دو عدد فعل تھے یا دو عدد کوڑے تھے یا دو عدد جریہ تھے، چالیس کا دو گنا اسی ہوتا ہے لہذا ثابت ہو گیا کہ آپ ﷺ کی حد انفرادی کوڑے ہی تھی۔

باب ما جاء في حد الغال

یعنی مال غنیمت میں خیانت کرنے والے کی حد کیا ہے؟ قد مر تفاسیلہ فی کتاب الجہاد فلیراجع هناك۔

باب ما جاء في بكم يقطع يد السارق

یعنی چور کتنی قیمت کی چیز چرائے تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا؟ اصحاب ظواہر کے نزدیک محض رقبہ ہی قطع ید کا سبب ہے چاہے وہ ایک پیسے کی قیمت کی چیز ہو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔

دلیل اصحاب ظواہر: ”والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما“ (المائدہ ۳۸)۔

ان حضرات کا کہنا ہے کہ اس آیت میں مطلق قطع ید کا حکم ہے کوئی نصاب متعین نہیں ہے لہذا محض رقبہ پائے جانے کی وجہ سے سارق کا ہاتھ کاٹ دیا جائے گا چاہے وہ ایک پیسے کی چیز کیوں نہ چھایا ہو۔ لیکن یہ بدیہی البطلان ہے کیونکہ یہ آیت مجمل ہے اور قطع ید کا نصاب احادیث سے متعین ہے جو اس کے لیے بیان ہوگا۔ کما سیأتی ان شاء اللہ۔

ائمہ اربعہ کے نزدیک سارق کے قطع ید کے لیے نصاب متعین ہے لیکن تعین نصاب

میں اختلاف ہے۔ امام شافعی کے نزدیک نصاب سرقہ ربع دینار ہے اس سے کم میں سارق کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا امام مالک کے نزدیک نصاب سرقہ تین درہم ہے۔

امام احمد کے نزدیک اگر سونا چھپایا ہو تو قطع ید کے لیے ضروری ہے کہ وہ کم سے کم ربع دینار کی قیمت کا ہو اور اگر چاندی میں سے چھپایا ہو تو اس کی اقل قیمت تین درہم ہونا چاہئے۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک نصاب سرقہ دس درہم ہے (جو ایک دینار کے مساوی ہوتا ہے) اس سے کم کی قیمت میں ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا۔ (الماخوذ من المحجوع ۳/۲۱۷)۔

امام شافعی کی دلیل: عن عائشة أن رسول الله ﷺ قال: القطع في ربع دينار فصاعداً (۱)۔ یعنی ہاتھ ربع دینار یا اس سے زیادہ میں کاٹا جائیگا۔

امام مالک کی دلیل: عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قطع سارقاً في مجن (نمال) ثمنه ثلاثة دراهم. (۲)

امام احمد کی دلیل: انہوں نے دونوں روایتوں میں تطبیق دینے کی کوشش کرتے ہوئے سونے میں نصاب سرقہ ربع دینار اور چاندی وغیرہ میں تین درہم مقرر کیا ہے۔

امام ابو حنیفہ کی دلیل: عن ابن عباس قال: قطع رسول الله ﷺ يد رجل في مجن، قيمته دينار أو عشرة دراهم. (۳) یعنی رسول اللہ ﷺ نے ایک ڈھال کی چوری میں اس کا ہاتھ کٹوایا جس کی قیمت ایک دینار یا دس درہم تھی۔

اس اختلاف کی بنیاد الجمن (ڈھال) کی قیمت کے اختلاف پر ہے کیونکہ اس حدیث میں

(۱) أخرجه البخاری ۶۷۸۹، مسلم ۱۶۸۴، ابوداؤد ۴۳۸۴، ترمذی ۱۴۴۵، ابن

ماجہ ۲۰۸۵ (۲) أخرجه البخاری ۶۷۹۵، مسلم ۱۶۸۶، ترمذی ۱۴۴۶، ابوداؤد

۴۳۸۵، ابن ماجہ ۲۰۸۴، البيهقي ۲۵۶۷، احمد ۶/۲، مالك ۹۳۱/۲، شافعي ۸۳/۲۔

(۳) أخرجه ابوداؤد ۴۳۸۶، البيهقي ۲۵۷۷۔

مذکور چور کا ہاتھ ڈھال چرانے کی وجہ سے کاٹا گیا، اس ڈھال کی قیمت حضرت عائشہؓ نے رطل دینار مقرر کی اور ابن عمرؓ نے اس ڈھال کی قیمت کا اندازہ تین درہم لگایا۔ ابن عباسؓ نے اس ڈھال کی قیمت دس درہم مقرر کیا۔ امام شافعیؒ نے حضرت عائشہؓ کی روایت کو اختیار کیا، امام مالکؒ نے ابن عمرؓ کی روایت کو اختیار کیا، اور امام ابو حنیفہؒ نے ابن عباسؓ کی روایت کو اختیار کیا جس کو دو وجہوں سے ترجیح حاصل ہے۔

(۱) دس درہم نصاب متعین کرنے میں شریعت کے ایک دوسرے نصاب کے مساوی ہو جائے گا اور وہ مہر کا نصاب ہے جو دس درہم ہے

(۲) ادرؤ الحدود بالشبهات یعنی حدود کو شبہات کی وجہ سے دفع کرو۔ رطل دینار یا غلاش درہم میں کم قیمت میں حد لگ رہی ہے اور دس درہم نصاب سرقہ متعین کر کے زیادہ قیمت میں حد متعین کر کے ادرؤ الحدود بالشبهات کے مطابق حد کو زیادہ سے زیادہ دور کرنے کی کوشش کی گئی۔

باب ما جاء في التعزير

التعزير: هو التأديب والإهانة، وأصله من العز، وهو المنع - (المجموع ج ۲۱ ص ۴۶۴)۔ تعزیر یعنی جن امور میں شریعت کی جانب سے کوئی حد مقرر نہ ہو، امام اپنی طرف سے کوئی حد مقرر کر دے، لیکن اس حد کی اکثر مقدار متعین کرنے میں زبردست اختلاف ہے۔

امام ابو حنیفہؒ و شافعیؒ کے نزدیک تعزیر کی اکثر مقدار اللہ کے متعین کردہ حد سے کم سے کم ایک درجہ کم ہونا چاہئے۔ اور شریعت میں سب سے کم حد حد خمر ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک حد خمر چالیس کوڑے ہے اس لئے اس کے نزدیک تعزیر کی اکثر حد اسی (۴۰) کوڑے ہوگی۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک شرب خمر کی اکثر مقدار حد اسی (۸۰) کوڑے ہے اس لئے ان کے نزدیک حد تعزیر کی اکثر مقدار اسی (۷۹) کوڑے ہوگی۔ جامع رہے کہ حلیہ کے مشہور مذہب میں تعزیر کی

اکثر حدائیس (۳۵) کوڑے ہی ہے۔

امام احمدؒ کے نزدیک تعزیر کی حد زیادہ سے زیادہ دس (۱۰) کوڑے ہے۔ امام مالکؒ کے نزدیک تعزیر کی کوئی حد نہیں ہے، امام تعزیر اچھٹے کوڑے چاہے لگواسکتا ہے۔ حنفیہ میں سے ابو یوسف کا یہی مذہب ہے اور امام طحاوی نے اسی پر فتویٰ دیا ہے۔ اور یہی معمول بھی رہا ہے۔

امام احمدؒ کی دلیل: قال رسول اللہ ﷺ: لا یجلد فوق عشر جلدات الا فی حدود اللہ. (۱) یعنی دس کوڑے سے زیادہ نہ مارا جائے مگر حدود اللہ میں۔

امام ابو حنیفہؒ و امام شافعیؒ کی دلیل: قال النبی ﷺ من بلغ حد ا فی غیر حد فهو من المعتدین. یعنی جو شخص کسی غیر حد والے جرم میں (شریعت کی طرف سے متعین) حد کو پہنچ جائے تو وہ مظلوم ہوگا۔

☆☆☆☆☆☆

☆☆☆

کتاب البیوع

باب تحریم تلقی الجلب

تلقی الجلب کا مطلب یہ ہے کہ کوئی تاجر باہر سے سامان تجارت شہر کے اندر فروخت کرنے کیلئے لا رہا ہو تو دوسرے شہر میں داخل ہونے سے پہلے اس سے اسکا سامان تجارت خرید لے تو اسکو تلقی الجلب یا تلقی البیوع کہا جاتا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اگر تلقی الجلب سے کوئی ضرر یا ضرر (دھوکا) لاحق نہ ہو تو جائز ہے ورنہ مکروہ ہے۔

انہی ثلاثہ کے نزدیک تلقی الجلب مطلقاً ممنوع ہے، چاہے ضرر و غرر ہو یا نہ ہو۔

دلیل جمہور: عن عثمان عن عبد اللہ عن النبی ﷺ أنه نهى عن تلقی البیوع (۱)۔ نیز حضرت ابو ہریرہ سے مروی ہے أن رسول اللہ ﷺ قال: لا تلقوا الجلب۔ (۲)۔ ان احادیث میں آپ ﷺ نے مطلقاً تلقی البیوع سے منع فرمایا، لہذا ہر صورت میں مطلقاً تلقی الجلب ممنوع ہوگا۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل: آپ ﷺ نے تلقی الجلب سے دو وجوہوں سے منع فرمایا (۱) ضرر (۲) غرر، ضرر بایں معنی کہ آدمی تاجر کے شہر میں داخل ہونے سے پہلے اسکا سامان خرید کر مہنگی قیمت میں بیچتا ہے جس سے لوگوں کو مہنگائی کا ضرر لاحق ہوتا ہے، اور غرر بایں معنی ہے کہ آدمی تاجر کے شہر میں داخل ہونے سے پہلے اسکا سامان خریدنے میں دھوکے سے کام لیتا ہے، مثلاً تاجر

(۱) مسلم ۱۰۱۷، بخاری ۲۱۶۵، ابن ماجہ ۲۱۷۹، ابوداؤد ۳۴۳۶، (۲) مسلم ۱۰۱۹،
بخاری ۲۱۶۲، ابوداؤد ۳۴۳۷، ترمذی ۲۲۲۱، ابن ماجہ ۲۱۷۸، احمد ۶۳/۲۔

کے سامان کی قیمت بازار میں اگر ۲۰ روپے فی کلو ہے تو وہ اسکو تھائے گا کہ اس کی قیمت ۱۰ روپے فی کلو ہے تو یہ غرر ہے، لہذا ضرر یا غرر کی وجہ سے تنقی الجلب ممنوع ہے۔ لیکن اگر یہ دونوں چیزیں نہ پائی جائیں تو تنقی الجلب میں کوئی حرج نہیں ہے۔

باب تحريم بيع الحاضر للبادي

امام مالک "مشافعی" کو راحمہ کے نزدیک شہری کا دیہاتی کا مال فروخت کرنا ممنوع ہے۔
امام ابو حنیفہ کے نزدیک اگر کوئی ضرر یا غرر نہ تو جائز ہے۔

جمہور کی دلیل: عن جابر عن النبی ﷺ قال: لا یبع حاضر لباد۔ (۱) یعنی شہری، دیہاتی کا مال نہ فروخت کرے۔ اسی طرح کی روایت ابن عباس اور ابو ہریرہ سے بھی مروی ہے۔ اس حدیث میں مطلقاً شہری کو دیہاتی کے مال فروخت کرنے سے منع کیا گیا ہے لہذا ہر صورت میں بیع الحاضر للبادی ممنوع ہوگا۔

ابو حنیفہ کی دلیل: واضح رہے کہ یہ اختلاف بھی سابقہ باب کے اختلاف کے نفع پر ہے، یعنی یہاں بھی وہ کہتے ہیں کہ بیع الحاضر للبادی ضرر و غرر کے وجہ سے ممنوع ہے لہذا ضرر یا غرر نہ پائے جانے کی صورت میں یہ بیع جائز ہوگی۔

باب حکم بيع المصرة

المصرة: مشتق من التصرية، معناها الحبس (روکنا)۔ قال الشافعی "التصرية أن يربط أخلاف الناقة أو الشاة و يترك حلبها اليومين والثلاثة حتى يجمع لبنها (۲)۔ یعنی تصریہ یہ ہے کہ اونٹ یا بکری کے تھن کو باندھ دیا جائے

(۱) أخرجه مسلم ۱۱۰۲۲، البخاری ۲۱۰۸، أبو داود ۲۴۳۹، ترمذی ۱۲۳۳، ابن ماجہ
(۲) ۲۱۳۶، لحد ۲۰۷/۲ (۲) أخرجه مسلم للنسوی ۴۱۴۶/۲۔

