



درست از مدتی

شیخ الاسلام

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب امتیاز کاظم

شیخ الحدیث جامعہ دارالعلوم کراچی

کی تقریر "جامعہ مرقیہ"

جلد سوم



ترتیب و تحقیق

مولانا رشید اشرف سیفی

مکتبہ دارالعلوم کراچی

www.muftitaqiusmani.com

درسِ ترمذی

شیخ الاسلام
حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب امت کاتھم
شیخ الحدیث جامعہ دارالعلوم کراچی
کی تقریر "جامع ترمذی"



ترتیب و تحقیق
مولانا رشید اشرف سیفی
اُستاد الحدیث جامعہ دارالعلوم کراچی

مکتبہ بنیاد 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 الکتب گلش اقبال نزد اشرف المدارس کراچی

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

عرض مرتب

الْحَمْدُ لِلّٰهِ وَحْدَهُ وَالصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ عَلٰی مَنْ لَا نَبِيَّ بَعْدَهُ !

صد شکر کہ درس ترمذی جلد ثالث تکمیل کے بعد آپ کے سامنے ہے، عزیز طلبہ اور مشائقانِ علوم حدیث نے اس کے انتظار میں ایک عرصہ تک جو زحمت اٹھائی وہ مخفی نہیں، احقر کو بھی اس کا بخوبی اندازہ ہے، اسبابِ تاخیر اور اعذار کی تفصیل میں جائے بغیر اتنا عرض ہے کہ دارالعلوم میں اپنے تعلیمی فرائض کی انجام دہی کے بعد اس ناکارہ کے بیشتر اوقات بالخصوص چھٹی کے ایام ”درس ترمذی“ ہی کے لئے وقف رہے، بلاشبہ یہی بندہ کی زندگی کے بہترین لمحات تھے،

اس علمی و تحقیقی کام کی مشکلات کم نہ تھیں اپنی بے مائیگی اور کم علمی کی بنا پر اس میں کہیں زیادہ اضافہ ہوا، اور اس کے لئے جس قدر دماغ سوزی اور عرق ریزی ہوئی اور جو محنت و کاوش کرنا پڑی اس کا تصور بھی مشکل ہے،

جلد ثالث میں بھی تحقیقی حواشی کے علاوہ بہت سے ایسے ابواب جن پر حضرت استاذ محترم ادام اللہ بقارہ نے کوئی کلام نہ فرمایا تھا ضرورت محسوس ہونے پر ان میں سے متعدد ابواب کی مختصر شرح احقر نے کتب و شروح حدیث کی طرف مراجعت کر کے لکھ دی ہے، اس جلد میں ایسے ابواب کی مجموعی تعداد تینست ہے، متعدد ابواب میں معتد بہ اضافے اس کے علاوہ ہیں، دونوں طرح کے ابواب کی اپنے اپنے مقام پر نشاندہی بھی کر دی گئی ہے،

الحمد للہ حاشیہ میں بھی بہت سی کارآمد و مفید باتیں اور اہم مباحث آگئی ہیں، اس جلد میں سہولت کے لئے حاشیہ کے بھی اہم فوائد و مباحث کی فہرست بنا دی ہے۔

راقم الحروف کی تمام ترکوشش و کاوش کے باوجود عین ممکن ہے کہ ضبط و ترتیب یا تحقیق و تعلیق میں غلطیاں رہ گئی ہوں اس لئے اہل علم حضرات سے درخواست ہے کہ ایسی کسی بھی غلطی کا علم ہونے پر حوالہ کے ساتھ مطلع فرما کر احسان فرمائیں۔

آخر میں ان سب حضرات کا ممنون ہوں جنہوں نے اس کام میں کسی بھی درجہ میں مدد کرائی یا مفید مشوروں سے نوازا بالخصوص عزیزم مولانا نور البشر صاحب حفظہ اللہ جو اس کے ایک بڑے حصہ میں معین رہے اور عزیزان مولوی عبدالقادر، مولوی عصمت اللہ اور مولوی حفیظ اللہ سلمہم جو ترتیب یا تصحیح کے مختلف مراحل میں مددگار رہے، اللہ تعالیٰ ان سب کو دنیا و آخرت میں اس کا بہتر سے بہتر اجر عطا فرمائے، آمین

جہاں تک صاحب امالی استاذ محترم حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب زید مجدہم کی شفقتوں اور علمی و فکری رہنمائی کا تعلق ہے سو احقر تشکر کے رسمی الفاظ سے احسان مندی کے ان جذبات کی توہین کرنا پسند نہیں کرتا جو بندہ کے دل میں ہیں :

توقع سے تیرے لطف و کرم کو بیشتر پایا

میں خود شرمایا گیا جب اپنا دامن مختصر پایا

دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کاوش کو زیادہ سے زیادہ نافع بنا کر شرف قبول فرمائے،

اور ”حضرت استاذ محترم دام اقیالہم“ اور اس ”ناکارہ مرتب“ کے لئے ذخیرہ آخرت بنائے

وَمَا ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ بِعَزِيزٍ

بندہ

رشید اشرف سیفی

عفا اللہ عنہ

دار العلوم کراچی پاکستان

۲۸ محرم الحرام ۱۴۱۲ھ

انتساب

والدِ بزرگوار پیکرِ محبت و شفقت
مجاہدِ ملت حضرت مولانا نور احمد صاحبِ قدس سترہ
کے نام

جنہوں نے مادہ پرستی اور رنگ و بو کے اس دنیا میں
راقم الحروف سمیت اپنے تمام اولاد کو عصرِ حاضر کے رسمی
تعلیم کا ہوں کے مقابلہ میں علومِ نبوت کے درگاہوں سے
وابستہ کیا، حروف و نقوش کے خوشہ چینی کے یہ سعادۃ
انہی کے طفیل حاصل ہوئے

وہ اسلام کے اُن خاموش رضا کاروں میں سے تھے جن کے
پوری زندگی نام و نمود اور شہرت کے معروف ذرائع سے دور رہ کر تعلیمی
تبلیغی اور سیاسی میدانوں میں کسی نہ کسی جہت سے
خدمت دینے میں مصروف ہوئے۔ تحریکِ پاکستان سے
لیکر روزِ وفات تک ملک و ملت کے نہ جانے کتنے ہی اہم کاموں
میں انھوں نے بھرپور اور موثر حصہ لیا، لیکن اس طرح کہ جب ان
کاموں کے تاریخ مرتبہ کے جائے توثیق یا یادِ کا نام نہ آئے یا
آئے تو مختصر اور سرسری انداز میں۔

رحمۃ اللہ تعالیٰ رحمۃً واسعۃً

مثل ایوانِ سحر مرقدِ فروزاں ہوتا
نور سے مہمور یہ خاکی شبستاں ہوتا

رشید اشرف سیفی

خلاصة الفهارس

ابواب الحجّ

٢٥٢

تا

٢٢٣

ابواب الجنائز

٣٢٢

تا

٢٥٥

ابواب النكاح

٢٣٥

تا

٣٢٣

ابواب الرّضاع

٢٥١

تا

٢٣٦

ابواب الطّلاق واللّعان

٥٢٥

تا

٢٥٩

فهرست حاشیه

٢٢

تا

٣٠

فہرست ابواب ومضامین درس ترمذی جلد ثالث

صفحہ	ابواب ومضامین
۴۳	أَبْوَابُ الْحَجِّ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
۴۳	حج کے لغوی واصطلاحی معنی۔
۴۴	حج کس سن میں فرض ہوا؟
۴۴	فرضیت حج علی الفور ہے یا علی التراخی؟
۴۵	نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حج کے مؤخر کرنے کی وجہ
۴۵	حج کی شرائط
۴۵	باب مَا جَاءَ فِي حُرْمَةِ مَكَّةَ
۴۶	حرم مکہ کی نباتات کی اقسام اور ان کے احکام
۴۶	فتح مکہ کے موقع پر حدود حرم میں قتال کی اجازت عارضی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت تھی۔
۴۶	حكم الجاني العائد بالحرم واختلاف الفقهاء فيه۔
۴۸	باب مَا جَاءَ فِي ثَوَابِ الْحَجِّ وَالْعُمْرَةِ
۴۹	حج سے صفہ صغائر موت ہوتے ہیں یا کب ر بھی؟
۵۰	حج مبرور کا مطلب
۵۰	باب مَا جَاءَ فِي التَّغْلِيظِ فِي تَرْكِ الْحَجِّ
۵۱	تارک حج عمداً کو یہود و نصاریٰ کے مشابہ قرار دینے کی وجہ
۵۲	باب مَا جَاءَ فِي إِجْبَابِ الْحَجِّ بِالزَّادِ وَالرَّاحِلَةِ
۵۲	استطاعت سے قدرت میسرہ مراد ہے
۵۵	باب مَا جَاءَ كَمَ فَرَضِ الْحَجِّ
۵۶	حج محض ایک مرتبہ فرض ہونے کی اصولی وجہ
۵۶	باب مَا جَاءَ كَمَ حَجِّ السَّبَبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

صفحہ	ابواب ومضامین
۵۷	حجۃ الوداع کے موقع پر آپ کے قربان کئے ہوئے اونٹوں کی لم تعداد اور روایات مختلفہ میں تطبیق
۵۸	ایک اہم فائدہ
۵۹	دم تیران اور دم تمتع دم شکر ہیں نہ کہ دم جبر
۵۹	باب مَا جَاءَ كَمَا اعْتَمَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
۶۰	باب مَا جَاءَ مِنْ أَيْ مَوْضِعٍ أَحْرَمَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
۶۱	حجۃ الوداع میں آئیے کس مقام سے تلبیہ پڑھا؟ روایات مختلفہ میں تطبیق
۶۳	باب مَا جَاءَ فِي إِفْرَادِ الْحَجِّ
۶۳	أقسام الحج والاختلاف في الأفضل منها
۶۳	دلائل فقہاء
۶۵	احناف کی جانب سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قارن ہونے کے دلائل
۷۳	شافعیہ کی جانب سے روایات قرآن کی توجیہ اور اس کا رد
۷۵	حنابلہ کے استدلال کا جواب
۷۶	افضلیت تیران کی وجوہ ترجیح
۷۷	باب مَا جَاءَ فِي التَّمَتُّعِ
۷۷	حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کی "نہی عن التمتع" اور اس کی توجیہات
۸۰	مانعت عن التمتع سے متعلق راجح توجیہ
۸۳	قول سعد "قد صنعها رسول الله صلى الله عليه وسلم" کا مطلب
۸۴	قوله : وَأَوَّلُ مَنْ نَهَى عَنْهُ مَعَاوِيَةُ
۸۵	باب مَا جَاءَ فِي مَا لَا يَجُوزُ لِلْمُحْرَمِ لُبْسُهُ
۸۵	حدیث باب میں کعبین کا مصداق
۸۵	حالت احرام میں عورتوں کے چہرے پر نقاب ڈالنے کی صورت
۸۶	قوله : وَلَا تَلْبَسِ الْقَقَازِينَ
۸۷	باب مَا جَاءَ فِي لُبْسِ الشَّرَائِلِ وَالْخَفَيْنِ لِلْمُحْرَمِ إِذَا زَارَ وَالنَّعْلَيْنِ

صفحہ	ابواب ومضامین
۸۸	باب ما یقتل المحرم من الذوات
۸۹	” فواسق “ کا مفہوم اور اختلاف فقہاء
۹۰	باب ما جاء فی الحجامة للمحرم
۹۱	باب ما جاء فی کراہیۃ تزویج المحرم
۹۲	روایت ابن عباسؓ کی وجوہ ترجیح
۹۴	شافعیہ کی جانب سے روایت ابن عباسؓ کی توجیہات
۹۴	امام ترمذیؒ کی ذکر کردہ توجیہ اور اس کا جواب
۹۸	امام ابن حبانؒ کی توجیہ اور اس کے جوابات
۱۰۰	مسلک احناف پر وارد ہونے والے چند اشکالات اور ان کے جوابات
۱۰۲	باب ما جاء فی اکل الصيد للمحرم
۱۰۸	حضرت ابو قتادہؓ اندرون میقات غیب محرم کیسے تھے ؟
۱۰۹	باب ما جاء فی صید البحر للمحرم
۱۰۹	” نڈی صید البحر “ میں شامل ہے یا صید البر میں ؟
۱۱۱	باب ما جاء فی الضبع یصیدہا المحرم
۱۱۲	ضبع کی حلت و حرمت
۱۱۵	باب ما جاء فی الاعتسال لدخول مکة
۱۱۶	فضائل کے باب میں حدیث ضعیف تین شرائط کے ساتھ مقبول ہے
۱۱۶	باب ما جاء فی کراہیۃ رفع الیدین عند رؤیة البیت
۱۱۹	باب ما جاء فی استلام الحجر والركن الیمانی دون ما سواهما
۱۱۹	حجر اسود اور رکن یمانی کے حکم میں فرق
۱۲۱	فائدہ (اخبار مکہ کے مؤلف)
۱۲۲	باب ما جاء فی الصلاة بعد العصر وبعد الصبح فی الطواف لمن یطوف
۱۲۲	مسائل الباب اور احناف کے دلائل
۱۲۳	احناف کی جانب سے حدیث باب کی توجیہ

۱۲۴	باب ماجاء فی کراهیۃ الطواف عریانا
۱۲۵	طواف میں ستر عورت شرط ہے
۱۲۶	باب ماجاء فی الصلاۃ فی الکعبۃ
۱۲۶	نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کعبۃ اللہ کے اندر نماز ادا فرمائی یا نہیں ؟
۱۲۹	کعبہ کے اندر نماز پڑھنے کے بارے میں اختلاف فقہاء
۱۳۰	باب ماجاء فی کسر الکعبۃ
۱۳۱	بیت اللہ شریف کی تعمیر کے تاریخی ادوار
۱۳۳	باب ماجاء فی الصلاۃ فی الحجر
۱۳۳	نسائی اور ترمذی کی روایت میں تصحیف
۱۳۴	حجر اور حطیم کی تعیین
۱۳۵	حطیم کی وجہ تسمیہ
۱۳۵	حجر اور حطیم بیت اللہ کا حصہ ہیں یا نہیں ؟
۱۳۶	نماز میں محض حجر کا استقبال کافی نہیں
۱۳۶	باب ماجاء فی فضل الحجر الأسود والركن والمقام
۱۳۶	” فسودته خطایا بنی آدم “ کا مطلب
۱۳۸	باب ماجاء فی تقصیر الصلاۃ بمنی
۱۳۹	قصر صلاۃ کے لئے تحقق خوف شرط نہیں
۱۳۹	منی میں قصر صلاۃ کی علت میں فقہاء کا اختلاف
۱۴۱	فائدہ
۱۴۲	باب ماجاء فی الوقوف بعرفات والدعاء فیہا
۱۴۲	حُجَس کا مفہوم و مصداق اور اس کی وجہ تسمیہ
۱۴۳	باب ماجاء أن عرفة کلها موقف
۱۴۳	وادی محسر اور بطن عرۃ میں وقوف کا حکم
۱۴۵	وادی محسر کی تعیین

ابواب ومضامین

صفحہ

۱۴۶	یوم النحر کے مناسکِ اربعہ
۱۴۶	مناسکِ اربعہ میں ترتیبِ حکم اور اس کے بارے میں فقہاء کے مذاہب
۱۴۹	دلائل فقہاء
۱۵۱	فائدہ مہتمہ
۱۵۳	باب مَا جَاءَ فِي الْجَمْعِ بَيْنَ الْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ بِالْمَزْدَلِفَةِ
۱۵۴	عرفات اور مزدلفہ میں جمع بین الصلوٰتین کی حیثیت
۱۵۴	عرفات میں جمع تقدیم کی شرائط
۱۵۴	اس قسم کی شرائط کے بارے میں صاحبین اور ائمہ ثلاثہ کا مسلک
۱۵۶	مزدلفہ میں جمع تاخیر کی شرائط
۱۵۶	عرفات اور مزدلفہ میں جمع بین الصلوٰتین کی صورت میں اذان اور اقامت کی تعداد
۱۵۶	مزدلفہ کی جمع بین الصلوٰتین میں اذان و اقامت کے عدد سے متعلق چار مشہور اقوال
۱۵۷	دلائل
۱۶۰	وجہ اختلاف
۱۶۰	ایک لطیف نکتہ
۱۶۱	باب مَا جَاءَ مِنْ دَرَكِ الْإِمَامِ جَمْعَ فَقَدْ أَدْرَكَ الْحَجَّ
۱۶۲	وقوفِ عرفہ کا وقت اور اس کی تعیین سے متعلق فقہاء کے اقوال
۱۶۲	باب مَا جَاءَ فِي تَقْدِيمِ الضَّعْفَةِ مَنْ جَمَعَ بَلِيلَ
۱۶۲	مبیتِ مزدلفہ کا حکم
۱۶۲	باب (بلا ترجمہ)
۱۶۳	یوم النحر میں حجرۂ عقبہ کی رمی کے تین اوقات اور ان کی حیثیت
۱۶۳	یوم النحر میں دن کے بجائے رات کو رمی کرنے کا حکم
۱۶۳	یوم النحر کے سوا البقیہ ایام میں رمی کا وقت
۱۶۳	ایام تشریق کے بعد رمی نہیں ہے
۱۶۵	باب مَا جَاءَ أَنَّ الْإِفَاضَةَ مَنْ جَمَعَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ

صفحہ	ابواب ومضامین
۱۶۵	”اشرق شبیر“ کا مطلب
۱۶۵	مزدلفہ سے روانگی کا وقت
۱۶۶	باب کیف تُرْمی الجمار
۱۶۶	ترمذی شریف اور صحیحین کی حدیث میں تعارض اور روایت صحیحین کی ترجیح
۱۶۷	باب ما جاء في إشعار البدن
۱۶۷	تقلید ہدی کا حکم اور اس کی حکمت
۱۶۷	اشعار اور اس کا طریقہ
۱۶۸	امام ابوحنیفہ کی طرف کراہت اشعار کے قول کی نسبت اور اس کی تحقیق
۱۷۰	اشعار کے مسئلہ میں وکیع کی ناراضگی
۱۷۰	صاحب تحفۃ الاحوذی کا بے بنیاد دعویٰ اور اس کا رد
۱۷۲	وکیع کی ناراضگی کا سبب
۱۷۳	باب ما جاء في تقليد الغنم
۱۷۵	حنفیہ کے نزدیک تقلید غنم کے مشروع نہ ہونے کا مطلب
۱۷۶	صنف تقلید ہدی سے احرام کے احکام جاری نہیں ہوتے
۱۷۸	باب ما جاء إذا عطف الهدى ما يصنع به
۱۸۰	باب ما جاء في ركوب البدنة
۱۸۱	باب ما جاء بأى جانب للرأس يبدأ في الحلق
۱۸۱	نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حلق کی تعیین
۱۸۲	حلق کا سنون طریقہ کیا ہے ؟
۱۸۳	موئے مبارک کی تقسیم و اعطاء کے بارے میں روایات کا اختلاف
۱۸۳	فائدہ (سلف صالحین کے تبرکات کی حیثیت)
۱۸۵	باب ما جاء في الحلق والتقصير
۱۸۵	حلق کی افضلیت، حلق یا قصر کی شرعی حیثیت
۱۸۵	حلق یا قصر کی مقدار واجب میں اختلاف فقہاء
۱۸۶	اختلاف کی بنیاد اور منشاء

صفحہ	ابواب ومضامین
۱۸۶	حلق وقصر کے زمان و مکان کے بارے میں ائمہ احناف کا اختلاف
۱۸۶	ثمرۃ اختلاف
۱۸۷	جس شخص کے بال نہ ہوں اس کا حکم
۱۸۷	عورت کے لئے محض قصر ہے
۱۸۷	باب ماجاء فی الطیب عند الإحلال قبل الزیارة
۱۸۸	احرام سے متقبل پہلے خوشبو کا حکم
۱۸۸	مسئلہ الباب میں جمہور اور امام مالک کا مسلک
۱۸۸	جمہور کی دلیل
۱۸۹	”وهو قول أهل الكوفة“ میں اهل الكوفة کا مصداق
۱۸۹	امام مالک کی ایک مضبوط دلیل اور بعض حنفیہ کی جانب سے ان کے قول کی تصحیح
۱۹۱	باب ماجاء متی تقطع التلبیة فی الحج
۱۹۳	معتمر کے تلبیہ کا حکم
۱۹۳	باب ماجاء فی طواف الزیارة باللیل
۱۹۴	آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے طواف زیارت رات کو کیا یا دن میں؟ راجح قول اور روایات میں تعارض کی توجیہ
۱۹۶	باب ماجاء فی نزول الأبطح
۱۹۷	تحصیب مناسک حج میں سے ہے یا نہیں؟
۱۹۷	وادی محصب میں نزول کا مقصد
۱۹۸	باب ماجاء فی حج الصبی
۱۹۹	باب (بلا ترجمہ)
۱۹۹	”فکنا نلبی عن النساء“ کا مطلب
۲۰۰	باب ماجاء فی الحج عن الشیخ الکبیر واملیت
۲۰۱	حج سے متعلق وصیت کا حکم
۲۰۲	باب ماجاء فی العمرۃ أواجبة أم لا؟
۲۰۳	تکرار عمرہ کی شرعی حیثیت اور اس کے بارے میں اختلاف فقہانہ
۲۰۳	باب منه
۲۰۳	”دخلت العمرة فی الحجۃ الی یوم القیامة“ کا مطلب

صفحہ	ابواب ومضامین
۲۰۵	باب مَا جَاءَ فِي الْعُمْرَةِ مِنَ التَّعْمِيرِ
۲۰۵	اہل مکہ کے لئے عمرہ کی میقات
۲۰۶	امام بخاری کا مسلک
۲۰۷	باب مَا جَاءَ فِي عُمْرَةِ رَجَبٍ
۲۰۸	باب مَا جَاءَ فِي عُمْرَةِ رَمَضَانَ
۲۰۹	باب مَا جَاءَ فِي الَّذِي يَهْلُ بِالْحَجِّ فَيَكْسِرُ أَوْ يُعْرِجُ
۲۰۹	احصار بغیر العدو کے معتبر ہونے میں اختلاف فقہاء
۲۱۱	احصار کا حکم
۲۱۲	محصر کے ذمہ حج اور عمرہ کی قضا واجب ہے یا نہیں ؟
۲۱۳	باب مَا جَاءَ فِي الْأَشْرَاطِ فِي الْحَجِّ
۲۱۵	فائدہ (ایک وضاحت)
۲۱۶	باب مَا جَاءَ فِي الْمَرْأَةِ تَحِيضُ بَعْدَ الْإِفَاضَةِ
۲۱۶	حیض اور نفاس والی عورت کے لئے طواف و داع کا حکم
۲۱۸	ایک مشکل اور اس کا حل
۲۱۹	باب مَا جَاءَ مِنْ حَجٍّ أَوْ اعْتَمَرٍ فَلَيْكِنْ آخِرَ عَهْدِهِ بِالْبَيْتِ
۲۱۹	طواف و داع کی شرعی حیثیت
۲۱۹	کیا معتمر کے ذمہ طواف و داع ہے ؟
۲۲۰	طواف و داع کا صحیح وقت
۲۲۱	حضرت عمرؓ کے قول " خردت من یدیک " کا مطلب
۲۲۱	حضرت عمرؓ کی حضرت حارثؓ پر ناراضگی کی وجہ
۲۲۱	باب مَا جَاءَ أَنَّ الْقَارِنَ يَطُوفُ طَوَافًا وَاحِدًا
۲۲۲	قارن کے ذمہ طوافوں کی تعداد اور اس میں اختلاف فقہاء
۲۲۳	دلائل احناف
۲۲۸	حنفیہ کی تائید میں آثار صحابہ

صفحہ	ابواب ومضامین
۲۳۰	حضرت جابر رضی کی حدیث باب کی توجیہات
۲۳۱	قارن کے ذمہ کتنی سعی ہیں ؟
۲۳۵	باب ماجاء فی المحرم یموت فی احرامہ
۲۳۷	باب ماجاء فی المحرم یحلق رأسہ فی احرامہ ما علیہ
۲۳۸	باب ماجاء فی الرخصة للرعاة أن یرموا یوماً ویدعوا یوماً
۲۳۸	السمیت بمنی فی لیالی منی
۲۳۹	تاخیر رمی الجمار عن وقتہ المسنون
۲۴۰	حدیث باب کے دو طرق
۲۴۲	طریق مالک بن انس کی وجوہ ترجیح
۲۴۳	باب (بلا ترجمہ)
۲۴۳	مبہم نیت کے ساتھ احرام باندھنے کا حکم
۲۴۵	باب ماجاء فی یوم الحج الاکبر
۲۴۵	حج اکبر کا مفہوم
۲۴۵	یَوْمُ الْحَجِّ الْاَكْبَرِ کا مصداق
۲۴۶	حج اکبر کی تفسیر میں ایک غلط فہمی
۲۴۷	باب ماجاء فی استلام الرکنین
۲۴۸	کیا رکنین شامیین کا بھی استلام ہے ؟
۲۴۸	رکن یمانی کے استلام کا طریقہ
۲۴۹	باب (بلا ترجمہ)
۲۴۹	دہن مطیب اور غیر مطیب کا حکم اور اختلاف فقہاء
۲۵۱	باب (بلا ترجمہ)
۲۵۱	زم زم کے معنی
۲۵۱	ماء زم زم کی فضیلت
۲۵۲	آب زم زم پینے کے آداب

صفحہ	ابواب ومضامین
۲۵۳	ایک اہم مسئلہ (زم زم سے وضو اور غسل کا حکم)
۲۵۵	أَبْوَابُ الْجَنَائِزِ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
۲۵۵	باب ماجاء في النعي عن التمتي للموت
۲۵۵	علاج بالکئی کی شرعی حیثیت
۲۵۷	مسألة الباب
۲۵۸	باب ماجاء في الحث على الوصية
۲۵۹	غیر وارث اقرباء کے لئے وصیت کی حیثیت
۲۶۰	باب ماجاء في الوصية بالثلث والرّبع
۲۶۲	قولہ : والثلث كثير کے مطالب
۲۶۲	باب ماجاء في تلقين المريض عند الموت والدعاء له
۲۶۲	تلقين قبيل الموت
۲۶۳	تلقين عند القبر
۲۶۶	دفن کے بعد قبر پر ٹھہرنے کا حکم
۲۶۷	باب ماجاء في التشديد عند الموت
۲۶۷	باب ماجاء أن المؤمن يموت بحرق الجبين
۲۶۸	باب (بلا ترجمہ)
۲۶۸	خوف اور رجاء دونوں مطلوب ہیں
۲۶۹	کس وقت کس کا غلبہ مناسب ہے ؟
۲۶۹	باب ماجاء في كراهية النعي
۲۶۹	نعی الحب اہلیۃ کی صورت
۲۷۰	اقارب و اصدقاء کو موت کی خبر دینا حدیث باب کی ممانعت کے تحت نہیں آتا۔

صفحہ	ابواب ومضامین
۲۷۰	باب ماجاء ان الصبر عند الصدمة الأولى
۲۷۱	صبر عند المصيبة کی حقیقت
۲۷۲	باب ماجاء فی تقبیل المیت
۲۷۲	حضرت عثمان بن مظعون رضی اللہ عنہ کے فضائل
۲۷۳	باب ماجاء فی غسل المیت
۲۷۳	قولہ: توقیت احدی بنات النبی صلی اللہ علیہ وسلم میں "إحدى بنات" کا مصداق
۲۷۳	قولہ: اغسلنها وتراثلثا أو خمسا أو أكثر کی تشریح
۲۷۳	ماء مقید سے طہارت کا مسئلہ
۲۷۴	غسل میت بالماء والتدرؤا کافور میں کیا ترتیب ہے؟ اس سلسلہ میں فقہاء کے مذاہب
۲۷۵	قولہ: فألقى إلینا حقوة فقال أشعرنہا بہ کا مطلب
۲۷۶	میت اگر عورت ہو تو اس کے بالوں کی کتنی چوٹیاں بنائی جائیں گی اور کس طریقہ سے ڈالی جائیگی
۲۷۷	باب ماجاء فی الغسل من غسل المیت
۲۸۰	باب ماجاء فی کفّن النبی صلی اللہ علیہ وسلم
۲۸۱	کفن ضرورت
۲۸۱	کفن منون
۲۸۲	تین کپڑوں کی تعیین کے بارے میں اختلاف فقہاء
۲۸۳	دلائل اخاف
۲۸۶	قمیص میت کے بارے میں تفصیل اور بحث
۲۸۶	باب ماجاء فی الطعام یصنع لأهل المیت
۲۸۸	باب ماجاء فی کراہیۃ النوح
۲۸۸	"بکاء علی المیت" کا حکم
۲۸۹	"تعذیب میت ببکاء أهلہ" کی تشریح
۲۹۲	قولہ: أربع فی أمتی من أمر الجاہلیۃ لن یدعھن الناس کی تشریح

البواب ومضامین

صفحہ

- ۲۹۳ کیا تعذیرِ امراض سبب کے درجہ میں بھی مستحق نہیں ہوتا؟
- ۲۹۳ باب ماجاء فی المشی امام الجنائزۃ
- ۲۹۳ جنازہ کے آگے چلنا افضل ہے کہ پیچھے، اختلاف فقہاء و مذہب احناف
- ۲۹۵ دلائل احناف
- ۲۹۴ باب ماجاء فی کراہیۃ الركوب خلف الجنائزۃ
- ۲۹۴ خلف الجنائزہ رکوب وعدم رکوب سے متعلق متعارض روایات میں تطبیق
- ۲۹۸ میت کو جانور یا گاڑی پر لیجانے کا حکم
- ۲۹۸ باب ماجاء فی التکبیر علی الجنائزۃ
- ۲۹۹ غائبانہ نماز جنازہ
- ۳۰۲ تکبیرات نماز جنازہ
- ۳۰۲ باب ماجاء فی القراءة علی الجنائزۃ بفاتحة الكتاب
- ۳۰۵ نماز جنازہ میں شمار سے متعلق بحث
- ۳۰۶ باب ماجاء فی کراہیۃ الصلوۃ علی الجنائزۃ عند طلوع الشمس وعند غروبها
- ۳۰۶ اوقات مکروہہ میں دفن کا حکم
- ۳۰۷ باب ماجاء فی الصلوۃ علی المیت فی المسجد
- ۳۰۹ جنازہ کے باہر ہونے کی صورت میں مسجد میں نماز جنازہ کا حکم
- ۳۱۰ منشأ اختلاف
- ۳۱۱ جگہ کی تنگی اور بارش وغیرہ کی صورت میں مسجد میں نماز جنازہ کا حکم
- ۳۱۱ باب ماجاء این يقوم الإمام من الرجل والمرأة
- ۳۱۲ باب ماجاء فی ترک الصلوۃ علی الشہید
- ۳۱۲ شہید کو غسل نہ دینے کا حکم
- ۳۱۲ میاتۃ الباب
- ۳۱۳ شہید کی نماز جنازہ کے ثبوت پر دلائل

ابواب ومضامین

صفحہ

- ۳۱۶ نفی صلوٰۃ علی الشہید سے متعلق روایات کے جوابات وتوجہات
- ۳۱۸ باب ماجاء فی الصلوٰۃ علی القبر
- ۳۱۹ صلوٰۃ علی القبر کے واقعات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت پر محمول ہیں
- ۳۲۰ باب ماجاء فی القیام للجنائزۃ
- ۳۲۱ باب ماجاء فی قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: اللحد لنا والشق لغيرنا
- ۳۲۲ باب ماجاء فی الثوب الواحد یلقی تحت المیت
- ۳۲۲ قبر میں میت کے نیچے چادر وغیرہ بچھانے کا حکم
- ۳۲۴ باب ماجاء فی تسویۃ القبر
- ۳۲۴ قبر کو بلند کرنے کی جائزہ
- ۳۲۶ قبر کی بلندی کی ہیئت
- ۳۲۶ باب ماجاء فی الرخصة فی زیارة القبور
- ۳۲۷ باب ماجاء فی کراہیۃ زیارة القبور للنساء
- ۳۲۸ زیارت قبور للنساء کا جواز اور اس کے دلائل
- ۳۲۹ زیارت قبور للنساء کے جواز وعدم جواز سے متعلق حضرت شاہ صاحب کی رائے
- ۳۳۰ باب ماجاء فی الزیارة للقبور للنساء
- ۳۳۰ میت کو قبل الدفن یا بعد الدفن ایک مقام سے دوسرے مقام کی طرف منتقل کرنے کا حکم
- ۳۳۰ قوله: وکنا کندمانی جذیمة حقبة الخ
- ۳۳۱ متم بن نویرہ یربوعی
- ۳۳۱ باب ماجاء فی الدفن باللیل
- ۳۳۳ قبر پر روشنی کے انتظام کا حکم
- ۳۳۳ میت کو قبر میں اتارنے کا طریقہ اور اختلاف فقہاء
- ۳۳۵ باب ماجاء فی کراہیۃ الفرار من الطاعون
- ۳۳۶ طاعون زدہ علاقے میں جانا اور وہاں سے نکلنا کس شخص کے لئے جائز ہے؟ اور کب؟
- ۳۳۶ باب ماجاء فیمن قتل نفسه
- ۳۳۶ خودکشی کرنے والے شخص کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی یا نہیں؟

صفحہ	ابواب ومضامین
۳۳۸	باب مَا جَاءَ فِي الْمَدْيُونِ
۳۳۸	كفالت عن الميت
۳۴۰	باب مَا جَاءَ فِي رَفْعِ الْيَدَيْنِ عَلَى الْجَنَازَةِ
۳۴۳	أَبْوَابُ النِّكَاحِ
	عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
۳۴۳	نکاح کے لغوی معنی
۳۴۳	نکاح کے معنی حقیقی اور معنی مجازی
۳۴۳	قوله : أَرْبَعٌ مِنْ سُنَنِ الْمُسْلِمِينَ
۳۴۴	نکاح کی شرعی حیثیت
۳۴۴	نکاح عبادت ہے یا عقد مالی ؟
۳۴۴	نکاح کب جائز ہے ؟ اور کب واجب ؟
۳۴۵	عام حالات میں نکاح کی حیثیت، اختلاف فقہاء اور دلائل
۳۴۵	”باعت“ کے معنی اور اس سے متعلق چار لغات
۳۴۹	باب مَا جَاءَ فِي مَنْ تَرْضَوْنَ دِينَهُ فَرْجُوهُ
۳۴۹	کفارت محض ”دین“ میں معتبر ہے یا ”حرفت“ و ”نسب“ میں بھی ؟
۳۴۹	کفارت اسلام کے ”اصول مساوات“ کے متافی نہیں
۳۵۰	باب مَا جَاءَ فِي النَّظَرِ إِلَى الْمُخْطُوبَةِ
۳۵۱	نظر الی المخطوبہ کا جواز کس حد تک ہے ؟
۳۵۲	باب مَا جَاءَ فِي إِعْلَانِ النِّكَاحِ
۳۵۲	حدیث باب کے واقعہ میں ایک اشکال اور اس کا جواب
۳۵۲	نکاح کا اعلان بجا کر اور غناء کے ساتھ درست ہے بشرطیکہ حدود کے اندر ہو
۳۵۲	غناء اور موسیقی کا شرعی حکم
۳۵۳	موسیقی کے آلات کی قسمیں اور ان کا حکم

