



درستی از حدیث

شیخ الاسلام
حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب امتیاز کاظم
شیخ الحدیث جامعہ دارالعلوم کراچی
کی تقریر "جامعہ رضوی"

جلد اول



ترتیب و تحقیق

مولانا رشید اشرف سیفی

مکتبہ دارالعلوم کراچی

www.muftitaqiusmani.com

درسِ ترمذی

مولانا محمد تقی عثمانی کی تفسیر جامع ترمذی

مُرتَبَہ

مولانا رشید اشرف سیفی

ناشر

مکتبہ دارالعلوم کراچی

جملہ حقوق ملکیت بحق مکتبہ دارالعلوم کراچی (وقف) محفوظ ہیں

باہتمام : محمد قاسم گلگتی
طبع جدید : شوال ۱۴۳۱ھ ستمبر ۲۰۱۰ء
فون : 5042280 - 5049455
ای میل : mdukhi@gmail.com

ملنے کے پتے

مکتبہ دارالعلوم احاطہ جامعہ دارالعلوم کراچی (ناشر)

- ادارۃ المعارف احاطہ جامعہ دارالعلوم کراچی
- مکتبہ معارف القرآن احاطہ جامعہ دارالعلوم کراچی
- ادارہ اسلامیات ۱۹۰ انارکلی لاہور
- دارالاشاعت اردو بازار کراچی
- بیت الکتاب گلش اقبال نزد اشرف المدارس کراچی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

پہرست ابواب و مضامین "درس ترمذی" جلد اول

صفحہ	ابواب و مضامین	صفحہ	ابواب و مضامین
۳۰	منکرین حدیث کے دلائل	۱۲	پیش افشا
۳۲	نظریہ ثانیہ کی تردید	۱۴	الْمُسْتَدَمَّة
"	نظریہ ثالثہ کی تردید	"	حدیث کے لغوی اور اصطلاحی معنی
۳۴	تدوین حدیث	۱۸	حدیث کی درجہ تسمیہ کے بارے میں اقوال مختلفہ
"	حفظ روایت	۲۰	حدیث کے معنی میں چند متقارب الفاظ
۳۵	دوسرا طریقہ تعامل	۲۲	علم الحدیث کی تعریف
۳۶	تیسرا طریقہ کتابت	۲۳	انواع علم الحدیث
۳۸	عہد صحابہ میں احادیث کے مجموعے	۲۴	موضوع علم الحدیث
۴۳	حضرت علیؑ کی خدمات	۲۵	علم حدیث کی غرض و غایت
۴۴	حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ کا زمانہ	"	شرف و فضیلت علم حدیث
۴۵	دوسری صدی ہجری	"	اجناس العلوم
۴۶	تیسری صدی ہجری میں تدوین حدیث	"	حجۃ الحدیث
"	صحاح ستہ کے علاوہ چند اہم کتب حدیث	۲۶	منکرین حدیث کے تین نظریات
"	کا مختصر تعارف	۲۷	نظریہ ادلی کی تردید
		۲۹	چند عقلی دلائل

صفحہ	ابواب و مضامین	صفحہ	ابواب و مضامین
۹۳	امام اعظمؒ کے کبار اساتذہ	۴۹	انواع المصنفات فی الحدیث
۹۴	امام صاحبؒ کے جلیل القدر تلامذہ	۶۳	طبقات کتب الحدیث باعتبار الصیغۃ
۹۶	کتاب الآثار	"	طبقة اولیٰ
۱۰۰	امام ابو حنیفہؒ پر کئے جانے والے اعتراضات	۶۴	امام حاکمؒ کے تساہل کے سبب
	کا منصفانہ جائزہ	۶۸	دوسرا طبقہ
۱۰۱	امام صاحبؒ کے باریک بینی جرح و تعدیل کی آراء	۷۰	تیسرا طبقہ
۱۰۶	امام صاحبؒ پر قلت عربیت کا اعتراض	۷۲	چوتھا طبقہ
	اور اس کا جواب	"	پانچواں طبقہ
۱۰۹	امام صاحبؒ شیخ عبد الوہاب شعرائیؒ کی نظر میں	۷۳	علم حدیث کے کثیر التالیف مصنفین
	۷۵	۷۵	طبقات الرواة
۱۱۰	امام صاحبؒ کے مستدلّات کا مختصر جائزہ	۷۸	اقسام تحمل حدیث
۱۱۱	تقلیدِ ائمہ کا مسئلہ	۸۰	احادیث کی تصحیح و تضعیف کے صول قواعد
۱۱۲	قرآن کریم اور تقلید	"	پہلا قاعدہ
۱۱۶	تقلید اور حدیث	"	دوسرا قاعدہ
۱۱۷	عہد صحابہؓ میں تقلید مطلق	۸۱	تیسرا قاعدہ
۱۱۸	عہد صحابہؓ میں تقلید شخصی	۸۳	چوتھا قاعدہ
۱۲۲	تقلید کے مختلف درجات	"	پانچواں قاعدہ
۱۲۴	تقلید پر اعتراضات	"	چھٹا قاعدہ
۱۲۶	صحاح ستہ اور ان کی اغراض و شروط	۸۵	ساتواں قاعدہ
		۸۶	آٹھواں قاعدہ
۱۳۰	امام ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ	"	اصحاب الحدیث و اصحاب الرائے
۱۳۴	جامع ترمذی اور اس کی خصوصیات	۸۹	کوفہ اور علم حدیث
۱۳۷	امام ترمذیؒ کی تصحیح و تحسین	۹۰	امام اعظم رحمہ اللہ اور علم حدیث
		۹۲	امام اعظمؒ کی تابعیت

صفحہ	ابواب و مضامین	صفحہ	ابواب و مضامین
۱۶۳	خرجت من وجه کل خطیئة	۱۳۸	جامع ترمذی اور موضوع احادیث
۱۶۴	وضوء وغیرہ سے صرف صغائر { معاف ہوتے ہیں کبائر بھی؟ }	"	جامع ترمذی کی شرح
۱۶۵	بہذا حدیث حسن صحیح	۱۴۱	عہد حاضر میں اسناد احادیث
۱۶۸	الصنائحی	۱۴۲	ہماری اسانید
۱۶۹	باب ماجاء ان مفتاح الصلوة الطہور	۱۴۳	حدیث مسلسل بالاولیة
۱۷۰	قال محمد وہو مقارب الحدیث	۱۴۵	بسم اللہ الرحمن الرحیم
۱۷۱	باب ما یقول اذا دخل الخلاء	"	الکلام علی حدیث التسمیة والتحمید
۱۷۴	وحدیث زید بن ارقم فی اسناده اضطراب	۱۴۸	فاقر بہ ایشخ الشیخ الامین
۱۷۷	باب ما یقول اذا خرج من الخلاء	۱۵۰	محدث، حافظ، حجت، حاکم
۱۷۸	غفرانک، خروج من الخلاء کے وقت دعا، مغفرت کی حکمتیں {	۱۵۱	أَبْوَابُ الطَّهَارَةِ
۱۸۰	بہذا حدیث حسن غریب		عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
۱۸۲	ولا یعرف فی ہذا الباب الا حدیث عائشةؓ		باب ماجاء لا تقبل صلوة بغير طہور
۱۸۴	باب فی النہی عن استقبال القبلة بغائط او بول	۱۵۲	قوله حدّثنا
۱۸۷	حنفیہ کی وجہ ترجیح	۱۵۳	لفظ ابن کاہزۃ الوصل
۱۸۹	مخالفت روایات کا جواب	۱۵۵	قوله اخبرنا، "ح" (تحویل)
۱۹۵	باب ماجاء من الرخصة فی ذلک	۱۵۶	سنا زبنا زہ اور سجدة تلاوت کے لئے طہارت کا وجہ
"	وابن اربعۃ ضعیف عند اہل الحدیث	۱۵۷	مسئلہ فاقد الطہورین
۱۹۸	باب النہی عن البول قائماً	۱۵۹	مسئلہ البناء
۱۹۹	عبدالکریم بن ابی الخارق وہو ضعیف	۱۶۰	ولا صدقة من غلول
۲۰۰	باب ماجاء من الرخصة فی ذلک	"	لما الحدیث اصح شئ فی ہذا الباب
۲۰۲	باب فی الاستنار عند الحاجة	۱۶۱	"لم فی الباب"
۲۰۳	کان ابی حمیلان فورثہ مسروق	"	باب ماجاء فی فضل الطہور
			حفظت ابوہریرہؓ

صفحہ	ابواب و مضامین	صفحہ	ابواب و مضامین
۲۳۸	باب فی المضمضة والاستنشاق من کف واحد	۲۰۴	باب کراهیۃ الاستنجاء بالیمین
۲۴۱	باب فی تخلیل اللحية	۲۰۵	باب الاستنجاء بالمحارة
"	غسل یحیه و تخلیل یحیه کاحکم	۲۱۰	باب فی الاستنجاء بالمجرین
۲۴۲	باب ماجاء فی مسح الرأس اثنی یبدأ بمقدم {	"	قال ابو عیسیٰ "حدیث مذکور کا اضطراب
	الرأس الی مؤخره	۲۱۴	باب کراهیۃ ما یتنبی بہ
۲۴۳	باب ماجاء اثنی یبدأ بمؤخر الرأس	۲۱۵	فانہ زاد اخوانکم من الجن
۲۴۴	باب ماجاء ان مسح الرأس مرۃ	۲۱۷	باب الاستنجاء بالماء
۲۴۵	باب ماجاء اثنی یاخذ رأسہ ماءً جدیداً	۲۱۹	باب ماجاء ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان {
۲۴۶	باب مسح الاذنین ظاہرہما و باطنہما		اذا اراد الحاجة البعد فی المذہب ،
۲۴۷	باب ماجاء ان الاذنین من الرأس	۲۲۰	باب ماجاء فی کراهیۃ البول فی المغتسل
۲۴۹	باب فی تخلیل الاصابع	"	ان عامة الوسواس منہ " و سادس کی حقیقت
۲۵۰	باب ماجاء ویل للاعقاب من النار	۲۲۲	باب ماجاء فی السواک
۲۵۱	الاختلاف بین اہل السنة والردافض {	"	مسواک کی شرعی حیثیت
	فی غسلین الرجلین و مسحہما	۲۲۳	مسواک سنت سلوۃ ہر یا سنت وضو؟
۲۵۷	باب ماجاء فی الوضوء مرۃ مرۃ	۲۲۵	مسواک کرنے کا مسنون طریقہ
۲۵۸	باب فی وضوء النبی صلی اللہ علیہ وسلم {	"	مسواک کس لکڑی کی ہونی چاہئے؟
	کیف کان،	۲۲۶	برش اور منجن وغیرہ کا حکم
"	ناخذ فضل طہورہ فشربه و ہوقائم	۲۲۷	واما محمد فزعم ان حدیث ابی سلمۃ عن زید {
۲۵۹	باب فی النفض بعد الوضوء		ابن خالد اصح
۲۶۰	باب فی اسباغ الوضوء	۲۲۸	باب ماجاء اذا استیقظ احدکم من منامہ {
"	باب المنديل بعد الوضوء		فلا یغسین یدہ فی الاناء
۲۶۱	باب ما یقال بعد الوضوء	۲۳۰	باب فی التسمیۃ عند الوضوء
۲۶۲	باب الوضوء بالمدۃ	۲۳۴	باب ماجاء فی المضمضة والاستنشاق
۲۶۴	باب الوضوء لكل صلوۃ	۲۳۸	و بعض اہل الکوفۃ سے امام ترمذی کی مراد

صفحہ	ابواب و مضامین	صفحہ	ابواب و مضامین
۳۱۴	ولا نعرفت لابراہیم لیسما عا من عائشہؓ	۲۶۴	فقال ہذا اسناد مشرقی
۳۱۵	ازواج مطہرات کے اپنی گھریلو اور نجی زندگی سے متعلق لوگوں کو باخبر کرنے کی حکمت	۲۶۵	باب فی وضوء الرجل والمرأة من اثار واحد
۳۱۶	باب الوضوء من القی والرعاف	۲۶۶	باب ماجاء ان الماء لا یجسہ شی
۳۲۰	باب الوضوء بالنبیذ	۲۶۷	حدیث بیر بضاعة
۳۲۱	باب فی کراہیۃ رد السلام غیر متوضی	۲۶۸	حدیث لفتائین
۳۲۲	باب ماجاء فی سور الکلب	۲۶۹	باب فی ماء البحر انہ طہور
۳۲۶	باب ماجاء فی سور الہرة	۲۷۰	سمندر کے حلال و حرام جانور
۳۲۸	باب المسح علی الخفین	۲۷۱	سمک طافی کی حلت و حرمت
۳۲۹	باب المسح علی الخفین للسافر والمقیم	۲۷۲	جھینگہ کی حلت و حرمت
۳۳۲	باب فی المسح علی الخفین اعلاہ واسفلہ	۲۷۳	باب التشدید فی البول
۳۳۳	وہذا حدیث معلول	۲۷۴	قبروں پر بھول چڑھانے اور
۳۳۴	باب المسح علی الجورین والنعلین	۲۷۵	شاخیں کاڑنے کا حکم
۳۳۶	باب ماجاء فی المسح علی الجورین والعمامة	۲۷۶	باب ماجاء فی نضح بول الغلام قبل ان یطعم
۳۳۸	باب ماجاء فی الغسل من الجنابة	۲۷۷	باب ماجاء فی بول یؤکل لحمہ
۳۳۹	باب بل تنقض المرأة شعرہا عند الغسل	۲۷۸	تداوی بالمحرّم کا حکم
۳۴۰	باب فی الوضوء بعد الغسل	۲۷۹	مثله اور قصاص بالمثل کا حکم
۳۴۱	باب ماجاء اذا البقی الختانان وجب الغسل	۲۸۰	باب ماجاء فی الوضوء من الريح
۳۴۲	باب فیمن یستقظ ویری بالملأ ولا یدکر احتلاثا	۲۸۱	باب الوضوء من النوم
۳۴۴	باب ماجاء فی المنی والمذی	۲۸۲	باب الوضوء مما غیرت النار
۳۴۶	باب فی المنی یشیب الثوب	۲۸۳	باب فی ترک الوضوء مما غیرت النار
۳۴۷	باب فی المنی یشیب الثوب	۲۸۴	باب الوضوء من لحوم الابل
۳۵۲	باب فی الجنب ینام قبل ان یغتسل	۲۸۵	باب الوضوء من مس الذکر
		۲۸۶	باب ترک الوضوء من القبلة
		۲۸۷	لأنہ لا یصح عندهم لحال الاسناد

صفحہ	ابواب ومضامین	صفحہ	ابواب ومضامین
۳۴۵	باب ماجاء فی الحائض تتناول الشئ { من المسجد	۳۵۵	باب ماجاء فی مصافحة الجنب
۳۴۶	باب ماجاء فی کراہیۃ اتیان الحائض	۳۵۵	باب ماجاء فی المرأة تری فی { المنام مثل ما یری الرجل
۳۴۷	اتیان فی دبر المنکوحہ کی حرمت	۳۵۷	باب التیمم للجنب اذا لم یجد الماء
"	کاہن کے پاس جانے کا حکم	"	باب فی استحاضہ
"	باب ماجاء فی الکفارة فی ذلک	۳۶۰	اقل واکثر مدت حیض و طہر
۳۴۸	باب ماجاء فی غسل دم حیض من الثوب	۳۶۱	الوان دم حیض مستحاضہ کی قسمیں
۳۴۹	باب ماجاء فی کم حکمت النفساء	۳۶۲	مبتدئہ کا حکم
۳۵۰	باب ماجاء فی الرجل یطوف { علی نساء بغسل واحد	"	مقارہ کے احکام
۳۵۱	باب ماجاء اذا اراد ان یعود ترضاً	۳۶۳	میزہ کا حکم
"	باب ماجاء اذا اتمت الصلوۃ ووجد { احدکم الخطاء فلیتبدأ بالحناء	۳۶۵	متجرہ کے احکام
۳۵۲	باب ماجاء فی الوضوء من المؤبطی	۳۶۷	باب ماجاء ان استحاضہ { تتوضأ لكل صلوۃ
"	انی امرأة اطیل ذلی وامشی فی المكان القدر	۳۶۹	باب فی استحاضہ انہما یصح بین یصلوین { بغسل واحد سائرک بامرین
۳۵۳	باب ماجاء فی التیمم	۳۷۲	باب ماجاء فی الحائض { انہا لا تقضی الصلوۃ
"	تیمم میں کتنی ضربیں ہوں گی؟	"	باب ماجاء فی الجنب والحائض { انہما لا یعتبرا ان العتران
۳۵۴	مسح یدین کہاں تک کیا جائے گا؟	"	جنبی اور حائضہ کے لئے تلاوت کی { کتنی معتد ارنا جائز ہے؟
۳۵۹	باب (بلا ترجمہ)	۳۷۳	تلاوت اگر بقصد تبرک و دعاء ہو { تو اس کا کیا حکم ہے؟
۳۶۰	میں مصحف کے لئے طہارت شرط ہی یا نہیں؟	۳۷۳	باب ماجاء فی مباشرة الحائض
"	باب ماجاء فی البول یصیب الارض	"	"
۳۶۲	أَبْوَابُ الصَّلَاةِ	"	"
۳۶۳	عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ	"	"

صفحہ	ابواب ومضامین	صفحہ	ابواب ومضامین
۴۱۲	قوله ما صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم { صلوة لوقتها الآخر ميمين الخ}	۳۹۲	سلسلة الاسرار سے قبل کوئی { نماز فرض تھی یا نہیں ؟}
۴۱۵	باب ماجاء في السهو عن { وقت صلوة العصر}	۳۹۳	باب ماجاء في مواقيت الصلوة { عن النبي صلى الله عليه وسلم}
۴۱۶	باب ماجاء في تعجيل الصلوة اذا خرب الامام	"	حدیث امامت جبریلؑ
"	قوله " فان صليت لوقتها كانت لك نافلة "	۳۹۴	ابتداء وقت ظهر، سایہ اصلی
"	باب ماجاء في النوم عن الصلوة	۳۹۵	انتهاء وقت ظهر اور ابتداء وقت عصر
۴۱۷	قوله " فليصلها اذا ذكرها "	۳۹۷	انتهاء وقت مغرب اور ابتداء وقت عشاء
۴۱۹	باب ماجاء في الرجل ينسى الصلوة	۳۹۸	انتهاء وقت عصر
"	باب ماجاء في الرجل تفوته الصلوات { بأشبهن ميدياً	۳۹۹	انتهاء وقت عشاء
۴۲۲	باب ماجاء في الصلوة الوسطى انها العصر	۴۰۰	لهذا وقت الانبياء من قبلك
۴۲۳	باب ماجاء في كراهية الصلوة بعد العصر { وبعد الفجر	۴۰۱	باب منه، وحديث محمد بن فضيل خطأ
۴۲۵	باب ماجاء في الصلوة بعد العصر	"	باب ماجاء في التغليس بالفجر
۴۳۰	باب ماجاء في الصلوة قبل المغرب	۴۰۷	باب ماجاء في التججيل بالنظر
۴۳۳	باب ماجاء فيمن ادرك ركعة من العصر { قبل ان تغرب الشمس	۴۰۸	باب ماجاء في تاخير النظر في شدة الحر
۴۴۰	باب ماجاء في الجمع بين الصلوتين	"	قوله " فان شدة الحر من فيح جهنم
۴۵۰	باب ماجاء في بدء الاذان	"	باب ماجاء في تعجيل العصر
۴۵۳	باب ماجاء في الترجيح في الاذان	۴۱۱	سورج کے "بين وترني الشيطان" { ہونے کا مطلب،
۴۵۷	باب ماجاء في افراد الاقامة	۴۱۲	باب ماجاء في وقت صلوة العشاء الآخرة
۴۶۲	باب ماجاء في الترتيل في الاذان	۴۱۳	باب ماجاء في كراهية النوم قبل العشاء { والسمر بعدها،
"	باب ماجاء في ادخال الاصبع الاذن عند الاذان	۴۱۴	باب ماجاء من الرخصة في السمر بعد العشاء
			باب ماجاء في الوقت الاول من لفصل

صفحہ	ابواب و مضامین	صفحہ	ابواب و مضامین
۲۸۱	باب ماجاء فی الرجل یصلیٰ { وحده ثم یدرک الجماعة {	۲۶۳	باب ماجاء فی التثویب فی الفجر
۲۸۳	باب ماجاء فی الجماعة فی مسجد { فتصلیٰ فیہ مرۃ * {	۲۶۴	باب ماجاء ان من اذن فهو یقیم
۲۸۵	باب ماجاء فی اقامة الصفوف	۲۶۵	باب ماجاء فی کراہیۃ الاذان بغير وضوء
۲۸۶	باب ماجاء لیلینی منکم اولو الاحلام و انتہی	۲۶۶	باب ماجاء ان الامام اذن بالاقامة
۲۸۷	باب ماجاء فی کراہیۃ { الصف بین السواری {	۲۶۷	باب ماجاء فی الاذان باللیل
۲۸۸	باب ماجاء فی الصلوۃ خلف الصف وحده	۲۶۸	اذان فجر طلوع فجر سے پہلے دی جاسکتی ہے یا نہیں؟
۲۸۹	باب ماجاء فی الرجل یصلیٰ ومعه رجل	۲۶۹	احناف کے دلائل
۲۹۰	باب ماجاء فی الرجل یصلیٰ مع الرجلین	۲۷۰	تحقیق ان الاذان قبل الفجر کان للتسحیر
۲۹۱	باب ماجاء فی الرجل یصلیٰ { ومعه رجال و نساء {	۲۷۱	باب ماجاء فی کراہیۃ الخروج { من المسجد بعد الاذان {
۲۹۱	باب من اذن بالامامة	۲۷۲	باب ماجاء فی الاذان فی السفر
۲۹۲	باب ماجاء اذا تم احدکم الناس فلیخفف	۲۷۳	باب ماجاء فی فضل الاذان
۲۹۳	باب ماجاء فی تحريم الصلوۃ وتحلیلہا	۲۷۴	باب ماجاء ان الامام صائم والمؤذن یؤتمن
۲۹۴	قوله "وتحریمہا التکبیر"	۲۷۵	باب ما یقول اذا اذن المؤذن
۲۹۵	قوله "وتحللہا التسلیم"	۲۷۶	باب ماجاء فی کراہیۃ ان یاخذ { المؤذن علی الاذان احسراً {
۲۹۶	باب فی نشر الاصابیح عند التکبیر	۲۷۷	اجرت علی الطاعات کا مسئلہ
۲۹۷	باب فی فضل التکبیر الاولیٰ	۲۷۸	باب منہ ایضاً
۲۹۸	باب ما یقول عند افتتاح الصلوۃ	۲۷۹	باب ماجاء کم فرض اللہ علی { عبادہ من الصلوات {
۲۹۹	باب ماجاء فی ترک الجہرم { بسم اللہ الرحمن الرحیم {	۲۸۰	حکمۃ نسخ الخمسین الی الخمس
۲۹۹	تنفیخ مزاہب	۲۸۱	باب فی فضل الصلوات الخمس
			باب ماجاء فی فضل الجماعة
			باب ماجاء من سمع النداء فلا یجیب

ابواب و مضامین	صفحہ	ابواب و مضامین
۵۱۲ باب ماجار فی التّائین	۴۹۹	اولہ مذاہب
۵۱۳ تائین کس کا وظیفہ ہے؟	۵۰۴	حنفیہ کے دلائل
۵۱۴ بحث جہر التّائین والاخفاء بہ	۵۰۵	باب فی افتتاح القراءۃ {
۵۱۷ سماع علقمۃ عن ابیہ وائل بن حجر		بالحمد للہ رب العالمین {
۵۱۸ روایت سفیان کی وجوہ ترجیح {	۵۰۵	بسم اللہ جزو قرآن ہی یا نہیں؟
اور ان کے جوابات {	۵۰۶	احناف کے دلائل
۵۲۱ شعبہ کی روایت کی وجوہ ترجیح	۵۰۸	باب ماجار ائہ لاصلوۃ {
۵۲۶ باب ماجار فی السکتین		إلا بفاتحۃ الكتاب {

تمت الفہارس بعون اللہ و لطفہ

الشکرات

حضرت شاہ صاحب امام العصر ستاذ المحدثین حضرت العلامة

مولانا انور شاہ صاحب کشمیری قدس سرہ

احقر استاذنا المحترم مولانا محمد تقی عثمانی دام اقبالہم

مرتب رشید اشرف سیفی عفی عنہ

www.KitaboSunnat.com

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

پیش لفظ

الحمد لله وكفى وسلاماً على عباده الذين اصطفى،
پچھلے تقریباً دس سال سے دارالعلوم کراچی میں جامع ترمذی کا درس احقر کے سپرد ہے، احقر کو ہمیشہ یہ احساس رہا ہے کہ درس حدیث کے لئے جو علمی و عملی صلاحیتیں درکار ہیں، احقر ان سے تہی دامن ہے، اور کسی بھی اعتبار سے اس لائق نہیں ہے کہ درس حدیث کی ذمہ داری قبول کرے، لیکن چونکہ اس درس کی مسند پر احقر کو بزرگوں کی طرف سے بٹھایا گیا تھا، اس لئے تعمیل حکم کو آئندہ کے لئے فال نیک سمجھ کر یہ خدمت قبول کی جو اب تک جاری ہے،

ابتداء میں جب میں نے اپنی نااہلی کے شدید احساس سے لرزتے ہوئے ترمذی شریف کا درس شروع کیا تو مجھے دور دوریہ تصور بھی نہ تھا کہ میں کبھی اپنے درس کی تقریر کو مرتب اور شائع کرنے پر آمادہ ہو سکوں گا، کیونکہ درس کی تقاریر کی اشاعت انہی حضرات کو سبقت ہے جو اس کے واقعی اہل ہوں، میں کیا؟ اور میری تقریر کیا؟ جو اسے شائع کرنے کی کوشش کی جائے — لیکن چند سال کے بعد مشکلات کی وجہ سے میں اس کتاب کی ترتیب و اشاعت پر راضی ہو گیا جو آج آپ کے سامنے ہے، اس کی وجہ یہ تھی کہ درس حدیث، اور بالخصوص صحیح بخاری اور جامع ترمذی کے درس میں جو تقریر ہوتی ہے اور جو مباحث بیان کئے جاتے ہیں، طلباء کے پاس ان کا محفوظ رہنا بوجہ ضروری ہے، یہ مباحث لکھے ہوئے محفوظ ہوں، تو صرف امتحانات کے موقع پر ہی کام نہیں آتے، بلکہ آئندہ کاموں میں بھی ان کی ضرورت پڑتی ہے، چنانچہ ان اسباق کی تقریر ضبط کرنے کا معمول شروع سے چلا آتا ہے، شروع میں طلباء کے اندر علمی استعداد اور لکھنے کی مشق اس درجہ ہوتی تھی کہ استاد خواہ کتنی روانی سے

تقریر کر رہا ہوا وہ اس کی تقریر کا کم از کم خلاصہ اسی وقت اپنے پاس لکھ لیتے تھے، بلکہ ایسا بکثرت ہوتا تھا کہ استاد کی تقریر اردو میں ہوتی، اور طلباء اسی وقت اُسے عربی زبان میں منتقل کر کے لکھتے تھے، خود ہم نے بھی اپنے اساتذہ کی تقریریں عربی ہی میں قلمبند کی تھیں،

لیکن کچھ عرصے استعداد کے انحطاط اور قوتِ تحریر کی کمی عام ہو چکی ہے، اور اس کی بنا پر طلباء درس میں بیٹھ کر تقریر لکھنے سے عاجز ہوتے جا رہے ہیں، اس مشکل کے حل کے لئے طلباء کے اصرار پر بعض مدارس میں یہ طریقہ چل نکلا ہے کہ استاذ اپنی تقریر طلباء کو باقاعدہ املاء کراتا ہے، احقر نے جب درسِ ترمذی کا آغاز کیا، تو یہی طریقہ جاری تھا جس کی مجھے بھی پیروی کرنی پڑی، لیکن جعفر نے محسوس کیا کہ اس طریقہ سے ایک طرف درس کی تاثیر اس کی رونق اور روانی اور مضامین کی آمد کا خون ہو کر رہ جاتا ہے، اور دوسری طرف درس کی رفتار اتنی سست ہو جاتی ہے کہ آخر سال میں ناقابلِ برداشت بوجھ پڑ جاتا ہے، اور متعلقہ مباحث کا کوئی حق ادا نہیں ہو پاتا،

احقر اس املاء کے طریقہ کو ختم کرنا چاہتا تھا، لیکن طلباء بیک زبان یہ کہتے تھے کہ اگر یہ طریقہ نہ رکھا گیا تو درس کی ساری تقریر ہوا میں اڑ جائے گی، ہمارے پاس کچھ محفوظ نہ رہے گا، اس مشکل کے حل کے لئے احقر نے جاہا کہ پچھلے سالوں میں جو تقریریں ہوئی ہیں، طلباء انھیں نوٹ کر کر اپنے پاس رکھ لیں، لیکن عملاً اس میں بھی سخت دشواریاں پیش آئیں، بالآخر عاجز آ کر اس کے سوا کوئی چارہ نہ رہا کہ سالہائے گزشتہ کی کسی تقریر کو ایک مرتبہ شائع کر دیا جائے تاکہ طلباء کی یہ شکایت بھی دور ہو سکے اور درس اپنی طبعی رفتار سے بھی محروم نہ ہو، چنانچہ مجھے اس تجویز پر راضی ہونا پڑا،

میرے خواہر زادہ عزیز مولوی رشید امشب صاحب سلمہ نے بھی اپنے پڑھنے کے دوران احقر کی تقریر کو ضبط کیا تھا، جب تقریر کی اشاعت کا ارادہ ہوا تو انھوں نے یہ ذمہ داری قبول کی کہ وہ گزشتہ مختلف سالوں کی تقریریں طلباء سے حاصل کر کے ان کے مباحث کو یکجا کریں، اور انھیں ایک مربوط کتابی شکل دیدیں، احقر نے بھی مطالعہ کے دوران بہت سی یادداشتیں جمع کی ہوئی تھیں وہ بھی احقر نے اُن کو دیدیں، تاکہ وہ ان سب کو ملا کر ایک جامع صورت دے سکیں،

عزیز موصوف سلمہ نے یہ کام ما شاء اللہ جس محنت، لگن، عرق ریزی اور قابلیت کے ساتھ انجام دیا، وہ احقر کے لئے باعثِ صداطمینان و مسرت ہے، اور اس پر اُن کے لئے دل سے دعائیں نکلتی ہیں، انھوں نے چار پانچ سالوں کی تقریریں سامنے رکھ کر پہلے انھیں یکجا کیا، پھر تقریریں احادیث کے جتنے حوالے آئے تھے اُن سب کو اصل مآخذ میں نکال کر ان کی تخریج بھی درج کی اور اُن کا

اصل متن بھی نقل کیا، جو حوالے نامکمل تھے انھیں مکمل کیا، احقر نے مطالعہ کے دوران جو یادداشتیں لکھی تھیں، انھیں بعض جگہ تقریر کے اصل متن میں سموریا، اور بعض جگہ انھیں حواشی کی صورت میں درج کر دیا، اور پھر بعض مقامات پر اپنی طرف سے بھی کچھ مفید حواشی لکھے ہیں (اور یہ وہ حواشی ہیں جن کے آخر میں "از مرتب عفی عنہ" لکھا ہوا ہے) غرض اس تقریر کو اپنی طرف سے مکمل، مفید اور جامع بنانے میں انھوں نے کوئی دقیقہ نہیں چھوڑا، اللہ تعالیٰ انھیں اس خدمت کا بہترین صلہ دینا و آخرت میں عطا فرمائیں، اُن کے علم و عمل میں مزید ترقیات عطا فرمائیں، اور انھیں مزید علمی و دینی خدمات کی توفیق بخشیں، آمین،

احقر کو اگرچہ اپنی مصروفیات کے سبب اس تقریر پر نظر ثانی کا موقع نہیں مل سکا، اور نہ میں ترتیب جدید کے بعد اسے باستیعاب دیکھ سکا ہوں، لیکن عزیز موصوف سلمہ دراز بہ ترتیب حقیر سے مشورے کرتے رہے ہیں، اور انھوں نے جس محنت کے ساتھ یہ کام کیا ہے اس کے پیش نظر حقیر کو اطمینان ہے کہ یہ کتاب اپنی موجودہ شکل میں قابل اشاعت ہے، البتہ احقر کو اپنی ملی بے مائیگی کا پورا اعتراف ہے جس کی وجہ سے اس میں غلطیاں رہ جانے کا بھی امکان ہے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ کسی جگہ ضبط و ترتیب میں کوئی خلل رہ گیا ہو، لیکن میں اس امید پر اسے شائع کر رہا ہوں کہ انشاء اللہ اہل علم کی نظر سے گزرنے کے بعد اس کی غلطیوں کی اصلاح ہو سکے گی، جو حضرات اس کی کسی غلطی کی نشاندہی فرمائیں گے وہ براہ راست احقر پر احسان کریں گے، جس کے لئے میں شکر گزار ہوں گا۔

جہاں تک طلباء کا تعلق ہے امید ہے کہ انشاء اللہ یہ کتاب ان کی درسی ضروریات میں مدد و معاون ہوگی، اور اس میں حدیث و فقہ کے فنی مباحث مفصل شرح کے مقابلہ میں شاید زیادہ انضباط کے ساتھ اُن کے سامنے آجائیں گے، نیز بعض جدید مسائل جو سابقہ شرح میں دستیاب نہیں ہو سکے، ان کا کم از کم تعارف اُن کے سامنے ہو جائے گا، خاص طور پر کتاب النکاح سے کتاب اللباس تک کے مباحث ایسے ہیں جو شرح کے ناتمام رہ جانے کی بنا پر عموماً طلباء کے سامنے نہیں آتے، امید ہے کہ یہ کتاب انشاء اللہ..... اُن مباحث میں بھی طلباء کی مفید خدمت کر سکے گی،

آخر میں طلباء سے چند گزارشات کرنا چاہتا ہوں:

پہلی بات تو یہ ہے کہ دورہ حدیث کے سباق میں جو طویل فنی مباحث بیان ہوتے ہیں اُن کا مقصد یہ نہیں ہوتا کہ انھیں لفظ بہ لفظ یاد کیا جائے، اور نہ یہ توقع رکھی جاسکتی ہے کہ یہ

مباحث اپنی تمام تر تفصیلات کے ساتھ ہمیشہ یاد رہیں گے، لیکن ان مباحث کا مقصد دراصل یہ ہے کہ ان کے ذریعہ طلباء علم حدیث کے مباحث کی نوعیت سمجھ سکیں، اور انھیں اس علم و فن سے ایک مناسبت پیدا ہو جائے جو ان کے آئندہ مطالعہ کی راہ ہموار کر سکے، نیز ان مباحث کا اصل مقصد طلباء میں جذبہ تحقیق پیدا کرنا ہے، لہذا طلباء کو صرف تقریر رٹنے پر ہرگز اکتفا نہیں کرنا چاہئے، بلکہ تقریر میں جو باتیں بیان کی جا رہی ہیں ان کو اچھی طرح سمجھ کر اپنی بساط کی حد تک ان کا تنقیدی جائزہ لینا چاہئے، ان مباحث میں کمود کرید کر اپنی ذہن میں سوالات تیار کرنے چاہئیں، ان سوالات کو اولاً استاذ سے حل کیا جائے اور ثانیاً ضرورت ہو تو متعلقہ غیر نصابی کتابوں میں ان کا حل تلاش کیا جائے، ایک اچھے طالب علم کی پہچان یہی ہے کہ اس کے دل میں اگر کوئی سوال پیدا ہو تو جب تک اس کا تشفی بخش جواب معلوم نہ ہو جائے، اُسے چین نہ لگے، اُستاد اپنے درس کے دوران اپنے مطالعہ اور تحقیق کے نتائج بیان کرتا ہے، لیکن کوئی بھی اُستاد یہ عوامی نہیں کر سکتا کہ اس نے اپنی تقریر میں تمام ممکنہ پہلوؤں کا احاطہ کر لیا ہے، اور اس کے بعد کوئی سوال یا اشکال باقی نہیں رہا، طلباء کو چاہئے کہ وہ استاذ کی تقریر کو اچھی طرح سمجھنے کے بعد علم کی صرف چند پلیوں پر قناعت نہ کریں، بلکہ علم کی نہ ملنے والی طلب اور نہ بچنے والی پیاس پیدا کریں، دورۂ حدیث کے ان مباحث کا مقصد یہی پیاس پیدا کرنا ہے، اور اگر یہ پیاس پیدا نہ ہوئی تو صرف تقریر رٹ لینے سے امتحان میں رسمی کامیابی تو شاید ہو جائے، لیکن ان تقریروں کا اصل مقصد حاصل نہیں ہوگا،

دوسری گزارش یہ ہے کہ آجکل اکثر طلباء اپنی ساری توجہ تقریر میں بیان کئے جانے والے فنی مباحث پر مرکوز رکھتے ہیں، لیکن متن حدیث کے ساتھ مناسبت پیدا کرنے کی کوشش نہیں کرتے حالانکہ یہ فنی مباحث تو زوائد کی حیثیت رکھتے ہیں، علم حدیث کا اصل مغز تو احادیث کا متن ہی ہے، اس لئے طلباء سے احقر کا التماس ہے کہ وہ تقریر کی موٹنگائیوں میں الجھ کر متن حدیث سے غافل نہ ہوں، بلکہ حدیث کے متن کو جتنا ہو سکے یاد کرنے اور اس کا مفہوم اچھی طرح سمجھنے پر پوری توجہ دیں، تقریر کا اصل فائدہ اسی وقت حاصل ہو سکتا ہے جب اصل حدیث اچھی طرح ذہن نشین ہو چکی ہو، ورنہ حدیث کو لفظاً و معنی سمجھے بغیر ان فنی بحثوں کو یاد کر لینے کی مثال بالکل ایسی ہے جیسے کوئی شخص اپنے جسم پر لباس پہنے بغیر زیب و زینت کا اہتمام شروع کر دے، طلباء کو اس طرزِ عمل مکمل پر ہیز کرنا چاہئے،

اور آخر میں سب سے اہم گزارش یہ ہے کہ انسان علمی طور پر کتنا اعلیٰ مقام حاصل کرے، حدیث کے متن، اس کے اسناد اور متعلقہ مباحث پر اُسے کتنا ہی عبور حاصل ہو جائے، لیکن یہ کتابی علم صرف

ایک ظاہری خول ہے، اور اگر اس کے ساتھ عمل کی روح نہ ہو تو اللہ تعالیٰ کے نزدیک پرکاش کی برابر وقعت نہیں رکھتا، حدیث پڑھنے کا اصل مقصد یہ ہے کہ اس سے اتباع سنت کا اہتمام پیدا ہو، فضائل اعمال کا شوق بیدار ہو، خدا کے خوف، آخرت کی فکر تعلق مع اللہ اور معاصی سے اجتناب میں ترقی ہو، اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ محبت میں اضافہ ہو، اگر حدیث پڑھنے کے دوران یہ چیزیں پیدا نہ ہوں تو خواہ کسی نے علی طور پر کتنے مباحث یاد کر رکھے ہوں اس نے حدیث کا کوئی فائدہ حاصل نہیں کیا،

لہذا دورہ حدیث کے سال میں پہنچنے کے بعد اپنی زندگی میں ایک نمایاں تبدیلی لانے کی ضرورت ہے، اس زمانہ میں لایعنی مشاغل سے مکمل جہتنباب کر کے دن رات یہ فکر رہنی چاہئے کہ ہمارے اعمال اخلاقی ہماری سیرت و کردار ہمارے اقوال و افعال اُس سیرت طیبہ کے کتنے موافق ہیں، جو ہم صبح و شام پڑھ رہے ہیں، فضائل کی احادیث صرف تلاوت کی چیز نہیں ہیں، اور نہ صرف اس کام کے لئے ہیں کہ انھیں حفظ و تغیر میں بیان کیا جائے، وہ دراصل ہمارے لئے ہیں، ہماری زندگی سنوارنے کے لئے ہیں، اور اگر ہم اُن پر عمل نہ کریں تو اُن پر عمل کے لئے کوئی دوسری مخلوق پیدا نہیں ہوگی، لہذا حدیث پڑھنے کے دوران اعمال و اخلاق کی اصلاح کی بطور خاص فکر کرنی چاہئے، اور فضائل و مستحبات کا اہتمام کرنا چاہئے، اگر حدیث کے علمی مباحث یاد کرنے میں کوئی کمی کوتاہی رہ جائے تو وہ اتنی خطرناک نہیں جتنی خطرناک بات یہ ہے کہ حدیث میں علمی مہارت پیدا کرنے کے باوجود اعمال و اخلاق اور سیرت و کردار میں کوئی تبدیلی پیدا نہ ہو، اور اگر خدا نخواستہ اس علمی مہارت سے دل میں خود پسندی، تکبر اور اپنی ذات کا پندار پیدا ہو جائے تو اس سے زیادہ ہلک چیز کوئی نہیں، اللہ تعالیٰ ہم سب کو ان بلاؤں سے محفوظ رکھے، آمین، آخر میں طلباء سے ملجیانہ درخواست ہے کہ وہ اس ناچیز کو اپنی دعاؤں میں یاد رکھیں، اور اس کتاب کے جب انھیں کوئی فائدہ پہنچے تو حیا و میتاً احقر اور مرتب سلمہ کے لئے دعا فرمادیا کریں،

وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ الْعَظِيمِ

احقر
محمد تقی عثمانی مدظلہ العالی

خاتمہ طلبہ دارالعلوم کراچی
۱۵ شوال ۱۴۲۸ھ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ وَكَفَى وَسَلَامٌ عَلَى عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَى، آمَنَّا بَعْدُ.

المقدمة

اہل علم کا طریقہ یہ ہے کہ وہ ہر علم کے شروع میں خاص طور پر علم حدیث کی ابتداء میں اس علم کے مبادی سے متعلق کچھ مباحث بیان کرتے ہیں، ان مباحث کو ”رؤس ثمانیہ“ کہتے ہیں، جو آٹھ باتوں پر مشتمل ہوتے ہیں:-

- ① علم کی تعریف ② موضوع ③ غرض و غایت ④ وجہ تسمیہ ⑤ علم کی فضیلت ،
 - ⑥ اس علم کی مصنفات کی اقسام ⑦ علم کی تدوین کی تاریخ ⑧ اجناس العلوم میں اس کا مقام ،
- ہم اس علم کے مقدمہ میں جو باتیں بیان کرنا چاہتے ہیں ان میں یہ آٹھوں چیزیں بھی شامل ہوں گی اور ان کے علاوہ کچھ اور ضروری مباحث بھی ہیں، اس لئے اس مقدمہ کے مباحث ”رؤس ثمانیہ“ کی ترتیب سے قدرے مختلف ہوں گے،

حدیث کے لغوی اور اصطلاحی معنی

لغت عرب کے امام علامہ جوہریؒ نے صحاح میں حدیث کے معنی اس طرح بیان کئے ہیں کہ ”الحدیث الکلام قلیلہ ولشیرہ وجمعہ احادیث“ یہ حدیث کے لغوی معنی ہیں، اس کا حاصل یہ ہے کہ حدیث لغت کے اعتبار سے ہر قسم کے کلام کو کہا جاتا ہے، اور حدیث کے اصطلاحی معنی میں علماء کی مختلف عبارتیں ہیں، لیکن یہ اختلاف اقوال یا تو لفظی ہے یا اعتباری، اس موضوع پر سب سے بہترین بحث علامہ طاہر بن صالح الجزائرؒ نے اپنی کتاب —————

”توجیہ النظر فی اصول الاثر“ میں کی ہے، یہ چودھویں صدی کی ابتداء کے مشہور عالم ہیں اور ان کی کتاب ”توجیہ النظر“ علم اصول حدیث میں بڑی جامع کتاب ہے اور حال ہی میں مدینہ طیبہ سے شائع ہوئی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ دراصل حدیث علماء اصول فقہ کی اصطلاح میں کچھ اور ہے، اور محدثین کی اصطلاح میں کچھ اور، اس لئے دونوں کی بیان کردہ تعریفوں میں فرق ہو گیا ہے، اصولیین کے نزدیک حدیث کی تعریف یہ ہے ”اقوال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وافعالہ“ اس تعریف میں تقریر بھی داخل ہے، اس لئے کہ افعال کا لفظ اس کو بھی شامل ہے، اسی طرح آپ کے احوال اختیار یہ بھی افعال کے لفظ میں داخل ہو جاتے ہیں، البتہ اس تعریف کی رُوسے وہ روایات حدیث کی تعریف میں نہیں آتیں جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے احوال غیر اختیاریہ کو بیان کیا گیا ہے، مثلاً آپ کا علیہ مبارک، آپ کی ولادت یا وفات کے واقعات کا بیان، لیکن علماء اصول فقہ کے نقطہ نظر سے ایسی روایات کا حدیث کی تعریف سے خارج ہو جانا کچھ مضر نہیں، کیونکہ علماء اصول فقہ کا مقصد حدیث سے استنباط احکام ہے، اور ان کے نقطہ نظر سے حدیث صرف وہ ہے جس سے کوئی حکم مستنبط ہوتا ہو، اور جن روایات میں آپ کے احوال غیر اختیاریہ بیان کئے گئے ہیں ان سے چونکہ کوئی حکم مستنبط نہیں ہوتا اس لئے ان کا حدیث کی تعریف سے خارج ہو جانا علماء اصول فقہ کے نزدیک مضر نہیں،

اس کے برخلاف حضرات محدثین آپ کے احوال اختیاریہ و غیر اختیاریہ میں کوئی فرق نہیں کرتے، اور ان کا مقصد استنباط احکام نہیں بلکہ ہر اُس روایت کو جمع کر دینا ہے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کسی بھی حیثیت سے منسوب ہو، اس لئے ان کے نزدیک حدیث کی تعریف یہ ہے: ”اقوال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وافعالہ و احوالہ“ اب یہ تعریف احوال غیر اختیاریہ کو بھی شامل ہو گئی، اسی تعریف کو حافظ سخاویؒ نے ”فتح المغیث“ ص ۱۲ المدینۃ المنورۃ (۱۳۸۷ھ) میں اس طرح پھیلا یا ہے کہ ”والحدیث لغة ضدّ القَدیم واصطلاحاً ما اُضيف الى النبی صلی اللہ علیہ وسلم قولاً له او فعلاً او تقریراً او صفة حتى الحركات والسکات فی الیقظة والنمّاء“

حدیث کی وجہ تسمیہ کے بارے میں اقوال مختلفہ

حدیث کی وجہ تسمیہ یعنی اس کے لغوی اور اصطلاحی معنی میں مناسبت کے بارے میں

بھی کئی اقوال ہیں، حافظ ابن حجرؒ نے ”فتح الباری“ میں فرمایا کہ حدیث قدیم کی ضد ہے، کلام اللہ قدیم ہے، اس کے مقابلہ میں کلام الرسولؐ کو حدیث کہہ دیا گیا، حافظ سخاویؒ نے بھی ”فتح المغیث“ میں اسی کی طرف اشارہ کیا ہے، لیکن یہ وجہ تسمیہ بہت بعید معلوم ہوتی ہے، علامہ عثمانیؒ نے ”مقدمہ فتح الملہم“ میں ایک لطیف توجیہ ذکر کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ لفظ حدیث ”وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ“ سے ماخوذ ہے، دراصل باری تعالیٰ نے اس سورۃ میں آنحضرتؐ صلی اللہ علیہ وسلم پر اپنے تین انعامات کا ذکر فرمایا ہے، اور ہر انعام پر شکر کرنے کا ایک طریقہ بتلایا ہے:-

① أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَىٰ - اس انعام کے شکر میں آپ کو یہ حکم دیا گیا کہ
فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ،

② وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَىٰ - اس کے مقابلہ میں یہ حکم ہے کہ وَأَمَّا السَّائِلَ
فَلَا تَنْهَرْ،

③ وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ - اس میں ”ضال“ سے مراد احکام و شرائع سے بے خبر ہونا ہے، اور ”ہدایت“ سے مراد شرائع کی تعلیم ہی، اس نعمت کے شکر کے بارے میں فرمایا گیا: وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ، یہاں ”نعمت“ سے مراد شرائع کی تعلیم ہے، اور مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو جن شرائع کی تعلیم فرمائی ہے ان کو آپ دوسروں تک پہنچائیں، آپ نے اپنے قول و فعل کے ذریعہ اس حکم قرآنی کی تکمیل فرمائی لہذا آپ کے اقوال و افعال کا نام ”حدیث“ رکھا گیا،

علامہ عثمانیؒ کی یہ توجیہ اگرچہ ایک لطیف توجیہ ہے لیکن نکتہ بعد الوقوع کی حیثیت رکھتی ہے، احقر کے نزدیک صاف اور بے غبار بات یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال کے لئے لفظ ”حدیث“ کو مخصوص کر لینا استعارۃ العام للخاص کی قبیل سے ہے، اور اس استعارہ کے ماخذ خود رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعض ارشادات ہیں، جن میں خود آپ نے اپنے اقوال و افعال کے لئے لفظ ”حدیث“ استعمال فرمایا، چنانچہ ارشاد ہے: ”حَدِّثُوا عَنِّي وَلَا حَرَجَ“

اسی طرح حضرت علیؑ سے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا: اللہم ارحم خلفائی قلنا یا رسول اللہ ومن ہم خلفاءک؟ قال الذین یاتون من بعدی یروون احادیثی یعلمونہا الناس اس حدیث کو بعض محدثین نے ضعیف بلکہ بعض نے موضوع قرار دیا ہے، لیکن قاضی عیاضؒ نے "الالمام الی معرفة اصول الروایة وتقوید السماع میں باقی شرف علم الحدیث وتشرف اہلہ" (ص ۱۷) کے تحت اس حدیث کو بہت سی اسانید سے روایت کیا ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ حدیث بے اصل نہیں ہے، نیز ایک اور روایت تعدد طرق سے اس مفہوم کی منقول ہے کہ "من حفظ علی امتی اربعین حدیثاً فی امر دینہا بعثہ اللہ فقیہاً وکنت لہ یوم القیامة شافعاً و شہیداً" (مشکوٰۃ کتاب العلم فی الفصل الثالث ص ۱ ص ۳۶) یہ حدیث بھی اگرچہ سنداً ضعیف ہے، اور حافظ سخاویؒ نے "المقاصد" میں اس کی تحقیق کی ہے، لیکن تعدد طرق کی بنا پر اسے حسن لغیرہ کہا جاسکتا ہے، نیز مشکوٰۃ المصابیح (ج ۱ ص ۳۲) میں کتاب العلم کی فصل اول کے تحت حضرت سمرہ بن جندبؓ اور مغیرہ بن شعبہؓ کی حدیث مروی ہے: "قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من حدث عنی بحدیث یرمی انہ کذب فهو احد الکاذبین رواہ مسلم، وعن ابن عباسؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اتقوا الحدیث عنی الا ما علمتم فمنہ کذب علی متعمداً فلیتبوأ مقعداً من النار" رواہ الترمذی (مشکوٰۃ ص ۳۵) فی الفصل الثانی من کتاب العلم

بہر حال ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال کے لئے لفظ حدیث کا استعمال زمانہ مابعد کی اصطلاح نہیں ہے، بلکہ خود رسول کریمؐ سے ثابت ہے، لہذا اس سلسلہ میں دور از کار توجیہات کی کوئی حاجت نہیں،

حدیث کے معنی میں چند متقارب الفاظ

حدیث کے معنی میں چند الفاظ اور مستعمل ہوتے ہیں، یعنی روایت اثر، خبر اور سنت۔

(۱) الالمام ص ۱۷

۱۔ أخرجه أبو نعیم أحمد بن عبد اللہ العافظ من طریق الطحی لہذا فی اخبار اصہبان ج ۱ ص ۱۷
وفیہ "احادیثی وسنتی" والمہیشی فی مجمع الزوائد ج ۱ ص ۱۲۶ عن الطبرانی فی الاوسط والغنی
فی الاحیاء ج ۱ ص ۱۱ والسیوطی فی مفتاح الجنۃ "۱۲" فی تعلیقات الالمام الی معرفة اصول الروایة
۱۳ اضافہ از مرتب، ۱۴ اضافہ از مرتب عافاہ اللہ

صحیح یہ ہے کہ یہ تمام الفاظ علماء حدیث کی اصطلاح میں مرادف ہیں، اور انھیں ایک دوسرے کے معنی میں بکثرت استعمال کیا جاتا ہے، البتہ بعض حضرات نے ان اصطلاحات میں فرق کیا اور البتہ جہاں تک روایت کا تعلق ہے اس کا اطلاق بالاتفاق حدیث کے لغوی مفہوم پر ہوتا ہے، یعنی کوئی بھی واقعہ یا کوئی بھی قول خواہ وہ کسی کا ہو روایت کہلاتا ہے، باقی چار الفاظ کے بارے میں اختلاف ہے،

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ حدیث صرف آنحضرتؐ کے اقوال و افعال اور احوال کو کہتے ہیں، بعض حضرات ”خبر“ کو بھی اسی معنی میں استعمال کرتے ہیں، لیکن بعض کے نزدیک دونوں میں تباین کی نسبت ہے، کہ حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال کا نام ہے، اور خبر آپؐ کے سوا دوسرے لوگوں کے اقوال و افعال کا، اور بعض کے نزدیک دونوں کے درمیان عموم و خصوص کی نسبت ہے، تجربہ عام ہے اور آنحضرتؐ اور دوسرے حضرات کے اقوال و افعال کو بھی شامل ہے اور حدیث صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص ہے،

فقہاء خراسان کی اصطلاح یہ ہے: ”ان الحدیث اسم للمرفوع والاثر اسم للموقوف علی الصحابة والتابعین“ اسی مناسبت سے امام محمد بن الحسنؒ نے اپنی اس کتاب کا نام جس میں انھوں نے آثار موقوفہ ذکر کئے ہیں ”کتاب الآثار“ رکھا ہے، امام غزالیؒ نے بھی احیاء العلوم میں فقہاء خراسان ہی کی اصطلاح کو اختیار کیا ہے، لیکن امام نوویؒ نے شرح صحیح مسلم (ج ۱، ص ۶۳) میں لکھا ہے کہ جمہور خلف و سلف کے نزدیک حدیث و اثر میں کوئی فرق نہیں ہے، دونوں کا اطلاق احادیث مرفوعہ و موقوفہ و مقطوعہ سب پر ہوتا ہے علامہ لکھنویؒ نے بھی ”ظفر الامانی“ (ص ۵۴) میں اسی کو اختیار فرمایا ہے، سنت کے بارے میں بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ رضی اللہ عنہم کے صرف عمل کا نام ہے، اور یہ احادیث ان میں شامل نہیں، لیکن جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے کہ استعمال عام میں حدیث، خبر، اثر، اور سنت میں کوئی فرق نہیں، چنانچہ حدیث کی مشہور کتاب ”منتقى الاخبار من كلام سيد الابرار صلی اللہ علیہ وسلم“ میں لفظ خبر کو حدیث کا مرادف قرار دیا گیا ہے، اسی طرح امام طحاویؒ نے اپنی کتاب کا نام ”شرح معانی الآثار“ رکھا ہے، حالانکہ اس میں احادیث مرفوعہ بہت زیادہ ہیں، اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک لفظ اثر حدیث مرفوعہ کو بھی شامل ہے، نیز حافظ ابن حجرؒ نے اپنی ایک کتاب کا نام ”تہذیب الآثار“ رکھا ہے جس میں

مرذوع موقوف ہر طرح کی احادیث ہیں، اسی طرح امام ترمذیؒ، امام ابوداؤدؒ، نسائیؒ، ابن ماجہؒ، بیہقیؒ، دارقطنیؒ اور دارمیؒ وغیرہ نے اپنی کتب کو ”السنن“ کے نام سے یاد کیا ہے، حالانکہ ان میں قولی احادیث بکثرت موجود ہیں،

محدثین کا یہ طرز عمل بتلاتا ہے کہ محقق بات یہ ہے کہ عام استعمال میں یہ تمام الفاظ مراد ہیں اور ایک کو دوسرے کی جگہ بکثرت استعمال کیا جاتا ہے،

(یہ بحث حضرت مولانا ظفر احمد عثمانیؒ کی اہنار السکن میں حضرت شیخ عبدالفتاح بدوعدہ الحلبي کی تحقیق اور حاشیہ کے ساتھ موجود ہے)

علم الحدیث کی تعریف

یہاں تک صرف حدیث کی تعریف بیان ہوئی ہے، اب علم حدیث کی تعریف بھی سمجھنے کی ضرورت ہے، علم الحدیث کی تعریف میں بھی علماء کے مختلف اقوال ہیں،

علامہ بدرالدین عینیؒ نے ”عمدة القاری“ میں علم حدیث کی یہ تعریف نقل کی ہے: ”علم یعربہ اقوال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وافعالہ واحوالہ“ اور حافظ سخاویؒ نے ”فتح المغیث“ میں یہ تعریف کی ہے: ”معرفة ما اضيف الى النبي قولاً له او فعلاً او تقصيراً او صفة“ یہ دونوں تعریفیں بظاہر جامع ہیں، لیکن ان پر اشکال یہ ہے کہ اس میں احادیث موقوفہ و مقطوعہ شامل نہیں ہوتیں، حالانکہ علم حدیث میں تو ان سے بھی بحث کی جاتی ہے، اس اشکال سے بچنے کے لئے ”فتح الباقی شرح الفیۃ العراقی“ میں علم حدیث کی تعریف اس طرح کی گئی ہے: ”معرفة ما اضيف الى رسول الله صلى الله عليه وسلم او الى صحابي او الى من دونه قولاً او فعلاً او صفة او تقصيراً“ یہ تعریف اگرچہ جامع ہے، کیونکہ احادیث موقوفہ و مقطوعہ کو بھی شامل ہے، لیکن اس پر اشکال یہ ہے کہ یہ مانع نہیں ہے، کیونکہ اس میں ”من دونہ“ کے الفاظ بہت عام ہیں، جو صحابہؓ و تابعینؓ کے علاوہ ملوک و امراء اور بعد کے لوگوں کو بھی شامل ہیں، ان کی وجہ سے علم تاریخ بھی علم حدیث میں شامل ہو جاتا ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ صاحب تعریف کا منشاء بھی یہ تھا کہ علم تاریخ کو علم حدیث میں شامل رکھا جائے، اور یہ واقعہ ہر کہ ایک زمانہ دراز تک علم حدیث اور علم تاریخ میں کوئی فرق نہ تھا، اسی وجہ سے حاجی خلیفہ نے ”کشف الظنون“ میں اور شیخ محمد اعلیٰ تھانویؒ نے ”کشاف اصطلاحات الفنون“ میں علم حدیث کی جو تعریف ذکر کی ہے

اس کی رو سے علمِ تاریخ بھی اس میں داخل ہو جاتا ہے، انھوں نے لکھا ہے ”جملۃ الاخبار المروئیۃ حدیث“ لیکن یہ بات اُس وقت تک درست تھی جب تک علمِ حدیث اور علمِ تاریخ ایک ہی تھے، اور اور جب تک دونوں علیحدہ مدون نہیں تھے، لیکن جب بعد میں علمِ تاریخ کو بالکل مستقل حیثیت حاصل ہو گئی تو علمِ حدیث کی تعریف ایسی ہونی چاہئے جو تاریخ کو شامل نہ ہو، لہذا بہتر یہ ہے کہ اسی تعریف مذکورہ بالا میں ایک قید کا اضافہ کر کے یوں کہا جائے کہ، ”هو معرفة ما اضيف الى رسول الله صلى الله عليه وسلم او الى صحابي او الى من دونه ممن يقتدى بهم في الدين قولاً او فعلاً او صفة او تقريراً“ اس قید سے بادشاہوں اور غیر علماء کے واقعات علمِ حدیث کی تعریف سے خارج ہو جائیں گے، اور مقتدی حضرات کے واقعات داخل رہیں گے، کیونکہ حدیث کی کتابیں اُن سے بھری ہوئی ہیں، علمِ حدیث کی کچھ اور تعریفیں بھی مختلف حضرات سے منقول ہیں، اور بظاہر ان میں تعارض اور تضاد معلوم ہوتا ہے، لیکن اس کی وجہ یہ ہے کہ علمِ حدیث کی متعدد اقسام ہیں، کسی نے ایک قسم کی تعریف کی، کسی نے دوسری قسم کی اور کسی نے سب اقسام کو جمع کر دیا، ہم نے جو تعریف اوپر ذکر کی وہ تمام اقسام کو شامل ہے، تاہم ہر قسم کو الگ سمجھنا بھی ضروری ہے،

انواع علمِ الحدیث

علامہ ابن الاکفانیؒ نے ”ارشاد القاصد“ میں لکھا ہے کہ علمِ حدیث کی ابتداءً دو قسمیں ہیں:-

① علمِ روایۃ الحدیث ② علمِ درایۃ الحدیث،

علمِ روایۃ الحدیث کی تعریف یہ ہے ”هو علم بنقل اقوال النبی صلی اللہ علیہ وسلم واقواله واحواله بالسماع المتصل وضبطها وتحریرها“

اور علمِ درایۃ الحدیث کی تعریف یہ ہے کہ ”هو علم يتعرف به انواع الروایۃ واحكامها وشروط الروایۃ واصناف المرویات واستخراج معانیها“

لہذا کسی حدیث کے بارے میں یہ معلوم ہونا کہ وہ فلاں کتاب میں فلاں سند سے فلاں الفاظ کے ساتھ مروی ہے، یہ علمِ روایۃ الحدیث ہے، اور اس حدیث کے بارے میں یہ معلوم ہونا کہ وہ... خبر واحد ہے یا مشہور، صحیح ہے یا ضعیف، متصل ہے یا منقطع، اس کے رجال ثقہ ہیں یا غیر ثقہ، نیز اس حدیث سے کیا کیا احکام مستنبط ہوتے ہیں، اور کوئی تعارض تو نہیں ہے، اگر ہے تو کیونکر رفع کیا جاسکتا ہے، یہ سب باتیں علمِ درایۃ الحدیث سے متعلق ہیں،

بعض حضرات ہمارے علم درایۃ الحدیث اور علم اصول حدیث کو مرادف قرار دیا ہے، چنانچہ علامہ عثمانیؒ نے ”مقدمۃ فتح الملہم“ میں یہی رائے ظاہر فرمائی ہے، نیز مولانا محمد زکریا صاحب ظلہ العالی نے ”أجیز المسالک“ کے مقدمہ میں اسی طرف رجحان ظاہر فرمایا ہے، لیکن یہ بات محل نظر ہے، وجہ یہ ہے کہ ادپریم نے علم درایۃ الحدیث کی جو تعریف ذکر کی ہے وہ علامہ ابن الاکفانیؒ سے منقول ہے اور ہمارے علم کے مطابق علامہ موصوف نے پہلی بار علم حدیث کی یہ تقسیم کی ہے، بعد میں سب حضرات نے ان کا اتباع کیلئے، چنانچہ علامہ سیوطیؒ کی ”تدریب الراوی“ میں بھی یہ تقسیم علامہ ابن الاکفانیؒ ہی کے واسطے سے بیان کی گئی ہے، اس تعریف پر اگر غور کیا جائے تو صاف واضح ہو جاتا ہے کہ علم درایۃ الحدیث اور علم اصول حدیث مرادف نہیں ہیں، کیونکہ اس تعریف میں ”استخراج معانی“ کا بھی ذکر ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ روایت کے احکام کا استنباط بھی علم درایۃ الحدیث کا جزو ہے، حالانکہ علم اصول حدیث میں استخراج معانی سے کوئی بحث نہیں کی جاتی، لہذا صحیح یہ ہے کہ علم درایۃ الحدیث اور علم اصول حدیث کے درمیان عموم خصوص کی نسبت ہی علم درایۃ الحدیث عام ہے اور علم اصول حدیث خاص، اس تجزیہ کی روشنی میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ علم درایۃ الحدیث کی بھی دو شاخیں ہیں،

① علم اصول الحدیث جس میں روایت کی اسنادی حیثیت سے بحث کی جاتی ہے،

② علم فقہ الحدیث جس میں کسی حدیث سے احکام و مسائل مستنبط کئے جاتے ہیں،

مَوْضُوعٌ عِلْمُ الْحَدِيثِ | بعض علماء نے فرمایا کہ علم حدیث کا موضوع آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال، افعال اور احوال ہیں، بعض نے کہا کہ سند اور متن علم حدیث کا موضوع ہیں، لیکن زیادہ مقبول قول علامہ کرمانیؒ کا ہے، جنہوں نے فرمایا کہ ذات رسول صلی اللہ علیہ وسلم علم حدیث کا موضوع ہے،

علامہ سیوطیؒ نے ”تدریب الراوی“ میں لکھا ہے کہ میرے استاذ علامہ محی الدین کافجیؒ علامہ کرمانیؒ کے اس قول پر اعتراض کیا کرتے تھے کہ ذات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو علم طب کا موضوع ہو سکتی ہے، نہ کہ علم حدیث کا، لیکن علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ مجھے اپنے شیخ کی اس بات پر بڑا تعجب ہوتا ہے، اس لئے کہ علامہ کرمانیؒ نے ذات کو من حیث ہی ہی علم حدیث کا موضوع نہیں بتایا بلکہ ”من حیث انہ رسول اللہ“ موضوع قرار دیا ہے، اور ظاہر ہے کہ وہ علم طب کا موضوع نہیں، لہذا کافجیؒ کا یہ اعتراض درست نہیں، محقق بات یہ ہے کہ ذات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من حیث انہ رسول اللہ مطلق علم حدیث کا موضوع ہے، اور آپ کے اقوال و افعال علم روایۃ الحدیث کا موضوع ہیں، اور سند اور متن

علم درایۃ الحدیث کا،

علم حدیث کی غرض و غایت | علم حدیث کی غرض و غایت ہی الہتدٰی و جہد فی النبی صلی اللہ علیہ وسلم اور اخروی غایت تمام علوم

دنئیہ کی ایک ہی ہے، یعنی الفوز بسعادة الدارين

شرف و فضیلت علم حدیث | جہاں تک علم حدیث کی شرافت اور فضیلت کا تعلق ہے وہ کسی طویل بیان کی محتاج نہیں ہے، قرآن و حدیث

کی بے شمار نصوص اس علم کی فضیلت کو ثابت کرتی ہیں، یہاں ان کا استیعاب نہ مقصود ہے نہ ممکن، ضرورت ہو تو حافظ ابن عبد البر اندلسی کی کتاب "جامع بیان العلم و فضله" کی طرف مراجعت کی جاسکتی ہے، نیز اس علم کی فضیلت کے لئے اتنا کافی ہے کہ اس کی بدولت بکثرت درود شریف پڑھنے کا موقع ملتا ہے، جس کے فضائل بے شمار ہیں،

اجناس علوم | علماء نے فرمایا کہ علوم کی اولاد دو قسمیں ہیں، علوم نقلیہ اور علوم عقلیہ، پھر ان میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں، عالیہ اور آلیہ، علوم عالیہ عقلیہ؛

جیسے فلسفہ، رمل، جفر، نجوم وغیرہ، اور علوم آلیہ عقلیہ جیسے منطق، اور آلیہ نقلیہ جیسے علوم عربیت مثلاً صرف و نحو اور بلاغت اور علوم عالیہ نقلیہ جیسے تفسیر و حدیث اور فقہ وغیرہ، ان میں اشرف ترین یہ آخری قسم ہے، اور علم حدیث اسی سے متعلق ہے،

مجیۃ الحدیث

امت محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کا اس پر اجماع ہے کہ حدیث، قرآن کریم کے بعد دین کا دوسرا اہم ماخذ ہے، لیکن بیسویں صدی کے آغاز میں جب مسلمانوں پر مغربی اقوام کا سیاسی نظریاتی تسلط بڑھا تو کم علم مسلمانوں کا ایسا طبقہ وجود میں آیا جو مغربی افکار سے بچد مرعوب تھا، وہ یہ سمجھتا تھا کہ دنیا میں ترقی بغیر تقلید مغرب کے حاصل نہیں ہو سکتی، لیکن اسلام کے بہت سے احکام اس کے رستہ میں رکاوٹ بنے ہوئے تھے، اس لئے اس نے اسلام تحریف کا سلسلہ شروع کیا، تاکہ اسے مغربی افکار کے مطابق بنایا جاسکے، اس طبقہ کو اہل تجدد کہا جاتا ہے، ہندوستان میں سرسید احمد خان مقررین طلحہ احسین، ترکی میں ضیاء گوک الپ اس طبقہ کے رہنما ہیں، اس طبقہ کے مقاصد اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتے تھے جب تک حدیث کو رستہ سے نہ ہٹایا جائے، کیونکہ احادیث میں زندگی کے ہر شعبہ

میں یہ ایک علم ہے جس میں ریت پر لکیریں کھینچ کر آئندہ کے حالات معلوم کر جاتے ہیں یہ علم ایک قول کے مطابق حضرت دانیال علیہ السلام کو اور دوسرے قول کے مطابق حضرت ادریس علیہ السلام کو سکھایا گیا تھا، لیکن اس زمانہ میں اس علم کا جانور والا کوئی نہیں اور اگر کوئی اس کا دعویٰ کرے تو مجھڑا ہی، از رشید اشرف عفی عنہ اس علم میں اسرارِ حروف سے بحث کی بجائے اس کے ماہرین

ان میں سے کسی ایک کا بھی نام نہیں آتا، لیکن شرعی طور پر اس کی کوئی حیثیت نہیں اور نہ ہی اس کا کچھ نفع ہے، از مرتبہ مفتی محمد رفیع

سے متعلق ایسی مفصل ہدایات موجود ہیں جو معشرِ بنی افکار سے صراحتہ متصادم ہیں، چنانچہ اس طبقہ کے بعض افراد نے حدیث کو حجت ماننے سے انکار کیا، یہ آواز ہندوستان میں سب سے پہلے سرسید احمد خاں اور ان کے رفیق مولوی چراغ علی نے بلند کی، لیکن انھوں نے انکارِ حدیث کے نظریہ کو علی الاعلان اور بوضاحت پیش کرنے کے بجائے یہ طریقہ خستیار کیا کہ جہاں کوئی حدیث اپنے مدعا کے خلاف نظر آئی اس کی صحت سے انکار کر دیا،... خواہ اس کی سند کتنی ہی قوی کیوں نہ ہو، اور ساتھ ہی کہیں کہیں اس بات کا بھی اظہار کیا جاتا رہا کہ یہ احادیث موجودہ دور میں حجت نہیں ہونی چاہئیں اور اس کے ساتھ بعض مقامات پر مفید مطلب احادیث سے استدلال بھی کیا جاتا رہا، اسی ذریعہ سے تجارتی سود کو حلال کیا گیا، معجزات کا انکار کیا گیا، پردہ کا انکار کیا گیا، اور بہت سے مغربی نظریات کو سندِ جواز دی گئی، ان کے بعد نظریہ انکارِ حدیث میں اور ترقی ہوئی اور یہ نظریہ کسی قدر منظم طور سے عبداللہ حکیم دہلوی کی قیادت میں آگے بڑھا، اور یہ ایک فرقہ کا بانی تھا جو اپنے آپ کو اہل قرآن کہتا تھا، اس کا مقصد حدیث سے کلیۃً انکار کرنا تھا، اس کے بعد اسلم خیراج پوری نے اہلِ فترآن سے ہٹ کر اس نظریہ کو اور آگے بڑھایا، یہاں تک کہ غلام احمد پریز نے اس فتنہ کی باگ ڈور سنبھالی اور اسے ایک منظم نظریہ اور محتب فکر کی شکل دیدی، نوجوانوں کے لئے اس کی تحریریں بڑی کشش تھیں، اس لئے اس کے زمانہ میں یہ فتنہ سب سے زیادہ پھیلا، یہاں ہم اس فتنہ کے بنیادی نظریات پر مختصر گفتگو کریں گے،

منکرینِ حدیث کے تین نظریات | منکرینِ حدیث کی طرف سے جو نظریات اب تک سامنے آئے ہیں وہ تین قسم کے ہیں؛

① رسولِ کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فریضہ صرف قرآن پہنچانا تھا، اطاعت صرف قرآن کی واجب ہے، آپ کی اطاعت "من حیث الرسول" نہ صحابہ پر واجب تھی اور نہ ہم پر واجب ہے، (معاذ اللہ) اور وحی صرف متلو ہے، اور وحی غیر متلو کوئی چیز نہیں ہے، نیز قرآن کو ہم کو سمجھنے کے لئے حدیث کی حاجت نہیں

② آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات صحابہ پر تو حجت تھے لیکن ہم پر حجت نہیں،

③ آپ کے ارشادات تمام انسانوں پر حجت ہیں، لیکن موجودہ احادیث ہمارے پاس قابلِ اعتماد ذرائع سے نہیں پہنچیں، اس لئے ہم انھیں ماننے کے مکلف نہیں،

منکرینِ حدیث خواہ کسی طبقہ یا گروہ سے متعلق ہوں ان کی ہر تحریر ان تین نظریات میں سے کسی ایک کی ترجمانی کرتی ہے، اس لئے ہم ان متضاد نظریات میں سے ہر ایک پر مختصر کلام کرتے ہیں،

نظریہ اولیٰ کی تردید | ① دَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا، اس آیت میں ارسال رسول کے

علاوہ ”وحیا“ ایک مستقل قسم ذکر کی گئی، یہی وحی غیر متلو ہے،

② قرآن کریم میں ہے وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ اس میں ”القبلة“ سے مراد بیت المقدس ہے، اور اس کی طرف رخ کرنے کے حکم کو باری تعالیٰ نے جَعَلْنَا کے لفظ سے اپنی جانب منسوب فرمایا، حالانکہ پورے قرآن میں کہیں بھی بیت المقدس کی طرف رخ کرنے کا حکم مذکور نہیں، لامحالہ یہ حکم وحی غیر متلو کے ذریعہ تھا، اور اُسے اپنی طرف منسوب کر کے اللہ تعالیٰ نے یہ واضح فرمایا کہ وحی غیر متلو کا حکم بھی اسی طرح واجب لتعمیل ہے جس طرح وحی متلو کا،

③ عَلَّمَ اللَّهُ آمَنَكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَاوْنَ أَنْفُسَكُمْ، اس آیت میں لیالیٰ رمضان کے اندر جماع کرنے کو خیانت سے تعبیر کیا گیا، اور بعد میں اس کی اجازت دیدی گئی، اس سے معلوم ہوا کہ قرآن کریم یہ واضح کر رہا ہے کہ اس سے پہلے حرمت جماع کا حکم آیا تھا، حالانکہ یہ حکم قرآن کریم میں کہیں مذکور نہیں، لامحالہ یہ حکم وحی غیر متلو کے ذریعہ تھا، اور اس کی مخالفت قرآن کریم کی نظر میں خیانت تھی،

④ وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرِ وَآسَمَاءِ إِذْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ قُوَّةٌ وَلَا نَاصِرٌ إِلَّا بِبَشَرٍ لَكُمْ، یہ آیت غزوہ احد کے موقع پر نازل ہوئی، اور اس میں یہ کہا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے غزوہ بدر میں نزول ملائکہ کی پیشینگوئی فرمائی تھی، حالانکہ یہ پیشینگوئی قرآن میں کہیں مذکور نہیں، ظاہر ہے کہ وحی غیر متلو کے ذریعہ تھی،

⑤ وَإِذْ يَعِدُكُمُ اللَّهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ، اس میں بھی جس وعدہ کا ذکر ہے وہ وحی غیر متلو کے ذریعہ ہوا تھا، کیونکہ قرآن کریم میں کہیں مذکور نہیں،

⑥ وَإِذْ أَسْرَأَ النَّبِيُّ إِلَى بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهِ وَأَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَرَفَ بَعْضَهُ وَأَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ، فَلَمَّا نَبَّأَهَا بِهِ قَالَتْ مَنْ أَنْبَاكَ هَذَا قَالَ نَبَّأَنِي الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ اس میں صاف مذکور ہے کہ حضرت عائشہؓ اور حضرت حفصہؓ کا پورا واقعہ اللہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر ظاہر فرمادیا اور قرآن میں کہیں یہ واقعہ مذکور نہیں، لامحالہ یہ وحی غیر متلو کے ذریعہ تھا،

⑦ سَيَقُولُ الْمُخَلَّفُونَ إِذَا انْطَلَقْتُمْ إِلَى مَغَاتٍ لِمَا تُؤْخَذُونَ هَا

ذَرُونَا نَتَّبِعْكُمْ يُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللَّهِ قُلْ لَنْ تَتَّبِعُونَا كَذَبًا إِنَّ اللَّهَ مِنَ قَبْلُ، اس آیت میں یہ مذکور ہے کہ منافقین کے غزوہ خیبر میں شریک نہ ہونے کی پیشین گوئی اللہ تعالیٰ نے پہلے سے فرمادی تھی، ظاہر ہے کہ یہ پیشین گوئی بھی وحی غیر متلو کے ذریعہ تھی، کیونکہ قرآن کریم میں اس کا کہیں اور ذکر نہیں ہے،

⑧ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فرائض منصبی بیان کرتے ہوئے کہا گیا ہے وَ يَعْلَمُهُمْ ۚ اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُوْا اَمْرِيْ ۚ وَ اَنْزَلْنَا اِلَيْكَ الْكِتَابَ الَّذِيْ كُرِّىْ لِلنَّاسِ ۚ مَا نَزَّلَ اِلَيْهِمْ ۚ ان آیتوں سے صاف واضح ہے کہ آپ کا منصب ایک ڈاکے کی طرح (معاذ اللہ) محض پیغام پہنچا دینا ہی نہیں تھا، بلکہ تعلیم کتاب و حکمت اور تبیین و تشریح بھی تھا، اب سوال یہ ہے کہ اگر آپ کے ارشادات حجت نہیں تو کتاب و حکمت کی تبیین کس طرح ہو سکتی ہے؟ کیا کتاب اللہ کی تبیین و تشریح کے لئے آپ کو اپنی طرف سے کوئی بات کہنے کی ضرورت پیش نہیں آتی تھی؟ اور ظاہر ہے کہ اس کے بغیر تعلیم ممکن نہیں، تو جب تک آپ کی باتیں حجت نہ ہوں تعلیم کا کیا فائدہ ہے؟

⑨ قرآن کریم میں جگہ جگہ اطیعوا اللہ کے ساتھ اطیعوا الرسول کے الفاظ مذکور ہیں جو صراحتاً حجت حدیث پر دلالت کرتے ہیں، اس کے بارے میں منکرین حدیث عموماً یہ کہا کرتے ہیں کہ یہ احکام بحیثیت حجت فی الشرع ہونے کے نہیں، بلکہ بحیثیت مرکزِ مملکت یا حاکم ہونے کے ہے، یعنی آپ کے ارشادات ایک حکمران کی حیثیت سے آپ کے زمانہ کے لوگوں کے لئے واجب العمل تھے، اور آپ کے بعد جو بھی حاکم آئے اس کی اطاعت کی جائے گی، نہ کہ آپ کی، اس کے درجواب ہیں، ایک تو یہ کہ حاکم کی اطاعت کا ذکر مستقل طور سے آگے کیا گیا ہے، یعنی اُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُتَكِبِرُونَ، لَهٰذَا اطاعت رسول کو اس پر محمول نہیں کیا جاسکتا، دوسرے یہاں اطیعوا الرسول کا جملہ استعمال کیا گیا ہے، اور یہ مسئلہ قاعدہ ہے کہ جب کسی اسہم مشتق پر کوئی حکم لگایا جائے تو مادۂ اشتقاق اس حکم کی علت اور مدار ہوا کرتا ہے، جیسے اکرام العالم میں اکرام کی علت علم ہے، اسی طرح اطیعوا الرسول میں اطاعت کی علت رسالت ہو نہ کہ حاکمیت،

⑩ فَلَا وَرَيْكَ لَا يُؤْمِرُونَ حَتّٰی يُحْكَمُوْكَ فِیْ مَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوْا فِیْ اَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوْا تَسْلِيْمًا، اس آیت سے صاف واضح ہے کہ آپ کے ارشادات کی اطاعت نہ صرف واجب بلکہ مدارِ ایمان ہے،

⑪ قرآن مجید میں کئی مقامات پر انبیاء سابقین کی احادیث منقول ہیں، اور ان کے ارشادات

کو ان کی امتوں کے لئے واجب العمل قرار دیا گیا ہے، اور نہ ماننے پر عذاب نازل کیا گیا ہے، یہ بات حجیت حدیث کی واضح دلیل ہے،

۱۲) انبیاء سابقین میں سے متعدد حضرات ایسے ہوئے ہیں جن پر کوئی کتاب نہیں اُتری، اگر ان کے ارشادات واجب العمل نہ تھے تو انھیں بھیجا ہی کیوں گیا؟

۱۳) قرآن کریم میں حضرت ابراہیمؑ کے خواب کا واقعہ مذکور ہے جس میں ذبح ولد کا حکم دیا گیا تھا، اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ انبیاءؑ کے خواب بھی وحی ہوتے ہیں، ظاہر ہے کہ یہ وحی غیر متلوہی، ۱) **چند عقلی دلائل** قرآن کریم میں زندگی کے ہر شعبہ کے متعلق جو ہدایات دی گئی ہیں وہ عموماً بنیادی احکام پر مشتمل ہیں، ان احکام کی تفصیلات اور ان پر عمل کے طریقے

سب احادیث نے بتائے، نماز پڑھنے کا طریقہ اور اس کے اوقات اور تعداد رکعات کی تعیین، ان میں سے کوئی چیز بھی قرآن میں مذکور نہیں ہے، اگر احادیث حجت نہیں تو ”اقیموا الصلوٰۃ“ پر عمل کرنے کا کیا طریقہ ہے؟ اگر کوئی شخص یہ کہی کہ صلوٰۃ کے معنی عربی لغت کی رُو سے ”تحریک القلوبین“ ہے، لہذا ”اقیموا الصلوٰۃ“ کا مطلب یہ ہو کہ رقص کے اڈے قائم کرو تو اس کا آپ کے پاس کیا جواب ہو؟ ۲) مشرکین عرب کی یہ خواہش تھی کہ کتاب اللہ کو بواسطہ رسول بھیجنے کے بجائے براہ راست

ہم پر اتارا جائے ”حَتّٰی تَنْزِلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرَؤُكَ“ ظاہر ہے ایسی صورت میں معجزہ بھی زیادہ ظاہر ہوتا اور مشرکین کے ایمان لانے کی امید بھی زیادہ ہوتی، لیکن اللہ تعالیٰ نے یہ طریقہ اختیار نہیں فرمایا، سوال یہ ہے کہ اگر احادیث حجت نہیں ہیں تو رسول کے بھیجنے پر کیوں اصرار کیا گیا؟ درحقیقت رسول کو اس لئے بھیجا گیا کہ تنہا کتاب کسی قوم کی اصلاح کے لئے کبھی کافی نہیں ہو سکتی، تاوقتیکہ کوئی ایسا معلم نہ ہو جو اس کے معانی کو متعین کر دے، اور خود اس کا عملی نمونہ بن کر نیکل آئے، اور یہ اُس وقت تک ممکن نہیں جب تک اُس کا ہر قول و فعل واجب الاتباع نہ ہو،

۳) تمام اُمت بلا استثناء احادیث کو حجت مانتی آئی ہے، اگر یہ سب کے سب لوگ گمراہ تھے اور چودہ سو سال کی مدت میں پروردگار صاحب کے سوا اسلام کا کوئی سمجھنے والا پیدا نہیں ہوا تو پھر یہ سوچنا چاہئے کہ کیا وہ دین قابل اتباع ہو سکتا ہے جسے چودہ سو سال تک کسی ایک فرد بشر نے بھی نہ سمجھا ہوا،

منکرینِ حدیث کے دلائل

① منکرینِ حدیث اپنی دلیل میں سب سے پہلے تو یہ آیت پیش کرتے ہیں کہ وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ ان کا کہنا ہے کہ اس آیت کی رُود سے قرآن بالکل آسان ہے، لہذا اسے سمجھنے اور اس پر عمل کرنے کے لئے کسی کی تعلیم اور تشریح کی حاجت نہیں، جواب اس کا یہ ہے کہ قرآن کریم کے مضامین دو قسم پر مشتمل ہیں، کچھ مضامین تو ایسے ہیں جن کا مقصد خوفِ خدا، فکرِ آخرت، انابت الی اللہ پیدا کرنا اور عام نصیحت کی باتیں کرنا ہیں، اور کچھ مضامین ایسے ہیں جن میں احکام و شرائع اور ان کے اصول بیان فرمائے گئے ہیں، وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ کی آیت پہلی قسم کے مضامین سے متعلق ہے، نہ کہ دوسری قسم کے مضامین سے، جس کی دلیل یہ ہے کہ لَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ کے ساتھ كَلِّمْ تَرْكٌ قید بڑھائی گئی ہے، اگر استنباطِ احکام بھی آسان ہوتا تو یہ قید نہ ہوتی، نیز آگے ”فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ“ فرمایا گیا، نہ کہ هَلْ مِنْ مُسْتَنْبِطٍ ”يَا هَلْ مِنْ مُجْتَمِعٍ“ اس کے علاوہ قرآن کریم کی کئی آیتوں میں یہ واضح کر دیا گیا ہے کہ یہ کتاب بغیر رسول کے سمجھ میں نہیں آسکتی، مثلاً: وَانْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِيُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ“

② منکرینِ حدیث کہتے ہیں کہ قرآن نے جگہ جگہ اپنی آیات کو ”بینات“ قرار دیا ہے، اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ وہ خود واضح ہے، توضیح کی ضرورت نہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مضمون ہمیشہ بنیادی عقائد سے متعلق لایا گیا ہے، اور اس کا مطلب ہے کہ توحید اور رسالت اور آخرت کے دلائل اتنے واضح ہیں کہ ذرا توجہ کی جائے تو دل میں اتر جاتے ہیں، عیسائیوں کے عقیدہ تثلیث کی طرح نہیں کہ ساری دنیا مل کر بھی اُسے سمجھ نہیں پائی، اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ احکام کے معاملہ میں بھی وہ بالکل آسان ہو، یا ان کی توضیح کے لئے کسی رسول کی حاجت نہیں،

③ إِنَّمَا آتَا بَشَرًا مِثْلُكُمْ يُوحِي إِيَّايَ، منکرینِ حدیث کہتے ہیں کہ اس آیت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دوسرے انسانوں کی طرح انسان قرار دیا گیا ہے، لہذا یہ آیت صریح ہے کہ آپ پر نازل ہونے والی وحی متلو تو واجب الاتباع ہے، لیکن خود آپ کے ارشادات واجب العمل نہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ درحقیقت یہ استدلال آیت کو اس کے سیاق سے الگ کر کے کیا گیا ہے، حقیقت یہ آیت ان مشرکین کے جواب میں آئی ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے معجزات کا مطالبہ کیا کرتے تھے، جواب میں فرمایا گیا کہ میں تمہارے جیسا بشر ہوں، اس لئے اپنی مرضی سے معجزہ دکھانے پر قادر نہیں

تا وقتیکہ اللہ نہ چاہے، اس سے معلوم ہوا کہ مثلکم میں تشبیہ صرف عدم القدرة علی المعجزہ بغیر مشیت اللہ میں ہی، من کل الوجہ نہیں، دوسرے اسی آیت میں دوسرے انسانوں کے ساتھ ما یہ الفرق وحی کو قرار دیا گیا، ہی اور وحی کا لفظ مطلق استعمال کیا گیا ہے، جو وحی متلو اور غیر متلو دونوں کو شامل ہے، لہذا اس سے واجب الاتباع نہ ہونے پر استدلال محض لغو ہے،

④ منکرین حدیث ان واقعات سے بھی استدلال کرتے ہیں جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی عمل پر قرآن کریم میں عتاب نازل ہوا، مثلاً غزوہ بدر کے موقع پر قیدیوں کو فدیہ لے کر چھوڑ دینا، ان کا کہنا یہ ہے کہ اس واقعہ میں قرآن نے تصریح کر دی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فیصلہ رضائے خداوندی کے موافق نہ تھا، اس لئے آپ کے اقوال و افعال کو علی الاطلاق کیسے حجت کہا جاسکتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ ان واقعات میں بیشک آپ سے اجتہادی لغزش ہوئی جس پر بذریعہ وحی متنبہ کر دیا گیا، لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو یہی واقعہ حجیت حدیث پر دلالت کرتا ہے، کیونکہ جب تک قرآن نے اس لغزش اجتہادی پر تنبیہ نہیں کی اس وقت تک تمام صحابہؓ نے اس حکم پر آپ کا اتباع کیا، اور جب قرآنی تنبیہ نازل ہوئی تو اس میں آپ پر تو یہ مجبورانہ عتاب ہوا کہ ”مَا كَانَ لِلْبَنِيِّ آتٍ يَكُونُ لَهُ أَمْرٌ عَلَى الْآيَةِ“ لیکن صحابہ پر کوئی عتاب نہیں ہوا کہ اس فیصلہ میں انھوں نے آپ کی اتباع کیوں کی، اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اس معاملہ میں صحابہ کرامؓ نے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا اتباع کر کے اپنا فریضہ ادا کیا تھا، اور آپ کے فیصلہ کی تمام تر ذمہ داری خود آپ پر ہی تھی

⑤ منکرین حدیث اُس واقعہ سے بھی استدلال کرتے ہیں جس میں آپ نے انصارِ مدینہ کو تأخیرِ نخل سے منع فرمایا، صحابہ کرامؓ نے تأخیر کو چھوڑ دیا، تو پیداوار گھٹ گئی، اس پر آپ نے فرمایا ”أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأُمُورِ دُنْيَاكُمْ“ یعنی اس معاملہ میں میری اتباع تم پر واجب نہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کی دو حیثیتیں ہیں، ایک وہ ارشادات جو آپ نے بحیثیت رسول بیان فرمائے، اور دوسرے وہ ارشادات جو شخصی مشوروں کی حیثیت میں صادر ہوئے، ”أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأُمُورِ دُنْيَاكُمْ“ کا تعلق دوسری قسم کے ارشادات سے ہے، اور محلِ بحث پہلی قسم کے ارشادات ہیں..... لہذا یہ استدلال درست نہیں ہے، اس پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ یہ پتہ لگانا ہمارے لئے متعذر ہے کہ کونسا ارشاد کس حیثیت کا ہے، اس لئے آپ کے اقوال و افعال کو علی الاطلاق حجت نہیں کہا جاسکتا، اس کا جواب یہ ہے کہ آپ کی اصل حیثیت رسول کی حیثیت ہے، لہذا آپ کے ہر قول و فعل کو اسی حیثیت پر محمول کر کے حجت قرار دیا جائے گا، الا یہ کہ کسی جگہ

کوئی دلیل یا قرینہ اس بات پر قائم ہو جائے کہ یہ ارشاد شخصی مشورہ کی حیثیت رکھتا ہے، اور واقعہ بھی یہ ہے کہ پورے ذخیرہ احادیث میں شخصی مشوروں کی مثالیں گنی جتنی ہیں، اور ایسے مقامات پر یہ تصریح موجود ہے کہ یہ ارشاد شرعی حکم نہیں بلکہ شخصی مشورہ ہے، ان چند مقامات کے سوا باقی تمام ارشادات بحیثیت رسول صادر ہوئے ہیں اور حجت ہیں،

نظریہ ثانیہ کی تردید | اس نظریہ کے مطابق احادیث صحابہ کے لئے حجت تھیں، لیکن ہمارے لئے حجت نہیں، یہ نظریہ اتنا بدیہی البطلان ہے کہ اس کی تردید کے لئے کسی تفصیل کی ضرورت نہیں، اس کا خلاصہ تو یہ نکلتا ہے کہ معاذ اللہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت صرف عہد صحابہ تک مخصوص تھی، حالانکہ مندرجہ ذیل آیات اس کی صراحتہ تردید کرتی ہیں:-

① يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا،

② وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا،

③ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ،

④ تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا،

اس کے علاوہ بنیادی سوال یہ ہے کہ فہم قرآن کے لئے تعلیم رسول کی حاجت ہے یا نہیں؟ اگر نہیں تو رسول کو بھیجا ہی کیوں گیا؟ اور اگر ہے تو عجیب معاملہ ہے کہ صحابہ کو تو تعلیم کی حاجت ہو اور ہمیں نہ ہو، حالانکہ صحابہ نے نزول قرآن کا خود مشاہدہ کیا تھا، اسباب نزول سے وہ پوری طرح خود بخود واقف تھے، نزول قرآن کا ماحول اُن کے سامنے تھا، اور ہم اُن سب چیزوں سے محروم ہیں، اس کے جواب میں منکرین حدیث وہی پرانی بات کہا کرتے ہیں کہ آپ کی اطاعت صحابہ کرام پر بحیثیت مرکزِ ملت واجب تھی نہ کہ بحیثیت رسول، لیکن اس بات کی تردید پہلے کی جا چکی ہے،

نظریہ ثالثہ کی تردید | یہ کہنا بالکل باطل ہے کہ احادیث حجت تو ہیں لیکن ہم تک قابل اعتماد ذرائع سے نہیں پہنچیں، اس پر مندرجہ ذیل دلائل ہیں:-

① ہم تک قرآن بھی انہی واسطوں سے پہنچا ہے جن واسطوں سے حدیث آئی ہے، اب اگر یہ واسطے ناقابل اعتماد ہیں تو قرآن سے بھی ہاتھ دھونا پڑے گا، منکرین حدیث اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ قرآن نے ”إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ“ کہہ کر اپنی حفاظت کا خود ذمہ لیا ہے، حدیث کے بارے میں ایسی کوئی ذمہ داری نہیں لی گئی، لیکن اس کا پہلا جواب تو یہ ہے کہ ”إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ“ کی آیت بھی تو

ہم تک انہی واسطوں سے پہنچی ہے، جو بقول آپ کے ناقابلِ اعتماد ہیں، تو اس کی کیا دلیل ہے کہ یہ آیت کسی نے اپنی طرف سے نہیں بڑھائی، دوسرا اس میں فتران کی حفاظت کا ذمہ لیا گیا ہے، اور قرآن باتفاقِ اصولیین نام ہے نظم اور معنی دونوں کا، اس لئے یہ آیت صرف الفاظِ قرآن کی نہیں بلکہ معانی قرآن کی حفاظت کی بھی ضمانت لیتی ہے، اور معانی فتران کی تعلیم حدیث میں ہوئی، اور اگر یوں کہا جائے کہ فتران کا منجانب اللہ ہونا ہم پر ان واسطوں کی وجہ سے نہیں، بلکہ اس کے اعجاز اور بلاغت کی وجہ سے ظاہر ہوا ہے اور احادیث میں وہ اعجاز نہیں ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو قرآن کا اعجاز آجکل کے لوگوں کے لئے آیاتِ تحدی سے ثابت ہوتا ہے، اور آیاتِ تحدی بھی اپنی واسطوں سے پہنچی ہیں، کیا یہ نہیں ہو سکتا کہ ان ناقابلِ اعتماد واسطوں نے یہ آیات محض اس لئے بڑھادی ہوئی کہ لوگ قرآن کو منجانب اللہ سمجھیں، دوسری بات یہ ہے کہ اعجازِ قرآن کا ثبوت اس واقعہ کے تسلیم کرنے پر موقوف ہے کہ فتران کے چیلنج کے جواب میں کوئی شخص بھی اس جیسا کلام پیش نہیں کر سکا، اور یہ واقعہ احادیث کے سوا اور کہاں سے معلوم ہوا،

② جب آپ نے یہ تسلیم کر لیا کہ احادیث واجب العمل ہیں تو اس سے خود بخود یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ وہ قیامِ قیامت تک محفوظ رہیں گی، ورنہ یہ لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ نے احادیث کو واجب العمل تو کر دیا لیکن ان کی حفاظت کا کوئی انتظام نہیں فرمایا، گویا بندوں کو تکلیف مالا یطاق میں مبتلا کیا، اور یہ بات ”لَا يَكْفِيُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا دُسْعًا“ کے بالکل خلاف ہے،

③ منکرینِ حدیث یہ بھی کہتے ہیں کہ احادیث یعنی اخبارِ آحاد خود محدثین کی تصریح کے مطابق ظنی ہیں، اور ظنی کی پیروی قرآن کریم کی تصریح کے مطابق ممنوع ہے، ”إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ لَا يُغْنِي عَنْهُمْ الظَّنَّ شَيْئًا“ لیکن ان کا یہ قول بھی محض دجل و بلیس ہے، واضح یہ ہے کہ ظن عربی زبان میں تین معنی کے لئے مستعمل ہے،

(۱) اٹکل اور تخمین (۲) ظن غالب (۳) علم یقینی استدلالی، خود قرآن کریم کی آیا: ”وَمَا يَظُنُّ بَعْضُ الْيَهُودِ وَالنَّصَارَىٰ بِمَا كُنَّا بَارِئِينَ“ (۱) ظن بمعنی یقین مستعمل ہے،

① الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُّلاقُوا رَبِّهِمْ ② قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُّلاقُوا اللَّهِ ③ وَظَنَّ دَاوُدُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ، اب سمجھے کہ احادیث کو جو ظنی کہا جاتا ہے وہ اٹکل اور تخمین کے معنی میں نہیں بلکہ بعض جگہ ظن غالب اور بعض مقامات پر یقین کے معنی میں ہے، اور فتران میں جس ظن کی پیروی سے منع کیا گیا ہے وہاں اس سے مراد اٹکل اور تخمین ہے، ورنہ جہاں تک ظن غالب کا

تعلق ہے شریعت کے بے شمار مسائل میں اُسے حجت قرار دیا گیا ہے، اور حقیقت تو یہ ہے کہ اُسے حجت مانے بغیر انسان ایک دن بھی زندہ نہیں رہ سکتا، کیونکہ ساری دنیا اسی ظن غالب پر قائم ہے، اور حافظ ابن حجرؒ نے لکھا ہے کہ اخبارِ آحاد اسی قسم کا ظن پیدا کرتی ہیں، البتہ بعض اخبارِ آحاد جو مؤید بالقرآن ہوں علمِ نظری یقینی کا فائدہ بھی دیتی ہیں، مثلاً وہ احادیث جو مسلسل بالحفاظ والائمہ ہوں، ④ احادیث جن واسطوں سے ہم تک پہنچی ہیں اُن پر ناقابلِ اعتماد ہونے کا فتویٰ لگا دینا بے خبری کی دلیل ہے، درحقیقت احادیث کی حفاظت کا جو انتظام کیا گیا وہ بے نظیر ہی جس کی تفصیل تدوینِ حدیث کی تاریخ سے معلوم ہو سکتی ہے،

تدوینِ حدیث

منکرینِ حدیث یہ کہا کرتے ہیں کہ احادیثِ تیسری صدی ہجری میں مدون کی گئیں، اس لئے یہ اعتماد نہیں ہے کہ وہ اصلی صورت پر باقی رہی ہوں، لیکن یہ مغالطہ بالکل بے بنیاد ہے، اس لئے کہ سب سے پہلے یہ دیکھنا چاہئے کہ حدیث کی حفاظت کا عہد رسالت سے لے کر اب تک کیا اہتمام ہوا حفاظتِ حدیث کا راستہ صرف کتابت ہی نہیں بلکہ دوسرے قابلِ اعتماد ذرائع بھی ہیں، اور تحقیق معلوم ہوتا ہے کہ عہدِ رسالت اور عہدِ صحابہؓ میں حفاظتِ حدیث کے لئے تین طریقے استعمال کئے گئے، جو مندرجہ ذیل ہیں:-

حفظِ روایت | حفاظتِ حدیث کا پہلا طریقہ احادیث کو یاد کرنا ہے، اور یہ طریقہ اس دور کے لحاظ سے انتہائی قابلِ اعتماد تھا، اہل عرب کو اللہ تعالیٰ نے غیر معمولی حافظے عطا فرمائے تھے، وہ صرف اپنے ہی نہیں بلکہ اپنے گھوڑوں تک کے نسب نامے از پر یاد کر لیا کرتے تھے، ایک ایک شخص کو ہزاروں اشعار حفظ ہوتے تھے، اور بسا اوقات کسی بات کو صرف ایک بار سن کر یاد دیکھ کر پوری طرح یاد کر لیتے تھے، تاریخ میں اس کی بے شمار مثالیں ملتی ہیں جن میں سے ایک دو یہاں بیان کی جاتی ہیں؛

صحیح بخاری میں حضرت جعفر بن عمرو الضمری بیان کرتے ہیں کہ میں ایک مرتبہ عبید اللہ بن عدی بن الحیار کے ساتھ حضرت وحشیؓ سے ملنے گیا، عبید اللہؓ نے اُن سے پوچھا کہ کیا آپ مجھے پہچانتے ہیں؟ تو حضرت وحشیؓ نے فرمایا کہ میں آپ کو پہچانتا تو نہیں البتہ مجھے اتنا یاد ہے کہ آج سے ساہا سال پہلے میں ایک دن عدی بن الحیار نامی ایک شخص کے یہاں گیا تھا، اس دن عدی کے یہاں

ایک بچہ پیدا ہوا تھا میں اس بچے کو چادر میں لپیٹ کر اس کی مرضہ کے پاس لے گیا تھا، بچہ کا سارا جسم ڈھکا ہوا تھا صرف پاؤں میں نے دیکھے تھے، تمھارے پاؤں اس بچے کے پاؤں کے ساتھ بہت مشابہ ہیں، غور کرنے کی بات ہے کہ جو قوم اتنی معمولی باتوں کو اتنے وثوق کے ساتھ یاد رکھتی ہو وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال یاد رکھنے کا کتنا اہتمام کرے گی جبکہ وہ انھیں اپنے لئے راہِ نجات سمجھتے ہوں، خاص طور سے جبکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ان کے سامنے آچکا تھا کہ:-
نُصْرَ اللّٰہُ عَبْدًا سَمِیعَ مَقَالَتِیْ فَحَفِظْہَا وَوَعَاہَا وَادَّأہَا الْحَمْدُ رَوَاهُ الشَّافِعِیُّ وَالْبِیْہَقِیُّ فِی الْمَدْخَلِ وَرَوَاهُ أَحْمَدُ وَالتِّرْمِذِیُّ وَابُو دَاوُدَ وَابْنُ مَاجَہُ وَالدَّارِمِیُّ عَنْ زَیْدِ بْنِ ثَابِتٍ (مشکوٰۃ المصابیح کتاب العلم الفصل الثانی ۱۵ ص ۲۵) چنانچہ یہ بات واضح ہے کہ صحابہؓ نے اس کا حیرت انگیز طور پر اہتمام کیا،

حافظ ابن حجرؒ نے اپنی کتاب "الاصابہ" میں نقل کیا ہے کہ ایک مرتبہ مروان بن الحکم نے حضرت ابوہریرہؓ کے حافظہ کا امتحان لینا چاہا اور انھیں بلا کر احادیث بیان کرنے کی درخواست کی، حضرت ابوہریرہؓ نے بہت سی احادیث سنائیں، ایک کاتب اُن کو لکھتا رہا، یہاں تک کہ حضرت ابوہریرہؓ چلے گئے، عبدالملک نے اگلے سال انھیں پھر بلوایا، اور ان سے کہا کہ جو احادیث آپ نے پچھلے سال لکھوائی تھیں وہی احادیث اسی ترتیب کے ساتھ سنائیے، حضرت ابوہریرہؓ نے پھر احادیث سنانی شروع کیں، کاتب اپنی کتاب سے ان کا مقابلہ کرتا رہا، کسی جگہ ایک حرف ایک نقطہ ایک شوشہ کی تبدیلی نہیں کی، انتہا یہ ہے کہ ترتیب بالکل وہی تھی، اور کوئی حدیث مقدم موخر نہیں ہوئی،

اس قسم کے حیرت انگیز واقعات اس بات کی واضح دلیل ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ان حضرات کو غیر معمولی حافظہ صرف حفاظتِ حدیث کے لئے عطا فرمائے تھے، بلاشبہ ایسے حافظے حدیث کے لئے اتنے ہی قابلِ اعتماد ذرائع ہیں جیسے کتابت،

دوسرا طریقہ تعامل | حفاظتِ حدیث کا دوسرا طریقہ جو صحابہؓ نے اختیار کیا تھا وہ تعامل تھا، یعنی وہ آپ کے اقوال و افعال پر بحسبِ ہمارے عمل کر کے اُسے یاد کرتے تھے، بہت سے صحابہؓ سے منقول ہے کہ انھوں نے کوئی عمل کیا اور اس کے بعد فرمایا ہلکذا رَأِیْتُ رَسُولَ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمْ یَفْعَلُ، یہ طریقہ نہایت قابلِ اعتماد طریقہ ہے، اس لئے کہ جس بات پر انسان خود عمل کرے وہ ذہن میں کالقیشتی علی الحجر ہوتی ہے،

تیسرا طریقہ کتابت | احادیث کی حفاظت کتابت کے ذریعے بھی کی گئی، اور تاریخی طور پر کتابت حدیث کو چار مراحل پر تقسیم کیا جاسکتا ہے؛

- ① متفرق طور سے احادیث کو قلمبند کرنا،
 - ② کسی ایک شخصی صحیفہ میں احادیث کو جمع کرنا، جس کی حیثیت ذاتی یادداشت کی ہو،
 - ③ احادیث کو کتابی صورت میں بغیر تبویب کے جمع کرنا،
 - ④ احادیث کو کتابی صورت میں تبویب کے ساتھ جمع کرنا،
- عہد رسالت اور عہد صحابہ میں کتابت کی پہلی دو قسمیں اچھی طرح رائج ہو چکی تھیں، منکرین حدیث عہد رسالت میں کتابت حدیث کو تسلیم نہیں کرتے اور مسلم وغیرہ کی اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں جو ابو سعید خدریؓ سے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا ”لا تکتبوا عني ومن كتب عني غير القرآن فليمحاه“..... منکرین حدیث کا کہنا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کتابت حدیث سے منع فرمانا، اس کی دلیل ہے کہ اُس دور میں حدیثیں نہیں لکھی گئیں، نیز اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ احادیث حجت نہیں، ورنہ آپ انھیں اہتمام کے ساتھ قلمبند فرماتے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ کتابت حدیث کی یہ ممانعت ابتداء اسلام میں تھی اور اس کی وجہ یہ تھی کہ اُس وقت تک قرآن کریم کسی ایک نسخہ میں مدون نہ ہوا تھا، بلکہ متفرق طور سے صحابہ کے پاس لکھا ہوا تھا، دوسری طرف صحابہ کرام بھی ابھی تک اسلوب قرآن سے اتنے مانوس نہ تھے کہ وہ قرآن اور غیر قرآن میں باؤلی نظر تمیز کر سکیں، ان حالات میں اگر احادیث بھی لکھی جائیں تو خطہ تھا کہ وہ قرآن کے ساتھ گڈمڈ ہو جائیں، اس خطہ کے پیش نظر اور اس کے انسداد کے لئے آپ نے کتابت حدیث کی ممانعت فرمادی، لیکن جب صحابہ کرام اسلوب قرآن سے پوری طرح مانوس ہو گئے، تو آپ نے کتابت حدیث کی اجازت بھی دیدی، جس کے متعدد واقعات کتب حدیث میں منقول ہیں؛

① جامع ترمذی میں امام ترمذیؒ نے ابواب العلم میں اس پر ایک مستقل باب قائم کیا ہے؛

”باب ما جاء في الترخصة فيه“ اور اس میں حضرت ابو ہریرہؓ کی یہ روایت نقل کی ہے کہ:

”قال كان رجل من الانصار يجلس الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فيسمع من النبي الحديث فيعجبه ولا يحفظه فشكى ذلك الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله اني لا اسمع منك الحديث فيعجبني ولا احفظه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم استغن بيمينك واوماً بيدك لخط“ (جامع ترمذی ص ۱۰۶/۲)

(۲) امام ابو داؤد اپنی سنن میں اور امام حاکم مستدرک (ج ۱، ص ۱۰۲) کتاب العلم الامر بكتابة الحديث میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے روایت کرتے ہیں کہ: "كنت أكتب كل شيء سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم أريد حفظه فنهتني قریش وقالوا أكتب كل شيء سمعته ورسول الله صلى الله عليه وسلم يشر بتكلم في الغضب والرضا فامسكت عن الكتابة فذكرت ذلك الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاومأ باصبعه الى فيه فقال أكتب فوالذي نفسي بيده ما يخرج منه الا حث لفظه لا بى داؤد ج ۲ ص ۵۱۳ وص ۵۱۵ کتاب العلم)

(۳) مستدرک حاکم میں انہی حضرت عبداللہ بن عمرو سے روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا "قيدوا العلم قلت وما تقيدوه قال كتابته" (مستدرک ج ۱ ص ۱۰۶، کتاب العلم قيدوا العلم بالكتابة)

(۴) عن ابى هريرة ان النبى صلى الله عليه وسلم خطب فذكر قصة في الحديث فقال ابو شاه اكتبوا لى يا رسول الله فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اكتبوا لى يا شاه وفى الحديث قصة هذا حديث حسن صحيح روى في ابواب العلم باب ما جاء فى الرخصة فيه ورواه البخارى فى كتاب العلم تحت باب كتابة العلم ج ۱ ص ۲۱ و ۲۳)

اس قسم کی احادیث اس بات کی واضح دلیل ہیں کہ کتابت حدیث کی ممانعت کسی امر عارض کی بنا پر تھی، اور جب وہ عارض مرتفع ہو گیا تو اس کی اجازت بلکہ حکم دیا گیا،

علامہ نوویؒ نے منع کتابت حدیث کی ایک اور توجیہ ذکر کی ہے، اور وہ یہ کہ مطلقاً کتابت کسی بھی زمانہ میں ممنوع نہیں ہوئی، بلکہ بعض حضرات صحابہ ایسا کرتے تھے کہ آیات قرآنی لکھنے کے ساتھ ساتھ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تشریح و تفسیر بھی اسی جگہ لکھ لیا کرتے تھے، یہ صورت بڑی خطرناک تھی، کیونکہ اس سے آیات قرآنی کے ملتبس ہو جانے کا قوی اندیشہ تھا، اس لئے صرف اس صورت کی ممانعت کی گئی تھی، قرآن سے الگ احادیث لکھنے کی کوئی ممانعت نہیں تھی، علاوہ نوویؒ کی یہ توجیہ بہت قرین قیاس ہے، اور اس کی تائید سنن نسائی کی ایک روایت سے بھی ہوتی ہے، جو امام نسائی نے "کتاب الصلوة باب المحافظة على صلوة العصر من نقل کی ہو کہ حضرت عائشہؓ نے اپنے ایک غلام کو قرآن کریم لکھنے کا حکم دیا، اور جب وہ اس آیت پر پہنچا کہ "حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى" تو حضرت عائشہؓ نے لفظ وُسْطَى کے بعد و صَلَاةِ الْعَصْرِ

بڑھانے کا حکم دیا، ظاہر ہے کہ لفظ ”العصر“ قرآن کریم کا جز نہیں تھا، بلکہ بطور تشریح بڑھایا گیا تھا، اور اس زمانہ میں چونکہ متن اور شرح میں امتیاز کی وہ علامات رائج نہیں تھیں جو بعد میں رائج ہوئیں، اس لئے یہ لفظ متن ہی کے ساتھ لکھ دیا گیا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دوسرے صحابہ بھی آپ کی بیان فرمودہ تشریحات اسی طرح لکھ لیتے ہوں گے، ظاہر ہے کہ اگر اس رواج کو عام ہونے دیا جاتا تو متن و تفسیر کی تعیین اور حفاظت ایک در بدر بن جاتی، درحقیقت ممانعت کتابت حدیث کے ذریعہ اسی عظیم خطرہ کا سد باب کیا گیا تھا، لیکن قرآن کریم سے الگ احادیث لکھنے کا رواج ہر دور میں جاری رہا، چنانچہ عہد صحابہ میں حدیث کے کئی مجموعے جو ذاتی نوعیت کے تھے تیار ہو چکے تھے، اس کی چند مثالیں مندرجہ ذیل ہیں:-

① الصَّحِيفَةُ الصَّادِقَةُ: مسند احمد میں روایت ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ نے احادیث کا جو مجموعہ تیار کیا تھا اس کا نام ”الصَّحِيفَةُ الصَّادِقَةُ“ رکھا تھا، یہ عہد صحابہؓ کے حدیثی مجموعوں میں سب سے زیادہ ضخیم صحیفہ تھا، اُس کی احادیث کی کل تعداد یقینی طور سے معلوم نہیں ہو سکی، لیکن حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک روایت سے جو صحیح بخاری (ج ۲ ص ۲۲) کتاب العلم (باب کتابہ العلم) وغیرہ میں موجود ہے اس پر کچھ روشنی پڑتی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ:- ”ما من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم احدا کثر حدیثا عنہ (اسی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم) منی الا ما کان من عبد اللہ بن عمرو فانہ کان یکتب ولا یتب“

اس سے معلوم ہوا کہ حضرت ابن عمروؓ کی احادیث حضرت ابو ہریرہؓ کی احادیث سے زیادہ تھیں حضرت ابو ہریرہؓ کی مرویات کی تعداد پانچ ہزار تین سو چونسٹھ یا پانچ ہزار تین سو چوبیس تھی اور صحیح قول دوسرا یہ ہے، لہذا ابن عمروؓ کی احادیث یقیناً اس سے زیادہ ہوں گی، دوسری طرف حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کا یہ ارشاد بحوالہ ابو داؤد و حاکم پیچھے گزر چکا ہے، کہ ”کنث اکتب کل شیء اسمعه من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ اس سے یہ اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ ”الصَّحِيفَةُ الصَّادِقَةُ“ کی احادیث پانچ ہزار تین سو چونسٹھ سے زیادہ تھیں، اس پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ خود حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی مرویات جو مختلف کتب حدیث کے ذریعہ ہم تک پہنچی ہیں ان کی تعداد حضرت ابو ہریرہؓ کی مرویات سے کم ہے، پھر حضرت ابو ہریرہؓ نے یہ کیسے فرمایا کہ انھیں مجھ سے زیادہ حدیثیں یاد ہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ حدیثیں یاد ہونا اس بات کو مستلزم نہیں کہ وہ ساری حدیثیں دوسروں کے سامنے روایت بھی کی گئی ہوں، واقعہ یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ مدینہ طیبہ

میں تھے جو اس دور میں طالبانِ علم دین کا مرکز تھا، اس لئے انھیں روایتِ حدیث کے مواقع زیادہ ملے، اس کے برخلاف حضرت عبداللہ بن عمروؓ شام میں رہے، جہاں حدیث کے طلباء کا اتنا رجوع نہ ہو سکا، اسی لئے باوجودیکہ انھیں احادیث زیادہ یاد تھیں اُن کی مرویات کی تعداد حضرت ابو ہریرہؓ کی مرویات کی تعداد سے کم رہی، بہر کیف صحیفہ، صادقہ اس زمانہ کا ضخیم ترین مجموعہ حدیث تھا، اور حضرت عبداللہ بن عمروؓ اسے نہایت حفاظت سے رکھتے تھے، اُن کی وفات کے بعد یہ صحیفہ اُن کے پڑ پوتے حضرت عمرو بن شعیبؓ کے پاس منتقل ہوا، جو اکثر عن ابیہ عن جدہؓ کی سند سے احادیث روایت کرتے ہیں، بلکہ حافظ ابن حجرؒ نے ”تہذیب التہذیب“ میں امام یحییٰ بن معین اور علی بن المدینی کا قول نقل کیا ہے، کہ جو حدیث بھی ”عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہؓ“ کی سند سے آئے تو سمجھ لینا چاہئے کہ وہ صحیفہ، صادقہ کی حدیث ہے،

(۲) صحیفہ علیؓ، ابوداؤد درج ۱ ص ۸، ۲ کتاب المناسک باب فی تحریم المدینۃ کے تحت حضرت علیؓ کا یہ قول منقول ہوئے کہ اکتبنا عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الا القرآن مانی ہذا الصحیفۃ، یہی روایت بخاری میں چار مقامات پر اور مسلم میں دو مقام پر اور نسائی و ترمذی میں بھی تخریج کی گئی ہے، حضرت علیؓ کا صحیفہ ان کی تلوار کی نیام میں رہتا تھا، اور اس روایت کے متعدد الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں ریات اور معاقل، فدیہ اور قصاص، احکام اہل ذمہ، نصاب زکوٰۃ اور مدینہ طیبہ کے حرم ہونے سے متعلق ارشادات نبویؐ درج تھے،

(۳) کتاب الصدقہ، یہ اُن احادیث کا مجموعہ تھا جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود املا کر انیں تھیں، اس میں زکوٰۃ و صدقات اور عشر وغیرہ کے احکام تھے، اور سنن ابی داؤد سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کتاب آپؐ نے اپنے عمال کو بھیجنے کے لئے لکھوائی تھی، لیکن ابھی آپؐ بھجوانہ سکے تھے، کہ آپؐ کی وفات ہو گئی، آپؐ کے بعد یہ کتاب حضرت ابوبکر صدیقؓ کے پاس رہی پھر حضرت عمرؓ کے پاس آئی، پھر اُن کے دو صاحبزادوں حضرت عبداللہ اور عبید اللہ کے پاس آئی، پھر ان سے حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے حاصل کر کے اس کی نقل کی اور ان سے حضرت سالم بن عبداللہ کے پاس منتقل ہوئی، حضرت سالم سے امام ابن شہاب زہریؒ نے اُسے حفظ کیا اور دوسروں کو پڑھایا،

(۴) صحیف النس بن مالکؓ، حضرت سعید بن ہلالؒ فرماتے ہیں کہ ”کنا اذا اکثرنا علی انس بن مالکؓ فاخرج الینا محالاً عندہ فقال ہذا سمعنا من النبی صلی اللہ

علیہ وسلم فکتبتہا وعرضتہا... (تدوین حدیث للسید مناظر احسن گیلانی ص ۶۷ و ۶۸)
بحوالہ مستدرک حاکم

- اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ حضرت انسؓ کے پاس حدیث کے کئی مجموعے تھے،
- ⑤ صحیفہ عمرو بن حزم؛ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمرو بن حزمؓ کو
بخران کا عامل بنا کر بھیجا تو ایک صحیفہ اُن کے حوالہ کیا، جو آپؐ کی احادیث پر مشتمل تھا، اور اسے
حضرت ابی بن کعبؓ نے لکھا تھا، ابوداؤد وغیرہ میں اس صحیفہ کے جو اقتباسات آئے ہیں اُن سے
معلوم ہوتا ہے کہ اس میں طہارت، صلوٰۃ، زکوٰۃ، حج و عمرہ، جہاد، سیر و منام وغیرہ متعلق احادیث
درج تھیں،
- ⑥ صحیفہ ابن عباسؓ؛ طبقات ابن سعد میں حضرت کریم بن ابی مسلم کا جواب ابن عباسؓ
کے مولے تھے یہ واقعہ نقل کیا گیا ہے کہ انھیں حضرت ابن عباسؓ کی کتابوں کا اتنا ذخیرہ ملا تھا
جو پورے ایک اونٹ کا بوجھ تھا،
- ⑦ صحیفہ ابن مسعودؓ؛ علامہ ابن عبد البرؒ نے اپنی کتاب ”جامع بیان العلم و فضلہ“
میں نقل کیا ہے کہ حضرت عبدالرحمن بن مسعودؓ نے ایک کتاب نکالی اور فرمایا کہ میں قسم
کھاتا ہوں کہ یہ عبداللہ بن مسعودؓ کی لکھی ہوئی ہے،
- ⑧ صحیفہ جابر بن عبد اللہؓ؛ صحیح مسلم میں روایت ہے کہ حضرت جابرؓ نے حج کے
احکام پر ایک رسالہ تالیف کیا تھا، امام بخاریؒ نے ”تایخ کبیر“ میں حضرت معمرؓ سے نقل کیا ہے
قال رأیت قتادة قال لسعيد بن ابی عروبۃ اسک علی المصحف فقرا البقرة فلم یحظ حراً
فقال یا ابانضر لاننا لصحیفۃ جابر احفظ منی لسورة البقرة (کتاب التاریخ الکبیر ص ۱۸۶)
- ⑨ صحیفہ سمرہ بن جندبؓ؛ حافظ ابن حجرؒ نے ”تہذیب التہذیب“ میں نقل کیا ہے
کہ سلیمان بن سمرہؓ نے اپنے والد سمرہ بن جندبؓ سے ایک بڑا نسخہ روایت کیا ہے، اور امام محمد
بن سیرینؒ فرماتے ہیں کہ ”ان الرسالة التي كتبها سمرۃ لاولاده یوجد فیہا علم کثیر“
- ⑩ صحیفہ سعد بن عبادہؓ؛ امام ابن سعدؒ نے ”طبقات“ میں نقل کیا ہے کہ حضرت
سعد بن عبادہؓ نے ایک صحیفہ مرتب کیا تھا، جس میں احادیث جمع کی تھیں،

⑪ **صُحُفِ ابی ہریرہ**؛ امام حاکم نے "مستدرک" میں اور علامہ ابن عبد البر نے "جامع بیان العلم" میں حضرت حسن بن عمرو کا یہ واقعہ نقل کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت ابو ہریرہؓ کے سامنے ایک حدیث بیان کی، حضرت ابو ہریرہؓ نے اس حدیث سے ناواقفیت کا اظہار فرمایا میں نے عرض کیا کہ میں نے یہ حدیث آپ ہی سے سنی ہے، اس پر حضرت ابو ہریرہؓ نے فرمایا کہ اگر یہ حدیث میں نے بیان کی ہوگی تو میرے پاس لکھی ہوئی ہوگی، چنانچہ وہ کچھ کتابیں نکال کر لائے جن میں احادیث درج تھیں، ان میں تلاش کیا تو وہ حدیث مل گئی،

اس سے معلوم ہوا کہ حضرت ابو ہریرہؓ کے پاس اُن کی تمام روایات لکھی ہوئی موجود تھیں گویا اس سے پانچ ہزار تین سو چونتیس احادیث کے مکتوب ذخیرہ کا پتہ چلتا ہے، لیکن اس پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کا یہ ارشاد سچے گزر چکا ہے کہ میں احادیث نہیں لکھا کرتا تھا، پھر اس روایت کی کیا توجیہ ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ ہمہ رسالت اور خلفاء کے ابتدائی دور میں احادیث نہیں لکھتے تھے، لیکن آخری عمر میں یہ خیال ہوا ہوگا کہ کہیں میں یہ روایتیں بھول نہ جاؤں اس لئے انھوں نے اپنی روایات کو جمع کر دیا لہذا کوئی تعارض نہ رہا، چنانچہ حضرت ابو ہریرہؓ کی طرف کئی صحیفے منسوب ہیں:-

(۱) **مسند ابی ہریرہؓ**؛ امام ابن سعدؒ نے "طبقات" میں نقل کیا ہے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے والد عبدالعزیز بن مروان نے مصر کی گورنری کے زمانہ میں کثیر بن مرہ کو خط لکھا کہ آپ کے پاس صحابہ کی روایت کردہ جتنی حدیثیں ہوں وہ سب میرے پاس بھیج دیجئے، اَلَا مَا كَانَ مِنْ حَدِيثِ ابِي هُرَيْرَةَ فَاَنْه عِنْدَنَا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایات اُن کے پاس مکتوب شکل میں موجود تھیں،

(ب) **مؤلف بشیر بن نہیکؒ**؛ حضرت بشیر بن نہیکؒ حضرت ابو ہریرہؓ کے شاگرد ہیں اور امام دارمیؒ نے نقل کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں جو کچھ حضرت ابو ہریرہؓ سے سنتا اسے لکھ لیتا تھا، بعد میں میں نے یہ مجموعہ حضرت ابو ہریرہؓ کی خدمت میں پیش کیا، اور عرض کیا کہ یہ وہ احادیث ہیں جو میں نے آپ سے سنی ہیں، حضرت ابو ہریرہؓ نے فرمایا ہاں،

(ج) **صحیفہ عبدالملک بن مروان**؛ پیچھے ذکر آچکا ہے کہ عبدالملک بن مروان نے امتحاناً حضرت ابو ہریرہؓ کو بلا کر اُن کی کچھ روایات لکھ لی تھیں،

(د) **صحیفہ ہمام بن منبہؒ**؛ حضرت ہمام بن منبہؒ بھی حضرت ابو ہریرہؓ کے مشہور

شاگرد ہیں انھوں نے حضرت ابو ہریرہؓ کی احادیث کا ایک مجموعہ مرتب کیا تھا، جس کا نام حاجی خلیفہ نے "کشف الظنون" میں "الصحفہ الصیحۃ" ذکر کیا ہے، امام احمد بن حنبلؒ نے اپنی مسر میں اس صحیفہ کو بتمامہ نقل کر دیا ہے، امام مسلمؒ بھی اپنی صحیح میں بہت سی احادیث اس صحیفہ کے واسطے سے لائے ہیں، جب وہ اس صحیفہ کی کوئی حدیث ذکر کرتے ہیں تو فرماتے ہیں: "عن ہمام بن منبہ قال ہذا ما حدثنابہ ابو ہریرۃ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فذکر احادیث منها و قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، "حسن اتفاق سے چند سال پہلے اس صحیفہ کا اصل مخطوط دریا ہو گیا ہے، اس کا ایک نسخہ جرمنی میں برلن کے کتب خانہ میں موجود ہے، دوسرا نسخہ دمشق کے کتب خانہ "مجمع علمی" میں، سیرت اور تاریخ کے مشہور محقق ڈاکٹر محمد حمید اللہ نے ان دونوں نسخوں سے مقابلہ کر کے یہ صحیفہ شائع کر دیا ہے، اس میں ایک سو اڑتیس احادیث ہیں، اور جب مسند احمد سے اس کا مقابلہ کیا گیا تو کہیں ایک حرف یا ایک نقطہ میں بھی فرق نہیں تھا،

یہ چند مثالیں اس بات کو واضح کرنے کے لئے کافی ہیں کہ عہدِ سالت اور عہدِ صحابہؓ میں کتابت حدیث کا طریقہ خوب اچھی طرح رائج ہو چکا تھا، یہاں ہم نے صرف بڑے مجموعوں کا ذکر کیا ہے، ان کے علاوہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جو انفرادی خطوط تحریر فرمائے یا کسی کو کوئی بات لکھ کر دی یا فرامین جاری کئے، وہ اس کے علاوہ ہیں، اور مطولات میں ان کی تفصیل دیکھی جاتی ہے، ہاں یہ درست ہے کہ تدوین حدیث کی یہ ساری کوششیں انفرادی نوعیت کی تھیں، اور سرکاری سطح پر خلفاء ثلاثہ کے دور میں تدوین و اشاعت حدیث کا ایسا اہتمام نہیں ہوا جیسا کہ جمع قرآن کا ہوا، حضرت ابوبکر صدیقؓ اور حضرت عمر فاروقؓ دونوں نے اپنے اپنے زمانوں میں یہ ارادہ کیا کہ قرآن کریم کی طرح احادیث کا ایک مجموعہ بھی سرکاری نگرانی میں تیار کر دیا جائے، لیکن دونوں اس کام سے روک گئے، جس کی وجہ یہ تھی کہ اُس وقت تک قرآن کریم کا صرف ایک نسخہ سرکاری نگرانی میں تیار ہوا تھا، اگر حدیث کا کوئی مجموعہ بھی اس طرح تیار ہوتا تو تصور کیا جاسکتا ہے کہ اس کے ساتھ بعد کے مسلمانوں کا احترام و عقیدت قریب قریب قرآن ہی کے درجہ میں پہنچ جاتا، اس کے علاوہ خطرہ تھا کہ لوگ قرآن کریم کو فراموش کر کے اس کی حفاظت و اشاعت میں مشغول ہو جاتے اسی خطرہ کا اظہار حضرت عمرؓ نے ان الفاظ میں کیا: "انی کنت اشد متان اکتب السنن وانی ذکر مت قوماکانوا قبلکم کتبوا کتبافا کبوا علیہا وترکوا کتاب اللہ" (مقدمۃ فتح الملہم، ص ۲۳۱، بحوالہ مدخل للبیہقی)

منکرین حدیث حضرت عمرؓ کے اس فیصلہ پر اپنی مسرت کا اظہار کرتے ہیں، اور اُسے حجت حدیث کے خلاف دلیل بنانا چاہتے ہیں، لیکن اُن کی یہ دلیل بالکل بے بنیاد ہے، اُدُل تو اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے سرکاری سطح پر تدوین حدیث کی مخالفت کی تھی، انفرادی کتابت کی نہیں، چنانچہ اسی زمانہ میں بہت سے صحابہؓ نے انفرادی طور پر احادیث لکھی رکھی تھیں، یہی وہ روایت جس میں مذکور ہے کہ حضرت عمرؓ نے صحابہ کرام کے جمع کئے ہوئے احادیث کے مجموعہ کو نذر آتش کر دیا تھا، اور وہ صحابہ کو بکثرت روایت حدیث سے بھی منع فرماتے تھے، تو اس موضوع پر علامہ ابن عبد البرؒ نے ”جامع بیان العلم“ میں تفصیلی بحث کی ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اُدُل تو یہ روایات ضعیف ہیں، چنانچہ علامہ ابن حزمؒ نے ”الاحکام“ میں اُن میں سے ہر ایک روایت پر جرح کر کے اس کے راویوں پر تنقید کی، اور دوسرے اگر یہ روایات صحیح بھی ہوں تو حضرت عمرؓ کا اصل منشاء یہ تھا کہ روایات حدیث کے معاملہ میں انتہائی احتیاط سے کام لیا جائے، اور یہ اسی وقت ممکن تھا کہ اکثر روایات کے رجحان پر ابتداء میں پابندی ہو، ورنہ جہاں تک احتیاط کے ساتھ روایت حدیث کا تعلق ہے حضرت عمرؓ نہ صرف یہ کہ اس کے مخالف نہیں تھے بلکہ اس کے داعی تھے، یہی وجہ ہے کہ انھوں نے عالم اسلام کے ہر صوبہ میں معلم روانہ فرمائے، اور ان کا مقصد یہ بتایا کہ وہ لوگوں کو فرائض اور سنن کی تعلیم دیں، اور خود حضرت عمرؓ سینکڑوں حدیث کے راوی ہیں، آپ کی مرویات کی تعداد سات سو سے بھی اوپر ہے، اور حافظ ابو نعیم اصفہانیؒ نے تعدد طرق کو نکال کر اُن کی روایت کردہ متون کی تعداد دو سو سے اوپر بیان کی ہے، اس کے علاوہ حضرت شاہ ولی اللہؒ نے ”ازالۃ الخفاء“ میں ان کا یہ خطبہ نقل کیا ہے کہ: ”سیأتی اقوام ینکرون بالتجم وبالذجال وبالشفاء وبعد اب القبر ویقوم ینخرجون من النار بعد ما امتحشوا“ ظاہر ہے کہ ان سب چیزوں کا ذکر صرف احادیث ہی میں ہے، لہذا محض اُن کے تدوین حدیث پر آمادہ نہ ہونے یا اکثر اُرویاء کرنے سے یہ نتیجہ کیسے نکالا جاسکتا ہے کہ وہ حجیت حدیث کے مخالف تھے، پھر حضرت عثمانؓ کی دور میں بھی تدوین حدیث کا کام اسی مرحلہ میں رہا، جس مرحلہ میں شیخینؓ کے عہد میں تھا،

حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خدمات | حضرت علی رضی اللہ عنہ بھی ابتدائی دور میں اکثر روایات کے مخالف تھے، اور اپنا صحیفہ حدیث بھی لوگوں کو بمشکل دکھاتے تھے، لیکن ان کے زمانہ میں عبداللہ بن سبأ کی سرکردگی میں عظیم فتنہ سبائیہ ظاہر ہوا، جو اسلام کے خلاف یہودیوں کی ایک سازش تھی، انھوں نے مسلمانوں میں گھل مل کر اسلام

کو ختم کر چکی کوشش کی، اور اس مقصد کے لئے دو کام ایک ساتھ شروع کئے، ایک یہ کہ لوگوں کو صحابہ کرامؓ سے برگشتہ کیا جائے، دوسرے یہ کہ جھوٹی احادیث گھڑ کر ایک نیا نظام عقائد تیار کیا جائے، جس میں حضرت علیؓ کو تو اہل بیت کے مقام تک پہنچا دیا گیا ہو لیکن دوسرے صحابہ کے ایمان میں بھی شکوک پیدا کر دیئے ہوں، حضرت علیؓ کو اس عظیم فتنہ کا احساس اس وقت ہوا جب سبائی جماعت کے ان سرار مسلمانوں میں خوب اچھی طرح مل گئے، اسی موقع پر حضرت علیؓ نے یہ جملہ ارشاد فرمایا تھا جو ابن سعد وغیرہ نے نقل کیا ہے "قاتلہم اللہ اتی عصابة بیناء سود وادای حدیث من حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم افسدوا" چنانچہ حضرت علیؓ نے اس فتنہ کے اندر کی خاطر ایک طرف تو فضائل صحابہ کی اشاعت کی اور دوسری طرف حدیث کے سلسلہ میں اپنا طرز عمل بدل دیا، اب اقلال روایت کے بجائے اکثر روایت کو اختیار فرمایا، جس کا طریقہ یہ تھا کہ بقول امام ابن سعد کے آپ منبر پر چڑھ جاتے اور یہ اعلان فرماتے کہ "من یشتری منی علما بدوہم فاشتری العارث الاور صحیفۃ بدوہم فکتب فیہا علما کثیرا" اس طرح حضرت علیؓ نے صحیح احادیث کو کثرت کے ساتھ روایت کر کے سبائی موضوعات کا مقابلہ فرمایا، چنانچہ آپ کے شاگردوں سے کئی حضرات کے پاس آپ کی روایت کردہ احادیث کے مجموعے تھے،

حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ کا زمانہ | حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ کے زمانہ تک

اب وہ وقت آچکا تھا کہ احادیث کی باقاعدہ تدوین ہو، کیونکہ اب قرآن کریم کے ساتھ اس کے اختلاط والتباس کا اندیشہ نہیں تھا، چنانچہ صحیح بخاری ج ۱ اس پر باب کیف یقبض العلم کے تحت تعلیقاً مروی ہے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ نے مدینہ طیبہ کے قاضی ابوبکر بن حزم کے نام ایک خط لکھا جس میں ان کو سک دیا کہ "انظر ما کان من حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاکتبہ فاتی خفت دروس العلم وذهب العلماء" موطا امام مالک میں بھی یہ خط مروی ہے اور اس میں احادیث نبوی کے ساتھ سنت خلفاء راشدین کے جمع کرنے کا حکم بھی مذکور ہے، لیکن ان دونوں کتابوں میں یہ حکم صرف قاضی مدینہ کے نام آیا ہے، لیکن حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں حافظ ابونعیم اصفہانی کی روایت سے نقل کیا ہے کہ یہ خط صرف قاضی مدینہ کے نام نہیں بلکہ مملکت کے ہر صوبہ کے قاضی کے نام بھیجا گیا تھا، اس کے الفاظ یہ ہیں "فکتب بہا الی الافاق" جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے اپنی پوری قلمرو میں بڑے پیمانے پر

تدرین حدیث کا کام شروع کیا تھا، چنانچہ آپ کے حکم کے ماتحت پہلی صدی ہجری کے آخر میں مندرجہ ذیل کتب حدیث وجود میں آچکی تھیں،

① کتب ابی بکرؓ؛ قاضی ابوبکرؓ کو جو حکم دیا گیا تھا اس کے بارے میں علامہ ابن عبدالبرؒ اپنی کتاب "التہیذ" میں امام مالکؒ سے نقل کیا ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نے حدیث کی کئی کتابیں جمع فرمائیں، لیکن حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کو بھیجی نہیں تھیں کہ ان کی وفات ہو گئی،

② رسالہ سالم بن عبداللہؒ فی الصدقات؛ علامہ جلال الدین سیوطیؒ نے تاریخ الخلفاء میں نقل کیا ہے کہ یہ رسالہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کی فرمائش پر لکھا گیا تھا،

③ دفاتر الزہری؛ علامہ ابن عبدالبرؒ نے "جامع بیان العلم" میں امام زہریؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ہمیں عمر بن عبدالعزیزؒ نے تدرین حدیث یا سنن کا حکم دیا، تو ہم نے دفتر کے دفتر لکھ ڈالے، رادر یہ واقعہ ہے کہ اس زمانہ میں حضرت امام زہریؒ سے زیادہ تدرین حدیث کی خدمت شاید ہی کسی نے انجام دی ہو، پھر حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے مملکت کے ہر خطہ میں ان دفاتر میں سے ایک دفتر بھیج دیا،

④ کتاب السنن لمکحول؛ یہ کتاب امام ابن مکحولؒ نے تحریر فرمائی تھی، گویا اس کتاب کی تالیف سے کتابت حدیث اپنے چوتھے مرحلہ میں داخل ہوئی، علامہ ابن ندیمؒ نے "الفہرست" میں اس کا ذکر کیا ہے، بظاہر یہ کتاب بھی حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے فرمان کی تعمیل میں لکھی گئی، کیونکہ حضرت مکحولؒ ان کے زمانہ میں قاضی تھے،

⑤ ابواب لشعبی؛ یہ حضرت عامر بن شراحیلؒ کی تالیف ہے، اور علامہ سیوطیؒ نے تدریب الرادیؒ میں حافظ ابن حجرؒ کے حوالہ سے ذکر کیا ہے کہ یہ علم حدیث کی پہلی مہم کتاب ہے، حضرت شعبیؒ چونکہ کوفہ میں حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے قاضی تھے، اس لئے بظاہر یہ کتاب بھی انہی کے ارشاد پر لکھی گئی ہے،

حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کی وفات ۱۰۱ھ میں ہوئی، لہذا یہ سب کتابیں اس سے پہلے لکھی جا چکی تھیں،

دوسری صدی ہجری | یہ مہم کتب حدیث کی محض ابتداء تھی، دوسری صدی ہجری میں تدرین حدیث کا کام اور زیادہ قوت کے ساتھ شروع ہوا،

اس دور میں جو کتب حدیث لکھی گئیں، ان کی تعداد بیس سے بھی زیادہ ہے، جن میں سے چند

مشہور کتابیں یہ ہیں،

① کتاب الآثار لابن حنیفہؒ؛ اس کتاب میں پہلی بار احادیث کو فقہی ترتیب پر مرقب کیا گیا، علم حدیث میں اس کا پایہ بہت بلند ہے، اور امام ابو حنیفہؒ نے چالیس ہزار احادیث میں سے اس کتاب کا انتخاب فرمایا ہے، ذکرہ الموفق فی مناقب الامام ابی حنیفہؒ، اس کتاب کے کئی نسخے ہیں، بروایت امام محمدؒ، بروایت امام ابو یوسفؒ، بروایت امام زفرؒ، اور یہ کتاب مؤطا امام مالکؒ سے زماناً مقدم ہے، ادھر یہ بھی ثابت ہو کہ امام مالکؒ نے امام ابو حنیفہؒ کی تالیفات سے استفادہ کیا، اس لئے یہ کتاب اپنی طرز تدوین میں مؤطا امام مالکؒ کی اصل کی حیثیت رکھتی ہے، بہت سے علماء نے اس کی شرح لکھیں اور اس کے رجال پر کتابیں تصنیف کیں، جن میں حافظ ابن حجرؒ بھی شامل ہیں،

یہاں ایک بات یہ بھی یاد رکھنی چاہئے کہ علم حدیث میں امام ابو حنیفہؒ کی براہ راست مرتب کردہ کتاب یہی ”کتاب الآثار“ ہے، اس کے علاوہ ”مسند ابی حنیفہؒ“ کے نام سے جو مختلف کتابیں ملتی ہیں وہ خود امام صاحبؒ کی تالیف نہیں ہیں، بلکہ آپ کے بعد بہت سے حضرات محدثین نے آپ کی مسندات تیار کیں، ان میں حافظ ابن عقدہؒ، حافظ ابو نعیم اصفہانیؒ، حافظ ابن عدیؒ، حافظ ابن عساکرؒ مشہور ہیں، بعد میں علامہ خوارزمیؒ نے ان تمام مسانید کو ایک مجموعہ میں یکجا کر دیا، جو جامع مسانید الامام الاعظمؒ کے نام سے مشہور ہیں،

② المؤطا للامام مالکؒ؛ اس کتاب کو اپنے زمانے میں ”اصح الکتاب بعد کتاب اللہ“ کہا جاتا تھا، اس کے بعد یہ لقب صحیح بخاری کو ملا، اس لئے کہ اس میں مؤطاؒ کی تقریباً تمام احادیث بے شمار دوسری احادیث کے ساتھ موجود ہیں،

③ جامع معمر بن راشدؒ؛ یہ بھی امام مالکؒ کے ہم عصر ہیں، اور اپنے دور میں ان کی کتاب بہت مقبول ہوئی، مگر آجکل نایاب ہے،

④ جامع سفیان ثوریؒ؛ امام شافعیؒ نے اس کتاب سے استفادہ کیا ہے،

⑤ السنن لابن جریرؒ؛ اے ”سنن ابی الولید“ بھی کہتے ہیں،

⑥ السنن لوكيع بن الجراحؒ،

⑦ کتاب الزہد لعبد اللہ بن المبارکؒ،

تیسری صدی ہجری میں تدوینِ حدیث

اس صدی میں تدوینِ حدیث کا کام اپنی شباب کو پہنچ گیا، اسانیدِ طویل ہو گئیں، ایک ایک

حدیث کئی کئی طریقوں سے روایت کی گئی، اور علم کے پھیلاؤ کی وجہ سے فنِ حدیث پر لکھی ہوئی کتابیں نئی نئی ترتیب اور تبویب کے ساتھ وجود میں آنے لگیں، اور کتبِ حدیث کی بیس سے زیادہ قسمیں ہوئیں اسماء الرجال کے علم نے باقاعدہ صورت اختیار کر لی، اور اس پر بھی متعدد کتابیں لکھی گئیں، اسی دور میں صحاحِ ستہ کی تالیف ہوئی، جہاں تک صحاحِ ستہ کا تعلق ہے یہاں اس کے تعارف کی ضرورت نہیں، ہر کتاب کی ابتداء میں اس کا تعارف آجائے گا، البتہ ان چند کتابوں کا تعارف کرنا مقصود ہے جو درسیات کے علاوہ ہیں، اور علمِ حدیث کے مباحث میں ان کے حوالے کثرت سے آتے ہیں،

① مسند ابی داؤد طیالسیؒ، یہ ابوداؤد طیالسیؒ ہیں، اور ان ابوداؤد سے مقدم ہیں جنکی سنن صحاحِ ستہ میں شامل ہے، بعض حضرات کا کہنا ہے کہ یہ کتاب مسانید میں سب سے پہلی مسند ہے، لیکن صحیح یہ ہے کہ سب سے پہلی مسند عبید اللہ بن موسیٰ ہے، اور ابوداؤد طیالسیؒ اگرچہ ان سے مقدم ہیں لیکن ان کی مسند ان کی وفات کے بہت بعد بعض خراسانی علماء نے ترتیب دی ہے، اور یہ اُس وقت مرتب ہوئی جب مسند عبید اللہ بن موسیٰ وجود میں آچکی تھی،

② مسند احمدؒ، اسے جامع ترین مسند کہا گیا ہے، اس میں تقریباً چالیس ہزار حدیثیں ہیں جنہیں امام احمدؒ نے ساڑھے سات لاکھ احادیث میں سے منتخب کیا ہے، امام احمدؒ نے اپنی زندگی میں ان احادیث کو جمع تو کر لیا تھا، لیکن ان کی ترتیب و تبویب نہ کر سکے تھے کہ وفات ہو گئی، آپ کے بعد آپ کے جلیل القدر صاحبزادے عبداللہ بن احمدؒ نے ان کی ترتیب تہذیب کی، اور اس میں تقریباً دس ہزار احادیث کا اضافہ کیا، ان کے بعد حافظ ابوبکر قطعیؒ نے بھی اس میں کچھ اضافے کیے جنہیں ”زیادۃ المسند“ کہا جاتا ہے، مسند احمد میں صحیح حسن اور ضعیف ہر طرح کی احادیث موجود ہیں اور اس میں اختلاف ہو کہ کوئی موضوع حدیث بھی ہے یا نہیں، بہت عرصہ کے بعد بعض حضرات نے مسند احمدؒ کو فقہی ابواب کی ترتیب کے مطابق بھی مرتب کیا ہے، متقدمین کی یہ کوششیں نایاب ہیں، البتہ ”الفتح الربانی“ کے نام سے مسند احمدؒ کی ایک تبویب اب بھی موجود ہے،

③ مصنف عبدالرزاقؒ، پہلے زمانہ میں لفظ مصنف کا اطلاق اسی اصطلاحی مفہوم پر ہوتا تھا، جس کے لئے آجکل ”السنن“ کا لفظ معروف ہے، یہ مصنف امام عبدالرزاق بن الہمام

ایمانی کی مرتب کردہ ہے، اور کئی اعتبار سے بڑی جلیل القدر کتاب ہے، ایک تو اس لئے کہ عبدالرزاق امام ابو حنیفہؒ اور معمر بن راشد جیسے ائمہ کے شاگرد اور امام احمدؒ جیسے ائمہ کے استاذ ہیں، اسی لئے اس مصنف میں اکثر احادیث ثلاثی ہیں، دوسرے اس لئے کہ امام بخاری کی تصریح کے مطابق اس مصنف کی تمام حدیثیں صحیح ہیں،

④ مصنف ابی بکر بن ابی شیبہ؛ یہ بھی امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ وغیرہ کے استاذ ہیں، اذراں کے مصنف کی پہلی خصوصیت تو یہ ہے کہ اس میں صرف احادیث احکام کو فقہی ترتیب پر جمع کیا گیا ہے، اور دوسری خصوصیت یہ ہے کہ اس میں احادیث مرفوعہ کے ساتھ صحابہ کرامؓ اور تابعینؓ کے فتاویٰ بھی بکثرت منقول ہیں، اس کی وجہ سے اصول حنفیہ کے مطابق حدیث کو سمجھنا آسان ہو جاتا ہے، تیسری خصوصیت یہ ہے کہ اس میں امام موصوفؒ نے ہر مذہب کے مستدلات کو پوری غیر جانبداری کے ساتھ جمع کیا ہے، چوتھی خصوصیت یہ ہے کہ امام ابو بکرؒ جو کہ خود کو فنی ہیں، اس لئے انھوں نے اہل عراق کے مسلک کو خوب اچھی طرح سمجھ کر بیان کیا، اسی وجہ سے کہ حنفیہ کے مستدلات اس کتاب میں بکثرت پائے جاتے ہیں، اور اسی لئے علامہ زاہد الکوثریؒ نے لکھا ہے کہ ”أحوج ما يكون الفقيه اليه كتاب ابن أبي شيبه“

⑤ المستدرک للحاکم؛ یہ کتاب مستدرک علی الصحیحین ہے، لیکن نقد احادیث کے معاملہ میں امام حاکم بہت زیادہ متساہل مشہور ہیں، اسی لئے انھوں نے بہت سی ایسی حدیثوں کو علی شرط الشیخین یا علی شرط احدہما سمجھ کر اپنی کتاب میں درج کر لیا ہے، جو درحقیقت بہت ضعیف ہیں، حافظ شمس الدین ذہبیؒ نے اس کتاب پر ایک حاشیہ لکھا ہے، جس میں مستدرک کی تلخیص بھی ہے اور امام حاکمؒ کی مسامحت پر تنبیہ بھی، یہ حاشیہ بھی مستدرک کے ساتھ حیدرآباد دکن سے چھپ گیا، امام حاکم کے بارے میں بعض لوگوں نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ وہ شیعہ تھے، لیکن محققین نے اس الزام کو رد کر دیا ہے،

⑥ المعاجم للطبرانی؛ امام طبرانیؒ کی معاجم تین قسم کی ہیں، کبیر، اوسط، اور صغیر، معجم کبیر درحقیقت مسند ہے، یعنی اس میں صحابہ کی ترتیب کے مطابق روایتیں جمع کی گئی ہیں، اور معجم اوسط میں امام طبرانیؒ نے اپنے شیوخ کی ترتیب سے روایات جمع کی ہیں، اور اس میں

”فتن“ فتنہ کی جمع ہے، یعنی وہ بڑے بڑے واقعات جن کی پیشینگوئی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی
 ”اشرط“ یعنی علامات قیامت، ”احکام“ یعنی احکام عملیہ، جن پر فقہ مشتمل ہوتا ہے، ان کو السنن بھی
 کہا جاتا ہے، ”منائب“ منقبت کی جمع ہے، یعنی صحابہ کرامؓ اور صحابیاتؓ اور مختلف قبائل اور طبقات
 کے فضائل، غرض جو کتاب ان آٹھوں مضامین پر مشتمل ہو اسے ”جامع“ کہا جاتا ہے،

چنانچہ سب سے پہلی جامع ”جامع معمر بن راشد“ ہے، (امام ابو حنیفہؒ اور علم حدیثؒ، از مولانا
 محمد علی کاندھلوی) جو امام زہریؒ کے معروف شاگرد حضرت معمرؒ کی تالیف ہے، اور پہلی صدی
 ہجری میں ہی مرتب ہو چکی تھی، لیکن اب جامع معمرؒ نایاب ہے،

دوسری جامع سفیان ثوریؒ ہے، اس سے امام شافعیؒ نے بھی استفادہ کیا، یہ کتاب بھی
 نایاب ہے، تیسری جامع عبد الرزاقؒ ہے جو امام عبد الرزاق بن ہمام صنعانی کی تالیف ہے اور دوسری
 صدی ہجری میں معروف ہو چکی تھی، یہ مصنف عبد الرزاق کے نام سے مشہور ہے، اور حال ہی میں گیارہ
 جلدوں میں شائع ہو چکی ہے، جامع دارمی بھی مشہور جامع میں داخل ہے، (لامع الدراری ص ۳۶)
 لیکن سب سے زیادہ مقبولیت جامع بخاریؒ کو حاصل ہوئی ہے، اس کے بعد جامع ترمذیؒ ہے، ...
 صحاح ستہ میں سے بخاری اور ترمذی کے جامع ہونے پر اتفاق ہے، البتہ صحیح مسلم کے بارے میں
 اختلاف ہی بعض اُسے جامع کہتے ہیں، کیونکہ اس میں آٹھوں ابواب موجود ہیں، لیکن بعض حضرات
 اس کے جامع ہونے سے بریں بنا کر انکار کرتے ہیں کہ اس میں کتاب التفسیر بہت مختصر ہے، لیکن صحیح
 یہ ہے کہ وہ بھی جامع ہے، کیونکہ جامع ہونے کے لئے کسی کتاب کا مفصل ہونا ضروری نہیں محض اس کا
 وجود ہی کافی ہے، اور صحیح مسلم میں بھی کتاب التفسیر میں اگرچہ احادیث کم ہیں، لیکن بہر حال نفس کتاب
 موجود ہے، نیز تفسیر کی بہت سی احادیث امام مسلمؒ نے در سکر ابواب کے تحت نقل کر دی ہیں،
 اسی لئے علامہ عبد الدین فیروز آبادی صاحب قاموس نے اس کو جامع قرار دیا ہے، اور صاحب
 کشف الظنون نے بھی اس کو جامع میں شمار کیا ہے،

(۲) سنن؛ یہ اس کتاب کا لقب ہے جس میں احادیث کو ابواب فقہیہ کی ترتیب پر مرتب
 کیا گیا ہو، اس نوع کو بالکل ابتداء میں ”ابواب“ کہتے تھے، بعد میں اس کا نام تبدیل ہو کر ”مصنف“
 ہو گیا، اور آخر میں اس کو ”سنن“ کہا جانے لگا، اس نوع کی سب سے پہلی کتاب امام ابو حنیفہؒ کے استاذ
 حضرت عامر بن شراحیل شعبیؒ نے لکھی، جو ”ابواب شعبی“ کے نام سے مشہور ہے، صحاح ستہ میں
 نسائی، ابوداؤد، ترمذی اور ابن ماجہ سنن ہیں، چنانچہ سنن اربعہ کا لفظ بول کر یہی چار کتب مراد

لی جاتی ہیں، سنن اربعہ کے علاوہ سنن بیہقی، سنن دارمی، سنن دارقطنی اور سنن سعید بن منصور اس نوع کی مشہور کتابیں ہیں، ان کے علاوہ سنن ابن جریر، سنن دیکح بن الجراح اس نوع کی قدیم کتابیں ہیں، نیز مصنف عبد الرزاق، مصنف ابن ابی شیبہ وغیرہ بھی اسی نوع میں شامل ہیں بعض حضرات مکحول کی کتاب سنن کو بھی اسی میں شمار کرتے ہیں،

③ المسانید؛ مسند کی جمع ہے، اُن کتب حدیث کا نام ہے جن میں احادیث کو صحابہ کرام کی ترتیب سے جمع کیا گیا ہو، یعنی ایک صحابی کی تمام روایات ایک مرتبہ میں ذکر کر دی جائیں خواہ وہ کسی باب سے متعلق ہوں، پھر دوسرے صحابی کی وہ روایات جو پہلے کے بعض اوقات حروف تہجی کی ترتیب کا اعتبار ہوتا ہے، بعض اوقات سابقیت فی الاسلام کا اعتبار کر کے ایسے صحابی کی حدیث کو پہلے رکھا جاتا ہے، اور بعض اوقات فضیلت کا اعتبار کیا جاتا ہے، نیز طبقات ہماجرین اور انصار کی ترتیب پر بھی مسانید کو مرتب کیا جاتا ہے،

سب سے پہلی مسند حضرت نعیم بن حمار نے لکھی، اس کے بعد بشار مسانید لکھی گئیں یہاں تک کہ اس زمانہ میں یہ مشہور ہو گیا تھا کہ کوئی بڑا محدث ایسا نہیں کہ جس نے مسند نہ لکھی ہو، چنانچہ امام بخاریؒ کے بہت سے اساتذہ مسانید کے مؤلف ہیں، نیز عثمان بن ابی شیبہ، اسحاق بن راہویہ، اور ابوبکر بن ابی شیبہ نے بھی مسانید لکھی ہیں، ان مسانید میں مسند اسد بن موسیٰ، مسند عبد بن حمید، مسند الزار اور مسند ابی یعلیٰ معروف ہیں، آج کل تین مسانید مطبوعہ شکل میں ملتی ہیں، اور معروف ہیں ایک مسند ابو داؤد طیالسی جو دائرۃ المعارف حیدرآباد دکن سے شائع ہو چکی ہے، دوسری مسند حمیدی جو مجلس علمی نے شائع کی ہے، اس کے مصنف امام بخاریؒ کے استاذ ہیں، تیسری مسند امام احمدؒ جو نہایت جامع مسند ہے، اور سب سے زیادہ مشہور و متداول ہے، اس کا تعارف گزر چکا ہے اور اب

۱۰ قال السیوطی فی التدریب قال الدارقطنی اول من صنفت مسند نعیم بن حمار وقال الخطیب قد صنفت اسد بن موسیٰ مسند وکان اکبر من نعیم سبعة فی حداثۃ، وقال الحاکم اول من صنفت المسند علی تراجم الرجال فی الاسلام عبید اللہ بن موسیٰ الغنوی والداؤد الطیالسی وقال بن عدی یقال ان یحییٰ الحمائی اول من صنفت المسند بالکوفۃ واول من صنفت بالبصرۃ مسند واول من صنفت بمصر اسد السنۃ (لامع الدراری، ص ۵۴، ج ۱) ۱۲

حال ہی میں علامہ ابن الساعاتیؒ نے اس کو ابواب کی ترتیب پر مرتب کر کے شائع کیا ہے، جو.....
 "الفتح الربانی لترتیب مسند الامام احمد بن حنبل الشیبانیؒ" کے نام سے معروف ہے جیسے کہ
 پہلے بھی بیان کیا گیا،

(۴) المعجم؛ عام طور سے مشہور یہ ہے کہ "معجم" اس کتاب کو کہتے ہیں جس میں کسی محدث نے اپنے شیوخ اور اساتذہ کی ترتیب کے احادیث جمع کی ہوں، یعنی ایک شیخ کی احادیث ایک جگہ اور دوسرے کی دوسری جگہ وھلم جراً، لیکن حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب مدظلہم نے لکھا کہ یہ تعریف درست نہیں، درحقیقت معجم حدیث کی وہ کتاب ہے جس میں حروف تہجی کی ترتیب قائم کی گئی ہو، خواہ یہ ترتیب صحابہ کرام میں ہو، یا شیوخ میں، اس طرح "معجم" اور "مسند" میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہو گئی، اس نوع کی بھی متعدد کتابیں مشہور ہیں، مثلاً معجم اسماء عیسیٰ، معجم ابن الغوطی وغیرہ لیکن سب سے زیادہ مشہور امام طبرانیؒ کی معاجم ہیں، انھوں نے تین معاجم لکھے ہیں؛

- (۱) المعجم الکبیر؛ جس میں صحابہ کرام کی ترتیب سے احادیث جمع کی ہیں،
- (۲) المعجم الاوسط؛ جس میں شیوخ کی ترتیب سے احادیث جمع کی گئی ہیں،
- (۳) المعجم الصغیر؛ جس میں امام طبرانیؒ نے اپنے تمام شیوخ میں سے ہر ایک کی ایک ایک حدیث ذکر کی ہے، پہلی دو کتابیں نایاب ہیں، البتہ ان کی احادیث علامہ حنیفؒ کی "معجم الزوائد" میں مل جاتی ہیں، البتہ المعجم الصغیر پہلے ہندوستان میں اور پھر مصر میں شائع ہو چکی ہے،

(۵) المستدرک؛ اس کتاب کو کہتے ہیں جس میں کسی دوسری کتاب حدیث کی ان چھٹی ہوئی احادیث کو جمع کیا گیا ہو جو مذکورہ کتاب کی شرائط کے مطابق ہوں، صحیحین پر متعدد علماء نے مستدرک لکھی ہے، جن میں "کتاب الالزامات للدارقطنی" اور "المستدرک" علی الصحیحین للحافظ ابی ذر عبد مشہور ہیں، (الرسالۃ المستطرفة ص ۲۲) لیکن مشہور ترین کتاب امام ابو عبد اللہ حاکم نیشاپوریؒ کی "المستدرک علی الصحیحین" ہے، جو سب سے زیادہ رائج رہی ہے، اس میں انھوں نے وہ احادیث نقل کی ہیں جو صحیحین میں موجود نہیں، لیکن ان کے خیال میں بخاری یا مسلم کی شرائط پر پوری اترتی ہیں، لیکن امام حاکمؒ تصحیح احادیث کے معاملہ میں بہت متساهل ہیں، چنانچہ انھوں نے بہت سی حسن، ضعیف، منکر، بلکہ موضوع احادیث کو بھی صحیح علی شرط الصحیحین قرار دے کر مستدرک میں داخل

کر دیا ہے، اس لئے حافظ ذہبیؒ نے اس کی تلخیص کر کے امام حاکم کی غلطیوں پر تنبیہ کیا ہے، یہ تلخیص حاکم کی مستدرک کے ساتھ شائع ہو چکی ہے، جب تک حدیث کے بارے میں وہ صحت کی تصدیق نہ کر دے اس وقت تک محض حاکم کی تصحیح کا اعتبار نہیں کیا جاتا،

⑥ المستخرج؛ اس کتاب کو کہتے ہیں جس میں کسی دوسری کتاب کی احادیث کو اپنی ایسی سند سے روایت کیا گیا ہو، جس میں مصنف کا واسطہ نہ آتا ہو، جیسے ”مستخرج ابی عوانہ علی صحیح مسلم“ جس میں انھوں نے صحیح مسلم کی روایات ایسی سند سے روایت کی ہیں جس میں مصنف کا واسطہ نہیں آتا، اسی طرح ”مستخرج ابی نعیم علی صحیح مسلم“

④ الجزر؛ اس کتاب کو کہتے ہیں جس میں کسی ایک جزوی مسئلہ سے متعلق تمام احادیث ایک جا کر دی گئی ہوں جیسے ”جزء القراءة للامام البخاری“، ”جزء القراءة للبيهقي“ و ”جزء رفع اليدين للبخاري“ و ”جزء الجسد بسم الله للدارقطني“ و ”جزء الجهر بسم الله للخطيب البغدادي“ و ”كتاب القراءة للبيهقي“ آخری دور میں حضرت شاہ صاحبؒ اور حضرت مفتی صاحبؒ کی کتاب ”التصريح بما تواتر في نزول المسيح“ اور شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا صاحبؒ کا ندھلوی مدظلہ کی ”جزء حجة الوداع“ بھی اسی قسم میں داخل ہے، بعض حضرات نے اس کے ساتھ کتب حدیث کی ایک اور نوع ”الرسالة“ بھی بیان کی ہے، اور اس کی تعریف یہ کی ہے کہ وہ کتاب حدیث جس میں صرف کسی ایک شیخ کی احادیث جمع کی گئی ہوں، لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ کوئی مستقل نوع نہیں ہے بلکہ ”الجزء“ کا مرادف ہے،

⑤ المشيخة؛ اس کتاب کو کہتے ہیں جس میں صرف کسی ایک یا چند شیوخ کی احادیث جمع کر دی گئی ہوں، جیسے ”مشیخة ابن البخاری و علیہا ذیل للحافظ المذنی، مشیخة ابن شاذان الکبری، مشیخة ابن القاری (و ذکر الشیخ فی لامع الداراری کثیراً، ص ۱۵۰ و ۱۵۱)

⑨ الافراد والغرائب؛ اُن کتب حدیث کو کہتے ہیں جس میں کسی ایک شخص کے تفرد کو جمع کیا گیا ہو، ”کتاب الافراد للدارقطني“

⑩ التخریج؛ کسی کتاب حدیث سے سُر اور مکررات کو حذف کر کے صرف صحابی کا نام اور حدیث کا متن بیان کر دیا جائے، تو وہ تخرید کہلاتی ہے، جیسے ”تجريد البخاری للزبيدي“ اور ”تجريد المسلم للقرطبي“ اور ”تجريد الصريحين“ وغیرہ،

⑪ التخریج؛ وہ کتاب جس میں کسی دوسری کتاب کی معلق یا بے حوالہ احادیث کی

سند اور اس کا حوالہ بیان کیا جائے، مثلاً ہدایہ میں ساری حدیثیں بلا حوالہ ہیں، ان احادیث کی سند اور حوالہ تلاش کرنے کی غرض سے جو کتابیں لکھی گئیں وہ ہدایہ کی تخریج کہلائیں، مثلاً "نصب الراية في تخریج احادیث الهدایة للنزیلی" اور حافظ ابن حجرؒ کی "الدرایة فی تخریج احادیث الهدایة" نیز انھوں نے ہی "التلخیص الجید فی تخریج احادیث الرافعی الکبیر" کے نام سے ایک مفصل کتاب لکھی ہے، جس میں شافعی فقہ کے ایک مشہور متن "رافعی" کی احادیث تخریج کی ہیں، اُن کی یہ کتاب احادیث احکام کا جامع ترین ذخیرہ سمجھی جاتی ہے، اسی طرح انہی کی کتاب ہے "الکافی الشاف فی تخریج احادیث الشاف" اسی طرح حافظ زین الدین عراقیؒ کی "تخریج احیاء علوم الدین" جو بڑی مفید ہے، اس میں حافظ عراقیؒ نے امام غزالیؒ کی "احیاء العلوم کی احادیث کی تخریج کی ہے،

(۱۲) کتب الجمع، ان کتابوں کو کہتے ہیں جن میں ایک سے زائد کتب حدیث کی روایتوں کو مجتہد تکرار جمع کر دیا جائے، اس نوع کی سب سے پہلی کتاب امام حمیدیؒ کی "الجمع بین الصحیحین" ہے، ان کے بعد حافظ رزین بن معاویہؒ نے "تجربین الصبح الستة" لکھی، جن میں صحاح ستہ کی تمام احادیث کو جمع کیا گیا، البتہ ان کی اصطلاح میں ابن ماجہ کی بجائے مؤطا امام مالکؒ صحاح ستہ میں شامل تھی، اسی لئے انھوں نے اپنی کتاب میں ابن ماجہ کی بجائے مؤطا امام مالکؒ کی احادیث کو جمع کیا، ان کے بعد حافظ ابن اثیر حنبلؒ نے "جامع الاصول" کے نام سے ایک کتاب لکھی، جس میں صحاح ستہ کی احادیث کو جمع کیا، اور حافظ رزین بن معاویہؒ سے جو احادیث چھوٹ گئی تھیں، اُن کو بھی شامل کر لیا، لیکن اُن کی اصطلاح میں بھی مؤطا امام مالکؒ صحاح ستہ میں شامل تھی، نہ کہ ابن ماجہ، ان کے بعد علامہ نور الدین سیثی تشریف لائے، اور انھوں نے مجمع الزوائد ومنبع الفوائد کے نام سے ایک ضخیم کتاب لکھی، اور اس میں مسند احمد، مسند بزار، مسند ابی یعلیٰ اور امام طبرانیؒ کی معاجم ثلاثہ کی ان زائد احادیث کو یک جا کر دیا، جو صحاح ستہ میں نہیں آئیں، لیکن علامہ سیثیؒ کی اصطلاح میں ابن ماجہ صحاح ستہ میں شامل تھی، نہ کہ مؤطا امام مالکؒ،

۱۔ ہو تخریج الشرح الکبیر للرافعی علی وجہ الغزالی فی الفقہ الشافعی و قد قام بتخریج احادیثہ ایضاً سراج الدین عمر بن الملحق فی کتاب البدر المنیر فی تخریج الاحادیث والآثار الواقعة فی الشرح الکبیر فی سبع مجلدات ۱۲

اس لئے انھوں نے "مجمع الزوائد" میں ابن ماجہ کی احادیث نہیں لیں، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ابن ماجہ کی احادیث نہ "جامع الاصول" میں جمع ہو سکیں نہ "تجريد الصحاح الستہ" میں اور نہ ہی "مجمع الزوائد" میں ان کے بعد علامہ محمد بن محمد بن سلیمان نے "مجمع الفوائد" من "جامع الاصول" و "مجمع الزوائد" کے نام سے ایک کتاب لکھی جس میں ایک طرف تو "جامع الاصول" اور "مجمع الزوائد" کی تمام احادیث کو مجملہً بیکرارج جمع کر دیا، نیز ابن ماجہ جو ان دونوں سے چھوٹ گئی تھی اس کی روایات بھی لے لیں، بلکہ اس کے علاوہ سنن دارمی کی روایات بھی جمع کر دیں، اس طرح یہ کتاب چوڑا کتب حدیث کا مجموعہ بن گئی، بلاشبہ "مجمع الفوائد" اپنے اختصار کے باوجود احادیث کا بڑا جامع مجموعہ ہے، لیکن احقر کا تجربہ یہ ہے کہ اس میں بہت سی احادیث چھوٹ گئی ہیں، اور اگر کوئی حدیث اس میں نہ ملے تو یہ سمجھنا غلط ہوگا کہ یہ چوڑا کتابوں میں بھی نہیں ہے،

اب تک "کتب الجمع" کے تحت ہم نے جن کتابوں کو ذکر کیا یہ ساری کتابیں ابواب کی ترتیب پر لکھی گئی ہیں، بعض حضرات نے احادیث کو حروف تہجی کی ترتیب سے بھی جمع کیا ہے، اس نوع کی سب سے پہلی معلوم کتاب "فردوس الدلیلی" ہے، لیکن یہ کتاب نایاب ہے، اس کے بعد علامہ جلال الدین سیوطی نے "جمع الجوامع" کے نام سے ایک کتاب لکھی جس میں پورے ذخیرہ احادیث کو جمع کرنے کی کوشش کی ہے، اس میں انھوں نے قولی احادیث کو حروف تہجی کی ترتیب سے جمع کیا ہے، اور فعلی احادیث کو صحابہ کرام کی ترتیب سے، پھر علامہ سیوطی نے اس کتاب کی تلخیص کی، "الجامع الصغیر فی احادیث البشیر النذیر صلی اللہ علیہ وسلم"، اس کتاب میں تمام موجود کتب حدیث میں سے قولی احادیث کو حروف تہجی کی ترتیب سے جمع کر دیا گیا ہے، "جمع الجوامع" تو آجکل نایاب ہو چکی ہے، لیکن "الجامع الصغیر" مروج ہے، اور اس میں ہر حدیث کے ساتھ اس کے حوالہ کے علاوہ اس کی اسنادی حیثیت بھی اس طرح متعین کی گئی ہے کہ صحیح کے لئے حرف "ص" ضعیف کے لئے حرف "ض" اور حسن کے لئے حرف "ح" لکھ دیا گیا ہے، لیکن مولانا عبدالحی لکھنوی نے "الاجوبۃ الفاضلہ" میں صفحہ ۱۲ پر لکھا ہے کہ یہ علامتیں علامہ سیوطی نے نہیں لگائیں، بلکہ ان کے بعد کسی اور عالم نے لگائی ہیں،

ملہ دلالاتیغی ان یوثق بہذہ الرموز قال المناوی واما ما یوجد فی بعض النسخ من الرموز الی الصیح والحسن الضعیف بصورۃ رأس "ص" و "ح" و "ض"۔ فلا ینبغی الوثوق بہ لغلبۃ تحریف النساخ علی اللہ وقع لہ ذلک فی بعض دون بعض کما رأیتہ بخطہ، (فیض القدیر ص ۲۰ ج ۱ یا حالۃ الاجوبۃ الفاضلہ مع تعلیقہ ص ۱۲، ۱۳)

”جامع الصغیر“ کی متعدد شرح بھی لکھی گئی ہیں، جن میں سے علامہ مناویؒ کی ”قیض القدر“ اور علامہ عزیزیؒ کی ”السراج المنیر“ مشہور و معروف اور متداول ہیں، ان دونوں میں سے علامہ مناویؒ تصحیح احادیث کے معاملہ میں زیادہ محتاط ہیں، ان کے برخلاف علامہ عزیزیؒ قدرے متساهل ہیں،

اس سلسلہ کا سب سے زیادہ قابل قدر اور جامع کام علامہ علی المتقیؒ نے کیا، اُن کی کتاب ”کنز العمال فی سنن الاقوال والافعال“ جسے بلاشبہ احادیث نبویہؐ کی جامع ترین کتاب کہنا چاہئے، انھوں نے اپنی اس کتاب کو علامہ سیوطیؒ کی ”جمع الجوامع“ پر مبنی کیا ہے، یعنی پہلے ہر باب کی وہ قولی احادیث جمع کیں جو ”جمع الجوامع“ میں موجود تھیں، اس کے بعد وہ قولی احادیث جمع کیں جو علامہ سیوطیؒ سے چھوٹ گئی تھیں، اور اُن کا نام ”الاکمال فی سنن الاقوال“ رکھا، پھر جمع الجوامع کی فعلی احادیث کو جو صحابہ کی ترتیب پر مرتب تھیں ابواب کی ترتیب پر مرتب کیا، اور اس مجموعہ کا نام ”کنز العمال“ ہے، اس میں ہر حدیث کے ساتھ اس کے مأخذ کا حوالہ رموز میں دیا ہے، جیسے بخاری کے لئے ”خ“ اور مستدرک حاکم کے لئے ”ک“ وغیرہ، علامہ علی المتقیؒ نے اپنی اس کتاب میں تقریباً تین سو کتب حدیث کو جمع کر دیا ہے، اس طرح یہ کتاب کسی حدیث کی تحقیق کے لئے بے نظیر رہنما کی حیثیت رکھتی ہے،

⑬ الفہارس: وہ کتب حدیث جن میں ایک یا زائد کتابوں کی احادیث کی فہرست جمع کر دی گئی ہو، تاکہ حدیث کا نکالنا آسان ہو، مثلاً علامہ زاہد الکوثریؒ کے ایک شاگرد نے ”فہارس البخاری“ کے نام سے ایک بڑی مفید کتاب لکھی، ہی جس کے ذریعہ بخاری سے حدیث نکالنا بہت آسان ہو گیا ہے، اس سلسلہ کا ایک جامع اور مفید کام اللہ تعالیٰ نے مستشرقین کی ایک جماعت سے لیا، جس نے ”ڈاکٹر وینسک“ کی سربراہی میں سات ضخیم جلدوں پر مشتمل ایک مفصل کتاب مرتب کی ہے، جس کا نام ہے ”المعجم المفہرس للفاظ الحدیث النبوی“ جس میں انھوں نے صحاح ستہ مؤطاً امام مالکؒ، سنن دارمیؒ، اور مسند احمد کی احادیث کی فہرست مرتب کی ہے، اور اس کا طریقہ یہ ہے کہ حروف تہجی کے حساب سے انھوں نے ہر لفظ کے تحت یہ بیان کیا ہے کہ یہ لفظ کون کونسی حدیث میں آیا ہے، اور وہ حدیث کہاں کہاں مذکور ہے، البتہ اس کتاب میں یہ لوگ احادیث کے استیعاب پر قادر نہیں ہو سکے، بلکہ اس میں بہت سی احادیث چھوٹ گئی ہیں، پھر اسی کتاب کی ایک تلخیص ”وینسک“ ہی نے ”مفتاح کنوز السنۃ“ کے نام سے شائع کی ہے، جو مختصر ہونے کی وجہ سے انتہائی مفید ہی اور ہر طالب علم کے لئے ناگزیر ہے،

⑫ الاطراف ، وہ کتب حدیث جن میں احادیث کے صرف اوّل و آخر الفاظ ذکر کئے گئے ہوں، جن سے پوری حدیث کو پہچانا جاسکے، اور آخر میں اس حدیث کا حوالہ ذکر کر دیا گیا ہو، کہ فلاں فلاں کتب حدیث سے یہ احادیث لی گئی ہیں، اس کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ بسا اوقات ایک شخص کو کسی حدیث کے اوّل یا آخر الفاظ تو یاد ہوتے ہیں لیکن نہ پوری حدیث ذہن میں ہوتی ہے اور نہ اُس کی اسنادی حیثیت کا علم ہوتا ہے، ایسے موقع پر اطراف کی کتب بیکار کام دیتی ہیں، اس موضوع پر سب سے پہلے حافظ ابن عساکر دمشقیؒ نے کتاب لکھی، جو دو جلدوں پر مشتمل ہے اس کا نام ”الاشراف فی معرفۃ الاطراف“ ہے، جس میں حافظ ابن عساکرؒ نے ابوداؤد، نسائی، ترمذی کے اطراف ذکر کئے ہیں اس کتاب کو انھوں نے حرف معجم پر مرتب کیا ہے، لیکن یہ کتاب نایاب ہے، ان کے بعد حافظ عبدالغنی مقدسیؒ نے ”اطراف الکتب الستہ“ تحریر فرمائی، آجکل اس نوع کی سب سے زیادہ متداول کتاب حافظ مزنیؒ کی ”تحفۃ الاشراف فی معرفۃ الاطراف“ ہے، ”الفہارس“ کے ذیل میں بیان کردہ ”المعجم المفہرس للفاظ الحدیث النبوی“ اور اس کی تلخیص ”مفتاح کنوز السنۃ“ بھی اس نوع کے تحت آتی ہیں،

⑬ الاربعینات، جمع ”الرابعین“ بمعنی ”چہل حدیث“ ان کتابوں کو کہتے ہیں جن میں چالیس حدیثیں کسی ایک باب اور موضوع کی یا ابواب مختلفہ کی جمع کی گئی ہوں ”والمصنفات فی ذلک مِمَّا لَا تُعَدُّ وَلَا تُحْطٰی“ چنانچہ بے شمار محدثین نے ”الرابعین“ لکھی ہیں، اور اُن کا مقصد تالیف امام بیہقیؒ کی اس حدیث پر عمل کرنا ہے جو کہ انھوں نے شعب الایمان میں حضرت ابوالدرداءؓ سے مرفوعاً نقل کی ہے: ”قال سئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما حد العلم الذی اذا بلغه الرجل کان خقیماً فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من حفظ علی امتی أربعین شیئاً فی امرینا بعثہ اللہ فقیہاً وکنت لہ یوماً القیامۃ شافعاً وشہیداً (مشکوۃ ج ۱ کتاب العلم فصل ثالث) یہ دعویٰ الناس بہت مشہور ہو گئی، لیکن امام احمدؒ کا قول ہے کہ ”حدیث متنہ مشہور فیما بین الناس ولیس لہ اسناد صحیح رکن فی مشکوۃ“ چنانچہ امام نوویؒ اپنی ”اربعین“ کے مشروع میں اس حدیث کے بارے میں تحریر فرماتے ہیں ”اتفق الحفاظ علی انہ حدیث ضعیف وان کثرت طرقہ“ چنانچہ یہ حدیث سنداً ضعیف ہے، البتہ تعدّد طرق اور کثرت اسانید کی وجہ سے اس کو حسن لغیرہ کہا جاسکتا ہے، سی بنا پر اُمت کے بہت سے علماء اور محدثین نے اس پر عمل کیا ہے، اور ”اربعینات“ لکھی ہیں، ہمارے علم میں سب سے پہلی ”اربعین“ عبداللہ بن مبارک نے لکھی، پھر محمد بن اسلم طوسیؒ نے، بعد میں

ہے شمار اہل علم نے مختلف موضوعات پر اربعینات مرتب کیں، مثلاً امام دارقطنی، حاکم، ابونعیم، ابوعبد الرحمن سلمیٰ اور ابوبکر سیبکی وغیرہ،

①۶ الموضوعات؛ یعنی وہ کتابیں جن میں احادیث موضوعہ کو جمع کر دیا گیا ہو یا مہتمم بالوضع احادیث کی تحقیق کی گئی ہو، شروع میں کتب موضوعہ اس انداز پر لکھی جاتی تھیں کہ ضعیف راویوں کا تذکرہ کیا جاتا تھا، اور ان سے جو موضوع یا ضعیف احادیث مروی ہیں، ان کی نشان دہی کی جاتی تھی، حاتم بن عیسیٰ کی الکامل، امام عقیلیؒ کی الضعفاء، اور امام جوزقانیؒ کی "الاباطیل" اسی انداز پر ہیں، بعد میں موضوعات کا طریقہ یہ ہو گیا کہ موضوع یا مہتمم بالوضع احادیث کو ابواب کی ترتیب سے یا حروف تہجی کی ترتیب ذکر کر کے یہ بتایا جاتا ہے کہ ان کو کس نے روایت کیا ہے، اور اس میں سنداً کیا نقص ہے، اس موضوع پر سب سے پہلے علامہ ابن الجوزیؒ نے قلم اٹھایا، ان کی دو کتابیں ہیں، ایک العلل المتناہیہ فی الاخبار الاہنیۃ "دوسری" الموضوعات الکبریٰ "ان میں سے دوسری کتاب آج بھی دستیاب ہی لیکن اہل علم کا اس پر اتفاق ہے کہ علامہ ابن الجوزیؒ احادیث پر وضع کا حکم لگانے میں نہایت متشدد ہیں، اور انھوں نے بہت سی صحیح احادیث کو بھی موضوع قرار دیدیا، اس لئے بعد کے محقق علماء نے ان کی کتابوں پر تنقیدیں لکھیں، چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے ان کی تردید اُتقوا المسند فی الذب عن مسند احمدؒ میں ان کی بہت ابھی تردید کی ہے، اس کتاب میں حافظؒ نے مسند احمدؒ کی ان احادیث کی تحقیق کی ہے جنھیں ابن الجوزیؒ نے موضوع قرار دیا ہے، اور بتایا ہے کہ جن احادیث پر ابن الجوزیؒ نے موضوع ہونے کا حکم لگایا ہے ان میں سے ایک حدیث صحیح مسلم میں بھی موجود ہے، اور ایک حدیث بخاری کے احمد شاکر والے نسخہ میں بھی ہے، اور ایسی احادیث تو بہت سی ہیں جو امام بخاریؒ نے تعلیقاً روایت کی ہیں، اور ابن الجوزیؒ نے انھیں موضوع قرار دیدیا ہے، پھر علامہ سیوطیؒ نے ابن الجوزیؒ کی موضوعات پر ایک مفصل تنقید لکھی، جس کا نام "النکت البدیجات علی الموضوعات" رکھا، بعد میں اس کی تلخیص کی، اور اس میں کچھ اضافے کئے جو "اللاالی المصنوعۃ فی الاحادیث، الموضوعۃ" کے نام سے معروف ہے، جو کئی جلدوں میں شائع ہو چکی ہے، لیکن علامہ سیوطیؒ حدیث کے معاملہ میں قدرے متساہل ہیں اس لئے بعض ضعیف یا منکر احادیث کو بھی صحیح قرار دیتے ہیں، علامہ ابن الجوزیؒ کے بعد حافظ صغانیؒ کی موضوعات بھی بہت مقبول ہوئیں علامہ ابن الجوزیؒ اور

سیوطیؒ کے بعد بہت سے حضرات نے موضوعات پر کتابیں لکھیں جن میں ملا علی قاریؒ کی "الموضوعات الکبیر" نہایت مقبول و معروف ہے، آخری دور میں قاضی شوکانیؒ کی "الفوائد المجموعۃ فی الاحادیث الموضوعۃ" اور علامہ طاہر پٹنیؒ کی "تذکرۃ الموضوعات" مختصر مگر مفید کتابیں ہیں،

اس نوع کا جامع ترین کام علامہ ابن عراقؒ نے انجام دیا، انھوں نے اپنی کتاب "تنزیہ الشریعۃ المرفوعۃ عن الاحادیث الشنیعۃ الموضوعۃ" میں ابن جوزیؒ، جوزقانیؒ، عقیلیؒ، ابن عدیؒ، حافظ ابن حجرؒ، علامہ سیوطیؒ اور ملا علی قاریؒ کی تمام کتابوں کو جمع کر دیا ہے، اور ہر حدیث کی خوب تحقیق کی ہے، اس طرح اُن کی کتاب جامع ترین بھی ہے اور محقق ترین بھی جو بسا اوقات پچھلی تمام کتابوں سے مستغنی کر دیتی ہے، اس کتاب میں علامہ ابن عراقؒ نے ابن جوزیؒ، جوزقانیؒ اور سیوطیؒ کی بیان کردہ احادیث میں سے صرف ان احادیث کو جمع کیا ہے جو فی الواقع موضوع ہیں،

①۷ کتب الاحادیث المشہورۃ؛ یعنی وہ کتابیں جن میں اُن احادیث کی تحقیق کی گئی ہو جو عام طور سے مشہور اور زباں زد ہوتی ہیں، لیکن اُن کی سند کا علم عام طور سے نہیں ہوتا، اس موضوع پر سب سے پہلے علامہ زرکشیؒ نے "التذکرۃ فی الاحادیث المشہورۃ" کے نام سے ایک کتاب لکھی، ان کے بعد حافظ ابن حجرؒ نے "الذیالی المنثورۃ فی الاحادیث المشہورۃ" بعد میں علامہ سیوطیؒ کی "الدرر المنثورۃ فی الاحادیث المشہورۃ" اور علامہ ابن دریشؒ کی "اثنار المطالب فی احادیث مختلفۃ المراتب" بھی اپنے اختصار کے باوجود کافی مشہور ہوئیں، لیکن اس نوع کی کتابوں میں سب سے زیادہ مشہور اور متداول کتاب حافظ شمس الدین سخاویؒ کی "المقاصد الحسنۃ فی الاحادیث المشہورۃ علی الاسنۃ" ہے، جسے انھوں نے حروف تہجی کی ترتیب پر مرتب کیا ہے، اور ہر حدیث کی خوب تحقیق کی ہے،

①۸ غریب الحدیث؛ یعنی وہ کتابیں جن میں احادیث میں وارد ہونے والے کلمات کی لغوی و اصطلاحی تحقیق و تشریح کی گئی ہو، اس موضوع پر سب سے پہلی کتاب امام نصر بن شمیل اور ابو عبیدہ معمر بن مثنیٰؒ کی ہے، بعد میں امام صمعیؒ اور علامہ ابن قتیبہ دینوریؒ نے بھی اس موضوع پر قلم اٹھایا، اس کے بعد علامہ خطابیؒ نے اُن سب کو جمع کر دیا، لیکن اس موضوع پر سب سے پہلی جامع اور مفصل کتاب امام ابو عبیدہ قاسم بن سلامؒ کی "غریب الحدیث" ہے، جو حیدر آباد دکن سے شائع ہو چکی ہے، البتہ اس سے کسی لفظ کے معنی تلاش کرنا بہت مشکل ہے، کیونکہ اس میں حروف تہجی کی ترتیب کا کوئی لحاظ نہیں ہے، اس کے بعد علامہ زحشریؒ نے "الفائق" کے نام سے ایک کتاب لکھی جو حُسن ترتیب کے لحاظ سے سابقہ تمام کتابوں پر فائق ہے، لیکن اس نوع کا سب سے زیادہ جامع کام علامہ

محب الدین ابن اثیر الجزیری نے کیا، جن کی کتاب ”النهاية في غريب الحديث والآثار“ نہایت جامع بھی ہے اور مرتب بھی، اس کو انھوں نے حروف تہجی کی ترتیب پر مرتب کیا ہے، اسی لئے اس موضوع پر اس کا فائدہ عام ہوا، اور وہ مآخذ میں شمار ہوئی، اس موضوع پر اور بھی بہت سی مفید کتابیں لکھی گئی ہیں، جیسے عبدالغافر فارسی کی ”مجمع الغرائب“ اور قاسم سرسطنی کی ”غریب الحديث“ وغیرہم، آخری دور میں علامہ طاہر یثربی نے ”مجمع بحار الانوار فی غرائب التنزیل و لطائف الاخبار“ تالیف فرمائی، جو اس نوع کی مقبول مستند اور متداول کتاب ہے، علامہ انور شاہ کشمیری اس کتاب کو غریب الحديث کی تمام کتابوں پر فوقیت دیا کرتے تھے، جس کی وجہ یہ تھی کہ اس کتاب میں صرف الفاظ ہی کی تشریح نہیں کی گئی، بلکہ ہر لفظ جن احادیث میں آیا ہے، ان احادیث کی بھی مختصر اور اور ملخص تشریح اس میں موجود ہے، اور حضرت شاہ صاحب فرمایا کرتے تھے کہ اس کے مؤلف نے الفاظ کی تشریح کرتے ہوئے کتب لغت کے علاوہ تمام شرح حدیث کو بھی سامنے رکھا ہے،

①۹ مشکل الحديث؛ اس نوع کو ”شرح الآثار“ اور ”مختلف الحديث“ بھی کہتے ہیں، اور اس سے مراد وہ کتب حدیث ہیں، جن میں متعارض احادیث کی تطبیق اور مشکل المراد احادیث کے نحل کی تعیین کی گئی ہو، ان میں کوئی خاص ترتیب نہیں ہوتی، بلکہ مؤلف کیف ما اتفق احادیث کو ذکر کر کے ان کی تشریح کرتا ہے، اس نوع کی بھی بہت سی کتب لکھی گئی ہیں، کہا جاتا ہے کہ اس نوع میں سب سے پہلے مصنف امام شافعی ہیں، جنھوں نے اپنی ”کتاب الامم“ کے بعض حصوں میں یہی کام کیا ہے، لیکن باقاعدہ طور پر اس موضوع پر سب سے پہلے امام ابن جریر نے قلم اٹھایا، نیز ابو محمد بن قتیبہ اور امام ابن عبد البر نے بھی کتابیں لکھیں، مگر یہ سب کتابیں نایاب ہیں، موجودہ دور میں اس موضوع پر دو کتابیں معروف و متداول ہیں، ایک امام ابو جعفر طحاوی کی ”مشکل الآثار“ جو چار جلدوں میں ہے، دوسری علامہ ابوبکر بن الفویز کی ”مشکل الحديث“ یہ دونوں کتابیں حیدرآباد دکن سے شائع ہو چکی ہیں،

②۰ اسباب الحديث؛ حدیث میں ان کی وہی حیثیت ہے، جو تفسیر میں اسباب النزول کی ہے، یعنی اس میں قولی احادیث کا سبب درود بیان کیا جاتا ہے، کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کونسا ارشاد کن حالات میں فرمایا، اس نوع میں بہت کم کتابیں لکھی گئیں، اس میں سب سے پہلی تصنیف امام ابو حفص العکبری کی ہے، اُن کے بعد حامد بن کزنی اور علامہ سیوطی نے بھی اس پر قلم اٹھایا ہے، صاحب کشف الظنون لکھتے ہیں کہ ہمارے دور میں اس نوع کی صرف

ایک کتاب باقی رہ گئی ہے جس کا نام ”البيان والتعريف في اسناد ورود الحديث الشريف“ ہے، اور وہ علامہ ابراہیم بن محمد الشہیر باین حمزة الحسینی الدمشقی الحنفی کی تالیف ہے جو شائع ہو چکی ہے،

(۲۱) الترتیب؛ یعنی وہ کتاب جس میں کسی دوسری غیر مرتب کتاب کی احادیث کو کسی خاص ترتیب سے جمع کر دیا گیا ہو، مثلاً ترتیب مسند احمد علی الحروف لابن کثیر اور ترتیب مسند احمد علی الحروف لابن الجیب۔ اسی طرح آخری دور میں علامہ ابن الساعاتی نے مسند احمد کو الفتح الربانی کے نام سے ابواب کی ترتیب کے مرتب کیا ہے۔

(۲۲) الزوائد؛ یعنی وہ کتاب جس میں کسی دوسری کتاب کی صرف وہ احادیث جمع کر دی گئی ہوں جو صحیحین میں موجود نہیں، مثلاً علامہ نور الدین ہیثمیؒ کی ”موارد الظمان الی زوائد ابن حبان“، جس میں صحیح ابن حبان کی صرف وہ احادیث جمع کی گئی ہیں، جو صحیحین میں موجود نہیں ہیں، اسی طرح ”زوائد ابن حبان علی تصحیحین للحافظ مغلطائی“۔

بعض مرتبہ زوائد کا لفظ مستدرک کے مرادف سمجھا جاتا ہے، چنانچہ ”زوائد مسند احمد لعبد اللہ ابن احمد“ اسی معنی میں ہے،

(۲۳) العجل؛ یعنی وہ کتب حدیث جن میں ایسی احادیث ذکر کی گئی ہوں جن کی سند پر کلام ہو، جیسے کتاب لعجل للبخاری، ”کتاب لعجل لمسلم“ و ”کتاب لعجل للصغیر والکبیر للترمذی“ اسی طرح امام دارقطنیؒ اور امام ابن ابی حاتمؒ کی ”کتاب لعجل“ بھی معروف ہیں،

(۲۴) الامالی؛ پہلے زمانہ میں تدریس کا طریقہ یہ تھا کہ استاذ اپنی یاد کی ہوئی حدیثیں شاگردوں کو املا کر دیتا تھا، اس طرح شاگردوں کے پاس جو مجموعہ تیار ہوتا تھا اسے شیخ کی ”امالی“ کہتے تھے، چنانچہ حافظ ابن حجرؒ کی امالی مشہور ہیں، جب طباعت کا رواج عام ہو گیا تو احادیث کی تدریس کے لئے املا کی ضرورت باقی نہ رہی، لیکن احادیث کی تشریح اور اس کے متعلقات جو استاذ بطور تقریر بیان کرتا ہے اُسے قلمبند کرنے کا دستور اب تک جاری ہے، اور آجکل ان ہی تقاریر کو ”امالی“ کہتے ہیں، اس نوع کی بہت سی تقاریر شائع ہو چکی ہیں، جن میں مفصل ترین کتاب ”فیض الباری“ ہے، جو صحیح بخاری پر علامہ انور شاہ کشمیریؒ کی تقاریر کا مجموعہ ہے، جسے حضرت مولانا بدر عالم صاحب میرٹھیؒ نے مرتب فرمایا ہے، اسی طرح علامہ کشمیریؒ ہی کی تقریر ترمذی ہے، جو ”العرف الشذی“ کے نام سے شائع ہو چکی ہے، اسی طرح ”الکوکب الدرر“ ترمذی پر حضرت گنگوہیؒ کی امالی ہیں، اور ”لامع الدراری“ بخاری پر انہی کی امالی ہیں، جسے حضرت مولانا محمد یحییٰ صاحب بہار پوریؒ نے مرتب فرمایا ہے، جس پر حضرت شیخ الحدیث صاحب مدظلہم کی تعلیقات بھی ہیں،

(۲۵) التزاجم؛ ان کتب حدیث کو کہتے ہیں جن میں ایک طریق سند کی تمام احادیث ایک باب میں یک جا کر دی گئی ہوں، مثلاً اس میں باب اس طرح قائم کیا جاتا ہے ”ذکر ماری مالک عن نافع عن ابن عمر“ اور اس کے تحت وہ تمام احادیث نقل کی جاتی ہیں جو اس سند سے مروی ہیں، اسی نوع میں وہ کتابیں بھی داخل ہیں جو ”من روى عن ابيه عن جدّه“ کہلاتی ہیں،

(۲۶) التلاشیات؛ یعنی وہ کتب احادیث جن میں صرف وہ حدیثیں ذکر کی گئی ہوں جو مصنف کو صرف تین واسطوں سے پہنچیں، یعنی جن کی سند میں مصنف سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک کل تین واسطے ہوں، جیسے ”تلاشیات البخاری“ ”تلاشیات الدارمی“ ”تلاشیات عبد بن حمید“ وغیرہ،

(۲۷) الواحدان؛ یعنی اُن راویوں کی احادیث کا مجموعہ جن سے صرف ایک ایک حدیث مروی ہے،

(۲۸) شروح الحدیث؛ یعنی وہ کتابیں جن میں کسی حدیث کی کتاب کی شرح کی گئی ہو مثلاً ”فتح الباری“ ”عمدة القاری“ وغیرہ،

(۲۹) الاذکار؛ یہ وہ کتب حدیث ہیں جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول روایں جمع کی گئی ہوں، جیسے امام نوویؒ کی ”کتاب الاذکار“ اور علامہ ابن الجزریؒ کی ”الحصن الحصین من کلام سید المرسلین“ صلی اللہ علیہ وسلم،

(۳۰) الترغیب والترہیب؛ یہ وہ کتب حدیث ہیں جن میں صرف ترغیب و ترہیب کی احادیث جمع کی گئی ہوں، اس میں سب سے زیادہ جامع کتاب حافظ منذریؒ کی ”الترغیب والترہیب“ ہے

(۳۱) کتب المصاحف؛ ان کتابوں کو کہتے ہیں جن میں قرآن کریم کی جمع و ترتیب اختلافِ قراءات اور اختلاف نسخ کی تاریخ بیان کی جاتی ہے، مثلاً ابن عامر کی ”کتاب المصاحف“ اس کے علاوہ بہت سے لوگوں نے ”کتاب المصاحف“ کے نام سے کتابیں لکھی ہیں جن میں کتاب المصاحف لابن اشنہ ”کتاب المصاحف لابن ابی داؤد“ ”کتاب المصاحف لابن الانباری“ زیادہ مشہور ہیں، لیکن آج اُن میں سے صرف ایک کتاب موجود ہے، اور وہ ہے ”کتاب المصاحف لابن ابی داؤد“ جو امام ابوداؤد صاحب السنن کے صاحبزادے کی تالیف ہے، اور کچھ عرصہ پہلے اسے ایک انگریز مستشرق نے شائع کیا ہے،

(۳۲) المسلسلات؛ ان کتابوں کو کہا جاتا ہے جن میں ایسی احادیث ذکر کی جائیں جن کی روایت میں تمام راوی کسی ایک صفت یا خاص لفظ یا خاص فعل پر متفق ہو گئے ہوں، مثلاً کسی حدیث کے تمام راوی فقیہ ہوں یا محدث ہوں، یا اس کے ہر راوی نے روایت حدیث کے وقت کوئی خاص کام کیا ہو، مثلاً ہر راوی نے روایت کے وقت مصافحہ کیا ہو، وغیرہ، انتہی،

طبقات کتب الحدیث باعتبار الصحۃ

حدیث کے طالب علم کے لئے یہ بھی جاننا ضروری ہے کہ حدیث کی کونسی کتاب صحت کے اعتبار سے کیا درجہ رکھتی ہے؟ حضرت شاہ عبدالعزیزؒ نے اپنے ایک شاگرد کو ایک مکتوب لکھا، جو کہ ایک مختصر رسالہ کی حیثیت رکھتا ہے، جس کا نام ”ما یجب حفظہ للناظر“ ہے، اس میں حضرت شاہ عبدالعزیزؒ نے کتب حدیث کو پانچ طبقات پر منقسم کیا ہے، ہم یہاں ان پانچ طبقات کے بارے میں چند ضروری معلومات پیش کرتے ہیں،

طبقة اولیٰ پہلا طبقہ ان کتب حدیث کا ہے جن کے مصنفین نے اس بات کا التزام کیا ہے کہ ان کی کتاب میں تمام احادیث صحیح کی شرائط پر پوری اُترتی ہوں، ایسی کتابوں کو صحاح مجرّدہ کہتے ہیں، چنانچہ اس طبقہ کی کتابوں میں ہر حدیث کے بارے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ اس کے مؤلف کے نزدیک صحیح ہے، اس طبقہ میں مندرجہ ذیل کتابوں کو شامل کیا جاتا ہے: صحیح بخاری، صحیح مسلم، موطأ، مستدرک حاکم، صحیح ابن حبان، صحیح ابن خزیمہ، المنشی لابن محمد عبداللہ ابن الجارود، المنشی للقاسم بن اصبح، المختار لفضیل الدین المقدسی، صحیح ابن لکھن، صحیح ابن العوانہ، البتہ یہ یاد رکھنا چاہئے کہ ان کتابوں کو صحاح مجرّدہ میں شمار کرنا اس اعتبار سے ہے کہ ان کے مؤلفین نے صرف وہ احادیث لی ہیں جو ان کے اپنے زعم میں صحیح تھیں، لیکن نفس الامر میں ان کا صحیح ہونا ضروری نہیں، جہاں تک صحیحین اور موطأ کا تعلق ہے ان کے بارے میں اتفاق ہے کہ ان کی تمام احادیث نفس الامر میں بھی صحیح ہیں، صرف امام دارقطنیؒ نے اس سے اختلاف کیا ہے اور اپنی کتاب ”التتبیح علی الصحیحین“ میں صحیحین کی بہت سی احادیث پر تنقید کر کے انھیں غیر صحیح ثابت کیا ہے،

لیکن حافظ ابن حجرؒ نے ”ہدی الساری مقدمۃ فتح الباری“ میں ان تمام احادیث کو ذکر

کیا ہے جو امام دارقطنیؒ نے اعتراض کے لئے منتخب کی تھیں، اور پھر امام دارقطنیؒ کے تمام اعتراضات کا کافی اور شافی جواب دیا ہے، چنانچہ ان کے بعد کے تمام علماء صحیحین کی ہر حدیث کی صحت پر متفق ہیں، البتہ مستدرک حاکمؒ کے بارے میں یہ کہنا درست ہے کہ وہ نفس الامر میں صحیح مجرد نہیں ہے، چنانچہ تقریباً تمام اہل علم کا اس پر اتفاق ہے کہ حقیقت میں مستدرک حاکم تیسرے طبقہ سے تعلق رکھتی ہے کیونکہ امام حاکمؒ تصحیح احادیث کے معاملہ میں بہت متسائل ہیں، اور انھوں نے نہ صرف ضعیف اور منکر بلکہ موضوع احادیث تک کو صحیح قرار دیدیا ہے، جہاں تک اس کو پہلے طبقہ میں شمار کرنے کا تعلق ہو وہ صرف اس وجہ سے ہے کہ اس کے مصنف نے اپنے زعم کے مطابق تمام حدیثیں بخاری یا مسلم کی شرائط کے مطابق صحیح جمع کی ہیں، اگرچہ وہ اپنی اس کوشش میں قطعاً کامیاب نہیں ہو سکے، چنانچہ امام حاکمؒ کا تساہل اس قدر مشہور و معروف ہے کہ ابوسعید المالینیؒ نے تو یہ کہہ دیا کہ مستدرک میں ایک حدیث بھی صحیح نہیں، لیکن واقعہ یہ ہے کہ اس میں بہت سی احادیث صحیح ہیں، چنانچہ حافظ شمس الدین ذہبیؒ جو حاکم کے سب سے بڑے نقاد ہیں ان کا قول علامہ سیوطیؒ نے ”تدریب الراوی“ میں یہ نقل کیا ہے کہ ”مستدرک حاکم کی تقریباً نصف احادیث تو بیشک بخاری یا مسلم کی شرائط پر پوری اُترتی ہیں، اور ایک ربع ایسی ہیں جن کے رجال قابل استدلال ہیں، لیکن ان میں کوئی علت پائی جاتی ہے، ایسی احادیث کی تعداد دو سو یا اس سے کچھ اوپر ہے ان پر عمل کرنا مناسب نہیں، اور باقی ایک چوتھائی حصہ انتہائی ضعیف منکر اور موضوع احادیث پر مشتمل ہے، حافظ ذہبیؒ نے مستدرک کی تلخیص میں جو مستدرک کے ساتھ چھپی ہوئی ہے ہر ہر حدیث پر الگ الگ تبصرہ کیا ہے، امام حاکم کے تساہل کے اسباب پھر علماء میں بات پر بحث ہی ہو کہ امام حاکم جیسے حافظ حدیث سے ایسا تساہل کیوں سرزد ہوا؟ اس کی بہت سی وجوہ بیان کی گئی ہیں، بعض حضرات نے اُن پر تشیع کا الزام لگایا ہے، لیکن یہ صحیح نہیں، بعض نے کہا کہ روافض کے ساتھ اختلاط کی وجہ سے انھیں بہت سی احادیث کے ضعف کا احساس نہ ہو سکا، لیکن اس سوال کا سب سے بہترین اور قاضلانہ جواب حافظ جمال الدین زلیعیؒ

لہ دیکھئے تدریب الراوی فی شرح تقریب النوادی (ج ۱ ص ۱۱) تساہل الحاکم فی المستدرک ۱۲ مرتب لہ وقال الامام الکشمیری رحمہ اللہ (کما فی مقدمۃ فیض الباری ج ۱ ص ۳۶) لا ادري ما وقع للحافظ الحاکم وای امر دعاه الی وضع الموضوعات فی کتابہ؟ وكيف سارغ لذلک؟ وقد اعتذر الناس وذكروا فی التقصی عنه وجوهاً لا ترجح الی کثیر طائل، ثم اعلم انی ارى فیہ احادیث فی اسانید ہا رجال البخاری من اعلاہا والوضاعون والکذابون من طرف آخر ومع ذلک حکم علیہا الحاکم انہا علی شرطہ ثم ظہر لی ان حکمہ ہذا یشعب علی قطعہ دون قطعہ فکانہ اصطلاح جدید منہ والا فالظاہر ان حکمہ باعتبار مجموع الاسناد لا باعتبار جزء منہ ۱۲

نے ”نصب الراية“ میں جہر بسملہ کی بحث کے تحت دیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ حاکم کے تساہل کے کئی انبیا ہیں؛
 (۱) حاکم کے تساہل کا پہلا سبب یہ ہے کہ امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ بعض اوقات کسی متکلم فیہ
 راوی کی روایت بھی نقل کرتے ہیں، لیکن اس وقت جبکہ اس کے بہت سے متابعات اور شواہد بھی
 موجود ہوں، مثلاً ابوالولس متکلم فیہ ہے، لیکن امام مسلمؒ نے ان کی حدیث ”قَتَمَتِ الصَّلَاةُ بَيْنِي وَبَيْنَ
 عَبْدِي نَصْفَيْنِ“ نقل کی ہے، وجہ یہ ہے کہ یہ حدیث دو سر قوی راویوں مثلاً امام مالکؒ، شعبہؒ
 اور ابن عیینہ وغیرہ سے بھی مروی ہے، ایسے مواقع پر حاکمؒ سرت یہ دیکھتے ہیں کہ ابوالولس مسلم کے
 راوی ہیں، اور ان کی وہ احادیث بھی نقل کر دیتے ہیں جن کی متابعات موجود نہیں، اس کے باوجود
 یہ کہتے ہیں کہ ”هَذَا صَحِيحٌ عَلَى شَرْطِ مُسْلِمٍ“

(۲) بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ایک راوی کی احادیث ایک شیخ سے قوی اور صحیح ہوتی ہیں
 لیکن دو سر شیخ سے قوی نہیں ہوتیں، ایسے مواقع پر بخاریؒ و مسلمؒ اس کی صرف وہ احادیث لیتے
 ہیں جو پہلے شیخ سے مروی ہیں، مثلاً بخاریؒ و مسلمؒ دونوں نے خالد بن مخلد القطواني کی وہ احادیث
 روایت کی ہیں جو سلیمان بن بلال سے مروی ہیں، حاکمؒ نے صرف خالد بن مخلد کا نام دیکھا اور ان کو
 شیخین کا راوی سمجھ کر ان کی ہر حدیث کو ”صحيح على شرط الشيخين“ کہہ دیا، حالانکہ دوسرے
 شیوخ سے اُن کی روایات اس درجہ کی نہیں تھیں جس درجہ کی سلیمان بن بلال سے تھیں، چنانچہ
 اگر کوئی شخص کسی اور روایت میں خالد بن مخلد عن عبد اللہ بن المثنیٰ دیکھ کر یہ سمجھے کہ خالد اور عبد اللہ
 دونوں بخاریؒ کے راوی ہیں لہذا یہ حدیث بھی صحیح علی شرط البخاری ہے، تو یہ انتہائی غلط ہوگا
 کیونکہ خالد بن مخلد کی روایات عبد اللہ بن المثنیٰ سے مقبول نہیں،

(۳) حاکم کے تساہل کا تیسرا سبب یہ ہے کہ بعض اوقات ایک راوی کی احادیث ایک
 مخصوص زمانہ تک صحیح و مقبول ہوتی ہیں اور اس کے بعد کی روایات ضعیف و مردود، امام بخاریؒ
 ایسے موقع پر اس بات کا اہتمام کرتے ہیں کہ ایسے راوی کے صرف پہلے دور کی روایات لی جائیں
 مثلاً مروان بن الحکم کے بارے میں علماء رجال کا کلام مشہور ہے، لیکن اُن کے بارے میں قول فیصل
 یہ بیان کیا گیا ہے کہ ان کی حاکم بننے سے پہلے کی روایات مقبول ہیں، اور حاکم بننے کے بعد اُن کی
 عدالت و ثقاہت مشکوک ہو گئی، چنانچہ امام بخاریؒ نے اُن کی جو روایات لی ہیں وہ امیر بننے سے پہلے
 کی ہیں، اب اگر کوئی شخص صرف مروان بن الحکم کا نام دیکھ کر یہ سمجھ بیٹھے کہ یہ بخاریؒ کے راوی ہیں
 لہذا ان کی ہر حدیث صحیح ہے تو یہ غلط ہوگا، امام حاکم کو اس قسم کے مغالطات بھی لگے ہوئے ہیں

(۴) بعض اوقات امام مسلم کسی ضعیف راوی کو ثقہ راوی کے ساتھ ملا کر ذکر کر دیتے ہیں، مثلاً امام مسلم نے عبداللہ بن ہبیہ کو عمرو بن الحارث کے ساتھ ملا کر ذکر کر دیا، یعنی عن عمرو بن الحارث وعبد اللہ بن ہبیہ، اس کا مطلب عبداللہ بن ہبیہ کی توثیق نہیں بلکہ دراصل انھوں نے روایت کا مدار عمرو بن الحارث پر رکھا ہے، اور عبداللہ بن ہبیہ کو ضعیف ذکر کر دیا ہے، اب اگر کوئی شخص اس بناء پر ابن ہبیہ کو مسلم کا راوی قرار دے کر اس کی ہر حدیث صحیح علی شرط مسلم کہے تو یہ بدترین تساہل ہوگا، (۵) حاکم کے تساہل کا ایک اور سبب یہ بھی ہے کہ امام حاکم ایک سند کے بعض راویوں کو دیکھتے ہیں کہ وہ بخاری کے راوی ہیں اور دوسرے بعض کو دیکھتے ہیں کہ وہ مسلم کے راوی ہیں تو اس سند کو صحیح علی شرط الشیخین قرار دیدیتے ہیں، حالانکہ یہ درست نہیں ہوتا،

(۶) ایک سبب یہ ہے کہ امام حاکم بعض اوقات ایک سند کے اکثر راویوں کو دیکھتے ہیں کہ وہ صحیحین کے راوی ہیں، لیکن ان میں سے کوئی ایک یا دو راوی ضعیف تہذیب کے ضعف پر ان کی نگاہ نہیں جاتی، علامہ کتانی معمر بنی نے ”المستطاب المستطرف“ میں امام حاکم کے تساہل کا ایک عذر بھی بیان کیا ہے، اور وہ یہ کہ امام حاکم کتاب کا مسودہ تیار کرنے کے بعد اس پر نظر ثانی نہ کر سکے، اور تصحیح و تنقیح سے پہلے ہی ان کی وفات ہو گئی، یہی وجہ ہے کہ کتاب کے پہلے خمس میں جس پر وہ نظر ثانی کر چکے تھے تسامحات بہت کم ہیں، بہر حال مندرجہ بالا اسباب کے تحت امام حاکم تصحیح کے معاملہ میں بہت متساهل سمجھے جاتے ہیں، اور اسی بناء پر حافظ زہبی نے ”تلیف المستدرک“ میں بعض مقامات پر ان پر شدید نکیر کیا ہے،

اس طبقہ کی دوسری کتاب صحیح ابن حبان ہے، بعض حضرات نے فرمایا کہ یہ کتاب بھی مستدرک کی طرح صحت کو نہیں پہنچی، کیونکہ ابن حبان بھی تصحیح کے معاملہ میں حاکم کی طرح متساهل ہیں، لیکن علامہ سیوطی ”تدریب الراوی“ کے اثبات پر لکھتے ہیں کہ صحیح ابن حبان اس لحاظ سے مستدرک پر فائق ہے کہ ابن حبان نے جو شرائط مقرر کی ہیں ان کی انھوں نے پوری پابندی کی ہے، البتہ یہ درست ہے کہ تصحیح کے معاملہ میں ابن حبان کی شرائط دوسرے تمام محدثین کے مقابلہ میں نرم ہیں، جس کی دو وجوہ ہیں، ایک تو یہ کہ ابن حبان حسن احادیث کو بھی صحیح قرار دیتے ہیں، ان کے نزدیک حسن کوئی الگ قسم نہیں، بلکہ صحیح ہی کا ایک حصہ ہے، لہذا انھوں نے اپنی کتاب میں ایسی بہت سی احادیث روایت کی ہیں جو دوسرے محدثین کے نزدیک صحیح کے مرتبہ کو نہیں پہنچیں، لیکن ابن حبان نے

حسن ہونے کی بنا پر انھیں صحیح قرار دیدیا،

دوسری وجہ یہ ہے کہ ابن حبان کے نزدیک اگر ایک مجہول راوی کے استاذ اور شاگرد دونوں معروف اور ثقہ ہوں تو اس کی جہالت مضر نہیں ہوتی، بلکہ اس کی حدیث اُن کے نزدیک صحیح قرار پاتی ہے، جبکہ دوسرے محدثین اس حدیث کو جہالت راوی کی بنا پر رد کرتے ہیں، ابن حبان کا یہ دستور اُن کی کتاب الثقات میں بھی جاری رہا ہے، کیونکہ ان کے نزدیک ثقہ کی تعریف یہ ہے کہ جس پر کوئی سبب جرح ثابت نہ ہو، لہذا انھوں نے بہت سے مجہول راویوں کو ثقات کی فہرست میں شامل کر لیا ہے، اسی بنا پر عام محدثین کسی راوی کی توثیق محض اس بنا پر نہیں کرتے کہ اسے ابن حبان نے ثقات میں شمار کیا ہے، تاہم اس کا غیر مجہول ہونا ثابت نہ ہو، بہر حال صحیح ابن حبان اس لحاظ سے تو بیشک مستدرک پر فائق ہے کہ ابن حبان نے اپنی شرائط کی پابندی کی ہے، لیکن یہ شرائط بھی اتنی نرم ہیں کہ حسن بلکہ ضعیف احادیث بھی اُن کے تحت صحیح کی تعریف میں آجاتی ہیں، اس لئے اس کتاب کو مستدرک پر تو اگرچہ فوقیت حاصل ہے، لیکن دوسری صحاح مجرودہ کا مقام اس کو حاصل نہیں۔ تیسری کتاب صحیح ابن خزمیہ ہے، اس کو صحت کے اعتبار سے صحیح ابن حبان پر فوقیت دی گئی ہے، تاہم حافظ سخاویؒ نے ”فتح المغیث“ میں لکھا ہے کہ صحیح ابن خزمیہ میں تمام احادیث صحیح نہیں، بلکہ بعض احادیث ضعیف بھی آگئی ہیں، مثلاً اس میں ایک حدیث مروی ہے عن کثیر بن عبد اللہ المزنی عن ابیہ عن جدہ قال سئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن کثیر عن ہذہ الایۃ ”قَدْ اَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى“ قال انزلت زکوٰۃ الفطر، لیکن حافظ منذریؒ نے ”الترغیب والترہیب“، الجزء الثانی، ص ۱۵۲، الترغیب فی صدقۃ الفطر و بیان تاکید ہار قم الحدیث ۱۷۱ میں اس حدیث کو صحیح ابن خزمیہ کے حوالہ سے نقل کرنے کے بعد فرمایا کہ ”کثیر بن عبد اللہ داہ“ حافظ سخاویؒ نے اسی طرح کی کچھ مزید مثالیں بھی دی ہیں، لہذا اس سے ثابت ہوا کہ صحیح ابن خزمیہ کو صحیح مجرود قرار دینا خود اس کے مؤلف کے زعم کے مطابق ہے، لیکن نفس الامر میں اس کی بعض احادیث ضعیف ہیں،

حافظ ابن ہد مالکیؒ نے ”لحظہ الاحاظ فی طبقات الحفاظ“ میں حافظ ابن حجرؒ کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ صحیح ابن خزمیہ کا تین چوتھائی حصہ حافظ ابن حجرؒ کے وقت سے پہلے ہی نایاب ہو چکا تھا، اور صرف ایک رُج حصہ ملتا تھا، حافظ سخاویؒ ”فتح المغیث“ میں لکھتے ہیں کہ یہ چوتھائی حصہ بھی ہمارے اس زمانہ میں انتہائی نایاب ہے، اس کے بعد بھی ساہما سال تک اس

کتاب کا کوئی پتہ معلوم نہ تھا، اب حال ہی میں استنبول کے ایک کتب خانہ میں ایک قلمی نسخہ دریا ہوا جس سے نقل کر کے دو جلدیں بعض اہل مدینہ نے شائع کر دی ہیں،

