فیوضات سعیدی

دروس

سنن ترمذی

Maktaba Tul Ishaat.com

من فیوضات شیخ الحدیث حضرت العلامۃ سعید احمد جان نور اللہ مرقدہٗ

ضبط و تحریر

شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد عبد المالک شاہ چاغوی

صاحب دامت برکاتہم

Maktaba Tul Ishaat

تمام فنون کے کتب ہمارے ویب سائٹ اور پلے سٹور سے فری ڈاون لوڈ کریں۔ ہم روزانہ کی بنیاد پر اس میں مزید نئے کتب شامل کر رہے ہیں نئے شامل شدہ کتب لیے روزانہ ہمارے پلے سٹور اور ویب سائٹ کو باقاعدگی سے چیک کیا کریں۔

اپنی کتاب کو ہمارے ویب سائٹ پر شائع کرنے کے لیے رابطہ کریں

تفاسیر	خطبات	منطق
احایث	سیرت	معانی
فقہ	تاریخ	تصوف
سوانح حیات	صرف	تقابل ادیان
درس نظامی	نحو	تجوید
لغت	فلسفہ	نعت
فتاوی	حکمت	تراجم
اصلاحی	بلاغت	تبلیغ ودعوت
آڈیو دروس	مناظرے	تمام فنون

maktaba.tul.ishaatofficial@gmail.com

Maktaba Tul Ishaat.com

کتاب کا نام : فیوضات سعیدی دروس سنن ترمذی
مؤلف : حضرت مولانا عبدالمالک شاہ چاغوی
سن اشاعت :
تعداد :
قیمت :
کمپوزنگ : ابوحنیفہ/0337-9735574
پبلشرز :
رابطہ نمبر : 03368021412

ملنے کا پتہ
مکتبہ رشیدیہ سرکی روڈ کوئٹہ بلوچستان
مکتبہ طیبہ، کاسی روڈ نزد مسجد نور کوئٹہ
0313-8555381/0221-8122695
مکتبہ اشرفیہ، کاسی روڈ کوئٹہ
0345-8305233/0315-8850228
المکتبہ المعروفیہ، کاسی روڈ شالدرہ کوئٹہ
03337907394/0333-7907398
المکتبۃ الحرمین، کاسی روڈ کوئٹہ

Maktaba Tul Ishaat.com

عرض مرتب

نحمدهٗ ونصلي ونسلم على رسوله الكريم!

احقر کا دورہ حدیث شریف کا سال وہ ہنگامی سال تھا جس میں سیاسی چپقلش اور جلسہ وجلوس نے مدارس عربیہ کو بھی اپنے لپیٹ میں لے لیا تھا احقر اسی سال ۱۹۷۷ء میں مدرسہ مطلع العلوم کوئٹہ میں دورہ حدیث شریف میں شریک تھا شیخ الحدیث حضرت العلامہ سیدنا ومربینا مولانا سعید احمد جان نور اللہ مرقدہٗ تھے ترمذی اور بخاری شریف وہ پڑھاتے تھے، احقر چند دن تک ترمذی شریف کی تقاریر کو قلم بند کرتا رہا، حضرت شیخ الحدیث کی آواز بہت پست ہوتی تھی بڑی مشکل سے سنائی دیتی تھی، شرکاء دورہ کے ساتھی مجھے کہتے تھے ہم بڑی مشکل سے شیخ الحدیث کی آواز سنتے ہیں تو کس طرح اس کو قید تحریر میں لاتے ہو۔ احقر بہت کوشش اور روش کلام سے لکھتا تھا پھر بعد میں اپنے حجرہ میں جو مسجد قدوسیہ ہدہ میں ہوتا تھا دوبارہ ان تقاریر کو صاف کر کے لکھتا تھا۔

آخر کار مہینہ ڈیڑھ کے بعد احقر بھی سست ہمت ہو گیا اور حضرت شیخ نور اللہ مرقدہٗ کی تقاریر قلم بند کرنے سے قاصر ہو گیا ابھی بہت افسوس کرتا ہوں کہ کیوں سستی کر کے مکمل ترمذی کی تقریرات قلم بند نہیں کی۔

ان تقاریر کو قلم بند کرنے میں احقر نے بہت سعی وکوشش کی ہے حضرت شیخ کے الفاظ میں تحریر کروں مگر ہوسکتا ہے کسی جگہ صحیح سمجھ نہ آیا ہو یا غلط سنا ہو اور کسی طرح سہو کا امکان ہوتا ہے لہٰذا جو بھی غلطی اور سہوان دروس میں ہو یہ احقر کی غلطی ہوگی، کلا وحاشا یہ حضرت شیخ کی طرف منسوب نہ کیا جائے۔

بہ پوش بخطائے رسی وطعنہ مزن
کہ ہیچ نفس بشر خالی از خطا نہ بود

اس مسودہ تقاریر کی کمپوزنگ کیلئے جناب محمد خالد حنفی سلمہ ربہ کا بے حد مشکور ہوں جو کہ سعی اور کوشش کی

Maktaba Tul Ishaat.com

ان کی محنت کا یہ نتیجہ ہے کہ میری اس تمنا کو پایہ تکمیل تک پہونچایا، اوراسیطر ح جناب مفتی خظلہ خان سلمہ ربہ کا بہت بہت شکرگذار ہوں انہوں نے اس مسودہ کی اردو تصحیح کر کے اس قابل بنایا کہ اس کو شائع کرسکوں۔ جزاہم اللہ احسن الجزاء۔

افقرالی اللہ الغنی محمد عبدالما لک شاہ چاغوی عفااللہ عنہ۔

Maktaba Tul Ishaat.com

رائے گرامی

شیخ الحدیث حضرت مولانا سید عبد الستار شاہ صاحب دامت برکاتہم

فیوضات سعیدی کا تعارف

محدث کبیر نمونہ اسلاف حضرت العلامۃ شیخ الحدیث سعید احمد جان صاحب کی ذات گرامی کسی تعارف کا محتاج نہیں، حضرت کا درس حدیث نہایت، دلکش دل نواز، اور بے مثال ہوتا تھا، موجودہ زیر دست کتاب بھی حضرت اقدس کے درس ترمذی شریف کا بے مثال عمدہ نمونہ ہے، جسے دوران درس ہمارے محبّ صادق حضرت مولانا سید عبد المالک شاہ چاغوی نے نہایت متانت اور سنجیدگی سے جمع فرمایا ہے۔

بندہ کو زیادہ مصروفیات کیوجہ سے بالاستیعاب دیکھنے کی فرصت نہیں ملی البتہ چند مقامات کو دیکھنے کی سعادت حاصل ہوئی، حضرت نے بے مثال، قابل قدر مجموعہ کی شکل میں مرتب فرمایا ہے، اور علماء کرام پر بڑا احسان فرمایا۔

اور یہ کتاب حضرت شاہ صاحب کا علمی وقلمی بڑا عظیم الشان شاہکار ہے جسے علماء وطلباء نے بڑی گرم جوشی سے قبول کیا ہے۔

نیز یہ کتاب موصوف کی دیگر تالیفات کا قیمتی تاج کی حیثیت رکھتی ہے۔

اللہ تبارک وتعالیٰ موصوف کو اس عظیم خدمت کا اجر وثواب دونوں جہاں میں عطاء فرمائے، اور علماء وطلباء خاص کر دورۂ حدیث کے لیے یہ ترقی کا باعث بنائے۔ (آمین)

شیخ الحدیث حضرت مولانا (سید عبد الستار شاہ) صاحب دامت برکاتہم

Maktaba Tul Ishaat.com

رائے گرامی

شیخ المجاہدین شیخ التفسیر پیر طریقت حضرت العلامہ سیف اللہ زید مجدہٗ

مہتمم مدرسہ عربیہ مفتاح العلوم مستونگ

عزیزم حضرت مولانا عبدالمالک شاہ صاحب کی کتاب فیوضات سعیدی دروس سنن ترمذی کو سرسری نظر سے دیکھا۔ الحمدللہ علماء اور طلباء کیلئے ایک بہترین تحفہ ہے اللہ تعالیٰ اس کو قبول فرمائے۔

(مولانا) سیف اللہ عفی عنہ

مہتمم مدرسہ عربیہ مفتاح العلوم

میجر چوک مستونگ بلوچستان

Maktaba Tul Ishaat.com

رائے گرامی

شیخ الحدیث وصدر المدرسین حضرت مولانا ثناءاللہ صاحب دامت برکاتہم

مدرسہ جامعہ مالکیہ منگجر ضلع قلات

نحمدہٗ ونصلی علی رسوله الکریم!

الحمدللہ حضرت مولانا سید عبدالمالک شاہ چاغوی صاحب قلم وصاحب تصنیف ہیں اس کی بہت سی کتابیں چھپ کر منظر عام پر آچکی ہیں خصوصاً شرح ارشادالصرف اور شرح نحومیر قابل ذکر ہیں۔

حضرت شاہ صاحب دوران تعلیم حضرت مولانا سعید احمد جان رحمہ اللہ تعالیٰ شیخ الحدیث جامعہ مطلع العلوم کوئٹہ کی تقاریر سنن ترمذی کو قلم بند کیا تھا اب نظر ثانی اور مرتب کرنے کے بعد فیوضات سعیدی دروس ترمذی کے نام سے مسودہ تیار کر کے ایک نسخہ مجھے عنایت فرمایا میں نے اول سے آخر تک مسودہ کا مطالعہ کیا الحمدللہ بہت مختصر انداز میں حدیث شریف کی شرح اور مذاہب اربعہ کا بیان کر کے احناف کے مسلک کے ترجیحی جوابات ذکر فرمایا ہے۔

مشہور کہاوت ہے کہ دنیا میں ایسا کام کرو جو لکھنے کے لائق ہو یا ویسا لکھو جو پڑھنے کے لائق ہو۔ مجھے امید ہے کہ شاہ صاحب کی یہ کتاب پڑھنے کے لائق ہوگی، آخر میں دعا ہے اللہ پاک اپنے فضل سے اسے مقبول اور آخرت کیلئے ذریعہ نجات فرمائیں۔

(مولانا) ثناءاللہ عفی عنہ مدرس جامعہ مالکیہ منگجر ضلع قلات

Maktaba Tul Ishaat.com

فہرست مضامین

ضرورت علم حدیث کے دلائل.......... ۱۶
فضیلت علم حدیث.......... ۱۷
علم تفسیر اور علم حدیث میں کونسا افضل ہے؟.......... ۱۸
تدوین علم حدیث.......... ۱۹
حضور ﷺ اور صحابہ کرامؓ کے زمانہ میں کتابت حدیث کیوں نہ تھی؟.......... ۲۰
احادیث اجازت للکتابۃ.......... ۲۱
التطبیق بین احادیث المنع والاجازۃ.......... ۲۱
طبقات مدونین حدیث.......... ۲۲
طبقہ ثانیہ مدونین حدیث شریف.......... ۲۳
طبقہ ثالثہ مدونین حدیث.......... ۲۳
طبقہ رابعہ مدونین حدیث.......... ۲۳
مذاہب مدونین صحاح ستہ.......... ۲۴
درجات صحاح ستہ.......... ۲۵
فائدہ صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں اصح کونسی کتاب ہے؟.......... ۲۷
انواع مصنفات حدیث شریف.......... ۲۹
اقسام مشتغل بالحدیث.......... ۳۰
مسئلہ آداب طالب العلم.......... ۳۲

Maktaba Tul Ishaat.com

اصطلاحات فن حدیث... ۳٤
وجہ تسمیۃ الحدیث... ۳٥
اصطلاح محدثین میں سے متواتر، مشہور، عزیز، غریب ہیں... ۳۸
صحیح لذاتہ صحیح لغیرہ حسن لذاتہ حسن لغیرہ... ٤۰
الامور التی تتعلق بجامع الترمذی خاصۃ... ٤۰
کتاب ترمذی کا مرتبہ وخصوصیت... ٤۲
سند کتاب ترمذی شریف... ٤٤
انواع تحمل حدیث یعنی طریقہ حصول حدیث... ٤٤

كتاب الطهارة

باب ماجاء لاتقبل صلاة بغير طهور... ٤٩
باب ماجاء فی فضل الطهور... ٥۳
باب ماجاء أن مفاتح الصلاة الطهور... ٦۰
باب ما يقول اذا دخل الخلاء... ٦٦
باب ما يقول اذا خرج من الخلاء... ۷۰
باب فی النهی عن استقبال القبلة بغائط أو بول... ۷٤
باب ماجاء من الرخصة فی ذلک... ۷٥
تعامل اهل المذهب عند تعارض النصوص... ۸۲
باب النهی عن البول قائما... ۸۳

Maktaba Tul Ishaat.com

باب ما جآء من الرخصة فی ذلک.......... ٨٤
باب ماجاء فی کراهة الاستنجاء بالیمین.......... ٨٧
باب الاستنجاء بالحجارة.......... ٨٨
باب ماجاء فی الاستنجاء بالحجرین.......... ٩٢
باب کراهیة ما یستنجی به.......... ٩٥
باب جاء فی الاستنجاء بالماء.......... ٩٥
باب ماجاء فی کراهیة البول فی المغتسل.......... ٩٩
باب ما جاء فی السواک.......... ١٠١
باب ماجاء اذا استیقظ احدکم من منامه فلایغمس یده فی الاناء حتی یغلسها.......... ١٠٦
باب ماجاء فی التسمیة عند الوضوء.......... ١٠٨
باب ماجاء فی المضمضة والاستنشاق.......... ١١٢
باب المضمضة والاستنشاق من کف واحد.......... ١١٧
باب فی تخلیل اللحیة.......... ١٢١
باب ماجاء فی مسح الرأس انه یبدأ بمقدم الرأس الی مؤخره.......... ١٢٣
باب ماجاء أنه یبدأ بمؤخر الرأس.......... ١٢٦
باب ماجاء ان مسح الرأس مرة.......... ١٢٨
باب ماجاء انه یاخذ لرأسه ماء جدیداً.......... ١٣٠
باب مسح الاذنین ظاهرهما وباطنها.......... ١٣٢

Maktaba Tul Ishaat.com

باب ماجاء أن الأذنين من الرأس..١٣٢
باب ماجاء: ”ويل للأعقاب من النار“...١٣٧
باب الوضوء بالمد..١٤٢
باب الوضوء لكل صلاة..١٤٥
باب كراهية فضل طهور المرأة...١٤٩
باب الرخصة فى ذلک..١٥٠
باب ماجاء أن الماء لاينجسه شيء...١٥٣
باب منه آخر..١٥٤
باب ماجاء فى البحر انه طهور...١٦٢
با ب ماجاء التشديد فى البول...١٦٧
باب ماجاء فى نضح بول الغلام قبل أن يطعم...١٧١
باب ماجاء فى بول ما يؤكل لحمه...١٧٤
باب ماجاء الوضوء من الريح...١٨٠
باب ماجاء فى الوضوء من النوم..١٨٣
باب ماجاء فى الوضوء مما غيرت النار...١٨٦
باب ماجاء فى ترک الوضوء مما غيرت النار...١٨٧
باب ماجاء فى الوضوء من لحوم الابل...١٨٩
باب الوضوء من مس الذكر..١٩١

Maktaba Tul Ishaat.com

باب ماجاء فی ترک الوضوء من مس الذکر..١٩٢
باب ماجاء فی ترک الوضوء من القبلة..١٩٦
باب ماجاء فی الوضوء من القیء والرعاف..٢٠٠
باب ماجاء فی الوضوء بالنبیذ..٢٠٤
باب فی کراهة رد السلام غیر متوضئ..٢١٠
باب ماجاء فی سؤر الکلب..٢١٣
باب ماجاء فی سؤر الهرة..٢١٧
باب فی المسح علی الخفین..٢٢١
باب المسح علی الخفین للمسافر والمقیم..٢٢٣
باب ماجاء فی المسح علی الخفین: أعلاه وأسفله..٢٢٧
باب ماجاء فی المسح علی الجوربین والنعلین..٢٢٩
باب ما جاء فی المسح علی الجوربین والعمامة..٢٣٢
باب ما جاء فی الغسل من الجنابة..٢٣٧
باب هل تنقض المرأة شعرها عند الغسل؟..٢٣٩
باب ماجاء فی الوضوء بعد الغسل..٢٤٠
باب ماجاء اذا التقی الختانان وجب الغسل..٢٤٠
باب ماجاء فیمن یستیقظ ویری بللا، ولایذکر احتلاماً..٢٤٢
باب ماجاء فی المنی والمذی..٢٤٤

Maktaba Tul Ishaat.com

باب ماجاء فی المذی یصیب الثوب.. ٢٤٦
باب ماجاء فی المنی یصیب الثوب.. ٢٤٨
باب ماجاء فی الجنب ینام قبل أن یغتسل.. ٢٥١
باب ماجاء فی المستحاضة... ٢٥٤
باب ماجاء أن المستحاضة تتوضأ لکل صلاة...................................... ٢٥٦
باب ماجاء فی الجنب والحائض: أنهما لایقرآن القرآن............................... ٢٦٤
باب ماجاء فی مباشرة الحائض.. ٢٦٧
باب ماجاء فی الحائض تتناول الشیء من المسجد................................... ٢٦٩
باب ما جاء فی غسل دم الحیض من الثوب....................................... ٢٧٢
باب ماجاء فی کم تمکث النفساء.. ٢٧٣
باب ماجاء فی الرجل یطوف علی نسائه بغسل واحد................................ ٢٧٥
باب ماجاء فی التیمم.. ٢٧٦
باب ماجاء فی البول یصیب الأرض... ٢٨٣

ابواب الصلاة عن رسول اللّٰه صلی اللّٰه تعالیٰ علیه وسلم

باب ماجاء فی مواقیت الصلاة عن النبی صلی اللّٰه تعالیٰ علیه وسلم...................... ٢٨٧
باب منه... ٢٩٣
باب ماجاء فی التغلیس بالفجر.. ٢٩٦
باب ماجاء فی الاسفار بالفجر.. ٢٩٨

Maktaba Tul Ishaat.com

باب ماجاء فی التعجیل بالظهر ٣٠٠
باب ماجاء فی تأخیر الظهر فی شدة الحر ٣٠١
باب ماجاء فی تعجیل العصر ٣٠٤
باب ماجاء فی تأخیر صلاة العصر ٣٠٦
باب ماجاء فی وقت المغرب ٣٠٨
باب ماجاء فی وقت صلاة العشاء الآخرة ٣٠٩
باب ماجاء فی کراهیة النوم قبل العشاء والسمر بعدها ٣١٠
باب ماجاء فی الرخصة فی السمر بعد العشاء ٣١١
باب ما جاء فی النوم عن الصلاة ٣١٢
باب ما جاء فی الرجل ینسی الصلاة ٣١٣
باب ماجاء فی الرجل تفوته الصلوات بأیتهن یبدأ ٣١٨
باب ماجاء فی الصلاة قبل المغرب ٣٢٠
باب ماجاء فیمن أدرک رکعة من العصر قبل أن تغرب الشمس ٣٢١
باب ماجاء فی الجمع بین الصلاة ٣٢٤
باب ماجاء فی بدء الأذان ٣٢٦
باب ماجاء فی أن الأقامة مثنی مثنی ٣٣١
باب ماجاء فی الأذان باللیل ٣٣٢
باب ماجاء فی الجماعة فی مسجد قد صلی فیه مرة ٣٣٦

Maktaba Tul Ishaat.com

باب ماجاء فی الصلاۃ خلف الصف وحدہ...٣٣٨
باب ماجاء فی ترک الجهر ببسم اللّٰہ الرحمٰن الرحیم.......................................٣٤١
باب ماجاء أنه لاصلاۃ الا بفاتحة الکتاب...٣٤٥

Maktaba Tul Ishaat.com

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

ضرورت علم حدیث کے دلائل

سب سے پہلے اللہ تعالیٰ کا قول ہے فرماتے ہیں: "یا ایھا الناس اعبدوا ربکم الذی خلقکم" الآیۃ تو اللہ تعالیٰ نے انسان پر وجود کا انعام کیا ہے درحقیقت وجود تمام کمالات کا منشاء ہے اور عدم تمام نقائص کا منشاء ہے، مثلاً روشنی موجود ہو تو انسان اس سے خوش ہوتا ہے اور اس میں اپنے ذرائع حیوٰۃ کو دیکھ کر زندگی کو آگے چلا سکتا ہے، یا ہاتھ ہے اگر موجود ہو تو انسان صحیح وسلامت ہوتا ہے، یا مثلاً آنکھ ہے پیر ہے عقل ہے اگر موجود ہو تو انسان کیلئے ذریعہ خوشی وحیوٰۃ بن جاتی ہے اور اگر عدم آجائے تو انسان پریشانیوں کا اور عیبوں کا نشانہ بن جاتا ہے اور اسی وجود کیوجہ سے انسان کو عزت ملتی ہے اور انسان درجہ کمال تک پہنچتا ہے کما قال اللہ تعالیٰ "ولقد کرمنا بنی آدم". تو اسی وجود کیوجہ سے انسان کو عظمت ملی ہے۔

اب وجود انسان کی دو قسمیں ہیں ایک وجود دنیوی، ثانی وجود اخروی جو دائمی اور لامتناہی ہے، اس دنیا میں تو اللہ تعالیٰ نے کائنات کو پیدا کر کے اور اس پر انسان کو حاکم بنایا اور فرمایا: "ھو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعاً". پھر اس کائنات سے نفع حاصل کرنے کیلئے اللہ تعالیٰ نے انسان کو حواس ظاہر اور باطن عطا فرمائے تاکہ انسان اپنے نفع ونقصان کو جان لے اور نفع حاصل کر لے اور نقصان سے بچ سکے، لیکن آخرت میں جو نعماء جنت ہیں اللہ تعالیٰ نے انسان کیلئے پیدا کر دی ہیں یہ انسان کو اس وقت مل سکتی ہیں کہ جب انسان اللہ تعالیٰ کی مرضیات پر چلے اور نامرضیات سے بچے اس لئے کہ یہ نعماء جنت جو ہیں انسان کے عقل سے بالاتر ہیں کما قال علیہ السلام: "ولا خطر علی قلب بشر". اور عقل انسان اور حواس انسان تو امور دنیا میں عاجز آ کر کے اختلاف کرتا ہے مثلاً مسئلہ عالم میں بعض عقلاء عالم کو حادث کہتے ہیں اور بعض دیگر قدیم کہتے ہیں اور اسیطرح سب انسانوں کے حواس بھی ایک نہیں ہیں ایک انسان کسی چیز کو کڑوا سمجھتا ہے اور ثانی

Maktaba Tul Ishaat.com

شخص بعینہ اسی کو میٹھا سمجھتا ہے تو جب امور دنیا میں عقل انسان اور حواس کی یہ حالت ہے تو امور آخرت میں بدرجہ اولی یہ ناکام رہینگے، پس معلوم ہوا کسی دوسری چیز کی ضرورت جس سے امور آخرت معلوم ہو سکے وہ چیز وحی ہے کیونکہ وحی محفوظ عن الخطاء ہے پس جو وحی سے ثابت ہو وہ مرضیات ہیں ورنہ تو نامرضیات ہیں۔

پھر وحی کی دو اقسام ہیں: (۱) اول وحی متلو وھو القرآن ۔ (۲) وحی غیر متلو وھو الحدیث۔

فضیلت علم حدیث

فن حدیث تمام فنون سے افضل ہے نقلی طور پر بھی اور عقلی طور پر بھی، نقلی طور پر (۱) اس لئے کہ حضور اکرم ﷺ نے محدثین کیلئے دعاء فرمائی ہے کہ:

"نضر اللّٰہ امرأ سمعا مقالتی ثم اوعاھا فاداھا کما سمعھا"۔

"**سمع مقالتی**" سے مراد متعلم حدیث ہے اور "**اداھا**" سے معلم حدیث مراد ہے، اور یہ دعا خاص محدثین کیلئے ہے دوسروں کیلئے نہیں کیونکہ انہی محدثین (رحمہم اللہ تعالیٰ) نے حدیث کے باغ کو خزان لگنے سے محفوظ کیا ہے۔

(۲): حضور علیہ السلام نے محدثین کو خلیفہ ہونے کا اعزاز دیا ہے **کما قال علیہ السلام:**

"اللّٰھم ارحم خلفائی فقالوا من خلفائک قال الذین یعلمون الاحادیث ویتعلمونہ"۔ یہ اعزاز اور کسی کو نہیں ملا۔

(۳): **"قال النبی ﷺ ان اقرب الناس یوم القیامۃ اکثرھم علی صلوۃ"**۔ اور یہ محدثین حضرات ہی ہیں، کیونکہ ہر محدث جب روایت نقل کرتا ہے تو رسول اللہ کے لفظ کیساتھ ﷺ کا اضافہ کرتا ہے اسلئے بھی محدثین حضرات کو بہت بڑی عظمت ملی ہے۔

(۴): **قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم اللّٰہ اجود و انا اجود لابن**

Maktaba Tul Ishaat.com

آدم و اجود هم من بعدی من علم علماً فنشره. (او کما قال علیه السلام) علم سے مراد حدیث ہے اور اسکی تشہیر محدثین کرتے ہیں تو سب سے زیادہ اس قول کا مصداق محدثین ہیں، ''جود'' مال کے ساتھ خاص نہیں بلکہ عام ہے کل اعطاء ماینبغی، اور سب سے بڑا اعطاء اعطاء مسائل ہیں جن سے تشنہ آخرت کی تشنگی رفع ہو جاتی ہے۔

(۵): حضور علیہ السلام نے اس علم حدیث کو صدقہ جاریہ فرمایا ہے کما قال علیه السلام: مما یلحق المؤمن من بعد موته علم علمه و نشره. (او کمال قال علیه السلام) اور علم سے مراد علم حدیث ہے، ان وجوہات کی بناء پر فن حدیث تمام فنون سے افضل ہے۔

عقلی فضیلت: علم حدیث اس لئے افضل ترین علم ہے، کہ انسان کی تمام ضروریات اس علم سے پوری ہوتی ہیں خواہ کھانے پینے کی ہوں خواہ چلنے پھرنے کی ہوں مقصد یہ ہے کہ تمام عبادات و اخلاق علم حدیث میں موجود ہیں جن سے انسان کی زندگی ذریعہ نجات فی الآخرۃ بنتی ہے۔

علم تفسیر اور علم حدیث میں کونسا افضل ہے؟

بعض نے علم تفسیر کو افضل قرار دیا ہے اور بعض نے علم حدیث کو افضل قرار دیا ہے۔

فریق اول کی دلیل یہ ہے کہ فضیلت العلم بموضوعہ اور علم تفسیر کا موضوع قرآن ہے جو قدیم ہے اور علم حدیث کا موضوع ذات الرسول ﷺ ہے من حیث الرسالۃ جو کہ حادث ہے، اور قدیم حادث سے افضل ہے، پس علم تفسیر علم حدیث سے افضل ہے۔

فریق ثانی فرماتے کہ علم تفسیر کا موضوع بھی حادث ہے کیونکہ علم تفسیر کا موضوع کلام نفسی نہیں ہے جو کہ قدیم ہے بلکہ کلام لفظی ہے جو کہ حادث ہے اور یہ مسلم بات ہے کہ ذات الرسول ﷺ من حیث الرسالۃ تمام کائنات سے افضل ہے حتی العرش والکرسی اور یہی علم حدیث کا موضوع ہے پس علم حدیث علم تفسیر سے افضل ہے۔ هذا قول صحيح عند الجمهور.

Maktaba Tul Ishaat.com

تدوین علم حدیث

تدوین علم حدیث پر دو زمانے گزرے ہیں ایک زمانہ کتابت جیسے قرآن پر دو زمانہ گذرے ہیں خصوصی اور ثانی کتابت عمومی جو خلافت صدیقی سے شروع ہوا ہے جبکہ مسیلمۃ الکذاب کی لڑائی میں حفاظ بہت شہید ہوئے، جب مجاہدین وہاں سے واپس ہوئے تو حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو ضیاع قرآن کا خدشہ ہوا جس کی وجہ سے آپ نے جمع قرآن کا مشورہ طلب کیا تو حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ یہ بدعت ہے کیونکہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے زمانہ میں نہ تھا تو حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ اصانۃ الدین کا جو بھی کام ہے وہ بدعت نہیں تب حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو تسلی ہوئی اور مشورہ دیا پھر حضرت صدیقؓ نے حضرت زید بن ثابتؓ کو اس پر مامور کیا کہ تم کاتب وحی ہو لہٰذا تم اس کام کو سرانجام دو چنانچہ ابو بکر صدیقؓ کے زمانہ میں قرآن شریف مسودے کے طور پر جمع ہوا جس میں مختلف لغتیں اور مختلف قرائتیں موجود تھیں جس کی وجہ میں نزاع اور اختلاف کا بعد میں خدشہ تھا اس لئے تبییض کرنے کی ضرورت ہوئی چنانچہ خلافۃ عثمانی میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے اس کام کو انجام دیا اور قرآن مجید کو صرف لغت قریش پر جمع کیا اور فرمایا اختلاف کیوقت ترجیح قریش کو ہوگی گویا کہ عمومی کتابت خلافۃ صدیق رضی اللہ عنہ سے شروع ہوئی اور اس سے پہلے کتابت خصوصی تھی، تو اس طرح حدیث پر دو دور گزرے ہیں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ کے وقت کتابت عمومی تو نہ تھی البتہ خصوصی تھی زمانہ تابعین سے کتابت شروع ہوئی جو کہ عمر بن عبدالعزیز کا دور تھا اور وہ ایک عادل خلیفہ تھے اور آپ کے عدل کی کثرت نے حیوانات پر اور درندوں میں بھی اثر کیا چنانچہ بھیڑیے دنبوں کے ریوڑ کے ساتھ پھرتے تھے اور اپنی صفت درندگی چھوڑ دی تھی اور بھیڑیں درندگی سے بالکل محفوظ تھیں، لیکن عمر بن عبدالعزیزؒ کو زہر کھلایا گیا اور وفات پا گئے تو پھر درندوں نے اپنی درندگی شروع کر دی، اور آپ بنو امیہ کے طبقہ سے تھے اور آپ نے ان سب

Maktaba Tul Ishaat.com

اموال کو جو سرداران بنو امیہ نے ظلم سے ضبط کیا تھا جمع کر کے بیت المال میں داخل کیا اور اس کا افتتاح سب سے پہلے اپنی بیوی سے کیا، اسی نیک فکر خلیفہ نے زمانہ تابعین میں اس کار خیر کا ارادہ فرمایا اور ابوبکر بن حزم (جو کہ اس وقت کے بڑے جلیل القدر محدث تھے) کے پاس حکم بھیجا کہ جو احادیث تمہیں یاد ہیں سب کو لکھ کر جمع کرو تو انہوں نے حکم بجالایا اور احادیث کو جمع کیا چنانچہ اس زمانہ میں کتابت حدیث عمومی طور پر شروع ہوئی پہلے کاتب ابوبکر بن حزم ہیں۔

حضور ﷺ اور صحابہ کرامؓ کے زمانہ میں کتابت حدیث کیوں نہ تھی؟

ایک تو حضور ﷺ نے منع فرمایا تھا کما قال علیہ السلام: **"من کتب عنی غیر القرآن فلیمحہ"**.

دوسرا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا استخارہ ہے کہ جب آپ نے حدیث لکھنے کا ارادہ فرمایا تو آپ نے تین دن استخارہ فرمایا اور اس استخارہ سے آپ کو عدم کتابت معلوم ہوئی کیونکہ جب ہر آدمی اپنے لئے احادیث کو کاپیوں میں لکھتا ہوا اور اس کے پاس موجود ہو تو پھر احادیث کو یاد کرنے کی طرف رغبت وضرورت نہیں رہے گی جس طرح آج کل ہمارے زمانہ میں موجود ہے تو چونکہ لکھنے سے عدم حفاظت کا خدشہ تھا اس وجہ سے لکھنے سے منع کیا گیا۔

اب سوال یہ ہوتا ہے کہ جب ممانعت کتابت کی حدیث موجود ہے تو پھر حضرت عمر بن عبد العزیزؒ نے کیوں مخالفت کی؟

جواب یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرام حضور ﷺ کے طبعیت شناس تھے اور جانتے تھے مقصد کتابت سے حفاظت حدیث ہے اور وہ حفظ سے پورا ہو رہا ہے، اور صحابہ کرامؓ کے حافظے قوی تھے سو احادیث کو یاد رکھتے تھے لیکن بعد میں جب حافظے کمزور ہوئے اور حدیث کے ضائع ہونے کا خدشہ ہوا تب

Maktaba Tul Ishaat.com

کتابت کی ضرورت محسوس ہوئی تو حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے کتابت حدیث کا اپنے زمانہ میں حکم دیا، اس لئے مخالفت عن الحدیث نہ ہوا بلکہ اتباع حدیث ہوا۔

احادیث اجازت للکتابۃ

(١): حدیث حضرت علی کرم اللہ وجہہ ہے کہ جب ان سے پوچھا گیا کہ آپ کو حضور ﷺ نے کونسی خصوصیات دی ہیں تو آپ نے فرمایا کہ: "القرآن وھذہ الصحیفۃ وفیہ احکام سنان الابل وغیرہ". اور صحیفہ مکتوب ہے۔

(٢): قصہ ابوشاہ جس نے عرض کیا کہ اس کو تو میں یاد نہیں کرسکتا ہوں تو حضور ﷺ نے فرمایا: "اکتبوا لابی شاہ".

(٣): جب حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ (جو کثیر الروایت صحابی ہیں) سے پوچھا گیا کہ آپ سے اور کوئی کثیر الروایات ہوگا فرمایا ہاں عبداللہ بن عمروؓ ہے کیونکہ وہ لکھتے تھے اور میں نہیں لکھتا تھا۔ "انہ یکتب ولا اکتب".

(٤): قصہ مرض الموت: کہ حضور صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: "آتونی بدواۃ اکتب لکم کتابا". ترجمہ: مجھے دوات لادو میں تمہارے لئے لکھوں لیکن حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے منع فرمایا کیونکہ آپ سمجھتے تھے کہ "الیوم اکملت لکم دینکم" کی حضور تشریح فرمائینگے اور یہ بعد میں ہوسکتا ہے کہ مجتہدین کو اجتہاد کا موقعہ مل جائے گا جو ان کے لئے ایک ذریعہ نجات ہے، تو اگر کتابت ناجائز ہوتی تو حضور ﷺ قلم دوات نہ مانگتے۔

التطبیق بین احادیث المنع والاجازۃ

(١) منع کی احادیث محمول ہیں قوی الحافظہ ہونے پر کہ جو اپنے حافظہ سے کام لے اور حفظ

Maktaba Tul Ishaat.com

حدیث کر سکتا ہے تو وہ نہ لکھے بلکہ یاد کرے اور امر کتابت حدیث محمول ہے ضعیف الحافظہ ہونے پر۔

(۲) یا احادیث محمول ہیں علی اختلاف زمانین پر کہ ایک وہ زمانہ تھا جس میں قرآن کے رسم الخط اور مضمون اور حدیث کے رسم الخط اور مضمون میں لوگ فرق نہ کر سکتے تھے، تو حضور علیہ السلام نے کتابت حدیث سے منع فرمایا کیونکہ قرآن اور حدیث کا خلط ملط ہونے کا خدشہ تھا، لیکن دوسرے زمانہ میں لوگوں کو واقفیت ہوئی تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اجازت فرمائی۔

(۳) اور منع کی روایات محمول ہیں ان پر جن کو التباس ہوتا ہو اور اجازت کی احادیث محمول ہیں غیر ملتبسین پر۔

طبقات مدونین حدیث شریف

مدونین حدیث کے چار طبقے ہیں۔(ا): الجامع المطلق اس میں اختلاف ہے کہ مدون اول کون ہے، حافظ ابن حجرؒ فیصلہ نہیں کر سکے اور ایک جگہ ابوبکر بن حزم کو قرار دیتے ہیں دوسری جگہ فتح الباری میں ابن شہاب زہری کو قرار دیتے ہیں۔ البتہ علامہ سیوطیؒ نے ابن شہاب زہری کو اول قرار دیا ہے۔ منشاء اختلاف یہ ہے کہ یہ دونوں حضرات ہم عصر ہیں کیونکہ وفات ابن شہاب ۱۲۵ھ میں ہوئی ہے اور وفات ابن حزمؒ ۱۲۰ھ میں ہوئی ہے اور دونوں حضرات محدث ہیں اس لئے تعین میں تردد ہوا کہ اول کون ہے اس لئے ترجیح دینا مشکل ہوا، لیکن قرین قیاس ہے کہ مطلقاً مدون اول شعبہؒ ہونگے کیونکہ وہ اس وقت کوفہ میں رہتے تھے اور اس وقت کے بہت بڑے محدث کوفہ تھے اور امام ابوحنیفہؒ کے استاذ تھے اس لئے سب سے پہلے انہوں نے قلم اٹھایا ہوگا، الغرض جب عمر بن عبدالعزیز نے کتابت حدیث کا حکم دیا تو مطلقاً مدون اول شعبہؒ ہوا اور باقی کو اولیت اضافی ملی ہے محدثین مکہ کے اعتبار سے ابوبکر بن حزم اول ہے اور مدینہ کہ محدثین کے اعتبار سے ابن شہاب زہری اول ہے لیکن اس دور میں چونکہ کتابت حدیث عام رواج نہیں ہوا تھا اس لئے اب ان حضرات کی کتابیں نایاب ہیں۔

Maktaba Tul Ishaat.com

طبقہ ثانیہ مدونین حدیث شریف

دوسری صدی کے وسط سے یہ طبقہ شروع ہوا جب دیکھا گیا کہ ذخیرہ حدیث تو موجود ہے، مگر ترتیب فقہی پر نہیں لہٰذا ترتیب دینا ضروری سمجھا گیا تو ان حضرات نے دوسری صدی کے وسط سے آخر صدی تک یہ کام کیا، چنانچہ مدینہ منورہ میں امام مالکؒ نے موطأ امام مالک کو ترتیب دی، مکۃ المکرّمۃ میں ابن جریجؒ نے اور امام اوزاعیؒ شام میں، سفیان ثوریؒ نے کوفہ میں اور حمادؒ بصرہ میں، ہشیمؒ نے واسط میں اور معمرؒ یمن میں اور ابن مبارکؒ خراسان میں اور ری میں ابن جریرؒ نے اپنے مجموعے تیار کئے، اس طبقہ نے چونکہ احادیث کو علی ترتیب الفقہ جمع کیا اس لئے ان حضرات کو مدونین فقہ والأحکام کہا جاتا ہے۔

طبقہ ثالثہ مدونین حدیث

چونکہ طبقہ ثانی کے مجموعات میں احادیث مرفوعہ اور موقوفہ اور منقطعہ اور آثار میں امتیاز نہیں کیا گیا تھا اس لئے طبقہ ثالث نے کام شروع کردیا اور یہ سوچا کہ شاید بعد میں آنے والے مرفوع وموقوف میں غلطی کرینگے تو انہوں نے احادیث کو ایک دوسرے سے ممتاز کردیا اور ایسے مجموعے تیار کئے جس میں صرف احادیث ہیں اور اقوال تابعین خارج کردیئے تھے، یہ حضرات دوسری صدی کے آخر سے تا وسط سوم صدی اٹھے ہیں اور انہوں نے مسانید جمع کی ہیں جو آج کل بھی مل سکتی ہیں مثلا مسند ابوعوانہ، مسند ابوموسی، مسند ابو نعیم، مسند حماد وغیرہ، اس طبقہ کا نام مدونین مسانید ہے یہاں مسند بمعنی مجمع المرفوعات ہے بایں معنی بخاری شریف کو بھی مسند کہا جاتا ہے اور ترمذی شریف کو بھی چنانچہ جلد ثانی کے اخیر میں آتا ہے، وہذا آخر المسند۔

طبقہ رابعہ مدونین حدیث

اور جب کہ طبقہ ثالثہ نے صحاح وحسان اور ضعاف حدیث میں امتیاز نہیں کیا تھا اس لئے طبقہ رابعہ نے کام شروع کردیا اور انہوں نے مرفوعات اور موقوفات وغیرہ کے درمیان امتیاز کردیا یہ طبقہ تیسری صدی

Maktaba Tul Ishaat.com

کے وسط سے شروع ہو کر آخر تک رہا اور اس طبقہ میں سب سے پہلے امام بخاریؒ نے سبقت حاصل کی اس کے بعد دوسرے اصحاب صحاح ستہ نے یہ کام کیا۔

مذاہب مدونین صحاح ستہ

مصنف جامع بخاری محمد بن اسماعیلؒ کے مذہب کے بارے میں اختلاف ہے، شوافع شافعی کہتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ امام بخاریؒ شاگرد ہیں حمیدیؒ کے اور وہ شافعی ہیں لہٰذا امام بخاریؒ شافعی المذہب ہیں، علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ فرماتے ہیں کہ تلمیذ بننے سے مسلک ثابت نہیں ہوتا اگر ایسا ہو تو ہم کہتے ہیں کہ یہ شاگرد ہیں محمد اسحاقؒ کے اور وہ شاگرد ہیں عبداللہ بن مبارکؒ کے اور وہ شاگرد ہیں امام ابوحنیفہؒ کے تو بالواسطہ امام ابوحنیفہؒ کے شاگرد ہوئے تو امام بخاریؒ حنفی ہیں لیکن قول راجح یہ ہے کہ امام بخاریؒ خود مجتہد ہیں۔ البتہ اجتہاد کبھی امام شافعیؒ کے موافق ہوتا ہے اور کبھی امام ابوحنیفہؒ کے، لیکن ان کے اکثر اجتہادات شوافع حضرات کے موافق ہیں لہٰذا بظاہر شافعی ہونگے لیکن تحقیقی نظر سے دیکھا جائے تو ان کے اکثر اجتہادات ابوحنیفہؒ کے موافق ہیں اور بہت سے غیر مشہور مسائل میں بھی امام ابوحنیفہؒ کے مخالف ہیں الغرض نہ حنفی ہے نہ شافعی بلکہ خود مجتہد ہے۔

امام مسلمؒ کا مذہب معلوم کرنا بہت مشکل ہے کیونکہ مذہب تراجم سے معلوم ہوتا ہے اور امام مسلمؒ نے صحیح میں تراجم نہیں رکھے ہیں بلکہ صرف احادیث پر بحث کی ہے اس لئے بعض نے شافعی قرار دیا ہے اور بعض نے حنبلی لیکن دونوں غلط ہیں اور راجح یہ ہے وہ خود مجتہد ہے، ابوداؤد کے مصنف کے متعلق بعض شوافع نے شافعی کہا ہے لیکن امام ابوداؤد حنبلی ہیں، امام ترمذیؒ اور امام نسائیؒ اور امام ابن ماجہ یہ تینوں حضرات شافعی المسلک ہیں یہ ہوا بیان مذاہب صحاح ستہ۔

Maktaba Tul Ishaat.com

درجات صحاح ستہ

ترتیب صحاح ستہ دوقسم کی ہے ایک ترتیب فی الدرس اور ترتیب فی الصحۃ۔ ترتیب فی الدرس یوں ہے کہ سب سے پہلے طالب العلم ترمذی شریف کو پڑھے کیونکہ انہوں نے اپنی کتاب میں بیان مذاہب کا لحاظ کیا ہے جو دوسری کتب میں نہیں ملتا ہے لیکن یہ چونکہ شافعی ہیں اور اکثر اپنے مذہب کی تائید کرتے ہیں لہٰذا حنفی طالب العلم کو چاہئے کہ پہلے اعلاء السنن پڑھے جو کہ اشرف علی تھانویؒ کے حکم سے مولانا ظفر احمد عثمانیؒ نے لکھی ہے لیکن مذاہب معلوم ہونے کے بعد ائمہ کے دلائل معلوم کرنا تاکہ ذہن مشوش نہ ہو یہ ابوداؤد نے کیا ہے لہٰذا دوم نمبر پر ابوداؤد پڑھے کیونکہ انہوں نے وہ روایات نقل کی ہیں جو کسی نہ کسی امام کی دلیل بنتی ہیں، مذاہب اور دلائل کے بعد طالب العلم کو چاہئے کہ کچھ ملکہ استنباط حاصل کرے اور یہ بخاری سے حاصل ہوتا ہے لہٰذا سوم نمبر پر بخاری شریف پڑھے ان تینوں کے بعد حدیث کیلئے اسانید کا معلوم کرنا ہوتا ہے جس کا امام مسلم نے التزام کیا ہے لہٰذا چہارم نمبر پر مسلم پڑھے، اور نسائی نے اعلال حدیث کا التزام کیا ہے جس حدیث میں کوئی علت ضعیف ہو اس کو ظاہر کیا جس سے قوت حدیث اور ضعف حدیث معلوم ہوتا ہے جو متعلم کیلئے ضروری ہوتا ہے لہٰذا پنجم نمبر پر نسائی شریف پڑھے، اس کے بعد کسی ایک حکم کیلئے بہت سے دلائل نقل کرنا خواہ ضعیف کیوں نہ ہوں یہ ابن ماجہ سے معلوم ہوتا ہے کیونکہ انہوں نے کثرت احادیث کا التزام کیا ہے حتی کہ ضعیف اور موضوع تک کو نقل کیا ہے تو ششم نمبر پر ابن ماجہ شریف ہوا، اور اس کے بعد حدیث مرفوع کیساتھ آثار صحابہ اور فتاوی تابعین کا لانا جس کا التزام موطائین نے کیا ہے لہٰذا ہفتم نمبر پر موطائین پڑھے تاکہ ضرورت پوری ہو جائے، یہ ہوا ترتیب درس علی التزام مصنفین صحاح ستہ۔

دوسرا درجہ فی الصحۃ: تو سب سے پہلے صحیح بخاری ہے کیونکہ اس کی سب روایات طبقہ اولی سے ہیں جو کہ کثیر الضبط وکثیر الملازمۃ مع الشیخ جیسے زہری کے تلامذہ یونس وابن عیینہ وغیرہ طبقہ اولی سے ہیں، طبقہ ثانی فی

Maktaba Tul Ishaat.com

الروایات کثیر الضبط والاتقان مع قلیل الملازمۃ چندان رہ کر پھر چلے گئے مثلاً لیس بن سعد اوزاعی زہری کے پاس کم رہے ہیں یہ طبقہ ثانیہ سے ہیں، طبقہ ثالثہ قلیل الضبط والاتقان کثیر الملازمۃ مع سلامۃ اسباب الجرح، طبقہ رابعہ قلیل الضبط والاتقان مع قلیل الملازمۃ ومع سلامۃ اسباب الجرح، طبقہ خامسہ قلیل الضبط والاتقان مع قلیل الملازمۃ ومع اسباب الجرح۔

اب بخاری کی روایات طبقہ اولیٰ سے ہیں اور بوقت ضرورت طبقہ ثانیہ سے بھی انتخاب کرتے ہیں، لیکن امام شافعیؒ کا جو قول ہے مؤطا کے بارے میں "مارأیت کتابا اصح تحت ادیم السماء من الموطأ" یا اس کے علاوہ جو اقوال ہیں یہ تصنیف بخاری سے پہلے کے ہیں، دوسرا درجہ مسلم شریف کا ہے جو کہ طبقہ اولیٰ اور ثانیہ سے بالاستیعاب لیتے ہیں اور بوقت ضرورت ثالث سے انتخاب کرتے ہیں۔

نسائی شریف اور ابوداؤد شریف کے ثالث ہونے میں اختلاف ہے کیونکہ یہ دونوں حضرات طبقہ اولیٰ اور ثانی وثالث سے بالاستیعاب لیتے ہیں اور رابع سے انتخاب کرتے ہیں اس لئے بعض نے ابوداؤد کے درجہ کو نسائی سے مقدم کہا ہے لیکن شیخ انور رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے نزدیک نسائی کا درجہ مقدم ہے ابوداؤد سے کیونکہ ابوداؤد کا قول ہے "ماخرجت فی کتابی هذا فهو صالح للعمل" اور صالح للعمل صحیح اور حسن دونوں کو شامل ہے بخلاف نسائی کے وہ فرماتے ہیں "ماخرجت فی کتابی هذا فهو صحیح" اور لفظ صحیح حسن کو شامل نہیں تو معلوم ہوا کہ نسائی میں صحاح ہیں حسان نہیں ہیں۔ تو نسائی کا درجہ ثالث پر ہوا اور ابوداؤد کا درجہ رابع پر ہوا۔ پانچواں درجہ ترمذی شریف کا ہے کیونکہ وہ چار طبقہ سے استیعاباً لیتے ہیں اور بوقت ضرورت خامس سے بھی انتخاب کرتے ہیں۔ چھٹا درجہ ابن ماجہ کا ہے کیونکہ ابن ماجہ میں چالیس حدیث موجود ہیں جو کہ موضوع ہیں اس وجہ سے بعض نے ابن ماجہ کو صحاح سے خارج شمار کیا ہے اور اس کی جگہ پر موطأ کو رکھا ہے۔

Maktaba Tul Ishaat.com

فائدہ صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں اصح کونسی کتاب ہے؟

بعض حضرات مساوات کے قائل ہیں لیکن جمہور اس کو قبول نہیں کرتے اور بعض نے مسلم شریف کو ارجح قرار دیا ہے ان کی دلیل ابوعلی کا یہ قول ہے "مارأیت تحت ادیم السماء اصح من کتاب مسلم" اس سے معلوم ہوا کہ مسلم اصح ہے۔ لیکن جواب یہ دیا گیا ہے کہ تقریب تام نہیں ہے، کیونکہ اس سے اصحیت کی نفی ہو جاتی ہے لیکن مساوات فی الصحۃ کی نفی نہیں ہوتی ہے بعض نے یوں جواب دیا ہے، کہ ابوعلیؒ کا قول محمول ہے عدم رویت بخاری پر۔ تیسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ابوعلی شاگرد ہے نسائی کا اور امام نسائی اصحیۃ بخاری کے قائل ہیں لہٰذا ہم شاگرد کو چھوڑ کر استاد کے قول کو لیتے ہیں۔ دوسری دلیل مسلم بن قاسم قرطبی کا قول ہے کہ "لم یصنع مثل المسلم" اس کا جواب یہ ہے کہ اس قول سے یہ معلوم ہوا کہ صنع مسلم اور ترتیب مسلم بخاری کے ترتیب اور صنع سے افضل ہے اور اس کے ہم بھی قائل ہیں، الغرض آپ کی دلیل مدعیٰ سے مخالف ہے، کیونکہ مدعیٰ تھا صحۃ مسلم اور دلیل ہے فضل صنع و ترتیب مسلم علی البخاری۔

تیسرا قول ہے کتاب البخاری اصح من المسلم وعلیہ الجمہور اس کی کئی وجوہات ہیں:

نمبر (۱): بخاری اپنے شیخ کے قول کو لیتے ہیں اور مسلم تلمیذ کے قول کو لیتے ہیں اور شیخ کا قول بہتر ہوتا ہے تلمیذ کے قول سے۔

نمبر (۲): دوم وجہ یہ ہے کہ بخاری اور مسلم میں تین قسم کی روایات ہیں ایک قسم مشترک ہے اور ایک وہ جن سے صرف بخاری نے استخراج کیا ہو اور ایک وہ جن سے صرف مسلم نے استخراج کیا ہے تو جو روایات صرف بخاریؒ نے استخراج کئے ہیں وہ چار سو تیس (۴۳۰) ہیں اور اس میں صرف اسّی روات متکلم فیہ ہیں جن روات سے صرف مسلم نے استخراج کئے ہیں وہ چھ سو بیس (۶۲۰) ہیں اس میں متکلم فیہ ایک سو (۱۶۰) ہیں تو مسلم کے متکلم فیہ روات بخاری سے زیادہ ہیں اس لئے بخاری مسلم سے اصح ہے۔ نیز بخاری جن متکلم فیہ

Maktaba Tul Ishaat.com

رواۃ سے نقل کرتے ہیں، وہ بخاری کے خود اساتذہ ہیں اوران کے حالات خود بخاری کو معلوم ہیں اوران سے استخراج روایات کرتے ہیں اور مسلم کے جورواۃ متکلم فیہ ہیں وہ ان کے شیوخ نہیں ہیں بلکہ دوسروں پر بھروسہ کرکے استخراج روایات کرتے ہیں اور بوقت ضرورت طبقہ ثانیہ سے انتخاب کرتے ہیں،اور مسلم طبقہ اولیٰ وثانیہ سے بالاستیعاب لیتے ہیں اور بوقت ضرورت ثالث میں انتخاب کرتے ہیں تو اس لئے بھی رواۃ بخاری مسلم سے قوی ہونگے تو بخاری مسلم سے اصح ہوئی باعتبار ثقات کے، نیز بخاری کی شرط لقاء حدیث معنعن میں مسلم سے سخت ہے کیونکہ بخاری فرماتے ہیں کسی نہ کسی روایت سے معلوم ہوکہ شاگرد کی ملاقات اس استاد کیساتھ ہوئی ہے اگر چہ ایک دفعہ کیوں نہ ہواور مسلم فرماتے ہیں کہ صرف معاصرت استادوشاگرد کافی ہے تو اس لحاظ سے بھی بخاری مسلم سے ارجح ہے علاوہ ازیں خود مصنفؒ بخاری مسلم پر راجح ہے تنقید رواۃ میں اور قوت حافظہ وغیرہ میں،تو اس کی کتاب بھی کتاب مسلم پر راجح ہوگی۔الغرض ترجیح کلی کسی کو بھی حاصل نہیں البتہ جزئی فضیلت حاصل ہے،ایک دوسرے پر جس طرح کہ بعض وجوہ سے بخاری افضل ہے تو اسی طرح مسلم بھی بعض وجوہ آخر سے فضیلت رکھتا ہے کما قال ابن عربی: ”تنازع قوم فی البخاری ومسلم لدی فقالوا ای ذین یقدم؟ فقلت لقد فاق البخاری صحة. کما فاق فی حسن الصناعة مسلم“.

نیز مسلم سہل الحصول ہے اس کی روایات سے مسئلہ نکالنا آسان ہے بخلاف بخاری کے کہ اس کی روایات سے مسائل نکالنے میں دوردراز تاؤیلات کی ضرورت ہوتی ہے کما قیل فقه البخاری فی تراجمه ، نیز مسلم کی جتنی روایات ہیں انہوں نے ان سب کو بیک جاء التزاماً ذکر کیا ہے بخلاف بخاری کے اس نے یکجا التزام نہیں کیا ہے، نیز مسلم نے تراجم ابواب کو ترک کیا ہے اور بخاری نے تراجم ابواب رکھے ہیں اور بحث تراجم احادیث میں مشکل ہے، یہ تھے مسلم اور بخاری کے وجوہ ترجیح اوران میں تطبیق کہ وہ ہر ایک کو فضیلت جزئی ہے۔

Maktaba Tul Ishaat.com

انواع مصنفات حدیث شریف

الجامع: وہ کتابیں جس میں آٹھ نوع کی احادیث موجود ہوں، سیر، آداب، تفسیر، عقائد، فتن، اشراط، احکام، مناقب جب کہ بخاری میں آٹھ نوع کی احادیث موجود ہیں اور ترمذی میں بھی البتہ مسلم میں اختلاف ہے بعض نے کہا ہے کہ مسلم جوامع میں سے نہیں کیونکہ مسلم میں باب التفسیر کم ہے والقلیل کالمعدوم گویا کہ ایک قسم کی روایات معدوم ہیں، وجہ قلت تفسیر یہ ہے کہ مسلم کی روایات سخت ہیں کیونکہ وہ احادیث مرفوعہ لاتے ہیں اور آثار موقوفہ واقوال لغویہ نہیں لاتے بخلاف بخاریؒ کے وہ کتاب التفسیر میں وہ آثار موقوفہ بھی نقل کرتے ہیں اس لئے اس کا مواد زیادہ ہوتا ہے، لیکن حق بات یہ ہے کہ مسلم الجامع میں داخل ہے کیونکہ اس میں کتاب التفسیر موجود ہے، اگرچہ کم ہے اس لئے صاحب قاموس نے لکھا ہے "**ختمت جامع مسلم بحمدالله**"۔

السنن: یہ وہ کتابیں ہیں جن میں احادیث علی ترتیب الفقہ ہوں مثلاً پہلے ابواب الطہارت پھر ابواب الصلاۃ پھر صوم پھر زکاۃ وحج وغیرہ وغیرہ صحاح میں سے ابوداؤد ابن ماجہ نسائی سنن میں سے ہیں اور ترمذی شریف بھی سنن میں داخل ہے کیونکہ جامع اور سنن میں داخل ہے نیز جامع سنن میں تضاد نہیں لہٰذا جامع بھی ہوئی اور سنن میں بھی شمار ہوتی ہے اور یوں کہا جائے کہ سنن میں تغلیباً داخل ہے جیسا کہ صحاح ستہ تمام کتابوں کو کہا جاتا ہے حالانکہ صحاح صرف بخاری اور مسلم ہیں۔

المسانید: یہ وہ کتابیں ہیں جن میں ترتیب احادیث علی ترتیب صحابہؓ ہو خواہ یہ ترتیب صحابہ باعتبار مرتبہ کے ہو جیسے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ بعدہٗ حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ بعدہٗ حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ بعدہٗ حضرت حیدر کرار رضی اللہ تعالیٰ عنہ وغیرہم، یا ترتیب باعتبار حروف ہجاء کے ہو جیسے کہ ابو ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ وغیرہ جن کے نام کے اوائل میں الف ہو اور اس کے بعد ان حضرات کے نام

Maktaba Tul Ishaat.com

کے اوائل میں باء ہو تو اس اعتبار سے ان کی احادیث نقل کی جائیں یا باعتبار تقدم اسلام کے ہو، یا باعتبار فقاھت کے ہو، یا باعتبار شرافت کے ہو، یا باعتبار اخذ کے ہو جس سے پہلے لیا ہو اس کی احادیث پہلے ذکر کریں اور جن سے بعد میں لیا ہو اس کا بعد میں ذکر کرے۔

المعاجم: یہ وہ کتابیں ہیں جن میں ترتیب حدیث علی ترتیب شیوخ ہو اب ترتیب شیوخ عام ہے جیسے کہ پہلے ترتیب صحابہ کرامؓ عام تھی خواہ شرافت کے اعتبار سے ہو، یا تقدم اسلام، یا فقاہت کے اعتبار سے ہو وغیرہ الخ۔

الاجزاء یا جزء: یہ وہ کتابیں ہیں جن میں ایک خاص مسئلہ پر کئی روایتیں جمع کی گئی ہوں جیسے الجزء القرأت خلف الامام والجزء رفع الیدین للبخاری۔

مفردات: یہ وہ کتابیں ہیں جن میں ایک صحابی کی تمام روایتیں جمع کی گئی ہوں۔

غرائب: یہ وہ کتابیں ہیں جن میں تلمیذ اپنے استاد کے تفردات جمع کرتا ہو۔

مستخرجات: یہ ان حدیث کی کتابوں کو کہتے ہیں کہ جس میں روایات کو نقل کر کے حوالہ جات کی نشان دہی کی جائے اسے مستخرجات کہتے ہیں۔

مستدرک: یہ ان حدیث کی کتابوں کو کہتے ہیں جس میں ایک مصنف کی شرائط کا لحاظ کر کے روایات کو جمع کیا جائے جیسے مستدرک حاکم۔

اقسام مشتغل بالحدیث

المحدث: اس کی تعریف میں اختلاف ہے متقدمین اور تعریف کرتے ہیں اور متاخرین اور تعریف کرتے ہیں وجہ اختلاف یہ ہے، کہ زمانہ سابقہ میں حدیث کا زیادہ چرچا تھا اس لئے متقدمین سخت قیودات لگاتے تھے اور متاخرین کے زمانہ میں کچھ کم ہوگئے اس لئے قیودات حذف کرتے ہیں متقدمین حافظ کی

Maktaba Tul Ishaat.com

تعریف کرتے ہیں کہ "الحافظ هو الذى احاط علمه على مأته الف حديث متناً وسنداً". اور محدث کو اس کے مترادف سمجھتے ہیں لیکن متاخرین یوں تعریف کرتے ہیں کہ "المحدث من اشتغل بالحديث رواية ودراية واطلع على كثير من الرواية والرواة فى عصره وتميز فى ذالك وعلى عرف حفظه واشتهر ضبطهٔ فى الحديث". اور آج کل کی اصطلاح میں محدث وہ ہے جو کہ حدیث سے زیادہ تعلق رکھتا ہو خواہ حدیث کے متعلق مخصوص مقدار یاد ہو یا نہ ہو۔

الحافظ هو الذى احاط علمه بثلاث مأته الف من الحديث.

الحاكم هو الذى احاط علمه لجميع الاحاديث المروية متناً وسنداً وجرحاً وتعديلاً وتأويلاً وتاريخاً.

"تعریف علم حدیث اور تقسیم حدیث الی روایت الحدیث ودرایۃ الحدیث اور موضوع اور غرض علم حدیث" ان مباحث کا مطالع ابوداؤد کی کاپی میں ملاحظہ ہو(۱)۔

اور ایک بات یہ ہے کہ متاخرین کی تعریف کیوں متقدمین کی تعریف سے خاص ہے اس لئے کہ

---

(۱): اس میں تین قول ہیں: (۱) علامہ سیوطیؒ کا قول (۲) حافظ ابن حجرؒ کا قول (۳) علامہ شبیر احمد عثمانیؒ کا قول۔

(۱): علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ اصله ضد القديم وقد يستعمل فى قليل الخبر وكثيره لانه يحدث شيئاً شيئاً.

(۲): حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں وكانه اريد به مقابلة القرآن لانه قديم.

(۳): علامہ شبیر احمد عثمانیؒ فرماتے ہیں کہ لفظ حدیث مستنبط ہے واما بنعمتك ربك فحدث سے۔ اس آیت میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ نے تین نعمتوں سے نوازا ہے۔ (۱) ایــواء ==

Maktaba Tul Ishaat.com

متقدمین کے زمانہ میں روایۃ حدیث اور درایۃ حدیث میں امتیاز نہ تھا اور متأخرین امتیاز کر کے تعریف علیحدہ علیحدہ کی ہے۔

غرض علم حدیث: سعادۃ الدارین دنیا میں بھی عزت اور آخرت میں بھی عزت جس طرح کہ حضرت آدم علیہ السلام کو عزت ملی تھی مسجود ملائکہ بننے کی وہ بھی اس علم وحی کی بدولت تھی اخروی سعادت تو ظاہر ہے کہ علم کے بدولت اعمال صالحہ ہونگے جو ذریعہ نجات ہونگے اور نعماء جنت مل جائیں گی۔ باقی یہ سوال نہ کیا جائے کہ سعادت دارین تو علم فقہ اور علم تفسیر کی بھی غرض ہے تو علم متفرقہ کی غرض واحد ہوگئی۔ جواب یہ ہے کہ ان علوم کا غرض بنا بسبب شرح بننے کے ہے کیونکہ قرآن کی شرح حدیث شریف ہے اور حدیث کی شرح فقہ ہے تو سبب کا متن ایک ہوا لہٰذا غرض بھی ایک ہوئی۔

مسئلہ آداب طالب العلم

نمبر(۱): سب سے پہلے ادب یہ ہے کہ علم ایک نور ہے نور کیلئے محل پاک ہونا چاہئے اس لئے اپنے بدن کو پاک رکھنا چاہئے اور حتی الامکان معاصی سے احتراز کرنا چاہئے یہی وصیت امام وکیع نے امام شافعیؒ کو فرمائی: شعر

شکوت الی وکیع لسوء حفظی
فاوصانی الی ترک المعاصی
فان العلم نور من الٰھی

== بعد الیتم (۲)اغناء بعد العائلہ (۳)اھداء بعد الضلالہ. پہلی نعمت کے مقابلہ میں فرماتے ہیں واما الیتیم فلا تقھر، ددوسری نعمت کے مقابلہ میں فرمایا واما السائل فلاتنھر، تیسری نعمت کے مقابلہ میں فرمایا ہے واما بنعمتک ربک فحدث اسی سے مستنبط ہے۔

Maktaba Tul Ishaat.com

ونور اللّٰہ لایعطی لعاصی

نمبر(۲): دوسری چیز تصحیح نیت ہے جیسے حدیث مرفوع میں وارد ہے"من تعلم علما مما یبتغی وجه اللّٰہ لایتعلمه الا یصیب به عرضاً من الدنیا لم یجد عرف الجنة یوم القیامة".

نمبر(۳): تیسری چیز محنت ہے اس میں غفلت نہ کرے حدیث مرفوع میں موجود ہے، "احرص علی ماینفعک واستعن باللّٰہ ولاتعجز". اور یحیٰی بن کثیر فرماتے ہیں"لاینال العلم براحة الجسم". اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے جو استغناء جسم کیساتھ علم حاصل کرتا ہے وہ کامیاب نہیں ہوتا ہے۔اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے"ان العلم لایعطیک بعضهٗ حتی تعطیه کلک".اور فن حدیث کے پڑھنے والے کیلئے ضروری ہے کہ وہ دوسرے فنون ضروریہ سے واقف ہو اگر ان سے واقف نہ ہو تو وہ معانی اور الفاظ میں غلطی کرتا ہے امام اصمعیؒ نے فرمایا ہے کہ جو نحو نہیں جانتا خطرہ ہے کہ وہ اس وعید میں داخل ہو جائے "من کذب علی متعمداً فلیتبوء مقعده من النار." الحدیث،دوسرا یہ کہ ہر حدیث پر عمل کرے حضرت عمر طائیؒ نے فرمایا ہے جب کبھی تمہیں حدیث پہنچے اس پر عمل کرو اور وکیعؒ نے فرمایا کہ اگر حدیث پڑھنے کا ارادہ ہو تو عمل کرو اور ابن اسماعیل نے فرمایا ہے کہ اگر حدیث پڑھتے ہو تو اس پر عمل کرو اور یہ ظاہر بات ہے کہ عمل کرنے سے حدیث یاد ہوتی ہے۔اور امام احمد بن حنبلؒ فرماتے ہیں"ما اکتب حدیثا الا عملت به". اور حضرت عمرؓ فرماتے ہیں کہ ہم جتنی آیات قرآن کے پڑھتے تھے ان کے مضامین کو سمجھ کر اس پر عمل کیا کرتے تھے۔

نمبر(۴): اور طالب العلم استاد کا ادب کرے،اسی لئے ابراہیم کے شاگرد مغیرہؒ فرماتے ہیں کہ میں اپنے استاد سے اتنا ڈرتا جیسے بادشاہ سے،اور امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ استاد کی تعظیم کرنے والوں سے میں یحیٰی بن معین سے زیادہ نہیں دیکھا،اور عبید فرماتے ہیں کہ میں نے استاد کے دروازے کو کبھی دستک نہیں دی کیونکہ قرآن مجید میں ہے"ولو انهم صبروا حتی تخرج الیهم لکان خیرا لهم "الآیة. اور حضرت عمرؓ فرماتے ہیں

Maktaba Tul Ishaat.com

"تواضعوا لمن تعلمون منه".

نمبر(۵): ثانی یہ بھی ہے کہ استاد کو تنگ نہ کرے اس کی طبعیت کے موافق چلے وقتاً فوقتاً اس سے اپنی حوائج کیلئے مشورہ لیتا رہے اور یہ بھی ہے کہ بے جا حیا بھی نہ کرے اس لئے کہ بیجا حیاء سے علم کثیر فوت ہو جاتا ہے، اسی بناء پر حضرت مجاہدؒ فرماتے ہیں "لاینال العلم لمستحی ومتکبر".

اور امام غزالیؒ فرماتے ہیں جبکہ ان سے پوچھا گیا کہ یہ مرتبہ کہاں سے پایا انہوں نے کہا کہ میں نے علم میں کسی سے حیاء نہیں کی من فوق ومن تحت ومن قبل تینوں سے حاصل کرتا رہا پھر اس مرتبہ کو پہنچا۔

نمبر:(۵) اور یہ بھی آداب طالب العلم سے ہے کہ پڑھتے ہوئے اسباق کو تکرار کرے، حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول ہے: تذاکروا الحدیث اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے "مذاکرة العلم خیر من احیاء لیلة". اور ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں "مذاکرة الحدیث خیر من تلاوة القرآن" اور زہری رحمہ اللہ فرماتے ہیں "آفات النسیان قلة المذاکرة"، اور بوقت ضرورت بخل نہ کرے اور اگر ان سے کوئی مسئلہ یا حدیث پوچھی جائے تو بلاوجہ کتمان نہ کرے۔

اصطلاحات فن حدیث

(۱): حدیث، خبر، اثر، حدیث اور خبر میں تین نسبتیں ہیں۔

(۱): مساوی: هذا عند من عرفهما بما یضاف الی النبی ﷺ من قول وفعل وتقریر. فکل حدیث خبر وبالعکس.

(۲): عموم وخصوص مطلق: فالحدیث خاص والخبر عام فیطلق الخبر علی الحدیث ولا بالعکس.

(۳): تباین: فلا یطلق احدهما علی الاخر. مزید وضاحت ابوداؤد کی کاپی میں

Maktaba Tul Ishaat.com

ملاحظہ ہو(۱)۔

(۲): اصطلاح فن حدیث سے ہے سند اور اسناد بعض حضرات نے دونوں کو مترادف کہکر چھوڑ دیا ہے، اور بعض نے یہ فرق بیان کیا ہے الرواۃ ہو السند. وذکر الرواۃ ہو الاسناد. والمتن ہو الالفاظ التی تذکر فی آخر السند او ما ینتھی الیہ السند.

وجہ تسمیۃ الحدیث

وسمی الحدیث حدیثا لانہ ضد القدیم وھو القرآن فقابلہٗ الحدیث وان فی الحدیث معنی المحدوث۔ والمحدوث ھو الوجود بعد العدم وکان الحدیث من قبل نزول الوحی معدوماً ثم وجد فکان مسبوقاً بالعدم فسماہ حدیثا. او الحدیث ما یوجد شیئاً فشیاء وکان الحدیث ایضاً لانہٗ ما وجد دفعۃً واحدۃً کالقرآن فسماہ حدیثاً.

(۱): حدیث اور خبر میں تین طریقوں سے نسبتیں بیان کی گئی ہے: (۱) عموم خصوص مطلق (۲) تباین (۳) تساوی۔

پہلی نسبت کے اعتبار سے حدیث کا تعلق مرفوع کیساتھ اور خبر کا تعلق عام مرفوع وموقوف دونوں کیساتھ ہے۔ دوسری نسبت کے اعتبار سے حدیث کا تعلق مرفوع کیساتھ اور خبر کا تعلق موقوف کیساتھ، تیسری نسبت کے اعتبار سے جیسے خبر عام ہے اسی طرح حدیث بھی عام ہے۔ اثر اور خبر میں دو نسبتیں بیان کی گئی۔

(۱) مساوی (۲) عموم وخصوص مطلق، مساوی اس طرح کہ حدیث عبارت ہے ما یضاف الی النبی والصحابۃ والتابعین من قول وفعل وتقریر۔ اور سنت کی بھی یہی تعریف ہے، اور عموم وخصوص اس اعتبار سے کہ حدیث خاص ہے ما یضاف الی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم من قول وفعل وتقریر۔ اور سنت عام ہے ما یضاف الی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم والصحابہ والتابعین من قول وفعل وتقریر۔

Maktaba Tul Ishaat.com

ومأخذه القرآن. فاما بنعمت ربک فحدث. کما ذکر فی تقریر ابی داؤد تفصیلاً. فتذکر و کن من الشاکرین.

(٣): اصطلاح فن حدیث ہے ایک ''معنعن''،معنعن اس کو کہتے ہیں کہ سند میں لفظ عن موجود ہو اور سماع کی تصریح نہ ہو یہ محمول علی السماع ہے جمہور کے نزدیک جبکہ لقاء کا ثبوت ہوگا اور سند سے۔اور امام مسلم کے نزدیک محمول علی السماع ہے بشرطیکہ امکان لقاء والمعاصرت ہو، وعدم تدلیس راوی ہو۔

(٤): مانن: مؤنن کا معنی یہ ہے جس کے اندر لفظ ''ان'' ہو مثلاً حدثنا فلان ان فلاناً. اس کا حکم معنعن کا حکم ایک ہے بشرط ثبوت لقاء محمول علی السماع ہے، عندالجمہور۔

(٥): مدلس: یہ لفظ تدلیس سے مأخوذ ہے تدلیس اصل میں یہ ہے کہ بائع مشتری سے کپڑے کا عیب چھپائے جیسے دلس الثوب، یہاں بھی راوی شیخ کا نام چھپاتا ہے یعنی حذف کرتا ہے۔ یہ پھر تین قسم پر ہے، ایک یہ کہ روای شیخ کا نام حذف کرتا ہے اور شیخ الشیخ کا نام ذکر کرتا ہے اور ایسا لفظ بولتا ہے جو انقطاع اور اتصال دونوں کا متحمل ہوتا ہے جیسے عن فلان یا قال فلان اب اگر شیخ کا نام عیب کی وجہ سے حذف کرتا ہے تو یہ حدیث ساقط ہو جاتی ہے یا اس لئے حذف کرتا ہے کہ شیخ ثقہ ہے لیکن شہرۃ کی بناء پر حذف کرتا ہے یہ تدلیس عیب نہیں روایت قوی ہوتی ہے۔

دوسری قسم تدلیس کی یہ ہے کہ دو شیخین کے بیچ میں ضعیف روای کو حذف کرتا ہے تا کہ کسی کو پتہ نہ چلے یہ بدترین تدلیس ہے حدیث اس سے ساقط ہوتی ہے۔

تیسری قسم یہ کہ اپنے شیخ کے مشہور و معروف نام، کنیت وغیرہ ترک کر کے غیر مشہور نام ذکر کریں اور مقصود تیقظ طالب العلم ہو کہ وہ روایت کی بحث شروع کر دے اور غیر معروف نام کو بھی حاصل کرے اس تدلیس میں کوئی نقصان نہیں جبکہ شیخ ثقہ ہو۔

Maktaba Tul Ishaat.com

(۶): مدرج: اس کو کہتے ہیں کہ حدیث کے بعد متصل ایسا کلام ذکر کردے کہ وہم ہو کہ یہ بھی حدیث کا جزء ہے جیسا کہ کبھی راوی حدیث بیان کرتے وقت کسی لفظ کا ترجمہ کرتا ہے اور یا ایک راوی کے پاس دو متن دو سند کیساتھ موجود ہیں لیکن دونوں سندوں کو ایک بنا کر دونوں متنوں کو ایک کر کے ذکر کرتا ہے اس کو ادراج فی المتن والسند کہتے ہیں۔

(۷): مسلسل: اس کو کہتے ہیں کہ روایت میں ایک حالت مسلسل مذکور ہو مثلاً مسلسل بالفقاھۃ یا سند کے تمام روات خاص رہے ہوں اپنے مقام پر یا مثلاً ہر ایک شیخ اپنے شاگرد کا ہاتھ پکڑ کر تعلیم دے مسلسل باخذ الید ہے وغیر ذالک۔

(۸): معلل: اس کو کہتے کہ بظاہر حدیث صحیح معلوم ہوتی ہے لیکن اس میں علت قادحہ موجود ہوتی ہے جو کہ صرف ناقدین حدیث کو پتہ چلتا ہے ہر ایک کو نہیں مثلاً حفظ راوی کی مخالفت اس میں موجود ہے یا تفرد یعنی کوئی متابع موجود نہ ہو اور ساتھ ساتھ کچھ قرائن ضعف بھی موجود ہوں اس علت قادحہ کا علم بہت مشکل ہے کیونکہ یہ فن علت حدیث ہے۔

(۹): شاذ: اس کو کہتے ہیں کہ ثقہ راوی اوثق کے خلاف نقل کرتا ہے اس کے مقابل المحفوظ ہے کہ اوثق ثقہ کے خلاف نقل کرتا ہے۔

(۱۰): منکر: یہ وہ حدیث ہے کہ جس کا راوی ضعیف ہو اور ثقات کے جمع غفیر کے خلاف نقل کرتا ہے اس کے مقابل المعرف ہوتا ہے و فیہ مخالفۃ الثقات عن الضعیف۔

(۱۱): المضطرب: اس کو کہتے ہیں کہ ایک راوی یا زائد ایک سند یا متن کو مختلف طریقے پر نقل کرتا ہے جس میں ایک طریقے کو دوسرے پر ترجیح نہیں دی جاسکتی ہے مساوی ہوتے ہیں اب اگر اضطراب سند میں ہے تو اضطراب فی السند کہتے ہیں اس کو اور اگر اضطراب متن میں ہے، تو اضطراب فی المتن کہا جائے گا۔

Maktaba Tul Ishaat.com

(۱۲): مقلوب: یہ وہ حدیثیں ہیں جس میں کلام قلب کیا گیا ہو۔

(۱۳): مصحف: وہ حدیثیں ہیں جس میں نقطہ کی تغیر ہو جائے پھر تغیر فی المتن ہو یا تغیر فی السند ہو مثلاً ''ستاً'' کو ''شیئاً'' بنائے یا مثلاً سند میں جیسے ''عبداللہ بن مراجم'' کی جگہ ''عبداللہ بن مزاحم'' ذکر کرے کہ جیم کا نقطہ راء کو دیدے تو راء زاء بنا اور جیم سے نقطہ اٹھا حاء بنا۔

(۱۴): محرف: اس کو کہتے ہیں کہ حروف تو باقی ہوں لیکن کلمہ کی شکل میں تبدیلی ہوئی ہو۔

اصطلاح محدثین میں سے متواتر، مشہور، عزیز، غریب ہیں

متواتر اس کو کہتے ہیں کہ جس کے روای اتنے کثیر ہوں کہ ہر طبقہ میں ان کا اجتماع علی الکذب محال ہو پھر تواتر کی چار اقسام ہیں۔

(۱): تواتر اسناد: یہ ہے کہ سند کے اول سے آخر تک اتنی تعداد رواۃ کی موجود ہو کہ ان کا اجتماع علی الکذب محال ہو اس کی مثال حدیث شریف میں ہے: ''**من کذب علی متعمداً فلیتبوء مقعده من النار**''. ابن صلاح کہتے ہیں کہ اس حدیث کے باسٹھ (۶۲) راوی ہیں اور امام نوویؒ نے دوسو (۲۰۰) سند نقل کیا ہے۔

(۲): تواتر فی الطبقہ: وہ یہ ہے کہ اس کے عاملین اور شاغلین اتنے کثیر ہوں کہ ان سے اتنے ہی مقدار اور تعداد میں طبقہ ثانیہ اور ثالثہ والے نقل کرتے چلے آئیں جیسے قرآن پاک ہے کہ ہر طبقہ کے لوگ دوسرے سے درساً وتلاوتاً وحفظاً وقراءتاً نقل کرتے ہیں یا جیسے وجود مکہ یا بصرہ ومدینہ وغیرہ ذالک من الامصار المشهورہ۔

(۳): تواتر تعامل: وہ یہ ہے کہ ہر طبقہ میں عاملین اتنے کثیر تعداد میں ہیں کہ ان کا اجتماع علی الکذب فی العقل محال ہے جیسے تواتر صلاۃ خمسہ یا تواتر سواک، خود سواک سنت ہے اور اس کا اعتقاد سنیت فرض ہے

Maktaba Tul Ishaat.com

کیونکہ سنت کا ثبوت تواتر سے ہوا ہے اور تواتر سے شئی کی فرضیت ثابت ہوتی ہے اس لئے کہ متواتر قطعی ہے۔

(۴): تواتر قدر مشترک: جس کا معنی یہ ہے کہ ایک راوی ایک واقعہ نقل کرتا ہے دوسرا راوی دوسرا واقعہ نقل کرتا ہے اور تیسرا سے تیسرا واقعہ نقل کرتا ہے اور یہ سارے واقعات کثیرہ ایک مقدار میں مشترک ہوتے ہیں اس کی مثال تواتر معجزات اخبار احاد سے ثابت ہیں لیکن قدر مشترک معجزہ ہے تو نفس معجزہ تواتر معنوی سے ثابت ہے.....اور اگر ہر طبقہ میں رواۃ کثیر نہیں قلیل ہیں پھر دیکھیں گے ہر طبقہ میں تین یا تین سے زائد ملتے ہیں اور کسی طبقہ میں دو سے کم نہیں تو حدیث ''عزیز'' ہے، البتہ طبقہ صحابہ میں تفرد ''مشہور عزیز'' کے منافی ہے اگر صحابہ کے طبقہ میں ایک راوی ہے نیچے طبقوں میں کثیر ہیں ہر طبقہ میں تین یا تین سے زائد ملتے ہیں تو ''مشہور'' ہے، اور اگر دو یا دو سے زائد تو ''عزیز'' ہے۔ اور اگر کسی طبقہ میں سوائے طبقہ صحابہؓ کے ایک راوی ناقل ہے تو حدیث ''فرد'' اور ''غریب'' ہے۔

البتہ اگر طبقہ صحابہؓ سے تفرد صحابی ہے تو اس کو فرد اور غریب نہیں کہتے ہیں۔

فرد اور غریب کی دو قسمیں ہیں (۱) فرد مطلق (۲) فرد نسبی۔

فرد مطلق: اس کو کہتے ہیں کہ تفرد طبقہ تابعین میں موجود ہو باین طور کہ صحابہ کرامؓ سے نقل کرنے والا ایک تابعی ہو تو یہ فرد مطلق ہوا۔

اور اگر تابعین ناقل بہت ہوں مگر ان سے نقل کرنے والا ایک تبع تابعین ہے تو تفرد تبع تابعین میں آیا اس کو ''فرد نسبی'' کہتے ہیں۔

فائدہ: کسی حدیث پر ضعیف کا حکم لگانے کیلئے ضروری ہوتا ہے کہ دوسری کتابوں میں اس کی تلاش کیجائے آیا دوسری سند میں اس حدیث کا وجود ہے یا نہیں اس حدیث کی دوسرے اسانید کی تلاش کا نام ''اعتبار'' ہے، اصطلاح حدیث میں جب دوسری کتابوں کی تلاش کیا گیا تو دوسرا راوی، راوی اول کیساتھ ہوگا

Maktaba Tul Ishaat.com

یا نہیں، اگر دوسرا راوی پہلے راوی کیساتھ شریک ہے تو ''متابعت'' کہلایا جائے گا جیسا کہ حماد ابن سلمیٰ عن ایوب عن ابن سیرین عن ابی هریرة رضی الله تعالیٰ عنه عن النبی صلی اللّٰہ تعالیٰ علیه وسلم. اب اگر حماد کا کوئی راوی ''ایوب'' کے شریک ملا تو اس کو متابعت کہتے ہیں ''حماد'' متابع دوسرا متابع ہوگا اب اگر یہ متابعت اول سند سے آخر تک ہو تو اس کو متابعت تامہ کہتے ہیں اگر وسط سند سے متابعت شروع ہوئی تو متابعت ناقصہ ہے یہ اس وقت ہوتی ہے جب راوی ثانی الفاظ اور معانی دونوں میں اول کیساتھ شریک ہو لیکن اگر راوی ثانی متن حدیث ایسا نقل کرتا ہے کہ الفاظ اول سے تو یہ وہ نہیں اور اگر ثانی حدیث کے الفاظ بعینہ اول کے ہیں صرف سندین مختلف ہیں تو ثانی کو مشاہد باللفظ والمعنی کہتے ہیں۔

صحیح لذاتہ صحیح لغیرہٖ حسن لذاتہ حسن لغیرہٖ

روایت کے روات میں اگر صفات علی وجہ الکمال موجود ہوں جیسے عدالت قوۃ حافظہ مروی کے اوصاف ہیں ان روات کی روایت کو صحیح لذاتہ کہتے ہیں، اور اگر روات کے اوصاف میں نقصان موجود ہے پھر اس لئے کہ مجبر موجود ہے یا نہیں اور اگر کوئی دلیل موجود ہے تو صحیح لغیرہٖ ہے، اور اگر روات میں صفات کی کمی ہے پھر اس روایت کی رجحان موجود ہے یا نہیں یعنی دلیل عقلی یا خارجی جو اس کی صحت کو ضعف پر ترجیح دے تو اس کو حسن لذاتہ کہتے ہیں اور اگر نہیں تو حسن لغیرہٖ ہے۔

الامور التی تتعلق بجامع الترمذی خاصۃ

امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ کی کنیت ابوعیسیٰ ہے، اور نام محمد ہے اور ایک حدیث میں ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ابوعیسیٰ کنیت رکھنے سے منع فرمایا ہے اور ترمذیؒ نے یہ کنیت رکھی ہے بعض نے کہا ہے کہ یہ حدیث منسوخ ہے کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے حضرت مغیرہؓ کی یہی کنیت ہے اگر یہ حدیث منسوخ نہ ہوتی تو صحابہ رضی اللہ عنہم سے اس کے خلاف نہ ہوتا اور بعض کہتے ہیں کہ یہ نہی تنزیہی ہے جس کے ساتھ جواز جمع

Maktaba Tul Ishaat.com

ہوتا ہے جب جائز ہے تو امام ترمذی پر اعتراض نہ ہوگا البتہ خلاف اولیٰ ہوگا اور امام ترمذی کا نام محمد بن عیسیٰ بن سوٗرہ الترمذ ولادت ۲۰۹ھ اور وفات ۲۷۹ھ میں ہوئی ہے کل عمر ستر (۷۰) سال ہے، امام ترمذی کو اللہ جل جلالہ نے بہت سی خوبیاں دے رکھی ہیں علم احادیث میں اس کی تصنیف ایک ترمذی جو کہ ہمارے سامنے ہے اسیطرح شمائل ترمذی اور کتاب العلل، اللہ تعالیٰ نے ان کو قوت حافظہ دے رکھی تھی جس کو شاہ عبدالعزیز نے اپنے رسالہ بستان المحدثین میں نوٹ کیا ہے من جملہ ان میں سے یہ ہے کہ امام ترمذی ایک مرتبہ سفر میں جارہے تھے تو سنا کہ ایک محدث آرہے ہیں خیال ہوا کہ کچھ حدیث سنوں اور سفر کو ملتوی کیا جب محدث پہنچے تو ترمذی نے حدیث املاء کرانے کی درخواست کی اور وقت مقرر ہوا کہ دوسرے دن قلم کاغذ دوات اپنے ساتھ لاؤ، دوسرے دن اور محدثین بھی حاضر ہوئے امام ترمذی بھی پہنچے محدث نے املاء شروع کیا باقی محدثین لکھتے گئے لیکن امام ترمذی نہیں لکھ رہے تھے اور کاغذ پر انگلی پھراتے رہے گویا کہ انگلی سے لکھ رہے ہیں جب محدث کی نظر امام ترمذی پر پڑی تو اس کو غصہ آیا اور کہا کیوں حدیث کا مذاق اڑا رہے ہو کیوں نہیں لکھ رہے ہو تو امام ترمذی نے کہا کہ مجھے لکھنے کی کوئی ضرورت نہیں سننے سے یاد ہو جاتا ہے تو محدث نے کہا کہ چلو سناؤ میں نے کتنی حدیثیں املاء کرائی ہیں تو امام ترمذی نے فوراً چالیس حدیثیں سنائیں محدث اس کے حافظہ سے حیران رہ گئے کہ سنتے ہی سب یاد ہو گیا اسی طرح امام ترمذی آخر عمر میں نابینا ہو گئے ایک شاگرد کیساتھ سفر حج کو روانہ ہوئے پہلے اتنی سہولت نہیں تھی جیسے کہ آج کل، پہلے لوگ پیدل سفر کیا کرتے تھے، تو راستہ میں جاتے ہوئے دوپہر کا وقت ہوا اور شاگرد سے کہا کہ یہاں ایک درخت ہے مجھے اس کے پاس پہنچاؤ (اسی سفر کے دوران میں شاگرد سے کہا سر نیچے کرلو کہ یہاں ایک درخت ہے) شاگرد نے کہا کہ حضرت یہاں کوئی درخت نہیں ہے امام ترمذی نے کہا کہ چالیس سال پہلے یہاں ایک درخت موجود تھا میں نے خود دیکھا تھا (شاگرد نے کہا درخت نظر نہیں آرہا تو استاد نے سوچا پھر تو حافظہ کمزور ہو گیا ہے لہٰذا اور حدیث کا بیان کرنا صحیح نہیں) تو امام

Maktaba Tul Ishaat.com

ترمذیؒ نے شاگرد سے کہا کسی بوڑھے کو لاؤ جب بوڑھا آدمی لایا گیا اس نے ترمذی کی تصدیق کی اور کہا بیشک یہاں پہلے ایک درخت موجود تھا اب اس کے مالک نے کٹوا دیا ہے۔ یہ قوۃ حافظہ کی دلیل ہے ہم راستے میں ہزاروں نشانات دیکھتے ہیں چند دن کے بعد سب بھول جاتے ہیں لیکن امام ترمذی کہ جن کو درخت کا مقام بھی یاد ہے نہایت قوۃ حافظہ کی دلیل ہے اللہ تعالیٰ نے اس دین کی حفاظت کا ذمہ لیا ہے اس لئے محدثین کو قوۃ حافظہ دیا تھا تا کہ ان کے ذریعہ دین کا علم محفوظ ہو جائے۔ یحییٰ بن معین ترمذی کے استاد ہیں جب بازار جاتے تھے تو کانوں کو بند کرتے تھے اس کی وجہ پوچھی گئی تو فرمایا کہ بازار میں جیسی بھی آواز کان میں پڑتی ہے سب یاد ہو جاتا ہے اور میں نہیں چاہتا کہ حدیث کے ساتھ بری آواز بھی موجود ہو، باقی ترمذی کے مناقب کیلئے اتنا کافی ہے کہ وہ بخاری کے شاگرد ہیں اور امام بخاریؒ نے خود یوں اس کی تعریف کی ہے **"ما استفدت عنی کما استفدت منک"** یعنی جو علم تو نے مجھ سے حاصل کیا اس سے زیادہ میں نے تجھ سے حاصل کیا ہے لیکن اس قول کا یہ مقصد نہیں کہ بخاری ترمذی سے حدیث سیکھ رہے ہیں بخاری کا مقام بہت اونچا ہے، البتہ مطلب یہ ہوسکتا ہے کہ شاگرد کو جید استاد کی ضرورت ہے تا کہ وہ اس کا علم حاصل کر سکے اور استاد کو بھی جید طالب العلم کی ضرورت ہے تا کہ وہ ان کے علم کو سمجھ سکے اور شاگرد استاد کو محنت پر مجبور کرے گا استاد کو علمی اضافہ ہوگا یہی مراد بخاری کے قول کی ہے کہ آپ میرے علوم سمجھ سکتے ہیں (اور میرے علم میں ترقی ہوتی جاتی ہے)۔

کتاب ترمذی کا مرتبہ وخصوصیت

اس میں چند ایسی خوبیاں موجود ہیں جو کہ دوسروں میں نہیں۔ ملاحظہ ہو۔

(ا): اس میں بہت سے مسائل اکھٹے کئے گئے ہیں جو ہر ایک سمجھ سکتا ہے بخلاف صحیحین کے ان کیلئے عالم متبحر کی ضرورت ہے گویا کہ یہ کتاب مجتہد اور مقلد دونوں کو نافع ہے اس لئے ترمذیؒ فرماتے ہیں یہ کتاب میں نے علماء حجاز وخراسان وغیرہ کے سامنے پیش کی اور سب نے پسند کی جس گھر میں یہ کتاب موجود

Maktaba Tul Ishaat.com

ہے اس گھر میں نبی متکلم ہے۔

(۲): ابواب احکام میں تکرار نہیں کرتے البتہ ابواب الفتن وغیرہ میں چند احادیث مکرر لائی ہیں اور بخاریؒ تکرار کرتے ہیں۔

(۳): اس کتاب میں حدیث پر حکم لگاتے ہیں صحیح حسن وغیرہ کا جو کہ دوسروں میں نہیں۔

(۴): اس کتاب میں بیان مذاہب موجود ہے جو کہ دوسروں میں نہیں ہے۔

(۵): اس کتاب میں راوی پر کلام بھی موجود ہے اگر کسی راوی کا نام مشہور ہو لقب غیر مشہور تو لقب بتادیتے ہیں اور یا بالعکس یا کنیت غیر مشہور ہے تو اس کو بھی ذکر کردیتے ہیں تو مقدم علی الراوی بھی موجود ہے جو کہ دیگر کتب میں کم ہے۔

(۶): اس کتاب میں جتنی روایات ہیں سب معمول ہیں کسی نہ کسی امام کی کوئی بھی متروک العمل نہیں البتہ امام ترمذی کتاب العلل میں فرماتے ہیں کہ دو حدیث معمول نہیں ہیں باقی سب ہیں ایک حدیث حضرت ابن عباسؓ کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے مدینہ شریف میں ظہر اور عصر کی نماز جمع فرمائی اسیطرح مغرب وعشاء جمع فرمائی ہیں من غیر خوف ولا مطر ولا خطر، اور دوسری حدیث مرفوع ہے کہ اگر شارب تیسری مرتبہ شراب پیئے تو "فاجلدوہ" کا حکم چوتھی مرتبہ پہلے تو "فاقتلوا" کا حکم اس میں قتل کا کوئی قائل نہیں اگر اس میں یوں کہا جائے کہ پہلی حدیث میں جمع سے مراد حقیقی نہیں صوری ہے اسیطرح دوسری حدیث میں قتل شارب الشراب کفر کیوجہ سے نہیں بلکہ سیاست کی وجہ سے ہے، پھر یہ احادیث بھی معمول بہ بن جاتی ہیں استثناء کی ضرورت نہیں ہے۔

(۷): اس کی یہ بھی خصوصیت ہے کہ یہ کتاب من وجہ مختصر اور من وجہ مطول ہے مختصر اس لئے ہے کہ ایک مسئلہ کیلئے یا باب کیلئے ایک دو حدیث صراحۃً ذکر کردیتے ہیں لیکن باقی احادیث کا حوالہ وفی الباب کہکر

Maktaba Tul Ishaat.com

مختصر کر کے حوالہ پر اکتفاء کرتے ہیں مطول اس لئے کہ اگر ان حوالوں کی احادیث تلاش کیجائے تو دلائل کثیرہ ہاتھ آجائینگے تو طویل بھی ہوجاتی ہے اگر حوالہ پر اکتفاء کیا جائے تو مختصر بن جاتی ہے۔

سند کتاب ترمذی شریف

سند کے چار حصے ہیں ایک شاہ محمد اسحاق تک ہم سے، دوسرا شاہ محمد اسحاق سے عمر تبریز تک یہ کتابوں میں تسمیہ سے قبل مذکور ہیں۔ ثالث عمر تبریز سے لیکر ابو عیسی ترمذی تک یہ کتابوں میں بعد التسمیہ مذکور ہیں۔ رابع ابو عیسی سے لیکر حضور صلی اللہ وآلہ وسلم تک پوری کتاب میں یہ منتشر ہے، اب تین حصے کتاب میں مذکور ہے لکھنے کی ضرورت نہیں، البتہ ہم سے لیکر شاہ محمد اسحاق تک کتابوں میں موجود نہیں اس لئے لکھتا ہوں بخاری وترمذی دونوں میں یہی سند ہے۔

عن شیخ الحدیث مولانا محمد سعید صاحب عن الشیخ عبدالخالق المرحوم عن شیخ انور شاہ الکشمیری عن شیخ محمود الحسن دیوبندی عن شیخ محمد قاسم نانوتوی عن رشید احمد گنگوھی کلاھما عن شیخ عبدالغنی دھلوی. یہ سند شیخ الہند کے واسطہ سے صاف بنتے ہیں اور شیخ الہند شیخ عبدالغنی کے درمیان ایک واسطہ آجاتا ہے خواہ حضرت مولانا محمد قاسم کا ہو اور یا حضرت مولانا رشید احمد کا ہو۔ دوسری سند اعلی ہے واسطہ نہیں ہے باین طور کہ سند شیخ الہند کو پہنچ کر شیخ الہند شیخ عبدالغنی کے شاگرد ہیں وھو عن علی احمد السھارنفوری وعن شیخ محمد مظھر نانوتوی وعن شیخ عبدالرحمٰن پانی پتی. یہ چاروں شاگرد ہیں اسحاق دہلویؒ کے وھو عن عبدالعزیز عن شاہ ولی اللہ آگے سند کتاب میں مذکور ہے یہ تو سند کا بیان ہوا۔

انواع تحمل حدیث یعنی طریقہ حصول حدیث

اس سے پہلے یہ ذکر کرنا ضروری ہے کہ حصول حدیث کے دو طریقے ہوتے ہیں ایک تحمل دوسرا اداء،

Maktaba Tul Ishaat.com

تحمل صرف استاذ سے سننا ہے تو اس میں اسلام بلوغ شرط نہیں کا فر بھی سماع کر سکتا ہے اور صبی بھی، البتہ اداء یعنی استاذ سے سننے کے بعد دوسروں کو بتانا ہے تو اس میں اسلام شرط ہے کافر کی حدیث قابل قبول نہیں اور بلوغ شرط نہیں ہے صبی کی روایت قابل قبول ہے اس لئے کہ حضرت جبیر بن مطعمؓ روایت نقل کرتے ہیں حالانکہ جس وقت جہریہ قرأت کا سماع کرتے ہیں تو اس وقت اسلام میں داخل نہیں ہوئے تھے البتہ اداء حدیث اسلام کی حالت میں کرتے ہیں تو صحیحین نے تخریج کی ہے، اور نعمان بن بشیر اور عبداللہ بن زبیر اور ابن عباس اور حضرت انس رضی اللہ عنہم بالغ نہیں تھے لیکن احادیث بیان کرتے ہیں اور صحابہؓ قبول کرتے ہیں خصوصاً حضرت زبیر اور نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہما حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی وفات کیوقت دس سال کے تھے باوجود اس کے صحابہؓ نے اُن سے روایات قبول کی ہیں اس لئے اداء کیلئے بلوغ شرط نہیں تحمل کیلئے بھی نہیں البتہ اسلام تحمل کیلئے شرط نہیں اداء کیلئے شرط ہے اور بعض محدثین اداء کیلئے بلوغ شرط قرار دیتے ہیں لیکن یہ صحیح نہیں جبکہ تحمل کیلئے بلوغ شرط نہیں علی التحقیق پھر کوئی معین عمر شرط ہے یا نہیں؟ بعض شرط قرار دیتے ہیں بعض کہتے ہیں خمس سنین اور بعض نے اربع سنین کی قید لگائی ہے اور دلیل محمود بن ربیعؓ کی روایت ہے وہ فرماتے ہیں **عقلت عن النبی صلی اللّٰہ علیہ و آلہ وسلم وانا ابن خمس سنین**. اس حدیث کو صحابہ نے قبول فرمایا، اسیطرح ابن حبانؒ کہتے ہے میں چار سال کا بچہ تھا اور ابوبکر بن مقری کی مجلس میں حاضر کیا گیا میری عمر چار سال کی تھی انہوں نے درخواست کی کہ کچھ قرآن مجید سناؤ بعض نے کہا یہ بچہ کہاں سنا سکتا ہے اسے اتنی سمجھ نہیں ہے استاذ نے حکم دیا اقرأ سورۃ التکویر میں نے سنائی پھر کہا اقرأ سورۃ المرسلات میں نے سنائی کوئی غلطی نہیں کی ابن مقری نے کہا جو سننا چاہتے ہو اس بچے سے میں ذمہ دار ہوں سنائے گا تو معلوم ہوا کہ سماع تحمل کیلئے چار سال شرط ہے اور بعض نے کہا ہے کہ سات سال شرط ہے "**مروا صبیانکم بالصلاۃ اذا بلغوا سبع سنین، الحدیث**. اور بعض نے کہا کوئی عمر شرط نہیں البتہ شرط یہ ہے کہ تمیز کر سکے عقلمند ہو تنہا کھا سکتا ہے

Maktaba Tul Ishaat.com

استنجاء کرسکتا ہو اور حق بھی یہی ہے اور کوئی تعیین شرط نہیں الفاظ کو یاد کر سکے خواہ چھوٹے عمر کی اس لئے اللہ تعالی نے عقول مختلف فرمائے ہیں جو استعداد کم عمری میں ہوتی ہے وہ بڑی عمر میں نہیں اس لئے عمر پر مدار رکھنا بہتر نہیں۔اس کے بعد انواع تحمل حدیث یہ تقریباً آٹھ ہیں۔

(۱): سماع من الشیخ: جس میں استاد پڑھتا ہے خواہ حفظ ہو یا کتاب ہو شاگرد سنتا ہے یہ سماع من الشیخ ہے یہ سب سے اعلیٰ درجہ ہے روایت کے وقت شاگرد سمعت کہے گا اور حدثنا اخبرنا بھی کہہ سکتا ہے۔

(۲): قرأت علی الشیخ اس کو اکثر محدثین عرض کہتے ہیں جیسا کہ شاگرد استاد کی مرویات استاد کو سناتا ہے اور استاد سنتا ہے جیسا حافظ استاد کو قرآن سناتا ہے پھر استاد اعتراف کرتا ہے یا سکوت کرتا ہے سکوت بھی دلیل صحت ہے ورنہ ضرورت کے وقت سکوت ناجائز ہے حمیدی اور بخاری نے جواز عرض کیلئے ضمام ابن ثعلبہ کی روایت سے استدلال کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پاس ضمام آتے تھے اور حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی باتیں پہنچ چکی تھی حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تصدیق کرتے تھے پھر قوم کے پاس چلے گئے قوم کے سامنے یہ باتیں پیش کیں قوم نے بھی قبول کرلیں اگر عرض جائز نہ ہوتا تو قبول نہیں کرتے اب اس میں اختلاف ہے کہ سماع عن الشیخ راجح ہے یا قرأت علی الشیخ اس میں تین اقوال بیان کئے گئے ہیں، ایک مساوات اگرچہ فرق مرتبۃً ہوا ہو، گویا امام سیوطی نے ظاہری قول کو پسند نہیں کیا بلکہ تاویل کی اس میں کہ مساوات فی المرتبہ مراد نہیں بلکہ مساوات فی الصحۃ والعمل مراد ہے، دوسرا قول راجحیت کا کہ سماع عن الشیخ یہ قول جمہور علماء مشرق کا ہے دلیل یوں دیتے ہیں کہ شیخ کا حفظ تلمیذ سے قوی ہوتا ہے وہ جب سنائے گا تو صحیح سنائے گا غلطی نہیں کریگا، اور تیسرا قول ہے کہ قرأۃ علی الشیخ راجح ہے سماع سے یہ روایت ابوحنیفہ ابن ابی ذئب کی ہے دلیل یہ ہے کہ جب انسان اپنے لئے کام کرتا ہے غیر کیلئے نہیں کرتا ہے تو اس میں بہت احتیاط کرتا ہے تو شاگرد اپنے لئے سیکھتا ہے اس لئے احتیاط کرتا ہے بخلاف استاد کے وہ دوسروں کیلئے کام کرتا ہے اسلئے زیادہ اہتمام نہیں

Maktaba Tul Ishaat.com

کرتا ہے جس میں غلطی کا احتمال ہے لیکن یہ دلیل ٹھیک نہیں کیونکہ جو استاد غلطی کرتا ہے وہ ثقہ نہیں اور بحث اس استاد میں ہے جو کہ ثقہ ہو دوسری دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ سماع عن الشیخ میں شاید استاد غلط پڑھے اور شاگرد ادب کی وجہ سے یا رعب کی وجہ سے اس کو روک نہ سکے یا غلطی کو خود نہ سمجھے بخلاف قرأت علی الشیخ کے کہ یہاں رعب نہیں اگر غلطی کرلے تو پھر پڑھ لے گا لہٰذا قرأت علی الشیخ کو ترجیح ہوگی۔

(۳): تیسری قسم ہے مکاتیب کا وہ یہ کہ شیخ اپنے مرویات کو لکھ کر شاگرد کے حوالہ کر دیتے ہیں اور یا اس کے ذمہ کر دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ میرے سند سے یہ نقل کر کے لے جاؤ۔

(۴): چوتھی قسم مراسلہ ہے وہ یہ کہ شاگردوں کی طرف قاصد روانہ کرتے ہیں اور کہتے ہیں جاؤ ان کو کہو کہ جو روایات میرے واسطے سے ملی ہیں میری سند سے نقل کرلو گویا کہ مکاتب اور مراسلہ میں اجازت دینی پڑتی ہے بغیر اجازت تلمیذ نقل نہیں کرسکتا ہے البتہ ابن ہمام فرماتے ہیں اجازت شرط نہیں جیسا کہ سماع قرأۃ میں شرط نہیں ہے کیونکہ ارسال کتاب خود اجازت ہے۔

(۵): پانچویں قسم مناولہ ہے اس کا معنی ہے شیخ تلمیذ کو کچھ روایات دیتا ہے اور مناولہ کی دو قسمیں ہیں ایک مقرون بالاجازت ثانی غیر مقرون بالاجازت ہے اگر مقرون بالاجازت ہے تو قابل قبول ہے عمل کے لائق اور غیر مقرون بالاجازت کو نقل کرنا ٹھیک نہیں ہے یہ نوع پہلے انواع سے کمزور ہے۔

(۶): چھٹی قسم اجازت ہے پھر یہ اجازت چار قسم کی ہے اجازت معین لمعین استاد ایک خاص روایت کی اجازت خاص شاگرد کو دے دیتا ہے دوسری اجازت معین لغیر معین ایک خاص روایت کی اجازت تمام کو لاعلی التعین دیتا ہے تیسری اجازت غیر معین لمعین کہ ایک خاص تلمیذ کو اجازت دیتا ہے تمام مرویات کی علی التعیین نقل کرسکتے ہو چوتھی اجازت غیر معین لغیر معین کہ اپنی مرویات کا لاعلی التعیین تمام تلامذہ کو لاعلی التعیین دیتا ہے، آج کل یہ سند دی جاتی ہے یہ اجازت کی صورت ہے۔

Maktaba Tul Ishaat.com

(۷): ساتویں قسم وجادہ ہے اس کا معنی پالینا کہ شیخ کی مرویات کو کسی کتاب میں پالیتا ہے اس میں اپنے شیخ کی دستخط دیکھ لیتا ہے اب اگر شیخ نے لکھا ہے سب کیلئے اجازت ہے تو نقل جائز ہے اگر اجازت نہیں لکھی ہوئی ہے پھر نقل ناجائز ہے یہ ادنی درجہ ہے۔

(۸): آٹھویں قسم اعلام ہے یعنی خبر دینا کہ شیخ اپنے تلمیذ کو بتا دیتا ہے کہ اس کتاب میں میری مرویات لکھی ہوئی ہیں یہ بھی ادنیٰ درجہ ہے بغیر اجازت کے نقل جائز نہیں۔

قولہ اقر بہ الشیخ: اس کے دو مصداق ہیں ایک یہ کہ ابوالعباس جو کہ استاد ہے عبدالجبار کا یہ مقولہ عبدالجبار کے شاگردوں کا ہے ابوبکر، ابوالنصر، ابوعامر یہ تین شاگرد ہیں عبدالجبار کے ان تینوں نے شیخ ابو العباس سے پوچھا آپ کے واسطہ سے ہمارے استاد عبدالجبار اس کتاب ترمذی بیان کرتے ہیں کیا آپ نے اجازت دی ہے، یا نہیں تو ابوالعباس نے تصدیق کی کہ میں نے اجازت دی ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ ثقہ الامین سے مراد عبدالجبار ہے نہ کہ ابوالعباس اس لئے کہ عبدالجبار سے تین تلامذہ میں سے کسی نے پوچھا کہ اس کتاب کی خبر ابوالعباس نے اجازت دے دی ہے یا نہیں تو عبدالجبار نے اقرار کیا کہ ابوالعباس نے اجازت دی ہے، اقر بہ کی ضمیر کا مرجع اخبار بہذا الکتاب، تمت المقدمۃ۔

Maktaba Tul Ishaat.com

كتاب الطهارة

باب ماجاء لاتقبل صلاة بغير طهور

حدثنا قتيبة بن سعيد: أخبرنا أبو عوانة عن سماك بن حرب، ح: وحدثنا هناد: حدثنا وكيع عن اسرائيل، عن سماك، عن مصعب بن سعد، عن ابن عمرؓ، عن النبى صلى الله تعالىٰ عليه وسلم قال: لاتقبل صلاة بغير طهور، ولاصدقة من غلول. قال هناد فى حديثه: الا بطهور.

قال أبوعيسىٰ: هذا الحديث أصح شيء فى هذا الباب وأحسن. وفى الباب عن أبى المليحؓ، عن أبيهؓ، وأبى هريرةؓ، وأنسؓ وأبو المليح: ابن اسامة اسمه عامر، ويقال: زيد بن أسامة بن عمير الهذلى.

حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے دو چیزیں بیان کی ہیں: (۱) لاتقبل صلاة بغير طهور. (۲) ولاصدقة من غلول. تو دونوں میں ربط ومناسبت دوطرح سے ہے ایک یہ ہے کہ طہارت ایک جنس ہے اس کے دونوع ہیں ایک طہارت ظاہری دوسری باطنی تو مناسبت ظاہر ہے، دوسری وجہ یوں ہے کہ عبادت جنس ہے اوراس کی دوقسمیں ہیں ایک بدنی دوسری مالی تو پہلے بدنی کو بیان کیا پھر مالی کوتو دونوں میں مناسبت واضح ہے۔ باب کے اندر لاتقبل بمعنی لاتصح ہوتو اس وقت ایک مشہوراعتراض ہے کہ دعوی لاتصح اور دلیل میں لاتقبل ہے تو اس وقت دلیل دعویٰ کی مطابق نہیں تو تقریب تام نہیں ہوا۔

جواب: قبول کے دو معنی ہوتے ہیں ایک "كون الشئ مستجمعاً للاركان والشرائط" تو اس معنی کے اعتبار سے قبول صحیح کی مترادف ہوتا ہے دوسرا "كون الشئ واقعاً موقع رضاء الله تعالىٰ" تو اس وقت قبول خاص ہوتا ہے اور صحیح عام ہوتا ہے تو اعتراض اسی معنی ثانی کے اعتبار سے ہے کہ خاص کی نفی

Maktaba Tul Ishaat.com

سے عام کی نفی لازم نہیں آتی ہے تو تقریب تام نہیں مگر ہم کہینگے کہ لفظ قبول مشترک ہے دونوں معنوں کیلئے یہاں حدیث شریف میں اول معنی مراد ہے تو اس وقت تقریب تام ہوتا ہے کہ جس چیز کا دعویٰ ہے دلیل بھی اسی پر منطبق ہے البتہ لفظ مشترک کے ایک معنی کو ترجیح دینے کیلئے قرینہ کی ضرورت ہوتی ہے پھر یہاں ہم تین قرائن میں سے پہلے معنی کو ترجیح دینگے، اول بعد کا جملہ معطوفہ یعنی "ولا صدقة من غلول" ثانی حدیث "عن علیؓ عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیه وسلم قال مفتاح الصلاة الطهور" ثالث قرینہ اجماع امت ہے اس پر کہ نماز بغیر طہارت کے نہیں ہوتی ہے۔ "ینتفی الصلاة بغیر طهارة". یہ تقریر اس بنا پر تھی کہ ہم نے لفظ قبول کو مشترک کر دیا اور ایک معنی کو ترجیح کیلئے تین قرائن بھی پیش کر دیے، مگر حافظ ابن حجرؒ نے فرمایا ہے کہ قبول کا پہلا معنی حقیقی ہے اور دوسرا معنی مجازی یعنی مشترک یہ وہ تسلیم نہیں کرتے ہیں بلکہ وہ حقیقت اور مجاز پر محمول کرتے ہیں تو اس بنا پر کوئی قرینہ وغیرہ کی کوئی ضرورت نہیں رہتی ہے البتہ علامہ شبیر احمد عثمانیؒ نے حافظ سے مخالفت کی ہے وہ فرماتے ہیں کہ اول معنی مجازی ہے اور ثانی معنی حقیقی تو اس وقت نقل کرتے ہیں کہ حقیقی معنی متعذر رہو مگر ان کیلئے بھی وہی قرائن ہیں جو مذکور ہو گئے۔

ایک مسئلہ کہ اگر کسی شخص نے بغیر طہارت کے نماز پڑھی آیا وہ کافر ہوتا ہے اپنے اس فعل سے یا نہیں؟ تو امام شافعیؒ امام مالکؒ "لایکفر بل یفسق" بلکہ محققین حنفی اور امام احمد بن حنبلؒ یہی فرماتے ہیں، البتہ امام نوویؒ پر تعجب ہے کہ امام ابوحنیفہ کی طرف ایک قول قولِ راجح قرار دیا ہے کہ "یکفر عند أبی حنیفةؒ" اور پھر وہ اس قول کی تردید کرتے ہیں کہ کفر اعتقادیات میں ہوتا ہے اور کفر عمل اور عملیات سے نہیں ہوتا ہے۔ جواب اس دلیل کا یہ ہے کہ شرح عقائد میں لکھا ہوا ہے کہ صنم کو سجدہ کرنا یا زنار کو گلے میں ڈالنے سے کافر کیوں کہتے ہیں اس وجہ سے کہ مشعر ہیں کفر کیطرف اور حالانکہ یہ بھی عمل ہیں تو صلاۃ بغیر طہارت مشعر عن انکار النبوۃ ہوتی ہے جو کہ کفر ہے: صلاۃ، نماز فرائض سنن نوافل سب کا اتفاق ہے کہ طہارت شرط ہے سوائے

Maktaba Tul Ishaat.com

نماز جنازہ وسجدۂ تلاوت کے تو پھر اس میں اختلاف ہے امام شافعیؒ کی طرف ایک قول منسوب ہے کہ صلاۃ جنازہ بغیر طہارت جائز ہے اور ابن عمرؓ سے منسوب ہے کہ سجدۂ تلاوت بغیر طہارت جائز ہے، اور امام بخاریؒ بھی اسی پر کلام کرتے ہیں کہ سجدۂ تلاوت بغیر طہارت جائز ہے پہلی دلیل وہ ابن عمرؓ کا قول پیش کرتے ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے آیت سجدہ تلاوت فرمائی مسلمانوں نے سجدہ کیا تو کفار نے بھی سجدہ کیا مگر ان کفار کو کہاں وضوء تھا بلکہ انہوں نے بے وضوء کے سجدہ تلاوت ادا کیا۔ جواب پہلے حنفیہؒ وغیرہ حضرات یہی دلیل پیش کرتے ہیں کہ اس حدیث شریف کے اندر صلاۃ کا لفظ نکرہ تحت النفی ہے تو تمام افراد کو شامل ہوتا ہے تو اسی عموم سے وہ دلیل پیش کرتے ہیں اور یہی حدیث امام شافعیؒ و دیگر حضرات پر حجت بن جائیگی کیونکہ اس عموم میں نماز جنازہ بھی داخل ہے علاوہ ازیں امام بخاریؒ دلائل پیش کرتے ہیں کہ صلاۃ کا اطلاق شائع اور عام ہے تو اس کے لئے طہارت شرط ہے تو امام بخاریؒ اس وقت جمہور کے ساتھ ہیں۔ ''خیر مودودی تو بے وقوف ہے'' اور امام بخاری مجتہد ہیں مگر امام ابوحنیفہؒ کے مقابلہ میں اس کو ہم نہیں مانتے ہیں اس وجہ سے کہ ہم مرفوع حدیث کو ترجیح دینگے اثر ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے، رہا مشرکین کا سجدہ بلا طہارت تو جبر و رعب الٰہی سے سجدہ میں گر گئے تھے رضاء الٰہی کیلئے نہیں گر گئے تھے تاکہ دلیل صحیح ہو۔ رہی امام شافعیؒ کے مذہب کی توجیہ، امام شافعیؒ یوں توجیہ کرسکتے ہیں کہ صلاۃ جنازہ فرد نماز نہیں بلکہ وہ ایک دعاء ہے کیونکہ نماز ارکان مخصوصہ کا نام ہے اور نماز جنازہ میں صرف قیام ہے اور صرف دعاء ہے اور دعاء کیلئے کوئی وضوء شرط نہیں تو توقف علی الطہارۃ صحیح نہیں یا یوں کہتے ہیں کہ صلاۃ فرد ہے مگر افراد ناقصہ و کاملہ ہوتے ہیں اور حکم افراد کاملہ پر لگتا ہے ناقصہ پر نہیں لگتا ہے جیسے طرار نباش کے حق میں اختلاف ہے باعتبار فرد کاملہ و ناقصہ کے یہاں صلاۃ کاملہ وہ جس میں فرائض وسنن ونوافل نہیں تو فرد کامل نہیں تو اس کے لئے لاتقبل کا حکم نہیں لگتا۔

مسئلہ فاقد الطہورین: مثلاً ایک شخص طہارت پر قادر نہیں ہوتا تو وہ بغیر طہارت کے کس طرح نماز

Maktaba Tul Ishaat.com

ادا کرے گا مثلاً ایک مسلمان کو قیدی بنایا پانی بھی نہیں دیتے ہیں اور دیواروں کو گوبر لگایا گیا اب نماز کا وقت آ گیا تو وہ کیا تدبیر کرے؟ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ یہ فاقد الطہورین لایصلی فی الحال بل یقضی بعدهٔ وجوباً. اور امام مالکؒ فرماتے ہیں لایصلی فی الحال وجوباً ولایقضی وجوباً. اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں یصلی ویقضی وجوباً. اور امام احمدؒ فرماتے ہیں یصلی ولایقضی. امام نوویؒ نے امام شافعیؒ کے چار اقوال ذکر کیے ہیں پہلا وہ ہے جو امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا، دوسرا وہ ہے جو پہلے ذکر ہوا، تیسرا وہ ہے جو امام احمدؒ نے ارشاد فرمایا، اور چوتھا یہ ہے یصلی ویقضی استحباباً لا وجوباً. اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ تشبیہ بالمصلی کریں بعد میں قضا لائیں اور صحیح یہی ہے امام ابوحنیفہؒ نے بھی اسی قولِ صاحبینؒ کی طرف رجوع فرمایا ہے، اور بہتر بھی یہی ہے کیونکہ اصول شریعت کے مطابق ہے پہلا مؤید اس کا قیاس علی الصوم ہے کہ اگر ایک عورت کو حیض آ گیا ایام صوم میں یا حیض ختم ہو گیا یا کوئی لڑکا بالغ ہو گیا ان سب کیلئے یہ حکم ہے کہ اس دن وہ تشبہ بالصائمین کریں دوسرا مؤید قیاس علی الحج ہے کہ اگر کسی حاجی نے ایسا عمل کر دیا جس سے اس کا حج باطل ہو گیا تو بقیہ افعال میں وہ تشبہ بالحاجین کریگا اور قضاء دوسرے سال ادا کرلے گا تو ان اصول پر قیاس کر کے وہاں بھی تشبہ بالمصلی کے قائل ہو گئے ہیں۔ امام بخاریؒ نے ایک باب رکھا ہے باب اذا لم یجد ماء، تو وہاں انہوں نے حدیث تخریج کی ہے اور یہ فرمایا کہ اس وقت تیمّم کا حکم نازل نہیں ہوا تھا بعد میں نازل ہو گیا، اور حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے قول فصلوا سے دلیل یہ لیتے ہیں کہ فی الحال ادا واجب ہو گئی اور قضا واجب نہیں کیونکہ اگر قضا واجب ہوتی تو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ذکر فرماتے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عدم الذکر سے عدم القضاء لازم نہیں آتا ہے بہرحال یہ استدلال صحیح نہیں۔ ”ولا صدقة من غلول“، غلول کا معنی خاص ہے مال غنیمة کے سرقہ کرنے کو کہتے ہیں اور مال حرام عام تو یہاں ذکر خاص ارادہ عام اور اصطلاح فقہاء میں بھی عموم معنی مراد ہے، رہا یہ کہ جب مراد مال حرام ہے تو بجائے غلول کے حرام کیوں نہیں فرمایا؟

Maktaba Tul Ishaat.com

جواب کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ایک فائدہ عمومی کی طرف اشارہ فرماتے ہیں اور ایک وہم کا ازالہ فرماتے ہیں کہ یہ وہم نہ ہو کہ چوری کے مال سے صدقہ جائز نہیں تو شاید مال غنیمة سے اگر چوری کی جائے تو صدقہ جائز ہوگا کیونکہ وہ ان کا اپنا مال ہے تو جب حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم غلول کا لفظ فرمایا تو وہ بطریقہ اولیٰ معلوم ہو گیا کیونکہ جس مال میں اس کا حصہ ہے وہ چوری کرے اس کا صدقہ قبول نہیں ہوتا ہے تو دوسرے کے مال کا صدقہ بطریقہ اولیٰ قبول نہیں ہوتا ہے، تو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے خاص کو ذکر فرمایا جس سے عام خود بخود معلوم ہوتا ہے۔ رہا یہ کہ صدقہ مال حرام قبول نہیں ہوتا ہے لیکن اس باب میں فقہاء کے قول متعارض نظر آتے ہیں ایک طرف تو ہدایہ والے ایسے مال کے متعلق فرماتے ہیں کہ وہ اس کو صدقہ کریں دوسری طرف مال حرام کے صدقہ کے متعلق درمختار والے فرماتے ہیں "یخاف علیه الکفر". جواب یہ ہے کہ مال حرام میں دو جہتیں ہیں اس حیثیت سے کہ اللہ تعالیٰ کا حکم ہے کہ مال حرام کا صدقہ کرو تو امتثال حکم کیلئے یثاب علیہ اور ایک شخص یوں سمجھتا ہے کہ یہ مال میرا ہے تو صدقہ کرتا ہے ثواب کی نیت سے تو یہ حرام کو حلال سمجھنا ہے تو اسی وجہ سے "یخاف علیه الکفر.

رہا مال حرام کا تصدق تو یہ تفصیل ہے کہ پہلے مالک کے حوالہ اس مال کو کرے اگر مالک زندہ تھا اور اگر فوت ہو چکا ہے تو وارث کو دے اور اگر مالک دور ہے یا نا معلوم ہے تو اس وقت یہ مال صدقہ کیا جائے گا اس کی طرف سے پھر اگر مالک بعد میں آیا اگر نافذ کر دیا تو دونوں کو ثواب ہوگا اور اگر نافذ نہیں کیا تو مال واپس کر دیا جائے گا۔ واللہ اعلم بحقیقة الحال.

باب ماجاء فی فضل الطهور

حدثنا اسحاق بن موسى الأنصاری: حدثنا معن بن عیسیٰ القزاز: حدثنا مالک بن أنس، ح: وحدثنا قتیبة عن مالک، عن سهیل ابن أبی صالح، عن أبیه، عن أبی هریرةؓ

Maktaba Tul Ishaat.com

قال قال: رسول اللّٰه صلى اللّٰه تعالىٰ عليه وسلم اذا توضأ العبد المسلم، أو المؤمن، فغسل وجهه خرجت من وجهه كل خطيئة نظر اليها بعينيه مع الماء، أو مع آخر قطر الماء ـ أو نحو هذا ـ واذا غسل يديه خرجت من يديه كل خطيئة بطشتها يداه مع الماء، أو مع آخر قطر الماء، حتى يخرج نقيا من الذنوب.

قال ابوعيسىٰ: هذا حديث حسن صحيح، وحديث مالك عن سهيل، عن أبيه عن أبي هريرةؓ وأبو صالح والد سهيل هو: أبو صالح السمان واسمه ذكوان، وأبو هريرة اختلفوا في اسمه، فقالوا: عبد شمس، وقالوا: عبداللّٰه بن عمرو، هكذا قال محمد بن اسماعيل، وهذا أصح.

قال ابو عيسىٰ: وفي الباب عن عثمانؓ بن عفان وثوبانؓ، والصنابحيؓ، وعمرو بن عبسةؓ، وسلمانؓ، وعبداللّٰه بن عمروؓ.

والصنابحي هذا الذي روى عن النبي صلى اللّٰه تعالىٰ عليه وسلم في فضل الطهور هو عبداللّٰه الصنابحي الذي روى عن أبي بكر الصديقؓ: ليس له سماع من النبي صلى اللّٰه تعالىٰ عليه وسلم، واسمه عبدالرحمٰن بن عسيلة ويكنى أبا عبداللّٰه، رحل الى النبي صلى اللّٰه تعالىٰ عليه وسلم فقبض النبي وهو في الطريق، وقد روى عن النبي صلى اللّٰه تعالىٰ عليه وسلم أحاديث. والصنابح بن الأعسر الاحمسي صاحب النبي صلى اللّٰه تعالىٰ عليه وسلم يقال له: الصنابحي أيضاً، وانما حديثه قال: سمعت النبي صلى اللّٰه تعالىٰ عليه وسلم يقول: اني مكاثر بكم الأمم فلاتقتتلن بعدي.

اس سند میں لفظ ''ح'' مذکور ہے اس کو اصطلاح میں تحویل کہتے ہیں پھر تحویل کی دو قسمیں ہیں ایک

Maktaba Tul Ishaat.com

قسم یہ ہے نیچے سند میں مختلف اوپر اتحاد ہو جاتا ہے جس روای پر اتحاد ہوتا ہے اس کو مخرج اور مدار سند کہا جاتا ہے جیسے کل کی سند میں سماک مدار سند بن جاتا ہے دونوں میں سند سماک بن حربؒ پر متحد ہو جاتی ہے۔آج اس سند میں مالک بن انسؒ پر اتحاد ہو جاتا ہے یہی قسم کتابوں میں کثیر ہے، "ای اجتماع طرق المتعددة من الاسفل فی الاعلی" دوسری قسم نیچے متحد اوپر مختلف "افتراق طرق المتعددة من الاسفل فی الاعلی" اور یہ قسم قلیل ہے اور تحویل کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ اختصار ہو جاتا ہے اگر پہلے سند پوری ذکر کریں پھر دوبارہ پوری ذکر کریں تو تکرار بلا فائدہ ہو جاتا ہے پہلی سند کو مشترک تک پہنچا کر پھر دوسری شروع کی جائے پھر دونوں کو متحد کر کے آگے ذکر کریں یہ اختصار ہو جاتا ہے۔اب رہا یہ کہ اسکا تلفظ کیا جائے بعض محدثین کے نزدیک یہ "ح" مخفف ہے حائل سے کوئی راوی حائل بتانا چاہتا ہے وہ حائل بین السند کا جزء نہ ہوگا پھر اس کو تحویل نہیں کہہ سکتے ہیں، بعض کہتے ہیں یہ "ح" مخفف ہے الحدیث سے یا الی آخر الحدیث سے گویا راوی بتاتا ہے کہ یہ سند متن کے کسی ایک قطعہ کیلئے سند نہیں بلکہ پوری حدیث کیلئے سند ہے اس وقت بھی تحویل کہتے ہیں اس کو، بعض کہتے ہیں کہ مخفف ہے تحویل سے تو یہی معنی ہے انتقال من سند الی سند آخر اس کو تحویل کہا جاتا ہے رہا یہ کہ یہ مرکب پڑھا جائے یا بسیط یعنی تحویل پڑھا جائے، یا ح، حق یہ ہے کہ بسیط کہا جائے کیونکہ بساطۃ فی الکتاب دلیل ہے بساطۃ فی التلفظ کی، اذا توضأ سے مراد اراد الوضوء ہے جیسے اذا قرأت القرآن فاستعذ باللّٰہ سے مراد اذا اردت قرأت القرآن ہے، یہ تاویل اس لئے کی جاتی ہے کہ غسل وجہ کی ترتیب ہو جائے یہ معنی نہیں کہ وضوء کے بعد منہ دھوئے، المسلم قید احترازی ہے اس لئے کہ ثواب کافر کو وضوء سے نہیں ملتا، "خرجت من وجهه كل خطيئة" اس میں اشکال ہے خروج ودخول صفات میں سے ہیں اجسام اور آثام اور گناہ اعراض ہیں یہ موصوف بالخروج والدخول نہیں ہو سکتے ہیں، اس کی مختلف توجیہات کی گئی ہیں ایک توجیہ یہ کی گئی ہے کہ عالم کی تین قسمیں ہیں عالم مشاہدہ عالم مثال عالم ارواح ہر چیز کے تین وجود ہوا کرتے

Maktaba Tul Ishaat.com

ہیں، عالم ارواح متصرف ہے عالم مثال میں اور عالم مثال متصرف ہے عالم مشاہدہ یعنی اجسام میں، جب ہر چیز کے تین وجود ہوگئے تو خطیئۃ کے بھی تین وجود ہوگئے، تو عالم مشاہدہ میں نہیں لیکن عالم مثال میں خروج اور دخول کیساتھ متصف ہوتا ہے، لہٰذا خروج باعتبار مثال کے ہے نہ کہ باعتبار مشاہدہ کے، اور یا یوں کہا جائے کہ خروج کفارہ ہے معنی ظاہری مراد نہیں ہے، یا یوں کہا جائے کہ خروج مجاز بالحذف ہے اور لفظ اثر محذوف ہے ای خروج اثر الخطیئۃ، اور گناہ کا اثر سیاہی ہے جو کہ قلب پر لگ جاتا ہے اس لئے کہ حدیث میں آیا ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حجر اسود ایک یاقوتی پتھر ہے جنت سے لایا گیا ہے، "کان اشد بیاضاً من بیاض اللبن سودته خطیئة المشرکین"، گویا کفار ہاتھ لگاتے تھے ان کے ہاتھوں سے سیاہ ہوگیا اب حجر اسود ہوگیا پس گناہ کا اثر ایک پتھر پر پڑتا ہے تو قلب پر بطریقہ اولیٰ پڑے گا، اور یہی رنگ ظاہر ہوتا ہے عالم مشاہدہ میں قیامت کے دن جیسے کہ قرآن میں ارشاد ہے "یوم تبیض وجوہ وتسود وجوہ"، اور یہ بھی بتایا کہ "کل بل ران علی قلوبھم" گناہوں کیوجہ سے کفار پر رنگ چڑھتا ہے اور اس کا رنگ خروج عالم مشاہدہ میں ہوتا ہے، بلکہ اولیاء کرامؒ اعراض کو اجسام دیکھتے ہیں مشاہدۃً جیسے کہ امام اعظمؒ کا مشہور واقعہ ہے، اور علامہ شبیر احمد عثمانیؒ فرماتے ہیں کہ تاویلوں کی ضرورت نہیں کیونکہ آج کل کے سائنس نے مسئلہ حل کردیا کہ اعراض موصوف بصفت اجسام ہوتے ہیں، فلاسفہ قدیم کا قول غلط ہے کیونکہ ریڈیو کے ذریعہ سے الفاظ ایک ملک سے دوسرے ملک منتقل کئے جاتے ہیں حالانکہ الفاظ اعراض ہیں اذا تلفظ فتلاشی، اب معلوم ہوا کہ یہ تلاشی نہیں ہوتی ہیں اسی طرح حرارۃ برودہ کو میٹر کے ذریعہ سے معلوم کیا جاتا ہے یہ بھی اعراض ہیں اب معلوم ہوا کہ عالم مشاہدہ میں خروج حقیقۃ ہوتا ہے دوسری بات یہ کہ خطیئۃ میں کبائر بھی داخل ہیں یا نہیں، جمہور محدثین صغائر معاف ہونے کا قول کہتے ہیں اور کبائر معاف نہیں ہوتے ہیں قرآن پاک میں کبائر کیلئے توبہ کا ذکر ہے اگر کبائر حسنات سے معاف ہوتے تو توبہ کی ضرورت نہیں ہوتی تو کل خطیئۃ سے مراد کل

Maktaba Tul Ishaat.com

خطیئۃ من الصغائر مراد ہے یہ قانون ہے البتہ اللہ تعالیٰ کی رحمت سے امید ہے کہ کبائر بھی معاف ہوجائیں حسنات سے باین طور کہ ایک کبیرہ میں دس امثال صغائر موجود ہے اس کو دس حسنات سے اللہ تعالیٰ معاف فرماتے ہیں پھراس وقت کل خطیئۃ کو کبائر میں شامل کرسکتے ہیں، البتہ شیخ انور رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ فرماتے ہیں کہ ہمیں دور جانے کی ضرورت نہیں صرف الفاظ قرآن قرینہ ہیں کہ صغائر معاف ہوتے ہیں کیونکہ خطیئۃ سیئۃ لغت میں صغائر کو کہتے ہیں تکفیر کیوقت خطیئۃ بالسیئات ذکر ہوجاتے ہیں کبائر کیلئے لفظ ذنب یا حفظ عن المعصیات استعمال ہوجاتے ہیں اور قید صغیرہ خود الفاظ حدیث سے نکل آتے ہیں، اب رہی بات کہ خرجت من وجھہ کل خطیئۃ جیسے حدیث میں ذکر ہوا یہاں تخصیص کیوں کی گئی حالانکہ مضمضہ اور استنشاق کیوقت بھی معلوم ہیں اور ان کا ذکر حدیث میں نہیں کیا گیا، اس کے جواب میں یوں کہا جائے کہ راوی نے اختصار کیا ہے اگرچہ حضور علیہ الصلاۃ والسلام نے ذکر فرمایا ان کے نفی مراد نہیں اس لئے ذکر رجلین راوی نے نہیں کیا اختصار کیوجہ سے یا یوں کہا جائے کہ احتمال تھا کہ آنکھوں کے گناہ نہیں نکلتے کیونکہ دھونے کیوقت آنکھ میں پانی داخل نہیں ہوتے بخلاف فم اور انف کے ان میں پانی ڈالا جاتا ہے ان سے گناہ کا خروج بدیہی تھا اس لئے حضور علیہ الصلاۃ والسلام نے عینین کی تخصیص کی کہ ان سے بھی گناہ کا خروج ہوتا ہے اگرچہ پانی کا دخول ان میں نہیں ہوتا ہے یہ کلام ہوا متن حدیث پر، البتہ اس حدیث سے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے ماء مستعمل کے سلسلے میں۔

مسئلہ فقہیہ ماء مستعمل میں تین روایتیں ہیں امام صاحب سے الاول طاھر غیر مطھر وعلیہ الفتوی، الثانی نجس بنجاسۃ غلیظۃ. والثالث نجس بنجاسۃ خفیفۃ، ان تین روایتوں میں تطبیق باین طور ہوجاتی ہے کہ حدیث شریف سے معلوم ہوتا ہے کہ خطیئۃ کا خروج ہوجاتا ہے پانی سے تو جو پانی امام اعظم کے پاس پیش کیا گیا تھا جو کہ متوضی مرتکب گناہ کبیرہ تھے تو ان پر نجاست غلیظہ کا حکم فرمایا، اور

Maktaba Tul Ishaat.com

ایک دفعہ وہ پانی پیش کیا گیا جو کہ کچھ صغائر کا مرتکب ہوا تھا تو اس پر نجاست خفیفہ کا حکم فرمایا، اور کبھی خلاف اولیٰ کام کرنے والے کا پانی لایا گیا تو امام صاحب نے طاہر غیر مطہر فرمایا واللہ تعالیٰ اعلم۔

هذا حديث حسن صحيح: اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ صحیح وہ ہے جس کے رواۃ کے اندر صفات علی وجہ الکمال موجود ہوں اور ''حسن'' وہ ہے جس کے رواۃ میں اعلی درجہ کے صفات نہ ہوں بلکہ علی وجہ النقصان موجود ہوتے ہیں، اور کمال ونقصان اضداد میں سے ہیں لہٰذا ایک سند میں صحیح اور حسن جمع نہیں ہو سکتے۔

جواب: اس کی مختلف توجیہات کی گئی ہیں بعض نے یہ توجیہ کی ہے کہ باعتبار سندین کے ہیں ای حسن بسند وصحیح بسند آخر تو گویا واوحرف عطف مقدر ہے لیکن یہ توجیہ ٹھیک نہیں ہے کیونکہ ترمذی متعدد مقامات پر حسن صحیح کہکر فرمایا ہے۔

تو سندین کی تاویل غلط ہے، بعض حضرات نے یہ توجیہ بیان کی ہے کہ یہ باعتبار زمانہ کے ہیں وہ یوں کہ ایک زمانہ کے اعتبار سے ان کے اندر صفات ناقصہ تھیں پھر دوسرے زمانہ میں صفات میں کمال آیا، یہی ایک سند پہلے زمانہ کے اعتبار سے حسن دوسرے زمانہ کے اعتبار سے صحیح ہوگئی، اور بعض نے یہ توجیہ بیان کی ہے کہ حسن عند البعض اور صحیح عند البعض کیونکہ محدثین میں سے بعض رواۃ میں صفات کاملہ پا لیتے ہیں پھر صحیح کا حکم لگاتے ہیں اور بعض ان رواۃ میں بعض صفات ناقصہ دیکھتے ہیں تو حسن کے حکم لگاتے ہیں تو اس میں محدثین کے اختلاف کی طرف اشارہ فرماتے ہیں، اور یا یہ تاویل کیا جائے کہ حسن باعتبار متن اور صحیح باعتبار سند کے ہے یعنی متن مقبول ہے، البتہ یہ اصطلاح محدثین کے خلاف ہے، کیونکہ حکم صحت وحسن کا سند پر ہوتا ہے متن پر نہیں ہوتا ہے، اور یا یوں کہا جائے کہ حسن کی یہ تعریف کی گئی ہے کہ روایت میں نقصان صفات ہو اس میں شرط یہی تھی تو یہ تعریف اصطلاحی تھی اور یہاں حسن سے مراد لغوی معنی ہے ما یمیل الیہ النفس، اور یا یہ کہا

Maktaba Tul Ishaat.com

جائے کہ حسن کی جو تعریف کی گئی ہے وہ دیگر محدثین کی اصطلاح ہے، اور یہاں مصنف کی اصطلاح مراد ہے وہ یہ کہ جس میں شذوذ نہ ہو متعدد طرق ہو تو حسن ہو جاتی ہے، تو پھر یہ حسن صحیح کیساتھ جمع ہو سکتی ہے، اور یا یہ کہا جائے کہ حسن عام ہے اور صحیح خاص ہے یعنی صحیح میں صفات کمالیہ شرط ہے اور حسن میں نقصان صفات شرط نہیں، تو اگر نقصان رواۃ ہو تو بھی حسن اور اگر نہ ہو تو بھی حسن ہوگا، اور یہاں جس میں نقصان روایت کو شرط کیا گیا وہ تعریف یہاں مراد نہیں ہے، اور یا یوں کہا جائے کہ ترمذی کے نزدیک تین درجہ ہیں صحیح فقط حسن فقط اور صحیح وحسن دونوں جیسے حلو فقط اور حامض فقط اور حلو حامض دونوں، تو پھر دونوں کے اجتماع میں کوئی تضاد نہیں ہوتا ہے، اور یا یوں کہا جائے کہ کلمہ او یہاں مقدر ہے کہ ترمذیؒ کو خود شک ہے، اور تردد ہے کہ آیا یہ سند صحیح ہے یا حسن تو او تردد یہاں مقدر ماننا پڑے گا۔

حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے بہت سے مناقب ہیں ایک مرتبہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ چادر بچھاؤ پھر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا کہ چادر لپیٹ کر سینے سے لگادو تو انہوں نے ایسا ہی کیا تو اللہ تعالیٰ نے ایسا حافظہ بخشا کہ کوئی حدیث نہیں بھولتے تھے علاوہ ازیں محنت کرتے تھے، جب صحابہ کرامؓ نے کثرت احادیث کی تہمت ان پر لگائی تو جواب دیا میں محنت کرتا ہوں ہمیشہ حاضر ہوتا ہوں دربار نبویؐ میں اور کوئی کام نہیں کرتا ہوں تم میں سے بعض تجارت کرتے ہیں اور بعض کھیتی باڑی میں مشغول رہتے ہیں اور تمہاری حاضری کم ہوتی اس لئے حدیث کم سنتے ہو، یہی وجہ ہے کہ حضرت ابو ہریرۃؓ سے کتابوں میں بہت روایتیں منقول ہیں تقریباً (۵۳۷۴) پانچ ہزار تین سو چوہتر روایات آئی ہیں، اور آپؓ ذوالحلیفہ میں رہا کرتے تھے جو کہ مدینہ شریف سے قریب ہے، اور اٹھتر (۷۸) سال کی عمر میں ۵۹ھ میں وفات پائی جنت البقیع میں دفن کئے گئے، رہا یہ کہ آپؓ کا نام سو مختلف نام بتلائے گئے ہیں جاہلیت میں عبدالشمس نام تھا اور اسلام میں امام بخاریؒ "عبداللہ" نام بتاتے ہیں اور ترمذیؒ بھی اس کو اصح کہتے ہیں حاکم

Maktaba Tul Ishaat.com

''عبدالرحمٰن بن صخر'' کواصح قرار دیتے ہیں، اور ابن حجر فرماتے ہیں اس کے نام میں بھی بہت سے اقوال ہیں لیکن سب سے اصح قول ''عبدالرحمٰن بن صخر'' ہے، اب رہا لفظ ''ابوہریرۃ'' کہ منصرف ہے یا غیر منصرف حافظ ابن حجرؒ نے فرمایا ہے: الظاہر الانصراف۔ وہ شاید اس لئے منصرف کہتے ہونگے کہ اسباب منع الصرف میں ہے صرف ایک تاء تانیث موجود ہے، اور دوسرا سبب نظر نہیں آیا کیونکہ ''ہریرۃ'' بھی مطلق اور ''ابو'' بھی مطلق ہے کسی معین شخص کیلئے نہیں ہے تو ایک سبب پایا گیا لیکن یہ غلط ہے کیونکہ تانیث لفظی کیساتھ علمیت بھی موجود ہے، ابوہریرۃ مرکب مضاف ہے اور مضاف الیہ کیساتھ علم بن چکا ہے گویا مرکب اضافی ہے تو علمیت بھی آجاتی ہے جیسے ابن دایہ، دایہ پشت کے زخم کو کہتے ہیں، کوے چونکہ جانور کے پشت پر بیٹھ جاتے ہیں خصوصاً جبکہ وہ زخمی ہو تو کوے کا نام بن گیا تو ابن دایہ غیر منصرف ہے، اسیطرح ابوہریرۃ بھی غیر منصرف ہے ابن حجرؒ کا یہ خیال کرنا کہ اضافت سے پہلے ہریرۃ نکرہ ہے معرفہ نہیں غلط ہے اضافۃ کے بعد علم بن جاتا ہے پھر غیر منصرف ہوتا ہے۔

صنابحی تین روایوں کے نام ہیں اور تین پر اطلاق ہوتا ہے ایک صحابی ہے اس کا نام عبداللہ ہے، دوسرا تابعی ہے اس کا نام عبدالرحمٰن کنیت ابوعبداللہ ہے، اور تیسرے کا نام صنابح بن عمر ہے یہ بھی صحابی ہے، اور کبھی کبھی اس کو بھی صنابحی کہا جاتا ہے۔

باب ماجاء أن مفاتح الصلاة الطهور

حدثنا هناد و قتيبة ومحمود بن غيلان قالوا: حدثنا وكيع عن سفيان: وحدثنا محمد بن بشار: حدثنا عبدالرحمٰن ابن مهدى: حدثنا سفيان عن عبدالله بن محمد بن عقيل، عن محمد ابن الحنفية، عن عليؓ، عن النبى صلى الله تعالىٰ عليه وسلم قال: مفتاح الصلاة الطهور، وتحريمها التكبير، وتحليلها التسليم.

قال ابوعيسىٰ: هذا الحديث أصح شيء فى هذا الباب وأحسن.

Maktaba Tul Ishaat.com

وعبداللّٰہ بن محمد بن عقیل: ھو صدوق، وقد تکلم فیه بعض أھل العلم من قبل حفظه.

قال ابوعیسی: وسمعت محمد بن اسماعیل یقول: کان أحمد بن حنبلؒ واسحاق بن ابراھیم والحمیدی یحتجون بحدیث عبداللّٰہ ابن محمد بن عقیل، قال محمد: وھو مقارب الحدیث.

قال أبو عیسیٰ: وفی الباب: عن جابرؓ، وأبی سعیدؓ.

حدثنا أبوبکر محمد بن زنجویه البغدادی وغیر واحد، قال: حدثن الحسن بن محمد: حدثنا سلیمان بن قرم عن أبی یحیی القتات، عن مجاھد، عن جابر بن عبداللّٰہ رضی اللّٰہ تعالیٰ عنھما قال: قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیه وسلم: مفاتح الجنة الصلاۃ ومفاتح الصلاۃ الوضوء.

مصنفین حضرات کی عادت ہوتی ہے کہ ترجمۃ الباب کے الفاظ بعینہٖ الفاظ حدیث سے لائیں اور اگر حدیث سے ترجمۃ الباب کے الفاظ کا ملنا مشکل ہو تو پھر اپنی طرف سے اس کے مطابق الفاظ ترجمۃ الباب کیلئے منتخب کر دیتے ہیں۔

اس حدیث شریف کے تین جملے ہیں:

(۱) مفتاح الصلاۃ الطهور. (۲) وتحریمها التکبیر.

(۳) وتحلیلها التسلیم.

یہاں طہور کو مفتاح الصلاۃ کیساتھ تشبیہ دی گئی ہے جیسے کہ قفل بغیر کنجی کے نہیں کھلتا اسی طرح اندر داخل ہونے کیلئے شرط ہے یہاں بھی پہلے طہور ہو اس کے بعد شروع فی الصلاۃ ہوتا ہے ورنہ شروع فی الصلاۃ

Maktaba Tul Ishaat.com

بغیر طہارت کے صحیح نہیں ہوتا ہے اس کے متعلق پہلے باب میں بہت کچھ بیان ہو چکا ہے۔البتہ اشکال اتنا ہوتا ہے کہ یہاں حصر ہے اس طریقہ سے کہ مسند الیہ اور مسند دونوں معرفہ ہیں نحوی قاعدہ کے مطابق حصر ہوتا ہے لیکن شروع فی الصلاۃ کیلئے بہت سی شروط ہیں جیسے کہ مکان کا صاف ہونا اور کپڑے کا صاف ہونا اور قبلہ رخ ہونا صرف طہارت میں حصر صحیح نہیں۔جواب یہ ہے کہ حصر کی دو قسمیں ہیں ایک حصر حقیقی دوسر حصر اضافی، حصر حقیقی اس کو کہتے ہیں کہ ایک صفت صرف ایک فرد میں پائی جائے دوسروں میں بالکل وہ صفت نہ ہو، دوسرا ہے حصر ادعائی واضافی جو فرد کامل ہو اس پر حکم لگاتا ہے مگر افراد ناقص پر بھی وہ حکم لگتا ہے مگر وہ کالعدم ہے یہاں بھی حصر حقیقی نہیں ہوسکتا ہے کہ مفتاح صرف طہور نہیں البتہ حصر اضافی ہے کہ فرد کامل طہور ہے اور دوسرے کو کالعدم قرار دیا ہے اس کے مقابلہ میں۔

جملہ ثانیہ تحریمھا التکبیر : اس جملہ میں معنیً اشکال درست نہیں اس لئے کہ تحریم نماز کو حرام کرنے والی چیز تو نہیں تو تحریم کا تکبیر پر حکم لگانا جائز نہیں۔جواب یہاں حذف کی ضرورت ہے کہ **محرم النافیہ للصلاۃ التکبیر** تو یہ اشکال ختم ہو گیا وھو ظاہر فتدبر۔

مسئلہ کہ تکبیر تحریمہ کا حکم شرعی کیا ہے؟ اس کے مطابق تین مسائل مختصر بیان کرنا مناسب ہے اول حکم تکبیر تحریمہ، دوم شرطیۃ کا مسئلہ، سوم الفاظ تکبیر کا۔

مسئلہ: توضیح اول مسئلہ بعض کہتے ہیں کہ تکبیر تحریمہ کہنا مسنون ہے اور جمہور کا قول یہ ہے کہ فرض ہے اس کے بغیر نماز صحیح نہیں ہوتی رہی فرضیۃ کی دلیل **فذکر اسم ربہ فصلی**. اسم ربہ سے مراد تکبیر تحریمہ ہے اور فصلی کو اس پر مرتب کیا ہے تو اس فاء سے فرضیۃ معلوم ہوتی ہے کیونکہ فاء ترتیب کیلئے ہوتا ہے۔

رہا دوسرا مسئلہ کہ فرضیۃ کے بعد آیا تکبیر تحریمہ شرط ہے یا رکن ہے اس میں أئمہ کا اختلاف ہے امام ابوحنیفہؒ کہتے ہیں کہ شرط صلاۃ ہے اور ائمہ ثلاثہ کہتے ہیں کہ رکن صلاۃ ہے اور جزء ہے شرط نہیں۔امام ابوحنیفہؒ کی

Maktaba Tul Ishaat.com

دلیل آیۃ قرآنیۃ ہے فصلی کہ اسم ربہ پر عطف کیا گیا ہے اور معطوف معطوف علیہ میں تغایر ہوتا ہے تو اسی طرح شرط مشروط بھی مغایر ہوتے ہیں، اور اگر جزء مان لیا جائے تو شئی واحد ہوتے ہیں تو تغائر نہیں ہوتا ہے کیونکہ یہ عطف کل کا جزء پر ہوتا ہے اور یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ کل و جزء متحد نہیں ہوتے ہیں۔ اور ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ رکن ہے صلاۃ کا وہ دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ تکبیر اور نماز دونوں کے شرائط میں اتحاد ہے یعنی جو شرائط نماز کی ہوتی ہیں تو وہی شرائط اس کی ہیں تو شرائط کے اتحاد سے معلوم ہوا کہ تکبیر تحریمہ اس کا جزء ہے۔ جواب مختصراً یوں ہے کہ اتصال نماز مع تکبیر کیوجہ سے وہم ہوتا ہے کلیۃ اور جزئیۃ کا اور حقیقۃً منشاء غلطی بھی یہی ہے بلکہ دو متغائر شرط و مشروط ہیں اور شرائط میں اتحاد اتصال کیوجہ سے ہے نہ کہ کلیۃ اور جزئیۃ سے۔ منشأ اختلاف اور فائدہ اختلاف یہ نکل آتا ہے کہ جو شرط مانتے ہیں تو بناء نفل علی الفرض جائز کرتے ہیں کیونکہ اتحاد نہیں مانتے ہیں اور رکن والے کہتے ہیں کہ بناء صحیح نہیں۔ تیسرا مسئلہ الفاظ تکبیر کے بیان میں کہ کونسے الفاظ تکبیر تحریمہ کیلئے کہے جائیں؟ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک الفاظ تکبیر کیلئے معین الفاظ نہیں بلکہ وہ فرماتے ہیں کہ کل الفاظ دال علی تعظیم اللہ تعالیٰ تصح بھا الافتتاح. اپنے اس مدعی کیلئے دلیل وہ آیۃ قرآنیۃ پیش کرتے ہیں وذکر اسم ربہ فصلی اسم رب عام ہے اللہ اکبر ہو یا کوئی اور لفظ ہو گویا الفاظ قرآنیۃ سے یہ دلیل ہے کہ الفاظ تعظیم ہو۔ دوسرا دلیل اثر ہے کہ ابن ابی شیبہ عن ابی العالیۃ انہ سئلہ بای شیء کان الأنبیاء یستفتحون الصلاۃ قال بالتوحید والتسبیح والتھلیل. تیسری دلیل ابراہیم نخعیؒ سے فرماتے ہیں بای شیء من اسماء اللہ افتتحت الصلاۃ اجزئک. ایک اور جگہ فرماتے ہیں: اذا سبح او کبر او ھلل اجزأ فی الافتتاح تو ان سے یہ ظاہراً معلوم ہوتا ہے کہ جو الفاظ دال علی التعظیم ہوں اس سے افتتاح صحیح ہے۔ اور چوتھی دلیل فقہی بھی ہے یعنی نظر و عقل کے اعتبار سے بھی ہمارا استدلال صحیح ہوتا ہے وہ ہے قول حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا فرماتے ہیں امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا الٰہ الا اللہ. ہم

Maktaba Tul Ishaat.com

یوں دلیل لیتے ہیں کہ اگر کسی نے یہ کہا لا الہ الا الرحمٰن تو اس کی بات صحیح ہے اور وہ مسلمان سمجھا جائے گا۔ جب ایمان اصل اور اساس ہے اس میں یوں جائز ہے تو یہ فرع ہے اس میں بطریقہ اولیٰ جائز ہوگا۔ رہے امام ابو یوسفؒ وہ فرماتے ہیں کہ عموم نہیں ہوسکتا بلکہ خاص الفاظ ہوسکتے ہیں یعنی چار الفاظ کلیہ متعین ہیں ان کے علاوہ سے افتتاح نہیں ہوسکتا۔ یعنی وہ فرماتے ہیں کہ مادہ ''ک ب ر'' ضروری ہے اور وزن افعل ضروری نہیں کیونکہ افعل تفضیلی معنی مراد نہیں بلکہ صفتی معنی مراد ہے اور امام شافعیؒ دو شرط لگاتے ہیں کہ مادہ بھی ضروری ہے اور افعل بھی ضروری ہے البتہ معرف باللام بھی صحیح ہے یعنی اللہ اکبر اور اللہ الاکبر دونوں صحیح ہیں اور رہ گئے باقی دو اور وہ صحیح نہیں امام مالکؒ کے نزدیک صرف ایک معین باقی صحیح نہیں گویا فرماتے ہیں کہ مادہ اور افعل اور تنکیر سب ضروری ہیں ان تینوں حضرات کی دلیل یہی حدیث ہے امام ابو یوسف دال علی التعظیم لیتے ہیں اور امام شافعی افعل کو شرط قرار دیتے ہیں امام مالکؒ تینوں کو شرط قرار دیتے ہیں، اب رہ گیا امام ابوحنیفہؒ کا جواب وہ فرماتے ہیں کہ بے شک الفاظ کی تعیین کرتے ہو بوجہ تعریف دونوں طرفین کے یعنی مسندالیہ و مسند کے اور فرضیۃ ثابت کرتے ہو تو یہ دلیل صحیح نہیں دو وجہ سے پہلی یہ کہ حدیث خبر واحد ہے خبر واحد ظنی ہے اس سے فرضیۃ حاصل نہیں ہوتی ہے تو آپ کا ادعا ہے فرضیۃ کا مقصد یہ کہ تقریب تام نہیں بلکہ خصوصاً اللہ اکبر کا وجوب معلوم ہوتا ہے لیکن ہمارے مذہب کو مضر نہیں ہوتا کیونکہ ہم بھی اس کے قائل ہیں کہ حدیث سے وجوب ثابت کرتے ہیں بقول شما اور آیۃ سے فرضیۃ مادل علی التعظیم تو ہم دونوں پر عمل کرتے ہیں اور دوسرا یہ کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی مواظبت سے ہم وجوب انہی الفاظ کے کرتے ہیں، دوسری وجہ کہ یہ نسخ کتاب اللہ کا ہے خبر واحد سے یہ ناجائز ہے۔ جملہ ثالثہ اس میں بھی وہ لفظی و معنوی اشکال ہے اور جواب بنا بر تقدیر حذف ہے ای محلل افعال النافیۃ التسلیم۔

مسئلہ کہ لفظ السلام علیکم کا کیا حکم ہے امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ جیسے تکبیر میں اللہ اکبر واجب تھا اور وہ

Maktaba Tul Ishaat.com

جو کہ دال علی التعظیم فرض ہے یہاں بھی السلام علیکم واجب اور منافی صلاۃ کرنا فرض یعنی خروج بصنعہ فرض ہے یہ صراحۃً امام ابوحنیفہؒ کا قول نہیں بلکہ بحر الرائق نے فقہی مسائل ابوحنیفہؒ سے یہ مسئلہ مستنبط کیا ہے، اور امام کرخی نے انکار کیا ہے کہ خروج بصنعہ فرض نہیں اور امام صاحب کیطرف نسبت صحیح نہیں، متاخرین حضرات میں سے بعض نے کرخیؒ کے قول کو ترجیح دی ہے اور بعض نے بحر الرائق کے قول کو ترجیح دی ہے، ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ لفظ السلام علیکم بالخصوص فرض ہے اور ان کی دلیل اسی روایت کا حصر ہے۔ اب رہا جواب امام ابوحنیفہؒ کی جانب سے پہلے یہ بات قابل غور ہے کہ جب لفظ السلام علیکم فرض نہیں پھر احناف کے دو مختلف گروہ ہوتے ہیں ایک جماعت فرماتی ہیں کہ واجب ہے، دوسرے حضرات سنیۃ کے قائل ہیں جیسے امام طحاویؒ دلیل امام ابوحنیفہؒ ایک روایۃ مرفوع ہے تو وہ یوں ہے کہ جو روایات حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی کیفیت صلاۃ نقل کرتے ہیں تو سلام کا ذکر نہیں کرتے ہیں تو یہ دلیل واضح ہے کہ سلام فرض نہیں دوسرا موقوف روایۃ ابن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں **اذا قلت هذا او فعلت فقد تم صلاتك او كما قال**. تیسری دلیل اثر حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا ہے **اذا جلس مقدار التشهد فاحدث فقدتم صلاته**. اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا اسی طرح کا قول موجود ہے احناف کے دو قول مواظبت رسول کو بعض وجوب پر محمول کرتے ہیں اور بعض سنیت پر محمول کرتے ہیں۔ امام ابوحنیفہؒ کی طرف سے جواب ائمہ ثلاثہ کو کہ آپ کی دلیل میں تقریب تام نہیں اس لئے کہ ادلہ احکام چار نوع کے ہوتے ہیں ایک ایسی روایۃ ہوتی ہے جو قطعی الدلالۃ والثبوت علی الحکم ہوتی ہے تو ایسی روایت کے جانب ایجاب میں استحباب اور جانب نفی میں کراہت ہوتی ہے۔ تیسری قسم قطعی الثبوت وظنی الدلالۃ ہوتی ہے اور چوتھی قسم علی عکس ذالک تو یہ دونوں کے جانب ایجاب میں کبھی وجوب اور کبھی سنیت ہوتی ہے علی اختلاف اجتہاد والمجتہدین اس تمہید کے بعد اب یہاں دیکھیں کہ یہ حدیث کس نوع کی ہے اور یہ خبر واحد ظنی الثبوت ہے تو فرضیۃ اس سے ثابت نہیں ہوتی ہے، چلو علی

Maktaba Tul Ishaat.com

التسلیم کہ فرضیۃ ثابت ہوتی ہے تو اس وقت تعارض ہوجاتا ہے دوسری روایت سے اور اگر وجوب پر محمول کریں تو تعارض بین الروایات نہیں لہٰذا حدیث کو ایسے معنی پر محمول کرنا اولیٰ ہوتا ہے اس سے کہ تعارض نہ آئے۔

باب ما يقول اذا دخل الخلاء

حدثنا قتيبة وهناد، قالا: حدثنا وكيع عن شعبة، عن عبدالعزيز بن صهيب، عن أنس بن مالكؓ قال: كان النبى صلى الله تعالىٰ عليه وسلم اذا دخل الخلاء، قال: اللّٰهم: انى أعوذبك ــ قال شعبة: وقد قال مرة أخرى: أعوذ باللّٰه من الخبث والخبيث أو الخبث والخبائث.

قال أبوعيسىٰ: وفى الباب عن عليؓ، وزيد بن أرقمؓ، وجابرؓ، وابن مسعودؓ.

قال ابوعيسىٰ: حديث أنس أصح شيء فى هذا الباب وأحسن.

وحديث زيد بن ارقم فى اسناده اضطراب: روى هشام الدستوائى، وسعيد بن أبى عروبة، عن قتادة، وقال سعيد: عن القاسم بن عوف الشيبانى، عن زيد بن ارقم. قال هشام الدستوائى: عن قتادة، عن زيد بن ارقم. ورواه شعبة ومعمر عن قتادة، عن النضر بن أنس.

وقال شعبة. عن زيد بن أرقم. وقال معمر: عن النضر بن أنس عن أبيه عن النبى صلى اللّٰه تعالىٰ عليه وسلم

قال أبوعيسىٰ: سألت محمداً عن هذا؟ فقال: يحتمل أن يكون قتادة روى عنهما جميعاً.

حدثنا أحمد بن عبدة الضبى البصرى: حدثنا حماد بن زيد عن عبدالعزيز ابن

Maktaba Tul Ishaat.com

صهيب، عن أنس بن مالكؓ: أن النبی صلی اللّٰہ تعالیٰ علیه وسلم كان اذا دخل الخلاء قال: اللّٰهم! انی اعوذ بک من الخبث والخبائث.

قال أبو عيسیٰ: هذا حديث حسن صحيح.

اضطراب بمعنی اختلاف پھر اس کی دو قسمیں ہیں ایک اضطراب فی المتن دوسرا اضطراب فی السند، اضطراب فی المتن یہ ہے کہ ایک شاگرد ایک متن نقل کرتا ہے اور دوسرا شاگرد اور نقل کرتا ہے اور اضطراب فی السند یہ ہے کہ کوئی راوی واسطۃ ذکر کرتا ہے اور کوئی راوی ذکر نہیں کرتا ہے یعنی ذکر وعدم روات اور پھر کوئی تعین میں اور راوی کہے دوسرا اور راوی معین کرے تو اس کو اضطراب فی السند کہتے ہیں۔ اور اگر رفع وغیر رفع میں (مرفوع ومرسل) مختلف ہوں وہ اضطراب فی المتن ہوتا ہے۔ تو اضطراب جو کہ اس حدیث میں ہے وہ تو اس کی سند اور متن میں ہے۔ خلاصہ یہ قتادہ کے چار شاگرد ہیں: ہشام، سعید، شعبۃ، معمر۔ ان میں تین قسم کا اضطراب ہے باین طور کہ تین شاگرد ایک طرف ہیں یعنی سعید، شعبہ ومعمر یہ واسطہ ذکر کرتے ہیں اور ایک شاگرد ہشام ایک طرف کہ واسطہ ذکر نہیں کرتے ہے یہ ایک اضطراب ہوا، دوسرا اضطراب کہ پھر ایک طرف اور ایک ایک طرف اور اب بجائے ہشام معمر الگ ہے اب یہ تینوں حضرات کہتے ہیں کہ صحابی زید بن ارقمؓ ہے اور معمر عن انسؓ بتاتے ہیں، تیسرا اضطراب تین تلامذہ میں ہے تعین واسطہ میں باین طور کہ سعید واسطہ بتاتے ہیں کہ قاسم ہیں اور شعبہ وہشام نضر بتاتے ہیں۔ خلاصہ یوں ہے۔

(۱): ہشام عن قتادۃ عن زید بن ارقمؓ۔

(۲): سعید عن قتادۃ عن قاسم عن زید بن ارقمؓ۔

(۳): شعبۃ عن قتادۃ عن نضر بن انس عن زید ابن ارقمؓ۔

(۴): معمر عن قتادۃ عن نضر بن انس عن ابیہؓ۔

اندفاع ان تین اضطرابوں کا: اضطراب اول محدثین کے نزدیک بدیہی تھا کہ ہشام کا عدم ذکر واسطہ

Maktaba Tul Ishaat.com

غلطی بدیہی تھی کہ ہر ایک محدث جانتا ہے کہ قتادۃ کی ملاقات زید ابن ارقمؓ سے نہیں ہوئی اس لئے کہ قتادۃ زید بن ارقمؓ کی وفات کے وقت چار سال کے چھوٹے بچے تھے تو سماع وتحمل حدیث اس وقت عقلاً بعید تھا، دوسرا اضطراب تعیین صحابیؓ کا یہ بھی محدثین کے ہاں بدیہی تھا کہ معمر غلطی پر ہیں امام احمدؒ نے فرمایا ہے کہ معمر کو وہم ہوا ہے، تیسرا اضطراب تعیین واسطہ تھا یہ ذرا مشکل تھا تو اس وجہ سے ترمذی نے امام بخاریؒ کا حوالہ دیکر اس اضطراب کو دفع فرمایا (**یحتمل ان یکون قتادۃ رویٰ عنھما جمیعاً**) رہ گئی یہ بات کہ بعض حضرات نے عنہما کی ضمیر تثنیہ واسطتین یعنی قاسم ونضر کی طرف راجع کی ہے اور بعض نے قول بخاری کو تعیین صحابی یعنی زید بن ارقمؓ اور انسؓ پر راجع کیا ہے مگر یہ قول محققین کے نزدیک ٹھیک نہیں کیونکہ یہ اضطراب تعیین بدیہی تھا اس وجہ سے اس کا حل نہیں فرماتے ہیں، رہ گیا اضطراب فی المتن یہ چوتھا اضطراب ہے کہ عبدالعزیز مختلف الفاظ نقل کرتے ہیں شیخ انور شاہ فرماتے ہیں کہ ھناد کی روایت صحیح ہے اور ہشام کی روایت صحیح نہیں۔

اب رہا متن کے متعلق: خبث بسکون الباء اور بضم الباء دونوں ہیں اور اگر بضم ہو تو جمع ہے خبیث کی تو ذکور شیاطین مراد ہیں اور اگر بسکون ہے تو مصدر ہے جمع نہیں تو فعل خبث مراد ہے یعنی گناہ کے کام کرنا یعنی معصیات سے محفوظ رکھے۔ اور آگے الخبائث یہ جمع ہے خبیثۃ کی تو اناث شیاطین مراد ہونگی اور یہی ٹھیک ہے رہا یہ کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے تعیین ان خاص الفاظ کی خاص وقت میں کیوں کی ہے؟ وجہ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی شفقت تھی امت پر کیونکہ ضرر کا اندیشہ ہے کہ ان بیت الخلاء کے اندر جنات رہتے ہیں ان کے شر سے محفوظ رہنے کیلئے دعا تعیین فرمائی ہے۔ **قال النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ان ھذہ الحشوش محضرۃ**۔ تو یہ دعا سبب ہے حفاظت عن الخبائث کیلئے۔

مسئلہ فقہی کہ یہ دعاء دخول کے بعد پڑھے یا پہلے پڑھے؟ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ بیت الخلاء کے دخول کے بعد پڑھے اور اگر جنگل میں ہے تو رفع ثوب کے وقت پڑھے یعنی بعد الدخول اور انکشاف کے وقت

Maktaba Tul Ishaat.com

پڑھنا ٹھیک ہے۔اور ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ بعد الدخول زبان سے نہیں پڑھ سکتا ہے۔رہی دلیل امام مالکؒ کی وہ اسی روایت سے دلیل لیتے ہیں کہ دخل ماضی کا صیغہ ہے یعنی جب حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم جب داخل ہوتے بعد میں یہ دعا پڑھتے تھے،ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ دخول کے بعد اللہ تعالیٰ کے نام کی بے ادبی اور توہین ہوتی ہے یہ جائز نہیں جیسے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم جب بیت الخلاء میں داخل ہوتے تو انگشتری کو نکال رکھتے تھے جس طرح اللہ کے نام کو داخل کرنا مکروہ ہے اسی طرح پڑھنا بھی توہین ہے،دوسری دلیل مہاجر بن قنفذ کی روایت فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو ایک شخص نے سلام کیا مگر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے جواب نہیں فرمایا حتی کہ تیمّم کر کے جواب دیا "کرهت ان اقول اسم الله بغير طهور" او كما قال عليه الصلاة والسلام جب حدث کے وقت جو کہ نجاست حکمیہ کے وقت مکروہ ہے تو نجاست حقیقہ کے وقت پڑھنا توہین نام مبارک ہے۔امام مالکؒ دوسری دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ "كان يذكر اللّٰه على كل احيانه" اس سے معلوم ہوا کہ دخول وخروج یہ بھی حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے اوقات میں سے تھے تو معلوم ہوگیا کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اس وقت بھی ذکر اللہ کیا کرتے تھے،رہے ائمہ ثلاثہ کی طرف سے جوابات پہلی حدیث کا جواب یوں دیتے ہیں کہ اذا دخل سے مراد فعل نہیں بلکہ ارادہ فعل ہے اس کیلئے قرینہ خود بخاری کی روایت ہے "اذا اراد ان يدخل".اور فعل سے ارادہ فعل شریعت میں شائع وذائع ہے جیسے قوله تعالیٰ ﴿اذا قرأت القرآن فاستعذ بالله﴾ وغیرہ۔امام مالکؒ کے دوسرے استدلال کا جواب یہ ہے کہ وہ ٹھیک ہے،روایت صحیح ہے لیکن کل احیانہ ذکر قلبی پر محمول ہے ذکر لسانی مراد نہیں کیونکہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ذکر لسانی کو بغیر طہور کے مکروہ فرمایا تو حدث کی حالت میں کس طرح ذکر لسانی فرماتے ہونگے اس تقریر کو اس وقت مراد لے سکتے ہیں کہ ضمیر خود نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی طرف راجع کریں ایسے بھی تقریر کر سکتے ہیں کہ یہاں کل استغراق عرفی ہے نہ کہ حقیقی یعنی اکثر اوقات مراد ہوتے ہیں کہ حضور اکثر اوقات میں ذکر الٰہی کرتے تھے اور بعض اوقات میں نہ کرنا اس کے

Maktaba Tul Ishaat.com

منافی نہیں کیونکہ للا کثر حکم الکل دوسرا جواب یہ ہے کہ احیانہ کی ضمیر راجع ذکر کی طرف ہے ای حین الذکر پھر تو کوئی اشکال ہی نہیں فتدبر۔

باب ما يقول اذا خرج من الخلاء

حدثنا محمد بن حميد بن اسماعيل: حدثنا مالک ابن اسماعيل، عن اسرائيل بن يونس، عن يوسف بن أبی بردة، عن أبيه، عن عائشة رضی اللّٰہ تعالیٰ عنها قالت: كان النبی صلی اللّٰہ تعالیٰ علیه وسلم اذا خرج من الخلاء قال: غفرانک.

قال ابو عيسیٰ: هذا حديث غريب حسن، لانعرفه الا من حديث اسرائيل، عن يوسف ابن أبی بردة: وأبو بردة بن أبی موسی اسمه عامر بن عبداللّٰہ بن قيس الأشعری.

ولايعرف فی هذا الباب الا حديث عائشة رضی اللّٰہ تعالیٰ عنها عن النبی صلی اللّٰہ تعالیٰ علیه وسلم.

اس روایت کی سند میں تین نسخے ملتے ہیں اور سب ہی غلط ہیں (۱) محمد ابن حمید بن اسماعیل۔ (۲): محمد بن اسماعیل عن حمید۔ (۳): احمد بن محمد ابن اسماعیل۔ پہلا اس وجہ سے غلط ہے کہ محمد بن حمید بن اسماعیل والا شیخ ترمذی کا کوئی نہیں یعنی ترمذی کے استادوں میں اس نام والے کوئی استاذ نہیں۔ دوسرا اس وجہ سے غلط ہے کہ بخاری صاحب صحیح والے کی شیوخ میں حمید نامی کوئی شیخ نہیں ملتا۔ اور تیسرا نسخہ اس وجہ سے غلط ہے کہ بخاری کی اولاد میں سے کوئی احمد نامی نہیں ملتا، اور نہ کوئی ترمذی کے شیوخ سے کوئی اس نام کا ہے، صحیح یوں ہے کہ حمید سرے سے نہیں بلکہ سند یوں ہے: "**حدثنا محمد بن اسماعيل عن مالک بن اسماعيل**" چونکہ تصحیح کتاب کے مجاز نہیں اس وجہ سے اس کو نہیں کاٹ سکتے البتہ حاشیہ پر تنبیہ نوٹ لکھنے کی اجازت ہے۔

رہا متن کے متعلق: عربی لغت میں بیت الخلاء کے تقریباً چودہ پندرہ نام ہیں: (۱): خلاء۔ (۲):

Maktaba Tul Ishaat.com

حُش، حشوش ہے بمعنی کھجور کا جنگل۔(۳): مرحض، جمع مراحیض بمعنی پانی گرانے کی جگہ۔(۴): کنیف، جمع کنف بمعنی پردہ۔(۵): غائط لغت میں نشیب زمین کو کہتے ہیں۔(۶): مستراح، راحت کی جگہ۔(۷): بیت الماء۔(۸): بیت الطہارت۔(۹): بیت الادب۔(۱۰): مذہب بمعنی جاء رفتن وغیر ذلک۔غفرانک منصوب ہے، مفعول مطلق کی بناء پر مفعول بہ کی بناء پر مفعول مطلق کی بنا پر اغفر غفرانک ہوتا ہے اور اضافت فاعل کی طرف ہے اور مفعول بہ کی بناء پر اسئل غفرانک ہوتا ہے، لیکن شیخ انورؒ کے نزدیک مفعول بہ زیادہ راجح ہے۔

اشکال ہوتا ہے کہ مغفرت فرع ہے معصیت کی یعنی اگر معصیت ہو تو استغفار طلب کرے اس گناہ پر اب یہاں کون سا گناہ ہوگیا ہے کہ وہ غفرانک پڑھے مناسبت کیا ہے، جواب یوں کہہ سکتے ہو اور مناسبت نکال سکتے ہو کہ ایک مؤمن کی شان یہ ہے کہ وہ ہمیشہ حضور کی اتباع کرتا رہے اور حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یذکر اللہ فی کل احیانہ تو اب وہ کامل مؤمن کچھ وقفہ کیلئے ذکر لسانی ترک کر لیتا ہے اگرچہ حقیقت میں ترک ذکر الٰہی اس وقت میں کوئی گناہ نہیں حقیقتاً بلکہ صورۃ گناہ ہے اب جب باہر نکلتا ہے تو وہ اسی قصور اتباع کی معافی مانگتا ہے اور کہتا غفرانک، یا یوں کہا جائے کہ ٹھیک ہے کہ ایک مؤمن بیت الخلاء میں جا کر بیٹھ جاتا ہے تو عموماً اس کی فکر مجمد ہوتی ہے دل جمعی زیادہ ہوتی ہے اور اس کا ذہن فوراً منتقل ہوتا ہے نجاسات حقیقہ سے نجاسات حکمیہ کی طرف یعنی یہ دیکھتا ہے کہ نجاسات حقیقہ کو خارج کرتا ہوں تو اس وقت فوراً نجاسات حکمیہ اور باطنیہ کے نکالنے کی طرف ذہن متوجہ ہوتا ہے اور اس غفلت سے میں توبہ کرتا ہوں تو غفلت عن التوبہ ایک معصیت ہے اب جب باہر نکلتا ہے تو غفلت عن التوبۃ فی المستقبل کیلئے اس معصیت سے استغفار مانگتا ہے۔ یا یوں جواب ہوگا کہ اس دل جمعی کے وقت اس کا ذہن منتقل ہوتا ہے اللہ تعالیٰ کے انعامات کی طرف من جملہ ان نعمتوں سے ایک نعمت یہ بھی ہے یعنی فضلات کا آسانی سے نکل جانا اور بدن کو فرحت حاصل ہونا کیونکہ اگر پائخانہ رک جائے یا پیشاب بند ہوجائے تو موت حاضر ہوجاتی ہے تو ان انعامات کا شکریہ ماضی زمانہ میں

Maktaba Tul Ishaat.com

بصورت اطاعت الٰہی نہیں کرتا اب اس تقصیر عن اطاعت الٰہی سے معافی مانگتا ہے اور نکل کر کہتا ہے غفرانک، یا یوں کہا جائے کہ انسان بیت الخلاء کو ہر دفعہ جاتا ہے تو سوچتا ہے کہ کثرۃ سے آنا جانا کثرۃ اکل کیوجہ سے ہے اور کثرۃ اکل اسراف اور معصیت ہے تو باہر آجانے سے ایسی کثرۃ اکل کی معصیت سے استغفار مانگتا ہے۔ یا یوں کہا جائے کہ کوئی معصیت نہیں بلکہ اتباع سنت کیوجہ سے یہ کہا جاتا ہے اور یہ بہتر اور زیادہ ٹھیک ہے، یوں کہ حضرت آدم علیہ السلام اکل شجرہ کر کے جب زمین پر اترتے تو قضائے حاجت کی اور بیٹھ کر رائحۃ کریہہ انہوں نے محسوس کی اس گمان پر کہ یہ اثر ہے اکل شجرہ کا تو انہوں نے استغفار پڑھا یعنی غفرانک کہا تو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اتباع آدمؑ کی اور امت اتباع سنت نبوی کر کے استغفار کرتی ہے، یہ چھ توجیہات عام مؤمنین کے متعلق تھیں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم چونکہ معصوم عن الخطا تھے تو کیوں مغفرت کی دعا مانگی؟

یوں جواب دیا جائے گا کہ تعلم امت کیلئے فرمادیا ای امت ومؤمنین تم عاصی لوگ ہو تو اس طرح تم دعاء مانگا کرو، یا یوں کہا جائے کہ ٹھیک ہے مغفرت فرع ہے گناہ کا اور اس کا معنی ستر الذنوب ہے مگر اس مقام میں وہ معنی مقصود نہیں بلکہ عصمت وحفاظت عن الذنوب کے معنی میں ہے یعنی ای اللہ اب تک آپ نے مجھے گناہوں سے محفوظ رکھا ہے اب بھی بچاتے رہیں، یا یوں کہا جائے کہ حضرات انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کو من جانب اللہ ترقی ہوجاتی ہے آناً فاناً کیونکہ صفات اللہ غیر متناہی ہیں اب حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو جب ترقی حاصل ہوتی ہے تو یہ سوچتے ہیں کہ اب تک میں ماتحت مرتبہ میں رہا ہوں اور اس کو معصیت سمجھ کر اس سے استغفار کیا کرتے تھے کیونکہ حسنات الابرار سیئات المقربین، حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے اعتبار سے مراد لیا جائے تو مرتبہ شان علو کے خلاف ہے تو اس وجہ سے اپنی شان مقرب ہونے کیوجہ سے نچلے مرتبہ کو سیئات سمجھتے تھے تو استغفار کرتے تھے، یا یوں کہا جائے کہ بسا اوقات تعلیم جواز کیلئے خلاف اولیٰ کام کرتے تھے مگر اپنے علو شان کے اعتبار سے ان خلاف اولی کو معصیت سمجھتے تھے تو استغفار کرتے تھے، یا یوں کہا جائے کہ حضور صلی اللہ

Maktaba Tul Ishaat.com

تعالیٰ علیہ وسلم ہمیشہ اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات کا ملاحظہ ومراقبہ کیا کرتے اور اس حالت مخصوصہ میں طبعًا کچھ شرم محسوس کرتے تھے اس ملاحظہ میں اور بے ادبی سمجھتے تھے کبریاء اور جلالت باری کی اس وقت مخصوصہ میں تو اس پر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم استغفار کرتے تھے۔

حسن وغریب: اشکال ہوتا ہے کہ یہ اجتماع ضدین ہیں یعنی حسن وہ جس میں تعدد طرق ہوتا ہے اور غریب وہ ہے جس میں تعدد طرق نہیں ہوتا ہے۔

جواب نمبر اول محققین نے یوں فرمایا ہے کہ ایک حسن محدثین کے نزدیک وہ ہے جس میں تعدد طرق نہ ہو اور ایک مصنف کے نزدیک ہے کہ جس میں تعدد طرق ہو مگر غریب اس کے ہاں ایک وہ ہوتا ہے جس کے اندر مشہور روات سے کچھ زیادتی موجود ہو تو یہ غریب حسن کیساتھ جمع ہوتا ہے یہ اس کے منافی نہیں ہے کیونکہ اس غریب کے اندر بھی تعدد طرق ہوتے ہیں۔ جواب دوم یا یوں کہا جائے کہ غریب فی الاسناد حسن کے منافی نہیں ہے یعنی متن حسن ہو مگر اسناد غریب ہو اگر چہ طرق متعددہ سے مروی ہے خلاصہ یہ ہوا کہ حسن متناً اور غریب سنداً۔ جوب سوم یا یوں کہا جائے کہ مصنف کے نزدیک حسن کی دو قسم ہیں ایک وہ حسن جو کہ غریب کیساتھ ہے اور کبھی غریب کو تنہا کرتے ہیں تو جس جگہ حسن اور غریب کو جمع کرتے ہیں تو اس وقت جمہور کا حسن مراد لیتے ہیں اور جس جگہ منفرداً حسن کو بدلتے ہیں تو اس وقت اپنے اصطلاحی معنی مراد لیتے ہیں۔ جواب چہارم کہ ایک سند مصنف کے پاس غریب ہوتی ہے اور اس میں ایک مدار ہے اس کے نیچے مختلف راوی ہوتے ہیں تو اس روایت میں وحدت وکثرت بھی ہوتی ہے مدار کے اوپر کے اعتبار سے اس کو غریب کہتے ہیں اور مدار کے نیچے حسن کہتے ہیں تو حسن وغریب فوق وتحت کے اعتبار سے ہے اس سند میں جو حکم لگاتے ہیں وہ تعدد طرق وتحویل نہیں ہوتا ہے۔

Maktaba Tul Ishaat.com

باب فی النهی عن استقبال القبلة بغائط أو بول

حدثنا سعید بن عبدالرحمٰن المخزومی: حدثنا سفیان بن عیینة عن الزهری، عن عطاء بن یزید اللیثی، عن أبی أیوب الأنصاری، قال: قال رسول اللّٰه صلی اللّٰه تعالیٰ علیه وسلم: اذا أتیتم الغائط فلاتسقبلوا القبلة بغائط ولا بول، ولاتستدبروها، ولکن شرقوا أو غربوا، قال أبو أیوب: فقدمنا الشام فوجدنا مراحیض قد بنیت مستقبل القلبة. فننحرف عنها ونستغفر اللّٰه.

قال أبوعیسیٰ: وفی الباب: عن عبداللّٰہ ابن الحارث بن جزء الزبیدی، ومعقل بن أبی الهیثمؓ - ویقال: معقل بن أبی معقل - وأبی أمامةؓ وأبی هریرةؓ، وسهل بن حنیفؓ.

قال أبوعیسیٰ: حدیث أبی ایوب أحسن شیء فی هذا الباب وأصح.

وأبو ایوب اسمه خالد بن زید، والزهری اسمه محمد بن مسلم بن عبیداللّٰه بن شهاب الزهری وکنیته أبوبکر.

قال أبو الولید المکی: قال أبو عبداللّٰه محمد بن ادریس الشافعیؒ: انما معنی قول النبی صلی اللّٰه تعالیٰ علیه وسلم - لاتستقبلوا القبلة بغائط ولابول ولاتستدبروها: انما هذا فی الفیافی، وأما فی الکنف المبنیة: له رخصة فی أن یستقبلها. وهکذا قال اسحاق بن ابراهیم.

وقال أحمد بن حنبل رحمه اللّٰه: انما الرخصة من النبی صلی اللّٰه تعالیٰ علیه وسلم فی استدبار القبلة بغائط أو بول، فأما استقبال القبلة فلا یستقبلها، کأنه لم یر فی الصحراء ولا فی الکنیف أن یستقبل القبلة.

Maktaba Tul Ishaat.com

باب ماجاء من الرخصة فی ذلک

حدثنا محمد بن بشار ومحمد بن المثنیٰ قالا: حدثنا وهب بن جریر: حدثنا أبی عن محمد بن اسحاق، عن أبان بن صالح، عن مجاهد، عن جابر بن عبداللّٰہ قال: نهی النبی صلی اللّٰہ تعالیٰ علیه وسلم أن نستقبل القبلة ببول، فرأیته قبل أن یقبض بعام یستقبلها.

وفی الباب: عن ابی قتادةؓ، عائشةؓ، عمارؓ بن یاسرؓ.

قال أبو عیسیٰ: حدیث جابرؓ فی هذا الباب حدیث حسن غریب.

وقد روی هذا الحدیث ابن لهیعة عن أبی الزبیر، عن جابر، عن أبی قتادة: أنه رأی النبی صلی اللّٰہ تعالیٰ علیه وسلم یبول مستقبل القبلة. أخبرنا بذٰلک قتیبة قال: أخبرنا ابن لهیعة.

وحدیث جابرؓ عن النبی صلی اللّٰہ تعالیٰ علیه وسلم أصح من حدیث ابن لهیعة، وابن لهیعة ضعیف عند أهل الحدیث، ضعفه یحیی بن سعید القطان وغیره من قبل حفظه.

حدثنا هناد: حدثنا عبدة بن سلیمان عن عبیداللّٰہ بن عمر، عن محمد بن یحیی بن حبان، عن عمه واسع بن حبان، عن ابن عمر، قال: رقیت یوماً علی بیت حفصة، فرأیت النبی صلی اللّٰہ تعالیٰ علیه وسلم علی حاجته مستقبل الشام مستدبر الکعبة.

قال أبوعیسیٰ: هذا حدیث حسن صحیح.

اس پہلے باب میں استقبال کا فقط ذکر فرمایا ہے استدبار بھی اس میں شامل ہے تخصیص استقبال کی

Maktaba Tul Ishaat.com

مناسبت نہیں؟ یوں کہو کہ حدیث میں چونکہ صرف استقبال کا لفظ آیا ہے اسیوجہ سے باب میں تخصیص استقبال کا فرمایا ہے، اور یوں بھی جواب دے سکتے ہو کہ استقبال متفق علیہ کی وجہ سے تخصیص کی کیونکہ استدبار کے اندر اختلاف ہے۔ رہا نفس مسئلہ اس میں آٹھ اقوال ملتے ہیں: (۱) پہلا مذہب کہ دونوں (استقبال واستدبار) مطلقاً جائز ہیں خواہ صحرا ہو یا بنیان کوئی رکاوٹ نہیں جواز مطلق کے قائلین عروۃ بن زبیر صحابی ربیعۃ الرای امام مالکؒ کے استاذ اور داؤد ظاہری، ان کے لئے دلیل حضرت جابرؓ کی روایت پیش کر سکتے ہو کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم پہلے منع فرمایا تھا مگر قبل از رخصت آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو استقبال کرتے دیکھا گیا۔ اور استدبار بطریقہ اولیٰ ثابت ہوتا ہے اگر چہ روایت میں صراحۃ ذکر نہیں مگر اشارۃ موجود ہے، تو حدیث جابرؓ کو ابو ایوب انصاریؓ کی حدیث کیلئے ناسخ سمجھ رہے ہیں، دوسری روایت حضرت عائشہؓ کی ”عن خالد بن صلت عن عراک بن مالک عن عائشةؓ قالت: ذکر عند رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم قوم یکرھون ان یستقبلوا بفروجھم القبلة فقال اراھم قد فعلوھا استقبلوا بمقعدتی القبلة“۔

(۲): دوسرا مذہب عدم جواز مطلقاً الصحراء والبنیان۔ اس مذہب کے قائلین امام ابوحنیفہؒ وسفیان ثوریؒ واحمد بن حنبلؒ فی روایۃٍ وابراہیم نخعیؒ ومجاہدؒ وابی ایوب انصاریؓ وجمہور صحابہؓ وجمہور تابعینؒ سب کے سب کا یہی خیال ہے تو اس کے بعد کسی چوں وچرا کی ضرورت بھی نہیں مگر تعجب ہے حافظ ابن حجر پر کہ تعصب میں آکر کہتے ہیں کہ مذہب امام شافعیؒ وامام مالکؒ کے بارے میں کہ انه مذھب الجمھور. فتح الباری. یہ مذہب جمہور جو کہتے ہیں جمہور سے مراد ظاہراً مذہب صحابہؓ وتابعینؒ لیتے ہیں مگر یہ درست نہیں کما تقدم ذکرہٗ۔ اور اگر جمہور ائمہ لیتے ہیں تو امام ابوحنیفہؒ اور احمد بن حنبلؒ عدم جواز کے قائل نہیں ہو سکتے بہر حال تو جمہور کا مذہب کہکر اپنی عصبیت کی بنا پر لکھا ہے۔ پہلی دلیل آیت قرآنی اللہ تعالیٰ نے بیت اللہ کو بیت الحرام قرار دیا ہے ای جعل اللّٰہ بیت الحرام. تو اس آیت سے یوں استدلال لیتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے بیت اللہ کی تعظیم

Maktaba Tul Ishaat.com

میں فرمایا ہے اوراب ایسے فعل کرنا جوکہ تعظیم کے منافی ہوتا ہے اور یہ توہین بیت اللہ ہے جواز کی اجازت نہیں ہوسکتی۔

اور احادیث میں سے پہلی حدیث ابوایوب انصاریؓ کی ہے اس میں عموم ہے، دوسری روایت ''عبداللّٰہ ابن حارثؓ عن النبی صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم لایبولن احدکم مستقبل القبلۃ''.

رہی یہ بات کہ اس میں ممانعت استقبال الی القبلۃ کی ہے نہ استدبار کی۔ جواب میں ہم کہینگے استدبار بھی ناجائز ہے اس لئے کہ توہین جیسے استقبال میں موجود ہے ویسے استدبار میں بھی موجود ہے۔ تیسری دلیل معقل بن معقل ''نھی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم ان یستقبل القبلتین''. بیت المقدس کی طرف بھی حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہے لاشتراک التوھین بینھما. چوتھی دلیل حدیث سلمان نھانا عن استقبال القبلۃ. پانچویں دلیل حدیث ابی ہریرۃؓ انما انا لکم بمنزلۃ الوالد اعلمکم فاذا اتی احدکم الغائط فلاتستقبلوا القبلۃ ولاتسدبروا. چھٹی دلیل حدیث حذیفہؓ کی صریح نہیں البتہ دلالۃ اس سے ہمارا مستدل نکل سکتا ہے،من تفل تجاہ القبلۃ جاء یوم القیامۃ وتفلہ بین عینیہ. رواہ ابن حبان وابن خزیمۃ. گویا اس حدیث سے دلیل نکلی اس ہیئت شنیعہ کی اور یہ احترام قبلۃ کیوجہ سے تھی۔

البتہ بعض حضرات اس کو صلاۃ پر محمول کرتے ہیں یعنی نماز کے اندر تھوک جائز نہیں قبلہ کی طرف اور خارج نماز جائز ہے ''اگر اس پر محمول کیا جائے تو ہمارا استدلال صحیح نہیں ہوتا ہے'' یہی حضرات ایک اور حدیث سے تائید پیش کرتے ہیں کہ ابن عمرؓ ''اذا کان احدکم یصل فلا یبصق قبل وجھہ فان اللّٰہ قبل وجھہ اذا صلی''. رواہ البخاری. اس مطلق کو اس روایت مقیدہ پر محمول کرتے ہیں لہٰذا ممانعت حالت

Maktaba Tul Ishaat.com

نماز کے اندر ہے خارج صلاۃ نہیں، مگر علماء حضرات کہتے ہیں کہ "المطلق یجری علی اطلاقه و المقید یجری علی تقیده". یعنی یہ نہیں ہوتا ہے کہ مطلق کو مقید پر حمل کریں بلکہ ہر ایک کو اپنی اپنی جگہ پر رکھ کر عمل کرتے ہیں۔

اور آثار تابعین بھی ہمارے مستدل کیلئے موجود ہیں جیسے عمر بن عبدالعزیزؒ ومجاہدؒ وابراہیم النخعیؒ یہ بھی مطلقاً منع فرماتے ہیں بلکہ جمہور صحابہ وتابعین یہ ہماری دلیل بن جاتے ہیں۔ ان کے بعد دلیل عقلی بھی ہمارے لئے موجود ہے شاہ ولی اللہ محدث دہلی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے فرمایا ہے:..................

(۳): تیسرا مذہب تفریق دونوں میں مطلقاً یعنی استدبار واستقبال صحرا میں ناجائز اور استدبار واستقبال دونوں بنیاں میں جائز ہے یہ پھر مذہب امام شافعیؒ امام مالکؒ اور ایک روایت امام احمد بن حنبلؒ کی بھی ہے اور یہی مذہب امام بخاریؒ کا بھی ہے، ابن عباسؓ وابن عمرؓ والشعبیؒ واسحاق بن راہویہؒ ان کا مذہب بھی یہی ہے۔ اب رہی ان کی دلیل پہلے ان کے پاس ابن عمرؓ کی روایت موجود ہے جو صریح ہے یعنی استقبال کیونکہ حدیث میں صراحۃً استقبال کا لفظ آیا ہے اور ایک اشارۃ موجود ہے یعنی استدبار الی القبلۃ ....دوسری دلیل ابن عمرؓ کا اثر خود ان کا فعل مروان شاگرد ابن عمرؓ استاد کو دیکھتے ہیں کہ اس نے اونٹ کو بٹھا کر قبلہ رخ ہو کر پیشاب فرمایا تو شاگرد نے کہا کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے قبلہ رخ پیشاب سے منع فرمایا ہے تو حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا کہ "اذا کان بینک وبین القبلة شئ فلابأس". تو اثر ابن عمرؓ ان کیلئے قولاً وفعلاً دلیل ہے۔

(۴): اور چوتھا مذہب فرق باعتبار استقبال واستدبار کے کرتے ہیں کہ استدبار کو مطلقاً جائز کرتے ہیں یعنی بنیاں وصحراء میں اور استقبال کو مطلقاً ناجائز بنیاں وصحراء میں کرتے ہیں یہ ایک روایت ہے امام ابوحنیفہؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کی، وہ فرماتے ہیں کہ استدبار ابن عمرؓ کے ظاہر الفاظ سے معلوم ہوتا ہے وہ اسی کو اپنی دلیل

Maktaba Tul Ishaat.com

میں لیتے ہیں اور پھر بنیان کی تخصیص نہیں کرتے ہیں۔

(۵): پانچواں مذہب یہ ہے کہ استقبال مطلقاً ممنوع ہے اور استدبار مطلقاً جائز نہیں بلکہ بنیاں میں جائز ہے اور صحراء میں جائز نہیں یہ مذہب امام ابو یوسفؒ کا ہے اور ظاہر حدیث ابن عمرؓ ان کی دلیل ہے۔

(۶): چھٹا مذہب تحریم مطلقاً صحراء میں یا بنیاں میں بیت اللہ اور بیت المقدس دونوں کیطرف ممنوع ہے یہ مذہب ہے ابن سیرینؒ اور ابراہیم نخعیؒ کا ان کی دلیل ابن معقل کی روایت "نھی رسول اللہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم ان یستقبل القبلتین ببول او غائط". جواب اس کا یہ ہے کہ یہ روایت محمول ہے قبل نسخ القبلہ پر اور جبکہ بیت المقدس کا قبلہ منسوخ ہوا یہ حکم بھی منسوخ ہوا۔

(۷): ساتواں یہ کہ حرمت مطلقاً مخصوص ہے خاص لاہل المدینۃ یہ قول ہے ابوعوانۃ کا، اس کی دلیل حدیث ابوایوب انصاریؓ کی ہے فرماتے ہیں کہ یہ خطاب مدینہ والوں کو ہے اور قرینہ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں مابعد میں کہ ولٰکن شرقوا وغربوا. جواب یہ ہے کہ یہ حکم تشریعی ہے اور یہ حکم تمام امت کیلئے ہے خاص مدینہ منورہ والوں کیلئے نہیں اور مابعد میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا قول بیان واقع ہے نہ کہ تخصیص النھی لاھل المدینۃ.

(۸): آٹھواں قول کہ دونوں مکروہ تنزیہی ہے نہ تحریمی یہ ایک روایت امام ابوحنیفہؒ سے ہے ان کی دلیل کہ اس باب میں دونوں طرح کی روایتیں موجود ہیں تو اس تعارض کے دفعیہ کی صورت یہی ہے کہ نہی اور جواز دونوں معمول بن جاتی ہیں کہ وہ مکروہ تنزیہی ہے۔ اب رہا جواب مخالفین کے مستدلات کا ان سارے مذاہب کے دلائل کا دار مدار تین روایت پر ہے (۱) ابن عمرؓ کی روایت۔ (۲) جابرؓ کی روایت۔ (۳) بی بی عائشہؓ کی روایت۔ بایں طور کہ بیشک تینوں روایتیں موجود ہیں بظاہراً جواز معلوم ہوتا ہے۔ لیکن حضرت جابرؓ کی روایت کو نہی کیلئے ناسخ بتانا جائز نہیں ہے اس لئے کہ ناسخ اعلیٰ ہوتا ہے منسوخ سے اور یہاں جابرؓ کی روایت

Maktaba Tul Ishaat.com

ابی ایوب انصاریؓ کی روایت سے اعلیٰ نہیں ہے۔ پہلے یہ کہ جابرؓ کی روایت کی سند میں امام ترمذیؒ نے فرمایا ہے حسن غریب یہ کہکر صحیح کے درجہ سے بھی اس کو گرایا ہے۔ اور ابوایوبؓ کی روایت کو اصح شیء فی ہذا الباب کہا ہے تو اس کو جابرؓ کی روایت کس طرح منسوخ کرسکتی ہے۔ نیز محدثین حضرات نے بھی اس پر ضعف کا حکم فرمایا ہے چنانچہ ابن عبدالبرؒ فرماتے ہیں لا یصح ان یحتج به. لہٰذا نا سخ کہنا غلط ہے، علی التسلیم کہ صحیح ہے دونوں یعنی روایت ابن عمرؓ و جابرؓ کی مشترک جواب یوں بن جائے گا کہ تمہاری تقریب تام نہیں اس وجہ سے کہ ابوایوب انصاریؓ کی روایت قولی ہے اور جواز کی روایات فعلی ہیں اور قانون ہے کہ قول و فعل کے تعارض کیوقت قول کو فعل پر ترجیح ہوتی ہے کیونکہ فعل میں احتمالات کثیرہ ہوتے ہیں کہ احتمال ہے خصوصیت حضور ہو دوسرا احتمال کہ قول معلوم الحکم و معلوم السبب ہے اور فعل مجہول الحکم و مجہول السبب ہے، اور فعل ناطق ہوتا ہے حکم پر اور صریح ہوتا ہے اور فعل ساکت عن الحکم اور غیر صریح ہوتا ہے۔ کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کیوں قبلہ کی طرف منہ کررہے ہیں کہ کیا عذر کیوجہ سے یا کوئی اور سبب ہے۔ دوسرا جواب ٹھیک ہے ہم مانتے ہیں کہ یہ روایات صحیح ہیں لیکن تعارض کے وقت محرم اور مبیح میں محرم کو مبیح پر ترجیح ہوتی ہے، اور بعض یوں تطبیق دیتے ہیں کہ حضرت جابرؓ کی روایت محمول ہے خصوصیت حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم پر اور محمول کرنے کیلئے کوئی قرینہ ہونا ضروری ہے اور وہ کیا ہے۔ بعض حضرات یہ فرماتے ہیں کہ حضور علیہ السلام تمام کائنات سے اشرف ہیں حتی کہ بیت اللہ وعرش وکرسی سے بھی اشرف تو اس کے لئے ضروری نہیں کہ غیر اشرف کی عزت کریں۔ لیکن انور شاہ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ ایک صوفیانہ نکتہ ہے اس پر شرعی احکاموں کا دارمدار نہیں ہوتا ہے، یہ جواب اور قرینہ ٹھیک نہیں۔ البتہ کچھ ایسے قرائن ملتے ہیں کہ خصوصیت حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم معلوم ہو، مثلاً یہ قرینہ ملتا ہے کہ بی بی عائشہؓ فرماتی ہیں "كان النبی صلی الله تعالیٰ علیه وسلم اذا دخل الغائط دخلت فی اثره فلا اری شیئا الا كنت اشم رائحة الطيب. فذكرت ذلك له فقال: اما علمت ان

Maktaba Tul Ishaat.com

اجسادنا تنبت علی ارواح اهل الجنة، فما خرج منها شیء ابتلعته الارض"۔ اور ائمہ اربعہ کا مذہب یہ ہے کہ ان کے فضلات طاہر ہیں امام شافعیؒ نے یہی قول ذکر کیا ہے، اور اسی نوع سے ہے کہ حالت جنابت میں مسجد میں جانا کسی کیلئے جائز نہیں مگر حضور علیہ السلام نے حضرت علیؓ سے فرمایا "کہ سواء میرے اور آپ کے"، تو حضور علیہ السلام حضرت علیؓ کو اس وجہ سے حکم میں شامل فرمانا مناسب سمجھا کہ حضرت موسی علیہ السلام نے اپنے بھائی ہارون علیہ السلام کو شریک کر دیا نبوت اور خلافت میں اس لئے حضرت علیؓ کیلئے بھی وہی فرمایا "**انت عنی بمنزلة هارون من موسی**"۔ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے بھی فرمایا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے زمانہ میں جنابت کی حالت میں مسجد میں کسی کیلئے داخل ہونا جائز نہیں بسوائے موسیٰ اور ہارون علیہما السلام۔ یہ بھی ایک جواب ہوسکتا ہے کہ اعتبار استقبال بالعضو کا ہے استقبال بالصدر ہو کر کیونکہ حضور علیہ السلام حضرت ابن عمرؓ سے کچھ محجوب تھے کیونکہ وہ بلا اختیار حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو اس حالت میں دیکھ رہے تھے اور یہ ممکن ہی نہیں کہ پورے طریقہ سے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو اسی حالت میں بغور دیکھا ہو۔ یہ بھی احتمال ہے کہ ٹھیک ہے کہ اس راوی نے جو یہ نقل کیا ہے بیان حکم شرعی نقل نہیں کر رہے ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اس طرح بیٹھے تھے بلکہ وہ ایک صورت بیان واقعی بیان کر رہے ہیں۔ واللہ اعلم بالصواب

رہی روایت بی بی عائشہؓ کی جواب اول یہ کہ وہ روایت بوجوہ متعددہ ضعیف ہے اور ضعیف قابل عمل نہیں، پہلی وجہ ضعف کہ وہ منقطع ہے خالد بن صلت عن عراک، امام احمد فرماتے ہیں کہ عراک نے حضرت عائشہؓ سے نہیں سنا ہے بلکہ عن عراک عن عروۃ عن عائشہؓ ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ خالد بن صلت نے عراک سے نہیں سنا ہے بلکہ ایک واسطہ کو درمیان سے گرایا ہے تو اس روایت میں دو جگہوں سے انقطاع لازم آتا ہے البتہ ثانی انقطاع کے متعلق قول کیا گیا ہے امام مسلم کی تخریج سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ متصل ہے منقطع نہیں بہر حال پھر بھی ایک وجہ سے انقطاع اس میں آ گیا وہذا کاف بضعفہٖ سنداً۔

Maktaba Tul Ishaat.com

دوم یہ کہ خالد بن صلت راوی اس میں ضعیف ہے محدثین کے نزدیک امام ذہبیؒ نے فرمایا ہے منکر الحدیث۔ اور ابن حزم فرماتے ہیں ھو مجھول۔ عبدالحق محدث دہلوی فرماتے ہیں ھو ضعیف۔ سوئم یہ کہ تعامل صحابہ پر یہ حدیث عائشہؓ غیر معمول بہ ہے کیونکہ ابن عبدالعزیزؒ کے سامنے یہ حدیث بیان کی گئی تو حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے فرمایا کہ میں اس پر عمل نہیں کرتا ہوں بلکہ نہی پر عمل کرتا ہوں، اور مجلس میں صحابہ کرامؓ بھی موجود تھے مگر کسی نے نکیر نہیں کیا تو معلوم ہوا کہ صحابہ کرامؓ کا معمول بھی یہی تھا۔ چارم یہ کہ اس حدیث مرفوع کا رفع عائشہؓ کی طرف ہے اور یہ عقلاً بعید ہے اور یہ حدیث صحیح نہیں کیونکہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ایک ''نہی'' کا حکم دیں اور پھر اس حکم پر عمل کرنے سے ڈانٹ دیں تو یہ صحیح نہیں کیونکہ حکم دینے سے مطلب یہی ہوتا ہے کہ اس پر عمل کریں اور جب اس پر عمل کیا گیا تو وہ لوگ مستوجب عتاب نہیں ہوتے ہیں بلکہ وہ لوگ بعینہٖ اتباع قول و امر نبی علیہ السلام کر رہے تھے اور ان کو تنبیہ کرنا بعید عن العقل ہے۔ علی التسلیم صحیح مانیں تو اس حدیث کا شیخ الہند محمود حسن رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے جواب دیا ہے کہ مدار ان کی دلیل کا یہ ہے کہ حضور کے قول استقبلوا بمقعدتی القبلۃ۔ اور مقعدہ سے وہ مراد وہ خشت لیتے ہیں جس پر بیت الخلاء میں بیٹھا جاتا ہے لیکن اس مراد وہ خشت نہیں کہ بیت الخلاء میں تھے بلکہ مراد وہ نشستہ گاہ اور گدیلا تھا، اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک قوم نے اتنا غلو کر دیا کہ وہ کبھی قبلہ رخ نہیں ہوتے تھے تو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ان کے اس فعل کی تردید کر کے عملاً بھی کرنے کیلئے یہ قول فرمایا۔ والسلام التمام علی خیر الانام۔

تعامل اھل المذھب عند تعارض النصوص

تعارض کے وقت ائمہ کا طرز عمل یوں ہوتا ہے کہ امام مالکؒ متعارض نصوص وروایات پر عمل کرتے ہیں باعتبار عمل صحابہؓ کے یعنی متعارض روایات سے جن پر عمل صحابہؓ ہوا ہے اسی پر وہ عمل کرتے ہیں بلکہ وہ ترویج کیلئے تعامل فقہاء سبعہ فی المدینہ لیتے ہیں۔ امام شافعیؒ صحت سند کو دیکھتے ہیں اور اصح پر عمل کرتے ہیں۔ امام

Maktaba Tul Ishaat.com

احمد بن حنبلؒ سب پر عمل کرتے ہیں فی اوقات مختلفہ لا فی وقت واحد۔ اور امام ابوحنیفہؒ کا عمل یہ ہوتا ہے وہ دیکھتے ہیں سب روایتوں کو ایک جگہ جمع کر کے اگر تطبیق روایات ہوسکتی ہے تو ٹھیک ان سب کو اپنا معمول بناتے ہیں اور اگر تطبیق نہیں ہوسکتی تو جملہ روایات ایک حکم کلی پر مشتمل ہوتے ہیں تو حکم کلی کو اپنے معمول بناتے ہیں اور جزئیات کو ایک جزئی پر محمول کرتے ہیں اور اگر کلی کی تطبیق نہیں ہوسکتی ہے تو کل کو لیتے ہیں اور جزئی کو ترک کرتے ہیں۔

دوسرا طریقہ تعامل عند التعارض کا: امام ابوحنیفہ اول ترجیح کی کوشش کرتے ہیں، دوم تطبیق کی، سوئم بالنسخ باجتہادہ، چہارم تساقط۔ امام شافعیؒ اول تطبیق دوم ترجیح پھر نسخ اور تساقط میں ہمارے ساتھ شریک ہیں۔

باب النهى عن البول قائما

حدثنا على بن حجر: أخبرنا شريک عن المقدام بن شريح، عن أبيه، عن عائشةؓ قالت: من حدثكم أن النبى صلى الله تعالىٰ عليه وسلم كان يبول قائماً فلاتصدقوه، ما كان يبول الا قاعداً. قال: وفى الباب عن عمرؓ، وبريدةؓ، وعبدالرحمٰن بن حسنةؓ.

قال أبو عيسىٰ: حديث عائشةؓ أحسن شىء فى الباب وأصح.

وحديث عمرؓ انما روى من حديث عبدالكريم بن أبى المخارق، عن نافع، عن ابن عمرؓ، عن عمرؓ، قال: رآنى النبى صلى الله تعالىٰ عليه وسلم أبول قائما، فقال: يا عمر لاتبل قائما. فما بلت قائما بعد.

وانما رفع هذا الحديث عبدالكريم بن ابى المخارق، وهو ضعيف عند أهل الحديث: ضعفه ايوب السختيانى وتكلم فيه.

وروى عبيدالله عن نافع، عن ابن عمرؓ قال: قال عمر رضى الله تعالىٰ عنه: ما

Maktaba Tul Ishaat.com

بلت قائما منذ اسلمت. وهذا اصح من حديث عبدالكريم، وحديث بريدة فى غير محفوظ. ومعنى النهى عند البول قائما: على التاديب لا على التحريم.

وقد روى عن عبدالله بن مسعودؓ قال: ان من الجفاء ان تبول وانت قائم.

باب ما جآء من الرخصة فى ذلک

حدثنا هناد: حدثنا وكيع عن الاعمش، عن أبى وائل، عن حذيفةؓ: أن رسول الله صلى اللّٰه تعالىٰ عليه وسلم أتىٰ سباطة قوم فبال عليها قائماً، فأتيته بوضوء، فذهبت لأتاخر عنه، فدعانى حتى كنت عند عقبيه فتوضأ ومسح على خفيه.

قال أبو عيسىٰ: وهكذا روى منصور وعبيدة الضبى عن أبى وائل، عن حذيفةؓ، مثل رواية الأعمش، وروى حماد بن أبى سليمان وعاصم ابن بهدلة عن أبى وائل، عن المغيرة بن شعبة عن النبى صلى اللّٰه تعالىٰ عليه وسلم، وحديث أبى وائل عن حذيفة أصح. وقد رخص قوم من أهل العلم فى البول قائما.

دونوں روایتیں آپ کے لئے بیان ہوگئیں ہیں لہٰذا زیادہ بحث کی چنداں ضرورت نہیں ہے، البتہ یہ بیان کرنا ہے کہ حدیثین میں تعارض ہوا حضرت عائشہؓ کی روایت سے معلوم ہوا کہ حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے کبھی بول قائما نہیں فرمایا اور حضرت حذیفہؓ کی روایت سے یوں معلوم ہوا کہ بول قائما فرمایا ہے۔

(۱): یا یوں کہو جیسے مصنف نے تطبیق دی ہے کہ نہی تنزیہی ہے اور بی بی عائشہؓ فرماتی ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کبھی کراہت تنزیہی پر عمل نہیں کیا اور حضرت حذیفہؓ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے کراہت تنزیہی پر عمل کیا ہے کیونکہ نبی کیلئے تنزیہی پر عمل کرنا جائز ہوتا ہے بلکہ ثواب ہوتا ہے۔

(۲): یوں بھی کہہ سکتے ہو کہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ نہی عادتاً ہے اور حضرت حذیفہؓ مواظبت کا

Maktaba Tul Ishaat.com

ثبوت نہیں دیا بلکہ احیاناً ثابت ہے۔

(۳): یا یوں کہو کہ حضرت عائشہؓ گھر کی حالت بیان کرتی ہیں اور حضرت حذیفہؓ خارج بیت کی حالت بیان کرتے ہیں۔

(۴): یا باعتبار علمین کے ہے حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ میرے علم میں نہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے قائما بول فرمایا ہو اور حضرت حذیفہؓ فرماتے ہیں کہ میرے علم میں ہے، کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے قائما بول فرمایا۔

(۵): یا یوں کہو کہ عائشہؓ کی نفی محمول ہے حالات اختیار پر اور حذیفہؓ کا اثبات محمول ہے حالت عذر پر۔ اب رہا تعیین عذر کہ وہ عذر کونسا تھا کہ جس کی وجہ سے قیام فرمایا تھا اس باب میں محدثین کی مختلف آراء ہیں (۱) وہ عذر حضور کا عرق النساء کا مرض تھا کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بیٹھ نہیں سکتے تھے اور یہ توجیہ بہتر نظر آتی ہے اور بیہقی کی روایت اس کی تائید کرتی ہے اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو عرق النساء کی شکایت تھی۔ (۲) اور امام شافعیؒ امام احمدؒ نے یہ توجیہ کی ہے کہ عذر یہ مرض نہیں تھا وہ علاج تھا اور عرب میں یہ علاج معروف تھا کہ اس کا علاج بول قائما کرتے تھے بہرحال عرف موجود ہو تب بھی درست بنتی ہے۔ (۳) مازری اور قاضی عیاض دونوں مالکیؒ حضرات ہیں وہ فرماتے ہیں وہ عذر یہ تھا کہ ہوا نہ نکل جائے کیوں کہ انسان بیٹھ جاتا ہے تو استرخاء مفاصل ہو جاتا ہے اور کھڑے ہونے سے استرخاء مفاصل نہیں ہوتا ہے تو احترازاً عن الخروج الریح۔ مگر یہ عذر بیان کرنا بالکل غلط ہے کیونکہ انسان بیٹھتا ہے بول کیلئے تاکہ وہ ہوا وغیرہ نکل جائے تاکہ طبعیت میں فرحت آ جائے اور ہوا کو روکنا خراب بلکہ بعض دفعہ مرض کا سبب بنتا ہے۔ (۴) امام ابن منذرؒ اور امام نوویؒ یہی عذر بیان کرتے ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے بیان جواز کیلئے قائما بول فرمایا تاکہ نہی کو تحریمی نہ سمجھیں اس لئے عملاً جواز کیلئے قائما بول فرمایا یہ توجیہ درست ہے البتہ زمانہ

Maktaba Tul Ishaat.com

کے بدلنے سے فتویٰ بدلتا ہے اُس وقت فرنگیوں کا شعار نہیں تھا اور آج کل فرنگیوں کا شعار بن گیا ہے اب قائما بول کرنا حرام ہے باعتبار اختلاف زمانہ جیسے استنجاء بالاحجار کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے زمانہ میں مستحب تھا استنجاء بالماء سنت نہیں تھا مگر آج کل استنجاء بالماء سنت ہو چکا ہے اور اجماع ہو چکا ہے اس لئے کہ حضور کے زمانہ میں مرغن کھانا نہیں کھاتے تھے اونٹ کی لید کیطرح پائخانہ کرتے تھے اور آج کل مرغن کھانا کھاتے ہیں اور بہت کھاتے ہیں تو مخرج بہت خراب ہوتا ہے تو فتویٰ باعتبار زمانہ بدلتا رہتا ہے۔(۵) اسی طرح اور توجیہ امام ابن حبان نے کی ہے کہ لعدم واجدان المکان الطاہر۔لہٰذا یہ گندوالی جگہ ملی اور اگر بیٹھ جاتے تو خطرہ تلویث ثیاب ہوجاتا ہے، مگر یہ بھی کچھ معقول عذر نہیں مدینہ میں یا پھر باہر بہت مکان موجود تھے کہ وہاں بول کرتے بہر حال عدم وجدان مکان طاہر کا عذر صحیح نہیں ہے۔(۶) علامہ منذریؒ فرماتے ہیں کہ عذر عن رشاش البول ہے، لیکن یہ غلط ہے کیونکہ رشاش البول قیام کی حالت میں ہوتا ہے قعود میں نہیں ہوتا ہے۔(۷) امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ یہ عذر انحد ار البول تھا کہ بول واپس آجائے گا پھر کپڑے خراب ہوجائینگے، یہ بھی معقول وجہ نہیں ہے کیونکہ بہت سے ایسے مکان ملتے ہیں کہ انسان بیٹھ جائے اور بول واپس نہ آجائے تو یہ توجیہ درست نہیں۔(۸) ابوعوانہ اور ابن شاھین نسخ کے قول کہتے ہیں یعنی حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے نہی سے اس قیام کو نسخ کیا خلاصہ یہ کہ اس نہی کو نسخ بتلاتے ہیں، لیکن یہ توجیہ بھی فضول ہے اور احتمالات سے نسخ ثابت نہیں ہوتا ہے، اور اگر نسخ ہوتو جواز باقی نہیں رہتا ہے حالانکہ اب بھی جائز ہے نہی قیام کا بالکل منسوخ نہیں حالانکہ نسخ کیلئے کوئی قرینہ نہیں ملتا ہے، بہر حال یہ آٹھ توجیہات ہوگئیں۔ وللناس فیما یعشقون مذاھب۔

اب روایت حذیفہؓ سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم پیشاب کیلئے دور نہیں جاتے تھے قریب بیٹھ جاتے تھے (حتی کنت عند عقبیه) اور ایک روایت سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم دور جاتے تھے۔

Maktaba Tul Ishaat.com

ان کی تطبیق یوں ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی عام عادت شریفہ ابعاد ہوتی تھی اس وجہ سے کہ قریب بیٹھ جانے سے کبھی انسان سے ہوا نکل جاتی ہے اور یہ خفت کا سبب بنتی ہے، یا اس وجہ سے کہ قریب میں انسان آتے جاتے ہیں تو شرم کیوجہ سے انسان کی فراغت نہیں ہوسکتی ہے اور حضور علیہ السلام تو کنواری لڑکی سے زیادہ شرمیلے تھے، تو حضرت حذیفہؓ قریب بتاتے ہیں مگر یہ عذر کیوجہ سے تھا کہ حضور علیہ السلام تعلیم دین میں مشغول رہتے تھے اور ایک دن دیر ہوگئی اور پیشاب شدت اختیار کر چکا تھا تو شدت بول کیوجہ سے دور نہ جا سکے۔

رہا یہ سباطۃ قوم سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ کسی غیر کی ملک تھی اور ملک غیر کے اندر بغیر اجازت کے تصرف کرنا جائز نہیں تو حضور بغیر اجازت کے وہاں پیشاب فرمایا۔ جواب یہاں اگر اضافت بیانی مراد ہو تو کوئی اشکال نہیں ہوتا ہے کیونکہ وہ ایک خاص قوم کا سباطہ نہیں تھا بلکہ عام تھا تو ہوسکتا ہے حضور علیہ السلام بھی اس میں شریک ہوں اور تخصیص قوم اس وجہ سے کی گئی ہے کہ ان کے قریب تھا، اور اگر اضافت تملیک ہو تو انہوں نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو صراحۃ اجازت دی تھی یا ضمناً کیونکہ اجازت دو قسم کی ہوتی ہے ایک صراحۃ کہے کہ اجزتک یا ضمناً جیسے آج کل انسان کسی دوسرے کے کھیت میں قضائے حاجت کرتے ہیں مگر مالک کوئی نکیر نہیں کرتا ہے، تو گویا وہاں بھی یہی اجازت عرفی موجود تھی۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم۔

باب ماجاء فی کراھة الاستنجاء بالیمین

حدثنا محمد بن أبی عمر المکی: حدثنا سفیان بن عیینة عن معمر، عن یحیی بن أبی کثیر، عن عبداللہ بن أبی قتادة، عن أبیه: أن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیه وسلم نهی أن یمس الرجل ذکره بیمینه.

وفی هذا الباب عن عائشةؓ، وسلمانؓ، وأبی هریرةؓ، وسهل بن حنیفؓ.

Maktaba Tul Ishaat.com

قال أبو عيسٰی: هذا حديث حسن صحيح، وأبو قتادة الأنصاری اسمه الحارث بن ربعی.

والعمل علی هذا عند عامة أهل العلم: كرهوا الاستنجاء باليمين.

مس ذکر بالیمین میں دو قول ہیں بعض استنجاء کے ساتھ مقید کرتے ہیں ترمذیؒ کی بھی یہی رائے ہے، بعض مطلقاً مس ذکر بالیمین کو مکروہ کہتے ہیں ان کی دلیل یہی حدیث ہے کیونکہ اس میں استنجاء کی قید نہیں ہے، لیکن دوسری حدیث میں قید بھی موجود ہے جیسے سلمان فارسیؓ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے منع فرمایا استنجاء بالیمین سے پھر تو مقید پر مطلق کو محمول کرتے ہیں، مطلق والے کہتے ہیں۔ **المطلق يطلق علی اطلاقه، والمقيد علی تقييده**، دونوں حدیثوں پر عمل ہو جاتا ہے کیونکہ استنجاء کے وقت تو ویسا بھی مکروہ ہے، بعض حضرات کو شبہ ہوتا ہے کہ ترمذیؒ امام اعظمؒ کا نام بغض کیوجہ سے نہیں لیتے لیکن یہ بات غلط ہے کیونکہ امام ترمذی جلیل القدر محدث ہیں بلکہ امام شافعیؒ وغیرہ حضرات کے اقوال سند کیساتھ ان کو مل چکے ہیں، اور امام اعظمؒ کے قول باسند نہیں ملے اس لئے ان کو تردد ہوتا ہے تو احتیاط کیوجہ سے نام نہیں لیتے تو ترک احتیاط کیوجہ سے ہے نہ کہ بغض کیوجہ سے، رہا استنجاء بالحجارۃ اس کے جواز میں شک وشبہ نہیں البتہ پہلے زمانہ میں تاکید نہ تھی اب تاکید زیادہ ہے استنجاء بالحجارۃ کیساتھ استنجاء بالماء بھی ضروری ہے، چنانچہ ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں استنجاء بالماء والحجارہ ضروری ہے اس میں اکتفاء بالماء افضل ہے کیونکہ پانی نجاست کا قلع قمع کرتا ہے انسان کو صاف بناتا ہے اور پتھر سے تخفیف فی النجاست ہو جاتی ہے لیکن مکمل صفائی نہیں ہوتی لیکن دونوں کا اجتماع سب سے افضل ہے۔ (مزید تشریح آگے کے باب میں آرہی ہے)

باب الاستنجاء بالحجارة

حدثنا هناد: حدثنا أبو معاوية عن الأعمش، عن ابراهيم، عن عبدالرحمٰن بن

Maktaba Tul Ishaat.com

يزيد قال: قيل لسلمان: قد علمكم نبيكم (صلى اللّٰه تعالىٰ عليه وسلم) كل شيء، حتى الخراءة؟ فقال سلمان: أجل، نهانا أن نستقبل القبلة بغائط أو ببول، اوأن نستنجي باليمين، أو أن يستنجي أحدنا بأقل من ثلاثة أحجار، أو أن نستنجي برجيع أو بعظم.

قال أبو عيسىٰ: وفي الباب عن عائشةؓ وخزيمة بن ثابتؓ، وجابرؓ، وخلاد بن السائبؓ، عن أبيهؓ.

قال أبوعيسىٰ: وحديث سلمان في هذا الباب حديث حسن صحيح. وهو قول أكثر أهل العلم من أصحاب النبي صلى اللّٰه تعالىٰ عليه وسلم ومن بعدهم: رأو أن الاستنجاء بالحجارة يجزئ وان لم يستنج بالماء، اذا أنقى أثر الغائط والبول. وبه يقول الثوريؒ، وابن والمباركؒ، والشافعيؒ، وأحمدؒ، واسحاقؒ.