صفحہ	ابواب ومضامین
۳۵۴	امام غزالی اور بعض صوفیہ کے نزدیک موسیقی کا جواز کن شرائط کے ساتھ ہے
۳۵۴	جمہور فقہاء کے نزدیک موسیقی کے تمام آلات طہر حرام ہیں
۳۵۴	دلائل حرمت
۳۵۸	قائلین اباحت کے دلائل اور ان کے جوابات
۳۶۴	غنائم بغیر آلات کا حکم
۳۶۵	باب مَا يُقَالُ لِلْمُتَزَوِّجِ
۳۶۶	باب مَا جَاءَ فِي الْوَلِيْمَةِ
۳۶۶	عربی میں مختلف ضیافتوں کے علیحدہ علیحدہ نام
۳۶۶	مرد کے حق میں رنگ الی خوشبو کی مانعت کے حکم پر ایک روایت سے اشکال اور اس کا جواب
۳۶۸	نکاح میں سادگی کے پسندیدہ ہونے پر ایک استدلال
۳۶۹	ولیمہ واجب ہے یا سنت ؟
۳۶۹	قوله : "أولم ولو بشاة" میں "لو" تفسیل کے لئے ہے یا تکثیر کے لئے ؟
۳۷۰	ولیمہ کتنے دن تک درست ہے ؟
۳۷۱	باب مَا جَاءَ فِي إِجَابَةِ الدَّاعِي
۳۷۲	باب مَا جَاءَ فِي مَنْ يَجِيءُ إِلَى الْوَلِيْمَةِ بِغَيْرِ دَعْوَةٍ
۳۷۲	کسی غیر مدعو شخص کو دعوت میں لیجانا جائز نہیں
۳۷۳	باب مَا جَاءَ لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيٍّ
۳۷۳	حُكْمُ النِّكَاحِ بِعِبَارَةِ النِّسَاءِ
۳۷۶	دلائل احسان
۳۸۰	حضرت ابو موسیٰؓ اور حضرت عائشہؓ کی احادیث باب کے جوابات
۳۸۲	باب مَا جَاءَ لَا نِكَاحَ إِلَّا بِبَيِّنَةٍ
۳۸۳	حنفیہ کے مسلک پر ایک اشکال اور اس کا جواب
۳۸۴	نکاح کا نصاب شہادت
۳۸۵	باب مَا جَاءَ فِي خُطْبَةِ النِّكَاحِ

صفحہ	ابواب ومضامین
۳۸۵	خطبہ نکاح کی تین آیات پڑھے جانے کی حکمت
۳۸۶	باب ماجاء فی استئثار البکر والثیب
۳۸۶	ولایت اجبار کا مدار عورت کے کن اوصاف پر ہے ؟
۳۸۶	اختلاف فقہاء اور دلائل
۳۸۸	باب ماجاء فی إکراه الیتیمۃ علی التزویج
۳۸۹	باب ماجاء فی مہور النساء
۳۸۹	کیا مہر کی کوئی مقدار مقرر ہے ؟ اگر ہے تو کتنی ؟
۳۹۳	باب منہ
۳۹۳	خاتم حدید کے استعمال کا حکم
۳۹۴	تعلیم قرآن کو مہربانا
۳۹۴	باب ماجاء فی الرجل یعق الامۃ ثم یتزوجہا
۳۹۴	کیا عتق کو مہر بنانا درست ہے ؟
۳۹۸	باب ماجاء فی المحلل والمحللہ
۳۹۸	نکاح بشرط التحلیل ناجائز ہے
۳۹۸	شرط تحلیل کے بغیر جواز کی صورت
۴۰۰	نکاح بشرط التحلیل کے انعقاد وعدم انعقاد کے بارے میں اختلاف فقہاء
۴۰۱	باب ماجاء فی نکاح المتعہ
۴۰۱	متعہ کا مفہوم
۴۰۲	حرمت متعہ
۴۰۲	آیت قرآنی سے تحریم متعہ کے استدلال پر اشکال اور اس کے جوابات
۴۰۲	راجع جواب
۴۰۵	حرمت متعہ کے زمانہ سے متعلق روایات میں تعارض اور ان میں تطبیق
۴۰۸	متعہ کی حلت پر روافض کا ایک استدلال اور اس کا جواب
۴۰۹	باب ماجاء فی النہی عن نکاح الشغار

ابواب ومضامین

صفحہ	
۴۰۹	قوله: لا جلب ولا جنب کے دو مطلب
۴۱۰	مسألة الباب، شغار کا مفہوم
۴۱۰	شغار کی صورت میں نکاح کے انعقاد و عدم انعقاد کے بارے میں اختلاف فقہاء
۴۱۱	باب ما جاء لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها
۴۱۱	حنفیہ کے اصول پر ایک اشکال اور جواب
۴۱۱	باب ما جاء في الشرط عند عقدة النكاح
۴۱۲	عقد نکاح میں لگائی جانے والی شرائط کی تین قسمیں اور ان کے احکام
۴۱۲	مباح شرائط کے حکم کے بارے میں اختلاف فقہاء
۴۱۳	باب ما جاء في الرجل يسلم وعندة عشر نسوة
۴۱۴	نوسلم کو چار سے زائد بیویوں کو چھوڑنا لازم ہے ایسی صورت میں اس کو انتخاب کا حق ہوگا یا نہیں؟
۴۱۵	قوله: سمعت محمد بن اسماعيل يقول: "هذا حديث غير محفوظ"
۴۱۶	قوله: "لا رجم قبرك كما رجم قبر أبي رغال"
۴۱۶	ابو رغال کون شخص تھا؟
۴۱۷	مذکورہ جہاں سے حضرت عمرؓ کا مقصود
۴۱۷	باب ما جاء في الرجل يسبى الأمة ولها زوج هل يحل له أن يطأها
۴۱۸	ذوات الأنازواج جب اپنے شوہروں کے بغیر گرفتار کی جائیں تو ان کا نکاح ختم ہو جاتا ہے، ایسی صورت میں سبب فسخ نکاح کیلئے؟
۴۱۹	باب ما جاء في كراهية مهر البغي
۴۲۰	حلوان الکاهن
۴۲۰	کاهن اور عراف میں فرق
۴۲۱	باب ما جاء أن لا يخطب الرجل على خطبة أخيه
۴۲۱	بیع علی بیع اخیه
۴۲۱	شرار علی شرار اخیه
۴۲۱	سوم علی سوم اخیه
۴۲۲	خطبة علی الخطبة کونسی صورت میں ممنوع ہے؟

صفحہ	ابواب ومضامین
۴۲۲	قوله: وأما معاوية فصعلوك
۴۲۳	باب ماجاء في العزل
۴۲۳	عزل کے جواز و عدم جواز سے متعلق روایات میں تعارض اور تطبیق
۴۲۴	ضبط ولادت یا خاندانی منصوبہ بندی
۴۲۶	باب ماجاء في القسمة للبكر والثيب
۴۲۷	ایک اشکال اور اس کے جوابات
۴۲۹	باب ماجاء في الزوجين المشركين يسلم أحدهما
۴۲۹	احد الزوجین کے اسلام لانے کی صورت میں فسخ نکاح کا سبب کیا ہے؟
۴۳۰	حضرت زینبؓ، حضرت ابوالعاصؓ کے پاس کتنے عرصے بعد لوٹائی گئیں؟ روایات میں تعارض اور تطبیق
۴۳۱	حضرت زینبؓ نکاح اول کے ساتھ لوٹائی گئیں یا نکاح جدید کے ساتھ، روایات میں تعارض اور رفع تعارض
۴۳۲	باب ماجاء في الرجل يتزوج المرأة فيموت عنها قبل أن يفرض لها
۴۳۶	ابواب الرضاع
۴۳۶	باب ماجاء يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب
۴۳۶	ایک سوال اور اس کا جواب
۴۳۶	ایک اور اشکال اور اس کا جواب
۴۳۹	باب ماجاء في لبن الفحل
۴۳۹	"لبن الفحل" ایک فقہی اصطلاح اور اس کا مفہوم
۴۳۹	أب رضاعی کے واسطے سے رشتوں کی حرمت میں صدر اول میں اختلاف تھا
۴۴۰	باب ماجاء لا تحرم المصّة ولا المصّتان
۴۴۱	رضاعت کی کتنی مقدار محترم ہے؟ اختلاف فقہاء
۴۴۲	رضاعت کی کم سے کم مقدار کے بھی محترم ہونے کے حق میں دلائل جمہور
۴۴۳	حدیث باب کا جواب
۴۴۵	باب ماجاء في شهادة المرأة الواحدة في الرضاع

صفحہ	ابواب ومضامین
۴۴۶	باب ماجاء ما ذکر ان الرضاعة لا تحرم إلا فی الصغرة والحولين
۴۴۷	مدت رضاعت سے متعلق اقوال فقہاء
۴۵۰	باب ماجاء فی الامۃ تعتق ولها زوج
۴۵۰	آزاد ہو جانے کی صورت میں باندی کے لئے خیاریعت محض شوہر کے
	غلام ہونے کی صورت میں ہے یا آزاد ہونے کی صورت میں بھی ؟
۴۵۱	حضرت بریرہ کی آزادی کے وقت ان کے شوہر غلام تھے یا آزاد ؟
۴۵۱	روایات میں تعارض
۴۵۱	رفع تعارض کے لئے ترجیح کا طریقہ
۴۵۲	تطبیق کا طریقہ
۴۵۳	باب ماجاء ان الولد للفراش
۴۵۳	حدیث ”الولد للفراش وللعاهر الحجر“ متواتر ہے
۴۵۵	اس روایت میں ”حجر“ سے کیا مراد ہے ؟
۴۵۵	فراش کی تین قسمیں اور ان کے احکام
۴۵۵	میاں بیوی عرصہ سے نہایت دور ہوں اور ملاقات ثابت نہ ہو تو بھی احناف کے نزدیک نسب ثابت ہو جاتا ہے
۴۵۵	مذکورہ مسئلہ میں احناف پر اعتراض کا علمی جائزہ
۴۵۷	باب ماجاء فی کراهیۃ أن تسافر المرأة وحدها
۴۵۷	سفر حج کے لئے شوہر یا محرم نہ ہونے کی صورت میں وجوب حج ہو جائیگا یا نہیں
۴۵۹	اَبْوَابُ الطَّلَاقِ وَاللَّعَانِ
	عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
۴۵۹	طلاق کے لغوی واصطلاحی معنی
۴۵۹	طلاق دین یہودی میں
۴۵۹	طلاق دین نصاریٰ میں

صفحہ	ابواب ومضامین
۴۶۰	طلاق دین ہنود میں
۴۶۱	طلاق دین اسلام میں
۴۶۳	باب مَا جَاءَ فِي طَلَاقِ السُّنَّةِ
۴۶۳	طلاق "سنت" اور طلاق "احسن" کا مفہوم
۴۶۳	طلاق سنت پر "سنت" کا اطلاق کس حیثیت سے ہے؟
۴۶۴	طلاق ابن عمرؓ فی الحيض
۴۶۴	حيض میں طلاق دینے کی صورت میں رجوع کا حکم
۴۶۴	"فَمَنْهُ" کی تحقیق
۴۶۵	قوله: أُرَيتَ إِنْ عَجَزَ وَاسْتَحَقَّ
۴۶۵	حيض میں طلاق دینے کے بعد مزید طلاق حیض سے متصل طہر کے بجائے اس سے اگلے طہر میں دیکھئے
۴۶۶	حكم وقوع الطلاق في الحيض والاختلاف فيه
۴۶۷	باب مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ بِطَلْقِ امْرَأَتِهِ الْبَتَّةِ
۴۶۸	بحث الطلقات الثلاث
۴۶۸	کیا ایک ساتھ تین طلاقیں دینا جائز ہے؟
۴۷۰	طلقات ثلاث کے وقوع کا حکم
۴۷۰	اس بارے میں تین مذاہب
۴۷۱	عالمی قوانین میں ایک سنگین غلطی
۴۷۱	طلقات ثلاث کے وقوع کے بارے میں جمہور کے دلائل
۴۷۵	فريق مخالف کے دلائل اور ان کے جوابات
۴۷۵	حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت اور اس کے جوابات
۴۷۶	حضرت زکاءؓ کے واقعہ سے استدلال اور اس کے جوابات
۴۸۰	تین طلاقیں سے متعلق بعض غیر اسلامی قوانین کا نامعقول عذر اور اس کا حل
۴۸۰	بیک وقت دی جانے والی تین طلاقیں کو قابلِ تعزیر جرم قرار دیا جاسکتا ہے

صفحہ	ابواب ومضامین
۴۸۱	باب ماجاء فی أمرک بیدک
۴۸۱	باب ماجاء فی الخیار
۴۸۲	باب ماجاء فی المطلقة ثلاثا لاسکنی لها ولا نفقة
۴۸۲	قولہ : لاندری أحفظت أم نسیت
۴۸۲	عدالت صحابہ اور حجیت حدیث کے مسئلہ پر متجددین کے دو اعتراضات کا علمی جائزہ
۴۸۲	میلۃ الباب
۴۸۳	مبتوتہ غیر حاملہ کے نفقہ اور سکنی سے متعلق فقہاء کے مذاہب
۴۸۵	نفقہ اور سکنی دونوں کے وجوب کے حق میں احناف کے دلائل
۴۸۸	فاطمہ بنت قیس کی حدیث باب کے جوابات
۴۹۰	باب ماجاء لا طلاق قبل النکاح
۴۹۱	نسبت الی الملک کی صورت میں تعلیق طلاق قبل النکاح درست ہے، اس مسئلہ میں اختلاف فقہاء
۴۹۳	باب ماجاء أن طلاق الأمة تطليقتان
۴۹۳	عدد طلاق میں مرد کی حریت وعدم حریت کا اعتبار ہے یا عورت کی ؟
۴۹۴	باب ماجاء فی الخلع
۴۹۵	خلع کے لغوی معنی
۴۹۵	اس موضوع سے متعلق چار قریبی معنی الفاظ اور ان کے درمیان فرق
۴۹۵	عدۃ المختلعة
۴۹۶	خلع فسخ ہے یا طلاق ؟
۴۹۷	کیا خلع عورت کا حق ہے ؟
۴۹۸	خلع کو عورت کا حق قرار دینے کے لئے متجددین کا آیت خلع سے استدلال
۴۹۸	آیت خلع میں تراوی طرفین پر دو ال تین طرح کے الفاظ اور متجددین کے استدلال کا جواب
۴۹۹	متجددین کا دوسرا استدلال اور اس کا جواب
۵۰۰	آیت کریمہ ”الَّذِي بَيْدَهُ عَقْدَةُ الْكَاحِ“ سے جمہور کا استدلال

صفحہ	ابواب ومضامین
۵۰۱	باب ما جاء في مداراة النساء
۵۰۱	عورت کی پسلی کے ساتھ تشبیہ میں ایک نکتہ
۵۰۲	باب ما جاء في الرجل يسأله أبوه أن يطلق زوجته
۵۰۳	کن چیزوں میں والدین کی اطاعت ضروری ہے اور کن میں نہیں ؟
۵۰۴	والدین کے مطالبہ پر بیوی کو طلاق دینے کا حکم
۵۰۶	باب ما جاء في طلاق المعتوه
۵۰۷	سکران کی طلاق واقع ہونے سے متعلق ایک شکل اور اس کا جواب
۵۰۸	باب (بلا ترجمہ)
۵۰۹	حضرت عائشہ کے قول "فاستأنف الناس الطلاق مستقبلاً من كان طلق ومن لم يكن طلق كما مطلب
۵۰۹	زمانہ جاہلیت کے تصرفات بدرہیں -
۵۰۹	باب ما جاء في الحامل المتوفى عنها زوجها تضع
۵۱۰	متوفی عنہا زوجہا غیر حاملہ اور حاملہ شیر متوفی عنہا زوجہا کی عدت
۵۱۰	حاملہ متوفی عنہا زوجہا کی عدت کے بارے میں بظاہر آیات میں تعارض، اختلاف فقہاء اور رفع تعارض
۵۱۱	"أبعد الأجلين" کے قول کی دو وجہیں
۵۱۱	باب ما جاء في عدة المتوفى عنها زوجها
۵۱۲	عورتوں کے بناء سنگھار اور زیب و زینت کا جواز اور اس کی شرائط
۵۱۳	"مسألة الحداد" یعنی سوگ کا حکم
۵۱۳	سوگ کس زوجہ پر واجب ہے اور کس پر نہیں، اختلاف فقہاء
۵۱۳	حدیث باب وجوب اعداد پر کیسے استدلال ممکن ہے ؟ اشکال اور جواب
۵۱۵	کیا مطلقہ رجعیہ سوگ منائے گی ؟
۵۱۵	مطلقہ بانہ یا مغلظہ کے حق میں سوگ کی حیثیت، اختلاف فقہاء
۵۱۶	حالت عذر میں معتدہ کے لئے سرمہ وغیرہ لگانے کا حکم
۵۱۷	قوله: وقد كانت إحداهن في الجاهلية ترمي بالبرق على رأس الحول
۵۱۷	باب ما جاء في كفارة الظهار

صفحہ	ابواب رمضان میں
۵۱۸	کفارہ میں ہر سکن کو طعام کی کتنی مقدار دی جائے گی؟
۵۲۰	باب ماجاء فی الإیلاء
۵۲۰	ایلاء کے لغوی و اصطلاحی معنی
۵۲۰	آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا "ایلاء" "ایلاء اصطلاحی" نہ تھا
۵۲۰	آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ازواج مطہرات کو طلاق دینے کی نسبت اور اس کی تحقیق
۵۲۱	آپ کے ایلاء فرمانے کی وجوہات
۵۲۲	ایلاء میں چار ماہ کی مدت گزرنے پر خود بخود طلاق بائن واقع ہو جائے گی یا تفریق کے لئے اہم قضائے قاضی کی احتیاج ہوگی؟
۵۲۳	باب ماجاء فی اللعان
۵۲۳	لعان کے بعد فرقت کے لئے قضائے قاضی کی حاجت ہے یا نہیں؟
۵۲۳	لعان سے ثابت شدہ حرمت کی حیثیت

تمت بالخیر

حاشیہ درسِ ترمذی جلد ثالث کے اہم فوائد و مباحث کی فہرست

صفحہ	فوائد و مباحث
۲۳	أَبْوَابُ الْحَجِّ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
۲۳	حج کی اصطلاحی تعریف کی وضاحت
۲۴	حج کے سنِ فرضیت سے متعلق اقوالِ مختلفہ
۲۴	فرضیتِ حج علی الفور کا مطلب
۲۴	”نسئ“ کی تفسیر
۲۵	نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حج کو مؤخر کرنے کی ممکنہ وجوہات
۲۶	حرمِ مدینہ کا حکم
۲۹	حج سے کبائر کے معاف ہونے کی تائید میں چند روایات
۵۱	ترکِ حج پر وعید سے متعلقہ چند روایات
۶۰	عمرة القضاء مستقل عمرہ تھا یا کسی عمرہ کی قضا؟
۶۳	تمتع اور تہران کی وضاحت
۶۴	افضلیتِ افراد کے قائلین کے نزدیک افراد سے محض ”حج“ مراد ہے یا ”حج و بعدہ عمرہ“؟
۷۳	آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قرآن فرمانے پر بیٹا سے زائد صحابہ کرام کی روایات کے حوالے
۷۴	جاہلیت کے مقولہ ”إِذَا بَرَأَ الدَّبْرُ وَعَفَا الْأَثْرُ... حَلَّتِ الْعِمْرَةُ لِمَنْ اعْتَمَرَ“ کا مطلب
۷۷	افضلیتِ تہران کی مزید وجوہ ترجیح
۸۱	نہی عن التمتع سے متعلق تحقیق
۸۳	حضرت معاویہ کی روایت سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے تمتع ہونے پر استدلال اور اس کی تحقیق
۸۹	خمس فواسق يقتلن فی الحرم الخ میں ”والکلب العقور“ سے کیا مراد ہے؟
۹۰ و ۸۹	”الغراب الابقع“ میں ”أبقع“ کی تحقیق اور اس قید کا فائدہ

صفحہ	فوائد و مباحث
۹۷	حالت احرام میں نکاح کے جواز پر دال بعض آثار صحابہؓ۔
۱۰۱	”تزوجھا و هو محرم“ کی تائید میں امام طحاویؒ کا کلام
۱۰۲	اشارہ اور دلالت میں فرق
۱۰۳	آپ کو حالت احرام میں زندہ حمار وحشی پیش کیا گیا یا مارا ہوا؟ روایات میں { تعارض، تطبیق اور حنفیہ کے مسلک پر انطباق
۱۰۸	حضرت ابو قتادہؓ کے داخل میقات غیر محرم ہونے کے جوابات
۱۱۲	ضیج کی حرمت کی تائید میں ”تحریم کل ذی ناب“ والی روایات
۱۱۴	کیا صید ما کول اللحم کے ساتھ خاص ہے؟
۱۱۶	رفع الیدین عند رؤیة البیت کی بحث میں ترمذی کی روایت ”فلکنا نفعله“ کی تحقیق
۱۲۱	حجر اسود اور رکن یمانی کے استلام کے وقت قبولیت عار سے متعلق روایات
۱۲۳	مصنف ابن ابی شیبہ کے نسخہ کے بارے میں تحقیق
۱۲۵	طواف میں ستر عورت کے واجب ہونے سے متعلق ایک اشکال اور اس کا جواب
۱۲۷	آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بیت اللہ کے اندر نماز پڑھنے یا نہ پڑھنے سے متعلق { روایات میں تعارض اور رفع تعارض سے متعلقہ تحقیق
۱۳۲	بیت اللہ کی دہش یا گیارہ مرتبہ تعمیر سے متعلق تحقیق اور تعمیر کرنے والوں کے ذکر پر مشتمل ابیات
۱۳۶	نماز میں استقبال قبلہ کی شرط پر دلائل قطعیہ
۱۳۷	گناہوں کے بسبب حجر اسود کے سیاہ ہو جانے سے متعلق ایک اشکال اور جواب
۱۳۸	ارجاس و انجاس مشرکین کے بسبب حجر اسود کے سیاہ ہو جانے سے متعلق روایات
۱۳۹	ترمذی کی روایت ”صلیت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم بمنی امن ما کان الناس { و اکثرہ رکعتین“ کی وضاحت
۱۴۱	مالکیہ کے نزدیک منیٰ میں قصر صلوٰۃ مناسک حج کا حصہ ہونے کی وجہ ہے یا سفر کی وجہ سے؟
۱۴۲	لفظ ”عرفات“ کی تحقیق، وجہ تسمیہ اور حدود عرفات
۱۴۳	”بطن عرنہ“ سے متعلق تحقیق
۱۴۴	بطن عرنہ میں وقوف کے معتبر ہونے یا نہ ہونے سے متعلق امام مالکؒ کی دو روایتوں کی تحقیق

صفحہ	فوائد و مباحث
۱۴۴	”جمع“ یا مزدلفہ سے متعلق تحقیق
۱۴۵	محسّر سے متعلق تحقیق
۱۴۶	آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وادی محسّر کو تیز رفتاری سے عبور کرنے کی وجوہات
۱۴۷	مناسکِ اربعہ میں ترتیب اور دم کے لازم ہونے سے متعلق امام ابوحنیفہؒ اور صاحبین کے مسلک کی تحقیق
۱۴۹	مناسکِ اربعہ میں عدم وجوب ترتیب پر ائمہ ثلاثہ رحمہ اللہ کے دلائل
۱۵۰	”لا حرج“ والی روایات سے نفیِ اِثم مراد ہونے کی تائید میں ایک روایت
۱۵۱	فسادِ ترتیب جاہلاً کی صورت میں دم واجب نہ ہونے کی تائید میں چند روایات
۱۵۳	مناسکِ اربعہ میں ترتیب سے متعلق امام ابوحنیفہؒ کی تین روایات اور اصحابِ فتاویٰ کے لئے مقامِ فکر
۱۵۴	عرفات اور مزدلفہ کی جمع بین الصلواتین جمع سفر ہے یا جمع نسک؟
۱۵۵	حنفیہ کے اصول کو ملحوظ رکھتے ہوئے حافظ کا ایک اعتراض اور اس کا جواب
۱۵۷	مزدلفہ کی جمع بین الصلواتین کے لئے اذان و اقامت سے متعلق مزید دو مذاہب
۱۵۸	حنفیہ کے مسلک پر جمع عرفات اور جمع مزدلفہ میں اذان و اقامت کے مسئلہ میں فرق کرنے کی وجہ
۱۶۰	وقوفِ عرفہ کا وقت نویں تاریخ کے زوال سے یوم النحر کی صبح صادق تک ہونے کی دلیل
۱۶۳	یوم النحر میں رمی کا وقت اختلافِ فقہاء اور دلائل
۱۶۷	تقلبِ غنم کا مفہوم اس کی حیثیت تقلید کس کس چیز سے حاصل ہو جاتی ہے
۱۶۷	تقلب و اشعار کی ایک اور حکمت
۱۶۸	کیا اشعار اونٹ کے ساتھ مخصوص ہے؟
۱۶۹	اشعار کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ کے مذہب سے متعلق امام طحاویؒ کی وضاحت کے بعد صاحب تحفۃ الاحوذیؒ کی بات بے وزن ہے
۱۶۹	احادیثِ اشعار کو منسوخ قرار دینے کے مقابلہ میں احادیثِ نبی عن المثلہ کے مقابلہ میں ترجیحاً للحرم مرجوح کہنا بہتر ہے
۱۷۰	اشعار کے محض مباح ہونے پر دال دور روایات
۱۷۱	صاحب ”تحفہ“ کا وکیع کے امام ابوحنیفہؒ کے مقلد نہ ہونے کا دعویٰ اور اس کا رد
۱۷۳	معارضہ صوریہ کے موقع پر سلف کی نارسنگی کے واقعات

صفحہ	فوائد و مباحث
۱۷۴	قولہ : کنت افضل قلائد ہدی رسول اللہ ﷺ کلمہ غنائی کی ترکیب سے متعلق اہم وحشت
۱۷۵	تقلیدِ غنم
۱۷۶	غنم کو ہدی میں شمار نہ کرنے سے متعلق ابن المنذر کا احناف پر اعتراض اور علامہ عینی کا جواب
۱۷۷	کیا تقلیدِ ہدی سے آدمی محرم ہو جاتا ہے ؟ محرم ہو جانے کی تائید میں روایات اور ان کے جوابات
۱۸۰	رکوبِ بدنہ کے بارے میں فقہاء کے سائن مذاہب
۱۸۱	بدنہ پر سامان لادنے یا بدنہ کو کر لے پر دینے کا حکم
۱۸۲	موتے مبارک کی تقسیم و اعطائے سے متعلق روایات میں تطبیق کی وضاحت
۱۸۶	امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اعتبار ربع ایک اصولی قاعدہ کی حیثیت رکھتا ہے
۱۸۸	حلقہ کے بعد طوافِ زیارت سے قبل خوشبو کے جواز پر دال روایات
۱۸۹	مذکورہ مسئلہ میں • وہو قول اهل الكوفة • کا مصداق اور معارف السنن میں ایک تسامع
۱۹۲	حج میں حجرۂ عقبہ کی رمی تک تلبیہ پڑھے جانے پر اجماع کی دلیل
۱۹۲	یومِ عرفہ میں ترکِ تلبیہ پر دال روایات کا اصولی جواب
۱۹۳	نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے دن میں طوافِ زیارت کرنے پر دال روایات
۱۹۶	یوم النحر میں آپؐ نے ظہر کی نماز منیٰ میں ادا فرمائی یا مکہ میں ؟
۱۹۶	”ابطح“ یا ”محصب“ سے متعلق تشریح
۱۹۷	آپؐ کے وادی محصب میں قصداً اترنے پر دال روایات
۲۰۲	عمرہ سے متعلق تشریح
۲۰۵	تنعیم
۲۰۵	تنعیم سے عمرہ کرانے کی توجیہ سے متعلق ایک اشکال اور اس کا جواب
۲۰۷	لفظ ”رجب“ منصرف ہے یا غیر منصرف ؟
۲۰۷	حضرت ابن عمرؓ کے صلوة الضحیٰ کو بدعت کہنے کی توجیہ
۲۰۸	عمرہ رمضان کی فضیلت سے متعلق روایات
۲۰۸	عمرہ رمضان کی فضیلت سے متعلق ارشاد کس کس کے سوال کے جواب میں فرمایا گیا
۲۱۰	امام رازیؒ کے کلام سے ”احصار“ کی تحقیق اور امام ابو حنیفہؒ کے مذہب کی تائید

صفحہ	فوائد و مباحث
۲۱۵	حنفیہ کے نزدیک اشراط فی الحج معتبر نہ ہونے کے باوجود بے فائدہ نہیں —
۲۱۸	کیا حیض و نفاس والی عورت کے لئے بصورتِ مجبوری اسی حالت میں طوافِ زیارت کرنے کی گنجائش ہے؟ اس سے متعلق علامہ ابن تیمیہ کی رائے
۲۱۹	طوافِ وداع کے حاجی کے ساتھ خاص ہونے کی دلیل —
۲۲۰	کیا طوافِ وداع کے بعد مکہ میں ٹھہرے رہنے سے دوسرے طوافِ وداع لازم ہے؟
۲۲۰	طوافِ وداع کے بغیر چلے جانے والے شخص کا حکم —
۲۲۲	ابراہیم نخعی کی مراسیل —
۲۲۶	حسن بن عمارہ ایک مختلف فیہ راوی ہیں —
۲۳۱	قارن کے حق میں تعددِ طواف (طوافِ عمرہ و طوافِ زیارت) کے اثبات اور مخالف روایات کے جواب میں حضرت شیخ الہنف کا نفیس کلام
۲۳۲	سعی ماثیادراکبائے متعلق روایات جن کے مجموعہ سے قارن کے حق میں تعددِ سعی کا پتہ چلتا ہے؟
۲۳۳	حضرت جابرؓ کی قارن کے بارے میں بظاہر ایک طواف اور ایک سعی پر دال روایت کا جواب
۲۳۶	حضرت ابن عباسؓ کی اس روایت سے متعلق تحقیق جو مرنے والے محرم کے احرام کے منقطع ہونے پر دال ہے
۲۴۱	دودن کی رمی ایک دن میں کرنے سے متعلق روایت "فی الاول منھما" کے الفاظ کے ساتھ ہے یا "فی الآخر منھما" کے الفاظ کے ساتھ
۲۴۱	"فی الآخر منھما" کی تقدیر پر مطلب —
۲۴۲	رمی میں جمع تقدیم پر دال "فی الاول منھما" کی روایت کی دو توجہیں —
۲۴۳	نیت مبہمہ کے ساتھ احرام کا جواز شافعیہ کے ساتھ خاص نہیں —
۲۴۵	یوم الحجۃ الاکبر سے متعلق ترمذی کی روایت مرفوعہ کے مقابلہ میں روایت موقوفہ اصح ہے
۲۴۵	اس روایت کے نقل کرنے میں امام ترمذی کے تفرد کا قول اور اس مضمون کی بخاری کی دو روایتیں
۲۴۵	یوم النحر کو "یوم الحج الاکبر" قرار دینے کی وجہ —
۲۴۶	"یوم الحج الاکبر" کے مصداق سے متعلق مزید دو اقوال —
۲۵۱	روایت "ما دمر زمر لما شرب لہ" سے متعلق تحقیق اور سلف کا اس سے متعلق تجربہ
۲۵۳	کھڑے ہو کر زمر زمر پینے کا حکم —

أَبْوَابُ الْجَنَائِزِ

عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

- ۲۵۵ لفظ "جنائز" کی تحقیق
- ۲۵۵ نہی عن الکتی سے متعلق دو روایات
- ۲۵۶ علاج بالکتی کے جواز پر دال چند روایتیں
- ۲۶۰ وصیت کے لغوی و اصطلاحی معنی
- ۲۶۱ تنہائی مال کا مطلب اور تنہائی سے زائد کی وصیت کرنے کی تقدیر پر حکم
- ۲۶۳ تنہائی سے کم وصیت پسندیدہ ہونے سے متعلق روایات
- ۲۶۳ ابو زرؓ کا واقعہ وفات
- ۲۶۳ تلقین عند القبر کرنے والے کو روکا نہ جائے
- ۲۶۹ نعی اور "نعاء فلان" کی تحقیق
- ۲۷۰ نعی پر دال روایات اور ان کا محمل
- ۲۷۰ انہی سے متعلق تین حالات اور ان کا حکم
- ۲۷۳ میت کو کافور لگانے کی حکمت
- ۲۷۴ امام ابو حنیفہؒ "کافور کے استعمال کے غیر مستحب ہونے" کے قائل نہیں۔
- ۲۷۵ قولہ: "أَشْعُرُ نَهَايَهُ" کی تشریح
- ۲۷۷ میت اگر عورت ہو تو اس کے بالوں کی کتنی چوٹیاں بنائی جائیں گی اور کس طرح ڈالی جائیں گی؟ اس سے متعلق حنفیہ کے مسلک اور دلیل کی تحقیق
- ۲۷۸ غسل من غسل الميت سے متعلق روایات
- ۲۷۸ غسل من غسل الميت سے متعلق مذاہب فقہاء
- ۲۷۹ غسل من غسل الميت کی حکمت
- ۲۸۰ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو شاکیڑوں میں کفنہ سے متعلق روایت کے رواۃ کی تحقیق