چوتھی کتاب ”المنتقى لابی محمد عبداللہ ابن الجارڈ“ ہے، یہ چوتھی صدی ہجری کی تصنیف ہے، اور اس کی اکثر احادیث صحیح ہیں، البتہ معدودے چند احادیث پر تنقید کی گئی ہے، لیکن یہ ایک مختصر کتاب ہے، اور اس میں زیادہ تر وہی احادیث ہیں جو صحیحین میں مروی ہیں، تقریباً یہی حال المنتقى للقاسم بن اصبح کا ہے،

چھٹی کتاب ”المختارة لضیاء الدین المقدسی“ ہے، جو ساتویں صدی ہجری کی تصنیف ہے، یہ حروف تنہجی کے لحاظ سے صحابہ کی ترتیب پر مرتب ہے، اور ضخیم کتاب ہے، لیکن نفس الامر کے اعتبار سے اس کو بھی صحیح مجرّد کہنا مشکل ہے، کیونکہ اس میں بھی غیر صحیح احادیث آگئی ہیں، اگرچہ ان کی تعداد بہت کم ہے،

ساتویں کتاب صحیح بن سکن ہے، یہ چونکہ عرصہ دراز سے نایاب ہے، اس لئے اس کے بارے میں علی وجہ بصیرۃ کچھ کہنا مشکل ہے،

بہر حال مذکورہ تفصیل سے یہ ثابت ہوا کہ طبقہ اولیٰ کی ان کتابوں میں صرف بخاری اور مسلم ہی ایسی ہیں کہ انھیں نفس الامر کے اعتبار سے بھی صحیح مجرّد کہا جاسکتا ہے، اور جو حدیث ان میں نظر آئے اسے بے کھٹکے صحیح کہہ سکتے ہیں، باقی کوئی کتاب اس درجہ کی نہیں، البتہ باقی کتابوں کی احادیث کے مقابلہ میں یہ ضرور کہا جاسکتا ہے کہ ان کے مؤلفین کے نزدیک وہ صحیح ہیں، اور بسا اوقات حدیث کی تصحیح و تضعیف میں محدثین کا اختلاف ہو جاتا ہے، ایسی صورت میں ان حضرات کی تصحیح قابل لحاظ ہوتی ہے،

دوسرا طبقہ | اس طبقہ میں وہ کتابیں آتی ہیں جن کے مؤلفین نے یہ التزام کیا ہے کہ کوئی حدیث درجہ حسن سے کم نہ آنے پائے، اور اگر کوئی حدیث ضعیف آگئی ہے تو انھوں نے

اس کے ضعف پر تنبیہ کرنے کا اہتمام کیا ہے، لہذا جس حدیث سے یہ لوگ سکوت کریں تو وہ ان کے نزدیک کم از کم حسن ضرور ہوگی، اس طبقہ میں سب سے اعلیٰ مقام سنن نسائی کا ہے، چنانچہ اس میں کوئی حدیث ایسی نہیں جو امام نسائی کے نزدیک حسن سے کم ہو، الا یہ کہ انھوں نے خود اس کے ضعف کی تصریح کر دی ہو،

دوسرے نمبر پر سنن ابی داؤد ہے، اس میں بھی امام ابوداؤد جس حدیث پر سکوت کریں وہ ان کے

نزدیک قابل استدلال ہوتی ہے، البتہ بعض اوقات حدیث کی سند میں معمولی ضعف ہوتا ہے، امام ابوداؤدؒ اس کو گوارا کر لیتے ہیں اور اس پر بھی سکوت فرماتے ہیں، ابوداؤد کی ایک تلخیص حافظ منذریؒ نے لکھی ہے، اس میں وہ معمولی ضعف کو بھی بیان کئے بغیر نہیں چھوڑتے، لہذا ابوداؤد کی جس حدیث پر امام ابوداؤدؒ کے علاوہ حافظ منذریؒ نے بھی سکوت کیا ہو اس کا درجہ قوت بڑھ جاتا ہے، حافظ ذہبیؒ لکھتے ہیں کہ ”ابوداؤد“ میں تقریباً نصف احادیث تو وہ ہیں جن کی تخریج شیخین نے بھی کی ہے، اور بعض احادیث وہ ہیں جو علی شرط الشیخین یا علی شرط احمد ہا ہیں اور بعض احادیث ایسی ہیں جن کے کسی راوی میں حافظہ کی کمی پائی جاتی ہے، جس کی وجہ سے وہ صحیح کے مرتبہ سے اتر کر حسن میں داخل ہو گئی ہیں، اسی تینوں اقسام پر امام ابوداؤدؒ عموماً سکوت کرتے ہیں، البتہ جو کچھ قسم ان احادیث کی ہے جن میں واضح ضعف اور نکارت پایا جاتا ہے، ایسی احادیث پر امام ابوداؤدؒ عموماً سکوت نہیں کرتے، البتہ شاذ و نادر کسی موقع پر ایسی احادیث کو بغیر کسی کلام کے اس لئے نقل کر دیتے ہیں کہ ان کی نکارت بحد مشہور ہوتی ہے،

یہاں پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ فقہی اختلافات کے مباحث میں بعض اوقات ایسا دیکھنے میں آتا کہ بعض ائمہ ان احادیث کی سند پر بھی کلام کر کے انہیں چھوڑ دیتے ہیں، جنہیں ابوداؤدؒ نے سکوت کے ساتھ روایت کیا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ ابوداؤدؒ کا سکوت صرف اس بات کی علامت ہے کہ وہ حدیث ابوداؤدؒ کے نزدیک قابل استدلال ہی، لیکن کوئی محدث جو علوم حدیث میں اجتہاد کے مرتبہ پر فائز ہو، ابوداؤدؒ کی رائے سے اختلاف کر سکتا ہے،

تیسرے درجہ پر جامع ترمذی ہے وہ اس لحاظ سے تمام کتب حدیث میں منفرد ہے کہ اس میں ہر حدیث کے ساتھ اس کا مرتبہ صحت بھی صراحتہ بیان کر دیا گیا ہے، چنانچہ امام ترمذیؒ کوئی حدیث ضعیف بغیر تنبیہ علی الضعف کے ذکر نہیں کرتے، البتہ بعض علماء نے ان کو تحسین اور تصحیح کے مقابلہ میں ”نسبہ متاہل“ قرار دیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے بعض ایسی احادیث کی تصحیح و تحسین کر دی ہے، جو دوسروں کے نزدیک ضعیف ہیں، اس مسئلہ پر مکمل بحث انشاء اللہ آگے آئے گی،

یہ تینوں کتابیں باتفاق دوسرے طبقہ میں شامل ہیں، بعض حضرات نے اس میں سنن دارمی کو بھی داخل کیا ہے، لیکن بعض نے اس کو تیسرے طبقہ میں شمار کیا ہے، اور شاہ ولی اللہؒ نے فرمایا کہ مسند احمد بھی اسی طبقہ میں داخل ہے، یعنی اس میں کوئی حدیث حسن سے کم نہیں، لیکن حضرت شاہ صاحبؒ کا یہ ارشاد درست نہیں، حقیقت یہ ہے کہ مسند احمد کی بہت سی روایات ضعیف اور

منکر ہیں، اسی لئے بعض علماء نے اس کو طبقہ ثالثہ میں شمار کیا ہے، اور حقیقت بھی یہی ہے، یہاں یہ بات ملحوظ رہے کہ یہ اختلاف اصل مسند احمد کے بارے میں ہے، مسند احمد کا ایک حصہ ”زیادات“ بھی ہے، جو ان کی وفات کے بعد ان کے صاحبزادے عبداللہ بن احمد نے جمع کیا ہے، اور مسند کے ساتھ لگایا اس حصہ کے بارے میں سب کا اتفاق ہے، کہ یہ تیسرے طبقہ میں شامل ہے، یعنی اس میں احادیث ضعیفہ بھی موجود ہیں،

تیسرا طبقہ | اس طبقہ میں وہ کتابیں آتی ہیں جن میں ہر طرح کی احادیث موجود ہیں، صحیح اور حسن بھی، ضعیف و منکر اور موضوع بھی، اس طبقہ کی کتابوں کا مختصر تعارف ضروری ہے۔

① سنن ابن ماجہ؛ یہ اگرچہ صحاح ستہ میں شامل ہی لیکن اس میں ضعیف اور منکر احادیث کی تعداد بہت زیادہ ہے، یہاں تک کہ اس میں کم از کم آئیس روایات موضوع بھی ہیں، اسی بناء پر علماء کی ایک بڑی جماعت نے اس کو صحاح میں شامل نہیں کیا، بعض نے اس کی جگہ مؤطا امام مالک کو رکھا ہے، اور بعض نے سنن دارمی کو،

② سنن دارقطنی؛ یہ امام ابوالحسن الدارقطنی کی تصنیف ہے، جو اونچے درجہ کے حافظ حدیث ہیں، انھوں نے اس کتاب میں ہر فقہی باب کے تحت تمام متعلقہ احادیث کو اختلاف متن و سند کے ساتھ جمع کرنے کا اہتمام کیا ہے، اس لئے یہ کتاب احادیث احکام کا جامع ذخیرہ ہے، امام دارقطنی ہر حدیث ذکر کر کے اس کی سند پر مختصر کلام بھی کرتے ہیں، اس میں بھی ہر قسم کی رطب و یابس احادیث موجود ہیں، لیکن عموماً امام دارقطنی احادیث کے ضعف پر تنبیہ کر دیتے ہیں، اس کتاب پر مولانا شمس الحق عظیم آبادی نے جو مشہور علماء اہل حدیث میں سے ہیں، ایک حاشیہ لکھا ہے جس کا نام ”التعلیق المغنی علی سنن الدارقطنی“ ہے، امام دارقطنی سے حدیث کی سند پر کلام کے سلسلہ میں جو کمی رہ جاتی ہے، عموماً یہ اس کو پورا کر دیتے ہیں، یہ حاشیہ اصل کتاب کے ساتھ چھپا ہوا ہے،

③ السنن الکبریٰ للبیہقی؛ امام بیہقی امام دارقطنی کے شاگرد ہیں اور انھوں نے یہ کتاب فقہ شافعی کے مشہور متن ”مختصر المزنی“ کی ترتیب پر لکھی ہے، اور ان کا اصل مقصد فقہ شافعی کے دلائل بیان کرنا ہے، چنانچہ وہ اپنے مستدلّات کی توثیق اور مخالفین کے دلائل کی تضعیف و توہین کرتے رہتے ہیں، اس پر حافظ علاء الدین المارینی نے جو ابن الترمذی کے نام سے بھی مشہور ہیں

ایک حاشیہ لکھا ہے جس کا نام ”الجوہر النقی فی الرد علی البیہقی“ ہے، یہ حنفی المسلک ہیں، اور علم حدیث میں مقام بلند کے حامل ہیں، اس لئے امام بیہقیؒ کے دلائل پر مستحکم تنقید کرتے ہیں، اور اس میں حنفیہ کے دلائل کا نہایت عمدہ ذخیرہ ملتا ہے،

④ مُصَنَّف عَبْدُ الرَّزَّاقِ؛ یہ امام عبد الرزاق بن ہمام الصنعانیؒ کی تالیف ہے، جو امام ابو حنیفہؒ کے شاگرد ہیں، اور امام بخاریؒ وغیرہ کے استاذ الاستاذ، اس میں انھوں نے احادیث مرفوعہ کے علاوہ صحابہ تابعین کے فتاویٰ بھی بکثرت نقل کئے ہیں، اور اس میں بھی ہر طرح کی احادیث ملتی ہیں، یہ کتاب اب تک نایاب تھی، اب حال ہی میں طبع ہو کر آئی ہے،

⑤ مُصَنَّف ابْنِ ابی شَدَبَةَ؛ یہ امام ابوبکر بن ابی شیبہؒ کی تالیف ہے، جو اکثر ائمہ مسند کے استاذ ہیں، اور اس کا طرز تالیف مصنف عبد الرزاق کی طرح ہے، ان دونوں کتابوں میں حنفیہ کے دلائل کا ایک بڑا ذخیرہ ملتا ہے،

⑥ مَسْنَدُ الطَّيَالِسِيِّ؛ یہ امام ابوداؤد طیالسیؒ کی تصنیف ہے، جو امام ابوداؤد سجستانیؒ سے مقدم ہیں، بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ مسند کی تالیف میں اولیت کا شرف ان کو حاصل ہے، لیکن یہ بات درست نہیں ہے، یہ کتاب حیدر آباد دکن سے شائع ہو چکی ہے،

⑦ مَسْنَدُ سَعِيدِ بْنِ مَنْصُورٍ؛ اس کتاب میں معضل و منقطع اور مرسل احادیث بکثرت موجود ہیں، یہ کتاب مجلس علیؒ نے شائع کر دی ہے،

⑧ مَسْنَدُ الْحَمِيدِيِّ؛ اس کے مؤلف امام بخاریؒ کے استاذ ہیں، اور امام ابو حنیفہؒ کے سخت مخالفین میں سے ہیں، اُن کی یہ کتاب بھی دو جلدوں میں ”مجلس علیؒ“ سے شائع ہو چکی ہے،

⑨ معاجم طبرانیؒ؛ ان کا تعارف پہلے آچکا ہے،

یہ چند کتابیں تو وہ تھیں جن کے حوالے بکثرت آتے ہیں، ان کے علاوہ بہت سی مزید کتابیں اسی طبقہ میں داخل ہیں جن میں سے مسند بزار، مسند ابویعلیٰ الموصل، مسند عبد بن حمید، مسند احمد ابن منیع، حلیۃ الاولیاء لابن نعیم، دلائل النبوة لابن نعیم و للبیہقی، مسند ابن جریر اور انہی کی تہذیب الآثار، تفسیر القرآن اور التاریخ، تفسیر ابن مردودہ، اسی طرح تفسیر کی بیشتر کتب بھی اسی طبقہ میں داخل ہیں، البتہ تفسیر ابن کثیرؒ اس سے مستثنیٰ ہے، کیونکہ حافظ ابن کثیرؒ حدیث کے محقق نقال ہیں، اور وہ عموماً ضعیف احادیث پر تنبیہ کرنے کے عادی ہیں،

اس تیسرے طبقہ کی کتابوں میں کوئی حدیث دیکھ کر اس وقت تک اس پر اطمینان نہ کرنا چاہئے

جب تک کہ اس کی سند کی مکمل تحقیق نہ ہو جائے، خواہ اس کے مؤلف کتنے ہی جلیل القدر ہوں،
چوتھا طبقہ | ان کتابوں کا ہے جن کی احادیث کی اکثریت ضعیف ہے، بلکہ حضرت شاہ عبدالعزیز
 نے تو یہاں تک لکھا ہے کہ ان کی ہر حدیث ضعیف ہے، جیسے ابو عبد اللہ محمد بن
 علی بن الحسن ابن بشر جو کہ حکیم ترمذی کے نام سے معروف ہیں، کی "نوادرا الاصول فی احادیث
 الرسول صلی اللہ علیہ وسلم" اور ابن عدی کی "الکامل" جو ساٹھ اجزاء پر مشتمل ہے، اور بارہ جلدوں
 میں ہے، مرقی کی شرح قاموس میں ہے کہ یہ آٹھ جلدوں میں ہے، کتب جرح میں کامل بن عدی کا
 مقام بہت بلند ہے، اور یہ جامع ترین کتاب سمجھی جاتی ہے، ابن طاہر نے اس کی احادیث کو جمع
 کر کے معجم کی ترتیب پر مرتب کیا ہے، اور ابن الرومیہ ابو العباس احمد بن محمد بن معمر ج الاموی
 الاندلسی الاشبیلی نے "الکامل" پر حاشیہ بھی لکھا ہے جو "الحافل فی تكملة الکامل" کے نام سے
 معروف ہے، اور ایک ضخیم جلد پر مشتمل ہے، اسی طرح کتاب الضعفا للعقيلي اور علامہ دلمی کی
 "مسند الفردوس" جس میں انھوں نے دس ہزار مختصر قولی احادیث حروف تہجی کی ترتیب سے جمع
 کی ہیں، اور علامہ سیوطی کی "تایخ الخلفاء"، حافظ ابن عساکر کی "تایخ دمشق" جو انہی جلدوں میں
 ہے، اور خطیب بغدادی کی "تایخ بغداد" جو تقریباً بیس جلدوں میں ہے، یہ تمام کتب بھی اسی طبقہ کے تحت آتی ہیں
 جہاں تک نوادر الاصول للحکیم الترمذی، الکامل لابن عدی، اور کتاب الضعفا للعقيلي
 کا تعلق ہے ان کے بارے میں حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب کا یہ فرمانا بڑی حد تک درست
 ہے کہ ان کی ہر حدیث ضعیف ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ ان حضرات نے یہ کتابیں ضعیف راویوں
 کے تذکرے میں لکھی ہیں اور ان کی احادیث بھی بیان کی ہیں، اس لئے ظاہر یہی ہے کہ ان کی ہر حدیث
 ضعیف ہوگی، تا وقتیکہ اس کی صحت قوی دلائل سے ثابت ہو جائے، لیکن باقی کتابوں کے بارے
 میں حضرت شاہ صاحب کے قول کا مطلب غالباً یہ ہے کہ ان کتابوں میں وہ روایات ضعیف ہیں
 جو ان کتابوں کے علاوہ کسی دوسری کتاب میں مروی نہ ہوں، ورنہ ان میں بعض احادیث ایسی
 بھی ہیں جو صحاح ستہ میں مروی ہیں، ایسی احادیث کو علی الاطلاق ضعیف نہیں کہا جاسکتا،
پانچواں طبقہ | ان کتب پر مشتمل ہے جو موضوعات کے تذکرے میں لکھی گئی ہیں، جیسے
 موضوعات کبریٰ لابن الجوزی، یا الموضوعات للصغاني، یا اللآلی المصنوعة
 للسیوطی، ان کے بارے میں ظاہر یہی ہے کہ یہ موضوعات کے مجموعے ہیں،

علمِ حدیث کے کثیر التالیف مصنفین | کتبِ حدیث کے ان طبقات کے ساتھ ان علماء

و محدثین کا حال معلوم کرنا بھی ضروری ہے جو

اپنی تصانیف میں احادیث کو بکثرت تعلیقاً نقل کرتے ہیں، مثلاً امام غزالیؒ، علامہ ابن الجوزیؒ، حافظ منذریؒ، حافظ بن حجرؒ، حافظ ذہبیؒ، علامہ سیوطیؒ، علامہ ابن تیمیہؒ، علامہ ابن قیمؒ، علامہ فسرطیؒ، علامہ نوویؒ،

جہاں تک امام غزالیؒ کا تعلق ہے وہ کلام، تصوف، معقولات، اور اصول فقہ کے امام ہیں، لیکن علمِ حدیث سے ان کا اشتغال بہت کم رہا ہے، خود انھوں نے اپنی ایک کتاب میں اس کا اعتراف یوں کہہ کر کیا ہے ”بضاعتی فی الحدیث مزجاة“ چنانچہ امام غزالیؒ اپنی کتابوں میں بکثرت ضعیف، منکر اور موضوع احادیث ذکر کر دیتے ہیں، خاص طور سے اُن کی مشہور کتاب ”احیاء علوم الدین“ میں بہت سی ایسی احادیث مذکور ہیں، جو محدثین کے معیار سے بہت فروتر ہیں، اسی لئے متعدد محدثین نے ”احیاء العلوم“ کی تخریج بھی کی ہے، جس میں حافظ زین الدین عراقی کی تخریج مشہور ہے، جس میں ایسی احادیث کی سند پر کلام کیا گیا ہے، نیز علامہ مرتضیٰ زبیدیؒ نے ”اتحاف السادة المتقين بشرح احیاء علوم الدین“ میں بھی اُن احادیث کی تخریج کر کے ان احادیث پر محذرات کلام کیا ہے،

دوسرے کثیر التصنیف عالم علامہ ابن الجوزیؒ ہیں، سچے گزر چکا ہے کہ یہ تنقیدِ حدیث کے معاملہ میں بہت محتاط اور متشدد ہیں، چنانچہ علمِ حدیث میں اُن کی کتابیں ضرورت سے زیادہ متشدد ہیں۔۔۔۔۔ اور انھوں نے بہت سی صحیح احادیث کو بھی موضوع قرار دیدیا ہے، لیکن یہ عجیب بات ہے کہ اپنے تشدد کے باوجود خود انھوں نے وعظ و نصیحت کے لئے جو کتابیں لکھی ہیں مثلاً: ”تلبیس ابلیس“، ”ذم الہوی“ اور ”التبصرہ“ وغیرہ میں نقدِ حدیث کا وہ معیار باقی نہیں رہا بلکہ ان میں بکثرت ضعیف، موضوع اور منکر احادیث بغیر کسی تنبیہ کے ذکر کرتے چلے گئے ہیں لہذا ان کی کتابوں پر اعتماد درست نہیں ہے،

تیسرے کثیر التصنیف عالم حافظ منذریؒ ہیں، یہ جلیل القدر محدث ہیں، اور حدیث کے محقق نقال ہیں، چنانچہ یہ کوئی حدیث ضعیف بغیر تنبیہ کے نقل نہیں کرتے، اس لئے اُن کا کسی حدیث کو بغیر تنقید کے نقل کر دینا اس بات کی دلیل ہے کہ اُن کے نزدیک وہ حدیث قابلِ استدلال ہے، لیکن انھوں نے اپنی مشہور کتاب ”الترغیب والترہیب“ میں ایک خاص اصطلاح مقرر کی ہے

جس سے نادانیت کے سبب اکثر لوگوں کو دھوکہ ہو جاتا ہے، وہ اصطلاح یہ ہے کہ جو روایت اُن کے نزدیک صحیح یا حسن ہوتی ہے اس کو وہ لفظ عن کے ساتھ روایت کرتے ہیں، مثلاً ”سن ابی ہریرۃ“ لیکن جو حدیث اُن کے نزدیک ضعیف ہوتی ہے وہ اس کو ”روی عن“ کہہ کر روایت کرتے ہیں، مثلاً ”روی عن ابن عمر رضی اللہ عنہما“ اور سند پر کوئی کلام نہیں کرتے، جو لوگ اس اصطلاح سے نادانیت ہیں وہ دوسری قسم کی احادیث کو بھی اس اعتماد پر قابل استدلال سمجھ لیتے ہیں کہ انھیں حاشیہ مندری نے بغیر کسی کلام کے ذکر کیا ہے، حالانکہ وہ صحیح نہیں ہوتیں،

جو تھے کثیر التصنیف عالم حافظ ابن حجر عسقلانیؒ ہیں، یہ حدیث کے مشہور امام حافظ اور نقاد ہیں، علماء نے لکھا ہے کہ ان کی کتاب ”فتح الباری“ اور ”التلخیص الجبیر“ میں جو حدیث بغیر کسی کلام کے آئی ہو وہ کم از کم حسن ضرور ہوتی ہے،

پانچویں کثیر التصنیف عالم حافظ شمس الدین ذہبیؒ ہیں، یہ بلاشبہ علم حدیث کے بہترین نقاد ہیں، لہذا ان کی کتابوں میں بھی کسی حدیث ضعیف کے بغیر کلام کے آجانے کا احتمال بہت کم ہے، البتہ ان کی ”کتاب الکبائر“ میں ضعیف احادیث بھی آگئی ہیں،

چھٹے عالم علامہ جلال الدین سیوطیؒ ہیں، یہ اگرچہ ہر علم و فن میں مجتہدانہ مقام رکھتے ہیں، لیکن تصحیح احادیث کے معاملہ میں بہت متساهل ہیں، چنانچہ علم حدیث میں اُن کا لقب ”حاطب لیل“ مشہور ہے، چنانچہ یہ جب کسی موضوع پر احادیث نقل کرتے ہیں تو ہر قسم کی رطب و یابس احادیث لے آتے ہیں، اور اُن پر کوئی تنقید نہیں کرتے، اُن کی کتاب ”الخصائص الکبریٰ“ اور ”تفسیر الدر المنثور“ اور ”الاتقان“ ہر قسم کی رطب و یابس احادیث کا مجموعہ ہیں، اور الجامع الصغیر کے بارے میں اگرچہ انھوں نے خود ابتداء کتاب میں یہ لکھا ہے کہ میں اس کتاب میں کسی کذاب یا وضاع کی حدیث نقل نہیں کروں گا، لیکن اس کے باوجود انھوں نے ”الجامع الصغیر“ میں بہت سی موضوع احادیث بھی ذکر کر دی ہیں، یہاں تک کہ اُن میں بعض احادیث ایسی بھی ہیں جنہیں خود علامہ سیوطیؒ نے ”اللائی المصنوعہ“ میں موضوع قرار دیا ہے، اب اس کی وجہ یا تو یہ ہے کہ اُن سے سہو ہو گیا، یا یہ ہے کہ بعد میں ان کی رائے بدل گئی ہو، اور یہ بات پہلے بھی ذکر کی جا چکی ہے کہ ”جامع صغیر“ میں ہر حدیث کے ساتھ صحیح یا ضعیف کے جو رموز بنے ہوئے ہیں وہ قابل اعتماد نہیں ہیں، کیونکہ علامہ عبد الرؤف منادیؒ نے فیض القدیر شرح الجامع الصغیر میں لکھا ہے کہ ان میں سب سے رموز بعد کے لوگوں نے لکھے ہیں، اور جو علامہ سیوطیؒ نے لکھے ہیں اُن میں بہت تحریف ہو گئی ہے،

ساتویں کثیر التصنیف عالم علامہ ابن تیمیہؒ ہیں، یہ احادیث کے معاملہ میں ضرورت کے زیادہ متشدد ہیں، اور صحیح حسن احادیث کو بھی بعض اوقات ضعیف قرار دیتے ہیں، حافظ ابن حجرؒ نے "لسان المیزان" میں یوسف بن حسین بن مطہر الحلی کے ترجمہ کے تحت لکھا ہے کہ علامہ ابن تیمیہؒ نے "منہاج السنہ" میں بہت سی صحیح احادیث کو بھی ناقابل استدلال قرار دیدیا ہے، آٹھویں عالم علامہ ابن قیمؒ ہیں، یہ علامہ ابن تیمیہؒ کے شاگرد اور علم حدیث میں مقام بلند کے حامل ہیں، اکثر و بیشتر احادیث نقل کرنے میں صحت کا اہتمام کرتے ہیں لیکن بعض اوقات ضعیف احادیث کی نہ صرف توثیق کرتے ہیں بلکہ ان کو متواتر کی طرح قطعی قرار دیتے ہیں، اور بعض مرتبہ قابل استدلال احادیث کو ضعیف قرار دیتے ہیں،

نویں عالم علامہ شریفیؒ ہیں، ان کے بارے میں ہمارے استاذ شیخ عبدالفتاح ابو غده الحلبي حفظہ اللہ تعالیٰ نے "الاجوبۃ الفاضلہ" کے حواشی میں لکھا ہے کہ ان کا طریقہ یہ ہے کہ وہ جس حدیث کو قابل اعتماد سمجھتے ہیں، اسے حوالہ کے ساتھ ذکر کرتے ہیں، اور جس کے بارے میں انھیں شبہ ہوتا ہے اس کو بغیر حوالے کے نقل کر دیتے ہیں، لہذا دوسری قسم کی احادیث پر بغیر تحقیق کے اعتماد نہ کرنا چاہئے،

دسویں عالم علامہ نورمیؒ ہیں، یہ حدیث کے معاملہ میں بہت محتاط ہیں اور عموماً ضعیف اور موضوع احادیث کو بغیر تنبیہ کے ذکر نہیں کرتے، چنانچہ حدیث کے معاملہ میں ان کی کتب پر اعتماد کیا جاسکتا ہے، البتہ "کتاب الاذکار" اس سے مستثنیٰ ہے، کیونکہ اس میں ضعیف احادیث بھی آگئی ہیں،

آخر میں یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ وعظ و تصوف، تاریخ و سیر، علامات قیامت، بدیخ و بدیخ اور تفسیر وغیرہ کی روایات میں عموماً ضعیف اور موضوع احادیث کی بڑی کثرت ہوتی ہے، لہذا ان ابواب میں پوری احتیاط اور تحقیق سے کام لینا چاہئے،

طبقات الرواة

راویان حدیث کے طبقات دو مختلف حیثیتوں سے بیان کئے گئے ہیں، ایک راویوں کی قوت حفظ اور صحبت شیخ کے اعتبار سے اور دوسرے ان کے زمانہ اور تاریخ کے اعتبار سے، پہلی حیثیت سے راویوں کے پانچ طبقے ہیں، ہمارے علم کے مطابق ان طبقات خمسہ کو سب سے پہلے

علامہ ابوبکر حازمیؒ نے اپنی کتاب ”شروط الائمة الخمسة“ میں ص ۴۲ پر ذکر کیا ہی وہ طبقات خمسہ یہ ہیں:-

- ① قوی الضبط، کثیر الملازمة؛ یعنی جن کا حافظہ بھی قوی ہو اور انھوں نے اپنے استاذ و شیخ کی صحبت بھی زیادہ حاصل کی ہو،
- ② قوی الضبط، قليل الملازمة؛ یعنی جن کا حافظہ تو قوی ہو لیکن انھوں نے اپنے شیخ کی صحبت زیادہ حاصل نہ کی ہو،
- ③ قليل الضبط، کثیر الملازمة؛ یعنی جن کا حافظہ کمزور ہو، البتہ..... انھوں نے اپنے شیوخ کی صحبت زیادہ حاصل کی ہو،
- ④ قليل الضبط، قليل الملازمة؛ یعنی جن کا حافظہ تو کم ہو ہی، اس کے علاوہ انھوں نے صحبت شیخ بھی کم حاصل کی ہو،
- ⑤ الضعفاء والمجاهیل،

انہی طبقات خمسہ کے اعتبار سے صحاح ستہ کا درجہ استناد معین کیا گیا، امام بخاریؒ کا معمول یہ ہے کہ وہ مستقلاً صرف پہلے طبقہ کی احادیث لاتے ہیں، البتہ کبھی کبھی استشہاد کے طور پر دوسرے طبقہ کو بھی لے آتے ہیں، اس لئے صحت کے اعتبار سے ان کی جامع سب پر مقدمہ کہ امام مسلمؒ پہلے دونوں طبقوں کو بلا تکلف لاتے ہیں، البتہ انھوں نے کہیں کہیں شاذ و نادر بطور استشہاد تیسرے طبقہ کو بھی لیا ہے، اس لئے صحت کے اعتبار سے ان کی کتاب دوسرے نمبر پر ہے،

امام نسائیؒ پہلے تین طبقوں کو مستقلاً لاتے ہیں، اس لئے ان کی کتاب تیسرے نمبر پر ہے۔ امام ابوداؤدؒ نے چونکہ تینوں طبقات کے ساتھ استشہاد کے طور پر طبقہ رابعہ کی روایات بھی لی ہیں، اس لئے ان کی سنن کا نمبر چوتھا ہے،

امام ترمذیؒ چوتھے طبقہ کو مستقلاً اور بعض مقامات پر پانچویں طبقہ کو بھی لے آئے ہیں اس لئے ان کی کتاب پانچویں نمبر پر ہے،

ادامام ابن ماجہؒ نے چونکہ پانچوں طبقات کی روایات بلا تکلف اور مستقلاً ذکر کی ہیں اس لئے

۱۵ یہ کتاب قاہرہ سے ۱۳۵۸ھ میں شیخ کوثریؒ کی تعلیقات کے ساتھ چھپ چکی، اور کتب خانہ دارالعلوم کراچی میں ۱۳۶۸ھ کے تحت موجود ہے، انتہائی مفید اور مطالعہ کے لئے ناگزیر ہے،

وہ چھ نمبر پر ہے، لہذا قوتِ سند کے اعتبار سے ”صحاحِ برستہ“ کی ترتیب یوں ہے:-

① بخاری ، ② مسلم ، ③ نسائی ، ④ ابوداؤد ، ⑤ ترمذی ، ⑥ ابن ماجہ ،
ابن ماجہ میں ضعیف اور منکر روایات کا بڑا اجتماع ہے، بلکہ اس میں بعض روایات موضوع بھی آگئی ہیں جن کی تعداد بعض نے سترہ، بعض نے اُنیس، بعض نے اکیس، اور بعض نے پچیس بتلائی ہے، اسی لئے محدثین کے ایک طبقہ نے اسے صحاح میں شامل نہیں کیا، بلکہ اس کی جگہ بعض نے موطا۔ امام مالکؒ اور بعض نے مسند دارمیؒ کو رکھ لیا ہے، لیکن ابن ماجہ کی محسن ترتیب کی بناء پر جمہور کا رجحان اسے صحاح میں شامل کرنے کا رہا ہے،

رُواة کے یہ طبقات معیارِ استناد کے اعتبار سے تھے، تاریخی اعتبار سے راویانِ حدیث کے ہارہ طبقات مقرر کئے گئے، اور جب رجال کی کتابوں میں.... کسی راوی کا کوئی طبقہ بیان کیا جاتا ہے تو اس سے مراد یہی تاریخی طبقات ہوتے ہیں، ان تاریخی طبقات کو سب سے پہلے حافظ ابن حجرؒ نے ”تقریب التہذیب“ میں بیان فرمایا، بعد کے حضرات نے انہی کا اتباع کیا، وہ طبقات یہ ہیں:-

- ① طبقة الصحابةؓ؛ اس میں تمام صحابہ داخل ہیں بلا فرقِ مراتب،
- ② طبقة كبار التابعینؓ؛ جیسے حضرت سعید بن المسیبؓ،
- ③ الطبقة الوسطی من التابعینؓ؛ جیسے حسن بصریؒ و محمد بن سیرینؒ،
- ④ وسطی کے بعد والاطبقہ؛ جن کی روایتیں صحابہ سے کم اور کبار تابعین سے زیادہ ہیں، جیسے امام زہریؒ، قتادہؒ وغیرہ،
- ⑤ الطبقة الصغری من التابعینؓ؛ یہ وہ حضرات ہیں جنہوں نے ایک یا دو صحابہ کی زیارت کی ہے، لیکن ان سے روایات نہیں لیں، جیسے سلیمان الاعمشؒ،
- ⑥ الطبقة الاخيرة من التابعینؓ، یہ وہ حضرات ہیں جو یا پچیس طبقہ کے معاصر ہیں، لیکن انہوں نے کسی صحابی کی زیارت نہیں کی، جیسے ابن جبریلؒ، درحقیقت یہ تابعی نہیں ہیں، لیکن تابعین کے معاصر ہونے کی وجہ سے ان کو تابعین کے طبقات میں شمار کیا گیا ہے،

- ⑦ كبار اتباع التابعینؓ؛ جیسے امام مالکؒ اور سفیان ثوریؒ،
- ⑧ الطبقة الوسطی من اتباع التابعینؓ؛ جیسے اسماعیل بن علیہؒ اور سفیان بن عیینہؒ

⑨ الطبقة الصغرى من اتباع التابعين؛ جیسے امام شافعی، امام عبدالرزاق وغیرہ۔

⑩ كبار الأخذین عن تبع التابع؛ جیسے امام احمد بن حنبل وغیرہ۔

⑪ الطبقة الوسطى منهم؛ جیسے امام بخاری، امام ذہبی وغیرہ۔

⑫ الطبقة الصغرى منهم؛ جیسے امام ترمذی اور ان کے معاصرین۔

ان بارہ طبقات میں سے پہلے دو طبقوں کے بیشتر رواۃ پہلی صدی ہجری کے ہیں، اور تیسرے طبقہ سے آٹھویں طبقہ تک کے بیشتر رواۃ دوسری صدی ہجری کے ہیں، اور نویں طبقہ سے لے کر بارہویں تک کے رواۃ تیسری صدی ہجری کے ہیں،

ان طبقات کے مقرر کرنے سے اسما الرجال کے مصنفین کو بڑی سہولت ہو گئی ہے، اس لئے کہ کتب رجال کے مصنفین کا دستور ہے کہ وہ ہر راوی کے ساتھ اس کے اساتذہ اور شاگردوں کی ایک طویل فہرست نقل کرتے ہیں، اساتذہ کا ذکر کرتے ہوئے اُن کی عبارت یوں ہوتی ہے: ”رَوَى عَنْ فُلَانٍ وَعَنْ فُلَانٍ“ اور شاگردوں کے تذکرہ کے وقت اُن کی عبارت یوں ہوتی ہے: ”رَوَى عَنْهُ فُلَانٌ وَفُلَانٌ“ لیکن جب مختصر کتب رجال لکھی گئیں تو ان میں استادوں اور شاگردوں کی طویل فہرست لکھنے کے بجائے راوی کا صرف تاریخی طبقہ بیان کرنے پر اکتفا کیا جاتا ہے، یہ طریقہ سب سے پہلے حافظ ابن حجر نے ”تقریب التہذیب“ میں شروع کیا، بعد میں دوسرے حضرات نے اُن کی پیروی کی، اسی لئے اب راوی کے ساتھ صرف اتنا لکھنا کافی ہو جاتا ہے: ”ثقة من الثالثة“ وغیرہ، یعنی وہ متوسط تابعین میں سے ہیں، اس طرح اساتذہ اور شاگردوں کی طویل فہرست لکھنے کی ضرورت نہیں ہوتی،

اقسام تحمل حدیث

شیخ سے احادیث حاصل کرنے کو اصطلاحاً ”تحمل“ کہتے ہیں، اور اس کی پانچ قسمیں ہیں، ان قسموں کا مختصر تعارف درج ذیل ہے:-

① السماع؛ اس کا مطلب یہ ہے کہ اُستاذ حدیث پڑھے اور شاگرد سنے، اس صورت میں شاگرد کے لئے ”حدّثنی“ ”اخبونی“ ”سمعتُ فُلَانًا یقول“ کے صیغے استعمال کرنے کی اجازت ہے، پھر اس میں اختلاف ہے کہ ان میں سے کونسا صیغہ افضل ہے، بعض حضرات ”سمعتُ“ کے صیغہ کو ترجیح دیتے ہیں اور بعض ”حدّثنی“ کو،

② القراءۃ علی الشیخ؛ یعنی شاگرد حدیث پڑھے اور استاذ مٹے، اس صورت میں بھی شاگرد کے لئے استاذ سے روایت جائز ہے، اور اس قسم میں "اخبرنی" "انبانی" اور "قرأت علیہ" کے صیغے استعمال کئے جاتے ہیں، اگر جماعت ایک سے زیادہ ہو تو "اخبرنا" اور "انباننا" کہا جاتا ہے بعض حضرات نے ان دونوں میں بھی فرق کیا ہے، کہ جماعت میں سے جو شاگرد پڑھ رہا ہو وہ "اخبرنا" کہے گا، اور دوسرے شاگرد جو سن رہے ہیں "انباننا" کہیں گے، "انباننا" کی صورت میں الفاظ "قرأت علیہ" "وانا اسمع" کا اضافہ مستحسن ہے، پھر اس میں اختلاف ہے کہ "سماع" اور "اقرأت علی الشیخ" ان دونوں میں سے کونسا طریقہ افضل ہے؟ اما مالک اور امام شافعیؒ سے منقول ہے کہ وہ سماع کو افضل کہتے ہیں، اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک "قراءة علی الشیخ" افضل ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں احتیاط اور ثبوت زیادہ ہے، اس لئے کہ اگر شاگرد کوئی غلطی کرے تو استاذ اس کی اصلاح کر سکتا ہے، حافظ سخاویؒ نے قول فیصل یہ بیان کیا ہے کہ اصل چیز خطا کے امکان سے بچنا ہے، اور یہ چیز جس طریقہ میں زیادہ حاصل ہو وہ افضل ہے، اور حالات کے اختلاف سے کہیں یہ بات سماع میں حاصل ہوتی ہے اور کہیں قراءۃ میں،

③ المراسلۃ یا المکاتبۃ، یعنی خط میں لکھ کر کسی کے پاس روایت میں بھیجنا، اس میں اختلاف ہے کہ ایسی صورت میں شاگرد کے لئے روایت کرنا کب جائز ہوتا ہے، بعض حضرات کے نزدیک جب تک شیخ کی طرف سے روایت کی تصریح اجازت نہ ہو شاگرد کے لئے روایت جائز نہیں، لیکن معتمد بات یہ ہے کہ اگر شاگرد شیخ کے خط کو پہچانتا ہو تو روایت جائز ہے، خواہ اجازت کی تصریح نہ ہو، البتہ اس صورت میں "حدثنی" یا "اخبرنی" کا صیغہ استعمال نہیں کیا جاسکتا، بلکہ "کا تبتنی" یا "کتبت الی" یا "رسل الی" کے الفاظ مستعمل ہوں گے،

④ المناولۃ؛ یعنی شیخ اپنی مرویات کا کوئی مجموعہ شاگرد کے حوالہ کرے، بعض حضرات اس سے روایت کرنے کے لئے بھی شیخ کی اجازت مقررہ کو ضروری قرار دیا ہے، لیکن یہاں بھی قول فیصل یہ ہے کہ تصریح اجازت کی ضرورت نہیں، اگر شاگرد کو یہ اعتماد ہو کہ استاذ نے یہ مجموعہ روایت کے لئے دیا ہے تو وہ روایت کر سکتا ہے، البتہ یہاں بھی "حدثنی" یا "اخبرنی" کہنا جائز نہیں، بلکہ "ناولنی" کہنا چاہئے،

⑤ الوجادۃ؛ یعنی کسی شیخ کی مرویات کے مجموعہ کا شیخ کے علاوہ کسی اور طریقہ سے مل جانا اس کے بارے میں اکثر حضرات محدثین کا مسلک یہ ہے کہ اس سے روایت جائز نہیں، کیونکہ

ممکن ہے کہ شیخ نے یہ مجموعہ موضوعات یا معلومات کو یاد رکھنے کے لئے تیار کیا ہو، بعض حضرات اس سے بھی روایت کو جائز قرار دیتے ہیں، اور فرماتے ہیں کہ اس صورت میں اگر شیخ کے خط پر اعتماد ہو تو ”وحدت بخط فلان“ کے الفاظ سے روایت کرنے میں کوئی حرج نہیں،

احادیث کی تصحیح و تضعیف کے اصول و قواعد

اگرچہ احادیث کی تصحیح و تضعیف ایک مستقل فن ہے، جو علم اصول حدیث اور علم جرح و تعدیل میں مدون ہو چکا ہے، اور یہاں اس کو تمام تفصیلات کے ساتھ بیان کرنا ممکن نہیں ہے لیکن اس سلسلہ میں چند قواعد بیان کئے جلتے ہیں جو عام طور سے لوگوں کی نگاہ سے اوجھل رہتے ہیں، اور حدیث کے مباحث میں ان کی ضرورت پڑتی ہے، اور جن کو نظر انداز کرنے کی وجہ سے لوگ حنفیہ پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ حنفیہ کے اکثر مستدلّات ضعیف ہیں،

پہلا قاعدہ | بعض لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ احادیث صحیحہ صرف صحیح بخاری یا صحیح مسلم میں منحصر ہیں، نیز بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ جو حدیث صحیحین میں نہ ہو وہ لازماً کمزور ہوگی، اور وہ کسی حال میں بھی صحیحین کی حدیث کا معارضہ نہیں کر سکتی، حالانکہ یہ خیال بالکل غلط ہے، کیونکہ کسی حدیث کی صحت کا اعتبار اس کے بخاری یا مسلم میں ہونے پر نہیں بلکہ اس کی اپنی سند پر ہے، خود امام بخاریؒ نے فرمایا ہے کہ میں نے اپنی کتاب میں احادیث صحیحہ کا استیعاب نہیں کیا، لہذا یہ عین ممکن ہے کہ کوئی حدیث صحیحین میں نہ ہو، اور اس کے باوجود اس کا رتبہ سند کے اعتبار سے صحیحین کی بعض احادیث سے بھی بلند ہو، مثلاً مولانا عبدالرشید نعمانی نے ”ماتمسّ الیہ الحاجۃ“ میں ابن ماجہ کی بعض ایسی روایات، نقل کی ہیں جن کے بارے میں محدثین کا فیصلہ یہ ہے کہ ان کی سند بخاری کی سند سے بھی افضل ہے، لہذا صحیحین کو ”اصحّ الکتاب“ بعد کتاب اللہؐ کہا جاتا ہے، وہ مجموعی اعتبار سے ہے نہ کہ ہر ہر حدیث کے اعتبار سے، اس مسئلہ کی مزید تفصیل کے لئے حضرت مولانا ظفر احمد عثمانی صاحبؒ کی ”انہاء التکسّر الیٰ من لطالع الاعلاہ السنن“ قابل دید ہے،

دوسرا قاعدہ | احادیث کی تصحیح و تضعیف انتہائی نازک کام ہے، جس کے لئے انتہائی وسیع اور عمیق علم کی ضرورت ہے، لہذا اس کے اہل دہی لوگ ہیں جو اس علم میں اجتہاد کے درجہ پر فائز ہیں، اسی بناء پر حافظ ابن صلاحؒ نے اپنے مقدمہ میں یہ خیال ظاہر

کیا ہے کہ پانچویں صدی ہجری کے بعد کسی شخص کو یہ حق نہیں ہو کہ وہ کسی حدیث کو نئے سرے سے صحیح یا ضعیف قرار دے، لیکن جبہور نے ان کے اس خیال کی مخالفت کی ہے، اور محقق بات یہ ہے کہ تصحیح و تضعیف کا منصب کسی زمانہ کے ساتھ مخصوص نہیں، بلکہ علم و فہم کی مطلوبہ شرائط جس کسی میں پائی جائیں وہ تصحیح و تضعیف کا فیصلہ کر سکتا ہے، چنانچہ پانچویں صدی ہجری کے بعد بہت سے علماء نے تصحیح و تضعیف کا کام کیا ہے، اور اس کو امت نے معتبر مانا ہے، مثلاً حافظ ذہبی، حافظ ابن حجر، علامہ عینی، حافظ سخاوی، حافظ زلیعی، اور حافظ عراقی۔ جیسے محدثین پانچویں صدی ہجری کے بعد کے ہیں، لیکن ان کی تصحیح و تضعیف معتبر سمجھی گئی، ہی آخری دور میں حضرت علامہ انور شاہ کشمیریؒ بھی غالباً اس منصب پر فائز تھے،

تیسرا قاعدہ بعض اوقات ایک ہی حدیث یا ایک ہی راوی کے بارے میں علماء کے مختلف اقوال ملتے ہیں، بعض حضرات اس کی تضعیف کرتے ہیں، اور بعض توثیق، سوال یہ ہے کہ ایسے موقع پر کس کے قول کو اختیار کیا جائے؟ اس سوال کے جواب میں حضرت مولانا عبدالحیؒ نے ”الاجوبۃ الفاضلۃ“ ص ۱۶۱ تا ص ۱۸۰ میں مفصل بحث کی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ان اقوال میں ترجیح کے تین طریقے ہیں؛

- ① پہلا طریقہ یہ ہے کہ اگر دو علماء میں سے کوئی ایک تصحیح کے معاملہ میں متساہل ہو، اور دوسرا محتاط ہو، تو دوسرے کے قول پر عمل کیا جائے گا، مثلاً ایک حدیث کی حاکم تصحیح کرتے ہیں اور حافظ ذہبیؒ اسے ضعیف کہتے ہیں، تو حافظ ذہبیؒ کا قول معتبر ہوگا، کیونکہ حاکم متساہل ہیں، اسی طرح اگر ایک راوی کو ابن حبان ثقہ کہتے ہیں اور دوسرے حضرات غیر ثقہ قرار دیتے ہیں، تو ابن حبان کا قول معتبر نہ ہوگا، کیونکہ یہ گزر چکا ہے کہ وہ مجاہیل کو بھی ثقافت میں شمار کرتے ہیں
- ② دوسرا طریقہ یہ ہے کہ اگر دو محدثین میں سے کوئی ایک متشدد ہو اور دوسرا معتدل تو دوسرے کے قول کا اعتبار ہوگا، مثلاً ابن الجوزیؒ بہت متشدد ہیں، اور حافظ ابن حجرؒ یا حافظ ذہبیؒ معتدل ہیں، لہذا ابن الجوزیؒ کے مقابلہ میں ان دو حضرات کا قول معتبر ہوگا، مولانا عبدالحیؒ لکھنویؒ نے حافظ ابن حجرؒ سے نقل کیا ہے کہ ائمہ جرح و تعدیل میں زمانہ کے اعتبار سے چار طبقات ہیں، انہی طبقات میں حافظ ابن حجرؒ نے یہ بتلایا ہے کہ ان میں کون متشدد ہو اور کون معتدل؟

(۱) پہلا طبقہ شعبہ اور سفیان ثوریؒ کا ہے، ان دونوں میں شعبہ اشد ہیں،

(۲) دوسرا طبقہ یحییٰ بن سعید القطان اور عبدالرحمن بن ہمدانی کا ہے، ان دونوں میں یحییٰ اشد ہیں،

(۳) تیسرا طبقہ یحییٰ بن معین اور علی بن المدینی کا ہے، ان دونوں میں یحییٰ بن معین اشد ہیں،
(۴) چوتھا طبقہ ابن ابی حاتم اور امام بخاری کا ہے، ان دونوں میں ابن ابی حاتم اشد ہیں۔
لہذا جہاں ان حضرات میں ہم اختلاف ہو وہاں اشد کے قول کو چھوڑ کر متوسط کے قول کو اختیار کیا جائے گا،

مولانا لکھنوی فرماتے ہیں کہ ان حضرات کے بعد کے علماء میں علامہ ابن الجوزی، عمر بن بدر الموصلی، علامہ جوزقانی، حافظ صفانی، اور صاحب سفر السعادة اور ابوالفتح ازہری، اور علامہ ابن تیمیہ بھی متشددین میں سے ہیں، لہذا حافظ ابن حجر، حافظ ذہبی، حافظ عراقی اور حافظ زلیعی وغیرہ جیسے معتدل علماء کے مقابلہ میں ان حضرات کے اقوال کو چھوڑ دیا جائے گا،

(۳) تیسرا طریقہ یہ ہے کہ فریقین کے دلائل پر غور کیا جائے اور جس کے دلائل قوی معلوم ہوں اس کا قول اختیار کیا جائے، لیکن یہ کام وہی شخص کر سکتا ہے جسے علم حدیث کے متعلقات پر مکمل عبور حاصل ہو، معتدل علماء کے مابین اختلاف کی صورت میں یہی تیسرا طریقہ اختیار کیا جائے گا، یعنی اگر کسی شخص میں دونوں فریق کے دلائل کا موازنہ کرنے کی صلاحیت ہو تو وہ

۱۰ قال السخاوی فی فتح المغیث (ص ۱۰۹) والموقع لا دای لابن الجوزی، استنادہ غالباً نصف راویہ الذی رمی بالکذب مثلاً غافلاً عن مجیئہ من وجہ آخر، وربما یكون اعتمادہ فی التفرّد قول غیرہ ممن یكون كلامہ محمولاً علی النبیؐ لهذا مع ان تفرّد الکذاب بل الوضاع، ولو کان لجد الاستقصاء فی لقیث من حافظ متبجراً تام الاستقراء غیر مستلزم لذلك ولذا کان الحكم من المتأخرین عسیراً جداً، انتهى قول السخاوی، وقال السيوطی فی اللآلی المصنوعة (۱/۱۱۴) اعلم انه جرت عادة الحفاظ کالحاکم وابن حبان وبعیضی وغيرهم انهم یحکمون علی حدیث بالبطلان من حیثیۃ سند مخصوص لكون راویہ اختلق ذلك لتند لذلك المتن ویكون ذلك المتن معروفاً من جهة آخر ویزکر ذلک فی ترجمہ ذلک الراوی یحجرون، به فیغتر ابن الجوزی بذلک وحکم علی المتن بالوضع مطلقاً، ویوردہ فی کتاب الموضوعات، ولیس هذا بلائق راہتلی کلام السيوطی، وقال الذہبی و ما لم یصب فیہ (ابن الجوزی) اطلاقه الوضع علی احادیث بکلام بعض الناس فی احد رواہما، کقوله فلان ضعیف اولیس بالقوی اولین، ولیس ذلک الحدیث ما یشہد القلب ببطلانہ، کذا نفی السیوطی (تدریب الراوی، ص ۱۸۱)

موازنہ کر کے کسی قول کو ترجیح دے سکتا ہے ورنہ جس کے قول پر زیادہ اعتماد ہو اسے اختیار کیا جائے،
چوتھا قاعدہ | احادیث کی تصحیح و تضعیف ایک اجتہادی معاملہ ہے، جیسا کہ محقق ابن ہمام نے
 اس کی تصریح کی ہے، جس میں مجتہدین کی آراء مختلف ہو سکتی ہیں، اور ایسی صورت
 میں کسی بھی مجتہد پر کوئی ملامت نہیں، نیز کسی مجتہد کا کسی حدیث سے استدلال کرنا اس بات
 کی دلیل ہے کہ وہ حدیث اس کے نزدیک قابل استدلال ہے، لہذا اس کے مقابلہ میں کسی دوسرے
 مجتہد کا یہ قول پیش کرنا درست نہیں کہ وہ حدیث ناقابل استدلال ہے، کیونکہ ایک مجتہد کا قول دوسرے
 مجتہد کے خلاف حجت نہیں ہوتا،

پانچواں قاعدہ | بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ کسی مقدم مثلاً امام ابو حنیفہؒ کو ایک حدیث
 بالکل صحیح سند سے پہنچی، لیکن اُن کے بعد اس حدیث کی سند میں کوئی
 ضعیف راوی آگیا، چنانچہ بعد کے لوگ اسے ضعیف قرار دیدیتے ہیں، ظاہر ہے کہ بعد کے لوگوں کی یہ
 تضعیف امام ابو حنیفہؒ پر حجت نہیں ہو سکتی، حنفیہ کے علاوہ دوسرے علماء نے بھی اس قاعدہ کی
 تصریح کی ہے، اسی وجہ سے یہ ضروری نہیں کہ جو حدیث امام بخاریؒ کے زمانہ میں ضعیف
 قرار دی گئی ہو وہ پہلے زمانہ میں بھی ضعیف رہی ہو،

چھٹا قاعدہ | حافظ ابن صلاحؒ نے مقدمہ میں لکھا ہے کہ جب ہم کسی حدیث کو صحیح قرار
 دیتے ہیں تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ وہ نفس الامر میں بھی یقیناً صحیح ہو
 بلکہ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس میں صحیح کی وہ فنی شرائط موجود ہیں جو محدثین نے صحیح کے
 لئے مقرر کی ہیں، لہذا ظن غالب یہ ہوتا ہے کہ وہ نفس الامر میں بھی صحیح ہوگی، اس لئے کہ نفس الامر
 کی صحت کا یقین تو اتر کے بغیر نہیں ہوتا، لہذا صحیح میں بھی یہ احتمال موجود ہے کہ نفس الامر میں طور پر
 کوئی غلطی رہ گئی ہو، کیونکہ خطا و نسیان ثقہ سے بھی ممکن ہے، اور اس کا امکان ہے کہ کسی راوی سے
 کوئی دہم ہوا ہو، البتہ اس احتمال پر عمل اُس وقت تک جائز نہیں جب تک کہ اس احتمال کا ثبوت
 دوسرے قرائن و دلائل قویہ سے نہ ہو جائے، لہذا اگر دوسرے دلائل قویہ اس بات پر دلالت کرتے ہوں کہ
 اس حدیث صحیح پر کسی راوی کو دہم ہوا ہے تو اس حدیث کو ترک کیا جاسکتا ہے، مثلاً یہ کہ زیادہ صحیح
 احادیث اس کے معارض ہوں یا وہ حدیث قرآن کریم کی کسی واضح آیت کے خلاف ہو، اسی طرح
 جب ہم یہ کہتے ہیں کہ فلاں حدیث ضعیف ہے تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ وہ نفس الامر میں بھی
 واقعہً جھوٹی ہے، بلکہ مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس میں صحیح یا حسن کی فنی شرائط نہیں پائی جاتیں جنکی

وجہ سے وہ اتنی قابل اعتماد نہیں ہے، کہ اس پر کسی شرعی مسئلہ کی بنیاد رکھی جاسکے، ورنہ یہ احتمال موجود ہے کہ ضعیف راوی نے بالکل سچی بات نقل کی ہو، اس لئے کہ ضعیف راوی ہمیشہ غلطی نہیں کرتا لیکن اس احتمال پر عمل اس وقت تک جائز نہیں جب تک دوسرے دلائل قویہ اس کو ثابت نہ کر دیں اب بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ کسی مجتہد کے پاس ایسے دلائل قویہ موجود ہوتے ہیں جن کی بناء پر وہ اس ضعیف احتمال کو راجح و سراسر دے کر کسی حدیث صحیح کو ترک کر دیتا ہے، یا حدیث ضعیف کو اختیار کرتا ہے تو اس صورت میں اس کو حدیث صحیح کا تارک یا حدیث ضعیف پر عامل نہیں کہا جاسکتا یہ بات ایک مثال سے واضح ہوگی؛

امام ترمذیؒ نے کتاب لعل میں لکھا ہے کہ میری کتاب میں دو حدیثیں ایسی ہیں کہ جن پر کسی فقیہ کا عمل نہیں ہے، ایک حضرت ابن عباسؓ کی روایت "قال جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بين الظهر والعصر وبين المغرب والعشاء بالمدینة من غیر خوف ولا مطر" ترمذی ص ۴۰۰ باب ما جاء فی الجمع بین الصلواتین، حالانکہ سند کے اعتبار سے یہ حدیث قابل استدلال ہے، دوسری حدیث امیر معاویہؓ کی ہے: "قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من شرب الخمر فاجلدوه فان عاد فی الرابعة فاقتلوه" ترمذی ص ۴۰۰ باب الحد و دباب ما جاء من شرب الخمر فاجلدوه فان عاد فی الرابعة فاقتلوه، حالانکہ یہ حدیث بھی قابل استدلال ہے، ان دونوں حدیثوں کے ظاہر کو باجماع امت ترک کر دیا گیا ہے، کیونکہ دوسرے دلائل قویہ ان کے خلاف موجود تھے، لیکن ان حدیثوں کے ترک کرنے کی وجہ سے کسی کو بھی تارک سنت نہیں کہا گیا،

اسی طرح امام ترمذیؒ نے "ابواب النکاح باب ما جاء فی الزوجین المشرکین یسلم احدهما" میں ابن عباسؓ کی روایت نقل کی ہے "رد النبی صلی الله عليه وسلم ابنته زینب علی ابی العاص بن الربیع بعد ست سنین بالنکاح الاول ولم یحدث نکاحا، اس حدیث کا صریح تقاضا یہ ہے کہ اگر زوجہ مشرک کے اسلام لانے کے چھ سال بعد بھی اس کا پُرانا شوہر مسلمان ہو جائے تو نکاح جدید کی ضرورت نہیں، حالانکہ اس پر کسی بھی فقیہ کا عمل نہیں، چنانچہ امام ترمذیؒ اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ "هذه احادیث لیس باسنادہ بأس ولكن لا نعرف وجه الحدیث ولعله قد جاء هذا من قبل داؤد بن الحصین من قبل حفظة" یہاں پر امام ترمذیؒ نے ایک حدیث صحیح

میں راوی کے وہم کے احتمال کو دوسرے دلائل کی وجہ سے راجح قرار دیا ہے،

اس کے برعکس حدیث ضعیف پر بعض اوقات دوسرے دلائل کی وجہ سے عمل کر لیا جاتا ہے، چنانچہ اسی باب میں امام ترمذیؒ نے عمرو بن شعیبؒ کی روایت نقل کی ہے ”عن عمرو بن شعیب عن أبيه عن جده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رداً بنته زينب على أبي العاص بن الربيع بمهر جديد ونكاح جديد، اس حدیث کے بارے میں امام ترمذیؒ لکھتے ہیں، هذا حديث في اسناده مقال والعمل على هذا الحديث عند أهل العلم الخ (مقال، وهو قول مالك بن انس والأوزاعي والشافعي وأحمد إسحاق، کیا ان تمام ائمہ کے بارے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ عامل بالحديث الضعیف“ ہیں، ظاہر ہے کہ ان حضرات نے حدیث کو اس لئے اختیار کیا کہ دوسرے دلائل سے اُس کی تائید ہو رہی تھی، لہذا اگر امام ابو حنیفہؒ کسی مقام پر حدیث ضعیف کو دوسرے دلائل کی وجہ سے اختیار کریں تو وہ تنہا نشانہ ملامت کیسے ہو سکتے ہیں، یہ بحث تفصیل کے ساتھ مولانا ظفر احمد صاحب عثمانیؒ کی کتاب ”انہار السکن“ میں دیکھی جاسکتی ہے،

ساتواں قاعدہ | اگر کوئی حدیث ضعیف مؤید بالتعامل ہو، یعنی صحابہ و تابعین کا عمل اس کے مطابق ثابت ہو تو وہ اپنے ضعف کے باوجود قابل استدلال

ہو جاتی ہے، (کما صرح به المصنف في احكام التفسير وغير واحد من المحدثين والاصوليين) مثلاً حدیث ”طلاق الامة تطليقتان وعدتھا حیضتان“ ضعیف ہی، لیکن تعامل کی وجہ سے قابل استدلال ہو گئی، چنانچہ امام ترمذیؒ اس کے تحت لکھتے ہیں کہ ”حدیث عائشة رضی اللہ عنہا ترويب لانها فيه مرفوعاً لا من حديث مظاهر بن أسلم ومظاهر لا يعين له في العلم غير هذا الحديث والعمل على هذا عند أهل العلم من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وغيرهم“ (ترمذی جلد اول ابواب الطلاق باب ما جاء ان طلاق الامة تطليقتان) اسی طرح حدیث ”لا وصية لوارث“ اور ”القاتل لا يرث“ کی اسانید بھی ضعیف ہیں، لیکن تلقی بالقبول کی وجہ سے انھیں قابل استدلال سمجھا گیا، اسی طرح

۱۔ ان دلائل کی تفصیل ساتویں قاعدہ میں آرہی ہے ۱۲

۲۔ ترمذی (ج ۲ ص ۴۲) ابواب الوصایا باب ما جاء لا وصية لوارث“ فی حدیث ابی امامۃ الباہلی ۱۲

۳۔ ترمذی (ج ۲ ص ۴۴) ابواب الفرائض باب ما جاء في ابطال ميراث القاتل“ عن ابی ہریرۃ مرفوعاً ۱۲

حدیث ”هو الطهور ماؤه والحل میتته“ کو بہت سے محدثین نے ضعیف قرار دیا ہے، لیکن تلقی بالقبول کی وجہ سے اسے قابل استدلال سمجھا گیا، اسی اصول کے مطابق امام ابو حنیفہؒ اور دیگر اخلاف بعض مرتبہ ایسی حدیث ضعیف کو اختیار کرتے ہیں جو مزید بالتعامل ہو، حدیث ضعیف اگر متعدد طرق سے مروی ہو اس صورت میں اسے حسن لغیرہ کہہ کر قابل استدلال سمجھا جاتا ہے،

آٹھواں قاعدہ اگر دو قابل استدلال حدیثوں میں تعارض ہو جائے تو فقہاء محدثین کی ایک جماعت علی الاطلاق قوتِ سند کو وجہ ترجیح قرار دیتی ہے، اور ”اصح ما فی الباب“ کو اختیار کر لیتی ہے، لیکن امام ابو حنیفہؒ کا مسلک ایسے مواقع پر یہ ہے کہ وہ اُس حدیث کو ترجیح دیتے ہیں جو قرآن کریم یا شریعت کے اصولِ کلیہ کے موافق ہو، خواہ قوتِ سند کے اعتبار سے راجح نہ ہو، واللہ سبحانہ اعلم،

اگر یہ قواعد ذہن میں رہیں تو ان بہت سے اعتراضات کا جواب معلوم ہو سکتا ہے جو عموماً حنفیہ پر عائد کئے جلتے ہیں، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم،

اصحاب الحدیث و اصحاب الرأی

مقدمین کے زمانہ سے دو مختلف قسم کے علماء کے لئے یہ اصطلاحیں معروف رہی ہیں کہ اُن کے ایک طبقہ کو ”اصحاب الحدیث“ اور دوسرے طبقہ کو ”اصحاب الرأی“ کہا جاتا ہے، بعض معاندین نے اس اختلاف کو اس طرح شہرت دی کہ گویا ”اصحاب الحدیث“ وہ لوگ ہیں جو صرف حدیث کا اتباع کرتے ہیں اور قیاس و رائے کو حجت نہیں مانتے، اور ”اصحاب الرأی“ وہ لوگ ہیں جو محض قیاس و رائے کی پیروی کرتے ہیں، اور حدیث کو اس کے مقابلہ میں ترک کر دیتے ہیں، عہدِ حاضر کے بعض مستشرقین نے بھی اس خیال کو شہرت دی ہے، حالانکہ یہ بات واقعہ کے بالکل خلاف ہے، اور یہ دونوں طبقے اصولی طور پر کوئی بڑا اختلاف نہیں رکھتے، نہ اصحاب الحدیث قیاس کے منکر ہیں اور نہ اصحاب الرأی حدیث کی اہمیت کے منکر ہیں، بلکہ اس بارے میں دونوں اس امر پر متفق ہیں کہ نصوص قیاس پر مقدم ہیں، اور جہاں نصوص نہ ہوں وہاں قیاس سے کام لیا جاسکتا ہے، اس پر سوال کیا جاسکتا ہے کہ اگر دونوں میں کوئی اختلاف ہی نہیں تو یہ دونوں اصطلاحیں

الگ الگ کیوں ہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ابتدائی زمانہ میں ان اصطلاحوں کا حقیقی مطلب صرف اتنا تھا کہ مشغلیں بالحدیث کو "اصحاب الحدیث" کہا جاتا تھا، اور مشغلیں بالفقہ کو "اصحاب الرائے" گویا ذوقِ یاد و مکتب فکر نہیں تھے، بلکہ علومِ دین کی دوا لگ الگ شاخیں تھیں، محدثین کو "اصحاب الحدیث" اس بناء پر کہا جاتا تھا کہ انھوں نے حدیث کے حفظ و روایت کو اپنا اور مہنا بچھونا بنایا ہوا تھا، اور انھوں نے اپنی ساری توانائیاں اس میں صرف کی ہوئی تھیں، احادیث سے احکام مستنبط کرنے کی طرف ان حضرات کی توجہ کم تھی، اور فقہاء کو اصحاب الرائے اس بناء پر کہا جاتا تھا کہ انھوں نے استنباطِ احکام کو اپنا مشغلہ بنا لیا تھا، اور ان کی زیادہ توجہ احادیث کی کتابیں تالیف کرنے اور احادیث کی نشر و اشاعت کی طرف ہونے کے بجائے ان احادیث سے مستنبط ہونے والے احکام کی نشر و اشاعت کی طرف تھی، پھر چونکہ استنباطِ احکام میں وہ حضرات قیاس سے بکثرت کام لیتے تھے اس مناسبت سے ان کو "اصحاب الرائے" کہا جانے لگا، لہذا یہ علم کی دوا لگ الگ شاخیں ہیں جن میں درحقیقت کوئی تضاد تباین نہیں،

عام طور سے اس بات کی تہنیر کی جاتی ہے، کہ اصحاب الرائے صرف حنفیہ اہل کوفہ کا لقب تھا، لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ لقب تمام فقہاء کے لئے استعمال کیا جاتا تھا، چنانچہ ابن قتیبہ نے اپنی کتاب "المعارف" میں تمام فقہاء کا تذکرہ "اصحاب الرائے" کے عنوان سے کیا ہے، اور اس میں انھوں نے امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام اوزاعیؒ اور سفیان ثوریؒ جیسے محدثین کو بھی شامل کیا ہے، اسی طرح علامہ محمد بن الحارث الحنفیؒ نے اپنی کتاب "قضاة القسطنطینیہ" میں مالکی علماء کا تذکرہ "اصحاب الرائے" کے نام سے کیا ہے، اسی طرح حافظ ابوالولید الفسریؒ المالکیؒ نے اپنی کتاب "تایخ علماء الاندلس" میں فقہاء مالکیہ کا تذکرہ کرتے ہوئے انھیں "اصحاب الرائے" کہتے ہیں علامہ ابوالولید باجی مالکیؒ موطا کی شرح منقح میں تمام فقہاء کے لئے "أصحاب الرائے" کا لفظ استعمال کرتے ہیں غلام بن عبد البرؒ نے بھی علماء مالکیہ کے لئے یہ لفظ بکثرت استعمال کیا ہے، یہاں تک کہ انھوں نے موطا کی جو شرح لکھی ہے اس کا نام یہ ہے "الاستزکار لمذاہب الامصار قیما تفضیہ الموطا من معانی الرأی والآثار" اس سے صاف واضح ہے کہ اصحاب الرائے کا لقب تمام فقہاء کے لئے استعمال ہوتا تھا، البتہ یہ درست ہے کہ بعد میں رفتہ رفتہ یہ لفظ اہل عراق و کوفہ کے لئے استعمال ہونے لگا، اور اس کے بعد امام ابو حنیفہؒ اور ان کے متبعین کے لئے مخصوص ہوتا چلا گیا اس کی وجہ یہ نہیں تھی کہ وہ قیاس اور رائے کو نصوص پر مقدم رکھتے تھے، بلکہ اس کی وجہ یہ تھی کہ دو سکرماء کے مقابلہ میں اہل کوفہ خاص طور سے امام ابو حنیفہؒ اور ان کے متبعین نے استنباطِ احکام

کو بہت زیادہ اور اپنا خصوصی مشغلہ بنایا تھا، دوسرے حضرات کا معاملہ تو یہ تھا کہ روزمرہ کے جو مسائل پیش آتے وہ صرف ان کو قرآن و حدیث سے مستنبط کرتے تھے، لیکن امام ابو حنیفہؒ وغیرہ نے صرف روزمرہ کے مسائل پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ کسی مسئلہ کی جتنی صورتیں عقلاً ممکن تھیں ان کے احکام بھی منضبط کر دیئے، اور ظاہر ہے کہ اس کام کے لئے قیاس کا استعمال وسیع پیمانے پر ہوا، اسی لئے اُن پر بطور خاص اصحاب الرائے کا لقب چسپاں کیا گیا، اور احناف کے حق میں یہ کوئی عیب نہ تھا، بلکہ اُن کے لئے یہ بات باعث فخر تھی کہ انھوں نے ”فقہ“ کو پہلی مرتبہ مدوّن کیا، چونکہ اصحاب الرائے کا لفظ زیادہ تر حنفیہ پر بولا جاتا تھا، اس لئے بعض دشمنان حنفیہ کو یہ پروپیگنڈہ کرنے کا موقع ہاتھ آ گیا کہ یہ لوگ رائے کو نصوص پر ترجیح دیتے ہیں، اس پروپیگنڈہ سے بعض مخلص اہل علم بھی متاثر ہوئے، اور ان کے دل میں بھی یہ غلط فہمی پیدا ہو گئی کہ حنفیہ کے اصحاب الرائے ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ رائے کو نصوص پر مقدم سمجھتے ہیں، اس کی وجہ سے بعض اہل علم سے حنفیہ کے خلاف سخت حملے بھی منقول ہیں، ورنہ حقیقت حال صرف اتنی تھی جتنی کہ اوپر بیان کی گئی، اس لئے کہ حنفیہ تو احادیث مرفوعہ ہی کو نہیں بلکہ صحابہ و تابعین کے آثار کو بھی اپنے قیاس سے مقدم قرار دیتے ہیں، اس کی تفصیل انشاء اللہ آگے آئے گی، اسی لئے بے شمار مخالفین بھی اس لقب کو کسی تنقیص یا مذمت کے طور پر استعمال نہیں کرتے تھے، اور جو حضرات علماء اس کی حقیقت سے واقف تھے انھوں نے حنفیہ کے خلاف اس امر کی پوری تردید کی، چنانچہ علامہ ابن حجر مکیؒ نے جو شافعی المسلک ہیں اپنی کتاب ”الخیرات الحسان فی مناقب ابی حنیفۃ النعمان“ میں صراحت لکھا ہے کہ جس کسی نے حنفیہ کو اصحاب الرائے قرار دیا اس کا منشا کوئی عیب لگانا نہیں تھا، بلکہ اس بات کی طرف اشارہ کرنا تھا کہ انھوں نے استنباط احکام پر خصوصی توجہ دی،

لہذا اس سے نتیجہ نکالنا بڑی نادانی ہے کہ امام عظیم قیاس کو نص پر ترجیح دیتے تھے، یا وہ اور ان کے رفقاء علم حدیث میں کمزور تھے، یا اُن کے پاس روایات حدیث کی تعداد بہت تھوڑی تھی، حقیقت یہ ہے کہ امام عظیم بذات خود ایک جلیل القدر محدث ہیں اور علم حدیث میں ان کا پایہ بڑے بڑے محدثین سے بلند تر ہے، لیکن چونکہ انھوں نے اپنا مشغلہ روایت حدیث کو نہیں بنایا اس لئے حدیث کی معروف کتابوں میں ان کی مرویات کم رہی ہیں ورنہ جہاں تک حدیث میں انکی ہمارت کا تعلق ہو وہ ایک مسلم امر ہے اور اس کا اندازہ کرنے کے لئے سب سے پہلے امام صاحب کے وطن کوفہ کے علمی حال پر ایک نظر ڈال لینا مناسب ہوگا،

کوفہ اور علم حدیث

عہد صحابہ و تابعین میں کوفہ علم حدیث اور علم فقہ کا سب سے بڑا مرکز اور محضر تھا۔ یہ شہر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے آباد کیا تھا، اور چونکہ یہ نو مسلم انصار کا مسکن تھا، اس لئے اس میں تعلیم و تربیت کی طرف خصوصی توجہ دی تھی، اور اس میں صحابہ کرام کی بڑی تعداد کو بسایا تھا۔ یہاں تک کہ صحابہ میں سب سے زیادہ فقیہ صحابی حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو وہاں معلم بنا کر بھیجا، اور اہل کوفہ سے فرمایا کہ: "اتکلم بعبد اللہ علی نفسی" اور حضرت عبداللہؓ کے بارے میں حضرت حذیفہ بن الیمانؓ کا یہ ارشاد مشہور ہے کہ "ما کان رجل اشبه برسول اللہ صلی اللہ وسلم ہدیٰ و لا دسمتا من عبد اللہ بن مسعودؓ" نیز حضرت عمرؓ نے ان کے بارے میں فرمایا تھا: "کذیف ملىٰ علما" چنانچہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ آخری عمر تک کوفہ میں مقیم رہے، اور اس شہر کو علم حدیث اور علم فقہ سے بھر دیا اور انوار نبوت کی پورے زور شور سے اشاعت فرمائی، اور یہاں اپنے ایسے شاگردوں کی ایک بڑی جماعت تیار کی، جو دن رات علم کی تحصیل و تدریس میں مشغول رہتے، ان کے ایسے شاگردوں کی تعداد چوبہتر بتائی جاتی ہے، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی تعلیم و تربیت سے جو علماء تیار ہوئے ان کی تعداد علامہ زہد الکوشریؒ نے نصب الراية کے مقدمہ میں چار ہزار بتلائی ہے، پھر حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے علاوہ بھی بعض دوسرے فقہاء صحابہ ... وہیں آکر مقیم ہو گئے تھے، جن میں سے حضرت سعد بن ابی وقاصؓ، حضرت موسیٰ اشعریؓ، حضرت حذیفہ بن الیمانؓ، حضرت سامان فارسیؓ، حضرت عمار بن یاسرؓ، حضرت عبداللہ بن ابی اوفیؓ، اور حضرت عبداللہ بن الحارث بن الجمرؓ بطور خاص قابل ذکر ہیں، ان کے علاوہ مزید سینکڑوں صحابہ کوفہ میں مقیم رہے ہیں، یہاں تک کہ کوفہ کو وطن بنانے والے صحابہ کرام کی تعداد امام عجل نے ایک ہزار پانچ سو بتائی ہے، اس تعداد میں وہ صحابہ شامل نہیں ہیں جو عارضی طور پر کوفہ آئے اور پھر کہیں اور منتقل ہو گئے، ظاہر ہے کہ صحابہ کی اتنی بڑی تعداد کی موجودگی سے اس شہر میں علم و فضل کا کیا کیا چرچا ہوا ہوگا، چنانچہ جب حضرت علیؓ نے کوفہ کو اپنا دار الخلافہ بنایا تو وہاں علم و فضل کا چرچا دیکھ کر بہت مسرور ہوئے، اور فرمایا "رحم اللہ ام عبد قد ملاء ہذا التریب علما" نیز فرمایا "اصحاب ابن مسعود سراج ہذا الامۃ"

حضرت علیؓ کی تشریف آوری کے بعد کوفہ کی علمی ترقی اور شہرت میں اور اضافہ ہوا، کیونکہ

وہ خود جلیل القدر صحابہ کرام میں سے ہیں، اور عبداللہ بن مسعودؓ بھی صحابہ کرام کے درمیان علم اور نقاہت کے اعتبار سے بحد معروف تھے، جس کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ حضرت مساذ بن جبلؓ جیسے فقیہ صحابی نے اپنے شاگرد حضرت عمرو بن مہمون کو حکم دیا کہ تم جا کر عبداللہ بن مسعودؓ سے علم حاصل کرو، حضرت ابن مسعودؓ کے ساتھ حضرت علیؓ بھی مل گئے تو اس سے کوفہ کا اعلیٰ مقام تمام شہروں سے بلند تر ہو گیا، کیونکہ یہی دو حضرات صحابہ کے علوم کا خلاصہ تھے، چنانچہ حضرت مسروق بن اجدعؓ فرماتے ہیں: ”درت فی الصحابة فوجدت علیہم ینتمی الی ستۃ ثم نظرت فوجدت علیہم ینتمی الی اثین علیؓ وعبداللہؓ“ حضرت مسروقؓ کے اس قول کے مطابق حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ علوم صحابہ کے جامع تھے، اور یہ دونوں حضرات کوفہ میں رہے لہذا کہا جاسکتا ہے کہ کوفہ میں علوم صحابہ کا خلاصہ جمع تھا، کوفہ میں علم حدیث کی گرم بازاری کا یہ نتیجہ تھا کہ وہاں گھر گھر میں علم حدیث کے چرچے تھے اور وہاں محلہ محلہ علم حدیث کی درسگاہ بن چکا تھا، چنانچہ علامہ ابو محمد الرازمیؒ نے ”المحدث الفاضل“ میں حضرت انس بن سیرینؓ کا مقولہ نقل کیا ہے ”اتیت الکوفۃ فوجدت بہا اربعة الاف یطلبون الحدیث واربع مائۃ قد فقهوا“ نیز علامہ تاج الدین سبکیؒ ”طبقات الشافعیۃ الکبریٰ“ میں حافظ ابو بکر بن داؤد کا قول نقل کرتے ہیں کہ ”میں کوفہ پہنچا، تو میرے پاس ایک درہم تھا، میں نے اس سے تین مڈلو بیا خرید لیا، ہر روز میں ایک مڈلو بیا کھاتا، اور حضرت ابیہؓ سے ایک ہزار حدیثیں لکھتا، یہاں تک کہ ایک مہینہ میں تین ہزار احادیث کا مجموعہ تیار ہو گیا، اندازہ کیجئے کہ جس شہر میں ایک ماہ میں صرف ایک اُستاز کے پاس تین ہزار حدیثیں لکھی جاتی ہوں وہاں علم کی وسعت کا کیا حال ہوگا یہی وجہ ہے کہ اگر صرف ایک بخاری کے رجال پر نظر ڈالی جائے تو اس میں مین سو آدمی صرف کوفہ کے ہیں، یہی وجہ ہے کہ امام بخاریؒ نے بار بار کوفہ کا سفر کیا،

امام عظیم رحمۃ اللہ اور علم حدیث

امام اعظم ابو حنیفہؒ اسی شہر کوفہ میں پیدا ہوئے جو اس دور میں حدیث اور فقہ کا مرکز تھا، اور یہیں پرورش پائی، اور یہاں کے شیوخ سے علم حاصل کیا، چونکہ صحاح ستہ میں امام ابو حنیفہؒ کی کوئی حدیث مروی نہیں ہے اس لئے بعض تنگ نظر افراد نے یہ سمجھا کہ امام ابو حنیفہؒ علم حدیث

میں کمزور تھے، لیکن یہ انتہائی جہالت کی بات اور ایسا بے بنیاد افتراء ہے جس کی کوئی اصل نہیں۔

واقعہ یہ ہے کہ صحاح ستہ میں صرف امام ابو حنیفہؒ ہی کی نہیں، بلکہ امام شافعیؒ کی بھی کوئی حدیث مروی نہیں، بلکہ امام احمدؒ جو امام بخاریؒ کے خاص استاذ ہیں، اُن کی احادیث بھی بخاری میں صرف تین چار جگہوں پر آئی ہیں، اس کی وجہ یہ نہیں کہ معاذ اللہ! یہ حضرات علم حدیث میں کمزور تھے، بلکہ وجہ یہ ہے کہ اول تو یہ حضرات فقیہ تھے، اس لئے ان کا اصل مشغلہ احکام و مسائل بیان کرنا رہا، دوسرے یہ حضرات مجتہدین تھے اور ان کے سینکڑوں شاگرد اور متبعین موجود تھے، لہذا اصحاب صحاح ستہ نے سمجھا کہ اُن کے علوم اُن کے شاگردوں کے ذریعہ سے محفوظ رہیں گے، چنانچہ انہوں نے ان حضرات کے علوم کی حفاظت کی جن کے ضائع ہونے کا اندیشہ تھا، ورنہ جہاں تک علم حدیث میں امام ابو حنیفہؒ کی جلالتِ قدر کا تعلق ہے، وہ ایک مسلم اور ناقابل انکار حقیقت ہے، کیونکہ وہ باتفاق امام مجتہد ہیں اور مجتہد کی شرائط میں یہ شرط لازمی ہے کہ اس کو علم حدیث میں پوری بصیرت حاصل ہو، اگر اس اعتبار سے امام ابو حنیفہؒ میں کوئی کمزوری ہوتی تو ان کو مجتہد کیسے مانا جاسکتا تھا، چنانچہ بڑے بڑے علماء حدیث نے ان کے مقامِ بلند کا پوری طرح اعتراف کیا ہے، اگر ان کے اقوال نقل کئے جائیں تو پوری کتاب تیار ہو سکتی ہے اور مناقب ابی حنیفہؒ کی کتابوں میں یہ اقوال دیکھے جاسکتے ہیں، یہاں صرف چند اقوال پیش کئے جاتے ہیں:-

ایک حضرت مکی بن ابراہیمؒ کا ہے، یہ امام بخاریؒ کے وہ جلیل القدر استاذ ہیں، جن سے امام بخاریؒ کی اکثر ثلاثیات مروی ہیں، یہ امام ابو حنیفہؒ کے شاگرد ہیں، ”تہذیب التہذیب“ میں اُن کا یہ قول امام ابو حنیفہؒ کے بارے میں منقول ہے: ”کان أعلم اهل زمانہ“ (۱)۔

واضح رہے کہ اس زمانہ میں علم کا اطلاق علم حدیث پر ہی ہوتا تھا، لہذا اس مقولہ کا مطلب یہ ہوا کہ امام ابو حنیفہؒ اپنے زمانہ میں علم حدیث کے سب سے بڑے عالم تھے۔

(۱) وذكر الموفق المکی بسندہ إلى اسمعيل بن شبر قال: كنا في مجلس المکی فقال حدثنا ابو حنیفہ فصاح رجل غریب حدثنا عن ابن جریج ولا تحدثنا عن ابی حنیفہ، فقال المکی انا لانحدث السفهاء حرمت عليك أن تكتب عني، قم عن مجلسي فلم يحدث حتى أقیم من مجلسه ثم قال حدثنا ابو حنیفہ ومرفیه وفي رواية ابراهيم ابن ابی بكر المرابطی فغضب غضباً شديداً حتى روى ذلك في وجهه فقال الرجل تبت وأخطأت فأبى أن يحدثهم ۱۲ (مناقب الإمام الأعظم للموفق ۱/ ۲۰۴)۔

دوسرا قول مشہور محدث حضرت یزید بن ہارون کا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ”ای دکت الفأ
من الشیوخ وکتبت منهم فما وجدت أفقه ولا أروع ولا أعلم من خمسة
أولهم أبو حنیفة“ (ذکرهما الذہبی فی تذکرۃ الحفاظ)

حافظ ذہبی نے تذکرۃ الحفاظ جلد اول صفحہ ۱۹۵ پر اپنی سند سفیان بن عیینہ کا قول ذکر کیا ہے کہ وہ فرماتے ہیں: ”نم یکن فی
زمان ابی حنیفۃ بالکوفۃ رجل افضل منه وأروع ولا أفقه عنه“ اور حافظ ذہبی
نفسی صفحہ ۱۶۰ پر امام ابو داؤد کا قول ذکر کیا ہے: ”ان ابی حنیفۃ کان اماماً“

امام ابو حنیفہؒ کے علم حدیث کا اندازہ ان کے شیوخ اور تلامذہ پر ایک نظر ڈالنے سے
ہو سکتا ہے، حافظ ابوالحجاج مزیؒ نے ”تہذیب الکمال“ میں امام ابو حنیفہؒ کے چوتھے شیوخ شمار
کئے ہیں، اور حافظ سیوطیؒ نے ”تبییض الصحیفۃ لمناقب ابی حنیفۃ“ میں ان شیوخ کے ناموں کا
تذکرہ کیا ہے، اور اہل علم جانتے ہیں کہ حافظ مزیؒ کسی راوی حدیث کے تمام شیوخ کا استیعاب
نہیں کرتے، بلکہ صرف چند بطور نمونہ بیان کرتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ مولا علی قاریؒ نے ”مسند
ابی حنیفۃؒ“ کی شرح میں امام ابو حنیفہؒ کے شیوخ کی تعداد چار ہزار بتلائی ہے، اور پھر یہ شیوخ
بھی اس درجہ کے ہیں کہ جس درجہ کے شیوخ بعد کے مشہور و معروف محدثین میں سے کسی کو
حاصل نہیں ہو سکے، کیونکہ امام صاحبؒ کے شیوخ میں یا تو صحابہ ہیں یا پھر تابعین اور تبع تابعین،
اس کے نیچے کا کوئی شیخ نہیں ہے،

امام اعظمؒ کی تابعیت | جہاں تک صحابہ کا تعلق ہے تو امام صاحبؒ کی تابعیت ایک مسلم اور ناقابل انکار حقیقت
ہے، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ کی ولادت سنہ ۱۱۰ھ میں ہوئی اس وقت کوفہ
میں حضرت عبداللہ بن ابی ادنیٰ رضی اللہ عنہ موجود تھے، ناممکن ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے ان کی زیار
ت نہ کی ہو، نیز امام ابن سعدؒ نے طبقات میں نقل کیا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے حضرت انس بن مالکؓ
کی زیارت کی ہے، اس کے علاوہ علامہ سیوطیؒ نے ”تبییض الصحیفۃ بمناقب ابی حنیفۃ“ میں متعدد
روایات نقل کی ہیں جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے حضرت انسؓ، حضرت عبداللہ
ابن ابی ادنیٰؓ، حضرت عبداللہ بن الحارث بن الخزرجؓ، حضرت عبداللہ بن اُنیسؓ، حضرت واثلہ
ابن اسقعؓ، اور حضرت عائشہ بنت عجرؓ سے روایات سُنیں، حافظ ابو معشر عبدالکریم بن عبدالقہد
الطبریؒ نے ایک مستقل رسالہ اس موضوع پر لکھا ہے، اور اس میں امام ابو حنیفہؒ کی وہ روایات
جمع کی ہیں جو انھوں نے براہ راست صحابہ کرام سے سُنیں، اس کتاب میں دوسرے صحابہؓ کے

علاوہ حضرت جابر بن عبد اللہؓ حضرت معقل بن یسارؓ سے بھی امام ابو حنیفہؒ کا سماع ثابت کیا گیا ہے، اگرچہ حافظ ابن حجرؒ نے لکھا ہے کہ ان تمام روایات کی سند میں ضعف ہے، لیکن ان کے قطعی باطل ہونے کا حکم کسی نے نہیں لگایا، اگر فضائل و مناقب میں ضعیف روایات کو گوارہ کیا جاسکتا ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ ان روایات سے امام صاحبؒ کی فضیلت علمی ظاہر نہ ہو، اس کے علاوہ علامہ سیوطیؒ نے ”تبیین الصیغۃ“ میں ایک روایت حافظ ابو معشر کے حوالہ سے نقل کی ہے، ”ابو حنیفۃ عن انس بن مالک قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول طلب العلم فریضۃ علی کل مسلم“ اس روایت کے بارے میں علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ یہ صحیح کے ہم پلہ ہے، اور حافظ مزنیؒ کا خیال ہے کہ اگر روایت تعدد طرق کی بناء پر حسن کے درجہ میں آگئی ہے، اگر یہ درست ہے تو پھر اس میں شبہ نہیں رہ جاتا کہ امام ابو حنیفہؒ کا صحابہؓ سے سماع بھی ثابت ہے، اور اگر بالفرض سماع ثابت نہ بھی ہو تو زیارت کا ثبوت یقینی ہے، اس لئے آپ کا تابعی ہونا محققین کے نزدیک مسلم ہے، چنانچہ امام ابن سعدؒ نے طبقات میں حافظ ذہبیؒ نے تذکرۃ الحفاظ میں، حافظ ابن حجرؒ نے علامہ سیوطیؒ کے قول کے مطابق ایک سوال کے جواب میں، حافظ مزنیؒ نے تہذیب الکمال میں، علامہ قسطلانیؒ نے شرح بخاری میں، علامہ نوویؒ نے تہذیب الاسماء واللغات میں، علامہ سیوطیؒ نے تبیین الصیغۃ میں، امام ابو حنیفہؒ کے تابعی ہونے کا وضاحت کے ساتھ اعتراف کیا ہے،

امام اعظمؒ کے کبار اساتذہ | پھر امام صاحبؒ کے خاص اساتذہ میں وہ حضرات شامل ہیں جنہیں تابعین کے دور میں علم حدیث کا ستون سمجھا جاتا تھا جن میں سے چند درج ذیل ہیں:-

امام صاحبؒ نے حضرت عامر بن شراحیلؒ سے علم حدیث حاصل کیا، حافظ ذہبیؒ نے لکھا ہے کہ ”ہو اکبر مشیوخ ابی حنیفۃ“ امام شعبیؒ نے پانچ سو صحابہ سے علم حدیث حاصل کیا ہے، ان کے حافظہ کا یہ عالم تھا کہ کبھی کوئی ایک حدیث بھی لکھ کر یاد نہیں کی، وہ فرمایا کرتے تھے کہ مجھے شعر سے زیادہ مناسبت نہیں، لیکن ”لو اردت لانشئت شہرا وما اعدت“ ایک مرتبہ آپ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے غزوات بیان فرما رہے تھے کہ اتنے میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ پاس سے گزرے، امام شعبیؒ کی باتیں سنکر انھوں نے فرمایا کہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ غزوات میں شامل رہا ہوں، لیکن شعبیؒ کو غزوات کا مجھ سے زیادہ علم ہے، خطیب بغدادیؒ نے حضرت علی بن المدینیؒ کا قول نقل کیا ہے، کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ

کے علوم علقمہ، اسود، حارث، عمرو اور عبیدہ بن قیس پر ختم ہیں، اور ان سب کے علوم دو آدمیوں میں جمع ہوئے، ایک ابراہیم نخعیؒ اور دوسرے عامر شعبیؒ، اور یہ دونوں کے دونوں امام ابو حنیفہؒ کے استاذ ہیں،

امام صاحبؒ کے دوسرے خصوصی استاذ حضرت حماد بن سلیمانؒ ہیں، جنہیں باتفاق حدیث اور فقہ کا امام مانا گیا ہے، یہ حضرت عبداللہ بن مسعودؒ کے علوم کے حافظ سمجھے جاتے تھے، صحیح مسلم، ابوداؤد، ترمذی میں ان کی روایات موجود ہیں، انہوں نے حضرت انسؓ، حضرت زید بن اویس، سعید بن المسیب، عکرمہ، ابوداؤد، ابراہیم نخعی، اور عبداللہ بن برید کے علوم حاصل کئے تھے، امام ابو حنیفہؒ ان سے دو ہزار حدیثیں روایت کرتے تھے، امام عظیمؒ ان کا اس قدر احترام کرتے تھے کہ کبھی ان کے مکان کی طرف پاؤں پھیر کر نہیں لیٹتے تھے، امام صاحبؒ کے تیسرے خاص استاذ ابواسحق سبیعیؒ ہیں، جنہوں نے اڑتیس صحابہ کرامؓ سے علم حاصل کیا، اور ابوداؤد طیالسیؒ کے قول کے مطابق وہ ”اعلم الناس بحديث مسعود وعلی“ تھے، یہ صحاح ستہ کے راوی بھی ہیں،

ان کے علاوہ امام عظیمؒ کے اساتذہ میں ابراہیم نخعیؒ، قاسم بن محمدؒ، قتادہؒ، نافعؒ، طاؤسؒ بن کيسان، عکرمہؒ، عطاء بن ابی رباحؒ، عمرو بن دینارؒ، عبداللہ بن دینارؒ، حسن بصریؒ، امام شیبان سلیمان الاعمش رحمہم اللہ جلیہ جلیل القدر تابعین اور اساتذہمین الائمۃ داخل ہیں،

امام صاحبؒ کے جلیل القدر تلامذہ | اب امام صاحبؒ کے شاگردوں کی طرائف تو اس ہرست میں بھی بڑی بڑی ائمہ حدیث کے نام نظر آتے ہیں، آپ کے خصوصی شاگردوں میں عبداللہ بن مبارکؒ موجود ہیں، جن کا فرمان ہو ”لو لا اذ انتی اللہ بانی حنیفۃ وسفیان لکنت کسائر الناس“

نیز جرح و تعدیل کے مشہور امام یحییٰ بن سعید القطان بھی امام صاحبؒ کے شاگرد ہیں اور حافظ ذہبیؒ وغیرہ نے لکھا ہے کہ وہ امام صاحبؒ ہی کے قول پر فتویٰ دیا کرتے تھے، حافظ ابن حجرؒ نے تہذیب میں بھی القطان سے نقل کیا ہے کہ وہ فرماتے ہیں: ”قد اخذنا باکثر اقوالہ“ اور حافظ عبدالقادر قرشیؒ نے ”الجواهر المضية فی طبقات الحنفیہ“ میں اور موفقؒ نے ”مناقب الامام“ (ص ۱۹۱ ج ۱) میں یحییٰ بن معین سے یحییٰ بن سعید القطان کا یہ قول نقل کیا ہے: ”جالسنا واللہ ابا حنیفہؒ وسمعنا منه وکنت اذا نظرت الیہ عرفت فی وجہہ انه یتقی اللہ عزوجل“ (تاریخ بغداد، ج ۱۳، ص ۳۵۲)

نیز امام شافعیؒ کے استاذ خاص حضرت دکیع بن الجراح بھی امام صاحبؒ کے شاگرد ہیں اور امام صاحبؒ سے انھوں نے نو سو احادیث روایت کی ہیں، ابن عبد البرؒ نے "الانتقاء" میں یحییٰ بن معینؒ سے نقل کیا ہے کہ وہ بھی امام صاحبؒ کے قول پر فتویٰ دیا کرتے تھے، واضح رہے کہ امام صاحبؒ کے قول پر فتویٰ دینا مقلدِ مطلق کی طرح نہیں تھا، بلکہ مجتہد فی المذہب کی طرح تھا، جس طرح امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ وغیرہ بعض مسائل میں امام ابو حنیفہؒ سے اختلاف کرتے تھے اسی طرح بعض مسائل میں وہ بھی اختلاف کرتے تھے، چنانچہ اشعار فی الحج کے مسئلہ میں ایسا ہوا ہے، کما سیأتی فی کتاب الحج انشاء اللہ۔

ان کے علاوہ مشہور محدثین میں سے مکی بن ابراہیمؒ، زید بن ہارونؒ، حفص بن غیاثؒ، یحییٰ بن زکریا بن ابی زائدہؒ، مسعر بن کدامؒ، ابو عاصم النبیلؒ، قاسم بن معنؒ، علی بن المسہرؒ، فضل بن دکنؒ، عبد الرزاق بن ہمامؒ جیسے جلیل القدر محدثین نے امام ابو حنیفہؒ کے سامنے زانوئے تلمذتہ کیا، جس محدث کے شیوخ اور تلامذہ میں اس مرتبہ کے حضرات موجود ہوں اُس کے بارے میں یہ کہنا کہ علم حدیث میں اس کا پایہ بلند نہ تھا کتنا بڑا ظلم ہے؟

تایخ و بیئر کی کتب میں امام ابو حنیفہؒ کے حفظ حدیث کے متعلق بڑے حیرت انگیز واقعات مروی ہیں، نمونہ کے طور پر یہاں اُن میں سے دو واقعات بیان کئے جاتے ہیں:-

ملا علی قاریؒ نے "مناقب الامام الاعظم" میں نقل کیا ہے کہ ایک مرتبہ ایک مجلس میں امام صاحبؒ اور امام اعمشؒ دونوں موجود تھے، کسی نے آپ سے مسئلہ پوچھا، آپ نے جواب دیا امام اعمشؒ نے جواب سُن کر کہا "مِنْ اَیْنِ اخَذْتَ هَذَا" امام ابو حنیفہؒ نے جہتہ جواب دیا، "اَنْتَ حَدَّثْتَنِي عَنْ ابِي صَالِحٍ عَنْ ابِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَذَبْتُ عَنْ ابِي أَيَّاسٍ عَنْ ابِي مَسْعُودٍ الْاَنْصَارِيِّ اَنْتَ حَدَّثْتَنِي عَنْ ابِي اُمِّلٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَذَبْتُ عَنْ ابِي مَجْلَزٍ عَنْ حَذِيقَةَ بْنِ اَلِیْمَا قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَذَبْتُ عَنْ ابِي الزَّيْبَرِ عَنْ جَدِّكَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَذَبْتُ" اس پر امام اعمشؒ نے حیران ہو کر فرمایا "حَسْبُكَ مَا حَدَّثْتَنِي بِهِ فِي مِائَةِ يَوْمٍ حَدَّثْتَنِي بِهِ فِي سَاعَةٍ وَاحِدَةٍ" پھر فرمایا "يَا مَعْشَرَ الْفُقَهَاءِ اَنْتُمْ اِلَّا طِبَّاءٌ وَنَحْنُ الصِّيَادِلَةُ وَ اَنْتُمْ اِلَيْهَا الرَّجُلُ اخَذَتْ بِكُلِّ الطَّرْفَيْنِ"

دوسرا واقعہ امام ابو یوسفؒ کا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ جب امام ابو حنیفہؒ کوئی شرعی

مسئلہ بیان فرماتے تو میں کوفہ کے تمام شیوخ حدیث کے پاس جاتا اور ان سے وہ احادیث جمع کر کے لاتا جو امام ابو حنیفہؒ کے قول کی تائید کرتی تھیں، اور اس خیال سے امام اعظمؒ کو سناتا تھا کہ آپ سُکر خوش ہوں گے، لیکن جب میں حدیثیں سننا کر فارغ ہوتا تو امام صاحبؒ فرماتے، ان میں سے فلاں حدیث میں فلاں نقص ہے، اور فلاں حدیث میں فلاں راوی ضعیف ہے، اور فلاں علت پائی جا رہی ہے، اس لئے وہ قابل استدلال نہیں ہے، اور پھر امام اعظم رحمہ اللہ فرماتے ”انا عالم بعلم اہل الکوفۃ“

کتاب الآثار امام ابو حنیفہؒ کے مآثر علیہ سے ان کی ”کتاب الآثار“ علم حدیث میں ان کے مقام اہلسنہ کی شاہد ہے، یہ کتاب فقہی ابواب پر حدیث کی سب سے پہلی مرتب کتاب ہے، چنانچہ علامہ سیوطیؒ نے ”تبلیض الصحیفہ“ میں لکھا ہے کہ علم حدیث میں امام ابو حنیفہؒ کی یہ فضیلت کچھ کم نہیں کہ انھوں نے سب سے پہلے ابواب فقہیہ پر مرتب کتاب تالیف کی، یہ فضیلت کسی اور کو حاصل نہیں ہوگی امام اعظمؒ کی یہ کتاب الآثار ”موطا امام مالکؒ“ کے مأخذ کی حیثیت رکھتی ہے، کیونکہ حافظ ذہبیؒ نے ”مناقب“ میں قاضی ابوالعباس محمد بن عبد اللہ بن ابی العوامؒ کی ”اخبار ابو حنیفہؒ“ کے حوالہ سے سند متصل کے ساتھ مشہور محدث عبد العزیز درادری کا یہ قول نقل کیا ہے: ”کان مالک ینظر فی کتب ابی حنیفۃ و ینتفع بہا“ اس سے واضح ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کی کتاب الآثار کا مقام موطا امام مالکؒ کی نسبت سے ایسا ہی ہے جیسے موطا کا مقام صحیحین کی نسبت سے ہے،

حدیث کی دوسری کتب کی طرح کتاب الآثار کے بھی بہت سے راوی ہیں جن میں سے چار مشہور ہیں ① امام ابو یوسفؒ ② امام محمدؒ ③ امام زفرؒ ④ امام حسن بن زیادؒ پھر جس طرح امام بخاریؒ نے اپنی صحیح چھ لاکھ احادیث سے انتخاب کر کے مرتب کی ہے اسی طرح امام ابو حنیفہؒ نے بھی کتاب الآثار کو بہت سی احادیث سے انتخاب کر کے مرتب کیا ہے، پھر چونکہ امام ابو حنیفہؒ امام بخاریؒ وغیرہ سے بہت مقدم ہیں، اور ان کے زمانہ میں ایسی طرق میں اتنی کثرت اور وسعت پیدا نہیں ہوئی تھی اس لئے امام اعظمؒ کا یہ انتخاب چالیس ہزار احادیث میں سے ہے، چنانچہ علامہ موفقؒ مکیؒ نے ”مناقب الامام الاعظم“ جلد اول ص ۹۵ مطبوعہ دکن (۱۳۱۱ھ) میں ابو بکر بن محمد الزریجری کا قول نقل کیا ہے کہ ”انتخب ابو حنیفۃ الآثار من اربعین الف حدیث“ اور علامہ موفقؒ ہی نے حافظ ابو یحییٰ زکریا بن یحییٰ نیشابوری کی

”مناقب ابی حنیفہؒ“ کے حوالہ سے اُن کی سند کے ساتھ یحییٰ بن نصر بن حاجبؒ سے نقل کیا ہے کہ:-
 ”سمعت ابا حنیفہؒ يقول عندی صنادیق من الحديث ما اخرجت منها الا الشئ اليسير
 الذي ينتفع به“ نیز علامہ زبیدیؒ نے ”عقود الجواهر المنیفة“ میں حافظ ابو نعیم اصفہانی کی سند
 سے یحییٰ بن نصر ہی کا یہ قول نقل کیا ہے کہ میں ایک مرتبہ امام ابو حنیفہؒ کے پاس داخل ہوا تو دیکھا کہ
 اُن کا کمرہ کتابوں سے بھرا ہوا ہے، میں نے پوچھا یہ کیا ہے؟ تو انھوں نے جواب دیا کہ حدیث کی کتابیں
 ہیں۔ ان واقعات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ”کتاب الآثار“ میں جتنی احادیث موجود ہیں وہ
 بھی امام صاحبؒ کی تمام احادیث نہیں، بلکہ ان کا ایک مختصر سا انتخاب ہی، بہر حال امام عظیمؒ کی
 فضیلت یہ ہے کہ حدیث کی جتنی کتابیں اس وقت متداول ہیں ان میں سے سب سے پہلی مہربان
 کتاب اُن کی تالیف ہے،

علم حدیث میں اس کتاب کا مقام کیا تھا؟ اس کا اندازہ اُس دور کے محدثین کے اقوال
 سے ہوتا ہے، جنھوں نے اپنے شاگردوں کو اس کے مطالعہ کا نہ صرف مشورہ دیا بلکہ تاکید بھی کی اور
 فرمایا کہ اس کے بغیر علم فقہ حاصل نہیں ہو سکتا، یہ اقوال امام عظیمؒ کی مناقب کی کتابوں میں تفصیل
 کے ساتھ منقول ہیں،

پھر محدثین نے ”کتاب الآثار“ کی جو خدمت کی ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ کتاب
 اُن کے نزدیک کسی اہم مقام کی حامل ہے، یہی وجہ ہے کہ اس کتاب کی بہت سی شروح لکھی گئی ہیں،
 چنانچہ علامہ ابن ہمامؒ کے شاگرد حافظ زین الدین قاسم بن قطلوبغا نے کتاب الآثار کی شرح
 لکھی ہے، اور ایک مستقل کتاب اس کے رجال پر تصنیف کی ہے، نیز حافظ ابن حجر عسقلانی نے
 ایک کتاب کتاب الآثار کے رجال پر لکھی ہے، جس کا نام ”الایثار لذكر ذاة الآثار“ ہے، اس
 کتاب کا تذکرہ خود حافظؒ نے ”تجلیل المنفعة بزوائد رجال الاربعة“ میں کیا ہے، پھر حافظ ابن حجرؒ
 ہی نے اپنی مشہور کتاب ”تجلیل المنفعة بزوائد رجال الاربعة“ میں ”کتاب الآثار“ کے تمام راویوں
 کو جمع کیا ہے، کیونکہ یہ کتاب حافظؒ نے ائمہ اربعہ یعنی امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ
 اور امام احمدؒ کے رجال کے تذکرہ میں لکھی ہے، یہاں یہ بات بھی واضح رہے کہ نواب صدیق حسن
 خان صاحبؒ نے ”اتحاف النبلاء“ میں یہ بات بالکل غلط لکھی ہے کہ حافظ ابن حجرؒ کی کتاب
 تجلیل المنفعة سنن اربعہ کے رجال پر ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ نواب صاحبؒ نے خود تجلیل المنفعة
 کا مطالعہ نہیں کیا، ورنہ وہ ایسی غلط بات نہ کہتے، کیونکہ حافظ ابن حجرؒ نے کتاب کے مقدمہ ہی میں

یہ تصریح کر دی ہے کہ ان کا مقصد ائمہ اربعہ کے رجال زوائد کا تذکرہ ہے، اسی طرح حافظ ابو بکر ابن حمزہ الحسینیؒ نے ایک کتاب ”التذکرۃ لرجال العشرة“ کے نام سے لکھی ہے جس میں صحاح ستہ اور ائمہ اربعہ کے رجال کو جمع کیا ہے، اس میں کتاب الآثار کے تمام راوی موجود ہیں،

یہ تو ”کتاب الآثار“ تھی جو امام صاحبؒ کی واحد تصنیف ہے اس کے علاوہ بڑے بڑے محدثین نے امام ابو حنیفہؒ کی مرویات کو جمع کر کے مسند ابی حنیفہؒ کے نام سے مرتب کیا ہے، ان مسانید کی تعداد بیس کے قریب ہے مسند لکھنؤ والوں میں ابو نعیم اصفہانی، حافظ ابن عساکر حافظ ابو العباس النوری، حافظ ابن مندہ، یہاں تک کہ حافظ ابن عدیؒ شامل ہیں، جو شروع میں امام صاحبؒ کے بڑے مخالف تھے، بعد میں جب امام طحاویؒ کے شاگرد بنے تو امام صاحبؒ کی جلالت قدر کا اندازہ ہوا، اس وقت اپنے سابقہ خیالات کی تلافی کے طور پر مسند ابی حنیفہ مرتب فرمائی، اس طرح مسند امام ابو حنیفہؒ کے نام سے سترہ یا اس سے زائد کتابیں لکھی گئیں، جن کو بعد میں علامہ ابن خسرؒ نے ”جامع مسانید الامام الاعظم“ کے نام سے جمع کر دی ہیں،

حقیقت یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ پر یہ الزام کہ وہ قلیل الحدیث تھے، یا اُن کے پاس کل سترہ احادیث تھیں، کما لفظ ابن خلدون عن بعض الناس، یہ ایک ایسا الزام اور سفید جھوٹ ہے جس کی تعصب یا ناواقفیت کے سوا کوئی اور تاویل نہیں کی جاسکتی، ابن خلدون نے نہ جانے کس بنا پر یہ لکھ دیا کہ امام ابو حنیفہؒ کی شرائط صحت حدیث چونکہ بہت سخت اور کڑی تھیں اس لئے اُن کے نزدیک سترہ احادیث صحیح تھیں، دراصل ابن خلدون امام عظیم ابو حنیفہؒ سے اتنے دور رہے کہ اُن کو حقیقت حال کا علم نہ ہو سکا، حقیقت تو وہ ہے جس کا اظہار علامہ ابد الکوثریؒ نے شرط الائمة الخمسة للحازمی کے حاشیہ پر صفحہ ۵۰ میں کیا ہے، کہ درحقیقت امام ابو حنیفہؒ کی مروج احادیث بھی ایسے سترہ دفتروں میں ہیں جن میں سے سب سے پہلے چھوٹا دفتر بھی سنن شافعیؒ بڑا یہ الطحاویؒ اور مسند شافعیؒ بروایت ابی العباس الاصم سے بڑا ہے، جبکہ امام شافعیؒ کی احادیث کا مدار انہی دو کتابوں پر ہے،

امام صاحبؒ کے ایک شاگرد کا قول ہے کہ امام صاحبؒ کی تصانیف میں تشریز احادیث ملتی ہیں بعض لوگ اس پر تعجب کا اظہار کرتے ہیں اور اسے مبالغہ سمجھتے ہیں اس لئے کہ امام صاحبؒ کی تصانیف میں اتنی احادیث بظاہر نظر نہیں آتیں، لیکن اگر متقدمین کا طریقہ کار ذہن میں ہو تو اس مقولہ کی صداقت واضح ہو جاتی ہے، درحقیقت محدثین کے ہاں حدیث بیان کرنے کے دو طریقے تھے۔

بعض مرتبہ وہ حدیث کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کر کے مرفوعاً بیان کرتے اور بعض مرتبہ وہ احتیاط کے پیش نظر اسے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف منسوب کرنے کے بجائے خود اپنا قول و قرار دے کر فقہی مسئلہ کے طور پر بیان کر دیتے تھے، یہ اُن کی غایت احتیاط تھی تاکہ اُن کی نقل و روایت میں اگر کوئی فرد گزاشت ہو تو وہ حضور علیہ السلام کی طرف منسوب نہ ہو، صحابہ اور تابعین میں سے جو حضرات حدیث کے معاملہ میں زیادہ محتاط تھے وہ عموماً یہ دو سہرا طریقہ اختیار کرتے تھے، چنانچہ حضرت عمرؓ کی بیشتر روایات اسی قسم کی ہیں، جن کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عمرؓ سے جو احادیث مرفوعہ مروی ہیں اُن کی تعداد پانچ سو سے زیادہ اور ایک ہزار سے کم ہے، جس کا تقاضا یہ ہے کہ محدثین کی اصطلاح کے مطابق انھیں متوسطین میں سے شمار کیا جائے، جیسا کہ محدثین نے اُن کو متوسطین میں شمار کیا ہے، لیکن حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے "ازالۃ الخفاء" میں لکھا ہے کہ انھیں مکثرین میں سے شمار کرنا چاہئے، "مکثرین" محدثین کی اصطلاح میں اُن حضرات کو کہتے ہیں جن کی مرویات کی تعداد ایک ہزار سے زیادہ ہو، شاہ صاحبؒ نے حضرت عمرؓ کو مکثرین میں سے شمار کرنے کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ اُن کی بیشتر روایات خود ان کے اپنے قول کے طور پر مروی ہیں، اسی طرح بعض تابعین کا مقولہ مشہور ہے "لَا نَقُولُ قَالَ عَلِيَّةٌ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ أَحَبُّ إِلَيْنَا مِنْ أَنْ نَقُولَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ" اس جیسے اور بھی کئی واقعات ہیں جنہیں حسن مولانا ظفر احمد صاحب عثمانی مدظلہم نے "انجاء الوطن عن الازدحام بالامام الزمن" میں تفصیل سے بیان کیا ہے، اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ متقدمین بہت سی احادیث مرفوعہ کو خود اپنا قول قرار دے کر فقہی مسئلہ کے طور پر ذکر کر دیتے تھے، اگر اس لحاظ سے دیکھا جائے تو امام ابو حنیفہؒ کی مرویات کا ستر ہزار تک پہنچ جانا کچھ بعید نہیں، کیونکہ امام ابو حنیفہؒ نے بھی یہی طریقہ اختیار فرمایا تھا، اس حقیقت کو پیش نظر رکھ کر اگر ان مسائل کا مطالعہ کیا جائے جو امام محمدؒ وغیرہ نے امام ابو حنیفہؒ سے روایت کئے تو ان میں ایسے مسائل کی تعداد بیشمار نظر آتی ہے جو براہ راست حدیث سے منقول ہیں، اس صورت میں امام اعظمؒ کی مرویات کی تعداد کا ستر ہزار زیادہ ہونا کچھ مستبعد نہیں، اس کے علاوہ مسئلہ حقیقت میں یہ نہیں ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے کتنی روایات دوسروں سے بیان کیں، بلکہ مسئلہ یہ ہے کہ کتنی روایات ان تک پہنچیں واقعہ یہ ہے کہ امام صاحبؒ نے چونکہ اپنا مشغلہ روایت حدیث کو بنانے کی بجائے استنباط احکام کو بنایا ہے اس لئے اُن کی بہت سی روایات بحیثیت حدیث باقی نہ رہ سکیں، بلکہ بحیثیت مسائل فقہیہ باقی رہیں، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم بالصواب،

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ پر کئے جانے والے اعتراضات کا مُصَفَّانہ جَائزہ

اب ایک نظر اُن اعتراضات پر بھی ڈال لیجئے جو عموماً ابو حنیفہؒ پر وارد کئے جاتے ہیں؛
 ① سب سے پہلا اعتراض یہ ہے کہ امام نسائیؒ نے اپنی کتاب "الضعفاء" میں امام ابو حنیفہؒ
 کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "نعمان بن ثابت ابو حنیفہ لیس بالقوی فی الحدیث"
 اس کا جواب یہ ہے کہ علماء نے جرح و تعدیل کے کچھ قاعدے مقرر کئے ہیں، اور کسی راوی کے
 بارے میں جرح و تعدیل کا فیصلہ کرتے ہوئے اُن قواعد کو مدنظر رکھنا ضروری ہے، ورنہ کسی بڑے
 سے بڑے محدث کی بھی عدالت و ثقاہت ثابت نہ ہو سکے گی، کیونکہ تمام بڑے بڑے ائمہ پر کسی
 کسی کی جرح ضرور موجود ہے، چنانچہ امام شافعیؒ پر یحییٰ بن معینؒ نے امام احمدؒ پر امام کراہیؒ نے
 امام بخاریؒ پر ذہبیؒ نے امام اوزاعیؒ پر امام حسمہؒ نے جرح کی ہے، اگر ان تمام اقوال کا اعتبار کیا
 جائے تو ان میں سے کوئی بھی ثقہ نہیں قرار پاسکتا، انتہا یہ ہے کہ ابن حزمؒ نے امام ترمذیؒ
 اور امام ابن ماجہؒ کو مجہول کہا ہے، خود امام نسائیؒ پر اتنے ہی علماء نے تشیع کا الزام عائد
 کیا ہے، اور اس بنا پر انھیں مجروح کہا ہے،

حقیقت یہ ہے کہ علماء نے جرح و تعدیل کے کچھ اصول مقرر فرمائے ہیں، ان میں سے پہلا
 اصول یہ ہے کہ جس شخص کی امامت و عدالت حدّ تو اتر کو پہنچی ہوئی ہو اس کے بارے میں ایک دو
 افراد کی جرح معتبر نہیں، امام ابو حنیفہؒ کی عدالت و امامت بھی حدّ تو اتر کو پہنچی ہوئی ہے،
 بڑے بڑے ائمہ حدیث نے آپ کے علم و تقویٰ کو خراج تحسین پیش کیا ہے، اس لئے امام صاحبؒ
 پر بھی آحاد کی جرح معتبر نہیں،

اس جواب پر ہمارے زمانہ کے بعض جہلار یہ اعتراض کرتے ہیں کہ محدثین کا معروف
 قاعدہ ہے کہ "الجرح مقدم علی التعلیل" لہذا جب امام صاحبؒ کے بارے میں جرح و تعدیل دونوں
 منقول ہیں تو جرح راجح ہوگی، لیکن یہ اعتراض جرح و تعدیل کے اصول سے ناواقفیت پر مبنی ہے،
 کیونکہ ائمہ حدیث نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ "الجرح مقدم علی التعلیل" کا قاعدہ مطلق
 نہیں، بلکہ چند شرائط کے ساتھ مقید ہے،

اس کی تفصیل یہ ہو کہ اگر کسی راوی کے بارے میں جرح اور تعدیل کے اقوال متعارض ہوں ان میں ترجیح کے لئے علماء نے اولاً دو طریقے اختیار کئے ہیں،

پہلا طریقیہ جو کہ جرح و تعدیل کے دوسرے اصول کی حیثیت رکھتا ہے خطیب بغدادیؒ نے ”الکفایۃ فی اصول الحدیث والردایۃ“ میں یہ بیان کیا ہے کہ ایسے موقع پر یہ دیکھا جائے گا کہ جرح کی تعداد زیادہ ہے یا معتزلین کی جس طرف تعداد زیادہ ہوگی اسی جانب کو اختیار کیا جائے گا، شافعیہ میں سے علامہ تاج الدین سبکیؒ بھی اسی کے قائل ہیں، اگر یہ طریق کار اختیار کیا جائے تب بھی امام ابو حنیفہؒ کی تعدیل میں کوئی شبہ نہیں رہتا، کیونکہ امام صاحبؒ پر جرح کرنے والے صرف معدودے چند افراد ہیں، یعنی امام نسائیؒ، امام بخاریؒ، امام دارقطنیؒ اور حافظ ابن عدیؒ، اور ہم سمجھے بتا چکے ہیں کہ ابن عدیؒ بھی امام طحاویؒ کے شاگرد بننے کے بعد امام ابو حنیفہؒ کی عظمت کے قائل ہو گئے تھے، اور دوسری طرف امام صاحبؒ کے ماحین اتنی بڑی تعداد میں ہیں کہ ان کو گنا بھی نہیں جاسکتا، نمونہ کے طور پر ہم چند اقوال پیش کرتے ہیں،

علم جرح و تعدیل کے سب سے پہلے عالم جنہوں نے سب سے پہلے رجال پر باقاعدہ کلام کیا وہ امام شعبہ ابن الحجاجؒ ہیں جو امیر المؤمنین فی الحدیث کے لقب سے مشہور ہیں وہ امام ابو حنیفہؒ کے بارے میں فرماتے ہیں ”کان والله ثقة ثقة“

جرح و تعدیل کے دوسرے بڑے امام یحییٰ بن سعید القطانؒ ہیں، یہ خود امام ابو حنیفہؒ کے شاگرد ہیں، اور حافظ ذہبیؒ نے ”تذکرۃ الحفاظ“ میں اور حافظ ابن عبد البرؒ نے ”الانتقاء“ میں نقل کیا ہے کہ وہ امام ابو حنیفہؒ کے اقوال پر فتویٰ دیا کرتے تھے، اور ان کا مقولہ ہے: ”جالسنا والله ابا حنیفۃً وسمعنا منه فکنت کلماتناظرۃ الیہ عرفتی فحجہ انه یتقی الله عزوجل“ اور یحییٰ ابن سعید القطانؒ ہی کا ایک دوسرا مقولہ علامہ سندھیؒ کی کتاب ”لتعلیم“ کے مقدمہ میں منقول ہے، کہ ”انه لا علم هذه الامة بما جاء عن الله ورسوله صلى الله عليه وسلم“

جرح و تعدیل کے تیسرے بڑے امام یحییٰ بن سعید القطانؒ کے شاگرد یحییٰ بن معینؒ ہیں، وہ امام ابو حنیفہؒ کے بارے میں فرماتے ہیں کہ: ”کان ثقة حافظاً لا یحدث الا بما یحفظ ما سمعت احداً یجرحه“ ایک اور موقع پر ان سے امام صاحبؒ کے بارے میں پوچھا گیا، ”اثقة هو؟“ تو انہوں نے جواب دیا: ”نعم ثقة ثقة هو“ وارجع من ان یکذب واجل قدر من ذلك، ”کذا فی مناقب الامام الاعظمؒ للکردی“

جرح و تعدیل کے چوتھے بڑے امام حضرت علی بن المدینیؒ ہیں، جو کہ امام بخاریؒ کے استاد اور نقدرِ رجال کے بارے میں بہت متشدد ہیں، لکھا صرح بہ الحافظ فی مقدمۃ فتح الباری، وہ فرماتے ہیں کہ "ابو حنیفۃ رومی عنہ الثوری وابن المبارک و هشام و کعب و عباد بن العوام و جعفر بن عون و ہوثفۃ لا بأس بہ"

نیز حضرت عبداللہ بن المبارکؒ فرماتے ہیں "لولا اعانۃ اللہ بآبی حنیفۃ و سفیان لکنست کسائر الناس" اور مکی بن ایرامؒ کا یہ مقولہ پیچھے گزری چکا ہے کہ "کان اعلیٰ اہل زمانہ" ان کے علاوہ یزید بن ہارونؒ، سفیان ثوریؒ، سفیان بن عیینہؒ، اسرائیل بن یونسؒ، یحییٰ بن آدمؒ، دکیع بن الجراحؒ، امام شافعیؒ، اور فضل بن دکین رحمہم اللہ جیسے ائمہ حدیث سے بھی امام ابو حنیفہؒ کی توفیق منقول ہے، علم حدیث کے ان بڑے بڑے اساطین کے اقوال کے مقابلہ میں دو تین افراد کی جرح کس طرح قابل قبول ہو سکتی ہے، لہذا اگر فیصلہ کثرتِ تعداد کی بنیاد پر ہو تب بھی امام صاحبؒ کی تعدیل بھاری رہے گی،

جرح و تعدیل کے تعارض کو رفع کرنے کا دوسرا طریقہ جو کہ جرح و تعدیل کے تیسرے اصول کی حیثیت رکھتا ہے وہ حافظ ابن الصلاحؒ نے مقدمہ میں بیان کیا ہے اور اسے جمہور محدثین کا مذہب قرار دیا ہے وہ یہ کہ اگر جرح مفسرہ ہو یعنی اس میں سببِ جرح بیان نہ کیا گیا ہو تو تعدیل ہمیشہ اس پر راجح رہے گی، خواہ تعدیل مفسرہ ہو یا مبہم، اس اصول پر دیکھا جائے تو امام ابو حنیفہؒ کے خلاف جتنی جرحیں کی گئی ہیں وہ سب مبہم ہیں اور ایک بھی مفسرہ نہیں، لہذا ان کا اعتبار نہیں، اور تعدیلات تمام مفسرہ ہیں، کیونکہ اس میں ورع و تقویٰ اور تمام چیزوں کا اثبات کیا گیا ہے، خاص طور سے اگر تعدیل میں اسبابِ جرح کی تردید کر دی گئی ہو تو وہ سب سے زیادہ مقدم ہوتی ہے، اور امام صاحبؒ کے بارے میں ایسی تعدیلات بھی موجود ہیں مثلاً حافظ ابن عبد البرؒ الاًستقار فی فضائل الثلاثۃ الفقہاء میں لکھتا ہے کہ "اکثر ما عابوا علیہ الاغراق فی الرأی والقیاس ولیس ذلک بعیب" خلاصہ یہ ہے کہ "الجرح مقدم علی التعدیل" کا قاعدہ اس وقت معتبر ہوتا ہے جبکہ جرح مفسرہ ہو، اور اس کا سبب بھی معقول ہو، اور بعض علماء کے نزدیک یہ شرط بھی ہو کہ محدثین کی تعداد جارحین سے زیادہ نہ ہو،

② امام ابو حنیفہؒ پر دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ حافظ شمس الدین ذہبی رحمہ اللہ

”میزان الاعتدال فی اسماء الرجال“ میں امام ابو حنیفہؒ کا تذکرہ ان الفاظ میں کیا ہے ”التعلیل بن ثابت الکوفی امام اهل الراعی ضعفه النسائی وابن عدی والد ارقطنی واخرون“ اس کا جواب یہ ہے کہ ”میزان الاعتدال“ میں یہ عبارت بلاشبہ الحاقی ہے، یعنی مصنف نے نہیں بھی بلکہ کسی اور شخص نے اسے حاشیہ پر لکھا اور بعد میں متن میں شامل ہو گیا، یا تو کسی کاتب کی غلطی سے یا جان بوجھ کر اس میں داخل کر دیا گیا، اس کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں :-

۱۔ حافظ ذہبیؒ نے ”میزان الاعتدال“ کے مقدمہ میں یہ تصریح فرمائی ہے کہ میں اس کتاب میں ان بڑے بڑے ائمہ کا تذکرہ نہیں کر دے گا جن کی جلالت قدر حد تو اتر کر پہنچی ہوئی ہے، خواہ ان کے بارے میں کسی شخص نے کوئی کلام بھی کیا ہو، پھر ان بڑے بڑے ائمہ کی مثال میں امام ابو حنیفہؒ کا نام بھی انھوں نے صراحت ذکر کیا ہے، پھر یہ کیسے ممکن ہے کہ انھوں نے اس کتاب میں امام صاحبؒ کا ذکر کیا ہو؟

۲۔ پھر جن بڑے بڑے ائمہ کا تذکرہ حافظ ذہبیؒ نے ”میزان الاعتدال“ میں نہیں کیا ان کے تذکرہ کے لئے انھوں نے ایک مستقل کتاب ”تذکرۃ الحفاظ“ لکھی ہے، اور اس کتاب میں امام ابو حنیفہؒ کا نہ صرف تذکرہ موجود ہے، بلکہ ان کی بڑی مدح و توصیف بیان کی گئی ہے، ۳۔ حافظ ابن حجرؒ نے اپنی کتاب ”لسان المیزان“ کو ”میزان الاعتدال“ پر ہی مبنی کیا اور جن جن بزرگوار کا تذکرہ ”میزان الاعتدال“ میں نہیں ہے ان کا تذکرہ ”لسان المیزان“ میں بھی نہیں ہے، سوائے چند ایک کے، اور ”لسان المیزان“ میں امام ابو حنیفہؒ کا تذکرہ موجود نہیں، یہ اس بات کی صریح دلیل ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے بارے میں یہ عبارت اصل ”میزان الاعتدال“ میں بھی نہیں تھی بعد میں بڑھا دی گئی،

۴۔ ہمارے شیخ عبدالفتاح ابو غدہ الحلبي حفظہ اللہ نے ”الرفع والتکمیل“ کے حاشیہ کے صفحہ ۱۰۱ پر لکھا ہے کہ ”میں نے دمشق کے مکتبہ ظاہریہ میں ”میزان الاعتدال“ کا ایک نسخہ دیکھا (تحت الرقم ۲۶۸ شہد) جو پورا کا پورا حافظ ذہبیؒ کے ایک شاگرد علامہ شرف الدین الوانی کے قلم سے لکھا ہوا ہے اور اس میں یہ تصریح ہے کہ میں نے یہ نسخہ اپنے استاد حافظ ذہبیؒ کے سامنے تین مرتبہ پڑھا وہ ان کے مسودہ سے اس کا مقابلہ کیا، اس نسخہ میں امام ابو حنیفہؒ کا تذکرہ موجود نہیں ہے، اسی طرح میں نے مراکش کے دارالحکومت رباط کے مشہور کتب خانہ ”المخزانه العامه“ میں ۱۳۹۹ ق نمبر کے تحت ”میزان الاعتدال“ کا ایک قلمی نسخہ دیکھا، جس پر حافظ ذہبیؒ کے بہت سے

شاگردوں کے پڑھنے کی تاریخیں درج ہیں اور اس میں یہ بھی تصریح ہے کہ حافظ ذہبیؒ کے ایک شاگرد نے اُن کے سامنے اُن کی وفات سے صرف ایک سال پہلے پڑھا تھا، اس نسخہ میں بھی امام ابو حنیفہؒ کا تذکرہ موجود نہیں ہے، یہ اس بات کا دستاویزی ثبوت ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے بارے میں یہ عبارت کسی نے بعد میں بڑھائی ہے، اصل نسخہ میں موجود نہ تھی، لہذا ثابت ہو گیا کہ حافظ ذہبیؒ کا درامہ امام ابو حنیفہؒ کی تضعیف و تنقیص کے الزام سے بالکل پاک ہے، نیز حافظ ذہبیؒ ایسی بالکل بھی کیسے کہے ہیں جبکہ خود انھوں نے ایک مستقل کتاب امام ابو حنیفہؒ کے مناقب پر لکھی ہے، پھر جہانگ حافظ ابن عدیؒ کا تعلق ہے تو اُن کے بارے میں کچھ لکھا جا چکا ہے کہ وہ بیشک شرع میں امام ابو حنیفہؒ کے مخالف تھے، اور اس زمانہ میں انھوں نے امام صاحبؒ پر جرح بھی کی لیکن بعد میں وہ امام طحاویؒ کے شاگرد بنے تو امام ابو حنیفہؒ کی عظمت کا احساس ہوا، چنانچہ انھوں نے اپنی سابقہ غلطی کے کفارہ کے طور پر امام ابو حنیفہؒ کی مسند ترمذیؒ، لہذا ان کے سابقہ قول کو امام صاحبؒ کے خلاف حجت میں پیش نہیں کیا جاسکتا، اور امام نسائیؒ کی جرح کا جواب گزر چکا ہے،

③ تیسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ امام دارقطنیؒ نے اپنی سنن میں حدیث نبویؐ ”من کان لہ امام فقرا لہ الامام لہ قراۃ“ کے تحت لکھا ہے کہ ”لم یسندہ عن موسیٰ بن ابی عائشۃ غیر ابی حنیفۃ والحسین بن عمارۃ و ہما ضعیفان“

اس کا جواب یہ ہے کہ بیشک امام ابو حنیفہؒ کے بارے میں امام دارقطنیؒ کی جرح ثابت ہے، لیکن اس کا جواب وہی ہے جو امام نسائیؒ کی جرح کا ہے، غور کرنے کی بات ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے بارے میں امام شعبہؒ، یحییٰ بن سعید القطانؒ، یحییٰ بن معینؒ، علی بن المدینیؒ، عبد اللہ بن المبارکؒ، سفیان ثوریؒ، دیکح بن الجراحؒ، یحییٰ بن ابراہیمؒ، اسرائیل بن یونسؒ اور یحییٰ بن آدمؒ جیسے ائمہ حدیث کا قول معتبر ہو گا جو امام ابو حنیفہؒ کے معاصر ہیں، یا اُن کے قریب الہمد ہیں، یا امام دارقطنیؒ کا جو امام صاحبؒ کے دو سو سال بعد پیدا ہوئے، بلکہ یحییٰ بن معین کے قول سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اُن کے زمانہ تک کسی شخص نے بھی امام صاحبؒ پر جرح نہیں کی، کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ ”ما سمعت احداً یجرحہ“

اب سوال یہ رہ جاتا ہے کہ امام نسائیؒ اور امام دارقطنیؒ جیسے ائمہ حدیث نے امام صاحبؒ کے بارے میں ایسی بے بنیاد بات کیسے کہہ دی؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ہمیں ان بزرگوں کے اخلاص پر کوئی بدگمانی نہیں، لیکن واقعہ

یہ کہ امام اعظم ابو حنیفہؒ کو اللہ تعالیٰ نے جو مقام بخشا تھا اس کی بناء پر ان کے حاسدین بے شمار تھے، اور انھوں نے امام صاحبؒ کے بارے میں طرح طرح کی باتیں مشہور کر رکھی تھیں، مثلاً یہ پردہ پیگنڈہ تو عام تھا کہ امام صاحبؒ قیاس کو احادیث پر ترجیح دیتے ہیں، یہ پردہ پیگنڈہ اس شدت کے ساتھ کیا گیا کہ بعض ایسے اہل علم بھی اس سے متاثر ہو گئے جو امام ابو حنیفہؒ کے حالات سے ذاتی طور پر واقف نہیں تھے، ان اہل علم میں سے جن حضرات کو حقیقت حال کا علم ہو گیا انھوں نے بعد میں امام صاحبؒ کی مخالفت سے رجوع بھی کر لیا، جیسے حافظ ابن عدی کی مثال گذری، درہمی مثال امام اوزاعی کی ہے،

علامہ کردریؒ نے صیمریؒ سے اپنی سند سے عبداللہ بن المبارکؒ کا یہ قول ”مناقب الامام الاعظم“ جلد اول میں صفحہ ۳۹ پر نقل کیا ہے کہ ”میں شام آیا اور امام اوزاعیؒ سے ملا، انھوں نے جب یہ سنا کہ میں کوفہ سے آیا ہوں تو مجھ سے پوچھا ”مَنْ هَذَا الْمُبْتَدِعِ الْخَارِجِ بِالْكَوْفَةِ يَكْنَى بِابِي حَنِيفَةَ“ عبداللہ بن المبارکؒ فرماتے ہیں کہ میں نے اس وقت اُن کو کوئی مفصل جواب دینا مناسب نہ سمجھا، اور اپنے ٹھکانے پر واپس آ گیا، البتہ بعد میں میں نے یہ کیا کہ امام ابو حنیفہؒ کے مستنبط کئے ہوئے فقہی مسائل جو میرے پاس محفوظ تھے تین دن میں اُن کا ایک مجموعہ تیار کیا، اور اُن کے شروع میں ”قال ابو حنیفہؒ“ کے بجائے ”قال النعمان بن ثابت“ لکھ دیا، اور اسے تیسرے دن امام اوزاعیؒ کے پاس لے گیا، انھوں نے اس کا مطالعہ کیا اور میرے سے دریافت کیا، ”مَنْ النعمان؟“ قلت ابو حنیفہؒ الذی ذکرته“ اس کے بعد میں نے دیکھا کہ امام اوزاعیؒ کی ملاقات امام ابو حنیفہؒ سے ہوئی، دونوں میں انہی مسائل پر گفتگو ہوتی رہی جو مسائل میں نے لکھ کر امام اوزاعیؒ کو پیش کئے تھے، امام اعظمؒ ان مسائل کو میرے سے زیادہ کھول کھول کر وضاحت کے ساتھ بیان کرتے رہے، جب امام ابو حنیفہؒ چلے گئے تو میں نے امام اوزاعیؒ سے دریافت کیا ”کیف رأیتہ؟“ تو انھوں نے جواب دیا ”غبطت الرجل لکثرة علمه ووفور عقله استغفر الله لقد كنت في غلط ظاهر الزمه فانه بخلاف ما بلغني عنه“

البتہ جن اہل علم کو امام صاحبؒ کے بارے میں حقیقت معلوم نہ ہو سکی وہ اپنے سابقہ موقف پر قائم رہے، اپنے اخلاص کی وجہ سے وہ انشاء اللہ معذور ہیں، لیکن اُن کے اقوال کو ایسے لوگوں کے مقابلہ میں حجت نہیں بنایا جاسکتا جو امام صاحبؒ سے حقیقتہً واقف تھے، خلاصہ یہ کہ علم حدیث میں امام ابو حنیفہؒ کا مقام نہایت بلند پایہ ہے، اور جن حضرات کو

ان سے تکرر ہوا وہ غلط اطلاعات کی بناء پر ہوا، یہی وجہ ہے کہ جن حضرات نے انصاف کے ساتھ امام صاحبؒ کے حالات کا مطالعہ کیا ہے وہ اسی نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ علم حدیث میں بھی امام ابو حنیفہؒ بلند مقام کے حامل ہیں، اور ان پر اعتراضات درست نہیں، چنانچہ نواب صدیق حسن خان صاحبؒ اپنی کتاب ”التاج المکمل“ میں امام ابو حنیفہؒ کا تذکرہ کرتے ہوئے ان کے فقہ اور ورع کی تعریف کرتے ہیں، اور آخر میں لکھتے ہیں ”ولم یکن یعاب بشیء سونی قلۃ العربیۃ“

یہاں نواب صدیق حسن خان صاحبؒ نے علم حدیث کے اعتبار سے امام ابو حنیفہؒ پر کوئی اعتراض نہیں کیا، البتہ قلت عربیت کا الزام لگایا ہے، اور یہ الزام بھی کسی طرح درست نہیں، دراصل یہ جملہ نواب صاحبؒ نے قاضی ابن خلکانؒ کی ”وفیات الاعیان“ سے نقل کیا ہے لیکن آگے خود قاضی ابن خلکانؒ نے اس الزام کی جو تردید کی ہے اسے نواب صاحبؒ نے نقل نہیں کیا، قاضی ابن خلکانؒ نے لکھا ہے کہ امام صاحبؒ پر قلت عربیت کا جو الزام عائد کیا گیا ہے اس کی بنیاد صرف ایک واقعہ پر ہے، اور وہ یہ کہ ایک مرتبہ امام ابو حنیفہؒ مسجد حرام میں تشریف فرما تھے، وہاں ایک مشہور نحوی نے ان سے پوچھا کہ اگر کوئی شخص کسی کو پتہ دار کر بلا کر دے تو اس پر قصاص آئے گا یا نہیں، امام صاحبؒ نے فرمایا نہیں، اس پر نحوی نے متعجب ہو کر پوچھا ”ولورماہ بصخرة؟“ اس پر امام صاحبؒ نے فرمایا کہ ”نعم ولورماہ بابا قبیل“ اس سے اس نحوی نے یہ مشہور کر دیا کہ امام صاحبؒ کو عربیت میں ہمارت نہیں، کیونکہ ”بابی قبیل“ کہنا چاہئے تھا، لیکن قاضی ابن خلکانؒ لکھتے ہیں کہ امام صاحبؒ پر یہ اعتراض درست نہیں کیونکہ بعض قبائل عرب کی لغت میں اسماء مکبرہ کا اعراب حالت جر ہی میں بھی الف سے ہوتا ہے، چنانچہ ایک شاعر کا مشہور شعر ہے ع

ان اباہا و ابا اباہا ۛ قد بلغانی امجدنا یتاہا

یہاں قاعدہ کی رُو سے ”ابا اباہا“ ہونا چاہئے تھا، لیکن شاعر نے حالت جر ہی میں بھی اعراب الف سے ظاہر کیا، لہذا امام ابو حنیفہؒ کا مذکورہ بالا قول انہی قبائل عرب کی لغت کے مطابق تھا، صرف اس واقعہ کو بنیاد بنا کر امام عظیم ابو حنیفہؒ کی جیسی شخصیت پر قلت عربیت کا الزام نا انصافی کے سوا کچھ نہیں، یہاں اس بحث کا مختصر خلاصہ ذکر کیا گیا ہے، تفصیل علامہ ظفر احمد عثمانیؒ کی کتاب ”انجاء الوطن من الازدرار بامام الزمّٰن“ میں دیکھی جاسکتی ہے،

③ چوتھا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ امام بخاریؒ نے ”تاریخ صغیر“ میں نعیم ابن حمار کے

حوالہ سے روایت کیا ہو کہ جب امام ابو حنیفہؒ کی وفات کی خبر سفیان ثوریؒ کی مجلس میں پہنچی، تو انھوں نے فرمایا "الحمد لله كان ينقض الاسلام عروة عروة ما ولد في الاسلام اشيم منه" اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت بلاشبہ غلط ہے، اس کے بارے میں امام بخاریؒ کو تو متہم نہیں کیا جاسکتا، انھوں نے جیسا سنا ویسا لکھ دیا، یہ نعیم بن حماد امام ابو حنیفہؒ کے بارے میں نہایت متعصب ہے، اسی لئے اس روایت کی تکذیب کے لئے صرف اتنا کہنا ہی کافی ہے کہ یہ نعیم بن حماد سے مروی ہے، کیونکہ حافظ ابن حجرؒ نے "تہذیب التہذیب" میں کئی ائمہ حدیث سے نقل کیا ہے کہ اگرچہ بعض لوگوں نے نعیم کی توثیق کی ہے لیکن وہ امام ابو حنیفہؒ کے معاملہ میں جھوٹی روایات نقل کرتے ہیں حافظؒ فرماتے ہیں "یروی حکایات فی ثلب ابی حنیفۃ کلمہ کذب" اس جملہ کے بعد اس حکایت کی جواب دہی کی ضرورت نہیں رہتی، اور سوچنے کی بات ہو کہ سفیان ثوریؒ ایسی بات کیسے کہہ سکتے ہیں جبکہ وہ خود امام صاحبؒ کے شاگرد ہیں، اور تقریباً نوے فی صد مسائل فقہیہ میں امام ابو حنیفہؒ کی موافقت کرتے ہیں، اور خود انہی کا واقعہ ہے جو غالباً حافظ ابن حجرؒ ہی نے نقل کیا ہے، کہ جب امام ابو حنیفہؒ اُن کے بھائی کی تعزیت کے لئے اُن کے پاس آئے تو سفیان ثوریؒ نے اپنے حلقہ درس سے کھڑے ہو کر ان کا استقبال کیا، بعض حاضرین نے اس تعظیم پر اعتراض کیا، تو امام سفیانؒ نے جواب دیا: "هَذَا رَجُلٌ مِنَ الْعُلَمَاءِ بِمَكَانٍ فَإِنْ لَمْ أَقِمْ لِعَلَمِهِ قِمَتَ لِسْنِهِ وَإِنْ لَمْ أَقِمْ لِسْنِهِ قِمَتَ لِقَمِهِ وَإِنْ لَمْ أَقِمْ لِقَمِهِ قِمَتَ لُورَعِهِ" اس سے صاف ظاہر ہے کہ سفیان ثوریؒ امام ابو حنیفہؒ کی کتنی عزت کرتے تھے، یہاں یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ امام بخاریؒ جیسے جلیل القدر محدث نے ایسا جھوٹا قصہ کیونکر روایت کر دیا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے خلاف تعصب رکھنے والوں نے امام بخاریؒ کو امام ابو حنیفہؒ کے خلاف بہت مکدر کیا ہوا تھا، اس لئے انھیں نعیم بن حماد کی روایات میں کوئی بھی خرابی محسوس ہی نہ ہو سکی، حاسدین کی سازشوں کے علاوہ امام بخاریؒ کے مکدر کا ایک سبب یہ بھی ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کے استاذ حمیدی ظاہری المسلک تھے، اور ظاہر کو حنفیہ کے خلاف ہمیشہ سے غیظ رہا ہے، لہذا امام بخاری رحمہ اللہ بھی اپنے استاذ کے اثرات سے خالی نہ رہ سکے،

شیخ عبدالوہاب شعرائیؒ نے "المیزان الکبریٰ" میں نقل کیا ہے کہ شروع میں سفیان ثوریؒ

بھی بعض لوگوں کے اس خیال سے متاثر ہو گئے تھے کہ امام صاحب قیاس کو نصوص پر مقدم رکھتے ہیں، چنانچہ ایک دن سفیان ثوریؒ مقاتل بن حیان، حماد بن سلمہ، اور جعفر صادق رحمہم اللہ ان کے پاس گئے، اور بہت سے مسائل پر صبح سے ظہر تک گفتگو رہی، جس میں امام صاحب نے اپنے مذہب کے دلائل پیش کئے، تو آخر میں سب حضرات نے امام صاحب کے ہاتھ چومے اور ان سے کہا "انت سید العلماء فاعف عنا فیما مضیٰ منّا من وقیعتنا فیک بغیر علم"

⑤ ایک اعتراض یہ بھی کیا جاتا ہے کہ ولید بن مسلم کہتے ہیں کہ "قال مالک بن انس ائذ کو ابو حنیفہؒ فی بلادکم قلت نعم فقال ما ینبغیٰ لبلادکم ان تسمکن" اس کے جواب میں شیخ عبدالوہاب شرانیؒ "المیزان الکبریٰ" میں لکھتے ہیں کہ حافظ مزنیؒ نے فرمایا ہے کہ اس روایت کے راوی ولید بن مسلم ضعیف ہیں، اور اگر بالفرض امام مالکؒ کا یہ قول ثابت بھی ہو تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جس شہر میں امام ابو حنیفہؒ جیسا عالم موجود ہو تو وہاں کسی اور عالم کی ضرورت نہیں،

⑥ ایک اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کی روایات صحاح ستہ میں موجود نہیں اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ائمہ ستہ کے نزدیک وہ قابل استدلال نہ تھے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ انتہائی سطحی اور عامیانہ اعتراض ہے، ان حضرات کا کسی جلیل القدر امام سے روایات کو اپنی کتاب میں نہ درج کرنا اس کی تضعیف کو مستلزم نہیں ہی، کھلی ہوئی بات ہے کہ امام بخاریؒ نے امام شافعیؒ کی بھی کوئی روایت نہیں لی ہے، بلکہ امام احمد بن حنبلؒ جو امام بخاریؒ کے استاذ ہیں اور جن کی صحبت انھوں نے بہت اٹھائی ہے، ان کی بھی پوری صحیح بخاری میں صرف دو روایتیں ہیں، ایک تعلیقاً منقول ہے اور دوسری امام بخاریؒ نے کسی واسطہ سے روایت کی ہے، اسی طرح امام مسلمؒ نے اپنی صحیح میں امام بخاریؒ سے کوئی روایت نقل نہیں کی، حالانکہ وہ ان کے استاذ ہیں، نیز امام حسمدؒ نے اپنی مسند میں امام مالکؒ کی صرف تین روایات ذکر کی ہیں، حالانکہ امام مالکؒ کی سند اصح الاسانید شمار کی جاتی ہے، کیا اس سے یہ نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ امام شافعیؒ، امام مالکؒ، امام احمدؒ، تینوں ضعیف ہیں، اس معاملہ میں حقیقت وہ ہے جو علامہ زاہد الکوثریؒ نے "شروط الائمة الخمسة للحازمی" کے حاشیہ پر لکھی ہے، کہ درحقیقت ائمہ حدیث کے پیش نظر یہ بات تھی کہ وہ ان احادیث کو زیادہ سے زیادہ محفوظ کر جائیں، جن کے ضائع ہونے کا خطرہ تھا بخلاف امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام حسمدؒ جیسے حضرات کہ ان کے

تلامذہ اور مقلدین کی تعداد اتنی زیادہ تھی کہ ان کی روایات کے ضائع ہونے کا اندیشہ نہ تھا، اس لئے انھوں نے اس کی حفاظت کی زیادہ ضرورت محسوس نہ کی،

امام ابو حنیفہؒ پر سب سے بڑا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ وہ قیاس کو نصوص پر مقدم کرتے ہیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات واقعہ کے بالکل خلاف ہے، اس کے برعکس امام صاحبؒ تو بعض اوقات متکلم فیہ حدیث کی وجہ سے بھی قیاس کو چھوڑ دیتے ہیں، جیسا کہ نقض الوضوء بالقیسۃ کے مسئلہ میں انھوں نے قیاس کو ترک کر دیا، حالانکہ اس باب میں احادیث متکلم فیہ ہیں اور دوسرے ائمہ نے ان کو چھوڑ کر قیاس پر عمل کیا ہے،

اس مسئلہ میں شیخ عبدالوہاب شرانیؒ نے جو خود شافعی المسلک ہیں اپنی کتاب "المیزان الکبریٰ" میں ایک مستقل فصل قائم کی ہے، "فصل فی بیان ضعف قول من نسب الامام اباحنیفۃ الی انہ یقدم القیاس علی حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" اس فصل میں وہ تحریر فرماتے ہیں: "اعلم ان هذا الکلام صدر من متعصب علی الامام متهم فی دینہ غیر متورع فی مقالہ غافل عن قوله تعالیٰ "ان السمع والبصر والفؤاد کل اولئک کان عنه مسئولا" وعن قوله تعالیٰ "ما یلفظ من قول الا لدیه رقیب عتید" وقد روی الامام ابو جعفر الشیخ اماری (نسبہ الی قریۃ من قری بلخ) بالسند المتصل الی الامام ابی حنیفۃ رضی اللہ عنہ "کذب اللہ وافتری علینا من یقول عنا اننا نقدم القیاس علی النصوص وهل یحتاج بعد النص الی قیاس وکان رضی اللہ عنہ یقول نحن لا نقیس الا عند الضرورة الشدیدة وذلك اننا ننظر اولاً فی دلیل تلك المسئلة من الكتاب والسنة واقضية الصحا فان لم نجد دلیلاً قسنا حینئذ، وفی رواية اخرى کان یقول ما جاء عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فعلى الرأس والعین بابی هو واتی وليس لنا مخالفة و ما جاءنا عن اصحابه بتخیرنا وما جاءنا عن غیرهم فہم رجال ونحن رجال،

اس کے علاوہ شیخ شرانیؒ تحریر فرماتے ہیں: "اعلم یا اخي انی لم احب علی الامام بالصدر و احسان الظن فقط كما یفعل بعض واتما اجبت عنه بعد التتبع والفحص فی کتب الادلة ومذهبه اول المذاہب تدویناً وانحرها انقراضاً

کما قال بعض اهل الكشف،

امام ابو حنیفہؒ پر یہ اعتراض بھی کیا جاتا ہے کہ اُن کے اکثر مستدلّات علم حدیث

کی رُو سے ضعیف ہوتے ہیں،

اس کا تفصیلی جواب تو ہر مسئلہ کے تحت الشارح اللہ آئے گا ہی، اس کے علاوہ ان کا مجموعی جواب شیخ عبدالوہاب شرانیؒ نے دیا ہے وہ لکھتے ہیں کہ میں نے امام ابو حنیفہؒ کے ادرالہ پر خوب غور کیا، اور اس نتیجہ پر پہنچا کہ امام صاحبؒ کے دلائل یا تو قرآن کریم سے ماخوذ ہیں یا احادیث صحیحہ سے یا احادیث حسنہ سے، یا ایسی ضعیف احادیث سے جو تعدد طرق کی وجہ سے حسن کے درجہ میں آگئی ہیں، اس سے نیچے کی کوئی دلیل نہیں، انتہی کلامہ۔ اس کے علاوہ احادیث کی تصحیح و تضعیف کے جو اصول پہلے بیان کئے گئے اگر ان کو ذہن میں رکھا جائے تو اس اعتراض کا اور احناف پر کئے جانے والے دوسرے اعتراضات کا جواب بآسانی معلوم ہو سکتا ہے، امام عظیم رحمہ اللہ تعالیٰ کے بارے میں اتنی باتیں ایک منصف کے لئے کافی ہو سکتی ہیں، مزید تفصیلات کے لئے مندرجہ ذیل کتابیں مفید ہوں گی۔

- ① "انجار الوطن عن الازورار بامام الزّمن" لمولانا شیخ ظفر احمد عثمانی نور اللہ مرقدہ،
 - ② "الرفع والتکمیل فی الجرح والتّعلیل" للامام عبدالحی اللکھنویؒ مع تعلیقہ للشیخ عبدالفتاح ابی غدة الحلبي حفظہ اللہ،
 - ③ مقدمۃ لتعلیق المجد علی الموطأ للامام محمد بن اسماعیل اللکھنوی رحمہ اللہ تعالیٰ،
 - ④ الانتقار فی فضائل ثلاثۃ الائمة الفقہاء، للحافظ ابن عثیمہ الاندلسی رحمہ اللہ،
 - ⑤ تبلیض لصحیفۃ فی مناقب الامام ابی حنیفۃ رحمہ اللہ بحبلال الدین ابو طیّج،
- واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب،

تقلیدِ ائمہ کا مسئلہ

ہر مسلمان پر اطاعتِ دراصل اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی فروع ہے، بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت بھی اس لئے کی جاتی ہے کہ آپ نے اللہ کے احکام کی تشریح فرمائی، ورنہ مطاع بالذات سوائے اللہ تبارک و تعالیٰ کے کوئی نہیں، لیکن ظاہر ہے کہ ایک عام آدمی کے لئے نہ تو یہ ممکن ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ سے براہِ راست ہم کلام ہو کر اس کی مرضی معلوم کر سکے، اور نہ یہ ممکن ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے براہِ راست رجوع کر کے اللہ کے احکام کا علم حاصل کر سکے، لہذا اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کا راستہ اب اس کے سوا کچھ نہیں کہ اللہ کے کلام یعنی قرآن کریم اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال یعنی سنت کی طرف رجوع کیا جائے،

اب قرآن و سنت کے بعض احکام تو ایسے ہیں جو قطعی الثبوت بھی ہیں اور قطعی الدلالة بھی، اور ان میں نہ کوئی ابہام و اجمال ہے اور نہ کوئی تعارضِ ادلہ، مثلاً زنا کی حرمت، صلواتِ خمسہ کی فرضیت، صوم، زکوٰۃ، اور حج کی فرضیت، محرمات سے نکاح کا عدم جواز وغیرہ، اس قسم کے احکام کو ہر شخص قرآن و سنت سے سمجھ سکتا ہے، لہذا یہ مسائل نہ تو اجتہاد کا محل ہیں اور نہ تقلید کا،

البتہ قرآن و سنت کے احکام کی دوسری قسم وہ ہے جس میں کوئی ابہام یا اجمال یا تعارضِ ادلہ پایا جاتا ہے، مثلاً قرآن کریم کا ارشاد ہے ”وَالسُّلْطٰنٰتُ یَاۡدُبُنَّ بِالْفِیۡہِیۡنَ ثَلٰثَہٗ قُرُوۡہٍ“ اس میں قُرُوۡہ لغوی اعتبار سے مشترک ہے، جس کے معنی حصن کے بھی آتے ہیں اور ظہر کے بھی، یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس کے کون سے معنی پر عمل کیا جائے، اسی طرح حدیث میں ارشاد ہے ”مَنْ لَمْ یَذَرَ الْمَخَابِرَ فَلَیْوَ دَنْ بِحَرْبٍ مِنَ اللّٰهِ وَرَسُولِهِ“ اس میں ”مَخَابِرَ“ یعنی مزارعت کی ممانعت کی گئی ہے، اب مزارعت کی کئی صورتیں ہوتی ہیں، اور حدیث میں اس کا بیان نہیں ہے کہ کونسی صورت جائز اور کونسی ناجائز ہے؟ یا مثلاً ایک طرف حدیث

میں ارشاد ہے: "لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب" جس کا ظاہری تقاضا یہ ہے کہ قرأت فاتحہ امام، مقتدی اور منفرد سب پر فرض ہے، لیکن دوسری حدیث میں ارشاد ہے "من كان له امام فقرأه الامام له قراءة" اس کا تقاضا یہ ہے کہ مقتدی پر کسی قسم کی قرأت واجب نہ ہو، اس ظاہری تعارض کو رفع کرنے کے لئے ایک صورت تو یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ پہلی حدیث اصل ہے، اور دوسری حدیث میں قرأت سے مراد قرأت فاتحہ نہیں بلکہ قرأت سورہ ہے، اور دوسری صورت یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ دوسری حدیث اصل ہے اور پہلی حدیث میں خطاب صرف امام اور منفرد کو ہے، مقتدی کو نہیں، ان دونوں صورتوں میں سے کونسی صورت اختیار کی جائے؟ اس قسم کے مسائل قرآن و سنت کی تشریح میں بکثرت پیدا ہوتے رہتے ہیں،

ایسے مواقع پر عقلاً دو ہی صورتیں ممکن ہیں، ایک صورت یہ ہے کہ ان جیسے معاملات میں ہم خود اپنی عقل اور اپنے علم پر اعتماد کر کے کسی ایک جانب کو متعین کریں، اور اس پر عمل کریں، اور دوسری صورت یہ ہے کہ ہم اپنی عقل اور علم پر اعتماد کرنے کے بجائے یہ دیکھیں کہ ہمارے جلیل القدر اسلاف نے ان معاملات میں کیا طرز عمل اختیار کیا؟ اور اسلاف میں سے جس عالم مجتہد کے علم پر ہمیں زیادہ اعتماد ہو اُن کے قول پر عمل کریں، یہ دوسرا طریقہ کار اصطلاحاً "تقلید" کہلاتا ہے،

اگر انصاف کے ساتھ غور کیا جائے تو اس میں کوئی شبہ نہیں رہتا کہ ان دونوں طریقوں میں سے پہلا طریقہ زیادہ خطرناک ہے، اور اس میں گمراہی کے زیادہ امکانات ہیں، اس لئے کہ اس حقیقت سے کوئی بدترین جاہل ہی انکار کر سکتا ہے کہ ہمارے علم اور تقویٰ کو اسلاف کے علم اور تقویٰ سے کوئی نسبت نہیں، ائمہ مجتہدین اول تو ہمارے مقابلہ میں عہد رسالت سے کہیں زیادہ قریب تھے، اس لئے اُن کے لئے نزول قرآن کے ماحول اور قرآن و سنت کے ارشادات کے پورے پس منظر سے واقف ہونا ہمارے مقابلہ میں کہیں زیادہ آسان تھا، دوسرے

۱۔ بخاری ج ۱ ص ۴۰۲ کتاب الصلوٰۃ باب وجوب القراءة للامام والمأموم فی الصلوات کلماتی المحضو سفر
وما یجیر فیہا وما یخاف ۱۲

۲۔ رواہ الطحاوی فی شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۶۹) فی باب القراءة خلف الامام،

ان حضرات کو اللہ تبارک و تعالیٰ نے جو قوت حافظہ اور جو علم و فضل عطا فرمایا تھا ہمارے علم اور حافظہ کو اس سے کوئی نسبت نہیں جس کا امتحان ہر وقت کیا جاسکتا ہے، تیسرے اللہ تبارک و تعالیٰ اپنے اور اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کے حقائق و معارف اُس شخص پر نہیں کھولتا جو اس کی نافرمانیوں پر کمر بستہ ہو، لہذا قرآن و سنت کی صحیح مراد سمجھنے کے لئے علم کے ساتھ ساتھ تقویٰ کی شدید ضرورت ہے، اس لحاظ سے بھی جب ہم اپنے حالات کا موازنہ ائمہ مجتہدین سے کرتے ہیں تو بلاشبہ خاک اور عالم پاک کی نسبت نظر آتی ہے، اس لئے ہر انصاف پسند آدمی مذکورہ دور استوں میں سے لازماً اسی رہستہ کو محتاط قرار دے گا کہ اپنی عقل و علم پر اعتماد کے بجائے ائمہ مجتہدین میں سے کسی کی عقل و علم پر اعتماد کر کے اس کے مطابق عمل کیا جائے، اور اسی کو اصطلاح میں تقلید کہتے ہیں،

تقلید کی تعریف اصولیتین نے اس طرح کی ہے کہ ”العمل بقول امام مجتہد من غیر مطالبۃ دلیل“ اس تعریف کے پیش نظر بعض لوگوں نے یہ کہنا شروع کر دیا کہ بلا دلیل کسی کی بات مان لینا، اور اس کے قول کو حجت سمجھنا تو شرک ہے، لیکن تقلید کی جو حقیقت اور پر بیان کی گئی ہے اُس کی رُو سے یہ اعتراض خود بخود ختم ہو جاتا ہے، کیونکہ مجتہد کا قول اس کو مطاع یا شارع سمجھ کر اختیار نہیں کیا جا رہا، بلکہ شایع سمجھ کر اس کی تشریح پر اعتماد کیا جا رہا، اس کی واضح دلیل یہ ہے کہ تشریح قرآن و سنت کے جو احکام قطعی الثبوت والدلالة ہیں، ان میں ہم کسی امام مجتہد کی طرف رجوع نہیں کرتے، بلکہ مجتہد کی طرف رجوع صرف ان معاملات میں کیا جاتا ہے جہاں اجمال، ابہام یا تعارض کی بنا پر قرآن و سنت کی تشریح میں کوئی دشواری پیش آجاتی ہے، اور تقلید کی تعریف میں ”من غیر مطالبۃ دلیل“ کے الفاظ سے یہ مغالطہ نہ ہو کہ مجتہد کی بالذات اطاعت کی جارہی ہے، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ مجتہد کی طرف رجوع کیا ہی اس لئے جاتا ہے کہ ہمیں اس پر اعتماد ہوتا ہے کہ ان کے پاس اپنے قول کی کوئی مضبوط قرآنی یا حدیثی دلیل موجود ہے، البتہ ہم اُن سے اس دلیل کے بیان کا مطالبہ اس لئے نہیں کرتے کہ دلائل میں محاکمہ کرنے کے لئے جو قوت اجتہاد یہ درکار ہے وہ ہم میں موجود نہیں، اس لئے ہم مجتہد کے قول کو اختیار کرنے کے لئے اس کی دلیل اچھی طرح سمجھ لینے کو شرط قرار نہیں دیتے چنانچہ بہت سے معاملات میں مجتہد کی دلیل ہماری سمجھ میں آجاتی ہے اور بہت سے معاملات میں نہیں آتی، یہیں سے غیر مقلدین کا یہ اعتراض بھی دور ہو جاتا ہے کہ جب تقلید بے دلیل عمل

نام ہے، تو پھر مقلدین اپنی تصنیفات اور اپنی تقریروں میں دلائل سے بحث کیوں کرتے ہیں! اور جو آپ کا حاصل یہ ہوا کہ مجتہد کے دلائل کا علم تقلید کے منافی نہیں، البتہ مطالبہ دلیل پر امام کی پیروی کو موقوف نہ رکھنا تقلید کے منافی ہی، لہذا دلائل کا علم حاصل کرنے میں جتنی بھی کوشش کی جائے اسے تقلید کی مخالفت لازم نہیں آتی، پھر تقلید کی دو قسمیں ہیں، ایک صورت تو یہ ہے کہ تقلید کے لئے کسی امام و مجتہد کو معین نہ کیا جائے بلکہ کسی مسئلہ میں ایک امام کے قول کی تقلید کر لی جائے اور دوسرے مسئلہ میں کسی دوسرے امام کے قول کی، اس کو تقلید مطلق یا تقلید غیر شخصی کہتے ہیں، اور دوسری صورت یہ ہے کہ تقلید کے لئے کسی ایک امام کو معین کر لیا جائے، اور ہر مسئلہ میں اسی کی طرف رجوع کیا جائے، اس کو تقلید شخصی کہا جاتا ہے۔ ان دونوں قسموں کی حقیقت اس سے زائد کچھ نہیں کہ جو شخص براہ راست قرآن و سنت سے استنباط احکام کی صلاحیت نہیں رکھتا وہ کسی ایسے کے قول پر اعتماد کرتا ہے جو علم و تقویٰ کے اعتبار سے اس کی نظر میں معتد علیہ ہو، اور یہ وہ چیز ہے جس کا جواز بلکہ وجود قرآن و سنت سے ثابت ہے،

قرآن کریم اور تقلید

تقلیدِ ائمہ کی اصولی ہدایات خود قرآن کریم میں موجود ہیں۔

① سورہ نسا میں ارشاد ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ" اس آیت میں "اولی الامر" کی اطاعت کا حکم دیا گیا ہے، اولو الامر کی تفسیر بعض حضرات نے یہ کی ہے کہ اس سے امراء اور حکام مراد ہیں، لیکن مفسرین کی ایک بڑی جماعت یہ کہتی ہے کہ اس سے مراد علماء مجتہدین ہیں، چنانچہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ، حضرت جابر بن عبد اللہؓ، حضرت حسن بصریؓ، حضرت عطاء بن ابی رباحؓ، حضرت عطاء بن السائبؓ اور حضرت ابوالعالیہ رحمہم اللہ وغیرہ سے یہی تفسیر منقول ہے، کمافی تفسیر ابن جریرؓ اور امام رازیؓ نے تفسیر کبیری میں اسی کو راجح قرار دیا ہے، اس تفسیر کے مطابق یہ آیت تقلید کی واضح دلیل ہے، کیونکہ اس میں اللہ اور اس کے رسولؐ کے ساتھ علماء مجتہدین کی اطاعت کا بھی حکم دیا گیا ہے، تو گویا آیت کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ اور اس کے رسولؐ کی اطاعت کا طریقہ یہ ہے کہ علماء کی اطاعت کی جائے،

اس پر بعض غیر مقلدین یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اسی آیت کے آگے ارشاد ہے: "فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ" جس کا تقاضا یہ ہے کہ جہاں علماء میں اختلاف ہو وہاں کسی ایک کی تقلید کرنے کے بجائے اس کو اللہ اور اس کے رسولؐ کی طرف لوٹانا چاہئے،

یعنی یہ دیکھنا چاہئے کہ کونسا قول قرآن و سنت کے زیادہ مطابق ہے، اور یہ دیکھنا تقلید کے منافی ہو اس کا جواب یہ ہے کہ ”فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ“ میں خطاب مجتہدین کو ہے عوام کو نہیں، یعنی یہ مجتہدین کا کام ہے کہ وہ اختلافی مسائل میں یہ دیکھیں کہ کونسا حکم اوفق بالكتاب والسنۃ ہے، چنانچہ مشہور اہل حدیث عالم نواب صدیق حسن خان صاحب اپنی تفسیر ”فتح البیان“ میں اس آیت کے تحت لکھتے ہیں: ”والظاهر انہ خطاب مستأنف موجه للمجتہدین“ اور جب یہ خطاب مجتہدین کو ہوا تو اس کا تقلید سے کوئی تعارض نہ رہا،

⑤ سورۃ نساء ہی میں ارشاد ہے: ”وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأُمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَوَّاعًا بِهِ وَتَوَدُّهُمْ أَلَى الْوَيْلِ إِلَى الْوَيْلِ لَا مَلْجَأَ لَهُمْ إِلَّا إِلَىٰ أُولِي الْأَرْحَامِ لِيَسْتَنْبِطُوهُنَّ مِنْهُمْ“ اس آیت کا پس منظر یہ ہے کہ زمانہ جنگ میں بعض منافقین طرح طرح کی افواہیں پھیلا دیتے تھے، اور بعض سادہ لوح مسلمان ان افواہوں پر اعتماد کر کے انھیں آگے نقل کر دیتے تھے، اس طرح غلط افواہیں شہر میں پھیلنے لگتیں اور ان سے بد نظمی اور بد مزگی پیدا ہوتی، قرآن کریم میں ارشاد فرمایا گیا کہ مسلمانوں کو یہ چاہئے کہ جب بھی کوئی افواہ سنے تو اس کی اشاعت سے پہلے فقہاء صحابہ کی طرف رجوع کر کے ان کو بتائیں، تاکہ وہ معاملہ کی تہہ تک پہنچ کر مناسب کارروائی کر سکیں، یہ آیت اگرچہ ایک خاص واقعہ سے متعلق ہے لیکن اصول تفسیر کا مسلمہ قاعدہ ہے کہ ”العبارة بعوم اللفظ لا لخصوص السبب“ لہذا اس آیت میں تقلید کا اصولی جواز موجود ہے، چنانچہ امام رازیؒ نے تفسیر کبیر میں اور امام ابو بکر جصاصؒ نے احکام القرآن میں اس آیت سے تقلید کی مشروعیت پر استدلال کیا ہے، بعض غیر مقلدین اس کو دور دراز کا استدلال قرار دیتے ہیں، لیکن خود نواب صدیق حسن خانؒ نے تفسیر ”فتح البیان“ میں اس آیت سے حجیت قیاس پر استدلال کیا ہے، اگر اس سے قیاس کی حجیت پر استدلال دور دراز کا نہیں تو تقلید بھی استدلال کرنا دور دراز کا نہیں،

⑥ ”فَلَوْلَا نَفَعْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ“ اس آیت میں یہ ہدایت کی گئی ہے کہ تمام لوگوں کو ایک ہی کام میں مشغول نہ ہو جانا چاہئے، بلکہ کچھ لوگ جہاد کریں اور کچھ علم حاصل کریں، پھر علم حاصل کرنے والے لوگ پہلی قسم کے لوگوں کو دین کے مسائل بتائیں، اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں پہلی قسم کے لوگوں پر واجب ہوگا کہ وہ ان لوگوں کی بات مانیں اور یہی تقلید ہے،

④ "فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ" اس آیت میں یہ اصولی ہدایت کی گئی ہے کہ ناواقف آدمی کو واقف کار کی طرف رجوع کرنا چاہئے، یہاں بھی اگرچہ یہ آیت اہل کتاب کے بارے میں نازل ہوئی ہے لیکن "العبرة بعموم اللفظ" کے مطابق اس سے یہ قاعدہ نکلتا ہے کہ غیر عالم کو عالم کی طرف رجوع کرنا چاہئے، اور اسی کا نام تقلید ہے،

تقلید اور حدیث

① جامع ترمذی، سنن ابن ماجہ اور مسند احمد وغیرہ میں مروی ہے کہ "عن حذیفۃ" قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اتی لا ادری ما بقائی فیکم فافتدوا باذنہ من بعدی ابی بکر وعمر رضی اللہ عنہما، اس میں اقتدار کا حکم دیا گیا ہے، اور لفظ اقتدار انتظام امور میں کسی کی اطاعت کے لئے نہیں بلکہ دینی امور میں اطاعت کا حکم ہے،

② صحیح بخاری (ج ۱، ص ۹۹) میں کتاب الصلوۃ باب الرجل یأتم بالامام ویأتم الناس بالامام کے تحت مروی ہے کہ بعض صحابہ جماعت میں دیر سے آنے لگے تھے تو آپ نے ان کو جلدی آنے اور اگلی صفوں میں نماز پڑھنے کی تاکید کی اور ساتھ ہی ارشاد فرمایا "اتمتوا بی ولیاتکم بکم من بعدکم" اس کا ایک مطلب تو یہ ہے ہی کہ اگلی صفوں کے لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھ دیکھ کر آپ کی اقتدار کریں، لیکن اس کا ایک دوسرا مطلب یہ بھی ہے کہ صحابہ کرام آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کو اچھی طرح دیکھ لیں، کیونکہ آنے والی نسلیں صحابہ کی تقلید اور ان کا اتباع کریں گی، چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے "فتح الباری" میں اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے لکھا ہے: "وقیل معناه تعلموا متی احکام الشریعة ولیتعلم منکم التابعون بعدکم وکن لک اتباعہم الی انقراض الدنیا"

③ مشکوٰۃ المصابیح ج ۱ ص ۳۶ کتاب العلم کی فصل ثالث کے تحت امام بیہقیؒ کی "المخل" کے حوالہ سے حضرت ابراہیم بن عبد الرحمن العذری سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "یحمل هذا العلم من کل خلف عدولہ ینقرن عنہ تحریف الغالین وانتحال المبطلین وتأویل الجاہلین" اس حدیث میں جاہلوں کی تاویلات کی مذمت

کی گئی ہے، اور بتایا گیا ہے کہ ان تاویلات کی تردید علماء کافرینہ ہی، اس سے معلوم ہوا کہ جو لوگ قرآن و سنت کے علوم میں مجتہدانہ بصیرت نہیں رکھتے انھیں اپنی فہم پر اعتماد کر کے قرآن و سنت میں تاویلات نہیں کرنی چاہئیں، بلکہ علماء کی طرف رجوع کر کے اُن سے دین کے مسائل معلوم کرنے چاہئیں، اور اسی کا نام تقلید ہے، پھر یہاں یہ بات بھی قابل غور ہے کہ قرآن و سنت میں تاویلات وہی شخص کر سکتا ہے جسے قرآن و سنت کی کچھ شد بد ہو، لیکن حدیث میں ایسے شخص کو بھی جاہل قرار دیا گیا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ قرآن و سنت سے استنباط احکام کے لئے تھوڑی بہت معلومات کافی نہیں ہیں،

عہد صحابہ میں تقلید مطلق

یہی وجہ ہے کہ صحابہ کرام کے زمانہ میں جہاں اجتہاد کی بہت سی مثالیں ملتی ہیں وہاں تقلید کی بھی بہت سی مثالیں موجود ہیں، یعنی جو صحابہ کرام براہ راست قرآن و سنت سے استنباط احکام نہ کر سکتے تھے وہ فقہائے صحابہ کی طرف رجوع کر کے اُن سے مسائل معلوم کیا کرتے تھے، اور فقہاء صحابہ ان سوالات کا جواب دونوں طرح دیا کرتے تھے، کبھی دلیل بیان کر کے اور کبھی بغیر دلیل بیان کے، البتہ صحابہ کرام کے زمانہ میں تقلید شخصی کو ضروری نہیں سمجھا جاتا تھا، بلکہ تقلید مطلق اور تقلید شخصی دونوں کا رواج تھا، تقلید مطلق کی مثالیں صحابہ کرام کے زمانہ میں بیشمار ہیں، کیونکہ ہر فقیہ صحابی اپنے اپنے حلقہ اثر میں فتویٰ دیتا تھا، اور دوسرے حضرات اس کی تقلید کرتے تھے، چنانچہ علامہ ابن القیم اپنی کتاب "اعلام الموقعین" میں لکھتے ہیں کہ "والذین حَفِظَتْ عَنْهُمْ الْفُتُوٰی مِنْ اَصْحَابِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْہِ وَسَلَّم مِئۃٌ وَنِیْفٌ وَ ثَلٰثُوْنَ نَفْسًا مِّنْ رِّجُلٍ وَامْرَاۃٍ" ان حضرات کے تمام فتاویٰ تقلید مطلق کی مثال ہیں، بلکہ متعدد روایات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ کرام کے صرف قول کی نہیں بلکہ عمل کی بھی تقلید کی جاتی تھی، مثلاً موطا امام مالکؒ میں روایت ہے کہ حضرت عمرؓ نے حضرت طلحہؓ کو حالت احرام میں رنگین کپڑے پہنے ہوئے دیکھا تو اُن پر اعتراض کیا، انھوں نے جواب دیا کہ اس رنگ میں خوشبو نہیں ہے، اُس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ "انکم ایہا الرہط ائمة یقتدی بکم الناس فلوان رجلاً جاہلاً رأى هذا الثوب لقال ان طلحة بن عبید اللہ قد کان یلبس الثیاب المصبغة فی الاحرام فلا تلبسوا ایہا الرہط شیئاً من هذه الثیاب المصبغة"

اخرجه الموطا فی الحج فی باب لبس الثیاب المصبغة فی الاحرام واحمد فی مسند
ج ۱ ص ۱۹۲ فی احادیث عبد الرحمن بن عوف،

عہد صحابہ میں تقلید شخصی

اسی طرح عہد صحابہ میں تقلید شخصی کی بھی متعدد مثالیں ملتی ہیں، جن میں سے چند درج ذیل ہیں۔
① صحیح بخاری ج ۱ ص ۲۳ میں کتاب الحج "باب اذا حاضت المرأة بعد ما افاضت" کے
تحت حضرت عمرؓ سے روایت ہے "ان اهل المدينة سألوا ابن عباسؓ عن امرأة طافت
ثم حاضت قال لهم تنفرو قالوا لا نأخذ بقولك وندع قول زيدؓ، اور یہی روایت معجم
اسماعیلی میں عبد الوہاب الشافعی کے طریق سے منقول ہے، اس میں اہل مدینہ کے یہ الفاظ مروی
ہیں کہ: "لأنبأی افتیتنا اولم تفتنا زید بن ثابت یقول لا تنفرو" اور مسند ابو داؤد طیالسی
میں اُن کے یہ الفاظ مروی ہیں کہ "لانتابعک یا ابن عباسؓ وانت تخالف زیدؓ"۔

اس سے وضاحت کے ساتھ معلوم ہوا کہ یہ حضرات زید بن ثابتؓ کی تقلید شخصی کیا کرتے
تھے، اسی بناء پر انھوں نے اس معاملہ میں حضرت ابن عباسؓ جیسے صحابی کا فتویٰ قبول نہیں کیا
اور اُن کے قول کو رد کرنے کی وجہ بجز اس کے بیان نہیں فرمائی کہ اُن کا یہ قول زیدؓ کے فتوے
کے خلاف تھا، اور حضرت ابن عباسؓ نے بھی اُن پر یہ اعتراض نہیں کیا کہ تم تقلید شخصی کر کے
گناہ یا شرک کے مرتکب ہو رہے ہو، بلکہ انھیں یہ ہدایت فرمائی کہ وہ حضرت ام سلمہؓ سے مسئلہ
کی تحقیق کر کے حضرت زید بن ثابتؓ کی طرف دوبارہ رجوع کریں، چنانچہ ایسا کیا گیا، اور حضرت
زیدؓ نے حدیث کی تحقیق فرما کر اپنے سابقہ فتویٰ سے رجوع فرمایا، جیسا کہ مسلم وغیرہ کی روایات
میں مصرح ہے، بہر حال اس واقعہ سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ یہ اہل مدینہ حضرت زیدؓ
کی تقلید شخصی کرتے تھے،

۱۵ فتح الباری، ج ۳، ص ۶۸ طبع میری نسخہ ۳۳۵ و عمدة القاری ج ۲، ص ۷۷۷، ۱۲

۱۶ مسند ابو داؤد طیالسی، ص ۲۲۹ روایات ام سلمہؓ،

۱۷ ج ۱ ص ۲۲ کتاب الحج باب جوب طواف الوداع وسقوطه عن الحائض، ۱۲

② صحیح بخاری (ج ۲، ص ۹۹) میں کتاب الفرائض باب میراث ابنتہ ابن مع ابنتہ تحت حضرت

ہذیل بن شریبیل سے مروی ہے کہ حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ سے کچھ لوگوں نے ایک مسئلہ پوچھا، انھوں نے جواب تو دیدیا مگر ساتھ ہی یہ بھی فرمایا کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے بھی پوچھ لو، چنانچہ وہ لوگ حضرت ابن مسعودؓ کے پاس گئے، اور حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کی رائے بھی ذکر کر دی، حضرت ابن مسعودؓ نے جو فتویٰ دیا وہ حضرت ابو موسیٰؓ کے فتویٰ کے خلاف تھا، لوگوں نے حضرت ابو موسیٰؓ سے حضرت ابن مسعودؓ کے فتوے کا ذکر کیا تو انھوں نے فرمایا "لا تسئلونی مادام ہذا الحبر فیکم" اور مسند احمد (ج ۱، ص ۴۶۳) فی احادیث عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت کے الفاظ یہ ہیں: "لا تسئلونی عن شیء مادام ہذا الحبر بین اظہرکم" یہاں حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ نے ان کو یہ مشورہ دیا کہ ہر مسئلہ عبداللہ بن مسعودؓ ہی سے پوچھا کرو، اور اسی کا نام تقلید شخصی ہے،

③ ابو داؤد اور ترمذی وغیرہ میں مشہور واقعہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ ابن جبلؓ کو یمن بھیجا اور ان کو مأخذ شریعت کی ہدایت فرمائی، اس واقعہ میں حضرت معاذ اہل یمن کے لئے محض گورنر بن کر نہیں گئے تھے، بلکہ قاضی اور مفتی بن کر بھی گئے تھے، لہذا اہل یمن کے لئے صرف ان کی تقلید کے سوا کوئی راستہ نہیں تھا، چنانچہ اہل یمن انہی کی تقلید شخصی کیا کرتے تھے، اس پر بعض غیر مقلدین کہتے ہیں کہ حضرت معاذؓ قاضی تھے، مفتی نہیں تھے، لیکن یہ خیال بالکل غلط ہے صحیح بخاری (ج ۲، ص ۲۹۴) کتاب الفرائض باب میراث البنات میں حضرت اسود بن یزیدؓ کی روایت ہے کہ "انا ما معاذ بن جبل بالیمن معلماً او امیراً فسألناہ عن رجل توفی وترک ابنتہ واختہ فاعطی الابنتہ النصف والاخت النصف" اس سے صاف واضح ہے کہ وہ بحیثیت مفتی کے فتویٰ دیتے تھے، اور زریجہ میں انھوں نے اپنے فتویٰ کی کوئی دلیل بھی بیان نہیں فرمائی اور اہل یمن نے اس کو محض تقلیداً قبول کیا،

غرض عہد صحابہ میں تقلید مطلق اور تقلید شخصی دونوں کی نظائر بکثرت موجود ہیں، اور واقعہ یہی ہے کہ اصل کے اعتبار سے دونوں جائز ہیں، اور قرون اولیٰ میں دونوں طریقوں پر بلا تکیہ عمل ہوتا رہا ہے، لیکن بعد کے علماء نے ایک عظیم انتظامی مصلحت سے تقلید مطلق کے بجائے تقلید شخصی کا التزام کیا،

اس مصلحت کو سمجھنے کے لئے پہلے تو یہ ذہن نشین کرنا ضروری ہے کہ اتباع ہویٰ قرآن حکم کی بیشمار تصریحات کے مطابق انتہائی سنگین بیماری ہے، پھر اتباع ہویٰ ایک تو یہ ہے کہ انسان

حرام کو حرام سمجھتے ہوئے اس کا ارتکاب کرے، اور اس سے بھی بدتر صورت یہ ہے کہ انسان اتباع ہوئی کے تحت حرام کی حرمت ہی سے انکار کر دے، یہ شکل اس لئے بہت بُری ہے کہ اس میں انسان کو اپنے فعل پر ندامت بھی نہیں ہوتی، فقہاء کرام نے یہ محسوس کیا کہ قرونِ اولیٰ میں دیانت عام تھی، اس لئے تقلیدِ مطلق میں اتباع ہوئی کا کوئی خطرہ نہیں تھا، لیکن بعد میں دیانت کا وہ معیار باقی نہیں رہا، لہذا اگر تقلیدِ مطلق کا دروازہ بالکل کھلا رکھا گیا تو لوگ اپنے نفس کی خواہشات کے مطابق جس امام کے قول میں آسانی دیکھیں گے اسے اختیار کر لیں گے، اور یہ وہ سنگین مگر اسی ہی جس کے خلاف اسلام ہونے میں کسی کو شبہ نہیں ہو سکتا، خود علامہ ابن تیمیہؒ نے اپنے فتاویٰ میں اس طرزِ عمل کو انتہائی مذموم قرار دیا ہے، کہ نفسانی خواہشات کی پیروی میں کبھی کسی امام کا قول اختیار کر لیا جائے اور کبھی کسی امام کا،

حقیقت یہ ہے کہ اگر اس بات کی کھلی آزادی دیدی جائے کہ جس مجتہد کا چاہو قول اختیار کر لو تو دین ایک کھلونا بن کر رہ جائے، کیونکہ اکثر مجتہدین کے یہاں کچھ نہ کچھ منفرد اقوال ایسے ملتے ہیں جو خواہشاتِ نفس کے مطابق ہوتے ہیں، مثلاً امام خوافیؒ کے نزدیک شطرنج کھیلنا جائز ہے، حضرت عبداللہ بن جعفر کی طرف موسیقی کا جواز منسوب ہے، حضرت قاسم بن محمد کی طرف منسوب ہے کہ وہ بے سایہ تصویروں کو جائز کہتے تھے، مالکیہ میں سے امام سحنون کی طرائقِ زوجہ کی تھاپی فی الدبر کا جواز منسوب ہے، امام اعمش سے منقول ہے کہ اُن کے نزدیک روزہ کی ابتداء طلوعِ شمس سے ہوتی ہے، ابن حزم ظاہری کا مسلک یہ ہے کہ جس عورت سے نکاح کا ارادہ ہو اسے برہنہ دیکھنا بھی جائز ہے، نیز انہی کا مسلک یہ ہے کہ اگر کسی عورت کو کسی مرد سے پردہ کرنا مشکل ہو تو اس کے لئے جائز ہے کہ اس بالغ مرد کو اپنی ثدی سے دودھ پلا دے اس طرح حرمتِ رضاعت ثابت ہو جائے گی، اور پردہ اٹھ جائے گا، اور حضرت عطاء بن ابی رباح کا مسلک یہ ہے کہ اگر عید کا دن جمعہ کے روز آجائے تو اس دن ظہر اور جمعہ دونوں ساقط ہو جاتے ہیں،

غرض اس طرح اگر کوئی شخص ایسے اقوال کو تلاش کر کے اُن پر عمل شروع کر دے تو ایک ایسا دین تیار ہو جائے گا کہ جس کا بانی سوائے شیطان اور نفس کے کوئی نہیں، اسی لئے بعض اُستاد کا قول ہے کہ ”من اخذ بنوادِ العلماء خرج من الاسلام“ اور حافظ ابن حجرؒ نے تلخیص الحجیر میں حضرت معمرؒ کا قول نقل کیا ہے کہ ”لو ان رجلاً اخذ بقول اهل المدينة في استماع الغناء و اتيان النساء في اديارهن و بقول اهل مكة في المتعة و الصرف و بقول

فی المسکران شر الرجال

خلاصہ یہ ہے کہ تقلیدِ مطلق کی کھلی اجازت دینے میں اس قسم کے اتباعِ ہومی کا شدید خطرہ پیدا ہو گیا تھا، اس لئے علماء نے چوتھی صدی ہجری میں تقلیدِ شخصی کو واجب قرار دیا، حضرت شاہ ولی اللہ صاحب ”حجۃ اللہ البالغہ“ میں علماء کے اس فیصلہ کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:-
 ”وکان هذا هو الواجب في ذلك الزمان“ اس پر اشکال ہوتا ہے کہ جو چیز عہدِ صحابہ میں واجب نہ تھی وہ بعد میں کیسے واجب ہو گئی؟ اس کا جواب دیتے ہوئے حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے ”الانصاف فی بیان سبب الاختلاف“ میں لکھا ہے کہ واجب کی دو قسمیں ہیں، ایک واجبِ لعینہ دوسرے واجبِ لغیرہ، واجبِ لعینہ تو وہی چیزیں ہیں جن کو عہدِ رسالت میں واجب کر دیا گیا، اور اس کے بعد ان میں اضافہ نہیں ہو سکتا، لیکن واجبِ لغیرہ میں اضافہ ہو سکتا ہے، اور وہ اس طرح کہ مقصود تو ایک واجب کی ادائیگی ہوتی ہے لیکن اگر اس واجب کی ادائیگی کا کسی زمانہ میں صرف ایک طریقہ رہ جائے تو وہ طریقہ بھی واجب ہو جاتا ہے، مثلاً عہدِ رسالت میں احادیث کی حفاظت واجب تھی، لیکن کتابت واجب تھی، کیونکہ حفاظتِ حدیث کا فریضہ محض حافظہ سے بھی ادا ہو جاتا، لیکن بعد میں جب حافظوں پر اعتماد نہ رہا تو حفاظتِ حدیث کا کوئی طریقہ بجز کتابت کے نہیں تھا، اس لئے کتابت واجب ہو گئی اسی طرح عہدِ صحابہ و تابعین میں غیر مجتہد کے لئے مطلق تقلید واجب تھی، لیکن جب تقلیدِ مطلق کا راستہ پر خطر ہو گیا تو اب صرف تقلیدِ شخصی ہی کو واجب قرار دیا گیا، یہی وہ بات ہے جس کی طرف حضرت شیخ الحدیث نے ان الفاظ میں اشارہ فرمایا کہ تقلیدِ شخصی کا وجوب کوئی شرعی حکم نہیں، بلکہ ایک انتظامی فتویٰ ہے،

اس کی ایک واضح نظریہ ہے کہ حضرت عثمانؓ سے پہلے قرآن کریم کو کسی بھی رسم الخط میں لکھنا جائز تھا، لیکن حضرت عثمانؓ نے ایک شدید فتنہ کے سبب باب کے لئے پوری امت کو ایک رسم الخط پر جمع کر دیا، اور دوسرے رسم الخط پر لکھنا ناجائز قرار دیا، جس پر امت کا اجماع منعقد ہو گیا، اس کے بارے میں کوئی یہ اعتراض نہیں کر سکتا کہ ایک غیر واجب کو واجب کیسے قرار دیا گیا، بالکل یہی معاملہ تقلیدِ شخصی کا بھی ہے، کہ ایک عظیم فتنہ کے سبب باب کے لئے اس کو واجب قرار دیا گیا ہے،

تقلید کے مختلف درجات

یہاں تک تو مطلقاً تقلید کا اثبات تھا، البتہ مقلد کی علمی صلاحیت کے لحاظ سے تقلید کے مختلف درجات ہوتے ہیں، ان درجات کو نہ سمجھنے کی بنا پر بعض اوقات افراط و تفریط ہو جاتی ہے اور غیر مقلدین کے بیشتر اعتراضات اسی فرق مراتب کو نہ پہچاننے کا نتیجہ ہیں چنانچہ یہ یاد رکھنا چاہئے کہ تقلید کے چار درجات ہیں جن کے احکام جدا جدا ہیں،

① عوام کی تقلید؛

سب سے پہلا درجہ عوام کی تقلید کا ہے، عوام سے ہماری مراد تین قسم کے لوگ ہیں، ایک تو وہ لوگ جو عربی و اسلامی علوم سے بالکل واقف نہیں، خواہ کسی دوسرے فن میں وہ کتنے ہی ماہر ہوں، دوسرے وہ لوگ جو عربی زبان سے اچھی طرح واقف ہیں، لیکن اسلامی علوم کو انھوں نے باقاعدہ نہیں پڑھا، تیسرے وہ لوگ جو رسمی طور پر فارغ التحصیل ہیں، لیکن اسلامی علوم میں بصیرت اور تجربہ اور جہارت اُن کو حاصل نہیں، ان تینوں کا حکم یہ ہے کہ اُن پر ہر حال میں تقلید ہی واجب ہے، اور اپنے امام یا مفتی کے قول سے خروج جائز نہیں، خواہ اس کا کوئی قول ان کو بظاہر حدیث کے خلاف ہی معلوم ہوتا ہو، بظاہر یہ بات عجیب سی معلوم ہوتی ہے کہ انسان کے سامنے ایک حدیث ہو اور وہ اس کو چھوڑ کر اپنے امام یا مفتی کے قول پر عمل کرے، لیکن جن عوام کی ہم بات کر رہے ہیں اُن کے لئے اس کے سوا کوئی چارہ کار نہیں، اس لئے کہ یہ لوگ قرآن و حدیث کے دلائل پر غور اور محاکمہ کے اہل نہیں، بسا اوقات قرآن و حدیث کے متبادر معنی کچھ ہوتے ہیں، لیکن دوسرے دلائل کی روشنی میں ان کا محمل کچھ اور ہوتا ہے، ایسی صورت میں اس قسم کے عوام کو اگر اس بات کی اجازت دیدی جائے کہ وہ کسی حدیث کو اپنے امام کے قول کے خلاف پائیں، تو قولِ امام کو ترک کر دیں، تو اس کا نتیجہ بسا اوقات شدید گمراہی کے سوا کچھ نہیں ہوگا، چنانچہ بیشمار لوگ اسی طریقہ سے گمراہ ہوئے، مثلاً بعض لوگوں نے آیت قرآن "وَلِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ" فَاَيُّ مَآثَرٍ لَّوْ اَفْشَمَ وَجْهَ اللّٰهِ سے استدلال کر کے نماز میں استقبالِ قبلہ کی فرضیت ہی سے انکار کر دیا، یا مثلاً حدیث میں "لا وضوء الا من صوت اور یح" ایک عام آدمی اس کے متبادر معنی پر عمل کر کے ائمہ کے قول کو چھوڑے گا تو باجماع گمراہ ہوگا، چنانچہ امام ابو یوسف فرماتے ہیں

کہ اگر کوئی شخص روزہ کی حالت میں احتجام کر لے اور "افطر الحاجم والمحجم" کی حدیث دیکھ کر روزہ توڑ دے تو اس پر کفارہ واجب ہے، اور اگر کوئی مفتی اسے غلط مسئلہ بتا دے کہ محبت سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے، اور اس کی بناء پر وہ کھاپی لے، تو اس پر کفارہ واجب نہیں، اور اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں "لأن على العامي الاقتداء بالفقهاء لعدم الاهتداء في حقهم الى معرفة الاحاديث كذا في الهمدانية (ج ۱ ص ۲۲۶ باب ما يوجب لقضاء والكفارة)"

② متبحر عالم کی تقلید؛

دوسرا درجہ متبحر عالم کی تقلید کا ہے، متبحر عالم سے ہماری مراد وہ شخص ہے جو درجہ اجتہاد کو نہ پہنچا ہو، لیکن قرآن و سنت کے علوم میں اُسے مہارت اور کافی بصیرت حاصل ہو گئی ہو، اور کم از کم اپنے مذہب کے مسائل میں اس کو احتضار اور ملکہ پیدا ہو گیا ہو، ایسے شخص کی تقلید عوام کی تقلید سے مختلف ہوتی ہے، یعنی ایسا شخص مندرجہ ذیل امور میں ممتاز ہوتا ہے:-

① اپنے امام کے مذہب میں اگر ایک سے زائد اقوال ہوں تو ان میں ترجیح یا تطبیق بنے کا اہل ہوتا ہے،

② جن مسائل میں امام سے کوئی صراحت منقول نہیں ان میں امام کے اصول کے مطابق احکام مستنبط کرتا ہے،

③ ابتلاء عام اور ضرورت شدیدہ کے مواقع پر بعض اوقات کسی دوسرے مجتہد کے قول پر فتویٰ دیدیتا ہے، جس کی شرائط اصول فتاویٰ کی کتابوں میں مذکور ہیں،

④ ایسے شخص کو اگر امام کا کوئی قول کسی صحیح اور صریح حدیث کے خلاف معلوم ہو، اور

۵ رواہ ابوداؤد (ج ۱ ص ۳۲۲) عن ثوبان مرفوعاً فی کتاب الصیام باب فی الصائم یحجم، یہ حدیث سنداً صحیح ہے، لیکن صحیح بخاری میں ایک دوسری حدیث مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود روزہ کی حالت میں سینگی لگوائی، اور نسائی میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت میں آپؐ نے روزہ دار کو سینگی لگولنے کی اجازت دی، بریں بناء جہو علماء اس بات کا نقل کیا ہے "افطر الحاجم والمحجم" کا حکم یا تو منسوخ ہو یا آپؐ نے ان خاص آدمیوں کو کوئی اور ایسا کام کرتے دیکھا ہو گا جس سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے، اس حدیث کی اور بھی توجیہات کی گئی ہیں تفصیل انشاء اللہ ابواب الصوم باب ما جاء فی کراہیۃ الحجامة للصائم کے تحت آئے گی، ۱۲

اس کے معارض کوئی دوسری حدیث بھی نہ ہو اور امام کے قول پر اس کا شرح صدر نہ ہو سکے، تو ایسی صورت میں وہ امام کے قول کو چھوڑ کر حدیث پر عمل کر لیتا ہے، مثلاً مزارعت کے مسئلہ میں مشائخ حنفیہ نے امام ابو حنیفہؒ کے قول کو چھوڑ دیا ہے، اسی طرح اشربہ اربعہ کے علاوہ دوسری شرابوں میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مقدار مسکرسے کم پینا تقویٰ کے لئے جائز ہے، لیکن مشائخ حنفیہ نے صریح احادیث کی بناء پر ان کے قول کو ترک کر دیا ہے،

③ مجتہد فی المذہب کی تقلید؛

تقلید کا تیسرا درجہ مجتہد فی المذہب کی تقلید ہے، مجتہد فی المذہب اس شخص کو کہتے ہیں جو اجتہاد مطلق کے منصب پر تو فائز نہ ہو یعنی اصول استدلال خود وضع نہ کر سکتا ہو، لیکن اصول استدلال کی روشنی میں استنباط احکام پر قادر ہو، ایسا شخص اصول میں مقلد ہوتا ہے، اور فردع میں مجتہد جیسے امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ، امام زفرؒ اور شافعیہ میں امام ابو ثورؒ، مزنیؒ، اور مالکیہ میں سحنون بن القاسمؒ اور حنابلہ میں خرقی اور ابو بکر الاثرم وغیرہ،

④ مجتہد مطلق کی تقلید؛

تقلید کا سب سے آخری درجہ مجتہد مطلق کو بھی اختیار کرنا پڑتا ہے، وہ اگرچہ بذات خود مجتہد ہوتا ہے لیکن بعض جگہ اس کو بھی تقلید کرنی پڑتی ہے، یعنی اُن مقامات پر جہاں شرآن میں کوئی صراحت موجود نہ ہو، وہاں ائمہ مجتہدین عموماً ایسا کرتے ہیں کہ اپنے قیاس اور اپنی رائے پر عمل کرنے کے بجائے اپنے اسلاف میں سے کسی کا قول اختیار کر لیتے ہیں، مثلاً امام ابو حنیفہؒ عموماً ابراہیم نخعیؒ کی پیروی کرتے ہیں، امام شافعیؒ اکثر ابن جریج کے قول پر عمل کرتے ہیں، امام مالکؒ فقہاء مدینہ میں سے کسی کا اتباع کرتے ہیں،

تقلید پر اعتراضات

① بعض حضرات تقلید کو اس آیت پر چسپاں کرتے ہیں کہ "وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا آفَقَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءُنَا" لیکن جواب بالکل ظاہر ہے، اول تو اس لئے کہ قرآن کریم نے اس آیت میں جس تقلید کی مذمت کی ہے وہ ایمانیات میں تھی، اور یہ

پچھے بتایا جا چکا ہے کہ ایمانیات اور قطعیات تقلید کا محل نہیں، دوسرے وہ مآئذِ لَ اَ اللہ سے صراحتاً اعراض کر کے اپنے آباء کے عمل کو اس کے مقابلہ میں حجت کے طور پر پیش کرتے تھے، اور مقلدینِ ائمہ ”مآئذِ لَ اَ اللہ“ سے اعراض نہیں کرتے.... بلکہ اس کی تشریح کے لئے مجتہد کے قول پر اعتماد کرتے ہیں، اور مجتہد کے قول کو مستقل حجت نہیں سمجھتے، چنانچہ علامہ ابن نجیمؒ وغیرہ نے تقلید کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے ”العمل بقول من ليس قوله من احدى الحجج بطلاً“ تیسرے قرآن کریم نے تقلیدِ آباء کے ممنوع ہونے کی علت بھی آگے بتادی ہے، یعنی اَوْ كَوَّانَ اَبَاءُ هُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ہ اس سے معلوم ہوا کہ اصل علت ان کا غیر عاقل اور غیر مہتدی ہونا ہے، اور ائمہ اربعہ کے بارے میں خود غیر مقلد بھی یہ تسلیم کرتے ہیں کہ وہ عاقل اور مہتدی تھے،

⑤ جامع ترمذی (ج ۲، ابواب التفسیر ومن سورة التوبة) میں حضرت عدی بن حاتمؒ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آیتِ قرآنی اَتَّخَذُوا اَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ اَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللّٰهِ کی تفسیر میں ارشاد فرمایا کہ ”اما انهم لم يكونوا يعبدونهم ولكنهم كانوا اذا اهلوا لهم شيئاً استحلوا واذ احرموا عليهم شيئاً حرموا“ اس کا جواب بھی یہ ہے کہ اہل کتاب اپنے علماء کو محض شاج نہیں بلکہ شارع اور قانون ساز قرار دیتے تھے، چنانچہ آج بھی رومن کیسالک عیسائیوں کی کتابوں میں یہ تصریحات موجود ہیں، کہ پوپ کو قانون سازی اور شریعت سازی کا مکمل اختیار ہے، نیز یہ کہ وہ شریعت کے بارے میں جب کوئی قانون نافذ کرتا ہے تو معصوم عن الخطاء ہوتا ہے، اس کے برخلاف ائمہ مجتہدین کو نہ کوئی شخص معصوم قرار دیتا ہے اور نہ اُن کو شارع قرار دیتا ہے، یہی وجہ ہے کہ متبحر علماء بعض اوقات اُن کے قول کو ترک بھی کر دیتے، کما مر،

⑥ بعض لوگ تقلید کے خلاف یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ قرآن کریم کا ارشاد ہے ”وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلَّذِي خَرَفَهُمْ مِنْ مُّذَكَّرٍ“ جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قرآن کریم بالکل آسان ہے، لہذا اس کے احکام سمجھنے کے لئے کسی مجتہد کی تقلید کی ضرورت نہیں،

اس کا جواب بالکل واضح ہے، اور وہ یہ کہ آیاتِ قرآنی دو قسم کی ہیں، ایک وہ جو حکام پر مشتمل ہیں، اور دوسری وہ جن کا مقصد نصیحت اور عبرت ہے، یہ دوسری قسم کی آیات بالکل آسان ہیں، اور ہر شخص اُن سے نصیحت حاصل کر سکتا ہے، لہذا مذکورہ آیت میں اسی

دوسری قسم کا بیان ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ وہاں قرآن کریم نے خود للذکر کی قید لگا رکھی ہے، اور آگے بھی فہل من مذکر فرمایا ہے، فہل من مستنبط نہیں، یہاں اس قدر بحث کافی ہے، اس مسئلہ کی مزید تفصیل و تحقیق کے لئے مندرجہ ذیل کتب کی مراجعت مفید ہوگی،

- ① الأقتصاد فی التقليد والاجتهاد مؤلفہ حکیم الامت حضرت مولانا اثرن علی صاحب تھانوی رحمہ اللہ
- ② خیر التنقید فی سیر التقليد مؤلفہ حضرت مولانا خیر محمد صاحب رحمہ اللہ
- ③ انہار السکن جلد دوم، مؤلفہ حضرت مولانا حبیب احمد صاحب کیرانوی
- ④ سبیل الرشاد مؤلفہ حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ
- ⑤ تقلید شخصی مؤلفہ حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب نور اللہ
- ⑥ اور اس موضوع کے اہم مباحث کا خلاصہ نسبتاً زیادہ تفصیل و تحقیق کے ساتھ احقر نے بھی ایک کتاب کی شکل میں مرتب کر دیا ہے جو "تقلید کا شرعی حیثیت" کے نام سے مکتبہ دارالعلوم کراچی نمبر ۱۲ سے طبع ہو چکی ہے، واللہ اعلم

صحاح ستہ اور ان کی اغراض و شروط

یوں تو حدیث کی بے شمار کتب لکھی گئیں ہیں لیکن ان میں سے چھ کتابوں کو ماخذ کی حیثیت حاصل ہے، جنہیں "الاقہات الستہ" یا "الاصول الستہ" یا "صحاح ستہ" کہا جاتا ہے، صحاح ستہ کے نام سے بعض لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ ان میں ہر حدیث صحیح ہے، اور بعض لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ ان کے علاوہ کوئی حدیث صحیح نہیں، لیکن یہ دونوں باتیں غلط ہیں، واقعہ یہ ہے کہ نہ صحاح ستہ کی ہر حدیث صحیح ہے اور نہ ان سے باہر کی ہر حدیث ضعیف ہے، بلکہ صحاح ستہ کی اصطلاح کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص ان چھ کتابوں کو پڑھ لے اس کے سامنے اصول دین سے متعلق صحیح روایات کا ایک بڑا ذخیرہ آجاتا ہے، جو دین کے معاملات میں کافی ہے، شروع میں صحاح خمسہ کی اصطلاح مشہور ہوئی، اور ابن ماجہ کو صحاح میں شامل نہیں کیا گیا، چنانچہ اسی بناء پر امام ابو بکر جازمیؒ نے "شروط الائمۃ الخمسہ" تالیف فرمائی، اور اسی وجہ سے علامہ اثیر جزیریؒ نے جامع الاصول میں ابن ماجہ کو شامل نہیں کیا، لیکن بعد میں اکثر حضرات نے ابن ماجہ کو اس کی حسن ترتیب کی بناء پر صحاح ستہ میں شامل کیا،

بعض حضرات نے ابن ماجہ کی بجائے ”موطا“ امام مالکؒ کو اور بعض نے ”سنن دارمی“ کو صحاح ستہ میں داخل کیا، لیکن بالآخر مقبولیت ابن ماجہ ہی کو حاصل ہوئی، چنانچہ اب صحاح ستہ میں صرف اسی کو شامل سمجھا جاتا ہے،

صحاح ستہ کے مؤلفین کی اغراض تالیف مختلف رہی ہیں،

امام بخاریؒ کا مقصد تالیف یہ ہے کہ وہ صحیح احادیث سے فقہی احکام، عقائد، سیرا و تفسیر کا استنباط کریں، وہ کسی حدیث سے جو حکم مستنبط کرتے ہیں اس کو ترجمہ الباب میں ذکر کر دیتے ہیں بعض مرتبہ ان کا استنباط اتنا دقیق ہوتا ہے کہ حدیث اور ترجمہ الباب میں مطابقت معلوم نہیں ہوتی اور اسی بنا پر وہ بکثرت ایسا کرتے ہیں کہ ایک طویل حدیث کے مختلف ٹکڑے کر کے مختلف تراجم کے تحت ذکر کرتے ہیں، نیز ان کے یہاں حدیث کے تمام طرق یکجا نہیں ہوتے بلکہ مختلف ابواب میں منتشر ہوتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ بخاری سے کسی حدیث کا تلاش کرنا بہت مشکل ہوتا ہے،

اس کے برخلاف امام مسلمؒ کا مقصد تالیف یہ ہے کہ ایک موضوع کی حدیث کو ان کے تمام طرق صحیح کے ساتھ مرتب شکل میں جمع کر دیا جائے، چنانچہ ان کی کتاب میں ایک موضوع کی احادیث ایک ہی جگہ مل جاتی ہیں، استنباط احکام سے ان کی کوئی غرض متعلق نہیں، یہی وجہ ہے کہ اپنی کتاب کے تراجم ابواب بھی انھوں نے خود قائم نہیں کئے، بلکہ بعد کے لوگوں نے بڑھائے ہیں، حسن ترتیب کے لحاظ سے امام مسلمؒ کی کتاب بے نظیر ہے، اور اس میں حدیث کو تلاش کرنا بہت آسان ہے،

امام نسائیؒ کا مقصد تالیف زیادہ تر علل اسانید بیان کرنا ہے، چنانچہ ان کا طریقہ یہ ہے کہ وہ عموماً ہر باب کے شروع میں وہ حدیث لاتے ہیں جس میں ان کے نزدیک کوئی علت ہوتی ہے، ان کی علتیں بیان کر کے بعد میں وہ حدیث لاتے ہیں جو ان کے نزدیک صحیح ہو، ساتھ ہی ان کی تھوڑی سی توجہ استنباط احکام کی طرف بھی رہتی ہے، چنانچہ ان کے تراجم ابواب اپنی دقت نظر کے اعتبار سے بخاری کے بعد دوسرے نمبر پر ہیں،

امام ابوداؤدؒ کا مقصد تالیف ان احادیث کو جمع کرنا ہے جن سے کسی فقیہ نے کسی بھی فقہی مسئلہ پر استدلال کیا، اور وہ ایسی احادیث کو ان کے تمام طرق کے ساتھ یکجا ذکر کر دیتے ہیں، اس لحاظ سے ان کا طریقہ امام مسلمؒ کے مشابہ ہی، لیکن چونکہ وہ تمام فقہاء کے مستدلات ذکر کرتے ہیں اس لئے وہ امام مسلمؒ کی طرح صحیح احادیث کی پابندی نہیں کر سکے، بلکہ ان کی کتاب میں حسن اور ضعیف احادیث بھی آگئی ہیں، البتہ وہ ضعیف اور مضطرب احادیث پر کلام کرنے کے بھی عادی ہیں،

بشرطیکہ ضعف زیادہ ہو، چنانچہ جس حدیث پر وہ سکوت کریں تو اس کا مطلب یہ ہو کہ وہ حدیث اُن کے نزدیک قابل استدلال ہے، البتہ بعض مرتبہ اگر ضعف ضعیف ہو تو وہ اُسے نظر انداز کرتے ہیں، اور اس پر کلام نہیں کرتے، اور امام ابو داؤدؒ، امام نسائیؒ کے برعکس باب کا آغاز اس روایت سے کرتے ہیں جو اُن کے نزدیک صحیح مافی الباب ہوتی ہے، پھر بعد میں وہ روایت ذکر کرتے ہیں جو اُن کے نزدیک مرجوح ہوتی ہے۔

امام ترمذیؒ نے نسائیؒ اور امام ابو داؤدؒ کے طریقوں کو جمع کیا ہے، ان کا مقصد تالیف ہر فقیہ کے مستدل کو جداگانہ باب میں ذکر کرنا ہے، لیکن وہ ایک موضوع کی احادیث کا استیعاب نہیں کرتے، بلکہ ہر باب میں عموماً صرف ایک حدیث لاتے ہیں، اور حدیث بھی حتی الامکان وہ منتخب کرتے ہیں جو دوسرے کرامتہ نے تخریج نہیں کی، اور اس موضوع کی باقی احادیث کی طرف "وفی الباب عن فلان وفلان" کہہ کر اشارہ کر دیتے ہیں، اور وہ امام نسائیؒ کی طرح اسناد کی علتوں پر بھی تنبیہ کرتے ہیں، اس کے علاوہ وہ مذاہب فقہاء صراحۃً سے بیان کرتے ہیں، ترمذیؒ کی مزید خصوصیات کا بیان مستقلاً آئے گا۔

امام ابن ماجہؒ کا طریقہ امام ابو داؤدؒ کے مشابہ ہی، فرق یہ ہے کہ اُن کے یہاں صحت یا حسن کا وہ اہتمام نہیں جو امام ابو داؤدؒ کے یہاں ہے،

یہ تو صحاح ستہ کی اغراض تالیف تھیں، اب دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ صحاح ستہ کی شروط کیا ہیں؟ یعنی ان حضرات نے کسی حدیث کو اپنی کتاب میں درج کرنے کے لئے کیا شرائط پیش نظر رکھی ہیں، یہ ایک بڑا مشکل سوال ہے، کیونکہ ان حضرات نے ہمیں ان شرائط کو صراحت کے ساتھ بیان نہیں فرمایا، البتہ بعد کے علماء نے ان کی کتابوں کو چھاننے کے بعد ان کے طریقہ عمل سے ان شرائط کا استنباط کیا ہے اور اس مسئلہ پر بحث کی ہے، اس موضوع پر دور رساتل معروف اور متداول ہیں، امام ابو بکر حازمیؒ کی "شروط الائمة الخمسة" اور حافظ ابو الفضل مقدسیؒ کی "شروط الائمة الستة" علامہ زاہد الکوثومیؒ نے یہ دونوں رسالے اپنی تعلیقات کے ساتھ شائع کر دیئے ہیں، ان رساتل میں اس موضوع پر مفصل بحث کی گئی ہے، جن کا خلاصہ پیش خدمت ہے،

سب سخت شرائط امام بخاریؒ کی ہیں، اُن کی بنیادی شرط یہ ہے کہ وہ صرف وہ حدیث لاتے ہیں جو صحیح کی شرائط پر پوری اُترتی ہو، اور وہ رِوَاۃ کے طبقات خمسہ میں سے صرف پہلے طبقہ کی احادیث مستقلاً ذکر کرتے ہیں، اور دوسرے طبقہ کی احادیث کبھی کبھی محض استشاداً لے آتے ہیں،

امام حاکمؒ نے بیان کیا ہے کہ امام بخاریؒ کی ایک شرط یہ بھی ہے کہ وہ حدیث غریب نہ ہو، یعنی ہر طبقہ میں اس کے راوی کم از کم دو رہیں، لیکن حافظ مقدسیؒ اور امام حازمیؒ دونوں نے اس خیال کی سختی سے تردید کی ہے، کیونکہ صحیح بخاری میں بہت سی احادیث غریبہ موجود ہیں، بلکہ بخاریؒ کی سب سے پہلی حدیث ”انما الاعمال بالنیات“ بھی غریب ہی، کیونکہ حضرت عمرؓ سے لے کر یحییٰ بن سعید انصاریؒ تک اس کے تمام رُواة مستقر دیں، اسی طرح بخاری کی آخری حدیث ”کلمتان حبیبتان الی الرحمن الخ“ بھی غریب ہے،

حافظ مقدسیؒ نے ایک شرط امام بخاریؒ کی یہ بیان کی ہے کہ وہ صرف اُن راویوں کی روایت لاتے ہیں جن کے ثقہ ہونے پر پوری اُمت کا اتفاق ہو،

لیکن یہ بات بھی درست نہیں، چنانچہ امام حازمیؒ نے اس کی بھی تردید کی ہے، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ بخاری میں انہی راوی ایسے ہیں جن کے اوپر کسی نہ کسی نے کلام کیا ہے، خاص طور پر امام نسائیؒ نے، مثلاً خالد بن مخلد القطوانی، اور ابو اویس وغیرہ، ہاں یہ درست ہے کہ یہ جرح امام بخاریؒ کی نگاہ میں درست نہیں، یا درست تھی لیکن، امام بخاریؒ نے اُن سے صرف وہ احادیث لیں جن میں سبب جرح نہیں پایا جاتا تھا، جس کی تفصیل حاکم کے تساہل کے اسباب میں ”نصب الترایہ“ کے حوالہ سے گذر چکی ہے،

امام مسلمؒ اگرچہ صحیح کا التزام کرتے ہیں، یعنی کسی حدیث کو اپنی کتاب میں درج کرنے کے لئے اس کی صحت لازمی قرار دیتے ہیں، لیکن اُن کی شرائط امام بخاریؒ کے مقابلہ میں نرم ہیں، جو تین وجوہ سے واضح ہو سکیں گی؛

① امام بخاریؒ رُواة کے طبقاتِ خمسہ میں سے صرف پہلے طبقہ یعنی قوی الضبط کثیر الملاز کو لے کر آتے ہیں، اور کبھی تائیداً دوسرے طبقہ کو بھی، ان کے مقابلہ میں امام مسلمؒ پہلے دو طبقوں کو بلا تکلف لاتے ہیں، اور تیسرے طبقہ کو بھی تائید کے لئے لے آتے ہیں، کذا حققہ العازمی فی شروط اللئذیۃ الخمسة

② امام مسلمؒ کے نزدیک حدیث معنعن کی صحت کے لئے راوی اور مروی عنہ کا محسن معاصر ہونا کافی ہے، ثبوت لقار و سماع ضروری نہیں، جبکہ امام بخاریؒ ثبوت لقار و سماع ضروری قرار دیتے ہیں،

③ امام مسلمؒ تنقیدِ رُواة کے معاملہ میں امام بخاریؒ سے نرم ہیں، چنانچہ انھوں نے ایسے

بہت سے متکلم فیہ راویوں کی روایات ذکر کی ہیں جو امام بخاریؒ نے چھوڑ دیئے ہیں، مثلاً حماد بن سلمہ، حسن بن صالح، عبد الرحمن بن العلاء، اور ابوالیزید وغیرہ۔ اس کی وجہ حافظ مقدسیؒ نے یہ بیان کی ہے کہ امام مسلمؒ نے ان راویوں کے بارے میں اچھی طرح تحقیق کرنے کے بعد یہ فیصلہ کیا کہ ان پر برج درست نہیں ہے، بہر حال صحیح مسلم میں متکلم فیہ راویوں کی تعداد صحیح بخاری کے مقابلہ میں دو چاند یعنی ایک سو ساٹھ ہے،

پھر اس میں بھی کلام ہوا ہے کہ صحیحین کی تمام احادیث فی الواقعہ درست ہیں یا نہیں؟ امام دارقطنیؒ نے ایک مستقل رسالہ لکھا ہے جس میں صحیحین کی احادیث پر تعجب کر کے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی جو کہ صحیحین کی دو سو دس احادیث صحیح نہیں ہیں، جن میں سے بتیس احادیث متفق علیہ ہیں، اور اٹھتر صرف بخاری کی اور نو مسلم کی ہیں،