اور دو یا تین دن نہ دوہا جائے تاکہ اس کا دودھ جمع ہو جائے۔ جیسا کہ بعض دفعہ آدمی بکری یا اونٹنی کو زیادہ قیمت میں بیچنے کی لالچ میں کئی دن تک اس کا دودھ نہیں نکالتا تاکہ اس کو خریدنے والا زیادہ دودھ والا جانور سمجھ کر زیادہ قیمت میں خرید لے۔ لیکن اس صورت میں گھر لے جانے کے بعد وہ اس دھوکے سے باخبر ہو گیا تو اب وہ کیا کریگا؟

امام مالکؒ، شافعیؒ، احمدؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک مصرات بکری یا اونٹنی خریدنے والے کو تین دن تک اختیار رہیگا، چاہے وہ اپنے پاس رکھے یا لوٹا دے، تین دن کے بعد اختیار ختم ہو جائیگا، اور جانور لوٹانے کی صورت میں ایک صاع کھجور بھی دے، البتہ امام مالکؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک ایک صاع کھجور ہی کا لوٹنا ضروری نہیں بلکہ اس شہر میں رائج طعام میں سے کوئی بھی چیز ایک صاع لوٹا دے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مشتری کے لئے مصرات بکری یا اونٹ کا لوٹانے کا اختیار نہیں ہے لیکن اس کو رجوع بالاحسان کا اختیار ہے یعنی مشتری نے دھوکے کی وجہ سے جو قیمت زیادہ دی ہے بکری کی صحیح قیمت پھر سے لگا کر زائد قیمت واپس لے لے۔

جمہور کی دلیل: عن ابی ہریرۃؓ أن رسول اللہ ﷺ قال: لا تصد والإبل والغنم للبيع فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها ثلاثاً، إن رضيها أمسكها، وإن سخطها ردها وصاعاً من تمر. (۱)، یعنی رسول اللہ ﷺ نے فرمایا اونٹ اور بکری کے بیچنے کے لیے تصریہ مت کرو جس شخص نے اسی کو خرید اس کے بعد تو وہ تین دن دوہنے کے بعد دو اختیار کے ساتھ ہے اگر چاہے تو اس کو روکے رکھے اور اگر چاہے تو اس کو لوٹا دے اور ایک صاع کھجور بھی لوٹا دے۔ یہ حدیث جمہور کے مذہب پر مرتب دلیل ہے۔

(۱) أخرجه مالك ۲/۶۸۳، مسلم ۱۰۱۰، أبو داود ۳۴۴۳، ترمذی ۱۲۰۱، ابن ماجہ ۲۲۳۹، سنن ابی داود ۲۰۱، البیہقی ۳۱۸، سنن ابی یوسف ۷۴۳، أحمد ۲۴۲، شافعی ۱۱۱،

امام ابو حنیفہ کی دلیل: وہ فرماتے ہیں اب بکری کو لوٹانا ممکن نہیں رہا کیونکہ بکری کے تھنوں میں جو دودھ تھا وہ مشتری کی ملکیت میں آ گیا اور اس کی ملکیت میں بکری آنے کے بعد جو دودھ پیدا ہوا وہ بھی اسی کا ہے لہذا اگر وہ بکری کو لوٹانا چاہے گا تو اب دو حال سے خالی نہیں یا تو کل دونوں قسم (جو خریدنے کے وقت دودھ تھا اور جو اس کے یہاں پیدا ہوا) کے دودھ کی قیمت لوٹائے گا یا کل دودھ کی قیمت بالکل نہیں لوٹائے گا، پہلی صورت میں مشتری کا نقصان ہے کیونکہ اس کو اس دودھ کی قیمت بھی ادا کرنی پڑ رہی ہے جو اس کے یہاں آنے کے بعد نکلا، دوسری صورت میں بائع کا نقصان ہے کہ اس کو اس کے دودھ کی قیمت نہیں حاصل ہو رہی ہے جو اس کے یہاں اس کے جانور کے تھن میں تھا۔ اگر یہ کہا جائے کہ عقد کے وقت جتنا دودھ تھا اس کی قیمت بائع کو واپس کر دیا جائے لیکن سوال یہ ہے کہ ہمیں کیسے معلوم ہوگا کہ عقد کے وقت کتنا دودھ تھا اور عقد کے بعد کتنا دودھ بڑھ گیا لہذا واضح ہو گیا کہ دودھ کے واپسی کی کوئی صورت نہیں ہے تو دودھ کے بغیر شاة مصرات کے واپسی کی بھی کوئی صورت نہیں ہوگی۔

باب بطلان مبيع قبل القبضۃ

امام شافعیؒ کے نزدیک کسی بھی چیز کو اس کے قبضہ کرنے سے پہلے بیچنا جائز نہیں ہے چاہے وہ کھانا ہو یا جاندار، منقولی چیز ہو یا غیر منقولی۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک زمین کے علاوہ کسی چیز میں بیع قبل القبضہ جائز نہیں ہے بشرطیکہ وہ زمین مامون ہو یعنی وریا وغیرہ کے کنارہ نہ ہو کہ اس کے دریا میں غم ہو جانے کا خدشہ ہو۔ امام مالکؒ و احمدؒ کے نزدیک کھانے کے علاوہ تمام چیزوں میں بیع قبل القبضہ جائز ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل: عن ابن عباسؓ أن النبی ﷺ قال: من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يستوفيه. (۱)۔ یعنی جو شخص کھانا خریدے وہ اس کو نہ بیچے یہاں تک کہ وہ

(۱) أخرجه مسلم ۱۵۲۵، بخاری ۱۲۳۵، طبرانی ۳۱۹۶، ترمذی ۱۲۹۱، ابن ماجہ ۲۲۲۷۔

اس کو حاصل کر لے۔ امام شافعی کہتے ہیں اس حدیث میں "طعام" کی قید اتفاقاً ہے نہ یہ حکم ہر چیز کو شامل ہوگا یعنی بیع قبل القہر ہر چیز میں ممنوع ہوگی۔

مالک اور احمد بھی اسی حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ اس حدیث میں بیع قبل القہر طعام کے ساتھ خاص ہے لہذا طعام کے علاوہ بقیہ چیزوں میں بیع قبل القہر جائز ہوگی۔ حنفیہ بھی اسی حدیث سے استدلال کرتے ہیں لیکن وہ بیع قبل القہر کی ممانعت کی علت فساد شئی نکالتے ہیں یعنی قبضہ کرنے سے پہلے بیچنا اس لیے ممنوع ہے کیونکہ ممکن ہے کہ قبضہ کے وقت وہ خراب ہو جائے مثلاً کوئی شخص کھانا خرید لیا جانور خرید اور اس پر قبضہ نہیں کیا تو ممکن ہے کہ قبضہ کے وقت کھانا خراب ہو جائے یا جانور مر جائے تو اب مشتری اس کو کیسے حاصل کرے گا اس لیے بیع قبل القہر ممنوع قرار دے دیا گیا لیکن زمین کے خراب ہونے کا یا چوری ہونے یا غائب ہو جانے کا کوئی خدشہ نہیں ہے اسی لیے حنفیہ نے زمین کو قبل القہر فروخت کرنے کی اجازت دے دی اور حنفیہ کے مذہب کی تائید حضرت عثمان کے عمل سے بھی ہوتی ہے کہ انہوں نے کوفہ میں ایک زمین خرید کر قبل القہر فروخت کر دی تھی۔

باب ثبوت خيار المجلس للمتباعين

اگر دو آدمی ایک دوسرے سے بیع ڈھرا کریں تو کب تک ان کو بیع صحیح کرنے کا اختیار رہتا ہے؟ امام شافعی اور امام مالک خيار المجلس کا اعتبار کرتے ہیں یعنی دونوں نے جب ايجاب و قبول کر لیا تو جب تک وہ مجلس میں ہیں انکو اختیار ہے کہ بیع صحیح کر دیں، ان میں سے ایک ائمہ گیا تو خيار المجلس ساقط ہو جائے گا یا ان میں سے کوئی ایک کہے "اخر" (اختیار کرو) دوسرا کہے "اخرت" اس سے بھی خيار ساقط ہو جائے گا۔

امام ابوحنیفہ اور امام مالک کے نزدیک خيار المجلس کوئی چیز نہیں ہے جب صحابہ نے ايجاب و قبول کر لیا تو بیع تام ہو گئی اب بغیر دوسرے کے رضامندی کے صحیح

کرنے کا اختیار نہیں ہوگا۔

امام شافعی رحمہ اللہ عن ابن عمرؓ أن رسول الله ﷺ قال: البيعان كل واحد منهما بالخيار على صاحبه ما لم يتفرقا إلا بيع الخيار (۱) یعنی جب تک دونوں حقائقہ میں جدا نہ ہوں تب تک اس میں سے ہر ایک کو اختیار ہے مگر یہ کہ خیار شرط لگا دی ہو۔
امام ابو حنیفہؒ مالکؒ کی دلیل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (المائدہ)
اس آیت میں عقد پورا کرنے کا حکم ہے اور عقد ایجاب و قبول سے پورا ہو جاتا ہے آیت کریمہ میں خیار مجلس کا ذکر نہیں ہے۔

ایسے ہی دوسری آیت ہے ”واشهدوا إذا تباعتم“ (البقرہ) یعنی جب تم آپس میں بیع کرو تو گواہ بنالو۔ اس میں بھی خیار مجلس کا کوئی ذکر نہیں ہے ان دونوں آیتوں سے یہ بات بالکل کھل کر سامنے آتی ہے کہ خیار مجلس کوئی چیز نہیں ہے۔ حنفیہ کے مذہب کی تائید حضرت عمرؓ کے واقعہ سے بھی ہوتی ہے کہ حضرت عمرؓ کوڑے پر سوار تھے وہ ٹھیک سے نہیں چل رہا ہے تھا تو آپ ﷺ نے فرمایا یہ گھوڑا مجھے فروخت کر دو، حضرت عمرؓ نے کہا میں نے فروخت کر دیا تو آپ ﷺ گھوڑا لیکر اسی مجلس میں عبداللہ بن عمرؓ کا بیہ کر دیا (بخاری) دیکھو اگر خیار مجلس کا اعتبار نہ ہوتا تو آپ ﷺ اس گھوڑے کو اسی مجلس میں بیہ نہ کرتے بلکہ مجلس جب ختم ہو جاتی تب بیہ فرماتے لیکن آپ ﷺ نے مجلس میں ہی بیہ کر دیا تو اس سے یہ واضح ہو گیا کہ خیار مجلس کا اعتبار نہیں۔

امام شافعیؒ اور احمدؒ کی مستدل حدیث کا جواب یہ ہے کہ ”مالم یفرقا“ سے مراد تفرق بالابدان نہیں ہے بلکہ تفرق بلا قوال ہے یعنی ایجاب و قبول مراد ہے یعنی جب تک ایجاب و قبول سے قارق نہیں ہو جائیں اس وقت تک بیع کا اختیار رہے گا اور ایجاب و قبول کے بعد بیع کا اختیار نہیں ہوگا لہذا یہ کہ دونوں بیع پر ماضی ہو جائیں۔

(۱)۔ المخرج بخری ۲۱۰۹، مسلم ۱۵۳۱، ابوداؤد ۳۴۵۵، ترمذی ۱۲۴۵، احمد ۱۰۲۔

باب من یخضع فی البیع

اگر کسی کے ساتھ ظہن فاحش کیا گیا ہو تو کیا اس کو خیار حاصل ہوگا؟

جمہور علماء کے نزدیک خیار ظہن کا کوئی اعتبار نہیں ہے بیع لازم ہوگی اب وہ بوجہ نہیں سکتا، البتہ بعض مالکیہ مغنون کے لیے خیار کے قائل ہیں بشرطیکہ کے ظہن اصل قیمت کے تہائی کو پہنچ جائے۔

جمہور کی دلیل: ذکر رجل لرسول اللہ ﷺ أنه یخضع فی البیوع، فقال رسول اللہ ﷺ: من بايعت فقل لا خلافة. (۱) یعنی ایک آدمی نے آپ ﷺ سے عرض کیا کہ وہ بیچوں میں دھوکہ دیا جاتا ہے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا جس شخص سے تو بیع کرے تو کہہ کوئی دھوکہ نہیں ہوگا۔ اگر مغنون کے لیے خیار منہج ہوتا تو آپ ﷺ اس شخص سے بیع کے وقت لا خلافت کہنے کو نہ فرماتے کیونکہ اگر مغنون کو خیار حاصل ہوتا تو لا خلافت کے ذریعہ خیار حاصل کرنے کی کیا ضرورت ہے۔