۲۸۲	”سحولیۃ“ کی تحقیق
۲۸۵	حضرت عائشہؓ کی روایت ”لیس فیہا قمیص“ کی ایک اور توجیہ
۲۸۶	دعوت میں اہل المیت کی ممانعت کی ایک دلیل
۲۸۷	روایت ”داعی امرأتہ“ کے الفاظ کے ساتھ ہے یا ”داعی امرأۃ“ کے الفاظ کے ساتھ
۲۸۸	میت پر بکار بالصوت پر وال روایات
۲۸۹	تعذیب میت بکار اہلہ پر وال روایات و آثار
۲۹۲	”الطعن فی الأُحساب“ کی تشریح
۲۹۳	قولہ : والأَنْوَاءُ، مَطْرَقًا بِنُوءٍ كَذَا کی تشریح
۲۹۴	مشہی امام الجنائزہ سے متعلق روایت کے مرسل ہونے کی تحقیق
۲۹۵	جنائزہ کے ساتھ رکوباً چلنے کے ناپسندیدہ ہونے سے متعلق روایت
۲۹۶	حنفیہ کی مستدل روایت پر راوی کی جہالت سے متعلق اقتراض کا حضرت گنگوہیؒ کا جواب اور اس سے متعلق اشکال و جواب
۲۹۷	قائلین مشہی امام الجنائزہ اور قائلین مشہی خلف الجنائزہ کی عقلی دلیل
۲۹۸	جنائزہ کے ساتھ رکوب کی کراہت کی وجہ
۳۰۰	حضرت معاویہؓ مرنے کی غائبانہ نماز جنازہ ان کی کس خصوصیت کی بنا پر تھی
۳۰۲	نماز جنازہ میں پانچ تکبیرات کے قائلین
۳۱۰	جنائزہ خارج مسجد اور مصلى داخل مسجد ہونے کی تقدیر پر مختار قول
۳۱۱	عذر کی صورت میں عدم کراہت
۳۱۲	نماز جنازہ میں امام کے میت کے سینے کے مقابل کھڑے ہونے کی حکمت
۳۱۸	روایت میں ”صلوۃ علی المیت“ کے الفاظ آپؐ کے شہداء احد کی نماز جنازہ پڑھنے پر ال ہیں
۳۱۸	قائلین جوازِ صلوۃ علی القبر کے نزدیک کتنی مدت تک صلوۃ علی القبر جائز ہے ؟
۳۲۱	جنائزہ کے لئے قیام متروک ہونے کی وجہ
۳۲۱	لحد اور شق کی کیفیت
۳۲۲	لحد کے افضل ہونے کے باوجود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ”لحد“ یا ”شق“ میں لحد دفنانے کے بارے میں صحابہ کرامؓ کے اختلاف کی وجہ

صفحہ	فوائد و مباحث
۳۲۵	”ان لا تدع قبراً مشرفاً الا سويتہ“ کے مطلب سے متعلق ایک وضاحت
۳۲۸	زیارت قبور للنساء کا حکم
۳۲۹	جواز کی ایک دلیل
۳۳۰	وكتنا كند ما فی جذیمة الخ دو شعروں کا ترجمہ
۳۳۱	منتہم بن نویرہ کے قول ”كان والله أخيراً“ کا ترجمہ
۳۳۹	امام ابو حلیفہ کے نزدیک کفالت عن المیت کے درست نہ ہونے کی وجہ
۳۴۱	کفالت عن المیت کے جواز پر دال روایت کا جواب
۳۴۱	نماز جنازہ میں محض پہلی تکبیر میں رفع یدین پر دال روایت کے رجال کی تحقیق
۳۴۱	نماز جنازہ میں رفع یدین اور ترک رفع سے متعلق متفرق فوائد
۳۴۳	<h2>اجواب لنکاح</h2> <p>عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ</p>
۳۴۳	نکاح کے اصطلاحی معنی
۳۴۵	نکاح کے ضروری ہونے پر دال روایت سے جمہور کے مسلک پر اعتراض اور اس کا جواب
۳۴۶	نکاح کے مقابلہ میں تحلی للعبادة کے افضل ہونے کے دلائل اور ان کے جوابات
۳۴۶	نکاح کی شرعی حیثیت کے بارے میں احناف کے اقوال
۳۴۸	تحلی للعبادة کے مقابلہ میں اشتغال بالنکاح کے افضل ہونے کی دلیل
۳۴۹	کفارت کے بارے میں ائمہ اربعہ کے مذاہب کا خلاصہ
۳۵۰	مخلوبہ کو دیکھنے کے بارے میں امام مالک کے مذہب کی تحقیق
۳۵۰	نظر الی المخلوبہ کا استحباب
۳۵۲	آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضرت ربیع رضی اللہ عنہا کے قریب بیٹھنے کی توجیحات
۳۵۶	حدیث کے منکر ہونے سے متعلق متقدمین و متأخرین کی اصطلاح کا فرق اور موسیقی کی حرمت پر دال روایت کے منکر یا غریب ہونے کا جواب
۳۵۷	موسیقی کی حرمت پر دال بتیس روایات کے حوالجات
۳۶۴	بعض صحابہ کرام کے بارے میں ”سماع“ کی روایات اور ان کا جواب

صفحہ	فوائد و مباحث
۳۶۶	نکاح کی مبارکباد کے موقع پر "بالرفاء والبنین" کہنے کی ممانعت کی وجہ —
۳۶۹	ولیمہ کے واجب یا مسنون و مستحب ہونے سے متعلق اقوال —
۳۶۹	"اولم ولو بشتاۃ" میں "لو" کے تقلیل یا تکثیر یا تمنی کے لئے ہونے سے متعلق اقوال —
۳۷۲	دعوتِ ولیمہ کو قبول کرنا واجب یا مسنون ؟ —
۳۷۳ و ۳۷۴	عبارتِ نساء سے نکاح کے منعقد ہونے کے بارے میں روایات ائمہ احناف —
۳۷۵	عبارتِ نساء سے نکاح درست نہ ہونے پر جمہور کے دلائل اور ان کے جوابات —
۳۸۰	حضرت ابو موسیٰؓ کی روایت "لانکاح الا بولی" کے مضطرب ہونے کی تفصیل —
۳۸۱	مذکورہ روایت میں "اسرائیل" کے طریق کے رائج ہونے کی وجہ —
۳۸۲	"لانکاح الا بولی" کو نفی کمال پر محمول کرنے سے متعلق اعتراض و جواب —
۳۸۲	"فنکاحھا باطل" کی ایک اور توجیہ —
۳۸۳	نکاح میں "بیٹہ" کے بجائے محض "اعلان" کے کافی ہونے سے متعلق — امام مالکؒ کی دلیل اس کا جواب اور احناف کی دلیل
۳۸۵	نکاح میں عورتوں کی شہادت کے غیر معتبر ہونے پر شوافع کا ایک استدلال اور اس کا جواب
۳۸۸	منطوق، مفہوم موافق اور مفہوم مخالف —
۳۸۹	لفظ یتیمہ صغیرہ کے معنی میں حقیقت اور کبیرہ کے معنی میں مجاز ہے —
۳۸۹	مقدار مہر سے متعلق متفرق فوائد —
۳۹۲	"نعلین" پر نکاح سے متعلق روایت امام ترمذیؒ کی تحسین کے باوجود ضعیف ہے —
۳۹۳	دخول سے قبل کچھ دینے یا نہ دینے سے متعلق روایات میں تعارض کی توجیہ —
۳۹۳	حضرت فاطمہؓ کو "زرہ" صرف بطور مہر محبت دی گئی تھی یا ان کا مہر کامل تھی ؟ —
۳۹۳	خالص لوہے یا چاندی چڑھے ہوئے لوہے کی انگوٹھی کے جواز کے بارے میں شوافع کے مسلک کی تحقیق
۳۹۵	حنفیہ کے نزدیک چاندی چڑھی ہوئی لوہے کی انگوٹھی کے جواز سے متعلق تحقیق —
۳۹۶	"القس ولو خاتما من حديد" کے فرمان سے لوہے کی انگوٹھی کے جواز پر استدلال محل نظر ہے
۳۹۶	تعلیم قرآن کو مہر بنانے کے جواز و عدم جواز سے متعلق اقوال فقہاء —
۳۹۷	جواز پر دال اقدہ متعلقہ صحابی کی خصوصیت پر محمول ہے —

صفحہ	فوائد و مباحث
۳۹۷	”جعل عتقا صد اقصا“ کے جواب سے متعلق امام طحاوی کا کلام
۳۹۸	”مُحَلَّ“ اور ”مُحَلَّل لہ“ پر لعنت کی وجہ
۳۹۸	نکاح بشرط التحلیل سے متعلق مذاہب فقہاء
۴۰۲	{ جوازِ متعہ سے متعلق حضرت ابن عباس کا قول حالتِ اضطراب کے ساتھ خاص تھا، بعد میں انھوں نے اس سے بھی رجوع کر لیا تھا
۴۰۴	سوائے ایک مرسل روایت کے کسی روایت میں متعہ کے لئے ”حَلَّت“ کا صیغہ نہیں آیا
۴۰۵	تحریم متعہ کے وقت سے متعلق مختلف روایات
۴۰۶	تحریم متعہ محض ایک مرتبہ نہ ہونے کا قرینہ
۴۰۷	نہی عن متعۃ النساء والی روایت میں ”زمن خیبر“ طرف کی تحقیق
۴۰۸	قرآن کریم کی آیت سے متعہ کی حَلَّت پر روافض کے استدلال کا جواب
۴۰۹	”لا جلب ولا جنب“ کے مطلب سے متعلق تحقیق
۴۱۰	”شغار“ کی ایک اور صورت
۴۱۰	{ شغار کی صورت میں نکاح کے منع نہ ہونے کے بارے میں شوافع کا عقلی استدلال اور اس کا جواب -
۴۱۰	شغار کے عدم جواز کے باوجود اس صورت میں نکاح کے منع نہ ہونے کی دلیل
۴۱۱	پھوپھی بھتیجی یا خالہ بھانجی کو نکاح میں جمع کرنے کی ممانعت پر روافض و خوارج کے سوالات کا اتفاق
۴۱۱	مانعت سے متعلق روایت خبر مشہور ہے
۴۱۳	چار سے زائد بیویوں والے شخص کے اسلام لانے کے حکم سے متعلق متفرق فوائد
۴۱۵	حدیث باب سے متعلق امام بخاری کے قول ”ہذا حدیث غیر محفوظ“ کے بارے میں تحقیق
۴۱۶	”ابورغال“ کی تعیین کے بارے میں اقوال مختلفہ اور قولِ راجح
۴۱۸	کافر زوجین ایک ساتھ گرفتار کئے جانے کی صورت میں ان کے نکاح کا حکم
۴۲۰	”حلوان الکاہن“ سے متعلق تشریح
۴۲۲	مخطوبہ کی تین حالتیں اور ان سے متعلق احکام
۴۲۳	عزال کی ممانعت سے متعلق روایات کی حکمت

- ۴۲۶ _____ ائمہ ثلاثہ کے مسلک میں ثیبہ کی باری سے متعلق تفصیل
- ۴۳۰ _____ احاد الزوجین کے اسلام لانے کے حکم سے متعلق چند فوائد
- ۴۳۱ _____ حضرت زینبؓ اور حضرت ابوالعاصؓ سے متعلق کچھ وضاحتیں
- ۴۳۲ _____ حضرت زینبؓ کے نکاح اول کے ساتھ لوٹائے جانے سے متعلق اشکال کے جواب سے متعلق تحقیق
- ۴۳۳ _____ مہر مقرر کئے جانے سے قبل شہرہ کی وفات سے متعلق معقل بن سنان کی روایت پر غرض درست نہیں

ابواب الرضاع

- ۴۳۶ _____ لبن الفحل والے رشتوں کی حلت پر عقلی استدلال اور اس کا جواب
- ۴۳۹ _____ لبن الفحل والے رشتوں کی حرمت جمہور کا قول ہے
- ۴۴۰ _____ کتنے رضعات سے حرمت ثابت ہوتی ہے اس سے متعلق حضرت عائشہؓ کے تین اقوال
- ۴۴۱ _____ خمس رضعات من القرآن والی روایت میں راوی کے وہم کی ایک مضبوط دلیل
- ۴۴۲ _____ مدت رضاع سے متعلق امام مالکؒ کی پانچ روایتیں
- ۴۴۸ _____ "الولد للفراس" والی روایت متواتر ہے
- ۴۵۳ _____ اس روایت کے بیشک سے زائد صحابہ کرامؓ کے اسماء اور ان کی روایات کے حوالے
- ۴۵۴ _____ کیا ثبوت فراس کے بعد ثبوت نسب کے لئے امکان و طبی شرط ہے؟

آبواب الطَّلَاقِ وَاللَّعَانِ

عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

- ۴۶۱ _____ بیوی کی اصلاح کے تین مراحل
- ۴۶۲ _____ طلاق بدعی کی تعریف اور اس کی مختلف صورتیں
- ۴۶۵ _____ حیض میں دی جانے والی طلاق سے رجوع کے بعد حیض سے متصل طہر میں طلاق کے جواز و عدم جواز سے متعلق اقوال فقہاء
- ۴۶۶ _____ طلاق فی الحيض محسوب ہے
- ۴۶۷ _____ "أنت طالق ألبتة" کہنے کے بارے میں امام احمدؒ کا مسلک

صفحہ	فوائد و مباحث
۴۶۸	عومیر عجلانی کے واقعہ سے بیک وقت تین طلاق کے جواز پر استدلال درست نہیں —
۴۶۹	تین طلاق کے عدم جواز پر محمود بن لبید اور حضرت انس کی روایات مضبوط ہیں —
۴۷۰	مطلقہ ثلاث اگر غیر مدخول ہو تو اخاف کے نزدیک تفصیل —
۴۷۰	طلقات ثلاث کے وقوع سے متعلق چوتھے مذہب —
۴۷۲	موطا امام مالک کی مندر ایک روایت سے پانچ صحابہ کرام کا مسلک {
۴۷۲	”وقوع الطلقات الثلاث بكلمة واحدة“ ثابت ہوتا ہے {
۴۷۲	وقوع الطلقات الثلاث دفعۃ سے متعلق آثار صحابہؓ کے حوالے —
۴۷۵	تین طلاق دفعۃ کے وقوع پر انعقاد اجماع کے حوالے —
۴۷۸	حضرت رکانہؓ کے واقعہ سے متعلق ”طلق ثلاثا والی روایت ضعیف ہے —
۴۷۹	تین اکٹھی طلاقوں سے ایک طلاق بھی واقع نہ ہونے کے قائلین کے دلائل اور ان کے جوابات —
۴۸۲	امام مالکؒ کے نزدیک ”إختاری“ کا حکم —
۴۸۵	مبتوتہ غیر حاملہ کے لئے وجوب کئی اور عدم نفقہ کے بارے میں مالکیہ و شافعیہ {
	کی دلیل بطرز دیگر
۴۸۶	وجوب نفقہ پر ال قرارۃ شاذہ کم از کم خبر واحد کے درجہ میں ہے —
۴۸۷	ابراہیم نخعیؒ کی مرسل علی الاطلاق مقبول ہیں —
۴۸۸	خصوصی حالت سے متعلق اجازت کو عام الفاظ سے نقل کرنے پر حضرت عائشہؓ کی فاطمہ بنت قیسؓ پر ناراضگی
۴۹۰	فاطمہ بنت قیسؓ کی روایت کی راجح توجیہ پر اشکال اور اس کا جواب —
۴۹۰	عدم نفقہ و سکنی پر ال زانی کی روایت کے عام الفاظ سے پیدا ہونے والے اشکال کا جواب —
۴۹۲	عدۃ طلاق میں عورت کا اعتبار ہونے پر آثار صحابہؓ کرامؓ —
۴۹۵	خلع کی اصطلاحی تعریف —
۴۹۹	خلع سے متعلق روایت ہیں ”ولکنی أکفر بالاسلام“ کا مطلب —
۵۰۱	”الَّذِي يَبِيدُهُ عَقْدَةُ النِّكَاحِ“ کا مصداق —
۵۰۱	مدارۃ اور مدہانت میں فرق —
۵۰۲	بغیر ضرورت طلاق کے مباح یا غیر مباح ہونے سے متعلق کلام —

۵۰۶	حضرت ابن عمرؓ کے ابتداء اپنے والد کے حکم کے باوجود طلاق نہ دینے کی توجیہ —
۵۰۶	مجنون اور محتوہ میں فرق اور ان کی طلاق کا حکم —
۵۰۷	سکران کی طلاق —
۵۱۰	متوفیٰ عنہا زوجہ کی عدت کے ایام سے متعلق وضاحت —
۵۱۲	عورت کے بناؤ سنگھار سے متعلق شرائط کے دلائل —
۵۱۴	صغیرہ اور کافہ پر سوگ کے واجب ہونے کے بارے میں اخاف کا استدلال "استدلال بالمفہوم" نہیں —
۵۱۷	زمانہ جاہلیت میں عدت کے اختتام پر عورت کے مہینگی پینے کا کیا مقصد ہوتا تھا —
۵۱۸	مد کی مقدار —
۵۲۱	واقعہ غسل —
۵۲۱	واقعہ حضرت ماریہ قبطیہ رضی اللہ عنہا —
۵۲۲	ایلام میں چار ماہ گزرنے پر خود بخود طلاق بائن واقع ہونے سے متعلق آثار —
۵۲۳	لعان کے لغوی و اصطلاحی معنی اور لعان کی حقیقت سے متعلق اخاف و شوافع کا اختلاف —
۵۲۳	لعان کی فرقت سے متعلق امام شافعیؒ اور ہتی کا مسلک اور اس کا جواب —

وآخر حجتہ عوانا ان الحمد للہ رب العالمین

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أَبْوَابُ الْحَجِّ

عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

حج کے لغوی و اصطلاحی معنی | حج کے لغوی معنی قصد و زیارت کے ہیں۔ اور اصطلاح شرع میں "زیارتہ مکان مخصوص فی زمان مخصوص بفعل مخصوص" کو کہا جاتا ہے۔
حج کس سن میں فرض ہوا؟ | حج کی فرضیت کے بارے میں متعدد اقوال ہیں۔ جمہور کے نزدیک راجح یہ

۱۔ وہو بالفتح والنکسر لغتان وبهما قرئ فی التنزیل فی السبعة، وقال الطبری: النکسر لنجد والفتح لغيرهم۔ وفي "امالی الهجری" اکثر العرب یکسرون الحاء وعن الحسين الجعفی: ان الفتح الاسم، والنکسر المصدر وعن غيره عكسه۔ کذا في معارف السنن (ج ۶ ص ۲۳۷) ۲ مرتب عن الله عنه۔

۲۔ اصل الحج في اللغة: القصد، وقال الخليل: كثرة القصد إلى محط، وفي الشعر: القصد إلى البيت الحرام بأعمال مخصوصة۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۲۹۹) کتاب الحج، باب وجوب الحج وفضله۔ ۱۲ مرتب عن الله عنه

۳۔ کما فی کنز الدقائق (ص ۷۲) کتاب الحج۔ علامہ ابن نجیمؒ مذکور تعریف کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں: والمراد بالزیارة الطواف والوقوف، والمراد بالمکان المخصوص: البيت الشريف والجبل المسني بعرفات، والمراد بالزمان المخصوص: في الطواف: من طلع الفجر يوم النحر إلى آخر العمر، وفي الوقوف: زوال الشمس يوم عرفة إلى طلوع الفجر يوم النحر۔ البحر الرائق (ج ۲ ص ۳۰۷) ۱۲ مرتب

۴۔ قال العيني: ذكر القرطبي أن الحج فرض سنة خمس من الهجرة، وقيل: سنة تسع، قال: وهو الصحيح، وذكر البيهقي: أنه كان سنة ست، وفي حديث ضامر بن ثعلبة ذكر الحج، وذكر محمد بن حبيب أن قدومه كان سنة خمس من الهجرة، وقال الطبري: وقد روي أن قدومه على النبي صلى الله عليه وسلم كان في سنة تسع، وذكر الماوردي أنه فرض سنة ثمان، وقال (مام الحرمين): سنة تسع أو عشر، وقيل سنة سبع، وقيل: كان قبل الهجرة وهو شاذ۔ عمدة القاري (ج ۹ ص ۱۲۲) کتاب الحج، قبيل باب وجوب الحج وفضله ۱۲ رشيد اشرف

میں فرض ہوا۔

فرضیت حج علی الفور ہے یا علی التراخی؟ | اس میں اختلاف ہے کہ فرضیت حج علی الفور ہے یا علی التراخی؟

امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام ابو یوسفؒ اور بعض دوسرے فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ حج کی فرضیت علی الفور ہے، جبکہ امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس کی فرضیت علی التراخی ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔ اگرچہ ان کی اصح روایت یہی ہے۔ امام احمدؒ سے ایک روایت فرضیت علی الفور کی ہے دوسری علی التراخی کی۔ ثمرہ اختلاف حتیٰ اثم میں ظاہر ہوگا، نہ حتی قضاء وادائیں۔

پھر جن فقہاء نے وجوب علی الفور کا قول کیا ہے ان کے نزدیک حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تاخیر ایک عذر پر مبنی تھی کہ زمانہ جاہلیت سے کفار عرب میں نسی کا رواج تھا، چونکہ ناسی میں ذی الحجہ اپنے صحیح مقام پر آ رہا تھا اور اس حساب سے کہ قاتل الحافظ: "ثم اختلفت في سنته فالجمهور على انها سنة لا فيها نزل فيها قوله تعالى "واتموا الحج والعمرة لله" وهذا يثبتني على ان المراد بالانتماء ابتداء الفرض، ويؤيده قراءة علقمة ومسروق وابراهيم النخعي بلفظ "واقيموا" أخرجه الطبري بأسانيد صحيحة عنهم، وقيل المراد بالانتماء الاكمال بعد الشروع، وهذا يقتضي تقدم فرضه قبل ذلك، وقد وقع في قصة ضمام ذكر الامر بالحج، وكان قدومه على ما ذكر الواقدي سنة خمس وهذا يدل - ان ثبت - على تقدمه على سنة خمس أو وقوعه فيها - كذا في فتح الباري (ج ۲ ص ۳۰۰) باب وجوب الحج وفضله - حج کی فرضیت اور ضمام بن ثعلبہؓ کی مدینہ آمد سے متعلق کچھ کلام درس ترمذی (ج ۲ ص ۲۰۴) باب ما جاء اذا أدت الزكاة فقد قضيت ما عليك کے تحت بھی گزر چکا ہے ۱۲ مرتب

۲۔ والمراد من الفور أن يلزم المأمور به في أقل أوقات الإمكان، فمعنى وجوب الحج على الفور تعين العام الأقل عند استجماع شرائط الوجوب - كذا في البناية شرح الهداية للعيني (ج ۳ ص ۲۲۸) بتغير من المرتب ۱۲

۳۔ هذا ملخص ما في "المجموع" وقواعد ابن رشد" وشرح "القنع" - كذا في معارف السنن (۱۵ ص ۲۳۸) ۱۲ مرتب
۴۔ قال الزيلعي في التبيين (ج ۲ ص ۳، كتاب الحج) وثمرة الخلاف تظهر في حق المأثم حتى يفتق وترو شهادته عند من يقول: هو على الفور، ولو حج في آخر عمره ليس عليه الإثم بالإجاء، ولو مات ولم يحج أثم بالإجاء ۱۲ مرتب
۵۔ لفظ نسي مصدر ہے، جس کے معنی ہیں "مؤخر کرنا" عام مفسرین کے قول کے مطابق اس کی تفسیر یہ ہے کہ اہل عرب کو جب "اشہر حرم" میں سے کسی مہینہ میں جنگ کرنے کی ضرورت پیش آتی تو خود ہی فیصلہ کر لیتے کہ اس سال یہ مہینہ اپنی اہل جگہ نہیں ہے بلکہ فلاں مہینہ کی جگہ ہے، مثلاً اگر انہیں محرم میں جنگ کرنے کی ضرورت پیش آتی تو یہ فیصلہ کر لیتے کہ اس سال صفر محرم کی جگہ پر ہے اور محرم صفر کے موقع پر آیکا، اسی کو "نسی" کہا جاتا ہے۔

اس تفسیر کے مطابق "نسی" کی صورت میں کسی مہینہ کی زیادتی لازم نہیں آتی۔

لیکن امام رازی کے نزدیک "نسی" کی تفسیر یہ ہے کہ اہل عرب ہر سیرے سال ایک مہینہ کا اضافہ کر دیتے تھے تاکہ ذی الحجہ کا مہینہ اور

حج کا موسم ان کی خواہش کے مطابق شمسی سال کے مخصوص مہینہ اور مخصوص موسم میں آئے، اس سے ایک تو یہ غرالی لازم آتی کہ ←

کے مطابق تھا جو باری تعالیٰ کے ہاں معتبر ہے، اس لئے آپؐ نے تاخیر فرمائی اور سنہ ۱۱ھ کا انتظار کیا، اسی کی طرف
 آئیے ”الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السماوات والارض“ سے اشارہ فرمایا۔
 حج کی شرائط | حج کی چند شرائط ہیں، اور یہ شرائط مجموعی اعتبار سے دو قسموں پر ہیں، ایک شرط وجوب، دوسری
 شرط اداء، شرط وجوب کے فقدان سے وجوب فی الذمہ نہیں ہوتا۔ چنانچہ موت کے وقت وصیت حج بھی واجب نہیں ہوتی
 اور شرط اداء کے فقدان سے وجوب فی الذمہ باقی رہتا ہے۔ اور عدم اداء کی صورت میں وصیت حج بھی واجب ہوتی ہے۔
 واللہ اعلم۔

باب ماجاء في حرمة مكة

عن أبي شريح العدوي أنه قال لعمر بن سعيد - وهو يبعث البعوث إلى مكة - :

ہر تیسرا سال تیرہ مہینے کا ہو جاتا، دو شریک ”شہر حرام“ کی حرمت تو غریب کر دوسرے مہینہ کی طرف منتقل ہو جاتی جو فی الواقع ”شہر حرام“
 نہ ہوتا۔ واللہ اعلم قاموس القرآن (ص ۶۰۲) بتغییر من المرتب ۱۲
 ۱۔ صحیح بخاری (ج ۲ ص ۶۳۲) کتاب المغازی، باب حجة الوداع ۱۲ م

۲۔ قال ابن قدامة: ”فأما النبي صلى الله عليه وسلم فأنما فتح مكة سنة ثمان وإنما آخره سنة ثمان ففتح مكة
 أنه كان له عذر من عدم الاستطاعة، أو كره رؤية المشركين عراة حول البيت، فأخر الحج حتى بعث أبا بكر ينادي
 ”أن لا يهتج بعد العام مشرك ولا يطوف بالبيت عريان“ ويحتمل أنه أخره بأمر الله تعالى لتكون حجة الوداع في
 السنة التي استدار فيها الزمان كهيئته يوم خلق الله السموات والأرض، ويصادف وقفة الجمعة، ويكمل الله
 دينه“۔ المغني (ج ۳ ص ۲۴۴) تحت مسألة: فمن فرط فيه حتى توفى أخرج عنه من جميع ماله حجة وعمر ۱۲ مرتب
 ۳۔ كما بين الشيخ ابن الهمام في فتح القدير (ج ۲ ص ۱۲۰) كتاب الحج ۱۲ م

۴۔ جیسے اسلام، بلوغ، عقل اور عرت ۱۲ م

۵۔ جیسے احرام، مکان مخصوص وغیرہ ۱۲ م

۶۔ حتی لو ملك ما به الاستطاعة حال كفره ثم اسلم بعد ما افتقر لا يجب عليه شيء بتلك الاستطاعة بخلاف ما
 لو ملكه مسلماً فلم يهتج حتى افتقر حيث يتقرر الحج في ذمته ديناً عليه۔ فتح القدير (ج ۲ ص ۱۲۰) كتاب الحج ۱۲ مرتب
 ۷۔ چنانچہ دوسری شرائط کی موجودگی میں احرام کی شرط کے بغیر بھی وجوب فی الذمہ ہو جاتا ہے ۱۲ م

۸۔ أخرجه هذا الحديث البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۲۱) كتاب العلم، باب ليبلغ العلم الشاهد الغائب۔ و مسلم (ج ۱ ص ۴۳)
 باب تحريم مكة الخ ۱۲ مرتب۔

اُذْنِ لِي أَيُّهَا الْأَمِيرُ! أَحَدُكَ قَوْلًا قَامَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْغَدَ مِنْ
يَوْمِ الْفَتْحِ سَمْعَتَهُ أَذْنَايَ وَوَعَاةَ قَلْبِي وَأَبْصَرَتَهُ عَيْنَايَ حِينَ تَكَلَّمَ بِهِ“ عمرو بن سعيد بن العاص
مدینہ طیبہ میں یزید کا گورنر تھا، چونکہ حضرت عبداللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہما کی خلافت مکہ مکرمہ میں قائم ہو چکی تھی،
اس لئے انہوں نے یزید کے ہاتھ پر بیعت کرنے سے انکار کر دیا تھا، یزید نے ان کے مقابلہ کے لئے فوج روانہ کی تھی
اسی سلسلہ میں عمرو بن سعیدؓ الی مدینہ کو لکھا تھا کہ وہ وہاں سے بھی کچھ فوجیں مکہ مکرمہ روانہ کرے، عمرو بن سعید اس حکم کی
تعمیل میں فوجیں بھیج رہا تھا، یہ اسی وقت کا واقعہ ہے۔

”أَنَّه حَمْدُ اللَّهِ وَأُثْنِي عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ: إِنْ مَكَّةَ - ثُمَّ مَهَّاهُ اللَّهُ وَلَمْ يَحْرَمْهَا النَّاسُ، وَلَا يَحِلُّ
لَا مَرِيٌّ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ يَسْفِكَ بِهَا دَمًا أَوْ يَعْصِدَ بِهَا شَجَرَةً“ حرم مکہ کی نباتات
تین قسم کی ہیں، ایک وہ جو کسی شخص نے اپنی محنت سے اُگائی ہوں، اُن کو کاٹنا یا اکھیڑنا بالاتفاق جائز ہے،
دوسری وہ کہ ان کو کسی نے اُگایا تو نہ ہو لیکن وہ ان ہی نباتات کی جنس سے ہوں جنہیں لوگ عام طور سے
اُگاتے ہیں، اس دوسری قسم کی نباتات کو بھی کاٹنا اور اکھیڑنا جائز ہے، تیسری خود رو گھاس وغیرہ
اس میں سے صرف اذخر کو کاٹنا اور اکھیڑنا جائز ہے، نیز خود رو پودوں میں سے اگر کوئی پودا مٹر جھاگیا ہو،
یا جل گیا ہو یا ٹوٹ گیا ہو تو اس کو کاٹنا بھی جائز ہے

حاصل یہ کہ اذیعیضد بہا شجرۃ میں شجرہ سے مراد وہ گھاس اور پودے وغیرہ ہیں جو خود اُگے ہوں۔
ما ائنتہ الناس کی جنس میں سے کبھی نہ ہوں، ٹوٹے ہوئے، جلے ہوئے اور مٹے ہوئے بھی نہ ہوں۔ نیز اذخر

۱۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۴۱) ۱۲ م

۲۔ قال الحجازيون - مالك والشافعي وأحمد وإسحق وغيرهم - إن للمدينة حرماً مثل حرمة مكة، فلا يجوز
قطع شجرها ولا أخذ صيدها، ثم عند ابن أبي ذئب فيه جزاء مثل ما بمكة، وعند الشافعي في القديم:
الجزء أخذ السلب، وعند الآخرين لا يجب الجزاء ولا يحل أخذ السلب، وقال الثوري وعبدالله بن المبارك
وأبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد: ليس للمدينة حرماً كما كان لمكة فلا يحرم أخذ صيدها وقطع شجرها إلا
أنه يكره كما قال القاري في المرقاة - قال في الكافي: لأن حل الاصطياد عرف بالنصوص القاطعة
فلا يحرم الإبقاء كذلك ولم يوجد، وأما تحريم مكة فنصوص الكتاب فيه صريحة - وراجع
للتفصيل فتح الملهم (ج ۳ ص ۲۹۸) باب فضل المدينة، والمعارف للبخاري (ج ۶ ص ۱۲۳) ۱۲ م
۳۔ ایک قسم کی خوشبودار گھاس، واحد: "إذخرة" ج: آخر ۱۲ م

کبھی نہ ہوں۔ ایسے پودوں اور گھاس وغیرہ کا کاٹنا جائز نہیں اور کاٹنے کی سورت میں حجاز واجب ہے۔

فان أحد ترخص بقتال رسول الله صلى الله عليه وسلم فيها، فقولوا له: إن الله
أذن لرسوله صلى الله عليه وسلم ولم يأذن لك، وإنما أذن لي فيها ساعة من النهار
وقد عادت حرمتها اليوم كحرمتها بالأمس فليبلغ الشاهد الغائب - ساعة من النهار سے
طلوع شمس سے لیکر عصر تک کا وقت مراد ہے جس میں مسلمانوں کو حرم مکہ میں قتال کی اجازت دئی گئی تھی اور خوہریزی
کی حرمت اٹھالی گئی تھی، اس کے بعد اس پر اجماع ہے کہ وہ حرمت دوبارہ لوٹ آئی ہے اور کسی کے لئے وہاں
خوہریزی کرنا جائز نہیں ہے، حدیث باب میں "وقد عادت حرمتها اليوم كحرمتها بالأمس" کا جملہ بھی اس پر دلالت کر رہا ہے۔
إن الحرم لا يعيد عاصيا ولا نارا أبدية ولا خاتما بخربة اگر کوئی شخص کوئی جنایت
کر کے حرم میں پناہ لے لے تو اگر اس کی جنایت مادون النفس ہو تو بالاتفاق اس کا قصاص حرم میں لیا جاسکتا
ہے۔ اور اگر جنایت قتل کی ہو تو یہ دیکھا جائے گا کہ اس نے جنایت کس جگہ کی ہے؟ اگر جنایت حرم میں کی ہے تو
بھی اتفاق ہے کہ اس سے حرم ہی میں قصاص لیا جاسکتا ہے اور اگر حرم سے باہر کی ہے تو امام شافعیؒ اور امام مالکؒ
اس کے بارے میں بھی جواز قتل کے قائل ہیں لیکن امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اس سے حرم میں قصاص
نہیں لیا جائے گا بلکہ اس کا کھانا پینا بند کر دیا جائے گا یہاں تک کہ وہ حرم سے باہر نکل آئے پھر اس سے
قصاص لیا جائیگا۔