اس حدیث شریف کے اندر چار چیزیں بیان ہوئی ہیں اول استقبال واستدبار الی القبلہ کا مسئلہ دوئم استنجاء بالیمین کا مسئلہ سوئم کہ تین حجر سے کم استنجاء نہیں ہوتا یعنی کم از کم تین حجر ہوں چارم استنجاء بالرجیع جائز ہے یا نہیں۔ اول ودوئم مسئلہ پر بحث مکمل طور پر ہوچکی ہے چہارم کی بحث مفصلاً بعد میں آنے والی ہے، رہ گیا تیسرا مسئلہ اس پر کچھ بحث ہوگی۔

اس حدیث میں استنجاء بالماء والحجارۃ کا ثبوت ہے، اب مسئلہ یہ ہے کہ بول وبراز کے بعد انسان دونوں کو جمع کرلے یہ سب سے اعلیٰ درجہ ہے جس پر صحابہؓ اور سب مؤمنین عمل کرتے رہے ہیں اور زمانہ حال کے اعتبار سے تاکید ہے، رہا اکتفا بالحجر یہ جائز ہے اور بالعکس یہ جائز ہے کہ پانی استعمال کرے اور حجر استعمال نہ کریں، پھر دونوں سے اولیٰ بالماء ہے کیونکہ حجر مقلل نجاست ہے اور قالع نجاست نہیں اور پانی قالع ہے تو قالع ہونے کیوجہ سے اکتفاء بالماء افضل ہے، استنجاء بالماء نہ کرنے کا کیا حکم ہے یعنی اگر ایک شخص اکتفاء

Maktaba Tul Ishaat.com

بالحجارۃ کر کے نماز پڑھے اس کا کیا حکم ہے امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ فرماتے ہیں کہ استنجاء بالماء نہ کرنے کیوجہ سے نماز نہیں ہوتی ہے کیونکہ وہ استنجاء بالماء کو فرض کہتے ہیں، بخلاف امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ وہ فرماتے ہیں کہ فرضیۃ کا حکم کرنا مطلقاً صحیح نہیں کیونکہ ہماری تفصیل یوں ہے اگر قدر درہم سے کم ہے تو سنت ہے اور اگر درہم کے برابر ہے تو واجب ہے اور اگر زائد ہے قدر درہم سے تو فرض ہے۔ فرض کہنے والوں کی دلیل حضرت عائشہؓ کی ایک روایت ہے کہ اس میں امر کا صیغہ موجود ہے یعنی ان یستطیبوا گویا وہ امر کے صیغہ سے وجوب پر دلیل لیتے ہیں، مختصراً جواب یہ ہے کہ فرضیہ خبر واحد سے ثابت نہیں ہوتی چلو علی التسلیم اگر فرضیۃ پر محمول کیا جائے تو دوسری روایتوں سے متعارض ہوتا ہے تو ایسی معنی پر محمول کرنا کہ اس سے تعارض دفع ہو جائے اولیٰ ہے باعتبار اس سے کہ تعارض باقی رہے، اور اگر فرض کہتے ہو تو زیادتی علی کتاب اللہ لازم آتی ہے کیونکہ آیت قرآنی میں صرف چار چیزوں کا ذکر ہے اگر یہ بھی فرض ہو تو زیادتی ہوگی کتاب اللہ پر وذلک لا یجوز۔ امام ابوحنیفہؒ کے دلائل پہلا مستدل عدم فرضیت پر ایک حدیث میں ہے کہ ایک اعرابی کو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے وضوء کی تعلیم دیکر فرمایا تھا کہ جب تم یہ چار اعضاء دھو چکو تو نماز تمہاری صحیح ہوتی ہے اگر استنجاء فرض ہو تو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تعلیم فرماتے اور یہاں پر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے استنجاء کو ذکر نہیں کیا اور فرمایا تمہاری نماز صحیح ہو جاتی ہے۔ نیز قیاس عقل سے اس کی تائید کر سکتے ہو کہ تیمّم خلیفہ ہے ماء کا تیمّم میں استنجاء فرض نہیں تو یہاں اصل میں بھی فرض نہیں نیز تائیداً کہہ سکتے ہو کہ نجاست بدن پر لگ جائے تو پانی سے دھونے سے صاف اور پاک ہو جاتا ہے لہٰذا مخرجین کا فرق ہونا چاہیئے اور فرق یہی ہوتا ہے کہ بدل میں بالماء سے ازالہ کر سکتے ہو تو استنجاء میں بالحجر ورنہ فرق نہیں ہوتا ہے لہٰذا مشہور ہمارا مسلک یہی ہے کہ سنت ہے۔

رہ گیا حدیث میں سلمان نے جواب دیا ہے اجل کیساتھ تو یہ جواب کیسا تھا علامہ طیبی فرماتے ہیں کہ یہ جواب بہ اسلوب حکیم ہے کہ معترض نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے فعل پر استہزاء اعتراض کیا بجائے

Maktaba Tul Ishaat.com

اس کے کہ سلمان اس کو ڈانٹ دیتے یا خاموش ہو جاتے لیکن انہوں نے ایسا نہیں کیا بلکہ جواب دیا ہے حکیمانہ طور پر کہ آپ ان افعال کو منافی سمجھتے ہو نبوت کے اور حالانکہ یہ شان بنوت کی ہے۔

البتہ علامہ سندھیؒ نے اعتراض کیا ہے کہ طیبیؒ کا یہ قول صحیح نہیں اس لئے کہ اس میں تو رد ہے سائل کے سوال کا اور یہ جواب رد ہے سائل کا کہ ان باتوں کو عدم نبوت اور منافی کہتے ہو یہ منافی نبوت نہیں اسلوب حکیم اس کو کہتے ہیں کہ تسلیم کریں، بہرحال طیبیؒ کا اسلوب حکیم کہنا ٹھیک نہیں، لیکن حق علامہ طیبیؒ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے ساتھ ہے کہ اسلوب حکیم اس کو کہتے ہیں کہ سائل کے سوال کے مطابق جواب دیا جائے خواہ اس کا جواب بالرد ہو یہاں اگر چہ جواب بالرد ہے لیکن یہاں اس کے مقصود کے خلاف جواب دیا ہے وہ یہ سمجھتے تھے کہ چھوٹی باتیں ایک نبی کی شان نہیں ہیں یعنی ان کا مقصود استہزاء تھا جواب میں فرمایا یہ غلط ہے بلکہ یہ چھوٹی باتیں بیان کرنے والے صاحب کمال ہیں، بہرحال قصد سائل کے خلاف ہو اس کو بھی اسلوب حکیم کہتے ہیں۔ رہی یہ بات کہ امام ترمذیؒ امام ابوحنیفہؒ کا نام کیوں نہیں لیتے ہیں مذہب بیان کرنے میں اور ائمہ کے نام لیکر ان کے مسلک کو بھی بیان کرتے ہیں؟ بعض شراح کو خیال ہوا ہے کہ بغض وعناد کی وجہ سے نام لینا نہیں چاہتے ہیں، لیکن یہ بات صحیح نہیں کیونکہ اتنے بڑے محدث وہ کس طرح بغض کر سکتے ہیں یہ بغض کی بات فضولیات سے ہے، بلکہ وہ خود فرماتے ہیں کہ جن کا ذکر کرتے ہیں ان کے مذہب کی اسانید پہنچی ہیں اور امام ابوحنیفہؒ کا مذہب ان کے پاس محقق اسانید کیساتھ نہیں پہنچا احتیاطاً ترک کرتے ہیں نہ کہ بغض کیوجہ سے۔

اس حدیث میں خصوصاً حجارۃ کا لفظ آیا ہے اسیوجہ سے داؤد ظاہری کہتے ہیں کہ فقط حجارۃ سے استنجاء جائز ہے باقی سے استنجاء جائز نہیں بخلاف ائمہ کے وہ فرماتے ہیں کہ نہیں بلکہ "کل شیء طاهر قالع للنجاسة غير محترمة يجوز به الاستنجاء". خواہ حجر ہو یا مدر ہو، رہی بات تخصیص حجر کی حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اپنے ملک کے اعتبار سے یہ فرماتے ہیں کیونکہ مدینہ شریف میں حجر ملتے ہیں، بہرحال تخصیص

Maktaba Tul Ishaat.com

احترازی نہیں بلکہ اتفاقی ہے۔

باب ماجاء فی الاستنجاء بالحجرین

حدثنا هناد وقتيبة قالا: حدثنا وكيع عن اسرائيل، عن أبی اسحاق، عن أبی عبيدة، عن عبدالله قال: خرج النبی صلی اللّٰه تعالیٰ عليه وسلم لحاجته، فقال: التمس لی ثلاثة أحجار. قال: فأتيته بحجرين وروثة، فأخذ الحجرين وألقی الروثة، وقال انها ركس.

قال ابو عيسیٰ: وهٰكذا روی قيس بن الربيع هذا الحديث عن أبی اسحاق، عن أبی عبيدة، عن عبداللّٰه، نحو حديث اسرائيل. وروی معمر وعمار بن رزيق عن أبی اسحاق، عن علقمة، عن عبداللّٰه.

وروی زهير عن أبی اسحاق، عن عبدالرحمٰن بن الأسود، عن أبيه الأسود بن يزيد، عن عبداللّٰه. وروی زكريا بن أبی زائدة عن أبی اسحاق، عن عبدالرحمٰن بن يزيد، عن عبداللّٰه، وهٰذا حديث فيه اضطراب.

قال أبو عيسیٰ: سألت عبداللّٰه بن عبدالرحمٰن: أی الروايات فی هذا الحديث عن أبی اسحاق، أصح؟ فلم يقض فيه بشیء وسألت محمداً عن هذا؟ فلم يقض فيه بشیء وكأنه رأی حديث زهير عن أبی اسحاق، عن عبدالرحمٰن بن الأسود، عن أبيه، عن عبداللّٰه، أشبه ووضعه فی كتاب الجامع.

قال أبوعيسیٰ: وأصح شیء فی هذا عندی حديث اسرائيل وقيس، عن أبی اسحاق، عن أبی عبيدة، عن عبداللّٰه، لأن اسرائيل أثبت وأحفظ لحديث أبی اسحاق من

Maktaba Tul Ishaat.com

هؤلاء، وتابعه على ذٰلك قيس بن الربيع.

قال أبو عيسىٰ: وسمعت أبا موسى محمد ابن المثنى يقول: سمعت عبدالرحمٰن بن مهدى يقول: ما فاتنى الذى فاتنى من حديث سفيان الثورى، عن أبى اسحاق، الا كما اتكلت به على اسرائيل، لأنه كان يأتى به أتم.

قال أبو عيسىٰ: وزهير فى أبى اسحاق ليس بذاك، لأن سماعه منه بأخرة.

قال: وسمعت أحمد بن الحسن الترمذى يقول: سمعت أحمد بن حنبل يقول: اذا سمعت الحديث عن زائدة وزهير فلا تبال أن لاتسمعه من غيرهما، الا حديث أبى اسحاق.

وأبو اسحاق اسمه: عمرو بن عبدالله السبيعى الهمدانى، وأبو عبيدة بن عبدالله بن مسعود لم يسمع من أبيه، ولايعرف اسمه.

حدثنا محمد بن بشار العبدى: حدثنا محمد بن جعفر عن شعبة، عن عمرو بن مرة، قال: سألت أبا عبيدة بن عبدالله: هل تذكر من عبدالله شيئاً؟ قال: لا؟

اس حدیث شریف میں استنجاء بالحجارۃ کا مسئلہ ہے، انقاع موضع النجاسۃ یہ واجب ہے لاعلی تعیین الاعداد اس میں کسی کا اختلاف نہیں باقی رہی تعیین تعداد ائمہ ثلاثہ کہتے ہیں کہ تثلیث واجب ہے اس سے کم جائز نہیں، کنز الدقائق والے نے لکھا ہے کہ لیس فیہ عدد مسنون تو اس کا مقصد یہ ہے کہ عدد مسنون مؤکدہ نہیں، رہا ایتار کے متعلق فوق الثلاثۃ امام ابوحنیفہؒ کا مسلک مستحب کا ہے اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک واجب ہے۔

اب رہے دلائل ائمہ ثلاثہ کے پہلی حدیث سلیمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اس میں موجود ہے کم ثلاثہ سے حرام ہے لہٰذا تثلیث واجب ہے دوسری روایت حدیث عائشہؓ کی موجود فليذهب معه ثلاثة احجار.

Maktaba Tul Ishaat.com

اوروہ کہتے ہیں کہ ایتار فوق الثلاثۃ بھی واجب ہے ان کی دلیل حدیث ہے "من استجمر فلیوتر" اورامر وجوب کیلئے ہے۔

ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ تثلیث واجب نہیں ان کے لئے پہلی دلیل یہی حدیث موجود ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے حجرین استعمال فرمائے تیسرے حجر کو استعمال نہیں کیا تو معلوم ہوا کہ تثلیث واجب نہیں لیکن اس استدلال پر حافظ ابن حجرؒ نے کلام کیا ہے وہ اعتراض کرتے ہیں کہ ابن عمرؓ سے روایت نقل کرتے ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے انہیں فرمایا کہ " ائتنی بثالث" تو اس وقت اس احتمال اورروایت سے ہمارا استدلال صحیح نہیں ہوتا ہے، مگر جواباً ہم کہتے ہیں کہ وہ حدیث منقطع ہے اور منقطع قابل حجت نہیں اورامام ترمذیؒ کے نزدیک وہ قابل حجت نہیں اسی وجہ سے ترجمۃ الباب رکھکر حجرین کی تصریح کردی ہے۔

دوسرا احتمال امام خطابی نے پیش کیا ہے کہ پھر بھی ترک ثالث نہیں ہوا کیونکہ استنجاء کی جگہ میں احتمال ہے کہ تیسرا حجر اٹھایا ہوگا، عینیؒ نے جواب دیا کہ ہمارے ساتھ قرینہ موجود ہے اس مقام پر ڈھیلے موجود نہیں تھے لہٰذا یہ دعویٰ بلا دلیل ہے علی التسلیم امام خطابیؒ کے استدلال کو صحیح مانیں پھر بھی ہمارے لئے ٹھیک ہے مضر نہیں کیونکہ دو حجر مقام غائط میں استعمال کیے ہونگے اور ایک حجر مقام بول میں استعمال کیا ہوگا، امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ ایتار واجب نہیں بلکہ مستحب ہے اس کی دلیل کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ "من فعل فقد احسن". یہ صاف دلیل استحباب کی، اب رہا جواب ان کے استدلال کا ٹھیک ہے مانتے ہیں کہ آپ کی دلیل بھی موجود ہے مگر یہ نہی تحریمی نہیں بلکہ تنزیہی یعنی اولیٰ تثلیث اورایتار ہے باقی ہمیشہ امر وجوب کیلئے نہیں ہوتا ہے بلکہ استحباب کیلئے ہوتا ہے اوراس حدیث میں قرینہ موجود ہے "انما تجزء" استحباب کیلئے، یا عموماً تین حجر سے انقاع ہوجاتا ہے تو اس لئے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے تین فرمایا ہے اوراس کے لئے بھی حدیث میں قرینہ موجود ہے "ھن طہور" کہ صریح ہے کہ یہ انقاع نجاست کیلئے ہے۔

Maktaba Tul Ishaat.com

باب كراهية ما يستنجى به

حدثنا هناد: حدثنا حفص بن غياث عن داؤد بن أبى هند، عن الشعبى، عن علقمة، عن عبداللّٰه بن مسعودؓ، قال: قال رسول اللّٰه صلى اللّٰه تعالىٰ عليه وسلم: لاتستنجوا بالروث ولا بالعظام فانه زاد اخوانكم من الجن.

وفى الباب عن أبى هريرةؓ، وسلمانؓ، وجابرؓ، وابن عمرؓ.

قال أبو عيسىٰ: وقد روى هذا الحديث اسماعيل بن ابراهيم وغيره عن داؤد بن أبى هند، عن الشعبى، عن علقمة، عن عبداللّٰه أنه كان مع النبى صلى اللّٰه تعالىٰ عليه وسلم ليلة الجن ـ الحديث بطوله ـ فقال الشعبى: ان رسول اللّٰه صلى اللّٰه تعالىٰ عليه وسلم قال: لاتستنجوا بالروث ولا بالعظام، فانه زاد اخوانكم من الجن. وكأن رواية اسماعيل اصح من رواية حفص بن غياث.

والعمل على هذا الحديث عند أهل العلم.

وفى الباب عن جابرؓ، وابن عمر رضى اللّٰه عنهما.

باب جاء فى الاستنجاء بالماء

حدثنا قتيبة ومحمد بن عبدالملک بن أبى الشوارب البصرى قالا: حدثنا أبو عوانة عن قتادة، عن معاذة، عن عائشةؓ قالت: مرن أزواجكن أن يستطيبوا بالماء، فانى استحييهم، فان رسول اللّٰه صلى اللّٰه تعالىٰ عليه وسلم كان يفعله.

وفى الباب عن جرير بن عبداللّٰه البجلى، وأنس، وأبى هريرةؓ.

قال أبوعيسىٰ: هذا حديث حسن صحيح.

Maktaba Tul Ishaat.com

وعلیه العمل عند أهل العلم: یختارون الاستنجاء بالماء، وان کان الاستنجاء بالحجارة یجزئ عندهم، فانهم استحبوا الاستنجاء بالماء ورأوه أفضل، وبه یقول سفیان الثوری، وابن المبارک، والشافعی، وأحمد، واسحاق.

استنجاء ہر اس چیز سے جائز ہے جو طاہر اور جامد ذی شرافت نہ ہو اور کسی حیوان کی خوراک نہ جیسے ڈھیلے اور پتھر میں یہ صفات موجود ہیں طاہر نہ ہو جیسے لید وغیرہ اور اگر طاہر ہو لیکن جامد نہ ہو جیسے تیل وغیرہ یا جامد ہو لیکن قالع نجاست نہ ہو جیسے شیشے اور یا ذی شرافت ہو جیسے قیمتی کپڑے وغیرہ اور سفید کاغذ بھی اس میں داخل ہے اگر چہ بغیر نوشتہ کے ہونا جائز ہے، ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے یجوز الاستنجاء باوراق المنطق، یہ درست نہیں کیونکہ لفظ اللہ اور رسول اللہ اس میں لکھا ہوتا ہے، البتہ اگر لفظ اللہ ورسول اس میں لکھا نہ ہو پھر بھی محققین فرماتے ہیں کہ درست نہیں کیونکہ یہ حروف اگر چہ منطق کے ہیں لیکن مادہ قرآن مجید ہے اس لئے تعظیم ضروری ہے، بہر حال کسی طریقہ پر استنجاء جائز نہیں ہے، اور بعض نے ملا علی قاریؒ کے قول سے استنجاء قلبی مراد لی ہے کہ منطق سے قلب صاف ہوتا ہے یہ فضول ہے کیونکہ قلب قرآن وحدیث سے صاف ہوتا ہے منطق سے نہیں، البتہ ضرورت کیوقت کاغذ سے استنجاء جائز ہے۔

اہل ظواہر کے نزدیک فقط حجارہ سے جائز ہے باقی سے ناجائز ہے ان کی دلیل التمس لی ثلاثۃ احجار تو معلوم ہوا کہ پتھر سے جائز ہے کسی اور چیز سے جائز نہیں ہے، بخلاف جمہور ائمہ کے وہ فرماتے ہیں جو چیز طاہر جامد قالع نجاست غیر ذی شرف اور کسی کی خوراک نہ ہو اس کا استعمال جائز ہے، اور حدیث میں حجارہ کا لفظ اس لئے لایا گیا کہ غالباً پتھر ملتے تھے، تو تخصیص غالب احوال کی ہے۔

اب رہا اس حدیث میں ''فانہ'' اور دیگر روایات میں یوں بھی آیا ہے ''فانہا'' اور ایک میں ہے ''فانہما'' تینوں وارد ہوئے ہیں، اگر مفرد کی ضمیر ہو تو تاویل مذکور کر کے روث وعظام دونوں کو جمع کرینگے پھر یہ

Maktaba Tul Ishaat.com

نسبت حقیقی یا مجازی بن جائے گی، عظام کیطرف حقیقی یہ ان کی خوراک ہے جیسے صحیح روایت میں موجود ہے اور روث کیطرف زاد کی نسبت مجازی ہوگی ای زاد دواب الجن۔ ان کے جانوروں کی خوراک ہے، ادنی مناسبت کی وجہ سے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ نسبت حقیقی ہو اور خوراک ہو جنات کی چنانچہ ایک روایت میں موجود ہے کہ جب جنات لید کو پاتے ہیں تو اس میں دانے پاتے ہیں شاید کہ وہ دانے نکال کر کھاتے ہیں، یہاں ایک سوال ہوتا ہے وہ یہ کہ روث حرام ہے اس کا کھانا انسان کیلئے ناجائز ہے تو جنات کیلئے بھی ناجائز ہونا چاہیے کیونکہ دونوں کی ایک شریعت ہے اور ایک نبی ہے اور یہ ناممکن ہے کہ ایک ہی چیز ایک ہی شریعت میں ایک کیلئے حرام اور ایک کیلئے جائز ہو، لیکن جواب دیتے ہیں کہ یہ فرق ایک ہی شریعت میں ہوسکتا ہے دیکھو مرد اور عورت کا شریعت میں فرق ہے مرد کیلئے ریشم حرام ہے اور عورت کیلئے جائز ہے صریح حدیث میں موجود ہے "ان ھذا ان حرام لذکور امتی وحلال لاناثھم"۔ تو اسیطرح روث انسان کیلئے حرام ہے اور جنات کیلئے جائز ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ روث کی صورت نوعیہ بدل جاتی ہوگی اور طہارت کا اور نجاست کا حکم صورت نوعیہ پر لگتا ہے مثلاً گدھے کا کھانا حرام ہے لیکن اگر یہ گدھا نمک کے کان میں نمک بن جائے صورت نوعیہ بدل جائے تو اس کا کھانا حلال اور جائز ہو جاتا ہے کیونکہ صورت مملحہ آ گئی اور صورت حماریہ چلی گئی تو ہوسکتا ہے کہ جنات کیلئے صورت روثیہ ختم ہو کر پاک چیز کی صورت بن جائے اور یہ بھی ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت سے اس میں دانے پیدا ہوں اور وہ ان دانوں سے کھائیں جیسا کہ ایک نص میں موجود ہے تو پھر نسبت زاد اس میں جنات کیطرف حقیقی بن جائے گی اور مجازی بھی صحیح کہ دواب کی خوراک ہے اور یا کھیتوں میں ڈالتے ہونگے، اور اگر "انھا" کی ضمیر لیتے ہو تو صرف عظام کیطرف راجع ہوگا، اور اگر "انھما" کی ضمیر ہوں تو عظام کیطرف حقیقی کما مر آنفاً۔ اب رہی یہ بات کہ یہ اعلان حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے کس وقت فرمایا؟

وہ یوں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم جنات کی تبلیغ کیلئے تشریف لے گئے چنانچہ حضور صلی اللہ تعالیٰ

Maktaba Tul Ishaat.com

علیہ وسلم چھ مرتبہ جنات کو تبلیغ کی ہے تو جنات نے اس وقت شکایت کی تھی کہ انسان ہماری خوراک کو نجس کرتے ہیں تو حضور علیہ السلام نے اعلان فرمایا اور یہاں سے یہ بھی معلوم ہوا کہ مسلمان جنات کی خوراک ہے کفار کی نہیں لیکن مسلم میں ایک روایت ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کفار جنات کی بھی خوراک ہے اور یہی جواب بن جاتا ہے تعارض ہوگا، تو گویا تعارض یوں ہے کہ ایک روایت میں مذبوحہ کے عظام کو پر گوشت پاتے ہیں اور دوسری روایت میں میتہ کے عظام کو پر گوشت پاتے ہیں۔ تطبیق یوں ہوگی کہ مسلم کی روایت محمول ہے جنات مسلمان پر اور ترمذی کی روایت محمول ہے جنات کفار پر لہٰذا دونوں روایتوں میں تطبیق ہو جاتی ہے۔

رہا یہ کہ جنات مکلّف ہیں کہ نہیں؟ صحیح مذہب یہ ہے کہ جنات بھی مکلّف ہیں کیونکہ آیت میں ہے "لاملئن جهنم من الجنة والناس اجمعين". جب مکلّف ہوئے تو مطیع ان کے جنت میں جائینگے ثواب پائینگے اور گناہ گار جہنم جا کر عذاب پائینگے یہی مذہب حق ہے اور یہی مذہب امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ اور امام مالک رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کا اور جمہور کا ہے۔

لیکن ابی مسلم اور چند دیگر حضرات فرماتے ہیں کہ جنات کے مطیعین جنت میں نہیں جائینگے بلکہ ناجی ہو کر مٹی بن جائینگے دوسرے حیوانات کیطرح، اور ایک روایت امام اعظم رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ سے وارد ہے کہ لا یدخل الجنۃ والنار۔ اس کی تاویل کی جائے گی کہ اصلاً تو نہیں جائینگے بلکہ انسان کے تبع بن کر جائینگے تو اس روایت میں نفی دخول اصلیت کی ہے اور یہ بھی منقول ہے کہ امام اعظمؒ نے توقف اختیار کیا ہے، اور ایک مرتبہ اس کے متعلق امام مالکؒ اور امام اعظمؒ کے درمیان مناظرہ ہوا امام اعظمؒ نے دلیل میں آیت پیش کی تو امام مالکؒ نے جواباً آیت پیش کی پھر امام اعظمؒ نے اور آیت پیش کی تو امام مالکؒ خاموش ہو گئے۔ غرض یہ کہ امام صاحبؒ سے توقف بھی منقول ہے جیسے اطفال مشرکین اور وقت ختنہ اور دہر کی معنی میں توقف فرماتے ہیں۔

Maktaba Tul Ishaat.com

باب ماجاء فی کراھیة البول فی المغتسل

حدثنا علی بن حجر وأحمد بن محمد ابن موسی مردویه قالا: أخبرنا عبداللّٰه بن المبارک عن معمر، عن أشعث بن عبداللّٰه عن الحسن، عن عبداللّٰه بن مغفل: أن النبی صلی اللّٰه تعالیٰ علیه وسلم نهی أن یبول الرجل فی مستحمه. وقال: ان عامة الوسواس منه.

قال: وفی الباب عن رجل من أصحاب النبی صلی اللّٰه تعالیٰ علیه وسلم.

قال أبوعیسیٰ: هذا حدیث غریب، لانعرفه مرفوعاً الا من حدیث اشعث بن عبداللّٰه، ویقال له: اشعث الأعمی.

وقد کره قوم من أهل العلم البول فی المغتسل، وقالوا: عامة الوسواس منه، ورخص فیه بعض أهل العلم، منهم: ابن سیرین، وقیل له انه یقال ان عامة الوسواس منه؟ فقال، ربنا اللّٰه لاشریک له.

وقال ابن المبارک: قد وسع فی البول فی المغتسل اذا جری فیه الماء.

قال أبو عیسیٰ: حدثنا بذٰلک أحمد بن عبدة الآملی عن حبان، عن عبداللّٰه بن المبارک.

مستحم دراصل اس غسل خانہ کو کہتے ہیں جس میں گرم پانی استعمال ہواب رہا یہ کہ اگر غسل خانہ میں سوراخ نہیں تو وہاں پیشاب مکروہ ہے کیونکہ غسل کرنے والے کے بدن پر یہ نجاست لگ جاتی اور غسل خانہ کا فرش پختہ ہوتو جائز ہے اگر چہ پھر بھی خلاف اولیٰ ہے جیسے کہ ابن المبارکؒ فرماتے ہیں۔ رہا یہ کہ حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ فعل سبب ہے وسواس کا تو ابن سیرینؒ کیوں اس کو شرک قرار دیتے ہیں؟ جواب گویا کہ حضور

Maktaba Tul Ishaat.com

صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے قول کا معارضہ کرتا ہے جو بظاہر کفر ہے تو یوں کہا جائے کہ ابن سیرینؒ معارضہ نہیں کر رہے ہیں کیونکہ معارضہ حقیقی کفر ہے اور معارضہ صوری شدید قبیح ہے اور صحابہ کرامؓ معارضہ صوری کو بھی شنیع قرار دیتے ہیں چنانچہ بعض معارضہ صوری سے معارضہ حقیقی کا وہم ہوتا ہے پھر وہی کفر کا حکم آ جاتا ہے جیسے کہ امام ابو یوسفؒ نے حدیث پیش کی "ان النبی صلی اللّٰہ تعالیٰ علی وسلم کان یحب الدباء". ایک آدمی جو کہ وہاں موجود تھا اس نے کہا انی لا احبہ. تو امام ابو یوسفؒ تلوار لیکر اس شخص کو کہتے ہیں کہ "جدد الایمان والا قتلتک". پھر وہ ایمان لائے اور توبہ کی تو یہ معارضہ صوری تھا حقیقی نہیں اور ایک روایت میں موجود ہے، کہ عبداللہ بن مغفلؓ کا بھتیجا خذف کر رہا تھا کنکری پھینک رہا تھا تو چچے نے ان کو روکا حدیث پیش کی کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے منع عن الخذف کیا ہے لیکن وہ منع نہیں ہوا اس پر چچا غصے میں آ کر کہتا ہے لا اکلمک ابداً. اسیطرح ابن عمرؓ نے حدیث پیش کی کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کیوقت عورتوں کو مسجدوں میں جانے کی اجازت تھی تو اس کا بیٹا کہتا ہے "واللّٰہ لا نأذن لھن ابداً". تو ابن عمرؓ غصے میں آ کر کہتے ہیں کہ میں حدیث پیش کر رہا ہوں اور تم انکار کرتے ہو، تو موت تک اس سے نہ بولے، اسیطرح ابن عمرؓ نے ان استیقظ احدکم والی حدیث پیش کی تو ایک شخص نے کہا کہ اگر برتن نہ ہو بلکہ حوض ہو اس پر ابن عمرؓ غصے میں آ کر اس کو تھپڑ مارا۔

اسیطرح حضرت وکیعؒ نے کہا اشعار سنت ہے ایک شخص نے کہا کہ ابراہیمؒ کہتا ہے.......تو وکیعؒ غصہ میں آ کر کہا کہ میں حدیث نبویؐ پیش کرتا ہوں اور تم ابراہیم نخعی کا قول پیش کرتے ہو لہٰذا جیل خانہ میں بند کرنے کے لائق ہو۔ اسی طرح عمران بن حصینؓ نے حدیث پیش کی تو بشیر بن کعب نے کہا بعض کتابوں میں آتا ہے منہ.....جزء من الایمان وسکینہ، عمرانؓ نے غصہ میں آ کر کہا کہ میں حدیث نبویؐ پیش کر رہا ہوں اور تم کتابوں کے حوالے دیتے ہو۔ ان سب میں معارضہ صوری ہے لیکن اسلام میں معارضہ صوری سے ناراض

Maktaba Tul Ishaat.com

ہوئے تو یہ معارضہ ابن سیرینؒ سے بعید بنا چہ جائے کہ وہ معارضہ حقیقی کریں کیونکہ وہ کفر ہے، یہ بھی توجیہ کیجاتی ہے کہ غلو کی نفی ہے اس زمانہ میں کچھ ایسے لوگ تھے کہ وہ یوں فی المغتسل کو موجد وسواس مانتے تھے تو ابن سیرینؒ سببیت کی نفی نہیں کرتے بلکہ تاثیر حقیقی کی نفی کر رہے ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب.

باب ما جاء في السواک

حدثنا أبو كريب: حدثنا عبدة بن سليمان عن محمد بن عمرو، عن أبي سلمة عن أبي هريرةؓ قال: قال رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وسلم: لولا أن أشق على أمتي، لأمرتهم بالسواک عند كل صلاة.

قال أبوعيسىٰ: وقد روى هذا الحديث محمد بن اسحاق عن محمد بن ابراهيم، عن أبي سلمة، عن زيد بن خالد عن النبي صلى الله تعالىٰ عليه وسلم.

وحديث أبي سلمة عن أبي هريرة وزيد بن خالد عن النبي صلى الله تعالىٰ عليه وسلم، كلاهما عندي صحيح، لأنه قد روى من غير وجه عن أبي هريرةؓ عن النبي صلى الله تعالىٰ عليه وسلم، هذا الحديث، وحديث أبي هريرة انما صحح لأنه قد روى من غير وجه.

وأما محمد بن اسماعيل فزعم أن حديث أبي سلمة عن زيد بن خالد أصح.

قال أبوعيسىٰ: وفي الباب عن أبي بكر الصديقؓ، وعليؓ، عائشةؓ، وابن عباسؓ، وحذيفةؓ، وزيد بن خالدؓ، وأنسؓ، وعبدالله بن عمروؓ، وام حبيبةؓ، وابن عمرؓ، وأبي امامةؓ، وأبي ايوبؓ، وتمام بن عباسؓ، وعبدالله بن حنظلةؓ، وأم سلمةؓ، وواثلة بن الأسقعؓ، وأبي موسىٰؓ.

Maktaba Tul Ishaat.com

حدثنا هناد: حدثنا عبدة بن سليمان عن محمد بن اسحاق، عن محمد بن ابراهيم، عن أبي سلمة، عن زيد بن خالد الجهني، قال: سمعت رسول اللّٰه صلى اللّٰه تعالىٰ عليه وسلم يقول: لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواک عند كل صلاة، ولأخرت صلاة العشاء الى ثلث الليل. قال: فكان زيد بن خالد يشهد الصلوات في المسجد وسواكه على اذنه موضع القلم من أذن الكاتب، لايقوم الى الصلاة الا استن ثم رده الى موضعه.

قال أبوعيسىٰ: هذا حديث حسن صحيح.

یہاں سے آداب وضوء کا افتتاح کررہے ہیں سواک کی فضیلت کیلئے چندروایت سنادی ہیں دوتو سند متصل کیساتھ اور بہت سی روایات شمار کر کے حوالہ دیا ہے اس طرف اشارہ کرتے ہیں کہ سواک متواتر ہے اگرچہ خبرواحد ظنی ہے لیکن قدر مشترک کیوجہ سے متواتر ہے، رہا فرضیۃ کے متعلق کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم امت پر مشقت اور جرح کے خوف کیوجہ سے شفقۃ وجوب کا حکم نہیں فرمایا۔اس کی فضیلت اس سے معلوم ہوتی ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تمام اوقات میں استعمال کرتے تھے بی بی عائشہؓ فرماتی ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم مسواک میں اتنا مبالغہ کرتے تھے کہ مجھے خوف تھا کہ آپ کے دانت نہ گھس جاویں، حتی کہ موت کے وقت بھی استعمال فرمایا گویا کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تمام زندگی مسواک استعمال کرتے تھے اور یہ اہتمام موت تک کیا تھا۔

رہا ثبوت ثواب تو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے قول وفعل دونوں روایتیں اس کی شاہد ہیں اور دونوں روایتوں کے قدر مشترک سے تواتر ثابت ہوتا ہے۔

قوله ''لامرتهم بالسواک'' اس میں دواحتمال ہیں ایک یہ ہے کہ ''باستعمال السواک''

Maktaba Tul Ishaat.com

دوم یہ کہ ''لامرتھم بعود السواک'' باقی سواک کا لفظ لغت میں مذکر اور مؤنث دونوں طرح استعمال ہوتا ہے، مسواک کا اندازہ طول ایک بالش مسنون طریقہ یہی ہے کہ ابتداء اسی اندازہ پر ہو اور اگر بعد میں کم ہو گیا تو فلا بأس بہ۔

اور غلظاً بمقدار خنصر ہو، استعمال کا طریقہ دائیں جانب سے عرضاً استعمال کریں اور طولاً نہ کریں، رہی لکڑی وہ ہو جس میں ریشے موجود ہوں اور مسوڑ ہوں کو زخمی نہ کرے اور موجب تطہیر فم ہو اور اگر تلخ ہو تو بہتر ہے برش سے تطہیر فی ہوتی ہے لیکن سنت ادا نہیں ہوتی۔ رہا فقہی مسئلہ: پہلا حکم اور دوسرا محل استعمال۔ حکم یہ ہے کہ باتفاق محققین مسنون ہے، اور اسحاق بن راہویہؒ اور داؤد ظاہری واجب قرار دیتے ہیں، مگر تحقیق اور تعمیق نظر فی المسائل سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ نسبت صحیح نہیں بلکہ وہ سنت کہتے ہیں، علی التسلیم تب بھی اجماع امت کیخلاف ہے۔

محل استعمال اس میں اختلاف ہے مسنون ہوکر استعمال کا وقت کونسا ہے امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ سواک سنت صلاۃ ہے اور امام ابوحنیفہؒ سنت وضوء کہتے ہیں، اور درحقیقت وہ اختلاف فی العمل نہیں چنانچہ احناف میں سے ابن ہمامؒ فرماتے ہیں کہ پانچ مقام پر سواک سنت ہے (۱) اصفرار السن (۲) تغیر الرائحۃ (۳) والقیام من النوم (۴) القیام الی الصلاۃ (۵) عند الوضوء۔ اور خود تاتارخانیۃ میں بھی انہی مقامات کا ذکر ہے مولانا عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے یوں تاویل کی ہے کہ اس سے مراد ہے سنت مؤکدہ ہے وضوء کیوقت، اور صلاۃ کے وقت مستحب ہے اس لئے اب کوئی اختلاف نہیں اور ظاہر حدیث پر ہم بھی عمل کرتے ہیں کہ عند الصلاۃ ہمارے ہاں میں مستحب ہے، لیکن امام ابوحنیفہؒ کا ایک قول ہے کہ سنت دین ہے یعنی یہ دین کا کام ہے ہر وقت اس کو کرنا چاہئے تو اس قول کی بناء پر امام صاحبؒ بالکل عموم کررہے ہیں اور یہی قول بہتر ہے، شوافع حضرات قیام الی الصلاۃ کی سنت مانتے ہیں لیکن احناف کہتے ہیں کہ ہر شخص کیلئے نہیں بلکہ اس شخص کیلئے کہ

Maktaba Tul Ishaat.com

مسوڑھے اس کے سخت ہوں تو یہ مسنون اس کیلئے ہے ورنہ اس شخص کیلئے جس کے مسوڑھے سست ہوں تو خون کے خطرہ کی وجہ وہ اس وقت مسواک استعمال نہ کریں۔شوافع حضرات کہتے ہیں کہ ہر ایک کیلئے سواک سنت صلاۃ ہے کیونکہ وہ خون کے نکلنے کو ناقض وضوء نہیں کہتے ہیں، مگر یہ بھی ٹھیک نظر نہیں آتا ہے کیونکہ بقول شوافع اگر چہ خون ناقض وضوء نہیں تو اس عین وقت نماز میں جب خون آیا تو وہ نگل بھی نہیں سکتے کیونکہ خون کا پینا بالاتفاق حرام ہے اور وہاں تھوک بھی نہیں کرسکتا کیونکہ مسجد میں تھوک بھی ٹھیک نہیں اور اگر باہر جائے تو تکبیر تحریمیہ سے محروم ہوجاتا ہے۔

اس ظاہر حدیث کے علاوہ کچھ خوبیاں بھی ہیں ایک خوبی یہ کہ نماز کی حالت تقریب کی حالت ہے اور تقرب کی حالت میں انسان کو طہارت کامل ہونی چاہئے تاکہ مقبولیت کیلئے معین ومددگار ہو اور اگر طہارت کامل نہیں تو اس تقرب میں خلل آئے گا، یا یوں کہا جائے کہ اس کے ذریعہ فرشتوں کو فرحت ہوتی ہے کیونکہ جب مصلی نماز میں قرآن پڑھتا ہے فرشتے منہ قریب کرکے الفاظ لیتے ہیں اب حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ قرآن پڑھتے وقت منہ کی خوب صفائی کرلو تاکہ فرشتوں کو اذیت نہ ہو، تیسرا فائدہ یہ بھی ہے کہ نماز معراج مؤمنین ہے جب مصلی نماز میں قرأۃ کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ ان کو جواب بھی دیتے ہیں یعنی حمدنی ومجدنی عبدی واثناء علی عبدی. اور یہ حالت مناجات ہے اس وقت طہارت کاملہ محمود ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ حضرت خبیبؓ کو پھانسی دینے کا آرڈر دیا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ مجھے استرہ وغیرہ دیدو تاکہ میں حجامت بنالوں، اور فرمایا کہ اب اللہ تعالیٰ سے ملنے کا وقت ہے تو مجھے خوب طہارت حاصل کرنی چاہئے، اور حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے بھی موت کیوقت مسواک کردیا، اب مصلی جو مناجات اپنے پروردگار کیساتھ کرتا ہے تو طہارت کامل ہونی چاہئے اور کمال طہارت مسواک سے آتی ہے۔

شیخ انور رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ فرماتے ہیں کہ اختلاف عمل میں نہیں ہے ہوسکتا ہے کہ نظر اور اجتہاد میں

Maktaba Tul Ishaat.com

اختلاف ہو کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اگر واجب کرتے تو شوافع حضرات کہتے ہیں کہ نماز کیلئے ہوتا ہے اور احناف کہتے ہیں کہ وضوء کیلئے ہوتا ہے۔ البتہ اس نظر واجتہاد میں دیکھا جائے تو حق احناف کی جانب ہے کیونکہ یہ دیکھنا ہوگا کہ اگر سنت صلاۃ ہے تو اجتہاد شوافع راجح ہوتا ہے اور اگر سنت وضوء ہے تو اجتہاد احناف راجح ہوتا ہے مگر اجتہاد احناف راجح ہے کیونکہ وضوء اور مسواک میں مناسبت زیادہ ہے کیونکہ مسواک اور وضوء دونوں پر طہارت کا اطلاق ہوتا ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ دونوں طہارت کی قسم ہیں تو آلہ تطہیر کو مناسب ہے کہ حالت طہارت میں استعمال کیا جائے۔

حنفیہ کے نزدیک مسواک سنت وضوء قرار دیا گیا ہے نہ سنت نماز، اور شوافع کے نزدیک سنت صلاۃ قرار دیا گیا ہے، شوافع حضرات کے دلائل پہلے یہی روایت پیش کرتے ہیں جس میں ”عند کل صلاۃ“ اور یہی حدیث کثرت کیساتھ متعدد طرق سے موجود ہے، دوم دلیل عمل زید بن خالد کا پیش کرتے ہیں تو اس صحابی کا عمل بھی ان کا مستدل ہے، ایک نوع روایت کی یہی ہے جس میں ”عند کل وضوء“ مثلاً نسائی میں حدیث مرفوع موجود بایں الفاظ لامرتهم عند کل وضوء، اسی طرح مسند احمد میں ہے مع کل وضوء اور طہور کا محل وضوء ہے دوسری نوع حضرت علیؓ سے مروی ہے مع کل وضوء امام مالکؒ امام شافعیؒ روایت کرتے ہیں ”لامرتهم مع کل وضوء“ تو گویا اس باب میں چار قسم کی روایات موجود ہوگئیں اب رہا طرفین کا جواب وہ معروف ہے، شوافع ہمارے مستدلات کے جواب یوں دیتے ہیں کہ وضوء کو صلاۃ کی تاویل کرتے ہیں عند کل وضوء کو عند کل صلاۃ کی تاویل میں کرتے ہیں اور مع کل وضوء کو مع کل صلاۃ کرتے ہیں گویا کہ ذکر شرط ہے اور ارادہ مشروط لیتے ہیں مجازاً، اور احناف ان کے مستدلات کا جواب دیتے ہیں کہ صلاۃ میں تاویل کرتے ہیں اور صلاۃ سے وضوء لیتے ہیں، یعنی مشروط کا ذکر کرتے ہوئے شرط لیتے ہیں، مگر حنفیہ کا جواب راجح نظر آتا ہے اس لئے کہ وضوء بمعنی صلاۃ کبھی استعمال نہیں ہوا ہے اور صریح معنی سے محتمل معنی کیطرف لانا ٹھیک

Maktaba Tul Ishaat.com

نہیں گویا کہ موضوع لہ معنی سے انحراف کے مترادف ہے البتہ صلاۃ کے متعدد معانی آتے ہیں اس لئے اس سے وضوء لے سکتے ہیں جیسے آتیک صلاۃ الظھر ای وقت الظھر اورارکان مخصوصہ کیلئے بھی مستعمل ہوتا ہے اور وضوء کا معنی مخصوص ہے اس سے اور معنی نہیں لے سکتے ہیں، اس لئے صلاۃ بمعنی وقت لے سکتے ہیں اور وضوء بمعنی وقت نہیں لے سکتے ہیں، علاوہ ازیں ہمارے مستدل پر آپ بھی عمل کرتے ہو۔

اور احناف کے لئے وجہ قوی ہے کہ ''عند'' مقارنت حقیقی اور حکمی دونوں کیلئے آتا ہے تو اس میں دوامر ہوگئے یعنی صلاۃ مع الوضوء ہو یا صلاۃ من غیر الوضوء دونوں کو شامل ہے، اور ''مع'' صرف مقارنت حقیقی کیلئے ہوتا ہے نہ حکمی کیلئے جب یہ فرق ہوگیا تو عند کل صلاۃ سے نماز کے ساتھ عام ہے حقیقی ہو یا حکمی ہو۔

باب ماجاء اذا استيقظ احدكم من منامه فلايغمس يده فى الاناء حتى يغلسها

حدثنا أبو الوليد أحمد بن بكار الدمشقي ـ يقال: هو ولد بسر بن أرطاة، صاحب النبى صلى الله تعالىٰ عليه وسلم ـ حدثنا الوليد بن مسلم عن الأوزاعى، عن الزهرى، عن سعيد ابن المسيب وأبى سلمة عن ابى هريرةؓ عن النبى صلى الله تعالىٰ عليه وسلم قال: اذا استيقظ احدكم من الليل فلايدخل يده فى الاناء حتى يفرغ عليها مرتين أو ثلاثاً، فانه لايدرى اين باتت يده.

وفى الباب عن ابن عمرؓ، وجابرؓ، وعائشةؓ.

قال أبوعيسىٰ: هذا حديث حسن صحيح.

قال الشافعىؒ: وأحب لكل من استيقظ من النوم، قائلة كانت أو غيرها: أن لايدخل يده فى وضوئه حتى يغسلها، فان أدخل يده قبل أن يغسلها كرهت ذٰلك له،

Maktaba Tul Ishaat.com

ولم یفسد ذٰلک الماء اذا لم یکن علی یدہ نجاسة.

وقال أحمد بن حنبل: اذا استیقظ من النوم من اللیل فأدخل یدہ فی وضوئہ قبل أن یغسلها فأعجب الی أن یهریق الماء.

وقال اسحاق: اذا استیقظ من النوم باللیل أو بالنهار، فلایدخل یدہ فی وضوئہ حتی یغسلها.

یہاں تین صورتیں ہوتی ہیں ایک صورۃ یہ کہ نجاست یقینی ہو دوسری صورۃ طہارت یقینی ہو تیسری صورۃ کہ نجاست احتمالی ہو تو شارع نے اسی کو بیان کیا ہے۔

اب رہی یہ بات کہ یہ نہی تحریمی ہے یا تنزیہی ہے، امام احمد بن حنبلؒ فرماتے ہیں کہ یہ نہی تحریمی ہے لیکن مخصوص ہے نوم لیل کیساتھ نہ کہ نوم نہار کیساتھ، دلیل یہی روایت پیش کرتے ہیں، نیز علت ''این باتت یدہ'' بیان کرتے ہیں، بخلاف اسحاق بن راہویہؒ کے کہ نہی کو تحریمی پر محمول کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جب مستقیظ اپنے ہاتھ پانی میں ڈبودے تو پانی نجس ہوجاتا ہے اور یہ نہی عام ہے لیل ونہار دونوں کو شامل ہے اور اس کی دلیل یہی ہے روایت کے عموم سے استدلال کرتے ہیں اور امام احمد بن حنبلؒ کو جواب دیتے ہیں کہ یہ تخصیص نہار سے احتراز کیلئے نہیں بلکہ بیان واقع ہے، بخلاف ائمہ ثلاثہ کے نہی تحریمی نہیں یہی اولیٰ ہے دلیل یہی ہے کیونکہ حکم مرتب ہوتا ہے ''لایدری این باتت یدہ'' پر اور یہ شک کیلئے ہے کیونکہ یقینی نہیں ہے اور حکم شک پر تحریمی کا نہیں لگ سکتا ہے بلکہ تنزیہی کا لگ سکتا ہے، جمہور کا بہرحال مذہب یہی ہے کہ نہی تنزیہی ہے تحریمی نہیں ہے۔

فقہاء نے اسی روایت سے محدث کے احکام مستنبط کیئے ہیں کہ محدث کے اگر ظاہرا ہاتھ پر کوئی نجاست حقیقی نہیں تھی تب بھی اس کے لئے فقہاء غسل ید یہیں سے نکالتے ہیں اور جنب کے احکام بھی یہیں

Maktaba Tul Ishaat.com

سے نکالتے ہیں، اسی سے سنت غسل ید ثابت کرتے ہیں، رہا یہ کہ اس سے آپ سنیت غسل ید ثابت کرتے ہو حالانکہ حدیث شریف میں نوم کی قید سے معلوم ہوتا ہے کہ نوم اس کی علت اور آپ کے بیان کردہ مسائل سے نوم سے اٹھنے کے علاوہ پر بھی غسل یہ قرار دیتے ہیں، یوں جواب دے سکتے ہو کہ علت موجود ہے غسل ید بوقت نوم کی یہ علت ابتداء ہے مگر بسا اوقات علت بقاء غیر معتبر ہوتا ہے جیسے کہ حج کے طواف میں کندھوں کو ہلانا اسوقت علت موجود تھی کہ اپنی پہلوانی دکھانا مقصود تھا اور اب نہ وہاں مشرکین ہیں اور نہ مخالفین پھر بھی شریعت کا حکم ہے کہ طواف حج میں کندھوں کو ہلاتے جاؤ تو یہاں بھی اگرچہ علت نوم کیوقت کی ہے ابتداء لیکن بقاء یہ علت غیر معتبر ہے تو اسی وجہ سے فقہاء غسل ید کی سنیت کا قول اختیار کرتے ہیں باعتبار علت قدیمہ اور بقاء علت کی کسی حکم کیلئے ضروری نہیں۔ واللہ اعلم بالصواب

باب ماجاء فی التسمیة عند الوضوء

حدثنا نصر بن علی الجهضمی وبشر بن معاذ العقدی قالا: حدثنا بشر بن المفضل عن عبدالرحمٰن بن حرملة، عن أبی ثفال المری، عن رباح بن عبدالرحمٰن بن أبی سفیان بن حویطب، عن جدته، عن أبیها قال: سمعت رسول اللّٰه صلی اللّٰه تعالیٰ علیه وسلم یقول: لاوضوء لمن لم یذکر اسم اللّٰه علیه.

قال: وفی الباب عن عائشة، وأبی هریرةؓ، وأبی سعید الخدریؓ، وسهل بن سعدؓ، وأنسؓ.

قال أبو عیسیٰ: قال أحمد بن حنبلؒ: لاأعلم فی هذا الباب حدیثاً له اسناد جید.

وقال اسحاق: ان ترک التسمیة عامداً أعاد الوضوء، وان کان ناسیاً أو متأولاً، اجزأه.

Maktaba Tul Ishaat.com

قال محمد بن اسماعيل: أحسن شيء في هذا الباب حديث رباح بن عبدالرحمٰن.

قال أبوعيسىٰ: ورباح بن عبدالرحمٰن عن جدته، عن أبيها. وأبوها سعيد بن زيد بن عمروبن نفيل. وأبو ثفال المرى اسمه ثمامة ابن حصين. ورباح بن عبدالرحمٰن هو أبو بكر ابن حويطب. منهم من روى هذا الحديث، فقال: عن أبي بكر بن حويطب فنسبه الى جده.

حدثنا الحسن بن على الحلوانى: حدثنا يزيد بن هارون عن يزيد بن عياض، عن أبي ثفال المرى، عن رباح بن عبدالرحمٰن بن أبي سفيان بن حويطب، عن جدته بنت سعيد ابن زيد، عن أبيها عن النبي صلى الله تعالىٰ عليه وسلم مثله.

مصنف نے ترجمۃ الباب میں تسمیہ کہا بسم اللہ نہیں کہا اس لئے کہ بسم اللہ مخصوص ہے اور تسمیہ عام ہے بصورۃ بسم اللہ ہو یا الحمد للہ ہو یا لا الہ الا اللہ ہو اب بھی حکم یہی ہے کہ اگر کوئی بسم اللہ کے علاوہ کوئی اور لفظ کہے تب بھی اس تسمیہ کی حدیث پر عمل ہو جائے گی اور سنیت وضوء ادا ہو جائے گا، البتہ طبرانی کی ایک روایت میں یوں موجود ہے کہ بسم اللہ والحمد للہ اگر کسی نے بسم اللہ کو پڑھا یا الحمد للہ کو پڑھا تب بھی صحیح ہو جائے گا۔

علامہ عینیؒ نے بڑی تفصیلات لکھی ہیں کہ احناف کے اقوال مختلف نظر آتے ہیں لیکن مشہور سنیت کا قول ہے امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ فی روایۃ اور امام مالکؒ بلکہ اکثر فقہاء کا قول یہی ہے۔ البتہ صاحب ہدایہ نے مستحب عند ابی حنیفہؒ کہا ہے لیکن علامہ عینیؒ نے فرمایا ہے کہ متعدد طرق سے روایات تسمیہ کے متعلق وارد ہو چکے ہیں، تو اس سے تقویت ہوتی ہے سنیت کے قول کی استحباب کا قول ٹھیک نہیں ہے۔ دوسرا قول وجوب کا ہے عند الوضوء یہ روایت اخریٰ ہے احمد بن حنبلؒ کی اور داؤد ظاہری کا مذہب بھی یہی ہے۔ ان کی مستدل بھی

Maktaba Tul Ishaat.com

یہی حدیث ہے جس میں وہ فرماتے ہیں کہ نفی کمال کی ہے اور یہ وجوب پر دلیل ہے کیونکہ وجوب کی نفی سے کمال کی نفی ہوتی ہے۔تیسرا قول وجوب کا ہے مگر مع التفصیل لا مطلقاً تفصیل یوں کرتے ہیں کہ اگر ترک تسمیہ عمداً ہے تو اعادہ کریں اور اگر عمداً نہیں تو اعادہ کو واجب قرار نہیں دیتے ہیں، مذہب اسحاق بن راھویہؒ کا ہے، ان کی مستدل یہی ہے نفی کمال کیلئے ہے۔ چوتھا قول بدعت کا ہے یہ ایک قول امام مالکؒ کی طرف منسوب ہے۔ پانچواں قول عدم اباحۃ کا ہے یہ مذہب ایک قول امام ابوحنیفہؒ کی طرف نسبت کیا گیا ہے، دلیل جیسے مہاجر بن قنفذ کی روایت ہے ''انی کرھت ان اذکر اللّٰہ الا علی طھارۃ''. تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابتداء وضوء میں تسمیہ نہ پڑھے۔

چھٹا قول اباحت کا ہے یہ بعض علماء کا قول ہے کسی کا مذہب نہیں ہے۔

ساتواں قول کراہت کا ہے۔ان چار مسالک کی دلیل وہی مہاجر بن قنفذ والی روایت ہے ''انی کرھت ان اذکر اللّٰہ الا علی طھارۃ''. اب رہی جمہور ائمہ کی دلیل جو کہ سنیت کے قائل ہیں تو تسمیہ کے مسنون ہونے پر متعدد ادلہ موجود ہیں۔(۱) امام جصاص نے آیت وضوء سے دلیل لی ہے کہ وہاں چار اعضاء کا ذکر ہے اگر تسمیہ واجب ہوتا اس کو بھی ذکر کرتے تو معلوم ہوا کہ تسمیہ واجب نہیں۔(۲) ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے ان کے وضوء کی روایت کرتے ہیں اور اس میں یہی ارشاد ہے کہ مرۃ مرۃ اعضاء کو دھویا تو بھی وضوء صحیح ہوتا ہے۔(۳) اور ایک روایت میں ہے مرفوعاً ''توضؤوا کما امر اللّٰہ''. (۴) اور اسی طرح ایک اعرابی وضوء کی کیفیت پوچھتا ہے لیکن حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے تسمیہ ان کو نہیں بتلایا ورنہ بیان حاجت تھا تو بیان کرتے۔(۵) اور اسی طرح صحابہ کرامؓ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے وضوء کی کیفیت نقل کرتے ہیں تو وہ واجبات وفرائض وضوء پورے نقل کرتے ہیں لیکن کسی نے تسمیہ کو ذکر نہیں کیا ہے تو معلوم ہوا کہ فرض واجب نہیں۔(۶) ایک اور روایت میں یوں آیا ہے کہ تسمیہ پڑھنے سے تمام

Maktaba Tul Ishaat.com

بدن کے گناہ نکل جاتے ہیں اور بغیر تسمیہ کے طہور اعضاء کی ہوتی ہے لیکن وہ فائدہ نہیں، یہ سب جمہور کے دلائل بن جائینگے۔

اور ایک دلیل قیاسی بھی ہے کلام ہوتا ہے دو قسم کا ایک موجد یعنی کسی حکم کو پیدا کرنے والا جیسے نکحت وبعت یہ الفاظ ایسے کلام ہیں کہ موجد ہیں۔ دوسرے کلام موجد نہیں بلکہ موقوف علیہ ہے یعنی کسی چیز کا حکم اس پر موقوف ہے جیسے تکبیر تحریمہ وتلبیہ للحج یہ موجد نہیں بلکہ موقوف علیہ ہیں تو وجوب اس کلام سے ہوتا ہے کہ موجد ہو یا موقوف علیہ اور یہاں تسمیہ وضوء کیلئے نہ موجد ہے نہ موقوف علیہ للشروع جو ایسا کلام ہوتا ہے وہ فرض واجب نہیں ہوتا ہے تو اس کے بعد سنیت کا درجہ ہوتا ہے۔ اب رہ گئے مخالفین کے دلائل سب کا مدار یہی حدیث ہے یعنی ”لا وضوء لمن یذکر اللّٰہ“. لیکن جتنی روایات اس حدیث کی موجود ہیں وہ سب کی سب سنداً ضعیف قابل حجت نہیں تو پھر اس سے وجوب کا استدلال صحیح نہیں امام ابوعیسیٰؒ خود امام احمدؒ کا حوالہ دیتے ہیں: ”قال احمد لااعلم فی ھذا الباب حدیثاً له اسناد جید“. اسطرح امام نوویؒ نے فرمایا ہے ”احادیث التسمیة ضعیفة“ اور فضیلہ تسمیہ کی روایات میں صریح وجوب نہیں، لیکن یہ جواب ناپسندیدہ ہے کیونکہ اگر ایک حدیث متعدد ہو تو کثرۃ طرق کیوجہ سے پسندیدہ ہوجاتی ہے۔ اب رہا حقیقی جواب کہ یہ نفی ”لا وضوء“ کی صحت کیلئے نہیں ہے بلکہ نفی کمال کیلئے ہے اور اس کے ہم بھی قائل ہیں یہی جواب بہتر بھی ہے کیونکہ ایک روایت میں امام رافعیؒ ’لا کمال‘ نقل کرتے ہیں، البتہ حافظ ابن حجرؒ نے اعتراض کیا ہے کہ ”لم ارہ“ لیکن اعتراض درست نہیں کیونکہ امام رافعی کا تتبع زیادہ ہوگا، یہ جواب بھی دے سکتے ہو کہ ٹھیک ہے مانتے ہیں کہ حدیث صحیح ہے لیکن یہاں نفی وضائت ہے نہ کہ نفی اصل، کیونکہ وضوء کی دو حیثیت ہیں ایک مفتاح صلاۃ کی دوسرے وضائت کی اب دیکھو ترک تسمیہ سے وضوء ہوگیا تو مفتاح الصلاۃ ہوسکتا ہے لیکن وضائت نہیں، لیکن ٹھیک ہے ہم بھی اس کو تسلیم کرتے ہیں کہ مفتاح الصلاۃ ہوتا ہے اور وضائت نہیں تو حدیث میں نفی وضائت کی

Maktaba Tul Ishaat.com

ہے۔ چوتھا جواب یہ ہے کہ تسمیہ سے مراد نیت ہے جیسے کہ ربیعۃ بن ابی عبدالرحمٰن اس کے قائل ہیں، ہم تو نیت کو واجب قرار نہیں دیتے ہیں تو یہ جواب ہمارے مسلک پر منطبق نہیں ہوسکتا ہے بہر حال یہ جوابات اربعہ ہمارے لئے کافی ہوجاتے ہیں۔ (۲۷ اپریل ۱۹۷۷ء)

باب ماجاء فی المضمضة والاستنشاق

حدثنا قتيبة بن سعيد: حدثنا حماد ابن زيد وجرير عن منصور، عن هلال بن يساف، عن سلمة بن قيس قال: قال رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وسلم: اذا توضأت فانتثر، واذا استجمرت فأوتر.

قال: وفى الباب عن عثمانؓ، ولقيط بن صبرةؓ، وابن عباسؓ، والمقدامؓ بن معديكرب، ووائل بن حجرؓ، وأبى هريرةؓ.

قال أبو عيسىٰ: حديث سلمة بن قيس حديث حسن صحيح.

واختلف أهل العلم فيمن ترك المضمضة والاستنشاق، فقالت طائفة منهم: اذا تركهما فى الوضوء حتى صلى أعاد الصلاة، ورأوا ذلك فى الوضوء والجنابة سواء. وبه يقول ابن أبى ليلى، وعبدالله بن المبارك، وأحمد، واسحاق. وقال أحمد: الاستنشاق أوكد من المضمضة.

قال أبو عيسىٰ: وقالت طائفة من أهل العلم: يعيد فى الجنابة، ولايعيد فى الوضوء، وهو قول سفيان الثورى وبعض أهل الكوفة.

وقالت طائفة: لايعيد فى الوضوء ولا فى الجنابة، لأنهما سنة من النبى صلى الله تعالىٰ عليه وسلم، فلاتجب الاعادة على من تركهما فى الوضوء ولا فى الجنابة. وهو

Maktaba Tul Ishaat.com

قول مالکؒ والشافعیؒ فی آخرۃ.

حدیث میں لفظ استجمر موجود ہے استجمار کے تین معانی ہیں۔(۱) استجمار علی المیت یعنی میت کے کفن کو خوشبو لگانا۔(۳) استجمار فی الحج ای رمی جمرات ثلاثہ تو یہ دو معانی یہاں پر مراد نہیں ہوسکتے ہیں کیونکہ ان کا مقام الگ ہے، یہاں بیان وضوء کا ہے لہٰذا ہم ثالث معنی لینگے کہ استجمار فی مقام الغائط میں پتھر استعمال کرنا جس کی تعبیر استنجاء بالحجارۃ سے کی جاتی ہے اور یہی معنی بیان وضوء کے مناسب ہے، اور لفظ فانتثر کا معنی ہے "اخراج ما فی الانف من الماء". اور استنشاق کا ثبوت دوسری روایات سے ہوتا ہے، یوں کہو کے مصنفؒ جزء ثانی کا ثبوت قیاس سے کرتے ہیں کہ انف اور فم دونوں وجہ کے اجزاء میں سے ہیں تو جب انف کا دھونا سنت ہوا تو فم کا دھونا بھی سنت ہوگا تو ایک جزء کا ثبوت نص سے ہوا اور دوسرے کا ثبوت اشارۃ النص سے ہوا۔

اب رہا مسئلہ کہ استنشاق ومضمضۃ کا کیا حکم ہے؟ تو اس میں چار مذہب ہیں، جن کو ترمذیؒ نے خود بیان کیا ہے۔ مذہب اول کہ مضمضہ اور استنشاق غسل اور وضوء دونوں میں دونوں فرض ہیں یہ مذہب ابن ابی لیلیؒ عبداللہ بن مبارک اور اہل ظواہر کا ہے اور ایک روایت احمد بن حنبلؒ کا بھی، دوم مذہب یہ ہے کہ دونوں میں ایک استنشاق صرف فرض ہے، یہ احمد بن حنبلؒ کی دوسری روایت ہے اور بعض اہل ظواہر کی بھی، سوم مذہب امام ابوحنیفہؒ اور سفیان ثوریؒ کا ہے کہ مضمضمہ اور استنشاق دونوں غسل میں فرض ہیں اور وضوء میں سنت ہے، چہارم مذہب امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کا ہے کہ مضمضہ اور استنشاق دونوں میں یعنی غسل اور وضوء میں سنت ہے۔

پہلے مذہب والوں کی دلیل: کہ مضمضہ اور استنشاق کی احادیث میں صیغے امر کے موجود ہیں اور امر جب مطلق ہو تو اس سے وجوب ثابت ہوتا ہے تو مضمضہ اور استنشاق بھی فرض ہونے چاہئے وضو ہو یا غسل۔

دوسرے مذہب والوں کی دلیل: کہ بیشک ان احادیث میں تو امر کے صیغے موجود ہیں لیکن وہ

Maktaba Tul Ishaat.com

استنشاق کے بارے میں ہیں نہ کہ مضمضہ کے بارے میں، لہٰذا استنشاق فرض ہوگا اور مضمضہ فرض نہ ہوگا لیکن ان دونوں کا جواب احناف کیطرف سے یوں دیا گیا کہ صیغہ امر تب وجوب کیلئے ہوتا ہے جبکہ قرائن صارف عن الوجوب موجود نہ ہو اور یہاں قرائن صارفہ عن الوجوب موجود ہیں لہٰذا یہ فرضیت ثابت نہیں ہوگی۔

چوتھے مذہب والوں کی دلیل: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ غسل میں بھی سنت ہے جیسا کہ وضوء میں تمہارے ہاں کیونکہ حضور علیہ السلام سے غسل میں مضمضمہ اور استنشاق نقل کیا گیا ہے اور بعض روایت غسل میں یہ نقل نہیں کئے گئے ہیں تو اس تعارض کی تطبیق یوں کی جاتی ہے کہ دونوں میں سنت مان لیا جائے اور امر کو ہر حال میں سنیت پر محمول کیا جائے تو تطبیق ہوجائے گی ورنہ تو تعارض رہے گا۔

لیکن احناف نے یہ جواب دیا ہے کہ یہاں پر تعارض ہے نہیں صرف اجمال اور تفصیل ہے جن رواۃ نے استنشاق اور مضمضمہ کو نقل کیا ہے وہ تفصیل کرتے ہیں، اور جن رواۃ نے نقل نہیں کیا تو وہ حضرات اجمال واختصار سے کام لیتے ہیں تو تعارض نہیں ہے۔ احناف کے دلائل کہ وضوء میں سنت ہے اور غسل میں واجب تو وضوء میں سنیت حضور علیہ السلام کے فعل سے ثابت ہوتی ہے اور غسل میں وجوب آیۃ قرآنیۃ سے ثابت ہوتا ہے کما قال اللہ تبارک وتعالیٰ: ''ان کنتم جنباً فاطھروا'' اور فاطھروا میں مبالغہ ہے اور وہ دو قسم کا ہوتا ہے ایک مبالغہ فی الکیفیت جیسے دلک یعنی ملنا یہاں مبالغہ فی الکیفیت بالاتفاق مراد نہیں ہے، دوسرا مبالغہ فی الحکم اس کی بھی دو قسم ہیں مبالغہ فی العدد جو تین سے زائد ہو تو اس کو تعدیٰ وظلم سے تعبیر کیا گیا ہے جو ناجائز ہے تو مبالغہ فی العدد بھی مراد نہیں ہوا، دوسری قسم مبالغہ فی المحل اب وہ محل تین ہیں جس کا ہونا ضروری ہے آنکھوں کا پتلہ ناک اور منہ آنکھوں کا پتلہ تو نہیں دھویا جاسکتا ہے کیونکہ پانی کے آنکھ میں جانے سے آنکھ خراب ہوجاتی ہے البتہ دوسرا ناک اور منہ میں پانی کا ڈالنا مبالغہ کا محل بن سکتا ہے اور اسی طرح آیۃ قرآنیہ ''فاغسلوا وجوھکم'' تو وجوہ جمع ہے وجہ کی تعریف ''مایتقابل بہ عند التخاطب'' تو

Maktaba Tul Ishaat.com

اس تعریف میں ناک اورفم بھی داخل ہوجاتے ہیں کیونکہ عندالتخاطب ناک کا اندرونی حصہ نظر آتا ہے اور اسیطرح منہ کا اندرونی حصہ بھی جب منہ کھل جاتا ہےتو جب غسل وجہ فرض ہےتو ناک اور منہ کا دھونا بھی من حیث انہ خارج فرض ہے،تو منہ کے دوحکم ہوگئےایک خارج کا اورایک اندرکا تو خارج کی مثال جیسے کہ روزہ کی حالت میں منہ کا حکم خارج کا ہے کہ اگرمنہ میں پانی وغیرہ ڈال دیا تو روزہ خراب نہیں ہوگا کیونکہ وہ خارج ہے تو اس اعتبار سے اس کا دھونا فرض ہوگا لیکن یہ قیاس ہم پروضومیں فرضیت کی حجت نہیں بن سکتی جس کا جواب ہم قرائن صارفہ سے دیتے ہیں اس لئے ہم وضوء میں ناک اور منہ کو بمنزلہ داخل کے لیتے ہیں اوراس کے غسل کو غُسل میں واجب قرار دیتے ہیں اور وضوء میں سنت اوراسیطرح اور بھی روایات کثیرہ موجود ہیں حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی مرفوع روایت ہے جو کہ ترمذیؒ نے تخریج کی ہے کہ حضورعلیہ الصلاۃ والسلام فرماتے ہیں ''من ترک موضع شعرة من الجنابة فقد وعد کذا کذا'' اور ابوداؤدؒ نے بھی اس روایت کونقل کیا ہےاور اس پرکلام سے سکوت کیا ہے جو دلیل صحت ہے عندالعلماء، البتہ حافظ ابن حجرؒ نے تلخیص میں نقل کیا ہے کہ ''الصواب قیل الموقوف'' اولاً تو قیل سے نقل کیا ہے جو کہ تمریض کی نشانی ہے، ثانیاً اگر مان لیا جائے تو غیر معقول المعنی توقف بمنزلہ مرفوع کے ہے اس میں موضع شعرة آتا ہےتو ناک بھی موضع شعرة ہے اس لئے اس کودھونا بھی چاہئے ورنہ وعید شدید وارد ہے۔اور دوسری روایت ابوذرؓ کی مرفوعاً نقل کی ہے وہ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا ''ان الصعید لطهور المؤمن وان لم یجد الماء لعشر سنین واذا وجد الماء فامسح بدنة'' الحدیث ابوداؤدؒ نے تفصیل کیساتھ نقل کیا ہےاورسکوت اختیار کیا ہے،البتہ اذا وجد الماء فیلمس جلده اورایک میں بلفظ بشرة آیا ہےتو جلداور بشرہ دونوں لفظ ہرجلد کو کہتے ہیں جیسے جوہری نے صحاح میں یہی معنی کیئے ہیں تو ناک بھی ظاہر ہوتا ہے اس طرح منہ بھی جب کھلا ہوتو جلداور بشرة میں دونوں داخل ہیں اندرون جلد وبشرہ دونوں مطلق جلد کیلئے وارد ہیں تو یہاں وجوب ناک اورمنہ غسل میں

Maktaba Tul Ishaat.com

اور وضوء میں بھی معلوم ہوتے ہیں لیکن سنیت فی الوضوء بدلائل اخریٰ اور غسل میں بدلائل اخریٰ۔ ابن سیرین نے فرمایا ہے کہ "سن رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم الاستنشاق فی الغسل ثلاثا" تو لفظ "سن" سے استدلال کرتے ہیں کہ سنت ہے اور مضمضہ کو اس پر قیاس کرتے ہیں کہ سن بمعنی امر کے ہے دوسری حدیث میں سن بمعنی امر آیا ہے تو امر وجوب کیلئے ہے جیسے کہ صیغہ امر وجوب کیلئے ہوتا ہے، رہا لفظ ثلاثا یہ مبالغہ پر محمول ہے دلیل حضرت ابن عمرؓ سے منقول ہے فاذا غسلت فمضمض ثلاثاً تو یہاں استنشاق میں ثلاثاً مبالغہ پر محمول ہے یہ مرسل تابعی ہے اور دلیل حضرت حسن بصریؒ سے مرفوعاً منقول ہے کہ حضور علیہ الصلاۃ والسلام فرماتے ہیں "تحت کل شعرة جنابة بل الشعر وانقع البشر بل الشعر" سے استنشاق آیا کیونکہ ناک میں شعر ہوتا ہے اور وانقع البشر میں منہ آیا اور منہ کا بعض حصہ نظر آتا ہے جبکہ کھلا ہو یہ مرسل تابعی ہے، اسی طرح حضرت ابن عباسؓ کا اثر ہے فرماتے ہیں "اذا غسل الجنب وترک الوضوء والاستنشاق فیعید الوضوء بالمضمضة والاستنشاق" تو اعادہ کا حکم دینا دلیل ہے وجوب کی البتہ وضوء کے اعادہ کا حکم کمال کیلئے ہے اسی طرح حضرت ابو ہریرہؓ سے منقول ہے "المضمضة والاستنشاق فریضة ثلاثاً" سند میں اگرچہ برقع نامی راوی مہتم بالکذب ہے جیسے دارقطنی کی سند میں موجود ہے البتہ خطیب بغدادیؒ نے دوسری سند نقل کی ہے اس میں امام بن مصنف بن حبان فرمایا ہے یسرق فی الحدیث تو جواب یہ ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے لیکن ہم تائید کیلئے پیش کرتے ہیں نہ کہ مذہب کی دلیل بناتے ہیں ان روایات سے معلوم ہوا کہ غسل میں دونوں فرض اور وضوء میں دونوں سنت ہیں کیونکہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا فعل رواۃ نقل کرتے ہیں اور فعل سے سنیت ثابت ہوتی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب حررہ محمد عبد المالک شاہ۔

Maktaba Tul Ishaat.com

باب المضمضة والاستنشاق من كف واحد

حدثنا يحيى بن موسى: حدثنا ابراهيم ابن موسى [الرازى]: حدثنا خالد [بن عبدالله] عن عمرو بن يحيى، عن أبيه، عن عبدالله بن زيد قال: رأيت النبیﷺ مضمض واستنشق من كف واحد، فعل ذلک ثلاثاً.

قال أبو عيسىٰ: وفى الباب عن عبدالله ابن عباسؓ.

قال أبو عيسىٰ: [و] حديث عبدالله بن زيد حسن غريب.

وقد روىٰ مالک وابن عيينة وغير واحد هذا الحديث عن عمرو بن يحيى، ولم يذكروا هذا الحرف: أن النبیﷺ مضمض واستنشق من كف واحد، وانما ذكره خالد بن عبدالله، وخالد بن عبدالله ثقة حافظ عند أهل الحديث.

وقال بعض أهل العلم: المضمضة والاستنشاق من كف واحد يجزئ. وقال بعضهم: تفريقهما أحب الينا، وقال الشافعیؒ: ان جمعهما فی كف واحد فهو جائز، وان فرقهما فهو أحب الينا.

اس باب میں مصنفؒ اسی طرف اشارہ فرماتے ہیں کہ مضمضۃ واستنشاق میں کونسا افضل طریقہ ہے ان کے طرز کلام سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ من کف واحد افضل ہے۔

امام نوویؒ نے پانچ صورتیں ذکر کی ہیں استقراء ''اول الجمع بينهما بغرفة واحد''اس میں دونوں صورتیں ہوسکتی ہیں فصل اور وصل کی یعنی وصل اس طرح کہ ایک ہی غرفہ میں مضمضہ اور استنشاق کریں تین مرتبہ، اور فصل اس طرح کہ ایک ہی غرفہ سے تین دفعہ مضمضہ کریں اور پھر دوسرے غرفہ سے تین دفعہ استنشاق کریں، تو یہ دوصورتیں ہوگئیں۔ سوئم صورۃ بغرفتین یعنی ایک غرفہ سے مضمضہ کریں اور دوسرے سے

Maktaba Tul Ishaat.com

استنشاق کریں تو اس میں فصل ہے فقط۔ چارم صورۃ ثلاث غرفات یعنی اس طرح کہ ایک غرفہ سے ایک دفعہ مضمضہ اور استنشاق کریں جمعاً دوسرے غرفہ سے بھی اور تیسرے بھی اسیطرح جمع کریں تو اس میں وصل ہے فقط۔ پنجم صورت بست غرفات اس میں فصل متعین ہے فقط، ان پانچ صورتوں کے جواز اور عدم جواز میں کوئی اختلاف نہیں البتہ افضلیت کا اختلاف ہے، امام شافعیؒ بقول جدید امام احمد بن حنبلؒ کا مذہب مختار امام مالکؒ کی ایک روایت وصل بثلاث غرفات کی ہے یعنی اس کو افضل کہتے ہیں، بخلاف امام ابوحنیفہؒ کے اور امام مالکؒ کی ایک روایت اور امام احمد بن حنبلؒ کی بھی ایک روایت منقول اور امام شافعیؒ بقول قدیم کے فصل کو افضل قرار دیتے ہیں۔

(فائدہ) امام شافعیؒ کے اکثر دو قول نقل کئے جاتے ہیں ایک اس زمانہ کا جبکہ مصر نہیں آئے تھے یعنی مصر سے قبل کے قول قدیم کہتے ہیں اور یہی اقوال اکثر فقہ حنفی کے موافق نظر آتے ہیں اور ان کے بیان کرنے والے زعفرانی ہیں اسیوجہ سے اس کے فقہ کو قول قدیم کہتے ہیں اور مصر کے آنے کے بعد احناف کے مخالف اقوال فرماتے ہیں یہ ان کا قول جدید ہوتا ہے۔

(نوٹ): زعفرانی دو ہیں ایک ابوعلی الحسن بن محمد بن الصباح ہیں جو کہ شاگرد امام شافعیؒ ہیں اور دوسرا زعفرانی ابوعبداللہ الحسن بن احمد ہیں اور یہ حضرت حنفی ہیں مرتب ''الجامع الصغیر'' و ''الزیادات'' ہیں۔

اب رہے ادلہ ہر ایک کے امام شافعیؒ کے قول جدید، امام احمدؒ، امام مالکؒ ان سب حضرات کی یہی مشہور روایت ہے اور یہ حضور کا فعل ہے اور وہ افضل پر محمول ہوتا ہے کہ ثلاث غرفات سے وصل کیا ہے اور امام بخاری کا مذہب بھی یہی ہے، البتہ ترمذی اس کو حسن غریب کا درجہ دیتے ہیں اور امام بخاری صحیح کا درجہ دیتے ہیں اور بہتر بھی یہی ہے۔

رہے حنفیہ حضرات کے فصل کے ادلہ وہ متعدد نوع ہیں ابوحنیفہؒ کے ہاں ایک نوع موجود ہے اصرح

Maktaba Tul Ishaat.com

نوع کی روایت ہے، ابن سکن شقیق بن سلمہ سے روایت نقل کرتے ہیں "قال شهدت علی بن ابی طالب وعثمان بن عفان توضئا ثلاثا ثلاثا وافردا المضمضة من الاستنشاق ثم قالا هٰكذا رأينا رسول الله ﷺ توضأ". اس میں افرادا کی تصریح موجود ہے تو یہ روایت اصرح علی الفصل ہے اور یہ روایت صحیح ابن سکن کی عادت کے مطابق صحت کا درجہ رکھتی ہے حافظ نے بھی اس کو تلخیص میں ذکر کیا ہے وہ بھی جرح نہیں کرتے تو ان کی عادت کیمطابق صحیح ہے۔

دوسری روایت اصرحیت علی الفصل پر موجود ہے امام ابوداؤد باب الفرق میں المضمضہ والاستنشاق میں طلحہ بن مصرف کی روایت نقل کی ہے اس میں یہ لفظ ہے "رأيتہ يفصل بين المضمضة والاستنشاق" ابوداؤد کی عادت کی بناء پر صحیح ہے۔

دوسری نوع متبادر علی الفصل کی روایات ہیں، "فمضمض ثلاثا واستنشق ثلاثاً ياخذ لكل واحدة ماء جديداً". زیلعی نے اور طبرانی نے حضرت طلحہ سے یہ روایت تخرج کی ہے تو اس روایت سے ظاہر متبادر یہی معلوم ہوتا ہے کہ مضمضہ ثلاثا علیحدہ کرتے تھے اور استنشاق ثلاثاً علیحدہ کرتے تھے، اور یہ پھر کثیر روایت سے موجود ہے ابوداؤد نے عثمان سے تخریج کی ہے جس سے متبادر یہی ہے کہ حضور نے فصل کیا ہے، رہا قیاس اور درایت وہ یہی ہے کہ وضوء کے ہر اندام کیلئے علیحدہ علیحدہ پانی لیا جاتا ہے یعنی منہ کیلئے علیحدہ پانی اور ہاتھوں کے کیلئے علیحدہ اور پاؤں کیلئے علیحدہ تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وضوء میں اندام کے پانی میں اشتراک نہیں تو اسیطرح ان پر قیاس کر کے کہ ناک اور فم دو علیحدہ علیحدہ اعضاء ہیں تو ان میں اشتراک فی ماء واحد نہیں بلکہ ناک کیلئے علیحدہ پانی ہونا چاہیئے یہ جملہ ہمارے متدلات علی الفصل بستہ غرفات کی افضلیت کے تھے۔

اب رہا جواب ان کے متدل کا، اس روایت کو ہم بھی صحیح تسلیم کرتے ہیں، بطور تطبیق کی چند وجوہ ذکر کرتے ہیں، اولاً یہ روایت محمول ہے جواز پر اور افضلیت کی روایات روایات عادت دائمہ پر محمول ہوتی ہیں، ثانیاً ابن

Maktaba Tul Ishaat.com

ھمام نے جواب دیا ہے کہ اس حدیث سے مراد نفی فصل کی نہیں بلکہ اس سے مراد نفی کفین ہے، یعنی یہ وہم ہوتا تھا کہ باقی اعضاء کی طرح مضمضمہ اوراستنشاق میں بھی دونوں ہاتھوں کو استعمال کرنا ہوگا تو راوی نے بتایا کہ حضور نے باقی اعضاء میں کفین استعمال کیے ہیں اور مضمضمہ اور استنشاق میں دونوں کفین استعمال نہیں کرتے تھے، ثالثاً سرخسی نے اور جواب دیا ہے یہ حدیث کف واحد سے مراد ید یمنی ہے "ای من کف واحد ید یمنی لا من کف واحد ید یسری" وہم ہوتا تھا کہ ان دونوں میں نجاسات ہیں ان کے زائل کرنے کیلئے ید یسریٰ ہونا چاہئے یمین نہیں ہونا چاہیے کیونکہ ازالہ نجاست جو کہ طبعاً مستنکرہ ہے اس کیلئے ید یسریٰ استعمال ہوتا ہے اب راوی اس وہم کا ازالہ کرتے ہیں کہ نہیں مضمضہ اور استنشاق میں ازالہ نجاسات نہیں بلکہ تطہیر ہے کیونکہ حضور ید یمنی استعمال فرماتے تھے۔ رابعاً ملا علی قاری نے جواب دیا ہے کہ من کف واحد میں تنازع فعلین ہے " ای مضمض من کف واحد ثلاثاً او استنشق من کف واحد ثلاثاً". خامساً شیخ انور نے جواب دیا ہے کہ یہ روایت قلت ماء پر محمول ہے یعنی بعذر قلت ماء حضور نے ایک غرفہ دونوں میں استعمال کیا اور ست غرفات استعمال نہیں کیا صرف ثلاث پر اکتفا کیا بعذر قلت ماء تو اس سے افضلیت کف واحد ثابت نہیں ہوتی ہے۔

شیخ انور رحمہ اللہ تعالیٰ کے اس جواب کی تائید بخاری کی روایت سے ہوتی ہے وہاں غسل ید یہ مرتین موجود ہے اگر عذر قلت ماء کو نظر انداز کرتے ہو تو غسل یدین میں بھی مرتین کو افضل قرار دو حالانکہ وہاں بھی آپ کہتے ہو کہ افضل ثلاث مرات ہے، علاوہ ازین نسائی روایت نقل کرتے ہیں "فاتی بماء فی اناء قدر ثلثی المد" یعنی قلت ماء کیوجہ سے ثلثی المد سے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے وضوء فرمایا ورنہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی عام عادت مد کی تھی، بہر حال شیخ انورؒ کی جواب کیلئے قرینہ موجود ہے اور بہتر جواب یہی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

Maktaba Tul Ishaat.com

باب فی تخليل اللحية

حدثنا ابن أبی عمر: حدثنا سفيان بن عيينة عن عبدالكريم بن أبی المخارق أبی امية عن حسان بن بلال قال: رأيت عمار بن ياسر توضأ فخلل لحيته، فقيل له ـ أو قال فقلت له ـ : أتخلل لحيتک؟ قال: وما يمنعنی؟ ولقد رأيت رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وسلم يخلل لحيته.

مختصراً یہاں تین چیزیں ذکر ہونگی ''ثبوت تخلیل''، ''حکم تخلیل''، ''حکم لحیہ''۔

''ثبوت'' کے متعلق ابن ابی حاتم کا یہ کہنا کہ کوئی نہیں یہ غلط ہے بلکہ ثبوت تخلیل لحیہ موجود ہے جیسے کہ نصب الرایہ میں ہے اگر چہ یہ فرماتے ہیں کہ ''کلھا ضعیفۃ'' لیکن عثمان بن عفانؓ کی روایت صحیح ہے جب کہ مصنف نے خود اعتراف کیا ہے اور زیلعی اسے اصح کہتے ہیں اور امام بخاری بھی صحیح لکھتے ہیں البتہ امام بخاری نے حضرت عائشہؓ کی روایت کو اصح قرار دیا ہے۔

بہر حال دو روایت صحیح مل جائیں تو اگر چہ متعدد طرق سے ثبوت ضعیف ہوں پھر بھی قابل عمل ہوتی ہیں۔

اب رہا حکم تخلیل کیا ہے؟ اس میں اختلاف ہے اسحاق بن راہویہؒ اور بعض ظواہری واجب کہتے ہیں اور دلیل میں یہی روایت پیش کرتے ہیں کہ اس میں امر ہے اور وہ وجوب کیلئے ہوتا ہے تو واجب اعتقاد اور فرض عملاً ہو جاتا ہے، بخلاف دیگر اربعہ ائمہ کے امام شافعیؒ امام احمد بن حنبلؒ اور امام مالکؒ واجب نہیں کہتے ہیں البتہ طرفینؒ کے نزدیک مستحب ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک سنت ہے۔ طرفین دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ حضورؐ کے وضوء کو نقل کرنے والے ۲۲ راوی ہیں مگر اکثر راوی تخلیل لحیہ کو نقل نہیں کرتے ہیں اگر واجب ہوتا تو اس کو بھی کثرت سے نقل کرتے تو یہ دلیل ہے استحباب کی۔ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اکثر راوی اختصار

Maktaba Tul Ishaat.com

کیوجہ سے ذکر نہیں کرتے ہیں اور قلیل ذکر سے سنیت کی دلیل ہوتی ہے، بہر حال واجب نہیں سنت زائدہ کہو یا مستحب کہو، رہی کیفیت تخلیل وهی ان یخللها باصابعه من اسفلها یعنی انگلی گیلی کرے لحیہ کے نیچے کی طرف سے خلال کرے اور اس میں تقطیر ماء شرط نہیں اب رہ جاتا ہے حکم لحیہ کا اس میں اختلاف ہے، لحیہ کے دو قسم کے بال ہوتے ہیں ایک مسترسل جو حد وجہ سے باہر ہوں دوسرا غیر مسترسل جو حد وجہ میں ہوں مسترسل کا حکم امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ فی روایۃ واجب کہتے ہیں دلیل ایک روایت پیش کرتے ہیں کہ ایک شخص نے آ کر نماز شروع کی اور عمامہ سے داڑھی کو باندھا ہوا تھا تو حضورؐ نے انہیں فرمایا ''اکشفها فانها من الوجه''، تو اس سے معلوم ہوا کہ داڑھی وجہ کے حکم میں ہے۔

بخلاف جمہور فقہاءؒ اور امام ابو حنیفہؒ امام شافعیؒ وہ فرماتے ہیں کہ اس کا دھونا واجب نہیں دلیل یہی ہے کہ روای حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے وضو کو نقل کرتے ہیں مگر غسل مسترسل کو ذکر نہیں کرتے ہیں، رہا ان کے مستدل کا جواب کہ اس حدیث میں حکم لحیہ کا حضورؐ بیان نہیں کرتے ہیں بلکہ مطمح نظر حضور کا اکشاف لحیہ تھا تا کہ شرکت لحیہ فی السجدہ ہو جائے۔

اور واقع میں دیکھا جاوے تو یہ روایت ضعیف ہے [فلا یستدل بہ]۔

رہا غیر مسترسل یہ دو قسم کے ہیں ایک کثیفہ دوسرا خفیفہ، لحیہ خفیفہ میں اصابتہ الماء الی اصول الشعر ضروری ہے اتفاقاً، اور کثیفہ غیر مسترسل میں امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ نہ غسل واجب ہے نہ مستحب بلکہ لاشئ کا درجہ دیتے ہیں اور امام شافعیؒ غسل واجب مانتے ہیں، امام ابو حنیفہ کے دو قول ہیں ایک قول میں غسل فرض دوسرے قول میں مسح فرض اختلاف کا منشاء یہ ہے کہ لحیہ وجہ میں داخل ہے یا نہیں؟ اگر داخل ہے تو حکم وجہ میں داخل ہوگا تو غسل واجب ہوگا اگر وجہ میں داخل نہیں تو مسح فرض ہوگا اگر یہ تعریف وجہ کی جائے ''الوجه ما واجه من البشره.........'' اس تعریف وجہ میں لحیہ داخل نہیں تو غسل فرض نہیں بدل بھی فرض نہیں

Maktaba Tul Ishaat.com

اس وقت اعتراض ہوتا ہے۔

باب ماجاء فی مسح الرأس انه یبدأ بمقدم الرأس الی مؤخره

حدثنا اسحاق بن موسی الأنصاری: حدثنا معن [بن عیسیٰ القزاز]: حدثنا مالک بن أنس عن عمرو بن یحییٰ، عن أبیه، عن عبداللّٰه بن زید: أن رسول اللّٰه صلی اللّٰه تعالیٰ علیه وسلم مسح رأسه بیدیه، فأقبل بهما وأدبر: بدأ بمقدم رأسه، ثم ذهب بهما الی قفاه، ثم ردهما حتی رجع الی المکان الذی بدأ منه، ثم غسل رجلیه.

قال ابو عیسی: وفی الباب عن معاویةؓ، والمقدام بن معدیکربؓ، وعائشةؓ.

قال ابو عیسیٰ: حدیث عبداللّٰه بن زید أصح شیء فی الباب وأحسن، وبه یقول الشافعی، وأحمد، واسحاق.

مختصراً یہاں چند مباحث ہیں، پہلی بحث محل نفوذ مسح، دوسری کیفیت مسح، تیسری تعداد مسح، چوتھی ماء جدید کی ضرورت یا عدم ضرورت۔ بحث اول مسح رأس کی فرضیت میں کوئی اختلاف نہیں البتہ اختلاف محل نفوذ میں ہے۔

امام مالکؒ اور امام بخاریؒ محل نفوذ کل رأس بتاتے ہیں، اس مسئلہ کو بخاری سنائینگے باب مسح الرأس کلہ میں، بخلاف دیگر ائمہ ثلاثہ کے بلکہ جمہور فقہاء یہ کہتے ہیں کہ کل محل نفوذ نہیں بلکہ بعض ہے، امام بخاریؒ نے دلیل "وامسحوا برؤسکم" سے لی ہے اور فرمایا کہ "باء" زائدہ ہے "ای وامسحوا رؤسکم" اور رؤس کا اطلاق کل رأس پر ہوتا ہے تو آیت قرآنی سے معلوم ہوا کہ محل نفوذ مسح کل رأس ہے اختصاراً جواب یہ کہ یہ "با" زائدہ نہیں بلکہ تبعیض کیلئے ہے تو معنی یوں ہوگا "ای بعض رؤسکم" اس پر دلیل اور قرینہ یہ ہے کہ باء جب محل پر داخل ہو جائے تو زائدہ نہیں ہوتا ہے بلکہ تبعیض کیلئے ہوتا ہے جیسے مسحت الید بالجدار، دوسری

Maktaba Tul Ishaat.com

دلیل امام بخاریؒ نے یہ پیش کی امام احمدؒ سے پوچھا گیا مسح رأس کے متعلق انہوں نے روایت پیش کی جس میں عبداللہ بن زید رضی اللہ تعالیٰ عنہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا مسح رأس بیان کرتے ہیں ''مسح رأس'' یہ احادیث فعلیہ مستدل مانتے ہیں تو یہ معلوم ہوتا ہے فرض ہے۔

جواب ٹھیک ہے حضور نے کل رأس کا مسح کیا ہے بطور سنیت کے نہ بطور فرض کے جیسے کہ تم کہتے ہو اور اس کے ہم بھی قائل ہیں، تیسری دلیل سعید بن معصبؒ کا اثر پیش کرتے ہیں حضرت سعید بن مصعبؒ سے مرأۃ کے مسح کے متعلق سوال کیا گیا تو فرمایا ''المرأة تمسح رأسها''، تو اس سے محل نفوذ کل رأس ہے تو عورت کیلئے جیسے کل رأس محل مسح تو مرد بھی اس میں شریک ہے، جواب تقریب تام نہیں کیونکہ سعید بن معصب اشتراک فی کل المسح نہیں کیا بلکہ وہ ایک وہم کا ازالہ کرتے ہیں کہ مرد کیلئے کشف رأس صحیح ہے اور عورت کیلئے کشف رأس صحیح نہیں تو وہ شاید رأس کو مسح نہ کرے بلکہ اس کیلئے جائز نہ ہو رأس کا مسح کرنا وہ خمار پر مسح کرے تو اس شبہ کو رفع کرتا ہے کہ جیسے مرد پر رأس کا مسح فرض ہے تو عورت کیلئے بھی مسح رأس پر ہوگا اور خود قرینہ تشبیہ موجود ہے کہ عورت کا حکم (کہ خمار پر مسح جائز نہیں) بیان ہو رہا ہے اور مرد کا حکم یہاں ہے ہی نہیں، بخلاف ائمہ ثلاثہ اور جمہور کے کہ کل محل نفوذ نہیں بعض ہے، پھر یہ حضرات بعض کی تعیین میں مختلف ہیں امام شافعیؒ بعض مطلق لیتے ہیں ''لا على التعيين ولو كان شعراً واحداً''. اور امام ابوحنیفہؒ اور امام احمد بن حنبلؒ بعض معین لیتے ہیں غیر متشخص یعنی ربع رأس من ای جانب کان، امام شافعیؒ کی دلیل آیت قرآنی ہے کہ ''با'' تبعیض کیلئے ہے امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ وامام اسحاقؒ کہتے ہیں کہ ٹھیک ہے کہ بعض مسح مراد ہے لیکن وہ مجمل ہے اس کی تفصیل حدیثوں میں بیان ہوگی اور شُعبہؒ نے تفصیل بتائی ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ''مسح على ناصيته'' اور ناصیہ ربع رأس کو شامل ہے، امام شافعیؒ ایک یہ جواب دیتے ہیں کہ یہ استدلال ٹھیک نہیں اس لئے کہ اگر بعض مطلق مراد لیں تو امتیاز نہیں رہتا ہے محل نفوذ سنیت اور محل نفوذ فرضیت کا اور حالانکہ دونوں میں

Maktaba Tul Ishaat.com

امتیاز ہونا چاہئے اس لئے کہ مسح کل رأس بالاستیعاب مسنون ہے اور مطلق مسح رأس فرض ہے تو دونوں میں امتیاز ہونا چاہئے باعتبار محل کے نہ باعتبار عدد کے اگر کل رأس محل مسنون ہے تو جو بعض نفوذ ہوتا ہے فرضیت کے لحاظ سے وہی محل مسنون ہوتا ہے فرق کچھ نہیں رہتا، بخلاف مذہب ابوحنیفہؒ احمد بن حنبلؒ کے تو ان کے مسلک پر امتیاز ہوتا ہے یوں کہ کل رأس محل مسنون ہے تو ربع رأس محل نفوذ ہے علاوہ ازیں دوسرا جواب کہ تمہارے استدلال سے کلام "وامسحوا برؤسکم" لغو ہو جاتا ہے "واغسلوا وجوھکم" کیساتھ کیونکہ اگر کسی نے منہ دھولیا تو ضرور شعرات عدیدہ پر مسح ہوگا تو اس کے بعد فامسحوا کا حکم متدرک ہو جاتا وذالک لا یجوز، بخلاف اس کے اگر بعض معین مراد لیں تو استدراک لازم نہیں آتا ہے، وذالک احسن۔

شوافع حضرات یہ جواب دیتے ہیں کہ ممکن ہے تمام بالوں کو بھیرنے نہ پائیں باین صورت کہ مہندی گوند وغیرہ لگائیں تو ایک بال کو بھی مسح نہ ہو تو استدراک لازم نہیں آتا ہے جواب یہ ایک نادر صورۃ ہے اور احکام شرائع عموم اوقات کیلئے ہوتے ہیں نہ کہ ایک نادر صورت کیلئے عام پر وہی حکم لگائیں۔

شوافع حضرات احناف پر اعتراض کرتے ہیں کہ تم دعویٰ ربع رأس کا پیش کرتے ہو اور دلیل ناصیہ پیش کرتے ہو اور ناصیہ ربع رأس سے کم ہے تو تقریب تام نہیں ہوا۔ جواب یہ ہے کہ حدیث میں ناصیہ کا جو لفظ آیا ہے اس سے ربع رأس مراد ہے بلکہ رأس کے چار حصص ہوتے اگلے حصہ کو ناصیہ کہتے ہیں جیسے "فیؤخذ بالنواصی والاقدام"۔ دوسرا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ تم احناف مسح کو فرض کہتے ہو اور ثبوت حدیث ظنی سے کرتے ہو یہ تو ٹھیک نہیں ہے۔ جواب ملا علی قاری نے یوں دیا ہے کہ فرض دو قسم کا ہوتا ہے ایک فرض اعتقادی دوسرا فرض عملی اور یہاں مسح رأس میں دونوں ہیں قرآن شریف سے تو مطلق مسح فرض کہتے ہیں اور ربع رأس کا مسح عملاً حدیث کرتے ہیں، تو پھر احناف کہتے ہیں کہ ایک حکم قرآن سے ثابت ہو مجملاً وحدیث سے تفصیلاً تو حکم کو قرآن کی طرف نسبت کی جاتی ہے، وھٰھنا کذالک.

Maktaba Tul Ishaat.com

بہر حال ربع رأس کی نسبت آیت کی طرف کی جاتی ہے نہ حدیث کی طرف۔

دوسری بحث کیفیت مسح: اول طریقہ کیفیت مسح کا ہے یہ ہے کہ پہلے ادبار یعنی اگلی کی طرف پچھلی طرف جانا بعد میں اقبال یعنی پچھلی کی طرف سے اگلی طرف آنا، اور ادبار کہتے ہیں پچھلی طرف آنا، اور اس حدیث شریف میں لف نشر غیر مرتب ہے لف میں اقبل پہلے اور ادبر بعد میں ہے اور نشر میں ادبر پہلے ہے اور اقبل بعد میں ہے، اب سوال یہ ہوتا ہے نشر کو لف کے خلاف کیوں لایا گیا؟

تو اس کے لئے کئی توجیہات کی گئی ہیں اولاً اقبال وادبار کے دو معنی آتے ہیں اول ادبار کہتے پچھلی طرف سے آگے کی طرف آنا اور اقبال کہتے ہیں آگے کی طرف سے پچھلی طرف آنا۔ دوسرا معنی اس کے اعتبار سے نشر لف کیساتھ مرتب ہے، اب جواب یوں ہوا کہ تسمیہ باعتبار مبدأ کے کرلو تو اس وقت نشر لف کے خلاف نہیں ہوتا ہے۔ ثانیا توجیہ شیخ انورؒ فرماتے ہیں کہ تسمیہ باعتبار انتہاء کے ہوتا ہے نہ باعتبار مبدأ کے تو یہاں غیر مرتب کا کیا جواب ہے وہ فرماتے ہیں باعتبار عرف کے ہیں یعنی لف میں اقبال کو اس وجہ سے پہلے لایا گیا ہے تاکہ محاورات شعراء عرب کے موافق ہو جائے، جیسے کہ امرأ القیس کہتے ہیں مقبل مدبر مكر مضر مقبل مدبر معاً. كجلمود صخر حطه السيل من عل. خنساؒ شاعر کہتی ہیں، فانما هي اقبال وادبار. تو اسی وجہ سے کہ محاورات عرب کے مطابق بن جائے تو غیر مرتب ذکر کیا ہے۔

اور ثالثاً توجیہ شیخ الہندؒ باء کو بمعنی الی لیتے ہیں یعنی نشر کے اندر تصرف کرتے ہیں "بدأ بمقدم رأسه ای الی مقدم رأسه". لیکن یہ ٹھیک نہیں کیونکہ اس تاویل سے بعد والا جملہ آبی ہے ثم ذهب بهما الی قفاه۔

باب ماجاء أنه يبدأ بمؤخر الرأس

حدثنا قتيبة بن سعيد، حدثنا بشر ابن المفضل عن عبدالله بن محمد بن عقيل، عن الربيع بنت معوذ بن عفراء: أن النبي صلى الله تعالىٰ عليه وسلم مسح برأسه مرتين:

Maktaba Tul Ishaat.com

بدأ بمؤخر رأسه ثم بمقدمه وبأذنيه كلتيهما: ظهورهما وبطونهما.

قال ابو عيسىٰ: هذا حديث حسن. وحديث عبدالله بن زيد أصح من هذا وأجود اسناداً.

وقد ذهب بعض أهل الكوفة الى هذا الحديث، منهم وكيع بن الجراح.

روایات میں مسح کی کیفیت مختلف ذکر ہیں البتہ جمہور فقہاء وائمہ کے نزدیک اقبال وادبار ہے (جیسے ماقبل باب میں کچھ ذکر کیا گیا) یہ سب سے افضل ترین کیفیت ہے، اس لئے کہ حضور کی مواظبت اس پر معلوم ہوتی ہے، اس کیلئے بہت سی روایات موجود ہیں ایک روایت عبداللہ بن زید کی موجود ہے جیسے گذر گئی، دوسری روایت امام طحاویؒ نے تفصیل کیساتھ ذکر کی ہے کہ حضور نے قفاء کیطرف ہاتھ کھینچا بعدہٗ اگلی طرف ہاتھ لایا اس میں بھی جمہور کیلئے دلیل ہے۔

دوسری کیفیت مسح رأس اس حدیث میں مذکور ہے کہ پہلے اقبال یعنی پچھلی طرف سے آگے کی طرف آنا، بعد میں ادبار یعنی آگے کی طرف سے پچھلی طرف کو جانا یہ مذہب ہے اکثر کوفی حضرات (سوائے امام صاحبؒ) وکیع بن جراح وغیرہ کے، یہ لوگ اس دوسری کیفیت کو افضل کہتے ہیں ان کے لئے یہی حدیث مستدل ہے، لیکن جمہور کی جانب سے جواب کہ یہ حدیث مرجوح بنی ہے اور عبداللہ بن زید کی روایت راجح ہے، دوسرا جواب کہ حضورؐ نے جواز کی تعلیم دینے کیلئے ایسا کیا تھا، اور حضور کی مواضبط اس پر نہیں تھی تیسری کیفیت مسحات ثلاثہ........ یہ ایک روایت محمد بن حسن کی دلیل میں پیش کرتے ہیں، لیکن جواباً ہم کہتے ہیں کہ یہ ٹھیک کہ یہ روایت موجود ہے لیکن جواز پر محمول ہے، اور اقبال وادبار افضلیت پر محمول ہے۔

چوتھی کیفیت بھی موجود ہے یعنی اربع مسحات کی........ لیکن وہ بھی جواز پر محمول ہے رہا یہ کہ صاحب منیۃ المصلی نے جو کیفیت لائی ہے وہ بھی محمود نہیں بلکہ یہ اس کی خیالی کیفیت ہے وہ فرماتے ہیں کہ سبابہ اور

Maktaba Tul Ishaat.com

ابہام کو اٹھا کر اور کفین کو بھی اٹھا کر کے پچھلی طرف کھینچے اور پھر کفین کو رکھ کر اگلی طرف آئے اور ابہامین اور سباحتین سے اذنین کا مسح کریں، اس کیفیت پر ابن ہمامؒ نے اعتراض کیا ہے کہ اس کی سنت میں کوئی اصل نہیں اور حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے مسح کو بیان کرنے والوں سے کسی نے اس کیفیت کو ذکر نہیں کیا ہے، اور فقہی حیثیت سے بھی یہ ٹھیک نہیں کیونکہ سباحتین اور کفین اس خوف سے دور رکھنا کہ وہ مستعمل ہوتے ہیں یہ ٹھیک نہیں کیونکہ استعمال قبل الانفصال ثابت نہیں، لیکن یہ اقبال وادبار رأس مخلوق میں ہوسکتا ہے اور ذی اشعار کیلئے ایک ہی دفعہ ادبار پورا رأس مسح ہوجائیگا تو یہ کافی ہوجائیگا۔

باب ماجاء ان مسح الرأس مرة

حدثنا قتيبة: حدثنا بكر بن مضر عن ابن عجلان، عن عبدالله بن محمد بن عقيل، عن الربيع بنت معوذ بن عفراء: أنها رأت النبى صلى الله تعالىٰ عليه وسلم يتوضأ، قالت: مسح رأسه، ومسح ما أقبل منه وما أدبر، وصدغيه وأذنيه مرة واحدة.

قال: وفى الباب عن على، وجد طلحة بن مصرف بن عمرو. قال أبو عيسىٰ: حديث الربيع حديث حسن صحيح.

تیسری بحث تعداد مسح: امام شافعیؒ کا مشہور مذہب تثلیث کا ہے وہ تثلیث کو افضل قرار دیتے ہیں بخلاف دیگر ائمہ کے وہ مرة واحدة کو افضل قرار دیتے ہیں البتہ امام شافعیؒ کا جو قول ترمذی نے مرة واحدة کا ذکر کیا ہے یہ قول قدیم ہے امام شافعیؒ کے مشہور قول کے دلائل متعدد روایات ہیں اولاً ابوداؤد حضرت عثمان سے روایت کرتے ہیں وہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے وضوء کو نقل کرکے فرماتے ہیں "مسح رأسه ثلٰث مراة" تو اس سے معلوم ہوا کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے مطابق تین مرتبہ مسح افضل ہے۔ جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ ابوداؤد نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے، کیونکہ وہ خود فرماتے ہیں "احاديث عثمان كلها مرة

Maktaba Tul Ishaat.com

واحدة"، معلوم ہوا کہ ابوداؤد کے نزدیک تثلیث کی روایت قابل حجت نہیں البتہ ایک اور روایت نقل کر کے اس کی توثیق کردی ہے۔ ثانیاً مسلم اور ترمذی ابوامامہ سے روایت نقل کرتے ہیں کہ "توضأ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فغسل وجهه ثلاثاً ویدیه ثلاثاً مسح رأسه". تو وہ لوگ عموم دلیل لیتے ہیں کہ تمام کو ثلاثاً کیا ہے جیسے مغسولہ اعضاء کو ثلاثاً غسل کیا ہے اسی طرح رأس کو ان پر قیاس کر کے کہتے ہیں کہ ثلاثاً کیا ہے، کہتے ہیں "الرأس عضو من الاعضاء وکل عضو من الاعضاء ففیه التثلیث فالرأس فیه التثلیث" تو گویا وہ قیاس کے ذریعہ سے اس کو ثابت کرتے ہیں، لیکن ہم جواب دینگے کہ استدلال صحیح نہیں اس لئے کہ اعضاء مغسولہ کو اعضاء الممسوحہ کیساتھ تشبیہ دینا ایک مبائن کو دوسرے مبائن کیساتھ قیاس کرنا ہے اور یہ قیاس مع الفارق ہے ثالثاً ایک اور روایت سے وہ تثلیث پر پیش کرتے ہیں ربیع بنت معوذؓ کی روایت "ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم مسح برأسه مرتین". اس روایت سے اتنا معلوم ہو گیا کہ تعداد مطلوب ہے اگر تثلیث پر صریح نہیں بلکہ تکرار پر صریح تو یہ روایت مجمل ہے اور دوسری روایت تثلیث کی مفصل ہے، اور روایت ابوداؤد میں بھی موجود ہے لیکن جواب یہ ہے کہ دونوں سے استدلال صحیح نہیں اس لئے کہ یہ روای کی اپنی تاویل و تعبیر ہے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے ایک مسح بالاستیعاب کو تین یا دو مسحات شمار کیا ہے، بہرحال یہ تعداد مراد نہیں بلکہ استیعاب کیلئے تین دفعہ فرمایا ہوگا تو اس کے ہم بھی قائل ہیں، علی التسلیم تین دفعہ مسح کیا یہ محمول ہے لفناء البلة یہ تعداد بظاہر ہے مگر غیر مقصود تعداد ہوگی، اور یا وہی تعبیر کرینگے کہ جہاں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم متعدد کرتے ہیں وہ بیان جواز کیلئے ہیں۔

ایک اور جواب یوں بھی دیا جاتا ہے کہ تثلیث کے قول کے وقت قلب موضوع لازم آتا ہے کیونکہ تین دفعہ مسح سے غسل لازم آتا ہے تو ممسوح کا مغسول ہونا یہ قلب موضوع ہے وذالک لایجوز۔

ماء جدید سے تین دفعہ مسح کرنا احناف کی کتاب خلاصہ کے اندر اس کو بدعت لکھا ہے، لیکن اس کو بدعت کہنا ٹھیک نہیں یہ اس کی غلطی ہے کیونکہ احادیث سے اس کا ثبوت ہے اگرچہ ہم نے مرجوحیت ثابت کی

Maktaba Tul Ishaat.com

ہے، باعتبار افضلیت کے یہ نہیں کہ بالکل ثابت نہیں بلکہ بہتر وہ ہے جسے قاضی خان نے ذکر کیا ہے "لایکون سنة ولا ادباً". بحر والے نے اس کے قول کو اولیٰ کہا ہے، بہرحال مباح ہے تثلیث بماء جدید وهذا هو الصحيح.

اب رہ گئی امام ابوحنیفہؒ اور جمہور کی دلیل: اس کے بارے میں متعدد روایات ہیں:

پہلی دلیل یہی ہے جسے مصنف نے بیان کیا مرۃ واحدۃ موجود ہے۔

دوسری روایت عبداللہ بن زید کی "مسح راسه بماء غير فضل يديه" مطلق موجود ہے اس میں ایک دفعہ مسح کرنے سے فرد کامل ہوتا ہے اور اگر تعداد مقصود ہوتی تو ذکر فرماتے تو معلوم ہوا کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم مرۃ واحدۃ کرتے تھے۔

علاوہ ازیں قیاس بھی دلیل ہے کہ ممسوح میں تخفیف ماء ہے اگر ایک دفعہ کرے تو تخفیف متحقق ہوجاتی ہے اور تین دفعہ سے جو تخفیف تھی وہ فوت جاتی ہے، اور بھی بہت سی مرفوع روایات موجود ہیں کہ کئی مرتبہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم مسح واحدۃ کرتے تھے۔

باب ماجاء انه ياخذ لرأسه ماء جديداً

حدثنا علي بن خشرم: حدثنا عبدالله ابن وهب: حدثنا عمرو ابن الحارث عن حبان ابن واسع عن أبيه، عن عبدالله بن زيد: أنه رأى النبي صلى الله تعالىٰ عليه وسلم توضأ، وأنه مسح رأسه بماء غير فضل يديه.