اسی طرح امام طحطاویؒ نے بھی صحیحین کی بعض احادیث پر کلام کیا ہے، مثلاً تورک کے باب میں حضرت ابو حمید ساعدیؒ کی حدیث کو امام طحطاویؒ نے ضعیف بتایا ہے، حالانکہ وہ صحیح مسلم میں موجود ہیں نیز حافظ عبد القادر القرشیؒ نے اپنی کتاب طبقات میں اس کلیہ کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا ہے کہ صحیحین کی ہر حدیث صحیح ہے، لیکن حافظ ابن حجرؒ نے ہدی الساری مقدمۃ فتح الباری میں دارقطنیؒ کے ایک ایک اعتراض کا مفصل جواب دے کر ان تمام احادیث کو صحیح ثابت کیا ہے، جو بخاری یا مسلم میں آئی ہیں، دوسرے حضرات محدثین کا رجحان بھی اسی طرف ہے کہ صحیحین کی ہر حدیث صحیح ہے، البتہ اتنا ضرور ہے کہ امام دارقطنیؒ کے ان احادیث پر کلام کرنے کی وجہ سے یہ احادیث متکلم فیہ ہو گئیں،

صحاح ستہ کے باقی ائمہ کی شرائط وہی ہیں جو رواۃ کے طبقات خمسہ کے بیان میں گزریں چنانچہ رجال کے بارے میں نسائیؒ، ابوداؤدؒ، ابوداؤد ترمذیؒ، ترمذیؒ ابن ماجہؒ سے زیادہ سخت ہیں۔

امام ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ

امام ترمذیؒ کا پورا نام محمد بن عیسیٰ بن سورۃ بن موسیٰ ہے، کنیت ابو عیسیٰ اور وطن کی نسبت ”یوغی“ اور ترمذیؒ ہے، علامہ بقاعیؒ فرماتے ہیں کہ آپ کے آباء واجداد شہر ”مرد“ کے باشندے تھے، پھر خراسان کے شہر ”ترمذ“ میں منتقل ہو گئے، جو دریائے جیحون کے کنارے ایک مشہور شہر تھا

اس شہر سے بڑے بڑے علماء و محدثین پیدا ہوئے، اس لئے اس کو "مدینۃ الرجال" کہا جاتا تھا، اس شہر سے چند فرسخ کے فاصلہ پر "بورغ" نامی قصبہ آباد تھا، امام ترمذیؒ اسی قصبہ میں پیدا ہوئے اسی لئے ان کو "بورغی" بھی کہتے ہیں، اور ترمذیؒ بھی، لیکن چونکہ بورغ، ترمذ کے مضافات میں واقع تھا، اس لئے ترمذی کی نسبت زیادہ مشہور ہوئی،

لفظ "ترمذ" کے ضبط میں کئی اقوال ہیں؛

① ضمّ الاول والثالث یعنی تَرْمِذٌ ② فتح الاول وكسر الثالث یعنی تَرْمِذٌ ③ فتحہما

یعنی تَرْمِذٌ ④ کسرہما یعنی تَرْمِذٌ اور یہ آخری قول زیادہ معروف و مقبول ہے،

امام ترمذیؒ کا سن پیدائش ۲۶۹ھ اور بعض حضرات نے فرمایا کہ ۲۷۰ھ ہے، لیکن پہلا قول زیادہ راجح ہے، آپ کی وفات باتفاق ۳۲۰ھ میں ہوئی، حضرت شاہ صاحبؒ نے ایک مصرعہ میں اُن کی تاریخ ولادت و وفات جمع کی ہے ع

عطر مداه وعمره فی عین (۴)

اس میں عطر کے اعداد و سوائے اناسی ہوتے ہیں، جو اُن کی تاریخ وفات ہو، اور ع کا عدد ۷۰ ہے، جو اُن کی کل مدتِ عمر ہے،

امام ترمذیؒ نے پہلے اپنے وطن میں رہ کر علم حاصل کیا، اس کے بعد طلب علم کے لئے حجاز، مصر، شام، کوفہ، بصرہ، خراسان اور بغداد وغیرہ کے سفر بھی کئے، اور اپنے وقت کے بڑے بڑے شیوخ حدیث سے علم حاصل کیا، جن میں امام بخاریؒ، امام مسلمؒ، امام ابو داؤد سجستانیؒ، احمد بن منیعؒ، محمد بن المثنیٰؒ، محمد بن بشرؒ، ہناد بن السریؒ، قتیبہ بن سعیدؒ، محمود بن غیلانؒ، اسحاق بن عسیٰ الانصاریؒ جیسے جلیل القدر محدثین شامل ہیں، اور ان کے علاوہ بھی سینکڑوں محدثین سے امام ترمذیؒ نے علم حاصل کیا،

تمام اساتذہ امام ترمذیؒ کی بڑی قدر کیا کرتے تھے، امام بخاریؒ کو تو آپ سے بہت ہی تعلق تھا، بعض روایات میں ہے کہ ایک موقع پر امام بخاریؒ نے امام ترمذیؒ سے فرمایا "ما انتفعتُ بک اکثر مما انتفعتُ بی"..... حضرت شاہ صاحبؒ نے اس کی تشریح کرتے ہوئے فرمایا کہ اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ اگر شاگرد ذہین اور ذی استعداد ہو تو اس سے اُسے پڑھانے میں زیادہ محنت کرتا ہے جس سے خود استاذ کو فوائد پہنچتے ہیں،

اس کے علاوہ امام ترمذیؒ کو یہ فخر بھی حاصل ہے کہ وہ بعض احادیث میں اپنے استاذ

امام بخاریؒ کے بھی استاذ ہیں، یعنی چند حدیثیں خود امام بخاریؒ نے اُن سے سُنی ہیں، چنانچہ امام ترمذیؒ نے اپنی جامع میں ایسی دو حدیثوں کے بارے میں تصریح کی ہے کہ یہ امام بخاریؒ نے مجھ سے سنی تھیں، ایک حدیث یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ سے فرمایا لا یحسب ل احد ان یجنب فی هذا المسجد غیری وغیرک“ امام ترمذیؒ نے اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد فرمایا ”وقد سمع محمد بن یحییٰ منی هذا الحدیث واستغفرت اسی طرح کتاب التفسیر میں سورہ شجر کی تفسیر کے تحت ایک حدیث آئی ہے وہاں بھی امام ترمذیؒ نے اسی قسم کی تصریح فرمائی ہے، امام ترمذیؒ غیر معمولی حافظہ کے مالک تھے، اور اس سلسلہ میں آپ کے کسی واقعات مشہور ہیں، چنانچہ حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب محدث دہلویؒ نے ”بستان المحدثین“ میں اُن کا یہ واقعہ نقل کیا ہے کہ اُن کو کسی شیخ سے احادیث کے دو صحیفے اجازۃ پہنچے تھے، ایک مرتبہ وہ سفر میں تھے کہ رستہ میں کسی منزل پر ان شیخ سے ملاقات ہو گئی، امام ترمذیؒ نے چاہا کہ جو صحیفے ان کے پاس اجازۃ پہنچے ہیں اُن کو قرائت شیخ سے حاصل کر لیں، چنانچہ شیخ سے اُن اجزاء کی قرائت کی درخواست شیخ نے درخواست منظور فرمائی، اور کہا وہ اجزاء لے آؤ، امام ترمذیؒ نے اپنے محل جا کر ان اجزاء کو اپنے سامان میں تلاش کیا تو وہ نہ مل سکے، اور پہنچا کہ وہ جزو تو گھر پر رہ گئے ہیں، اور اُن کی جگہ سادے کاغذ رکھے ہوئے ہیں، بڑے پریشان ہوئے، پھر یہ ترکیب کی کہ وہی سادہ کاغذ لے کر شیخ کی خدمت میں پہنچ گئے، شیخ نے احادیث پڑھنی شروع کر دیں، اور امام ترمذیؒ سادہ کاغذ پر نظر جمائے یہ ظاہر کرتے رہے کہ لکھے ہوئے اجزاء کا شیخ کی قرائت موازنہ کر رہے ہیں، اچانک شیخ کی نظر سادہ کاغذ پر پڑی، تو شیخ نے ناراض ہو کر فرمایا ”اما تستعجی منی؟“ اس موقع پر امام ترمذیؒ نے پورا واقعہ سُناتے ہوئے کہا کہ آپ نے جتنی احادیث سُنائی ہیں وہ سب کی سب مجھے یاد ہو گئی ہیں، شیخ نے سُنانے کا مطالبہ کیا تو امام ترمذیؒ نے من و عن تمام احادیث سُنادیں، شیخ نے فرمایا ”لعلک استظہرتہما من قبل“ امام ترمذیؒ نے فرمایا کہ آپ مجھے ان کے علاوہ کچھ احادیث سُنائیں، چنانچہ شیخ نے مزید چالیس احادیث سُنائیں، اور امام ترمذیؒ نے فوراً وہ من و عن دُھرا دیں، شیخ یہ دیکھ کر بہت حیران ہوئے، اور فرمایا ”ما دایت مثلك“

امام ترمذیؒ کا ایک اور واقعہ مشہور ہے جو اب تک کسی کتاب میں نظر سے نہیں گذرا، لیکن اپنے متعدد مشائخ سے سُنا ہے، اور وہ یہ کہ امام ترمذیؒ نابینا ہونے کے بعد ایک مرتبہ اونٹ پر سوار ہو کر حج کو تشریف لے جا رہے تھے، رستہ میں ایک مقام پر انھوں نے چلتے چلتے اپنا سر جھکالیا،

اور دیگر رفقا کو بھی ایسا کرنے کی ہدایت دی، رفقا نے حیران ہو کر اس کی وجہ پوچھی تو امام ترمذیؒ نے فرمایا کہ کیا یہاں کوئی درخت نہیں ہے؟ ساتھیوں نے انکار کیا، تو امام ترمذیؒ نے گھبرا کر قافلہ کو روکنے کا حکم دیا، اور فرمایا کہ اس کی تحقیق کرو، مجھے یاد ہے کہ عرصہ دراز پہلے جب میں یہاں سے گذرا تھا تو اس جگہ ایک درخت تھا، جس کی شاخیں بہت ٹھکی ہوئی تھیں، اور جو مسافروں کے لئے بڑی پریشانی کا باعث تھا، اور سر جھکائے بغیر اس کے نیچے سے گذرنا ممکن نہ تھا، شاید اب وہ درخت کسی نے کاٹ دیا ہے، اگر واقعہ ایسا نہیں ہے اور یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ یہاں درخت نہیں تھا تو اس کا مطلب یہ ہو کہ میرا حافظہ کمزور ہو چکا ہے، لہذا میں روایت حدیث کو ترک کر دوں گا، لوگوں نے اتر کر اس پاس کے لوگوں سے تحقیق کی، تو لوگوں نے بتایا کہ واقعہ یہاں ایک درخت تھا، چونکہ وہ مسافروں کی پریشانی کا باعث تھا اس لئے اب اسے کٹوا دیا گیا ہے، حضرت گنگوہیؒ نے فرمایا کہ امام ترمذیؒ اکمۃ یعنی مادر زاد نابینا تھے، لیکن حضرت شاہ حبیبؒ وغیرہ نے فرمایا کہ یہ قول درست نہیں، بلکہ وہ شروع میں نابینا تھے، جیسا کہ اُن کے بعض واقعات سے معلوم ہوتا ہے، ہاں آخری عمر میں خشیت الہی کے غلبہ کی وجہ سے بہت روتے تھے جس کی وجہ سے مینائی جاتی رہی،

امام ترمذیؒ کی کنیت ”ابو عیسیٰ“ ہے، اور وہ اسی کنیت سے ”جامع ترمذی“ میں اپنے اقوال ذکر کرتے ہیں، لیکن اس میں کلام ہوا ہے کہ یہ کنیت رکھنا کہاں تک جائز ہے، مصنف ابن ابی شیبہؒ میں ایک روایت ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے کہ آپؐ نے ابو عیسیٰ کنیت رکھنے سے منع فرمایا، جس کی وجہ آپؐ نے یہ بیان فرمائی کہ عیسیٰ کا کوئی باپ نہیں تھا، اور اس کنیت سے فساد عقیدہ کا شبہ ہوتا ہے، اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ امام ترمذیؒ نے یہ کنیت کیوں اختیار کی؟ اس کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں، بعض حضرات نے فرمایا کہ امام ترمذیؒ کو ممانعت والی حدیث پہنچی نہیں ہوگی، لیکن یہ بات بہت مستبعد ہے، کہ امام ترمذیؒ جیسے حافظ حدیث سے ایسی معروف حدیث پوشیدہ رہ گئی ہو، اس لئے بعض حضرات نے فرمایا کہ یہ ممانعت خلافِ اولیٰ پر محمول ہے نہ کہ تحریم پر، لیکن اس پر بھی شبہ ہوتا ہے کہ اہل تقویٰ کے نزدیک ناجائز اور خلافِ اولیٰ دونوں قسم کے افعال متروک ہونے میں برابر ہوتے ہیں، اور امام ترمذیؒ ورع و تقویٰ کے جس مقام پر تھے اس سے یہ بعید ہے کہ انھوں نے بلا وجہ اس خلافِ اولیٰ کا ارتکاب کیا ہو، بعض لوگوں نے یہ بھی جواب دیا ہے کہ یہی تنزیہی ہے، اس لئے امام ترمذیؒ نے اس میں

کوئی حرج نہیں سمجھا، لیکن یہ بات بھی امام ترمذیؒ کے ورع و تقویٰ سے بعید ہے، اس لئے سب بہتر جواب یہ ہے کہ اس مسئلہ پر امام ابو داؤدؒ نے اپنی سنن میں ایک مستقل باب قائم کیا ہے، اور اس میں حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی روایت ذکر کی ہے کہ انھوں نے اپنی کنیت ابو عیسیٰ رکھی تھی، حضرت عمرؓ نے اس پر اعتراض کیا، تو حضرت مغیرہؓ نے فرمایا کہ میں نے یہ کنیت حضور علیہ السلام کی حیات طیبہ میں اختیار کی تھی، آپ کو اس کا علم تھا، لیکن آپ نے اس پر کوئی نکیر نہیں فرمائی، اس حدیث کی بناء پر امام ترمذیؒ کا مسلک یہ ہو گا کہ یہ کنیت رکھنا ابتداء سے اسلام میں فساد عقیدہ سے بچنے کے لئے ممنوع تھا، گویا کہ مصنف ابن ابی شیبہ کی ممانعت والی حدیث اسلام کے ابتدائی دور پر محمول ہے، پھر اسلامی عقائد کے راسخ ہو جانے کے بعد یہ ممانعت بھی ختم ہو گئی، چنانچہ جواز کا حکم حضرت شعبہؓ کی حدیث سے معلوم ہوا،

امام ترمذیؒ کے بارے میں اُن کے معاصرین اور بعد کے علماء نے زبردست توصیفی کلمات ارشاد فرمائے ہیں، جو صاحب "تحفۃ الاحوذی" نے اپنی کتاب کے مقدمہ میں ذکر کئے ہیں، امام ترمذیؒ کی تین کتب آج تک ان کی یادگار چلی آرہی ہیں، ایک جامع ترمذی، دوسری کتاب الشائل "تیسری کتاب العلل" اس کے علاوہ ابن ندیمؒ نے "فہرست" میں نقل کیا ہے، کہ انھوں نے ایک کتاب "تایخ" بھی لکھی تھی، اور حافظ ابن کثیرؒ نے "البدایہ والنہایہ" میں امام ترمذیؒ کے ترجمہ کے تحت اُن کی ایک تفسیر کا بھی ذکر کیا ہے، لیکن اُن کی یہ تفسیر اور تایخ اب نایاب ہیں،

یہاں یہ بھی واضح رہنا چاہئے کہ "ترمذی" کے نام سے تین بزرگ معروف ہیں، ایک ابو عیسیٰ محمد بن عیسیٰ الترمذی صاحب الجامع جن کا تذکرہ اوپر کیا گیا، دوسرا ابو الحسین محمد بن الحسین الترمذی، یہ بھی جلیل القدر محدثین میں سے ہیں، اور بخاری میں اُن کی ایک روایت موجود ہے، تیسرے امام حکیم ترمذیؒ جو صوفی اور مؤذن تھے، اور جن کی کتاب "نوادراصول" کا تذکرہ پیچھے گذرا کہ وہ زیادہ تر احادیث ضعیفہ پر مشتمل ہے، واللہ اعلم،

جامع ترمذی اور اُس کی خصوصیات

امام ترمذیؒ کی جامع ترمذی معروف اور غیر مختلف فیہ کتاب ہے، اسے پوری اُمت نے باتفاق صحاحِ ستہ میں شامل سمجھا ہے، حافظ شمس الدین ذہبیؒ نے لکھا ہے کہ امام ترمذیؒ نے

جامع ترمذی تالیف کرنے کے بعد اسے خراسان، حجاز، مصر اور شام کے علماء کے پاس پیش کیا، جب ان تمام علماء نے اسے پسند کیا اور اس کی تحسین کی تب اس کی عمومی اشاعت فرمائی، اور خود امام ترمذی کا قول ہے "مَنْ كَانَ عِنْدَهُ هَذَا الْكِتَابُ الْجَامِعُ فَكَأَنَّهُ عِنْدَهُ نَبِيًّا يَتَكَلَّمُ" اس کتاب میں بعض ایسی خصوصیات پائی جاتی ہیں جو کسی اور کتاب کو حاصل نہیں،

① یہ کتاب بیک وقت جامع بھی ہے اور سنن بھی، اس لئے کہ اسے فقہی ترتیب پر مرتب کیا گیا ہے،

② اس کتاب میں بخاری شریف کی نسبت احادیث کا تکرار بہت کم ہے۔

③ اس میں امام ترمذی نے تمام فقہاء کے بنیادی مسئلہ کو جمع کیا ہے، اور ہر ایک کے لئے جدا باب قائم کیا ہے،

④ ہر باب میں امام ترمذی نے فقہاء کے مذاہب بالالتزام بیان کئے ہیں، جس کی وجہ سے یہ کتاب حدیث کے ساتھ فقہ کا بھی قابل قدر ذخیرہ بن گئی ہے،

⑤ امام ترمذی ہر حدیث کے بارے میں اس کا درجہ استناد بھی بتاتے ہیں، اور سند کی کمزوریوں کی تفصیل کے ساتھ نشان دہی کرتے ہیں،

⑥ ہر باب میں امام ترمذی ایک یا دو تین احادیث ذکر کرتے ہیں، اور ان احادیث کا انتخاب کرتے ہیں جو عموماً دوسرے ائمہ نے نہیں نکالیں، لیکن ساتھ ہی "وفی الباب معن فلان وفلان" کہہ کر ان احادیث کی طرف اشارہ کر دیتے ہیں، جو اس باب میں آسکتی ہیں چنانچہ بہت سے علماء نے صرف امام ترمذی کی "وفی الباب" کی تخریج پر مستقل کتابیں لکھی ہیں،

⑦ اگر حدیث طویل ہو تو امام ترمذی عموماً اس میں سے صرف وہ حصہ ذکر کرتے ہیں جو باب سے متعلق ہو، اسی لئے ترمذی کی احادیث مختصر اور چھوٹی ہیں، اور انھیں یاد رکھنا آسان ہے،

⑧ اگر کسی حدیث کی سند میں کوئی علت یا اضطراب ہو تو امام ترمذی اس کی مفصل تشریح فرماتے ہیں،

⑨ امام ترمذی کا معمول ہے کہ وہ مشتبہ راویوں کا تعارف بھی کراتے ہیں، بالخصوص جو راوی نام سے مشہور ہیں ان کی کنیت اور جو کنیت سے مشہور ہیں ان کا نام بیان فرماتے ہیں، تاکہ اشتباہ باقی نہ رہے، اور بعض اوقات اس پر بھی بحث کرتے ہیں کہ راوی کا مروی

(۱۳) صحاح ستہ کی تدریس میں اس کتاب کو اس لحاظ سے سب سے زیادہ نمایاں مقام حاصل ہو کہ اکابر علماء خاص طور سے علماء دیوبند فقہ اور حدیث کے جملہ تفصیلی مباحث سب سے زیادہ اس کتاب میں بیان کرتے ہیں، اور اس خصوصیت میں یہ کتاب صحیح بخاری کے ہمسر اور بعض شیوخ حدیث کے طریقہ تدریس میں اس سے بھی زیادہ اہمیت کی حامل رہی ہے، بلاشبہ ان خصوصیات میں مروجہ کتب حدیث میں کوئی کتاب جامع ترمذی کے برابر نہیں،

امام ترمذی کی تصحیح و تحسین؛

بعض حضرات نے امام ترمذیؒ کو تصحیح و تحسین کے معاملہ میں حاکم کی طرح متساہل قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ اس وجہ سے اُن کی تصحیح اور تحسین کا کوئی اعتبار نہیں، اس کی وجہ حافظ ذہبیؒ نے یہ بیان کی ہے کہ امام ترمذیؒ نے ایسی بعض احادیث کو صحیح قرار دیا ہے جن کے راوی ضعیف ہیں، اور بعض ایسی روایتوں کو حسن قرار دیا ہے جن کے راوی مجہول ہیں، لیکن حقیقت یہ ہے کہ ایسے مقامات بہت کم ہیں، احقر نے جستجو کی تو پوری جامع میں بمشکل دس یا بارہ مقامات ایسے ہیں جہاں امام ترمذیؒ نے حدیث کو صحیح قرار دیا ہے جبکہ دوسرے حضرات کے نزدیک وہ ضعیف ہے، جہاں تک مجاہیل کی روایت کو حسن قرار دینے کا تعلق ہے تو عین ممکن ہے کہ وہ امام ترمذیؒ کے نزدیک مجہول نہ ہوں، اور انھیں اُن راویوں کے بارے میں تحقیق ہو گئی ہو، نیز امام ترمذیؒ کی یہ عادت ہے کہ وہ ایسی حدیث کو جس میں کوئی راوی ضعیف ہو یا اس حدیث میں انقطاع پایا جا رہا ہو اسے تعدد طرق کی بنا پر ایسے حسن قرار دیتے ہیں، اور علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ تعدد طرق کی بنا پر حدیث ضعیف حسن لغیرہ بن جاتی ہے، لہذا امام ترمذیؒ کی تحسین کے قابل اعتراض مقامات معدودے چند ہیں، اُن کی بنا پر امام ترمذیؒ کو علی الاطلاق متساہل قرار دینا اور حاکم کی صفت میں لاکھڑا کرنا انصاف سے بعید ہے، بالخصوص جبکہ اُن مقامات پر بھی تاویل ممکن ہے، اور جبکہ یہ بات طے ہو چکی ہے کہ تصحیح یا تضعیف ایک امر اجتہادی ہے، جس میں محدثین کی آراء مختلف ہو سکتی ہیں ہاں یہ درست ہے کہ اگر کسی حدیث کی تصحیح کے بارے میں امام ترمذیؒ متفقہ ہوں اور دوسرے تمام ائمہ سے اس کی تضعیف منقول ہو تو اس صورت میں جمہور کے قول کا اعتبار کرنا چاہیے،

جامع ترمذی اور موضوع احادیث؛

اس میں کلام ہوا ہے کہ جامع ترمذی میں کوئی حدیث موضوع بھی ہے یا نہیں؟ علامہ ابن الجوزیؒ نے ”موضوعات کبریٰ“ میں ترمذی کی تینیس احادیث کو موضوع بتلایا ہے، لیکن صحیح معلوم ہو چکا ہے کہ ابن الجوزیؒ اس معاملہ میں ضرورت سے زیادہ متشدد ہیں، اور انھوں نے صحیح مسلم اور صحیح بخاری بروایت حماد شاکر کی ایک ایک حدیث کو بھی موضوع کہہ دیا ہے، لہذا تحقیقی بات یہ ہے کہ جامع ترمذی کی کوئی حدیث موضوع نہیں ہے،

علامہ جلال الدین سیوطیؒ نے ”القول الحسن فی الذب عن السنن“ میں ان تمام روایات کی تحقیق کی ہے جو صحاح ستہ میں موجود ہیں، اور ابن الجوزیؒ نے انہیں موضوع قرار دیا، اس کتاب میں انھوں نے ترمذی کی ان تینیس احادیث پر بھی کلام کیا ہے اور ثابت کیا ہے کہ ان میں سے کسی کو بھی موضوع قرار دینا درست نہیں، (ملخص من مقدمۃ تحفۃ الاحوذی ص ۸۰ و ۸۱)

جامع ترمذی کی تشریح؛

جامع ترمذی کو اللہ تعالیٰ نے غیر معمولی مقبولیت بخشی، چنانچہ اس کی متعدد تجدیدات، مستخرجات اور حواشی لکھے گئے، جن میں کچھ کا مختصر تعارف درج ذیل ہے:-

① عارضۃ الاحوذی بشرح جامع الترمذی: یہ قاضی ابوبکر ابن العربی کی تصنیف ہے، جو مالکیہ کے جلیل القدر فقہاء و محدثین میں سے ہیں، اور جو احکام لہتر آن اور العوام من القوام وغیرہ کے مصنف ہیں، یہ شرح متقدمین کے طریقہ پر مختصر ہے، لیکن بہت سے علمی فوائد پر مشتمل ہے، بعد کی شروح ترمذی کے لئے مآخذ کی حیثیت رکھتی ہے، حافظ ابن حجرؒ وغیرہ بھی اس کا بکثرت حوالہ دیتے ہیں،

② شرح ابن سید الناس: علامہ ابن سید الناس آٹھویں نویں صدی ہجری کے مصنف ہیں، جن کی کتاب ”عمون الاثر“ سیرت طیبہ کے موضوع پر مآخذ کی حیثیت رکھتی ہے، ان کے بارے میں قاضی شوکانیؒ نے ”البدرا الطالع فی اعیان لہترن التاسع“ میں اور حافظ ابن حجرؒ نے ”الدرا لکامنہ فی رجال المئۃ الثامنۃ“ میں نیز حاجی خلیفہؒ نے ”کشف الظنون“ میں نقل کیا ہے کہ انھوں نے ترمذی کی ایک مفصل شرح لکھنی شروع کی تھی، لیکن ابھی تقریباً دس جلدیں لکھ پاتے تھے

اور ایک ثلث کتاب باقی تھی کہ وفات ہو گئی، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ اگر یہ اپنی شرح کو علوم حدیث تک محدود رکھتے تو یہ مکمل ہو جاتی، لیکن اس میں انھوں نے بہت سے علوم و فنون کو جمع کرنا شروع کیا، اس لئے عمر ساتھ نہ دے سکی، پھر بعد میں حافظ زین الدین عراقیؒ نے جو حافظ ابن حجرؒ کے استاد ہیں اس شرح کو مکمل کرنا شروع کیا، لیکن علامہ سیوطیؒ کے قول کے مطابق وہ بھی تکمیل نہ کر سکے، لہذا یہ مفصل شرح کبھی طبع اور شائع نہ ہو سکی،

③ "شرح ابن الملقن" یہ علامہ سراج الدین ابن الملقن کی تصنیف ہے، جو علماء شافعیہ میں سے ہیں، اور ساتویں صدی کے بزرگ ہیں، اس شرح کا تذکرہ بھی قاضی شوکانیؒ نے "البدیع الطالع فی اعیان الفتن السالچ" میں کیا ہے، اس شرح کا اصل نام "نفع الشذی علی جامع الترمذی" ہے، اور اس میں صرف اُن احادیث کی شرح کی گئی ہے جو ترمذی میں صحیحین اور ابوداؤد سے زائد ہیں،

④ "شرح الحافظ ابن حجر" حافظ ابن حجرؒ نے بھی ترمذی کی ایک شرح لکھی تھی چنانچہ "فتح الباری" میں حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی معروف حدیث "اتى النبي صلى الله عليه وسلم سباطة قوم" الخ کی شرح کرتے ہوئے ذکر کیا ہے کہ میں نے جامع ترمذی پر ایک شرح لکھی ہے جس میں ثابت کیا ہے کہ بول قائم کے بارے میں کوئی حدیث صحیح نہیں، لیکن حافظ ابن حجرؒ کی یہ شرح نایاب ہے،

⑤ "شرح البلقینی" جس کا نام "عرف الشذی علی جامع الترمذی" ہے، یہ علامہ عمر بن رسلان بلقینیؒ کی تصنیف ہے، جو مشہور فقہاء شافعیہ میں سے ہیں، اور حافظ ابن حجرؒ کے استاد ہیں،

⑥ "شرح الحافظ ابن رجب البغدادی الحنبلی" یہ مشہور حنبلی محدث اور فقیہ ہیں، اور "طبقات الخبائہ" کے مصنف ہیں،

⑦ "قوت المغتذی" یہ علامہ جلال الدین سیوطیؒ کی نہایت مختصر شرح ہے، اور ہندوستان کے متعدد نسخے ترمذی کے حاشیہ پر چڑھی ہوئی ہے،

⑧ "شرح العلامة طاہر بیٹنی الکجراتی" انھوں نے "مجمع بحار الانوار" میں حدیث "اللفتم اتی اعوذ بک من الخبث والخبائث" کی شرح کے تحت تذکرہ کیا ہے کہ میں نے ترمذی کا ایک حاشیہ لکھا ہے،

⑨ "شرح السندھی" یہ علامہ ابوطیب سندھیؒ کی تصنیف ہے، اور مصر سے شائع ہو چکی ہے،

⑩ شرح العلامة سراج الدین السہروردیؒ، ان کی شرح بھی مفسر ہی سے شائع ہو چکی ہے،

⑪ تحفة الاحوذیؒ یہ قاضی عبدالرحمن مبارک پوری کی تصنیف ہے جو اہل حدیث کے بلند پایہ عالم ہیں، انھوں نے ایک ضخیم جلد میں اس شرح کا مقدمہ بھی لکھا ہے، جو علم حدیث سے متعلق عمدہ مباحث پر مشتمل ہے، اس شرح میں انھوں نے حنفیہ کی خوب تردید کی ہے، اور بسا اوقات حدود انصاف سے تجاوز کیا ہے، ان کا مآخذ زیادہ تر شوکانی کی ”نیل الاوطار“ ہی، اگر اس شرح میں سے حنفیہ کے خلاف تعصب کو نکال دیا جائے تو حل کتاب کے نقطہ نظر سے یہ بہت اچھی شرح ہے،

⑫ الكوكب الدنی علی جامع الترمذیؒ یہ حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہیؒ کی تقریر ترمذی ہے، جسے ان کے شاگرد رشید حضرت مولانا محمد یحییٰ صاحب کاندھلویؒ نے ضبط کیا ہے، اور ان کے صاحبزادے شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا صاحب مدظلہم نے اس پر مفید حواشی لکھے ہیں، بلاشبہ حل ترمذی کے نقطہ نظر سے یہ کتاب دریا بکوزہ کا مصداق ہے، اس میں مختصر جامع اور تشفی بخش تشریحات بھی ہیں، اور علم و معرفت، تحقیق و تدقیق کے خزانے بھی، یہ ترمذی کی انتہائی بہترین اور مختصر شرح ہے، اس کا صحیح اندازہ جب ہوتا ہے جب انسان مطولات کے مطالعہ کے بعد اس کا مطالعہ کرے، خاص طور سے حضرت مولانا محمد زکریا صاحب مدظلہم کے حواشی نے اس کے منافع کو دو چندان کر دیا ہے،

⑬ أورد الشذیؒ، یہ حضرت شیخ الہند مولانا محمود الحسن صاحب کی تقریر ترمذی ہے، لیکن بغایت مختصر ہے،

⑭ الباب فی شرح قول الترمذیؒ فی البابؒ یہ حافظ ابن حجرؒ کی تالیف ہے، اور اس میں انھوں نے ان احادیث کی تخریج کی ہے جن کی طرف امام ترمذیؒ... ”وفی الباب“ کہہ کر اشارہ فرماتے ہیں،

⑮ ألفت الشذی تقریر جامع الترمذیؒ یہ حضرت علامہ انور شاہ صاحب کشمیریؒ کی تقریر ترمذی ہے، جسے مولانا چراغ محمد صاحب نے درس میں ضبط کیا ہے، اگرچہ یہ خامی جامع تقریر ہے، لیکن اس میں ضبط کی غلطیاں رہ گئی ہیں، کیونکہ حضرت شاہ صاحبؒ... اس پر نظر نہ فرمائیے، اسی لئے اس میں حضرت شاہ صاحبؒ کے علوم کا احاطہ نہیں ہو سکا،

①۶ "مَعَارِفُ السُّنَنِ" یہ حضرت کشمیریؒ کے شاگردِ خاص حضرت مولانا محمد یوسف بنوری صاحبؒ کی تالیف ہے، اصل میں انھوں نے "العرف الشذی" کو درست کرنے اور اس کا تدارک کرنے کے لئے یہ کتاب لکھنی شروع کی تھی، لیکن رفتہ رفتہ اُس نے..... ایک مستقل تصنیف اور شرح کی حیثیت اختیار کر لی، اس میں انھوں نے حضرت شاہ صاحبؒ کی تقریر کو بنیاد بنایا ہے، لیکن اس کے ساتھ اپنی تحقیق اور مطالعہ سے بے شمار مباحث کا اضافہ کیا ہے، اس کی عبارت انتہائی مشغفہ اور کلام بڑی حد تک منضبط ہے، جو دوسری شروح حدیث میں بہت کمیاب ہے، آجکل ترمذی کی جتنی شروح دستیاب ہیں ان میں سب سے زیادہ مفصل اور بار بار شرح ہے، — — لیکن یہ چھ جلدوں میں صرف کتاب الحج تک پہنچ سکی ہے، ان شروح کے علاوہ ترمذی پر تجریدیں اور مستخرجات بھی لکھی گئی ہیں جن کی تفصیل مولانا مبارک پوریؒ نے "مقدمہ تحفۃ الاحوذی" میں بیان کی ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم بالصواب،

عہدِ حاضر میں اسنادِ حدیث

جب بے صحاح ستہ اور احادیث کے دو سر مجموعہ مدون ہو کر دنیا میں پھیلے ہیں، اور ان کے مصنفین کی طرف نسبت تو اتر کی حد تک پہنچ گئی ہے اس وقت سے روایتِ حدیث کا یہ طریقہ کہ حدیث بیان کرنے والا اپنے آپ سے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم تک تمام واسطوں کو بیان کرے متروک ہو چکا ہے، اور اب اس کی زیادہ ضرورت بھی نہیں رہی، صرف حدیث کی کتاب کا حوالہ دیدینا کافی ہو جاتا ہے، کیونکہ وہ کتابیں تو اتر کے ساتھ ہم تک پہنچی ہیں، لیکن سلسلہ اسناد کو باقی رکھنے اور تبرک کی خاطر اکابر میں یہ معمول چلا آتا ہے کہ وہ ان کتبِ حدیث کی اسناد بھی محفوظ رکھتے ہیں، یہ طریقہ زیادہ قابلِ اعتماد بھی ہے اور باعثِ برکت بھی، چنانچہ ہر دور کے مشائخِ حدیث

۱۔ ذکر صاحب کشف الظنون ثلاث مختصرات لجامع الترمذی منہا مختصر الجامع لنجم الدین محمد بن عقیل الباسی الشافعی المتوفی ۷۲۹ھ ومنہا مختصر بنجم الدین سلیمان بن عبد القوی الطوفی لخلیل المتوفی ۷۸۵ھ ومنہا مائتہ حدیث منتقاة منہ عوالی للمحافظ صلاح الدین خلیل بن یکلائی العلانی،

و ذکر السیوطی فی التدریب انہ لا یخص المستخرج بالصحیحین فقد استخرج محمد بن عبد الملک بن ایمن علی سنن ابی داؤد و ابی الطوسی علی الترمذی ۱۲ (مقدمہ تحفۃ الاحوذی، ص ۱۹۰)

ان کتابوں کے مصنفین تک اپنے سلسلہ سند کو محفوظ بھی رکھتے ہیں، اور ساتھ ہی اس بات کی بھی کوشش کرتے ہیں کہ ان مصنفین تک واسطوں کی تعداد کم سے کم ہو تاکہ اپنی سند زیادہ سے زیادہ عالی ہو سکے، پھر بڑے مشائخ کے یہاں یہ بھی معمول رہا ہے کہ وہ مصنفین کتب حدیث تک اپنی اسناد کے متعدد طرق کو ایک رسالہ کی صورت میں مرتب کر دیتے ہیں جسے اصطلاح میں ”ثبت“ کہا جاتا ہے، پھر اختصار کی خاطر شیخ تلمیذ کو صرف ثبت کی اجازت دیدے، تو تمام کتب حدیث کی اجازت اُسے حاصل ہو جاتی ہے، ہمارے زمانہ میں صحاح ستہ کے مؤلفین تک ہمازی سندوں کا مدار حضرت شاہ عبدالغنی صاحب مجددیؒ پر ہے، اور انھوں نے مصنفین کتب حدیث تک اپنی اسناد کے تمام طرق ایک رسالہ میں جمع کر دیئے ہیں جو ”الیانح الجنی“ کے نام سے چھپا ہوا ہے، پھر حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے ایک رسالہ میں تمام اکابر دیوبند کی اسناد حضرت شاہ عبدالغنیؒ تک پہنچا کر جمع کر دی ہیں جس کا نام ”الازادیاتنی علی الیانح الجنی“ ہے، جو مکتبہ دارالعلوم کراچی سے چھپ چکا ہے،

ہماری اسناد؛

احقر کو جامع ترمذی اور دوسری کتب حدیث کی اجازت کئی شیوخ سے حاصل ہے، ان طرق کا بالآخر مدار حضرت شاہ محمد اسحقؒ ہیں، حضرت شاہ اسحقؒ سے آگے کی سند خود کتاب میں موجود ہے، اس لئے صرف حضرت شاہ اسحق صاحبؒ تک اپنی سند کے چند طریقے درج ذیل ہیں:-
 ① احقر کا سب سے عالی طریق یہ ہے:- اجانی الشیخ محمد حسن محمد المشاط بالاجازة العامة عن السيد محمد بن جعفر القطّانی عن الاستاذ ابی العباس احمد بن احمد البُنّانی الفاسی والشیخ ابو جیدة ابن الکبیر بن المجذوب الفاسی الفهروی والشیخ حبیب الرحمن الکاظمی الہندی نزیل المدینة المنورة والشیخ عبد الحق بن الشاہ محمد الہندی نزیل مکة والشیخ ابی الحسن علی بن طاہر الوتری کلثم یروون عن الشیخ عبد الغنی المجددی الدہلوی صاحب الیانح الجنی“ سند سے ظاہر ہے کہ شیخ محمد حسن المشاط المالکی مدظلہ حضرت شاہ عبدالغنی کے صرف دو واسطوں سے شاگرد ہیں، احقر نے باقی کتب حدیث کی اجازت حاصل کرنے کے ساتھ ساتھ ان سے حرم مکہ میں سنن نسائی کا کچھ حصہ درس پڑھا، شیخ مشاط کی اسناد ان کے

مطبوعہ ”ثبت“ الارشاد الی معرفۃ الثبت“ میں موجود ہیں،

② احقر نے جامع ترمذی درسا حضرت مولانا سلیم اللہ صاحب مدظلہم سے پڑھی، اور انھوں نے حضرت مولانا حسین احمد صاحب مدنیؒ سے اور انھوں نے حضرت شیخ الہندؒ سے اور ان کو عام کتب حدیث کی اجازت حضرت شاہ عبدالغنی مجددیؒ سے براہ راست بھی حاصل ہے، اور حضرت مولانا گنگوہیؒ اور حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتویؒ کے واسطے سے بھی، نیز حضرت شیخ الہندؒ کو حضرت مولانا احمد علی سہارنپوریؒ، حضرت مولانا محمد مظہر نانوتویؒ اور حضرت مولانا قاری عبدالرحمن رحمہم اللہ سے بھی اجازت حاصل ہے، اور یہ تینوں حضرت شاہ محمد اسحقؒ سے روایت کرتے ہیں،

③ میں نے شمائل ترمذی مکمل، میطار، امام مالکؒ کا کچھ حصہ قرآن اور باقی کتب حدیث اجازت اپنے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ سے حاصل کیں، اور انھوں نے حضرت علامہ انور شاہ کشمیریؒ سے جامع ترمذی اور شمائل ترمذی کا درس لیا، اور وہ حضرت شیخ الہندؒ کے شاگرد ہیں، نیز حضرت شاہ صاحبؒ کو علامہ حسین البصر الطرابلسی مصنف ”حصون حمیدہ“ سے بھی اجازت حاصل ہے، اور امام ابو جعفر الطحاویؒ تک اُن کی سندان کے ”ثبت“ میں موجود ہے، احقر کو تمام کتب کی اجازت عامہ حضرت مولانا ظفر حسمد صاحب عثمانیؒ سے براہ راست بھی حاصل ہے، جن کی اسانید ان کے ”ثبت“ میں موجود ہیں،

④ احقر کو تمام کتب حدیث کی اجازت عامہ حلیہ کے علامہ شیخ عبدالفتاح ابو غدہ حلی سے بھی حاصل ہے، وہ شام کے مشہور محدث شیخ الاسلام علامہ محمد زاید الکوثریؒ کے شاگرد ہیں، علامہ کوثریؒ کی اسانید ان کے ”ثبت“ میں موجود ہیں،

⑤ احقر کو تمام کتب حدیث کی اجازت عامہ حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب مدظلہم سے بھی حاصل ہے، جو مولانا خلیل حسمد صاحب سہارنپوریؒ کے شاگرد ہیں،

حدیث مسلسل بالاولیۃ؛

مقدمین کے یہاں یہ معمول تھا اور بلاد عربیہ میں اب تک ہے کہ اساتذہ حدیث شاگرد کو حدیث کا درس شروع کرتے وقت سب سے پہلے ایک خاص حدیث پڑھاتے ہیں، جس کو حدیث مسلسل بالاولیۃ کہا جاتا ہے، کیونکہ ہم سے لے کر سفیان بن عیینہ تک ہر شیخ نے یہ حدیث اپنے شاگرد کو سب سے پہلے پڑھائی، اگرچہ یہ حدیث متعدد کتب حدیث میں موجود ہے، اور ان کتب کی اسناد کے ساتھ

اس حدیث کی اسناد بھی وابستہ ہے، لیکن تبرکاً اس کو الگ سند متصل سے پڑھا جاتا ہے، یہ حدیث میں نے شیخ حسن المشاط مالکی مدظلہم سے حرم مکہ مکرمہ میں اولیت کے التزام کے ساتھ حاصل کی، چنانچہ تبرکاً میں بھی اپنے درس کا آغاز اسی حدیث سے کیا کرتا ہوں، اس حدیث سے متعلق میری سند یہ ہے :-

اخبرنی به الشيخ محمد حسن المشاط مالکی عن الشيخ حمدان وعن الشيخ محمد هاشم وغير واحد قال هو اول حديث سمعته منهم عن الشيخ محمد فالح المهنوي وهو اول قال المهنوي انبأنا به السيد محمد علي انبأنا به ابو حفص العطار وهو اول انا ابو الحسن علي بن عبد البر الوثاني الشافعي وهو اول انا البرهان ابراهيم بن محمد النمرسي وهو اول عن الامام عبيد بن علي النمرسي وهو اول عن الامام عبد الله بن سالم البصري وهو اول عن الشمس البابلي وهو اول عن الشهاب احمد بن محمد الشلوي وهو اول انا الجبال يوسف بن زكريا وهو اول انا البرهان ابراهيم القلقشندي وهو اول انا العباس احمد بن محمد المقدسي الشافعي بالواسطي وهو اول انا الخطيب صدر الدين محمد بن محمد الميذومي وهو اول انا التجيب عبد اللطيف بن عبد المنعم الحراني وهو اول قال اخبرنا العاقل ابو الفرج عبد الرحمن بن علي الجوزي وهو اول انا ابو سعيد اسماعيل بن ابي صالح وهو اول انا والدي ابو صالح احمد بن عبد الملك المؤذن وهو اول ثنا محمد بن زيان بن محمش وهو اول انا ابو حامد احمد بن محمد بن يحيى بن بلال البزاز وهو اول عن عبد الرحمن بن بشر وهو اول انا سفيان بن عيينه وهو اول اليه انتهى التسلسل عن عمرو بن دينار عن ابي قاموس مولى عبد الله بن عمرو بن العاص عن عبد الله بن عمرو رضى الله عنهم قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الراحمون يرحمهم الرحمن تبارك وتعالى ارحموا من في الارض يرحمكم من في السماء اسي حدیث پاک پر ہم اس قدیم کو شرم کرتے ہیں، و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین، ضبط ہا ور تبہا احق تلامذۃ الشیخ ادام الله اقبالہ رشید اشرفی عنہ ۷ من شعبان المعظم ۱۳۹۵ھ بیوم الجمعة المبارک،

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

امام ترمذیؒ نے اپنی کتاب کا آغاز بسم اللہ سے کیا ہے، اور حمد و صلوٰۃ ذکر نہیں کی، اس سے بھی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے رسائل و مکاتیب کی اقتدار مقصود ہے، کیونکہ وہ بھی صرف بسم اللہ سے شروع ہوتے ہیں، اسی طرح حضرت سلیمانؑ کا جو خط قرآن میں منقول ہے وہ بھی صرف بسم اللہ سے شروع ہوتا ہے، اور اس طرح اس حدیث پر بھی عمل ہو جاتا ہے جس میں ارشاد ہے کہ ”کل امری بال لا یبدأ فیہ بسم اللہ فهو قطع“

الکلام علی حدیث التسمیۃ والتحمید،

یہ حدیث عام طور سے لوگوں میں بہت مشہور ہے، لیکن اس کی اسنادی حیثیت پر محققین نے طویل بحثیں کی ہیں، اور حافظ شمس الدین سخاویؒ نے ایک پورا رسالہ صرف اسی حدیث کی تحقیق کے لئے لکھا ہے، یہاں اس حدیث کے بارے میں چند ضروری باتیں سمجھ لینی ضروری ہیں، اس حدیث پر دو حیثیتوں سے کلام ہوا ہے، ایک اس کی روایتی حیثیت پر دوسرے اس کی معنوی حیثیت پر،

جہاں تک اس کی روایتی حیثیت کا تعلق ہے تو اس کی سند اور متن دونوں میں اضطراب پایا جاتا ہے، متن کا اضطراب یہ ہے کہ حافظ عبد القادر رہاویؒ نے اپنی اربعین میں اس کے یہ الفاظ روا کئے ہیں ”کل امری بال لا یبدأ فیہ بسم اللہ وبذکر اللہ فهو قطع“ اور امام ابو داؤد نے سنن میں اور ابن السنیؒ نے ”عمل الیوم واللیلۃ“ میں اس حدیث کے یہ الفاظ نقل کئے ہیں ”کل کلام لا یبدأ فیہ بالحمد لله فهو اجزم“ حافظ ابن حجرؒ نے ایک اور طریق سے اس کی تخریج

لے قال ابن قتیبةؒ ”تکتب بسم اللہ“ اذا فتحت بها کتاباً او ابتدأت بها کلاماً بغیر الف لا ہنا کثرت فی ہذہ الحال علی اللسنۃ فحذفت الف استخفافاً، فاذا توسطت کلاماً اثبت فیہ الف، نحو ”ابدأ باسم اللہ“ وَاختم باسم اللہ“ قال اللہ عزوجل ”اقرأ باسم ربک“ وفسیح باسم ربک العظیم“ وكذلك کتبت فی المصاحف فی الحالین مبتدأً ومتوسطاً ۱۲

و ادب الکاتب لابن قتیبة، ص ۸۴ باب الف الوصل فی الاسماء، طبع مصر ۱۳۳۵ھ

۱۳ کتاب الاذکار للنووی ص ۳۵، کتاب اذکار النکاح باب ما یقول من جاء یخطب امرأة من اهلها لنفسه

غیرہ

کرتے ہوئے یہ الفاظ بھی نقل کئے ہیں ”کل کلام لا یبذل اُفیہ بالشہادۃ فهو اجزم“ اور ابن ماجہ
اپنی سنن ابواب النکاح باب خطبۃ النکاح ص ۱۳۶ میں ابن حبان اور ابو عوانہ نے اپنی اپنی صحیح میں
یہ الفاظ روایت کئے ہیں کہ ”کل کلام امروزی بال لم یبد اُفیہ بالعہد اقطع“ (لفظہ لابن ماجہ)
اور سند احمد ج ۲ ص ۳۵۹ میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے قال قال رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم کل کلام او امروزی بال لا یفتح بذکر اللہ عزوجل فهو ابتداء اقطع“ خلاصہ یہ
کہ بعض روایات میں بسم اللہ سے شروع کرنا مذکور ہے، بعض میں ذکر اللہ سے، بعض میں حمد سے بعض
میں شہادت سے،

اور سند کا اضطراب یہ ہے کہ بعض طرق میں یہ حدیث موصولاً مروی ہے اور بعض میں مرسل
پھر جن طرق میں موصول ہے ان میں سے بعض مثلاً حافظ عبد القادر رہادویؒ اے حضرت کعبؓ سے
روایت کرتے ہیں اور باقی تمام محدثین حضرت ابو ہریرہؓ سے، معنوی لحاظ سے اس حدیث پر یہ کلام
ہوا ہے کہ اگر ابتداء بسم اللہ سے ہو تو حمد سے نہیں ہو سکتی، اور اگر حمد سے ہو تو بسم اللہ سے نہیں ہو سکتی،
پھر اس روایت پر تمام الفاظ کے ساتھ کیسے عمل ہو سکتا ہے؟

اسی طرح اس حدیث کی اسنادی حیثیت میں بھی علماء کا اختلاف رہا ہے کہ اس حدیث کو صحیح
قرار دیا جائے یا ضعیف، علماء کی ایک جماعت نے اس کی تصحیح و تحسین کی ہے، چنانچہ علامہ نوویؒ نے
شرح المہذب میں اس کی تصحیح کی ہے، لیکن بعض حضرات محدثین نے اس کی تضعیف کی ہے، اور تضعیف
کرنے والوں کی دلیل یہ ہے کہ اول تو اس میں اضطراب پایا جاتا ہے، لفظاً بھی معنی بھی جس کی تشریح
اوپر گزری، دوسرے اس حدیث کے تمام طرق کا مدار قرۃ بن عبد الرحمن رادی پر ہے، جن کی تضعیف
کی گئی ہے، لیکن تصحیح اور تحسین کرنے والوں کا کہنا یہ ہے کہ جہاں تک قرۃ بن عبد الرحمن کے ضعف کا
تعلق ہے وہ ایک مختلف فیہ راوی ہیں، بعض حضرات نے بے شک اُن کی تضعیف کی ہے، لیکن
بعض محدثین نے انھیں ثقہ قرار دیا ہے، بلکہ ان کو اثبت الناس فی الزہریؒ بھی
کہا گیا ہے، یعنی یہ زہریؒ کی روایات میں سب سے زیادہ قابل اعتماد ہیں،

ربا اضطراب سند کا معاملہ اس میں بھی تطبیق ممکن ہے یعنی یہ عین ممکن ہے کہ یہ حدیث حضرت کعبؓ سے پہلی منقول
ہو، اور حضرت ابو ہریرہؓ سے بھی نیز اسے موصولاً اور مرسل دونوں طرح روایت کیا گیا ہو، اور چونکہ
حدیث مرسل جمہور کے نزدیک حجت ہے، اس لئے اس کی وجہ سے حدیث کو ضعیف قرار
نہیں دیا جاسکتا،

اب صرف ضطر اب متن اور اضطر اب معنی کا معاملہ رہ جاتا ہے، اس کو رفع کرنے کی بھی متعدد کوششیں کی گئی ہیں، عام طور سے اس کا یہ جواب دیا جاتا ہے کہ ابتداء کی تین قسمیں ہیں، حقیقی، عرفی، اور اضافی جس روایت میں بسم اللہ کے الفاظ ہیں اس میں ابتداء حقیقی مراد ہے، اور جس روایت میں حمد یا شہادت کے الفاظ ہیں ان میں ابتداء عرفی یا اضافی مراد ہے، یہ جواب خاصا مشہور ہے، لیکن درست نہیں، اور علم حدیث سے نادانیت کی بنا پر دیا گیا ہے، کیونکہ یہ تطبیق اس وقت تو صحیح ہو سکتی تھی جب احادیث مختلف ہوتیں، اور آپ نے یہ بات مختلف مواقع پر متعدد مرتبہ ارشاد فرمائی ہوتی، حالانکہ واقعہ یہ نہیں، بلکہ یہ ایک ہی حدیث ہے، یعنی سب ایک ہی واقعہ بیان کر رہے ہیں چنانچہ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ یہ اختلاف الفاظ رواۃ ہے،

لہذا صحیح جواب یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ایک لفظ استعمال فرمایا تھا اور غالب یہ ہے کہ وہ اسم اللہ یا ذکر اللہ کا لفظ عام تھا جس میں حمد اور شہادت بھی داخل ہو جاتی ہیں، کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مقصد ذکر اللہ سے ابتداء تھا، لہذا بعض راویوں نے اسے حمد سے تعبیر کر دیا اور بعض نے شہادت سے، اب مسئلہ یہ ہے کہ ہر مہتمم بالشان کی ابتداء ذکر اللہ سے ہونی چاہئے خواہ وہ ذکر کسی صورت سے ہو، البتہ مسنون یہ ہے کہ خطبوں کی ابتداء حمد سے کی جائے اور مکاتیب کی ابتداء بسم اللہ سے، کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عام طریقہ یہی تھا،

بہر حال چونکہ مذکورہ بالا طریقہ سے ضطر اب متن و سند رفع ہو جاتا ہے، اس لئے صحیح یہ ہے کہ یہ حدیث کم از کم حسن ضرور ہے، چنانچہ علامہ نوویؒ نے کتاب الاذکار "کتاب الحمد للہ تعالیٰ" میں اسے حسن قرار دیا ہے، اور علامہ ابن درویش نے "اسنی المطالب" میں صفحہ ۶۱ پر نقل کیا ہے کہ

قال النووی روینا فی سنن ابی داؤد وابن ماجہ وغیرہما عن ابی ہریرۃ مرفوعاً "کل امرؤی بال لا یبدأ فیہ بالحمد للہ فہو اقطع" وفی روایۃ "بسم اللہ" وفی روایۃ "بالحمد فہو اقطع" وفی روایۃ "کل کلام لا یبدأ فیہ بالحمد للہ فہو اجزم" وفی روایۃ کل امرؤی بال لا یبدأ فیہ بسم اللہ الرحمن الرحیم فہو اقطع روایت ہذا اللفاظ کلہا فی کتاب الاربعین للحافظ عبد القادر الترمذی وہو حدیث حسن وقد روی موصولاً کما ذکرنا ودی مرسل اور روایۃ الموصول جیدۃ الاسناد واذروی الحدیث موصولاً ورسلاً فالحکم للاتصال عند جمہور العلماء لانہما زیادۃ ثقتہ وہی مقبولۃ عندہما ہمیر "کتاب الاذکار للنووی" ص ۱۰۳، طبع مصر ۱۳۵۵ھ کتاب الحمد للہ تعالیٰ،

حافظ ابن صلاحؒ نے بھی اسے حسن قرار دیا ہے، نیز حافظ تاج الدین سبکیؒ نے بھی ”طبقات الشافعیہ“ میں اس حدیث کی تحسین کی ہے،

قوله فاقربه الشيخ الثقة الامين؛

جامع ترمذی کے ہندوستانی نسخوں میں یہ جملہ موجود ہے، لیکن متعدد دوسرے نسخوں میں موجود نہیں، بعض نسخوں میں عبارت اس طرح ہے ”اخبونا الشيخ الثقة الامين ابو العباس“ اور بعض میں اس طرح ہے ”اخبونا ابو العباس محمد بن احمد بن محبوب بن فضیل المحبوب المروزی الشيخ الثقة الامين“ یعنی اس میں ”فاقربه“ کے الفاظ نہیں ہیں، نمبر متاخرین کے اکثر اثبات میں بھی یہ جملہ موجود نہیں ہے، اس لئے بعض حضرات نے یہ کہہ دیا ہے کہ یہ جملہ کاتب کی غلطی سے یہاں لکھا گیا در نہ در حقیقت یہاں اس کا کوئی جوڑ نہیں، اور نہ اُس کے معنی صحیح بنتے ہیں، لیکن جن نسخوں میں یہ جملہ موجود ہے اُن کی کثرت تعداد کے پیش نظر اسے بالکل نظر انداز کر دینا درست نہیں، اس لئے اس کی مختلف توجیہات کی گئی ہیں، اصل مسئلہ یہ ہے کہ اس میں ”استر“ کا قائل کون ہے؟ اور اقر کا فاعل یعنی ”الشيخ الثقة الامين“ کا مصداق کون ہے؟ اس کے جواب میں مختلف باتیں کہی گئی ہیں،

① بعض حضرات نے فرمایا کہ اس جملہ کے قائل عمر بن طبرزد البغدادی ہیں، اور الشيخ الثقة الامين ان کے استاذ شیخ ابو الفتح ہیں، اور مطلب یہ ہے کہ عمر بن طبرزد البغدادی نے یہ کتاب شیخ ابو الفتح کے سامنے پڑھ کر اُن سے تصدیق چاہی، فاقربه الشيخ الثقة الامين لیکن یہ قول کمزور ہے، کیونکہ یہ جملہ شیخ ابو الفتح کے نام کے بہت بعد آیا ہے،

② دوسری توجیہ یہ ہے کہ ”استر“ کا قائل شیخ ابو الفتح اور اس کا فاعل اُن کے تین اساتذہ میں سے کوئی ایک استاذ ہے، اور مطلب یہ ہے کہ شیخ ابو الفتح کہتے ہیں کہ میرے استاد نے مجھے خبر دے کر بعد میں اس کی صحت کا اقرار کیا، لیکن یہ توجیہ بھی ضعیف ہے، اس لئے کہ یہ جملہ ابو الفتح کے بہت بعد آیا ہے، نیز ابو الفتح کا کوئی ایک استاذ متعین نہیں جسے شیخ الثقة الامين کا مصداق قرار دیا جائے،

③ تیسری توجیہ یہ کی گئی کہ ”استر“ کے قائل ابو الفتح کے تین استاذوں میں سے کوئی ایک ہیں اور ”الشيخ الثقة الامين“ کا مصداق ابو العباس مروزی ہیں، اور مطلب یہ ہے کہ قاضی زاہد ابو نصر تریاقی اور ابو بکر غوریؒ نے عبد الجبار سے درس لینے کے بعد ان کے استاذ ابو العباس مروزی سے براہ راست ملاقات کی، اُن سے تصدیق چاہی، اور پوچھا ”اُخبرت عبد الجبار

فاقر بہ الشیخ الثقۃ الامین" یہ توجیہ لفظی اعتبار سے بہتر تھی، لیکن اس کا صحیح ہونا اس پر موقوف ہے کہ قاضی زاہد وغیرہ کی ملاقات ابوالعباس مروزی سے ثابت ہو، حالانکہ واقعہ اس کے خلاف ہے کہ قاضی زاہد کی ولادت سنہ ۳۴۷ھ میں ہوئی اور ابوالعباس مروزی کی وفات اُن سے چوتھ سال قبل سنہ ۳۴۶ھ میں ہو چکی تھی، جس کی وجہ سے ملاقات کا امکان ہی ختم ہو جاتا ہے،

④ چوتھی توجیہ مولانا عبدالرحمن مبارک پوریؒ نے "تحفۃ الاحوذی" میں یہ اختیار کی ہے کہ قاتل "اتر" ابوالفتح کے تین اساتذہ ہیں، اور اس کے فاعل عبدالجبار ہیں، اور مطلب یہ ہے کہ ان تین اساتذہ نے اپنے استاذ سے..... پڑھنے کے بعد مزید تصدیق کے لئے پوچھا "أخبرک ابوالعباس فاقربہ الشیخ الثقۃ الامین" لیکن یہ توجیہ اس لئے بعید ہے کہ اس صورت میں یہ جملہ عبدالجبار کے نام کے فوراً بعد ہونا چاہئے تھا، نہ کہ ابوالعباس مروزی کے نام کے بعد،

⑤ پانچویں توجیہ جو سب سے بہتر ہے، حضرت شاہ صاحب، حضرت شیخ الہندؒ اور حضرت گنگوہیؒ نے اختیار فرمائی ہے، وہ یہ کہ "اتر" کے قاتل عبدالجبار اور اس کے فاعل ابوالعباس ہیں، یعنی عبدالجبار نے ابوالعباس پر قرأت کر کے ان سے تصدیق چاہی، "أخبرک الشیخ الترمذی فاقربہ الشیخ الثقۃ الامین" یہ توجیہ دو وجہ سے بہتر ہے، ایک تو اس لئے کہ اس میں کوئی دور دراز کی تاویل نہیں کرنی پڑتی، اور چونکہ یہ جملہ ابوالعباس کے نام کے فوراً بعد آیا ہے اس لئے منبہر یہی ہے کہ "الشیخ الثقۃ" سے مراد ابوالعباس ہیں، دوسرا اس لئے کہ جامع ترمذی کے بعض نسخوں اور علامہ ابراہیم کورانی اور علامہ فالح حجازی کے ثبت میں یہ الفاظ ہیں "أخبرنا الشیخ الثقۃ الامین ابوالعباس" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ "الشیخ الثقۃ الامین" ابوالعباس کے لئے ایک لقب کی حیثیت اختیار کر گیا تھا، اس لئے اس سے ابوالعباس مراد لینا زیادہ راجح ہے

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آخر اس جملہ کی ضرورت کیا پیش آئی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ خطیب بغدادی نے "الکفایہ" میں لکھا ہے کہ اگر شاگرد استاذ کے سامنے حدیث پڑھ رہا ہو اور استاذ پورے تیقظ کے ساتھ سن رہا ہو تو اس میں اختلاف ہے کہ شاگرد کے لئے روایت حدیث کا جائز ہونا شیخ کے اقرار پر موقوف ہے یا نہیں؟ بعض حضرات اسے ضروری کہتے ہیں، اور بعض ضروری قرار نہیں دیتے، البتہ سب کے نزدیک بہتر اور افضل یہی ہے کہ شیخ سننے کے بعد تصدیق یا اقرار کے لئے کوئی جملہ زبان سے کہے، اس اولویت پر عمل کرنے کے لئے ابوالعباس نے اقرار کیا، اور عبدالجبار نے "فاقربہ الشیخ الثقۃ الامین" کہہ کر اسے نقل کیا، واللہ اعلم،

قرۃ العافظ۔ عام طور سے مشہور ہے کہ محدث، حافظ، حجت اور حاکم مخصوص اصطلاحات ہیں جس کا اطلاق احادیث کی کچھ معین تعداد یاد ہونے پر ہوتا ہے، لیکن محققین کے نزدیک یہ بات درست نہیں ہے، چنانچہ علامہ زاہد کوثرؒ نے اس کی تردید کی ہے، کما صرح بہ تلمیذہ اشیخ عبدالفتاح ابو خذہ فی تعلیقہ علی ابنہارلسکن، واقعہ یہ ہے کہ یہ تعظیم الفاظ ہیں، جو مختلف محدثین کو دینی جلتے ہیں خاص طور سے یہ کہنا کہ ”حاکم“ اس شخص کو کہا جاتا ہے جسے پورا ذخیرہ حدیث یاد ہو، بالکل بے اصل بات ہے، کیونکہ آج تک کوئی ایسا محدث نہیں ہوا، زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ تعظیمی القاب مختلف درجات کے لئے ہیں، ادنیٰ درجہ محدث ہے، پھر حافظ، پھر حجت، جس کے لئے کوئی خاص تعداد مقرر نہیں، واللہ سبحانہ اعلم،

—————

ابواب لطہارۃ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

الطہار اور الطہور بضم الطاء مصدر ہے، جس کے معنی پاک ہونے کے ہیں، اور اس کا اطلاق نجاست حقیقیہ اور حکمیہ دونوں سے پاک ہونے پر ہوتا ہے،

قولہ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس قید کو بڑھانے سے امام ترمذی کا منشاء اس بات کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ اس کتاب میں صرف احادیث مرفوعہ ہی ذکر کی جائیں گی، اس تصریح کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ متقدمین کی کتابوں میں احادیث مرفوعہ اور آثار موقوفہ و مقطوعہ خلط ملط ہوتے تھے، چنانچہ امام ابو حلیفہ کی کتاب الآثار، امام مالک کی مؤطا، مصنف عبد الرزاق اور مصنف ابن ابی شیبہ وغیرہ میں یہی طریقہ ہے، لیکن بعد میں محدثین نے اپنی کتابیں احادیث مرفوعہ کے لئے مخصوص کر دیں، اس طرز پر سب سے پہلے حضرت مسند بن مسرہ نے تالیف کی، اور اس کے بعد اکثر کتابیں صرف احادیث مرفوعہ جمع کرنے کے لئے لکھی گئی ہیں،

بَابُ مَا جَاءَ لَا تَقْبَلُ صَلَوةً بِغَيْرِ طَهْوَرٍ

امام ترمذی کا طریز یہ ہے کہ وہ کوشش کرتے ہیں کہ الفاظ حدیث ہی کو ترجمہ بنایا جائے چنانچہ اس باب میں ایسا ہی کیا ہے، البتہ جہاں ایسا ممکن نہیں ہوتا وہاں اپنے الفاظ میں ترجمہ قائم کرتے ہیں، امام ترمذی کے تراجم تمام صحاح ستہ میں سب سے زیادہ صحیح ہیں،

قولہ حدّ ثنائاً، اس کو پڑھنے کا طریقہ یہ ہے کہ اس سے پہلے بہ قال پڑھا جاتا ہے، جو بالسند المتصل مثالی الامام الترمذی قال کا مخفف ہے، اور بہتر طریقہ یہ ہے کہ درس کی ابتداء میں ایک مرتبہ بالسند المتصل مثالی الامام الترمذی الحافظ ابی عیسیٰ قال بہ پوری عبارت پڑھی جائے، اس کے بعد ہر حدیث میں وہ کہ قال پراکتفاء کیا جائے

یہ الفاظ اس لئے بڑھائے جاتے ہیں تاکہ حدیث میں کسی غلط بیانی کا شائبہ بھی باقی نہ رہے، یہاں دوسری بات یہ یاد رکھنے کی ہے کہ احادیث کی اسانید میں عموماً اسناد کے ابتدائی دو تین راویوں تک "حدیثنا" اور "اخبرنا" کے صیغے آتے ہیں، اس کے بعد اوپر کے راویوں نے عموماً عنعنہ کا طریقہ اختیار کیا ہوتا ہے، حضرت شاہ صاحب نے اس کی وجہ یہ بیان فرمائی کہ اصل میں متقدمین میں تدلیس کا رواج کم تھا، اور متاخرین میں زیادہ ہو گیا، حافظ ابن حجر نے تابعین کے دور کے مدلسین کا تذکرہ کیا ہے کہ ان کی تعداد پینتیس سے زیادہ نہیں ہے، اس کے برخلاف نیچے کے راویوں میں مدلسین کی تعداد تلوے بھی زیادہ ہے، اور بعد میں تو مدلسین کا شمار بہت مشکل ہے، بہر حال چونکہ متقدمین میں تدلیس کم تھی، اس لئے عنعنہ کو مشتبہ نظروں سے نہیں دیکھا جاتا تھا، بعد میں چونکہ اس کا رواج بڑھ گیا اس لئے تحدیث و اخبار کے صریح صیغوں کی ضرورت پیش آگئی،

لفظ ابن کا، حمزۃ الوصل

قوله قتيبة بن سعيد، علام ابن قتيبة نے "ادب الکاتب" میں باب الف الوصل فی الاسماء کے تحت یہ قواعد بیان کئے ہیں کہ ابن کا حمزہ کس مقام پر لکھا جائے گا اور کس مقام پر نہیں، ان قواعد کا خلاصہ یہ ہے کہ ابن کا حمزہ اُس وقت کتابت میں حذف ہو جائے گا جب وہ دو متناسل علموں کے درمیان میں ہو، اور لفظ ابن پہلے علم کی صفت ہو اور مفرد ہو، ایک بھی شرط مفقود ہو تو حمزہ لکھا جائے گا، لہذا حسن ابن فاطمہ، الحسن والحسين ابنا فاطمہ اور ابن زید ابن علی

سے قال ابن قتيبة: "وان" اذا كان متصلاً بالاسم وهو صفة كتبت بغير الف، تقول هذا محمد بن عبد الله ورأيت محمد بن عبد الله... فان اضعفت الى غير ذلك اثبت الالف نحو هذا زيد ابني، وكذلك اذا كان خبراً كقولك اظن محمد بن عبد الله وفي المصحف قالت ايها عيسى بن عبد الله... لانه خبر، وان انت تثبت الابن المحقق فيه الالف صفة كان او خبراً فقلت قال عبد الله وزيد ابنا محمد الخ وان انت ذكرت ابنا بغير اسم فقلت جاءنا ابن عبد الله كتيبة بالالف وان نسبت الى غير ابية فقلت هذا محمد ابن اخي عبد الله المحقق فيه الالف وان نسبت الى لقب قد غلب على اسم ابية او صناعة مشهورة قد عرفت بها كقولك زيد بن القاسم ومحمد بن الامير لم تلحق الالف لان ذلك يقوم مقام اسم الاب، واذا انت لم تلحق في ابن الغالم تنون قبله وان المحقق فيه الغالوت انت الاسم (ادب الکاتب لابن قتيبة ص ۸۴ و ۸۵ باب الف الوصل فی الاسماء)

وملخصه ما ذكره البستاني انه اذا وقع صفة بين علمين يحذف الالف فلو وقع غير صفة لم تحذف وكذلك لو

كان مضافاً الى غير ابية او كان مثني (قطر المحيط للبستاني، ص ۱۳۵ ج ۱) ۱۲

میں ہمزہ لکھا جائے گا،

قتیبہ بن سعید، خراسان کے محدث ہیں، اور امام مالکؒ کے شاگرد ہیں، ابن ماجہ کے سوا تمام اصحاب صحاح نے اُن سے روایتیں نقل کی ہیں، ثقہ ہونے پر علماء کا اتفاق ہے،

قوله انا، یعنی اخبونا، محدثین کا دستور ہے کہ وہ سند کے درمیان حد ثنا کو ثنا اور اخبونا کو انا اور انبأنا کو نبأ لکھتے ہیں، لیکن پڑھنے میں اس کو قال حد ثنا، قال اخبونا اور قال انبأنا پڑھنا چاہئے،

قوله ابو عوانة، یہ بھی مشہور محدث ہیں، ان کی وثاقت پر اتفاق ہے، البتہ اُن کی جو روایت عکرمہ سے مروی ہو وہ مشتبہ ہے، جن حضرات نے ان کو مضطرب الحدیث قرار دیا ہے، ان کا منشاء بھی یہی ہے کہ عکرمہ سے اُن کی روایتیں محل نظر ہیں،

قوله ح، یہ تحویل کی نشانی ہے، جس کا مطلب ہے سند کے ایک حصہ کا بدل جانا، اس کے پڑھنے کے طریقہ میں اختلاف ہے، علماء مغرب اس کو قرأت کے وقت ”تحویل“ پڑھتے ہیں، اور علماء مشرق صرف ”ح“ پڑھتے ہیں، پھر علماء مشرق میں بعض اس کو ”ح“ بالقصر پڑھتے ہیں اور بعض حاء بالمد پڑھتے ہیں، حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ بالقصر پڑھنا اولیٰ ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ سببویہ نے لکھا ہے کہ حروف تہجی اور ہر وہ ثنائی کلمہ جس کے انتہاء پر الف ہوتا ہے اگر ترکیب کلام میں لایا گیا ہو تو محدود پڑھا جائے گا، اور اگر بغیر ترکیب کے لایا گیا ہو تو مقصور، دلیل میں فرزدق کا یہ شعر پیش کیا ہے جو امام زین العابدینؑ کی مدح میں ہے

ما قال لا قط إلا في تشهده ولولا التشهد كانت لاعاء نعلم

تحویل کی دو قسمیں ہیں، ایک یہ کہ مؤلف کتاب سے دو سندیں الگ الگ چلیں، اور آگے جا کر کسی ایک راوی پر جمع ہو جائیں جس راوی پر اجتماع ہو اس کو مدار الاسناد یا مخرج الاسناد کہا جاتا ہے، جیسے یہاں قتیبہ اور ہناد دونوں الگ الگ سندیں ایک ابن حرب پر جمع ہوئیں، لہذا وہ مدار اسناد ہے،

دوسری قسم یہ ہے کہ مصنف سے سند ایک چلے لیکن آگے چل کر راستے مختلف ہو جائیں، صحاح ستہ میں تحویل کی دوسری قسم بہت شاذ اور نادر ہے، البتہ پہلی قسم بکثرت آتی ہے، یہاں یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ محدثین کا عام دستور یہ ہے کہ تحویل کی صورت میں متن اس سند کا ذکر کرتے ہیں جو عالی ہو، یعنی جس میں واسطے کم ہوں، چنانچہ یہاں قتیبہ کی سند عالی ہو، اس لئے کہ

اس میں سبک تک... رد واسطے ہیں، بخلاف ہناد کی سند کے، کہ اس میں تین واسطے ہیں، اس لئے امام ترمذی نے قیثمہ کی سند میں ذکر کیا ہے، اور ہناد کے متن کے خلاف کو الگ قال ہناد فی حدیثہ "الابطہور" کہہ کر ذکر کر دیا ہے،

قال، وحدّ ثنا ہناد؛ یہ ابن القسری ہیں کوفہ کے مشہور محدث ہیں، ساری عمر نہ شادی کی اور نہ باندی رکھی، اس لئے "راہب الکوفہ" کے لقب سے مشہور ہیں، امام بخاری کے سوا تمام اصحاب صحاح نے اُن کی روایتیں نقل کی ہیں،

قولہ وکیع بن الجراح؛ یہ اپنے زمانہ کے اعلم اور احفظ محدثین میں سے ہیں، امام ابو حنیفہ کے شاگرد اور امام شافعی کے استاذ ہیں،

قولہ عن انس اٹیل؛ یہ اسرائیل بن یونس ہیں جو مشہور محدث ابو اسحاق سبیعی کے پوتے ہیں، یہ محدث ہونے کے ساتھ ساتھ جرح و تعدیل کے بھی امام ہیں، بعض لوگوں نے ان کی وثاقت میں کلام کیا ہے، لیکن محققین کے نزدیک اس کا کچھ اعتبار نہیں،

قولہ مصعب بن سعد؛ اجلہ تابعین میں سے ہیں اور باتفاق ثقہ ہیں، قولہ لا تقبل؛ قبول دو معنی میں مستعمل ہے، ایک قبولِ اصابت دوسرے قبولِ اجابہ۔ قبولِ اصابت کا مطلب ہے "کون الشیء مستجباً لجمیع الشرائط والارکان" اس معنی کے لحاظ سے یہ صحت کا مترادف ہے، اور اس کا نتیجہ دنیاوی اعتبار سے فراغِ الزمہ اور قبولِ اجابت کا مطلب ہے "وقوع الشیء فی حیث مرضاة اللہ سبحانہ و تعالیٰ" اس کا نتیجہ آخرت کا ثواب ہے، قرآن و حدیث میں لفظ قبول دونوں معنی میں استعمال ہوا ہے، مثلاً حدیث معروفہ "لا یقبل اللہ صلوٰۃ سائلن الا بخمار" ابوداؤد ج ۱ ص ۱۴۲ کتاب الصلوٰۃ باب المرأة تصلی بغیر خمار" میں قبولِ اصابت مراد ہے، دوسری طرف "من شرب الخمر لم تقبل له صلوٰۃ اربعین صباحاً" ترمذی ج ۲ ابواب الاشریۃ باب ما جاء فی شارب الخمر، اور کہا قال صلی اللہ علیہ وسلم، اس میں قبولِ اجابت مراد ہے،

اس میں اختلاف ہے کہ لفظ قبول کے حقیقی معنی کیا ہیں؟ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ لفظ قبولِ اجابت کے معنی میں حقیقت ہے، اور اصابت کے معنی میں مجاز ہے، لیکن علامہ عثمانی نے "فتح الملہم" میں اُس کو اصابت کے معنی میں حقیقت اور اجابت کے معنی میں مجاز قرار دیا ہے،

پھر قابل غور بات یہ ہے کہ اس حدیث میں قبول سے کون سے معنی مراد ہیں، علامہ تقی الدین ابن دقیق العید نے فرمایا کہ یہ لفظ درحقیقت دونوں معنی میں مشترک ہے، اور کسی ایک معنی کا کوئی قرینہ نہیں ہے، لہذا ہمیں اس حدیث کی تشریح میں توقف کرنا چاہئے، لیکن جمہور کے نزدیک یہاں قبولِ اصابت مراد ہے، اس صورت میں علامہ عثمانیؒ کے قول پر تو کوئی اشکال نہیں، اس لئے کہ اُن کے نزدیک ہی اس لفظ کے حقیقی معنی ہیں، البتہ حافظ ابن حجرؒ کے قول پر اشکال ہو سکتا ہے، کہ معنی حقیقی کو کیوں چھوڑا گیا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں ایک قرینہ کی وجہ سے معنی حقیقی کو چھوڑ دیا گیا، اور وہ قرینہ تمام اُمت کا اس بات پر اجماع ہے کہ نماز بغیر طہارت کے صحیح اور معتبر ہی نہیں ہوتی، لیکن امام ترمذیؒ کے صنیع سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ یہاں قبول سے قبولِ اجابت مراد لیتے ہیں، کیونکہ جہاں تک قبولِ اصابت کا تعلق ہے انھوں نے اس کے طہارت پر موقوف ہونے کے لئے ایک الگ باب "باب مفتاح الصلوٰۃ الطہور" کے نام سے قائم کیا ہے، ظاہر ہے کہ یہاں اصابتِ صلوٰۃ ہی مراد ہے، اب اگر حدیث باب میں بھی اُن کے نزدیک قبولِ اصابت مراد ہوتا تو وہ یہ مکرر ابواب قائم نہ کرتے، بہر حال جمہور کے نزدیک قبولِ اصابت ہی مراد ہے،

قوله صلوٰۃ: یہ نکرہ تحت النفعی ہے، لہذا عموم کا فائدہ دے رہا ہے، حضرت شاہ قاضی نے فرمایا کہ یہ جملہ "ما من رجل في الدار" کی قوت میں ہے، لہذا اس کا مطلب یہ ہے کہ کوئی نماز خواہ کسی قسم کی ہو بغیر طہارت کے صحیح نہیں ہوتی، اس لئے یہ حدیث جمہور اور حنفیہ کی دلیل ہے، امام مالکؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ وہ طہارت کے بغیر بھی سقوطِ ذمہ کے قائل ہیں، البتہ نماز واجب الاعداء رستہ ہے، لیکن درحقیقت اُن کا یہ قول طہارتِ حقیقیہ کے بارے میں ہے نہ کہ طہارتِ حکمیہ کے بارے میں، اس سے معلوم ہوا کہ نماز کے لئے طہارتِ حکمیہ باجماع اُمت شرط ہے، بہر صورت یہ حدیث اُن کے خلاف حجت ہے،

البتہ نماز جنازہ اور سجدہ تلاوت کے بارے میں اختلاف ہے، امام ابن جریر طبریؒ، عامر شعبیؒ اور ابن علیہؒ کا مسلک یہ ہے کہ نماز جنازہ بغیر وضو کے درست ہو سکتی ہے، یہ مسلک امام بخاریؒ کی طرف بھی منسوب ہے، لیکن یہ نسبت درست نہیں ہے، درحقیقت لوگوں کو مغالطہ اس بات سے لگا کہ امام بخاریؒ نے نماز جنازہ کے بارے میں ایک جگہ یہ لکھا ہے کہ "انما هو دعاء كسائر الادعية" اس سے لوگوں کو یہ غلط فہمی ہوئی کہ دوسری دعاؤں

کی طرح نماز جنازہ بھی بغیر وضو کے ادا کی جاسکتی ہے، حالانکہ امام بخاریؒ کا یہ منشا نہیں تھا، بلکہ نماز جنازہ کی حقیقت بتلانا مقصود تھا،

البتہ سجدۂ تلاوت کے بارے میں امام بخاریؒ کا مسلک ابن جریر طبریؒ، عام شہی اور ابن علیہ کے مطابق ہے، یعنی یہ حضرات سجدۂ تلاوت کے لئے طہارت کو شرط نہیں کہتے، ان کا استدلال صحیح بخاری میں حضرت ابن عمرؓ کے ایک اثر سے ہے جو تعلیقاً روایت کیا گیا ہے، جس میں یہ الفاظ ہیں: "سجد علی غیر وضوء" لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ بخاری کے اصیل کے نسخہ میں "سجد علی غیر وضوء" کے بجائے "سجد علی وضوء" وارد ہوا ہے، جو جمہور کے مسلک پر صریح ہے، اس کے علاوہ حدیث باب بھی جمہور کی دلیل ہے، کیونکہ سجدۂ تلاوت بھی ایک طرح کی نماز ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ قرآن حکیم میں سجود بدل کر پوری نماز مراد لی گئی ہے، مثلاً "ومن اللیل فامسجد له وسبحه لیلا طویلاً" قولہ بغیر طہور، طہور بضم الطاء مصدر ہے اور نفع الطاء آلہ ہے، یہاں بضم الطاء آیا ہے، لہذا اس کے معنی طہارت کے ہوں گے، جو طہارت حقیقی اور حتمی دونوں کو شامل ہے، اس حدیث کے تحت شراح حدیث روایتی مسئلے ذکر کرتے ہیں،

پہلا مسئلہ "فاقد الطہورین" کا ہے، یعنی جس شخص کے پاس نہ پانی ہو نہ مٹی ہو وہ کیا کرے؟ یہ صورت قدیم زمانہ میں تو ساز و نادر تھی، لیکن آجکل ہوائی جہاز میں یہ صورت بکثرت پیش آجاتی ہے، بہر حال اس مسئلہ میں شدید اختلاف ہے،

امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ ایسا شخص نماز نہ پڑھے بلکہ بعد میں قضاء کرے....
امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ اُس وقت نماز پڑھے بعد میں قضاء بھی واجب نہیں، اور امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ ایسے شخص سے نماز ساقط ہو جاتی ہے، نہ اُس وقت نماز پڑھنا ضروری ہے اور نہ بعد میں قضا کرے گا، امام شافعیؒ سے اس بارے میں چار اقوال مروی ہیں، ایک امام ابو حنیفہؒ کے مطابق اور ایک امام احمدؒ کے مطابق اس کو علامہ مزنیؒ نے اختیار کیا ہے،.....
تیسرا قول یہ ہے کہ "یصلی استحباً" ابو یوسفؒ وجوباً، اور چوتھا قول یہ ہے کہ "یصلی یدیقنی" وہو الاصح من اقوالہ،

امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ یہ فرماتے ہیں کہ فاقد الطہورین اس وقت تو محض تشبہ بالمصلین کرے گا، یعنی نماز کی ہیئت بنائے گا، قرأت نہ کرے گا، اور بعد میں قضاء لازم ہے، امام ابو حنیفہؒ سے بھی اسی قول کی طرف رجوع ثابت ہے، اور حنفیہ کے نزدیک اسی پر فتویٰ ہے، اور

یہی قول فقہی اعتبار سے زیادہ مؤجہ ہے، کیونکہ شریعت میں اس کی متعدد نظیریں ہیں، کہ جب کوئی شخص کسی عبادت کی حقیقت پر قادر نہ ہو تو اس کو تشبہ کا حکم دیا گیا ہے، مثلاً کوئی بچہ ہمارے رمضان میں بالغ ہو جائے یا کافر اسلام لائے یا حائضہ پاک ہو تو ان کو باقی دن میں امساک کا حکم دیا گیا ہے جو تشبہ بالصائمین ہے، اسی طرح کسی کا حج فاسد ہو جائے تو اس کو حکم دیا گیا ہے کہ وہ باقی مناسک حج دوسرے حاج کی طرح ادا کرے جو تشبہ بالحجاج ہے، اسی پر قیاس کر کے فاقد الطہورین کو تشبہ بالمصلین کا حکم دیا گیا جو قواعد شریعت کے عین مطابق ہے، اور حدیث باب بھی حنفیہ کی تائید کرتی ہے، کیونکہ اس کی رو سے کسی قسم کی نماز بغیر طہارت کے درست نہیں ہوتی، اور اس میں فاقد الطہورین کی نماز بھی داخل ہے،

مسئلہ البتار | اس حدیث کے تحت دوسرا فقہی مسئلہ جو بیان کیا جاتا ہے وہ "مسئلۃ البناء" ہے، حنفیہ کے نزدیک اگر نماز کے دوران کسی مصلیٰ کو حادث لاحق ہو جائے تو اس کے لئے جائز ہے کہ وہ جا کر وضو کرے اور واپس آکر سابقہ افعال پر بناء کر لے، شافعیہ وغیرہ کے نزدیک یہ صورت جائز نہیں ہے، حافظ ابن حجر نے شافعیہ کی ترجمانی کرتے ہوئے اس حدیث سے حنفیہ کے خلاف استدلال کیا ہے، کہ جتنی دیر طہارت کے بغیر گزرے گی وہ صلوٰۃ بغیر طہور ہوگی، جو حدیث باب کی رو سے درست نہیں اس کا جواب یہ ہے کہ وضو کے لئے جانا نماز کا جزو نہیں، یہی وجہ ہے کہ بناء کرنے والے کو نماز وہیں سے شروع کرنی ہوتی ہے، جہاں سے حادث لاحق ہوا تھا، اگر جانا اور آنا نماز کا جزو ہوتا تو اتنی مدت میں امام نے جتنی نماز پڑھی بناء کر لے والے کو اس کے دہرانے کی ضرورت نہیں ہوتی چاہئے، اس پر اشکال ہوتا ہے کہ اگر ذہاب و ایاب نماز کا جزو نہیں تو عمل کثیر ہے اور عمل کثیر کے تخلل سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، نیز اگر یہ نماز نہیں ہے تو اس میں کلام کی اجازت ہونی چاہئے، اس کا جواب یہ ہے کہ اس عمل کثیر سے نماز کا فاسد نہ ہونا اور اس کے دوران کلام کا ممنوع ہونا دونوں خلاف قیاس اس حدیث سے ثابت ہیں جو ابن ماجہ اور عبد الرزاق نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مرفوعاً اور دارقطنی نے حضرت ابوسعید خدریؓ اور عبد اللہ بن عباسؓ سے روایت کی ہے، یعنی "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من اصابه قيء او رعا او قلس او منى فليغتسل فليست وضائتم ليهن على صلوته وهو في ذلك لا يتكلم" لفظہ لا یسب

منہ (کتاب الطہارۃ باب ما جاء فی البناء علی الصلوٰۃ)

اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ اس حدیث کے تمام طرق ضعیف ہیں، ابن ماجہ کی روایت اسمعیل بن عیاش عن ابن جریج کے طریق سے آئی ہے، اور اسمعیل بن عیاش کی روایت غیر مشہور

سے منقول نہیں، اور ابن جریر حجازی ہیں، اور عبد الرزاق کی روایت میں ایک راوی سلیمان ابن ارقم ہیں جو منردک ہیں، اور سنن دارقطنی کی ابو سعید خدری والی روایت میں ابو بکر الداہری ضعیف ہیں، اور ابن عباس والی روایت میں عمر بن رباح ضعیف ہیں، اس لئے یہ حدیث قابل اعتماد نہیں ہے، اس اعتراض کے تین جوابات ہیں :-

پہلا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث متعدد طرق سے مروی ہے، اور اگر حدیث ضعیف متعدد طرق سے مروی ہو تو وہ حسن لغیرہ بن جاتی ہے، اور اس سے استدلال درست ہے، دوسرا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کے طریق موسیٰ اگرچہ ضعیف ہیں لیکن مسند عبد الرزاق سنن دارقطنی اور ابن ابی حاتم کی علل الحدیث میں یہی حدیث ابن ابی طیكہ سے مرسل بھی مروی ہے، اور یہ طریق مسند ابی یحییٰ ہے، چنانچہ ابن ابی حاتم نے "علل" میں دارقطنی نے سنن میں، اس طریق مرسل کو صحیح قرار دیا ہے، اس کے علاوہ امام بیہقی نے یہ حدیث ابن جریر عن ابیہ کے طریق سے مرسل روایت کی ہے اور اسے صحیح قرار دیا ہے، اور حدیث مرسل ہمارے اور جمہور محدثین کے نزدیک حجت ہے،

تیسرا جواب یہ ہے کہ متعدد صحابہ کرام سے حدیث کا یہ مضمون موقوفاً ثابت ہے، چنانچہ دارقطنی نے حضرت علیؑ کا قول نقل کرتے ہوئے فرمایا "حدثنا يزيد بن الحسين بن يزيد البزازنا محمد بن اسماعيل الحساني ناوكيع ناعلي بن صالح واسم ائيل عن ابی یحییٰ عن عامر عن علیؑ قال اذا وجد احدكم في بطنه رزاً او قيحاً او رعا فليغتسل فليستوضأ ثم لين علی صلوته ما لم يتكلم" (دارقطنی ج ۱ ص ۱۵۶، کتاب الطہارۃ باب فی الوضوء

لہ قال الحازمی فی النسخ والمسنوخ "واضافوا اسماعیل بن عیاش فی الشامیین دون غیرہم لانه کان شامیاً وکل اہل بلاد سلاخ فی کیفیۃ الاخذ من القشر والتسابل وغیر ذلک وخصص عرف باء سلاخ اہل بلدہ فکل ذلک یؤید فی احادیثہ عن الغراب من النکارۃ فما وجدہ من الشامیین اجمعوا بہ ما کان من الحجازیین والکوفیین وغیرہم ترکوہ" (من تعلیق المغنی، ص ۱۵۴ ج ۱، ونسب الراوی ج ۱ ص ۳۸) ۱۲

۱۵ درود الدارقطنی ایضاً عن ابن جریر عن ابیہ مرسل و قال اصحاب ابن جریر الحفاظ عنہ یردوہ عن ابن جریر عن ابیہ مرسل ۱۵۴/۱ ۱۵ علل الحدیث لابن ابی حاتم ۲/۱ مطبوعہ بغداد ۱۳۴۳ھ
۱۶ بیہقی ۲/۲۵۶

من الخارج من البدن كالزعات والفتق والحجامة ونحوه،

امام دارقطنیؒ اور ان کے محشی علامہ عظیم آبادی نے اس پر سکوت کیا ہے، اور یہی روایت بیہقیؒ نے بھی تین طرق سے ذکر کی ہے، اور اس کے راوی عامر بن ضمروہ پر کلام کیا ہے، لیکن حافظ ماردینیؒ نے ”البحر المفی فی الرد علی البیہقی“ میں لکھا ہے کہ یہی روایت مصنف ابن ابی شیبہ میں ایسی سند کے ساتھ آئی ہے جو علی شرط اصح ہے، نیز سنن بیہقی ابواب الصلوٰۃ باب من قال ینبی من سبقہ الحدیث علی ما مضی من صلوٰۃ میں حضرت ابن عمرؓ کا اثر مروی ہے، ”نافعاً حدّثناہم ان عبد اللہ بن عمر کان اذا رعت انصرف فتوضا ثم رجع فینبی علی ما صلی ولہم یتکلم“ امام بیہقیؒ اس کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں، ”هذا عن ابن عمر صحیح“ نیز امام بیہقیؒ نے حضرت سلمان فارسیؒ اور ابن عباسؓ سے بھی اسی قسم کے آثار نقل کئے ہیں، یہ آثار اگرچہ موقوف ہیں لیکن چونکہ مسئلہ غیر مدرک بالقیاس بلکہ خلاف قیاس ہے، اس لئے یہ سب آثار مرفوع کے حکم میں ہیں اور ان کی روشنی میں مذکورہ بالا حدیث مرفوع کو بھی صحیح کہا جاسکتا ہے،

قوله ولا صدقة من غلول، غلول باب نصر سے مصدر ہے، اور اس کے معنی مال غنیمت میں خیانت کرنے کے ہیں، پھر مطلقاً ہر امانت میں خیانت کو غلول کہہ دیا جاتا ہے، بعض حنفی فقہاء کا کہنا ہے کہ اس حدیث میں غلول سے مراد ہر وہ کمائی ہے جو ناجائز طریقہ سے حاصل ہوئی ہو، اور حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ناجائز آمدنی میں سے کوئی صدقہ قبول نہیں ہوتا اگر یہاں قبول سے قبول اصابت مراد لی جائے تو یہ حدیث اس صورت پر محمول ہوگی جبکہ ناجائز آمدنی کا مالک معلوم ہو، کیونکہ ایسی صورت میں صدقہ بالکل درست ہی نہیں ہوتا، بلکہ اصل مالک کی طرف لوٹانا واجب ہوتا ہے، اور اگر قبول سے قبول اجابت مراد ہو تو اس میں وہ صورت داخل ہوگی جبکہ مالک معلوم نہ ہو، حنفیہ کے نزدیک ایسے شخص پر صدقہ کرنا واجب ہے، لیکن صدقہ کرتے وقت اس میں ثواب کی نیت نہیں رکھنی چاہئے، بلکہ فراغ الذمہ کی نیت کرنی چاہئے،

ناجائز آمدنی جس کا مالک معلوم نہ ہو اس کو صدقہ کرنا واجب ہے، یہ امام ابو حنیفہؒ کا مسلک ہے، سنن دارقطنی میں روایت ہے کہ امام ابو حنیفہؒ سے پوچھا گیا کہ آپ نے یہ حکم کہا ہے

مستنبط کیا تو امام صاحب نے فرمایا کہ ”من حدیث عامر بن کلیب“ عامر بن کلیب کی حدیث امام ابو داؤد نے اپنی سنن میں روایت کی ہے کہ ایک عورت نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت کی آپ نے گوشت کو تناول فرماتے ہوئے فرمایا کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بکری مالک کی اجازت کے بغیر حاصل کی گئی ہے، تحقیق کرنے پر عورت نے بتایا کہ میں نے بکری خریدنے کے لئے آدمی بھیجا تھا، لیکن بکری نہ مل سکی، میں نے اپنے پڑوسی سے بکری خریدنی چاہی تو وہ بھی موجود نہیں تھا، اس کی بیوی نے اس کی اجازت کے بغیر یہ بکری میرے پاس بھیج دی، آپ نے یہ سن کر ارشاد فرمایا اطمینان الا ساری“ اس سے معلوم ہوا کہ ملک حبش واجب التصدق ہوتی ہے، البتہ اس میں نیت ثواب نہیں ہونی چاہئے بلکہ فراغ الذمہ کی نیت رکھے۔

علامہ ابن قیم فرماتے ہیں کہ اللہ کی رحمت سے ثواب کی امید بھی رکھے تو مضائقہ نہیں، ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ درحقیقت ثواب کی دو حیثیتیں ہیں، ایک تو صدقہ کا ثواب دوسرے اطاعت باری کا ثواب، یہاں صدقہ کا ثواب تو نہیں ملے گا، لیکن اس اطاعت کا ثواب ضرور ملے گا کہ اس نے اللہ کا حکم ماننے کے لئے اسے خود استعمال کرنے کے بجائے دوسروں کو دیدیا، یہ علماء کے اقوال میں بہترین تطبیق ہے،

قوله هذا الحديث أصح شيء في هذا الباب، امام ترمذی مختلف حدیثوں کے بارے میں یہ لفظ استعمال کرتے ہیں، اور اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس باب میں یہ حدیث سب سے بہتر سند کے ساتھ آئی ہے، لیکن یہ ضروری نہیں ہوتا کہ وہ حدیث فی نفسہ بھی صحیح یا حسن ہو، بلکہ بعض اوقات حدیث ضعیف ہوتی ہے، لیکن چونکہ اس باب میں اس سے بہتر سند والی حدیث موجود نہیں ہوتی، اس لئے اس کو اصح یا حسن کہہ دیا جاتا ہے، البتہ مذکورہ حدیث فی نفسہ بھی صحیح ہے،

قوله وفي الباب، ہم مقدمہ میں تحریر کر چکے ہیں کہ امام ترمذی کی یہ عادت ہے کہ وہ عموماً ایک باب میں صرف ایک حدیث ذکر کرتے ہیں، اور اس باب کی بقیہ احادیث ”وفي الباب“ کے عنوان سے بطور اشارہ ذکر کرتے ہیں، حافظ عراقی نے لکھا ہے کہ جن صحابہ رضہ کا امام ترمذی حوالہ دیتے ہیں اس سے امام ترمذی کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ حدیث کا بعینہ وہی متن جو اوپر ذکر کیا ان تمام صحابہ مروی ہے، بلکہ مطلب یہ ہوتا ہے کہ ان صحابہ سے ایسی ایسی احادیث مروی ہیں جو اس باب کے ذیل میں آسکتی ہیں خواہ ان کے الفاظ کچھ ہوں،

بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ لِطَهْرٍ

قوله اسحاق بن موسى الانصاری، یہ امام ترمذی کے خاص اساتذہ میں سے ہیں، امام ترمذی جب صرف "حدیثنا الانصاری" کہتے ہیں تو اس سے مراد یہی اسحاق بن موسیٰ الانصاری ہوتے ہیں، یہ باتفاق ثقہ ہیں،

قوله معن بن عيسى، امام مالک کے مخصوص شاگرد ہیں، اور ان کو اثبت الناس فی مالک کہا گیا ہے،

قوله سہیل بن ابی صالح، ان کے والد کا نام ذکوان اور لقب سمان ہے، سہیل ثقہ ہیں، لیکن آخری عمر میں ان کے حافظہ میں تغیر پیدا ہو گیا تھا، علامہ ابن معین نے فرمایا کہ امام مالک نے ان سے جتنی روایات لی ہیں وہ تغیر سے پہلے کی ہیں، اس لئے حدیث باب کی صحت پر اس سے کوئی حرف نہیں آتا،

عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ، یہ معروف صحابی ہیں، کتبہ میں غزوہ خیبر کے موقع پر ایمان لائے، اور اس کے بعد صبح و شام نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت و محبت سے مسلسل فیض یاب ہوئے، چنانچہ ان کی مرویات کی تعداد پانچ ہزار تین سو چوبیس ہے، اور بعض اقوال کے مطابق پانچ ہزار تین سو چونسٹھ ہے، جو دوسرے تمام صحابہ کی مرویات سے زیادہ ہے اور اس کی وجہ یہ بھی بیان کی جاتی ہے کہ انہوں نے اپنے آپ کو دوسرے تمام مشغلوں سے فارغ کر کے احادیث کی تعلیم و تعلم کے لئے مخصوص کر لیا تھا،

ان کے نام کے بارے میں شدید اختلاف ہے، ایسا اختلاف کسی بھی راوی کے نام کے تعین میں نہیں ہوا، یہاں تک کہ بعض حضرات نے ان کے نام کے بارے میں یس..... بعض نے تیس اور بعض نے ۴۰ اقوال ذکر کئے ہیں، علامہ سیوطی نے ان میں سے تین اقوال "تدریب الراوی" میں نقل کئے ہیں، لیکن ان میں سے بھی تین قول زیادہ مشہور ہیں،

① عبد شمس بن صخر ② عبد الرحمن بن صخر ③ عبد اللہ بن عمرو،

لہ رَجَّحَ النُّودِي فِي التَّقْرِيبِ وَقَالَ سَيُوطِي "وَبِذَا قَوْلُ ابْنِ إِسْحَاقَ وَمُحَمَّدِ ابْنِ أَحْمَدَ الْحَاكِمِ فِي "الْكُنَى" وَالرَّافِعِي فِي "التَّدْرِيبِ" وَآخَرُونَ وَنَقَلَ الْمُصَنِّفُ (أَيْ النُّودِي) فِي تَهْذِيبِ الْأَسْمَاءِ عَنِ الْبُخَارِيِّ وَالْحَقَقِيِّ وَالْأَكْثَرِيِّ

محققین نے ترجیح اس کو دی ہے کہ اُن کا جابی نام عبد شمس اور اسلامی نام عبد الرحمن ہے، اگرچہ امام بخاری اور امام ترمذی نے عبد اللہ بن عمرو کو ترجیح دی ہے، چنانچہ مستدرک میں حاکم ابن اسحاق کے طریق سے خود حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت نقل کرتے ہیں، قال حدثني بعض اصحابي عن ابی ہریرۃؓ قال کان اسمی فی الجاہلیۃ عبد شمس بن صخر فسمیت فی الاسلام عبد الرحمن۔ اس روایت کی سند میں اگرچہ ایک شخص مجہول ہے لیکن یہ روایت دوسری روایات کے مقابلہ میں راجح ہے، بہر حال یہ اپنی کنیت ابو ہریرہؓ سے اس قدر مشہور ہوئے کہ اصل نام لوگوں کے ذہنوں سے محو ہو گیا،

اور ابو ہریرہؓ کنیت ہونے کی وجہ طبقات ابن سعدؒ کی ایک روایت میں خود حضرت ابو ہریرہؓ سے منقول ہے "قال كانت ہریرۃ صغیرۃ فکنت اذا کان اللیل وضعتہا فی شجرۃ فنادا أصبحت اخذتہا فلعبت بہا فکنونی ابا ہریرۃ۔"

اور امام ترمذیؒ نے بھی ابواب المناقب میں حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت نقل کی ہے "کنت ارمی غنم اہلی رکانہ فی ہریرۃ صغیرۃ اضعتہا باللیل فی شجرۃ فاذا کان النہار ذہبت بہا فکنونی ابا ہریرۃ۔"

اور علامہ ابن عبد البرؒ نے "الاستیعاب" میں نقل کیا ہے کہ اُن کی یہ کنیت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رکھی تھی، ان میں کوئی تعارض نہیں، کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن کی قدیم کنیت کو برقرار رکھا ہوگا، علامہ سیوطیؒ نے "تدْرِیبُ الرَّاوِی" نو ۵۰ پر نقل کیا ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی کنیت پہلے "ابو الاسود" تھی،

ابو ہریرہؓ کے بارے میں دوسری بحث یہ ہے کہ یہ لفظ منصرت ہے، یا غیر منصرت، علماء کی زبانوں پر اس کا عدم انصراف معروف اور متداول ہے، بعض حضرات نے فرمایا کہ یہ عدم انصراف محض اشتہار علی الاسنہ کی وجہ سے ہے ورنہ قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ یہ منصرت ہوتا، کیونکہ اس میں صرف تائید ہے، علمیت نہیں ہے، لیکن حضرت شاہ صاحبؒ نے اس قول کی تردید فرمائی ہے، اور کہا ہے کہ اگرچہ ہریرہ بذات خود علم نہیں ہے، لیکن ابو کا مضاف الیہ بننے کے بعد علمیت پیدا ہو گئی ہے، اور ایسی صورت میں لفظ کا غیر منصرت ہو جانا خلاف قیاس نہیں بلکہ موافق قیاس ہے، اور اہل عرب کا معمول یہ ہے کہ جب کسی مؤنث کو "أَب" یا "ابن" کا مضاف بنا کر اس میں تخصیص پیدا کر دی جاتی ہے وہ اسے غیر منصرت ہی پڑھتے ہیں، چنانچہ قیس بن ملح

کا شعر ہے۔ ع

اقول وقد صلح ابن دایة غدوة و یبعد النوى لا انطأ تک الشبا

اس میں ابن دایہ کوڑے کی کنست ہے، اور اسے غیر منصرف پڑھا گیا ہے، اسی طرح ابو صفرة کو بھی اہل عرب غیر منصرف پڑھتے ہیں،

قوله المسلم او المؤمن، او بعض اوقات ترید یا تنویح کے لئے ہوتا ہے، اور بعض اوقات راوی کا شک بیان کرنے کے لئے، دونوں میں امتیاز عبارت کے سیاق و سباق قرآن اور ذوق سے ہوتا ہے، علامہ نوویؒ نے فرمایا کہ جس جگہ او شک کے لئے ہو اس کے بعد لفظ قال بھی پڑھنا چاہئے، اس مقام پر او شک ہی کے لئے ہے،

قوله خرجت من وجهه کل خطیئة، علامہ سیوطیؒ وغیرہ نے یہاں یہ بحث چھیڑی ہے کہ خروج کا عمل نوجواہر اور اجسام کے لازم میں سے ہے، اور ذنوب اور خطایا اعراض ہیں ان پر خروج کا اطلاق کیونکر ہو سکتا ہے، اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں،

علامہ سیوطیؒ نے فرمایا کہ درحقیقت یہاں خروج کی نسبت گناہ کی طرت مجازی ہے، اور دراصل مراد یہ ہے کہ غفرت لہ کل خطیئة

قابسی ابو بکر ابن عربیؒ نے فرمایا کہ درحقیقت ”کل خطیئة“ سے پہلے ایک مضامین محذوف ہے اور تفسیر یوں ہے ”خروج من وجهه اشکل خطیئة“ اس کی تفصیل یہ ہے کہ ایک حدیث میں آتا ہے کہ جب بندہ کوئی گناہ کرتا ہے تو اس کے دل پر ایک سیاہ نقطہ لگ جاتا ہے، اس کے بعد وہ بتنے لگتا ہے کہ اُن نفلوں میں اضافہ ہوتا جاتا ہے، یہاں تک کہ ایک مرحلہ میں یہ سیاہی ”اُن“ کی صورت اختیار کر لیتی ہے، اس حدیث سے معلوم ہوا کہ گناہوں کے کچھ آثار مرتبی بھی ہوتے ہیں، اس حدیث میں وضو کے ذریعہ ایسے ہی آثار کے خروج کا حکم لگایا گیا ہے،

لیکن اس معاملہ میں سب سے بہتر جواب حضرت شاہ صاحبؒ نے دیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ درحقیقت عالم کی دو قسمیں ہیں، ایک عالم مشاہدہ جو ہمیں بیداری کے عالم میں آنکھوں سے نظر آتا ہے، اور ایک عالم مثال، عالم مشاہدہ میں جو چیزیں اعراض ہوتی ہیں وہ بسا اوقات عالم مثال میں جواہر اور اجسام کی شکل اختیار کر لیتی ہیں، مثلاً اگر خواب میں کوئی دودھ دیکھے تو اس کی تعبیر علم ہے، جو حدیث سے بھی ثابت ہے، لہذا علم جو عالم مشاہدہ میں عرض تھا وہ عالم مثال میں ایک جوہر بن گیا، اسی طرح تمام گناہوں کا حال ہے کہ وہ اگرچہ عالم مشاہدہ میں اعراض ہوں لیکن

عالم مثال میں ان میں سے ہر ایک کا جسم اور خاص شکل و صورت موجود ہی، حدیث میں خروج کا اطلاق اسی عالم مثال کی نسبت سے کیا گیا ہے، اس کی تائید بزرگان دین کے ان واقعات و مکاشفاتی سے بھی ہوتی ہے جن میں انھوں نے گناہوں کو مختلف جسمانی صورتوں میں دیکھا، حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے ”حجۃ اللہ البالغہ“ میں عالم مثال کی حقیقت پر مفصل بحث کی ہے،

اس حدیث سے متعلق دوسری بحث یہ ہے کہ اس حدیث میں وضو کے ذریعہ جن گناہوں کی معافی کا حکم لگایا گیا ہے اُن سے مراد کون سے گناہ ہیں، صغیر یا کبیرہ؟ اکثر حضرات نے یہ فرمایا کہ ان سے مراد صغائر ہیں، کیونکہ کبائر بغیر توبہ کے معاف نہیں ہوتے، اور اس قسم کے اعمال پر جہاں بھی گناہوں کی معافی کا ذکر آیا ہے وہاں پر صغائر ہی مراد ہیں، بعض روایات سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، مثلاً ایک حدیث میں ہے ”الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة مكافرات لساينهن ما لم يخلص الكبائر“ لیکن اس پر اشکال ہوتا ہے کہ اگر صرف صغائر معاف ہوتے ہیں اور کبائر معاف نہیں ہوتے تو آخر میں ”حتى يخرج نقيما من الذنوب“ کہنے کا کیا مطلب ہے؟

اس کا ایک جواب تو حضرت گنگوہیؒ نے ”الکوکب الدرّی“ میں یہ دیا ہے کہ یہاں صغائر اور کبائر دونوں مراد ہیں، وہ اس طرح کہ یہ معروف قاعدہ ہے کہ جب اسم مشتق پر کوئی حکم لگایا جاتا ہے تو مادۃ اشتقاق اس حکم کی علت اور اس کا مدار ہوا کرتا ہے، یہاں وضو کا حکم ”السناء“ یا ”المؤمن“ پر لگایا گیا ہے، جس سے معلوم ہوا کہ گناہوں کی معافی اس وقت ہوگی جبکہ انسان اسلام اور ایمان کے ساتھ یعنی اپنی تمام کوتاہیوں اور گناہوں پر اظہارِ ندامت اور توبہ کے ساتھ وضو کرنے آئے، ظاہر ہے کہ اس صورت میں، اس کے صغائر اور کبائر دونوں معاف ہو جائیں گے، لیکن اس جواب پر بھی یہ اشکال ہوتا ہے کہ پھر نو کبائر کی معافی توبہ کی وجہ سے ہوتی نہ کہ وضو کی وجہ سے، پھر اس سے فضل وضو کیسے ثابت ہو گیا؟ اس لئے مولانا محمد یحییٰ صاحب مرتب ”الکوکب الدرّی“ نے فرمایا کہ یہاں صرف صغائر مراد ہیں، اور ”حتى يخرج نقيما من الذنوب“ اس نے کہا گیا ہے کہ ایک مسلمان سے یہ بات بعید ہے کہ وہ مرتکب کبائر ہو، حضرت شیخ الحدادیؒ نے بھی ”آورد الشذی“ میں اسی سے ملتا جلتا جواب دیا ہے، بعض حضرات نے اس معاملہ میں توقف اور سکوت کو اسلم فرار دیا ہے،

لیکن حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ دراصل یہاں چار الفاظ ہیں، جن کے درجات

مختلف ہیں ① ذنب ② خطیئہ ③ سیئہ ④ معصیہ، ان میں شدت کے اعتبار سے ترتیب بھی یہی ہے، کہ سب ہلکا درجہ ذنب ہے، پھر خطیئہ پھر سیئہ اور پھر معصیہ سب آخر میں اُن میں سے صرف معصیت کبیرہ ہوتی ہے، باقی صغائر میں داخل ہیں، اس حدیث میں خطیئہ اور ذنب کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں، سیئہ اور معصیہ کا یہاں کوئی ذکر نہیں، اور یہ دونوں مسکوت عنہ کے درجہ میں ہیں، لہذا کبار کی معافی کا اس میں کوئی ذکر نہیں، اور نقیاً من الذنوب کا مطلب بھی یہی ہے کہ آدمی صغائر سے پاک صاف ہو جاتا ہے،

قوله نفل الیہا بعینہ، اس روایت میں صرف عینین کا ذکر ہے، لیکن دوسری روایات میں انف اور فم کا ذکر بھی آیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وضو سے اُن کے گناہ بھی معاف ہو جاتے ہیں،

قوله مع الماء اومع اخر قطر الماء، یہاں بھی اؤ تشکیک کے لئے ہے، لہذا اس کے بعد قال پڑھا جائے گا،

قوله قال ابو عیسیٰ ہذا حدیث حسن صحیح، اس حدیث پر امام ترمذی نے بیک وقت حسن اور صحیح دونوں الفاظ کا اطلاق کیا ہے، اس کے علاوہ بھی بہت سی احادیث میں امام ترمذی ایسا ہی کرتے ہیں، اس پر یہ اشکال معروف ہے کہ علم اصول حدیث کی رو سے حسن اور صحیح میں تباین ہے، کیونکہ صحیح کی تعریف یہ ہے کہ ”ما رواہ العادل التام الضبط من غیر انقطاع فی الاسناد ولا علة ولا شذوذ“.... اور حدیث حسن اُس روایت کو کہتے ہیں جس میں صحیح کی اور تمام شرائط پائی جاتیں، لیکن اس کا کوئی راوی تام الضبط نہ ہو، اس سے صاف واضح ہے کہ کوئی حدیث ایک وقت میں حسن اور صحیح نہیں ہو سکتی، پھر امام ترمذی نے ان دونوں کو کیسے جمع کر دیا؟

علماء نے اس اعتراض کے مختلف جوابات دیئے ہیں، جن کی تعداد تیرہ تک پہنچتی ہے، ان میں سے چند اہم جوابات درج ذیل ہیں،

① حافظ ابن حجرؒ نے شرح منجۃ الفکر میں لکھا ہے کہ یہاں حروف عطف محذوف ہو پھر اس حرف عطف کی تشریح میں بھی اختلافات ہیں، بعض حضرات نے فرمایا کہ یہاں حرف ”و“ محذوف ہو، گویا امام ترمذی کو شک ہو کہ اس حدیث کو صحیح یا حسن میں سے کس قسم میں داخل کیا جائے، لیکن یہ جواب اس لئے ضعیف ہے کہ امام ترمذی نے سینکڑوں احادیث

کے بارے میں یہ لفظ استعمال کیا ہے اور ان کی جلالتِ شان سے یہ بات بعید ہے کہ ان سب احادیث کے بارے میں وہ شک اور تردد کا شکار ہوں، بعض حضرات نے فرمایا کہ یہاں ”و“ محذوف ہے، اور امام ترمذیؒ کا منشاء یہ ہے کہ ”هَذَا الْحَدِيثُ حَسَنٌ مِنْ طَرِيقٍ وَصَحِيحٌ بِطَرِيقٍ آخَرَ“ لیکن اس جواب کی صحت اس پر موقوف ہے کہ جس حدیث کو بھی امام ترمذیؒ نے ”حسن صحیح“ کہا ہو اس کے متعدد طرق ہوں،

② بعض حضرات نے یہ جواب دیا کہ حسن سے حسن لذاتہ اور صحیح سے صحیح لغیرہ مراد ہے، اور یہ دونوں جمع ہو سکتے ہیں، کیونکہ جو روایت کسی راوی کے نقصانِ ضبط کی بنا پر حسن لذاتہ ہو وہ اگر متعدد طرق سے آئے تو صحیح لغیرہ بن جاتی ہے، یہ جواب بہتر تھا، لیکن اس پر بھی وہی اشکال باقی رہتا ہے

③ حافظ عماد الدین ابن کثیرؒ نے فرمایا کہ امام ترمذیؒ نے ”حسن صحیح“ ایک مستقل اصطلاح مقرر کی ہے، جو منزلة بین المنزلتین کے درجہ میں ہے، اور اس سے مراد وہ حدیث ہے جو صحیح سے نیچے اور حسن سے اوپر ہو، یہ جواب نسبتاً بہتر معلوم ہوتا ہے، لیکن اس پر بھی وہی اشکال ہے کہ امام ترمذیؒ نے بہت سی ایسی احادیث کو حسن صحیح قرار دیا ہے، جو صحیح بخاری اور صحیح مسلم دونوں میں موجود ہیں، اور کسی حدیث کا صحیحین میں ہونا اس بات کی واضح علامت ہے کہ وہ صحیح کے معیار پر پوری اترتی ہے، پھر اُسے مرتبہ صحیح سے نیچے ”حسن صحیح“ قرار دینا کیسے درست ہو سکتا ہے؟ اس کے علاوہ امام ترمذیؒ نے ہر جگہ صحیح کے ساتھ حسن کی قید لگائی ہے، اگر اس جواب کو درست تسلیم کر لیا جائے تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ امام ترمذیؒ کے نزدیک کوئی بھی حدیث صحیح نہ ہو، اور اس بات کا بعد ظاہر ہے،

④ ان تمام اجوبہ کے مقابلہ میں بہتر جواب علامہ ابن دقین العید نے اپنی کتاب ”الاقتراح“ میں دیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ درحقیقت حسن اور صحیح کی اصطلاح میں تباہی

نہیں، کیونکہ یہ قسمیں نہیں ہیں بلکہ یہ ادنیٰ اور اعلیٰ درجات کے نام ہیں، ادنیٰ درجہ حسن ہے اور اعلیٰ درجہ صحیح ہے، اور ہر اعلیٰ درجہ ادنیٰ درجہ کو شامل ہوتا ہے، اگر حدیث ضعیف نہ ہو تو وہ حسن ہو، اور اگر اس میں صحیح کی شرائط بھی پائی جائیں تو وہ ساتھ میں صحیح بھی ہے، اس طرح ان دونوں کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، فکل صحیح حسن ولا عکس، گویا حسن اور صحیح کے درمیان وہی نسبت ہے جو اصول فقہ میں ظاہر اور نص کے درمیان ہوتی ہے، یعنی عموم خصوص مطلق، فکل نص ظاہر ولا عکس، حضرت شاہ صاحبؒ نے بھی اس جواب کو پسند فرمایا اور اختیار کیا ہے،

اس نتیجہ کے بارے میں احقر کی گزارش یہ ہے کہ اس جواب کو اس وقت صحیح قرار دیا جاسکتا ہے جب یوں کہا جائے کہ حسن اور صحیح کے معاملہ میں امام ترمذیؒ کی یہ اپنی اصطلاح ہے، ورنہ جہاں تک اصول حدیث کے عام علماء کا تعلق ہے اگر ان کی اصطلاح کو اختیار کیا جاتا تو یہ جواب صحیح نہیں بن سکتا، کیونکہ ان کے نزدیک حسن کی تعریف میں راوی کے منصب میں نقصان لازمی شرط ہے، اور اس کی موجودگی میں کوئی حدیث صحیح نہیں ہو سکتی، لہذا دونوں میں تباہی کی نسبت ہے، ظاہر اور نص کی مثال بھی ان لوگوں کے مذہب پر درست ہو سکتی ہے جو ظاہر اور نص میں عموم خصوص مطلق کی نسبت قرار دیتے ہیں، لیکن محققین کے نزدیک یہ مسلک درست نہیں، محقق بات یہ ہے کہ ظاہر اور نص، دونوں میں تباہی ہے، کیونکہ نص کے لئے سیاق الکلام لاجلہ ضروری ہے، اور ظاہر کے لئے عدم سیاق الکلام لاجلہ ضروری ہے، لہذا صحیح بات یہ ہے کہ امام ترمذیؒ نے حسن کی تعریف میں جمہور سے الگ ایک مستقل اصطلاح مقرر کی ہے، اگر یہ سارے حضرات علماء امام ترمذیؒ کی اس عبارت پر غور فرمائیے جو انھوں نے حسن کی تعریف میں لکھی ہے، تو شاید یہ اشکال ہی پیدا نہ ہوتا،

امام ترمذیؒ "کتاب العلل" میں صفحہ ۵۶۵ پر تحریر فرمایا ہے کہ "وما ذکرنا فی هذا الكتاب حدیث حسن" فانما أوردنا حسن اسنادہ عندنا کلا حدیث یروی لا یكون فی اسنادہ من یتهم بالکذب ولا یكون الحدیث شاذاً ویروی من غیر وجه نحو ذالک فهو عندنا حدیث حسن" امام ترمذیؒ کی اس تعریف کی رو سے حسن وہ حدیث ہے جس کی سند میں کوئی راوی متہم بالکذب نہ ہو اور اس میں شذوذ نہ ہو، جمہور کی طرح وہ راوی کے حافظہ کے نقصان کو حسن کے لئے شرط قرار نہیں دیتے، لہذا اس تعریف کی رو سے حسن اور صحیح میں عام خاص کی

نسبت ہر نہ کہ تباین کی، حسن عام ہے اور صحیح خاص، یعنی جس روایت پر امام ترمذیؒ کی حدیث حسن کی تعریف صادق آرہی ہو، اگر وہ ساتھ ہی تام الضبط افراد سے مروی ہو، اور اس میں کوئی علت بھی نہ ہو، تو وہ ساتھ ہی صحیح بھی ہوگی، اور اگر راوی تام الضبط نہ ہو یا اس کی روایت میں کوئی علت پائی جارہی ہو تو وہ صرف حسن ہوگی، صحیح نہیں، واللہ سبحانہ اعلم۔

والصنا بھی هذا الذي روى عن النبي صلى الله عليه وسلم الخ "جامع ترمذی کا جو نسخہ ہمارے سامنے ہے اس کے مطابق اس عبارت سے امام ترمذیؒ کا منشاء یہ ہے کہ فضیلت و ضوئیں ایک حدیث حضرت صنابھی سے مروی ہے، اُن کی تعیین میں تھوڑا سا اختلاف ہو گیا ہے، کیونکہ رُوایۃ حدیث میں صنابھی نام کے تین حضرات ہیں،

① عبد اللہ الصنا بھیؒ، یہ باتفاق صحابی ہیں، اور راجح قول کے مطابق حدیث فضل

طہور انہی سے مروی ہے،

② ابو عبد اللہ الصنا بھیؒ، ان کا نام عبد الرحمن بن عسیلہ ہے، یہ مخضرمین میں سے ہیں یعنی حضور علیہ السلام کے ہم عصر ہیں، لیکن یہ جب حضور علیہ السلام کی زیارت کی نیت سے مدینہ طیبہ کی طرف چلے تو مقام ذوالحلیفہ پہنچ کر انھیں علم ہوا کہ صرف پانچ دن قبل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہو چکی ہے، لہذا حضورؐ سے براہ راست اُن کا سماع ثابت نہیں اور انھوں نے جتنی مرفوع احادیث روایت کی ہیں، وہ سب مرسل ہیں، البتہ حضرت ابو بکر صدیقؓ سے ان کا سماع ثابت ہے،

③ الصنا بھی بن الاعسر الاحمسیؒ، یہ بھی باتفاق صحابی ہیں، اور ان کو بھی بعض اوقات صنابھی کہہ دیا جاتا ہے۔ امام ترمذیؒ کی اس تشریح کا منشاء یہ ہے کہ جس حدیث فضل طہور کا حوالہ دیا گیا ہے، وہ پہلے صاحب یعنی عبد اللہ الصنا بھی سے مروی ہے، امام مالکؒ نے بھی اس کی تصریح کی ہے کہ فضل طہور کی حدیث کے راوی عبد اللہ الصنا بھی ہیں،

لیکن امام بخاریؒ اور علی بن المدینیؒ نے اس سے اختلاف کیا ہے، اُن کا کہنا یہ ہے کہ عبد اللہ الصنا بھیؒ کے نام کا کوئی صحابی موجود نہیں ہے، صنابھی کا اطلاق صرف دو حضرات پر ہوتا ہے، ایک ابو عبد اللہ عبد الرحمن بن عسیلہ، دوسرے صنابھی بن الاعسر الاحمسیؒ، وہ فرماتے ہیں کہ دراصل فضل طہور کی حدیث کے راوی ابو عبد اللہ صنابھی ہیں نہ کہ عبد اللہؒ اس لئے یہ حدیث مرسل ہے، امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ دراصل امام مالکؒ سے وہم ہوا کہ

ادراختوں نے ابو عبد اللہ کے بجائے عبد اللہ صناجی کا نام ذکر کر دیا، گویا ان حضرات کے نزدیک نہ تو عبد اللہ صناجی کے نام کا کوئی راوی موجود ہے اور نہ یہ حدیث اس کے مسند میں ہے، جامع ترمذی کے بعض مصری نسخوں پر عبارت کچھ اس طرح لکھی ہوتی ہے کہ جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام ترمذی بھی امام بخاری اور علی بن المدینی کے ہم خیال ہیں، مصری نسخوں میں یہاں عبد اللہ صناجی کا کوئی ذکر نہیں، حضرت گنگوہیؒ نے اسی مصری نسخہ کو ترجیح دی ہے، تاکہ یہ امام بخاری وغیرہ کے مطابق ہو جائے، لیکن دو سکر شراح نے جس میں حضرت شاہ صاحب وغیرہ بھی شامل ہیں اسی ہندوستانی نسخہ کو ترجیح دیتے ہوئے کہا ہے کہ مصری نسخہ میں کاتب سے عبارت چھوٹ گئی ہے، اور یہ قاعدہ معروف ہے ”المثبت مقدم علی الثانی“ اس لئے حقیقت یہ ہے کہ امام ترمذی امام بخاری کے نقطہ نظر کی تردید کرنا چاہ رہے ہیں اور نو حافظ ابن حجر وغیرہ نے دلائل کے ساتھ ثابت کیا ہے کہ امام بخاریؒ کا اس معاملہ میں امام مالکؒ کی طرف وہم کی نسبت کرنا درست نہیں، اس لئے کہ ان کی بنیاد اس بات پر ہے کہ عبد اللہ صناجی نام کا کوئی صحابی موجود نہیں ہے، حالانکہ یہ کہنا درست نہیں، حقیقت یہ ہے کہ عبد اللہ صناجی اور ابو عبد اللہ صناجی دونوں الگ الگ شخصیتیں ہیں، دونوں سے روایتیں مروی ہیں، اور کتب رجال میں دونوں کا الگ الگ تذکرہ موجود ہے، اور فضل طہو والی روایت عبد اللہ صناجی سے مروی ہے ابو عبد اللہ سے نہیں، لہذا یہ روایت مرسل بھی نہیں ہے، اس کے تفصیلی دلائل حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب مدظلہم کی ”ادجز المسالک“ میں دیکھے جاسکتے ہیں،

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ مِفْتَاحَ الصَّلَاةِ الطَّهُورُ

محمود بن غیلان؛ تیسری صدی ہجری کے مشہور محدث ہیں، امام ابو داؤد کے سوا تمام اصحاب صحاح نے ان سے روایتیں لی ہیں، باتفاق ثقہ ہیں، سفیان؛ اس نام کے دو بزرگ معروف ہیں، سفیان ثوری اور سفیان بن عیینہ، اتفاق سے دونوں بزرگ ہم عصر ہیں، اور دونوں کے اساتذہ و تلامذہ میں بھی عموماً اشتراک پایا جاتا ہے، لہذا دونوں میں امتیاز صرف نسب یا نسبت سے ہوتا ہے، اور جہاں پر نسب یا نسبت موجود نہ ہو وہاں یہ فرق کرنا بڑا مشکل ہو جاتا ہے کہ اس سے کون مراد ہیں، چنانچہ

اس مقام پر بھی شراح اس کی تعیین میں حیران رہے ہیں، لیکن حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ تحقیق سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں سفیان ثوری مراد ہیں، اور اس کا پتہ حافظ جمال الدین زلیحیؒ کی کتاب "نصب الراية في تخریج احادیث اہدایہ" سے چلا، کیونکہ انھوں نے معجم طبرانی کے حوالہ سے یہی حدیث نقل کی ہے، اس میں "سفیان" کے ساتھ صراحتاً "الثوری" کا لفظ مرقوم ہے، یہاں یہ واضح رہے کہ اس مقام پر سفیان کے بعد تحویل ہے، لیکن وہ لکھی ہوئی نہیں ہیں، شاید جامع ترمذی کے ابتدائی کاتبوں میں سے کسی نے چھوڑ دی ہے، یہاں سفیان مراد ہیں، محمد بن بشار، ان کا لقب ہندار ہے، اور امام ترمذیؒ کہیں ان کا نام ذکر کرتے ہیں اور کہیں لقب، مشہور محدث ہیں، بعض لوگوں نے ان کی تضعیف کی ہے، لیکن وہ بلاشبہ غلط کر عبد الرحمن، اس سے عبد الرحمن بن ہمدی مراد ہیں، جو امام حدیث ہیں، اور امام احمدؒ کا ان کے بارے میں قول یہ ہے کہ عبد الرحمن کا کسی راوی سے روایت کرنا اس راوی کے ثقہ ہونے کی دلیل ہے،

محمد ابن الحنفیہ، حضرت علیؑ کے صاحبزادے ہیں، اور اپنی والدہ کی طرف منسوب ہیں، باتفاق ثقہ ہیں،

عبد اللہ بن محمد بن عقیل وهو صدوق، محدثین کی اصطلاح میں صدوق الفاظ تعدیل میں سے ہے، لیکن یہ تعدیل کا انچلا مرتبہ ہے، جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ یہ راوی متہم بالکذب نہیں، یعنی قوی اور عملی طور پر تو عادل ہے، البتہ حافظہ میں کچھ نقص ہے، چنانچہ بعض راویوں کے بارے میں اس قسم کے الفاظ بکثرت ملتے ہیں، "صدوق لدراہم" یا "صدوق سوء الحفظ" یا "صدوق یخلط" اس کے علاوہ اس کے ساتھ "لیتن الحدیث" اور "ذیہ لین" جیسے الفاظ بھی جمع ہو جاتے ہیں، ان الفاظ تعدیل سے حدیث صحت کے مرتبہ سے گر جاتی ہے، البتہ سو بہ حافظہ شدید نہ ہو تو حسن ہو سکتی ہے،

قال محمد وهو مقارب الحدیث، اس کو بعض ناواقف لوگوں نے الفاظ جرح

لہ قال تحت السخاویؒ "ہو علی المعتمد بالکسر الفتح وسطاً لانیہی الی درجۃ السقوط ولا الجمالۃ دہو نوع مدح ومن ضبطہا بالوجہین ابن الغربی (کذا) وابن دحیۃ والبطلیوسی وابن رشید فی رحلتہ، قال ومعناہا یقارب الناس فی حدیثہ ویقاربونہ اسی لیس حدیثہ بشاذ ولا منکر، قال وما یدلک علی ان مرادہم بہذا اللفظ ہذا المعنی ما قالہ الترمذی فی آخر باب من فضائل الجہاد من جامعہ وقد جزمی لہ ذکر اسماعیل بن رافع فقال ضعف بعض اہل

میں سے سمجھ لیا ہے، لیکن حقیقت یہ الفاظ تعدیل میں سے ہے، لیکن تعدیل کے لحاظ سے ہلکا لفظ ہے، حافظ عراقی نے اس لفظ کو تعدیل کے چھ مرتبہ میں سے شمار کیا ہے، اس لفظ کے معنی ہیں درمیانی حدیث والا، بعض نے اس لفظ کو بکسر الرار ضبط کیا ہے، یعنی "مَقَارِبُ الْحَدِيثِ" اس صورت میں مطلب یہ ہو کہ "حدیثہ یقارب حدیث غیرہ" اور بعض نے بفتح الرار ضبط کیا ہے، یعنی "مَقَارِبُ الْحَدِيثِ" اس کا مطلب یہ ہو کہ "حدیث غیرہ یقارب حدیثہ" لیکن پہلا قول زیادہ صحیح ہے، حافظ عراقی نے بفتح الرار اور بکسر الرار دونوں کو الگ الگ لفظ شمار کیا ہے، چنانچہ وہ اپنی کتاب "الفیہ" میں لکھتے ہیں ۵

صالح الحدیث او مقاربه جیدۃ حسنۃ مقاربه
حدیث کے متن پر پوری تفصیل کتاب الصلوٰۃ میں آئے گی،

بَابُ مَا يَقُولُ إِذَا دَخَلَ الْخَلَاءَ

عن شعبۃ، یہ شعبہ ابن الحجاج ہیں، اپنے زمانے میں "امیر المؤمنین فی الحدیث" کہلاتے تھے، جرح و تعدیل کے باب میں سب سے پہلے انھوں نے کلام کیا، امام بخاری فرماتے ہیں: "ولا شعبۃ لم يعرف الحدیث فی العراق"

عبد العزیز بن صہیب، تابعی ہیں اور باتفاق ثقہ ہیں،

اذا دخل الخلاء، اس سے مراد بیت الخلاء ہے، خلاء کے لفظی معنی اتھنائی کی جگہ یا خالی جگہ کے ہیں، چونکہ ایسے مقامات قضاء حاجت کے لئے مستعمل ہوتے تھے، اس لئے اس لفظ کے معنی ہو گئے قضاء حاجت کی جگہ، عربی زبان میں اس معنی میں بہت سے الفاظ مستعمل ہیں، احادیث میں بھی "الخلاء" کے علاوہ اس کے لئے "کنیف"، "خش"، "مرحاض"، "منہب"، "منصع" کے الفاظ مستعمل ہیں، درحقیقت یہ سب کنایات ہیں، آجکل اہل مصر اس کو "بیت الادب" اور "بیت الطہارت" بولتے ہیں، اور اہل حجاز اسے "مستراح" کہتے ہیں،

اعوذ باللہ من الخبث والخبیث او الخبث والخبائث، راوی کو یہاں شک ہے، کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے والخبیث کا لفظ استعمال فرمایا یا خبائث کا، لیکن حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ راوی کا یہ شک درست نہیں، صحیح روایت "الخبائث" والی ہو جیسا کہ آئندہ روایت میں حماد بن زید کے طریق سے اس کی صراحت موجود ہے، لہذا مسنون دُعا یہ ہے:

اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْغَيْثِ وَالْخَبَائِثِ

پھر خباثت کے بارے میں اتفاق ہو کہ یہ جیشتہ کی جمع ہے، اور اس سے مراد مونث شیاطین ہیں، البتہ "الجثث" کے بارے میں اختلاف ہے، علامہ خطابی "اصلاح خطا المحدثین" میں فرماتے ہیں کہ اصحاب حدیث لفظ جثث کو بسکون الباء روایت کرتے ہیں، اور علامہ ابو عبیدہ نے بھی اس لفظ کو اسی طرح نقل کیا ہے، حالانکہ درحقیقت یہ لفظ بار کے ضمہ کے ساتھ ہے، یعنی جثث جو کہ غیث کی جمع ہے، اور جثث بسکون الباء تو مصدر ہے، لیکن احقر کے نزدیک حقیقت یہ ہے کہ اس لفظ کو دونوں طریقہ سے پڑھنا درست ہے، البتہ اگر اس لفظ کو ساکن الباء پڑھا جائے تب بھی یہ جیشتہ کی جمع ہوگی، کیونکہ اہل عرب فُعْل کے وزن پر آنے والی جمع کو بکثرت بسکون بعین پڑھتے ہیں، بہر حال "جثث" اور "خبائث" سے شیاطین مراد ہیں، جثث سے ذکر اور خباثت سے اناث،

دخول بیت الخلاء کے وقت شیاطین سے استعاذہ کی وجہ یہ ہے کہ یہ اور اس جیسے دوسرے گندگی کے مقامات شیاطین کے مراکز ہوتے ہیں، اور قضاء حاجت کے وقت انسانوں کو تکلیف پہنچاتے ہیں، بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ کشف عورت کے وقت شیاطین انسانوں سے کھیلتے ہیں، حضرت سعد بن عبادہ کی وفات اسی طرح واقع ہوئی کہ وہ قضاء حاجت کے لئے گئے پھر بعد میں وہیں مردہ پائے گئے، اُس وقت ایک پُر اسرار آواز سنی گئی، جیسے کوئی یہ شعر پڑھ رہا ہو؛

قَتَلْنَا سَيْدَ الْخَرْجِ - رَجَّحَ سَعْدُ بْنُ عَبَادَةَ رَمَيْنَاهُ بِسَهْمَيْنِ فَلَمْ يَخْطُ فَوْادَةَ

معلوم ہوا کہ یہ ایک جتنی کی آواز تھی جس نے حضرت سعد کو قتل کیا تھا، پھر اس میں یہ کلام ہوا ہے کہ یہ دعا، کس وقت پڑھنی چاہئے، بعض حضرات نے فرمایا کہ جس وقت ذہاب الی الخلاء کا ارادہ ہو اس وقت پڑھی جائے، اس میں محقق قول یہ ہے کہ اگر

۱۷ قال الخطابی فی اصلاح خطا المحدثین، قال ابن الاعرابی، اصل الجثث فی کلام العرب المکر وہ فان کان من الکلام فهو شتم وان کان من الملل فهو الکفر وان کان من الطعام فهو الحرام وان کان من الشراب فهو الفناء واصلح خطا المحدثین للخطابی ص ۹ لجنۃ الشیبة التوریة بالقاهرة ۱۳۵۵ھ (۱۲)

۱۸ محمد بن سیرین قال، بینما سعد بن عبادۃ قاسما یبول فمات فبکته (وفی نسخۃ قتلته) الجن۔ قتلنا سید الخرج الخ الخرجہ الحارث بن ابی اسامۃ (المطالب العالیۃ ۱/۱۸) وفی حاشیئہ: عزاء لہیثمی للطبرانی وقال ابن سیرین لم یدرک سعد بن عبادۃ (۱/۶۰۶) ۱۲

انسان گھر میں ہو تو قبیل دخول الخلاء اور اگر صحرا میں ہو تو قبیل کشف العورة پڑھنی چاہئے، جمہور کا مسلک یہ ہے کہ اگر خلاء میں داخل ہو گیا اور دعاء نہیں پڑھی تو پھر زبان سے نہ پڑھے، بلکہ دل میں استحضار کرے، لیکن امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ کشف سے پہلے دخول خلاء کے بعد بھی پڑھ لینی چاہئے امام مالکؒ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں ”اذا دخل الخلاء قال“ کے الفاظ آئے ہیں جن سے متبادر یہی ہے کہ دخول خلاء کے بعد بھی دعاء پڑھی جاسکتی ہے، جمہور کے نزدیک ”اذا دخل الخلاء“ ”اذا اراد ان يدخل الخلاء“ کے معنی میں ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے یہی حدیث ”الادب المفرد“ میں ان الفاظ کے ساتھ نقل کی ہے ”قال حدثنا ابو النعمان ثنا سعيد بن زيد ثنا عبد العزيز ابن صهيب في انس قال قال لنبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا اراد ان يدخل الخلاء قال اللهم انی اعوذ بک الخ“ اس کے علاوہ قانون یہ ہے کہ اگر کوئی مامور بہ اذا کے ساتھ متعلق کیا جائے تو اس کی تین صورتیں ہوتی ہیں :-

① مامور بہ کی ادائیگی اذا کے دخول سے پہلے واجب ہو، جیسے ”اذا قمتم إلى الصلوة فاعسلوا وجوهکم“

② مامور بہ کی ادائیگی دخول اذا کے ساتھ ساتھ واجب ہو، جیسے ”اذا قرع القرآن فاستمعوا له“ یا ”اذا قرأت فترسل“

③ مامور بہ کی ادائیگی دخول اذا کے بعد ہو، جیسے ”اذا حللتم فاصطادوا“ امام مالکؒ یہاں اگرچہ تیسرے معنی کو لیتے ہیں، لیکن جمہور پہلے معنی کو لیتے ہیں اور اس کی وجہ ترجیح یہ ہے کہ بیت الخلاء گندگی اور ناپاکی کا مقام ہے وہاں جا کر ذکر و دعاء اور استعاذہ ادب کے خلاف ہے،

امام مالکؒ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی ایک روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں کہ ”کات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یدکر اللہ عزوجل علی کل حیوانہ را بودا و د کتاب الطہارۃ باب فی الرجل یدکر اللہ تعالیٰ علی غیر طہر، لیکن یہ استدلال بہت کمزور ہے، کیونکہ اگر اس کے ظاہر پر عمل کیا جائے تو پھر کشف عورة کے بعد بھی دعاء کا پڑھنا جائز ہونا چاہئے، حالانکہ امام مالکؒ بھی اس کے قائل نہیں، معلوم ہوا کہ یہ روایت اپنے ظاہر پر محمول نہیں، یا تو اس میں کُل کا لفظ ”واوقت من کل شیء“ کی قبیل سے ہے،

اور لفظ ”کل“ اکثر کے معنی میں آیا ہے، یا پھر ذکر سے مراد ذکر قلبی ہے، اور لفظ ”ذکر“ ذکر لسانی کے بجائے محض یاد کرنے کے معنی میں بکثرت استعمال ہوتا ہے، ایک حماسی شاعر کہتا ہے ع

ذکرک والخطی یخطر بیننا ۛ وقد نهلت منا المثقفہ السمر
شاہ ولی اللہؒ نے فرمایا کہ یہ حدیث اذکار متواردہ پر محمول ہے، یعنی وہ اذکار جو خاص ص
مواقع اور اوقات میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہیں، لہذا مطلب یہ ہے کہ آپ اپنے
شب و روز کی ہر مصروفیت کے وقت کوئی نہ کوئی ذکر ضرور فرمایا کرتے تھے،

وحدیث زید بن ارقم فی اسنادہ اضطراب؛ اضطراب کے لفظی معنی حرکت
کے ہیں، پھر یہ لفظ اختلاف کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے، اور اصول حدیث کی اصطلاح میں
اضطراب کا مطلب یہ ہے کہ کسی حدیث کی روایت میں راویوں کا اختلاف واقع ہو جائے اور یہ
چیز حدیث کو ضعیف بنا دیتی ہے، اگر راویوں کا اختلاف سند میں ہو تو اضطراب فی الاسناد
کہلاتا ہے، اور اگر اضطراب متن میں ہو تو اضطراب فی المتن کہلاتا ہے، اس کا حکم یہ ہے کہ اگر
اضطراب کو رفع کیا جاسکتا ہو تو رفع ہونے کے بعد حدیث مضطرب صحیح ہو جاتی ہے، اور اگر اضطراب
رفع نہ ہو سکے تو وہ حدیث ضعیف اور ناقابل استدلال ہوتی ہے،

پھر اضطراب کو رفع کرنے کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں، ایک یہ کہ روایتوں میں تطبیق دی جائے
اور دوسری کہ کسی ایک روایت کو صحیح یا راجح قرار دے کر باقی روایتوں کو غلط یا مرجوح قرار
دیدیا جائے، علامہ سیوطیؒ نے ”تدریب الراوی“ (۱۶۹) میں اور حافظ ابن صلاح نے مقدمہ
(۸۲ نورع ۱۹) میں اور حافظ سخاویؒ نے فتح المغیث (۲۲۳/۱) میں لکھا ہے کہ اضطراب کی صورت
میں کسی ایک روایت کو اس کے راوی کے احفظ ہونے یا مروی عنہ کے ساتھ زیادہ طویل صحبت
رکھنے کی بنا پر ترجیح دیدی جائے تو اضطراب رفع ہو جاتا ہے،

امام ترمذیؒ نے حضرت زید بن ارقمؒ کی جس روایت کی طرف ”فی الباب“ میں اشارہ
فرمایا ہے، اور اس کا اضطراب ذکر کیا ہے وہ ابوداؤد وغیرہ میں مروی ہے، اور اس کے الفاظ یہ ہیں

لہ قال العراقی فی الفیتۃ ” مضطرب الحدیث ما قد وردا + مختلفا من واحد فأزیدا
فی متن او فی سندان التضعیف + فیہ تساوی الخلف الامان راجح
بعض الوجہ لم یکن مضطربا + والحکم للراجح ما وجبا ۱۲

”ان هذه الحشوش محتضرة فاذا أتى أحدكم الخلاء فليقل أعوذ بالله من الخبث والنجاسة“ (ابوداؤد ج ۱ ص ۲۰۲) کتاب الطہارۃ باب ما یقول الرجل اذا دخل الخلاء

حضرت زید بن ارقمؓ کی مذکورہ حدیث میں امام ترمذیؒ نے جس اضطرابِ سند کا ذکر کیا ہے اسے سمجھنے کے لئے یہ پہلے ذہن نشین کر لیجئے کہ حضرت قتادہؓ اس حدیث کے ”مدار الاسناد“ ہیں اُن سے اُن کے چار شاگردوں نے یہ حدیث روایت کی ہے، اور چاروں کے طریق روایت میں اختلاف ہے، وہ گیارہ طریقے یہ ہیں:-

① هشام الدستوائی عن قتادة عن زيد بن ارقم،

② سعيد بن ابی عروبہ عن قتادة عن القاسم بن عوف الشيباني عن زيد بن ارقم،

③ شعبه عن قتادة عن النضر بن انس عن زيد بن ارقم،

④ معمر عن قتادة عن النضر بن انس عن أبيه انس،

اس طرح اس روایت کی سند میں تین اضطرابات پائے جاتے ہیں،

پہلا اضطراب یہ ہے کہ قتادہؓ اور صحابیؓ کے درمیان کوئی واسطہ ہے یا نہیں؟ ہشام کی روایت میں کوئی واسطہ نہیں، باقی تینوں کی روایت میں واسطہ موجود ہے،

دوسرا اضطراب اس میں ہے کہ اگر قتادہؓ اور صحابیؓ کے درمیان کوئی واسطہ ہے تو وہ کونسا ہے، سعید بن ابی عروبہ کی روایت میں وہ واسطہ قاسم بن عوف الشیبانی ہیں اور شعبہ اور معمر کی روایت میں واسطہ نضر بن انس ہیں،

تیسرا اضطراب اس میں ہے کہ صحابی کون ہیں، معمر کی روایت میں صحابی حضرت انسؓ ہیں اور باقی تینوں کی روایت میں حضرت زید بن ارقمؓ ہیں، یہ کل تین اضطرابات ہوتے،

امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ میں نے امام بخاریؒ سے ان اضطرابات کے بارے میں سوال کیا تو امام بخاریؒ نے فرمایا کہ ”یحتمل ان يكون قتادة روى عنهما جميعاً“، یہ تو ظاہر ہے کہ امام بخاریؒ نے اپنے اس قول کے ذریعہ اس اضطراب کو رفع کرنے کی کوشش کی ہے لیکن اس سے کون کون سا اضطراب کس طرح رفع ہوا، اس کی تشریح میں شراح حیران رہے ہیں اس تشریح کا مدار اس بات پر ہے کہ ”عنہما“ کی ضمیر کا مرجع کیا ہے؟

محشی نے اس ضمیر کا مرجع حضرت زید بن ارقمؓ اور نضر بن انسؓ کو قرار دیا ہے، اور اس بات کی کوشش کی ہے کہ امام بخاریؒ کے اس قول سے تینوں اضطرابات رفع ہو جائیں اور

وہ اس طرح کہ امام بخاریؒ نے اُن تمام روایات کو صحیح قرار دیا ہے اور ان میں تطبیق دیتے ہوئے کہا کہ یہ ممکن ہو کہ قتادہؒ نے یہ حدیث حضرت زید بن ارقمؓ سے بھی روایت کی ہو، خواہ بلا واسطہ، کما فی راۃ ہشام یا بلا واسطہ کما فی راۃ سعید و شعبۃ، اور حضرت نصر بن انسؓ سے بھی روایت کی ہو، خواہ عن زید بن ارقمؓ کما فی راۃ شعبۃ یا عن ابیہ انسؓ کما فی راۃ معمر، حضرت گنگوہیؒ کا میلان بھی اسی توجیہ کی جانب ہے، اس توجیہ کے مطابق چاروں روایات صحیح ہو جاتی ہیں، اور تینوں اضطرابات میں تطبیق پیدا ہو جاتی ہے،

امام بخاریؒ کے اس قول کی دوسری توجیہ بعض حضرات نے یہ کی ہے کہ ”عنہما“ کی ضمیر کا مرجع قاسم بن عوف اور زید بن ارقمؓ ہیں، اس توجیہ کا حاصل یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے اپنے اس قول کے ذریعہ صرف پہلے اضطراب کو رفع کیا ہے جو ہشام اور سعید کے درمیان واقع ہوا ہے، کیونکہ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ قتادہؒ نے یہ روایت براہ راست حضرت زیدؓ سے سنی جسے ہشام کے سامنے بیان کر دیا، اور قتادہؒ نے یہی روایت قاسم بن عوفؓ کے واسطہ سے بھی سنی جسے سعید کے سامنے بیان کر دیا، باقی دوسرے اور تیسرے اضطراب کا جواب امام بخاریؒ نے نہیں دیا، کیونکہ اس کی تطبیق انھیں مستحضر نہیں تھی،

تیسری توجیہ امام بخاریؒ کے اس قول کی حضرت شاہ صاحبؒ نے کی ہے، اور وہ یہ کہ ”عنہما“ کی ضمیر کا مرجع قاسم بن عوفؓ اور نصر بن انسؓ ہیں، امام بخاریؒ نے اپنے اس قول کے ذریعہ صرف اس دوسرے اختلاف میں تطبیق پیدا کی ہے جو سعید اور شعبہ کے درمیان واقع ہوا، یعنی قتادہؒ اور حضرت زید بن ارقمؓ کے درمیان واسطہ کون ہے؟ امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ اس بات کا احتمال ہے کہ قتادہؒ نے حضرت زید بن ارقمؓ کی یہ حدیث ایک مرتبہ قاسم بن عوفؓ سے سنی ہو، جسے سعید نے روایت کیا، اور ایک مرتبہ نصر بن انسؓ سے سنی ہو جسے شعبہ نے روایت کیا، رہا پہلا اختلاف سو اس میں تطبیق پیدا کرنے کی ضرورت اس لئے نہیں تھی کہ اس میں ہشام کی روایت غلط ہے، کیونکہ حضرت قتادہؒ کا سماع حضرت انسؓ کے علاوہ کسی اور سے ثابت نہیں، کما صرح بہ الحاکم فی معرفۃ علوم الحدیث، اور جب سماع ثابت نہیں تو بلا واسطہ روایت کرنے کا احتمال ہی نہیں،

رہا تیسرا اضطراب سو اس میں معمر کی روایت غلط ہے، اور ان سے وہم ہوا ہے، چنانچہ امام بیہقیؒ نے صراحتاً لکھا ہے کہ ”حدیث معمر عن النصر بن انسؓ فی ہذا وہم“ جب ثابت

ہو گیا کہ ہشام اور معدونوں کی روایتیں غلط ہیں تو پہلا اور تیسرا اضطراب خود بخود ختم ہو گیا، اس کے ایک شق کو ترجیح ہو جائے تو اضطراب باقی نہیں رہتا، اب صرف دوسرا اضطراب باقی رہ گیا تھا امام بخاریؒ نے اس کو دور کر دیا۔

یہ تیسری توجیہ کئی اعتبار سے راجح معلوم ہوتی تھی، لیکن بعد میں احقر کو ایک ایسی دلیل مل گئی جس کی وجہ سے یہ توجیہ تقریباً یقینی طور پر متعین ہو جاتی ہے، اور پہلی دونوں توجیہات غلط ثابت ہوتی ہیں، اور وہ یہ کہ ابن حبان اپنی صحیح میں یہی روایت خود شعبہ ہی سے در طریق سے نقل کرتے ہیں "قال اخبرنا محمد بن اسحاق ابن سعيد السعدي نا علي بن خشرم انبا ناعيسى بن يونس عن شعبة عن قتادة عن القاسم الشيباني عن زيد بن ارقم" الخ، اس کے بعد ابن حبان دوسرا طریق نقل کرتے ہیں: "انا عمر بن محمد الهمداني نا محمد بن عبد الله بن علي نا خالد بن الحارث عن شعبة عن قتادة قال سمعت النضر بن انس يحدث عن زيد بن ارقم فذكر نحوه" (مذکورہا الہیثمی فی مواہج الظمآن الی زوائد ابن حبان ص ۶۲۹۶ الروضة ۳۵۳) اس سے معلوم ہوا کہ شعبہ اور سعید کے درمیان درحقیقت کوئی اختلاف نہیں ہے، کیونکہ خود شعبہ بھی سعید کی طرح قاسم بن عوف سے روایت کرتے ہیں،

حضرت شاہ صاحبؒ کی مذکورہ توجیہ اور تمام باتیں تو صحیح اور قابل فہم ہیں، لیکن ایک بات محل نظر ہے، اور وہ یہ کہ ہشام کی طرف قطعی طور پر غلطی کی نسبت کرنا مشکل ہے، کیونکہ یہ ہو سکتا ہے کہ کسی وقت خود قتادہ نے اس روایت کو زید بن ارقم سے مرسل نقل کیا ہو، جسے ہشام نے سنکر روایت کر دیا ہو، البتہ یوں کہہ سکتے ہیں کہ ہشام کی روایت سعید اور شعبہ کے مقابلہ میں مرجوح ہے، بہر حال یہ تینوں اضطرابات مختلف طریقوں سے رفع ہو گئے، پہلا اضطراب ہشام کی روایت کو غلط یا مرجوح قرار دے کر، دوسرا اضطراب تطبیق پیدا کر کے تیسرا اضطراب معمر کی روایت کو غلط قرار دے کر، اب یہ روایت قابل استدلال ہے، واللہ سبحانہ اعلم،

بَابُ مَا يَقُولُ إِذَا خَرَجَ مِنَ الْخَلَاءِ

حدیثنا محمد بن حمید بن حمید بن اسماعیل، اس سند کے بیان میں جامع ترمذی کے نسخے مختلف ہیں، ہمارے تمام ہندی نسخوں میں سند اسی طرح مذکور ہے، لیکن قاضی ابو بکر بن العربیؒ نے "عارضۃ الاحوذی" کے متن میں یہ سند اس طرح نقل کی ہے: "حدیثنا محمد

بن اسماعیل قال حدّ ثنا حمید قال حدّ ثنا مالک "بیشتر مصری نسخوں میں بھی ایسا ہی ہے، بعض قلمی نسخوں میں اس طرح ہے کہ حدّ ثنا احمد بن محمد بن اسماعیل قال حدّ ثنا مالک اور بن نسخوں میں اس طرح ہے کہ حدّ ثنا محمد بن اسماعیل قال حدّ ثنا مالک بن یزید عن اسرائیل یہ آخری نسخہ صحیح ہے اور باقی غلط ہیں، ہمارا نسخہ اس لئے غلط ہے کہ امام ترمذی کے اساتذہ اور مالک بن اسماعیل کے شاگردوں میں محمد بن حمید بن اسماعیل نام کے کوئی راوی نہیں ہیں، قاضی ابوبکر بن عربی کا نسخہ اس لئے غلط ہے کہ محمد بن اسماعیل یعنی امام بخاری کے اساتذہ میں حمید نام کے کوئی استاذ نہیں، ہاں حمیدی ہیں، اور قلمی نسخہ اس لئے غلط ہے کہ امام ترمذی کے اساتذہ میں احمد بن محمد بن اسماعیل نام کے کسی راوی کا تذکرہ کتب رجال میں موجود نہیں لہذا آخری نسخہ ہی صحیح ہے اور محمد بن اسماعیل سے مراد امام بخاری ہیں، اس کی صحت کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ امام بیہقی نے یہ حدیث محمد بن اسماعیل قال حدّ ثنا مالک بن اسماعیل کی سند سے روایت کی ہے، نیز امام بخاری نے "الادب المفرد" میں اس حدیث کو اس سند سے روایت کیا ہے کہ حدّ ثنا مالک بن اسماعیل عن اسرائیل عن یوسف" اس سے معلوم ہوا کہ ترمذی کے پہلے تین نسخوں میں کاتب سے غلطی ہو گئی،

حدّ ثنا مالک بن اسماعیل الکوفی، یہ تیسری صدی ہجری کے معروف محدث ہیں امام بخاری کے استاذ ہیں، ابن معین کا قول ہے "لیس بالکوفة اتقن منه"

عن یوسف بن ابی بردۃ، یہ حضرت ابو موسیٰ اشعری کے پوتے ہیں، اور باتفاق ثقت ہیں،

عُفِّرَ اَنْكَ، بعض نے کہا ہے کہ یہ مفعول بہ ہے، اور اس کا عامل "اُطْلُبُ" یا "أَسْأَلُ" محذوف ہے، بعض نے کہا کہ یہ مفعول مطلق ہے اور اس کا عامل "اعف" محذوف ہے، دوسرا قول زیادہ صحیح ہے، مشہور بخاری فاضل رضی نے لکھا ہے کہ مفعول مطلق کا عامل چار مقامات پر قیاساً واجب الحذف ہوتا ہے،

① مصدر اپنے فاعل کی طرف بواسطہ حرف جر مضاف ہو، جیسے؛ تَبَّالْتَ، سَحَقَّالَكَ، بَعْدَ اَلْكَ، بَوَّسَالَكَ،

② مصدر اپنے فاعل کی طرف بلا واسطہ حرف جر مضاف ہو، جیسے عُفِّرَ اَنْكَ،

③ مصدر اپنے مفعول کی طرف بواسطہ حرف جر مضاف ہو، جیسے؛ شَكَرًا لِلّٰهِ، حَمْدًا لِلّٰهِ،

۴۷) مصدر اپنے مفعول کی طرف بلا واسطہ حرف جر مسنأ ہو، جیسے: معاذ اللہ، سبحان اللہ معلوم ہوا کہ غفر انک کا عامل بھی وجوباً محذوف ہی، کیونکہ یہ بھی دوسری صورت میں داخل ہے، پھر اس میں کلام ہوا ہے کہ خروج من الخلاء کے وقت مغفرت کا کیا موقع ہے؟ اس کے دسیوں جوابات دیئے گئے ہیں جن میں سے زیادہ بہتر اور مشہور یہ ہیں:-

۱) ایک یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہر وقت ذکر فرماتے رہتے تھے، لیکن خلاء میں ذکر لسانی کا سلسلہ منقطع رہتا تھا، اس انقطاع ذکر لسانی پر آپ نے استغفار فرمایا،

۲) دوسرا جواب حضرت گنگوہیؒ نے یہ دیا ہے کہ قصائے حاجت کے وقت انسان اپنی نجاستوں کا مشاہدہ کرتا ہے، اسلام کی تعلیم یہ ہے کہ ان ظاہری نجاستوں کو دیکھ کر انسان کو اپنی باطنی نجاستوں کا استحضار کرنا چاہئے، اور ظاہر ہے کہ یہ استحضار استغفار کا موجب ہوگا، اس لئے ”غفر انک“ کہنے کی تعلیم دی گئی،

۳) تیسرا جواب حضرت مولانا خلیل احمد صاحب بہار پوریؒ نے ”بذل الجہد“ (ص ۲۰ ج ۱) میں یہ دیا ہے کہ فضیلت کا انسان کے جسم سے نکل جانا اس کی صحت و زندگی کے لئے اللہ تعالیٰ کی بہت بڑی نعمت ہے، یہ استغفار اس لئے رکھا گیا ہے کہ انسان اس نعمت کا حق شکر ادا نہیں کر سکتا،

۴) چوتھا جواب علامہ مغربیؒ نے ابوداؤد کی شرح میں لکھا ہے کہ جب حضرت آدم علیہ السلام کو دنیا میں سب سے پہلے قضاہ حاجت کا اتفاق ہوا تو اس کی راحۃ کر یہہ کو انھوں نے اپنے اکل تجر کی نحوست سمجھا، اور اپنی کوتاہی کا استحضار کر کے مغفرت طلب کی، پھر یہ سلسلہ اُن کی اولاد میں بھی جاری رہا، لیکن حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ علامہ مغربیؒ کے نقل پر اعتماد نہیں، کیونکہ وہ رطب و یابس جمع کر دیتے ہیں،

۵) سب سے بہتر توجیہ حضرت مولانا بنوری صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ نے ”معارف السنن“ میں کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ یہاں لفظ ”غفر انک“ درحقیقت شکر کے مفہوم میں آیا ہے، سیبویہ نے اپنی کتاب میں لکھا ہے کہ اہل عرب کے یہاں یہ محاورہ معروف ہے ”غفر انک لا کفر انک“ اس محاورہ میں لفظ ”غفر انک“ شکر کے معنی میں آیا ہے، جیسے ”کفر انک“ کے تقابل سے معلوم ہوا، اس لئے یہاں بھی یہی معنی مراد لئے جائیں، تو بات صاف ہو جاتی ہے، اس جواب کی تائید اس بات سے ہوتی کہ ابن ماجہ (ص ۲۶) (بواب الطہارۃ وسننہا باب ما یقول اذا خرج من الخلاء)

میں حضرت انسؓ سے اور نساؓ میں حضرت ابوذرؓ سے خرّج من الخلاء کے وقت یہ دعا منقول ہو:
 ”الحمد لله الذی اذهب عني الاذى وعافاني“

حافظ ابن حجرؒ وغیرہ نے یہاں ایک دوسرا سوال یہ کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم معصوم تھے، نیز آپ کے لئے ”ما تقدّم وما تأخر“ کی معافی کا اعلان کیا گیا تھا، پھر آپ کو استغفار کی کیا ضرورت تھی؟ اگر ”غفر انک“ کو شکر کے مفہوم میں لیا جائے تو یہ سوال بھی باقی نہیں رہتا اور جو لوگ اسے استغفار پر ہی محمول کرتے ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا استغفار مغفرت عامہ کے اعلان سے پہلے تھا، یا پھر آپ تعلیم امت کے لئے ایسا کرتے تھے، اور بعض حضرات نے یہ بھی فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کمالات میں ہر لحظہ ترقی ہوتی رہتی تھی، جب آپ ترقی کا کوئی اگلا درجہ طے فرماتے تو سابقہ درجات تقصیر معلوم ہوتے تھے، آپ اس سے استغفار فرماتے تھے،

بہر صورت خرّج من الخلاء کے وقت ”غفر انک“ کہنا مستنون ہے، اور ابن ماجہ وغیرہ کی روایتوں میں ”الحمد لله الذی اذهب عني الاذى وعافاني“ کے الفاظ آئے ہیں، کما مرّ دونوں میں تطبیق یہ ہے کہ کبھی آپ یہ دعا پڑھتے تھے اور کبھی وہ علماء نے فرمایا کہ دونوں کو جمع کر لینا بہتر ہے،

یہاں یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ شریعت میں خاص خاص مواقع پر جو دعائیں اور اذکار منقول ہیں اُن کو اصطلاح میں احوال متوارہ کے اذکار کہا جاتا ہے، حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے ”حجۃ اللہ البالغہ“ میں لکھا ہے کہ دراصل انسان کا فریضہ تو یہ ہے کہ وہ ہر وقت ذکر الہی میں مشغول رہے، لیکن انسان اس سے عاجز ہے، اس لئے کبھی کبھی ذکر کر لینا اس فریضہ کو ادا کر سکتا ہے، لیکن عموماً اس سے غفلت ہو جاتی ہے، شریعت نے احوال متوارہ کی دعائیں اس لئے مقرر کر دی ہیں کہ اس غفلت کا سد باب ہو سکے،

یہاں یہ بات بھی یاد رکھنی چاہئے کہ احوال متوارہ میں دعا کے وقت ہاتھ اٹھانا خلافت سنت ہے، رفع الیدین عند الدعاء صرف احوال غیر متوارہ کے ساتھ مخصوص ہے،

قال ابو عیسیٰ ہذا حدیث حسن غریب؛ امام ترمذیؒ بکثرت حسن اور غریب کو جمع کرتے ہیں، جمہور کے نزدیک حسن اور غریب کی جو تعریفیں مشہور ہیں اُن کی رو سے اس میں کوئی اشکال نہیں، اس لئے کہ جمہور کے نزدیک دونوں میں کوئی تضاد نہیں، کیونکہ حدیث کے

حسن ہونے کا تعلق راوی کے حفظ اور عدالت سے ہے اور غریب کا تعلق راوی کے منفرد ہونے سے لہذا دونوں جمع ہو سکتے ہیں، لیکر امام ترمذیؒ کے قول میں اشکال اس لئے پیدا ہو گیا کہ انھوں نے حدیث حسن کی جو تعریف کتاب لعل میں ذکر کی ہے، وہ جمہور کی تعریف سے مختلف ہے، امام ترمذیؒ نے حسن کی یہ تعریف کی ہے ”کل حدیث یروى لا یكون فی اسنادہ من یتھم بالکذب ولا یكون الحدیث شاذاً ویروى من غیر وجه نحو ذاک فهو عندنا حدیث حسن“ اس سے معلوم ہوا کہ امام ترمذیؒ کے نزدیک حدیث حسن ہونے کے لئے تعدد طرق ضروری ہے، دوسری طرف غریب کی تعریف انھوں نے اس طرح کی ہے ”کل حدیث یروى ولا یروى الا من وجه واحد“ اس کا تقاضا یہ ہے کہ امام ترمذیؒ کے نزدیک حسن اور غریب میں منافات ہے، اس لئے یہ اشکال پیدا ہوا کہ امام ترمذیؒ ”ھذا حدیث حسن غریب“ کیوں کہتے ہیں؟ اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں؛

بعض علماء نے یہ جواب دیا کہ بعض مرتبہ پوری سند میں تقریباً کسی ایک راوی کا ہوتا کہ جسے مدار اسناد کہتے ہیں، مدار اسناد چونکہ ایک ہی راوی ہے، اس لئے اس حدیث کو غریب کہہ دیا گیا اور مدار اسناد سے پہلے چونکہ متعدد طرق سے مروی ہو اس لئے اسے حسن کہہ دیا گیا، لیکن یہ جواب ضعیف ہے، اس لئے کہ اس طرح تو ہر غریب حدیث حسن ہو سکتی ہے، کیونکہ کہیں نہ کہیں پہنچ کر تو طرق متعدد ہو ہی جاتے ہیں،

اس لئے حافظ ابن حجرؒ نے شرح منجہ میں دوسرا جواب دیا ہے کہ امام ترمذیؒ نے کتاب اللعل میں حسن کی جو تعریف کی ہے وہ صرف اسی حدیث حسن کی تعریف ہے جس کے ساتھ غریب کا لفظ نہ ہو، اور جہاں امام ترمذیؒ حسن غریب کہتے ہیں وہاں جمہور کی اصطلاح کا حسن مراد لیتے ہیں، نہ کہ اپنی اصطلاح کا، اور جمہور کی اصطلاح میں حسن غریب کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے، اور حافظ ابن صلاح نے اپنے مقدمہ میں ایک تیسرا جواب دیا ہے، اور وہ یہ کہ امام ترمذیؒ نے کتاب لعل میں حسن لغیرہ کی تعریف کی ہے، اور جس جگہ وہ حسن کے ساتھ غریب کو جمع کرتے ہیں وہاں حسن سے حسن لذاتہ مراد ہوتا ہے،

لیکن یہ سارے جوابات بعید معلوم ہوتے ہیں، سب سے بہتر جواب حضرت شاہ صاحبؒ نے دیا، وہ فرماتے ہیں کہ اگر امام ترمذیؒ کی کتاب اللعل والی عبارت کو غور سے پڑھا جائے تو اس عترت کا جواب خود بخود نکل آتا ہے، چنانچہ امام ترمذیؒ کتاب لعل میں لکھتے ہیں ”وما ذکرنا فی ھذا

۱۔ کتاب حدیث غریب فان اهل الحدیث یستغربون الحدیث لمعنی، رُب حدیث
 یكون غریباً لا یروى الا من وجه واحد“ پھر اس کی مثال دینے کے بعد فرماتے ہیں :-
 ”وَرُبَّ حَدِیْثٍ اَنْما یستغرب لزیادة تكون فی الحدیث“ پھر اس کی مثال دینے کے بعد
 فرماتے ہیں ”وَرُبَّ حَدِیْثٍ اُیْرَوِی مِنْ اَوْجِهٍ کَثِیْرَةٍ وَاَنْما یُسْتَغْرَبُ لِحَالِ الْاَسْنَادِ“
 اس سے معلوم ہوا کہ حدیث کے غریب ہونے کی تین صورتیں ہیں، ایک صورت تو یہ ہے کہ اس کا
 مدار واقعہ ایک ہی راوی پر ہو، اور اس کے سوال سے کوئی روایت نہ کرتا ہو، یہ قسم تو امام ترمذی کی
 کی اصطلاح کے مطابق حسن کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتی، حدیث کے غریب ہونے کی دوسری صورت
 یہ ہے کہ حدیث مجموعی طور پر تو بہت سے راویوں سے اور متعدد طرق سے مروی ہو، لیکن اُن میں
 سے کسی طریق میں متن کے اندر کوئی ایسی زیادتی پائی جا رہی ہو جو دوسرے کسی طریق میں نہ ہو، ایسی
 صورت میں اصل حدیث تو غریب نہیں ہوتی لیکن جس طریق میں زیادتی پائی جا رہی ہے اس کو زیادتی
 کی وجہ سے غریب کہہ دیتے ہیں، اور تیسری صورت یہ ہے کہ اصل حدیث متعدد طرق سے مروی ہو
 لیکن کسی ایک طریق میں سند کے اندر کوئی زیادتی پائی جا رہی ہو تو وہ طریق غریب ہوتا ہے، اور اسناد کی
 تبدیلی کی وجہ سے اس حدیث کو غریب کہہ دیتے ہیں،

اس تشریح سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ امام ترمذی جہاں حسن کو غریب کے ساتھ جمع
 کرتے ہیں وہاں غریب سے مراد آخری دو صورتیں ہوتی ہیں، یعنی اصل حدیث متعدد طرق سے
 مروی ہونے کی بنا پر حسن ہوتی ہے، لیکن سند یا متن میں کوئی تفرّد آجاتا ہے جس کی بنا پر
 امام ترمذی اس کو ساتھ ساتھ غریب بھی کہہ دیتے ہیں،

وَلَا یَعْرِفُ فِی هَذَا الْبَابِ اِلَّا حَدِیْثَ عَائِشَةَ رَضِیَ اللہ عَنْہَا

امام ترمذی کا یہ قول محل نظر ہے، اس لئے کہ اس باب میں حضرت عائشہؓ کی حدیث کے
 علاوہ پانچ اور حدیثیں مروی ہیں :-

۱۔ بلکہ پانچ سے زائد چنانچہ ابن السنی نے عمل الیوم واللیلۃ ص ۷ باب ما یقول اذا خرج من الخلاء کے تحت
 حضرت انس بن مالک کی روایت نقل کی ہے ”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا خرج من الخلاء قال الحمد للہ
 الذی احسن الی فی اذلہ وَاخِرہ“ اگرچہ اوپر ابن ماجہ کے حوالہ سے حضرت انسؓ ہی کی ایک روایت کر کی جا چکی ہے اور
 آگے بھی آرہی ہے لیکن چونکہ اس کے الفاظ میں اور اس حدیث کے الفاظ میں فرق واضح ہے اس لئے مذکورہ
 حدیث مستقل شمار کی جا سکتی ہے، مرتب عنی عنہ

① ابن ماجہ میں حضرت انسؓ کی روایت ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خروج من الخلاء کے وقت یہ دعا پڑھتے تھے: ”الحمد لله الذي اذهب عني الاذى وعافاني“ (ص ۲۶) (باب الطهارة باب ما يقول اذا خرج من الخلاء)

② ابن السنی کی عمل اليوم واللیلة ص، باب ما يقول اذا خرج من الخلاء کے تحت حضرت ابو ذرؓ کی روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے کہ کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا خرج من الخلاء قال الحمد لله الذي اذهب عنا الحزن الاذى وعافاني،

③ سنن دارقطنی (ج ۱ ص ۵) میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ دعا پڑھنا منقول ہے: ”الحمد لله الذي اخرج عني ما يؤذيני وامسك علي ما ينفعني“ (كتاب الطهارة باب الاستنجاء)

④ ابن الجوزیؒ نے کتاب لعل میں یہی الفاظ حضرت ہسل بن خثیمہ کی روایت سے نقل کئے ہیں،

⑤ عمل اليوم واللیلة باب ما يقول اذا خرج من الخلاء، ص ۸ کے تحت حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے: ”ان النبي صلی اللہ علیہ وسلم كان اذا دخل الخلاء قال اللهم اني اعوذ بك من الرجس النجس الخبيث المخبث الشيطان الرجيم واذا خرج قال الحمد لله الذي اذاقني لذته والبقی في قوته واذهب عني اذاة، لہذا ان احادیث کی موجودگی میں امام ترمذیؒ کا یہ فرمانا کیسے درست ہو سکتا ہے کہ اس باب میں حضرت عائشہؓ کی حدیث کے سوا کوئی حدیث معروف نہیں، بعض حضرات نے اس کا یہ جواب دیا کہ یہ پانچوں احادیث سند کے اعتبار سے ضعیف ہیں، اور امام ترمذیؒ کا مقصد یہ ہے کہ اس باب میں حضرت عائشہؓ کی حدیث کے سوا کوئی حدیث سند قوی سے ثابت نہیں، لیکن یہ جواب اس لئے درست نہیں کہ امام ترمذیؒ ”وفي الباب عن فلان وفلان“ کہہ کر جن احادیث کا حوالہ دیتے ہیں ان میں صحیح اور سقیم ہر طرح کی روایات ہوتی ہیں، لہذا ان روایات کا ضعف ان کے حوالہ دینے سے مانع نہیں ہو سکتا، لہذا بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ امام ترمذیؒ کو یہ احادیث نہیں پہنچیں، اور انھوں نے یہ بات اپنے علم کے مطابق کہہ دی،

بَابُ فِي النَّهْيِ عَنِ اسْتِقْبَالِ الْقِبْلَةِ بِغَائِطٍ أَوْ بَوْلٍ

سعید بن عبد الرحمن المخزومی؛ یہ سعید بن عبد الرحمن بن حسان ہیں، تیسری صدی کے محدث ہیں، امام ترمذی اور امام نسائی کے استاذ ہیں، اور امام نسائی نے انھیں ثقہ قرار دیا ہے،

سفیان بن عیینہ؛ یہ مشہور محدث ہیں، ان کی جلالت قدر پر اتفاق ہے، خاص طور پر عمرو بن دینار کی روایتوں میں انھیں سب سے زیادہ قابل اعتماد سمجھا جاتا ہے، آخری عمر میں ان کے حافظہ میں کچھ تغیر پیدا ہو گیا تھا، یہ تدلیس بھی کیا کرتے تھے، لیکن چونکہ عموماً ان کی تدلیس ثقات سے ہوا کرتی تھی، اس لئے ان کی روایتوں کو قبول کیا گیا ہے،

عن الزہری؛ ان کا نام محمد بن مسلم بن عبد اللہ بن شہاب الزہری ہے، یہ حدیث کے ابتدائی مدونین میں سے ہیں، بعض حضرات نے ان کی وثاقت میں کلام کیا ہے، لیکن صحیح یہ ہے کہ وہ قابل اعتماد راوی ہیں،

عن عطاء بن یزید اللیثی؛ مدینہ طیبہ کے تابعین میں سے ہیں اور حافظ ابن حجرؒ نے تاریخی اعتبار سے ان کو تیسرے طبقہ میں شمار کیا ہے، ہاتفاق ثقہ ہیں،

الغائط، لغۃ غائط نشیبی زمین کو کہتے ہیں، اور چونکہ اہل عرب قضاء حاجت کے لئے عموماً نشیبی زمین کو استعمال کرتے تھے، اس لئے اس کا اطلاق بیت الخلاء پر ہونے لگا، اور بعض اوقات اس کا اطلاق نجاست پر بھی ہوتا ہے، چنانچہ اس حدیث میں پہلا لفظ "غائط" بیت الخلاء اور دوسرا نجاست خارجہ کے معنی میں استعمال ہوا ہے،

ولکن شراً أو غرباً؛ یعنی یا مشرق کا رخ کر دیا مغرب کا، یہ حکم مدینہ طیبہ کے اعتبار سے ہے، اس لئے کہ وہاں سے قبلہ جنوب کی سمت میں واقع ہے، جن مقامات پر قبلہ مشرق یا مغرب میں ہے وہاں "جنّبوا أو شتملوا" ہوگا، اس لئے کہ اس کی اصل علت احترام قبلہ ہے،

مرا حیض؛ مراض کی جمع ہے، جو بیت الخلاء کے معنی میں ہے، دراصل یہ لفظ رَحَضَ یَرُحِضُ سے نکلا ہے، جس کے معنی ہیں دھونا، اسی لئے بعض اوقات یہ لفظ غسل خانہ کے لئے بھی استعمال ہو جاتا ہے،

فَنَحَرَفْ عَنْهَا وَنَسْتَغْفِرُ اللَّهَ؛ عنہا کی ضمیر بظاہر قبلہ کی طرف راجع ہے، اور مطلب

یہ ہر کہ ان قبلہ رخ بنے ہوئے پاخانوں میں ہم قبلہ کی طرف سے انحراف کرنے کے بیٹھتے تھے، لیکن چونکہ پاخانوں میں مکمل انحراف مشکل تھا اس لئے ہم استغفار بھی کرتے تھے،

اور بعض حضرات نے فرمایا کہ ضمیر "مرا حیض" کی طرف راجع ہے، اور مطلب یہ ہے کہ ان قبلہ رخ بنے ہوئے پاخانوں سے ہم انحراف کرتے تھے، اور ان کی بجائے دوسری جگہ قضا کے حاجت کرتے تھے، اور ان کے بنانے والوں کے لئے استغفار کرتے تھے،

علامہ سہارنپوریؒ نے بذل المجہود (ص ۷۱ ج ۱) میں اس توجیہ کو بہت بعید قرار دیا ہے اس لئے کہ ان مرا حیض کے بانی کفار تھے، اور ان کے لئے استغفار کے کوئی معنی نہیں، علامہ تحفۃ الاحوذیؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ یہ مرا حیض ایسے مسلمانوں نے بنائے ہوں جو آبادی کے اندر استقبال قبلہ کو مکروہ نہ سمجھتے ہوں،

خود علامہ سہارنپوریؒ نے اس کا مطلب یہ بیان فرمایا ہے کہ ہم شروع میں ان پاخانوں میں قبلہ رو بیٹھ جاتے تھے، لیکن بعد میں جب خیال آتا تو اپنا رخ تبدیل کر لیتے اور ابستہ میں جو استقبال قبلہ ہوا اس پر استغفار کرتے تھے،

انما معنی قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ، یہاں سے امام ترمذیؒ اپنی عادت کے مطابق استقبال اور استدبار کے سلسلہ میں فقہاء کے اقوال و مذاہب نقل کر رہے ہیں لیکن یہاں امام ترمذیؒ نے اختصار سے کام لیا ہے، اور صرف چند مذاہب نقل کئے ہیں، جبکہ اس مسئلہ میں فقہاء کے آٹھ مذاہب ہیں،

① استقبال اور استدبار دونوں علی الاطلاق ناجائز ہیں، خواہ کھلی قضا میں ہو یا آبادی میں، یہ مسلک حضرت ابو ہریرہؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابویوب انصاریؓ، حضرت سراقہ ابن مالکؓ، حضرت مجاہدؓ، ابراہیم نخعیؓ، طاؤس بن کيسانؓ، حضرت عطاءؓ، ابو ثورؓ، امام اوزاعیؓ، سفیان ثوریؓ، امام ابو حنیفہؓ، امام محمدؓ، ابن جزمؓ ظاہریؓ اور ابن قیمؓ کا ہے، اور امام احمدؓ سے بھی ایک روایت یہی ہے، اور حنفیہ کے نزدیک فتویٰ بھی اسی پر ہے،

② استقبال اور استدبار دونوں مطلقاً جائز ہیں، خواہ آبادی میں ہو خواہ صحرا میں، یہ مسلک حضرت عائشہؓ، عروہ بن الزبیرؓ، امام مالکؓ کے ہستاد ربیعۃ الرائیؓ اور داؤد ظاہریؓ سے منقول ہے،

③ صحرا میں استقبال و استدبار دونوں ناجائز اور آبادی میں دونوں جائز، یہ مسلک

حضرت عباسؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ، عامر شعبیؓ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور اسحق بن راہویہؒ کا ہے، اور امام احمدؒ کی ایک روایت بھی اس کے مطابق ہے،

④ استقبال بہر صورت ناجائز اور استدبار بہر صورت جائز، یہ امام احمدؒ سے ایک روایت ہے، بعض اہل ظاہر اس کے قائل ہیں، اور امام ابوحنیفہؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے،

⑤ استقبال بہر صورت ناجائز اور استدبار آبادی میں جائز اور صحرا میں ناجائز، یہ مسلک امام ابو یوسفؒ کا ہے، اور امام عظیمؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے،

⑥ استقبال و استدبار کعبہ کے ساتھ بیت المقدس کا استقبال و استدبار بھی مطلقاً ناجائز ہے، یہ قول محمد بن سیرینؒ کا ہے، اور ایک روایت کے مطابق ابراہیم نخعیؒ بھی اسی کے قائل ہیں،

⑦ استقبال اور استدبار دونوں کی مانعت اہل مدینہ کے ساتھ مخصوص ہے، غیر اہل مدینہ کے لئے دونوں جائز ہیں، یہ حافظ ابو عوانہؒ کا قول ہے،

⑧ استقبال و استدبار مطلقاً مکروہ تنزیہی ہیں یہ امام ابوحنیفہؒ کی ایک روایت ہے، جسے صاحب ”الہرالفائق شرح کنز الدقائق“ نے نقل کیا ہے، حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے ”مصفیٰ“ اور ”موسمی“ میں اور مشہور حنفی عالم علامہ شوق نیویؒ نے آثار السنن (ص ۲۳ باب آداب الخلاء) میں اسی کو اختیار کیا ہے،

یہ اختلاف دراصل روایات کے اختلاف پر مبنی ہے، اس باب میں مختلف روایات ہیں، روایت اولیٰ حضرت ابوالیوب الصاریؒ کی حدیث باب ہے، ”اذا اتیت العناط فلا تستقبلوا القبلة بغائط ولا بول ولا تستدبروها“ یہ حدیث باتفاق اصح مافی النبا ہے، اس سے حنفیہ اور پہلے مذہب کے تمام علماء مانعت کے عموم پر استدلال کرتے ہیں، کیونکہ اس میں حکم عام ہے اور بنیان و صحرا کی کوئی تفریق نہیں،

دوسری روایت حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی ہے، جسے امام ترمذیؒ نے روایت کیا ہے:

لہ کما فی البذل عن العینی ص ۴ ج ۱، ۱۲

لہ ترمذی کے علاوہ یہ حدیث بخاری، مسلم، ابوداؤد، نسائی اور مؤطا امام مالکؒ میں بھی مذکور ہے، کما فی جامع الاصول ج ۱، ص ۱۲۰ فی الباب الثالث من کتاب الطہارة رقم الحدیث ۵۰۹۵

قَالَ رَقِيتُ يَوْمًا عَلَى بَيْتِ حَفْصَةَ فَرَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى حَاجَتِهِ
مُسْتَقْبِلَ الشَّامِ مُسْتَدْبِرًا لِكَعْبَةِ "كِتَابُ الطَّهَارَةِ" بَابُ مَا جَاءَ مِنَ الرُّخْصَةِ فِي ذَلِكَ
اس سے دوسرے مذہب والے علی الاطلاق جواز پر استدلال کرتے ہیں، تیسرے مذہب والے صرف
بنیان میں جائز ہونے پر چوتھے مذہب والے استدبار کے مطلقاً جواز پر، پانچویں مذہب والے استدبار
کے آبادی میں جائز ہونے پر اور آٹھویں مذہب والے استدبار کے مکروہ تنزیہی ہونے پر استدلال
کرتے ہیں۔

تیسری روایت: حضرت جابرؓ کی ہے، ترمذی اور ابوداؤد میں مذکور ہے، قال نہی نبی
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان نستقبل القبلة ببول فرأيتہ قبل ان يقبض بعام
يسنقبلها، لفظہ لابی داؤد کتاب الطہارۃ باب الرخصة فیہ، اس سے دوسرے مذہب
والے علی الاطلاق جواز پر استدلال کرتے ہیں، اور تیسرے مذہب والے صرف بنیان میں جائز ہونے
پر چوتھی روایت ابن ماجہ میں حضرت عائشہ رضی عنہا سے منقول ہے کہ "ذکر عند رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وسلم قوم یکرہون ان یتقبلوا بفر وجہہم القبلة فقال اراہم قد فعلوا
استقبلوا بمقعد فی القبلة" (ابن ماجہ کتاب الطہارۃ باب الرخصة فی ذلك
فی الکئیف و اباحتہ دون الصحاحی) اس حدیث سے حضرت عائشہ رضی عنہا استدبار و استقبال
کی مطلقاً اجازت پر اور شافعیہ و مالکیہ صرف آبادی میں اجازت پر استدلال کرتے ہیں،

پانچویں روایت ابوداؤد، کتاب الطہارۃ باب کراہیۃ استقبال القبلة عند
قضاء الحاجة، میں حضرت معقل بن ابی معقل الاسدی کی ہے، قال نہی رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وسلم ان نستقبل القبلتین ببول او غائط، اس سے محمد بن سیرین اور ایک
روایت کے مطابق ابراہیم نخعی بھی اس بات پر استدلال کرتے ہیں کہ کعبہ کے علاوہ بیت المقدس
کی طرف استقبال و استدبار بھی مکروہ ہے،
حنفیہ کی وجوہ ترجیح:

حنفیہ نے مذکورہ تمام روایات میں حضرت ابویوب انصاریؓ کی روایت کو ترجیح دی ہے کہ

لہ قال الشوکانی "واجب اہل المذہب الرابع بحديث سلمان الذي في صحيح مسلم وليس فيه الا النهي عن الاستقبال
فقط وهو باطل لان النهي عن الاستدبار في الاحاديث الصحيحة وهو زيادة يتعين الاخذ بها رسل الاوطار ۱/۶۹"

اس پر اپنے مذہب کی بنیاد رکھی ہے، اور باقی تمام روایات میں تاویل کر کے ان کو اسی روایت پر محمول کیا ہے، حضرت ابوایوبؓ کی روایت کی وجہ ترجیح مندرجہ ذیل ہیں:-

① یہ حدیث باتفاق محدثین سند کے اعتبار سے اصح مافی الباب ہے، اور اس باب میں کوئی بھی حدیث سنداً اس کا مقابلہ نہیں کر سکتی،

② حضرت ابوایوب انصاریؓ کی روایت ایک قانون کلی کی حیثیت رکھتی ہے، اس کے مقابلہ میں دوسری تمام روایات واقعات جزئیہ ہیں، حنفیہ کا اصول ہے کہ وہ روایات متعارضہ میں سے ہمیشہ اس روایت کو اختیار کرتے ہیں، جس میں ضابطہ کلیہ بیان کیا گیا ہو، ایسے مواقع پر حنفیہ واقعات جزئیہ میں تاویل کرتے ہیں،

③ حضرت ابوایوب انصاریؓ کی روایت قوی ہے اور مخالف روایات فعلی ہیں، اور یہ قاعدہ ہے کہ تعارض کے وقت باتفاق قوی احادیث کو ترجیح ہوتی ہے،

④ حضرت ابوایوب انصاریؓ کی روایت محرم ہے، اور اس کی مخالفت روایات مبیح ہیں، اور یہ بھی قاعدہ ہے کہ تعارض کے وقت محرم کو مبیح پر ترجیح ہوتی ہے،

⑤ حضرت ابوایوبؓ کی روایت واضح اور معلوم السبب ہے، دوسری روایات غیر واضح اور غیر معلوم السبب ہیں، کیونکہ ان میں بہت سے احتمالات ہیں، کما سیاقی انشاء اللہ تعالیٰ،

⑥ حضرت ابوایوبؓ کی حدیث ادق بالفترآن ہے، اس لئے کہ قرآن کریم کی کئی آیات تعظیم شعار اللہ کی اہمیت پر دلالت کرتی ہیں، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "وَمَنْ يُعْظِمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ" پھر خاص طور سے کعبہ کی تعظیم ایک متفق علیہ مسئلہ ہے،

⑦ یہ حدیث مؤید بالا احادیث الکثیرہ ہے، چنانچہ ترمذی میں حضرت سلمان فارسیؓ کی روایت اور ابو داؤد ابن ماجہ میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت اس کی تائید کرتی ہیں، یہ دونوں روایتیں سنداً صحیح ہیں، اس کے علاوہ حضرت ابو عوانہؓ حضرت سہل بن حنیفؓ اور حضرت سہل بن سعدؓ سے بھی اسی قسم کی روایات مروی ہیں، جنہیں مجمع الزوائد وغیرہ میں دیکھا جاتا ہے،

ان کی اسانید اگرچہ مکمل فیہ ہیں، لیکن ان کے مؤید ہونے میں کوئی شبہ نہیں، نیز مختلف کتب حدیث میں اور بھی..... اسی قسم کی احادیث مروی ہیں جنہیں تائید میں پیش کیا جاسکتا ہے،

⑧ حضرت ابوایوبؓ کی حدیث مؤید بالقیاس بھی ہے، کیونکہ صحیح ابن خزمہ اور صحیح ابن حبان

میں روایت صحیحہ مرفوعہ ہے:-

”مس تفل تجاه القبلة جاء يوم القيامة وتفله بين عينيه“ (معارف السنن ج ۱، ص ۹۵ بحوالہ صحیح ابن خزيمة و صحیح ابن حبان) تو جب تھوکنے کی ممانعت ہے تو قضاء حاجت کے وقت استقبال قبلہ کی ممانعت بطریق اولیٰ ہوگی۔

مخالف روایات کا جواب

اب دوسری روایات کا جواب پیش خدمت ہے، جہاں تک حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت کا تعلق ہے تو یہ روایت حضرت ابو ایوب انصاریؓ کی روایت سے کم مرتبہ ہونے کے باوجود صحیح ہے، لیکن اس کی تشریح میں کئی احتمالات ہیں، اس لئے کہ یہ ایک واقعہ جزئیہ ہے، نیز ایسے موقعہ پر ظاہر ہے کہ ابن عمرؓ نے قصداً آپ کو نہیں دیکھا ہوگا، بلکہ اتفاقاً نظر پڑ گئی ہوگی، اور اس میں غلط فہمی کے امکانات بہت زیادہ ہیں۔

پہلا احتمال تو یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ اصل میں مستدبر قبلہ نہ ہوں، لیکن حضرت ابن عمرؓ کو دیکھ کر بتقاضائے حیا آپ نے اپنی ہیئت بدلی ہو، اور اس تبدیلی کی وجہ سے استدبار متحقق ہو گیا ہو۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس وقت فرجا منحرف ہوں، حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ اس کا ادراک نہ فرما سکے ہوں، اس کی تفصیل یہ ہے کہ نماز میں استقبال قبلہ اور استنجاء کے موقعہ پر استقبال و استدبار کے حکم میں اتنا فرق ہے کہ نماز میں صدراً استقبال ضروری ہے۔ جبکہ استنجاء کرتے وقت عضو مخصوص کا استقبال ممنوع ہے، چنانچہ علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے رد المحتار (ج ۱، ص ۳۴۱) پر لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص استنجاء کرتے وقت صدراً مستقبل قبلہ ہو لیکن فرجا منحرف ہو تو اس صورت میں کراہت نہیں رہتی۔ لہذا ہو سکتا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فرجا منحرف ہوں۔

تیسرا احتمال یہ بھی ہے کہ یہ آنحضرت ﷺ کی خصوصیت ہو، اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ علماء کی ایک جماعت کے نزدیک جن میں علامہ شامیؒ اور حافظ ابن حجرؒ

بھی داخل ہیں، آنحضرتؐ کے فضلات پاک تھے، لہذا البعید نہیں کہ آپؐ اس حکم سے مستثنیٰ ہوں، پھر سوچنے کی بات یہ ہے کہ اگر اس عمل سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا منشاء استدبار کی اجازت دینا ہوتا تو ایک خفیہ عمل کے ذریعہ اس کی تعلیم کے بجائے واضح الفاظ میں تمام امت کے سامنے یہ حکم بیان فرماتے جیسا کہ ابوایوبؓ کی روایت میں کیا گیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس عمل سے حضرت ابوایوب انصاریؓ کی روایت کے خلاف کوئی تشرعی حکم لگانا درست نہیں،

یہاں یہ بات بھی قابلِ نظر ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے بنیان و صحابی کی کوئی تفریق معلوم نہیں ہوتی، لہذا اس سے شافعیہ اور مالکیہ کا استدلال ناتمام ہے، یہ حضرات اس تفریق کی دلیل میں خود حضرت ابن عمرؓ کا عمل پیش کرتے ہیں، عن مروان الاصفر قال رأیت ابن عمرؓ اناخ راحلته مستقبل القبلة ثم جلس یبول الیہما فقلت یا ابا عبد الرحمن ایس قد نھی عن ہذا قال بلی انما نھی عن ذلک فی الفضا فاذا کان بینک و بین القبلة شیء یستری فلا بأس، راورد اورد، کتاب الطہارۃ باب کراہیۃ استقبال القبلة عند قضاء الحاجة،

حنفیہ کی طرف سے اس روایت کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں، علامہ بہارِ نپوریؒ نے ”بذل المجہود“ میں اس کا یہ جواب دیا ہے کہ یہ روایت ضعیف ہے، اس لئے کہ اس کا مدار حسن ابن ذکوان پر ہے، جنحس یحییٰ بن معین، امام نسائی، ابن عدی اور امام احمدؒ وغیرہ نے ضعیف قرار دیا ہے، لہذا یہ روایت قابلِ استدلال نہیں، لیکن یہ جواب تسلی بخش نہیں، کیونکہ حسن بن ذکوان ایک مختلف فیہ راوی ہیں جن کے بارے میں جرح و تعدیل کی آراء مختلف ہیں، اور ان کی توفیق بھی کی گئی ہے، حافظ ذہبیؒ نے ”میزان الاعتدال“ میں ان کے بارے میں مختلف اقوال نقل کئے ہیں، اور بعد میں یہ فیصلہ کیا ہے کہ ”انہ صالح الحدیث وارجوانہ فلا بأس بہ“ حافظ ذہبیؒ نقد رجال کے معاملہ میں کامل مہارت رکھتے ہیں، اس لئے ان کا فیصلہ قابلِ قبول ہونا چاہئے

لہذا الحدیث مدارہ علی الحسن بن ذکوان وقال فیہ ابن معین و ابو حاتم ”ضعیف“ وقال ابو حاتم والنسائی ”الضاعف“ لیس بالقوی“ قال یحییٰ ابن معین متکثر بحریث وضعفہ وقال ابن ابی الدنیا لیس عندی بالقوی وقال احمد احادیثہ باطلیل وقال عمرو بن علی کان یحییٰ محدث عنہ و مارأیت عبد الرحمن حدیث عنہ،

(بذل المجہود، ص ۸ ج ۱)

اسی بناء پر حافظ ابن حجرؒ نے ”تلخیص الجیر“ میں اسے حسن قرار دیا ہے، اور ابوداؤد نے اس پر سکوت کیا ہے، اور امام دارقطنیؒ نے سنن دارقطنی جلد اول صفحہ ۵۸ میں اسے صحیح قرار دیا ہے، چنانچہ فرمایا: ”ھذا صحیح کلہم ثقات“ اور ابن المجارودؒ نے ”المنتقى“ میں اسے تخریج کیا ہے جبکہ ان کے ہاں یہ بات معروف ہے کہ وہ صرف احادیث صحیحہ روایت کرتے ہیں، علاوہ ازیں خود حنفیہ میں سے علامہ نیمویؒ نے آثار السنن (ص ۲۳) میں اس حدیث کو حسن قرار دیا ہے، اور اس قسم کی احادیث سے حنفیہ بکثرت استدلال کرتے ہیں، لہذا اس درجہ کی روایت کو علی الاطلاق ناقابل استدلال قرار دینا مشکل ہے، لہذا اس کا صحیح جواب یہ ہے کہ یہ حضرت ابن عمرؓ کا اپنا عمل اور اجتہاد ہے، احادیث مرفوعہ میں اس تفریق کی کوئی بنیاد مروی نہیں، نیز صحابی کا اجتہاد حجت نہیں، خاص طور سے جبکہ اس کے بالمقابل دوسرے صحابہ کے آثار اس کے خلاف موجود ہوں، اس کے علاوہ حضرت ابن عمرؓ کا یہ اجتہاد نظریہ فقہی کے اعتبار سے مرجوح معلوم ہوتا ہے، کیونکہ اگر استقبال قبلہ کی ممانعت اس بات پر موقوف ہو کہ متحلی اور کعبہ کے درمیان کوئی حائل موجود نہ ہو تو اس قسم کا استقبال تو صرف حرم شریف میں بیٹھ کر ہو سکتا ہے، اور کہیں نہیں، کیونکہ کوئی نہ کوئی عمارت یا پہاڑ وغیرہ سچ میں ضرور حائل ہوتا ہے، لہذا اس کا تقاضا یہ ہے کہ صحراء وغیرہ میں بھی استقبال جائز ہو، اور استقبال و استدبار مکروہ نہ ہو، اور یہ بات خود شافعیہ کے مسلک کے خلاف ہے،

امام شافعیؒ اس کے جواب میں یہ فرماتے ہیں کہ اس حکم کی علت احترام کعبہ نہیں بلکہ احترام مصلّین ہے، لیکن یہ بات بھی درست نہیں، اور یہ علت محل نظر ہے، اس لئے کہ تمام احادیث ممانعت میں قبلہ کا لفظ آیا ہے، جس سے ظاہر یہی ہے کہ یہ حکم احترام قبلہ کی بنیاد پر دیا جا رہا ہے دوسرے اگر احترام مصلّین کا اعتبار کیا جائے تو کسی بھی سمت میں قضاء حاجت کی اجازت نہ ہونی چاہئے، اس لئے کہ ہر سمت میں مصلّین کے وجود کا امکان ہے، علاوہ ازیں اگر اس حکم کو صحیح مان لیا جائے تب بھی امام شافعیؒ کے مسلک پر اس علت کی تطبیق نہیں ہوتی، کیونکہ آبادی میں مصلّین کی موجودگی صحراء کی بہ نسبت زیادہ محتمل ہے، لہذا آبادی میں بھی استقبال استدبار جائز نہ ہونا چاہئے،

دوسری حدیث حضرت جابرؓ کی ہے، اس کا جواب بھی بعض حضرات نے یہ دیا ہے کہ اس کی سند میں دو راوی منکلم فیہ ہیں ایک "ابان بن صالح" ایک "محمد بن اسحق" لیکن یہ جواب کافی نہ ہوگا اس لئے کہ یہ دونوں راوی مختلف فیہ ہیں، "ابان بن صالح" کو ضعیف قرار دینے والے صرف دو حضرات ہیں، ایک حافظ ابن عبد البرؒ جنھوں نے "المہتد" میں ان کی اس روایت کو ضعیف قرار دیا ہے، اور دوسرے ابن حزمؒ ہیں جنھوں نے "المحلی" میں ابان بن صالح پر جرح کی ہے، لیکن محققین نے فرمایا ہے کہ ابان پر جرح ان دونوں حضرات کی غفلت ہے، اُن سے پہلے کسی نے اُن پر جرح نہیں کی، کمافی بذل الجہود، جہاں تک محمد بن اسحق کا تعلق ہے خود حنفیہ نے ایسی بہت سی روایتوں سے استدلال کیا ہے جو محمد بن اسحق سے مروی ہیں اور یہ راوی ہیں جنکے بار میں ائمہ حدیث کا اتنا شدید اختلاف ہوا ہے کہ شاید کسی دوسرے راوی کے بارے میں اس قدر شدید اختلاف نہ ہوا ہو امام مالکؒ تو اُن کے بارے میں یہ کہتے ہیں کہ "لَعْنُ أَقْبَمْتُ فِيمَا بَيْنَ الْحَجَرِ وَبَابِ بَيْتِ اللَّهِ لَقَدْ أَنَّهُ دَجَالٌ كَذَّابٌ" وقال "دَجَالٌ مِنَ الدَّ جَا جَلَةً" اور شعبہ اُن کے بارے میں فرماتے ہیں "امير المؤمنين في الحديث" دوسرے علماء جرح و تعدیل کی آراء بھی اُن کے بارے میں مختلف ہیں، بعض حضرات نے اُن کے بارے میں یہ فیصلہ کیا ہے کہ اُن کی جو روایت "حق شناس" کے صیغہ کے ساتھ ہو وہ مقبول ہے، اور جو عن کے ساتھ مروی ہو یعنی معنعن ہو وہ مقبول نہیں، لیکن اُن کے بارے میں معتدل فیصلہ جسے حضرت شاہ صاحبؒ نے بیان کیا ہے وہ یہ ہے کہ یہ حافظہ میں کچھ کمزور تھے، عدالت کے اعتبار سے قابل اعتماد لہذا یہ رواۃ حسان میں سے ہیں، البتہ یہ تدلیس کے عادی ہیں، اس لئے ان کا عنعنہ مشکوک ہے، حضرت جابرؓ کی روایت اگرچہ ترمذی وغیرہ میں بطریق العنعنہ محمد بن اسحاق سے مروی ہے، لیکن دارقطنی (ج ۱) میں یہی روایت تحدیث کے صیغہ کے ساتھ آئی ہے، یہی وجہ ہے کہ امام ترمذیؒ نے اس حدیث کو حسن قرار دیا ہے، اور علامہ ابن ہمامؒ نے "فتح القدیر" میں امام ترمذیؒ کی "علل کبیر" سے نقل کیا ہے کہ "سألت محمد بن اسمعيل عن هذا الحديث فقال صحيح" حافظ ابن حجرؒ نے بھی

لے وثقة ابن المبارك وابن سعد وابن معين والبخاري والعجلي وتكلم فيه البيهقي في "كتاب الاسماء والصفات" واعتمد عليه في كتاب القراءة فلم يتكلم فيه واستدل بروايته وبهذا يقضي العجب منه

(معارف السنن ص ۹۱ ج ۱)

”تفخیص الجبر“ میں تفصیل ہے ساتھ اس حدیث کی تخریج کی ہے، اور اس کو قابل استدلال ثابت کیا ہے، لہذا اس کے اعتبار سے بھی اس حدیث کو بالکل رد کرنا درست نہیں، لیکن پھر بھی ردائے پر کلام ہو۔ نہ کی بنا پر سند میں ایک درجہ کا ضعف ضرور پیدا ہو گیا ہے، اور ناسخ کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ قوت کے اعتبار سے منسوخ کے برابر ہو یا اس سے بڑھکر ہو، اور حضرت ابو یوسف کی حدیث اس کے مقابلہ میں کہیں زیادہ قوی ہے، لہذا یہ اُس کے لئے ناسخ نہیں بن سکتی، اس کے علاوہ یہاں بھی وہ احتمالات موجود ہیں جو حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں بیان کئے گئے،

اب حضرت عائشہ رضی کی حدیث باقی رہ جاتی ہے، اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس کی سند اور متن دونوں میں کلام ہے، حافظ ذہبیؒ نے اسے سنداً منکر قرار دیا ہے جس کی کئی وجوہ ہیں؛ (۱) ایک روایت میں سند یہ ہے: ”عن خالد بن الحذاء عن عمار بن مالک عن عائشہ“ دوسری سند اس طرح ہے: ”عن خالد بن الحذاء عن رجل عن عمار عن عائشہ“ تیسری سند یہ ہے: ”عن خالد بن الحذاء عن خالد بن ابی الصلت عن عمار عن عائشہ“

(۲) ابن حزم نے خالد بن ابی الصلت کو مجہول قرار دیا ہے،

(۳) عمار بن مالک کا سماع حضرت عائشہ رضی سے ثابت نہیں، جیسا کہ امام بخاریؒ نے تصریح کی ہے،

لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ تینوں اعتراضات درست نہیں، جہاں تک عمارؓ کا تعلق ہے اسے محدثین نے اس طرح رفع کیا ہے کہ مندرجہ بالا تین طرق میں سے آخری طریق کو صحیح اور باقی کو غلط قرار دیا ہے، رہا خالد بن ابی الصلت کا معاملہ تو بہت سے محدثین نے ابن حزم کے اس خیال کی تردید کی ہے کہ وہ مجہول ہیں، اور ابن حزم کے بارے میں یہ معروف ہے کہ وہ راویوں پر جہالت کا حکم لگانے میں بہت عجلت پسند ہیں، یہاں تک کہ انھوں نے امام ترمذیؒ اور ابن ماجہؒ کو بھی مجہول قرار دیدیا ہے، لہذا اُن کی تجھیل کا اعتبار نہیں، رہا تیسرا اعتراض

لے قال الحافظ فی التلخیص ”الحديث أخرجه أحمد وأبو داود والترمذي وابن ماجه وابن الجارود وابن خزيمة وابن حبان والحاكم وزاد ابن حبان وإسناد بره“ وصححه البخاري فيما نقله عن الترمذي وحسنه هو والبيهقي وصححه أيضاً ابن إسكن“ (التعليق لمغني، ص ۵۹ ج ۱)

سہ اگرچہ امام بخاریؒ نے تصریح کی ہے کہ عراق کا سماع حضرت عائشہؓ سے ثابت نہیں لیکن بات بھی درست نہیں، اس لئے کہ عراق بن مالکؒ حضرت عائشہؓ کے ہم عصر ہیں، اور امام بخاریؒ نے ان کے سماع کی نفی اپنے اصول کے مطابق کی ہے، لیکن امام مسلمؒ نے اصول پر حضرت عائشہؓ سے ان کی روایات صحیح ہیں، چنانچہ اپنی صحیح میں امام مسلمؒ نے اس طریق سے متعدد روایات ذکر کی ہیں، لہذا مذکورہ اعتراضات درست نہ ہوئے، ہاں البتہ یہ بات ہے کہ خالد بن ابی الفضل کا سماع عراق سے نہیں ہے،

نیز بہت سے محدثین نے اس حدیث کو موقوف علی عائشہؓ قرار دیا ہے، چنانچہ ابن ابی حاتم نے جعفر بن ربیعہ عن عراق عن عائشہؓ رضی کے طریق سے یہ حدیث موقوفاً نقل کی ہے، اور یہ بات طے شدہ ہے کہ عراق کے شاگردوں میں جعفر بن ربیعہ سب سے زیادہ قابل اعتماد ہیں، اس لئے ان کی روایت کو ترجیح ہوگی، خلاصہ یہ کہ یہ روایت یا تو منقطع ہے یا موقوف، ظاہر ہے کہ ان دونوں صورتوں میں یہ حدیث حشر ابویوبؒ کی متصل صحیح اور مرفوع روایت کا مقابلہ نہیں کر سکتی،

یہ کلام تو حدیث کی سند پر تھا، اگر متن پر غور کیا جائے تو اس کا سیاق صاف بتا رہا ہے کہ یہ حدیث حضرت ابویوبؒ کی حدیث سے مقدم ہے، اس لئے کہ اس حدیث میں مینقول ہے کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ ذکر کیا گیا کہ صحابہ کرام استقبال بالفرج الی القبلة کو مکروہ سمجھتے ہیں تو آپؐ نے اس پر تعجب کا اظہار فرمایا، اگر ممانعت کا حکم پہلے آچکا ہوتا تو اظہار تعجب کے کوئی معنی نہیں تھے، لہذا یہ حدیث منسوخ تو ہو سکتی ہے، ناسخ نہیں ہو سکتی،

بعض حضرات نے حضرت عائشہؓ کی اس حدیث کا یہ جواب دیا ہے کہ اس حدیث میں قضاء حاجت کے وقت کا کوئی بیان نہیں، بلکہ عام مجلسوں کا بیان ہے، اور ”اِسْتَقْبَلُوا بِمَقْعَدِ الْقِبْلَةِ“ میں تعدد میں مراد خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی عام مجلس کے مقعد تھے نہ کہ قضاء حاجت کے مقعد، اس کی تشریح یہ ہے کہ حضرت ابویوبؒ انصاریؒ کی حدیث کے بعد صحابہ کرام نے اپنی عام مجالس میں بھی استقبال قبلہ واستدبار قبلہ سے پرہیز شروع کر دیا تھا، اس غلو سے بچانے کے لئے آپؐ نے اپنی عام مجلس کا بیچ قبلہ کی جانب کرنے کا حکم دیا، تاکہ صحابہؓ کو اس بات کا علم ہو جائے کہ استقبال واستدبار کی ممانعت صرف قضاء حاجت کے وقت کے ساتھ خاص ہے عام مجلسوں کا یہ حکم نہیں ہے،

لیکن یہ جواب درست نہیں ہے، اس لئے کہ مصنف ابن ابی شیبہ کی ایک روایت سے اس حدیث کے اندر صاف طور سے بیت الخلاء کے رخ بدلنے کا ذکر ہے، اگرچہ اس روایت میں ایک راوی مجہول ہے، لیکن بہر حال یہ روایت قیاسی تاویلات پر مقدم ہے، علاوہ ازیں دارقطنی ص ۹۹ کتاب الطہارۃ باب استقبال القبلة فی الخلاء کی اس روایت سے بھی اس جواب پر اشکال ہوتا ہے، جسے امام دارقطنی نے بھی بن مطر کے طریق سے ذکر کیا ہے، اور اس میں غلط اور بول کی تصریح ہے، چنانچہ اس کے الفاظ یہ ہیں: سمع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بقوم یكوهون ان یستقبلوا القبلة بغائط او بول الخ، لہذا اس حدیث کا پہلا جواب ہی درست ہے، اب صرف حضرت معقل بن ابی معقل کی اس روایت کا جواب رہ جاتا ہے جس میں قبلتین کے استقبال سے منع کیا گیا ہے، جمہور کی جانب سے اس کے جواب میں یہ کہا گیا ہے کہ قبلتین سے مراد دونوں قبلے علی سبیل البدلیت ہیں، نہ کہ علی سبیل الجمعۃ یعنی دونوں کا استقبال و استدبار بیک وقت کبھی ناجائز نہیں ہوا، جب بیت المقدس قبلہ تھا تو اس کے استقبال و استدبار کی ممانعت تھی اور جب کعبہ شریف قبلہ ہوا تو اس کے استقبال کی ممانعت ہوئی، اسی کو راوی نے قبلتین سے تعبیر کر دیا، اس کی دلیل یہ ہے کہ قبلتین تشبیہ کا صیغہ ہی، اور بیک وقت دو قبلے کبھی نہیں ہوئے، تو لامحالہ یہاں قبلتین علی سبیل البدلیت مراد ہوں گے،

دوسرا جواب اس کا یہ ہے کہ یہ حدیث خاص طور سے اہل مدینہ کے لئے تھی، کیونکہ وہاں بیت المقدس کا استدبار کعبہ کے استقبال کو اور بیت المقدس کا استقبال کعبہ کے استدبار کو مستلزم ہے، کیونکہ وہاں کعبہ جنوب میں ہے اور بیت المقدس شمال میں، لہذا اگر مدینہ میں بھی بیت المقدس کے استقبال و استدبار کی اجازت دی جاتی تو خود کعبہ کا استدبار و استقبال لازم آتا، لہذا جہاں یہ صورت نہ ہو وہاں صرف کعبہ کا استقبال و استدبار مکر وہ ہوگا، اس لئے کہ ممانعت کا اصل مقصود یہی ہے، بہر کیف حضرت ابو ایوبؓ کی روایت مذکورہ بالا تمام روایات کے مقابلہ میں کہیں زیادہ صحیح بھی ہے صریح اور معلوم السبب بھی، اس کے مقابلہ میں تمام مخالف روایات اس سے سندا کمر اور محتمل تاویل ہیں،

بَابُ مَا جَاءَ مِنَ الرَّخْصَةِ فِي ذَلِكَ

وَابْنُ لَهْيَعَةَ ضَعِيفٌ عِنْدَ أَهْلِ الْحَدِيثِ؛ اِن کا پورا نام ابو عبد الرحمن عبد اللہ

ابن ابيعتہ الحنفی المصری ہی ۳۷۴ھ میں اُن کی وفات ہوئی یہ اُن راویوں میں سے ہیں جو اپنے ضعف کی بنا پر مشہور ہوئے، بخاری و نسائی کے سوا تمام صحاح میں ان کی روایات موجود ہیں،

علامہ ابن خلکان نے ”وفیات الاعیان“ (ج ۱ ص ۲۴۹ و ۲۵۰) میں لکھا ہے کہ یہ مصر میں قاضی تھے، اور یہ پہلے قاضی بن جنیس خلیفہ منصور نے مصر میں مقرر کیا، اس سے قبل قاضیوں کا تقرر شہر کے گورنر کیا کرتے تھے، اور یہی پہلے قاضی بن جنیس نے روایت ہلال رمضان کا خاص اہتمام اور اعلان کیا،

ان کے بارے میں محدثین کی آراء مختلف ہیں، عبداللہ بن وہب اُن کو مطلقاً ثقہ قرار دیتے ہیں، امام احمدؒ سے بھی ایک قول میں اُن کی مطلق توثیق منقول ہے، لیکن محدثین کی اکثریت ان کو ضعیف قرار دیتی ہے، چنانچہ یحییٰ بن معین، یحییٰ بن سعید القطان، ابو زرعہ اور امام نسائی نے ان کی مطلقاً تضعیف کی ہے، پھر جرح کرنے والوں نے اُن کی تضعیف کے مختلف اسباب بیان کئے ہیں، جن میں سے مشہور یہ ہے کہ سنہ ۱۷۰ھ میں اُن کے مکان کو آگ لگ گئی تھی جس میں ان کی ساری کتبیں جل گئی تھیں، اس کے بعد انھوں نے حافظہ سے روایات بیان کرنا شروع کیں اور اس میں غلطیاں ہوئیں، لیکن حافظ ذہبیؒ نے ”میزان الاعتدال“ میں عثمان بن صالح سے نقل کیا ہے کہ اُن کی تمام کتب نہیں جلی تھیں، بلکہ اُن کا صرف ایک حصہ جلا تھا، اور ان کے ضعف کا اصل سبب یہ ہے کہ یہ ایک مرتبہ گدھے پر سے گر پڑے تھے جس سے اُنھیں چوٹیں آئیں، اور ان کا حافظہ کمزور ہو گیا،

حافظ ابن حجرؒ نے ”تہذیب التہذیب“ میں اور ابن خلکان نے ”وفیات الاعیان“ میں اُن کی تضعیف کا ایک سبب یہ بیان کیا ہے کہ لوگ اُن کے پاس آکر بہت سی ایسی حدیثیں بیان کرتے تھے جو انھوں نے روایت نہیں کیں، اور یہ اُن پر خاموش رہتے تھے، اور بیان کرنے والے اُن کے سکوت کو اجازت سمجھ کر وہ حدیثیں اُن کی سند سے روایت کرتے رہتے تھے، اور یہ اُس پر کوئی نکتہ نہیں کرتے تھے، جب اُن سے پوچھا گیا تو انھوں نے جواب دیا: ”ماذنبی؟ انما یجیبونی بکتاب یقرؤنہ علی ولویومون ولوسألوئی لاخبرتمہم انہ لیس من حدیثی“،

چوتھا سبب امام احمدؒ سے منقول ہے کہ انھوں نے بہت سی احادیث عمرو بن شعیبؒ

کی مثنیٰ ابن صباح کے واسطے سے سنی تھیں، بعد میں وہ یہ حدیثیں مثنیٰ کے واسطے کے بغیر براہ راست روایت کرنے لگے تھے، نیز ابن حبانؒ نے بھی فرمایا: ”کان صالحاً لکنہ یدّلس عن الضعفاء“

ائمہ حدیث میں سے امام فلاسؒ اور ابن حبانؒ کی رائے یہ ہے کہ اُن کی جو احادیث ان کا گھر جلنے سے پہلے لوگوں نے حاصل کی ہیں وہ مقبول ہیں، چنانچہ عبد اللہ بن المبارک، عبد اللہ بن یزید المقرئ، عبد اللہ بن مسلمۃ القعنبی، اور عبد اللہ بن وہب نے ان سے جو روایات لی ہیں وہ ابتدائی دور کی ہیں، لہذا مقبول ہیں، اور جن لوگوں نے اُن سے روایات اُن کا گھر جلنے کے بعد لی ہیں وہ صحیح نہیں ہیں، چنانچہ محمد بن سعدؒ نے بھی اُن کے بارے میں فرمایا: ”انہ کاذب، ضعیفاً ومن سمع منه فی اول امرہ اقرب حالاً ممن سمع منه فی اخرہ“

بہر حال ان کے بارے میں تمام آراء کو دیکھنے کے بعد خلاصہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ اُن کی عدالت میں تو شبہ نہیں البتہ حافظہ متکلم فیہ ہے، ابن معین، یحییٰ بن سعید القطان اور ابو زرہ کا کہنا یہ ہے کہ اُن کا حافظہ کسی بھی دور میں قابل اعتماد نہیں رہا، اور دوسرے حضرات ان کے ابتدائی دور کی احادیث کو قابل قبول سمجھتے ہیں، اور بحیثیت مجموعی جس روایت میں یہ متفرد ہوں اُسے ضعیف سمجھا گیا ہے،

حافظ ذہبیؒ ”میزان الاعتدال“ میں ابن حبانؒ کا قول نقل کرتے ہیں کہ میں نے ابن لمیعہ کی تمام روایات کا استقصاء کیا تو میں نے دیکھا کہ آخری زمانہ کی روایات میں حافظہ کی کمزوری اور اس کی بناء پر روایات میں گڑبڑ زیادہ ہے، اور اول زمانہ کی روایات میں سب سے حافظہ تو زیادہ معلوم نہیں ہوتا لیکن تدلیس کا مرض نمایاں نظر آتا ہے، اور وہ اس طرح کہ انھوں نے کچھ روایات ضعیف لوگوں سے سنی تھیں، بعد میں انھوں نے اُن ضعفاء کا واسطہ حذف کر دیا، اور جن لوگوں کو ثقہ سمجھا اُن کی طرف وہ روایات منسوب کر دیں،

ابن حبانؒ کے اس قول کا خلاصہ یہ ہوا کہ ابن لمیعہ علی الاطلاق غیر مقبول ہیں، اور ان کے ابتدائی اور آخری زمانہ میں ضعف کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں، بلکہ ابتدائی دور کی روایات زیادہ خطرناک ہیں،

حافظ ابن حجرؒ نے ”تہذیب التہذیب“ میں نقل کیا ہے کہ امام مسلمؒ نے ان کی ایک حدیث عمرو بن الحارث کے ساتھ ملا کر نقل کی ہے، امام بخاریؒ نے بھی ”ابواب الفتن“ اور کتاب الاعتقاد میں

نیز سورہ نسا اور سورہ طلاق کی تفسیر کے تحت ابوبکر بن جعفر دو سر مقامات پر ان کی روایات حیوۃ کے ساتھ ملا کر ذکر کی ہیں، لیکن ان کا نام نہیں لیا بلکہ یوں کہا ہے "عن حیوۃ وذکر آخر" یا "عن حیوۃ ورجل آخر" یہی طریق امام نسائی نے بھی اختیار کیا ہے، دوسری روایات سے ثابت ہوتا ہے کہ "آخر" سے مراد ابن ابیہیہ ہی ہیں، اس طرز سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن ابیہیہ اگرچہ ضعیف ہیں، لیکن پھر بھی ان کی احادیث کو استشہاداً پیش کیا جاسکتا ہے،

بَابُ النَّهْيِ عَنِ الْبَوْلِ قَاعًا

بہ قال حدّ ثنا علی بن حجر؛ تیسری صدی کے مشہور محدث ہیں، بخاری، مسلم، ترمذی، نسائی کے استاذ ہیں، باتفاق ثقہ ہیں،

قال اخبرنا شریک بن یزید، یہ قاضی شریک بن عبد اللہ ہیں، ان کی عدالت میں تو کوئی کلام نہیں، لیکن کوفہ میں قاضی بننے کے بعد ان کے حافظہ میں تغیر پیدا ہو گیا تھا، اس لئے انھیں ضعیف قرار دیا گیا ہے،

عن المقدام بن شریح؛ باتفاق ثقہ ہیں، "عن ابیہ" ان سے مراد شریح بن ہانی ہیں، اور مخضرمین میں سے ہیں اور ثقہ ہیں،

ماکان یبول الا قاعداً؛ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے کبھی کھڑے ہو کر پیشاب نہیں کیا، لیکن حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کی حدیث جو اگلے باب میں مذکور ہے اس میں بول قائماً کا اثبات ہے، اس کے باوجود دونوں میں کوئی تعارض نہیں، اس لئے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے عام عادت بیان فرمائی ہے، اور حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ نے ایک واقعہ جسزئیہ جس کا علم ہو سکتا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو نہ ہوا ہو،

بول قائماً کے بارے میں فقہاء کا تھوڑا سا اختلاف ہے، حضرت سعید بن المسیب

عروۃ بن الزبیر اور امام احمد وغیرہ اسے علی الاطلاق جائز کہتے ہیں، اس کے برعکس بعض اہل ظاہر اس کی حرمت کے قائل ہیں، امام مالک کے نزدیک اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ پھینٹے اڑنے کا اندیشہ نہ ہو، ورنہ مکروہ ہے، اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ بغیر عذر کے ایسا کرنا مکروہ تنزیہی ہے، کیونکہ نہی کی کوئی روایت صحیح سند سے ثابت نہیں، اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث باب اگرچہ قابل استدلال ہے لیکن اس میں آپ کی عادت کا بیان ہے، نہ کہ ممانعت کا، لہذا

زیادہ سے زیادہ گراہت تنزیہی ہی ثابت ہوگی، البتہ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ چونکہ ہمارے زمانہ میں یہ غیر مسلموں کا شعار بن چکا ہے اس لئے اس کی شناعیت بڑھ گئی، صاحب تحفۃ الاحوذیؒ نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ جس عمل کی اجازت احادیث سے ثابت ہو اگر غیر مسلم اس پر عمل کرنے لگیں تو اس سے وہ ممنوع اور ناجائز نہیں ہو جاتا، لیکن یہ اعتراض سوہ فہم پر مبنی ہے، کیونکہ یہاں محض عمل اختیار کر لینے کا معاملہ نہیں، بلکہ شعار کا معاملہ ہے، اور گراہیت شعار کی وجہ آئی ہے، اور جو مکر وہ تنزیہی کافروں کا شعار بن جائے اس کی شناعیت بڑھ جاتی ہے، لقولہ علیہ السلام ”من تشبہ بقوم فهو منهم“ (ابوداؤد، ج ۲ ص ۵۵۹، کتاب اللباس باب فی لبس الشہرة)

حدیث عائشہ احسن شیء فی ہذا الباب، اس کا مطلب یہ ہے کہ اس حدیث کا اسنادی ضعف دوسری روایتوں کے مقابلہ میں کم ہے، ورنہ قاضی شریک کی وجہ سے یہ حدیث بتصریح محدثین ضعیف ہے، اور حافظ ابن حجرؒ وغیرہ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ بول قاضی کی نفی یا ہنی سے متعلق جتنی روایات آئی ہیں وہ سب ضعیف ہیں،

عبدالکریم بن ابی المخارق وہو ضعیف، ان کا نام عبدالکریم بن ابی المخارق اور کنیت ابوامیہ ہے، حافظ ابن عبدالبرؒ نے لکھا ہے کہ ان کے ضعف پر محدثین کا اجماع ہے، البتہ بعض حضرات کو اس میں یہ اشکال ہوا ہے کہ امام مالکؒ نے ”موطا“ میں اُن سے روایت نقل کی ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ اُن کے نزدیک ثقہ ہیں، حافظ ابن حجرؒ نے ”تہذیب التہذیب“ میں لکھا ہے کہ درحقیقت عبدالکریم ورع و تقویٰ اور عدالت کے اعتبار سے معروف تھے، لیکن حافظ کی کمزوری کی بناء پر حدیث میں ضعیف تھے، یہ امام مالکؒ کے شہر کے آدمی بھی نہیں تھے، بلکہ بصرہ کے رہنے والے تھے، امام مالکؒ ان کے دینی حالات سُکر اور ان کے اخلاقِ حسنہ کی وجہ سے اُن کے بارے میں غلط فہمی میں مبتلا ہو گئے، اس لئے انھوں نے ان سے روایت نقل کر دی، اس کے باوجود امام مالکؒ نے ان سے احکام کی کوئی حدیث روایت نہیں کی، بلکہ غیب اور فضائل کی حدیث روایت کی ہے، عجیب بات یہ ہے کہ عبدالکریم کو علامہ سیوطیؒ نے ”موطا“ کے رجال میں ذکر نہیں کیا، جبکہ امام مالکؒ کا ان سے روایت کرنا قطعی طور پر ثابت ہے،

وحدیث برویدۃ فی ہذا غیر محفوظ، علامہ عینیؒ نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ حضرت برویدۃ کی یہ حدیث ”مسند بزار“ میں صحیح سند کے ساتھ آئی ہے، اس لئے امام ترمذیؒ

کا اس کو غیر محفوظ کہنا صحیح نہیں، لیکن صاحب تحفۃ الاحوذی نے فرمایا کہ امام ترمذیؒ اس فن میں زیادہ ماہر ہیں، یقیناً اس میں کوئی ایسی خامی ہوگی جس نے اس حدیث کو غیر محفوظ بنادیا،

بَابُ مَا جَاءَ مِنَ الرُّخْصَةِ فِي ذَلِكَ

عن الأعمش؛ أن كانام سليمان بن همران ہے، یہ پانچویں طبقہ سے تعلق رکھتے ہیں، یعنی دو ایک صحابہ کو دیکھا ہے، مگر روایت نہیں کی، بالاتفاق ثقہ ہیں، لیکن کبھی کبھی تدلیس کرتے ہیں، انھیں بھی اُن مدلسین میں شمار کیا گیا ہے جن کی روایات مقبول ہیں،

عن ابی وائل؛ یہ محضرین میں سے ہیں، اور ثقہ ہیں،

اُنی سباطۃ قوم؛ سباطۃ اس جگہ کو کہتے ہیں جہاں کوڑا پھینکا جائے، اور اس جگہ کا انتخاب اس لئے کیا کہ یہ مقام نرم ہوتا ہے، اور اس میں چھینٹیں اُڑنے کا اندیشہ نہیں ہوتا، یہاں بعض علماء نے یہ بحث چھیڑ دی ہے کہ جب یہ سباطۃ کچھ لوگوں کی ملکیت تھی تو اس میں بلا اجازت تصرف کیسے کیا، لیکن اس کا جواب ظاہر ہے اول تو یہ کہ سباطۃ قوم میں اضافتِ ملکیت نہیں..... بلکہ اضافتِ اختصاص یا اضافتِ بادنی الملاہست ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ عموماً کوڑا اڑانے کے مقامات کسی شخص کے مملوک نہیں ہوتے، بلکہ رفاہ عام کے لئے ہوتے ہیں، اور اگر بالفرض یہ مملوک ہو تو بھی اجازتِ متعارفہ ایسے موقع پر کافی ہوتی ہے، چنانچہ فقہاء نے اس پر بہت سے مسائل بھی متفرع کئے ہیں، مثلاً کھیت میں گرے ہوئے پھل وغیرہ میں بھی اجازتِ متعارفہ کافی ہے،

قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، علمائے اس پر بڑی بحثیں کی ہیں، کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قائم پشاپ کرنے کی کیا وجہ تھی؟

اس کی بہت سی توجیہات بیان کی گئی ہیں، بعض نے کہا کہ حضورؐ نے اس لئے قائم پشاپ کیا کہ نجاست کی وجہ سے وہاں بیٹھنا ممکن نہ تھا، بعض نے کہا کہ بعض اطباء کے نزدیک کبھی کبھی کھڑے ہو کر پشاپ کرنا صحت کے لئے مفید ہے، اور عرب میں خاص طور پر یہ بات کافی مشہور تھی، بریں بنا حضورؐ نے قائم پشاپ کیا، ان کے علاوہ اور بھی توجیہات کی گئی ہیں، لیکن یہ تمام توجیہات ضعیف اور عجیب ہیں، صرف دو توجیہات بہتر ہیں، ایک یہ کہ آپؐ کے گھٹنے میں اُس وقت تکلیف تھی جس کی وجہ سے بیٹھنا مشکل تھا، اس کی تائید حاکم اور بیہقی کی ایک روایت

سے ہوتی ہے، جس میں ”بال قائماً“ کے ساتھ ”لجرح کان فی مابضہ“ کے الفاظ موجود ہیں، یہ روایت اگرچہ سنداً ضعیف ہے، لیکن قیاسی تاویلات کے مقابلہ میں بہر حال رائج ہے، اور دوسری توجیہ یہ ہے کہ آپ ﷺ نے بیان جواز کے لئے قائماً پیشاب کیا ہو، کیونکہ مکروہ تنزیہی بھی جواز ہی کا ایک شعبہ ہے۔

ومسح علی خفیہ : یہ روایت امام قدوری نے بھی اپنی ”مختصر“ میں ذکر کی ہے، اس پر حافظ علاؤ الدین المارذی نے یہ اعتراض کیا ہے کہ امام قدوری نے حضرت حذیفہ اور حضرت مغیرہ بن شعبہ کی روایتوں کو خلط کر دیا ہے، انہوں نے یہ روایت حضرت مغیرہ بن شعبہ کے حوالہ سے ذکر کی ہے، اور اس میں بول قائماً اور مسح علی الناصیہ دونوں کا ذکر کیا ہے، حالانکہ جو روایت حضرت مغیرہ بن شعبہ سے منقول ہے، اس میں صرف مسح علی الناصیہ موجود ہے، بول قائماً کا ذکر نہیں کما فی صحیح مسلم (۱) اور حضرت حذیفہ کی روایت (۲) میں بول قائماً کا ذکر ہے، لیکن مسح علی الناصیہ کا نہیں، کما عند الترمذی ہھنا، گویا امام قدوری نے خلط کر کے کچھ الفاظ حضرت حذیفہ کی حدیث کے لئے لے لئے اور کچھ حضرت مغیرہ کی حدیث کے، لیکن حافظ زیلیعی رحمۃ اللہ علیہ نے نصب الرایہ میں اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ابن ماجہ نے حضرت مغیرہ بن شعبہ کی جو روایت نقل کی ہے اس میں بول قائماً کا ذکر موجود ہے، لہذا مسلم اور ابن ماجہ کی روایتوں کو جمع کرنے سے امام قدوری کی نقل صحیح ہو جاتی ہے، اور یہ کہنا درست نہیں کہ امام قدوری نے حضرت حذیفہ اور حضرت مغیرہ بن شعبہ کی روایتوں کو خلط کر دیا ہے۔

وحدیث أبی وائل عن حذیفۃ أصح : اس کا حاصل یہ ہے کہ اس حدیث کا مسندات حذیفہ میں سے ہونا حضرت مغیرہ کے مسندات میں ہونے سے اصح ہے، اس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ حضرت مغیرہ والی روایت کے راوی حماد بن ابی سلیمان اور عاصم بن بہدلہ ہیں، اور حضرت حذیفہ والی حدیث اعمش سے مروی ہے، اور اعمش ان دونوں کے مقابلہ میں زیادہ قابل اعتماد اور حافظہ میں ان سے ممتاز ہیں لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ حضرت مغیرہ کی حدیث ضعیف ہے، کیونکہ وہ حدیث بھی صحیح سند سے مروی ہے، اسی لئے امام مسلم نے اسے روایت کیا ہے، واقعہ یہ ہے کہ یہ دونوں حدیثیں الگ الگ ہیں، ابو وائل نے یہ واقعہ ایک مرتبہ حضرت حذیفہ سے سنا اور ایک مرتبہ حضرت مغیرہ سے، بلکہ دونوں حدیثوں کے واقعات بھی مختلف معلوم ہوتے ہیں۔

بَابُ فِي الْإِسْتِثْنَاءِ عِنْدَ الْحَاجَةِ

عبدالسلام بن حرب؛ یہ کوئی ہیں اور ثقہ ہیں،
 لم يرفع ثوبه حتى يدنو من الأرض؛ اس کا مقصد حتی الامکان ستر عورت
 تھا، ستر عورت مواعظ ضرورت کے علاوہ ہر وقت فرض عین ہے، یہاں تک کہ تنہائی میں
 بھی، اس حدیث سے فقہاء نے دو اصول مستنبط کئے ہیں،

① المضورات تبهم المحظورات ② الضرري يتقدّر بهد الضرورة،

وجہ استدلال ظاہر ہے،

و كلا الاحد يثنى مرسل، مطلب یہ ہے کہ عبدالسلام اور محمد بن ربیعہ نے اس
 روایت کو مسند ات السلف میں شمار کیا ہے، اور وکیع اور حمانی نے مسند ابی عمر سے،
 لیکن دونوں روایتوں میں اعمش اور صحابی کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے، اس لئے یہ
 دونوں حدیثیں مرسل بمعنی منقطع ہیں، اس لئے کہ اعمش کا سماع بھی کسی صحابی ثابت نہیں
 لم يسمع الا اعمش من انس بن مالك، صاحب "تحفة الاحوذی" نے فرمایا
 کہ اعمش جو روایتیں بلا واسطہ حضرت انسؓ سے کریں وہ یزید الرقاشی سے مستی ہوئی ہوتی ہیں
 اگر یہ کلیہ صحیح ہو تو اس حدیث کا انقطاع زائل ہو جاتا ہے۔

امام ابو داؤد نے یہ دونوں حدیثیں روایت کی ہیں، اور عبدالسلام کی روایت کو ضعیف
 قرار دیا ہے، اور اس کے مقابلہ میں وکیع کی روایت کو ترجیح دی ہے، کیونکہ اس کے بعض طرق
 میں یہ الفاظ ہیں: "عن اعمش عن رجل عن ابن عمر"؛ اس میں "رجل" اگرچہ مجہول ہے،
 لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ امام ابو داؤد کے نزدیک یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ اعمش ہمیشہ
 ثقات سے روایت کرتے ہیں، اس لئے یہ جہالت اُن کے نزدیک صحیح حدیث میں قاذب نہ ہوگی
 ہو مولیٰ لہم؛ مطلب یہ ہے کہ بنو کاہل کی طرف امام اعمش کی نسبت نسب کی
 وجہ سے نہیں ہے بلکہ اُن کے مولیٰ العتاقہ ہونے کی وجہ سے ہے، یہاں یہ یاد رکھنا چاہیے کہ رجال
 کے تذکروں میں عموماً نسبت کے ساتھ "مولا" اسم کا لفظ موجود ہوتا ہے، اس سے راوی بعض

جگہ ولار العتاقہ ہوتی ہی اور بعض جگہ "ولار الاسلام" یعنی یہ بیان کرنا مقصود ہوتا ہے کہ یہ نو مسلم ہیں، کان ابی حمیلہ فوسر شہ مسروق؛ حمیل اس بچہ کو کہتے ہیں جو اپنی ماں کے ساتھ گرفتار ہو کر دارالاسلام لایا جائے، امام اعمش کے والد مہران حمیل تھے، اس قول کا مطلب یہ ہو کہ میری دادی کے انتقال کے بعد حضرت مسروق نے میرے والد کو ان کا وارث قرار دیا، اور یہ کہنے کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ یہ مسئلہ فقہاء کے درمیان مختلف فیہ ہے کہ حمیل اپنے ماں باپ کا وارث ہو گا یا نہیں، اس سلسلہ میں حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر دارالاسلام میں آنے کے بعد حمیل کی ماں یتیمہ کے ذریعہ اس کا نسب اس کے باپ سے ثابت کر دے تب تو اسے عورت کا قانونی بیٹا تسلیم کیا جائے گا، اور وہ اپنی ماں کا وارث ہو گا، اور اگر وہ یتیمہ سے نسب ثابت نہ کر سکے لیکن صرف اقرار کرے کہ یہ میرا بیٹا ہے تو اس کا نسب باپ سے ثابت نہیں ہو گا، کیونکہ یہ تحمیل النسب علی غیرہ ہے، لہذا اس صورت میں بیٹا وارث نہ ہو گا، البتہ اگر ماں کے ذوی الفروض اور عصباء میں سے کوئی رشتہ دار موجود نہ ہو تو اس اقرار کی بناء پر یہ بچہ ماں کا وارث ہو گا۔ اس کے برخلاف شافعیہ اور بعض دوسرے مجتہدین جن میں امام ترمذی بھی شامل ہیں ایسے بچہ کو علی الاطلاق وارث قرار دیتے ہیں، چنانچہ اس موقع پر امام ترمذی نے حضرت مسروق کا فتویٰ اپنے مسلک کی تائید میں پیش کیا ہے کہ انھوں نے حضرت اعمش کے والد مہران کر حمیل ہونے کے باوجود اُن کی ماں کا وارث قرار دیا،

حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ مہران کی والدہ نے اُن کے نسب پر یتیمہ پیش کر دیا ہو گا، نیز یہ بھی ممکن ہے کہ یتیمہ پیش نہ کیا ہو، لیکن اُن کی والدہ کا کوئی اور وارث موجود نہ ہو، اور ان دونوں صورتوں میں حضرت مسروق کا یہ فتویٰ حنفیہ کے خلاف نہیں، اور اگر بالفرض تسلیم کر لیا جائے کہ انھوں نے یتیمہ بھی پیش نہ کیا تھا اور دوسرے وارث بھی موجود تھے ایک باوجود مسروق نے انکے وارث ہونے کا فتویٰ دیا، تو بیشک اس صورت میں کافوتی حنفیہ کے مسلک کے خلاف ہو گا، اس صورت میں ہمارا جواب یہ ہے کہ یہ اُن کا اپنا اجتہاد اور فتویٰ ہے، جو حنفیہ کے خلاف حجت نہیں، اس لئے کہ حنفیہ کا استدلال حضرت عمرؓ کے ایک اثر سے ہے، جو مؤطا امام محمدؒ میں منقول ہے... کہ انھوں نے یتیمہ کے بغیر حمیل کے ثبوت نسب کو ممنوع قرار دیا، اور ظاہر ہے کہ حضرت عمرؓ کا اثر حضرت مسروق کے اثر پر راجح ہی، واضح رہے کہ مسروق بن الاعدع تابعی ہیں، اور علامہ ابوسعید خدری نے لکھا ہے کہ بچپن میں اُن کو کوئی شخص اغوا کر کے لیگیا تھا، اس لئے اُن کا لقب "مسروق" پڑ گیا،

لے الحمیل: الذی یمل من بلدہ صغیر ولم یولد فی الاسلام۔ الصحاح للبوہری (ج ۴ ص ۱۶۷)، ولسان العرب (ج ۱۱ ص ۱۷۱) ماذہ حملہ ۱۲ مرتب
لے (ص ۱۷۱) باب میراث الحمیل، عن سعید بن المسیب قال: ابی مرثد الخطاب أن یورث أحدًا من الأنعام إلا ما ولد فی العرب ۱۲ مرتب

بَابُ كَرَاهِيَةِ الْإِسْتِجَارَةِ بِالْيَمِينِ

محمد بن النعمان المكي، مشہور محدث ہیں اور ثقہ ہیں،

معمر؛ ان سے مراد معمر بن راشد ہیں، جنہوں نے "جامع" تصنیف کی ہے،

نہی ان یمن الرجل ذکرًا بیمنہ؛ یہ حدیث مطلقاً مس الذکر بالیمن کو منسوخ قرار دیتی ہے، لیکن ترجمۃ الباب میں امام ترمذیؒ نے اس کراہت کو وقت استیجار کے ساتھ مقید قرار دیا ہے، گویا امام ترمذیؒ کے نزدیک یہ حدیث مطلق وقت استیجار کے ساتھ مقید ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس حدیث کے ایک اور طریق میں جو ابوداؤد کتاب الطہارۃ باب کراہیۃ مس الذکر بالیمن فی الاستبراء کے تحت مذکور ہے کہ: "إذا بال أحدكم فلا یمن ذکرًا بیمنہ" کے الفاظ آتے ہیں، اور امام بخاریؒ نے دونوں طریق سے یہ روایت اپنی صحیح میں ذکر کی ہے، مطلق بھی اور مقید وقت الاستیجار بھی، اور دونوں پر الگ الگ باب قائم کئے ہیں، ان کے منبع سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہاں حدیث مطلق مقید پر محمول ہے، حنفیہ کے نزدیک بھی یہاں پر یہ حدیث مقید پر محمول ہے، کیونکہ حدیث کا مخرج ایک ہی ہے، یعنی دونوں عن یحییٰ بن ابی کثیر عن عبد اللہ بن ابی قتادۃ عن ابیہ کی سند سے مروی ہیں،

یہاں علامہ خطابیؒ اور حافظ ابن حجرؒ اور بعض دوسرے علماء نے یہ عجیب و غریب بحث چھیڑ دی ہے کہ اس حدیث میں مس الذکر بالیمن کی مانعت ہی اور دوسری طرف استیجار بالیمن کی مانعت ہے، پھر صرف بائیں ہاتھ سے دونوں کام کس طرح ہوں گے؟ پھر اس کے جواب میں عجیب و غریب طریقے تجویز کئے ہیں، جن میں سے اکثر انتہائی مضحکہ خیز ہیں، مثلاً خطابی لکھتے ہیں کہ ڈھیلا ایڑی میں پکڑے، اور یسارے استیجار کرے، کسی نے یہ لکھا کہ دیوار وغیرہ سے استیجار کرے، ہاتھ سے کرے ہی نہیں، اور کسی نے کہا کہ یمن میں حجر لے گا اور یسارے

۱۔ الاستیجار وہو طلب موضع النجوى القطع یعنی قطع الاذى والنجث قاله النودى وقال الشيخ البنورى...