۱۔ تفصیل کے لئے دیکھیے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۳ و ۲۴) ۱۲ م
۲۔ الخربة: بفتح المعجمة وسكون الراء یعنی: "المجانية" كما بين الترمذي وثبت تفسيرها "بالسرقه" في
رواية المستطلى. معارف السنن (ج ۶ ص ۲۴) امام ترمذی فرماتے ہیں: "ويزرى" بخربة "اس سورت میں
مطلب یہ ہوگا" ولا فارتا بجربة يستجلى منها" كما في "مجمع البحار" (ج ۲ ص ۳۱) ۱۲ مرتب
۳۔ فان الأطراف جارية مجرى الأموال، فيقتض منه بخلاف الحدود، وذلك كمن سرق ثم التجأ إلى
الحرم. كذا في المعارف (ج ۶ ص ۲۴) ۱۲ مرتب
۴۔ فتح الملبم (ج ۳ ص ۱۲) باب تحريم مكة وتحريم صيدها ثم اقول العلماء فيمن جنى في غير الحرم ثم التجأ إليه ومعارف
السنن (ج ۶ ص ۱۲) وفيه: ونقل ابن حزم عن جماعة من الصحابة المنع (أي منع القصاص) ثم قال: ولا يخالف لهم من الصحابة، ثم
نقل عن جماعة من التابعين موافقتهم، ثم شنع على مالك والشافعي فقال: وقد خالفنا في هذا أهؤلاء
الصحابة والكتاب والسنن، حكاية في العمد (ج ۱ ص ۵۵) وراجعها المزيد البيان - ۱۲ مرتب

حدیث باب مسلک احناف کی تائید کرتی ہے، جبکہ امام شافعیؒ اور امام مالکؒ اس جملہ سے استدلال کرتے ہیں "إِنَّ الْحَرَمَ لَا يَعْزِدُ عَاصِيًا وَلَا فَارًّا أَبَدَمِرًا"

احناف اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ یہ کوئی حدیث نہیں، بلکہ عمرو بن سعید کا قول ہے جو صحابی نہیں بلکہ یزید کا گورنر تھا اور اس کی شہرت بھی اچھی نہیں تھی۔ اس کے مقابلے میں حضرت ابو شریحؒ بدرجہا بہتر و برتر ہیں کہ صحابی بھی ہیں اور فقیہ بھی۔

پھر خود شافعیہ کے مسلک کے مطابق بھی عمرو بن سعید کا یہ جملہ "کلمۃ حقّ أريد بها الباطل" کی قبیل سے ہے کیونکہ حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ عاصی تھے، نہ "فار بالدم" اور نہ "فار بخریہ" بلکہ وہ خلیفہ برحق تھے کیونکہ مکہ مکرمہ میں مسلمان ان کے ہاتھوں پر پہلے ہی بیعت کر چکے تھے۔ واللہ اعلم

باب طاب جاء في ثواب الحج والعمرة

عن عبد الله (ابن مسعود) قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: تابعتوا بين الحج والعمرة فإنتهما ينفيان الفقر والذنوب كما ينفي الكير خبث الحديد والذهب له حافظ ابن حجر تقريب التهذيب (ج ۲ ص ۵۸۹) میں لکھتے ہیں: عمرو بن سعید بن العاص بن سعید بن العاص بن أمية القرشي الأموي المعروف بالاشدق تابعي. ولي إمرة المدينة لمعاوية ولابنه، قتله عبد الملك بن مروان سنة سبعين، وهم من زعم أن له صحبة، وإنما لأبيه رؤية، وكان مسرفاً على نفسه، من الثالثة، وليست له في مسلم رواية إلا في حديث واحد - (أخرج حديثه) م (مسلم) مد (أبو داود في المعاديل) ت (الترمذي) س (النسائي) ق (ابن ماجه) ۱۲ مرتب

۱۲ چنانچہ ان کو "الطيم الشيطان" کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے، ابن جرّم کہتے ہیں "ولا كرامة للطيم الشيطان أن يكون أعلم من صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم" فتح الملمم (ج ۳ ص ۱۲) ۱۲ مرتب

۱۳ ان کے ترجمے کے لئے دیکھئے تقريب التهذيب (ج ۲ ص ۵۸۹) باب الكنى، حرف اشين العجمة (رقم ۵) ۱۲ م
۱۴ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۷۷) ۱۲ م

۱۵ الحديث أخرجه النسائي (ج ۲ ص ۱۲) كتاب مناسك الحج، فضل المتابعة بين الحج والعمرة ۱۲ م
۱۶ الكبير - بالكسر - الرق (دعوى كنى) الذى ينفخ فيه، وأما الموضع فيه، وأما الموضع الذى يوقد فيه الفحم (كولر) من حانوت الحداد والصانع فهو الكور - بضم الكاف - وقيل: بالعكس، وقيل لا فرق بينهما، والقول الأول قول صاحب "المحكم" وأكثر أهل اللغة على أن الكبير حانوت الحداد والصانع - وهذه الأقوال كلها ذكرها البداء العيني في "العمدة" (۵ - ص ۱۲) والحافظ في "الفتح" (۷۶ - ۷۷) كذا في المعارف (ج ۶ ص ۱۲) ۱۲ مرتب قاعدت
۱۷ الحبث - بفتح الحاء المعجمة والباء الموحدة - من الحديد ونحوه: لوه وغيره كامل ۱۲ م

والفضة۔ حج سے صرف صغائر معاف ہوتے ہیں یا کبائر بھی؟ اس بارے میں علماء کے مختلف اقوال ہیں۔ علامہ ابن نجیمؒ نے اس بارے میں ”البحر الرائق“ میں مفصل بحث کی ہے۔ لے اور ان کا میلان اس طرف معلوم ہوتا ہے کہ حج سے کبائر بھی معاف ہو جاتے ہیں۔ اکثر علماء کے نزدیک بھی یہی راجح ہے۔ حدیث باب اور ”من حج لله فلم یرفث ولم یفسق رجع کیومر ولدته أمه“ کی معروف حدیث سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ لے

جلد دیکھئے (ج ۲ ص ۲۳۸ و ۲۳۹) باب الاحرام تحت شرح قول صاحب الکنز: حامداً مکبراً مہمللاً ملتبساً مصلیاً داعیاً“ ۱۲ مرتب

لے کما قال الشيخ البنوری: وإلى التكفير يظهر جنوحه، معارف السنن (ج ۶ ص ۲۴۵) لیکن علامہ ابن نجیمؒ بھی فرماتے ہیں ”إن المسألة ظنية وإن الحج لا يقطع فيه بتكفير الكبائر من حقوق الله تعالى فضلاً عن حقوق العباد۔ وإن قلنا بالتكفير لكل فليس معناه كما يتوهمه كثير من الناس أن الذين يسقط عنه وكذا قضاء الصلوات والعيامات والزكاة، إذ لم يقل أحد بذلك، وإنما المراد أن إثم مطل الدين وتأخيرہ يسقط، ثم بعد الوقوف بعرفة إذا مطلق صاراً ثم الآن الخ (ج ۳ ص ۲۳۸ و ۲۳۹) ۱۲ مرتب

لے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۰۶) کتاب الناسك، باب فضل الحج المبرور برواية أبي هريرة ۱۲ م

لے کہ چنانچہ حافظ ابن حجرؒ اس کے تحت لکھتے ہیں: ”ظاهره غفران الصغائر والكبائر والتبعات“ (فتح الباری ص ۳۰۳، باب فضل الحج المبرور۔

نیز اور بھی متعدد احادیث سے اس کی تائید ہوتی ہے :

(۱) ”إن الإسلام يهدم ما كان قبله وإن الهجرة تهدم ما كان قبلها وإن الحج يهدم ما كان قبله“ فی روایة ابن شماسه المهری۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۶۷) کتاب الايمان، باب كون الإسلام يهدم ما قبله وكذا الحج والهجرة

(۲) عن طلحة بن عبيد الله بن كريب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ما رأى الشيطان يوماً هو فيه أصغر ولا أدهر (بہت دھتکارا ہوا) ولا أحقر ولا أعظ من في يوم عرفة، وما ذاك إلا لما رأى من تنزل الرحمة وتجاوز الله عن الذنوب العظام إلا ما رأى يوم يدر الخ..... مؤطا امام مالك (ص ۴۵۶ و ۴۵۷) کتاب الحج، باب جامع الحج۔

(۳) حدثنا عبد الله بن كنانة بن عباس بن مرداس السلمي أن أباه أخبره عن أبيه أن النبي صلى الله عليه وسلم دعا لأمتهم عشية عرفة بالمغفرة فأجيب: إني قد غفرت لهم ما خلا الظالم، ←

”لیس للحجة المبرورة تواجب إلا الجنة“ حج مبرور کی تفسیر میں علماء کے متعدد اقوال ہیں ، بعض نے فرمایا کہ حج مبرور اس حج کو کہتے ہیں جو جنایات سے خالی ہو۔ بعض نے فرمایا حج مبرور وہ ہے جس میں کوئی گناہ نہ ہو، بعض نے فرمایا کہ یہ وہ حج ہے جس میں کسی قسم کا ریا اور نام و نمود نہ ہو، بعض نے فرمایا حج مبرور سے مراد حج مقبول عند اللہ ہے جس کی علامت یہ ہے کہ جب وہ حج سے لوٹے تو تقویٰ اور پرہیزگاری کے اعتبار سے اس کا حال پہلے سے بہتر ہو۔ واللہ اعلم۔

باب ماجاء في التغليظ في ترك الحج

عن علي قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : من ملك زاداً وراحلةً تلبّاه إلى بيت الله ولم يحج فإليه أن يموت يهودياً أو نصرانياً إلخ مطلب یہ ہے کہ ایسا شخص چونکہ حج کو چھوڑ کر اسلام کے ایک اہم شعار سے اعراض کا مرتکب ہوا ہے اس لئے وہ یہود و نصاریٰ کے فانی آخذ للظلم منه، قال : أي رب ! إن شئت أعطيت المظلوم من الجنة وغفرت للظالم، فلم يجب عشيته، فلما أصبح بالمرزلفة أعاد الدعاء فأجيب إلى ما سأل، قال : فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم أو قال تبسم، فقال له أبو بكر وعمر : بأبي أنت وأمي إن هذه لساعة ما كنت تضحك فيها فما الذي أضحكك ؟ - أضحك الله سنك - قال : إن عدوّ الله إبليس لما علم أن الله عز وجل قد استجاب دعائي، وغفراؤمتي، أخذ التراب فجعل يحثوه على رأسه ويدعو بالويل والنبور، فأضحكني ما رأيت من جزعه“ سنن ابن ماجہ (ص ۲۱۶) باب الدعاء بعرفة - اس روایت کا ایک حصہ سنن ابی داؤد میں بھی تقریباً ابن ماجہ ہی کی سند کے ساتھ مروی ہے، دیکھئے (ج ۲ ص ۱۷) کتاب الادب، باب فی الرجل يقول للرجل : أضحك الله سنك - ابن عباس بن مرداس سلمیٰ کی مذکورہ روایت پر تفصیلی کلام کے لئے دیکھئے فتح الملہم (ج ۳ ص ۲۹) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم، تكفير الكبار بالرجح والكلام على حديث ابن عباس بن مرداس - ۱۲ شیعہ سنن سیفی (حاشیہ صفحہ ۱۷۵)

۱۔ ان تمام اقوال کی تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۴۵ و ۲۴۶) - علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ اس بحث کے آخر میں لکھتے ہیں : والذي يظهر لي أن يفتر الحج المبرور بقوله تعالى : ”فَلَا رَيْبَ وَلَا سُوقَ وَلَا جَدَالَ فِي الْحَجِّ“ فمن كان حجه بهذه الصفة فهو المبرور ۱۲ مرتب

لہ لم يخرج هذا الحديث من اصحاب الكتب الستة سوى الترمذی۔ کہا قال الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي

تعلیقاً علی سنن الترمذی (ج ۳ ص ۱۶) ، طبع دار احیاء التراث العربی (۱۲ م

مشارب ہو گیا۔ العیاذ باللہ۔

پھر ایسے شخص کو یہود و نصاریٰ کے ساتھ مشارب قرار دینے میں یہ نکتہ ہے کہ حج مکتبہ ابراہیمیہ کے شعار میں سے ایک اہم شعار ہے، اور یہود و نصاریٰ نماز تو پڑھتے تھے لیکن حج نہیں کرتے تھے، اسی لئے تارک حج کو ان کے مشارب قرار دیا گیا۔ ان کے مقابلہ میں مشرکین حج تو کرتے تھے لیکن نماز نہ پڑھتے تھے، اسی لئے ایک دوسری روایت میں تارک صلوٰۃ کو کفار و مشرکین کے مشارب قرار دیا گیا ہے۔ ارشاد ہے: "بین التَّجَلُّبِ وَبَيْنَ الشِّرْكِ وَالْكُفْرِ تَرْكُ الصَّلَاةِ"۔

حدیث باب اگرچہ عارضہ کے ضعف اور بلال بن عبد اللہ کے بھول ہونے کی وجہ سے ضعیف ہے لیکن ایک سے زائد صحابہ کرام کی روایات اس کی شاہد ہیں۔ واللہ اعلم۔ تشریح الباب بزیادۃ من المرتب

۱۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۴۹) قبیل باب ماجاء فی ایجاب الحج بالزاد والراحلة - ۱۲ م
۲۔ کنز العمال فی سبثنی الأقوال والأفعال (ج ۲ ص ۲۳۳) رقم ۵۸۸۸ الترهیب عن ترک الصلاة بوزم
(مسلم) ۵ د (أبو داؤد) ۵ ت (الترمذی) ۵ ۵ (ابن ماجہ) عن جابر - ۱۳ مرتب

۳۔ کما قال الترمذی فی الباب ۱۲ م
۴۔ چنانچہ ابن سابط ابو امامہ سے مرفوعاً نقل کرتے ہیں "من لم یحبہ مرض أو حاجة ظاهرة أو سلطان جائر ولم یحج فلیمت إن شاء یہودیاً أو نصرانیا"۔ سنن کبریٰ بیہقی (ج ۴ ص ۳۳۴) کتاب الحج باب إیمان الحج۔
اس روایت کے بارے میں امام بیہقی فرماتے ہیں: وهذا وإن کان اسنادہ غیر قویٰ فلہ شاهد من قول عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ۔ اس شاہد کو ہم آگے نقل کریں گے۔

امام احمد نے اپنی کتاب الإیمان میں "وکیع عن سفیان عن لیث عن ابن سابط کے طریق سے یہ روایت مرسلہ نقل کی ہے: "قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من مات ولم یحج، ولم یمنع من ذلك مرض حابس أو سلطان ظالم أو حاجة ظاهرة"۔ نیز ابن ابی شیبہ نے ابوالاحوص عن لیث کے طریق سے اسے مرسلہ روایت کیا ہے۔
التلخیص الجید (ج ۲ ص ۲۲۲) کتاب الحج تحت رقم ۹۵۴۔

نیز ابن عدی نے حضرت ابو ہریرہ کی مرفوع روایت نقل کی ہے: من مات ولم یحج حجة الاسلام فی غیر وجع حابس أو حاجة ظاهرة أو سلطان جائر فلیمت أتی المیتین شاء إماماً یهودیاً أو نصرانیا۔ التلخیص الجید (ج ۲ ص ۲۲۲) اس میں عبدالرحمن القطائی اور ابو المہزم متروک ہیں۔

بیہقی میں حضرت عمر بن الخطاب سے مرفوعاً مروی ہے: "لیمت یہودیاً أو نصرانیا"۔ یقولہا ثلاث مرات - رجل ما ولم یحج ووجد لذلك سعة وخلیت سبیلہ" (ج ۴ ص ۲۳۴) باب إیمان الحج۔

حافظ ابن حجر التلخیص الجید میں اس حدیث موقوف کے بارے میں لکھتے ہیں: وإذا انضم هذا الموقف إلى مرسل ابن سابط علم أن لهذا الحديث أصلاً، ومحمد علی من استعمل الترك، وتبين بذلك خطأ من ادعى أنه موضوع واللہ اعلم" (۲۲۳ ص ۲۲۳) رشید اشرف عافاه اللہ

باب ماجاء فی ایجاب الحج بالزاد والراحلة

عن ابن عمر : قال : جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال : يا رسول الله ما يوجب الحج ؟ قال : الزاد والراحلة - اس حدیث کی بنا پر جمہور اس بات کے قائل ہیں کہ فرضیت حج کے لئے زاد اور راحلہ کا ہونا ضروری ہے - لیکن امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ اگر کوئی شخص پیدل جانے اور بیت اللہ شریف تک پہنچنے پر قادر ہو تو راحلہ شرط نہیں، اسی طرح ان کے نزدیک زاد کی موجودگی بھی شرط نہیں کیونکہ وہ یہ کہتے ہیں کہ اگر آدمی قوی ہو تو وہ راستہ میں بھی کسب معاش کر سکتا ہے۔ ان کا استدلال آیت ترائی **وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا** سے ہے، جس میں زاد و راحلہ کا کوئی ذکر نہیں بلکہ صرف استطاعت سبیل کا ذکر ہے، جو پیدل چلنے میں بھی ہو سکتی ہے۔

جمہور اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ لفظ استطاعت کا اطلاق قدرت ممکنہ پر نہیں بلکہ قدرت میسرہ پر ہوتا ہے، اور اس کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب ہے۔

اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ حدیث باب ابراہیم بن یزید الخوزی کی وجہ سے ضعیف ہے بلکہ

۱۔ الحدیث أخرجه ابن ماجه في سننه (ص ۲۸) أبواب المناسك، باب ما يوجب الحج ۱۲ م
 ۲۔ ولو كان الاكتساب بالسؤال، كما في بداية الجتهد لابن رشد، وقيدته غير بمن عاده السؤال - كما في المعارف (ج ۲ ص ۲۵) - وراجع لتفصيل للذاهب (ص ۲۵۱ و ۲۵۲) ۱۲ مرتب
 ۳۔ سورة آل عمران آیت ۹۷ ب - ۱۲ م

۴۔ اس کے علاوہ متعدد روایات و آثار میں **”مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا“** کی تفسیر زاد و راحلہ سے کی گئی ہے، جس سے یہ بات متعین ہو جاتی ہے کہ استطاعت سے قدرت ممکنہ مراد نہیں بلکہ قدرت میسرہ مراد ہے۔

چنانچہ حضرت عمرؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت حسن بصریؒ، حضرت سعید بن جبیرؒ اور حضرت مجاہدؒ سے یہی تفسیر منقول ہے، دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۸۹ و ص ۹۰) متی بحوالہ الرجل الحج ۱۲ مرتب

۵۔ ابراہیم بن یزید الخوزی - بضم المعجمة وبالزای (الخوزی ينسب إلى الخوز وهو ناشع بمكة يسمى شعب الخوز، وليس منسوباً إلى خوزستان) أبو اسمعيل المكي مولی بنی أمیة، متروك الحديث، من السابعة (طبقة كبار أتباع التابعين) مات سنة إحدى وخمسين (برمز) "ت" (الترمذی) "س" (النسائی) تقريب التهذيب (ج ۱ ص ۲۶، رقم ۳۰۳) ۱۲ مرتب

امام ترمذیؒ نے اس حدیث کی جو تحسین کی ہے اسی کی وجہ سے امام ترمذی پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ وہ تصحیح و تحسین احادیث میں متساہل ہیں۔

جمہور اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ امام ترمذی نے اس حدیث کی تحسین کثرت شواہد اور امت کی تلقی بالقبول کی وجہ سے کی ہے، چنانچہ امام دارقطنی نے اپنی سنن میں اس حدیث کو متعدد طرق سے روایت کیا ہے۔ جو اپنے ضعف کے باوجود ایک دوسرے کی تقویت کا باعث ہیں۔

۱۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵) ۲۔ ۱۲

۳۔ حافظ جلال الدین زلیعیؒ اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں: ”روی من حدیث ابن عمر ومن حدیث ابن عباس ومن حدیث انس ومن حدیث عائشة ومن حدیث جابر ومن حدیث عبد اللہ بن عمرو بن العاص ومن حدیث ابن مسعود“ آگے حافظ زلیعیؒ نے ہر ایک کی روایت ذکر کر کے اس پر تفصیلی کلام بھی کیا ہے۔ دیکھئے نصب الراية (ج ۲ ص ۱ تا ۲) کتاب الحج رقم ۱۴ مرتب

۴۔ سنن دارقطنی میں اس مفہوم کی تقریباً سترہ روایات متعدد صحابہ کرامؓ سے مروی ہیں۔ اور خود حضرت ابن عمرؓ کی روایت بھی متعدد طرق سے مروی ہے، دیکھئے (ج ۲ ص ۲۱۵ تا ۲۱۷) کتاب الحج رقم ۱۴ مرتب

۵۔ اس بارے میں جتنی روایات مروی ہیں وہ سب کی سب عام محدثین کے نزدیک ضعیف ہیں، سوائے حضرت حسن بصریؒ کی مثل روایت کے جو متن میں آرہی ہے، چنانچہ حافظ زلیعیؒ نے ابن المنذر کا قول نقل کیا ہے ”لا یثبت الحدیث الذی فیہ ذکر الزاد والراحلة مسنداً، والصحیح رواية الحسن عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم مرسلًا“

نصب الراية (ج ۳ ص ۹) حافظ زلیعیؒ ہی نے امام بیہقیؒ کا بھی یہ قول نقل کیا ہے: ”وروی من أوجه أخرى كلها ضعيفة“ (ج ۳ ص ۵) اور خود امام بیہقیؒ ایک جگہ لکھتے ہیں: وروی فیہ احادیث أخر لا یصح شی منها“

(بیہقی ج ۲ ص ۳۳، باب الرجل یطیق المشی)

لیکن مستدرک حاکم (ج ۴ ص ۴۴۱ و ۴۴۲)، اول کتاب المناسک میں حضرت انسؓ کی ایک مرفوع روایت مروی ہے جس کو امام حاکمؒ نے صحیح علی شرط الشیخین قرار دیا ہے، اور علامہ ذہبیؒ نے بھی تلخیص المستدرک میں اس پر سکوت کیا ہے۔ ”حدثنا أبو بکر محمد بن أبي حازم المحافظ بالكوفة وأبو سعيد إسحاق بن أحمد التاجر قال ثنا علي بن العباس بن الوليد البجلي ثنا علي بن سعيد بن مسروق الكندي ثنا ابن أبي زائدة عن سعيد بن أبي عروبة عن قتادة عن أنس رضي الله عنه عن النبي صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فی قوله تبارک وتعالى: ”وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا“ قال: قيل: يا رسول الله! ما السبيل؟ قال: الزاد والراحلة، (بقية اگلے صفحہ پر)

اس کے علاوہ سنن سعید بن منصور اور سنن بیہقی میں یہ روایت حضرت حسن بصری سے مرسل مروی ہے "قال : لما نزلت "وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا" قال رجل : يا رسول الله ! وما السبيل ؟ قال : زاد وراحلة" یہ روایت سنداً صحیح ہے ۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ (قال المحاکم) : ہذا حدیث صحیح علی شرط الشیخین ولم یخرجاه، وقد تابع حماد بن سلمة سعیداً علی روایتہ عن قتادة -

امام حاکم نے آگے یہ متابع بھی ذکر کیا ہے لیکن یہ متابع ابو قتادہ عبداللہ بن واقد القرانی کی وجہ سے ضعیف، لیکن پہلی روایت شاید صحیح ہو، اگرچہ امام بیہقی ان دونوں روایتوں کے بارے میں لکھتے ہیں :

"وروی عن سعید بن أبی عمرو وحماد بن سلمة عن قتادة عن أنس عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الزاد والراحلة "ولا أراه (أبی ولا أری الموصول) إلا وهما" (سنن کبریٰ ج ۲ ص ۳۳) باب الرجل یطیق المشی ولا یجد زادا ولا راحلة الخ

لیکن علامہ ابن الترمذی "الجوہر النقی" میں لکھتے ہیں :

"قلت : حدیث قتادة عن أنس مرفوعاً أخرجه الدارقطنی (فی سننہ ج ۲ ص ۲۱۶، کتاب الحج رقم ۷۶۷ - م) وذكر بعض العلماء أن المحاکم أخرجه فی المستدرک وقال : صحیح علی شرطہما، فقول البیہقی (ولا أراه إلا وهما) تضعیف للحدیث بلا دلیل فیحملہ علی أن لقتادة فیہ إسنادین وکثیراً ما یفعل البیہقی وغیرہ مثل ذلك (ج ۲ ص ۲۱۶ و ۲۱۷) نلیتاً مثل ۱۲ رشید اشرف سیفی (حاشیہ صفحہ ۷۷) لہ اللفظ لسعید بن منصور، روایت کی سند یہ ہے "حدثنا هشام ثنا

یونس عن الحسن" یہ روایت دوسری سندوں سے بھی مروی ہے، دیکھئے نصب الراية (ج ۳ ص ۷۷)

سنن بیہقی میں یہ روایت اس طرح مروی ہے :

أخبرنا أبو علی الروذباری أنبا عبد اللہ بن عمر بن أحمد بن علی بن شاذب المقرئ بواسطہ ثنا شعیب بن آیوب ثنا أبو داؤد - یعنی المقرئ - عن سفیان عن یونس عن الحسن قال : سئل النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن السبیل قال : الزاد والراحلة "امام بیہقی اس روایت کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں : وهذا شاهد للحدیث ابراہیم بن یزید الخوزی - دیکھئے (ج ۲ ص ۳۲) باب بیان السبیل الالی بوجودہ - یجب الحج إذا

تمکن من فعلہ ۱۲۰ مرتب عنی عنہ

نیز حضرت عمرؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے آثار بھی اس کے مطابق موجود ہیں۔
مختصر یہ کہ روایت باب متعدد شواہد و قرائن اور امت کی تلقی بالقول کی وجہ قابل قبول ہے۔ واللہ اعلم

باب ماجاءكم فرض الحج

عن علی بن ابی طالب قال : لما نزلت " وَرَبُّهُ عَلَى النَّاسِ حَجُّ الْبَيْتِ مَنْ
اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا " قالوا : يا رسول الله ! أفى كل عام ؟ فسكت ، فقالوا : يا
رسول الله ! ففى كل عام ؟ قال : لا ، ولو قلت : نعم لوجبت ، اس پر اجماع ہے کہ حج کی
فرضیت عمر میں مرتبہ واحدہ ہے جیسا کہ حضرت علی کی حدیث باب سے ثابت ہوتی ہے

لہ جیسا کہ سنن سعید بن مسعود میں مروی ہے " عن عمر بن الخطاب قال : لقد هممت أن أبعث رجلاً إلى هذه الأمصار
فينظروا كل من له حجة ولم يحج ، فيضربوا عليه الجزية ، ما هم بمسلمين ما هم بمسلمين " التلخيص الجليل
(ج ۲ ص ۲۲۳ ، تحت رقم ۱۵۷) کتاب الحج - اور بیہقی میں یہ الفاظ ہیں : " ليمت يهودياً أو نصرانياً -
يقولها ثلاث مرات - رجل مات ولم يحج ووجد لذلك سعة وخلت سبيله " (ج ۴ ص ۳۳۳)
باب إمكان الحج -

لیکن یہ دونوں اثر صریح نہیں ہیں البتہ مصنف ابن ابی شیبہ میں ایک صریح اثر موجود ہے : " عن عطاء قال :
قال عمر : " مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا " قال : " زاد وراحلة " (ج ۲ ص ۱۱۱) متی یجب علی الرجل للحج ۱۲ مرتبہ
لہ " عن ابن عباس مثل قول عمر بن الخطاب : السبيل : الزاد والراحلة " سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۱۱۵)
کتاب الحج ، رقم ۱۱۱ و سنن کبریٰ بیہقی (ج ۴ ص ۳۳۱) باب الرجل يطيق المشى الخ ۱۲ مرتبہ
لہ الحدیث أخرجه الترمذی فی التفسیر أيضاً تحت تفسیر سورة المائدة (ج ۲ ص ۱۵۳) وأخرجه
ابن ماجه فسننه (ص ۲۰) أبواب المناسك ، باب فرض الحج ۱۲ مرتبہ
لہ كما قال النووي : " وأجمعت الأمة على أن الحج لا يجب في العمر إلا مرة واحدة بأصل الشرع وقد تجب
زيادة بالنذر " الخ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۳۱) باب فرض الحج مرة في العمر ۱۲ مرتبہ
لہ اس مفہوم کی روایات حضرت ابو ہریرہؓ سے مسلم (ج ۱ ص ۴۲۲) ، باب فرض الحج مرة في العمر اور نسائی (ج ۲ ص ۱۱۱) کتاب المناسك
باب وجوب الحج میں حضرت ابن عباسؓ سے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۴۱) ، اول کتاب المناسك ، نسائی (ج ۲ ص ۱۱۱) باب
وجوب الحج اور ابن ماجہ (ص ۲۰) ، باب فرض الحج میں مروی ہیں ۱۲ مرتبہ

فقہاء نے فرمایا کہ تکرارِ مأمور تکرارِ سبب پر موقوف ہے اور حج میں سبب وجوب بیت اللہ ہے جس میں تکرار نہیں، لہذا فرضیت میں بھی تکرار نہ ہوگا، بخلاف صلوٰۃ و صوم کے کہ ان کا سبب وجوب اوقاتِ خمسہ اور شہرِ رمضان میں لہذا ان کے تکرار سے مأمور ہم میں بھی تکرار ہوگا۔

باب ماجاء کم حج النبی صلی اللہ علیہ وسلم

عن جابر بن عبد اللہ أن النبی صلی اللہ وسلم حج ثلاث حجج، حجتین قبل أن یہاجر وحجة بعد ما ہاجر ومعها عمرہ۔ اس پر روایات متفق ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت کے بعد صرف ایک مرتبہ حج کیا، اور اس پر بھی روایات کا اتفاق ہے کہ آپ نے بعثت کے بعد اور ہجرت سے پہلے ایک سے زائد حج کئے، چنانچہ آپ کی عادت شریفہ یہ تھی کہ آپ موسم حج میں حجاج کے مجموعوں میں جاتے اور انہیں دین اسلام کی دعوت دیتے، اور ارکان حج کی ادائیگی میں آپ اسوۂ ابراہیمی کی پیروی کرتے۔ چنانچہ آپ وقوفِ عرفات فرماتے تھے اور دوسرے قریشیوں کی طرح صرف وقوفِ مزدلفہ پر اکتفا نہیں کرتے تھے۔
روایت باب میں ہجرت سے پہلے آپ کے صرف دو مرتبہ حج کرنے کا بیان ہے لیکن یہ روایت راجح نہیں۔

۱۔ تفصیل کے لئے دیکھئے نور الانوار (ص ۳۱) بحث الامر، احتمال الامر التکرار (مطبع یوسفی کھنؤ، ہند) ۱۲ مرتب
۲۔ الحدیث أخرجه ابن ماجه في سننه (ص ۲۲۲) باب حجة رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ مرتب
۳۔ قال الشيخ البیوری: ثم إن قوله "معها عمره" في حديث جابر في الباب يدل صراحة على أنه - صلی اللہ علیہ وسلم - كان قارنًا في حجة الوداع، وهذا يفيد نافي مسألة: أفضلية القرآن لما سياتي قريبًا - معار السنن، (ج ۶ ص ۲۵۵) ۱۲ مرتب

۴۔ جیسا کہ روایت باب بھی اس پر دال ہے ۱۲ م

۵۔ چنانچہ حافظ ابن کثیر "البدایہ والنہایہ" (ج ۵ ص ۱۰۹) میں لکھتے ہیں: "ولكن حج قبل الهجرة مرات قبل النبوة و بعدها" کذا في المعارف (ج ۶ ص ۲۵۴) ۱۲ مرتب

۶۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵۴ و ۲۵۵) ۱۲ م

۷۔ بلکہ امام ترمذی تو اس کے بارے میں فرماتے ہیں "هذا حديث غريب" اور آگے لکھتے ہیں: وسألت محمدًا (أى البخاري) عن هذا فلم يعرفه من حديث الثوري عن جعفر عن أبيه عن جابر عن النبي صلی اللہ علیہ وسلم، ورأيت لا يعده هذا الحديث محفوظًا، اگرچہ سنن ابن ماجہ (ص ۲۲۲)، آخر حدیث من باب حجة رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم میں اس کا ایک متابع موجود ہے۔ جس سے اس کا ضعف ختم ہو جاتا ہے، لیکن پھر بھی دوسری قوی روایات کی موجودگی میں اس کو ترجیح حاصل نہ ہوگی ۱۲ مرتب

کیونکہ دوسری روایات اس پر دال ہیں کہ آپ نے ہجرت سے پہلے دو سے زیادہ حج کئے اور یہی صحیح ہے، اس لئے کہ قبل الہجرت حج کے مواسم میں تین مرتبہ انصارِ مدینہ کے ساتھ آپ کی ملاقات ثابت ہے۔ جس سے معلوم ہوا کہ آپ نے قبل الہجرت دو سے زیادہ حج کئے، البتہ رائج یہ ہے کہ ان حجوں کی صحیح تعداد معلوم نہیں ہے۔

فساق ثلاثة وستين بدنة وجاء علي من اليمن ببقيتها فيها جمل (لأبي جهم) في أنفه بُرّة من فضّة فخرها“ اس روایت کے مطابق رائج یہی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تریسٹھ اونٹ ایک وقت میں بنفسِ نفیس قربان کئے جو آپ کی اور حضرت علیؓ کی عمر کے عدد کے مطابق تھے، اس سے قبل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک وقت میں سات اونٹ قربان کر چکے تھے، اس طرح آپ کے قربان کئے ہوئے اونٹوں کی تعداد ستر ہو گئی پھر بقیہ تیس اونٹ حضرت علیؓ نے نحر کئے، اس طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سو بدنوں کی قربانی مکمل ہو گئی، اس تشریح پر بیشتر روایات منطبق ہو جاتی ہیں۔

۱۔ کذا فی الب۔ ایتۃ والنہایت (ج ۵ ص ۱۱) دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵۴) ۱۲ م
 ۲۔ علامہ بنوریؒ لکھتے ہیں: ”وأما قبل النبوة فالحجج ثابتة عنه - صلى الله عليه وسلم - غير أننا لا ندرى عدددها“ معارف (ج ۶ ص ۲۵۴) ۱۲ م
 ۳۔ ہی حلقۃ تجعل فی لحم الأنف وربما كانت من شعر، وأصله بروة وتجمع على بُرى وبُران وبُرين بضم باء كما في مجمع البحار (ج ۱ ص ۱۶۸) ۱۲ م
 ۴۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی قربانی کی تفصیل متعدد صحابہ کرامؓ نے مختلف انداز سے بیان کی ہے :
 مسلم شریف میں حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ کی طویل روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں ”ثم انصرف (النبي صلى الله عليه وسلم) الى المنحر، فنحر ثلاثا وستين بيده ثم أعطى علياً ففخر ما غبر (ج ۱ ص ۳۹۹) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم“