قال ابو عيسىٰ: هذا حديث حسن صحيح.

وروى ابن لهيعة هذا الحديث عن حبان بن واسع عن أبيه، عن عبدالله بن زيد: أن النبي صلى الله تعالىٰ عليه وسلم توضأ وأنه مسح رأسه بماء غبر فضل يديه.

ورواية عمرو بن الحارث عن حبان أصح، لأنه قد روى من غير وجه هذا

Maktaba Tul Ishaat.com

الحدیث، عن عبداللّٰہ بن زید وغیرہ: ان النبی صلی اللّٰہ تعالیٰ علیه وسلم أخذ لرأسه ماء جدیداً.

والعمل علی هذا عند أکثر أهل العلم: رأوا أن یأخذ لرأسه ماء جدیداً.

چوتھی بحث ضرورت ماء جدید اور عدم ضرورت ماء جدید کے بیان میں، یہ بحث عموماً اختلافی نہیں بلکہ اتفاقی ہے، یہاں پانچ صورتیں ہوتی ہیں:

(۱): اول صورۃ ماء جدید سے مسح کرنا بالاتفاق افضل ومستحب ہے۔

(۲): دوم صورۃ بلۃ باقیۃ فی الیدین بعد عضو المغسول اس کے ساتھ مسح رأس کرتے ہیں اختلاف ہے ابوحنیفہؒ کے نزدیک مسح جائز ہوگا امام شافعیؒ کہتے ہیں جائز نہیں، امام ابوحنیفہؒ کہتے ہیں کہ یہ ماء مستعمل نہیں ہوا ہے تو مسح اس سے صحیح ہوگا کیونکہ حکم مستعمل بعد الانفصال ہوتا ہے بطور تائید کے ابن لہیعہ کی روایت "بماء غبر فضل یدیه" پیش کرسکتے ہیں۔

تائیداً ہم اس لیے کہتے ہیں کہ یہ ضعیف ہے، اور امام شافعیؒ عدم جواز کے قائل ہیں اس کی دلیل غیر فضل ید یہ ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ماء جدید لیتے تھے تو معلوم ہوگیا کہ ماء یدین صحیح نہیں، جواب یہ کہ مختار افضلیت کیلئے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے یہ کیا ہے۔

(۳): سوئم صورۃ بلۃ مأخوذۃ بعد عضو الممسوح یعنی عضو ممسوح کے بعد اسی سے سر کو مسح کرے۔

(۴): چہارم صورۃ بلۃ مأخوذۃ بعد عضو المغسول، یعنی عضو مغسول سے تری لے لینا۔

(۵): پنجم صورۃ بلۃ مأخوذۃ بما فیه بعد الممسوح، یعنی عضو ممسوح سے پانی لیکر مسح رأس کرے، یہ تین صورتیں آخری ناجائز بالاتفاق ہیں۔

Maktaba Tul Ishaat.com

باب مسح الاذنين ظاهرهما وباطنها

حدثنا هناد: حدثنا عبدالله بن ادريس عن محمد بن عجلان، عن زيد بن أسلم، عن عطاء بن يسار، عن ابن عباسؓ: أن النبى صلى الله تعالىٰ عليه وسلم مسح برأسه وأذنيه: ظاهرهما وباطنهما.

قال أبو عيسىٰ: وفى الباب عن الربيع.

قال أبو عيسىٰ: وحديث ابن عباسؓ حديث حسن صحيح.

والعمل على هذا عند أكثر أهل العلم يرون مسح الأذنين: ظهورهما وبطونهما.

باب ماجاء أن الأذنين من الرأس

حدثنا قتيبة: حدثنا حماد بن زيد عن سنان بن ربيعة، عن شهر بن حوشب عن أبى أمامة قال: توضأ النبى صلى الله تعالىٰ عليه وسلم فغسل وجهه ثلاثاً، ويديه ثلاثاً ومسح برأسه، وقال: الأذنان من الرأس.

قال ابو عيسىٰ: قال قتيبة: قال حماد: لادرى، هذا من قول النبى صلى الله تعالىٰ عليه وسلم أو من قول أبى أمامة؟

قال: وفى الباب عن أنس.

قال ابو عيسىٰ: هذا حديث، ليس اسناده بذاك القائم والعمل على هذا عند أكثر أهل العلم من أصحاب النبى صلى الله تعالىٰ عليه وسلم ومن بعدهم: أن الأذنين من الرأس. وبه يقول سفيان الثورى، وابن المبارک، والشافعى، وأحمد، واسحاق.

وقال بعض أهل العلم: ما أقبل من الأذنين فمن الوجه، وما أدبر فمن الرأس. قال

Maktaba Tul Ishaat.com

اسحاق: واختار أن يمسح مقدمهما مع وجهه، ومؤخرهما مع رأسه.

اس باب میں مقصود مسح رأس اذنین کا بیان ہے کہ اذنین کا حکم مسح ہے۔

(۱): ابن شہاب زہریؒ داؤد ظاہری یہ حضرات اذنین کو حکم وجہ میں داخل کرتے ہیں دلیل میں ترمذی جلد دوم کی حدیث کو پیش کرتے ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے نفل پڑھتے وقت دعا فرمادی ....اس میں ''سمعہ'' کا لفظ آیا ہے اس کا ضمیر اذن کی طرف راجع کرتے ہیں اس سے اشتراک فی الغسل لیتے ہیں۔

لیکن جمہور کہتے ہیں کہ وجہ سے ذات مراد ہے نہ خاص چہرہ جیسے قرآن میں ''**کل شیء ھالک الا وجھہ**''. علی التسلیم سمع میں تاویل کرتے ہیں سمع سے مراد گوشت نہیں بلکہ قوۃ سامعہ غیر مدرک وہی مراد ہے لیکن قوۃ سامعہ نہ محل غسل ہے نہ مسح البتہ جارحہ محل دونوں کا ہوسکتا ہے، اور اس کے ہم بھی قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اس میں ایک قوۃ سامعہ رکھدی ہے، لہٰذا یہ استدلال تام نہیں۔

(۲): دوسرا مذہب اجتماع غسل و مسح کا قول ہے لیکن یہ دو قسمیں بن جاتی ہیں، ابن شریح اور ان کے تلامذہ کہتے ہیں کہ جو حصہ کان کا چہرہ کی طرف ہے وہ مغسول ہوگا اور پچھلی طرف کان کا ممسوح ہوگا یعنی ظاہر اذنین سر کے ساتھ ممسوح ہونگے۔

(۳): تیسرا مذہب امام شعبیؒ کا ہے وہ اجتماع کے قائل ہیں لیکن تقسیم محل نہیں کرتے ہیں کل اذن مغسول وجہ کیساتھ اور کل اذن ممسوح ہوجائے سر کیساتھ دونوں کی دلیل اس باب کی روایات میں تعارض ہے ایک قسم کی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ وجہ میں داخل ہے مغسول ہے اور ایک قسم کی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ سر میں داخل ہے ان کی تطبیق کی ضرورت ہے ہم دونوں پر عمل کرتے ہیں۔

تطبیق ابن شریحؒ نے یوں کی کہ ما اقبل وجہ میں اور ما ادبر سر میں امام شعبیؒ نے یوں تطبیق دی کہ بلا تقسیم

Maktaba Tul Ishaat.com

محل غسل وجہ کے وقت غسل اذن مسح سر کیوقت مسح، لیکن جواب ظاہر ہے کہ روایتین میں سرے سے تعارض نہیں تو تطبیق نہیں تو تطبیق کی ضرورت نہیں اس لئے کہ سمع سے مراد قوۃ سامعہ ہے یا وجہ سے مراد ذات ہے، رہا جواب حدیث علیؓ وہ قابل حجت نہیں ابن حجرؒ کہتے ہیں، اور ابن جوزیؒ بھی یہی کہتے ہیں کہ قابل حجت نہیں، علی التسلیم پھر یہ کہتے ہیں کہ صحاح سے تعارض ہے تو یہ متروک ہے اور اکثر روایات راجح ہونگی نیز یہ قیاس کے خلاف ہے اس لئے کہ شریعت میں ایک ہی محل میں غسل و مسح کا اجتماع موجود نہیں۔

(۴): اربعہ ائمہ اور جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے نہ تو غسل اور نہ اجتماع مسح مع غسل بہت سی روایات ہیں پہلی اور دوسری روایت ربیع بنت معوذ کی موجود ہے، اور بھی روایت عبداللہ بن صنابح کی ہے اذا مسح رأسه خرجت الخطية من رأسه و اذنيه، تو معلوم ہوتا ہے یہ خروج خطایا اذنین سے بوجہ دخول اذنین فی الرأس کے ہے جس پر یہ حکم اس کے مسح کا حذیفہؓ سے نقل کرتے ہیں "مسح رأسه و اذنيه" تصریح یہ ہے کہ اذنین میں مسح ہے، لیکن جمہور آپس میں کیفیت مسح یوں بیان کرتے ہیں کہ اگلے حصہ اذن کو وجہ کے ساتھ مسح کرلے اور ظاہر اذن کو مسح رأس کیساتھ کرے یعنی تقسیم فی الوقت کے قائل ہیں، دلیل ان کے لئے وہ مشاہدہ پیش کرتے ہیں، بخلاف باقی اربعہ ائمہ کے وہ فرماتے ہیں کہ اذن کا مسح رأس کیساتھ ہوگا وجہ کیساتھ نہیں ہوگا ان کی دلیل یہی حدیث ہے، اور ادلہ ان کے لئے وہی روایات مذکورہ ہیں جو کہ پہلے مذکور ہو چکے ہیں، پھر اربعہ ائمہ وقت رأس میں متفق ہیں لیکن کیفیت مسح رأس مع اذنین میں مختلف ہوتے ہیں۔

امام شافعیؒ ماء جدید اذنین کیلئے افضل قرار دیتے ہیں، باقی ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ افضل بماء الرأس ہے، حق اور صحیح تحقیق یہی ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ ماء الرأس کو کافی جانتے ہیں، اور امام شافعیؒ امام مالکؒ افضل ماء جدید کو کہتے ہیں۔ اب رہ گیا ادلہ امام شافعیؒ اور امام مالک متعدد روایات ماء جدید کی پیش کرتے ہیں، ایک حدیث میں ہے: "اخذ لاذنيه خلاف ماء اخذ لرأسه" اس کا جواب سنداً ضعیف ہے ابن حجر اس

Maktaba Tul Ishaat.com

پر ضعف کا حکم لگاتے ہیں، علی التسلیم وہ بیان جواز کیلئے ہے، یا فناء بلۃ تھا تو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ماء جدید لیا بعذر فناء بلۃ۔

امام ابوحنیفہؒ کے دلائل: پہلی روایتیں جو کتاب میں موجود ہیں بنت معوذ کی اذنین کا مسح رأس کیساتھ ہے ماء جدید مذکور نہیں ''یعنی وہی دو روایتیں جو کہ ترمذی میں ہیں''۔

اور دلیل ابن صناح کی روایت ہے اس سے بھی معلوم ہوتا ہے دونوں کا ایک پانی تھا ورنہ اس کے لیے اور پانی لیتے تو وہ مذکور ہوتا ہے، ''اذ مسح رأسه خرجت الخطيئة من رأسه واذنيه''. اور روایت ابن حبان ابن مندہ جو کہ ابن حذیفہ سے بیان کرتے ہیں ''مسح رأسه واذنيه''. بہر حال وہی چار ادلہ جو کہ پہلے بیان ہوئے ہیں وہی دلیل ان کی ہیں۔

پانچویں دلیل یہی مشہور روایت: ''الاذنان من الرأس'' یعنی حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا مقصد یہی ہے کہ اذنان من الرأس فی اشتراک الماء. ہاں اس پر شوافع اعتراض کرتے ہیں کہ یہ استدلال تام نہیں کیونکہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بیان خلقت کرتے ہیں کہ اذنين جزء من الرأس نہ کسی اور عضو کا ہے لیکن یہ فضول بات ہے کیونکہ یہ بدیہیات سے ہے اور نبی کی بعثت احکام شرعیہ کے بیان کرنے کیلئے ہے نہ کہ بدیہیات سے ہیں۔ دوسرا اعتراض یہ کرتے ہیں کہ یہاں اشتراک فی المسح کا بیان ہے اشتراک فی الماء کا بیان نہیں۔ کما قلتم۔

جواب کہ یہ کہنا غلط ہے اور لفظ من اس سے آبی ہے کیونکہ من کا لفظ جزئیہ کیلئے ہوتا ہے اور اگر اشتراک فی المسح کا بیان مقصود ہوتا تو کاف تشبیہ مناسب ہوتا، تو الاذنان کالرأس ہونا چاہیئے تھا۔

مصنف نے اس روایت پر دو اعتراض کیے ہیں ایک متن حدیث میں دوسرا سند حدیث میں، متن حدیث کے متعلق حوالہ دیتے ہیں ''قال حماد لاادری هذا من قول النبی صلی اللّٰه تعالیٰ علیه

Maktaba Tul Ishaat.com

وسلم او من قول ابی امامة"۔ لیکن جواب یوں ہے کہ قال میں (قال الاذنان من الرأس) دو احتمال ہیں جیسا کہ حماد نے بیان کیا لیکن دوسری روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مرفوع ہے اس لئے کہ تعدد قال ہے (قال قال الاذنان الخ) علی التسلیم یعنی ہم تسلیم کرتے ہیں کہ قال کا قائل حضرت ابوامامہ ہے لیکن غیر معقول المعنی میں حکم رفع میں ہوتا ہے، یہ تو تھا متن پر اعتراض کا جواب۔ دوسرا اسند پر اعتراض "هذا حديث ليس اسنادهٗ بذاک القائم" اس حدیث کے راوی شہر بن حوشب کی ضعف کیطرف اشارہ کرتے ہیں وجہ ضعیف بعض نے یہ بتایا ہے کہ یہ "بدشکل تھا"، بعض کہتے ہیں کہ "یہ عرف کے خلاف لباس پہنتا تھا"، اور بعض یہ کہتے ہیں کہ اس کے "بیت المال سے چوری کی تھی"۔

جواب یہ سب ضعف سند نہیں کیونکہ جرح کے اسباب وعلل یہ نہیں ہوتے ہیں اس وجہ سے کہ بدشکلی یا لباس غیر معروف پہننا جب تک شریعت کے خلاف نہیں جرح کا سبب نہیں ہوسکتا اور چوری کا سبب بھی ٹھیک نہیں کیونکہ اس نے چوری نہیں کی تھی بلکہ وہ مسکین تھا اپنا حق لے لیا، علاوہ ازیں توثیق کرنے والے محدثین تضعیف کرنے والوں سے زیادہ ہیں، علاوہ ازیں شہر بن حوشب کی وجہ سے جو ضعف آیا ہے وہ تعدد طرق سے منجبر ہوجائے گا۔ جیسے نصب الرأیۃ نے آٹھ صحابہؓ سے تخریج کی ہے، علاوہ ازیں مصنف رحمۃ اللہ علیہ کا یہ رویہ قابل تعجب ہے یہاں اس روایت پر شہر بن حوشب کیوجہ سے ضعف کا حکم لگاتے ہیں کیونکہ یہ حدیث ان کے مسلک کے خلاف نظر آتی ہے اور دوسری جگہ اس کی روایت کردہ حدیث مصنف کے مذہب کے خلاف نہیں وہ اس کو حسن کہتے ہیں چنانچہ جلد ثانی کے "ص: ۱۲۸ اور ص: ۳۳۳" میں موجود ہیں یہ اس کی جلالت شان کی خلاف ہے اور ان کے لیے مناسب نہیں تھا کہ مذہب کے تعصب کی وجہ سے صحیح حدیث کو ضعیف قرار دیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

Maktaba Tul Ishaat.com

باب ماجاء: "ويل للأعقاب من النار"

حدثنا قتيبة قال: حدثنا عبدالعزيز بن محمد عن سهيل بن أبي صالح، عن أبيه، عن أبي هريرةؓ: أن النبي صلى الله تعالىٰ عليه قال: ويل للأعقاب من النار.

قال: وفي الباب عن عبدالله بن عمرو، وعائشة، وجابر بن عبدالله، وعبدالله بن الحارث [هو ابن جزء الزبيدى]، ومعيقيب، وخالد بن الوليد، وشرحبيل بن حسنة، وعمرو ابن العاص، ويزيد بن أبي سفيان.

قال أبوعيسىٰ: حديث أبي هريرةؓ حديث حسن صحيح.

و روى عن النبي صلى الله تعالىٰ عليه وسلم: أنه قال: ويل للأعقاب وبطون الأقدام من النار.

قال: وفقه هذا الحديث: أنه لايجوز المسح على القدمين اذا لم يكن عليهما خفان أو جوربان.

امام طحاویؒ نے اس باب کو بہت تفصیل کیساتھ ذکر فرمایا ہے، اس باب میں چار قول ہیں:

(۱): شیعہ میں سے امامیہ حکم رجلین میں مسح مانتے ہیں۔

(۲): اربعہ ائمہ اور فقہاء سب غسل رجلین کے قائل ہیں۔

(۳): حسن بصری جمع بین الغسل والمسح۔ لیکن حقیقۃً یہ نسبت صحیح نہیں ہے۔

(۴): اختیار کا قول ہے اختیار ہے مسح کرے یا غسل کرے یہ قول ابن جریر کا ہے ابن جریر دو اشخاص کی کنیت ہے ایک شیعہ اور ایک سنی دونوں کے نام ایک ہیں اور دونوں صاحب تفسیر ہیں اور دونوں صاحب تاریخ ہیں اس سے اشتباہ ہوتا ہے کہ امام ابن جریر طبریؒ سنی کا لیکن تحقیق یہی کی گئی ہے کہ شیعہ اس قول

Maktaba Tul Ishaat.com

کے قائل ہیں۔

اب رہے دلائل: دونوں نوع غسل ومسح کے موجود ہیں۔نوع مسح یہ متعدد روایات میں ہیں طحاویؒ میں تفصیلاً موجود ہیں (۱) حضرت علیؓ سے طحاویؒ نے تخریج کی ہے حضرت علیؓ نے ظہر کی نماز کے بعد وضوء کی تعلیم دی اس میں ہے کہ "مسح براسهٖ ورجليه" اور پھر حوالہ دے دیا کہ "هذا وضوء ابو الطاهر" جواب امام طحاویؒ نے یوں دیا ہے کہ مسح سے مراد غسل خفیف ہے نفس مسح نہیں مسح کیساتھ اس لئے تعبیر فرمایا کہ اسراف ماء سے احتراز کیا جائے کیونکہ یہ وہم ہوتا تھا کہ اوراعضاء میں تعدد موجود ہے مگر رجلین میں تعدد نہیں تو متوضی باقی سارا پانی رجلین پر ڈالتا تو اس سے بچنے کیلئے مسح کا لفظ بولا گیا،اورابن کثیرؒ نے مسح کو غسل کے معنی میں لیا ہے تو حدیث ٹھیک اور موافق ہوگی اور یوں بھی جواب دیا جاتا ہے کہ وضوء بعد الوضوء پر محمول ہے اس میں ترک غسل بعض الاعضاء جائز ہوتا ہے قرینہ دوسری روایت میں ہے کہ "هذا وضوء من لم يحدث"، تو یہ جواب اکثر روایات میں چلتا ہے اور یہ عام ہے،تیسرا جواب کہ من قبيل علفتها تبناً وماء بارداً کے ہے تقدیر یوں ہوتی ہے کہ "مسح برأسه وغسل رجليه".

(۲):امام طحاویؒ نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت تخریج کی ہے اس میں ہے "حفنة من ماء فسک بها رجليه" ایک چلو قدم پر گرادیا اور پھیر دیا تو یہ مسح ہوتا ہے جواب یہ ہے کہ سنداً ضعیف ہے بقول امام بخاریؒ علی التسلیم صحیح مانیں تو یہ محمول ہے غسل رجلین فی النعلین میں،اوراس کے ہم بھی قائل ہیں کہ یہ جائز ہے اور خود تائید دوسری روایت میں موجود ہے "والنعل فيهما" تو یہ قرینہ ہے غسل رجلین فی النعلین کا۔

دوسرا جواب وضوء ناقص کیا تھا یعنی وضوء بعد الوضوء میں ترک بعض الاعضاء جائز ہے۔

تیسرا جواب یہ تبرید وتنظیف کیلئے تھا وضوء کیلئے نہیں تھا،بہر حال یہ ہمارے خلاف نہیں۔

Maktaba Tul Ishaat.com

(۳): روایت عثمانؓ سے موجود ہے "مسح على الرجلين فاخذ كفا من الماء فرش القدمين"۔ جواب "رش" سے مراد غسل خفیف ہے، قرینہ اور روایت میں موجود ہے "ثم رشيه ثم تصلى فيه" اس رش سے مراد بالاتفاق غسل خفیف ہے، تو اس کو ہم بھی تسلیم کرتے ہیں، اور جواب کہ اگر مسح مراد لیتے ہو تو اس سے مراد حالت تخفف (موزہ) ہوتا ہے۔

(۴): اور روایت ابن خیر سے ہے کہ حضرت علیؓ تعلیم دیتے وضوء کی "مسح على ظهر قدميه" اس میں تصریح ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے رجلین پر مسح کیا کرتے تھے۔

جواب: یہ حالت تخفف پر محمول ہے یا اس سے غسل خفیف مراد ہے نہ نفس مسح۔

(۵): اسی طرح امام طحاویؒ نے ابن عمرؓ سے تخریج کی ہے "مسح على رأسه وقدميه".

جواب: حالت تخفف پر محمول ہے، یا غسل خفیف مراد ہے، یا یہ محمول جوربین منعلین پر، یا غسل رجلین فی النعلین پر، امام بخاریؒ نے باب رکھا ہے "باب غسل رجلين في النعلين"، فرمایا ہے کہ نعال سبطیہ میں غسل رجلین کرتے تھے اس میں صاف موجود ہے کہ غسل رجلین فی النعلین تو وہاں اس روایت سے معلوم ہوتا ہے تفصیلاً مسح مراد غسل رجلین فی النعلین ہے۔

(۶): اور روایت ابن عمرؓ سے مروی ہے "مسح براسه ورجليه" اب اس سے استدلال یوں ہے کہ رجلیہ کا عطف ہے براسہ پر تو یہ صریح ہے مسح رجلین پر۔

(۷): اسی طرح...... ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم "مسح على قدميه" کرتے تھے۔

جواب وہی ہیں جو کہ پہلے مذکور ہوگئے غسل خفیف، تخفیف، تبرید یہ نوع صریح مسح کی بیان ہوگئی۔

دوسری نوع مسح کیلئے قیاس امام طحاویؒ نے ایک قیاس ذکر فرمایا ہے بایں طور کہ تیمم میں رجلین سر کیساتھ شریک ہیں جیسے کہ سر کیلئے کوئی بدل نہیں تو اسی طرح رجلین کیلئے بھی کوئی بدل مقرر نہیں تو سقوط بلا بدل میں رجلین سر

Maktaba Tul Ishaat.com

کیساتھ شریک ہیں تو اسی طرح معلوم ہوا کہ سر کیساتھ رجلین مسح میں بھی شریک ہیں۔ جواب دیا ہے کہ یہ صحیح نہیں اس لئے کہ ہم مانتے ہیں کہ بدل مبدل منہ کے کل پر شامل ہو بلکہ اقامۃ بعض بدل میں کافی ہوتا ہے جیسے کہ جنابۃ سے تیمّم کرنا اس میں بعض اعضاء کا مسح بدل ہو جائے گا کل بدن کی تو یہاں وضوء میں مسح دو اعضاء کا بدل ہوتا ہے تین اعضاء لہٰذا اس پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے، نیز رجلین محل غسل ہیں بوجہ تلبس مع النجاسات کے اور رأس محل غسل نہیں لعدم التلبس تو اس پر قیاس قیاس مع الفارق ہے۔

تیسری نوع قرآنی آیت سے مسح کے لئے دلیل لیتے ہیں "فاغسلوا وجوھکم وایدیکم الی المرافق وامسحوا برؤسکم وارجلکم" الآیة. فی روایته جر ارجلکم، لہٰذا رجلین کیلئے مسح کافی ہوگا۔ جواب آیۃً ٹھیک ہے روایت جر موجود ہے لیکن مسح سے مراد معروف مسح نہیں بطور عرف کے مسح دونوں کو شامل ہوگا تو وامسحوا ای نقحوا ہوگا، یعنی اگر اس کا متعلق رؤس ہوگا تو فرد مسح مراد ہوگا اور اگر اس کا متعلق رجلین ہیں تو فرد غسل مراد ہوگا تو عموم مجاز لیکن یہ جواب دیا گیا، یا الزاماً کہہ سکتے ہیں کہ ای شیعہ تمہارے نزدیک حقیقت اور مجاز کا جمع جائز ہے پھر ہم تمہارے عقیدہ کی بناء پر جواب دیتے ہیں کہ رأس کیوقت مسح حقیقی مراد ہے اور ارجل کے وقت مجازاً مسح سے غسل مراد لینگے، یا یوں جواب دے سکتے ہیں ہم کہ ٹھیک ہے دو قرآتیں موجود ہیں مگر ہر قرأت کی مستقل آیتیں ہیں تو نصب کی قرأت سے غسل مراد ہے حالت عدم تخفف کی بناء پر اور جر کی قرأت محمول ہے مسح پر حالت تخفف کی بناء پر پھر اب دونوں قرأتوں پر عمل ہوتا ہے، یا یوں جواب دینگے کہ من قبیل علفتها تبنا وماء باردا کر کے ارجلکم کے لئے محذوف نکالینگے واغسلوا ارجلکم مقدر ہوگا، یا اور جواب دینگے کہ یہ جر جوار کیلئے ہے تو ارجلکم مجرور حقیقۃً نہیں بلکہ صورۃ میں محل اصلی منصوب ہے، اس جواب پر اعتراض ہے کہ جر جوار عطف میں جائز نہیں ہوتا، اسی بناء پر بعض کہتے ہیں کہ عبدالرسول شیعہ معلوم ہوتا ہے کیونکہ اس نے شیعوں کی وکالت کر کے جر جوار فی العطف کو ناجائز قرار دیا

Maktaba Tul Ishaat.com

ہے مگر شیخ صاحب فرمایا کہ یہ غلط ہے کیونکہ یہ اس کی اپنی تحقیق نحوی ہے اس سے اس کو شیعہ کہنا صحیح نظر نہیں آتا ہے، لیکن جواباً ہم کہینگے کہ یہ تحقیق اس لئے غلط ہے کہ عطف کیساتھ بھی جر جوار موجود ہے جیسے "وحور عین" و"کبیر اناس فی بجاد مزمل" اور "اوقدیر معجل".

بہرحال جیسے بلا عطف جر جوار موجود ہے اسی طرح سے بالعطف بھی موجود ہے۔

دوسری نوع غسل کی روایات یعنی اہل سنت والجماعۃ کے دلائل: اس بارے میں امام طحاویؒ نے تین نوع ذکر کی ہیں، ایک نوع وہ ہے کہ جس میں غسل صریحاً موجود ہے۔(۱) حضرت علیؓ کی روایت اس میں ہے "فغسل رجلیه" اور پھر کہا کہ "هکذا طهور رسول الله"۔(۲) اسی طرح حضرت عثمانؓ نے وضوء کر کے دکھایا "فغسل رجلیه". (۳) دوسری روایت میں "غسل رجلیه ثلاثاً". (۴) مستورد بن شداد سے بھی روایت موجود ہے امام طحاویؒ کہتے ہیں غسل کے وجود کیلئے ہے اصابع کی تخلیل کہ بحر الرائق کے مصنف نے بھی خللوا اصابعکم سے غسل رجلین پر دلیل لی ہے یہ بھی صریح علی الغسل ہے۔(۵) اور روایت ابو رافع کی "یغسل رجلیه". (۶) ابی سے روایت ہے "یغسل رجلیه ثلاثاً ثلاثاً". (۷) ابو ہریرہؓ سے وضوقدمیہ۔

(۸) عبداللہ بن مسعودؓ سے "غسل رجلیه"، وغیر ذالک من الروایات الصحیحة.

رہ گئی نوع دوم متبادر علی الغسل وہ روایت خروج عن الخطایا والی ہے اس میں موجود ہے "اذا غسل رجلیه" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حکم رجلین غسل ہے اسی بناء پر اس پر مرتب ہوتا ہے خروج الخطایا۔ تیسری نوع اس سے زیادہ متبادر ہے وہ یہ وعید کی روایت ہے "ویل للاعقاب من النار"، خود ترمذی نے بھی فقہاہت حدیث پیش کر دی ہے۔

چوتھی نوع اجماع صحابہؓ موجود ہے ابن ابی لیلیٰ سے روایت ہے کہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ رجلین میں غسل ہے، ابن عباسؓ سے کسی نے پوچھا اس مسئلے میں تو اس نے فرمایا کہ کوئی بھی مسح علی الرجلین کے قائل نہیں ابن حجرؒ نے لکھا ہے کہ ابن عباسؓ حضرت انسؓ حضرت علیؓ یہ حضرات پہلے مسح علی الرجلین کے قائل تھے۔

Maktaba Tul Ishaat.com

باب الوضوء بالمد

حدثنا أحمد بن منيع وعلى بن حجر قالا: حدثنا اسماعيل ابن علية عن أبى ريحانة عن سفينة: أن النبى صلى اللّٰه تعالىٰ عليه وسلم كان يتوضأ بالمد، ويغتسل بالصاع.

قال: وفى الباب عن عائشه، وجابر، وأنس بن مالك.

قال أبوعيسىٰ: حديث سفينة حديث حسن صحيح. وأبو ريحانة اسمه عبداللّٰه بن مطر.

وهكذا رأى بعض أهل العلم والوضوء بالمد، والغسل بالصاع.

وقال الشافعى وأحمد واسحاق: ليس معنى هذا الحديث على التوقيت، أنه لايجوز أكثر منه ولا أقل منه، وهو قدر ما يكفى.

صاع کی مقدار میں ائمہ کا اختلاف ہے اس کا ثمرہ یہاں نہیں نکلتا ہے بلکہ باب الکفارات میں صاع کا ثمرہ معلوم ہوتا ہے، صاع کا اندازہ بالمد میں اتفاق ہے کہ چار مد ہے لیکن مد کی مقدار میں اختلاف ہے احناف کے ہاں مد دو رطل ہے اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک دو رطل سے کم ہے یعنی ایک رطل اور ایک ثلث تو صاع کی مقدار احناف کے ہاں آٹھ رطل ہوتی ہے اور ان کے ہاں پانچ رطل اور ایک ثلث ہوتی ہے، اب رہی دلائل کے متعلق بات، ابوحنیفہؒ کے ادلہ متعدد ہیں امام طحاویؒ نے مجاہد کی روایت عن عائشہؓ بیان کی ہے کہ انہوں نے ایک برتن گھر سے نکالا کہ حضور اس جیسے برتن سے غسل فرماتے تھے تو اس کو ناپ گیا تو ثمانیہ ارطال تھا تو اس سے ثمانیۃ ارطال معلوم ہوتا ہے مگر شک کیساتھ مگر ایک اور روایت نسائی نے حضرت مجاہد سے تخریج کی ہے کہ اس میں کوئی شک نہیں "فوجدناه ثمانية ارطال"، دوسری روایت ابوداؤد میں حضرت انسؓ سے ہے وہ

Maktaba Tul Ishaat.com

فرماتے ہیں کہ حضور وضوء فرماتے "باناء یسع رطلین" اور حضور علیہ السلام ہمیشہ مد سے وضوء کیا کرتے تھے تو معلوم ہوا کہ وہ مد دو رطل کا تھا تو صاع آٹھ رطل کا ہوتا ہے، اگر چہ "شریک" راوی پر کچھ کلام ہے، مگر حق یہ ہے کہ شریک ثقہ ہے کیونکہ مسلم اس سے تخریج کرتے ہیں۔

اسی طرح اور روایت بھی موجود ہے ابراہیم نخعیؒ فرماتے ہیں کہ حضرت عمرؓ کے پاس صاع تھا ہم اس کو ناپنے لگے "فوجدناه ثمانية ارطال بغدادية" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صاع عمرؓ بعینہٖ مقدار صاع نبوی ہوگا کیونکہ صحابہؓ حضورؐ کی اتباع کرتے ہیں بہت احتیاط کرتے تھے، البتہ امام طحاویؒ نے عبدالملک سے روایت کی ہے کہ ہم نے اندازہ کیا حضرت عمرؓ کے صاع کو تو پانچ رطل تھا کچھ اوپر، اس سے معلوم ہوا کہ ائمہ ثلاثہ کے موافق ہے احناف کا مستدل نہیں امام طحاویؒ جواب دیتے ہیں کہ عبدالملک نے تخمیناً اندازہ کیا تھا، حقیقۃً اندازہ نہیں کیا تھا، البتہ حافظ ابن حجرؒ پر تعجب ہے انہوں نے فرمایا ہے کہ صاع حضرت عمرؓ نہیں تھا بلکہ صاع عمر بن عبدالعزیزؒ کا تھا اس سے مقصد احناف کی دلیل کو کمزور کرنا تھا کیونکہ یہ حضرت عمرؓ صحابی ہے اگر اس کا صاع ہو جائے تو ضرور ماننا پڑتا ہے کہ یہ صاع نبوی ہوگا، لیکن سب جانتے ہیں کہ یہ بات شان محدثانہ سے گری ہوئی معلوم ہوتی ہے اس لئے کہ صاع حضرت عمرؓ ہی بن سکتا ہے نہ عمر بن عبدالعزیزؒ کی ان کا یہ کوشش کرنے کا یہ مقصد ہے کہ عمر بن عبدالعزیزؒ کے زمانہ سے یہ صاع شروع ہوا ہے نہ حضورؐ کے زمانہ میں لیکن یہ بات غلط ہے کیونکہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہی کے زمانہ سے یہ صاع چھوٹا ہے اور خرید کرتے ہیں اس سے اور گھر میں جو صاع ہے وہ بڑا ہے وہ اس کے موافق نہیں اس لئے گھر کے خرچ کے موافق نہیں ہوتا ہے تو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے دعاء فرمائی "اللّٰھم بارک لنا فی صاعنا الخ" فرق صرف یہ تھا کہ چھوٹا صاع خرید کیلئے تھا اور بڑا صاع گھر کیلئے ہوتا تھا، مگر حضرت عمرؓ کے زمانہ میں وہ "مد" "صاع" گھر سے نکال کر بازار کی خرید و فروخت میں رواج پزیر ہوا۔ بہر حال معلوم ہوا کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے زمانہ میں دونوں صاع

Maktaba Tul Ishaat.com

مروج تھے لیکن غایۃ ما فی الباب یہ تھا کہ بازار میں چھوٹا اور گھر میں بڑا تھا اور دلیل امام ابوحنیفہؒ کیلئے ابن ابی شیبہؒ حسن بن صالح فرماتے ہیں کہ صاع عمر بن عبدالعزیزؒ ثمانیۃ ارطال تھا بعینہ یہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا صاع ہوتا تھا، بہرحال یہ چند مرفوعات وموقوفات احناف کے مستدلات موجود ہیں۔ رہے ائمہ ثلاثہ یعنی حجازیوں کیلئے صاع کے ادلہ وہ امام ابو یوسفؒ کے قصہ کو اپنے لئے مستدل بناتے ہیں کہ جو کہ مدینہ طیبہ میں امام مالک کے ساتھ مناظرہ ہوا....واپس عراق آتے ہیں اس نے فرمایا کہ **فترکت قول ابی حنیفۃؒ .....واخذت بقول اهل المدينة.** *مختصراً* جواب یہ ہے کہ یہ قصہ سنداً ضعیف ہے قابل حجت نہیں اور معنی کے لحاظ سے بھی غلط ہے، علامہ کوثری مرحوم نے ایک ایک روای کی جہالت ذکر کردی ہے۔

بعض حضرات ان کے اختلاف کو حقیقی بناتے ہیں اور بعض حضرات صرف لفظی بناتے ہیں، جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ یہ اختلاف لفظی ہے وہ فرماتے ہیں کہ عراقیوں اور حجازیوں کی مقدار ایک ہی ہے یعنی دو سو استار ہوتے ہیں البتہ پھر استاروں کے اندر فرق ہے کہ احناف کے نزدیک ایک رطل بیس استار ہیں اور صاع اٹھارہ رطل ہیں تو اٹھارہ کو بیس ضرب دینے سے (٣٦٠) ہوتے ہیں اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک رطل (٣٠) استار کا ہے پھر تیس کو پانچ میں ضرب دینے سے (١٥٠) ڈیڑھ سو ہوتے ہیں اور کچھ ثلث کے بنتے ہیں تو تقریباً دونوں کے صاع قریب قریب ہوتے ہیں، اور بعضے حضرات اس اختلاف کو حقیقی اختلاف کہتے ہیں دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ سارے شراح اور کتب اس اختلاف کو نقل کرتے ہیں اور پورے زور سے دلائل دیتے ہیں تو معلوم ہوا کہ حقیقی ہے۔اب رہ گیا صاع کی مقدار باعتبار اوزان کے تحقیق یہی ہے کہ ایک صاع دو سو ستر تولے (٢٧٠) ہوتے ہیں جیسے مخدوم محمد ہاشم سندھی رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے صاع کوفی ہمست ای مرد فہیم...دوصد ہفتاد تولہ مستقیم۔اور تتمہ فائدہ کیلئے دینار کے وزن کو معلوم کرنے کیلئے فرماتے ہیں بعض دینار کے وزن کو معلوم کرنے کیلئے فرماتے ہیں:

Maktaba Tul Ishaat.com

بعض دینارے کہ دار داعتبار
وزن آن را ماسہ دان نیم وچہار

شیخ انورؒ اتمام فائدہ کیلئے درہم کا وزن بیان فرماتے ہیں:

درہم شرعی از ایں مسکین شنو
کاں سہ ماسہ ہست یک سرخہ دوجو
سرخہ سہ جوہست لیکن پاؤ کم
ہشت سرخہ ماسہ ای صاحب کرم

مقدار زکاۃ فضہ (۵۲،۱/۲)، اور مقدار زکاۃ ذہب (۷،۱/۲) تولہ ہے بقول قاضی ثناء اللہ پانی پتی صاحب تفسیر مظہریؒ۔

لیکن مولانا عبدالحی لکھنوی نے جو وزن اور مقدار زکاۃ فضہ وذہب بتایا ہے فضہ کے ۳۶ تولہ اور ذہب کے ۵۱/۲ یہ تحقیق کے خلاف ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ مولانا عبدالحی صاحبؒ نے وزن اطباء کی رتی کا حساب لگایا ہے جو رتی ۱/۲،۴ جو بنتی ہے اور قاضی ثناء اللہ صاحبؒ نے عرف سناروں کی رتی کو حساب میں اعتبار کیا ہے ان کے ہاں ایک رتی پونے تین (جو) شعیر کا ہے، اسی بناء پر ان کے ہاں مقدار نصاب میں فرق آتا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

باب الوضوء لكل صلاة

حدثنا محمد بن حميد الرازی: حدثنا سلمة بن الفضل عن محمد بن اسحاق، عن حميد، عن أنسؓ: أن النبی صلی اللّٰه تعالیٰ علیه وسلم كان یتوضأ لكل صلاة طاهراً أو غیر طاهر. قال: قلت لأنسؓ: فكیف كنتم تصنعون أنتم؟ قال: كنا نتوضأ وضوءاً واحداً.

Maktaba Tul Ishaat.com

قال أبو عیسیٰ: وحدیث حمید عن أنسؓ حدیث حسن غریب من هذا الوجه، والمشهور عند أهل الحدیث حدیث عمرو بن عامر الأنصاری عن أنس.

وقد کان بعض أهل العلم یری الوضوء لکل صلاة استحباباً، لا علی الوجوب.

ظاہری اور شیعہ کہتے ہیں کہ وضولکل صلاۃ واجب ہے، لیکن یہ حکم مقیم پر ہے مسافر پرنہیں دلیل حضرت بریدہؓ کی روایت پیش کرتے ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم مکہ شریف تشریف لے گئے وضوء جدید نہیں کیا تو معلوم ہوگیا کہ مسافر کیلئے وضوء جدید کی ضرورت نہیں۔ دوسرا مذہب صحابہؓ میں سے ابوموسی اشعریؓ اور حضرت انسؓ اور تابعین میں سے حسن بصریؒ اور ابوعبیدہؒ کا یہ حضرات فرماتے ہیں کہ مقیم مسافر سب کیلئے وضوء ہر نماز کیلئے جدید ضروری جانتے ہیں، دلیل قرآن آیت "اذا قمتم الی الصلاة فاغسلوا وجوهكم" الآیة. آیۃ شریف سے مطلقاً معلوم ہوا کہ حالت سفر ہو یا حضر ہو سب کیلئے لکل صلاۃ جدید وضوء ضروری ہے مگر حدیث بریدہؓ سے مسافر کو استثناء قرار دیتے ہیں اور مقیم صرف آیت میں رہ جاتی ہے۔

بخلاف جمہور فقہاء ومحدثین وائمہ اربعہ کے وہ فرماتے ہیں کہ وضوء حدث کی حالت میں واجب ہے خواہ مقیم ہو یا مسافر ہو بہر حال نفس حدث کی حالت میں ضروری ہے، ان کے متعدد ادلہ ہیں امام طحاویؒ نے یہاں بیان فرمائے ہیں۔

(۱): ابن عمرؓ کی روایت میں ہے "فلم یتوضأ"، تو اس سے دونوں فریقوں کی تردید ہوتی ہے کہ جب متطہر ہے وضوء نہیں تو معلوم ہوا کہ آیۃ کی وجوب کا حدیث سے مقید ہے۔

(۲): دوسری روایت عبداللہ بن حنظلہؓ کی کہ "ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیه وسلم امر بالوضوء لکل صلاة طاهراً کان او غیر طاهر فلما شق ذالک علیه امر بالسواک لکل صلاة". جب مسواک کو قائم مقام وضوء کا بنایا گیا، اور امت پر مسواک واجب نہیں تو

Maktaba Tul Ishaat.com

معلوم ہوا کہ وضوء واجب نہیں تو اس سے فریقین پر رد ہوتا ہے، تو اس روایت سے استدلال صحیح ہے۔

اور استدلال قیاس سے کیا تھا، امام طحاویؒ نے یہ کہدیا ہے کہ بہت سے امور میں کہ جس میں اشتراک موجود ہے اس میں اتفاق ہے کہ احتلام سے غسل واجب ہوتا ہے تو طہارت صغریٰ اور کبریٰ دونوں زائل ہوجاتے ہیں، اور بول سے صرف طہارت صغریٰ زائل ہوجاتی ہے وضوء کو غسل پر قیاس کرتے ہوئے ہم کہتے ہیں کہ خروج وقت غسل کیلئے ناقض نہیں تو اس طرح خروج وقت ناقض وضوء بھی نہیں اگر خروج وقت ناقض الوضوء ہے تو لامحالہ ناقض غسل بھی ہوگا، وذالک لم یعہد۔ تو اس سے دونوں کی تردید بن جائے گی کہ مسافر ہو یا مقیم دونوں کیلئے خروج وقت ناقض للوضوء نہیں ہے، دوسرا استدلال نظر سے کہ ہم مسافر پر قیاس کرتے ہیں باین طور کہ بہت سے امور میں دونوں شریک ہیں کہ احتلام و بول و براز سے یا خروج وقت عن وقت المسح ان سب میں مقیم اور مسافر شریک ہیں اب یوں کہینگے کہ اب بھی مقیم کیساتھ خروج وقت میں مسافر کو شریک ہونا چاہئے جیسے کہ خروج وقت ناقض وضوء مقیم ہے تو اسیطرح وہ ناقض الوضوء مسافر کا بھی ہوگا اب مقیم کو مسافر پر قیاس کرتے ہوئے معلوم ہوا کہ جیسے خروج وقت سے مسافر پر حدث ظاہر نہیں ہوتا ہے تو مقیم پر بھی خروج وقت سے حدث ظاہر نہیں ہوتا ہے۔

اب رہی بات اجوبہ مخالفین کی ایک حدیث بریدہؓ اور ایک آیت قرآنی سے استدلال کیا تھا، حدیث بریدہؓ کا جواب امام طحاویؒ نے دیا ہے پہلا جواب ہم مانتے ہیں کہ حضور علیہ الصلاۃ والسلام مدینہ طیبہ میں وضوء لکل صلاۃ کرتے تھے مگر یہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا فعل استحباب پر محمول ہوتا ہے، قرینہ بھی دوسری روایت سے ہمیں معلوم ہے۔

دوسرا جواب خصوصیت نبوی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا دیتے ہیں کہ صرف حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم لکل صلاۃ پر واجب تھا حضرت انسؓ کی روایت سے تائید ہوتی ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فقط لکل صلوۃ

Maktaba Tul Ishaat.com

وضوء کرتے تھے تو اس سے خصوصیت نبوی نکل جاتی ہے، تو امت پر واجب نہیں ہوتا ہے، تیسرا جواب نسخ کا ہے کہ ٹھیک ہے جیسے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم پر وضوء لکل صلاۃ واجب تھا امت پر بھی واجب تھا مگر یہ حکم منسوخ ہو گیا اس کی تائید عبداللہ بن حنظلہ کی روایت سے ہوتی ہے "فلما شق ذالک امر بالسواک لکل صلاۃ الخ".

البتہ اس پر اعتراض ہے کہ وضوء کے بدل میں مسواک ہے جیسے کہ وضوء لکل صلاۃ واجب اسیطرح مسواک لکل صلاۃ واجب ہونا چاہئے، جواب ٹھیک ہے اس قیاس سے وجوب لازم آتا مگر نفی وجوب کیلئے دوسری روایات موجود ہیں۔

تیسرا جواب کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم مکہ شریف میں آ کر لکل صلاۃ کے وضوء جدید کو ترک کر دیا اس لئے کہ امت پر واجب نہ ہو جائے اور وہ مشقت میں نہ پڑیں کیونکہ جب حضور ملازمت کرتے تو اللہ تعالیٰ سے وجوب لازم آتا تھا جیسا کہ عادت اللہ یہی ہوتی ہے جیسے کہ نماز تراویح میں، یہاں بھی حضور نے اسی خطرہ کیوجہ ترک کر دیا، رہا آیت سے استدلال جواب ٹھیک ہے عموم سے استدلال کر سکتے ہو لیکن عموم مراد نہیں اور حکم مرید پر مرتب نہیں بلکہ محدث پر حکم مرتب ہے "اذا قمتم الی الصلاۃ" ای وانتم محدثون، چنانچہ تمام مفسرین یہی مراد لیتے ہیں اور اس قید کیلئے قرینہ مابعد میں موجود ہے "یطهر" کا لفظ بھی حصول حدث کیلئے آتا ہے، اور دوسرا قرینہ "ماجعل اللّٰہ حرجا" اگر لکل صلاۃ کیلئے وضوء واجب مانیں تو حرج لازم آئے گا۔

وذالک مدفوع عن الآیۃ ۔ نیز تیمّم پر قیاس کر کے جواب دینگے کہ مطلقاً وضوء واجب نہیں بلکہ وجود حدث کیوقت لازم آتا ہے اس طرح کہ "فاغسلوا" مقید ہے حدث کیساتھ۔ دوسرا جواب کہ ٹھیک ہے خطاب عام ہے مسافر اور مقیم دونوں کو شامل ہوتا ہے، لیکن یہاں عموم المجاز ہے کہ وجوب اور استحباب دونوں کو شامل ہے یوں کہ بحالت حدث حکم کا تعلق وجوب کیساتھ ہے بحالت عدم حدث استحباب کیساتھ ہے۔

Maktaba Tul Ishaat.com

چوتھا جواب دیا گیا ہے نسخ کا، کہ یہ آیت مطلقاً کیلئے ہے جیسے کہ تم لیتے ہو مگر بعد میں منسوخ کی گئی ہے اس کیلئے قرینہ عبداللہ بن حنظلہ کی روایت موجود ہے، لیکن بیضاوی نے اس پر رد کیا ہے کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آیت وضوء منسوخ کی گئی ہے حالانکہ یہ آیت نزول کے اعتبار سے سب کے بعد ہے، تو یہ جواب قابل قبول نہیں۔ چوتھا جواب کہ اس آیت میں امر وجوب کیلئے نہیں بلکہ استحباب کیلئے ہے کہ حالت طہارت میں وضولکل صلاۃ کریں۔

پانچواں جواب دیا گیا ہے کہ ٹھیک ہے کہ مطلقاً عام خطاب ہے کہ ابتداء اسلام میں یوں ہی ہوتا ہے کہ تمام افعال بغیر وضوء کے ناجائز ہیں، یہ آیت ان حکموں کو نسخ کرتی ہے کہ صلاۃ کیلئے وجوب کا ثبوت ہے تمام احوال کیلئے وضوء نہیں، اس تائید کی دلیل ابن فغوہ کی روایت "اذا حدثوا لم يتكلموا" تو اس آیت سے اس کا نسخ کیا گیا ہے، اور تائیدی دلیل ابن عباسؓ کی روایت کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو پانی پیش کیا تو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مجھے حکم نہیں دیا گیا ہے ہر نماز کیلئے وضوء کا تو خروج خلا کا وضوء منسوخ ہو گیا ہے، بس اتنا ہی تمہارے لئے کافی ہے۔ چلو۔

باب كراهية فضل طهور المرأة

حدثنا محمود بن غيلان قال: حدثنا وكيع عن سفيان، عن سليمان التيمى، عن أبى حاجب، عن رجل من بنى غفار قال: نهى رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وسلم عن فضل طهور المرأة.

قال: وفى الباب عن عبدالله بن سرجس.

قال أبو عيسىٰ: وكره بعض الفقهاء الوضوء بفضل طهور المرأة، وهو قول احمد واسحاق: كرها فضل طهورها، ولم يريا بفضل سؤرها بأساً.

Maktaba Tul Ishaat.com

حدثنا محمد بن بشار ومحمود بن غيلان قالا: حدثنا أبو داؤد عن شعبة، عن عاصم قال سمعت أبا حاجب يحدث عن الحكم بن عمرو الغفارى: أن النبى صلى الله تعالىٰ عليه وسلم نهى أن يتوضأ الرجل بفضل طهور المرأة أو قال: بسؤرها.

قال أبو عيسىٰ: هذا حديث حسن وأبو حاجب اسمه سوادة بن عاصم.

وقال محمد بن بشار فى حديثه: نهى رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وسلم أن يتوضأ الرجل بفضل طهور المرأة. ولم يشك فيه محمد بن بشار.

باب الرخصة فى ذلك

حدثنا قتيبة: حدثنا أبو الاحوص عن سماك بن حرب، عن عكرمة، عن ابن عباسؓ قال: اغتسل بعض أزواج النبى صلى الله تعالىٰ عليه وسلم فى جفنة، فأراد رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وسلم أن يتوضأ منه، فقالت: يارسول الله، انى كنت جنباً، فقال: ان الماء لايجنب.

قال أبوعيسىٰ: هذا حديث حسن صحيح.

وهو قول سفيان الثورى ومالك والشافعى.

فضل طہور کی مختلف صورتیں ہوتی ہیں کہ باقی ماندہ ہوتا ہے یہ استعمال معاً ہے یا تعاقباً ہے پھر معاً کی چار صورتیں ہیں کہ وضوء دونوں اکھٹے کریں یا غسل پھر وضوء کی صورة میں متحد الجنس ہیں یا مختلف الجنس ہیں اسیطرح معیۃ فی الغسل کی دوصورتیں معاً کی ہوگئیں۔ پھر تعاقب کی بھی اسی طرح فی الوضوء یا فی الغسل ہو رہا ہے، پھر وضوء متحد الجنس یا مختلف الجنس ہیں اور غسل بھی متحد الجنس ہیں یا مختلف الجنس ہیں تو یہ چار قسم تعاقب کی ہوئی، تو کل آٹھ صورتیں ہوگئیں، یوں کہ:

Maktaba Tul Ishaat.com

(۱): معیة فی الوضوء متحد الجنس. (۲): معیة فی الوضوء مختلف الجنس. (۳): معیة فی الغسل متحد الجنس. (۴): معیة فی الغسل مختلف الجنس. (۵): تعاقب فی الوضوء متحد الجنس. (۶): تعاقب فی الوضوء مختلف الجنس. (۷): تعاقب فی الغسل متحد الجنس. (۸): تعاقب فی الغسل مختلف الجنس.

ان میں سے بعض صورتوں کا صراحۃ بیان موجود ہے اور بعض کا اشارۃ بیان ہے، معیۃ فی الغسل مختلف الجنس کا بیان احادیث میں صراحۃ موجود ہے، باقی تین کا اشارۃ بیان ہے۔ جب معیۃ مختلف الجنس جائز ہے تو معیۃ متحد الجنس کا بطریقہ اولیٰ معلوم ہوتا ہے کیونکہ وہاں مختلف الجنس میں فساد کا اندیشہ ہے وہ جائز ہوا تو یہ کہ متحد الجنس ہو کر اس میں اتنے فسادات کا اندیشہ نہیں ہوتا ہے، تو وضوء کا حکم معاً غسل سے کچھ ہلکا ہوتا ہے تو متحد الجنس ہو کر ضمناً اس سے معلوم ہوتا ہے رہی مختلف الجنس معیۃ کی صورۃ وہ اس سے اشارۃ معلوم ہو جاتی ہے۔ گویا ایک صراحۃ معیۃ کی صورۃ معلوم ہوگئی اور تین اشارۃً معلوم ہوگئے۔

تعاقباً مختلف الجنس فی الغسل اس کی صراحۃ بیان موجود ہے جیسے کہ حضرت میمونہؓ کی روایت تو مختلف الجنس تعاقباً فی الغسل یہ جائز ہے اور یہ صراحۃ معلوم ہوگیا تو متحد الجنس کا جواز ضمناً معلوم ہوتا ہے کہ بطریقہ اولیٰ جائز ہوگا، رہا تعاقب فی الوضوء مختلف الجنس تو اس کا حکم صراحۃ حدیث میں موجود ہے کہ یہ نا جائز ہے۔ باقی رہا تعاقب فی الوضوء متحد الجنس یہ بطریقہ اولیٰ جائز ہوگا بہرحال کل آٹھ صورتوں سے تین کا حکم صراحۃ موجود ہے اور باقی کا حکم اشارہ ضمناً موجود ہے، تو فضل طہور مرأۃ للرجل کے بارے میں امام احمد بن حنبلؒ ذرا تفصیل کرتے ہیں شوہر کے سامنے وضوء کیا اس کے شوہر کیلئے جائز ہے لیکن اگر تنہائی میں وضوء کیا تو شوہر کو اس پانی سے وضوء جائز نہیں کیونکہ شوہر کے سامنے وضوء کرنے سے خوف رکھتے ہوئے احتیاط سے وضوء کرتی ہے اور ماء مستعمل اس میں نہیں گراتی اور اگر تنہائی میں وضوء کرے بے احتیاط ہو کر فضل میں ماء مستعمل گراتی

Maktaba Tul Ishaat.com

ہے تو اس لئے جائز نہیں۔ بخلاف ائمہ ثلاثہؒ وصاحبینؒ وجمہور فقہاءؒ ومحدثینؒ کے کہ جواز کے قائل ہیں ماںقی شوہر استعمال کرسکتا ہے بلا کراھیۃ۔ امام احمد بن حنبلؒ دلیل پیش کرتے ہیں کہ نھی ان یتوضأ الرجل الخ، اور یہ نہی کی روایت متعدد طرق سے ثابت ہے تو اس سے کراھیۃ ثابت ہوتی ہے اور ''الرجل'' شوہر کو بھی شامل ہے۔

جمہور کے ادلہ: ایک روایت حضرت میمونہؓ کی موجود ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فضل مرأۃ سے وضوء فرمایا ہے تو معلوم ہوگیا کہ فضل طہور مرأۃ سے رجل کیلئے وضوء جائز ہے۔ اب رہی بات روایت نہی کے جواب کی، وہ متعدد ہیں امام خطابیؒ اور امام نوویؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ نہی کی سب روایات ضعاف ہیں اور انہوں ایک ایک راوی پر کلام کیا ہے، اور جواز کی روایت صحیح ہے کسی قسم کا ضعف نہیں ہے، لیکن یہ جواب صحیح نہیں اگر چہ فرداً فرداً ضعیف ہیں لیکن متعدد طرق کیوجہ سے صحیح ہوتی ہیں خصوصاً جبکہ امام ترمذیؒ ان کو حسن کہتے ہیں، بہر حال ان تمام روایات کو ضعیف متروک کہنا شان محدثانہ کے خلاف ہے، اور امام خطابیؒ نے اور جواب دیا ہے کہ باقی ماندہ پانی دو قسم کے ہوتے ہیں ایک ہوتا ہے متساقط عن الاعضاء اور دوسرا ہوتا ہے ماںقی فی الاناء تو نہی کی روایت محمول ہے متساقط عن الاعضاء پر، لیکن یہ تطبیق بھی درست نہیں اس لئے کہ ائمہ کا اختلاف ماںقی میں ہے اور متساقط میں نہیں اور نہی کو اس پر محمول کرنا بالکل خروج عن البحث ہے، پھر دوسرے محدثینؒ نے اور طریقہ اختیار کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ ٹھیک ہے دونوں موجود ہیں لیکن نہی استحباب کیلئے ہے یعنی ترک مستحب ہے اور فعل جائز ہے۔

اور اس جواب کی تعبیر حافظ یوں کرتے ہیں کہ نہی تنزیہی ہے بہر حال مآل ایک ہوتا ہے صرف الفاظ میں فرق ہوتا ہے، اور طریقہ شیخ الہند کا وہ فرماتے ہیں کہ نہی کی روایات منسوخ ہیں، لیکن یہ طریقہ نسخ بھی درست نظر نہیں آتا ہے اس لئے کہ نسخ احتمال سے ثابت نہیں ہوتا ہے بلکہ یقینی ادلہ کی ضرورت ہوتی ہے، اس

Maktaba Tul Ishaat.com

لئے سب سے بہتر جواب شیخ انورؒ کا نظر آتا ہے وہ تطبیق یوں دیتے ہیں کہ نہی تشریعی نہیں تا کہ عدم جواز یا کراھیۃ ثابت ہو بلکہ یہ نہی تعلیمی ہے اور حسن معاشرت کی وجہ سے تادیباً وشفقۃً حضور نے نہی فرمایا ہے، اور یہ بات معقول بھی ہے اس لئے کہ شریعت میں تمام مواقع میں جس میں شوہر کی طبیعت متنفر ہوجاتی ہے اس سے منع فرمایا ہے، اور اس میں یہ بھی ہے کہ اگر عورت وضوء کرے اس میں احتمال ہے کہ عورت کے وضوء سے چھینٹے پڑتے ہونگے اور اس کے شوہر دیکھ کر اس سے تنافر پیدا ہوجاتا ہے اور رفتہ رفتہ یہ باعث کشیدگی ہو کر معاشرت کے حسن تعلق کو ختم کر کے درہم برہم کرنے کا سبب ہوجاتا ہے۔ البتہ ابن عربیؒ نے وہ تطبیق اختیار کی ہے کہ ایک اجنبی ہوتا ہے اور ایک اپنی عورت ہوتی ہے نہی والی روایت اس اجنبی عورت کیلئے ہے کہ اس میں اندیشہ زنا ہوتا ہے اسی وجہ سے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے منع فرمایا، اور جواز والی روایت اپنی زوجہ کیلئے ہے اس لئے کہ اس میں کوئی اندیشہ زنا نہیں ہوتا ہے۔

لیکن یہ بالکل غلط تطبیق ہے کیونکہ اس نہی کی روایت کے بعد ابوداؤدؒ فرماتے ہیں کہ "بل یغرفا جمیعاً"، تو اس کے جواب سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اجنبی عورت کیساتھ تعاقباً وضوء نہیں کرسکتا ہے بلکہ معاً کرسکتا ہے یہ بالکل غلط ہے اس لئے کہ یہاں زنا کا اندیشہ زیادہ قوی ہے تو یہ ایسا ہے کہ "فر من المطر قام تحت المیزاب"۔

باب ماجاء أن الماء لاینجسه شیء

حدثنا هناد والحسن بن علی الخلال وغیر واحد قالوا: حدثنا أبو اسامة عن الولید ابن کثیر، عن محمد بن کعب، عن عبیدالله بن عبدالله بن رافع بن خدیج، عن أبی سعید الخدریؓ قال: قیل: یارسول الله، أنتوضأ من بئر بضاعة، وهی بئر یلقی فیها الحیض ولحوم الکلاب والنتن؟ فقال رسول الله صلی الله تعالیٰ علیه وسلم: ان الماء طهور لاینجسه شیء.

Maktaba Tul Ishaat.com

قال أبو عيسى: هذا حديث حسن، وقد جود أبو اسامة هذا الحديث، فلم يرو أحد حديث أبى سعيد فى بئر بضاعة أحسن مما روى أبو أسامة. وقد روى هذا الحديث من غير وجه عن أبى سعيد.

وفى الباب عن ابن عباسؓ وعائشةؓ.

باب منه آخر

حدثنا هناد: حدثنا عبدة عن محمد ابن اسحاق، عن محمد بن جعفر بن الزبير، عن عبيداللّٰه بن عبداللّٰه بن عمر، عن ابن عمرؓ قال: سمعت رسول اللّٰه صلى اللّٰه تعالىٰ عليه وسلم وهو يسأل عن الماء يكون فى الفلاة من الارض وما ينوبه من السباع والدواب؟ قال: فقال رسول اللّٰه صلى اللّٰه تعالىٰ عليه وسلم: اذا كان الماء قلتين لم يحمل الخبث.

قال عبدة: قال محمد بن اسحاق القلة هى: الجرار، والقلة التى يستقى فيها.

قال أبو عيسىٰ: وهو قول الشافعى وأحمد واسحاق، قالوا: اذا كان الماء قلتين لم ينجسه شئ، ما لم يتغير ريحه أو طعمة، وقالوا: يكون نحواً من خمس قرب.

باب ماجاء فى كراهية البول فى الماء الراكد

حدثنا محمود بن غيلان: حدثنا عبدالرزاق عن معمر، عن همام بن منبه، عن أبى هريرةؓ عن النبى صلى اللّٰه تعالىٰ عليه وسلم قال: لايبولن أحدكم فى الماء الدائم ثم يتوضأ منه.

قال أبو عيسىٰ: هذا حديث حسن صحيح.

Maktaba Tul Ishaat.com

وفی الباب عن جابرؓ.

اب ان تین بابوں میں مقدار قلیل وکثیر کا بیان ہے، نجاسات ماء کے متعلق ظاہریؒ کا مسلک ہے کہ پانی کسی قسم کا ہو وہ پلید نہیں ہوتا ہے، دلیل یہی بئر بضاعۃ پیش کرتے ہیں کہ الف لام استغراق ہے اور شی نکرہ تحت النفی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کوئی پانی کسی صورت میں نجس نہیں ہوتا ہے۔

بخلاف ائمہ اربعہ وجمہور فقہاء محدثین کے وہ فرماتے ہیں کہ پانی نجس ہوتا ہے فی بعض الاحیان اور عدم نجاست کا قول کرتے ہیں فی بعض الاحیان رہا جواب ان کے متدل کا کہ الف لام استغراقی نہیں بن سکتا اس لئے کہ اگر استغراقی لیتے ہو تو مشاہدہ کے خلاف ہے کیونکہ اگر ایک برتن میں پانی ہے اور اس میں نجاست پڑی ہو تو مشاہدہ سے ہم کہتے ہیں کہ یہ پانی نجس ہو گیا، اور الف لام ذہن بھی نہیں بن سکتا ہے کیونکہ ماء کا کوئی فرد ذہنی میں نہیں ہے تا کہ اس کی طرف اشارہ ہو اور جنسی بھی نہیں کیونکہ احکام افراد پر ہوتے ہیں اور ماہیت شی پر نہیں ہوتے ہے، اور الف لام عہد خارجی لینا درست ہے کہ بیر بضاعۃ پر لگایا جا رہا ہے تمام پر نہیں لگایا جا رہا ہے۔

پھر آپس میں اربعہ ائمہ اس پر متفق ہیں کہ ماء میں تغیر آ جائے سب نجس ہوتا ہے، اور اس پر بھی متفق ہیں کہ ماء قلیل وقوع نجاست سے نجس ہوتا ہے اور کثیر نہیں، باقی اس میں اختلاف ہے کہ مقدار قلیل وکثیر کیا ہے، امام مالکؒ کے نزدیک معیار مدار تغیر احد اوصاف الماء ہے کہ اگر ایک وصف گم ہو گیا تو پانی نجس ہوتا ہے، اور امام شافعیؒ امام احمد بن حنبلؒ اور اسحاق بن راہویہؒ یہ حضرات مدار قلتین کو بتاتے ہیں کہ مقدار قلتین میں نجاست گر گئی تو وہ نجس نہیں ہوتا ہے اور اگر قلتین سے کم پانی ہو وہ نجس ہوتا ہے، بخلاف امام ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ کے وہ مدار سرایت نجاست کو قرار دیتے ہیں لیکن یہ خلوص وسرایت نجاست امر باطنی ہے خواص کے علاوہ عوام نہیں پہچانتے ہیں اس لئے انہوں نے نشانی وعلامت بتلائی کہ ماء کثیر وہ ہے کہ ”مالا یتحرک احد

Maktaba Tul Ishaat.com

جانبه بتحرک جانب الآخر"۔

پھر احناف کہتے یہ تحرک خواہ غسل کیلئے ہو یا وضوء کیلئے ہو یہ قولین ہیں فقہاء کے، اور بعض نے رأی مبتلا بہ سے تعبیر کی ہے، لیکن رائے ہر شخص قائم نہیں کرسکتا ہے اس لئے سہولت عوام کیلئے تحدید و مقدار بتلائی ہے جیسے کہ امام محمد بن حسنؒ سے کسی نے فرمائش کی کہ ماء کثیر کی مقدار کتنی ہونی چاہئے تو انہوں نے جواب میں فرمایا "مثل مسجدی هذا" تو اس مسجد کو ناپا گیا تو اندر سے ثمانیۃ فی ثمانیۃ ہوئی اور باہر سے عشراً فی عشر ہوئی فقہاء یہاں سے تحدید بیان کرتے ہیں، لیکن اصل امام ابوحنیفہؒ سے عدم تحدید ہے، بعض فقہاء اس تحدید کیلئے ایک حدیث تائیداً پیش کرتے ہیں جیسے "من حفر بيراً فله اربعين" اس سے استدلال کیا ہے کہ ایک حافر بئر کیلئے چالیس ذراع کو حرم فرمایا اور کسی کو اجازت نہیں کہ اس کے حرم میں دوسرا بیئر کھودے تو یہاں بھی اسطرح ہے اس لئے کہ اگر دوسرا بئر اس فاصلہ پر ہو وہ پانی اس بئر میں آجائے گا، یا بالوعہ کھودلیا تو وہ نجاست کی سرایت کا اندیشہ ہے تو اس وجہ سے چالیس گز اس کا حرم اس فاصلہ کے بعد کھولنے کی اجازت ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عشر فی عشر کی زمین میں یہ سرایت نہیں ہوتا ہے اس پر فقہاء نے قیاس کیا ہے کہ اس میں بھی ماء کی سرایت ایک جانب سے دوسری جانب نہیں آتی ہے۔

لیکن بحرالرائق والے نے کہا ہے یہ قیاس غلط ہے اور قیاس مع الفارق ہے کیونکہ زمین میں غلاظت ہے اور ماء میں رقت ہے تو قیاس کس طرح ہوتا ہے، علاوہ ازین حدیث میں چالیس کا ہر جانب تقسیم بھی مذکور نہیں ہوسکتی ہے کہ ہر ایک جانب سے چالیس گز کا فاصلہ حرم میں داخل ہو، یا اس لئے چالیس کا حق حریم دیا گیا کہ پانی کے بدبودار ہونے کا احتمال ہوتا ہے، بہرحال اصل مسئلہ عدم تحدید کا مسلک ہے علماء احناف کے ہاں (اب دلائل ہر ایک امام کے) امام مالک اسی روایت کا بعض وہ حصہ جو دوسری اسانید کیساتھ موجود ہے "الا ما غير لونه وريحه وطعمه" اسی استثناء سے دلیل لیتے ہیں تو اس استثناء سے معلوم ہوگیا یہ مدار ماء قلیل

Maktaba Tul Ishaat.com

وکثیر تغیر احد الاوصاف ہے، لیکن ان کا استثناء سے دلیل لینا صحیح نہیں کہ یہ سنداً ضعیف ہے، بلکہ اجماع اس کے لئے بہتر مستدل ہے کہ تمام کا اجماع ہے کہ تغیر احد الاوصاف ہونا قلیل ہے ورنہ کثیر ہے، شوافع حضرات کی دلیل وہ یہی حدیث قلتین موجود ہے کہ قلتین کثیر ہے اور اگر قلتین سے کم وہ قلیل ہے، (احناف کے دلائل) پہلے قرآنی آیت پیش کرتے ہیں "وحرم علیکم الخبائث" بعض مفسرین نے خبائث کو خاص اکل وشرب کیساتھ کیا ہے لیکن اکثر مفسرین نے عام لیا ہے، کہ مطلق خبائث تم پر حرام ہے، یہاں دلیل یوں ہے کہ جس پانی میں نجسات گر گئی وہ خبائث کے اندر شامل ہوتا ہے، اس لئے کہ پانی استعمال سے ذرات نجاسات کا حامل ہوتا ہے اور یہ ممنوع عنہ ہے قرآنی آیت سے۔

دوسرا مستدل "اذا قام احدکم من منامه فلایعمسن یدهٗ الخ" تو اس حدیث شریف میں نہی کا حکم بوجہ حلول نجاست ہے اور یہ امام مالکؒ پر حجت بن جائے گی اس وجہ سے کہ یہاں تغیر احد اوصاف نہیں ہوتا ہے، اور خواہ یہ نہی تنزیہی ہو یا تحریمی ہو امام شافعیؒ پر بھی حجت بن سکتی ہے۔ تیسرا مستدل حدیث "اذا ولغ الکلب فی اناء احدکم" سبع مرات غسل من ولوغ کلب سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ نجس ہو گئے اور پھر تغیر احد اوصافہ نہیں پھر بھی نجس ہوتا ہے۔

اور قلتین امام شافعیؒ پر بھی یہ حجت بن جاتی ہے، اب چند آثار صحابہؓ سے دلیل پہلا امام طحاویؒ نے نقل کیا ہے کہ بئر زمزم میں حبشی گر گیا تھا تو حضرت زبیرؓ نے حکم دیا کہ تمام بیر کا پانی نکال دیں تو یہ صرف حضرت زبیرؓ کا حکم نہیں تھا بلکہ تمام صحابہؓ کے مجمع میں یہ حکم دیا تھا تو سکوت صحابہؓ اس پر اجماع کا فائدہ دیتا ہے، تو یہ واقعہ امام مالکؒ صاحب پر حجت ہے کہ تغیر اوصاف کے بغیر نجاست کا حکم لگایا دیا تھا، اور امام شافعیؒ پر بھی حجت ہے کہ بیر زمزم کا پانی قلتین سے زیادہ تھا۔

اس پر شوافع حضرات اعتراض کرتے ہیں کہ یہ واقعہ صحیح نہیں اس لئے کہ سفیان بن عیینہؒ کہتے ہیں کہ

Maktaba Tul Ishaat.com

میں ستر سال مکہ شریف میں رہا کسی نے یہ واقعہ نہیں سنایا۔

جواب یہ ہے کہ اول اس کا یہ قول غلط ہے کہ ستر سال رہا ہے بلکہ وہ ۲۵ پچیس سال رہے ہیں، یا قول میں تغیر کیا جائے کہ سبعین حج ہیں یہ بھی ہوسکتا ہے کہ ایام حج میں بوجہ انبوہ عوام اور عدم فرصت من فرائض کیوجہ سے لوگوں سے نہیں ملا ہوگا بہر حال اس کی لاعلمی سے عدم واقعہ لازم نہیں آتا ہے۔

یا اس لئے اس کو واقعہ معلوم نہیں ہوسکا کہ بہت زمانہ گزرا تھا اور رفتہ رفتہ یہ قصہ ختم ہونے والا تھا تو اس وجہ سے اسے معلوم نہ ہوسکا۔

دوسرا اعتراض: کہ ٹھیک ہے واقعہ صحیح ہے لیکن صحابہ کرامؓ نے نجاست کیوجہ سے کنواں صاف نہیں کیا تھا بلکہ نظافت کیوجہ سے اور اعتراض کہ اس حبشی سے خون نکلا تھا اس خون کیوجہ سے نجاست آئی تھی، تو زیادہ خون آنا باعث نجاست ہے، جواب یہ غلط ہے کیونکہ حدیث میں خروج دم کا بیان نہیں ہے۔

اور اثر حضرت شعبیؒ اور ابراہیم نخعیؒ کا موجود ہے کہ اگر بلی یا کوئی اور پرندہ کنویں میں گر جائے تو چالیس ڈول نکال دیا جائے، اسی طرح حضرت حمادؒ کا اثر موجود ہے اور حضرت علی کرم اللہ تعالیٰ وجہہ کا بھی کنویں کے متعلق موجود ہے تو ان حضرات کا یہ فتویٰ اس وجہ سے تھا کہ ان کی نجاست پانی میں سرایت کرتی ہے اور پانی نجس ہوتا ہے، اب رہ جاتا ہے کہ مخالفین کا جواب ان کے مستدلات میں صرف دو روایات تھیں پہلی بیر بضاعۃ والی اس سے استدلال امام مالکؒ اور ظواہر کرتے ہیں، اس کا جواب اولاً یہ ہے کہ یہ حدیث ابوداؤد کے نزدیک سنداً ضعیف ہے اور ہماری صحیح حدیث کے مقابلہ میں نہیں آسکتی ہے، البتہ امام احمد بن حنبلؒ اور ابن معینؒ اور ابن حزم انہوں نے اس روایت کو صحیح کہا ہے، لیکن ابن قطان المغربی نے اس کو ضعیف کہا ہے بلکہ بعض محدثین نے صراحۃ حکم ضعف اس پر لگایا ہے، بہر حال اس کی صحت مجروح ہوگئی۔

علی التسلیم یوں کہہ سکتے ہیں کہ جس نجاست کا بیان اس میں ہے وہ خاصہ ہے عامہ نہیں یعنی صحابہؓ کے

Maktaba Tul Ishaat.com

ذہن میں نجاست کاملہ موجود تھی کہ یہ کنویں کی نجاست کبھی زائل ہوتی ہے اس لئے کہ یہ ایک جنگل میں تھا اور ایک غار کی حیثیت رکھتا تھا اور لوگ اس میں ہر قسم کی گندگی پھینکتے تھے تو بعد میں صحابہؓ نے تمام صاف کر دی اور خشک کر دی پھر اب خیال ہو کہ تمام کوشش کر دی ہے لیکن یہ کیچڑ اور پانی اس دیواروں کو مماس کرے گا تو اس تمام کو دھونا پڑے گا تو حضرات صحابہؓ کو حالت سابقہ کے اعتبار سے یہ وہم موجود تھا اور موجودہ کے اعتبار سے نہیں تھا کہ بحیث لا یکون لطھوریۃ صورۃ اصلاً۔ بہر حال نجاست کاملہ کا سوال تھا ناقصہ کا سوال نہیں تھا تو حضور نے جواب میں ارشاد فرمایا کہ نہیں نجاست اس کی زائل ہوگئی ہے اب اس خیال سے اس کو نجس نہ سمجھو۔ اس جواب کی تائید کیلئے یوں کہہ سکتے ہو "ان الارض لاینجس" تو مطلب یہ نہیں ہے زمین بالکل نجس نہیں ہوتی ہے بلکہ یہ مراد ہے کہ نجس کاملہ کی متحمل نہیں کہ بالکل صاف نہ ہو اور اس سے ناقصہ کی نفی مقصود نہیں، اور اسیطرح حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد "ان المسلم لاینجس" تو یہاں بھی اسیطرح نفی نجاست کاملہ کی ہے کہ مؤمن احتلام کیوجہ سے نجس کامل نہیں ہوتا ہے کہ اس سے کلام ومصافحہ اور بیٹھنا بالکل بند کر دے بالکل جائز نہ ہو بلکہ نجاست ناقصہ کی نفی نہیں کہ بالکل نجس نہیں ہوتا ہے۔

دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ بیر بضاعۃ کا ماء جاری تھا "کان جاریا فی البساطین". بعض کہتے ہیں کہ نہر کیطرح باہر نکال کر باغ کی طرف لایا جاتا تھی، مگر یہ صورۃ نہیں تھا بلکہ یہ بہت نادر صورۃ ہے حقیقت یہ ہے کہ ڈول کے ذریعہ رھٹ کے ذریعہ پانی نکال کر پانی باغ کو دیا جاتا تھا اور اس کے جریان کا ذریعہ یہی ہوتا ہے اور جاری میں نجاست نہیں آتی ہے، اس پر شوافع حضرات اعتراض کرتے ہیں کہ یہ قول واقدیؒ کا ہے اور محدثین کے نزدیک ضعیف ہے قابل قبول نہیں اس لئے ابوداؤد کا قول صحیح ہے کہ "فوجدته سة فی ستة متغیراً" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جاری نہیں تھا، اور واقدیؒ کے قول سے ابوداؤد کو ترجیح ہے کیونکہ ابوداؤد اس سے ثقہ ہے۔

Maktaba Tul Ishaat.com

جواب واقعی واقدیؒ کے قول کو اکثر ضعیف کہتے ہیں اگر چہ بعض نے اس کو صحیح کہا ہے، البتہ مغازی وسیر میں ان کے قول کا اعتبار ہے اور یہ بئر بضاعہ کا تعلق سیر اور تاریخ سے ہے یہاں اس کے قول پر اعتماد صحیح ہے، اور یوں بھی جواب دے سکتے ہو کہ ابوداؤدؒ کا قول نافی اور واقدیؒ کا قول مثبت ہے اور معارضہ کے وقت مثبت کو نافی پر ترجیح ہوتی ہے۔

دوسرا یہ کہ ابوداؤد بستانی کا قول نقل کرتے ہیں وہ مجہول ہے تو واقدیؒ معروف ہے تو معروف کا قول مجہول پر مرجح ہوتا ہے۔

پھر یہ اعتراض کریں کہ ابوداؤدؒ نے خود دیکھا ہے، جواب ٹھیک ہے دونوں کا قول جدا جدا نہیں واقدیؒ نے اس وقت دیکھا ہوگا کہ جاری تھا اور ابوداؤدؒ نے اس وقت معائنہ کیا جبکہ خشک ہو گیا تھا، تو دونوں کا قول صحیح ہے باعتبار زمانین کے اور تغیر قلیل زمانہ میں آتا ہے اور یہاں تو بہت زمانہ گزر چکا ہے اس زمانہ سے ابوداؤد کے زمانہ تک دوسو سال گزر گئے تھے۔

علاوہ ازین بخاری شریف میں حضرت سہلؓ سے روایت ہے کہ ہم جمعہ کے دن سیر وتفریح کیلئے بضاعۃ کو جاتے اور بہت خوش ہوتے کیونکہ وہاں بڑھیا رہتی تھی وہ ہمارے لئے ایک ہانڈی پکاتی تھی چقندر کی الخ تو اس واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ پانی جاری تھا اور اس سے سبزی وغیرہ کو پانی دیتے تھے۔

رہا جواب حدیث قلتین کا، پہلا جواب یہ ہے کہ وہ حدیث ضعیف ہے قابل قبول نہیں محدثین اس پر ضعف کا حکم لگاتے ہیں، اگر چہ اس پر بہت سی اسانید کے اعتبار سے صحیح اور حق ہونے کا حکم لگایا گیا ہے، لیکن امام ترمذیؒ اپنی عادت کے خلاف کرتے ہوئے کوئی حکم نہیں لگاتے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ضعیف ہے، اور بہت سے محدثین اس کی تضعیف کے قائل ہیں اور خصوصاً شوافع حضرات خود اس کو ضعیف کہتے ہیں چنانچہ امام غزالی شافعی نے الاحیاء کے اندر عدم الاخذ بالقلتین کو اختیار کیا ہے، اور ابوداؤدؒ کی دوسری اسانید میں ہے

Maktaba Tul Ishaat.com

وحدیث القلتین ممالا یثبت ۔ بلکہ دوسرے نسخ ابوداؤد میں موجود ہوگا، دوسرا جواب وہ یہی ہے کہ صحابہ کرامؓ اس پانی کے متعلق دریافت کیا کہ بارش کے بعد تھوڑا سا پانی موجود ہوتا ہے اور درندوں کے پینے کا بھی وہم تھا تو صرف اس وہم کی بناء پر اس کو پاک نہیں سمجھتے ہونگے ،تو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو مشاہدہ ہو وہ پاک نظر آتا ہے وہم سے پانی نجس نہیں ہوگا ،البتہ اس پر اعتراض ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یہ حکم عام دیتے اور یہاں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم خاص قلتین کو ذکر فرمایا ہے، جواب یہ قید احترازی نہیں بلکہ اتفاقی ہے اور عموم اوقات کا بیان ہے۔تیسرا جواب یوں بھی دیا جاتا ہے کہ یہاں قلتین کا وہ معنی نہیں جو آپ لیتے ہو بلکہ ذکر قلتین ہے اور مراد ماء کثیر ہے چنانچہ وفات کے وقت امام ابوحنیفہؒ نے امام ابو یوسفؒ کو بتایا کہ قلتین ماء کثیر ہے۔

چوتھا جواب علی التسلیم کہ ٹھیک قلتین اپنے معنی پر ہوں لیکن وہ ماء کثیر ہے۔

پانچواں جواب یا یوں جواب دیا جاسکتا ہے جیسے کہ شیخ انورؒ فرماتے ہیں کہ اس سے مراد ماء جاری ہے اور ماء جاری کے عدم نجاست کے ہم بھی قائل ہیں اس کا مقصود یہ بن جاتا ہے کہ جنگل کا پانی تھوڑا تھوڑا نکل کر جمع ہوکر جاری ہوتا ہے تو اسی کے متعلق صحابہؓ نے وہم پیش کردیا کہ شاید پاک نہ تو جواب میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ تمہارا وہم غلط ہے اور وہ پانی پاک ہے۔لیکن اس پر اعتراض ہے کہ قلتین کو ذکر کردیا، جواب وہی ہے کہ یہ قید اتفاقی ہے۔

چھٹا جواب کہ یہ حدیث سنداً ومعناً ولفظاً مضطرب ہے، اما لفظاً اضطراب کہ کسی جگہ قلتین ہے اور کسی جگہ ثلاث ہے اور کسی جگہ اربعین قلتا اور کسی جگہ اربعین غلواً اور کسی روایت میں موقوف ہے۔اما معناً اضطراب یوں ہے کہ قلتین کا معنی مٹکا بھی ہے اور مشکیزہ بھی اور قامت انسان بھی اور پہاڑ کی چوٹی بھی، اور تعیین مشکل ہے، اور اگر معین کیا جائے تو اس کے انواع بھی مختلف ہوتے ہیں اور بڑا فرق ہوتا ہے، اگرچہ شوافع کہتے ہیں

Maktaba Tul Ishaat.com

کہ ''حجر'' کے علاقہ کے مشکیزہ مراد ہیں لیکن یہ بھی نوع مختلف ہوجاتے ہیں کہ گدھوں کا مشکیزہ مراد ہے یا اونٹوں کا یا انسانوں کے اٹھانے کا مشکیزہ مراد ہے۔ سنداً اضطراب اس کا ایک راوی ولید بن کثیر ہے اس کے سند میں کبھی یوں ہے عن محمد بن جعفر بن زبیر کبھی یوں عن محمد بن عباس جعفر بعد میں کبھی یوں عن عبیداللہ بن عبداللہ بن عمر اور کبھی عن عبداللہ بن عبیداللہ بن عمر۔

باب ماجاء فی البحر انه طهور

حدثنا قتيبة عن مالک، ح: وحدثنا الانصارى [اسحاق بن موسى] حدثنا معن: حدثنا مالک عن صفوان بن سليم، أن المغيرة بن أبى سلمة من آل ابن الأزرق ـ أن المغيرة بن أبى بردة ـ وهو من بنى عبدالدار ـ أخبره: انه سمع أبا هريرة يقول: سأل رجل رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وسلم، فقال: يا رسول الله انا نركب البحر ونحمل معنا القليل من الماء: فان توضأنا به عطشنا، افنتوضاء من ماء البحر. فقال رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وسلم: هو الطهور ماؤه، الحل ميتته.

قال: وفى الباب عن جابر، والفراسى.

قال أبو عيسىؒ: هذا حديث حسن صحيح.

وهو قول أكثر الفقهاء من أصحاب النبى صلى الله تعالىٰ عليه وسلم، منهم أبوبكرؓ، وعمرؓ، وابن عباسؓ: لم يروا بأسا بماء البحر.

وقد كره بعض أصحاب النبى صلى الله تعالىٰ عليه وسلم الوضوء بماء البحر، منهم: ابن عمرؓ، وعبدالله بن عمروؓ، وقال عبدالله بن عمروؓ: هو نار.

حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا تھا اور جواب مختصراً کافی تھا طول اختیار کرنے کی

Maktaba Tul Ishaat.com

کیا ضرورت ہے۔لیکن جواباً کہتے ہو کہ حکیم کیلئے سوال کا زائد جواب جائز بلکہ مستحسن ہوتا ہے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے یہ سمجھا کہ سائل کو اگر نعم سے جواب دوں تو وہ خاص وضوء کا حکم جانے گا لیکن غسل اور غسل ثوب وغیرہ کا حکم نہیں سمجھے گا اس تخصیص کے اندیشہ سے حکم عام بنا دیا اور قاعدہ کلیہ بتلایا۔

صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کا منشاء سوال ماء البحر میں کیا تھا؟ یوں جواب میں کہتے ہو کہ ماء البحر کے اندر نجاسات گر جاتے ہیں ہواؤں کے ذریعہ سے تو اس سے انہوں نے سمجھا کہ پانی نجس ہو گیا، یا یوں کہو کہ ماء البحر بعض جگہ سرخ ہے اور بعض جگہ سیاہ اور بعض جگہ لون و رنگ مختلف ہے اور بعض جگہ طعم بھی مختلف ہے تو اس سے ان کو وہم ہوا کہ شاید کہ یہ پانی نجس ہوگا، تو جواب دیا کہ یہ ماء البحر جاری ہے اور یہ تغیر ذاتی ہے اس سے نجاست نہیں آتی ہے، تو یہ سوال کا جواب بن جائے گا۔ اور الحل میتۃ مستانفۃ اور علیحدہ بن جائے گا اور یہ زیادتی حکیم کیلئے جائز ہے کہ حضور نے دیکھا کہ سائل کو ماء البحر میں اشکال ہوتا ہے اور اسیطر ح قلت زاد کی بھی شکایت ہوتی ہے جیسے کہ پانی کی ضرورت پڑتی ہے تو اسیطر ح قلت کی وجہ سے طعام کی بھی ضرورت پڑتی ہے تو حضرت نے شفقۃ جواب میں ارشاد فرمایا کہ الحل میتۃ، یہ مستقل حکم طعام کا بیان بن جائے گا، یہ بھی درست ہے اور یوں بھی کہ سکتے ہو کہ صحابہؓ نے سمجھا کہ ماء البحر کے حیوانات کو بحر میں موت آتی ہے اور میتۃ کے وقوع سے ماء البحر نجس ہو جائے گا تو اس منشاء کی بناء پر الطہور ماءہ فرمانے کے بعد اس کی علت ذکر کر دی کہ الحل میتۃ کہ یہ میتۃ طاہر ہے اور اس کے وقوع سے طہارت ماء زائل نہیں ہوتی ہے۔

اس تقریر کی بناء پر حل بمعنی طہارت ہے اور پہلی کے بناء پر حل بمعنی حلال ہوتا ہے اور دونوں کلام عرب میں مستعمل ہوتے ہیں جیسے کہ حلت الصفیۃ بالصھباء ای طہرت تو اس سے معلوم ہو گیا کہ حل بمعنی طہارت آتا ہے۔

اب رہی پہلی تقریر پر دو حکم بیان کرنا:

Maktaba Tul Ishaat.com

پہلا حکم اس میں اختلاف ہے کہ کونسا حیوان بحری حلال اور کونسا حرام ہے؟

(۱) امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک سوائے ضفدع اور تمساح کے باقی تمام کا کھانا حلال ہے۔

(۲) امام مالکؒ کی ایک روایت میں سوائے خنزیر اور کلب کے باقی تمام حلال ہیں، دوسری روایت میں سوائے کلب وخنزیر وانسان بحری کے تمام حلال ہیں۔

(۳) امام شافعیؒ کی ایک روایت میں تمساح وکلب وانسان خنزیر وضفدع ان پانچ کے علاوہ حلال ہیں، دوسری مثل ابوحنیفہؒ کے صرف سمک حلال ہے باقی حرام ہیں، تیسرا قول امام شافعی کا قیاس البحر علی البر کہ تمام حیوانات جو کہ بر میں حلال ہیں وہ بحر میں بھی حلال اور جو بر میں حرام ہیں وہ بحر میں بھی حرام ہیں۔

(۴) امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ تمام حیوانات بحری حرام ہیں سوائے سمک کے، امام ابوحنیفہؒ کی دلیل مرفوعاً "**احل لی المیتتان السمک والجراد**" تو صید مصدر ہے بمعنی مصید ای "**احل لکم مصید البحر**"۔ پھر یہ عام ہو گیا دریا کے جتنے حیوانات ہیں سب کو شامل ہو گیا، پھر ہر ایک امام نے اپنے اجتہاد پر اس عموم سے چند حیوانات کو مستثنیٰ کیا تو یہ مراحل اجتہاد ہوتے ہیں، ایسے ہی اس حدیث سے بھی استدلال کیا گیا ہے الحل میتۃ ای جمیع حیوانات البحر تو اس کے عموم سے استدلال کرتے ہیں، جواب احناف یہ دیتے ہیں کہ صید سے مصید لینا مجاز فی الطرف ہے، اور صید کا معنی حقیقی خود قرآن شریف سے پتہ چلتا ہے کہ یہاں فعل شکار ہے کیونکہ صید البحر کا بیان ہو رہا ہے کہ فی البحر فعل شکار محرم کیلئے جائز ہے اور فی البر فعل شکار نا جائز ہے تو حقیقت کو چھوڑ کر مجاز کی طرف جانا جائز نہیں جبکہ حقیقی معنی متعذر بھی نہیں، چلو علی التسلیم، پھر جواب یہ ہے کہ ٹھیک ہے اضافت استغراقی ہے پھر تو جمیع حیوانات کی حلت کے قائل آپ بھی نہیں ہوا گر آپ یہ کہہ سکتے ہیں کہ استدلال کسی اور حکم حدیث سے کرتے ہیں اور تخصیص کرتے ہیں تو ہم کو بھی اجازت ہے کہ ہم استدلال احلت لی المیتتان السمک والجراد پیش کریں۔

Maktaba Tul Ishaat.com

تو اس عموم آیت وحدیث سے استثناء کرنے کا حق ہمیں ہے کہ اس سے ہم خاص کریں، اور یا یوں کہ اضافت استغراقی ہے کما زعمتم اگر اس کو استغراق کرتے ہو تو احادیث میں تعارض آتا ہے اور اگر اضافت عہد کے کرتے ہو تعارض نہیں ہوتا ہے اور مراد صرف سمک ہوتی ہے، نیز اس حدیث کا خصوصی جواب یہ کہ الحل میتة میں اضافت استغراقی ٹھیک ہے لیکن یہ ایک معنی ہے دوسرا معنی بھی موجود ہے کہ حل بمعنی طہارت آتا ہے تو اذا جاء الاحتمال بطلت الاستدلال۔

دوسرا مسئلہ سمک طافی کا ہے کہ وہ حلال ہے یا حرام ہے؟ اس میں اختلاف ہے سمک طافی کی تعریف یہ ہے کہ کوئی سمک اپنی موت طبعی سے مرجائے اور پانی کے اوپر تیرنے لگے، اور اگر کسی سبب خارجہ سے مرجائے تو اس کو طافی نہیں کہتے ہیں جیسے کہ کسی نے دوائی ڈالی تو کسی پتھر سے ماردیا، یا خشکی پر گرنے سے یا کوئی اور وجہ سے مرگئی تو یہ طافی نہیں ہوگی۔

طافی کے بارے میں امام شافعیؒ امام مالکؒ حلت کے قائل ہیں بخلاف امام ابوحنیفہؒ اور احمد بن حنبلؒ اور جمہور فقہاء کے وہ حرام اور ناجائز کہتے ہیں، شوافع حضرات جواز کیلئے اثر ابوبکر الصدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو پیش کرتے ہیں جو کہ بیہقی اور دارقطنی نے ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے نقل کیا ہے کہ طافی کا کھانا جائز ہے، لیکن جواب یہ سند ضعیف ہے نا قابل حجت ہے، اور ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے مذہب کے خلاف ہے کہ وہ سمک طافی کو ناجائز سمجھتے تھے۔

علی التسلیم کہ ٹھیک ہے اثر موجود ہے لیکن طافی کی دو قسم ہیں ایک مصطلح کہ کسی خارج سبب سے نہیں مرا ہے دوسرا ہے طافی غیر مصطلح کہ کسی سبب سے مرچکا ہے اور وہ اثر محمول ہے غیر مصطلح پر اور عرفاً اس کو بھی طافی کہتے ہیں۔

رہی عدم جواز کی دلیل ابوداؤدؒ حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مرفوعاً پیش کرتے ہیں کہ "و مات

Maktaba Tul Ishaat.com

فیہ فطفیٰ فلاتأکلوا'' اگرچہ اس کے مرفوع ہونے میں کلام ہے لیکن موقوف ہونے میں سب متفق ہیں، اور اسی طرح ابوداؤدؒ جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ایک اور روایت تخریج کرتے ہیں ''ما القی البحر او جزر عنہ فکلوہ وما مات فیہ وطفا فلاتاکلوہ''. اور اس کے راوی یحییٰ بن سلیم کو بیہقیؒ نے ضعیف قرار دیا ہے، لیکن یہ غلط ہے کیونکہ ابن سلیم شیخین کے اساتذہ میں سے ہیں اور انہوں نے اس سے تخریج بھی کی ہے تو یہ جرح درست نہیں ہے، اور اس حدیث کا ایک راوی اسماعیل ہے ابن جوزیؒ نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے، لیکن یہ اس کا ایک وہم ہے کیونکہ اسماعیل بن امیہ قرشی یہ ثقہ ہے اور اس حدیث کا راوی یہی اسماعیل ثقہ ہے۔

اور قیاسات بھی ہیں کہ حضرت علی، ابن عباس، وجابر، وسعید بن مسیّب وابی الشعثاء والنخعی وطاؤس والزھری رضی اللہ تعالیٰ عنہم یہ سب حضرات کہتے ہیں کہ طافی حرام ہے، البتہ شوافع الزام دیتے ہیں کہ سمک کے علاوہ اور جائز نہیں کہتے ہو حالانکہ صحابہ کرامؓ سے عنبر کا کھانا ثابت ہے تو یہ غیر سمک ہے، اور کھانا درست ہے۔

جواب یہ الزام بے جا ہے اس لئے کہ عنبر خود سمک کی ایک قسم ہے، اور بخاری شریف میں ہے العنبر الحوت۔

سفر بحر کا مسئلہ۔ اس سے جواز سفر بحر معلوم ہوا اور صحابہ کرامؓ نے اس کے متعلق دریافت کیا اور حضور صلی اللہ تعالیٰ عنہ نے تردید نہیں کی۔ اور خود امام بخاریؒ نے سفر فی البحر کا باب رکھا ہے، اور حضرت خضر اور حضرت موسیٰ علیہما الصلام والسلام کا قصہ بھی جواز پر دلیل ہے اور قرآن کی بہت سی آیات جواز پر دال ہیں ''تجری فی البحر بما ینفع الناس''. وغیر ذالک۔ لیکن ابوداؤدؒ کی جلد ثانی میں مرفوعاً موجود ہے کہ حاجی معتمر اور مجاہد غازی کے علاوہ کسی کو جائز نہیں کہ وہ سفر کریں، تطبیق یوں ہے کہ نہی محمول ہے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی شفقت پر اور جواز کی نفی اس سے نہیں ہوتی ہے، بہرحال نہی تشریعی نہیں۔

Maktaba Tul Ishaat.com

با ب ماجاء التشديد فی البول

حدثنا هناد وقتيبة وأبو كريب، قالوا: حدثنا وكيع عن الأعمش قال: سمعت مجاهداً يحدث عن طاوس عن ابن عباسؓ: أن النبی صلی اللّٰہ تعالیٰ علیه وسلم مر علی قبرين، فقال انهما يعذبان وما يعذبان فی كبير: أما هذا فكان لايستتر من بوله، وأما هذا فكان يمشي بالنميمة.

قال أبو عيسىٰ: وفی الباب عن زيد بن ثابتؓ وأبی بكرةؓ وأبی هريرةؓ، وأبی موسیؓ، وعبدالرحمٰن بن حسنةؓ.

قال أبو عيسیٰ: هذا حديث حسن صحيح.

وروی منصور هذا الحديث عن مجاهد عن ابن عباسؓ، ولم يذكر فيه عن طاوس، ورواية الأعمش أصح.

قال: وسمعت أبا بكر محمد بن أبان البلخی مستملی وكيع يقول: سمعت وكيعاً يقول: الأعمش أحفظ لاسناد ابراهيم بن منصور.

قبرین پر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا گزر ہوا، حافظ کہتے ہیں کہ مقبورین مسلمان تھے یا کافر تھے، بعض سے نقل کیا ہے کہ یہ کافر تھے اور قبل نزول الوحی گزرے ہیں، دلیل اور روایت موجود ہے مرعلی القبرین وما تا علی الجاھلیۃ، لیکن حافظ صاحب نے بعد میں اس کو غلط قرار دیا ہے کیونکہ یہ ضعیف ہے، بلکہ کہتے ہیں کہ یہ مسلمان تھے اور اس پر شواہد موجود ہیں کہ مرعلی القبرین جدیدین تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مسلمان تھے اس لئے کہ یہ قبریں نئی اور مسلمانوں کے قبرستان میں ہیں اور یہ نئے دفن ہوئے ہیں تو یہ مسلمان ہونگے اور یہ درست بھی ہے، اور قرینہ اس حدیث کے الفاظ میں خود موجود ہے کہ عذاب کی علت کو حصر کے ساتھ لاتے ہیں

Maktaba Tul Ishaat.com

کہ عذاب کی علت عدم استنزاءعن البول ہے اور اگر یہ کافر ہوتے تو سب سے بڑا جرم کفر تھا تو اس کو ذکر کرتے تو معلوم ہوا کہ کفر علت نہیں تھی ورنہ اس کو پیش کرتے، اور قرینہ روایت سے پیش کیا ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے شفاعت کردی تو کافر کی شفاعت سے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو منع کیا گیا ہے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مسلمان تھے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ان کیلئے شفاعت بھی کی۔ مقبورین کے تعین میں بعض کہتے ہیں ایک سعد بن معاذ تھے لیکن یہ غلط ہے کیونکہ وہ جنتی ہیں اور اس کے مناقب بھی بہت ہیں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ان کے متعلق فرمایا "اهتز له عرش الرحمن" کون سے دو مسلمان ہیں آخر میں حافظ صاحب خود بتاتے ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے کسی کے نام نہیں بتائے ہیں اور راوی نے بھی پردہ پوشی کیوجہ سے بیان نہیں کیا ہے تو ہم بھی تعیین نہیں کرتے اس لئے کہ پردہ دری کرنا ناجائز ہے اور خصوصاً مرحوم کو ملامت کرنا یہ ممنوع ہے۔

اس حدیث شریف میں یوں ہے کہ "وما يعذبان فى كبير" اور دوسری روایت میں ہے "وانه كبير" تو بظاہر دونوں میں تعارض معلوم ہوتا ہے اس کا جواب یوں کہ نفی مقبورین کے خیال میں تھی اور حالانکہ واقعہ میں بہت بڑا تھا یا یوں کہہ سکتے ہو کہ کبر کے دو معنی ہیں ایک اصطلاحی اور دوسرا عرفی، اصطلاحی معنی مشہور ہے اور لغوی معنی کے اعتبار سے کبیر بمعنی سخت اور مشکل کے ہیں پھر تو یہاں نفی لغوی معنی کے اعتبار سے ہے ای ومایعذبان فی امر صعب اور اثبات میں اصطلاحی معنی مراد ہے تو پھر بھی تعارض باعتبارین مرفوع ہوتا ہے۔

امام نوویؒ نے یوں جواب دیا ہے کہ نفی باعتبار فی نفسہ کے ہے اور اثبات باعتبار افضاء الی الکبیرہ کے ہوتا ہے کہ یہ مفضی بن جاتا ہے الی ترک الصلاۃ کے کیونکہ رشاش البول سے اس کی نماز نہیں ہوتی ہے بوجہ تلویث الثوب بالنجس کے۔

لیکن یہ جواب غلط ہے اس لئے کہ رشاش البول وغیرہ فی نفسہ خود کبیرہ گناہ میں سے ہیں، بخاری

Maktaba Tul Ishaat.com

شریف میں کچھ زیادہ الفاظ بھی موجود ہیں ''ثم دعا بجريدة فكسرها كسرتين فوضع على كل قبر منهما كسرة فقيل يارسول الله لم فعلت هذا قال: لعله ان يخفف عنهما مالم تيبسا'' اب رہا کہ ان مقبورین کے عذاب کی تخفیف کا سبب کیا ہے، اس میں محدثین مختلف نظر آتے ہیں بعض کہتے ہیں کہ تخفیف عذاب کا سبب برکت ید مبارک ہے، شاخ کی نہیں اس تقدیر کی بنا پر آج کل جو شاخ اگر کسی قبر پر کسی نے رکھدی تو اس سے تخفیف عذاب نہیں ہوتا ہے کیونکہ فی نفسہ شاخ سبب نہیں بلکہ ید مبارک سے یہ تخفیف عذاب ہوئی تھی، جب کسی اور کے ہاتھ میں وہ برکت نہیں، تو اس وجہ سے یہ نا جائز ہے، اور بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ حضور کی شفاعت تھی کہ وہ بھی موقت کہ جب تک یہ شاخیں تر رہیں تو شفاعت ہے اور عذاب سے تخفیف ہوگی اور جب خشک ہوگئیں تو شفاعت کا وقت بھی ختم ہوگیا، یہ بہترین توجیہ ہے اس کی تائید بھی حدیث سے ملتی ہے ''فاجيبت شفاعتي'' اس تقریر کی بنا پر آج کل کی ترٹہنی کے رکھنے کی بنا پر تخفیف نہیں ہوسکتی ہے۔

تیسری توجیہ بعض شراح یہ فرماتے ہیں کہ تسبیح رطب میں ہے اور جب خشک ہوگئی تو تسبیح ختم ہوجاتی ہے، چنانچہ بعض صحابہ بھی اس حدیث کے ظاہر پر عمل کرتے ہیں اور وصیت بھی انہوں نے کی تھی کہ میری قبر میں کھجوروں کی شاخ رکھدیں، اس توجیہ پر آج بھی اگر ترٹہنی قبر پر رکھیں تو موجب تخفیف بن سکتی ہے اس توجیہ سے معلوم ہوا کہ تسبیح رطب پڑھتی ہے اور یابس خشک نہیں پڑھتی لیکن آیت قرآنیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ یابس ورطب تمام چیز تسبیح پڑھتے ہیں ''وان من شئ الا يسبح بحمد ربک'' تو اس توجیہ ثالث کی بناء پر اس میں اور آیت میں تعارض آتا ہے جواب ہر شئی کی اپنی حیثیت سے موت وحیات ہے اب درخت یا کوئی اور نبات اگر جب تک تر ہے تو وہ نباتات والی حیثیت سے تسبیح کرتا ہے اور اگر خشک ہوجائے تو اس پر موت آتی ہے وہ تسبیح ختم ہوتی ہے، اور اسی طرح پانی جب تک پاک ہے وہ تسبیح کرتا ہے اور جب پلید ہوگیا تو تسبیح نہیں کرتا ہے، اسی طرح کپڑا جب تک نیا ہے تو وہ تسبیح کرتا ہے اور جب بالکل بوسیدہ ہوگیا تو تسبیح بھی ختم ہوتی

Maktaba Tul Ishaat.com

ہے، اور پہاڑ کے پتھر بھی اسی طرح ہیں، بہر حال ہر ایک شئ کی موت وحیات اپنی حیثیت سے ہوتی ہے تو قرآن کی آیت میں بھی ”من شیٔ“ سے اس چیز کی حیات والی حیثیت مراد ہے۔ شیخ الہند رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ فرماتے ہیں کہ ایک تسبیح مطلق ہوتی ہے ہر شئی کی تو وہ جنس تسبیح ہے اور دوسرا ہے تسبیح خاص نوع کی تو آیت میں تصریح خاص جنس کی ہے اور آثار وروایت سے تسبیح نوعی ہے تو یہاں بھی ایسے ہے کہ تخصیص بالرطب درست ہے باعتبار نوع تسبیح کے کہ نوع تسبیح بدلتی ہے اگر وہ نوع ختم ہو جائے تو وہ تسبیح بھی بدلتی ہے اور پہلی نوع ختم ہو جاتی ہے، اب جبکہ درخت کیلئے رطوبت ہے تو وہ نوع نباتات میں داخل ہے اور اگر کاٹ دیا جاتا ہے اور خشک ہوتا ہے تو نوع رطب ختم ہو جاتی ہے تو جمادات کی نوع میں داخل ہو جاتا ہے وغیر ذالک پانی اور پتھر میں بھی اسی طرح ہے بہر حال آیت میں جنس تسبیح ہے تو وہ ہر شئ میں موجود ہے اور روایت میں نوع تسبیح مراد ہے تو فلا تعارض بینہما فتدبر ولا تغفل۔

اب رہ جاتی ہے یہ بات کہ اس حدیث سے استدلال اولیاء کے قبروں پر پھول چڑھانے کے لیے کرتے ہیں یہ غلط ہے، کیونکہ یہ برکت تخفیف عذاب ببرکت ہاتھ ہے وہ یہاں مفقود ہے اور شفاعت بھی نہیں ہے اس لئے کہ منشاء حدیث کے خلاف ہے علی التسلیم کہ ٹھیک ہے پھر بھی قیاس غلط ہے اس لئے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے معذبین پر رکھا تھا اور یہ صالحین پر رکھتے ہیں تو یہ قیاس مع الفارق ہے، اور کوئی اگر یہ کہے یہ ہم بھی معذب پر رکھتے ہیں یہ بھی غلط ہے اس لئے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو معذب ہونے کا علم تھا تو ہم ان کے معذب ہونے کو معلوم نہیں کر سکتے یقینی طور پر یہ بھی قیاس مع الفارق ہے، کیونکہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا معذب کو معلوم کرنا یقینی ہے اور یہ ظنی ہے۔

علاوہ ازیں آج کل تصویر اور کاغذ کے پھول چڑھاتے ہیں جن کی کوئی حدیثی حیثیت نہیں اور نہ ان سے کوئی خاص فائدہ کا اعتبار ہے صرف اپنی جہالت کی وجہ سے کرتے ہیں۔

Maktaba Tul Ishaat.com

باب ماجاء فی نضح بول الغلام قبل أن يطعم

حدثنا قتيبة وأحمد بن منيع قالا: حدثنا سفيان بن عيينة عن الزهرى، عن عبيد اللّٰه بن عبداللّٰه بن عتبة، عن أم قيس بنت محصن قالت: دخلت بابن لى على النبى صلى اللّٰه تعالىٰ عليه وسلم لم يأكل الطعام، فبال عليه، فدعا بماء فرشه عليه.

قال: وفيه الباب عن علیؓ، وعائشةؓ، وزينبؓ، ولبابةؓ بنت الحارث ـ وهى: أم الفضل بن عباسؓ بن عبدالمطلب ـ وأبى السمح وعبداللّٰه بن عمروؓ، وأبى ليلیؓ، وابن عباسؓ.

قال أبوعيسىٰ: وهو قول غير واحد من أهل العلم من أصحاب النبى صلى اللّٰه تعالىٰ عليه وسلم والتابعين ومن بعدهم، مثل احمد واسحاق، قالوا: ينضح بول الغلام، ويغسل بول الجارية.

وهذا ما لم يطعما، فاذا طعما غسلا جميعاً.