باب النہی عن بیع الثمار قبل بدو صلاحها

بدو صلاح سے پہلے پھل بیچنا بالاتفاق ممنوع ہے۔ حنفیہ کے نزدیک بدو صلاح یہ ہے کہ پھل آفت سادیہ سے محفوظ ہو جائے اور آفت سادیہ سے اس وقت محفوظ ہوگا جب پھل پکنے کے قریب ہو جائے۔ امام شافعی بدو صلاح کی تفسیر یہ کرتے ہیں کہ پھل پکنے لگے۔ لیکن بدو صلاح کے بعد پھل بیچنے کے حکم میں ائمہ کا اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بدو صلاح کے بعد پھل بیچنا مطلقاً جائز ہے چاہے درخت پر پھل کچھ ایام چھوڑنے کی شرط لگائی ہو یا نہ لگائی ہو۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک بدو صلاح کے بعد پھل بیچنا بشرط التبرک ناجائز ہے یعنی پھل کچھ دن درخت پر چھوڑنے کی قید لگائی تو یہ ناجائز ہے

(۱) أخرجه مسلم ۱۵۳۳، البخاری ۱۴۰۷، ترمذی ۱۲۵۰، أبو داود ۳۵۰۱

ابن امام محمد فرماتے ہیں کہ اب پھل مزید بڑھنے کی امید نہ ہو تو بشرط ترک بھی جائز ہے۔

جمہور کی دلیل: عن ابن عمرؓ أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع الثمر حتى يهبط صلاحه. (۱)۔ یعنی رسول اللہ ﷺ نے پھل بیچنے سے منع فرمایا یہاں تک کہ اس کی صلاح ظاہر ہو جائے۔ اگرچہ تلاش کے نزدیک مفہوم مخالف کیونکہ حجت ہے اس لیے جب بدو صلاح سے قبل پھل بیچنا منوع ہے تو اس کے برخلاف بدو صلاح کے بعد پھل بیچنا جائز ہوگا۔

ابو حنیفہؒ کی دلیل: امام صاحب فرماتے ہیں بدو صلاح کے بعد بھی پھل کے درخت پر چھوڑنے کی شرط لگانا متکضائے عقد کے خلاف ہے اور ظاہری بات ہے کہ اگر شرط متکضائے عقد کے خلاف ہو تو وہ عقد کو فاسد کر دے گی لہذا یہ بیع بھی ناجائز ہوگی۔

جمہور کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ بدو صلاح کی ممانعت میں ”حتی بہد وصلاح“ کی قید احرازی نہیں بلکہ یہ قید اتفاقی ہے کیونکہ اس زمانہ میں عموماً بیع بدو صلاح سے قبل ہوتی تھی اس لیے آپ ﷺ نے ”حتی بہد وصلاح“ فرمایا، لہذا اس سے جمہور کا استدلال صحیح نہیں ہے۔ نیز ہمارے یہاں مفہوم مخالف حجت بھی نہیں ہے۔

باب بیع العرایا

العرایا: جمع عربیة معناها عطية، و: و بیع الرطب علی النخل ملتزم علی الأرض خرصا۔ (المجموع ج ۱۱، ص ۲) یعنی درخت پر کھجور کا زمین پر موجود کھجور سے اندازہ لگا کر بیچنا۔

عرایا کی تشریح و تحدید میں زبردست اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ و امام مالک فرماتے ہیں کہ عرایا یہ ہے کہ آپ ﷺ کے زمانے میں کچھ لوگ اپنے باغ کے ایک یا دو درخت کے پھل کو کسی غریب کو ہبہ کر دیتے تھے پھر پھل پکنے کے زمانہ میں مع اہل و عیال باغ میں تفریح اور پھل کھانے

(۱) أخرجه البخاری ۲۱۸۲ مسلم ۱۰۳۰ احمد ۲/۵۹۔

کی غرض سے قیام کرتے تھے اور اس فقیر کا بار بار اس باغ میں درخت موہوبہ سے پھل توڑنے کی غرض سے آنا جانا باغ کے مالک کے بیوی و بچوں کی پریشانی کا باعث ہوتا تو مالک اس فقیر سے کہتا جو درخت میں پھل ہے اس کو مجھے فروخت کر دو اور اس کے عوض میں ٹوٹی ہوئی کھجوریں لے لو اس صورت کو عرایا کہتے ہیں۔ البتہ یہ اپنے اصل کے اعتبار سے بیع مزائنہ ہے جو کہ ناجائز ہے چونکہ یہ حقیقتاً بیع نہیں ہے بلکہ یہ ایک طرح کا ہدیہ ہے اس لیے آپ ﷺ نے مطلقاً اس کی اجازت دے دی۔ واضح رہے کہ یہ امام مالک کے نزدیک حقیقتاً بیع بھی ہے دونوں مذاہب میں صرف یہی فرق ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک عرایا دراصل بیع مزائنہ ہے ("المزابنة وهي بيع التمر في رؤوس النخل بالتمر" یعنی درخت پر لگی کھجور کو توڑی ہوئی کھجور سے بیچنا، جو کہ ممنوع ہے لیکن اگر پانچ وسق سے کم میں بیع مزائنہ کیا جائے تو وہ عرایا کہلائے گا جو جائز ہے خلاصہ کلام مزائنہ اور عرایا میں فرق صرف اتنا ہے کہ عرایا پانچ وسق سے کم میں ہوتی ہے اور مزائنہ پانچ وسق سے زیادہ میں ہوتی ہے۔

امام احمدؒ کے نزدیک بھی عرایا کی وہی تفسیر ہے جو ابو حنیفہ اور امام مالکؒ کے نزدیک ہے فرق صرف اتنا ہے کہ وہ شافعی کی طرح پانچ وسق سے زیادہ میں عرایا کی اجازت نہیں دیتے۔

امام شافعیؒ و احمدؒ کی دلیل: ان دونوں کے نزدیک پانچ وسق سے زیادہ میں عرایا جائز نہیں ہے۔ "إن رسول الله ﷺ نهى عن بيع الثمر بالتمر إلا أنه رخص في بيع العرية (۱)۔ اس حدیث میں آپ ﷺ نے مطلقاً بیع عریہ کی اجازت دی، البتہ مطلقاً بیع عریہ جائز ہوگا لیکن چونکہ ایک دوسری روایت میں پانچ وسق سے کم میں اجازت دی ہے اس لیے پانچ وسق سے کم میں جائز ہوگا وہ یہ ہے "أن رسول الله ﷺ رخص في بيع العرايا

(۱) أخرجه مسلم ۱۵۴۰، البخاری ۲۱۹۱، ابو داؤد ۳۳۶۳، ترمذی ۱۳۰۲، طحاوی ۱۸۶، (۲)

أخرجه مسلم ۱۵۴۱، البخاری ۲۱۹۰، ابو داؤد ۳۳۶۴، ترمذی ۱۳۰۱، طحاوی ۲۳۷،

بذرهہا فیما دون خمسة اوسق۔ (۲) حنفیہ کے طرف سے حدیث مذکور کا جواب یہ ہے کہ عرایا کی اجازت کے سلسلہ میں اکثر روایتیں مطلق ہیں جو روایتیں خمسۃ اوسق کے ساتھ مقید ہیں اس میں یہ احتمال ہے کہ پہلے آپ نے پانچ اوسق میں اجازت دی ہو لیکن پھر بعد میں مطلقاً عرایا کی اجازت دے دی ہو کیونکہ جب عرایا قلیل میں جائز ہے تو کیا وجہ ہے کہ کثیر میں جائز نہ ہو اور حقیقت میں یہ کوئی بیع بھی نہیں ہے کہ اس سے بائع کو کوئی ضرر لاحق ہو رہا ہو بلکہ یہ مشتری (مالکِ بائع) کی طرف سے ہے تھا اس کو اس نے خرید کر نوٹی ہوئی کھجوریں اس کو اپنی آسانی کے لیے عطا کر دیں۔

باب من باع نخلاً علیہا تمر

اگر کوئی شخص درخت بیچے تو کیا اس کا پھل بھی بیع میں داخل ہو جائے گا؟ اگر پھل کے ساتھ درخت بیچنے کی شرط لگائی ہو تو بالا اتفاق پھل درخت کی بیع میں داخل ہو جائے گا، اور اگر پھل کے ساتھ درخت بیچنے کی شرط نہیں لگائی بلکہ مطلقاً درخت بیچا تو کیا اس صورت میں پھل بیع میں داخل ہوگا؟ اگر درخت تاخیر کے بعد بیچا ہے تو پھل بالا اتفاق بائع کے ہونگے اگر تاخیر سے پہلے درخت بیچا ہو تو اس میں اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تاخیر سے قبل درخت بیچا ہے تو پھل مشتری کا ہوگا۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس صورت میں بھی پھل بائع کا ہوگا۔

خلاصہ کلام امام ابو حنیفہ کے نزدیک قبل التاخیر یا بعد التاخیر ہر صورت میں پھل بائع کا ہوگا ائمہ ثلاثہ کے نزدیک قبل التاخیر بیچنے کی صورت میں پھل مشتری کا ہوگا اور بعد التاخیر بیچنے کی صورت میں پھل بائع کا ہوگا۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل: عن ابن عمر قال: سمعت رسول اللہ ﷺ يقول من ابتاع نخلاً بعد أن تؤبر فثمرتها للذي باعها إلا أن يشترط المبتاع۔ (۱) یعنی

(۱) أخرجه مسلم ۱۵۴۳، البخاری ۲۲۰۴، ابن ماجہ ۲۲۱۰، ابوداؤد ۳۴۳۴، أحمد ۶۲۲۔

جو شخص تاخیر کے بعد درخت کا خریدے تو اس کا پھل بائع کے لیے ہوگا مگر یہ کہ مشتری شرط لگا دے۔ ائمہ تلاش کہتے ہیں کہ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ بعد التاخیر درخت بیچنے کی صورت میں پھل بائع کا ہوگا تو اس کا مفہوم مخالف یہ ہوگا کہ قبل التاخیر پھل مشتری کا ہوگا، چونکہ ان کے نزدیک مفہوم مخالف حجت ہے اس لیے مفہوم مخالف سے استدلال کرتے ہوئے قبل التاخیر درخت بیچنے کی صورت میں پھل مشتری کا قرار دیتے ہیں۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک چونکہ مفہوم مخالف حجت نہیں ہے لہذا ہر صورت میں پھل بائع کے لیے ہوگا اور حدیث مذکور میں بعد ان کو ہر کی قید اتفاقی ہے نہ کہ احترازی۔

باب ماجاء فی کراء الارض

زمین کو بیٹائی پر دینا جمہور علماء کے نزدیک جائز ہے۔ امام مالک کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ امام مالک کی دلیل: عن جابرؓ أن رسول الله ﷺ نهى عن كراء الأرض (۱)۔ یعنی رسول اللہ ﷺ زمین کو بیٹائی پر دینے سے منع فرمایا۔ دوسری جگہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے من كانت له أرض فليزرعها أو ليؤدغها أخاه ولا يكرها یعنی جس کے پاس زمین ہو پس اس کو خود کھیتی کرنی چاہئے یا اپنے بھائی سے کھیتی کرائے اس کو کر لیا پر نہ دے، یہ حدیث امام مالک کے مذہب پر صریح دلیل ہے۔

جمہور کہتے ہیں یہ نئی تشریحی ہے اور اس میں ایثار و مواخاة کی تعلیم دی گئی ہے اس حدیث میں کراء الارض کی حرمت کو بیان کرنا مقصود نہیں ہے۔

باب المساقاة

المساقاة: وهي مأخوذة من السقى واصلها تعاقد الأشجار بالماء.

(۱). أخرجه مسلم ۱۰۴۷، ابوداؤد ۳۳۸۹، أحمد ۲۳۴/۱.

(المفہم ۱/۴۱۳)۔ دوسرے کے درخت کی دیکھ بھال کرنا اور اس کی سنبھالی کرنا اور جب پھل آجائے تو اس کی نگہداشت کرنا پھر اس پھل میں سے اجرت لینا مساقاة کہلاتا ہے۔
 ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک مساقاة جائز ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

جمہور کی دلیل: عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ عامل اهل خيبر بشطر ما يخرج منها من ثمر أو زرع. (۱)۔ یعنی آپ ﷺ نے اہل خیبر سے اس چیز کی نصف پر معاملہ کیا تھا جو اس سے پھل یا اناج پیدا ہوتا تھا۔

امام ابوحنیفہ کی دلیل: وہ فرماتے ہیں چونکہ یہ خیبر عنوة (لا کر) فتح ہوا تھا نہ کہ صلحا اس لئے اہل خیبر اس وقت آپ ﷺ کے غلام تھے آپ ﷺ نے جو کچھ ان کو دیا وہ بھی آپ ﷺ کا تھا اور جو آپ ﷺ نے ان سے لیا وہ بھی آپ ہی کا تھا، خلاصہ کلام یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک مساقاة تھی ہی نہیں۔

باب وضع الجوائح

الجوائح: جمع جائحة معناها الهلاكة.