سنن ابی داؤد میں حضرت علیؓ کی روایت ہے ”لما نحر رسول الله صلى الله عليه وسلم بدنه ففخر ثلاثين بيده وأمرني فنحرت سائرهما“ (ج ۱ ص ۲۴۵) باب الهدى إذا عطب قبل أن يبلغ -
 اس طرح دونوں روایات میں اختلاف ہو جاتا ہے اس لئے کہ حضرت جابرؓ کی روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تریسٹھ اونٹ اپنے ہاتھ سے قربان کئے تھے، باقی حضرت علیؓ نے قربان کئے، جبکہ خود حضرت علیؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تیس اونٹ بنفسِ نفیس قربان کئے تھے اور بقیہ حضرت علیؓ نے۔
 اس اختلاف روایت کو ختم کرنے کے لئے حافظ ابن قیمؒ نے وہ توجیہ بیان کی ہے جو اوپر (بقیہ اگلے صفحہ پر)

یہاں یہ بات ذہن نشین رہنی چاہیے کہ اس قسم کی روایات میں اگر کوئی توجیہ بلا تکلف ہو جائے تو فہماوردہ دُور از کار تاویلین کر کے احادیث کے ظاہری مفہوم کو بدل دینا کسی طرح مناسب نہیں۔
 دراصل صحابہ کرام کی توجیہ مقصودِ حدیث اور مغزِ حدیث کی طرف زیادہ ہوتی تھی جبکہ غیر مقصود اور حواشی کی باتوں کی طرف ان کی اتنی توجہ نہ ہوتی، اس لئے بعض اوقات ایسی باتوں کے نقل کرنے میں روایات میں اختلاف ہو جاتا ہے اور ہر صحابی اپنے اپنے علم کے مطابق بیان کر دیتا ہے۔ یہاں بھی اسی طرح ہوا ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

متن میں بھی گئی، جس کا حاصل یہ ہے کہ ابو داؤد والی روایت میں کسی راوی کو مخالف ہوا ہے ورنہ درحقیقت تیس اونٹ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں بلکہ حضرت علیؓ نے قربان کئے تھے، اس کی صورت یہ ہوئی کہ اولاً نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے سات اونٹ اپنے دست مبارک سے قربان فرمائے جو حضرت علیؓ اور حضرت جابرؓ کی کے مشاہدہ میں نہ آ سکے، اسلئے کسی کی بھی روایت میں ان کا ذکر نہیں، اس کے بعد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تیس اونٹ مزید قربان فرمائے جس کا حضرت جابرؓ کی روایت میں ذکر ہے، اس طرح ستر اونٹ قربان ہو گئے اور تیس اونٹ باقی بچے جن کو حضرت علیؓ نے قربان کیا، ”فخر مانعین“ اور ”فخرت ساؤھا“ کا اصل مصداق بھی یہی ہیں۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵۶)۔

تطبیق کی دوسری صورت وہ ہے جو حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری (ج ۳ ص ۴۲۳)، باب لا یعطی الجزاء من الہدیٰ (شیبا) میں اور علامہ عینیؒ نے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۵۳)، باب لا یعطی الجزاء الخ میں بیان کی ہے کہ اولاً نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تیس اونٹ قربان کئے، پھر حضرت علیؓ کو قربان کرنے کا حکم دیا تو انہوں نے سینتیس اونٹ قربان کئے، پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مزید تینتیس اونٹ قربان کر کے تیسٹھ کا عدد مکمل کر لیا۔
 حافظ ابن حجرؒ اور علامہ عینیؒ دونوں فرماتے ہیں کہ تطبیق کی یہ صورت اختیار کر لی جائے یا پھر مسلم کی روایت کو اصح ہونے کی بنیاد پر ترجیح دیدی جائے۔

علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”اِنَّهٗ صلی اللہ علیہ وسلم نحر خمس بدن“ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵۶، ۲۵۷) آگے علامہ بنوریؒ فرماتے ہیں ”تعرض المحدثون الى اعلالہا“ اب اگر اس کو معلول مانا جائے تب تو اس روایت کی تطبیق کی ضرورت باقی نہیں رہتی، اگرچہ علامہ بنوریؒ نے آگے لکھا ہے ”ولم أقف علی من اُعلل الحدیث“ آگے وہ فرماتے ہیں: ”قال شیخنا (الکشمیری) ومحمد عندی انه نحر ثلاثا وستین فی مجلس، ثم فخر نحر خمساً، فلامنا فاقہ بین الروایتین“ گویا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دو مجلسوں میں کل اڑھتھ بدنے قربان کئے۔ اور ثقیہ بتیس حضرت علیؓ نے تتربان کئے جن کو کسر کا اعتبار نہ کر کے ”ثلاثین“ کے لفظ سے بھی تعبیر کیا جاسکتا ہے۔

واللہ اعلم۔ ۱۲ رشید اشرف سیفی

فأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم من كل بدنة ببضعة فطبخت وشرب
من مرقها۔ یہ شافعیہ کے غلات حنفیہ کے مسلک کی دلیل ہے کہ قرآن اور تمتع کی قربانی دم شکرہ
طور پر ہے نہ کہ دم جبر کے طور پر۔ جبکہ امام شافعیؒ اسے دم جبر قرار دیتے ہیں۔
ہماری دلیل یہ ہے کہ آپؐ نے یہاں اپنی قربانی کے گوشت کا شوربہ پیا، حالانکہ دم جبر
کا گوشت خود شافعیہ کے مسلک پر کھانا جائز نہیں ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ كَمَا عَمَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتمر أربع عمر، عمرة الحديبية
وعمره الثانية من قابل، عمرة القصاص في ذي القعدة وعمره الثالثة من الجعرانة

له البدنة بفتحين، وجمعها بدن۔ بالضم۔ ولا يختص عندنا بالإبل كما هو عند الشافعي، بل يعتم
البقر أيضاً۔ معارف (ج ۶ ص ۱۵۸) م ۱۲
له البضعة۔ بفتح الباء لا غير۔ وهي القطعة من اللحم، شرح نووي على م (ج ۱ ص ۳۹۹)۔ وفي
"مجمع البحار" (ج ۱ ص ۱۸) هو بالفتح: القطعة من اللحم وقد تكسر۔ ۱۲ مرتب
له لسقوط الميقات وبعض الأعمال في حق الحارث والتمتع۔ معارف (ج ۶ ص ۲۵۸) بزيادة م ۱۲
له معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵۸) م ۱۲۔ ۵۵ شرح باب از مرتب ۱۲
له الحديث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۴۳) باب العمرة۔ وابن ماجه في سننه (ص ۲۱۵ و ۲۱۶)
باب ما جاء كما اعتمر النبي صلى الله عليه وسلم۔ ۱۲ مرتب
له ثلاث منها كانت في توى القعدة إحرامها وأفعالها، وأما التي في حجة الوداع فكان إحرامها في
ذي القعدة وأعمالها في ذي الحجة (كما سيظهر من التفصيل الآتي) معارف (ج ۶ ص ۲۵۹ و ۲۶۰) ۱۲ مرتب
له الجعرانة: بكسر الجيم وإسكان العين المهملة، وقد تكسر وتشدد الراء لغتان، قال ابن المديني: أهل
المدينة يثقلون وأهل العراق يخفرون، وبالتخفيف قيد المتقنون۔ وقال الخطابي في تصحيح المحدثين:
إن هذا مما ثقلوه وهو مخفف، قاله الطبري في القرى وذكر البدر العيني: وإلى التخفيف ذهب الأصمعي،
وصوبه الخطابي وهي ما بين الطائف ومكة، وهي إلى مكة أقرب۔

معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵) ۱۲ مرتب

والرابعة التي مع حجة . نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کل چار مرتبہ عمرہ کے لئے احرام باندھا، سب سے پہلے دو شنبہ یکم ذیقعدہ ۱۰ھ میں، لیکن مشرکین مکہ کے روکنے کی وجہ سے آپ یہ عمرہ ادا نہ فرما سکے، اور صلح حدیبیہ کا واقعہ پیش آیا۔ چنانچہ آپ کو ”ہدی“ نحر کر کے اور حلق کر کے حلال ہونا پڑا۔ دوسرے ذیقعدہ ۱۰ھ میں عمرہ القضاء کے موقع پر، تیسرا عمرہ آپ نے غزوہ حنین اور طائف کے مال غنیمت کی تقسیم سے فارغ ہو کر فرمایا، اس کے لئے آپ نے ۱۸ ذیقعدہ ۱۰ھ کو رات کے وقت جمرانہ سے احرام باندھا۔ چوتھا عمرہ آپ نے ۱۰ھ میں حجة الوداع کے ساتھ کیا، چنانچہ بروز شنبہ ۲۵ ذیقعدہ کو آپ احرام باندھ کر مدینہ سے روانہ ہوئے اور ۴ ذی الحجہ یکشنبہ کے دن آپ مکہ مکرمہ میں داخل ہوئے اور عمرہ کوچ کے ساتھ ملا کر قرآن کیا۔ (از مرتب)

باب ماجاء من ائى موضع احرم النبى صلی اللہ علیہ وسلم

عن جابر بن عبد الله قال : لما أراد النبي صلى الله عليه وسلم الحج أذن في

۱۰ معارف السنن (ج ۲ ص ۲۶) ۲۱۲

۱۱ قال العلامة الشيخ محمد زكريا الكاندهلوى رحمه الله :

وفي الأوجز تستعمل عمرة القضية وعمرة القضاء وعمرة القصاص، زاد الزرقاني: وتسمى عمرة الصلح، ذكره الحاكم، وزاد صاحب الخيس "غزوة الأيمن"، قال: وتسمى عمرة القضاء لأنها قضاء عن العمرة التي صد عنها بالحديبية "حجة الوداع" وجزء عمرات النبي صلى الله عليه وسلم (ص ۲۸) الفصل الثالث في عمرة القضاء .

قال الشيخ البنورى رحمه الله :

"ثم إن ابن الهمام يقول: عمرة القضاء هي قضاء عن الحديبية، هذا مذهب أبي حنيفة، وذهب مالك إلى أنها مستأنفة لا قضاء عنها، وتسمية الصحابة وجميع السلف إياها بـ "عمرة القضاء" ظاهر في خلافه، والتسمية بـ "عمرة القضية" لا ينفية فإنها كانت نتيجة للمقاضاة في الأولى، فيصح كل تعبير، غير أن التعبير بالقضاء يثبت كونها قضاء بلا معارض، انتهى ملخصاً ومختصراً بلفظي وراجع . معارف (ج ۲ ص ۲۶۲) ۱۲ مرتب عفا الله عنه -

۱۳ ان عمروں سے متعلق مزید تفصیل کے لئے دیکھئے "حجة الوداع وجزء عمرات النبي صلى الله عليه وسلم" نیز دیکھئے سيرة المصطفى (ج ۲ ص ۳۹) وما بعدها۔ و ۲۴ تا ۲۸ ج ۳ ص ۶۷ و ۱۴۹ ص ۱۲ مرتب

۱۴ الحديث لم يخرج به من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذی۔ كما قال الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي في تعليقاته على سنن الترمذی (ج ۳ ص ۱۸۱) ۱۲ م

الناس فاجتمعوا، فلما أتى البيداء أحرم۔ اس پر تو اتفاق ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حجة الوداع کے موقع پر ظاہراً احرام ذو الحلیفہ سے باندھا تھا لیکن اس میں روایات مختلف ہیں کہ آپ نے تلبیہ کب پڑھا؟ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے نماز کے فوراً بعد مسجد ہی میں تلبیہ پڑھ لیا تھا، بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ مسجد سے نکلتے ہی درخت کے پاس پڑھا تھا، بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ جب آپ اونٹنی پر اچھی طرح سوار ہو گئے تب پڑھا۔ اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ ”بیداء“ میں پہنچ کر پڑھا، اس طرح بظاہر اختلاف ہو جاتا ہے۔

یہ قال ابن الاثیر الجزری: ”البيداء: البرية والمراد به في الحديث موضع مخصوص بين مكة والمدينة“
جامع الأصول (ج ۳ ص ۸۳، تحت رقم ۱۳۶۲) ۱۲ مرتب

لکہ بالمهيلة والفاء مصغراً، مکان معروف بینہ و بین مکة مائتا میل غیر میلین، قالہ ابن خزمہ، وقال غیرہ: بینہما عشر مراحل، وقال النووی: بینہما و بین المدينة ستة أميال (وقيل: أربعة، وقيل: سبعة۔ حجة الوداع ص ۲۹) و وہم من قال بینہما میل واحد وہو ابن الصبغ، وبہا مسجد يعرف بمسجد الشجرة خراب، وبہا بئر يقال لها بئر علي (وهي نسبة إلى علي من الأعراب البدويين دون علي كرم الله وجهه۔ معارف (ج ۶ ص ۲۶۹)۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۳۰۴ و ۳۰۵) باب مهمل أهل مكة للحج والعمرة۔

واعلم أن ذا الحليفة تسعون اليوم ب”بير علي“ وب”أبيار علي“ وهي على تسعة كلومترات من المدينة۔ أنظر المعارف (ج ۶ ص ۲۶۹) وحجة الوداع (ص ۲۹) ۱۲ مرتب عافاه اللہ

۳ چنانچہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے ”أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أهل في دبر الصلوة“ سنن نسائی (ج ۲ ص ۱) کتاب مناسک الحج، العمل فی الإہلال۔ و سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۳۲ و ۱۳۳) باب ماجاء منی أحرم النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔

نیز سنن ابی داؤد میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں ”فلما صلى (النبي صلى الله عليه وسلم) في مسجد ذي الحليفة ركعته أوجب في مجلسه فأهل بالحج حين فرغ من ركعته“ (ج ۱ ص ۲۴) باب وقت الإحرام ۱۲ مرتب

لکہ چنانچہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب میں اسی طرح مروی ہے وہ فرماتے ہیں ”البيداء التي يكذبون فيها على رسول الله صلى الله عليه وسلم، والله ما أهل رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا من عند المسجد من عند الشجرة“ ۱۲ مرتب
۵ چنانچہ صحیح بخاری میں حضرت جابر بن عبد اللہ انصاریؓ کی روایت ہے ”أن إهلال رسول الله صلى الله عليه وسلم من ذي الحليفة حين استوت به راحلته“ (ج ۱ ص ۲۰۵) کتاب المناسک باب قول الله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَىٰ كُلِّ مَضَامِيرٍ ۱۲ مرتب
۷ جیسا کہ حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی حدیث باب میں یہی مذکور ہے، روایت متن میں ذکر کی جا چکی ہے ۱۲ م

لیکن حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے یہ اختلاف دور ہو جاتا ہے اور تمام روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے وہ فرماتے ہیں کہ دراصل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان تمام مقامات پر تلبیہ پڑھا تھا، لہذا جس نے بھی جہاں آپ کا تلبیہ سُن لیا اسی طرح روایت کر دیا۔

اس پر اعتراض کیا جاتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت کا مدار خُصیف ابن عبد الرحمنؓ پر ہے جو ضعیف ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ خُصیف کے بارے میں محدثین کا اختلاف ہے، جہاں بعض نے ان کو ضعیف قرار دیا ہے وہیں متعدد محدثین نے ان کی توثیق بھی کی ہے۔ چنانچہ یحییٰ بن معینؒ، ابو حاتمؒ اور ابو زرہؒ وغیرہ سے ان کی توثیق منقول ہے۔ پھر خُصیف کی اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد امام ابوداؤد نے سکوت فرمایا ہے۔ جو ان کے نزدیک کم سے کم حسن ہونے کی دلیل ہے۔ نیز امام حاکمؒ نے ان کی حدیث کو صحیح علی شرط مسلم قرار دیا ہے اور علامہ ذہبیؒ نے اس پر سکوت کیا ہے۔ فإذن أقل أحوال هذا الحديث أن يكون حسنًا۔

۱۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۲)، باب وقت الاحرام میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت اس طرح مروی ہے :
 ”عن سعيد بن جبیر قال: قلت لعبد الله بن عباس: يا أبا العباس! عجبت لاختلاف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في إهلال رسول الله صلى الله عليه وسلم حين أوجب، فقال: إني لأعلم الناس بذلك، إنما إنما كانت من رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة واحدة، فمن هناك اختلفوا، خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم حاجًا فلما صلى في مسجده بذى الحليفة ركعتيه أوجب في مجلسه، فأهل بالحج حين فرغ من ركعتيه، فسمع ذلك منه أقوام فحفظته عنه، ثم ركب فلما استقلت به ناقته أهل وأدرك ذلك منه أقوام۔ وذلك أن الناس إنما كانوا يأتون أرسلاً فسمعوه حين استقلت به ناقته يهل۔ فقالوا: إنما أهل حين استقلت به ناقته، ثم مضى رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما علا على شرف البداء أهل وأدرك ذلك منه أقوام، فقالوا: إنما أهل حين علا على شرف البداء، وأيم الله لقد أوجب في مصلاه، وأهل حين استقلت به ناقته، وأهل حين علا على شرف البداء“ ۱۲ مرتب
 ۲۔ الخصيف: بالصاد المهملة مصغراً ابن عبد الرحمن الجزري، أبوعون، صدوق، سني الحفظ، خلط بآخرة ورمي بالارجاع من الخامسة مات سنة سبع وثلاثين وقيل غير ذلك / ۴ (أى أخرجه له الأئمة الأربعة سوى الشيخين) تقريب التهذيب (ج ۱ ص ۲۲)، رقم ۱۲ مرتب

۳۔ تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۴) باب ما جاء متى أحرم النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲

۴۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۲) باب وقت الإحرام ۱۲

۵۔ المستدرک مع تلخیص المستدرک (ج ۱ ص ۲۵۲ و ۲۵۳) تلبیة ما على الارض من يمين الملبى وشماله ۱۲

۶۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۶ و ۲۷ و ۲۸) متى أحرم الله ۱۲

اس کے علاوہ حضرت ابو داؤد مازنیؒ سے ایک اور صریح روایت مروی ہے۔ فرماتے ہیں: خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أتى مسجد ذي الحليفة فصلّى أربع ركعات ثم أהלّ بالحج، فسمعه الذين كانوا في المسجد، فقالوا: أهلّ من المسجد، ثم خرج فأتى براحله بفناء المسجد فركبها، فلما استوت به أهلّ، فسمعه الذين كانوا بفناء المسجد، فقالوا: أهلّ من فناء المسجد، ثم مضى، فلما علا البيداء أهلّ، فسمعه الذين كانوا بالبيداء فقالوا: أهلّ من البيداء، وصدقوا كلهم^۱۔
 لہذا حنفیہ کے نزدیک مستحب ہی ہے کہ تلبیہ احرام کی رکعتوں کے فوراً بعد پڑھ لیا جائے۔
 یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ احرام کی پابندیاں احرام باندھ لینے اور رکعتیں پڑھ لینے یا صرف نیت کر لینے سے شروع نہیں ہوتیں تا وقتیکہ تلبیہ نہ پڑھ لے یا ساقِ ہدی نہ کر لے۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی افراد الحج

اقسام الحج والاختلاف فی الافضل منها

حج تین قسم پر ہے: ① افراد ② تمتع ③ تیران

۱۔ کتاب الکنی والاسماء للدولابی (ص ۲۸ و ۲۹) - ۱۲

۲۔ والصحيح من مذهب الشافعي ومالك والجمهور أن الأفضل أن يحرم إذا انبعت به راحلته " معارف السنن (ج ۶ ص ۱۱۱) نقلًا عن المواهب وشرحہ،

حضرت ابو داؤد مازنیؒ اور حضرت ابن عباسؓ کی روایات کے علاوہ حضرت سعید بن جبیرؓ کے قول سے بھی مسلکِ حنفی کی تائید ہوتی ہے۔
 فرماتے ہیں: "من أخذ بقول ابن عباسٍ أهل في مصلاه إذا فرغ من ركعتيه" سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۲۶) باب في وقت الاحرام ۱۲

۳۔ تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۱۲۳) ۱۲ م

۴۔ المفرد بالحج هو الذي يحرم بالحج لا غير۔ بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (ج ۲ ص ۱۶۷) فصل وأما بيان ما يحرم به ۱۲ م

۵۔ المحتتم في عرف الشرع فهو اسم لا فاعل يحرم بالعمرة ويأتي بأفعالها من الطواف والسعي أو يأتي بأكثر ركنها وهو الطواف أربعة أشواط أو أكثر في أشهر الحج ثم يحرم بالحج في أشهر الحج ويحتم من عامه ذلك قبل أن يلتم بأهله فيما بين ذلك إماماً صحيحاً فيحصل له النسيان في سفر واحد، سواء حل من إحرام العمرة بالحلق أو التقصير أو لم يحل إذا كان ساق الهدى لمتمته فإن لا يجوز التحلل بينهما، ويحرم بالحج قبل أن يحل من إحرام العمرة، وهذا عندنا، وقال الشافعي: سوق الهدى لا يمنع من التحلل۔ بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۱۶۸) ۱۲ مرتب
 ۶۔ القارن في عرف الشرع فهو اسم لا فاعل يجمع بين إحرام العمرة وإحرام الحج قبل وجود ركن العمرة - وهو الطواف - كله أو أكثره، فيأتي بالعمرة أولاً ثم يأتي بالحج قبل أن يحل من العمرة بالحلق أو التقصير، سواء جمع بين الإحرامين بكلام موصول أو مفصول، حتى لو أحرم بالعمرة، ثم لحزم بالحج بعد ذلك قبل الطواف للعمرة أو أكثره كان قارناً للوجود معنى القرآن، وهو الجمع بين الإحرامين، بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۱۶۸) ۱۲ مرتب -

تمام فقہاء کے نزدیک ان میں سے ہر ایک قسم جائز ہے، اختلاف صرف افضلیت میں ہے۔
 امام ابو حنیفہ کے نزدیک سب سے افضل قرآن ہے پھر تمتع پھر افراد، امام شافعی اور امام مالک کے
 کے نزدیک سب سے افضل افراد ہے پھر تمتع، پھر قرآن، امام احمد کے نزدیک وہ تمتع سب سے افضل ہے جس میں سورت
 ہدی نہ ہو، پھر افراد، پھر قرآن۔

ولائل فقہاء امام شافعی اور امام مالک کا استدلال ان روایات سے ہے جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 کا افراد کرنا مردی ہے، مثلاً حضرت عائشہ کی حدیث باب "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ
 عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَفْرَدَ الْحَجَّ" اور حضرت ابن عمر کی حدیث باب "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
 أَفْرَدَ الْحَجَّ وَأَفْرَدَ أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ وَعُمَانُ" نیز حضرت جابر سے بعض روایات اس کے مطابق

۱۔ أَنْظَرَ الْمَعَارِفَ "لِلنَّبَوِيِّ (ج ۲ ص ۲۴۳) وفيه: ثُمَّ الْمَذْكَورُهُنَّ مِنَ الْمَذَاهِبِ وَالترتيب هو المشهور عند
 أربابها، فعن الشافعي رواية أفضلية التمتع كما في شرح المذهب، وكذا عن مالك رواية التمتع، وعن الشافعي
 أفضلية القرآن في قول، كما في شرح مسلم للنووي، وعن مالك رواية أن القرآن أفضل من التمتع بل ذكر الزرقاني
 أنه المعتمد من مذهب مالك، وعن أحمد في رواية العروزي أن القرآن إن ساق الهدى، وإن لم يسق
 الهدى، فالتمتع أفضل، كما في "المغني" (۳- ۲۳۲) ومذهب بحنيغفة هو مذهب سفيان الثوري وإسحق والمزني وابن
 المنذر وأبي اسحاق كما في شرح المذهب (۷- ۱۵۲) واختاره ابن حزم كما في شرح المذهب (۷- ۱۵۹)

(قال الشيخ النبوي): ثُمَّ هُنَا بَحْثُ آخَرٍ: أَنَّ الْإِفْرَادَ الَّذِي هُوَ أَفْضَلُ مِنَ الْقُرْآنِ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ وَغَيْرِهِ
 هَلْ هُوَ الْحَجُّ الْمَفْرَدُ فَقَطْ؟ أَوْ حَجٌّ وَبَعْدَهُ عَمْرَةٌ؟ وَهَذَا أَيْضًا يُسَمَّى إِفْرَادًا فِي الْإِصْطِلَاحِ، فَالْتَحَقُّقُ
 عَلَى أَنَّ الثَّانِي هُوَ الْمُرَادُ، وَمُسْتَعْنٍ صَرَّحَ بِذَلِكَ النَّوَوِيُّ فِي شَرْحِ الْمَذْهَبِ فِي مَوْضِعَيْنِ، وَصَرَّحَ بِأَنَّ الْقُرْآنَ
 أَفْضَلُ مِنَ إِفْرَادِ الْحَجِّ مِنْ غَيْرِ عَمْرَةٍ بِإِخْلَافٍ، قَالَ: وَلَوْ جَعَلَتْ حُجَّتُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَفْرُودَةً لَزِمَ
 مِنْهُ أَنْ لَا يَكُونَ اعْتَمَرَتْكَ السَّنَةُ وَلَمْ يَقُلْ أَحَدٌ أَنَّ الْحَجَّ وَحْدَهُ أَفْضَلُ مِنَ الْقُرْآنِ، أَنْظَرَ شَرْحَ الْمَذْهَبِ
 (۷- ۱۶۰) وَمِثْلُهُ فِي "الْفَتْحِ" (۳- ۲۴۰) وَيَقُولُ الْمُحَقِّقُ ابْنُ الْهَيْمَامِ فِي "الْفَتْحِ" (فِي بَابِ الْقُرْآنِ): الْمُرَادُ بِالْإِفْرَادِ
 فِي الْخِلَافَةِ أَنْ يَتَأْتِيَ بِكُلِّ مِنْهَا مَنَفَعَةٌ... أَمَّا مَعَ الْإِقْتِصَارِ عَلَى أَحَدِهِمَا فَلَا شَكَّ أَنَّ الْقُرْآنَ أَفْضَلُ بِإِخْلَافٍ
 مَعَارِفَ (ج ۲ ص ۲۴۳ و ۲۴۴) "مرتبة عظمى"

مروی ہیں۔

امام احمد کا استدلال یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا تو قرآن تھا لیکن تمتع من غیر سوق الہدی کی تمتا تھی جو اس کی افضلیت کی دلیل ہے، چنانچہ آپ نے فرمایا تھا "لو استقبلت من امری ما استبروت ما اھدیت ولولا ان معی الھدی لأحلت"۔

احناف کی جانب سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ① پیچھے باب ماجاء کہ حجّ النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے تارن ہونے کے دلائل کے تحت حضرت جابر بن عبد اللہ کی روایت گزر چکی

ہے انّ النبی صلی اللہ علیہ وسلم حجّ ثلاث حجج، حجّین قبل ان یتہاجر، و "حجۃ بعد ما ہاجر و معہا عمرۃ" یہ الفاظ اگرچہ قرآن اور تمتع دونوں کا احتمال رکھتے ہیں لیکن اسی بات پر امت کا اتفاق ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تمتع نہیں فرمایا، لہذا یہاں قرآن ہی متعین ہے۔

۱۔ چنانچہ سنن ابی داؤد میں ان سے مروی ہے "قال: أقبلنا مہلین مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالحجۃ مفرداً۔ لیکن اس میں حج افراد کی صورت باقی نہیں رہتی، اس لئے کہ اس میں آگے یہ بھی مروی ہے حتی اذا قدمنا طفنا بالكعبۃ وبالصفاء والمروة فأمرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أن یحل منّا من لیکن معہ ہدی، قال: فقلنا: حلّ ماذا؟ فقال: الحلّ کلہ، فواقفنا النساء وطفینا بالطیب ولبسنا ثيابنا ولبس بیننا و بین عرفۃ إلا أربع لیل، ثم أھلنا یوم الترویۃ" (ج ۱ ص ۲۴۸) باب فی افراد الحج۔

سنن ابی داؤد ہی میں حضرت جابر کی ایک اور روایت مروی ہے "قال: اھلنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالحجۃ خالصاً لا یخالطہ شیء" لیکن اس میں بھی افراد باقی نہیں رہتا، اس لئے کہ آگے مروی ہے "فقد منامکۃ لأربع لیل خلون من ذی الحجۃ فطفنا وسعینا، ثم أمرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أن یحلّ، وقال: لولا ہدی لھلت" (ج ۱ ص ۲۴۹) باب فی افراد الحج۔

التبہ ابن عساکر کی ایک روایت ہے جو کسی قدر صریح ہے "عن جابر قال: أھلّ النبی صلی اللہ علیہ وسلم بحجّ لیس معہ عمرۃ۔ کنز العمال (ج ۵ ص ۵۳، رقم ۶۷۶) کتاب الحج والعمرة من قسم الأفعال، الأفراد ۱۲ م ۱۲ م اللفظ للبخاری فی صحیحہ من حدیث جابر (ج ۱ ص ۲۴۸) باب تقضی الحائض المناسک کلہا۔ (ج ۱ ص ۲۴۸) ابواب

العمرة، باب عمرة التعمیم۔ وانظر الصحیح لمسلم (ج ۱ ص ۳۹۲) باب بیان وجوب الإحرام الخ ۱۲ م

۱۲ م سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۳۱) ۱۲ م

اس استدلال پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اس روایت کا مدار زید بن حباب پر ہے جو ضعیف ہے، چنانچہ امام بخاریؒ اور امام ترمذیؒ دونوں ہی نے اس حدیث کو غیر محفوظ قرار دیا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس روایت میں زید بن حباب متفقہ نہیں، بلکہ سنن ابن ماجہ میں عبد اللہ بن داؤد خزرجی نے ان کی متابعت کی ہے، حافظ ابن کثیر فرماتے ہیں کہ یہ متابع غالباً امام ترمذیؒ اور امام بخاریؒ

سے زید بن حباب :- بضم المهملة وموحدين - أبو الحسين العُكْلِي - بضم المهملة وسكون الكاف - أصله من خراسان، وكان بالكوفة، ورحل في الحديث فأكثر منه، وهو صدوق يخطئ في حديث الثوري من التاسعة (طبقة من لم يرو عنه غيره واحد ولم يوثق) مات سنة ثلاث ومائتين، (أخرج له) ۴ (م) (الأمّة الأربعة سوى الشيخين) تقريب التهذيب (ج ۱ ص ۲۴۳، رقم ۱۶۸)

واضح ہے کہ زیر بحث روایت میں بھی زید بن حباب سفیان سے روایت کر رہے ہیں ۱۲ مرتب
سے چنانچہ امام ترمذیؒ اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں ”هذا حديث غريب“ پھر آگے فرماتے ہیں :
”وسألت محمداً (أبى البخارى) عن هذا فلم يعرفه من حديث الثوري عن جعفر عن أبيه عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم، ورأيت لا يعد هذا الحديث محفوظاً (ج ۱ ص ۲۴۳) باب ما جاء كحديث النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲ مرتب

سے عبد اللہ بن داؤد بن عامر الزہمدانی، أبو عبد الله الخُرَيْبِي - بجمعته وموحدة مصغراً - كوفي الأصل، ثقة عابد، من التاسعة، مات سنة ثلاث وعشرة ومائتين، وله سبع وثمانون سنة، أمسك عن الرواية قبل موته، فلذلك لم يسمع منه البخاري. (أخرج له) خ (البخاري) ۴ (الأمّة الأربعة سوى الشيخين) تقريب التهذيب (ج ۱ ص ۲۴۳ و ۲۴۴، رقم ۲۸۰) ۱۲ مرتب

سے حد ثنا القاسم بن محمد بن عباد بن عباد المہلبی ثنا عبد اللہ بن داؤد ثنا سفیان : قال حج رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاث حجّات، حجتين قبل أن يهاجر وحجة بعد ما هاجر من المدينة وقرن مع حجة عمرة واجتمع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وما جاء به عليّ مائة بدنة، منها جل لأبي جهل في أنفه برة من فضة، فنزع النبي صلى الله عليه وسلم بيده ثلاثاً وستين، ونزع عليّ ما غبر، قيل له : من ذكر؟ قال : جعفر عن أبيه عن جابر، وابن أبي ليلى عن الحكم عن مِقْسَم عن ابن عباس *
سنن ابن ماجہ (ص ۲۲۲) آخر حديث من باب حجة رسول الله صلى الله عليه وسلم ۱۲ مرتب

کے علم میں نہ آسکا اور انہوں نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیدیا۔
 اگر کہا جائے کہ ”ومعہا عمرۃ“ کا مفہوم تو یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حج سے فارغ ہونے کے بعد احرام مستقل کے ذریعہ عمرہ کیا ہو، اور یہ بات ”افراد“ کے منافی نہیں، لہذا یہ حدیث قرآن کے مفہوم میں صریح نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ سنن ترمذی اور مسند احمد میں حضرت جابرؓ کی یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ بھی آئی ہے ”اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّمْ قَرَنَ الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ فَطَافَ لَهَا طَوَافًا وَاحِدًا“ اس میں لفظ ”قرن“ قرآن کے مفہوم پر صریح ہے۔

(۲) صحیح بخاری میں حضرت جابرؓ کی روایت میں حضرت عائشہؓ کا قول مروی ہے کہ انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا ”اَتَنْتَلِقُونَ بِحِجَّةٍ وَعُمْرَةٍ وَأَنْتَلِقُونَ بِحِجَّةٍ“ اس میں اگرچہ قرآن اور تمتع دونوں کا احتمال ہے لیکن تمتع کے بالاتفاق منافی ہونے کی وجہ سے قرآن متعین ہے، نیز اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ بیشتر صحابہ کرام نے بھی قرآن کیا تھا۔