بول الصبی قبل الطعام میں اختلاف ہے کہ طاہر ہے یا نجس داؤد ظاہری کے نزدیک طاہر ہے۔ دلیل یہی حدیث پیش کرتے ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے دھویا نہیں، یہ دلیل ہے طہارت کی۔ لیکن جمہور ائمہ اربعہ کہتے ہیں کہ نجس ہے اس نضح ورش سے طہارت لازم نہیں آتی اس لئے کہ یہ رش بھی غسل خفی یا بمعنی معروف ہو تو طہارت پر دال نہیں تو نجاست میں اتفاق ہے پھر طریقہ طہارت میں اختلاف ہے۔

اس میں تین مذہب ہیں، پہلا قول امام شافعیؒ کا مشہور ومعروف اور امام احمد بن حنبلؒ اور اسحاق بن راہویہؒ کا ہے کہ بول صبی میں صرف نضح کافی ہے اور جاریہ کے بول میں غسل ہے۔

دوسرا قول امام ابوحنیفہؒ وامام مالکؒ وسفیان ثوریؒ کا ہے کہ دونوں میں غسل ضروری ہے۔

Maktaba Tul Ishaat.com

تیسرا قول امام اوزاعیؒ اور ایک شاذ روایت امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کی ہے یہ حضرات کہتے ہیں کہ دونوں میں نضح ہے غسل کی ضرورت نہیں۔

شوافع میں سے بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ اس نضح سے کپڑا پاک ہوجاتا ہے تو اس سے لازم نہیں آتا ہے کہ بول طاہر ہوتا ہے، لیکن حق یہی ہے کہ طہارت بول لازم آتی ہے اگرچہ اس کی طہارت کے قائل نہیں ہیں کیونکہ ایک نضح جو کہ غسل خفیف کے معنی میں آتا ہے وہ شوافع کا قول نہیں ہے، دوسرا وہ ہے کہ صرف تری اس سے کپڑے میں رہ جاتی ہے یہی معنی نضح کا بول غلام میں مانتے ہیں، البتہ شوافع حضرات نے یہ کہا ہے کہ اس صورت میں نضح کے اندر طہارت بول صبی اس لئے لازم نہیں آتا ہے کیونکہ نضح سے پانی بول پر غالب آجاتا ہے جیسے کہ حمار ملح میں گرجائے تو ملح بن جاتا ہے اور شراب خل میں گرجائے تو وہ خل بن جاتی ہے جیسے کہ یہ طاہر ہوتے ہیں وہاں بھی ایسا ہی ہے، لیکن یہ جواب غلط ہے اس وجہ سے کہ طہارت اس وقت آجاتی ہے کہ جس وقت اس کی صورت نوعیہ بدل جائے جیسے کہ حمار کی صورت نوعیہ بدل کر ملح بن جائے تو پھر طاہر ہوتا ہے اسی طرح شراب کی صورت نوعیہ بدل کر خل ہوجائے پھر طاہر ہوتا ہے اور یہاں صورت بول کی بدل نہیں رہی ہے اب بھی صورت نوعیہ بولیہ باقی ہے طہارت کہاں سے اس میں آجاتی ہے۔ اب رہ گئے ادلہ اس باب میں چار نوع کی روایات ہیں ایک نوع کی روایت میں ''نضح'' موجود ہے دوسری میں ''فرش علیہ'' تیسری میں ''اتبع الماء'' چوتھی میں ''فصب الماء علیہ'' موجود۔ یہ بول صبی کے متعلق چار نوع کی روایات ملتی ہیں جو نضح فیہما مانتے ہیں تو وہ فرق نہیں کرتے ہیں، البتہ امام شافعیؒ فرق کرتے ہیں تو بول صبی کے نضح کیلئے ان کے ہاں دلائل یہی ہیں اور غسل بول صبیہ کیلئے اور روایات موجود ہیں ایک روایت میں ہے ''وتغسل بول الجاریة'' اور روایت میں یوں ہے، ''وانما غسل بول الجاریة'' یہ فرق کے دلائل میں شافعیؒ اور امام احمد حنبلؒ کے خلاصہ یہ ہے کہ وہ چار نوع بول صبی کیلئے ہیں اور یہ روایت بول جاریہ کے غسل کیلئے ہیں امام

Maktaba Tul Ishaat.com

ابوحنیفہؒ کہتے ہیں کہ ''لافرق بینهما''،یعنی صبی وصبیہ کے بول میں فرق نہیں کرتے بلکہ دونوں غسل فرماتے ہیں دلیل حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے''استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه''، تو الف لام ''البول'' میں استغراق کیلئے ہے وہ بول صبی کو بھی شامل ہے،دوم یہ کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم استنصاح کر رہے ہیں یہ بوجہ نجاست کے،اور یوں کہ سکتے ہو کہ رش ونضح درحقیقت امام شافعیؒ کی دلیل ہیں لیکن ''صب''اور اتباع'' احناف کے دلائل ہیں پھر یہ صب اور اتباع الماء غسل ہوسکتا ہے مسح سے نہیں ہوسکتا ہے پھر اس نوع کے متدلالت امام ابوحنیفہؒ کے بن جاتے ہیں اور اگر ظاہر اتباع اور صب کو رش ونضح کے کرتے ہوتو امام شافعیؒ کی دلیل ہوتی ہے لیکن شیخ انورؒ فرماتے ہیں کہ یہ حقیقت میں امام ابوحنیفہؒ کی دلیل ہے البتہ نضح بول غلام میں احناف پر اعتراض آسکتا ہے،لیکن اس کا جواب امام طحاویؒ نے یہ دیا ہے کہ نضح ورش بمعنی غسل خفیف کے ہیں ای غسلاً خفیفاً پھر یہ غسل پر منطبق بن جاتے ہیں۔اور نضح عرفاً وشرعاً دونوں میں بمعنی غسل استعمال ہوتا ہے''نضح البحر'' ''تنضحيه ثم تصلى فيه''اور رش بھی بمعنی غسل آیا ہے جیسے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا''ثم رشيه وصلى فيه'' اور یہ شوافع اور حنابلہ کے ہاں بھی بمعنی غسل ہے،اس سے معلوم ہوگیا کہ غسل خفیف مراد ہے،اور خفیف غسل کا معنی یہی ہوتا ہے کہ اس کے دھونے کا اہتمام اور مشقت نہیں ہوتی ہے،لیکن اس پر اشکال ہے کہ نفی لم يغسله کی صریح موجود ہے اس میں نضح کو بمعنی غسل نہیں لے سکتے ہو خصوصاً جبکہ مؤکد بمصدر ہو جائے جیسے کہ مسلم شریف میں روایت ہے''فنضحه ولم يغسله غسلاً''، جواب یوں دے سکتے ہو کہ مفعول مطلق کبھی شدت فعل کو بیان کرتا ہے پھر جب نفی ہوگیا تو نفی اس شدت کی ہوتی ہے تو یہاں جب نفی شدت ہوگئی تو غسل خفیف رہ جاتا ہے،اور یہی نضح کا معنی ہے،غسل خفیف اور شدید کیوں کرتے ہیں کیا فرق ہے درمیان صبی وصبیہ کے؟ جواب بول صبی میں محل بول چھوٹا ہے تو اس وجہ زیادہ کپڑا ملوث اور خراب نہیں ہوتا ہے تو اس میں تتبع اور شدت نہیں ہوتا ہے بخلاف محل بول صبیہ کے وہ بڑا

Maktaba Tul Ishaat.com

ہے تو اس سے کپڑا زیادہ خراب اور ملوث ہوتا ہے تو اس وجہ سے اس میں شدت اور تتبع زیادہ ہے، دوسرا وجہ فرق یہ ہے کہ لڑکے پیار ومحبت کی وجہ سے عرفاً زیادہ اٹھائے جاتے ہیں اور لڑکی کو اتنا نہیں اٹھایا جاتا تو لڑکے کے اٹھانے میں کثرۃ ابتلاء ہے اسی وجہ سے اس میں تخفیف آگئی اور لڑکی کے اٹھانے میں ابتلاء اتنی نہیں تو اس میں تشدید ہے، تیسرا وجہ فرق کہ درحقیقت باعتبار طب کے یہ فرق ہے کہ صبی کے بول میں بوجہ حرارت مزاج وطبیعت کے تعفن نہیں ہوتا ہے اس وجہ سے اس میں تخفیف ہے اور صبیہ کی مزاج بوجہ برودۃ کے اس میں تعفن ہے اور غلیظ ہے تو اس وجہ سے اس میں شدت آگئی۔

چوتھا فرق یہ بھی باعتبار طبعیت ہے، کہ اصول کی اثرات فروع میں موجود ہونگے تو آپ کو معلوم ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام ماء اور طین سے پیدا کئے گئے اور وہ پاک ہیں اور حضرت حواءؓ کو آدم علیہ السلام کی پسلی خون اور گوشت سے پیدا کی گئیں ہیں تو وہ ناپاک ہے تو بعینہٖ اسیطرح صبی چونکہ فرع آدم علیہ السلام ہے تو اسی وجہ سے اس کے پیشاب میں تخفیف ہے بخلاف صبیہ کے وہ حضرت حواء علیہا السلام سے پیدا کی گئی ہے اور اسی کے فرع سے ہے تو اس بناء پر صبیہ کا پیشاب بھی ناپاکی میں شدید ہے۔ واللہ اعلم بحقیقۃ الحال۔

باب ماجاء فی بول ما یؤکل لحمه

حدثنا الحسن بن محمد الزعفرانی: حدثنا عفان بن مسلم: حدثنا حماد بن سلمة: أخبرنا حميد وقتادة وثابت عن أنسؓ: أن ناساً من عرينة قدموا المدينة فاجتووها، فبعثهم رسول الله صلى الله تعالیٰ عليه وسلم فی ابل الصدقة، وقال: اشربوا من ألبانها وأبوالها، فقتلوا راعی رسول الله صلى الله تعالیٰ عليه وسلم، واستاقوا الابل، وارتدوا عن الاسلام، فأتی بهم النبی صلى الله تعالیٰ عليه وسلم، فقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف، وسمر أعينهم، وألقاهم بالحرة. قال أنسؓ: فكنت أرى أحدهم يكد الأرض بفيه،

Maktaba Tul Ishaat.com

حتی ماتوا. وربما قال حماد: یکدم الأرض بفیه، حتی ماتوا.

قال ابوعیسیٰ: هذا حدیث حسن صحیح. وقد روی من غیر وجه عن أنسؓ.

وهو قول اکثر أهل العلم قالوا: لابأس ببول ما یؤکل لحمه.

حدثنا الفضل بن سهل الاعرج حدثنا یحیی بن غیلان حدثنا یزید بن زریع حدثنا سلیمان التیمی عن انس بن مالکؓ قال: انما سمل النبی صلی الله تعالیٰ علیه وسلم أعینهم لانهم سملوا أعین الرعاة.

قال ابو عیسیٰ: هذا حدیث غریب، لانعلم أحدا ذکره غیر هذا الشیخ عن یزید بن زریع. وهو معنی قوله: "والجروح قصاص" وقد روی عن محمد بن سیرین أنه قال: انما فعل بهم النبی صلی الله تعالیٰ علیه وسلم هذا قبل أن تنزل الحدود.

اس میں چند مسائل ہیں۔ (۱) بول مأکول اللحم۔ (۲) ازبال مأکول اللحم۔ (۳) علاج بالمحرمات۔(۴) مماثلۃ فی القصاص۔(۵) مثلہ کا بیان۔

بول مأکول اللحم میں اختلاف ہے، امام مالکؒ، امام احمد بن حنبلؒ، امام محمد بن حسنؒ وثوریؒ امام بخاریؒ یہ سب حضرات بول مایؤکل لحمہ کی طہارت کے قائل ہیں۔ بخلاف امام ابوحنیفہؒ امام شافعیؒ، امام ابویوسفؒ اورابوثورؒ یہ سب حضرات نجاست کے قائل ہیں۔

(۱): دلیل طاہر کہنے والوں کی یہی حدیث شرب البول ہے کہ شرب تب درست ہے کہ یہ طاہر ہو، جواب متعدد ہیں۔ایک جواب نسخ کا ہے ناسخ حدیث استنزهوا من البول ہیں، کیونکہ یہ عرینہ کا واقعہ سن چھ ہجری کا ہے اور صلح حدیبیہ کا ہے، اور استنزھوا کے راوی ابوہریرہؓ ہیں اور وہ سات ہجری کا واقعہ ہے اس وجہ سے یہ ناسخ ہے وہ منسوخ ہے۔

Maktaba Tul Ishaat.com

دوسری وجہ نسخ یہ ہے کہ ابن سیرین کے قول سے معلوم ہوتا ہے ”انما فعل النبی صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم ھذا قبل ان تنزل الحدود“ کہ یہ اوائل اسلام کا واقعہ ہے۔ دوسرا قرینہ یہ ہے کہ اس میں تعذیب بالنار ہے، تو تعذیب بالنار جائز نہیں بالاتفاق، تیسرا یہ کے مثلہ کرنا جائز نہیں، خلاصہ یہ کہ اس میں متعدد سزائیں موجود ہیں جو کہ منسوخ ہوتا ہیں تو معلوم ہوا ہے کہ یہ ابتداء اسلام میں تھا ان تین اجزاء کے منسوخ ہونے سے شرب البول بھی منسوخ معلوم ہوتا ہے، علی التسلیم کہ ٹھیک ہے منسوخ نہیں لیکن یہ حدیث مضطرب ہے کہ بعض میں البان کا ذکر ہے اور ابوال کا ذکر نہیں اور بعض جگہ دونوں کا ذکر ہے اور بعض روایتوں میں شک کیساتھ مذکور ہے، بہر حال کمزور معلوم ہوتا ہے۔ تیسرا جواب یوں دے سکتے ہو کہ ”من قبیل علقنتھا تبنا وماء بارداً“ کی ہے ”ای اشربوا من البانھا واستنشقوا من ابوالھا“ اس وجہ سے کہ عرب میں عرف یہی تھا مستنشق کیلئے۔ چوتھا جواب یہ ہے کہ مضطر کیلئے علاج کیوجہ سے ارشاد فرمایا ہے نہ کہ طہارت کیوجہ سے حکم شرب کر رہے ہیں اسی وجہ سے فقہاء تداوی بالمحرم کے اندر مختلف نظر آتے ہیں اور اگر طہارت کی وجہ سے یہ حکم شرب ہوتا تو یہ فقہاء کا اختلاف بے جا نظر آتا، تو یہ اضطراراً ان کو حکم دیا تھا جیسے کہ مضطر کیلئے خمر اور میتۃ جائز ہوگئی ہیں نہ اس وجہ سے کہ جائز ہوگئی ہیں اور طیب ہیں بلکہ وہ اثم ختم ہوگیا اور اللہ تعالیٰ نے معاف کر دیا ہے۔ پانچواں جواب یہ کہ خصوصیت ہے ان عرنیوں کی وجہ سے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا شرب بول کا کیونکہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو وحی کے ذریعہ سے معلوم ہوگیا تھا کہ یہ خبیث ہیں اس خبث باطنی کیوجہ سے ان کو حکم دیا کہ جا کے پیئیں یہ جواب صرف حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کیلئے خاص ہے۔

چھٹا جواب: کہ یہ شرب ابوال خود انہی کا اپنا فعل ہے کیونکہ بعض روایات میں کوئی حکم حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے موجود نہیں تو انہوں نے خود جار پینا شروع کر دیا یہ ان کا اپنا فعل ہوگیا۔

Maktaba Tul Ishaat.com

(۲) دلیل طہارت کی حدیث شریف میں ہے ”لابأس ببول ما یؤکل لحمه“. تو اس سے صراحۃً معلوم ہوتا ہے کہ بول ماکول اللحم طاہر ہے۔ جواب یہ سنداً ضعیف ہے۔

نجاست کہنے والوں کے دلائل: پہلی دلیل حضرت ابو ہریرہؓ والی روایت ”استنزھوا من البول الخ“ اس میں الف لام استغراق کیلئے ہے کہ مأکول اللحم ہو یا غیر مأکول اللحم ہو سب سے حکم استنزاہ آیا ہے، بلکہ اس کا شان ورود بھی مأکول اللحم میں ہوا ہے، ”انه علیه السلام لما فرغ من دفن صحابی صالح ابتلی بعذاب القبر جاء الی امرأته فسألها عن اعمالها فقالت: کان یرعی الغنم ولایتنزه من بوله فحینئذ قال علیه السلام: استنزھوا من البول فان عامة عذاب القبر منه“. شیخ انورؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس کی سند صحیح ہو تو اس باب میں یہ ایک قول فیصل ہو جاتا ہے۔

دوسرا مسئلہ حکم ازبال وارواث میں: امام مالکؒ اور امام بخاریؒ طہارت کے قائل ہیں باقی ائمہ ثلاثہؒ بلکہ تقریباً جمہور نجس ہونے کے قائل ہیں، اس پر امام بخاریؒ نے چند دلائل نقل کئے ہیں، پہلی کہ حضرت ابو موسی الاشعریؓ نے سرگین پر کھڑے ہو کر نماز پڑھی ہے۔ جواب یہ ہے کہ سرگین کے قریب کھڑے ہو کر نماز پڑھی ہے، یہ اب بھی جائز ہے اگر چہ اولی نہیں۔ دوسری دلیل: امام بخاریؒ نے صلاۃ فی المرابض پیش کی ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم صلی علی مرابض الغنم قبل بناء مسجد تو معلوم ہوا کہ یہ پاک ہیں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ان پر نماز ادا فرمائی ہے، جواب ظاہر ہے کہ مینگنیوں پر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کھڑے نہیں تھے بلکہ کسی صاف جگہ پر پڑھی ہوگی تو وہاں پاک جگہ مراد ہوگی اسی طرح اور روایت امام بخاریؒ نے اور مقام میں پیش کی ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اونٹ پر سواری کرتے ہوئے مسجد میں داخل ہوئے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اونٹ کے لید پاک ہیں کیونکہ احتمال لید کرنے کا موجود ہے۔ جواب یہ احتمال نہیں تھا کیونکہ سواری کی عادت کی بناء پر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ایسا کیا کہ اس وقت پائخانہ نہیں کرے گی، اور روایت موجود

Maktaba Tul Ishaat.com

ہے کہ کچھ لوگ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے پاس ملاقات کے لئے آگئے اور لوگوں نے اپنے اپنے اونٹوں کو باہر چھوڑ دیا اور ان کے سردار نے اونٹ اندر مسجد کے داخل کر دیا اور حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے دیکھ کر نکیر نہیں فرمائی تو معلوم ہوا کہ اس کے لید پاک تھے ورنہ پائخانہ کرنے کے احتمال سے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ضرور نکیر فرماتے، جواب یہ مجاز فی المشارفت ہے کہ اصل میں وہ اونٹ باہر کو چھوڑ کر آیا تھا لیکن راوی مجاز فی المشارفت کر رہا ہے کیونکہ وہ بہت قریب لایا تھا۔

اب رہے نجاست کے ادلہ جات: پہلی دلیل کہ اللہ تعالیٰ نے دودھ کا احسان بتلاتے ہوئے ارشاد فرماتے ہیں "من بین فرث و دم لبناً الآیة. یہاں فرث کو پھر دم کو عطف کر کے اس طرف اشارہ فرمایا کہ ہم نے اس دو پلید سے نکالا ہے۔

دوسری دلیل نفی عن الجلالہ کی کہ اس جانور کا گوشت بھی حرام ہے اس وجہ سے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ یہ لید وغیرہ کھاتے تھے تو معلوم ہوا کہ حرام ہے ان کی حرمت اور نجاست سرایت کر کے اس جانور کے لحم کو بھی حرام بنا دیا۔

تیسری دلیل: امام ابوداؤد نے تخریج کی ہے کہ "اذا جاء احدکم المسجد فلینظر فان رآی فی نعلیہ قذراً او اذیً فلیمسحہ ولیصل فیھا". تو قذر او اذی عام ہے مأ کول اللحم اور غیر مأ کول اللحم دونوں کو شامل ہے تو معلوم ہوا کہ یہ نجس ہے، چوتھی دلیل روایت ابن مسعودؓ کی ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے استنجاء کیلئے دو حجر اور ایک روث لائے تھے تو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے روث پھینکدیا اور فرمایا "انھا رکس" اور روث عام ہے مأ کول اللحم اور غیر مأ کول اللحم دونو کا ہوگا، یہ چار دلائل تمہارے لئے کافی ہیں اس مسئلہ میں۔

تیسرا مسئلہ علاج بالمحرمات: اس میں فقہاء مختلف ہیں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے ایک روایت

Maktaba Tul Ishaat.com

میں عدم جواز منقول ہے: "فلم یجعل فیها شفاء". ای فی المحرمات. دوسری طرف دیکھو کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اجازت بالمحرمات فرما رہے ہیں جیسے کہ عبدالرحمٰن بن عوف کیلئے ریشم کی اجازت فرمائی، دوسرا ایک شخص کا ناک کٹ گیا تھا، تو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے سونے کا ناک لگانے کی اجازت مرحمت فرمائی تھی تو ان احادیث کو دیکھ کر اس میں فقہاء مختلف نظر آتے ہیں۔ ہدایۃ والے نے کہا ہے کہ علاج بالمحرمات مطلقاً جائز نہیں "بحر" کہتے ہیں کہ ضرورت کیلئے جائز ورنہ ناجائز اور فتح القدیر نے مطلقاً جائز کہا ہے اور مصفیٰ نے ضرورت کی قید لگاتی ہے اور طحاویؒ نے سوائے مسکرات کے جائز کہا ہے۔ لیکن حقیقت یہی ہے کہ معلوم ایسا ہوتا ہے اصل مذہب امام ابوحنیفہؒ لا یجوز ہے۔ اس لئے بعض فقہاء نے کہا ہے کہ حالت اضطراری میں جائز ورنہ ناجائز گویا ان حضرات نے امام ابوحنیفہؒ کے قول کی تفصیلات ذکر کی ہیں، اور آج بھی ایسا ہے کہ مضطر کیلئے جائز ورنہ ناجائز ہے لیکن مضطر کے لئے تین شرائط ہیں: اول اس کو اس علاج بالمحرم میں شفاء کا غالب ظن ہو، دوسرا کوئی اور علاج بغیر اس محرم کے نہیں، تیسری شرط کہ مشورہ دینے والا مسلمان اور متدین اور دیندار ہو، تو یہ تین شرائط موجود ہوں تو وہ مضطر ہو جائے گا تو ضرورت متحقق بن جائے گی۔

چوتھا مسئلہ مماثلۃ فی القصاص کا ہے: احناف کے نزدیک مماثلہ فی جہۃ القتل نہیں اور شوافع کے ہاں مماثلہ فی جہۃ القتل ہے، امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ مماثلہ جہۃ میں نہیں بلکہ تلوار سے قتل قصاص کیلئے کافی ہے دلیل حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا قول ہے "فلا قصاص الا بالسیف". دوسری دلیل بعض ایسی صورتیں ہوتی ہیں کہ مماثلہ بالکل نہیں ہو سکتی ہے جیسے کسی بدمعاش نے لواطت سے کسی کو قتل کیا اس صورۃ میں مماثلہ نہیں ہو سکتی ہے کہ لواطت کے ذریعہ اس کو قتل کیا جائے تو معلوم ہوا کہ قصاص میں فقط قتل بالسیف کافی ہے۔ رہی شوافع کی دلیل یہی حدیث عرینیہ پیش کرتے ہیں کہ جس طرح انہوں نے راعی کو قتل کیا تھا تو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے بھی ویسے ہی ان کو قتل میں مساوات کردی تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قصاص فی الجہۃ ہے

Maktaba Tul Ishaat.com

جواب یہ فعل قصاصاً نہیں بلکہ یہ تعزیر سیاست تھی لہٰذا ابن سیرینؒ خود کہتے ہیں کہ یہ واقعہ حدود نازل ہونے سے پہلے تھا "قبل ان تنزل الحدود" لہٰذا اس سے تمہارا دعویٰ ثابت نہیں ہوتا ہے علاوہ ازین یہ مختلف سزائیں باعتبار قصاص نہیں بلکہ مختلف جرح کیوجہ سے تھیں یہاں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے مختلف سزاؤں کو جمع کر دیا تھا، دوسری دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ ایک یہودی نے ایک شخص کے سر پر پتھر مار کر قتل کیا تھا اور حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے قصاصاً دو پتھروں کے درمیان سر رکھ کر قتل کیا۔ جواب یہ قتل قصاصاً نہیں بلکہ عبرۃ اور سیاسۃ تھا، تیسری دلیل آیہ شریفہ پیش کرتے ہیں: كتب عليكم القصاص في القتلىٰ الآية. اور یہاں سے معلوم ہوتا ہے کہ قصاص مساوات نہیں قتل جہۃ ہے جواب کہ نفس قتل مراد ہے نہ کہ جہۃ قتل میں مساوات تھی دلیل اس پر الحر بالحر ہے اس وقت یہ رواج تھا کہ اگر ایک امیر آدمی قتل ہوتا تو اس کے قصاص میں غریب کا پورا قبیلہ قتل کیا جاتا اور اگر غریب قتل ہوتا تو امیر کو قتل نہیں کرتے تو وہ لوگ مساوات نفس قتل میں نہیں کرتے بلکہ غریبوں کیساتھ وہ زیادتی کرتے تو اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا کہ قتل میں برابری کرو غریب اور امیر کی جان برابر ہے تو غریب کو امیر کے مقابلہ میں قتل کرتے ہو تو اسطرح امیر کو غریب کے مقابلہ میں قتل کرو۔ بہر حال میں یہ مساوات فی العدد کا بیان ہے کہ ہر جان برابر ہے دوسری جان کے۔

پانچواں مسئلہ: مثلہ کا ہے قتل کے بعد اب مثلہ کرنا اس پر اتفاق ہے کہ یہ حرام ہے خواہ قاتل ومقتول مسلمان ہو یا کافر اس لئے کہ عرینہ کے واقعہ کے بعد حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہمیشہ اپنے خطبات میں مثلہ کرنے سے منع فرمایا کرتے تھے، نہی عن المثلۃ۔

باب ماجاء الوضوء من الريح

حدثنا قتيبة وهناد قالا: حدثنا وكيع عن شعبة، عن سهيل بن أبي صالح، عن أبيه عن أبي هريرة رضي الله تعالىٰ عنه: أن رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وسلم قال:

Maktaba Tul Ishaat.com

لاوضوء الا من صوت أو ريح.

قال أبوعيسىٰ: هذا حديث حسن صحيح.

حدثنا قتيبة: حدثنا عبدالعزيز بن محمد، عن سهيل بن أبى صالح، عن أبيه، عن أبى هريرةؓ: أن رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وسلم قال: اذا كان احدكم فى المسجد فوجد ريحاً بين اليتيه، فلايخرج حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً.

قال: وفى الباب عن عبدالله بن زيدؓ، وعلى بن طلقؓ، وعائشةؓ، وابن عباسؓ، وابن مسعودؓ، وأبى سعيدؓ.

قال أبو عيسىٰ: هذا حديث حسن صحيح.

وهو قول العلماء: أن لايجب عليه الوضوء الا من حدث: يسمع صوتاً أو يجد ريحاً.

وقال عبدالله بن المبارك: اذا شك فى الحدث فانه لايجب عليه الوضوء حتى يستيقن استيقاناً يقدر أن يحلف عليه. وقال: اذا خرج من قبل المرأة الريح وجب عليها الوضوء. وهو قول الشافعیؒ واسحاقؒ.

حدثنا محمود بن غيلان: حدثنا عبدالرزاق: أخبرنا معمر عن همام بن منبه، عن أبى هريرةؓ عن النبى صلى الله تعالىٰ عليه وسلم قال: ان الله لايقبل صلاة أحدكم اذا أحدث حتى يتوضأ.

قال أبوعيسىٰ: هذا حديث حسن صحيح.

یہاں سے نواقض وضوء کا بیان ہے تقریباً آٹھ باب رکھکے چلے جائینگے۔ ریح سے مراد بدبو ہے،

Maktaba Tul Ishaat.com

خروج ریح کی ایک صورۃ تیقن ریح ہے وہ بدیہی ہے نقض وضوء میں تو اس کے ذکر کی ضرورت نہیں ہے، دوسری صورۃ تیقن عدم خروج ریح ہے وہ بھی بدیہی ہے عدم نقض وضوء میں اس لئے اس کی بھی ضرورت بیان نہیں تیسری صورت شک خروج ریح میں ہے اس تیسری کو یہاں بیان فرمایا ہے۔

رہا حصر کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ناقض وضوء کو صرف خروج ریح یا صوت کے اندر منحصر کیا ہے حالانکہ اور بھی نواقض وضوء موجود ہیں، جواب یوں دیا جائے کہ قاعد فی المسجد کیلئے یہ حصر ہے نہ عموماً تو اس اعتبار سے یہ حصر درست ہے کیونکہ اور روایت میں قرینہ بھی موجود ہے اذا کان احدکم فی المسجد الخ، اور اگر مطلقاً حصر مانا جائے پھر یوں کہا جائے گا کہ یہ حصر اضافی ہے حقیقی نہیں کہ عدم نقض منحصر ہے شک کی صورۃ میں اور اگر نفی ہو جائے گی عدم نقض کے تیقن کی پھر یہ حصر حقیقی ہو جائے گی۔

رہا صوت وریح سے مراد تیقن خروج ہے سمع صوت احساس ریح ضروری نہیں جیسے کوئی شخص بہرا ہے تیقن خراج ہے، تو وہ خواہ صوت سنے یا نہ سنے احساس ریح کرے یا نہ کرے پھر بھی ناقض وضوء ہے۔ رہا خروج ریح سے نقض کا مسئلہ اس میں اتفاق ہے کہ ریح لحد ذاتہ ناقض نہیں بلکہ ذرات نجاست آتے ہیں اس وجہ سے ناقض للوضوء بنتی ہے، اب کوئی ریح من الدبر خواہ مرد کی ہو یا عورت کی اس میں اتفاق ہے نقض کا کیونکہ وہ معدہ سے اٹھتی ہے وہ نجاست کی جگہ ہے۔

البتہ خروج ریح من القبل خواہ مرد کی ہو یا عورت کی اس میں اختلاف ہے امام ابوحنیفہؒ سے اس باب میں کوئی فیصل قول نہیں لیکن فقہاء حنفیہ نے ان کے اصول کی تشریح کی ہے، امام محمدؒ نقض کا قول اختیار کیا ہے مولانا عبدالحیؒ نے اس کو ترجیح دی ہے اور امام کرخیؒ نے عدم نقض کا قول کیا ہے اس لئے کہ اس ریح کا مرور نجاست سے نہیں ہوتا ہے اور ہدایہ نے اس کو ترجیح دی ہے اور اصول حنفیہ سے بھی یہی نکل آتا ہے، البتہ امام شافعیؒ مرأۃ کی ریح کو ناقض قرار دیتے ہیں، امام صاحب سے قول مفتیٰ بہ یہی ہے کہ وہ ناقض نہیں البتہ مرأۃ

Maktaba Tul Ishaat.com

مفضاۃ اس قول سے خارج ہے یعنی اس فتویٰ وعدم نقض سے مستثناء ہے، اس میں بہت اقوال ہیں ایک یہ ہے کہ یہ ناقض ہے کیونکہ مفضاۃ ہونے کیوجہ سے ریح معدہ سے اٹھتی ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ وضوء مستحب ہے بوجہ احتمال ریح من المعدہ کے، تیسرا قول یہ ہے کہ نہ واجب ہے اور نہ مستحب ہے، بہرحال احتیاط اسی میں ہے کہ وضوء کرنا بہتر ہے اور یہی قول بہتر نظر آتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

باب ماجاء فی الوضوء من النوم

حدثنا اسماعيل بن موسى كوفي وهناد ومحمد بن عبيد المحاربي ـ المعنى واحد ـ قالوا: حدثنا عبدالسلام بن حرب الملآئي عن أبي خالد الدالاني، عن قتادة عن أبي العالية عن ابن عباسؓ: أنه رأى النبي صلى اللّٰه تعالىٰ عليه وسلم نام وهو ساجد، حتى غط [أ]و نفخ، ثم قام يصلي، فقلت: يارسول اللّٰه، انك قد نمت؟ قال: ان الوضوء لايجب الا على من نام مضطجعاً، فانه اذا اضطجع استرخت مفاصله.

قال أبوعيسىٰ: وأبو خالد اسمه يزيد بن عبدالرحمٰن. قال: وفي الباب عن عائشةؓ، وابن مسعودؓ، وأبي هريرةؓ.

حدثنا محمد بن بشار: حدثنا يحيى ابن سعيد عن شعبة، عن قتادة عن أنس بن مالكؓ قال: كان أصحاب رسول اللّٰه صلى اللّٰه تعالىٰ عليه وسلم ينامون ثم يقومون فيصلون، ولايتوضؤن.

وقال أبوعيسىٰ: هذا حديث حسن صحيح.

قال: وسمعت صالح بن عبداللّٰه يقول: سألت عبداللّٰه بن المبارك عمن نام قاعداً معتمدا؟ فقال: لا وضوء عليه.

Maktaba Tul Ishaat.com

قال أبوعیسیٰ: وقد روی حدیث ابن عباس سعید بن أبی عروبة عن قتادة، عن ابن عباسؓ قوله، ولم یذکر فیه أبا العالیة، ولم یرفعه.

واختلف العلماء فی الوضوء من النوم: فرأی أکثرهم أنه لایجب علیه الوضوء اذا نام قاعداً أو قائماً حتی ینام مضطجعاً. وبه یقول الثوریؒ، وابن المبارکؒ، وأحمدؒ.

قال: وقال بعضهم: اذا نام حتی غلب علی عقله وجب علیه الوضوء، وبه یقول اسحاق.

وقال الشافعیؒ: من نام قاعداً فرأی رؤیا أو زالت مقعدته لوسن النوم: فعلیه الوضوء.

مختصر سا مسئلہ ہے کوئی لمبا چوڑا نہیں ہے حضرت ابن عباسؓ نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے مختصراً سوال کیا لیکن مختصر جواب کے بجائے لمبا جواب دیا ہے عموم کیطرف اشارہ کیا ہے اور اگر نعم کیساتھ جواب دیتے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مخصوص حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کیساتھ ہے، اور امت کیلئے ناقص ہے۔

نقض نوم کے اندر تقریباً نو اقوال ہیں:

(۱): ناقض نہیں مطلقاً کسی حال میں یہ مذہب ہے، ابوموسی اشعریؓ، سعید بن مسیبؒ، ابی مجلز، وحمید بن عبدالرحمٰن الاعرج اوزاعی وابن عمرؓ ومکحولؒ، اور عبیدۃ ان کی دلیل یہی حدیث پیش کرتے ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سو کر پھر اٹھے ہیں اور نماز پڑھی ہے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نوم ناقض نہیں، شبہ ہوتا ہے کہ یہ مطلق کا قول اختیار کرتے ہیں کہ کسی حال میں ناقض وضوء نہیں اور حدیث سے دلیل لیتے ہوئے اس کے بعض اجزاء کو نہیں دیکھتے شاید کہ وہ جزء ان کو نہیں ملا ہوگا۔

جواب اس حدیث کا یہ ہے کہ یہ خصوصیت ہے انبیاءؑ کی اس لئے کہ وہاں استرخاء مفاصل نہیں ہوتا

Maktaba Tul Ishaat.com

اور عوام کی نیند میں استرخاءِ مفاصل ہوتا ہے۔

دوسری دلیل حضرت انسؓ کی روایت "كان اصحاب رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وسلم ينامون ثم يقومون فيصلون ولا يتوضؤن". اور بخاری میں تفصیل کیساتھ مذکور ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم عشاء کی نماز کیلئے دیر کو آتے تھے اور مرد عورت بچوں کو نیند آتی تھی الخ تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نیند مطلقاً ناقض وضوء نہیں ہے۔ جواب یہ ہے کہ مراد مجازاً نوم بلکہ مراد نعاس اور سنہ ہوتا ہے ایک نعاس اور سنہ اس میں قلب بیدار رہتا ہے اور آنکھ متأثر ہوتی ہے اور بند ہوتی ہے اور نوم وہ ہے جس میں قلب بھی متأثر ہوتا ہے اور گہری غفلت ہوتی ہے تو یہاں راوی نے نوم کا اطلاق نعاس اور سنہ پر کر دیا ہے مجازاً اور یہ ناقض وضوء نہیں۔

(۲): ناقض وضوء ہے نوم ہر حال میں مطلقاً، یہ مذہب ہے حسن بصریؒ، اور مزنی ابی عبید القام بن سلامؒ، وابن راہویہؒ، وابن المنذرؒ وابن عباسؓ، وابی ہریرہؓ اور انسؓ کا ان حضرات کی دلیل وہ روایت ہے "امرنا لانزعنا خفافنا........ الا عن نوم و بول وغائط". وہ فرماتے ہیں کہ اگر بول وغائط ناقض وضوء ہیں مطلقاً تو اسی طرح نوم بھی مطلقاً ناقض وضوء ہے تو اس عموم واطلاق سے دلیل لیتے ہیں۔ جواب کہ یہ حدیث آپ کی مستدل نہیں کیونکہ یہ مجمل ہے اور اس کی تفصیل دوسری حدیثوں میں ہے تو یہ مجمل اس پر محمول ہوگا کہ استرخاء کیوقت نوم ناقض وضوء ہوتی ہے اور اگر نوم ایسی ہو جس میں استرخاء نہیں وہ ناقض بھی نہیں۔

(۳): فرق ہے نوم قلیل وکثیر میں کہ قلیل ناقض وضوء نہیں اور کثیر ناقض ہے ہر حال میں یہ قول ہے امام زہریؒ اور ربیعۃ الرائیؒ اور امام اوزاعیؒ اور ایک روایت امام مالکؒ اور احمدؒ کی۔

(۴): ہیئت صلاۃ اور عدم ہیئت صلاۃ میں فرق ہے کہ اگر ہیئت صلاۃ ہے تو ناقض نہیں ہے اور اگر عدم ہیئت صلاۃ ہے وہ ناقض وضوء ہے پھر نماز کی اندر ہو یا نماز باہر ہو یہ نوم یہ مذہب ہے، امام ابوحنیفہؒ اور

Maktaba Tul Ishaat.com

سفیان الثوریؒ اور حماد بن ابی سلمانؒ کا۔

(۵): فقط نوم راکع ناقض وضوء ہے، یہ قول ہے امام احمد بن حنبلؒ کا۔

(۶): فقط نوم ساجد ناقض وضوء ہے، یہ بھی قول ہے امام احمد بن حنبلؒ کا۔

(۷): اگر نوم فی سجدۃ الصلاۃ ہے ناقض نہیں اور اگر خارج صلاۃ ہے پھر ناقض وضوء ہے البتہ اگر قصداً صلاۃ میں نوم کی وہ بھی ناقض وضوء ہے۔ الیہ ذھب ابن المبارک۔

(۸): خارج صلاۃ ناقض ہے داخل صلاۃ میں ناقض نہیں۔ وھو قول للشافعی غیر مشہور۔

(۹): اگر کسی شخص نے جالسا نوم کی اور متمکن علی الارض تھا مقعد اس کا تو یہ نوم ناقض نہیں مطلقاً نماز یا خارج نماز قلیل ہو یا کثیر اور اگر متمکن نہیں تھا تو ناقض ہے، یہ مذہب ہے امام شافعی کا مشہور۔

ان تمام اقوال کا خلاصہ تین مذہب کی صورت میں نکلتا ہے باقی ان میں منضم ہوتے ہیں:

(۱): امام مالکؒ قلیل اور کثیر کا فرق کرتے ہیں۔

(۲): امام شافعیؒ متمکن علی الارض اور غیر متمکن علی الارض کا فرق کرتے ہیں۔

(۳): امام ابوحنیفہؒ ہیئت صلاۃ اور عدم ہیئت صلاۃ کا فرق کرتے ہیں تو امام صاحب فرماتے ہیں کہ ہیئت غیر صلاۃ میں استرخاء ہوتا ہے اور نماز میں حالت رکوع اور سجود میں یا غیر نماز میں اسی حالت پر استرخاء نہیں ہوتا ہے اور اگر غیر صلاۃ ہیئت ہو تو اس میں استرخاء ہوتا ہے۔ دلیل یہی حدیث ہے فانہ اذا اضطجعت استرخت مفاصلہ تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ غیر ہیئت صلاۃ میں استرخاء ہوتا ہے۔

باب ماجاء فی الوضوء مما غیرت النار

حدثنا ابن أبی عمر قال: حدثنا سفیان بن عیینة عن محمد بن عمرو، عن أبی سلمة عن أبی هریرةؓ قال: قال رسول اللّٰه صلی اللّٰه تعالیٰ علیه وسلم: الوضوء مما مست

Maktaba Tul Ishaat.com

النار، ولو من ثور أقط.

قال: فقال له ابن عباسؓ: یا أبا هريرة، أنتوضأ من الدهن؟ أنتوضأ من الحميم؟

قال: فقال أبوهريرةؓ: يا ابن اخی اذا سمعت حديثاً عن رسول اللّٰه صلى اللّٰه تعالیٰ عليه وسلم فلاتضرب له مثلاً.

قال: وفی الباب عن أم حبيبةؓ، وأم سلمةؓ، وزيد بن ثابتؓ، وأبی طلحةؓ، وأبی ايوبؓ، وأبی موسیؓ.

قال أبوعيسیٰ: وقد رأی بعض اهل العلم الوضوء مما غيرت النار. وأكثر أهل العلم من أصحاب النبی صلى اللّٰه تعالیٰ عليه وسلم والتابعينؒ ومن بعدهم: علی ترک الوضوء مما غيرت النار.

باب ماجاء فی ترک الوضوء مما غيرت النار.

حدثنا ابن أبی عمر: حدثنا سفيان بن عيينة قال: حدثنا عبداللّٰه بن محمد بن عقيل سمع جابراً ـ قال سفيان: وحدثنا محمد بن المنكدر عن جابر ـ قال: خرج رسول اللّٰه صلى اللّٰه تعالیٰ عليه وسلم وأنا معه، فدخل علی أمراة من الأنصار، فذبحت له شاة فأكل، وأتته بقناع من رطب فأكل منه، ثم توضأ للظهر وصلی، ثم انصرف، فأتته بعلالة من علالة الشاة، فأكل ثم صلی العصر ولم يتوضأ.

قال: وفی الباب عن أبی بكر الصديقؓ، وابن عباسؓ، وأبی هريرةؓ، وابن مسعودؓ، وأبی رافعؓ، وأم الحكمؓ، وعمرو بن أميةؓ، وأم عامرؓ، وسويد بن النعمانؓ، وأم سلمةؓ.

قال أبو عيسیٰ: ولايصح حديث أبی بكر فی هذا الباب من قبل اسناده، وانما

Maktaba Tul Ishaat.com

رواه حسام بن مصک عن ابن سيرين، عن ابن عباسؓ، عن أبي بكر الصديقؓ عن النبی صلی اللّٰه تعالیٰ علیه وسلم. والصحيح انما هو عن ابن عباسؓ عن النبی صلی اللّٰه تعالیٰ علیه وسلم: هٰكذا روى الحفاظ وروى من غير وجه عن ابن سيرينؒ، عن ابن عباسؓ، عن النبی صلی اللّٰه تعالیٰ علیه وسلم. ورواه عطاء بن يسار، وعكرمة ومحمد ابن عمرو بن عطاء، وعلى بن عبداللّٰه بن عباس وغير واحد عن ابن عباس عن النبی صلی اللّٰه تعالیٰ علیه وسلم، ولم يذكروا فيه: عن أبي بكر الصديق، وهذا أصح.

وفی الباب عن ابی هريرةؓ وابن مسعودؓ وابی رافعؓ وام الحكمؓ وعمر بن اميهؓ وام عامرؓ وسويد بن نعمانؓ وام سلمهؓ.

قال أبوعيسیٰ: والعمل على هذا عند أكثر أهل العلم من أصحاب النبی صلی اللّٰه تعالیٰ علیه وسلم والتابعينؒ ومن بعدهم، مثل: سفيان الثوریؒ، وابن المباركؒ، والشافعیؒ، وأحمدؒ، واسحاقؒ: رأوا ترک الوضوء مما مست النار.

وهذا آخر الأمرين من رسول اللّٰه صلی اللّٰه تعالیٰ علیه وسلم. وكأن هذا الحديث ناسخ للحديث الأول: حديث الوضوء مما مست النار.

حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے زمانہ میں اختلاف تو تھا ابو ہریرۃؓ، زید بن ثابتؓ، وابن عمرؓ یہ حضرات ممامست النار سے نقض وضوء کے قائل تھے وہ پہلی والی روایت پیش کرتے تھے ان کے خلاف دیگر حضرات کہتے تھے کہ وضوء نہیں ممامست النار سے۔ لیکن حضرت ابن عمرؓ کے دور میں اتفاق ہوا ہے بلکہ اجماع ہوا ہے عدم وضوء پر، دونوں نوع کی روایات موجود ہے رہی تطبیق ان کے درمیان:

اولاً: نسخ سے تطبیق کہ اول روایت منسوخ ہے اور یہ بعد والی روایت ناسخ ہے۔

Maktaba Tul Ishaat.com

ثانیاً: کہ وضوء سے مراد لغوی ہے اور اس کے ہم بھی قائل ہیں اور دوسری میں ترک وہ اصطلاحی وضوء ہے۔ اور اس لغوی پر بھی وضوء کا اطلاق ہوتا ہے، جیسے کہ حضرت جابرؓ فرماتے ہیں "من غسل فمه او يديه فقد توضأ"، اور حضرت سلمان کی روایت بھی موجود ہے مرفوعاً "بركة الطعام الوضوء قبله والوضوء بعدهٗ". اور حضرت معاذ بن جبلؓ فرماتے ہیں کہ "كنا نسمی الفم واليد وضوء وليس بواجب".

ثالثاً: یا اصطلاحی لے لو تو یہ وضوء استحبابی ہے خواص کیلئے نہ عوام کے لئے۔

باب ماجاء فی الوضوء من لحوم الابل

حدثنا هناد: حدثنا أبو معاوية عن الأعمش، عن عبدالله بن عبدالله [الرازی]، عن عبدالرحمٰن بن أبی ليلى، عن البراء بن عازب قال سئل رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وسلم عن الوضوء من لحوم الابل؟ فقال: توضئو منها. وسئل عن الوضوء من لحوم الغنم؟ فقال: لاتتوضئوا منها.

[قال]: وفی الباب عن جابر بن سمرةؓ، واسيد بن حضيرؓ.

قال أبو عيسىٰ: وقد روى الحجاج بن أرطاة هذا الحديث عن عبدالله بن عبدالله، عن عبدالرحمٰن بن أبی ليلیٰ عن أُسيد بن حضير والصحيح حديث عبدالرحمٰن بن أبی ليلیٰ عن البراء بن عازبؓ، وهو قول أحمد واسحاق وروى عبيدة الضبی عن عبدالله بن عبدالله الرازی، عن عبدالرحمٰن بن أبی ليلیٰ، عن ذی العزة [الجهنی].

وروى حماد بن سلمة هذا الحديث عن الحجاج بن أرطاة، فأخطأ فيه، وقال [فيه]: عن عبدالله بن عبدالرحمٰن بن أبی ليلیٰ، عن أبيه، عن أُسيد بن حضير.

والصحيح عن عبدالله بن عبدالله الرازی عن عبدالرحمٰن بن أبی ليلیٰ، عن

Maktaba Tul Ishaat.com

البراء بن عازبؓ.

قال اسحاق: اصح ما فی ھذا الباب حدیثان عن رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیه وسلم: حدیث البراءؓ، وحدیث جابر بن سمرةؓ.

[وھو قول أحمد واسحاق. وقد روی عن بعض أھل العلم من التابعین وغیرھم أنھم لم یروا الوضوء من لحوم الابل، وھو قول سفیان الثوری وأھل الکوفة].

امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ اور امام اسحاق بن راھو یہ رحمہ اللہ تعالیٰ واجب کہتے ہیں وضوء کو لحوم الابل کے کھانے سے ان کی دلیل یہی حدیث جابرؓ ہے، جمہور کہتے ہیں عدم وضوء عن لحوم الابل، دلیل آثار صحابہؓ اور تعامل صحابہؓ ہیں اکل ابوبکر وعثمان من لحمه. ولم یتوضأ. رہا جواب اس حدیث کا ٹھیک ہے یہ موجود ہے لیکن یہ منسوخ ہے ابتداء میں یہ حکم تھا بعد میں منسوخ ہو گیا اور تعامل صحابہ کرامؓ اس کے لیے ناسخ ہے علی التسلیم پھر اس سے مراد وضوء لغوی ہے یعنی مضمضمہ مراد ہے علی التسلیم کہ وضوء اصطلاحی ہوسکتا ہے لیکن یہ استحباب پر محمول ہے لیکن علی الخواص نہ کہ عوام پر اس لئے کہ اونٹ میں اثرات شیطانی ہوتے ہیں اور اس کے کھانے سے وہی اثرات شیطانی کو ختم کرنے کیوجہ سے وضوء کریں، یا یوں کہا جائے کہ اونٹ کے کوہان پر دو شیطان ہیں وہی اثرات ڈالتے ہیں، یا یوں کہا جائے کہ شیطان اور اس کی خلقت ایک ہے اسی وجہ سے اس کے لحوم کھانے سے خواص استحباباً وضوء کریں، یا یوں کہا جائے کہ وضوء شکریہ کی بناء کیا جائے کہ یہ یہودیوں پر حرام تھا اور اب ہمارے لئے اللہ تعالیٰ نے جائز فرمایا اگر یہ حرام ہوتا تو تمام عرب کی معیشت تنگ ہوجاتی ......اسی وجہ سے شکریہ کے طور پر وضوء کیا جائے، یا یوں کہا جائے کہ نفرت طبعاً کیوجہ سے کہ یہ یہودیوں اور ان کے پیغمبروں پر حرام تھا اس وجہ سے طبعاً نفرت ہوتی تھی جیسے کہ عبداللہ بن سلام رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو ہوئی تھی پھر اللہ تعالیٰ نے اس انقباض کو دور فرمایا کہ ادخلوا فی السلم کافة۔ تو اس وساوس کے دفعیہ اور علاج کیلئے شریعت نے

Maktaba Tul Ishaat.com

اس کے کھانے سے وضوء کا حکم فرمایا واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب الوضوء من مس الذكر

حدثنا اسحاق بن منصور [قال]: حدثنا يحيى بن سعيد القطان عن هشام بن عروة قال: أخبرني أبى عن بسرة بنت صفوان: أن النبى صلى اللّٰه تعالىٰ عليه وسلم قال من مس ذكره فلا يصل حتى يتوضأ.

[قال]: وفى الباب عن أم حبيبةؓ، وأبى أيوبؓ وأبى هريرةؓ، وأروىٰ ابنة أنيسؓ، وعائشةؓ، وجابرؓ، وزيد بن خالدؓ، وعبداللّٰه بن عمروؓ.

قال ابو عيسىٰ: هذا حديث حسن صحيح.

[قال]: هكذا رواه غير واحد مثل هذا عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن بسرة.

وروى أبو اسامة وغير واحد هذا الحديث عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن مروان، عن بسرة عن النبى صلى اللّٰه تعالىٰ عليه وسلم [نحوه].

حدثنا بذلك اسحاق بن منصور: حدثنا أبو أسامة بهذا.

وروى هذا الحديث أبو الزناد عن عروة عن بسرة عن النبى صلى اللّٰه تعالىٰ عليه وسلم: حدثنا بذٰلك على ابن حجر [قال]: حدثنا عبدالرحمٰن بن أبى الزناد عن أبيه، عن عروة، عن بسرة عن النبى صلى اللّٰه تعالىٰ عليه وسلم نحوه.

وهو قول غير واحد من أصحاب النبى صلى اللّٰه تعالىٰ عليه وسلم والتابعين، به يقول الأوزاعى والشافعى وأحمد واسحاق.

قال محمد: [و] أصح شيء فى هذا الباب حديث بسرة.

Maktaba Tul Ishaat.com

وقال أبو زرعة: حديث أم حبيبة في هذا الباب أصح، وهو حديث العلاء بن الحارث عن مكحول، عن عنبسة بن أبي سفيان، عن أم حبيبة.

وقال محمد: لم يسمع مكحول من عنبسة ابن أبي سفيان، وروى مكحول عن رجل عن عنبسة غير هذا الحديث. وكأنه لم ير هذا الحديث صحيحاً.

باب ماجاء في ترك الوضوء من مس الذكر

حدثنا هناد: حدثنا ملازم بن عمرو عن عبدالله بن بدر، عن قيس بن طلق بن علي -[هو] الحنفي- عن أبيه عن النبي صلى الله تعالىٰ عليه وسلم قال: وهل هو الا مضغة منه؟ أو بضعة منه؟

[قال]: وفي الباب عن أبي أمامة.

قال أبو عيسىٰ: وقد روى عن غير واحد من أصحاب النبي صلى الله تعالىٰ عليه وسلم وبعض التابعينؒ: أنهم لم يروا الوضوء من مس الذكر. وهو قول أهل الكوفة وابن المبارك.

وهذا الحديث أحسن شيء روى في هذا الباب.

وقد روى هذا الحديث أيوب بن عتبة ومحمد بن جابر عن قيس بن طلق، عن أبيه.

وقد تكلم بعض أهل الحديث في محمد بن جابر وأيوب بن عتبة.

وحديث ملازم بن عمرو عن عبدالله بن بدر أصح وأحسن.

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ اور امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ، امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ تعالیٰ اور جمہور فقہاء

Maktaba Tul Ishaat.com

عدم نقض من مس الذکر کے قائل ہیں، امام شافعیؒ اور اسحاق بن راہویہؒ مس ذکر کو ناقض وضوء کہتے ہیں، امام احمد بن حنبل کو امام شافعیؒ سے ملانا صحیح نہیں بلکہ امام ابوحنیفہؒ سے ملانا صحیح ہوتا ہے کیونکہ وہ بھی عدم وجوب کے قائل ہیں البتہ وضوء کو سنت مانتے ہیں عدم نقض کی دلیل حدیث طلق بن علی هل هو الا مضغة. والی ہے اور اس کو ترمذی اصح واحسن کہتے ہیں، اور امام طحاوی نے آثار صحابہؓ اور امام محمد نے مؤطا میں تقریباً گیارہ روایات نقل کی ہیں وہ سب کہتے ہیں کہ وضوء لازم نہیں، حضرت حذیفہؓ فرماتے ہیں کہ "ما ابالی مسست ذکری او انفی". وغیر ذلک من الآثار۔ نقض والوں کی دلیل حدیث بسرۃ بنت صفوان من مس الذکر الخ والی ہے، اور اس کو امام بخاریؒ اصح ما فی الباب کہتے ہیں اور آثار میں سے ابن عمرؓ اور ابو ہریرۃؓ کے ہیں، یہ ہو گیا تحریر مذاہب مع الادلہ۔ اب رہا جوبہ من الطرفین ہمارا طریقہ ان کے طریقہ سے اعلیٰ وافضل ہے اس باب میں دو نوع کی روایات موجود ہیں۔

امام شافعیؒ دو طریقہ سے جواب دیتے ہیں کہ حدیث طلق حدیث بسرہ سے منسوخ ہے اس لئے کہ سن ایک ہجری میں طلق بن علی نے سنی ہوگی کیونکہ اس سنہ میں مسجد نبوی کی تعمیر ہوئی اور وہ اس میں موجود تھے، اور بسرہ کی روایت کے راوی ابو ہریرۃؓ ہیں وہ سات ہجری میں ایمان لاتے ہیں تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حدیث طلق اوائل اسلام میں سے ہے اور بسرہ کی حدیث بعد میں تو بعد والی روایت پہلی کیلئے ناسخ ہوتی ہے۔

لیکن یہ طریقہ درست نہیں، نسخ حدیث بسرہ سے نہیں ہوسکتا ہے کیونکہ تاخر اسلام تاخر حدیث کو مستلزم نہیں ہوتا ہے بلکہ ہوسکتا ہے کہ بسرہ والی روایت سن ایک میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمائی ہوگی اور ابو ہریرۃؓ کو بعد میں ملی ہوگی۔

بلکہ ہم یوں کہینگے کہ حدیث بسرہ منسوخ ہے اور یہ بہتر نظر آتا ہے اس لئے کہ بسرہ کی تاریخ قدیم الاسلام منقول ہے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اوائل اسلام میں سنی ہوگی اور طلق اسلام میں متاخر ہے، اور پھر

Maktaba Tul Ishaat.com

نسخ کے بہت قرینہ ہوتے ہیں ایک یہ کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کیساتھ تعمیر ثانیہ میں شریک ہوئے تھے اور پھر سات ہجری خیبر کے بعد ہوا ہے، اور کم از کم اسی وقت میں سنی ہوگی۔ دوسرا قرینہ اس وجہ سے یا نسخ ہوتا ہے کہ وہ قدیم الاسلام ہونے کی وجہ سے پہلے سنی ہوگی اور انہوں نے بعد میں سنا ہوگا۔ اور نیز بعض روایات میں ہے کہ حضرت طلقؓ نے فرمایا حضور میں جا رہا ہوں گرجا میں اس کو خراب کر کے مسجد بناؤں تو حضور نے تصویب فرمادی، تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مسلمان کفاروں کے قلوب کی تالیف نہیں کرتے تھے بلکہ گرجاؤں کو گراتے تھے تو معلوم ہوا ہے کہ یہ اوائل اسلام میں نہیں آیا تھا بلکہ اس سے معلوم ہوتا ہے تقریباً سن نو ہجری میں یہ حکم دیا ہوگا اور اس وقت اسلام کا غلبہ ہوا تھا اور تالیف قلب کی ضرورت نہیں تھی، نیز تصریح تأخر کی بھی موجود ہے جیسے ابن حبانؒ نے کہا ہے کہ یہ وفد بنی حنفیہ میں تھا جو کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے تھے، اور ابن ہشام نے اس کی تائید کی ہے کہ یہ سن نو ہجری میں تھا، بہرحال اس سے معلوم ہو گیا کہ یہ سن نو ہجری میں آئے تھے اور اس سے ہماری دلیل قوی ہوگئی کہ حدیث طلق بعد میں ہونے کیوجہ سے ناسخ ہے بسرہ کی روایت کی۔ دوسری طریقہ ترجیح کا اختیار کرتے ہیں کہ بسرہ کی روایت طلق کی روایت سے راجح ہے دلیل میں یہ پیش کرتے ہیں کہ امام بخاریؒ اس کے متعلق اصح مافی الباب کہتے ہیں اور طلق کی روایت کو اصح نہیں کہتے ہیں۔ اور نیز طلق کی روایت میں ملازم بن عمر موجود ہے وہ ضعیف ہے قابل حجت نہیں اور نیز اس میں قیس موجود ہے اور وہ مجہول ہے ان تین بناپر وہ ضعیف اور مرجوح ہے، لیکن یہ غلط ہے اس لئے کہ حدیث طلق زیادہ اصح ہے جیسے کہ عمرو بن علی الفلاس کہتے ہیں کہ حدیث طلق اثبت من حدیث بسرۃ، اور اسی طرح ابن مدینی نے بھی صحت کی تصریح کی ہے ان کے علاوہ اور بھی صحت کے قائل ہیں، رہا ملازم کو ضعیف کہنا وہ بھی غلط ہے بلکہ اصحاب جرح وتعدیل نے اس کی روایت کی توثیق کی ہے، اور قیس کو مجہول کہنا یہ بھی غلط ہے کیونکہ اس کے آٹھ شاگرد ملتے ہیں۔ اب حنفیہ حضرات اپنے مستدل کیلئے تین طریقہ اختیار کرتے ہیں نسخ، ترجیح، تطبیق، طریقہ نسخ

Maktaba Tul Ishaat.com

پہلے معلوم ہو گیا کہ طلق کی روایت ناسخ ہے اور بسرہ کی روایت منسوخ دوسرا طریقہ ترجیح طلق کی روایت راجح ہے متعدد وجوہ کی بنا پر امام طحاویؒ نے فرمایا ہے کہ حدیث بسرہ مضطرب الاسناد و حدیث طلق مستقل الاسناد اور علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ حدیث طلق احسن من بسرہ اور امام ترمذی خود فرمایا کہ حدیث ملازم اصح و احسن ہے، حاکم بن حبان طبرانی کہتے ہیں کہ حدیث طلق صحیح بہ نسبت دوسری کے، اور امام طحاویؒ نے یوں کہا ہے کہ ربیعہ کہتے ہیں کہ بسرہ ضعیف ہے، علاوہ ازین کہ بسرہ کی روایت بواسطۃ مروان کی ہے چنانچہ مروان نے سنا تھا کہ فلاں عورت حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے حدیث بیان کرتی ہے تو اس نے ایک شرطی کو روانہ کرکے وہ حدیث حاصل کی، ایک تو مروان ظالم ہے اس کی روایت ضعیف ہے، دوم کہ شرطی عموماً ظالم ہوتے ہیں اور غیر معروف ہے بلکہ مجہول ہے اس بناء پر اور زیادہ ضعف آ گیا، ان وجوہ کی بناء پر ڈبل ضعف اس میں آیا پھر کس طرح ایک صحیح حدیث کا مقابلہ کر سکتی ہے، لہٰذا یہ مرجوح ہے۔ تیسرا طریقہ تطبیق کہ مس ذکر سے مراد ظاہری نہیں بلکہ خروج بول ہے اور اس کے ہم بھی قائل ہیں اس لئے کہ جو امر مستکرہ ہوتا ہے تو اس کا لازم ذکر کیا جاتا ہے جیسے غائط نشیب زمین کو کہتے ہیں اور مراد پائخانہ ہے چونکہ وہ مستکرہ تھا اس لئے اس کو ذکر نہیں کیا، یہاں بھی بول کیلئے مس ذکر لازم ہے اور قطرات کو خارج کرنے کیلئے عموماً مس کیا جاتا ہے تو ذکر لازم اور ارادہ ملزوم ہے بہر حال یہ کنایہ ہے بول و براز سے، یا یہ کنایہ ہے خروج منی یا مذی سے کہ مس ذکر سے انتشار ہوتا ہے تو منی یا مذی نکل جانے کا احتمال ہوتا ہے تو یہ مس سبب بنتا ہے اس کے نقض وضوء کا، یا کنایہ ہے استمنی بالید سے کہ اس سے وضوء ٹوٹ جاتا ہے بلکہ اس سے غسل واجب ہوتا ہے، یا یہ کنایہ ہوتا ہے مباشرۃ فاحشہ سے ای من مس ذکرہ بفرج امرأتہ فلایصل حتی یتوضأ. اس پر اعتراض ہے کہ بعض روایات میں ہے بیدہ یہ تو مخالف ہے آپ کی توجیہ کی۔ جواب یہ ہے کہ یہ روایت بالالفاظ ہے اور وہ یعنی بیدہ والا بالمعنی ہے، تو تعارض نہیں ہوتا ہے، یہ جوابات باعتبار مس کے تھے اور اب فلیوضأ میں تاویل کی جائے گی کہ وضوء سے لغوی

Maktaba Tul Ishaat.com

معنی مراد ہے ہاتھ دھولے، اوراس کی تائید دوسری روایت میں موجود ہے ”من مس ذکرہ او انثییہ او الیتیہ فلیوضأ“، اور معطوف میں اتفاق ہے کہ وضوء نہیں کرنا ہوگا تو معطوف علیہ میں بھی عدم الوضوء معلوم ہوتا ہے البتہ وضوء لغوی کا حکم ہے کہ ان کے مساس سے وضوء لغوی کرو، یا علی التسلیم کہ وضوء شرعی مراد ہے تو یہ وضوء استحباب پر محمول ہے اور علی الخواص مراد ہونگے اور طریقہ ترجیح یوں بھی ہے کہ اگر تعارض مرفوعات میں ہو تو آثار صحابہؓ کی طرف رجوع کرنا ہوگا اور ان میں بھی تعارض موجود تھا تو قیاس کی طرف رجوع کرنا ہوگا تو یہاں قیاس کو دیکھا جائے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مس ذکر ناقض وضوء نہیں کیونکہ باقی اعضاء کے مس سے وضوء نہیں ٹوٹتا ہے تو یہ بھی ایک عضو ہے اس سے بھی وضوء نہیں ٹوٹتا ہے۔

باب ماجاء فی ترک الوضوء من القبلة

حدثنا قتيبة وهناد وأبو كريب واحمد ابن منيع ومحمود بن غيلان وأبو عمار [الحسين ابن حريث] قالوا: حدثنا وكيع عن الأعمش، عن حبيب بن أبى ثابت، عن عروة، عن عائشةؓ: أن النبى صلى اللّٰه تعالىٰ عليه وسلم قبل بعض نسائه، ثم خرج الى الصلاة ولم يتوضأ. قال: قلت: من هى الا أنت؟ [قال:] فضحكت.

قال أبو عيسىٰ: وقد روى نحو هذا عن غير واحد من أهل العلم من أصحاب النبى صلى اللّٰه تعالىٰ عليه وسلم والتابعينؒ، وهو قول سفيان الثورى وأهل الكوفة، قالوا ليس فى القبلة وضوء.

وقال مالك بن انس والأوزاعى، والشافعى، وأحمد، واسحاق: فى القبلة وضوء، وهو قول غير واحد [من أهل العلم] من أصحاب النبى صلى اللّٰه تعالىٰ عليه وسلم والتابعينؒ.

Maktaba Tul Ishaat.com

وانما ترک اصحابنا حدیث عائشةؓ عن النبی صلی اللّٰہ تعالیٰ علیه وسلم فی هذا، لأنه لایصح عندهم، لحال الاسناد.

قال: وسمعت ابابکر العطار البصری یذکر عن علی بن المدینی قال. ضعف یحیی بن سعید القطان هذا الحدیث وقال: هو شبه لاشیء.

قال: وسمعت محمد بن اسماعیل یضعف هذا الحدیث وقال: حبیب بن أبی ثابت لم یسمع من عروة.

وقد روی عن ابراهیم التیمی عن عائشةؓ: أن النبی صلی اللّٰہ تعالیٰ علیه وسلم قبلها ولم یتوضأ.

وهذا لایصح أیضاً، ولانعرف لابراهیم التیمی سماعاً من عائشةؓ.

ولیس یصح عن النبی صلی اللّٰہ تعالیٰ علیه وسلم فی هذ الباب شیء.

یہاں ذکر خاص اور ارادہ عام ہے یہاں صرف بوسہ مراد نہیں بلکہ مس نساء مراد ہے، اور چونکہ حدیث میں قبلہ کا لفظ ہے اس وجہ سے انہوں نے باب میں قبلہ کا لفظ ذکر کیا ہے، رہا مس عورت کا مسئلہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ناقض للوضوء ہے البتہ تفصیل میں اختلاف ہے کہ امام شافعیؒ ناقض مانتے ہیں مگر شرط لگاتے ہیں بلا حائل کے، اور امام مالکؒ کبھی تلذذ کی شرط لگاتے ہیں اور کبھی نہیں لگاتے ہیں اور کبھی محرم کی شرط لگاتے ہیں اور کبھی نہیں لگاتے ہیں، بخلاف امام ابوحنیفہؒ اور سفیان ثوریؒ اور امام بخاری کے سیاق سے بھی پتہ چلتا ہے کہ مس عورت ناقض وضوء نہیں ہے، مصنف کی عادت یہی ہے کہ پہلے اثبات اور بعد میں نقض کی روایت بیان کرتے ہیں اور یہاں اپنی عادت کے خلاف کیا ہے کہ نفی کی کوئی روایت ذکر نہیں کی ہے تو بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ نقض والوں کیلئے کوئی صحیح حدیث ان کی نظر میں نہیں ہے، رہے نقض والوں کے دلائل۔ پہلے آیۃ قرآنیۃ

Maktaba Tul Ishaat.com

سے دلیل پیش کرتے ہیں اور اولامستم النساء۔ سے لمس بالید مراد ہے، لیکن جواب یوں دے سکتے ہو کہ اس سے مراد جماع ہے اور مفاعلۃ کی خاصیت اشتراک ہے کہ یہاں بیوی اور مرد کا ہاتھ ایک دوسرے کو لگے تو وہ حالت جماع ہوتا ہے تو مزید کے اندر جماع کے معنی کا صریح ہوگا اور جو مجرد کسی قرأۃ میں آیا ہے اس کو مزید پر محمول کر کے یہی معنی جماع لینگے، کئی قرائن کیوجہ سے پہلے کثرۃ صحابہؓ کہ اکثر صحابہ جماع کے معنی لیتے ہیں جیسے کہ حضرت علیؓ اور ابن عباسؓ، اور خود امام بخاریؒ جماع کے معنی لیتے ہیں اور ابن مسعودؓ بھی علی التحقیق جماع مراد لیتے ہیں تو ان سے معلوم ہوگیا کہ لمس بالید نہیں بلکہ جماع ہے دوسرا قرینہ باب مفاعلۃ کی لامستم قرآت ہے، تیسرا قرینہ کہ یہاں مجرد متشابہ ہوتا ہے کہ اس لمس سے بالید نہیں جماع مراد ہے، اور قرینہ قیاس کا ہے کہ ایک مرد مرد کو ہاتھ لگائے یا ایک عورت عورت کا ہاتھ لگائے تو وضوء نہیں ٹوٹتا ہے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان میں فرق نہیں اور ناقض وضوء بھی نہیں تو ہم غیر الجنس کو جنس پر قیاس کرتے ہیں کہ وہاں بھی وضوء نہیں ٹوٹتا ہے، علاوہ ازین علی التسلیم کہ من قبل ان تمسوھن میں جماع مراد تمہارے نزدیک بھی تو معلوم ہوگیا کہ لمس بھی بمعنی جماع آتا ہے اور مراد بھی اس سے جماع ہے۔

دوسری دلیل حضرت معاذؓ کی روایت فرماتے ہیں کہ ایک شخص شہر سے باہر ایک اجنبی عورت کیساتھ سب کچھ کر لیتا ہے سوائے جماع کے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے فتویٰ پوچھا کہ وہ اب کیا کرے تو فوراً یہ آیۃ نازل ہوگئی "ان الحسنات یذھبن السیئات"۔ تو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے انہیں حکم دیا کہ اٹھو وضوء کر کے نماز پڑھو، تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم وضوء کا حکم اس وجہ سے دیا کہ انہوں نے اس عورت سے لمس کیا تھا جواب یہ روایت منقطع ہے حضرت معاذؓ سے عبدالرحمٰن کا سماع ثابت نہیں ہوا ہے علی التسلیم کہ ٹھیک ہے مگر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اس وجہ سے وضوء کا حکم نہیں دیا کہ مس عورت سے وضوء ٹوٹ گیا بلکہ صغائر گناہوں سے بطور تکفیر ذنوب وضوء کا حکم دیتے ہیں کیونکہ وضوء سے گناہ صغائر دھل

Maktaba Tul Ishaat.com

جاتے ہیں لہٰذا استدلال تام نہیں، آثار سے دلائل نقض وضوء پر جیسے ابن عمرؓ اور ابن شہابؒ اور...... یہ تین آثار ہیں ان کے لئے کہ مس عورت ناقض وضوء ہے، جواب ہمارے ساتھ آثار زیادہ ہیں بلکہ اکثر صحابہ کرام وتابعین اس پر ہیں کہ مس عورت ناقض نہیں۔

اب رہے عدم نقض کے دلائل وہ متعدد موجود ہیں حدیث مرفوعاً خصوصاً حضرت عائشہؓ کی موجود ہے، ایک اور روایت میں ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تاریکی میں نماز پڑھتے تھے جب سجدہ میں جاتے "فغمز نی" میرے پیروں کو دباتے تو میں پاؤں سکیڑتی تھی تو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سجدہ فرماتے اور جب سجدہ سے سر اٹھاتے تو میں پاؤں پھیلاتی........ یہ دوسند صحیح کیساتھ بخاری میں موجود ہے اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ مس عورت ناقض نہیں۔

حافظ صاحبؒ نے یہ احتمال نکالا ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا مس حائل اور پردہ کے ساتھ سے تھا، جواب یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی عادت بیان فرماتی ہیں کہ ایک دو دفعہ کا واقعہ نہیں بلکہ اکثر اوقات پاؤں مکشوف ہوتے ہیں علاوہ ازیں ایک روایت میں علی بطن قدمہ ہے اور یہ بظاہر ہے کہ بطن قدم پر کپڑا نہیں ہوتا ہے اسیطرح اور روایت ترمذی نے نقل کر دی ہے "قبل نسائه ولم تیوضأ" یہ بھی ہمارے لئے صریح مستدل ہے کہ مس عورت سے وضوء نہیں ٹوٹتا ہے اور اس روایت کو ضعیف کرنے کیلئے ترمذی نے بخاری کا قول نقل کیا ہے کہ یضعف ہذا الحدیث۔ اور عروۃ دو ہیں ایک عروہ مزنی ایک عروہ بن زبیرؓ اگر عروہ مزنی مراد ہے تو حبیب کا سماع ثابت ہے لیکن عائشہؓ سے ثابت نہیں اور اگر ابن زبیرؓ ہے تو عائشہؓ سے ثابت ہے لیکن حبیب کا سماع ثابت نہیں تو اس وجہ سے امام ترمذیؒ نے اس کو منقطع قرار دیدیا ہے اور ابوداؤدؒ سفیان الثوریؒ کا قول نقل کرتے ہیں "ما حدثنا حبیب الا عن عروۃ المزنی" لیکن ترمذی ثوریؒ کے قول پر راضی نہیں بلکہ اپنی تحقیق پر فرماتے ہیں قال ابوداؤد: وقد روی حمزۃ الزیات عن حبیب عن عروۃ بن زبیر

Maktaba Tul Ishaat.com

عن عائشةؓ حدیثاً صحیحاً۔ تو ابن زبیر کا ہونا زیادہ معقول کیونکہ زیات مثبت ہے اور سفیان نافی تو مثبت کا اعتبار ہوگا اور قرینہ بھی موجود ہے "من ھی الا انت" تو ایسی بے تکلفی کی بات رشتہ دار کرسکتا ہے اور کوئی اجنبی ایسی بات نہیں کرسکتا ہے یہ خود قرینہ ہے عروہ بن زبیرؓ ہوگا، مزنی نہیں ہوگا، نیز قلت سے سماع ثابت ہوتا ہے وہ ابن زبیر ہوسکتا ہے اور عروہ المزنی نہیں ہوگا، نیز جب مطلق عروہ کا نام آتا ہے تو ابن زبیرؓ ہی مراد ہوتا ہے، نہ کہ مزنی ہوسکتا ہے، جب عروۃ سے ابن زبیرؓ مراد ہوا تو اس پر ایک اور اعتراض ہوتا ہے کہ حبیب کا سماع ابن زبیرؓ سے نہیں پھر بھی بوجہ انقطاع کے قابل حجت نہیں، جواب عدم سماع غلط ہے بلکہ سماع ثابت ہے ایک تو ابوداؤد کا قول حبیب عن ابن زبیرؓ وہ عروہ ابن زبیرؓ کی صراحۃ ہے، علاوہ ازیں بہت سے محدثین سماع کے قائل ہیں اور مثبت کو منفی پر ترجیح ہوتی ہے اور دلیل حدیث عائشہؓ ابراہیم کے واسطۃ سے "قبلھا ولم یتوضأ"، لیکن اس پر بھی مصنف نے انقطاع کا اعتراض کیا ہے۔

لیکن جواب یوں کہ جب شواہد اور ادلہ موجود ہوئے تو ضعف ختم ہوجاتا ہے، اور شاہد پہلی والی روایت موجود ہے حضرت عروۃ بن زبیرؓ کے واسطہ سے اور شاہد آیۃ قرآنی ہے "او لا مستم النساء" اور آثار صحابہؓ بھی شاہد ہوسکتے ہیں اس تفصیل سے معلوم ہوگیا کہ احناف کے ہاں ادلہ موجود ہیں لیکن ترمذی کے قول کی تاویل یوں کہ سندین مذکورین اس کے ہاں صحیح ثابت نہیں ہوئے ہیں۔

باب ماجاء فی الوضوء من القیء والرعاف

حدثنا أبو عبیدة بن أبی السفر، [وهو أحمد بن عبدالله الهمدانی الکوفی] واسحاق ابن منصور ـ قال أبو عبیدة: حدثنا وقال اسحاق أخبرنا ـ عبدالصمد بن عبدالوارث قال: حدثنی أبی عن حسین المعلم عن یحیی ابن أبی کثیر قال: حدثنی عبدالرحمٰن بن عمرو الأوزاعی عن یعش بن الولید المخزومی، عن أبیه، عن معدان بن أبی طلحة، عن أبی الدرداء: أن رسول اللّٰه صلی اللّٰه تعالیٰ علیه وسلم قاء [فأفطر]

Maktaba Tul Ishaat.com

فتوضأ، فلقيت ثوبان في مسجد دمشق، فذكرت له، فقال صدق. أنا صببت له وضوئه.

[قال أبوعيسىٰ]: وقال اسحاق بن منصور: معدان بن طلحة.

قال أبو عيسىٰ: وابن أبي طلحة أصح.

[قال أبو عيسىٰ]: وقد رأى غير واحد من أهل العلم من أصحاب النبي صلى الله تعالىٰ عليه وسلم وغيرهم من التابعينؒ: الوضوء من القيء والرعاف. وهو قول سفيان الثوري وابن المبارك وأحمد واسحاق.

وقال بعض أهل العلم: ليس في القيء والرعاف وضوء. وهو قول مالك والشافعيؒ.

وقد جود حسين المعلم هذا الحديث.

وحديث حسين أصح شيء في هذا الباب.

وروى معمر هذا الحديث عن يحيى بن أبي كثير فأخطأ فيه، فقال: عن يعيش بن الوليد، عن خالد بن معدان، عن أبي الدرداء. ولم يذكر فيه الأوزاعي، وقال: عن خالد بن معدان وانما هو معدان بن أبي طلحة.

حدیث میں قی کا صرف ذکر ہے رعاف کا نہیں اور ترجمۃ الباب میں مصنف نے رعاف کو کیوں لایا ہے؟ جواب کہ حدیث شریف سے ایک صراحۃ اور ایک ضمناً ثابت ہوتا ہے، یا یوں کہ حدیث مجمل ہے اور مصنف نے اس کی تفصیل کی طرف اشارہ فرمایا، یا یوں کہ تمام احادیث کو دیکھا جائے تو وہاں رعاف کا ذکر بھی ملتا ہے تو گویا ایک کا ذکر فرمایا دوسرے کا حوالے دیا تشحیذ اذہان کیلئے۔

''قی'' چھ قسم کی ہوتی ہے: (۱): ماء۔ (۲): طعام۔ (۳): مرۃ۔ (۴): علقہ۔ یہ اگر ملأ الفم ہیں تو

Maktaba Tul Ishaat.com

ناقض وضوء ہیں اور اگر ملأ الفم نہیں تو ناقض وضوء نہیں کیونکہ قی کے دو حکم ہیں اگر ملأ الفم ہو تو ظاہر کا حکم ہو گا کہ پیٹ سے باہر نکل کر آئی اب تو ناقض وضوء ہے، اور اگر ملأ الفم نہیں تو وہ باطن کا حکم رکھتے ہوئے ناقض وضوء نہیں ہے، اور جن روایات سے عدم نقض معلوم ہوتا ہے تو وہ غیر ملأ الفم پر محمول ہیں اور جو ناقض وضوء کی روایات ملتی ہیں وہ ملأ الفم پر محمول ہیں۔

(۵): بلغم: اگر نازل من الرأس ہے تو ناقض نہیں اور اگر خارج من البطن ہے تو ناقض ہوتا ہے یہ امام ابو یوسف کا قول ہے اور طرفین کہتے ہیں کہ نازل من الرأس ہو یا خارج من البطن ہو دونوں صورت میں ناقض نہیں اس لئے کہ لزوجیت سے وہ متحمل نجاست نہیں ہوتا ہے تو اس لئے وہ ناقض وضوء نہیں۔

(۶): چھٹی صورت خروج الدم من القیء کی یہ بھی ناقض وضوء ہے۔

اور دوسرا مسئلہ رعاف کا وہ بھی مسئلۃ الدم ہو جائے گا، اس لئے کہ مطلق خروج الدم من بدن الانسان ناقض وضوء ہے خواہ کسی جگہ سے بھی ہو، اس میں اختلاف مشہور ہے خروج دم مسفوح من بدن الانسان ابو حنیفہؒ احمد بن حنبلؒ اور سفیان ثوریؒ یہ حضرات مطلق ناقض کہتے ہیں خواہ خارج فم سے ہو یا احد السبیلین سے ہو، امام شافعیؒ امام مالکؒ احد السبیلین سے مقید کرتے ہیں اور امام بخاریؒ بھی ایک باب [باب من لم یر الوضوء الا من المخرجین] عدم نقض وضوء من اللدم المسفوح رکھا ہے سوائے احد السبیلین کے وہ بھی عدم نقض کے قائل ہیں۔

ناقض للوضوء والوں کے ادلہ:

پہلی دلیل حدیث مستحاضۃ والی جو کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے انہیں فرمایا کہ "انما ذالک عرق" پھر فرمایا "توضئی لکل صلاۃ" اس سے معلوم ہوا کہ عرق سے خارج ہو جائے وہ ناقض وضوء ہے، شوافع کہتے ہیں کہ لکل صلاۃ کا حکم اس لئے فرمایا کہ یہ خارج من احد السبیلین ہے اور اس کے ہم بھی قائل ہیں

Maktaba Tul Ishaat.com

کہ ناقض للوضوء ہے، جواب یوں دے سکتے ہو کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے عرق فرمایا تو معلوم ہو گیا کہ جس عرق سے خون مطلقاً وہ ناقض للوضوء ہے، دوسری دلیل حضرت عائشہؓ کی روایت "من قاء او رعف فلينصرف فليتوضأ ثم ليبن على صلاته" تیسری دلیل مؤطا میں نکسیر حضرت ابن عمرؓ کا ہے کہ انہوں نے وضوء کرلیا ہے، البتہ ایک اور حدیث میں ہے کہ وضوء نہیں تو جواب یوں دے سکتے ہو کہ فرق تھا قلیل اور کثیر کا یعنی جس روایت میں عدم نقض وضوء ہے تو وہاں قلیل ہوگا اور جس میں نقض وضوء ہے وہاں کثیر ہوگا، باسائل اور عدم سائل سے تعبیر کرلو، بہرحال ہمارے لئے دلیل بن سکتا ہے۔

رہے عدم نقض کے دلائل: پہلی آیۃ قرآنیہ: "او جاء احدكم من الغائط" تو اس سے مراد خروج من احد السبیلین ہے "او لا مستم النساء" اس سے مس عورت ہے تو حضرات شوافع اس سے دلیل لیتے ہیں کہ ان دو کے علاوہ ناقض وضوء نہیں اور رعاف وقئ یا دم غیر خارج من احد السبیلین ناقض نہیں ہوتا ہے۔ لیکن جواب یوں ہے کہ ہم دو اصول مستنبط کرتے ہیں "او جاء احدكم من الغائط" سے خروج النجاست من بدن المصلی ہے، اور "او لا مستم النساء" سے مراد مباشرۃ الفاحشۃ ہے پھر یا اعلیٰ ہو جیسے جماع اور یا ادنیٰ ہو جیسے التقاء ختانین۔ تو ہمارے ان دو اصول سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ نجاست خواہ خارج من احد السبیلین ہو یا خواہ غیر خارج من احد السبیلین ہو بہرحال ناقض وضوء ہوتی ہے۔

دوسری دلیل حدیث غزوۃ الرقاع والی "فرمى رجل بسهم فنزفه الدم فركع وسجد ومضى فى صلاته" تو خون نکلنے کے باوجود نماز ادا کردی تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خون ناقض وضوء نہیں۔ جواب کہ یہ صحابہؓ کا فعل تھا تو اس سے ہم پر لازم نہیں ہوتا ہے کیونکہ ممکن ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو معلوم نہ ہو پھر یہ واقعہ صحیح حدیث کا مقابلہ نہیں کرسکتا ہے، یا یوں کہا جائے کہ بعد میں قضاء کرلی ہوگی، یا یوں کہو کہ یہ ٹھیک ہے لیکن یہ حالت محمودہ میں وہ خود ایسا کرتے تھے اس وجہ سے کہ یہ ہیئت محمودہ غضب الٰہی

Maktaba Tul Ishaat.com

ہو جائے دشمنوں پر جیسے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم پر سجدہ کی حالت میں مشرکین نے اوجھڑی کا گند پھینکا لیکن حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم پھر بھی اس حالت کو برقرار رکھا حالانکہ نجاست کے باوجود نماز نہیں ہوتی ہے، یا یوں کہو کہ یہ غلبہ حال تھا اس وجہ سے اس کو معلوم نہیں ہوتا ہے کہ دم نکلا ہے یا نہیں اور ایسے مغلوب الحال کا حال ہم پر حجت نہیں ہوسکتا ہے اور اس کی تائید بھی موجود ہے، "قال كنت في سورة الكهف اقرأها فلم احب ان اقطعها"، تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ غلبہ حال میں تھا۔

تیسری دلیل اثر حسن بصریؒ کا "ما زال المسلمون في جراحاتهم يصلون".

جواب یہ کہ وہ معذورین تھے کہ خون نہیں ٹھہرتا تھا یا یہ محمول ہے دم غیر سائل پر اور اثر ابن عمرؓ کا......فلم يتوضأ، یعنی خون نکلنے کے باوجود وضوء نہیں کیا جواب خروج سے مراد ظہور ہے نہ کہ سیلان اور اس کے ہم بھی قائل ہیں۔

اور اثر "......من احتجم فليس عليه الوضوء". جواب کہ شریعت میں یہ ہے کہ نجاست کو فوراً زائل کیا جائے یہ نہیں کہ فوراً وضوء کیا جائے تو مراد نفی وضوء علی الفور کیا ہے......اور مؤطا نے بھی چند آثار نقل کیے ہیں جیسے کہ حضرت عمرؓ کو خنجر مارا گیا اور خون بہتے ہوئے ہوا نماز ادا کی "يصلي ويهريق منه الدم" تو معلوم ہو گیا کہ ناقض وضوء نہیں تھا تو اس لئے حضرت عمرؓ نے نماز کو جاری رکھا۔ جواب اولاً کہ یہ ان کا اپنا اجتہاد ہوگا، یا یوں کہو کہ حضرت عمرؓ معذور تھے کہ خون نہیں ٹھہرتا تھا تو اس وجہ سے انہوں نے نماز کو جاری رکھا۔

باب ماجاء في الوضوء بالنبيذ

حدثنا هناد: حدثنا شريك عن أبي فزارة، عن أبي زيد، عن عبدالله بن مسعود قال: سألني النبي صلى الله تعالىٰ عليه وسلم: ما في اداوتك؟ فقلت: نبيذ. قال: تمرة طيبة وماء طهور: قال: فتوضأ منه.

Maktaba Tul Ishaat.com

قال أبو عيسىٰ: وانما روى هذا الحديث عن أبى زيد، عن عبدالله عن النبى صلى الله تعالىٰ عليه وسلم.

وأبو زيد رجل مجهول عند أهل الحديث لانعرف له رواية غير هذا الحديث.

وقد رأى بعض أهل العلم الوضوء بالنبذ منهم سفيان [الثورى] وغيره.

وقال بعض أهل العلم: لايتوضأ بالنبذ، وهو قول الشافعى، واحمد واسحاق.

وقال اسحاق: ان ابتلى رجل بهذا فتوضأ بالنبيذ وتيمم أحب الى.

قال أبو عيسىٰ: وقول من يقول: لايتوضأ بالنبذ: أقرب الى الكتاب وأشبه، لأن الله تعالىٰ قال: ﴿فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً﴾ [النساء: ۴۳]

نبیذ کی تعریف: هو ان يلقى فى الماء تميرات ويبقى رقيقا يسيل على الاعضاء ويصير حلواً غير سكر ولايكون مطبوخاً. اس میں چار قیود ہیں تو یہ مختلف فیہ بن جاتی ہے اور اگر پہلی قید یعنی رقت ختم ہوئی اس میں شدت آ گئی تو وہ ناجائز ہوتا ہے بالاتفاق اور اگر دوسری قید منتفی ہوگئی یعنی حلو اس میں نہیں پایا گیا تو وہ جائز ہوتا ہے بالاتفاق اور اگر تیسری قید منتفی ہوگئی یعنی وہ مسکر ہوگیا بالاتفاق اس سے وضوء جائز نہیں اور اگر مطبوخ ہوئی تھی اس میں بھی اختلاف نہیں بلکہ اس میں اختلاف ہے کہ سیال وغیر سکر وغیر مطبوخ ہے تو یہ صورۃ مختلف فیہ ہے امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور امام ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ نبیذ سے وضوء جائز نہیں تیمّم واجب ہوگا گویا وہ وجوب وضوء کے قائل ہیں بخلاف امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور اسحاقؒ یہ حضرات فرماتے ہیں کہ اس سے وضوء جائز ہوتا ہے تیمّم اس کے باوجود صحیح نہیں ہوتا ہے لیکن حقیقت تو یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ سے تین قول منقول ہیں: ایک قول وجوب وضوء کا کہ نبیذ سے وضوء واجب ہے۔ دوسرا قول ہے استحباب کا کہ تیمّم کرنا مستحب ہے۔ تیسرا قول ہے اجتماع کا کہ وضوء اور تیمّم دونوں واجب ہیں خواہ وضوء مقدم

Maktaba Tul Ishaat.com

ہو یا مؤخر بلکہ چوتھا قول بھی ہے کہ تیمّم واجب ہے وضوء جائز نہیں یہ مفتیٰ بہ قول ہے کہ امام صاحب اسی کی طرف رجوع فرماتے ہیں پہلے تین اقوال سے پھر اس صورت میں مسئلہ متفق علیہ بن جائے گا، اگر مسئلہ متفق علیہ ہوگیا پھر امام ترمذیؒ کے اعتراض کے جواب کی ضرورت نہیں ہے۔ رہا امام ابوحنیفہؒ کے اقوال ہوتے ہیں وہ مختلف احوال پر ہوتے ہیں جیسے کہ شیخ انور تطبیق دیتے ہیں اور یہاں یوں تطبیق دے گئے ہیں کہ کبھی ایسی نبیذ پیش کی گئی کہ حلاوت موجود تھی اور سکر وغیرہ مفقود تھا تو اس وقت فتویٰ جواز کا بلکہ وجوب وضوء کا فرمایا، اور کبھی ایسی نبیذ امام صاحبؒ کو پیش کی گئی جس میں رقت وعدم رقت میں شک اور تردد تھا تو اس وقت دونوں کے اجتماع کا حکم فرمایا، اور کبھی ایسی پیش کی گئی جس میں رقت کا غالب ظن تھا اور دوسری جانب شک تھا تو استحباب کا حکم فرمایا، اور کبھی ایسے پیش کی گئی کہ اس میں سکر موجود تھا یا طبخہ موجود تھا یا غلظ موجود تھا تو اس وقت فتویٰ عدم جواز کا دیا تھا، بہرحال اس تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ مسئلہ اختلافی نہیں ہے بلکہ اتفاقی ہے لیکن چونکہ مشہور اختلاف ہے اس لئے کچھ بیان کرنا ہوگا۔

ادلہ ائمہ ثلاثۃ: اولاً ائمہ ثلاثہ آیۂ قرآنی کو اپنے لئے پیش کرتے ہیں "فان لم تجدوا ماء"۔ اور مصنف نے بھی اسی کی طرف اشارہ کیا کہ آیت سے ثابت ہوا کہ جب ماء مطلق منتفی ہوا تو تیمّم واجب ہوگا اور نبیذ کے وقت ماء مطلق نفی ہوتا ہے تو تیمّم واجب ہوگا اس لئے کہ فقدان ماء مطلق ہے وہذا اشبہ الی الکتاب۔

لیکن جواب یوں ہے کہ تمارا استدلال صحیح اشبہ الی الکتاب نہیں بلکہ تمہارا مسلک قرآن کے خلاف نظر آتا ہے اس لئے کہ نبیذ ماء مطلق ہے مقید نہیں کہا جاتا ہے، تو اس کے ہوتے ہوئے تیمّم جائز نہیں اس وجہ سے یہ ماء مطلق ہے مقید نہیں کیونکہ عرب میں عموماً اور مدینہ منورہ میں خصوصاً ماء میں کچی کھجور ڈال کر پانی میٹھا کرکے پیتے تھے کیونکہ وہاں کا پانی کچھ کم میٹھا تھا جیسے کہ آجکل گرمی میں پانی میں برف ڈال کر پیتے ہیں ایسے وہ لوگ شیرین کرکے پیتے تھے جیسے یہ پانی برف سے مقید نہیں کہا جاتا ایسے وہ پانی بھی مقید نہیں سمجھا جاتا، غایۃ

Maktaba Tul Ishaat.com

مافی الباب لغۃً مقید ہے لیکن عرفاً مقید نہیں بلکہ مطلق ہے، جیسے لحم بیل بکری اونٹ مچھلی سب کو شامل ہے لغۃً لیکن عرفاً لحم سمک کو شامل نہیں ہوتا ہے، جیسے کہ لحم السمک عرفاً لحم نہیں ایسے ہی نبیذ تمر بھی عرفاً نبیذ نہیں بلکہ ماء کو کہا جاتا ہے تو ایسی نبیذ کے ہوتے ہوئے تیمّم کرنا صریح کتاب اللہ کے خلاف ہے تو ترمذی کا اشبہ کہنا غلط ہے۔

دوسری دلیل عدم جواز کی کہ ابی عالیہ نے فرمایا ہے کہ انبذ تکم خبیثۃ تو خبیث سے جائز نہیں ہوتا ہے، لیکن اس کا جواب یہ دے سکتے ہو کہ نبیذ اس پر محمول ہے کہ حد جواز سے متجاوز ہو اس کے ہم بھی قائل ہیں کہ یہ ناجائز ہے کہ ہمارے مسلک کے خلاف نہیں اور اس کے لئے قرینہ موجود ہے کہ ابو العالیہ کے شاگرد نے پوچھا کہ کوئی شخص جنابت کی حالت میں ہے ان کے پاس پانی نہیں نبیذ ہے "أيغتسل به في جنابته" تو استاد نے جواب دیا کہ جائز نہیں تو شاگرد نے کہا کہ لیلۃ الجن میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے نبیذ سے وضوء فرمایا تو استاد نے جواب دیا "انبذتكم هذه خبيثة انما كان ذالك زبيباً وماءً". اس پر قیاس مع الفارق کرتے ہو، تو اس سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ انبذ تکم خبیثۃ وہ ہیں جو کہ حد جواز نکلے ہوئے ہوں تو اس سے ہم بھی عدم جواز کے قائل ہیں۔

ادلہ احناف: رہ جاتے ہیں جواز کے ادلہ یہی روایت متدل ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اس سے وضوء کرلیا ہے، لیکن اس پر تین اعتراض ہیں: (۱) مصنف نے فرمایا ہے "وابوزید مجہول" لہٰذا سند ضعیف ہے۔ (۲) محدثین نے ابوفرازہ میں تردد کا قول کر کے مجہول قرار دیا ہے۔ (۳) عدم حضور ابن مسعود النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم، جیسے کہ بعض روایات میں موجود ہے "ماكان احد منا معه". تو خود انکار معیۃ کرتے ہیں اور یہ متن صحیح ہے یہ اس کا متعارض ہوکر ساقط ہوجائے گا، لیکن تینوں درست نہیں۔ پہلے اعتراض کا جواب کہ ابوزید کی جہالت درست نہیں کیونکہ ایک جہالت عین ہوتی ہے اور ایک جہالت حال ہوتی ہے، جہالت عین اسے کہتے ہیں کہ راوی کا نام اور کنیہ معلوم نہ ہو تو اس سے روایت ضعیف ہوکر حجۃ سے گرجاتی

Maktaba Tul Ishaat.com

ہے۔اور جہالت حال وہ ہے کہ راوی ثقہ اور ضعیف معلوم نہیں تو یہ جہالت مضر نہیں ہے۔

ابوزید کے عین کی جہالت نہیں ہوسکتی اس لئے کہ ابوزید کا ایک شاگرد ابوفزارہ راشد بن کیسان اور ایک اور شاگرد ابوورق عطیۃ بن حارث موجود ہے تو اس کے دوشاگرد ملتے ہیں تو محدثین کا اصطلاح میں وہ معروف العین ہوتا ہے مجہول نہیں ہوتا ہے۔البتہ جہالت حال کی ہو وہ اتنی مضر نہیں کہ اس سے حدیث ساقط ہوجائے اور قابل حجت نہ ہو۔

دوسرے اعتراض کا جواب ابوفزارہ کی جہالت وہ بھی درست نہیں اگر چہ ابوفزارہ دو ہیں ایک ثقہ اور ایک ضعیف مگر یہاں متن میں وہ راشد بن کیسان ثقہ مراد ہے بلکہ معین یہی ہے جیسے کہ ابن معین وابن عدی اور دارقطنی ابن عبدالبر بیہقی نے یہی تصریح کی ہے، لہٰذا جہالت ختم ہوگئی، علاوہ ازین اگر چہ کچھ ضعف باقی ہوجائے تو متابعات سے اٹھ جائے گا چنانچہ ابن مسعودؓ سے چودہ متابع ملتے ہیں اس کے لئے جیسے ابورافع، ابوعلی، رباح، وعبداللہ بن عمرؓ اور ابوالاحوص، اور عمرو البکالی، اور ابوعبیدۃ وغیرہ ذلک، کما فی العمدۃ ونصب الرأیۃ۔توان متابعات سے جہالت اٹھ جاتی ہے اور وہ ضعف منجبر ہوتا ہے،لہٰذا دونوں جہالتیں درست نہیں۔

تیسرا اعتراض کا جواب: کہ حدیثین میں کوئی تعارض نہیں دونوں درست ہیں انکار بھی درست ہے اور معیۃ بھی درست ہے اس لئے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم چھ مرتبہ جنات کی تبلیغ کی ہے جیسے آکام المرجان میں مذکور ہے۔

(۱):ایک مرتبہ مکی زندگی میں جنات کی درخواست پر تشریف لے گئے اور صحابہؓ کو پتہ نہیں تھا تو صحابہؓ ڈھونڈنے لگے "فقلنا استطیر او اغیل فتفرقنا فی الشعاب والاودیۃ فلنلتمسه وبتنا بشر لیلۃ بات بھا قوم...." پھر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا "انه اتانی داعی الجن فذھبت اقرئھم القرآن" صحابہ کہتے ہیں "فرانا اثارھم".

Maktaba Tul Ishaat.com

(۲): دوسری مرتبہ مقام حجون میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے جنات کو تبلیغ کی یہ بھی مکی زندگی میں۔

(۳): تیسری مرتبہ اعلیٰ مکہ میں جنات کی تبلیغ کیلئے تشریف لے گئے۔

(۴): چوتھی مرتبہ مقام میدان ''غرقد'' میں ان چار مقام میں ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے ساتھ گئے تھے اور حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے دائرہ حصار نکالا تھا اور ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے فرمایا کہ تم یہاں بیٹھو جنات ڈرانے کیلئے آئینگے لیکن تم خوف نہ کرو۔

(۵) پانچویں مرتبہ مدینہ شریف سے باہر تبلیغ کیلئے تشریف لے گئے زبیر بن عوام رضی اللہ تعالیٰ عنہ ساتھ تھے۔

(۶): چھٹی مرتبہ کسی سفر میں تبلیغ کے لئے گئے اور بلال بن حارث رضی اللہ تعالیٰ عنہ ساتھ تھے۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ معیۃ کہہ رہے ہیں وہ چار مرتبہ کے لحاظ سے اور انکار کر رہے ہیں وہ دو مرتبہ کے لحاظ سے۔[پھر اعتراض ختم ہوتا ہے]

یا یوں جواب دیا جائے کہ ماشہدنا احدمعہ سے مراد خاص میں موجود تھا باقی کوئی اور صحابہؓ سے نہیں تھا ای ماشہد احدمنا معہ غیری، اور اس کی تائید ایک روایت سے بھی ملتی ہے کہ یہی الفاظ اس میں موجود ہیں۔ ما شھد احد منا معه غیری. تو دونوں متن ایک ہی بن جاتے ہیں لیکن بعض راویوں سے سوء حفظ کی وجہ سے وہ حذف کیا گیا ہے پھر تعارض نہیں رہتا ہے۔ اور علاوہ ازین معیۃ کی روایت کو ترجیح دینگے جیسے کہ ابن حبان نے کہا ہے کہ مثبت کو منفی پر ترجیح ہوتی ہے اور ترمذی نے خود معیۃ ابن مسعودؓ کو ترجیح دی ہے۔ اور یا یوں کہا جائے کہ نفی محمول ہے اس پر کہ وہاں مقام تبلیغ موجود نہیں تھا اور معیۃ محمول ہے کہ سفر تبلیغ میں موجود تھا، علاوہ ازین کچھ ضعف مان لیا جائے تو وہ منجبر ہو جائے گا اس لئے کہ یہ ایک سند نہیں بلکہ دس سندیں اور موجود ہیں تو صحیح

Maktaba Tul Ishaat.com

نہیں درجہ حسن پر ضرور آتی ہے، اگر چہ بعض طرق ضعیف ہیں مگر بعض صحیح ہیں، تو بہر حال امام ابوحنیفہؒ کا اگر مشہور قول لیتے ہو تو یہ ان کے ادلہ ہیں اور اتفاقی مسئلہ لیتے ہو تو پھر کوئی ادلہ کی ضرورت نہیں ہے۔

باب فی کراهة رد السلام غير متوضئ

حدثنا نصر بن علي ومحمد بن بشار قالا: حدثنا أبو احمد [محمد بن عبدالله الزبيرى] عن سفيان، عن الضحاک بن عثمان، عن نافع، عن ابن عمرؓ: أن رجلاً سلم على النبى صلى الله تعالىٰ عليه وسلم وهو يبول فلم يرد عليه.

قال أبو عيسىٰ: هذا حديث حسن صحيح.

وانما يكره هذا عندنا اذا كان على الغائط والبول. وقد فسر بعض اهل العلم ذالک.

وهذا أحسن شيء روى في هذا الباب

[قال أبو عيسىٰ]: وفى الباب عن المهاجر ابن قنفذؓ، وعبدالله بن حنظلةؓ، وعلقمةؓ بن [الفغواءؓ]، وجابرؓ، والبراءؓ.

اشکال ہوتا ہے کہ مطابقت ترجمۃ الباب اور حدیث کے اندر نظر نہیں آ رہی کیونکہ باب میں غیر متوضی کا ذکر ہے اور حدیث میں حالت تبول کا ذکر ہے، یوں جواب دیا جائے کہ مصنف نے وفی الباب میں مہاجر بن قنفذ کا حوالہ دیا اس میں ہے "وكرهت ان يذكر الله على غير طهور" لہٰذا انطباق ہو جائے گا باب کا حدیث کیساتھ۔

رہی یہ حدیث ابن عمرؓ کہ بول کی حالت میں سلام کیا گیا تھا، یہ روایت مختلف اسانید سے موجود ہے۔ سلام بول کی حالت میں کیا گیا ہے یہ ایک نوع کی روایت ہے دوسرا نوع "انه سلم على النبى صلى الله

Maktaba Tul Ishaat.com

تعالیٰ علیه وسلم وهو یتوضأ فلم یرد علیه حتی فرغ من وضوئه فرد علیه". تیسری نوع "اقبل رسول اللّٰه من بئر جمل فلقیه رجل فسلم علیه فلم یرد ورسول حتی اقبل علی الجدار فمسح وجهه ویدیه ثم رد علیه السلام". اب حالت سلام تبول میں ہے یا حالت وضوء میں ہے یا حالت مرور میں ہے اب یا تو ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جائے......کہ صحیحین اور دوسری کتب میں اسانید سے اس کی تائید بھی ہوتی ہے کہ بعض میں تیمّم کا ذکر ہے اور بعض میں تیمّم کا ذکر نہیں ہے۔ تیسرا طریقہ یوں کہ اصل میں بول کی حالت میں سلام کیا گیا اور وضو کا سبب ہے تو ذکر سبب ارادہ مسبب، اور ابوجہم کی روایت (حالت مرور) دوسرے واقعہ کا بیان ہو جائے گا اور مسلم میں ابوجہم کو مکبر ذکر کیا ہے اور بخاری ابوجہیم مصغر ذکر کرتے ہیں اور یہی صحیح ہے۔

مسائل باب: جو مسئلہ اس سے متعلق ہے وہ یہ ہے کہ حالت حدث میں جواب سلام کا کیا حکم ہے مسئلہ فقہی یہ ہے کہ جائز ہے لروایت عائشہؓ کان یذکر اللّٰه علی کل احیانه. اور جواب سلام بھی ذکر ہے تو معلوم ہوا کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم جواب سلام حالت حدث میں دیتے تھے۔

دوسری روایت حضرت علیؓ کے "ان رسول اللّٰه صلی اللّٰه تعالیٰ علیه وسلم کان یخرج من الخلاء فیقرئنا القرآن...........ولم یکن بحجزة عن القرآن شئ لیس الجنابة". جبکہ تلاوت قرآن اہم عبادت ہے پھر بھی حالت حدث میں پڑھتے تھے تو جواب سلام ادنیٰ ذکر ہے وہ بطریقہ اولیٰ جائز ہوگا، اور اسی طرح دخول خلاء اور خروج خلاء کی حالت میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اعوذ بک من الخبث والخبائث اور غفرانک پڑھا کرتے تھے تو ان سے بھی معلوم ہوا کہ حدث کی حالت میں ذکر اللہ کرتے تھے۔

اور بخاری باب رکھ کر احادیث سے ثابت کر چکے ہیں اور اس طرح بہت سے آثار صحابہؓ پیش کئے

Maktaba Tul Ishaat.com

ہیں کہ حالت حدث میں تلاوت قرآن جائز ہے تو اس پر قیاس کر کے یہ ثابت ہوتا ہے کہ جواب سلام بھی جائز ہوگا۔

رہا یہ مسئلہ کہ حضورؐ جواب کیلئے حالت تیمّم اور وضوء کا کیوں انتظار فرماتے تھے؟

جواب یہ ہے کہ ایک ہے جواز اور رخصت دوسرا ہے عزیمت اور افضلیت تو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم عزیمت اور افضلیت کی وجہ سے تیمّم اور وضوء کا انتظار کرتے تھے۔ رہا یہ کہ بظاہر روایات میں تعارض نظر آتا ہے بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ ذکر اللہ حالت حدث میں جائز ہے اور بعض سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ ناجائز ہے تو ان کے درمیان تطبیق کی ضرورت ہے۔ ایک جواب یہ ہے کہ جواز کی روایات رخصت پر محمول ہیں اور ترک کی افضل اور مستحب پر محمول ہیں اور کراہیت بھی تنزیہی مراد ہے، لیکن امام طحاویؒ نے نسخ کی بات کی ہے کہ جواز کی روایات ناسخ ہیں اور عدم کی منسوخ ہیں اور حضرت علیؓ کی روایت کو ناسخ کہتے ہیں، اور یا تطبیق کا یہ طریقہ اختیار کیا جائے جیسے کہ بعض نے اختیار کیا ہے، اور علامہ شبیر احمد عثمانیؒ نے فتح الملہم میں ذکر کیا ہے حدث کی حالت میں ذکر اللہ کرنا حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے امت پر آسانی کیلئے فرمایا تھا اور عدم ذکر افضلیت کی تعلیم کیلئے تھا۔ اور تطبیق علامہ سہارنپوریؒ نے ذکر فرمائی ہے کہ ذکر کی دو قسمیں ہیں ایک مؤقت اور ایک ہے غیر مؤقت، مؤقت جیسے کہ دخول مسجد کی دعاء اور خروج عن المسجد کی دعاء اور جیسے دخول وخروج خلاء کی دعائیں وغیر ذالک یہ مؤقت ہیں اور غیر مؤقت جیسے درود اور دعاء مطلقاً ان کیلئے کوئی وقت مقرر اور مخصوص نہیں، تو ذکر مؤقت کے لئے کوئی تیمّم اور وضوء کی ضرورت نہیں اور ہر حال میں ہوسکتا ہے اور ذکر غیر مؤقت میں افضل وضوء ہے یا تیمّم تو کراہت تو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمائی وہ غیر مؤقت میں ارشاد فرمائی، لیکن یہ تطبیق بظاہر درست نہیں اس لئے کہ جواب سلام مؤقت ہے اور مسلم کا سننا اس کے لئے شرط ہے تو یہ مؤقت ہے اور سماع شرط ہے تو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ذکر مؤقت کو کراہت فرمایا ہے، ایک طریقہ تطبیق

Maktaba Tul Ishaat.com

حضرت بنوریؒ نے فرمایا ہے کہ کراہت کی روایات احوال خاصہ پر محمول ہیں اور جواز کی روایات عامہ اوقات کیلئے تو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اوقات خاصہ میں طہارت کو پسند فرماتے تھے اور عموماً بغیر طہارت کے ذکر کیا کرتے تھے۔

باب ماجاء فی سؤر الكلب

حدثنا سوار بن عبدالله العنبرى: حدثنا المعتمر بن سليمان قال سمعت أيوب [يحدث] عن محمد بن سيرين، عن أبى هريرةؓ عن النبى صلى الله تعالىٰ عليه وسلم [انه] قال: يغسل الاناء اذا ولغ فيه الكلب سبع مرات أولاهن، أو اخراهن بالتراب، واذا ولغت فيه الهرة غسل مرة.

قال أبو عيسىٰ: هذا حديث حسن صحيح.

وهو قول الشافعیؒ وأحمدؒ واسحاقؒ.

وقد روى هذا الحديث من غير وجه عن أبى هريرةؓ عن النبى صلى الله تعالىٰ عليه وسلم نحو هذا، ولم يذكر فيه: اذا ولغت فيه الهرة غسل مرة.

[قال:] وفى الباب عن عبدالله بن مغفلؓ.