یعنی اگر کسی نے درخت پر پھل خریدا پھر اس کو توڑنے سے پہلے وہ بارش یا اولے وغیرہ کی وجہ سے ہلاک ہو گیا اور مشتری نے بائع کو قیمت بھی ادا کر دی تھی تو کیا بائع کو مشتری کی قیمت لوٹانا پڑے گا؟۔

امام ابوحنیفہ وشافعی کے نزدیک بائع پر قیمت کا لوٹنا ضروری نہیں ہے بلکہ مستحب ہے۔
 امام مالک کے نزدیک اگر تہائی سے کم نقصان ہوا ہو تو مشتری برداشت کرے گا اور اگر تہائی

(۱) أخرجه مسلم ۱۰۵۵۱، البخاری ۲۲۸۵، أبو داود ۳۰۰۸، ترمذی ۱۲۸۲، ابن

ماجہ ۲۴۶۷، احمد ۱۴۹/۲.

سے زیادہ نقصان ہوا ہو تو بائع برداشت کرے گا۔

امام احمدؒ کے نزدیک اس نقصان کو بائع برداشت کرے گا اور شافعی کا قول قدیم ہی ہے۔
 امام احمدؒ کی دلیل: عن جابر قال: قال رسول الله ﷺ: لو بيعت من أخيك
 شعرا فأصابته جائحة فلا يحل لك أن تأخذ منه شيئا، بما تأخذ مال أخيك
 بغير حق؟ (۱)۔ یعنی تو اگر اپنے بھائی سے پھل بیچے پھر اس کو کوئی ہلاک کرنے والی چیز
 پہنچے تو حیرے لئے حلال نہیں ہے کہ تو اس سے کچھ لے تو ناحق اپنے بھائی کا مال کس چیز کے عوض
 لے گا؟۔ اس حدیث میں صراحتاً مال ہلاک ہونے کے بعد مشتری سے قیمت لینے سے منع
 کیا گیا ہے حنفیہ، شافعیہ کہتے ہیں کہ یہ حکم محبت، تمکساری اور انسانی ہمدردی کی بنا پر ہے ورنہ فلس
 الامر میں قاعدہ یہ ہے کہ اگر کوئی چیز کسی کے ملک میں ہلاک ہو جائے تو ضامن وہی شخص ہوگا۔

باب من أدرك ماله عند مفلس

اگر کوئی مفلس (کنکال) ہو گیا یا مر گیا اور اس پر بہت سارے لوگوں کے قرضے ہیں
 اب اگر وہ بخین (قرض دینے والے) میں سے کوئی شخص اپنا مال اس مفلس کے پاس پاتا ہے یا اس
 کے مرنے کے بعد پاتا ہے تو آیا وہ شخص اپنا مال لے لے گا یا اس کی قیمت لگا کر وہ مال تمام دائین
 میں تقسیم کیا جائے گا؟

امام شافعیؒ و احمدؒ کے نزدیک وہ شخص اپنا مال لے لے گا تمام قرض خواہوں پر
 تقسیم نہیں کیا جائے گا۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وہ مال تمام قرض خواہوں پر تقسیم کیا جائے گا۔
 امام مالکؒ کے نزدیک اس کے مفلس ہونے کی صورت میں دائن اپنا مال اگر اس مفلس کے

پاس پائے تو وہ لے لیگا اور اگر اس کے مرنے کے بعد پایا تو تمام قرض خواہوں پر تقسیم کر دیا جائے گا۔

امام شافعی کی دلیل: عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: إذا أفلس الرجل فوجد الرجل عنده سلعته بعينها فهو أحق بها۔ یعنی جب آدمی مفلس ہو گیا اور دوسرا آدمی اس کے پاس اپنا سامان پائے تو وہی اس کا زیادہ حق دار ہے (۱)

امام مالک کی دلیل: وہ مفلس کے بارے میں تو اسی حدیث سے استدلال کرتے ہیں، لیکن مرنے کی صورت میں تمام قرض خواہ شریک ہو گئے پر استدلال ابو بکر بن عبدالرحمن کی روایت سے کرتے ہیں قال رسول رسول الله ﷺ: فإِنْ مَاتَ الَّذِي ابْتِئَاعَهُ (اشتراہ) فصاحب المتاع أسوة الغرماء۔ (رواہ مؤطا مالک ۶۷۸/۲) یعنی اگر وہ مفلس مشتری مر جائے تو اپنا سامان پانے والا دیگر قرض خواہوں کے برابر پر لے گا یعنی ان کے ساتھ قیمت میں شریک ہو گا نہ کہ اپنا سامان ہونے کی وجہ سے اس کو پورا لے لے گا۔

حنفیہ کی دلیل: حنفیہ کہتے ہیں کہ جب بائع نے مشتری کو بیع سپرد کر دیا تو وہ اس کا مالک ہو گیا اب مفلس ہونے کے بعد جس طرح بائع مذکور مستحق ہے اسی طرح دیگر قرض خواہ بھی مستحق ہیں یعنی مفلس کے مال کے استحقاق میں بائع اور دیگر قرض خواہ مشترک ہیں لہذا بائع کے لیے ترجیح نہیں ہوگی بلکہ سب کے سب اس میں شریک ہوں گے۔

بعض حنفیہ نے مالک و شافعی کی متدل حدیث مذکور کی متعدد توجیہات کیں ہیں لیکن مالکیہ و شوافع نے اس کی کھلی اڑائی ہے، چنانچہ علامہ قرطبی مالکی کہتے ہیں: وقد تعسف بعض الحنفية في تأويل أحاديث الأفلاس تأويلات لا تقوم على أساس ولا تمشي على لغة ولا قياس فلنضرب عن ذكرها لوضوح فسادها۔ (المفهم

(۱) أخرجه مسلم ۱۵۵۹، البخاری ۴۰۲، أبو داؤد ۳۵۱۹، ترمذی ۱۲۶۲، النسائی

۳۱۱/۸، ابن ماجہ ۲۳۵۸، أحمد ۲۲۸/۲۔

ج ۴/ص ۴۳۳) لیکن حقیقت یہ ہے کہ حنفیہ کا اس مسئلہ میں تمام قرض خواہوں کے برابر شریک ہونے کا فلسفہ انسانی ہمدردی و نمکساری پر مبنی ہے آپ خود سوچئے اگر ایک چیز کے متعدد آدمی شریک اور آرزو مند ہوں لیکن اس پر ایک ہی آدمی قبضہ کرے تو بقیہ شرکاء کے دل پر کیا گزرے گی ورنہ فیصلے کے اعتبار سے قاضی کو اختیار ہے کہ اس متعین چیز کو بائع کے حوالہ کر دے۔ واللہ اعلم۔

باب تحریم عسب الفحل

عسب الفحل یعنی جفتی کرانیکے لیے سائڈ کو کرایہ پر لینا۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جفتی کرانے کے لیے سائڈ کو کرایہ پر لینا جائز نہیں ہے۔ وقال

النووی: جماعۃ من الصحابة والتابعین و مالک و آخرون یجوز استجاره
(شرح صحیح مسلم ج ۷/ص ۱۷۶۹)۔ یعنی امام مالک بعض صحابہ و تابعین کے نزدیک سائڈ کا کرایہ پر جفتی کرانے کے لیے لینا جائز ہے۔

جمہور کی دلیل: عن ابن عمرؓ نہی النبی ﷺ عن عسب الفحل (ترمذی ابو داؤد و بخاری) دوسری حدیث میں ہے عن جابرؓ قال نہی رسول ﷺ عن بیع ضراب الجمل۔ (مسلم، نسائی)۔ یعنی آپ ﷺ نے اونٹ کی جفتی کو بیچنے سے منع فرمایا۔ یہ احادیث جمہور کے مذہب پر صریح دلیل ہیں۔

امام مالکؒ کی دلیل: امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اس کی ضرورت ہے کیونکہ جس طرح اس کو کھیت وغیرہ جوتنے کے لیے یا بار برداری کے لیے کرایہ پر لینا جائز ہے اسی طرح افزائش نسل کے لیے کرایہ پر لینا جائز ہوگا، اور حدیث مذکور میں وارد نہیں کوئی تنزیہی پر محمول کرتے ہیں کہ یہ نیکو مکارم اخلاق پر ابھارنے کے لیے ہے اور ویسے بھی انسانی شرافت سے یہ بات بعید معلوم ہوتی ہے کہ جانور سے جفتی کرانے کے لیے پیسہ لیا جائے اور اس کا پیشہ اختیار کیا جائے۔ واللہ اعلم

باب فی بیع الکلب

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک کتے کی بیع جائز نہیں ہے اور کتے کو اگر کوئی ہلاک کر دے تو اس کی قیمت ہلاک کرنے والے پر واجب نہیں ہوگی۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک جس کتے کو پالنا جائز ہے اس کی بیع بھی جائز ہے اور جس کتے کو پالنا جائز نہیں اس کی بیع بھی جائز نہیں۔

شوافع و حنابلہ کی دلیل نہ عن ابن مسعودؓ الأنصاری أن رسول الله ﷺ نہی عن ثمن الكلب. (۱) اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے شوافع و حنابلہ نے کلب کی بیع کو ممنوع قرار دیا۔

حنفیہ و مالکیہ کی دلیل نہ عن ابن جابرؓ نہی رسول الله ﷺ عن ثمن الكلب إلا كلب صيد. (نصائی)۔ اس حدیث میں کلب صید کا استثناء کیا گیا ہے چونکہ کلب صید (شکاری کتا) کا پالنا جائز ہے تو اس کی بیع و شرا بھی جائز ہوگی۔

شوافع کی مستدل حدیث کا جواب یہ ہے کہ شروع میں مطلقاً کتے کا پالنا ممنوع تھا اس لیے مطلقاً اس کی بیع و شرا بھی ممنوع تھی پھر جب شکار اور بکریوں کے ریوڑ وغیرہ کی حفاظت کیلئے پالنے کی اجازت دے دی گئی تو ان ضرورتوں کیلئے خریدنے کی بھی اجازت ہو گئی۔ واللہ اعلم بالصواب۔

باب الرباء

أصل الربا الزيادة يقال ربا الشيء يربو إذا زاد.

وقد أجمع المسلمون على تحريم الرباء في الجملة وإن اختلفوا في ضابطه وتفاريقه. (شرح صحيح مسلم ۷/۴۳۰۳).

(۱) أخرجه مسلم ۱۵۶۲، البخاری ۵۳۴۶، ابو داؤد ۳۶۸۱، ترمذی ۱۲۷۶۔

ربا کے لغوی معنی زیادتی کے ہیں اور اصطلاح شرع میں اس کا زیادہ تر استعمال دو معنی کے لیے ہوتا ہے (۱) ربا النسیئہ (۲) ربا الفضل۔

ربا النسیئہ جس کو ربا القرآن بھی کہتے ہیں کیونکہ اس کو قرآن نے حرام کیا ہے، جس کی تعریف یہ ہے: هو القرض المشروط فيه الأجل وزيادة مال على المستقرض۔ یعنی وہ ایسا قرض ہے جس میں وقت اور قرض لینے والے پر مال کی زیادتی کی شرط لگائی گئی ہو (۲) ربا الفضل جس کو ربا الحدیث بھی کہتے ہیں کیونکہ اس کی حرمت حدیث سے ثابت ہے۔

تعریف: تبادل الجنسين بالفضل والنقص یعنی دو ہم جنس چیزوں میں کی زیادتی کے ساتھ تبادلہ کرنا۔ اس کی تشریح میں اختلاف ہے اس سلسلے میں وارد حدیث یہ ہے عن عبادة ابن الصامت إنی سمعت النبی ﷺ عن بیع الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبئر بالبئر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر والملح بالملح، إلا سواء بسواء فمن زاد أو استزاد فقد أربى (۱) یعنی سونے کو سونے یا چاندی کو چاندی (الی آخرہ) کے بدلہ میں بیچا جائے ممنوع ہے مگر یہ کہ برابر سراہر بیچا جائے تو جائز ہے جو نقص اس میں زیادتی کی یا زیادہ طلب کیا پس وہ ربا ہے۔