(۳) اگلے باب میں حضرت انسؓ کی روایت آرہی ہے فرماتے ہیں : سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّمْ جَانِحًا عَلَامَہُ مَبْرُورًا نَقَلَ كَرْتَمٌ عَنْهُ : وَيَقُولُ ابْنُ كَثِيرٍ فِي الْمُبْدَايَةِ وَالنَّهَايَةِ (۵ - ۱۳۴) : وَهَذِهِ طَرِيقٌ لِمَعْرِفَةِ عَلَيْهِ التِّرْمِذِيُّ وَلَا الْبَيْهَقِيُّ، وَرَبَّاحٌ وَلَا الْبُخَارِيُّ حَيْثُ تَكَوَّنَ فِي زَيْدِ بْنِ الْحَبَابِ ظَنًّا أَنَّهُ الْفَرْدِيَّةُ وَلَيْسَ كَذَلِكَ، مَعَارِفُ (۶ ص ۱۸۱) ۱۲ مرتب
 لکھ (ج ۶ ص ۱۸۱) باب ماجاء أنَّ القَارَنَ يُطَوِّفُ طَوَافًا وَاحِدًا ۱۲ م
 ۱۳ معارف ابن (ج ۲ ص ۱۸۱) ۱۲ م

لکھ (ج ۲ ص ۱۸۱) کتاب التمتع، باب قبل انبی صلی اللہ علیہ وسلم لو استقبلت من أھری ما استدبرت و (ج ۲ ص ۱۸۱) ابواب العمرۃ باب عمرۃ التعمید۔ و (ج ۱ ص ۱۸۱) کتاب المناسک، باب تقضی الحائض المناسک کلھا۔
 نیز مسلم میں خود حضرت عائشہؓ ہی کی روایت میں ہے ”قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ يَرْجِعُ النَّاسُ بِعُمْرَةٍ وَحِجَّةٍ وَأُرْجِعُ أَنَا بِحِجَّةٍ“ (ج ۱ ص ۱۸۱) ۱۲ مرتب

۱۵ باب ماجاء فی الجمع بین الحج والعمرة (ج ۱ ص ۱۸۱) یہ روایت صحیحین میں بھی مروی ہے، دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۸۱ و ۱۸۲) کتاب المناسک باب نحر البدن قاعۃ، اس باب میں حضرت انسؓ کی دو روایات مذکور ہیں، ایک میں ”بہی بہما جمیعاً“ کے الفاظ ہیں اور ایک میں ”أَهْلُ بَعْرَةَ وَحِجَّةٍ“ کے۔ نیز دیکھئے (ج ۲ ص ۱۸۱) کتاب المغازی، باب بعث علی بن ابیطالب و خالد بن الولید الی الیمن قبل حجة الوداع۔ اور صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۸۱ و ۱۸۲) باب فی الإفراد والقرآن، ج میں سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یلبی بالعمرة والحج جمیعاً اور سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول : لبیتک عمرۃ وحجاً کے الفاظ مروی ہیں، نیز دیکھئے (ج ۱ ص ۱۸۱) باب جواز التمتع فی الحج والقرآن۔ جس میں یہ الفاظ مروی ہیں : سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یلبی بہما جمیعاً، لبیتک عمرۃ وحجاً، لبیتک عمرۃ وحجاً ۱۲ مرتب

يقول : لبّيك بعمره وحجّة“ شيخ ابن ہمام فرماتے ہیں کہ اس روایت کے بعض طرق میں یہ الفاظ مروی ہیں: ”كنت أخذاً بزمانة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي تُقَصِّعُ بجزّتها ولعابها يسيل على يدي وهو يقول : لبّيك بحجّة وعمره معاً“ نیز حافظ ابن کثیر نے بزار کے حوالہ سے اس روایت میں حضرت انسؓ کے یہ الفاظ نقل کئے ہیں: ”إني ردف أبي طلحة وإن ركبت لتمس ركبة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يلبي بالحجّة والعمره“۔ ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت انسؓ حجۃ الوداع کے موقع پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے نہایت قریب تھے اور اس قرب کی حالت میں انہوں نے آپؐ کا تلبیہ سنا جو قرآن کا تلبیہ تھا،

اس پر علامہ ابن الجوزیؒ نے ”التحقيق“ میں یہ اعتراض کیا ہے کہ حضرت انسؓ اس وقت کمسن تھے، شاید وہ سمجھ نہ سکے۔ نیز ابن کثیر نے بیان حضرت ابن عمرؓ کے بیان سے معارض ہے جو فرماتے ہیں: ”وإني كنت تحت ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسني لعابها أسمعها يلبي بالحجّة“ گویا انہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو صرف افراد کا تلبیہ پڑھتے ہوئے سنا۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ حضرت انسؓ کی عمر حجۃ الوداع کے موقع پر بیس سال تھی اور وہ حضرت ابن عمرؓ سے صرف ایک سال ہی چھوٹے تھے اس لئے محض کم سنی کی بنیاد پر ان کی روایت کو

لہ الجرة : ما يخرج البعير من بطنه ليمضغه ثم يبلعه ، قصت الناقة بجزّتها : ردت الطعام إلى فمها لتمضغه ۱۲ مرتب

لہ فتح القدير (ج ۲ ص ۲۰۳) باب القرآن ۱۲ مرتب

لہ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۸۲)۔ اور طحاوی میں یہ الفاظ مروی ہیں: ”كنت ردف أبي طلحة وركبت لتمس ركبة النبي صلى الله عليه وسلم فلم يزلوا يصرخون بهما جميعاً بالحجّة والعمره“ (ج ۱ ص ۳۲۱) باب ما كان النبي صلى الله عليه وسلم به محرماً في حجّة الوداع۔ اور صحيح بخاری کی روایت میں یہ الفاظ ہیں: ”كنت ردف أبي طلحة والنهم ليصرخون بهما جميعاً بالحجّة والعمره“ (ج ۱ ص ۴۱۹) کتاب الجہاد، باب الارتياد بالغزو والحجّة۔ اور مسند احمد میں یہ الفاظ مروی ہیں: ”والله إن رجلي لتمس رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنه ليهل بهما جميعاً“ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۸۲) ۱۳ مرتب عفی عنہ

لہ نصب الراية (ج ۳ ص ۹۹) باب القرآن۔ فتح القدير (ج ۲ ص ۲۰۳) باب القرآن ۱۲ مرتب

لہ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۸۲ و ۲۸۳) بحوالہ بیہقی ۱۲

ترک نہیں کیا جاسکتا، بالخصوص جبکہ وہ مثبت زیادتے ہیں^۱

پھر یہ بات بھی ذہن میں رہنی چاہئے کہ قارن کے تلبیہ میں یہ گنجائش ہے کہ چاہے تو صرف "لبیک بحجۃ" کہے، چاہے صرف "لبیک بعمرۃ" اور چاہے "لبیک بحجۃ وعمرۃ" لہذا یہ عین ممکن ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مختلف اوقات میں مختلف الفاظ فرمائے ہوں۔ فکل روی بما رأى۔

اس کے علاوہ حضرت انسؓ کی روایت کو اس اعتبار سے بھی ترجیح حاصل ہے کہ ان کی روایات کے درمیان کوئی تعارض نہیں۔ چنانچہ ان سے سوائے قرآن کے کوئی اور صورت مروی نہیں^۲، بخلاف حضرت ابن عمرؓ کے کہ ان سے روایتیں مختلف ہیں، مذکورہ روایت افراد کی ہے لیکن انہی سے سنن نسائی میں "تمتع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی حجۃ الوداع بالعمرة إلى الحج" کے الفاظ مروی ہیں، چونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کسی کے نزدیک بھی تمتع نہیں تھے، اس لئے یہاں تمتع سے اس کے اصطلاحی معنی نہیں بلکہ لغوی معنی مراد ہیں جو قرآن پر بھی صادق آتے ہیں۔ چنانچہ یہاں قرآن ہی مراد ہے، ترمذی میں بھی آگے "باب

لہ معارف السن (ج ۶ ص ۲۸۳)۔ نیز صاحب "تنقیح" اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں: "بل كان بالغاً بالإجماع، بل كان له نحو من عشرين سنة، لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم هاجر إلى المدينة ولأنه عشرين سنة، ومات وله عشرون سنة، يدل على ذلك ما أخرجه واللفظ لمسلم (ج ۱ ص ۴۰۵ و ۴۰۶)، باب الأفراد والقرآن) عن بكر عن أنس قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يلبي بالحج والعمرة جميعاً، قال بكر: فحدثت بذلك ابن عمر، فقال: لبى بالحج وحده، فقلت أنساً فحدثته بقول ابن عمر، فقال أنس: ما تعدونا إلا صبياناً، سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: لبىك عمرة وحجاً" انتہی۔ نصب الراية (ج ۳ ص ۱) باب القرآن نیز شیخ ابن ہمام فرماتے ہیں: "وقول ابن الجوزي: إن أنساً كان إذ ذاك صبياً لقصد تقديم رواية ابن عمر عليه غلط، بل كان سن أنس في حجۃ الوداع عشرين سنة أو إحدى وعشرين أو اثنتين وعشرين سنة أو ثلاثاً وعشرين سنة وذلك أنه اختلف في أنه توفي سنة تسعين من الهجرة أو إحدى وتسعين أو اثنتين وتسعين أو ثلاث وتسعين، ذكر ذلك الذهبي في كتاب العبر" وقد مر النبي صلى الله عليه وسلم المدينة سنة عشرين، فكيف يسوغ الحكم عليه بسن الصبا إذ ذاك؟ مع أنه إنما بين ابن عمر وأنس في السن سنة واحدة أو سنة وبعض سنة"۔ فتح القدير (ج ۲ ص ۲۰۱) باب القرآن ۱۲ مرتب عفا الله عنه

لہ معارف السن (ج ۶ ص ۲۸۳) ۱۲ م

۳ چنانچہ تقریباً بیس جلیل القدر تابعین حضرت انسؓ سے قرآن کی روایت نقل کرتے ہیں۔ تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السن (ج ۶ ص ۲۸۳ و ۲۸۴) ۱۲ م لکھ (ج ۲ ص ۱۴) کتاب مناسک الحج، باب التمتع ۱۲ م

۴ (ج ۱ ص ۱۳۲) ۱۲ م

ما جاء في التمتع " کے تحت حضرت ابن عمرؓ کی روایت آرہی ہے کہ ان سے "تمتع بالعمرة الى الحج" کے بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے فرمایا "ہی حلال" پھر بعد میں فرمایا "لقد صنعها رسول الله صلى الله عليه وسلم" ان کے علاوہ صحیحین میں انہی سے "فأهل بالعمرة ثم أهل بالحج" کے الفاظ منقول ہیں جو قرآن پر دلالت کر رہے ہیں، نیز مؤطا امام محمدؒ میں صدقہ بن یسار فرماتے ہیں: سمعت عبد الله بن عمر ودخلنا عليه قبل يوم التروية بيومين أو ثلاثة ودخل عليه الناس يسألونه، فدخل عليه رجل ثائر الرأس، فقال: يا أبا عبد الرحمن إني صغرت رأسي وأحرمت بعمره مفردة، فماذا ترى؟ قال ابن عمر: "لو كنت معك حين أحرمت لأمرتك أن تهمل بهما جميعاً"

(۴) بخاری میں حضرت عمر بن الخطابؓ سے روایت ہے فرماتے ہیں "سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يوادى العقيق" يقول: أتاني الليلة آت من ربي فقال: صل في هذا الوادي المبارك، وقل: عمرة في حجة"

(۵) صحیح مسلم میں حضرت علیؓ کا قول مروی ہے کہ انہوں نے حضرت عثمانؓ سے فرمایا "لقد علمت أنا قد تمتعنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: أجل" یہاں بھی تمتع اصطلاحی مراد نہیں بلکہ تمتع لغوی یعنی قرآن مراد ہے۔

(۶) ترمذی میں "باب ما جاء في التمتع" کے تحت حضرت ابن عباسؓ کی روایت مروی ہے

۱۔ دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۹) باب من ساق البدن معه - صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۳) باب وجوب الدم على المتمتع الخ ۱۲

۲۔ (ص ۱۹۸ و ۱۹۹) باب القرآن بين الحج والعمرة ۱۲

۳۔ (ج ۱ ص ۲۰۸ و ۲۰۹) کتاب الناسك، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم العقيق واد مبارك - نزدیکھے (ج ۱ ص ۲۱۲) باب (بلا ترجمہ) بعد باب من أحبب أرضاً مواتاً، أبواب الحرق والمزاعة وملجاء فيه ۱۲ مرتب کہ قال صاحب مجمع البحار: العقيق هو واد من أودية المدينة وورد أنه واد مبارك. ك: بکروانی ومنه: أتاني آت بالعقيق والآتي جبرئيل، ولعل المراد بصل ستة الاحرام، وقل: عمرة في حجة، أي مدرجة في حجة - یعنی القرآن - أو في بمعنى مع. (ج ۳ ص ۶۴۴) ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۱ ص ۲۰۲ و ۲۰۳) باب جواز التمتع - روایت میں "أجل" کے بعد حضرت عثمانؓ کے یہ الفاظ بھی مروی ہیں: "ولكننا كنا خائفين" اس کے مطلب اور تشریح کے لئے دیکھئے فتح الملہم (ج ۳ ص ۲۹۹) باب جواز التمتع ۱۲ مرتب

تتمتع رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى مات ، وأبو بكر حتى مات وعمر حتى مات
وعثمان حتى مات رضي الله عنهم الخ ” یہاں بھی تمتع سے قرآن مراد ہے کما مر۔

اس طرح نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور چاروں خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم سے قرآن ثابت ہو جاتا ہے۔

④ صحیحہ حضرت انسؓ کی روایت کے ذیل میں صحیحین کے حوالہ سے حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ذکر

کی جا چکی ہے ” فاهل بالعمرة ثم اهل بالحج ” یہ الفاظ بھی قرآن پر دال ہیں۔

⑤ صحیحین ہی میں حضرت عائشہ صدیقہؓ سے اسی قسم کے الفاظ مروی ہیں۔

⑥ سنن نسائی میں حضرت براہ بن عازبؓ سے روایت ہے ” قال كنت مع علي بن أبي طالب

سہ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۸۶) میں ترمذی ” باب التمتع ” کے حوالہ سے روایت اسی طرح مروی ہے، نیز

نصب الراية (ج ۳ ص ۲۸)، أحاديث القائلين بأفضلية التمتع (میں بھی ترمذی کے حوالہ سے روایت کے

یہی الفاظ مروی ہیں، لیکن جامع ترمذی کے ہمارے پاس موجود تین مختلف نسخوں میں روایت اس طرح ہے ” تتمتع رسول الله

صلى الله عليه وسلم وأبو بكر وعمر وعثمان وأول من نهى عنه معاوية ” کسی بھی نسخہ میں چاروں مقامات میں سے

کسی بھی مقام پر حتی مات کے الفاظ موجود نہیں۔ واللہ اعلم

السبب طحاوی (ج ۱ ص ۳۱۵)، باب ما كان النبي صلى الله عليه وسلم به محرمًا في حجة الوداع کی روایت

میں یہ الفاظ موجود ہیں۔ بہر حال مقصود دونوں طرح کے الفاظ سے حاصل ہو جاتا ہے ۱۲ مرتبہ عنہ

۲ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۲۹) باب من ساق البدن معه۔ صحیح مسلم (ج ۳ ص ۴۰۳) باب وجوب الدم على المتمتع ۱۲

۳ بخاری (ج ۱ ص ۲۲۹)۔ مسلم (ج ۱ ص ۴۰۳)۔ نیز حضرت عائشہؓ ہی سے مروی ہے: ” أهلت مع رسول الله صلى الله

عليه وسلم بعمرة في حجة ” كنز العمال (ج ۵ ص ۸۵) باب القرآن (رقم ۶۹۱) بومز ” نز ” ۱۲ مرتب

۴ (ج ۲ ص ۱۳) باب القرآن۔ سنن نسائی ہی میں ” باب الحج بغیر نیۃ یقصدہ المحرم ” کے تحت یہی روایت اس طرح

مروی ہے ” عن البراء قال: كنت مع علي حين أمروا النبي صلى الله عليه وسلم على اليمن، فأصبت معه أواق

فلما قدم علي على النبي صلى الله عليه وسلم قال علي: وجدت فاطمة قد نضعت البيت بنضوح، قال:

فتخطيته، فقالت لي: مالك، فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أمر أصحابه فأحلوا؟ قال: قلت: (إني

أهلت بيهلال النبي صلى الله عليه وسلم، قال فأثبت النبي صلى الله عليه وسلم فقال لي: كيف صنعت؟ قلت:

إني أهلت بما أهلت، قال: فإني قد سقت الهدى وقرنت ” (ج ۲ ص ۱۶) حضرت براہ بن عازبؓ کی یہی روایت

سنن ابی داؤد میں بھی مروی ہے، چنانچہ اس میں بھی ” فإني قد سقت الهدى وقرنت ” کے الفاظ موجود ہیں۔ (دیکھئے ج ۱ ص ۲۵) باب القرآن

نیز علامہ علی المتقیؒ نے الباوردی، ابن قانع اور البغیم کے حوالے سے صبی بن عبد کی روایت (بقیہ اگلے صفحہ پر)

حين أقره رسول الله صلى الله عليه وسلم على اليمين، فلما قدم على النبي صلى الله عليه وسلم قال علي: فأتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم: كيف صنعت؟ قلت: أهلت بإهلالك، قال: فإني سقت الهدى وقرنت، قال: وقال صلى الله عليه وسلم لأصحابه: لو استقبلت من أمري ما استدبرت لفعلت كما فعلتم، لكني سقت الهدى وقرنت، اس موضوع پر اس سے زیادہ صریح روایت نہیں ہو سکتی جس میں آپؐ نے خود تصریح فرمادی کہ میں نے قرآن کیا ہے۔

(۱۰) مسند احمد میں حضرت انسؓ کی روایت میں بھی ”ولكني سقت الهدى وقرنت الحج والعمرة“ کے الفاظ مروی ہیں۔

(۱۱) صحیح بخاری میں حضرت ابن عمرؓ ام المؤمنین حضرت حفصہؓ کے بارے میں نقل کرتے ہیں

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

نقل کی ہے وہ فرماتے ہیں ”كنت قريب عهد بنصرانية، فأسلمت ثم أدت الحج، فأتيت رجلاً من قومي يقال له اديم التغلبي، فأمرني أن أقرن“ وأخبرني أن النبي صلى الله عليه وسلم ”قرن“ فمررت بزيد بن صوحان وسلمان بن ربيعة، فقالا لي: لأنك أضل من بعيرك، فوقع في نفسي من ذلك، فمررت على عمر، فسألته فقال: هديت لسنة نبيك صلى الله عليه وسلم“ كنز العمال (ج ۵ ص ۸۴ و ۸۵) القرآن - رقم ۶۸۵ -

صبي بن معبد کی روایت الفاظ کے مشرق کے ساتھ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۵، باب فی القرآن) سنن نسائی (ج ۲ ص ۱۲ و ۱۳، باب القرآن) اور سنن ابن ماجہ (ص ۱۱، باب من قرن الحج والعمرة) میں بھی مروی ہے ۱۲ مرتباً الشرح حاشیہ صفحہ ۱۷۰ :

سہ پوری روایت اس طرح ہے ”وعن أنس بن مالك قال: خرجنا نضرح بالحج صراخاً، فلما قدمنا مكة أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نجعلها عمرة وقال: لو استقبلت من أمري ما استدبرت لجعلتها عمرة ولكن سقت الهدى وقرنت الحج والعمرة“ علامہ سیوطیؒ جمع الزوائد میں اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”رواه أحمد وأبو يعلى والطبرانی في الأوسط، وفيه أبو أسماء الصيقل، ولم أجده من روى عنه غير أبي اسحاق“ (ج ۳ ص ۲۳۵) باب فی القرآن وغیرہ وحجۃ النبیؐ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ مرتباً عن

سہ (ج ۱ ص ۲۱۳) باب التمتع والإقران والإفراد بالحج - و (ج ۱ ص ۲۱۳) باب من لبس رأسه عند الإحرام والحلق - ۱۲

أُتْهِمَا قَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! مَا شَأْنُ النَّاسِ حَلُّوا بِعِمْرَةٍ وَلَمْ تَحِلِّ أَنْتَ مِنْ عِمْرَتِكَ؟
 قَالَ: إِنِّي لَبَدْتُ رَأْسِي وَقَلَّدْتُ هَدْيِي، فَلَا أُحِلُّ حَتَّى أُخْرَ“ اور ایک روایت میں
 ”فَلَا أُحِلُّ حَتَّى أُحِلَّ مِنَ الْحَجِّ“ کے الفاظ آئے ہیںؑ

(۱۲) مسند احمد اور طحاوی میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت ہے ”سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: أَهْلُوا يَا آلَ مُحَمَّدٍ بِعِمْرَةٍ فِي حَجَّةِ (اللفظ للطحاوی) یہ قرآن کے بارے میں صریح قولی روایت ہے۔

یہ چند روایات بطور مثال پیش کی گئی ہیں ورنہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قرآن فرمانا بیس سے زائد صحابہ کرام سے ثابت ہے۔

۱۔ دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۳) باب قتل القلائد للبدن والبقر۔ وصحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۳) باب بیان أن القارن لا يحل إلا في وقت محتل المراجع المفرد ۱۲ مرتب

۲۔ وقد اعترف النووي والمافظ وغيرهما من الشافعية بأن ما تأوله الشافعية في مثل هذا الحديث تعسف، أنظر للتفصيل إعلال السنن (ج ۱ ص ۲۵۵ و ص ۲۵۶) أبواب وجوه الإحرام، باب كون القرآن أفضل من التمتع والافراد ۱۲ از استاذ محترم دام أقبالہم

۳۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۲۱) باب ما كان النبي صلی اللہ علیہ وسلم به محرماً في حجة الوداع۔ علامہ ہیشمیؒ نے یہ روایت مسند احمد، مسند ابویعلیٰ اور معجم طبرانی کبیر کے حوالہ سے معصلاً نقل کی ہے اور معجم طبرانی کے یہ الفاظ ذکر کئے ہیں ”أهْلُوا يَا أُمَّةَ مُحَمَّدٍ حَجَّ وَعِمْرَةً“ اور آخر میں کہا ہے ”رجال احمد ثقات“ مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۲۳۵) باب في القرآن وغيره وحجة النبي صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ مرتب

۴۔ چنانچہ حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، حضرت عائشہؓ، حضرت ام سلمہؓ، حضرت حفصہؓ، حضرت انسؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت جابر بن عبد اللہؓ، حضرت براء بن عازبؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت صہبؓ بن سعد رضی اللہ عنہم کی روایات بھی ذکر کی جا چکی ہیں۔ مزید حضرت عمران بن حصینؓ کی روایت کے لئے دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۳ و ص ۲۴) باب جواز التمتع، حضرت ابوطالبؓ کی روایت کے لئے دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص ۲۱۳) باب من قرن الحج والعمرة، حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کی روایت کے لئے دیکھئے مؤطا امام مالک (ص ۳۵۴) ما جاء في التمتع، حضرت ابوقتادہؓ اور حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایات کے لئے دیکھئے سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۶) باب المواقيت رقم ۱۱۸ و ۱۱۹ اور حضرت ہریرؓ، حضرت سراقہؓ، حضرت ابن ابی آوفیؓ اور حضرت ابوداؤد دمازنیؓ کی روایات کے لئے دیکھئے مجمع الزوائد

(ج ۳ ص ۲۳۵ و ۲۳۶) باب في القرآن وغيره وحجة النبي صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ رشید اشرن سنی

شافعیہ ان روایات کی یہ توجیہ کرتے ہیں کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے شروع میں تو افراد کا احرام باندھا تھا، لیکن بعد میں آپ نے اس کے ساتھ عمرہ کو شامل کر کے قرآن فرمایا تھا، اس بنا پر نہیں کہ قرآن افضل تھا بلکہ اس بنا پر کہ اس سے اہل جاہلیت کے ایک عقیدہ کی تردید مقصود تھی جو اشہر حج میں عمرہ کو جائز نہیں سمجھتے تھے اور اسے افجر الفجور قرار دیتے تھے، ان کا یہ مقولہ مشہور تھا "إِذَا بَرَأَ الدَّبْرَ وَعَفَا الْأَثْرَ وَانْسَلَخَ صَفْرًا، حَلَّتِ الْعُمْرَةُ لِمَنْ اعْتَمَرَ، چنانچہ اس عقیدہ کی تردید کے لئے آپ نے حج اور عمرہ کو جمع فرمایا۔

۱۔ کما فی شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵۵) باب فی الأفراد والقرآن - والمعارف للبہنوری (ج ۶ ص ۲۴۵) ۱۲ م

۲۔ پھر ادخالِ عمرہ علی الحج کے بارے میں دو قول ہیں، ایک جواز کا اور ایک عدم جواز کا، علامہ نووی "شرح المہذب" میں لکھتے ہیں "وعلى الأصح لا يجوز لنا، وجاز للنبي صلى الله عليه وسلم تلك السنة للحاجة"

علامہ بزدلی فرماتے ہیں "وإنما اضطر الشافعية إلى القول بذلك (أي إلى ذلك التوجيه) لكثرة الروايات في قرآنه صلى الله عليه وسلم حتى لا يمكن لهم إنكارها، ثم قالوا بإدخاله صلى الله عليه وسلم العمرة على الحج، مع أن الروايات الصريحة في قرآنه صلى الله عليه وسلم من بدء الأمر آتية عن تأويلهم كل الإباء، والعجب من مثل المحافظ ابن حجر حيث سائر الشافعية في تأويلهم وأغض عن كثير من الروايات وهذا بعيد عن مثله"

دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۴۵) ۱۲ مرتب

۳۔ جاہلیت کا یہ مقولہ صحیح بخاری میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں منقول ہے، حضرت ابن عباسؓ اہل جاہلیت کا جان بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں "كانوا يرون أن العمرة في أشهر الحج أفجر الفجور في الأرض ويجعلون المحرم صَفْرًا ويقولون "إِذَا بَرَأَ الدَّبْرَ وَعَفَا الْأَثْرَ وَانْسَلَخَ صَفْرًا حَلَّتِ الْعُمْرَةُ لِمَنْ اعْتَمَرَ" قدم النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه مبيعة رابعة مهلين بالحج وأمرهم أن يجعلوها عمرة فتعظم ذلك عندهم، فقالوا: يا رسول الله! أتى المحل؟ قال: حل كلمة" (ج ۱ ص ۲۱۲، باب التمتع والإفراد بالحج)

روایت میں مذکور جاہلیت کے اس مقولہ کا مطلب یہ ہے کہ حج کی مشقت کے دوران اونٹوں کی پیٹھوں پر جو پالانوں کی وجہ سے زخم پڑ گئے تھے حج سے واپسی کے بعد جب وہ زخم مندمل ہو جائیں اور وہاں بال اُگنے لگیں اور زخموں کے نشانات ختم ہو جائیں اور صفر کا ہیضہ ختم ہو جائے (یعنی وہ محرم جس کو انہوں نے صفر قرار دیا تھا ختم ہونے کے بعد اصل صفر شروع ہو جائے) گویا اشہر حرم ختم ہو جائیں اس وقت عمرہ جائز ہو جاتا ہے ۱۲ مرتب

لیکن یہ تاویل روایات پر منطبق نہیں ہوتی، اس لئے کہ متعدد روایات سے یہ ثابت ہے کہ آپؐ نے ابتدا ہی سے قرآن کا احرام باندھا تھا، جیسا کہ حضرت انسؓ، حضرت برادر بن عازبؓ اور حضرت علیؓ کی روایات سے معلوم ہوتا ہے، نیز حضرت ام سلمہؓ کی روایت ”اھلوا یا آل محمد بعمرۃ فی حجة“ بھی اس پر دلالت کرتی ہے کہ آپؐ نے ابتدا ہی سے قرآن کے لئے فرمایا تھا۔

شافعیہ کا ایک استدلال اس سے بھی ہے کہ حضرت عمرؓ قرآن سے منع کیا کرتے تھے، کما سیاقی فی ”باب ما جاء فی التمتع“

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کا منشا قرآن سے روکنا نہیں تھا بلکہ نبی سے ان کا منشا فسخ الحج الی العمرة سے روکنا تھا وسیاقی تفصیلہ، انشاء اللہ فی ”باب ما جاء فی التمتع“۔

رہا جابلہ کا یہ استدلال کرنا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تمتع کی تمتا فرمائی تھی، سو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تمتا اس بنا پر نہیں تھی کہ تمتع افضل تھا، بلکہ چونکہ اہل عرب میں یہ شہور تھا کہ اشہر حج میں عمرہ کرنا جائز نہیں تو جب آپؐ نے لوگوں کو عمرہ کے بعد اعزام کھولنے کا حکم دیا تو بہت سے لوگوں نے قدیم رسم کے مطابق اس کو ناپسند سمجھا اور اس ناپسندیدگی کا اظہار انہوں نے ان الفاظ سے کیا ”انطلق الی منی و ذکرنا نقطر“ اس وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اگر میں ہدی نہ لاتا اور تمتع کرتا تو اچھا تھا ”تا کہ ان کے

۱۔ مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۲۵) باب فی القرآن وحجة النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ م

۲۔ سنن نسائی (ج ۲ ص ۱۳۳) باب القرآن - و (ج ۲ ص ۱۳۳) باب الحج بغیرنیۃ یقصدہ المحرم ۱۲ م

۳۔ شرح معانی الآثار (۱ ص ۳۲۱) باب ما کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم بہ محرمًا فی حجة الوداع ۱۲ م

۴۔ قال الشیخ البنوری فی المعارف (۶ ص ۲۹۰) :

ثم ما تكلف البيهقي في تأويلات روايات القرآن في سننه فقد أبى عنها كبار اهل مذهبه كالنوى والتقى السبكي وابن حجر وغيرهم بل سماها الحافظ ابن حجر تعسفًا، والحافظ علاء الدين قد كشف عن تعسفه وأجابه بما شفى وكفى -

و من ضعف مذهب إمامہ فی المسألة رجح عنہا مثل المزنی وابن المذرونی وأبو اسحاق المروزی من قد ماء أتباعہ والتقى السبكي من متأخريهم، واضطر مثل النوى وابن حجر وغيرهما من الشافعية والقاضي عياض من المالكية إلى القول بانتهاء أمره صلی اللہ علیہ وسلم إلى القرآن ۱۲ مرتب

۵۔ کہا فی روایۃ ابی داؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۱۲۹) باب فی افراد الحج - اور صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۹۲)، باب بیئ وجوه الإحرام الخ) میں یہ الفاظ مروی ہیں ”فأتى عرفة تقطرمذا كبرنا المنى“ ۱۲ مرتب

خیالِ باطل کی تردید ہو سکتی۔

افضلیتِ قرآن کی وجہ ترجیح | پھر افضلیتِ قرآن کی کچھ اور بھی وجہ ترجیح ہیں۔

- ① قرآن کی روایات افراد کی روایات کے مقابلہ میں عددًا زیادہ ہیں۔
- ② جن صحابہ کرامؓ سے افراد مروی ہے ان سے قرآن بھی مروی ہے جیسے حضرت ابن عمرؓ اور حضرت عائشہؓ وغیرہ، لیکن ایسے صحابہ کرام متعدد ہیں جن سے صرف قرآن مروی ہے افراد نہیں مثلاً حضرت انسؓ، حضرت عمران بن حصینؓ اور حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہم وغیرہ
- ③ افراد کی احادیث تمام تر فعلی ہیں لیکن قرآن کی احادیث فعلی بھی ہیں اور قولی بھی، اور قولی فعلی کے مقابلہ میں رائج ہوتی ہے۔
- ④ افراد کی روایات میں باسانی تاویل ہو سکتی ہے اور وہ یہ کہ قارئین کے لئے صرف "لبیک بحجۃ" کہنا بھی جائز ہوتا ہے تو جن حضرات صحابہ نے صرف "لبیک بحجۃ" سنا انہوں نے آپؐ کے احرام کو افراد سمجھا اور اسی کے مطابق روایت کر دیا بخلاف قرآن کے کہ اس کی روایات میں تاویل ممکن نہیں۔
- ⑤ کسی بھی روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ ثابت نہیں کہ آپؐ "افردت" یا "تمتعت" فرمایا ہو، لیکن حضرت برابر بن عازبؓ اور حضرت انسؓ کی روایات میں "قرنت" کی تصریح موجود ہے کما یلتا۔

⑥ قرآن میں مشقت زیادہ ہے، اس لئے بھی وہ افضل ہے۔ بخلاف تمتع اور افراد

لہ اس جواب کی تائید سنن ابی داؤد کی روایت کے اگلے الفاظ سے بھی ہوتی ہے "فبلغ ذلك (أبی انکارہم للحل) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال: لو آتی استقبلت من أمری ما استدبرت ما أهدیت ولو لا أن معی الہدی لأحلت" (ج ۱ ص ۲۴) باب فی أفراد الحج ۱۲ مرتب

لہ چنانچہ بخاری کی روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے "قالت عائشہ یا رسول اللہ: یصدہ الناس بنسکین و أصدر بنسک قیل لها: انتظری، فاذا طهرت فاخرجی الی التعمیم فأهلّی ثم اثبتینا بمکان کذا و لکنھا (وفی نسخة ولكنہ) علی قدر نفقتک أو نصبک" (ج ۱ ص ۲۴) أبواب العمرة، باب أجزالعمرة علی قدر النصب معلوم ہوا کہ حج و عمرہ کی فضیلت مشقت کے بقدر ہے اور مشقت طویل احرام کی وجہ سے یقیناً قرآن ہی میں زیادہ ہے۔

نیز ایک روایت میں ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا "فما الحج؟" تو آپؐ نے ارشاد فرمایا "الشعث التفل" (پراگندہ بال اور میل کچلا) دیکھتے ہیں ماجہ ص ۲۱ باب ما یوجب الحج (یعنی اصل ماجہ وہ ہے جو حج کی مشقت اٹھاتے ہوئے پراگندہ حال اور میل کچلا ہو چکا ہو اور طویل احرام کے باعث قارئین کے حق میں اس کا زیادہ امکان ہے ۱۲ مرتب معنی عنہ

کے، کہ ان میں اتنی مشقت نہیں۔

حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کی معروف حدیث ہے ”اَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سُئِلَ: أَيُّ الْحَجِّ أَفْضَلُ؟ قَالَ الْعَجَّةُ وَالشَّجَرَةُ“ یعنی جس حج میں تلبیہ اور قربانی زیادہ ہو وہ افضل ہے، قرآن میں تلبیہ بھی زیادہ ہوتا ہے اور قربانی بھی واجب ہوتی ہے بخلاف تمتع کے، کہ اس میں تلبیہ زیادہ نہیں ہوتا اور بخلاف افراد کے کہ اس میں قربانی واجب نہیں ہوتی۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم وأحکم