مسئلہ مختلف فیہ ہے مشہور امام مالکؒ کا مذہب طہارت کا ہے ویسے ان سے چار اقوال ملتے ہیں: (۱) پاک مطلقاً۔ (۲): نجس مطلقاً۔ (۳): دھاتیوں کے کتے نجس ہیں سؤ ران کا اور شہریوں کے پاک ہیں۔

امام بخاریؒ نے دونوں نوع کی روایات نقل کی ہیں اور حق یہی کہ طہارت کا قول نہیں کر سکتے ہیں اور نجاست کہنا بہتر ہوگا کیونکہ وہ دونوں نوع کی روایات جمع کرنے سے کوئی فیصلہ نہیں دیتے ہیں بلکہ وہ فیصلہ آپ پر چھوڑ دیتے ہیں کہ آپ اپنے اجتہاد پر فیصلہ کریں۔

Maktaba Tul Ishaat.com

بخلاف ائمہ ثلاثہ کے وہ نجاست کے قائل ہیں اور جمہور فقہاء ومحدثین ان کے ساتھ ہیں۔

ادلہ امام مالک: پہلی دلیل وہ قرآن کی آیت پیش کرتے ہیں ”ما امسکن علیکم“ جب کتا صید کو لے تو لعاب دھن ضرور اس پر لگتا ہے اور وہ اس میں شامل ہوتی ہے، تو جب قرآن نے کتے کے شکار کو جائز قرار دیا تو معلوم ہوا کہ اس کا لعاب پاک ہے۔

دوسری دلیل روایت عدیؓ بن حاتم کی ”اذا قتل فکل“ تو اس سے معلوم ہوا ہے کہ لعاب پاک ہے، جواب یہ ہے کہ شریعت ان چیزوں کا حکم بیان نہیں کرتی جو کہ بدیہی ہوں بلکہ ان کا بیان کرتی ہے جس میں بیان کی ضرورت ہو اور یہاں غسل لعاب بدیہی تھا تو اس کا حکم بیان نہیں فرمایا، اور گوشت صید میں چونکہ بیان ضرورت تھا کہ اس کتے کا شکار کس طرح ہے حلال ہے یا حرام تو اس کے بیان کو شریعت نے ضروری سمجھا تو اس کا حکم صادر فرمایا، اور وہ چونکہ بدیہی تھا تو اس وجہ سے بیان کیا۔ علی التسلیم اس (عدم غسل لعاب) سے لازم آتا ہے دم مسفوح کا اکل کیونکہ اس کے بھی غسل کا بیان نہیں آیا ہے، اور اس کے کھانے کے آپ بھی قائل نہیں ہو۔

تیسری دلیل حدیث شریف میں آتا ہے کہ ”راستہ میں ایک عورت یا مرد نے ایک کتا پیاسا دیکھ کر اپنے موزہ نکال کر کنویں سے پانی نکالا اور اس کتے کو پلایا“ اگر کتے کا لعاب اور سؤر نجس ہوتے تو وہ اس کو دھوتے اور اپنے موزہ میں پانی نہیں پلاتے۔ جواب یہ ہے کہ یہ امم سابقہ کا حکم ہے اور ہماری شریعت میں منسوخ ہے لہٰذا حجت نہیں۔ علی التسلیم وہاں ممکن ہے کہ پانی نکال کر کسی کھڈے میں یا زمین پر ڈال کر پلایا ہوگا اور موزہ میں نہیں پلایا ہوگا۔ لیکن یہ جواب درست نہیں کیونکہ بخاری میں ہے کہ اس موزہ میں پلایا۔ البتہ یہ جواب دے سکتے ہو کہ بعد میں دھویا ہوگا تو پھر آپ کے لئے حجت نہیں بن سکتا ہے۔

چوتھی دلیل امام طحاویؒ نے ذکر کی ہے کہ صحابہ کرامؓ مسجد میں کھانا کھاتے تھے اور ٹکڑے گر جاتے تھے تو

Maktaba Tul Ishaat.com

کتے رات کو آ کر مسجد میں ٹکڑوں کو اٹھاتے تو لعاب دھن زمین پر گرتا مگر صحابہ کرامؓ نہیں دھوتے تھے اس لئے نہیں دھوتے کہ لعاب پاک تھا۔

جواب یہ ابتداء اسلام میں تھا جبکہ مساجد کے احکام نہیں آئے تھے ممکن ہے کہ اس وقت لعاب پاک ہو اور پھر وہ حکم منسوخ کیا گیا ہوگا اور بعد میں حکم ہوا کہ نجس ہے۔علی التسلیم اگر مان لیں تو مسجد کی طہارت جفاف سے ہوتی ہے غسل نہیں تو فقط جفاف کافی ہوتا، علاوہ ازین لعاب نہیں گرتا ہوگا کیونکہ روٹی تو اتنی بہت نہیں تھی کہ وہ کھا کر ٹکڑے گراتے بلکہ کتے آ کر پھر باہر چلے جاتے تھے کیونکہ اس وقت دیوار اور دروازے کا خاص انتظام نہیں تھا، علاوہ ازین آپ کے اس دعویٰ سے لازم آتا ہے کہ بول بھی پاک ہو کیونکہ حدیث میں ہے "وکانت الکلاب یبول". اور پھر غسل مسجد بھی ذکر نہیں حالانکہ اس کے آپ بھی قائل نہیں ہو۔اور علامہ خطابیؒ کی یہ تاویل "انھا کانت تبول خارج المسجد" صحیح نہیں اور یہ فضول توجیہ ہے اس لئے کہ کتے آداب مسجد نہیں جانتے کیونکہ آداب مسجد یہ عقل کا کام ہوتا ہے بلکہ مسجد میں ہی کرتے ہونگے۔

باقی رہے ائمہ ثلاثہ کے ادلہ: یہی صریح روایت موجود ہے "اذا ولغ فیه الکلب"،تو سؤر کلب اتنا نجس ہے کہ اس سے سات مرتبہ دھونے کا حکم حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں تو یہ نجس ہے تب یہ ہوتا ہے اور اگر طاہر ہوتا تو سات دفعہ دھونے کا حکم نہیں ہوتا۔ پھر ائمہ ثلاثہ کیفیت تطہر میں مختلف ہوجاتے ہیں، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ سات مرتبہ دھونا واجب ہے اور امام ابوحنیفہؒ تین مرتبہ دھونے کے وجوب کے قائل ہیں اور سات مرتبہ مستحب کہتے ہیں۔امام شافعیؒ اور امام احمدؒ اسی روایت کو دلیل میں لیتے ہیں کہ اس میں سبع مرات موجود ہے اور ایک دوسری روایت میں بھی یہ سات مرتبہ کا ذکر آتا ہے اور امام ابوحنیفہؒ تثلیث کے قائل ہیں دلیل ابو ہریرہؓ کی روایت جو کہ بواسطہ حسن بن علی الکرابیسی قال رسول اللّٰه صلی اللّٰه تعالیٰ علیه وسلم اذا ولغ الکلب فی اناء احدکم فلیھرقه ولیغسله ثلاث مرات. اگرچہ اس

Maktaba Tul Ishaat.com

پر اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ راوی حسن بن علی ضعیف ہے چنانچہ احمد بن حنبلؒ اس کو ضعیف کہتے ہیں اس لئے کہ یہ حدوث قرآن کے قائل ہیں لیکن یہ جرح صحیح نہیں کیونکہ ایسی تاویل امام شافعیؒ اور امام بخاریؒ سے بھی ملتی ہے پھر وہ بھی ضعیف ہو جائیں بلکہ یہ جرح ضعیف ہونے کیلئے اثر نہیں رکھتا ہے اور اس کی روایت قابل حجت ہوتی ہے۔ اور روایت امام طحاویؒ نے ابو ہریرہؓ سے تخریج کی ہے "بغسل ثلاث مرارا" باقی رہا شوافع اور حنبلی حضرات کے مستدل کا جواب ٹھیک ہے تسبیع کی روایت موجود ہے لیکن منسوخ اور دوسری روایات اس کی ناسخ ہیں اس لئے کہ کتوں کے بارے میں ابتداء اسلام میں قتل عام کا حکم نفرت دلانے کیلئے تھا جب نفرت کلی ہوگئی تو پھر اجازت دے دی گئی "ما انا وللکلاب" تو اس وقت جب کہ قتل عام کا حکم ارشاد فرمایا تو اس وقت نفرت تام کیوجہ سے تسبیع کا حکم فرمایا بعد میں جبکہ نفرت تام ہوگئی تو وہ حکم منسوخ کیا گیا اور تثلیث کا حکم ارشاد فرمایا ہوگا قرینہ اس نسخ کا کہ تسبیع کے راوی خود ابو ہریرہؓ تثلیث کا فتویٰ دیتے ہیں تو ابو ہریرہؓ کا فتویٰ خود قرینہ ہے کہ تثلیث ناسخ ہے تسبیع منسوخ ہے چلو علی التسلیم مان لیں کہ منسوخ نہیں لیکن یہ تسبیع امور استحبابی ہے یعنی تثلیث واجب ہے اور تسبیع مستحب ہے اور اس کے ہم بھی قائل ہیں، حکم تثلیث کا یہ تشریعی ہے اور یہ حکم تسبیع طبی اور علاجی بھی ہوتا ہے باین طور کہ کتے کے منہ کے اندر جراثیم ہوتے ہیں کہ فقط تثلیث کیوجہ ختم نہیں ہوتے ہیں اور تسبیع سے وہ ختم ہوتے ہیں اور خصوصاً تتریب سے وہ بالکل ختم ہوتے ہیں اور اثرات بھی باقی نہیں رہتے ہیں، اور یہ تسبیع علاجاً ہے اس وجہ سے کہ کتے کے پائخانہ اور پیشاب سے تثلیث کافی ہوتا ہے بالاتفاق حالانکہ اس کی نجاست اور زیادہ ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ پاک تین دفعہ سے ہوتا ہے اور سات مرتبہ طبی اور علاج ہے اور کتے کے اخلاق رزیلہ ہوتے ہیں جیسے قساوت قلب اور قوی دشمنی ہے اور حریص بھی ہے اور اسی طرح "یتقبل الالهام من الشیطان" پھر یہ اثرات اس برتن کے ذریعے اس شارب پر پڑتے ہیں تو تسبیع ازالہ اثرات کیلئے ہے۔

Maktaba Tul Ishaat.com

چوتھا جواب علی التسلیم کہ عبداللہ بن مغفلؓ کی روایت میں آٹھویں دفعہ تتریب کے حکم مذکور ہے اگر سات دفعہ تحدید کیلئے کہتے ہو تو پھر تم پر لازم آتا ہے کہ آٹھ مرتبہ دھولیں حالانکہ آپ تتریب کو واجب نہیں کہتے ہو پھر تو آپ بھی ایک حصہ حدیث کو ترک کرتے ہو اور اس تتریب کو استحباب پر محمول کرتے ہو تو ہم کو بھی حق ہے کہ ہم تسبیع کو استحباب پر محمول کریں۔ رہی یہ بات کہ تسبیع کیوں مقرر کی گئ؟ اس لئے کہ سات کے عدد میں خاص اثر رکھا ہوا ہے کہ اثرات ومضرات اس سے ختم ہوتے ہیں جیسے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے سات عدد کجھور کو ازالہ سم کیلئے ارشاد فرمایا ہے، اور اسی طرح مرض وفات میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے سات مشکیزہ کے متعلق فرمایا اس لئے کہ اس میں ازالہ مرض کی خاصیت رکھی ہوئی ہے اور اسی طرح اصحاب کہف کی تعداد بھی سات ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے پہلے قول کی تردید فرمائی اور اسیطر ح دوسرے کو بھی رد فرمایا اور تیسرے قول "ویقولون سبعة" پھر اس کی تردید نہیں فرمائی تو معلوم ہوا کہ سات ہیں۔ بہر حال یہ سات عدد کو اللہ تعالیٰ نے ایک خاص تاثیر دی ہے اس لئے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے یہاں سات کے عدد کی تخصیص فرمادی ہے۔

باب ماجاء فی سؤر الهرة

حدثنا اسحاق بن موسى الانصارى: حدثنا معن: حدثنا مالک بن انس عن اسحاق ابن عبداللّٰه بن أبی طلحة، عن حمیدة ابنة عبید ابن رفاعة، عن کبشة ابنة کعب بن مالک، وکانت عند ابن أبی قتادة: أن ابا قتادة دخل علیها، [قالت:] فسکبت له وضوءاً، قالت: فجاء ت هرة تشرب، فأصغی لها الاناء حتی شربت، قالت کبشة: فرآنی أنظر الیه فقال: أتعجبین یا ابنة أخی؟ فقلت: نعم، قال: ان رسول اللّٰه صلی اللّٰه تعالیٰ

Maktaba Tul Ishaat.com

علیه وسلم قال: انها لیست بنجس، انما هی من الطوافین علیکم أو الطوافات.

[وقد روی بعضهم عن مالک: وکانت عند أبی قتادة والصحیح: ابن أبی قتادة].

قال وفی الباب عن عائشةؓ، وأبی هریرةؓ.

قال ابوعیسیٰ: هذا حدیث حسن صحیح.

وهو قول اکثر العلماء من أصحاب النبی صلی اللّٰه تعالیٰ علیه وسلم والتابعینؒ ومن بعدهم مثل: الشافعیؒ وأحمدؒ واسحاقؒ: لم یروا بسؤر الهرة بأساً.

وهذا أحسن شیء [روی] فی هذا الباب.

وقد جود مالک هذا الحدیث عن اسحاق بن عبداللّٰه بن أبی طلحة ولم یأت به أحد أتم من مالکؒ.

مختصر یہ ہے کہ اختلاف ہے سؤر ہرہ میں کہ طاہر ہے یا نجس ائمہ ثلاثہ سب طاہر مانتے ہیں، احناف میں سے طرفین کہتے ہیں کہ مکروہ ہے اور امام ابو یوسفؒ کے قول کے نقل میں اختلاف ہے بعض نے طحاویؒ کے قول کی بناء پر کہتے ہوئے اس کو طرفینؒ کیساتھ شریک کیا ہے اور بعض نے یہ کہا ہے کہ طاہر ہے نجس نہیں ہے، پھر احناف مختلف فیہ ہیں طحاویؒ کراہت تحریمی کے قائل ہیں علت لحم کو پیش کرتے ہیں کہ گوشت حرام ہے تو اس کا لعاب بھی متولد اس سے ہوتا ہے تو اس کا سؤر بھی مکروہ تحریمی ہوگا اور کرخیؒ کہتے کہ مکروہ تنزیہی ہے علت عدم احتراز عن النجاست بیان فرماتے ہیں اس لئے کہ وہ چوہے شکار کر کے کھاتی ہے تو اس کا منہ نجس ہوتا ہے اور پھر اس کے سؤر میں احتمال ہے کہ اس کا منہ خون آلود ہے تو نجس ہوتا ہے یقیناً اور اگر چاٹ کر صاف کیا تو یقیناً طاہر ہوتا ہے تو اسی کی وجہ سے احتمال فی النجاست ہوتا ہے اور شک فی الطہارت ہوتا ہے نہ کہ یقین نجاست تو اسی وجہ سے مکروہ تنزیہی ہوتا ہے۔

Maktaba Tul Ishaat.com

بہر حال مکروہ تحریمی ہو یا تنزیہی اس کے اندر نجاست ضرور ہے۔

ادلہ احناف: حنفیہ کے قول کراہت کی پہلی دلیل حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشادِ گرامی ”الهرة سبع“ اس میں بیان خلقت نہیں بلکہ اس میں بیان شرائع ہے کہ جیسے سبع کا سؤر نجس ہوتا ہے تو اس کا سؤر بھی نجس ہونا چاہئے، اس لئے کہ حدیث مرفوع میں ہے ”نهى عن ثمن الهرة“ تو بدل ممنوع اس لئے کہ بدن کی نجاست سرایت کر کے بدل میں آتی تو مبدل منہ بطریقہ اولیٰ نجس ہونا چاہئے تو سؤر بھی نجس ہو کر ممنوع ہوتا ہے، اور روایت ابو ہریرہؓ سے ہے ”اذا ولغت الهرة غسل مرة“ تو اس سے معلوم ہوا کہ نجس ہے اس لئے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے غسل کا حکم فرمایا ہے، البتہ یہاں یہ ٹکڑا مرفوع نقل کیا گیا، اور خود ابو ہریرہؓ سے بھی مختلف طریقہ سے موجود ہے مرفوعاً بھی اور موقوفاً بھی، مرفوعاً جیسے کہ ترمذی نے نقل کیا ہے اسی طرح طحاویؒ نے بھی نقل کیا ہے اور طحاویؒ نے موقوف بھی نقل کیا ہے اسیطرح دارقطنی میں بھی موقوفاً ذکر کیا گیا ہے، بہر حال جو بھی ہو قابل حجت ہے تو مرۃ غسل سے نجاست معلوم ہوتی ہے۔ اور ایسے ہی آثار طحاوی نے نقل کیے ہیں، ابن عمرؓ کا اثر قولاً وفعلاً نقل کیا ہے۔ قول جیسے ”لايتوضؤا بسؤر الكلب والسنور والحمار“. اور فعل ”كان لايتوضؤ فى الاناء فاغسله مرتين او ثلاثاً“ اور حضرت حسن بصریؒ کا قول ”اغسله مرة او مرتين.

دلائل ائمہ ثلاثہ: طہارت والوں کے دلائل: یہی حدیث اپنے مستدل کیلئے پیش کرتے ہیں ”انها ليست نجس“ اور ابو قتادہؓ اس سے ”سؤر“ مراد لیا ہے اور پھر اس کا فعل بھی مستدل ہے اور موقوف ہے کہ سؤر ہرہ سے وضوء کر رہے ہیں اگر نجس ہوتا تو وضوء نہ کرتے۔ جواب یہ مرفوع کا استدلال صحیح نہیں ہے، امام طحاویؒ نے جواب میں فرمایا ہے کہ سؤر کا بیان نہیں ہے بلکہ بدن کا بیان ہے کہ ہرہ کا بدن کسی برتن و کپڑے وغیرہ سے لگ جائے تو صرف تماس سے کوئی چیز نجس نہیں ہوتی ہے اور ہم بھی اس کے قائل ہیں کہ ”انها

Maktaba Tul Ishaat.com

لیست بنجس ای ..... کالخنزیر" بہرحال سؤر طہارت کا بیان نہیں ہے رہا ابوقتادہؓ کا فعل اور عمل یہ اس کا اپنا اجتہاد ہے علی التسلیم پھر بھی اثر بن جائے گا تو ہمارے لئے بھی صحابہ کرام کے آثار موجود ہیں۔اور یوں بھی کہسکتے ہو کہ یہ روایت ضعیف ہے اگرچہ ترمذی نے توثیق کر دی ہے لیکن دوسرے محدثین حضرات اس کو ضعیف کہتے ہیں جیسے کہ حافظ ابن مندہؒ نے فرمایا ہے "ام یحیی حمیدة و خالتها کبشة لایعرف لهما روایة الا فی هذا الحدیث ومحلهما محل الجهالة". اوراسیطرح حافظ مارونی اور حافظ ابن حجرؒ ان کی جہالت کے قائل ہیں۔

رہی حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایت "کان رسول اللّٰه صلی اللّٰه تعالیٰ علیه وسلم یمر به الهرة فیصغی لها الاناء فتشرب ثم توضأ بفضلها" توسؤر ھرۃ نجس ہوتا تو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اس سے وضوء نہیں فرماتے۔لیکن جواب یہ ہے کہ یہ ضعیف ہے جیسے کہ "دارقطنی" اور "بیہقی" نے عبداللہ مقبری کو ضعیف قرار دیا ہے۔علی التسلیم محمول ہے بیان جواز پر کہ سؤر ھرۃ مکروہ تنزیہی ہے تو جواز کیلئے خلاف اولیٰ کو بھی کرتے ہیں البتہ مکروہ تحریمی کو نہیں کرتے ہیں،اور رہا یہ محمول ہے رأی العین پر کہ بلی یعنی ھرۃ نے منہ صاف کر کے پانی پیا تھا اور اس کے ہم بھی قائل ہیں کہ اگر ھرۃ کا منہ یقیناً صاف ہو تو اس کے سؤر سے وضوء جائز ہے اور وہ طاہر ہے۔باقی نجاست اور عدم نجاست کا شک ہو جائے تو اختلاف اگر یقینی طاہر ہو تو اتفاق ہے اس کے ہم بھی قائل ہیں۔ایک اور روایت ان کے مستدل ہے کہ حضرت عائشہؓ نماز کی حالت میں تھیں اور اس کیلئے حلوہ لایا گیا تو ایک بلی نے آکر اس سے کھالیا اور پھر فرمایا کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے بھی سؤر ھرۃ کو استعمال کیا ہے،تو اس سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ بی بی عائشہؓ سؤر ھرۃ کو طاہر سمجھتی ہیں۔

لیکن جواب یہ ہے کہ یہ ان کا اپنا اجتہاد ہے درست نہیں جیسے کہ ابوقتادۃ کا وہ اثر ہے کسی روایت سے

Maktaba Tul Ishaat.com

طہارت ثابت نہیں ہوئی ہے۔علی التسلیم مان لیں کہ یہ اجتہاد درست ہے پھر تو یہ آثار میں تو ہمارے لئے بھی آثار موجود ہیں تو ان آثار میں اختیار ہوتا ہے کہ بایہم اقتدیتم اھتدیتم۔

باب فی المسح علی الخفین

حدثنا هناد: حدثنا وكيع عن الأعمش، عن ابراهيم، عن همام بن الحارث قال: بال جرير بن عبدالله ثم توضأ ومسح على خفيه. فقيل له: أتفعل هذا؟ قال: وما يمنعنى، وقد رأيت رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وسلم يفعله. قال [ابراهيم:] وكان يعجبهم حديث جرير، لأن اسلامه كان بعد نزول المائدة [هذا قول ابراهيم، يعنى: كان يعجبم]

[قال]: وفى الباب عن عمر، وعلى، وحذيفة، والمغيرة، وبلال، وسعد، وأبى أيوب، وسلمان، وبريدة، وعمرو بن أمية، وأنس، وسهل بن سعد، ويعلى بن مرة، وعبادة بن الصامت، واسامة بن شريک، وأبى أمامة، وجابر، وأسامة بن زيد [وابن عبادة، ـ ويقال: ابن عمارة، وأبى بن عمارة].

قال أبو عيسىٰ: [و] حديث جرير حديث حسن صحيح.

ويروى عن شهر بن حوشب قال: رأيت جرير بن عبدالله توضأ ومسح على خفيه، فقلت له فى ذلک؟ فقال: رأيت رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وسلم توضأ ومسح على خفيه. فقلت له: أقبل المائدة أو بعد المائدة. فقال: ما أسلمت الا بعد المائدة.

حدثنا بذلک قتيبة: حدثنا خالد بن زياد الترمذى عن مقاتل بن حيان، عن شهر بن حوشب، عن جرير. وقال: وروى بقية عن ابراهيم بن أدهم، عن مقاتل بن حيان، عن

Maktaba Tul Ishaat.com

شهر بن حوشب، عن جرير.

وهذا حديث مفسر، لأن بعض من أنكر المسح على الخفين تأول، أن مسح النبي صلى الله تعالىٰ عليه وسلم على الخفين كان قبل نزول المائدة. وذكر جرير في حديثه أنه رأى النبي صلى الله تعالىٰ عليه وسلم مسح على الخفين بعد نزول المائدة.

یہاں تک مصنفؒ نے ابواب طہارۃ ذکر کئے ہیں لیکن طہارت کی دو قسمیں ہیں صغریٰ اور کبریٰ، صغریٰ وضوء اور کبریٰ غسل ہے، پھر ایک بدل کل ہوتا ہے اور ایک بدل بعض ہوتا ہے بدل کل وہ تیمّم ہوتا ہے اور بدل بعض یہ مسح علی الخفین ہوتا ہے۔

یہاں مصنفؒ نے بدل بعض کو بیان کیا اور اس کے بعد بدل کل کا بیان کرینگے۔

پہلے حدیث سے ثبوت مسح علی الخفین کرتے ہیں، یہی روایت جریر پیش کرتے ہیں اور پھر وفی الباب میں حوالہ دیا کہ کثرت سے بلکہ تواتر معنی ثابت ہے اگرچہ فرداً خبر واحد ہے تو اس کثرت سے ثبوت بنتا ہے کہ اس کے جواز میں کوئی اشکال نہیں ہے اور اس پر اجماع امت ہو جاتا ہے البتہ حضرت عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا اور حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے عدم جواز کا قول ہے مگر بعض حضرات رجوع ثابت کر چکے ہیں، البتہ خوارج وروافض دونوں مسح خفین کے منکر ہیں جواز کے قائل نہیں ہیں وہ فقط غسل رجلین کے قائل ہیں اور جو روایات مسح خفین کی ہیں وہ ان کو ناسخ کہتے ہیں سورۃ مائدۃ کی آیۃ وارجلکم سے، لیکن آپ نے دیکھا کہ ان کا یہ قول غلط ہے اس لئے کہ ابن جریرؓ کی روایت کو صحابہ کرامؓ نے پسند کیا اس لئے کہ سورۃ مائدۃ کے بعد حضرت ابن جریرؓ اسلام لائے ہیں تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سورۃ مائدۃ کے بعد بھی مسح خفین حضور فرماتے تھے۔

اب رہا نفس ثبوت بعض حضرات آیت سے ثبوت مسح کرتے ہیں اور وارجلکم کے جر کو محمول کرتے ہیں حالت تخفیف پر اور نصب کو خالی از تخفیف پر حمل کرتے ہیں، اور ہر ایک قرآۃ کو مستقل آیۃ بناتے ہیں اور

Maktaba Tul Ishaat.com

معمول بناتے ہیں۔

لیکن اکثر فرماتے ہیں کہ آیت سے ثبوت ٹھیک نہیں اس لئے کہ یہ جر جوار کیلئے ہے اس سے مسح حالت تخفیف لینا صحیح نہیں ہوتا ہے اور نیز آیۃ میں ہے "الی الکعبین" جو کہ امتداد مسح خفین کے خلاف ہے اور وہ مناسب نہیں ہے اس لئے آیۃ سے ثبوت مشکل ہوتا ہے، البتہ حدیث سے ثبوت ہے اور اتنی روایات موجود ہیں کہ متواتر معنی ہیں اگر چہ فرداً نہیں جیسے وفی الباب میں اشارۃ ذکر کیا گیا ہے۔ حضرت حسن بصریؒ کہتے ہیں کہ میں نے ستر صحابہؓ سے ملاقات کی وہ سب مسح خفین کو نقل کرتے ہیں اور احمد بن حنبلؒ کہتے ہیں کہ چالیس صحابہؓ سے مسح خفین رفعاً ووقفاً منقول ہے، اور ابن مندہ نے اسی تک شمار کیا ہے، اور بعض نے دوسو تک شمار کئے ہیں، اسی وجہ سے امام ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ میں مسح خفین کی روایات حد تواتر کو پہنچی ہیں، اور امام ابو حنیفہؒ کہتے ہیں کہ مسح خفین کا اس وقت قائل ہوا ہوں جبکہ "حتی جاء مثل ضوء النهار" اور امام صاحب نے علامات اہل سنت سے اس کو شمار کیا ہے۔ "نحن نفضل الشيخين ونحب الختنين ونرى المسح على الخفين". اور اجماع سے بھی ثبوت ہے کہ صحابہؓ سے اب تک معمول بہا فی الامت رہا ہے، اور قیاس سے بھی ثابت ہے کہ جب بدل کل (تیمّم) موجود ہے تو بدل بعض (مسح خفین) بھی موجود ہونا چاہئے تو بدل کل پر قیاس کر کے بدل بعض کا ثبوت بھی ہوتا ہے۔

باب المسح على الخفين للمسافر والمقيم

حدثنا قتيبة: حدثنا ابو عوانة عن سعيد بن مسروق، عن ابراهيم التيمى، عن عمرو بن ميمون، عن أبى عبدالله الجدلى، عن خزيمة بن ثابت عن النبى صلى الله تعالىٰ عليه وسلم: أنه سئل عن المسح على الخفين فقال: للمسافر ثلاث، وللمقيم يوم.

[وذكر عن يحيى بن معين أنه صحح حديث خزيمة بن ثابت فى المسح].

Maktaba Tul Ishaat.com

وأبو عبداللّٰه الجدلی اسمه: عبد بن عبد [یقال: عبدالرحمٰن بن عبد].

قال أبو عیسیٰ: هذا حدیث حسن صحیح.

وفی الباب عن علیؓ، وأبی بکرةؓ، وأبی هریرةؓ، وصفوان بن عسالؓ، وعوف بن مالکؓ وابن عمرؓ، وجریرؓ.

حدثنا هناد: حدثنا أبو الاحوص عن عاصم بن أبی النجود، عن زر بن حبیش، عن صفوان بن عسال قال: کان رسول اللّٰه صلی اللّٰه تعالیٰ علیه وسلم یأمرنا اذا کنا سفراً أن لاننزع حفافنا ثلاثة أیام ولیالیهن الا من جنابة، ولکن من غائط وبول ونوم.

قال أبوعیسیٰ: هذا حدیث حسن صحیح.

وقد روی الحکم بن عتیبة وحماد عن ابراهیم النخعی، عن أبی عبداللّٰه الجدلی، عن خزیمة بن ثابت، ولایصح.

قال علی بن المدینی: قال یحیی [بن سعید] قال شعبة: لم یسمع ابراهیم النخعی من أبی عبداللّٰه الجدلی حدیث المسح.

وقال زائدة عن منصور: کنا فی حجرة ابراهیم التیمی ومعنا ابراهیم النخعی، فحدثنا ابراهیم التیمی عن عمرو بن میمون، عن أبی عبداللّٰه الجدلی، عن خزیمة بن ثابت عن النبی صلی اللّٰه تعالیٰ علیه وسلم فی المسح علی الخفین.

قال محمد [بن اسماعیل:] أحسن شیء فی هذا الباب حدیث صفوان بن عسال [المرادی].

قال أبو عیسیٰ: وهو قول [أکثر] العلماء من أصحاب النبی صلی اللّٰه تعالیٰ علیه

Maktaba Tul Ishaat.com

وسلم والتابعين ومن بعدهم من الفقهاء، مثل سفيان الثورى، وابن المبارك، والشافعى، وأحمد، واسحاق: قالوا يمسح المقيم يوما وليلة، والمسافر ثلاثة أيام ولياليهن.

[قال ابو عيسىٰ]: وقد روى عن بعض أهل العلم: أنهم لم يوقتوا فى المسح على الخفين، وهو قول مالك بن أنسؒ. والتوقيت أصح.

[وقد روى هذا الحديث، عن صفوان بن عسال أيضا من غير حديث عاصم].

اس میں یہ بیان ہے کہ مسح خفین کیلئے توقیت ہے ائمہ ثلاثہ جمہور فقہاء ومحدثین سب کہتے ہیں کہ توقیت موجود ہے کہ مسافر کیلئے تین دن رات اور مقیم کیلئے ایک دن رات بخلاف امام مالکؒ کے وہ کہتے ہیں کہ کوئی توقیت نہیں ہے، ماسح کی مرضی پر ہے کہ چاہے جتنے دن تک مسح کرتا ہے۔

اب رہے دلائل: مصنفؒ نے دو روایات ذکر کی ہیں پہلی حضرت حذیفہؓ کی دوسری صفوان کی۔ پہلی روایت میں مقیم اور مسافر دونوں کی توقیت کا ذکر موجود ہے اور دوسری میں مسافر کی توقیت فقط اور باقی کا حوالہ دیا ہے، اس لئے مصنفؒ توقیت کو اصح کہتے ہیں۔

رہی امام مالکؒ کی عدم توقیت کی دلیل وہ فرماتے ہیں کہ جو روایت حذیفہؓ کی موجود ہے اس میں یہ زیادہ بھی ہے "لو استزدنا لزادنا" تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کوئی پابندی نہیں ہے، جتنا جی چاہئے اتنے دنوں تک مسح کرتا رہے۔

جواب کہ اس سے مراد یہ نہیں ہے کہ توقیت زیادہ فرمائے بلکہ ازدیاد فی الجواب مراد ہے کہ اس دوران میں نے کئی باتیں پوچھی اور حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم طبیعت میں زیادہ بشاش تھے اور اگر ہم زیادہ باتیں پوچھتے تو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم جواب مرحمت فرماتے لیکن سائل کہتا ہے کہ میں نے چند مسائل پوچھے اور بخاری میں ہے کہ میں اور سوال کرتا لزادنا۔ تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ازدیاد فی الجواب مراد ہے، نہ

Maktaba Tul Ishaat.com

اذدیادفی الوقت کمافہمتم علی التسلیم مان لیں کہ اذدیادفی الوقت مرادہوتو یہ ظن ہے راوی کا کہ میرے خیال میں حضورصلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم وقت زیادہ کرتے ، تو یہ وحی نہیں بلکہ راوی کا قول اور ظن ہے اورظن سے ثبوت حکم شرعی نہیں ہوتا ہے۔ "ان بعض الظن لایغنی من الحق شیئاً". علی التسلیم یہ صرف ایک راوی کا ظن ہے اور بہت سے صحابہؓ کاظن ہے توقیت پر لہٰذا اکثر صحابہؓ کے ظن کو ترجیح دینگے ایک کے ظن پر، علی التسلیم کہ ظن صحابہؓ راجح ہے لیکن اس میں کلمہ "لو" موجود ہے جو کہ انتفاء ثانی بسبب انتفاء اول کے لئے آتا ہے، پھر تو اس سے عدم توقیت لازم آتی ہے آپ کے دعویٰ کے صریح خلاف ہے، جیسے کہ ابن سیدالناس نے جواب میں فرمایا ہے، اسی طرح دوسری دلیل عدم پر، روایت ابی عمارہ حتی سبعا کے الفاظ موجود ہیں اور ایک میں "نعم ماشئت" یہ صریح ہیں عدم توقیت پر تو ہمارا دعویٰ ثابت ہوگیا۔

جواب حدیث سنداً ضعیف ہے ابوداؤدفرماتے ہیں "لیس بالقوی" بخاری کہتے ہیں "لایصح" امام احمدؒ فرماتے ہیں "رجاله لایعرفون" ابن حبان کہتے ہیں "لست اعتمد علی اسناده" دارقطنی کہتے ہیں "لایثبت" ،حافظ ابن عبدالبر کہتے ہیں "لایثبت ولیس له اسناد قائم" امام نوویؒ نے اتفاق ائمہ علی ضعفہ نقل کیا ہے حتی کہ بعض نے اس روایت کو موضوعات میں شمار کیا ہے پھر یہ ہم پر کس طرح حجت بن سکتی ہے۔

علی التسلیم معنی یہ ہے کہ ماشئت کہ معروف طریقہ سے کرتے جاؤ اور معروف طریقہ یہ ہے کہ مسافر کے لئے تین دن رات اور مقیم کیلئے ایک دن رات ہے تو یہ توقیت پر محمول ہے عدم پر محمول نہیں ہے۔ علی التسلیم ٹھیک ہے لیکن حضور مبالغۃً فرماتے ہیں حقیقۃً نہیں اور مبالغہ میں حکم شرعی نہیں ہوتا ہے جیسے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تیمّم کے بارے میں فرماتے ہیں "ولو عشر سنین" یہاں مبالغہ پر محمول ہے اگر چہ دس سال تک پانی نہ ملے حالانکہ دس سال تک پانی کا نہ ملنا مستبعد ہے، تو یہاں بھی حضور کا قول مبالغہ پر محمول ہے۔ علی التسلیم

Maktaba Tul Ishaat.com

یہ معذور پر محمول ہے کہ جتنے وقت تک وہ معذور ہے تو وہ مسح کرتا رہے گا اور غسل رجلین ساقط رہے گا، اور طحاویؒ نے ابن عامرؓ سے اثر نقل کیا ہے "عن عقبة بن عامر قال اتردت [ای جئت] من الشام الی عمر بن الخطاب فخرجت من الشام يوم الجمعة و دخلت المدينة يوم الجمعة فدخلت على عمر وعلى خفان مجرمقانيان فقال لی متی عهدک يا عقبة نجلع خفيک فقلت لبستهما يوم الجمعة وهذه الجمعة فقال لی (عمرؓ) اصبت السنة.

تو حضرت نے سنت یہی فرمایا کہ تم آٹھ دن مسح کرتے جاؤ تو عدم توقیت فی الثلاثۃ ثابت ہوئی، لیکن جواب یہ ہے کہ نہیں بلکہ سنت سے مراد عدم تحدید نہیں بلکہ مسح خفین مراد ہے یہ بتانا ہے کہ انسان کو جب ضرورت ہو تو وہ مسح خفین کرتا جائے تو اصبت بالسنۃ المعروف کہ یہ طریقہ معروفہ سنت ہے۔علی التسلیم کہ عدم تحدید مسنون ہے، طحاویؒ نے محمول کیا ہے، عذر فقدان الماء پر کہ جس راستہ سے وہ آئے تھے پانی نہیں تھا ای اصبت السنۃ فی التیمم، اس کے ہم بھی قائل ہیں یہ عدم تحدید کا مسئلہ نہیں ہے۔

اور یا علی التسلیم ہم یوں کہینگے کہ یہ محمول ہے کہ عرف کے محاورہ پر جیسے کہ صلیت الجمعۃ شہرا بمکۃ۔تو یہ مراد نہیں کہ ہر دن میں نے مکہ میں نماز پڑھی بلکہ ہر جمعہ مراد ہے، یہاں بھی اسی طرح کہ اس جمعہ سے دوسرے جمعہ تک مراد یہی ہے مسافر کی طرح مسح کیا ہے تو عمرؓ نے جواب دیا کہ سنت مسافر کر کے چلے آئے ہو۔یا یوں جواب دو کہ عذر پر محمول ہے کہ اس کے پاؤں میں زخم تھا، ای اصبت فی عدم نزع الخف ہے۔

علاوہ ازیں تسلیم کرو کہ حضرت عمرؓ کا یہی مسلک تھا بعد میں رجوع فرمایا ہے۔

باب ماجاء فی المسح علی الخفین: أعلاه و أسفله

حدثنا أبو الوليد الدمشقی: حدثنا الوليد بن مسلم: أخبرنی ثور بن زيد عن رجاء ابن حيوة، عن كاتب المغيرة، عن المغيرة بن شعبة: أن النبی صلى الله تعالىٰ عليه وسلم

Maktaba Tul Ishaat.com

مسح أعلى الخف وأسفله.

قال أبو عيسىٰ: وهذا قول غير واحد من أصحاب النبی صلی اللّٰه تعالیٰ عليه وسلم والتابعين [ومن بعدهم من الفقهاء] وبه يقول مالکؒ، والشافعیؒ، واسحاقؒ.

وهذا حديث معلول، لم يسنده عن ثور بن يزيد غير الوليد بن مسلم.

[قال أبوعيسىٰ]: وسألت أبا زرعة ومحمد [ابن اسماعيل] عن هذا الحديث؟ فقالا: ليس بصحيح، لأن ابن المبارک روى هذا عن ثور، عن رجاء [بن حيوة] قال: حدثت عن کاتب المغيرة. مرسل عن النبی صلی اللّٰه تعالیٰ عليه وسلم، ولم يذكر فيه المغيرة.

مصنفؒ یہاں محل مسح کا مسئلہ بیان کرتے ہیں دو باب رکھینگے پہلے اعلا واسفل کا دوسرا صرف اعلا کا باب رکھینگے، امام مالکؒ امام شافعیؒ کے ہاں محل مسح اعلا واسفل دونوں ہیں، البتہ امام مالکؒ کے نزدیک دونوں وجوباً اور امام شافعیؒ کے نزدیک اعلا واجب اور اسفل مستحب ہے، البتہ امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ اگر وسط صلاۃ میں عدم مسح الاسفل یاد آ گیا تو اعادہ ہوتا ہے اور اگر بعد میں یاد آ گیا تو اعادہ واجب نہیں ہوتا ہے، اس پر اتفاق ہے کہ اسفل کے مسح پر اکتفاء کرنا جائز نہیں ہے، دونوں حضرات کے نزدیک، بخلاف ابوحنیفہؒ، امام احمد بن حنبلؒ امام ثوریؒ اور امام اوزاعیؒ کے وہ فرماتے ہیں کہ فقط ظاہر خف مسح کا محل ہے نہ اسفل نہ وجوباً نہ استحباباً دلیل پہلی یہی روایت شوافع اور مالکی حضرات کے لئے مصنفؒ نے تخریج کی ہے دوسری روایت جو کہ دوسرے باب میں ہے وہ جمہور کے لئے تخریج کی ہے، پہلے والوں کے لئے دلیل کہ محل اعلاء واسفل دونوں میں ہیں پھر اجتہاد کا فرق ہوتا ہے ورنہ وجوب کا فعل دونوں کے لئے ہوتا ہے، لیکن جواب ظاہر ہے کہ یہ حدیث ضعیف قابل حجت نہیں اور علت قادحہ خود مصنفؒ نے سنا دی ہے کہ انقطاع ہے ایک وجہ کہ ثور متفرد ہے ولید کے علاوہ دوسرا

Maktaba Tul Ishaat.com

شاگردنہیں ملتا ہے۔ دوسری وجہ ضعف ثور عن رجاء کا انقطاع موجود ہے، اور تیسری وجہ انقطاع عن کا تب مغیرہ میں موجود ہے، ان وجوہ کی بناء پر امام بخاریؒ اور ابا زرعہؒ نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے، اور اس میں ساٹھ روایات موجود ہیں کہ جن میں اعلاء کا ذکر ہے اسفل کا ذکر نہیں علی التسلیم علامہ ظفر احمد عثمانیؒ فرماتے ہیں کہ ٹھیک ہے صحیح ہے روایت لیکن استحباب پر محمول ہے ونحن نقول بہ پھر حدیث بھی محمول ہو جائے گی احناف کے نزدیک بھی۔ رہے جمہور کے دلائل پہلی وہ ہے جو کہ دوسرے باب میں موجود ہے، یمسح الخفین علی ظاهرهما، کہ ظاہر کا فقط ذکر ہے اسفل کا ذکر نہیں، دوسری روایت حضرت علیؓ کی فرماتے ہیں "لو كان الدين بالعقل اهـ. اس میں صاف بتادیا ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اعلا کو مسح کردیا تو میں بھی اعلا کو مسح کرتا ہوں ورنہ باطن خف زیادہ مستحق تھے مسح کے لئے، تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ظاہر کو مسح کرتے تھے باطن کو نہیں کرتے تھے۔

پھر اسفل خف میں اختلاف ہے کہ کون سا مراد ہے ابن ہشام خف کے اندر قدم والی طرف مراد لیتے ہیں، لیکن جمہور حضرات اندر والا حصہ مراد نہیں لیتے ہیں بلکہ وہ نچلا حصہ جو کہ زمین سے لگتا ہے، اور یہی زیادہ قرین قیاس ہوتا ہے، تو باطن خف محل نجاست نہیں اور ظاہر پر نجاست ہوتی ہے، بس یہ دو روایتیں مستدل ہیں جمہور حضرات کی۔

باب ماجاء فی المسح علی الجوربین والنعلین

حدثنا هناد ومحمود بن غيلان قالا: حدثنا وكيع عن سفيان، عن أبي قيس، عن هزيل بن شرحبيل، عن المغيرة بن شعبة قال: توضأ النبی صلی اللّٰہ تعالیٰ علیه وسلم ومسح على الجوربين والنعلين.

قال أبو عيسىٰ: هذا حديث حسن صحيح.

Maktaba Tul Ishaat.com

وهو قول غير واحد من أهل العلم، وبه يقول سفيان الثورى وابن المبارك، والشافعى، وأحمد، واسحاق قالوا: يمسح على الجوربين وان لم يكن نعلين، اذا كانا ثخينين.

[قال]: وفى الباب عن أبى موسى.

مصنف اس باب میں مسح علی الجوربین والنعلین کا جواز ثابت کرتے ہیں، یہاں دو مسائل کا بیان ہے ایک جوربین کا اور ایک نعلین کا، یہ عموم باعتبار ممسوح کے فرمارہے ہیں، کہ ممسوح کون سی چیزیں ہیں اور پہلے دو باب میں محل ممسوح کا بیان تھا، جوربین کا مسح بہرحال اس کے ہم قائل نہیں ہیں حدیث ہمارے ہاں ماؤل ہے البتہ اہل حدیث کے ہاں مشہور ہے اس کے ظاہر پر عمل کرتے ہیں مطلقاً، بخلاف اربعہ ائمہ اور جمہور فقہاء ومحدثین وہ مقید کرتے ہیں مطلق نہیں کرتے ہیں بہرحال یہ صحیح ہے اور ان کا قول درست نہیں ہے۔
''تعریف جورب'' اس میں اختلاف نظر آتا ہے ہے باعتبار مادہ کے کوئی تعریف کرتا ہے کہ چمڑے سے بنا ہو، کوئی کہتا ہے کہ اون کا ہے کوئی کہتا ہے کہ کپڑے کا ہے اور کوئی کچھ اور کہتا ہے لیکن یہ اختلاف عصری اور عرفی ہے حقیقی نہیں بلکہ ہر محدث کے نزدیک ان کے زمانہ میں عرف چمڑے کا تھا تو اس نے اسی طرح تعریف میں فرمایا ہے اور دوسرے محدث کے زمانہ میں کسی اور چیز کا ہوگا تو اس نے اس طرح کا تعریف کی ہے البتہ جامع تعریف قاموس والے نے کی ہے کہ والجورب لفافة الرجل يتخذ من غزل صوف او قطن او شعر لاستدفاء القدم. اور جورب بقول زبیر یہ معرب ہے فارسی سے اصل میں گورپا تھا پھر عربی میں بدل کر جورب کر دیا ہے بہرحال یہ لفافۃ الرجل ہے سواء کان من الصوف او القطن اھ۔ تعریف معلوم کرنے کے بعد مشہور تین قسمیں ہیں: (۱) منعل (۲) مجلد (۳) ثخین منعلین ومجلدین میں اتفاق ہے کہ مسح جائز ہے البتہ ثخینین میں اختلاف ہے۔

Maktaba Tul Ishaat.com

امام ابوحنیفہؒ اول عمر میں عدم جواز کے قائل تھے اور صاحبینؒ جواز کے قائل تھے، اور پھر آخر میں رجوع فرما کر جواز کے قائل ہوگئے ہیں، پھر یہ اتفاقی بن جائے گا۔

مجلدین وہ ہیں کہ اعلاء واسفل جلد ہو، منعلین وہ ہیں کہ اعلاء پر جلد نہ ہو، البتہ علامہ چلپی فرماتے ہیں کہ اسفل کے جلد کیساتھ اعلاء میں اصابع پر جلد اور عقب پر بھی جلد لگایا ہو، بہر حال جمہور کی تعریف بھی ٹھیک ہے اور حسن چلپی کی بھی درست ہے۔

ثخینین وہ ہیں کہ اتنے موٹے ہوجائیں کہ پانی اندر داخل نہ ہوجائے، اور یہ تعریف آج کل کے نیلونوں پر صادق نہں آتی ہے، امام ابوحنیفہؒ کی تحقیق اولاً یہی تھی کہ یہ خف میں داخل نہیں مگر بعد میں ائمہ ثلاثہ کے ساتھ متفق ہوکر خف میں داخل فرماتے ہیں۔

ائمہ اربعہ اتنی قیودات اس لئے لگاتے ہیں کہ نسخ کتاب اللہ کا خبر واحد سے ناجائز ہے اور یہ مسح جوربین کی روایات کثیر نہیں کہ حد تواتر وشہرت آجائے، البتہ مسح خفین کی شہرت یہاں تک ہے کہ اس سے نسخ کتاب اللہ جائز ہوتا ہے، تو اس وجہ سے فقہاء قیودات لگا کر کہتے ہیں کہ خفین کے مثل بن جائے اور پھر یہ خف میں داخل بن جائے، اس لئے اہل حدیث کا مطلق درست نہیں۔

دوسرا مسئلہ نعلین کا ہے جمہور کا اتفاق ہے کہ جائز نہیں پھر اربعہ ائمہ کو اس حدیث کے جواب کی ضرورت ہے مختلف جواب ہیں ایک جواب یہ ہے کہ ٹھیک ہے مسح نعلین محمول ہے وضوء علی الوضوء پر اور یہ جائز ہے کہ وضوء ناقص پر ہوجائے جیسے کہ ابن جریر ابن حبان وغیرہ نے فرمایا ہے، اور دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ مسح نعلین سے مراد غسل رجلین فی النعلین ای خفیفاً یہ جواب بخاری کی صنع سے معلوم ہوتا ہے، اور یا یوں جواب دیا جائے جیسے امام طحاویؒ نے دیا ہے کہ ٹھیک ہے ظاہری مراد ہے کہ مسح نعلین حضور کا تبعاً تھا اور مسح خفین قصداً تھا جوربین منعلین پر قصداً کرے اور نعلین پر تبعاً کرے اس کے ہم بھی قائل ہیں، اس کی تعبیر بعض شراح

Maktaba Tul Ishaat.com

غلط کرتے ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم جوربین منعلین پر مسح فرمارہے تھے اور نعلین کو......... کہ گرنہ جائے تو صحابہؓ نے یہی سمجھا کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نعلین پر مسح کررہے ہیں حالانکہ مسح نعلین پر نہیں تھا جوربین منعلین پر تھا، لیکن یہ تعبیر کرنا بالکل غلط ہے کیونکہ اگر صحابہ کرامؓ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے مقصد نہ سمجھے تو صحابہؓ پر کون اعتماد کرتا ہے بلکہ ساری احادیث میں صحابہ کرامؓ سے اعتماد اٹھ جاتا ہے حالانکہ فقہاء امت وہی ہیں۔ چوتھا جواب کہ ٹھیک ہے ثبوت تو ہورہا ہے لیکن اب مسح نعلین منسوخ ہو چکا ہے جیسے دارمی نے جواب دیا ہے، آیت وارجلکم اس کے لئے ناسخ ہے۔ چھٹا جواب حدیث متروک ہے اگر چہ امام ترمذیؒ نے توثیق کردی ہے لیکن دوسرے حضرات نے ضعیف قرار دیتے ہیں جیسے کہ امام ابوداؤدؒ فرماتے ہیں "کان عبدالرحمٰن بن مهدی لایحدث بهذا الحديث" اور حضرت مغیرہ کے تمام شاگرد مسح علی الخفین نقل کرتے ہیں اور یہ "هزیل" غلط نقل کررہے ہیں کہ متن حدیث کے خلاف کررہے ہیں سوء حفظ کی وجہ سے اس لئے قابل حجت نہیں ہے، اسی طرح نسائی میں ہے "لیس بشی ء" اس لئے کہ "ابوقیس" "ہذیل" شاگرد ہے اور یہ متفرد ہے یہ "ہذیل" سے غلط نقل کررہا ہے اس لئے بیہقی کہہ رہے ہیں "منکر" اور اس کے تضعیف کرنے والے ابوسفیان، مسلم، بخاری، یہ سب ضعیف کہتے ہیں پھر ترمذی کے صحیح کہنے کی کوئی حیثیت نہیں اس لئے کہ یہ ایسے جبال العلم ہیں کہ اگر ایک تضعیف کرتے تو میں ان کو ترجیح دیتا چہ جائیکہ یہ سب تضعیف کرتے ہیں، اور جواب یہ دیا گیا ہے کہ چلو ثابت ہے لیکن نعلین سے مراد منعلین ہیں اور واو بمعنی مع بن کر یہ معنی بن جاتا ہے، اگرچہ ظاہراً کچھ تکلف ہے مگر جواب ہوسکتا ہے۔

باب ما جاء فی المسح علی الجوربین و العمامة

حدثنا محمد بن بشار: حدثنا يحيى ابن سعيد القطان عن سليمان التيمى، عن بكر ابن عبدالله المزنى، عن الحسن، عن ابن المغيرة بن شعبة، عن أبيه قال: توضأ النبى

Maktaba Tul Ishaat.com

صلی اللّٰہ ومسح علی الخفین والعمامة.

قال بکر: وقد سمعته من ابن المغیرة.

[قال]: وذکر محمد بن بشار فی هذا الحدیث فی موضع آخر: أنه مسح علی ناصیته وعمامته.

وقد روی هذا الحدیث من غیر وجه عن المغیرة بن شعبة: ذکر بعضهم المسح علی الناصیة والعمامة، ولم یذکر بعضهم الناصیة.

[و] سمعت احمد بن الحسن یقول: سمعت أحمد بن حنبل یقول: ما رأیت بعینی مثل یحیی بن سعید القطان.

[قال]: وفی الباب عن عمرو بن أمته، وسلمان، وثوبان، وأبی امامة.

قال أبو عیسیٰ: حدیث المغیرة بن شعبة حدیث حسن صحیح.

وهو قول غیر واحد من أهل العلم من اصحاب النبی صلی اللّٰہ تعالیٰ علیه وسلم، منهم: أبوبکرؓ، وعمرؓ، وأنسؓ: وبه یقول الأوزاعی واحمد، واسحاق، قالوا: یمسح علی العمامة.

[وقال غیر واحد من أهل العلم من أصحاب النبی صلی اللّٰہ تعالیٰ علیه وسلم والتابعین: لایمسح علی العمامة الا أن یمسح برأسه مع العمامة. وهو قول سفیان الثوری، ومالک بن أنس، وابن المبارک، والشافعی].

قال [أبو عیسیٰ]: وسمعت الجارود بن معاذ یقول: سمعت وکیع بن الجراح یقول: ان مسح علی العمامة یجزئه للأثر.

Maktaba Tul Ishaat.com

حدثنا هناد: حدثنا علی بن مسهر عن الأعمش، عن الحكم عن عبدالرحمٰن بن أبی لیلی، عن كعب بن عجرة، عن بلال: أن النبی صلی اللّٰه تعالیٰ علیه وسلم مسح علی الخفین والخمار.

حدثنا قتیبة بن سعید: حدثنا بشر بن المفضل عن عبدالرحمٰن بن اسحاق [هو القرشی]، عن أبی عبیدة بن محمد بن عمار بن یاسر قال: سألت جابر بن عبداللّٰه، عن المسح علی الخفین؟ فقال: السنة یا ابن أخی: [قال]: وسألته عن المسح علی العمامة؟ فقال: [أمس] الشعر [الماء].

مسح علی العمامہ میں اختلاف ہے کہ جائز ہے یا نہیں؟ امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ، عبداللہ بن مبارکؒ، ثوریؒ، عروۃ بن زبیرؓ، علیؓ بن ابی طالب، ابن عمرؓ، وجابرؓ، بلکہ جمہور فقہاء ومحدثین حضرات جائز نہیں قرار دیتے ہیں کہ فرض مسح ادا نہیں ہوتا ہے البتہ سنت ادا ہوجاتی ہے استیعاب سے، لیکن شیخ انورؒ فرماتے ہیں کہ میں نے کتب فقہ کے تتبع کیا لیکن مجھے یہ قول نہیں ملا البتہ امام مالکؒ کا مذہب ملتا ہے کہ سنت استیعاب مسح علی العمامۃ سے ادا ہوجاتی ہے۔

اور شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ استیعاب کی سنت ادا ہوجاتی ہے لیکن پھر تفصیل مذہب میں کچھ اختلاف ہوتا ہے، امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ عمامہ متعمم ہو علی الطہارت پھر جائز ہے ورنہ نہیں پہلی شرط ہے، دوسری شرط کہ ساتر رأس ہو تو جائز ہے ورنہ نہیں، البتہ بعض عرف میں وسط رأس مکشوف چھوڑتے ہیں یا عادۃ بعض اطراف رأس کھلے رہتے ہیں تو وہ اس میں داخل نہیں ہے بہرحال ساتر رأس ہو تیسری شرط ہے تحنیک کی کہ ذقن کے نیچے باندھے تو جائز ہے ورنہ نہیں، امام مالکؒ اس کی وجہ یہ بیان فرماتے ہیں کہ مسح علی العمامۃ جائز نہیں کیونکہ زیادتی کتاب اللہ پر لازم آتی ہے اور وہ جائز نہیں اس لئے مشابہ خف بنا کر پھر جائز بناتے

Maktaba Tul Ishaat.com

ہیں جیسے کہ خفین میں یہی تین شرائط ہیں کہ طہارت کی حالت میں پہنے اور ساتر رجل بھی ہو اور اس کے نکالنے سے مشقت بھی ہوتی ہے تو جیسے وہاں ترفع الحرج جائز ہوتا ہے اسی طرح یہاں بھی انہی قیودات کیساتھ ارفع الجرح ہو جاتا ہے، اور ابو ثورؒ بھی انہی قیودات سے مقید کرتے ہیں، اور بعض دوسرے حضرات مقید نہیں کرتے ہیں۔

ان کے بالمقابل مجوزین حضرات ہیں جیسے امام احمد بن حنبلؒ، ابو ثورؒ فی روایۃ، اوزاعیؒ، اسحاق بن راہویہؒ، ابن جریرؒ، ابن منذرؒ، ابوبکر الصدیقؓ، عمر فاروقؓ، انسؓ، ابوامامہؓ، ابودرداءؓ، قتادہؒ، مکحولؒ، حسنؒ، سعدؓ اور عمر بن عبدالعزیزؒ یہ سب حضرات مسح علی العمامۃ کو جائز مانتے ہیں، دلیل یہی روایت مغیرہ کی ان کے لئے پیش کی جاتی ہے جس کو مصنفؒ نے حسن صحیح کہہ دیا ہے، مع جوابات گذر چکی ہے۔

دوسری روایت حضرت بلالؓ کی موجود ہے مسح علی الخفین والخمار، ترمذی کی صنع سے یہ ٹھیک ہے اس پر کوئی اشکال نہیں ہے، اور روایت عمر بن امیہ ضمری کہ مسح علی العمامہ کرتے تھے، اور روایت ثوبان کی امر بالمسح علی العصائب، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جائز ہے، اور دلیل شوکانیؒ کی نیل الاوطار میں ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علی وسلم مسح علی العمامہ کرتے تھے، یہ سب مجوزین کے دلائل تھے۔

جمہور کے متعدد ادلہ موجود ہیں پہلی دلیل ابوبکر جصاصؒ فرماتے ہیں کہ آیہ میں "وامسحوا برؤسکم"، باء کو ممسوح پر داخل کیا گیا ہے تو ماسح بالعمامہ کو ماسح بالرؤس نہیں کہتے ہیں، اور استدلال ابن عمرؓ سے مرفوعاً "توضأ مرة مرة لايقبل الله صلاة الابه" اس میں توضأ پر صحت صلاہ کو مرتب فرمایا تھا تو اس میں مسح علی الرأس فرمایا تھا، لہٰذا مسح علی العمامہ سے صحت صلاۃ نہیں ہوتا ہے۔

اور عائشہؓ کی روایت مستدل ہے "توضأ النبی مرة مرة ومسح برأسه.... هذا الوضوء الذی لایقبل الله صلاة الا به"۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مسح رأس وضوء مفروض کے لئے ضروری ہے

Maktaba Tul Ishaat.com

اور مسح علی العمامہ ضرورۃ فرض کو کافی نہیں ہوسکتا، اور استدلال کہتے ہو قیاس علی التیمم پر مسح رأس کو، کہ اگر عضو پر حائل کوئی شئ ہو تو تیمّم جائز نہیں ہوتا ہے تو اسی طرح یہاں اس پر قیاس کرنے ہی کو بالحائل مسح رأس جائز نہیں ہے، اور یوں بھی جواب دے سکتے ہو کہ اگر مسح علی العمامہ جائز ہوتا تو یہ منقول متواتر ہونا چاہئے اس لئے کہ یہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا روزمرہ کا فعل ہے حالانکہ مسح رأس کثیر موجود ہے اور بخلاف مسح علی العمامہ کے چند صحابہ نقل کرتے ہیں کثیر نہیں تو جائز نہیں ہونا چاہئے۔ رہا یہ جواب ٹھیک ہے کہ حدیث میں ثبوت موجود ہے انکار نہیں کیا جاتا ہے لیکن یہ بات ہے کہ ضعف کا قرار دیا گیا کہ سب ضعیف ہیں ''احادیث مسح العمامہ کلھا ضعیفۃ'' یہ جواب صحیح نہیں کیونکہ بعض روایات صحیح اور بعض روایات ضعیف ہیں جیسے کہ مغیرہ کی روایت صحیح ہے اور بلال ؓ کی روایت نیز صحیح ہے اور خصوصاً عمر بن امیہ ضمری کی روایت صحیح ہے کیونکہ بخاری نے تخریج کی ہے، کما قالہ الشیخ انور رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ، البتہ ضمری کی روایت اگرچہ بخاری کی تخریج شدہ ہے لیکن اس میں کچھ ضعف نظر آتا ہے اس لئے کہ کتاب الاجوبہ میں اس حدیث کو ضعیف قرار دیا گیا ہے اگرچہ بخاری نے صحیح قرار دیا ہے، اس لئے کہ حدیث کی صحت اجتہادی ہوتی ہے، بلکہ بخاریؒ کے صنع سے بھی ضعف آتا ہے جیسے کہ بخاریؒ کی عادت ہے کہ ہر حدیث پر باب رکھتے ہیں اور مسائل استخراج کرتے ہیں اور اس حدیث پر کوئی باب نہیں رکھا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کو کچھ تردد ہے اس وجہ سے اس پر باب منعقد نہیں کیا ہے، علی التسلیم مان لیں کہ صحیح ہیں روایت، لیکن اس کے مختلف جوابات ہیں، اول جواب یہ کہ یہ حکم مسح علی العمامہ ابتداء اسلام میں تھا بعد میں منسوخ کیا گیا ہے اور ناسخ سورۂ مائدۃ کی روایت ہے کہ وہ سب سے آخر میں نازل ہوئی ہے اور یہی وجہ ہے کہ امام محمدؒ کہتے ہیں ''کان ثم ترک''، البتہ شیخ انورؒ فرماتے ہیں کہ نسخ کا قول صحیح نظر نہیں آتا ہے کیونکہ اگر منسوخ ہوتا تو محدثین اختلاف کو نقل نہیں کرتے۔ اسی طرح دوسرا جواب مجاز کا کہ عمامہ سے مراد پگڑی نہیں بلکہ رأس ہے ذکر حال ارادہ محل ہے تو راوی مجاز استعمال کر رہا ہے، اور جواب یوں کہ صحابہ ؓ کی غلطی

Maktaba Tul Ishaat.com

ہے باین طور کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم مسح کر رہے تھے سر کو اور پگڑی کو تھامنے کے لئے ہاتھ لگایا تو راوی نے یہ سمجھا کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا مسح شاید مسح علی الرأس تھا نہ کہ پگڑی کا۔ یہ جواب فضول کیونکہ صحابہ کرامؓ اگر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے مقصد کو نہ سمجھے تو ان پر اعتماد نہیں رہتا ہے اس کا بہتر جواب یہ ہے کہ صحابہ کرامؓ صحیح نقل کر رہے ہیں بلکہ بات قصداً وتبعاً کی ہے کہ مقدار ناصیہ کو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے مسح قصداً کیا تھا اور عمامہ کو مسح تبعاً کیا تھا اور اس کے ہم بھی قائل ہیں اس کی تائید ابوداؤد کی روایت سے ہے کہ "**لم ینقص العمامة**" روایت صریح ہے اس بات پر کہ مسح علی الرأس کو تحت العمامۃ کرتے تھے مقدار مفروضہ پھر مقدار مفروضہ کے بعد سنیت کے لئے تبعاً علی العمامہ کیا ہوگا۔

دوسری تائید کہ روایات اس باب میں تین قسم کی ملتی ہیں ایک وہ کہ دونوں موجود ہیں ایک وہ ہیں کہ صرف عمامہ کا ذکر ہے اور ایک وہ کہ صرف ناصیہ کا ذکر موجود ہے، اور جہاں عمامہ کا ذکر ہے تو وہ محمول ہے اختصاراً راوی نے ذکر نہیں کیا ہے اور دوسری روایات میں اس کی تفصیل موجود ہے اس پر محمول کرتے ہیں، اور جواب کہ محمول ہے عذر پر کہ وہ مسح رأس سے مانع ہوگا جیسے کہ شدید زکام ہوگا یا شدید زخم ہو بہر حال کسی عذر کی وجہ سے تھا بخوف ازدیاد مرض اس کی تائید خصوصاً ثوبان کی روایت سے ہوتی ہے "**بعث رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیه وسلم سرية فاصابهم البرد فلما قدموا علی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیه وسلم امرهم ان یمسحوا علی العصائب والساخین**" یا تو یہ خصوصیت اس سریہ کی تھی اور حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے امت کے بعض افراد کو مخصوص کیا تھا کہ تمام امت کے لئے مسح رأس ضروری ہے اور تمہارے لئے جائز ہے کہ تم مسح علی العمامہ کرتے جاؤ۔

باب ما جاء في الغسل من الجنابة

حدثنا هناد: حدثنا وكيع عن الأعمش، عن سالم بن أبي الجعد، عن كريب، عن

Maktaba Tul Ishaat.com

ابن عباسؓ، عن خالته ميمونةؓ قالت: وضعت للنبى صلى الله تعالىٰ عليه وسلم غسلاً فاغتسل من الجنابة: فأكفا الاناء بشماله على يمينه، فغسل كفيه، ثم أدخل يده فى الاناء، فأفاض على فرجه، ثم دلك بيده الحائط، أو الأرض، ثم مضمض واستنشق، وغسل وجهه وذراعيه، ثم أفاض على رأسه ثلاثاً، ثم أفاض على سائر جسده، ثم تنحى فغسل رجليه.

قال أبو عيسىٰ: هذا حديث حسن صحيح.

وفى الباب عن أم سلمةؓ، وجابرؓ، وأبى سعيدؓ، وجبير بن مطعمؓ، وأبى هريرةؓ.

حدثنا ابن ابى عمر: حدثنا سفيان [ابن عيينة] عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن عائشةؓ قالت: كان رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وسلم اذا أراد أن يغتسل من الجنابة بدأ بغسل يديه قبل أن يدخلهما الاناء، ثم يغسل فرجه، ويتوضأ وضوء ه للصلاة، ثم يشرب شعره الماء، ثم يحثى على رأسه [ثلاث] حثيات.

قال أبو عيسىٰ: هذا حديث حسن صحيح.

وهذا الذى اختاره أهل العلم فى الغسل من الجنابة: أنه يتوضأ وضوء ه للصلاة، ثم يفرغ على رأسه ثلاث مرات، ثم يفيض الماء على سائر جسده، ثم يغسل قدميه.

والعمل على هذا عند أهل العلم. وقالوا: ان انغمس الجنب فى الماء ولم يتوضأ اجزأه. وهو قول الشافعى، وأحمد واسحاق.

یہاں سے اب مصنف طہارت کبریٰ پر بحث شروع کرنا چاہتے ہیں پہلے وہ بیان کرینگے جو کہ مشترک ہو جیسے احتلام و جماع سے دوم نمبر پر وہ جو کہ خاص ہیں جیسے حیض ونفاس، پھر اس کے بعد مسنون غسل

Maktaba Tul Ishaat.com

کی بات کرینگے جیسے عیدین وجمعہ، فرائض واجبات وسنن وآداب ومستحباب آپ کومعلوم ہیں، طریقہ غسل تین ہیں، لیکن سب سے بہتر ابتداء بالیمین ہے، رہی غسل رجلین کی بات حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں ابتداء میں دھولے، اور حضرت میمونہؓ فرماتی ہیں غسل کے بعد حضورتنحی فغسل رجلیہ، بظاہر تعارض معلوم ہوتا ہے، جواب یوں کہ یہ مختلف حالات ومکان پر محمول ہیں تو تعارض نہیں ہے۔

باب هل تنقض المرأة شعرها عند الغسل؟

حدثنا ابن أبي عمر: حدثنا سفيان عن أيوب بن موسى، عن [سعيد] المقبرى، عن عبدالله بن رافع، عن أم سلمة قالت: قلت: يا رسول الله، انى امرأة أشد ضفر رأسى، افأنقضه لغسل الجنابة؟ قال: لا، انما يكفيك أن تحثى على رأسك ثلاث حثيات من ماء، ثم تفيضى على سائر جسدك الماء فتطهرين ـ أو قال: ـ فاذا أنت قد تطهرت.

قال أبوعيسىٰ: هذا حديث حسن صحيح.

والعمل على هذا عند أهل العلم: أن المرأة اذا اغتسلت من الجنابة فلم تنقض شعرها ان ذلک يجزئها بعد ان تفيض الماء على رأسها.

یہ باب ضفر کے متعلق ہے مرد وعورت دونوں کے گیسوؤں کے اندر فرق ہے کہ مرد کیلئے گیسو کھولنا ضروری ہے اور عورت کا نہیں، ائمہ اربعہ یہی فرق بیان کرتے ہیں دلیل یہی ام سلمہؓ کی روایت ہے، دوسری روایت ابوداؤد کی کہ مرد اور عورت کا صراحۃ فرق ہے کہ ”اما الرجل فلينشر راسه فليغسل.....واما المرأة فلا عليها ان لاتنقضه“. یہ دوروایات فرق کے موجود ہیں۔ ابراہیم النخعیؒ فرماتے ہیں کہ مطلقاً عورت کیلئے ضروری ہے، عبداللہ بن عمرو بن عاصؓ کی روایت اس کی دلیل ہے، جواب یہ ہے کہ یہ اس کا اپنا اجتہاد ہے ہم پر حجت نہیں ہمارے لئے دو حدیث مرفوع موجود ہیں، یا یوں کہ اس کو استحباب پر محمول کرتے

Maktaba Tul Ishaat.com

ہیں، یا یوں کہ حدیث مرفوع ان کو نہیں ملی، اور حسن بصریؒ اور طاؤسؒ فرماتے ہیں کہ گیسوؤں کا کھولنا عورت کیلئے حیض ونفاس میں ضروری ہے اور جنابت میں ضروری نہیں ہے، دلیل حضرت حفصہؓ کی روایت عدم نقض ان کے لئے موجود ہے، اور حضرت عائشہؓ روایت میں غسل حیض میں فرماتی ہیں کہ گیسوؤں کو کھول دیں، اس میں عبارت النص سے نہیں اشارۃ النص سے ثابت ہے۔

عن عليؓ عن النبي صلى الله تعالىٰ عليه وسلم من ترك موضع شعرة من جنابة لم يغسلها فعل به كذا وكذا من النار قال عليؓ فمن ثم عاديت رأسي وكان يجز شعره، فهذا ضعيف. نووی.[معارف، ج: ١، ص: ٣٦٧]

باب ماجاء في الوضوء بعد الغسل

حدثنا اسماعيل بن موسى: حدثنا شريك عن أبي اسحاق، عن الأسود عن عائشةؓ: أن النبي صلى الله تعالىٰ عليه وسلم كان لايتوضأ بعد الغسل.

[قال أبو عيسىٰ: هذا حديث حسن صحيح].

[قال أبو عيسىٰ: وهذا قول غير واحد من أهل العلم: أصحاب النبي صلى الله تعالىٰ عليه وسلم والتابعين: أن لايتوضأ بعد الغسل].

یہ باب واضح ہے کوئی اختلافی نہیں ہے۔

باب ماجاء اذا التقى الختانان وجب الغسل

حدثنا أبو موسى محمد بن المثنى: حدثنا الوليد بن مسلم عن الأوزاعي، عن عبدالرحمٰن بن القاسم عن أبيه، عن عائشةؓ قالت: اذا جاوز الختان الختان [فقد] وجب الغسل، فعلته أنا ورسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وسلم فاغتسلنا.

Maktaba Tul Ishaat.com

[قال]: وفی الباب عن أبی هریرةؓ، وعبداللّٰه ابن عمروؓ، ورافع بن خدیجؓ.

حدثنا هناد: حدثنا وکیع عن سفیان، عن علی بن زید، عن سعید بن المسیب، عن عائشةؓ، قالت: قال رسول اللّٰه صلی اللّٰه تعالیٰ علیه وسلم: اذا جاوز الختان الختان وجب الغسل.

قال أبوعیسیٰ: حدیث عائشةؓ حدیث حسن صحیح.

قال: وقد روی هذا الحدیث عن عائشةؓ، عن النبی صلی اللّٰه تعالیٰ علیه وسلم من غیر وجه: اذا جاوز الختان الختان [فقد] وجب الغسل.

وهو قول أکثر أهل العلم من أصحاب رسول اللّٰه صلی اللّٰه تعالیٰ علیه وسلم منهم: أبوبکرؓ، وعمرؓ، وعثمانؓ، وعلیؓ، وعائشةؓ۔ والفقهاء من التابعین ومن بعدهم، مثل: سفیان الثوری، والشافعی، وأحمد، واسحاق. قالوا: اذا التقی الختانان وجب الغسل.

صحابہؓ کے ابتدائی دور میں اختلاف تھا کہ نفس دخول سے غسل ہوتا ہے یا انزال سے، بعض کہتے تھے کہ نفس اکسال سے غسل واجب نہیں ہوتا ہے وضوء واجب ہوجاتا ہے، دیگر بعض کہتے ہیں کہ دخول سے غسل واجب ہوجاتا ہے وہ حضرت عائشہؓ کی روایت "اذا جاوز الختان الختان وجب الغسل" اوروہ حضرات نفس اکسال سے غسل واجب نہیں کہتے ہیں۔

یہ اختلاف حضرات صحابہؓ میں ہوتا رہا پھر دور عمرؓ میں یہ مسئلہ زیر بحث ہوگیا مگر کوئی اتفاق کا نتیجہ نہیں نکلا اور فیصلہ نہ ہوسکا چنانچہ حضرت علیؓ نے فرمایا کہ یہ مسئلہ ازواج مطہرات خوب جانتی ہونگی ان کو معلوم ہوگا پھر جب حضرت عائشہؓ سے پوچھا گیا تو انہوں نے غسل کا فرمایا پھر صحابہؓ کر متفق ہوگئے سب نے متفق ہوکر اجماع کیا، پھر حضرت عمرؓ نے فرمایا اگر کوئی شخص اس کے خلاف کرے تو میں کوڑے لگاؤنگا۔ یہ مسئلہ اب بھی

Maktaba Tul Ishaat.com

معین ہے اختلاف نہیں ہے، البتہ بخاری دونوں طرح کی روایات جمع فرماتے ہیں، پھر فرماتے ہیں کہ الماء اتقی واحوط تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے ہاں بھی واجب نہیں ہے، البتہ یہ اشکال ہوتا ہے کہ انہوں نے اجماع کے خلاف کیا ہے، جواب یہ ہے احتیاط فی العیوب کیلئے استعمال کرتے ہیں، استحباب کے لئے استعمال نہیں کیا ہے، لیکن روایتین کی تطبیق کی ضرورت ہے ایک میں الماء من الماء ہے اور دوسری میں عدم ہے، جواب یہ ہے اول اگر یہ ہے کہ الماء من الماء منسوخ ہے ابتداء اسلام میں تھا لیکن "اذا قعد بن شعبیها الاربعة"، اس کیلئے ناسخ ہے، اور دلیل ابی بن کعبؓ کی روایت موجود ہے وذالک قبل فتح مکۃ۔ اسی طرح رافع بن خدیج کی روایت "ثم امرنا رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم بالغسل". موجود ہے۔ ثانیاً یا تطبیق دیدو جیسے کہ ابن عباسؓ نے تطبیق دے دی ہے کہ الماء من الماء احتلام پر محمول ہے اور اذا التقی الختانان جماع پر محمول ہے بظاہر یہ تطبیق روایت کے خلاف ہے کیونکہ الماء من الماء جماع پر محمول ہے احتلام پر محمول نہیں ہے، کیونکہ ابوسعید کی روایت میں صراحۃ موجود ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ایک شخص کو بلایا وہ دیر کو آیا تو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے دریافت کیا تو اس شخص نے کہا کہ میں اکسال کے اندر مشغول تھا، پھر کہا "أرأیت الرجل یعمل عن امرأته ولم یمن ماذا علیه"؟ تو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا "انما الماء من الماء". اس لئے اب ابن عباسؓ کے قول کی یہ توجیہ مت کرو کہ نسخ کے قائل نہیں ہے بلکہ یہ فرمایا کہ الماء الخ، کے دو فرد ہیں ابتداء اسلام میں دونوں فردوں یعنی جماع و احتلام کے لئے یہ حکم تھا لیکن بعد میں ایک فرد جماع کو منسوخ کردیا ہے اور دوسرا فرد احتلام ہے وہ باقی رہا ہے منسوخ نہیں، پھر یہ تقریر ٹھیک ہے، اگر جماع میں وارد ہو چکا ہے، لیکن الفاظ میں عموم موجود ہے۔

باب ماجاء فیمن یستیقظ ویری بللا، ولایذکر احتلاماً

حدثنا أحمد بن منیع: حدثنا حماد ابن خالد الخیاط عن عبداللّٰہ بن عمر [هو

Maktaba Tul Ishaat.com

العمری] عن عبیداللّٰہ بن عمر، عن القاسم بن محمد، عن عائشةؓ قالت: سئل النبی صلی اللّٰہ تعالیٰ علیه وسلم عن الرجل یجد البلل ولا یذکر احتلاماً؟ قال: یغتسل. وعن الرجل یری أنه قد احتلم ولم یجد بللا؟ قال: لاغسل علیه. قالت ام سلمةؓ: یا رسول اللّٰہ، هل علی المرأة تری ذلک غسل؟ قال: نعم، ان النساء شقائق الرجال.

قال أبو عیسیٰ: وانما روی هذا الحدیث عبداللّٰہ بن عمر عن عبیداللّٰہ بن عمر: حدیث عائشةؓ فی الرجل یجد البلل ولم یذکر احتلاماً. وعبداللّٰہ [بن عمر] ضعفه یحیی بن سعید من قبل حفظه فی الحدیث.

وهو قول غیر واحد من أهل العلم من أصحاب النبی صلی اللّٰہ تعالیٰ علیه وسلم والتابعین: اذا استیقظ الرجل فرأی بلة أنه یغتسل. وهو قول سفیان [الثوری] وأحمد.

وقال بعض أهل العلم من التابعین: انما یجب علیه الغسل اذا کانت البلة بلة نطفة. وهو قول الشافعی واسحاق.

واذا رأی احتلاماً ولم یر بلة فلا غسل علیه عند عامة أهل العلم.

کوئی شخص خواب میں تری دیکھے تو احناف کے ہاں اس کی ۱۴ صورتیں ہوتی ہیں جو شخص تری دیکھے اور سمجھے کہ یقیناً منی ہے یا یقیناً مذی ہے یا یقیناً ودی ہے، یا شک فی الاولین کردے، یا شک فی الاخیرین کرلے، یا شک فی الطرفین ہے یا شک فی الثلاثۃ ہے یہ کل سات ہوگئے پھر مع تذکر الاحتلام یا عدم تذکر الاحتلام تو کل چودہ ہوتی ہیں۔ سات میں بالاتفاق غسل واجب ہوتا ہے اول کہ مستیقظ یقین کرے کہ یہ بلل مذی ہے مع تذکر الاحتلام، دوم شک منی اور مذی میں، سوم شک منی اور ودی میں، چہارم شک مذی اور ودی میں ان میں بھی شرط تذکر الاحتلام ہے، پنجم یقین ہے کہ منی ہے پھر عدم تذکر الاحتلام یا تذکر الاحتلام ہو ہفتم

Maktaba Tul Ishaat.com

یا شک فی التذکر نہ کر رہا ہو مع تذکر الاحتلام، تو ان سات صورتوں میں غسل واجب ہے اور چار صورتیں ہیں جن میں غسل واجب نہ ہوگا اتفاقاً، اول دوم یہ کہ یقینی ہو کہ ودی ہے پھر تذکر احتلام ہو یا نہ ہو، سوم یقین ہو کہ یہ مذی ہے، چہارم شک فی الاخیرین لیکن ان دونوں میں شرط ہے کہ عدم تذکر الاحتلام تو ان چار صورتوں میں غسل واجب نہیں ہے، اور باقی تین صورتیں ہیں جن میں اختلاف ہے، اول یہ کہ شک کرے اولین میں، دوم یہ کہ شک ہو اس کو طرفین میں، سوم شک فی الثلاثۃ تو ان تین صورتوں میں امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے ہاں غسل واجب ہے اور امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ غسل واجب نہیں ہے بلکہ احتیاطاً غسل کرے، اس لئے کہ یقین نہیں شک موجود ہے اس میں غسل واجب نہیں ہوتا ہے۔

باب ماجاء فی المنی والمذی

حدثنا محمد بن عمرو السواق البلخی: حدثنا هشيم عن يزيد بن أبی زياد، ح [قال]: وحدثنا محمود بن غيلان: حدثنا حسين الجعفی عن زائدة، عن يزيد بن أبی زياد، عن عبدالرحمٰن بن أبی ليلی، عن علی قال: سألت النبی صلی اللّٰه تعالیٰ عليه وسلم عن المذی؟ فقال: من المذی الوضوء، ومن المنی الغسل.

[قال]: وفی الباب عن المقداد بن الأسود، وأبی بن كعب.

قال أبوعيسیٰ: هذا حديث حسن صحيح.

وقد روی عن علی [بن أبی طالب] عن النبی صلی اللّٰه تعالیٰ عليه وسلم من غير وجه: من المذی الوضوء، ومن المنی الغسل.

وهو قول عامة أهل العلم من أصحاب النبی صلی اللّٰه تعالیٰ عليه وسلم والتابعين [ومن بعدهم] وبه يقول [سفيان، و] الشافعی، وأحمد، واسحاق.

Maktaba Tul Ishaat.com

مسئلہ ظاہر ہے کوئی اشکال نہیں البتہ حدیث میں کچھ تعارض ہے باین طور کہ اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ سائل حضرت علیؓ ہیں، دوسری روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ سائل حضرت عمارؓ ہیں جنہیں حضرت علیؓ نے سوال کے لئے روانہ کیا تھا، اور تیسری روایت موجود ہے کہ حضرت علیؓ نے حضرت مقدادؓ کو حکم دیا کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے یہ مسئلہ دریافت کریں تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سائل حضرت مقداد رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں۔

جواب تعارض: ابن حبان نے باین طور کہا ہے کہ سوال حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے حقیقت پر محمول کرینگے اور حضرت عمار اور مقداد رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مجازاً ہے، کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ان کو حکم کردیا لیکن شاید وہ کسی عذر کی بناء پر کچھ دیر کر رہے تھے تو حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے خود سوال کیا پھر تو سائلت حضرت علیؓ سے حقیقت پر محمول ہے اور چونکہ انہیں خیال اور ارادہ تھا سوال کا تو سائلت کا ہر ایک سے یعنی حضرت عمار اور مقداد رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مجاز پر محمول ہے، حافظ کہتے ہیں کہ ابن حبان کی یہ توجیہ حدیث کے خلاف ہے کیونکہ حدیث میں حضرت علیؓ کا قول فاستحییت ان اسأله، وفی روایة بمکان ابنته، موجود ہے، تو حدیث کے الفاظ سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ حقیقۃً سوال حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے نہیں کیا ہے، لیکن حافظؒ کا یہ سوال غلط ہے ابن حبان کی یہ تطبیق حدیث کے خلاف نہیں کیونکہ انسان کی طبعیت مختلف ہوتی ہے کہ کسی وقت حضرت علیؓ نے شرم محسوس کرتے ہوئے سوال نہیں فرمایا لیکن بعد میں بے تکلف ہوکر کے سوال کیا، اور یہ روزمرہ کی باتیں ہیں کہ انسان ایک وقت ایک حالت میں ہوتا ہے اور دوسرے وقت دوسری حالت میں ہوتا ہے، لہٰذا ابن حبان کی توجیہ ٹھیک درست ہے۔

البتہ ابن بشکوال نے دوسری طرح سے تطبیق دی ہے کہ حضرت مقدادؓ کا سوال حقیقی ہے اور ان کا سوال مجاز پر محمول ہے باین طور کہ حضرت علیؓ نے اولاً حضرت عمارؓ کو حکم دیا تو ان کے حیاء کو دیکھ کر پھر علیؓ نے مقدادؓ کو حکم دیا تو مقدادؓ نے سوال کیا تو سائلت باعتبار مقداد کے حقیقۃ ہے اور باعتبار علیؓ کے مجازاً ہے باعتبار آمر

Maktaba Tul Ishaat.com

ہونے کے یہ بھی ٹھیک ہے اور عمارؓ کا باعتبار ارادہ کے ہے، لیکن حافظؒ صاحب فرماتے ہیں کہ ابن بشکوال کی یہ توجیہ ٹھیک نہیں کیونکہ عمار اور مقداد رضی اللہ تعالیٰ عنہما دونوں میں سے ایک کے سوال حقیقی کہنا دوسرے کا مجازی کہنا اور پھر حضرت مقدادؓ کے سوال کی تعیین حقیقی پر کرنا یہ درست نہیں کیونکہ روایت میں قرینہ تعیین نہیں ہے۔

باب ماجاء فی المذی یصیب الثوب

حدثنا هناد: حدثنا عبدة عن محمد ابن اسحاق، عن سعيد بن عبيد ـ وهو ابن السباق ـ عن أبيه، عن سهل بن حنيف قال: [كنت] ألقىٰ من المذى شدة وعناءً فكنت أكثر منه الغسل، فذكرت ذلک لرسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وسلم وسألته عنه؟ فقال: انما يجزئک من ذٰلک الوضوء. فقلت: يا رسول اللّٰه، كيف بما يصيب ثوبى منه؟ قال: يكفيک أن تأخذ كفا من ماء فتضح به ثوبک حيث ترى أنه أصاب منه.

قال أبوعيسىٰ: هذا حديث حسن صحيح، ولانعرف مثل هذا الا من حديث محمد بن اسحاق فى المذى مثل هذا.

وقد اختلف أهل العلم فى المذى يصيب الثوب، فقال بعضهم: لايجزئ الا الغسل، وهو قول الشافعى، واسحاق. وقال بعضهم: يجزئه النضح. وقال أحمد: أرجو أن يجزئه النضح بالماء.

منی، مذی، ودی ہر ایک کی تعریف: منی : ما ابيض ثخين تخرج من شهوة ووفق وتلذذ فى خروجه ويستعقبه الفتور.

مذی: ماء ابيض رقيق تخرج من غير شهوة ووفق عند الملاعبة او تذكر الجماع ولايعقبه الفتور.

Maktaba Tul Ishaat.com

الودی: ماء ابیض کدرة تخرج عقیب البول.

مذی کا حکم: امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ کپڑے کو لگ جائے تو فقط نضح کافی ہے غسل کی ضرورت نہیں، باقی ائمہ فرماتے ہیں کہ نضح کافی نہیں ہے غسل ضروری ہے اور یہ تنضح کو بمعنی تغسل کے لیتے ہیں، یہ مقام ثوب کا بیان تھا، اور اگر بدن کو لگ جائے تو آیا کل ذکر کا دھونا ضروری ہوگا یا مقام اصابۃ کو؟ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ کل ذکر کا دھونا ضروری ہے خواہ تمام کو نہ لگے ہو، دلیل "**ولیغسل ذکرک**" موجود ہے۔ امام احمدؒ، امام زہری، امام اوزاعیؒ یہ کہتے ہیں کہ صرف ذکر نہیں بلکہ مع الخصیتین، دلیل روایت میں موجود ہے "**ولیغسل ذکرک والانثیین**" اس سے استدلال کرتے ہیں۔

بخلاف امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ، صاحبینؒ کے وہ فرماتے ہیں کہ موضع اصابۃ کو دھونا ضروری ہے خصیتین کا دھونا ضروری نہیں، دلیل ابن مسعودؓ کی روایت موجود ہے "**ولیغسل حشفة**" تو اس سے موضع اصابۃ مراد ہے اور وہ ضروری ہے ابن مسیبؒ کا اثر اور ابن عباسؓ کا اثر موجود ہے "**ولیغسل حشفته**" قیاس بھی یہی ہے کہ بول وغائط میں موضع اصابۃ کو دھونا ضروری ہے تو اس کو ان پر قیاس کرتے ہیں اسی کا حکم منتقل کرتے ہیں کہ موضع اصابۃ کو دھونا ضروری ہے اور علت دونوں میں مشترک ہے، جواب ان کے مستدلات کے کہ روایات ذکر وخصیتین محمول ہیں استحباب پر اور اس کے ہم بھی قائل ہیں، یا یوں کہو جیسے امام طحاویؒ نے کہا ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے علاجاً فرمایا ہے کیونکہ پانی کی برودہ کیوجہ سے انقطاع مذی ہوگا، یا یوں جواب کہو کہ یہ حکم منسوخ ہے وہ روایات ان کے ناسخ ہیں یہ جواب ملا علی قاریؒ نے دیا، یا یوں کہ احتیاط کیوجہ سے مذی نکل کر لگ جائے اور ذکر دھونے کے بعد وہ اس مقام میں رہ گئی ہوگی تو دھولے تاکہ نجاست کے باقی رہنے کا احتمال ہی ختم ہو جائے۔

Maktaba Tul Ishaat.com

باب ماجاء فی المنی یصیب الثوب

حدثنا هناد حدثنا أبو معاوية عن الأعمش، عن ابراهيم، عن همام بن الحارث قال: ضاف عائشةؓ ضيف، فأمرت له بملحفة صفراء فنام فيها، فاحتلم، فاستحيا أن يرسل اليها وبها أثر الاحتلام، فغمسها فی الماء، ثم أرسل بها، فقالت عائشةؓ: لم أفسد علينا ثوبنا؟ انما كان يكفيه أن يفركه بأصابعه، وربما فركته من ثوب رسول اللّٰه صلى اللّٰه تعالیٰ عليه وسلم بأصابعی.

قال أبو عيسیٰ: هذا حديث حسن صحيح.

وهو قول غير واحد من [أصحاب النبی صلى اللّٰه تعالیٰ عليه وسلم والتابعينؒ ومن بعدهم من] الفقهاء، مثل سفيان [الثوری، والشافعی]، وأحمد، واسحاق، قالوا فی المنی يصيب الثوب: يجزئه الفرك وان لم يغسله.

وهكذا روی عن منصور عن ابراهيم، عن همام بن الحارث، عن عائشةؓ مثل رواية الأعمش.

وروی أبو معشر هذا الحديث عن ابراهيم، عن الأسود، عن عائشة. وحديث الأعمش أصح.

حدثنا احمد بن منيع حدثنا أبو معاوية عن عمرو بن ميمون بن مهران عن سليمان بن يسار عن عائشةؓ: أنها غسلت منيا من ثوب رسول اللّٰه صلى اللّٰه تعالیٰ عليه وسلم.

قال أبو عيسیٰ: هذا حديث حسن صحيح.

Maktaba Tul Ishaat.com

وحديث عائشةؓ: انها غسلت منيا من ثوب رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وسلم: ليس بمخالف لحديث الفرک [لانه] وان كان الفرک يجزئ فقد يستحب للرجل أن لايرىٰ على ثوبه اثره. قال ابن عباسؓ: المنى بمنزلة المخاط، فأمط عنک ولو باذخرة.

منی کے طہارت ونجاست میں اختلاف ہے امام شافعیؒ کے اس میں کئی اقوال ہیں ایک یہ نجس ہے مطلقاً لیکن یہ قول غیر مشہور ہے، دوم یہ کہ مرد کی منی پاک ہے، اور عورت کی نجس ہے یہ قول بھی زیادہ مقبول نہیں، تیسرا قول طہارت مطلقاً خواہ مرد ہو یا عورت التبہ حیوانات کی منی مایؤکل اللحم کی پاک ہے اور غیر مأ کول اللحم کی نجس ہے، چوتھا قول طہارت مطلقاً مأ کول اللحم وغیر مأ کول اللحم سب کی منی طاہر ہے، اور امام شافعیؒ کا اصح قول اور مقبول مذہب یہی ہے۔

امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام احمدؒ دیگر ائمہ سفیانؒ، حسن بن حیؒ، اوزاعیؒ، جمہور فقہاء کی دلیل یہی حدیث ''ربما فرکته'' موجود ہے اور امام بخاریؒ نے غسل اور فرک دونوں کے لئے الگ الگ باب رکھ کر احادیث مستخرج کی ہیں، اور صحیح یہی ہے کہ وہ نجاست کے قائل ہیں طہارت کے قائل نہیں ہے، بلکہ وہ صرف ادلہ مخالفین بیان کرتے ہیں، بہرحال ان کی دلیل یہی روایت عائشہؓ ہے اور ظاہر ہے کہ کھرچنے نے کے بعد کچھ اجزاء نجاسات اس میں ضرور باقی ہوتے ہونگے تو اس سے معلوم ہوگیا کہ وہ نجس نہیں ہے، جواب فرک سے طہارت لازم نہیں آتی کیونکہ ہم بھی یوں کہتے ہیں کہ اگر رطب ہے تو غسل ضروری ہے اور اگر یابس ہے فرک کافی ہوتا ہے اور یہ حدیث یابس پر محمول ہے دلیل حضرت عائشہؓ کی دوسری روایت میں ہے ''اغسله اذا کان رطباً'' اور حضرت عمرؓ کا اثر بھی موجود ہے ''ان كان رطباً فاغسله وان كان يابساً فاحككه''، علی التسلیم ٹھیک ہے رطوب یابس مطلقاً دونوں مراد ہے لیکن ہم یوں جواب دینگے کہ فرک سے بیشک قلیل نجاست

Maktaba Tul Ishaat.com

رہ جاتی ہے مگر وہ معاف ہے پھر بھی فرک سے طہارت منی لازم نہیں آتی ہے۔

دوسری دلیل ان کے پاس موجود طہارت کے لئے ہے کہ آیۃ قرآنی پیش کرتے ہیں کہ منی پر ماء کا اطلاق کیا گیا ہے "وجعلنا من الماء کل شئ" "خلق من ماء دافق" پانی کیساتھ مشابہت طہارت میں دی گئی ہے جیسے کہ پانی طاہر ہے اسی طرح منی بھی تو اس طہارت میں مشابہت کیوجہ سے منی پر پانی کا اطلاق کیا گیا ہے۔

جواب ان کا یہ استدلال ٹھیک نہیں ہے اس لئے کہ یہ اطلاق بوجہ طہارت کے نہیں بلکہ بوجہ وبسبب حیات ومادہ کے ہیں کہ جس طرح پانی سے نباتات کی نشو ونماء ہوتی ہے اور اس پانی سے پیدا ہوتے ہیں تو اسی طرح منی سے انسان پیدا ہوتے ہیں تو علاقہ تشبیہ طہارت نہیں بلکہ مادہ حیات ہے تو یہ دلیل صحیح نہ ہوئی۔

تیسری دلیل اثر عبداللہ بن عباسؓ پیش کرتے "المنی بمنزلة المخاط فامطه عنک ولو باذخر" کہ جیسے مخاط پاک ہے اسی طرح منی بھی پاک ہے۔

جواب طہارت میں تشبیہ نہیں دی بلکہ چکناہٹ میں دیتے ہیں اور اگر حکم طہارت دیتے تو فامطہ سے ازالہ کا حکم نہیں دیتے، چوتھی دلیل قیاس پیش کرتے ہیں باین طور کہ منی مادہ تولید معصوم انبیاء علیہم السلام کا ہے تو اس کے تقاضا یہی ہے کہ نجس نہ ہو اور اگر نجس کہیں تو عصمت انبیاء علیہم السلام کے خلاف ہے، لیکن یہ قیاس غلط ہے پہلے نقض اجمالی پیش کرتے ہیں باین طور کہ یہ مادہ تولید ابولہب ابوجہل وفرعون وہامان کا بھی ہے تو اس کا تقاضا ہے کہ یہ نجس ہو کیونکہ وہ ایسے نجس کافروں کا مادہ ہے، لہٰذا آپ کی تقریب تام نہیں، علی التسلیم جواب یوں کہ نجاست عصمت کے منافی نہیں ہے اس لئے کہ نجاست صورت فرعیۃ سے ہوتی ہے اور جب صورت نوعیۃ زائل ہوکر صورت انسانیہ وبدنیہ اختیار کرے تو وہ پاک ہوتی ہے اور عصمت کے خلاف نہیں ہوتی ہے، بہر حال تقریب تام نہیں۔

Maktaba Tul Ishaat.com

دلائل نجاست: پہلی دلیل یہی حدیث عائشہؓ موجود ہے ”انها غسلت منيا من ثوب رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وسلم“ اور غسل فرع ہے نجاست کی ورنہ غسل کی کیا ضرورت تھی، ترمذی کا یہ کہنا کہ یہ غسل نظافت کے لئے تھا نجاست کیوجہ سے نہیں تھا، اور بخاری شریف میں ہے کہ حضرت عائشہؓ تتبع کرتی اور وہ جگہ جہاں اثر منی کا پاتی دھوتی، تو یہ دلیل ہے کہ دھونا اور اتنا تتبع کرنا طہارت کے لئے ہوتا ہے نہ نظافت کے لئے اتنی مشقت کرتی تھیں۔

دوسری دلیل حضرت میمونہؓ کی روایت کہ حضورؐ غسل جنابت سے کرتے تھے اس میں یہ الفاظ ”ثم افرغ به على فرجه وغسله بشماله ثم ضرب بشماله الارض فدلكها دلكاً شديداً“ تو یہ دلیل قیاس سے بھی ہمارے لئے موجود ہے جیسے کہ امام طحاویؒ نے پیش کی ہے کہ انسان کے بدن سے جو نکلتا ہے وہ موجب حدث ہوتا ہے جیسے بول و براز حیض ونفاس وغیرہ، تو یہ منی بھی نجس ہونی چاہئے کیونکہ یہ بھی انہیں جگہوں سے نکلتی ہے، بہرحال نجاست روایۃ ودرایۃ ثابت ہوتی ہے، تو یہ مشتے از دلائل تھے، اور نیز آثار صحابہؓ بھی نجاست کے لئے موجود ہیں جیسے ابو ہریرۃؓ، عمرؓ، انسؓ، سعیدؓ، اور تابعینؒ میں سے حکم شعبیؒ وغیرہ ذالک یہ سارے نجاست منی کے قائل ہیں۔

باب ماجاء في الجنب ينام قبل أن يغتسل

حدثنا هناد: حدثنا أبوبكر بن عياش عن الأعمش، عن أبي اسحاق، عن الأسود، عن عائشةؓ قالت: كان رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وسلم ينام وهو جنب ولايمس ماء.

حدثنا هناد: حدثنا وكيع عن سفيان، عن أبي اسحاق نحوه.

قال أبوعيسىٰ: وهذا قول سعيد بن المسيب وغيره.

Maktaba Tul Ishaat.com

وقد روی غیر واحد عن الأسود، عن عائشةؓ عن النبی صلی اللّٰہ تعالیٰ علیه وسلم: أنه کان یتوضأ قبل ان ینام.

وهذا أصح من حدیث أبی اسحاق عن الأسود.

وقد روی عن أبی اسحاق هذا الحدیث شعبة والثوری وغیر واحد. ویرون أن هذا غلط من أبی اسحاق.

اب یہاں سے افعال مباح للجنب شروع ہوتے ہیں کچھ جائز کچھ ناجائز ہوتے ہیں ان کا اب تذکرہ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ نوم جائز ہے جنب کے لئے مصافحہ جائز استدفاء جائز ہے ہے وغیرہ، یہ بالاتفاق جائز ہیں اور یہ امور مباح ہیں البتہ قرآن شریف کی تلاوت اور مسجد میں جانا تو یہ امور مباح نہیں، تو قبل الغسل میں کوئی اختلاف نہیں البتہ وضوء قبل النوم اس میں اختلاف ہے، ابن حبیب اور داؤد کے نزدیک واجب ہے، اور بغیر وضوء کے نوم حرام ہے، دلیل حضرت عمرؓ کی روایت میں ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے میں نے سوال کیا تو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے جواب میں دیا فرمایا "نعم اذا توضأ" یہ صریح امر ہے وجوب کے لئے، جواب یہ ہے کہ امر استحباب کے لئے ہے وجوب کے لئے نہیں ہے، بخلاف ابو یوسفؒ کے وہ فرماتے ہیں کہ مستحب بھی نہیں کیونکہ اس میں کوئی فائدہ نہیں اس لئے کہ وضوء سے غسل زائل نہیں ہوتا پھر کیا فائدہ۔ جواب یہ ہے کہ فائدہ ہے کیونکہ اگر جنب اتفاقاً مرجائے تو فرشتے اس کے جنازہ میں نازل نہیں ہوتے ہیں اور اس کے لئے دعا نہیں کرتے ہیں دعاء سے محروم رہے گا، اگر وضوء کے ساتھ ہو تو فرشتے ان کے جنازہ میں شریک ہوتے ہیں تو ملائکہ کی شرکت اور دعاء اس کو نصیب ہوگی چنانچہ طبرانی میں ایسی روایت موجود ہے(۱)

---

(۱):[فی مجمع الزوائد: وعن میمونة بنت سعد قالت: قلت: یارسول اللّٰہ هل یأکل أحدنا وهو جنب؟ قال: لا یأکل حتی یتوضأ، قال: قلت: هل یرقد الجنب؟ قال: ما

Maktaba Tul Ishaat.com

اور نیز ایک اور حدیث میں ہے کہ ''اللہ کی رحمت اس گھر میں نہیں آتی ہے'' اور اگر وضوء کے ساتھ ہو تو ملائکہ رحمت کے آتے ہیں اور آفات و بلیات سے حفاظت کرتے ہیں تو یہ فائدہ موجود ہے، بخلاف ائمہ اربعہ اور جمہور ومحدثین کے سب کہتے ہیں کہ وضوء نوم کے لئے مستحب ہے اور کار ثواب ہے، دلیل حضرت عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایت ''كان يتوضأ قبل ان ينام'' کان کے ساتھ بیان کرتی ہے تو افضلیت پر محمول ہے۔

رہا روایات کا تعارض: کہ ''يتوضؤ'' سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم وضوء فرماتے تھے، اور دوسری روایت ''ينام ولا يمس ماء'' سے معلوم ہوتا ہے کہ وضوء نہیں فرماتے تھے کیونکہ ''ماء'' نکرہ تحت النفی عموم کا فائدہ دیتا ہے کہ نہ غسل اور نہ وضوء کرتے تھے، ایک تطبیق مصنفؒ نے پیش کی ہے اجمالاً یہ متن صحیح نہیں یعنی ''ولا يمس ماء'' والی روایت درست نہیں، ''ان هذا غلط من ابی اسحاق'' تو تعارض ختم ہو گیا، لیکن مصنف کا یہ کلام تطبیق کچھ صحیح نہیں، امام طحاویؒ نے تفصیل کے ساتھ یہ روایت ذکر کی ہے اور یہاں

أحب ان يرقد وهو جنب حتى يوضأ [فيحسن وضوءه] فانی أخشى أن يتوفى فلا يحضره جبرئيل عليه السلام.

رواه الطبرانی فی الكبير، وفيه: عثمان بن عبدالرحمٰن، عن عبدالحميد بن يزيد، وعثمان بن عبدالرحمٰن: هو الحرانی الطرائقی، وثقه يحيى بن معين، وقال أبو حاتم: صدوق، وقال أبو عروبة الحرانی وابن عدی: لابأس به يروی عن مجهولين، وقال البخاری وأبو أحمد الحاكم: يروی عن قوم ضعاف، وقال أبو حاتم يشبه بقية فی روايته عن الضعفاء. (مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، باب فيمن أراد النوم الأكل والشرب وهو جنب، ج: ۱، ص: ۲۷٤، ۲۷٥، ط، دار الكتاب العربی بيروت لبنان/ المعجم الكبير للطبرانی، ج: ۲٥، ص: ۳٦، ۳۷، ط، مكتبة ابن تيمية)]

Maktaba Tul Ishaat.com

راوی نے اختصار مخل کیا ہے، حضرت عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے مروی کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ''كان ينام اول الليل'' پھر اس میں ذکر کرتی ہے ''ثم ان كانت له حاجة قضى حاجتهٔ'' اور قلیل وقفہ ہوجاتا تو حضور نوم فرماتے تو نوم سے مراد لیٹ جانا ہے، اور اگر اول لیل میں جنابت ہوجاتی تو ''توضأ ثم ينام'' فرماتے، اب حضرت عائشہؓ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایت سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ ''لايمس ماء'' آخر لیل کا بیان ہے کہ نیند نہیں فرماتے بلکہ صرف اضطجاع ہوتا تھا، اور توضاً یہ اول لیل کا بیان ہے ابواسحاق کے اختصار مخل سے وہم ہوتا تھا کہ مطلق ابتداء لیل میں بھی غسل نہیں کرتے، تو تعارض پیدا ہوجاتا ہے، بہرحال اس نے حدیث عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا مختصر کردی ہے جس سے تعارض نظر آتا ہے ورنہ حقیقت میں تفصیل حدیث کو دیکھا جائے تو تعارض نہیں آتا ہے، علی التسلم ٹھیک ہے مان لیں کہ عموم ہے مگر لا یمس میں نفی غسل مراد ہے ''اى لايمس الماء للغسل''، اور نفی وضوء نہیں تو پھر بھی تطبیق ہوجاتی ہے، اور تیسرا جواب چلو مان لیں کہ عموم نفی ہے غسل اور وضوء دونوں کو شامل ہے لیکن یہ جواز تعلیم امت کے لئے کہ ترک جائز ہے، لیکن شیخ انورؒ یہ تطبیق پسند نہیں فرماتے ٹھیک ہے اصول حدیث کی بناء پر یہ جواب صحیح ہے لیکن کسی روایت میں صحیح ثابت نہیں کہ نوم بغیر طہارت کرتے تھے، بہرحال تین جوابات تطبیق کے ہوگئے۔

باب ماجاء فى المستحاضة

حدثنا هناد: حدثنا وكيع وعبدة وأبو معاوية، عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن عائشةؓ قالت: جاء ت ابنة أبى حبيش الى النبى صلى الله تعالىٰ عليه وسلم فقالت: يا رسول اللّٰه، انى امرأة استحاض فلا أطهر، أفادع الصلاة؟ قال: لا، انما ذلك عرق، وليست بالحيضة، فاذا أقبلت الحيضة فدعى الصلاة، واذا أدبرت فاغسلى عنك الدم وصلى.

Maktaba Tul Ishaat.com

قال أبو معاوية فی حديثه: وقال: توضئی لكل صلاة حتی يجیء ذلک الوقت.

[قال]: وفی الباب عن أم سلمةؓ.

قال أبوعيسیٰ: حديث عائشةؓ [جاء ت فاطمة] حديث حسن صحيح.

وهو قول غير واحد من أهل اعلم من أصحاب النبی صلی الله تعالیٰ عليه وسلم والتابعينؒ.

وبه يقول سفيان الثوری، ومالک، وابن المبارک، والشافعی: أن المستحاضة اذا جاوزت أيام أقرائها اغتسلت وتوضأت لكل صلاة.

یہاں سے مصنفؒ مستحاضہ کے احکام بیان کرتے ہیں، اس باب میں طہارت اور عدم طہارت کا حکم بیان کرتے ہیں، اس میں تمام کا اتفاق ہے کہ مستحاضہ حالت استحاضہ میں حکم طاہر میں ہے قرآن پڑھ سکتی ہے نماز اور روزہ وغیرہ عبادات ادا کر سکتی ہے البتہ اس میں اختلاف ہے کہ طہارت کاملہ ہے یا ناقصہ؟ جمہور فقہاء ومحدثین طہارت کاملہ مانتے ہیں اور ظاہری حضرات ناقصہ مانتے ہیں اور ابراہیم نخعیؒ اور اوزاعیؒ یہ حضرات بھی ناقصہ مانتے ہیں کہ شریعت کے اور احکام کو بنا بر ضرورت کر سکتی ہے، رہی وطی زوج یہ کوئی ضروری نہیں ہے اس کے لئے حکم طاہرہ میں نہیں رہی گی، بخلاف جمہور کے وہ کہتے ہیں کہ حکم طاہرہ میں ہے تو وطی بھی جائز ہے، البتہ امام احمد بن حنبلؒ اور حکم یہ عدم جواز کے قائل ہیں البتہ جواز وطی کے لئے کچھ شرائط لگاتے ہیں اول یہ کہ شوہر پر ترک جماع دراز گذرا ہو پھر اس کے لیے جائز ہے، دوسری شرط یہ ہے خوف زنا ہو اگر دونوں شرائط مفقود ہوں تو ناجائز مانتے ہیں اور زہریؒ نے بھی اس قسم کے قیودات لگا کر جائز قرار دیا ہے۔

جمہور کے پاس ادلہ موجود ہیں خصوصاً حضرت عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایت کہ الصلاۃ اعظم کہ نماز جو کہ اعظم عبادت ہے تو معمولی عبادت کو شوہر کی حق ادائیگی ہے وہ بطریقہ اولیٰ جائز ہے، یہ جمہور کی

Maktaba Tul Ishaat.com

دلیل ہے، بہرحال منشاء اختلاف طہارت ہے جمہور کاملہ مانتے ہیں قیودات کی ضرورت نہیں ہے اور وہ ناقصہ مانتے ہیں اور قیودات لگاتے ہیں۔

باب ماجاء أن المستحاضة تتوضأ لكل صلاة

حدثنا قتيبة: حدثنا شريک عن أبي القيظان، عن عدى بن ثابت، عن أبيه، عن جده عن النبي صلى الله تعالىٰ عليه وسلم أنه قال في المستحاضه: تدع الصلاة أيام أقرائها التي كانت تحيض فيها، ثم تغتسل وتتوضأ عند كل صلاة، وتصوم وتصلى.

حدثنا على بن حجر: أخبرنا شريک. نحوه بمعناه.

قال أبوعيسىٰ: هذا حديث قد تفرد به شريک عن أبي اليقظان.

[قال]: وسألت محمداً عن هذا الحديث، فقلت: عدى بن ثابت عن أبيه، عن جده، جد عدى، ما اسمه؟ فلم يعرف محمد اسمه. وذكرت لمحمد قول يحيى بن معين [أن] اسمه دينار فلم يعبأ به.

وقال أحمد واسحاق في المستحاضة: ان اغتسلت لكل صلاة هو أحوط لها، وان توضأت لكل صلاة أجزأها، وان جمعت بين الصلاتين بغسل واحد أجزأها.

حضرت شیخ نے فرمایا اس میں چند مختصر باتیں بیان کرنی ہیں پہلے تطبیق روایات کی ضرورت، دوسرے اول حیض کا بیان، تیسرے استحاضہ کے اقسام۔[بعون اللہ تعالیٰ]

اس باب استحاضہ میں توضأ عند کل صلاۃ موجود ہے دوسری روایت حمنۃ بنت جحش میں جمع بین صلاتین بغسل واحد، تیسری روایت ام حبیبہؓ کی ہے جس میں تغتسل لکل صلاۃ، تطبیق ایک طحاویؒ نے دی ہے کہ مستحاضہ جب سمجھے کہ انقطاع حیض ہوا ہے تو اس وقت لکل صلاۃ وضوء واجب ہے رہا غسل لکل صلاۃ او صلاتین

Maktaba Tul Ishaat.com

یہ علاج پر محمول ہے کہ حرارہ خون ہے تو غسل کرنے سے خون کا جوش کم ہوتا ہے جیسے کہ حدیث شریف سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ "لتجلس فی مرکن فاذا رأت صفرۃ فوق الماء الخ"، تو فاطمۃ بنت ابی حبیش ؓ کو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے غسل اور ٹب میں بیٹھنے کا حکم فرمایا تھا علاجاً تو یہ غسل شرعی نہیں علاجاً ہے۔ دوسری تطبیق یوں کہ وحدۃ غسل وجوب شرعی ہے اور تین یا پانچ دفعہ غسل یہ استحبابی ہے۔ تیسرا جواب نسخ کا کہ غسل لکل صلاۃ کا یہ حکم منسوخ کر دیا گیا ہے، اور ناسخ غسل واحد کا حکم ہے، پھر تعارض نہیں رہتا ہے، باین طور کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اولاً غسل لکل صلاۃ کا حکم فرمایا لیکن جب بعد میں یہ حکم سخت ہوا تو پھر غسل لصلاتین کا حکم فرمایا جیسے کہ ابوداؤد میں ہے "فلما شق ذالک" تو حکم غسل لصلاتین کا فرمایا، تو اس سے صراحۃ معلوم ہوتا ہے کہ لصلاتین بھی مشقت دہ تھا تو اسی طرح اسے بھی منسوخ کیا گیا۔

چوتھا جواب یہ بھی دے سکتے ہو کہ غسل واحد کی روایات ممیّزہ پر محمول ہیں کہ اولاً غسل کر کے بعد میں وضوء لکل صلاۃ کرتی جاوے اور "حمنۃ" کی روایت مبتدأ پر محمول ہے البتہ ہمارے لئے یہ تطبیق ٹھیک نہیں ہوتی کیونکہ ہم ممیّزہ کو نہیں مانتے ہیں۔

البتہ ایک پانچواں جواب ہمارے پاس ہے کہ مستحاضہ معتادہ اس کے لئے غسل انقطاع کافی ہے تو وحدۃ غسل کی ضرورت اس پر محمول ہے، اور اگر متحیرہ ہے پھر بعض ایسی صورتیں ہیں کہ غسل لکل صلاۃ واجب ہوتا ہے اور بعض ایسی صورتیں ہیں کہ جمع لصلاتین بغسل کرتی جاوے تو یہ تطبیق درست بھی ہے اور تعارض ختم ہو جاتا ہے۔

البتہ ایک چھٹی صورۃ تطبیق کی یہ بھی ہے (جیسے استاد عبدالعزیزؒ صاحب نے بیان کی ہے اور ترمذی نے بھی اسکی طرف اشارہ کیا ہے) کہ غسل لکل صلاۃ ام حبیبہ اپنے اجتہاد سے کرتی تھی یہ نہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے انہیں حکم دیا تھا، بہرحال یہ چند جوابات تطبیق کیلئے ہو گئے، فللہ الحمد۔

Maktaba Tul Ishaat.com

وقوله علیه السلام وهو اعجب الامرین الی، امرین میں تعیین کے متعلق دوقول ہیں ایک یہ کہ امراول جوحدیث مذکورہ میں موجود ہے وضوءلکل صلاۃ اورامر دوم غسل لصلاتین، غسل لصلاتین حدیث میں صراحۃ موجود ہےاور وضوءلکل صلاۃ یہ ثم اغتسلی میں ضمناً آجائے گا، کیونکہ غسل انقطاع کا ذکر وضوءلکل صلاۃ کومستلزم ہےتو اس وقت ھو کی ضمیر سے مرادغسل لصلاتین ہے اوراسی کی طرف اشارہ ہے، تو اس وقت اعجب کامعنی اطہر ہےاور پسندیدہ ہے۔اوراگرامراول سے مرادغسل لکل صلاۃ ہےتو اس وقت ھواعجب الامر کا اشارہ غسل لکل صلاۃ کی طرف نہیں پھر بھی جمع بین الصلاتین کی طرف ہے پھر تعجب اسی حالت کے اعتبار سے ہوجائے گا۔

اول مدت حیض کے متعلق: حیض کا لغوی معنی السیلان یقال حاض الوادی ای سال۔چونکہ حیض میں بھی سیلان الدم ہوتا ہے اس وجہ سے اس کو حیض کہتے ہیں، حیض کہ چنداور نام بھی آئے ہیں۔طمث،عراک، ضحک،القراء،اکبار،اعصار،فراک،ذراس،طمس،نُفاس[بضم]۔

حیض کی تعریف شرعی:هو دم امرأة بالغة عن غير داء فی ایامها من رحمها. استحاضہ کہتے ہیں دم امرأة بالغة لداء بها يسيل من العاذل لامن الرحم.