... النجوى فى الاصل وهو ما يخرج عن السبع كما قاله ابن قتيبة فى ادب الكاتب فى باب فرق الارواث، فالاستیجار

هو طلب النجوى طلب العذرة ليزيلها وينقيها ولا يخفى حسنه، (معارف السنن ۱/۱۱۱ ملخصاً) ۱۲

۲۔ انظر ج ۱ ص ۲۴ کتاب الوضوء، باب النهی عن الاستیجار بالیمن و باب لا یسک ذکرہ بیمنہ اذا بال ۱۲ مرتب

۳۔ دیکھئے معالم السنن للخطابی مع مختصر ابی داؤد للمنذرى (ج ۱ ص ۲۴) باب کراہیۃ مس الذکر بالیمن فی الاستبراء (ترمذی ۱۱۱۱) مرتب

عضو کو اس پر تلے گا،

واقعہ یہ ہے کہ یہ ساری بحث ہی فضول ہے، اول تو استنجا بالیسار میں بخمس بالیسین کے کوئی دشواری نہیں، دوسرے اگر کسی کو کسی وقت ضرورت پیش آئے تو ان آداب میں سے کسی ایک ادب کو ترک کر کے دوسرے پر عمل کر سکتا ہے، مثلاً مس الذکر بالیسار کر کے داہنے ہاتھ میں پتھر پکڑا جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں، حیرت ہوتی ہے کہ اتنے بڑے بڑے علماء اتنی آسان بات میں کیسے الجھ گئے،

بَابُ الْإِسْتِنْجَاءِ بِالْحِجَارَةِ

حتی الخراعة؛ خزارة بکسر الخاء ہے، علامہ خطابیؒ نے ”اصلاح خطا المحرثین“ میں لکھا ہے کہ اکثر لوگ اسے بفتح الخاء پڑھتے ہیں، لیکن یہ غلط ہے، کیونکہ بفتح الخاء کے معنی نجاست کے ہیں، یہاں پر صحیح بکسر الخاء ہے، جس کے معنی بول و براز کے لئے بیٹھنے کی ہیئت، قال سلمان اجل؛ یہ حرف ایجاب بمعنی نعم ہے، اور بعض اہل لغت نے دونوں میں فرق بیان کیا ہے، کہ ”نعم“ استفہام کے جواب میں آتا ہے اور ”اجل“ خبر کے جواب میں آتا ہے، حضرت سلمانؓ کا منشا یہ تھا کہ جس چیز کو تم موجب طعن سمجھ رہے ہو وہ درحقیقت آپؐ کی ممدوح صفت ہے،

وَأَنَّ يَسْتَنْجِي أَحَدُ نَابِأَلٍ مِنْ ثَلَاثَةِ أَحْجَارٍ؛ اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ استنجا کے لئے پتھروں کا کوئی عدد مسنون ہے یا نہیں؟ امام شافعیؒ، امام حنبلؒ اور ابو ثورؒ اور اہل ظاہر کے نزدیک استنجا میں انقاء اور تثلیث اجار واجب ہی اور ایثار مستحب ہے، امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک صرف انقاء واجب ہے، اور تثلیث مسنون ہے اور ایثار مستحب ہے، اور تثلیث کا ذکر ان کے نزدیک احادیث میں اس لئے آتا ہے کہ عموماً اس عدد سے انقاء ہو جاتا ہے، امام شافعیؒ تثلیث کے وجوب پر حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، کیونکہ اس میں تین سے کم پتھروں کی ممانعت کی گئی ہے، اس کا جواب گزر چکا کہ چونکہ عموماً انقاء تین ہی پتھروں سے ہوتا ہے اس لئے اس سے کم کی ممانعت کی گئی ہے، لیکن اگر انقاء اس سے کم میں ہو جائے تو بھی جائز ہے،

حنفیہ کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں :-

لہ دیکھئے فتح الباری (ج ۱، ص ۲۲۲) کتاب الوضوء باب النہی عن الاستنجا بالیمین ۱۲ مرتب۔ لہ قال ابو حری: واولہم: اجل: انما ہو جواب مثل نعم، قال الاغفر: لا اداة احسن من نعم فی التصدیق و نعم احسن منه فی الاستفہام، الصحاح (ج ۴ ص ۱۶۲) مادة اصل، ورتب علی

① ابوداؤد، ابن ماجہ، دارقطنی، مستدرک حاکم، بیہقی، طحاری، ابن حبان و طبرانی وغیرہ میں حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع حدیث ہے کہ: "مَنْ اسْتَجْمَرَ فليوتر من فعل فقد احسن ومن لا فلا حرج" اس میں تصریح ہے کہ ایتار مستحب ہی واجب نہیں، امام بیہقیؒ نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ اس سے ایتار کا استحباب ثابت ہوتا ہے نہ کہ تثلیث کا، اس کا جواب یہ ہے کہ ایتار عام ہے اور تثلیث خاص اور عام کی نفی خاص کی نفی کو مستلزم ہے، امام بیہقیؒ نے اس کا دوسرا جواب یہ دیا ہے کہ اس حدیث میں ایتار سے مراد ایتار مافوق الثلث ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ اسی حدیث کے آخر میں بعض روایات میں یہ اضافہ ہے، "فان الله وتر يحب الوتر" امام ترمذی السموٰت سبعة والارضین سبعاً، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث امام حاکمؒ نے بھی مستدرک (ج ۱ ص ۱۵۸) کتاب الطہارۃ من استجمر فليوتر کے تحت روایت کی ہے، اس کے تحت حافظ ذہبیؒ لکھتے ہیں: "منکر والحارث لیس بعمدة" دوسرا جواب حافظ زیلعیؒ نے "نصب الراية" (ج ۱ ص ۲۱۸) میں دیا ہے کہ اگر اس حدیث استدلال درست ہو تو بھی سات آسمانوں کے ذکر سے یہ لازم نہیں آتا کہ پیچھے جس ایتار کا ذکر آیا ہے، اس سے مراد مافوق الثلث ہے، کیونکہ اگر ایسا ہو تو ماننا پڑے گا کہ سات پتھروں سے مسنون و مستحب ہی، حالانکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں،

حنفیہ کی اس حدیث پر تیسرا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ اس حدیث کو علامہ ابن حزمؒ وغیرہ نے ضعیف قرار دیا ہے، کیونکہ یہ حصین البحرانی الحمیری سے منقول ہے، اور وہ مجہول ہیں، حافظ ابن حجرؒ نے "تقریب" میں لکھا ہے کہ "مجہول من السادسة" اور حافظ ذہبیؒ "میزان" میں لکھتے ہیں کہ "لا یعرف من التابعین"

اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ حدیث یقیناً قابل استدلال ہے، اس لئے کہ ابوداؤدؒ نے اسے روایت کر کے اس پر سکوت کیا ہے، اور ابن حبان نے اس کو صحیح قرار دے کر اس کی اپنی صحیح میں تخریج کی ہے، (موارد الظمان ص ۶۲) اور خود حافظ ذہبیؒ نے "تلخیص المستدرک"

لہ اسی سنعمل البھار وہی الحجارة الصغار فی الاستنجار (فتح الباری ج ۱ ص ۲۱۱) استنجار ہو طلب الحجرة (الحجر الصغیر) (معارف السنن ج ۱ ص ۱۱۸)

۱۵ اخرجه ابوداؤد وغیرہ (معارف السنن ج ۱ ص ۱۱۵) باب الاستنجار بالحجارة ۱۲

”کتاب الاشرار میں اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے، علاوہ ازیں خود حافظ ابن حجر نے فتح الباری ج ۱ ص ۲۰۲ پر عبد اللہ بن مسعودؓ کی حدیث کے تحت ”ومن لا فلا حرج“ کی زیادتی کو ”حسن الائمہ“ قرار دیا ہے، لہذا اگر حصین جبرانی کی حیالت مضرب ہوتی تو یہ حضرات اس حدیث کو کیسے صحیح قرار دے سکتے تھے، لہذا یا تو حصین کی حیالت قابل تحمل ہے، یا ان کے متابعات موجود ہیں، اور ہر صورت حدیث سے استدلال درست ہے،

(۲) ابو داؤد، ابن ماجہ اور دارقطنی وغیرہ میں حضرت عائشہ رضی عنہا سے مرفوعاً مروی ہے:-
 ”قالت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا ذهب احدكم الى الغائط فليذهب معه بثلاثة احجار يستطيب بهم فانها تجزئ عنه“ لفظہ لابی داؤد ج ۱ ص ۶
 کتاب الطہارۃ باب الاستنجاء بالاحجار، امام دارقطنی نے اس کو تخریج کرنے کے بعد لکھا، ”ہر کہ“ ہذا اسناد صحیح“ اس میں ”فانما تجزئ عنه“ کا جملہ بتلارہا ہے کہ مقصود اسلی انقاء ہے اور کوئی عدد مخصوص مقصود بالذات نہیں، لہذا جہاں ثلث کا حکم دیا گیا ہے وہاں منشاء یہ ہر کہ یہ عدد انقاء کے لئے کافی ہے،

(۳) معجم طبرانی میں حضرت ابویوب انصاریؓ سے مرفوعاً اسی معنی کی ایک اور حدیث منقول ہے ”اذا تغوط احدکم فلیمسح بثلاثة احجار فان ذلك كافیه“ علامہ بیہقیؒ مجمع الزوائد، ج ۱ ص ۲۱۱ کتاب الطہارۃ باب الاستنجاء بالحجر میں یہ روایت نقل کر کے لکھتے ہیں ”رجالہ موثرون الا ان ابا شعيب صاحب ابی یوب لم ارفیه تعدیلاً ولا جرحاً،“
 (۴) حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کی روایت لکے باب میں آرہی ہے، ”قال خرج النبي صلى الله عليه وسلم لعاجته فقال القس لي ثلاثة احجار قال فانيتها بحجرين وثلاثة فاخذ العجورين والقي الروثه و قال انها كس“ امام طحاویؒ نے بھی حنفیہ کے مسلک پر اسی روایت سے استدلال کیا ہے، یعنی اگر تین ضروری ہوتے تو آپ ایک پتھر اور ضرور منگواتے، حنفیہ کی اس دلیل پر شافعیہ نے متعدد اعتراضات کئے ہیں، مثلاً امام بیہقیؒ نے فرمایا کہ یہی حدیث مسند احمد، بیہقی، دارقطنی میں عبد الرزاق عن معمر عن ابی اسحاق عن علقمہ عن عبد اللہ کے طریق سے آئی ہے جس میں ”فانما دکن“ کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی موجود ہے

”اُمّتی بھجر“ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے دو پتھروں پر اکتفا نہیں فرمایا۔ علامہ عینی نے ”عمدة القاری“ میں اور حافظ زلیعی نے ”نصب الرایہ“ میں اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ یہ زیادتی جس سند سے منقول ہے وہ قابلِ اعتماد نہیں، کیونکہ ابواسحاق کا سماع علقمہ سے نہیں، حافظ زلیعی فرماتے ہیں کہ خود امام بیہقی نے اس مقام پر تو اس روایت پر کوئی کلام نہیں کیا، لیکن کتاب الدیات، باب الدیۃ اخماس میں صراحۃً لکھا ہے کہ ابواسحق نے علقمہ سے کچھ نہیں سنا، اور یہ بات خود ابواسحاق کے اقرار و اعتراف سے ثابت ہے، لہذا یہ حدیث منقطع ہے، اور قابلِ استدلال نہیں، (نصب الرایہ، ص ۲۱، ج ۱)

حافظ ابن حجر نے ”فتح الباری“ جلد اول، ص ۲۰۷ پر اس کا ایک جواب تو یہ دیا ہے کہ کراہی نے تشریح کی ہے کہ ابواسحاق نے یہ حدیث علقمہ سے سنی تھی، لیکن ظاہر ہے کہ کراہی کا قول خود ابواسحق کے اپنے قول کا معارضہ نہیں کر سکتا، اس لئے حافظ صاحب کی یہ جواب دی مفید نہیں۔

دوسرا جواب حافظ نے یہ دیا ہے کہ اگر سماع نہ ہو تب بھی یہ حدیث مرسل ہوگی اور مرسل حنفیہ کے نزدیک حجت ہی، یعنی حنفیہ قرین ثلثہ میں انقطاع کو موجب ضعف نہیں نہیں مانتے،

لیکن حافظ ابن حجر کا یہ جواب اُن کی جلالتِ قدر سے بڑا عجیب معلوم ہوتا ہے، اس لئے کہ مرسل حنفیہ کے نزدیک علی الاطلاق حجت نہیں، بلکہ اس کی حجت کے لئے چند شرائط ہیں، مثلاً ایک شرط یہ ہے کہ ارسال کسی ایسے شخص نے کیا ہو جو ثقہ سے ہی روایت کرتا ہو، دوسرے یہ شرط ہے کہ وہ بصیغہ جزم روایت کرے، اور ”عن“ صیغہ جزم نہیں، اور یہاں روایت عن سے ہے

حافظ ابن حجر کے مذکورہ اعتراض کا ایک مضبوط جواب یہ بھی ہے کہ حضرت عبداللہ ابن مسعود کی اس روایت کی سند میں شدید اضطراب پایا جاتا ہے، جس کی تشریح لگلے باب میں

آہی ہے، اس اضطراب کو رفع کرنے کے لئے امام ترمذیؒ نے اسرائیل کے طریق کو رائج قرار دیا، اور امام بخاریؒ نے زہیر کے طریق کو، اور خود حافظ ابن حجرؒ نے ”ہدی الساری مقدمہ فتح الباری“ کی جلد ثانی ص ۱۰۸ پر اٹھویں فصل میں یہ تصریح کی ہے کہ اس حدیث کے صرف دو طریق ہی صحیح ہیں، باقی کوئی طریق صحیح نہیں، اور جس طریق میں ”اثنی بجحر“ کی زیادتی منقول ہے وہ ان دونوں طریق کے علاوہ ہے، نتیجہ یہ کہ خود حافظ ابن حجرؒ کے اعتراض سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ ”اثنی بجحر“ والا طریق صحیح نہیں، اور اگر اس طریق کو بھی صحیح قرار دیا جائے تو اصل حدیث کا اضطراب رفع کرنے کی کوئی صورت نہیں، خلاصہ یہ کہ معمر کے جس طریق میں ”اثنی بجحر“ کی زیادتی منقول ہے وہ فنی نقطہ نظر سے قابل استدلال نہیں،

حافظؒ کے مذکورہ جواب کا علامہ عینیؒ نے یہ جواب دیا کہ دراصل القطار کے اثبات سے ہمارا مقصد شافعیہ کو الزام دینا ہے، کہ یہ آپ کے مسلک پر صحیح نہیں، لیکن حقیقت یہ ہے کہ علامہ عینیؒ کے اس جواب سے شافعیہ کو الزام تو دیا جاسکتا ہے، مگر حنفیہ کا مسلک ثابت نہیں ہوتا لہذا صحیح جوابات وہی ہیں جو ماقبل میں گزرے،

حنفیہ کی مستدل ابن مسعودؓ کی حدیث پر ایک اعتراض یہ بھی کیا جاتا ہے کہ اگر ”اثنی بجحر“ کی زیادتی روایت ثابت نہ ہو تو بھی حدیث باب میں یہ احتمال موجود ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے گوبر پھینکنے کے بعد کوئی تیسرا پتھر خود اٹھا لیا ہو، یا حضرت ابن مسعودؓ سے منگالیا ہو کیونکہ ”عدم الذکر عدم الشیء“ کو مستلزم نہیں ہوتا، ”وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال“ یہ اعتراض بلاشبہ وزنی ہے، چنانچہ بہت سے علماء حنفیہ نے اس اعتراض کو تسلیم کیا ہے، حضرت شیخ الہندؒ نے ”الورد الشذی“ میں فرمایا کہ اس حدیث سے حنفیہ کا استدلال تام نہیں، ان کے علاوہ صاحب ہدایہ نے بھی شاید اسی لئے اس مسئلہ میں ابن مسعودؓ کی اس روایت کو بطور دلیل ذکر نہیں کیا، بلکہ ”من استجمعہ فلیوتر“ کی حدیث سے استدلال کیا ہے، البتہ بعض حضرات نے اس اعتراض کا جواب دینے کی کوشش ہی جن میں بہتر جواب یہ ہو کہ ”السکوت فی معرض البیان یقوم مقام النفی“ یہاں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا منشا آداب استجاء کو بیان کرنا ہے، لہذا اگر آپؐ نے تیسرا پتھر منگوا یا ہوتا تو وہ اس کا تذکرہ ضرور فرمائیے نیز سیاق حدیث یہ بتلا رہا ہے کہ وہ جگہ ایسی تھی کہ جہاں پتھر نہیں مل رہے تھے، اسی لئے حضرت عبداللہ ایک گوبر کا ٹکڑا اٹھا لائے تھے، ایسے مقام پر اگر آپؐ نے کوئی تیسرا پتھر منگوانے کا

اہتمام کیا ہوتا تو ابن مسعودؓ اس کا ضرورت ذکر فرماتے،

اور ان نستنجی برجیع، رجیع رجوع سے بنا ہے، بمعنی المرجوع ہے، یعنی الغذا المرجوع الی هذه الحالة یعنی لوٹائی ہوئی غذا، رجیع ہر دہانہ کے فضلہ کو کہتے ہیں، بعض نے اُسے گائے اور بھینس کے ساتھ مخصوص کیا ہے، والصحیح ہوا الاول،

”وَبَعْظَمَ“ دوسری حدیث میں اس کی وجہ زاد الجہن ہونا قرار دی گئی ہے، اس باب میں ضابطہ کلیہ یہ ہے کہ استنجاء صرف اُن چیزوں سے جائز ہے جو شرعاً مکرم نہ ہوں، کسی مخلوق کی غذا نہ ہوں، نجس نہ ہوں، اور مضر نہ ہوں،

ان الاستنجاء بالحجارة یجزی، حنفیہ کے نزدیک استنجاء بالحجارة کے کافی ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ نجاست اپنے مخرج سے بقدر درہم متجاوز نہ ہوئی ہو، ورنہ استنجاء بالماء ضروری ہوگا،

بَابُ فِي السَّيْتِجَاءِ بِالْحَجَرَيْنِ

عن ابی عبیدہ، یہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے صاحبزادے ہیں، ان کا نام عامر ہے، اپنے والد حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی وفات کے وقت اُن کی عمر سات سال تھی، کہا جاتا ہے کہ یہ اپنے والد کے علوم کے سب سے بڑے عالم تھے،

عن عبد اللہ، کتب حدیث میں صحابہؓ کے طبقہ کے اندر جب عبداللہ مطلقاً لولا جاک تو اس سے مراد حضرت ابن مسعودؓ ہوتے ہیں،

رکس؛ بعض حضرات نے اس کے معنی نجاست بیان کئے ہیں، اور اُسے رجس کا مراد قرار دیا ہے، اس کی تائید ان روایات سے بھی ہوتی ہے، جن میں یہاں ”رکس“ کے بجائے ”رجس“ کا لفظ آیا ہے، اور بعض نے اسے ”رجیع“ کا مراد قرار دیا ہے، امام نسائیؒ نے اس کے معنی طعام الجہن بتائے ہیں، لیکن اکثر علماء نے اس کی تردید کی ہے، کہ یہ معنی لغت میں کہیں ثابت نہیں،

قال ابو عیسیٰ؛ اس حدیث کے ذیل میں امام ترمذیؒ نے تین مرتبہ قال ابو عیسیٰ ذکر کیا ہے، درحقیقت پہلے قول سے اُن کا مقصد اس حدیث کے اضطراب اسناد کی تشریح و توضیح ہے، اور دوسرے قول میں رفع اضطراب کے لئے امام بخاریؒ، امام دارمیؒ کی نیز اپنی رائے بیان کی ہے، اور تیسرے قول میں امام بخاریؒ کی رائے کی تردید کی ہے،

اس حدیث کے منطرب کا خلاصہ یہ ہے کہ اس میں مدارِ اسناد ابواسحق سبعیؒ ہیں، اور یہ حدیث اُن سے اُن کے چچہ شاگرد روایت کر رہے ہیں، اسرائیل بن یونس، قیس بن ربیع، معتمر، عمار بن رزق، زہیر، اور زکریا بن ابی زائدہ،

منطرب دو طریقہ سے پایا جاتا ہے، ایک یہ کہ ابواسحق اور عبداللہ بن مسعودؓ کے درمیان دو واسطے ہیں یا ایک، زہیر دو واسطے بیان کرتے ہیں، یعنی "عن ابی اسحق عن عبد الرحمن بن ابی الامود عن ابیہ عن عبداللہ" اور باقی پانچوں شاگرد صرف ایک واسطہ ذکر کرتے ہیں، دوسرا منطرب ان پانچوں کے درمیان واسطہ کی تعیین میں ہی، اسرائیل بن یونس اور قیس بن الربیع کی روایت میں واسطہ ابو عبیدہ ہیں، معمر اور عمار کی روایت میں واسطہ علقمہ ہیں، زکریا بن ابی زائدہ کی روایت میں عبدالرحمن بن یزید ہیں،

امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ میں نے اس منطرب کے بارے میں عبداللہ بن عبدالرحمن لیغنی امام دارمیؒ سے پوچھا کہ ان روایات میں سے کونسی روایت اصح ہے، تو وہ کوئی فیصلہ نہ کر سکے، پھر امام بخاریؒ سے پوچھا تو انھوں نے بھی کوئی جواب نہ دیا، لیکن اُن کے طرزِ عمل سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے زہیر کی روایت کو ترجیح دی ہے، کیونکہ انھوں نے جامع بخاریؒ میں زہیر ہی کی روایت تخریج کی ہے، لیکن امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک ان تمام روایات میں اسرائیل کی روایت زیادہ راجح اور اصح ہے، اس لئے کہ ابواسحق کے تمام شاگردوں میں اسرائیل سب سے زیادہ "أثبت" اور "أحفظ" ہیں، چنانچہ عبدالرحمن بن مہدیؒ فرماتے ہیں کہ سفیان ثوریؒ ابواسحق سے جو حدیثیں روایت کرتے تھے میں نے انھیں صرف اس بنا پر چھوڑ دیا کہ وہ روایات مجھے اسرائیل سے حاصل ہو گئی تھیں، چونکہ وہ ان کو زیادہ اتم طریقہ سے روایت کرنے تھے، اس لئے میں انہی پر بھروسہ کیا، اس کے علاوہ زیر بحث حدیث میں قیس بن ربیع نے بھی اسرائیل کی متابعت کی ہے، جس سے اُن کی روایت اور زیادہ راجح ہو جاتی ہے، جبکہ ابواسحق کے معاملہ میں زہیر اتنے قابلِ اعتماد نہیں جس کی وجہ یہ ہے کہ زہیر نے جس وقت ابواسحق کی شاگردی اختیار کی، یعنی ان سے حدیثیں لیں، اس وقت ابواسحق اپنی عمر کے آخری دور میں تھے، اور ان کے حافظہ میں قدرے تغیر پیدا ہو گیا تھا، اسی لئے امام احمدؒ کا قول ہے کہ اگر کوئی حدیث زائدہ اور زہیر سے تم نے سنی ہو تو اس بات کی پروا نہ کیا کرو کہ کسی اور سے نہیں سنیں، یعنی وہ ثقہ ہیں الا حدیث ابی اسحاق، یعنی یہ دو حضرات ویسے ثقہ ہیں، لیکن ابواسحق سے اُن کی روایات

اتنی قابل اعتماد نہیں، ان وجہ سے امام ترمذیؒ نے یہاں زہیر کے مقابلہ میں اسرائیل کی روایت کو ترجیح دی ہے، اور امام بخاریؒ پر تنقید کی ہے کہ انھوں نے زہیر کی روایت کو کیوں رائج قرار دیا، لیکن یہ امام ترمذیؒ کی اپنے رائے ہے، مگر دوسرے محقق علماء اور محدثین نے امام ترمذیؒ کی اس رائے پر تنقید کی ہے، چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے ”ہدی الساری مقدمہ فتح الباری“ کی آٹھویں فصل میں اور علامہ عینیؒ نے ”عمدة القاری جلد اول ص ۳۵“ پر اس مسئلہ پر مفصل گفتگو کی ہے، اور امام ترمذیؒ کی تردید فرماتی ہے، اور متعدد وجہ سے زہیر کی روایت کو اسرائیل کی روایت کے مقابلہ میں رائج قرار دیا ہے، اگرچہ اسرائیل کی روایت کو بھی صحیح کہا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:-

① زہیر کی روایت کی پہلی وجہ ترجیح یہ ہے کہ زہیر کے بہت سے متابعات موجود ہیں، چنانچہ معجم کبیر طبرانی کی روایت میں ابراہیم بن یوسف بن اسحق بن ابی اسحق نے زہیر کی متابعت کی ہے، چونکہ یہ روایت خود ابواسحق کی ذریت سے مروی ہے اس لئے اس کی متابعت بہت قوی ہے اسی طریقہ سے حافظ ابن حجرؒ نے معجم طبرانی کے حوالہ سے زہیر کا ایک اور متابع ذکر کیا ہے جو کہ ”یحییٰ ابن ابی زائدہ عن ابیہ عن ابی اسحق“ کے طریق سے ہے، اسی طرح مصنف ابن ابی شیبہ میں زہیر کی روایت کا ایک متابع ”یث بن ابی سلیم“ بھی موجود ہے، وہ اگرچہ حافظہ کے لحاظ سے کمزور ہیں لیکن استہداد اور متابعت کے لئے کافی ہیں، نیز شریک نے زہیر کی متابعت کی ہے اور شریک قیس بن الربیع کے مقابلہ میں زیادہ قابل اعتماد ہیں، جبکہ امام ترمذیؒ نے اسرائیل کی روایت کی ایک وجہ ترجیح یہ بیان کی تھی کہ قیس بن الربیع ان کے متابع ہیں، نیز ابن حجاج حنفی اور ابو حریم نے بھی ان کی متابعت کی ہے،

② دوسری وجہ ترجیح یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے زہیر کی جو روایت نقل کی ہے اس کے الفاظ یہ ہیں: ”حدثنا زهير عن ابی اسحق قال ليس ابو عبدة ذكره ولكن عبد الرحمن بن الاسود عن ابیه انه سمع عبد الله“ اس میں صراحتہ اسرائیل والے طریق کی تردید کی گئی ہے، اور اس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ ابواسحق پہلے اس حدیث کو ابو عبیدہ سے روایت کرتے تھے، لیکن اس پر یہ اعتراض ہوتا تھا کہ ابو عبیدہ کا سماع اپنے والد حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے

مشکوک ہے، بعد میں ابواسحق کو یہی روایت عبدالرحمن بن الاسود سے بھی مل گئی جس پر کوئی اعتراض نہیں تھا، لہذا انھوں نے صراحتاً یہ بتا دیا کہ یہ حدیث میرے پاس صرف ابو عبیدہ کے طریق سے نہیں بلکہ عبدالرحمن بن الاسود کے طریق سے بھی ہے، بہر حال ابواسحق کی اس تصریح سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ زہیر کے سامنے حدیث بیان کرتے وقت اُن کے ذہن میں دونوں طریق مستحضر تھے اور ان میں سے انھوں نے عبدالرحمن بن الاسود کے طریق کو اختیار کیا، اور اس سے بڑی کوئی وجہ ترجیح نہیں ہو سکتی۔

(۳) تیسری وجہ ترجیح یہ ہے کہ ابواسحق سبیعی مدّس ہے، لہذا ان کے عنعنہ کے مقابلہ میں تحدیث کا صیغہ رائج ہے، اب اسرائیل کے طریق میں وہ ابو عبیدہ سے عنعنہ کر رہے ہیں، اور یوسف بن ابی اسحق کے طریق میں جو زہیر کے متابع ہیں انھوں نے تحدیث کی تصریح کی ہے، چنانچہ امام بخاریؒ زہیر کی روایت نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: وقال ابراهيم بن يوسف عن ابيه عن ابی اسحق قال حدثني عبد الرحمن "لہذا ان میرے طریق میں تدلیس کا کوئی شبہ نہیں جبکہ اسرائیل کے طریق میں یہ شبہ موجود ہے۔"

(۴) چوتھی وجہ ترجیح علامہ عینیؒ نے "عمدة القاری" میں یہ بیان فرمائی ہے کہ اسرائیل کی روایات میں خود اختلاف ہے، چنانچہ بعض روایات میں اُن کی روایت زہیر کی روایت کے بالکل مطابق ہے، اگرچہ بعض میں اختلاف ہے جبکہ زہیر کی روایت میں کوئی اختلاف نہیں،

(۵) امام ترمذیؒ نے اسرائیل کی جلالتِ قدر بیان کرنے کے لئے عبدالرحمن بن ہمدانی کا قول پیش کیا ہے، لیکن علامہ عینیؒ نے "عمدة القاری" میں "معجم اسماعیل" وغیرہ کے حوالہ سے بعض محدثین کے اقوال ذکر کئے ہیں، جنہے زہیر کو اسرائیل کے مقابلہ میں ترجیح حاصل ہوتی ہے،

۱۔ واسرائیل قد اختلف علیہ فرواہ کر دایہ زہیرؒ و رواہ عباد القطوانی و خالد العبد عن ابی اسحق عن علقمہ عن عبد اللہؒ و رواہ الحمیدی عن ابی عیینہ عن ابی اسحق عن عبدالرحمن بن یزید ذکرہ الدارقطنی والعدی فی مسندہ وزہیر لم یختلف علیہ (عمدة القاری، ج ۱ ص ۳۵)۔

۲۔ واما ترجیح الترمذی حدیث اسرائیل علی حدیث زہیر فمعارضہا حکاہ الاسماعیلی فی صحیحہ لہ رواہ من حدیث یحیی بن سعید و یحیی بن سعید لا یرضی ان یأخذ عن زہیر فی ابی اسحق مالس بسام، وقال الآجری سألت ابا داؤد عن زہیر واسرائیل عن ابی اسحق فقال "زہیر فوق اسرائیل بکثیر" (عمدة القاری ج ۱ ص ۳۵)۔

ان وجوہات کی بناء پر دیگر محدثین اور امام بخاریؒ نے زہیر کی روایت کو ترجیح دی ہے، چنانچہ امام بخاریؒ نے زہیر ہی کی روایت تخریج کی ہے، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ اس سے امام بخاری رحمہ اللہ کی دقت نظر اور فراست کا پتہ چلتا ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم،

و ابو عبیدہ بن عبد اللہ بن مسعود لم یسمع من ابیہ، امام ترمذیؒ نے اسرائیل کے طریق کو راجح قرار دیا، لیکن بعد میں اس پر اعتراض کیا کہ ابو عبیدہؒ کا سماع حضرت عبد اللہ بن مسعودؒ سے نہیں ہے، لہذا یہ روایت منقطع ہے، شوافع امام ترمذیؒ کے اس قول کو بنیاد بنا کر حنفیہ کے اس استدلال پر انقطاع کا اعتراض کرتے ہیں، حنفیہ کی طرف سے اس کے تین جوابات دیئے گئے ہیں؛ ایک جواب تو وہی ہے کہ محققین کے نزدیک اسرائیل کے بجائے زہیر کا طریق راجح ہے، اور اس میں ابو عبیدہ نہیں ہیں، دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر بالفرض اسرائیل کے طریق کو اختیار کیا جائے تب بھی امام ترمذیؒ کا یہ کہنا محققین کے نزدیک ناقابل قبول ہے کہ ابو عبیدہ نے اپنے والد سے کچھ نہیں سنا، علامہ عینیؒ نے ”عمدة القاری“ میں اس مسئلہ پر مفصل گفتگو کی ہے، اور ابو عبیدہؒ کے سماع کے متعدد دلائل پیش کئے ہیں، حافظ ابن حجرؒ کا رجحان بھی اسی طرف ہے، کہ ابو عبیدہؒ کا سماع اپنے والد سے ثابت ہی، کیونکہ حضرت ابن مسعودؒ کی وفات کے وقت ابو عبیدہ کی عمر سات سال تھی، اور یہ عمر تحمل روایت کے لئے کافی ہے، اس لئے محض اُن کی کم سنی سے عدم سماع پر استدلال درست نہیں، تیسرے اگر بالفرض ابو عبیدہؒ کا اپنے والد سے بلا واسطہ سماع نہ ہو تب بھی محدثین کا اس پر اتفاق ہے کہ وہ ”اعلم الناس بعلم ابن مسعودؒ“ ہیں، جیسا کہ امام طحاویؒ نے اس کی تصریح کی ہے، اور امام بیہقیؒ نے بھی لکھا ہے کہ ”ابو عبیدہؒ اعلم بعلم ابن مسعودؒ من حنیف بن مالک و نظر ائمہ“ اس وجہ سے ائمہ نے اس حدیث کو باتفاق قبول کیا ہے، یہ جواب راجح ہے، اور اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ بعض مرتبہ ایک حدیث منقطع ہونے کے باوجود صحیح اور قابل استدلال ہوتی ہے جس کی وجہ یا تو اُمت کی تلقین بالقبول ہوتی ہے، یا یہ کہ انقطاع کرنے والا راوی بہت زیادہ قابل اعتماد ہوتا ہے، یہاں یہ دونوں چیزیں پائی جا رہی ہیں،

بَابُ كَرَاهِيَةِ مَا يُسْتَنْبَجِي بِهِ

حفص بن غیاث؛ کوفہ کے ائمہ حدیث میں سے ہیں، باتفاق ثقہ ہیں، البتہ آخری عمر

میں ان کے حافظہ میں تغیر پیدا ہو گیا تھا،

داؤد بن ابی ہند، یہ بھی مشہور محدث ہیں، اور ثقہ ہیں، لیکن آخری عمر میں حافظہ کمزور ہو گیا تھا،

فانہ زاد اخوانکم من الجن، اِنَّہ کی ضمیر بتا دیل مذکور روٹ اور عظام دونوں کی طرف راجع ہے، یعنی روٹ اور عظام دونوں زاد الجن ہیں، اس جملہ کی تشریح میں چند مباحث ہیں؛ پہلی بحث تو یہ ہے کہ روٹ کے زاد الجن ہونے کا کیا مطلب ہے؟ بعض حضرات نے کہا کہ روٹ جنات کے لئے کھاد کا کام دیتی ہے، اور اس طرح اُن کی غذا کا سبب بنتی ہے، لیکن یہ جواب ضعیف ہے، اس لئے کہ اگر زاد سے مراد یہی ہو تو پھر اس میں جنات کی کوئی تخصیص نہیں، بلکہ انسانوں کے لئے بھی روٹ کھاد کے کام آتی ہے، بعض حضرات نے فرمایا کہ روٹ بذات خود جنات کی غذا ہے اور ان کے لئے اس کی نجاست مسلوب ہو جاتی ہے، اور اُن کے واسطے روٹ کو اپنی حالتِ اصلیت پر لوٹا کر اسے غلہ بنا دیا جاتا ہے، اس کی تائید بخاری ص ۵۴ کتاب المناقب باب ذکر الجن الخ کی ایک روایت سے بھی ہوتی ہے جس میں ارشاد ہے کہ فسألونی الزاد فدعوت اللہ لمعم ان لا یسرّوا بعظم ولا بروثة الا وجدوا علیہا طعامًا، لیکن اکثر علماء نے یہ جواب دیا ہے کہ روٹ کے زاد الجن ہونے کا مطلب یہ ہے کہ یہ اُن کے دوات کی غذا ہوتی ہے، یہ جواب صحیح مسلم کی ایک حدیث سے ماخوذ ہے، جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جنات کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا: ”وکل بعرة علف لدوابکم“ (مسلم ج ۱ ص ۸۴ کتاب الصلوة باب الجھر بالقرآن فی الصبح والقراءة علی الجن فی حدیث ابن مسعود)

دوسری بحث یہ ہے کہ عظام کے زاد الجن ہونے کا مطلب کیا ہے؟ اس کا سب سے بہتر اور اور محقق جواب یہ ہے کہ یہ ہڈیاں جنات کے لئے پُر گوشت بنادی جاتی ہیں، جیسا کہ صحیح مسلم اور جامع ترمذی کی روایات سے معلوم ہوتا ہے، البتہ یہاں مسلم اور ترمذی کی روایات میں ایک تعارض معلوم ہوتا ہے، اس کی حقیقت سمجھ لینا ضروری ہے، تعارض یہ ہے کہ صحیح مسلم کی روایت میں یہ الفاظ ہیں کہ آپ نے جنات سے مخاطب ہو کر فرمایا: ”لکم کل عظم ذکر اسم اللہ علیہ یقع فی ایدیکم اوفی ما یكون لحمًا“ اس میں یہ تصریح ہے کہ مذکور جانوروں کی ہڈیاں جنات

کے لئے پُرگشت بنادی جاتی ہیں، اس کے برخلاف یہی روایت امام ترمذیؒ نے سورہ احقاف کی تفسیر میں روایت کی ہے، اس میں یہ الفاظ منقول ہیں: ”کل عظم لم یذکر اسم اللہ علیہ یقع فی ایدیکم اذ فرماکان لحمًا“ (ترمذی ۲۳۱۰ ابواب التفسیر) اس میں یہ بتایا گیا ہے کہ مردار جانوروں کی ہڈیاں ہی غذا ہوتی ہیں، حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس تعارض کو رفع کرنے سے سوائے صاحب ”سیرت حلبیہ“ کے اور کسی نے تعرض نہیں کیا، انھوں نے اس تعارض کا یہ جواب دیا ہے کہ مسلم کی روایت جنات مسلمین کے بارے میں تھی، اور ترمذی کی روایت جنات کفار کے بارے میں، لیکن حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ جواب درست نہیں، کیونکہ یہ ایک ہی حدیث ہے اور الفاظ کا اختلاف راویوں کے اختلاف کی بناء پر ہے، لہذا یا تو یوں کہا جائے کہ مسلم کی روایت ترمذی کی روایت پر قوتِ سند کے اعتبار سے راجح ہوگی، یا پھر محدثین کے ایک اور اصول پر عمل کیا جائے جس سے لیے مواقع پر تطبیق کا کام لیا جاتا ہے، اور وہ اصول یہ ہے کہ ”حفظ کل مالم یحفظہ الآخر“، یعنی بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دو باتیں ارشاد فرمائیں، ایک راوی کو ایک بات یاد رہی اُس نے اسے روایت کر دیا اور دوسرے راوی کو دوسری بات یاد رہی اور اس نے اسے روایت کر دیا، اور درحقیقت دونوں باتیں اپنی اپنی جگہ صحیح ہوتی ہیں، یہاں بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ارشاد فرمایا ہوگا کہ ہڈی پر اللہ کا نام لیا جائے یا نہ لیا جائے دونوں صورتوں میں وہ جنات کی غذا ہوتی ہے، ایک راوی نے پہلی بات کو روایت کر دیا، اور دوسرے راوی نے دوسری بات کو، حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ تطبیق بین الروایات کے سلسلہ میں ”حفظ کل مالم یحفظہ الآخر“ کا یہ اصول بہت کارآمد ہے، لیکن محدثین نے اسے اصولِ حدیث کی کتابوں میں ذکر نہیں کیا، البتہ حافظ ابن حجرؒ نے ”فتح الباری“ کے مختلف مقامات پر اس کا تذکرہ فرمایا ہے، اور اس سے کام لیا ہے،

تیسری بحث یہ ہے کہ کراہیتِ استنجاء انہی دو چیزوں کے ساتھ مخصوص ہے یا نہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ فقہاء نے ان دونوں چیزوں سے علتِ نہی مستنبط کر کے حکمِ کراہت کو دوسری اشیاء میں بھی عام کیا ہے، یعنی ہر وہ چیز جو مکرم ہو یا کسی کی غذا ہو، یا نجس ہو، یا مضر ہو، اس سے استنجاء ناجائز ہے،

انہ کان مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ الجنۃ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ لیلۃ الجنۃ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے یا نہیں؟ اس بارے میں روایات مختلف ہیں

واقعہ یہ ہے کہ لیلۃ الجحیم کئی مرتبہ واقع ہوئی ہے، علامہ بدرالدین شبلی نے اپنے معروف رسالہ ”آکام المرجان فی غرائب الاخبار و احکام الجنان“ میں لکھا ہے کہ لیلۃ الجحیم چھ مرتبہ ہوئی ہے، بعض راتوں میں حضرت عبداللہؓ ساتھ تھے بعض میں نہیں،

وكان رواية اسمعيل اصح من رواية حفص بن غياث؛ دونوں روایتوں میں فرق یہ ہے کہ حفص کی روایت میں ”لا تستنجوا بالردث“ کا جملہ مسند اور متصل ہی، لیکن اسمعیل کی روایت میں یہ جملہ امام شعبیؒ کی مرسل کی حیثیت رکھتا ہے، امام ترمذیؒ نے اسمعیل کی روایت کو اصح قرار دیا ہے، امام مسلمؒ کے صنیع سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے، اس لئے کہ انھوں نے یہ جملہ ”قال الشعبی“ کہہ کر الگ سے روایت کیا ہے،

بَابُ الْإِسْتِنْجَاءِ بِالنِّسَاءِ؛

محمد بن عبد الملك بن ابی الشوارب؛ یہ امام ترمذیؒ، امام مسلمؒ کے استاذ ہیں، ”صدوق“ ہیں، امام نسائیؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں ”لابأس به“ قتادة؛ یہ قتادہ بن دعامة السدوسیؒ ہیں، معروف تابعین میں سے ہیں، اپنے زمانے میں ”احفظ الناس“ کہلاتے تھے، کبھی کبھی تدلیس بھی کرتے ہیں، لیکن باتفاق ثقہ ہیں، اس لئے ان کی روایات مقبول ہیں،

معاذة؛ یہ معاذہ بنت عبد اللہ العدویۃ البصریۃ ہیں، اور ان کی کنیت ”ام الصهباء“ ہے، ثقہ تابعیات میں سے ہیں، انتہائی عابدہ و زاہدہ تھیں، رات بھر تہجد پڑھتی تھیں، حافظہ ذہنی نے ان کا یہ مقولہ نقل کیا ہے: ”أعجب من عين تنام بالليل وقد علمت بطول رقادها في القبور“

ممن ازواجکن؛ اس سے معلوم ہوا کہ نامحرم مرد کو تعلیم دینے کے لئے عورت کو چاہیے کہ اس کی محرم عورت کو واسطہ بنائے،

ان يستطيبوا بالنساء؛ استطابۃ کے لغوی معنی ہیں پاکیزگی چاہنا، مراد استنجاء ہے، اس حدیث سے استنجاء بالماء کا جواز بلکہ سنیت ثابت ہوتی ہے، چنانچہ یہ حدیث استنجاء بالماء کی سنیت پر جمہور کی دلیل ہے، لہذا یہ حدیث حضرت سعید بن المسیبؒ اور بعض اہل ظاہر کے خلاف حجت ہی، جو استنجاء بالماء کو خلاف سنت قرار دیتے ہیں، دوسری طرف اس کے بالکل

برعکس ابن حبیب مالکی کا قول یہ ہو کہ استنجاء بالحجارة ناجائز ہے، یہ قول سابقہ احادیث کی وجہ سے مردود ہے، ائمہ اربعہ اور جمہور کا مسلک یہ ہو کہ جمع بین الحجارة والماء افضل ہے، بعض اہل ظاہر اس جمع کو بھی خلاف سنت قرار دیتے ہیں، وہ یہ کہتے ہیں کہ جمع بین الحجارة والماء کی تمام احادیث ضعیف ہیں، یعنی یا تو صریح نہیں ہیں یا صحیح نہیں ہیں، لیکن اُن کا یہ خیال درست نہیں، اس لئے کہ اگرچہ اس معنی کی احادیث انفرادی طور سے ضعیف ہوں لیکن ان کا مجموعہ قابل استدلال ہے، اس لئے کہ یہاں صرف فضیلت ثابت کرنی مقصود ہے، اور فضائل اعمال میں ایسی احادیث کو قبول کر لیا جاتا ہے، اس لئے ان روایات سے استدلال کرنے میں کوئی حرج نہیں، خاص طور سے جبکہ جمہور ائمہ نے ان کو قبول کر کے معمول بہ قرار دیا، نیز کوئی حدیث مرفوعہ صریح اگرچہ اس باب میں نہیں ہے، لیکن بعض احادیث سے جمع بین الماء والحجر کا مفہوم مستنبط ہوتا ہے، مثلاً جب اہل قباء کی تعریف قرآن کریم میں نازل ہوئی کہ ”فیہ رجال یجتون ان یتطهروا“ تو آپ نے اُن سے ان کے خصوصی تطہر کی وجہ پوچھی تو انھوں نے جواب دیا ”قالوا لا غیر ان احدا اذا خرج من الغائط احب ان یستنجی بالماء“ اس میں استنجاء بالماء کا ذکر خروج من الغائط کے بعد کیا گیا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ خروج من الغائط بغیر استنجاء بالحجارة کے نہ ہوگا، لہذا اس روایت سے جو کہ صحیح میں مروی ہے اور سنداً صحیح ہے اقتضاء جمع کا مفہوم نکلتا ہے۔

یہاں یہ بات واضح رہے کہ بعض کتب فقہ میں اہل قباء کا یہ قول منقول ہو کہ ”اننا نستحب بالحجارة بالماء“ یہ قول اگرچہ صریح ہے، لیکن کتب حدیث میں نہیں ملتا، اس کے علاوہ جمع کے مفہوم میں حضرت علیؓ کا یہ قول مستفاد ابن ابی شیبہ، مصنف عبدالرزاق اور بیہقی میں مروی ہے، ”ان من کان قبلکم کانوا یبعرون بعر و انکم تشلطون ثلثاً فاتبعوا الحجارة بالماء“ اور اس اثر کو حافظ زلیعیؒ نے ”نصب الرایہ میں جید قرار دیا ہے، لہذا جمع بین الحجارة والماء کو بہت قرار دینا کسی طرح بھی درست نہیں، اسی اثر کے تحت حنفیہ کا مسلک یہ ہو کہ اگر نجاست معرج سے اکثر من قدر الدرہم متجاوز ہو تو پانی کا استعمال فرض ہے، اگر بقدر درہم متجاوز ہو تو واجب ہے اور اگر اس سے کم متجاوز ہو تو سنت ہے،

۱۵ مستدرک ج ۱ ص ۱۵۵، کتاب الطہارۃ، الاستنجاء بالماء اذا خرج من الغائط ۱۲

۱۶ مصنف ابن ابی شیبہ ج ۱ ص ۵۴ کتاب الطہارۃ، من کان یقول اذا خرج من الغائط فلیستنج بالماء ۱۲

یہاں یہ بات بھی واضح رہے کہ جمع بین الحج والعمرة نہ کرنے کی صورت میں استعمالِ ماء افضل ہے، "لَا تَأْتِي الْمَاءَ ابْلَغَ فِي الْإِنْفَاءِ وَالْتَنَظِيفِ" چنانچہ علامہ نوویؒ، علامہ عینیؒ اور ابن نجیم وغیرہم نے یہی لکھا ہے، البتہ استنجاء بالماء کی صورت میں حجر کی طرح تسلیت ضروری نہیں، واللہ اعلم،

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ إِذَا أَسْرَادَ الْعَاجَةَ أَبْعَدَ فِي الْمَذْهَبِ

عبد الوہاب ثقفی، ثقہ ہیں لیکن آخری عمر میں حافظہ میں تغیر آگیا تھا،
محمد بن عمرو، اکثر علماء نے انہیں "صدوق" کہا ہے، البتہ بعض روایات میں
ان کو وہم ہو جاتا ہے،

عن ابی مسleme: یہ حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ کے صاحبزادے ہیں، اور ان کے نام کے
بارے میں اختلاف ہے، بعض نے ان کا نام عبداللہ قرار دیا ہے، اور بعض کہتے ہیں کہ ابوسلمہ کنیت
نہیں بلکہ نام ہے، یہ ایک قول کے مطابق مدینہ طیبہ کے مشہور فقہاء سبعہ میں سے ہیں جنہیں کما
اس شعر میں جمع کر دیا ہے، اگرچہ اس میں ابوسلمہ کا ذکر نہیں ہے ۵

الْأَكْلَ مَنْ لَا يَقْدِرُ بِأُثْمَةٍ فِقْمَتُهُ ضَيْزَى عَنْ الْحَقِّ خَلَاةٍ
فَخَذَهُمْ عَبْدُ اللَّهِ، عُرْوَةُ، قَاسِمٌ سَعِيدٌ، ابُو بَكْرٌ، سَلِيمَانٌ، خَارِجَةُ

اس میں عبید اللہ سے مراد عبید اللہ بن عتبہ بن مسعودؓ، عروہ سے مراد عروہ بن الزبیرؓ،
قاسم سے مراد قاسم بن محمد بن ابی بکر الصدیقؓ، سعید سے مراد سعید بن المسیبؓ، ابوبکر سے مراد
ابوبکر بن عبدالرحمن بن حارث بن ہشامؓ، سلیمان سے مراد سلیمان بن یسارؓ اور خارجه سے مراد
خارجہ بن زید بن ثابتؓ ہیں، بعض حضرات نے ابوبکر بن عبدالرحمن کے بجائے حضرت ابوسلمہؓ کو
فقہاء سبعہ میں شمار کیا ہے،

أَبْعَدَ فِي الْمَذْهَبِ: یہاں أَبْعَدَ لازم کے معنی میں ہے، لیکن اس میں أَبْعَدَ کی بہ نسبت زیادہ
مبالغہ پایا جاتا ہے، بعد کے معنی ہیں دور ہوا، اور ابعد کے معنی ہیں دوری اختیار کی،
علامہ نوویؒ نے لکھا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ابعاد تشر کے لئے تھا، لہذا
اگر تشر کہیں قریب میں حاصل ہو جائے تو ابعاد کی ضرورت نہیں،

بَا مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الْبَوْلِ فِي الْمَغْتَسَلِ ؛

احمد بن محمد بن موسیٰ؛ یہ امام ترمذی و نسائی کے استاذ ہیں، امام نسائی کا کہنا ہے، "لابأس به"

عن اشعث؛ یہ اشعث بن عبد اللہ بن جابر الحنظلی الحدادی الازدی ہیں، امام ترمذی کے قول کے مطابق انہی کو "اشعث اعمیٰ" بھی کہتے ہیں، مختلف کتابوں میں ان کا نام اشعث اعمیٰ، اشعث بن عبد اللہ، اشعث بن جابر، اشعث حنظلی، اشعث ازدی، اور اشعث حدادی آیا ہے، یہ سب انہی ایک شخصیت کے نام ہیں، یہ ثقہ ہیں،

فی مستحکمہ؛ مستحکم، غسل خانہ کو کہتے ہیں، یہ حیم سے نکلا ہے، جس کے معنی ہیں گرم پانی، ثعلب کا کہنا ہے کہ یہ اضداد میں سے ہے، اور ٹھنڈے پانی کو بھی کہتے ہیں، بہر صورت مستحکم کے معنی ہوتے پانی کے استعمال کی جگہ،

ان عامة الوسا منہ، مطلب یہ ہے کہ غسل خانہ میں پیشاب کرنے سے یہ دہم پیدا ہوتا ہے کہ کہیں اس کی چھینٹیں بدن کو نہ لگ گئی ہوں اور پھر انسان دہم کی بیماری میں مبتلا ہو جاتا ہے، حضرت عبد اللہ بن مبارک نے فرمایا کہ یہ نہیں اُس صورت کے ساتھ مخصوص ہے جبکہ غسل خانہ میں پانی جمع ہوتا ہو یا فرش کچا ہو، لیکن اگر فرش پختہ ہو اور پانی نکلنے کی جگہ موجود ہو تو یہ ممانعت نہیں ہے، اس حدیث میں بول فی المغتسل کا خاصہ یہ بیان کیا گیا ہے کہ اس سے دساوس پیدا ہوتے ہیں،

دساوس کی حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مختلف اعمال و افعال میں کچھ خاصیتیں رکھی ہیں جن میں بظاہر کوئی جوڑ نظر نہیں آتا، مثلاً علامہ شامیؒ نے بہت سے اعمال کے بارے میں یہ کہا ہے کہ وہ لسیان پیدا کرتے ہیں مثلاً "بول فی المغتسل"، "نظر الی العورة" وغیرہ، یہ خیال کوئی توہم پرستی نہیں ہے، بلکہ جس طرح اور چیزوں کے کچھ خواص ہیں اور ان کے خواص کا اعتقاد توحید کے منافی نہیں، اسی طرح ان اعمال و افعال کے خواص یہ ہیں اور ان کا اعتقاد بھی توحید کے منافی نہیں ہے، اب ان خواص کے بارے میں اشاعرہ، ماتریدیہ، اور معتزلہ کا مشہور اختلاف ہے، معتزلہ کا کہنا یہ ہے کہ جب باری تعالیٰ کسی چیز کی تخلیق کرتا ہے تو اس میں خود بخود کچھ خاصیتیں پیدا ہو جاتی ہیں جو بمنزلہ لازم ذات ہوتی ہیں، لیکن یہ مذہب باطل ہے، اس لئے کہ اس سے

اشیاء کا مؤثر بالذات ہونا بھی لازم آتا ہے اور قدرت باری تعالیٰ کا خواص اشیاء کے ساتھ تعلق بھی باقی نہیں رہتا، اسی کے نتیجہ میں معجزات کا انکار کرنا پڑتا ہے،

اس کے بالکل برخلاف اشاعرہ کا کہنا یہ ہے کہ مخلوقات اور ان کے خواص کے درمیان درحقیقت کوئی جوڑ نہیں ہوتا، بلکہ ہوتا یہ ہے کہ جب باری تعالیٰ کسی شے یا عمل کی تخلیق فرماتا ہے تو اسی کے ساتھ خاصہ کی تخلیق بھی الگ سے فرمادیتا ہے، گویا "نار" کا احراق سے اصلاً کوئی جوڑ نہیں، ہاں جب آگ پیدا کی گئی تو اسی کے ساتھ ساتھ احراق کا خاصہ بھی علیحدہ سے پیدا کر دیا گیا، اب یہ عین ممکن ہو کہ کسی جگہ "نار" پیدا کی جائے لیکن احراق کی خاصیت کی تخلیق نہ ہو، جیسا کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے واقعہ میں وبالعکس جیسا کہ "واغرقوا ماء فادخلوا ناراً"۔

اور ماتریدیہ کا مسلک یہ ہے کہ اشیاء اور ان کے خواص بے جوڑ نہیں ہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کسی شے یا فعل کی تخلیق فرماتے ہوئے اسی میں کچھ خواص کی تخلیق بھی فرمادیتے ہیں، گویا نار کی تخلیق کے ساتھ اسی نار میں خاصہ احراق بھی اللہ تعالیٰ نے پیدا فرمایا، ہاں جب باری تعالیٰ چاہتے ہیں تو یہ خاصہ سلب کر لیتے ہیں، جیسا کہ معجزات کے موقع پر، ماتریدیہ کی تعبیر زیادہ واضح اور قرآن و سنت کے زیادہ مطابق ہے،

وَيَقَالُ لَهُ الْأَشْعَثُ الْأَعْمَى؛ مقصد یہ ہے کہ اشعث بن عبد اللہ اور اشعث اعمیٰ ایک ہی شخص ہیں، لیکن حافظ ابن حجرؒ نے "تہذیب التہذیب" میں دونوں کا الگ الگ تذکرہ کیا ہے، اور اشعث بن عبد اللہ کو قوی اور اشعث اعمیٰ کو ضعیف قرار دیا ہے،

فَقَالَ رَبَّنَا اللَّهُ لَا شَرِيكَ لَهُ؛ امام ابن سیرینؒ کے اس قول کا مطلب بعض حضرات نے یہ لیا ہے کہ وہ بول فی المختل کے مورث دسوا اس ہونے کو توحید کے منافی سمجھتے تھے، لیکن امام ابن سیرینؒ جیسے عالم سے یہ بات بہت بعید ہے، بظاہر ان کا مقصد یہ تھا کہ ان کے نزدیک یہ بات کسی مستند دلیل سے ثابت نہیں ہے، اس لئے اس میں کسی دہم کی ضرورت نہیں، اور یہ ایسا ہی ہے جیسے کوئی شخص کسی کو طاعون زدہ علاقہ میں جانے سے منع کرے، اور وہ جو آ میں "رَبَّنَا اللَّهُ" کہے، اس کا منشا اس کے سوا نہیں کہ اللہ تعالیٰ سے عدم ضرر کی امید باندھی جائے، بہر صورت امام ابن سیرینؒ کے اس قول سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کو حدیث باب نہیں پہنچی تھی، ورنہ وہ ایسا ہرگز نہ فرماتے، واللہ اعلم بحقیقۃ الحال؛

بَابُ مَا جَاءَ فِي السَّوَالِ

ابو کریب؛ ان کا نام محمد بن العلاء ہے، ائمہ رستہ نے ان سے روایات لی ہیں، اور یہ ثقہ ہیں،

عبدۃ بن سلیمان؛ دوسری صدی کے محدث ہیں، امام عجل وغیرہ نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے،

لا یرتفع بالسؤال؛ لفظ سواک آہ اور فعل دونوں کے لئے استعمال ہوتا ہے، پہلی صورت میں یہاں استعمال کو مضاف محذوف ماننا پڑے گا، دوسری صورت میں تقدیر کی ضرورت نہیں، یہ لفظ سَاكَ يَسُوْكُ سُوْكًا ہے، جس کے معنی ہیں رگڑنا، اور بعض کا کہنا ہے کہ یہ ”تساوك الاصل“ سے ماخوذ ہے، جس کے معنی ہیں اونٹوں کا ادھر ادھر کی طرف مائل ہونا، دونوں صورتوں میں مناسبت ظاہر ہے، تَفَاعُلُ کے تَحَابُّبِ ابْتِغَالُ سے بھی آتا ہے، اور لفظ اِسْتِنَانُ بھی اسی معنی میں آتا ہے جو لفظ سَنَ سے مشتق ہے، پھر اس لفظ کا اطلاق مطلق دانت مانجنے کے لئے بھی ہوتا ہے، خواہ مسواک نہ ہو، چنانچہ کہتے ہیں ”استاك بالاصابع“ مسواک کے فوائد بے شمار ہیں، علامہ ابن عابدین شامیؒ لکھتے ہیں کہ مسواک کے فوائد ستر سے زیادہ ہیں، ”ادناها امانة الاذنی عن الفم واعلاها تذکیر الشہادتین عند الموت“

عند کل صلوة؛ مسواک کی شرعی حیثیت میں تھوڑا سا اختلاف ہے، علامہ نوویؒ نے مسواک کے سنت ہونے پر ائمتہ کا اجماع نقل کیا ہے، البتہ امام اسحق اور داؤد ظاہری سے دو قول منقول ہیں، ایک وجوب کا اور ایک سنیت کا، ان کا وجوب کے قول پر استدلال حضرت رافع بن خدیج اور عبداللہ بن عمرو بن حنبلہ کی ایک روایت سے ہے؛ ”السؤال واجب غسل الجمعة واجب علی کل مسلم“ رواہ ابو نعیم فی کتاب السؤال و ذکرہ السیوطی فی الجامع الصغیر؛ لیکن حافظ ابن حجرؒ ”تلخیص الجیر“ میں حدیث نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”اسنادہ واچہ (کمزور) لہذا اس سے استدلال درست نہیں، علامہ نوویؒ نے لکھا ہے کہ امام اسحق کی طرف وجوب کے قول کی نسبت صحیح نہیں ہے، بلکہ صحیح یہ ہے کہ وہ بھی جمہور کی طرح سنیت مسواک کے قائل ہیں، اب صرف داؤد ظاہری رہ جاتے ہیں، ان کے بارے میں بھی مشہور یہی ہے کہ

وہ سنت کے قائل ہیں، اور اگر بالفرض وہ وجوب کے قائل ہوں تب بھی ان کا اختلاف اجماع کے لئے مضر نہیں ہے،

پھر جمہور میں یہ اختلاف ہے کہ مسواک سنتِ صلوٰۃ ہے یا سنتِ وضو، امام شافعیؒ اسے سنتِ صلوٰۃ قرار دیتے ہیں، ظاہر یہ ہے بھی ایسا ہی منقول ہے، لیکن حنفیہ اسے سنتِ وضو کہتے ہیں، ثمرۃ اختلاف اس طرح نکلے گا کہ اگر کوئی شخص وضو اور مسواک کر کے ایک نماز پڑھ چکا ہو، اور پھر اسی وضو سے دوسری نماز پڑھنا چاہے تو امام شافعیؒ کے نزدیک تازہ مسواک کرنا مسنون ہوگا اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک چونکہ وہ سنت وضو ہے اس لئے دوبارہ مسواک کرنے کی ضرورت نہ ہوگی، امام شافعیؒ حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں: "لولا ان اشق علی امتی لا مرتبهم بالسواک عند کل صلوٰۃ" حنفیہ اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہاں ایک مضامین محذوف ہے، یعنی "عند وضوء کل صلوٰۃ" جس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی یہی روایت مستدرک حاکم میں ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے: "لولا ان اشق علی امتی لفرضت علیہم السواک مع الوضوء" حافظ ذہبیؒ تلخیص المستدرک میں یہ حدیث نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: "هو علی شرطہما لیس له علۃ" نیز یہی روایت صحیح ابن حبان میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے: "لولا ان اشق علی امتی لا مرتبهم بالسواک مع الوضوء عند کل صلوٰۃ" علامہ بیہقیؒ فرماتے ہیں "اسنادہ صحیح" یہی روایت حافظ ابن حجرؒ نے تلخیص میں ذکر کی ہے، اور اس پر سکوت کیا ہے، جو ان کے نزدیک حدیث کے قابلِ استدلال ہونے کی دلیل ہے، اس کے علاوہ معجم طبرانی میں حضرت علیؓ سے مرفوعاً یہ الفاظ منقول ہیں: "لولا ان اشق علی امتی لا مرتبهم بالسواک مع کل وضوء" علامہ نور الدین سیوطیؒ مجمع الزوائد ج ۱ ص ۲۲۱ باب فی السواک کے تحت اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: "مرآۃ الطبرانی فی الاوسط وفيہ ابن اسحق وهو ثقة مدلس وقد صرح بالتحديث واسنادہ حسن" اس کے علاوہ سنن نسائی، مسند احمد، مستدرک حاکم، صحیح ابن خزیمہ اور صحیح ابن حبان کی روایات سے حنفیہ کا استدلال ہوجن میں "عند کل صلوٰۃ" کے بجائے "عند کل وضوء یا مع کل وضوء" کے الفاظ وارد ہوئے ہیں،

ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ نے ”عند کل صلوٰۃ“ کو اصل قرار دے کر تطبیق کی کوشش کی ہے، یعنی وہ وضو اور نماز دونوں کے وقت مسواک کو مسنون قرار دیتے ہیں، حنفیہ نے ”مع کل وضوء“ کی روایات کو اصل قرار دیے کر ”عند کل صلوٰۃ“ کی روایات میں یہ تاویل کی ہے کہ یہاں مضامین محذوف ہے، ”عند وضوء کل صلوٰۃ“ اور اس پر کچھ عقلی دلائل بھی شاید ہیں، ایک یہ کہ صلوٰۃ والی روایتوں میں ہر جگہ ”عند“ کا لفظ آیا ہے، جو مقارنت حقیقیہ پر دلالت نہیں کرتا، بلکہ اگر مسواک اور صلوٰۃ میں کچھ فصل ہو تب بھی اس پر ”عند کل صلوٰۃ“ کا اطلاق ہو سکتا ہے، اس کے برخلاف وضو والی روایتوں میں بعض جگہ لفظ ”مع“ وارد ہوا ہے جو مقارنت حقیقیہ پر دلالت کرتا ہے،

دوسرے یہ کہ مسواک پاکیزگی حاصل کرنے کا ایک طریقہ ہے، یعنی اس کا تعلق طہارت سے ہے، چنانچہ نسائی، ابن حبان اور مسند احمد کی روایت میں حضرت عائشہؓ کی سند سے یہ الفاظ مروی ہیں، ”السواک مطهرة للفم مرضاة للرب“ نیز سواک کا مقصود بھی تنظیف الاسنان ہے، جو باب طہارت میں سے ہے، اس لئے ظاہر یہ ہے کہ مسواک کو سنت وضو قرار دیا جائے، تیسرے یہ کہ اگر عین نماز کے وقت مسواک مسنون ہو تو بعض اوقات دانتوں سے خون نکلنے کا بھی خدشہ ہے، جو حنفیہ کے نزدیک تو ناقض وضو ہے ہی شافعیہ کے نزدیک پسندیدہ نہ ہوگا، اس لئے کہ نجاست کا خروج تو بہر حال اُن کے نزدیک بھی بُرا ہے، چوتھے یہ کہ روایات سے یہ بات کہیں ثابت نہیں ہوتی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز کے لئے کھڑے ہوتے وقت مسواک فرماتے ہوں، اُن وجوہات کی بناء پر سواک کا صحیح مقام وضو ہی معلوم ہوتا ہے،

احناف اور شوافع کا یہ اختلاف غرضہ دراز سے کتابوں میں نقل ہوتا چلا آ رہا ہے، لیکن حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ محض نزاع لفظی ہے، اور اگر کوئی شخص پُرانے وضو سے نئی نماز پڑھنے کا ارادہ کرے تو حنفیہ کے نزدیک اس کے لئے سواک مسنون ہے، اس لئے کہ شیخ

۱۔ دیبۃ مارواہ احمد عن ابی ہریرۃؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لولا ان اشدق علی امتی لامتہم عند کل صلوٰۃ بوضوء و مع کل وضوء بسواک ۱۲ (مجمع الزوائد، ج ۱ ص ۲۲۱ باب فی السواک)
۲۔ نسائی، ج ۱، کتاب الطہارۃ، الترغیب فی السواک ۱۲

ابن ہمام نے فتح القدیر میں تحریر کیا ہے کہ پانچ مواقع پر مسواک کرنا مستحب ہے، اُن پانچ مواقع میں انہوں نے قیام الی الصلوة کا بھی ذکر کیا ہے، "والاستحباب السنیۃ کلاهما متقاسر بان لا تخالف بینہما ویکفی لرفع الخلاف هذا القدر" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں میں حقیقتہً کوئی اختلاف نہیں،

مسواک سے متعلق ایک بحث یہ ہے کہ مسواک کرنے کا مسنون طریقہ کیا ہے؟ اس سلسلہ میں اتفاق ہے کہ دانتوں میں مسواک عرضاً کیا جائے گا، یہ بات بھی حضرت عطاء بن رباح کی ایک مرفوعہ روایت سے ثابت ہے؛ "قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا شربتم فاشربوا ممسا واذا استکم فاستکوا عرضاً" رواہ ابوداؤد فی مراسیلہ تحت کتاب الطہارۃ، ص ۵، حافظ ابن حجر تلخیص الجیر میں یہ روایت نقل کر کے لکھتے ہیں "فیہ محمد بن خالد القرشی قال ابن القطان لا یعرف قلت وثقہ ابن معین وابن حبان" اس لحاظ سے یہ حدیث حسن تو ہو جاتی ہے، لیکن اس پر یہ اعتراض پھر بھی باقی رہتا ہے کہ یہ عطاء بن ابی رباح کی مرسل ہے، اور اُن کی مراسیل کو اضعف المراسیل کہا جاتا ہے، کما فی تہذیب التہذیب "لیکن اول تو یہ مقام فضائل کا ہے، لہذا اس میں اس درجہ کی ضعیف روایات قابل قبول ہیں، دوسرے حافظ ابن حجر نے "فتح الباری" باب السواک میں یہ حدیث نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ؛ "لہ شاهد موصول عند الحقیقی فی الضعفاء" یہ شاید بھی خواہ سنداً ضعیف ہو لیکن اس سے مرسل عطاء کی تاثیر ضرور ہوتی ہے، پھر حافظ ابن حجر تلخیص الجیر میں لکھتے ہیں کہ عرضاً مسواک کرنا دانتوں میں مسنون ہے، لیکن زبان پر طولاً مسواک کرنا افضل ہے، جیسا کہ صحیحین میں حضرت ابو موسیٰ کی حدیث سے ثابت ہے، اور مسند احمد میں اس حدیث کے الفاظ یہ ہیں؛ "وطرف السواک علی لسانہ یستن الی فوق قال الراوی کأنہ یستن طولاً الخ" (اعلاء السنن ج ۱ ص ۵۳ باب سنیۃ السواک بحوالہ تلخیص الخیر، ج ۱ ص ۲۳)

مسنون یہ ہے کہ مسواک شجرۃ الاراک یعنی پیلو کی ہو، چنانچہ صحیح ابن حبان، معجم طبرانی، اور مسند ابویعلیٰ میں حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت ہے؛ "قال کنت اختبئ لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سواکاً من اراک" ذکرہ الحافظ فی التلخیص لحبیر و سکنت علیہ

س ۵ ج ۱ کتاب الطہارۃ باب السواک، ص ۶۵، اسی طرح مسند احمد ج ۱ ص ۲۲۰ پر ابن مسعود کی روایت

باقی صفحہ آئندہ

نیز علامہ سیثمیؒ نے ”مجمع الزوائد“ ج ۲ ص ۱۰۰ کتاب الصلوٰۃ باب بائی شیء یستاک ” میں حضرت ابو خیرہ الصباحیؓ کی یہ روایت نقل کی ہے ”كنت فی الوفد الذین اتوا النبی صلی اللہ علیہ وسلم فزودنا الاراک نستاک لہ“، الحدیث، علامہ سیثمیؒ فرماتے ہیں ”رواہ الطبرانی فی الکبیر واسنادہ حسن“ وراجع جمع الفوائد ج ۱ ص ۹۲ کتاب الطہارۃ التخلیل والتوالک وغسل الیدین“

یہاں ایک بحث یہ ہو کہ موجودہ زمانہ میں جو برش وغیرہ رائج ہیں، ان سے یہ سنت ادا ہوتی ہے یا نہیں؟ اس کا محقق جواب یہ ہے کہ یہاں دو چیزیں الگ الگ ہیں، ایک سنتہ السواک، دوسرے استعمال المسواک لمسنون، جہاں تک سنتہ السواک کا تعلق ہے فقہار لے لکھا ہے کہ مسواک مسنون کی عدم موجودگی میں کپڑا، منجن، یا محض انگلی کی رگڑ سے بھی سنت مسواک ادا ہو جاتی ہے، اگرچہ استعمال المسواک لمسنون کی سنت ادا نہ ہوگی، یہ حکم بھی ایک حدیث سے ماخوذ ہے، امام دارقطنی، بیہقی، اور ابن عدی نے حضرت انسؓ کی یہ مرفوع حدیث نقل کی ہے ”تجزی من الاصابع“ (بیہقی ج ۱ ص ۴۰ باب الاستیاء بالاصابع)، حافظ ابن حجر نے تلخیص باب السواک ص ۱۰، میں اس کی سند پر کچھ کلام کیا ہے، لیکن ساتھ ہی حافظ ضیاء مقدسیؒ کا یہ قول بھی نقل کیا ہے ”لا ازی بسندہ باسنا“، نیز امام بیہقی نے ہی اسے دوسری سند سے بھی روایت کیا ہے جو قابل اعتبار ہے، اس کے علاوہ مسند احمد میں حضرت علیؓ کا یہ عمل منقول ہے ”انہ دعا بکوز من ماء فغسل وجهہ وکفیه ثلاثا وتمضمض فادخل بعض اصابعہ فیہ“ اس حدیث کے آخر میں حضرت علیؓ نے فرمایا: ”ھذا وضوء رسول اللہ ﷺ“

رفیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) ”عن ابن مسعود انه کان یحتن سواکاً من اراک وکان دقین الساقین فجعلت الريح تکفوه فضحک القوم منه فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثم تمضکون قالوا یا نبی اللہ من دقة ساقیه فقال والذی نفسی بیدہ لہما الثقل فی المیزان من احد“ اسی طرح مسند احمد ج ۳ ص ۳۸۶ پر حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مرتبہم یم یحبتون اراکاً فاعطاه رجل جنی اراکاً فقال لو کنت متوضاً اکلته“ (۱۳) (یہی روایت تلخیص الجیم ج ۱ باب السواک، ص ۶۵ پر حافظ ابن حجر نے بھی ذکر کی ہے، اور لکھا ہے، ”وفی تاریخ البخاری وغیرہ من حدیث ابی خیرہ الصباحی کنت فی الوفد فزودنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالاراک وقال استاکوا لہذا“ ۱۲ از مرتبہ عفی عنہ

صلی اللہ علیہ وسلم "حافظ ابن حجرؒ نے "تلخیص" میں (ج ۱ ص ۱۰۰) باب السواک میں اس حدیث پر نکتہ کیا ہے، نیز مجمع الزوائد ج ۲ ص ۱۰۰ کتاب الصلوٰۃ باب ما یفعل عند عدم السواک میں ایک حدیث اس طرح مروی ہے "عن کثیر بن عبد اللہ بن عمرو بن عوف المزنی عن ابیہ عن جده قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الاصاب تجزئ مجزئ السواک اذا لم یکن سواک" رواہ الطبرانی فی الاوسط وکثیر ضعیف "وقد حسن الترمذی حدیثہ، (اعلاء السنن ج ۱ ص ۵۲) ان روایات کا مجموعہ اصالح کے کافی ہونے پر صراحۃً دلالت کرتا ہے، اسی طرح صاحب ہدایہ فرماتے ہیں "وعند فقہہ یعالج بالاصبع" لہذا منجن یا برش بشرطیکہ اس کا ریشہ پاک ہو اس سے یہ سنت ادا ہو جائے گی، ہاں جن برشوں میں خنزیر کے بال کا ریشہ ہو ان کا استعمال حرام ہے، لیکن استعمال المسواک ہنون اس کی فضیلت صرف زیتون، پیلو اور نیم کی مسواک سے حاصل ہوتی ہے، منجن یا برش کے استعمال سے یہ فضیلت حاصل نہیں ہو سکتی، اس کے علاوہ دانتوں اور مسوڑھوں کے لئے جس قدر فائدہ مند مسنون مسواک ہے اتنی کوئی اور چیز نہیں،

واما محمد بن زعم ان حدیث ابی سلمۃ عن زید بن خالد اصح، امام ترمذیؒ کا مقصد یہ ہے کہ اگرچہ حضرت ابو ہریرہ اور حضرت زید بن خالد الجہنیؓ دونوں کی روایتیں صحیح ہیں، لیکن امام بخاریؒ نے حضرت زید کی روایت کو اصح قرار دیا، اس پر اشکال ہوتا ہے کہ جب زید بن خالد کی روایت اصح ہے تو امام ترمذیؒ نے باب کے شروع میں اسی روایت کو اصل بنا کر کیوں ذکر نہیں کیا، اس کا جواب یہ ہے کہ امام ترمذیؒ کا طریقہ عموماً یہ ہوتا ہے کہ وہ اکثر ایسی احادیث ذکر کرنے کی کوشش کرتے ہیں جو دوسروں نے ذکر نہیں کیں، حضرت زید کی روایت امام بخاریؒ اپنی جامع میں ذکر کر چکے تھے، اس لئے امام ترمذیؒ نے حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کو اصلاً ذکر کیا، دوسرا سوال یہاں پر یہ ہے کہ حضرت زیدؓ کی روایت کو اصح قرار دینے کی وجہ کیا ہے؟ اس کا جواب بظاہر یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ والی روایت میں ایک راوی محمد بن عمرو ہیں جو اونچے معیار کے راوی نہیں ہیں، اس کے علاوہ حضرت زیدؓ کی روایت میں ایک اضافہ بھی

موجود ہے لہذا "زيادة الثقة مقبولة" کے قاعدہ سے وہ روایت زیادہ محتمل ہے،
محمد بن ابراہیم، ثقہ راوی ہیں، البتہ امام احمد نے فرمایا کہ انہوں نے بعض منکرینہ نہیں
بھی روایت کی ہیں۔

بَابُ مَا جَاءَ إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ مَنَامِهِ فَلَا يَغْسِنُ يَدَهُ فِي الْأَنَاءِ

ابوالولید؛ ان کا پورا نام احمد بن عبد الرحمن بن بکار ہے، یہ صدوق ہیں، بعض لوگوں نے
انہیں ضعیف قرار دیا ہے، لیکن صحیح یہ ہے کہ ان کی تضعیف کی کوئی مضبوط دلیل موجود نہیں،
الولید بن مسلم؛ یہ بھی صدوق ہیں، البتہ تدلیس تسویہ کے عادی ہیں، تدلیس تسویہ کا
مطلب ہے "اسقاط الضعیف من بین الثقتین" اور یہ تدلیس کی قبیح ترین قسم ہے، ان کا
محمول یہ تھا کہ یہ بہت سی حدیثیں "عن الادزاعی عن الزہری" کہہ کر روایت کرتے تھے، حالانکہ
ادزاعی اور زہری کے درمیان واسطہ ہوتا تھا، بعض لوگوں نے انہیں منع بھی کیا، لیکن وہ نہیں مانے
عن الادزاعی؛ یہ حدیث و ثقہ کے مشہور امام ہیں اور باتفاق ثقہ ہیں،

اذا استيقظ احدكم من الليل؛ اس حدیث کی بعض روایتوں میں من الليل کی قید
مذکور ہے، اور بعض میں نہیں، امام شافعیؒ نے عدم تفسید کو راجح قرار دیا، حنفیہ اور جمہور فقہاء
کا بھی یہ مسلک ہے، کہ اس حکم میں رات اور دن کی کوئی تفصیل نہیں ہے، یعنی غسل الیدین کا
یہ حکم ہر نیند سے بیداری کے وقت ہے، رات کی نیند کے ساتھ مخصوص نہیں، لیکن امام احمدؒ نے
اس حکم کو رات کے ساتھ مخصوص کیا ہے، وہ "من الليل" کی قید سے استدلال کرتے ہیں، حنفیہ وغیرہ
کے نزدیک من الليل کی قید احترازی نہیں اتفاقی ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ صحیح بخاری میں
یہ روایت لیل کی قید کے بغیر آئی ہے، امام ترمذیؒ نے اگرچہ روایت لیل کی قید کے ساتھ ذکر کی ہے
لیکن ترجمہ الباب بخاری کی روایت کے مطابق قائم کیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی
جمہور کے مسلک کو ترجیح دیتے ہیں، نیز یہ حکم معلول بالعلت ہے، اور اس کی علت خود آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے بتائی ہے، یعنی "فانه لا يدري اين بأت يداه" اور یہ اندیشہ رات اور دن میں
برابر ہے، لہذا حکم بھی برابر ہوگا،

فلایدخل يده في الأناة؛ اس میں اختلاف ہے کہ غسل الیدین کا یہ حکم کس درجہ کا

ہے؛ امام اسحق اور داؤد ظاہری اس کو وجوب کے لئے قرار دیتے ہیں، اور علامہ ابن قدامہ نے
 المغنی میں امام احمد کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک یہ حکم وجوبی ہے، لیکن امام شافعیؒ اس
 حکم کو علی الاطلاق مسنون کہتے ہیں، اور امام مالکؒ علی الاطلاق مستحب، حنفیہ کے نزدیک اس مسئلہ
 میں تفصیل ہے، جسے علامہ ابن نجیمؒ نے "البحر الرائق" میں بیان کیا ہے، کہ اگر ہاتھوں پر نجاست
 لگنے کا یقین ہو، تو غسل الیدین فرض ہے اور ظن غالب ہو تو واجب ہی، اور اگر شک ہو تو مسنون
 ہے، اور اگر شک بھی نہ ہو تو مستحب ہی، دراصل جہور نے یہاں توہم نجاست کو حکم کی علت قرار
 دیا ہے، اسی لئے حکم کا مدار اس پر ہے اور اسی وجہ سے نہ ان کے نزدیک رات اور دن کی کوئی
 تفصیل ہے اور نہ یہ حکم وجوب کے لئے ہے، کیونکہ دہم سے وجوب ثابت نہیں ہوتا، اس کے برخلاف
 امام احمد کوئی علت مستنبط کرنے کے بجائے حدیث ترمذیؒ کے ظاہری الفاظ پر عمل کرتے ہیں
 اسی لئے انھوں نے رات اور دن کی تفصیل کر دی ہے، اور حکم کو وجوب کے لئے مانا ہے،

یہاں ایک مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اس حکم پر عمل نہ کرے اور بیداری کے بعد ہاتھوں کو
 دھوئے بغیر برتن میں ڈال دے تو اس کا کیا حکم ہے؟ حضرت حسن بصریؒ سے منقول ہے کہ برتن
 کا پانی مطلقاً نجس ہو جائے گا، امام احمدؒ کے نزدیک اگر پانی کثیر ہو تو نجس نہیں ہوگا، قلیل ہو
 تو نجس ہو جائے گا، امام شافعیؒ کے نزدیک پانی نجس تو نہ ہوگا، لیکن اس میں کراہت آجائے گی،
 امام مالکؒ کے نزدیک پانی بلا کراہت پاک ہوگا، اور حنفیہ کے نزدیک وہی تفصیل ہے
 جو ماقبل میں گذری،

علامہ نوویؒ نے امام شافعیؒ اور دیگر فقہاء سے نقل کیا ہے کہ غسل الیدین بعد
 الاستیقاظ من منام کے حکم کا پس منظر یہ ہے کہ اہل عرب عموماً ازار یا تہبند پہنتے تھے اور
 ملک گرم تھا، پسینہ خوب آتا تھا اور عام طور سے استنجاء بالہجاء کا رواج تھا، اس لئے اُس دور
 میں اس بات کا بڑا احتمال تھا کہ سوتے ہوئے انسان کا ہاتھ کسی مقام نجس تک پہنچ جائے،
 اور ملوث ہو جائے، اس لئے یہ حکم دیا گیا، اس کا تقاضا یہ ہے کہ جس شخص نے استنجاء بالما کر کیا ہو یا
 شلوار پہن رکھی ہو تو اس کے لئے یہ حکم نہیں،

لیکن علامہ ابوالولید باجی مالکیؒ نے فرمایا کہ اس معاملہ میں اہل عراق کا قول زیادہ
 پسندیدہ ہے، کہ دراصل یہ حکم ہمارت کے بجائے نظافت سے متعلق ہے، یعنی اگرچہ ہاتھ کے
 نجس ہونے کا احتمال نہ ہو تب بھی سونے کے بعد ہاتھوں کو بغیر دھوئے پانی میں ڈال دینا نظافت

کے خلاف ہے اور شریعت میں ہمارے ساتھ نفاذت بھی مطلوب ہے، لہذا یہ حکم صرف اس
 دو کے ساتھ مخصوص نہیں تھا، بلکہ تمام انسانوں تمام زمانوں اور ہر خطہ کے لئے یہ حکم عام ہے،
 حتیٰ یفزع علیہما مرتین او ثلاثاً، صاحب ہدایہ نے اس حدیث سے وضو کی ابتداء میں
 غسل الیدین الی الرسغین کی سنت پر استدلال کیا ہے، لیکن شیخ ابن ہمام نے فتح القدیر میں
 حافظ زلیعی نے "نصب الرایہ" میں علامہ اکمل الدین باری نے "عنایہ شرح ہدایہ" میں "ملک العلماء"
 کاسانی نے "بدائع" میں اور علامہ ابن رشد نے "بدایۃ المجتہد" میں یہ تصریح کی ہے کہ اس حدیث کا
 تعلق سنن وضو سے نہیں، بلکہ "احکام المیاء" سے ہے، اور یہی قول راجح ہے، اس لئے کہ اس
 حدیث میں وضو کا کوئی ذکر نہیں اور سیاق کلام اس مقصد کے لئے ہوا ہے کہ متوہم النجاستہ
 ہاتھوں سے پانی کو خراب نہ کیا جائے، لہذا اس کا مقصد پانی کو طاہر یا نظیف رکھنا ہے، نہ کہ وضو
 کی سنتیں بتلانا، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وضو کی ابتداء میں غسل الیدین مسنون نہیں
 بلکہ واقعہ یہ ہے کہ وہ مسنون ہے، لیکن اس کی سنت حدیث باب سے ثابت نہیں ہوتی، بلکہ
 اُن احادیث سے ثابت ہوتی ہے جن میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کی پوری صفت
 بیان کی گئی ہے، اُن میں سے بہت سی احادیث میں مذکور ہے کہ آپ وضو شروع کرنے سے پہلے
 اپنے دست مبارک دھویا کرتے تھے،

بَابُ فِي التَّسْمِيَةِ عِنْدَ الْوُضُوءِ

نصر بن علی؛ یہ نصر بن علی الجہضمی ہیں، ائمہ ستہ کے استاذ ہیں، دسویں طبقہ سے تعلق
 رکھتے ہیں، بصری ہیں، ثقہ ہیں،

بشر بن معاذ العقدی؛ بفتح العین والفاء، امام ترمذی کے استاذ اور دسویں طبقہ
 کے محدث ہیں، ثقہ ہیں،

بشر بن المقصل، ثقہ، ثبت، عابد،

عبد الرحمن بن حرملة؛ صدوق ہیں،

ابی ثفال المرسی؛ بکسر المثناة وضم المیم وتشدید الراء، ان کا پورا نام شامہ بن وائل بن
 حصین ہے، بعض اوقات دادا کی طرف منسوب کر کے انھیں شامہ بن حصین بھی کہتے ہیں، صدق ہیں
 ریاح بن عبد الرحمن؛ بفتح الراء، یہ بھی صدوق ہیں، البتہ انھیں کبھی کبھی دہم ہو جاتا ہے

عن جَدِّتہ ؛ ان سے مراد اسماء بنت سعید بن زید ہیں، بعض حضرات نے انھیں صحابیات میں سے شمار کیا ہے، اور بعض نے مجہولات میں سے،

عن ابیہما؛ ان سے مراد حضرت سعید بن زید ہیں، جو عشرہ مبشرہ میں سے ہیں،
لا وضوء لمن لم یذکر اسم اللہ علیہ ؛ وضو میں تسمیہ کی کیا حیثیت ہے؟ اس کے بارے میں فقہاء کا تھوڑا سا اختلاف ہے، حنفیہ، شافعیہ، مالکیہ، اور حنابلہ چاروں سے ایک روایت سنیت کی ہے، اور ایک استحباب کی، حنفیہ میں سے صاحب ہدایہ نے استحباب کی روایت کو ترجیح دی ہے، البتہ حنفیہ میں سے شیخ ابن ہمامؒ نے وجوب تسمیہ کو اختیار کیا ہے، لیکن ان کے شاگرد خاص علامہ قاسم بن قطلوبغا فرماتے ہیں، ”تفرّدات شیخی غیر مقبولة“، اور ابن ہمامؒ نے تقریباً درجہ مقامات پر تفرّد کیا ہے، جن میں سے ایک مقام یہ ہے، امام مالکؒ سے سنیت و استحباب کی روایات کے علاوہ ایک روایت بدعت ہونے کی بھی ہے، لیکن قاضی ابوبکر بن عربیؒ نے بدعت والی روایت کا انکار کیا ہے، شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک اصح یہ ہے کہ تسمیہ فی الوضوء مسنون ہے، حنابلہ کی دو روایتوں میں سے استحباب کی روایت کو علامہ ابن قدامہؒ نے جو فقہ حنبلی کے مستند ترین راوی ہیں، ترجیح دی ہے، امام احمدؒ کی طرف وجوب کی نسبت صحیح نہیں، کیونکہ ابن قدامہؒ نے ان کی دوسری روایتیں نقل کی ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ ائمہ اربعہ میں سے کوئی بھی تسمیہ کے وجوب کا قائل نہیں ہے، البتہ امام اسحاق بن راہویہ اور بعض اہل ظاہر اس روایت سے استدلال کر کے کہتے ہیں کہ وضو میں تسمیہ واجب ہے، اُن کے نزدیک جان بوجھ کر تسمیہ چھوڑ دیا تو وضو کا اعادہ واجب ہے، البتہ نسیاناً چھوٹا ہو تو معاف ہے،

جمہور حدیث باب میں نفی کو نفی کمال پر محمول کرتے ہیں، نہ کہ نفی جواز پر، کافی قولہ علیہ السلام ”لا صلوة لجار المسجد الا فی المسجد“ رداء، قطنی جلد اول کتاب الصلوة باب لحت لجار المسجد علی الصلوة فیہ الا من عذر ص ۴۲۰، اور اس تاویل کی وجہ مندرجہ ذیل ہیں:-

① تسمیہ کا وجوب کسی بھی قوی روایت سے ثابت نہیں، اور حدیث باب بھی اپنی تمام اسانید کے ساتھ ضعیف ہے، جیسا کہ امام ہمسدؒ کا قول خود امام ترمذیؒ نے نقل کیا ہے کہ: ”لا أعلم فی هذا الباب حدیثاً لہ اسناد جید“ اس کی وجہ یہ ہے کہ اول تو حدیث باب کا مدار رباح بن عبد الرحمن پر ہے، اور حافظ ابن حجرؒ نے ”التلخیص الحجیر“ (ج ۱ ص ۴۲) میں

میں انھیں مجہول قرار دیا ہے نیز حافظؒ نے امام ابو زرہ اور ابو حاتم کا قول بھی نقل کیا ہے، کہ انھوں نے بھی رباح کو مجہول کہا ہے، اس پر اشکال ہو سکتا ہے کہ امام ابن حبانؒ نے رباح کو "کتاب الثقات" میں ذکر کیا ہے، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ علامہ سیوطیؒ نے "تدریب الراوی" میں تصریح کی ہے کہ امام ابن حبانؒ کی اصطلاح جمہور محدثین سے بالکل الگ ہے، اور وہ یہ کہ اگر کسی شخص سے کوئی ثقہ روایت کر رہا ہو تو وہ اس کی چہالت کے باوجود اسے ثقہ قرار دیتے ہیں، لہذا محض کسی راوی کے ابن حبانؒ کی کتاب الثقات میں مذکور ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ راوی نفس الامر میں بھی ثقہ ہو۔

حدیث باب میں دوسرا ضعف اس بنا پر ہے کہ اس میں ابو ثفال المرزی آئے ہیں اور علامہ بیہقیؒ "مجمع الزوائد" میں لکھتے ہیں کہ "قال البخاری فی حدیثہ نظر"

(۲) بہت سے صحابہ کرامؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کی حکایت پوری تفصیل کے ساتھ بیان فرمائی ہے، اس میں کہیں تسمیہ کا ذکر نہیں ملتا، اگر تسمیہ واجب ہوتا تو ان احادیث میں اس کا ذکر ضرور ہونا چاہئے تھا،

(۳) دارقطنی، بیہقی میں حضرت ابو ہریرہؓ وغیرہ سے مرفوعاً مروی ہے کہ "من توضأ فذکر اسم اللہ علی وضوئہ کان طهوراً لجسدہ" قال ومن توضأ ولم یذکر اسم اللہ علیہ کان طهوراً لا اعضائہ (دارقطنی ج ۱ ص ۴، ۵، باب التسمیۃ علی الوضوء و سنن کبیری یہی ج ۱ ص ۲۴ باب التسمیۃ علی الوضوء، اسی طرح بیہقی جلد اول صفحہ ۴ پر اسی باب میں حضرت ابو ہریرہؓ ہی سے مروی ہے، قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من توضأ و ذکر اسم اللہ تطہر جسدہ کلہ ومن توضأ ولم یذکر اسم اللہ لم یطہر الا موضع الوضوء، اس سے معلوم ہوا کہ بغیر تسمیہ کے بھی وضو معتبر ہوتا ہے، اس پر اعتراض کیا جاتا ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے، کیونکہ حضرت ابو ہریرہؓ کی اس حدیث میں "مرد اس بن محمد" اپنے والد سے روایت کر رہے ہیں، اور یہ دونوں ضعیف ہیں، اور یہی

۱۔ تدریب الراوی نور (۱)، الکلام علی صحیح ابن حبان، ص ۵۳،

۲۔ مجمع الزوائد و آخر باب فرض الوضوء، ج ۱ ص ۲۲۸،

۳۔ راجع لتحقيق ہذا الحدیث حاشیۃ الکوکب الدرری ج ۱ ص ۲۴ و تلخیص للحافظ ج ۱ ص ۶، سنن الوضوء۔

روایت دارقطنی و بیہقی ہی نے ابن عمرؓ سے بھی روایت کی ہے، اس میں ابو بکر الداہری ممتروک ہیں اور ان کے بارے میں کہا گیا ہے کہ یہ حدیثیں اپنی طرف سے بھی گھڑ لیتے ہیں، بیہقی اور دارقطنی نے یہ روایت حضرت ابن مسعودؓ سے بھی روایت کی ہے، اس میں یحییٰ بن ہاشم سمسار ممتروک ہیں، اور یہی حدیث عبد الملک بن حبیب عن اسمعیل بن عیاش عن ابان کے طریق سے مرسل مروی ہے، لیکن یہ ایک ضعیف ترین مرسل ہے، اور مصنف ابن ابی شیبہ ج ۱ ص ۳ میں یہی الفاظ حضرت ابو بکر صدیقؓ سے موقوفاً مروی ہیں، لیکن اس میں لیث بن ابی سلیم اور حسن بن عمارہ متکلم فیہ ہیں، لہذا یہ روایت ضعیف ہی، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ جس طرح حدیث باب کو ضعیف کے باوجود تعدد طرق کی بناء پر قبول کر لیا گیا، اسی طرح یہ حدیث بھی تعدد طرق کی وجہ سے حسن لغیرہ کے مرتبہ میں آگئی ہے،

(۴) علامہ نیمویؒ نے آثار السنن ص ۳۰ میں معجم صغیر طبرانی کے حوالہ سے حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک مرفوع حدیث ذکر کی ہے، "قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَا أَبَاهُ رِيحٌ إِذَا قَوَضَاتٍ فَقُلْ بِسْمِ اللَّهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ فَإِنْ حَفِظْتَكَ لَا تَبْرَحَ تَكْتُبُ لَكَ الْعَسَنَاتِ حَتَّى تَحْدُثَ مِنْ ذَلِكَ الْوَضْعِ" علامہ بیہقی مجمع الزوائد ص ۲۲۰ ج ۱ باب التسمیہ عند الوضوء میں یہ حدیث ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں "اسنادہ حسن" یہ حدیث استحباب پر صریح ہے، کیونکہ اس میں الحمد للہ کہنے کا بھی حکم دیا گیا ہے، جس کے وجوب کا کوئی قائل نہیں،

(۵) علامہ عثمانیؒ نے اعلیٰ السنن (ج ۱ ص ۴۴) میں اپنے مسلک پر اس حدیث مرفوعہ سے استدلال کیا ہے، جسے علامہ علی المتقیؒ نے کنز العمال آداب الوضوء میں امام مستغفریؒ کی کتاب الدعوات کے حوالہ سے نقل کیا ہے: "عَنْ الْبَرَاءِ مَرْفُوعًا مِنْ عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ حِينَ يَتَوَضَّأُ بِسْمِ اللَّهِ ثُمَّ يَقُولُ لِكُلِّ عَصَا شَهِدْ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ ثُمَّ يَقُولُ حِينَ يَفْرُغُ اللَّهُمَّ اجْعَلْنِي مِنَ التَّوَّابِينَ وَاجْعَلْنِي مِنَ الْمُتَطَهِّرِينَ أَلَا فَتَحْتَ لَهُ ثَمَانِيَةَ أَبْوَابِ الْجَنَّةِ يَدْخُلُ مِنْ أَيِّهَا شَاءَ فَإِنْ قَامَ مِنْ فَوْرَةِ ذَلِكَ فَصَلَّى رَكْعَتَيْنِ يَقْرَأُ فِيهِمَا وَيَعْلَمُ مَا يَقُولُ انْقُصَ مِنْ صَلَوَتِهِ كَيَوْمٍ وَلَدَتْهُ أُمُّهُ ثُمَّ يَقَالُ لَهُ اسْتَأْنَفْتُ الْعَمَلَ" مستغفریؒ نے اس حدیث کو حسن غریب کہا ہے، اس حدیث میں تسمیہ کو دو سرکار اذکار مسنونہ کے ساتھ موجب

فضیلت قرار دیا گیا ہے، دوسرے اذکار باتفاق واجب نہیں، لہذا تسمیہ بھی واجب نہیں بلکہ مستحب مسنون ہوگا۔

⑥ حنفیہ کے اصول کے مطابق تسمیہ کے عدم وجوب پر ایک اصولی دلیل ہے کہ تسمیہ کا

ثبوت اخبارِ آحاد سے ہوا ہے، اور ان کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی نہیں ہو سکتی،

④ امام طحاویؒ نے نفی وجوب تسمیہ پر حضرت جابر بن قنفذہ کی روایت سے استدلال

کیا ہے؟ قَالَ رَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ يَتَوَضَّأُ فَسَلَّمْتُ عَلَيْهِ فَلَمْ يَرِدْ

عَلَيَّ فَلَمْ تَأْخُذْهُ مِنْ وَضُوْعِهِ قَالَ إِنَّهُ لَمْ يَمْنَعْهُ أَنْ أَسْرَدَ عَلَيْكَ إِلَّا أَنِّي كُنْتُ عَلَى

غَيْرِ طَهْرٍ، وجہ استدلال یہ ہے کہ علیکم السلام میں صراحتہ اللہ کا نام نہیں، اس کے باوجود

آپ نے اسے ترک فرمایا، تو بسم اللہ جس میں صراحتہ اللہ کا نام موجود ہے اسے آپ بے وضو

ہونے کی حالت میں کیسے پڑھ سکتے ہیں؟ اس پر اشکال ہوتا ہے کہ اس روایت سے تو تسمیہ

عند الوضوء کی کراہت معلوم ہوتی ہے، حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں، اس کا جواب حضرت

شاہ صاحبؒ نے یہ دیا ہے کہ امام طحاویؒ کا اصل مقصد یہ ہے کہ اس روایت سے عدم وجوب

معلوم ہو گیا، رہا اس کا مسنون و مستحب ہونا سو وہ اس روایت سے معلوم نہیں ہوتا، لیکن اس

کے اثبات کے لئے دوسری روایتیں موجود ہیں،

لیکن انصاف کی بات یہ ہے کہ اس حدیث سے استدلال کمزور ہے، کیونکہ خود مستدلین اسے

اس زمانہ پر محمول کرتے ہیں جبکہ ذکر اللہ علی غیر الوضوء جائز نہ تھا، اور یہ بھی مانتے ہیں کہ بعد میں وہ

جائز ہو گیا، اس لئے یہ کیوں نہیں ہو سکتا کہ تسمیہ کا وجوب اس واقعہ کے بعد ہوا ہو،

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْمُضْمَضَةِ وَالِاسْتِنْشَاقِ

”مضمضہ“ کے معنی ہیں ”تحریر الماء فی الفم ثم مَجَّه“ اس سے معلوم ہوا کہ مضمضہ

پانی کو منہ میں داخل کرنے، حرکت دینے اور باہر پھینکنے کے مجموعہ کا نام ہے، اور ”مج“ صرف باہر

پھینکنے کو کہتے ہیں، اور استنشاق نَشْوَقٌ يَنْشَوُقُ نَشْوَقًا سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں ادخال

الريح فی الانف ”یعنی سونگھنے کے اور باب استفعال میں ادخال الماء فی الانف کے ہیں

۱۵ أخرجه النسائي في باب ردّات السلام بعد الوضوء وأخرجه أبو داود وابن ماجه وابن حبان في صحيحه والحاكم

في المستدرک باختلاف في اللفظ (معارف السنن ج ۱ ص ۱۵۶)

اس کے برخلاف انتشار یا استنثار کے معنی ہیں اخراج الماء من الالف،

حماد بن زید، ثقہ راوی ہیں،

جریر، ان کے بارے میں بعض علماء رجال نے کلام کیا ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ آخری عمر میں ان کا حافظہ کمزور ہو گیا تھا،

عن منصور، ان سے مراد منصور بن المعتمر ہیں جو کوفہ کے ثقہ راویوں میں سے ہیں،

ہلال بن یساف، اکثر محدثین نے ان کو بحسب الیاء ضبط کیا ہے، اور علامہ خزاز جی نے

بفتح الیاء، اوساط التابعین میں سے ہیں اور ثقہ ہیں،

اذا توضأت فانتثر، اس حدیث میں صرف استنثار کا ذکر ہے، حالانکہ ترجمہ الباب میں

مضمضہ کا بھی ذکر ہے، اس عدم مناسبت کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں، جن میں سب سے

بہتر یہ ہے کہ امام ترمذی نے ”وفی الباب“ کے ذریعہ جن روایات کی طرف اشارہ کیا ہے ان میں

مضمضہ کا ذکر موجود ہے،

مضمضہ اور استنشاق کی حیثیت کے بارے میں تھوڑا سا اختلاف ہے، چنانچہ امام ترمذی

نے اس بارے میں تین مذاہب ذکر کئے ہیں،

پہلا مسلک، ابن ابی لیلیٰ، عبد اللہ بن المبارک، امام حماد اور امام اسحاق کا ہے،

وہ یہ کہ مضمضہ اور استنشاق دونوں وضو اور غسل دونوں میں واجب ہیں یہ حضرات حدیث باب استدلال

کرتے ہیں، جس میں استنثار کے ساتھ صیغہ امر استعمال ہوا ہے، اسی سے مضمضہ کا وجوب بھی ثابت

ہوتا ہے، لعدم القائل بفصل، نیز مضمضہ کے وجوب پر ان کا استدلال ایک اور روایت سے بھی

ہے، جو ابو داؤد میں حضرت لقیط بن صبرہ سے مروی ہے، ”اذا توضأت فمضمض“ وقال

الحافظ فی الفتح ان اسنادھا صحیح

دوسرا مسلک، امام مالک اور امام شافعی کا ہے، جو مضمضہ اور استنشاق دونوں

کو وضو اور غسل دونوں میں سنت کہتے ہیں، ان کا استدلال ”عشر من الفطرة“ والی مشہور

حدیث سے ہے، جس میں مضمضہ اور استنشاق کو بھی شمار کیا گیا ہے، نیز ابو داؤد میں روایت ہے

کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اعرابی سے فرمایا: ”توضأ کما امرک اللہ“ اور قرآن کیم

لہ کذا فی نیل الاوطار باب المضمضة والاستنشاق (ج ۱ ص ۱۲۲) لہ کما فی روایۃ عائشہؓ فی ابی داؤد (ص ۱۸۱) باب سوک من لفطرة
نیز اسی باب میں حضرت عمار بن یاسرؓ کی روایت بھی موجود ہے، قال ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال ان من لفطرة المضمضة والاستنشاق اللہ

میں باری تعالیٰ کا کوئی امر مضمضہ اور استنشاق سے متعلق نہیں ہے، اس سے معلوم ہوا کہ وہ واجب نہیں، شرافع اور مالکیہ حدیث باب میں صیغہ امر کو استحباب پر محمول کرتے ہیں،

تلیس امسک حنفیہ اور سفیان ثوری وغیرہ کا ہے، جنکے نزدیک مضمضہ اور استنشاق دونوں منیت اور غسل میں واجب ہیں وضو کے باب میں حنفیہ کی دلیل یہی ہے، حاشا فعیہ اور مالکیہ کی ہے، نیز حنفیہ کے مسلک کے دوسرے مضبوط دلائل موجود ہیں،

① غسل کے باب میں حضرت گنگوہیؒ نے ”وَأِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطْمَئِنُّوا“ سے استدلال کیا ہے، کہ اس میں مبالغہ کا صیغہ استعمال ہوا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ غسل کی طہارت وضو کی طہارت سے زیادہ ہونی چاہئے، اب یہ زیادتی یا کیفاً ہوگی یا کمّاً، کیفیت میں زیادتی معہود فی شرع نہیں، لہذا لامحالہ یہ زیادتی کمّاً ہوگی، پھر کم کی زیادتی دو طرح ہو سکتی ہے، ایک یہ کہ تعداد غسل میں اضافہ کیا جائے، اور دوسرے یہ کہ اعضاء مغسولہ میں اضافہ ہو، تعداد غسل میں اضافہ کا بھی کوئی رستہ نہیں، اس لئے کہ حدیث میں ہے ”فَمَنْ نَادَى عَلَى هَذَا فَقَدْ تَعَدَّى وَظَلَمَ“ لہذا ثابت ہوا کہ زیادتی اعضاء مغسولہ میں ہوگی، پھر اس کی بھی دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ جن اعضاء کا غسل وضو میں بالکل نہیں ہے، انہیں غسل میں دھویا جائے، جیسے کہ سینہ اور پیٹ وغیرہ، اور دوسرے یہ کہ جن اعضاء کا غسل وضو میں مسنون تھا، ان کو غسل میں واجب قرار دیا جائے، جیسا کہ مضمضہ اور استنشاق، اس دوسری قسم کے مبالغہ کا تقاضا یہی ہے کہ مضمضہ اور استنشاق کو غسل میں واجب کہا جائے،

② امام دارقطنیؒ نے اپنی سنن (ج ۱ ص ۱۱۵) میں باب مادی فی المضمضۃ و الاستنشاق فی غسل الجنابة کے عنوان سے ایک مستقل باب قائم کیا ہے، اس میں حضرت محمد بن سیرینؒ سے مرسل یہ روایت نقل کی ہے: ”قَالَ أَمْرُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْأَسْتِنْشَاقِ مِنَ الْجَنَابَةِ ثَلَاثًا“ اس کی سند صحیح ہے، جسے امام دارقطنیؒ نے بھی تسلیم کیا ہے، اور مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے، بالخصوص محمد بن سیرینؒ کی مراسیل قوی ترین مراسیل میں سے ہیں، چنانچہ علامہ ابن تیمیہؒ نے ”مہناج السنہ میں لکھا ہے: ”وَمُحَمَّدُ بْنُ سِيرِينَ مِنْ أَوْثَقِ النَّاسِ مَنْطِقُهُ مَرَايِلُهُ مِنَ الْمَرَايِلِ“ نیز محمد بن سیرینؒ کی مراسیل کو شافعیہ بھی قبول کرتے ہیں، گمناح شرح بہ النووی فی مقدمۃ شرح المہذب“ اس حدیث میں ”مِنْ الْجَنَابَةِ“ کی قید واضح طور سے یہ بتا رہی ہے کہ مضمضہ اور استنشاق کا جو حکم جنابت کی حالت میں دیا گیا ہے وہ وضو والے حکم سے اعلیٰ ہے، اور جب یہ بات متفق علیہ ہے کہ وضو میں مضمضہ اور استنشاق

کم از کم سنت میں تو غسل میں اُن کو واجب ہی کہا جاسکتا ہے،

(۳) امام دارقطنیؒ نے ”باب ماروی فی المضمضة والاستنشاق فی غسل لجنبہ“ ہی میں ابو حنیفہ عن ابن راشد عن عائشہ بنت عجرہ کے طریق سے نقل کیا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ سے پوچھا گیا کہ جو جنبی شخص مضمضہ اور استنشاق بھول جائے تو اس کا کیا حکم ہے، تو حضرت ابن عباسؓ نے جواب دیا ”یضمض ویستنشق ویعید الصلوۃ“ (دارقطنی ج ۱ ص ۱۱۱) حضرت ابن عباسؓ کا یہ فتویٰ حنفیہ کے مسلک پر صریح ہے، امام دارقطنیؒ نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ ”عائشہ بنت عجرہ لا تقوم بہ احجۃ“ لیکن امام دارقطنیؒ کا یہ اعتراض حنفیہ کے لئے مضر نہیں، کیونکہ عائشہ بنت عجرہ کے بارے میں یہ اختلاف ہے کہ وہ صحابیہ تھیں یا نہیں کہا نقلہ الذہبی فی میزان الاعتدال والحافظ فی لسان المیزان، اگر ان کو صحابیہ مانا جائے تب تو کوئی اشکال ہی نہیں، لان الصحابة کلہم عدول“ اور اگر تابعیہ قرار دیا جائے تب بھی اُن کے ثقہ اور قابل اعتماد ہونے کے لئے یہ بات کافی ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے نہ صرف اُن سے روایت کی ہے بلکہ اس سلسلہ میں اُن کی روایت پر اپنے مسلک کی بنیاد رکھی ہو، امام دارقطنیؒ، امام شافعیؒ، حافظ ذہبیؒ یا حافظ ابن حجرؒ اُن کے بارہ میں زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ اُن کا حال معلوم نہیں، لیکن امام ابو حنیفہؒ نے براہ راست عائشہ بنت عجرہ سے سماع کیا ہے، لہذا وہ اُن سے جتنے واقف ہو سکتے ہیں کوئی اور اتنا واقف نہیں ہو سکتا، لہذا اگر دوسرے حضرات کے نزدیک وہ مجہول ہوں تو یہ امام ابو حنیفہؒ کے خلاف کوئی حجت نہیں، اس کے علاوہ علامہ عثمانیؒ نے ”اعلام السنن“ میں فرمایا کہ حافظ ذہبیؒ نے ”تخرید“ (ج ۱ ص ۳۰۲) میں لکھا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے علاوہ عائشہ بنت عجرہ سے حجاج بن ارطاة بھی روایت کرتے ہیں، اور قاعدہ یہ ہے کہ جس شخص سے دو آدمی روایت کرتے ہوں، اس کی جہالت مرتفع ہو جاتی ہے، نیز یحییٰ بن معین نے عائشہ بنت عجرہ کو معروف قرار دیا ہے، چنانچہ فرمایا ”لہا صحیح۔۔۔ ان وجوہات کی بناء پر یہ دلیل چنداں محل اعتراض نہیں،

(۴) اصحاب سنن نے حضرت علیؓ کی معروف حدیث روایت کی ہے، ”تحت کل شعرة“

لہ قال الذہبی قلت روی عنہ ابو حنیفہ وروی عثمان بن ابی راشد عنہا وبقال لہا صحیۃ ولم ینتہ ذلک (میزان الاعتدال) لہ راجع ج ۳ / ۲۲۷ فانہ ذکر منشأ الغلط فی القول لہا ینتہا ۱۲

جَنَابَةِ فَاغْسِلُوا الشَّعْرَ اَنْفَوا الْبَشْرَةَ اور ناک میں بھی بال ہوتے ہیں، اس لئے وہ بھی ذاب
 لُغْلُغ ہوگی، اور جب استنشاق واجب ہوگا تو مضمضہ بھی واجب ہوگا، لعدم القائل بالفصل،
 ⑤ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غسل میں مضمضہ اور استنشاق پر مواظبت من غیر ترک
 شریائی ہی جو دلیل وجوب ہے، اگر اس پر یہ اعتراض کیا جائے کہ ایسی مواظبت وضو میں بھی ثابت
 ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مواظبت اخبار احاد سے ثابت ہوئی ہے، اگر اس مواظبت کی بنا پر
 مضمضہ اور استنشاق کو وضو میں بھی واجب قرار دیا جائے تو اخبار احاد سے کتاب اللہ پر زیادتی
 لازم آئے گی، کیونکہ وضو کے اعضاء مغسولہ کتاب اللہ نے خود متعین کر دیئے ہیں، اس کے برخلاف
 غسل میں ان دونوں کو واجب قرار دینے سے کتاب اللہ پر کوئی زیادتی نہیں ہوتی، کیونکہ کتاب اللہ
 میں غسل کا مفصل طریقہ نہیں بتایا گیا، بلکہ صرف ”قَاطِئُ مَرُّوْا“ کا حکم دیا گیا ہے، اور اس لفظ
 سے وجوب ہی کی تائید ہوتی ہے، لہذا یہ اخبار احاد اس کی تفسیر بنیں گی، نہ کہ اس کے لئے نسخ یا
 اس پر زیادتی،

وبعض اهل الكوفة؛ ان سے مراد حنفیہ ہیں، امام ترمذیؒ نے اپنی کتاب میں کہیں بھی
 امام ابو حنیفہؒ کا قول ان کا نام لے کر ذکر نہیں کیا، اس سے بعض لوگوں نے یہ سمجھا کہ وہ احناف
 کے اس قدر مخالف ہیں کہ ان کا نام لینا بھی گوارا نہیں کرتے، لیکن یہ خیال غلط ہے، امام ترمذیؒ
 امام ابو حنیفہؒ کے کئی واسطوں سے شاگرد ہیں، اور اگر وہ احناف کے ایسے ہی دشمن ہوتے تو ان کے
 قول کو اہل علم کا قول کہہ کر نقل نہ کرتے، حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا ہے کہ درحقیقت امام
 ترمذیؒ کا یہ طریقہ عمل غایت احتیاط پر مبنی ہے، ان کا طریقہ یہ ہے کہ وہ صرف ان لوگوں کا مسلک
 اپنی کتاب میں ذکر کرتے ہیں جن کے اقوال ان تک مستند متصل کے ساتھ پہنچے ہوں، امام ابو حنیفہؒ
 کا مذہب چونکہ ان کے پاس مستند متصل سے نہیں پہنچا، اس لئے وہ ان کا مسلک ذکر نہیں
 کرتے، اور جب ذکر کرتے ہیں تو نا لیکر ذکر نہیں کرتے بلکہ اہل کوفہ کی طرف نسبت کر کے ذکر کرتے ہیں

بَابُ الْمَضْمُضَةِ وَالِاسْتِنْشَاقِ مِنْ كَفٍّ وَاحِدٍ

خالد؛ ان سے مراد خالد بن عبداللہ ہیں، یہ ثقہ اور حافظ تو ہیں ہی، عبادت اور زہد میں بھی
 مشہور ہیں، امام حسمدؒ فرماتے ہیں کہ انھوں نے تین مرتبہ اپنے آپ کو چاندی سے تولا، وہ چاندی
 صدقہ کی اور فرمایا ”اشتریت نفسی من اللہ عز وجل“

عبد اللہ بن زید، اس نام کے دو صحابی ہیں، ایک عبد اللہ بن زید بن عاصم، جو اس حدیث کے راوی ہیں، اور دوسرے عبد اللہ بن زید بن عبد ربہ، جن کے ساتھ واقعہ اذان پیش آیا، ان کے سوائے احادیث اذان کے کوئی حدیث مروی نہیں،

مضمض واستنشق من کف واحد فعل ذلك ثلاثاً، مضمضہ دستنشق کے مختلف طریقے فقہاء سے مروی ہیں،

① غرفة واحدة بالوصل ② غرفة واحدة بالفصل ③ غرفتان بالفصل ④ ثلاث غرفات بالوصل ⑤ ست غرفات بالفصل

جہور کے نزدیک یہ تمام صورتیں جائز ہیں، البتہ افضلیت میں تھوڑا سا اختلاف ہے، حنفیہ کے نزدیک آخری طریقہ یعنی "ست غرفات بالفصل راجح اور افضل ہے، امام مالکؒ کی بھی ایک روایت ہے اور امام شافعیؒ کا مسلک بھی امام ترمذیؒ نے یہی نقل کیا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں "قال الشافعي ان جمعهما في كف واحد فهو جائز وان فرقهما فهو احب الينا" لیکن یہ امام شافعیؒ کا قول قدیم ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ امام ترمذیؒ امام شافعیؒ کے اقوال زعفرانی کے طریق سے نقل کرتے ہیں، اور زعفرانی اُن سے قول قدیم ہی روایت کرتے ہیں، امام شافعیؒ کا قول جدید جسے علامہ نوویؒ نے نقل کیا ہے وہ ثلاث غرفات بالوصل کی افضلیت کا ہے، شافعیہ کے یہاں یہی قول مفتی بہ ہے، امام مالکؒ کی دوسری روایت بھی یہی ہے، نیز حدیث باب سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے، اس کے برخلاف حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں:-

① حافظ ابن حجرؒ نے "تلخیص الجبر" میں صحیح ابن اسکن کے حوالہ سے حضرت شقیق بن سلمہ کی روایت نقل کی ہے "شهدت علی بن ابی طالب و عثمان بن عفان توضعا ثلاثا ثلاثا و افردا المضمضه من الاستنشاق ثم قال هكذا رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم توضعا" حافظ ابن حجرؒ نے اس روایت کو نقل کر کے اس پر سکوت کیا ہے، جو اُن کے نزدیک حدیث کے قابل استدلال ہونے کی علامت ہے، اس کے علاوہ صحیح ابن اسکن میں یہ التزام کیا گیا ہے کہ کوئی حدیث صحیح سے کم رتبہ کی نہ آئے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن اسکن کے نزدیک بھی یہ حدیث صحیح ہے،

له ففي الغرفة الواحدة الفصل والوصل كلاهما وفي الغرفتين الفصل فقط وفي ثلاث الوصل فقط وفي ست الفصل فقط - كذا في معارف السنن (ج ۱ ص ۱۶۶) ۱۲ مرتب
۱۶ ج ۱ ص ۷۹ سنن الوضوء رقم الحديث ۷۹، ط، المدينة

② ابوداؤد میں باب فی الفرق بین المضمضة والاستنشاق کے تحت طلحہ بن مصرف عن ابیہ عن جدہ کی روایت موجود ہے "قال دخلت یعنی علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وهو يتوضأ والماء يسيل من رجمه واجبته علی صدره فرأيتہ يفصل بین المضمضة والاستنشاق" یہ حدیث حنفیہ کے مسلک پر صریح ہے، لیکن اس حدیث پر دو اعتراضات کئے گئے ہیں؛

ایک یہ کہ طلحہ بن مصرف عن ابیہ کی سند ضعیف ہی کیونکہ امام ابوداؤد نے "باب صفة وضوء النبی صلی اللہ علیہ وسلم" میں پوری تفصیل کے ساتھ یہ حدیث ذکر کی ہے اور اس کے بعد کہا ہے: "سمعت احمد يقول ان ابن عيينة زعموا انه كان ينكروه ويقول ايش هذا طلحة عن ابیه عن جدہ" لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ باب فی الفرق بین المضمضة والاستنشاق میں جو حدیث ذکر کی گئی ہے، اور جو ہمارا مستدل ہے اس پر انھوں نے سکوت کیا ہے جو اس بات کی علامت ہے کہ حدیث کا مضمضہ و استنشاق والا یہ حصہ ان کے نزدیک صحیح ہے، حافظ منذریؒ نے بھی ابوداؤد کی تلخیص میں اس حدیث پر سکوت کیا ہے، نیز بعض دوسرے محدثین نے بھی اس حدیث کی تصحیح کی ہے کہ انقلبه العاصم في التلخيص الحبير دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ یہ حدیث لیث بن ابی سلیم سے مروی ہے جنہیں ضعیف قرار دیا گیا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ لیث بن ابی سلیم اصل میں عدل و ثقہ ہیں، لیکن مدرس ہونے کی بنا پر انھیں ضعیف کہا گیا ہے، لہذا جس جگہ محدثین کا یہ گمان غالب ہو جائے کہ انھوں نے تدلیس نہیں کی، وہاں ان کی روایت قابل استدلال ہوتی ہے، اور اس روایت پر امام ابوداؤدؒ اور حافظ منذریؒ کا سکوت اس بات کی علامت ہے کہ اس حدیث میں محدثین کو لیث کی روایت پر اعتماد ہے، نیز امام ترمذیؒ نے ان کی حدیثوں کی تحسین کی ہے، چنانچہ کتاب الحج باب المستران میں ان کی ایک حدیث کی تحسین کی ہے، اسی طرح کتاب الدعوات میں بھی ان کی ایک حدیث کو حسن قرار دیا ہے، اور جہاں تک طلحہ بن مصرف کی جہالت کا تعلق ہے اس کا مفصل جواب علامہ عثمانیؒ نے اعلا السنن میں دیا ہے، فلیراجع، نیز یہی روایت معجم طبرانی میں زیادہ صریح الفاظ کے ساتھ آئی ہے، بہر حال اس حدیث سے ست غرات کی فضیلت ثابت ہوتی ہے،

③ متعدد صحابہ کرام نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کی حکایت نقل کی ہے جنہیں

لغة العبارة فيها تقديم وتأخير وحاصل تقدير العبارة هكذا سمعت احمد بن حنبل يقول قال العلماء ان ابن عيينة كان ينكر هذا الحديث
کبانی حاشیہ ابی داؤد ۱۲ مرتب مغلطی عنہ

اصحاب السنن نے روایت کیا ہے ان میں حضرت ابوبکرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت عبداللہ بن زیدؓ وغیرہ کی روایت میں آیا ہے، "فتمضمض ثلاثا واستنشق ثلاثا.... ان الفاظ کا ظاہر ست غرات بالفصل کی تائید کرتا ہے، جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے وہ بیشک تین غرات کی تائید کرتی ہے لیکن ہمارے نزدیک وہ بیان جواز پر محمول ہے،

بَابُ فِي تَخْلِيلِ الْحَيَةِ

يُغْتَلَّلُ لِحْيَتَهُ ؛ يَهَاں دَآؤِ مَٹَے ہِیں ، اِیک غِسل لِحیہ کا ، دُوسرے تَخْلِيلِ لِحیہ کا ، جہاں تک غِسل لِحیہ کا تعلق ہے اس میں تفصیل یہ ہے کہ لِحیہ رَخِیفہ غَیر مُسْتَرَسِّلہ کے بارے میں اتَّفَاق ہے کہ اس کا غِسل کُل واجب ہے اور مُسْتَرَسِّلہ (نواہ کُتھ ہو یا خفیفہ) کے بارے میں یہ طے ہے کہ اس کا صرف وہ مس دھونا واجب جو دائرۂ وجہ کے اندر ہو اور باقی کا غِسل مَسْنُون ہے۔ البتہ لِحیہ کُتھ غَیر مُسْتَرَسِّلہ کے بارے میں خود حنفیہ سے چھ اقوال منقول ہیں، جو علامہ ابن نجیمؒ نے "ابن الرزق" میں نقل کئے ہیں، "فی

① غِسل الکُل ② مسح الکُل ③ مسح الثلث ④ مسح الأربع ⑤ مسح مَلْوِیہ البَشَرۃ ⑥ ترک الکُل

صاحب کنز اور صاحب وقایہ نے مسح الأربع کو اختیار کیا ہے۔ لیکن دوسرے فقہاء نے ان کی تردید کی ہے، حنفیہ کے نزدیک مفتی یہ قول پہلا یعنی غِسل الکُل ہی، صاحب درمختار نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے، لہذا غِسل الکُل واجب ہے،

دوسرا مسئلہ تَخْلِيلِ لِحیہ کا ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ تَخْلِيلِ لِحیہ امام اسحقؒ کے نزدیک واجب ہے، شافعیہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مَسْنُون ہے، حنفیہ اور جمہور کے نزدیک مستحب ہی، احناف کے یہاں فتویٰ امام ابو یوسفؒ کے قول پر ہے، بہر حال جمہور عدم وجوب کے قائل ہیں، امام اسحقؒ حضرت عثمانؓ کی حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یغْتَلَّلُ لِحْيَتَهُ" اس میں لفظ "کان" استمرار پر دلالت کر رہا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ محدثین کے نزدیک یہ بات معروف ہے کہ احادیث میں لفظ "کان" مداومت یا تکرار پر دلالت نہیں کرتا بلکہ احیانا وقوع پر دلالت کرتا ہے، جیسا کہ شرح مسلم میں علامہ نوویؒ نے اس کی تصریح کی ہے، اس لئے کہ ایسی بہت سی مثالیں موجود ہیں کہ بعض صحابہؓ نے یہ فرمایا "کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یفعل کذا" حالانکہ وہ فعل آپؐ سے صرف چند مرتبہ ثابت تھا،

تخلیل لائحہ کے عدم وجوب پر جمہور کی دلیل اولیٰ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے وضو کی حکایات بہت سے صحابہؓ نے نقل کی ہیں، لیکن تخلیل لائحہ کا ذکر ان میں سے صرف چند حضرات کے ہاں ملتا ہے، ثانیاً یہ کہ تخلیل لائحہ کا ثبوت اخبارِ آحاد سے ہوا ہے، اور ان سے کتاب اللہ پر زیادتی نہیں ہو سکتی، ثالثاً حضرت عمار بن یاسرؓ کی حدیثِ باب سے بھی عدم وجوب ہی مترشح ہوتا ہے، کیونکہ جب حضرت عمارؓ پر تخلیل لائحہ کی وجہ سے اعتراض کیا گیا تو انھوں نے جواب میں فرمایا ”وما يمنعني ولقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يدخل الخلاء“ یہ محض دلیل جواز ہے، اگر تخلیل واجب ہوتی تو حضرت عمارؓ صرف دلیل جواز پر اکتفا نہ فرماتے، بلکہ قوت کے ساتھ یہ فرماتے کہ یہ عمل تو واجب ہی پھر میں اسے کیسے چھوڑ سکتا ہوں،

لحمہ لیسع عبد الکرم من حسان بن بلال، امام ترمذیؒ نے یہ حدیث دو سندوں سے ذکر کی ہے، ایک عبد الکرم کے طریق سے دوسرے سعید بن ابی عروبہ کے طریق سے پہلے قول کے بارے میں امام ترمذیؒ نے امام احمدؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ عبد الکرم نے یہ حدیث حسان سے نہیں سنی، لہذا وہ منقطع ہے، لیکن دوسرے طریق پر کوئی کلام نہیں کیا، جبکہ دوسرے محدثین نے اس دوسرے طریق کو بھی منقطع قرار دیا ہے، اس لئے کہ قتادہ نے بھی یہ حدیث حسان بن بلال سے نہیں سنی، واللہ اعلم،

بِمَا جَاءَ فِي مَسِيحِ الرَّاسِ أَنَّهُ يَبْدَأُ بِمَقْدَمِ الرَّاسِ إِلَى الْمَوْخِرَةِ

فاقبل برسماء وادبر؛ یہاں یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ لغۃ اقبال کے معنی ہیں ہاتھوں کو پیچھے سے سامنے کی طرف لانا، اور اذبار کے معنی ہیں سامنے سے پیچھے کی طرف لیجانا، اس جملہ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مسحِ راس کی ابتداء مؤخر راس سے ہوئی، لیکن اگلا جملہ یعنی ”بدأ بمقدم رأسه“ سامنے سے ابتداء کرنے پر صریح ہے، لہذا حدیث کے اول و آخر میں تعارض معلوم ہوتا ہے، اس کا سب سے بہتر جواب یہ ہے کہ پہلے جملہ میں واو مطلق جمع کے لئے ہے، نہ کہ ترتیب کے لئے، اور اس میں اقبال کو مقدم کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اہل عرب کی عادت یہ ہے کہ جب کبھی اپنی عبارت میں اقبال و ادبار کو جمع کرتے ہیں تو اقبال کو مقدم کرتے ہیں خواہ ترتیب وقوعی اس کے برعکس ہو، جیسا کہ امرؤ القیس کہتا ہے ۵

مَكْرَمِيَّ مَقْبِلٍ مَدْبِرٍ مَعًا ۖ كَجَلْمُودٍ صَغْرَ حَطَّةِ السَّيْلِ مِنْ عِل

۵ (ترجمہ) ”نہایت حملہ آور تیزی سے پیچھے ہٹنے والا، مڑنے والے پھرنے والا، (اس کی رفتار) مثل اس پتھر کے ہے جس کو سیلاب اونچائی سے گرا رہا ہو“ (ملفوظ من القہیلات للشیخ المعلقات) ۱۲ مرتب عنی عنہ

اس کے علاوہ اہل عرب کا قاعدہ ہے کہ جب وہ دو چیزیں ایک ساتھ ذکر کرتے ہیں، تو ترتیب ذکر میں احسنہما کو مقدم رکھتے ہیں، یہاں بھی ایسا ہی ہے،
 ہر حال اس حدیث کے مطابق جمہور کا مسلک یہی ہے کہ مسح رأس کی ابتداء سامنے سے کرنا مسنون ہے، لیکن حضرت وکیع بن الجراح پیچھے سے ابتداء کرنے کو مسنون کہتے ہیں، ان کی دلیل اگلے باب میں حضرت ربیع بنت معوذ کی روایت ہے، جس میں تصریح ہے ”بداً أبشؤ خرا رأسه ثم بمقدّمه“ ان دونوں مسلوں کے بیچ بیچ ایک تیسرا مسلک حضرت حسن بن صالح کا ہے، ان کے نزدیک وسطاً رأس سے مسح کی ابتداء مسنون ہے، ان کا استدلال ابو داؤد میں حضرت ربیع بنت معوذ ہی کی ایک دوسری روایت سے ہے، جس میں ”مسح الرأس“ کلمہ من قول الشعب کے الفاظ آئے ہیں،

جمہور کی طرف سے ان روایتوں کا جواب دیتے ہوئے کہا گیا ہے کہ حضرت ربیع کی روایت اس باب میں مضطرب ہیں، چنانچہ مسند احمد میں ان سے مسح کی مختلف کیفیات منقول ہیں اس لئے بعض حضرات نے تو یہ کہا کہ دراصل یہ تعارض راویوں کے دسم کی وجہ سے پیدا ہوا، اور معاملہ یہ تھا کہ اقبال و ادبار کی تفسیر میں راویوں کو غلط فہمی ہو گئی، اور اس کی وجہ سے ہر ایک نے اپنی فہم کے مطابق تفسیر نقل کر دی، لیکن حضرت گنگوہیؒ نے اس جواب کو ناپسندیدہ قرار دے کر فرمایا کہ درحقیقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ربیع کے سامنے بیان جواز کے لئے مختلف کیفیات سے مسح کیا ہوگا، اور جہاں تک جواز کا تعلق ہے جمہور بھی تمام صورتوں کے جواز کے قائل ہیں، اختلاف صرف افضلیت میں ہے، اور اس لحاظ سے عبداللہ بن زید کی روایت باج ہے، جو جمہور کے مسلک پر مسترح ہونے کے ساتھ ساتھ امام ترمذیؒ کی تصریح کے مطابق اصح مافی النبا بھی ہے جبکہ حضرت ربیع کی حدیث اس کے مقابلہ میں مرجوح ہے، جس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ اس میں عبداللہ بن محمد بن عقیل نامی راوی منکمل فیہ ہیں،

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّهُ يُبْدَأُ بِمَوْخِرِ الرَّأْسِ

بشر بن المفضل، ثقہ، ثبت، عادل، علامہ ابن المدینی فرماتے ہیں کہ ہر روز چار سو رکعتیں پڑھا کرتے تھے، اور زندگی بھر صوم داؤدی پر عمل کرتے رہے،
 عن الربیع بنت معوذ بن حفصاء، یہ انصاری صحابیہ ہیں جو بیعت رضوان میں بھی

ولم یذکر واعددا کما ذکرانی غیرہ“ اور اگر بالفرض حضرت عثمانؓ کی اس ثلاثہ والی روایت کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو بھی وہ بیان جواز پر محمول ہو سکتی ہے، چنانچہ حنفیہ میں سے بعض محققین نے تثلیث کو جائز کہا ہے، اگرچہ بعض حضرات نے اسے مکروہ اور بدعت قرار دیا ہے، اور اس کی وجہ صاحب ہدایہ نے یہ بیان کی ہے کہ اگر تین مرتبہ بار جدید لے کر مسح کیا جائے تو وہ مسح نہ رہے گا بلکہ غسل بن جائے گا، اس سے واضح ہے کہ اگر اس طرح تثلیث کی جائے کہ وہ غسل کی حد تک نہ پہنچے تو ایسی تثلیث حنفیہ کے نزدیک بھی جائز ہوگی، بلکہ امام عظیمؒ کی ایک روایت جو حسن بن زیاد سے مروی ہے وہ تثلیث کے استحباب پر دلالت کرتی ہے، لیکن صاحب ہدایہ نے اسے رد کیا ہے،

جہاں تک پچھلے باب میں حضرت ربیع کی اس روایت کا تعلق ہے جس میں ”مسح برأسه مرتین“ کے الفاظ آئے ہیں وہ غالباً اقبال و ادبار کی دو حرکتوں پر محمول ہیں، جو درحقیقت مسح مرتین نہیں، بلکہ استیعابِ رأس کا ایک طریقہ ہے، چنانچہ مستدرک حاکم، صحیح ابن خزمہ اور صحیح ابن حبان میں اس کا جو طریقہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے اس سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے چنانچہ روایت میں ہے کہ پہلے دو ہاتھوں کی تین انگلیوں سے آپ نے وسطِ رأس میں ادبار کیا، پھر باقی دو دو انگلیوں سے سر کے جانبین میں اقبال فرمایا،

مسح مرة کی تائید قیاس سے بھی ہوتی ہے، وہ اس طرح کہ مسح علی الخفین اور مسح علی الجبہ بھی مرۃ ہی ہوتا ہے، اس کا تقاضا ہے کہ مسح رأس بھی مرۃ ہی ہونا چاہئے،

بَا مَا جَاءَ أَنَّ يَأْخُذُ لِرَأْسِهِ مَاءً جَدِيدًا،

بماء غیر فضل یدیدہ، جمہور مسح رأس کے لئے بار جدید کو شرط قرار دیتے ہیں، لہذا اُن کے نزدیک اگر ہاتھوں کے بچے ہوئے پانی سے مسح کر لیا جائے تو وضو نہیں ہوگا، جبکہ حنفیہ کے نزدیک وضو ہو جائے گا، کیونکہ اُن کے نزدیک بار جدید لینا صرف سنت ہے، شرطِ صحت وضو نہیں، جمہور کا استدلال حدیثِ باب سے ہے، لیکن یہ حدیث حنفیہ کے مخالف نہیں، کیونکہ اس سے سنت ثابت ہوتی ہے، نہ کہ وجوب، اسی روایت کا دوسرا طریق جو ابن اہیثمہ سے مروی ہے، اس میں ”بماء غیر فضل یدیدہ“ کے الفاظ آئے ہیں، جو حنفیہ کی دلیل بن سکتے ہیں، اس لئے کہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اپنے مسح رأس کے لئے بار جدید نہیں لیا، بلکہ ہاتھوں

بچے ہوئے پانی سے مسح فرمایا، لیکن امام ترمذیؒ نے ابن ہبیسہ کے طریق کو مرجوح قرار دیا ہے اور اس کے مقابلہ میں عمرو بن الحارث کے طریق کو اصح کہا ہے، اور ظاہر بھی یہی ہے کہ اس میں کسی راوی یا کاتب سے سہو ہو گیا، چنانچہ حضرت شہ صاحبؒ نے خیال ظاہر فرمایا کہ ابن ہبیسہ کی روایت میں تصحیف ہوئی ہے، لہذا صحیح روایت بسماء غیر فضل ید یہ ”والی ہے، اور اس کا جواب وہی ہے کہ اس سے سنیت ثابت ہوتی ہے، نہ کہ وجوب، اور عدم وجوب کی دلیل ابو داؤد میں باب صفۃ وضو النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے تحت حضرت ربیع بنت معوذ کی حدیث ہے، جس کی ایک روایت میں الفاظ یہ ہیں: ”مسح برأسه من فضل ماء كان في يده“ اور حافظ ابن حجرؒ نے ”التلخيص الحبير“ میں یہ الفاظ

نقل کئے ہیں ”مسح ببلل كفيه“ اگر مار جدید شرط ہوتا تو آپ کبھی بھی بغیر مار جدید کے مسح راس نہ فرماتے، دراصل اس اختلاف کی بنا اس بات پر ہے کہ حنفیہ کے نزدیک پانی اس وقت تک مستعمل نہیں ہوتا جب تک عضو سے منفصل نہ ہو جائے، اور شافعیہ وغیرہ کے نزدیک انفصال سے قبل بھی مستعمل ہو جاتا ہے،

بسماع غیر فضل ید یہ، واضح رہے کہ اس جملہ میں نحوی اعتبار سے دو ترکیبیں ہوتی ہیں، ایک ترکیب یہ ہے کہ ”فضل ید یہ“ بسماع غیر سے بدل ہو، لہذا اس صورت میں فضل مجرور ہوگا، کیونکہ اس کا مبدل منہ محلاً مجرور ہے، دوسری صورت یہ ہو سکتی ہے کہ یہاں ”غیر“ کے بعد لفظ من محذوف نکالا جائے، اس صورت میں یہ منصوب بنزع الخافض ہوگا، اور تقدیر یوں ہوگی ”بسماع غیر من فضل ید یہ“

بَابُ مَسْحِ الْأَذْنَيْنِ ظَاهِرَهُمَا وَبَاطِنَهُمَا

مسح برأسه اذنيه ظاهريهما وباطنهما، ائمہ اربعہ کے نزدیک اذنین کا وظیفہ مسح ہے، نہ کہ غسل، البتہ بعض حضرات فقہاء مثلاً انام زہریؒ، قاضی ابو ہریرہؒ اور داؤد ظاہریؒ، اذنین کو اعضا مغسولہ میں شمار کرتے ہیں، اور کانوں کے ظاہر و باطن دونوں کو چہرے کے ساتھ دھونا ضروری قرار دیتے ہیں، جبکہ امام حسن بن صالح اور امام شعبیؒ کے نزدیک کانوں کا باطن اعضا مغسولہ میں سے ہے، جسے چہرے کے ساتھ دھونا واجب ہے، اور کانوں کا ظاہر یعنی پچھلا حصہ اعضا مسح میں سے ہے جس کا مسح سر کے ساتھ کرنا چاہیے، امام ترمذیؒ نے

یہ باب ان حضرات کی تردید میں قائم کیا ہے، چنانچہ حدیث باب جمہور کے مسلک پر صریح ہے، اور ان حضرات کی تردید کے لئے کافی ہے، کیونکہ اس حدیث میں ظاہر اور باطن دونوں کے مسح کا ذکر کیا گیا ہے، نیز اس موضوع پر اور بھی بہت سی احادیث موجود ہیں جو جمہور کا مستدل ہیں پھر مسح اذنین کا معروف طریقہ یہ ہے کہ باطن اذنین کا مسح سبائبتین سے کیا جائے، اور ظاہر اذنین کا ابہامین سے، یہ طریقہ سنن نسائی میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مرفوعاً مروی ہے، اس کے علاوہ ابن ماجہ، حاکم، ابن حنبل، ابن حبان اور ابن مندہ وغیرہ نے بھی حضرت ابن عباسؓ کی یہ حدیث روایت کی ہے چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے التلخیص الجیر (ج ۱ ص ۹۰) میں اس مضمون کی بیشتر روایات نقل کی ہیں،

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْأَذْنَيْنِ مِنَ الرَّأْسِ

الأذنان من الرأس، اذنین کے لئے ماہ جدید لیا جائے گا، یا ماہِ رَاسِ کافی ہو، اس بارے میں فقہاء کے متعدد اقوال ہیں، لیکن مشہور مذاہب دو ہیں، شافعیہ کے نزدیک اذنین کے لئے ماہ جدید لینا چاہئے، کیونکہ مسح اذنین وضو کا ایک مستقل عمل ہے، شافعیہ کا استدلال معجم طبرانی کی ایک روایت سے ہے جو حضرت انسؓ سے مروی ہے، اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مسح کی کیفیت بیان کرتے ہوئے ارشاد ہے "وَاخْذُ لَهَا مِمَّا خِثَّةُ مَاءٍ جَدِّاً حَنْفِيَّةً كَالتَّوْبِيكِ نَهْ صَرَفَ نِيَا پَانِي وَاجِبٌ نَهْ بَلْ كَمَسْنُونِ يَهْ كَهْ مَسْحِ اذْنَيْنِ مَرِ كَهْ بَحْ هَوَّے پَانِي سَهْ كِيَا جَاَّے، امام احمد، سفیان ثوریؒ اور عبداللہ بن المبارک وغیرہم کا مسلک بھی یہی ہے، اور امام مالکؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے، حنفیہ کی دلیل حدیث باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے "الأذنان من الرأس" حافظ جمال الدین زلیعیؒ نے "نصب الرأی" میں اس مسئلہ پر مفصل بحث کرتے ہوئے لکھا کہ یہ حدیث آٹھ صحابہ کرامؓ سے مروی ہے، اس کے علاوہ چار مزید صحابہؓ سے ایسی احادیث مروی ہیں جن میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ عمل نقل کیا گیا ہے کہ آپؐ نے اذنین کے لئے ماہ جدید نہیں لیا، اس طرح کُل بارہ روایتیں حنفیہ کی تائید کرتی ہیں۔ ان میں سے بعض کی اسناد اگرچہ ضعیف ہیں، لیکن قوی احادیث کی متابعت اور تائید کی وجہ سے ان کا ضعف دور ہو جاتا ہے اس کے علاوہ امام نسائیؒ نے اپنی سنن میں ایک اور لطیف طریقہ سے اس مسئلہ پر استدلال

کیا ہے، اور وہ یہ کہ حدیث میں ہے: "فَاذْأَسَحَ بِرَأْسِهِ خَرَجَ الْخَطَايَا مِنْ أَسِهِ حَتَّى تَخْرُجَ مِنْ أَذْنَيْهِ"۔
 اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اذنین راس کے تابع ہیں، لہذا راس ان کے لئے کافی ہوگا،
 حدیث باب جو حقیقہ کی تائید کرتی ہے اس پر سنداً و متناً کئی اعتراض کئے گئے ہیں،
 پہلا اعتراض امام ترمذی نے یہ کیا ہے کہ حماد بن زید جو اس حدیث کے راوی ہیں فرماتے ہیں
 "لَا أُدْرِي هَذَا مِنْ قَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَوْ مِنْ قَوْلِ أَبِي إِمَامَةَ" جس سے
 یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس حدیث کا مرفوع ہونا مشکوک ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ حافظ زیلعی
 نے اس حدیث کی متعدد اسانید نقل کی ہیں جن میں سے بعض نہایت قوی ہیں، ان تمام اسانید
 میں یہ جملہ بلاشبہ مرفوعاً نقل کیا گیا ہے، لہذا صرف ایک حماد کے مشبہ ظاہر کرنے سے کوئی
 فرق نہیں پڑتا،

دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ امام ترمذی نے اس حدیث کو نقل کر کے لکھا ہے:
 "هَذَا حَدِيثٌ لَيْسَ بِإِسْنَادِهِ بِنَاثِ الْقَائِمِ" یعنی اس کی سند ضعیف ہے، اس کے
 جواب میں علامہ زیلعی نے فرمایا کہ امام ترمذی نے اس حدیث کو شہر بن حوشب راوی کی وجہ سے
 ضعیف کہا ہے، حالانکہ وہ ایک مختلف فیہ راوی ہیں، اور بہت سے حضرات نے ان کی توثیق
 بھی فرمائی ہے، بلکہ خود امام ترمذی نے باب اسم اللہ الاعظم میں ایک ایسی حدیث کی تحسین کی
 ہے جو شہر بن حوشب سے مروی ہے، اسی طرح باب فضل فاطمہ میں شہر بن حوشب کی روایت
 کردہ حدیث کو حسن صحیح کہا ہے، اس کے علاوہ حدیث باب کا مدار شہر بن حوشب پر نہیں ہے
 کیونکہ یہ حدیث دوسرے افراد سے بھی مروی ہے، لہذا اس کو رد کرنے کی پھر کوئی وجہ
 موجود نہیں،

تیسرا اعتراض بعض شافعیہ نے یہ کیا ہے کہ اس حدیث کا مسئلہ مسح سے کوئی تعلق
 نہیں، بلکہ یہ بیان خلقت کے لئے ہے، یعنی کان خلقہ سر کا جزو ہیں، لیکن ظاہر ہے کہ یہ
 اعتراض انتہائی کمزور ہے، کیونکہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بیان احکام کے لئے مبعوث
 ہوئے تھے نہ کہ بیان خلقت کے لئے، اس کے علاوہ حدیث باب میں تصریح ہے کہ آپ نے یہ
 جملہ مسح راس کے فوراً بعد ارشاد فرمایا جو اس بات کی واضح دلیل ہے کہ اس کا تعلق زیر بحث
 مسئلہ مسح سے ہے،

چوتھا اعتراض بعض شافعیہ نے یہ کیا ہے کہ "الْأَذْنَانِ مِنَ الرَّأْسِ" کا مطلب

یہ نہیں کہ راس کے پانی سے اذنین کا مسح کیا جائے بلکہ مطلب یہ ہے کہ اذنین بمسوح ہونے میں راس کے مشابہ ہیں، یا یہ مطلب ہے کہ اذنین کا مسح غسل وجہ کے بعد ہونے کے بجائے مسح راس کے متصل بعد ہونا چاہئے، لیکن یہ دونوں تاویلیں درست نہیں، اس لئے کہ پہلی تاویل کے مطابق یہ کہنا درست ہونا چاہئے ”الرجلان من الیدین“ اور دوسری تاویل کے مطابق یہ کہنا بھی صحیح ہونا چاہئے ”الرجلان من الرأس“ دلائل بہ احد، لہذا راس کے یہ معنی متعین ہیں کہ مسح الاذنین فصل ماہ الرأس سے ہوگا،

پانچواں اعتراض بعض شافعیہ نے حنفیہ پر یہ کیا ہے کہ اگر الاذنان من الرأس کا مطلب یہ ہے کہ اذنین حکم مسح میں راس کا جز ہیں، لکن اقلت الحنفیہ، تو پھر اگر کوئی شخص صرف اذنین کا مسح کرے اور سر کا مسح چھوڑ دے تو اس کا مسح درست ہونا چاہئے، کیونکہ اذنین آپ کے نزدیک راس کا جز ہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ ”الاذن من الرأس“ کا ہم یہ مطلب بیان نہیں کرتے کہ اذنین راس کا جز ہیں، بلکہ مطلب یہ بیان کرتے ہیں کہ اذنین راس کے تابع ہیں، لہذا ان کے لئے ماہ جدید کی ضرورت نہیں، اس کے علاوہ مسح راس کا حکم کتاب سے ثابت ہے، اور اذنین کا من الرأس ہونا اخباراً احاداً، لہذا اس سے کتاب اللہ پر زیادتی نہیں ہو سکتی، جہانک شوافع کی مستدل معجم طبرانی کی روایت کا تعلق ہوا دل تو اس میں ایک راوی عمر بن ابان کو حافظ ذہبی نے مجہول کہا ہے، کافی مجمع الزوائد، اور اگرچہ ابن حبان نے انھیں ثقات میں ذکر کیا ہے، لیکن مقدمہ میں یہ بحث آچکی ہے کہ ابن حبان مجہولین کو بھی ثقہ کہہ دیتے ہیں، لہذا ان کی توثیق سے کسی مجہول شخص کی جہالت رفع نہیں ہو، اور اگر سنداً قابل استدلال ہو تب بھی حنفیہ اس کو اس صورت پر محمول کرتے ہیں، جبکہ ہاتھوں کی تری بالکل ختم ہو گئی ہو، اس صورت میں ماہ جدید لینا مشروع اور مسنون ہے،

بَابُ فِي تَخْلِيلِ الْأَصَابِعِ

فختل الأصابع، تخیل اصابع امام شافعی اور امام مالک کے نزدیک مستحب ہے۔ اور امام ابو حنیفہ اور امام احمد کے نزدیک مسنون ہے، البتہ امام احمد اصابع رجلین کی تخیل کو زیادہ مؤکد قرار دیتے ہیں، اور بعض ظاہریہ کے نزدیک تخیل واجب ہے، وہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، جس میں صیغہ امر استعمال ہوا ہے، جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ امر استحباب پر محمول ہے، اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وضو کی حکایت کرنے والے بہت سے صحابہ کرام میں سے صرف چند نے تخیل کا ذکر کیا ہے،

اگر یہ واجب ہوتا تو سب ذکر کرتے، نیز میثقی فی القلوة کی حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تحلیل کا ذکر نہیں فرمایا، حالانکہ اس میں راجبات و منوکواہتمام کے ساتھ بیان کیا گیا ہے، عبد الرحمن بن ابی الزناد؛ بحسب الزار و تخفیف النون، مشہور مدنی فقیہ ہیں، آخری عمر میں بغداد آگئے تھے، اور یہاں آکر ان کے حافظہ میں تیسرے پیدا ہو گیا، اس لئے امام ابن معین کا ارشاد ہے کہ اُن کی مدنی احادیث مقبول ہیں،

موسیٰ بن عقبہ، ثقہ راوی ہیں، خاص طور سے مغازی کی روایت کے امام ہیں، اور مغازی میں اُن سے زیادہ قابل اعتماد راوی کوئی نہیں،

دَلَّكَ اصْبَاحُ رَجُلِيهِ بِخَنْصَرَةٍ“ اسی سے فقہاء حنفیہ مثلاً شیخ ابن ہمام وغیرہ نے تحلیل اصباحِ رجلین کا یہ طریقہ مستنبط کیا ہے کہ بائیں ہاتھ کی خنصر سے تحلیل کی جائے اور اس کی ابتداء دہنے پاؤں کی خنصر سے کر کے بائیں پاؤں کی خنصر پر ختم کیا جائے، اس کے برخلاف اصباح الیدین کی تحلیل تشبیک کے ذریعہ ہوگی، پھر بعض نے تصفیق کے طریقہ پر تشبیک کو ترجیح دی، ہاں اور بعض نے تصفیق کے طریقہ کو،

بَلَا مَا جَاءَ وَئِيلٌ لِلْأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ

وئیل للأعقاب من النار؛ وئیل کے لغوی معنی ہلاکت اور عذاب ہیں، اسی کے قریب لفظ ”وئیح“ بھی عربی میں مستعمل ہے، لیکن دونوں میں فرق یہ ہے کہ ”وئیل“ اس شخص کے لئے بولا جاتا ہے جو عذاب کا مستحق ہو، اور ”وئیح“ اس شخص کے لئے جو عذاب کا مستحق نہ ہو، نیز ”وئیل“ اس شخص کے لئے ہے جو ہلاکت میں پڑ چکا ہو، اور ”وئیح“ اس کے لئے بولا جاتا ہے جو ہلاکت کے قریب ہو،

أَعْقَابٌ، عقب کی جمع ہے جس کے معنی ہیں ایڑی، بعض حضرات نے فرمایا کہ یہاں مضاف محذوف ہے، یعنی ”لذوی الأعقاب“ اور بعض نے کہا کہ اس تقریر کی ضرورت نہیں ہے، حدیث کا منشاء یہ ہے کہ اس گناہ کا عذاب خود اعقاب پر ہوگا،

من النار کا تعلق وئیل سے ہے، اصل میں یوں تھا ”لأعقاب وئیل من النار“ اس حدیث سے عبارتہ النص کے طور پر جو بات ثابت ہوتی ہے وہ تو یہ ہے کہ وضو میں ایڑیاں خشک نہیں رہنی چاہئیں، بلکہ اُن کا استیعاب فی الغسل ضروری ہے، لیکن یہی حدیث

دلالت النص کے طور پر اس بات کی دلیل ہے کہ رجلین کا وظیفہ غسل ہے نہ کہ مسح، اس حدیث کو یہاں لانے سے امام ترمذی کا مقصد اسی کو ثابت کرنا ہے، اسی لئے وہ فرماتے ہیں ”وفقه هذا الحدیث انه لا يجوز المسح علی القدرین“ اسی لئے یہاں غسل رجلین کا مسئلہ زیر بحث آتا ہے،

الْاِخْتِلَافُ بَيْنَ اَهْلِ لِسْنَةِ وَالرَّوَافِضِ فِي غَسْلِ الرَّجْلَيْنِ مَسْحًا

اس مسئلہ میں تین مذاہب منقول ہیں، پہلا مذاہب جمہور اہل سنت کہے کہ رجلین کا غسل ضروری ہے اور مسح ناجائز ہے، دوسرا مذاہب روافض کے فرقہ امامیہ کہے کہ رجلین کا وظیفہ مسح کر تیسرا مسلک امام ابن جریر طبری، ابو علی جبائی معتزلی اور داؤد ظاہری سے منقول ہے، اور وہ یہ کہ غسل اور مسح دونوں میں اختیار ہے، علامہ ابن قیمؒ نے لکھا ہے کہ یہ تیسرا مسلک کسی بھی اہل سنت کے عالم سے ثابت نہیں، لہذا پہلے مسلک پر اہل سنت کا اجماع ہے، درحقیقت داؤد ظاہری کی طرف اس مسلک کی نسبت ثابت نہیں، اور جس ابن جریر طبری کی طرف یہ تیسرا مسلک منسوب ہو اس سے مراد اہل سنت کے مشہور عالم ابن جریر طبری نہیں ہیں، بلکہ ان سے مراد شیعہ ابن جریر طبری ہیں، واقعہ یہ ہے کہ ابن جریر طبری کے نام سے دو شخص معروف ہیں دونوں کا نام محمد بن جریر ہے، دونوں کی نسبت طبری ہے، دونوں کی کنیت ابو جعفر ہے، دونوں نے تفسیر لکھی ہے، لیکن ان میں سے ایک سنی ہیں دوسرے شیعہ، تخییر بین الغسل والمسح کا مسلک شیعہ ابن جریر کا ہے، اور وہ ابن جریر طبریؒ جن کی تفسیر جامع البیان اور ”تایخ الامم والملوک“ مشہور ہو وہ اہل سنت میں سے ہیں، اور وہ مسئلہ غسل رجلین میں جمہور اہل سنت کے ہمنا ہیں، لیکن بعض حضرات نے ابن قیمؒ کی اس بات پر یہ اعتراض کیا ہے کہ سنی ابن جریر طبری نے بھی تفسیر جامع البیان میں جمع بین الغسل والمسح کے قول کو اختیار کیا ہے، چنانچہ آیت وضو کے تحت انھوں نے جو تفسیر لکھی ہے اس سے یہی مترشح ہوتا ہے، لیکن محققین کے نزدیک یہ اعتراض درست نہیں، حافظ ابن کثیرؒ نے اپنی تفسیر میں لکھا ہے کہ میں نے ابن جریر طبریؒ کی عبارت پر غور کیا تو یہ معلوم ہوا کہ وہ تخییر بین الغسل والمسح یا جمع بینہما کے قائل نہیں ہیں، بلکہ اُن کا منشا یہ ہے کہ رجلین کا وظیفہ تو غسل ہی ہے، لیکن اس میں دلک واجب ہے، کیونکہ پاؤں پر میل کا احتمال زیادہ ہے، البتہ انھوں نے دلک کے مفہوم کو لفظ مسح سے تعبیر کر دیا ہے اور اس سے

بعض لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ وہ جمع کے قائل ہیں، حالانکہ حقیقت وہی ہے جو ہم نے بیان کی کہ ان کا مسلک بھی جمہور اہل سنت سے مختلف نہیں،

بہر حال محقق یہی ہے کہ مسح رِجُلِ اہل سنت میں سے کسی کا مسلک نہیں، البتہ ردائے اہل سنت کے قائل ہیں، لہذا اصل اختلاف اہل سنت اور ردائے اہل سنت کا ہے، ردائے اہل سنت کا مسلک باطل پر ”وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ“ کی قرأت جبر سے استدلال کرتے ہیں، اہل سنت کی طرف سے اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں، جن کا خلاصہ یہ ہے :-

① اس آیت میں لفظ ”أَرْجُلِكُمْ“ میں جبر جوار ہے درنہ ”أَرْجُلِكُمْ“ کا عطف ”آيِدِيَكُمْ“ پر ہے،

② کسر کی قرأت حالت تخفیف پر محمول ہے، اور نصب کی قرأت عام حالات پر،

③ جز کی قرأت میں ”ارجل“ کا عطف ”رؤس“ ہی پر ہے، لیکن جب مسح کی نسبت ارجل کی طرف کی جائے گی تو اس سے مراد غسل خفیف ہوگا، اور لفظ مسح کا اس معنی میں استعمال معروف ہے،

.....

اس قسم کے اور بھی کئی جوابات دیئے گئے ہیں، لیکن اس موضوع پر سب سے زیادہ محققانہ اور اطمینان بخش کلام حضرت علامہ انور شاہ صاحب کشمیریؒ نے ”مشکلات اہل سنت“ میں کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ قرآن کریم کی تقریر کو سمجھنے کا سب سے زیادہ قابل اعتماد راستہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل اور صحابہ و تابعین کا تعامل ہے، اور جب ہم تعامل کو دیکھتے ہیں تو کوئی ایک روایت بھی ایسی نہیں ملتی جس سے مسح رِجْلین ثابت ہوتا ہو، یہ اس بات کی کھلی علامت ہے کہ قرآن کریم میں غسل کا حکم دیا گیا ہے نہ کہ مسح کا، اب یہاں یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ اس موقع پر ایسے واضح الفاظ کیوں استعمال نہیں فرمائے گئے، جو بغیر کسی مخالف احتمال کے غسل پر دلالت کریں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ قرآن کریم کا اسلوب یہ ہے کہ وہ بسا اوقات کچھ باتوں کو فہم مخاطبین پر اعتماد کر کے چھوڑ دیتا ہے، اب یہاں صورت یہ ہے کہ یہ آیت سورہ مائدہ کی ہے جو مدنی سورہ ہے، اور اس وقت نازل ہوئی جبکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کو کم از کم اٹھارہ سال ہو چکے تھے، حالانکہ وضو پر عمل ابتداء بعثت ہی سے چلا آ رہا تھا، لہذا اس آیت نے کوئی نیا حکم نہیں دیا، بلکہ سابقہ تعامل کی توثیق فرمائی، چونکہ صحابہ کرام رض

اٹھارہ سال سے دضو کرتے آرہے تھے، اور اس کا طریقہ معروف و مشہور تھا، جس میں یہ بات بھی شامل تھی کہ پاؤں دھوئے جائیں گے، لہذا اس آیت میں ایک ایک جزئیہ کی تفصیل بیان کرنا ضروری نہ تھا، چونکہ اس کا امکان ہی نہ تھا کہ وہ اس آیت سے غسل کے علاوہ کوئی اور حکم مستنبط کریں گے، اس لئے بعض ان نکات اور مصالح کی وجہ سے جن کا ذکر آگے آئے گا، یا تعالیٰ نے ”أَرْجُلُ“ کو مسح کے سیاق میں ذکر کر کے عبارت ایسی رکھی جس میں بظاہر رجليں کے غسل اور مسح دونوں معنی کی گنجائش ہے، اور اُمت کا تعامل اس پر شاید ہے کہ انھوں نے واقعہ غسل کے سوا اس کا کوئی اور مفہوم نہیں سمجھا،

اس تمہید کے بعد آیت پر غور کیجئے،

یہاں دو تشریحات ہیں، ایک نصب کی اور ایک جر کی، دونوں ہی متواتر ہیں، قراءۃ نصب معنی مقصود کے بتانے میں واضح تر ہے البتہ جر کی قراءۃ پر فہم مقصود میں کسی کوتاہ فکر کو شبہ ہو سکتا ہے، ہماری اگلی بحث سے انشاء اللہ وہ شبہ بھی دور ہو جائیگا۔

آیت کی ترکیب پر بھی غور کیجئے، اور سب سے پہلے قراءۃ نصب کو لیجئے، عام طور سے اس کی ترکیب یہ بیان کی جاتی ہے کہ ”أَنَا جَلَّكُم“ کا عطف ”أَيُّدِيكُمْ“ پر ہے، لیکن حضرت شاہ حناؒ فرماتے ہیں کہ یہ توجیہ بہتر نہیں، کیونکہ اس صورت میں معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان ایک اجنبی جملہ یعنی ”وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ“ کا فاصلہ لازم آتا ہے جو کلام بلیغ کے شایانِ شان نہیں لہذا حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہاں ترکیب کے اعتبار سے دو احتمال ہیں، ایک یہ کہ یہاں تفضیل مانی جائے اور تفضیل کا مطلب یہ ہو کہ عامل مذکور کے معمول پر عامل محذوف کے معمول کو عطف کرنا، کلام عرب میں اس کی بہت سی نظیریں ہیں، مثلاً مشہور شعر ہے یہ

يَا لَيْتَ شَيْخًا قَدْ عَدَا ۖ مُتَقَلِّدًا سَيْفًا وَرُمَحًا

یہاں ”رُمَحًا“ کا عامل محذوف ہے، اور اصل میں یوں تھا ”مُتَقَلِّدًا سَيْفًا وَرُمَحًا“ اسی طرح ”عَلَفْتُهُ تَبْنًا وَمَاءً بَارِدًا“ میں ”سَقِيتُ“ محذوف ہے، اور اصل عبارت اس طرح تھی ”عَلَفْتُهُ تَبْنًا وَسَقِيتُهُ مَاءً بَارِدًا“ قرآن حکیم میں بھی اس کی مثال موجود ہے ارشاد ہے: ”اجْمَعُوا أَمْوَالَكُمُ وَشُرَكَاءَكُمُ“ یہاں تقدیریوں تھی ”اجْمَعُوا أَمْوَالَكُمْ وَاجْمَعُوا شُرَكَاءَكُمْ“ یعنی اپنا معاملہ طے کر لو اور اپنے شرکاء کو جمع کر لو، اس لئے کہ اجماع کے معنی

عزم کے ہیں، اور اسے شرکار کا عامل قرار نہیں دیا جاسکتا، بعینہ یہ صورت آیت وضو میں بھی ہے، کہ وہ اصل میں ”وامسحوا برؤسکم واغسلوا ارجلکم“ تھا، شیخ ابن ہمام نے ”فتح القدیر“ میں اس پر یہ اعتراض کیا ہے، کہ تفسیر میں اس مقام پر درست ہوتی ہے جبکہ عامل مذکور اور عامل محذوف دونوں کے معمولوں کا اعاب ایک ہی ہو، جبکہ آیت وضو میں ”رؤس“ مجرور اور ”ارجل“ منصوب ہی، حضرت شاہ صاحب نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ: ”برؤسکم“ بھی محلاً منصوب ہے، کیونکہ وہ بواسطۃ الباء ”امسحوا“ کا مفعول ہے، اس لئے یہ اعتراض وارد نہیں ہوتا،

دوسرا احتمال یہ ہے کہ ”وارجلکم“ کی داؤ کو واد معیت قرار دے کر ”ارجلکم“ کو ”امسحوا“ کا مفعول معہ قرار دیا جائے، اس صورت میں مطلب یہ ہوگا ”وامسحوا برؤسکم مع غسل ارجلکم“ یہاں یہ بات ذہن نشین رکھنی چاہئے کہ مفعول معہ میں ما قبل الواو اور ما بعد الواو میں اشتراک فی الفعل ضروری نہیں ہوتا، بلکہ اقتران ضروری ہوتا ہے، یعنی یہ ہو سکتا ہے کہ دونوں کا فعل الگ الگ ہو، لیکن زمانی اقتران کی وجہ سے دونوں کے درمیان واد معیت آجائے مثلاً اہل عرب کہتے ہیں ”استوی الماء والخشبہ“ یہاں استوار کا تعلق صرف مار سے ہے، کیوں کہ استوار حادث مار ہی میں ہوتا ہے خشبہ تو پہلے سے مستوی ہوتی ہے، اسی طرح ”مشیت و الشارح“ لہذا آیت میں بھی مسح کا تعلق صرف ”رؤس“ سے ہوگا، ارجل سے نہیں، اسی لئے آیت میں واد معیت کے معنی لینے میں کوئی اشکال نہیں،

یہ توجیہات قرآنہ نصیب متعلق ہیں، فترارۃ جر کے بارے میں عام طور سے یہ کہا جاتا ہے کہ وہ جر جوار پر محمول ہے، لیکن حضرت شاہ صاحب نے اس کو اپنے جواب کا مدار نہیں بنایا، وجہ یہ ہے کہ جر جوار کا مسئلہ علماء نحو میں مختلف فیہ ہے، ابن جنی اور السیرانی تو یہ کہتے ہیں کہ جر جوار کا کوئی وجود نہیں، اور جس نے ایسا کیا ہے غلط کیا ہے، اور علامہ ابن حاجب کہتے ہیں کہ جر جوار کا وجود تو ہے لیکن وہ خلاف نصاحت ہے، اور کبھی کبھی ضرورت شعری کے موقع پر استعمال ہوتا ہے، ابن ہشام نے ”مغنی اللیب“ اور ”شذوذ الذہب“ کی شرح میں لکھا ہے کہ جر جوار عموماً دو موقعوں پر استعمال ہوتا ہے، ایک نعت میں اور ایک تاکید میں، نعت کی مثال امرؤ القیس کا یہ شعر ہے

كان شيوأ في عوانين وبله كبير اناس في بجاد مزمل

لہ (ترجمہ) ”کوہ نمبر اس بارش کی شرمات میں ایسا معلوم ہوتا تھا گویا آدمیوں کا بڑا سرداری جو صادی ارجل میں لپٹا ہوا“ (تسبیلاً مرتب مفعی عنہ)

اس میں ترمیم "بکیر کی صفت ہے لہذا اسے مرفوع ہونا چاہئے تھا، لیکن "بجاء" کے جوار کی وجہ سے اس پر جر آگیا، اسی طرح اہل عرب بولتے ہیں "بِحُجْرٍ مُّصَنَّبٍ خَرِبٍ" اس میں "خریب" حجر کی صفت ہے، لیکن صنب کے جوار سے وہ مجرور ہو گئی، اور تاکید کی مثال ہر وع

يَا صَالِحُ بَلِّغْ ذَوِي الزُّوجَاتِ كَلِمَتَهُمْ

اس میں "کلمہ" ذوی کی تاکید ہے، جو محلاً منصوب ہے، لیکن زوجات کے جوار سے مجرور ہو گئی، ابن ہشام کہتے ہیں کہ ان دو صورتوں کے سوا جر جوار معروف نہیں، خاص طور پر عطف نسق میں جوار کی وجہ سے جر دینے کی کلام عرب میں کوئی نظیر نہیں، جس کی وجہ بھی ظاہر ہے کہ وادعطف کا فاصلہ جوار کو کم کر دیتا ہے، اس کا تقاضا یہ ہے کہ "وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ" میں جر جوار صحیح نہ ہو، اسی بنا پر حضرت شاہ صاحب نے اس آیت میں جر جوار کے قول کو پسند نہیں کیا، اور فرمایا کہ یہاں دو صورتیں ممکن ہیں، ایک یہ کہ یہاں "أَرْجُلُ" "رؤس" پر ہی معطون ہو، اور مسح کا تعلق بھی دونوں سے مانا جائے، لیکن جب مسح کا تعلق رؤس سے ہوگا تو اس کے معنی امرار الید المبتلة ہوں گے، اور جب ارجل سے ہوگا تو اس کے معنی غسل خفیف ہوں گے، اور کلام عرب میں ایسی کئی مثالیں موجود ہیں، جن میں الفاظ کے معنی اپنی متعلقات کے اختلاف سے مختلف ہوتے رہتے ہیں، مثلاً لفظ "صَلَاةٌ" کما هو معروف، نیز لفظ "نَضِجٌ" کی نسبت جب بحر کی طرف ہوتی ہے تو موج کے معنی ہوتے ہیں، اونٹ کی طرف نسبت ہوتی ہے تو سقی کے معنی ہوتے ہیں، اور ثوب کی طرف نسبت ہوتی ہے تو پھینٹیس مار نامراد ہوتا ہے، اسی طرح لفظ مسح کے لغوی معنی ہیں "إِصَالُ الْمَاءِ إِلَى الْمَسْحُوحِ" جب اس کی نسبت رؤس کی طرف ہوگی تو امرار الید المبتلة مراد ہوگا، اور جب ارجل کی طرف ہوگی تو غسل، اور مسح کو غسل کے معنی میں لینا غیر معروف نہیں، حضرت حسن بصری کا قول ہے "تَمَسَّحْنَا" اس سے باتفاق "تَوَضَّأْنَا" مراد ہے، اس کے علاوہ مسح سے "امرار الید المبتلة"

دوسرا احتمال یہاں بھی تضمین کا ہے، یعنی ارجل سے پہلے کوئی عامل مناسب محذوف نکالا جائے، مثلاً یہ ہو سکتا ہے کہ تقدیر یوں ہو "وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ مَعَ غَسْلِ أَرْجُلِكُمْ"

اب صرف ایک بات رہ جاتی ہے اور وہ یہ کہ اگر باری تعالیٰ کو "أَرْجُلُ" کو مغسول ہی قرار دینا منظور تھا، تو پھر ایسا طریقیہ بیان اختیار کر کے ان توجیہات اور غلط فہمیوں کی گنجائش کیوں پیدا کی گئی؟ ارجل کو نصراً سیاق غسل میں کیوں ذکر نہیں فرمایا گیا؟ تاکہ اعتراضات و

نہایت کی اصطلاح ہو، درہ شرح میں لفظ "مسح" کے معنی کو بھی شامل تھا

جوابات کی ضرورت ہی نہ پڑتی،

اس کا جواب وہی ہے کہ وضو پر صحابہ کرام کے اٹھارہ سالہ تعامل کی بناء پر غلط فہمی کا تو اندیشہ ہی نہ تھا، اور ”اَرْجُلُ“ کو سیاقِ مسح میں ذکر کرنے میں متعدد مصالِح اور حکمتیں تھیں بریں بناء پر طرزِ اختیار کیا گیا، چند مصالِح اور حکمتیں درج ذیل ہیں،

① یہ ظاہر کرنے کے لئے کہ ”اَرْجُلُ“ کا وظیفہ بھی بعض صورتوں میں مسح ہوتا ہے کمافی حالۃ التخفف والوضوء علی الوضوء، اگر یہ قرأتِ جَرنہ ہوتی تو آیت سے ہر حال میں غسل ثابت ہوتا اور مسح علی الخفین کی روایات اس سے معارض ہو جاتیں، اس قرأت کے ذریعہ یہ تعارض رفع کر دیا گیا ہے،

② اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے کہ مسح رَأْس اور غَسْل رِجْلین بعض احکام میں مشترک اور یکساں ہیں مثلاً تیمم میں دونوں ساقط ہو جاتے ہیں،

③ اَرْجُل کو رُؤُوس کے بعد ذکر کر کے ترتیبِ مسنون کی طرف بھی اشارہ کر دیا گیا ہے، جبکہ برعکس ترتیب میں یہ فائدہ حاصل نہ ہو سکتا،

④ مسح رَأْس اور غَسْل رِجْلین دونوں میں یہ مناسبت ہے کہ یہ دونوں شارع کی تشریع سے معلوم ہوئے، جبکہ غَسْل وجہ اور غَسْل یدین مشروع و عیب وضو سے قبل بھی اہل عز کے یہاں معمول بہ تھے، اس لحاظ سے بھی ان دونوں کا ایک ساتھ ذکر کرنا مناسب تھا، ان کے علاوہ اور بھی بہت سی حکمتیں ہو سکتی ہیں جن کا ہمیں علم نہیں، بہر حال ان فوائدِ کثیرہ کی بناء پر موجودہ طرزِ بیان کو اختیار کیا گیا اور فہم سامع پر اعتماد کرتے ہوئے غَسْل رِجْل کی مکمل صراحت نہیں کی گئی،

یہ ساری بحث آیت سے متعلق تھی، قائلینِ مسح بعض روایات سے بھی اہل سنت کو الزام دیتے ہیں:-

① امام طبرانی نے اپنی معجم کبیر میں امام بغویؒ اور ابو نعیم وغیرہ نے عباد بن تیمیم عن ابیہ کے طریق سے روایت نقل کی ہے، ”قال رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تَوَضَّأَ وَمَسَحَ عَلَى لَحْيَتِهِ وَرِجْلَيْهِ“ علامہ بیہقیؒ ”مجمع الزوائد“ میں یہ روایت نقل کرتے

ہوئے فرماتے ہیں ”رجالہ موثقون“ اور علامہ علی المتقیؒ کنز العمال میں اصحابہ کے حوالہ سے لکھتے ہیں ”رجالہ ثقاة“۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یا تو اس میں حالت تخفیف کا بیان ہے، یعنی آپ اس وقت موزے پہنے ہوئے ہوں گے، اس لئے مسح فرمایا، یا اجماع اور متواتر احادیث کی مخالفت کی بناء پر اس حدیث میں تاویل ضروری ہے، اور تاویل یہ ہے کہ یہاں لفظ مسح دُک مع لغسل الخفیف کے معنی پر محمول ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ لمحہ کے لئے بھی مسح کا لفظ استعمال کیا گیا ہے، حالانکہ وہ اعضا پر مغسولہ میں سے ہے،

(۲) سنن دارقطنی ج ۱ ص ۹۶ باب وجوب غسل القدمین والعقبین میں مسی فی الصلوٰۃ کی حدیث کے بعض طرق میں یہ الفاظ بھی وارد ہوئے ہیں ”فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انہما لا تتم صلوٰۃ احدکم حتی یسبغ الوضوء کما امرہ اللہ فیغسل وجهہ ویدینہ الی المرفقین ویمسح برأسہ ورجلیہ الی الکعبین الخ“

اس کا جواب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث میں آیت و ترآنی کی ترتیب پر وضو کا طریقہ بتلایا ہے، اور اس کے سیاق کی پیروی فرمائی ہے، لہذا یہاں بھی وہی توجیہات کی جائیں گی، جو آیت میں کی گئی ہیں،

(۳) حضرت علیؓ حضرت انسؓ اور حضرت ابن عباسؓ کا عمل بعض روایات میں یہ بیان کیا گیا کہ انہوں نے مسح رجليں کیا، اس کا جواب بعض حضرات نے یہ دیا کہ ان کا یہ عمل وضو علی الوضوء کی صورت پر محمول ہے، بدلیل الاجماع المتواتر، اور دوسرا جواب حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں یہ دیا ہے کہ ان سب حضرات سے اس مسئلہ سے رجوع کرنا بھی ثابت ہے، لہذا اُن کے کسی سابقہ عمل سے استدلال درست نہیں، بطور تائید حافظؒ نے سعید بن منصور کے حوالہ سے عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ کا یہ قول بھی نقل کیا ہے ”اجمع اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی غسل القدمین“ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم،

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْوُضُوءِ مَرَّةً مَرَّةً،

امام ترمذیؒ نے یہاں پانچ ابواب مسلسل قائم کئے ہیں، جن کا مقصد اعضا پر مغسولہ کی

تعدادِ غسل کو بیان کرنا ہے، پہلے باب میں ایک ایک مرتبہ دھونے کا ذکر ہے، دوسرے میں دودھ مرتبہ، تیسرے میں تین تین مرتبہ، چوتھے میں مجموعی طور پر ان سب کا ذکر ہے، اور پانچویں باب میں ایک ہی وضو میں بعض اعضاء کو دو بار اور بعض کو تین بار غسل کرنے کا ذکر ہے، یہ تمام صورتیں باتفاق جائز ہیں بشرطیکہ اعضاء کا استیعاب ہو جائے، البتہ چونکہ آپ کا معمول تین بار دھونے کا تھا، اس لئے تثلیث مسنون ہے،

ولیس ہذا بشیء؛ رشدین بن سعد کی سند میں صحابی سے روایت کرنے والے زید بن اسلم کے والد ہیں، اور ابن عجلان کی سند میں عطاء بن یسار ہیں، امام ترمذیؒ نے رشدین کی سند کو غلط کہا ہے، اس لئے کہ رشدین ضعیف ہیں، اور ان کے مقابلہ میں ابن عجلان، ہشام بن سعد، سفیان ثوری اور عبد العزیز بن محمد جیسے ثقہ راوی عطاء بن یسار ہی کو ذکر کرتے ہیں، دوسرا اختلاف یہ ہے کہ رشدین نے اس حدیث کو حضرت عمرؓ کی مسندات میں شمار کیا ہے، اور باقی راویوں نے حضرت ابن عباس کی مسندات میں رشدین کی سند غلط ہے،

بَابُ فِي وَضُوءِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَيْفَ كَانَ؛

اس باب میں مجموعی طور پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کا طریقہ بیان کیا گیا ہے، ایسی حدیث کو جو کسی باب میں تمام جزئیات کے اندر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل بیان کرتی ہو اسے محدثین کی اصطلاح میں ”جامع“ کہا جاتا ہے، اس باب میں حضرت علیؓ کی حدیث مروی ہے، اور یہ اپنی تمام جزئیات کے ساتھ حنفیہ کے مسلک کی دلیل ہے،

فاخذ فضل طهوره فشربه وهو قائم، بعض حضرات علمائے فرمایا کہ فضل وضو اور ماء زمزم کو بحالت قیام پینا مسنون ہے، لیکن علامہ ابن عابدین شامیؒ نے ”رد المحتار“ میں اس کی تردید کی ہے، اور فرمایا ہے کہ یہ مباح ہے، اور جن حدیثوں میں ان دو مواقع پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کھڑے ہو کر پانی پینا معلوم ہوتا ہے ان سے بھی اباحت ثابت ہوتی ہے نہ کہ استحباب، ماء زمزم کو آپؐ نے کھڑے ہو کر اس لئے پیا کہ وہاں ہجوم کی وجہ سے بیٹھنے کی جگہ نہیں تھی اور فضل وضو کو کھڑے ہو کر اس لئے پیا کہ لوگوں کو معلوم ہو جائے اور وہ دیکھ لیں کہ فضل وضو نہیں یا مکروہ نہیں ہوتا، لہذا ان احادیث سے استحباب پر استدلال نہیں کیا جاسکتا، لیکن حدیث باب سے علامہ شامیؒ کی اس توجیہ پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اگر اس کا کھڑے ہو کر پینا محض ایک عذر

کی بنا، پر تھا، تو حضرت علیؓ یہاں کھڑے ہو کر نہ پیتے، کیونکہ ان کو یہ عذر لاحق نہ تھا، اس لئے ظاہر
یہی ہے کہ حضرت علیؓ نے بر بنائے سنت و سنجاب فضلِ ظہور کو کھڑے ہو کر پیا،

بَلَّكَ فِي النَّصْحِ بَعْدَ الْوُضُوءِ؛

السَّيْلِيُّ الْبَصْرِيُّ، بفتح السين و كسر اللام، یہ بنی سلیم کی طرف منسوب ہے، بعض راوی
سَلَمِيُّ بضم السين و فتح اللام ہوتے ہیں، وہ بنی سلیم کی طرف منسوب ہوتے ہیں،

اِذَا تَوَضَّأْتَ فَانْتَضِحْ؛ انتضاح سے مراد یہاں بعض لوگوں نے استنجاء بالمار لیا ہے،
اس صورت میں ”اِذَا تَوَضَّأْتَ“ سے مراد ”اِذَا ارْتَدَّتِ الْوُضُوءُ“ ہوگا، اور بعض نے اس کا
مطلب یہ بتایا ہے کہ وضو کے بچے ہوئے پانی کو پیشانی پر بہا دیا جائے، جیسا کہ بعض روایات میں
یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی ثابت ہے، لیکن اکثر علماء نے اس کا یہ مطلب
لیا ہے کہ وضو کے بعد زیر جامہ پر چھینٹے مار لئے جائیں، اور اس کی حکمت عموماً یہ بیان کی جاتی
ہے کہ اس سے خروجِ قطرات کے واسطے نہیں آتے، حضرت شیخ الہندؒ نے اس کی ایک اور
لطیف حکمت بیان فرمائی ہے، وہ یہ کہ وضو سے اصل مقصود تو طہارت باطنی ہے، لیکن عملاً
اس میں صرف ظاہری اعضا کو دھویا جاتا ہے جن سے طہارت ظاہری حاصل ہو جاتی ہے،
لیکن اس سے فراغت کے بعد دوائے عمل مستحب قرار دیئے گئے ہیں، جن سے طہارت باطنی
کا استحصال پیدا کرنا مقصود ہے، ایک فضیل وضو کو پینا، اور دوسرے ”نضح الفرج“ اس میں
نکتہ یہ ہے کہ انسان کے تمام گناہوں کا منبع اس کے جسم میں دو ہی چیزیں ہیں، ایک فم اور دوسرے
فرج، شہوتِ بطن کے اثرات زائل کرنے کے لئے فضیل وضو پینے کو مشروع کیا گیا، اور شہوتِ
فرج کے انسداد کی طرف متوجہ کرنے کے لئے نضح علی الازار کو، بہر حال یہ امر وجوب کے لئے نہیں
ہے، بلکہ بیانِ فضیلت کے لئے ہے، اور اس معنی کی تمام احادیث سنداً ضعیف ہیں، چنانچہ
حدیث باب بھی حسن بن علی الہاشمی کی وجہ سے ضعیف قرار دی گئی ہے، لیکن تعددِ طرق کی

۱۵ انظر معارف السنن (ج ۱ ص ۲۰۰) باب اسباغ الوضوء ۱۲

لکہ و اخرج البيهقي وابن ابی شيبة ومسدداً يؤوله عن ابن عباس موقوفاً ”اِذَا تَوَضَّأَ أَحَدُكُمْ فَلْيَا خَذْ حَفْنَةً
مِنْ مَارٍ فَلْيَنْضَحْ بِهَا فَرْجَهُ فَإِنَّ أَصَابَهُ شَيْءٌ فَلْيَقْلُ“ ان ذك منہ ”قال الحافظ صحيح موقوف (المطالب العالیہ،

بناءً پر مجموعہ کو قبول کیا گیا ہے، نیز مسئلہ فضائل کا ہے، اس لئے اتنا ضعیف مضر نہیں،

بَابُ فِي اسْبَاغِ الْوُضُوءِ

اسباغ الوضوء علی المکارہ، جمہور کے نزدیک اسباغ وضو سے مراد تثلیث لغسل ہے، المکارہ، نکرہ کی جمع ہے، اور اس سے مراد ہے وہ حالت جس میں وضو کرنا مکروہ معلوم ہو، جیسے سخت سردی وغیرہ،

وانتظار الصلوة بعد الصلوة، اس کا محقق مطلب یہ ہے کہ مسجد سے خروج کے بعد بھی انسان کا رہیائا آئندہ نماز کی طرف لگا رہے، جیسا کہ ”سبعة يظلهم الله في ظله يوم لا ظل الا ظله“ والی حدیث میں ایک ایسے شخص کا ذکر ان الفاظ کے ساتھ ہے ”رجل قلبه معلق بالمساجد“ فذلکم الرباط، رباط کے معنی ہیں اسلامی سرحدوں کی حفاظت، اور چونکہ سرحدوں پر پہرہ دینا ایک مشکل کام ہے اس لئے ان تینوں کو اس کے ساتھ تشبیہ دی گئی، اور اجسود فضیلت میں ان کو رباط کے مشابہ قرار دیا گیا،

بَابُ الْمُنْدِيلِ بَعْدَ الْوُضُوءِ

خرقة ينشف بها بعد الوضوء، وضو کے بعد تولیہ کا استعمال حضرت سعید بن المسیب اور امام زہریؒ کے نزدیک مکروہ ہے، یہ حضرات صحیح بخاری کی روایت سے استدلال کرتے ہیں، جو حضرت میمونہؓ سے مروی ہے، کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک کپڑا پیش کیا گیا تو آپؐ نے اس کو رد فرمادیا، حدیث باب کا جواب یہ دونوں حضرات یہ دیتے ہیں کہ یہ حدیث ضعیف ہے، اس کے برخلاف جمہور کے نزدیک بعد الوضوء تولیہ کا استعمال جائز ہے، حدیث باب جمہور کی دلیل ہے، جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت یہ بتلائی جاتی ہے کہ آپؐ عموماً اعضاء کو خشک کر لیتے تھے، یہ حدیث اگرچہ ضعیف ہے کیونکہ رشید بن سعد اور عبد الرحمن بن زیاد بن النعمان فریق واضح طور پر ضعیف ہیں، اور ایک سند میں ابو معاذ سلیمان

۱۵ علی ان مارواه ابوداؤد والنسائی وابن ماجہ والحاکم واحمد عن المحکم بن سفیان ”کان صلی اللہ علیہ وسلم اذا توضأ اخذ کفامن ماء فنصح به فرجاً“ قد صححه العزیزی فی السراج المنیر، ج ۱ ص ۲۱،
۱۶ صحیح بخاری، ج ۱ ص ۹۱ باب من جلس فی المسجد منتظراً الصلوة ۱۲
۱۷ ج ۱ ص ۲۰ باب المضمضة والاستنشاق و ص ۲۱ باب بغض الیدین من غسل الجنابة ۱۲ مرتب

بن ارقم متروک ہیں لیکن چونکہ یہ مفہوم متعدد احادیث میں متعدد طرق سے مروی ہے، اس لئے بحیثیت مجموعی اسے قبول کر لیا گیا ہے، اور حضرت میمونہ کی روایت کا جمہور یہ جواب دیدیتے ہیں کہ وہ بیان جواز یا تبرؤ پر محمول ہے، پھر جمہور میں سے امام مالکؒ، امام شافعیؒ اسے مباح کہتے ہیں، حنفیہ میں سے صاحب "منیۃ المصلیٰ" نے مستحب کہا ہے، اور قاضی خان وغیرہ نے مباح قرار دیا ہے، فتاویٰ قاضی خان کے قول پر ہے،

امام ترمذیؒ نے استعمال مندریل کو مکروہ قرار دینے والوں کی ایک دلیل یہ بھی ذکر کی ہے کہ "ان الوضوء یوزن" یعنی وضو کا پانی وزن کیا جائے گا، اور وہ اجر میں اضافہ کا سبب بنے گا، لہذا اگر اسے خشک کر لیا گیا تو وزن کیسے ہوگا، لیکن یہ استدلال بھی بہت کمزور ہے، اس لئے کہ اگر پانی کا خشک ہو جانا وزن کے لحاظ سے ہو تو کسی صورت میں بھی وزن کا تصور نہیں کیا جاسکتا کیونکہ اگر کپڑے سے خشک نہ کیا جائے تو وہ کسی نہ کسی وقت ضرور خود بخود خشک ہو جائے گا، قال حدثنا ثنیہ علی بن مجاہد عنی، جریر کے اس قول کا مطلب یہ ہے کہ میں نے یہ حدیث کبھی علی بن مجاہد کے سامنے بیان کی تھی، بعد میں اس کو میں بھول گیا، اب علی بن مجاہد خود میرے حوالہ سے یہ حدیث مجھے سناتے ہیں، اگرچہ خود مجھے ابھی تک یہ حدیث یاد نہیں آئی، لیکن وہ میرے نزدیک ثقہ ہیں، اس لئے میں ان کی روایت کو تسلیم کرتا ہوں،

بَلَّ مَا يُقَالُ بَعْدَ الْوُضُوءِ؛

عن ابی ادریس الخولانی وابی عثمان؛ اس عبارت سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابی عثمان ابی ادریس پر معطوف ہے، اور یہ دونوں ربیعہ کے استاذ ہیں، حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ ابی عثمان کا عطف ربیعہ پر ہے، یعنی معاویہ بن صالح کے دو استاذ ہیں، ایک ربیعہ اور دوسرے ابو عثمان، دراصل یہاں دو سندیں ہیں،

① زید بن حباب عن معاویۃ بن صالح عن ربیعۃ بن یزید عن ابی ادریس عن عمر بن الخطابؓ،

② زید بن حباب عن معاویۃ بن صالح عن ابی عثمان عن عمر بن الخطابؓ رضی اللہ عنہم،

قوله من توضأ فاحسن الوضوء ثم قال اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وضو کے بعد تین قسم کے اذکار احادیث سے ثابت ہیں؛

① شہادتین اور اللھم اجعلنی من التوابین واجعلنی من المتطہرین، جیسا کہ امام ترمذیؒ نے نقل کیا ہے، امام مسلمؒ نے بھی اپنی صحیح رج ۱ ص ۲۲ کتاب الطہارۃ باب الذکر المستحب عقب الوضوء میں اس حدیث کی تخریج کی ہے، لیکن اس میں صرف شہادتین ہیں، آگے والی دعا نہیں ہے،

② اللھم اغفر لی ذنبی ووسع لی فی داری وبارک لی فی رزقی، رواہ النسائی وابن السنی من حدیث ابی موسیٰ الاشعریؒ و ذکرہ الجزیریؒ فی "الحصن الحصین" رکما فی معارفہ

③ سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَبِحَمْدِكَ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ وَحْدَكَ لَا شَرِيكَ لَكَ اسْتَغْفِرُكَ وَأَتُوبُ إِلَيْكَ، یہ ذکر ابن السنیؒ نے "عمل الیوم واللیلۃ" میں روایت کیا ہے، ان تین اذکار کے علاوہ وضو کے دوران ہر عضو کو دھوتے وقت جو دعائیں مروج ہیں قرآن و حدیث میں ان کا ثبوت نہیں ہے، اسی لئے بعض اہل ظاہر نے انھیں "کذب مغلط" کہہ دیا ہے، اس کا منشاء یہی ہے کہ حدیث سے اس کا ثبوت نہیں، یہ مطلب نہیں کہ اس کا پڑھنا ناجائز ہے، چنانچہ علماء نے لکھا ہے، "آذہ من دأب الصالحین"۔

بِسْمِ الْوُضُوءِ بِالسَّيِّدِ؛

عن سفینۃ، اُن کا اسم گرامی ہران ہے، یہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے خادم تھے کسی دن انھوں نے غیر معمولی بوجھ اٹھالیا تھا، اس لئے اُن کا لقب "سفینۃ" مشہور ہو گیا، کان يتوضأ بالماء ويغتسل بالقتاع، اس بات پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ وضو اور غسل کے لئے پانی کی کوئی خاص مقدار شرعاً مقرر نہیں، بلکہ اسراف سے بچتے ہوئے جتنا پانی کافی ہو جائے اس کا استعمال جائز ہے، نیز اس پر بھی اتفاق ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عام معمول ایک "مُد" سے وضو کرنے اور ایک "صاع" سے غسل کر لے کا تھا، اور یہ امر بھی متفق علیہ ہے کہ ایک صاع چار مُد کا ہوتا ہے، لیکن پھر اس میں خستلاف پیدا ہو گیا کہ "مُد" کی مقدار اور اس کا وزن کیا ہے؟

امام شافعیؒ، امام مالکؒ، اہل حجاز اور ایک روایت کے مطابق امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ ایک مُد ایک رطل اور ایک ثلث رطل یعنی ایک صحیح ایک بٹاتین (۱/۳) رطل کا ہوتا ہے،

ہذا صاع اس حساب سے پانچ رطل اور ایک ثلث رطل کا ہوگا، یعنی پانچ صحیح ایک بٹاتین (۵ ۱/۲) رطل کا ایک صاع ہوتا ہے،

اس کے برخلاف امام ابو حنیفہؒ، امام محمدؒ، اہل عراق اور ایک روایت کے مطابق امام احمدؒ کا مسلک بھی یہ ہے کہ ایک مدد و رطل کا اور ایک صاع آٹھ رطل کا ہوتا ہے، شافعیہ وغیرہ اہل مدینہ کے تعامل سے استدلال کرتے ہیں، کیونکہ امام مالکؒ کے زمانہ میں مدینہ طیبہ کے اندران کے مسلک کے مطابق ایک مدد ۱۵ رطل کا اور ایک صاع پانچ صحیح ایک بٹاتین ۱۵ رطل کا ہوتا ہے،