باب ماجاء فی التمتع

”عن محمد بن عبد الله بن الحارث بن نوفل أنه سمع سعد بن أبي وقاص والضحاك بن قيس وهما يذكران التمتع بالعمرة إلى الحج، فقال الضحاك بن قيس: لا يصنع ذلك إلا من جهل أمر الله تعالى، فقال سعد: بئس ما قلت يا ابن أخي، فقال الضحاك: فإن عمر بن الخطاب قد نهي عن ذلك“ حضرت عمر فاروق نیز حضرت عثمان غنی کے بارے میں یہ ثابت ہے کہ وہ قرآن اور

لہ سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۳۲)، باب ماجاء فی فضل التلبیة والنحر واللفظ لہ۔ و سنن ابن ماجہ (ص ۲۱) باب رفع الصوت بالتلبیة۔

العجّة: هو رفع الصوت بالتلبیة، والشجرة: هو سيلان دم الهدى والأضاحى ۱۲ مرتب
۲ علامہ بنوریؒ نے قرآن کی افضلیت کی ایک وجہ ترجیح یہ بیان کی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کافران ”دخلت العمرة في الحج إلى يوم القيامة“ (سنن ترمذی)۔ (ج ۱ ص ۱۴۴)۔ باب منه، بعد باب ماجاء فی العمرة أو أجابة هي أم لا) کا تقاضا یہ ہے کہ عمرہ حج کا جزء ہو، وذلك لا يكون إلا بالقران۔ معارف (ج ۶ ص ۲۹)۔

علامہ ابن القیمؒ نے قرآن اور روایات قرآن کی ایک وجہ ترجیح یہ بیان کی ہے: ”أن رواية الأفراد أربعة: عائشة، وابن عمر، وجابر، وابن عباس. والأربعة رواة القرآن، فإن صرنا إلى تساقط رواياتهم سلت رواية من عداهم للقران عن معارض، وإن صرنا إلى الترجيح وجب الأخذ برواية من لم تضطرب الرواية عنه، ولا اختلفت كالبراء وأنس وعمر بن الخطاب وعمران بن حصين وحنيفة ومن معهم ممن تقدم زاد المعاد (ج ۱ ص ۲۴) فصل في أعذار الذين وهموا في صفة حجته۔

قرآن اور روایات قرآن کی مزید وجہ ترجیح کیلئے دیکھئے ”معارف السنن“ (ج ۶ ص ۲۸۹ و ۲۹۰) اور زاد المعاد فی ہدی خیر العباد“ (ج ۱ ص ۲۲۵ و ۲۲۶) فصل في أعذار الذين وهموا في صفة حجته ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳ الحديث أخرجه النسائي في سننه (ج ۲ ص ۳۴) كتاب مناسك الحج، باب التمتع ۱۲ م

تمتع سے منع فرمایا کرتے تھے۔^۱

علامہ نوویؒ نے تو اس نہی کو نہی تنزیہ پر محمول کرتے ہوئے فرمایا کہ چونکہ ان دونوں حضرات کے نزدیک افراد افضل تھا اس لئے قرآن اور تمتع سے منع فرمایا کرتے تھے گویا ان کے نزدیک یہ حج افراد کی افضلیت کی دلیل ہے۔^۲

لیکن حنفیہ نے حضرت عمرؓ وغیرہ کی نہی کی متعدد توجیہات کی ہیں، ایک یہ کہ دراصل وہ ایک سال میں حج اور عمرہ دونوں کے لئے مستقل سفر کرنے کو تمتع اور قرآن کے مقابلہ میں افضل قرار دیتے تھے اور یہ صورت حنفیہ کے نزدیک بھی یقیناً افضل ہے۔ یہ توجیہ نہی عن التمتع اور نہی عن القرآن دونوں سے متعلق ہے۔^۳
اس توجیہ کی تائید مسلم کی روایت سے ہوتی ہے جس میں حضرت عمرؓ فرماتے ہیں "فانصروا احبکم من عمار تکم فانہ اتم لحجکم و اتم لعمرکم" اور اس سے بھی زیادہ سترح منصف ابن ابی شیبہ کی روایت ہے "ان اتم لحجکم و عمرکم ان تنشؤا کل منہما سفرًا"^۴
حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ نہی عن القرآن اور نہی عن التمتع دونوں کی علیحدہ علیحدہ وجہ ہے۔ نہی عن القرآن کی وجہ تو یہ تھی کہ حضرت عمرؓ کے نزدیک اگر ایک انسان ایک سال میں دو سفر کرے ایک مستقلاً حج کے لئے اور دوسرا مستقلاً عمرہ کے لئے تو ان کے نزدیک یہ صورت قرآن اور تمتع سے زیادہ

۱۔ حضرت عمرؓ کا منع فرمانا تو روایت باب سے ثابت ہو ہی رہا ہے، اور حضرت عثمانؓ کا منع فرمانا صحیحین کی روایت سے ثابت ہے، چنانچہ بخاری میں روایت ہے "عن مروان بن الحکم قال: شهدت عثمان وعلیاً وعثمان ینہی عن المتعة وأن یجمع بینہما، فلما رأی علیاً اھل بہما لتبیک بعمرۃ وحجۃ قال: ما کنت لأحد سنة النبی صلی اللہ علیہ وسلم لقول أحد" (ج ۱ ص ۲۱۰) باب التمتع والقرآن فالافراد بالاحتج۔ اور مسلم میں سعید بن السیب سے مروی ہے "قال: اجتمع علی وعثمان بعسفان، فکان عثمان ینہی عن المتعة" (ج ۱ ص ۲۱۰)

باب جواز التمتع ۱۲ مرتب

۲۔ دیکھئے شرح نوویؒ علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۱۰) باب جواز التمتع ۱۲ م

۳۔ معارف السنن (ج ۱ ص ۲۹۵) ۱۲ م

۴۔ (ج ۱ ص ۲۹۵) باب بیان وجوہ الإحرام ۱۲ م

۵۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۲۱۰) باب التمتع والقرآن والافراد بالاحتج ۱۲ م

۶۔ تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۱ ص ۲۹۵ تا ص ۳۰۰) ۱۲ م

افضل ہے اور ظاہر ہے کہ یہ صورت حنفیہ کے نزدیک بھی افضل ہے، لیکن جو شخص سال میں دو سفر کرنے کی قدرت نہ رکھتا ہو اس کے لئے بھی حضرت عمرؓ کے نزدیک قرآن میں کوئی کراہت نہ تھی، بلکہ اُسے تمتع اور افراد سے افضل سمجھتے تھے جیسا کہ طحاویؒ میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ظاہر ہوتا ہے، وہ فرماتے ہیں: یقولون: إن عمر نفى عن المتعة، قال عمر: لو اعقرت في عام مرتين شعر حجبت لجعلتها مع حجتی "اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ تو قرآن کی تمنا کیا کرتے تھے پھر بھلا یہ کیسے ممکن ہے کہ وہ اس سے روکیں، لہذا ان کی یہی کا مطلب یہی ہے کہ قرآن دیکھ کر تمتع اور افراد سے افضل ہے لیکن ایک صورت اس سے بھی افضل ہے لہذا اس کے بجائے اُس صورت کو اختیار کرنا چاہئے یعنی ایک سال میں حج کے لئے مستقل سفر کیا جائے اور عمرہ کے لئے مستقل، ولا خلاف فیہ۔

اور نبی عن التمتع کی وجہ یہ شہور ہے کہ حضرت عمرؓ رضی اللہ عنہ مکہ مکرمہ میں حلال ہونے کے بعد عین حج کے موقع پر احرام باندھنے کو اچھا نہیں سمجھتے تھے، اور یہ ایسا ہی تھا جیسا کہ بعض صحابہ کرامؓ نے حجۃ الوداع کے موقع پر اس کی

لے جیسا کہ امام محمدؒ فرماتے ہیں: "قال محمد: یعتبر الرجل ویرجع إلى أهل ثم یحج ویرجع إلى أهل فیکون ذلك فی سفرین افضل من القرآن، ولكن القرآن افضل من الحج مفردا والعمرة من مكة ومن التمتع والحج من مكة، لأنه إذا قرن كانت عمرته وحجته من بلد واحد وإذا تمتع كانت حجته مکیة وإذا أفرد بالحج كانت عمرته مکیة فالقرآن افضل، وهو قول أبي حنيفة رحمه الله والعامة من فقهاءنا" موطا امام محمد (فضل) باب القرآن بین المعج والعمرة ۱۲ مرتب عنی عنہ

۱۷ (ج ۱ ص ۱۸۱) باب ما کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم بہ محرما فی حجة الوداع ۱۲ م
۱۸ امام طحاوی نے مذکورہ روایت دو سندوں سے ذکر کی ہے

(۱) حد ثنا سلیمان بن شعیب قال: ثنا عبد الرحمن بن زیاد قال: ثنا شعبه عن سلمة بن كهيل قال: سمعت طائفاً من أصحابنا عن ابن عباس

(۲) حد ثنا حسين بن نصر قال: ثنا أبو نعيم قال: ثنا أبو نعيم قال: سفيان عن سلمة عن طاووس عن

ابن عباس ۱۲ م

۱۹ کہ اس کی تائید مسلم کی روایت سے ہوتی ہے "عن أبي موسى أنه كان يفتي بالمتعة، فقال له رجل: رويدك ببعض فتياك، فأنتك لا تدري ما أحدث أمير المؤمنين في الشك بعد حق لقيته بعد فسأله، فقال عمر: قد علمت أن النبي صلى الله عليه وسلم قد فعله وأصحابه ولكن كرهت أن يظنوا معمرين بهن في الأراك ثم يروون في الحج تقفروا وسهم" (ج ۱ ص ۱۸۱) باب جواز تعليق الإحرام ۱۲ مرتب

کرامیت کا اظہار کرتے ہوئے کہا تھا "أُنْطَلِقُ إِلَىٰ مَنْىٰ وَذَكَرْنَا قَطْرًا"
لیکن اس پر اشکال ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ کیسے محض اپنی رائے سے تمتع کو مکروہ سمجھتے تھے حالانکہ وہ جانتے
تھے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تمتع کا حکم دیا تھا

اس لئے احقر کے نزدیک سب بہتر وجہ وہ ہے جو علامہ عثمانیؒ نے اعلیٰ السنین میں بیان فرمائی
ہے کہ درحقیقت حضرت عمرؓ تمتع اصطلاحی سے منع نہ فرماتے تھے بلکہ وہ "فسخ حج الی عمرہ" سے روکتے تھے
جس کی تفصیل یہ ہے کہ حجۃ الوداع کے موقع پر جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو دیکھا کہ وہ اپنے عقیدہ
جاہلیت کی بنا پر شہرِ حج میں عمرہ کو مکروہ سمجھتے ہیں تو آپؐ نے اُن صحابہ کرام کو جنہوں نے انفراد کر رکھا تھا،
یا بغیر سبوق ہدی کے قرآن کا احرام باندھا ہوا تھا حکم دیا کہ فسخ حج الی عمرہ پر عمل کرتے ہوئے طواف سعی کے
بعد حلال ہو جائیں تاکہ شہرِ حج میں عمرہ کی کرامیت سے معلق عقیدہ جاہلیت کی تردید ہو سکے، چنانچہ حضرت جابرؓ
کی طویل روایت میں مروی ہے کہ آپؐ فرمایا "فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ لَيْسَ مَعَهُ هَدًى فَلْيَحْلِلْ وَلْيَجْعَلْهَا
عُمْرَةً"

لیکن فسخ حج الی عمرہ کی یہ صورت صحابہ کرامؓ کے ساتھ خاص تھی اور ان کے لئے بھی صرف اسی
سال مصلحتہ جائز کی گئی تھی جیسا کہ سنن ابی داؤدؒ کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے "عَنْ سَلِيمِ بْنِ الْأَسْوَدِ
أَنَّ أَبَا ذَرٍّ كَانَ يَقُولُ فِي مَنْ حَجَّ ثُمَّ فَسَخَهَا بَعْمَرَةَ: لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ إِلَّا لِلرَّكَبِ الَّذِينَ كَانُوا مَعَ
رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ" نیز سنن نسائیؒ میں حضرت بلال بن الحارثؓ کی روایت سے بھی
یہی معلوم ہوتا ہے وہ فرماتے ہیں "قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ: أَفَسَخَ الْحَجَّ لَنَا خَاصَّةً أَمْ لِلنَّاسِ عَامَّةً؟
قَالَ: بَلْ لَنَا خَاصَّةً"

۱۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۴۴) باب فی افراد الحج ۲۱۲

۲۔ جیسا کہ متعدد روایات سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم فرمانا معلوم ہوتا ہے، چنانچہ مسلم میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں مروی ہے
کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں سے فرمایا "وَمَنْ لَمْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَهْدًى فَلْيُطِفْ بِالْبَيْتِ وَبِالصَّفَا وَالْمَرْوَةِ وَلْيَقْصِرْ وَلْيَحْلِلْ
ثُمَّ لِيَحْلِلْ بِالْحَجَّةِ وَلِيَهْدِ" (ج ۱ ص ۲۰۳) باب وجوب الذم علی المتمتع ۱۲ مرتب

۳۔ (ج ۱ ص ۲۶۱) باب افراد الحج والعمرة الخ ۲۱۲

۴۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۹۶) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم ۲۱۲

۵۔ (ج ۱ ص ۲۵۲ و ۲۵۳) کتاب المناسك، باب الرجل يهل بالحج ثم يجعلها عمرة ۲۱۲

۶۔ (ج ۲ ص ۲۱) کتاب المناسك، إباحة فسخ الحج بعمرة لمن لم يسق الهدى ۲۱۲

۷۔ سنن ابی داؤد میں یہی روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے "قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ: فَسَخَ الْحَجَّ لَنَا خَاصَّةً أَوْ لِمَنْ بَعْدَنَا؟
قَالَ: بَلْ لَكُمْ خَاصَّةً" (ج ۱ ص ۲۵۲) باب الرجل يهل بالحج ثم يجعلها عمرة ۲۱۲

فسخ الحج الی العمرة کی یہ صورت اگرچہ خواص کے لئے تھی لیکن بعض لوگ یہ سمجھنے لگے کہ اس کا جواز تمام مسلمانوں کے لئے ہے، اس پر حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے تنبیہ فرمائی اور تمتع یا تمتعہ کے الفاظ کے ساتھ اس سے منع فرمایا، واضح رہے کہ قرونِ اولیٰ میں یہ الفاظ متعدد معانی کے لئے استعمال ہوتے رہے ہیں جن میں سے ایک معنی تمتع اصطلاحی کے اور ایک فسخ الحج الی العمرة کے بھی ہیں، لہذا ذکرہ الحافظ فی الفتح، چنانچہ مسلم شریف میں حضرت ابو ذر رضی اللہ عنہ کی روایت "کانت المتعة فی الحج لأصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم خاصة" میں "متعة فی الحج" سے مراد فسخ الحج الی العمرة ہی ہے۔

خلاصہ یہ کہ جن روایات میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ یا حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ نے تمتع منقول ہے ان میں "فسخ الحج الی العمرة" مراد ہے جس کا جواز حجة الوداع کے ساتھ خاص تھا، ورنہ تمتع اصطلاحی کے جواز میں ان میں سے کسی کو بھی شبہ نہ تھا۔ بالخصوص حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے تو تمتع کی تمتا مروی ہے، فرماتے ہیں "لو حججت لمتعت"

لہ (ج ۳ ص ۲۳۲) باب التمتع والقران والإفراد بالحجة وفسخ الحج لمن لم یکن معه هدی۔ اس مقام پر لفظ تمتع کی تحقیق کرتے ہوئے حافظ فرماتے ہیں "أما التمتع فالمعروف أنه الاعتمار فی أشهر الحج ثم التحلل من تلك العمرة والإهلال بالحجة فی تلك السنة، قال الله تعالى: فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحُجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَيَطْلُقُ التَّمَتُّعُ فِي عَصْرِ السَّلَفِ عَلَى الْقِرَانِ أَيْضًا، قَالَ ابْنُ عَبْدِ الْبَرِّ: لِاخْتِلَافِ بَيْنَ الْعُلَمَاءِ أَنَّ التَّمَتُّعَ الْمُرَادُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: "فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحُجِّ" أَنَّهُ الْإِعْتِمَارُ فِي أَشْهُرِ الْحُجَّةِ قَبْلَ الْحُجِّ. قَالَ: وَمِنَ التَّمَتُّعِ أَيْضًا الْقِرَانُ، لِأَنَّهُ تَمَتُّعٌ بِسُقُوطِ سَفَرِ لِنَسْكَ الْآخَرِ مِنْ بَلَدِهِ، وَمِنَ التَّمَتُّعِ: فَسْخُ الْحُجِّ أَيْضًا إِلَى الْعُمْرَةِ الْاِثْنَى عَشَرَ رَتَبَ لَه (ج ۱ ص ۱۲۰) باب التمتع فی الحج، مسلم ہی میں حضرت ابو ذر رضی اللہ عنہ کی ایک روایت اس طرح مروی ہے "کانت لنا رخصة یعنی المتعة فی الحج" ۲۱۲

۳ اور سہو بھی کیسے سکتا ہے جبکہ تمتع اصطلاحی کا جواز کتاب اللہ سے ثابت ہے، ارشادِ باری ہے "فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحُجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ" سورۃ بقرہ (آیت ۱۹۷ پ) اسی لئے حضرت سالم بن عبد اللہ کے بارے میں مروی ہے "أَنَّهُ سَأَلَ عَنْ نَهْيِ عُمَرَ عَنِ مَتَاعِ الْحُجَّةِ، قَالَ: لَا، أُبْعِدُ كِتَابَ اللَّهِ تَعَالَى؟" اور حضرت نافع کے بارے میں مروی ہے "أَنَّ رَجُلًا قَالَ لَهُ: أُنْهَى عُمَرُ عَنِ مَتَاعِ الْحُجَّةِ؟ قَالَ: لَا،" زاد المعاد (ج ۱ ص ۲۵)، فصل فی إهلاله صلی اللہ علیہ وسلم بالحجة (بحوالہ مصنف عبد الرزاق

نیز سنن ابی داؤد میں حضرت عثمان کے بارے میں سند صحیح کے ساتھ مروی ہے "عن إبراهيم التيمي عن أبيه قال: سئل عثمان عن متعة الحج، فقال: كانت لنا، ليست لكم" زاد المعاد (ج ۱ ص ۲۵) ۱۲ مرتب

ثم لو حججت لتمتعاً - والله أعلم - وراجع لتفصيل البحث إعلاء السنن (ج ۱ ص ۲۵۸) إلى ص ۲۶۰، باب أفراد الحج والعمرة، فإنه أثبت في هذا الباب بما لا مزيد عليه.

له ذكره الأثر في سننهم وغيره، كما في زاد المعاد (ج ۱ ص ۲۵).

نیز زاد المعاد (ج ۱ ص ۲۵) ہی میں مصنف عبد الرزاق کے حوالہ سے حضرت ابن عباسؓ کی روایت مروی ہے "هذا الذي ينعون أنه نهى عن المتعة؟ - يعني عمر - سمعته يقول: لو اعصرت ثم حججت تمتعت" علامہ ابن الاثیر جزئیؒ نے جامع الاصول (ج ۳ ص ۱۱۵، رقم ۱۳، التمتع وفسخ الحج) میں سنن نسائی کے حوالہ سے حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کی روایت نقل کی ہے "قال سمعت عمر يقول: والله، لا أنفهاكم عن المتعة وإنها لفك كتاب الله ولقد فعلها رسول الله صلى الله عليه وسلم - يعني: العمرة في الحج - ليكن سنن نسائي في مطبوعة نسخة في رواية "والله لا أنفهاكم عن المتعة إلّا" کے الفاظ کے ساتھ مذکور ہے (دیکھئے ج ۲ ص ۱۵۱، التمتع) معلوم ہوتا ہے کہ علامہ ابن الاثیر کے پاس سنن نسائی کا جو نسخہ تھا اس میں روایت "لا أنفهاكم" کے الفاظ کے ساتھ مذکور تھی، روایت کے سیاق سے اُسی نسخہ کی تائید ہوتی ہے، اور اگر روایت کے الفاظ "لا أنفهاكم" ہی مانے جائیں تب بھی روایت کا مطلب یہ ہوگا کہ میں خاص متعہ یعنی فسخ الحج الی العمرة سے روکتا ہوں ورنہ متعہ اصطلاحی تو کتاب اللہ میں بھی موجود ہے اس سے روکنے کا کیا سوال؟ -

البتہ ایک روایت (جسے ہم پیچھے بھی ذکر کر چکے ہیں) ایسی ہے جس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ تمتع اصطلاحی کو ناپسند کرتے تھے اس میں حضرت عمرؓ فرماتے ہیں "قد علمت أن النبي صلى الله عليه وسلم قد فعله وأصحابه ولكن كرهت أن يظلوا معرّسين بهن في الأراك ثم يروحون في الحج تقطرون وسهم" مسلم (ج ۱ ص ۱۴، باب جواز تعلیق الإحرام) لیکن حقیقت یہ ہے کہ دو سبب دلائل کی روشنی میں یہ روایت بھی فسخ الحج الی العمرة ہی پر محمول ہے اور اس کا مفصل تسلی بخش جواب علامہ عثمانیؒ نے دیا ہے وہ اس روایت کے نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "قالوا: فقلوه: فعله النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه (أي أمر به)، لأنه صلى الله عليه وسلم لم يفسخ حجه إلى العمرة قط، كما تظاهرت به الأحاديث) ولكن كرهت إلّا" يدل على أنه كان ينكر التمتع المعروف قلنا: إنه اطلق الكراهة وأراد التحريم، وكثيرا ما يطلق ذلك، ولم يكن يمنع بالرأي ما جوزه النبي صلى الله عليه وسلم، وإنما تمسك لحرمة الفسخ، بقوله تعالى: "وَاتِمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ" ورأى أن ما أمر به النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضي الله عنهم إنما كان لعلّة، وقد ارتفعت، وقوله: "ولكن كرهت أن يظلوا معرّسين بهن في الأراك" ليس لعلّة النهي عن الفسخ، بل العلّة إنما هي في قوله تعالى: "وَاتِمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ" إلّا وذكر الكراهة إنما هو لتأييد النص بكونه موافقا للقياس" إعلاء السنن (ج ۱ ص ۱۶)، باب أفراد الحج والعمرة إلّا ۱۱ مرتب عافاه الله

فقال سعد : قد صنعها رسول الله صلى الله عليه وسلم“ اس سے یہ مراد نہیں کہ آپ نے تمتع اصطلاحی کیا تھا بلکہ یہاں تمتع سے جمع بین الحج والعمرة یعنی قرآن مراد ہے کیونکہ کسی کے نزدیک بھی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تمتع نہیں تھے۔ البتہ حنابلہ کی ایک جماعت نے آپ کے تمتع ہونے کا دعویٰ کیا ہے۔ اور اس کی دلیل یہ پیش کی ہے کہ حضرت معاویہ فرماتے ہیں کہ میں نے کوہ مروہ کے قریب مشقص سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بالوں کا قصر کیا تھا۔ اور مروہ کے قریب قصر اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ آپ عمرہ کر کے حلال ہو گئے ہوں اور یہ صورت صرف تمتع ہونے میں ممکن ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت معاویہ کا یہ واقعہ حج سے متعلق نہیں بلکہ عمرہ جمرانہ سے متعلق ہے۔

لہٰذا قاله القاضي أبو يعلى وغيره - زاد المعاد (ج ۱ ص ۲۳) فصل في أغلاط العلماء في عمر النبي صلى الله عليه وسلم وحجته ۱۲ م

لہٰذا هو بكسر الميم وإسكان الشين المعجمة وفتح القاف، قال أبو عبيد وغيره : هو نصل (بھیل) السهم إذا كان طويلاً ليس بعريض، شرح صحيح مسلم نووی (ج ۱ ص ۱۴) باب جواز تقصير المعتمر ۱۲ م
لہٰذا عن ابن عباس أن معاوية بن أبي سفيان أخبره قال : قصرت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بمشقص وهو على المروة - صحيح مسلم (ج ۱ ص ۱۴) باب جواز تقصير المعتمر من شعره، كتاب الحج - وأخرجه أبو داود بفرق في اللفظ (ج ۱ ص ۱۵) باب في الإقران وأخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۱۴)، باب الحلق والتقصير عند الإحلال، كتاب المناسك) وليس فيه ذكر المروة - ۱۲ مرتب

لہٰذا چنانچہ امام نووی اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے فرماتے ہیں : ”وہذا الحديث محمول على أنه قصر عن النبي صلى الله عليه وسلم في عمرة الجمرانة، لأن النبي صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع كان قادراً كما سبق أيضاً وثبت أنه صلى الله عليه وسلم حلق بمنى وفرق أبو طلحة رضي الله عنه شعره بين الناس، فلا يجوز حمل تقصير معاوية على حجة الوداع، ولا يصح حمله أيضاً على عمرة القضاء الواقعة سنة سبع من الهجرة لأن معاوية لم يكن يومئذ مسلماً، إنما أسلم يوم الفتح سنة ثمان، لهذا هو الصحيح المشهور، ولا يصح قول من حمله على حجة الوداع وزعم أنه صلى الله عليه وسلم كان متمتعاً لأن هذا غلط فاحش فقد تظاهرت الأحاديث الصحيحة السابقة في سلم غير أن النبي صلى الله عليه وسلم قيل له : ما شأن الناس حلوا ولم تحل أنت ؟ فقال : إني لبئت رأسي وقلدت هدي فلا أحل حتى أخر الهدى“۔ وفي رواية : ”حتى أحل من الحج“ والله أعلم
نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۴) باب جواز تقصير المعتمر ۱۲ مرتب

لہذا اس سے آپ کے متمتع ہونے پر استدلال نہیں ہو سکتا۔

قرنہ : "وَأَوَّلُ مَنْ نَهَى عَنْهُ مُعَاوِيَةُ" اس روایت سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ حضرت معاویہ تمتع سے منع فرماتے تھے بلکہ وہ پہلے شخص بن جنہوں نے متمتع سے روکا۔

لیکن علامہ عثمانی ^{رحمۃ اللہ علیہ} اعلیٰ استنباح میں اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ دراصل حضرت معاویہ کا مقصود حج متمتع سے روکنا نہ تھا بلکہ حضرت ابن عباس کے فتوے کو رد کرنا مقصود تھا جو اس بات کے قائل تھے "من جاء مهلاً

لہ لیکن اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ بعض کتب حدیث میں حضرت معاویہ کی مذکورہ روایت ایسے الفاظ کے ساتھ مروی ہے جن سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ عمرہ سے نہیں بلکہ حج ہی سے متعلق ہے، چنانچہ سنن ابی داؤد میں حسن بن علی کے طریق میں "أما علمت أني قصرت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بمشقص أعرابي على المروة" کے ساتھ "بحجته" کے الفاظ بھی مروی ہیں۔ دیکھئے (ج ۱ ص ۲۵) باب فی الإقران۔ اور مسند احمد میں یہ روایت "قیس بن سعد عن عطاء" کے طریق سے اس طرح مروی ہے "أن معاوية حدث أنه أخذ من أطراف شعر رسول الله صلى الله عليه وسلم في أيام العشر بمشقص معي وهو محرم"۔ فتح الملہم (ج ۳ ص ۱۲) باب جواز تقصير المعتمر۔

اس کا جواب یہ ہے کہ زیادہ صحیح روایت صحیحین ہی کی ہیں جن میں اس قسم کی زیادتیاں مروی نہیں ہیں اور دوسری روایات معلول ہیں یا حضرت معاویہ کے وہم پر محمول ہیں، چنانچہ حافظ ابن القیم فرماتے ہیں "وأما رواية من روى في أيام العشر فليست في الصحيح، وهي معلولة أو وهم عن معاوية، قال قيس بن سعد: "روايتها عن عطاء عن ابن عباس عنه" والناس ينكرون هذا على معاوية، وصدق قيس فتحن نخلف بالله أن هذا ما كان في العشر قط" زاد المعاد (ج ۱ ص ۲۲۹) فصل فی تمتعه صلى الله عليه وسلم وإحرامه۔ علامہ علی المتقی نے ابن جریر کی تہذیب الآثار کے حوالہ سے ایک روایت نقل کی ہے "عن جابر بن مطعم قال: أتيت النبي صلى الله عليه وسلم على المروة في عمرة وهو يقص بمشقص وهو يقول: دخلت العمرة في الحج إلى يوم القيامة" کنز العمال (ج ۵ ص ۸۵، رقم ۶۹۷۲) القرآن۔ اس روایت سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے متمتع فرمایا تھا۔ اس روایت کی سند کی احقر کو تحقیق نہیں، اگر یہ سند صحیح بھی ہو تب بھی ان روایات متواترہ یا مشہورہ کے مقابلہ میں حجت نہیں ہو سکتی جن سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حجة الوداع کے موقع پر صرف منیٰ ہی میں حلال ہوئے اس سے پہلے حلال نہیں ہوئے۔ لکھنؤ ۱۲ مرتب عفی عنہ

لہ الحديث أخرجه النسائي بتغير في اللفظ، أنظر (ج ۲ ص ۱۵) كتاب مناسك الحج، التمتع ۱۲

لہ (ج ۱ ص ۱۰) باب أفراد الحج والعمرة الخ ۱۲

بالحجۃ، فإن الطواف بالبيت يصيرہ إلى عمرة شاء أو أبی۔ "یعنی جو شخص حج افراد کا احرام باندھ کر آئے تو طواف بیت اللہ سے نسخ حج الی العمرة ہو جائے گا وہ چاہے یا نہ چاہے، جب حضرت ابن عباسؓ کا یہ فتویٰ مشہور ہوا اور اس کی وجہ سے لوگوں میں اضطراب پیدا ہوا تو حضرت معاویہؓ نے اس کی تردید کے لئے لوگوں پر زور دیا کہ وہ صرف حج افراد کا احرام باندھیں اور عمرہ کو اس کے ساتھ جمع نہ کریں نہ بصورت قرآن اور نہ بصورت تمتع، ان کا مقصود تمتع یا قرآن سے روکنا نہ تھا بلکہ اس مسئلہ کو واضح کرنا تھا کہ بغیر عمرہ کے حج افراد بلا کر بہت درست ہے۔ واللہ اعلم۔

باب مَا جَاءَ فِيهِ لَا يَجُوزُ لِلْمُحْرَمِ لُبْسُهُ

"لَا تَلْبَسُ الْقَمِيصَ وَلَا السَّرَاوِيلَ وَلَا الْبِرَانِسَ وَلَا الْعِمَامَ وَلَا الْخَفَّاءَ

إِلَّا أَنْ يَكُونَ أَحَدُ لَيْسَتْ لَهُ نَعْلَانِ فَلْيَلْبَسِ الْخَفَّيْنِ وَلْيَقْطَعْهُمَا مَا أَسْفَلَ مِنَ الْكَعْبَيْنِ" کعبین سے مراد وسط قدم کی ہڈی ہے نہ کہ ٹخنا، اور مطلب یہ کہ ہڈی جوتے میں چھپی نہیں رہنی چاہئے صرح بہ محمد وهو امام فی اللغة والفقه کلیهما۔

وَلَا تَلْبَسُوا شَيْئًا مِنَ الثِّيَابِ مِثْلَ الزَّعْفَرَانِ وَلَا الْوَرَسِ وَلَا تَنْتَقِبُ الْمَرْأَةُ الْحَرَامَ احرام کی حالت میں عورت کا چہرہ پر پہننے کا طریقہ سے نقاب ڈالنا کہ وہ نقاب اس کے چہرہ سے

۱۔ رواہ عبد الرزاق عن معمر عن قتادة عن أبي الشعثاء عن ابن عباس، مکافی زاد المعاد (ج ۲ ص ۱۸۶) بتحقیق شعیب الارنؤوط وعبد القادر الارنؤوط۔

۲۔ الحديث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۶۱ و ۲۶۲) باب ما لا یلبس المحرم من الثياب۔ و مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۳۴۳ و ۳۴۴) کتاب الحج، باب ما یباح للمحرم بحج أو عمرة لبسه وما لا یباح۔ ۱۲ مرتب

۳۔ هکذا فی نسخنا الهندیة، و فی النسخة اللبنانیة (ج ۳ ص ۱۹۵ و ۱۹۵) التي حققها الشيخ محمد فواد عبد الباقی "لا تلبسوا القمص" (بصیغ الجمع) وهکذا فی جامع الاصول (ج ۳ ص ۲۲ و ۲۳) تحت رقم ۱۲۹، کتاب الحج

النوع الأول فی اللباس ۱۲ مرتب

۴۔ یہ "برنس" کی جمع ہے، ایک لمبی ٹوپی عرب میں پہنی جاتی تھی، یا وہ لباس جس کا کچھ حصہ ٹوپی کی جگہ کام دے ۱۲ م

۵۔ راجع للتفصیل عمدة القاری (ج ۹ ص ۱۶۱ و ۱۶۲) باب ما لا یلبس المحرم من الثياب ۱۲ م

۶۔ ایک قسم کی نبات جو رنگائی وغیرہ کے کام آتی ہے۔ اس سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۹ ص ۱۶۲) ۱۲ م

مس ہونے لگے جائز نہیں، البتہ نقاب اس طرح سے لٹکا لینا کہ وہ چہرہ سے مس نہ ہو حضرت عائشہؓ کی حدیث سے ثابت ہے وہ فرماتی ہیں: "کان الركبان يسمرون بنا ونحن محرمات مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فإذا احاذوا بنا سدلت إحداها جلبابها من رأسها على وجهها فإذا جاوزونا كشفناه" معلوم ہوا کہ اجائب کی موجودگی میں اس طریقہ سے نقاب لٹکا لینا کہ وہ چہرہ سے مس نہ ہو محرمہ کے لئے ضروری ہے۔ اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو مردوں پر غرض البصار واجب ہے۔