امام ابوحنیفہؒ،سفیان ثوریؒ،ابن المبارکؒ یہ حضرات فرماتے ہیں کہ اقل حیض تین دن رات ہےاور اکثر دس دن رات ہے،امام شافعیؒ،امام اوزاعیؒ،امام احمدؒ،امام اسحاقؒ اورامام ابوعبیدۃؒ یہ سب کہتے ہیں کہ اقل حیض یوم ولیلۃ ہےاوراکثر خمسة عشرة ہے۔اورامام مالکؒ تعیین وتحدید کا قول نہیں کرتے ہیں اور بخاریؒ کا بھی یہی خیال ہے کہ تعیین نہیں،البتہ بوقت ضرورت تعیین وتحدید کرتے ہیں جیسے عدۃ،طلاق،خلع وغیرذالک،عدم تحدید کے لئے یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ عورت کے ایام بدلتے رہتے ہیں مزاج کے بدلنے سے جیسے کہ مشاہدات ہوتے بہرحال تعیین اس وجہ سے نہیں فرماتے کہ استقراء سے تعیین معلوم نہیں ہوتی ہے۔

Maktaba Tul Ishaat.com

رہے تحدید والوں کے پاس ادلہ شوافع وغیرہ حضرات فرماتے ہیں کہ اقل حیض کے لئے کوئی خاص روایت نہیں ملتی ہے، اور اکثر کے لئے دلیل پیش کرتے ہیں کہ خمسة عشرہ ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے عورتوں کو مخاطب ہوکر فرمایا کہ "تمکث احدیکن شطر عمرہ"، یہ تو تب صحیح ہوگا کہ پندرہ دن طہر کو اور پندرہ دن حیض کو شمار جائے۔

جواب اولا حدیث سنداً ضعیف ہے ابن جوزیؒ نے ضعیف کہا ہے اور اسی طرح بیہقی نے بھی اور نوویؒ نے.......لایعرف کہا ہے۔علی التسلیم صحیح مان لیں تو شطر کا معنی نصف نہیں بلکہ شطر ایک حصہ کو کہتے ہیں اور یہاں بھی ایک حصہ عمر ہے کہ دس دن ہر مہینہ میں بغیر صلاۃ کے گذر جائیں گے، علی التسلیم چلو مان لیں کہ شطر بمعنی نصف ہے تمہارے مذہب پر بھی مان لیں لیکن پھر بھی نصف عشر بنے گا، بایں طور کہ ایک عورت کی مثلا ساٹھ سال عمر ہے پندرہ سال بلوغ تک شمار کیا جائے تو پینتالیس [۴۵] سال رہ جاتے ہیں اور جب پینتالیس [۴۵] کا ثلث نکالیں تو پندرہ [۱۵] سال اور نکلتے ہیں اور پندرہ قبل بلوغ کی تو نصف تیس [۳۰] سال نصف عمر ہوگی۔

اور حنفیہ کی نزدیک تین دن اقل ہے، دلیل ترمذی کی جلد ثانی میں روایت موجود ہے "فی حدیث ابی ھریرۃؓ فتمکث احداکن الثلاث او اربع لاتصلی". اور اسی طرح امام طحاویؒ نے مشکل الآثار میں حدیث ام سلمۃ سے دلیل کی ہے "لننظر عدۃ اللیالی والایام". کہ الایام جمع قلت ہے اور اس کی ابتداء تین دن سے ہوتی ہے اور اکثر دس دن ہے تو جمع قلت سے معلوم ہوا کہ تین اقل درجہ ہے اور دس اکثر درجہ ہے۔

اور اسی طرح امام بخاریؒ کی فاطمہ بنت ابی حبیشؓ تخرج کردہ حدیث "قدر ایام التی کنت تحیضین" سے ابوبکر رازیؒ نے اس طرز سے استدلال قائم کیا ہے کہ ایام جمع ہے اس کی اقل تین دن ہے اس

Maktaba Tul Ishaat.com

سے معلوم ہوتا ہے کہ اقل حیض تین دن ہے، ان دو روایتوں سے تحدید و تعیین معلوم ہوئی۔

آثار: حضرت معاذ، حضرت انس اور حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہم وہ سب کہتے ہیں کہ اقل تین دن حیض کے ہیں، ان سب سے اقویٰ اثر حضرت انسؓ کا ہے، اور ان کے ضعف کے لئے تائیداً کافی ہو جاتا ہے، اور پھر شواہد ان کے لئے ہوتے ہیں تو ضعف منجبر ہو جاتا ہے علاوہ ازیں آثار صحابہ غیر معقول ہیں اور یہ قابل حجت ہو جاتے ہیں اور آپ کے استقراء کے مقابلہ کے لئے ہماری اتنی حجت کافی وافی ہے۔

اب رہا مستحاضہ کا حکم اور اس کی اقسام اس میں اختلاف ہے کہ مستحاضہ وضوء لکل صلاۃ کرے یا نہ؟ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ وضوء لکل صلاۃ نہیں ہے اس پر دلیل کسی صحیح روایت سے نہیں ہے اور ابو العالیۃ کی روایت میں ہے وہ اس میں منفرد ہے قابل حجت نہیں، بخلاف دیگر ائمہ کے وضوء لکل صلاۃ کو واجب کہتے ہیں، اور وہ دلیل پیش کرتے ہیں، اور یہ زیادہ صحیح ہے اور بہت سے متابعات ہیں، اور بہت سے ثقات اس کو نقل کرتے ہیں، توضی لکل صلاۃ۔

پھر ائمہ اجتہاد کرتے ہیں اور تعیین صلاۃ میں اختلاف اجتہادی ان کے ہاں موجود ہے، امام ابوحنیفہؒ کہتے ہیں کہ وضوء لکل صلاۃ ضروری نہیں بلکہ لوقت کل صلاۃ ضروری ہے اس میں فرائض سنن ونوافل سب پڑھ سکتا ہے، بخلاف امام شافعیؒ، امام احمدؒ وہ کہتے ہیں کہ لکل صلاۃ وضوء واجب ہے کہ فرائض کے لئے وضوء کرنے سے سنن اور نوافل تبعاً پڑھ سکتی ہے اور قضائی نہیں ادا کر سکتی ہے، اور امام سفیانؒ [اوزاعیؒ] کہتے ہیں کہ فقط فرض نماز پڑھ سکتی ہے اور سنن ونوافل ادا نہیں کر سکتی ہے، اور سب کی دلیل توضی لکل صلاۃ ہے امام اوزاعیؒ کہتے ہے کہ اس سے فرض مراد ہے اور ہر ایک نوع کا الگ الگ وضوء ہونا چاہئے امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ٹھیک ہے صلاۃ سے مراد مفروض ہے لیکن سنن ونوافل متممات صلاۃ مفروضہ ہیں اور امام ابوحنیفہؒ کا مستدل یہی بھی ہے کہ لام لکل کا بمعنی وقت ہے اور صریح روایات بھی موجود ہے جیسے فاطمہ بنت ابی جیش کی روایت

Maktaba Tul Ishaat.com

توضئ لوقت کل صلاۃ........اور امام صاحبؒ کے لئے فقہی دلیل بھی موجود ہے کہ نقض وضوء بول و براز اور خروج وقت مسح سے ہوتا ہے اور کوئی نظیر نہیں ملتی ہے فقہ میں ایک وضوء سے ایک ہی نماز پڑھنے سے وضوء ختم ہو جائے، تو چونکہ دوسرے ائمہ صلاۃ کو ناقض قرار دیتے ہیں اور امام ابوحنیفہؒ خروج وقت کو ناقض کہتے ہیں، اور خروج وقت معذور کے لئے ناقض ہونا اس کا متفق علیہ ہے، ہم اس پر محمول کرتے ہیں کہ مستحاضہ ماسح کی طرح ہے خروج وقت میں کہ صرف نماز پڑھنے سے ناقض وضوء نہیں ہوتا ہے۔

دوسرا قیاس یہ کہد یا ہے، کہ اس میں سب کا اتفاق ہے کہ اگر ایک عورت وضوء کر کے نماز نہیں پڑھتی اور وقت نکل جاتا ہے تو وقت کے خروج سے وضوء ٹوٹ جاتا ہے، تو مختلف فیہ کو اس پر محمول کرتے ہیں کہ خروج وقت میں سب کا اتفاق ہے کہ وضوء ختم ہوتا ہے اور بقاء وقت کو اسی پر قیاس کرتے ہیں کہ صرف نماز سے وضوء ختم نہیں ہوتا ہے بلکہ خروج وقت سے ختم ہو جاتا ہے، بہر حال مختلف فیہ کو متفق پر محمول کر کے جواب دینگے۔

رہا جواب ان کے مستدل کا حدیث توضئ لکل صلاۃ کی زیادتی صحیح ہے لیکن یہ مجمل ہے اس وجہ سے کہ صلاۃ سے مراد ارکان مخصوصہ نہیں بلکہ وہ وقت مراد ہے جیسے کہ حدیث شریف میں ہے "ان للصلاۃ اولا و آخراً" اور "و اینما ادرکتنی الصلاۃ تیممت" تو یہاں صلاۃ سے وقت صلاۃ مراد ہے اور حدیث میں ہے "ایما رجل ادرکتہ الصلاۃ فلیصل" تو اس میں بھی وقت صلاۃ مراد ہے اور قرآن شریف کی آیت "اقم الصلاۃ لدلوک" یہاں بھی مراد وقت مراد ہے، اور عرف میں بھی کبھی لفظ صلاۃ بولتے ہیں مگر مراد وقت ہوتا ہے جیسے "آتیک لصلاۃ الظھر ای وقت الظھر" بہر حال ان تمام شواہد سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ صلاۃ مجمل ہے کہ وقت صلاۃ مراد ہے یا خود صلاۃ مراد ہے تو اس متشابہہ کو محکم پر محمول کرتے ہیں اور وہی مراد لینگے لکل صلاۃ ای لوقت کل صلاۃ۔ یہی ہمارا مسلک ہے، علاوہ ازین لکل صلاۃ کا حکم آپ نے ترک کر دیا ہے کیونکہ فرض کے علاوہ سنن و نوافل کو اس میں شامل کر دیا ہے تو ہمیں بھی حق ہے کہ ہم اس میں تصرف کر کے

Maktaba Tul Ishaat.com

وقت مراد لیں اور اس کے خصوص کو چھوڑ دیں۔

اقسام مستحاضہ: ہمارے ہاں مستحاضہ کی تین اقسام ہیں مبتدأۃ، متحیرہ، معتادہ اور ائمہ کے ہاں ممتازہ بھی ایک قسم ہے۔

مبتدأۃ: وہ ہے کہ پہلے حیض صحیح دیکھ کر پھر استحاضہ شروع ہوتا ہے۔

متحیرہ: اس کو ضالہ، مضلہ، محیرہ بھی کہتے ہیں، یہ وہ بیچاری ہے جس کو پہلے عادت تھی لیکن کچھ یاد نہیں کہ میرے خون کی مدت کتنی تھی؟ پھر اس متحیرہ کی تین قسمیں ہیں ایک متحیرہ بالزمان وہ ہے کہ اس کو یاد ہے کہ پانچ دن میرے حیض کے ہیں لیکن یہ یاد نہیں کہ اول مہینہ میں ہیں یا آخر مہینہ میں تو وہ زمانہ یاد نہیں ہے، دوسری ہے متحیرہ بالعدد کہ زمانہ یاد ہے لیکن تعداد بھول گئی ہے کہ پانچ ہیں یا سات ہیں وغیر ذالک، اور تیسری متحیرہ بالزمان وبالعدد کہ دونوں یاد نہیں۔

معتادہ: وہ ہے کہ اس سے پہلے حیض صحیح آیا ہے مثلا دس دن پانچ دن حیض کے ہیں اور اب استحاضہ ہوگیا ہے، اب رہا ہر ایک کا حکم شریعت میں کیا ہے؟

ہمارے ہاں مبتدأۃ مستحاضہ کو اکثر مدت حیض پر عمل کرنا ہوگا یعنی دس دن حیض کے گذارے، دوسرے ائمہ کے نزدیک ممیّزہ ایک قسم ہے اس پر عمل کرتے ہیں کہ ایک رنگ سے امتیاز کرسکتی ہے اسے ممتازہ کہتے ہیں، کہ لون اسود پر حیض شمار کرتی ہے اور دیگر الوان کو استحاضہ، اور اگر مبتدأۃ ممیّزہ نہیں ان کے نزدیک اقوال مختلف ہوجاتے ہیں ایک قول یوم ولیلۃ کا یعنی حیض ایک دن رات شمار کرتی رہے، اور ایک قول میں پانچ یوم ولیلۃ کا ہے، اور ایک قول سات یوم ولیلۃ کا ہے، یہ تھی مبتدأۃ کی متعلق بحث۔

رہا معتادہ کا حکم ہمارے نزدیک اپنی عادت پر چلی جائے گی، اور ان کے نزدیک کہ لون میں فرق جانتی ہے تو اس پر عمل کرے گی، اس میں دوصورتیں ہیں ایک یہ کہ تمیز عادت کے موافق ہے دوسری یہ کہ عادت

Maktaba Tul Ishaat.com

کے مخالف ہے، اگر موافق ہے تو ہمارے اور ان کے درمیان صرف علت میں اختلاف ہے، اور اگر تخالف ہے مثلاً پانچ دن عادت کے ہیں اور امتیاز خون کا سات دن میں کیا ہے کہ ہمارے ہاں عادت کا اعتبار ہے کہ پانچ دن حیض شمار کر لیا جاوے اور وہ کہتے ہیں کہ تمیز پر عمل کرے گی۔

رہی متحیرہ بالزمان: اس میں کئی صورتیں ہیں سب کو بیان کرنا مشکل ہو جائے گا اور درس کے خلاف ہے، لیکن اس لئے ایک قاعدہ کلیہ بیان کیا جائے اور اس پر عمل کیا جائے۔ قاعدہ کلیہ یہ ہے متحیرہ تحری کرلے اور غالب ظن پر عمل کرتی جائے اور اگر غلبہ ظن نہیں کر سکتی ہے پھر اگر تردد ہے اس بات میں کہ حیض اور طہر اور دخول فی الحیض میں تو وضوء لکل صلاۃ کرلے، اور اگر تردد ہے حیض اور طہر اور خروج من الحیض ہیں تو غسل لکل صلاۃ واجب ہوگا۔

اب رہ جاتی ہے ممیّزہ ائمہ ثلاثہ مانتے ہیں اس لئے یہ ادلہ پیش کرتے ہیں حدیث عائشہؓ "اذا قبلت الحیضة فدعی الصلاۃ و اذا ادبرت فاغسلی الدم و صلی" اس اقبال وادبار سے لون کا اعتبار معلوم ہوتا ہے اور وہ ممیّزہ عورت معلوم کر سکتی ہے۔ جواب یہ ہے کہ اقبال وادبار ایام معتادہ کا بیان ہے کیونکہ وہ (فاطمہ بنت ابی حبیش) معتادہ تھی قرائن کثیر روایات میں مل جاتے ہیں جیسے کہ امام بخاریؒ نے حضرت عائشہؓ سے تخریج کی ہے "ولکنی دعی الصلاۃ قدر الایام التی کنت تحیضین فیھا" یہ عرف عادت کی بنا پر ہے اور ایک روایت میں "تقعد ایام التی تحیض فیھا" اس میں صریح ایام کا لفظ موجود ہے، اور ایک روایت طحاویؒ میں ہے "ایام اقرائھا" ان سب روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ معتادہ تھی، بہر حال ممیّزہ پر حمل کرنا صحیح نہیں ہے۔

دوسری روایت وہ پیش کرتے ہیں کہ ابوداؤد میں ہے "ان دم الحیض اسود یعرف" تو معلوم ہوتا ہے کہ اسود حیض ہے اور باقی استحاضہ شمار ہوتے ہیں۔ جواب یہ ہے کہ یہ ضعیف ہے بیہقیؒ نے اس کے اسناد کو

Maktaba Tul Ishaat.com

مضطرب کہا ہے اور ابن ابی حاتم نے منکر کہا ہے، اور ابن القطان اس کو منقطع تصور کرتے ہیں۔

رہے امام ابوحنیفہؒ کہ لون کا اعتبار نہیں کرتے ہیں اور اس میں امام بخاریؒ موافق نظر آتے ہیں اور آثار نقل کرتے ہیں جس میں عدم اعتبار لون معلوم ہوتا ہے جیسے امام بخاریؒ نے ام عطیہؓ سے حدیث تخریج کی ہے "کنا لانعد الکدرة والصفرة الطهر شیئاً" کہ حیض کے گزرنے کے بعد ہم ان الوان کو شمار نہیں کرتے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حیض کے وقت ان کو حیض شمار کرتے تھے، اب صرف لون اسود کو حیض مان لینا یہ غلط ہے کہ حیض کی صرف اسود سے تعریف نہیں کی جاسکتی ہے، دوسری روایت امام بخاریؒ حضرت عائشہؓ سے بیان کرتے ہیں کہ مدینہ شریف میں "کان النساء یبعثن الی عائشةؓ بالدرجة فیها الکرسف فیه الصفرة من ذم الحیض یسألهنها عن الصلاة فیقول لهن لاتعجلن حتی ترین القصة البیضاء" کہ سوائے بیاض خالص کے سب کو حیض شمار کرتی جاؤ، اور اسی طرح اسماء بنت ابی بکرؓ سے مستحاضہ عورتیں پوچھتی تھیں تو وہ جواب یہ دیتی تھیں کہ "اعتزلن الصلاة حتی ترین بیاض الخالص" تو صرف رنگ سیاہ کا اعتبار کرنا ائمہ ثلاثہ کی غلطی ہے کیونکہ متمیزہ کی کوئی قسم مستقل نہیں ہے۔ واللّٰه تعالیٰ اعلم بالصواب

باب ماجاء فی الجنب والحائض: أنهما لایقرآن القرآن

حدثنا علی بن حجر والحسن بن عرفة قالا: حدثنا اسماعیل بن عیاش عن موسی بن عقبة، عن نافع، عن ابن عمرؓ عن النبی صلی اللّٰه تعالیٰ علیه وسلم قال: لاتقرأ الحائض، ولاالجنب شیئا من القرآن.

[قال]: وفی الباب عن علیؓ.

قال أبوعیسیٰ: حدیث ابن عمرؓ [حدیث] لانعرفه الا من حدیث اسماعیل بن

Maktaba Tul Ishaat.com

عیاش عن موسی بن عقبة، عن نافع، عن ابن عمرؓ، عن النبی صلی اللّٰہ تعالیٰ علیه وسلم قال: لایقرأ الجنب ولاالحائض.

وهو قول اکثر أهل العلم من أصحاب النبی صلی اللّٰہ تعالیٰ علیه وسلم والتابعین ومن بعدهم، مثل: سفیان الثوری، وابن المبارک، والشافعی، وأحمد، واسحاق قالوا: لاتقرأ الحائض ولا الجنب من القرآن شیئاً الا طرف الآیة والحرف ونحو ذلک، ورخصوا للجنب والحائض فی التسبیح والتهلیل.

قال: وسمعت محمد بن اسماعیل یقول: ان اسماعیل بن عیاش یروی عن أهل الحجاز وأهل العراق أحادیث مناکیر، کأنه ضعف روایته عنهم فیما یتفرد به. وقال: انما حدیث اسماعیل بن عیاش عن أهل الشام.

وقال أحمد بن حنبل: اسماعیل بن عیاش أصلح من بقیة، ولبقیة أحادیث مناکیر من الثقات.

قال ابوعیسیٰ: حدثنی بذلک أحمد بن الحسن قال: سمعت أحمد بن حنبلؒ یقول بذٰلک.

مسئلہ یہی ہے کہ حائض اور جنب بحثیت تلاوت قرآن پڑھ سکتی ہیں یا نہیں؟ یہ مختلف فیہ ہے اور بحثیت ثناء اور تعوذ [تبرک] یہ جائز ہوتا ہے، امام بخاریؒ یہ کہتے ہیں کہ تلاوت قرآن بحثیت تلاوت بھی جائز ہے اور دلیل میں چند عمومی روایت پیش کی گئیں جیسے "یذکر اللّٰہ کل احیانہ" جب ذکر اللہ جائز ہے ہر وقت تو تلاوت قرآن بھی ذکر اللہ ہے یہ بھی جائز ہونا چاہئے، اور آثار بھی نقل کیے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ تلاوت جائز ہے۔ جواب وہ قابل قبول نہیں اس لئے کہ صریح روایت اس کے خلاف اس کے مقابلہ میں

Maktaba Tul Ishaat.com

موجود ہے تو وہ قابل حجت کیسے ہوسکتی ہیں؟ اور وہ عموم قابل ترک ہوتے ہیں۔

اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ حائضہ کے لئے تلاوت قرآن جائز ہے بوجہ حاجت کے اگر تلاوت چھوڑ دے وہ قرآن بھول جائے گی، بخلاف جنب کے وہ قلیل مدت میں بھول نہ جائے گی۔ جواب یہ بات غیر مسلم ہے کیونکہ چند دن کے چھوڑنے سے بھول نہیں جائے گی۔

بخلاف ائمہ ثلاثہ و جمہور فقہاء و محدثین کے سب کہتے ہیں کہ حرام ہے جنب اور حائض دونوں کے لئے تلاوت قرآن پاک جائز نہیں، البتہ ہجی کرے یہ جائز، اور اگر حافظہ ہے ہجی کر کے بچوں کو پڑھا سکتی ہے روانگی کیساتھ جائز نہیں، البتہ حنفی حضرات میں سے امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ آیت سے کم تلاوت جائز ہے اور منشاء اختلاف یہ معلوم ہوتا ہے کہ قرآن کا اعجاز آیت سے متعلق ہے اور مادون آیت میں یہی وصف قرآن معدوم ہے تو وہ جائز ہے، بخلاف دیگر حضرات کے وہ فرماتے ہیں کہ جملہ مرکبہ کے اندر اعجاز موجود ہے اور ہر ہر کلمہ میں اعجاز موجود جیسے کہ آیات میں موجود ہے، اس لئے مادون میں بھی جائز نہیں ہے، بہر حال احتیاط دیگر حضرات کے قول میں ہے، اور جواز طحاویؒ کے قول میں ہے بوجہ ضرورت کے، دلیل یہی حدیث ہمارے ہاں موجود ہے۔

ترمذی نے تخریج کی ہے مرفوعاً صراحۃ جس سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ مادون آیۃ بھی کچھ نہ پڑھے امام ترمذیؒ نے اسماعیل بن عیاش پر کلام کیا ہے کہ یہ عراق کے اساتذہ سے اگر منفرد ہو جائے تو وہ ضعیف ہوتا ہے اور غیر مقبول ہوتا ہے اور اگر شامی اساتذہ سے منفرد ہو جائے تو ضعیف نہیں ہوتا ہے، گویا یہاں عراق کے استاد سے نقل کیا ہے تو اس وجہ سے یہ حدیث ضعیف ہے۔ جواب محدثین نے اس کی توثیق کی جیسے یحییٰ بن معینؒ، یعقوب بن سفیانؒ اور یزید بن ہارونؒ بلکہ ابن ہارونؒ کہتا ہے کہ اس کے مقابلہ میں سفیان ثوریؒ آجائے تو میں اس کو ترجیح دوں گا، لہٰذا اس کی رایت قابل اعتبار ہے۔

Maktaba Tul Ishaat.com

اور اگر مان لیا جائے تو اس کا ضعف منجبر ہو جاتا ہے اور شواہد سے، اور یہ منفرد بھی نہیں دوسرے متابع موجود ہے، مغیرۃ بن عبدالرحمٰن موجود ہے اس وجہ سے یہ قابل اعتبار اور حجت ہے۔

دوسری دلیل: حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت ترمذی میں موجود ہیں "یقرأنا القرآن علیٰ کل حال ما لم یکن جنباً"۔ تو یہ روایت صاف اور صریح ہے اور ترمذی نے حسن صحیح کا حکم دیا ہے۔

تیسری دلیل: عبداللہ بن رواحہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا قصہ جس میں ہے: "الیس قد نهى رسول اللّٰه صلى الله تعالىٰ عليه وسلم الجنب يقرأ القرآن"۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تلاوت قرآن جنب وحائض کے لئے جائز نہیں بہرحال ان روایات سے حرمت نکلتی ہے۔ رہ گئے امام بخاریؒ کے مستدلات کے جواب صرف اتنا جواب کافی ہے کہ ان کے مستدلات مبیح ہیں اور یہ محرم ہیں جب مبیح اور محرم میں تعارض ہو جائے تو محرم کو ترجیح ہو جاتی ہے۔

باب ماجاء في مباشرة الحائض

حدثنا بندار: حدثنا عبدالرحمٰن بن مهدی عن سفيان، عن منصور، عن ابراهيم، عن الأسود، عن عائشةؓ قالت: كان رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وسلم اذا حضت يأمرني أن أتزر، ثم يباشرني.

[قال]: وفي الباب عن أم سلمة وميمونة.

قال أبوعيسىٰ: حديث عائشة حديث حسن صحيح.

وهو قول غير واحد من أهل العلم من أصحاب النبي صلى الله تعالىٰ عليه وسلم والتابعينؒ، وبه يقول الشافعي، واحمد، واسحاق.

مباشرہ حائض کیساتھ تین قسم کی ہے ایک ماتحت الرکبۃ مافوق السرۃ یہ بالاتفاق جائز ہے۔ دوسری

Maktaba Tul Ishaat.com

قسم ماتحت السرۃ مافوق الرکبۃ یہ بالاتفاق حرام ہے، لقولہ تعالیٰ: "**فاعتزلوا النساء فی المحیض**". اور اس کی حلت جاننے سے کافر بن جاتا ہے اور انکار سے بھی، اور اگر نسیانا کیا تو وہ کافر نہیں ہوتا ہے البتہ گناہ کبیرہ کا مرتکب ہوتا ہے اس لئے استغفار کرے، البتہ کفارہ مالیہ موجود ہے یا نہیں؟ اس میں اتفاق ہے کہ توبہ کی ضرورت ہے البتہ کفارہ میں اختلاف ہے۔ امام احمد بن حنبلؒ اور اسحاق بن راہویہؒ کفارہ مالیہ وجوباً مانتے ہیں پھر دینار یا نصف دینار بخلاف ائمہ ثلاثہ وجوب کے قائل نہیں صرف توبہ کی ضرورت ہے، امام احمدؒ اور اسحاقؒ کی دلیل آگے کی روایت ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا فلیتصدق بدینار اور ایک روایت میں ہے بنصف دینار۔ کہ اگر اول حیض میں جماع کرے تو بدینار ہے کیونکہ ایام جماع قریب تھے تو یہ جرم شدید ہے اور اگر آخر حیض میں کرے تو کچھ معذور ہو جائے گا، اس لئے اس کا نصف دینار ہو جائے گا، بہرحال دینار یا نصف دینار وجوباً مانتے ہیں، اور ائمہ ثلاثہ کہتے ہیں کہ یہ روایت ضعیف ہے، علی التسلیم پھر یہ امر وجوب کے لئے نہیں استحباب کے لئے ہے یا یوں جواب دیں کہ یہ کفارہ کے لئے نہیں صرف تصدق کے لئے ہے کیونکہ جب انسان گناہ کرتا ہے تو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ صدقہ کرلو تا کہ وہ سیئہ مٹ جائے اور "**الصدقة تطفی غضب الرب**"، یا یوں کہو کہ امر کفارہ کے لئے نہیں بلکہ بطور علاج ہے کیونکہ مال کا دینار ایک نفس کے لئے گران ہوتا ہے ہے تو اس کی وجہ سے آئندہ اس کام سے باز آجائے گا کہ اگر پھر یہی غلطی کی تو ایک دینار دینا ہوگا تو مال کی محبت کیوجہ سے اس گناہ سے بچتا رہے گا۔

تیسری قسم مباشرت کی یہ ہے کہ مافوق الرکبۃ ماتحت السرۃ ماسواء فرج کے یہ مختلف فیہ ہے، اور ما فوق الازار یہ اتفاقاً جائز ہے، مجوزین حضرات میں سے ماتحت الازار سوائے فرج کی۔ دلیل ابوداؤد کی روایت "**اصنعوا کل شیء الا النکاح**".

جواب تقریب تام نہیں کیونکہ مباشرۃ کا جواز مقصود نہیں بلکہ یہود کی تردید مقصود ہے کہ وہ "**لـــم**

Maktaba Tul Ishaat.com

یواکلوها ولم یشاربوها ولم یجامعوها"، یعنی کچھ نہیں کرتے تو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "کل شیء" کر سکتے ہو "الا النکاح" تو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ان کی تردید کرتے ہیں کہ ان کے ساتھ مواکلۃ شاربۃ کرلو۔ یہاں سے معلوم ہوگیا کہ اس میں مباشرہ کا جواز مقصود نہیں ان کی تردید مقصود ہے، علاوہ ازین نکاح سے مراد وطی اور دواعی وطی ہیں تو اس مباشرۃ میں خطرہ ہے جماع میں واقع ہونے کا تو اس وجہ سے یہ بھی وطی میں داخل ہوکر ناجائز قرار دیا جائے۔ بخلاف ائمہ ثلاثہ امام مالکؒ، امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ یہ سب حضرات حرام مانتے ہیں۔ دلیل متعدد ان کے پاس موجود ہے حضرت عائشہؓ کی روایت بخاری میں ہے کہ اتزر کہ ازار باندھو۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بلا ازار مباشرۃ حرام ہے اور روایت بھی موجود ہے کہ ایک شخص حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ "أیحل لی من امرأتی وھی حائض" تو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا "لتشد علیھا ازارھا ثم شأنک باعلاھا". اس سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ مافوق الازار صحیح ہے اور ماتحت الازار درست نہیں ہے، اور ابوداؤد میں ابن عمرؓ کی روایت موجود ہے کہ مافوق الازار والتعفف عن ذالک، بہرحال اور روایات بھی موجود ہیں حرمت کی، اور اسی طرح کہ ان کے متدل مبیح ہے یا محرم ہے اور بوقت بمقابل محرم کو ترجیح ہوگی۔

باب ماجاء فی الحائض تتناول الشیء من المسجد

حدثنا قتیبة: حدثنا عبیدة بن حمید عن الأعمش، عن ثابت بن عبید، عن القاسم ابن محمد قال: قالت [لی] عائشةؓ: قال لی رسول اللّٰه صلی اللّٰه تعالیٰ علیه وسلم: ناولینی الخمرة من المسجد. قالت: قلت: انی حائض. قال: ان حیضتک. لیست فی یدک.

[قال]: وفی الباب عن ابن عمرؓ، وأبی هریرةؓ.

Maktaba Tul Ishaat.com

قال أبو عیسیٰ: حدیث عائشةؓ حدیث حسن صحیح.

وھو قول عامة أھل العلم، لانعلم بینھم اختلافاً فی ذلک: بأن لابأس أن تناول الحائض شیئاً من المسجد.

دخول ید فی المسجد اتفاقاً جائز ہے البتہ دخول قدم میں اختلاف ہے امام مالکؒ، سفیان ثوریؒ یہ حضرات فرماتے ہیں کہ دخول حرام ہے مکثاً ومروراً مطلقاً، اور امام شافعیؒ کے مختلف اقوال ہیں ایک میں مکث اور مرورنا جائز ہے، اور ایک میں مکث ناجائز اور مرور جائز ہے، اور ایک قول میں مکث جائز اور مرورنا جائز۔ امام احمد بن حنبلؒ کا ایک قول ہے کہ وضوء کرکے مرور جائز ہے ورنہ جائز نہیں، اور داؤد ظاہری کے نزدیک جائز ہے مطلقاً مرور اور مکث کو جائز مانتے ہیں۔

ادلہ: امام شافعیؒ کے ہاں مرور جائز ہے مکث جائز نہیں دلیل لاتقربوا الصلاۃ کے بعد الا عابری سبیل اس میں جنب کو صلاۃ سے منع کیا گیا ہے اور الا سے جواز استثناء کیا گیا ہے، اور صلاۃ سے مراد موضع صلاۃ ہے معنی یہ ہے کہ مکث جائز نہیں ہے اور عبور جائز ہے۔ جواب تقریب تام نہیں صلاۃ سے مراد ارکان مخصوصہ ہے موضع صلاۃ نہیں کیونکہ صلاۃ کا حقیقی معنی جب متعذر ہوجائے تب ضرورت الی المجاز ہوتی ہے اور یہاں الا عابری سبیل سے مراد ہے کہ مسافر تیمّم کرکے نماز پڑھ سکتا ہے اور دخول مسجد کی بات ہی نہیں اور اس معنی حقیقی سے کوئی مانع نہیں بلاضرورت ٹھیک نہیں کہ حقیقی کو چھوڑ کر مجاز کی طرف جائیں۔

ادلہ مجوزین: ابن منذرؒ کی روایت پیش کرتے ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے صحابہؓ یمشون فی المسجد وھو جنب، تو عموم کرتے ہیں کہ عبور جائز ہے گو مکث بھی جائز ہے۔

اور ابن ابی شیبہ روایت کرتے ہیں "کان احد یمر فی المسجد جنباً ومجتازاً". اور اسی طرح حضرت علیؓ کی روایت "لایحل لاحد یجنب فی المسجد غیری وغیرک"، یہاں حضور علیہ

Maktaba Tul Ishaat.com

السلام نے حضرت علیؓ اور اپنے لئے جواز کا حکم کیا ہے تو اس کے عموم سے دلیل لیتے ہیں۔لیکن خیر اس کا جواب امام احمدؒ کی طرف سے کہ جواز کے قائل ہیں لیکن بشرط وضوء مکمل نہ سہی بلکہ کچھ نہ کچھ تو ہو۔

رہ گیا جواب ان کے مستدل کا،ٹھیک ہے روایات مثبت ہیں اور ہمارے دلائل محرم ہیں تو محرم کو ترجیح ہوگی، دوم جواب نسخ کا کرینگے کہ مسجد کے احکام پہلے نہیں تھے بعد میں آئے ہونگے، علاوہ ازین حضرت علیؓ کی روایت خصوصیت پر محمول ہے تو اس پر قیاس کرتے ہو اور ترمذی میں تخصیص موجود ہے کہ مسجد میں بغیر طہارت کے گزرے، اور یہاں پوری امت کے احکام بیان کرنا ہے، حقیقت یہی ہے کہ ابتداء اسلام میں مشقت اور سختی ان احکام کے اندر نہیں تھی اور صحابہ کرامؓ کے گھروں کے دروازے مسجد میں تھے تو جواز ممکن تھا مگر بعد میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے منع فرمادیا کہ تمام دروازے بند کروالا ابا بکر کہ ابوبکر کے دروازے کے علاوہ تمام دروازے بند کئے گئے اور خلافت کی طرف بھی اشارہ تھا کہ اجازت ابتداء میں تھی بعد میں بند کیا گیا، صرف ابوبکرؓ کا دروازہ کھلا ہوا تھا۔

ادلہ حرمت کہ ابوداؤد نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ **لا احل المسجد لحائض ولا جنب**. البتہ اس میں ایک راوی ہے ’’فلیت‘‘ اس کو ضعیف قرار دیا گیا ہے لیکن دار قطنی کہتے ہیں ’’کوفی صالح‘‘ احمد بن عبدالبرؒ کہتے ہیں کہ ثقہ اور ابن خزیمہؒ نے اس کو صحیح کہا ہے، وحسنہ ابن قطان، للہذا ضعف نہیں روایت قابل حجت ہے۔دوسری روایت ابن ماجہ کی ’’**ان المسجد لایحل لحائض ولا لجنب**‘‘. تیسری روایت حضرت علیؓ کی ’’**لااحل المسجد للجنب والحائض غیری وغیرک**‘‘. بہرحال یہ تین روایات ہمارے مسلک کے موافق ہیں۔واللہ تعالیٰ اعلم۔

حررہ عبدالمالک شاہ از ہدہ کوئٹہ بروز جمعرات۔

Maktaba Tul Ishaat.com

باب ما جاء فی غسل دم الحيض من الثوب

حدثنا ابن أبی عمر: حدثنا سفيان [ابن عيينة] عن هشام بن عروة، عن فاطمة بنت المنذر، عن أسماء بنت أبی بكر الصديقؓ: أن امراة سألت النبی صلی اللّٰه تعالیٰ عليه وسلم عن الثوب يصيبه الدم من الحيضة؟ فقال رسول اللّٰه صلی اللّٰه تعالیٰ عليه وسلم: حتيه، ثم اقرصيه بالماء، ثم رشيه، وصلی فيه.

[قال]: وفی الباب عن أبی هريرةؓ وأم قيس بنت محصنؓ.

قال أبو عيسیٰ: حديث اسماء فی غسل الدم حديث حسن صحيح.

وقد اختلف اهل العلم فی الدم يكون علی الثوب فيصلی فيه قبل ان يغسله.

فقال بعض أهل العلم من التابعينؒ: اذا كان الدم مقدار الدرهم فلم يغسله وصلی فيه، أعاد الصلاة.

وقال بعضهم: اذا كان الدم اكثر من قدر الدرهم اعاد الصلاة وهو قول سفيان الثوری وابن المبارک.

و[لم] يوجب بعض أهل العلم من التابعين وغيرهم عليه الاعادة وان كان أكثر من قدر الدرهم، وبه يقول احمد، واسحاق.

وقال الشافعیؒ: يجب عليه الغسل وان كان أقل من قدر الدرهم وشدد فی ذلک.

شوافع کے نزدیک نجاست قلیلہ غیر معفو ہے دلیل عمومات غسل ہے کہ اس میں قلیل اور اکثر کا کوئی اعتبار نہیں ہے، بخلاف امام اعظمؒ اور سفیان ثوریؒ کے کہ وہ کہتے ہیں کہ نجاست قلیلہ معاف ہے کثیرہ معاف

Maktaba Tul Ishaat.com

نہیں ہے، درہم کی مقدار قلیل معفو ہے اور اس سے زائدہ غیر معفو ہے دھونا ضروری ہے، بخلاف احمدؒ و اسحاق ابن راہویہؒ وہ وسیع کرتے ہیں کہ قلیل معاف کثیر معاف نہیں لیکن معیار عرف ہے کہ جس کو عرف کثیر کہے وہ کثیر اور جس کو وہ قلیل کہے وہ قلیل ہے، چاہیئے کہ بقدر درہم ہو یا اس سے زائد ہو بعض حضرات قلیل کو معفو اور کثیر کو غیر معفو کہکر مقدار پر مقید کرتے ہیں کہ درہم سے کم قلیل ہے درہم اور اس سے زائد کثیر ہے یہ اقوال اپنے اجتہاد سے کئے ہیں کوئی نصوص موجود نہیں ہے، البتہ احناف کے پاس آثار موجود ہیں کہ قلیل معفو اور کثیر غیر معفو ہے حضرت عائشہؓ کا اثر ہے کہ جب کپڑے کو حیض لگ جاتا اس پر تھوک کر پھر لکڑی سے دور کر لیتی اور کثیر صاف ہو کر کچھ نجاست رہ جاتی وہ معفو ہوتی، سعید بن جبیرؒ نقل فرماتے ہیں بعض ازواج مطہرت خون کو تھوک سے دور کرتی تھیں، حسن بصریؒ خون کپڑے پر دیکھ کر تھوک لیتے اور پھر ملتے تھے اسیطرح حضرت عمرؓ کا قول ہے اگر نجاست ناخن کے مقدار ہو تو معاف ہے اسیطرح استنجاء بالحجارہ کر کے استنجاء بالماء نہیں کیا تو نماز جائز ہے حالانکہ حجارہ کے بعد نجاست قلیلہ باقی رہتی ہے اور بالاتفاق جائز ہے، علاوہ ازیں مکھیاں نجاست پر بیٹھ کر پھر کپڑوں پر بیٹھ جاتی ہیں اس سے نجاست لگ جاتی ہے معلوم ہوا کہ قلیل نجاست معاف ہے قلیلہ سے احتراز دشوار ہے کیونکہ نجاست قلیلہ اگر چہ معفو ہے لیکن اس کا ازالہ کرے تا کہ طہارت پوری حاصل ہو، البتہ اگر نماز اس کیساتھ پڑھی تو جائز ہے عموم نجاست سے طہارت حاصل کرنا مراد ہے کہ طہارت خوب حاصل کرے یہ مراد نہیں کہ قلیل معفو ہے ہمیشہ اس کیساتھ نماز ادا کرے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

راقم محمد عبدالمالک شاہ چاغوی عفی عنہ

باب ماجاء في كم تمكث النفساء

حدثنا نصر بن علي [الجهضمي]: حدثنا شجاع بن الوليد أبو بدر عن علي بن عبدالاعلیٰ، عن أبي سهل، عن مسة الأزدية، عن أم سلمةؓ قالت: كانت النفساء تجلس

Maktaba Tul Ishaat.com

على عهد رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وسلم أربعين يوماً، فكنا نطلى وجوهنا بالورس من الكلف.

قال أبوعيسىٰ: هذا حديث [غريب] لا نعرفه الا من حديث أبى سهل عن مسة الأزدية عن أم سلمة.

واسم أبى سهل كثير بن زياد.

قال محمد بن اسماعيل: على بن عبدالاعلىٰ ثقة، وأبو سهل ثقة.

ولم يعرف محمد هذا الحديث الا من حديث أبى سهل.

وقد أجمع أهل العلم من أصحاب النبى صلى الله تعالىٰ عليه وسلم والتابعينؒ ومن بعدهم على أن النفساء تدع الصلاة أربعين يوماً، الا أن ترى الطهر قبل ذلك، فانها تغتسل وتصلى.

فاذا رأت الدم بعدم الأربعين: فان أكثر أهل العلم قالوا: لاتدع الصلاة بعد الأربعين، وهو قول أكثر الفقهاء.

وبه يقول سفيان الثورى وابن المبارک، والشافعى، واحمد واسحاق.

ويروى عن الحسن البصرى أنه قال: انها تدع الصلاة خمسين يوماً اذا لم تطهر.

ويروى عن عطاء بن أبى رباح والشعبى: ستين يوماً.

اس باب میں کچھ مباحث نہیں حضرت استاد نے صرف وہی مسائل بیان فرمائے جو کہ مصنفؒ نے بیان کیے تھے۔

Maktaba Tul Ishaat.com

باب ماجاء فی الرجل یطوف علی نسائه بغسل واحد

حدثنا بندار [محمد بن بشار]: حدثنا أبو أحمد: حدثنا سفیان عن معمر، عن قتادة، عن أنسؓ: أن رسول اللّٰه صلی اللّٰه تعالیٰ علیه وسلم کان یطوف علی نسائه فی غسل واحد.

[قال]: وفی الباب عن أبی رافع.

قال أبوعیسیٰ: حدیث أنسؓ حدیث حسن صحیح [أن النبی صلی اللّٰه تعالیٰ علیه وسلم کان یطوف علی نسائه بغسل واحد].

وهو قول غیر واحد من أهل العلم، منهم الحسن البصری: أن لابأس أن یعود قبل أن یتوضأ.

وقد روی محمد بن یوسف هذا عن سفیان فقال: عن أبی عروة، عن أبی الخطاب، عن أنسؓ.

وأبو عروة هو: معمر بن راشد، وأبو الخطاب: قتادة بن دعامة.

[قال أبو عیسیٰ: ورواه بعضهم عن محمد ابن یوسف، عن سفیان، عن ابن أبی عروة، عن أبی الخطاب وهو خطأ، والصحیح: عن أبی عروة].

یہاں سے ابواب الصلاۃ تک مصنفؒ چند ابواب شتیٰ کے اعتبار سے بیان فرماتے ہیں۔

اس روایت سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سب ازواج مطہرات کے پاس گئے ہیں نہ وضوء کیا ہے اور نہ غسل، دوسری روایت سے ظاہر ہوتا ہے کہ وضوء مستحب ہے۔

تطبیق: ٹھیک ہے غسل یا وضوء استحباب کے لئے کر رہے ہیں اور اس روایت میں بیان جواز ہے اور

Maktaba Tul Ishaat.com

جہاں نفی ہے وہاں نفی غسل کی ہے اور وضوء کی نہیں ہے۔

اب رہی یہ بات کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی نو ازواج مطہرات تھیں اور سب کی باری تھی تو سب کے پاس جانے سے تو اس کی حق تلفی ہوگی جس کی باری تھی؟ فکیف ہذا؟

جواب اولا یہ ہے کہ یا تو یہ محمول ہے اس پر کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم پر تقسیم واجب نہیں تھی، ہاں البتہ تطییب خاطر کے لئے باری مقرر فرماتے تھے، پھر اشکال دفعہ ہوتا ہے۔ [قالہ ابوسعید الاصطخری]

جواب دوم کہ ٹھیک ہے باری واجب تھی لیکن ایسی رات میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم چکر لگاتے جس میں باری مقرر نہیں ہوئی تھی باین طور کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم پہلے باری مقرر کی ہوئی تھی اور جب ختم ہوگئی ہوگی تو بعد کی رات میں چکر لگایا ہے۔ [قال المہلب]

جواب سوم یہ ہے کہ یا سب نے اجازت دی ہوگی۔ [قال ابوعبیدۃ]

جواب چہارم یا یوں کہ ایک وقت مشترک کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے رکھا تھا جیسے عصر کو مشترک کر رکھا تھا تو اسیطرح ساعۃ مشترک فی اللیل تھی حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے چکر لگایا تھا۔

جواب پنجم کہ ایک خاص جزئی واقعہ ہے جیسے کہ یہ واقعہ حجۃ الوداع کا ہے کہ احرام باندھنے سے پہلے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ذوالحلیفہ میں ساری امہات کے پاس چکر لگایا۔ یہ جواب ابن عربی کا ہے اور سب سے بہتر بھی ہے۔

باب ماجاء فی التیمم

حدثنا أبو حفص عمرو بن علی الفلاس: حدثنا یزید بن زریع: حدثنا سعید عن قتادة، عن عزرة، عن سعید بن عبدالرحمٰن بن ابزی، عن أبیه، عن عمار بن یاسرؓ: أن النبی صلی اللّٰه تعالیٰ علیه وسلم أمره بالتیمم للوجه و الکفین.

Maktaba Tul Ishaat.com

[قال]: وفي الباب عن عائشةؓ، وابن عباسؓ.

قال أبو عيسىٰ: حديث عمارؓ حديث حسن صحيح. وقد روى عن عمار من غير وجه.

وهو قول غير واحد من أهل العلم من أصحاب النبي صلى الله تعالىٰ عليه وسلم، منهم: عليؓ، وعمارؓ، وابن عباسؓ، وغير واحد من التابعين: منهم: الشعبیؒ، وعطاءؒ، مكحولؒ، قالوا: التيمم ضربة للوجه والكفين.

وبه يقول احمدؒ واسحاقؒ.

وقال بعض اهل العلم منهم ابن عمرؓ، وجابرؓ، وأبراهيمؒ، والحسنؒ، قالوا: التيمم ضربة للوجه وضربة لليدين الى المرفقين.

وبه يقول سفيان الثوریؒ، ومالكؒ، وابن المباركؒ، والشافعیؒ.

وقد روى هذا الحديث عن عمارؓ فی التيمم أنه قال: الوجه والكفين. من غير وجه.

وقد روى عن عمارؓ أنه قال: تيممنا مع النبی صلى اللّٰه تعالىٰ عليه وسلم الى المناكب والآباط.

فضعف بعض اهل العلم حديث عمارؓ عن النبی صلى اللّٰه تعالىٰ عليه وسلم فی التيمم للوجه والكفين لما روى عنه حديث المناكب والآباط.

قال اسحاق بن ابراهيم [بن مخلد الحنظلی]: حديث عمارؓ فی التيمم للوجه والكفين: هو حديث [حسن] صحيح، وحديث عمارؓ: تيممنا مع النبی صلى اللّٰه تعالىٰ

Maktaba Tul Ishaat.com

عليه وسلم الى المناكب والآباط: ليس [هو] بمخالف لحديث الوجه والكفين، لأن عماراً لم يذكر أن النبى صلى اللّٰه تعالىٰ عليه وسلم أمرهم بذلك، وانما قال: فعلنا كذا وكذا، فلما سأل النبى صلى اللّٰه تعالىٰ عليه وسلم أمره بالوجه والكفين [فانتهٰى الى ما علمه رسول اللّٰه صلى اللّٰه تعالىٰ عليه وسلم: الوجه والكفين]، والدليل على ذٰلك: ما أفتى به عمارؓ بعد النبى صلى اللّٰه تعالىٰ عليه وسلم فى التيمم أنه قال: الوجه والكفين. ففى هذا دلالة على أنه انتهىٰ الى ما علمه النبى صلى اللّٰه تعالىٰ عليه وسلم [فعلمه الى الوجه والكفين].

[قال: وسمعت أبا زرعة عبيداللّٰه بن الكريم يقول: لم أر بالبصرة أحفظ من هؤلاء الثلاثة: على بن المدينى، وابن الشاذكونى، وعمرو بن على الفلاس].

[قال أبو زرعة: وروى عفان بن مسلم عن عمرو بن على حديثا].

حدثنا يحيى بن موسى: حدثنا سعيد ابن سليمان: حدثنا هشيم عن محمد بن خالد القرشى، عن داؤد بن حصين، عن عكرمة، عن ابن عباس: أنه سئل عن التيمم؟ فقال: ان اللّٰه قال فى كتابه حين ذكر الوضوء: ﴿فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق﴾، [المائدة: ٦] وقال فى التيمم: ﴿فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه﴾ وقال: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما﴾ [المائدة: ٣٨] فكانت السنة فى القطع الكفين. انما هو الوجه الكفان، يعنى التيمم.

قال أبو عيسىٰ: هذا حديث حسن صحيح غريب.

پہلے کلام کیا تھا طہارت صغریٰ پر اور پھر بدل بعض میں اور بعد میں طہارت کبریٰ کا بیان کیا تھا پھر

Maktaba Tul Ishaat.com

بدل الکل کا بیان سے شروع کردیا ہے، اس میں دو باتیں نقل کئے دیتا ہوں باقی چھوٹی باتیں ہیں تیمّم کا لغوی معنی قصد ہے۔ اور اصطلاح میں قصد صعید الطیب بصفۃ مخصوصۃ۔ خیر یہ تو ہوگیا۔

ایک تعداد ضربات میں اختلاف ہے دوسرا محل یدین کی مقدار میں یہ قابل ذکر ہیں۔

(۱): امام احمدؒ واسحاقؒ یہ فقہاء مجتہدین سے اور شعبیؒ مکحولؒ، عطاءؒ تابعین سے، اور ابن عباسؓ وعمارؓ وعلیؓ یہ صحابہ میں سے، یہ سب حضرات کہتے ہیں کہ تعداد کے اعتبار سے ضربۃ واحدۃ ہے، اور حد میں صرف کفین مانتے ہیں یعنی الی الرسغین فقط۔

دلیل ان حضرات کی یہی حدیث عمارؓ ہے ''امرہ بالتیمم للوجہ والکفین۔

اور بخاری میں بھی سندین مذکور للوجہ والکفین کی، اور کفین رسغین تک ہونگے، اور ابن عباسؓ کا اثر ان کے لئے موجود ہے کہ تیمّم کو قیاس کرتے ہیں سرقہ پر کہ سرقہ میں مطلق ید کا ذکر ہے اور بالاتفاق رسغین مراد ہے اور یہاں بھی مطلقاً مذکور ہے تو یہ بھی مقید الی الرسغین مراد ہونگے، یہ قیاس ان کے اعتبار محل کی دلیل ہے۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ مٹی مطہر نہیں باعتبار ذات کے ملوث ہے لہٰذا تطہیر اس کا ارادہ متیمم کا ہوگا لیکن شریعت نے اس کو یاددہانی کے لئے بنادیا ہے پھر اس کے لئے معمولی مسح کی ضرورت ہے الی المرفقین کی ضرورت نہیں کیونکہ اس میں تلویث ہوتی ہے۔

(۲): بخلاف امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام ابوحنیفہؒ اور ابن المبارکؒ اور سفیان ثوریؒ لیث بن سعیدؒ، حسن بن حیؒ، یہ سب کہتے ہیں کہ ضربتین ہونگے اور محل مرافق تک ہونگے فقط رسغین تک کافی نہیں ہوگا۔

اب ان میں پھر اختلاف ہوجاتا ہے ان ضربات کی تفصیل اور محل کی تعیین میں، امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ بیشک ضربتین ہیں ایک ضرب وجہ کے لئے اور ایک ضرب ید کے لئے، پھر اتنی تفصیل کرتے ہیں کہ وجہ کا ضرب فرض ہے اور یدین کا رسغین تک فرض ہے مگر مرفقین تک مستحب ہے فرض نہیں ہے۔

Maktaba Tul Ishaat.com

حسن بن حیؒ کہتے ہیں کہ ضربۃ واحدۃ میں مشترک ہوگا باین طور کہ ایک ضربہ چہرہ اور کفین کے لئے اور دوسرا ضربہ میں رسغین مرفقین تک۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں ضربتین ہیں ایک وجہ کے لئے ایک یدین کے لئے مرافق تک ہوگا یہ تفصیل یہ حضرات کرتے ہیں۔

(۳) تیسرا قول سعید بن مسیّبؒ کا ہے وہ فرماتے ہیں ثلاثہ ضربات پہلی ضرب وجہ کے لئے دوسری مرفقین تک اور تیسری ذراعین کیساتھ، دوسری صورۃ ایک وجہ کے لئے ایک مرفقین کے لئے اور تیسری ضربہ مشترک ہے وجہ اور مرفقین میں۔

(۴) چوتھا قول امام زہریؒ کا ہے فرماتے ہیں کہ بیشک ضربتین تو ہونگے لیکن محل میں فرماتے ہیں الی الآباط تک ہونگے الی المرفقین تک نہیں ہے۔[یہ تفصیل مذاہب ہوگیا]

اب رہ گئے دلائل مذاھب: سعید بن مسیّبؒ کے پاس کوئی حدیث موجود نہیں ان کے پاس دلیل ان کا اجتہاد ہے، یہ صرف ان کا اجتہاد ہے ہم پر لازم نہیں۔

زہریؒ کے لئے حضرت عمارؓ کی حدیث ان کا مستدل ہے، البتہ یہ حدیث ان کے لئے حجت نہیں ہوسکتی اس لئے کہ محدثین حضرات اس کو ضعیف قرار دیتے ہیں صریح حجت نہیں بن سکتی۔

اسحاقؒ، احمدؒ محل اور ضربہ میں اختلاف کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ بعض روایات میں ضربتین ہے اور بعض میں ضربۃ واحدۃ ہے اور بعض میں کچھ نہیں اور اسیطرح بعض روایات کے اندر کفین ہے اور بعض میں مرافق ہے اور بعض میں آباط کا ذکر ہے، اور وہاں بھی مختلف نظر آتے ہیں، حافظؒ فرماتے ہیں کہ روایات میں پانچ طریقوں کا ذکر آیا ہے کسی روایت میں رسغین کا ہے اور کسی میں نصف ذراع ہے اور کسی میں مرفق ہے اور کسی میں نصف عضد ہے اور کسی میں الی الآباط کا ذکر ہے، پھر اس میں امام احمدؒ اور اسحاقؒ کا کلام ہے کہ الی

Maktaba Tul Ishaat.com

الا باط قابل حجت نہیں بقی قابل حجت ہیں لیکن ان سب روایات سے حضرت عمارؓ کی روایت سب سے زیادہ صحیح ہے کیونکہ وہ بخاریؒ میں موجود ہے اور دوسری روایات سنن میں موجود ہیں اور باقی صحیح نہیں ہیں، اور بخاری کی روایت میں الی المرافق موجود نہیں ہے، تو اس وجہ سے یہ فرماتے ہیں کہ صرف ضربۃ واحدۃ ہے اور یدین کفین تک ہے۔

لیکن ان کا یہ دعوی کہ صرف بخاری صحیح ہے اس میں نہیں اور دوسری صحیح نہیں بلکہ دوسرے صحاح موجود ہیں ان میں ہمارے مستدل کی روایات موجود ہیں۔

دلائل ائمہ ثلاثہ وغیرہ: ادلہ ضربتین الی المرافق کثیر ہیں، ایک روایت ابن شریک کی موجود ہے ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين .....جس کی طبرانی اور طحاوی نے صحیح تخریج کی ہے۔

آثار ہمارے لئے مستدل موجود ہیں حسن بصریؒ کہتے ہیں کہ ضربة واحدة للوجه والكفين ضربة ثانية الى الزراعين، یہ استدلال ضربتین کے ثبوت میں ہے اور محل میں نہیں، ابراہیم نخعیؒ بواسطہ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں" فيمسح لليدين الى المرافقين". اسیطر ح صالحؒ، شعبیؒ اور ابن میسّبؒ ابن قطان الی المرافق کہتے ہیں البتہ حضرت عائشہؓ اور ابو امامہؓ سے اسیطر ح ثابت ہے لیکن سنداً ضعیف ہے لیکن تاکید کے لئے درست ہے۔۔

جواب ادلہ عن المخالفین: اس مسئلہ میں امام بخاریؒ امام احمدؒ کیساتھ شریک ہیں کہ ضربۃ واحدۃ ہے اور الی الکفین تک ہے، بہرحال یہ ان کا مذہب ہے اولاً ہم ان کے ادلہ کے جواب ترجیح سے دینگے، کہ عمارؓ کی روایت مضطرب ہے اور ہماری روایات اضطراب سے خالی ہیں، کیونکہ عمارؓ کی روایت میں کبھی الی الکفین ہے اور کبھی الی المرافق موجود ہے اور کبھی الی الزراعین ہے۔

یا یوں جواب دینگے کہ ہماری روایات میں زیادتی موجود ہے اور ثقات کی زیادتی مقبول ہوگی اور

Maktaba Tul Ishaat.com

حضرت عمارؓ کی روایت میں وہ زیادتی موجود نہیں ہے۔

اور یوں بھی جواب دے سکتے ہو کہ ضربتین میں [ضرب واحد اور کفین کے ساتھ] الی المرافق اس پر بھی عمل ہوگا، اور اگر اس کی روایات پر عمل کیا جائے تو اہمال بعض روایات کا لازم آجاتا ہے وذلک لا یجوز۔ یوں بھی کہہ سکتے ہو کہ یہ مسئلہ تطہیر کا ہے کہ تیمّم باب طہارت کا ہے اور طہارت میں تکثیر محل زیادہ ہونا چاہئے وہ کفین میں نہیں الی المرفقین میں ہے۔

اور تطبیق بھی دے سکتے ہو باین طور کہ درست ہے کوئی منافات نہیں ابتداً حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے طریقہ نہیں بتلایا تھا، جیسے کہ واقعہ ہے کہ حضرت عمارؓ اور حضرت عمرؓ کا ایک دفعہ سفر میں جنابت ہوگئی ان کو یہ معلوم تھا کہ تیمّم جائز ہے لیکن طریقہ تیمّم جنابت معلوم نہیں تھا اور حضرت عمرؓ نے معروف طریقہ سے انکار کردیا، اور حضرت عمارؓ نے تمرغ علی الارض کیا تھا پھر جب حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے پاس آگئے تو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے حضرت عمارؓ کی تردید فرمادی کہ وضوء اور غسل کا ایک ہی طریقہ ہے تمرغ ٹھیک نہیں صرف ضرب کافی ہے، ''یکفیک ضربتین ''تمرغ کیوں کردیا، تو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے بیان کیفیت تیمّم نہیں کیا تھا بلکہ حوالہ دیا کہ وضوء میں جس طرح کرتے ہو اسی طرح غسل میں بھی وہی کرو، تو اس سے آپکا مسلک ثابت نہیں ہوتا بہر حال یہ جواب ٹھیک ہے دے سکتے ہو۔

رہا اثر ابن عباسؓ کا جواب کہ قیاس مع الفارق ہے اس لئے کہ جنس واحد نہیں باین طور کہ تیمّم باب طہارت سے اور سرقہ باب جنایت سے ہے، اور نیز قطع باب جنایات میں سے اس میں احتیاط ہوتی ہے تو مرفقین تک نہیں لیتے ہیں، اور طہارت میں تکثیر محل ہوتا ہے اور اسی میں احتیاط ہے پھر ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا درست نہیں۔

بہر حال روایۃ ودرایۃ یہ مذہب درست ہے اور راجح ہے کہ ضربتین اور مرفقین تک ہے جیسے کہ تفصیل

Maktaba Tul Ishaat.com

کے ساتھ آپ کو معلوم ہو چکا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ مورخہ ۲/۷/۷۷ ۱۹ء

باب ماجاء فی البول یصیب الأرض

حدثنا ابن أبی عمر وسعید بن عبدالرحمٰن المخزومی قالا: حدثنا سفیان بن عیینة عن الزهری عن سعید بن المسیب، عن أبی هریرةؓ قال: دخل اعرابی المسجد والنبی صلی اللّٰه تعالیٰ علیه وسلم جالس، فصلی، فلما فرغ قال: اللّٰهم ارحمنی ومحمداً ولا ترحم معنا أحداً، فالتفت الیه النبی صلی اللّٰه تعالیٰ علیه وسلم فقال: لقد تحجزت واسعاً، فلم یلبث أن بال فی المسجد، فأسرع الیه الناس، فقال النبی صلی اللّٰه تعالیٰ علیه وسلم أهریقوا علیه سجلاً من ماء، أو دلواً من ماء، ثم قال: انما بعثتم میسرین ولم تبعثوا معسرین.

قال سعید: قال سفیان: وحدثنی یحیی بن سعید عن أنس بن مالک نحو هذا.

[قال]: وفی الباب عن عبداللّٰه بن مسعودؓ، وابن عباسؓ، وواثلة بن الاسقع.

قال أبو عیسیٰ: [و] هذا حدیث حسن صحیح.

والعمل علی هذا عند بعض أهل العلم، وهو قول أحمد، واسحاق.

وقد روی یونس هذا الحدیث عن الزهری عن عبیداللّٰه بن عبداللّٰه، عن أبی هریرةؓ.

اس باب میں طہارت ارض کا حکم بیان ہوا ہے، پہلے راوی حدیث کے متعلق کچھ کہا ہے اور حدیث شریف میں اعرابی مطلق بیان کیا گیا ہے نام نہیں بتلایا گیا ہے۔

نام کے متعلق بعض کہتے ہیں کہ عطاء بن خالص ہے، اور بعض کہتے ہیں کہ عیینة بن حصین اور بعض

Maktaba Tul Ishaat.com

ذوالخویصرہ بتاتے ہیں، اور ذوالخویصرہ دو ہیں ایک یمانی ایک تمیمی ہے اور تمیمی رأس الخوارج ہے جس نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی تقسیم پر اعتراض کیا تھا، "یارسول اللہ اعدل" اور حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا "ویلک ومن یعدل اذا لم اعدل" اور دوسرا یمنی ہے وہ جلیل القدر صحابی ہے اور اس کو بھی ذوالخویصرہ کہتے ہیں اور یہی سائل عن الساعۃ ہے، "یا محمد متی الساعۃ"۔ وفیہ۔ انی احب اللہ ورسولہ"۔ تو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے انہیں فرمایا "انک مع من احببت"۔ یہاں وہی ہے جو کہ سائل بزرگ ہے، اور یہ پہلے والا نہیں کیونکہ پہلے والا منافق تھا۔

آگے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ان کی دعاء کے اوپر تنبیہ فرمادی، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی رحمت وسیع ہے اس لئے سب کو شرکت دینی چاہئے، اس پر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے تنبیہ فرمائی ہے کہ اس طرح ٹھیک نہیں ہے، اب بھی اگر امام ہے تو وہ سب کو جمع کرے ورنہ وہ خائن ہوتا ہے صرف اپنے کو خاص کرے اور اگر منفرد ہے تو دونوں صورتیں جائز ہیں، اور جہاں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے واحد کے صیغ منقول ہیں وہ حالت انفراد کے ہیں اور اگر جمع کے صیغہ حالت امامت میں ہوئے ہیں۔ رہا حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا قول "انما بعثتم میسرین الخ" حالانکہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے علاوہ کوئی اور مبعوث نہیں تھے، لیکن ٹھیک ہے کہ یہ صحابہ کرامؓ بھی حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے مبلغ تھے تو گویا وہ بھی مبعوث ہوئے تھے مجازاً۔ رہی یہ بات کہ اس صحابیؓ نے مسجد میں پیشاب کیوں کیا اور یہ تو توہین مسجد ہے وذالک لایجوز؟ بعض کہتے ہیں کہ یہ منافق تھا لیکن یہ بات ٹھیک نہیں، بہتر یہی ہے کہ صحابہؓ میں سے تھا اور آداب مسجد بھی خوب سب کچھ جانتا تھا لیکن عشق رسول میں ایسا کردیا کہ حضور درس دے رہے ہیں اگر پیشاب کے لئے باہر جاؤں تو درس فوت ہوجاتا ہے اور حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے درس سے محروم ہوجاتا ہوں اور مقام درس میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ادب کیا ہے، تو وہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے ادب کو مسجد کے ادب سے ترجیح

Maktaba Tul Ishaat.com

دیتے ہیں، بہر حال یہ جذبہ عشق اور غلبہ فدائیہ تھا تو وہ معذور سمجھے جائیں گے اور یہ قابل گرفت نہیں ہوتا ہے، اور پھر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اخلاق کریمانہ کا درس دیتے ہیں کہ "انما بعثتم میسرین الخ" اور یہی کریمانہ اخلاق تھے کہ یہی صحابہ خود کہا کرتے تھے "بابی انت امی فلم یضرب ولم یسب" [یہ اخلاق اسلامیہ ہے]

رہا مسئلہ فقہی یہ معروف ہے یہ اختلاف ہے کہ طہارت ارض کیا ہے؟

ائمہ ثلاثہ غسل متعین کرتے ہیں، بخلاف ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ کے وہ طہور ارض متعدد کرتے ہیں کہ غسل سے طہارت آتی ہے جفاف سے بھی حفرہ سے بھی آتی ہے، چنانچہ یہی مسئلہ ہے کہ فرش سیمنٹ شدہ ہو تو حکم غسل کا ہوگا دوبارہ یا سہ بارہ غسل کر کے خشک کرنا ہوگا، اور اگر فرش نہیں زمین صلبہ ہے تو طریقہ طہارت حفرہ ہے اور پاک مٹی سے بھرا جائے، یا قلب کیا جائے کہ اوپر کی مٹی کو نیچے کرے اور نیچے والی پاک مٹی اوپر ڈال دے، اور اگر رخوہ ہے تو غسل سے پاک ہو جائے گی، بہر حال جس طرح تطہیر کرے وہ درست ہے، ائمہ ثلاثہ کی مستدل یہی روایت ہے، اہریقوا علیہ الخ، تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک ہی طریقہ ہے غسل فقط کوئی اور طریقہ طہارت نہیں۔

لیکن جواب یہ ہے کہ یہ ایک تطہیر کا طریقہ اختیار کیا گیا ہے اس کے علاوہ اور بھی ہے حفر بھی اور جفاف بھی ہے ایک کے اختیار کرنے سے دوسرے کی نفی نہیں ہوتی ہے یہ طریقہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اس وجہ اختیار کیا تھا کہ جلدی جماعت کھڑی ہوتی ہے اور حفر میں اور جفاف میں دیری ہوتی ہے، بہر حال حفر اس میں نہیں صرف ایک طریقہ اختیار کیا ہے، یا یوں جواب دیا جائے کہ اس روایت میں غسل بھی نہیں بلکہ حفرہ ہی ہے، چنانچہ روایت ابوداؤد میں ہے "فاحفر" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تطہیر کے لئے غسل اختیار نہیں کیا تھا بلکہ حفرہ ارض کیا تھا، البتہ اس روایت میں غسل ہے وہ مٹی کے جمانے کے لئے تھا تطہیر کے لئے نہیں تھا،

Maktaba Tul Ishaat.com

بہرحال یہ روایت کے دوجواب دے سکتے ہو۔

حنفیہ کے دلائل متعدد ہیں طریقہ طہارت ارض غسل کیساتھ اسی روایت سے معلوم ہوگیا، اور حفر کا جواز ابوداؤد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے، اور جفوف کے لئے بھی روایات موجود ہیں، ابن عمرؓ کی روایت کی روایت موجود ہے "وكانت الكلاب تبول وتقبل وتدبر فى المسجد فلم يكونوا يرشون شيئاً من ذالک" تو اس روایت سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ بول کے بعد غسل نہیں فرماتے تھے، تو وہ خشک ہوجاتی اور نماز پڑھتے تھے، اور یہ روایت حکم مرفوع میں ہے، باقی اور روایات موجود ہیں جیسے کہ "زكاة الارض يبسها" یہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر موقوف ہے اور ابن ابی شیبہ میں اثر ابی جعفر محمد بن علی الباقر موجود ہے کہ "زكاة الارض يبسها"، اور ابوقلابۃ کا اثر موجود ہے "جفوف الارض طهارتها"، اور ایک روایت میں یہ الفاظ منقول ہیں "اذا جفت الارض فقد زكت" بہرحال یہ ساری روایات موجود ہیں صریح ہیں احناف کے مذہب پر، اگرچہ ان کو مرفوع کہنا درست نظر نہیں آتا ہے، البتہ تاویل کرتے ہوئے کہہ سکتے ہیں کہ حکم رفع میں ہیں لیکن عموماً رفع سے صریح رفع مراد ہوتا ہے اور یہ صریح رفع نہیں۔ والله اعلم بالصواب. هذا آخر كتاب الطهارت والحمدلله اولاً وآخراً والصلاة على النبى صلى الله تعالىٰ عليه و على آله وسلم واصحابه واتباعه وازواجه وذرياته اجمعين. لاحول ولاقوة الا بالله اعلى العظيم. انا الاحقر المفتقر الى الله الغنى عبدالمالک شاه الچاغوى عفا الله عنه وعن والديه واساتذه وجميع المؤمنين.

Maktaba Tul Ishaat.com

ابواب الصلاة عن رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیه وسلم

باب ماجاء فی مواقیت الصلاة عن النبی صلی اللّٰہ تعالیٰ علیه وسلم

حدثنا هناد بن السری: حدثنا عبدالرحمٰن بن أبی الزناد عن عبدالرحمٰن بن الحارث بن عياش بن أبی ربيعة، عن حكيم بن حكيم ـ وهو ابن عباد [بن حنيف] ـ: أخبرنی نافع بن جبير بن مطعم قال: اخبرنی ابن عباسؓ: ان النبی صلی اللّٰہ تعالیٰ علیه وسلم قال: أمنی جبريل [عليه السلام] عند البيت مرتين، فصلی الظهر فی الأولی منهما حين كان الفیء مثل الشراک، ثم صلی العصر حين كان كل شیء مثل ظله، ثم صلی المغرب حين وجبت الشمس وأفطر الصائم، ثم صلی العشاء حين غاب الشفق، ثم صلی الفجر حين برق الفجر وحرم الطعام علی الصائم. وصلی المرة الثانية الظهر حين كان ظل كل شیء مثله، لوقت العصر بالأمس،ثم صل العصر حين كان ظل كل شئ مثليه، ثم صلی المغرب وقته الأول، ثم صلی العشاء الآخرة حين ذهب ثلث الليل، ثم صلی الصبح حين أسفرت الارض، ثم التفت الی جبريل فقال: يا محمد، هذا وقت الأنبياء من قبلک والوقت فيما بين هذين الوقتين.

[قال ابو عيسیٰ]: وفی الباب عن أبی هريرةؓ، وبريدةؓ، وأبی موسیؓ، وأبی مسعودؓ [الأنصاری]، وأبی سعيدؓ، وجابرؓ، وعمرو بن حزمؓ، والبراءؓ، وأنس.

حدثنا احمد بن محمد بن موسیٰ: حدثنا عبداللّٰہ بن المبارک: أخبرنی حسين بن علی بن الحسين: أخبرنی وهب كيسان عن جابرؓ بن عبداللّٰہ عن رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیه وسلم قال: أمنی جبرئيل. فذكر نحو حديث ابن عباسؓ بمعناه، ولم يذكر فيه:

Maktaba Tul Ishaat.com

لوقت العصر بالأمس.

[قال أبو عيسىٰ: هذا حديث حسن صحيح غريب].

[قال:] وحديث جابر في المواقيت قد رواه عطاء بن أبي رباح وعمرو بن دينار وأبو الزبير عن جابر بن عبدالله عن النبي صلى الله تعالىٰ عليه وسلم نحو حديث وهب بن كيسان عن جابرؓ عن النبي صلى الله تعالىٰ عليه وسلم.

[قال أبو عيسىٰ]: حديث ابن عباسؓ حديث حسن [صحيح].

وقال محمد: أصح شيء في المواقيت حديث جابرؓ عن النبي صلى الله تعالىٰ عليه وسلم.

صلاۃ کے موقوف علیہ اور شرط بسط سے بیان کئے گئے ہیں اور اب مصنفؒ مشروط وموقوف کو بیان کرتے چلے جائینگے، اس باب میں یہ فرماتے ہیں کہ جبریل علیہ السلام نے دو دفعہ میں مکی زندگی میں بیت اللہ شریف کے اندر امامت کرائی ہے، یہ حدیث امامت سے مشہور ہے، تو اس میں جبریل علیہ السلام نے امامت فرمائی اور تعلیم دو دن کی مذکور ہے اور ایک تعلیم اعرابی کی ہے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ان کو دو دن تک روک کر اوقات کی تعلیم کرائی، تو یہ واقعہ مدنی ہے، اس لئے دونوں کو خلط نہیں کیا جائے۔ البتہ یہاں یہ اشکال ہے کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام غیر مکلّف ہیں اور حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم مکلّف ہیں تو جب حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ان کے پیچھے اقتدا کرینگے تو یہ اقتداء مفترض بالمتنفل ہوگی، اور یہ احناف کے ہاں ٹھیک نہیں ہے اور شوافع جواز کی دلیل اس سے پیش کرتے ہیں، جواب یوں دے سکتے ہو کہ تقریب تام نہیں کہ امامت شرعی نہیں تھی بلکہ امامت عرفی تھی اور اس میں مقصود بتلانا ہوتا تھا جیسے استاد بچوں کو جمع کر کے ان کو نماز کی تعلیم دیتے ہیں اور حرکات وسکنات کرتے ہیں تو مقصود استاد کا تعلیم ہوتی ہے مقصود امامت نہیں ہوتی ہے یہاں بھی

Maktaba Tul Ishaat.com

اسیطرح ہے کہ جبریل علیہ السلام دور سے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو بیان فرماتے تھے، علی التسلیم اقتداء شرعی ہوگئی ہے لیکن یوں جواب ہے کہ جبرئیل علیہ السلام خدا کی طرف سے مأمور ہوئے ہیں تو اس پر بھی فرض ہے وہ بھی مکلّف بنتے ہیں۔

دوسرا جواب علی التسلیم کہ یہ امامت ہوگئی ہے لیکن منسوخ ہے اس حدیث شریف سے ''الامام ضامن'' تو معلوم ہوتا ہے کہ امامت متنفل کی مفترض کو جائز نہیں ہے، ''وصلی المرة الثانية الظهر حين كان ظل كل شيء مثليه'' اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عصر اور ظہر کا وقت مشترک ہے کہ پہلے دن مثلیہ میں عصر پڑھائی اور دوسرے دن اس میں ظہر پڑھائی تو مشترک معلوم ہوتا ہے اور یہ امام مالکؒ کا مذہب ہے، اور یہی اس کا مستدل ہے، بخلاف دیگر حضرات کے وہ فرماتے ہیں کہ عصر اور ظہر کا وقت مشترک نہیں بلکہ ہر ایک کا وقت الگ ہے، اور ان کو اس کا جواب دینا ہوگا، اس لئے امام مالکؒ کو جواب دینے کیلئے یہ کہا گیا ہے کہ اس سے اشتراک لازم نہیں آتا ہے کیونکہ پہلے دن عصر اس وقت پڑھائی جبکہ مثل اول ختم ہوگیا تھا اور مثل ثانی شروع ہوگیا تھا تو اس کا معنی یوں ہوگا کہ ''ای شرع العصر فی المثل الثانی'' اور دوسرے دن اس نے شروع کرائی تھی جبکہ مثل اول ختم ہونے والا تھا تو اس کے آخر میں ظہر شروع کرائی تھی، ''ای ختم صلاه الظهر عند اختتام مثل اول'' اس لئے دونوں کے اوقات علیحدہ ہوجاتے ہیں، اور یہ بھی درست، یا یوں کہا جائے کہ یہ روایت منسوخ ہے اس لئے کہ یہ ابتداء اسلام قبل الہجرۃ کا واقعہ ہے، اور دوسری روایات سے عدم اشتراک فی الوقتین معلوم ہوتا ہے وہ بعد کی ہیں اس لئے وہ ناسخ ہیں اور یہ منسوخ ہے جیسے ابو ہریرۃؓ کی روایت موجود ہے ''ان اول وقت العصر حين يدخل وقتها وان آخر وقتها حين تصفر الشمس'' وغیر ذالک من الروایات، تو یہ روایات بعد کی ناسخ ہیں حدیث امامت کے لئے، ''فقال محمد هذا وقت الانبياء من قبلك الخ''. بظاہر اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہذا کا اشارہ پانچ نمازوں کی طرف ہے اور

Maktaba Tul Ishaat.com

حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ پہلے انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کو پانچ نمازیں نہیں دی گئی تھیں اور یہ پانچ نمازیں اس امت کو خاص کر کے دی گئی ہیں؟ بلکہ یہ ہذا کا اشارہ مطلق نمازوں کی طرف ہے قطع نظر خمسہ سے اشکال ختم ہو جاتا ہے، اور جبرئیل علیہ السلام نے مابین ذالک سے وقت مختار بتایا قولاً کہ اول وآخر میں نہ پڑھو، اور اول و آخر وقت فعلاً بتلاتے ہیں۔

اب رہ جاتا ہے بیان امامت: بیان اوقات کے لئے مصنف مختلف ابواب بیان کرتے چلے جاتے ہیں اوقات کے متعلق دو اختلاف ہیں ایک جواز وعدم جواز میں اور ایک افضلیت وعدم افضلیت وقت میں، فجر کے اول وقت میں اتفاق ہے کہ اول وقت طلوع فجر سے شروع ہوتا ہے اور آخر میں بھی اتفاق ہے کہ طلوع شمس پر ختم ہو جاتا ہے، ظہر کے ابتداء وقت میں اختلاف نہیں کہ فقط زوال شمس سے ابتداء ہوتی ہے البتہ آخر ظہر میں اختلاف ہے کہ اس کا آخر مثل اول کا آخر ہے یا مثل ثانی کا آخر ہے، تو بعض کہتے ہیں کہ آخر ظہر مثل واحد کا اخیر ہے اور بعض کہتے ہیں کہ مثل ثانی کا آخیر ہے، پھر ظہر کے اخیر وقت کے اختلاف سے عصر کے اول میں اختلاف ہوتا ہے کہ مثل اول ہے یا مثل ثانی سے ہوتا ہے اور پھر عصر کے آخر میں اتفاق ہے کہ غروب شمس تک ہے، اور مغرب کی ابتداء میں اتفاق ہے کہ غروب شمس سے شروع ہوتا ہے البتہ آخر میں اختلاف ہے کہ غیبوبۃ شفق احمر تک ہے یا غیبوبۃ شفق ابیض تک ہے، اور عشاء میں اختلاف مغرب کے آخر کے وقت کے اختلاف سے ہوتا ہے اور آخر عشاء میں سب کا اتفاق ہے کوئی اختلاف نہیں کہ طلوع فجر تک رہتا ہے، بہر حال ظہر کے اخیر اور مغرب کے اخیر میں اختلاف باقی رہ جاتا ہے۔

اور دوسرا افضلیت کا اختلاف ہے یہ تین مقام ہیں، اس لئے کہ عشاء کی تاخیر میں سب کا اتفاق ہے اور مغرب کی تعجیل میں بھی سب متفق ہیں۔ باقی تین اوقات میں کہ فجر میں اسفار افضل ہے یا تغلیس افضل ہے، دوسرا ظہر میں ابراد افضل ہے یا تعجیل اور عصر میں تعجیل افضل ہے یا تاخیر، پہلے یہاں جواز وعدم جواز کا کلام

Maktaba Tul Ishaat.com

مقصود ہے، کیونکہ افضلیت کے لئے اور ابواب ذکر کرتے چلے جائینگے ،ظہر کے وقت میں اختلاف مشہور ہے، صرف یاددہانی ہوگی ، اختلاف یہ ہے کہ وقت ظہر مثل واحد ہے یا مثلین ہے، ائمہ ثلاثہ اور صاحبین یہ فرماتے ہیں کہ ظہر کا وقت مثل واحد ہے اس تقدیر پر عصر مثل ثانی سے شروع ہوگا اور یہ ثانی عصر کا وقت ہوگا ، بخلاف امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے چار اقوال ہیں ایک قول مثل واحد کا ہے پھر اختلاف نہیں رہتا ہے، دوسرا قول وہ مشہور مثلین کا ہے کہ ظہر مثلین تک ہے اس تقدیر پر عصر ثانی کے بعد شروع ہوگا اور ثانی میں عصر کا پڑھنا جائز نہ ہوگا ، تیسرا قول کہ ظہر مثل واحد ہے فقط اور مثل ثانی کے بعد عصر شروع ہوگا اور درمیان میں مثل ثانی کے مہمل ہوگا ، مگر معذور آدمی ظہر ثانی میں پڑھ سکتا ہے، اور عام حکم حتی الامکان اول مثل میں ظہر میں پڑھنے کا اور اگر دیر ہوگئی کسی عذر سے تو ثانی میں بھی شروع کر سکتا ہے اور اگر عصر کو کسی مسافرت وعذر کی وجہ سے تعجیل کرنا چاہتا ہے تو مثل ثانی میں پڑھ سکتا ہے، یہ مقصد ہے مہمل کا ، اور چوتھا قول ہے اقل القامتین کا کہ قامتین سے سایہ کم ہوجائے ورنہ ظہر کا وقت ختم ہوجاتا ہے، بہر حال امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے چار اقوال ہوگئے ، ان اقوال میں فقہاء مختلف نظر آتے ہیں کہ مشہور اور ظاہر قول کونسا ہے، اور نہایہ والے مثلین کو مشہور کہتے ہیں اور اسیطرح بدائع والے نے بھی کہا ہے، البتہ درمختار نے مثل واحد کو مشہور قول قرار دیا ہے اور خزانۃ المفتین میں بھی مثل واحد کا قول ہے اسی طرح مولانا عبدالحیؒ نے مثل واحد کو امام صاحبؒ کا قول نقل کر دیا ہے، اس میں عملاً فیصلہ یہ ہوتا ہے کہ مثل واحد میں آدمی نماز شروع کرے اور اگر کسی وجہ سے تاخیر ہوگئی تو ثانی میں ظہر کو پڑھ سکتا ہے ابتداء لا قضاء۔

اور ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کہتے ہیں کہ ابتداء نہیں ہوسکتا ہے بلکہ قضاء ہوتا ہے ائمہ ثلاثہ کہتے ہیں کہ حضور علیہ السلام ہمیشہ ظہر کو جلدی پڑھا کرتے تھے اور حضور کا جلدی پڑھنا دلیل ہے کہ ظہر کا وقت مثل واحد میں ہے نہ کہ بعد میں ۔ جواب ابوحنیفہؒ کی طرف سے کہ تعجیل کے پڑھنے میں ہم قائل ہیں اور فعل تعجیل سے یہ

Maktaba Tul Ishaat.com

لازم نہیں آتا ہے کہ وقت ظہر مثل واحد ہے مثل ثانی میں پڑھنا جائز نہیں ہے۔

ادلہ احناف یہ متعدد ہیں پہلے بخاریؒ کی روایت "ابردوا بالظهر فان شدة الحر من فيح جهنم" اوراس میں تقریباً برودت مثل ثانی سے شروع ہوتی ہے، اور یہ صریح مستدل میں نہیں مگر متبادر ہے، اور یہ عموماً بارد علاقہ میں نہیں ہوسکتا ہے اور برودت مثل ثانی میں گرم علاقہ میں آجاتی ہے۔ دوسری دلیل روایت بخاری شریف کی ہے "عن ابی ذر انه قال کنا مع رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وسلم فی سفر فاخر الظهر الى ان رأينا فی التلول ثم صلى" اور تلول اس کو کہتے ہیں کہ منبسط ہوتا ہے اور اس کا سایہ مثل ثانی میں نظر آتا ہے اور یہ روایت کالصریح ہے کہ مثل ثانی میں پڑھی ہے نہ کہ مثل واحد میں البتہ حافظ صاحبؒ نے اعتراض کردیا ہے کہ بخاری شریف کی روایت سے مساوی جو سایہ کا منقول ہے وہ مساوی فی الوجود ہے نہ کہ مساوی فی المقدار، لیکن یہ اعتراض غلط ہے کیونکہ مساوی فی الوجود نہیں بلکہ مساوی فی المقدار مراد ہے۔ دوسرا اعتراض یہ کیا ہے کہ سفر کیوجہ سے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے جمع کیا ہے، یعنی ظہر کو عصر کیوقت میں ادا فرمایا ہے نہ یہ کہ ظہر کا وقت اس وقت موجود تھا، لیکن یہ توجیہ غلط ہے اس سے ہمیں الزام نہیں آتا ہے علاوہ ازین اس حدیث میں سفر علت نہین بتلائی گئی ہے بلکہ شدت الحر علت ہے، سفر کو علت بتانا غلط ہے، تیسری دلیل امم سابقہ پر امت کی فضیلت میں مثال حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا ہے مثالکم کمثال.... مالنا عملنا كثيرا واعطينا قليلاً وعمل الثالث قليلاً واعطى كثيراً، یہ شکات تب بنتی ہے جبکہ ظہر کا وقت مثلین ہو اور اگر مثل واحد ہوجائے تو شکایت درست ہوجائے گی کیونکہ اس شخص کا عمل قلیل ہوگا اور اجر بہت ہوجائے گی۔

البتہ شاہ عبدالعزیز رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ دلیل صحیح ہے مگر متبادر اور صریح نہیں کیونکہ وقت عصر نہیں فرمایا بلکہ صلاۃ عصر فرمایا ہے اور یہ مشاہدہ ہے کہ لوگ عصر کی نماز دیر سے پڑھتے ہیں، پھر اگر عصر

Maktaba Tul Ishaat.com

کا وقت مثل ثانی سے شروع ہو جائے مگر دیر سے شروع ہونے کی بناء پر وہ شکایت صحیح ہے اور درست اس لئے صلاۃ عصر سے شروع کرنے سے غروب تک کم اور قلیل ہے بہرحال بات درست ہے حضرت شاہ صاحب کی کیونکہ یہ شکایت مقتضی نہیں ہے مثلین ظہر کے، واللہ اعلم۔

اور شیخ الہند رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ احتیاط کا قول کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مثل ثانی میں عصر کا دخول مشکوک ہے یقینی نہیں بلکہ یوں شک ہو رہا ہے کہ یہ ظہر کا وقت ہے جیسے کہ ہم کہہ رہے ہیں یا عصر کا وقت ہے جیسے کہ آپ کہتے ہو، اور احتیاط اس میں ہے کہ ظہر میں داخل کیا جائے اس لئے کہ اگر ظہر کو کسی شخص نے مثل ثانی میں پڑھا تو اگر ظہر کا وقت نہ سہی ادا نہ ہوا تو قضاء تو ہو جائے گا، اور اگر عصر کو دیدیں پھر اگر ایک شخص نے عصر کو مثل ثانی میں پڑھا اور واقعۃ یہ ظہر کا وقت ہو جائے تو نہ اداء صحیح ہوا اور نہ قضاء کیونکہ وقت سے پہلے قضاء بھی درست نہیں ہوتی ہے۔

باب منه ؎

حدثنا هناد: حدثنا محمد بن فضيل عن الأعمش، عن أبي صالح عن أبي هريرة رضی اللہ عنہ قال: قال رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وسلم: ان للصلاة أولاً وآخراً، وان أول وقت صلاة الظهر حين تزول الشمس، وآخر وقتها حين يدخل وقت العصر، وان أول وقت [صلاة] العصر يدخل وقتها وان آخر وقتها حين تصفر الشمس، وان أول وقت المغرب حين تغرب الشمس، وان آخر وقتها حين يغيب الشفق، وان أول وقت العشاء الآخرة حين يغيب الأفق، وان آخر وقتها حين ينتصف الليل، وان أول وقت الفجر حين يطلع

؎ تنبیہ: "باب منه" سے لیکر "باب ماجاء في النوم عن الصلوٰة" تک احقر مرتب سے حضرت شیخ الحدیثؒ کے دورہ گئے تھے احقر نے بعد میں اضافہ کیا ہے۔ مرتب عفی عنہ۔

Maktaba Tul Ishaat.com

الفجر، وان آخر وقتها حين تطلع الشمس.

[قال]: وفي الباب عن عبدالله بن عمروؓ.

قال أبو عيسىٰ: [و]سمعت محمداً يقول: حديث الأعمش عن مجاهد في المواقيت: أصح من حديث محمد بن فضيل عن الاعمش وحديث محمد بن فضيل خطأ، أخطأ فيه محمد بن الفضيل.

حدثنا هناد: حدثنا أبو اسامة عن أبي اسحاق الفزاري، عن الاعمش، عن مجاهد قال: كان يقال: ان للصلاة أولاً وآخراً فذكر نحو حديث محمد بن فضيل عن الاعمش، نحوه بمعناه.

دوسرا اختلاف آخر مغرب اول عشاء میں ہے ان میں صاحبینؒ اور ائمہ ثلاثہ کہتے ہیں کہ غیوبۃ حمرۃ کیساتھ وقت مغرب ختم ہوتا ہے، اور امام ابوحنیفہؒ اور امام اوزاعیؒ حضرت ابوبکر صدیقؓ حضرت عمرؓ یہ سب حضرات غیوبۃ بیاض کو مانتے ہیں کہ بیاض جو کہ حمرۃ کے بعد ظاہر ہوتی ہے اس کے ختم ہوتے وقت مغرب کا وقت ختم ہوتا ہے، منشاء اختلاف شفق کے معنی میں ہے کہ اس کا معنی کیا ہے بعض حمرہ مانتے ہیں اور بعض بیاض کرتے ہیں، اور دوسرا منشاء اختلاف روایات ہیں کہ ایک میں حمرہ بتایا گیا ہے اور ایک میں بیاض بتایا گیا ہے تو اس تعارض روایات کیوجہ سے اختلاف واقع ہوگیا جواز وعدم جواز کا۔

ادلہ ائمہ ثلاثہ: وہ ابن عمرؓ کی روایت پیش کرتے ہیں جس میں الشفق الحمرۃ، لیکن جواب یہ ہے کہ یہ موقوف صحیح ہے ابن عمرؓ کا جیسے امام نوویؒ نے صحیح موقوف قرار دیا ہے لہٰذا آپ کی دلیل کمزور ہوگئی، اور ہمارے لئے قوی دلائل موجود ہیں، علی التسلیم کہ مرسل ہے لیکن یہ مرجوح غیر معمول ہے اس لئے کہ قیاس ہمارا مؤید ہے قیاس یہ ہے کہ احتیاط اس میں ہے کہ غیبوبۃ حمرۃ کو مغرب کہا جائے اور عشاء کا وقت نہیں کیونکہ اگر اس کو

Maktaba Tul Ishaat.com

مغرب کا وقت کہا جائے جیسے کہ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں، اور واقع میں عشاء کا وقت ہو تو اس میں نماز مغرب کی اداء صحیح نہیں ہوتی ہے اور قضاء صحیح ہو جائے گی، اور غیوبۃ حمرۃ کو عشاء کا وقت کہا جائے جیسے کہ تم کہتے ہو اور واقع میں مغرب کا وقت ہو تو اس وقت اگر کوئی شخص عشاء کی نماز اس میں پڑھے تو نہ اداء صحیح ہوتی ہے اور نہ قضاء، اداء اس وجہ سے صحیح نہیں ہوتی ہے وقت کے آنے سے پہلے پڑھی گئی اور قضاء اس وجہ سے صحیح نہیں ہوتی ہے کیونکہ وقت سے پہلے قضاء نہیں ہوسکتی ہے، تو یہ دلیل قیاسی ہے کہ حمرۃ مغرب کے اندر داخل ہے عشاء میں نہیں ہے۔

اپنے ادلہ یہی ترمذی کی روایت جو کہ وفی الباب میں حضرت مجاہد کا حوالہ دیا ہے اس میں موجود ہے شفق سے مراد بیاض ہے، تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ غیوبۃ بیاض ہی سے شفق مراد ہے، البتہ اس پر اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ موقوف ہے اور یہ حضرت مجاہدؒ کا اپنا قول ہے تو استدلال درست نہیں ہے، لیکن جواب یہ ہے کہ فضیل نے اس کو مرفوع کہا ہے اور اس کا رفع صحیح ہے اس لئے کہ ثقہ کی زیادتی بھی صحیح ہے اور درست ہے، اور ابن جوزیؒ ابن قطانؒ فرماتے ہیں کہ اعمشؒ کا رفع صحیح ہے، دوسری دلیل ابوحنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی کہ احتیاط اسی میں ہے کیونکہ عشاء پڑھنے والے کا ذمہ بالیقین اس میں صحیح نہیں ہوتا ہے اور مغرب کا پڑھنے والا کا ذمہ بالیقین ساقط ہوتا ہے اگر واقع میں عشاء ہی کیوں نہ ہو کیونکہ اداء نہ سہی قضاء تو ذمہ بالیقین ساقط ہو جاتی ہے۔

تیسری دلیل قیاس کی کہ مغرب کو قیاس کرتے ہیں صبح پر کہ صبح کا وقت حمرۃ پر ختم نہیں ہوتا ہے تو یہاں بھی حمرۃ مغرب میں داخل ہونا چاہئے اور قانون ریاضی سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ بیاض مستطیر صبح میں داخل ہے تو اسی طرح یہی بیاض مغرب میں داخل ہونا چاہئے [جیسے کہ حمرۃ و بیاض وقت واحد ہے صلاۃ واحد یعنی فجر کے لئے تو اسی طرح یہی حمرۃ و بیاض وقت واحد ہے مغرب کی نماز کے لئے] البتہ امام ابوحنیفہؒ پر ابن

Maktaba Tul Ishaat.com

سیدالناس نے اعتراض کیا ہے کہ ابوحنیفہ کا قول اصول ریاضی کے خلاف ہے کیونکہ اس کے اصول پر بیاض ثلث الیل تک باقی رہتا ہے، تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ثلث اللیل تک مغرب پڑھتے جاؤ، لیکن یہ اعتراض بے جا ہے اس وجہ سے کہ بیاض ثلث اللیل تک باقی نہیں رہتا ہے علاوہ ازیں بیاض شفق مستطیر ہوتا ہے، تو ہم اس کو غیبوبۃ کے بعد عشاء کا وقت مانتے ہیں اور بیاض مستطیل وہ اور ہے وہ واقعی ثلث اللیل تک باقی رہتا ہے، بہرحال امام صاحبؒ کا قول روایۃ ودرایۃ راجح ہوتا ہے اور صحیح بن جائے گا، البتہ درمختار نے امام صاحبؒ کا رجوع ثابت کیا ہے صاحبینؒ اور ائمہ ثلاثہؒ کے قول پر لیکن ابن ہمام نے یہ کہا ہے کہ روایۃ ودرایۃ رجوع درست نہیں ہے۔

حاصل یہ ہے کہ اس حدیث کا مرفوع ہونا خطأ ہے، موقوف علی المجاہد صحیح ہے امام بخاریؒ نے محمد بن فضل کی طرف خطا کی نسبت کی لیکن دوسرے حضرات نے امام بخاریؒ کے اس اعتراض کی تردید کی ہے، اور کہا ہے کہ محمد بن فضل بالاتفاق ثقہ راوی ہے ہوسکتا ہے کہ اعمش نے یہ حدیث مجاہد سے موقوفاً سنی ہو، اور ابوصالح سے بواسطہ ابوہریرہؓ مرفوعاً، فرماتے ہیں رفع ایک قسم کی زیادتی ہے اور ثقہ کی زیادتی مقبول ہوتی ہے۔

باب ماجاء فی التغلیس بالفجر

حدثنا قتیبة عن مالک بن أنس، ح قال: وحدثنا الأنصاری: حدثنا معن: حدثنا مالک عن یحیی بن سعید، عن عمرة، عن عائشةؓ قالت: ان کان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیه وسلم لیصلی الصبح فینصرف النساء قال الأنصاری: فتمر النساء متلففات بمروطهن ما یعرفن من الغلس وقال قتیبة: متلفعات.

[قال]: وفی الباب عن ابن عمرؓ، وانسؓ، وقیلة ابنة مخرمةؓ.

قال أبوعیسیٰ: حدیث عائشةؓ حدیث حسن صحیح.

Maktaba Tul Ishaat.com

[وقد رواه الزهری عن عروة عن عائشةؓ نحوه].

وهو الذی اختاره غیر واحد من أهل العلم من أصحاب النبی صلی اللّٰہ تعالیٰ علیه وسلم منهم: أبوبکرؓ، وعمرؓ، ومن بعدهم من التابعین.

وبه یقول الشافعیؒ وأحمد، واسحاق: یستحبون التغلیس بصلاة الفجر.

بیان مذاہب: (١): ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ صبح کی نماز بدایہ ونہایۃ غلس یعنی اندھیرے میں پڑھنی چاہئے۔

(٢): امام اعظمؒ سفیان ثوریؒ ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ صبح کی نماز اسفار ہونی چاہئے بدایۃ اور نہایۃ بھی۔

(٣): امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ صلاۃ صبح کی ابتداء تو غلس میں ہو مگر ختم اسفار میں ہو۔

ائمہ ثلاثہ کے دلائل: پہلی دلیل حدیث عائشہؓ ان کی مضبوط دلیل ہے، لیکن احناف کہتے ہیں کہ من الغلس کا لفظ مدرج ہے کیونکہ یہی روایت ابن ماجۃ [ص:٤٩] میں ہے اس میں من الغلس کا لفظ نہیں اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ عدم معرفت چادروں کیوجہ سے ہو غلس کیوجہ سے نہ ہو۔

دوسری دلیل: کہ تمام روایات سے ہے کہ جس میں الصلاۃ لاول وقتھا، اول وقت میں نماز افضل قرار دی گئی ہے، احناف جواب دیتے ہیں کہ اول وقت مستحب مراد ہے اس کے احناف قائل ہیں۔

تیسری دلیل: کہ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ غلس میں نماز پڑھا کرتے تھے احناف جواب دیتے ہیں کہ غلس میں شروع کرتے تھے اور ختم اسفار میں کرتے تھے "عن انسؓ ان ابابکرؓ قرأ فی الصلاة صلاة الصبح بالقرأة فقال له عمر حین فرغ کربت الشمس ان تطلع قال لو طلعت لم تجدنا غافلین. [ابن ابی شیبة، ج: ١، ص: ٣٥٣]

Maktaba Tul Ishaat.com

باب ماجاء فی الاسفار بالفجر

حدثنا هناد: حدثنا عبدة [هو ابن سليمان] عن محمد بن اسحاق، عن عاصم بن عمر بن قتادة، عن محمد بن لبيد، عن رافع ابن خديج قال سمعت رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وسلم يقول: أسفروا بالفجر، فانه أعظم للأجر.

[قال]: وفي الباب عن أبي برزةؓ [الأسلمي] وجابرؓ، وبلالؓ.

[قال]: وقد روى شعبة والثورى هذا الحديث عن محمد بن اسحاق.

[قال]: ورواه محمد بن عجلان أيضاً عن عاصم بن عمر بن قتادة.

قال أبو عيسىٰ: حديث رافع بن خديج حديث حسن صحيح.

وقد رأى غير واحد من أهل العلم من أصحاب النبى صلى الله تعالىٰ عليه وسلم والتابعين الاسفار بصلاة الفجر.

وبه يقول سفيان الثورى.

وقال الشافعیؒ وأحمد، واسحاق: معنى الاسفار: أن يضح الفجر فلايشك فيه، ولم يروا أن معنى الاسفار تأخير الصلاة.

حضرت رافع بن خدیجؓ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے سنا ارشاد فرمایا نماز فجر کو روشن کر کے پڑھو بے شک یہ ثواب کے لئے زیادہ بہتر ہے۔

یہ احناف کی پہلی دلیل ہے کہ نماز فجر اسفار میں افضل ہے چونکہ احناف کا یہ صریح مستدل اس لئے امام ترمذیؒ امام شافعیؒ امام احمدؒ اور اسحاقؒ کی طرف سے ایک تاویل نقل فرماتے ہیں معنى الاسفار ان يضح الفجر فلايشك فيه ولم يروا ان معنى الاسفار تاخير الصلاة.

Maktaba Tul Ishaat.com

علماء احناف فرماتے ہیں یہ تاویل تو خلاف ظاہر ہے، دوسرے اس حدیث کے بعض طرق اس تاویل کی نفی کرتے ہیں جیسا کہ نسائی کی روایت ہے **ما اسفرتم بالصبح فانه اعظم بالاجر**. اس کے علاوہ اور بھی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ مراد صبح کا اسفار نہیں بلکہ نماز فجر پڑھنے میں اسفار ہے۔

(۲): حضرت ابو ہریرہؓ اسلمیؒ فرماتے ہیں: "**وکان تنفتل من صلاة الغداة حین یعرف الرجل جلیسه**".

(۳): حضرت بلالؓ سے آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا "**نور بصلاة الصبح حتی یبصر القوم مواقع نبلهم من الاسفار**.

(۴): حضرت امام ابراہیم نخعیؒ کا یہ قول ہے کہ "**ما اجتمع اصحاب محمد صلی اللّٰہ تعالیٰ علیه وسلم علی التنویر**" حنفیہ کی ایک وجہ ترجیح یہ بھی ہے کہ ان کے متدلات قولی بھی ہیں اور فعلی بھی بخلاف شوافع کے متدلات کے کہ وہ صرف فعلی ہیں، جبکہ قولی حدیث راجح ہوتی ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ نے اسفار اور تغلیس کے باب میں تعارض حدیث کے رفع کا ایک طریقہ یہ اختیار کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ اصل حکم وہی ہے کہ اسفار افضل ہے چنانچہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اپنی قولی روایت میں جو حضرت رافعؓ سے مروی ہے اس کا حکم دیا ہے، لیکن عملاً آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے غلس میں بھی بکثرت نماز پڑھی ہے اور اس کی وجہ یہ تھی کہ تقریباً تمام صحابہؓ نماز تہجد کے عادی تھے اور جہاں متہجدین کی اتنی کثرت ہو وہاں ان کی سہولت کی خاطر تغلیس ہی بہتر ہوتی ہے جیسا کہ خود حنفیہ کے نزدیک رمضان میں تغلیس بہتر ہے [اس لئے کہ اگر تغلیس میں جماعت کا اجتماع یا غلس کی صورت میں نمازیوں کی تعداد زیادہ رہتی ہو، اس وقت احناف بھی تغلیس کی افضلیت کے قائل ہیں] لہٰذا آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا عمل اس خصوصی عمل صلاۃ تہجد کی بناء پر زیادہ تغلیس رہا لیکن جہاں پر یہ وجہ موجود نہ ہو وہاں

Maktaba Tul Ishaat.com

اصل حکم اسفار لوٹ آئے گا۔

باب ماجاء فی التعجیل بالظهر

حدثنا هناد: [بن السری]: حدثنا وكيع عن سفيان، عن حكيم بن جبير، عن ابراهيم، عن الأسود، عن عائشةؓ قالت: مارأيت أحداً كان أشد تعجيلاً للظهر من رسول اللّٰه صلى اللّٰه تعالىٰ عليه وسلم ولا من أبي بكرؓ ولا من عمرؓ.

[قال]: وفي الباب عن جابرؓ بن عبداللّٰه، وخبابؓ، وأبي برزةؓ، وابن مسعودؓ، وزيد بن ثابتؓ، وأنسؓ، وجابر بن سمرةؓ.

قال أبو عيسىٰ: حديث عائشةؓ حديث حسن.

وهو الذي اختاره أهل العلم من أصحاب النبي صلى اللّٰه تعالىٰ عليه وسلم ومن بعدهم.

قال علي بن [المديني]: قال يحيى بن سعيد: وقد تكلم شعبة في حكيم بن جبير من أجل حديثه الذي روى عن ابن مسعودؓ، عن النبي صلى اللّٰه تعالىٰ عليه وسلم من سأل الناس وله ما يغنيه.

قال يحيى: وروى له سفيان وزائدة، ولم ير يحيى بحديثه بأسا.

قال محمد: وقد روى عن حكيم بن جبير، عن سعيد بن جبير، عن عائشةؓ عن النبي صلى اللّٰه تعالىٰ عليه وسلم في تعجيل الظهر.

حدثنا الحسن بن علي الحلواني: أخبرنا عبدالرزاق: أخبرنا معمر عن الزهري قال: أخبرني أنس بن مالكؓ: أن رسول اللّٰه صلى اللّٰه تعالىٰ عليه وسلم صلى الظهر حين

Maktaba Tul Ishaat.com

زالت الشمس.

[قال أبو عیسیٰ]: هذا حدیث صحیح. [وهو أحسن حدیث فی هذا الباب، وفی الباب عن جابرؓ].

وقت ظہر کے استحباب کے بارے میں ائمہ کا اختلاف ہے امام شافعیؒ اس حدیث عائشہؓ اور بعد کی دوسری حدیث انس بن مالکؓ کی روایت سے استحباب تعجیل ظہر کی دلیل لیتے ہیں، اس کے برخلاف حنفیہ اور حنابلہ تاخیر ظہر کے افضل ہونے کے قائل ہیں وہ فرماتے ہیں کہ جب گرمی زیادہ ہو تو ظہر کی نماز تاخیر سے پڑھنا افضل ہے اور سردی میں تعجیل افضل ہے، امام احمدؒ، امام ابن مبارکؒ، امام مالکؒ سے بھی یہی منقول ہے۔

یہ حضرات شوافع کے دلائل کا یہی جواب دیتے ہیں کہ یہ محمول ہیں سردی میں نماز تعجیل بالظہر افضل ہے۔

باب ماجاء فی تأخیر الظهر فی شدة الحر

حدثنا قتیبة: حدثنا اللیث عن ابن شهاب، عن سعید بن المسیب وأبی سلمة، عن أبی هریرةؓ قال: قال رسول الله صلی الله تعالیٰ علیه وسلم: اذا اشتد الحر فأبردوا عن الصلاة، فان شدة الحر من فیح جهنم.

[قال]: وفی الباب عن أبی سعیدؓ، وأبی ذرؓ، وابن عمرؓ، والمغیرةؓ، والقاسم بن صفوان عن ابیه وابی موسیٰؓ، وابن عباسؓ، وأنسؓ.

[قال]: وروی عن عمرؓ عن النبی صلی الله صلی الله تعالیٰ علیه وسلم فی هذا، ولا یصح.

قال أبو عیسیٰ: حدیث أبی هریرةؓ حدیث حسن صحیح.

Maktaba Tul Ishaat.com

قد اختار قوم من العلم تأخير صلاة الظهر فى شدة الحر.

وهو قول ابن المباركؒ، واحمدؒ، واسحاقؒ.

قال الشافعيؒ: انما الابراد بصلاة الظهر اذا كان مسجداً ينتاب أهله من البعد، فاما المصلى وحده والذى يصلى فى مسجد قومه فالذى أحب له أن لايؤخر الصلاة فى شدة الحر.

قال أبو عيسىٰ: ومعنى من ذهب الى تأخير الظهر فى شدة الحر هو أولى وأشبه بالاتباع.

وأما ما ذهب اليه الشافعى أن الرخصة لمن ينتاب من البعد، وللمشقة على الناس: فان فى حديث أبى ذرؓ ما يدل على خلاف ما قال الشافعى. قال أبو ذرؓ: كنا مع النبى صلى اللّٰه تعالىٰ عليه وسلم فى سفر فأذن بلال بصلاة الظهر، فقال النبى صلى اللّٰه تعالىٰ عليه وسلم: يا بلال، أبرد ثم أبرد.

فلو كان الأمر على ما ذهب اليه الشافعى: لم يكن للابراد فى ذٰلك الوقت معنى، لاجتماعهم فى السفر، وكانوا لايحتاجون أن ينتابوا من البعد.

حدثنا محمود بن غيلان: حدثنا أبو داود [الطيالسى] قال: أنبأنا شعبة عن مهاجر أبى الحسن، عن زيد بن وهب، عن أبى ذر(رضى اللّٰه تعالىٰ عنه): أن رسول اللّٰه صلى اللّٰه تعالىٰ عليه وسلم كان فى سفر ومعه بلال، فأراد أن يقيم، فقال: أبرد، ثم أراد أن يقيم، فقال رسول اللّٰه صلى اللّٰه تعالىٰ عليه وسلم: أبرد فى الظهر، قال: حتى رأينا فىء التلول، ثم أقام فصلى، فقال رسول اللّٰه صلى اللّٰه تعالىٰ عليه وسلم: ان شدة الحر من

Maktaba Tul Ishaat.com

فيح جهنم، فأبردوا عن الصلاة.