اصحاب نلواہر کہتے ہیں ان مذکورہ چھ چیزوں کے علاوہ کسی زیادتی کے ساتھ لین دین جائز ہے۔ لیکن جمہور اس کی علت نکالتے ہیں۔ وہ علت ان کے نزدیک جہاں پائی جائے گی وہاں کی زیادتی کے ساتھ لین دین کرنا ممنوع ہوگا لیکن ان کے مابین علتوں میں اختلاف ہے۔

ابو حنیفہ ذہب اور فضہ سے حرمت کی علت اس کا موزونی ہونا نکالتے ہیں اور بقیرہ چار چیزوں کی علت مکملی ہونا نکالتے ہیں لہذا حنیفہ کے نزدیک محدودی (شمار کر کے بچی جانے والی چیزیں) چیزوں میں کمی زیادتی کے ساتھ لین دین جائز ہوگا مثلاً ایک اٹھ اے کے عوض دو

(۱) أخرجه مسلم ۱۵۸۷، ابو داؤد ۳۳۴۹، ابن ماجہ ۴۶۶۴، أحمد ۲۲۷۸۷، ۲۲۷۸۸۔

اٹھ لے لینا ایک لیمو کے عوض دو لیمو لینا جائز ہوگا۔

امام مالکؒ ذہب وفضہ سے علت، ثمن کی جنس سے ہونا نکالتے جیسے ہمارے زمانہ میں ایک روپے دو روپے کے سکے پانچ سو وغیرہ کے نوٹ ثمن ہیں یعنی جب وہ ثمن کی جنس سے ہوگی تبھی اس میں کمی زیادتی کے ساتھ تبادلہ حرام ہوگا ورنہ نہیں، اور بقیہ چار چیزوں میں حرمت کی علت ”تدخُلُ للقتل“ نکالتے ہیں یعنی جس کو کھانے کیلئے ذخیرہ اندوزی کیا جاسکے لہذا ان کے نزدیک پھل پکے آم، امرود، کیلا وغیرہ میں کمی کے ساتھ تبادلہ کرنا جائز ہوگا کیونکہ کھانے کے لیے انکا ذخیرہ نہیں کیا جاسکتا کیونکہ چند دنوں میں یہ سڑ جائیں گے۔

امام شافعیؒ ذہب وفضہ میں حرمت کی علت امام مالکؒ کی طرح ثمن کی جنس سے ہونا نکالتے ہیں اور حنفیہ کی طرح چار چیزوں میں علت اسکا مطعومات (کھائے جانے والی چیزیں) سے ہونا نکالتے ہیں لہذا انکے نزدیک سوتی کپڑا وغیرہ میں کمی زیادتی کے ساتھ تبادلہ کرنا جائز ہوگا اس میں زیادتی رہا نہیں کہلائے گی۔

امام احمدؒ کے نزدیک ذہب وفضہ میں حرمت کی علت ثمنیت ہے اور بقیہ چار میں حرمت کی علت مطعومات موزونہ (یعنی کھانے والی چیز جو وزن کر کے بچی جاتی ہے) أو مکیلة (کیل کر کے بچی جانے والی چیز) ہے، لہذا انکے نزدیک اٹھہ وغیرہ معدودی چیز جو نہ کیل کیا جاتا ہے اور نہ وزن کی جاتا ہے ان کا کمی زیادتی کے ساتھ تبادلہ کرنا جائز ہے اور امام شافعیؒ کا قول قدیم یہی ہے۔ (شرح صحیح مسلم النووی ۷/۳۳۰۳)۔

خلاصہ کلام الوضیفہ کے نزدیک حرمت کی علت الثمن والوزن ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک حرمت کی علت جنس الثمن اور الادخار للقتل (کھانے وخوراک کے لئے ذخیرہ کیا جاسکے)۔

امام شافعیؒ کے نزدیک حرمت کی علت جنس الثمن اورالوزن ہے۔

امام احمدؒ کے نزدیک حرمت کی علت شعیب اور مطعومہ، میزویہ اور مکیاتہ ہے اور وہ دو چیزیں جس میں یہ دونوں علت نہ پائی جائیں ان میں کمی زیادتی کے ساتھ بیچارہ نہیں کہلائے گا۔
حنفیہ کی علت کو وجہ ترجیح حاصل ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے پاس اپنی علت کی ترجیح کیلئے کوئی نص نہیں ہے جب کہ حنفیہ کے پاس نص بھی موجود ہے چنانچہ مستدرک حاکم میں منقول ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث کے آخر میں یہ فرمایا، "وَمَكَذَالِكُ مَا يَكَالُ وَيُوزَنُ" (مستدرک حاکم ۲/۴۲)۔ اسی حدیث کی بنا پر حنفیہ نے حرمت کی علت الکلیل والوزن نکالی۔

باب بیع الحيوان واستثناء ركوبه

اگر کوئی شخص کوئی جانور بیچے لیکن بائع پر شرط لگا دے کہ میں فلاں منزل تک اس پر سوار رہوں گا تو کیا یہ جائز ہے؟ اس طرح ہر وہ چیز جس کو بائع بیچے لیکن اس سے انتفاع کی شرط لگا دے مثلاً مکان بیچے لیکن ایک مہینہ یا دو مہینہ اس میں رہنے کی شرط لگا دے تو کیا جائز ہے؟
یہ دوسری صورت تو بالاتفاق ممنوع ہے لیکن جانور کے بارے میں مسئلہ مختلف فیہ ہے۔
امام احمدؒ کے نزدیک جانور بیچنے کے بعد اپنے لیے اس پر سوار ہونے کی شرط لگانا حائز ہے۔ امام مالک کے نزدیک اگر منزل قریب ہے تو جائز ہے ورنہ جائز نہیں ہے، امام ابو حنیفہ اور امام شافعی کے نزدیک مطلقاً ممنوع ہے۔

امام احمدؒ کی دلیل: عن جابرؓ أن البني ثمانية قال له قد أخذت جملك بأربعة دنانير ولك ظهرك إلى المدينة (۱)۔ حضرت جابرؓ سے آپ ﷺ نے اونٹ خریدا اور حضرت جابرؓ نے اس کی پیٹھ پر سوار ہو کر آئے اگر بیچنے کے بعد جانور پر سوار ہونا بائع کے لئے جائز نہ ہوتا تو حضرت جابرؓ اپنے بیچے ہوئے اونٹ پر سوار ہو کر مدینہ نہ آتے۔ امام مالک بھی

(۱)۔ أخرجه مسلم البخاری ۷۱۰، البخاری ۲۰۹۷، ابوداؤد ۳۰۰۰، ترمذی

اسی حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ چونکہ مدینہ وہاں سے قریب تھا اس لیے حضرت جابر اس پر سوار ہو کر آئے۔

حنفیہ و شوافع کی دلیل: **إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَهَى عَنْ الْمَحَالَّةِ وَالْمَزَابِنَةِ وَالْمُخَابَرَةِ وَالْثَنِيَا**. (رواہ الترمذی بخاری مسلم).

اشنا یہ ہے کہ آدمی کہے کہ میں نے پورے باغ کا سارا پھل تم سے بیچتا ہوں مگر مثلاً دو درخت فروخت نہیں کروں گا اور دو درخت متعین نہیں کیا تو یہ ممنوع ہے اور یہی چیز جانور کو فروخت کرنے کے بعد رکوب کی شرط لگانے میں پائی جا رہی ہے۔

اور صحیح مسلم میں ایک دوسری روایت ہے جو حنفیہ و شوافع کے مذہب پر صریح دلیل ہے ”نہی النبی ﷺ عن بیع و شرط (مسلم) یعنی آپ ﷺ نے ایسی بیع سے منع فرمایا جو شرط کے ساتھ ہو۔ لہذا اگر کوئی جانور بیچتا ہے اور اس کے سوار ہونے کی شرط لگاتا ہے تو یہ ممنوع ہوگا۔ اور حنابلہ کی مستدل حدیث کا جواب یہ ہے کہ آپ ﷺ نے حضرت جابرؓ سے ”ہیئت بیع نہیں کی تھی کیونکہ روایات میں آتا ہے کہ آپ ﷺ مدینہ پہنچنے کے بعد اونٹ انکو واپس کر دیا اور اس کی قیمت عطا فرمائی، نیز آپ ﷺ نے خود انکو اونٹ پر سوار ہونے کا حکم فرمایا نہ کہ انہوں نے رکوب کی شرط لگائی۔ واللہ اعلم۔“

باب اقتراض الحيوان

جانور وغیرہ کا قرضہ کے طور پر لینا ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جائز ہے۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

جمہور کی دلیل: **عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ اسْتَقْرَضَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ سَنًا فَأَعْطَى سَنًا خَوْقَه**. (۱) یعنی آپ ﷺ نے ایک جوان اونٹ قرض لیا تھا پھر اس کو اس سے

(۱) أخرجه مسلم ۱۶۰۱. ترمذی ۱۳۱۶ ونکرتصتہ البخاری ۲۳۹۲ ترمذی ابن ماجہ

۱. سنن احمد ۳/۲۴۹. ابو داؤد۔

اچھا جوان اونٹ واپس کیا، یہ حدیث جمہور کے مذہب پر صریح دلیل ہے۔

حنفیہ کی دلیل: حنفیہ کہتے ہیں کہ چونکہ قرض کی ادائیگی میں برابری ضروری ہے یعنی جتنا قرض لیا اتنا ادا کرے لیکن چونکہ جانور میں برابری ممکن نہیں اس لیے اس کو قرض کے طور پر لینا بھی جائز نہ ہوگا۔ جمہور کی مستدل حدیث کا حنفیہ یہ جواب دیتے ہیں کہ آپ ﷺ نے ان سے حقیقتاً قرض نہیں لیا تھا بلکہ ان سے لیکر کسی ضرورت مند کی ضرورت پوری کی تھی اور ان سے یہ وعدہ کر لیا کہ میں بعد میں تم کو اس کے بدلہ میں دوسرا اونٹ دوں گا، ورنہ نفس الامر میں یہ قرض نہیں تھا لیکن صورت قرض ہے اس لیے راوی نے اس کو قرض کے طور پر بیان کر دیا۔

باب فی السلم

واضح رہے کہ بیع سلم کو بیع سلف بھی کہا جاتا ہے۔ اس کی تعریف میں ائمہ کا اختلاف ہے۔

السلم عند الحنفیة: السلم هو الشراء آجل بعاجل، ویسمى صاحب

النقد مسلماً (بکسر اللام) کما یسمى رب السلم ویسمى صاحب السلعة

المؤجلة مسلماً إلیه، وتسمى السلعة مسلم فیہ۔ (کتاب الفقہ ۲/۲۴۲)۔ یعنی جس

میں پیسہ پہلے دیا جائے اور سامان ایک ہفتہ یا ایک مہینہ یا دو چار دن بعد دیا جائے، جو شخص فوراً اس

ادا کرتا ہے اس کو مسلم یا رب المسلم کہتے ہیں اور جو شخص بعد میں سامان دے گا اس کو مسلم الیہ کہتے

ہیں اور وہ سامان جس کے بارے میں بیع ہو رہی ہے اس کو مسلم فیہ کہتے ہیں۔

السلم عند المالکيۃ: السلم هو بیع معلوم فی الذمۃ، محصور فی الصفة

بعین حاضرة أو ما هو فی حکمها۔ (المفہم ۴/۵۱۴)۔

السلم عند الشافعيۃ: وهو بیع موصوف فی الذمۃ بلفظ سلم۔ (من حاشیة

شرح صحیح مسند للنووی ۷/۱۳۵۷)۔

السلم عند الحنابلۃ: السلم عقد علی شیء یصح بیعه، موصوف فی الذمۃ

إلى أجل. (كتاب المذاهب ۲/۲۴۳)۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھیے (بدایۃ المجتہد ۲/۳۶۱، شرح صحیح مسلم ۷/۲۳۵۷، کتاب الفقه ۲/۲۴۴)۔

الاختلاف فی شرائط السلم

بیع سلم کے صحیح ہونے کی کل دس شرطیں ہیں اس سلسلے میں متعدد احادیث منقول ہے جس میں عموماً تین شرطوں کا بیان ہے۔ جن میں سے ایک حدیث یہ ہے قال النبی ﷺ من أسلف فی شیء فلیسلف (۱) فی کیل معلوم (۲) ووزن معلوم (۳) إلى أجل معلوم۔ (۱)۔ یعنی جو شخص کسی چیز میں سلم کرے تو چاہیے، کہ وزن معلوم، کیل معلوم اور وقت معلوم میں سلم کرے۔