حنفیہ کا استدلال مندرجہ ذیل روایات سے ہے:-

① امام طحاویؒ نے شرح معانی الآثار میں "باب وزن الصاع کم ہو" کے تحت حضرت مجاہدؒ سے نقل کیا ہے "قال دخلنا علی عائشة فاستسقی بعضنا فاتی بعش ۱۵ قالت عائشة کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یغتسل بمثل ہذا قال: مجاہد فحزرتہ فیما احزر ثمانية ارطال تسعة ارطال عشرة ارطال" شک کی صورت میں عدد اقل متعین ہے، اور وہ آٹھ رطل ہے،

② امام نسائیؒ نے کتاب الطہارۃ باب ذکر قدر الذی یکتفی بہ الرجل من الماء للغسل کے تحت موسیٰ جہنی سے روایت نقل کی ہے: "قال اتی مجاہد بقدر حزرتہ ثمانية ارطال فقال حد ثنی عائشة ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یغتسل بمثل ہذا" اس روایت سے طحاوی کی روایت کا شک بھی دور ہو جاتا ہے،

③ مسند احمد میں حضرت انسؓ کی روایت ہے "کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یتوضأ بالمدرطین وبالصاع ثمانية ارطال" اس حدیث کی سند اگرچہ ضعیف ہے، لیکن اول تو تعدد طرق کی بناء پر یہ قابل استدلال ہے، دوسرے اس کا جزو اول امام ابو داؤدؒ نے بھی ان الفاظ کے ساتھ روایت کیا ہے "کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یتوضأ باناء

۱۵ بعش بضم العین و تشدید السین" القدر الکبیر و جمیعہ عناس و اعساس و روی بعش بضم العین و مد

و بعسار بمہملۃ و مد و فتح عین بمعنی العس" ۱۲ ماخوذ من حواشی شرح معانی الآثار، مرتب عفی عنہ

۱۳ سنن ابی داؤد، باب ما یجزئی من الماء فی الوضوء، ص ۱۳،

یسع رطلین“ امام ابو داؤد نے اس پر سکوت کیا ہے، جو اس بات کی دلیل ہے کہ یہ روایت اُن کے نزدیک صحیح ہے، اور اس سے بھی احتیاط کا استدلال تام ہو جاتا ہے، بعض حضرات نے نقل کیا ہے کہ امام ابو یوسفؒ جب مدینہ تشریف لے گئے اور شہر سے زیادہ اپنا صحابہؓ نے انھیں اپنے مُرد اور صاع دکھلائے، مُرد ایک رطل اور ثلث رطل کا تھا، اور صاع پانچ رطل اور ثلث رطل کا، اسے دیکھ کر امام ابو یوسفؒ نے امام عظیمؒ کے قول سے رجوع کر لیا، شیخ ابن ہمامؒ نے اس واقعہ کو تسلیم کرنے سے انکار کیا، جس کی ایک وجہ قیہ ہے کہ اس کی سند ضعیف ہے، دوسرے اگر امام ابو یوسفؒ کا رجوع ثابت ہوتا تو امام محمدؒ اپنی کتابوں میں ضرور ذکر فرماتے، کیونکہ انھوں نے امام ابو یوسفؒ کے رجوعات ذکر کرنے کا التزام کیا ہے، صاع اور مثقال وغیرہ کے وزن میں علماء ہند کا بھی کچھ اختلاف ہے، جس کی تفصیل انشاء اللہ کتاب الزکوٰۃ میں آئے گی،

بَابُ الْوُضُوءِ لِكُلِّ صَلَاةٍ

یتوضأ لكل صلاة، ابو داؤد کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ شروع میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے وضو رطل کی صلوٰۃ واجب تھا، بعد میں منسوخ ہوا، لہذا ہو سکتا ہے کہ یہ واقعہ اسی زمانہ کا ہو، اور اگر بعد کا واقعہ ہے تو یہ استحباب پر محمول ہے، کما ترمذاً وضوءاً واحداً، یعنی ایک وضو سے کئی کئی نمازیں پڑھتے تھے، چنانچہ امام نوویؒ وغیرہ نے اس پر اجماع نقل کیا ہے، کہ بغیر حدیث کے وضو واجب نہیں، ہوتا، صرف بعض صحابہؓ سے منقول ہے کہ وہ ”واذا قمتم الى الصلوٰۃ“ سے استدلال کرتے ہوئے وضو رطل کی صلوٰۃ کے وجوب کے قائل تھے، لیکن بقول ابن ہمامؒ یہ آیت اقتضائے وضو کے طور پر دلالت کرتی ہے، کہ یہاں ”واستمم محدثون“ کی قید ملحوظ ہے، اس لئے کہ آگے ارشاد ہے ”ولکن یرید لیطہرکم“ اور تطہیر حالت حدیث ہی میں ہو سکتی ہے، نیز اسی آیت میں ”وان کستم جنباً فاطہروا“ وارد ہوا ہے جو دلالت اللہ سے ”اذا قمتم“ میں بھی قید حدیث کے ملحوظ ہونے پر دلالت کرتا ہے، نیز اسی آیت میں تیمم کو حدیث اصغر پر متفرع کیا گیا ہے، اور جب خلیفہ متفرع ہے تو اصل بطریق اولیٰ متفرع ہوگا،

فقال هذا اسناد مشرقی، محدثین کے یہاں جو سند اہل حجاز پر مشتمل ہو اسے

”اسناد مغربی“ اور جو سند اہل کوفہ اور اہل بصرہ پر مشتمل ہو اسے ”اسناد مشرقی“ کہتے ہیں، علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ حدیث کی قوت و ضعف کا مدار سند کی مشرقیت یا مغربیت پر نہیں بلکہ راویوں کے ثقہ اور عدم ثقہ ہونے پر ہے، لہذا یہ سمجھنا چاہئے کہ ہشام ابن عروہ کا مقصد اپنے قول کے ذریعہ سے اس حدیث کی تضعیف ہے یا یہ حدیث ضعیف ضرور ہے، لیکن مشرقیت کی بنا پر نہیں بلکہ افریقی راوی کے ضعیف ہونے کی بنا پر ہے،

بَابُ فِي وُضُوءِ الرَّجُلِ الْمَرْءَةِ مِنْ اِنَاءٍ وَاحِدٍ

امام ترمذیؒ نے یہاں تین باب قائم کئے ہیں، پہلا باب مرد و عورت کے ایک برتن سے ساتھ غسل کرنے کے بیان میں ہے، دوسرا باب کراہیۃ فضل طہور المرأة کے بیان میں اور تیسرا باب ہے ”باب الترخصة في ذلك“ دراصل یہاں کئی صورتیں ممکن ہیں،

① استعمال فضل طہور الرجل للرجل ② فضل المرأة للمرأة ③ فضل المرأة للرجل،

④ فضل الرجل للمرأة، پھر ہر ایک صورت کی دو صورتیں ہیں، کہ یا تو اغتسال معاً ہوگا، یا یکے بعد دیگرے اس طرح کُل آٹھ صورتیں ہوں گی، یہ تمام صورتیں جمہور فقہاء کے نزدیک جائز ہیں، لیکن امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ ”فضل طہور المرأة سے غسل یا وضو کرنے کو مکروہ کہتے ہیں، اُن کا استدلال ”باب کراہیۃ فضل طہور المرأة“ میں حضرت حکم غفاری کی حدیث سے ہے، ”قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن فضل طهور المرأة“ ابوداؤد وغیرہ میں بھی یہ روایت مروی ہے،

جمہور کا استدلال حدیث ہے، ”عن ابن عباس قال حدثني ميمونة قالت كنت اغتسل انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم من اناء واحد من الجنابة“ اس سے اغتسال معاً کا جواز معلوم ہوتا ہے، اور یکے بعد دیگرے استعمال بفضل کا جواز ابن عباسؓ ہی کی ایک دوسری روایت سے معلوم ہوتا ہے، جو یہاں سے تیسرے باب میں مذکور ہے، ”قال اغتسل بعض ازواج النبي صلى الله عليه وسلم في جفنة فاراد رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يتوضأ منه فقالت يا رسول الله اني كنت جنباً فقال ان الماء لا يجنب“ جمہور کی طرف سے حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ وہ کراہت تنزیہی پر محمول ہے کما قال العافظی الفتح حضرت علامہ انور شاہ صاحب کشمیری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ نہیں درحقیقت باب معاشر سے متعلق ہے، چونکہ عورت عموماً مرد کے مقابلہ میں نفاست و طہارت اور پاکیزگی کا اہتمام کم کرتی ہے

اس لئے اس کے فضلِ ظہور کے استعمال سے شوہر کو تکلیف ہو سکتی ہے، اور یہ چیز زوجین کے درمیان سوہِ معاشرت کی طرف مفضی ہو سکتی ہے، اس لئے اس سے منع کیا گیا، علامہ خطابیؒ نے ”معالم السنن“ میں ایک جواب یہ بھی دیا ہے کہ یہاں فضلِ ظہور سے مراد ماہِ مستحل ہے، لیکن جمہور نے اس جواب کو رد کیا ہے، کیونکہ حدیث کو ماہِ مستحل پر محمول کرنا بہت بعید ہے، بہر حال حدیثِ باب میں نہی تشریعی نہیں بلکہ ارشاد کے لئے ہے،

يَا مَلَجَاءَ اِنَّ الْمَاءَ لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ؛

یہاں سے امام ترمذیؒ احکام المیاء کا بیان شروع فرما رہے ہیں، شروع کے تین ابواب میں سے پہلا باب امام مالکؒ کے دوسرا باب امام شافعیؒ کے اور تیسرا باب امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کے مطابق ہے، پانی کی طہارت و نجاست کا مسئلہ فقہاء کے درمیان معرکہ الاراء مسائل میں سے ہے اور اس کے بارے میں فقہاء کے اقوال بین سے بھی متجاوز ہیں، تاہم اس مسئلہ میں مشہور مذاہب چار ہیں:-

① حضرت عائشہؓ، حسن بصریؒ اور داؤد ظاہریؒ کی طرف یہ منسوب ہے کہ پانی خواہ قلیل ہو یا کثیر اگر اس میں کوئی نجاست گر جائے تو وہ اس وقت تک نجس نہ ہوگا اور مطہر رہے گا جب تک کہ اس کی طبیعت یعنی رقت و سیلانیت ختم نہ ہوئی ہو، خواہ اس کے اوصاف ثلاثہ متغیر ہو گئے ہوں حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں کہ اگر یہ مسلک حضرت عائشہؓ سے روایت ثابت ہوتا تو یہ قویٰ مسلک ہوتا، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ را اعلم بمسائل المیاء تھیں، اور اس معاملہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بکثرت مراجعت کرتی رہتی تھیں، لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ مسلک حضرت عائشہؓ سے روایت ثابت نہیں،

② امام مالکؒ کا مسلک مختار یہ ہے کہ جب تک پانی کے احدا لاوصاف متغیر نہ ہوں وہ وقوعِ نجاست سے نجس نہیں ہوتا خواہ قلیل ہو یا کثیر،

③ امام شافعیؒ اور امام حممدؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر پانی قلیل ہو تو وقوعِ نجاست سے نجس ہو جائے گا، ”وان لم يتغير احد اوصافه“ اور اگر کثیر ہو تو نجس نہ ہوگا، ”ما لم يتغير اكثر اوصافه“ اور کثیر کی مقدار ان کے نزدیک قلتین ہے، اور یہ مقدار تخمینہ نہیں، بلکہ تحقیقی ہے، یہاں تک کہ امام نوویؒ نے لکھا ہے کہ اگر ایک قلعہ پانی میں نجاست گر جائے

تو وہ نجس ہو جائے گا، لیکن اگر اس میں ایک قلعہ طاہر پانی شامل کر دیا جائے تو پورا پانی پاک ہو جائے گا، اور اس کے بعد اگر دوبارہ دونوں کو الگ الگ کیا جائے تو نجاست عود نہیں کرے گی، (۴۷) چوتھا مسلک حنفیہ کا ہے جو مسلک شوافع کے قریب تر ہے، فرق یہ ہے کہ احناف کے نزدیک قلیل و کثیر کی کوئی مقدار معین نہیں ہے بلکہ امام ابو حنیفہؒ نے اس کو رائے مبتلیٰ بہ پر چھوڑا ہے، البتہ امام ابو یوسفؒ سے اتنی تحدید ضرور منقول ہے کہ جس پانی میں خلوص اثر النجاستہ الی الطرف الآخر ہو وہ قلیل ہے، اور جس میں نہ ہو وہ کثیر ہے، اسی کو امام قدوریؒ نے ان الفاظ سے تعبیر کیا ہے، "ما لم يتحرك بتحرك الطرف الآخر" اور فقہاء متاخرین کے یہاں عشر فی عشر کی جو تحدید مشہور ہو گئی ہے وہ ائمہ مذہب سے منقول نہیں، اس کی حقیقت صرف اتنی ہے کہ ایک مرتبہ ابو سلیمان جوزجانیؒ نے اپنے استاذ امام محمدؒ سے پوچھا کہ کتنا پانی کثیر ہوگا؟ اس پر امام محمدؒ نے فرمایا: کم سجدی ہذا ۲" ابو سلیمان جوزجانیؒ نے بعد میں اس مسجد کو ناپ لیا، تو وہ اندر سے "ثمانیۃ فی ثمانیۃ" اور باہر سے "عشرۃ فی عشرۃ" تھی، احتیاطاً عشرۃ فی عشرۃ کو خست یار کر لیا گیا، لہذا حقیقت وہی ہے کہ حنفیہ نے کثیر کی کوئی مقدار مقرر نہیں کی، اور اس کو رائے مبتلیٰ بہ پر چھوڑا گیا ہے، یعنی مبتلیٰ بہ پانی کی جس مقدار کو کثیر سمجھے، اس پر کثیر کے احکام جاری ہوں گے، ہاں جاہل عوام کی سہولت کے پیش نظر عشرۃ فی عشرۃ کے قول کو متاخرین نے اختیار کیا ہے،

حدیث بیربضاعہ

امام مالکؒ نے اپنے مسلک پر بیربضاعۃ کی حدیث باب سے استدلال کیا ہے۔

عن ابی سعید الخدریؓ قال قال یارسول اللہ انتوضا من بیربضاعۃ، ترمذی کے نسخہ میں "منتوضا" متکلم کے صیغہ کے ساتھ ہے، اور باقی تمام روایتوں میں "تتوضا" بصیغہ مخاطب آیا ہے، اور یہی روایت راجح ہے، لفظ "بُضاعۃ" اس میں "ب" کا ضمہ اور کسرہ دونوں جائز ہیں، اور ضمہ زیادہ مشہور ہے، یہ ایک معروف کنویں کا

۱۵ وقال ابو عصمۃ کان محمد بن الحسن یوقت فی ذلک عشرۃ فی عشرۃ ثم رجع الی قول ابی حنیفۃ وقال: "لا وقت شیئاً" کذا قال الشیخ ابن الہمام..... (ثم قال) والمعبر ذراع الکرباس توسعة علی الناس ہو سلع مشات فوق کل مشتہ اصبح قائمۃ، وفي المحيط الاصح ان یعتبر فی کل مکان وزمان ذراعہ کذا قال الشیخ،

نام ہے جو مدینہ طیبہ میں بنو ساعدہ کے محلہ میں واقع تھا اور آج تک موجود ہے،

وہی بتا دیتی ہے فیہا الحيض، الحيض جمع الحيضه بكسر الحاء الخرقه التي تستعملها المرأة في زمن الحيض،

والعوم الكلاب والنتن، نتن بفتح النون وسكون التاء وقيل بكسر التاء، بدبو کو کہتے ہیں، اور یہاں پر بدبودار اشیاء مراد ہیں،

فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الماء طهور لا ينجسه شيء محل استدلال یہی آخری جملہ ہے جو مطلق ہے،

حنفیہ کی طرف سے اس استدلال کے جوابات اور روایت کی توجیہات سمجھنے سے قبل دو باتیں ذہن نشین کر لینی چاہئیں، پہلی بات تو یہ ہے کہ اس حدیث کے اطلاق اور عموم پر خود امام مالکؒ بھی عامل نہیں، اس لئے کہ اس حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگر پانی کے اوصاف متغیر ہو جائیں تب بھی وہ طاہر رہے گا، اور نجس نہ ہوگا حالانکہ امام مالکؒ اس کے قائل نہیں، لہذا وہ بھی اس اطلاق کو مقید کرنے پر مجبور ہیں،

اس کے جواب میں بعض مالکیہ نے یہ کہا کہ امام مالکؒ نے یہ تقید بھی حدیث ہی کی بناء پر کی ہے، کیونکہ دارقطنی میں حضرت ثوبانؓ اور حضرت ابو امامہؓ سے اور ابن ماجہ میں صرف ابو امامہؓ سے یہ حدیث اس طرح مروی ہے: "ان الماء طهور لا ينجسه شيء الا ما غلب على طعمه او لونه اور عیہ" لیکن حافظ ابن حجرؒ نے تلخیص الحبیئر (ج ۱ ص ۱۵) میں تفصیل کے ساتھ ثابت کیا ہے کہ حضرت ثوبانؓ اور حضرت ابو امامہؓ کی یہ روایت صحیح نہیں، کیونکہ اس کا مدار پرشدین ابن سعد پر ہے جو متروک ہے، اور امام دارقطنیؒ اس زیادتی کو روایت کرنے کے بعد لکھتے ہیں "لا یثبت هذا الحديث" لہذا اوصاف ثلثہ کے عدم تغیر سے حدیث کو مقید کرنا کسی صحیح روایت کی بناء پر نہیں ہوا، بلکہ امام مالکؒ نے قیاس اور اصول کلیہ کی بناء پر یہ تقید کی ہے، اور جب امام مالکؒ اطلاق حدیث کو مقید کر سکتے ہیں تو احناف و شوافع کو بھی یہ حق حاصل ہے کہ وہ دوسرے دلائل کی بناء پر اس کو کسی خاص قید سے مقید کر دیں،

دوسری بات یہ ہے کہ اس حدیث کے الفاظ اور اس کا سیاق خود اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ یہ اپنے ظاہر پر محمول نہیں، کیونکہ اگر اس حدیث کو اس کے ظاہر پر رکھا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ بیر بضاعت میں حیض کے کپڑے، مردار کتوں کا گوشت اور دوسری بدبودار اشیاء،

باقاعدہ ڈالنے کی عادت تھی، گویا اس کنویں سے کوڑی کا کام لیا جاتا تھا، حالانکہ یہ بات دودھ سے انتہائی بعید ہے، پہلی وجہ تو یہ ہے کہ حجاز میں پانی بہت کمیاب تھا، اس لئے یہ بہت مستبعد ہے کہ صحابہ جان بوجھ کر اس میں یہ نجاستیں ڈال دیں، کم از کم نطفات کا تقاضا تو یہ تھا ہی کہ کنویں کو ان چیزوں سے پاک رکھا جائے، بعض لوگ کہتے ہیں کہ یہ نجاستیں ڈالنے والے منافقین تھے لیکن بقول حضرت شاہ صاحبؒ کے نطفات ایک انسانی مسئلہ ہے اور اس میں کسی منافق سے بھی یہ توقع نہیں رکھی جاسکتی کہ وہ یہ حرکت کرتا ہو،

دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر واقعہً اس کنویں سے کوڑی کا کام لیا جاتا ہو تو ممکن نہیں ہے کہ پانی کے اوصاف متغیر نہ ہوئے ہوں، کیونکہ امام ابو داؤدؒ کی تصریح کے مطابق وہ کنواں چھ ذراع تھا، اور اس میں پانی کم از کم گھٹنوں اور زیادہ سے زیادہ ناف تک آتا تھا، پھر یہ کیسے ممکن ہے کہ اس میں حیض کے کپڑے اور مردار اشیاء ڈالی جائیں، اور اس کے اوصاف ثلثہ متغیر نہ ہوں، ایسی صورت میں خود امام مالکؒ کے نزدیک اس کی نجاست میں کلام نہیں ہو سکتا، حالانکہ اگر ظاہر حدیث پر عمل کرنا ہے تو تغیر اوصاف کے باوجود پانی کو پاک کہنا چاہئے، حالانکہ خود امام مالک اس کے قائل نہیں، اس سے صاف ظاہر ہے کہ حدیث کے ظاہری الفاظ سے جو منظر سامنے آتا ہے، درحقیقت وہ مراد نہیں،

اس تمہید کے بعد ان توجیہات پر غور کیجئے جو اس حدیث کے بارے میں حنفیہ نے پیش کی ہیں:-

پہلی توجیہ یہ ہے کہ درحقیقت بیربضاعہ کے بارے میں صحابہ کرام کا یہ سوال نجاستوں کے مشاہد پر نہیں، بلکہ نجاست کے اوہام و خطرات پر مبنی تھا، دراصل یہ کنواں نشیب میں واقع تھا، اور اس کے چاروں طرف آبادی تھی، صحابہ کرام کو یہ خطرہ گذرا کہ اس کے چاروں طرف جو نجاستیں پڑی رہتی ہیں وہ ہوا سے اڑ کر یا بارش سے بہہ کر اس کنویں میں نہ پڑ جاتی ہوں، ان خیالات کی وجہ سے صحابہ کرام نے اس کی نجاست و طہارت کے بارے میں آپؐ سے سوال کیا، لیکن چونکہ یہ خیال محض دساوس اور ادہام تھے، اور مشاہدہ پر مبنی نہیں تھے، اس لئے آپؐ نے قطع و ساوس کے لئے جواب علی اسلوب الحکیم دیا، اور فرمایا: "ان الماء طهور لا ینجسہ شیء"۔

اس توجیہ کا حاصل یہ ہوا کہ "الماء" میں الف لام عہد خارج کا ہے، اور اس سے مراد خاص بیربضاعہ کا پانی ہے، اور "لا ینجسہ شیء" کا مطلب ہے "لا ینجسہ شیء مما اتواھون"۔

حدیث باب کی یہ توجیہ احقر کے نزدیک سب سے زیادہ رائج، بہتر اور واضح ہے،

دوسری توجیہ بعض حضرات نے یہ کی ہے کہ ”یَلْقٰی فِیْهِ الْحِیْضُ“ درحقیقت ”کان یَلْقٰی فِیْهِ الْحِیْضُ“ کے معنی میں ہے، یعنی یہ گندگیاں اور غلاظتیں بیربضاعہ میں زمانہ جاہلیت میں ڈالی جاتی تھیں اسلام کے بعد یہ سلسلہ منقطع ہو گیا، لیکن صحابہؓ کے دل میں یہ شک رہا کہ اگرچہ اب کنواں صاف ہو چکا ہے لیکن اس کی دیواروں پر اب تک نجاست کے اثرات باقی ہوں گے، اس پر انھوں نے سوال کیا اور آپؐ نے اپنے ارشاد کے ذریعہ سے ان کے دہم کو دور فرمایا،

تیسری توجیہ امام طحاویؒ نے شرح معانی الآثار میں یہ کی ہے کہ بیربضاعہ کا پانی جاری تھا، اس کی تائید میں انھوں نے ایک روایت بھی پیش کی ہے جس میں ”انہا کانت سیحات جری“ اور ”یُسْتَقٰی مِنْہِ الْبَسَاتِیْنِ“ کے الفاظ آئے ہیں کہ ما ذکرہ الحافظ فی تلخیص الحسبیر، جلد ۲ صفحہ ۱۲، امام طحاویؒ کی اس توجیہ پر ایک اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ کنویں کا جاری ہونا بہت مستبعد ہے، اس لئے کہ کنواں چھوٹا تھا، اس کا جواب تو یہ دیا گیا ہے کہ جاری ہونے سے مراد دریاؤں اور نہروں کی طرح جاری ہونا نہیں، بلکہ مقصد یہ ہے کہ اس کنویں سے ڈول وغیرہ کے ذریعہ باغات کو سیراب کرنے کے لئے پانی مسلسل نکالا جاتا رہتا تھا، کنواں چونکہ چھوٹا تھا اس لئے یقیناً باغ کو ایک مرتبہ سیراب کرنے میں سارا پانی نکل جاتا ہوگا، لہذا وقوع نجاست سے وہ متاثر نہیں ہوتا تھا،

امام طحاویؒ کی توجیہ پر ایک مضبوط اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ آپؐ کی مذکورہ روایت واقدی سے مروی ہے، اور واقدی ضعیف ہیں، بعض حضرات حنفیہ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ واقدی اگرچہ حدیث کے معاملہ میں ضعیف ہیں لیکن تاریخ دسیر میں وہ امام ہیں اور ان کا قول معتبر ہے اور یہ معاملہ تاریخ ہی سے متعلق ہے، لیکن یہ جواب بنظر انصاف ضعیف ہے، اول تو اس لئے کہ واقدی خود تاریخ دسیر کے معاملہ میں بھی مختلف فیہ راوی ہیں، محقق مؤرخین کا ایک گروہ انھیں تاریخ میں بھی افسانہ طراز قرار دیتا ہے، دوسرے اگر تاریخ میں اُن کا قول مان بھی لیا جائے تو جس تاریخی روایت پر کسی فقہی مسئلہ کا دارومدار ہو اس کو جانچنے کے لئے جرح و تعدیل کے وہی اصول استعمال کرنے پڑیں گے جو فقہی روایات کی تنقید کے لئے مقرر ہیں نہ کہ تاریخ کے، اس لحاظ سے کسی فقہی مسئلہ میں اس روایت سے استدلال درست نہیں،

بعض حضرات نے بیربضاعہ کی حدیث پر سندا بھی کلام کیا ہے، اور کہا ہے کہ ضعیف اسناد

کی بناء پر یہ حدیث قابل استدلال نہیں، ایک تو اس لئے کہ اس کا مدار ولید بن کثیر پر ہے، جس کی کمینہ کی گئی ہے، اور بعض حضرات انہیں خارج کے فرقہ ابا ضنیہ میں سے شمار کیا ہے، لیکن انصاف کی بات یہ ہے کہ ولید بن کثیر روایت حسان میں سے ہیں، اور ان کی احادیث مقبول ہیں، چنانچہ حافظ ابن عیینہ وغیرہ نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے، اگر بالفرض وہ فرقہ ابا ضنیہ سے متعلق ہوں تو بھی اصول حدیث میں یہ باطل شدہ ہے کہ مبتدع اگر عادل اور ثقہ ہو تو اس کی روایات قبول کر لی جاتی ہیں، بشرطیکہ وہ رواست اس کے مذہب کی تائید میں نہ ہو،

ضعیف حدیث کی دوسری وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ اس کی سند میں محمد بن کعب کے بعد اضطراب ہے، بعض روایات میں "عن عبید اللہ بن عبد اللہ بن رافع بن خدیج" اور بعض میں "عبد الرحمن بن رافع بن خدیج" بعض میں "عبید اللہ بن عبد الرحمن بن رافع بن خدیج" اور بعض میں "عبد اللہ بن رافع بن خدیج" آیا ہے، لیکن حق یہ ہے کہ یہ اضطراب موجب ضعف نہیں، کیونکہ محدثین نے ان طرق اربعہ میں سے عبید اللہ بن عبد اللہ بن رافع بن خدیج کے طریق کو رائج قرار دیا ہے، اور ترجیح کی صورت میں اضطراب باقی نہیں رہتا، یہی وجہ ہے کہ امام ترمذی نے اس حدیث کو حسن قرار دیا ہے، لہذا اس حدیث کی سب سے بہتر توجیہ وہی ہے جو سب سے پہلے بیان کی گئی، جبکہ اس توجیہ سے تمام روایات میں تطبیق بھی ہو جاتی ہے،

لہ و نقل ابن الجوزی ان الدارقطنی قال انہ لیس بثابت ولم یزدک فی لعل ولا فی اسنن وقد ذکر فی لعل الاختلاف فیہ علی بن اسحق وغیرہ وقال فی آخر الکلام علیہ "واحسنہ اسنادا رواۃ الولید بن کثیر عن محمد بن کعب یعنی عن عبد اللہ بن عبد الرحمن بن رافع عن ابی سعید واعدہ ابن القطان بجمالیۃ راویہ عن ابی سعید و اختلاف الرواۃ فی اسمہ واسم ابیہ قال ابن القطان لہ طریق احسن من ہذہ قال قاسم بن صبیح فی مصنفہ حدثنا محمد بن وضاح ثنا عبد الصمد بن ابی سکینۃ الحلبی بجلب ثنا عبد العزیز بن ابی حازم عن ابیہ عن سہل بن سعد قال قالوا یا رسول اللہ انک تتوضا من بزیضۃ و فیہا ما یجی الناس والمہائن والنجس فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الماء لا یجسہ شیء (ثم قال الحافظ) ابن ابی سکینۃ الذی زعم ابن حزم انہ مشہور قال ابن عبد البر وغیرہ احدانہ مجهول ولم یجد عنہ راویا الا محمد بن وضاح،

حَدِيثُ الْقُلْتَيْنِ

امام شافعیؒ اپنے مسلک پر لکھے باب میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں ”قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يسئل عن الماء يكون في الفلاة من الارض وما ينوبه من السباع والذوات؟ قال اذا كان الماء قلتنين لم يحمل الخبث“ اس حدیث میں مقدار قلتین کو..... کثیر قرار دیا گیا ہے، اس کے بھی متعدد جوابات حنفیہ کی طرف سے دیئے گئے ہیں،

صاحب ہدایہ نے اس کا ایک جواب یہ دیا ہے کہ ”لحم يحمل الخبث“ کے معنی ہیں کہ وہ نجاست کا تحمل نہیں کر سکتا، بلکہ نجس ہو جاتا ہے، لیکن یہ تاویل خلاف ظاہر ہے، صاحب ہدایہ نے اس کا جواب یہ بھی دیا ہے کہ ”تضعفه ابوداؤد“ لیکن چونکہ ابوداؤد کے معرود نسخوں میں کوئی صریح تضعیف نہیں ملتی، اس لئے صاحب ہدایہ کے خلاف ایک شور برپا ہو گیا کہ انھوں نے ابوداؤد کی طرف تضعیف کی نسبت غلط کی ہے، اس کے جواب میں بعض حنفیہ نے فرمایا کہ ابوداؤد سے مراد ابوداؤد سجستانی صاحب السنن نہیں، بلکہ ابوداؤد طیالسی ہیں، لیکن یہ بات اول تو اس لئے بعید ہے کہ جب ابوداؤد مطلقاً بولا جاتا ہے تو ابوداؤد سجستانی ہی مراد ہوتے ہیں نہ کہ ابوداؤد طیالسی، رد سر حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ میں نے مسند ابوداؤد طیالسی کی طرف رجوع کیا، تو اس میں کہیں تضعیف نہ ملی، خود احقر نے بھی اس حدیث کو مسند طیالسی میں دیکھا تو وہاں تضعیف موجود نہیں، اس لئے بعض حضرات نے یہ جواب دیا کہ یہاں ابوداؤد سجستانی ہی مراد ہیں اور انھوں نے اگرچہ صراحۃً اس حدیث کو تضعیف نہیں قرار دیا لیکن اس حدیث کا اضطراب نقل کیا ہے جو تضعیف کے قائم مقام ہے، لیکن یہ جواب بھی درست نہیں، کیونکہ ابوداؤد کے موجودہ نسخہ میں اضطراب نقل کرنے کے ساتھ ترجیح راجح بھی موجود ہے، اور ترجیح کی صورت میں اضطراب باقی نہیں رہ جاتا، چنانچہ ابوداؤد کی عبارت اس طرح ہے: ”هذا اللفظ ابن العلاء وقال عثمان والحسن بن علي عن محمد بن عباد بن جعفر قال ابوداؤد والصواب الى محمد بن جعفر“ لہذا صحیح جواب یہ ہے کہ ابوداؤد کے موجودہ نسخہ میں اس حدیث کی تضعیف ثابت نہیں، البتہ صاحب عنایہ نے ابوداؤد کی ایک عبارت نقل کی ہے جس میں تضعیف صراحۃً موجود ہے، یہ عبارت ابوداؤد لؤلؤی کے مرتبہ نسخوں میں تو نہیں ہے، البتہ علی ابن الحسن دلی

نسخہ میں، یقیناً موجود ہوگی جو اب نایاب ہے، اس میں رجال پر زیادہ کلام کیا گیا ہے، غالباً صاحب عنایہ اور صاحب ہدایہ کے پیش نظر ہی نسخہ تھا، واللہ اعلم،

بہر حال حدیث قلّتین کا ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے، اس لئے کہ اس کا مدار محمد بن اسحق پر ہے جو ضعیف ہی، نیز اس حدیث میں سنداً، متناً، معنیً اور مصداقاً شدید اضطراب پایا جاتا ہے،

اضطراب فی السند کی توضیح یہ ہے کہ یہ روایت بعض طرق میں "عن الزہری عن سالم عن ابن عمر" کی سند سے مروی ہے، بعض میں "عن محمد بن جعفر عن عبید اللہ عن ابن عمر" کی سند سے پھر ولید بن کثیر کے بعض طرق میں "عن محمد بن جعفر بن الزبیر" آیا ہے، اور بعض میں "عن محمد بن عیاد بن جعفر" پھر صحابی سے روایت کرنے والے کے نام میں بھی اختلاف ہے، بعض روایتوں میں اُن کا نام عبید اللہ بن عبد اللہ بن عمر اور بعض میں عبید اللہ بن عبد اللہ بن عمر مذکور ہے، نیز حماد بن سلمہ کے طرق میں وقف اور رفع کا بھی اضطراب پایا جاتا ہے، یعنی بعض طرق میں یہ موقوف علی ابن عمر ہے، کما عند ابی داؤد اور بعض طرق میں یہ مرفوع ہے کما عند الترمذی فی الباب،

اور اضطراب فی المتن کی تشریح یہ ہے کہ بعض روایات میں "اذا کان الماء قلّتین کمّیل الخبث" آیا ہے اور بعض میں "قلّتین او ثلاثاً" وارد ہوا ہے، جیسا کہ دارقطنی اور ابن عدی وغیرہ نے روایت کیا ہے، اور دارقطنی ہی میں متعدد طرق سے اربعین قلّہ کے الفاظ بھی آئے ہیں، جن میں سے ایک طریق کو شیخ ابن ہمام نے بھی صحیح قرار دیا ہے، نیز امام دارقطنی ہی نے بعض روایتیں ایسی نقل کی ہیں جن میں "اربعین دلواً" یا "اربعین غرباً" کے الفاظ منقول ہیں،

اضطراب فی المعنی کی تشریح یہ ہے کہ بقول صاحب قاموس قلّہ کے کئی معنی آتے ہیں، پہاڑ کی چوٹی، انسان کا قدر اور مٹکا، یہاں کسی ایک معنی کی تعیین مشکل ہے،

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں کہ ان تین قسم کے اضطراب کے علاوہ چوتھا اضطراب قلّہ کے مصداق میں ہے، یعنی اگر قلّہ کے معنی مٹکا ہی فرض کئے جائیں جیسا کہ امام شافعیؒ کا مسلک ہے، تو بھی مسئلے حجم میں متفادات ہوتے ہیں، ان میں سے کسی ایک کی تعیین مشکل ہے، اس لئے کہ حدیث میں یہ متعین نہیں کہ کتنا بڑا مٹکا مراد ہے، اگر اس پر یہ کہا جائے کہ دارقطنی کی ایک روایت میں "من قلال ہجر" کے الفاظ آئے ہیں، جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یمن کے موضع ہجر کے مسئلے مراد

ہیں، تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ زیادتی صرف مغرہ بن سقلاب نے ذکر کی ہے جو تصریح محدثین منکر الحدیث ہے، اور بعض دوسرے محدثین نے اس کے حق میں اس سے زیادہ سخت الفاظ استعمال کئے اسی لئے خود دارقطنی نے اس زیادتی کو غیر محفوظ قرار دیا ہے، بہر صورت قلعہ کے مصداق میں اضطراب کے اسی لئے حافظ ابن حجر نے اس کی تعیین میں امام شافعیؒ کے قول ذکر کئے ہیں، جس کی وجہ یہ ہوئی کہ ابتداءً امام شافعیؒ نے قلعہ سے مراد حجر کے متعلق لے تھے، کیونکہ عہد رسالت میں ان کا زیادہ رواج تھا، لیکن امام شافعیؒ کے دور میں ان کا رواج ختم ہو گیا تو انھوں نے مشکیزوں کے ذریعہ تعیین کی، بعض اقوال کے مطابق پانچ مشکیزے اور بعض کے مطابق چھ مشکیزوں کی تعیین فرمائی، پھر حجاز سے باہر مشکیزوں کا بھی رواج نہ تھا، اسی لئے رطل کے ذریعہ تحدید کی گئی، اور اس میں متعدد اقوال امام شافعیؒ کی طرف منسوب ہوتے

بہر حال ان گونا گوں اضطرابات کی وجہ سے بعض حضرات نے اس حدیث کی تضعیف فرمائی شیخ ابن ہمامؒ نے نقل کیا ہے کہ حافظ ابن عبد البرؒ نے "الامام" میں اس حدیث کی تضعیف کی ہے، نیز قاضی اسمعیل بن سحیح اور ابوبکر بن عمر بن علی سے بھی تضعیف منقول ہے، علاوہ ازیں صاحب بدائع نے علی بن المدینی سے بھی تضعیف نقل کیا ہے، حافظ ابن قیمؒ نے بھی تہذیب السنن میں حدیث ثلثین پر مفصل کلام کر کے اسے ناقابل استدلال قرار دیا ہے، نیز ابن تیمیہؒ، امام غزالیؒ، علامہ عینیؒ اور علامہ زیلعیؒ سے بھی تضعیف منقول ہے،

لیکن حقیقت یہ ہے کہ مذکورہ اضطرابات وغیرہ کی وجہ سے اس حدیث کو علی الاطلاق ضعیف اور ناقابل استدلال قرار دینا بنظر انصاف مشکل ہے، واقعہ یہ ہے کہ اعتراض ضعیف حدیث اور سارے اضطرابات رفع ہو سکتے ہیں، جہاں تک محمد بن اسحق کے ضعف کا تعلق ہران کے بارے میں حافظ ذہبیؒ کا یہ قول فاعیل گندج کا ہے کہ وہ رداۃ جسان میں سے ہیں، حضرت شاہ صاحبؒ نے بھی اسی قول کو معتدل ترین قرار دیا ہے، چنانچہ خود حنفیتہ بھی بہت سے مقامات پر ان کی روایتوں سے استدلال کرتے ہیں، اضطرابات کو شیخ ابن ہمامؒ نے فتح القدیر میں دو جملوں میں دور کر دیا، ان کا کہنا ہے کہ ولید بن کثیر نے یہ روایت محمد بن جعفر بن زبیر اور محمد بن عباد بن جعفر دونوں سے سنی، اور ان دونوں نے عبید اللہ بن عبد اللہ بن عمر اور عبد اللہ بن عبد اللہ بن عمرؒ دونوں سے سماع کیا اس طرح روایت کا بنیادی اضطراب رفع ہو گیا، اسی طرح امام دارقطنیؒ نے بھی اضطراب کو تطبیق دے کر دور کیا ہے، اور کہا ہے کہ یہ روایت ان تمام طرق سے مروی ہے، اور ایک طریق دوسرے طریق

کے معارض نہیں۔

رہا اضطراب فی الہمتن تو وہ بھی موجب ضعف نہیں، اس لئے کہ جملہ محدثین نے قلتین کی روایت کو رائج قرار دیا ہے، جس روایت میں ثلاثاً کی زیادتی مروی ہے، اول تو وہ مرجوح ہے، اور اگر اسے صحیح بھی تسلیم کر لیا جائے تو تطبیق ہو سکتی ہے، کہ عدد اقل اکثر کی نفی نہیں کر سکتا، اور یہ بھی بعید نہیں کہ یہاں ”او ثلاثاً“ ”فصاعداً“ کے معنی میں ہو، چنانچہ امام دارقطنی نے بعض روایات ان الفاظ سے نقل کی ہیں، ”اذا كان الماء قُلَّتَيْنِ فصاعداً الم يحمل الخبث“ ہو سکتا ہے کہ کسی راوی نے ”فصاعداً“ کے مفہوم کو ”او ثلاثاً“ کے لفظ سے ادا کر دیا ہو، رہی ”اربعة قلة“ والی روایت، سو اسے قاسم عمری کے سوا کسی نے مرفوعاً ذکر نہیں کیا، اور امام دارقطنی نے ان کے بارے میں لکھا ہے ”وہم فی اسنادہ وکان کثیر الخطأ“ درحقیقت یہ روایت حضرت عبداللہ بن عمرؓ پر موقوف ہے، ”کما اخرجہ الدار قطنی بطرق عديدة“ اور ظاہر ہے کہ حدیث موقوف مرفوع کا مقابلہ نہیں کر سکتی، ویسے بھی عدد اقل اکثر کی نفی نہیں کرتا، لہذا اضطراب فی الہمتن بھی قابل اعتبار نہیں رہ جاتا۔

رہا معنی کا اضطراب سو سیاق کلام بتا رہا ہے کہ یہاں قلة الجبل یا قامة الرجل مراد نہیں بلکہ ”جسرة“ کے معنی مراد ہیں، اس لئے کہ قلة کا لفظ جب پانی کے لئے بولتے ہیں تو اس سے عموماً مشکا ہی مراد ہوتا ہے، نیز پہاڑ کی چوٹی یا قامت انسان مراد لینے میں بدلتے تکلف بھی ہے۔

اب صرف اضطراب فی المصداق رہ جاتا ہے، سو وہ بھی موجب ضعف نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ اس کے مصداق کی تعیین اہل حجاز کے عام رواج سے ہو سکتی ہے، کیونکہ ایسے موقع پر عموماً وہ چیز مراد لی جاتی ہے جو عام طور سے مروج ہو، اور مدینہ طیبہ میں مقام ہجر کے بنے ہوئے مکے رائج تھے، جن میں دو مشک سے زیادہ پانی آتا تھا، چنانچہ امام شافعیؒ نے یہی مکے مراد لئے ہیں، اور قلتین کی تحدید پانچ مشکوں سے فرمائی ہے۔

ان وجوہات کی بناء پر محدثین کے ایک بڑے طائفہ نے اس حدیث کو صحیح کہا ہے، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، حافظ ابن مندہؒ اور حافظ ابن حجرؒ اس کی تصحیح کرتے ہیں، امام ترمذیؒ کا صنیع بھی اسی پر دلالت کرتا ہے، حنفیہ میں سے امام طحاویؒ نے بھی اس کی سند پر کوئی کلام نہیں کیا، صاحب سعا یہ بھی عدم تضعیف کی طرف مائل ہیں، اسی لئے حضرت گنگوہیؒ نے ”الکوکب الذری“ میں فرمایا کہ حدیث قلتین کی تضعیف مشکل ہے۔

لہذا صحیح جواب یہ ہو کہ یہ حدیث اگرچہ ضعیف نہیں لیکن مندرجہ ذیل وجوہ کی بناء پر اسے تحدید شرعی کا مقام دینا مشکل ہے،

① یہ طے شدہ بات ہو کہ حجاز کے خطہ میں پانی بہت کمیاب تھا، اور وہاں پانی کی نجاست و طہارت کے مسائل روزمرہ بکثرت پیش آتے رہتے تھے، اور لوگوں کو مسائل المیاء سے واقفیت کا بہت اشتیاق رہتا تھا، اس کا تقاضا یہ تھا کہ اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قلت و کثرت کی کوئی حد مقرر فرمائی ہوتی تو وہ صحابہ کرام میں نہایت معروفت اور مشہور ہونی چاہئے تھی لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ صحابہ کرام کے اتنے بڑے مجمع میں قلتین کی اس تحدید کو روایت کرنے والے سوائے ایک کس صحابی یعنی حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے اور کوئی نہیں، اور ان سے روایت کرنے والے بھی صرف ان کے درس اہل ہوں، گویا یہ ”خبر الواحد فیما تعم بہ البلوی“ ہے جو باتفاق محدثین و فقہاء مخدوش ہوتی ہے،

② یہ مسئلہ مقدار پر شرعی سے متعلق ہے اور ان کے ثبوت کے لئے نہایت مضبوط اور غیر متزلزل دلائل کی ضرورت ہوتی ہے، حدیث القلتین کو اگر ضعیف نہ کہا جائے تب بھی اس کا درجہ حسن سے اوپر نہیں جاتا، جبکہ حنفیہ نے نجاست مار کے سلسلہ میں جن احادیث سے استدلال کیا ہے وہ صحت کے اعلیٰ مقام پر ہیں، اس لحاظ سے حدیث القلتین ان روایات صحیحہ کا مقابلہ نہیں کر سکتی،

③ دوسرے صحابہ کرام سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ انھوں نے قلتین کو قلت و کثرت کا معیار بنایا ہو، بلکہ شیخ عبدالحی محدث دہلویؒ نے تو ”لمعات للتنقیح ج ۲ ص ۱۳۶“ میں یہاں تک فرمایا ہے کہ اس ترک تقدیر پر صحابہ کا اجماع معلوم ہوتا ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ ایک مرتبہ جب بیزمزم میں ایک زنجی گر گیا تو ان دونوں حضرات نے پورے کنوئیں کے پانی کو نکالنے کا حکم دیا، حالانکہ پانی میں اثر بھی ظاہر نہیں ہوا تھا، اور بیزمزم بلاشبہ قلتین سے بہت زائد تھا، اور یہ عمل صحابہ کرام کے مجمع میں پیش آیا، اور کسی صحابی نے اس پر کوئی نکیر یا اعتراض نہیں کیا، ”فیكون حدیث القلتین مخالفاً للاجماع فلا یقبل“

بہر حال ان وجوہات و عوارض کی بناء پر اس حدیث کو مقدار پر شرعیہ کے باب میں تحدید

۱۷۰ قال شیخ فی لمعات للتنقیح ج ۲ ص ۱۳۶ ”ولما ثبت عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم حدیث فی تقدیر الماء و تحدید رجح اصحابنا فی ذلک الی الدلائل المحسنة و دون اسمیة و جعلوا معیار القلة و الکثرة المخلص“ ۱۲

تشریح کا مقام نہیں دیا جاسکتا بلکہ ضرورت اس بات کی ہے کہ کسی مناسب توجیہ کے ذریعہ اس حدیث کو احادیث صحیحہ قرآنہ پر محمول کیا جاتے، چنانچہ حنفیہ کی طرف سے حدیث قلّتین کی مختلف توجیہات کی گئی ہیں جن میں سے دو توجیہات زیادہ رائج ہیں،

پہلی توجیہ حضرت شاہ صاحب نے بیان فرمائی ہے، اور وہ یہ کہ حدیث کے الفاظ پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس حدیث میں پانی سے مراد ارض حجاز کا ایک مخصوص پانی ہے جو مکہ اور مدینہ کے رستہ میں بکثرت پایا جاتا ہے، یہ پہاڑی چشموں کا پانی ہوتا ہے، اور اپنے معدن سے نکل کر نالیوں کے بہ بہہ کر چھوٹے چھوٹے گڑھوں میں جمع ہو جاتا ہے، اور اس کی مقدار عموماً قلّتین سے زائد نہیں ہوتی، لیکن یہ پانی جاری ہوتا ہے، اس کے بارے میں آپ نے فرمایا کہ وہ نجس نہیں ہوتا، اس کی تائید حدیث کے ابتدائی جملہ سے ہوتی ہے، کہ ”وہو یسئل عن الماء یكون فی الفلاحة من الارض وما یتوبہ من السباع والدّواب“ اس سے صاف ظاہر ہے کہ یہاں گھروں میں پائے جانے والے پانی کے بارے میں سوال نہیں ہو رہا بلکہ صحراؤں کے پانی کے بارے میں سوال ہو رہا ہے، اس پر سوال ہوتا ہے کہ اگر وہ پانی جاری تھا تو قلّتین کی تحدید کی کیا ضرورت تھی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تحدید نہیں بلکہ بیان واقعہ ہے، اور شاید اس کا منشاء یہ بھی ہو کہ قلّتین سے کم پانی میں باوجود جاری ہونے کے تغیر پیدا ہونے کا زیادہ امکان ہے، حضرت شاہ صاحب کی یہ توجیہ درحقیقت امام ابو حنیفہؒ کے اس قول کی تشریح ہے جو انھوں نے امام ابو یوسفؒ سے فرمایا تھا ”اذا کان الماء قلّتین لم یحمل الخبث اذا کان جارياً“

دوسری توجیہ حضرت گنگوہیؒ نے بیان فرمائی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حنفیہ کے خلاف نہیں، دراصل حنفیہ کے نزدیک مدار خلوص اثر نجاست پر ہے، اگر کسی مقام پر مبتلا بہ کو یہ یقین حاصل ہو کہ قلّتین کی مقدار میں خلوص نجاست نہیں ہوتا، تو اس سے طہارت حاصل کرنا جائز ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ میں نے خود اس کا عملی تجربہ کیا، اور ایک گڑھا کھدوا کر اس میں پانچ مشکیزے پانی ڈالا، جو قلّتین کی کتابوں میں لکھی ہوئی مقدار کے مطابق تھا، اس میں ایک طرف کی تحریک سے طرف آخر متحرک نہیں ہوئی، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں حنفیہ بھی پانی کو نجس نہیں کہتے، البتہ بعض صورتیں ایسی بھی نکل سکتی ہیں کہ ان میں اثر نجاست کا خلوص ہو جائے، ایسی صورت میں وہ پانی نجس سمجھا جائے گا، گویا اصل مدار خلوص نجاست پر ہے، اس لئے قلّتین کو بطور ایما سے مقرر کرنا درست نہیں اور کمال غلط ہے کہ یہ کہیں کہیں گنگوہیؒ کی یہ توجیہ زیادہ اطمینان بخش ہو

حنفیہ کے دلائل:

اس مسئلہ میں حنفیہ کی طرف سے چار احادیث بطور دلیل پیش کی جاتی ہیں:-

- ① ترمذی میں "باب کراہیۃ البول فی الماء الراکد" میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث "لا یبولن احدکم فی الماء الاثم ثم ینوضاً منه" ② حدیث المستیقظ من منامہ،
 - ③ حدیث ولوغ الکلب، ④ حدیث وقوع الفارۃ فی التمن،
- یہ تمام احادیث صحیح ہیں۔ اور پہلی حدیث اصح مانی الباب ہے، شیخین نے بھی اس کی تخریج کی ہے۔ پہلی اور تیسری حدیث میں مائعات کے ساتھ نجاست حقیقیہ کے خلط کا ذکر ہے، چوتھی حدیث میں جامر کی نجاست حقیقیہ کے خلط کا بیان ہے اور دوسری حدیث میں نجاست متوہمہ کا بیان ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نجاست مائعات سے ملے یا جامدات سے بہر صورت موجب نجاست ہے، اس میں نہ تغیر احد الادصات کی قید ہے اور نہ قلتین سے کم ہونے کی، ان مقدار کثیر اس سے مستثنیٰ ہے، اور استثناء کی دلیل وضو بہر البحر وغیرہ کی احادیث ہیں، جن سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ پانی کثیر ہو تو وقوع نجاست سے بخش نہیں ہوتا، اب چونکہ قلیل و کثیر کی کوئی تحدید قابل اطمینان طریقہ سے ثابت نہیں اور حالات کے تغیر سے اس میں اختلاف بھی ہو سکتا ہے، اس لئے امام ابو حنیفہؒ نے رأی بتلایہ پر چھوڑا ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم،

بَلَّكَ فِي مَاءِ الْبَحْرِ إِنَّهُ طَهُورٌ

افلتوضاً من البحر، صحابہ کرام بحر سے وضو کرنے میں شبہ تھا، وجہ یہ تھی کہ سمندر بے شمار جانوروں کا مسکن ہے، اور اس میں ہر روز ہزاروں جانور مرتے رہتے ہیں، لہذا ان مردار جانوروں کی وجہ سے سمندر کا پانی نجس ہو جانا چاہیے، یا شبہ کی وجہ یہ تھی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کافر ان ہے "ان تحت البحر ناساً" حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے شبہ کے جواب میں صرف "الطهور ماء" کہنے پر اکتفا نہ فرمایا بلکہ اس کے ساتھ ہی "الحل میتہ" کا اضافہ بھی فرمایا تاکہ منشاء سوال ہی ختم ہو جائے،

۱۔ ترمذی (ج ۱ ص ۲۲ و ۲۳) باب إذا استيقظ أحدكم من نومه الخ ۵۲ باب حکم ولوغ الکلب، مسلم ج ۱ ص ۱۳،

۲۔ صحیح بخاری ج ۱ ص ۳، باب ما يقع من النجاسات فی السم الماء،

۳۔ وقال صاحب مرقاة السعود قال الطبسئل عن ما البحر فقط فاجابهم عن مائعه وطلعمه لعله يات بهم الزاد

۴۔ فی البحر کما یعوز بہم ما برق فلما جمعتهما الحاجة منہم انتظم جوابہ لہما، (بذل المہجوز ج ۱ ص ۵۳)

هو الطهور ماعداً یہاں خبر کی تعریف باللام تعارف کے لئے ہے نہ کہ حصر کے لئے، ابتداء میں صحابہ کے درمیان وشر، ہما، البحر کے سلسلہ میں اختلاف تھا چنانچہ امام ترمذیؒ نے بھی حضرت ابن عمرؓ اور ابن عمرؓ کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ وحشیہ ہمارا بحر مکروہ ہے، لیکن بعد میں اس کے جواز پر اجتماع منعقد ہو گیا،

الحل میتة؛ یہاں پر کئی مسائل بحث طلب ہیں، پہلا مسئلہ یہ ہے کہ سمندر کے کون کون سے جانور حلال اور کونسے حرام ہیں؟ امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ خنزیر بحری کے سوا تمام مائے جانور حلال ہیں، امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ سمک کے علاوہ تمام جانور حرام ہیں اور سمک طافی بھی حلت سے مستثنیٰ ہے،

امام شافعیؒ سے اس بارے میں چار اقوال منقول ہیں:-

① حنیفہ کے مطابق ② جتنے جانور خشکی میں حلال ہیں اُن کی نظیریں سمندر میں بھی حلال ہیں، اور جو خشکی میں حرام ہیں وہ سمندر میں بھی حرام ہیں، مثلاً بقری بحری حلال اور کلب بحری حرام ہے، اور بس، بحری جانور کی خشکی میں نظیر نہ ہو تو وہ حلال ہے، ③ ضنر، تمساح، سلحفاہ، کلب بحری، اور خنزیر بحری حرام ہیں، باقی تمام جانور حلال ہیں، ④ ضنر کے سوا تمام بحری جانور حلال ہیں، علامہ نوویؒ نے امام شافعیؒ سے اس بخری قول کو ترجیح دے کر اسے شافعیہ کا مفتی بہ قول قرار دیا ہے،

مالکیہ اور شافعیہ کے دلائل یہ ہیں:

① احل لکم صید البحر وطعامه، اس آیت قرآنی میں لفظ صید نام ہے، اس لئے ہر جانور حلال ہوگا، ② حدیث باب میں "الحل میتة"، کے الفاظ ہر میتہ مار کی حلت بیان کر رہے ہیں، ③ حدیث العنبر سے بھی مالکیہ اور شوافع کا استدلال ہے، جس میں صحابہ کرامؓ نے فرمایا کہ ہم ایک عرصہ دراز تک ایک سمندری جانور کھلتے رہے، جس کا نام عنبر تھا، باب غزوہ سیف البحر میں بخاری کی اس روایت میں الفاظ یہ ہیں: "فالتی لنا البحر دابة يقال له العنبر فاكلنا منه نصف شهر الخ"، اس روایت میں لفظ دابة بتلارہا، اسی کہ وہ جانور مچھلی کے علاوہ

سے دقال بعض الفتا، وابن ابی یسار، یحل اکل ما سوی السمک من الضنر والسرطان حیة الماء وکلبه وخنزیره ونحو ذلک لکن بالذکاة وهو قول الیث بن سعد الا فی انسان الماء وخنزیره فانه لا یحل (بذل المہجور ج ۱ ص ۵۲)

اور کوئی چیز تھی،

پھر امام مالکؒ آیت قرآنی ”ولحم الخنزیر“ کے عموم کی وجہ سے خنزیر بھری کو حلت سے مستثنیٰ قرار دیتے ہیں، اور امام شافعیؒ احادیث النہی عن قتل الففدرع کی بنا پر سفدرع کو حلت سے مستثنیٰ کر لیتے ہیں،

ان کے مقابلہ میں حنفیہ کے دلائل یہ ہیں:

① ”وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ“ علامہ عینیؒ نے اسی آیت قرآنی سے مسلک حنفیہ پر استدلال کیا ہے، وجہ استدلال یہ ہے کہ خبائث سے مراد وہ مخلوقات ہیں جن سے طبیعت انسانی گھن کرتی ہو، اور مچھلی کے علاوہ سمندر کے دوسرے تمام جانور ایسے ہیں جن سے طبیعت انسانی گھن کرتی ہو، لہذا سمک کے علاوہ دوسرے دریائی جانور خبائث میں داخل ہوں گے،

② حرمت علیکم المیتة، اس سے معلوم ہوا کہ ہر میتہ حرام ہے، سوائے اس میتہ کے جس کی تخصیص دلیل شرعی سے ثابت ہو گئی ہو،

③ ابوداؤد، ابن ماجہ، دارقطنی، بیہقی وغیرہ میں مشہور مرفوع روایت ہے: ”عن عبد اللہ بن عمران رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال احلت لنا میتتان ودمان فاما المیتتان فالحيوت والجراد واما الدمان فالكبد والطحال (لفظہ لابن ماجہ) یہاں استدلال بعبارة لنص ہے، کیونکہ سیاق کلام حلت وحرمت کے بیان کے لئے ہوگا، اور تعارض کے وقت استدلال بعبارة لنص راجح ہوتا ہے، کما تقرر فی اصول الفقہ، لہذا اس حدیث سے یہ بات صاف ظاہر ہے کہ میتہ یعنی وہ جانور جن میں دم سائل نہیں ہوتا، اس کی صرف دو قسمیں حلال ہیں، جراد اور حوت، چونکہ سمندر کے دوسرے جانور ان دو قسموں میں داخل نہیں، اس لئے وہ حرام ہیں،

④ سب سے اہم بات یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پوری حیاتِ طیبہ میں آپ سے اور آپ کے بعد صحابہ کرام سے ایک مرتبہ بھی سمک کے علاوہ کسی اور دریائی جانور کا کھایا جانا ثابت نہیں، اگر یہ جانور حلال ہوتے تو آپ کبھی نہ کبھی بیانِ جواز کے لئے ہی سہی ضرور تناول فرماتے، ”واذلیس فلیس“

۱۵ وقد اخرجہ (المحافظ) فی تلخیص الجیر مرفوعاً وموقوفاً صحیح الموقوف اخرجہ من حدیث زید بن اسلم عن ابن عمر عند الشافعی واحمد وابن ماجہ والدارقطنی والبیہقی وابن عدی وابن مردويه فی تفسیرہ ونقل تصحیح الموقوف من الدارقطنی وابن زرعۃ وابن حاتم (معارف السنن ج ۱ ص ۲۵۷) از مرتب ۱۵ ص ۲۳۸ باب الکبد الطحال ابواب الاطعمہ،

رہا شافعیہ اور مالکیہ کا آیت قرآنی "احل لکم صید البحر" سے استدلال سوا اس کا جواب تو یہ ہے کہ اس سے خود شوافع کا استدلال اس وقت صحیح ہو سکتا ہے جبکہ صید کو مصید سے معنی میں لیا جائے اور اضافت کو استغراق کے لئے لیا جائے، حالانکہ مصدر کو اسم مفعول کے معنی میں لینا مجاز ہے، اور بلا ضرورت مجاز کی طرف رجوع کی حاجت نہیں، اسی لئے احناف اس بات کے قائل ہیں کہ یہاں لفظ صید اپنے حقیقی یعنی مصدری معنی پر ہی محمول ہے، اور سیاق بھی اس پر شاہد ہے، کیونکہ ذکر ان افعال کا چل رہا ہے جو محرم کے لئے جائز یا ناجائز ہوتے ہیں، لہذا یہاں منشاء صرت یہ بتلانا ہے کہ سمندر میں شکار کرنا جائز ہے اس سے کھانے کی حلت ثابت نہیں ہوتی،

دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اگر بالفرض یہاں پر صید مصید ہی کے معنی میں ہو تو بحر کی طرف اس کی اضافت استغراق کے لئے نہیں ہے، بلکہ عہد خارجی کے لئے ہوگی، لہذا ایک مخصوص شکار یعنی مچھل مراد ہے جس کا حلال ہونا دوسرے دلائل کی روشنی میں ثابت ہو چکا ہے، اور یہ ایسا ہی ہے جیسے "حرم علیکم صید البر ما دمتم حرماً" میں اضافت بالاتفاق عہد کے لئے ہے،

جہاں تک حدیث باب سے شوافع اور مالکیہ کے استدلال کا تعلق ہے سوا اس کا ایک جواب تو وہی ہے کہ میلہ میں اضافت استغراق کے لئے نہیں بلکہ عہد خارجی کے لئے ہے، اور عہد اصل ہو لہذا اس حدیث کا مطلب بھی یہی ہوا کہ سمندر کے وہ مخصوص مینے حلال ہیں جن کے بارے میں حلت کی نص آچکی ہے، اور وہ سمک ہے،

اس حدیث کا دوسرا جواب حضرت شیخ الہند نے یہ دیا ہے کہ اگر اضافت کو استغراق کے لئے ہی مانا جائے تو الحل سے مراد یہاں حلال ہونا نہیں بلکہ ظاہر ہونا ہے، اور لفظ جل کلام غر میں بکثرت ظاہر ہونے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، چنانچہ بخاری کی ایک مشہور حدیث میں یہ الفاظ آئے ہیں "حَتَّىٰ بَلَغْنَا سِدَّ الرَّحَاءِ حَلَّتْ فَبْنِي بَرَّاءِ" اس حدیث میں لفظ "حَلَّتْ" باتفاق

۱۰ واستوفی الکلام علی اسنادہ الحافظ ابن حجرؒ فی تلخیص الجیراج ص ۹، ومفادہ ان الحدیث صحیح مروی عن

عدة من اصحابہ منهم ابو ہریرۃ وجابر وابن عباس وابن الفراس بطرق شتى وان کان فی بعضها کلام،

۱۱ الحدیث اخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۱۸) فی اواخر کتاب البیوع عن الس بن مالک تحت باب هل

یسافر بالمجاریۃ قبل ان یتبرکبا.

”طہرّت“ کے معنی میں ہی اسی طرح حدیث باب میں لفظ ”حل“ طہر کے معنی میں ہے، اور اس کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ سلسلہ کلام طہارت ہی سے چلا آ رہا ہے، صحابہ کرام کو یہ شبہ نہ تھا کہ سند میں مزید لا جانہ ناپاک ہو جاتا ہے، اس شبہ کو ختم کرنے کے لئے آپؐ نے فرمایا کہ سمندر کا مینہ طہر رہتا ہے، شافعیہ و مالکیہ کا تیسرا استدلال حدیث لغیر سے تھا، اس کا جواب یہ ہی کہ صحیح بخاری کی ایک روایت میں اس حدیث کے اندر ”ذالقی البحر حوثاً میناً“ کے الفاظ آئے ہیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ دوسری روایت میں واہ سے مراد بھی حوث ہے،

سبک طافی :- یہاں دوسرا مسئلہ سبک طافی کی حلت و حرمت کا ہے، طافی، ”را“ مچھل کو کہتے ہیں جو پانی میں بغیر کسی خارجی سبب کے طبعی موت مر کر اٹی ہو گئی ہو، ائمہ ثلاثہ یعنی امام مالک، امام شافعی اور امام احمد ایسی مچھل کو حلال کہتے ہیں، جبکہ امام عظیم ابو حنیفہؒ اس کی حرمت کے قائل ہیں، یہ ہی مسلک ہو حضرت علیؑ، ابن عباسؓ، جابرؓ، ابراہیم نخعیؒ، شعبیؒ، طاؤسؒ اور سعید بن المسیبؒ وغیرہم کا،

ائمہ ثلاثہ کا ایک استدلال حدیث باب سے ہے کہ وہ ”الحل میتہ“ سے غیر مذبح مراد لیتے ہیں اور حدیث میں اس کی حلت کا حکم دیا گیا ہے، ان کا دوسرا استدلال حدیث لغیر سے ہے کہ وہ صحابہ کرام کو مری ہوئی ملی تھی، اس کے باوجود وہ اسے نصف ماہ تک کھاتے رہے، تیسرا استدلال حضرت ابوبکر صدیقؓ کے ایک اثر سے ہے جو سن بیہقی اور دارقطنی میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے۔۔۔ (لمانی معارف السنن ۲/۱۶۷)، اس اثر میں سبک طافی کو حلال قرار دیا گیا ہے،

حنفیہ کا استدلال ابوداؤد اور ابن ماجہ میں حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی روایت سے ہے: ”قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما لقي البحر اوجز عنه فكلوه وبما مات فيه وطفافلا تاكلوه“ امام ابوداؤدؒ نے یہ روایت مرفوعاً و موقوفاً دونوں طرح روایت کی ہے، پھر طریق موقوف کو صحیح قرار دیا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ مرفوع روایت بھی تمام تر ثقات سے مروی ہے، اور ثقہ کی زیادتی مقبول ہوتی ہے، اس لئے اس کو مرفوع ماننے میں کوئی اشکال نہیں، اور اگر موقوف طریق کو ہی صحیح مانیں تب بھی ہونکہ مسئلہ غیر مدرک بالقیاس ہے اس لئے یہ حدیث مرفوع ہی کے حکم میں ہوگی،

امام بیہقیؒ نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے، حالانکہ یہ صحیح نہیں، کیونکہ ضعف کی وجہ ابن سلیم کا ضعف بیان کی ہے، حالانکہ ابن سلیم صحیحین کے راوی ہیں، لہذا ان کی یہ تضعیف درست

نہیں، ابن الجوزیؒ نے مرفوع کو اسمعیل بن امیہ کی وجہ سے ضعیف کہا ہے حالانکہ ان کو مخالف لگا کر، یہ اسمعیل بن امیہ ابوالصلت نہیں جو ضعیف ہیں، بلکہ اسمعیل بن امیہ قرشی اموی ہیں، جو ثقہ ہیں مسلک حنفیہ کی تائید آیت قرآنی "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ" سے بھی ہوتی ہے،

شوافع کے دلائل کا جواب یہ ہے کہ "الحل میتہ" میں میتہ سے مراد غیر مذبح نہیں، بلکہ "مالیس لہ نفس سائلہ" ہے، جیسا کہ "احلت لنا حیثان" میں میتہ سے یہی مراد ہے اور حنفیہ کی مستدل مذکورہ بالا حدیث کی بناء پر اگر یوں کہا جائے کہ سمک طانی اس سے مستثنیٰ ہے، تب بھی کچھ بعید نہیں، یا پھر بقول حضرت شیخ الہندؒ "الحل" سے مراد حلال نہیں بلکہ ظاہر ہے، حدیث عنبر کا جواب یہ ہے کہ اس کے طانی ہونے کی تصریح نہیں ہے، طانی صرف اس مچھلی کو کہتے ہیں جو کسی خارجی سبب کے بغیر خود بخود سمندر میں مرجائے، اور اُلٹی ہو جائے، اس کے برخلاف اگر کوئی مچھلی کسی خارجی سبب کی وجہ سے مثلاً شدت حرارت یا شدت برودہ سے یا تلامطم امواج سے یا کنارے پر پہنچ کر پانی کے دور چلے جانے کی وجہ سے مرجائے تو وہ طانی نہیں ہوتی، اور اس کا کھانا حلال ہوتا ہے، حدیث عنبر میں بھی ظاہر یہی ہے کہ وہ مچھلی پانی کے چھوڑ کر چلے جانے کی بناء پر مری تھی، لہذا اس کی حلت محل نزاع نہیں،

اب صرف حضرت ابو بکر صدیقؓ کا اثر رہ جاتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ اولاً تو اس میں شدید اضطراب ہے، دوسرا اگر بالفرض اسے سنداً صحیح مان بھی لیا جائے تو بھی وہ ایک صحابی کا اجتہاد ہو سکتا ہے، جو حدیث مرفوع کے مقابلہ میں حجت نہیں، تیسرے یہ بھی ممکن ہے کہ اس میں ملیتہ مچھلی سے وہی سمک مراد ہو جو اسباب خارجیہ کی بناء پر مری ہو،

چھینگہ کی حلت و حرمت :- تیسرا مسئلہ چھینگہ کی حلت و حرمت کا ہے، شافعیہ اور

مالکیہ کے نزدیک تو اس کی حلت میں کوئی شبہ نہیں، لیکن حنفیہ کے نزدیک مدار اس بات پر ہے کہ وہ سمک ہے یا نہیں، یہ بات خاص طور سے علماء ہند کے درمیان مختلف فیہ رہی ہے، علامہ دیرمیؒ نے "حیات الحيوان" میں اس کو سمک ہی کی ایک قسم قرار دیا ہے، اسی بناء پر بعض علماء ہند اس کی حلت کے قائل ہیں جن میں حضرت تھانویؒ بھی داخل ہیں، چنانچہ انھوں نے امداد الفتاویٰ میں اس کی اجازت دی ہے، لیکن صاحب فتاویٰ حمادیہ اور بعض دوسرے فقہاء نے اسے سمک

احقر نے علم الحیوان کے ماہرین سے اس کی تحقیق کی تو وہ سب اس بات پر متفق نظر آئے کہ جھینگا، مچھلی نہیں ہے، اور دونوں کے درمیان وہ نسبت ہی جو شیر اور بلی کے درمیان پائی جاتی ہے، مچھلی کی بتو تعریف علم الحیوانات کی کتابوں میں مرقوم ہے، اس کی رُوسے بھی جھینگا، مچھلی کے مساوی میں داخل نہیں ہوتا، وہ تعریف یہ ہے: ”وہ ریڑھ کی ہڈی والا جانور جو پانی کے بغیر زندہ نہیں رہ سکتا اور گلپھڑوں سے سانس لیتا ہے“ اس میں جھینگہ پہلی ہی قید سے خارج ہو جاتا ہے، کیونکہ اس کی ریڑھ کی ہڈی نہیں ہوتی، بعض علماء حیوانات نے تو اسے کیڑے کی ایک قسم قرار دیا ہے، اس کے علاوہ عرب عام میں بھی اُسے مچھلی نہیں سمجھا جاتا، کیونکہ اگر کسی شخص کو مچھلی لانے کا حکم دیا جائے اور وہ جھینگہ لے آئے تو اسے صحیح تعمیل کرنے والا نہیں سمجھا جاتا، ان وجوہ کی بنا پر راجح یہی ہے کہ وہ مچھلی نہیں ہے، لہذا اسے کھانا درست نہیں، جہاں تک علامہ دمریؒ کا تعلق ہے تو وہ کوئی علم الحیوانات کے ماہر نہیں، بلکہ محض ناقل روایات ہیں، اور انھوں نے حیات الحیوان میں ہر طرح کی رطب و یابس روایات جمع کر دی ہیں، اس لئے اُن کا قول اس باب میں دوسرے ماہرین کے خلاف حجت نہیں، علاوہ ازیں جس مسئلہ میں حلت و حرمت کے اِدلے متعارض ہوں وہاں جانب حرمت کو ترجیح ہوتی ہے، اس لئے اس کے کھانے سے پرہیز ہی لازم ہے، واللہ اعلم بالصواب،

بَابُ التَّشْدِيدِ فِي الْبَوْلِ

مرّ علی قبرین، یہ واقعہ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت جابرؓ دونوں سے مروی ہے، حضرت ابن عباسؓ کی روایت کے بعض طرق میں اس بات کی صراحت ہے کہ یہ دونوں قبریں بقیع کی تھیں، اور حضرت جابرؓ کی روایت کے بعض طرق میں یہ تصریح ہے کہ یہ واقعہ سفر کے درمیان پیش آیا، علامہ عینیؒ اور حافظ ابن حجرؒ نے اس تعارض کو رفع کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ دونوں واقعات الگ الگ ہیں،

وما یعد بان فی کبیر، بخاری کی روایت میں اس روایت کے آخر میں یہ الفاظ بھی ہیں ”ثم قال بلی“ اس لئے بظاہر روایت کے اِدل و آخر میں تعارض معلوم ہوتا ہے، لیکن علماء نے اس کی تشریح کرتے ہوئے فرمایا کہ مقصد یہ ہے کہ یہ دونوں گناہ ایسے ہیں کہ ان سے بچنا کوئی مشکل کام نہیں، اس لحاظ سے وہ کبیرہ نہیں لیکن معصیت کے لحاظ سے پیشاب کی چھینٹوں سے نہ بچنا اور چنچوری کرنا کبیرہ گناہ ہیں،

فکلن لا یستتر من بولہ، یہاں روایات میں مختلف الفاظ آئے ہیں، "لا یستتر" لا یستترہ، "لا یستبرئ"، "لا یستنثر"، اور "لا ینتثر" سب کے معنی ایک ہی ہیں کہ وہ شخص پیشاب کی چھینٹوں سے احتراز نہیں کیا کرتا تھا، "لا یستتر" کے معنی بعض حضرات نے یہ بھی بیان کئے ہیں کہ پیشاب کے وقت ستر عورت کا اہتمام نہیں کرتا تھا، لیکن بہتر یہ ہے کہ اس لفظ کو دوسرے طرق پر محمول کرتے ہوئے عدم التحرز ہی کے معنی لئے جائیں، اس کی تائید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے جس میں ارشاد ہے "استنزهوا من البول فان عامه عذاب القبر منہ"

یہاں پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ پیشاب کی چھینٹوں سے عدم تحرز کو عذاب قبر سے کیا مناسبت ہو؟ اس کی حقیقت تو اللہ تعالیٰ ہی بہتر بتاؤں ہیں البتہ علامہ ابن نجیم نے "البحر الرائق" (ج ۱، ص ۱۱۴) میں اس کا یہ نکتہ بیان کیا ہے کہ طہارت عن البول عبادات اور طاعات کی طرت پہلا قدم ہے، دوسری طرت قبر عالم آخرت کی پہلی منزل ہے، قیامت کے دن سب سے پہلے نماز کا حساب لیا جائے گا، اور طہارت نماز سے مقدم ہے، اس لئے منازل آخرت کی پہلی منزل یعنی قبر میں طہارت کے ترک پر عذاب لیا جائے گا اس کی تائید معجم طبرانی کی ایک مرفوع روایت سے بھی ہوتی ہے، "اتقوا البول فانہ اذل ما یحاسب بہ العبد فی القبر" (مرآۃ الطبرانی باسناد حسن) (معارف السنن ج ۲ ص ۲۱۳)

واما ہذا فکلن یشی بالذمیمۃ" ترمذی میں حدیث ان الفاظ پر ختم ہو گئی ہے،

قبروں پر پھول چڑھانا | لیکن بخاریؒ کی روایت میں اور اس روایت کے دوسرے طرق میں یہ واقعہ بھی مذکور ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شاخ لے کر اس کے دو ٹکڑے کئے، اور دونوں قبروں پر انھیں گاڑ دیا، اور اس کی حکمت یہ بیان فرمائی "لعلہ ان ینخف عنہما مالہم تیسمی" اس سے بعض اہل بدعت نے قبروں پر پھول چڑھانے کے جواز پر استدلال کیا ہے، لیکن یہ استدلال بالکل باطل ہے اس لئے کہ اس حدیث میں پھول چڑھانے کا کوئی ذکر نہیں، البتہ اس مسئلہ میں علماء کا کلام ہوا ہے کہ اس حدیث کے مطابق قبروں پر شاخیں گاڑنے کا کیا حکم ہے؟

علماء کی ایک جماعت اس بات کی قائل ہے کہ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت تھی اور کسی کے لئے ایسا کرنا درست نہیں ہے، علامہ ابن بطالؒ اور علامہ مازریؒ نے اُس کی یہ وجہ بیان فرمائی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بذریعہ وحی یہ علم دیا گیا تھا کہ اُن پر عذاب قبر ہو رہا ہے، اور اس کے ساتھ ہی یہ علم بھی دیا گیا تھا کہ شاخیں گاڑنے کی وجہ سے اُن کے عذاب میں تخفیف بھی ہو سکتی ہے، لیکن کسی دوسرے کو نہ صاحب قبر کے معذب ہونے کا علم ہو سکتا ہے اور نہ تخفیف عذاب کا، اس لئے

لہ ان شئت فطالع للتفصیل معارف السنن ج ۱ ص ۲۶۲، ۲، مرتب ۵۵ ص ۲۵ ج ۱ باب من الکبار ان لا یستتر من بولہ،

دوسروں کے لئے شاخ گاڑنا درست نہیں ہے، اس قسم کی تصریحات حافظ ابن حجر، علامہ عینی، امام نووی اور علامہ خطابی سے بھی منقول ہیں، البتہ حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوریؒ نے بذل الجہود میں ابن بطال اور ما زنی کے مذکور قول پر اعتراض کیا، اور فرمایا کہ اگر معذب ہونے کا علم نہ بھی ہو تو بھی اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مڑے کے لئے تخفیف عذاب کی کوئی صورت اختیار نہ کی جائے، ورنہ پھر مڑے کے لئے دعا، مغفرت اور ایصالِ ثواب بھی درست نہ ہونا چاہئے، یہی وجہ ہے کہ ابوداؤد کتاب الجنائز میں روایت ہے کہ حضرت بریدہ بن حصیبؓ نے یہ وصیت فرمائی کہ میری وفات کے بعد میری قبر پر شاخ گاڑ دی جائے، اس بنا پر مولانا سہارنپوریؒ کا رجحان اس طرف معلوم ہوتا ہے کہ اس حدیث پر عمل کرتے ہوئے قبر پر شاخ گاڑ دینا جائز بلکہ بہتر ہے،

احقر کے والد ماجد صاحب تفسیر معارف القرآن "حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب" قدس سرہ العزیز نے اس باب میں قول فیصل یہ بیان فرمایا کہ حدیث سے ثابت ہونے والی ہر چیز کو اسی حد پر رکھنا چاہئے، جس حد تک وہ ثابت ہے، حدیث میں ایک یا دو مرتبہ شاخ گاڑنا تو ثابت ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اچانا ایسا کرنا جائز ہے، "وعلیہ یحمل قول الشیخ السہارنپوریؒ" لیکن یہ کہیں ثابت نہیں ہوتا کہ حدیث باب کے علاوہ حضور کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی اور شخص کی قبر پر ایسا فرمایا ہو، اسی طرح حضرت بریدہؓ کے علاوہ کسی اور صحابی سے یہ منقول نہیں کہ انھوں نے قبر پر شاخیں گاڑنے کو اپنا معمول بنالیا ہو، یہاں تک کہ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن جابرؓ سے بھی جو اس حدیث کے راوی ہیں، یہ منقول نہیں کہ انھوں نے تخفیف عذاب کے لئے یہ طریقہ اختیار کیا ہو، اس سے یہ بات واضح طور پر ثابت ہو جاتی ہے کہ یہ عمل اگرچہ جائز ہے، لیکن سنت جاریہ اور عادت مستقلہ بنانے کی چیز نہیں، "فالحق ان یعلیٰ کل شیء حقہ ولا یجاءز عن حدہ وہو الفقہ فی الدین" واللہ اعلم بالصواب،

يَكُ مَا جَاءَ فِي نَضْحِ بُولِ الْغُلَامِ قَبْلَ أَنْ يَطْعَمَ

قَالَ عَلَيْهِ ذَا عَابَهُ فَرَشَهُ عَلَيْهِ، شیر خوار بچہ کے پیشاب کے بارے میں داؤد ظاہری کا مسلک یہ ہے کہ وہ نجس نہیں ہے، جبکہ جمہور نجاست بولِ غلام کے قائل ہیں، قاضی عیاضؒ نے امام شافعیؒ کا مسلک بھی وہی بیان فرمایا جو داؤد ظاہری کا ہے، یعنی بولِ غلام طاهر ہے، لیکن علامہ نوویؒ

نے قاضی عیاض کی تردید کی اور فرمایا کہ امام شافعیؒ بھی جمہور کی طرح نجاست کے قائل ہیں، پھر جمہور کے مابین بول غلام سے طہارت حاصل کرنے کے طریقہ میں اختلاف ہی امام شافعیؒ امام حسنؒ اور امام اسحقؒ کے نزدیک بول غلام کو دھونے کے بجائے اس پر پانی کے چھینٹے مار دینا کافی ہے جبکہ جاریہ بول میں غسل ضروری ہے پھر چھینٹے مارنے کی تحدید میں امام شافعیؒ کا ایک قول یہ کہ تقاطر بالکل ضروری نہیں اور دوسرا مفتی بہ قول یہ کہ اتنے چھینٹے مارتے چاہئیں کہ خود تو تقاطر نہ ہو لیکن نچوڑنے سے تقاطر ہو جائے، ان کے برخلاف امام عظیم ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، سنیان ثوریؒ اور فقہاء کوفہ کا مسلک یہ ہے کہ بول جاریہ کی طرح بول غلام کا غسل بھی ضروری ہے، البتہ بول غلام رضیع میں زیادہ مبالغہ کی ضرورت نہیں، بلکہ غسل خفیف کافی ہے،

امام شافعیؒ وغیرہ حدیث باب سے اور ان تمام روایات سے استدلال کرتے ہیں جن میں بول غلام کے ساتھ "نضح" یا "رش" کے الفاظ آئے ہیں، بن کے معنی چھینٹے مارنے کے ہیں، حنفیہ کا استدلال اول تو ان احادیث سے ہے جن میں پیشاب سے بچنے کی تاکید کی گئی ہے، اور اسے نجس قرار دیا گیا ہے، یہ احادیث عام ہیں اور ان میں کسی خاص بول کی تخصیص نہیں درج ہے، بول غلام ہی کے سلسلہ میں حدیث میں "صب علیہ الماء" اور "اتبعہ الماء" بھی وارد ہوا ہے، جو غسل پر صریح ہے، ایسی احادیث کے تمام طرق کی تخریج صحیح مسلم میں موجود ہے، بلکہ اعلاء السنن جلد اول صفحہ ۳، ۴ پر حضرت عائشہؓ کی حدیث مروی ہے جس سے صراحتہ غسل بول غلام کا پتہ چلتا ہے، "قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یؤتی بالتبئیان فاتی بصبی مرۃ فبال علیہ فقال صبوا علیہ الماء صباً" رواہ الطحاوی واسنادہ صحیح (آثار السنن ص ۱) ان وجوہات کی بنا پر شوافع کے استدلال کے جواب میں امام عظیمؒ فرماتے ہیں کہ مناسب یہ ہے کہ جن احادیث میں "نضح" اور "رش" کے الفاظ آئے ہیں ان کے لیے معنی مراد لئے جائیں جو دوسری روایات کے مطابق ہوں اور وہ معنی ہیں غسل خفیف، نضح اور رش کے الفاظ جہاں چھینٹے مارنے کے معنی میں آتے ہیں وہاں غسل خفیف کے معنی میں بھی متعارف ہیں، اور خود امام شافعیؒ نے بعض مقامات پر ان الفاظ کی یہی تشریح کی ہے، مثلاً ترمذی ہی میں "باب فی المذتی یصیب الثوب" کے تحت حضرت سہل بن حنیفؒ کی روایت ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مذی سے تطہیر کا طریقہ بتلاتے ہوئے فرمایا "یکفیک ان تأخذ کفا من ماء فتنضح بہ ثوبک حیث تری انتہ اصاب منہ" اس روایت کے تحت امام ترمذیؒ فرماتے ہیں "وقد اختلف

اعل اولہ فی المذی یصیب الثوب فقال بعضهم لا یجزئی الا الغسل وهو قول الشافعی
واسحقؒ ظاہر ہے کہ یہاں امام شافعیؒ نے نضح کو غسل خفیف کے معنی میں لیا ہے،

اسی طرح صحیح مسلم جلد اول میں صفحہ ۱۴۳ پر باب المذی کے تحت حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی
روایت ہے: "ارسلنا المقداد بن الاسود الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فسأله عن
المذی یرجئ من الانسان کیف یفعل بہ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم توضأ و
انضح فرجک" اس کے تحت امام نوویؒ لکھتے ہیں: "واما قوله صلی اللہ علیہ وسلم وانضح
فرجک فمعناه اغسله فان النضح یكون غسلاً ویکون رشاً وقد جاء فی الروایة الاخری
یغسل ذکرہ فتعین حمل النضح علیہ" اسی طرح امام ترمذیؒ نے "باب ما جاء فی غسل ذی
الحيض من الثوب" میں حضرت اسماء بنت ابی بکر صدیقہؓ کی روایت تخریج کی ہے: "ان امرأة سألت النبی
صلی اللہ علیہ وسلم عن الثوب یصیبہ الدم من الریضة فقال رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم حتی یمس بالماء ثم اقرصیه بالماء ثم رشیہ وصلی فیہ" یہاں بھی لفظ رشن کو امام
شافعیؒ نے غسل کے معنی میں لیا ہے، چنانچہ اس حدیث کے تحت امام ترمذیؒ تحریر فرماتے ہیں:
"وقال الشافعیؒ یرجب علیہ الغسل وان کان اقل من قدر الدرهم وشد فی ذلک"
یہی حدیث صحیح مسلم جلد اول باب نجاسة الدم وکیفیتہ غسلہ میں صفحہ ۱۴۰ پر ان الفاظ کے ساتھ مذکور ہے:
عن اسماء قالت جاءت امرأة الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقالت احدا ینا یصیب
ثوبہا من دم الحيضة کیف تصنع بہ قال تعده ثم تقمصہ ثم تنضجه ثم تصلی فیہ
اس حدیث کے تحت امام نوویؒ جو خود بھی شافعی ہیں تحریر فرماتے ہیں: "ومعنی تنضجه تغسله
وهو یکسر الضاد، کذا قال الجوهری وغیرہ فی هذا الحدیث وجوب غسل لنجاء بالماء"
تو جس طرح ان تمام مقامات پر لفظ نضح اور لفظ رشن کو غسل کے معنی میں لیا گیا ہے، تو اگر
مختلف روایات میں تطبیق کے لئے حنفیہ حدیث باب میں نضح اور رشن کو غسل کے معنی میں لیں
تو اس میں کیا حرج ہے، البتہ احادیث سے اتنی بات ضرور سمجھ میں آئی ہے کہ بول جاریہ اور بول غلام
میں فرق ہے، اور وہ یہ کہ بول جاریہ میں غسل شدید ہوگا جبکہ بول غلام میں غسل خفیف،
اب یہاں ایک سوال یہ رہ جاتا ہے کہ غلام اور جاریہ کے بول میں فرق کیوں کیا گیا؟ اگرچہ وہ
فرق حنفیہ کے نزدیک مبالغہ اور عدم مبالغہ ہی کا ہے،

اس کے مختلف جواب دیئے گئے ہیں جن میں بہتر یہ ہے کہ جاریہ بول زیادہ غلیظ اور منتن ہوتا ہے اور غلام کا اس درجہ میں غلیظ نہیں ہوتا،

اور جب شیرخواری کی مدت گزر جائے تو غذا کے اثرات سے لٹکے کے پیشاب میں بھی غلظت پیدا ہو جاتی ہے، اس لئے اس موقع پر کوئی فرق نہیں رہتا، واللہ اعلم،

بَابُ مَا جَاءَ فِي بَوْلِ مَا يُؤْكَلُ لِحَمَلِهِ

اَنْ نَاسًا مِنْ عَرَبِيَّةٍ قَدْ مَوَّالَ الْمَدِينَةَ، بعض روایات میں یہاں عربینہ کے بجائے "عکل" کا لفظ وارد ہوا ہے، اور بخاری کی ایک روایت میں "مَنْ عَكَلَ عَرَبِيَّةً رُبَّوْا الْعَطْفَ" اور ایک روایت میں "مَنْ عَكَلَ عَرَبِيَّةً رُبَّ الشَّلَفَ" اور ایک روایت میں "اَنْ رَهْطًا مِنْ عَمَلِ نَمَانِيَّةٍ" کے الفاظ آئے ہیں، علماء نے فرمایا کہ دراصل یہ کُل آکھ آدمی تھے، جن میں سے چار قبیلہ عربیہ سے اور تین قبیلہ عکَل سے تعلق رکھتے تھے اور ایک آدمی غالباً کسی اور قبیلہ سے تعلق رکھتا تھا، اس طرح تمام روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے،

فَاجْتَوَوْهَا، اجتودا کے لغوی معنی مرض الجوار میں مبتلا ہو جانا ہے، اور مرض الجوار پیٹ کی ایک بیماری ہے جس میں پیٹ بھول جاتا ہے، اور پیاس بہت لگتی ہے، اس مرض کو عمومًا استسقاء کہا جاتا ہے، بعض حضرات نے "اجتودا" کے معنی آب دہوا کو ناموافق بانا کئے ہیں، یعنی ان لوگوں نے مدینہ طیبہ کی آب دہوا کو اپنی صحت کے لئے ناموافق پایا، یہ دوسرے معنی زیادہ راجح ہیں، کیونکہ بعض روایات میں "اجتودا" کی جگہ "اَسْتَوْخَمُوا الْمَدِينَةَ" کے الفاظ وارد ہوئے ہیں اور استیخام دوسرے معنی کے لئے متعین ہے،

وَقَالَ إِشْرَبُوا مِنَ الْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا، اس جملہ سے دو فقہی مسئلے متعلق ہیں، پہلا مسئلہ بَوْل مَا يُؤْكَلُ لحم کا ہے، کہ وہ طابر ہے یا نہیں؟ امام مالکؒ، امام محمدؒ اور ایک روایت کے مطابق امام احمدؒ کا مسلک بھی یہ ہے کہ وہ طابر ہے، جبکہ امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام ابو یوسفؒ اور سفیان ثوری رحمہم اللہ کا مسلک یہ ہے کہ وہ نجس ہے، البتہ امام ابو حنیفہؒ اس کو نجاست خفیفہ قرار دیتے ہیں، کیونکہ اختلاف فقہاء کی وجہ سے ان کے نزدیک احکام میں تخفیف ہو جاتی ہے، امام مالکؒ وغیرہ کا استدلال روایت باب کے مذکور بالا جملہ سے ہے، لہذا اگر اونٹوں کا پیشاب پاک نہ ہوتا تو آپ اس کے مشرب کا حکم نہ دیتے، ان کا دوسرا استدلال اُس روایت سے ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "صَلُّوا فِي مَرَابِئِ الْغَنَمِ" وجہ استدلال یہ ہے کہ مَرَابِئِ غَنَمِ بکریوں کے بول اور لعرات کا مرکز ہوتی ہیں، اگر ان کے بول وغیرہ نجس ہوتے تو اس میں نماز پڑھنے

۱۔ بخاری ج ۲ ص ۶۲ کتاب المغازی باب قصۃ عکَل و عربیۃ ۱۲ علا حوالہ بالا،

۲۔ بخاری ج ۱ ص ۳۶ کتاب الوضوء باب ابوالابل والذوات والغنم و مرابئہا، معہ کافی روایۃ البخاری ص ۶۲

کی اجازت نہ ہوتی، اسی سے یہ حضرات مایوکل لجمہ کے بول کے علاوہ بعر اور روٹ کی طہارت پر بھی استدلال کرتے ہیں،

حنفیہ کا استدلال ایک تو مستدرک ... (ص ۱۸۳) ابن ماجہ (ص ۲۹) دارقطنی اور صحیح ابن خزمیہ میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث سے ہے، ”استنہوا من البول ذاق عامۃ عذاب القبر منہ“ حاکم نے اس حدیث کو صحیح علی شرط البخاری قرار دیا ہے، اس حدیث کو علامہ بیہقی نے بھی ”مجمع الزوائد“ میں نقل کیا ہے، اس میں بول عام جیسے بول مایوکل لجمہ بھی شامل ہے، امام دارقطنی نے اپنی سنن میں جلد اول صفحہ ۲۸ پر حدیث کے مذکورہ الفاظ روایت کرنے کے بعد ”الصلوات (اذن) مرسل“ فرمایا، لیکن پھر ابو علی الصغارنا محمد بن علی الوراق نا عفاں (وہو ابن مسلم) نا ابو عواذہ عن الاعمش عن ابی صالح عن ابی ہریرہؓ کے طریق سے مرفوعاً یہ الفاظ روایت کئے ہیں، ”اکثر عذاب القبر من البول“ اور ان کو صحیح قرار دیا ہے، نیز ایک دوسرے طریق سے یہ الفاظ روایت کئے ہیں ”عامۃ عذاب القبر من البول فتنزہوا من البول“ اور ان کے بعد فرمایا ہے: ”لا یاس بہ“

حنفیہ کا دوسرا استدلال مسند امام احمد میں حضرت سعد بن معاذؓ کی وفات کے واقعے سے ہے جس میں آتا ہے کہ دفن کے بعد انھیں قبر نے زور سے بھیجا اور دایا، ایک روایت میں یہ بھی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ خبر دینے کے بعد فرمایا کہ یہ ان کے عدم تحرز عن البول کی وجہ سے تھا،

حضرت گنگوہیؒ نے ”الکوکب الدرر“ میں اس مقام پر فرمایا کہ اس حدیث کے بعض طرق میں یہ تصریح ہے کہ جب ان کی اہلیہ سے دریافت کیا گیا تو انھوں نے فرمایا وہ مولیٰ چرایا کرتے تھے اور ان کے ابوال سے خاطر خواہ تحرز نہیں کرتے تھے، حضرت سعد بن معاذؓ کی وفات کے واقعہ میں اہلیہ سے پوچھنے کا یہ قصہ احقر کو حدیث کی کسی کتاب میں نہیں ملا، لیکن حضرت گنگوہیؒ نے اسے بڑے وثوق کے ساتھ نقل کیا ہے، اگر یہ واقعہ ثابت ہو تو وہ زیر بحث مسئلہ میں نص صریح کا درجہ رکھتا ہے،

حنفیہ کی تیسری دلیل ترمذی ابواب الاطعمہ باب ما جاء فی اکل لحوم الجلالۃ البیاء میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے: ”نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن اکل لحوم الجلالۃ والبیانہا“ جلالۃ اس حیوان کو کہتے ہیں جو بعرہ اور گندگی کھاتا ہو، گویا بعرہ وغیرہ کا کھانا نہیں کا سبب ہے، اس سے دلالت انص کے طور پر مایوکل لجمہ کے بول، روٹ اور بعرہ کی نجاست

مستفاد ہوتی ہے،

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے حنفیہ اور شافعیہ کی طرف سے اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں،

① آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بذریعہ وحی مطلع فرمایا گیا تھا کہ ابوالاہل کو پئے بغیر ان کی شفاء اور زندگی ممکن نہیں، اس طرح یہ لوگ مضطر کے حکم میں آگئے تھے اور مضطر کے لئے نجس چیز کا استعمال اور شرب جائز ہو جاتا ہے،

② دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں پیشاب پینے کا حکم نہیں دیا تھا، بلکہ اس کے خارجی استعمال کا حکم دیا تھا، اور درحقیقت یہ جملہ "علفۃ تبن و ماء یاسدأ" کی قبیل سے ہے، اور اس میں تضمین پائی جاتی ہے، اصل میں عبارت یوں تھی: یا بشر! یا من البانہما واستنشقا من ابوالہما، یا اضمدا وامن ابوالہما، اضمدا کے معنی ہیں لپ چٹھانا،

③ تیسرا جواب بعض حضرات نے یہ دیا ہے کہ یہ حدیث منسوخ ہے، اور اس کی نسخہ... حضرت ابوہریرہؓ کی "استنزهوا من البول" والی حدیث ہے، نسخ کی دلیل یہ ہے کہ مورخین کی تصریح کے مطابق عنین کا یہ واقعہ ۳۷ھ کے جمادی الاول، شوال یا ذیقعدہ میں پیش آیا، اور حدیث "استنزهوا من البول" لازماً اس سے مؤخر ہے، کیونکہ اس کے راوی حضرت ابوہریرہؓ ہیں، جو ۳۷ھ میں اسلام لائے، اس کے علاوہ اسی حدیث میں مذکور ہے کہ آپؐ نے عنین کا مثلہ فرمایا، اور مثلہ باتفاق منسوخ ہے، لہذا ظاہر یہ ہے کہ یہ حکم بھی منسوخ ہوگا،

لیکن یہ جواب بہتر نہیں، اس لئے کہ اصول حدیث میں یہ بات طے ہو چکی ہے کہ محض راوی کا متأخر الاسلام ہونا حدیث کے متأخر ہونے کی دلیل نہیں، کیونکہ یہ ہو سکتا ہے کہ حدیث ان کے اسلام لانے سے پہلے کی ہو، اور راوی نے اسلام لانے کے بعد کسی اور صحابی سے اسے سنکر روایت کر دیا۔ ایسی حدیث کو مرسل صحابی کہتے ہیں، کتب حدیث میں اس کی بہت سی نظائر موجود ہیں، لہذا حدیث عنین کو منسوخ کہنا مشکل ہے، بریں بنا پہلے درجواب ہی زیادہ رائج ہیں،

ادرسر مسئلہ تداوی بالمحرم کا ہے، یعنی کسی حرام چیز کو بطور استعمال کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اس میں تفصیل یہ ہے کہ اگر حالت اضطرار کی ہو، یعنی وہ محرم استعمال کے بغیر جان بچنا مشکل ہو تو بقدر

غروت تداوی بالمحرم بالاتفاق جائز ہے، لیکن اگر جان کا خطرہ نہ ہو بلکہ مرض کو دور کرنے کیلئے تداوی

بالمحرم کی ضرورت ہو تو اس میں ائمہ کا اختلاف ہے، امام مالکؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی تداوی بالمحرم مطلقاً جائز ہے، جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس صورت میں تداوی بالمحرم مطلقاً ناجائز ہے، امام بیہقیؒ کے نزدیک تمام مسکرات سے تداوی ناجائز ہے، جبکہ باقی محرمات سے جائز ہے، حنفیہ میں سے امام عظیم ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ بھی امام شافعیؒ کی طرح مطلقاً عدم جواز کے قائل ہیں، جبکہ امام طحاویؒ کا مسلک یہ ہے کہ خمر کے علاوہ باقی تمام محرمات سے تداوی جائز ہے، حنفیہ میں سے امام ابو یوسفؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر کوئی طبیب حاذق یہ فیصلہ کرے کہ تداوی بالمحرم کے بغیر بیماری سے چھٹکارا ممکن نہیں ہے، تو اس صورت میں تداوی بالمحرم جائز ہوگا، حدیث باب اُن لوگوں کی دلیل ہے جو مطلقاً جواز کے قائل ہیں، حنفیہ کے مفتی یہ قول کے مطابق اس حدیث کی توجیہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بذریعہ جی یہ بتا معارم ہو چکی تھی، کہ ان کی شفاء ابوال اہل میں منحصر ہے، اس لئے آپؐ نے ابوال اہل کے استعمال کا حکم نہ فرمایا،

فقط ایدرہم وارجلہم من خلاف و سمر ایدہم، سمر کے معنی ہیں گرم سلاخوں سے داغنا، یہاں یہ اشکال ہوتا ہے کہ یہ مسئلہ جس کی ممانعت کی گئی ہے، جواب یہ ہے کہ یہ واقعہ تحریم مسئلہ سے پہلے کا ہے، اور بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ انہوں نے اہل صدقہ کے راعی کو جو بعض روایات کے مطابق حضرت ابوذرؓ کے صاحبزادے تھے اسی طرح قتل کیا تھا، اس لئے قصاصاً ایسا کیا گیا،

قصاص المثل | ایسی قصاص المثل کا مسئلہ یہ ہوتا ہے، امام شافعیؒ نے اس مسئلہ میں دو قول مروی ہیں، ایک یہ کہ تخریق بالنار کے سوا ہر جنایت میں قصاص بالمثل ہوگا اور دوسرا قول یہ ہے کہ ہر جنایت میں قصاص بالمثل ہے سوائے اس قتل کے جو کسی دوسرے منکر کے ذریعہ کیا گیا ہو، مثلاً زنا یا لواطت، حنفیہ کے نزدیک قصاص صرف تلوار سے ہے، ان کا استدلال ابن ماجہ کی روایت سے ہے ”لا قود الا بالسیف“ البتہ زخموں کے بارے میں یہ تفصیل ہے کہ جہاں مماثلت ممکن ہو وہاں قصاص ہوگا ورنہ ارشاد دیت،

والقاهم بالحرّة، حرّہ ایسی پتھریلی زمین کہ کہتے ہیں جس میں بڑے بڑے سیاہ پتھر زمین پر ابھرے ہوئے ہوتے ہیں، مدینہ طیبہ کے شمال اور جنوب میں بڑے بڑے قطعات، زمین ایسے ہی ہیں،

قال انسؓ فکنت ازی احدہم یکتہ الارض بضیہ حتی ماتوا، یکتہ کے معنی

ہیں رگڑنا، اور ایک روایت میں ”یُكْدَمُ“ کے الفاظ ہیں جس کے معنی ہیں کاٹنا، بعض روایات میں اس عمل کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ وہ پیاسے تھے اور انھیں پانی نہیں دیا گیا تھا، اگر یہ بات صحیح ہو تو یہ انہی کی خصوصیت ہوگی، ورنہ حکم یہ ہے کہ کوئی مجرم خواہ کتنی ہی شدید سزا کا مستحق ہو اگر پانی مانگے تو اسے پانی دیا جائے گا، واللہ اعلم،

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْوُضُوءِ مِنَ الرِّيحِ

لَا وَضُوءَ إِلَّا مِنْ صَوْتِ أَوْ رِيحٍ، یہ حصر باتفاق اضافی ہے، اور صوت اور ریح باتفاق تین حدیث کے گناہ ہیں، چنانچہ اس بات پر امت کا اجماع ہے کہ اگر صوت اور ریح کے بغیر خروجِ ریح کا تین مرتبہ ہو جائے تب بھی وضو ٹوٹ جاتا ہے، اس کی دلیل ابو داؤد میں ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے یہ بات دسوسہ کے ایک بھٹے فرمائی تھی، نیز اسی حدیث کی تفصیل مسند بزار میں حضرت ابن عباسؓ سے اس طرح مرفوعاً مروی ہے یَا بَنِي آدَمَ كَمَا الشَّيْطَانُ فِي صَلَواتِهِ حَتَّى يَنْفَعَكَ فِي مَقْعَدٍ فَيُغِيلُ إِنَّهُ قَدْ أَحْدَثَ وَلَمْ يَحْثُ، فَاذَا وَجَدَ ذَلِكَ أَحَدٌ فَلَا يَنْصَرِفُ حَتَّى يَسْمَعَ صَوْتًا بِأَذَنِهِ أَوْ يَجِدَ رِيحًا بِأَنْفِهِ رُكُفًا لِمَا رَوَى وَابْنُ الْبَرَاءِ (ص ۱۷۱)

اِذَا خَرَجَ مِنْ قَبْلِ الْمَرْءِ الرِّيحُ وَجِبَ عَلَيْهَا الْوُضُوءُ، امام مالکؒ کے نزدیک ریح قبل مطلقاً غیر ناقض وضو ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک مطلقاً ناقض ہے، حنفیہ کا مسلک بھی امام مالکؒ کے موافق ہے، کہ ریح قبل سے وضو نہیں ٹوٹتا، شیخ ابن ہمامؒ نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ ریح القبل درحقیقت ریح ہی نہیں ہوتی، بلکہ وہ محض عضلات کا اختلاج ہوتا ہے، جو ناقض وضو نہیں، اس کے علاوہ اگر اسے ریح تسلیم بھی کیا جائے تو صاحب ہدایہ اور صاحب بحر الرائق کے قول کے مطابق ریح قبل محل نجاست سے گزر کر نہیں آتی، اس لئے ناقض وضو نہیں ہوتی، البتہ مفضاۃ کے بارے میں احناف میں اختلاف ہے، کہ اس کا وضو ریح قبل سے ٹوٹتا ہے یا نہیں اس سلسلہ میں علامہ شامیؒ نے تین اقوال ذکر کئے ہیں، ایک یہ کہ مفضاۃ پر ریح واجب ہے، دوسرا یہ کہ اگر ریح قبل منین ہو تو واجب ہے ورنہ نہیں تیسرا قول یہ ہے کہ مفضاۃ پر بھی واجب نہیں البتہ اس کیلئے مستحب اور بہتر ہے اسی آخری قول پر فتویٰ بھی ہے، بہر حال مفضاۃ کے حق میں احتیاط اسی میں ہے کہ وضو کر لے، واللہ اعلم،

بَابُ الْوُضُوءِ مِنَ النَّوْمِ

حَتَّى غَطَّ أَوْ نَفَخَ : غَطَّ غَطِيطًا کے معنی قریب قریب میں یہاں مراد گہرے سانس لینا ہے۔
إِنَّ الْوُضُوءَ لَا يَجِبُ إِلَّا عَلَى مَنْ نَامَ مُضْطَجِعًا : یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ

۱۔ چنانچہ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں : درہما قال حماد یكدم الارض بغیرہ، ۱۲ مرتب

آپ نے حضرت ابن عباسؓ کو یہ جواب کیوں نہیں دیا کہ نوم انبیاء ناقض نہیں ہوتی، اس کا جواب یہ ہے کہ آپ کا مقصود یہ تھا کہ ایک ایسا جواب دیا جائے جو عام لوگوں کے لئے بھی فائدہ مند ہو، اور آپ کے جواب کا مطلب یہ ہے کہ میری نیند سجدہ کی حالت میں تھی اور ایسی نیند عام مسلمانوں کے لئے بھی ناقض نہیں ہوتی، چہ جائیکہ نبی آخر الزماں صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ناقض ہو،

و من النوم کے بارے میں اختلاف ہے، اس مسئلہ میں علامہ نوویؒ نے آٹھ اور علامہ عینیؒ نے دس اقوال نقل کئے ہیں، لیکن درحقیقت ان اقوال کا خلاصہ تین قول ہیں:-

① نوم مطلقاً غیر ناقض ہے، یہ مسلک حضرت ابن عمرؓ، حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ، حضرت ابو مجلز، حضرت حمید الاعرج، اور حضرت شعبہؓ سے منقول ہے،

② نوم مطلقاً ناقض ہے، خواہ قلیل ہو خواہ کثیر، یہ قول حضرت حسن بصریؒ، امام زہریؒ اور امام اوزاعیؒ سے منقول ہے،

③ نوم غالب ناقض ہے اور نوم غیر غالب غیر ناقض، یہ مسلک ائمہ اربعہ اور جمہور کا ہے درحقیقت اس تیسرے قول کے قائلین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ نوم بنفسہ ناقض نہیں بلکہ مظنہ خروج ریح کی وجہ سے ناقض ہوتی ہے، چونکہ یہ مظنہ معمولی نیند سے پیدا نہیں ہوتا، اس لئے یہ مسلک اختیار کیا گیا کہ نوم غیر غالب ناقض نہیں، البتہ نوم غالب یعنی ایسی نیند جس سے انسان بے خبر ہو جائے، اور استرخاء مفاصل متحقق ہو جائے ناقض وضو ہے، چونکہ حالت نوم میں خروج ریح کا علم نہیں ہو سکتا اس لئے استرخاء مفاصل کو شرعاً خروج ریح کے قائم مقام کر دیا گیا، جیسا کہ حدیث باب میں "إذا اضطجع استرخحت مفاصله" کے الفاظ سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ حکم کا مدار استرخاء مفاصل پر ہے، لہذا اگر استرخاء مفاصل کے باوجود کسی کو عدم خروج کا یقین ہو تب بھی نقص وضو ہو جائے گا، جیسا کہ سفر کو قائم مقام مشقت کر کے قصر کا مدار اسی پر رکھ دیا گیا ہے،

پھر تیسرے قول والوں میں استرخاء مفاصل اور نوم غالب کی تحدید میں اختلاف ہو گیا، امام شافعیؒ نے زوال مقعد عن الارض کو استرخاء مفاصل کی علامت قرار دیا ہے، لہذا ان کے نزدیک زوال مقعد کے ساتھ ہر نیند ناقض ہوگی، حنفیہ کا مختار مسلک یہ ہے کہ نوم اگر ہیئت صلوٰۃ پر ہو تو استرخاء مفاصل نہیں ہوتا، لہذا ایسی نیند ناقض نہیں ہے، اور اگر نوم غیر ہیئت صلوٰۃ پر ہو تو پھر اگر تھامسک المقعد علی الارض باقی ہے، تو ناقض نہیں ہے، اور اگر تھامسک فوت ہو گیا تو ناقض ہے، مثلاً اضطجاع سے یا قفا پر لیٹنے سے یا کر دٹ پر لیٹنے سے، اسی طرح اگر کوئی

شخص ٹیک لگا کر بیٹھا ہو اور اسی حالت میں سو جائے تو اگر نوم اس قدر غالب ہو کہ ٹیک نکال دینے سے آدمی گر جائے تو یہ نوم بھی ناقض وضو ہوگی، کیونکہ اس صورت میں تماسک فوت ہو گیا، حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں کہ نوم کے ناقض ہونے کا اصل مدار حدیث باب کی تصریح کے مطابق استرخاء مفاصل پر ہے، اور اسی کے لئے فقہاء نے مختلف علامتیں مقرر کی ہیں، اور چونکہ استرخاء مفاصل زمانہ اور لوگوں کے قوی کے لحاظ سے بدلتا رہتا ہے، اس لئے یہ حدود بھی دائمی نہیں ہیں، لہذا حنفیہ کو آجکل اپنے اس مسلک پر اصرار نہ کرنا چاہئے، کہ ہیئت صلوٰۃ پر سونے سے وضو نہیں ٹوٹتا، کیونکہ اس دور میں ہیئت صلوٰۃ پر بھی استرخاء متحقق ہو جاتا ہے، چنانچہ بسا اوقات دیکھنے میں آتا ہے کہ ہیئت صلوٰۃ پر سونے کے دوران وضو ٹوٹ بھی جاتا ہے اور سونے والے کو اس کا احساس تک نہیں ہوتا،

بہر صورت جمہور نے حدیث باب کا مطلب یہ بتایا ہے کہ نوم غیر غالب جس میں استرخاء مفاصل نہ ہوتا ناقض وضو نہیں ہوتی، اس کو آپ نے اضطجاع سے اس لئے تعبیر فرمایا کہ عموماً اس قسم کی نیند اضطجاع کی حالت ہی میں ہوتی ہے،

قال ابو عیسیٰ وابو خالد اسمہ یزید بن عبد الرحمن، امام ترمذیؒ نے اس حدیث کی سند پر کوئی کلام نہیں کیا، لیکن درحقیقت اس کی سند پر تھوڑا سا کلام ہوا ہے، امام ابو داؤدؒ نے اس کی سند پر دو اعتراض کئے ہیں، ایک یہ کہ اس روایت کا مدار ابو خالد یزید بن عبد الرحمنؒ الانی پر ہے جسے ضعیف کہا گیا ہے، دوسرے یہ روایت قتادہ عن ابی العالیہ کے طریق سے مروی ہے، حالانکہ قتادہ نے ابو العالیہ سے صرف چار حدیثیں سنی ہیں، لہذا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کی سند بیان کرنے میں ابو خالد الانی سے غلطی ہوئی ہے، کہ قتادہ اور ابو العالیہ کے درمیان انھوں نے ایک واسطہ چھوڑ دیا، اس بناء پر امام ابو داؤدؒ کا رجحان اس حدیث کی تضعیف کی طرف ہے، لیکن بعض دوسرے علماء نے امام ابو داؤدؒ کے ان اعتراضات کی تردید کی ہے، وجہ یہ ہے کہ ابو خالد الانی مختلف فیہ راوی ہیں جہاں ان کی تضعیف کی گئی ہے، وہاں بہت سے ائمہ نے ان کی توثیق بھی کی ہے، اور توثیق کرنے والوں میں بڑے بڑے علماء حدیث شامل ہیں، مثلاً ابن ابی حاتم اور ابن جریر طبرمیؒ، رہا یہ معاملہ کہ قتادہؒ نے ابو العالیہ سے صرف چار حدیثیں سنی ہیں، سو اگر ابو خالد الانی کو ثقہ قرار دیا جائے تو یہ روایت پانچویں روایت ہوگی، جس کو قتادہ نے ابو العالیہ سے روایت کیا ہے، لہذا یہ حدیث درجہ حسن سے کم نہیں،

جو حضرات نیند کو مطلقاً غیر ناقض کہتے ہیں اُن کا استدلال حضرت انسؓ کی اگلی حدیث سے ہے: قال کان اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ینامون ثم یقومون فیصلون ولا یتوضئون۔ جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں نوم سے مراد نوم غیر غائب ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ اس روایت کے بعض طرق میں یہ تصریح ہے کہ صحابہ کرام کی یہ نیند نمازِ عشاء کے انتظار میں تھی، اور ظاہر ہے کہ نماز کے انتظار میں نوم کا غالب ہونا مشکل ہے، لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ اس روایت کے بعض طرق میں یہ الفاظ بھی ہیں: ”حتی تغفق رؤسہم کما عند ابی داؤد“ اور ابن ابی شیبہ، ابویعلیٰ، طبرانی، اور مسند احمد وغیرہ میں بعض روایات کے اندر ”حتی ان لا سمع لاحدہم غلیظاً“ اور بعض میں ”یوقظون لنصلوۃ“ اور بعض میں ”فیضعون جنوبہم“ کے الفاظ بھی آئے ہیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلو پر لیٹ کر خراٹے لینے لگتے تھے، اور انھیں نماز کے لئے بیدار کیا جاتا تھا، اس مجموعہ کو نوم خفیف پر محمول کرنا مشکل ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت انسؓ کی اس روایت کے تمام طرق کو سامنے رکھنے کے بعد یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ بعض صحابہ تو بیٹھے بیٹھے سو جاتے تھے، ایسے ہی صحابہ کے لئے ”تغفق رؤسہم“ آیا ہے، اور بعض کو اسی حالت میں خراٹے بھی آجاتے تھے اور انھیں نماز کے لئے بیدار بھی کرنا پڑتا تھا، لیکن چونکہ یہ سب کچھ بحالتِ جلوس ہوتا تھا، اس لئے وضو کی ضرورت نہ ہوتی تھی، دوسرے بعض صحابہ پہلو پر لیٹ کر سو جاتے تھے، لیکن اُن میں سے بعض تو وہ تھے جن کی نیند مستغرق نہیں ہوتی تھی، اس لئے اُن کو وضو کی ضرورت نہ تھی، اور بعض ایسے بھی تھے جن کی نوم مستغرق ہوتی تھی، اور اسی میں غلیظ بھی سنی جاتی تھی، لیکن ایسے حضرات وضو کے بغیر نماز نہ پڑھتے تھے، چنانچہ مسند بزار میں حضرت انسؓ کی اس روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں ”کانوا یضعون جنوبہم فمنہم من یتوضأ ومنہم من لا یتوضأ“ اسی طرح کی ایک روایت مسند ابویعلیٰ میں بھی ہے جس کے الفاظ ہیں:۔

عن انس وعن اناس من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انہم یضعون جنوبہم فینامون فمنہم من یتوضأ ومنہم من لا یتوضأ۔ علامہ سیوطیؒ نے مجمع الزوائد

۱۔ ج ۱ ص ۲۶ باب فی الوضوء من النوم ۲۔ تلخیص البحر ج ۱ ص ۱۱۹ باب الامارات، رقم الحدیث ۱۶، ۱۷ حوالہ بالا
 ۳۔ حوالہ بالا، ۵۔ أخرجه ابویعلیٰ والمطالب العالیۃ، ص ۴۴ ج ۱ رقم ۱۵۳، وفی حاشیئہ ”قوله عن اناس الخ کذا فی زوائد ابی یعلیٰ للبیہقی بخط کما فی ہامش مجمع الزوائد وفی الاصلین ”او غیرہ“ واراہ تصحیفاً فی مسند البزار عن انسؓ ان اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ (راجع الزوائد ج ۱ ص ۴۸ ص ۴۸)

میں ان روایتوں کی تصحیح کی ہے جس سے مسئلہ بالکل ساف ہو جاتا ہے، ذکر هذا التفصیل الشیخ العثماني
فی الاذنیۃ للادل من فتح الملہم شرح صحیح مسلم

بَابُ الْوُضُوءِ مِمَّا غَيَّرَتِ النَّارُ

الوضوء مِمَّا مَسَّتِ النَّارُ، یہاں مبتدا کی خبر واجب "یا" ثابت "محذوف ہے،
قال فقال له ابن عباس انتوضأ من الدّهن انتوضأ من الحميم؟ اس کے جواب
میں حضرت ابو ہریرہؓ نے فرمایا یا اخی اذا سمعت حدیثا عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فلا تقرب
لہ مثلاً یہاں یہ بات واضح رہے کہ حضرت ابن عباسؓ کا منشاء ہرگز یہ نہ تھا کہ وہ حدیث مرفوعہ کو اپنی
رائے سے رو کر میں، یا حدیث کے مقابلہ میں اپنی رائے پیش کریں، بلکہ ان کا مقصد یہ تھا کہ حضرت ابو ہریرہؓ
کو اس حدیث کا مفہوم سمجھنے میں غلط فہمی ہوئی ہے ورنہ حضور کریم صلی اللہ علیہ وسلم ایسی بات نہیں فرما سکتا
حضرت ابن عباسؓ کے پاس اپنے اس دعویٰ کی دلیل یہ تھی کہ انھوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم
کو بارہا گوشت تناول فرمانے کے بعد بلا وضو نماز پڑھتے ہوئے دیکھا تھا،

بہر کیف وضو مِمَّا مَسَّتِ النَّارُ کے بارے میں صحابہ کے ابتدائی دَر میں اختلاف تھا، لیکن
علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ اب اس بات پر اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ وضو مِمَّا مَسَّتِ النَّارُ
واجب نہیں، جو حضرات وجوب وضو کے قائل تھے وہ بعض قولی یا فعلی احادیث سے استدلال
کرتے تھے، مثلاً حدیث باب، لیکن جمہور ان بیشمار احادیث سے استدلال کرتے ہیں جن سے ترک الوضو،
ثابت ہوتا ہے، جیسا کہ اگلے باب میں حضرت جابرؓ کی حدیث،

جمہور کی طرف سے حدیث باب اور اس جیسی دوسری احادیث کے تین مختلف جوابات
دیئے گئے ہیں،

① وضو مِمَّا مَسَّتِ النَّارُ کا حکم منسوخ ہو چکا ہے، اور اس کی دلیل ابو داؤد میں
حضرت جابرؓ کی روایت ہے، "قال کان اخرا لا مرین من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
ترک الوضوء مِمَّا غَيَّرَتِ النَّارُ

② وضو کا حکم استحباب پر محمول ہے، نہ کہ وجوب پر، اس کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم سے وضو بھی ثابت ہے اور ترک وضو بھی، اور یہ استحباب کی شان ہے،

③ اس باب میں وضو سے مراد وضو اصطلاحی نہیں بلکہ وضو لغوی ہے، یعنی ہاتھ منہ دھونا

اس کی دلیل جامع ترمذی جلد ثانی کتاب الاطعمہ باب ما جاء في التسمية على الطعام "میں حضرت عکراش بن زید کی روایت ہے جس میں وہ ایک دعوت کا واقعہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں "ثم اتينا بماء ففعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ببلل كفيه وحمه وذراعيه ورأسه وقال يا عكراش هذا الوضوء مع غير النار" نیز مسند بزار میں عبد الرحمن بن غنم اشعری فرماتے ہیں: "قلت لمعاذ بن جبل هل كنتم تتوضون مع غير النار قال نعم اذا اكل احدنا طعاما من غير النار ففعل يد به وناه فكان بعد هذا وضوء (كشف الاستار عن ربه البراءة) محمد بن دفعہار نے یہ تین مختلف توجہات بیان فرمائی ہیں، لیکن مجموعہ روایات پر غور کرنے کے بعد جو بات احقر کی سمجھ میں آتی ہے وہ یہ ہے کہ یہ تینوں توجہات بیک وقت درست اور صحیح ہیں، یعنی وضو مہتممات النار سے وضو لغوی مراد ہے، جیسا کہ حضرت عکراش کی روایت سے معلوم ہوتا ہے، اور یہ عمل مستحب تھا واجب بھی نہیں رہا، لیکن نظافت کے خیال سے شروع میں اس کا زیادہ اہتمام کیا جاتا تھا، بعد میں جب یہ خطرہ ہوا کہ اس اہتمام کے نتیجہ میں اس وضو کو ذرا سمجھ لیا جائے گا یا وضو سے مراد وضو شرعی لے لیا جائے گا تو پھر اس کا استحباب بھی منسوخ کر دیا گیا، اس کی تائید مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت مغیرہ بن شعبہ کی روایت سے بھی ہوتی ہے، عن المغيرة بن شعبة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اكل طعاما ثم اقيمت الصلاة وقد كان توضأ قبل ذلك فابتدأ بسماء ليتوضأ فانتهرني وقال ورائك ولو فعلت ذلك فعل الناس بعدى" (مصنف ابن ابی شیبہ ج ۱ ص ۱۴۷)۔

مجمع الزوائد ج ۲ ص ۱۱۷ پر بھی روایت تفصیل کے ساتھ اس طرح آئی ہے عن المغيرة بن شعبة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اكل طعاما ثم اقيمت الصلاة فقام وقد كان توضأ قبل ذلك فابتدأ بسماء ليتوضأ منه فانتهرني وقال ورائك فساءني والله ذلك ثم صلي فتكوت ذلك الى عمر فقال يا بنى الله ان المغيرة قد شق عليه انتهارك اياه وخشى ان يكون في نفسك عليه شئ فقال النبي صلى الله عليه وسلم ليس عليه في نفسي الا خير ولكن اتاني بسماء لا توضأ وانما اكلت طعاما ولو فعلت فعل الناس ذلك بعدى رواه احمد والطبراني في الكبير ورجالہ ثقات، (اعلاء السنن ج ۱ ص ۱۷۵)۔

امام طبرانی نے معجم کبیر ہی میں حضرت حسن بن علی کی روایت سے حضرت فاطمہؓ کا بھی ایک واقعہ اسی قسم کا نقل کیا ہے، روایت اس طرح ہے، عن الحسن بن علی ايضا انه دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم في بيت فاطمة فنارلته كتف شاة

مطبوحۃ فاکلہا ثم قام یصلی فاخذت ثیابہ فقالت الا توضأ یا رسول اللہ قال ومم
یا بنیۃ قالت قد اکت متماستہ النار قال ان اطهر طعامکم ماستہ النار

ان واقعات میں حضرت مغیرہؓ کا پانی لانا اور حضرت فاطمہؓ کا وضو کے بارے میں پوچھنا اس بات
کی دلیل ہے کہ یہ وضو پہلے متعارف تھا، اور آپؐ کا انکار نہ کرنا اس کی دلیل ہے کہ آپؐ نے مظنہ وجوب
کے اندیشہ سے اسے ترک فرما دیا تھا جس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ یہ وضو پہلے بھی واجب نہیں تھا بلکہ مستحب
تھا، نیز اگر یہ واجب ہوتا خواہ ابتداء اسلام میں تو حضرت ابن عباسؓ روایت باب میں حضرت ابوہریرہؓ
کی زبان سے اس کا حکم مستکر تعجب کا اظہار نہ کرتے، بہر حال آخری ذور میں اس کا استحباب بھی منسوخ ہو گیا
تھا، اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو متماست النار کو بالکل ترک فرما دیا تھا جیسا
کہ حضرت جابرؓ اور حضرت ابن عباسؓ کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے، حضرت ابن عباسؓ کو شعور
کی حالت میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی رفاقت کا موقع فتح مکہ کے بعد ملا اور اس عرصہ میں
انہوں نے کبھی آپؐ کو وضو متماست النار کرتے نہیں دیکھا، امام ابو بکر حازمیؓ نے ”کتاب الاعتبار
فی النسخ والمنسوخ من الآثار“ میں حضرت ابن عباسؓ کی اس روایت سے وضو متماست
النار کے منسوخ ہونے پر استدلال کیا ہے، بہر حال مابقی توجیہ سے تمام روایات میں بہترین
تطبیق ہو جاتی ہے، اور تمام احادیث کا مفہوم بھی واضح ہو جاتا ہے،

بَلَّكَ فِي تَرْكِ الْوُضُوءِ مِمَّا غَيَّرَتِ النَّارُ

فاکل ثم صلی العصر ولم یوضأ، امام ابو داؤدؒ نے دعویٰ کیا ہے کہ حضرت جابرؓ
کی یہ حدیث انہی کی ایک دوسری حدیث کی تشریح ہے جس میں حضرت جابرؓ نے فرمایا ”کان
آخر الامر من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ترک الوضوء ممّا غیّرت النار“
گویا امام ابو داؤدؒ کے خیال میں یہ امر میں اسی مذکور فی الباب حدیث کے واقعہ میں جمع ہیں کہ ظہر کے
وقت آپؐ نے گوشت کھا کر وضو فرمایا اور عصر کے وقت گوشت کھانے کے باوجود وضو نہیں فرمایا
”فکان الثانی ناسخاً للاول“ لیکن دوسرے محدثین و فقہاء نے امام ابو داؤدؒ کے اس خیال کی
تردید کی ہے، اور کہا ہے کہ حضرت جابرؓ کی دونوں روایتیں الگ الگ ہیں، کیونکہ راوی کے متحد
ہونے سے واقعہ کا ایک ہونا لازم نہیں آتا، اور اس بات کی کوئی دلیل نہیں کہ ”کان آخر الامر“
سے یہی واقعہ مراد ہو، بلکہ ظاہر یہ ہے کہ حدیث باب کے واقعہ میں آپؐ کا ظہر کے لئے وضو فرمانا کسی

حدیث کے سبب تھانہ ذکر اکل کی وجہ سے، واللہ سبحانہ اعلم،

بَابُ الْوُضُوءِ مِنْ لَحْمِ الْإِبِلِ؛

فَقَالَ تَوَضَّؤُا مِنْهَا، وَضُوءٌ مِنْ لَحْمِ الْإِبِلِ كَامِسْلَهُ وَضُوءٌ مِمَّا مَسَّتِ النَّارُ مِنْ جِرَاكَانَ حِشْيَتِ رَكْهَتَا بَيْتٍ، يَهْيُ وَجْهَ بَيْتٍ كَمَا تَرْتَدَّى فِيهِ اس كَلَّ مَسْتَقْلَ بَابِ قَائِمٍ كَمَا هِيَ، إِمَامُ أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍؒ
أُورِثَ بِنُورِ الرَّحْمَةِ وَضُوءٌ مِمَّا مَسَّتِ النَّارُ كَلَّ قَائِلٍ نَهَيْتِ، لَيْكِنْ وَضُوءٌ مِنْ لَحْمِ الْإِبِلِ كَوَاجِبٍ كَهْتِ
هِيَ، نَوَاحِ اس كَا اَكْلٍ بَغَيْرِ طَبَخٍ كَلَّ يُونُ نَهَى، إِمَامُ شَافِعِيؒ كَا قَوْلٍ قَدِيمٍ بَهِي هِيَ، جَمْهُورُ كَامَسْلَكٍ
يَهَا بَهِي يَهَى كَلَّ وَضُوءٌ مِنْ لَحْمِ الْإِبِلِ وَاجِبٍ نَهَيْتِ، أُوْرِ حَدِيثُ بَابٍ فِي دُسُوْمَرَادٍ هَاتَمُ مَنَّهُ دُسُوْمَرَادٍ
هِيَ، أُوْرِ حَدِيثُ بَابٍ كَلَّ دَلِيلُ مَعْجَمِ طَبْرَانِي كَبِيرٍ فِي حَضْرَتِ سَمَرَةِ السَّوَالِي كَلَّ حَدِيثُ
هِيَ، قَالَ سَأَلْتُ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقُلْتُ أَنَا أَهْلُ بَادِيَةِ وَمَا شِئْتُ فَمَلَّ
نَتَوَضَّؤُا مِنْ لَحْمِ الْإِبِلِ وَالْبَانِهَا قَالَ نَعَمْ قُلْتُ فَمَلَّ نَتَوَضَّؤُا مِنْ لَحْمِ الْغَنَمِ وَالْبَانِهَا،
قَالَ لَا، (رَوَاهُ الطَّبْرَانِيُّ فِي الْكَبِيرِ وَأَسْنَدُهُ حَسَنٌ انْشَاءَ اللهُ) (مَجْمَعُ الزَّوَادِ ص ۲۵۰)
أَسَى طَرَحَ مَسْنَدُ أَبِي يَعْلَى فِي رَوَايَتِهِ عَنْ مَوْلَى مُوسَى بْنِ طَلْحَةَ أَوْ عَنْ ابْنِ مُوسَى بْنِ
طَلْحَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَتَوَضَّؤُا مِنْ
الْبَانِ الْإِبِلِ وَلَحْمِهَا وَلَا يَتَوَضَّؤُا مِنَ الْبَانِ الْغَنَمِ وَلَحْمِهَا وَيَصَلِّي فِي مَرَابِضِهَا،
رَوَاهُ أَبُو يَعْلَى وَفِيهِ رَجُلٌ لَمْ يَسْمَعْ، (مَجْمَعُ الزَّوَادِ وَمَنْبِجُ الْفَوَائِدِ ص ۲۵۰ ج ۱)
مَذْكُورَةُ حَدِيثُ فِي الْبَانِ كَا بَهِي ذَكَرَ هِيَ، حَالَانِ الْبَانِ اِبِلٍ سَيَّ وَجِبٍ وَضُوءٍ كَلَّ إِمَامُ أَحْمَدُؒ
قَائِلٍ هِيَ نَهَى إِمَامُ اسْحَقُ بْنُ رَا هُوِيَّ، جَبٍ وَضُوءٌ مِنَ الْبَانِ الْإِبِلِ بِالْإِجْمَاعِ اسْتِحْبَابُ بَرْمَجُولٍ هِيَ تَوَضُّوءُ
مِنْ لَحْمِ الْإِبِلِ بَهِي أَسَى بَرْمَجُولٍ هُوَ كَا،

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ خاص طور سے لحوم ابل پر یہ حکم کس وجہ سے لگایا گیا؟ اس کا
جواب حضرت شاہ ولی اللہؒ نے یہ دیا کہ دراصل اونٹ کا گوشت بنی اسرائیل کے لئے حرام
کر دیا گیا تھا، لیکن اُمت محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کے لئے جائز کر دیا گیا، لہذا
اباحت کے شکرانہ کے طور پر وضو کو مشروع و مستحب کیا گیا، نیز لحوم و البان ابل میں دسومت
اور بوز یا دہ ہوتی ہے، اس لئے اس کے بعد وضو کرنا مستحب قرار دیا گیا،

علامہ عثمانیؒ نے فتح الملہم میں یہ خیال بھی ظاہر کیا ہے کہ اس معاملہ میں بھی احکام میں تدریج

بدنی ہے، پہلے مطلق ماست النار سے وضو کا حکم دیا گیا ہے، پھر صاف لحوم اہل سے اس کے بعد یہ تمام احکام منسوخ ہو گئے، واللہ اعلم،

بَابُ الْوُضُوءِ مِنْ مَسِّ الذَّكَرِ

فقہاء و محدثین کے درمیان یہ مسئلہ معرکہ الآراء رہا ہے، کہ مس ذکر موجب وضو ہی نہیں؟ امام شافعی کا مسلک اس سلسلہ میں یہ ہے کہ اگر مس ذکر باطن الکف بلا حائل ہو تو ناقض وضو ہے، علامہ ابواسحق شیرازی شافعیؒ نے ”المہذب“ میں لکھا ہے کہ مس فرج امرأۃ کا بھی یہی حکم ہے، اور امام شافعیؒ نے ”کتاب الأم“ میں تصریح کی ہے کہ مس دُبُر بھی ناقض وضو ہے، امام عظیم ابو حنیفہؒ کے نزدیک مس ذکر و فرج و دُبُر کسی سے وضو واجب نہیں، امام حسمدؒ اور امام مالکؒ کا مسلک بھی یہی ہے کما صرح بہ ابن جنزیمۃ فی صحیحہ، البتہ ان دو حضرات کی دوسری روایت شافعیہ کے مطابق ہے،

شافعیہ کی دلیل حضرت بسرۃ بنت صفوان کی مندرجہ ذیل روایت بابک: ”أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ فَلَا يَصِلُ حَتَّى يَتَوَضَّأَ“ اس میں انھوں نے باطن کف بلا حائل کی قید حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث سے ثابت کی ہے جو مسند بزار مسند احمد اور امام طبرانیؒ کی معجم صغیر اور اوسط میں مروی ہے، ”أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ اخْضَى بِيَدِهِ إِلَى ذَكَرِهِ لَيْسَ دُونَهُ سَتْرٌ فَقَدْ وَجِبَ عَلَيْهِ الْوُضُوءُ“ (مجمع الزوائد ص ۲۱۵)۔ حضرت بسرہ کی روایت کے بعض طرق میں مس فرج کا بھی ذکر آیا ہے، چنانچہ دارقطنی ج ۱ ص ۱۲ میں اسمعیل بن عیاش کے طریق سے یہ الفاظ مروی ہیں، ”وَإِذَا مَسَّتِ الْمَرْأَةُ قُبُلَهَا فَلَتَتَوَضَّأَ“ اسی طرح مسند احمد میں حضرت عبداللہ بن عمرو کی روایت ہے، ”قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ مَسَّ فَرْجَهُ فَلَتَتَوَضَّأَ وَإِنَّمَا امْرَأَةٌ مَسَّتْ فَرْجَهَا فَلَتَتَوَضَّأَ“ (مجمع الزوائد ص ۲۱۵)۔ اس سے امام شافعیؒ نے مس فرج امرأہ سے وجوب وضو کا حکم مستنبط کیا ہے، البتہ مس دُبُر کے ناقض وضو ہونے پر کوئی مرفوع روایت احقر کی نظر سے نہیں گذری، صرف مصنف عبد الرزاقؒ

۱۵ ذیہ یزید بن عبد الملک النوفلی وقد ضعفه اکثر الناس ودثته یحیی بن معین فی روایۃ، (مجمع الزوائد ص ۲۴۵ ج ۱)

۱۶ رواہ احمد ذیہ یقین بن الولید قد عنعنہ وہ ہمدانی (مجمع الزوائد ج ۱ ص ۲۴۵)

۱۷ (ج ۱ ص ۱۲۲) باب مس المقعدۃ ۱۲

..... میں ابن جبریک سے مروی ہے "قال قلت لعطاء عن الرجل مقعدته
سبيل الخلاء ولم يضع يده هناك فیتوضأ قال نعم اذا كنت متوضأ من مسألذكر
توضأت من مسأها" لیکن یہ حضرت عطاء کا قیاس ہے،

حنفیہ کی دلیل اگلے باب میں حضرت طلق بن علی کی روایت ہے: عن النبی صلی اللہ علیہ
وسلم قال هل هو الا مضغ منه او بضعة منه "دوسری کتب حدیث میں یہ حدیث
قریے تفصیل کے ساتھ آئی ہے، "عن طلق بن علی رضی اللہ عنہ قال قال رجل مسست ذکری
راو قال الرجل یس ذکرہ فی الصلوۃ اعلیہ وضوء؟ فقال النبی صلی اللہ علیہ
لا انما هو بضعة منك" (اخرجه الخمسة)

در اصل اس باب میں اختلاف کی وجہ احادیث کا تعارض ہے، اس باب میں دو حدیثیں
اصل کی حیثیت رکھتی ہیں، ایک حضرت بسیرہ کی روایت جس سے شافعیہ استدلال کرتے ہیں دوسری
حضرت طلق بن علی کی روایت جس سے احناف استدلال کرتے ہیں، اب مسئلہ یہ ہے کہ ان میں سے کونسی
حدیث کو اختیار کیا جائے، انصاف کی بات یہ ہے کہ یہ دونوں حدیثیں اپنی اپنی جگہ قابل استدلال
ہیں، اگرچہ تھوڑا تھوڑا کلام دونوں کی سندوں پر ہوا ہے،

حضرت طلق بن علی کی روایت پر دو اعتراض کئے گئے ہیں، ایک یہ کہ یہ روایت ایوب بن
عتبہ اور محمد بن جابر سے مروی ہے، اور یہ دونوں ضعیف ہیں، لیکن یہ اعتراض بالکل غلط ہے، اس لئے
کہ یہ روایت ان دونوں کے علاوہ ملازم بن عمرو اور عبداللہ بن ہرزہ سے بھی منقول ہے اور امام
ترمذی اور امام ابوداؤد دونوں نے انہی کی سند سے اسے روایت کر کے اس کی تصحیح کی ہے، نیز احقر کو
یہ حدیث صحیح ابن حبان میں حسین بن الولید عن عکرمہ بن عمار عن قیس بن طلق کے طریق سے بھی
ملی ہے، کمافی موارد الظمان (ج ۱ ص ۷۷، حدیث ۷۷۲) اس سے واضح ہے کہ ایوب بن عتبہ اور
محمد بن جابر کے کئی متابعات موجود ہیں، اور ان کی موجودگی میں ایوب بن عتبہ اور محمد بن جابر
کے ضعف کا اعتراض روایت کے لئے مضر نہیں ہے، دوسرا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ اس حدیث
کا مدار قیس بن طلق پر ہے، اور وہ ضعیف ہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ قیس بن طلق ایک مختلف فیہ
راوی ہیں، امام احمد، ابوزرعہ، ابوحاتم اور ایک روایت میں یحییٰ بن معین نے ان کی اگرچہ
تضعیف کی ہے، لیکن دوسری طرف امام عجل، علی بن المدینی نے اور یحییٰ بن معین نے دوسری
روایت میں ان کی توثیق کی ہے، ابن القطن نے قول فیصل یہ بیان کیا "یقطنی ان یکون

خبرہ حسنًا لاصحیحًا، حافظ ذہبیؒ نے "میزان الاعتدال" (ج ۳ ص ۳۹۷) میں یہ تمام مباحث نقل کرنے کے بعد ابن القطانؒ کا مذکورہ قول نقل کیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اُن کے نزدیک بھی اُن کی احادیث درجہ حسن سے کم نہیں،

حضرت بسرہؒ کی روایت پر یہ کلام ہوا ہے کہ اس کا پورا واقعہ سنن نسائی اور طحاوی وغیرہ میں مردی ہے، اور وہ یہ کہ ایک مرتبہ حضرت عروہ بن الزبیرؒ مردان بن حکم کے پاس موجود تھے، نواقض و سنو کا ذکر چلا، مردان نے میں ذکر کو بھی نواقض میں شمار کیا، حضرت عروہ نے اس سے انکار کیا تو اس نے حضرت بسرہؒ کی یہ روایت سنائی، پھر تصدین کے لئے اپنے ایک شرطی کو حضرت بسرہؒ کے پاس بھیجا، شرطی نے بھی آکر یہی حدیث سنائی، اس واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عروہؒ نے یہ حدیث براہ راست حضرت بسرہؒ سے نہیں سنی، بلکہ بیچ میں یا شرطی کا واسطہ ہو یا مردان کا، اگر شرطی کا واسطہ ہو تو وہ مجہول ہے، اور اگر مردان کا واسطہ ہو تو وہ مختلف فیہ راوی ہے، بعض نے اس کی تضعیف کی ہے اور بعض نے توثیق، اگرچہ امام بخاریؒ نے اس سے اپنی صحیح میں روایت کی ہے، لیکن بعض حضرات نے یہ محاکمہ کیا ہے کہ اس کے حاکم بننے سے پہلے کی روایات مقبول اور بعد کی مردود ہیں، بہر حال اُن کے بارے میں قول فیصل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن الزبیرؒ سے ان کے مناقشات سے پہلے پہلے کی اُن کی روایات مقبول ہیں اور بعد کی مردود، امام بخاریؒ نے ان سے مناقشات سے پہلے کی روایات نقل کی ہیں، بعد کی نہیں، اور مذکورہ روایت چونکہ بعد کی ہے، اس لئے یہ روایت قبول نہیں ہونی چاہئے،

بعض شوافع نے اس اعتراض کا جواب یہ دیا ہے کہ: حضرت عروہؒ نے اس واقعہ

لہ قال الحافظ ابن حجرؒ یقال لہ ردیۃ فان ثبت فلا یخرج علی من تکلم فیہ وقد قال عروہ بن الزبیرؒ کان مردان لایتم فی الحدیث وقد روی عنہ سہل بن سعد السامدی العہابی اعتماداً علی صدقہ وانما نقضوا علیہ انہ رمی طلحہ یوم الجمل بسہم فقتلہ ثم شہر السیف فی طلب الخلفاء حتی جری ماجری فاما قتل طلحہ فکان متأذلاً فیہ کما قرأہ الاسماعیلی وغیرہ واما بعد ذلک فانما حمل عنہ سہل بن سعد وعروہ وعلی بن الحسین والوہب بن عبد الرحمن ابن الحارث واخرج البخاری حدیثہم عنہ فی صحیحہ لما کان امیراً عندہم فی المدینۃ قبل ان یمردمنہ فی الخلاف علی بن الزبیرؒ ما بدا للذہبی، وقد اهتم مالک علی حدیثہ وروی عنہ والباقر بن سہبؒ مسلمؒ ۱۲

(ہدی الساری مقدمۃ فتح الباری، الفصل التاسع، خطیۃ بمکتبتنا)

کے بعد براہ راست حضرت بسرہؓ سے اس حدیث کی تصدیق کر لی تھی، چنانچہ صحیح ابن حزمیہ اور صحیح ابن حبان میں اس واقعہ کے بعد یہ زیادتی بھی مروی ہے کہ عروہ ابن الزبیر نے بعد میں براہ راست حضرت بسرہؓ سے سوال کیا تو انھوں نے مروان کی تصدیق کی، اس سے معلوم ہوا کہ عروہ بن الزبیر اور حضرت بسرہ کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے،

اس کے جواب میں بعض حنفیہ نے فرمایا کہ یہ زیادتی صحیح نہیں، اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر یہ زیادتی صحیح ہوتی تو امام بخاریؒ اس حدیث کو اپنی صحیح میں ضرور ذکر کرتے، حالانکہ امام بیہقیؒ کے قول کے مطابق امام بخاریؒ نے یہ روایت اس لئے نقل نہیں کی کہ بسرہ سے عروہ کا سماع مشکوک ہے بلکہ علاوہ مستدرک (ص ۱۲۱) اور سنن ارقطی (ص ۵۵) اور سنن کبریٰ للبیہقی (ص ۱۲۶) میں بخاریؒ کے طریق سے مروی ہے کہ ایک مرتبہ مسجد خیف میں حضرت یحییٰ بن معین اور علی بن المدینی اور امام احمد بن حنبلؒ کا اجتماع ہوا، مسن ذکر کا مسئلہ زیر بحث آیا، تو یحییٰ بن معین نے فرمایا کہ مسن ذکر سے وضو واجب ہے جبکہ علی بن المدینیؒ کا کہنا یہ تھا کہ وضو واجب نہیں، ابن معینؒ نے وجوب وضو پر بسرہ بنت صفوان کی حدیث سے استدلال کیا، اس پر علی بن المدینیؒ نے اعتراض کیا کہ حضرت عروہ بن الزبیر نے یہ حدیث براہ راست حضرت بسرہؓ سے نہیں سنی، چنانچہ فرمایا ”کیف تتقلد اسناد بسرہ؟“ و مروان ارسل شرطیاً حتی رد جوابہا الیہ“ اور خود علی بن المدینیؒ نے طلق بن علی کی حدیث پیش کی جس پر یحییٰ بن معین نے اعتراض کیا کہ وہ قیس بن طلق سے مروی ہے: ”وقد اکثرت الناس فی قیس بن طلق ولا یحتج بعد یشہ“ امام احمدؒ نے دونوں کے اعتراضات کی توثیق کی، اور فرمایا ”کلا الامرین علی ما قلتما“ اس پر یحییٰ بن معین نے فرمایا: ”مالک عن نافع عن ابن عمر انہ توضأ من مس الذکر“ اس پر علی بن المدینیؒ نے فرمایا: ”ابن سعد یقول لا یتوضأ منه وانما هو بضعة من جسدک“ اس پر یحییٰ بن معین نے اس کی سند دریافت کی تو علی بن المدینیؒ نے فرمایا: سفیان عن ابی قیس عن ہزیم عن عبد اللہ اور ساتھ ہی یہ بھی فرمایا: ”واذا اجتمع ابن مسعود وابن عمر واختلفا فان مسعود اولیٰ ان یتبع“ امام احمدؒ نے یہ سنکر فرمایا: ”نعم ولكن ابو قیس لا یحتج بعد یشہ“ اس پر

۱۔ قال المارینی والبقلیس ہذا وثقة ابن معین وقال البعلی ”ثقة“ ”ثبت“ واجتہد البخاری واخرج لہ ابن حبان فی صحیحہ، والحاکم فی المستدرک، ۱۲ (معارف السنن ج ۱ ص ۲۹۹)

کوئی اعتراض بھی ذکر نہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ زیادتی بھی کم از کم بھی بن معین کے نزدیک درست تھی، اسی بنا پر ہم نے شروع میں کہا تھا کہ سند کے اعتبار سے تھوڑے تھوڑے کلام کے باوجود حضرت طلق اور حضرت بسرہ دونوں کی حدیثیں قابل استدلال ہیں، سند کے اعتبار سے ان میں سے کسی کو ترجیح دینا مشکل ہے، اعتراضات دونوں پر ہیں، جوابات بھی دونوں کے دئے گئے ہیں، لیکن کسی کے جواب کو بھی قطعی اور شافی قرار دے کر دوسرے کو مرجوح نہیں کہا جاسکتا، زیادہ سے زیادہ قوی اور اقویٰ کا فرق کیا جاسکتا ہے، اسی لئے امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ نے دونوں میں سے کوئی حدیث بھی اپنی صحیح میں نقل نہیں کی، نیز مناظرہ کے واقعہ سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ امام احمدؒ کے نزدیک دونوں میں سے کوئی حدیث کلام سے خالی نہیں،

رفیع تعارض کے لئے ایک راستہ نسخ کا ہے، چنانچہ نسخ کے دعوے بھی دونوں طرف کے کئے گئے ہیں، لیکن حق یہ ہے کہ نسخ کی دلیل کافی کسی کے پاس موجود نہیں، اور قرآن دونوں طریقوں حضرت طلق بن علیؓ کی روایت کے منسوخ ہونے کا قرینہ یہ ہے کہ حضرت طلقؓ سلسلہ میں تعمیر مسجد نبویؐ کے وقت مدینہ طیبہ آئے تھے، پھر واپس چلے گئے تھے، دوسری طرف حدیث وضو حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے جو ششم میں اسلام لائے، لہذا حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت متاخران کرنا صحیح قرار دیجئے اور حضرت طلقؓ کی منسوخ، لیکن جیسا کہ عرض کیا گیا کہ نسخ کی دلیل کافی نہیں اول تو اس پر کہ بعض روایات حضرت طلقؓ کا سلسلہ میں با مدینہ طیبہ تشریف لانا ثابت ہو، ہو سکتا ہے کہ یہ حدیثوں میں سے تھی، اس کے علاوہ ادی کا متاخر الاسلام ہونا مروی کے متاخر ہونے کی دلیل نہیں، کما مر، لہذا یہ بات نسخ کے لئے کافی نہیں ہے۔

۵۵۵ دنی مجمع الزوائد (ج ۱ ص ۲۲۵) باب فہم من فرجہ "عن طلق بن علیؓ دکان فی الوفد الذین وفدوا الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال من مت من فرجہ فلیترضا" رواہ الطبرانی فی الکبیر وقال لم یرد هذا الحدیث عن ایوب بن عتبہ الاحمد بن محمد و قد روی الحدیث الآخر حاد بن محمد و ہما عندی صحیحان و یشبہ ان یكون سمع الحدیث الاول من النبی صلی اللہ علیہ وسلم قبل ہذا ثم سمع ہذا بعد فوافق حدیث بسرہ و ام حبیبہ و ابی ہریرہ و زید بن خالد و غیر ہم من روی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم الامر بالوضوء من مت الذکر فسمع الناس و المنسوخ،

اظن انہ لم یعرض عن ہذا الاعتراض احد الا الشیخ العلام مولانا ظفر احمد العثماني فی اعلام السنن (ج ۱ ص ۱۹۰ و ۱۹۱) تحت "باب ان مت الذکر غیر ناقض" اجاب مدلل و مبرہنا فقال "قلت اما دعوی نسخ فمشکل و غیر محتاج الیہ فاما قولی "مشکل" وجہ انہ یحتاج الی لفظ یدل علی النسخ و لم یثبت، و معرفۃ تاریخ الحدیث المتعارفین (ج ۱ ص ۱۹۱) حاشیہ برقم ۱۰۱

اور حضرت بسرہ کی حدیث کے منسوخ ہونے کا قرینہ یہ ہے کہ اسلام میں ایسی نظیریں تو موجود ہیں جن میں کسی عمل سے وضو کا ثابت ہونا بعد میں منسوخ کر دیا گیا ہو، کا لونسور، ما غیرت النار، لیکن ایسی کوئی نظیر نہیں جس میں پہلے ترک وضو کا صراحۃً حکم آیا ہو اور اس کے بعد وجوب وضو کا حکم کیا گیا ہو، لیکن ظاہر ہے کہ یہ بات بھی محض ایک تشرینہ کی حیثیت رکھتی ہے، نسخ کی دلیل کافی نہیں، درحقیقت اس مسئلہ میں اولاً متعارض ہیں، اور ایسے ہی مواقع پر کسی مجتہد کا دامن تقاضے کی ضرورت محسوس ہوتی ہے، امام شافعیؒ نے حضرت بسرہ کی حدیث کو اس لئے خستار کیا کہ اس کی تائید حضرت ابو ہریرہؓ، حضرت عبداللہ بن عمروؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت زید بن خالد جہنیؓ، حضرت ام حبیبہؓ، حضرت ادوی بنت انیسؓ، حضرت جابرؓ اور حضرت ابویوبؓ کی روایتوں سے بھی ہوتی ہے، ان میں سے اکثر کی اسانید اگرچہ ضعیف اور مختلف ہیں، لیکن ان کے مؤید ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے، دوسری طرف حضرت طلق بن علیؓ کی حدیث کی مؤید صرف حضرت ابو امامہؓ، حضرت عائشہؓ، حضرت عصمہ بن مالک خطمیؓ اور حضرت جرمیؓ کی روایات ہیں، ان میں سے حضرت جرمیؓ کی روایت پر کلام ہوا ہے، اور بقیہ روایات کے ضعف پر اتفاق ہے، لیکن حضرت امام اعظم ابو حنیفہؒ نے مندرجہ ذیل وجوہات کی بناء پر حضرت طلقؓ کی روایت کو ترجیح دی ہے،

① اگر حضرت بسرہ کی روایت کو خستیار کیا جائے تو حضرت طلقؓ کی روایت کو بالکل سید چھوڑنا پڑتا ہے، حالانکہ سند اوہ بھی قابل استدلال ہے، اس کے برخلاف اگر حضرت طلقؓ کی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) ان عوت لایکفی للنسخ فکیف اذا لم یعرف؛ لانه یحتمل ان یکون المتقدم للندب والمتاخر لبيان الجواز وبالعکس الاحتمال مغل بالاستدلال، واما قولی "غیر محتاج الیه" فانه یکن لتطبیق بینہما بان الامر للاستحباب تنظیفاً، والنفی لنفی الوجوب فلا حاجة الی النسخ والصیح عندی ان الامر للاستحباب کما قال فی الدر المختار لیکن یندب للخروج من الخلف "لا یتام الام الخ" (در مختار ج ۱ ص ۱۵۲ مع در المختار) مرتب عفی عنہ (حاشیہ صفحہ ۱۵۱) وکذا عن عائشہ أخرجه ابن ابی حاتم من طریق حسن الحلواني عن عبد الصمد بن عبد الوارث عن ابيه عن حسين لمعلم عن يحيى ابن ابی کثیر عن المہاجر بن عکرم عن الزہری عن عروۃ عن عائشہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال من مس ذکرہ فلیتوضأ، ثم قال قال ابی ہذا حدیث ضعیف لم یسمعه یحیی من الزہری وادخل بینہم رجلاً لیس بالمشہور ولا اعلم احداً روى عنه الا یحیی الخ ۱۲

روایت کو اختیار کیا جائے تو حضرت بسرہ کی حدیث کا ترک لازم نہیں آتا، اس لئے کہ اسے استحباب پر محمول کیا جاسکتا ہے، اور یہ کوئی تاویل بعید نہیں، کیونکہ خود امام شافعیؒ نے بھی وضو مامست النار اور وضو من لحوم الابل کے مسائل میں یہی توجیہ کی ہے، نیز خود حضرت بسرہؒ کی روایت کے بعض طرق ایسے ہیں جنہیں خود امام شافعیؒ بھی استحباب پر محمول کرتے ہیں، چنانچہ امام طبرانیؒ نے معجم کبیر اور معجم اوسط میں ایک روایت اس طرح نقل کی ہے: عَنْ بَسْرَةَ بِنْتِ صَفْوَانَ قَالَتْ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ أَوْ انْثَبِيهِ أَوْ رَفَعِيهِ (رأى أصول فخر دہلوی) فَلْيَتَوَضَّأْ وَضُوءَهُ لِلصَّلَاةِ، قَالَ الْهَيْثَمِيُّ فِي مَجْمَعِ الزَّوَادِعِ (۱۳۰ ص ۲۴۵) بَعْدَ ذِكْرِ هَذَا الْحَدِيثِ رَجَالَهُ رَجَالُ الصَّحِيحِ، اس میں انیسین اور رفیعین کے مس سے وضو کا حکم باتفاق استحبابی ہے، چنانچہ امام شافعیؒ نے کتاب الأم میں صراحت فرمائی ہے، کہ مس الانثیین سے وضو نہیں ٹوٹتا، فما هو جوابکم فی مس الانثیین الرفعین فهو جوابنا فی مس الذکر،

بعض حضرات نے اس پر یہ اشکال کیا ہے کہ امام دارقطنیؒ نے مس الانثیین والی روایت کو نقل کر کے اسے ضعیف اور موقوف علی عروہ بن الزبیر قرار دیا ہے، اس کا جواب ظاہر ہے کہ امام طبرانیؒ نے اس کو مضبوط سند سے ذکر کیا ہے، اسی وجہ سے علامہ سیثمیؒ نے فرمایا "رجالہ رجال الصدیح" علاوہ ازیں خود امام دارقطنیؒ نے اس روایت کو متعدد طرق سے نقل کیا ہے، اور تعدد طرق سے اُس کے ضعف کی تلافی ہو جاتی ہے،

(۲) حضرت طلق بن علیؒ کی روایت واضح ہے اس کے برخلاف حضرت بسرہؒ کی حدیث مبہم ہے، اس میں یہ واضح نہیں کہ وضو کا حکم مس بلا شہوت کی صورت میں ہے یا بالشہوت کی صورت میں، اور مس بلا حائل ہو گا یا بحائل، بحائل کی تفسیر امام شافعیؒ نے حضرت ابو ہریرہؓ کی جس روایت سے اخذ کی ہے وہ یزید بن عبد الملک نوفلی سے مروی ہے، جو ضعیف ہے، کما صرح بہ الہیثمی فی مجمع الزوائد، نیز اس میں بھی ابہام ہے کہ مس ذکر نفسہ ناقض ہے یا مس ذکر غیر بھی، یہی وجہ ہے کہ ان تفصیلات میں قائلین وجوب وضو کا شدید اختلاف ہوا ہے، اور قاضی ابوبکر بن عسریؒ نے اس سلسلہ میں تقریباً چالیس اقوال نقل کئے ہیں،

(۳) یہ عجیب بات ہے کہ امام شافعیؒ مس الانثیین والی روایت کو ناقض نہیں کہتے، حالانکہ اس کی سند بھی صحیح ہے، اور مس دبر کو ناقض مانتے ہیں، جس کی تصریح کتاب الأم

میں موجود ہے، حالانکہ اس کے متعلق مصنف عبدالرزاق میں سوائے حضرت عطاء کے قول کے کوئی ضعیف سی روایت بھی موجود نہیں ہے، بلکہ اس کے مقابل مصنف عبدالرزاق^(۱) ہی میں حضرت قتادہ کا ایک اثر ہے، جس سے مس دبر کا غیر ناقض ہونا معلوم ہوتا ہے، نیز امام شافعی عورت کے لئے مس فرج کو بھی ناقض کہتے ہیں، حالانکہ جتنی روایتوں میں مس فرج کا ذکر آیا ہے وہ سب ضعیف ہیں، جیسا کہ علامہ بیہقی نے مجمع الزوائد میں اس کی تفصیل بیان کی ہے۔

(۴).... تعارض احادیث کے وقت ایک فیصلہ کن چیز صحابہ کرام کا تعامل اور ان کے آثار ہوتے ہیں، اس لحاظ سے بھی حضرت طلق کی حدیث راجح ہے، کیونکہ صحابہ کرام کی اکثریت نے اسی کے مطابق عمل کیا ہے، امام طحاوی نے تو یہ فرمایا ہے کہ وجوب وضو کا قول سوائے حضرت ابن عمر کے کسی اور سے ثابت نہیں، بعض حضرات نے حضرت ابو ہریرہ کا مسلک بھی اسی کے مطابق تسلیم کیا ہے، بہر حال اجلہ صحابہ کرام میں سے حضرت ابن مسعود، حضرت علی، حضرت سعد بن ابی وقاص، حضرت ابو موسیٰ اشعری، حضرت عمار بن یاسر، حضرت حذیفہ، حضرت انس، حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہم وغیرہم سے اس سلسلہ میں ترک وضو ثابت ہے، ان حضرات کے آثار و اقوال موطا امام محمد، مصنف ابن ابی شیبہ اور اعلیٰ السنن وغیرہ میں دیکھے جاسکتے ہیں، اس کے برخلاف امام شافعی کی تائید میں صرف حضرت ابن عمر کا اثر ہے، اور اسے بھی استحباب پر محمول کیا جاسکتا ہے۔

(۵).... تعارض حدیث کے وقت قیاس کی طرف بھی رجوع کیا جاتا ہے، اور قیاس سے بھی حنفیہ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے، اس لئے کہ بول و براز وغیرہ جو نجس العین ہیں ان کا مس کسی کے نزدیک بھی ناقض نہیں، لہذا اعضاء مخصوصہ جن کا ظاہر ہونا متشقق علیہ ہے ان کا مس بطریق اولیٰ ناقض نہ ہونا چاہئے، واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم

بَابُ تَرْكِ الْوُضُوءِ مِنَ الْقُبْلَةِ

قَبْلَ بَعْضِ نَسَائِهِ ثُمَّ خَرَجَ إِلَى الصَّلَاةِ وَلَمْ يَتَوَضَّأْ : وَضُوءٌ مِنْ الْمَرْأَةِ كَمَا
مسئلہ بھی معرکہ الآراء مسائل میں سے ہے۔

اس سلسلہ میں نتیجہ اختلاف یہ ہے کہ حنفیہ مس مرآۃ کو مطلقاً غیر ناقض کہتے ہیں، الا یہ کہ مباشرت فاحشہ ہو، امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں اجنبی عورت کا مس مطلقاً ناقض ہے خواہ شہوت کے ساتھ ہو یا بلا شہوت، البتہ محرم عورت اور نابالغ بچی کے مس میں ان کے دو قول ہیں، راجح قول کے مطابق ناقض نہیں

ہے۔ البتہ شافعیہ کے نزدیک صرف ایک شرط ہے، کہ وہ مس بلا حائل ہو، امام مالک کے نزدیک تین شرائط کے ساتھ موجب وضو ہے، ایک یہ کہ کبیرہ ہو، دوسرے اجنبیہ ہو، یعنی محرمہ نہ ہو، تیسرے یہ کہ مس بالشہوۃ ہو۔

امام احمد بن حنبل سے علامہ ابن قدامہ نے تین روایتیں نقل کی ہیں، ایک حنفیہ کے مطابق، ایک شافعیہ کے مطابق اور ایک مالکیہ کے مطابق۔

ان حضرات کے پاس اس مسئلہ میں کوئی حدیث موجود نہیں، بلکہ ان کا استدلال آیت قرآنی ”او لمستم النساء“ سے ہے، اور وہ اس کو لمس بالید پر محمول کرتے ہیں، اور اس کے لئے حمزہ اور کسائی کی قراءت ”اولمستم“ سے استدلال کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ لفظ ”لمس“ کا اطلاق لمس بالید ہی پر ہوتا ہے، نیز وہ ابن مسعود اور ابن عمر کے آثار سے بھی استدلال کرتے ہیں۔

اس کے مقابلہ میں عدم وجوب وضو پر احناف کے دلائل یہ ہیں:-

(۱)..... حضرت عائشہ کی حدیث باب ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قبل بعض

نساء ثم خرج الى الصلوة ولم يتوضأ“ اس کی سند پر تفصیلی بحث آگے آئے گی۔

(۲)..... صحیح بخاری (۱) اور صحیح مسلم میں حضرت عائشہ کی روایت ہے کہ ”میں تہجد کے وقت

آنحضرت ﷺ کے سامنے لیٹی رہتی تھی، جب آپ سجدہ کرتے مجھے غمز فرماتے، تو میں اپنے پاؤں ہٹا لیتی“ اس کے جواب میں حافظ ابن حجر کا یہ کہنا کہ یہ مس بحائل تھا، تکلف محض ہے۔

(۳)..... سنن نسائی میں حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے ”عن عائشة رضی اللہ عنہا

قالت ان کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیصلی وانی لمعترضۃ بین یدیه

اعتراض الجنازۃ حتی اذا اراد ان یوتر مسنی برجلہ“ (نسائی جلد ۱، ص ۳۸، ترک

الوضوء من مس الرجل امراته من غیر شہوۃ)

(۴)..... حضرت عائشہؓ سے صحیح مسلم (ج ۱، ص ۱۹۲) باب ما یقال فی الركوع

والسجود میں روایت ہے۔ ”عن عائشة قالت فقدت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

لیلة من الفراش فالتمسته فوقعت یدی علی بطن قدمه وهو فی المسجد وهما

منصوبتان وهو یقول ”اللهم انی اعوذ برضاک من سخطک“۔

(۵) علامہ بیہقی نے مجمع الزوائد (جلد ۱، ص ۲۴۷ باب فیمن قبل اولامس) میں

معجم طبرانی اوسط کے حوالہ سے حضرت ابو مسعود انصاریؓ کی روایت نقل کی ہے ”ان رجلا قبل الی الصلوة

فاستقبلته امرأته فأكت عليها فتناولها فأتى النبي صلى الله عليه وسلم فذكر ذلك له فلم ينهه " اس کی سند میں لیث بن ابی سلیم ہیں جو بدلس ہیں، لیکن دوسری احادیث کی موجودگی میں یہ بات قطعاً مضر نہیں،

⑥ معجم طبرانی اوسط میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت ہے "قالت کان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبل ثم يخرج الى الصلوة ولا يحدث وضوءاً" اس کی سند میں ایک راوی یزید بن سنان الرہاوی ہیں، جنہیں امام حنبل، یحییٰ بن معین اور ابن المدینیؒ نے ضعیف کہاہے، لیکن امام بخاریؒ، ابوحاتم اور مروان بن معاویہؒ نے ان کی توثیق کی ہے، بہر حال ان کثیر روایات کی موجودگی میں حنفیہ کا مسلک ارجح ہے،

جہاں تک شوافع وغیرہ کے استدلال کا تعلق ہے اس کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ اولاً تم النساء "جماع سے کنایہ ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اس آیت میں اصل مقصود تیمم کا بیان ہے، اور بتلانا یہ مقصود ہے کہ تیمم حدیث اصغر اور حدیث اکبر دونوں سے ہو سکتا ہے، "أَوْ جَاءَ أَحَدُكُمْ مِنَ الْغَائِطِ" سے حدیث اصغر کو بیان کیا گیا، اور حدیث اکبر کے لئے "أَدْلَمَسْتُمْ" کے کنائی الفاظ استعمال کئے گئے، اگر "ادلمستم" کو بھی حدیث اصغر پر محمول کر لیا گیا تو یہ آیت حدیث اکبر کے بیان سے خالی رہ جائے گی، نیز "لَمَسْتُمْ" باب مفاعلہ سے ہے جو مشارکت پر دلالت کرتا ہے، اور مشارکت جماع اور مباشرت فاحشہ ہی میں ہو سکتی ہے، وہی وہ قرارت جس میں "لَمَسْتُمْ" آیا ہے وہ بھی جماع ہی سے کنایہ ہے، چنانچہ حافظ ابن حجرؒ وغیرہ نے صحیح سند کے ساتھ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا قول نقل کیا ہے کہ یہاں جماع مراد ہے، حضرت ابن عباسؓ نے اس کے استنباط میں دوسری آیت "وَإِنْ طَلَقْتُمْوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ" کو پیش کیا ہے، کہ یہاں بالاتفاق جماع مراد ہے، مَسٌّ بِالْيَدِ مراد نہیں، لہذا جس طرح لفظ "مَسٌّ" جماع سے کنایہ ہو سکتا ہے لفظ "لَمَسٌ" بھی ہو سکتا ہے، خاص طور سے ان مذکورہ احادیث کی موجودگی میں جو ترک الوضوء من المَسِّ پر دلالت کرتی ہیں جہاں تک حضرت ابن مسعودؓ اور ابن عمرؓ وغیرہ کے آثار سے استدلال کا تعلق ہے تو اول تو ان کی سندیں قوی نہیں، دوسرے وہ احادیث صحیحہ اور صریحہ کے معارض ہو کی بناء پر قابل استدلال نہیں، اور سب سے اہم بات یہ ہے کہ اگر ملامسہ یا لمس سے مراد مس بالید ہوتا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ میں کوئی ایک واقعہ تو ایسا ملنا چاہئے تھا جس میں آپؐ نے مس امرأة کی بناء پر وضو کیا ہو یا اس کا حکم دیا ہو، حالانکہ پورے ذخیرہ احادیث

میں ایسی ضعیف سی روایت بھی نہیں ملتی،

لأنه لا يصح عند هم لحال الاسناد، اس جملہ سے امام ترمذی کا مقصود حدیث باب کی تضعیف ہے، اسی کی تائید میں انھوں نے یحییٰ بن سعید القطان کا یہ قول نقل کیا ہے، "هو شبه لا شيء" لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ حدیث صحیح علی شرط مسلم ہے، اور یحییٰ بن سعید القطان یاد دہک محمد ثنین نے جو اس کی تضعیف کی ہے اس کی بنیاد درست نہیں، اور یہ بات ان اعتراضات کو دیکھ کر واضح ہو جاتی ہے، جو اس حدیث پر وارد کئے گئے ہیں،

در اصل یہ حدیث دو طریقوں سے مروی ہے، ایک عن حبیب بن ابی ثابت عن عروة عن عائشة، اور دوسرے "ابو روق عن ابراهيم التيمي عن عائشة" ان دونوں طریق پر اعتراضات کئے گئے ہیں، تیمی کی روایت پر بحث آگے آئے گی،

عروہ کی روایت پر دو اعتراض کئے گئے ہیں، پہلا اعتراض یہ ہے کہ یہاں عروہ سے مراد عروہ بن الزبیر نہیں، بلکہ عروہ المزنی ہیں، اور عروہ المزنی مجہول ہیں، اور عروہ سے عروہ المزنی مراد ہونے کی دلیل یہ ہے کہ امام ابو داؤد نے اس حدیث کو نقل کر کے اسی کا ایک دوسرا طریق اس طرح نقل کیا ہے: "حدثنا ابراهيم بن مخلد الطالقاني قال ثنا عبد الرحمن بن مغراء قال ثنا الاعمش قال ثنا اصحاب لنا عن عروة المزني عن عائشة بهذا الحديث" اس میں عروہ کے ساتھ مزنی کی تصریح موجود ہے، نیز امام ابو داؤد ہی نے سفیان ثوری کا یہ قول بھی نقل کیا ہے: "قال ما حدثنا حبیب الا عن عروة المزني" (یعنی لم یجد عن عروة بن الزبير شيء)، یہ بھی اس بات کا قرینہ ہے کہ حدیث باب میں عروہ مزنی مراد ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ جہاں تک ابو داؤد کے اس طریق کا تعلق ہے جس میں مزنی کی صراحت موجود ہے اس کی سند انتہائی کمزور ہے، اول تو اس کا راوی عبد الرحمن بن مغراء ہے جس کا ضعف مسلم ہے، اس کے باپے میں یحییٰ بن معین فرماتے ہیں: "له ست مائة حديث يرويه عن الاعمش تركناها لم يكن بذالك" دوسرے محدثین سے بھی اس کی تضعیف منقول ہے، نیز اس حدیث میں اعمش کے اساتذہ "اصحاب لنا" مجہول ہیں، لہذا اس سے استدلال نہیں کیا جاسکتا، رہا سفیان ثوری کا قول سواؤل تو امام ابو داؤد نے بغیر سند کے ذکر کیا ہے، دوسرے خود امام ابو داؤد ہی نے آگے اس کی تردید کر دی، چنانچہ فرماتے ہیں: "وقد ردی حمزة الزيات عن حبیب عن عروة ابن الزبير عن عائشة حديثا صحيحاً" اس سے

امام ابوداؤد نے وہ روایت مراد لی ہے جو امام ترمذی نے ابواب الدعوات میں روایت کی ہے،
 ”انہ علیہ السلام کان یقول اللہم عافنی فی جسدی وعافنی فی بصری“ ”ماہ الترمذی
 (۲۱۱) باب (بلا ترجمہ) بعد باب ماجاء فی جامع الدعوات۔ بہر حال مذکورہ حدیث کو امام ابوداؤد
 نے صحیح و مستراردے کر سفیان ثوری کے قول کی تردید کر دی ہے، کہ حبیب بن ابی ثابت کی کوئی روایت
 عروہ بن الزبیر سے ثابت نہیں، حقیقت یہ ہے کہ سفیان ثوری کے اس قول کی اول تو کوئی سند
 نہیں، ثانیاً اگر یہ قول ثابت بھی ہو تو ان کا یہ کہنا اپنے علم کے مطابق ہوگا، لیکن عدم علم، علم عدم
 کو مستلزم نہیں ہوتا، چنانچہ حضرت مولانا سہارنپوری نے ”بذل المجہود“ میں چار صحیح روایتیں نقل
 کی ہیں جو حبیب بن ابی ثابت کے واسطے سے عروہ بن الزبیر سے مروی ہیں، جس سے معلوم ہوا کہ
 حبیب بن ثابت کا عروہ بن الزبیر سے روایت کرنا مستبعد نہیں،

واقعہ یہ ہے کہ حدیث باب کی سند میں عروہ سے مراد عروہ بن الزبیر ہیں نہ کہ عروہ المزنی،
 اس کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

① ابن ماجہ میں یہ حدیث اس سند کے ساتھ مروی ہے محمد ثنا ابوبکر بن ابی
 شیبہ و علی بن محمد قال ثنا وکیع ثنا عن حبیب بن ابی ثابت عن عروہ بن الزبیر
 عن عائشةؓ، اس سند میں عروہ کے ساتھ ابن الزبیر کی تصریح موجود ہے، اس کی سند بھی
 تمام تر ثقات پر مبنی ہے،

② سنن دارقطنی، مسند احمد، اور مصنف ابن ابی شیبہ میں اس حدیث کے متعدد طرق
 آئے ہیں، جن میں سے بعض میں ابن الزبیر اور بعض میں ابن اسحاق کی تصریح موجود ہے،
 ③ محدثین کا معمول اور عرف یہ ہے کہ جب وہ لفظ عروہ مطلقاً بولتے ہیں تو اس سے مراد
 عروہ بن الزبیر ہی لیتے ہیں،

④ اس حدیث کے آخر میں حضرت عائشہؓ سے خطاب کرتے ہوئے حضرت عروہ نے کہا
 ”من ہی اَلا انت“ اس پر حضرت عائشہؓ ہنس پڑیں، یہ ایک بے تکلفی کا جملہ ہے جو عروہ
 بن الزبیر ہی کہہ سکتے ہیں، کیونکہ وہ حضرت عائشہؓ کے بھانجے ہیں، کسی اجنبی سے اس کے صادر
 ہونے کی امید نہیں، بہر حال ان دلائل کی موجودگی میں یہ بات ناقابل تردید ہے کہ اس حدیث
 کے راوی عروہ بن الزبیر ہیں،

دوسرا اعتراض اس حدیث کی سند پر یہ کیا گیا ہے کہ اگر عروہ سے مراد ابن الزبیر ہی ہیں،

تو ان سے حبیب بن ابی ثابت کا سماع ثابت نہیں، چنانچہ امام ترمذی نے امام بخاری کا یہ قول نقل کیا ہے ”حبیب بن ابی ثابت لم یسمع من عروۃ“

اس کا جواب علامہ سہارنپوری نے یہ دیا ہے کہ حبیب بن ابی ثابت کا سماع ایسے لوگوں سے بھی ثابت ہے جو عروہ بن الزبیر سے بھی مقدم ہیں، دراصل امام بخاری کا یہ اعتراض ان کے اپنے اصول کی بناء پر ہے، کہ وہ محض معاصرت کو اتصال کے لئے کافی نہیں سمجھتے، بلکہ ثبوت نقار و سماع کو ضروری قرار دیتے ہیں، لیکن امام مسلم کے نزدیک معاصرت اور امکان سماع صحیح حدیث کے لئے کافی ہے، اور یہاں معاصرت موجود ہے، اس لئے یہ حدیث صحیح علی شرط مسلم ہے، یہ ساری بحث حدیث کے اس طریق پر تھی جو حبیب بن ابی ثابت عن عروۃ کی سند سے مروی ہے،

ولا نعرف الا ابراہیم التیمی سماعاً من عائشةؓ“ اس جملہ سے امام ترمذی کا مقصد حدیث باب کے اس دوسرے طریق کو بھی مرجوح قرار دینا ہے جو ابراہیم التیمی سے منقول ہے، اس طریق کو پورے طور پر امام ابو داؤد نے روایت کیا ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں:۔ حد ثنا محمد بن بشر قال ثنا یحییٰ وعبد الرحمن قال ثنا سفیان عن ابی روق عن ابراہیم التیمی عن عائشة ان التیمی صلی اللہ علیہ وسلم قبلہا ولم يتوضأ، اس طریق پر امام ترمذی کی طرح امام ابو داؤد نے بھی انقطاع کا اعتراض کیا ہے، چنانچہ اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: ”قال ابو داؤد وهو مرسل و ابراہیم التیمی لم یسمع من عائشة شیئاً“ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اول تو آپ کے اعتراض کی بناء پر یہ زیادہ سے زیادہ مرسل ہوگی، ”و مراسیل الثقات حجة عندنا“ دوسرے امام دارقطنی اپنی سنن میں اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں: ”وقد روی هذا الحديث معاوية بن هشام عن الثوري عن ابی الروق عن ابراہیم التیمی عن ابیہ عن عائشة فوصل اسناداً“ (اعلاء السنن ج ۱ ص ۱۸۲) اس طریق میں عن ابیہ کی زیادتی کی وجہ سے حدیث متصل ہوگئی، اس لئے یہ اعتراض بالکل زائل ہو جاتا ہے، البتہ امام دارقطنی نے ایک دوسرا اعتراض یہ کیا ہے کہ معاویہ ابن ہشام سے یہ روایت دو طریقوں سے مروی ہے، ایک میں ”قبلہا ولم يتوضأ“ کے الفاظ ہیں اور ایک میں ”قبلہا وهو صائم“ کے، پھر امام دارقطنی نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ دراصل حدیث ”قبلہا وهو صائم“ تھی، کسی راوی نے مغالطہ کی وجہ سے اسے وضو پر محمول کر کے ”قبلہا ولم يتوضأ“ روایت کر دیا،

۱۔ مصنف عبد الرزاق میں (ج ۱ ص ۱۳۵ رقم الحدیث ۵۸۵) باب الوضوء من القبلة واللس المباشرة کے تحت ایک روایت اس طرح مروی ہے: عبد الرزاق عن ابراہیم بن محمد: معبد بن بنان عن محمد بن عمرو عن عروہ بن الزبیر عن عائشة قالت قبلنی

و لا نعرف الا ابراہیم التیمی سماعاً من عائشةؓ“ اس جملہ سے امام ترمذی کا مقصد حدیث باب کے اس دوسرے طریق کو بھی مرجوح قرار دینا ہے جو ابراہیم التیمی سے منقول ہے، اس طریق کو پورے طور پر امام ابو داؤد نے روایت کیا ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں:۔ حد ثنا محمد بن بشر قال ثنا یحییٰ وعبد الرحمن قال ثنا سفیان عن ابی روق عن ابراہیم التیمی عن عائشة ان التیمی صلی اللہ علیہ وسلم قبلہا ولم يتوضأ، اس طریق پر امام ترمذی کی طرح امام ابو داؤد نے بھی انقطاع کا اعتراض کیا ہے، چنانچہ اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: ”قال ابو داؤد وهو مرسل و ابراہیم التیمی لم یسمع من عائشة شیئاً“ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اول تو آپ کے اعتراض کی بناء پر یہ زیادہ سے زیادہ مرسل ہوگی، ”و مراسیل الثقات حجة عندنا“ دوسرے امام دارقطنی اپنی سنن میں اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں: ”وقد روی هذا الحديث معاوية بن هشام عن الثوري عن ابی الروق عن ابراہیم التیمی عن ابیہ عن عائشة فوصل اسناداً“ (اعلاء السنن ج ۱ ص ۱۸۲) اس طریق میں عن ابیہ کی زیادتی کی وجہ سے حدیث متصل ہوگئی، اس لئے یہ اعتراض بالکل زائل ہو جاتا ہے، البتہ امام دارقطنی نے ایک دوسرا اعتراض یہ کیا ہے کہ معاویہ ابن ہشام سے یہ روایت دو طریقوں سے مروی ہے، ایک میں ”قبلہا ولم يتوضأ“ کے الفاظ ہیں اور ایک میں ”قبلہا وهو صائم“ کے، پھر امام دارقطنی نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ دراصل حدیث ”قبلہا وهو صائم“ تھی، کسی راوی نے مغالطہ کی وجہ سے اسے وضو پر محمول کر کے ”قبلہا ولم يتوضأ“ روایت کر دیا،

حقیقت یہ ہے کہ امام دارقطنی کا یہ اعتراض بالکل بے بنیاد ہے، جب دونوں طریقوں کے تمام راوی ثقہ ہیں، اور خود امام دارقطنی کے اعتراض کے مطابق ان میں انقطاع بھی نہیں پایا جاتا تو پھر راویوں پر شبہ کرنا ذخیرۂ احادیث سے اعتماد کو اٹھا دینا ہے، صحیح بات یہ ہے کہ ”قبلہا ولم يتوضأ“ اور ”قبلہا وهو صائم“ دونوں الگ الگ روایتیں ہیں اور دونوں اپنی جگہ پر صحیح ہیں، واللہ اعلم،

ولیس یصح عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی هذا الباب شیء“ یہ جملہ بھی امام ترمذی نے اپنے علم اور اجتہاد کے مطابق فرما دیا ہے، ورنہ بخاری اور مسلم وغیرہ کی روایتیں اسی باب سے متعلق ہیں، اور بلاشبہ صحیح ہیں، نیز حدیث باب پر وارد ہونے والے اعتراضات کے بعد ثابت ہوتا ہے کہ وہ بھی صحیح علی شرط مسلم ہے، اور اگر بالفرض اس کو ضعیف بھی مان لیا جائے تب بھی تعدد طرق کی وجہ سے وہ حسن لغیرہ بن جاتی ہے، چنانچہ مبارک پوری نے ”تحفة الاحوذی“ میں تسلیم کیا ہے کہ تعدد طرق کی بناء پر یہ حدیث قابل استدلال ہے، اسی لئے مبارک پوری سمیت بہت سے علماء اہل حدیث نے اس مسئلہ میں حنفیہ کی تائید کی ہے، واللہ اعلم وعلیہ التمسوا حکم،

ایک اعتراض اور اس کا جواب :-

بعض منکرین حدیث اور ملحدین حدیث باب ”عن عائشة ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قبلہا ولم يتوضأ“ اور ان جیسی دوسری احادیث پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ ازواج مطہرات نے اپنی نجی زندگی کے متعلق ایسی باتیں لوگوں کے سامنے کیوں بیان فرمائیں، جو ایک عام عورت بھی بیان کرتے ہوئے شرماتی ہے، لیکن مفسدین کا یہ اعتراض باطل محض اور مزاج دین سے ناواقفیت کا نتیجہ ہے، کیونکہ ازواج مطہرات پر شرعیہ ذمہ داری عائد ہوتی تھی، اور ان کا فرض منصبی یہ تھا کہ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ کے وہ پہلو لوگوں کے سامنے تعلیماً بیان کریں جن کا علم لے چنانچہ امام ابو زرعی نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے، اور امام ابن ابی حاتمؒ لکھتے ہیں ”مسئل ابو زرعی عن الوضوء من القبلة فقال ان لم یصح حدیث عائشة قلت یہ دلیل الحدیث ج ۱ ص ۲۸ رقم ۱۱۰ وقد ذکر فی اعلام السنن (ج ۱ ص ۱۸۴ و ۱۸۵) حدیثاً بواسطۃ الدارقطنی و ہو جامع لکلا الامرین (اعنی قبلہا ولم يتوضأ) و ”قبلہا وهو صائم“ عن علی بن عبد العزیز الزرقانی عن عامر بن علی عن ابی اویس حدیثی ہشام بن عسرة عن ابیہ عن عائشة انہا بلغها قول ابن عمرؓ ”فی القبلة الوضوء“ فقالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقبل دہو صائم ثم لا يتوضأ، ۱۲

ان کے علاوہ اور کسی کو نہیں ہو سکتا تاکہ گھریلو زندگی سے متعلق دین کے احکام اور سنن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان کے سامنے آسکیں، ازواجِ مطہراتؑ نے اس تعلیم و تعلم میں نام نہاد حیار کو کبھی آڑے آنے نہیں دیا، اگر خدا نخواستہ وہ ایسا کرتیں تو شریعت کے بہت سے احکام پر وہ خفا میں رہ جاتے، حیار بیشک جزو ایمان ہے لیکن یہ اس وقت تک مستحسن ہو جب تک وہ کسی شرعی یا طبعی ضرورت میں رکاوٹ نہ بنے، لیکن تعلیم و تبلیغ اور ضرورت کے وقت حیار کا بہانہ قطعی غیر معقول ہے، واللہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب،

بَابُ الْوُضُوءِ مِنَ الْقَيِّْ وَالرُّعَاةِ؛

قاء فتوضاً، قے اور رُعَات سے وضو کا مسئلہ ایک اصولی اختلاف پر متفرع ہے، وہ یہ کہ حنفیہ کے نزدیک کوئی بھی نجاست جسم کے کسی بھی حصہ سے خارج ہو وہ ناقض وضو ہے، خواہ خروج نجاست عارۃً ہو یا خواہ بیماری کی وجہ سے، یہی مسلک ہر حنابلہ اور امام اسحاق کا، اس کے برعکس امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ صرف اس نجاست کا خروج ناقض ہوتا ہے جو خود بھی معتاد ہو اور اس کا مخرج بھی معتاد ہو، جیسے بول و براز، لہذا قے، رُعَات اور خون اُن کے نزدیک ناقض نہیں، کیونکہ اس کا مخرج معتاد نہیں، اور اگر سبیلین سے بول و براز، منی، مذی و دی اور یح کے علاوہ کوئی چیز خارج ہو تو وہ بھی اُن کے نزدیک ناقض نہیں، کیونکہ مخرج تو معتاد ہے لیکن خارج معتاد نہیں، البتہ دم استحاضہ اگرچہ خارج غیر معتاد ہے لیکن امام مالکؒ کے نزدیک اس سے قیاساً تو وضو نہ ٹوٹنا چاہئے لیکن وہ امر تعبیدی کے طور پر اس کو ناقض وضو مانتے ہیں، امام شافعیؒ کے نزدیک مخرج کا معتاد ہونا تو ضروری ہو لیکن خارج کا معتاد ہونا ضروری نہیں لہذا اگر سبیلین سے غیر معتاد یعنی بول و براز کے علاوہ کوئی چیز خارج ہو تو وہ ان کے نزدیک ناقض ہے، لہذا غیر سبیلین سے کسی نجاست کے خروج سے نہ مالکیہ کے نزدیک وضو ٹوٹتا ہے نہ شافعیہ کے نزدیک جبکہ حنفیہ کے نزدیک ٹوٹ جاتا ہے، حنفیہ کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:-

① حضرت ابوالدرداءؓ کی حدیث باب "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قاء فتوضاً، فلقیت ثوبان فی مسجد دمشق فذکرْتُ ذلکَ لہ فقال صدق انا صبیبتُ لہ وضوءاً" امام ترمذیؒ نے اس روایت کا جو طریق نقل کیا ہے وہ حسین المعلم سے مروی ہے، اور صحیح ہے جبکہ بعض دوسرے طرق میں اضطرابات پائے جاتے ہیں، لیکن

یہ طریق بلاشبہ قابل استدلال ہے، اسی لئے امام ترمذی فرماتے ہیں ”وقد جوّد حسین المعلم
هذه الحديث وحديث حسين اصح شيء في هذا الباب“

شوافع نے اس حدیث پر رد و اعتراض کئے ہیں ایک یہ کہ ”قاء فتوضاً“ میں ”ف“ سببیت
کے لئے نہیں ہے، بلکہ مطلق تعقیب کے لئے ہے، اور یہ ممکن ہے کہ آپ نے کسی اور حدیث کی بناء پر
وضو فرمایا ہو لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تاویل خلاصہ ظاہر ہے بقے کے فوراً بعد وضو کا ذکر کرنا دلائل
کو رہا ہے کہ راوی قے کو وضو کا سبب قرار دینا چاہتا ہے، اس لئے اس احتمال ناشی من غیر دلیل کا
کوئی اعتبار نہیں،

دوسرا اعتراض بعض شوافع نے یہ کیا ہے کہ دراصل یہ حدیث ”قاء فافطر“ تھی، کسی راوی
سے وہم ہوا اور اس نے ”قاء فتوضاً“ روایت کر دیا، اس کی دلیل یہ ہے کہ مستدرک حاکم ص ۲۶
باب الافطار من الفتح میں حسین المعلم ہی کی روایت سے حضرت ابوالدرداءؓ اور حضرت ثوبانؓ
کی یہ حدیث ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے، ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قاء فافطر فافطیت
ثوبان فی مسجد دمشق فذکرک ذلک لہ فقال صدق انا صبت لہ وضوءاً“
اس کا جواب یہ ہے کہ جب روایت کی سند کا صحیح ہونا معلوم ہو گیا تو اس کے بعد وہم کی بدگمانی
نسی طرح درست نہیں، واقعہ یہ ہے کہ دونوں روایتیں اپنی اپنی جگہ صحیح ہیں، ”قاء فافطر“ بھی
اور ”قاء فتوضاً“ بھی، ”والاصح ان یقال ان الحدیث مشتمل علی کلا اللفظین لان
تمام الحدیث فی مسند احمد ج ۶ ص ۴۳۹ عن ابی الدرداءؓ قال استقاء رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فافطرفاتی بماء فتوضاً“ علاوہ ازیں اگر صرف ”فافطر“ والی
ہی روایت لی جائے تب بھی ہمارا استدلال اس حدیث میں حضرت ثوبانؓ کے اس جملہ سے پورا
ہو جاتا ہے، ”انا صبت لہ وضوءاً“

② صاحب ہدایہ نے حنفیہ کی دلیل میں ایک قولی حدیث مرفوعہ پیش کی ہے، ”الوضوء
من کل دم سائل“ علامہ جمال الدین زیلعیؒ نے لکھا ہے کہ یہ حدیث حضرت تیمم داریؒ اور حضرت
زید بن ثابتؓ سے مروی ہے، تیمم داریؒ کی روایت کی تخریج امام دارقطنیؒ نے کی ہے اور وہ یزید
بن خالد عن یزید بن محمد عن عمر بن عبد العزیز عن تیمم الداریؒ کے طریق سے

مردی ہے، لیکن یہ طریق بقول امام دارقطنی ضعیف ہے، ایک تو اس لئے کہ یزید بن خالد اور یزید بن محمد دونوں مجہول ہیں، دوسرے اس لئے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز کا سماع حضرت تمیم داری سے نہیں، اور حضرت یزید بن ثابت کی روایت کی تخریج حافظ ابن عدی نے ”الکامل“ میں کی ہے، اس روایت کی سند پر بعض حضرات نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اس میں ایک راوی احمد بن منرج آئے ہیں جنہیں ضعیف کہا گیا ہے، اس کا جواب ظاہر ہے، کہ خود حافظ ابن عدی نے اُن کے بارے میں فیصلہ لکھا ہے کہ احمد بن منرج اگرچہ ضعیف ہیں، لیکن چونکہ وہ ہمیشہ لکھ کر روایت کیا کرتے تھے اس لئے محدثین نے انہیں قابل استدلال سمجھا ہے، چنانچہ کئی ایک حضرات نے اُن کی توثیق بھی کی ہے، لہذا ان کی حدیث قابل استدلال ہے، اور کم از کم حسن ضروری ہے، پھر اس روایت کی تحسین سے حضرت تمیم داری کی روایت کو بھی تقویت حاصل ہو جاتی ہے،

(۳) ابن ماجہ میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی منورع روایت ہے: ”قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من اصابه قي او رجات او قلس او مذي فليتنصرف فليستوضأ ثم ليبيّن علي صلواته وهو في ذلك لا يتكلم“ (ابن ماجہ، کتاب الصلوٰۃ باب ماجاء في البناء على الصلوٰۃ) اس حدیث کی سند پر مفصل کلام ”باب ماجاء لا يقبل صلوٰۃ بغير طهور“ میں گذر چکا ہے فلیراجع

(۴) تقریباً تمام کتب صحاح میں حضرت فاطمہ بنت ابی حبیش کا واقعہ مذکور ہے، ”عن عائشہ“ قالت جاءت فاطمة بنت ابی حبیش الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله اني امرأة استعاض فلان الطهر افادع الصلوة قال لا انما ذلك عرق وليست بالحيضة فاذا قبلت الحيضة فدعي الصلوة واذا ادبرت فاغسلي عنك الدم وصلي، اس حدیث کے ابو معاریہ والے طریق میں یہ الفاظ بھی موجود ہیں: ”توضي لكل صلوة حتى يجي ذلك الوقت“ (رواه الترمذی فی باب فی المستحاضة) اس میں وضو کے حکم

لہ ذکر فی اعلاہ السنن ج ۱ ص ۱۵۲، قال فی السعیة یزید بن خالد ویزید بن محمد قد اختلفت فیہا وقد وثقوه کما فی الکاشف للذہبی (جامع الآثار لشیخنا ص ۱۱) قلت (امی العلامة العثماني) وهو معتضد بالذی قبله وارفع قول الدارقطنی بالجہالة بتوثیق غیرہ فان المجہول لا یوثق وعدم سماع عمر بن عبدالعزیز الخلیفة الراشد من تمیم لا ینتہا فان الانقطاع فی القرن الثانی والثالث لیس بعلہ عندنا لاسیما رسال مثل عمرؓ، ۲ (از مرتب)

کی علت یہ بیان کی گئی ہے کہ "انما ذلك عرق" یعنی یہ رگ سے نکلنے والا خون ہے، اس سے معلوم ہوا کہ خروج دم ناقض وضو ہے،

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا استدلال حضرت جابرؓ کی روایت سے ہے، جسے امام بخاریؒ نے تعلیقاً نقل کیا ہے۔ "وینکر عن جابر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان فی عنزۃ ذات الرقاع فومی رجل ... یسهم فنزفہ الدم فرکم ومجد ومضی فی سلو قد، اس واقعہ کی تفصیل امام ابو داؤدؒ نے مسندار روایت کی ہے، یہ صحابی جنہیں تیراگاتھا حضرت عباد بن بشرؓ تھے، حنفیہ کی طرف سے اُس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس واقعہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر ثابت نہیں، اور بغیر آپؐ کی تقریر کے دوسری احادیث کے مقابلہ میں صحابی کا فعل حجت نہیں ہو سکتا، پھر اگر اس حدیث سے عدم انتقاض ومنو پر استدلال کیا جاسکتا ہے تو اس سے خون کی طہارت پر بھی استدلال درست ہونا چاہئے، اس لئے کہ ابو داؤد کی تصریح کے مطابق اُن کو تین تیر لگے تھے، اس لئے یہ ممکن نہیں کہ اُن کے کپڑے خون سے ملوث نہ ہوئے ہوں، اور بعض شافعیہ کا یہ کہنا مکلف بار ہے کہ خون دھار کی شکل میں نکل کر سیدھا زمین پر گرے اور کپڑوں کو نہیں لگا، شافعیہ کی اس تاویل کی تردید ابو داؤد میں فلان رأی المہاجر مابا الانصاری من الدماء کے الفاظ سے بھی ہو جاتی ہے، ہر حال فساد ہو جو ابکم عن نجاستہ الدم فہو جواینا عن انتقاض الوضوء، خیر یہ جواب تو الزامی تھا، اس کا تحقیقی جواب یہ ہے کہ درحقیقت حضرت عبادؓ نماز اور تلاوت قرآن کی لذت میں اس قدر محو تھے کہ یا تو انہیں خون نکلنے کا تہہ ہی نہ چلایا چلا بھی تو غلبہ لذت کی وجہ سے نماز نہ توڑ سکے، یہ غلبہ حال اور استغراق کی کیفیت تھی جس سے کوئی فقہی مسئلہ مستنبط نہیں کیا جاسکتا، اس کی تائید ابو داؤد ہی میں ان الفاظ سے ہوتی ہے: "قال ان كنت فی سورۃ اقروھا فلیراحتہ ان اقتلھا علاوہ ازیں انتفاض وضو کے جو دلائل اوپر بیان ہو چکے ہیں، قاعدہ کلیہ کی حیثیت رکھتے ہیں جنہیں اس واقعہ جو تہہ پر قربان نہیں کیا جاسکتا، شوافع کا دوسرا استدلال صحابہ و تابعین کے بعض آثار سے ہے، چنانچہ امام بخاریؒ نے حسن بصریؒ ابن ابی اوفیٰ، ابن عمرؓ اور طاؤسؓ وغیرہ کے آثار تعلیقاً ذکر کئے ہیں، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ صحابہ و تابعین کے آثار دونوں جانب ہیں، چنانچہ ابن ابی شیبہؒ نے مصنف میں دونوں قسم کے آثار جمع کر دیے ہیں، جن سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت حسن بصریؒ اور مجاہد وغیرہ انتقاض وضو کے قائل تھے، لہذا محض ایک طرفہ آثار سے استدلال نہیں ہو سکتا، نیز عدم انتقاض وضو یردال آثار میں سے بیشتر میں یہ تاویل کی جاسکتی ہے کہ وہ حالت عذر پر محمول ہیں، اور پھر سب سے بڑھ کر

یہ کہ صحابہ و تابعین کے آثار ان احادیث مرفوعہ صحیحہ کا مقابلہ نہیں کر سکتے جو حنفیہ کا مستدل ہیں، شافعیہ کا ایک استدلال بخاریؒ میں حضرت حسن بصریؒ کے قول سے ہے، کہ "ما زال المسلمون یصلون فی جراحاتہم" اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں حضرت حسن بصریؒ کی مراد وہ زخم ہیں جن سے خون نہ بہہ رہا ہو، جس کی دلیل یہ ہے کہ مصنف ابن ابی شیبہ میں صحیح سند کے ساتھ حضرت حسن بصریؒ سے مروی ہے: "ان کان لا یری الوضوء من الدم الا ما کان سائلاً" واللہ اعلم وعلیہ اتم واحکم

بَابُ الْوُضُوءِ بِالنَّبِيذِ

وقد رأى بعض اهل العلم الوضوء بالنبيذ، نبیذ کی تین قسمیں ہیں:

- ① غیر مطبوخ غیر مسکر غیر متغیر غیر حلورقیق، اس سے باتفاق وضو جائز ہے،
- ② مطبوخ مسکر غلیظ جس کی رقت و سیلان ختم ہو گئی ہو، اس سے باتفاق وضو ناجائز ہے
- ③ حلورقیق غیر مطبوخ غیر مسکر، اس کے بارے میں اختلاف ہے، اور کئی مذاہب منقول ہیں

(۱) وضو جائز نہیں، یہاں تک کہ اگر دوسرا پانی موجود نہ ہو تو تیمم متعین ہے، یہ ائمہ ثلاثہ اور جمہور کا مسلک ہے، امام ابو یوسفؒ بھی اسی کے قائل ہیں، اور امام ابو حنیفہؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے

(۲) وضو متعین ہے، اور تیمم ناجائز ہے، یہ سفیان ثوریؒ کا مسلک ہے اور امام ابو حنیفہؒ کی مشہور روایت بھی یہی ہے،

(۳) امام محمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر دوسرا پانی موجود نہ ہو تو پہلے اس سے وضو کر لے بعد میں تیمم بھی کرے، امام عظیم ابو حنیفہؒ کی ایک روایت بھی یہی ہے،

(۴) وضو واجب ہے، اور اس کے بعد تیمم مستحب ہے، یہ امام اسحاق بن راہویہ کا مسلک ہے علامہ کاسانیؒ نے بدائع میں نقل کیا ہے کہ امام صاحبؒ نے آخر میں پہلے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا، لہذا اب نبیذ سے عدم وضو پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے، حنفیہ میں سے امام طحاویؒ، علامہ ابن نجیمؒ اور قاضی خاںؒ نے اسی کو اختیار کیا ہے، اگرچہ علامہ شامیؒ کو اس پر اعتراض ہے اور انھوں نے البحر الرائق کے حاشیہ پر لکھا ہے کہ مفتی بہ قول متون کی روایت ہونی چاہئے، اور اس میں جواز کا فتویٰ دیا گیا ہے، لیکن جمہور حنفیہ متاخرین عدم جواز کی روایت کو ترجیح دیتے ہیں،

بالخصوص اس لئے کہ اس کی طرف امام صاحب کا رجوع ثابت ہے،

حدیث باب یعنی عن عبد اللہ بن مسعود قال سألت النبی صلی اللہ علیہ وسلم ما فی اداؤک؟ قلت نبین فقال تمرقة طيبة وماء طهور، حضرت سفیان ثوریؒ اور امام ابو حنیفہؒ کے قول اول کی مستدل ہے، لیکن امام ترمذیؒ اور جہور محدثین اسے ناقابل استدلال کہتے ہیں، کیونکہ اس کا مدار ابو زید پر ہے، جو مجہول ہیں، بعض حنفیہ نے ضعف حدیث کا اعتراض رفع کر کے حدیث کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ توجیہات تکلف کے خالی نہیں، اور جب امام صاحب کا جہور کے قول کی طرف رجوع ثابت ہے تو پھر ان پر تکلف جوابات کی چنداں ضرورت نہیں، اسی لئے امام طحاویؒ اور علامہ زیلعیؒ جیسے حنفی محدثین نے بھی اس حدیث کے ضعف کو تسلیم کیا ہے، واللہ اعلم،

بَابُ فِي كَرَاهِيَةِ رَدِّ السَّلَامِ غَيْرَ مُتَوَضِّعٍ؛

ان رجلا سلم على النبي صلى الله عليه وسلم وهو يقول فلم يرد عليهما، امام ترمذیؒ نے ترجمہ اس بات پر قائم کیا ہے کہ بے وضو ہونے کی حالت میں سلام کا جواب دینا مکروہ ہے، لیکن وہ اس باب میں جو حدیث لاتے ہیں، وہ صرف پیشاب کے وقت ترکِ سلام کی ہے، اس لئے بظاہر حدیث باب سے ترجمہ ثابت نہیں ہوتا، اس کا جواب یہ ہے کہ درحقیقت امام ترمذیؒ نے یہ ترجمہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب سے نہیں بلکہ حضرت ہاجر بن قنفذ کی روایت سے ثابت کیا ہے، جس کا حوالہ ”ذی الباب“ کے عنوان کے تحت موجود ہے، حضرت ہاجر بن قنفذ کی یہ حدیث نسائی، ابوداؤد اور ابن ماجہ میں مروی ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں: ”انہ سلم علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وهو یقول فلم یرد علیہما حتی توضع فیہما“ لہذا اس حدیث سے ترجمہ الباب ثابت ہو جاتا ہے،

حنفیہ کے نزدیک قضاء حاجت وغیرہ کے وقت سلام کرنا اور جواب دینا دونوں مکروہ ہیں اس کے علاوہ علامہ شامیؒ نے تقریباً سترہ مواقع ایسے لکھے ہیں جن میں سلام مکروہ ہے، البتہ احناف کے نزدیک حالتِ حدیث میں سلام مکروہ نہیں، کراہت پہلے تھی بعد میں اس کی اجازت ہو گئی، حضرت ہاجر بن قنفذ کی روایت میں آپؐ نے وضو کر کے جواب دیا تو یہ استحباب پر محمول ہے

ابن ماجہ باب السلام بعد الوضوء وانظر سنن ابی داؤد راج ۱ ص ۴۲ باب فی الرجل یرد السلام وهو یقول

لہ اللفظ للنسائی (رج ۱ ص ۵۱) باب السلام بعد الوضوء وانظر سنن ابی داؤد راج ۱ ص ۴۲ باب فی الرجل یرد السلام وهو یقول

چنانچہ ردِ سلام کے لئے اگر کوئی شخص وغنی یا تمیم کا ہتھام کرے تو یہ مستحب ہے،
حالتِ بول و باز میں جواب نہ دینے سے حضرت عائشہؓ کی روایت ”کان رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وسلم یذکر اللہ عز وجل علی کل احوال“ سے کوئی تعارض نہیں، کیونکہ حضرت عائشہؓ کا
یہ ارشاد یاد کر قلبی پر محمول ہے یا اذکارِ موقتہ پر، واللہ اعلم،

بَابُ مَا جَاءَ فِي سُورِ الْكَلْبِ

یغسل الاثنا اذا ولغ فيه الكلب، ولغ باب فتح سے ہے، ولوغ کے معنی ہیں
کتے کا کسی مائع چیز میں منہ ڈال کر زبان کو حرکت دینا چاہے پئے یا نہ پئے، اور اس کے کھانے
کے لئے ”لحس“ اور خالی برتن کو چاٹنے کے لئے ”لعق“ کے الفاظ مستعمل ہیں، یہاں ولوغ سے
مراد مطلق منہ ڈالنا ہے جس میں ”لحس“ اور ”لعق“ بھی شامل ہیں،

سبع مرّات، سورِ کلب کے بارے میں فقہاء کا یہ اختلاف ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک
اس سے برتن نجس نہیں ہوتا، البتہ سات مرتبہ دھونے کا حکم تعبّدی ہے، جمہور کے نزدیک
سورِ کلب نجس ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیثِ بابِ صحیح مسلم میں ”باب حکم
ولوغ الكلب“ کے تحت ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے، ”قال قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم طهور انا واحد کم اذا ولغ فيه الكلب ان يغسله سبع مرّات اولاهن بالترا“
اس میں ”ان يغسله“ کے الفاظ بتلا ہے ہیں کہ حکم غُسلِ تطہیر کے لئے ہے، اور تطہیر اسی چیز کی
ہوتی ہے جو نجس ہو، لہذا یہ حدیث امام مالکؒ کے خلاف حجت ہے،

پھر طریقہ تطہیر میں اختلاف ہی، حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک تطہیر کے لئے تسبیح یعنی سات
مرتبہ دھونا واجب ہے، امام مالکؒ بھی امرِ تعبّدی کے طور پر تسبیح کے قائل ہیں، جبکہ امام ابو حنیفہ
کے نزدیک تثلیث کافی ہے، ائمہ ثلاثہ کا استدلال حدیثِ باب سے ہے، جو متعدّد طرق سے
مردی ہے، اور صحیح ہے،

حقیقہ کا استدلال حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک روایت سے ہے جو حافظ ابن عدیؒ نے
”الکامل“ میں ذکر کی ہے: ”عن الحسين بن علي الكرابيسي ثنا اسحق الانزرق ثنا
عبد الملاك عن عطاء عن ابی هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
اذا ولغ الكلب في انا واحد کم فليهرقه وليغسله ثلاث مرّات“ اس پر شافعیہ نے

یہ اعتراض کیا ہے کہ اس حدیث کا مدار کراہیسی پر ہے، اول تو یہ متکلم فیہ ہیں، کیونکہ امام احمد نے ان پر جرح کی ہے، دوسرے یہ اس روایت میں متفرد ہیں، اور ثقات کی مخالفت کر رہے ہیں، کیونکہ تمام ثقات حضرت ابو ہریرہؓ سے تسبیح نقل کرتے ہیں، اور یہ اُن کے خلاف تثلیث کے راوی ہیں، لہذا اُن کی یہ روایت منکر ہے،

اس کا جواب یہ ہے کہ کراہیسی حدیث کے امام ہیں، اور امام بخاریؒ اور داؤد ظاہریؒ کے استاذ ہیں، خود امام احمد نے اُن کے بارے میں فرمایا: ”لہ اخبار کثیرہ ہو حافظہما“ حافظ ابن حجرؒ اُن کے بارے میں فرماتے ہیں: ”صدوق فاضل“ (تقریب ص ۴۱) اُن پر سوائے امام احمدؒ کے کسی نے طعن نہیں کیا، اور جہاں تک اُن کی جرح کا تعلق ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ فتنہ خلقِ کفر میں ایک مرتبہ انھوں نے موسم الفاظ استعمال کر کے اپنی جان بچائی تھی، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ کوئی سبب جرح نہیں، کیونکہ یہ عمل امام بخاریؒ سے بھی ثابت ہے کہ ایک مرتبہ انھوں نے ”لفظی بالقرآن مخلوق“ کہہ کر اپنی جان چھڑائی تھی (کما نقلہ الشیخ تفتی الدین ابن دقیق العید) اسی وجہ سے امام زہلیؒ نے امام بخاریؒ پر جرح کی تھی جسے کسی نے قبول نہیں کیا، علاوہ ازیں اسی قسم کی تاویل خود امام شافعیؒ سے بھی ثابت ہے، کما ذکرہ البنوریؒ فی المعارف، لہذا محض اتنی بات کراہیسیؒ کی حدیث کو رد کرنے کا سبب نہیں بن سکتی، چنانچہ خود حافظ ابن عدیؒ نے ”الکامل“ میں ان کی یہ حدیث روایت کرنے کے بعد لکھا ہے کہ: ”لم یرفعه غیر الکراہیسی والکراہیسی لم یجد لہ حدیثاً منکرًا غیر ہذا“ اس سے پتہ چلا کہ اُن کے نزدیک کراہیسی کی احادیث مقبول ہیں، رہا حافظ ابن عدیؒ کا اس حدیث کو منکر کہنا سودہ انصاف سے بعید ہے، کیونکہ منکر اس حدیث کو کہتے ہیں جس میں کسی ضعیف راوی نے ثقہ کی مخالفت کی ہو، اور جب کراہیسی کا ثقہ ہونا ثابت ہو گیا تو ان کی حدیث کو منکر نہیں کہا جاسکتا، ہاں شاذ کہہ سکتے ہیں، کیونکہ یہاں ایک ثقہ دو سر ثقات کی مخالفت کر رہا ہے، اول حدیث شاذ کے قبول کرنے یا رد کرنے میں محدثین کا مشہور اختلاف ہے، محققین کا کہنا یہ ہے کہ شذوذ صحت کے منافی نہیں ہوتا، کیونکہ اس کا راوی بھی ثقہ ہوتا ہے، علامہ عثمانیؒ نے ”فتح الملہم“ کے مقدمہ میں حافظ سخاویؒ اور حافظ ابن حجرؒ کے کلام سے اس کو ثابت کیا ہے، ان کی پوری بحث سے قولِ فصل یہ نکلتا ہے کہ شذوذ صحت کے منافی تو نہیں، البتہ اس کی وجہ سے روایت میں توقف کیا جائے گا، اگر دو سر قرائن اس کی صحت پر دلالت کرتے ہوں تو اسے

قبول کر لیا جائے گا، ورنہ رد کر دیا جائے گا، اور کراہی کی اس روایت کی صحت کے متعدد قرآن موجود ہیں،

① سنن دارقطنی میں حضرت عطاء بن یسار کے طریق سے حضرت ابو ہریرہؓ کا موقوف اثر ہے، اذ اولغ الکلب فی الاناء فأهريقه ثم اغسله ثلاث مرات "واضح رہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ خود حدیث تسبیح کے راوی ہیں، لہذا ان کا یہ فتویٰ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ تسبیح کا حکم وجوب کے لئے نہیں ہے،

امام دارقطنی نے اذلا اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ روایت عبد الملک کا تفرہ ہے، لیکن یہ اعتراض چندان قابل توجہ نہیں، کیونکہ عبد الملک باتفاق ثقہ ہیں، اور ثقہ کا تفرہ مضر نہیں ہوتا،

دوسرا اعتراض امام دارقطنی نے یہ کیا ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کے اس اثر میں متناضطراب ہے، بعض روایات میں یہ اُن کا قول تھا (کما فی الروایۃ المذكورۃ) اور بعض میں ان کا عمل رچنا ہے دارقطنی ہی میں ایک روایت اُن سے اس طرح مروی ہے "عن ابی ہریرۃ انه کان اذا ولغ الکلب فی الاناء اهراقه وغسله ثلاث مرات"، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ کوئی اضطراب نہیں بلکہ دونوں میں تطبیق ہو سکتی ہے، کہ انھوں نے تثلیث پر عمل بھی کیا ہو، اور اس کے جواز کا فتویٰ بھی دیا ہو،

ایک اعتراض اس پر شافیہ کی جانب سے یہ بھی کیا جاتا ہے کہ العبقری بیمار وی لا بیمارائی کے قاعدہ سے اعتبار حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کا ہوگا، نہ کہ فتویٰ کا، اس کا جواب یہ ہے کہ ان کا فتویٰ کراہی کی روایت کے مطابق ہے، اس لئے یہاں یہ قاعدہ غیر متعلق ہے، چوتھا اعتراض حافظ ابن حجرؒ نے کیا ہے، اور وہ یہ کہ دارقطنی ہی میں حضرت ابو ہریرہؓ کا ایک دوسرا فتویٰ تسبیح کا بھی ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ تثلیث کے فتویٰ کو وجوب پر اور تسبیح کے فتوے کو استحباب پر محمول کیا جائے گا، تاکہ دونوں میں تعارض نہ ہو،

② سنن دارقطنی ہی میں ثنا جعفر بن محمد بن نصیرنا الحسن بن علی

لہ (ج ۱ ص ۲۲) طبع مطبع الفاروقی دہلی، باب اولغ الکلب فی الاناء: ۲۵ حوالہ بالا (ج ۱ ص ۲۵) ۱۲
لہ ثنا الحاملی نا حجاج بن الشاعر نا عمار نا حماد بن زید عن ایوب عن محمد عن ابی ہریرۃ فی الکلب یلغ فی الاناء قال بہراق وغسل سبع مرات "صح موقوف (سنن دارقطنی ج ۱ ص ۲۲) از مرتب

المعمری ناعبد الوہاب بن ضحاک نا اسمعیل بن عیاش عن ہشام بن عروۃ عن ابی الرناد عن الاعرج عن ابی ہریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الکلب یلغ فی الاناء انه یغسل ثلاثاً وخمساً او سبعةً دارقطنی ج ۱ ص ۶۵ رقم ۱۳) یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے، لیکن کراہیسی کی مذکورہ بالا روایت کی تائید کے لئے کافی ہے،

(۳) مصنف عبدالرزاق (ج ۱ ص ۹۷) میں حضرت عطاء بن یسار کا فتویٰ موجود ہے، جس میں انہوں نے تین مرتبہ کی بھی اجازت دی ہے، "عن ابن جریج قال قلت لعطاء کم یغسل الاناء الذی یلغ فیہ الکلب؟ قال کل ذلك سمعت سبعةً وخمساً وثلاث مرّات" واضح رہے کہ حضرت عطاء حدیث تسبیح کے بھی راوی ہیں، اگر تسبیح کا حکم وجوب کے لئے ہوتا تو وہ اس کے خلاف کی ہرگز اجازت نہ دیتے،

(۴) اگر تسبیح کی روایات کو وجوب پر محمول کیا جائے تو کراہیسی کی روایت کو جو سنداً صحیح ہے بالکل چھوڑنا پڑتا ہے، اور اس کو ختم کیا جائے تو روایات تسبیح پر بھی عمل ہو سکتا ہے کہ انہیں استحباب پر محمول کیا جائے اور بقول صاحب بحرام ابو حنیفہؒ بھی تسبیح کے استحباب کے قائل تھے،

(۵) اگر احتمال نسخ کے اعتبار سے دیکھا جائے تو کراہیسی کی روایت راجح ہے، کیونکہ کلاب کے معاملہ میں احکام شریعت تدریجاً تشدید سے تخفیف کی طرف آئے ہیں، جیسا کہ صحیح مسلم میں حضرت عبداللہ بن المغفل کی روایت ہے، "قال امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بقتل الکلاب ثم قال ما بالہم وبال الکلاب؟ ثم رخص فی کلب الصيد وکلب الغنم وقال اذا ولغ الکلب فی الاناء فاغسلوہ سبع مرّات وعفّوہ الثامنة بالتراب" (مسلم ج ۱ باب حکم ولوغ الکلب، ص ۱۳۷) اس روایت کا سیاق یہ بتاتا ہے کہ تسبیح کا حکم بھی تشدید فی امر الکلاب کے سلسلہ کی ایک کڑی تھی، اور یہ قرین قیاس ہے کہ شروع میں تسبیح کا حکم وجوب کے لئے ہو اور بعد میں صرف استحباب باقی رہ گیا ہو، جیسا کہ روایات سے اس کی تائید ہوتی ہے،

(۶) قیاس سے بھی کراہیسی کی روایت کی تائید ہوتی ہے کہ تسبیح واجب نہ ہو، کیونکہ وہ نجاستیں جو غلیظ ہیں اور ان کی نجاست قطعی دلائل سے ثابت ہے، اور جن میں طبعی کراہت اور استقذار بھی زیادہ ہے، مثلاً بول و براز حتیٰ کہ خود کلب کا بول و براز تین مرتبہ دھونے سے

۱۵۷۰ فی نسخۃ المطبع الفاروقی (ج ۱ ص ۲۲)، ۱۵۷۱ ام زہری کے اثر سے بھی کراہیسی کی تائید ہوتی ہے، عبدالرزاق عن عمر قال سألت الزہری عن الکلب یلغ فی الاناء قال یغسل ثلاث مرّات" مصنف عبدالرزاق (ج ۱ ص ۹۷) باب الکلب یلغ فی