قال أبو عيسىٰ: هذا حديث حسن صحيح.

یہ حدیث احناف کے صحیح صریح دلائل میں سے ہے کہ ظہر کی نماز میں تاخیر افضل ہے گرمی کے موسم میں امام شافعیؒ مذکورہ حدیث کی یہ تاویل کرتے ہیں کہ تاخیر اس وقت پر محمول ہے جبکہ لوگ دور سے نماز پڑھنے مسجد میں آتے ہوں ان کی رعایت کیلئے نماز کو مؤخر کرنا بہتر ہے، لیکن خود امام ترمذی نے اس تاویل کی تردید فرمائی ہے فرماتے ہیں

"قال أبو عيسىٰ: ومعنى من ذهب الى تأخير الظهر فى شدة الحر هو أولى وأشبه بالاتباع.

وأما ما ذهب اليه الشافعى أن الرخصة لمن ينتاب من البعد، وللمشقة على الناس: فان فى حديث أبى ذرؓ الخ" اس تاویل کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے ساتھ حضرات صحابہ کرامؓ سفر میں اکٹھے تھے پھر بھی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے حضرت بلالؓ سے فرمایا ''ابرد ابرد'' حالانکہ سفر میں تمام رفقاء ساتھ تھے اور کسی شخص کا دور سے آنے کا احتمال نہیں تھا۔

سوال: حدیث شریف "فان شدة الحر من فيح جهنم" کہ گرمی کی شدت جہنم کی بھڑاس سے ہے، اس حدیث میں بتایا جا رہا ہے کہ دنیا میں گرمی اور اس کی شدت کا اصل سبب فیح جہنم ہے مگر ظاہر پرست سائنس دان اور ظاہر بین اس سے انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ زمین کی گرمی اور سردی کا اصل سبب آفتاب ہے سورج کے سمت الراس کے قریب ہونے سے حرارت اور بعد سے برودت پیدا ہوتی ہے، لہٰذا حرارت اور گرمی کی شدت کو فیح جہنم کا نتیجہ قرار دینا مشاہدہ کے خلاف ہے، لیکن قدرے غور و فکر اور بغیر تعصب کے اصل حقیقت کو سمجھنے کی کوشش کیجائے تو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد بجا ہے اور اپنی حقیقت پر محمول ہے نہ

Maktaba Tul Ishaat.com

تاویل کی ضرورت ہے اور نہ انکار کی گنجائش۔

دراصل دنیا دار الاسباب ہے کائنات میں وقوع پذیر ہونے والے امور کا تعلق اسباب سے ہے، اسباب ظاہری بھی ہوتے ہیں اور باطنی بھی حرارت کا ظاہری سبب نار ہے یا شمس ہے لیکن سوال یہ ہے کہ سورج میں یہ حرارت کہاں سے آئی، حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا ”فان شدة الحر من فیح جھنم“ کہ آفتاب کی حرارت من فیح جہنم کیوجہ سے ہے جو حرارت کا باطنی سبب ہے، سائنسدانوں اور ظاہر بینوں کی نظر ظاہر تک محدود رہی، مگر اللہ تعالیٰ کے رسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اللہ کی ہدایت اور راہنمائی میں اس کے اصل اور باطنی سبب کی بھی نشاندہی کردی لہذا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اور سائنسدانوں کے قول میں کوئی تعارض نہیں، سائنسدانوں کی نظر ظاہر تک محدود رہی اس لئے حرارت کی نسبت سورج کیطرف کردی جب کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی نظر حقیقت اور اصل سبب پر تھی اس لئے حرارت کا سبب فیح جہنم کو قرار دیا۔ [توضیح]

یہ سارا جواب اس وقت ہے جبکہ ”من فیح جھنم“ میں ”من“ کو سببیۃ قرار دیا جائے، لیکن لوگوں نے اس ”من“ کو تشبیہ قرار دیا ہے اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ شدت حر جہنم کے مشابہ ہے۔

یہ بات حدیث شریف کے باب کے لحاظ سے زیادہ قرین قیاس ہے، اس لئے کہ اس صورت میں کسی سوال و جواب کی ضرورت نہیں رہتی واللہ تعالیٰ اعلم۔ [دروس]

باب ماجاء فی تعجیل العصر

حدثنا قتيبة: حدثنا الليث عن ابن شهاب، عن عروة، عن عائشةؓ أنها قالت: صلى رسول اللّٰه صلى اللّٰه تعالىٰ عليه وسلم العصر والشمس فى حجرتها، لم يظهر الفىء من حجرتها.

Maktaba Tul Ishaat.com

[قال]: وفی الباب عن أنسؓ، وأبی أرویؓ، وجابرؓ ورافع بن خدیجؓ.

[قال]: فیرویٰ عن رافع أیضاً عن النبی صلی اللّٰه تعالیٰ علیه وسلم فی تأخیر العصر، ولایصح.

قال أبوعیسیٰ: حدیث عائشةؓ حدیث حسن صحیح.

وهو الذی اختاره بعض أهل العلم من أصحاب النبی صلی اللّٰه تعالیٰ علیه وسلم، منهم: عمرؓ، وعبداللّٰه بن مسعودؓ، وعائشةؓ، وأنسؓ وغیر واحد من التابعین: تعجیل صلاة العصر، وکرهوا تأخیرها.

وبه یقول عبداللّٰه بن المبارکؒ، والشافعیؒ، واحمدؒ، واسحاقؒ.

حدثنا علی بن حجر: حدثنا اسماعیل بن جعفر عن العلاء بن عبدالرحمٰن أنه دخل علی أنس بن مالکؓ فی داره بالبصرة حین انصرف من الظهر، وداره بجنب المسجد، فقال: قوموا فصلوا العصر قال فقمنا فصلینا فلما انصرفنا قال: سمعت رسول اللّٰه صلی اللّٰه تعالیٰ علیه وسلم یقول: تلک صلاة المنافق، یجلس یرقب الشمس حتی اذا کانت بین قرنی الشیطان قام فنقر أربعاً لایذکر اللّٰه فیها الا قلیلاً.

قال أبوعیسیٰ: هذا حدیث حسن صحیح.

عبداللہ بن مبارکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ وامام اسحاقؒ یہ حضرات عصر کی تعجیل کے قائل ہیں ان کا بڑا مستدل یہی بی بی عائشہؓ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ایسے وقت میں عصر کی نماز پڑھی جبکہ دھوپ حضرت عائشہؓ کے حجرہ کے فرش پر تھی اور دیوار پر نہیں چڑھی تھی اس حدیث کو شافعیہ استحباب تعجیل عصر کی تائید میں پیش کرتے ہیں۔

Maktaba Tul Ishaat.com

احناف فرماتے ہیں کہ علامہ سمہودیؒ نے ''وفاء الوفاء'' میں فرمایا کہ اس حدیث میں حجرہ سے مراد بناء غیر مسقّف ہے، تو اس صورت میں دھوپ کا حجرہ میں آنے کا راستہ چھت کی طرف سے ہوگا لیکن چونکہ دیواریں چھوٹی تھیں اس لئے سورج بہت دیر تک حجرہ کے اوپر رہتا تھا، اور دھوپ کا دیوار پر چڑھنا بالکل آخر وقت میں ہوتا تھا اس لئے اس سے تعجیل پر استدلال نہیں کیا جا سکتا ہے۔

دوسرا مستدل شوافع حضرات کا حضرت علاء بن عبدالرحمٰن کا ہے کہ اس نے حجاج کے ساتھ نماز ظہر پڑھی حضرت انسؓ نے ان کو عصر کی نماز پڑھنے کا فرمایا ''قوموا فصلوا العصر'' یہ تعجیل کی دلیل ہے۔ احناف اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ حضرت علاء بن عبدالرحمٰن حجاج کیساتھ ظہر کی نماز ادا کی اس وقت کے ظہر کی نماز قضاء ہو چکی تھی، اور یہ جب حضرت انسؓ کے پاس آئے اس وقت تاخیر عصر کا استحبابی وقت شروع ہو گیا تھا، اور یہ بات مشہور و معروف ہے کہ حجاج نماز بہت تاخیر سے پڑھا کرتا تھا بعض اوقات وقت بھی نکال دیتا تھا۔

''تلک صلاة المنافق'' تاخیر کی کراہت پر استدلال صحیح نہیں کیونکہ ہم بھی کہتے ہیں کہ عصر کو اتنا تاخیر کرنا اصفرار شمس ہو مکروہ ہے۔

''حتی اذا کان بین قرنی الشیطان'' اس سے مراد اصفرار شمس کے بعد طلوع وغروب کے وقت سورج کا بین قرنی الشیطان ہوتا ہے، بعض حضرات نے اس کو مجاز پر محمول کیا ہے کہ اس سے مراد شیطان کا غلبہ وتسلط ہے، بعض علماء نے حقیقت پر محمول کیا ہے کہ شیطان واقعۃً طلوع وغروب کے وقت سورج کو اپنے سینگوں کے درمیان لے لیتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب ماجاء فی تأخیر صلاة العصر

حدثنا علی بن حجر: حدثنا اسماعیل ابن علیة عن أیوب، عن ابن أبی ملیکة،

Maktaba Tul Ishaat.com

عن ام سلمة أنها قالت كان رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وسلم أشد تعجيلاً للظهر منكم، وأنتم أشد تعجيلاً للعصر منه.

قال أبو عيسىٰ: وقد روى هذا الحديث عن [اسماعيل ابن علية] عن ابن جريج، عن ابن أبى مليكة، عن أم سلمة نحوه.

[ووجدت فى كتابى: أخبرنى على ابن حجر عن اسماعيل بن ابراهيم عن ابن جريج].

[وحدثنا بشر بن معاذ البصرى قال: حدثنا اسماعيل ابن علية عن ابن جريج بهذا الاسناد نحوه وهذا أصح].

احناف کے نزدیک تاخیر عصر مستحب ہے مالم یتغیر الشمس اور عند اصفرار الشمس مکروہ ہے۔

احناف کی پہلی دلیل وہ ہے جو کہ ام سلمہؓ سے مروی ہے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نماز ظہر تمہاری نسبت زیادہ جلدی پڑھتے تھے اور تم نماز عصر آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی نسبت زیادہ جلدی پڑھتے ہو، یہ روایت صحیح ہے اس پر امام ترمذیؒ نے کوئی تبصرہ وغیرہ نہیں کیا ہے۔

دوسری دلیل حضرت رافع بن خدیجؓ کی روایت ہے جس سے تاخیر عصر کا استحباب معلوم ہوتا ہے "ان رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وسلم كان يامر بتاخير صلاة العصر. [مجمع الزوائد، ج: ۱، ص: ۳۰۷، بحواله درس ترمذی]

لیکن اس حدیث کے بارے میں امام ترمذیؒ نے لایصح فرمایا ہے، لیکن ان کے قول کی بنیاد یہ ہے کہ اس روایت کے راوی عبد الواحد کو ضعیف سمجھتے ہیں حالانکہ یہ ایک مختلف فیہ راوی ہے اور اس کے معتدلین کی تعداد جارحین سے زیادہ ہے، اس لئے ان کی حدیث درجہ حسن سے کم نہیں۔

Maktaba Tul Ishaat.com

تیسری دلیل حضرت عبداللہ بن مسعود کے بارے میں "کان یؤخر الصلاة العصر. [معارف السنن، ج: ۱، ص: ۷۱، بحوالہ توضیح السنن، ج:۱، ص: ۴۱۰]

باب ماجاء فی وقت المغرب

حدثنا قتيبة: حدثنا حاتم بن اسماعيل، عن يزيد بن أبي عبيد، عن سلمة بن الأكوع قال: كان رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وسلم يصلى المغرب اذا غربت الشمس وتوارت بالحجاب.

[قال]: وفى الباب عن جابرؓ، [والصنابحى]، وزيد بن خالدؓ، وأنسؓ، ورافع ابن خديجؓ، وأبى ايوبؓ، وأم حبيبةؓ، وعباس بن عبدالمطلبؓ، [وابن عباسؓ].

[والصنابحیؒ لم يسمع من النبى صلى الله تعالىٰ عليه وسلم: وهو صاحب أبى بكر رضى الله عنه].

قال أبو عيسىٰ: حديث سلمة بن الأكوعؓ حديث حسن صحيح.

وهو قول أكثر أهل العلم من أصحاب النبى صلى الله تعالىٰ عليه وسلم ومن بعدهم من التابعين: اختاروا تعجيل صلاة المغرب، وكرهوا تأخيرها، حتى قال بعض أهل العلم: ليس لصلاة المغرب الا وقت واحد، وذهبوا الى حديث النبى صلى الله تعالىٰ عليه وسلم حيث صلى به جبريل.

وهو قول ابن المباركؒ، والشافعیؒ.

ائمہ اربعہ اور جمہور کے نزدیک مغرب کا وقت غروب شمس سے شروع ہوتا ہے ان کا مستدل یہ روایت سلمۃ بن اکوعؓ ہے جس میں صراحۃ غربت الشمس وتوارت بالحجاب کے الفاظ منقول ہیں مغرب کی نماز

Maktaba Tul Ishaat.com

سورج کے غروب ہوتے ہی متصلاً ادا فرمایا کرتے تھے امام ترمذیؒ بھی فرمایا وهو قول أكثر أهل العلم من أصحاب النبى صلى الله تعالىٰ عليه وسلم ومن بعدهم من التابعين: اختاروا تعجيل صلاة المغرب، وكرهوا تأخيرها، حتى قال بعض أهل العلم: ليس لصلاة المغرب الا وقت واحد.

اسی وجہ سے احناف نماز مغرب سے پہلے دو رکعت سنت کے قائل نہیں، ان کا مستدل آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "لاتزال امتى بخير او على الفطرة ما لم يؤخر المغرب حتى تشبك النجوم. [احمد أبوداؤد بحواله توضيح، ج: ١، ص: ٤٢٨]

باب ماجاء فى وقت صلاة العشاء الآخرة

حدثنا محمد بن عبدالملك بن أبى الشوارب: حدثنا أبو عوانة عن أبى بشر، عن بشير بن ثابت، عن حبيب بن سالم، عن النعمان بن بشير قال: أنا أعلم الناس بوقت هذه الصلاة: كان رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وسلم يصليها لسقوط القمر لثالثة.

حدثنا ابو بكر محمد بن أبان: حدثنا عبدالرحمٰن بن مهدى عن أبى عوانة، بهذا الاسناد نحوه.

قال أبوعيسىٰ: روى هذا الحديث هشيم عن أبى بشر، عن حبيب بن سالم، عن النعمان بن بشير. ولم يذكر فيه هشيم: عن بشير بن ثابت.

وحديث أبى عوانة أصح عندنا، لأن يزيد ابن هارون روى عن شعبة، عن أبى بشر نحو رواية أبى عوانة.

بیان مذھب: (۱): صاحبینؒ اور جمہور فقہاء کے نزدیک امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے مشہور قول کے

Maktaba Tul Ishaat.com

مطابق عشاء کا اول وقت شفق احمر کے اختتام پر شروع ہوتا ہے۔

(۲): امام اعظم ابوحنیفہؒ، عبداللہ بن مبارکؒ ابوالعالیۃ مبردؒ، ابوالحسن فراءؒ وغیرہ کے نزدیک شفق ابیض کے اختتام کے بعد شروع ہوتا ہے۔

امام اعظم ابوحنیفہؒ کا متدل حدیث الباب کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم عشاء کی نماز تیسری رات کے چاند کے غروب ہونے کے وقت پڑھا کرتے تھے، اس سے بہت زیادہ تاخیر ثابت ہوتی ہے، اس لئے کہ اہل ہیئت کہتے ہیں کہ چاند ہر رات میں پہلی رات کے مقابلہ میں تقریباً اڑتالیس منٹ آسمان پر زیادہ رہتا ہے اس طرح تیسری تاریخ کو چاند غروب سورج کے غروب کے تقریباً ڈھائی یا پونے تین گھنٹہ بعد ہوگا، اس سے تاخیر الی ثلث اللیل کے استحباب پر دلیل بن سکتی ہے، احناف رحمہم اللہ تعالیٰ کے ہاں ثلث لیل تک عشاء افضل اور نصف لیل تاخیر مستحب ہے اور طلوع فجر تک تاخیر مکروہ تحریمی ہے البتہ اگر کسی شخص نے طلوع فجر سے پہلے عشاء کی نماز ادا کی وہ ادا ہے قضاء نہیں۔

باب ماجاء فی کراهیة النوم قبل العشاء والسمر بعدها

حدثنا أحمد بن منيع: حدثنا هشيم: أخبرنا عوف۔ قال أحمد: وحدثنا عباد [بن عباد] هو المهلبي واسماعيل ابن علية جميعاً عن عوف۔ عن سيار بن سلامة [هو ابو المنهال الرياحي] عن أبي برزة قال: كان النبي صلى الله تعالىٰ عليه وسلم: يكره النوم قبل العشاء والحديث بعدها.

[قال] وفي الباب عن عائشةؓ، وعبدالله بن مسعودؓ، وأنسؓ.

قال أبو عيسىٰ: حديث أبي برزة حديث حسن صحيح.

وقد كره أكثر أهل العلم النوم قبل صلاة العشاء [والحديث بعدها] ورخص في ذلك بعضهم.

Maktaba Tul Ishaat.com

وقال عبدالله بن المبارک: أکثر الأحادیث علی الکراهة.

ورخص بعضهم فی النوم قبل صلاة العشاء فی رمضان.

نوم قبل العشاء اس وقت مکروہ ہے جب عشاء کی نماز کیلئے اٹھنا یقینی نہ ہو اگر کوئی اٹھانے والا مقرر ہو تو اس وقت مکروہ نہیں ہے۔

"والحدیث بعدھا" اس سے مراد قصہ کہانی بعد العشاء مراد مطلق بات کرنے سے کراہیت نہیں جیسے کہ دوسرے باب سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی دینی گفتگو کسی صحیح دینی عرض کیوجہ سے ہو تو جائز ہے، بشرطیکہ اس کا ظن غالب ہو کہ جاگنے سے نماز فجر پر کوئی اثر نہیں پڑے گا، کیونکہ سمر کا اطلاق صرف کہانیوں پر ہوتا ہے۔

باب ماجاء فی الرخصة فی السمر بعد العشاء

حدثنا أحمد بن منیع: حدثنا أبو معاویة عن الأعمش، عن ابراهیم، عن علقمة، عن عمر بن الخطابؓ قال: کان رسول الله صلی الله تعالیٰ علیه وسلم یسمر مع أبی بکر فی الأمر من امور المسلمین وأنا معهما.

وفی الباب عن عبدالله بن عمروؓ، وأوس ابن حذیفةؓ، وعمران بن حصینؓ.

قال أبو عیسیٰ: حدیث عمر حدیث حسن.

وقد روی هذا الحدیث الحسن بن عبیدالله عن ابراهیم، عن علقمة، عن رجل من جعفی یقال له: قیس أو ابن قیس عن عمرؓ عن النبی صلی الله تعالیٰ علیه وسلم هذا الحدیث فی قصة طویلة.

وقد اختلف أهل العلم من أصحاب النبی صلی الله تعالیٰ علیه وسلم والتابعین ومن بعدهم فی السمر بعد صلاة العشاء الآخرة: فکره قوم منهم السمر بعد صلاة

Maktaba Tul Ishaat.com

العشاء، ورخص بعضهم اذا كان فى معنى العلم وما لابد منه من الحوائج، وأكثر الحديث على الرخصة.

وقد روى عن النبى صلى اللّٰه تعالىٰ عليه وسلم قال: لا سمر الا لمصل أو مسافر.

ضرورت کیوقت باتیں کرنا جائز ہے حدیث مرفوع ہے لاسمر الا لمصل اومسافر۔

باب ما جاء فى النوم عن الصلاة

حدثنا قتيبة: حدثنا حماد بن زيد عن ثابت البنانى، عن عبداللّٰه رباح الأنصارى، عن أبى قتادة قال: ذكروا للنبى صلى اللّٰه تعالىٰ عليه وسلم نومهم عن الصلاة؟

فقال: انه ليس فى النوم تفريط، انما التفريط فى اليقظة، فاذا نسى أحدكم صلاة أو نام عنها فليصلها اذا ذكرها.

وفى الباب عن ابن مسعودؓ، وأبى مريمؓ، وعمران بن حصينؓ، وجبير بن مطعمؓ، وأبى جحيفةؓ، [وأبى سعيدؓ]، وعمرو بن أمية الضمرىؓ، وذى مخبرؓ [ويقال: ذى مخمر]۔ وهو ابن اخى النجاشى۔

قال أبو عيسىٰ: وحديث أبى قتادة حديث حسن صحيح.

وقد اختلف أهل العلم فى الرجل ينام عن الصلاة أو ينساها فيستيقظ أو يذكر وهو فى غير وقت صلاة، عند طلوع الشمس أو عند غروبها:

فقال بعضهم: يصليها اذا استيقظ وذكر، وان كان عند طلوع الشمس أو عند غروبها، وهو قول احمدؒ، واسحاقؒ، والشافعیؒ، ومالکؒ.

Maktaba Tul Ishaat.com

وقال بعضهم: لايصلي حتى تطلع الشمس أو تغرب.

باب ما جاء في الرجل ينسى الصلاة

حدثنا قتيبة وبشر بن معاذ قالا: حدثنا أبو عوانة عن قتادة عن أنس [بن مالكؓ] قال: قال رسول اللّٰه صلى اللّٰه تعالىٰ عليه وسلم: من نسي صلاة فليصلها اذا ذكرها.

وفي الباب عن سمرةؓ، وأبي قتادةؓ.

قال أبوعيسىٰ: حديث انسؓ حديث حسن صحيح.

ويروى عن علي بن أبي طالب: أنه قال في الرجل ينسى الصلاة [قال]: يصليها متى [ما] ذكرها في وقت أو في غير وقت. وهو قول [الشافعي]، وأحمد [بن حنبل]، واسحاق.

ويروى عن أبي بكرةؓ: أنه نام عن صلاة العصر، فاستيقظ عند غروب الشمس، فلم يصل حتى غربت الشمس.

وقد ذهب قوم من أهل الكوفة الى هذا.

وأما أصحابنا فذهبوا الى قول علي بن أبي طالب [رضي اللّٰه عنه].

مسئلہ یہ ہے کہ نسیان یا نوم کیوجہ سے نماز فوت ہوجائے تو قضاء لازم ہے کیونکہ اس میں خود ''فلیصلہا'' موجود ہے، بہرحال یہ حدیث متدل ہے کہ نوم ونسان کی وجہ سے قضائی ہوتی ہے اور وہ جو کہ نسیاناً قضاء کرے امام شوکانیؒ اور ابن تیمیہؒ اور داؤدظاہری کہتے ہیں کہ اس کی قضائی ہوتی اور جو عمداً ترک کرے اس کے لئے قضائی نہیں اور قضائی مخصوص ہے نسیان ونوم کے لئے بخلاف ائمہ اربعہ اور جمہور کے وہ کہتے ہیں کہ قضائی واجب عمداً ترک کرنے والے پر اس لئے قضائی لانے پر ذمہ فارغ ہوتا ہے، باقی رہ گیا جواب حدیث

Maktaba Tul Ishaat.com

کہ اس میں تقریب تام نہیں اس لئے کہ ناسی و نائم پر قضائی لازم آتی ہے حالانکہ وہ معذور ہیں تو اس سے باشارہ النص پر معلوم یہی معلوم ہوتا ہے کہ جب عذر کیوجہ سے قضائی لازم واجب ہوتی ہے تو عمداً کے لے بطریقہ اولیٰ واجب ہوتی ہے۔

اب اوقات مکروہ کون سے ہوتے ہیں یہ مشہور مسئلہ ہے مصنف چند ابواب رکھتے ہیں اس میں اختلاف ہے اوقات مکروہ کے متعلق کہ اس میں نفل جائز ہے یا نہیں اور ان میں قضاء پڑھنا واجب ہے یا نہیں؟ مختصراً مسئلہ یہ ہے اولاً اوقات مکروہ کی تعداد میں اختلاف ہے، امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اوقات چار ہیں وقت طلوع، وغروب، وبعد صلاۃ العصر وبعد صلاۃ الفجر، باقی ائمہ ثلاثہ پانچ فرماتے ہیں ایک استواء شمس کا بھی، امام مالکؒ کی دلیل کہ حضور علیہ السلام نے استواء کیوقت نماز پڑھی تھی۔ جواب یہ ہے کہ یہ سنداً ضعف ہے قابل حجت نہیں اور ہمارے پاس دلیل صریح روایات سنداً موجود ہیں کہ استواء کا وقت ممنوع ہے، پھر اس میں اختلاف ہے امام مالکؒ اور امام ابوحنیفہؒ کہتے ہیں کہ نوافل ذوات الاسباب جیسے تحیۃ المسجد وصلاۃ الکسوف والخسوف وغیرہ اور غیر ذوات الاسباب جیسے نوافل مطلقاً یہ سب ناجائز ہیں البتہ قضائی جائز ہے، اور امام شافعیؒ امام احمدؒ یہ فرق کرتے ہیں کہ ٹھیک ہے لیکن قضائی ونوافل ذوات الاسباب جائز ہے اور غیر ذوات الاسباب ناجائز ہے، بخلاف امام ابوحنیفہؒ کے وہ فرماتے ہیں کہ اوقات کے دو نوع ہیں ایک نوع اوقات مکروہ کی تین قسمیں ہیں طلوع آفتاب وغروب واستواء دوسرا نوع اوقات مکروہ کی دو قسمیں ہیں بعد العصر بعد الفجر، پہلے نوع میں مطلقاً جائز نہیں ذوات الاسباب وغیر ذوات الاسباب نوافل قضائی، دوسرے نوع میں قضائی جائز ہے سجدہ تلاوت وغیرہ بھی البتہ نوافل وغیرہ ناجائز ہیں، منشاء اختلاف تعارض روایات ہے دونوں قسم کی روایات جواز وعدم جواز کی موجود ہیں اس لئے تطبیق کی ضرورت پڑتی ہے، امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ نہی کی روایات محمول ہیں مطلقاً عدم جواز پر کہ نوافل ذوات الاسباب وغیر ذوات الاسباب جائز نہیں اور جواز کی

Maktaba Tul Ishaat.com

روایات محمول ہیں قضائی پر ان میں جائز ہے، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جواز کی روایات محمول ہیں ذوات الاسباب پر اور نہی کی روایات محمول ہیں غیر ذوات الاسباب پر، اور امام ابوحنیفہؒ ترجیح دیتے ہیں محرم کو مبیح پر اس لئے عدم جواز فرماتے ہیں۔

ادلہ جانبین: احناف کے دلائل کی نہی کی روایات متعدد ہیں حتی کہ متواتر کے درجہ پر صحیح اسانید کے ساتھ موجود ہیں مثلاً "**نهى رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وسلم عن الصلاة بعد الفجر حتى تطلع الشمس وعن الصلاة بعد العصر حتى تغرب المشس**" کثیر اسانید کے ساتھ موجود ہے اور بخاری شریف میں پڑھتے چلے جائینگے، اور نہی عام ہے خواہ ذوات الاسباب ہو یا غیر ذوات الاسباب ہو، البتہ نوعین میں حکم مختلف ہے کہ طلوع وغروب واستواء کیوقت کراہت شدید آتی ہے خواہ قضائی ہو یا نوافل، اور دوسرے نوع میں کراہت شدید نہیں ہے تو حق فرض میں خفیف ہے اور نفل میں نہیں اگر کوئی شخص یہ حق فرض نفل کو دیتا ہے تو فرض کی حق تلفی ہو جاتی ہے البتہ اگر فرض کا حق فرض کو دیا جائے تو یہ جائز ہوتا ہے، اسیوجہ سے نفل پڑھنا اوقات میں جائز نہیں ہوتا ہے، اسیطرح ابن عمرؓ سے روایت موجود ہے کے کہ عصر اور فجر کی نماز کے بعد طواف کرتے تھے مگر وہ دو رکعت طواف چھوڑ دیتے تھے، تو اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ذوات الاسباب بھی ناجائز ہے، اور اسی طرح حضرت عائشہؓ کی روایت کہ انہوں نے بھی طواف کی دو رکعتوں کو انہی اوقات میں پڑھنے سے منع فرمایا تھا، تائید کے طور پر ابوبکرہؓ کی روایت مستدل ہو سکتی ہے کہ فرماتے ہیں کہ غروب شمس کے وقت نیند سے اٹھتے تھے تو قضائی نماز نہیں پڑھتے تھے، "**عن ابى بكرة انه نام عن صلاة العصر فاستيقظ عند غروب الشمس فلم يصل حتى غربت الشمس**" یہ بھی تائیداً پیش کر سکتے ہو، اب رہے مجوزین کے دلائل: پہلی دلیل یہی روایت مستدل ہے فلیصلھا اذا ذکرہا بایں طور کہ اذا ظرف ہے اور وہ عموم کے لئے ہوتا ہے تو معنی یوں ہونگے "**فى اى وقت ذكرها**" تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جس وقت میں

Maktaba Tul Ishaat.com

پڑھے پڑھ سکتا ہے، البتہ پھر مراحل اجتہاد میں مختلف ہوتے ہیں جیسے کہ اوپر مذکور ہو گئے۔

اور دلیل حضرت علیؓ کا اثر پیش کرتے ہیں، وہ فتویٰ دیتے ہیں کہ ”یصلیها متی ذکرها فی وقت او فی غیر وقت“ اور غیر وقت سے یہی اوقات مکروہ ہیں کہ غیر وقت مستحب میں پڑھ سکتا ہے اور دلیل حضرت عائشہؓ کی روایت بخاری میں موجود ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم عصر کے فرض کے بعد دو رکعت میرے گھر میں پڑھتے تھے، اور روایت مرفوعاً موجود ہے جس میں ای ساعة کا عموم ہے اس سے استدلال کرتے ہیں ”کہ وقت مکروہ ہو یا غیر مکروہ ہو تو طواف سے نہ روکو“۔ یہ تھے دلائل ان حضرات کے پھر آگے مراحل اجتہاد آتے ہیں بعض جواز عموماً لیتے ہیں اور بعض ذوات الاسباب لیتے ہیں، جواب احناف کی جانب سے عمومی طریقہ سے یوں کہ محرم اور مبیح جب متعارض ہو جائیں تو محرم کو مبیح پر ترجیح ہوتی ہے، یا یوں جواب دینگے کہ نہی کی روایات مطلقاً نہی پر محمول ہیں اور جواز کی روایات قضائی پر محمول ہیں، یہ اجمالی اور عمومی جواب تھے۔

رہا تفصیلی جواب: پہلی روایت ”فلیصلها اذا ذکر“ کا کہ یہ شرط قضائی کے لئے اور ظرفیۃ کے لئے نہیں ہے تا کہ عموم اوقات مراد ہو کر تعارض بین العامین ہو جائے، گویا وہ حضرات تعارض بین العامین سمجھ کر پھر تطبیق دیتے ہیں اور ہم کہتے ہیں کہ تعارض بین العامین نہیں بلکہ بین العام والخاص ہے اور اس میں خصوص مراد ہے ای وقت الصلاۃ، اور وہ عام ہے صلاۃ کے اوقات کے ساتھ تو تعارض نہیں تو گویا یہ کہہ سکتے ہو کہ عموم مخصوص منہ البعض ہوتے ہیں، بہر حال خلاصہ جواب کا یہ ہوا کہ اذا شرط کے لئے ہے ظرفیۃ کے لئے نہیں، اور حضرت علیؓ کے اثر کا جواب کہ ”غیر وقت“ سے مراد وقت قضائی ہے عموم الاوقات مراد نہیں ہے، ای فی غیر وقت الاداء بل اداها فی وقت القضاء وهو المراد ههنا. اور اس کے ہم بھی قائل ہیں۔ رہا حضرت عائشہؓ کی روایت کا جواب کہ وہ متروک العمل ہے اور مضطرب ہے کیونکہ ایک روایت میں ہے کہ ان

Maktaba Tul Ishaat.com

سے پوچھا گیا کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم عصر کے بعد دو رکعت پڑھتے تھے تو انہوں نے جواب دیا کہ جاؤ حفصہؓ سے پوچھو، تو پہلی روایت میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی عادت بتلاتی ہیں اور اس میں اپنی لاعلمی کا اظہار کرتی ہیں، اور ابن عباسؓ کی روایت سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم مواظبت نہیں کرتے، اور حضرت عائشہؓ کی روایت سے مواظبت معلوم ہوتی ہے تو تعارض اس کے ساتھ ہو گیا، علی التسلیم خصوصیت نبویہ پر محمول ہے تائیداً ام سلمہؓ کی روایت موجود ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نہی بعد العصر پھر فرماتی ہیں کہ ہمیں نہی بعد العصر کر دی اور خود کر رہے ہیں، تو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے جواب دیا کہ ظہر کی دو رکعت مجھ سے چھوٹ گئی تھیں تو انہی کو بعد العصر پڑھ لیا، پھر ام سلمہؓ نے کہا کہ ہم بھی پڑھ سکتے ہیں تو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ''لا'' سے جواب دیا، بہر حال جیسے قضاء سنت خصوصیت نبوی پر محمول ہے اسی طرح اوقات مکروہ میں پڑھنا خصوصیت پر محمول ہے۔ رہا جواب اس مرفوع روایت کا جس میں ای ساعۃ کے عموم سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں اوقات مکروہہ کی اجازت نہیں دیتے ہیں بلکہ مکہ کے دربانوں پر نکیر کرتے ہیں کہ وہ نماز پڑھنے کے بعد تالے لگاتے تھے تو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ان پر نکیر کیا کہ سب دروازوں کو کھولے رکھو تا کہ طواف کرنے والوں کو موقع مل جائے۔

بطور تتمہ کے محل کے اعتبار کہ کس بلاد میں جائز ہے اور کس میں جائز نہیں ہے؟ اور شوافع کہتے ہیں کہ مکہ کے اندر اوقات مکروہہ میں غیر ذوات الاسباب بھی جائز ہوتے ہیں، اور دوسری جگہوں میں ناجائز مانتے ہیں، بخلاف امام ابوحنیفہؒ کہتے ہیں کہ سارے بلاد میں جائز نہیں، دلیل شوافع کی حدیث میں ''الا بمکۃ'' موجود ہے، جواب یہ سنداً ضعیف ہے، ابوحنیفہؒ کی دلیل عموم نہی ہے تخصیص بلد ببلد نہیں فرماتے ہیں، بس یہ بحث اوقات مکروہ کے متعلق ہے کافی ہو جاتی ہے۔

Maktaba Tul Ishaat.com

باب ماجاء فی الرجل تفوته الصلوات بأيتهن يبدأ

حدثنا هناد: حدثنا هشيم عن أبي الزبير عن نافع بن جبير بن مطعم عن أبي عبيدة ابن عبداللّٰه بن مسعودؓ قال: قال عبداللّٰه [بن مسعود]: ان المشركين شغلوا رسول اللّٰه صلى اللّٰه تعالىٰ عليه وسلم عن أربع صلوات يوم الخندق حتى ذهب من الليل ما شاء اللّٰه، فأمر بلالا فأذن، ثم أقام فصلى الظهر، ثم أقام فصلى العصر، ثم أقام فصلى المغرب، ثم أقام فصلى العشاء.

[قال]: وفي الباب عن أبي سعيدؓ، وجابرؓ.

قال أبو عيسىٰ: حديث عبداللّٰه ليس باسناده بأس، الا أن أبا عبيدة لم يسمع من عبداللّٰه.

وهو الذي اختاره بعض أهل العلم في الفوائت: أن يقيم الرجل لكل صلاة اذا قضاها، وان لم يقم أجزاه، وهو قول الشافعیؒ.

[و] حدثنا محمد بن بشار [بندار]: حدثنا معاذ بن هشام: حدثني أبي عن يحيى بن أبي كثير: حدثنا أبو سلمة بن عبدالرحمٰن عن جابرؓ بن عبداللّٰه: أن عمر بن الخطاب قال يوم الخندق، وجعل يسب كفار قريش، قال: يا رسول اللّٰه ماكدت أصلي العصر حتى تغرب الشمس، فقال رسول اللّٰه صلى اللّٰه تعالىٰ عليه وسلم: واللّٰه ان صليتها. قال: فنزلنا بطحان، فتوضأ رسول اللّٰه صلى اللّٰه تعالىٰ عليه وسلم وتوضأنا، فصلى رسول اللّٰه صلى اللّٰه تعالىٰ عليه وسلم العصر بعد ما غربت الشمس ثم صلى بعدها المغرب.

[قال أبو عيسىٰ]: هذا حديث حسن صحيح.

Maktaba Tul Ishaat.com

مسئلہ یہ کہ ترتیب فوائت کے درمیان یا فوائت اور وقتیہ کے درمیان ضروری ہے یا نہیں یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے امام ابوحنیفہؒ ترتیب واجب قرار دیتے ہیں اور امام شافعیؒ اور امام مالکؒ مستحب قرار دیتے ہیں، البتہ امام ابوحنیفہؒ تین اوقات میں ترتیب بین الفوائت اور وقتیہ میں واجب قرار نہیں دیتے ہیں: (۱): ضیق الوقت میں، (۲): کثرۃ الفوائت میں، (۳): نسیان میں، دلیل یہی حدیث فعلی حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا موجود ہے، خلاصہ یہ کہ امام شافعیؒ اور امام مالکؒ مستحب کہتے ہیں اور احناف وجوب کا قول کرتے ہیں، اس اعتبار سے دونوں کا مستدل یہی حدیث شریف موجود ہے، اور احناف کا مذہب راجح ہے، اس کے لئے چند قرائن موجود ہیں کہ ترتیب وجوب کے لئے ہے اور استحباب کے لئے نہیں ہے، پہلا قرینہ یہاں موجود ہے، کہ مغرب کی نماز جو وقتیہ تھی حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے بعد میں پڑھی اور عصر کو اول میں اور یہ ظاہر ہے کہ مغرب کی تاخیر مکروہ ہے اور ارتکاب مکروہ کا برداشت کرنا یہ صاف قرینہ ہے کہ ترتیب مستحب نہیں بلکہ واجب ہے، دوسرا قرینہ ابن عربی نے اس حدیث سے "اذا نسی احدکم صلاۃ او نام عنھا فلیصلھا اذا ذکر" دلیل ترتیب پر لیا ہے بایں طور کہ یہاں "فا" کے ساتھ ارشاد فرمایا ہے اور وہ اتصال کے لئے آتا ہے تو معنی یہ ہوتا ہے کہ وقتیہ کو فوتیہ سے پہلے نہ پڑھو بلکہ وقتیہ کو اس کے بعد پڑھو اور اتصال کے ساتھ پڑھو، یہ دلیل صریح کالمتبادر بن جائے گی کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا فعل استحبابی نہیں تھا بلکہ وجوب کے لئے تھا۔

رہی یہ بات کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے کیوں قضاء کی؟ جواب یہ ہے کہ جنگ مسلسل شروع تھی اور صلاۃ خوف اس وقت تک نازل نہیں ہوئی تھی اس واقعہ کے بعد صلاۃ خوف نازل ہوگئی تو اس وجہ سے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اور صحابہؓ سے نماز فوت ہوگئی، یا یوں جواب دے سکتے ہو کہ جنگ کہ شدت کی وجہ سے نہ قولاً نہ فعلاً قدرت حاصل ہوسکی تھی تو اس وجہ سے نمازیں فوت ہوگئیں۔

Maktaba Tul Ishaat.com

باب ماجاء فی الصلاة قبل المغرب

حدثنا هناد: حدثنا وكيع عن كهمس ابن الحسن، عن عبدالله بن بريدة، عن عبدالله بن مغفل عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیه وسلم قال: بين كل اذانين صلاة لمن شاء.

وفی الباب عن عبدالله بن الزبیرؓ.

قال أبوعیسیٰ: حدیث عبدالله بن مغفلؓ حدیث حسن صحیح.

وقد اختلف أصحاب النبی صلی اللہ تعالیٰ علیه وسلم فی الصلاة قبل المغرب: فلم یر بعضهم الصلاة قبل المغرب.

وقد روی عن غير واحد من أصحاب النبی صلی اللہ تعالیٰ علیه وسلم: أنهم كانوا يصلون قبل صلاة المغرب ركعتين، بين الأذان والاقامة.

وقال أحمدؒ واسحاقؒ: ان صلاهما فحسن. وهذا عندهما على الاستحباب.

صبح کے وقت میں نماز سے پہلے اور ظہر کے نماز سے قبل اور عصر کے اول میں اور عشاء کے اول میں بھی سب ائمہ کا اتفاق ہے کہ سنت اور نفل جائز ہے، البتہ مغرب کے اول میں نفل کے بارے میں اختلاف ہے امام احمدؒ اور اسحاقؒ جائز مانتے اور مستحب قرار دیتے ہیں، اور ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ نہیں پڑھنی چاہئے، [لیکن شیخ صاحب فرماتے تھے] کہ اباحت کا قول ٹھیک نظر آتا ہے مکروہ کہنا ٹھیک نہیں۔

دلائل استحباب یہی روایت عبداللہ بن مغفل کی موجود ہے، اور یہ استحباب پر محمول ہے، دوسری روایت بخاری میں موجود ہے کہ صحابہ کرامؓ مغرب کی اذان کے بعد دو رکعت پڑھتے تھے، تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مستحب ہے اور تعامل صحابہ بھی ہے، اور تیسری روایت میں ہے "یصلی ركعتين قبل المغرب"،

Maktaba Tul Ishaat.com

چوتھی روایت میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا امر موجود ہے قبل المغرب کے لئے صلاۃ المغرب، ان تمام روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ اذان مغرب کے بعد دو رکعت پڑھنا جائز اور مستحب ہے۔

دلائل عدم جواز: امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے لئے دلیل اولاً ابن عمرؓ کی روایت موجود ہے "مارأيت احداً يصليها على عهد رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وسلم". اور اسی طرح ابراہیم نخعیؒ سے بھی یہی مسئلہ پوچھا گیا تو انہوں نے یہی جواب دیا کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا عمل ترک کا تھا اور خلفاء راشدین کا ترک پر عمل ترک تھا، اور دلیل یوں بھی دے سکتے ہو کہ بخاری کے اندر موجود ہے کہ مغرب کی تاخیر سے سلب خیر ہوتی ہے تو اگر دو رکعت نفل پہلے پڑھے تو لازم آئے گا کہ ترک خیر میں ملوث ہو جائے تو یہ درست نہیں کہ دو رکعت پڑھنے سے مستوجب ترک خیر ہو جائے۔

جواب روایات مجوزین: کہ ہماری روایت کو ترجیح ہے کیونکہ یہ محرم ہیں اور آپ کے متدلات مبیح ہیں اور قانون ہے کہ تعارض کے وقت محرم کو ترجیح دی جائے گی، اور ہماری روایات کی مؤید موجود ہے "مازال امتی علی خیر الخ"، موجود ہے۔

اور یہ جواب بھی دے سکتے ہو کہ ہماری روایات ناسخ ہیں اور آپ کی روایات منسوخ ہیں اور نسخ کی روایت ابن عمرؓ کا قول کہ کسی صحابہؓ نے نہیں پڑھی، بہرحال بہتر جواب یہی ہے کہ آپ کی روایات سے وجوب معلوم ہوتا ہے اور ہماری روایات سے نہی معلوم ہوتی ہے پھر بہتر یہی ہے کہ یہ کراہت تنزیہی پر محمول کیا جاتا ہے کہ مباح ہے لیکن مکروہ ہے۔

باب ماجاء فيمن أدرک رکعة من العصر قبل أن تغرب الشمس

حدثنا [اسحاق بن موسى] الأنصارى: حدثنا معن: حدثنا معن: حدثنا مالک بن أنس عن زيد بن أسلم، عن عطاء بن يسار، وعن بسر بن سعيد، وعن الأعرج يحدثونه

Maktaba Tul Ishaat.com

عن أبی هريرةؓ: أن النبی صلی اللّٰہ تعالیٰ علیه وسلم قال: من أدرک من الصبح رکعة قبل أن تطلع الشمس فقد أدرک الصبح، ومن أدرک من العصر رکعة قبل أن تغرب الشمس فقد أدرک العصر.

وفی الباب عن عائشةؓ. قال ابو عیسیٰ: حدیث أبی هريرةؓ حدیث حسن صحیح.

وبه یقول أصحابنا والشافعیؒ، واحمدؒ، واسحاقؒ.

ومعنی هذا الحدیث عندهم لصاحب العذر، مثل الرجل ینام عن الصلاة أو ینساها فیستیقظ ویذکر عند طلوع الشمس وعند غروبها.

ظاہر حدیث بالاتفاق متروک ہے، تاویل کی ضرورت ہے تقدیر لگانی پڑتی ہے، ایک تاویل یہی ہے کہ جو کہ ترمذی نے ذکر کی ہے کہ معنی اس حدیث کا صاحب عذر پر محمول ہے کہ ایک شخص کو نماز سے نسیان ہو گیا یا نماز کے وقت سویا تھا پھر جب یاد آیا یا بیدار ہو گیا طلوع شمس یا غروب شمس کے وقت تو اسی وقت ادا کرے۔

تو اس تاویل سے اختلاف ہو جاتا ہے کہ طلوع وغروب مفسد نماز ہے یا نہیں؟ غروب میں اتفاق ہے کہ مفسد نہیں البتہ طلوع میں اختلاف ہے، ائمہ ثلاثہ کہتے ہیں کہ مفسد نہیں اور امام ابو یوسفؒ کے دو قول ہیں ایک قول میں ائمہ ثلاثہ کے ساتھ ہے اور ایک قول میں یوں فرماتے ہیں کہ بیٹھا رہے طلوع کے بعد ارتفاع کی وقت میں پڑھے، اور امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ مفسد نہیں مانتے ہیں بناء جائز نہیں مانتے ہیں۔

دلیل ائمہ ثلاثہ کی یہی مشہور روایت ہے کہ ایک رکعت پڑھنے کے بعد ادرک الصبح والعصر تو گویا طلوع وغروب کا عدم افساد کی یہی روایت ہے، لیکن امام ابو حنیفہؒ طلوع شمس کو مفسد نہیں مانتے ہیں، دلیل فقہی موجود ہے کہ نفس وجوب امر الٰہی ہے اور سبب وقت ہے تو مراد یہ ہوتی ہے کہ اس نے سبب نماز کو لیا اور اس پر نماز ضروری ہوتی، اور دوسرا یہ بھی معلوم ہوا کہ ادائے کامل واجب ضروری ہے اور ادائے ناقص کامل کا نہیں

Maktaba Tul Ishaat.com

ہوتا ہے اور طلوع میں افساد آجائے گا، البتہ غروب میں افساد نہیں ہوتا ہے کیونکہ ادائے کامل مع وجوب الناقص جائز ہوتا ہے۔

رہا جواب حدیث کا متعدد اجوبہ دے سکتے ہو، ایک جواب یہ ہے کہ یہ روایت محمول ہے غیر متاھل پر جیسے کہ ایک لڑکا بالغ ہو یا کافر مسلمان ہوا یا ایک حائض ونفساء طاہر ہوئے عین طلوع شمس کیوقت تو فقد ادرک رکعۃ تو وہ اہل بن جاتا ہے نماز کا تو اس پر پوری واجب ہوتی ہے لیکن اس وقت ادا نہیں ہوسکتی ہے ضیق وقت کیوجہ سے بلکہ قضاء کرسکتا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ حدیث کا معنی یوں ہوتا ہے کہ ادرک العصر ای وجوب العصر ادرک الصبح ای وجوب الصبح۔ لیکن حافظ صاحبؒ نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ غیر متاھل کے لئے یہ ارشاد نبوی نہیں بلکہ متاھل پر محمول ہے، اور امام طحاویؒ نے جو کہ غیر متاھل پر محمول کیا ہے اور جواب دیا ہے صحیح نہیں ہے کیونکہ روایات اس تاویل کی حامل نہیں ہیں بلکہ روایات سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ متاھل کے لئے یہ ارشاد ہے، البتہ شیخ صاحبؒ نے حافظ صاحبؒ پر نکیر کرتے ہوئے ارشاد فرمایا کہ حافظ صاحبؒ نے امام طحاویؒ کے تاویل پر غور نہیں کیا ہے کیونکہ امام طحاویؒ نے تاویل کو خود پسند نہیں کیا ہے جب کہ وہ اس تاویل سے خود خوش نہیں پھر اعتراض حافظ صاحبؒ کا اس پر بیجا ہے۔

دوسرا جواب امام طحاویؒ نے نسخ کا دیا ہے اور یہی اس کا مختار بن جاتا ہے، لیکن نہی کی روایات ان دونوں وقتوں میں یعنی طلوع اور غروب میں آئی ہیں اور نہی عند الغروب والطلوع کثیر وارد ہوچکی ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ اوقات نماز کی صلاحیت نہیں رکھتے ہیں کہ ان میں پڑھی جائے تو یہ محرم روایات ہیں مبیح پر ان کو راجح ہونا چاہیئے۔

علامہ عینیؒ نے اس پر اعتراض کیا ہے اور غور کرنے کے بعد فقہاء کا قول بھی یہی معلوم ہوتا ہے [کہ عند الغروب پڑھ سکتا ہے اور عند الطلوع نہیں] اور یہ غلط ہے کہ طلوع کے متعلق اس حدیث کو منسوخ کہو اور

Maktaba Tul Ishaat.com

غروب کے لئے نہیں، کیونکہ اگر یہ حدیث منسوخ بکل الجزئین ہیں تو غروب وطلوع دونوں میں مفسد ماننا ضروری ہے اور اگر قضاء غروب کا وقت منسوخ نہیں مانتے ہیں تو طلوع کیوقت کو بھی منسوخ نہیں ہونا چاہئے اور جب فقہاء غروب میں مستدل مانتے ہیں تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ منسوخ نہیں مانتے ہیں، اس لئے اس سے بہتر جواب صدر الشریعۃ کا ہے کہ ٹھیک ہے اس سے تمہارا ادعا ثابت ہوتا ہے کہ طلوع شمس مفسد نہیں لیکن نہی کی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ مفسد میں تو پھر اذا تعارضا تساقطا، اس لئے امام ابوحنیفہؒ قیاس سے ثابت کرتے ہیں کہ طلوع مفسد ہے اور غروب مفسد نہیں ہے اب اس تقدیر سے یہ اعتراض دفع ہوتا ہے کہ ایک حدیث میں تشکیک کرتے ہو کہ ایک جزء پر عمل کرتے ہو اور ایک جزء کو متروک کرتے ہو بہرحال یہ اعتراض وارد نہیں ہوتا ہے کیونکہ ہم قیاس پر عمل کرتے ہیں، اس سے بہتر شیخ انور صاحبؒ کا جواب ہے، کہ اس میں فضیلت جماعت کا بیان ہوتا ہے یعنی یہ حدیث محمول ہے مسبوق علی الجماعۃ پر ”من ادرک رکعۃ فقد ادرک فضیلۃ جماعۃ العصر والصبح“ اور اس کو ہم بھی مانتے ہیں اس کی تائید دوسری روایات سے ہوتی ہے جیسے من ”من ادرک رکعۃ مع الامام“، اور بعض روایات میں ہے ”الا ان یقضی ما فاتہ غایتہ ما فی الباب“ یہ اشکال ہوتا ہے کہ تخصیص ان دونوں کے ساتھ کیوں کی ہے؟ جواب یہ قید احترازی نہیں ہے یہ قید اتفاقی ہے کیونکہ اغلبیۃ کی بناء پر ہے، اس وجہ سے کہ صبح کی نیند سے اور عصر میں کام کاج کیوجہ سے دیر ہوتی ہے بخلاف دیگر اوقات ثلاثہ میں ان میں یہ اعذار نہیں ہوتے ہیں۔

باب ماجاء فی الجمع بین الصلاۃ

حدثنا هناد حدثنا أبو معاوية عن الأعمش عن حبيب بن أبی ثابت عن سعيد بن جبير عن ابن عباسؓ قال: جمع رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم بين الظهر والعصر، وبين المغرب والعشاء وبالمدينة من غير خوف ولا مطر. قال: فقيل لابن عباسؓ: ما أراد

Maktaba Tul Ishaat.com

بذٰلک؟ قال أراد أن لاتحرج امته.

وفی الباب عن أبی هريرةؓ.

قال أبوعيسیٰ: حديث ابن عباسؓ قد روی عنه من غير وجه: رواه جابر بن زيد وسعيد بن جبير وعبداللّٰه بن شقيق العقيلی.

وقد روی عن ابن عباسؓ عن النبی صلی اللّٰه تعالیٰ عليه وسلم غير هذا.

حدثنا أبو سلمة يحيی بن خلف البصری: حدثنا المعتمر بن سليمان عن أبيه، عن حنش، عن عكرمة، عن ابن عباسؓ عن النبی صلی اللّٰه تعالیٰ عليه وسلم قال: من جمع بين الصلاتين من غير عذر فقد أتی بابا من أبواب الكبائر.

قال أبوعيسیٰ: وحنش هذا هو: وأبو علی الرحبی وهو حنش بن قيس وهو ضعيف عند أهل الحديث، ضعفه أحمد وغيره.

والعمل علی هذا عند أهل العلم: أن لا يجمع بين الصلاتين الا فی السفر أو بعرفة.

ورخص بعض أهل العلم من التابعين فی الجمع بين الصلاتين للمريض.

وبه يقول أحمدؒ، واسحاقؒ.

وقال بعض أهل العلم: يجمع بين الصلاتين فی المطر.

وبه يقول الشافعیؒ، وأحمدؒ، واسحاقؒ.

ولم ير الشافعیؒ للمريض أن يجمع بين الصلاتين.

جمع حقیقی خواہ تقدیمی ہو یا تاخیری ہو عرفات میں بالاتفاق جائز ہے، اس کے علاوہ جمع حقیقی جائز

Maktaba Tul Ishaat.com

ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے امام ابوحنیفہؒ ناجائز قرار دیتے ہیں بلاعذر ہو یا بالعذر ہو البتہ دیگر ائمہ بلاعذر ناجائز مانتے ہیں اور بالعذر جمع جائز مانتے ہیں، اور پھر تعیین عذر میں مختلف ہیں، امام مالکؒ فقط مرض کو عذر مانتے ہیں اور امام شافعیؒ مطر اور سفر دونوں کو عذر مانتے ہیں، جواز والوں کی دلیل یہی روایت مذکور اور اثر ابن عباسؓ موجود ہے ان کے علاوہ بخاری میں بھی دلیل ان کے لئے موجود ہے، اور امام بخاری جمع تاخیر کے قائل ہیں اور تقدیم کے قائل نہیں ہیں، بخلاف امام ابوحنیفہؒ کے کہ نہی کی روایات کو مستدل سمجھتے ہیں اور دلیل "حافظوا على الصلوات الوسطیٰ". "ان الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتا". "والذين هم عن صلاتهم ساهون". تو ان آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ جمع حقیقی حرام ہے، علاوہ ازین ابن مسعودؓ کی روایات بخاری شریف میں موجود ہے کہ خروج من الوقت کر کے پڑھنا حرام ہے۔

اور جواب ان کے مستدل سے کہ یہ محمول ہے جمع صوری اور فعلی پر بایں طور کہ ایک کو آخر میں اور ایک کو اول وقت میں پڑھے، تو اس کے ہم بھی قائل ہیں تو یہ سب روایات اس پر محمول ہیں، اور قرائن بھی موجود ہے۔ اخر الظہر وعجل العصر۔

باب ماجاء فی بدء الأذان

حدثنا سعيد بن يحيى بن سعيد الأموى: حدثنا أبى: حدثنا محمد بن اسحاق عن محمد بن ابراهيم [بن الحارث] التيمى، عن محمد بن عبدالله بن زيد، عن أبيه قال لما أصبحنا أتينا رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وسلم، فأخبرته بالرؤيا، فقال: ان هذه الرؤيا حق، فقم مع بلالؓ، فانه أندى وأمد صوتاً منك، فألق عليه ما قيل لك، ولیناد بذلك قال: فلما سمع عمرؓ ابن الخطاب نداء بلالؓ بالصلاة خرج الى رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وسلم، وهو يجر ازاره، وهو يقول: رأيت مثل الذى قال، قال: فقال رسول

Maktaba Tul Ishaat.com

اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم: فللّٰہ الحمد، فذٰلک أثبت.

قال: وفی الباب عن ابن عمرؓ.

قال أبو عیسیٰ: حدیث عبداللّٰہ بن زیدؓ حدیث حسن صحیح.

وقد روی ھذا الحدیث، ابراھیم بن سعد عن محمد بن اسحاق اتم من ھذا الحدیث وأطول، وذکر فیہ قصۃ الأذان مثنی مثنی والاقامۃ مرۃ مرۃ.

وعبداللّٰہ بن زید وھو ابن عبد ربہ، ویقال ابن عبد رب.

ولا نعرف لہ عن النبی صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم شیئاً یصح الا ھذا الحدیث الواحد فی الأذان.

وعبداللّٰہ بن زید بن عاصم المازنی لہ أحادیث، عن النبی صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم، وھو عم عباد بن تمیم.

حدثنا أبوبکر بن النضر بن أبی النضر: حدثنا الحجاج بن محمد قال: قال ابن جریج: أخبرنا نافع عن ابن عمرؓ قال: کان المسلمون حین قدموا المدینۃ یجتمعون فیتحینون الصلوات، ولیس ینادی بھا أحد، فتکلموا یوماً فی ذٰلک، فقال بعضھم: اتخذوا ناقوساً مثل ناقوس النصاری، وقال بعضھم: اتخذوا قرناً مثل قرن الیھود، قال: فقال عمرؓ ابن الخطاب: أولا تبعثون رجلاً ینادی بالصلاۃ؟ قال: فقال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم: یابلالؓ قم فناد بالصلاۃ.

قال أبوعیسیٰ: ھذا حدیث حسن صحیح، غریب من حدیث ابن عمرؓ.

اذان بمعنی اعلام اصطلاح میں اعلام بدخول وقت الصلاۃ بذکر مخصوص۔

Maktaba Tul Ishaat.com

اوراذان سنۃ مؤکدہ ہے صلاۃ خمسہ کے لئے البتہ بعض واجب کہتے ہیں اس بناء پر کہ اگر کسی گاؤں میں اذان نہ دی جائے تو ان سے جہاد اور قتال حاکم وقت کرے تو معلوم ہوتا ہے کہ واجب ہے لیکن ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ شعائر اسلام سے ہے اور شعائر کے ترک کرنے سے قتال کیا جاسکتا ہے اگرچہ سنت ہے، بہرحال سنت کا قول کرنا بہتر ہے اور صحیح ہے۔

اس حدیث میں تاریخ اذان کا بیان فرماتے ہیں، بعض حضرات فرماتے ہیں کہ نماز لیلۃ المعراج میں ہوئی اور اوقات کے معلوم کرنے کے لئے قبل الہجرۃ اذان جاری ہوئی تھی لیکن یہ قول ضعیف ہے کیونکہ ہجرت سے پہلے نماز اعلاناً نہیں پڑھ سکتے تھے بلکہ وہ گھروں میں پڑھتے تھے، بہرحال قبل الہجرۃ کا قول ٹھیک نظر نہیں آتا ہے بلکہ یہ بعد الہجرۃ شروع ہوئی ہے، مسلمانوں کو ابتداء میں بہت مشقت پڑتی تھی کہ اعلام کے بغیر بہت سے لوگ پہلے آتے اور نماز کے انتظار کرتے تھے اور بہت سے لوگ اذان نہ ہونے کیوجہ سے بعد میں آتے جبکہ جماعت ختم ہو جاتی تھی تو اس وجہ سے ان کو بہت حرج ہوتا تھا تو انہوں نے مشورہ کیا اور مختلف آراء پیش کی گئیں بعض نے آگ روشن کرنے کے متعلق کہا اور بعض نے ناقوس کے متعلق اور بعض نے ناقور کے متعلق اور پھر اخیر میں طے ہوا کہ ''الصلاۃ الصلاۃ'' کہا جائے نماز کے لئے تاکہ لوگ سن کر جمع ہو جائیں اور پھر بعد میں چودا[۱۴] صحابہ کرامؓ کو فرشتوں نے اذان سکھائی چنانچہ پھر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ اذان دیں.... چنانچہ دوسرے صحابہ کرامؓ یہ خواب بتلاتے چلے گئے اور حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ''فذالک اثبت'' فرمایا، یہ بعد الہجرت ہوا ہے۔

اب رہی مشروعیت اذان: بعض کہتے ہیں کہ وحی سے مشروع ہوئی اور بعض کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے اجتہاد سے اس کی مشروعیت ہوئی ہے، چنانچہ ایک روایت میں ہے کہ جب حضرت عمرؓ نے خواب بتلایا تو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ ''قد وجدت الوحی'' تو یہ دلیل ہے ان لوگوں

Maktaba Tul Ishaat.com

کے جو کہ وحی سے مشروعیت سے کے قائل ہیں وحی نہیں آئی تھی اور طریقہ بھی یہی تھا کہ جب وحی نازل نہیں ہوتی تھی تو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اجتہاد فرماتے پھر اگر اجتہاد ٹھیک ہوتا اور تردید نہیں آتی تو وہ برقرار رکھا جاتا تھا اور اگر تردید نازل ہوتی تو وہ اجتہاد ختم ہو جاتا، بہر حال بہتر یہ ہے کہ مشروعیت اجتہاد پر نہیں بلکہ وحی پر ہے۔

رہا یہ اشکال یہ جب وحی سے مشروعیت ہوگئی اذان کی تو یہ میٹنگ ومشورہ کس لئے تھا اور خواب میں فرشتے آ کر صحابہ کرامؓ کو بتلانے کے بعد حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حکم نہیں فرماتے بلکہ پہلے وحی سے یا بعد میں وحی سے فرماتے حالانکہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے خواب پر اکتفاء کیا، جواب یہ ہے کہ اصل مشروعیت وحی کی ذریعہ تھی مگر امت کی شراقت کے لئے خواب بتلا کر نفاذ کیا گیا۔

رہی کیفیت اذان کہ طریقہ مسنونہ اذان کیا ہے ترجیع فی الاذان ہے یا نہیں ہے؟ ائمہ ثلاثہ کہتے ہیں کہ ترجیع مسنون ہے اور ابن عمرؓ کا قول بھی ہے کہ ترجیع ہے، بخلاف امام ابوحنیفہؒ کے فرماتے ہیں کہ ترجیع مکروہ ہے، دوسرا اختلاف اذان میں تثنیہ اور اقامۃ میں افراد کا ہے، امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ تثنیۃ التکبیر کے قائل ہیں، بخلاف ائمہ ثلاثہ وہ افراد کے قائل ہیں، دلائل عدم ترجیع امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اذا میں ترجیع نہیں ہے، امام صاحبؒ کے متدل متعدد روایات ہیں ایک مسلم شریف کی روایت اور دوسری ابوداؤد کی روایت کہ فرشتوں نے خواب دکھایا تھا اس میں دو دو دفعہ مذکور ہیں اذا.... ہیں کہ ترجیع ہے اس کے پاس صحیح روایت موجود ہے کہ ترجیع ضروری ہے پہلی دلیل ابومحذورہؓ کی روایت، بہر حال امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ترجیع نہیں تو ان کے ہاں اذان کے کلمات پندرہ[۱۵] بن جاتے ہیں، اور امام شافعیؒ کے ہاں ترجیع ہے تو اسی وجہ ان کے نزدیک انیس[۱۹] بن جاتے ہیں، اور امام مالکؒ کے نزدیک سترہ[۱۷] بن جاتے ہیں، ترجیع کی روایت ابومحذورہؓ کی موجود ہے کہ اس میں ترجیع ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ترجیع مسنون ہے۔

Maktaba Tul Ishaat.com

بخلاف امام ابوحنیفہؒ کے عدم ترجیع کے قائل ہیں ان کے مستدل متعدد روایات موجود ہیں پہلی دلیل عبداللہ بن زید بن عبدربہؓ کی روایت ہے اور اس میں ترجیع نہیں ہے اور امام بخاریؒ نے اس روایت کو صحیح کہا ہے، دوسری روایت عبداللہ بن زید بن عبدربہ کا جس میں خواب کا واقعہ وہ فرشتہ نے بھی اذان تکمیل سے کی تھی، مگر اس میں ترجیع نہیں ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ اصل عدم ترجیع ہے، اور اسی طرح سے ابومحذورہؓ کی ایک روایت ہے اس میں بھی ترجیع نہیں ہے، اسی طرح مشاہیر صحابہؓ سے بھی ترجیع مذکور نہیں ہے، علاوہ ازین حضرت بلالؓ کی اذان متواتراً ثابت ہے اس میں کہیں ترجیع نہیں اسی طرح عبداللہ بن زیدؓ کی اذان میں ترجیع نہیں ہے اسی طرح قباء کے مؤذن کی اذان میں ترجیع نہیں ہے اسی طرح ایک روایت میں ہے کان اذان علی عهد رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وسلم مرتين مرتين"، اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ عہد رسول مقبول میں بھی ترجیع نہیں ہوتی، اب رہا ان کے مستدل کا جواب کہ ترجیع کی روایت درست ہے لیکن وہ مضطرب ہے ہماری روایات معمول بہا ہیں تو اس اضطراب کیوجہ سے ہماری روایات کو ترجیح ہوگی، یا یوں جواب دیا جائے گا کہ ابومحذورہؓ کی روایت صحیح ہے لیکن وہ محمول ہے عذر پر اور دوسری روایات بلاعذر پر محمول ہیں، رہا عذر وہ کیا ہے؟ اس میں محدثین حضرات مختلف نظر آتے ہیں بعض حضرات فرماتے ہیں کہ وہ کافر تھے وہ توحید ورسالت کے منکر تھے اس بغض کیوجہ سے اس نے آہستہ کہا پھر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے توحید ورسالت کے مؤکد کرنے کے لئے اسے دوبارہ پڑھایا تو اس نے یہی سمجھا کہ شہادتین چار دفعہ پڑھی جاتی ہیں، اور بعض کہتے ہیں کہ عذر شرم تھا تو ازالہ شرم کے لئے پھر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اسے کہلوایا، بعض کہتے ہیں کہ ازالہ شرم نہیں تھا بلکہ ابتداء اسلام تھا، اور بعض حضرات تعلیم کے لئے تکرار سے کہلوایا تھا سنیت کے اعتبار سے نہیں کہا تھا۔ والله تعالىٰ اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب، والصلاه على نبيه هادى طريقه الى الصواب.

Maktaba Tul Ishaat.com

باب ماجاء فی أن الأقامة مثنی مثنی

حدثنا أبو سعيد الاشج: حدثنا عقبة ابن خالد عن ابن أبى ليلى، عن عمرو بن مرة، عن عبدالرحمٰن بن أبى ليلى، عن عبدالله بن زيدؓ قال كان أذان رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وسلم شفعاً شفعاً: فى الأذان والاقامة.

قال أبو عيسىٰ: حديث عبدالله بن زيد رواه وكيع بن الأعمش، عن عمرو بن مرة، عن عبدالرحمٰن بن أبى ليلىٰ: أن عبدالله بن زيدؓ رأى الأذان فى المنام.

وقال شعبة عن عمرو بن مرة، عن عبدالرحمٰن بن أبى ليلىٰ [قال: حدثنا أصحاب رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وسلم] أن عبدالله بن زيدؓ رأى الأذان فى المنام.

وهذا أصح من حديث ابن ابى ليلى.

وعبدالرحمٰن بن أبى ليلى لم يسمع من عبدالله بن زيد.

وقال بعض أهل العلم: الأذان مثنى مثنى، الاقامة مثنىٰ مثنىٰ.

وبه يقول سفيان الثورىؒ، وابن المباركؒ، وأهل الكوفةؒ.

قال أبو عيسى: ابن أبى ليلىٰ هو محمد بن عبدالرحمٰن بن أبى ليلى كان قاضى الكوفة، ولم يسمع من أبيه شيئاً، الا أنه يروى، عن رجل، عن ابيه.

عبداللہ بن زید بن عبدربہؓ کے خواب میں موجود ہے کہ خواب میں فرشتے نے آ کر پہلے مجھے اذان سکھائی....اور پھر کچھ فاصلہ پر کھڑے ہوکرا قامت کی "واقام مثنیٰ مثنیٰ"، تواس فرشتہ نازل من السماء کے کلمات میں بھی اقامت کے الفاظ مثنیٰ مثنیٰ موجود ہیں اوراسی طرح عبداللہ بن زیدؓ سے روایت ہے کہ اقامت

Maktaba Tul Ishaat.com

مثنیٰ مثنیٰ کرتے تھے، اوراسی طرح حضرت بلالؓ کی اقامت مثنیٰ مثنیٰ تھی، بلکہ امام طحاوی اقامت کے مثنیٰ مثنیٰ متعدد روایات نقل فرمائی ہیں مصنف ابن ابی شیبۃ میں شفیع کی روایت ہے سو یہ......اورابی محذورہؓ سے بھی روایت نقل فرمائی ہیں ”ان بلالا کان یؤذن للنبی صلی اللہ تعالیٰ علیه وسلم مثنیٰ مثنیٰ ویقیم مثنیٰ مثنیٰ“. شوافع کی دلیل ابی محذورہ کی روایت ہے کہ ابومحذورہ افرادا قامت کرتے تھے ”انه کان یفرد الاقامة“، جواب یہ ہے کہ ترجیح دے سکتے ہو کہ ٹھیک ہے ثابت ہے، لیکن حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے تعلیم کے لئے اذان میں دو دفعہ دھرائی کروائی تھی لیکن اقامۃ میں یہ ان کا اپنا اجتہاد ہے، بلکہ صحابہ کرامؓ سے یہی منقول ہے کہ مسنون طریقہ شفی ہے اور مجاہدؒ کا بھی قول یہی ہے کہ اصل تثنیہ کلمات ہے اور نخعیؒ کا بھی یہی قول ہے، رہی ان کے پاس ایک اور دلیل ہے کہ بلالؓ نے افرادا قامت میں کیا تھا، جواب ٹھیک ہے لیکن حضرت بلالؓ سے تواتر اور کثرت سے تثنیہ موجود ہے جس کثرت کو ترجیح دے سکتے ہیں اور بلال سے افراد تواتر سے منقول نہیں ہے اور تثنیہ تواتر سے ہے تو اسکو ترجیح ہے، یا یہ جواب ہے کہ اس سے مراد ایتار فی النفس ہے جس کو تحدیر کہتے ہیں اس کے ہم بھی قائل ہیں اور یہ تشفیع اور تثنیہ کے منافی نہیں ہے۔

البتہ اس پر اشکال ہوگا اس استثناء کا جو بخاری میں موجود ہے ”الا الاقامۃ“ یعنی اقامۃ کو افراد کرتے تھے مگر قد قامت الصلاۃ کے وہ تثنیہ ہوا کرتا تھا، شیخ انورؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ تمام کلمات اقامۃ کے تثنیہ ہیں الا قد قامت الصلاۃ کہ وہ اذان کے کلمات سے نہیں بلکہ اقامۃ کے اندر زیادہ ہیں تیسرا جواب یہ نفس جواز پر محمول ہے، اوراس کے ہم بھی قائل ہیں۔

باب ماجاء فی الأذان باللیل

حدثنا قتیبة: حدثنا اللیث عن ابن شهاب، عن سالم، عن أبیه: أن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیه وسلم قال: ان بلالا رضی اللہ تعالیٰ یؤذن بلیل، فکلوا واشربوا حتی تسمعوا

Maktaba Tul Ishaat.com

تأذين ابن أم مكتوم.

قال ابو عيسىٰ وفى الباب عن ابن مسعودؓ وعائشةؓ، وانيسهؓ، وانسؓ، وابى ذرؓ، وسمرةؓ.

قال أبو عيسىٰ: حديث ابن عمرؓ حديث حسن صحيح.

وقد اختلف أهل العلم فى الأذان بالليل.

فقال بعض اهل العلم: اذا أذن المؤذن بالليل أجزأه ولايعيد وهو قول مالكؒ، وابن المباركؒ، والشافعىؒ، وأحمدؒ، واسحاقؒ.

وقال بعض أهل العلم: اذا أذن بليل أعاد، وبه يقول سفيان الثورى.

وروى حماد بن سلمة عن أيوب، عن نافع، عن ابن عمرؓ: أن بلالاًؓ أذن بليل، فأمره النبى صلى اللّٰه تعالىٰ عليه وسلم أن ينادى: ان العبد نام.

قال أبو عيسىٰ: هذا حديث غير محفوظ، والصحيح ما روى عبيداللّٰه بن عمر وغيره عن نافع، عن ابن عمرؓ: أن النبى صلى اللّٰه تعالىٰ عليه وسلم قال: ان بلالاًؓ يؤذن بليل، فكلوا واشربوا حتى يؤذن ابن أم مكتوم.

قال: وروى عبدالعزيز بن أبى رواد عن نافع: أن مؤذنا لعمر أذن بليل، فأمره عمرؓ أن يعيد الأذان.

وهذا لايصح، لأنه عن نافع، عن عمرؓ، منقطع.

ولعل حماد بن سلمة أراد هذا الحديث.

والصحيح رواية عبيداللّٰه بن عمر وغير واحد عن نافع، عن ابن عمرؓ، والزهرى،

Maktaba Tul Ishaat.com

عن سالم، عن ابن عمرؓ: أن النبی صلی اللّٰہ تعالیٰ علیه وسلم قال: ان بلالاً یؤذن بلیل.

قال أبوعیسیٰ: ولو کان حدیث حماد صحیحاً لم یکن لهذا الحدیث معنی، اذ قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیه وسلم: ان بلالاً یؤذن بلیل فانما أمرهم فیما یستقبل، فقال: ان بلالاً یؤذن بلیل ولو أنه أمره باعادة الأذان حین أذن قبل طلوع الفجر، لم یقل: ان بلالاً یؤذن بلیل.

قال علی بن المدینی: حدیث حماد بن سلمة، عن ایوب، عن نافع، عن ابن عمرؓ عن النبی صلی اللّٰہ تعالیٰ علیه وسلم هو غیر محفوظ، وأخطأ فیه حماد ابن سلمة.

اذان قبل الفجر اس سے بخاری نے دلیل لی ہے مختصراً بیان کیا جاتا ہے کہ سب کا اتفاق فجر کے علاوہ چار نمازوں کے اوقات سے پہلے اور قبل الوقت اذان جائز نہیں ہے، البتہ فجر میں اختلاف ہے ائمہ ثلاثہ جواز کے قائل ہیں اور امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ عدم جواز کے قائل ہیں اور ائمہ ثلاثہ اذان باللیل کو جائز قرار دیتے ہیں اور امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ رات کے لئے کوئی اذان نہیں ہے، ائمہ ثلاثہ کی دلیل یہی روایت حضرت بلالؓ موجود ہے، اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل کہ ”فیصلی رکعتی الفجر حین یسمع الاذان“ یہ روایت حضرت حفصہؓ سے مروی ہے اور اسی طرح حضرت عائشہؓ سے بھی روایت موجود ہے اور دلیل حضرت بلالؓ کی روایت حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا تھا کہ یا بلال تم قبل الفجر اذان دیتے ہو تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اذان رات کے لئے نہیں تھی بلکہ صبح کے لئے تھی، اور اسی طرح یہ روایت جسے ترمذی نے نقل کیا ہے حضرت حمادؒ کی روایت سے یہ بھی احناف کا مستدل ہوسکتا ہے، بہرحال یہ اعادہ اذان بلالؓ ہمارے لئے دلیل ہے، البتہ مصنف نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ متن کا اعادہ صحیح نہیں ہے۔

Maktaba Tul Ishaat.com

لیکن جواب یہ دے سکتے ہو کہ متعدد روایات سے صحیح ثابت ہو چکا ہے، اور آپ کا معارضت بنانا اور گرانا اور نا قابل حجت بنانا صحیح نہیں ہے کیونکہ ہمیں بھی حق ہے کہ ہم یوں کہیں کہ یہ آپ کا مستدل معارض ہے تو ساقط ہو جاتا ہے اور نا قابل حجت بن جاتا ہے، علاوہ ازین حماد متفرد نہیں ہے، علاوہ ازین حماد ثقہ ہے، علاوہ ازین کہ دونوں روایتیں دو وقتوں اور دو زمانوں پر محمول ہیں کہ ایک زمانہ میں ام مکتومؓ کی اذان صبح کے لئے تھی اور بلالؓ کی اذان سحری کے لئے تھی اور پھر دوسرے زمانہ میں بلالؓ کی اذان صبح کے لئے تھی اور حضرت ام مکتومؓ کی اذان سحری کے لئے تھی، تو اسی زمانہ میں حضرت بلالؓ سے غلطی ہوگئی کہ سحری میں اذان دیدی تو حضرت عمرؓ نے اعادہ کروایا تو تعارض غلط ہے، دوسرا اعتراض مصنف نے سند پر کیا تھا کہ حماد اس وجہ سے غلط کہتا ہے کہ حضرت بلالؓ کی اذان ہمیشہ قبل الفجر ہوا کرتی تھی اور حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے خود فرمایا تھا کہ بلالؓ کی اذان تمہیں دھوکہ نہ دے۔

لیکن جواب یہ ہے کہ ہم نے یہ ثابت کر دیا کہ واقعات جدا جدا دو الگ ہیں تو وہ علیحدہ واقعہ ہے اور یہ علیحدہ واقعہ ہے، تو تعارض ہوتا ہی نہیں، اعتراض غلط اور دلیل امام ابوحنیفہؒ کے پاس اعادہ حضرت عمر کہ اس کے مؤذن نے غلطی سے اذان قبل از وقت دی تو وہ اعادہ کرایا تھا، تو یہ بھی مستدل ہے کہ اذان لیل میں جائز نہیں ہے، اس پر اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ منقطع ہے، لیکن یہ غلط ہے اس لئے کہ اس کی مؤیدات موجود ہیں، اور اسی طرح حضرت سعید بن مسیّبؒ کا اثر کہ قبل الوقت اذان نہیں مانتے تھے، اور روایت کہ المؤذن مؤتمن کہ وہ صحیح وقت بتلائے اور اگر وہ پہلے اور قبل از وقت اذان دیں تو وہ امین نہیں ہوتا ہے بلکہ وہ خائن ہوتا ہے اور قیاس فقہی بھی امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کی مؤید ہے کہ چار اوقات میں اتفاق ہے قبل از وقت اذان جائز نہیں ہے تو اس کو ان پر قیاس کرتے ہیں کہ فجر میں بھی اذان قبل الفجر جائز نہیں ہے، اور یہ بھی دلیل دے سکتے ہو کہ یہ اذان سحری پر محمول ہے یا استدلال غلط ہے، اور قرینہ بخاری شریف میں موجود ہے "لا یغرنکم اذان

Maktaba Tul Ishaat.com

بلال‘‘ علی التسلیم کہ ٹھیک ہے کہ سحری کی نہ سہی بلکہ صبح کی اذان نہیں تھی بلکہ یہ تہجد پر جگانے کی تھی، علی التسلیم دونوں نہیں تھی صبح کی تھی لیکن حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اعادہ کرایا تھا، چلو علی التسلیم کہ اعادہ نہیں کیا تھا تو اذان اصطلاحی نہیں تھی بلکہ یہ اذان لغوی سحری کے لئے تھی اور علی التسلیم اصطلاحی ہے لیکن یہ مبیح ہے اور وہ محرم تو محرم کو ترجیح ہوگی۔

باب ماجاء فی الجماعة فی مسجد قد صلی فیه مرة

حدثنا هناد: حدثنا عبدة عن سعيد ابن أبی عروبة، عن سليمان الناجی [البصری]، عن أبی المتوكل، عن أبی سعيد قال: جاء رجل وقد صلی رسول اللّٰه صلی اللّٰه تعالیٰ عليه وسلم فقال: أيكم يتجر علی هذا؟ فقام رجل فصلی معه.

قال: وفی الباب عن أبی امامةؓ، وأبی موسیٰؓ والحكم بن عميرؓ.

قال أبوعيسیٰ: وحديث أبی سعيد حديث حسن.

وهو قول غير واحد من أهل العلم من اصحاب النبی صلی اللّٰه تعالیٰ عليه وسلم وغيرهم من التابعين.

قالوا: لأباس أن يصلی القوم جماعة فی مسجد قد صلی فيه جماعة.

وبه يقول أحمدؒ واسحاقؒ.

قال آخرون من اهل العلم: يصلون فرادی.

وبه يقول سفيانؒ، وابن المباركؒ، ومالكؒ، والشافعیؒ، يختارون الصلاة فرادی.

وسليمان الناجی بصری، ويقال: سليمان ابن الأسود.

Maktaba Tul Ishaat.com

وأبو المتوكل اسمه علي بن داؤد.

مختصراً یہ ہے کہ مسجد طریق میں جہاں جماعت نہیں ہوتی اس میں بالاتفاق جماعت ثانی جائز ہوتی ہے کہ مسافرین پڑھتے جائیں، دوسری صورت کہ مسجد اپنی محلے کی ہے دوسرے محلے کے لوگوں نے اس میں جماعت کی تو اس محلّہ والوں کے لیے جائز ہے کہ وہ دوسری جماعت کرلیں، اوراسی طرح اہل محلّہ والوں کو مسجد سے باہر دوسری جماعت کرنا بھی جائز ہوتا ہے، البتہ اختلاف ہے اپنے محلّہ کی مسجد میں دوسری جماعت کے بارے میں امام احمدؒ اور اسحاقؒ جائز مانتے ہیں اور ائمہ ثلاثہ مکروہ مانتے ہیں، دلیل امام احمدؒ اور اسحاقؒ کی یہی روایت موجود ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے خود اس کو کہا کہ ''ایكم يتجر على هذا'' یہ دلیل ہے کہ جماعت ثانیہ جائز ہے، اوراسی طرح ایک اور روایت بخاری میں موجود ہے، اوراسی طرح وہ ایک اور دلیل فضیلت جماعت کو پیش کرتے ہیں کہ اس فضیلت کی وجہ سے جائز ہوتی ہے، جمہور کی جانب سے جواب کہ یہ دلیل تام نہیں کیونکہ اس میں اقتداء متنفل بالمفترض ہے اور ہمارا اختلاف اقتداء مفترض بالمفترض میں ہے، یہ اس سے ثابت نہیں ہوتا ہے، دوسری روایت بخاری اسود سے وہ محمول ہے کہ اپنے محلّہ کی مسجد نہیں تھی بلکہ دوسرے محلّہ کی مسجد پر محمول ہے اور اس کے ہم بھی قائل ہیں، اور فضائل کی روایات سے بھی استدلال صحیح نہیں ہے۔

رہی ائمہ ثلاثہ کی دلیل کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ایک دفعہ بمع اصحاب مسجد نبوی میں تشریف لائے چونکہ جماعت ہوگئی تھی تو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ ہر ایک اپنے گھر میں پڑھ لے، یہ قوی دلیل ہے کراہت کی، نیز صلاۃ خوف کی روایت موجود ہے کراہت ثانیہ پر کیونکہ اگر بلا کراہت جائز ہوتی تو صلاۃ خوف کی ضرورت نہیں ہوتی کہ ایک امام جماعت کرالیتے اور دوسرے امام دوسری جماعت کراتے، اور نیز مدینہ شریف کی مسجد میں کسی روایت سے ثابت نہیں کہ دوسری جماعت کرائی ہوگئی ہو اور صحابہ

Maktaba Tul Ishaat.com

کرامؓ میں ضرور کسی نہ کسی سے جماعت فوت ہوتی ہوگی اور پھر بھی ثابت نہیں کہ دوسرے جماعت ہو اور حالانکہ وہ شایقین جماعت بھی ہوتے تھے، اور دلیل فقہ میں بھی موجود ہے کہ اگر جماعت دوم بلا کراہت جائز کہیں تو لوگ سستی کی وجہ سے پہلی جماعت میں شریک نہیں ہوتے ہیں اور پھر دیر سے آکر دوسری جماعت کرتے ہیں۔

البتہ امام ابو یوسفؒ سے لابأس بہ منقول ہے لیکن حضرت گنگوہیؒ خلاف اولیٰ پر محمول کرتے ہیں اس سے جواز بلا کراہت ثابت نہیں ہوتا ہے، اور حضرت شیخ انور رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ شذوذ پر محمول کرتے ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب ماجاء فی الصلاة خلف الصف وحده

حدثنا هناد: حدثنا أبو الأحوص عن حصين، عن هلال بن يساف قال: أخذ زياد بن أبي الجعد بيدي ونحن بالرقة فقام بي على شيخ يقال له وابصة بن معبد من بني اسد فقال زياد: حدثني هذا الشيخ أن رجلاً صلى خلف الصف وحده۔ والشيخ يسمع۔ فأمره رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وسلم أن يعيد الصلاة.

قال أبوعيسىٰ: وفي الباب عن علي بن شيبانؓ، وابن عباسؓ.

قال أبو عيسىٰ: وحديث وابصة حديث حسن.

وقد كره قوم من أهل العلم أن يصلي الرجل خلف الصف وحده، وقالوا: يعيد اذا صلى خلف الصف وحده. وبه يقول أحمدؒ، واسحاقؒ.

وقد قال قوم من أهل العلم تجزئه اذا صلى خلف الصف وحده.

وهو قول سفيان الثوريؒ، وابن المباركؒ، والشافعيؒ.

Maktaba Tul Ishaat.com

وقد ذهب قوم من أهل الكوفة الى حديث وابصة بن معبدؓ ايضاً، قالوا: من صلى خلف الصف وحده يعيد، منهم حماد بن أبى سليمان وابن أبى ليلى، ووكيع.

وروى حديث حصين عن هلال بن يساف غير واحد مثل رواية أبى الأحواص عن زياد بن أبى الجعد عن وابصة بن معبدؓ.

وفى حديث حصين ما يدل على أن هلالا قد أدرك وابصة فاختلف أهل الحديث فى هذا:

فقال بعضهم: حديث عمرو بن مرة عن هلال بن يساف، عن عمرو بن راشد، عن وابصة بن معبدؓ أصح.

وقال بعضهم: حديث حصين عن هلال بن يساف عن زياد أبى الجعد، عن وابصة بن معبد أصح.

قال أبوعيسىٰ: وهذا عندى أصح من حديث عمرو بن مرة، لأنه قد روى من غير حديث هلال بن يساف: عن زياد بن أبى الجعد، عن وابصة بن معبد.

حدثنا محمد بن بشار: حدثنا محمد ابن جعفر: حدثنا شعبة عن عمرو بن مرة، عن زياد بن أبى الجعد، عن وابصة.

قال: وحدثنا محمد بن بشار: حدثنا محمد ابن جعفر: حدثنا شعبة عن عمرو بن مرة، عن هلال بن يساف، عن عمرو بن راشد، عن وابصة بن معبد: أن رجلاً صلى خلف الصف وحده فأمره النبى صلى اللّٰه تعالىٰ عليه وسلم ان يعيد الصلاة.

قال أبوعيسىٰ: وسمعت الجارود يقول: سمعت وكيعاً يقول: اذا صلى الرجل

Maktaba Tul Ishaat.com

خلف الصف وحده فانه يعيد.

مسئلہ یہ ہوتا ہے کہ صف میں کھڑے ہوئے پیچھے نہ ہو اور اگر صف میں کوئی جگہ نہیں ہے پھر دوسرے کو صف سے پیچھے کھینچ لیں اور آج کل تو جھگڑوں کا خطرہ ہے تو نہ کھینچ لیں اور اگر ایسا شخص ہے کہ مسئلہ جانتا ہے تو ٹھیک ہے اس کو کھینچ لیں۔

بہرحال اگر کوئی شخص صف کے پیچھے کھڑے ہو کر نماز جماعت سے کی تو امام احمدؒ اور اسحاق بن راہویہؒ کہتے ہیں کہ نماز جائز نہیں اور اعادہ واجب ہے دلیل یہی روایت پیش کرتے ہیں، بخلاف ائمہ ثلاثہ کے کہ جائز کہتے ہیں اور اعادہ بھی نہیں، دلیل بخاری شریف میں ابوبکرہؓ سے تخریج کی ہے کہ وہ مسجد میں آئے تو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم رکوع میں تھے تو وہ رکوع میں چلے گئے صف کے پہنچنے سے پہلے.... پھر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے بیان کیا گیا تو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے دعا دی **زادک اللّٰہ حرصاً**. اور پھر آخیر میں یہ ارشاد فرمایا "**ولا تعد ای لا تفعل ثانیاً**" اگر یہ ناجائز ہوتا تو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ضرور انہیں اعادہ کا حکم فرماتے، لیکن چونکہ یہ فعل مکروہ تھا تو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے تاکیداً فرمایا پھر ایسا فعل نہ کرنا، رہا جواب ان کے مستدل کا کہ ٹھیک ہے تغلیظ پر محمول ہے تاکہ دوسرے دفعہ ایسا فعل نہ کرے، یا محمول کرلو تکمیل صلاۃ کے لئے کیونکہ پہلے والی نماز مکروہ تھی تو اس وجہ سے دوسرا دفعہ فرمایا تاکہ بلا کراھیت صلاۃ کامل ہو جائے۔

رہا دفعیہ تعارض بین روایتین: یوں کہا جائے کہ ایک رکعت مکمل خلف الصّف وحدہ ہو جائے تو اعادہ ہونا چاہئے اور اگر بعض صلاۃ الصّف وحدہ تھا تو اعادہ نہیں چاہئے، تو کل صلاۃ وحدہ خلف الصّف میں کراہیت شدیدہ ہوتی ہے اور بعض میں وحدہ خلف الصّف کراہیت شدیدہ نہیں ہوتی تو اعادہ بھی نہیں آتا ہے۔

Maktaba Tul Ishaat.com

باب ماجاء فی ترک الجهر ببسم اللّٰہ الرحمٰن الرحیم

حدثنا أحمد بن منیع: حدثنا اسماعیل بن ابراھیم حدثنا سعید بن ایاس الجریری، عن قیس بن عبایة، عن ابن عبداللّٰہ ابن مغفل قال: سمعنی أبی وأنا فی الصلاة أقول ﴿بسم اللّٰہ الرحمٰن الرحیم﴾ فقال لی: أی بنی، محدث، ایاک والحدث، قال: ولم أر أحداً من أصحاب رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیه وسلم کان أبغض الیه الحدث فی الاسلام۔ یعنی منه۔ وقال: وقد صلیت مع النبی صلی اللّٰہ تعالیٰ علیه وسلم ومع أبی بکر وعمرؓ، ومع عثمانؓ فلم أسمع أحداً منهم یقولها، فلاتقلها، اذا انت صلیت فقل: ﴿الحمدللّٰہ رب العالمین﴾.

قال أبوعیسیٰ: حدیث عبداللّٰہ بن مغفل حدیث حسن، والعمل علیه عند أکثر أهل العلم من أصحاب النبی صلی اللّٰہ تعالیٰ علیه وسلم منهم أبوبکرؓ، وعمرؓ وعثمانؓ وعلیؓ وغیرهم ومن بعدهم من التابعین، وبه یقول سفیان الثوریؒ وابن المبارکؒ وأحمدؒ واسحاقؒ، لایرون أن یجهر ببسم اللّٰہ الرحمٰن الرحیم، قالوا: ویقولها فی نفسه.

یہ مشہور مسئلہ ہے، مختصراً یہ بیان کرنا ہے کہ بسم اللہ میں کئی اختلافات موجود ہیں، اس میں اتفاق ہے کہ سورہ نمل کا جزء ہے اس لیے صراحۃً جزئیہ کے قائل ہیں اس پر اتفاق کے بعد اختلاف ہوتا ہے جزئیہ قرآن کے ہونے میں صحیح قول جزئیہ کا ہے اور یہ درست ہے جب قرآن کا جزء ہے دلیل یہ ہے کہ صحابہ کرامؓ غیر قرآن کو قرآن میں نہیں لکھتے تھے، اور اگر یہ قرآن کا جزء نہیں ہوتا تو صحابہ کرامؓ اس کو نہیں لکھتے تو یہ کتابت ہے جزئیہ کے، پھر آگے اختلاف ہے کہ آیۃ غیر تامہ ہے یا تامہ ہے بعض کہتے ہیں کہ آیۃ غیر تامہ ہے اور بعض کہتے ہیں کہ آیۃ تامہ ہے اور جو حضرات تامہ کہتے ہیں تو وہ بسم اللہ کو حائضہ اور جنب کے لئے تلاوت کرنا جائز نہیں کہتے

Maktaba Tul Ishaat.com

ہیں اور جو غیر تامہ کہتے ہیں تو تلاوت کو جائز قرار دیتے ہیں۔

بہر حال کرخیؒ کے مسلک پر ناجائز مانتے ہیں اور طحاویؒ کے مسلک پر جائز مانتے ہیں حق یہ ہے کہ جزء قرآن ہو کر آیۃ تامہ ہے اور جو آیۃ تامہ مانتے ہیں تو فرض قرآۃ کے لئے کافی نہیں ہوتی ہے تو بہتر یہی ہے کہ احتیاط کی بناء پر اکتفاء بسم اللہ پر نہیں کیا جائے بوجہ اختلاف کے، اور حافظ تراویح میں ایک دفعہ جہراً پڑھے تو ختم قرآن مکمل ہو جائے گا اور کسی نہ کسی سورۃ میں قرأۃ بسم اللہ کو انتخاب کر کے پڑھ لیں۔ پھر ایک اختلاف اس میں ہے کہ جزءِ فاتحہ ہے یا نہیں امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ نہ فاتحہ کا جزء ہے اور نہ کسی اور سورۃ کا بلکہ یہ ایک آیۃ مستقل برائے فصل سورہ نازل ہوئی ہے، بخلاف امام شافعیؒ کے وہ فرماتے ہیں کہ سورۃ فاتحہ کا جزء ہے اور دوسرے ہر سورۃ کا جزء نہیں ہے، اور امام شافعیؒ سے ایک قول یہ بھی آیا ہے کہ ہر سورۃ کا جزء ہے۔

امام شافعیؒ کے پاس دلیل جزئیہ فاتحہ پر [اور تمام سورۃ پر] کہ صحابہ کرامؓ غیر قرآن کو قرآن سے نکالتے تھے اور صحابہ کرامؓ سورۃ فاتحہ اور تمام سورۃ کے اوائل میں لکھتے تھے تو یہ دلیل ہے کہ ہر سورۃ کا جزء ہے، جواب احناف کی طرف سے یہ دے سکتے ہو کہ فصل قائم رکھنے کے لئے درمیان میں لکھی جاتی تھی اور اگر جزء ہوتا تو فاصلہ بین القوسین نہیں لکھی جاتی جیسے کہ اور آیۃ قرآنیہ لکھی جاتی ہیں، اور دلیل ان کے پاس حضرت ابو ہریرۃؓ کی کہ وہاں بسم اللہ کو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ''انا اعطیناک الکوثر'' کیساتھ ایک آیۃ شمار کردی ہے، تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ آیۃ کا جزء ہے۔ جواب یہ ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے بسم اللہ پڑھی باعتبار تبرک کے نہ باعتبار جزئیہ کے بہر حال یہ ان کی دلیل نہیں بن سکتی ہے۔

احناف کے دلائل: ابو ہریرۃؓ کی روایت ''قسمت الصلاة بيني وبين عبدی الخ''، اور اس میں ہے ''اذا قال العبد الحمد لله رب العالمین قال الله حمدنی عبدی'' اگر بسم اللہ جزء فاتحہ ہوتا تو بسم اللہ سے شروع فرماتے حالانکہ الحمد للہ سے شروع فرمایا، اور اسی طرح اگر بسم اللہ جزء فاتحہ ہوتا تو

Maktaba Tul Ishaat.com

تقسیم صحیح نہیں ہوتی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا حصہ نصف سے بڑھ جاتا ہے چار آیات ہوتی ہیں اور دوسری طرف تین آیات ہوتی ہیں اور اسی طرح دوسری روایت میں موجود ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ایک صحابیؓ کو فرمایا الحمد للہ رب العالمین۔ اور اسی روایت میں ہے سبع مثانی، اس میں دلیل یہی ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے الحمد للہ سے شروع فرمایا اگر بسم اللہ جزء ہوتا تو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بسم اللہ سے شروع فرماتے، اور یہ بھی فرمایا کہ یہ سات ہیں اور اگر بسم اللہ کو جزء فرماتے تو آٹھ آیات ہوتی ہیں سبع مثانی نہیں ہوتی ہیں، اور دلیل بدء الوحی ہے کہ اس میں ہے دلیل ہے کہ بسم اللہ جزء نہیں ہے، یہ دلیل نفی عموم سورۃ کے جزء کے لئے ہے، اس پیچھے والے دلیل میں امام شافعیؒ کا یہ تاویل کرنا کہ بسم اللہ اس میں موجود ہے غلط ہے کیونکہ اختلاف الفاظ مخصوصہ میں ہے عموم مفہوم میں نہیں ہے اور اس میں الفاظ مخصوصہ مذکور نہیں اس لئے استدلال صحیح نہیں اور تاویل غلط ہے۔

اور اسی طرح اور دلیل احناف کے لئے موجود ہے، ایک روایت میں ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے تبارک الذی شروع فرمایا اور بسم اللہ نہیں پڑھی، اور اسی طرح حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ''انا اعطینٰک الکوثر'' کو تین آیات بتلایا ہے اور اگر بسم اللہ کو شمار کیا جائے تو چار آیۃ ہوتی ہیں، یہ سب روایات ہمارے لئے مستدل ہیں، اس کے بعد اختلاف ہوتا ہے اور متفرع ہوتا ہے اس پر جہر بالتسمیہ اور عدم جہر بالتسمیہ پر جو لوگ جزء مانتے ہیں تو جہراً نماز میں پڑھتے ہیں جیسے شوافع حضرات اور جو لوگ جزء نہیں مانتے ہیں تو جہراً نہیں پڑھتے ہیں جیسے احناف حضرات اس لئے امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ جہراً بسم اللہ پڑھنا مسنون نہیں ہے الحمد سے جہراً شروع کرے البتہ بسم اللہ سراً پڑھے، بخلاف امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے وہ جہراً کے قائل ہیں، بخلاف امام مالکؒ کے وہ نہ سراً نہ جہراً کے قائل ہیں کیونکہ وہ بسم اللہ کو قرآن کا جزء نہیں مانتے ہیں، دلیل پیش کرتے ہیں حضرات انسؓ کی روایت کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم افتتاح الحمد سے کیا کرتے تھے بسم اللہ

Maktaba Tul Ishaat.com

سے نہیں کرتے تھے، جواب ہم یہ دینگے کہ اس روایت سے نفی سری مقصود نہیں نفی جہری مقصود ہے۔

اب تسمیہ کے عدم بالجہر کے لئے متعدد روایات موجود ہیں ایک روایت یہی ہے جو کہ ابن عبداللہ سے مروی ہے، دوسری روایت حضرت انسؓ کی متعدد اسانید کے ساتھ متعدد الفاظ کے ساتھ موجود ہے، ایک روایت میں یوں وارد ہے "کانوا لایستفتحون ببسم اللّٰہ الرحمٰن الرحیم"، دوسری روایت میں ہے "لایستفتحون جھرا" تیسری سند میں ہے "فلااسمع احدمنا بجھرھم" اور چوتھی میں ہے "کانوا یسرون ببسم اللّٰہ الخ" اور پانچویں میں ہے "کانوا لایجھرون ببسم اللّٰہ الخ" بہرحال یہ حضرت انسؓ کی مختلف اسانید کے ساتھ مختلف الفاظ کیساتھ امام ابوحنیفہؒ کے لئے دلیل ہوجاتی ہے، اور اس کے سارے روات ثقہ ہیں، اور صحیحین کی متخرج ہیں۔ رہی جہر والی روایات وہ متعدد ہیں ان سب کو زیلعیؒ نے ضعیف قرار دیا ہے، اب عباسؓ کی روایت موجود ہے لیکن مصنفؒ نے اس کے متعلق کہا ہے کہ....ولیس اسنادہٗ بذلک جو کہ مصنف نے اسناد کی طرف اشارہ فرمایا ہے، علاوہ ازیں ابن عباسؓ نے "یفتح" فرمایا ہے "یبتدأ" نہیں فرمایا ہے پھر بھی صریح بالجہر نہیں ہے، زیلعیؒ نے اخیر میں یہ فرمایا ہے کہ جہر کی جتنی روایات ہیں کہ بعض روایات جو کہ صریح بالجہر کی ہیں وہ صحیح نہیں وہ ضعاف ہیں اور جو صریح نہیں وہ صحیح ہیں، رہا جواب اس روایت کا کہ ٹھیک ہے، پہلے یہ کہ جہر کی جتنی روایات ہیں وہ ضعاف ہیں جیسے کہ زیلعیؒ نے کہا تھا، اور سر کی روایات صحیح اور مقبول ہیں، وجہ ضعف ایک تو یہ ہے کہ زیلعی نے فرمایا ہے کہ جہر کی روایات جتنی ہیں ان کے روات سارے کذوب ہیں، دوسری دلیل کہ اگر جہر کی روایت صحیح ملتی تو مسلمؒ اور بخاریؒ ان کو نقل کرتے یہ کھلی دلیل ہے کہ صریح نہیں ہے اور تمام اسانید میں بھی کوئی صحیح روایت تخریج نہیں کی ہے اور اصحاب سنن اور اصحاب مسانید اس کی دلیل ہیں، بہرحال یہ اعتراض بوجہ عدم صحت ہے، اور اگر تسلیم کیا جائے تو بسم اللہ جن روایات میں جہرا آیا ہے وہ محمول ہیں تعلیم پر، یا اسی طرح یہ روایات محمول ہیں نسخ پر کہ ابتداء اسلام میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم

Maktaba Tul Ishaat.com

جہر کرتے تھے، اور ناسخ ہماری روایات ہیں، دلیل نسخ کی کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ مکہ مکرمہ میں جہر بالتسمیہ کرتے تھے تو مشرکین اعتراض کرتے تھے، تو حضور علیہ الصلاۃ والسلام نے ''امر بالسر'' کا حکم دیا ہے اس روایت سے معلوم ہوتا ہے بالصراحۃ کہ ابتداء میں جہر تھا مگر بعد میں وہ نسخ کیا گیا، یا جواب ترجیح کا ہے کہ ہماری روایات راجح ہیں اور آپ کی مرجوح ہیں ایک وجہ ترجیح بقول ترمذیؒ لے سکتے ہو کہ کثرۃ تعامل ہے ''ویعمل علیہ اکثر اہل العلم'' اور جہر کے متعلق فرماتے ہیں ''بھٰذا عدة اهل العلم'' دوسری وجہ ترجیح یہ بھی ہے کہ محراب نبویؐ میں کوئی جہر بسم اللہ نہیں کرتے اور اگر سنت ہوتا تو خلفاء راشدین ترک سنت نہیں کرتے تھے، اور اگر ترک کرتے تو صحابہؓ اور تابعینؒ نکیر کرتے، تو یہ قوی دلائل ہیں کہ سر کی روایات کو ترجیح ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم

باب ماجاء أنه لاصلاة الا بفاتحة الكتاب

حدثنا محمد بن يحيى بن أبي عمر المكي أبو عبدالله العدني وعلي بن حجر قالا: حدثنا سفيان بن عيينة عن الزهري، عن محمود بن الربيع، عن عبادة بن الصامتؓ عن النبي صلى الله تعالىٰ عليه وسلم قال: لاصلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب.

قال: وفي الباب عن أبي هريرةؓ، وعائشةؓ، وأنسؓ، وأبي قتادةؓ، وعبدالله بن عمروؓ.

قال أبو عيسىٰ: حديث عبادة حديث حسن صحيح، والعمل عليه عند أكثر أهل العلم من أصحاب النبي صلى الله تعالىٰ عليه وسلم، منهم: عمرؓ بن الخطاب، وعليؓ ابن أبي طالب، وجابرؓ بن عبدالله، وعمران بن حصينؓ، وغيرهم، قالوا: لاتجزئ صلاة الا بقراء ة فاتحة الكتاب.

وقال علي بن أبي طالب: كل صلاة لم يقرأ فيها بفاتحة الكتاب فهي خداج غير

Maktaba Tul Ishaat.com

تمام. وبه يقول ابن المبارکؒ والشافعیؒ وأحمدؒ، واسحاقؒ.

سمعت ابن أبی عمر يقول: اختلفت الی ابن عيينة ثمانية عشر سنة، وكان الحميدی أكبر منی بسنة. وسمعت ابن أبی عمر يقول: حججت سبعين حجة ماشيا علی قدمی.

یہاں مصنفؒ فاتحہ کے متعلق کلام کررہے ہیں، ایک مسئلہ ہے حکم فاتحۃ الکتاب اور دوسرا ہے فاتحہ الکتاب خلف الامام یہاں پہلا مسئلہ مقصود بالبیان ہے، اور دوسرے کے لئے آئندہ بات کرینگے۔

پہلے حکم فاتحۃ الکتاب اس میں اختلاف معروف ہے امام شافعیؒ اور امام احمدؒ فی روایۃ فرض قرار دیتے ہیں کہ بغیر فاتحہ کے نماز ادا نہیں ہوتی ہے اور ضم سورۃ کو مستحب مانتے ہیں، البتہ امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ فی روایۃ اخریٰ فاتحۃ الکتاب کو واجب کہتے ہیں فرض نہیں اور ضم سورۃ کو بھی واجب کہتے ہیں مستحب نہیں کہتے اسی طرح امام مالکؒ فاتحۃ الکتاب کو فرض کہتے ہیں اور ضم سورۃ میں اس سے دو روایۃ ہیں ایک میں مستحب اور سنت مانتے ہیں اور ایک میں واجب کہتے ہیں۔

دلائل فرضیۃ فاتحہ: فرضیت فاتحہ کی دلیل میں سے ان کے پاس معروف روایت ”لاصلاۃ الا بفاتحۃ الکتاب“ موجود ہے اور لانفی اصل کے لئے لیتے ہیں اور یہی علامت فرضیت فاتحہ الکتاب ہے، اور امام ابوحنیفہؒ فرض نہیں کہتے ہیں دلیل عدم فرضیت وقول وجوب یہ پیش کرتے ہیں کہ فرض اس لئے نہیں کہتے ہیں کہ ”فاقرأو ما تيسر من القرآن“ اس میں فاتحہ کی تخصیص نہیں فاتحہ ہو یا اور کوئی سورۃ ہو، اطلاق اور عموم قرآن سے ہوتا ہے، اور فاتحہ کو فرض قرار دینے سے نسخ قرآن لازم آتا ہے اور عموم آیۃ کو منسوخ ماننا پڑے گا یہ جائز نہیں، البتہ مطلق قرات فرض کرسکتے ہو خواہ فاتحہ کے ضمن میں ہو یا سورۃ کے ضمن میں ادا ہوجائے یا ایک آیۃ کے ضمن میں ادا ہوجائے تو آیۃ سے معلوم ہوتا ہے کہ فاتحہ فرض نہیں عموم آیۃ فرض ہے، اس لئے ہم

Maktaba Tul Ishaat.com

دونوں پر عمل کرتے ہیں کہ آیۃ سے قرأۃ کی فرضیت مراد لینگے اور حدیث سے خصوص وجوب فاتحہ مراد ہو جائے گا۔

اس پر شوافع یہ اعتراض کرتے ہیں کہ ”فاقرأو ما تیسر“ یہ مجمل ہے اور تعیین نہیں ہے کہ کونسی آیۃ مراد ہے اور حدیث میں اس کی تفصیل آ گئی ہے لہٰذا حدیث درحقیقت بیان ہے آیۃ کا اور یہ درحقیقت آیۃ کی طرف منسوب ہوتی ہے نہ کہ حدیث کی طرف تو پھر حدیث سے فاتحہ فرض نہیں ہوتا ہے بلکہ آیۃ سے تو حدیث مخصص نہیں ہے تا کہ نسخ لازم آ جائے بلکہ مبین ہے، دلیل یوں دیتے ہیں کہ ھدی مجمل ہے اور حدیث پاک میں اس کی تفصیل ”شاۃ“ سے کی گئی ہے یوں جیسے یہ حدیث مفصل ہے آیۃ پاک کے لئے اسی طرح ہم یہاں بھی کرتے ہیں تو نسخ لازم نہیں آتا ہے، الجواب کہ یہ دلیل صحیح نہیں کیونکہ یہ آیۃ مجمل نہیں اور اس کو مجمل قرار دینا صحیح نہیں اس لئے کہ مجمل پر عمل متعذر ہوتا ہے اور یہاں عمل متعذر نہیں عمل کر سکتے ہیں تو اس حدیث سے پہلے بھی ہر آدمی قاری قرآن کوئی آیۃ سے سمجھا جاتا ہے بہرحال اس کو مجمل کہنا غلط ہے پھر حدیث کو اس کے بیان کے لئے لانا صحیح نہیں بلکہ آیۃ کو عام کہا جا سکتا ہے اور حدیث مخصص ہوتی ہے اور حدیث عبادہ اس کے لیے مخصص اور ناسخ بن جائے گی، رہ گئی اس کی نظیر یہ بھی صحیح نہیں کیونکہ آیت سے پہلے حدیث سے نا معلوم ہے کیونکہ وہ ھدی عام ہے مأ کول اللحم ہو یا غیر مأ کول اللحم ہو یا بڑا ہو یا چھوٹا ہو تو حدیث سے پہلے مجمل تھا اور عمل ناممکن تھا، پھر حدیث اس کو بیان کرتی ہے کہ اس ھدی سے مراد شاۃ ہے کوئی اور نہیں تو پھر اس پر عمل ممکن ہوتا ہے، بہرحال ہدی میں اجمال ہے اور ما تیسر میں اجمال نہیں اور یہ قیاس مع الفارق ہے، دوسری دلیل امام ابوحنیفہؒ کے لئے بخاری شریف کی روایت مشہورہ کہ ایک اعرابی نماز غلط پڑھتا ہے اور بار بار حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اسے لوٹاتے ہیں پھر اخیر میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم انہیں تعلیم دیتے ہیں کہ ”اذا قمت الی الصلاۃ فکبر ثم اقرأ ما تیسر معک من القرآن“ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ فاتحہ فرض نہیں

Maktaba Tul Ishaat.com

کیونکہ مقام تعلیم تھا اس میں فرائض کا ترک کرنا صحیح نہیں باوجود موقع ضرورت کے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے بیان نہیں فرمایا یہ عدم فرضیت پر دال ہے، اور امام نوویؒ کا یہ جواب دینا کہ فاقرأوا ما تیسر سے مراد فاتحہ ہے، یہ جواب درست نہیں کیونکہ عموم کو فاتحہ سے تعبیر کرنا دعویٰ بلا دلیل ہے، علاوہ ازین ہم یہ کہینگے کہ فاتحہ سے زیادہ آسان قل ھو اللہ شریف ہے تو بہتر قل ھو اللہ کا لینا ہوتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

ربنا فاغفر لنا ذنوبنا وکفر عنا سیئاتنا و
توفنا مع الابرار سبحانک فقنا عذاب النار