بیع سلم کی دس شرائط یہ ہیں۔ (۱) ثمن معلوم ہو (۲) وزن معلوم ہو (۳) کیل معلوم ہو (۴) أجل (وقت) معلوم ہو (۵) جنس معلوم ہو (جیسے گیہوں، جو وغیرہ) (۶) نوع معلوم ہو (جیسے باستی چاول ہوگا یا منصورہ) (۷) صفت معلوم ہو (اچھی کوالٹی کا ہوگا یا متوسط کوالٹی کا ہوگا) (۸) مکان معلوم ہو (کہ کس جگہ ادا کرے گا) (۹) وہ شی مسلم فیہ (سامان) بازار میں موجود ہو (۱۰) دونوں ایسے ہم جنس نہ ہو جس میں ربا کی علت پائی جاتی ہو۔ مثلاً گیہوں کا گیہوں سے سلم نہ کیا جا رہا ہو۔ اس کے علاوہ بعض حنفیہ چار اور پانچ شرطوں کا اضافہ کرتے ہیں۔ (انظر کتاب المذاهب ۲/۲۳۶)۔

الاختلاف فی السلم الحال

سلم مؤجل بالاتفاق جائز ہے جس کا ذکر گذر چکا، اور سلم حال کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ، امام مالک اور احمدؒ کے نزدیک سلم حال جائز نہیں ہے۔ امام

(۱) أخرجه البخاری ۲/۲۲۳۹، ابو داؤد ۳/۳۴۶۳، ترمذی ۱/۱۳۱۱، مسلم ۱/۱۶۱۴، احمد

۱/۱۹۳۷، الیہتی ۱۸/۶، الدارقطنی ۳/۳۲۳۔

شافعی کے نزدیک سلم حال بھی جائز ہے۔

دلیل امام شافعی: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ اشْتَرَى جَمْعًا مِنْ أَعْرَابِيٍّ بَوْسُقٍ تَعْرِفْلَمَا دَخَلَ الْبَيْعَ لَمْ يَجِدِ الْقَمَرُ فَاسْتَقْرَضَ الْبَنِيَّ ﷺ تَعْرًا فَأَعْطَاهُ إِيَّاهُ (الماخوذ من بداية المجتهد) یعنی آپ ﷺ نے کھجور کے بدلے اونٹ خریدا پھر جب گھر میں داخل ہوئے تو کھجور نہیں پائے پھر نبی ﷺ کھجور قرض لیا پھر اس کو کھجور دے دیا۔ یہ حدیث صحیح مسلم حال پر صریح دلیل ہے۔

جمہور کی دلیل: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: مَنْ أَسْلَفَ فِي شَيْءٍ فَلْيَسْلِفْ فِي كَيْلٍ مَعْلُومٍ وَوِزْنٍ مَعْلُومٍ إِلَى أَجَلٍ مَعْلُومٍ۔ اس حدیث میں صراحتاً آجل معلوم کی قید لگی ہوئی ہے اور یہ امر وجوب کے لیے ہے جیسے کیل کا معلوم ہونا، وزن کا معلوم ہونا واجب و ضروری ہے اسی طرح آجل کا معلوم ہونا بھی ضروری ہے لہذا سلم آجل صحیح ہوگی اور اس کے برخلاف سلم حال صحیح نہیں ہوگی۔

امام شافعی کی مستدل حدیث کا جواب یہ ہے یہ حدیث صحیح و صریح حدیث کے معارض ہے اس لیے قابل استدلال نہیں نیز ہماری مستدل حدیث ممانعت کی ہے جس کو ترجیح حاصل ہوگی۔ (مزید تفصیل کے لیے دیکھئے المجموع ج ۱۳ ص ۱۰۶ الی ۱۱۳)۔

کتاب الشفعة

شفعة کے لغوی معنی ملانا، جمع کرنا کے آتے ہیں۔ اصطلاح شرع میں شفعة یہ ہے کہ ایک شریک اپنے دوسرے شریک کے بیچے ہوئے حصہ کو مشتری کو پیسہ دیکر واپس لے لے کیونکہ شریک بھی اس چیز کے خریدنے کا زیادہ مستحق ہے (المکرم ۵۲۳/۴)۔ مثلاً ایک مکان میں دو آدمی شریک ہوں اور دوسرے شریک نے اپنا حصہ بیچ دیا تو دوسرے شریک کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ مشتری سے وہ مال اس کی ادا کردہ قیمت دے کر واپس لے لے، چنانچہ آپ ﷺ نے فرمایا: الشفعة فی کل

شُذَّكَ فِی اَرْضٍ اَوْ زَبْعٍ (مسکن) اَوْ حَانِطٍ، لَا یُصْلَحُ اَنْ یَبِیْعَ حَتّٰی یَعْرِضَ
عَلٰی شَرِیْکِہٖ فِیَاخْذُ اَوْ یَدْعُ (۱)۔ یعنی شفعہ ہر شرکت میں ہر زمین میں ہر گھر میں ہر دیوار
میں ہے وہ بیچنے کا مجاز نہیں ہے یہاں تک کہ وہ اپنے شریک پر پیش کرے پھر وہ لے یا چھوڑ دے۔
اس حدیث کی بنا پر ہر وہ شخص جو زمین یا مکان یا دیوار میں شریک ہو وہ شفعہ کا بالا اتفاق مستحق ہوگا۔

الشفعة بالجوار

کیا پڑوسی ہونے کی وجہ سے آدمی شفعہ کا مستحق ہو جائے گا؟۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک پڑوس کی وجہ سے شفعہ کا مستحق نہیں ہوگا۔ امام ابوحنیفہ کے

نزدیک پڑوس کے وجہ سے بھی آدمی شفعہ کا مستحق ہو جائے گا۔

دلیل جمعہود: جمہور کہتے ہیں کہ پڑوس کی وجہ سے شفعہ کے مستحق ہونے کے بارے

میں کہیں بھی حکم نہیں ہے۔ نیز شفعہ ایک خلاف قیاس حکم ہے اس لیے وہ اپنے مورد نص پر ہی منحصر

رہے گا اور پڑوس کے شفعہ کے بارے میں کوئی نص نہیں ہے اس لیے پڑوس کی وجہ سے وہ شفعہ کا

مستحق نہ ہوگا۔

ابو حنیفہ کی دلیل: حنفیہ کہتے ہیں کہ شفعہ مشروع ہونے کی علت دفع ضرر ہے

کیوں کہ اگر شریک سے نہ بچ کر دوسرے سے بچا جائے تو شریک کہ اس مشتری کی وجہ سے

پریشانی اور مزاج کے ہم آہنگ نہ ہونے کی وجہ سے قلق و رنج ہوگا اور یہ بات پڑوسی میں بھی پائی

جاتی ہے لہذا دفع ضرر کی وجہ سے پڑوسی بھی شفعہ کا مستحق ہوگا۔ لہذا گھر یا زمین پڑوسی کے علاوہ کسی

دوسرے آدمی سے بچ دیا تو پڑوسی کو یہ حق حاصل ہوگا کہ مشتری کو اس کی ادا کردہ قیمت دے کر

واپس لے لے۔ نیز آپ ﷺ کا ارشاد ہے جَارُ الدَّارِ أَحَقُّ بِالدَّارِ وَالْأَرْضِ (۱)۔ نیز