باتفاق پاک ہو جاتی ہیں، تو سورہ کلب جس کی نجاست نہ غلیظ نہ قطعی اور نہ بول و براز سے زیادہ مستقدر اس میں تسبیح کا حکم معقول کیسی ہو سکتا ہے! لہذا ظاہر یہ ہے کہ یہ حکم استحباب کے لئے ہے، چونکہ کتب کے لعاب میں ستمیت زیادہ ہوتی ہے، اس سے یقینی طور پر بچانے کے لئے یہ ہدایت دی گئی کہ اسے سات مرتبہ دھویا جائے، اسی لئے اس کو مٹی سے مابخنا بھی مستحب قرار دیا،

④ احادیث تسبیح میں اس لحاظ سے بڑا اختلاف ہے کہ بعض روایات میں "اولہن^{۱۵} بالتراب" آیا ہے، اور خود ترمذی کی روایت بابک الفاظ یہ ہیں: "اولہن^{۱۶} اراخرہن^{۱۷} بالتراب" بعض میں "انسابۃ بالتراب" اور بعض میں "والثامنة عفرہ فی التراب" اس آخری جملہ میں اُد کو بعض حضرات نے شک پر محمول کیا ہے، اور بعض نے تطبیق بین الروایات کے لئے اسے تنزیع پر محمول کیا ہے، بہر حال الفاظ روایت میں اختلاف کی وجہ سے تطبیق دینا ضروری ہے، اور وجوب پر محمول کرنے کے بعد تطبیق پیدا کرنا تکلف سے خالی نہیں، البتہ اگر استحباب پر محمول کیا جائے تو ان میں بغیر کسی تکلف کے تطبیق ہو سکتی ہے کہ ان میں سے ہر طریقہ جائز ہے، واللہ اعلم، بہر حال ان قرائن کی بناء پر کراہی کی روایت اپنے شد و زکے باوجود رائج ہو جاتی ہے،

بَابُ مَا جَاءَ فِي سُورَةِ الْهَرَّةِ،

انہما لیست بنجس، سورہ ہرہ امام اوزاعی کے نزدیک نجس ہے، ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک بلا کراہت طاہر ہے، اور امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک مکروہ ہے، پھر امام طحاوی مکروہ تحریمی کہتے ہیں، اور امام کرخی مکروہ تنزیہی، اکثر حنفیہ نے کرخی کی روایت کو ترجیح دی ہے، اور کراہت تنزیہی پر فتویٰ دیا ہے،

امام اوزاعی کا استدلال مسند احمد وغیرہ میں حضرت ابو ہریرہ کی حدیث ہے "قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یأتی دار قوم من الانصار ودونہم دار فشق ذلک علیہم فقالوا یا رسول اللہ تأتی دار فلان ولا تأتی دارنا فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لان فی دارکم کلبا قالوا فان فی دارہم ستور فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا تنور سبع" اس حدیث کے آخری جملہ "السنور سبع" سے امام اوزاعی کا استدلال ہے، اس جملہ میں بانی کو ذرہ قرار دیا گیا ہے، اور درندوں کا سور نجس ہوتا ہے، لیکن حافظ جمال الدین زیلعی نے "نصب الرایۃ" میں فرمایا کہ یہ حدیث ضعیف ہے، نیز مجمع الزوائد باب فی السنور والکلب (صفحہ ۱۸۷) میں

۱۵ سنن ارقطی (ج ۱ ص ۲۴) طبع مطبع فاروقی دہلی، باب لوغ الکلب فی الاناء ۱۲، حوالہ بالا، ۱۲، حوالہ بالا ۱۲
۱۶ (ج ۱ ص ۱۲۵ و ۱۲۶) فصل فی الاسار وغیرھا، الحدیث السابع والأربعون ۱۲ مرتب

میں علامہ بیہوشی اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”وفیہ عیسیٰ بن المسیب وهو ضعیف“
علاوہ ازیں اگر استدلال کو تسلیم بھی کیا جائے تب بھی ہرہ علت طریاف اور عموم بلومی کی بناء پر
سورسابع کے حکم سے خارج ہوگی،

جمہور کا استدلال حضرت ابو قتادہ کی حدیث باب سے ہے، نیز ابو داؤد کی بھی ایک
روایت سے استدلال ہے جو اس طرح مروی ہے: ”حدّ ثنا عبد اللہ بن مسلمة قال
حدّ ثنا عبد العزیز عن داؤد بن صالح بن دینار التمار عن امّہ ان مولاتہا
ارسلتہا بہر سبۃ الی عائشۃ فوجدتہا تصلّی فامارت الی ان ضعیہا فجاءت
ہرۃ فاکلت منها فلما انصرفت اكلت من حیث اكلت الہرۃ فقالت ان رسول
اللہ صلی اللہ علیہ قال انہا لیست بنجس انما ہی من الطوائفین علیکم وقد
رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یتوضأ بفضلہا“ (ابو داؤد ج ۱ باب
سور الہرۃ)

امام ابو حنیفہ کی دلیل امام طحاوی نے شرح معانی الآثار باب سور الہرۃ میں ذکر کی ہے،
”ابو بکرۃ حدّ ثنا قال ثنا ابو عاصم عن قرۃ بن خالد قال ثنا محمد بن سیرین
عن ابی ہریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال طہور الاناء اذا ولغ فیہ الہرۃ ان
یغسل مرۃ او مرتین (قرۃ شک) وھذا حدیث متصل الاسناد، اس پر اعتراض
کیا گیا ہے کہ یہی حدیث ہشام بن حسان نے محمد بن سیرین سے موقوف علی ابی ہریرہ روایت کی ہے،
ہذا اس میں رفعاً ووقفاً اضطراب پیدا ہو گیا، اس کا جواب امام طحاوی نے یہ دیا ہے کہ محمد
بن سیرین کی یہ عادت ہے کہ وہ حضرت ابو ہریرہ کی حدیث کو موقوفاً ذکر کرتے ہیں، حالانکہ وہ رفع
ہوتی ہے، اس کی دلیل امام طحاوی نے یہ بیان فرمائی، حدّ ثنا ابراہیم بن ابی داؤد قال

لہ وخرج مسندہ فی مسندہ عن ام سلمۃ انہ اہدی لہا صحفۃ فیہا خبر ولحم فقامت الی الصلوۃ وقمنا صلی
فحلفت ہرۃ الی الطعام فاکلت منه الی ان سلّمنا اخذت ام سلمۃ القصۃ فدوّرتہا حتی کان حیث اكلت
الہرۃ من نحوہا فاکلت منه والمطالب العالیۃ لابن حجر، ص ۱۱۱ رقم ۱۹، وعن الرکین بن الربیع عن عمتہ
ابن الحسن بن علی قال ”لابأس بسور الہرۃ“، وعن ابی سعید الجابری ان علیاً سئل عن الہرۃ تشرب من
الاناء قال ”لابأس بسور الہرۃ“ (ایضاً رقم ۲۰ و ۲۱)۔

ثنا اب اہیم بن عبد اللہ الہروی قال ثنا اسمعیل بن ابراہیم عن یحییٰ بن عتیق عن محمد بن سیرین انه کان اذا حدث عن ابی ہریرۃ فقیل لہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال کل حدیث ابی ہریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم اسے معلوم ہوا کہ محمد بن سیرین جو کچھ حضرت ابو ہریرۃ سے روایت کرتے ہیں وہ مرفوع ہوتی ہے، خواہ مرفوع ہونے کی تصریح کریں یا نہ کریں، لہذا یہ ضطراب رفع ہو گیا،

اسی طرح امام طحاویؒ نے حضرت ابو ہریرۃ کا یہ اثر بھی نقل کیا ہے، یُغَسَّلُ الْاِثْنَاءُ مِنَ الْمَرْكَا يُغَسَّلُ مِنَ الْكَلْبِ، اسی طرح ابن عمرؓ کا اثر بھی امام طحاویؒ نے شرح معانی الآثار میں نقل کیا ہے، ”عَنْ ابْنِ عُمَرَ اَنْهُ قَالَ لَا تَوَضُّؤُا مِنْ سَوْرِ الْحَمَارِ وَلَا الْكَلْبِ لَا يَسْتَوِرُ جَمْعُ رُكْنِي مُسْتَدَلٌّ أَحَادِيثُ كَاصْحَحْ جَوَابُ يَهْ كَرَاهِيَتِ تَنْزِيهِ يَهْ يَحْيٰ جَوَازُ كَا اِيْكَ شَعْبَةَ يَهْ“

لہذا یہ تمام روایات بیان جواز پر محمول ہیں، اور طحاویؒ کی روایت کراہت پر، اس کی دلیل یہ ہو کہ خود حدیث باب میں آپ نے عزم نجاست کی علت طواف کو قرار دیا ہے، شیخ ابن ہمامؒ فرماتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہو کہ سورہ ہرہ اپنی اصل کے اعتبار سے نجس ہے، لیکن عموم بلوی کی وجہ سے اس کی اجازت دی گئی، یہ علت خود کراہت تنزیہی پر دلالت کرتی ہے،

وقد جرد مالك هذا الحديث الخ، بعض حضرات نے حدیث باب پر یہ اعتراض کیا ہے کہ حمیدہ اور کبشہ دونوں مجہول ہیں، لیکن حق یہ ہے کہ یہ اعتراض درست نہیں، حافظ ابن حبان نے دونوں کو ثقات میں شمار کیا ہے، حافظ ابن حجرؒ نے ”التلخیص الحجیر“ میں ان کی کئی اور روایتیں بھی نقل کی ہیں، علاوہ ازیں یہ حدیث امام مالکؒ نے مؤطا میں بھی روایت کی ہے، جو بجائے خود صحت حدیث کی دلیل ہے، واللہ اعلم،

بَابُ الْمَسْحِ عَلَى الْخَفَّيْنِ

وكان يعجبهم حديث جرير، مطلب یہ ہو کہ اگرچہ مسح علی الخفین بہت سے صحابہ سے مروی ہے، لیکن ان سب روایات کے مقابلہ میں اہل علم حضرت جریرؒ کی روایت کو اس لئے اہمیت دیتے تھے کہ حضرت جریرؒ سورہ مائدہ کی آیت وضو نازل ہونے کے بعد اسلام لائے، جس کا مطلب یہ ہے کہ انھوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو آیت وضو کے نزول کے بعد مسح علی الخفین کرتے ہوئے دیکھا تھا، لہذا اس سے ان اہل باطل یعنی رد افض وغیرہ کی تردید

ہو جاتی ہے جو مسیح علی الخفین کی احادیث کو آیت وضو سے منسوخ قرار دیتے ہیں، بہر حال مسیح علی الخفین کے جواز پر اجماع ہے، بعض حضرات نے امام مالک کی طرف عدم جواز کی نسبت کی ہے، لیکن وہ غلط ہے، جیسا کہ علامہ باجی مالکی نے تصریح کی ہے، مصنف ابن ابی شیبہ وغیرہ میں حضرت حسن بصری کا قول مروی ہے: "قال حدثني سبعون من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله كان يمسح على الخفين الم، علامہ عینی فرماتے ہیں کہ صحابہ میں انہی سے زائد حضرات صحابہ کرام مسیح علی الخفین کو نقل کرتے ہیں، اسی لئے امام ابو حنیفہ کا قول مشہور ہے: "ما قلت بالمسح على الخفين حتى جاءني مثل ضوء النهار" یہی وجہ ہے کہ مسیح علی الخفین کا قائل ہونا اہل سنت کی علامات میں سے ہے، بلکہ ایک زمانہ میں تو یہ اہل سنت کا شعار بن گیا تھا، چنانچہ امام ابو حنیفہ قدس سرہ کا قول ہے: "نفصل الشيعين ونحت الختین و نروى المسح على الخفين"۔

بَابُ الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ لِلْمُسَافِرِ وَالْمُقِيمِ

للمسافر ثلاث وللقيم يوم، یہ حدیث اس بارے میں جمہور کی صحیح اور صریح دلیل ہے کہ مسیح علی الخفین کی مدت مقیم کے لئے ایک دن ایک رات اور مسافر کے لئے تین دن اور تین راتیں ہیں، اس معنی کی اور بھی بہت سی احادیث منقول ہیں، اور توقیت مسیح کا یہ مفہوم تو حدیث شہرت تک پہنچا ہوا ہے، چنانچہ حضرت علیؓ حضرت ابوبکرؓ حضرت ابوہریرہؓ صفوان بن عسالؓ ابن عمرؓ عوف بن مالکؓ وغیرہم سے اسی مضمون کی روایات منقول ہیں، جمہور کے برخلاف امام مالک اور لیث بن سعد رحمہما اللہ کا مسلک یہ ہے کہ مسیح کی کوئی مدت مقرر نہیں، بلکہ جب تک بھی موزے پہنے ہوئے ہوں اُن پر مسیح کیا جاسکتا ہے، امام مالک کا استدلال مندرجہ ذیل روایات سے ہے،

① ابوداؤد باب التوقیت فی المسح میں حضرت خزیمہ بن ثابتؓ کی روایت ہے: عن النبي صلى الله عليه وسلم المسح على الخفين للمسافر ثلاثة ايام وللقيم

۱۔ وقال ابو الحسن الكرخي "اخاف الكفر على من لا يرى المسح على الخفين" وحكاہ فی البحر (ج ۱ ص ۱۶۵) من ابی حنیفہ نفسه (معارف السنن، ج ۱ ص ۳۳۲) ۱۲۔ کذا فی معارف السنن (ج ۱ ص ۳۳۱) ۱۲

یوم وليلة، قال ابوداؤد رواه منصور بن المعتمر عن ابراهيم النخعي باسناده قال فيه
”ولو استزدناه لزدنا“

جمہور کی طرف سے اس کا ایک جواب تو یہ دیا گیا ہے کہ ”ولو استزدناه لزدنا“ کی زیادتی صحیح نہیں، چنانچہ علامہ زیلعیؒ اور علامہ ابن دقیق العیدؒ نے اس کی تضعیف کی ہے، بعض حضرات نے فرمایا کہ یہ ابتداء کا واقعہ ہے، بعد میں مدت مقرر کر دی گئی تھی، اور بعض حضرات نے یہ جواب دیا کہ یہ حضرت خزیمہ کا اپنا گمان ہے جو شرعاً حجت نہیں، لیکن سب سے بہتر جواب علامہ ابن السید نے شرح ترمذی میں دیا ہے، جسے قاضی شوکانیؒ نے نیل الاوطار (ج ۱، ص ۱۷۹) میں نقل کیا ہے، وہ یہ کہ اگر یہ زیادتی ثابت بھی ہو جائے تو بھی اس جملہ سے عدم توقیت پر استدلال درست نہیں، اس لئے کہ ”لو“ کلام عرب میں انتفای ثانی بسبب انتفای اول کے لئے آتا ہے، لہذا اس حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ اگر ہم حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مدت مسح میں زیادتی کو طلب کرتے تو آپ زیادتی فرمادیتے، لیکن چونکہ زیادتی طلب نہیں کی اس لئے زیادتی نہیں ہوئی، اسی جواب کی تشریح و تفصیل علامہ عثمانیؒ نے حضرت شیخ الہندؒ کے حوالہ سے فتح الملہم میں یہ نقل کی ہے کہ دراصل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ معمول تھا کہ آپ اہم معاملات میں اور بہت سے شرعی معاملات کی تحدید میں صحابہ کرام سے مشورہ فرمایا کرتے تھے، مسح علی الخفین کی مدت مقرر کرنے میں بھی آپ نے صحابہ کرام سے مشورہ کیا ہوگا، حضرت خزیمہ اس کے بارے میں فرما رہے ہیں کہ اگر ہم زیادہ مدت کا مشورہ دیتے تو آپ زیادہ مدت مقرر فرمادیتے، لیکن ہم نے زیادہ کا مشورہ نہیں دیا، اس لئے آپ نے زیادتی نہیں فرمائی، بہر حال یہ اُس وقت کا واقعہ ہے جب کوئی شرعی تحدید نہیں کی گئی تھی، لیکن جب ایک مدت مقرر کر لی گئی تو اس کے بعد اس کی مخالفت قطعاً جائز نہیں (۲) دوسرا استدلال ابوداؤد میں حضرت ابی بن عمارہ رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے،

”انہ قال یا رسول اللہ! مسح علی الخفین؟ قال نعم قال یومًا؟ قال
ویومین قال ثلثة؟ قال نعم وما شئت“ اور ایک روایت میں
یوں ہے: ”عن ابی بن عمارۃ قال فیہ حتی بلغ سبعماء قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم نعم ما بد اللہ“ یہ روایت عدم توقیت پر صریح ہے، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ
سند اضعیف ہے، چنانچہ امام ابوداؤد فرماتے ہیں، وقد اختلف فی اسنادہ ولیس بالقوی
اور امام بیہقی ”کتاب المعرۃ میں فرماتے ہیں، ”اسنادہ مجہول“ اور امام دارقطنی ”اپنی سنن

میں لکھتے ہیں کہ یہ اسناد ثابت نہیں، اور اس میں عبدالرحمن بن رزین و محمد بن یزید و ایوب بن قطن
مجهول ہیں۔ اور امام طحاوی فرماتے ہیں کہ: "لیس ینبغی لاحد ان یتروک مثل هذه الآثار
المتواترة فی التوقیت لمثل حدیث ابی بن عمارة"۔

(۳) امام مالک کا تیسرا استدلال شرح معانی الآثار باب المسح علی الخفین کم وقته للمقیم
والمسافر میں حضرت عقبہ بن عامر کی روایت ہے: "قال اتردت (ای جئت) من الشام الی عمر بن الخطاب فخرجت
من الشام یوم الجمعة ودخلت المدينة یوم الجمعة فدخلت علی عمر وعلی خفان مجرمقانیان رموا به
جرمقانیان) فقال لی متى عهدک یا عقبہ بغلخ خفیک فقلت لبستهما یوم الجمعة وهذه الجمعة
فقال لی اصبت السنة" اس کا جواب یہ ہے کہ جمعہ سے جمعہ تک مسح کرنے کا مطلب یہ ہے کہ طریق مشروع کے مطابق
ایک ہفتہ سے خفین پہنے ہوئے ہیں، اور طریق مشروع یہ ہے کہ مدت ختم ہونے پر خفین اتار کر پاؤں دھو لئے جائیں اور
انھیں دوبارہ پہن لیا جائے، اس طرح عمل کر نیوالے کو عرف میں بھی یہی کہا جاتا ہے کہ وہ ایک مہینہ مسح کر رہا ہے، اسکی دلیل یہ
ہے کہ حضرت عمر خود توقیت مسح کے قائل تھے، اور مذکورہ روایت کے خلاف ان کے بہت سی روایتیں ثابت ہیں مثلاً
طحاوی میں ہی حضرت سرید بن غفلہ کی روایت ہے: "قال کنا للنباة الجعفی وکان اجرنا علی عمر سلته عن
المسح علی الخفین فسأله فقال للمسا فر ثلاثة ایام ولیالیہن وللمقیم یوم وليلة" حضرت عمرؓ کی یہ حدیث پہلی حدیث
سے معارض ہے، اگر ترجیح کا طریقہ ختم تیار کیا جائے تو ظاہر ہے کہ وہ روایت راجح ہوگی جو اتحاد
مرفوعہ متواترہ کے مطابق ہو، اور اگر تطبیق کی کو شمش کی جائے تو یہی کہا جائے گا کہ شرعی قاعدہ کے
مطابق ایک ہفتہ سے موزے پہنے ہوئے ہوں، — نیز ایک مرتبہ حضرت سعدؓ اور حضرت ابن عمرؓ
میں مسح علی الخفین کے بارے میں اختلاف ہو گیا، اور معاملہ حضرت عمرؓ کے سامنے پیش کیا گیا، تو
حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے اپنے صاحبزادے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے فرمایا "یا بنی
عمرک افقه منک للمسا فر ثلاثة ایام ولیالیہا وللمقیم یوم وليلة" اس سے
بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ خود توقیت کے قائل تھے، اس کے علاوہ مسند بزارؒ میں
خود حضرت عمرؓ سے یہ حدیث مرفوعہ ہے: "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال یمسح المسافر علی الخفین ثلاثة
ایام ولیالیہن، وللمقیم یومًا وليلة" (کشف الاستار ص ۱۵۱ ج ۱ رقم ۳۰۶) امام بزارؒ فرماتے ہیں: "وخالد لین
الحدیث وروی عنہ جماعۃ،

(۴) امام مالک کا ایک استدلال مسند ابویعلیٰ میں حضرت میمونہؓ کی حدیث سے بھی ہے،
قانت یا رسول اللہ ایخلع الرجل خفیہ کل ساعة قال لا ولكن یمسح علیہما

ماہد الہ رمجمع الزوائد ج ۱ ص ۲۵۸، باب التوقیت فی المسح علی الخفین، علامہ بیہقیؒ اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: ”فیہ عمر بن اسحق قال الدارقطنی لیس بالقوی و ذکرہ ابن حبان فی الثقات“ یہی حدیث المطالب العالیہ (ص ۱۱۲ رقم ۱۱۱) میں بھی عمر بن اسحق سے مروی ہے، قال قرأت لعطاء کتاباً معہ فاذا فیہ حدثنی میمونۃ زوج النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہا قالت الخ“

بہر حال اس کا جواب یہ ہے کہ عمر بن اسحق منکلم فیہ ہے، اور اگر اس حدیث کو صحیح بھی تسلیم کر لیا جائے ”فالمراد ماہد الہ بالمدۃ، لان السؤال انما کان فی خلع الخفین کل ساعة،

⑤ مسند احمد میں حضرت میمونہؓ ہی کی حدیث ہے ”عن عطاء بن یسار قال سألت میمونۃ زوج النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن المسح علی الخفین قالت قلت یا رسول اللہ اکل ساعة یمسح الانسان علی الخفین ولا یزعمہما قال نعم“ رمجمع الزوائد ج ۱ ص ۲۵۸ اس میں بھی عمر بن اسحق راوی کا واسطہ ہے، اگر اسے تسلیم بھی کر لیا جائے تو اس کا بھی وہی جواب ہے جو پچھلی حدیث میں گذرا، وایضاً لا یفتاؤ۔
الاحادیث الصحیحۃ المشہورۃ“

یا امرنا اذا کنا سفراً، سفر جمع سافر بمعنی المسافر کصاحب وصاحب وقیل جمع المسافر، والاول اصح،

الا من جنابة ولكن من غائط وبول ونوم، تقدیر عبارت اس طرح ہے: الا من جنابة فتغسل بها الرجلین ولا تمسح ولكن تمسح من غائط وبول ونوم“ اس تقدیر کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ ”لکن“ منفی پر مثبت کو عطف کرتا ہے نہ کہ بالعکس

بَابُ الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ أَعْلَاهُ وَأَسْفَلُهُ

اس ترجمہ میں امام ترمذیؒ سے تسامح ہوا ہے، یا تو ”المسح علی الخفین اعلاہما و اسفلہما“ کہنا چاہئے تھا، یا ”المسح علی الخفین اعلاہ و اسفلہ“

مسح اعلی الخف و اسفلہ، امام شافعیؒ اور امام مالکؒ اسی حدیث سے استدلال کر کے یہ فرماتے ہیں کہ مسح علی الخفین اعلی و اسفل دونوں جانبوں میں ہوگا، پھر امام مالکؒ تو

جانبین کے مسح کو واجب کہتے ہیں، اور امام شافعیؒ اعلیٰ کو واجب اور اسفل کو مستحب قرار دیتے ہیں، حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک صرف اعلیٰ الخف کا مسح ضروری ہے، اور اسفل خف کا مسح مشروع ہی نہیں ہے، حنفیہ کی دلیل ترمذی میں حضرت مغیرہ بن شعبہؓ ہی کی روایت ہے جو باب فی المسح علی الخفین ظاہر ہما میں مذکور ہے؛ "قال رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یمسح علی الخفین ظاہر ہما" قال ابو عیینی حدیث المغیرۃ حدیث حسن؛ لیکن اس کے بعد امام ترمذیؒ لکھتے ہیں "وہو حدیث عبد الرحمن بن ابی الزناد عن ابیہ عن عروۃ عن المغیرۃ ولا نعلم احدا ینکر عن عروۃ عن المغیرۃ علی ظاہر ہما غیرہ" لیکن اس بات سے حدیث کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑتا، چنانچہ امام بخاریؒ نے یہی حدیث تاریخ کبیر میں عن عروۃ عن المغیرۃ کے طریق سے روایت کی ہے اور اسے صحیح قرار دیا ہے، عبد الرحمن بن ابی الزناد کی اگرچہ بعض حضرات نے تضعیف کی ہے لیکن صحیح یہ ہے کہ ان کی اتحاد مقبول ہیں، نیز ابوداؤد میں اسناد حسن کے ساتھ حضرت علیؓ کا ارشاد مروی ہے؛ "عن علی رضی اللہ عنہ قال لو کان الدین بالرأی لکان اسفل الخف اولی بالمسح من اعلا وقد رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یمسح علی ظاہر خفیہ، وکان فی بلوغ المرام فی التلخیص ج ۱ ص ۵۹ "واسنادہ صحیح" یہ بھی صریح دلیل ہے، حنفیہ کی ایک دلیل ابوداؤد طیالسیؒ کی تخریج کردہ عبد اللہ بن مغفل المزنی کی روایت ہے؛ "قال ادل من رأیت علیہ خفین فی الاسلام المغیرۃ بن شعبۃ اتانا ونحن عند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وعلیہ خفان اسودان فجعلنا ننظر الیہما ونعجب منہما فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اما انتہ سیکون لکم اعنی الخفاف قالوا یا رسول اللہ فکیف نصنع؟ قال تمسحون علیہما وتصلون" (المطالب العالیۃ ج ۱ ص ۱۳۵)

اور حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ یہ معلول ہے جیسا کہ عنقریب اس کی تفصیل آئے گی، اور اس کو قابل استدلال مان بھی لیا جائے تب بھی یہ کہا جاسکتا ہے کہ دراصل مسح آپؐ نے صرف ظاہر پر کیا تھا، لیکن موزوں کی سختی کی وجہ سے اسفل خف کو بھی پکڑا تھا، جس کو راوی نے مسح علی الاسفل سے تعبیر کر دیا،

وہذا حدیث معلول، معاول اس حدیث کو کہتے ہیں جس میں کوئی علت قاصرہ

پائی جاتی ہو، یہ نام قیاس صرفی کے خلاف ہے، کیونکہ یہ اعلالی سے نکلا ہے، لہذا "معلّٰی" ہونا چاہئے، لیکن محدثین کے یہاں معلول اور معلّٰی رواج پا گیا، اس لئے اب یہی صحیح اور اصطلاح محدثین ہے، بہر حال معلول اس حدیث کو کہتے ہیں جس کی سند یا متن میں کوئی خفی علت قادحہ پائی جا رہی ہو، خواہ اس کے تمام رجال ثقات ہوں، معلول حدیث کی مشکل اور قیق ترین قسم ہے، کیونکہ حدیث کی علل کا پہچانا بہت ہمارت اور تجربہ کا متقاضی ہے،

حدیث باب کے معلول ہونے کی وجوہ درج ذیل ہیں:-

① پہلی علت خود امام ترمذیؒ نے بیان کی ہے، کہ یہی روایت عبداللہ بن المبارکؒ نے بھی ثور بن یزید سے نقل کی ہے، اس میں سند "کاتب المغیرہ" پر ختم ہو گئی ہے، اور حضرت مغیرہ ابن شعبہ کا کوئی ذکر نہیں ہے، گویا عبداللہ بن المبارک کی سند میں یہ حدیث مسدات المغیرہ میں سے نہیں بلکہ کاتب المغیرہ کی مرسل ہے، ولید بن مسلم کو روایا ہو اور انھوں نے اسے موصولاً روایت کر دیا، اسی لئے امام ترمذیؒ فرماتے ہیں "لم یسندہ عن ثور بن یزید غیر الولید بن مسلم،"

② دوسری علت امام ابو داؤدؒ وغیرہ نے بیان کی ہے، اور وہ یہ کہ ثور بن یزید نے یہ حدیث رجا بن حیوہ سے نہیں سنی، گویا حدیث منقطع ہے، بشیر کی سند میں یہاں حدّ ثنا کی تصریح پائی جاتی ہے، جس کی وجہ سے بعض حضرات نے اسے موصول قرار دیا ہے، لیکن صحیح یہ ہے کہ حدّ ثنا کی یہ تصریح درست نہیں، جیسا کہ "مسند احمد بن عبد اللہ صنفار" سے معلوم ہوتا ہے،

③ عبداللہ بن المبارک کی سند میں "عن وجاء قال حدّ ثنت عن کاتب المغیرہ" کے الفاظ آئے ہیں، جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ خود رجا بن حیوہ نے بھی یہ حدیث براہ راست کاتب المغیرہ سے نہیں سنی تھی، بلکہ کسی اور سے سنی تھی، جو نامعلوم ہے، لہذا یہ ایک اور انقطاع ہو گیا،

④ حضرت کشمیریؒ نے چوتھی علت یہ بیان کی ہے کہ حضرت مغیرہ کی یہ روایت مسند بزار میں ساٹھ طریقوں سے منقول ہے، لیکن حدیث باب کے سوا کسی بھی روایت میں اسفل خف پر مسح کرنے کا ذکر نہیں ہے، بہر حال مذکورہ وجوہات کی بناء پر حدیث باب کو معلول قرار دیا گیا ہے،

بَابُ الْمَسْحِ عَلَى الْجَوْرِ بَيْنَ وَالتَّعَلُّقِ

وَمَسْحُ عَلَى الْجَوْرِ بَيْنَ، جَوْرٌ بَسُوْتُ يَأْوُنُ كَمَا مَزُوْدٌ كَوَهِتُمْ يَنْ، اِذَا رَیَ مَزُوْدٌ

پر دونوں طرف چڑھا بھی چڑھا ہوا ہو تو اس کو مجلد کہتے ہیں، اور اگر صرف نچلے حصہ میں چڑھا چڑھا ہوا ہو تو اسے منقل کہتے ہیں، اور اگر موزے پورے کے پورے چڑے کے ہوں، یعنی سوت وغیرہ کا اُن میں بالکل دخل نہ ہو تو ایسے موزوں کو خفین کہتے ہیں، خفین جو ربن مجلدین اور جو ربن منعلین پر باتفاق مسح جائز ہے، اور اگر جو ربن مجلد یا منقل نہ ہوں اور رقیع ہوں، یعنی اُن میں تخنیں کی شرائط نہ پائی جاتی ہوں تو اُن پر مسح باتفاق ناجائز ہے، البتہ جو ربن غیر مجلدین وغیر منعلین تخنیں پر مسح کرنے کے بارے میں اختلاف ہے، تخنیں کا مطلب یہ ہے کہ ان میں تین شرائط پائی جاتی ہوں، ① شفا نہ ہوں، یعنی اگر ان پر پانی ڈالا جائے تو پاؤں تک نہ پہنچے، ② مستمسک بغیر استمساک ہوں ③ اُن میں تسایع مٹی ممکن ہو، ایسے موزوں پر مسح کے جواز میں کچھ اختلاف ہے، جمہور یعنی ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کا مسلک یہ ہے کہ اُن پر مسح جائز ہے، امام ابو حنیفہ کا اصل مذہب عدم جواز کا ہے، لیکن صاحب ہدایہ اور صاحب بدائع وغیرہ نے نقل کیا ہے کہ امام صاحب نے آخر میں جمہور کے مسلک کی طرف رجوع کر لیا تھا، مجمع الانہر میں لکھا ہے کہ یہ رجوع وفات کے نو یا تین دن پہلے کیا گیا، اور جامع ترمذی علامہ عابد سندھی والے قلمی نسخہ میں یہاں ایک عبارت اور موجود ہے، "قال ابو عیسیٰ سمعت صالح بن محمد الترمذی قال سمعت ابا مقاتل الترمذی يقول دخلت علی ابی حنیفۃ فی مرضہ الذی مات فیہ فذاعا بماع فتوضاً وعلیہ جوربان فمسح علیہما فثم قال فعلت الیوم شیئاً لم اکن افعله مسحت علی الجوربین وھما غیر منقلین رکذانی طبعۃ الحلبی للترمذی بتصحیح الشیخ احمد شا کر المحدث) بہر حال اس سے بھی یہی پتہ چلتا ہے کہ امام صاحب نے آخر میں رجوع فرمایا تھا، لہذا اب اس مسئلہ پر اتفاق ہے کہ جو ربن تخنیں پر مسح جائز ہے، لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ مسح علی الجوربین کا جواز درحقیقت تنقیح المناط (علت) کے طریقہ پر ہے، یعنی جن جوارب میں مذکورہ تین شرائط پائی جاتی ہوں ان کو خفین ہی میں داخل کر کے اُن پر جواز مسح کا حکم لگایا گیا ہے، ورنہ جن روایات میں مسح علی الجوربین کا ذکر ہے وہ سب ضعیف ہیں، ورنہ کم از کم خبر واحد ہیں، جن سے کتاب اللہ پر زیادتی نہیں ہو سکتی، بلکہ اس کا جواز مسح علی الخفین کی احادیث متواترہ ہی سے تنقیح مناط کے طور پر ثابت ہوا ہے،

والنعلین، نعلین پر مسح کی اجازت ائمہ اربع میں سے کسی کے ہاں نہیں ہے، لہذا اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ ضعیف ہے، جس کی وضاحت عنقریب آئے گی، یا پھر یوں

کہا جاسکتا ہے کہ آپ نے نعلین پہنے پہنے جوربن پر مسح فرمایا جس میں ہاتھ نعلین کو بھی لگا، لیکن مسح نعلین مقصود نہیں تھا، اسے راوی نے مسح علی النعلین سے تعبیر کر دیا،

ہذا حدیث حسن صحیح، اس حدیث کی تصحیح میں امام ترمذیؒ سے تسامح ہوا ہے، چنانچہ محدثین کا اس حدیث کے ضعف پر اتفاق ہے، امام ابوداؤدؒ، یحییٰ بن معین، علی بن المدینی اور عبد الرحمن بن مہدی جیسے ائمہ حدیث سے اس حدیث کی تضعیف ہی منقول ہے اور ضعف کی وجہ ابوقیس اور ہزل بن شریحیل کا ضعف ہے،

وفی الباب عن ابی موسیٰ، لیکن حضرت ابوموسیٰ اشعریؒ کی روایت بھی ضعیف ہے، کما صرح بہ ابوداؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۲۱ و ۲۲) باب المسموع علی الجوربین،

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْمَسْحِ عَلَى الْجُورَبَيْنِ وَالْعِمَامَةِ،

اس ترجمہ الباب میں جوربن کا ذکر غلط ہے، کیونکہ حدیث میں جوربن کا کوئی ذکر نہیں ہے لہذا یا تو یہ امام ترمذیؒ کا تسامح ہے یا پھر کسی کاتب کی غلطی، دوسری صورت کی تائید ترمذیؒ کے علامہ عابد سندھی والے نسخہ سے ہوتی ہے، کیونکہ اس میں جوربن کا ذکر نہیں ہے،

ومسح علی الخفین والعمامة، اس حدیث سے استدلال کر کے امام احمدؒ، امام اوزاعیؒ، امام اسحاقؒ، دیکھ ابن الجراح کا مسلک یہ ہے کہ مسح علی العمامہ پر اکتفاء جائز ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک مسح علی العمامہ پر اکتفاء تو درست نہیں، لیکن سر کی مقدار مفروض کا مسح کرنے کے بعد سنت استیعاب عمامہ پر ادا کی جاسکتی ہے، قاضی ابوبکر ابن عسریؒ نے اس قول کو امام ابوحنیفہؒ کی طرف بھی منسوب کیا ہے، لیکن حنفیہ کی کتب میں اس کا ذکر نہیں ملتا، لہذا صحیح یہ ہے کہ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک سنت استیعاب بھی مسح علی العمامہ سے ادا نہیں ہوتی،

تأیید جواز کا استدلال حدیث باب کے علاوہ حضرت بلالؒ کی روایت سے ہے جو امام ترمذیؒ نے اسی باب کے آخر میں تخریج کی ہے، ”عن بلالؒ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم مسح علی الخفین والعمامة“ اسی طرح ابوداؤد باب المسح علی العمامة میں حضرت ثوبانؒ کی روایت سے بھی استدلال ہے ”قال بعث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سریة فاصابهم البرد فلما قد موا علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امرهم ان یمسحوا

عن العصاب (العملائم) والتساخين (جمع تسخان بمعنى الخف) نیز ان کا استدلال صحیح بخاری میں حضرت عمر بن امیہ ضمری کی روایت سے بھی ہے، جس سے مسح علی العمامہ کا ثبوت ملتا ہے، یہ چاروں حدیثیں سنداً صحیح ہیں،

حنفیہ اور مالکیہ کا استدلال آیت قرآنی "وأمسحوا برؤوسكم" سے ہے کہ یہ قطعی ہے، اور مسح علی العمامہ کی احادیث اخبار آحاد ہیں جن سے کتاب اللہ پر زیادتی ممکن نہیں، بخلاف مسح علی الخفین کے کہ اوّل تو خود قرآن کریم کی قسارۃ جر سے اس کی طرف اشارہ ہو رہا ہے، دوسرے اس کی احادیث معنی متواتر ہیں، لہذا ان سے کتاب اللہ پر زیادتی ممکن ہے، جہاں تک حدیث باب اور مسح علی العمامہ کی دوسری احادیث کا تعلق ہے جمہور کی طرف سے اس کے بہت سے جوابات دیئے گئے اور توجیہات کی گئی ہیں،

مسح علی العمامہ کی روایات محتمل التادل ہیں، اور حافظ زلیعیؒ کے بقول جن روایتوں میں مسح علی العمامہ کا ذکر ہے وہ مختصر ہیں، اصل میں "مسح علی ناصیتہ و عمامتہ" تھا، جس کی مختصر شکل صرف علی عمامتہ بن گئی، چنانچہ بعض روایات میں ناصیہ کی تصریح موجود ہے، خود امام ترمذیؒ فرماتے ہیں "وذكر محمد بن البشار في هذا الحديث في موطع آخر أنه مسح علي ناصيته و عمامته" حضرت بلالؓ کی روایت میں بھی بعض طرق میں ناصیہ کا ذکر آیا ہے، نیز حضرت جابرؓ کی اگلی حدیث سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، جس میں عمار بن یاسرؓ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے مسح علی العمامہ کے بارے میں سوال کیا تو انھوں نے فرمایا "مسح ناصيته"۔

ان تمام روایات کے پیش نظر یہی بات صحیح معلوم ہوتی ہے کہ آپؐ نے کبھی تنہا عمامہ کا مسح نہیں فرمایا، لہذا اب مسح علی العمامہ کی تمام روایات کا محل یہ ہوگا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سر کی مقداریہ فرض کا مسح فرمایا، اور اس کے بعد عمامہ پر ہاتھ پھیرا، اور یہ عمل بیان جواز کے لئے تھا،

بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مسح راس کے بعد عمامہ کو درست فرمایا ہوگا، جسے راوی نے مسح علی العمامہ سمجھ لیا، لیکن یہ جواب کمزور ہے، کیونکہ یہ ثقہ راویوں کی فہم پر بدگمانی کی حیثیت رکھتا ہے، جبکہ مسح علی العمامہ کی روایات متعدد صحابہ کرام سے مروی ہیں، اور ان تمام کے بارے میں یہ خیال سو بظن ہے،

امام محمدؒ نے ”موطأ“ میں ایک اور طریقہ سے مسح علی العمامہ کی روایات کا جواب دیا ہے، وہ لکھتے ہیں ”بلغنا ان المسح علی العمامة کان فترك“ مولانا عبدالحی لکھنویؒ نے لکھا ہے کہ امام محمدؒ نے بلاغات مسند میں، اگر یہ بات صحیح ہو تو بات بالکل ہی صاف ہو جاتی ہے، اور مسح علی العمامہ کی احادیث کا بہترین جواب بن جاتا ہے، کہ مسح علی العمامہ منسوخ ہو چکا ہے، یہ مسح علی العمامہ کی بحث کا لب لباب ہے، اس موضوع پر سب سے مفصل اور شافی بحث اعلیٰ السنن (ج ۱ ص ۸ تا ص ۱۳) میں کی گئی ہے،

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْغُسْلِ مِنَ الْجَنَابَةِ

فافاض علی فرجہ، اس حدیث کی بناء پر صاحب بحر نے لکھا ہے کہ استنجاء غسل میں مسنون ہے، قبل کا بھی اور دبر کا بھی، خواہ اس پر نجاست نہ لگی ہو، ثم تنحی فغسل رجلیه، اس حدیث میں تصریح ہے کہ غسل رجلین کو مؤخر کیا جائیگا۔ لیکن حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی اگلی حدیث میں ”یتوضأ وضوءہ للصلاة“ کے الفاظ آئے ہیں، جس کا تقاضا یہ ہے کہ غسل رجلین غسل سے مقدم ہے، اسی لئے علماء میں اختلاف ہوا، بعض نے تقدیم کو ترجیح دی اور بعض نے تاخیر کو، محققین احناف نے تطبیق کا طریقہ اختیار کیا، اور کہا کہ اگر غسل کی جگہ پانی جمع ہو جاتا ہو تو غسل رجلین مؤخر ہوگا، اور حضرت میمونہؓ کی روایت باب اسی پر محمول ہوگی، اور اگر غسل کی جگہ پر پانی جمع نہ ہوتا ہو تو غسل رجلین وضو کے ساتھ ہوگا حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث اسی پر محمول ہوگی،

ان الغسل جنب فی الماء، جمہور کے نزدیک غسل میں صرف پورے جسم تک پانی پہنچانا ضروری ہے، اس لئے صورت انغاس کی صورت میں جمہور کے نزدیک غسل ہو جاتا ہے، البتہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ محض انغاس سے غسل مکمل نہ ہوگا، بلکہ ذلک ضروری ہے،

بَابُ هَلْ تَنْقِضُ الْمَرْأَةُ شَعْرَهَا عِنْدَ الْغُسْلِ

اشد نہ فرد اسی، محققین نے اسے بفتح الضاد و سکون الفاء ضبط کیا ہے، لیکن علامہ ابن بریؒ نے بضم الضاد و الفاء علی وزن سَفَنٌ صَفَرٌ کو صحیح قرار دیا ہے، اور کہا ہے کہ یہ ضغیرہ کی جمع ہے، لیکن ابن بریؒ کا یہ قول جمہور کے خلاف ہے، صحیح قول اول ہی ہے، درحقیقت

”صَفْرُ“ بھی ایک لغت ہر جو مفرد کے معنی میں ہے، بمعنی ”الشعر المقتول“ یعنی بٹے ہوئے بال،
 لَا اَنْدَايَكَفِيْلَا اَنْ تَحْشَى عَلٰی رَاسِكَ ثَلَاثَ حَتِيَاثٍ، جمہور اسی حدیث سے استدلال
 کر کے عدم نقض کو جائز کہتے ہیں، البتہ داؤد ظاہری سے نقض کا وجوب منقول ہے، ان کا استدلال
 حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہے جس میں ”وَانْقَضَى رَاسُكَ“ کا حکم دیا گیا ہے،
 لیکن جمہور اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ یہ ارشاد مناسک حج سے واپسی پر فرمایا گیا، اور
 اس وقت صرف تطہیر ہی مقصود نہ تھی، بلکہ تنظیف بھی مقصود تھی، لہذا نقض شعر کا حکم
 تنظیف پر محمول ہے،

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ تَحْتَ كُلِّ شَعْرَةٍ جَنَابَةٌ

عن محمد بن سيرين، سيرين باتفاق غیر منصرف ہی، پھر بعض نے تو اس کی وجہ یہ
 بتائی ہے کہ علمیت کے ساتھ اس میں تانیث پائی جاتی ہے، کیونکہ سیرین ان کی والدہ کا نام تھا،
 لیکن یہ بات غلط ہے، صحیح یہی ہے کہ سیرین اُن کے والد ہی کا نام ہے، لہذا غیر منصرف ہونے کی
 وجہ اخفش کے قول کے مطابق یہ ہے کہ الف نون زائد تان کی طرح یا نون زائد تان بھی سبب
 منصرف ہوتے ہیں،

تحت كل شعرة جنابة، اسی حدیث کی بنا پر اجماع ہے، کہ غسل میں ایصال الماء
 الی سائر الجسد، فرض ہے، لیکن اس حدیث پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اس کے راوی حارث
 بن وجیہ ضعیف ہیں، جیسا کہ خود امام ترمذیؒ فرماتے ہیں ”قال ابو عیسیٰ حدیث العاصم
 ابن وجیہ حدیث غریب لا نعرفه الا من حدیثہ وهو شیخ لیس بذلك“

۱۵ صحیح بخاری (۱: ص ۲۳) کتاب الحيض، باب نقض المرأة شعرها عند غسل الحيض ۱۲
 ۱۵ وا علم انه اختلف الائمة في مسألة الباب على اربعة اقوال ”الاول“ لا يجب لنقض في غسل الحيض والجنابة
 كليهما اذا وصل الماء الى جميع شعرها ظاهره وباطنه وهذا مذهب الجمهور والثاني انها تنقضه بكل حال وهو قول البراء
 النخعي والثالث وجوب النقض في الحيض دون الجنابة وهو قول الحسن طائفة احمد بن حنبل، والرابع لا يجب لنقض
 على النساء وان لم يصل الماء الى داخل بعض شعرها المنفرد ويجب على الرجال اذا لم يصل الماء الى جميع
 شعره ظاهره وباطنه من غير نقض، وهو مذهب بعض اهل الظاهر، (راجع عون المعبود، ج ۱ ص ۱۰۵ و ۱۰۶)

لیکن اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث اپنے ضعف کے باوجود دروجہ سے مقبول ہے، ایک تو اس لئے کہ ”وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا“ کی آیت اس کی تصدیق و تائید کرتی ہے، دوسرے یہی مفہوم حضرت ابو ہریرہؓ سے موقوفاً مروی ہے، جبکہ حضرت علیؓ سے مرفوعاً مروی ہے، عن علیؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم من ترک موضع شعرة من جنابة لم یغسلها فعل به کذا وکذا من النار، قال علیؓ فمن ثم عادیة رأسی وکان یجز شعرة (معاً السنن ج ۱ ص ۳۶۶ و ۳۶۷)، بعض حضرات نے اسے بھی موقوف علیؓ قرار دیا ہے، لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ مرفوع ہے، امام نوویؒ نے ایک جگہ اگرچہ اس حدیث کی تضعیف کی ہے، لیکن دوسرے مقام پر اس کی تحسین بھی کی ہے، مختصر یہ کہ یہ قابل استدلال ہے۔

بَابُ فِي الْوُضُوءِ بَعْدَ الْغُسْلِ

کان یتوضاً بعد الغسل، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ غسل میں وضو واجب نہیں، بلکہ مسنون ہے، صرف داؤد ظاہری سے وجوب منقول ہے، لیکن غسل کے بعد وضو کی ضرورت نہ ہونے پر اجماع ہے، بلکہ ایک روایت معجم طبرانی کبیر، اوسط اور صغیر میں اس طرح مروی ہے: ”عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من توضأ بعد الغسل فليس منّا“ مگر اس کی سند کمزور ہے، علامہ ہیشمی مجمع الزوائد (ج ۱ ص ۲۷۳) میں اس روایت کو ذکر کرتے کے بعد فرماتے ہیں ”وفی اسناد الاوسط سليمان بن احمد كذابه ابن معين وضعفه غيره وثقه عبدان“

بَابُ مَا جَاءَ إِذَا التَّقَى لِحَتَانِ فِي حَبِّ الْغُسْلِ

إِذَا جَاوَزَ الْخِتَانُ الْخِتَانَ، ختان اول سے مراد موضع الاختستان من الرجل ہوا اور ختان ثانی سے مراد موضع الاختستان من المرأة، وهو لحمه في أعلى الفرج عند ثقب البول كحرف الديك وكانت العرب تختن المرأة وتعدّها مكرمة لها لتكون الجماع بالمختونة ألدّ، عورت کے لئے ختان کے بجائے عربی میں خفاحن مستعمل ہو لیکن یہاں تغلیباً اس کے لئے بھی ختان کا لفظ استعمال کر لیا گیا ہے، اور مجاوزة الختان تواری حشفہ سے کنایہ ہے،

اسی حدیث کی بناء پر اب اس بات پر اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ وجوب غسل کے لئے انزال ضروری نہیں، بلکہ یہ مجاوزت اگر مع الاکسال ہو تب بھی غسل واجب ہے، البتہ عہد صحابہ رضی اللہ عنہم میں اس کے بارے میں کچھ اختلاف رہا ہے، چنانچہ صدرِ اول میں صحابہ کرام کی ایک جماعت اس بات کی قائل تھی کہ جب تک انزال نہ ہو محض اکسال یعنی التقاہ الختائین موجب غسل نہیں لیکن حضرت عمرؓ کے زمانہ میں ازواجِ مطہرات سے رجوع کے بعد تمام صحابہ کا اس پر اجماع منعقد ہو گیا کہ محض التقاہ الختائین موجب غسل ہے،

اختلاف کے وقت قائلین عدم غسل کا استدلال صحیح مسلم میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت سے تھا، "عن عبد الرحمن بن سعيد الخدری عن أبيه قال خرجت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم الاثنين الى قباء حتى اذا كنا في بني سالم وقفت رسول الله صلى الله عليه وسلم على باب عتيان فصرخ به فخرج يجر ازاره فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اعجلنا الرجل فقال عتيان يا رسول الله ارايت الرجل يعجل عن امرأته ولم يُسح ما ذاعليه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انما الماء من الماء، (صحیح مسلم ج ۱ ص ۱۵۵)"

اسی طرح صحیح مسلم ہی میں حضرت ابی بن کعبؓ سے مروی ہے "عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال في الرجل يأتي اهله ثم لا ينزل قال يغسل ذكره ويتوضأ، (مسلم ج ۱ ص ۱۵۵)"

لیکن ان استدلالات کا جواب حضرت ابی بن کعبؓ ہی کی دوسری حدیث میں موجود ہے جو اگلے باب میں مذکور ہے "عن أبي بن كعب قال انما كان الماء من الماء رخصة في اول الاسلام ثم نهي عنها" اس سے معلوم ہوا کہ "انما الماء من الماء" کا یہ حکم نسخ ہی حضرت ابی بن کعبؓ کے علاوہ حضرت رافع بن خدیجؓ نے بھی نسخ کی تصریح کی ہے، چنانچہ مسند احمد اور معجم طبرانی اوسط میں ان کی روایت اس طرح مروی ہے: "قال ناداني رسول الله صلى الله عليه وسلم وانا على بطن امرأتى فقمتم ولم أنزل فاعطسنا وخرجت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخبرته انك دعوتني وانا على بطن امرأتى فقمتم ولم أنزل فاعطسنا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا عليك الماء من الماء، قال رافع ثم امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم

بعد ذلك بالغسل (مجمع الزوائد ج ۱ باب فی قوله الماء من الماء ۲)، نیز صحیح ابن حبان میں حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے "ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يفعل ذلك ^{بغسل} وذلك قبل فتح مكة ثم اغتسل بعد ذلك" (معارف السنن ج ۱ ص ۳۷۱) یہ تمام احادیث "الماء من الماء" والی حدیث کے منسوخ ہونے پر دال ہیں، چنانچہ حضرت فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے دور میں التقاء ختائین سے وجوب غسل پر اجماع منعقد ہو گیا،

امام ترمذیؒ نے اگلے باب میں حضرت ابن عباسؓ کا قول ذکر کیا ہے "قال انما الماء من الماء في الاحتلام" بعض حضرات نے حضرت ابن عباسؓ کے اس قول کا مطلب یہ بتایا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ حدیث "الماء من الماء" کی یہ تاویل کیا کرتے تھے کہ وہ منسوخ نہیں، بلکہ احتلام پر محمول ہے، لیکن یہ درست نہیں کیونکہ "الماء من الماء" والی حدیث احتلام کے بارے میں نہیں بلکہ جماع الیقظہ کے بارے میں ہے، جیسا کہ حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے، لہذا بقول حضرت شاہ صاحبؒ کے حضرت ابن عباسؓ کے اس قول کا مطلب یہ ہے کہ حدیث انما الماء من الماء جماع الیقظہ کے لئے منسوخ ہو چکی ہے، لیکن احتلام کے لئے اب بھی محکم اور واجب العمل ہے، اور ایسا بکثرت ہوتا ہے کہ ایک حدیث منسوخ بعض جزئیات میں واجب العمل باقی رہے، واللہ اعلم،

بَابُ فِيمَنْ يَسْتَقِظُ وَيَرَى بَلَاءً وَلَا يَذْكُرُ احْتِلَامًا

بعد البلل ولا يذکر احتلامًا، قال یغتسل، اس حدیث میں دو مسئلے بیان کئے گئے

۱۔ بیان مارواہ الطحاوی فی شرح معانی الآثار تحت باب الذی یجامع ولا یحسل "حدثنا روح بن الفرج قال ثنا یحییٰ بن عبد الله بن بکر قال حدثني الليث قال حدثني معمر بن ابی جریبة عن عبد الله بن عدی بن النخار قال تذاکر اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عند عمر بن الخطاب الفصل من البجاة فقال بعضهم اذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل وقال بعضهم انما الماء من الماء فقال عمر قد اختلفتم علی و انتم اهل بدر لا خيار فکیف بالناس بعدکم فقال علی بن ابی طالب یا امیر المؤمنین ان اردت ان تعلم ذلک فارسل الی ازواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم فسلن عن ذلک فارسل الی عائشہؓ فقالت اذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل، فقال عمر عند ذلک لا اسمح احدًا یقول "الماء من الماء" الا جعلته نکالاً، قال الطحاوی فهذا عمر قد حمل الناس علی هذا بجھرة اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم ينکر ذلک علیہ منکر ۱۲ از مرتب عفی عنہ

ہیں، ایک تو یہ کہ اگر خواب یاد ہو لیکن کپڑوں پر کوئی تری وغیرہ نہ ہو، تو وہ موجب غسل نہیں، اس مسئلہ میں نہ کوئی اختلاف ہے اور نہ کوئی تفصیل۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ بیدار ہونے کے بعد کپڑوں پر تری نظر آئے تو اس میں تفصیل اور کچھ تھوڑا سا اختلاف بھی ہے، علامہ ابن عابدین شامی نے اس مسئلہ کی چودہ صورتیں لکھیں ہیں:

(۱) تری کے منی ہونے کا یقین ہو (۲) مذی ہونے کا یقین ہو (۳) ودی ہونے کا یقین ہو (۴) اولین میں شک ہو (۵) آخرین میں شک ہو (۶) طرفین میں شک ہو (۷) تینوں میں شک ہو، پھر ان میں سے ہر ایک صورت میں احتلام یاد ہوگا یا نہیں ہوگا، اس طرح کل چودہ صورتیں ہوں گی، ان میں سے مندرجہ ذیل سات صورتوں میں غسل واجب ہے:

(۱) منی ہونے کا یقین ہو اور خواب یاد ہو (۲) منی ہونے کا یقین ہو اور خواب یاد نہ ہو۔ (۳) مذی ہونے کا یقین ہو اور خواب یاد ہو، اور نمبر ۴ تا سات شک کی چار صورتیں جبکہ خواب یاد ہو۔ اور مندرجہ ذیل چار صورتوں میں غسل باتفاق واجب نہیں:

(۱) ودی ہونے کا یقین ہو اور خواب یاد ہو (۲) ودی ہونے کا یقین ہو اور خواب یاد نہ ہو۔ (۳) مذی ہونے کا یقین ہو اور خواب یاد نہ ہو (۴) مذی اور ودی میں شک ہو اور خواب یاد نہ ہو۔ اور مندرجہ ذیل صورتوں میں اختلاف ہے:

(۱) منی اور مذی میں شک ہو، اور خواب یاد نہ ہو۔ (۲) منی اور ودی میں شک ہو اور خواب یاد نہ ہو (۳) تینوں میں شک ہو اور خواب یاد نہ ہو، ان صورتوں میں طرفین کے نزدیک احتیاطاً غسل واجب ہے، لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک غسل واجب نہیں، للشک فی وجود الموجب، طرفین حدیث باب کے عموم سے استدلال کرتے ہیں، اور امام ابو یوسفؒ اس کو ان سات صورتوں پر محمول کرتے ہیں، جو ان کے نزدیک موجب غسل ہیں، فتویٰ طرفین کے قول پر ہے۔

ان النساء شقائق الرجال : مقصود یہ ہے کہ عورتیں مردوں کے مشابہ ہیں، اور ان کو بھی احتلام ہوتا ہے، اگرچہ اس کا وقوع کم ہے، اکثر عورتوں کو اس وقت احتلام ہوتا ہے جب وہ بڑی عمر کو پہنچ جائیں۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْمَنِيِّ وَالْمَذْيِ

ذکر سے عارۃً خارج ہونے والی بول کے علاوہ تین چیزیں ہیں: منی، مذی اور ودی، منی کی جامع تعریف یہ ہے: "ماء ابيض ثخين يتولد منه الولد وهو يتدفق في خروجه ويخرج بشهوة من بين صلب الرجل وثرائب المرأة وليست عقبه الفتور وله رائحة كرائحة الطلع ورائحة الطلع قريبة من رائحة العجين"، حافظ ابن حجر نے فرمایا "ومنى المرأة ماء ابيض لامثل بياض مائه رقيق وليس له رائحة" اسی کو بعض فقہاء نے اس طرح تعبیر کیا "ومنى المرأة اصفر رقيق وقد يبيض لفضل قوتها"۔

مذی کی تعریف یہ ہے "هو ماء ابيض رقيق لزج يخرج عند الملاعبة او تذكر الجماع او ارادته من غير شهوة ولاد فق ولا يعقبه فتور وريسا لا يحس بخروجه وهو اغلب في النساء من الرجال وهذا ملخص ما قاله ابن حجر وابن نجيم۔ ودی کی تعریف یہ ہے "هو ماء ابيض كدر ثخين يشبه المنى في الشخانة و يخالفه في الكدورة ولا رائحة له ويخرج عقيب البول اذا كانت الطبيعة مستمسكة وعند حمل شئ ثقيل ويخرج قطرة او قطرتين ونحوهما"، البحر الرائق ج ۱ ص ۱۲ ودی کبھی بول سے پہلے اور کبھی بول کے ساتھ بھی خارج ہوتی ہے، اسی لئے بعض

لہ قال الخطابی العامة يقولون المذی مكسورة الذال مثقلة وانما هو المذی ساكنة الذال وهو ما يخرج من قبل الانسان عند نشاط او ملاعبة اهل ونحوها، والودی ساكنة الدال غير معجمة ما خرج عقيب البول، واما المنی ثقيلة الیاء، قالوا الدافق ویقال ودی ومذی بغير الف وامنی بالالف (اصلاح خطأ المحققین، ص ۱۰، طبع القاهرة) وقال محشیہ ما قاله المصنف (اسی فی ضبط المذی والودی) ہو رآی ابی عبیدہ ونقل الازہری عن الاموی تشدید الیاء فی الشلاشۃ۔ ایضاً وقال الشیخ البزوری فی معارف السنن (ج ۱ ص ۳۷۶) فی المذی لغات افصحها یفتح المعجم وسكون الذال المعجمة وتخفيف الیاء ثم بكسر الذال وتشدید الیاء ویقول سعید بن سحی اللغوی المذی والمنی والودی مشددات الیاء، وقيل ابو عبیدة الصواب ان المنی وحده مشدد الیاء والباقیان تخفیفان ہذا ما قالہ فی فتح الباری والعارضۃ، وانظر لتفصیل فی البحر الرائق ج ۱ ص ۶۲ وشرح المہذب (ج ۲ ص ۱۴۰)

فقہاء نے "یخرج مع البول" اور بعض نے "یسبق البول" فرمایا ہے ان میں کوئی تعارض نہیں۔
 منی جب شہوت سے خارج ہو تو بالاجماع موجب غسل ہی خروج من غیر شہوة کی صورت میں
 اختلاف ہے۔ احنا کے نزدیک موجب غسل نہیں، اور بعض فقہاء کے نزدیک موجب غسل ہی
 اسی طرح منی کی طہارت و نجاست میں بھی اختلاف ہے جس کا بیان آنے والا ہے مذی کی نجاست
 اور اس کے ناقض وضو ہونے میں سب کا اتفاق ہے، البتہ طریقہ تطہیر میں اختلاف ہے جس کا بیان
 باب لاحق میں آنے والا ہے، اور مذی کے نجس ہونے اور ناقض وضو ہونے اور طریقہ تطہیر سب میں
 اتفاق ہے۔

سألت النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن المذی: "یہاں یہ بات قابل نظر ہے کہ اس
 حدیث میں حضرت علیؑ کے قول سے معلوم ہو رہا ہے کہ مذی کے بارے میں سوال انہوں نے خود
 کیا تھا، لیکن بخاری کی روایت میں "امرئ رجلاً ان یسئل" کے الفاظ آئے ہیں، جبکہ نسائی کی
 ایک روایت میں حضرت عمارؓ کو اور دوسری روایت میں حضرت مقدادؓ کو سائل بتایا گیا ہے۔
 یہ تمام روایات صحیح ہیں، اسی طرح ابو داؤد کی روایات میں عبداللہ بن سعدؓ اور سہل بن حنیفؓ اور
 طبرانی کی روایت میں حضرت عثمانؓ کو سائل قرار دیا گیا ہے، لیکن یہ تینوں روایات
 ضعیف ہیں، اس لئے ان کے اختلاف کا اعتبار نہ ہوگا، البتہ ما قبل کی صحیح روایات میں تعارض پایا جا
 ہے، ابن حبان نے اس کا یہ جواب دیا کہ دراصل سائل حضرت علیؓ ہیں، اور مجلس سوال میں حضرت
 عمارؓ اور مقدادؓ بھی موجود تھے، اس لئے کبھی اُن کی طرف بھی نسبت کر دی گئی، لیکن حافظ ابن حجرؒ
 نے اس جواب کو رد کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ جواب نسائی کی روایت کے خلاف ہے، جس میں حضرت
 علیؓ فرماتے ہیں "كنت رجلاً مذاً اذ كانت ابنة النبی صلی اللہ علیہ وسلم تحتی فاستجبت
 ان اسأله فقلت لرجل جالس لی جنبی سله الخ" اس سے پتہ چلتا ہے کہ خود انہوں نے سوال
 نہیں کیا تھا، حافظ نے فرمایا کہ امام نوویؒ کا جواب صحیح ہے، کہ حضرت علیؓ نے یہ مسئلہ حضرت مقدادؓ
 اور حضرت عمار بن یاسرؓ دونوں کے ذریعہ پوچھوایا ہوگا، چونکہ حضرت علیؓ امر ہیں اور فعل کی نسبت
 جس طرح مامور کی طرف ہوتی ہے اسی طرح امر کی طرف بھی ہوتی ہے، اس لئے سوال کی نسبت
 حضرت علیؓ، حضرت عمارؓ اور حضرت مقدادؓ تینوں کی طرف بیک وقت درست اور صحیح ہے،
 پس کوئی تعارض نہ رہا،

لہ (ج ۱ ص ۴۱) باب غسل المذی والوضوء منه ۱۲ لہ (ج ۱ ص ۳۶) باب ما ینقض الوضوء وما لا ینقض الوضوء من المذی

لہ (ج ۱ ص ۲۰) باب فی المذی ۱۲ لہ (نصابہ ایہ (ج ۱ ص ۴۹) فی آخر فعل فی الغسل) لہ نیز حضرت عثمانؓ کو حضرت سہل
 ابن حنیفؓ کا سوال خود اپنی عام حالت متعلق تھا، حضرت علیؓ کے واقعہ سے اُن کے سوال کا کوئی تعلق نہیں، ۱۲ مرتب عنی عنہ

بَابُ فِي الْمَذْيِ يُصِيبُ الثَّوْبَ

يَكْفِيكَ أَنْ تَأْخُذَ كِفَامًا مَاءً فَتَنْضِجَ بِهِ ثَوْبَكَ، اس سے استدلال کر کے امام احمد بن حنبلؒ فرماتے ہیں کہ مذی کی تطہیر محض چھینٹے مارنے سے ہو جاتی ہے، جیسا کہ بول غلام میں بھی اُن کے نزدیک نضح کافی ہے، ائمہ ثلاثہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ طہارت من المذی صرف غسل سے حاصل ہوگی، جمہور روایت باب میں "فَتَنْضِجُ" کے لفظ کو مطلق غسل پر یا غسل خفیف پر محمول کرتے ہیں، ان کا استدلال صحیح بخاری میں داغسل ذکر ہے "کے الفاظ سے ہو" کہ غسل ذکر کا حکم معطل باصابت المذی ہے، لہذا ثوب کا بھی یہی حکم ہوگا، پھر بخاری کی روایت میں صرف غسل ذکر کا حکم ہے اور ابو داؤد کی روایت میں ذکر و انثین دونوں کے غسل کا حکم دیا گیا ہے، امام احمدؒ کے نزدیک یہ بھی ظاہر پر محمول ہے، اور ہر حال میں ذکر و انثین کا غسل مامور بہ ہے، خواہ اصابت مذی ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو، جبکہ جمہور کے نزدیک صرف موضع اصابت مذی کا غسل ضروری ہے، اور تبعاً ذکر و انثین کا غسل بھی ہو جائے گا، امام طحاویؒ نے فرمایا کہ غسل انثین تشریعاً نہیں بلکہ علاجاً ہے، کیونکہ ماہ بارہ جس طرح قاطع بول و لبن ہے، اسی طرح قاطع مذی بھی ہے چونکہ انثین ہی کے ساتھ مذی کا تعلق ہے،

بَابُ فِي الْمَذْيِ يُصِيبُ الثَّوْبَ

منی کی نجاست و طہارت کے بارے میں اختلاف ہے، اس میں حضرات صحابہ کے دور سے اختلاف چلا آرہا ہے، صحابہ کرام میں سے حضرت ابن عمرؓ اور ابن عباسؓ اور ائمہ میں سے امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک منی طاہر ہے، علامہ نوویؒ نے فرمایا کہ انسان کی منی کے بارے میں امام شافعیؒ کی تین روایات ہیں؛

- ① رجل و امرأة دونوں کی منی ناپاک ہے ② رجل کی پاک اور عورت کی نجس ہے، ③ دونوں کی منی طاہر ہے، علامہ نوویؒ نے فرمایا کہ روایت ثالثہ اصح اور مختار ہے، علیٰ ہذا منی حیوانات میں بھی اُن کے ہاں تفصیل ہے، اور وہ یہ کہ کلب و خنزیر کی منی ناپاک ہے،

بقیہ حیوانات کی منی کے بارے میں بھی تین روایات ہیں:-

① تمام حیوانات کی منی پاک ہے ② مطلقاً نجس ہے ③ ماکول اللحم کی طاہر اور غیر ماکول اللحم کی نجس ہے، ان میں روایت اولیٰ امام شافعی کے ہاں مختار اور رائج ہے، رکماحققہ التودی فی شرح مسلم ج ۱ ص ۱۴۰

صحابہ میں سے حضرت عمرؓ، سعد بن ابی وقاصؓ، حضرت عائشہؓ، حضرت ابو ہریرہؓ، حضرت انسؓ وغیرہم اور ائمہ میں سے سفیان ثوریؒ، امام اوزاعیؒ، امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک منی مطلقاً نجس ہے، لیث بن سعدؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگرچہ منی نجس ہے لیکن اگر منی لگے ہوئے کپڑے میں نماز پڑھ لی تو اعادہ واجب نہیں، حسن بصریؒ فرماتے ہیں کہ اگر منی کپڑے پر ہو تو اعادہ واجب نہیں، خواہ وہ کتنی ہی زیادہ ہو، البتہ اگر جسم پر ہو تو اعادہ واجب ہے، اگرچہ کتنی ہی کم کیوں نہ ہو، امام مالکؒ کے نزدیک منی چونکہ نجس ہے اس لئے صرف غسل سے طہارت حاصل ہوگی، فرک کافی نہیں، جبکہ احناف کے ہاں تفصیل ہے، صاحب درمختارؒ نے فرمایا کہ ”الغسل ان کان رطباً والفرک ان کان یابساً“ انھوں نے مزید کوئی تفصیل بیان نہیں کی جس سے اس بات کی طرف اشارہ ہوا کہ منی یا بس رقیق ہو یا غلیظ، مرد کی ہو یا عورت کی، فرک سے طہارت حاصل ہو جائے گی، لیکن علامہ شامیؒ نے فرمایا کہ فرک صرف منی غلیظ یا بس میں کافی ہے، ورنہ غسل ضروری ہوگا، پھر صاحب درمختارؒ نے فرمایا کہ فرک صرف اُس وقت کافی ہوگا جب خروج منی سے پہلے استنجاء بالماء کر لیا ہو، ورنہ غسل ضروری ہوگا، شمس الائمہ خسی نے فرمایا کہ فرک کے معاملہ میں مجھے تردد ہے، کیونکہ خروج منی سے پہلے لامحالہ خروج مذی ہوگا، اور مذی بالاتفاق نجس ہے، جس کے لئے غسل ضروری ہے، لہذا وہ منی مخلوط بالمذی ہو کر کپڑے پر لگ جائے گی، لہذا فرک جائز نہ ہونا چاہیے، لیکن علامہ ابن ہمامؒ نے فرمایا کہ اس میں تردد کی کوئی بات نہیں، کیونکہ مذی کی مقدار اس قدر مغلوب ہوگی کہ قدر درہم سے متجاوز نہ ہوگی، لہذا فرک کافی ہو جائے گا،

امام شافعیؒ طہارت منی پر حدیث باب میں حضرت عائشہؓ کے ان الفاظ سے استدلال کرتے ہیں ”انما کان یکفیه ان یفرکہ باصابعہ دربما فرکتہ من ثوب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم باصابعی“ نیز ان تمام احادیث سے بھی ان کا استدلال ہے جن میں منی کے فرک کا ذکر آیا ہے، کیونکہ اگر منی نجس ہوتی تو فرک کافی نہ ہوتا، بلکہ خون کی طرح غسل ضروری ہوتا وہ فرماتے ہیں کہ فرک بھی نظافت کے لئے ہے، اسی طرح جن روایات میں غسل کا حکم آیا ہے

وہ بھی نظافت پر محمول ہیں، ان کا ایک استدلال حضرت ابن عباسؓ کے ایک اثر سے بھی ہے جسے امام ترمذیؒ نے تعلیقاً ذکر کیا ہے، "قال ابن عباسؓ المنی بمنزلة المخاط فامطه عندك ولو باذخرة" اور دارقطنی میں یہ مرفوعاً اور موقوفاً دونوں طرح مروی ہے، اس میں امام شافعیؒ نے "بمنزلة المخاط" سے طہارت کو ثابت کیا ہے، اور "امطه عندك" کو نظافت پر محمول کیا ہے، استدلال بالقیاس کے طور پر امام شافعیؒ نے "كتاب الام" میں فرمایا "ہم منی کو کس طرح نجس کہتے ہیں جبکہ انبیاء کرام جیسی مقدس اور پاکیزہ شخصیات کی تخلیق اسی سے ہوئی ہے، اور اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کو طہارتین یعنی الماء والطین سے پیدا کیا، لہذا ان کی نسل کی تخلیق بھی شئی طاہرہی سے ہوگی جو منی ہے، حنفیہ کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں،

① صحیح ابن حبان میں حضرت جابر بن سمرةؓ کی روایت ہے "قال سأل رجل النبي صلى الله عليه وسلم أصلي في الثوب الذي آتني فيه أهلي؟ قال نعم إلا أن متري فيه شيئاً فتغسله (موارد الطمان ۳ ص ۸۲) قلت وهذا اصرح شيء على مذاهب الحنفية من المرفوعات،

② ابوداؤد باب الصلوة في الثوب الذي يصيب أهله فيه، کے تحت روایت آئی ہے "عن معارية بن ابی سفیان انه سئل اخته ام جيبه زوج النبي صلى الله عليه وسلم هل كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي في الثوب الذي يجامعها فيه فقالت نعم اذ لم ير فيه أذى"

③ ابوداؤد ہی میں "باب المنی یصیب الثوب" کے تحت حضرت عائشہؓ کی روایت ہے "انہا كانت تغسل المنی من ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم قالت ثم اراه فيه بقعة اوبقعا، اسی طرح مسلم درج ص ۱۲۰ باب حکم المنی کے تحت حضرت عائشہؓ ہی

لہ درودہ الطبرانی ایضاً فی المعجم الکبیر عن ابن عباس مرفوعاً "قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المنی یصیب الثوب قال انما هو بمنزلة المخاط او البراق امطه عندك بخرقه او باذخر (حبشہ طیبہ الرائحة تسقط بها البيوت فوق الخشب) قال لیس فی مجمع الزوائد درج ص ۲۴۹ باب ما جاء فی المنی بعد ذکر ہذا الحدیث "وفیه محمد بن عبید اللہ العزمی و هو مجمع علی ضعفہ" از مرتب عفی عنہ

کی روایت ہر ات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یغسل اُمنى ثم ینخرج الی الصلوٰۃ فی ذلک الثوب وانا انظر الی اثر الغسل فیہ»

④ حنفیہ کا استدلال ان تمام روایات کے مجموعہ سے بھی ہے جن میں منی کے فرک یا غسلِ حط یا سلت کا حکم دیا گیا ہے، اس مجموعہ سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ منی کو کپڑے پر چھوڑنا گوارا نہیں کیا گیا، اگر یہ ناپاک نہ ہوتی تو کہیں نہ کہیں بیانِ جواز کے لئے یہ ثابت ہوتا کہ اُسے کپڑے یا جسم پر چھوڑ دیا گیا، اور شافعیہ کا فرک کو نظافت پر محمول کرنا اس لئے بعید ہے کہ اگر منی طاہر ہوتی تو پورے ذخیرہ احادیث میں کسی نہ کسی جگہ کم از کم بیانِ جواز ہی کے لئے اس کو قولاً یا فعلاً طاہر قرار دیا جاتا، واذلیس فلیس،

⑤ قرآن کریم میں منی کو ماءِ مہین کہا گیا ہے، یہ بھی اس کی نجاست کے لئے مؤید ہے،

⑥ قیاس بھی مسلک حنفیہ ہی کو رائج قرار دیتا ہے، کیونکہ بول، نذی، ودی سب باتفاق نجس ہیں، حالانکہ اُن کے خروج سے صرف وضو واجب ہوتا ہے تو منی بطریقِ اولیٰ نجس ہونی چاہیو کیونکہ اس سے غسل واجب ہوتا ہے،

جہاں تک احادیثِ فرک سے امام شافعیؒ کے استدلال کا تعلق ہے ان کا امام طحاویؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ فرک صرف ثیاب النوم میں ثابت ہے، ثیابِ صلوٰۃ میں نہیں، والغسل قناروی فی ثیاب الصلوٰۃ (بذل المجہود، ج ۱ ص ۲۱۸) لیکن امام طحاویؒ کا یہ جواب کمزور ہے، چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری (ج ۱ ص ۲۶۵) میں اس کی تردید کرتے ہوئے فرمایا کہ مسلم (ج ۱ ص ۱۴۰ باب حکم المنی) میں ایک حدیث کے تحت حضرت عائشہؓ کے یہ الفاظ منقول ہیں "لقد رأیتُ افرکہ من ثوب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرکاً فیصلی فیہ، پھر فرماتے ہیں "واصح منه دایۃ ابن خزیمة انہا کانت تحکم من ثوبہ صلی اللہ علیہ وسلم وهو یصلی"۔

احقر عرض کرتا ہے کہ..... ابن خزیمةؒ نے یہ حدیث حسن بن

محمد نا اسحق یعنی الانزرق نا محمد بن قیس عن مجاہد بن جابر بن دثار عن عائشہ کے طریق سے نقل کی ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں: "انہا کانت تحت اُمنى من ثوب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وهو یصلی"، (صحیح ابن خزیمة ج ۱ ص ۱۴۰ حدیث ۲۹)

بہر حال ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ فرکِ ثیابِ صلوٰۃ میں بھی کہا گیا ہے، لہذا صحیح جواب یہ ہے کہ اشیاءِ نجسہ کی تطہیر کے طریقے مختلف ہوتے ہیں، بعض جگہ تطہیر کے لئے غسل ضروری

ہوتا ہے، بعض جگہ نہیں، چنانچہ روئی کو پاک کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اُسے دھن دیا جائے، اسی طرح زمین ٹیس سے پاک ہو جاتی ہے، بالکل اسی طرح منی سے طہارت حاصل کرنے کا ایک طریقہ یہ ہے کہ فرک کر دیا جائے بشرطیکہ وہ خشک ہو گئی ہو، اس کی دلیل سنن دارقطنی، شرح معانی الآثار اور صحیح ابوعوانہ میں حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے: "قالت كنت افرق المني من ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا كان يابساً واغسله اذا كان رطباً" (سنن دارقطنی مع التعلیق المغنی ج ۱ ص ۱۲۵ واثار السنن ج ۱ ص ۱۵)۔ اس کی سند صحیح ہے کیونکہ یہ صحیح ابوعوانہ میں بھی مروی ہے اور اس میں شرائط مسلم کا التزام کیا گیا ہے،

جہاں تک حضرت ابن عباسؓ کے اثر سے استدلال کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قول دارقطنی میں مرفوعاً اور موقوفاً دونوں طرح مروی ہے، محدثین نے رفع کی تضعیف کی ہے اور وقف کو صحیح قرار دیا ہے، چنانچہ امام دارقطنی اس کو مرفوعاً تخریج کرنے کے بعد فرماتے ہیں، "لم يرفعه غير اسحق" (نراق عن شريك) اور شریک ضعیف ہیں، اور ثقافت کی مخالفت کر رہے ہیں، پھر خود شریک اے محمد بن عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ سے روایت کر رہے ہیں دھوسئی الحفظ کما نبتہ علیہ الدارقطنی والحافظ فی التقریب (ملاحظہ من اثار السنن، ص ۱۲، و سنن الدارقطنی ج ۱ ص ۱۲۳)۔ اور طریق موقوف کا جواب یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ ہی کا ایک دوسرا قول مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۸۲) میں سند صحیح کے ساتھ مروی ہے "حدثنا ابو بكر قال حدثنا ابو الاحوص عن سماك عن عكرمة عن ابن عباس قال اذا اجنب الرجل في ثوبه فرأى فيه اشراً فليغسله وان لم يجد فيه اشراً فليمنضحه" (ومثله في مصنف عبد الرزاق ج ۱ ص ۳۷۲)۔ اس سے معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک منی نجس ہے، اس تعارض کو رفع کرنے کے لئے ضروری ہے کہ "المسني بمنزلة المخاط" والے جملہ میں تاویل کی جائے، چنانچہ بعض حضرات نے یہ تاویل کی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کا منشاء منی کی طہارت بیان کرنا نہیں بلکہ وجہ مشبہ لزوجت ہے بعض نے کہا کہ وجہ مشبہ استقذار ہے، بعض نے ازالہ التہما بسہولة کو وجہ مشبہ قرار دیا ہے، اور بعض نے یہ تاویل کی ہے کہ یہاں منی سے مراد قلیل ہے جو قدر درہم سے کم ہو، لیکن زیادہ صحیح بات یہ ... معلوم ہوتی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کا منشاء یہ بیان کرنا ہے کہ منی کو فرک کے ذریعہ دور کیا جاتا ہے، جیسا کہ مخاط اگر غلیظ ہو اور خشک ہو جائے تو وہ فرک سے دور ہو جاتا ہے، اس لئے ابن عباسؓ

نے فرمایا "فامطه عنك ولو باذخرة"

علاوہ ازیں حضرت ابن عباسؓ کے اس ایک اثر کے مقابلہ میں دوسرے صحابہ کرامؓ کے آثار موجود ہیں جن میں غسل کا حکم دیا گیا ہے، چنانچہ حضرت ابو ہریرہؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت انسؓ وغیرہم سے اس قسم کے آثار منقول ہیں، اور اس بارے میں سب سے زیادہ صریح اثر حضرت عمرؓ بن الخطاب کا ہے جو مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۸۵) میں مروی ہے، "عن خالد بن ابی عزة قال سئل رجل عن عمر بن الخطاب فقال اني احتلت على طنفسة فقال ان كان رطبا فاغسله وان كان يابسا فاحككه وان خفي عليك فارششه"

امام شافعیؒ کا تیسرا استدلال قیاسی تھا، کہ منی سے چونکہ انبیاء کرام جیسی مقدس ہستیوں کی تخلیق ہوئی ہی، اس لئے وہ ناپاک نہیں ہو سکتی، لیکن یہ استدلال ان کی شان سے بعید اور بدیہی البطلان ہے، کیونکہ یہ امر طے شدہ ہے اور اجماعی ہے کہ انقلاب ماہیت سے شے نجس طاہر ہو جاتی ہے، لہذا منی جب منقلب الی اللحم ثم الی الجنین ہو گئی تو قلب ماہیت کی وجہ سے اس میں طہارت آگئی، اگر انقلاب ماہیت کے بعد کسی شے کی طہارت یا نجاست پر اثر نہیں پڑتا، تو بھی منی متولد من الدم ہے، اور دم بالاتفاق نجس ہے، اس لحاظ سے بھی منی نجس ہونی چاہئے درہ خون کو بھی طاہر کہا جائے، کیونکہ منی اسی سے بنتی ہے، اور جب اس کا کوئی قائل نہیں تو نجس ہونے کی صورت میں دم انبیاء کرام کی اصل قرار پاتا ہے، "فما هو جوابکم فہو جوابنا" علاوہ ازیں منی سے جس طرح انبیاء کرام کی تخلیق ہوئی ہے اسی طرح کفار اور کلاب و خازیر کی بھی تخلیق اسی سے ہوئی ہے، اگر پہلے قیاس کے تقاضے سے منی کو پاک مانا جائے تو اس دوسرے قیاس کی بناء پر اسے نجس ماننا چاہئے، بہر حال ان قیاسات کے بارے میں ہمارے فقہاء نے فرمایا کہ یہ وزنی نہیں، بلکہ خود محققین شوافع اسے پسند نہیں کرتے، چنانچہ علامہ نووی شافعیؒ نے شرح المہذب (ج ۲ ص ۵۵۴) میں اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھا ہے "وذكر اصحابنا ائمة ومنا سبب كثيرة غير طائفة ولا نرتضيها ولا نقنع الاستدلال بها ولا نسمح بتضييع الوقت في كتابهما الخ" واللہ اعلم

پچھلے تفصیل سے معلوم ہوا کہ حنفیہ کے نزدیک منی یا بس کے لئے فرک بھی ایک قسم کا طریقہ تطہیر ہے، لیکن یہاں یہ واضح رہے کہ فرک منی کا جواز اس زمانہ سے متعلق تھا جبکہ منی غلیظ ہوتی تھی، لیکن جب سے رقت منی کا شیوع ہوا ہے اس وقت سے حنفیہ نے یہ فتویٰ دیا کہ

کراہ ہر حال میں غسل ضروری ہے،

جواز فرک منی میں مذکورہ تفصیل ثوب سے متعلق ہے، لیکن اگر بدن پر منی خشک ہو جائے تو اس میں اخفات کا اختلاف رہا ہے، صاحب ہدایہ نے دو قول نقل کئے ہیں، پہلا قول جواز کا ہے، اور اسی کو صاحب درمختار نے اختیار کیا ہے، دوسرا قول عدم جواز کا ہے، کیونکہ روایات میں مسئلہ فرک میں صرف ثوب کا ذکر ہے، نیز حرابت بدن جاذب ہوتی ہے جس کی وجہ سے منی کی غلظت فوت ہو جاتی ہے، اس لئے وہاں غسل ہی سے طہارت ہو سکتی گی، علامہ شامیؒ نے اسی کو پسند کیا ہے، اور ہمارے مشائخ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے، یہ تفصیل بھی اسی صورت میں ہے جبکہ منی غلیظ ہو، ورنہ رقت منی کے شیوع کے بعد غسل کے ضروری ہونے میں کوئی کلام نہیں، واللہ اعلم،

بَابُ فِي الْجَنْبِ يَنَامُ قَبْلَ أَنْ يَغْتَسِلَ

اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ جنبی کے لئے سونے سے قبل غسل واجب نہیں اور بغیر غسل کے سو جانا جائز ہے، البتہ وضو کے بارے میں اختلاف ہے، دائود ظاہریؒ اور ابن حبیب مالکیؒ کا مسلک یہ ہے کہ وضو قبل النوم واجب ہے، ان کا استدلال صحیح بخاری اور مسلم کی معروف روایت سے ہے، عن عبد الله بن عمرو انه قال ذكر عمر بن الخطاب لرسول الله صلى الله عليه وسلم انه تصيبه الجنابة من الليل فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم توضأ واغسل ذكرك ثم نعم (لفظة للبغاري) اس میں صیغہ امر استعمال ہوا ہے جو وجوب کے لئے ہے، نیز ان کی ایک دلیل لکھنے باب میں حضرت عمرؓ کی حدیث ہے، ”انته سأل النبي صلى الله عليه وسلم اينما احدا ناوهو جنب؟ قال نعم اذا توضأ“

سعید بن المسیبؒ، سفیان ثوریؒ، امام ابو یوسفؒ اور حسن بن حی کے نزدیک جنب کے لئے وضو قبل النوم مباح ہے، یعنی اس کا کرنا اور نہ کرنا دونوں برابر ہیں، ان کی دلیل حضرت عائشہؓ کی حدیث باب ہے ”قالت كان النبي صلى الله عليه وسلم ينام وهو جنب ولا يمسه ماء“ اس حدیث میں ”ماء“ نکرہ تحت النفس ہے جو وضو اور غسل دونوں کو شامل ہے، لہذا وضو کی اباحت ثابت ہو جائے گی،

ائمہ اربعہ اور جمہور فقہاء کے نزدیک جنبی کے لئے وضو قبل النوم مستحب ہی، کیونکہ حضرت عمرؓ کی جس حدیث سے داؤد ظاہریؒ نے استدلال کیا ہے، وہ صحیح ابن خزمیہ (ج ۱ ص ۱۰۶ رقم الحدیث ۲۱۱) اور صحیح ابن حبان میں حضرت ابن عمرؓ سے اس طرح مروی ہے، "عن ابن عمرؓ انہ سأل النبی صلی اللہ علیہ وسلم اینما أحدنا وهو جنب قال نعم ويتوضأ ان شاء (اسناد صحیح) اس سے معلوم ہوا کہ جہاں وضو کا حکم آیا ہے وہ استحباب کے لئے ہے، یہ حدیث جہاں جمہور کے مسئلہ کی دلیل ہو وہاں ظاہر کے استدلال کا جواب بھی ہے، پھر استحباب وضو پر جمہور کا استدلال باب ہذا کی دوسری حدیث سے بھی ہے، "عن عائشہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ کان يتوضأ قبل ان ینام" امام ابو یوسفؒ وغیرہ کے استدلال کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ روایت باب میں "ولا یمس ماء" کا جملہ صرف ابو اسحق نے روایت کیا ہے، ابراہیم نخعی، شعبہ اور سفیان ثوری، جیسے جلیل القدر محدثین یہ جملہ روایت نہیں کرتے، اسی لئے محدثین نے اسے ابو اسحق کا وہم قرار دیا ہے، اور امام ترمذیؒ فرماتے ہیں "ویرون ان هذا غلط من ابی اسحق" امام ابو داؤدؒ نے بھی اسے وہم قرار دیا ہے، اور یزید بن ہارون نے خطا فرمایا ہے، امام احمدؒ نے اس طریق کی روایت کو ناجائز قرار دیا حتیٰ کہ ابن المظاہر نے فرمایا "اجمع المحدثون علی خطأ ابی اسحق" امام مسلمؒ نے بھی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی اس روایت کی تخریج کی لیکن "ولا یمس ماء" کا لفظ ذکر نہیں کیا، بلکہ اپنی کتاب التیمیہ میں اس کو غلط قرار دیا، ان کے مقابلہ میں محدثین کی ایک جماعت نے اس زیادتی کو صحیح قرار دیا ہے، چنانچہ امام بیہقیؒ اس کے دونوں طرق کو صحیح قرار دیتے ہیں، دارقطنیؒ نے بھی اس زیادتی کو صحیح کہا ہے، امام نوویؒ نے بھی ابو الولید اور ابو العباس بن سرج سے یہی روایت کیا ہے، اور اس زیادتی کی تحسین کی ہے، نیز امام محمدؒ نے مؤطا میں بسند ابی حنیفہ اس روایت کی تخریج کی ہے، اس میں بھی "ولا یمس ماء" کے الفاظ موجود ہیں، اور علم اصول حدیث کے قواعد کا تقاضا بھی یہی ہے کہ اس زیادتی کو صحیح مانا جائے، کیونکہ ابو اسحق ثقہ راوی ہیں اور زیادۃ الثقة مقبولۃ" اسی لئے ہمارے مشائخ کا رجحان بھی اس زیادتی کی تصحیح کی طرف ہے، امام بیہقیؒ نے اس زیادتی کی تصحیح کے بعد فرمایا کہ "لا یمس ماء" میں نفی غسل مراد ہے نہ کہ نفی وضو، لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس تکلف کی ضرورت نہیں، اس لئے کہ ہمارا دعویٰ وضو

قبل النوم کے استحباب کا ہے، اور استحباب و سنیت احیاناً ترک سے ثابت ہوتے ہیں، ابو اسحق کی یہ روایت اسی ترک کو ثابت کر رہی ہے، اس روایت کے علاوہ کوئی روایت ایسی نہیں جو ترک و وضو پر دلالت کرتی ہو، یہ روایت ہمارے نہیں قائلین وجوب کے خلاف حجت ہے، استحباب وضو کے قول پر حضرت علیؓ کی روایت سے اعتراض وارد ہوتا ہے، جو ابو داؤد نسائی، اور صحیح ابن حبان میں مروی ہے، "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا تدخل الملائكة بیتاً فیہ صورة ولا کلب ولا جنب" اسی طرح معجم طبرانی کبیر میں میمونہ بنت سعد کی روایت ہے، "قالت قلت یا رسول اللہ هل یأکل أحدنا وهو جنب قال لا یأکل حتی یتوضأ قلت یا رسول اللہ هل یوقد العنبر الا ان یوقد وهو جنب حتی یتوضأ فانی اخشی ان یتوفی فلا یحضرة جبرئیل علیہ السلام،

ان روایات کا تقاضا یہ ہے کہ وضو واجب ہونا چاہئے، اس کا جواب یہ ہے کہ ملائکہ ملائکہ رحمت مراد ہیں نہ کہ حفظہ، کیونکہ حفظہ کسی وقت جدا نہیں ہوتے، جیسا کہ خطاب نے تصریح کی ہے، اور عدم دخول ملائکہ رحمت سے وجوب ثابت نہیں ہوتا، غایت مافی الباب استحباب و استحسان ثابت ہوتا ہے، اور یہی مقصود ہے، علامہ نوویؒ نے روایات میں اسی طرح تطبیق دی ہے،

پھر اس میں اختلاف ہے کہ اس وضو سے کونسا وضو مراد ہے، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کے نزدیک وضو کا مکمل مراد نہیں، بلکہ غسل بعض الاعضاء مراد ہے، کیونکہ طحاویؒ وغیرہ میں حضرت ابن عمرؓ کا فعل مروی ہے، انھوں نے حالت جنابت میں وضو قبل النوم کیا، اور غسل رجلین کو ترک کر دیا، نیز وضو بر صلوٰۃ مزیل جنابت بھی نہیں، اس لئے التفتار ببعض الاعضاء صحیح ہوگا، جمہور کے نزدیک وضو بر صلوٰۃ مراد ہے، کیونکہ صحیح مسلم (ج ۱، ص ۱۲۴) میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے "کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا کان جنباً و اراد

لہ (ج ۲ ص ۵۲) کتاب اللباس، باب فی الصور ۱۲

لہ قال البیہقی فی المحج الزوائد (ج ۱ ص ۵۲) باب فیمن اراد النوم والاکل والشرب وهو جنب (.....) وفيه عثمان بن عبد الرحمن عن عبد الحمید بن یزید و عثمان بن عبد الرحمن هو الحرانی الطراقی ثقة یحییٰ بن معین وقال ابو حاتم صدوق وقال ابو عروبة الحرانی وابن عدی لاباس به یروی عن مجہول وقال البخاری داود احمد الحاکم یروی عن قوم ضعات وقال ابو حاتم لیسہ بقیۃ فی روایتہ عن لضعفار۔

لہ (ج ۱ ص ۶۳) باب الجنب یرید النوم والاکل والشرب او الجماع ۱۲

ان یأکل أویناً تَوَضَّأَ وَضُوءَهُ لِلصَّلَاةِ“ نیز سنن دارقطنی (ج ۱۲) باب الجنب اذا اراد ان ینام الخ معجم طبرانی کبیر اور المنشی (ج ۱ ص ۲۰۸) وغیرہ میں حضرت عائشہؓ کی روایات مروی ہیں، جن میں ”تَوَضَّأَ وَضُوءَهُ لِلصَّلَاةِ“ کی تصریح موجود ہے، نیز وضو بر صلوٰۃ اگرچہ مزیل جنابت نہیں لیکن ان افعال میں کہ جن میں طہارت شرط نہیں مفید ضرور ہے اس کی دلیل امر شارع ہی

بَابُ مَا جَاءَ فِي مُصَافَحَةِ الْجَنْبِ

مقصود باب یہ ہے کہ جنابت نجاست حکمیہ ہے جس کا ظاہر بدن پر ظہور نہیں ہوتا یہی حکم حالتہ اور نفساء کا بھی ہے، علامہ نوویؒ نے فرمایا ”واجبعت الأمة على ان اعضاء الجنب والحائض والنفساء وعرقهم وسورهم طاهر“ صاحب بحر نے فرمایا یہی حکم غسل میت کا بھی ہے، البتہ امام محمدؒ سے مبسوط میں اس کی نجاست مروی ہے، لیکن درحقیقت یہ اُس صورت پر محمول ہے جبکہ بطن میت سے شی نجس خارج ہوئی ہو، اور عموماً ایسا ہوتا ہے، اسی وجہ سے وہ غسل بھی نجس ہو جائے گا، ورنہ فی نفسہ ظاہر غیر طہور ہے، صاحب بحر نے فرمایا کہ میت کافر کا غسل بھی اسی حکم میں ہے، جبکہ امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت اُس کے نجس ہونے کی ہے، یہ بھی اس پر محمول ہے کہ عموماً بدن کافر نجاست حقیقیہ سے ملوث ہوتا ہے، جس کی وجہ سے وہ غسل نجس ہو جائے گا، ورنہ فی نفسہ طہور ہے، واللہ اعلم،

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْمَرْأَةِ تَرَى فِي الْمَنَامِ مِثْلَ مَا يَرَى الرَّجُلُ

نعم اذا هي رأت الماء، یہ مسئلہ باب فیمن یتقیظ ویزلی بطلاً میں گزر چکا ہے لیکن وہاں ضمناً تھا، اور یہاں امام ترمذیؒ نے قصداً بیان کیا ہے، اس پر اتفاق ہے کہ عورت پر خروج ماہ بشفوۃ سے غسل واجب ہوتا ہے، صرف ابراہیم نخعیؒ سے مروی ہے کہ اُن کے نزدیک واجب نہیں ہوتا، ابن المنذرؒ نے فرمایا کہ اگر یہ نسبت صحیح ہے تو اس کے خلاف اُم سلمہ کی روایت باب حجت ہے، ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ امام نخعیؒ کا قول اس پر محمول ہے کہ خروج الماء الی الفرج الخ حاج نہ ہوا ہو بلکہ صرف لذت کا احساس ہوا ہو، چنانچہ صاحب درمختار نے فرمایا کہ اگر نزول ماہ کا احساس ہوا، لیکن فرج خارج تک وہ نہیں پہنچا، تو اس وقت بعض احناف کے نزدیک غسل واجب ہو گیا، لیکن مختار یہ ہے کہ واجب نہیں ہوا، کیونکہ حق مرآۃ میں وجوب

غسل کا مدار خروج الماء الی الفرج الخاج ہے،

حدیث باب اور بعض دوسری اسوابت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ عورت میں بھی مادہ منویہ موجود ہوتا ہے، جس کا خروج بھی ہوتا ہے لیکن قدیم و جدید اطباء کی ایک بڑی جماعت اس بات کی قائل ہے کہ عورت میں منی بالکل نہیں ہوتی، اور اس کے لحاظ سے انزال کا مطلب محض استکمال لذت ہے، البتہ اطباء اس بات کا اقرار کرتے ہیں کہ عورت میں ایک خاص قسم کی رطوبت ہوتی ہے ان میں بظاہر تعارض محسوس ہوتا ہے، لیکن درحقیقت کوئی تعارض نہیں، حقیقت یہ ہے کہ عورت کی بھی منی ہوتی ہے، البتہ وہ باہر نہیں نکلتی، بلکہ عموماً اس کا انزال رحم ہی کے اندر ہوتا ہے، البتہ بعض غیر معمولی صورتوں میں یہ انزال باہر کی جانب بھی ہو جاتا ہے، حدیث باب میں اسی غیر معمولی صورت کو بیان کیا گیا ہے، اور اطباء نے جو نفی کی ہے اس سے مراد یہ ہے کہ منی مرآۃ مثل منی رجل نہیں ہوتی، یہ تحقیق شیخ ابو علی سینا کے قول سے مؤید ہے، جنہوں نے تصریح کی ہے کہ عورت میں منی نہ ہونے کا یہ مطلب ہے کہ اس کا خروج باہر کی جانب نہیں ہوتا، ورنہ جہاں تک اس کے وجود کا معاملہ ہے اس میں شبہ نہیں ہے، کیونکہ میں نے خود عورت کے مستنقر میں منی دیکھی کہ

قالت ام سلمۃ، اس روایت میں اس قول کا قائل حضرت ام سلمہؓ کو قرار دیا گیا کہ جبکہ مؤطا کی روایت میں حضرت عائشہؓ کو قرار دیا گیا ہے، قاضی عیاضؒ اور حافظ ابن حجرؒ وغیرہ نے اس تعارض کو اس طرح رفع کیا کہ اس وقت حضرت عائشہؓ اور حضرت ام سلمہؓ دونوں موجود تھیں، اور دونوں نے یہ بات کہی تھی ”فذکر کل راو مالہ یدکرہ الآخر“

قلت اما فضحت النساء یا ام سلیم مطلب یہ ہے کہ تم نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک ایسی بات پوچھی جو عورتوں کی کثرت شہوت پر دل ہے، اس لئے تم نے عورتوں کو رسوا کر دیا، ”والکتمان فی ذلک من عادة النساء“

اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ ”بافہم ینتیقظ ویزی بلا میں گزرا ہے، کہ خود حضرت ام سلمہؓ ہی نے آپ سے یہ سوال کیا تھا تو پھر حضرت ام سلیمؓ پر اعتراض کا کیا جواز ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ کی وہ روایت جس میں حضرت ام سلمہؓ کو اس سوال کا سائل قرار دیا گیا ہے عبداللہ بن عمرؓ کی وجہ سے ضعیف ہے، چنانچہ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں ”وعبد اللہ ضعفہ یحییٰ بن سعید من قبل حفظہ فی الحدیث، لہذا اس بات کا قوی امکان ہے کہ وہاں پر بھی اصل سائلہ ام سلیمؓ ہوں جن کا نام ضعیف

راوی کو یاد نہ رہا، اور اس نے اُمّ سلمہؓ کا نام ذکر کر دیا، اس کی تائید اس لئے بھی ہوتی ہے کہ اُمّ سلمہؓ اور اُمّ سلیمؓ متشابہ اسماء ہیں جس میں ضعیف راوی کے لئے وہم کا قوی امکان موجود ہے واللہ اعلم

بَابُ التَّيَمُّمِ لِلْجُنُبِ إِذَا لَمْ يَجِدِ الْمَاءَ

وَأَنَّ لَمْ يَجِدِ الْمَاءَ عَشْرَ سَنِينَ، یہ جملہ ترجمۃ الباب کا موضع استدلال ہے، کیونکہ دنل سال تک تیمم کو کافی قرار دینے کا واضح مطلب یہ ہے کہ جنابت سے بھی تیمم جائز ہے، چنانچہ جس طرح جواز تیمم من الحدیث الاصح میں اجماع امت ہے، اسی طرح جواز تیمم من الحدیث الاکبر پر بھی علماء و فقہاء کا اتفاق ہے، البتہ قرن اول میں اس کے بارے میں قدرے اختلاف تھا، کہ حضرت عمرؓ اور ابن مسعودؓ سے جنبی کے لئے عدم جواز کا قول مروی تھا، جیسا کہ بخاریؒ کی بعض روایات سے مفہوم ہوتا ہے، لیکن بخاریؒ غیرہ کی روایت ہی سے ان دونوں کا رجوع ثابت ہے، حضرت عمرؓ نے حضرت عمارؓ کے استفسار پر جواب دیا: ”ذو لیک ما قولت“ فقہاء نے اس جملہ کو رجوع قرار دیا ہے، اسی طرح امام ترمذیؒ نے فرمایا ”ویروی عن ابن مسعودؓ انه کان لا یرى التیمم للجنب وان لم یجد الماء“ ویروی عنه انه رجع عن قوله فقال یمتم اذا لم یجد الماء“ اسی طرح صاحب بدائع نے ضحاک سے نقل کیا ہے کہ ”ان ابن مسعود رجع عن قوله“ نیز بخاریؒ میں حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ اگر ہم جنبی کو اجازت تیمم دیدیں تو وہ معمولی سردی میں بھی غسل سے اجتناب کرے گا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک عارض کی وجہ سے جواز کا اعلان نہ فرماتے تھے اگرچہ جواز کے وہ بھی قائل تھے بلکہ بعد میں تو اجازت بھی دینے لگے کہ ”تیمم اذا لم یجد الماء“ لہذا اب یہ مسئلہ اجماعی ہو گیا،

بَابُ فِي الْمُسْتَحَاضَةِ

حیض اور استحاضہ کے مسائل فقہ اور حدیث کے مشکل اور پیچیدہ ترین مسائل میں سے

۱۵ (ج ۱ ص ۵۰) ۱۵ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۱۱) باب التیمم ۱۲ ۱۵ (ج ۱ ص ۵۰) باب اذا خان الجنب علی نفسه المرض او الموت الخ ۱۲ ۱۵ عن حکیم بن معاویہ عن عمہ قال قلت یا رسول اللہ انی اغتصب الشہر عن الماء ومعی اہل فاصیب منہم قال نعم قلت یا رسول اللہ انی اغتصب شہرا قال دان غبت ثلاث سنین رواہ الطبرانی فی الکبیر واسنادہ حسن (مجمع الزوائد ج ۱ ص ۲۶۳ فی آخر باب التیمم)۔

ہیں، اسی لئے ہر دور کے اہل علم نے اُن کو حل کرنے کی کوشش کی ہے اور اس پر مفصل کتابیں لکھی ہیں، صاحب بحر نے فرمایا کہ امام محمدؒ نے خاص انہی دو مسائل پر دو سو صفحات کا ایک رسالہ تصنیف کیا تھا، جو غالباً اپنے موضوع پر سب سے پہلا رسالہ ہے، امام طحاویؒ نے پانچ سو صفحات پر مشتمل ایک رسالہ لکھا، ابن حجرؒ نے بھی اس موضوع پر ایک رسالہ تالیف کیا، علامہ نوویؒ نے فرمایا کہ ایک رسالہ علامہ دارمی شافعیؒ نے تصنیف کیا جو اس موضوع پر بہترین ہے اور پانچ سو صفحات پر مشتمل ہے، خود علامہ نوویؒ نے ”مہذب“ کی شرح کرتے ہوئے مسائل حیض و استحاضہ لکھنے شروع کئے تو ایک ضخیم جلد ہو گئی، پھر انھوں نے خود اس کی تلخیص کی جو موجودہ ”شرح المہذب“ کے دو سو صفحات میں آئی ہے، حنفیہ میں سے اس موضوع پر سب سے زیادہ مفصل بحث علامہ ابن نجیمؒ صاحب بحر الرائق نے کی ہے، علامہ نوویؒ اور صاحب بحر الرائق نے اپنے زمانہ میں قلت علم اور شیوعہ جہل کی شکایت کی ہے اور فرمایا ہے کہ ان مسائل پر جس قدر توجہ ہونی چاہئے تھی وہ اب ممکن نہیں رہی،

مستحاضہ کی بحث میں متعدد مسائل اور مباحث ہیں جو احادیث کی شرح کے ذیل میں انشاء اللہ بیان کئے جائیں گے،

جاءت فاطمة بنت ابی حبیش "حافظ ابن حجر اور علامہ عینیؒ نے فرمایا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں جن عورتوں کے مستحاضہ ہونے کا ذکر روایات میں آیا، وہ کل گیارہ ہیں

① فاطمہ بنت ابی حبیش ② أم المؤمنین حضرت زینبؓ ③ أم المؤمنین حضرت سودہ بنت زمعہ ④ زینب بنت جحش ⑤ حمہ بنت جحش زوجہ ابوطلمحہ ⑥ أم حبیبہ بنت جحش زوجہ عبد الرحمن بن عوف ⑦ اسماء اخت میمونہ (لامہا) ⑧ زینب بنت ابی سلمہ ⑨ اسماء بنت الحارثیہ ⑩ بادیہ بنت غیلان الثقفیہ ⑪ سہلہ بنت سہیل (ملخص ما فی عمدة القاری للعینی ج ۲ ص ۱۰۵ وفتح الباری للحافظ ج ۱ ص ۲۸۲)

انی امرأة استحاض، لفظ حیض در حقیقت حاض حیض سے نکلا ہے، جس کے معنی بہنے کے ہیں، کہا جاتا ہے "حاض الوادی اذا جرى وصال" اصطلاح فقہ میں حیض کی تعریف یہ ہے "دم ينفضه رحم امرأة بالغة من غير داء" استحاضہ حیض ہی سے باب استفعال ہے، اور باب استفعال میں آنے کے بعد اس میں مبالغہ کی خاصیت پیدا ہو گئی، باب استفعال کی ایک خاصیت انقلاب ماہیت بھی ہوتی ہے، جیسے استنوق الجمل

میں، یہ خاصیت بھی یہاں ملحوظ ہو سکتی ہے کہ حیض کی ماہیت بدل گئی، اور وہ استحاضہ ہو گیا، صاحب بحر نے فرمایا ”ھودم یسئل من العاذل من امرأۃ لداۃ بہا“ (والعاذل عرق خارج الرحم عند فمہ) یہ بات ملحوظ رہے کہ عاذل اس عرق کا طبی نام نہیں، بلکہ چونکہ اس کے خروج دم سبب عذل و ملامت ہے، اس لئے اسے عاذل کہتے ہیں،

انما ذلک عرق ولیست بالحيضۃ“ اور بعض دوسری روایات میں یہ الفاظ آئے ہیں ”انما ھو عرق“ ان الفاظ کا ظاہری مطلب یہ ہے کہ یہ خون حیض کی طرح رحم سے نہیں آتا بلکہ ایک رگ کے پھٹ جانے کی وجہ سے آتا ہے جو خارج رحم میں ہوتی ہے جسے عاذل کہا جاتا ہے لیکن اس پر ایک قوی اشکال ہوتا ہے کہ قدیم و جدید اطباء اس بات پر تقریباً متفق ہیں کہ دم حیض اور دم استحاضہ میں مخرج کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہوتا، بلکہ دونوں کا مخرج قعر رحم ہی ہے فرق صرف مدت کا ہے کہ مدت کے اندر آنے والا خون حیض اور مدت کے بعد آنے والا خون استحاضہ کہلاتا ہے، حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے بھی ”مصنف شرح موطا“ میں یہی خیال ظاہر کیا ہے، اس کے اس کے برخلاف حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ دونوں کے مخرج میں بھی فرق ہے،

اس اعتراض کا سبب اچھا جواب حضرت بنوریؒ نے معارف السنن (ج ۱ ص ۴۰۹) میں دیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں اختصار ہے، اس کی پوری تفصیل مسند احمد کی ایک اور روایت میں آئی ہے، جس میں ارشاد ہے ”فانما ذلک رکضۃ من الشیطن او عرق انقطع اوداء عرض لہا“، اس سے معلوم ہوا کہ استحاضہ کے اسباب مختلف ہوتے ہیں، بعض اوقات کوئی رگ پھٹ جاتی ہے، اس وقت استحاضہ کا مخرج خارج رحم بھی ہو سکتا ہے، اور بعض مرتبہ کسی بیماری کے سبب قعر رحم ہی سے خون کا اخراج معمول سے زیادہ ہو جاتا ہے، لہذا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا منشاء حدیث باب میں یہ نہیں ہے کہ استحاضہ صرف القطار عرق ہی سے ہوتا ہے، بلکہ یہاں آپ نے اس کے اسباب میں سے صرف ایک سبب بیان فرمایا ہے، بہر حال اطباء کا قول ”دواء عرض“ کی وضاحت ہے، اور فقہاء کا یہ کہنا کہ استحاضہ خارج رحم سے آتا ہے ”عرق انقطع“ کی تشریح ہے، رہا ”رکضۃ من الشیطن“ سو وہ درحقیقت ایک استعارہ ہے، اور اس کا منشاء یہ ہے کہ استحاضہ کے ذریعہ شیطانی تلبیسات کا ایک دروازہ کھل جاتا ہے، اور عورت کے لئے اپنی نماز اور طہارت کے مسائل سمجھنا اور ان پر عمل کرنا مشکل ہو جاتا ہے،

فاذا اقلبت الحيضة فدعى الصلوة، یعنی جب ایام حیض شروع ہو جائیں تو نماز روزہ چھوڑ دے، اور جب وہ ایام ختم ہو جائیں تو غسل کر کے نماز شروع کرے، حضرت فاطمہ بنت ابی حبیشؓ چونکہ معتادہ تھیں، اس لئے آپ نے یہاں معتادہ ہی کا حکم بیان فرمایا،

مسائل حیض دستحاظہ سمجھنے کے لئے چند بنیادی مسائل کو سمجھنا ضروری ہے،

مسئلہ اولیٰ:- اقل مدت حیض میں اختلاف ہے، ابن المنذر نے فرمایا کہ فقہاء کی ایک جماعت کے نزدیک حیض کی اقل مدت کی کوئی تحدید نہیں، بلکہ قطرہ واحدہ اور سیلان دفعہ واحدہ بھی حیض ہے، یہی مسلک ہی امام مالکؒ کا، جمہور کے نزدیک اقل مدت حیض مقرر ہے، پھر اس کی تحدید میں بھی اختلاف ہے، امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک اقل مدت "یومٌ وليلةٌ" ہے، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک "یومان واکثر الیوم الثالث" اور طوفین کے نزدیک "ثلاثة ایام ولیالیہا" اقل مدت ہے،

مسئلہ ثانیہ:- اکثر مدت حیض میں بھی اختلاف ہے، احناف کے نزدیک "عشرہ ایام ولیالیہا" امام شافعیؒ کے نزدیک "خمسة عشر یومًا" امام مالکؒ کے نزدیک "سبعة عشر یومًا" ہے، اور امام احمدؒ کی "مثل المذاهب الثلاثة" تین روایتیں ہیں، خرقی نے پندرہ دن کی اور ابن قدامہ نے دس دن کی روایت کو ترجیح دی ہے،

مسئلہ ثالثہ:- اقل مدت طہر میں بھی اختلاف ہے، علامہ نوویؒ نے فرمایا کہ بعض علماء کے نزدیک اس میں کوئی تحدید نہیں، یہی ایک روایت ہی امام مالکؒ کی، ان کی دوسری روایت پانچ یوم کی، تیسری دس یوم کی اور چوتھی پندرہ یوم کی ہے، امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اقل مدت طہر پندرہ یوم ہے، یہی ایک روایت ہی امام احمدؒ کی، ان کی دوسری روایت تیرہ یوم کی ہے، جسے ابن قدامہ نے اختیار کیا ہے، بہر حال جمہور کے نزدیک اقل مدت طہر پندرہ دن ہی ہے، علامہ نوویؒ نے فرمایا اکثر مدت طہر میں عدم تحدید پر اجماع ہے،

علامہ ابن رشد، ابن قدامہ اور علامہ نوویؒ نے لکھا ہے کہ مدت حیض و طہر کے بارے میں یہ اختلاف اس بناء پر ہے کہ روایات میں اس بارے میں کوئی صراحت موجود نہیں ہے، اس لئے فقہاء نے اپنے اپنے ماحول کے تجربہ، مشاہدہ اور عرف کے پیش نظر یہ مدتیں مقرر کی ہیں، علامہ زیلعیؒ نے فرمایا کہ مدت حیض و طہر میں حنفیہ کا استدلال حضرت عائشہؓ، معاذ بن جبلؓ، حضرت انسؓ، واثکہ بن اسقعؓ اور حضرت امامہ کی روایات سے ہے، یہ تمام روایات اگرچہ ضعیف ہیں

لیکن تعدد طرق کی بنا پر درجہ حسن میں آجاتی ہیں،

اکثر مدت حیض اور اقل مدت طہر کے سلسلہ میں امام شافعیؒ کی تائید میں بھی ایک روایت مرفوعہ پیش کی جاتی ہے، "تمکت احد اکن شطر عمرہا لا تقصیٰ" لیکن ابن الجوزیؒ نے اس حدیث کے بارے میں فرمایا: "ہذا حدیث لا یعرف" بیہقیؒ نے فرمایا "لم نجدہ" اور خود علامہ نوویؒ شافعیؒ نے "المجموع" میں فرمایا "حدیث باطل لا یعرف" اور بالفرض اگر یہ درست ہو بھی تب بھی شطر کے لفظ کا اطلاق جس طرح نصف پر ہوتا ہے اسی طرح ایک مطلق حصہ پر بھی ہوتا ہے، خواہ وہ نصف سے کم ہو، یہاں یہ معنی مراد لینا ناگزیر ہیں، کیونکہ اگر امام شافعیؒ کے مسلک کے مطابق پندرہ دن مدت حیض شمار کی جائے تب بھی مجموعی عمر میں حیض کا حصہ نصف نہیں ہو سکتا، کیونکہ قبل البلوغ اور بعد الاياس کا سارا زمانہ بغیر حیض کا ہے، اسی وجہ سے امام نوویؒ نے اپنے مسلک پر استدلال بالحدیث کو چھوڑ کر استدلال بالقیاس پر عمل کیا ہے کہ تجربہ میں یہ بات آئی ہے کہ بہت سی عورتوں کو دس دن سے زائد خون آیا، جبکہ حنفیہ اس زائد کو استحاضہ میں شمار کرتے ہیں، اس کلام سے یہ معلوم ہوا کہ مدت حیض کے مسئلہ میں احناف کا استدلال ضعیف روایات سے ہے، اور حضرات شوافع کا قیاس سے، تو اہل تو بات یہ ہے کہ دوسرے مؤیدات کی وجہ سے احادیث میں ایک گونہ قوت آگئی ہے، دوسرے قیاس کے مقابلہ میں بہر حال یہ روایات مقدم ہیں، بالخصوص شرعی تحدیدات کے باب میں قیاس پر عمل کرنا احادیث ضعیفہ پر عمل کے مقابلہ میں خطرناک ہے،

مَسْئَلَةٌ رَابِعَةٌ: الوان دم حیض میں اختلاف ہی، صاحب ہدایہ نے فرمایا الوان حیض چھ ہیں، سواد، حمرة، صفرة، کدرۃ، خضرة اور تربتی، بہر حال امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جس رنگ کا بھی خون آئے وہ حیض ہے، بشرطیکہ ایام حیض میں آئے، الا یہ کہ سفید طوط خارج ہونے لگے حنفیہ کی دلیل وہ روایت ہے جو موطنین میں موصولاً اور بخاری میں تعلیقاً بصیغۃ الجزم مروی ہے: "عن عاتمة بن ابی علقمة عن أمہ مولاة عائشة أم المؤمنين أنها قالت كان النساء يبعثن إلى عائشة بالدرجة فيها الكرسف فيه الصفرة من دم الحيض ليسألنها عن الصلوة فتقول لهن لا تعجلن حتى تترين القصعة البيضاء تريد بذلك الطهر من الحيضة" (رواه أيضا عبد الرزاق وابن أبي شيبة واللفظ لفظ مالك) اس سے معلوم ہوا کہ جب تک بیاض خالص نہ آئے اس وقت تک ہر حیض خون ہوگا،

لہ انظر الزیلعی (ج ۱ ص ۱۹۱) وما بعد ۱۲۲ ملخص الجیر رج ۱ ص ۱۶۲، رقم الحدیث ۲۲۲، لکن فیہا "شطر دہرا" مکان شطر عمرہا،

امام شافعیؒ کے نزدیک صرف سُرخ اور سیاہ رنگ کا خون حیض ہی باقی استحاضہ کے رنگ ہیں، یہی مسلک حنابلہ بھی ہے، امام مالکؒ اصفرد کو بھی حیض قرار دیتے ہیں، علامہ نوویؒ نے فرمایا صفرہ و کدرت ایام حیض میں حیض ہیں، لیکن صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جب یہ آخر حیض میں خارج ہو تو حیض میں شمار کیا جائے گا ورنہ نہیں،

مسئلہ خامسہ :- صاحب بحر الرائق نے فرمایا کہ مستحاضہ کی تین قسمیں ہیں،
 (۱) مبتدرہ؛ یعنی وہ عورت جسے زندگی میں پہلی مرتبہ حیض شروع ہوا اور پھر استمرار دم ہو گیا،

(۲) معتادہ؛ یعنی وہ عورت جسے کچھ عرصہ تک انقباط کے ساتھ حیض آیا پھر استمرار دم ہو گیا، پھر امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ایک حیض کا انقباط کے ساتھ آنا کافی ہے، اور طرفین کے نزدیک کم از کم دو حیض کا انقباط ضروری ہے، فتویٰ قول طرفین پر ہے،

(۳) متحیرہ؛ یعنی وہ عورت جو معتادہ تھی پھر استمرار دم ہوا، لیکن وہ اپنی عادت سابقہ بھول گئی، متحیرہ کو ناسیہ، ضالہ، مضلہ، متحیرہ بھی کہتے ہیں، صاحب بحر نے فرمایا متحیرہ کی تین قسمیں ہیں:-

(الف) متحیرہ بالعد یعنی وہ عورت جسے ایام حیض کی تعداد یاد نہ رہی کہ وہ پانچ دن یا سات دن یا اور کچھ،

(ب) متحیرہ بالوقت یعنی جسے وقت حیض یاد نہ رہا کہ وہ اول شہر تھا، یا وسط شہر یا آخر شہر

(ج) متحیرہ بہا؛ یعنی جو عورت بیک وقت متحیرہ بالعد بھی ہو اور متحیرہ بالوقت بھی،

مبتدرہ کا حکم | مبتدرہ کا حکم باتفاق یہ ہے کہ وہ اکثر مدت حیض گزرنے تک خون کو حیض شمار کرے گی، اور اس عرصہ میں نماز روزہ چھوڑ دیگی، اور اکثر مدت کے بعد غسل کر کے نماز روزہ شروع کرے گی، پھر پیش دن گزرنے کے بعد دوبارہ ایام حیض شمار کرے گی،

معتادہ کے احکام | معتادہ کا حکم احناف کے نزدیک یہ ہے کہ اگر ایام عادت پورے ہونے کے بعد بھی خون جاری رہے تو وہ دنش دن پورے ہونے

تک توقف کرے گی، اگر دنش دن سے پہلے پہلے خون بند ہو گیا تو یہ پورا خون حیض شمار ہوگا اور یہ سمجھا جائے گا کہ اس کی عادت تبدیل ہو گئی، چنانچہ ان ایام کی نماز واجب نہ ہوگی، اور

لے کافی تبیین الخفائی (۴۱۱) تحت شرح قول النسفی نماز علی عادتہا استحضرت۔ باب الحيض ۱۲ مرتب۔ لے قال ابن عابدین: والحاصل أن المبتدأة إذا استمرت دمها فحيضها في كل شهر عشرة وطلعها عشرة وثلثون كفا في عامة الكتب بل نقل نوح أفندي الاتفاق عليه خلافا لما في الامداد من ان طهرها ثمانية عشرة۔ رد المحتار (۲۱۵) باب الحيض تحت قوله: وعم كلامه المبتدأة ۱۲ مرتب عفا الله عنه

اگر دش دن کے بعد بھی خون جاری رہے تو ایامِ عادت سے زیادہ تمام ایام کے خون کو استحاضہ قرار دیا جائے گا، اور ایامِ عادت کے بعد جتنی نمازیں اس نے چھوڑ دی ہیں ان سب کی قضا لازم ہوگی، البتہ قضا کرنے کا گناہ نہ ہوگا، حدیثِ باب میں ”فاذا اقبلت الحيضة فدمي الصلوة واذا ادبرت فاعسلي عنك الدم وصلتي“ کا یہی مطلب ہے، اسی طرح اگلے باب کی حدیث میں ”تدع الصلوة ايام اقراءها التي كانت تحيض فيها“ سے بھی اسی بات کو زیادہ وضاحت سے بیان فرمایا گیا ہے۔

ائمہ ثلاثہ مستحاضہ کی ایک اور قسم بیان کرتے ہیں جسے ”میزہ“ کہا جاتا ہے، یعنی وہ عورت جو خون کے رنگ کو دیکھ کر پہچان سکتی ہو کہ کونسا خون حیض کا ہے اور کونسا استحاضہ کا، ایسی عورت کے بارے میں ائمہ ثلاثہ کا مسلک یہ ہے کہ وہ اپنی شناخت پر اعتماد کرے گی، جتنے دن اسے حیض کا رنگ محسوس ہوا اتنے ایام کو ایامِ حیض سمجھے گی، اور جتنے دن استحاضہ کا رنگ محسوس ہوا اتنے دن کو ایامِ استحاضہ، اس بحث کی تفصیل یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک تمیز بالالوان کا کوئی اعتبار نہیں، بلکہ صرف عادت کا اعتبار ہے، یہی مسلک ہے سفیان ثوریؒ کا، اس کے بالکل برعکس امام مالکؒ کے نزدیک صرف تمیز معتبر ہے، عادت کا اعتبار نہیں، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اگر صرف عادت موجود ہو تو اس کا بھی اعتبار ہے، اور صرف تمیز ہو تو وہ بھی معتبر ہے اور اگر کسی عورت میں یہ دونوں باتیں جمع ہو جائیں تو امام شافعیؒ کے نزدیک تمیز مقدم ہوگی، اور امام احمدؒ کے نزدیک عادت، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تمیز کا ہبتدرجہ، معتادہ اور متحیرہ سب کے حق میں اعتبار ہے۔۔۔ تمیز بالالوان کی مشروعیت پر ائمہ ثلاثہ کا استدلال ابوداؤد میں ”باب من قال توضاء لكل صلوة“ کے تحت حضرت فاطمہ بنت ابی جہش کی روایت سے ہے۔

”انما كانت تستحاض فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم اذا كان دم الحيض فانه دم اسود يعرف فاذا كان ذلك فامسكي عن الصلوة فاذا كان الاخر فتوضئي وصلتي“ محل استدلال ”فانه دم اسود يعرف“ کے الفاظ ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ رنگ سے حیض کا پتہ لگایا جاسکتا ہے، حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث سنداً مشکوک فیہ ہے، اذلاً تو اس لئے کہ امام ابوداؤدؒ فرماتے ہیں کہ اس روایت کو ابن ابی عری نے ایک مرتبہ اپنی کتاب سے سنایا، اور ایک مرتبہ حافظہ سے، جب کتاب سے سنایا تو اسے فاطمہ بنت ابی جہش کی روایت قرار دیا، اور جب حافظہ سے یہ روایت سنائی تو حضرت عائشہؓ

کی روایت قرار دیا،

دوسرے ابو داؤدؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث علا بن المسیبؓ سے بھی مروی ہے اور شعبہؒ سے بھی، علا بن المسیبؓ سے یہ مرفوعاً مروی ہے اور شعبہ سے موقوفاً، اس طرح یہ حدیث مضطرب ہے، امام بیہقیؒ نے بھی سنن کبریٰ (ج ۱ ص ۳۲۵ و ۳۲۶) میں اس حدیث کے مضطرب اسناد کی طرف اشارہ کیا ہے، اور ابن ابی حاتم نے اپنی علل میں لکھا ہے کہ میں نے اپنے والد ابو حاتم سے اس کے بارے میں دریافت کیا تو انھوں نے فرمایا ”ھو منکر“ علامہ ماریؒ نے ”الجوہر النقی“ (ج ۱ ص ۸۶) میں نقل کیا کہ ابن القطانؒ نے فرمایا: ”ھو فی آیئ منقطع“ لہذا یہ حدیث قوتِ صحت کے اعتبار سے حنفیہ کے ان دلائل کا مقابلہ نہیں کر سکتی جو آگے آرہے ہیں، نیز ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں کہ اگر حدیث کو صحیح مان لیا جائے تو یہ اُس صورت پر محمول ہو سکتی ہے جبکہ تمیز بالالوان عادت کے مطابق ہو جائے، حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں،

① مؤطین میں موصولاً اور بخاری میں باب اقبال لمحيض وادبارہ میں تعلیقاً بصیغہ جنبا یہ روایت (جو پہلے بھی مؤطاً مالک کے الفاظ کے ساتھ ذکر کی جا چکی ہے) آئی ہے، ”کن نساء یبعثن الی عائشۃ بالدرجۃ فیہا الکرسف فیہ الصفرة فتقول لا تعجلن حتی ترین القصة البیضاء ترید بذلك الطهر من الحيضة (لفظہ للبخاری) اس سے معلوم ہوا جب تک بیاض خالص نہ آنے لگے اُس وقت تک ہر خون حیض ہوگا، لہذا تمیز بالالوان کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا،

② صحیح بخاری ہی میں ”باب اذا حاضت فی شہر ثلاث حیض“ کے تحت حضرت فاطمہ بنت ابی حبیش کی روایت ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے، ”عن عائشۃ ان فاطمۃ بنت ابی حبیش سألت النبی صلی اللہ علیہ وسلم قالت انی استحاض فلا اطہر فادع الصلوۃ فقال لان ذلك عرق ولكن دعی الصلوۃ قدر الايام التي کنت تعیضین فیہا ثم اغتسلی وصلی“ اس میں لفظ ”قدر“ اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ اعتبار ایام کی مقدار کا ہے نہ کہ الوان کا،

③ ابو داؤدؒ وغیرہ میں حضرت اُم سلمہؓ کی روایت ہے جس میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ”لتنظر عدة اللیالی والایام التي کانت تعیضن من الشہر

قبل ان یصیبها الذی اصابها فلتترك الصلوة قدر ذلك من الشهر الخ" اس میں
مراحۃ ایام عادت کے اعتبار کرنے کا حکم دیا گیا ہے،

(۴) ابوداؤد میں "باب فی المرأة تستحاض ومن قال تدع الصلوة فی عدا الايام
التي كانت تحيض" کے تحت روایت آئی ہے "عن عروة بن الزبير قال حدثني فاطمة
بنت ابی حبیش انہا امرت اسماء واسماءُ حدثنی انہا امرتہا فاطمة بنت ابی حبیش
ان تسئل (ای اسماء) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فامرہا ان تعقد الايام
التي كانت تقعد ثم تغتسل"

(۵) امام ترمذی نے اگلے باب میں نقل کیا ہے "عن عدی بن ثابت عن ابيه
عن جدّه عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انه قال فی المستحاضة تدع الصلوة
ایاماً قرّنها التي كانت تحيض فیها ثم تغتسل وتتوضأ عند كل صلوة وتصوم وتصلی"
اس میں بھی عدی ایام کا اعتبار کیا گیا ہے،

(۶) ابوداؤد میں "باب اذا قبلت الحيضة تدع الصلوة" کے تحت حضرت
بہیہ کی روایت ہے "قالت سمعت امرأة تسأل عائشة عن امرأة فسد حیضها
وأهريق دمها فامرني رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم ان امرها فلتنظر قدر
ما كانت تحيض فی كل شهر وحيضها مستقيم فلتعد بقدر ذلك من الايام ثم
لتدع الصلوة فيمن اوبقد رهن ثم لتغتسل ثم لتستن فريثوب ثم تصلی"
(ج ۱ ص ۳۸)

(۷) مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۱۲) میں فی الطهر ما هو ولم يعرف کے تحت روایت
ہو: "عن فاطمة بنت المنذر عن اسماء بنت ابی بکر قالت کُنّا فی حجرها مع بنات
ابنتہا فكانت احد انا تطهر ثم تصلی ثم تنكس بالصفرة اليسيرة فتسئلهما (وفی
نسخة "ونسئلهما") فنقول اعتزلن الصلوة ماراً یتنّ ذلك حتی لا ترین الا البیاض
خالصاً" (واخرجه اسحق بن راھویہ بلفظ اخر) المطالب العالیة ج ۱ ص ۶۰۔

ان تمام روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ تمیز بالاوان کا کوئی اعتبار نہیں، لہذا مذکورہ بالا
تمام احادیث اُن کے خلاف حجت قاطعہ ہیں،

متحیرہ کے احکام | ائمہ ثلاثہ کے نزدیک متحیرہ اگر ممیزہ ہو تو وہ الوان کے ذریعہ حیض و

واستحاضہ میں فرق کرے گی، جس کی بڑی تفصیلات ہیں، علامہ نوویؒ نے شرح المہذب میں انھیں بسط کے ساتھ بیان فرمایا ہے،

متحیرہ کا حکم یہ ہے کہ وہ تحرّی کرے، اگر اس طرح اسے اپنے ایامِ عادت یاد آجائیں یا کسی جانب ظن غالب قائم ہو جائے تو وہ اس کے مطابق معتادہ کی طرح عمل کرے گی، اور اگر کسی جانب ظن غالب قائم نہ ہو بلکہ شک باقی رہے تو اس کی متعدد صورتیں ہیں، تفصیل علامہ ابن نجیم بحر الرائق میں اس طرح بیان فرماتے ہیں کہ مستحاضہ کی تینوں قسموں میں اصل الاصول یہ ہے کہ جن ایام کے بارے میں متحیرہ کو یقین ہو جائے کہ یہ ایام حیض ہیں، اُن میں نماز چھوڑ دے گی، اور جن ایام میں یقین ہو جائے کہ یہ ایام طہر ہیں ان میں وضو لکھ کر صلوٰۃ کے ساتھ نماز پڑھو گی اور جن ایام میں یہ شک ہو کہ یہ حیض کے ایام ہیں یا طہر کے یا دخول فی الحيض کے ان میں وضو لکھ کر صلوٰۃ کرتی رہے گی، جب تک یہ شک باقی رہے، اور جن ایام کے بارے میں یہ شک ہو کہ یہ طہر ہے یا حیض یا خروج من الحيض ان میں غسل لکھ کر صلوٰۃ کرے گی جب تک کہ خروج من الحيض کا شک باقی رہے۔ اب متحیرہ بالعدد کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے حیض کی ابتداء کی تاریخ سے تین دن تک نماز، روزہ چھوڑ دے گی، کیونکہ ان ایام میں یقین ہے کہ یہ ایام حیض ہیں، اس کے بعد سات دن غسل لکھ کر صلوٰۃ کرے گی، کیونکہ اب ہر دن اور ہر وقت یہ احتمال ہے کہ اس وقت حیض منقطع ہو رہا ہو اس کے بعد حیض کی اگلی تاریخ تک وضو لکھ کر صلوٰۃ کرے گی، کیونکہ وہ ان ایام میں یقینی طور سے طاہر ہے،

اور متحیرہ بالزمان کا حکم یہ ہے کہ وہ ہر مہینہ کی ابتداء (ابتداء شہر سے وہ دن مراد ہے جس دن سے خون مستمر ہوا ہو) میں اپنے ایامِ عادت پورے ہونے تک وضو لکھ کر صلوٰۃ کرے گی، مثلاً اس کے ایامِ عادت پانچ دن تھے تو مہینہ کی پہلی تاریخ سے پانچویں دن تک وضو لکھ کر صلوٰۃ کرے گی، کیونکہ اسے طاہرہ یا حائضہ ہونے میں شک ہے، اس کے بعد پچیس دن غسل لکھ کر صلوٰۃ کرے گی، کیونکہ ان میں ہر دن خروج من الحيض کا احتمال ہے،

اور متحیرہ بالعدد والزمان کا حکم یہ ہے کہ ہر مہینہ کے پہلے تین دن وضو لکھ کر صلوٰۃ کرے گی، اور باقی سترائیس دن غسل لکھ کر صلوٰۃ، کیونکہ ان تمام دنوں میں خروج من الحيض کا احتمال ہے،

روایات میں مستحاضہ کے لئے تین احکام وارد ہوئے ہیں:-

① غسل لکل صلوٰۃ ② جمع بین الصلوٰتین بغسل ③ وضو لکل صلوٰۃ ، امام احمد اور امام
اسحقؒ کے نزدیک سب سے افضل غسل لکل صلوٰۃ ہے ، اور دوسرے احکام پر بھی عمل جائز ہے ،
امام طحاویؒ نے غسل لکل صلوٰۃ کو سہلہ بنت سہیل کی روایت سے منسوخ قرار دیا ہے کہ جب
اُن پر غسل لکل صلوٰۃ شاق گذرا تو آپؐ نے اسے منسوخ فرما کر جمع بین الصلوٰتین بغسل کا حکم دیا ،
ورنہ پھر علاج پر محمول ہے کہ برودت مار قاطع دم ہوتی ہے ، یا پھر استحباب پر مبنی ہے ،
یا پھر اس میجرہ کے ساتھ خاص ہے جسے انقطاع حیض میں مشبہ ہو ،

امام طحاویؒ نے جمع بین الصلوٰتین بغسل کو بھی منسوخ کہا ہے ، اور وضو لکل صلوٰۃ
کی روایات کو اس کے لئے ناسخ قرار دیا ہے ، بعض احاث نے اسے بھی علاج پر محمول کیا ہے ،
لیکن درحقیقت جمع بین الصلوٰتین بغسل کا حکم بھی اسی میجرہ کے لئے ہے جس کے لئے غسل
لکل صلوٰۃ کا حکم دیا گیا ہے ، یعنی وہ میجرہ جسے انقطاع حیض میں شک ہے ، اس کے لئے اصل
حکم تو غسل لکل صلوٰۃ ہی کا ہے ، لیکن ساتھ ہی اس کے لئے یہ آسانی بھی موجود ہے کہ وہ جمع
بین الصلوٰتین بغسل کر لے ، یعنی ظہر اور عصر کو جمع کر کے پڑھے ، اور دونوں کے لئے ایک غسل
کرے ، اسی طرح مغرب اور غشاء کو جمع کر کے پڑھے ، اور دونوں کے لئے ایک غسل کرے ،
اس طرح اسے دن بھر میں تین مرتبہ غسل کرنا ہوگا ، واللہ سبحانہ اعلم ،

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْمُسْتَحَاضَةَ تَتَوَضَّأُ لِكُلِّ صَلَوةٍ

وتتوضأ عند كل صلوٰۃ ، یہ صرف مستحاضہ کا نہیں ان تمام معذورین کا حکم ہے ،
جو تسلسلِ حدث میں مبتلا ہوں ، اور چار رکعتیں بھی بغیر وقوعِ حدث کے پڑھنے پر قادر
نہ ہوں ،

اس پر سب کا اتفاق ہے کہ معذور پر وضو کرنا ضروری ہے ، البتہ ربیعۃ الراۓ اور
داؤد ظاہری کے نزدیک دم استحاضہ ناقض وضو نہیں ، اس لئے اُن کے نزدیک مستحاضہ کے
لئے وضو لکل صلوٰۃ کا حکم استحباب پر محمول ہے ، امام مالکؒ کے نزدیک بھی قیاساً تو وضو نہ ٹوٹنا
چاہئے اس لئے کہ وہ خاج غیر معتاد ہے ، لیکن امر تعبیدی کے طور پر وہ بھی دم استحاضہ کو ناقض
وضو مانتے ہیں (کما ذکر فی تشریح باب الوضوء من الفقی والرعات)

پھر وضو لکل صلوٰۃ کی تشریح میں اختلاف ہے ، سفیان ثوریؒ اور ابو ثور کے نزدیک

ایک وضو سے صرف فرائض پڑھے جاسکتے ہیں، نوافل کے لئے الگ وضو کی ضرورت ہوگی، گویا ہر صلوٰۃ مستقلہ پر وضو ضروری ہے، یہ حضرات لکل صلوٰۃ کے ظاہری الفاظ سے استدلال کرتے ہیں، کہ ان کا تقاضا یہ ہے کہ ہر نماز کے لئے علیحدہ وضو کیا جائے، امام شافعیؒ کے نزدیک اس ایک وضو سے فرض اور اس کے توابع سنن و نوافل بھی ادا کئے جاسکتے ہیں، لیکن اُن کی ادائیگی کے بعد وضو ٹوٹ جائے گا، اور اس کے بعد اگر تلاوت قرآن کرنا چاہے یا دوسرے نوافل پڑھنا چاہے تو الگ وضو کی ضرورت ہوگی، اُن کے نزدیک وضو لکل صلوٰۃ کا مطلب وضو لکل صلوٰۃ مع توابع ہے،

حنفیہ کے نزدیک یہ وضو آخر وقت تک باقی رہے گا، اور اس سے فرائض و توابع کے علاوہ دوسرے نوافل پڑھنا اور تلاوت قرآن کرنا بھی جائز ہے، البتہ جب نیا وقت داخل ہوگا تو نیا وضو کرنا ہوگا، پھر اس کی تفصیل میں بین الاحناف بھی اختلاف ہے، طرفین کے نزدیک خروج وقت ناقض وضو ہے، خواہ نیا وقت داخل ہو یا نہ ہو، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دخول وقت آخر ناقض وضو ہے، اور امام زفرؒ کے نزدیک دخول وقت اور خروج وقت دونوں ناقض ہیں، ثمرۃ اختلاف فجر اور ظہر کے درمیانی وقت میں ظاہر ہوگا، کہ فجر کی وضو طلوع شمس پر طرفین اور امام زفرؒ کے نزدیک ٹوٹ جائے گی، جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ وضو زوال تک باقی رہے گا، اسی طرح اگر طلوع شمس کے بعد وضو کیا جائے گا تو امام ابو یوسفؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک دخول وقت ظہر سے وضو ٹوٹ جائے گا، لیکن طرفین کے نزدیک وہ ظہر کے آخری وقت تک باقی رہے گا،

بہر کیف حنفیہ نے تتوضاً لکل صلوٰۃ کو تتوضاً لوقت کل صلوٰۃ کے حکم میں قرار دیا ہے، چنانچہ امام محمدؒ کتاب الآثار ج ۱ ص ۸۸ باب غسل استحاضۃ والحائض کے تحت ایک حدیث ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: ”ولسنا ناخذ بهذا ولكننا خذنا بالحدیث الآخر انما تتوضاً لكل وقت صلوٰۃ وتصلی فی الوقت الآخر“ نیز ابوالوفاء، انغانی کتاب الآثار کی تشریح و تعلیق کرتے ہوئے لکھتے ہیں ”وفی شرح مختصر الطحاوی روی ابو حنیفہ عن هشام بن عروۃ عن ابیہ عن عائشۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لفاطمۃ بنت ابی حبیش وتوضی لوقت کل صلوٰۃ، ذکرہ محمد بن الاصل معصلاً و قال ابن قدامۃ فی المغنی وروی فی بعض الفاظ حدیث فاطمۃ بنت ابی حبیش

وقضیٰ لوقت کلّ صلوٰۃ (کتاب الآثار، ج ۱ ص ۹۱ باب غسل المستحاضۃ والحائض فی تعلیقات ابی الوفاء الالفغانی)۔ علاوہ ازیں حدیث باب میں ”تتوضّأ عند کلّ صلوٰۃ“ کے الفاظ آئے ہیں، جو وقت کے معنی پر دلالت کرتے ہیں، نیز جن روایات میں ”تتوضّأ“ لکلّ صلوٰۃ کے الفاظ ہیں ان میں بھی لام کو وقتیہ قرار دیا جاسکتا ہے، عرف سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے ”آتیك لصلوٰۃ الظهر ای لوقتہا“ امام طحاوی نے فرمایا کہ نظر قیاس سے بھی مسلک احناف کی تائید ہوتی ہے، کیونکہ خرّج وقت بعض مواقع میں حق معذورین ناقض ہے نہ کہ خرّج عن الصلوٰۃ، مثلاً کسی معذور نے وقت ظہر میں وضو کیا، لیکن نماز نہ پڑھ سکا، حتیٰ کہ وقت عصر داخل ہو گیا، اب وہ نماز پڑھنا چاہتا ہے، تو بالاجماع اس پر وضو جہد ہے، اس مسئلہ میں خرّج عن الصلوٰۃ کا تحقق نہیں ہوا بلکہ خرّج وقت پر نقص وضو ہوا ہے، اسی طرح خرّج وقت ماسح علی الخفین کے حق میں بھی ناقض وضو ہے لیکن خرّج عن الصلوٰۃ کا ناقض ہونا کسی مادہ میں موجود نہیں، لہذا ثابت ہو گیا کہ خرّج وقت کا ناقض ہونا رائج ہے،

بَابُ فِي الْمُسْتَحَاضَةِ اَنْهَا تَجْمَعُ بَيْنَ الصَّلَوَتَيْنِ بِغَسْلٍ وَاحِدٍ

نفس مسئلہ پر کلام گزر چکا ہے اعادہ کی ضرورت نہیں،

سأمرک بامرین، یہاں آپ نے حضرت حمہ کو دو باتوں میں اختیار دیا ہے، ان میں سے دوسری بات تو واضح اور متفق علیہ ہے، کہ وہ جمع بین الصلوٰتین ہے، اسی کی طرف ”وہو اعجب الامرین الی“ سے اشارہ کیا ہے، لیکن پہلی بات حدیث میں ابھی طرح واضح نہیں ہے، اس لئے شراح کا اس کی تشریح میں اختلاف ہوا ہے، امام شافعی نے ”کتاب الأم“ میں فرمایا کہ امر ثانی (ترتیباً امر اول) غسل لکلّ صلوٰۃ ہے، اکثر شوافع نے اسی کو اختیار کیا ہے، اب مطلب یہ ہے کہ تمھارے لئے اصل حکم تو یہ ہے کہ ہر نماز کے لئے غسل کرو لیکن اگر تمھیں اُس میں دشواری ہو تو تم جمع بین الصلوٰتین بغسل واحد بھی کر سکتی ہو، جو مجھے سہولت کی وجہ سے زیادہ پسند ہے، امام طحاوی نے فرمایا وہ امر وضو لکلّ صلوٰۃ ہے، اسی کو احناف نے اختیار کیا ہے، اب مطلب یہ ہے کہ تمھارے لئے اصل حکم تو وضو لکلّ صلوٰۃ ہے، لیکن اگر تم جمع بین الصلوٰتین بغسل واحد کرو تو یہ بہتر ہے،

پھر اختلاف ہو کہ حضرت حمہ بنت جحش مستحاضہ کی کونسی قسم میں داخل تھیں، امام نوویؒ، خطابیؒ، ابن رشدؒ، ابن قدامہؒ، امام احمدؒ اور ابو داؤد وغیرہ کے نزدیک یہ ممیزہ تھیں، سہمیؒ نے فرمایا کہ یہ مبتدرہ تھیں، لیکن ابن قدامہ نے اسے رد کیا ہے، کیونکہ روایات سے ان کا امرأہ کبیرہ ہونا ثابت ہے، اور امرأہ کبیرہ کا مبتدرہ ہونا بعد ہے، امام طحاویؒ نے مشکل الآثار میں اور سہمیؒ نے کتاب الخلافیات میں فرمایا کہ یہ معتادہ تھیں، احناف نے اسی کو ترجیح دی ہے، قرائن سے راجح بھی یہی معلوم ہوتا ہے، چنانچہ امراؤں میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معتادہ کا معروف حکم بیان فرمایا، حدیث کے الفاظ سے یہی ظاہر ہوتا ہے، چنانچہ ارشاد ہے: ”فتحيصني ستة ايام او سبعة ايام في علم الله“ آگے فرمایا: ”فافعلي كما تحيصن النساء كما يطهرن لميقات حيضهن وطهرن“ اور امرثانی میں جمع بین الصلواتین بغسل کا حکم یا تو استحباب کے لئے تھا اور نہ علاج کی غرض سے تھا، اس لئے کہ اکثر غسل اور تبرید اس مرض کے لئے مفید نہ بہر حال ہر معتادہ کے لئے غسل لکل صلوٰۃ کا حکم نہیں ہے،

ایک احتمال یہ بھی ہے کہ حضرت حمہؒ میجرہ ہوں اور انھیں چھ دن کے ایام حیض ہونے کا یقین ہو، اور اس سے زیادہ میں انھیں شک ہو، اس لئے چھ دن تک آپ نے انھیں چھنے و ترار دے کر نماز چھوڑنے کا حکم دیا، اس کے بعد دس دن پورے ہونے تک اُن پر غسل لکل صلوٰۃ واجب تھا، کیونکہ ہر وقت انقطاع حیض کا احتمال تھا، چنانچہ امراؤں میں آپ کا مقصد یہی تھا کہ وہ غسل لکل صلوٰۃ کرے، اور امرثانی میں اُن کے لئے تخفیف کی گئی اور جمع بین الصلواتین کی اجازت دی گئی، اور سہولت کی بنا پر آپ نے اس کو اعجب الامرین قرار دیا،

”وتجمعين بين الصلوتين“ یہاں حنفیہ پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک جمع بین الصلوتين محض صورۃ ہوگی، لہذا غسل لازماً وقت ظہر میں کیا جائے گا، اس کے بعد جب وقت عصر شروع ہوگا خروج وقت اور دخول وقت ثانی دونوں کا تحقق ہو جائے گا، تو حنفیہ کے اصول کے مطابق بالاتفاق وضو ٹوٹ جائے گا، اس لئے دونوں نمازوں کے درمیان کم از کم ایک وضو ضرور ہونا چاہئے، ورنہ پھر معذور کے حق میں خروج و دخول وقت کو عدم قہن ماننا پڑے گا، جبکہ بین الصلوتين وضو کا حکم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں دیا، اس اعتراض کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں:-

① ابو داؤد میں باب من قال تجمع بين الصلوتين وتغتسل لهما غسلاً

کے تحت حضرت اسماء بنت عمیس کی روایت آئی ہے، "قالت قلت یا رسول اللہ ان فاطمة بنت ابی جیش استحيضت منذ کذا وکذا فلم تصل فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سبحان اللہ ان هذا من الشیطن لتجلس فی مکن راناء کبیر فاذا رأیت صفرة فوق الماء فلتغتسل للظهر والعصر غسلاً واحداً وتغتسل للمغرب والعشاء غسلاً واحداً وتغتسل للفجر غسلاً واحداً وتوضأ فیما بین ذلك، اس حدیث کا آخری جملہ اس پر دلالت کر رہا ہے کہ وہ عورت بین الصلوٰتین وضو کرے گی، لہذا حضرت حمہ کی روایت کو بھی اس پر محمول کیا جائے گا، اور حکم یہ ہوگا کہ دونوں نمازوں کے درمیان اس کے لئے وضو کرنا واجب ہے،

(۲) بعض حنفیہ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ جس عورت پر غسل لکل صلوٰۃ واجب ہو اور وہ جمع بین الصلوٰتین بغسل کی سہولت پر عمل کر رہی ہو وہ انتقاض وضو کے حکم سے مستثنیٰ ہے، لہذا اس کا ایک مرتبہ غسل کر لینا کافی ہے،

(۳) حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ بالا دونوں جواب اس بات پر مبنی ہیں کہ جمع بین الصلوٰتین سے جمع صوری مراد لی جائے جبکہ حقیقت یہ ہے کہ یہاں پر جمع حقیقی مراد ہے، (دھوالطاهر من کلام الطحاوی فی مشکل الآثار، ۳۳ ص ۳۰۲) اس کی تفصیل یہ ہے کہ مستحاضہ کو جمع بین الصلوٰتین کے لئے ایک غسل بین الظهر والعصر، دوسرا بین المغرب والعشاء اور تیسرا صلوٰۃ فجر کے لئے کرنا ہوگا، اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک زوال کے بعد مثل اول مخصوص بالظهر ہے، مثل ثالث مخصوص بالعصر اور مثل ثانی حق معذور و مسافر میں مشترک بین الظهر والعصر ہے، اسی طرح قبل غروب الشفق الاحمر مخصوص بالمغرب بعد الا بیض مخصوص بالعشاء اور ان کے مابین مشترک مینہا ہے، چنانچہ صاحب بحر نے تصریح فرمائی ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایک روایت میں مسافر کے لئے جائز ہے کہ وہ شفق الاحمر کے غروب کے بعد مغرب اور عشاء میں حقیقۃً جمع کر لے، جب حق مسافر میں امامؒ کی یہ روایت موجود ہے تو حق معذور میں بھی یہی حکم ہوگا، لہذا مستحاضہ مثل ثانی پر غسل کر کے جمع بین الصلوٰتین کر لے، اسی طرح مغرب میں بعد غروب الشفق الاحمر اور قبل غروب الشفق الا بیض غسل کر کے جمع کر لے، اس طرح کسی وضو جدید کی ضرورت نہیں، اس لئے کہ نہ کوئی وقت خارج ہوا، نہ کوئی وقت مستقل داخل ہوا، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اسی وقت مشترک میں غسل کر کے جمع بین الصلوٰتین کا حکم دیا

جس سے ہر نماز اپنے وقت میں ادا ہوئی، اور عدم خرچ وقت کی بنا پر وضو کی ضرورت ہی نہ پڑی
 قال ابو عیسیٰ ہذا حدیث حسن صحیح، امام بخاریؒ سے بھی اس حدیث کی تصحیح منقول
 ہے، لیکن بعض دوسرے محدثین نے اسے ضعیف کہا ہے، اور وجہ یہ بیان کی ہے کہ ابن عقیل اس کے
 روایت کرنے میں متفرد ہیں، اور یہ متکلم فیہ راوی ہیں، لیکن حقیقت یہ ہے کہ ابن عقیل محققین کے
 نزدیک مقبول راوی ہیں، لہذا یہ حدیث کم از کم حسن ضرور ہے،

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْحَائِضِ أَنَّهُ لَا تَقْضِي لَصَلَاةَ

علامہ نوویؒ نے فرمایا کہ حائضہ کے حق میں علماء اہل سنت کا قضاءِ صوم اور عدم قضاءِ
 صلوٰۃ پر اجماع ہے، صرف خوارج کا اختلاف ہے، کہ وہ قضاءِ صوم کی طرح قضاءِ صلوٰۃ
 کو بھی ضروری قرار دیتے ہیں، جیسا کہ ابن قدامہ نے المغنی (ج ۱ ص ۳۱۹) میں نقل
 کیا ہے، بہر حال خوارج کا یہ اختلاف انکارِ سنت پر متفرع ہے، کیونکہ یہ مسئلہ سنت ہی سے
 ثابت ہے، اور خوارج حجیتِ سنت کے قائل نہیں،

پھر سقوطِ قضاءِ صلوٰۃ کی علت میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام الحرمین کے نزدیک یہ
 حکم غیر مدرک بالقیاس ہے، اور اس کی علت امرِ شارع ہے، امام نوویؒ کے نزدیک زمانہ حیض
 کی نمازیں حدّ کثرت میں داخل ہو جاتی ہیں، جن کے ادا کرنے میں حرج ہے، "والحرج مدّ فحج
 شعراً" بخلاف صوم کے کہ وہ حدّ کثرت میں داخل نہیں ہوتا، صاحب بدائع نے فرمایا کہ
 طہارت من لحيض صلوٰۃ کے لئے شرط وجوب بھی ہے اور شرط ادا بھی، لیکن صوم کے لئے صرف
 شرط ادا ہے، لہذا حیض جو اغلظ من الجنابة ہے، حق صلوٰۃ میں موجب ہی نہ ہوگا، اور شرط
 وجوب فوت ہو جائے تو قضاء واجب نہیں ہوتی، اور باپِ صوم میں موجب تو ہوگا، لیکن مسخ
 للاداء نہ ہوگا، اور شرط ادا کے فوت ہونے کے وقت قضا واجب ہوتی ہے،

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْجَنْبِ الْحَائِضِ أَنَّهُ لَا يَقْرَأُ الْقُرْآنَ

امام نوویؒ نے فرمایا کہ حائضہ اور جنبی کے لئے ذکرِ تسبیح و تہلیل وغیرہ کے جواز پر اجماع ہے
 البتہ تلاوتِ قرآن کے بارے میں کچھ اختلاف ہے، ائمہ ثلاثہ اور جمہور صحابہ و تابعین کے نزدیک
 تلاوت ناجائز ہے، امام مالکؒ فرماتے ہیں "يقرأ الجنب الآيات اليسيرة للتعوذ"

جبکہ حج حائضہ میں ان کی دور دایتیں ہیں، ایک جواز کی دوسری عدم جواز کی اور شرح مہذب (ج ۲ ص ۱۵۸) میں امام مالکؒ سے مطلقاً جواز مروی ہے، امام بخاریؒ، ابن المنذر اور داؤد ظاہری کے نزدیک بھی جنب اور حائض دونوں کے لئے تلاوت مطلقاً جائز ہے، مجتہدین تلاوت قرآن کا استدلال حضرت عائشہؓ کی معروف حدیث سے ہے، جو صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۶۲) میں باب ذکر اللہ تعالیٰ فی حال الجنابة وغیرہا کے تحت مروی ہے: "عن عائشة قالت کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یدکر اللہ علی کل احيائه" لیکن جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو اس سے ذکر قلبی مراد ہے، اور اگر ذکر لسانی ہی مراد ہو تو یہ اذکار متواردہ پر محمول ہے، اور اگر اسے اپنی حقیقت پر محمول کر کے تلاوت قرآن کو بھی اس میں شامل کیا جائے تب بھی وہ ایک دلیل عام ہے، جو جمہور کی استدلال حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب کا مقابلہ نہیں کر سکتی، جو دلیل خاص ہے، "عن ابن عمر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا تقرأ الحائض ولا الجنب شیئاً من القرآن" اس پر انہما بخاریؒ نے یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ حدیث اسمعیل بن عیاش عن موسیٰ بن عقبہ کے طریق سے مروی ہے، اور اسمعیل ابن عیاش کی احادیث غیر اہل شام سے مقبول نہیں، اور موسیٰ بن عقبہ غیر شامی ہیں، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کے دوسرے متابعات موجود ہیں، جیسا کہ حافظ ابن حجرؒ نے بھی نقل کیا ہے، لہذا یہ حدیث صالح للبحث ہے،

پھر اس میں کلام ہوا ہے کہ جنبی اور حائضہ کے لئے کتنی مقدار کی تلاوت ناجائز ہے، ایک آیت یا اس سے زیادہ کے ممنوع ہونے پر جمہور کا اتفاق ہے، اور مادون الآیہ میں احنا سے دور دایتیں ہیں، امام کرخیؒ کی روایت کے مطابق یہ بھی جائز نہیں، اسی کو اختیار کیا ہے صاحب ہدایہ نے التجنیس میں، علامہ نسفیؒ نے کنز اور الکافی میں اور علامہ ابن نجیمؒ نے البحر الرائق میں، صاحب بدائع نے فرمایا "وعلیہ عامۃ المشائخ" دوسری روایت امام طحاویؒ کی ہے انھوں نے مادون الآیہ کی تلاوت کو جائز قرار دیا ہے، کیونکہ وہ متحدی بہ نہیں ہے، اسی کو اختیار کیا ہے فخر الاسلام بزدویؒ نے اور صاحب خلاصہؒ نے فرمایا "وعلیہ الفتویٰ" علامہ شامیؒ نے محاکمہ فرمایا کہ جنبی کے لئے عدم جواز ہے اور حائضہ کے لئے قراۃ مقطوعاً جائز ہے،

عدم جواز اور مذکورہ بحث اس وقت ہے جب بقصد تلاوت قراۃ کی جائے اور

اگر تلاوت بقصد تبرک یا دعاء ہو تو اس میں بھی اختلاف ہے، امام نوویؒ نے فرمایا کہ فتراء تسمیہ بقصد الاستفتاح کے جواز پر اجماع ہے، اس کے علاوہ کسی اور آیت کی قراءت امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں، خواہ کسی ارادہ سے ہو، احناف کے نزدیک اس کا جواز ہے، پھر فقہاء احناف میں فتراء فاتحہ علی وجہ الدعاء میں اختلاف ہے، بعض کے نزدیک اس کا بھی جواز ہے، کیونکہ مقصود تلاوت نہیں جبکہ محققین کے نزدیک جواز نہیں، کیونکہ ایک مستقل سورۃ قرآنیت سے خارج نہیں ہو سکتی، بالخصوص جبکہ سورۃ فاتحہ کی دعاء غیر الفاظِ فترآن میں بھی ممکن ہے، صاحب بحر نے فرمایا کہ امام محمدؒ کے نزدیک ”سورۃ الحفد والخلع (دعاء قنوت) کی تلاوت بھی جائز نہیں، کیونکہ وہ اقرب الی نظم الفترآن ہے، اور بعض روایات سے اس کا فترآن ہونا معلوم ہوتا ہے، لیکن جمہور کے نزدیک جواز ہے، کیونکہ ثبوت قرآنیت کے لئے قنوت شرط ہے،

بَابُ مَا جَاءَ فِي مُبَاشَرَةِ الْحَائِضِ،

مباشرت کے لغوی معنی مس الجلد بالجلد کے ہیں، اور اس کی حق حائض میں تین صورتیں ہیں ① استمتاع بالجماع، اور یہ باتفاق اہل سنت حرام ہے، حتیٰ کہ امام نوویؒ نے اس کے مستحل پر حکم کفر لگایا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ شوافع کے نزدیک اس کا مستحل کافر ہے، صاحب بحر نے فرمایا کہ فقہاء احناف کا اس کے کفر میں اختلاف ہے، اور میرے نزدیک عدم تکفیر راجح ہے، کیونکہ مسئلہ تکفیر میں حسیاط کی ضرورت ہے، حتیٰ کہ بعض فقہاء نے فرمایا کہ اگر دست وجوہ میں سے نو وجوہ کفر کی اور ایک وجہ ایمان کی ہو تو وجہ ایمان کو ترجیح ہوگی، ”لَا تِلْكَ إِلَّا سَلَامٌ يٰعُلُوْدَا يٰعَلٰی“ علامہ شامیؒ نے فرمایا کہ فقہاء احناف نے تکفیر میں بہت حسیاط کی ہے، اور مسئلہ ہذا میں عدم تکفیر کی وجہ یہ ہے کہ جب کسی چیز کی حرمت نص قطعی سے ثابت ہو اور وہ حرمت لعینہ ہو تو اس کے مستحل پر حکم کفر لگایا جاتا ہے، اور اگر اس کا ثبوت نص قطعی سے نہ ہو یا حرمت لغیرہ ہو تو حکم کفر نہیں ہوتا، اس مسئلہ میں نص قطعی تو موجود ہے لیکن حرمت لغیرہ ہے اس لئے تکفیر نہ ہوگی، ② الاستمتاع بما فوق الازار، اس کے جواز پر اجماع ہے،

③ الاستمتاع بما تحت الازار من غیر جماع، اس میں اختلاف ہے، جمہور ائمہ کے نزدیک اس کا جواز نہیں، جبکہ امام احمدؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک جواز ہے، ان کا استدلال صحیح مسلم ص ۱۳۳ باب جواز غسل العائض رأس زوجها الخ کے تحت حضرت انسؓ کی طویل حدیث ہے،

جس میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مروی ہے ”اصنعوا کل شیء الا النکاح (الجماع)“
یہ روایت منطوقاً حلیت غیر جماع پر دلالت کر رہی ہے، جمہور کا استدلال ترمذی، ابوداؤد، نسائی،
ابن ماجہ اور مسند احمد میں حضرت عائشہؓ، حضرت ام سلمہؓ، حضرت ام حبیبہؓ، حضرت انسؓ اور
حضرت معاذ بن جبلؓ وغیرہم کی روایات سے ہے، سب کا مفہوم مشترک یہ ہے کہ آپؐ نے انزال
کے بعد مباشرت فرمائی،

شیخ ابن ہمامؒ نے فرمایا کہ تعارض کے لئے تساوی دلیلیں شرط ہے، اور یہاں تساوی نہیں
کیونکہ روایت مسلم منطوقاً حلیت استمتاع پر دلالت کر رہی ہے، اور روایات جمہور مفہوماً حرمت
پر دال ہیں، اور منطوق اقویٰ ہوتا ہے، پھر جواب دیا کہ یہ روایات بھی منطوقاً حرمت پر دال ہیں
کیونکہ ابوداؤد میں ”حرام بن حکیم عن عمہ (عبد اللہ بن سعد) انہ سأل رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم ما یحل لی من امرأتی وہی حائض قال لك ما فوق الازار“
امام ابوداؤدؒ نے اس حدیث پر سکوت کیا ہے، اس حدیث میں سوال کے اندر لفظ ”ما“ عام ہے،
لہذا جواب میں بھی ”لك ما فوق الازار“ میں بھی عموم ہوگا، اور یہ روایت منطوقاً حرمت تحت
الازار پر دلالت کرے گی، یا یہ جواب دیا جائے کہ روایات جمہور سے دلالت التزامی کے طریقہ پر
حرمت ثابت ہوگی اور دلالت التزامی منطوق کے حکم میں ہے، علامہ کشمیریؒ نے فرمایا کہ یہ اختلاف
فرق مراتب فی الاجتہاد پر متفرع ہوا ہے، کہ روایت مسلم میں ایک فریق نے نکاح سے نفس جماع مراد
لیا، اور دوسرے فریق نے ”ما یجوز“ بھی مراد لیا، دوسری روایات سے فریق ثانی کی مراد ثابت
ہوتی ہے، لہذا اسی کو ترجیح ہوگی، بالخصوص اس لئے بھی کہ حرمت کو ترجیح ہوتی ہے،

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْحَائِضِ تَتَنَاوَلُ لَشَيْءٍ مِنَ الْمَسْجِدِ

اس پر تقریباً سب کا اتفاق ہے کہ دخول الحائض فی المسجد حرام ہے، اور عرف عام میں

لہ (ج ۱ ص ۲۸) باب فی مباشرة الحائض ومواکلتها ۱۲

لہ قال البنوری رحمہ اللہ تعالیٰ: ذہب ابو حنیفہ و مالک و سفیان الثوری و الجمہور من الامة الى عدم جواز دخول
الجنب الحائض المسجد عدم مکنتھا و عبورہما المسجد قال الشافعی یجوز للجنب العیون فی المسجد و ان مکث و کذلک یجوز
للحائض العیون فی احد الوجہین و ان الدخول و اللبث و فی وجہ آخر مثل الجمہور قال احمد لا یجوز للحائض و یجوز للجنب الدخول
فی المسجد المکث فیہ اذا توضأ لرفع الحجر قال داؤد المزنی و ابن المنذر یجوز لہا دخوله مطلقاً و انہا ملقطہ مواضع من
م شرح المہذب وغیرہ، وجہ الجمہور حدیث عائشہؓ عنہا بی داؤد ”فانی لا احل المسجد الحائض ولا جنب“ (معارج السنن ج ۱

جسے دخول کہا جاتا ہے وہی مراد ہوگا، ادخال الیہ یا ادخال الرأس چونکہ عرفاً دخول نہیں، اس لئے بالاتفاق یہ جائز ہیں،

قال لی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ناولینی الخمرۃ من المسجد، قاضی عیاض^۱ نے فرمایا کہ من المسجد کا تعلق قال سے ہے، اور آپ کے زمانہ اعتکاف کا واقعہ ہے، کہ آپ نے مسجد سے آواز دے کر حضرت عائشہؓ سے یہ فرمایا، اس کی تائید روایت ابو ہریرہؓ سے ہوتی ہے جو ابن حزم نے المحلی (ج ۲ ص ۱۸۴) میں ذکر کی ہے: عن ابی ہریرۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان فی المسجد فقال یا عائشۃ ناولینی الثوب فقالت انی حائض فقال ان حیضتک لیست فی یدک الخ، اسی لئے امام نوویؒ نے بھی قاضی عیاض کی تاویل کو اختیار کیا ہے، اور اس تاویل کے اعتبار سے ترجمہ الباب ثابت نہ ہوگا، جبکہ امام ترمذیؒ... ابو داؤدؒ، اور دو سر محدثین نے من المسجد کا تعلق ناولینی سے قرار دیا ہے، اس کی تائید نسائی اور مسند احمد میں حضرت میمونہؓ کی حدیث سے ہوتی ہے، جس میں وہ فرماتی ہیں بٹم تقوم احدانا بخمرته فتضعها فی المسجد ہی حائض مسند احمد ج ۶ ص ۳۳۱ و نسائی ج ۱ ص ۵۲ باب بسط الحائض الخمرۃ فی المسجد)۔ اس کی تائید حضرت میمونہؓ کی ایک اور روایت سے بھی ہوتی ہے، جس میں وہ فرماتی ہیں ”کنا نتناول الشئ من المسجد ونحن حیض“ اس تاویل کے اعتبار سے ترجمہ الباب ثابت ہو جائے گا، کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت عائشہؓ حجرہ میں تھے اور خمرہ مسجد میں، پھر آپ نے یہ حکم دیا، واللہ اعلم وعلما اتم واحکم،

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ إِتْيَانِ الْحَائِضِ

مقدمین کی اصطلاح میں کراہت کا مفہوم حرام اور کفر کو بھی شامل تھا، امام ترمذیؒ کی بھی یہی اصطلاح ہے،

روایت باب میں تین مسئلے ہیں:-

① من اتی حائضاً، اس پر کلام باب ماجاء فی مباشرة الحائض کے تحت

گزر چکا ہے،

۱۔ واخرجه لیل الیسانی صحیحہ ج ۱ ص ۱۴۳، باب جواز غسل الحائض رأس زوجها ورجله ولباسه سورہ النہ ۱۲

کہہ احقر کو ان الفاظ کے ساتھ یہ روایت نہ مل سکی، (رشید اشرف عفی عنہ)

(۲) ادا مراۃ فی دبرھا، امام نوویؒ نے اتیان فی دبر المنکوحۃ کی حرمت پر اجماع نقل کیا ہے، لیکن صاحب ہدایہ نے حضرت ابن عمرؓ سے اس کی حلت کا قول نقل کیا ہے، پھر فرمایا کہ یہ قول غیر معتبر ہے، کیونکہ نص قطعی کے خلاف ہے، حافظ ابن حجرؒ نے فرمایا کہ ابن عمرؓ سے اس قول سے رجوع بھی ثابت ہے جیسا کہ امام طحاویؒ نے شرح معانی الآثار میں اور امام دارمیؒ نے اپنی مسند (ص ۱۳۵) میں اور ابن جریرؒ نے اپنی تفسیر (ج ۱ ص ۲۲۲) میں سند صحیح کے ساتھ حضرت سعید بن یسارؓ سے نقل کیا ہے، کہ انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے دریافت فرمایا یا ابا عبد اللہ انا نشترى الجوادى فنحن نضمن تحمیضاً فقال وما التحمیض قال الذی فقال ابن عمرؓ انا فعل ذلک مؤمن او مسلم اس روایت سے صراحتہ حرمت ثابت ہے، اور یہ قول سابق سے رجوع کے درجہ میں ہے، لہذا اب یہ مسئلہ بغیر کسی استثناء کے اجماعی ہو گیا،

(۳) ادا کاھنًا، کاہن اُس شخص کو کہتے ہیں جو اخبارِ مستقبل کو بیان کرے، اور معرفتِ اسرار کو نامدعی ہو، کہانت دو قسم پر ہے، ایک کسبی دوسری طبعی، ابن خلدونؒ نے فرمایا کہ اہل عرب میں عموماً کہانت طبعیہ پائی جاتی تھی، فقہاء کے نزدیک کہانت کی دونوں قسمیں حرام ہیں، فقد کفر بما انزل علی محمدؐ، اگر استحلالاً مذکورہ چیزوں پر عمل ہے تو کفر ظاہر ہے، اگرچہ بعض میں اختلاف ہوگا، جیسا کہ وطی حائض میں گزر چکا، اور بغیر استحلال یہ تغلیظ و تشدید پر محمول ہے، امام ترمذیؒ نے دوسری توجیہ کو اختیار کیا، دلیل میں فرمایا کہ وطی فی حالۃ الحيض میں صدقہ کرنے کا حکم ہے، اور امر بالتصدق مؤمن کو ہوتا ہے، لہذا اثبات ہو گیا کہ نفس اتیان الحائض کفر نہیں، واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّكْفَارَةِ فِي ذَلِكَ

یتصدق بنصف دینار، امام احمدؒ، امام اسحقؒ اور امام اوزاعیؒ کے نزدیک امر بالتصدق واجب پر محمول ہے، یعنی قبولِ توبہ تصدق کے بغیر ممکن نہیں، اور اس کی صورت یہ ہوگی کہ ابتداءً

لہ کہانت طبعیہ کا پیدا ہو جانا تو غیر اختیاری ہے، اس سے جہتِ ناب کا مکلف نہیں، البتہ اس کہانت طبعیہ کا اظہار و بیان اور اس سے کام لینا حرام ہے، ۱۲

میں دینار اور آخر دم میں نصف دینار واجب ہوگا، جمہور کے نزدیک یہ منسوخ ہے، آیت توبہ سے، یا استحباب پر محمول ہے "وانما علیہ التوبۃ والاستغفار" امام احمد کی بھی ایک روایت جمہور کے مطابق ہے،

بَابُ مَا جَاءَ فِي غَسْلِ دَمِ الْحَيْضِ مِنَ التَّوْبِ

حَدَّثَنَا شَمِصُ بْنُ قَرْصِيهِ بِالْمَاءِ، دَمٌ مَسْفُوحٌ كِي نَجَاسَةٍ بِرَأْتِاقٍ هُوَ، دَمٌ حَيْضٌ يَحْيِي اس میں شامل ہے، البتہ قدر معفو عنہ میں اختلاف ہے، امام ابو حنیفہؒ، سفیان ثوریؒ اور اہل کوفہ کے نزدیک دم قلیل معاف ہی یعنی اس کے ساتھ نماز پڑھنے سے نماز ادا ہو جائے گی، جبکہ دم کثیر واجب لغسل ہے، یہی مسلک امام احمدؒ، عبد اللہ بن المبارکؒ اور اسحاق بن راہویہ کا، امام شافعیؒ کے نزدیک قلیل و کثیر میں کوئی فرق نہیں، یہاں تک کہ ایک قطرہ بھی اُن کے نزدیک نجس ہے، اور اس کی موجودگی میں نماز نہ ہوگی، امام ترمذیؒ نے فرمایا وَقَالَ الشَّافِعِيُّ يَجِبُ عَلَيْهِ الْغُسْلُ دَانَ كَانِ اَقْلَ مِنْ الدَّرْهَمِ وَشَدَّ فِي ذَلِكَ، پھر پہلے فرق کے مابین بھی مقدار قلیل و کثیر میں اختلاف ہے، امام ابو حنیفہؒ وغیرہ کے نزدیک قدر درہم معیار ہے کہ درہم سے کم مستحب الغسل ہے، اور اس میں نماز مکروہ تنزیہی ہے، جبکہ درہم یا اس سے زیادہ میں واجب الغسل ہے، اور نماز مکروہ تحریمی ہے،

امام احمدؒ کی اس میں تین روایتیں ہیں،

① بشر فی بشر قلیل، اس سے زیادہ کثیر ہے ② قدر الکف قلیل ورنہ کثیر ہے، یہ روایت

مسلک احناف کے قریب تر ہے، کیونکہ کف کی گہرائی درہم ہی کے برابر ہوتی ہے، ③ رائے مبتلا بہ کا اعتبار ہے، علامہ ابن قدامہؒ نے اسی تیسری روایت کو ترجیح دی ہے،

در اصل اس باب میں کوئی روایت صریحہ موجود نہیں، اسی لئے یہ اختلاف پیدا ہوا،

اور فقہاء نے قیاسات آثار کے مطابق یہ تحدیدات مقرر کیں، البتہ حضرت اسماءؓ کی روایت باب سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ دم کثیر واجب لغسل ہے، کہ سوال دم حیض کے بارے میں ہو جو کثیر ہوتا ہے، اس سے اس طرف اشارہ ہوتا ہے کہ دم قلیل واجب لغسل نہیں،

امام نوویؒ نے فرمایا کہ قرنِ اوّل سے دم مسفوح بالخصوص دم حیض کا نجس ہونا متفق علیہ

ہے، پھر حضرت اسماءؓ نے سوال کیوں کیا؟ پھر علامہ نوویؒ نے خود ہی جواب دیا کہ در اصل

منشاء سوال یہ تھا کہ عورتوں کو دم حیض میں ابتلا رہا ہے، اور عموم بلویٰ باب نجاست میں موثر فی التحقیف ہوتا ہے، جیسے منی میں عموم بلویٰ کی وجہ سے حق رجل میں جواز فرک ہو گیا، اس لئے حضرت اسماءؓ حیض میں تحقیف کی کوئی صورت چاہتی تھیں، لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جواب کے معلوم ہوا کہ عموم بلویٰ کے قاعدہ سے دم حیض مستثنیٰ ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَثَرَتِكَ النَّفَسَاءِ،

كانت النفساء، یہ نَفَسٌ يَنْفَسُ سے صیغہ صفت ہے جس کے معنی ہیں نفاس الی عورت، نَفَسَتِ الْمَرْءَةُ بصیغہ معروف، اور نَفَسَتِ الْمَرْءَةُ بصیغہ مجہول دونوں کے معنی نفاس آنے کے ہیں، البتہ نَفَسَتِ الْمَرْءَةُ بصیغہ معروف بعض اوقات حیض کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے جبکہ صیغہ مجہول نفاس کے ساتھ خاص ہے،

من الكلف، کلف ان چھوٹے چھوٹے داغوں کو کہتے ہیں جو چہرے پر غسل نہ کرنے کی بناء پر پیدا ہو جاتے ہیں، یہ سیاہ، سرخ اور کبھی مٹیالے رنگ کے ہوتے ہیں، اردو میں انھیں جھائیاں کہتے ہیں، اس کا مطلب یہ ہے کہ چالیس روز تک بیٹھنے کی بناء پر چہرے پر جھائیاں پیدا ہو جاتی ہیں، انھیں دور کرنے کے لئے ہم ورس کا پودا استعمال کرتے اور اسے چہرے پر ملا کرتے ہیں،

اس پر اجماع ہے کہ نفاس کی اقل مدت مقرر نہیں، حتیٰ کہ نفاس کا بالکل نہ آنا بھی ممکن ہے، البتہ اکثر مدت نفاس میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ، سفیان ثوریؒ، ابن المبارکؒ، امام احمد بن حنبلؒ اور امام اسحاقؒ کے نزدیک اکثر مدت چالیس یوم ہے، یہی ایک روایت ہے امام مالکؒ کی اور بقول امام ترمذیؒ امام شافعیؒ کا مسلک بھی یہی ہے، امام مالکؒ کی دوسری روایت چالیس یوم کی ہے، امام شافعیؒ کی دوسری روایت بھی یہی ہے، امام شعبیؒ اور عطاء بن ابی رباحؒ کا مسلک بھی اسی کے مطابق ہے، دراصل اس بارے میں بھی کوئی صریح حدیث مرفوعہ موجود نہیں، فقہاء نے اپنے تجربات کی روشنی میں یہ مدتیں مقرر کی ہیں، البتہ حنفیہ نے محض قیاس پر عمل کرنے کے بجائے حضرت ام سلمہؓ کی حدیث باب پر عمل کیا ہے، "قالت كانت النفساء تجلس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم أربعين يوماً"

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يَطُوفُ عَلَى نِسَائِهِ بِغُسْلٍ وَاحِدٍ

کان یطوف علی نساءہ فی غسل واحد، اس بات پر فقہاء کا اجماع ہے کہ جماع کے درمیان غسل ضروری نہیں، چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل اسی بیان جواز کے لئے تھا ورنہ آپ کا عام معمول یہ نہیں تھا۔ آپ کا معمول سنن ابی داؤد..... میں حضرت ابو رافع کی حدیث میں منقول ہے، اَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ طَافَ ذَاتَ يَوْمٍ عَلَى نِسَائِهِ يَغْتَسِلُ عِنْدَ هَذِهِ هَذِهِ قَالَ فَقُلْتُ لَهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَلَا تَجْعَلُهُ غَسْلًا وَاحِدًا؟ فَقَالَ هَذَا الزَّكِيُّ وَالطَّيِّبُ وَالطَّهَرُ اس سے معلوم ہوا کہ ہر بار غسل کرنا افضل ہے،

پھر یہاں پر ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ ایک ہی رات میں تمام ازواج کے پاس جانا بظاہر قسم بین الزوجات کے خلاف ہے، اس کے جواب میں بعض حضرات نے تو یہ فسر مایا کہ آپ پر قسم واجب نہیں تھا، جیسا کہ آیت فَرَأَى ثَرْجِي مِنْ تَشَاءَ مِنْهُمْ وَتَوَدَّى إِلَيْكَ مِنْ تَشَاءَ نے معلوم ہوتا ہے، لیکن یہ جواب اس لئے کمزور ہے کہ اگر آپ پر قسم کا عدم وجوب تسلیم بھی کر لیا جائے تو یہ بات مسلم ہے کہ آپ نے ہمیشہ قسم کا لحاظ رکھا ہے، اور کبھی اس رخصت سے فائدہ نہیں اٹھایا، بعض حضرات نے یہ جواب دیا کہ طواف علی النساء صاحبۃ النوبۃ کی اجازت سے تھا، بعض حضرات نے کہا کہ یہ واقعہ سفر کے متصل بعد کا ہے جبکہ نوبت شروع نہیں ہوئی تھی، بعض نے کہا کہ یہ قسمۃ کے وجوب سے پہلے کا واقعہ ہے، بعض نے کہا کہ یہ واقعہ عند استيفاء القسمۃ پیش آیا، اس کے بعد قسمۃ کا استیفاء ہوا،

ان کے علاوہ اور بھی کئی جواب دیئے گئے ہیں، لیکن سب بہتر توجیہ حضرت شاہ صاحب نے فرمائی ہے، اور وہ یہ کہ یہ واقعہ صرف دو بار پیش آیا، ایک حجۃ الوداع کے موقع پر احرام باندھنے سے پہلے، اور ایک طواف زیارت کے بعد احلال کے وقت احرام باندھنے سے پہلے زوجین کا وظیفہ زوجیت سے فارغ ہونا سنت ہی، اور اس سفر میں چونکہ تمام ازواج مطہرات ساتھ تھیں، اس لئے آپ نے سب کو اس سنت پر عمل پیرا کرنے کی غرض سے ایسا کیا، اور حالت سفر کی تھی، اس لئے قسم واجب نہیں تھا، اسی طرح طواف زیارت کے بعد احلال کامل وطی سے حاصل ہوتا ہے، اور وہاں بھی اسی غرض سے آپ نے ایسا کیا، واللہ سبحانہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ إِذَا أَسْرَادَ أَنْ يُعُودَ تَوَضُّأً

فَلْيَتَوَضَّأْ بَيْنَهُمَا وَضُوءًا، یہ امر جمہور کے نزدیک استحباب پر محمول ہے، البتہ بعض اہل ظاہر اور یزید بن حبیب مالکیؒ اسے وجوب پر محمول کرتے ہیں، جمہور کی دلیل یہ ہے کہ یہی روایت صحیح ابن حزمیہ میں سفیان بن عیینہ کے طریق سے مروی ہے، اور اس میں اس امر کے بعد یہ جملہ بھی مذکور ہے: "فَإِنَّهُ انْشَطَلَ فِي الْعُودِ"، جس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ یہ وضو نشاط پیدا کرنے کے لئے ہے، لہذا یہ امر استحباب کے لئے ہوگا، نہ کہ وجوب کے لئے، نیز امام طحاویؒ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت تخریج کی ہے، "قَالَتْ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَجَامِعُ ثُمَّ يُعُودُ وَلَا يَتَوَضَّأُ"، (معارف السنن ج ۱ ص ۲۶۹) اس سے بھی حدیث باب کا امر استحباب کے لئے معلوم ہوتا ہے، بعض حضرات نے حدیث باب میں وضو سے مراد معنی لغوی یعنی غسل الفرج لئے ہیں، لیکن یہ تاویل درست نہیں، اس لئے کہ صحیح ابن حزمیہ (ج ۱ ص ۱۱۰) کی روایت میں "فَلْيَتَوَضَّأْ" وضوۃ للصلوة کے الفاظ آئے ہیں جو اس تاویل کی واضح طور پر تردید کر رہے ہیں،

بَابُ مَا جَاءَ إِذَا أَقِمْتَ لَصلوةً وَوَجَدَكَ كَمَا الْخَلَاءُ فَلْيَبْدَأْ بِالْخَلَاءِ

فَلْيَبْدَأْ بِالْخَلَاءِ، اس حدیث کی بناء پر امام مالکؒ سے یہ قول منقول ہے کہ "مُدَافَعَةُ الْإِلَاحِ" خبشہ یعنی تقاضائے حاجت کے وقت اگر نماز پڑھی جائے تو وہ ادا نہیں ہوتی، لیکن جمہور کے نزدیک ادا تو ہو جاتی ہے مگر مکروہ رہتی ہے، حنفیہ کے نزدیک اس سلسلہ میں تفصیل یہ ہے کہ اگر حاجت کا تقاضا اضطراب کی حد تک پہنچا ہوا ہو تو یہ ترک جماعت کا عذر ہے، اور اس حالت میں نماز ادا کرنا مکروہ تحریمی ہے، اور اگر اضطراب تو نہ ہو لیکن ایسا تقاضا ہو کہ نماز سے توجہ ہٹا دے اور خشوع فوت ہونے لگے تو یہ بھی ترک جماعت کا عذر ہے، اور ایسی حالت میں نماز مکروہ تنزیہی ہے، اور اگر تقاضا اتنا معمولی ہو کہ نماز سے توجہ نہ ہٹے تو یہ ترک جماعت کا عذر نہیں،

۱۰ صحیح بن حزمیہ ج ۱ ص ۱۱۰ حدیث ۲۲۱۱ وروی هذه الزيادة أيضا ابن حبان والحاكم والبيهقي كذا

في حاشية ابن حزمیة معزو إلى زهر الرزائی ج ۱ ص ۱۱۷ - ۱۲

۱۱ (ج ۱ ص ۶۲) باب المحنب یرید النوم ادا الاکل والشرب ادا الجماع ۱۲

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْوُضُوءِ مِنَ الْمَوْطِئِ

انی امرأۃ اطلیل ذیلی وامشی فی المکان القذر فقالت قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیطهرکم ما بعدہ " یہ حدیث باجماع علماء مؤول ہے، اس لئے کہ خف اور نعلین کے بارے میں تو یہ بات مسلم ہے کہ اُن پر لگی ہوئی نجاست پاک مٹی کی رگڑ سے پاک ہو جاتی ہے، لیکن جسم اور ثوب کے بارے میں اس پر اتفاق ہے کہ اگر اُن پر کوئی نجاستِ رطبہ لگ جائے تو بغیر غسل کے وہ پاک نہیں ہوتی، جبکہ یہاں دامن کا بھی ذکر ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ پاک زمین سے مٹس ہو کر وہ بھی پاک ہو جائے گا، اس کے جواب میں بعض حضرات نے تو یہ کہا کہ یہ حدیث ضعیف ہے، اس لئے کہ یہ عبدالرحمن بن عوفؓ کی اُمّ ولد سے مروی ہے، جو مجہول ہے۔ نیز بعض روایات میں انہیں عبدالرحمن بن عوفؓ کی اُمّ ولد قرار دیا گیا ہے، کافی روایت الباب، اور بعض میں ہو دین عبدالرحمن بن عوفؓ کی، کافی روایت عبداللہ بن المبارک اور بعض میں ابراہیم بن عبدالرحمن بن عوفؓ کی کافی روایت ابی داؤد، لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ حدیث ضعیف نہیں، جہاں تک اُمّ ولد کے بارے میں اضطراب کا تعلق ہے امام ترمذیؒ نے خود تصریح کر دی ہے کہ یہ ابراہیم بن عبدالرحمن بن عوفؓ کی اُمّ ولد ہیں، اور باقی روایات وہم ہیں، رہا اُن پر جہالت کا اعتراض سوا دل تو وہ اسی بات سے ختم ہو جاتا ہے کہ یہ ابراہیم بن عبدالرحمن کی اُمّ ولد ہیں، نیز حافظ ابن حجرؒ وغیرہ نے ان کو تابعیہ قرار دیا ہے، اور اُن کا نام "حمیدہ" ذکر کیا ہے، لہذا اس حدیث پر ضعف کا اعتراض غیر معقول ہے،

پھر بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ یہاں مکانِ قذر سے مراد ایسی جگہ ہے جہاں نجاست یا بوسہ پڑی ہوں، نہ کہ نجاستِ رطبہ، اور نجاست یا بوسہ سے تطہیر کے لئے غسل کی ضرورت نہیں، اور مطلب یہ ہے کہ جو نجاست یا بوسہ کسی جگہ سے دامن پر لگ گئی بعد کی زمین سے مٹس ہو کر وہ خود اتر جائے گی،

لیکن حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ درحقیقت یہ جواب علیٰ اسلوبِ حکیم ہے، واقعہ یہ ہے کہ سائل کو دامن کے ملوث بالنجاستہ ہونے کا یقین نہیں تھا، بلکہ اُس کا خیال یہ تھا کہ گندی جگہ سے گزرتے ہوئے اگر نجاست نہ لگے تب بھی وہاں کی فضا کپڑوں پر اثر انداز ہوگی، اس وہم کو دور فرمانے کے لئے آپؐ نے فرمایا کہ آگے پاک زمین کی فضا۔

اس کی تلافی کر دے گی، لیکن اس جواب پر بھی شرح صدر نہیں ہوتا، اس لئے کہ سائل نے خاص طور سے دامن کے لمبا ہونے کا ذکر ان الفاظ کے ساتھ کیا ہے: ”انی امرأۃ اطیل ذیلی“ اگر محض فضا کی گندگی سائل کے لئے منشاء سوال ہوتی تو اس میں دامن کی کوئی خصوصیت نہ تھی، لہذا احقر (استاذنا المحترم العلامة الفہامۃ مولانا محمد تقی عثمانی صاحب ام اقبالہم) کی سمجھ میں یہ بات آئی ہے واللہ اعلم کہ سائل کا منشاء محض فضا کی گندگی کے بارے میں سوال کرنا مقصود نہ تھا بلکہ کچھ وغیرہ کی چھوٹی چھوٹی چھینٹوں کے بارے میں سوال مقصود تھا، جو چلتے ہوئے دامن پر لگ جاتی تھیں، اور یہ چھینٹیں شرعاً معاف ہیں، مکاصرتح بہ الشامی، لیکن آپ نے سائل کو مطمئن کرنے کے لئے صرف معافی کا ذکر نہیں فرمایا، بلکہ پاک زمین کی تطہیر کا ذکر فرمایا تا کہ وہ بالکل مطمئن ہو جائیں، واللہ اعلم،

عن عبد اللہ بن مسعودؓ قال کنا نصلی مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ولا نتوضأ من الموطئ، موطئ مصدر می ہے، جس کے معنی روندنے کے ہیں، مراد وہ نجاست ہے جو پاؤں سے روندی گئی ہو، اور مطلب یہ ہے کہ اگر چلتے ہوئے پاؤں کو کوئی نجاست لگ جاتی تھی تو ہم اس سے وضو نہیں کرتے تھے، چنانچہ اسی پر تمام فقہاء کا اجماع ہے کہ اس سے وضو واجب نہیں ہوتا، البتہ اگر نجاست رطب ہو تو پھر پاؤں کا دھونا ضروری ہوگا،

بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّيَمُّمِ؛

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم امرہ بالتیمم للوجه والكفین، تیمم کے طریقہ میں دو مسئلے مختلف فیہ ہیں، ایک یہ کہ تیمم میں کتنی ضربیں ہوں گی، دوسرے یہ کہ مسح یدین کہاں تک ہوگا؟

پہلے مسئلہ میں علامہ عینیؒ نے پانچ مذاہب نقل کئے ہیں؛

① امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، یسٹ بن سعد اور جہول کا مسلک یہ ہے کہ تیمم کے لئے دو ضربیں ہوں گی، ایک وجہ کے لئے اور ایک یدین کے لئے،

② امام احمدؒ، امام اسحقؒ، امام اوزاعیؒ اور بعض اہل ظاہر کے نزدیک ایک ہی ضرب ہوگا جس سے وجہ اور یدین دونوں کا مسح کیا جائے گا، امام مالکؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے،

③ حضرت حسن بصریؒ اور ابن ابی لیلیٰ کا مسلک یہ ہے کہ دو ضربیں ہوں گی، لیکن اس طرح کہ ہر ضربہ میں وجہ اور یدین دونوں کا مسح کیا جائے گا،

④ محمد بن سیرینؒ کا مسلک یہ ہے کہ ضربات تین ہوں گی، ایک وجہ کے لئے، دوسری یدین کے لئے، تیسری دونوں کے لئے،

⑤ ابن بزبزہ کا مسلک یہ ہے کہ چار ضربیں ہوں گی، دو وجہ اور دو یدین کے لئے،

دوسرا اختلاف مقدار مسح یدین میں ہے، اور اس میں چار مذاہب ہیں؛

① ہر فقیہ تک مسح واجب ہے، یہ قول امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، لیث بن سعد اور جمہور کا ہے،

② صرف رسخین تک مسح واجب ہے، یہ امام احمدؒ، اسحق بن راہویہ، امام اوزاعیؒ اور اہل ظاہر کا مسلک ہے،

③ رسخین تک، واجب ہے اور مرفقین تک مسنون، علامہ ابن رشدؒ نے اسے امام مالکؒ کی ایک روایت قرار دیا ہے، اور علامہ زرقانیؒ نے اسے امام مالکؒ کا مسلک قرار دیا ہے، علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ یہ تطبیق بین الروایات کا بہترین طریقہ ہے،

④ علامہ ابن شہاب زہریؒ کا مسلک یہ ہے کہ یدین کا تیمم مناکبہ اباط تک ہوگا،

در اصل بنیادی اختلاف دونوں مسئلوں میں جمہور اور امام احمدؒ واسحقؒ کے درمیان ہے، جمہور کے نزدیک تیمم میں دو ضربیں ہیں، اور یدین کا مسح مرفقین تک ہے، اور امام احمدؒ واسحقؒ کے نزدیک ایک ضربہ ہے، اور یدین کا مسح رسخین تک ہے، ان کا استدلال دونوں مسئلوں میں حضرت عمار بن یاسرؓ کی حدیث باب سے ہے، جس سے ایک ضربہ اور صرف مسح الرسخین کا پتہ چلتا ہے، ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم امرہ بالتیمم للوجه والكفین“ اس میں ہاتھوں کے لئے کفین کا لفظ استعمال کیا گیا ہے، جن کا اطلاق صرف رسخین تک ہوتا ہے، حضرت عمار بن یاسرؓ کی یہ حدیث چونکہ اصح مافی الباب ہے، اس لئے امام احمدؒ نے اسے اختیار فرمایا، اس کے مقابلہ میں جمہور کے مستدلّات یہ ہیں،

① سنن دارقطنی اور بیہقی میں ایک روایت اس طرح منقول ہے ”حدّ ثنا محمد بن

مخلد واسمعیل بن علی وعبد الباقي بن قانع قالوا حدّ ثنا ابراہیم بن اسحق الحرّی حدّ ثنا عثمان بن محمد الانعمالی ثنا حرمی بن عمارۃ عن عزرة بن ثابت

عن ابی الزبیر عن جابر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال التیسم ضربہ للوجه وضربہ للذراعین الی المرفقین، رجالہ کلہم ثقات والصواب موقوف (دارقطنی ج ۱ ص ۱۸۱) رقم الحدیث ۲۱۰۰ باب التیسم،

اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس حدیث میں ایک راوی عثمان بن محمد ہے، جس کے بارے میں علامہ ابن الجوزی فرماتے ہیں: "وعثمان بن محمد متکلم فیہ"

اس کا جواب یہ ہے کہ عثمان بن محمد ثقہ راوی ہیں، اور ابن الجوزی کا اُن پر کلام کرنا درست نہیں، چنانچہ علامہ تقی الدین بن دقین العید نے ابن الجوزی کی تردید کرتے ہوئے فرمایا "ما معناه: ان هذا الكلام لا يقبل منه لانه لم يبين من تكلم فيه وقد روي عنه ابو داود وابو بكر بن ابي عاصم وغيرهما وذكره ابن ابي حاتم في كتابه ولم يذكر فيه جرحا ولا تعديلا الخ والتعليق المغني على الدارقطني لا يثبت الطيب محمد شمس لحن العظيم آبادی ص ۱۸۱ و ۱۸۲)

دوسرا اعتراض اس حدیث پر یہ کیا گیا ہے کہ یہی روایت امام دارقطنی نے موقوفاً بھی روایت کی ہے (دارقطنی ج ۱ ص ۱۸۲) محمد بن محمد بن ابراہیم الحرانی ابو نعیم ناعز بن ثابت عن ابی الزبیر عن جابر کے طریق سے اور امام دارقطنی نے طریق مرفوع کو ذکر کرنے کے بعد فرمایا "الصواب موقوف" لیکن یہ اعتراض بھی درست نہیں، کیونکہ اول تو ابو نعیم اور عثمان بن محمد کی روایتوں کے متن میں بڑا اختلاف ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں الگ الگ روایتیں ہیں، دوسرے عثمان بن محمد اور ابو نعیم دونوں ثقہ راوی ہیں، ان میں سے کسی کی بھی روایت کو شاذ نہیں کہہ سکتے، لہذا حقیقت یہ ہے کہ دونوں کی روایتیں صحیح ہیں، نیز عثمان بن محمد مثبت زیادت ہیں، اور ثقہ کی زیادتی مقبول ہے، یہی وجہ ہے کہ طریق مرفوع کے بارے میں امام حاکم نے فرمایا "صحیح الاسناد" حافظ ذہبی نے بھی اس کی تحسین کی ہے، اور علامہ عینی فرماتے ہیں "لا يلتفت الی قول من يمنع صحته"

② جہور کی دوسری دلیل مسند بزار میں حضرت عمارؓ کی حدیث ہے، جس میں وہ فرماتے

لہ طریق موقوف کے الفاظ یہ ہیں: "عن جابر قال جاء رجل فقال اصابتني جنابة واني تمكنت في التراب قال اضرب فضرب بيده فمسح وجهه ثم ضرب بيده اخرى فمسح بهما يديه الى المرفقين ۱۲ مرتب عن عمار

ہیں "كنت في القوم حين نزلت الرخصة فامرنا فصرنا واحدا للوجه ثم صرنا اخرى للدين والمرفقين" سلام زبلی نے بھی اس کی تخریج کی ہے، حافظ ابن حجر نے بھی یہ حدیث الدراۃ فی تخریج احادیث الہدایۃ (ص ۳۶) میں ذکر کی ہے۔ اور تلخیص (ص ۵۶) میں اس کو ذکر کر کے سکوت کیا ہے، حافظ زبلی نے نصب الراۃ (ج ۱ ص ۱۵۴) میں امام بزار کا یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ یہ حدیث محمد بن اسحق کے علاوہ اور بھی بہت سے لوگوں نے زہری سے روایت کی ہے، اور زہری کے علاوہ کئی لوگوں نے عبید اللہ سے روایت کی ہے، البتہ زہری کے سوا دوسرے حضرات نے عبید اللہ اور عمارؓ کے درمیان ابن عباسؓ کا واسطہ ذکر نہیں کیا، بہر کیف یہ حدیث حسن اور قابل استدلال ہے،

③ جہور کی تیسری دلیل حضرت ابو جہیم بن الحارث بن الصمة الانصاریؓ کی حدیث ہے، قال: اقبل النبي صلى الله عليه وسلم من نحو بئر جمل فلقية رجل فسلم عليه فلم يرد النبي صلى الله عليه وسلم حتى اقبل الى الجدار فمسح وجهه ويديه ثم ردد عليه السلام "رواه البخاري (ج ۳ ص ۲۸) فی باب التيمم فی الحضر اذ لم يجد الماء وخاف قسوة الصلوة" اس روایت میں یدین کا لفظ مطلق آیا ہے، اور اس کی کوئی تحدید نہیں بیان کی گئی، لیکن یہ حدیث امام بغویؒ نے شرح السنہ میں من طریق الشافعی عن ابراہیم بن یحییٰ کی سند سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کی ہے: "قال مررت على النبي صلى الله عليه وسلم وهو يبول فسلمت عليه، فلم يرد علي حتى قام الى جدار فحتمه بعصا كانت معه ثم وضع يديه على الجدار فمسح وجهه وذراعيه ثم ردد علي" مشکوٰۃ المصابیح ج ۱ ص ۵۲ فی الفصل الاول من باب التيمم اس حدیث میں ذرا عین کا لفظ موجود ہے جو مرفقین کی تحدید پر دلالت کر رہا ہے،

بعض حضرات نے اُس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ روایت ابراہیم بن ابی یحییٰ کے ضعف کی وجہ سے ضعیف ہے، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اس کے بہت سے متابعات موجود ہیں، امام دارقطنیؒ نے اپنی سنن (ج ۱ باب التيمم ص ۱۶، ۱۷، ۱۸) میں حضرت ابو جہیمؓ کے اس واقعہ کو بہت سے طرق سے روایت کیا ہے، ان میں سے متعدد طرق میں لفظ ذرا عین آیا ہے، جو صراحتہ جہور کی تائید کر رہا ہے، بہر حال دوسرے متابعات کی موجودگی میں یہ حاشیہ

قابل استدلال ہے،

(۲) جمہور کی چوتھی دلیل مستدرک حاکم (طبع دائرۃ المعارف النظامیہ حیدرآباد دکن ج ۱ ص ۱۷۹) اور سنن دارقطنی (ج ۱ ص ۱۸۰) میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی مرفوع روایت ہے: "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال التیثم ضربتان ضربۃ للوجہ وضربۃ للیدین الی المرفقین" اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ حدیث علی بن ظبیان سے مروی ہے اور ان کے سوا کسی نے اس کو مرفوعاً روایت نہیں کیا، اور علی بن ظبیان کو صرف امام حاکم نے صدوق کہا ہے، (اور ان کا تساہل مشہور ہے) جبکہ بیشتر محدثین نے ان کی تضعیف کی ہے، ابن نمیرؒ فرماتے ہیں "یخطئ فی حدیثہ کلہ" یحییٰ بن سعید اور امام ابوداؤدؒ فرماتے ہیں: "لیس بشی" اور امام نسائیؒ اور ابوحاتمؒ فرماتے ہیں "متروک" امام ابوزرعہؒ فرماتے ہیں: "فأھی الحدیث" امام ابن حبانؒ فرماتے ہیں: "یسقط الاحتجاج بلخارہ" اسی لئے امام دارقطنیؒ نے اسے موقوف علی ابن عمرؒ قرار دیا، امام بیہقیؒ نے بھی اگرچہ اسے مرفوعاً موقوفاً دونوں طرح روایت کیا ہے لیکن انھوں نے بھی طریق موقوف ہی کو صحیح قرار دیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ علی بن ظبیان اس روایت کے نقل کرنے میں متفرد نہیں بلکہ اس کے متابعات بھی موجود ہیں، چنانچہ اس کے سب سے بڑے متابع امام عظیم ابو حنیفہؒ ہیں، وہ بھی اسے اپنی مسند میں مرفوعاً اسی طریق سے نقل کرتے ہیں، "عن عبد العزیز بن ابی رواد عن نافع عن ابن عمرؓ قال کان یتسم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ضربتین ضربۃ للوجہ وضربۃ للیدین الی المرفقین (عقود الجواہر الملیفۃ للزبیدی ص ۲۴۰) یہ حدیث سنداً بالکل صحیح ہے، و عبد العزیز بن ابی رواد من رجال الأدبۃ واخرج عنه البخاری تعلیقاً، اس کے علاوہ مسند بزارؒ میں سلیمان بن ابی داؤد الجزریؒ کے طریق سے بھی یہ روایت آئی ہے (کشف الاستار ص ۵۸ ج ۱) اور جزریؒ اگرچہ ضعیف ہیں لیکن متابعت کے لئے کافی ہو سکتے ہیں،

امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ نے حضرت عمارؒ کی جس حدیث باب سے استدلال کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ درحقیقت یہاں حدیث مختصر ہے، صحیحین میں اس کی تفصیل اس طرح مذکور ہے کہ حضرت عمار بن یاسرؒ نے ناواقفیت کی بنا پر حالت جنابت میں زمین پر لوٹ لگائی تھی اور تمٹک کیا تھا، اس کی اطلاع جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو دی گئی تو آپؐ نے فرمایا: "انما کان یکفیک ان تضرب بیدیک الارض ثم تنفخ ثم تمسح بھما وجمک" (مسلم ج ۱ ص ۱۶۱) اس حدیث کا سیاق صاف بتلا رہا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا

اصل مقصد تیمم کے پورے طریقہ کی تعلیم دینا نہیں، بلکہ تیمم کے معروف طریقہ کی طرف اشارہ کرنا مقصود تھا، کہ زمین پر لوٹنے کی ضرورت نہیں بلکہ جنابت کی حالت میں بھی تیمم کا وہی طریقہ کافی ہے جو حدیث صغریٰ میں ہے، اس کی نظیر ایک اور واقعہ بھی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ اطلاع ملی تھی کہ حضرت ابن عمرؓ غسل جنابت میں بڑے تعمق سے کام لیتے ہیں، تو آپؐ نے ان کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا ”ما اذین علی ان احثی علی رأسی ثلاث حثیات“ او کما قال علیہ السلام، اسی طرح ابو داؤد (رج ۱ ص ۳۲) باب فی الغسل من الجنابة کے تحت حضرت جبرینؓ مطعمؓ کی روایت ہے ”انہم ذکر واعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الغسل من الجنابة فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اما انا فافيض علی رأسی ثلاثا و اشار بید یہ کلمتہ ہما“ ظاہر ہے کہ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ غسل جنابت میں صرف سر کا دھونا کافی ہے باقی جسم کا دھونا ضروری نہیں، اسی طرح حضرت عمارؓ کی حدیث میں بھی یہ مطلب نہیں کہ ایک نر بہ یا مسح کفین کافی ہے بلکہ الفاظ مذکور سے طریقہ معروف کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، اس توجیہ کی تائید مسند بزار میں حضرت عمارؓ ہی کی روایت سے ہوتی ہے، ”عن عمار کنت فی القوم حین نزلت الرخصة فی المسح بالتراب اذا لم نجد الماء فامرنا فصررنا واحداً للوجه ثم صرریة اخرى للید الی المرفقین رواہ البزار وقال العافظ فی الذاریة باسناد حسن“ (آثار السنن ص ۴۰ باب التیمم)۔ اور اگر ترجیح کا طریقہ ختم کیا جائے تب بھی حضرت جابرؓ کی روایت اس لئے راجح ہوگی کہ اس میں ایک ضابطہ کلمتہ بیان کیا گیا ہے،

امام زہریؒ نے تیمم کے مناکب و آباط تک مشروع ہونے پر حضرت عمارؓ کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے جو امام ترمذیؒ نے اسی باب میں نقل کی ہے، یعنی ”تیممنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی المناکب والاباط“ جمہور کی طرف سے اس حدیث کی توجیہ یہ ہے کہ نزول حکم تیمم کی ابتداء میں صحابہ کرام کا اپنا اجتہاد تھا، جس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تفسیر ثابت نہیں، لہذا تصریح اور صحیح روایات کے مقابلہ میں اس سے استدلال نہیں کیا جاسکتا، قال اسحق بن ابراہیم، اس سے مراد اسحق بن راہویہ ہیں، کیونکہ امام اسحق کے والد کا نام ابراہیم اور لقب ”راہویہ“ تھا، اور لقب کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ یہ مکہ مکرمہ کے رہتے ہیں پیدا ہوئے تھے، اس لئے بعض مروزی رفقاء نے ان کا لقب ”راہویہ“ رکھ دیا،

وَقَالَ السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا، حضرت ابن عباسؓ کے اس قیاس کا مطلب بعض لوگوں نے یہ سمجھا کہ وہ تیمم کو سرکہ میں قطع یدین پر قیاس کر رہے ہیں، لیکن یہ درست نہیں، حقیقت یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ آیت تیمم میں لفظ "ایدی" کے اطلاق سے استدلال کرتے ہیں اور اس کی نظر میں آیت سرکہ کو پیش کرتے ہیں، لہذا یہ قیاس اللفظ علی اللفظ ہے، جمہور نے حضرت ابن عباسؓ کے اس قیاس کے معارضہ میں تیمم کو وضو پر قیاس کیا، اور یہ قیاس المعنی علی المعنی ہے، اس قیاس کو اس لئے ترجیح حاصل ہے کہ تیمم وضو کا خلیفہ ہے، لہذا یہ شبہ ہے کہ وضو میں مرفقین کا ذکر کر کے تیمم کو بھی اس پر محمول کیا گیا ہو، نیز شمس الائمہ خسی نے مبسوط میں حضرت ابن عباسؓ کے اس استدلال کا ایک اور جواب دیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ لفظ "ایدی" آیت تیمم اور آیت سرکہ دونوں میں محمل ہے، اور اگر محمل کی کوئی تفسیر نہ ہو تو اخوط پر عمل کیا جاتا ہے، اور باب قطع میں رسغین کی تحدید اخوط ہے، جبکہ باب تیمم میں مرفقین کی تحدید اخوط ہے، واللہ اعلم بالصواب الیہ المرجع والمآب،

بَابُ رِبَلَا تَرْجَمَةً

بعض نسخوں میں اس باب کا عنوان یہ مذکور ہے: "بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجْلِ يَقْرَأُ الْقُرْآنَ عَلَى كُلِّ حَالٍ مَا لَمْ يَكُنْ جُنْبًا"

عن علیؓ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقْرَأُ الْقُرْآنَ عَلَى كُلِّ حَالٍ مَا لَمْ يَكُنْ جُنْبًا، یہ حدیث اس بات میں جمہور کی دلیل ہے کہ حالت جنابت میں قرآنہ قرآن جائز نہیں، جبکہ امام بخاریؒ، ابن منذرؒ اور امام طبریؒ سے یہ مروی ہے کہ حالت جنابت میں قرآنہ قرآن جائز ہے، اس کی تفصیل بآماجہ فی الجنب الحاضر انہما لا یقرآن القرآن میں گذر چکی ہے،

تحدیث علیؓ حدیث حسن صحیح

امام ترمذیؒ کے علاوہ حاکم، حافظ ذہبیؒ، ابن اسکن اور بغویؒ وغیرہ نے بھی اس حدیث کی تصحیح کی ہے، لیکن امام شافعیؒ اور امام احمدؒ سے اس کی تضعیف منقول ہے، کیونکہ اس کی سند میں ایک راوی عبد اللہ بن سلمہ ان کے نزدیک ضعیف ہے، لیکن قائلین تصحیح کا قول زیادہ راجح معلوم ہوتا ہے، اول تو اس لئے کہ عبد اللہ بن سلمہ کی امام عجللی اور یعقوب بن شیبہ نے توثیق کی ہے، چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے تہذیب التہذیب (ج ۵ ص ۲۲۲) میں یعقوب بن شیبہ سے نقل کیا ہے کہ

عبداللہ بن سلمہ ثقہ ہیں، اور صحابہ کے بعد طبقہ اولیٰ کے فقہاء کوفہ میں سے ہیں، علاوہ ازیں مسند احمد میں اس حدیث کا ایک متابع موجود ہے، جس میں ابوالغریب عبداللہ بن خلیفہ المرادی نے حضرت علیؑ سے ایک طویل حدیث میں نقل کیا ہے کہ ”ہکذا رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم توضحاً ثم قرأ شيئاً من القرآن ثم قال هذا من ليس بجانب فاما الجنب فلا ولا آية“ (انظر ترتيب المسند ج ۲ ص ۱۲۱)۔ اور ابوالغریب بھی اگرچہ بعض کے نزدیک ضعیف ہیں، لیکن ابن حبان نے ان کی توثیق کی ہے، اس لئے ان کی حدیث کا درجہ حسن سے کم نہیں، فیکفی للمتابع،

ولا یقرأ فی المسحفات الا وهو طاهر“ یہ جمہور کا مسلک ہی، البتہ امام مالکؒ اس سے اختلاف کر کے فرماتے ہیں کہ میں مصحف کے لئے طہارت شرط نہیں، جمہور کا استدلال حضرت عمر بن حزم کی صحیح مرفوع روایت سے ہے: ”لا یستقر القرآن الا طاهر“ اس حدیث کی تخریج امام ابن حبانؒ اور حاکم دونوں نے کی ہے، نیز حافظ جمال الدین زلیعیؒ نے نصب الراية میں یہی مضمون حضرت عثمانؓ، حضرت ثوبانؓ اور حکیم بن حزام سے بھی مرفوعاً نقل کیا ہے (نصب الراية باب الحیسن، ص ۱۰۳، طبع المطبع العلمی ہند)

واضح رہے کہ جمہور کے مسلک پر آیت تشرائی ”لا یستقر الا المطہرون“ سے استدلال کرنا ضعیف ہے، کیونکہ وہاں ”مطہرون“ سے مراد فرشتے ہیں، البتہ اس آیت کو تائید کے طور پر ضرور پیش کیا جاسکتا ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

بَلْبُ مَا جَاءَ فِي الْبَوْلِ يُصِيبُ الْأَرْضَ

دخل اعرابی فی المسجد، اس اعرابی کے نام کے بارے میں بڑا اختلاف ہے، بعض نے ان کا نام اقرع بن حابس، بعض نے عیینہ بن حصن، بعض نے ذوالخویصرہ تمیمی، بعض نے ذوالخویصرہ یمانی ذکر کیا ہے، آخری قول راجح ہے،

فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم اھریقوا علیہ سجلاً من ماء، اس حدیث سے استدلال کر کے امام شافعیؒ، امام مالکؒ و امام احمدؒ یہ کہتے ہیں کہ زمین کی تطہیر صرف پانی بہانے سے ہوتی ہے، حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ پانی بہانے کے علاوہ حفر اور رئیس سے بھی زمین پاک ہو جاتی ہے، حنفیہ کی دلیل ابوداؤد (ج ۱ ص ۵۵) میں ”باب فی طہور الارض اذا یبست“

لہذا خارجہ عبدالرزاق ایضاً فی مصنفہ (ج ۱ ص ۳۴۱ و ۳۴۲)، رقم ۱۳۲۸ فی باب من المصحف الدراہم الی فیہا القرآن لفظ

کے تحت حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے ”كنتُ ابيتُ في المسجد في عهد رسول الله ﷺ عليه وسلم ولنت فتى شائبا عذبا وكانت الكلاب تبول وتُقْبِل وتُدبر في المسجد فلم يكنوا يرشون شيئا من ذلك“ امام بیہقیؒ نے بھی یہ حدیث اپنی سنن کبریٰ (ص ۲۹۷) میں کتاب الصلوٰۃ کے تحت تخریج کی ہے، نیز یہی حدیث امام بخاریؒ نے بھی اپنی صحیح (ج ۱ ص ۲۱۱) میں تعلیقاً بصیغۃ الجزم نقل کی ہے۔ ”قال كانت الكلاب تُقبل وتُدبر في المسجد في زمان رسول الله ﷺ فلم يكنوا يرشون شيئا من ذلك“ (کتاب الوضوء باب اذا شرب الكلب في الاناء)۔ لیکن بخاری کی اس روایت میں ”تبول“ کا لفظ نہیں ہے، لیکن استدلال اس کے بغیر بھی تام ہو جاتا ہے، کیونکہ غیر شادی شدہ نوجوان ہونا بیان کرنے سے حضرت ابن عمرؓ کا منشاء یہی ہو سکتا ہے کہ وہاں احتلام بھی ہو جاتا ہوگا، نیز کتوں کے اس کثرت سے آنے جانے سے ظاہر یہی ہے کہ وہ پیشاب بھی کرتے ہوں گے، کما فی، وایۃ ابی داؤد، اس کے علاوہ مصنف ابن ابی شیبہؒ میں ابو جعفر محمد بن علی الباقی کا اثر موجود ہے کہ ”قال زکوة الارض یسما“ اور مصنف ابن ابی شیبہؒ ہی میں محمد بن الحنفیہ اور ابو قلابہ کا بھی اثر موجود ہے کہ ”اذا جفت الارض فقد زکت“ ابو قلابہ کا ایک اور اثر مصنف عبد الرزاق میں موجود ہے، ”جفوت الارض طهوها“ نیز بعض دیگر صحابہ و تابعین سے بھی اسی مفہوم کے اقوال منقول ہیں، یہ سب آثار غلات قیاس ہونے کی بناء پر مرفوع کے حکم میں ہیں،

حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ اس میں ایک بہتر طریقِ تطہیر کو اختیار کیا گیا ہے، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ کوئی دوسرا طریقِ تطہیر جائز نہیں،

والله سبحانه وتعالى اعلم وعلمه اتم واحكم

تم شرح ابواب الطهارة فله الحمد وله الشكر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ابواب الصلوة

عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

اس بات پر تمام اہل سیر و حدیث متفق ہیں کہ صلواتِ خمسہ کی فرضیت لیلۃ الاحرار میں ہوگی البتہ لیلۃ الاحرار کے بارے میں مؤرخین کا اختلاف ہے کہ وہ کوئی سن میں ہوئی، چنانچہ شذنبوی سے سنہ نبوی تک مختلف اقوال ہیں، جمہور شذنبوی کے قائل ہیں،

پھر اس میں کلام ہوا ہے کہ لیلۃ الاحرار سے پہلے کوئی نماز فرض تھی یا نہیں؟ اکثر علماء کا خیال یہ ہے کہ صلواتِ خمسہ سے پہلے کوئی نماز فرض نہ تھی، لیکن امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ نماز تہجد اس سے پہلے فرض ہو چکی تھی، جس کی دلیل سورۃ مزمل کی آیات ہیں، یہ سورت مکہ مکرمہ میں بالکل ابتدائی دور میں نازل ہوئی، بعض حضرات نے جواب دیا کہ سورۃ مزمل میں نماز کا حکم مدنی ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ اسی سورت کے آخر میں ”وَآخِرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ“ آرہا ہے، اور قتال مدینہ طیبہ میں شروع ہوا، لیکن یہ بات درست نہیں، اس لئے کہ قتال کا ذکر اس سیاق میں آیا ہے، ”عَلَيْهِمْ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضًى وَآخِرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَلْتَمِسُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَآخِرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ“ اس میں صراحت صیغۃ استقبال موجود ہے جو اس امر پر دلالت ہے کہ یہ حکم پہلے دیا جا رہا ہے، اور آیت کے نزول کے وقت قتال نہیں تھا، اس لئے اس سورۃ کو مکہ ماننے میں کوئی حرج نہیں، لہذا امام شافعیؒ کا استدلال درست ہے، البتہ بعض علماء نے یہ فرمایا کہ تہجد کی نماز صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر فرض تھی، عام مسلمانوں پر نہیں،