(۱) أخرجه مسلم أبو داود نسائی احمد (۲)۔ أخرجه أبو داود ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸، ۱۴۱۹، ۱۴۲۰، ۱۴۲۱، ۱۴۲۲، ۱۴۲۳، ۱۴۲۴، ۱۴۲۵، ۱۴۲۶، ۱۴۲۷، ۱۴۲۸، ۱۴۲۹، ۱۴۳۰، ۱۴۳۱، ۱۴۳۲، ۱۴۳۳، ۱۴۳۴، ۱۴۳۵، ۱۴۳۶، ۱۴۳۷، ۱۴۳۸، ۱۴۳۹، ۱۴۴۰، ۱۴۴۱، ۱۴۴۲، ۱۴۴۳، ۱۴۴۴، ۱۴۴۵، ۱۴۴۶، ۱۴۴۷، ۱۴۴۸، ۱۴۴۹، ۱۴۵۰، ۱۴۵۱، ۱۴۵۲، ۱۴۵۳، ۱۴۵۴، ۱۴۵۵، ۱۴۵۶، ۱۴۵۷، ۱۴۵۸، ۱۴۵۹، ۱۴۶۰، ۱۴۶۱، ۱۴۶۲، ۱۴۶۳، ۱۴۶۴، ۱۴۶۵، ۱۴۶۶، ۱۴۶۷، ۱۴۶۸، ۱۴۶۹، ۱۴۷۰، ۱۴۷۱، ۱۴۷۲، ۱۴۷۳، ۱۴۷۴، ۱۴۷۵، ۱۴۷۶، ۱۴۷۷، ۱۴۷۸، ۱۴۷۹، ۱۴۸۰، ۱۴۸۱، ۱۴۸۲، ۱۴۸۳، ۱۴۸۴، ۱۴۸۵، ۱۴۸۶، ۱۴۸۷، ۱۴۸۸، ۱۴۸۹، ۱۴۹۰، ۱۴۹۱، ۱۴۹۲، ۱۴۹۳، ۱۴۹۴، ۱۴۹۵، ۱۴۹۶، ۱۴۹۷، ۱۴۹۸، ۱۴۹۹، ۱۵۰۰، ۱۵۰۱، ۱۵۰۲، ۱۵۰۳، ۱۵۰۴، ۱۵۰۵، ۱۵۰۶، ۱۵۰۷، ۱۵۰۸، ۱۵۰۹، ۱۵۱۰، ۱۵۱۱، ۱۵۱۲، ۱۵۱۳، ۱۵۱۴، ۱۵۱۵، ۱۵۱۶، ۱۵۱۷، ۱۵۱۸، ۱۵۱۹، ۱۵۲۰، ۱۵۲۱، ۱۵۲۲، ۱۵۲۳، ۱۵۲۴، ۱۵۲۵، ۱۵۲۶، ۱۵۲۷، ۱۵۲۸، ۱۵۲۹، ۱۵۳۰، ۱۵۳۱، ۱۵۳۲، ۱۵۳۳، ۱۵۳۴، ۱۵۳۵، ۱۵۳۶، ۱۵۳۷، ۱۵۳۸، ۱۵۳۹، ۱۵۴۰، ۱۵۴۱، ۱۵۴۲، ۱۵۴۳، ۱۵۴۴، ۱۵۴۵، ۱۵۴۶، ۱۵۴۷، ۱۵۴۸، ۱۵۴۹، ۱۵۵۰، ۱۵۵۱، ۱۵۵۲، ۱۵۵۳، ۱۵۵۴، ۱۵۵۵، ۱۵۵۶، ۱۵۵۷، ۱۵۵۸، ۱۵۵۹، ۱۵۶۰، ۱۵۶۱، ۱۵۶۲، ۱۵۶۳، ۱۵۶۴، ۱۵۶۵، ۱۵۶۶، ۱۵۶۷، ۱۵۶۸، ۱۵۶۹، ۱۵۷۰، ۱۵۷۱، ۱۵۷۲، ۱۵۷۳، ۱۵۷۴، ۱۵۷۵، ۱۵۷۶، ۱۵۷۷، ۱۵۷۸، ۱۵۷۹، ۱۵۸۰، ۱۵۸۱، ۱۵۸۲، ۱۵۸۳، ۱۵۸۴، ۱۵۸۵، ۱۵۸۶، ۱۵۸۷، ۱۵۸۸، ۱۵۸۹، ۱۵۹۰، ۱۵۹۱، ۱۵۹۲، ۱۵۹۳، ۱۵۹۴، ۱۵۹۵، ۱۵۹۶، ۱۵۹۷، ۱۵۹۸، ۱۵۹۹، ۱۶۰۰، ۱۶۰۱، ۱۶۰۲، ۱۶۰۳، ۱۶۰۴، ۱۶۰۵، ۱۶۰۶، ۱۶۰۷، ۱۶۰۸، ۱۶۰۹، ۱۶۱۰، ۱۶۱۱، ۱۶۱۲، ۱۶۱۳، ۱۶۱۴، ۱۶۱۵، ۱۶۱۶، ۱۶۱۷، ۱۶۱۸، ۱۶۱۹، ۱۶۲۰، ۱۶۲۱، ۱۶۲۲، ۱۶۲۳، ۱۶۲۴، ۱۶۲۵، ۱۶۲۶، ۱۶۲۷، ۱۶۲۸، ۱۶۲۹، ۱۶۳۰، ۱۶۳۱، ۱۶۳۲، ۱۶۳۳، ۱۶۳۴، ۱۶۳۵، ۱۶۳۶، ۱۶۳۷، ۱۶۳۸، ۱۶۳۹، ۱۶۴۰، ۱۶۴۱، ۱۶۴۲، ۱۶۴۳، ۱۶۴۴، ۱۶۴۵، ۱۶۴۶، ۱۶۴۷، ۱۶۴۸، ۱۶۴۹، ۱۶۵۰، ۱۶۵۱، ۱۶۵۲، ۱۶۵۳، ۱۶۵۴، ۱۶۵۵، ۱۶۵۶، ۱۶۵۷، ۱۶۵۸، ۱۶۵۹، ۱۶۶۰، ۱۶۶۱، ۱۶۶۲، ۱۶۶۳، ۱۶۶۴، ۱۶۶۵، ۱۶۶۶، ۱۶۶۷، ۱۶۶۸، ۱۶۶۹، ۱۶۷۰، ۱۶۷۱، ۱۶۷۲، ۱۶۷۳، ۱۶۷۴، ۱۶۷۵، ۱۶۷۶، ۱۶۷۷، ۱۶۷۸، ۱۶۷۹، ۱۶۸۰، ۱۶۸۱، ۱۶۸۲، ۱۶۸۳، ۱۶۸۴، ۱۶۸۵، ۱۶۸۶، ۱۶۸۷، ۱۶۸۸، ۱۶۸۹، ۱۶۹۰، ۱۶۹۱، ۱۶۹۲، ۱۶۹۳، ۱۶۹۴، ۱۶۹۵، ۱۶۹۶، ۱۶۹۷، ۱۶۹۸، ۱۶۹۹، ۱۷۰۰، ۱۷۰۱، ۱۷۰۲، ۱۷۰۳، ۱۷۰۴، ۱۷۰۵، ۱۷۰۶، ۱۷۰۷، ۱۷۰۸، ۱۷۰۹، ۱۷۱۰، ۱۷۱۱، ۱۷۱۲، ۱۷۱۳، ۱۷۱۴، ۱۷۱۵، ۱۷۱۶، ۱۷۱۷، ۱۷۱۸، ۱۷۱۹، ۱۷۲۰، ۱۷۲۱، ۱۷۲۲، ۱۷۲۳، ۱۷۲۴، ۱۷۲۵، ۱۷۲۶، ۱۷۲۷، ۱۷۲۸، ۱۷۲۹، ۱۷۳۰، ۱۷۳۱، ۱۷۳۲، ۱۷۳۳، ۱۷۳۴، ۱۷۳۵، ۱۷۳۶، ۱۷۳۷، ۱۷۳۸، ۱۷۳۹، ۱۷۴۰، ۱۷۴۱، ۱۷۴۲، ۱۷۴۳، ۱۷۴۴، ۱۷۴۵، ۱۷۴۶، ۱۷۴۷، ۱۷۴۸، ۱۷۴۹، ۱۷۵۰، ۱۷۵۱، ۱۷۵۲، ۱۷۵۳، ۱۷۵۴، ۱۷۵۵، ۱۷۵۶، ۱۷۵۷، ۱۷۵۸، ۱۷۵۹، ۱۷۶۰، ۱۷۶۱، ۱۷۶۲، ۱۷۶۳، ۱۷۶۴، ۱۷۶۵، ۱۷۶۶، ۱۷۶۷، ۱۷۶۸، ۱۷۶۹، ۱۷۷۰، ۱۷۷۱، ۱۷۷۲، ۱۷۷۳، ۱۷۷۴، ۱۷۷۵، ۱۷۷۶، ۱۷۷۷، ۱۷۷۸، ۱۷۷۹، ۱۷۸۰، ۱۷۸۱، ۱۷۸۲، ۱۷۸۳، ۱۷۸۴، ۱۷۸۵، ۱۷۸۶، ۱۷۸۷، ۱۷۸۸، ۱۷۸۹، ۱۷۹۰، ۱۷۹۱، ۱۷۹۲، ۱۷۹۳، ۱۷۹۴، ۱۷۹۵، ۱۷۹۶، ۱۷۹۷، ۱۷۹۸، ۱۷۹۹، ۱۸۰۰، ۱۸۰۱، ۱۸۰۲، ۱۸۰۳، ۱۸۰۴، ۱۸۰۵، ۱۸۰۶، ۱۸۰۷، ۱۸۰۸، ۱۸۰۹، ۱۸۱۰، ۱۸۱۱، ۱۸۱۲، ۱۸۱۳، ۱۸۱۴، ۱۸۱۵، ۱۸۱۶، ۱۸۱۷، ۱۸۱۸، ۱۸۱۹، ۱۸۲۰، ۱۸۲۱، ۱۸۲۲، ۱۸۲۳، ۱۸۲۴، ۱۸۲۵، ۱۸۲۶، ۱۸۲۷، ۱۸۲۸، ۱۸۲۹، ۱۸۳۰، ۱۸۳۱، ۱۸۳۲، ۱۸۳۳، ۱۸۳۴، ۱۸۳۵، ۱۸۳۶، ۱۸۳۷، ۱۸۳۸، ۱۸۳۹، ۱۸۴۰، ۱۸۴۱، ۱۸۴۲، ۱۸۴۳، ۱۸۴۴، ۱۸۴۵، ۱۸۴۶، ۱۸۴۷، ۱۸۴۸، ۱۸۴۹، ۱۸۵۰، ۱۸۵۱، ۱۸۵۲، ۱۸۵۳، ۱۸۵۴، ۱۸۵۵، ۱۸۵۶، ۱۸۵۷، ۱۸۵۸، ۱۸۵۹، ۱۸۶۰، ۱۸۶۱، ۱۸۶۲، ۱۸۶۳، ۱۸۶۴، ۱۸۶۵، ۱۸۶۶، ۱۸۶۷، ۱۸۶۸، ۱۸۶۹، ۱۸۷۰، ۱۸۷۱، ۱۸۷۲، ۱۸۷۳، ۱۸۷۴، ۱۸۷۵، ۱۸۷۶، ۱۸۷۷، ۱۸۷۸، ۱۸۷۹، ۱۸۸۰، ۱۸۸۱، ۱۸۸۲، ۱۸۸۳، ۱۸۸۴، ۱۸۸۵، ۱۸۸۶، ۱۸۸۷، ۱۸۸۸، ۱۸۸۹، ۱۸۹۰، ۱۸۹۱، ۱۸۹۲، ۱۸۹۳، ۱۸۹۴، ۱۸۹۵، ۱۸۹۶، ۱۸۹۷، ۱۸۹۸، ۱۸۹۹، ۱۹۰۰، ۱۹۰۱، ۱۹۰۲، ۱۹۰۳، ۱۹۰۴، ۱۹۰۵، ۱۹۰۶، ۱۹۰۷، ۱۹۰۸، ۱۹۰۹، ۱۹۱۰، ۱۹۱۱، ۱۹۱۲، ۱۹۱۳، ۱۹۱۴، ۱۹۱۵، ۱۹۱۶، ۱۹۱۷، ۱۹۱۸، ۱۹۱۹، ۱۹۲۰، ۱۹۲۱، ۱۹۲۲، ۱۹۲۳، ۱۹۲۴، ۱۹۲۵، ۱۹۲۶، ۱۹۲۷، ۱۹۲۸، ۱۹۲۹، ۱۹۳۰، ۱۹۳۱، ۱۹۳۲، ۱۹۳۳، ۱۹۳۴، ۱۹۳۵، ۱۹۳۶، ۱۹۳۷، ۱۹۳۸، ۱۹۳۹، ۱۹۴۰، ۱۹۴۱، ۱۹۴۲، ۱۹۴۳، ۱۹۴۴، ۱۹۴۵، ۱۹۴۶، ۱۹۴۷، ۱۹۴۸، ۱۹۴۹، ۱۹۵۰، ۱۹۵۱، ۱۹۵۲، ۱۹۵۳، ۱۹۵۴، ۱۹۵۵، ۱۹۵۶، ۱۹۵۷، ۱۹۵۸، ۱۹۵۹، ۱۹۶۰، ۱۹۶۱، ۱۹۶۲، ۱۹۶۳، ۱۹۶۴، ۱۹۶۵، ۱۹۶۶، ۱۹۶۷، ۱۹۶۸، ۱۹۶۹، ۱۹۷۰، ۱۹۷۱، ۱۹۷۲، ۱۹۷۳، ۱۹۷۴، ۱۹۷۵، ۱۹۷۶، ۱۹۷۷، ۱۹۷۸، ۱۹۷۹، ۱۹۸۰، ۱۹۸۱، ۱۹۸۲، ۱۹۸۳، ۱۹۸۴، ۱۹۸۵، ۱۹۸۶، ۱۹۸۷، ۱۹۸۸، ۱۹۸۹، ۱۹۹۰، ۱۹۹۱، ۱۹۹۲، ۱۹۹۳، ۱۹۹۴، ۱۹۹۵، ۱۹۹۶، ۱۹۹۷، ۱۹۹۸، ۱۹۹۹، ۲۰۰۰، ۲۰۰۱، ۲۰۰۲، ۲۰۰۳، ۲۰۰۴، ۲۰۰۵، ۲۰۰۶، ۲۰۰۷، ۲۰۰۸، ۲۰۰۹، ۲۰۱۰، ۲۰۱۱، ۲۰۱۲، ۲۰۱۳، ۲۰۱۴، ۲۰۱۵، ۲۰۱۶، ۲۰۱۷، ۲۰۱۸، ۲۰۱۹، ۲۰۲۰، ۲۰۲۱، ۲۰۲۲، ۲۰۲۳، ۲۰۲۴، ۲۰۲۵، ۲۰۲۶، ۲۰۲۷، ۲۰۲۸، ۲۰۲۹، ۲۰۳۰، ۲۰۳۱، ۲۰۳۲، ۲۰۳۳، ۲۰۳۴، ۲۰۳۵، ۲۰۳۶، ۲۰۳۷، ۲۰۳۸، ۲۰۳۹، ۲۰۴۰، ۲۰۴۱، ۲۰۴۲، ۲۰۴۳، ۲۰۴۴، ۲۰۴۵، ۲۰۴۶، ۲۰۴۷، ۲۰۴۸، ۲۰۴۹، ۲۰۵۰، ۲۰۵۱، ۲۰۵۲، ۲۰۵۳، ۲۰۵۴، ۲۰۵۵، ۲۰۵۶، ۲۰۵۷، ۲۰۵۸، ۲۰۵۹، ۲۰۶۰، ۲۰۶۱، ۲۰۶۲، ۲۰۶۳، ۲۰۶۴، ۲۰۶۵، ۲۰۶۶، ۲۰۶۷، ۲۰۶۸، ۲۰۶۹، ۲۰۷۰، ۲۰۷۱، ۲۰۷۲، ۲۰۷۳، ۲۰۷۴، ۲۰۷۵، ۲۰۷۶، ۲۰۷۷، ۲۰۷۸، ۲۰۷۹، ۲۰۸۰، ۲۰۸۱، ۲۰۸۲، ۲۰۸۳، ۲۰۸۴، ۲۰۸۵، ۲۰۸۶، ۲۰۸۷، ۲۰۸۸، ۲۰۸۹، ۲۰۹۰، ۲۰۹۱، ۲۰۹۲، ۲۰۹۳، ۲۰۹۴، ۲۰۹۵، ۲۰۹۶، ۲۰۹۷، ۲۰۹۸، ۲۰۹۹، ۲۱۰۰، ۲۱۰۱، ۲۱۰۲، ۲۱۰۳، ۲۱۰۴، ۲۱۰۵، ۲۱۰۶، ۲۱۰۷، ۲۱۰۸، ۲۱۰۹، ۲۱۱۰، ۲۱۱۱، ۲۱۱۲، ۲۱۱۳، ۲۱۱۴، ۲۱۱۵، ۲۱۱۶، ۲۱۱۷، ۲۱۱۸، ۲۱۱۹، ۲۱۲۰، ۲۱۲۱، ۲۱۲۲، ۲۱۲۳، ۲۱۲۴، ۲۱۲۵، ۲۱۲۶، ۲۱۲۷، ۲۱۲۸، ۲۱۲۹، ۲۱۳۰، ۲۱۳۱، ۲۱۳۲، ۲۱۳۳، ۲۱۳۴، ۲۱۳۵، ۲۱۳۶، ۲۱۳۷، ۲۱۳۸، ۲۱۳۹، ۲۱۴۰، ۲۱۴۱، ۲۱۴۲، ۲۱۴۳، ۲۱۴۴، ۲۱۴۵، ۲۱۴۶، ۲۱۴۷، ۲۱۴۸، ۲۱۴۹، ۲۱۵۰، ۲۱۵۱، ۲۱۵۲، ۲۱۵۳، ۲۱۵۴، ۲۱۵۵، ۲۱۵۶، ۲۱۵۷، ۲۱۵۸، ۲۱۵۹، ۲۱۶۰، ۲۱۶۱، ۲۱۶۲، ۲۱۶۳، ۲۱۶۴، ۲۱۶۵، ۲۱۶۶، ۲۱۶۷، ۲۱۶۸، ۲۱۶۹، ۲۱۷۰، ۲۱۷۱، ۲۱۷۲، ۲۱۷۳، ۲۱۷۴، ۲۱۷۵، ۲۱۷۶، ۲۱۷۷، ۲۱۷۸، ۲۱۷۹، ۲۱۸۰، ۲۱۸۱، ۲۱۸۲، ۲۱۸۳، ۲۱۸۴، ۲۱۸۵، ۲۱۸۶، ۲۱۸۷، ۲۱۸۸، ۲۱۸۹، ۲۱۹۰، ۲۱۹۱، ۲۱۹۲، ۲۱۹۳، ۲۱۹۴، ۲۱۹۵، ۲۱۹۶، ۲۱۹۷، ۲۱۹۸، ۲۱۹۹، ۲۲۰۰، ۲۲۰۱، ۲۲۰۲، ۲۲۰۳، ۲۲۰۴، ۲۲۰۵، ۲۲۰۶، ۲۲۰۷، ۲۲۰۸، ۲۲۰۹، ۲۲۱۰، ۲۲۱۱، ۲۲۱۲، ۲۲۱۳، ۲۲۱۴، ۲۲۱۵، ۲۲۱۶، ۲۲۱۷، ۲۲۱۸، ۲۲۱۹، ۲۲۲۰، ۲۲۲۱، ۲۲۲۲، ۲۲۲۳، ۲۲۲۴، ۲۲۲۵، ۲۲۲۶، ۲۲۲۷، ۲۲۲۸، ۲۲۲۹، ۲۲۳۰، ۲۲۳۱، ۲۲۳۲، ۲۲۳۳، ۲۲۳۴، ۲۲۳۵، ۲۲۳۶، ۲۲۳۷، ۲۲۳۸، ۲۲۳۹، ۲۲۴۰، ۲۲۴۱، ۲۲۴۲، ۲۲۴۳، ۲۲۴۴، ۲۲۴۵، ۲۲۴۶، ۲۲۴۷، ۲۲۴۸، ۲۲۴۹، ۲۲۵۰، ۲۲۵۱، ۲۲۵۲، ۲۲۵۳، ۲۲۵۴، ۲۲۵۵، ۲۲۵۶، ۲۲۵۷، ۲۲۵۸، ۲۲۵۹، ۲۲۶۰، ۲۲۶۱، ۲۲۶۲، ۲۲۶۳، ۲۲۶۴، ۲۲۶۵، ۲۲۶۶، ۲۲۶۷، ۲۲۶۸، ۲۲۶۹، ۲۲۷۰، ۲۲۷۱، ۲۲۷۲، ۲۲۷۳، ۲۲۷۴، ۲۲۷۵، ۲۲۷۶، ۲۲۷۷، ۲۲۷۸، ۲۲۷۹، ۲۲۸۰، ۲۲۸۱، ۲۲۸۲، ۲۲۸۳، ۲۲۸۴، ۲۲۸۵، ۲۲۸۶، ۲۲۸۷، ۲۲۸۸، ۲۲۸۹، ۲۲۹۰، ۲۲۹۱، ۲۲۹۲، ۲۲۹۳، ۲۲۹۴، ۲۲۹۵، ۲۲۹۶، ۲۲۹۷، ۲۲۹۸، ۲۲۹۹، ۲۳۰۰، ۲۳۰۱، ۲۳۰۲، ۲۳۰۳، ۲۳۰۴، ۲۳۰۵، ۲۳۰۶، ۲۳۰۷، ۲۳۰۸، ۲۳۰۹، ۲۳۱۰، ۲۳۱۱، ۲۳۱۲، ۲۳۱۳، ۲۳۱۴، ۲۳۱۵، ۲۳۱۶، ۲۳۱۷، ۲۳۱۸، ۲۳۱۹، ۲۳۲۰، ۲۳۲۱، ۲۳۲۲، ۲۳۲۳، ۲۳۲۴، ۲۳۲۵، ۲۳۲۶، ۲۳۲۷، ۲۳۲۸، ۲۳۲۹، ۲۳۳۰، ۲۳۳۱، ۲۳۳۲، ۲۳۳۳، ۲۳۳۴، ۲۳۳۵، ۲۳۳۶، ۲۳۳۷، ۲۳۳۸، ۲۳۳۹، ۲۳۴۰، ۲۳۴۱، ۲۳۴۲، ۲۳۴۳، ۲۳۴۴، ۲۳۴۵، ۲۳۴۶، ۲۳۴۷، ۲۳۴۸، ۲۳۴۹، ۲۳۵۰، ۲۳۵۱، ۲۳۵۲، ۲۳۵۳، ۲۳۵۴، ۲۳۵۵، ۲۳۵۶، ۲۳۵۷، ۲۳۵۸، ۲۳۵۹، ۲۳۶۰، ۲۳۶۱، ۲۳۶۲، ۲۳۶۳، ۲۳۶۴، ۲۳۶۵، ۲۳۶۶، ۲۳۶۷، ۲۳۶۸، ۲۳۶۹، ۲۳۷۰، ۲۳۷۱، ۲۳۷۲، ۲۳۷۳، ۲۳۷۴، ۲۳۷۵، ۲۳۷۶، ۲۳۷۷، ۲۳۷۸، ۲۳۷۹، ۲۳۸۰، ۲۳۸۱، ۲۳۸۲، ۲۳۸۳، ۲۳۸۴، ۲۳۸۵، ۲۳۸۶، ۲۳۸۷، ۲۳۸۸، ۲۳۸۹، ۲۳۹۰، ۲۳۹۱، ۲۳۹۲، ۲۳۹۳، ۲۳۹۴، ۲۳۹۵، ۲۳۹۶، ۲۳۹۷، ۲۳۹۸، ۲۳۹۹، ۲۴۰۰، ۲۴۰۱، ۲۴۰۲، ۲۴۰۳، ۲۴۰۴، ۲۴۰۵، ۲۴۰۶، ۲۴۰۷، ۲۴۰۸، ۲۴۰۹، ۲۴۱۰، ۲۴۱۱، ۲۴۱۲، ۲۴۱۳، ۲۴۱۴، ۲۴۱۵، ۲۴۱۶، ۲۴۱۷، ۲۴۱۸، ۲۴۱۹، ۲۴۲۰، ۲۴۲۱، ۲۴۲۲، ۲۴۲۳، ۲۴۲۴، ۲۴۲۵، ۲۴۲۶، ۲۴۲۷، ۲۴۲۸، ۲۴۲۹، ۲۴۳۰، ۲۴۳۱، ۲۴۳۲، ۲۴۳۳، ۲۴۳۴، ۲۴۳۵، ۲۴۳۶، ۲۴۳۷، ۲۴۳۸، ۲۴۳۹، ۲۴۴۰، ۲۴۴۱، ۲۴۴۲، ۲۴۴۳، ۲۴۴۴، ۲۴۴۵، ۲۴۴۶، ۲۴۴۷، ۲۴۴۸، ۲۴۴۹، ۲۴۵۰، ۲۴۵۱، ۲۴۵۲، ۲۴۵۳، ۲۴۵۴، ۲۴۵۵، ۲۴۵۶، ۲۴۵۷، ۲۴۵۸، ۲۴۵۹، ۲۴۶۰، ۲۴۶۱، ۲۴۶۲، ۲۴۶۳، ۲۴۶۴، ۲۴۶۵، ۲۴۶۶، ۲۴۶۷، ۲۴۶۸، ۲۴۶۹، ۲۴۷۰، ۲۴۷۱، ۲۴۷۲، ۲۴۷۳، ۲۴۷۴، ۲۴۷۵، ۲۴۷۶، ۲۴۷۷، ۲۴۷۸، ۲۴۷۹، ۲۴۸۰، ۲۴۸۱، ۲۴۸۲، ۲۴۸۳، ۲۴۸۴، ۲۴۸۵، ۲۴۸۶، ۲۴۸۷، ۲۴۸۸، ۲۴۸۹، ۲۴۹۰، ۲۴۹۱، ۲۴۹۲، ۲۴۹۳، ۲۴۹۴، ۲۴۹۵، ۲۴۹۶، ۲۴۹۷، ۲۴۹۸، ۲۴۹۹، ۲۵۰۰، ۲۵۰۱، ۲۵۰۲، ۲۵۰۳، ۲۵۰۴، ۲۵۰۵، ۲۵۰۶، ۲۵۰۷، ۲۵۰۸، ۲۵۰۹، ۲۵۱۰، ۲۵۱۱، ۲۵۱۲، ۲۵۱۳، ۲۵۱۴، ۲۵۱۵،

زید بن اسود اشجی سے مروی ہے جار الدار أحق بالدار من غیرہ (۱)

باب وضع الخشب فی جدار الجار

کیا آدمی پڑوسی کو اپنی دیوار پر چھت کی لکڑی رکھنے سے منع کر سکتا ہے؟
ائمہ ثلاثہ کے نزدیک منع کر سکتا ہے لیکن بھائی چارگی کا تقاضہ یہ ہے کہ لکڑی رکھنے سے منع نہ کرے۔

امام احمد کے نزدیک اپنی دیوار پر لکڑی رکھنے سے منع کرنا قطعاً جائز نہیں ہے۔
امام احمد کی دلیل: عن ابی ہریرۃ أن رسول اللہ ﷺ قال: لا یمنع أحدکم جاره أن یغدر خشبۃ فی جداره. (۲)۔ امام احمد لا یمنع أحدکم سے استدلال کرتے ہیں کہ یہ بھی وجوب کے لیے ہے اور جمہور کہتے ہیں یہ بھی استحبابی اور مکارم اخلاق پر ابھارنے کے لیے ہے۔

باب الرجوع من الهبة

جمہور علماء کے نزدیک ہبہ کی ہوئی چیز واپس لینا حرام ہے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہبہ کی ہوئی چیز واپس لینا جائز ہے لیکن شریفانہ اخلاق کے خلاف ہے۔

جمہور کی دلیل: عن ابن عباس أن رسول اللہ ﷺ قال: لیس لنا من سوء العائد فی ہبۃ کما لکلب یعود فی قیعتہ. (۳)، یعنی ہمارے لیے اپنے ہبہ کو واپس لینے کی بری مثال ہے ہونی چاہے اس کتے کی طرح جو اپنے تے کو چاتا ہے۔ اس حدیث سے جمہور ہبہ کو

(۱)۔ أخرجه من نصاب ۲۲۷/۲ ابن ماجہ ۱۸۲/۲، أحمد ۳۸۸/۱، أبو داؤد ۱۱۰/۲

الترمذی ۱۷۶/۱ بحوالہ نصب الرایۃ. (۲) أخرجه مسلم، البخاری، أبو داؤد

الترمذی، ابن ماجہ، أحمد (۳) أخرجه ترمذی، أبو داؤد، نصاب۔

واپس لینے کے حرام ہونے پر استدلال کرتے ہیں۔

امام ابو حنیفہ کی دلیل: عن ابی ہریرۃ قال: قال رسول اللہ ﷺ: الواهب
أحق بہبۃ ما لم یثب منها (۱)۔ یعنی ہبہ کرنے والا اپنے ہبہ کا زیادہ کا مستحق ہے جب تک
کہ اس کے ہبہ کا بدلہ نہ دیا گیا ہو۔

جمہور کی مستدل حدیث کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں رجوع عن المحبہ کو ناجائز قرار
نہیں دیا گیا بلکہ کہنے کے قے کے چاٹنے سے تشبیہ دے کر صفت رذیلہ کے ساتھ متصف کیا گیا
ہے اور ہم بھی اس کے رذیل و خیس الصفت ہونے کے قائل ہیں لیکن چونکہ وہ اس کی چیز ہے اور
وہ واپس مانگ رہا ہے اس لیے اس کو ناجائز قرار نہیں دیا جاسکتا۔

قد تم بفضل اللہ عونہ وکرمہ ولطفہ سبحان اللہ رب العزۃ عما
یصفون وسلام علی المرسلین والحمد للہ رب العالمین

خادم آثم، حقیر، کترین، پر تقصیر، خاکسار، ذرہ بے مقدار

محمد اسجد قاسمی پرنٹنگرہی بن مولانا ابوالکلام قاسمی

(۱) أخرجه دارقطنی ص ۳۰۷ ملکہ مصنف ابن ابی شیبۃ بحوالۃ نصب الرایۃ ۴/ ۱۲۰۔



DARUL-ISHAAT

PO DEORAND

Dhnl, Saharanpur (U.P.) Pin-247554

Pin: 01336-223766 Mob.: 9159210244