پھر اس میں کلام ہوا ہے کہ عام مسلمان بھی صلواتِ خمسہ سے پہلے کوئی نماز پڑھا کرتے تھے

یا نہیں، علماء کی ایک جماعت نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ فجر اور عشاء کی نمازیں لیلۃ الاسراء سے پہلے فرض ہو چکی تھیں جس کی دلیل یہ آیت قرآنی ہے: "وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ بِالْعُشِيِّ وَالْاَبْحَارِ" یہ آیت اسراء سے پہلے نازل ہوئی، اور اس میں ان دونوں نمازوں ہی کا ذکر ہے، اس کے بارے میں محقق بات یہ ہے کہ اتنی بات تو روایات سے ثابت ہے کہ حضور علیہ السلام اور صحابہ کرام اسراء سے پہلے ہی فجر اور عشاء پڑھا کرتے تھے، چنانچہ سورۃ جن میں جنات کے جس سماع کا تشرآن میں ذکر ہے وہ فجر ہی کی نماز میں ہوا تھا، اور یہ واقعہ غالباً اسراء سے پہلے کا ہے لیکن یہ دونوں نمازیں آپ پر فرض تھیں یا آپ تطوعاً پڑھتے تھے اس کی کوئی دلیل اور صراحت روایات میں موجود نہیں ہے،

بَابُ مَا جَاءَ فِي مَوَاقِيتِ الصَّلَاةِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

آقنی جبرئیلؑ، یہ حدیث "حدیث امامت جبرئیل" کہلاتی ہے، اور باب مواقیت میں اصل ہے، اللہ تعالیٰ اگر چاہتے تو یہ بھی ممکن تھا کہ مواقیت کی تعلیم زبانی طور سے دیدی جاتی لیکن حضرت جبرئیلؑ کے ذریعہ عملی تعلیم کو ختم کیا گیا، کیونکہ وہ اوقع فی الذہن ہوتی ہے اور اسی سے یہ مسئلہ بھی مستنبط ہو گیا کہ مفضل کا امام بننا بھی جائز ہے، بالخصوص جبکہ ضرورت کی بنا پر ہو، یہاں بھی حضرت جبرئیلؑ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مفضل تھے، اور ایک ضرورت کی بنا پر حضور کے امام بنے تھے، بعض شوافع نے اس سے اقتدار المفترض خلف المتفصل کے جواز پر استدلال کیا ہے، لیکن یہ استدلال اس لئے درست نہیں کہ حضرت جبرئیلؑ کو جب امامت کا حکم ہو گیا تو ان دو روز کی نمازیں ان پر بھی فرض ہو گئیں اور وہ متفصل نہ رہے، بلکہ مفترض ہو گئے،

عن البیت، اس سے ان حضرات کی تردید ہو گئی جو امامت جبرئیلؑ کے واقعہ کو مدنی قرار دیتے ہیں، باب بیت اللہ کے نیچے دائیں جانب کے فرش پر آج بھی ایک سیاہ نشان بنا ہوا ہے جس کے بارے میں مشہور ہے کہ امامت جبرئیلؑ کا واقعہ یہاں پر پیش آیا تھا،

فصلی الظہر فی الاولیٰ منہما، امامت جبرئیلؑ کی بیشتر روایات اس پر متفق ہیں کہ حضرت جبرئیلؑ کی امامت کی ابتداء ظہر سے ہوئی تھی، البتہ سنن دارقطنی میں ایک روایت حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابتداء فجر سے ہوئی تھی لیکن

یہ روایت ضعیف ہے کیونکہ اس روایت کا مدار محبوب بن الجهم راوی پر ہے جو ضعیف ہیں۔ لہذا یہ صحیح ہے کہ ابتداء ظہر سے ہی ہوئی، اور اس کی وجہ علماء نے یہ بیان فرمائی ہے کہ دراصل یہ لیلة الاسراء سے اگلے دن کا واقعہ ہے اس دن کی فجر کی نماز آپ نے انبیاء علیہم السلام کے ساتھ بیت المقدس میں ادا فرمائی تھی، اسی لئے امامت جبرئیلؑ کی ابتداء ظہر سے کی گئی،

حين كان الفیء مثل الشراک، اس سے زوال کے متصل بعد کا وقت مراد ہے، کیونکہ اس وقت سایہ قسمہ کی طرح بہت چھوٹا ہوتا ہے، یعنی زوال کے فوراً بعد ظہر ادا کی، یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ مثل اول اور مثلین کا اعتبار سایہ اصلی کو نکال کر ہوتا ہے، گویا کہ سایہ اصلی مثل اول اور مثلین میں شمار نہیں ہوتا، چنانچہ حنفیہ کی کتب میں بے شمار جگہ اس کی تصریح موجود ہے، اس پر بعض غیر مقلدین یہ اعتراض کرتے ہیں کہ سایہ اصلی کے استثناء پر کتاب سنت میں کوئی دلیل نہیں، لیکن یہ اعتراض بالکل مہمل ہے، اس لئے کہ اس استثناء پر کسی نقلی دلیل کی ضرورت نہیں، کیونکہ اسے ہر انسان معمولی عقل سے سمجھ سکتا ہے، کیونکہ درحقیقت سایہ اصلی وہ سایہ ہے جو عین استواء شمس کے وقت موجود ہوتا ہے، یہ سایہ مختلف ممالک اور علاقوں میں چھوٹا بڑا ہوتا رہتا ہے، جو علاقے خط استواء کے بالکل نیچے ہیں ان میں یہ سایہ بالکل نہیں ہوتا، پھر جتنے ممالک خط استواء سے قریب تر ہیں ان میں یہ سایہ چھوٹا ہوتا ہے، اور جوں جوں قطبین کی طرف بڑھتے چلے جاتیں یہ سایہ بڑھتا چلا جاتا ہے، یہاں تک کہ قطبین کے بعض مقامات ایسے ہیں جہاں عین استواء شمس کے وقت سایہ ایک مثل یا دو مثل ہوتا ہے، تو اگر سایہ اصلی کے استثناء کا اعتبار نہ کیا جائے تو آپ کے نزدیک وہاں کبھی ظہر کا وقت آنا ہی نہ چاہئے، اور عین نصف النہار کے وقت عصر کا وقت ہونا چاہئے، اور اس کا غیر معقول ہونا ظاہر ہے،

اس کے علاوہ سایہ اصلی کے استثناء پر ایک نقلی دلیل بھی موجود ہے، سنن نسائی میں حضرت جابرؓ فرماتے ہیں کہ ”ثم صلی العصر حين كان الفیء قد رالشراک وظل لیل“ اس میں مثل اول کو قدر شراک کے بعد شمار کیا گیا ہے،

ثم صلی العصر حين كان کل شیء مثل ظلہ، ابتداء وقت ظہر میں سب کا اتفاق ہے

کہ وہ زوال کے فوراً بعد شروع ہو جاتا ہے، البتہ انتہائی وقتِ ظہر اور ابتداءِ وقتِ عصر میں اختلاف ہی امام شافعیؒ، امام مالکؒ اور جمہور کے نزدیک مثلِ اول پر ظہر کا وقت ختم ہو جاتا ہے، اور عصر کا وقت شروع ہو جاتا ہے، البتہ امام مالکؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ مثلِ اول کے بعد چار رکعتوں کا وقت مشترک بین الظہر والعصر ہی، اس کے بعد عصر کا وقت شروع ہوتا ہے،

امام اعظم ابوحنیفہؒ سے اس بارے میں مختلف روایات ہیں، ایک روایت جمہور کے مطابق ہے، اور صاحبین نے اسے ہی اختیار کیا ہے، دوسری روایت امام محمدؒ سے یہ مروی ہے کہ مثلین تک ظہر کا وقت ہے اس کے بعد عصر ہوتی ہے، تیسری روایت حسن بن زیاد سے مروی ہے کہ مثلِ اول سے مثلِ ثانی تک کا وقت مشترک بین الظہر والعصر ہے، حضرت شاہ صاحبؒ نے معذورین اور مسافریں کے لئے اسی روایت کو مفتی بہ قرار دیا ہے، تاہم امام ابوحنیفہؒ کی مشہور روایت دوسری ہے، یعنی مثلین اور اکثر حنفیہ نے اسی پر فتویٰ دیا ہے، جمہور اس کے خلاف حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں مثلِ اول کی تصریح ہے، امام ابوحنیفہؒ کی دوسری روایت کی تائید میں مندرجہ ذیل روایات پیش کی جاتی ہیں:-

① ترمذی میں حضرت ابوہریرہؓ کی مرفوع روایت ہے: **اِذَا اشْتَدَ الْحَرُّ فَاَبْرَدُوا عَنْ الصَّلَاةِ فَاَنْ شَدَّ الْحَرُّ مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ** وجہ استدلال یہ ہو کہ حجاز کی گرمی میں ابراد مثلِ اول پر نہیں ہوتا،

② ترمذی میں حضرت ابوذرؓ کی روایت ہے: **اَنْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ فِي سَفَرٍ وَمَعَهُ بِلَالٌ فَارَادَ أَنْ يَقِيمَ فَقَالَ اَبْرِدْ ثُمَّ ارَادَ أَنْ يَقِيمَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اَبْرِدْ فِي الظَّهْرِ قَالَ حَتَّى رَأَيْنَا فَيْحَ التَّلَوْلِ ثُمَّ أَقَامَ فَسَلَّى فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اِنْ شَدَّ الْحَرُّ مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ فَاَبْرِدُوا عَنِ الصَّلَاةِ** یہی روایت صحیح بخاری میں بھی آئی ہے، اس میں **حَتَّى سَاوَى الظِّلَ التَّلَوْلَ** کے الفاظ آئے ہیں

۱۵ ج ۱، ابواب الصلوة باب ماجاء فی تاخیر الظہر فی شدۃ الحر ۱۳

۱۶ باب ماجاء فی تاخیر الظہر فی شدۃ الحر ۱۲

۱۷ ج ۱ کتاب الاذان باب الاذان للمسافر اذا كان واجعا الخ ص ۸۷، ۸۸، ۱۲

جس کے معنی ہیں ٹیلوں کا سایہ ان کے مساوی ہو گیا، جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے نمازِ ظہر ایسے وقت پڑھی جبکہ ٹیلوں کا سایہ ایک مثل ہو چکا تھا، اور عرب کے ٹیلے عموماً منبسط ہوتے ہیں، اس لئے ان کا سایہ بہت دیر میں ظاہر ہوتا ہے، اور ان کا سایہ ایک مثل اس وقت ہوتا ہے جبکہ دوسری چیزوں کا سایہ ایک مثل سے کافی زائد ہو چکا ہو۔

صحیح بخاری (۱) میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے موقوفاً مروی ہے ”انہ سمع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم يقول إنما بقاء کم فیما سلف قبلکم من الأمم کما بین صلوٰۃ العصر إلی غروب الشمس أوتی أهل التوراة التوراة، فعملوا حتی إذا انتصف النهار عجزوا فأعطوا قیراطاً قیراطاً ثم أوتی أهل الإنجیل الإنجیل فعملوا إلی صلوٰۃ العصر ثم عجزوا فأعطوا قیراطاً قیراطاً ثم أوتینا القرآن فعملنا إلی غروب الشمس فأعطینا قیراطین قیراطین فقال أهل کتابین أي ربنا أعطیت هؤلاء قیراطین قیراطین وأعطینا قیراطاً قیراطاً ونحن کنا أكثر عملاً، قال اللہ عز وجل هل ظلمتکم من أجرکم من شیء؟ قالوا لا قال وهو فضلی أوتیه من أشاء“ اسی مفہوم کی روایت امام محمدؒ نے بھی موطا میں باب التفسیر میں ذکر کی ہے۔ (۲)

اس حدیث میں عصر و مغرب کے درمیانی وقت کو ظہر اور عصر کے درمیانی وقت کے مقابلہ میں کم قرار دیا گیا ہے، اور یہ اسی وقت ممکن ہے جبکہ عصر کو مثلین پر مانا جائے، اگر مثل اول پر مانا جائے تو مابعد العصر کی مدت مابعد الظہر سے بڑھ جاتی ہے۔

مثلین پر ظہر کا وقت ختم ہونے کے سلسلہ میں عموماً احناف کی طرف سے بھی یہی تین مرفوع حدیثیں پیش کی جاتی ہیں، لیکن انصاف کی بات یہ ہے کہ ان میں سے کوئی حدیث بھی اوقات کی تحدید پر صریح نہیں ہے البتہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا ایک اثر موقوف موطا امام مالکؒ میں مروی ہے کہ ”صل الظہر اذا کان ظلک مثلك والعصر اذا کان ظلک مثلیک“ (موطاء امام مالکؒ، باب وقوف الصلوٰۃ) اس اثر کو غیر مدرک بالقیاس ہونے کی بناء پر مرفوع کے حکم میں کہا جاسکتا ہے، اور صریح بھی ہے، اس کے برخلاف حدیث جبریلؑ میں صراحۃً پہلے دن عصر کی نماز مثل اول پر پڑھنے کا ذکر موجود ہے، چنانچہ یہ حدیثیں حدیث جبریلؑ کا مقابلہ نہیں کر سکتیں، اسی بناء پر بعض حنفیہ نے مثل اول والی روایت کو لیا ہے، کما فی الدر المختار، اور بعض نے وقت مہمل کو ترجیح دی ہے۔

(۱) ج ۱ ص ۷۹ کتاب مواقیات الصلوٰۃ باب من أدرك رکعة من العصر قبل الغروب۔

(۲) موطا امام محمدؒ کی آخری روایت ۱۲۰۔

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس معاملہ میں صحیح یہی ہے کہ مابین لمیشلین کا وقت مشترک بین لظہر و عصر ہے، اور معذورین و مسافرین کے لئے خاص طور پر اس وقت میں دونوں نمازیں جائز ہیں،

وصلی العشاء حین غاب الشفق، انتہاء وقت مغرب کے بارے میں امام شافعیؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ مغرب کا وقت صرف اتنی دیر رہتا ہے کہ جتنی دیر میں پانچ رکعتیں پڑھی جاسکیں، اس کی دلیل انھوں نے یہ بیان کی کہ حضرت جبریلؑ نے دونوں دن غروب آفتاب کے فوراً بعد نماز پڑھی، جمہور اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اس عمل کا منشاء تعجیل مغرب کا اہتمام ظاہر کرنا تھا، اور اسی سے یہ بھی معلوم ہوا کہ حضرت جبریلؑ نے موافقت کی پوری پوری تحدید کے بجائے اوقات مستحجہ کی تحدید بھی کی ہے، لیکن امام شافعیؒ کا مفتی بہ قول یہ ہے کہ انتہاء وقت مغرب غروب شفق پر ہوتی ہے، اور وہی ابتداء عشاء ہے، اور جمہور کا بھی یہی قول ہے، لیکن پھر شفق کی تعین میں اختلاف ہے، ائمہ ثلاثہ اور صاحبین شفق سے مراد شفق احمر لیتے ہیں، یہی قول حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، ابن عباسؓ، عبادہ بن الصامتؓ، حضرت ابو موسیٰ اشعرؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ کا ہے، اور شاد بن اوس بھی اسی کے قائل ہیں، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک شفق سے شفق ابض مراد ہے، یہی قول صحابہ میں سے حضرت ابو بکر صدیقؓ، حضرت عائشہؓ، معاذ بن جبلؓ، ابی بن کعبؓ اور عبداللہ بن الزبیرؓ سے بھی منقول ہے اور بعد کے فقہاء میں حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ، عبداللہ بن المبارکؒ، ابو ثورؒ، اور ایک روایت کے مطابق امام اوزاعیؒ اور ایک روایت کے مطابق امام مالکؒ بھی اسی کے قائل ہیں،

در اصل اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ حدیث باب میں لفظ شفق مطلق آیا ہے، اور اس میں علماء لغت کا اختلاف ہے کہ اس کا اطلاق صرف حمرة پر ہوتا ہے یا بیاض پر بھی، خلیل بن احمد کا قول یہ ہے کہ ”الشفق هو الحمرة“ چنانچہ ان کے قول سے استدلال کر کے جمہور نے یہاں حمرة مراد لی ہے،

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مبرد، قرآء اور ثعلب کے نزدیک شفق کا اطلاق حمرة اور بیاض دونوں پر ہوتا ہے، لہذا غلبہ بیت شفق اس وقت متحقق ہوگی جب کہ دونوں غائب ہو جائیں، اس کی تائید اگلے باب میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے ہوتی ہے جس میں فرمایا

لہ باب منه (بلا ترجمہ)

”ان اَوَّل وقت انشاء الاخيرة حين يغيب الافق“ یہاں شفق کے بجائے افق کے غائب ہونے کا ذکر ہے، اور یہ اُسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ بیاض غائب ہو جائے، اور ابوداؤد کی ایک روایت میں مغرب کا آخری وقت بیان کرتے ہوئے ارشاد ہے: ”حين يسود الافق“ اور ظاہر ہے کہ بیاض کی موجودگی میں سواد افق متحقق نہ ہوگا، اور اس سے زیادہ صریح روایت طبرانی نے معجم اوسط میں سند حسن کے ساتھ حضرت جابر رضی سے نقل کی ہے، ”ثم اذن للعشاء حين ذهب بيضاء النهار وهو الشفق“

یہاں ایک اشکال ہوتا ہے اور وہ یہ کہ شفق ابیض کا غروب بعض اوقات ثلث لیل سے بھی متجاوز ہو جاتا ہے، چنانچہ خلیل بن احمد کا قول ہے کہ میں نے ایک رات شفق ابیض کا مشاہدہ کیا تو وہ آدمی رات کے بعد غروب ہوئی،

اس کا جواب یہ ہے کہ ہوسفیدی خلیل بن احمد نے دیکھی وہ کوئی خارجی روشنی تھی سورج کی روشنی نہ تھی، کیونکہ اس پر اتفاق ہے کہ سورج کے پندرہ درجہ یا ان چلے جانے کے بعد اس کی کوئی روشنی افق پر نہیں رہتی، البتہ بعض اوقات دوسرے عوامل کی وجہ سے آسمان پر سفیدی نظر آجاتی ہے، بفائے وقت مغرب میں اس کا کوئی اعتبار نہیں، لہذا شفق کے باب میں دلائل کے لحاظ سے امام ابوحنیفہ کا مسلک مثلیں کے مسلک کے مقابلہ میں قوی تر معلوم ہوتا ہے، لیکن اس میں بھی امام ابوحنیفہ کی کئی روایات ہیں، اور بعض روایات میں جمہور کے قول کی طرف بھی رجوع ثابت ہے، صدر الشریعہ نے بھی اسی پر فتویٰ دیا ہے، لیکن حضرت شاہ صاحب نے یہاں بھی وہی قول اختیار کیا ہے کہ مابین لشفیقین کا وقت معذورین اور مسافرین کے لئے مشترک بین المغرب والعشاء ہے،

ثم صلی العصر حين كان ظل شیء مثليه، اس سے استدلال کر کے امام اذاعی اور امام صطحی یہ فرماتے ہیں کہ عصر کا وقت اصفر اشمس پر ختم ہو جاتا ہے، ان کا دوسرا استدلال اگلے باب میں حضرت ابوہریرہ کی حدیث سے ہے، کہ ”وان اخروقتها حين تصفر الشمس“ اس کے برخلاف جمہور کے نزدیک عصر کا وقت غروب شمس تک باقی رہتا ہے،

۱۵ ج کتاب الصلوٰۃ باب المواقیث، ص ۵۷ فی حدیث ابی مسعود الانصاری، ۱۲

۱۶ کمافی مجمع الزوائد (ص ۳۰۴ ج ۱) باب بیان الوقت عن جابر بن عبد اللہ وقال ابیہی سنادہ حسن، ۱۲

اور حضرت جبریلؑ نے دوسرے دن کی نماز اصفراء شمس سے پہلے اس لئے پڑھی کہ اس کے بعد وقت مکروہ شروع ہو جاتا ہے، اور حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں آخر وقت سے مراد آخر وقت مستحب ہے،

ثم صلى العشاء الآخرة حين ذهب ثلث الليل، اس حدیث کی بناء پر بعض علماء یہ کہتے ہیں کہ وقت عشاء ثلث لیل پر ختم ہو جاتا ہے، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ عشاء کا آخری وقت نصف اللیل ہی اور اس کی دلیل اگلے باب میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے جس میں آپؐ نے فرمایا: "وان آخر وقتها حين ينتصف الليل" حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ عشاء کی تاخیر ثلث لیل تک مستحب ہی اور نصف لیل تک جائز ہے، اور اس کے بعد مکروہ تنزیہی ہے، لیکن وقت کی انتہاء طلوع فجر پر ہوتی ہے حنفیہ کی دلیل میں کوئی ایک جامع حدیث پیش نہیں کی جاسکتی، اس کے بجائے حنفیہ کا مسلک مجموعہ روایات پر مبنی ہے، کیونکہ آپؐ ثلث لیل کے بعد بھی نماز پڑھنا ثابت ہے، اور نصف لیل کے بعد بھی، چنانچہ امام طحاویؒ نے یہ سب روایات نقل کی ہیں مثلاً حضرت انسؓ کی روایت ہے کہ "آخر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الصلوة ذات ليلة الى شطر الليل ثم انصرف فاقبل علينا بوجه بعد ما صلى بنا فقال قد صلى الناس وريدوا ولم تزالوا في صلوة ما انتظرتموها" اور حضرت عائشہؓ کی روایت ہے: "اعتم النبي صلی اللہ علیہ وسلم ذات ليلة حتى ذهب عامة الليل وحتى نام اهل المسجد ثم خرج فصلى" شیخ ابن ہمامؒ فرماتے ہیں کہ یہ سب روایات قابل استدلال ہیں، اور امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ ان تمام روایات کو مد نظر رکھتے ہوئے معلوم ہوتا ہے کہ وقت عشاء فجر تک باقی رہتا ہے، اور بعض صحابہؓ کے آثار سے بھی حنفیہ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے، مثلاً عن نافع بن جبیر قال كتب عمراني ابی موسیٰ وصل العشاء اى اللیل شئت ولا تغفلها" اسی طرح عبید بن جریح سے مروی ہے: "انه قال لا یہرؤ ما افراط صلوة العشاء قال طلوع الفجر" حنفیہ کے نزدیک شافعیہ کی مستدل حضرت ابو ہریرہؓ

۱۵ باب مواقیات الصلوة فی شرح معانی الآثار،

۱۶ شرح معانی الآثار باب مواقیات الصلوة،

۱۷ شرح معانی الآثار باب مواقیات الصلوة، ومثله فی مصنف ابن ابی شیبہ ج ۱، ص ۳۱۹ و ۳۲۰، ۱۲،

۱۸ شرح معانی الآثار باب مواقیات الصلوة،

کی حدیث بیانِ جواز کے لئے ہے،

ہذا وقت الانبیاء من قبلک، اس پر اشکال ہوتا ہے کہ صلوٰتِ خمسہ پچھلی کسی بھی امت پر فرض نہ تھیں، پھر ان اوقاتِ خمسہ کو انبیاء سابقین کی طرف منسوب کرنے کا کیا مطلب؟ اس کا جواب علامہ ابن عربیؒ نے تو یہ دیا ہے کہ یہ تشبیہ صرف وقت کے محدود ہونے میں ہے، یعنی آپ کے لئے اوقات اسی طرح محدود کئے گئے ہیں جس طرح کہ پچھلے انبیاء کرام کے لئے محدود کئے گئے تھے، اور ایک جواب یہ بھی دیا جاسکتا ہے، کہ اگرچہ صلوٰتِ خمسہ اُن پر فرض نہیں تھیں، لیکن ممکن ہے کہ انبیاء علیہم السلام ان اوقات میں تطوعاً نماز پڑھتے ہوں، لیکن بہتر جواب حضرت شاہ صاحبؒ نے دیا ہے اور وہ یہ کہ اگرچہ صلوٰتِ خمسہ پوری کی پوری کسی پچھلی شریعت میں اور کسی ایک پیغمبر پر فرض نہ تھیں، لیکن ان میں سے مختلف نمازیں مختلف انبیاء کرام پر فرض رہی ہیں، چنانچہ طحاویؒ میں ایک روایت ہے کہ جس وقت حضرت آدم علیہ السلام کی توبہ قبول کی گئی، اس وقت فجر کا وقت تھا، اس وقت حضرت آدمؑ نے شکر کے طور پر دو رکعات ادا فرمائیں، یہ نماز فجر کی اصل ہوئی، اور جس وقت حضرت اسحاق علیہ السلام کے ذیہ میں دُنبہ نازل ہوا، وہ ظہر کا وقت تھا، اس وقت حضرت ابراہیم علیہ السلام نے چار رکعات ادا فرمائیں، یہ نماز ظہر کی اصل ہے، اور جس وقت حضرت عزیزؑ دوبارہ زندہ کئے گئے وہ وقت عصر تھا، اس وقت انھوں نے چار رکعات ادا کیں، یہ عصر کی اصل ہوئی، اور جس وقت حضرت داؤدؑ کی توبہ قبول ہوئی وہ مغرب کا وقت تھا، انھوں نے بھی شکرانہ کی تین رکعتیں پڑھیں یہ مغرب کی نماز کی اصل ہوئی، اور نمازِ عشاء امت محمدیہ کے سوا کسی اور امت نے نہیں پڑھی، کسافی حدیث ابی داؤدؒ نے اعمواً ہذہ الصلوٰۃ فانہم قد فضلتم بہا علی سائر الامم ولم تصلہا امۃ قبکم، اس کے علاوہ یہ بھی کچھ بعید نہیں کہ بعض انبیاء پر کم از کم چار نمازیں اوقات کی اسی تفصیل کے ساتھ فرض رہی ہوں،

والوقت فیما بین ہذا میں الوقتین» یہ جملہ اپنے ظاہر کے اعتبار سے کسی بھی فقیہ کے نزدیک معمول پر نہیں ہے، لہذا اتمام فقہاء کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ "الوقت المستحب فیما بین ہذا میں الوقتین»

ج ۲ ص ۱۶۱ - تبخیر، مرتب علی بن

له (ج ١ ص ٨٥ و ٨٦) باب الصلوة الوسطى اى الصلوات ١٢ له اخلف الصحابة ومن بعدهم في تعيين الذبيح بل هو المنعيل او الحق
وسيل امام العصر الى كونها ذبيحة على جهاد الجاهل على ترجيح القول بانه المنعيل في سياق سورة الصافات وروية تاسيداً ١٢ (المسقط من معارف السنن)

بَابُ مَسْنَدِ

وان وقت العصر حين یدخل وقتها، یہاں موضوع اور محمول کے اتحاد کا شبہ نہ کیا جائے، کیونکہ وقت عصر ایک معروف چیز تھی اور ایسے مواقع پر حمل الشی علی نفسہ جائز ہوتا ہے، جیسے سہم انا ابوالنجم وشعری وشعری، نیز اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وقت عصر حضرات صحابہؓ میں کوئی مشتبہ چیز نہ تھی، بلکہ اسے ہر کس و ناکس جانتا تھا،

وحدیث محمد بن فضیل خطاء، اس کا حاصل یہ ہے کہ اس حدیث کا مرفوع ہونا خطاء ہے، اور موقوف علی مجاہد ہونا صحیح ہے، امام بخاریؒ نے محمد بن فضیل کی طرف خطاء کی نسبت کی ہے، لیکن در سکر حضرات نے امام بخاریؒ کے اس اعتراض کی تردید کی ہے، اور کہا کہ محمد بن فضیل باتفاق ثقہ راوی ہیں، صحیحین کے رجال میں شامل ہیں، اس لئے محض اس بنا پر ان کی طرف خطاء کی نسبت درست نہیں ہے کہ انھوں نے اس حدیث کو مرفوع روایت کیا ہے، کیونکہ یہ عین ممکن ہے کہ اعمش نے یہ حدیث مجاہد سے موقوفاً سنی ہو، اور ابوصالح سے بواسطہ ابوہریرہؓ مرفوعاً، درحقیقت رفع ایک قسم کی زیادتی ہے، اور ثقہ کی زیادتی بھی مقبول ہوتی ہے،

والشمس آخر وقتها فوق ما كانت، اس جملہ کو در طرح پڑھا جاسکتا ہے، ایک والشمس آخر وقتها فوق ما كانت، اس کا مطلب یہ ہے کہ آپؐ نے سورج کے وقت کو پہلے دن کے مقابلہ میں زیادہ مؤخر فرمایا، اور در سکر اس طرح بھی پڑھا جاسکتا ہے "والشمس آخر وقتها، یعنی والشمس فی آخر وقتها، اس سورت میں "آخر" منصوب بنزع الخافض ہوگا،

بَابُ مَاجَاءِ فِي التَّغْلِيْسِ بِالْفَجْرِ

یہاں سے نماز کے اوقات مستحجہ کا بیان شروع ہو رہا ہے، موافقت مستحجہ کے بارے میں امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ ہر نماز میں تعجیل فضل ہے سوائے عشاء کے، اور حنفیہ کے نزدیک ہر نماز میں تاخیر افضل ہے سوائے مغرب کے،

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي الصبح فينصرف النساء متلفعات، بعض روایتوں میں یہاں متلفعات آیا ہے، دونوں کے معنی ایک ہیں، یعنی چادر اوڑھنا

تلف لفاظ سے نکلا ہے اور تلفح لفاظ سے، دونوں کے معنی چادر کے ہیں، البتہ بعض حضرات نے یہ منسرق بیان کیا کہ لفاظ اس چادر کو کہتے ہیں جس سے کہ سر ڈھک جائے، اور لفاظ اس کو کہتے ہیں جس سے سر نہ ڈھکے،

بمروطہن، یہ مرط کی جمع ہے، اس کے معنی بھی چادر کے ہیں،

مایع فن من الغسل، غس کے لغوی معنی ظلمۃ اللیل کے ہیں، اور اس کا اطلاق اس اندھیرے پر بھی ہوتا ہے جو طلوع فجر کے بعد کچھ دیر تک چھایا رہتا ہے، یہاں وہی اندھیرا مراد ہے،

اس حدیث سے استدلال کر کے امام شافعیؒ، امام حسنؒ اور امام اسحاقؒ یہ فرماتے ہیں کہ فجر میں تغلیس افضل ہے، لیکن حنفیہ اور مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ فجر میں اسفار افضل ہے، البتہ امام محمدؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ غس میں ابتداء کر کے اسفار میں ختم کرنا افضل ہے، اسی روایت کو امام طحاویؒ نے تحت یار کیا ہے،

حدیث باب کا جواب حنفیہ کی طرف سے یہ دیا گیا ہے کہ درحقیقت لفظ ”من الغسل“ حضرت عائشہؓ کا لفظ نہیں ہے، بلکہ ان کا قول ”مایع فن“، بر ختم ہو گیا، اور ان کا منشار یہ تھا کہ عورتیں چادروں میں لپٹی ہوئی آتی تھیں اس لئے انہیں کوئی پہچانتا نہیں تھا، کسی راوی نے یہ سمجھا کہ نہ پہچاننے کا سبب اندھیرا تھا، اس لئے اس نے ”من الغسل“ کا لفظ بڑھا دیا۔ گویا یہ ادراج من الراوی ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ یہی روایت ابن ماجہ (ص ۴۹) میں ”باب وقت صلوٰۃ الفجر“ کے تحت بسند صحیح ان الفاظ کے ساتھ وارد ہوئی ہے کہ:۔
”حدَّثَنَا ابُو بَكْرٍ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ قَالَ حَدَّثَنَا سَفْيَانُ بْنُ عَيْنَةَ عَنْ الزُّهْرِيِّ عَنْ عَمْرِوَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كُنَّا نَسَاءَ الْمُؤْمِنَاتِ يَصَلُّنَ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَوةَ الصُّبْحِ ثُمَّ يَرْجِعْنَ إِلَى أَهْلِهِنَّ فَلَا يَعْرِفُهُنَّ أَحَدٌ“ تعنی من الغسل۔ اس میں لفظ ”تعنی“ صاف بتلا رہا ہے کہ یہ راوی کا اپنا گمان ہے، نیز بعض ائمہ مثلاً امام طحاویؒ نے یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ نقل کی ہے: ”عن عائشة قالت كن نساء من المؤمنات يصلين مع رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة الصبح متلفعات بمروطهن ثم يرجعن الى اهلهن وما يعرِفُهُنَّ أَحَدٌ“ اس میں لفظ

سہ شرح معانی الآثار باب الوقت الذی یصلی فیہ الفجر ائی وقت ہو، ۱۲

”من الغلس“ بالکل نہیں ہے، یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ یہ لفظ مدرج من الراوی ہے جو حجت نہیں، اور اگر بفرس محال صرف عدم معرفت سے استدلال کیا جائے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ عدم معرفت چادروں کی وجہ سے تھی نہ کہ اندھیرے کی وجہ سے، اور اگر بالفرض یہ مان لیا جائے کہ اصل حدیث میں ”من الغلس“ موجود ہے تب بھی اس سے استدلال تام نہیں ہوتا، کیونکہ اس صورت میں بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ دراصل اُس زمانے میں مسجد نبوی کی دیواریں چھوٹی تھیں چھت نیچی تھی، اور اس میں کھڑکیاں بھی نہیں تھیں اس لئے اسفار کے بعد بھی وہاں پر اندھیرا ہوتا تھا جس کی وجہ سے عورتیں پہچانی نہیں جاتی تھیں۔

تساغیہ کا دوسرا استدلال اُن تمام روایات سے ہے جن میں ”الصلوة لاؤل وقتها“ کو فضل الاعمال قرار دیا گیا ہے اسی طرح اُن روایات میں استدلال ہے جن روایات میں مسارعت الی الخیرات کی فضیلت بیان کی گئی ہے حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں مسارعت اور اول وقت سے مراد اول وقت مستحب ہے چنانچہ عشاء کے بارے میں خود شوافع بھی یہی معنی مراد لینے پر مجبور ہیں۔

شوافع کا تیسرا استدلال ابوداؤد اور طحاوی میں حضرت ابومسعود انصاری کی روایت سے ہے: ”ان رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى الغداة فغلس بهما ثم صلاها فاسفر ثم لم يعد الى الاسفار حتى قبضه الله عز وجل“ یہ طحاوی کے الفاظ ہیں، اور ابوداؤد کے الفاظ یہ ہیں، وصلى الصبح مرة بغلس ثم صلى مرة أخرى فاسفر بها ثم كانت صلوة بعد ذلك التغليس حتى مات لم يعد الى ان يسفر“

اس کا جواب یہ ہے کہ دراصل یہ ایک طویل حدیث کا ٹکڑا ہے، اور اس کے موافقت والے حصہ کو خود امام ابوداؤد نے معلول قرار دیا ہے، اور وجہ یہ بیان کی ہے کہ اس حدیث کو امام زہری سے اسامہ بن زید کے علاوہ معمر، امام مالک، سفیان بن عیینہ، شعب بن ابی حمزة، لیث بن سعد اور دوسرے حفاظ نے بھی روایت کیا ہے، لیکن ان میں سے سوائے اسامہ بن زید لیشی کے کسی نے بھی موافقت والا حصہ روایت نہیں کیا، یہ صرف اسامہ بن زید لیشی کا تفرد ہے۔

۱۔ خرجہ الترمذی فی باب ما جاء فی الوقت الاول من فضل ابوداؤد فی باب المحافظة علی وقت الصلوات،

۲۔ شرح معانی الآثار فی اول باب لوقت الذی یصلی فیہ الفجر ائی وقت ہو،

۳۔ ابوداؤد درج اص، ۵ باب المواقیت، ۴۔ قال ابن خزيمة ”هذه الزيادة لم یقلها احد غیر اسامہ بن

زید (صحیح ابن خزيمة ۱: ۱۸۱ رقم ۳۵۲ باب کراهة تسمية صلوة العشاء عمة) وراجع فتح الباری ۲: ۵ کتاب

الصلوات

لہذا ان کی یہ روایت دوسرے روایات کے مقابلہ میں معلول ہے، کیونکہ اسامہ بن زید کو ثقہ بھی مان لیا جائے تب بھی دوسرے روایات ان سے زیادہ اوثق ہیں، اس کے علاوہ اسی حدیث میں ظہر کی نماز کے بارے میں یہ وارد ہے ”ربما اغرقوا الظهر اذا اشتد الحر“ حالانکہ امام شافعیؒ اسے تسلیم نہیں کرتے، لہذا حنفیہ کے صریح اور صحیح مستدلالت کے مقابلہ میں یہ روایت حجت نہیں ہو سکتی،

شوافع کا چوتھا استدلال یہ ہے کہ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ غلّس میں نماز پڑھا کرتے تھے، اس کا باب یہ ہے کہ شافعیہ کا استدلال اس وقت تام ہو سکتا ہے جبکہ یہ ثابت ہو جائے کہ یہ حضرات غلّس میں شروع کر کے غلّس ہی میں ختم کرتے تھے، اور یہ ثابت نہیں، بلکہ اس کے برعکس ثابت ہے، چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہؒ میں روایت ہے: ”عن انس ان ابابکر قرأ فی صلوٰۃ الصبح بالبقرۃ فقال له عمر حین فرغ کریت الشمس ان تطلع قال لو طلعت لم تجدنا عافین“

اس کے مقابلہ میں حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں:-

① اگلے باب میں حضرت رافع بن خدیج کی مرفوع روایت آرہی ہے، جسے تمام اصحاب صحاح نے نقل کیا ہے، یہ روایت اصح مافی الباب ہونے کے ساتھ ساتھ صریح بھی ہے، اور وہ یہ ہے ”اَسْفَرُوا بِالْفَجْرِ فَانَّهُ اعْظَمُ لِلْأَجْرِ“ شائعہ اس کی یہ تادل کرتے ہیں کہ یہاں اسفار سے مراد وضو و فجر ہے، لیکن یہ تادل اول تو خلافت ظاہر ہے، دوسرے اس حدیث کے بعض طرق اس تادل کی نفی کرتے ہیں، کیونکہ نسائی میں سند صحیح کے ساتھ اس حدیث کے یہ الفاظ مروی ہیں: ”ما اسفرتم بالصبح فانہ اعظم بالاجر“ اور حافظ ابن حجرؒ کی ”المطالب العالیہ“ میں یہ حدیث اس طرح مروی ہے: ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اصبحوا بصلوٰۃ الفجر فانکم کلما اصبحتہم بما کان اعظم للاجر“ اور ابن حبانؒ

۱۵ ابوداؤد، ج ۱ ص ۵، باب المواقیت، ۱۲

۱۶ ج ۱ ما یقرآن فی صلوٰۃ الفجر، ص ۳۵۳، ۱۳

۱۷ نسائی، ج ۱ باب الاسفار، ۱۵ المطلب العالیہ ۱: ۲۵۸، رقم ۱۲

۱۸ موارد الظمان، ص ۸۹ رقم ۲۶۳، ۱۲

نے اسے اس طرح روایت کیا ہے: "اصبحوا بالصبح فانكم كلما اصبحتم بالصبح كان اعظم لاجوركم" ان کا مطلب یہ ہے کہ جتنا زیادہ اسفار کر دے اتنا ہی اجر زیادہ ہوگا، حالانکہ فجر کا وضوح جب ایک مرتبہ ہو جائے تو اس کے بعد اس میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا،

(۲) صحیح بخاری میں حضرت ابو بزرہ اسلمیؓ کی ایک طویل روایت ہے جس میں وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں فرماتے ہیں: "وكان ينقل من صلاة الغداة حين يعرف الرجل جليسه" واضح رہے کہ مسجد نبویؐ کی دیواریں چھوٹی تھیں اور چھت نیچی تھی، لہذا اس کے اندر اپنے ہم نشین کو سچا پنا اسی وقت ممکن تھا جب باہر اسفار ہو چکا ہو،

(۳) معجم طبرانی، کامل ابن عدی، مصنف عبدالرزاق، مستدرک حاکم وغیرہ میں روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بلالؓ سے فرمایا: "تور بصلاة الصبح حتى يبصر القوم مواقع نبلمهم من الاسفار" اسی قسم کی حدیث حافظ ابن حجرؒ نے بھی تلخیص الجبر (۱: ۱۸۳) میں نقل کی ہے، اور اس کی سند پر کوئی کلام نہیں کیا، البتہ یہ فرمایا کہ یہ حدیث حضرت عائشہؓ کی اس روایت کے خلاف ہے جس میں وہ فرماتی ہیں: "ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الصلاة لوقتها الا خرجت قبضه الله" لیکن حافظ ابن حجرؒ کا یہ اعتراض اس لئے درست نہیں کہ اول تو یہ حدیث ضعیف ہے، اور اگر اس کا کوئی طریق درست ہو تب بھی اس میں حضرت عائشہؓ کا مقصد آپؐ کی عوام عادت بیان کرنا ہے، کہ آپؐ نماز کے بالکل انتہائی وقت میں نماز نہیں پڑھتے تھے اور اسفار بالکل آخری وقت نہیں ہوتا،

(۴) شیخینؒ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت کی تخریج کی ہے، جسے ابو داؤدؒ

ل (ج ۱۷) کتاب مواقیب الصلوة باب وقت العصر، ۱۰

ل (ج ۱۷) فی الزوائد (۱: ۳۱۶) فی باب وقت صلوۃ الصبح عن الطبرانی فی الکبیر وخرجه ایضا الطیالسی (تعلیق المطالب العالیۃ ۱: ۷۴)

ل (ج ۱۷) عن عبد الطبرانی فی الکبیر ایضا سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول تورد بالصبح بقدر ما يبصر القوم مواقع نبلمهم (معجم الزوائد ج ۱ ص ۳۱۶ باب وقت صلوۃ الصبح) از مرتب، ل (دارقطنی، ج ۱ ص ۲۴۹ باب الہی عن الصلوۃ بعد صلوۃ الفجر وبعد صلوۃ العصر،

نے بھی ذکر کیا ہے، جس میں حضرت ابن مسعودؓ فرماتے ہیں، ”ما رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی صلوٰۃ الا لوقتہما الا بجمع رای المزدلفۃ، فانه جمع بین المغرب والعشاء بجمع وصلی صلوٰۃ الصبح من الغد قبل وقتہما“ یہاں ”قبل وقتہما“ سے مراد باتفاق ”قبل وقتہما المعتاد“ ہے، اور یہ ثابت ہے کہ مزدلفہ کی صبح کو آپؐ نے نماز فجر غلّس میں ادا کی تھی، حضرت ابن مسعودؓ اس کو وقت معتاد سے پہلے قرار دے رہے ہیں، جس سے معلوم ہوا کہ آپؐ کی عام عادت اسفار میں نماز پڑھنے کی تھی،

(۵) امام طحاویؒ نے حضرت ابراہیم نخعیؒ کا یہ قول نقل کیا ہے ”ما اجتمع اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم علی شیء ما اجتمعوا علی التؤییر“

حنفیہ کی ایک وجہ ترجیح یہ بھی ہے کہ اُن کے مستدلّات قوی بھی ہیں اور فعلی بھی، بخلاف شوافع کے مستدلّات کے کہ وہ صرف فعلی ہیں، جبکہ قوی حدیث راجح ہوتی ہے،

حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے اسفار اور تغلیس کے باب میں تعارض حدیث کے رفع کا ایک طریقہ یہ اختیار کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ اصل حکم تو یہی ہے کہ اسفار افضل ہے، چنانچہ آپؐ نے اپنی قوی روایت میں جو حضرت رافعؓ سے مروی ہے، اس کا حکم دیا ہے، لیکن عملاً آپؐ نے غلّس میں بھی بکثرت نماز پڑھی ہے، اور اس کی وجہ یہ تھی کہ تقریباً تمام صحابہ نماز تہجد کے عادی تھے، اور جہاں مہتجدین کی اتنی کثرت ہو وہاں اُن کی سہولت کی خاطر تغلیس ہی بہتر ہوتی ہے، جیسا کہ خود حنفیہ کے نزدیک رمضان میں تغلیس بہتر ہے، (اس لئے کہ اگر غلّس میں جماعت کا اجتماع ہو جائے یا غلّس کی صورت میں نمازیوں کی تعداد زیادہ رہتی ہو، اس وقت احناف بھی تغلیس کی فضیلت کے قائل ہیں) لہذا آپؐ کا عمل اس خصوصی عمل (صلوٰۃ تہجد) کی بناء پر زیادہ تر تغلیس رہا، لیکن جہاں پر یہ وجہ موجود نہ ہو وہاں پر اصل حکم اسفار لوٹ آئے گا

۱۵ لفظ لابن داؤد، ج ۱ ص ۲۶۴، کتاب المناسک باب الصلوٰۃ بجمع، ۱۲

۱۶ شرح معانی الآثار، ج ۱ کتاب الصلوٰۃ فی آخر باب الوقت الذی یصلی فیہ الفجر ای وقت ہو، وراہ ایضاً ابن ابی شیبہ فی مصنفہ، ج ۱ ص ۳۲۲، کتاب الصلوات من کان ینور بہا ویسفر ولا یرئی بہ بأساً،

بَاب مَا جَاءَ فِي التَّعْجِيلِ بِالظُّهْرِ

کان اشد تعجیلًا بالظہر، اس حدیث سے استدلال کر کے امام شافعیؒ استحباب تعجیل ظہر کے قائل ہیں، اس کے برخلاف حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک سردی میں تعجیل اور گرمی میں تاخیر افضل ہے، حنفیہ کے نزدیک حدیث باب اور تعجیل کی دوسری احادیث سردی کے موسم پر محمول ہیں، حنفیہ کے دلائل یہ ہیں:-

① اگلے باب میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت جو صحیحین میں بھی آئی ہے: اِذَا اشْتَدَّ الْحَرُّ فَاَبْرِدُوا عَنِ الصَّلَاةِ فَإِنَّ شِدَّةَ الْحَرِّ مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ

② صحیح بخاری میں حضرت انس بن مالکؓ سے روایت ہے: قَالَ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا اشْتَدَّ الْبَرْدُ يَكْرَهُ الصَّلَاةَ وَإِذَا اشْتَدَّ الْحَرُّ اَبْرِدَ بِالصَّلَاةِ، یہ روایت صحیح اور صریح ہے، اور اس سے تمام روایات میں اچھی طرح تطبیق پیدا ہو جاتی ہے، امام بخاریؒ نے اس مفہوم کی متعدد روایات اپنی صحیح میں نقل کی ہیں، امام شافعیؒ مذکورہ حدیث کی یہ تاویل کرتے ہیں کہ یہ اس وقت پر محمول ہے جبکہ لوگ دور سے نماز پڑھنے مسجد میں آتے ہوں، اُن کی رعایت سے نماز کو موخر کرنا بہتر ہے، لیکن خود امام ترمذیؒ نے اس تاویل کی تردید فرمائی ہے، اور دلیل میں حضرت ابو ذر غفاریؓ کی حدیث پیش کی ہے، کہ آپؐ نے سفر کی حالت میں حضرت بلالؓ کو بار بار ابراد کا حکم دیا، حالانکہ سفر میں تمام رفقاء ساتھ تھے اور کسی شخص کے دور سے آنے کا احتمال نہیں تھا،

قوله ولم يري يحيى بعد يثبه بأستاذ، محشی نے یحییٰ کے نیچے ابن معین لکھا ہوا ہے،

۱۵ بخاری شریف ج ۱ ص ۶، کتاب مواقیات الصلوة باب الابراد بالظہر فی شدۃ الحر کے تحت یہ روایت حضرت ابو ہریرہؓ کے علاوہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے بھی مروی ہے، از مرتب،

۱۶ بخاری ج ۱ ص ۱۲۲ کتاب الجمعة باب اذا اشتد الحر يوم الجمعة، ۱۲

۱۷ بخاری میں آگے یہ الفاظ بھی مروی ہیں "یعنی الجمعة" لیکن اسی مقام پر یونس بن بکر کا قول بھی مروی ہے "اخبرنا ابو خلدة وقال بالصلوة ولم يذكر الجمعة" ومرتب عفی عنہ

۱۸ نیز نسائی ج ۱ کتاب المواقیات باب تعجیل ظہر فی البرد کے تحت حضرت انسؓ سے مروی ہے قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا کان الحر ابرد بالصلوة واذا کان البر تعجل، از مرتب،

لیکن حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہ غلط ہے، درحقیقت یہاں یحییٰ سے مراد یحییٰ ابن سعید القطان ہیں اس لئے کہ حافظ ابن حجر نے تہذیب التہذیب میں نقل کیا ہے کہ یحییٰ ابن معین حکیم بن جبیر کو ”لیس بشی“ کہا کرتے تھے،

بَابُ مَا جَاءَ فِي تَأْخِيرِ الظُّهْرِ فِي شِدَّةِ الْحَرِّ

فَانَّ شِدَّةَ الْحَرِّ مِنْ فِيْهِ سَهْمٌ، اس پر مشہور اشکال ہے کہ گرمی اور سردی کا سبب تو سورج کا قرب و بُعد ہوتا ہے، پھر فیج جہنم یعنی جہنم کی لپٹ کو اس کا کیسے سبب کہا گیا؟ اس کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں، ایک تو یہ کہ اسباب میں تزامن نہیں ہے، بلکہ ایک ہی چیز کے کئی سبب ہو سکتے ہیں، چنانچہ گرمی کے بھی اسباب مختلف ہوتے ہیں، سورج کے قرب و بُعد کے علاوہ سطح سمندر سے بلندی، زمین کی سختی و نرمی اور ہوا کے رخ کے اعتبار سے موسموں میں تغیر ہوتا رہتا ہے، ورنہ اگر صرف سورج کا قرب گرمی کا سبب ہوتا تو بستی اور کوئٹہ کے موسموں میں اتنا فرق نہ ہوتا، جبکہ دونوں قریب قریب ہیں، اور دونوں کا عرض البلد بھی ایک ہے، تو جہاں گرمی کے اور بہت سے اسباب ہو سکتے ہیں وہاں جہنم کی لپٹ بھی اس کا سبب ہو تو کچھ بعید نہیں ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر صرف سورج ہی کو حرارت کا سبب مانا جائے تو سورج میں حرارت کا سبب..... فیج جہنم کو کہا جاسکتا ہے، اس طرح فیج جہنم حرارت دنیا کا سبب السبب ہوگی، گویا سورج دنیا میں حرارت کا سبب قریب ہے اور جہنم سبب بعید، اس لئے یہ کہا جاتا ہے کہ دنیا میں گرمی کا سبب بھی جہنم ہے، یہ ساری گفتگو اس وقت ہے جبکہ ”من فیج جہنم“ میں ”من“ کو سبب قرار دیا جائے، لیکن بعض لوگوں نے اس ”من“ کو تشبیہیہ قرار دیا ہے، اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ شدت حرارت فیج جہنم کے مشابہ ہے، یہ بات حدیث باب کے لحاظ سے زیادہ قرین قیاس ہے، اس لئے کہ اس صورت میں کسی سوال و جواب کی ضرورت نہیں رہتی، واللہ اعلم،

بَابُ مَا جَاءَ فِي تَعْجِيلِ لُغْصَرِ

وَالشَّمْسُ فِي حَجَرِهَا لَمْ يَظْهَرِ الْفَيْءُ مِنْ حَجَرِهَا، لَمْ يَظْهَرِ، ظہر سے نکلا کہ

باب فتح ہے، اس کے معنی ہیں پشت پر چڑھ جانا، مطلب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے وقت 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، لیکن اگر اس پر غور کیا جائے تو اس سے استدلال نام نہیں ہوتا، اس لئے کہ لفظ ”حجرہ“ اصل میں بنا غیر مسقف کے لئے ہے، اور کبھی کبھی اس کا اطلاق بنا غیر مسقف پر بھی ہو جاتا ہے، یہاں دونوں محتمل ہیں، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ یہاں دوسرے معنی یعنی بنا غیر مسقف ہی مراد ہے، اور اس سے مراد حضرت عائشہؓ کا کمرہ ہے، ظاہر ہے کہ اس صورت میں دھوپ کے اندر آنے کا راستہ صرف دروازہ ہی ہو سکتا ہے، اور حضرت عائشہؓ کے کمرہ کا دروازہ مغرب میں تھا، لیکن چونکہ چھت نیچی تھی اور دروازہ چھوٹا تھا، اس لئے اس میں دھوپ اسی وقت اندر آ سکتی ہے جبکہ سورج مغرب کی طرف کافی نیچے آچکا ہو، لہذا یہ حدیث حنفیہ کے مسلک کے مطابق تاخیر عصر کی دلیل ہوتی نہ کہ تعجیل کی، اور اگر اس سے بنا غیر مسقف مراد لی جائے جیسا کہ علامہ سمہودیؒ نے ”وفاء الوفا باخبار دار المصطفیٰ“ میں فرمایا کہ اس حدیث میں حجرہ سے مراد بنا غیر مسقف ہے، اس صورت میں دھوپ کے 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 آخری وقت میں ہوتا تھا، اس لئے اس سے تعجیل پر استدلال نہیں کیا جاسکتا،

”تأخیر عصر کے استحباب پر حنفیہ کی دلیل اگلے باب میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت ہے:“ قالت: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا شد تعجیلاً للظہر منکم وانتم اشد تعجیلاً للعصر منه“ دوسری دلیل مستند احمد میں حضرت رافع بن خدیجؓ کی روایت ہے جس سے تاخیر عصر کا استحباب معلوم ہوتا ہے: ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یأمر بتأخیر صلوۃ العصر“ لیکن اس حدیث کے بارے میں امام ترمذیؒ نے فرمایا ہے: ”لا یصح“ لیکن ان کے اس قول کی بنیاد یہ ہے کہ وہ اس روایت کے راوی عبد الواحد کو

۱۵ مجمع الزوائد ج ۱ ص ۳۰، باب وقت صلوۃ العصر قال البیہقی رواہ البیہقی فی الکبیر و احمد بن حنبلہ و فیہ قصۃ ولم یتیم تابعیہ و قد سماہ البیہقی عبد اللہ بن رافع و فیہ عبد الواحد بن نافع الکلاعی ذکرہ ابن حبان فی الثقات و ذکرہ فی الضعفاء و اللہ اعلم، ۱۲ از مرتب عفی عنہ

ضعیف سمجھتے ہیں، حالانکہ وہ ایک مختلف فیہ راوی ہیں جن کی توثیق بھی کی گئی ہے اور تضعیف بھی چنانچہ ابن حبان نے جہاں اُن کا ذکر کتاب الضعفاء میں کیا ہے، وہاں ان کا ذکر کتاب الثقات میں بھی کیا ہے، بلکہ عبد الواحد کے محدثین کی تعداد جارحین سے زیادہ ہے، اس لئے اُن کی تجد درجہ حسن سے کم نہیں،

تیسری دلیل اختلافی معجم طبرانی میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا اثر ہے، کہ وہ نماز عصر تاخیر کے ساتھ پڑھا کرتے تھے، علامہ بیہقیؒ مجمع الزوائد میں فرماتے ہیں، ”رجال موثقون“ اس کے علاوہ مصنف ابن ابی شیبہ وغیرہ میں حضرت علیؓ کا ایسا ہی عمل منقول ہے،

فقال قوما فصلوا العصر، حنفیہ کا کہنا یہ ہے کہ اس روایت سے تعجیل عصر پر استدلال اس لئے درست نہیں کہ یہ واقعہ حجاج بن یوسف کے زمانہ کا ہے، جس کے بارے میں یہ بات مشہور و معروف ہے کہ وہ نمازیں بہت تاخیر سے پڑھا کرتا تھا، اور بعض اوقات وقت بھی نکال دیتا تھا، اس کے بارے میں مشہور ہے..... کہ ایک مرتبہ اس نے جمعہ کا خطبہ اتنا طویل دیا کہ فوت وقت کا اندیشہ ہو گیا، بعض بزرگوں نے جو مسجد میں موجود تھے وہیں بیٹھے بیٹھے اشارہ سے ظہر کی نماز پڑھی، لہذا علامہ بن عبد الرحمن کا نماز ظہر پڑھ کر آنا اس بات کی دلیل نہیں کہ وہ وقت عصر کا بالکل ابتدائی وقت تھا، اور اگر بالکل ابتدائی وقت ہو تو بھی حضرت انسؓ کا اس وقت نماز پڑھنا اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ تعجیل عصر افضل ہے، اس کا بھی امکان ہے کہ حضرت انسؓ استحباب تعجیل کے قائل ہوں، اس لئے نماز کے لئے کھڑے ہوئے، اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حضرت علامہ بن عبد الرحمن نے حجاج کے ساتھ ظہر کا وقت ختم ہونے کے بعد ظہر کی نماز قضاء پڑھی ہو، اور جب یہ حضرت انسؓ کے پاس آئے اس وقت

۱۵ عن عبد الرحمن بن یزید ان ابن مسعود کان یؤخر صلوٰۃ العصر رواہ الطبرانی فی الکبیر و رجالہ موثقون،
 (مجمع الزوائد، ج ۱ ص ۳۰، باب وقت صلوٰۃ العصر) از مرتب

۱۶ عن ابی عون ان علیاً کان یؤخر العصر حتی ترتفع الشمس علی الحیطان، وعن سوار بن شیبہ عن ابی ہریرۃ
 انہ کان یؤخر العصر حتی اقول قد اصفرت الشمس، (مصنف ابن ابی شیبہ ج ۱ ص ۳۲، من کان یؤخر العصر و یری تاخیرہا، از مرتب،

تاخیر عصر کا استحبابی وقت شروع ہو چکا ہو

ثَلَاثُ صَلَوَاتٍ الْمُنَافِقِ، اس سے تاخیر عصر کی کراہت پر استدلال نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ اس سے مراد تاخیر الی الاصفار ہے، اور احناف کے نزدیک تاخیر الی ما قبل الاصفار مستحب ہے حتیٰ اذا کان بین قرنی الشیطان، یہاں اس سے مراد اصفار شمس کے بعد کا وقت ہے، طلوع و غروب کے وقت سورج کا بین قرنی الشیطان ہونا متعدد احادیث میں وارد ہے بعض حضرات نے اسے تمثیل اور مجاز پر محمول کیا ہے، اور حدیث کا مطلب انھوں نے یہ بیان کیا ہے کہ اس سے مراد شیطان کا غلبہ اور اس کا تسلط ہے، اور طلوع و غروب کے وقت کی خصوصیت یہ ہے کہ سورج پرست کفار ان اوقات میں سورج کی عبادت کرتے ہیں، اسی لئے ان اوقات میں نماز پڑھنا عبادت شیطان کے مترادف ہے،

علامہ خطابؒ نے فرمایا کہ یہ ایک تمثیل ہے، اور مطلب یہ ہے کہ جو لوگ نماز کو اس وقت تک مؤخر کر دیں وہ گویا شیطان کے آلہ کار ہیں، اور شیطان نے اپنے سینگوں سے اُن کو وقتِ مستحب میں نماز پڑھنے سے روک رکھا، لیکن اکثر علماء اسے حقیقت پر محمول کرتے ہیں کہ شیطان واقعہً طلوع اور غروب کے وقت سورج کو اپنے سینگوں کے درمیان لے لیتا ہے، تاکہ سورج پرستوں کی عبادت میں خود شامل ہو جائے، اس پر اشکال ہوتا ہے کہ دنیا میں ہر وقت سورج کہیں نہ کہیں طلوع اور کہیں نہ کہیں غروب ہوتا رہتا ہے، لہذا اس کا مطلب یہ ہوگا کہ شیطان ہر وقت سورج کو بین لہترین لے رہتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ شیاطین بے شمار ہیں اور یہ ممکن ہے کہ ہر مطلع کے لئے الگ شیطان ہو، لہذا کوئی اشکال نہیں ہے،

بَابُ مَا جَاءَ فِي وَقْتِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ الْآخِرَةِ

يُصَلِّيهِمَا السَّقُوطُ الْقَمَرُ لِثَلَاثَةِ، یعنی آپ عشاء کی نماز تیسری رات کے چاند کے غروب

۱۵ ویدل علی ہذا الثانی ما اخرجہ ابن ابی شیبہ فی مسندہ عن ابن عاصم قال دخلت علی انس بن مالک (فذكر الحديث) قال ثم اتته الجارية؛ الصلوة اصبحت لعل قال ائی الصلوة قالت صلوة العصر قال او تد صلیتہا؟ قالت صلیتہا قبل ان ادخل الیک قال استأخری عنی لم یأت العصر بعد، ثم راجعته فقال لہا مثل قوله الاول ثم راجعت فقلت لہ، فقال قد سمعت ما قلت "نادیونی وضوءاً فان الناس یصلون هذه الصلوة قبل وقتہا ثم صلی" (المطالب العالیۃ ۱: ۸، رقم ۲۷۲)۔

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 ایک گھنٹہ کا چھ بڑے سات گھنٹہ (تقریباً اڑتالیس منٹ) آسمان پر زیادہ رہتا ہے، اس طرح دوسری تاریخ کو چاند کا غروب سورج کے غروب کے تقریباً ڈھائی یا پونے تین گھنٹہ بعد ہوگا، اس سے تاخیر الی ثلث اللیل کے استجاب پر دلیل بن سکتی ہے، البتہ چاند غروب ہونے کی یہ مدت موسموں اور ممالک کے اختلاف سے تھوڑی بہت بدلتی رہتی ہے، لہذا تاخیر کے لئے کوئی ایک معین وقت مقرر کرنا مشکل ہی،

قال ابو عیسیٰ رومی هذا الحدیث هشیم عن ابی بشر، مقصد یہ ہے کہ یہ حدیث ابو بشر کے دو شاگردوں نے روایت کی ہے، ایک ابو عوانہ دوسرا ہشیم، دونوں میں فرق یہ ہے کہ ابو عوانہ کے طریق میں ابو بشر اور حبیب بن سالم کے درمیان بشیر بن ثابت کا واسطہ ہے، اور ہشیم کے طریق میں یہ واسطہ نہیں ہے،

امام ترمذی نے ابو عوانہ کے طریق کو اصح قرار دیا ہے، اور وجہ یہ بتائی ہے کہ شعبہ نے بھی ابو عوانہ کی متابعت کی ہے، لیکن دوسرے محدثین نے فرمایا کہ صرف یہ وجہ ترجیح کافی نہیں کیونکہ دارقطنی میں ہشیم کی روایت کے متابع کا بھی حوالہ ہے..... اسی لئے حافظ ماری نے فرمایا کہ درحقیقت اس روایت میں اضطراب ہے، لیکن بعض علماء نے اس اضطراب کو اس طرح رفع کیا کہ ہشیم اور ابو عوانہ دونوں ثقہ ہیں، اس لئے یہ ممکن ہے کہ ابو بشر نے ایک مرتبہ یہ حدیث بشیر بن ثابت کے واسطہ سے سنی ہو جسے ابو عوانہ نے روایت کر دیا، اور دوسری مرتبہ حبیب بن سالم سے براہ راست بلا واسطہ سنی ہو، جسے ہشیم نے روایت کر دیا، لہذا دونوں طریق صحیح ہیں، اور ان میں کوئی تعارض نہیں، واللہ اعلم،

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ النَّوْمِ قَبْلَ الْعِشَاءِ وَالسَّمَرِ بَعْدَهَا

قال احمد حدثنا، یہ احمد بن منیع کی طرف سے سند کی تحویل ہے، گویا ابن منیع نے یہ حدیث ہشیم، عباد اور اسمعیل بن علیہ تینوں سے سنی ہے، اور یہ تینوں عوف سے روایت کرتے ہیں، فرق یہ ہے کہ ہشیم نے صیغہ اخبار استعمال کیا، اور باقی دونوں نے عنعنہ،

عن عون، ہندی نسخوں میں ایسا ہی چھپا ہوا ہے، لیکن یہ کتابت کی غلطی ہے، صحیح عن عوف ہے، چنانچہ مصری نسخوں میں ایسا ہی ہے، وجہ یہ ہے کہ عباد اور اسمعیل کے اساتذہ

میں عون نام کے کوئی شیخ نہیں ہیں، یہاں المعروف الشذی کے ضابطہ سے بھی غلطی ہوئی، کہ انھوں نے مدار اسناد سیار بن سلامہ کو قرار دے کر عوف اور عون کو الگ الگ قرار دیا،
 كان النبي صلى الله عليه وسلم يكره النوم قبل العشاء، بعض حضرات نے اس کے ظاہر سے استدلال کر کے نوم قبل العشاء کو مطلقاً مکروہ کہا ہے، لیکن مسلک مختار یہ ہے کہ اگر نماز عشاء کے وقت اٹھنے کا یقین ہو، یا کسی شخص کو اٹھانے پر مقرر کر دیا ہو تو کراہت نہیں، بصورت دیگر ہے، حضرت عمرؓ اور ابن عمرؓ سے نوم بھی منقول ہے، اور کراہت نوم بھی، ان دونوں میں تطبیق بھی اسی طرح ممکن ہے،

والحدیث بعدھا، اس سے مراد سمر بعد العشاء ہی، یہی موضع استدلال ترجمہ ہی جس سے سمر بعد العشاء کی کراہت معلوم ہوتی ہے، سمر دراصل چاندنی کو کہتے ہیں، پھر چونکہ اہل عرب کے یہاں چاندنی راتوں میں قصبے کہانیاں کہنے کا دستور تھا، اس لئے اس کا اطلاق کہانیاں کہنے پر ہونے لگا، اس حدیث میں اس عمل سے منع کیا گیا ہے، اور اگلے باب میں حضرت عمرؓ کی روایت سے سمر کا جواز معلوم ہوتا ہے: "قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسمو مع ابی بكر في الامر من امر المسلمين وانا معهما" دونوں حدیثوں میں تطبیق اس طرح ہے کہ بعد عشاء کی گفتگو کسی صحیح دینی غرض کی وجہ سے ہو تو جائز ہے، بشرطیکہ اس کا ظن غالب ہو کہ رات کو جاگنے سے نماز فجر پر کوئی اثر نہیں پڑے گا، حضرت عمرؓ کی روایت اسی پر محمول ہے، درحقیقت اس کو سمر کہنا توسع ہے، ورنہ سمر کا اطلاق صرف کہانیاں کہنے پر ہی ہوتا ہے، چنانچہ حدیث باب میں اسی کی ممانعت مراد ہے،

بَابُ مَا جَاءَ مِنَ الرَّخْصَةِ مِنَ السَّمْرِ بَعْدَ الْعِشَاءِ

وقد روى هذا الحديث الحسن بن عبيد الله الخ عن النبي صلى الله عليه وسلم هذا الحديث في قصة طويلة، یہاں غالباً امام ترمذیؒ سے کچھ تسامح ہوا ہے، اس لئے کہ حسن بن عبید اللہ کی یہ روایت مسند احمد میں مذکور ہی، لیکن اس میں کوئی قصہ طویلہ موجود نہیں، ہاں جس روایت میں یہ قصہ طویلہ آیا ہے وہ ابو معاویہ عن عائشہ کے طریق سے مروی ہے نہ کہ حسن بن عبید اللہ کے طریق سے،

لا سمر الا لمصل او مسافرا، یہ حدیث مرقوع امام احمد، ابویعلیٰ اور طبرانی نے

موسو لار دایت کی ہے، اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ ضرورت کے وقت باتیں کرنا جائز ہے،

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْوَقْتِ الْأَوَّلِ مِنَ الْفَضْلِ؛

امام ترمذی نے یہ باب تعجیل الصلوات کے استحباب کو ثابت کرنے کے لئے قائم کیا ہے، اور اس میں پانچ احادیث ذکر کی ہیں، امام شافعی نے ان احادیث کو حنفیہ کے خلاف پیش کیا ہے، لیکن حنفیہ کی طرف سے ان کا جواب یہ ہے کہ یہاں اول وقت سے مراد اول وقت مستحب ہی اور اس تاویل کی دلیل اسفار اور ابراہ کی احادیث ہیں، خود امام شافعی نے وقتِ عشاء میں یہی تاویل کی ہے،

سئل النبی صلی اللہ علیہ وسلم ائی الاعمال افضل؟ قال الصلوة لا اول وقتها، یہ حدیث خود امام ترمذی کی تصریح کے مطابق عبداللہ بن عمر عسری کی وجہ سے ضعیف ہے، نیز اس میں متنا بھی مضطرب ہے، کیونکہ بعض روایات میں "الصلوة لا اول وقتها" اور بعض میں "الصلوة لوقتها" اور بعض میں "الصلوة علی مواقیئہا" اور بعض میں "الصلوة علی میقاتہا الاول" دارقطنی الوقت الاول من الصلوة رضوان اللہ، امام ترمذی نے اپنی عادت کے برخلاف اس حدیث پر کوئی کلام نہیں کیا، حالانکہ سنداً یہ بھی ضعیف ہے، کیونکہ یہ بھی عبداللہ بن عمر عسری سے مروی ہے، نیز اس میں ایک دوسرے راوی یعقوب بن الولید نہایت ضعیف ہیں، یہاں تک کہ انھیں کذاب اور وضاع تک کہا گیا ہے، اسی وجہ سے بعض لوگوں نے اس حدیث کو موضوعات میں سے بھی شمار کیا ہے،

والجنازة اذا حضرت، حنفیہ کے نزدیک یہ اپنے ظاہر پر ہی محمول ہے، لہذا اگر جنازہ اوقاتِ مکروہہ میں آجائے تو نماز پڑھنا جائز ہے، تفصیل انشاء اللہ کتاب الجنائز میں آئے گی، ماصلى رسول الله صلى الله عليه وسلم صلوة لوقتہا الاخر مرتین حتی قبضہ اللہ

سہ وعن عبد اللہ یعنی ابن مسعود قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا سمر بعد الصلوة یعنی عشاء الاحسرة الا لاحد رجلین مصل او مسافر رواہ احمد والبیہقی والطبرانی فی الکبیر والاسط فاما احمد والبیہقی فقالا عن خیمثہ عن رجل عن ابن مسعود وقال الطبرانی عن خیمثہ عن زیاد بن حدیر (قال المیثمی) درجال الجمع ثقات ... (مجمع الزوائد ج ۱ ص ۳۱۴ کتاب الصلوة باب فی التوم قبلہا والحدیث بعدہا) از مرتب عفی عنہ

۱۲ سنن ارتطانی رج اس ۲۴۸ باب النہی عن الصلوة بعد صلوة الفجر بعد صلوة العصر رقم الحدیث ۱۵، ۱۶ سنن ترمذی (ص ۴۳) حدیث باب

اکثر نسخوں میں اسی طرح ہے، اس صورت میں مطلب یہ ہے کہ آپ نے دو مرتبہ بھی نماز آخری وقت میں نہیں پڑھی، حالانکہ امامت جبرئیل کے واقعہ میں مکہ مکرمہ کے اندر اور حدیث المتامل عن موافقت الصلوة میں مدینہ منورہ کے اندر آخری اوقات میں نماز پڑھنا ثابت ہے، اس لئے اگر اس نسخہ کو صحیح مانا جائے تو یہ کہنا پڑے گا کہ حضرت عائشہؓ کا یہ قول ان کے اپنے علم کے مطابق ہی، البتہ یہی حدیث علامہ زلیعیؒ نے نصب الرایہ میں حافظ ذہبیؒ نے میزان الاعتدال میں اسحاق بن عمرو کے ترجمہ کے تحت ذکر کی ہے، اس میں نیز ترمذی کے بعض مصری نسخوں میں یہاں ”الامرتین“ کے الفاظ آئے ہیں، اس صورت میں کوئی اشکال نہیں ہوگا، کیونکہ مطلب یہ ہوگا کہ آپ نے آخری وقت میں صرف دو مرتبہ نماز پڑھی،

ولیس اسنادہ بمتصل، اس لئے کہ اسحاق بن عمرو کا سماع حضرت عائشہؓ سے ثابت نہیں، البتہ یہی روایت مستدرک حاکم میں عن عمرو عن عائشہؓ کے طریق سے مروی ہے، یہ طریق صحیح اور متصل ہے،

اختیار النبی صلی اللہ علیہ وسلم دابی بکروۃ عمرؓ، امام ترمذی کا یہ دعویٰ احادیث اسفار، احادیث ابراد اور ان روایات سے منقوض ہے جن میں خلفائے راشدین کا تاثیر سے نماز پڑھنا ثابت ہے،

بَابُ مَا جَاءَ فِي لَسَّهْوٍ عَنْ وَقْتِ صَلَاةِ الْعَصْرِ

فَكَانُوا وَثَرَاهِلَهُ وَمَالَهُ، وتر کے دو معنی ہیں، ایک بھین لینا، اس صورت میں یہ متعدی الی المفعول واحد ہوتا ہے، اب اگر یہاں یہ معنی لئے جائیں تو ”اهله وماله“ مرفوع ہوں گے، اور دوسرے معنی کمی کرنے کے ہیں، اس صورت میں وہ متعدی الی مفعولین ہوتا ہے جیسے ”لن يترككم اعمالكم“ اگر یہ دوسرے معنی مراد لئے جائیں تو ”وتر“ کی ضمیر نائب فاعل ہوگی، اور ”اهله وماله“ مفعول ثانی ہونے کی بناء پر منصوب ہوں گے، امام اوزاعیؒ وغیرہ نے اس حدیث میں فوت سے مراد فوت الی اصفرار الشمس لیا ہے، لیکن جمہور کے نزدیک فوت الی غروب الشمس مراد ہے،

بِكَ مَا جَاءَ فِي تَعْجِيلِ صَلَاةٍ إِذَا أَخْرَهَا إِلَيْ مَامَ،

فان صلیت لوقتہا کانت لك فافلة، یہاں دو مسئلے ہیں، ایک یہ کہ اگر امام نماز کو تاخیر سے پڑھے یعنی وقت نکل جانے کا اندیشہ ہو تو اس صورت میں کیا کرنا چاہیے، دوسرے یہ کہ اگر کسی شخص نے نماز فرض ادا کر لی ہو پھر بعد میں جماعت کھڑی ہو تو اسے کیا کرنا چاہیے؟ پہلے مسئلہ میں حنفیہ سے کوئی صریح روایت مروی نہیں، البتہ دوسرے مسئلہ سے ضمناً اس کا بھی حکم معلوم ہو سکتا ہے،

امام شافعیؒ کے اس باب میں کئی قول ہیں جن میں سے مختاریہ ہے کہ ایسی صورت میں
انفراداً نماز پڑھ لینی چاہئے، اس کے بعد اگر وقت میں امام نماز قائم کرے تو اس کے ساتھ
بہ نیت نفل شامل ہو جانا چاہئے، اور یہ حکم تمام اوقات کے لئے عام ہے،
دوسرے مسئلہ میں حنفیہ کا قول یہ ہے کہ فرض کی ادائیگی کے بعد اگر جماعت کھڑی ہو تو
صرف ظہر اور عشاء میں بہ نیت نفل شامل ہو سکتے ہیں باقی اوقات میں نہیں، اس سے پہلے
مسئلہ کا حکم بھی نکلتا ہے کہ امام کی تاخیر کا اندیشہ ہو تو انفراداً نماز پڑھ لی جائے، پھر وقت میں
جماعت کے کھڑے ہونے پر ظہر اور عشاء میں امام کے ساتھ شامل ہو سکتے ہیں، دوسرے
اوقات میں نہیں،

امام شافعی حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں کسی وقت کی تخصیص نہیں
اس کے جواب میں حقیقۃً احادیث الہی عن الصلوة فی الاوقات المکر وہہ اور حدیث النبی عن البئیر کو
پیش کرتے ہیں، اور روایت باب کو ان سے مختص مانتے ہیں، واللہ اعلم،

بَلِّغْ مَا جَاءَ فِي النَّوْمِ عَنِ الصَّلَاةِ؛

لیس فی النوم تفریط، احقر نے حکیم الامت حضرت تھانوی قدس سرہ کی کسی تصنیف میں دیکھا وہ فرماتے ہیں کہ یہ اس وقت ہے جبکہ آدمی نماز کے وقت میں جاگنے کا پورا اہتمام و انتظام کر کے سوئے، اور اس کے باوجود اس کی آنکھ نہ کھل سکے، ”اما اذا لم یهتم بہ ولم یجمع وسائل الانتباه فلا یدخل تحت الحدیث“ چنانچہ حدیث تعریس دلالت کرتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حضرت بلالؓ کو یہ حکم فرما کر سوئے کہ وہ آپؐ کو جگا دیں، اگرچہ بعد

له اخرج ابن عبد البر في كتاب التبتية عن عثمان بن محمد بن ببيعة بن ابي عبد الرحمن ثنا عبد العزيز الدادري عن عمرو بن يحيى عن ابيه عن ابي سعيد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن البقير ان يصلي الرجل واحدة يوتر بها انتهى، (كذا في نصب الرتبة ج ٢ ص ١٢٠ باب صلوات الترمذ)

میں حضرت بلالؓ بھی سو گئے، اور کسی کی آنکھ نہ کھل سکی،

فلیصلہا اذا ذکرھا، ان الفاظ کے عموم سے استدلال کر کے ائمہ ثلاثہ کا مسلک یہ ہے کہ قضاء نماز ٹھیک اس وقت پڑھنا ضروری ہے جب آدمی نیند سے بیدار ہو یا اسے یاد آئے، یہاں تک کہ طلوع وغروب اور استواء کے اوقات مکروہہ میں بھی، یہ حضرات احادیث النہی عن الصلوٰۃ فی الاوقات المکروہۃ کو اس عموم سے مختص مانتے ہیں، ان کے برخلاف حنفیہ کے نزدیک قضا کا وجوب موشع ہوتا ہے، یعنی یاد آنے اور جاگنے کے بعد کسی بھی وقت نماز پڑھی جاسکتی ہے، لہذا اوقات مکروہہ میں اس کی ادائیگی درست نہیں، حنفیہ احادیث النہی عن الصلوٰۃ فی الاوقات المکروہۃ سے استدلال کرتے ہیں، اور حدیث باب کو ان احادیث سے مختص مانتے ہیں، حنفیہ کی وجہ ترجیح یہ ہیں:-

① حدیث باب کی عملی تشریح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لیلة التعلیٰ کے واقعہ میں بیان فرمائی ہے، یہی وجہ ہے کہ حدیث تعلیٰ اس واقعہ میں اصل کی حیثیت رکھتی ہے، چنانچہ اس میں یہ تصریح موجود ہے کہ آپ بیدار ہوتے ہی وہاں نماز پڑھنے کے بجائے وہاں سفر کر کے کچھ آگے تشریف لے گئے، اور وہاں نماز ادا فرمائی، جبکہ سوچ کافی بلند ہو چکا تھا، حافظ ابن حجرؒ نے اس کا یہ جواب دینے کی کوشش کی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز اس بنا پر مؤخر نہیں فرمائی تھی کہ وہ وقت مکروہ تھا، بلکہ یہ تاخیر اور روانگی اس لئے تھی تاکہ اس وادی سے نکل جائیں جس میں شیطانی اثرات تھے، کمایدل علیہ قولہ علیہ السلام فان هذا منزل حضرنا فيه الشیطان،

لیکن یہ جواب کمزور ہے، کیونکہ کسی جگہ پر شیطانی اثرات کا ہونا نماز کو اپنے وقت واجب سے مؤخر کرنے کی کوئی شرعی وجہ نہیں، بلکہ نماز تو شیطانی اثرات کا علاج ہے، لہذا واقعہ یہی ہے کہ نماز کو مؤخر کرنا اس بنا پر تھا کہ وقت مکروہ گزر جائے، لیکن وقت جائز کے انتظار میں جتنی دیر گزرتی اس کو آپؐ نے اس وادی میں گزارنا پسند نہیں کیا، اور آگے بڑھ گئے، اور وجہ یہ بیان فرمائی "فان هذا منزل حضرنا فيه الشیطان"

البتہ ایک روایت کے ذریعہ یہاں اشکال ہو سکتا ہے، اور وہ یہ کہ مصنف عبد الرزاقؒ

میں ہیں اس پر بیچ عن عداء کے طریق سے یہی روایت مرسل مروی ہے جس میں یہ الفاظ بھی موجود ہیں، ”فروعة رکعتین فی معرسة ثم سار ساعة ثم صلى الصبح“ لیکن ادل تو یہ روایت ضعیف ہے، کیونکہ یہ حضرت عطاءؓ کی مرسل ہے اور ان کی مراسیل کے بارے میں محدثین کا فرمان ہے ”ومراسیل عطاء اضعفت المراسیل“ بالخصوص جبکہ اس میں دو سر تمام ثقہ راویوں کی مخالفت ہے جنہوں نے صرف دوسری جگہ جا کر نماز پڑھنے کا ذکر کیا ہے، علاوہ ازیں اگر اس روایت کو درست بھی مان لیا جائے تو بھی سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر اس میں شیطانی اثرات کے باوجود دو رکعتیں پڑھی جاسکتی تھیں تو مزید دو رکعتیں پڑھنے میں کیا قیاحت ہو سکتی تھی؟

حنفیہ کی مذکورہ دلیل کا ایک جواب علامہ نوویؒ نے یہ دیا ہے کہ نماز میں تاخیر وقت کے مکروہ ہونے کی بناء پر نہ تھی بلکہ یہ تاخیر اس وجہ سے تھی کہ صحابہ کرام حوائج میں مشغول تھے، لیکن یہ تاویل بھی بار دہ ہے، کیونکہ حوائج سے فارغ ہونے کے بعد یہ مانع مرتفع ہو گیا تھا، اس وقت نماز پڑھ لینی چاہیے تھی، لیکن اس کے باوجود آپ نے نماز نہ پڑھی، بلکہ وہاں سے روانہ ہونے کے بعد دوسری جگہ پہنچ کر نماز پڑھی، علاوہ ازیں طحاوی کی ایک روایت کے مطابق قضا حوائج سے فراغت دوسرے مقام پر پہنچ کر حاصل کی گئی تھی،

(۲) احادیث النہی عن الصلوة فی الاوقات المکرہة، معنوا تہیں، اور ان اوقات میں ہر قسم کی نماز کو ناجائز قرار دیا گیا ہے، اور اس عدم جواز کے عدم میں قضا نماز کی بھی شامل ہو جاتی ہیں،

(۳) خود امام شافعیؒ حدیث باب کے الفاظ ”فلیصلہا اذا ذکرہا“ کے عموم پر عمل نہیں فرماتے، کیونکہ ان کے نزدیک بھی بعض صورتوں میں نماز کو مؤخر کرنا ضروری ہو جاتا ہے مثلاً

۱۔ بعض دوسری روایات بھی اس بات کی تائید ہوتی ہیں، چنانچہ ابو داؤد، ج ۱ ص ۶۲ باب فی من نام عن صلوۃ ادنیہا میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کے تحت یہ الفاظ مروی ہیں: فكان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ادہم استیقاناً ففرع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال یا بلال فقال اخذ بنفسی الذی اخذ بنفسک یا رسول اللہ بنی انت وامی فاقسا داروا حلہم شیتا ثم توصنا النبی صلی اللہ علیہ وسلم وامر بلالاً فاقام لهم الصلوۃ وصلی لهم الصبح الخ، اس روایت سے پتہ چلتا ہے کہ حضور نے وضو بھی وہاں سے روانہ ہونے کے بعد فرمایا تھا، اس کو بظاہر حالات اس جگہ آگے دو رکعت ادا کرنا بعید از قیاس معلوم ہوتا ہے، از مرتب

اگر کسی عورت کو ایسے وقت نماز یاد آئی جبکہ وہ حائضہ تھی تو امام شافعیؒ کے نزدیک بھی اس عورت کے لئے پاک ہونے تک نماز کی تاخیر ضروری ہے، گویا اس مقام پر امام شافعیؒ بھی اس حدیث کو غفلت کرنے پر مجبور ہیں، اور جب ایک جگہ عموم ختم ہو گیا تو اوقات مکروہہ میں بھی اس کی تخصیص میں کیا حرج ہے، حقیقت یہ ہو کہ حدیث کا مطلب صرف اتنا ہے کہ یاد آنے کے بعد شرعی قواعد کے مطابق نماز ادا کی جائے، اب اگر شرعی قاعدوں میں کوئی وجہ مؤخر کرنے کی ہو تو مؤخر کرنا واجب ہوگا،

④ علامہ بحر العلوم لکھنویؒ نے "رسائل الارکان" میں ایک اور طریقہ سے حدیث باب کی توجیہ کی ہے، وہ فرماتے ہیں: "اذا ذکرها في لفظ اذا" جس طرح ظرفیت کے لئے ہو سکتا ہے اسی طرح شرطیت کے لئے بھی ہو سکتا ہے، کمافی قول الشاعر،

اذا تصبى خصاصة فتجمل

اب اگر..... حدیث باب میں "اذا ذکرها" کو "ان ذکرها" کے معنی میں لیا جائے تو کوئی اشکال نہیں رہتا، کیونکہ اس صورت میں مفہوم یہ ہوگا کہ اگر یاد آجائے تو نماز پڑھ لو، اور ظاہر ہے کہ یہ یاد آنے کے وقت کے ساتھ مقید نہیں ہوگا،

⑤ حضرت علامہ گنگوہیؒ نے فرمایا کہ حدیث باب ادار صلوة کے بیان میں نص اور بیان وقت میں ظاہر ہے بخلاف احادیث النہی عن الصلوة فی الاوقات المکرہة کے کہ وہ بیان وقت میں نص ہیں اور نص کا ظاہر پر مقدم ہونا متعین ہے (اللوکب الدرری ج ۱ ص ۱۰۰)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يَنْسَى الصَّلَاةَ،

یصلیہا منی ذکرها فی وقت او فی غیر وقت، ائمہ ثلاثہ اس کا مطلب یہ بتاتے ہیں کہ چاہے وہ وقت جائز ہو یا وقت مکروہ، لیکن حقیقہ اس کی یہ تشریح کرتے ہیں کہ چاہے وقت ادار ہو یا وقت قضاء، یہ دوسری تشریح ظاہری الفاظ کی رو سے زیادہ راجح ہے، کیونکہ غیر وقت کا اطلاق وقت مکروہ کے بجائے وقت قضاء پر ہوتا ہے،

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ تَفْوُتُهُ الصَّلَاةَ بِأَيِّهِنَّ يَبْدَأُ

عن اربع صلوات يوم الخندق، یہ غزوہ خندق کا واقعہ ہے، اس بات پر تمام روایات متفق ہیں کہ غزوہ خندق کے موقع پر آپؐ کی کچھ نمازیں قضاء ہو گئی تھیں، لیکن ان کی

تعداد اور تعیین میں روایات کا اختلاف ہے، حدیث باب میں چار نمازوں کے قضا ہونے کا ذکر ہے، لیکن صحیحین کی روایت میں صرف نماز عصر کے قضا ہونے کا ذکر ہے، جبکہ موطا کی روایت میں ظہر و عصر کا ذکر ہے اور ایک روایت میں ظہر و عصر اور مغرب کا بیان ہے،

بعض حضرات نے ان کو ایک ہی واقعہ قرار دے کر تطبیق کے لئے تحفظ کل ما لم یحفظہ الآخر کا اصول استعمال کیا ہے، کہ درحقیقت تین نمازیں قضا ہوئی تھیں، لیکن مختلف راویوں نے کسی ایک یا دو کا ذکر کر دیا، اور باقی کا ذکر نہیں کیا، لیکن یہ جواب تسلی بخش نہیں کیونکہ حضرت جابرؓ کی حدیث جو آگے آرہی ہے اور جو صحیحین میں بھی مروی ہے اس میں یہ تصریح ہے کہ آپؐ نے مغرب کے وقت عصر کی نماز قضا فرمائی، جبکہ حدیث باب میں عشاء کے وقت چاروں نمازوں کے قضا کرنے کا ذکر ہے، لہذا ان دونوں روایات میں تطبیق نہیں ہو سکتی،

صحیح بات یہ ہے کہ غزوہ خندق کی مصروفیت کئی روز مسلسل جاری رہی، اس میں کئی بار نمازیں قضا ہوئیں، لہذا یہ تمام روایات مختلف واقعات پر محمول ہیں،

پھر حدیث باب میں چار نمازوں کا قضا ہونا توسعاً کہا گیا ہے، کیونکہ اس موقع پر صرف تین نمازیں قضا ہوئی تھیں ظہر، عصر اور مغرب، البتہ عشاء کی نماز میں چونکہ وقت معقود سے تاخیر ہو گئی تھی، لہذا حدیث باب میں ”اربع صلوات“ کے تحت عشاء کو محض تغلیباً شامل کر لیا گیا ورنہ درحقیقت نماز عشاء قضا نہیں ہوئی تھی، جیسا کہ حدیث باب کے الفاظ اس پر دلالت کرتے ہیں، حتیٰ ذہب من اللیل ماشاء اللہ۔“

بہر حال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس موقع پر چار اوقات کی نمازیں ایک ساتھ اکٹھی پڑھیں، اور روایات اس بات پر متفق ہیں کہ آپؐ نے ان چاروں نمازوں کی ادائیگی میں ترتیب کو ملحوظ رکھا تھا، جیسا کہ حدیث باب کے الفاظ اس پر دلالت کرتے ہیں، ”فامروا بالاقادین ثم اقام فصلی الظهر ثم اقام فصلی العصر ثم اقام فصلی المغرب ثم اقام فصلی العشاء“ البتہ اس ترتیب کی شرعی حیثیت میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام شافعیؒ اور ابو ثورؒ کے نزدیک یہ ترتیب محض مستحب ہے، واجب نہیں، اس کے برخلاف ائمہ ثلاثہ اور جمہور کے نزدیک فوائت کی ادائیگی میں یہ ترتیب واجب ہے، پھر حنفیہ کے نزدیک کثرت فوائت، ضیق وقت اور نسیان سے ساقط ہو جاتی ہے، امام مالکؒ کے نزدیک ترتیب ضیق وقت اور نسیان سے تو ساقط ہو جاتی ہے، البتہ کثرت فوائت سے ساقط نہیں ہوتی، جبکہ امام احمدؒ کے نزدیک

نہیں۔ یہ بھی ساقط نہیں ہوتی، بلکہ اس کا سقوط صرف ضیق وقت پر موقوف ہے،
 امام شافعیؒ یہ فرماتے ہیں کہ حدیث باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا صرف عمل منقول
 ہے جو بلاشبہ ترتیب کے مطابق تھا، یہ عمل استحباب پر ہی محمول ہوگا، کیونکہ وجوب کی کوئی دلیل
 موجود نہیں، حنفیہ میں سے علامہ ابن نجیمؒ نے البحر الرائق میں شیخ ابن ہمامؒ نے "فتح القدیر" میں
 اور مولانا عبدالحی لکھنوی رحمہم اللہ نے التعلیق المجدد میں لکھا ہے کہ اس مسئلہ میں امام شافعیؒ
 کا قول راجح ہے، لیکن دوسرے علماء احناف نے ان کے قول کو شاذ قرار دے کر اس کی تردید کی ہے
 ائمہ ثلاثہ نے آپ کے عمل کو وجوب پر محمول کیا ہے، جس کے دو قرآن ہیں، ایک تو یہ کہ نبی کریم
 صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک دوسرا ارشاد ہے جس کی روشنی میں معلوم ہوتا ہے کہ حدیث باب میں
 نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل بھی وجوب ہی کے لئے ہے، اور وہ ارشاد یہ ہے: "صَلُّوا کَمَا
 رَأَيْتُمُوْنِیْ اَصَلِّیْ" یہ امر وجوب کے لئے ہے، دوسرے یہ کہ امام محمدؒ نے مؤطا میں حضرت عبد
 ابن عمرؓ کا ایک قول نقل کیا ہے جس سے ترتیب کا وجوب معلوم ہوتا ہے،

۱۔ تلخیص الجبر (ج ۱ ص ۲۱) رقم الحدیث ۳۲۵ باب صفة الصلوة ۱۳

۲۔ مؤطا امام محمدؒ (طبع نور محمد) ص ۱۳۲ باب الرجل یصلیٰ فیکران علیہ صلوة فاتته "اخرنا مالک حدیثنا
 نافع عن ابن عمرؓ انه کان یقول من نسی صلوة من صلواتہ فلم یدکرہا الا یومع الامام فاذا سلم الامام فلیصل صلوة
 الی نسی ثم یصل بعدہا الصلوة الاخریٰ ذیو یدہ ویوضو ما روی عنی مرفوعاً فی مجمع الزوائد (ج ۱ ص ۳۲۳) تحت
 باب فیمن صلی صلوة وعلیہ غیرہا، عن ابن عمرؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من نسی صلوة فذکرہا و یومع
 الامام فلیتم صلوة و لیقض الی نسی ثم لیعد الی صلی مع الامام (قال ابی ثنی) رواہ الطبرانی فی الاوسط ورجا
 ثقات الا ان شیخ الطبرانی محمد بن ہشام استملیٰ اجد من ذکرہ قد علم من ہذہ الروایۃ ان روایۃ المؤطا ایضاً مرفوعہ
 ۳۔ وعن ابی جمعة حبیب بن سباع وکان من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ
 وسلم صلی المغرب نسی العصر فقال لا صحابہ ہل رأیتونی صلیت العصر قالوا لا یا رسول اللہ فامر رسول اللہ صلی اللہ
 علیہ وسلم المؤذن فاذن ثم اقام فصل العصر و نقض الاولیٰ ثم صلی المغرب (قال ابی ثنی) رواہ احمد و الطبرانی
 فی الکبیر و فیہ بن ابیہ فیہ ضعف (مجمع الزوائد ج ۳ ص ۳۲۳) فی باب فیمن صلی صلوة وعلیہ غیرہا، لیکن اس کے مؤید
 ہونے میں کوئی مشبہ نہیں، مرتب غفرلہ۔

ماكدت اصلی العصر حتی تغرب الشمس، بعض شوافع نے اس سے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ ناسی کے لئے غروب کے وقت نماز پڑھنا جائز ہے، لیکن یہ استدلال درست نہیں، کیونکہ ”کاد“ کا صیغہ اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ میں قریب تھا کہ غروب سے پہلے نماز نہ پڑھ سکوں لیکن میں نے پڑھ لی،

فصلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعد ما غربت الشمس ثم صلی بعد المغرب، حنفیہ کا مسلک مشہور یہ ہے کہ عصر یوم غروب شمس کے وقت بھی پڑھی جاسکتی ہے، یہ روایت اس مسلک کے خلاف ہے، کیونکہ آپ نے نماز کو بعد الغروب تک مؤخر فرمایا، حضرت شاہ صاحب نے اس کے بارے میں فرمایا کہ درحقیقت حنفیہ کا مسلک جواز کا نہیں بلکہ صحت کا ہے، لہذا کوئی اشکال باقی نہیں رہتا، واللہ اعلم،

بَاب مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ الْوُسْطَى أَنَهَا الْعَصَرُ

عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انه قال فی صلوة الوسطی صلوة العصر
قرآن حکیم میں صلوة وسطیٰ پر محافظت کی بطور خاص تاکید کی گئی ہے، لیکن اس کی تعیین میں فقہاء اور محدثین کا زبردست اختلاف ہے، یہاں تک کہ کوئی نماز ایسی نہیں ہے کہ جس کے بارے میں صلوة وسطیٰ ہونے کا کوئی قول موجود نہ ہو، حافظ دمیاطی نے تو اس موضوع پر ایک مستقل رسالہ ”کشف المغنی عن الصلوة الوسطی“ کے نام سے لکھا ہے، اور اس میں اس کی تشریح کے متعلق انیس اقوال ذکر کئے ہیں، لیکن مشہور اقوال تین ہیں،

- ① امام شافعیؒ سے ایک روایت یہ کہ اس سے مراد نماز فجر ہے،
- ② امام مالکؒ سے ایک قول میں مروی ہے کہ صلوة وسطیٰ سے مراد نماز ظہر ہے،
- ③ امام ابو حنیفہؒ اور اکثر علماء کے نزدیک اس سے مراد نماز عصر ہے، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ سے بھی ایک قول اسی کے مطابق مروی ہے، اور محققین مالکیہ اور شافعیہ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے، یہی قول روایات سے زیادہ مؤید ہے، کیونکہ مرفوع احادیث اس کی تائید میں زیادہ ہیں،

۱۵ د قال شیخ الشعرائی ”دکان سیدی علی الخواص یعول الصلوة الوسطی تارة تكون اصب وتارة تكون العصر وسر ذلك لا يذكر الا مشافهة والميزان الکبری، ج ۱ ص ۱۴۶۔

وقد سمع عنه، علماء رجال کا اس میں اختلاف ہی کہ حضرت حسن بصریؒ کا سماع حضرت سمرہ بن جندبؓ سے ثابت ہے یا نہیں؟ بعض کہتے ہیں کہ ایک حدیث میں بھی سماع نہیں، بعض کہتے ہیں کہ صرف ایک حدیث عقیقہ میں سماع ثابت ہے، باقی کسی حدیث میں نہیں، اور ایک تیسرا قول یہ ہے کہ حضرت حسن بصریؒ نے متعدد احادیث حضرت سمرہؓ سے سنی ہیں، امام بخاریؒ اور امام ترمذیؒ سماع کے ثبوت کے قائل ہیں،

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الصَّلَاةِ بَعْدَ الْعَصْرِ بَعْدَ الْفَجْرِ

نہی عن الصلوة بعد العصر متى تغرب الشمس بعد الصبح حتى تطلع الشمس
فجر اور عصر کے بعد عام حکم تو اس حدیث کے مطابق یہی ہے کہ نماز پڑھنا ناجائز ہے، البتہ اس حکم سے قضاء الفرائض مستثنیٰ ہیں، اور اس ہتھنار پر علامہ نوویؒ نے اجماع نقل کیا ہے، لیکن حافظ ابن حجرؒ نے فرمایا کہ عہد صحابہؓ میں اس مسئلہ میں اختلاف رہا ہے، چنانچہ ایک جماعت کے سلف سے مطلقاً اباحت کا قول نقل کیا ہے، اس کے مطابق احادیث نہیں منسوخ ہیں چنانچہ اذ ذہا ہری اور ابن جریرؒ اسی پر جزم کیا ہے جبکہ بعض حضرات مطلقاً مانع کے قائل ہیں چنانچہ ابوبکرؓ اور عمرؓ بن عبدالمطلبؓ ان اوقات میں قضا الفرائض کو بھی ناجائز کہتے ہیں اس مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ اوقات مکروہہ کی دو قسمیں ہیں، ایک اوقات ثلاثہ، یعنی طلوع، استواء اور غروب کے اوقات، اور دوسرے نماز عصر اور نماز فجر کے بعد کے اوقات، پہلی قسم کے بارے میں حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ اس میں ہر قسم کی نماز ناجائز ہے، خواہ فرض ہو یا نفل، اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک فرائض جائز ہیں اور نوافل ناجائز، البتہ امام شافعیؒ کے نزدیک نوافل ذوات الاسباب بھی جائز ہیں، اس مسئلہ کی تفصیل اوپر گذر چکی ہے، رہی اوقات مکروہہ کی دوسری قسم یعنی نماز فجر اور نماز عصر کے بعد اوقات، ان کے بارے میں بھی امام شافعیؒ کا مسلک یہی ہے کہ ان میں بھی فرائض اور نوافل ذوات الاسباب دونوں جائز ہیں، البتہ صرف نوافل غیر ذوات الاسباب ان اوقات میں مکروہہ ہیں، نوافل ذوات الاسباب کا مطلب ان کے نزدیک یہ ہے کہ ایسے نوافل جن کا سبب اختیار عید کے علاوہ کوئی اور چیز بھی ہو، مثلاً تحیۃ الوضوء، اور تحیۃ المسجد، نماز شکر، نماز عید، کسوف وغیرہ،

حنفیہ کے نزدیک ان اوقات میں فرائض تو جائز ہیں لیکن نوافل خواہ ذات الاسباب ہوں یا غیر ذات الاسباب دونوں ناجائز ہیں، پھر شافعیہ کے نزدیک حرم مکہ میں نوافل غیر ذرات الاسباب بھی جائز ہیں، جبکہ حنفیہ کے نزدیک اس استثناء کا بھی کوئی اعتبار نہیں، بلکہ ان اوقات میں ہر جگہ ہر قسم کے نوافل ناجائز ہیں،

امام شافعیؒ ایک تو ان روایات کے عموم سے استدلال کرتے ہیں جن میں تحیۃ الوضوء یا تحیۃ المسجد کا حکم دیا گیا ہے، اور ان میں اوقات مکروہہ یا غیر مکروہہ کی کوئی تفصیل بیان نہیں کی گئی، نیز حرم کے مسئلہ میں حضرت جبیر بن مطعم کی اس حدیث مرفوعہ استدلال کرتے ہیں جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد مروی ہے ”یا بنی عبد مناف لا تمنعوا أحداً طأ بهذا البيت وصلى آية ساعة شاء من ليل أو نهار“ اس کے برخلاف حنفیہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث باب اور ان روایات کے عموم سے استدلال کرتے ہیں جن میں بعد فجر اور بعد عصر نماز سے مطلقاً منع کیا گیا ہے، حنفیہ احادیث تحیۃ المسجد اور حدیث مذکور لا تمنعوا أحداً الخ کے حدیث باب سے مخصوص مانتے ہیں،

حنفیہ کے موقف کی وجہ ترجیح یہ ہے کہ یہی کی احادیث کثیر ہیں، لہذا احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ ممانعت پر عمل کیا جائے اور جہاں تک ”یا بنی عبد مناف لا تمنعوا أحداً طأ بالی حدیث کا تعلق ہے، سوا ذل تو وہ مضطرب الاسنادی کما قال الطحاوی، اور اگر یہ روایت صحیح ہو تب بھی اس کا مقصد محض حرم کے محافظین کو یہ ہدایت کرنا ہے کہ وہ حرم کو ہر وقت کھلا رکھیں اور طواف و نماز پر پابندی عائد نہ کریں، اس کا یہ مقصد ہرگز نہیں کہ حرم شریف میں نماز پڑھنے والے کے لئے کوئی وقت مکروہہ نہیں (کذا فی آثار السنن للنیسوی، ص ۱۹۱)۔ حنفیہ کے اس جواب کی تائید

اس بات سے ہوتی ہے کہ صحیح ابن حبان میں یہ حدیث ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے: ”یا بنی عبد المطلب ان کان لکم من الامر شیء فلا تعرفن احداً منکم ان یمنع من یصلی عند البیت ای ساعة شاء من اللیل او نهار“ مسلک حنفیہ کی ایک وجہ ترجیح یہ بھی

۱۵ وقال مالک تحرم النوافل دون الفرائض ودافقه احمد لکنہ استثنیٰ رکنی الطواف (فتح الباری ص ۲۲۲) ۱۶ قال النیسوی رواہ النخبة و آخره و صحہ الترمذی و الحاكم و غیرہما دونی سندہ مقال، چنانچہ علامہ زیلعی نے بھی اس حدیث کی سند پر کلام کیا ہی، راجع آثار السنن ص ۱۹۱ و ۱۹۲ باب اباحة الصلوة فی الساعات كلها ۱۷ موارد النعمان ص ۱۶۵ رقم الحدیث ۶۲۴،

اگر کہ بخاری میں تعلیقاً مروی ہے وطاف عمر بعد صلوٰۃ الصبح فرکب حتی صلیٰ لڑکعتین
 بذی طویٰ «یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ ان اوقات میں نوافل ذوات الاسباب بھی جائز
 نہیں، ورنہ وہ حرم کعبہ کی فضیلت چھوڑنے والے نہیں تھے، نیز بخاری شریف میں ہی روایت
 ہو: عن أم سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
 قال وهو بمكة و اراد الخروج ولم تكن أم سلمة طافت بالبیت و ارادت الخروج
 فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اقيمت الصلوة للصبح فطوفي على
 بعيرك والناس يصلون ففعلت ذلك ولم تصل حتى خرجت،

البتہ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب احادیث عام ہیں تو قضاء فوائت کو کیوں جائز
 قرار دیا گیا؟ اس استثناء کی وجہ امام طحاویؒ نے یہ بیان فرمائی ہے کہ اس وقت بذاتہ کوئی
 کراہت نہیں، جس کی دلیل یہ ہے کہ اسی دن کی فجر اور عصر اس میں بلا کراہت جائز ہے، لہذا
 ان اوقات میں کراہت نماز کی کوئی وجہ بجز اس کے نہیں ہے کہ اس وقت کو مشغول بالفرائض
 قرار دیا گیا ہے، لہذا اس وقت میں نوافل تو ناجائز ہوں گے لیکن فرائض کسی بھی قسم
 کے ہوں وہ جائز ہیں، کیونکہ وقت کا موضوع لا وہی ہیں،

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ بَعْدَ الْعَصْرِ

فصلاً ہما بعد العصر ثم لم يعد لهما، عصر کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 سے دو رکعتیں پڑھنے کے بارے میں روایات متعارض ہیں، حضرت ابن عباسؓ کی مذکورہ
 حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ نے یہ دو رکعتیں صرف ایک بار پڑھیں، معجم طبرانی میں

۱۔ بخاری ج ۱ ص ۲۲۰ کتاب المناسک باب الطواف بعد الصبح والعصر،

۲۔ ج ۱ ص ۲۲۰ کتاب المناسک باب من صلی رکعتی الطواف خارجاً من المسجد،

۳۔ وعن عائشة قالت فأتت رسول الله صلى الله عليه وسلم ركعتان قبل العصر فلما انصرف صلاهما ثم لم يصلها
 بعد (قال البيهقي) قلت لعائشة حديث غير هذا في الصحيح والله أعلم رواه الطبرانی في الأوسط وفيه ابو يحيى القتات
 ضعفه احمد ابن معين في رواية وثقة في اخرى (مجمع الزوائد ج ۲ ص ۲۲۳ باب الصلوة بعد العصر)
 از مرتب عفی عنہ

حضرت عائشہؓ کی اور مسند احمد میں حضرت اُم سلمہؓ ہی کی ایک روایت سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ آپؓ نے یہ نماز صرف ایک بار پڑھی، البتہ بخاری شریف میں حضرت عائشہؓ کی ایک روایت ہے: "ما كان النبي صلى الله عليه وسلم يأتي في يوم بعد العصر الا صلى ركعتين" نیز مسلم میں حضرت عائشہؓ ہی کی روایت میں رکعتین بعد العصر کا ذکر ہے، جس میں ثم اثبتہما زای د ادم علیہما کے الفاظ بھی موجود ہیں، اس سے مداومت معلوم ہوتی ہے اس کے علاوہ مسلم ہی میں حضرت عائشہؓ کی ایک اور روایت بھی موجود ہے: عن عائشة قالت ما ترك رسول الله صلى الله عليه وسلم ركعتين بعد العصر عندى قط" اس سے بھی مداومت معلوم ہوتی ہے، اس تعارض کو رفع کرنے کے لئے کسی نے مستقلاً توجہ نہیں دی، البتہ حافظ ابن حجرؒ نے اس کی طرف کچھ اشارہ کیا ہے، مجموعہ روایات کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ مداومت کی روایات زیادہ صحیح ہیں، اور جن روایات میں صرف ایک مرتبہ پڑھنے کا ذکر ہے اُن میں سے بیشتر سنداً ضعیف ہیں، مثلاً حضرت ابن عباسؓ کی حدیث باب کو امام ترمذیؒ نے حسن قرار دیا ہے، لیکن دوسرے محدثین نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ روایت جریر بن عبد الحمید عن عطاء بن السائب کے طریق سے مروی ہے، اور یہ بات طے شدہ ہے کہ جریر بن عبد الحمید نے جس زمانہ میں عطاء بن السائب سے روایات لی ہیں اس زمانہ میں وہ مختلط ہو گئے تھے، اس لئے یہ روایت ضعیف ہے، اور حضرت عائشہؓ کی حدیث صحیح کا مقابلہ نہیں کی جاسکتی رہی معجم طبرانی میں حضرت عائشہؓ کی روایت سوا میں ایک راوی قعات ہر جسے کذاب کہا گیا ہے، اس لئے وہ حدیث بھی معارضہ کی صلاحیت نہیں رکھتی، البتہ مسند احمد کی روایت جس میں حضرت اُم سلمہؓ کی طرف سے عدم مداومت کا بیان ہے، وہ اسناد کے اعتراض سے خالی ہے، اس لئے اسے ضعیف کہہ کر رد نہیں کیا جاسکتا، لہذا صحیحین میں حضرت عائشہؓ کی

۱۵ ج ۶ ص ۲۲۹ کذا فی معارف السنن ج ۲ ص ۱۳۵ (۱۳۶) ۱۲

۱۶ ج ۱ ص ۸۳ کتاب المواقیب باب ما یصلی بعد العصر من القوائت و نحوہا: ۱۲

۱۷ مسلم ج ۱ ص ۲۴۴ کتاب فضائل القرآن باب الاوقات التي نهى عن الصلوة فيها قال اخبرني ابو سلمة انه سأل عائشة عن السجدين اللتين كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصليهما بعد العصر فقالت كان يصليهما قبل ثم ان شغل عنها اوليهما فصلاهما بعد العصر ثم اثبتها وكان اذا صلى صلوة اثبتها، ۱۲ مرتب عن ع

۱۸ ج ۱ ص ۲۴۴ باب الاوقات التي نهى عن الصلوة فيها، ۱۲

روایت سے اس کا تعارض باقی رہتا ہے، حافظ ابن حجرؒ نے اس کو رفع کرنے کے لئے ”المثبت
مقدم علی النافی“ کے قاعدہ کو اختیار کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ حضرت اُم سلمہؓ کی نفی ان کے اپنے
علم کے مطابق ہے، اور حضرت عائشہؓ کا اثبات ان کے علم کے مطابق، یہ جواب تسلی بخش
ہو سکتا تھا، لیکن اس پر ایک قوی اشکال مسلم شریف میں حضرت کریم (مولیٰ بن عباس) کی
روایت سے ہوتا ہے، فرماتے ہیں: ”ان عبد اللہ بن عباس وعبد الرحمن بن ازھر
والمسور بن مخرمة ارسلوه الی عائشة زوج النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقالوا
اقرأ علیہا السلام مناجمہا عن الركعتین بعد العصر وقل انا اخبرنا
انک تصليہا وقد بلغنا ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی عنہا، قال
ابن عباس وکنت اصرف مع عمر بن الخطاب الناس عنہا قال کریم، فدخلت
عليہا وبلغتہما ما ارسلونی بہ فقالت سل اُم سلمة فخرجت الیہم فاخبرتہم
بقولہا فردونی الی اُم سلمة بمثل ما ارسلونی بہ الی عائشة فقالت اُم سلمة
سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ینہی عنہما ثم رأیتہ یصلیہما اما حین صلا ما لہ
صلی العصر ثم دخل وعندی نسوة من بنی حرام من الانصار فصلاهما فارسلت
الیہ الجارية فقلت قومی بجذبه فقولی لہ تقول اُم سلمة یا رسول اللہ الی
اسمعت تنہی عن ہاتین الركعتین واراک تصليہما فان اشار ببیدہ فاستأخری
عنه قالت ففعلت الجارية فاستأخرت عنه فلما انصرف قال
یا ابنة ابی اُمیة سألت عن الركعتین بعد العصر انه اتانی اناس من بنی عبد
القیس بالاسلام من قومہم فشغلونی عن الركعتین اللتین بعد الظهر فہما ہاتان
اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عائشہؓ کے علم کی بنیاد بھی حضرت اُم سلمہؓ تھیں
جبھی انھوں نے حضرت اُم سلمہؓ سے دریافت کرنے کی ہدایت فرمائی، نیز طحاوی میں ایک روایت
اس طرح مروی ہے: عن عبد الرحمن بن ابی سفیان ان معاویة ارسل الی عائشة
یسألہا عن السجدةین بعد العصر فقالت لیس عندی صلاہما ولكن اُم سلمة

حدثنی انه صلاہما عندہا فارسل الی ام سلمۃ فقالت صلاہما رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عندی لم ارہ صلاہما قبل ولا بعد فقدت یا رسول اللہ ما سجدتان رأیتک صلیتہما بعد العصر ما صلیتہما قبل ولا بعد فقال ہما سجدتان کنت اُصلیہما بعد الظهر فقد اُعلی قلائص رجمع قلوب الثمانینۃ من الصدوقہ فتسبیتہما حتی صلیت العصر ثم ذکرتهما فکرت ان اُصلیہما فی المسجد والناس یرون فی صلیتہما عندک» اس حدیث سے یہ بات بخوبی واضح ہو جاتی ہے کہ حضرت عائشہؓ کے علم کا مبنی حضرت ام سلمہؓ تھیں، اب اس کے بعد صحیحین کی روایت میں حضرت عائشہؓ کی طرف سے مداومت کا بیان ناقابل فہم ہے،

اس اعتراض کا کوئی تسلی بخش اور شافی جواب احقر کو کسی کتاب میں نہ مل سکا، البتہ غور کرنے سے جو بات سمجھ میں آتی ہے وہ یہ ہے کہ ابتداء میں سب سے پہلے یہ واقعہ حضرت ام سلمہؓ کے سامنے پیش آیا، جس کے بارے میں حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: "لیس عندی صلاہما ولكن ام سلمة حدثنی انه صلاہما عندہا" لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت شریفہ یہ تھی کہ جب آپؐ کوئی عمل شروع فرماتے تو اس پر مداومت فرماتے، اس لئے آپؐ نے حضرت ام سلمہؓ کے ہاں ایک مرتبہ رکعتیں بعد العصر ادا فرمانے کے بعد اپنے اس معمول کو بھی جاری رکھا، لیکن اس مداومت کا علم حضرت عائشہؓ کو ہوا اور حضرت ام سلمہؓ کو نہ ہو سکا، چنانچہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: "ما ترک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رکعتین بعد العصر عندی قط" اس توجیہ سے بیشتر روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے،

پھر رکعتیں بعد العصر کی عام اُمت کے حق میں کیا حیثیت ہے؟ اس میں تھوڑا سا اختلاف ہے، امام شافعیؒ اسے جائز کہتے ہیں، اور حضرت عائشہؓ کی ان احادیث سے استدلال کرتے ہیں جن میں ان رکعتوں پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مداومت مذکور ہے، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک رکعتیں بعد العصر امت کے حق میں ممنوع ہیں، حضرت عائشہؓ کی وہ روایت جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مداومت کا بیان ہے، اسے امام ابو حنیفہؒ حضورؐ کی خصوصیت قرار دیتے ہیں امام ابو حنیفہؒ کا استدلال ان تمام احادیث سے ہے جن میں عصر کے بعد رکعتیں بعد العصر کی ممانعت

دارد ہوئی ہے، اس عمل میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت اور امت کے لئے عدم جواز پر احناف کے چند دلائل یہ ہیں:-

① طحاوی، مسند احمد اور صحیح ابن حبان میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت ہے کہ جب آپ نے رکعتیں بعد العصر پڑھیں، تو انہوں نے پوچھا ”یا رسول اللہ افنقضیہما اذا فاستا، قال لا“ یہ حدیث خصوصیت پر صریح دلیل ہے، حافظ ابن حجرؒ نے اس کا جواب دیتے ہوئے اس کی سند کو ضعیف قرار دیا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ طحاوی وغیرہ کی سند پر تو کلام ہو سکتا ہے لیکن مسند احمد میں یہ روایت جس سند سے آئی ہے وہ مستحکم ہے، چنانچہ علامہ بیہقیؒ ”معجم الزوائد“ میں اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: ”رواہ احمد وابن حبان فی صحیحہ ورجال احمد رجال الصحیح“، خود حافظ ابن حجرؒ نے تلخیص الجیر میں یہ روایت مسند احمد کے حوالہ سے نقل کی ہے اور اس پر سکوت کیا ہے، بعض حضرات نے اس کی سند پر یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ حماد بن سلمہ عن زید بن جردان کے طریق سے مروی ہے، اور جس زمانہ میں حماد نے زید ابن جردان سے احادیث لی ہیں اس زمانہ میں وہ مختلط ہو گئے تھے، لیکن حضرت شاہ صاحبؒ قدس سرہ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ میں نے صحیح مسلم کا استقرا کیا تو اس میں بہت سی احادیث اس طریق سے مروی ہیں، اور مسلم کی روایات کی صحت مسلم ہے، ایسی صورت میں یہ اعتراض بالکل بے وزن ہو جاتا ہے،

② ابوداؤد میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے: ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی بعد العصر ویبھی عنہا ویواصل ویبھی عن الوصال“ یہ روایت بھی آپ کی خصوصیت اور امت کے حق میں صلوٰۃ بعد العصر کے عدم جواز پر صریح ہے، حافظ

لہ اخرج الطحاوی فی شرح معانی الآثار ج ۱، فی آخر باب الرکعتین بعد العصر وفیہ (قالت ام سلمہ) قلت یا رسول اللہ افنقضیہما اذا فاستا، قال لا،

لہ موارد النکاح، ص ۱۶۲ حدیث ۱۲۳ (قال ابن حبان) اخبرنا احمد بن علی بن المثنی نا ابو خیمہ نایزید بن

ہارون نا احمد بن سلمہ عن الازرق بن قیس عن ذکوان عن ام سلمہؓ..... افنقضیہما اذا فاستا؟ قال لا، ۱۳

لہ فتح الباری ج ۲ ص ۵۱، لہ ج ۲ ص ۲۲۳ و ۲۲۴ کتاب الصلوٰۃ باب الصلوٰۃ بعد العصر،

لہ ج ۱ ص ۸۲ باب من رخص فیہا اذا کانت الشمس مرتفعۃ،

ابن خبر نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ محمد بن اسحق کا غنۃ ہی لیکن محمد بن اسحق کے بارے میں یہ تحقیق کتاب الطہارۃ میں گزر چکی ہے کہ وہ رواۃ حسان میں سے ہیں، اور ان کی احادیث قابل استدلال ہیں، یہی وجہ ہے کہ امام ابو داؤد نے اس روایت کو نقل کرنے کے بعد سکوت کیا ہے جو ان کے نزدیک حدیث کے قابل استدلال ہونے کی علامت ہے،

(۵) صحیح مسلم میں حضرت عائشہؓ رکعتیں بعد العصر کا واقعہ بیان کرتے ہوئے فرماتی ہیں: ”وکان اذا صلی صلوۃ اثنتین“ اس روایت کا سیاق بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت پر دلالت کر رہا ہے، واللہ سبحانہ اعلم،

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ قَبْلَ الْمَغْرِبِ

کھمس بن الحلیں، اکثر نسخوں میں ”حسین“ (بالتصغیر) ہے، لیکن اس نام کے کسی راوی کا تذکرہ کتب رجال میں نہیں ملتا، لہذا صحیح یہ ہے کہ یہ کھمس بن الحسن ہی چنانچہ بعض مصری نسخوں میں ایسا ہی ہے،

بین کل اذانین صلوۃ لمن شاء، اس روایت کے ظاہری الفاظ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مغرب کی اذان و اقامت کے درمیان بھی کوئی نماز مشروع ہے، چنانچہ صلوۃ قبل المغرب کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام شافعیؒ سے اس بارے میں دو قول مروی ہیں، علامہ نوویؒ نے شرح المہذب میں ان سے استحباب کا قول نقل کیا ہے، جبکہ شرح مسلم میں جواز کا، امام احمدؒ سے بھی دو روایتیں ہیں، امام ترمذیؒ نے ان کا مسلک رکعتین قبل المغرب کے استحباب کا نقل کیا ہے، جبکہ ابن قدامہ نے المغنی میں جواز کا قول نقل کیا ہے، حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک رکعتین قبل المغرب مکروہ ہے، شافعیہ و حنابلہ کی دلیل حدیث باب ہی، جبکہ احناف اس کے جواب میں دلیل کے طور پر سنن دارقطنی، بیہقی اور مسند بزار کی اسی روایت سے استدلال کرتے ہیں، جس میں مغرب کا استثناء موجود ہے، چنانچہ دارقطنیؒ اور بیہقیؒ میں روایت ان الفاظ کے

لے ج ۱ ص ۲۴، کتاب فضائل القرآن باب الادقات التي نهى عن الصلوة فيها،

لے ج ۲ ص ۴۴، کتاب الصلوة باب من جع قبل صلوۃ المغرب رکعتین،

لے ج ۱ ص ۱۲، کتاب الصلوة باب الحث علی الركوع بین الاذانین فی کل صلوۃ والركعتین قبل المغرب والاختلاف فیہ،

ساتھ دی ہے، "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان عند کل اذا نین رکعتین
ما خلا صلوة المغرب" یہ حدیث حنفیہ کی دلیل بھی ہے اور مخالفین کا جواب بھی۔
اس پر بعض حضرات یہ اعتراض کرتے ہیں کہ یہ استثناء ضعیف ہی حتیٰ کہ علاء الدین الجوزی
نے تو اسے موضوعات میں ذکر کیا ہے، کیونکہ اس روایت کا مدار حیان پر ہے، جنہیں فلاس نے
کذاب قرار دیا ہے،

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو ابن الجوزی کا تشدد معروف ہے، دوسرے اس
روایت کی مکمل تحقیق علامہ حبّال الدین سیوطیؒ نے "اللائی المصنوعۃ فی الاحادیث الموضوعۃ"
میں کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ درحقیقت حیان نام کے دو راوی ہیں، حیان بن عبد اللہ الدارمی
اور دوسرے حیان بن عبید اللہ البصری، حیان دارمی کو بلاشبہ فلاس نے کذاب قرار
دیا ہے، لیکن حیان بصری صدوق ہیں، اور یہ روایت انہی سے مروی ہے،

البتہ امام بیہقیؒ نے اس پر اعتراض کیا ہے جسے علامہ سیوطیؒ نے بھی نقل کیا ہے، "رواہ
حیان بن عبید اللہ عن عبد اللہ بن بریدۃ واخطأ فی اسنادہ واتی بزیادۃ
لم یتابع علیہا" پھر امام بیہقیؒ نے امام ابن خزمیہ کا بھی قول نقل کیا ہے جس میں وہ فرماتے ہیں،
"وزاد علمائنا ہذا الروایۃ خطأ ان ابن المبارک قال فی حدیثہ عن کھمس
فکان ابن بریدۃ یصلی قبل المغرب رکعتین فلو کان ابن بریدۃ قد سمع من
ابیہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ہذا الاستثناء الذی زاد حیان بن
عبید اللہ فی الخبر مما خلا صلوة المغرب لم یرکن یشکک خبر النبی صلی اللہ
علیہ وسلم" اگر امام بیہقیؒ و ابن خزمیہ کا یہ خیال درست ہو تو اس روایت سے حنفیہ کا

۱۵۰ لکن لم یحکم علیہ بالوضع وانما قال ہذا حدیث لا یصح (الموضوعات لابن الجوزی ج ۲ ص ۹۲)
۱۵۱ قال فیہ ابوہاتم صدوق وقال السخی بن راہویہ کان رجل صدوق وذكرہ ابن حبان فی الثقات وقال ابن جریر
مجهول فلم یصب (اللائی المصنوعۃ ج ۲ ص ۵۱ نقلًا عن المیزان)

۱۵۲ بیہقی ج ۲ ص ۴۷۴، ۱۲

۱۵۳ سنن کبریٰ بیہقی ج ۲ ص ۴۷۴، باب من جعل قبل صلوة المغرب رکعتین،

صلى الله عليه وسلم وهم كذلك يصلون ركعتين قبل المغرب ولم يكن بين الاذان والاقامة شيء، (قال سبالغة في القلة)

(۳) ابوداؤد میں روایت ہے: عن انس بن مالك قال صليت الركعتين قبل المغرب على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم قال قلت لانس اداكم رسول الله صلى الله عليه وسلم قال نعم رانا فلم يامرنا ولم ينهنا اس مجموع سے رکعتیں قبل المغرب کا جواز ثابت ہوتا ہے، اسی بناء پر متاخرین حنفیہ میں سے شیخ ابن ہمام نے جواز کے قول کو ترجیح دی ہے، حضرت شاہ صاحب نے بھی اسی قول کو اختیار کرتے ہوئے فرمایا کہ روایات کے ذریعہ رکعتیں قبل المغرب کے استحباب کی نفی تو ثابت ہوتی ہے لیکن ان کو مکروہ یا بدعت کہنے کا کوئی جواز نہیں،

بہر حال رکعتیں قبل المغرب روایات کی رو سے جائز ہیں، البتہ ان کا ترک فصل معلوم ہوتا ہے، جس کی دو وجوہ ہیں، ایک تو یہ کہ احادیث میں تعجیل مغرب کی تاکید بڑی اہمیت کے ساتھ وارد ہوئی ہے، اور یہ رکعتیں اس کے منافی ہیں، دوسرے صحابہ کرام کی اکثریت یہ رکعتیں نہیں پڑھتی تھیں، اور احادیث کا صحیح مفہوم تعامل صحابہ ہی سے ثابت ہوتا ہے، چونکہ صحابہ کرام نے عام طور سے ان کو ترک کیا ہے اس لئے ان کا ترک ہی بہتر معلوم ہوتا ہے البتہ کوئی پڑھے تو وہ بھی قابل ملامت نہیں، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم،

بَابُ مَا جَاءَ فِيمَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مِنَ الْعَصْرِ قَبْلَ أَنْ تَغْرِبَ الشَّمْسُ

فقد أدرك الصبح، اس حدیث کا جزو ثانی متفق علیہ ہے، یعنی اگر نماز عصر کے دوران سورج غروب ہو جائے اور باقی نماز غروب کے بعد ادا کی جائے تو نماز ہو جاتی ہے،

لہ ج ۱ ص ۸۲ باب الصلوة قبل المغرب، ۱۲

لہ نسل سعید بن المسیب عن الركعتين قبل المغرب فقال ما رأيت فقيها يصليهما ليس سعد بن مالك و قول ابی سعید الجردی لم ادرك احدا من الصحابة يصليهما غير سعد بن مالك كما في المعترض وفي برائع الفوائد ۱۱۵ عن احمد ما فعلته الامرة فلم ار الناس عليه فتركتها، المنتخب من معارف السنن ج ۲ ص ۱۴۵ و ۱۴۶،

(مرتب عقی عنہ)

البتہ امام طحاویؒ کا مسلک یہ ہے کہ فجر اور عصر دونوں میں نماز فاسد ہو جاتی ہے، اور دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے، جسز و ازل میں احناف، اور ائمہ ثلاثہ کے درمیان اختلاف ہے، کہ ائمہ ثلاثہ فجر اور عصر میں کوئی فرق نہیں کرتے، اور فجر میں بھی عدم فساد صلوٰۃ کا حکم لگاتے ہیں، جبکہ حنفیہ فجر میں نماز کو فاسد کہتے ہیں، البتہ شیعین کے نزدیک اگر ارتفاع شمس تک مصلیٰ توقف کرے اور اس کے بعد دوسری رکعت پڑھے تو وہ نفل بن جاتی ہے، جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک نماز بالکل باطل ہو جاتی ہے،

ائمہ ثلاثہ اور جمہور حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، جس میں ارشاد ہے: "مَنْ اَدْرَكَ مِنَ الصُّبْحِ رَكْعَةً قَبْلَ أَنْ تَطْلُعَ الشَّمْسُ فَقَدْ اَدْرَكَ الصُّبْحَ وَمَنْ اَدْرَكَ مِنَ الْعَصْرِ رَكْعَةً قَبْلَ أَنْ تَغْرِبَ الشَّمْسُ فَقَدْ اَدْرَكَ الْعَصْرَ" اس حدیث میں فجر اور عصر کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا، حدیث باب حنفیہ کے بالکل خلاف ہے، مختلف مشائخ حنفیہ نے اس کا جواب دینے میں بڑا زور لگایا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ کوئی شافی جواب نہیں دیا جا سکا یہی وجہ ہے کہ حنفیہ کے مسلک پر اس حدیث کو مشکلات میں سے شمار کیا گیا ہے،

امام طحاویؒ احادیث التھی من الصلوٰۃ فی الاوقات المکروہۃ سے استدلال کرتے ہیں، اور حدیث باب میں یہ تاویل کرتے ہیں کہ یہ حدیث اُن لوگوں کے حق میں ہے جن پر پہلی بار نماز فرض ہو رہی ہو، کالعبیٰ اذا بلغ والکافر اذا اسلم، اسی طرح حالۃ جبکہ وہ پاک ہو جائے، اور مطلب یہ ہے کہ اگر ان لوگوں نے اتنا وقت پالیا جس میں ایک رکعت ادا کی جاسکے، تو اُن پر نماز فرض ہو گئی، اور اس کی قضاء واجب ہے، یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ اگر ایک رکعت اس وقت پڑھے اور ایک رکعت بعد میں پڑھے تو نماز درست ہے، امام طحاویؒ کے نزدیک حدیث باب کی تقدیر یوں ہے: "مَنْ اَدْرَكَ مِنَ الصُّبْحِ وَقْتُ رَكْعَةٍ قَبْلَ أَنْ تَطْلُعَ الشَّمْسُ فَقَدْ اَدْرَكَ وَجوب صلوٰۃ الصبح وَمَنْ اَدْرَكَ مِنَ الْعَصْرِ وَقْتُ رَكْعَةٍ قَبْلَ أَنْ تَغْرِبَ الشَّمْسُ فَقَدْ اَدْرَكَ وَجوب صلوٰۃ العصر"۔

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ پھر اس میں فجر اور عصر ہی کی کیا تخصیص ہے، یہ حکم تو پانچوں نمازوں میں یکساں ہے، اس کا جواب امام طحاویؒ یہ دیتے ہیں کہ فجر اور عصر کے اوقات کا خروج چونکہ سب سے زیادہ نمایاں ہوتا ہے اس لئے خاص طور سے اُن کو ذکر کر دیا گیا، ورنہ حکم عام ہی ہے، لیکن امام طحاویؒ کی توجیہ ان روایات میں نہیں چل سکتی، جن میں یتیم صلوٰۃ

”فلیتم صلواته“ یا ”فلیصل الیہا اخری“ کی زیادتی وارد ہوئی ہے، یا جن کے الفاظ ایسے ہیں ”من ادرك من الصبح رکعة قبل ان تطلع الشمس ورکعة بعد ما تطلع فقد ادرك الصبح“ ان الفاظ کی کوئی توجیہ امام طحاویؒ کے قول پر ممکن نہیں،

بہر حال یہ تو امام طحاویؒ کا مسلک تھا، اور جو حضرات حنفیہ فجر اور عصر میں تفسیق کے قائل ہیں ان کے مسلک پر حدیث باب کی توجیہ بہت دشوار ہے، عام طور سے حنفیہ کی طرف سے جو دلیل پیش کی جاتی ہے وہ یہ ہے کہ حدیث باب ان احادیث کے ساتھ معارض ہے جن میں طلوع اور غروب کے وقت نماز کی ممانعت وارد ہوئی ہے، ”و اذا تعارضتا تساقطا“ لہذا اس تساقط کی وجہ سے ہم نے قیاس کی طرف رجوع کیا، اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ فجر کی نماز فاسد اور عصر کی درست ہو، اس کی وجہ یہ ہے کہ وقت فجر میں کوئی وقت ناقص نہیں، بلکہ پورا وقت کامل ہے، لہذا جو آخر وقت میں نماز شروع کر رہا ہے اس پر وجوب کامل ہوا، لیکن طلوع شمس کی جیلولہ کی وجہ سے ادائیگی ناقص ہوئی، اور وجوب کامل کی صورت میں اگر ادائیگی ناقص ہو تو وہ مفسدِ صلوٰۃ ہے، اس کے برخلاف وقت عصر میں اصفرار سے لے کر غروب تک کا وقت ناقص ہے، لہذا جو شخص عصر کے آخری وقت میں نماز شروع کر رہا ہے اس پر وجوب ناقص ہوا، اور ادائیگی بھی ناقص ہوئی، تو چونکہ اس نے جیسا وجوب ہوا تھا ویسی ہی ادائیگی بھی کر دی لہذا اس کی نماز فاسد نہ ہوئی

یہ وہ توجیہ ہے جو عام طور سے مشائخ حنفیہ کی طرف سے پیش کی جاتی ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس توجیہ پر بشمار اشکالات وارد ہوتے ہیں، مثلاً ایک اشکال یہ کہ یہ توجیہ حدیث باب کے احادیث النہی عن الصلوٰۃ فی الاوقات المکرہۃ کے درمیان تعارض کے اثبات پر مبنی ہے، حالانکہ حقیقت دونوں میں کوئی تعارض نہیں، کیونکہ ہاں صرف یہی ہے کہ نفی اور یہاں اثبات، اور تعارض نفی اور اثبات میں ہوتا ہے نہ کہ نفی اور اثبات میں بالفاظ دیگر اتحاد النہی کا موضوع جواز و عدم جواز اور حدیث باب کا موضوع فساد و عدم فساد، بالخصوص حنفیہ کے مسلک کو قطعاً تعارض متحقق نہیں ہوتا، کیونکہ حنفیہ کا اصول یہ ہے کہ نفی عن الافعال الشرعیۃ نہی عنہ کی صحت کو مستلزم ہوتی ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ حنفیہ نے افعال کو دو قسم پر منقسم کیا ہے، افعال شرعیہ اور افعال حسیہ، افعال شرعیہ وہ افعال ہیں جن کی تعریف اور حقیقت و شرائط شرع کے آنے سے

۱۔ دارقطنی (ج ۱ ص ۳۸۲) باب قضاء الصلوٰۃ بعد وقتہا ومن دخل فی صلوٰۃ فخرج وقتہا قبل تمامہا ۱۲
 ۲۔ أخرجه البيهقي في سننه الكبرى (ج ۱ ص ۳۷۹) باب الدليل على أنها لا تبطل بطلوع الشمس فيها، والدارقطنی فی سننه (ج ۱ ص ۳۸۲)
 ۳۔ باب قضاء الصلوٰۃ بعد وقتہا ومن دخل فی صلوٰۃ فخرج وقتہا قبل تمامہا ۱۲ مرتب
 ۴۔ بیہقی (ج ۱ ص ۳۷۹) باب الدليل على أنها لا تبطل بطلوع الشمس فيها ۱۲

پہلے معلوم نہ تھی، جیسے صلوٰۃ، زکوٰۃ اور صوم وغیرہ، دوسرے افعالِ مستحبہ، اُن کی حقیقت کا معلوم ہونا شریعت پر موقوف تھا جیسے نماز وغیرہ، ان افعال کے نتائج شرعاً بھی معتبر نہیں، یعنی اس میں نہیں سے ممانعت اور عدمِ صحت دونوں کا ثبوت ہوتا ہے، بخلاف افعالِ شرعیہ کے کہ ان میں نہیں کا نتیجہ صرف ممانعت ہے عدمِ صحت پر نہیں، جیسے حدیث میں ایام النحر میں روزے کی ممانعت وارد ہوئی ہے، لیکن حنفیہ کے نزدیک صوم یوم النحر ناجائز ہونے کے باوجود معتبر ہوتا ہے، یعنی اگر رکھ لیا تو صحیح ہو جائے گا، ورنہ تکلیف مالا یطاق لازم آئے گی، کیونکہ نہیں اسی سے ہوتی ہے جو استطاعت میں ہو، ورنہ نہیں نہیں رہتی، بلکہ نفی بن جاتی ہے، بخلاف افعالِ حسیہ کے کہ اُن کا وجود بغیر شرع ممکن ہے، لہذا اگر شرعاً ان افعال کے نتائج تسلیم نہ کئے جائیں تو اس سے فعل کی نفی لازم نہیں آتی، اسی طرح طلوع و غروب کے وقت نماز سے نہیں کا مطلب یہ ہوگا کہ اس وقت نماز پڑھنا ناجائز تو ہے، لیکن اگر کوئی پڑھ لے تو نماز ہو جائے گی، یہ بات حنفیہ کے اصول کے عین مطابق ہے، جب یہ بات متعین ہو گئی کہ احادیثِ انہی عدمِ جوازِ صلوٰۃ پر دل ہیں اور حدیثِ بابِ صحتِ صلوٰۃ پر تو تعارض باقی نہ رہا، اور جب تعارض ہی نہ رہا تو پھر رجوع الی القیاس باطل ہے،

یہ اشکال بہت قوی ہے اور علماء متقدمین کی کتابوں میں اس کا کوئی حل نہیں ملتا، البتہ حکیم الامت حضرت مولانا تھانوی قدس سرہ نے ”بوادر النواذر“ میں اس اشکال کو حل کرنے کی کوشش فرمائی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ نہی عن الصلوٰۃ فی الاوقات المکررۃ محض نہیں ہے بلکہ نفی بھی ہے، کیونکہ حضرت ابوسعید خدریؓ کی مرفوع روایت میں الفاظ اس طرح آئے ہیں: ”لا صلوٰۃ بعد الفجر حتیٰ تبرز الشمس ولا صلوٰۃ بعد العصر حتیٰ تغرب الشمس“ اس کا حاصل یہ ہے کہ یہ نہیں نہیں بلکہ نفی ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ طلوع و غروب کے وقت نہ صرف نماز ناجائز ہے بلکہ فاسد بھی ہے، اور حدیثِ باب میں اثبات ہے، لہذا تعارض متحقق ہو گیا، اور قیاس کی طرف رجوع درست ہوا،

اگرچہ حضرت کی یہ تحقیق دوسری تمام تحقیقات کے مقابلہ میں اقرب الی القبول ہے لیکن معاملہ اس کے باوجود حل ہوتا نظر نہیں آتا، اور اس لئے کہ لا صلوٰۃ کا صیغہ بکثرت نہیں کے معنی

۱۵ کما فی احادیث مسلم (ج ۱ ص ۳۶۰) باب تحریم صوم یومی العیدین ۱۲ مرتب

۱۵ نسائی ج ۱ ص ۶۶ (طبع مکتبہ سلفیہ لاہور) کتاب المواقیف باب النہی عن الصلوٰۃ بعد العصر، عہ تبرغ ای تطلع، ۱۲ مرتب

میں آتا ہے، کما فی قولہ علیہ السلام لا صلوة لغير المسجد الا فی المسجد، وکما فی قولہ علیہ السلام لا صلوة لمن لم یقر بأفاتحة الكتاب^۱، اسی طرح مذکورہ حدیث میں بھی نفی نہیں کے معنی میں ہو سکتی ہے، اور حدیث مذکور کی یہ تشریح دو وجہ سے بہتر ہے، ایک اس لئے کہ دوسری تمام روایات میں نہیں کا صیغہ ہے، اور ایک منفرد روایت کو روایات کثیرہ پر محمول کرنا ادلی ہوتا ہے، دوسرے اس لئے کہ نفی کے معنی مراد لینے سے تعارض متحقق ہوتا ہے، جس سے تساقط کی ضرورت پڑتی ہے، اور نہیں کے معنی لینے سے تعارض رفع ہو جاتا ہے، اور ظاہر ہے کہ وہ معنی مراد لینا ادلی ہے، جس سے تعارض رفع ہوتا ہے، بہ نسبت اس کے کہ وہ معنی مراد لئے جائیں جس سے تعارض ثابت ہوتا ہو، اور پوری روایت ہی ساقط ہو جاتی ہو، جو کہ البطلان شئی بنفسہ ہے۔

ثانیاً تعارض اگر مان بھی لیا جائے تو جو قیاس حنفیہ نے پیش کیا ہے خود اس میں وجوب اور اداء میں کمال اور قصور کے اعتبار سے فرق ہو جانے پر نماز کا فاسد ہونا محل نظر ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگرچہ وجوب اداء عین ادائیگی کے وقت ہوتا ہے، لیکن نفس وجوب باتفاق ابتداء وقت میں ہو جاتا ہے، لہذا نفس وجوب کے اعتبار سے نہ فجر کی نماز درست ہونی چاہئے نہ عصر کی، دوسرے اگر وجوب اداء ہی کا اعتبار ہو تب بھی ہمیں یہ اصول تسلیم نہیں کہ وجوب اداء اگر کامل وقت میں ہوا ہو اور ادائیگی ناقص وقت میں تو وہ مفسد صلوة ہوتی ہے، اس لئے کہ اس کا تقاضا یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اصفرا خمس سے ذرا پہلے وقت کامل میں نماز شروع کرے اور اصفرا کے بعد وقت مکروہ میں ختم کرے تو اس کی نماز بھی فاسد ہو جائے، اس لئے کہ وجوب اداء وقت کامل میں ہوا اور ادائیگی وقت ناقص میں، جبکہ اس فساد صلوة کا کوئی قائل نہیں، بہر حال حنفیہ کے اس قیاس پر ان اعتراضات کا کوئی تسلی بخش جواب ہر حشر کو نہیں ملا،

ایک دوسری توجیہ علامہ ابن الملک نے کی ہے، اور وہ یہ کہ حدیث باب میں "فقد أدرك المصبح" سے مراد "فقد أدرك ثواب المصبح" ہے، اور مقصد یہ ہے کہ اگر کوئی شخص طلوع سے

۱۔ دارقطنی ج ۱ ص ۴۲۰ کتاب الصلوة باب الحث لجار المسجد علی الصلوة فی الامن عذر،
 ۲۔ مسلم ج ۱ ص ۱۶۹ باب وجوب قراءة الفاتحة فی کل رکعة وانه اذا لم یحسن الفاتحة ولا امکنہ تعلمہا
 قرأتا بسترہ غیرہا،

قبل ایک رکعت پڑھ لے تو اس کو صبح کی نماز کا ثواب مل جائے گا، اگرچہ اس کی نماز فاسد ہی ہو، اور اس پر قصار لازم ہو، لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ صحیح بخاری میں اس حدیث کے ساتھ.....
فَلَيْتُمْ صَلَوتَهُ اور سنن بیہقی میں "فَيَصِلُ إِلَيْهَا أُخْرَى" کے الفاظ بھی آئے ہیں، ان الفاظ پر یہ توجیہ بھی منطبق نہیں ہو سکتی،

حضرت شاہ صاحبؒ نے حدیث باب کی ایک اور توجیہ فرمائی ہے اور وہ یہ کہ حدیث درحقیقت مسبوق کے بارے میں ہے اور اس کا وہی مطلب ہے جو حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک دوسری حدیث مرفوعہ "مَنْ اَدْرَكَ رَكْعَةً مِنَ الصَّلَاةِ فَقَدْ اَدْرَكَ الصَّلَاةَ" کا ہے، یعنی اگر مسبوق کو ایک رکعت بھی مل جائے تو اس کو جماعت کا ثواب حاصل ہو جائے گا، لیکن اس پر بھی یہ اشکال ہوتا ہے کہ پھر عصر اور فجر کی تخصیص کی کیا وجہ ہے، اس کا جواب حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ دیا کہ ان دونوں نمازوں کی اہمیت کو بیان کرنا مقصود ہے، جیسا کہ حضرت ابن فضالہؒ کی حدیث میں روایت ہے، "حَافِظُ عَلَيَّ الْعَصْرِ" لیکن حضرت شاہ صاحبؒ کی اس توجیہ پر ایک اشکال یہ ہے کہ بیہقی نے سنن کبریٰ میں اس حدیث کو ان الفاظ کے ساتھ بھی روایت کیا ہے، "مَنْ اَدْرَكَ مِنَ الصَّبْحِ رَكْعَةً قَبْلَ اَنْ تَطْلُعَ الشَّمْسُ وَرَكْعَةً بَعْدَ مَا تَطْلُعَ فَقَدْ اَدْرَكَ الصَّبْحَ" اس کے صاف یہ معلوم ہوتا ہے کہ طلوع شمس کے بعد ایک رکعت پڑھنے سے نماز فاسد نہیں ہوتی،

۱۵ ج ۱ ص ۷۹ کتاب مواقیات الصلوة باب من ادرک رکعة من العصر قبل الغروب، عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا ادرک احدکم سجدۃ من صلوۃ العصر قبل ان تغرب الشمس فلیتم صلوۃہ واذا ادرک سجدۃ من صلوۃ الصبح قبل ان تطلع الشمس فلیتم صلوۃہ، مرتب ۱۲

۱۵ ج ۱ ص ۳۷۹ باب الدلیل علی انها لا تبطل بطلوع الشمس فیہا،

۱۵ بخاری ج ۱ ص ۸۲ کتاب مواقیات الصلوة باب من ادرک من الصلوة رکعة، ۱۲

۱۵ ابوداؤد ج ۱ ص ۶۱ باب المحافظة علی الصلوات، پوری روایت اس طرح ہے، عن عبد اللہ ابن فضالہ عن ابيه قال علمنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فکان فیما علمنی وحافظ علی الصلوات الخمس قال قلت ان ہذہ ساعات لی فیہا اشغال فمرونی بما مرجع اذا انا فعلتہ اجزا عنی فقال حافظ علی العصرین وما کانت من لغتنا فقلت وما العصران فقال صلوۃ قبل طلوع الشمس وصلوۃ قبل غروبہا، مرتب عنی عنہ

۱۵ سنن کبریٰ بیہقی ج ۱ ص ۳۷۹، باب الدلیل علی انها لا تبطل بطلوع الشمس فیہا،

اس اعتراض کا جواب حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ دیا ہے کہ درحقیقت یہ روایت حضرت ابوہریرہؓ کی ایک اور روایت کی معنوی تلخیص ہے جس میں ارشاد ہے: "... قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من لم يصلي ركعتي الفجر فليصلهما بعد ما تطلع الشمس "۔ یہ دونوں روایتیں حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہیں، اور دونوں کا مدار قتادہ پر ہے، اس لئے یہ دونوں بظاہر ایک ہی حدیث ہیں، اور اس میں رکعت قبل الطلوع سے مراد صلوٰۃ مکتوبہ ہے، جو اُس نے طلوع شمس سے پہلے پڑھی اور رکعت بعد ما تطلع سے مراد فجر کی سنتیں ہیں، جو وہ طلوع شمس کے بعد ادا کرے گا،

لیکن اس توجیہ پر ایک قوی اشکال یہ ہے کہ سہیقی میں مکمل روایت اس طرح مروی ہے "من أدرك من الصبح ركعة قبل أن تطلع الشمس وركعة بعد ما تطلع فقد أدرك الصبح ومن أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس وثلاثا بعد ما تغرب فقد أدرك العصر"، اس حدیث کے جزو ثانی میں ظاہر ہے کہ رکعت سے مراد سنتیں نہیں لی جاسکتیں لہذا اس حدیث کے جزو اول میں بھی رکعت سے سنت فجر مراد لینا مشکل ہے، خود صاحب معارف السنن نے حضرت شاہ صاحبؒ کی اس توجیہ کو بہت مفصل اور موجبہ کر کے بیان کیا ہے، لیکن آخر میں خود انھوں نے بھی یہ اعتراف کیا ہے کہ شرح صدر اس پر بھی نہیں ہوتا، اس کے علاوہ ان تمام توجیہات پر ایک مشترک اعتراض یہ ہے کہ حدیث کو اپنے ظاہر سے مؤول کرنا کسی نص یا دلیل شرعی کی وجہ سے ہو سکتا ہے، اور اس معاملہ میں تفریق بین الفجر والعصر کے بارے میں حنفیہ کے پاس کوئی نص صریح نہیں، صرف قیاس ہے، اور وہ بھی مضبوط نہیں،

حقیقت یہ ہے کہ اس مسئلہ میں حنفیہ کی طرف سے کوئی ایسی توجیہ اب تک احقر (استاذنا المحترم الشیخ محمد تقی عثمانی دام افیالہم) کی نظر سے نہیں گزری جو کافی اور شافی ہو، اس لئے حدیث کو توڑ موڑ کر حنفیہ کے مسلک پر فٹ کرنا کسی طرح مناسب نہیں، یہی وجہ ہے کہ حضرت گنگوہیؒ نے فرمایا کہ اس حدیث کے بارے میں حنفیہ کی تمام تاویلات بارہ ہیں، اور حدیث میں کھینچ تان کرنے کے بجائے کھل کر یہ کہنا چاہئے کہ اس بارے میں حنفیہ کے دلائل ہماری سمجھ میں نہیں

آسے، اور ان اوقات میں نماز پڑھنا ناجائز تو ہے، لیکن اگر کوئی پڑھ لے تو ادا ہو جائے گی، حضرت گنگوہیؒ کے علاوہ صاحب بحر الرائق اور علامہ شبیر احمد صاحب عثمانیؒ نے بھی دلائل کے اعتبار سے ائمہ ثلاثہ کے مسلک کو ترجیح دی ہے، شاید یہی وجہ ہے کہ امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ مروی ہے کہ طلوع شمس سے فجر کی نماز فاسد نہیں ہوتی، البتہ وہ فرماتے ہیں کہ اگر اثناء صلوٰۃ میں طلوع شمس ہو جائے تو مصلیٰ کو اس وقت تک انتظار کرنا چاہئے جب تک سورج بلند ہو پھر نماز پوری کرنی چاہئے،

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْجَمْعِ بَيْنَ الصَّلَوَتَيْنِ؛

جمع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بین الظهر والعصر، اس پر ائمہ کا اتفاق ہے کہ بغیر کسی عذر کے جمع بین الصلوٰتین کرنا جائز نہیں، البتہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک عذر کی صورت میں جمع بین الصلوٰتین جائز ہے، پھر عذر کی تفصیل میں یہ اختلاف ہے کہ شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک سفر اور مطر عذر ہے، اور امام احمد کے نزدیک مرض بھی عذر ہے، پھر سفر میں بھی امام شافعیؒ پوری مقدار سفر کو عذر قرار دیتے ہیں، جبکہ امام مالکؒ یہ فرماتے ہیں کہ جمع بین الصلوٰتین صرف اس وقت جائز ہوگی جب مسافر حالت سیر میں ہو، اور اگر کہیں ٹھہر گیا خواہ ایک ہی دن کے لئے تو وہاں جمع بین الصلوٰتین جائز نہیں، بلکہ امام مالکؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ مطلق حالت سیر بھی کافی نہیں، بلکہ جب کسی وجہ سے تیز رفتاری ضروری ہو تب جمع بین الصلوٰتین جائز ہوگی ورنہ نہیں،

پھر ان سب حضرات کے نزدیک جمع اذیم بھی جائز ہے، اور جمع تاخیر بھی، جمع تاخیر کے لئے اُن کے نزدیک شرط یہ ہے کہ پہلی نماز وقت گزرنے سے پہلے پہلے جمع کی نیت کر لی ہو اور جمع تقدیم کے لئے شرط یہ ہے کہ پہلی نماز تم کرنے سے پہلے پہلے جمع کی نیت کر لی ہو، اس کے بغیر جمع بین الصلوٰتین جائز نہیں،

لہ فکأنه استحسّن هذا لیکون مؤدّياً لبعض الصلوٰۃ فی وقت ولو افسدہا کان مؤدّياً لجمیع الصلوٰۃ خارج الوقت واداء بعض الصلوٰۃ فی الوقت ادلی من ادائه کلّ خارج الوقت، کذا ذکر السغنائی نقلاً عن المبسوط واللہ اعلم،

امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ جمع بین الصلوٰتین حقیقی صورت عرفات اور مزدلفہ میں مشروع ہے اس کے علاوہ کہیں بھی جائز نہیں، اور اس میں عذر کے پلے جانے اور نہ پائے جانے کا بھی کوئی اعتبار نہیں، البتہ جمع صوری جائز ہے، جسے جمع فعلیٰ بھی کہتے ہیں، اس کی سورت یہ ہوگی کہ ظہر کی نماز بالکل آخر وقت میں اور عصر کی نماز بالکل شروع وقت میں ادا کی جائے، اس طرح دونوں نمازیں اپنے اپنے وقت میں ہوں گی، البتہ ایک ساتھ ہونے کی بنا پر صورتہ اسے جمع بین الصلوٰتین کہہ دیا گیا ہے،

ائمہ ثلاثہ حضرت انسؓ اور حضرت ابن عباسؓ کی اُن روایات سے استدلال کرتے ہیں، جن میں یہ مذکور ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوة تبوک کے موقع پر ظہر و عصر اور مغرب و عشاء کے درمیان جمع کر دیا، اس مفہوم کی روایات تقریباً تمام صحاح میں موجود ہیں، نیز ابو داؤد وغیرہ میں حضرت معاذ بن جبلؓ کی روایت موجود ہے، جس سے جمع تقدیم کا جواز بھی معلوم ہوتا ہے،

جبکہ حنفیہ کے مندرجہ ذیل دلائل ہیں:-

① قوله تعالى إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا (سورة نساء، رقم الآية ۱۰۳)، وقوله تعالى قَوْلٌ لِلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ (سورة ماعون، رقم الآية ۲، پارہ ۲۰)، وقوله تعالى حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى (سورة بقرہ، رقم الآية ۲۳۸) ان تمام آیات میں یہ بات واضح ہے کہ نماز کے اوقات معتبر رہیں، اور ان کی محافظت واجب ہے، اور ان اوقات کی خلاف ورزی باعث عذاب ہے، ظاہر ہے کہ یہ آیات قطعی الثبوت والدلالة ہیں، اور اخبار آحاد اس کا مقابلہ نہیں کر سکتیں، بالخصوص جبکہ اخبار آحاد میں توجیہ صحیح کی گنجائش بھی موجود ہو،

۱۵ وہو قول الحسن الخنفي (فتح الباری ج ۲ ص ۴۶۲) ۱۲

۱۶ کہ کافی روایت مسلم عن ابن عباسؓ أن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم جمع بین الصلوٰۃ فی سفرۃ مسافرہا فی غزوة تبوک فجاء بین الظہر والعصر والمغرب والعشاء (مسلم ج ۱، ص ۲۲۶ کتاب صلوٰۃ المسافرین وقصرہا باب جواز

۲ الجمع بین الصلوٰتین فی السفر) مرتب عنی عنہ

۱۷ ج ۱ ص ۱۴۲ باب الجمع بین الصلوٰتین ۱۲

(۲) بخاری میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت ہے: قال ما رأيت النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلاة لغير ميقاتها الا صلاتين جمع بين المغرب والعشاء وصلى المغرب قبل ميقاتها (المعتاد)

(۳) اصحاب سنن نے حضرت ابو قتادہؓ کی روایت نقل کی ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مروی ہے: ليس في النوم تفريط انما التفريط في اليقظة بان يؤخر صلاة الى وقت اخریؓ

(۴) اوقاتِ صلوٰۃ کی تحدید تو اتر سے ثابت ہے اور اخبارِ آحاد ان میں تغیر نہیں کر سکتے، ان دلائل کی روشنی میں ائمہ ثلاثہ کے تمام مسئلّات کا جواب یہ ہے کہ جمع بین الصلوٰتین کے وہ تمام واقعات جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہیں، ان میں جمع حقیقی مراد نہیں، بلکہ جمع صوری مراد ہے اور جمع صوری مراد ہونے پر مندرجہ ذیل دلائل شاہد ہیں؛

(۱) صحیح بخاری میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ہے: قال رأيت النبي صلى الله عليه وسلم اذا عجله السير في السفر يؤخر صلاة المغرب حتى يجمع بينهما وبين العشاء قال سالم وكان عبد الله بن عمر يفعلها اذا عجله السير يقيم المغرب فيصليهما مثلاً ثم يسلم ثم قلما يلبث حتى يقيم العشاء الخ، اس میں صراحت ہو رہی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نمازِ مغرب کے فارغ ہونے کے بعد کچھ دیر انتظار فرماتے تھے، اور اس کے بعد نمازِ عشاء پڑھتے تھے، اس انتظار کا کوئی اور محمل نہیں ہو سکتا، سو کہ اس کے کہ وہ وقتِ عشاء کے دخول کا یقین چاہتے تھے، خود حافظ ابن حجرؒ نے بھی اعتراف کیا ہے کہ اس میں جمع صوری پُرسل ملتی ہے (فتح الباری ج ۲ ص ۶۵)۔

(۲) اس سے زیادہ صریح روایت ابو داؤدؓ میں مافق عن عبد الله بن واقد کے طریق

۱۵ ج ۱ ص ۲۸ کتاب المناسک باب متى يصلي الفجر جمع (ای بمزدلفہ) واخرجه مسلم ايضا في كتاب الحج في باب احتباب زيادة تغليس بصلاة الصبح يوم النحر بالمزدلفه والمباينة فيه بعد تحقق طلوع الفجر (ج ۱ ص ۱۴۱)۔

۱۶ لفظه للطحاوي باب الجمع بين الصلوتين ۱۲

۱۷ ج ۱ ص ۱۴۹، ابواب تقصير الصلوة باب هل يؤذن او يقيم اذا جمع بين المغرب والعشاء ۱۲

۱۸ ج ۱ ص ۱۴۱، باب الجمع بين الصلوتين، ۱۲

سے مروی ہے "ان مؤذن ابن عمر قال الصلوة قال سر سر حتى اذا كان قبل غيوب الشفق نزل فصلى المغرب ثم انتظر حتى غاب الشفق فصلى العشاء ثم قال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان اذا عجل به امر منع مثل الذي صنعت، امام ابو داؤد نے نہ صرف اس پر سکوت کیا ہے بلکہ اس کا ایک متابع بھی ساتھ ہی ذکر کیا ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: —
عبد الله بن العلاء عن نافع قال حتى اذا كان عند ذهاب الشفق نزل فجمع بينهما، نیز امام دارقطنی نے بھی اپنی سنن میں یہ روایت متعدد طرق سے نقل کی ہے اور سکوت کیا ہے،
(۳) صحیح مسلم میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے: "قال صليت مع النبي صلى الله عليه وسلم ثمانيا جميعا وبعدها جميعا، قلت يا ابا الشعاء اظنه اخر الظهر وعجل العصر واخر المغرب وعجل العشاء قال انا اظن ذلك" اس روایت میں حدیث کے دو راویوں کا گمان حنفیہ کے عین مطابق ہے، یہ تمام روایات جمع صوری پر بالکل صریح ہیں،

(۴) ترمذی کی اگلی روایت جو حضرت ابن عباسؓ ہی سے مرفوعاً مروی ہے: "قال من جمع بين الصلوتين من غير عذر فقد اتى بابا من ابواب الكبائر" اگرچہ سند ضعیف ہے، کیونکہ اس کا مدار حنش بن قیس پر ہے جس کے بارے میں امام ترمذی فرماتے ہیں: وهو ضعيف عند اهل الحديث ضعفه أحمد وغيره، لیکن مؤطا امام محمدؓ کی ایک روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے: "قال محمد بلغنا عن عمر بن الخطاب انه كتب في الآفاق ينهاهم ان يجتمعوا بين الصلوتين ويخبرهم ان الجمع بين الصلوتين في وقت واحد كبيرة من الكبائر"۔

۱۵ ج ۱ ص ۳۹۳ کتاب الصلوة باب الجمع بين الصلوتين في السفر ۱۲

۱۶ ج ۱ ص ۲۲۶ کتاب صلوة المسافرين وقصرها، باب جواز الجمع بين الصلوتين في السفر ۱۲

۱۷ در داہ الدارقطنی الضانی سننہ ج ۱ ص ۳۹۵ فی باب صفة الصلوة في السفر والجمع بين الصلوتين من غير

عذر وصفة الصلوة في السفينة وقال "حُشَّ هذا ابو علي الرضي متروك" (مرتب عفی عنه)

۱۸ (قال محمد) أخبرنا بذلك الثقات عن العلاء بن الحارث عن مكحول "موطا امام محمد باب الجمع بين الصلوتين

في السفر والمطر ص ۱۲۹ و ۱۳۰ (طبع نور محمد) مرتب عفی عنه،

(۵) بعض صورتوں میں قائلین جمع حقیقی بھی جمع کو جمع صوری پر ہی محمول کرنے پر مجبور ہیں مثلاً حضرت ابن عباسؓ کی حدیث باب "قال جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بين الظهر والعصر وبين المغرب والعشاء بالمدينة من غير خوف ولا مطر" اس میں دو سر ائمہ بھی جمع فعلی مراد لینے پر مجبور ہیں، صرف امام احمدؒ نے اسے حالت مرض پر محمول فرمایا ہے، لیکن یہ بات بھی بہت بعید ہے کہ ساری کی ساری آبادی اس وقت بیمار ہو گئی ہو، دوسرے جب حضرت ابن عباسؓ سے پوچھا گیا کہ اس جمع سے آپ کا مقصد کیا ہے؟ تو انھوں نے صرف اتنا فرمایا: "ان لا تخرج ائمتہ" اگر اس کا سبب مرض ہوتا تو حضرت ابن عباسؓ اسے ضرور بیان فرماتے، اسی لئے حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں اعتراف کیا ہے کہ اس روایت میں جمع صوری ہی مراد لینا بہتر ہے، اور حقیقت بھی یہ ہے کہ حدیث باب کی توجیہ کا اس کے علاوہ اور کوئی راستہ نہیں اور جب اس روایت میں جمع صوری مراد لی جائے گی تو دوسری روایات کو بھی لا محالہ جمع صوری پر ہی محمول کیا جائے گا،

(۶) اگر جمع سے مراد جمع صوری لی جائے تو تمام روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے، اس کے برخلاف اگر جمع حقیقی مراد لی جائے تو حضرت ابن عباسؓ کی حدیث باب اور صحیحین میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت "ما صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة لغير ميقاتها" کو بالکل چھوڑنا پڑتا ہے، اور ظاہر ہے کہ وہی توجیہ رائج ہوگی جس میں تمام روایات میں تطبیق ہو جاتی ہو (۷) علامہ عثمانیؒ نے فتح الملہم میں جمع صوری مراد ہونے پر ایک بہت لطیف وجہ بیان فرمائی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ احادیث میں جہاں کہیں جمع بین الصلوات میں کا ذکر آیا ہے وہاں جمع بین الظهر والعصر ہوا ہے یا بین المغرب والعشاء، ان کے علاوہ کسی بھی دو نمازوں میں نہ جمع ثابت ہے اور نہ کوئی اس کے جواز کا قائل ہے، چنانچہ ائمہ ثلاثہ بھی انہی دو نمازوں کے درمیان جمع کے قائل ہیں فجر اور ظہر یا عصر اور مغرب یا عشاء اور فجر کے درمیان جمع کرنا کسی کے نزدیک جائز نہیں، اور نہ ہی کسی روایت سے ثابت ہے، اب اگر جمع حقیقی مراد لی جائے تو اس تفریق کی کوئی معقول وجہ سمجھ میں نہیں آتی کہ ظہر و عصر کو جمع کرنا تو جائز ہو لیکن عصر اور مغرب کو جمع کرنا جائز نہ ہو،

البتہ اگر جمع صوری مراد لی جائے تو اس کی معقول وجہ سمجھ میں آتی ہے، اور وہ یہ کہ فجر اور ظہر میں جمع صوری اس لئے ممکن نہیں کہ بیچ میں ایک طویل وقت جہل حائل ہے، اور عصر و مغرب اور عشاء و فجر میں جمع صوری اس لئے ممکن نہیں کہ عصر اور عشاء کے آخری اوقات مکروہ ہیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جس جمع بین الصلوٰتین پر عمل فرمایا ہے وہ جمع صوری تھی نہ جمع حقیقی، ورنہ وہ تمام نمازوں میں ہوتی،

ائمہ ثلاثہ کی طرف سے جمع صوری مراد لینے پر کئی اعتراضات کئے جاتے ہیں،
 ① پہلا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ صحیح مسلم میں حضرت انسؓ کی بعض روایات ایسی ہیں جن میں جمع صوری مراد لینا ممکن نہیں، مثلاً حضرت انسؓ کی ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں: -
 "عن انس عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا عجل علیہ السفر یؤخر الظہر الی اول وقت العصر فیجمع بینہما ویؤخر المغرب حتی یجمع بینہما وین العشاء حین یغیب الشفق"

اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ بالا دلائل کی روشنی میں جہاں تک "یؤخر الظہر الی اول وقت العصر" کے الفاظ کا تعلق ہے اس میں غایت مغنیاء میں داخل نہیں، رہے "حین یغیب الشفق" کے الفاظ تو ان کا مطلب یہ ہے کہ مغرب ایسے وقت پر بھی جبکہ شفق غائب ہونے کے قریب تھی، اس کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ ابو داؤد میں حضرت ابن عمرؓ کا ایک واقعہ اس طرح مروی ہے کہ ایک مرتبہ انھیں اپنی اہلیہ حضرت صفیہؓ کی علالت کی بنا پر تیز رفتاری سے سفر کرنا پڑا تو تو انھوں نے مغرب کی نماز مؤخر کر کے پڑھی، اس تاخیر کے بیان میں ابو داؤد کی مذکورہ روایت کے الفاظ یہ ہیں: "فسارحنی غاب الشفق فنزل فجمع بینہما،"

لہ ج ۱ ص ۲۴۵، کتاب صلوٰۃ المسافرین، تفسر باب جواز الجمع بین الصلوٰتین فی السفر، ۱۲

لہ ج ۱، ابواب صلوٰۃ السفر باب الجمع بین الصلوٰتین، ۱۲

لہ أخری شدة مرضها وقرب موتهما يدل عليه ما رواه النسائي قال سألنا سالم بن عبد الله عن الصلوٰۃ فی السفر فقلنا كان عبد الله يجمع بين شي من الصلوات في السفر فقال لا إلا يجمع ثم انبى فقال كانت عنده صفية فارسلت اليه اني في آخر يوم من الدنيا وادل يوم من الآخرة فركب دانا معه الحديث (بذل الجہود و طبع سہارنپور) ج ۲،

ص ۲۳۵، باب الجمع بین الصلوٰتین، مرتب عفی عنہ

ایک روایت میں "حتیٰ کان بعد غروب الشفق" ایک روایت میں "حتیٰ اذا کان بعد ما غاب الشفق" ایک روایت میں "حتیٰ اذا کاد یغیب الشفق" اور ایک روایت میں "حتیٰ اذا کاد ان یغیب الشفق" کے الفاظ آئے ہیں، یہاں تطبیق کا بجز اس کے کوئی اور طریقہ نہیں کہ "حتیٰ اذا کاد یغیب الشفق" کو اصل سراردے کر دوسری روایات کو اسی پر محمول کیا جائے، اور کہا جائے کہ راویوں نے رواست بالمعنی کی ہے، چونکہ اوقات قریب قریب تھے اس لئے کسی نے "غاب الشفق" کسی نے "کاد یغیب الشفق" کسی نے "قبل غیوبة الشفق" کے الفاظ سے اس واقعہ کو بیان کر دیا، یہ توجیہ و تطبیق اس لئے راجح ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کے بارے میں پیچھے صریح روایات آپکی ہیں، کہ انھوں نے جمع صوری پر عمل نہ کیا، مثلاً صحیح بخاری کی روایت میں "قلما یلبث حتی یتقید العشاء" کے الفاظ اور ابوداؤد میں "حتیٰ اذا کان قبل غیوب الشفق نزل فصلی المغرب ثم انتظر حتی غاب الشفق فصلی العشاء" کے الفاظ، نیز "حتیٰ اذا کاد یغیب الشفق" والی روایت کے اگلے الفاظ جو اس طرح ہیں "نزل فصلی المغرب ثم انتظر حتی اذا غاب الشفق فصلی العشاء" بھی اسی کی تائید کرنے میں، یہی توجیہ حضرت انسؓ کی روایت میں بھی کی جاسکتی ہے کہ "حین یغیب الشفق" سے مراد یہ ہے کہ شفق غروب ہونے کے قریب تھی، اس کی وجہ یہ ہے کہ ان الفاظ کے حقیقی معنی کسی صورت میں مراد نہیں ہو سکتے، اس لئے کہ غیوب بہت شمس ایک آنی چیز ہے، اور

۱۔ جامع الاصول ج ۵ ص ۱۴، رقم الحدیث ۴۰۳،

۲۔ دارقطنی ج ۱ ص ۳۹۱ باب الجمع بین الصلوٰتین فی السفر، رقم الحدیث ۵،

۳۔ دارقطنی ج ۱ ص ۳۹۳ باب الجمع بین الصلوٰتین فی السفر، رقم الحدیث ۱۱،

۴۔ دارقطنی ج ۱ ص ۳۹۴ باب الجمع بین الصلوٰتین فی السفر، رقم الحدیث ۱۲،

۵۔ ج ۱ ص ۲۲۵، کتاب صلوٰۃ المسافرین وقصرہا باب جواز الجمع بین الصلوٰتین فی السفر،

۶۔ ج ۱ ص ۱۴۹ ابواب تقصیر الصلوٰۃ باب هل یؤذن او یقیم اذا جمع بین المغرب والعشاء،

۷۔ ج ۱ ص ۱۷۱ باب الجمع بین الصلوٰتین،

۸۔ نیز ایک دوسری روایت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے جس کے الفاظ اس طرح ہیں "حتیٰ اذا کان آخر الشفق نزل

فصلی المغرب ثم اقام العشاء وقد توارى الشفق فصلی بنا" (جامع الاصول ج ۵ ص ۱۶، رقم الحدیث ۴۰۳،

اس ایک آن میں دونوں نمازیں پڑھنا ممکن نہیں،

(۲) دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ جمع صوری کے اوپر جمع بین الصلواتین کا اطلاق ہی درست نہیں، کیونکہ اس میں ہر نماز اپنے وقت پر ادا کی جاتی ہے، لہذا جمع بین الصلواتین کی روایا کو اس پر محمول کرنا ایک دُور کی تاویل ہے،

اس کا جواب یہ ہے کہ جمع صوری پر جمع بین الصلواتین کا اطلاق خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام مبارک سے ثابت ہے، کہ آپ نے حضرت حمہ بنت جحش سے فرمایا: فَإِنْ قَوَّيْتَ عَلَى أَنْ تَوَخَّرَ الظُّهْرَ وَتَعْجَلَ الْعَصْرَ ثُمَّ تَغْتَسِلِينَ حَتَّى تَطْهَرِينَ وَتَصَلِّيَنِ الظُّهْرَ وَالْعَصْرَ جَمِيعًا ثُمَّ تَوَخَّرِينَ الْمَغْرِبَ وَتَعْجَلِينَ الْعِشَاءَ ثُمَّ تَغْتَسِلِينَ وَتَجْمَعِينَ بَيْنَ الصَّلَاةَيْنِ^۱ اور جمع صوری میں کوئی آسانی نہیں بلکہ مشکل ہے، کیونکہ اوقات کی تعیین کا اہتمام ہر ایک سے نہیں ہو سکتا،

اس کا جواب یہ ہے کہ جمع صوری میں بھی بہت آسانی ہے، کیونکہ مسافر کو اصل دشواری بار بار اترنے چڑھنے اور وضو کرنے میں ہوتی ہے، اور جمع صوری میں اس دشواری کا سدّ باب ہو جاتا ہے،

(۳) چوتھا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ جمع تاخیر کو تو جمع صوری پر محمول کیا جاسکتا ہے، لیکن جمع تقدیم کی روایات کو جمع صوری پر محمول کرنا ممکن نہیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جمع تقدیم فرمانے کا ذکر صرف حضرت معاذ بن جبلؓ کی ایک روایت میں آیا ہے، جو ابوداؤد میں مروی ہے: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ فِي غَزْوَةِ تَبُوكَ إِذَا ارْتَحَلَ قَبْلَ أَنْ تَزِيغَ الشَّمْسُ أَخَّرَ الظُّهْرَ حَتَّى يَجْمَعَهَا إِلَى الْعَصْرِ فَيُصَلِّيْهِمَا جَمِيعًا وَإِذَا ارْتَحَلَ بَعْدَ زَيْغِ الشَّمْسِ صَلَّى الظُّهْرَ وَالْعَصْرَ جَمِيعًا ثُمَّ سَارَ وَكَانَ إِذَا ارْتَحَلَ قَبْلَ الْمَغْرِبِ أَخَّرَ الْمَغْرِبَ حَتَّى يُصَلِّيَ بِهِمَا

۱۔ جامع ترمذی، الباب الطہارة باب فی المسحاضۃ انہما جمع بین الصلواتین لغسل واحد،

۲۔ ج ۱ ص ۲، کتاب الصلوٰۃ، باب الجمع بین الصلواتین، ۱۲

۳۔ قولہ تزیغ اسی ان تمیل عن وسط السمار الی الغرب، مرتب،

مع العشاء وإذا ارتحل بعد المغرب عجل العشاء فصلًا لها مع المغرب " اور اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث ضعیف کی انتہاء کو پہنچی ہوئی ہے، خود امام ابو داؤد اس کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: قال ابو داؤد "لم يرو هذا الحديث الا قتيبة وحده" وہی اشارۃ الی ضعف هذا الحديث، امام ترمذی نے ابواب السفر کے تحت دوبارہ باب ما جاء في الجمع بين الصلوتين قائم کیا ہے، اس باب کے تحت امام ترمذی نے بھی حضرت معاذ کی یہ روایت تخریج کی ہے اور آخر میں فرمایا "وحدیث معاذ حدیث حسن غریب تفرد بہ قتيبة لا نعرف احدا رواه عن الليث غيره" اور امام حاکم جن کا تساہل مشہور ہے انہوں نے بھی اس حدیث کو ضعیف گردانا ہے، اور انہوں نے علوم الحدیث میں امام بخاری کا یہ قول نقل کیا ہے کہ "ان بعض الضعفاء ادخله على قتيبة" چنانچہ اس روایت کو دوسرے جتنے حفاظ روایت کرتے ہیں وہ جمع تقدیم کا کوئی ذکر نہیں کرتے، اور کسی کی روایت میں بھی عصر کا ذکر نہیں، چنانچہ حضرت انسؓ کی روایت ابو داؤد ہی میں ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے: قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا ارتحل قبل ان تزيغ الشمس اخرا الظهر الى وقت العصر ثم نزل فجمع بينهما فان زاغت الشمس قبل ان يرتحل صلى الظهر ثم ركب صلى الله عليه وسلم، اس میں زوال شمس کے بعد صرف ظہر پڑھنے کا ذکر ہے، عصر کا کوئی ذکر نہیں، اسی وجہ سے امام ابو داؤد کا یہ قول مشہور ہے: "ليس في تقديم الوقت حدیث قاسم، كذا في المرقا لملا علی قاری،"

البتہ حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں باب اذا ارتحل بعد ما زاغت الشمس صلى الظهر ثم ركب کے تحت معجم اسمعیلی اور اربعین حاکم کے حوالہ سے جمع تقدیم کی تائید میں ایک روایت ذکر کی ہے، اور لکھا ہے: "لكن روى اسحق بن راهويه هذا الحديث عن شبابة فقال كان اذا كان في سفر فزالت الشمس صلى الظهر والعصر جميعا ثم ارتحل، اخرجہ الاسمعیلی،" اس روایت پر خود اسمعیلی نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اسحق بن راہویہ شبابہ سے روایت کرنے میں متفرد ہیں، اور جعفر الفریابی اسحق بن راہویہ سے روایت کرتے ہیں متفرد ہیں، لہذا اس میں دو تفرد پائے جاتے ہیں، لیکن حافظ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ: "وليس ذلك بقادح فانهما

امامان حافظان وقد وقع نظيره في الاربعين للحاكم،

لیکن یہ جواب اس لئے ناکافی ہے کہ خود امام اسمعیلی نے اس روایت کو معلول قرار دیا ہے، اور معلول کہتے ہی اس روایت کو ہیں کہ جس کے روادے ظاہر نظر میں ثقافت ہوتے ہیں، لیکن اس میں علت قادحہ پائی جا رہی ہوتی ہے، جسے ماہر محدثین ہی محسوس کرتے ہیں، اور بعض اوقات اس علت کی تشریح الفاظ میں کرنی ممکن نہیں ہوتی، لہذا اگر کسی حدیث کو معلول قرار دیا گیا ہو تو اس کے جواب میں محسن راویوں کی توثیق کافی نہیں ہوتی، نیز امام حاکمؒ جو اپنے تساہل میں اس قدر معروف ہیں انھوں نے بھی یہ روایت مستدرک حاکم میں ذکر نہیں کی، بلکہ اس کو اربعین میں ذکر کیا ہے، اس بناء پر یہ کہنا بالکل درست ہے کہ جمع تقدیم کے بارے میں کوئی روایت صحت کے ساتھ ثابت نہیں، اس بارے میں عمدۃ القاری میں علامہ عینیؒ کا کلام قابل مطالعہ ہے،

من جمع بین الصلوتين من غير عن راجح، اس حدیث کو امام ترمذیؒ نے حش بن قیس کی وجہ سے ضعیف قرار دیا ہے لیکن علامہ عثمانیؒ نے اعلام السنن میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ ان کی روایت درجہ حسن سے کم نہیں، چنانچہ انھوں نے حش بن قیس کی توثیق کے لئے امام حاکمؒ اور بعض دوسرے محدثین کے اقوال بھی نقل کئے ہیں، لیکن حش بن قیس کے حالات

۵ ج ۳ ص ۴۵ (طبع استنبول) فقال قلت في ثبوت هذه الزيادة نظر لا تری ان الحاكم لم يورده في مستدرک مع شهرته في تساهله في التصحیح و البخاری مع تتبعه في اشياء على الخفية لم يذكر هذه الزيادة فان قلت له طريق آخر رواه الطبرانی في الاوسط حدثنا محمد بن ابراهيم بن نصر بن سدر الاصبهانی حدثنا هارون بن عتبة الجبال حدثنا يعقوب بن محمد الزهري حدثنا محمد بن سعدان حدثنا ابن عجلان عن عبد الله بن الفضل عن انس بن مالك ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا كان في سفر فرغت الشمس قبل ان يرحل صلى الظهر والعصر جميعاً الخ وقال تفرده يعقوب بن محمد قلت قال حماد بن يعقوب بن محمد ليس ليسوي شيئاً وقال ابو زرعة واهل الحديث الخ.....

البتة علامہ بیہقیؒ مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۶۰) میں باب الحج بین الصلوتين فی سفر کے تحت اس روایت کو معجم طبرانی اوسط کے حوالہ سے ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”درجاء موثقون“ اس طرح آراء میں اختلاف پیدا ہو جاتا ہے، اس کے جواب میں یہی کہا جاسکتا ہے کہ معلول ہر جیسا کہ پہلا طریق معلول ہے، یا پھر یوں کہا جائے کہ علامہ بیہقیؒ کے مقابلہ میں امام احمدؒ، امام ابو زرعة جیسے کبار محدثین کی آراء زیادہ قابل اعتماد ہیں،

(مرتب عنی عنہ)

کتب رجال میں دیکھنے کے بعد اِز یہی معلوم ہوتا ہے کہ اُن کی روایات ضعیف ہیں البتہ اس حدیث کا سندین بعض دوسری کتب میں سند صحیح کے ساتھ حضرت عمرؓ سے موقوف ثابت ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي بَدْءِ الْإِذَانِ ۶

ان ہذا لرؤیا حق، اس باب کی احادیث سے یہ بات واضح ہے کہ اذان کی مشروعیت مدینہ طیبہ میں ہوئی چنانچہ جہور مجتہدین و مؤرخین کا اس پر اتفاق ہے البتہ حافظ ابن حجر نے برای اور ابن مردودہ کے حوالہ سے بعض روایات نقل کی ہیں جن کا حاصل یہ ہے کہ اذان کی تعلیم مکہ مکرمہ میں ہو چکی تھی اور جب آپؐ معراج پر شریف لے گئے تھے وہاں حضرت جبریلؑ نے آپؐ کو اذان سکھائی تھی اور آپؐ نے ملائکہ کو اذان دجھتے ہوئے سنا تھا لیکن اول تو یہ روایت سنداً ضعیف ہیں، لکن حقیقۃ الحافظ، دوسرے اگر ان روایات کو صحیح مان بھی لیا جائے تو علامہ سیوطی نے "روض الانف" میں یہ تطبیق دی ہے کہ لیلۃ الاسرار میں آپؐ کو اذان سرت سنائی گئی تھی اس کا حکم نہیں دیا گیا تھا اور جب حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کے خواب کے ذریعہ اذان کی تعلیم دی گئی تو اس وقت آپؐ کو وہ کلمات یاد آ گئے جو لیلۃ الاسرار میں ملائکہ سے سنے تھے چنانچہ آپؐ نے بلا تامل ارشاد فرمایا: "ان ہذا لرؤیا حق" بہر حال اذان کی ابتدا مدینہ طیبہ میں ہوئی۔

پھر اختلاف ہی کہ ہجرت کے کوئی سال اذان سکھائی گئی، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ تعلیم اذان کا واقعہ مکہ میں پیش آیا جبکہ علامہ عینیؒ کا خیال ہے کہ مکہ میں "ولکل وجہۃ" امام بخاریؒ کے منبع سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ اذان کی مشروعیت ہجرت کے فوراً بعد ہوئی، اس کے لئے انھوں نے آیت نسرانی "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا دُعِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ" سے استدلال کیا ہے، کیونکہ جبہ ہجرت کے فوراً بعد فرس ہو گیا تھا، یہاں ایک مسئلہ یہ ہے کہ بعض جاہل صوفیاء نے اس حدیث کو اولیاء کے خوابوں کے حجت ہونے پر بطور استدلال پیش کیا ہے، اس لئے کہ آپؐ نے فرمایا: "ان ہذا لرؤیا حق" لیکن یہ

۱۵ جیسا کہ اسی باب میں حنفیہ کے دلائل کے تحت موطا امام محمد باب الحج بین الصلوٰتین فی السفر ص ۱۲۹ و ۱۳۰ کے حوالہ سے

یہ روایت پہلے ذکر کی جا چکی ہے، (مرتب عفی عنہ)

۱۶ انظر تلخیص الاذان فتح الباری (ج ۲ ص ۶۲) کتاب ابواب الاذان، ۱۷ سورۃ جمعہ، آیت ۹ مدنی،

اسخند لال یا کل باطل ہے، کیونکہ اذان کی مشروعیت ہمارے لئے خواب کی وجہ سے نہیں بلکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے تصدیق فرمانے اور ان کلمات کے تقریر فرمانے سے ہے کہ آپ نے بیداری کی حالت میں ان کلمات کا حکم دیا اور اس خواب کو سچا قرار دیا، چنانچہ اگر آپ اس خواب کی تصدیق نہ فرماتے اور اس کے مطابق عمل کرنے کا حکم نہ دیتے تو اس پر عمل نہ کیا جاتا، بہر حال آپ کے بعد چونکہ کسی خواب کی سچائی کا علم کسی یقینی ذریعہ سے نہیں ہو سکتا اس لئے خواب دین میں حجت نہیں، اور خود آپ نے بھی حضرت عبداللہ بن زیدؓ کے خواب کی تصدیق اس لئے فرمادی کہ آپ کو لیلۃ الاسراء میں ملائکہ سے سنے ہوئے کلمات یاد آ گئے،

پھر اس پر اتفاق ہے کہ جب تک حضرت عبداللہ بن زیدؓ کو خواب میں اذان نہیں سکھائی گئی اس وقت تک ان معروف کلمات کے ساتھ اذان دینے کا طریقہ نہیں تھا، حضرت ابن عمرؓ کی جو حدیث آگے آرہی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابتداء میں نماز کے لئے کوئی وقت مشترک کر لیا جاتا تھا اس پر جمع ہو جاتے تھے، بعد میں مشورہ ہوا تو حضرت عمرؓ نے رائے دی ”اولا یتبعون رجلاً ینادی بالصلوة“ یعنی کوئی منادی مہتر کر دیا جائے، چنانچہ آپ نے حضرت بلالؓ سے فرمایا ”یا بلال قم فناد بالصلوة“ اس میں نہ اسے مراد اذان نہیں، بلکہ ”الصلوة جامعة“ کا کلمہ ہی جیسا کہ طبقات ابن سعد میں حضرت سعید بن المسیبؓ کی ایک مرسل روایت سے معلوم ہوتا ہے، نیز حضرت نافع بن جبیرؓ کی ایک روایت بھی اسی کو ثابت کرتی ہے، جس میں یہ الفاظ مروی ہیں: ”فصیح باصحابہ الصلوۃ جامعة“ بہر حال بعد میں عبداللہ بن زیدؓ کو خواب میں اذان سکھلائی گئی، جس کے بعد موجودہ کلمات کا رواج ہوا،

فقم مع بلال فانہ اندی و امد صوتاً صاحب قاموس نے ”اندی“ کے معنی ”اُسن بتائے ہیں، اور بعض دوسرے اہل لغت نے اس کے معنی ”ارفع“ کے ساتھ بیان کئے ہیں

۱۔ فتح الباری ج ۲ ص ۶۶ کتاب ابواب الاذان باب بدرا الاذان ۱۲

۲۔ قال ابن اسحق حدثني عتبة بن مسلم عن نافع بن جبیر وقال عبد الرزاق عن ابن جریج قال قال نافع بن جبیر وغيره لما صبح النبي صلی اللہ علیہ وسلم من الليلة التي اسرى به لم يرع الا جبرئیل نزل حين راغت الشمس لذلك سميت الاولى اى الصلوة النظر فامر فصيح باصحابه الصلوۃ جامعة فاجتمعوا فصلى به جبرئیل وصلى النبي صلی اللہ علیہ وسلم بالناس من ذكر الحديث (فتح الباری ج ۲ ص ۳، کتاب مواقيت الصلوۃ)، مرتب عنی عنہ

پہلی صورت میں اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مؤذن کا حسن الصوت ہونا بہتر ہے، اور دوسری صورت میں رفیع الصوت ہونا بہتر معلوم ہوتا ہے،

فلما سمع عمر بن الخطاب مذابلاً بالصلوة خرج الى رسول الله صلى الله عليه وسلم، اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ کو الفاظ اذان کی شروعات کا علم اس وقت ہوا جب حضرت بلالؓ نے اذان دی؛ لیکن ابوداؤد وغیرہ کی دوسری روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ جس وقت حضرت عبداللہ بن زیدؓ اپنا خواب سنا رہے تھے اس وقت حضرت عمرؓ بذات خود وہاں موجود تھے، بلکہ ابوداؤد کی ایک روایت میں یہ الفاظ مری ہیں: قال كان عمر بن الخطاب قد بدا له قبل ذلك فكتبه عشرين يوماً قال ثم اخبر النبي صلى الله عليه وسلم فقال ما منعك ان تخبرني فقال سبقني عبد الله بن زيد فاستحييت ان مختلف روایات کی وجہ سے جو اُبھن پیدا ہوتی ہے اسے اس طرح رفع کیا جاسکتا ہے کہ درحقیقت حضرت عمرؓ نے یہ خواب حضرت عبداللہ بن زیدؓ سے بھی بیس دن قبل دیکھ لیا تھا، لیکن وہ اس خواب کو بھول گئے تھے، پھر جب حضرت عبداللہ بن زیدؓ نے خواب سنا یا تو اس وقت انہیں اپنا خواب یاد آیا، لیکن وہ بتقاضا حیا، خاموش رہے کیونکہ حضرت عبداللہؓ سبقت کر چکے تھے، (اور غالباً اپنے گھر تشریف لے گئے) بعد میں جب حضرت بلالؓ نے اذان دی تو اس وقت انھوں نے آکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں عرض کیا: يا رسول الله والذى بعثك بالحق لقد رأيت مثل الذى قال فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فله الحمد فذلك اثبت كذا فى رواية الباء، اس طرح تمام روایات میں تطبیق ہو سکتی ہے،

۱۵ فجاء رجل من الانصار فقال يا رسول الله انى لما رجعت لما رأيت من اهتمامك رأيت رجلاً كان عليه ثوبين اخضرين فقام على المسجد فأذن ثم تعد نعمة ثم قام فقال مثلها الا انه يقول قد قامت الصلاة ولولا ان يقول الناس قال ابن المشي (اسی فی روایت) ان تقولوا (ای لولا ان تقولوا) نقلت انى كنت يعظانا غيرنا ثم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ابن المشي لقد اراك الله خير اولى يقل عمر ولقد فر بلالاً فليؤذن قال فقال عمر انا انى قد رأيت مثل الذى رأى ولكن لما سبقت استحييت (ابوداؤد، ج ۱ ص ۴۴، باب كيف الاذان) (طبع دلی محمد اینڈ سنز) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۵ ج ۱ ص ۴۴، باب بدأ الاذان، ۱۳

پھر معجم اوسط طرانی کی ایک روایت میں مروی ہے کہ حضرت ابو بکر صدیقؓ کو بھی خواب میں اذان سکھائی گئی تھی بلکہ امام غزالیؒ کی ”الوسیط“ میں دنیل سے زائد صحابہ کے بارے میں یہی بیان ہوا ہے، لیکن ابن صلاح اور امام نوویؒ نے اس کی تردید کی ہے،

بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّرْجِيعِ فِي الْاَذَانِ

فوصف الاذان بالترجيع، ترجيع کے معنی یہ ہیں کہ شہادتین کو دو مرتبہ پست آواز سے کہنے کے بعد دوبارہ دو مرتبہ بلند آواز سے کہنا، امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ اذان میں ترجيع افضل ہے اس لئے ان کے نزدیک اذان اُن تیس کلمات پر مشتمل ہے، امام مالکؒ کے نزدیک اذان سترہ کلمات پر مشتمل ہے، اس لئے کہ ترجيع کے وہ بھی قائل ہیں، البتہ ان کے نزدیک ابتداء اذان میں تکبیر صرف دو مرتبہ ہے، حنابلہ اور حنفیہ کے ہاں اذان کے کلمات پندرہ ہیں جس میں ترجيع نہیں ہے، اور اذان کے شروع میں تکبیر چار مرتبہ ہے، لیکن یہ اختلاف محض افضلیت میں ہے، چنانچہ حنفیہ کے نزدیک بھی ترجيع جائز ہے، اور امام سرخسیؒ اور بعض دوسرے فقہاء حنفیہ نے ترجيع کو جو مکروہ لکھا ہے اس سے مراد خلاف اولیٰ ہے، اور لفظ مکروہ بعض اوقات خلاف اولیٰ کے معنی میں بھی استعمال ہو جاتا ہے، جیسا کہ علامہ شامیؒ نے لکھا ہے کہ صوم عاشوراء کو تنہا رکھنا بعض فقہاء نے مکروہ کہا ہے، لیکن اس سے مراد خلاف اولیٰ ہے،

امام مالکؒ تکبیر کے دو مرتبہ ہونے پر حضرت انسؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جو اگلے باب میں مذکور ہے، ”أَمْرٌ بِلَالٍ أَنْ يَشْفَعَ الْاَذَانَ دِيَوْتَرًا لِقَامَةِ“ شفع کے معنی ایک کلمہ کو دو مرتبہ کہنا ہے، اور تکبیر بھی اس میں داخل ہے، نیز اگلے سے پیوستہ باب (باب ماجاء في ان الاقامة مثنى مثنى) میں حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی روایت بھی ان کی دلیل ہے، ”قَالَ كَانَ اَذَانَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَفْعًا شَفْعًا فِي الْاَذَانِ وَالْاَقَامَةِ“

لیکن جمہور اس کے جواب میں وہ احادیث پیش کرتے ہیں جن میں صراحۃً تکبیر چار مرتبہ ہے، چنانچہ حضرت ابو محذورہؓ، حضرت بلالؓ، حضرت عبداللہ بن زیدؓ اور حضرت سعد اہترؓ کی اذان جن روایات میں حرفاً حرفاً مروی ہے ان تمام میں تکبیر چار مرتبہ آئی ہے، یہ روایات ابو داؤد

واہن ماجہ وغیرہ میں موجود ہیں، لہذا شفیع اذان کا مطلب شہادتین اور حیعتین میں شفیع کرنا ہے، نیز یہ بھی ہو سکتا ہے کہ چونکہ الشاکر دومرتبہ ایک سانس میں ادا کیا جاتا ہے، اس لئے دو تکبیروں کو ایک اور چار تکبیروں کو شفیع قرار دیا گیا، گویا اس بات کی طرف اشارہ مقصود ہے کہ چار تکبیرات کو ایک سانس میں ادا کیا جائے،

مالکیہ اور شافعیہ ترجیح کے ثبوت میں حضرت ابو محمد درہ کی حدیث باب پیش کرتے ہیں، "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اقعده وألقى عليه الأذان حرفاً حرفاً قال ابراهيم مثل اذاننا قال بشر فقلت له أعد على فوصف الأذان بالترجيع" نیز اسی باب میں حضرت ابو محمد درہ کی دوسری روایت بھی ترجیح کو ثابت کرتی ہے، "ان النبي صلی اللہ علیہ وسلم علمه الأذان تسع عشرة كلمة والاقامة سبع عشرة كلمة"۔

حنفیہ اور حنابلہ کا استدلال حضرت عبداللہ بن زید کی روایت سے ہے کہ اُن کو خواب میں جو اذان سکھائی گئی تھی اس میں ترجیع نہیں تھی، اسی طرح حضرت بلالؓ آخر وقت تک بلا ترجیع اذان دیتے رہے، چنانچہ حضرت سوید بن غفلہؓ فرماتے ہیں: "سمعت بلالاً يؤذن مثنى ويقیم مثنى" اور حضرت سوید بن غفلہ مخفرین میں سے ہیں، اور حافظ ابن حجرؒ نے تقریب میں لکھا ہے کہ یہ ٹھیک اس دن مدینہ طیبہ پہنچے ہیں، جس دن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا جسد مبارک دفن کیا گیا، لہذا ظاہر یہ ہے کہ انھوں نے حضرت بلالؓ کی اذان آپؐ کی وفات کے بعد سنی، لہذا جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ حضرت بلالؓ کی اذان میں حضرت ابو محمد درہؒ کے واقعہ کے بعد تغیر پیدا ہو گیا تھا، اس روایت سے اُن کی تردید ہو جاتی ہے،

حنفیہ کی تیسری دلیل ترمذی میں حضرت عبداللہ بن زیدؒ کی روایت ہے، قال کان اذان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شفعا شفعا فی الأذان والاقامة،

۱۔ کما فی روایۃ ابی داؤد، ج ۱ ص ۲۷۱، کتاب الصلوۃ باب کیف الأذان، (ملح دل محمد اینڈ سنز کراچی)

۲۔ شرح معانی الآثار، ج ۱ کتاب الصلوۃ باب الاقامة کیف ہی، ۱۲،

۳۔ لفظہ للترمذی، ج ۱ باب ماجاء فی ان الاقامة مثنی مثنی،

۴۔ قال ابن الجوزی فی تحقیق حدیث عبداللہ بن زیدؒ هو اصل فی التآذین وليس فیہ ترجیع فذل علی ان الترجیع غیر مستنون

(حواشی آثار السنن للنیسوی ص ۵۱، باب ماجاء فی عدم الترجیع، مرتب عفی عنہ)

ہو تھی دلیل نسائی میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے: قَالَ كَانَ الْإِذَاانَ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَثْنِي مَثْنِي ۝

جہاں تک ابو محذورہ کی روایت کا تعلق ہے اس کا جواب صاحب ہدایہ نے یہ دیا ہے کہ: وکان مارواہ تعلیمافظنہ ترجیعاً الخ یعنی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تعلیم کی غرض سے شہادتین کو بار بار دُبرایا، ابو محذورہؓ سمجھے یہ اذان کا جسز ہے، لیکن صاحب ہدایہ کی یہ توجیہ حضرت ابو محذورہؓ کی فہم سے بدگمانی پر مبنی ہے، جو مناسب نہیں، اس کے علاوہ ابوداؤد کی روایت میں "ثم ارجع فمدا من صوتك اشهد ان لا اله الا الله الخ" کے الفاظ اس کی تردید کر رہے ہیں، بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ طرانی نے معجم الادسط میں حضرت ابو محذورہؓ کی اذان بغیر ترجیح کے روایت کی ہے، لیکن یہ جواب بھی شافی نہیں، اس لئے کہ طرانی وغیرہ کی روایت ان روایات کثیرہ کا معارضہ نہیں کر سکتی جو ترجیح کے ساتھ مروی ہیں،

ایک جواب علامہ ابن قدامہ حنبلیؒ نے "المغنی" میں دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ حضرت ابو محذورہؓ چھوٹے بچے تھے اور کافر تھے، طائف سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی واپسی کے موقع پر ان کی بستی کے قریب مسلمانوں کا پڑاؤ ہوا، وہاں مسلمانوں نے اذان دی تو حضرت ابو محذورہؓ اور ان کے ساتھیوں نے استہزاء اذان کی نقل اتارنی شروع کر دی، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں بلوایا اور پوچھا، کہ تم میں سے زیادہ بلند آواز کس کی تھی؟ معلوم ہوا کہ حضرت ابو محذورہؓ کی تھی، آپ نے حضرت ابو محذورہؓ کو بلند اور خوش آواز پایا تو ان کے سر پر ہاتھ پھیرا تو ان کے دل میں ایمان گھر کر گیا، اس موقع پر آپ نے ان کو مشرت باسلام کرنے کے بعد اذان بھی سکھلائی، لہذا پہلی شہادتین کا مقصد ان کو مسلمان کرنا تھا اور دوسری مرتبہ شہادتین تعلیم اذان کے طور پر تھی، پھر جب آپ نے ان کو مکہ معظمہ میں مؤذن مقرر

۱۱ لفظ للنسائی، ج ۱ کتاب الاذان بدو الاذان اخرج ابوداؤد، ج ۱ ص ۷۶ باب فی الاقامة ۱۲

۱۲ ہدایہ، ج ۱ باب الاذان ۱۲ (ج ۱ ص ۷۳) باب کیفۃ الاذان ۱۲

۱۳ کما ذکر الشیخ البنوری فی معارف السنن، ج ۲ ص ۸۱ باب ما جاء فی الترجیح فی... الاذان فی تحقیق وجہ

الترجیح فی اذان ابی محذورہ ۱۲ مرتب

۱۴ وکذلک عبد الرزاق فی مصنفہ ج ۲ ص ۴۵۸ من طریق ابن جریج فی عثمان مولاہم عن ابیہ شیخ مولی ابی محذورہ

دام عبد الملک بن ابی محذورہ ۱۲

فرمایا تو خود ان کی اذان میں ترجیح کو شامل فرمایا اور چار مرتبہ شہادتین کو باقی رکھا، کیونکہ اس کی بدولت انھیں ایمان کی دولت نصیب ہوئی تھی، اس لئے واقعہ کو یادگار بنانے کی غرض سے ترجیح کو ہر تہرار رکھا گیا، لیکن یہ انہی کی خصوصیت تھی کوئی عام حکم نہیں تھا، اس کی دلیل یہ ہے کہ اس واقعہ کے بعد بھی آپ نے حضرت بلالؓ کی اذان میں کوئی تغیر نہیں فرمایا، بلکہ یہ ثابت ہے کہ حضرت بلالؓ آخر تک بغیر ترجیح کے اذان دیتے رہے، جیسا کہ سوید بن غفلہ کی روایت میں گذرا، گویا ابن قتادہ کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ ترجیح حضرت ابو محمدؓ کی خصوصیت تھی،

لیکن مجموعہ روایات پر غور کرنے کے بعد تمام توجہات میں حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ کی توجہ و تحقیق زیادہ بہتر اور راجح معلوم ہوتی ہے، وہ فرماتے ہیں: "ان الاختلاف فی کلمات الاذان کالاجتلاف فی احرف القرآن کلمات" یعنی درحقیقت اذان کے یہ تمام سیغ شروع سے ہی منزل من اللہ تھے، حضرت بلالؓ کی اذان میں ترجیح نہ تھی، البتہ حضرت ابو محمدؓ کی اذان میں تھی، اس بات کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ حضرت سعدؓ ہرگز مؤذن قبارہ کی اذان ترجیح پر مشتمل تھے، "فدل علی انه لم یکن مخصوصاً بابی محمدؓ" جبکہ حضرت سعدؓ ہرگز کے صاحبزادے حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کے عہد خلافت میں بغیر ترجیح کے اذان دیا کرتے تھے، بلکہ مصنف ابن ابی شیبہؒ وغیرہ میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے بارے میں روایات مردی ہیں کہ وہ شہادتین کو تین مرتبہ کہتے تھے، اس مجموعہ سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ یہ سب طریقے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت اور جاری ہیں، البتہ حنفیہ نے عدم ترجیح کو ایک تو اس وجہ سے راجح قرار دیا ہے کہ حضرت بلالؓ جو سفر و حضر میں آپ کے ساتھ رہے ہیں ان کا عام معمول بغیر ترجیح کے اذان

۱۵ سنن دارقطنی ج ۱ ص ۲۳۶ باب ذکر سعدؓ ہرگز،

۱۶ انظر مصنف عبدالرزاق ج ۲ ص ۴۵۹،

۱۷ عن نافع عن ابن عمرؓ قال کان اذان ابن عمرؓ اللہ اکبر اللہ اکبر اللہ اکبر شہدت ان لا الہ الا اللہ شہدت ان لا الہ الا اللہ ثلاثاً، شہدت ان محمدؓ رسول اللہ شہدت ان محمدؓ رسول اللہ ثلاثاً، حتی علی الصلوة، ثلاثاً، حتی علی الصلاة ثلاثاً، اللہ اکبر حسبہ قال لا الہ الا اللہ، ۱۲ مصنف ابن ابی شیبہ ج ۱ ص ۲۰۳ و ۲۰۴، (مطبع عزیزہ حیدرآباد دکن)

کتاب الاذان والاقامة ما جاء فی الاذان والاقامة کیف ہو ۱۲ (مرتب عفی عنہ)

دینے کا رہا ہے، نیز عبداللہ بن زید کی روایت جو باب اذان میں اصل کی حیثیت رکھتی ہے، وہ بغیر ترجیع کے ہے، لہذا عدم ترجیع راجح ہے، البتہ ترجیع کے جواز میں کوئی کلام نہیں، واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم،

بَابُ مَلْجَاءٍ فِي إِفْرَادِ الْقَامَةِ

وَيُؤْتَرُ الْقَامَةُ، ائِمَّةٌ ثَلَاثَةٌ اِسِي رَوَايَتُ كِي سَنَاءٍ پَر اِيتَارِ اِقَامَتِ كِي قَاتِلِ يِہں، پھر اُن كِي درميان تھوڑا سا اختلاف يہ يہ كِي شافعيہ اور حنابلہ كِي نزديك اِقَامَتِ كِي اَرِہ كَلِمَاتِ پَر مشتمل يہ، جس ميں شہادتين صرَن اِيك بار يہ، اور اَم مالِك كِي نزديك اِقَامَتِ ميں كل دس كَلِمَاتِ يِہں كِيونكہ دہ اِقَامَتِ كو بھي اِيك يہي مَرْتَبَہ كہنے كِي قَاتِلِ يِہں، بھر حال اِن سب كا ايتار پَر سَد لال رَوَايَتِ بَابِ سَے يہ، جس ميں ايتارِ اِقَامَتِ كِي تصریح كِي گئی يہ، البتہ شرافع

لہ سنن دارقطنی (ج ۱ ص ۲۳۶ باب ذكر سعد القرظ) ميں حضرت سعد القرظ كِي رَوَايَتِ سَے معلوم ہوتا يہ كہ حضرت بلال كو بھي آنحضرت صلي اللہ عليہ وسلم نے ترجیع كے ساتھ اذان كِي تعليم فرمائي تھی، عَنْ عُمَرَ بْنِ سَعْدٍ عَنْ أَبِي سَعْدٍ الْقُرْظِيِّ أَنَّهُ سَمِعَ يَقُولُ إِنَّ هَذَا الْإِذَانَ إِذَانُ بِلَالٍ الَّذِي أَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِإِقَامَتِهِ وَهُوَ اللَّهُ أَكْبَرُ اللَّهُ أَكْبَرُ اللَّهُ أَكْبَرُ الشَّهْدَانِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الشَّهْدَانِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الشَّهْدَانِ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ الشَّهْدَانِ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ ثُمَّ يَرْجِعُ فَيَقُولُ الشَّهْدَانِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الشَّهْدَانِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الشَّهْدَانِ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ حَتَّى عَلَى الصَّلَاةِ حَتَّى عَلَى الْفَلَاحِ، اللَّهُ أَكْبَرُ اللَّهُ أَكْبَرُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الخ، اس رَوَايَتِ كِي سند كِي تحقيق نہیں يہ،

بھر حال اس رَوَايَتِ اور دوسري رَوَايَاتِ كے مجموعہ سَے يہي بات ثابت ہوتی يہ كہ حضرت بلال كو آنحضرت صلي اللہ عليہ وسلم نے دو طر ليقول سَے اذان كِي تعليم دي تھی، البتہ انھوں نے عدم ترجیع كو اپنا معمول بنایا اور سفر و حضر ميں دن رات ميں پانچ مَرْتَبَہ آنحضرت صلي اللہ عليہ وسلم كے سامنے بغير ترجیع كے اذان ديتے رہے، اور آنحضرت صلي اللہ عليہ وسلم كِي وفات كے بعد تك اِن كا يہي معمول رہا، جيسا كہ حضرت سويد بن غفله كِي رَوَايَتِ سَے معلوم ہوا، البتہ اس كا يہ مطلب نہیں كہ ترجیع ناجائز يہ بلکہ مقصد يہ يہ كہ مَرْجُوح يہ، ۱۲ مَرْتَبَہ عَنِّي عَنْ

۱۵ امام شافعیؒ كے نزديك كَلِمَاتِ اِقَامَتِ اس طرح يِہں، اللَّهُ أَكْبَرُ اللَّهُ أَكْبَرُ الشَّهْدَانِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الشَّهْدَانِ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ حَتَّى عَلَى الصَّلَاةِ، قَدْ قَامَتِ الصَّلَاةُ قَدْ قَامَتِ الصَّلَاةُ، اللَّهُ أَكْبَرُ اللَّهُ أَكْبَرُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ كِتَابُ الْأُمِّ لِلْإِمَامِ الشَّافِعِيِّ ج ۱ ص ۱۵ (طبع مکتبۃ الکليات الازہريۃ مصر) باب حکایۃ الاذان، مَرْتَبَہ عَنِّي عَنْ

وخابر: "قد قامت الصلوة" کو اس سے مستثنیٰ کرتے ہیں "عن انس قال أمر بلال ان يشفع
الاذان ويوتر الإقامة، زاد يحيى في حديثه عن ابن عليه فحدثت به ائوب
فقال الا الإقامة ربه حديث ما لي بكم خلافت بختہ،

حنفیہ کے نزدیک کلمات اقامت کل سترہ ہیں، اور شہادتین، جیعلتین اور اقامت یمول دو
بار اور شروع میں بحیر چار مرتبہ کہی جائے گی، گویا اذان کے پندرہ کلمات میں صرف دو مرتبہ قد قامت
الصلوة کا اضافہ جیعلتین کے بعد کیا جائے گا،

حنفیہ کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

① حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی روایت جو اگلے باب (باب ماجاء فی ان الإقامة مثنی
مثنی) میں آ رہی ہے، "قال کان اذان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شفعاً شفعاً فی
الاذان والإقامة،

اس کے جواب میں شافعیہ کہتے ہیں کہ یہ حدیث منقطع ہے، کیونکہ عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ کا سماع
حضرت عبداللہ بن زیدؓ سے نہیں، چنانچہ خوارام ترمذیؒ فرماتے ہیں "وعبدالرحمن بن ابی لیلیٰ
لم یسمع من عبد اللہ بن زید" امام ترمذیؒ کا مقصود بھی اس جملہ سے تشفیع اقامت کے
باب میں حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی مذکورہ روایت کو سنداً مجرد کرنا ہے،
حنفیہ نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ اول تو عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ حضرت عمرؓ کی شہاد

۱۴ مسلم ج ۱ ص ۶۲ باب الامر بشفع الاذان وایتار الإقامة الآکلة الإقامة فانها مثناة ۱۲
۱۵ وعن ابن عمر قال اتمان الاذان علی عبد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مرتین الإقامة مرة مرة غیر انه یقول قد
قامت الصلوة قد قامت الصلوة رواه احمد والوداد والنسائی واسناده صحیح آثار السنن، ص ۱۰۵ و ۱۰۶ باب فی افراد
الإقامة) وبہذا ایضاً حجة علی مالکؒ، البتہ چونکہ یہ روایت اپنے ظاہر کے اعتبار سے خود احناف کے بھی خلاف معلوم
ہوتی ہے اس لئے علامہ نیمویؒ التعلیق الحسن علی آثار السنن (المطبوع علی حواشی آثار السنن) میں اس کا جواب
دیتے ہوئے فرماتے ہیں "قلت وذهب بعضهم الی نسخ افراد الإقامة لان بلا لکان بعد النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقیم مثنی
كما یجی وتاویل بعضهم علی لفصل بین الکلین فی الاذان والجمع بینہما فی الإقامة وحمل بعضهم علی الاباحة والتخیر فی
یثنی الإقامة ومن شار افرادہا، واللہ اعلم (مرتب عفی عنہ)

سے آٹھ سال پہلے پیدا ہو چکے تھے، اور حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی وفات حضرت عثمان غنیؓ کے عہدِ خلافت میں ہوئی، لہذا حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی وفات کے وقت عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ کی عمر کم از کم سات آٹھ سال ہوگی اور یہ عمر تحملِ روایت کے لئے کافی ہے، کما تقرّر فی اصول الحدیث، چنانچہ علامہ ابن عبد البرؒ نے ”الاستیعاب“ میں حضرت عبداللہ بن زیدؓ کے شاگردوں کی فہرست میں عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ کا نام بھی شمار کیا ہے، نیز حافظ جمال الدین زلیعیؒ نے نصب الرایہ میں اس اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ جب دوسرے طریق میں یہ ثابت ہو گیا کہ عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ نے کسی دوسرے صحابی کے واسطے سے حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی یہ روایت سنی تھی تو پھر یہ اعتراض باقی نہیں رہتا، کیونکہ صحابی کی جہالت مضر نہیں ہوتی، اس کی تائید اس بات سے ہو جاتی ہے کہ امام طحاویؒ نے سند صحیح کے ساتھ ایک روایت اس طرح تخریج کی ہے: ”عن عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ قال أخبرنی اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم ان عبد اللہ بن زید الانصاری رأى فی المنام الاذان فاتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فاخبرہ فقال علمہ بلا لا فاذن مثنی مثنی واقام مثنی مثنی وقعد قعدة“ علاوہ ازیں اگر بالفرض والمحال یہ واسطہ درست نہ ہو تو بھی یہ حدیث زیادہ سے زیادہ مرسل ہوگی، اور مرسل جہور کے نزدیک حجت ہے،

(۲) طحاویؒ اور مصنف ابن ابی شیبہ وغیرہ کی متعدد روایات سے ثابت ہے کہ حضرت عبداللہ بن زیدؓ کو خواب میں اذان کے ساتھ اقامت بھی سکھائی گئی تھی، اور وہ بھی اذان کی طرح تشفیج پر مشتمل تھی، اس سلسلہ میں سب سے زیادہ صریح اور صحیح روایت مصنف ابن ابی شیبہؒ میں مروی ہے: حدّ ثنا ابو عبد الرحمن بقی بن مخلد قال نا ابو بکر بن ابی شیبہ قال نا وکیع قال نا الاعمش عن عمرو بن مرقۃ عن عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ قال نا اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان عبد اللہ بن زید الانصاری جاء الی النبی علیہ السلام فقال یا رسول اللہ رأیت فی المنام کان رجلاً قائماً وعلیہ بردان اخضران علی حدیث

۱۔ شرح معانی الآثار ج ۱، کتاب الصلوٰۃ باب الاقامة کیف ہی، ۱۲۰

۲۔ حوالہ بالا، ۱۲

۳۔ ج ۱ ص ۱۳۶ (مطبوعہ مکتبہ سلفیہ ملتان) ماجار فی الاذان والاقامة کیف ہو، ۱۲۰

حافظ فاؤن مثنیٰ و اقام مثنیٰ و قعد قعدۃ قال فسمع ذلك بلال فقام فاؤن مثنیٰ مثنیٰ و اقام مثنیٰ مثنیٰ و قعد قعدۃ "سافلز طبعی" یہ روایت نصب الراية میں نقل کر کے فرماتے ہیں کہ علامہ تقی الدین بن دقین العید نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے، اور علامہ ابن حزم نے لکھا ہے کہ "هذا السناد في غاية الصحة" علامہ ابن الجوزی نے اس حدیث کی صحت کو بکھیر اتھمیں میں ترک ترجیع اور تشفیغ اقامت کی طرف رجحان ظاہر کیا ہے، بہر حال یہ روایت باب اذان و اقامت میں حنفیہ کی ایک مضبوط دلیل ہے،

④ حضرت سدید بن غفلہ کی روایت بحوالہ طحاویؒ پچھلے باب میں گذر چکی ہے، سمعت بلالاً يؤذن مثنیٰ و یقیم مثنیٰ

⑤ طحاوی میں حضرت ابو محذورہؓ کی روایت ہے: "علمنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الاقامة سبع عشرة كلمة" اس مفہوم کی روایت ترمذی کے پچھلے باب میں بھی گذر چکی ہے،

⑥ سنن دارقطنی میں حضرت ابو حنیفہؓ کی روایت ہے: ان بلالاً کان يؤذن للنبي صلی اللہ علیہ وسلم مثنیٰ مثنیٰ و یقیم مثنیٰ مثنیٰ

⑦ مصنف عبد الرزاقؒ میں خود حضرت بلالؓ کی روایت ہے: "عبد الرزاق عن الثوري عن ابي معشر عن ابراهيم عن الاسود عن بلال قال كان اذانه واقامته مرتين مرتين" حافظ اردبیلی (علامہ الدین بن الترمکانی صاحب البحر النقی فی الرد علی البیہقی) نے فرمایا "هذا سند جيد"

رہیں وہ روایات جو ایثار اقامت کو بیان کرتی ہیں، اور شوافع و مالکیہ کا مستدل ہیں ان کا

۱۵ ج کتاب الصلوة باب الاقامة كيف هي ۱۲

۱۶ حوالہ بالا ۱۲

۱۷ ج ۱ ص ۲۴۲ باب ذکر الاقامة واختلاف الروايات فيها ۱۲

۱۸ ج ۲ ص ۶۳

۱۹ و اخرج الطبرانی في مسند الشاميين..... عن جنادة بن ابي امية عن بلال، والدارقطني عن ابي حنيفة عن بلال

ما يؤيده (حاشية مصنف عبد الرزاق ج ۲ ص ۶۳)،

جواب حنفیہ کی طرف سے غویا یہ دیا جاتا ہے کہ ایثار سے مراد دونوں کلمات کا ایک سانس میں ادا کرنا ہے، چنانچہ خود امام شافعیؒ نے اللہ اکبر میں ایثار کو اسی معنی پر محمول کیا ہے، یہ جواب اطمینان بخش ہو سکتا تھا، مگر جن روایات میں "الاقامة" کہہ کر اقامت کو مستثنیٰ کیا ہے اس کی ردشنی میں یہ جواب کمزور ہو جاتا ہے، چنانچہ علامہ عثمانیؒ نے فتح الملہم میں اس تاویل کو خلاف مقابہ و ترار دینے ہوئے اس کی تردید کی اور فرمایا کہ صحیح بات یہ ہے کہ احادیث صحیحہ میں تشفیغ اور ایثار دونوں ثابت ہیں، اس لئے اس کے جواز میں کوئی شبہ اور کلام نہیں، البتہ دیکھنا یہ ہے کہ ترجیح کس کو حاصل ہے؟

حنفیہ نے سترہ کلمات کی روایات کو اس لئے ترجیح دی ہے کہ حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی روایت جو اذان و اقامت کے باب میں اصل کی حیثیت رکھتی ہے اس میں تشفیغ ثابت ہے، کما مر، دو سر حضرت بلالؓ کا آخری عمل تشفیغ اقامت تھا جیسا کہ پہلے حضرت سوید بن غفلہؓ کی مذکورہ روایت سے معلوم ہوتا ہے، نیز حضرت بلالؓ کی اقامت میں تعارض واقع ہونے کے بعد جب ہم نے حضرت ابو محمد درہؓ کی اقامت کو دیکھا تو وہ سترہ کلمات پر مشتمل تھی، جیسا کہ پہلے باب کی روایت سے معلوم ہوتا ہے، اور حضرت ابو محمد درہؓ سے جو روایت افراد اقامت کے سلسلہ میں مروری ہے، وہ ضعیف ہے، کما حققہ العلامة العثمانی فی فتح الملہم، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضرت بلالؓ ابتداء میں ایثار پر عمل پیرا تھے، بعد میں تشفیغ پر عمل کرنے لگے، اس کا ایک قرینہ تو حضرت سوید بن غفلہؓ کی مذکورہ روایت ہی، دوسرا قرینہ حضرت ابو محمد درہؓ کی روایت ہے، کیونکہ وہ سلسلہ میں اسلام لائے ہیں، اس لئے ظاہر یہ ہے کہ حضرت بلالؓ کا آخری عمل قابل ترجیح ہے، اور ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ یہ اختلاف جواز اور عدم جواز کا نہیں، بلکہ محض راجح اور مرجوح کا ہے، واللہ اعلم وعلیہم واہلکم

۱۵ مسلم ج ۱ ص ۱۶۴ باب الامر بشفع الاذان وایثار الاقامة الکلمۃ الاقامة فانہا مثناة ۱۲

۱۵ اس لئے کہ حدیث باب میں "أمر بلال ان یشفع الاذان ویروتر الاقامة" کے الفاظ ہیں، دوسری طرف طحاوی میں حضرت سوید بن غفلہؓ کی روایت ہے "سمعت بلالاً یؤذن مثنیٰ ویقیم مثنیٰ"، اس طرح بظاہر دونوں میں تعارض پیدا ہو گیا، ۱۲ مرتب عفی عنہ

بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّرْسِلِ فِي الْإِذَانِ

یا بلال اذا اذنت فترتل فی اذانک ترسل کے معنی ہیں اطمینان کے ساتھ کہنی کام کرنا، اور اذان میں ترسل سے مراد کلمات اذان پر وقت کرنا ہے،

واذا اقامت فاحذر، الحذر کے معنی جلدی کرنے کے ہیں، اور حذر اقامت سے مراد کلمات اقامت کو ایک ساتھ روانی سے ادا کرنا، اور یہ مسئلہ اجماعی ہے کہ اذان میں ترسل اور اقامت میں حذر سنون ہے،

قال ابو عیسیٰ حدیث جابر ہذا حدیث لا نعرفہ الا من هذا الوجه، مقصد یہ کہ اس حدیث کا مدار عبد المتعم پر ہے، کسی اور راوی نے اسے روایت نہیں کیا، لیکن یہ کہنا امام ترمذی کے اپنے علم کے مطابق ہے، ورنہ حاکم اور ابن عدی وغیرہ نے اسے بعض درجہ راویوں سے بھی روایت کیا ہے، اور یہ مضمون بعض دوسری کتب حدیث میں درجہ صحابہ سے بھی مروی ہے، اگرچہ اس باب میں یہ تمام احادیث سنداً ضعیف ہیں، لیکن درجہ سے ان کو قبول کر لیا گیا، ایک نو تعدد طرق کی بنا پر دوسرے مؤید بالتعامل الاجماعی ہونے کی بنا پر،

بَابُ مَا جَاءَ فِي ادْخَالِ الْإِصْبِعِ الْاُذُنَ عِنْدَ الْإِذَانِ

رأيت بلا لا يؤذن ویدور، یہ واقعہ حجۃ الوداع سے واپسی کا ہے، جب آپ نے محصب میں پیام فرمایا، یہاں حضرت بلالؓ نے چونکہ قبۃ میں اذان دی تھی اس لئے گھومنا پڑا، اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ اگر منارہ وغیرہ میں اذان دی جائے تو گھومنا پڑتا ہے چنانچہ حنفی متون میں لکھا ہے: "وистدیر فی صومعته"

لہ قال العلامة البنوری ورواہ الحاکم من طریق عمرو بن فائد الاسودی عن یحییٰ بن مسلم وهو طریق آخر لم یقف علیہ الترمذی ولذا قال لا نعرفہ الا من هذا الوجه کما لم یعرفہ الحاکم من طریق الترمذی وعمرو بن فائد موقوف وخرجه ابن عدی عن یحییٰ بن مسلم به وقال فیہ "فاحذم"..... وروی الدارقطنی من حدیث سوید بن غفلة عن علی قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا مریان نزل الاذان ونحذث الاقامة وفيه عمرو بن شمر وهو موقوف الخ (معارج السنن ج ۱ ص ۱۹۶ و ۱۹۷) باب ماجاء فی الترسل فی الاذان، مرتب عنی عنہ

وَيَتَّبِعُ فَاهُ هَمَناً وَهَمَناً وَاصْبَعَاهُ فِي أُذُنِيهِ، یعنی یخرج وجہہ من نوافذ
 النقبۃ واصبعاه فی اذنیہ، اذان دینے وقت کانوں میں انگلیاں ڈالنے کے استحباب کی
 علت خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بیان فرمائی ہے کہ اس سے آواز بلند ہوتی ہے
 بعض علماء نے اس کی وجہ یہ لکھی ہے کہ آواز کا دار مدار سانس پر ہے، اور کانوں کو بند کر لینے
 سے سانس کا ایک منفذ بند ہو جاتا ہے، اور تمام سانس منہ میں مرکوز ہو جاتا ہے، اس سے
 آواز بڑھ جاتی ہے، لیکن یہ بات قدیم طبی تحقیق کے مطابق ہے، جدید طبی تحقیق کے مطابق
 کانوں سے سانس کے منفذ کا کوئی تعلق نہیں، لہذا رفع صوت کی یہ توجیہ محل نظر ہی واللہ اعلم
 وَعَلَيْهِ حَلَّةٌ حَمْرَاءُ، حنفیہ کے نزدیک اس سے
 مراد حلتہ مخططہ ہے، کیونکہ مکمل احمر مکرودہ ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّثْوِيْبِ فِي الْفَجْرِ

عَنْ بِلَالٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا تَتَوَبَّنَ فِي شَيْءٍ مِنَ
 الصَّلَوَاتِ إِلَّا فِي صَلَاةِ الْفَجْرِ، تَثْوِيْبٌ كَغَيْرِ مَعْنَى اَعْلَامٌ بَعْدَ الْاَعْلَامِ كَيْسَ، اور شرعاً
 اس کا اطلاق دو چیزوں پر ہوتا ہے، ایک جیعلتین کے بعد "الصلوة خیر من التَّوْبِ" کہنا یہ
 تَثْوِيْبِ فجر کے ساتھ مخصوص ہے، اور بقیہ نمازوں میں ناجائز ہے، اور حدیث باب میں تَثْوِيْبِ
 سے یہی مراد ہے، تَثْوِيْبِ کے دوسرے معنی یہ ہیں کہ اذان و اقامت کے درمیان "الصلوة
 جامعةٌ تُثْبِتُ عَلَى الصَّلَاةِ" یا اسی قسم کا کوئی اور جملہ استعمال کرنا، اس معنی کے لحاظ سے تَثْوِيْبِ
 کو اکثر علماء نے بدعت اور مکروہ کہا ہے، اس لئے کہ تَثْوِيْبِ عہد رسالت میں ثابت نہیں البتہ
 امام ابو یوسف سے منقول ہے کہ وہ مشتغلین بالعلم کے لئے اس بات کو پسند کرتے تھے کہ اقامت
 سے کچھ پہلے اُن کو یاد دہانی کرائی جائے، اس قول کی وجہ یہ ہے کہ اصلاً اس قسم کی یاد دہانی

۱۰ حدیث امام بن عمار شناعید الرحمن بن سعد بن عمار بن سعد مودون رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حدیثی ابی
 عن ابیہ عن جدہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امر بلالاً ان يجعل اصبعیه فی اذنیہ وقال انہ ارفع لصور تک،
 سنن ابن ماجہ (طبع نور محمد) ص ۵۲ ابواب الاذان والسنۃ فیہا، باب السنۃ فی الاذان،
 مرتب عنی عنہ

مباح نہیں، کیونکہ نصوص میں نہ اس کا امر کیا گیا تھا نہ اس سے نہی، لیکن بعض علاقوں میں اس تشویب کو سنت کی حیثیت سے اختیار کر لیا گیا، تو علماء نے اسے بدعت کہا، لیکن اگر ضرورت کے مواقع پر اس کو سنت اور عبادت سمجھے بغیر سختی کر لیا جائے تو مباح ہے، اور اس میں کوئی حرج نہیں، و
 هذا اعدل الاقوال في ذلك، چنانچہ علامہ شامیؒ وغیرہ نے بھی لکھ لیا ہے کہ قاضی، مفتی اور دوسرے
 دینی کاموں میں مشغول ہو گوں کے لئے تشویب کی گنجائش ہے،

بَابُ مَا جَاءَ أَنْ مِّنْ أَذْنٍ فَهُوَ يُقِيمُ

وَمِنْ أَذْنٍ فَهُوَ يُقِيمُ، امام شافعیؒ کے نزدیک یہ عمل وجوب پر محمول ہے، اور امام ابو حنیفہؒ
 اس کو استحباب پر محمول کرتے ہیں، لہذا مؤذن سے اجازت لے کر اقامت کوئی دوسرا کہہ سکتا ہے، بشرطیکہ
 اس سے مؤذن کو تکلیف اور بچ نہ ہو، اور تکلیف ہو تو مکروہ ہے، کما صرح بہ الکاسانی فی البدائع،
 حدیث باب کو استحباب پر محمول کرنے کی وجہ دار قطنی وغیرہ کی روایات ہیں کہ بعض اوقات حضرت
 بلالؓ اذان دیتے اور ابن اُم مکتومؓ اقامت کہتے، اور بعض اوقات اس کے برعکس ہوتا، ان روایات پر اگرچہ
 سند اکلام ہے، لیکن یہ مفہوم چونکہ متعدد طرق سے مروی ہے، اس لئے حدیث باب کو استحباب پر

۱۵ البتہ ابوداؤد (ج ۱ ص ۶۷) باب الاقامة کے تحت اس مفہوم کی ایک روایت موجود ہے، جو صحیح بھی ہے، اور
 مِّنْ أَذْنٍ فَهُوَ يُقِيمُ کے عدم وجوب پر دلالت کرتی ہے، حدیث شاعثمان بن ابی شیبہ ثنا حماد بن خالد ثنا محمد بن عمرو
 عن محمد بن عبد اللہ عن عمہ عبد اللہ بن زید قال اراد النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الاذان اشیار لم یصنع منها شیئاً قال فاری
 عبد اللہ بن زید الاذان فی المنام فانی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فاجبر فقال الف علی بلال قال فاقاه علیہ فاذن بلال فقال عبد اللہ
 انارایتہ وانکنت اربده قال قائم انت، اس روایت پر امام ابوداؤد نے سکوت کیا ہے جو ان کے نزدیک حدیث کے
 صحیح ورنہ کم از کم حسن ہونے کی دلیل ہی، چنانچہ صاحب اعلام السنن باب من اذن فهو یقیم وان ذلک لیحب کے تحت
 اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں رواہ ابوداؤد وسکت عنه وقال ابن عبد البر اسنادہ حسن (تذکرۃ المجتہدین
 ج ۱ ص ۸۷) وکذا قال الحازمی کمافی الزیلعی (ج ۱ ص ۱۴۲)

نیز امام ابوداؤد اس روایت کے بعد نقل کرتے ہیں حدیث ثنا عبید اللہ بن عمر الثوری ثنا عبد الرحمن بن مہدی
 ثنا محمد بن عمرو قال سمعت عبد اللہ بن محمد قال کان جدی عبد اللہ بن زید یحدث بہذا الخبر (المقدم) قال فاقام جدی
 مرتب، تاجد از اللہ عن ذنبہ الجلی والحفی،

محمول کرنے کے لئے کافی ہے، جبکہ خود حدیث باب بھی ضعیف ہی، چنانچہ امام ترمذی فرماتے ہیں: قال ابو عیسیٰ حدیث زیاد انہا نعرفہ من حدیث الا فریقی والا فریقی ہو ضعیف عند اہل الحدیث۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الْاَذَانِ بِغَيْرِ وُضُوءٍ

عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا یؤذن الا متوضئاً، امام شافعیؒ کا مسلک اس کے مطابق ہے اور ان کے نزدیک اذان و اقامت دونوں کے لئے وضو شرط ہے، حنفیہ اور مالکیہ سے ایک روایت یہ ہے کہ اذان کے لئے وضو ضروری نہیں، اقامت کے لئے ضروری ہے، لیکن صاحبؒ ہدایہ نے حنفیہ کا مسلک شافعیہ کے مطابق بیان کیا ہے، اور اکثر علماء نے اسی کو اختیار کیا ہے، اس قول پر تو کوئی اشکال نہیں، البتہ جو لوگ اذان کے لئے وضو ضروری نہیں سمجھتے وہ حدیث باب کی نہی کو تنزیہ پر محمول کرتے ہیں، لیکن دلائل کی رُو سے پہلا مسلک ہی رائج ہے، کیوں کہ نہی کی حقیقت تحریم ہے، اور تنزیہ پر محمول کرنے کے لئے کوئی مستند دلیل موجود نہیں،

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْإِمَامَ أَحَقُّ بِالْإِقَامَةِ

اعترافاً بالاقامت ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اقامت جس وقت دہچاہے اُس وقت ہونی چاہئے،

کان مؤذن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہمل فلا یقیم حتی اذا رأى رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قد خرج اقام الصلوة حين يراه، اس سے فقہانے استدلال کر کے کہا ہے کہ اقامت خروج امام کے بعد ہونی چاہئے، اور خروج امام کا مطلب یہ ہے کہ اگر امام صفوں مسجد سے باہر ہے تو صفوں کی طرف آجائے اور اگر صفوں میں بیٹھا ہو تو مسلے کی طرف چلنے کے لئے کھڑا ہو جائے، اور اس تحدید کا مطلب یہ ہے کہ اس سے قبل اقامت کہنا بہتر نہیں، ہاں اس سے تھوڑی بہت تاخیر ہو جائے تو بلا کراہت جائز ہے،

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْاَذَانِ لِلْبَيْلِ

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ان بلا لا یؤذن بلیل فکلاوا مشرباً

حتیٰ تسمعوا تلاذین ابن ام مکتوم، اس حدیث میں تین مباحث ہیں،

پہلی بحث یہ ہے کہ اس حدیث میں حضرت بلالؓ کے بارے میں بتایا گیا ہے کہ وہ رات کے وقت اذان دیتے تھے اور عبداللہ بن ام مکتوم صبح کے وقت، لیکن حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں صحیح ابن خزیمہ، صحیح بن حبان، ابن المنذر اور طحاویؒ کے حوالہ سے حضرت انسؓ سے اس کے برعکس روایت نقل کی ہے، کہ ابن ام مکتوم رات کو اذان دیتے تھے اور حضرت بلالؓ صبح کو، ویضیحا ما فی النسائیٰ ویشہد لہ ما أخرجه العارث بن اسامہ عن عروۃ مرسلًا أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لا تغتروا باذان ابن ام مکتوم ولكن اذان بلالؓ

اس تعارض کا جواب یہ ہے کہ درحقیقت یہ دونوں روایتیں مختلف زمانوں پر محمول ہیں، اور واقعہ اصل میں یہ تھا کہ شروع میں ابن ام مکتومؓ رات کو اذان دیتے تھے اور حضرت بلالؓ صبح کے وقت، لیکن رفتہ رفتہ حضرت بلالؓ کی بیٹائی میں کمزوری واقع ہوئی جس کی وجہ سے انھوں نے دو ایک مرتبہ دھوکہ کھایا، اور طلوع فجر سے قبل اذان دے بیٹھے، چنانچہ ایک مرتبہ ایسا ہوا کہ انھوں نے وقت سے پہلے اذان دیدی، تو آپؐ نے اس کی تلافی کے لئے اُن سے منادی کروائی، کما فی حدیث الباب عن ابن عمرؓ ان بلا لًا اذن بلیل فامرہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان ینادی ان العبد قد ناء (اسی سہما عن وقت صلوٰۃ الصبح) اسی زمان میں آپؐ نے یہ ارشاد فرمایا، لا یغتر تکم اذان

جلد ۲ ص ۸۵، ۸۶

۵۲ عن خبیب بن عبد الرحمن عن عمته انیسۃ قالت قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان ابن ام مکتوم یؤذن بلیل فکلوا علیہ واشربوا حتیٰ تسمعوا انداء بلالؓ، شرح معانی الآثار ج ۱ ص ۶۸ باب التاذین للفجرائی وقت ہو بعد طلوع الفجر او قبل ذلک، ۵۳ ج ۱ ص ۱۰۵ (طبع نور محمد) کتاب الاذان (باب) بل یؤذان جمیعاً او قرأ فی عن خبیب بن عبد الرحمن عن عمته انیسۃ قالت قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا اذن ابن ام مکتوم فکلوا واشربوا ولا تأذن بلالؓ فلا تأکلوا ولا تشربوا، مرتب علیہ

المطالب العالیۃ ج ۱ ص ۱۶۳ رقم الحدیث ۱۲، ۲۲

۵۴ شرح معانی الآثار ج ۱ ص ۶۸ باب التاذین للفجرائی وقت ہو بعد طلوع الفجر او قبل ذلک، و ہذہ روایۃ انسؓ و قال الطحاوی بعد ذکر ہذہ الحدیث قد دلّ ذلک علی ان بلا لًا کان یرید الفجر فیخطیہ لضعف بصرہ فامرہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان لا یعملوا علی اذانہ اذ کان من عادۃ الخطاء لضعف بصرہ، مرتب علی عن

بلالؓ فان فی بصرہ شئیاً، بہر حال جب حضرت بلالؓ کو مغالطہ زیادہ ہونے لگا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مؤذنوں کی ترتیب بدل دی، اور حضرت بلالؓ کو رات کی اذان پر مقرر فرمایا، اور حضرت ابن ام مکتومؓ چونکہ نابینا تھے اس لئے وہ خود فجر کو دیکھ کر اذان نہیں دیتے تھے، بلکہ جب لوگ اُن کو صبح ہونے کی خبر دیتے تھے تب اذان دیتے تھے، چنانچہ بخاری کی روایت میں ہے "وكان رجلاً اعمی لا ینام حتی یقال له اصبحت اصبحت" بہر حال اس تبدیلی کے بعد حدیث باب ارشاد فرمائی گئی، "ان بلالاً یؤذن بلیل تکلو واشربوا حتی تسمعوا قاذین ابن ام مکتوم"، و هذا احسن ما جمع بہ بین الروایات فی هذا الباب،

دوسری بحث یہ ہے کہ فجر کی اذان طلوع فجر سے پہلے دی جاسکتی ہے یا نہیں؟ اس بارے میں ائمہ ثلاثہ، امام ابو یوسفؒ، اسحاق بن راہویہ اور عبد اللہ بن المبارکؒ کا مسلک یہ ہے کہ اذان فجر وقت سے پہلے بھی دی جاسکتی ہے، اور ایسی صورت میں اعادہ بھی واجب نہیں، لیکن یہ صرف فجر کی خصوصیت ہے، کسی اور نماز میں ایسا نہیں ہو سکتا، جبکہ امام عظیمؒ، امام محمدؒ اور سفیان ثوریؒ کا مسلک یہ ہے کہ فجر کی اذان بھی وقت سے پہلے جائز نہیں، اور اگر دیدی جائے تو اعادہ واجب ہے، ائمہ ثلاثہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، جس میں حضرت بلالؓ کارات میں اذان دینا بیان کیا گیا ہے، لیکن ظاہر ہے کہ اس سے ان کا استدلال تام نہیں ہوتا، کیونکہ ان کا استدلال اُس وقت درست ہوتا جبکہ عہد رسالت میں اذان باللیل پر اکتفا کیا گیا ہوتا، حالانکہ جن روایات میں اذان باللیل مذکور ہے انہی میں یہ بھی مذکور ہے کہ فجر کا وقت ہونے کے بعد پھر دوسری اذان بھی دی گئی،

احناف کے دلائل :- ① ابو داؤد میں حضرت بلالؓ کی روایت ہے: "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال له لا تؤذن حتی یستبین لك الفجر هکذا ومدید یہ

له وعن شیبان قال سحرتم ایت المسجد فاستندت الی حجرۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم رأیتہ یتسحر فقال اباحی قلت نعم قال ہلم الی الغداء قلت انی ارید الصیام قال وانا ارید الصیام ولكن مؤذننا ہذا فی بصرہ سوراد قال شی، وانه اذن قبل طلوع الفجر ثم خرج الی المسجد فحرم الطعام وكان لا یؤذن حتی یصبح، رواہ البطرانی، وقال الحافظ فی الدررۃ اسنادہ صحیح، آثار السنن ص ۵۶ ابواب الاذان باب ما جاء فی اذان الفجر قبل طلوعہ، مرتب عنی عنہ

س ۱ ج ۱ ص ۸۶ کتاب الاذان، باب اذان الاعمی اذا كان لا من یخبرہ ۱۲

عرضاً، اور سبقتی کی روایت میں جس کے رجال ثقات ہیں الفاظ یہ ہیں: "انہ صلی اللہ علیہ وسلم قال
یا بلال لا تؤذن حتی یطلع الفجر"

(۲) طحاوی میں حضرت حفصہ بنت عمرؓ کی روایت ہے: "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کان اذا اذن المؤذن بالفجر قام فصلی رکعتی الفجر ثم خرج الى المسجد وحرم الطعام
وکان لا یؤذن حتی یصبح"

(۳) حافظ ابن عبد البر نے "المہمید" میں حضرت عائشہؓ کی روایت نقل کی ہے: "قالت ما کانوا
یؤذنون حتی ینفجر الفجر" امام ابن ابی شیبہؒ نے بھی یہ روایت تخریج کی ہے،

(۴) حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب "ان بلا الاذان بلیل فامرہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم
ان ینادی ان العبد قد فام" یہ روایت امام ترمذیؒ کے علاوہ امام ابوداؤدؒ، امام طحاویؒ، امام دارقطنیؒ

۱۵ ابوداؤد ج ۱ ص ۹، باب فی الاذان قبل دخول الوقت، امام ابوداؤدؒ مذکورہ روایت کو تخریج کرنے کے بعد
فرماتے ہیں و شداد لم یدرک بلالاً، صاحب بذل المجہود علامہ سہارنپوریؒ فرماتے ہیں: "اشار المصنف الی ضعف ہذا
الحديث لا لقطاعه دارسالم وقد اختلف العلماء فی ردہ وقبولہ (اسی فی ردہ حدیث شداد: قبولہ عن بلال) فعند ابی حنیفہؒ
وما لک واحمد مقبول مطلقاً وذهب المجہور الی التوقف وان شئت تفصیل المذاهب فارجح الی النجۃ، وشداد قال
الحافظ شداد مولیٰ عیاض الجزری مقبول یرسل عن بلال من الرابعۃ، والمصنف من بذل المجہود حواشی الی داؤد) مرعانا اللہ
۱۶ اعلاہ السنن ج ۲ باب ان لا یؤذن قبل الفجر،

۱۷ شرح معانی الآثار ج ۱ باب التاذین للفجری وقت ہو، علامہ نمیمیؒ آثار السنن (ص ۵۶ و ۵۷) باب ماجاء
فی اذان الفجر قبل طلوعہ کے تحت اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "رواہ الطحاویؒ البیہقیؒ اسنادہ جید (مرب)
۱۸ مصنف ابن ابی شیبہؒ ج ۱ باب من کرہ ان یؤذن المؤذن قبل الفجر،

۱۹ وایضاً ذکرہ ابوشیخ فی کتاب الاذان و ذکرہ الحافظ فی الدراریہ وعزاه الی ابی ایشیخ فی کتاب الاذان وقال باسناد
صحیح وقال ابن الترمکانی فی الجوہر النقی ہذا سندہ صحیح، (آثار السنن و حواشیہ ص ۵، باب ماجاء فی اذان الفجر قبل طلوعہ ۱۲
۲۰ سنن ابی داؤد ج ۱ ص ۹، باب فی الاذان قبل دخول الوقت،

۲۱ شرح معانی الآثار ج ۱ باب التاذین للفجری وقت ہو بعد طلوع الفجر او قبل ذلک،

۲۲ سنن دارقطنی، ج ۱ ص ۹۱، ۱۲

رہا امام ترمذی کا حماد بن سلمہ پر دہم کا اعتراض سو یہ قابل قبول نہیں، اس لئے کہ یہ دعویٰ بلا دلیل ہے، اس لئے کہ حماد بن سلمہ ثقہ راوی ہیں، اور مسلم کے رجال میں سے ہیں، ان کی طرف بلا دلیل دہم کی نسبت کس طرح درست ہو سکتی ہے، حقیقت یہ ہے کہ حضرت بلالؓ کے واقعہ کو حضرت عمرؓ کے مؤذن مسروح کے واقعہ کے ساتھ خلط کرنا کسی طرح درست نہیں، بیٹھا، اس لئے کہ یہ دونوں علیحدہ علیحدہ واقعے ہیں، امام ترمذی نے حضرت بلالؓ کے اس واقعہ پر دوسرا اعتراض یہ کیا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب (جواب کی پہلی حدیث ہی) میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود یہ ارشاد فرمایا ہے ”ان بلا لا یؤذن بلیل“ لہذا یہ کیسے ممکن ہے کہ آپ حضرت بلالؓ کو رات کے وقت اذان دینے پر سزا دیتے؟

اس کا مفصل جواب پیچھے گزر رہی چکا ہے، کہ یہ دونوں واقعات مختلف زمانوں کے ہیں، منرا کا واقعہ شروع میں اُس وقت کا ہے جب حضرت بلالؓ فجر کے وقت اذان دیا کرتے تھے، اور حدیث باب میں اس زمانہ کا واقعہ مذکور ہے جب فجر کی اذان حضرت ابن امیہؓ نے دینی شروع کر دی تھی، بہر حال ائمہ ثلاثہ کا حدیث باب ”ان بلا لا یؤذن بلیل“ سے استدلال تام نہیں ہو سکتا، کیونکہ وہ پورے ذخیرہ حدیث میں کوئی ایک بھی ایسی روایت پیش نہیں کر سکتے، جس میں صرف اذان باللیل پر اکتفا کیا گیا ہو، تعجب ہوتا ہے کہ اتنے بڑے بڑے ائمہ ایک ایسے معاملہ پر کیسے متفق ہو گئے جس کا ماخذ کوئی ایک واضح روایت بھی نہیں، بہر حال اس باب میں حنفی مسلک نہایت مضبوط اور مستحکم ہے، اس لئے کہ قیاس کے لحاظ سے بھی یہ بات واضح ہے کہ اذان کا اصل مقصد اعلان وقتِ صلاۃ ہے، اور رات کو اذان دینے میں اعلان نہیں بلکہ اضلال ہے،

تیسری بحث یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں رات کے وقت اذان کیوں دینی جاتی تھی؟

اس کے جواب میں بعض حضرات نے فرمایا کہ یہ تہجد کی اذان تھی، یہ جواب اُن لوگوں کے مسلک پر درست بیٹھ سکتا ہے جو تہجد کی اذان کو مشروع کہتے ہیں، لیکن جمہور حنفیہ نوافل کے لئے اذان کو مشروع نہیں مانتے اُن کے مسلک پر یہ جواب درست نہیں ہوگا، اس لئے کہ عام حنفیہ یہ جواب دیتے ہیں کہ دو مرتبہ اذان صرف رمضان میں ہو کر تھی، اور اس کا مقصد سحری کے لئے بیدار کرنا

وَاتَمَّ، وَهَذَا الَّذِي اخْتَارَهُ الشَّيْخُ الْأَنْزَوِيُّ فِي آثَارِ السَّنَنِ، چنانچہ حدیث باب
 کایہ جمعہ مکتواواشربوا حتی تسمعوا تاذین ابن ام مکتوم اس بات پر دلالت کرتا ہے، نیز بعض دوسری
 روایات پر یہ تصریح بھی ہے، "لَيْتَبَةُ نَائِمِكُمْ"
 البتہ اس پر ایک اشکال پھر بھی باقی رہتا ہے، اور وہ یہ کہ طحاوی وغیرہ کی روایت میں حضرت
 عائشہ فرماتی ہیں: "وَلَمْ يَكُنْ بَيْنَهُمَا رَأْيٌ بَيْنَ الْاِذَانَيْنِ" الا مقدار مابین نزل ہذا اور یصعد
 ہذا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں اذانوں کے درمیان بہت کم فاصلہ ہوتا تھا، فلا یظہر
 حیثین حکمة تعدد الاذان ولا ایفاظا الصائمین بالاذان الاول
 اس اشکال کا جواب علامہ نووی کے کلام سے ملتا ہے، انہوں نے نقل کیا ہے کہ دراصل
 حضرت بلال اذان دینے کے بعد ریر تک وہیں بیٹھ کر دعائیں کرتے رہتے تھے، پھر جب طلوع فجر کا
 وقت قریب ہو جاتا تو اترتے اور حضرت عبداللہ بن ابی مکتوم کو جگاتے، پھر وہ اذان کے لئے چڑھتے
 ہند اذانوں کے اترنے اور چڑھنے میں اگرچہ زیادہ فاصلہ نہیں تھا، لیکن دونوں کی اذانوں کے درمیان اتنا
 فاصلہ البتہ ضرور تھا کہ اس میں سحری کھائی جاسکے، بالخصوص اس تکلف سے پاک اور سارہ زندگی میں
 سحری کھانے میں زیادہ وقت صرف نہیں ہوتا تھا، واللہ سبحانہ اعلم،

۱۰ فقال قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: "بَابُ مَا جَاءَ فِي اِذَا نِ الْفَجْرِ قَبْلَ طُلُوعِ الْفَجْرِ" عَنِ
 قَبْلِ طُلُوعِ الْفَجْرِ قَبْلَ طُلُوعِ الْفَجْرِ قَبْلَ طُلُوعِ الْفَجْرِ قَبْلَ طُلُوعِ الْفَجْرِ قَبْلَ طُلُوعِ الْفَجْرِ
 ان فیجر قد طلع، واللہ اعلم بالصواب وآثار السنن ص ۵۵ باب ماجاء فی اذان الفجر قبل طلوعہ مرتب عنی عنہ
 ۱۱ آثار السنن ص ۵۵ باب ماجاء فی اذان الفجر قبل طلوعہ عن ابن مسعود عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا یمنع
 احدکم اذان بلال من سحورہ فانہ یؤذن او ینادی بلیل لیرحی قائمکم ولینبہ نائمکم (قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم) الخرجہ الشیخان،
 چنانچہ امام بخاری نے یہ روایت صحیح بخاری ج ۱ ص ۸۰ کتاب الاذان باب الاذان قبل الفجر کے تحت تخریج کی ہے
 ابورام مسلم نے صحیح مسلم ج ۱ ص ۳۵۰ کتاب الصیام باب بیان ان الدخول فی الصوم یحصل بطلوع الفجر الخ کے
 تحت، (مرتب عنی عنہ)

۱۲ ج ۱، باب التاذین للفجراتی وقت ہو بعد طلوع الفجر قبل ذلک،

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الْخُرُوجِ مِنَ الْمَسْجِدِ بَعْدَ الْإِذَانِ

خروج رجل من المسجد بعد ما اذن فيه بالعصر فقال ابو هريرة اما هذا فقد مضى ابا القاسم صلى الله عليه وسلم، مسند احمد میں اس پر اتنا اضافہ اور ہے، "ثم قال اميرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا كنتم في المسجد فنودي بالصلوة فلا يخرج احدكم حتى يصلي، جس سے معلوم ہوا کہ یہ نہی مرفوع ہے، بنیادی طور پر اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں کہ بغیر عذر کے اذان کے بعد مسجد سے خروج مکروہ ہے، البتہ عذر کی تفصیلات میں کچھ تھوڑا سا اختلاف ہی اس بارے میں حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر کوئی شخص دوسری مسجد میں امام ہو یا اپنی نماز پہلے پڑھ چکا ہو یا کوئی ضروری کام پیش آگیا ہو اور کسی دوسری جگہ جماعت ملنے کی توقع ہو تو خروج جائز ہے، حدیث باب میں حضرت ابو ہریرہؓ کو کسی ذریعہ سے یہ معلوم ہو گیا ہو گا کہ جانے والا شخص بغیر عذر کے جا رہا ہے، ورنہ مجرد کسی کے خروج پر عصیان کا حکم لگانا صحیح نہیں، کیونکہ ہو سکتا ہے کہ وہ معذور ہو

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْإِذَانِ فِي السَّفَرِ

اذا سافرتما فاذا نواقيما، سفر میں جہاں دوسرے آدمیوں کے جماعت میں شامل ہونے کی توقع نہ ہو امام شافعیؒ اور امام احمد کے نزدیک وہاں بھی اذان و اقامت دونوں مستحب ہیں، امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ سے مروی ہے کہ ایسی صورت میں صرف اقامت پر اکتفاء، بلا کتراہت جائز ہے، اور اذان مستحب نہیں، حدیث باب شافعیہ و حنابلہ کے مسلک کی تائید کرتی ہے، امام ابو حنیفہؒ سے بھی ایک روایت اسی کے مطابق مروی ہے، چنانچہ عام مشائخ حنفیہ نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے کہ اذان اور اقامت دونوں کہنی چاہئیں،

وليؤتمكما أكبركما، وانما رجع رسول الله صلى الله عليه وسلم الاستمناء لكونهما متساويين في العلم والقراءة، ورنه اعلم كما احق بالامامة هو تادوسرى روايات سے ثابت ہے،

بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ الْإِذَانِ

مَنْ أَذَّنَ سَبْعَ سَنِينَ مُحْتَسِبًا كَتَبَتْ لَهُ بِرَاعَةٌ مِنَ الثَّوَابِ، إِذَانُ كِي فَضِيلَتِ فِي
مُتَعَدِّدِ أَحَادِيثٍ صَحِيحَةٍ مُوجُودَةٍ فِيهِ جَيْسًا كَمَا أَنَّ تَرْذِيًّا فِي الْبَابِ سَ أَنْ كِي حُرَّتِ إِشَارَةٌ كَيْلَ هِيَ لَكِنْ
يَهَا أَمَّا تَرْذِيًّا فِي أَيْكَ ضَعِيفِ حَدِيثِ ذَكَرَ كِي هِيَ، جِنَا نَجْهَ خُودِ أَمَّا تَرْذِيًّا مُسَرِّمَاتِي هِيَ، وَحَدِيثُ
أَبْنِ هَمَّاسٍ حَدِيثٌ غَرِيبٌ: "أَسْ كِي وَجْهِي هِيَ كَمَا كِي عَادَتِ يَهِيَ هِيَ كَمَا هِيَ أَيْسَى رَوَايَاتِ تَخْرِجِ
كَرْنِي كِي كُوشِشِ كَرْتِي هِيَ جُودِ سِرْدِ نِي ذَكَرْنِي كِي هُولِ"

لَوْلَا جَابِرُ الْجَعْفِيِّ لَكَانَ أَهْلُ الْكُوفَةِ بَعِيدَ حَدِيثٍ، فَحَضَرَتْ دَكِيعُ كِي أَسْ قَوْلِ كَامِنَشَا
جَابِرِ جَعْفِيِّ كِي تَوْثِيقِ هِيَ، جِن كَا حَاصِلِ يَهِيَ كَمَا جَابِرِ جَعْفِيِّ كُو بَهْتِ سِي أَحَادِيثِ يَادِ تَخْلِي، أَوْ زَاهِلِ كُوفِ
كُو أَخْفُولِ نِي بَهْتِ سِي أَحَادِيثِ پَهِنَا تِي،

دِرَاصِلِ جَابِرِ جَعْفِيِّ كِي بَارِي فِي أَمَّةِ حَدِيثِ كَا اخْتِلَافِ هِيَ، يَحْيَى بِنِ سَعِيدِ قَطَّانِ عِبْرَتِ
بِنِ مَهْدِي أَوْ رَامِ عَظَمِ الْوَحْنِيَّةِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ كُو ضَعِيفِ قَرَارِيَّتِي هِيَ، اَن كِي بَارِي فِي أَمَّا الْوَحْنِيَّةِ
كََا قَوْلِ مَشْهُورِ مَادِرَايَتِ أَكْذَابِ مَن جَابِرِ الْجَعْفِيِّ كَلَّمَا أَيْتَتِه بِمَسْئَلَةِ جَاءَ نِي فِيهِ
بِحَدِيثِ

پھر وجہ تضعیف میں بھی اختلاف ہے، بعض نے کہا کہ یہ شعبہ باز تھے، بعض نے کہا کہ وہ
اتنی حدیثیں یاد کرنے کا دعویٰ کرتے تھے جن کا یاد کرنا مشکل ہی، وقیل عدم مبالاتہ، اگرچہ یہ
وجہ قطعی طور پر تضعیف کے لئے کافی نہیں، تاہم حافظہ وغیرہ کے لحاظ سے بھی اکثر علماء نے ان کی
تضعیف کی ہے، واللہ سبحانہ اعلم،

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْإِمَامَ ضَامِنًا وَالْمُؤَدِّنَ مُؤْتَمِنًا

الْإِمَامُ ضَامِنٌ، حَدِيثٌ كَا يَهِي جَمْلَةُ جَوَامِعِ الْكَلَمِ فِي سِي هِيَ، أَوْ مُتَعَدِّدِ مَخْتَلَفِ فِيهِ مَسَائِلِ فِي
حَفِيَّةِ كَا مُسْتَدَلِ هِيَ،

① اَوَّلَا حَفِيَّةِ نِي اَسْ سِي تَرْكِ قَرَارَتِ خَلْفِ الْإِمَامِ پَرِ اسْتِدْلَالِ كِيَا هِيَ، أَوْ رُجُوعِ اسْتِدْلَالِ
ظَاہِرِ هِيَ كَمَا جَبِ اَمَّا مُقْتَدِرِيوں كَا كَفِيلِ اَوْ رَضَا مَن هُوَا اَوْ اَسْ كَا تَقَا ضَا يَهِيَ هِيَ كَمَا اُسْ كِي قَرَارَتِ مُقْتَدِرِيوں
سِي لِي كَا فِی هُوَا سَتَا فِي الْمَسْئَلَةِ بِتَفَاصِيلِهَا فِي مَوْضِعِهَا،

② ثانیاً اس سے حنفیہ نے اقتداء المفترضین بالتفعل کے عدم جواز پر استدلال کیا ہے، لان بشرط
لا یتضمن ما هو فوقہ،

③ ثالثاً حنفیہ نے اس سے اقتداء المفترضین بمقتدرین آخر کے عدم جواز پر بھی استدلال کیا ہے،
لان الشئ لا یتضمن ما هو مثله،

④ رابثاً حنفیہ نے اس سے اس بات پر بھی استدلال کیا ہے کہ امام کی نماز کا فساد مقتدی
کی نماز کے فساد کو مستلزم ہے، جبکہ امام شافعی کا مسلک یہ ہے کہ امام اور مقتدی اپنی اپنی نمازوں کے
خود ذمہ دار ہیں اور امام کی نماز کے فساد ہونے سے مقتدی کی نماز فاسد نہیں ہوتی، لقول اللہ تعالیٰ
”لا تذروا ذرۃ ذرۃ خیر“ بہر حال حدیث باب اس مسئلہ میں اُن کے خلاف جنت ہے، اس لئے
کہ امام کو کفیل کہا گیا ہے، لہذا مقتدیوں کی نماز کا صلاح و فساد اس پر موقوف ہے، امام شافعی حدیث
کی تائید یہ کرتے ہیں کہ ضامن کے معنی نگران اور نگہبان کے ہیں، لہذا مطلب یہ ہے کہ امام اپنے مقتدیوں
کی نماز کا نگراں ہے، یعنی اگر خود اس کی نماز فاسد ہو جائے تب بھی وہ مقتدیوں کی نماز کو فاسد نہیں
ہونے دیتا، لیکن یہ تائید خلاف ظاہر بھی ہے، خلاف لغت بھی اور خلاف روایت بھی، خود حضرات
صحابہؓ نے اس حدیث کا وہی مفہوم سمجھا ہے جو حنفیہ نے اختیار کیا، چنانچہ حضرات صحابہ لفظ ضامن
کو کفیل ہی کے معنی میں سمجھتے تھے، اور کفیل کا فساد مکفول عنہ کے فساد کو مستلزم ہے، اس کی تائید
ابن ماجہ میں سہل بن سعد الساعدی کی روایت سے ہوتی ہے، ”ثنا ابو حازم قال کان سہل بن
سعد الساعدی یقدم فتیان قومہ یصلون بہم فقیل لہ تفعل ذلک من القدام
مالک قال انی سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول الامام ضامن فان احسن
فلہ ولعم وان اساء یعنی فعلیہ ولا علیہم، اسی قسم کا واقعہ ابن ماجہ نے حضرت عقبہ بن عامر
جہنی کا بھی ذکر کیا ہے، ان روایات کا ظاہر یہی ہے کہ ضامن کفیل ہی کے معنی میں ہے، اور حضرت
سہلؓ نے بھی اس کا وہی مطلب سمجھا جو حنفیہ نے سمجھا ہے، اور اس کا تقاضا یہ ہے کہ امام کی نماز
کے فساد سے مقتدیوں کی نماز بھی فاسد ہو جاتی ہے، یہ اور بات ہے کہ اس کا گناہ مقتدیوں کے
بجائے خود امام ہی پر ہوتا ہو، اور جہاں تک ”لا تذروا ذرۃ ذرۃ خیر“ کا تعلق ہے سو اس سے

استدلال درست نہیں، اس لئے کہ وہ آیت گناہ و ثواب کے بارے میں ہے نہ کہ افعال کی صحت و فساد کے بارے میں، واللہ اعلم،

لَمْ يَلْبِثْ حَدِيثُ أَبِي صَالِحٍ، عَلِيِّ بْنِ الْمَدِينِيِّ، اس قول کا منشاء غالباً یہ ہے کہ وہ اعمش کا سماع ابو صالح سے صحیح نہیں مانتے، اسی لئے انھوں نے دونوں روایتوں کو ضعیف قرار دیا، لیکن حافظ ابوزرعہ اور امام بخاری اور دوسرے محدثین نے اس حدیث کو معتبر قرار دیا ہے اور حقیقت یہ ہے کہ یہ حدیث متعدد صحیح طرق سے مروی ہے، اسی لئے حافظ ابن حبان نے حضرت عائشہؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ دونوں کی حدیثوں کو صحیح قرار دیا ہے، اور فرمایا ہے کہ ابو صالح نے ایک مرتبہ یہ حدیث ابو ہریرہؓ سے سنی اور ایک مرتبہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے،

بَابُ مَا يَقُولُ إِذَا أَدَّانَ الْمُؤَذِّنُ؛

اذا سمعتم النداء فقولوا مثل ما يقول المؤذن، امام شافعیؒ اور امام مالکؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ وہ اس حدیث کے ظاہری عموم پر عمل کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ جیعلتین کا جواب بھی جیعلتین ہی سے دیا جائے گا، جبکہ احناف و حنابلہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ جیعلتین کا جواب "قولہ" یعنی لا حول ولا قوة الا باللہ ہے، یہ مسلک مسلم میں حضرت عمرؓ کی روایت سے ثابت ہے، جس میں جیعلتین کے جواب میں قولہ کی تصریح کی گئی ہے، یہ حدیث مفسر ہونے کی بنا پر حدیث باب کے لئے مختص ہے، حافظ ابن حجرؒ نے اسی کو جمہور کا مسلک قرار دیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ شافعیہ اور مالکیہ کا مفتی بہ قول بھی یہی ہے،

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ حدیث باب کا اردو جواب کے لئے ہے یا ندب کے لئے، حنابلہ وغیرہ سے وجوب منقول ہے، حنفیہ کے بعض متون میں بھی وجوب کا قول مذکور ہے، البتہ شمس اللامۃ حلوانیؒ وغیرہ اسے ندب پر محمول قرار دیتے ہیں، اور اجابت، بالقدم کو واجب کہتے ہیں، اسی پر فتویٰ ہے، پھر اقامت کا جواب بھی حنفیہ کے نزدیک مستحب ہے، (تم الباب)۔

۱۵ یعنی حدیث ابو صالح عن ابی ہریرہؓ اور حدیث ابو صالح عن عائشہؓ جن کا حوالہ ترمذی میں ہے، مرتب،
۱۵ ج ۱ ص ۱۶۶، ۱۶۷ باب استجاب القول مثل قول المؤذن لمن سمعہ ثم یصلیٰ علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ثم یسئل

انہوں نے ایک مارگزیدہ کا سورہ فاتحہ پڑھکر علاج کیا تھا اور اس کے عوض بکریوں کا ایک ریڈو وصول کیا تھا،

اگرچہ متقدمین حنفیہ کا قول اس معاملہ میں عدم جواز ہی کا ہے، لیکن متاخرین حنفیہ نے ضرورت کی بناء پر جواز کا فتویٰ دیا ہے، ضرورت کی توضیح یہ ہے کہ سردن اولیٰ میں چونکہ مؤذنین ائمہ اور معلمین مفتیس وغیرہم کے وظائف بیت المال سے مقرر تھے، اس لئے انہیں بلا معاذ نہ خدمت کرنے میں کوئی مشکل نہ تھی، اور طاعات کا بغیر اجر کے انتظام کرنا ممکن تھا، لیکن جب یہ سلسلہ ختم ہوا اور وظائف بند ہو گئے تو تسلیم، اذان و امامت اور افتاء و قضاء میں خلل واقع ہونے اور پھر تمام دینی شعائر میں بد نظمی بلکہ ضیاع کا شدید خطرہ ہونے لگا، اس لئے متاخرین حنفیہ نے اجرت لینے کی اجازت دیدی، پھر اجازت دینے والوں کے دو فریق ہیں، ایک فریق یہ کہتا ہے کہ یہ اجازت جس وقت کی تاویل کر کے دی گئی ہے، لہذا یہ نہ اجرت علی الطاعت ہے اور نہ خرچ عن المذہب الحنفی، لیکن اس مسلک کی رو سے جن طاعات میں جس وقت نہ ہو یا جس وقت متحقق نہ ہو مثلاً چھٹیوں کے اوقات ان کی اجرت لینا جائز نہ ہوگا،

دوسرا فریق یہ کہتا ہے کہ جس وقت کی تاویل کی ضرورت نہیں، بلکہ اس مسئلہ میں ضرورت شدیدہ کی بناء پر امام شافعی کا مسلک اختیار کیا گیا ہے، اور ضرورت شدیدہ کے مواقع پر ایسا کرنا جائز ہے، وھذا کما اختار الحنفیۃ مذهب المالکیۃ فی مسئلۃ المفقود للضرۃ وصرۃ فعلىٰ ہذا الاحاجۃ الی تاویل جس الوقت، یہ قول ثانی زیادہ قرین صواب ہے،

یہاں یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ ضرورت کی وجہ صرف ان احکام میں رد و بدل ہو سکتی ہے جو مجتہد فیہ ہیں، یا جن میں اولہ متعارض ہیں، منصوص اور منفق علیہ احکام میں ضرورت کا کوئی اعتبار نہیں

بَابُ مِنْهُ اَيْضًا

اس سے قبل امام ترمذی نے ”باب ما یقول اذا اذن المؤذن من الدعاء قائم کیا تھا، اس کے بعد مذکورہ باب قائم کیا ہے،

آت محمداً الوسيلة؛ الوسيلة لغة هي ما يتقرب به الى الكبير والمراد ہنا ما يتقرب به الى الله تعالیٰ، اور بعض حضرات کا کہنا یہ ہے کہ یہ جنت کے ایک اعلیٰ درجہ کا نام ہے، بعض کتابوں میں اس کے بعد ”الدرجة الرقیعة“ کے الفاظ بھی منقول ہیں، حافظ ابن حجر

وغیرہ فرماتے ہیں کہ ان کی کوئی اصل نہیں، لیکن علامہ ابن سنیؒ نے "عمل الیوم واللیلۃ" میں ایک روایت بحوالہ نسائی ذکر کی ہے، کہ اس میں یہ الفاظ موجود ہیں، لیکن سنن نسائی میں موجود نہیں، البتہ امام نسائیؒ کی ایک کتاب عمل الیوم واللیلۃ بھی ہے، شاید یہ اضافہ اس میں موجود ہو،

بَابُ مَا جَاءَكُمْ فَرَضَ اللَّهُ عَلَى عِبَادِهِ مِنَ الصَّلَاةِ؛

فرضت علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ اسی بہ الصلوۃ خمسین
ثم نقصت حتی جعلت خمساً، اس میں کلام ہوا ہے کہ پچاس سے پانچ نمازوں کی طرف منتقل ہونا یہ نسخ تھا یا نہیں؟ بعض حضرات نے اسے نسخ قرار دیا، لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ نسخ قبل الاطلاع کسی کے نزدیک بھی درست نہیں، لہذا صحیح بات یہ ہے کہ یہ نسخ نہیں تھا بلکہ بقول حضرت کشمیریؒ پچاس کا حکم عالم بالا کے اعتبار سے تھا، اور وہاں کے لحاظ سے آج بھی نمازیں پچاس ہی ہیں، کیونکہ پانچ نمازوں کا اجر ملا اعلیٰ پر پچاس ہی جتنا ہوگا، اس کی تائید حدیث باب کے اس جملے سے ہوتی ہے: "ثم نودی یا محمد انہ لا یبدل القول لدی وان لك بهذا الخمس خمسين،"

پھر بعض ملاحظہ اس حدیث پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ معاذ اللہ یہ بات نہ اللہ تعالیٰ کو معلوم تھی اور نہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو کہ یہ امت پچاس نمازوں کی طاقت نہیں رکھے گی، بلکہ موسیٰ علیہ السلام کے توجہ دلانے سے اس کا علم ہوا، اور اگر علم تھا اور پانچ نمازیں ہی فرض کرنا مقصود تھیں تو شروع میں پچاس کا حکم دیکر بعد میں بار بار اس میں کمی کرنے کی کیا حکمت تھی؟

لیکن یہ اعتراض جہالت پر مبنی ہے، دراصل اللہ تعالیٰ کو سب کچھ معلوم تھا، لیکن ابتداء ہی سے پانچ نمازیں فرض کرنے کے بجائے پہلے پچاس نمازوں کا حکم دینے میں بہت سی حکمتیں تھیں، باری تعالیٰ کی حکمتوں کا احاطہ ممکن نہیں، تاہم چند حکمتیں سمجھ میں آتی ہیں، ایک یہ کہ اس طرح امت محمدیہ علی صاحبہا الصلوۃ والسلام کو پانچ نمازوں میں پچاس نمازوں کا احسب بخشنا مقصود تھا، اور یہ طریقہ اختیار کر کے پانچ نمازوں کے پچاس کے مساوی ہونے کا زیادہ یقین اور اعتماد پیدا کیا گیا، دوسرے اس طریقہ سے اللہ کی نعمت کا احساس اور اس پر مسرت زیادہ ہوئی، تیسرے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بار بار باریابی نصیب ہوئی، چوتھے اس سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم

کے درجہ تقریب اور شافع و شافع ہوتے کی صفت کا مظاہرہ ہوا، پانچویں اس سے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی اُمت محمدیہ علیہ السلام کے ساتھ خیر خواہی اور شفقت ظاہر ہوئی، اور اُن کے صاحبِ الرأی ہونے کی وجہ سے اُن کی فضیلت کا اظہار ہوا، اور ان کے علاوہ نہ جانے کتنی حکمتیں ایسی ہوں گی جن کے ادراک سے عقل انسانی قاصر ہے، فلولا هذا الانتقال لم تظهر هذه الحكمة والله اعلم وعلمه اتم واحكم

بَابُ فِي فَضْلِ الصَّلَوَاتِ الْخَمْسِ؛

الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة كفارات لما بينهن، اس پر ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ جب صلوات خمس لیل و نہار کے لئے کفارہ ہیں، پھر صلوٰۃ جمعہ کے پورے اسبوع کے لئے کفارہ ہونے سے کیا مزید فائدہ حاصل ہوا؟

اس کا جواب حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ دیا کہ یہ حدیث درحقیقت کچھ افعال کے خواص بتلا رہی ہے، اور جس طرح دنیا کی مادی اشیاء میں کچھ خواص مفردات کے ہوتے ہیں اور کچھ مرکبات کے، اور مرکب کئی مفردات کے مجموعہ کا نام ہے تو ایسا ہونا عین ممکن ہے کہ کسی مرکب کے بعینہ وہی خواص ہوں جو کئی مفردات کے مل کر ہوتے ہیں، لہذا حدیث باب میں صلوات خمس کی حیثیت مفردات کی سی ہے، اور جمعہ الی الجمعہ کی حیثیت مرکب کی سی، دونوں کی خاصیتوں کو علیحدہ علیحدہ ذکر کیا گیا، ایک جواب علامہ عینیؒ نے بھی دیا ہے، وہ یہ کہ جو اعمال صغائر کے لئے کفارہ بنتے ہیں اُن کا قاعدہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص کے نامہ اعمال میں صغائر موجود ہوں تو وہ اُن کے لئے کفارہ بن جائیں، اور اگر صغائر موجود نہ ہوں تو وہ رفیع درجات کا سبب بنتے ہیں، لہذا اگر صلوات خمس سے گناہ معاف ہو چکے ہیں تو جمعہ الی الجمعہ باعث رفیع درجات ہو جائے گا، یہ جواب زیادہ واضح ہے، ما لم يغش الكبائر، اس کی تشریح دو طرح کی جاسکتی ہے، ایک یہ کہ اس کو معنی استثناء قرار دیا جائے، اس کا مطلب یہ ہوگا کہ مذکورہ اعمال صرف صغائر کے لئے کفارہ بنتے ہیں کبائر کے لئے نہیں،

دوسرا امکان یہ ہے کہ اس کو بمنزلہ شرط قرار دیا جائے، اس کا مطلب یہ ہوگا کہ مذکورہ اعمال صغائر کے لئے بھی صرف اس وقت کفارہ ہو سکتے ہیں جبکہ انسان نے کبائر کا ارتکاب نہ کیا ہو اور اگر کوئی شخص مرتکب کبیرہ ہے تو ان اعمال سے اس کے صغائر بھی معاف نہیں ہوں گے،

بعض علماء نے پہلے مفہوم مراد لیا ہے اور بعض نے دوسرا مفہوم، دوسرے مفہوم کی تائید اس آیت کے ظاہر سے بھی ہوتی ہے، جس میں ارشاد ہے: **إِنْ تَجْتَنِبُوا كِبَائِرَ مَا تُهْمُونَ عَنْهُ يُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَمِعُ سَيِّئَاتِكُمْ**، لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ حقیقہ کے نزدیک چونکہ مفہوم شرط معتبر نہیں ہوتا اس لئے حقیقہ کے نزدیک اس آیت اور حدیث کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اگر کبائر سے اجتناب نہ کیا جائے تو مغفرت معاف نہیں ہوں گے، واللہ اعلم،

بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ الْجَمَاعَةِ

صلوة الجماعة تفضل على صلاة الرجل وحده بسبع وعشرين درجة، ستائیس کے عدد کی تخصیص کے بارے میں حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں علامہ بلقینی سے ایک لطیف نکتہ نقل کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ جماعت کا ادنیٰ اطلاق تین پر ہوتا ہے، لہذا ایک جماعت اصلاً تین نیکوں پر مشتمل ہوتی ہے، ”وکل حسنة بعش أمثالها“ اس طرح یہ تین نیکیاں اپنی فضیلت کے اعتبار سے تیس نیکیوں کے برابر ہوتی ہیں، اور تیس کا عدد اصل اور فضیلت دونوں کا مجموعہ ہے، اس میں سے اصل یعنی تین کو نکال لیا جائے تو عدد فضیلت ستائیس ہی رہ جاتا ہے، یہ توجیہ ان روایات کے مطابق ہے جن میں ”سبع وعشرون“ کا عدد مذکور ہے، لیکن دوسری روایات جن میں ”خمسة وعشرون“ آیا ہے وہ اس حساب پر پوری نہیں بٹھتیں، پھر جن روایات میں ”سبع وعشرون“ کے بجائے ”خمسة وعشرون“ وارد ہوا ہے ان کا بظاہر ”سبع وعشرون“ کے ساتھ تعارض پایا جا رہا ہے، اس تعارض کو ختم کرنے اور دونوں قسم کی روایات میں تطبیق پیدا کرنے کے لئے مختلف روایات دیئے گئے ہیں، بعض نے کہا کہ عدد اقل اکثر کی نفی نہیں کرتا یا یہ کہ اختلاف خشوع و خضوع کے اعتبار سے ہے، یا یہ کہ ”خمسة وعشرون“ مسجد حنی کے لئے ہے، اور ”سبع وعشرون“ مسجد جامع کے لئے،

لیکن حافظ ابن حجر نے ایک اور جواب دیا ہے جو حافظ بلقینی کی مذکورہ توجیہ کے مشابہ ہے، وہ یہ کہ ادنیٰ ترین جماعت دو آدمیوں پر مشتمل ہوتی ہے، ایک امام اور ایک مقتدی، لہذا جن روایات میں پچیس کا عدد مذکور ہو وہاں صرف اجر فضیلت کو بیان کیا گیا ہے، اور جن روایات میں ستائیس کا

عذر نہ کرے وہاں اجرِ فضیلت کے ساتھ دو آدمیوں کے اجرِ اصل کو بھی شامل کر لیا گیا ہے، اس طرح وہ ستائیس ہو گیا، واللہ اعلم،

بَابُ مَا جَاءَ فِيْمَنْ سَمِعَ السَّدَاءَ فَلَا يُجِيبُ،

یہاں اجابت سے مراد اجابتِ عملی یعنی جماعت میں شریک ہونا مراد ہے،

ثم احرق على اقوام لا يشهدون الصلوة، امام احمد کا مسلک اس روایت کی بنا پر یہ ہے کہ شہودِ جماعت فرض عین ہے، بلکہ ایک روایت اُن سے یہ بھی ہے کہ بغیر عذر کے انفراداً نماز پڑھنے والے کی نماز فاسد ہے، امام ابو حنیفہ کا مشہور قول وجوب کا ہے، جبکہ امام شافعی اسے فرض کفایہ اور سنت علی العین قرار دیتے ہیں، امام ابو حنیفہ کی بھی ایک روایت اسی کے موافق ہے، اور اسی پر فتویٰ بھی ہے، پھر ہر ایک کے نزدیک ترکِ جماعت کے کچھ اعذار ہیں، اور ان کا باب بہت وسیع ہے، حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہ اختلاف درحقیقت تعبیر کا اختلاف ہے، مآلِ کار کے اعتبار سے زیادہ فرق نہیں، کیونکہ روایات سے ایک طرف جماعت کے معاملہ میں تغلیظ اور تشدید معلوم ہوتی ہے، دوسری طرف معمولی اعذار کی وجہ سے ترکِ جماعت کی اجازت بھی مفہوم ہوتی ہے، پہلی قسم کی روایات کو دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ اس کا درجہ فرض و واجب سے کم نہیں ہونا چاہیے اور دوسری قسم کی روایات کو دیکھا جائے تو اس کا درجہ اتنا بلند نظر نہیں آتا، چنانچہ حنا بلہ اور حنفیہ نے یہ کیا کہ پہلی قسم کی روایات کو اصل قرار دے کر جماعت کو فرض و واجب تو کہہ دیا، لیکن دوسری روایات کے پیش نظر اعذارِ ترکِ جماعت کا باب وسیع کر دیا، اور شافعیہ نے اس کے برعکس جماعت کو سنت کہہ کر اعذار کے دائرہ کو تنگ کر دیا، لہذا مآل کے اعتبار سے زیادہ فرق نہیں رہا،

وسئل ابن عباس عن رجل يضور النهار ويقوم الليل لا يشهد جمعة ولا جمعة فقال هو في النار، یعنی عارِ طور پر نرا بھگتے بیٹے اسے جہنم میں لایا جائیگا اور آگ میں ہوگا، یا پھر اسے مراد وہ شخص جو جماعت کے استحقاق اور تہاؤن کی وجہ سے یا اس کی مشروعیت انکار کی بنا پر جہنم میں جانا ہو اس صورت میں فی النار کا مطلب "خالد ایما" ہوگا،

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يُصَلِّيُ وَحْدًا كَأَنَّهُ يَكُونُ فِي الْجَمَاعَةِ

اذا صليتما في رحالكما ثم اتيتا مسجد جماعة فصليا معهم فانها لكما نافلة، جو شخص منفرداً نماز پڑھ چکا ہو اور بعد میں اسے کوئی جماعت مل جائے تو اس جماعت میں بنیتِ نفل شامل ہو جانا اس حدیث کی بنا پر مستنون ہے، امام شافعی، امام احمد، امام اسحاق اس حکم کو پانچوں نمازوں کے لئے عام مانتے ہیں، امام مالک نمازِ مغرب کو اس سے مستثنیٰ قرار دیتے ہیں، امام شافعی و امام احمد کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے، پھر شامل ہونے کی صورت میں امام شافعی

کا ایک قول یہ ہے کہ تین رکعتیں پڑھنے کے بعد ایک رکعت اور ملاتے، اور ایک قول کے مطابق تین ہی رکعتوں پر سلام پھیر دے، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جماعت میں شمولیت صرف ظہر اور عشاء میں ہوگی، باقی نمازوں میں شمولیت جائز نہیں، اس لئے کہ فجر اور عصر کے بعد نفل نماز پڑھنا ممنوع ہے، اور مغرب میں تین رکعتیں ہوتی ہیں، اور تین رکعتوں میں نفل مشروع نہیں،

امام شافعیؒ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں نماز فجر کا واقعہ بیان کیا گیا ہے، حنفیہ کا استدلال سنن دارقطنی میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی مرفوع روایت سے ہے: "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا صلیت فی اہلک ثم ادرکت الصلوة فصلہا الا الفجر والمغرب" اس میں فجر اور مغرب کی نہیں تو صراحت ہے، اور عصر کی نماز کو فجر پر قیاس کر کے اسی کے حکم میں کیا جائے گا، چونکہ علت نہیں دونوں میں مشترک ہے، واضح رہے کہ یہ حدیث موقوفاً و مرفوعاً دونوں طرح مروی ہے، مرفوع روایت کا مدار سہیل بن صالح النطاکی پر ہے اور وہ ثقہ ہیں، اور "زیادة الثقة مقبولة" کے قاعدہ سے اُن کی روایت معتبر ہے، اس کے علاوہ وہ تمام احادیث جو فجر اور عصر کے بعد نماز سے ممانعت پر دلالت کرتی ہیں اور بقول علامہ عینیؒ متواتر ہیں حنفیہ کی تائید کرتی ہیں،

جہاں تک حدیث باب سے استدلال کا تعلق ہے وہ متن مضطرب ہے، چنانچہ حدیث باب میں یہ واقعہ نماز فجر کا بیان کیا گیا ہے، لیکن امام ابو یوسفؒ کی کتاب الآثار اور امام محمدؒ کی کتاب الآثار میں اس کو نماز ظہر کا واقعہ قرار دیا گیا ہے، اگر رفع اضطراب کے لئے ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جائے تو کتاب الآثار کی روایتیں سنداً زیادہ قوی ہیں جو امام ابو حنیفہؒ کے طریق سے مروی ہیں، چنانچہ معارف السنن تحریر کرتے ہیں "واسناد مسانید ابی حنیفہ من طریق الہیثم عن جابر احسن حالاً منه رای من اسناد رواية الباب، بلاریب وفيه الظہر لا الصبح" اس طرح یہ حدیث

۱۔ معارف السنن ج ۲ ص ۲۷۰ باب ماجاء فی الرجل یصلی وحده ثم یدرک الجماعة،
 ۲۔ کما فی شرح معانی الآثار ج ۱ باب الرجل یصلی فی رحلہ ثم یأتی المسجد الناس یصلون ان ابن عمر قال ان صلیت فی اہلک ثم ادرکت الصلوة فصلہا الا الصبح والمغرب فانہما لا یعادان فی یوم، مرتب عفی عنہ
 ۳۔ کذا فی معارف السنن ج ۲ ص ۲۷۲،

۴۔ انظر لتفصیلہ معارف السنن ج ۲ ص ۲۶۹ الی ص ۲۸۲ باب ماجاء فی الرجل یصلی وحده الخ

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْجُمُعَةِ فِي مَسْجِدٍ قَدْ صَلَّى فِيهِ مَرَّةً

ایک مرتبہ تجز علیٰ ہذا، یتجر یہ تجارت سے بھی مشتق ہو سکتا ہے، یعنی اخروی تجارت، اس صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ تم میں سے کون اس کے ساتھ نماز پڑھ کر نیکی کی تجارت کرے گا، اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ احبس سے نکلا ہو اور اصل میں یا تجر ہو، جیسا کہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: "ان تقزز" (جو ازار سے نکلا ہے) اس صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ تم میں سے کون ہے جو اس کے ساتھ نماز پڑھ کر اجر حاصل کرے،

فقہاء دحل، بیہقی کی روایت کے مطابق یہ صاحب حضرت ابو بکر صدیقؓ تھے، وصلى معه، یہ جماعت ثانیہ تھی، اسی سے استدلال کر کے خطابہ اور اہل ظاہر جماعت ثانیہ کے جواز کے قائل ہیں، خطابہ کی دوسری دلیل حضرت انسؓ کا وہ واقعہ ہے جسے امام بخاریؒ نے تعلیقاً ذکر کیا ہے، "وجاء انس بن مالك الى مسجد قد صلى فيه فاذن واقام وصلى جماعة" یہ حدیث بیہقی میں بھی مروی ہے، اور اس میں یہ بھی تصریح ہے کہ حضرت انسؓ کے ساتھ اس جماعت میں بنی آدمی شریک تھے، لیکن ائمہ ثلاثہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ جس مسجد کے امام اور مؤذن معسر رہوں اور اس میں ایک مرتبہ اہل محلہ نماز پڑھ چکے ہوں وہاں تکرار جماعت مکروہ (تحرمی) ہے البتہ امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ ایسی صورت میں اگر محراب سے ہٹ کر بغیر اذان و اقامت اور بغیر تداعی کے نماز ادا کر لی جائے تو جائز ہے، لیکن مفتی یہ قول یہی ہے کہ اس طرح بھی جماعت ثانیہ کرنا درست نہیں، البتہ اگر کسی مسجد میں بغیر اہل محلہ نے آکر جماعت کر لی ہو تو اہل محلہ کو دوبارہ جماعت کرنے کا حق ہے، یا اگر بعض اہل محلہ نے چپکے سے اذان کہہ کر نماز پڑھ لی ہو جس کی اطلاع دوسرے

۱۵ کافی ابو داؤد، ص ۳۵، عن عائشہ قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یأمر احدا ان اذا كانت حالته "ان تتر" ثم یضاجعہا زوجہا الا کتاب الطہارة باب فی الرجل یصیب منها ما دون الجماع ۱۲ مرتب عنی عنہ

۱۶ سنن کبریٰ، بیہقی ج ۳ ص ۶۹ و ۷۰، وفيه فقام ابو بکر فضلى معه وقد كان صلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، مرتب

۱۷ بخاری، ج ۱ ص ۸۹ باب فضل صلوة الجماعة،

۱۸ سنن کبریٰ، بیہقی ج ۳ ص ۷۰،

اہل محلہ کو نہ ہو سکی، تو ان کے لئے تکرار جماعت جائز ہے، یا اگر مسجد طریق ہو جس کے امام اور مؤذن معتبر نہ ہوں تو اس میں بھی تکرار جماعت جائز ہے، ان صورتوں کے سوا کسی صورت میں بھی جمہور کے نزدیک تکرار جماعت جائز نہیں،

ائمہ ثلاثہ کی دلیل طبرانی کی معجم کبیر اور معجم اوسط میں حضرت ابو بکرؓ کی روایت ہے، ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اقبل من نواحي المدينة يريد الصلوة فوجد الناس قد صلوا فقال الى منزله فجمع اهلہ فصلی بهم «سلامہ یثمی» مجمع الزوائد میں یہ روایت نقل کر کے فرماتے ہیں: «رجالہ ثقات» ظاہر ہے کہ اگر جماعت ثانیہ جائز یا مستحب ہوتی تو آپ مسجد نبوی کی فضیلت کو نہ چھوڑتے، لہذا آپ کا گھر میں نماز پڑھنا مسجد میں تکرار جماعت کی کراہت پر کھل ہوئی دلیل ہے،

بعض حضرات حضرت ابو ہریرہؓ کی اس روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں جو چھپے گذری، عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لقد هممت ان آمر فیتی ان یجمعوا حزاً الحطب ثم آمر بالصلوة فتقام ثم احرق علی اقوام لا یشہدون الصلوة» اس سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلی جماعت میں ہی حاضری ضروری ہے، اور اگر تکرار جماعت جائز ہوتا تو پہلی جماعت سے چھپے رہ جانے والوں کے پاس یہ عذر موجود تھا کہ ہم دوسری جماعت کرنے کا ارادہ رکھتے ہیں، نیز حدیث باب کے ایک جزوی واقعہ کے سوا پورے ذخیرہ حدیث میں کوئی ایسی مثال نہیں ملتی جس میں مسجد نبوی کے اندر دوسری جماعت کی گئی ہو، اور حقیقت یہ ہے کہ تکرار جماعت کی اجازت سے مسجد کی جماعت کا مطلوب وقار قائم نہیں رہتا، چنانچہ تجربہ یہ ہے کہ جہاں تکرار جماعت کا رواج ہوتا ہے وہاں لوگ پہلی جماعت میں شریک ہونے میں بہت سست ہو جاتے ہیں، کیونکہ مسجد میں ہر وقت جماعت ہوتی رہتی ہے، علاوہ ازیں جماعت ثانیہ کو جائز رکھنے میں جھگڑوں کا بھی شدید خطرہ رہتا ہے،

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ جماعت مکمل

۱۔ آثار السنن (ص ۱۳۵) باب ما استدلت بہ علی کراہتہ تکرار الجماعۃ فی مسجد (قال النبیوی) رواہ الطبرانی فی الکبیر والادسط و قال البیہقی (فی مجمع الزوائد ج ۲ ص ۴۵) رجالہ ثقات، مرتب غفرلہ
۲۔ ترمذی، ج ۱، باب ما جاء من سمع النداء فلا یجب،

ود آدمیوں پر مشتمل تھی، اور تداعی کے بغیر تھی، اور بغیر تداعی کے تکرار جماعت ہمارے نزدیک بھی جائز ہے، بشرطیکہ احیاناً ایسا کر لیا جائے، اور تداعی کی حد بعض فقہاء نے یہ مقرر کی ہے کہ امام کے علاوہ جماعت میں چار آدمی ہو جائیں، نیز حدیث باب میں حضرت ابو بکر صدیقؓ متنفذ تھے، اور مسئلہ مبہوت فیہا یہ ہے کہ امام اور مقتدی دونوں مفترض ہوں، نیز اباحت و کراہت کے تعارض کے وقت کراہت کو ترجیح ہوتی ہے، پھر یہ امر بھی غور طلب ہے کہ صحابہ کرام میں سے کسی سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ تکرار جماعت پر کاربند رہے، اگر حدیث باب کا واقعہ اجازت عام کی حیثیت رکھتا تو یقیناً صحابہ کرام کا عمل اس کے مطابق ہوتا،

جہاں تک حضرت انسؓ کے واقعہ کا تعلق ہے تو عین ممکن ہے کہ یہ مسجد طریقی ہو، اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ مسند ابولعلیٰ میں یہ تصریح ہے کہ یہ مسجد بنی ثعلبہ تھی، اور اس نام سے مدینہ طیبہ میں کوئی مسجد معروف نہیں، اس سے ظاہر یہی ہوتا ہے کہ یہ مسجد طریقی تھی، ورنہ مدینہ طیبہ کی چھوٹی سے چھوٹی مسجد کا تذکرہ بھی کتابوں میں موجود ہے، نیز اس کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ خود حضرت انسؓ سے مروی ہے: "ان اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم كانوا اذا فاتتهم الجماعة صلوا في المسجد فرادى"، یہ جماعت ثانیہ کی نفی پر بالکل صریح ہے، اس مسئلہ کی تحقیق میں حضرت گنگوہیؒ کا رسالہ "القطوف الدانیۃ فی کراہۃ الجماعۃ الثانیۃ" قابل مطالعہ ہے، واللہ سبحانہ اعلم،

بَابُ مَا جَاءَ فِي إِقَامَةِ الصُّفُوفِ؛

لَتَسَوِّتَنَّ صُفُوفَكُمْ، یہ خبر مجنی انشاء ہے، اور اس بات پر اتفاق ہے کہ سنن صلوٰۃ میں تسویۃ الصفوف سب سے زیادہ مؤکد ہے، بلکہ بعض حضرات نے اُسے واجب بھی کہا ہے، البتہ اس پر بھی جہور متفق ہیں کہ یہ شرائط صلوٰۃ میں سے نہیں، لہذا اس کے بغیر بھی نماز ہو جاتی ہے، صرف علامہ ابن حزمؒ ظاہری سے منقول ہے کہ وہ عدم تسویۃ کی صورت میں نماز کو فاسد کہتے ہیں، لیکن اُن کا یہ مذہب شاذ ہے،

لہ کما فی فتح الباری، ج ۲ ص ۱۰۹،

لہ قال العلامة البیہقیؒ کما فی البدایہ (ج ۱ ص ۱۵۳) (معارف لٹنن، ج ۲ ص ۲۸۸)،

نماز ہو جاتی ہے، البتہ ایسا کرنا مکروہ (نہی) ہے، اور خفیہ نے اس میں یہ تفصیل بیان کی ہے کہ اگر کوئی شخص نماز میں ایسے وقت پہنچے جبکہ صفت بھر چکی ہو تو چھپے کھڑے ہوتے وقت ایسے شخص کو چاہئے کہ کسی اور شخص کے آنے کا انتظار کرے، اگر رکوع تک کوئی نہ آئے تو اگلی صفت سے کسی شخص کو کھینکر اپنے ساتھ کھڑا کرے اور اس کے ساتھ مل کر نماز پڑھے، البتہ اگر اس میں ایذا کا اندیشہ ہو یا لوگ جاہل ہوں اور اس عمل سے کسی فتنہ کا اندیشہ ہو تو اس صورت میں تنہا کھڑے ہو کر نماز پڑھ لینا جائز ہے اور نماز بہر حال ہو جائے گی، اور کسی قسم کی کراہت بھی نہ ہوگی، البتہ ان احکام کی رعایت نہ کرنے کی صورت میں کراہت یقیناً ہوگی

جہور کا استدلال ابو داؤد میں حضرت ابو مکرہ کی روایت سے ہے: **انته دخل المسجد ونبی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم راکع قال فرکعت دون الصفت فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم زادک اللہ حرصاً ولا تعد**، اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو مکرہ کو اعادہ کا حکم نہیں دیا، بلکہ ان کی نماز کو تسلیم فرما کر آئندہ اس فعل کا اعادہ نہ کرنے کی تاکید فرمائی، جس سے ثابت ہوا کہ صلوٰۃ خلف الصفت وحده مفسد صلوٰۃ نہیں، اگرچہ مکروہ ہے،

اور حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ اعادہ کا یہ امر استحباب پر محمول ہے، بعض خفیہ نے یہ بھی جواب دیا کہ چونکہ انھوں نے دوسرے شخص کے ملانے کی کوشش کے بغیر اکیلے نماز پڑھ لی، اس لئے یہ نماز مکروہ ہوئی، اور یہ خفیہ کا اصول ہے کہ **کل صلوٰۃ اُدیّت مع الکراہۃ تجب اعادتها**، لیکن یہ جواب درست نہیں، اس لئے کہ خفیہ کا مذکورہ اصول علامہ شامی کی تصریح کے مطابق اس کراہت کے باب میں ہے جو صلب صلوٰۃ میں پیدا ہوئی ہو، خارجی عوارض کی بنا پر جو کراہت آتی ہے اس سے نماز واجب الاعادہ نہیں ہوتی، مثلاً فاسق کے پیچھے نماز پڑھنا مکروہ ہے، لیکن اگر کوئی پڑھ لے تو ہو جاتی ہے، اور اعادہ واجب نہیں ہوتا، لہذا پہلا جواب زیادہ بہتر ہے کہ یہاں اعادہ کا حکم بطور استحباب دیا گیا ہے نہ کہ بطور وجوب،

نیز حدیث باب کا ایک جواب یہ بھی ہے کہ یہ سنداً مضطرب ہے، جیسا کہ امام ترمذی کے کلام سے معلوم ہوتا ہے، امام بیہقی **”المعرفة“** میں لکھتے ہیں: **”وانسألہ یخرجہ صاحباً الصحیح لما وقع فی اسنادہ من الاختلاف“** اور امام شافعی **”فرماتے ہیں: ”لو ثبت الحدیث لقلت بہ“** اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ امام شافعی کے نزدیک یہ حدیث صحیح نہیں،

اسی باب میں ایک اور روایت ابن ماجہ میں حضرت علی بن شیبان سے مروی ہے، اس میں بھی ”استقبل صلواتك“ کے الفاظ سے متصل غلط الصفت رحمہ کو اعداد کا سلم دیا گیا ہے، لیکن اس روایت میں ملازم بن عمرو اور عبداللہ بن بدر دونوں راوی ضعیف ہیں، اس لئے یہ حدیث بھی قابل استدلال نہیں، اور حضرت ابو بکرؓ کی صحیح روایت کا معارضہ نہیں کر سکتی، بالخصوص جس جبکہ صحابہ کا تعامل بھی اس کے خلاف ہے، واللہ اعلم،

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يُصَلِّي وَمَعَهُ رَجُلٌ

صلیٰ مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم ذات لیلۃ فقمت عن یسارۃ فاخذ
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم براسی من ورائی، بعض روایات میں ہاتھ اور بعض
 میں کان سے پکڑنا بھی مروی ہے، لیکن تعارض اس لئے نہیں کہ تینوں کو پکڑا ہوگا، پہلے سر پھر کان
 پھر ہاتھ اور یہ عمل قلیل تھا، اس لئے نماز پر کچھ اثر نہیں پڑا،

فَجَعَلَنِي عَنْ يَمِينِهِ، اس بات پر اجتماع ہے کہ مقتدی ایک ہو تو وہ عن یمن الامام کھڑا ہوگا
البتہ کھڑے ہونے کے طریقہ میں اختلاف ہی، امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کا مسلک یہ ہے کہ مقتدی

۱۵ باب صلوة الرجل خلف الصف وحده ص ۲۰، حد ثنا ابو بكر بن ابی شیبہ ثنا ملازم بن عمرو عن عبد اللہ بن بکر حدیثنا عبد الرحمن بن علی بن شیبان عن ابيه علی بن شیبان وكان من الوفد قال خرجنا حتى قدمنا على النبي صلى الله عليه وسلم فبايعناه وصليتنا خلفه قال ثم صليتنا ورايه صلوة اخرى فعضى الصلوة فرأى رجلا فردا يصلي خلف الصف قال فوقف عليه نبي الله صلى الله عليه وسلم حين انصرفت قال "استقبل صلواتك لاصلوة للذي خلف الصف" ۱۲

۱۶ عن ابن عباس قال قمت ليلة اُصلي عن يسار النبي صلى الله عليه وسلم فاخذ بيدي او بعنبري (شك من ابن عباس) قاله الكرمانی) حتى اقامني عن يمينه وقال بيده من دراني، بخاری، ج ۱ ص ۱۰۱ باب ميمنة المسجد الامام،

۱۷ چنانچہ نسائی میں حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کی ایک طویل روایت ہے جس میں وہ فرماتے ہیں فقمت فصنعت مثل ما صنع ثم ذهبت فقمت الى جنبه فوضع رسول الله صلى الله عليه وسلم يده اليمنى على راسي واخذ باذني اليمنى ليقبلا فصل ركعتين الخ، نسائی ج ۱ ص ۲۴۱، کتاب قیام اللیل و التطوع النهار، باب ذکر ما یستفتح به القیام ۱۲

(مرتب عافاه اللہ)

اور امام دونوں برابر کھڑے ہوں گے، کوئی آگے پیچھے نہیں ہوگا، اور امام محمدؑ کے نزدیک مقتدی اپنا پنجہ امام کی ایڑیوں کی محاذات میں رکھے گا، فقہار حنفیہ نے فرمایا کہ اگرچہ دلیل کے اعتبار سے شیخین کا قول راجح ہے، لیکن تعامل امام محمدؑ کے قول پر ہے، اور وہ اخوط بھی ہے، اس لئے کہ برابر کھڑے ہونے میں غیر شعوری طور پر آگے بڑھ جانے کا اندیشہ پایا جاتا ہے، جبکہ امام محمدؑ کا قول اختیار کرنے کی صورت میں یہ خطرہ نہیں ہے، اسی لئے فتویٰ بھی امام محمدؑ ہی کے قول پر ہے،

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يُصَلِّي مَعَ الرَّجُلَيْنِ

امروا رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا كنا ثلاثة ان يتقدمنا احدا، اسی حدیث کے مطابق جمہور کے نزدیک عمل اس پر ہے کہ اگر مقتدی ایک سے زائد ہوں تو امام آگے کھڑا ہو، البتہ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر مقتدی دو ہوں تو امام کو بیچ میں کھڑا ہونا چاہئے، امام ابو یوسفؒ کی دلیل حضرت ابن مسعودؓ کا وہ اثر ہے جسے امام ترمذیؒ نے اسی باب میں ذکر کیا ہے: "وروی عن ابن مسعودؓ انه صلى بعقبة والاسود فاقام احدهما عن يمينه والاخر عن يساره" رواه عن النبي صلى الله عليه وسلم، حضرت ابن مسعودؓ کے اس اثر کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں، مثلاً یہ کہ اس طرح کھڑا ہونا منسوخ ہو گیا تھا، اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو غالباً اس نسخ کا علم نہیں ہو سکا تھا، اور ایک جواب یہ بھی دیا جاتا ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ کا یہ عمل جگہ کی تنگی کی بناء پر تھا، اور ایسے مواقع پر ہمارے نزدیک بھی کھڑا ہونا جائز ہے،

لیکن حضرت شاہ صاحب قدس سرہ نے ان دونوں جوابوں کو ناپسند کرتے ہوئے اُن کی تردید کی ہے، پہلے جواب کی اس لئے کہ حضرت ابن مسعودؓ جیسے جبر امت سے بہت بعید ہے کہ وہ نسخ سے بے خبر رہے ہوں، اور انھیں اس کا علم نہ ہو سکا ہو، اور دوسرے جواب کی حضرت شاہ صاحبؒ نے اس لئے تردید کی ہے کہ یہ حدیث ساکت عن العذر ہے، اور ساکت عن العذر روایت کو بغیر کسی دلیل یا قرینہ کے عذر پر محمول نہیں کیا جاسکتا، لہذا حضرت شاہ صاحبؒ نے جو جواب اختیار فرمایا ہے وہ یہ ہے کہ ایسی صورت میں وسط میں کھڑا ہونا مکروہ تنزیہی ہے، جو جواز ہی کا ایک شعبہ ہے، اور یہ بات مسلم ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض مقامات پر بیان جواز کے لئے مکروہ تنزیہی پر عمل فرمایا، ہو سکتا ہے کہ یہاں بھی ایسا ہی ہوا ہو، اور حضرت

ابن مسعودؓ نے اس کی اقتدار فرمائی ہو اور یہ کوئی بعید نہیں،

وقد تكلم بعض الناس في اسمعيل بن مسلم من قبل حفظه، لكن دوسرے ائمہ نے ان کی توفیق کی ہے، لہذا یہ حدیث درجہ حسن سے کم نہیں، پھر یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ جمہور کا استدلال اس حدیث پر موقوف نہیں، بلکہ لکھے باب میں حضرت انسؓ کی جو روایت..... آرہی ہے وہ بھی جمہور کی دلیل ہے، اُس روایت میں حضرت انسؓ فرماتے ہیں، وصفت عليه انا واليتم وراعه والعجز من ورائنا،

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يُصَلِّيُ وَمَعَهُ رَجَالٌ وَنِسَاءٌ

فَقُتِلَ إِلَى حَصِيرٍ لَنَا قَدْ اسْوَدَّ مِنْ طَوْلٍ مَا لَيْسَ "ای من طول ما خلط لانه من اللبس من باب ضرب بمعنى الخلط لا بمعنى اللبس من باب سَمِعَ،

انا واليتم وراعه، یہ جمہور کی دلیل ہے کہ دو آدمیوں کا امام آگے کھڑا ہوگا، والعجز من ورائنا، اس سے معلوم ہوا کہ عورت خواہ ایک ہو وہ پیچھے کھڑی ہوگی، فصلی بنار کعتین، ظاہر یہ ہے کہ یہ نقل نماز تھی، چنانچہ اس سے امام شافعیؒ نوافل کی جماعت کے جواز پر استدلال کرتے ہیں، حنفیہ کے نزدیک استسقاء، تراویح اور کسوف کے سوا کہیں نوافل کی جماعت جائز نہیں، لیکن حدیث باب حقیقہ کے خلاف حجت نہیں، کیونکہ یہاں جماعت لاعلیٰ سبیل التداعی تھی، اور احاف کے نزدیک نوافل کی جماعت اس وقت مکروہ ہے جبکہ تداعی ہو، اور تداعی کا مطلب مصداق پیچھے ذکر کیا جا چکا ہے، کہ کم از کم چار افراد امام کے علاوہ ہوں، والله اعلم،

بَابُ مَنْ أَحَقَّ بِالْإِمَامَةِ

يَوْمَ الْقَوْمِ اقْرَأْهُمْ لِكِتَابِ اللَّهِ فَإِنْ كَانُوا فِي الْقِرَاءَةِ سَوَاءً فَاعْلَمْتَهُمْ بِالسُّنَّةِ، اس حدیث کی بنا پر امام احمدؒ اور امام ابو یوسفؒ یہ کہتے ہیں کہ "أَشْرَأُ" احق بالامۃ اور "أَعْلَمُ" پر مقدم ہے، اور اشرأ سے مراد وہ شخص ہے جو تجرید و قرأت میں زیادہ ماہر ہو، اور جسے قرآن زیادہ یاد ہو، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کی بھی ایک روایت امام احمدؒ اور امام ابو یوسفؒ کے مسلک کے مطابق ہے، امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ "أَعْلَمُ" یا "أَفْقَهُ" کو اشرأ پر ترجیح دیتے ہیں، مالکؒ یہ

شواہد کی دوسری روایت بھی اسی کے مطابق ہے،

امام ابو حنیفہؒ وغیرہ کا استدلال مرض وفات میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد ہے "مروا ابابکر فلیصل بالناس" اس طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مرض وفات میں امت حضرت ابوبکر صدیقؓ کے سپرد فرمائی، حالانکہ حضرت ابی بن کعبؓ اشرأ تھے، کما ثبت فی الحدیث، ظاہر ہے کہ یہاں حضرت ابوبکر صدیقؓ کی تقدیم اعلیٰ ہونے کی بنا پر تھی، چنانچہ حضرت ابوسعید خدریؓ فرماتے ہیں، "رکان ابوبکر ہوا علمنا" اگر اشرأ کی تقدیم افضل ہوتی تو آپ حضرت ابی ابن کعبؓ کو امام بناتے،

حدیث باب کی ترجمہ عام طور سے یہی کی جاتی ہے کہ عہد صحابہؓ میں اعلیٰ اور اشرأ میں کوئی تفریق نہ تھی، اور جو اشرأ تھا وہی اعلیٰ بھی تھا، گویا اشرأ اور اعلیٰ کے درمیان تسادی کی نسبت تھی، لیکن یہ جواب بالوجہ درست نہیں، چنانچہ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ عہد رسالتؐ میں اشرأ صحابہؓ انہی کو کہا جاتا تھا جو قرآن کریم کے حافظ ہوتے تھے، جیسا کہ غزوة یرمعونہ میں شہید ہونے والوں پر نیز جنگ یمامہ کے شہداء پر اشرأ کا اطلاق کیا گیا،

۱۔ بخاری ج ۱ ص ۹۳ باب اہل العلم والفصل الحق بالامامة، اس مسئلہ میں امام بخاریؒ کا مسلک بھی احسان کے مطابق ہے، جیسا کہ مذکورہ ترجمہ الباب بھی اس پر دلالت کر رہا ہے، مرتب عفی عنہ،

۲۔ عن انس بن مالک قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ارحم امتی باقتی ابوبکرؓ واشدہم فی امر اللہ عمرؓ واصلہم جابر بن عثمان واعلمہم بالحلال والحرام معاذ بن جبل وافرہم زید بن ثابت وافرہم ابی بن کعبؓ الخ ترمذی ج ۱ ابواب المناقب مناقب معاذ بن جبل وزید بن ثابت وابی بن کعب والی عبیدہ بن الجراح، مرتب عفی عنہ

۳۔ بخاری ج ۱ ص ۵۱۶ کتاب المناقب باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم سدد الابواب الاباب ابی بکرؓ،

۴۔ عن انسؓ قال بعث النبی صلی اللہ علیہ وسلم لحاجۃ یقال لہم اشرأ فعرض لہم حیاء من بنی سلیم رعل وذكوان عندہ یقال لہا برمعونۃ فقال القوم واما مالککم اردنا انما نحن نجنا زون فی حاجۃ للنبی صلی اللہ علیہ وسلم فقتلوہم الخ (بخاری ج ۲ ص ۵۶ کتاب المغازی باب غزوة الرجیع ورعل وذكوان ویرمعونۃ الخ) وزید بن ثابت ثابت قال ارسل

الی ابوبکر مقتل اہل الیامۃ (ای فی زمان قتل اہل الیامۃ) فاذا عمر بن الخطابؓ عندہ قال ابوبکرؓ ان عمر اتانی فقال ان یقتل

قد احر (اشد کثر) یوم الیامۃ لقرآن القرآن اتی اخشی ان یقتر القتل بالقرار بالمواطن فیذہب کثیر من القرآن الخ ... (بخاری ج ۲ ص ۴۵ کتاب فضائل اشرأ باب جمع اشرأ) مرتب عافاہ اللہ،

دوسرا اشکال یہ ہوتا ہے کہ اگر انشرا سے مراد اُعلم ہو تو ”واقرأہم ابی ابن کعب“ کا مطلب یہ ہوگا کہ حضرت ابی بن کعب اُعلم الصحابہ تھے، اور یہ بات اجتماع کے خلاف ہے، دوسرے یہ کہ حدیث با میں انشرا اور اُعلم کو صراحۃً الگ الگ ذکر کیا گیا ہے، جو اس بات کی واضح دلیل ہے کہ انشرا سے مراد اُعلم نہیں،

لہذا صحیح بات یہ ہے کہ ابتداء اسلام میں جب کہ قرآن حکیم کے محافظ انشرا کم تھے اور ہر شخص کو اتنی مقدار میں آیات قرآنیہ یاد نہ ہوتی تھیں جن سے قرأت مستونہ کا حق ادا ہو جائے تو حفظ و قرأت کی ترغیب کے لئے امامت میں انشرا کو مقدم رکھا گیا تھا، بعد میں جب قرآن کریم اچھی طرح رواج پا گیا تو اعلیت کو انتخاب امامت کا اولین معیار قرار دیا گیا، کیونکہ اقرا کی ضرورت نماز کے صرف ایک رکن یعنی قرأت میں ہوتی ہے، جبکہ اُعلم کی ضرورت نماز کے تمام ارکان میں ہوتی ہے، بہر حال آنحضرت سلی اللہ علیہ وسلم کا مرض و وفات میں حضرت ابوبکر صدیقؓ کو امام مقرر کرنا ان کے اُعلم ہونے کی بناء پر تھا، اور چونکہ یہ واقعہ بالکل آخری زمانہ کلمے اس لئے ان تمام احادیث کے لئے ناسخ کی حیثیت رکھتا ہے جن میں انشرا کی تقدیم کا بیان ہے،

فان كانوا في السنة سواء فاخذ منهم هجرة، اس ہجرت سے مراد وہ ہجرت ہی جو ابتداء اسلام میں مداری ایمان تھی، بعد میں اس کا مدار ایمان ہونا منسوخ ہو گیا، لہذا حقیقت کا یہ معیار اب ختم ہو گیا ہے، اور اب فقہاء نے اس کی جگہ اُذرع کو رکھا ہے، اور یہ بات غالباً اس حدیث سے ماخوذ ہے جس میں ارشاد ہے: ”الْمُهَاجِرُ مَنْ هَجَرَ مَا نَهَى اللَّهُ عَنْهُ“ اسی ہجرت کو اُذرع کہتے ہیں، وَلَا يَوْمَ الرَّجُلِ فِي سُلْطَانِهِ، یعنی کوئی شخص اپنی ملکیت یا غلبہ کی جگہ میں ماموم نہ بنایا جائے مطلب یہ ہے کہ جہاں جو شخص امام ہو وہاں وہی شخص نماز پڑھائے،

وَلَا يَجْلِسُ عَلَى تَكْرِمَتِهِ فِي بَيْتِهِ إِلَّا بَاذَنَهُ، اگر رد معطوف جملوں کے بعد کوئی ایک استثناء یا شرط آئے تو اس میں اختلاف ہے، کہ اس کا تعلق دونوں جملوں سے ہوگا یا صرف آخری جملہ سے! امام شافعیؒ کے نزدیک اس کا تعلق دونوں جملوں سے ہوگا جبکہ حنفیہ اس کے قائل ہیں کہ اس کا تعلق صرف آخری جملہ سے ہوگا، اب اس مقام پر امام شافعیؒ کے اصول پر تو کوئی اشکال نہیں البتہ حنفیہ کے اصول پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ ”إِلَّا بَاذَنَهُ“ کا

استثنائاً مجلس علی التکریم سے متعلق ہوگا، امامت فی سلطانہ سے نہیں، حالانکہ حنفیہ کے نزدیک حکم میں ورنہ مساوی ہیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ اذن کے ساتھ امامت فی سلطانہ کا جواز اس استثناء سے نہیں، بلکہ اس کی وجہ درحقیقت یہ ہے کہ ہم نے جب امامت فی سلطانہ کی ممانعت کی علت پر غور کیا تو وہ یہ تھی کہ اس سے اصل امام کو تکلیف ہوگی، اور اس کا دل تنگ ہوگا، کہ اس سے امامت کو چھینا گیا، لیکن جب وہ اجازت دیدے تو وہ علت مرتفع ہو جاتی ہے، اس لئے امامت جائز ہے،

بَابُ مَا جَاءَ إِذَا أَحَدُكُمْ النَّاسَ فَلْيُخَفِّفْ

اذا اتم احدكم الناس فليخفف، حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ تخفیف صلوٰۃ کا تعلق صرف قرأت سے ہے، دوسرے ارکان کی ادائیگی سے نہیں، لہذا رکوع و سجود میں نین سے زائد تسبیحات پڑھنا بلا کراہت جائز ہے، کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دنش تسبیحات کی مقدار رکوع اور سجود میں ثابت ہے، نیز قرأت میں تخفیف کا مطلب یہ ہے کہ ہر نماز میں قدر مسنون سے آگے نہ بڑھے، لہذا فجر میں طویل مفصل پڑھنا تخفیف کے خلاف نہیں، لیکن یہ بات ذہن میں رہے کہ قرأت میں تغنی کی خاطر زیادہ دیر لگانا تخفیف کے خلاف ہے، واللہ اعلم،

بَابُ مَا جَاءَ فِي تَحْرِيمِ الصَّلَاةِ وَتَحْلِيلِهَا

وتحريمها التكبير، حضرت سعید بن المسیب اور حضرت حسن بصریؒ کا مسلک یہ ہے کہ نماز شروع کرنے کے لئے تکبیر یا کوئی اور ذکر ضروری نہیں، بلکہ مجرد نیت سے نماز شروع کی جاسکتی ہے، جبکہ جمہور کے نزدیک محض نیت سے ابتداء نہیں ہو سکتی، بلکہ ذکر ضروری ہے، اس مسئلہ میں حدیث باب پہلے مسلک کے خلاف جمہور کی حجت ہے،

پھر اس ذکر کے بارے میں اختلاف ہے، امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک کوئی بھی ایسا ذکر جو اللہ تعالیٰ کی بڑائی پر دلالت کرتا ہو اس سے فریضہ تحریمہ ادا ہو جاتا ہے، مثلاً اَللّٰهُ اَجَلٌ یَا اَدْنٰہُ اَعْظَمُ کا صیغہ استعمال کرے تو اس کی نماز کا فریضہ ادا ہو جائے گا لیکن اعادۃ صلوٰۃ واجب ہوگا، ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسفؒ صیغہ تکبیر کی فرضیت کے قائل ہیں، ان کے نزدیک تعظیم باری تعالیٰ کا کوئی اور صیغہ اس کے قائم مقام نہیں ہو سکتا، پھر صیغہ تکبیر کی تعیین میں ان حضرات کا اختلاف

یہ امام مالکؒ کے نزدیک صیغہ "بکیر صرف اللہ اکبر" ہے، امام شافعیؒ اس میں "اللہ اکبر" کو بھی شامل کرتے ہیں، اور امام ابو یوسفؒ ان دونوں کے ساتھ "اللہ اکبر" کو بھی شامل کرتے ہیں،

یہ حضرات صیغہ "بکیر" کی فرضیت پر حدیث باب کے جملہ "تحریمھا التکید" سے استدلال کرتے ہیں، کہ اس میں خبر معرف باللام ہے، جو حصر کا فائدہ دیتی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ تحریمہ "بکیر" میں منحصر ہے، جیسا کہ "مفتاح الصلوٰۃ" طور میں منحصر ہے،

در اصل یہ اختلاف ایک اصولی اختلاف پر مبنی ہے، اور وہ یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک فرض اور واجب میں کوئی فرق نہیں، اور فرض اور سنت کے درمیان مامورات کا کوئی اور درجہ نہیں چنانچہ یہ حضرات اخبار احاد سے بھی فرضیت ثابت ہونے کے قائل ہیں، اس کے برخلاف حنفیہ کے نزدیک فرض اُس مامور پر ہی کا نام ہے جو کسی قطعی الثبوت نص سے قطعی الدلالتہ طریقہ پر ثابت ہوا ہو، اور اگر کوئی مامور بہ قطعی الثبوت نہ ہو یا قطعی الدلالتہ نہ ہو تو اس سے فرضیت ثابت نہیں ہوتی، بلکہ وجوب ثابت ہوتا ہے، چنانچہ زیر بحث مسئلہ میں بھی حنفیہ کا استدلال آیت قرآنی "وَذَكِّرْهُمْ لَكُمْ فَضْلِي" سے ہے، کہ اس میں مطلق اسم باری تعالیٰ کا بیان ہے، صیغہ "بکیر" کی کوئی خصوصیت نہیں، اور حدیث باب میں صیغہ "بکیر" کی جو تفصیص کی گئی ہے وہ خبر واحد ہونے کی بنا پر قطعی الثبوت نہیں، لہذا اس سے فرضیت تو ثابت نہیں ہوگی، البتہ وجوب ثابت ہوگا،

اس اصولی اختلاف کے ساتھ یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ یہ اختلاف نظریاتی نوعیت کا ہے، علمی اعتبار سے دونوں مذہبوں میں کوئی نمایاں فرق نہیں، کیونکہ صیغہ "بکیر" کے چھوڑ دینے سے نماز دونوں کے نزدیک واجب الاعدادہ رہتی ہے، فرق صرف اتنا ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس صورت میں فرضیت بھی ساقط نہیں ہوتی، لہذا ان کے نزدیک ایسے شخص کو جو صیغہ "بکیر" کے ساتھ نماز کا اعادہ نہ کرے تارکِ صلوٰۃ کہا جائے گا، اس کے برخلاف حنفیہ کے نزدیک ایسے شخص کو تارک واجب یا گنہگار تو کہیں گے، لیکن مطلق نماز کا تارک اسے نہیں کہا جائے گا، واللہ اعلم،

وتعليقها التسليم، صیغہ سلام کے اندر بھی ویسا ہی اختلاف ہے، جیسا صیغہ "بکیر" میں ہے کہ ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک خروج عن الصلوٰۃ کے لئے صیغہ سلام یعنی "السلام علیکم" فرض ہے، لہذا اگر کوئی شخص صیغہ سلام کے علاوہ کسی اور طریقہ سے نماز کو ختم کرے تو اس کی نماز نہیں ہوتی، اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک فرض صرف خروج بوضع المصلى ہے، اور صیغہ سلام کے بارے میں مشائخ حنفیہ کی دو روایتیں ہیں، امام محمدؒ کی ہے کہ وہ سنت ہے، اور شیخ ابن ہمامؒ

لہ وفی تبیین الحقائق (ج ۱ ص ۱۱۱ باب صفة الصلوٰۃ) الخروج من الصلوٰۃ بوضع المصلى مزمع عند أبي حنيفةؒ علی تخریج البردک أخذة من الإثني عشرية قال ولولم یبق علیہ فرض لما بطلت صلاتہ، فیہا، وعلی تخریج الکرخی لیس بفرض وهو الصحیح علی ما ثبتہ فی موضع

فرماتے ہیں کہ واجب ہی دوسرا قول رائج اور مختار ہے، لہذا جو شخص صیغہ سلام کے علاوہ کسی اور طریقہ سے نماز سے خارج ہو اس کا فریضہ تو ادا ہو جائے گا، لیکن نماز واجب الاعادہ رہے گی،

حدیث باب کا مذکورہ جملہ ”وتحللہما التسلیم“ ائمہ ثلاثہ کی دلیل ہے کہ اس میں خبر معترن باللام ہونے کی بنا پر مفید ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ نماز سے حلال ہونا صیغہ تسلیم کے ساتھ مخصوص ہی، حنفیہ کا موقف سہل بھی وہی ہے کہ یہ خبر واحد ہے جس سے وجوب ثابت ہو سکتا ہے فرضیت نہیں نیز حنفیہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے اُس واقعہ سے بھی استدلال کرتے ہیں جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن کو تشہد کی تعلیم دے کر فرمایا ”اذا قلت هذا او قضيت هذا فقد قضيت صلواتك ان شئت، ان تقوم فقم وان شئت، ان تقعد فاقعد“ اس سے ثابت ہوا کہ قعود بقدر التشہد کے بعد کوئی اور فریضہ نہیں ہے، البتہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مواظبت اور حدیث باب کے الفاظ سے وجوب ضرور معلوم ہوتا ہے، سو ہم اس کے قائل ہیں،

بَابُ فِي نَشْرِ الْأَصَابِعِ عِنْدَ التَّكْبِيرِ

اذا كبر للصلوة نشأ أصابعه، حضرت گنگوہی فرماتے ہیں کہ نشر کے دو معنی ہیں، ایک من البض یعنی انگلیوں کو سیدھا رکھنا جو موڑنے کی ضد ہے، اور دوسرے ضم یعنی دو انگلیوں کے درمیان فاصلہ رکھنا جو ملانے کی ضد ہے، یہاں پہلے معنی مراد ہیں، لہذا فقہاء نے جو یہ فرمایا ہے کہ سجدہ کے وقت انگلیوں کو ضم کرنا اور رکوع کے وقت اُن میں فاصلہ رکھنا مستحسن ہے، اور باقی اوقات میں انگلیوں کو اپنے حال پر چھوڑ دینا چاہئے، تو یہ اس حدیث کے خلاف نہیں ہے،

كان اذا دخل في الصلوة رفع يديه مناً، اى ماذا يدیه، یہ نشر کے پہلے معنی

کے مطابق ہے،

واخطأ ابن يمان في هذا الحديث، ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ امام ترمذی کے اس

اعتراف کا منشاء اگر سند کا ضعف ہے تو اب تو اُن کا یہ کہنا درست ہو سکتا ہے کہ یحییٰ بن یمان سے اس

روایت میں غلطی ہوئی، کیونکہ رجالِ سند کے ہمارے میں اُن کا قول حجت ہے، لیکن یہ خیال گزرتا ہے

کہ شاید اس مقام پر امام ترمذی نے یحییٰ بن یمان کا تخطیہ سند کی بنا پر نہیں، بلکہ متن کی بنا پر کیا ہے

کہ انھوں نے یحییٰ بن یمان کی روایت عن ابی ہریرۃؓ کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 اذا کبر للصلوة نشر اصابعه اور عبید اللہ بن عبد المجید کی روایت سمعت ابا ہریرۃؓ یقول
 کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا قام الی الصلوة رفع یدیه مٹا، کے معانی میں
 تعارض سمجھا، اور فرمایا کہ دوسری روایت صحیح ہے، اور پہلی غلط ہے، اگر بات یہی ہے تو امام ترمذیؒ
 کا یہ اعتراض درست نہیں، اس لئے کہ "نشر" کے ایک معنی "مد" کے عین مطابق ہیں، اور امام احمدؒ
 سے منقول ہے کہ انھوں نے "نشر" کے حقیقی معنی ضد القبض قرار دیئے ہیں، لہذا درحقیقت دونوں
 قسم کے الفاظ میں کوئی تعارض نہیں، اور نہ یحییٰ بن یمان کی حدیث کو خطا قرار دینے کی کوئی
 ضرورت ہے،

باب فی فضل التَّكْبِيرَةِ الْأُولَى

من صلی اربعین یوماً فی جماعة یدرک التَّكْبِيرَةَ الْأُولَى، تکبیر اولی کا اطلاق بعض
 حضرات نے امام کے قرات شروع کرنے سے پہلے پہلے وقت پر کیا ہے، اور بعض نے اشترک فی التَّحْرِیمِ
 پر اور بعض نے رکوع سے قبل تک اور بعض نے ادراک التَّكْبِيرَةِ الْأُولَى کا مصداق ادراک الرِّکْعَةِ الْأُولَى
 کو قرار دیا ہے، زیادہ فقہاء اس آخری قول کی طرف مائل ہیں،

کتب لہ براءة من النار وبراءة من النفاق، اگرچہ براءة من النار سے براءة من النفاق
 خود بخود سمجھ میں آسکتی تھی، لیکن اس کو علمہ اس لئے ذکر کیا کہ براءة من النار کا مظاہرہ تو آخرت میں ہوگا،
 مسلمانوں کو یہ حکم دیا گیا کہ وہ دنیا میں بھی ایسے شخص کو نفاق سے پاک تصور کریں، اسی حدیث سے صوفیائے
 نے چلوں کی اصل اخذ کی ہے، کیونکہ یہاں چالینس دن کی تعیین کی گئی ہے، اگرچہ یہ حدیث ضعیف ہے،
 لیکن بعض دوسری آیات و روایات سے اتنا ضرور معلوم ہوتا ہے کہ چالینس دن میں عادت ڈالنے
 کے معاملہ میں اللہ تعالیٰ نے خصوصی اثر رکھلے ہے، اور اس کی اصل الاصول حضرت موسیٰ علیہ السلام کا
 کوہ طور پر چالینس دن کا اعتکاف کرنا ہے، واللہ اعلم،

۱۔ یحییٰ بن یمان اور عبید اللہ بن عبد المجید دونوں کی مذکورہ روایتیں اسی باب میں امام ترمذیؒ نے
 نقل کی ہیں، ۱۲ مرتبہ عنہ

بَابُ مَا يَقْرَأُ عِنْدَ افْتِتَاحِ الصَّلَاةِ

شتم یقول سبحانک اللہم، امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ تکبیر اور سورۃ فاتحہ کے درمیان کوئی ذکر مسنون نہیں، بلکہ تکبیر کے بعد نماز کی ابتداء براہ راست سورۃ فاتحہ سے ہوتی ہے، اُن کا استدلال ترمذیؒ میں حضرت انسؓ کی روایت سے ہے: ”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وابوبکر وعمر وعثمان یفتتحون القراءة بالحمد لله رب العالمین“ لیکن جمہور کے نزدیک تکبیر اور فاتحہ کے درمیان کوئی نہ کوئی ذکر مسنون ہے، امام مالکؒ کی دلیل کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ آپ کی مستدل حدیث میں افتتاح سے مراد افتتاحِ قرأت جہر یہ ہے، لہذا استرات سترتہ اس کے منافی نہیں،

پھر اس میں اختلاف ہے کہ تکبیر اور سورۃ فاتحہ کے درمیان کونسا ذکر افضل ہے؟ شافعیہ کے نزدیک ”توجیہ“ افضل ہے، یعنی اِنِّیْ وَجَّهْتُ وَجْهَیْ لِلَّذِیْ فَطَرَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ الْوَھِیْ پڑھنا افضل ہے، اور حنفیہ کے نزدیک ثنا افضل ہے،

امام ترمذیؒ نے اس باب میں ثناء کے ثبوت کے لئے حضرت ابوسعید خدریؓ اور حضرت عائشہؓ کی دو حدیثیں تخریج کی ہیں، لیکن یہ دونوں سنداً مکمل فیہ ہیں، البتہ حضرت انس بن مالکؓ کی حدیث اس باب میں صحیح اور ثابت ہے، قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا افتتح الصلوة قال سبحانک اللہم وبحمدک وتبارک اسمک وتعالیٰ جدک ولا الہ غیرک؛

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ نے اپنے مسلک پر قرآن کریم کی اُس آیت سے استیناس کیا ہے، جو سورۃ انعام میں آئی ہے، اور اس میں ”ھٰذَا اَکْبَرُ“ کے بعد اِنِّیْ وَجَّهْتُ

۱۵ ج ۱ باب فی افتتاحِ القراءة بالحمد لله رب العالمین،

۱۶ آثار السنن ص ۲۷ باب ما یقرأ بعد تکبیر الاحرام قال النبی بعد ذکر ہذا الحدیث، رواہ الطبرانی فی کتابہ المعجم فی المعاد و اسنادہ جید اس کے بعد علامہ نیمویؒ نے طلحوی اور دارقطنی کے حوالہ سے سند صحیح کے ساتھ دو اثر ذکر کئے ہیں جن میں حضرت عمر فاروقؓ اور حضرت عثمان غنیؓ کے بارے میں ذکر ہے کہ وہ افتتاحِ صلوٰۃ میں ثناء پڑھا کرتے تھے ۱۷

مرتب عنی عنہ

.....وَجَعَلَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِنَ الْخَيْرِ مَذْكَوْرًا لِّبَعْضِ دَوَسْرَى رَدَايَاتِ سَبْجَى
وہ استدلال کرتے ہیں، اور امام ابو حنیفہؒ نے سورۃ طور کی اس آیت سے استیناس کیا ہے، جس میں ارشاد ہے
”رَبِّ سَبْحِ بِحَمْدِ رَبِّكَ حِينَ تَقُومُ الْخ“

وَبِحَمْدِكَ، یا تو یہاں طوْرًا ہے اور ”بِحَمْدِكَ“ متبلسا سے متعلق ہو کر فعل محذوف
”اَسْبَحَ“ کی ضمیر فاعل سے حال ہے، یا پھر واو عطف کے لئے ہے، اور تقدیر عبارت اس طرح ہے ”وَبِحَمْدِ
بِحَمْدِكَ“ اس صورت میں بازانہ ہوگا، واللہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب،

بَابُ مَا جَاءَ فِي تَرْكِ الْجَهْرِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

جہر مسئلہ کا مسئلہ ان معسرۃ الآراء مسائل میں سے ہے جن میں ایک عرصہ تک زبانی اور قلمی مناظروں
کا بازار گرم رہا ہے، اور مختلف علماء نے اس مسئلہ پر مستقل کتابیں لکھی ہیں جن میں امام دارقطنیؒ اور
خطیب بغدادی کے رسائل بھی شامل ہیں جو شافعیہ کی ترجمانی کے لئے لکھے گئے ہیں، حنفیہ میں سے اس
موضوع پر سب سے مفصل کلام حافظ جمال الدین زملعیؒ نے کیا ہے، انھوں نے ”نصب الراية“ میں اس
مسئلہ پر تقریباً ساٹھ صفحات لکھے ہیں، اور اپنی عام عادت کے خلاف بڑے جوش و خروش کا مظاہرہ کیا
ہے، اس تمام تر نزاع کے باوجود یہ حقیقت ہے کہ تسمیہ کے جہر اخفاء کے مسئلہ میں اختلاف جواز اور
عدم جواز کا نہیں ہے، بلکہ محض افضل و مفضول کا اختلاف ہے،

تنقیح مذاہب | اس مسئلہ میں تنقیح مذاہب یہ ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک تسمیہ سرے سے مشروع
ہی نہیں ہے، نہ جہراً نہ سرّاً، امام شافعیؒ کے نزدیک تسمیہ مسنون ہے، اور صلوٰۃ
جہرۃ میں جہر کے ساتھ اور سرّیہ میں سرّ کے ساتھ پڑھا جائے گا، امام ابو حنیفہؒ، امام احمدؒ اور امام اسحقؒ کے
ز نزدیک بھی تسمیہ مسنون ہے، البتہ اسے ہر حال میں سرّاً پڑھنا افضل ہے، خواہ صلوٰۃ جہری ہو یا سرّی
اس مسئلہ میں بعض اہل ظاہر مثلاً ابن تیمیہؒ اور ابن قیمؒ بھی حنفیہ کے ساتھ ہیں، اور بعض محققین شافعیہ
نے بھی اس مسئلہ میں حنفیہ کا مسلک اختیار کیا ہے،

ادلۃ مذاہب | امام مالکؒ کا استدلال عبداللہ بن مغفل کی حدیث باب سے ہے جس میں انھوں نے
اپنے صاحبزادہ کو بسم اللہ پڑھنے سے روکا، اور اسے بدعت قرار دیا، اور فرمایا

”وَقَدْ صَلَّيْتُ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَعَ ابْنِ بَكْرٍ وَعُمَرُ وَعُثْمَانُ فَلَمْ أَسْمَعْ
أَحَدًا مِنْهُمْ يَقُولُهَا فَلَا تَقُلْهَا إِذَا نَتَّ صَلَّيْتَ فَقُلْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ“

بِزْأَمَةٍ فِي افْتِتَاحِ الْقِرَاءَةِ بِالْحَمْدِ رَبِّ الْعَالَمِينَ کے تحت حضرت انسؓ کی حدیث آرہی ہے۔ قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وابوبکر و عمر و عثمان یفتتحون القراءۃ بالحمد للہ رب العالمین۔ لیکن حنفیہ کی طرف سے ان دونوں روایتوں کا جواب یہ ہے کہ یہاں مطلق تسمیہ کی نہیں بلکہ جہر بالتسمیہ کی نفی ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ حدیث باب ہی میں عبد اللہ بن مغفل کے صاحبزادے فرماتے ہیں: ”سمعت ابی وانا فی الصلوۃ اقول بسم اللہ الرحمن الرحیم“ اس سے ظاہر یہی ہے کہ انھوں نے تسمیہ جہراً ہی پڑھا ہوگا۔ اسی پر عبد اللہ بن مغفل نے فرمایا: امی بنی محدث ایاک والحدیث ولیدار احد امن اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان ابغض الیہ الحدیث فی الاسلام۔ گویا عبد اللہ بن مغفل نے جہر بالتسمیہ پر کفر فرمائی، لہذا حدیث باب میں ”فلا تقلھا“ کے الفاظ کو ”فلا تجھربھا“ کے معنی پر محمول کیا گیا ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ اس روایت کے بعض طرق میں ”قول“ کے بجائے ”جہر“ کا لفظ استعمال کیا گیا ہے، جیسا کہ حافظ زیلعیؒ نے نسب الراۃ میں اس کی تفصیل بیان کی ہے، نیز ”لا تقلھا“ کو ”لا تجھربھا“ کے معنی میں اس لئے بھی لیا جائے گا کہ مطلق تسمیہ بہت سی دوسری احادیث سے ثابت ہے، کما سیأتی تفصیل، امام شافعیؒ نے جہر بسم اللہ کی تائید میں بہت سی روایات پیش کی ہیں لیکن ان میں سے کوئی روایت بھی ایسی نہیں جو صحیح بھی ہو اور صریح بھی، چنانچہ حافظ زیلعیؒ نے نصب الراۃ میں ان کے تمام دلائل کی مفصل تردید کی ہے، یہاں اس پوری بحث کو نقل کرنا تو ممکن نہیں لیکن شافعیہ کے اہم دلائل اور ان پر تبصرہ درج ذیل ہے،

امام شافعیؒ کی سب سے مضبوط دلیل جس پر حافظ ابن حجرؒ وغیرہ نے اعتماد کیا ہے سنن نسائی میں حضرت نعیم الجمریؒ کی روایت ہے فرماتے ہیں: ”صلّیت وراء ابی ہریرۃؓ فقرا بسم اللہ الرحمن الرحیم، ثم قرأ بآتم القرآن حتی اذا بلغ غیر المغضوب علیہم رلا الفضالین فقال آمین فقال الناس آمین ویقوم کلّما سجد اللہ اکبر و اذا قام من الجلوس فی الاثنین قال اللہ اکبر و اذا سلم قال والذی نفسی بیدہ انی لا شبھکم صلوۃ برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“

حافظ زیلعیؒ نے اس روایت کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ ازلہ تو یہ روایت شاذ اور معلول ہے

کیونکہ حضرت ابو ہریرہؓ کے کئی شاگردوں نے یہ واقعہ بیان کیا ہے، لیکن سوائے نعیم المجر کے کوئی بھی قرآنہ تسمیہ کا یہ جملہ نقل نہیں کرنا اور اگر بالفرض اس کو معتبر مان بھی لیا جائے تب بھی یہ روایت شافعیہ کے مسلک پر صریح نہیں، کیونکہ شراعت کے لفظ سے بسم اللہ کی نفس قرأت ثابت ہوتی ہے، نہ کہ اس کا جہر، اس لئے کہ قرأت کے لفظ میں قرأت بالستر کا بھی احتمال ہے، لہذا اس روایت سے شافعیہ کا استدلال تام نہیں،

شافیہ کی دوسری دلیل سنن دارقطنی میں حضرت معاویہؓ کا واقعہ ہے جسے حضرت انس بن مالکؓ نقل کرتے ہیں: "قال صلی معاویۃ بالمدینۃ صلوۃ فجہر فیہا بالقراءۃ فلم یقرأ بسم اللہ الرحمن الرحیم لام القرآن ولم یقرأ السورۃ الّتی بعدہا ولم یکتر حین یہوی حتی قضی تلک الصلوۃ فلما ستم غادۃ من سمع ذلک من المهاجرین والانصار من کل مکان یا معاویۃ اسرق الصلوۃ ام نیت قال فلم یصل بعد ذلک الا قرأ بسم اللہ الرحمن الرحیم لام القرآن وللسورۃ الّتی بعدہا کبیرت ین یہوی ساجدا (قال الدارقطنی) کلہم (ای رواۃ) ثقات، امام حاکمؒ نے بھی یہ روایت تخریج کی، اور اس کے بعد فرمایا: "ہذا حدیث صحیح علی شرط مسلم اور خطیبؒ فرماتے ہیں: "ہو اوجد ما یعتمد علیہ هذا الباب" حافظ جمال الدین زلیعیؒ اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ اول تو یہ حدیث سنداً و متناً مضطرب،

١٢
١٣

۵۳ حافظ زلیعی نے نصب الراية میں مذکور روایت کو مستدرک حاکم کے حوالہ سے نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: والجواب عنه بوجہ اہدیان مدارہ علی عبداللہ بن عثمان بن خلیثم و ہوان کان من رجال مسلم لکنہ متکلم فیہ اسد بن عدی الی ابن معین انہ قال احادیثہ غیر قویۃ وقال النسائی لین الحدیث لیس بالقوی فیہ قال الدارقطنی ضعیف لیثوہ وقال ابن المذینی منکر الحدیث وبالجملة فهو مختلف فیہ فلا یقبل ما تفرد بہ مع انہ قد اضطرب فی اسنادہ ومتنبہ و ہوا یضامن اسباب لضعفہ اما فی اسنادہ فان ابن خلیثم تارۃ یرویہ عن ابی بکر بن حفص عن انس و تارۃ یرویہ عن اسمعیل بن عبید بن رفاعۃ عن ابیہ و ہاتان الروایتان عند الدارقطنی ص ۱۱ و عند الشافعی فی کتاب الامم ص ۱۳ ج ۱ و عند البیہقی ص ۲۹ ج ۲ و قد رجح الاولی البیہقی فی کتاب المعرفۃ لجلالہ راویہا و ہوا بن جریج و مال الشافعی الی ترجیح الثانیۃ و رواہ ابن خلیثم ایضاً عن اسمعیل بن عبید بن رفاعۃ عن ابیہ عن جدہ فزاو ذکر الحدیث کذلک، رواہ عنہ اسمعیل بن عیاش و ہی عند الدارقطنی

اور ثانیاً یہ روایت کئی وجوہ سے معلول ہے، ایک تو اس لئے کہ حضرت انسؓ بصرہ میں رہتے تھے، اور حضرت معاویہؓ کے قدوم مدینہ کے وقت ان کا مدینہ آنا ثابت نہیں، دوسرے اس لئے کہ بنی ہاشم مدینہ نے حضرت معاویہؓ پر اعتراض کیا وہ خود اخفاء تسمیہ کے قائل تھے، اور ان میں سے کوئی ایک بھی ایسا معلوم نہ ہوگا جو جہر کا قائل ہو، پھر وہ جہر کا مطالبہ کیسے کر سکتے تھے؟

شافعیہ کی تیسری دلیل مستدرک حاکم میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے: "قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یجہر ببسم اللہ الرحمن الرحیم" حافظ زلیعی "نصب الرایہ" میں اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "قال الحاکم اسنادہ صحیح ولیس لہ علتہ" اس روایت کا حافظ زلیعیؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ حدیث ضعیف بلکہ قریب قریب موضوعہ کہ اور حاکم کا اُسے صحیح قرار دینا ان کے تساہل معروفت کی بنا پر ہے، چنانچہ حافظ ذہبیؒ نے بھی اس روایت کی تضعیف کی ہے، حقیقت یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کی طرف منسوب اس روایت کے صحیح ہونے کا سوال ہی کیا پیدا ہوتا ہے، اس لئے کہ خود حضرت ابن عباسؓ سے اُن کا یہ قول ثابت ہے "الجہر ببسم اللہ الرحمن الرحیم قراءۃ الاعراب"۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) والادوی عنہ وعند الحاکم والثانیۃ عند الشافعی۔ واما الاضطراب فی متنہ فتارة یقول صلی قبل ابسم اللہ الرحمن الرحیم لام القرآن ولم یقرأ بها للستورۃ الی بعدہا کما تقدم عند الحاکم وتارة یقول فلم یقرأ ابسم اللہ الرحمن الرحیم حین افتتح القرآن وقرأ بام الکتاب کما ہو عند الدارقطنی فی روایۃ اسمعیل بن عیاش وتارة یقول فلم یقرأ بسم اللہ الرحمن الرحیم لام القرآن ولا للستورۃ الی بعدہا کما ہو عند الدارقطنی فی روایۃ ابن جریر، ومثل هذا الاضطراب فی السند والمتن مما یوجب ضعف الحدیث لانه مشعر بعدم ضبطه، الوجه الثانی ان شرط الحدیث الثابت ان لا یكون شاذاً ولا معللاً وهذا شاذٌ محلل الخ (نصب الرایۃ ج ۱، ص ۳۵۳ و ۳۵۴)، از مرتب عافاه اللہ ۱۲

۱۵ (ج ۱ ص ۳۵) حافظ زلیعیؒ نے یہ روایت مستدرک ہی کے حوالہ سے نقل کی ہے، لیکن احقر مستدرک میں یہ روایت تلاش کرنے سے قاصر رہا، البتہ مستدرک (ج ۱ ص ۲۲۲ و ۲۲۳) باب ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قرأ فی الصلوۃ بسم اللہ الرحمن الرحیم فقعدھا آیۃ کے تحت حضرت ابو ہریرہؓ سے یہی روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے، "کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یجہر ببسم اللہ الرحمن الرحیم"، لیکن اس کی سند میں محمد بن قیس راوی ضعیف ہے، چنانچہ حافظ ذہبیؒ اس حدیث کے تحت فرماتے ہیں: "قلت محمد ضعیف"۔ از رشید اشرف عافاه اللہ تعالیٰ،

۱۶ مسند ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۴۱۱) من کان لا یجہر ببسم اللہ الرحمن الرحیم ۱۲

شوافع کی ایک دلیل اگلے باب رباب من رأى الجهر بسم الله الرحمن الرحيم میں حضرت ابن عباسؓ ہی کی روایت ہو: قال كان النبي صلى الله عليه وسلم يفتح صلواته بسم الله الرحمن الرحيم لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اڈل تو خود امام ترمذیؒ نے اس روایت کے بارے میں فرمایا قال ابو عیسیٰ ولس اسنادك بهذاك دوسرے اس میں جہر کی تصریح بھی نہیں ہے، فلا یستم بہ الاستدلال!

شوافع کے بنیادی دلائل یہی تھے جو اد پر بیان ہوئے، خطیب بخاری اور امام دارقطنیؒ نے شافعی کی تائید میں اور بھی متعدد روایات جمع کی ہیں، لیکن حافظ زیلعیؒ نے نصب الرایہ میں ان میں سے ایک ایک پر تبصرہ کر کے انھیں ضعیف یا موضوع ثابت کیا ہے، مختصر یہ کہ شوافع کی مستدل روایات یا صحیح نہیں یا صریح نہیں، چنانچہ حافظ زیلعیؒ نے نصب الرایہ میں اور علامہ ابن تیمیہؒ نے "فتاویٰ" میں نقل کیا ہے کہ جب امام دارقطنیؒ نے جہر بسمہ کی روایات جمع کیں اور اس موضوع پر ایک رسالہ تالیف کیا تو بعض مالکیہ ان کے پاس آئے اور قسم دے کر ان سے پوچھا کہ اس میں صحیح احادیث بھی ہیں یا نہیں؟ تو امام دارقطنیؒ نے جواب دیا "کل ما روی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الجہر فلیس بصحیح واما عن الصحابة فمنهم صحیح وضعیف" اس سے بڑھکر ان مستدلات کی کمزوری کا اعتراف اور کیا ہوگا؟

دوسرے بہت سے محدثین نے بھی تصریح کی ہے کہ جہر بسمہ کے بارے میں کوئی حدیث صحیح نہیں، حافظ زیلعیؒ نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ روافض جہر بالتسمیہ کے قائل تھے، اور ان کے بارے میں بات مشہور ہے کہ وہ اکذب الناس فی الحدیث ہیں، چنانچہ انھوں نے جہر بسمہ کی تائید میں بہت سی احادیث گھڑ لی ہیں، چنانچہ بیشتر احادیث جہر میں سند کا مدار کسی نہ کسی رافضی پر ہے، یہی وجہ ہے کہ شیخین نے جہر بسمہ کی روایات تخریج نہیں کیں، حافظ زیلعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس باب میں کوئی روایت صحیح سنداً ثابت ہوتی تو میں دو مرتبہ قسم کھا کر کہتا ہوں کہ امام بخاریؒ اسے اپنی "صحیح" میں ضرور ذکر کرتے، کیونکہ امام بخاریؒ حنفیہ پر اعتراض کرنے میں خاصی دلچسپی لیتے ہیں، اور انھیں "قال بعض الناس" کے الفاظ سے یاد کرتے ہیں،

حنفیہ کے دلائل | جہاں تک حنفیہ کے مستدلات کا تعلق ہو اگرچہ وہ عدداً کم ہیں، لیکن سنداً بڑی جلیل القدر عظیم الشان اور صحت کے اعلیٰ معیار پر ہیں۔

- ① چنانچہ حنفیہ کی پہلی دلیل مسلم شریف میں حضرت انسؓ کی روایت ہے: "قال صلیت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والی بکر وعمر وعثمان فلم اسمع احداً منهم یقرأ بسم اللہ الرحمن الرحیم" یہی روایت نسائی میں ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے: "صلیت خلف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والی بکر وعمر وعثمان رضی اللہ عنہم فلم اسمع احداً منهم یجہر ببسم اللہ الرحمن الرحیم" جس سے واضح ہو گیا کہ صحیح مسلم کی روایت میں قرأت کی نفی سے جہر کی نفی مراد ہے،
 - ② نسائی ہی میں حضرت انسؓ سے ایک دوسری روایت ہے: "صلی بنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلم یسمعنا قراءۃ بسم اللہ الرحمن الرحیم وصلی بنا ابو بکر وعمر فلم یسمعنا منہما" اس سے واضح ہوا کہ حضرت انسؓ کا منشاء جہر تسمیہ کی نفی کر رہا ہے نہ کہ نفس تشرارت کی،
 - ③ تیسری دلیل حضرت ابن عبد اللہ بن مغفل کی حدیث باب ہے جس میں فرماتے ہیں: "سمعنی ابی وانا فی الصلوۃ اقول بسم اللہ الرحمن الرحیم، فقال لی ای بنی محدث ایاک والحدث قال ولم أر احداً من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یبغض الیہ الحدث فی الاسلام وقد صلیت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم ومع ابی بکر وعمر وعثمان فلم اسمع احداً منهم یقولہا فلا تقلہا اذا انت صلیت فقل الحمد لله رب العالمین" اس روایت میں "لا تقلہا" سے مراد "لا تجہر بہا" ہے، اس لئے کہ حضرت انسؓ کی جو روایت ہم نے اوپر ذکر کی ہے اس میں جہر کی نفی ہے، لہذا یہاں بھی یہی مراد ہوگی،
- اس پر شافعیہ یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اس میں عبد اللہ بن مغفل کے صاحبزادہ مجہول ہیں لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ محدثین نے تصریح کی ہے کہ ان کا نام یزید ہے، اور ان سے تین راوی روایت کرتے ہیں، اور اصول حدیث کا قاعدہ ہے کہ جس شخص سے روایت کرنے والے دوہوں اس کی جہالت رفع ہو جاتی ہے، اور یہاں تو ان سے روایت کرنے والے دو سے زائد ہیں، یہی وجہ ہے کہ امام ترمذیؒ

۱۵ (ج ۱ ص ۱۷۲) باب حجۃ من لا یحیر بالبسمۃ،

۱۶ (ج ۱ ص ۱۷۲) کتاب الافتتاح، ترک الجہر ببسم اللہ الرحمن الرحیم،

۱۷ (ج ۱ ص ۱۷۲) ترک الجہر ببسم اللہ الرحمن الرحیم،

فرمانے ہیں: ”حدیث عبد اللہ بن مغفل حدیث حسن“ نیز اسی مفہوم کی روایت نسائی میں بھی آئی ہے، اور امام نسائی نے اس پر سکوت کیا ہے، جو ان کے نزدیک کم از کم حسن ہونے کی دلیل ہے:

④ امام طحاویؒ وغیرہ نے روایت نقل کی ہے: ”عن ابن عباسؓ فی الجہر بسم اللہ الرحمن الرحیم قال ذلک فعل الاعراب“ نیز طحاویؒ ہی میں حضرت ابو وائلؓ سے مروی ہے: ”قال کان عمرؓ علی لا یجہز ان یبسم اللہ الرحمن الرحیم ولا بالتعوذ ولا بالتامین“،

بہر حال یہ تمام روایات صحیح اور صریح ہونے کی بناء پر امام شافعیؒ کے مستدلات کے مقابلہ میں

راجح ہیں،

بَابُ فِي اقْتِلَاحِ الْقِرَاءَةِ بِالْحَمْدِ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ،

کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و ابو بکر و عمر و عثمان یفتتحون القراءة بالحمد لله رب العالمین، یہ حدیث بھی اخفاء تسمیہ کے باب میں حنفیہ کی دلیل ہے، امام شافعیؒ نے اس کی یہ تاویل کی ہے کہ یہاں ”الحمد لله“ بطور علم آیا ہے، اور مطلب یہ ہے کہ سورۃ فاتحہ ضمن سورۃ سے پہلے پڑھا کرتے تھے، یہ مطلب نہیں ہے کہ ”بسم اللہ“ سرّاً پڑھا کرتے تھے، لیکن اس تاویل کا بعید ہونا محتاج بیان نہیں،

بسم اللہ جزو قرآن ہی یا نہیں؟ :- اس باب کا منشاء یہ مسئلہ بیان کرنا ہے کہ بسم اللہ“ قرآن حکیم کا جزء ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ سورۃ نمل میں حضرت سلیمان علیہ السلام کے خط کے ذیل میں جو ”بسم اللہ“ آئی ہے وہ تو باجماع قرآن حکیم کا جزء ہے، البتہ جو ”بسم اللہ“ سورۃ کے شروع میں پڑھی جاتی ہے اس کے بارے میں اختلاف ہے، امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ یہ قرآن کا

۱۵۰ حدثنا ابن عبد اللہ بن مغفل قال کان عبد اللہ بن مغفل اذا سمع احدا یقرأ بسم اللہ الرحمن الرحیم یقول صلیت خلف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دخلت الی بکر و خلف عمر رضی اللہ عنہما فما سمعت احدا منهم قرأ بسم اللہ الرحمن الرحیم، نسائی ج ۱ ص ۱۴۴ ترک الجہز بسم اللہ الرحمن الرحیم، مرتب غفر

۱۵۱ شرح معانی الآثار ج ۱ ص ۱۰۰ باب قراءة بسم اللہ الرحمن الرحیم فی الصلوۃ،

۱۵۲ ج ۱ ص ۹۹ باب قراءة بسم اللہ الرحمن الرحیم فی الصلوۃ،

۱۵۳ اتہ من سلیمان و اتہ بسم اللہ الرحمن الرحیم، سورۃ نمل آیت ۳۰، مرتب عفی عنہ

جسز نہیں ہے بلکہ دوسرے اذکار کی عراج ایک ذکر ہے، امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ سورۃ فاتحہ کا جزز تو ہے ہی بھر باقی سورتوں کا جزز ہی یا نہیں، اس میں ان کے دو قول ہیں اور اصریح یہ ہے کہ باقی سورتوں کا بھی جزز ہے، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ جزز قرآن تو ہے لیکن کسی خاص سورۃ کا جزز نہیں، بلکہ یہ آیت فصل بین السور کے لئے نازل کی گئی ہے،

امام شافعیؒ کا پہلا استدلال ان روایات سے ہے جو نماز میں جہر تسمیہ پر دلالت کرتی ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ اگر جزز فاتحہ نہ ہوتی تو جہر شروع نہ ہوتا، اس کا مفصل جواب پچھلے باب میں دیا جا چکا ہے، کہ جہر کی مصونیت ثابت نہیں،

ان کا دوسرا استدلال سنن نسائی میں حضرت انس بن مالکؓ کی روایت سے ہے، قال بینما ذات یوم بین اظہرنا یرید اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا اغفأ اغفأ ثم رفع رأسه مبتسمًا فقلنا لہ ما اضحکک یا رسول اللہ قال نزلت علی انفا سورۃ "بسم اللہ الرحمن الرحیم" انا اعطینک الکوفہ فصل لربک وانعران شانک هو الابرار ثم قال هل تدرون ما الکوفہ الخ "شافعیہ کہتے ہیں کہ یہاں آپ نے سورۃ کی ابتداء بسم اللہ سے کی جو اس کے جزز و سورۃ ہونے کی دلیل ہے، لیکن شافعیہ کے اس استدلال کا ضعف ظاہر ہے، کیونکہ بسم اللہ پڑھنے کی وجہ اس کا جزز و سورۃ ہونا نہیں تھا، بلکہ آپ نے بسم اللہ کی تلاوت بغرض ابتداء فرمائی تھی، شافعیہ کا تیسرا استدلال اس سے ہے کہ تمام مصاحف میں بسم اللہ ہر سورۃ کے ساتھ لکھی ہوئی ہے، کما استدل بہ النوویؒ، لیکن یہ بھی ضعیف استدلال ہے، کیونکہ مصاحف میں مکتوب ہونے سے جزز و قرآن ہونا ثابت ہوتا ہے لیکن جزز و سورۃ ہونا ثابت نہیں ہوتا،

احناف کے دلائل :- حنفیہ کی دلیل اول تو وہ روایات ہیں جن میں ترک الجہر بالتسمیہ مصرح ہے، کیونکہ ترک الجہر بالتسمیہ بسم اللہ کے سورۃ فاتحہ کا جزز و نہ ہونے کی علامت ہے، اس کے علاوہ حدیث باب میں بھی تصریحات کا افتتاح بسم اللہ کے بجائے الحمد للہ سے کرنے کا بیان ہے،

کما یدل علیہ روایۃ ابن عباسؓ قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یعرف خاتمۃ السورۃ حتی تنزل بسم اللہ الرحمن الرحیم فاذا انزل بسم اللہ الرحمن الرحیم عرف ان السورۃ قد ختمت واستقبلت او ابتدأت سورۃ اخری، رواہ البزار باسنادین رجال احدهما رجال الصیح (مجمع الزوائد ج ۱ ص ۱۸۵) مرتب ما فاء اللہ،

ج ۱ ص ۱۲۳ و ۱۲۴ قرأۃ بسم اللہ الرحمن الرحیم، لہ الاغفاء السنۃ وہی حالۃ الوحی غالبًا، مرتب

جو عدم جزئیت پر دلالت کرتا ہے، یہاں بھی امام شافعیؒ نے وہی تاویل کی ہے، کہ الحمد للہ کا ذکر بطور علم ہو اور یہ بتلانا مقصود ہے کہ سورۃ فاتحہ ضم سورۃ سے پہلے پڑھتے تھے، لیکن یہ تاویل بعید ہے اور غیسر متبادر الی الذہن ہے،

حنفیہ کی تیسری دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی معروف روایت ہے، عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ان سورۃ من القرآن ثلاثون آیۃ شفعت لرجل حتی غفر لہ وہی تبارک الذی بیدہ الملک، ہذا حدیث حسن، اور سورۃ ملک کی تین آیتیں اسی وقت بنتی ہیں جبکہ بسم اللہ کو اس کا جزو نہ مانا جائے، ورنہ اگر بسم اللہ کو بھی اس کا جزو شمار کریں گے تو اکتیس آیات ہو جائیں گی،

حنفیہ کی چوتھی دلیل آیت قرآنی ہے، ولقد آتینک سبعاً من المثانی والقرآن لعظیم اس میں سبع مثانی سے مراد اکثر مفسرین کے نزدیک سورۃ فاتحہ ہے، کیونکہ یہ ان سات آیات پر مشتمل ہے جو نماز میں بار بار پڑھی جاتی ہیں، اور سورۃ فاتحہ کی سات آیات اُسی وقت بنتی ہیں جبکہ بسم اللہ کو سورۃ فاتحہ کا جزو نہ مانا جائے، ورنہ آیتیں آٹھ ہو جاتی ہیں، اس کی تائید ان صحیح احادیث سے بھی ہوتی ہے جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سورۃ فاتحہ کا نام السبع المثانی قرار دیا ہے،

حنفیہ کی پانچویں دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک طویل روایت ہے، جس میں وہ فرماتے ہیں "فانی سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول قال اللہ تعالیٰ قسمت الصلوۃ بین و بین عبدی نصفین ولعبدی ما سأل فاذا قال العبد الحمد لله رب العالمین

۱۔ ترمذی ج ۱۲، ابواب فوائد القرآن عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم باب ما جاء فی سورۃ الملک، ۲۔ کافی روایۃ البخاری عن ابی سعید بن اعلیٰ قال کنت اصلي فی المسجد فدعانی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلم اُجِبْهُ فقلت یا رسول اللہ انی کنت اصلي فقال الم یقل اللہ استجبوا للہ وللرسول اذا دعاکم ثم قال لی لا علمک سورۃ وہی اعظم السور فی القرآن قبل ان تخرج من المسجد ثم اخذ بیدی فلما اراد ان یرج فقلت لہ الم تقل لا علمک سورۃ وہی اعظم سورۃ من القرآن قال الحمد للہ رب العالمین ہی سبع المثانی والقرآن لعظیم الذی ادیتہ (صحیح بخاری ج ۲ ص ۶۴۲، کتاب التفسیر باب ما جاء فی فاتحۃ الكتاب)۔

مرتب عافاہ اللہ

قال الله تعالى حمدني عبدی واذا قال الرحمن الرحيم قال اثنی علی عبدی فاذا قال
ملك يوم الدين قال مجدني عبدی وقال مرة فوض الي عبدی فاذا قال ایتاک نعبد
وایتاک نستعین قال هذا بینی و بین عبدی ولعبدی ما سئل فاذا قال اهدنا الصراط
المستقیم صراط الذین انعمت علیهم غیر المغضوب علیهم ولا الضالین قال هذا
لعبدی ولعبدی ما سأل یہ حدیث قدسی ہے اور اس میں پوری سورۃ فاتحہ کی تفصیل اور ہر
آیت کی فضیلت ظاہر کی گئی ہے لیکن اس میں بسم اللہ کا تذکرہ نہیں ہے جو عدم جزئیۃ البسمۃ
للفاتحہ کی دلیل ہے،

یہ تو احناف کے دلائل تھے، امام مالکؒ بھی انہی اادلہ سے استدلال کرتے ہیں اور فرماتے ہیں
کہ جب بسم اللہ سورۃ فاتحہ کا جزو نہ ہوئی اور نہ کسی اور سورۃ کا تو مجموعۃ قرآن کا جزو کیسے
بن سکتی ہے؟

اس کے جواب میں ہمارا کہنا یہ ہے کہ چونکہ بسم اللہ فصل بین السور کے لئے نازل ہوئی ہے
اس لئے کسی خاص سورۃ کا جزو نہیں، البتہ مجموعۃ سترآن کا جزو ہے، کیونکہ قرآن کریم کی تعریف
اس پر صادق آتی ہے، یعنی "کلام اللہ المنزل علی محمد خاتم المرسلین صلی اللہ علیہ
وسلم المکتوب فی المصاحف المنقول عنہ نقلاً متواتراً بلا شبہۃ" لہذا اسے لا محالہ
قرآن کریم کا جزو ماننا پڑے گا، واللہ اعلم بالصواب،

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّهُ لَا صَلَوةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ

لَا صَلَوةَ لِمَن لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ، قرأ یقرأ عموماً بلا واسطہ متعدی ہوتا ہے
مثلاً "قرأت الكتاب" کہنے میں نہ کہ "قرأت بالكتاب" لیکن حدیث باب میں اس کو بلا واسطہ البار
متعدی کیا گیا ہے، اس کی کیا وجہ ہے؟ اس کے جواب میں متعدد توجیہات کی گئی ہیں،
بعض حضرات نے فرمایا کہ حرف "ب" یہاں معنی تبرک کی تضمین کے لئے ہے، اور تقدیر
عبارت در اسل اس طرح تھی "لَا صَلَوةَ لِمَن لَمْ يَقْرَأْ وَيَتَبَرَّكْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ" اور

بعض حضرات نے فرمایا کہ یہاں ”ب“ زائد ہے، لیکن اس معاملہ میں سب بہتر توجیہ اور علمی تحقیق حضرت شاہ صاحبؒ نے ”فصل الخطاب فی مسئلۃ اتم الکتاب“ میں بیان فرمائی ہے، اور وہ یہ کہ ہر افعال بلا واسطہ متعدی ہوتے ہیں اُن کو کبھی کبھی ”ب“ کے واسطہ سے بھی متعدی کر دیا جاتا ہے، لیکن دروں صورتوں میں معنی کا سرق ہوتا ہے، چنانچہ جب ”ب“ کا واسطہ نہ ہو تو مطلب یہ ہوتا ہے کہ مفعول یہ گل مفعول ہے، یعنی مفعولیت میں کوئی اور اس کے ساتھ شریک نہیں، اور جب ”ب“ کا واسطہ ہو تو مطلب یہ ہوتا ہے کہ مفعول یہ بعض مفعول ہے اور مفعولیت میں کوئی اور بھی اس کے ساتھ شریک ہے، چنانچہ ”قرأ“ کو جب بلا واسطہ متعدی کیا جائے تو اس کا مفعول کل مفرد ہوگا، اور مطلب یہ ہوگا کہ صرف اسی کو پڑھا گیا، کوئی اور چیز نہیں پڑھی گئی، اور جب ”ب“ کے ساتھ اس کو متعدی کیا جائے گا تو مفعول یہ بعض مفرد ہوگا، اور مطلب یہ ہوگا کہ مفعول بھی پڑھا گیا اور اس کے ساتھ کچھ اور بھی، چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قرارت کا بیان کرتے ہوئے احادیث میں ”یقرأ بالطور“ ”قرأ فی المغرب بالطور“ اور ”کان یقرأ فی الفجر بوقت والقرآن المجید“ کے الفاظ آئے ہیں، اُن کا مطلب یہ ہے کہ سورہ طور اور سورہ ق تہا نہیں پڑھیں، بلکہ ان کے ساتھ کچھ اور بھی پڑھا، یعنی سورہ فاتحہ، اس کے برخلاف ایک روایت میں آتا ہے ”قرأ علیہم سورۃ الرحمن“ یہاں حرف ”ب“ نہیں ہے، لہذا اس کا مطلب یہ ہے کہ صرف سورہ رحمن پڑھی، اس کے ساتھ کچھ اور نہیں پڑھا، لہذا حدیث باب میں فاتحہ الکتاب پر ”ب“ داخل کرنے سے اس بات کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ نماز میں صرف سورہ فاتحہ نہیں پڑھی جائے گی، بلکہ اس کے ساتھ کچھ اور بھی پڑھا جائے گا، یعنی منیم سورہ کرنا ہوگا،

۱۔ کما فی البخاری ج ۱ ص ۱۰۶ فی باب یجربہ لہرارة صلوۃ الفجر قالت أم سلمة طفت وراء الناس والمشي

صلی اللہ علیہ وسلم یقرأ بالطور، مرتب عفی عنہ

۲۔ بخاری ج ۱ ص ۱۰۵ باب الجہر فی المغرب،

۳۔ مسلم ج ۱ ص ۱۰۴ باب القراءة فی الصبح،

۴۔ ترمذی ج ۲ ابواب تفسیر سورۃ الرحمن عن جابر قال خرج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی اصحابہ فقرأ علیہم

سورۃ الرحمن من اولہا الی آخرہ فاسکتوا فقال لقد سرتہا علی الجن لیلۃ الجن وکانوا احسن مردوداً منکم کنت کلمتا

ایتت علی قولہ فباتی آلا ربکما تکذبان قال لا بشی من نعمک ربنا نکذب فلوک الحمد مرتب عفی عنہ

حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہ قاعدہ صریحاً زحشری کی کتاب المفصل میں مذکور ہے، نیز زحشری ہی نے "کشاف" میں "دھڑی الیک بجنۃ النخلۃ" کی تفسیر کے تحت جو کلام کیا ہے اس سے بھی مستفاد ہوتا ہے،

حدیث باب سے دو معرکہ الآراء فقہی مسئلے متعلق ہیں، ایک مسئلہ قرارت فاتحہ خلف الامام کہ ہے، چنانچہ شافعیہ اس سے استراۃ فاتحہ خلف الامام کے وجوب پر استدلال کرتے ہیں و ستاتی هذه المسئلة انشاء الله تعالى بتفاصيلها فی باب مستقل،

دوسرا مسئلہ جہاں قابل ذکر ہے وہ یہ ہے کہ نماز میں سورۃ فاتحہ پڑھنا فرض ہے یا واجب۔ ائمہ شافعیہ اسے فرض اور رکعتیں ملتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ اس کے ترک سے نماز بالکل فاسد ہو جاتی ہے، ان کے نزدیک ضمیمہ سورۃ مسنون یا مستحب ہی یہ حضرات سورۃ فاتحہ کی فرضیت پر حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، جبکہ امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ استراۃ فاتحہ فرض نہیں بلکہ واجب ہے، اور فرض مطلق قرارت ہے، یہاں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ حنفیہ کے نزدیک سورۃ فاتحہ اور ضمیمہ سورہ دونوں کا حکم ایک ہے، یعنی دونوں واجب ہیں، اور ان میں سے کسی ایک کے ترک سے فرض تو ساقط ہو جاتا ہے لیکن نماز واجب الاعداد رہتی ہے،

حنفیہ کا استدلال قرآن کریم کی آیت "فاقرءوا ما تیس من القرآن" سے ہے، کہ اس میں "ما تیس" کی قرارت کو فرض قرار دیا گیا ہے، اور کسی خاص سورۃ کی تعیین نہیں کی گئی، اس مطلق کی تفسیر واحد سے نہیں ہو سکتی، نیز مسلم شریعت میں حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع حدیث "من صلی صلوٰۃ لم یقرء فیہا بآتم القرآن فہو خدا ج فلا تأخیر تمام" خراج کا مفہوم ہے ناقص، اس حدیث میں سورۃ فاتحہ کے بغیر نماز کو غیر تام تو کہا گیا، لیکن اصل صلوٰۃ کی نفی نہیں کی گئی، لہذا یہ بات ثابت ہو گئی کہ سورۃ فاتحہ کے بغیر نماز کی ذات تو ثابت ہو جائے گی، البتہ صفات میں نقص رہے گا،

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے حنفیہ کی طرف سے اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں، ایک یہ کہ "لا" نفی کمال کے لئے ہے، لیکن محققین نے اس جواب کو پسند نہیں کیا،

شیخ ابن ہمام نے اس کی تردید کرتے ہوئے لکھا کہ اگر یہاں "لا" کو نفی کمال پر محمول کیا جائے تو پھر فاتحہ کو واجب کہنا ابھی مشکل ہے، جیسا کہ "لا صلوة لجماع المسجد الا فی المسجد" میں "لا" نفی کمال کے لئے ہے، لیکن مسجد میں نماز کا ادا کرنا واجب صلوة نہیں، چنانچہ اگر جمار مسجد کے بجائے گھر میں نماز پڑھے تو اس کی نماز واجب الاعادہ نہیں ہوتی، اس کا تقاضا یہی ہے کہ ترک فاتحہ کرنے والے کی نماز واجب الاعادہ بھی نہ ہو، حالانکہ خود حنفیہ اس کے قائل نہیں ہیں۔
دوسرا جواب خود شیخ ابن ہمام نے یہ دیا ہے کہ حدیث باب خبر واحد ہے، اور اس سے کتاب پر زیادتی نہیں ہو سکتی، لہذا ہم نے فرض تو مطلق تسرۃ کو کہا لیکن سورۃ فاتحہ کو واجب قرار دیا اس جواب کا معاملہ یہ ہے کہ "لا" ہے تو نفی ذات ہی کے لئے لیکن نفی سے مراد یہ ہے کہ نماز واجب الاعادہ رہے گی،

لیکن حدیث باب کاسب زیادہ اطمینان بخش اور محققانہ جواب حضرت شاہ صاحب نے اپنی کتاب "فصل الخطاب فی مسئلۃ أم الكتاب" میں دیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ حدیث باب میں "لا" نفی کمال کے لئے نہیں ہے بلکہ نفی ذات ہی کے لئے ہے، اور اس کا مقصد یہ ہے کہ عدم قراءہ کی صورت میں نماز بالکل فاسد ہو جاتی ہے، گویا یہاں قرأت سے مراد تنہا تسرۃ فاتحہ نہیں، بلکہ مطلق تسرۃ ہے، اور مطلب یہ ہے کہ جو شخص مطلق قرأت نہ کرے، نہ ضم سورۃ کرے اور نہ فاتحہ پڑھے اس کی نماز نہیں ہوتی، گویا "لا" کے نفی ذات کے معنی اس وقت پائے جائیں گے جب فاتحہ اور ضم سورۃ دونوں کو ترک کر دیا گیا ہو۔

یہ توجیہ اس لئے زیادہ راجح ہو جاتی ہے کہ بعض روایات میں اس حدیث کے ساتھ "فصاعداً" کی زیادتی مستند روایات سے ثابت ہے، جب یہ زیادتی ثابت ہوئی تو پوری عبارت اس طرح ہو گئی "لا صلوة لمن لم یقرأ بفاتحة الكتاب فصاعداً" جس کا ترجمہ یوں ہوگا کہ جو شخص فاتحہ اور "ما زاد" نہ پڑھے اس کی نماز نہیں ہوگی، لہذا اب اس حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ جب قرأت بالکل منتفی ہو جائے تب عدم صلوة کا حکم ہوگا، اور یہ مفہوم حنفیہ کے

لفہ دارقطنی ج ۱ ص ۲۰ باب البحث لجماع المسجد علی الصلوة فیہ الامن عذر،

کما فی سنن ابی داؤد ج ۱ ص ۱۱۹ باب من ترک التسرۃ فی صلوة عن عیادۃ بن الصامت یبلغ بہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ، مرثب غفرلہ

”سُجَّدِکَ عَیْنِ مَطَابِقِیْ هَیْ، اِمْنِیْ رَابِعَیْ” میں ”فَصَاعِدًا“ کے بجائے ”فَمَا زَادَ“ یا ”وَمَا تَنَسَّرَ“ یا ”وَأَتَتْکَ مَعَهَا“ کے الفاظ بھی آئے ہیں، یہ تمام زیادریاں سنداً صحیح ہیں جیسا کہ ان کی تحقیق انشاء اللہ قسراً خلف الامام کے مسئلہ میں آگے آئے گی۔

اور اگر یا فسر میں یہ بھی مان لیا جائے کہ ”فَصَاعِدًا“ اور ”فَمَا زَادَ“ وغیرہ کی زیادتی ثابت نہیں ہے تب بھی فاتحۃ الکتاب پر ”ب“ کا داخل کرنا بذات خود اس بات کی دلیل ہے کہ فاتحہ کے علان کچھ اور بھی پڑھنا مفہور ہے، جیسا کہ شروع میں بنایا جا چکا ہے، کہ قسرات کو متعذر ہی بالبار کرنے سے معنی یہ ہوں گے، مفعول کل مقصور نہیں ہے، بلکہ جسزومقدور ہے، لہذا اس حدیث سے حقیقہ کی تردید نہیں ہوتی، اس سے متعلق کچھ مزید بحث انشاء اللہ قسراً سے خلف الامام میں آئے گی۔

بَابُ مَاجَاءَ فِي التَّأْمِيْنِ

وَقَالَ آمِيْنٌ، تَأْمِيْنٌ كَيْ مَعْنَى آمِيْنٌ كَيْنَا، اَوْ آمِيْنٌ كَيْ مَعْنَى آمِيْنٌ اسْتَجِبْ دَعَاؤُنَا يَا فَلَیْکِنْ کَذَا“ یا ”لَا تَغْیِبْ رَجَاءُنَا“

بہر بعض حضرات نے اسے عربی زبان کا لفظ قسراً دیا ہے اور کہا ہے کہ یہ اسم فعل ہے، لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ سریانی زبان کا لفظ ہے، اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ بائبل کے مختلف

۱۔ عن ابی ہریرۃ قال امرنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان انا دای انہ لا صلوة الا بقراءة فاتحۃ الکتاب۔ فما زار ذہرۃ حجة علی القائلین بعسرینۃ الفاتحۃ فی الصلوة وایضا قال (ابو ہریرۃ) فی رواۃ اخری ”قال لی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اخرج قناد فی المدریۃ انہ لا صلوة الا بقرآن ولو بفاتحۃ الکتاب فما زاد“ وہذا دلیل علی فرضیۃ مطلق ہشترۃ، کلا الحدیثین مرویان فی سنن ابی داؤد ورجح اص ۸ الباب من ترک القراۃ فی صلواتہ، مرتب ۱۵ عن ابی سعید (الحدری) قال امرنا ان نقسراً بفاتحۃ الکتاب وما یفسر ابو داؤد ورجح اص ۸ الباب من ترک القسراۃ فی صلواتہ وقال الیموی فی آثار السنن (ص ۴۳، باب فی قسراۃ الفاتحۃ) بعد ذکر ہذا الحدیث رواہ ابو داؤد واحمد وابو یعلیٰ وابن حبان واسبغہ صحیح، مرتب تجار اللہ عن ذہبہ الجلی و الخفی ۱۵ کما فی ”الزوائد“ وخصرۃج الہدایۃ (معارف السنن ج ۲ ص ۳۹۲ باب ما جاء انہ لا صلوة الا بفاتحۃ الکتاب،

صحیفوں میں یہ کلمہ بعینہا اسی طرح موجود ہے، نیز حافظ ابن حجرؒ نے "المطالب العالیہ" میں ایک روایت نقل کی ہے کہ ایک یہودی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے لفظ آمین سنکر ہی مسلمان ہوا تھا،
تأمین کس کا وظیفہ ہے؟

پھر اس میں اختلاف ہے کہ آمین کہنا کس کا وظیفہ ہے؟ جمہور کا مسلک یہ ہے کہ آمین کہنا مقتدی اور امام دونوں کا وظیفہ ہے، اور دونوں کے لئے سنت ہے، امام مالکؒ سے بھی ایک روایت یہی ہے، لیکن ان کی دوسری روایت جو ابن القاسم سے مروی ہے اور زیادہ مشہور بھی ہے وہ یہ ہے کہ آمین کہنا صرف مقتدی کا وظیفہ ہے امام کا نہیں، امام محمدؒ نے "موطا" میں امام ابو حنیفہؒ کا مسلک بھی امام مالکؒ کے مسلک کے مطابق نقل کیا ہے، لیکن خود انھوں نے ہی۔۔۔ "کتاب الآثار" میں امام صاحبؒ کا مسلک جمہور کے مطابق بیان کیا ہے، چنانچہ کتاب الآثار میں وہ لکھتے ہیں: عن ابی حنیفۃ عن حماد عن ابراہیم "اربع یخافت بہت الامام سبحانک اللہم وبحمدک والتعوذ من الشیطن وبسم اللہ الرحمن الرحیم و آمین" اس کے بعد امام محمدؒ لکھتے ہیں "وبہ ناخذ وهو قول ابی حنیفۃ" اور کتاب الآثار ہی کے قول کو ظاہر الردایۃ شراری نے کر عام اصحاب متون نے بھی اختیار کیا ہے، وہو المختار للفتاویٰ،

امام مالکؒ حضرت ابو ہریرہؓ وغیرہ کی مرفوع روایت سے استدلال کرتے ہیں: "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا قال الامام غیر المغضوب علیہم ولا الضالین فقولوا آمین الامام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں تقسیم کار کر دی گئی ہے، کہ امام کا کام یہ ہے کہ وہ "ولا الضالین" کہے، اور مقتدی کا کام یہ ہے کہ وہ آمین کہے، والقسمۃ تنافی الشرکۃ، جمہور اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ درحقیقت اس حدیث کا مقصد وظائف کی تقسیم نہیں بلکہ مقصود یہ ہے کہ امام اور اماموم دونوں بیک وقت آمین کہیں، اس کا طریقہ یہ بتایا گیا کہ جس وقت امام "ولا الضالین" کہہ کر فارغ ہو اس وقت فوراً آمین کہہ دیا جائے، تاکہ دونوں کی تأمین ایک ساتھ واقع ہو، اس لئے کہ امام بھی اسی وقت آمین کہے گا، چنانچہ سنن نسائی کی روایت میں یہ الفاظ بھی

لے روایت میں سلام کی حقانیت کا تو ذکر ہے، لیکن اسلام لانے کا کوئی ذکر نہیں، چنانچہ روایت اس طرح ہے: مجاہدان یہودی یا مزابیل مسجدہم یقولون آمین قال الیہوی والذی علیہم السلام (آمین) انکم علی الحق (مسند المطالب العالیۃ بزراد المسانید الثانیۃ ص ۱۳) باب التائین، مرتب عنی عنہ۔ لکھ فقال (رای محمدؒ) فاما ابو حنیفۃ فقال یؤمن من خلف الامام ولا یؤمن الامام (موطا امام محمدؒ ص ۱۰۳ باب آمین فی الصلوۃ) مرتب عنی عنہ۔ ص ۱۶،

مسند صحیح بخاری (ج ۱ ص ۸۰۸ باب جہر الماموم بالتائین۔ ص ۱۴۷) ج ۱ ص ۱۴۷ جہر الامام بالتائین،

موجود ہیں۔ فان الملائکة تقول آمین وان الامام يقول آمین، نیز پہلے باب (باب ماجاء فی فضل التأمین) میں حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع روایت آرہی ہے "اذا امن الامام فامنوا الخ"۔ اس میں تأمین امام مصرح ہے، نیز حدیث باب میں تصریح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود بھی آمین فرمایا، یہ تمام روایات جمہور کے مسلک پر بالکل واضح ہیں،

بحث جہر التأمین والاخفاء بہ،

اس پر اتفاق ہے کہ آمین جہراً اور سراً دونوں طریقہ سے جائز ہے، لیکن افضلیت میں اختلاف ہے، شافعیہ اور حنابلہ آمین بالجہر کو افضل قرار دیتے ہیں، پھر امام شافعیؒ کا قول قدیم یہ ہے کہ امام اور مقتدی دونوں جہر کریں گے، اور قول جدید یہ ہے کہ امام اخفاء کرے گا اور مقتدی جہر، لیکن ان کے نزدیک مختار قول قدیم ہے، چنانچہ حافظ نسرایہؒ ہیں، وعلیہ الفتویٰ، امام ابو حنیفہؒ اور سفیان ثوریؒ کے نزدیک اخفاء افضل ہے، اور امام مالکؒ کا مسلک بھی حنفیہ کے مطابق ہے جیسا کہ "المدونة الكبرى" میں مصرح ہے، نیز فقہ مالکی کے مشہور اور مستند ترین مصنف علامہ احمد دردریؒ کے کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے، لہذا حافظ ابن حجرؒ کا یہ نسرا نا درست نہیں کہ اس مسئلہ میں ائمہ اربعہ کی اکثریت شوافع کے ساتھ ہے،

یوں تو اس مسئلہ میں فریقین کی طرف سے بہت سی روایات دلیل کے طور پر پیش کی گئی ہیں، لیکن ایسی تمام روایات یا صحیح نہیں ہیں یا مصرح نہیں، اس لئے اس مسئلہ میں حضرت وائل بن حجرؒ کی حدیث باب مدار بحث بن گئی ہے، شافعیہ اور حنابلہ بھی اسی سے استدلال کرتے ہیں اور حنفیہ مالکیہ بھی، اس لئے کہ اس سلسلہ میں یہی روایت صحیح ترین ہے،

دراصل وائل بن حجرؒ کی حدیث باب میں روایت کا اختلاف ہی یہ روایت دو طریق سے مروی ہے ایک سفیان ثوریؒ کے طریق سے، جس کے الفاظ یہ ہیں:۔ عن وائل بن حجر قال سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم قرأ غیر المغضوب علیہم ولا الضالین وقال آمین، ومنذ بہا صوتہ، دوسرے شعبہ کے طریق سے جس کے الفاظ یہ ہیں: "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قرأ غیر المغضوب علیہم ولا الضالین فقال آمین وخففت بہا صوتہ" امام ترمذیؒ نے ان دونوں طریق سے روایت کو اپنی جامع میں تخریج کیا ہے،

شافعیہ اور حنابلہ سفیان کی روایت کو ترجیح دے کر شعبہ کی روایت کو چھوڑ دیتے ہیں جبکہ حنفیہ و مالکیہ شعبہ کی روایت کو اصل قرار دے کر سفیان کی روایت میں یہ تاویل کرتے ہیں کہ ان

میں ”مذہب“ سے مراد جہر نہیں، بلکہ آئین کی ”سی“ کو کھینچنا ہے،

شافعیہ نے سفیان کی روایت کو ترجیح دینے کے لئے شعبہ کی روایت پر چار اعتراضات کئے ہیں جن میں سے تین اعتراض امام ترمذی نے بھی اس مقام پر ذکر کئے ہیں، اور چوتھا اعتراض انھوں نے ”کتاب لعل البکیر“ میں ذکر کیا ہے، وہ اعتراضات یہ ہیں:-

① شعبہ سے مسلم بن کہیل کے استاذ کا نام ذکر کرنے میں غلطی ہوتی ہے، اُن کا نام حجر ابن اعینس ہے، کما فی روایت سفیان، لیکن شعبہ نے حجر بن اعینس کے بجائے حجر ابو اعینس ذکر کیا ہے، حالانکہ ان کی کثیت ابو اعینس نہیں، بلکہ ابوسکن ہے،

② شعبہ نے حجر بن اعینس اور وائل بن حجر کے درمیان ملقمہ بن وائل کا واسطہ بڑھا دیا ہے حالانکہ اُن دونوں کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے، کما فی روایت سفیان،

③ شعبہ نے حدیث کے متن میں ”مذہبہما صوتہ“ کے بجائے ”تفحص بہما صوتہ“ روایت کیا ہے، حالانکہ صحیح روایت ”مذہبہما صوتہ“ ہے،

④ چوتھا اعتراض امام ترمذی نے ”العلل البکیر“ میں یہ کیا ہے کہ علقمہ کا سماع اپنے والد حجر وائل بن حجر سے ثابت نہیں، اس لئے کہ بقول امام بخاری وہ اپنے والد کی وفات سے چھ ماہ بعد پیدا ہوئے تھے،

علامہ عینی نے ”عمدة القاری“ میں ان تمام اعتراضات کا تفصیلی جواب دیا ہے،

پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ دراصل حجر کے والد اور بیٹے دونوں کا نام عنینس تھا، لہذا ان کو حجر ابو عنینس کہنا بھی صحیح ہے، اور حجر بن عنینس بھی، چنانچہ ابن حبان نے ”کتاب الثقات“ میں اس کی تصریح کی ہے کہ اُن کو حجر ابو عنینس بھی کہا جاتا ہے اور حجر بن عنینس بھی، چنانچہ حافظ ابن حجر نے بھی ”تہذیب التہذیب“ میں اس کا اعتراف کیا ہے، یہی وجہ ہے کہ اُن کا نام روایتوں میں دونوں طرح مذکور ہے، چنانچہ امام ابو داؤد نے یہ روایت سفیان کے طریق سے نقل کی ہے، اور اس میں حجر بن اعینس کے بجائے حجر ابو عنینس ذکر کیا ہے، جیسا کہ شعبہ نے ذکر کیا ہے، اس کے برعکس امام ابن حبان نے یہ روایت شعبہ کے طریق سے نقل کی ہے، اور اس میں

حجر ابوالعبس کے بجائے حجر بن العباس ذکر کیا ہے، اور امام دارقطنی نے بھی یہ روایت نقل کی ہے اور اس میں یہ الفاظ ہیں: "عن حجر ابی العباس دھوا بن عباس، اس طرح تصریح ہو گئی کہ یہ ایک ہی شخصیت کے دو نام ہیں، لہذا شعبہ کی روایت پر اس اعتبار سے کوئی اشکال وارد نہیں کیا جاسکتا۔

دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ایسا بکثرت ہوتا ہے کہ ایک راوی کسی روایت کو بلا واسطہ بھی سنتا ہے اور بالواسطہ بھی اور دونوں طرح اسے روایت کر دیتا ہے، یہاں بھی ایسا ہی ہوا ہے، چنانچہ حجر بن العباس نے یہ روایت دونوں طرح سنی تھی، ایک مرتبہ براہ راست حضرت وائل بن حجر سے سنی جسے سفیان نے روایت کیا، اور دوسری مرتبہ علقمہ بن وائل کے واسطہ سے سنی جسے شعبہ نے روایت کیا، اس کی دلیل یہ ہے کہ ابو داؤد طیالسی نے بھی یہ روایت تخریج کی ہے جس میں سلمہ بن کہیل فرماتے ہیں: "سمعت حجراً اباً العباس قال سمعت علقمة بن وائل يحدث عن وائل وسمعت من وائل" اس طرح گویا حجر بن العباس نے بذات خود اس بات کی تصریح کر دی کہ یہ روایت انھوں نے دونوں طرح سنی ہے، اس کے علاوہ علامہ بیہقی نے نقل کیا ہے کہ مسند احمد اور سنن ابوسلمہ الکبیری میں بھی یہ تصریح موجود ہے کہ حجر بن العباس نے یہ روایت دونوں طرح سنی ہے، نیز دارقطنی نے یہ روایت بزیذ بن زریع کے طریق سے تخریج کی ہے جس میں بزیذ کہتے ہیں "حدثنا شعبه عن سلمة بن كهيل عن حجر ابی العباس عن علقمة ثنا وائل او عن وائل بن حجر" اس طرح یہ دوسرا اعتراض بھی لغو ہو جاتا ہے۔

۱۵ سنن دارقطنی (ج ۱ ص ۳۳۳) باب التائین فی الصلوة بعد فاتحة الكتاب والجہر بہا، ۱۲
 سلمہ مسند ابو داؤد طیالسی (ص ۱۳۸ حدیث ۱۰۲۴)

۱۶ مسند احمد میں روایت اس طرح ہے: "حدثنا محمد بن جعفر ثنا شعبه عن سلمة بن كهيل عن حجر ابی العباس قال سمعت علقمة بن وائل يحدث عن وائل وسمعت من وائل" قال صلی بنارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ اور ابوسلمہ نے اپنی سنن میں یہ روایت اس طرح نقل کی ہے: "حدثنا عمرو بن مرزوق ثنا شعبه عن سلمة بن كهيل عن حجر عن علقمة بن وائل عن وائل قال وقد سمعته من وائل قال صلی اللہ علیہ وسلم الخ (خواشی آثار السنن ص ۹۷، ۹۸ باب ترک الجہر بالتائین) مرتب عنی عنہ

۱۷ سنن دارقطنی (ج ۱ ص ۳۳۲) باب التائین فی الصلوة بعد فاتحة الكتاب والجہر بہا، ۱۲

رہا تیسرا اعتراض، سودہ مذکورہ دو اعتراضات کے رفع ہونے کے بعد خود ہی رفع ہو جاتا ہے کیونکہ شعبہ کو محمد بن نین نے امیر المؤمنین فی الحدیث قرار دیا ہے، اور ان کی امامت و ثقاہت مسلم ہے، لہذا ان پر یہ بدگمانی قطعی طور سے بلا دلیل ہے کہ انھوں نے روایت میں اتنا بڑا تصرف کیا ہوگا کہ ”میں بہا“ کی جگہ ”خفص بہا“ روایت کر دیا،

اس کے جواب میں شافعیہ یہ کہتے ہیں کہ محمد بن نین نے شعبہ کے بارے میں یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ اُن کو کبھی کبھی وہم ہو جاتا ہے جبکہ سفیان ثوری اُن کے مقابلہ میں اثبت ہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ محمد بن نین کا یہ قول اسانید کے بارے میں ہے، یعنی شعبہ کو کبھی کبھی لوگوں کے نام ذکر کرنے میں وہم ہو جاتا تھا، لیکن جہاں تک جفظ متون کا تعلق ہے اس میں شعبہ نہایت قابل اعتماد ہیں، بلکہ اسانید میں اُن کے وہم کی وجہ یہ ہے کہ اُن کی زیادہ تر توجہ متن حدیث کی طرف رہتی ہے، اس لئے بعض اوقات اسانید میں انھیں وہم ہو جاتا ہے، چنانچہ اس کو صنا تحفۃ الاحوذی نے بھی تسلیم کیا ہے، کہ اگرچہ شعبہ سے رجال کے ناموں وغیرہ میں کبھی کبھی غلطی ہو جاتی ہے، لیکن اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ اپنے حافظہ کا زیادہ زور متن پر خرچ کرتے ہیں، ایسی صورت میں متن حدیث میں اتنا بڑا وہم شعبہ کی طرف منسوب کرنا بہت بڑی زیادتی اور نا انصافی ہے، (دراجم للتفصیل آثار السنن، ص ۹۸)۔

سَمَاعٌ عُلِقَمَةٌ عَنْ أَبِيهِ وَائِلٌ بْنُ حَجْرٍ۔

اب صرف چوتھا اعتراض باقی رہ جاتا ہے کہ علقمہ بن وائل کا سماع حضرت وائل بن حجر سے نہیں ہے، سو یہ انتہائی ضعیف اور لغو اعتراض ہے، واقعہ یہ ہے کہ علقمہ کا سماع اپنے والد سے ثابت ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ حضرت وائل بن حجر کے دو صاحبزادے ہیں، ایک عبد الجبار ابن وائل اور ایک علقمہ بن وائل، علقمہ بڑے ہیں اور عبد الجبار چھوٹے ہیں، درحقیقت حضرت وائل کے جن صاحبزادے کے بارے میں یہ بات کہی گئی ہے کہ وہ اپنے والد کی وفات کے چھ ماہ بعد پیدا ہوئے تھے، وہ علقمہ نہیں بلکہ عبد الجبار بن وائل ہیں، چنانچہ امام ترمذی ابواب المحدود باب ما جاء في المرأة اذا استكرهت علی الزنا میں ایک حدیث کے تحت لکھتے ہیں: ”سمعت محمداً يقول عبد الجبار بن وائل بن حجر لم يسمع من أبيه ولا أدركه يقال أنه ولد بعد موت أبيه بأشهر“ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاری کا قول عبد الجبار بن وائل کے بارے میں ہے نہ کہ علقمہ کے بارے میں بلکہ تحقیق یہ ہے کہ عبد الجبار کے بارے میں بھی یہ کہنا درست نہیں

کہ وہ اپنے والد کی وفات کے بعد پیدا ہوئے تھے، چنانچہ علامہ نیمویؒ نے ثابت کیا ہے کہ ان کی ولادت حضرت وائل بن حجرؒ کی حیات میں ہو گئی تھی، پھر علقمہ تو ان سے بڑے ہیں، حضرت وائل کی وفات کے بعد ان کی ولادت اور حضرت وائل سے ان کے مدیم سماع کا کیا سوال پیدا ہوتا ہے؟ چنانچہ خود امام ترمذیؒ ”باب ما جاز فی المرأة اذا استکرہت علی الزنا“ ہی کے آخر میں علقمہ کے سماع کی تصریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ”وعلقمة بن وائل بن حجر سمع من ابيه وهو اكبر من عبد الجبار بن وائل وعبد الجبار بن وائل لم يسمع من ابيه“ اس کے علاوہ متعدد روایات میں صراحتاً ان کا سماع اپنے والد سے ثابت ہے، چنانچہ سنن نسائیؒ میں ایک روایت اس طرح آئی ہے: ”اخبونا سوید بن نصر اخبنا عبد اللہ بن المبارک عن قیس بن مسلم نا العنبری حدثنی علقمة ابن وائل حدثنی ابی قال الخ“ اس میں تحدیث کی صراحت ہے، اور ”سمعت“ اور ”حدثنی“ الفاظ سماع میں سے ہیں، امام بخاریؒ نے بھی یہ روایت اپنے ”جۃ رفع الیدین“ میں اس طرح تخریج کی ہے: ”حدثننا ابو نعیم الفضل بن دکیں انبأنا قیس بن سلیم العنبری قال سمعت علقمة بن وائل بن حجر حدثنی ابی الخ“ اور بھی متعدد روایات ایسی ہیں جن سے علقمہ کا سماع اپنے والد سے ثابت ہوتا ہے (انظر آثار السنن ص ۹۹) بہر حال علقمہ کا سماع اپنے والد وائل بن حجر سے بلا شک و شبہ ثابت ہے،

روایت سفیان کی وجہ ترجیح اور ان کے جوابات :-

① امام ترمذیؒ نے سفیان کی روایت کا ایک متابع بھی ذکر کیا ہے، اور وہ ہے علاء بن الصالح الاسدی، لیکن یہ وجہ ترجیح اس لئے ناکافی ہے کہ علاء بن الصالح باتفاق ضعیف ہیں، اس لئے ان کی متابعت کا کوئی اعتبار نہیں،

۱۵ آثار السنن (ص ۹۹ و ۱۰۰)

۱۶ (ج ۱ ص ۱۶۱) باب رفع الیدین عند الرفع من الركوع،

۱۷ آثار السنن (ص ۹۹)

۱۸ قال النیموی فی آثار السنن (ص ۹۸) علاء بن صالح لیس من الثقات الاثبات قال فی التعرّب

صدوق لہ اوہام وقال الذہبی فی المیزان، قال ابو حاتم کان من حنفیة الشیعة وقال ابن المدینی روی

احادیث مناکیر ۱۲

(۲) دوسری وجہ ترجیح یہ بیان کی جاتی ہے کہ علاء بن صالح کے علاوہ محمد بن سلمہ بن کہیل

اور علی بن صالح نے بھی سفیان کی متابعت کی ہے،

اس کا جواب یہ ہے کہ محمد بن سلمہ بھی نہایت ضعیف ہیں، امام ذہبی نقل کرتے ہیں کہ علاء بن جوزجانی نے ان کے بارے میں فرمایا ”ذاهب و اہل الحدیث“ لہذا ان کی متابعت کا اعتبار نہیں کیا جاسکتا، اور جہاں تک علی بن صالح کا تعلق ہے وہ بلاشبہ ثقہ ہیں، لیکن تحقیق یہ ہے کہ ان کی روایت صرف ابو داؤد میں موجود ہے، اور اس کے بارے میں حافظ ابن حجر نے ”التلخیص الجیر فی تخریج الرافعی البکیر“ میں لکھا ہے کہ درحقیقت ابو داؤد کی روایت میں علی بن صالح کا نام ذکر کرنے میں کسی کاتب یا راوی سے غلطی ہو گئی ہے، اصل میں یہ علاء بن صالح ہی تھا جسے غلطی سے علی بن صالح بنا دیا گیا، اس کی دلیل علامہ نموی نے آثار السنن (ص ۹۸ و ۹۹) میں یہ بیان کیا ہے کہ یہ روایت تین طرز بقول سے مروی ہے، ترمذی میں اس کی سند یہ ہے ”عن محمد بن ابان عن ابن نمیر عن العلاء بن صالح عن سلمة بن کہیل“ اور مصنف ابن ابی شیبہ میں اس کی سند یہ ہے، ”عن ابن نمیر عن العلاء بن صالح“ اور ابو داؤد میں اس کی سند یہ ہے: ”عن مخلد بن خالد الشعمری نا ابن نمیر نا علی بن صالح عن سلمة بن کہیل“ اس سے واضح ہوا کہ ان تینوں روایتوں کا مدار عبداللہ بن نمیر پر ہے، اور ان کے دو شاگرد یعنی محمد بن ابان اور ابو بکر بن ابی شیبہ ان کے استاذ کا نام علاء بن صالح ذکر کرتے ہیں، جبکہ صرف مخلد بن خالد الشعمری ان کا نام علی بن صالح ذکر کرتے ہیں، اور یہ بات طے شدہ ہے کہ محمد بن ابان اور ابو بکر بن ابی شیبہ دونوں شعمری کے مقابلہ میں احفظ ہیں، لہذا ان کی روایت راجح ہوگی، اس کی ایک دوسری دلیل یہ بھی ہے کہ امام بیہقی نے اپنی سنن میں سفیان کی روایت کے متابعات ذکر کرنے میں بہت کوشش کی ہے، اس کے باوجود وہ علاء بن صالح اور محمد بن سلمہ کے سوا کوئی متابع نہیں لائے، اگر علی بن صالح نے بھی سفیان کی متابعت کی ہوتی

۱۵۰ کما فی الدارقطنی (ج ۱ ص ۳۳۳ و ۳۳۴) باب التائین فی الصلوة بعد فاتحة الکتاب والجرہا، ...

والبیہقی ج ۲ باب جہر الامام بالتائین، ص ۵۷،

۱۵۱ کما فی سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۳۵) باب التائین وراہ الامام،

۱۵۲ آثار السنن (ص ۹۸)

نور و ضرور اس کو ذکر کرتے، لہذا ظاہر یہی ہے کہ روایت کے راوی علامہ بن صالح ہیں نہ کہ علی بن صالح، اور علامہ بن صالح ضعیف ہیں، لہذا شعبہ کے مقابلہ میں ان کی متابعت معتبر نہیں،

(۳) شوافع سفیان کی روایت کی تیسری وجہ ترجیح یہ بیان کرتے ہیں کہ خود شعبہ کی ایک روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے، چنانچہ امام بیہقیؒ نے شعبہ سے ایک ایسی روایت نقل کی ہے جس میں خفص بہا صوتہ کے بجائے رافعاً بہا صوتہ کے الفاظ آئے ہیں۔

اس کا جواب علامہ نمویؒ نے آثار السنن میں یہ دیا ہے کہ بیہقی کی یہ روایت شاذ ہے، کیونکہ یہ روایت شعبہ سے درجنوں طرق سے مروی ہے ان میں سے صرف بیہقی کی روایت میں رافعاً بہا صوتہ کے الفاظ آئے ہیں جبکہ باقی تمام ائمہ و حفاظ حدیث ان سے خفص بہا صوتہ کے الفاظ نقل کرتے ہیں لہذا یہ روایت شاذ ہونے کی بنا پر ناقابل قبول ہے،

سفیان کی روایت کی تائید میں شوافع کی طرف سے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی ایک روایت بھی پیش کی جاتی ہے جو ابن ماجہ میں مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: **بِشْرَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا قَالَ غَيْرَ الْمَغْنُوبِ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَا الضَّالِّينَ قَالَ آمِينَ حَتَّى يَسْمَعَهَا أَهْلُ الْقُبَّةِ الْأَوَّلِ فَيَرْجِعُ بِهَا الْمَسْجِدَ**، لیکن اس حدیث کا مدار بشر بن رافع پر ہے جو متفق علیہ طور پر ضعیف ہیں، علامہ نمویؒ نے آثار السنن (ص ۹۵) میں حافظ ابن عبد البرؒ کا قول ان کی کتاب "الانصاف" سے نقل کیا ہے، **"اتفقوا على انكار حديثه وطرح ما رواه وترك الاحتجاج به لا يختلف علماء الحديث في ذلك"**،

(۴) چوتھی وجہ ترجیح یہ بیان کی جاتی ہے کہ سفیان ثوری شعبہ کے مقابلہ میں احفظ ہیں، جس کا اعتراف خود شعبہ نے کیا ہے، چنانچہ ان کا مقولہ مشہور ہے "سفیان احفظ منی" اس کا جواب یہ ہے کہ بلاشبہ شعبہ کا یہ مقولہ ثابت ہے، اور یہ مقولہ سفیان کی روایت کے لئے وجہ ترجیح بن سکتا ہے، لیکن یہ نہایت ایک وجہ ترجیح ان وجوہ ترجیح کا مقابلہ نہیں کر سکتی جو شعبہ کی روایت کو حاصل ہیں،

شعبہ کی روایت کی وجہ تزیح :-

① سفیان ثوریؒ اپنی جلالتِ قدر کے باوجود کبھی کبھی تالیس بھی کرتے ہیں، اس کے برخلاف شعبہ تالیس کو اس شد من الزنا سمجھتے تھے، اُن کا یہ مقولہ بھی مشہور ہے، لَٰنَ اٰخِرَ مِنَ السَّمَاءِ اَحَبُّ اِلَىَّ مِنْ اَنْ اَدُقَّ" اس سے اُن کی غایتِ احتیاط معلوم ہوتی ہے،

② سفیان ثوریؒ اگرچہ جہر تائین کے راوی ہیں، لیکن خود ان کا اپنا مسلک شعبہ کی روایت کے مطابق اخفاء تائین کا ہے،

③ شعبہ کی روایت اذنی بالفسرآن ہے، ارشاد ہے: "اَدْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً" اور آمین بھی دعا ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ قرآن میں "قَدْ أُجِيبَتْ دَعْوُكُمْ" کہا گیا ہے، حالانکہ حضرت ہارون علیہ السلام نے صرٹ آمین کہی تھی،

④ بعض دوسری صحیح روایات سے بھی شعبہ کی روایت کی تائید ہوتی ہے، چنانچہ حضرت ابو ہریرہؓ کی معروف حدیث ہے: "اَنْ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ اِذَا قَالَ اَلْاِمَامُ غَيْرُ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّیْنَ فَقُولُوا آمِیْنُ" الخ، اس میں امام کے "دَلَالِیْنِ" کہنے کو آمین کہنے کے لئے مقرر کیا گیا ہے، اگر جہر آمین افضل ہوتا تو خود امام کے آمین کہنے کو ذکر کیا جاتا، لہٰذا اس روایت کا ظاہر اخفاء آمین پر دل ہے، اس کے جواب میں اگلے باب (باب ماجاء فی فضل التائین) میں حضرت ابو ہریرہؓ ہی کی روایت پیش کی جاتی ہے، "اِذَا اَمَّنَ الْاِمَامُ فَاَمِّنُوْا" لیکن اس میں جہر کی سراست نہیں، بلکہ یہ بتایا گیا ہے کہ تائین اُس وقت ہونی چاہئے جب امام آمین کہے، اور اس کا طریقہ پچھلی روایت میں بیان کر دیا گیا کہ "دَلَالِیْنِ" کہنے کے بعد آمین کہہ دیا جائے، اس لئے کہ امام اسی وقت آمین کہتا ہے، تو درحقیقت پچھلی روایت اس..... روایت کے لئے مفتر ہے، اور دونوں کے مجموعہ سے حنفیہ ہی کے مسلک کی تائید ہوتی ہے،

دوسری روایت جس سے روایت شعبہ کی تائید ہوتی ہے اگلے باب (باب ماجاء فی اِسْتِثْنَاءِ) میں حضرت سمرہؓ کی روایت ہے، "قَالَ سَكْتَانِ حَفَظْتَهُمَا عَنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَاَنْكَرَ ذَلِكَ عِمْرَانُ بْنُ حَمَیْنٍ قَالَ حَفَظْنَا سَكْتَةً فَكَتَبْنَا اِلَى ابْنِ ابْنِ كَعْبٍ بِالْمَدِیْنَةِ فَكَتَبَ اُنّی اَنْ حَفَظَ سَمْرَةَ قَالَ سَعِیدٌ فَقُلْنَا لِقِتَادَةَ

ماہاتان السمکتان قال اذا دخل فی صلوٰتہ واذا فرغ من القراۃ ثم قال بعد ذلك واذا قرأ ولا الضالین» اس سے معلوم ہوا کہ وَلَا الضالّین کے بعد سکتہ ہوتا تھا، اگر آمین بالجہر ہوتا تو اس سکتہ کا کوئی مطلب نہیں رہتا، ان کے علاوہ اور بھی روایات کوتا سید میں پیش کیا جاسکتا ہے،

⑤ اگر سفیان کی روایت کو جہر پر محمول کر کے اختیار کیا جائے تو شعبہ کی روایت کو بالکلیہ چھوڑنا پڑتا ہے، اس کے برخلاف اگر شعبہ کی روایت کو اختیار کیا جائے تو سفیان کی روایت کو بالکلیہ چھوڑنا لازم نہیں آتا، بلکہ اس کی مختلف توجیہات ہو سکتی ہیں، مثلاً ایک توجیہ یہ ہو سکتی ہے کہ مد بہا صوتہ سے مراد جہر نہیں ہے، بلکہ حرف مدہ یعنی آمین کے الف اور یاء کو کھینچنا ہے، اس توجیہ پر شافعیہ کی طرف سے یہ اعتراض ہوتا ہے کہ ابو داؤد میں مد بہا صوتہ کے بجائے ”رفع بہا صوتہ“ وارد ہوا ہے، اور علی بن صالح کی روایت میں ”فجھ بآمین“ کے الفاظ آئے ہیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ ”رفع بہا صوتہ“ میں تو دہری توجیہ ہو سکتی ہے جو (مد) میں کی گئی، اور یہ بھی ممکن ہے کہ اصل روایت ”مد بہا صوتہ“ ہو اور سفیان کے کسی شاگرد نے اس کو جہر پر محمول کر کے بالمعنی روایت کو دریا ہوا رہی دوسری روایت جس میں ”جہر بآمین“ آیا ہے، سو اس کے بارے میں پیچھے گزر چکا کہ وہ دراصل علامہ بن صالح کی روایت ہے جو ضعیف ہے، اور اگر اس کو صحیح مان لیا جائے تب بھی وہ روایت بالمعنی پر محمول ہو سکتی ہے،

مذکورہ توجیہ پر شافعیہ کی طرف سے دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ ابو داؤد میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت اس طرح مروی ہے: ”قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا تلا غیر المغضوب علیہم ولا الضالین قال آمین حتی یسمع من یلیہ من الصف الاقل، اس روایت میں حرف مدہ کو کھینچنے والی تائید نہیں چل سکتی، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت بشر بن رافع سے مروی ہے، جن کے بارے میں پیچھے لکھا جا چکا ہے،

۱ ابو داؤد (ص ۱۳۲ و ۱۳۵) باب التائین و راء الامام،

۲ ابو داؤد (ص ۱۳۵) باب التائین و راء الامام،

۳ ص ۱۳۵ باب التائین و راء الامام،

کہ ہا اتفاق محمد ثنی ضعیف ہیں، نیز یحییٰ بن سعید القطان نے فرمایا کہ بشر بن رافع علیہ السلام
ابو عبد اللہ ابن عم ابی ہریرہ مجہول ہیں، لہذا یہ روایت سنداً قابل اعتماد نہیں، علاوہ ازیں اس کے
متن میں بھی تضاد ہے کیونکہ اس میں ایک طرف یہ کہا گیا ہے کہ آمین صرف صبح اول کے وہ حضرت
سنے تھے جو آپ سے قریب تر ہوں جبکہ یہی روایت سنن ابن ماجہ میں بھی آئی ہے جس میں
”فی وقتہما المسجد“ کے الفاظ آئے ہیں، کما سبق، دونوں کا تضاد واضح ہے، لہذا اس روایت پر
نہ روایت اعتقاد کیا جاسکتا ہے نہ درایت،

⑥ اس کے علاوہ اگر بالعشرین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی وقت جہر آمین ثابت
ہو تو اس میں یہ بھی امکان ہے کہ آپ نے لوگوں کو تعلیم دینے کے خیال سے لفظ آمین زور سے
کہہ دیا ہو، جیسا کہ متعدد روایات میں مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعض اوقات
سری نمازوں میں بھی قرات کا ایک آدھ کلمہ زور سے پڑھ دیتے تھے تاکہ لوگوں کو معلوم ہو جائے
کہ آپ کیا پڑھ رہے ہیں، بالخصوص حضرت وائل بن حجر کا تعلق یمن سے تھا وہ صرف ایک دو
مرتبہ مدینہ طیبہ آئے تھے، اس لئے کچھ بعید نہیں کہ آپ نے اُن کو سننے کی غرض سے آمین جہراً
کہا ہو..... اس کی تائید اس روایت سے بھی ہوتی ہے جو حافظ ابو بشر الدوبلی نے کتاب
الاسماء والکنی میں تخریج کی ہے، اس روایت میں وائل بن حجر فرماتے ہیں ”رأیت رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم حین فرغ من الصلوۃ حتی رأیت خذہ من ہذا الجانب
من ہذا الجانب وقرأ اری فی الصلوۃ غیر المغمضوب علیہم ولا الضالین
فقال آمین یمد بہا صوتہ ما أراه إلا لیعلمنا“ علامہ بیہقی آثار السنن میں اس روایت
کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”قلت فیہ یحییٰ بن سلیمۃ قواہ الحاکم وحققہ عجم“
بہر حال جمہور کے قول کے مطابق اگر یہ ضعیف بھی ہوں تب بھی اس روایت کی حیثیت ایک
مؤید سے کم نہیں، نیز سنن نسائی میں حضرت وائل کی روایت میں یہ الفاظ بھی موجود ہیں: ”فلما
قرأ غیر المغمضوب علیہم ولا الضالین قال آمین فسمعہ وانا خلفہ“ اس سے معلوم ہوا

۱۵ (ص ۶۱) باب الجہر بآمین ۱۲

۱۶ (ص ۹۳) فی حواشی باب الجہر بالتائین ۱۲

۱۷ (ج ۱ ص ۱۲۷) قول المأموم اذا عطس خلف الامام، ۱۲

کہ ایسا بہ نہیں تھا جیسا ثانیہ وغیرہ کے یہاں مذکور ہے، بلکہ یہ ایک ایسا جہر تھا جیسا کہ تعلیم کے لئے آپ احیاء کیا کرتے تھے، نیز علامہ نسیمیؒ نے اس میں تحریر فرماتے ہیں: "قال الحافظ ابن القیثم زاد المعاد فی باب قنوت النوازل فاذا اجهر به الامام احیاءنا ليعلم موت المؤمنین فلا بأس بذلك فقد جهر عمرؓ بالافتتاح ليعلم المؤمنون وجهر ابن عباس بقراءة الفاتحة فی صلوة الجنائز ليعلمهم انها سنة ومن هذا ايضا جهر الامام بالتأمين وهذا من الاختلاف المباح الذي لا یغنی فیہ من فعله ولا من تركه"۔ اسی طرح حضرت ابو ہریرہؓ سے بھی بغرض تعلیم جہر اتعوز بڑھنا ثابت ہے، کما نقل نسیمیؒ فی کتابہ، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بغرض تعلیم احیاءنا جہر صحابہ کرام بھی فرماتے تھے، اور یہ طریقہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کو دیکھ کر اختیار کیا گیا تھا۔ ثبت ان الجہر بآمین کان احیاءنا للتعلیم المؤمنین،

نیز یہ بات بھی قابل غور ہے کہ اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عام معمول جہر کا ہوتا تو یہ جہر دن میں پانچ مرتبہ تمام صحابہ سنتے اور اس کی روایت حدیث تو اتر تک پہنچ چکی ہوتی، لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے جہر کو روایت کرنے والے حضرت وائل بن حجر کے سوا کوئی نہیں، اور ان کی روایت بھی محتمل التأویل ہے، اور خود انہی سے شعبہ اخفاء بھی روایت کرتے ہیں کیا یہ بات اخفاء تأمین کے افضل ہونے کی ایک مضبوط دلیل نہیں؟

(۷) شعبہ کی روایت کی ایک وجہ ترجیح یہ بھی ہے کہ تعارض روایات کے وقت صحابہ کرام کا عمل بڑی حد تک فیصلہ کن ہوتا ہے، اور شعبہ کی روایت صحابہ کے تعامل سے بھی مؤید ہے، چنانچہ امام طحاویؒ ابو وائل کی روایت نقل کرتے ہیں: "قال کان عمرؓ وعلیؓ لا یجہران بسم اللہ الرحمن الرحیم ولا بالتعوذ ولا بالتأمين"۔ اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس روایت کا مدار ابو سعید بقال پر ہے جو محدثین کے نزدیک ضعیف ہیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ ابو سعید بقال مختلف فیہ راوی ہیں، بعض حضرات نے اگرچہ ان کی تصنیف کی ہے، لیکن بعض دوسرے علماء محدثین مثلاً ابن جریر، حاکم، اور ابوزرعی نے ان کی توثیق بھی کی ہے، اور علامہ سیسیؒ "معجم الزوائد من ان کے بارے لکھتے ہیں "قوة مدس"

اور حافظ ابن حجرؒ نے بھی فتح الباری میں ایک ایسی حدیث کی تحسین کی ہے جس کا مدار ابو سعید بقیال پر ہے، نیز امام نرذیؒ نے علل کبریٰ میں ان کے بارے میں امام بخاریؒ کا قول نقل کیا ہے،
 ہو مقارب الحدیث، اس سے معلوم ہوا کہ یہ امام بخاریؒ کے نزدیک بھی ثقہ ہیں، لہذا ان کی روایت درجہ حسن سے کم نہیں، اسی طرح حضرت عمرؓ کا اثر ہے ”اربع یخفین عن الامام التَّوَّذُ وَبِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَآمِينَ وَاللَّهُمَّ رَبَّنَا وَلَكَ الْحَمْدُ، نیز عبد اللہ بن مسعودؓ کے بارے میں بھی سند صحیح سے ثابت ہو کہ وہ اخفاء تائین پر عامل تھے، اس طرح حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ جیسے جلیل القدر فقہاء سے اخفاء تائین ثابت ہو جاتا ہے، جبکہ اس کے برخلاف کسی بھی صحابی سے جہر تائین پر عمل کرنا منقول نہیں، حضرت عبد اللہ بن زبیرؓ کے بارے میں روایت ہو کہ وہ اپنے زمانہ خلافت میں جہر بالتائین کرتے تھے، لیکن اول تو حضرت ابن الزبیرؓ کا اثر حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کے آثار کا مقابلہ نہیں کر سکتا، دوسرے بعض روایات سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عبد اللہ بن الزبیرؓ کے زمانہ میں کچھ حضرات نے آمین پڑھنے کو بدعت سمجھ کر بالکل ترک کر دیا تھا، ایسے حضرات کی تردید کے لئے حضرت عبد اللہ بن الزبیرؓ نے جہر شروع کر دیا ہو تو کچھ بعید نہیں، بہر حال حضرت ابن الزبیرؓ اور دائل بن جحر کے سوا کسی بھی صحابی سے جہر تائین ثابت نہیں، نہ قولاً نہ فعلاً، جبکہ ان دونوں کی روایات بھی محکم التاویل ہیں، کما قرأ کیا یہ بات اس امر کی دلیل قاطع نہیں کہ جہر تائین افضل نہیں، بلکہ اس کا اخفاء افضل ہے،

شافعیہ بیہقی میں حضرت عطار کے اثر سے بھی استدلال کرتے ہیں جو فرماتے ہیں: أدركت ما هم من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم في هذا المسجد اذا قال الامام غير المغضوب عليهم ولا المتضالين سمعت لهم رجعة بآمين“

حضرت شاہ صاحبؒ اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ یہ اثر معلول ہے، کیونکہ حضرت

۱۵ کنز العمال (ج ۲ ص ۲۲۹) کتاب الصلوٰۃ من قسم الافعال ادب الماموم وما يتعلق به بحوالہ ابن جریر ۱۲

۱۶ کما فی مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۰۸) ۱۲

۱۷ انظر معارف السنن (ج ۲ ص ۴۱۹) فی بقیۃ بحث التائین و اسرارہ ۱۳۱

۱۸ سنن کبریٰ بیہقی (ج ۲ ص ۵۹) باب جہر الماموم بالتائین ۱۲۰

عطاء کا دوسرا صحابہ سے ملاقات کرنا ثابت نہیں، اور حضرت حسن بصریؒ ان سے عمر میں بڑے ہیں، پھر بھی ان کی ملاقات صرف ایک سو میں صحابہ کرام سے ہوئی تھی، اس کے علاوہ حضرت عطاء کی مراسیل الضعف المراسیل ہیں، کما مریح یہ المیوطی فی تدریب الراوی، اس تمام قبیل دقال کے بعد یہ یاد رکھنا بھی ضروری ہے کہ اس مسئلہ میں اختلاف محض فضیلت کا ہے، ورنہ دونوں طبعیوں کے جواز پر مندریقین متفق ہیں، لہذا اس کو وجہ دلالت بنانا کسی طرح درست نہیں، واللہ سبحانہ اعلم وعلما اتتموا حکم،

بَابُ مَا جَاءَ فِي السَّكَّتَيْنِ

فقلنا القنادة ما هاتان المسكتان، قنادة فاقمہ سے پہلے ایک مسکتہ متفق علیہ ہے جس میں شمار پڑھی جاتی ہے، حضرت امام مالکؒ کی ایک روایت اس کے خلاف ہے، دوسرا مسکتہ سورۃ فاتحہ کے بعد ہے، حنفیہ کے نزدیک اس میں ستر آئین ہی جائے گی، اور شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک سکوت محض ہوگا، ایک تیسرا مسکتہ قرأت کے بعد رکوع سے پہلے ہے، جو سانس ٹھیک کرنے کے لئے ہے، شافعیہ اور حنابلہ اس مسکتہ کو مستحب قرار دیتے ہیں، حنفیہ میں سے علامہ شامیؒ نے یہ تفصیل بیان کی ہے کہ اگر ترسرات کا اختتام اسماؤ خسنی میں سے کسی اسم پر ہو رہا ہو جیسے وهو العزيز الحكيم تو مسکتہ مستحب نہیں، بلکہ اس کا تکبیر کے ساتھ وصل کرنا اولیٰ ہے، اور اگر ختم کسی اور لفظ پر ہو تو مسکتہ کرنا چاہئے، لیکن محققین حنفیہ نے یہ فرمایا کہ اس تفصیل کا مبنی محض قیاس ہے، اور حدیث باب میں حضرت قتادہؒ کا قول قرأت کے بعد مسکتہ کی نصیحت پر دلالت کر رہا ہے، اس لئے قیاس کے مقابلہ میں اس کو ترجیح ہونی چاہئے، اور مسکتہ کو مسنون ماننا چاہئے،

ثم قال بعد ذلك واذا قرأوا انضالين، یہاں سوال ہوتا ہے کہ یہ تو یمن تھے ہو گئے
حالانکہ اوپر تثنیہ کا صیغہ آیا تھا، (یعنی ماہاتان السکستان)

وهذا اختتام الجزء الأول من "تقريب جامع الترمذي" المسمى "بذل الترمذي"
 لاستاذنا المشفق وشيخنا المدقق ومولانا المحقق محمد تقى النعشاني "نراة الله
 شرفاً وكرامةً واقبالاً وسعادةً وافادنا بعلومه التي يروا القيامة" ويليه الجزء
 الثاني انشاء الله تعالى اوله باب ما جاء في وضع اليدين على الشمال في الصلوة :-
 والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات والصلوة والسلام على سيدنا
 محمد صاحب المعجزات وعلى آله واصحابه اولى الكمالات صلوةً وسلاماً
 دائمين ما تعاقبت الاوقات وتواصلت البركات،
 ضبطه ورثبه وخرجه احاديثه احقر الانا رشيد اشرف "عافاه الله وعافاه
 التاريخ ٢٨ من شوال المكرم ١٤٣٩ هـ يوم الجمعة المبارك :-

تمام شد جلد اول

بسم الله الرحمن الرحيم

www.muftitajulasmaani.com

جھینگے کی شرعی حیثیت

یہ مقالہ حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم کی مایہ ناز تالیف ”تکملتہ فتح الملہم“ کا حصہ ہے، ضرورت اور اہمیت کے پیش نظر احقر کی فرمائش پر مولانا عبد المتقّم صاحب نے اس کا ترجمہ فرمایا۔ جو پیش خدمت ہے۔

بعد میں تکملتہ فتح الملہم کی تالیف کے دوران اس مسئلے کی مزید تحقیق کا موقع ملا، اس موقع پر تکملتہ فتح الملہم میں جو کچھ لکھا گیا، اس کا ترجمہ یہ ہے:

الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين والصلاة والسلام على رسوله الكريم،

اما بعد!

”جھینگے“ کو عربی زبان میں ”روبيان“ یا اربیان کہا جاتا ہے، مصری زبان میں اس کا نام ”جھمری“ ہے اور انگریزی میں اسے Prawn Shrimp کہتے ہیں۔ ائمہ ثلاثہ (یعنی حضرت امام مالک، حضرت امام شافعی اور حضرت امام احمد بن حنبل رحمہم اللہ) کے نزدیک جھینگے کے حلال ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے، کیونکہ ان کے ہاں تمام سمندری حیوانات حلال ہیں، اور احناف کے نزدیک جھینگے کا جواز اس بات پر موقوف ہے کہ آیا یہ مچھلی ہے یا نہیں؟ بہت سے ماہرین لغت نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ جھینگہ مچھلی کی ایک قسم ہے چنانچہ ابن دین نے ”تہذیب اللغات“ میں کہا کہ ”اربيان ضرب من السمک“ (جھینگہ) مچھلی کی ایک قسم ہے۔“ جلد ۳ صفحہ ۴۱۳

لغت کی مشہور کتاب قاموس وتاج العروس میں بھی جھینگے کو مچھلی میں شمار کیا گیا ہے۔ (جلد ۱ صفحہ ۱۴۶) اسی طرح علامہ دمیری نے اپنی کتاب ”حیوانہ الحیوان“ میں فرمایا کہ ”الروبيان هو سمک صغير جدا احمر“ ”جھینگہ بہت چھوٹی مچھلی ہے جس کا رنگ سرخ ہو رہا ہے۔“ (جلد ۱ صفحہ ۴۷۳)

ماہرین لغت کی ان تصریحات کی بناء پر احناف میں سے بہت سے حضرات نے جھینگے کے حلال ہونے کا فتویٰ دیا ہے، جیسا کہ صاحب فتاویٰ حمدادیہ وغیرہ۔ ہمارے شیخ المشائخ حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب ”امد الفتاویٰ“ میں فرمایا:

سمک کے کچھ خواص لازم کسی نہ کسی۔ ہاں بہت نہیں ہونے

کہ ان کے انتہاء سے سمکیتہ نہیں ہو جاتا۔ بلکہ یہ صرف

عدول بہترین کی معرفت پر رہ گیا ہے۔ اس وقت میرے پاس

حیوانہ الخیوان دمیری کی جو کہ ماہیات حیوانات سے بھی ہامعہ

ہے موجود ہے، اس میں تصریح ہے الرو بیان ہو سمک

بہر حال احقر کو اس وقت تو اس کے سک "مچھلی ہونے میں بالکل اطمینان

ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا. واللہ اعلم. (امداد الفتاویٰ جلد ۲ صفحہ ۱۰۳)

لیکن موجودہ دور کے علم حیوانات کے ماہرین "جھینگ" کو مچھلی میں شمار نہیں کرتے، بلکہ ان کے نزدیک "جھینگ" پانی کے حیوانات کی ایک مستقل قسم ہے ان کا کہنا ہے کہ جھینگ کیکڑے کے خاندان کا ایک فرد ہے، نہ کہ مچھلی کی کوئی قسم۔ ماہرین حیوانات کے ہاں مچھلی کی تعریف یہ ہے:

هو حيوان ذو عمود فقري يعيش في الماء و يسبح بعواماته و يتنفس بغلصمته

"وہ ریڑھ کی ہڈی والا جانور ہے جو پانی میں رہتا ہے، اپنے پروں سے تیرتا ہے اور گھڑوں سے سانس لیتا ہے۔"

(انسائیکلو پیڈیا آف بریٹانیکا ۳۰۵/۹ مطبوعہ ۱۹۵۰ء)

اس تعریف کے رو سے جھینگ مچھلی میں داخل نہیں ہے۔ کیونکہ جھینگے میں ریڑھ کی ہڈی بھی نہیں ہے اور نہ جھینگ گھڑوں سے سانس لیتا ہے۔ نیز جدید علم حیوان، حیوانات کو دو بڑی قسموں میں تو تقسیم کرتا ہے۔

۱۔ الخیوانات الفقریہ (Vertebrate)

۲۔ الخیوانات غیر الفقریہ (Invertebrate)

پہلی قسم ان حیوانات کی ہے جن میں ریڑھ کی ہڈی ہوتی ہے اور جس میں اعصابی نظام بھی موجود ہوتا ہے اور دوسری قسم ان حیوانات کی ہے جن میں ریڑھ کی ہڈی نہیں ہوتی۔ اس تقسیم کے لحاظ سے مچھلی حیوانات کی پہلی قسم میں شمار ہوتی ہے جبکہ جھینگ دوسری قسم میں شمار ہوتا ہے۔ انسائیکلو پیڈیا آف بریٹانیکا (۳۶۳/۶ مطبوعہ ۱۹۸۸ء) کے مطابق نوے فیصد حیوانات کا تعلق اس دوسری قسم سے ہے۔ نیز یہ قسم تمام چھال والے جانور اور حشرات الارض کو بھی شامل ہے۔

اسی طرح مستانی نے دائرۃ المعارف میں مچھلی کی تعریف ان الفاظ سے کی ہے۔

هو حيوان من خلق الماء و آخر رتبة الحيوانات الفقريه دمہ احمر يتنفس في الماء بواسطة

خياشيم وله كائنات الحيوانات الفقريه هيكل عظمي

"مچھلی پانی میں رہنے والا جانور ہے۔ ریڑھ کی ہڈی والے جانوروں میں اس کا درجہ آخر میں ہے اس کا خون سرخ

ہے ناک کے بانسوں کے ذریعہ وہ سانس لیتا ہے اور دوسرے ریڑھ کی ہڈی والے جانوروں کی طرح اس کا ڈھانچہ بھی بہت بڑا ہوتا ہے۔" (دائرة المعارف جلد ۱۰ صفحہ ۶۰)

محمد فرید وجدی نے مچھلی کی تعریف اس طرح کی ہے:

﴿السّمك من الحيوانات البحرية وهو يكون الرتبة الخامسة من الحيوانات الفقارية دمها بارد احمر يتنفس من الهواء الذائب في الماء بواسطة خياشيمها وهي محلاة باعضاء تمكنها من المعيشة دائما في الماء و تعوم في بواسطة عوامات ولبعضها عوامة واحدة﴾
 "مچھلی سمندری جانوروں میں سے ہے اور ریڑھ کی ہڈی والے جانوروں میں اس کا درجہ پانچویں نمبر پر ہے اس کا خون ٹھنڈا سرخ ہے، پانی میں تحلیل شدہ ہواؤں سے خیشوم کے ذریعہ وہ سانس لیتی ہے اور وہ ایسے اعضاء سے آراستہ ہے جن کی مدد سے اس کے لئے ہمیشہ پانی میں رہنا آسان ہے، مچھلی اپنے پروں کے ذریعہ پانی میں حیرتی ہے اور بعض مچھلی کا صرف ایک ہی پر ہوتا ہے۔"

مچھلی کی یہ تعریفات جھینگے پر صادق نہیں آتیں، ان تعریفات کی رو سے جھینگا اس لئے مچھلی سے خارج ہو جاتا ہے کہ جھینگے میں ریڑھ کی ہڈی نہیں ہوتی، لہذا اگر ہم ماہرین حیوانات کے قول کا اعتبار کریں تو جھینگا مچھلی نہیں ہے اور اس صورت میں حنیفہ کے اصل مذہب کے مطابق اس کا کھانا جائز نہیں ہوگا۔ لیکن یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا جھینگے کے مچھلی ہونے یا نہ ہونے میں ماہرین حیوانات کی ان علمی تحقیقات کا اعتبار کیا جائے گا یا عرف عام یعنی لوگوں میں متعارف اصطلاحی مفہوم کا اعتبار کیا جائے؟ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ دو جگہوں کے عرف اگر آپس میں مختلف ہوں تو اس صورت میں اہل عرب کا عرف معتبر ہوگا۔ کیونکہ حدیث میں مردہ سمندری جانوروں سے سمک (مچھلی) کا جوا استثنا کیا گیا ہے وہ عربی زبان کی بنیاد پر کیا گیا ہے۔ (لہذا کسی جانور کے سمک میں داخل ہونے یا نہ ہونے میں عربی زبان کا عرف معتبر ہوگا۔ مترجم) اور پہلے یہ بات گزر چکی ہے کہ ابن درید فیروز آبادی، زبیدی اور میری جیسے ماہرین لغت اس بات پر متفق ہیں کہ جھینگا مچھلی ہے۔

لہذا اس تفصیل کے مطابق احناف میں سے جن حضرات نے "علم حیوان" کی بیان کردہ تعریف کی روشنی میں جھینگے کو مچھلی سے خارج سمجھا انہوں نے اس کے کھانے کو ممنوع قرار دیا، اور جن حضرات فقہاء نے اہل عرب کے عرف کے مطابق جھینگے کو مچھلی میں شمار کیا انہوں نے اس کے جواز کا فتویٰ دیا۔

جواز کا قول اس لئے رائج معلوم ہوتا ہے کہ اس قسم کے مسائل میں شریعت کا مزاج یہ ہے کہ وہ لوگوں کے عام عرف کا اعتبار کرتا ہے، فنی باریکیوں کو نہیں دیکھتا۔ لہذا فتویٰ دیتے وقت جھینگے کے مسئلہ میں سختی کرنا مناسب نہیں

ہے، بالخصوص جبکہ بنیادی طور پر یہ مسئلہ اجتہادی ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جھینگے کے حلال ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے، نیز کسی مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف تخفیف کا باعث ہے البتہ پھر بھی جھینگا کھانے سے اجتناب کرنا زیادہ مناسب زیادہ احوط اور زیادہ اولیٰ ہے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

الحكماء الترفيع والاحكام

في

ضوء الشريعة الاسلامية

تأليف

فضيلة الشيخ محمد بن ابراهيم العثماني

استاذ الحديث والحديث دار الافتاء بجامعة دار العلوم كراتشي

نقله إلى العربية

الأستاذ لقمان حكيم

المدرس بجامعة دار العلوم كراتشي

مكتبة

مكتبة دار العلوم كراتشي

www.muftitaqiusmani.com

صاحب تصنیف

- نام : مولانا محمد تقی عثمانی ابن حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب
(مفتی اعظم پاکستان، بانی دارالعلوم کراچی)
- ولادت : 5 شوال المکرم 1362ھ (اکتوبر 1943ء)
- تعلیم : 1۔ تکمیل درس نظامی دارالعلوم کراچی 1379ھ (1960ء)
2۔ فاضل عربی پنجاب بورڈ 1958ء۔ امتیازی درجے کے ساتھ
3۔ بی اے کراچی یونیورسٹی 1964ء
4۔ ایل ایل بی کراچی یونیورسٹی 1967ء۔ امتیازی درجے کے ساتھ
5۔ ایم اے عربی پنجاب یونیورسٹی 1970ء۔ امتیازی درجے کے ساتھ
- تدریس : حدیث وفقہ کے علاوہ مختلف اسلامی علوم کی تدریس، دارالعلوم کراچی 1960ء سے تاحال۔
- صحافت : ادارت ماہنامہ ”البلاغ“ 1967ء سے تاحال
ادارت ماہنامہ ”البلاغ انٹرنیشنل“ (انگریزی) 1989ء سے تاحال
- مناصب : 1۔ نائب صدر دارالعلوم کراچی 1976ء سے تاحال
2۔ نگران شعبہ تصنیف و تالیف۔ دارالعلوم کراچی
3۔ جج شریعت ایپیلیٹ بینچ۔ سپریم کورٹ آف پاکستان
4۔ نائب رئیس ”مجمع الفقہ الاسلامی“ جدہ، سعودی عرب
5۔ معاشیات اور بینکنگ پر قابل قدر کام کے باعث اسلامی ممالک کے مختلف بینکوں میں (Shariah Supervisory Boards)
شریعت نگرانی بورڈز کے ممبر
- تصانیف : تصانیف کی فہرست اسی کتاب کے فلیپ پر ملاحظہ فرمائیں۔