"ولا تلبس القفازين" حنفیہ کا مسلک بظاہر اس کے خلاف ہے کیونکہ ان کے نزدیک عورت کیلئے دستان پہننا جائز ہے۔ اور اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ اس میں "ولا تَنْتَقِبْ" سے لیکر ولا تلبس القفازين تک کا جملہ حضرت ابن عمرؓ کا ادرج ہے جس کو محدثین نے تسلیم کیا ہے۔ چنانچہ امام بخاری نے بھی اپنی صحیح میں کسی جگہ یہ روایت نقل کی ہے، لیکن ایک جگہ کے سوا کہیں یہ جملہ نقل نہیں کیا، اور جہاں نقل کیا وہاں اپنے منبع سے اس کے ادرج پر تنبیہ کر دی ہے۔ اس کے علاوہ اگر اس زیادتی کا مرفوع ہونا ثابت بھی ہو جائے تب بھی یہ کراہت تنزیہی پر محمول ہوگی۔ واللہ اعلم۔

۱۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۵۴) باب فی المحرمۃ تغطي وجهها۔

امام محمد رحمہ اللہ اپنی مؤطا میں لکھتے ہیں: "ولا ينبغي للمرأة أن تنتقب، فإن أرادت أن تغطي وجهها، فلتسدل الثوب سداً من فوق خمارها على وجهها وتجاهفه عن وجهها وهو قول أبي حنيفة والعامة من فقهاءنا" (ص ۲) باب ما يكره للمحرم أن يلبس من الثياب ۱۲ مرتب

۲۔ كذا في رد المحتار على الدر المختار (ج ۲ ص ۱۸۹ و ۱۹۰) قبيل باب القرآن - وراجعہ للتفصيل - وفي إعلاء السنن: "وقد ظفرت في مسند الشافعي بأثر صريح فيما قالوه وهو ما رواه عن سعيد بن سالم عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس قال: "تدلى عليها من جلابيها ولا تضرب به، قلت: "وما لا تضرب به؟" فأشار إلي كما تجلبب المرأة، ثم أشار إلى ما على خدها من الجلباب، فقال: لا تغطي فتضرب به على وجهها ولكن تسدله على وجهها كما هو مسدولاً" الحديث (۱۴۰) وفيه سعيد بن سالم القداح مختلف فيه حسن الحديث (ج ۱ ص ۱۰) باب ما لا يلبس المحرم وما لا يغطي من أعضائه ۱۲ مرتب

۳۔ أنظر للتفصيل منحة الخالق على بحر الرائق (ج ۲ ص ۳۲۴) باب الإحرام ۱۲ مرتب

۴۔ وتوضيحه أن حديث ابن عمر هذا أخرجه البخاري في صحيحه ما يزيد على عشرين مرة في العلم وفي الصلاة والمناسك واللباس، ولم يذكر هذه الزيادة فيها فهذا دليل على أنه لم يصح فيه هذه الزيادة مرفوعاً

معارف السنن (ج ۶ ص ۳۳۳) ۱۲ م

۵۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۲۸) باب ما ينهى من الطيب للمحرم والمحرمة - وراجع "المعارف" للتفصيل

باب ماجاء فی لبس السراويل والخفين للمحرم اذا لم يجد الازار والتعلين

عن ابن عباس قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: المحرم اذا لم يجد الازار فليلبس السراويل. امام شافعی اور امام احمد اس حدیث کے ظاہر پر عمل کرتے ہیں چنانچہ ان کے نزدیک محرم کو اگر ازار مہیا نہ ہو تو سلاہوا یا جامہ پہن سکتا ہے اور اس کے پہننے سے فدیہ بھی واجب نہیں، حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اس صورت میں بھی سلاہوا یا جامہ پہننا جائز نہیں بلکہ اگر اس کے پاس شلوار موجود ہو تو بچھا کر اسے ازار بنالے پھر پہنے اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو شلوار ہی پہن لے، لیکن اس صورت میں فدیہ ادا کرنا ضروری ہے۔ ہمارا استدلال ان مشہور روایات سے ہے جن میں محرم کو سلاہوا پہننے سے روکا گیا ہے۔ جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے وہ ہمارے نزدیک لبس بالثوب پر محمول ہے۔

امام شافعیؒ یہ فرماتے ہیں کہ سراویل کو بھاڑنے میں اصاعت مال ہے ہمارا جواب یہ ہے کہ یہ اصاعت نہیں بلکہ کپڑے کو دوسرے طریقے سے استعمال کرنا ہے۔ چنانچہ خود امام شافعیؒ اسی حدیث کے لگے جزم میں یہی تشریح کرتے ہیں یعنی "اذا لم يجد التعلين فليلبس الخفين" اس کے بارے میں امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ "خفين" کو بعینہ پہننا جائز نہیں بلکہ ان کو اس طرح کاٹنا چاہیے کہ وہ کعبین سے نیچے ہو جائیں جس طرح وہ اصاعت مال نہیں اسی طرح شق سراویل بھی اصاعت نہیں۔

۱۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۸۶۳) کتاب اللباس، باب السراويل، ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۳۴۷) کتاب الحج، باب ما یباح للمحرم بحجة أو عمرة لبسه وما لا یباح ۱۲ م
۲۔ روایات کے لئے دیکھئے جامع الاصول (ج ۳ ص ۲۵ تا ۲۷) الفصل الثانی فی الاحرام، النوع الاول فی اللباس ۱۲ مرتب

۳۔ راجع للتفصیل معارف السنن (ج ۶ ص ۲۳۶)

وذكر فی المغنی (ج ۳ ص ۳۰۹ و ۳۱۰) باب ما يتوقى المحرم وما أئبح له - مرتب) عدم الخلاف بين الأئمة الأربعة في جواز لبس السراويل عند عدم الأزار، إلا أنه قال: تجب الفدية عند مالك وأبي حنيفة ولا فدية عند الشافعي وأحمد - كذا في المعارف (ج ۶ ص ۳۳۱) باب ما جاء فيما لا يجوز للمحرم لبسه ۱۲ مرتب

و اذالمجد النعلین فلیلبس الخفین جمہور کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ خفین کو کعبین سے کاٹ کر جوتے کے طور پر استعمال کیا جائے، لیکن امام احمد اسے اس کے ظاہر پر محمول کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ جس کے پاس جوتے نہ ہوں تو وہ بند موزے بھی پہن سکتا ہے۔

جمہور کی دلیل پچھلے باب میں حضرت ابن عمر رضی کی روایت ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ”لا تلبس القمیص ولا السراويلات ولا البرانس ولا العائم ولا الخفاف إلا أن يكون أحد لیست له نعلان فلیلبس الخفین ولیقطعہما ما أسفل من الکعبین“ اس میں لبس خفین کے ساتھ ما أسفل من الکعبین کی قید صراحت لگادی گئی ہے، لہذا حضرت ابن عباسؓ کی حدیث باب کو اسی پر محمول کیا جائے گا۔ واللہ اعلم

باب ما یقتل المحرم من الدواب

”عن عائشة قالت : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :

خمس فواسق یقتلن فی الحرم، الفأرة والعقرب والغراب والحديثا والكلب العقور“ بعض روایتوں میں ”حیة“ کا بھی ذکر ہے بلکہ بعض میں ”افعی“

۱۔ انظر لتفصیل المسألة معارف السنن (ج ۶ ص ۳۳) ۱۲ م

۲۔ بالخصوص جبکہ حضرت ابن عمر رضی کی روایت حضرت ابن عباس رضی کی حدیث باب کے مقابلہ میں اصح بھی ہے اور اس کے لئے مبین کی حیثیت رکھتی ہے۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۳۳ و ۳۴) ۱۲

۳۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۶) ابواب العمرۃ باب ما یقتل المحرم من الدواب، ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۳۸) باب ما یندب للمحرم وغیرہ قتله من الدواب فی الحلال والحرم ۱۲ م

۴۔ چنانچہ مسلم میں حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے ”قال حدثتني إحدى نساء النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يأمر بقتل الكلب العقور والفأرة والعقرب والحديثا والغراب والحیة“ (ج ۳ ص ۳۸) باب ما یندب للمحرم وغیرہ قتله من الدواب فی الحلال والحرم ۱۲ مرتب

اور بعض میں "ذئب" اور "نمر" کا بھی ذکر ہے۔ ترمذی کی اگلی روایت میں "السبع العادی" کا بھی ذکر ہے، اس اختلاف روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حلتِ قتل کا حکم ان جانوروں کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ تمام فواسق کے لئے ہے۔

پھر فواسق کے مفہوم میں اختلاف ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک ان سے مراد غیر ماکول اللحم جانور ہیں چنانچہ وہ "حرمتِ اکل کو" قتل کی علت جامعہ قرار دیتے ہیں۔ جبکہ حنفیہ اور مالکیہ ابتداءً بالاذنی "کو علت قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ ان کے نزدیک ہر وہ جانور مباح الدم ہے جو "ابتداءً بالاذنی" کرتا ہو، اس کی تائید حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث باب سے ہوتی ہے جس میں "یقْتُلُ المحرم السبع العادی" کے الفاظ مروی ہیں، "عادی" کے معنی "ظالم" کے ہیں۔ اور اس سے جوازِ قتل کی علت مستنبط ہوتی ہے کہ وہ "ظلم" اور ابتداءً بالاذنی ہے، شاید یہی وجہ ہے کہ "کلب" کے ساتھ "العقور" کی قید لگائی گئی ہے اور "غراب" میں "البقع" کی

۱۔ کما فی العدة "للعینی : وقال عیاض : جاء فی غیر کتاب مسلم ذکر الأفعی فصارت سبعاً، وفیه نظر لأن الأفعی تدخل فی مستی الحیة، وروی ابن خزيمة وابن المنذر زیادة علی الخمس وهو الذئب والنمر، فتصیر بهذا الاعتبار تسعاً، ولكن قال ابن خزيمة عن الذہلی أن ذکر الذئب والنمر من تفسیر الراوی للکلب العقور" (ج ۱۰ ص ۱۰۱) باب ما یقتل المحرم من الدواب ۱۲ مرتب

۲۔ کما فی معارف السنن (ج ۶ ص ۳۴) ۱۲ م

۳۔ العقور : کاٹ کھانے والا۔ "الکلب العقور" سے کیا مراد ہے؟ اس کی مراد میں اختلاف ہے فقیل : هو الکلب المعروف، حکاه عیاض عن أبي حنيفة، والأوزاعي والحسن بن حي، وألحقوا به الذئب، وحمل زفر الکلب علی الذئب وحده، وذهب الشافعی والثوری وأحمد وجمهور العلماء إلى أن المراد کل مفترس غالباً، وقال مالک فی "الموطأ" : کل ما عقر الناس وعدا علیهم وأخافهم مثل الأسد والنمر والفهد والذئب هو العقور، وكذا نقل أبو عبيد عن سفیان، وقال بعضهم هو قول الجمهور، وقال أبو حنيفة : المراد بالکلب هنا الکلب خاصة، ولا يلتحق به فی هذا

الحکم سوى الذئب۔ هذا ملخص ما فی "العدة" (۵-۸۳) کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۳۴-۳۴۳) ۱۲ م

۴۔ الغراب الأبقع هو الذی فی صدره بياض کما فی "الموعب" أو مخالط سواده بياض۔ کما فی "المحكم" أو فی بطنه وظهره بياض قاله أبو عمر، کما فی العدة، کذا فی المعارف (ج ۶ ص ۳۴) ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی الحجامة للمحرم

”عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم احتجم وهو محرم“
اس حدیث کی وجہ سے امام ابوحنیفہ، سفیان ثوری، امام شافعی، امام احمد اور اسحق بن راہویہ
کا مسلک یہ ہے کہ محرم کے لئے پچھنے لگوانے میں کوئی حرج نہیں، جب تک کہ حجامت کی وجہ
سے بال نکالے جائیں، البتہ اگر پچھنے لگوانے کے لئے بال کاٹے گئے تو کفارہ یعنی فدیہ دینا پڑیگا۔
امام مالک کے ہاں اس مسئلہ میں تنگی ہے، چنانچہ ان کے نزدیک بغیر ضرورت شدیدہ
کے پچھنے لگوانے کی اجازت نہیں، وہ حدیث باب کو ضرورت پر محمول کرتے ہیں۔

واضح رہے کہ یہ ساری بحث محجوم یعنی پچھنے لگوانے والے کے بارے میں ہے ورنہ حاکم
یعنی پچھنے لگوانے والے کے حق میں امام مالک کے نزدیک بھی ممانعت نہیں ہے واللہ اعلم
(از مرتب عفا اللعنه)

۱۰ جیسا کہ مسلم میں حضرت عائشہ کی روایت میں مروی ہے ”عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: خمس فواسق
يقتلن في المحل والحرم الحية والغراب الأبقع الزرع“ (باب ما يندب للمحرم وغيره قتله عن الدواب في المحل والحرم
قال القرطبي: ”هذا تقييد لمطلق الروايات التي ليس فيها الأبقع، وبذلك قالت طائفة...
وطائفة رأوا جواز قتل الأبقع وغيره من الغراب، ورأوا أن ذكر الأبقع إنما جرى لأنه الأغلب
ثم رد العيني وقال: الروايات المطلقة محمولة على هذه الرواية المقيدة، التي رواها مسلم، وذلك
لأن الغراب إنما أبيع قتله لكونه يبتدى بالاذى، ولا يبتدئ بالاذى إلا الغراب الأبقع، والغير
الأبقع لا يبتدئ بالاذى، فلا يباح قتله كالعق و غراب الزرع“ کذا فی معارف ابن حجر (ج ۱ ص ۲۸۳) مرتب
۱۱ شرح باب از مرتب ۱۲

۱۲ الحدیث أخرجه البخاری فی صحيحه (ج ۱ ص ۲۸۳) ابواب العمرة، باب الحجامة للمحرم
ومسلم فی صحيحه (ج ۱ ص ۲۸۳) کتاب الحج باب جواز الحجامة للمحرم ۱۲ مرتب
۱۳ قال العيني: وقال قورم: لا يحتجم المحرم إلا من ضرورة، وروى ذلك عن ابن عمر وبه
قال مالك، وحجة هذا القول أن بعض الرواة يقول: إن النبي صلى الله عليه وسلم احتجم لضرر
كان به، رواه هشام بن حسان عن عكرمة عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما
احتجم وهو محرم في رأسه لأذى كان به، ورواه حميد الطويل عن أنس رضي الله تعالى عنه قال:
احتجم رسول الله صلى الله عليه وسلم من وجع كان به“ عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۹۳) باب الحجامة للمحرم ۱۲ مرتب
۱۴ هذا كله ما خرد من العمدة للعيني (ج ۱ ص ۱۹۳-۱۹۲) باب الحجامة للمحرم ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی کراہیۃ تزویج المَحْرَم

”إِنَّ السَّحْرَ لَا يَنْكِحُ وَلَا يُنْكَحُ“ نکاحِ محرم کا مسئلہ معرکہ الآراء و خلاقیات میں سے ہے، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک حالتِ احرام میں نکاح ناجائز اور باطل ہے۔ اسی طرح انکاح بھی جائز نہیں۔

امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کا مسلک یہ ہے کہ حالتِ احرام میں انکاح بھی جائز ہے اور نکاح بھی، البتہ جماع اور دواعیِ جماع حلال ہونے کے وقت تک جائز نہیں۔ ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث باب سے ”إِنَّ الْمَحْرَمَ لَا يَنْكِحُ وَلَا يُنْكَحُ“

نیز حضرت ابو رافعؓ کی بھی حدیث باب سے ان کا استدلال ہے، وہ فرماتے ہیں ”تَزَوَّجَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَيْمُونَةَ وَهُوَ حَلَالٌ وَبَنَى بِهَا وَهُوَ حَلَالٌ، وَكُنْتُ أَنَا الرَّسُولُ فِيمَا بَيْنَهُمَا“ اُن کا ایک استدلال یزید بن الاسم کی روایت باب سے بھی ہے جو حضرت میمونہ سے نقل کرتے ہیں ”قَالَتْ تَزَوَّجَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ حَلَالٌ“

۱۔ الحدیث أخرجه مسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۴۵۳) كتاب النكاح باب تحريم نكاح المحرم وكراهة خطبته - وأبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۵۵) كتاب المناسك، باب المحرم يتزوج ۱۲ م

۲۔ كما في المعارف (ج ۶ ص ۲۲۵) وفيه: وإليه ذهب الليث والأوزاعي ويروى عن عمرو بن عبد الله بن محمد بن ثابت من الصحابة، وعن سعيد بن المسيب والقاسم من التابعين ۱۲ مرتب

۳۔ وإليه ذهب إبراهيم النخعي وسفيان الثوري وعطاء والحكم بن عتيبة وعكرمة وصروق والقاسم بن محمد بن أبي بكر وأبو محمد وابن عبد الرحمن وحامد بن أبو سليمان، وقال ابن حزم: أجازة

طائفة، صح ذلك عن ابن عباس، وروى عن ابن مسعود ومعاذ، ورواه الطحاوي عن أنس أيضا، هذا ملخص ما في "الجوهر النقي" و"عمدة القاري" - كذا في معارف السنن (ج ۶ ص ۳۴۶) ۱۲ مرتب

۴۔ لم يخرج أحد من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذي، كذا قال الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي، سنن ترمذي (ج ۳ ص ۲، رقم الحديث ۸۴۱) ۱۲ م

۵۔ الحدیث أخرجه مسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۴۵۳) كتاب النكاح، باب تحريم نكاح المحرم وكراهة خطبته - وأبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۵۵) كتاب المناسك، باب المحرم يتزوج، وابن ماجه

في سننه (ص ۴۱) كتاب النكاح، باب المحرم يتزوج ۱۲ م

حنفیہ کا استدلال اگلے باب (باب ما جاء في الرخصة في ذلك) میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَزَوَّجَ مَيْمُونَةَ وَهُوَ مُحْرَمٌ"۔
 جہاں تک حضرت عثمانؓ کی قولی حدیث "إِنَّ الْمُحْرَمَ لَا يَنْكِحُ وَلَا يُنْكَحُ" کا تعلق ہے سو حنفیہ کی جانب سے اس کا جواب یہ ہے کہ وہ کراہت پر محمول ہے۔ پھر ظاہر ہے کہ یہ کراہت بھی اس شخص کے لئے ہوگی جو نکاح کے بعد اپنے آپ پر قابو نہ پاسکے اور وطی میں مبتلا ہو جائے۔ زیادہ سے زیادہ اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے بیع وقت النذر ہے کہ وہ مکروہ ہے مگر منعقد ہو جاتی ہے۔ اسی طرح فی حالة الاحرام اس شخص کے لئے مکروہ ہوگا جسے وقوع فی الفتنہ کا اندیشہ ہو لیکن منعقد ہو کر بھی ہو جائے گا۔

اب اختلاف کا اہل مدار حضرت ميمونةؓ کے نکاح کے بارے میں اختلاف پر رہ جاتا ہے، ائمہ ثلاثہ نے ان روایات کو ترجیح دی ہے جن میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ حضرت ميمونةؓ کا نکاح آپ کے ساتھ حلال ہونے کی حالت میں ہوا تھا ان کے نزدیک ان روایات کی وجہ ترجیح یہ ہے کہ وہ خود حضرت ميمونةؓ سے بھی مروی ہیں جو صاحبِ معاملہ ہیں۔
 اس کے برخلاف حنفیہ نے حضرت ابن عباسؓ کی روایت کو ترجیح دی ہے جس میں بحالت احرام نکاح کا ذکر ہے یہ تمام روایات پیچھے ذکر کی جا چکی ہیں۔
 حضرت ابن عباسؓ کی روایت کی وجہ ترجیح مندرجہ ذیل ہیں :-

۱۔ الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۲۴۸) أبواب العمرة، باب تزويج المحرم - (ج ۲ ص ۶۱) كتاب النكاح باب نكاح المحرم - (ج ۲ ص ۶۱) كتاب المغازي، باب عمرة القضاء، وفيه: تزويج النبي صلى الله عليه وسلم ميمونة وهو محرم وبنيها وهو حلال - ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۲۵۳ و ۲۵۴) كتاب النكاح، باب تحريم نكاح المحرم، والنسائي في سننه (ج ۲ ص ۲۶) كتاب المناسك، الرخصة في النكاح - (ج ۲ ص ۲۶) كتاب النكاح الرخصة في نكاح المحرم - وأبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۵۵) كتاب المناسك، باب المحرم يتزوج، والترمذي في سننه (ج ۱ ص ۱۳۳) باب ما جاء في الرخصة في ذلك - وابن ماجه في سننه (ص ۱۳۴) كتاب النكاح، باب المحرم يتزوج ۱۲ مرتب عن عنه

۲۔ كما في المعارف (ج ۶ ص ۳۴۸) وإعلام السنن (ج ۱ ص ۱۱) كتاب النكاح، باب جواز النكاح في حالة الإحرام ۱۱
 ۳۔ كما في الإعلام (ج ۱ ص ۱۱) ۱۲ م

۴۔ اور صاحب ہدایہ نے "لَا يَنْكِحُ الْمُحْرَمُ وَلَا يُنْكَحُ" کا یہ جواب دیا ہے کہ یہ روایت وطی پر محمول ہے (لأن النكاح في معنى الوطء حقيقة وفي معنى العقد مجاز - هداية (ج ۲ ص ۳) كتاب النكاح - اس جواب کی تشریح کے لئے دیکھئے "البحر الرائق" (ج ۳ ص ۱۳۱) كتاب النكاح، فصل في المحرمات ۱۲ مرتب

① یہ روایت اصح مافی الباب ہے اور اس موضوع کی کوئی روایت سند اس کے ہم پلہ نہیں ہے۔
 ② حضرت ابن عباسؓ سے روایت تواتر کے ساتھ مروی ہے۔ چنانچہ بیس زائد فقہاء تابعین اس کو حضرت ابن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں۔

③ حضرت ابن عباسؓ کی روایت کے متعدد شواہد موجود ہیں۔ چنانچہ نسائی، طحاوی اور مسند بزار وغیرہ میں حضرت عائشہؓ سے بھی یہی مروی ہے کہ حضرت میمونہؓ سے آپ کا نکاح بحالت احرام ہوا تھا، حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں اس روایت کی صحت کا اعتراف کیا ہے۔ نیز سنن دارقطنی میں حضرت ابو ہریرہؓ سے بھی اسی طرح مروی ہے۔ اس کی سند اگرچہ ضعیف ہے، لیکن حضرت ابن عباسؓ اور حضرت عائشہؓ کی روایات سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ نیز عام شعبیؒ اور مجاہد کی مرسل روایات بھی

۱۔ یہی وجہ ہے کہ یہ روایت تمام صحاح ستہ میں مروی ہے، حوالے پیچھے ذکر کئے جا چکے ہیں ۱۲ م

۲۔ تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۳۵۱ و ۳۵۲) باب ماجاء من الرخصة في ذلك ۱۲ م

۳۔ تلاش بسیار کے باوجود احقر کو یہ روایت نسائی میں نہ مل سکی، اگرچہ علامہ بیہقیؒ معارف السنن (ج ۶ ص ۳۵۱) میں لکھتے ہیں: "علا أن ابن عباس لم ينقل ذلك كما يقوله ابن عبد البر، بل وافقه أهل المؤمنين عائشة عند النسائي والطحاوي والبخاري وابن حبان، وصححه ابن حبان، واعترف بصحته الحافظ في الفتح" (۹-۱۴۳) ورويه قول ابن عبد البر ۱۲ مرتبہ

۴۔ حدیث محمد بن خزیمہ قال: ثنا معلى بن اسد قال: ثنا أبو عوانة عن مغيرة عن أبي الضحى عن مسروق عن عائشة قالت: تزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم بعض نسائه وهو محرم (ج ۱ ص ۳۵۱) کتاب النکاح باب نكاح المحرم ۱۲ مرتبہ

۵۔ عن عائشة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج وهو محرم واحتجم وهو محرم۔ اس روایت کو نقل کرنے کے بعد علامہ ہیثمی لکھتے ہیں: روى لها الطبراني في الأوسط أن النبي صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم، ورجال البزار رجال الصحيح۔ مجمع الزوائد (ج ۴ ص ۲۶۱) کتاب النکاح، باب نكاح المحرم ۱۲ مرتبہ مثلاً صحیح ابن حبان اور معجم طبرانی اوسط، جن کے حوالے پچھلے حواشی میں ذکر کئے جا چکے ہیں۔

۶۔ دیکھئے فتح الباری (ج ۲ ص ۴۷۱) باب تزويج المحرم۔ و (ج ۹ ص ۱۴۱) کتاب النکاح، باب نكاح المحرم قبيل باب نبی رسول الله صلى الله عليه وسلم عن نكاح المتعة ۱۲ مرتبہ

۷۔ (ج ۲ ص ۱۴۱) رقم ۱۴۱ کتاب النکاح، باب المهر واللفظة: تزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم ميمونة وهو محرم ۱۲ مرتبہ
 ۸۔ چنانچہ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں: وأما حديث أبي هريرة أخرجه الدارقطني، وفي إسناده كامل أبو العلاء وفيه ضعف لكنه يعتد بحديثي ابن عباس وعائشة "فتح الباری" (ج ۹ ص ۱۴۱) باب نكاح المحرم ۱۲ م

حضرت ابن عباسؓ کی روایت کی شاہد ہیں، اس کے علاوہ طحاوی میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت انسؓ کی روایات سے بھی حضرت ابن عباسؓ کی روایت کی تائید ہوتی ہے۔

(۴) اصحاب سیر و تواریخ کی تصریحات سے بھی حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کی تائید ہوتی ہے کیونکہ ابن ہشامؒ، محمد بن اسحقؒ اور ابن سعدؒ وغیرہ نے یہ واقعہ جس طرح بیان کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرہ القضاء کے سفر میں سرف کے مقام پر پہنچ کر حضرت میمونہؓ سے نکاح کیا جبکہ آپ محرم تھے، پھر عمرہ سے واپس آتے ہوئے سرف ہی کے مقام پر آپ نے بنا فرمائی جبکہ آپ حلال ہو چکے تھے۔

(۵) حضرت ابن عباسؓ کی روایت اس لئے راجح ہے کہ طبقات ابن سعدؒ کی تصریح کے مطابق ان کے والد حضرت عباسؓ اس نکاح کے عاقد تھے، حضرت میمونہؓ کے اولیاء میں سے اس وقت کوئی موجود نہ تھا، اس لئے حضرت عباسؓ نے حضرت میمونہؓ کی طرف سے عقد کیا تھا، لہذا عقد نکاح کے وقت اور مقام کے بارے میں حضرت عباسؓ اور ان کے صاحبزادہ سے زیادہ کوئی واقف

لے چنانچہ علامہ بنوریؒ لکھتے ہیں: "و له شاهد من مرسل عامر الشعبي ومن مرسل مجاهد، كلاهما عند ابن أبي شيبة معارف السنن (ج ۶ ص ۳۵۵ و ۳۵۹)"

لیکن یہ دونوں شواہد احقر کو مصنف ابن ابی شیبہؒ میں تلاش کے باوجود نہ مل سکے ۱۲ مرتب
لے چنانچہ طحاوی میں حضرت ابن مسعودؓ کے بارے میں حضرت ابراہیم نخعیؒ فرماتے ہیں: "ان ابن مسعود کان لا يرى بأبسا أن يتزوج المحرم" اور حضرت انسؓ کے بارے میں حضرت عبداللہ بن محرزؒ فرماتے ہیں: "قال: سألت أنس بن مالك عن نكاح المحرم، فقال: لا بأس به هل هو إلا كالبيع" (ج ۱ ص ۳۷۷) باب نكاح المحرم ۱۲ مرتب
لے السيرة النبوية لابن هشامؒ علی هامش الروض الأنف للسبيلي (ج ۲ ص ۲۵۵) عمرہ القضاء
لے حوالہ بالا ۱۲ م

لے چنانچہ طبقات میں ابن سعدؒ فرماتے ہیں: "وتزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم بسرف على عشرة أميال من مكة وكانت آخر امرأة تزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك سنة سبع في عمره القصية — (ج ۸ ص ۱۳۷) ترجمة ميمونة — آگے (ص ۱۳۵، پر) ابن سعدؒ نے حضرت ابن عباسؓ کی روایت بھی نقل کی ہے
"أخبرنا يزيد بن هارون أخبرنا هشام بن حسان عن عكرمة عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة بنت الحارث بسرف وهو محرم ثم دخل بها بسرف بعد ما رجع ۱۲ مرتب

لے (ج ۸ ص ۱۳۷ و ۱۳۸) ترجمة ميمونة ۱۲ م

لے كما في معارف السنن (ج ۶ ص ۳۵۵) باب ما جاء من الرخصة في ذلك ۱۲ م

لے قال ابن هشام: وكانت جعلت أمرها إلى أخيها أم الفضل، وكانت أم الفضل تحت عباس، فجعلت أم الفضل أمرها إلى العباس فزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم بمكة" سيرة النبوية لابن هشامؒ علی هامش الروض الأنف للسبيلي (ج ۲ ص ۲۵۵) عمرہ القضاء ۱۲ مرتب

نہیں ہو سکتا، یہاں تک کہ حضرت میمونہ بھی نہیں، کیونکہ وہ خود عاق نہ ہیں تھیں اور عورتیں مجلس نکاح میں حاضر نہیں ہوتیں۔

⑥ یزید بن الاصم حضرت میمونہ کا نکاح حالتِ حلت میں روایت کرتے ہیں لیکن انہی کی ایک روایت حضرت ابن عباسؓ کے موافق بھی ہے، طبقاتؒ میں ابن سعد فرماتے ہیں ”اُخبرنا یزید بن ہارون عن عمرو بن میمون بن مہران قال : كتب عمرو بن عبد العزيز إلى أبي أن سل يزيدي بن الأصم أحرماً كان رسول الله صلى الله عليه وسلم حين تزوج ميمونة أم حلالاً؟ فدعاها أبا فقرأه الكتاب فقال : خطبها وهو حلال وبني بها وهو حلال، وأنا أسمع يزيد يقول ذلك“ اس میں یزید بن الاصمؓ نے خطبہ اور بنامہ کے بارے میں تو یہ تصریح کر دی کہ وہ حالتِ حلت میں ہونے تھے لیکن نکاح کا ذکر نہیں کیا حالانکہ سوال نکاح ہی کے بارے میں تھا یہ اس کی دلیل ہے کہ نکاح حالتِ احرام میں ہوا تھا، اگر نکاح حالتِ حلت میں ہوا ہوتا تو خطبہ اور بنامہ کے ساتھ اس کا بھی ذکر کرتے، معلوم ہوا کہ جس روایت میں یزید بن الاصمؓ نے نکحہا وهو حلالؓ کہا ہے اس میں ”نکح“ سے مراد بنامہ ہے نہ کہ نکاح، کیونکہ ”نکاح“ کا لفظ بکثرت ”جاء“ کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔

۱۔ انظر معارف السنن (ج ۶ ص ۳۵۵) ۱۲ م

۲۔ (ج ۸ ص ۱۳۲) في ترجمة ميمونة ۱۲ م

۳۔ صحيح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۳) باب تحرير نكاح المحرم وكرهه خطبته ۱۲ م

۴۔ بلکہ اس معنی میں حقیقت ہے ”قال الأزهري : أصل النكاح في كلام العرب الوطء، وقيل للتزويج نكاح لأنه سبب للوطء المباح. الجوهري : النكاح الوطء وقد يكون العقد. لسان العرب (ج ۲ ص ۱۷۷) مادة ”نكح“

اب رہی وہ روایات جن میں ”تزوج“ کے الفاظ ہیں، جیسے طحاوی (ج ۱ ص ۳۴۵) کتاب المناسک باب نكاح المحرم میں یزید بن الاصمؓ کی روایت میں ”تزوجها وهو حلال“ کے الفاظ آئے ہیں، ایسی روایات کے بارے میں علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”معلوم ہوتا ہے کہ اس میں رواۃ کا تصرف ہے کہ انہوں نے ”نکاح“ کو ”تزوج“ سے تعبیر کر دیا، یا پھر لفظ ”تزوج“ سے بھی محاراً و طی کے معنی مراد ہیں لأن التزويج

سبب الوطء“ معارف السنن (ج ۶ ص ۳۵۵) ۱۲ مرتب

④ واقعہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت میمونہؓ سے حلال ہونے کی حالت میں نکاح کرنے کا امکان ہی نہیں کیونکہ اس پر بیشتر روایات متفق ہیں کہ یہ نکاح مقام سرف میں ہوا تھا اور یہ مقام مکہ مکرمہ سے تقریباً دس میل کے فاصلہ پر ہے اور حدودِ میقات کے اندر ہے اس لئے کہ اہل مدینہ کی میقات ذوالحلیفہ ہے جو مدینہ سے چھ سات میل کے فاصلہ پر ہے، لہذا اپنے یقیناً سرف پہنچنے سے کافی عرصہ پہلے ذوالحلیفہ پر ہی احرام باندھ لیا ہوگا ورنہ لازم آئے گا کہ آپؐ میقات سے بغیر احرام گزرے جو کسی طرح معقول نہیں۔

اس کے جواب میں بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ یہ عمرۃ القضا کا واقعہ ہے اور مواقیت احرام کی تعیین حجۃ الوداع کے موقعہ پر ہوئی۔

لیکن یہ جواب درست نہیں کیونکہ صحیح بخاری میں حضرت مسور بن محرزہؓ کی ایک روایت مروی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ حدیبیہ کے سال بھی ذوالحلیفہ سے احرام باندھا تھا فرماتے ہیں ”خرج النبی صلی اللہ علیہ وسلم عام الحدیبیۃ فی بضع عشرۃ مائۃ من اصحابہ فلما کان بذی الحلیفۃ قلّٰ الہمدی وأشعر وأحرم منها“ معلوم ہوا کہ مواقیت کی تعیین عمرۃ القضا سے ایک سال پہلے غزوہ حدیبیہ کے موقعہ پر یا اس سے پہلے ہو چکی تھی، کم از کم اہل مدینہ کی میقات توقیتاً مقرر ہو ہی چکی تھی۔
ان دلائل کی روشنی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت راجح ہے اور حضرت یزید بن الصّممؓ

۱۱۱ طبقات ابن سعد (ج ۸ ص ۱۳) ترجمۃ میمونہ ۱۲ م

۱۱۲ ذوالحلیفہ سے متعلق تحقیق دیکھئے ”باب ماجاء من ائی موضع احرم النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے تحت حاشیہ میں ذکر کی جا چکی ہے ۱۲ م

۱۱۳ حکى الأثر من أحمد أنه سئل : فی ائی سنۃ وقت النبی صلی اللہ علیہ وسلم المواقیت ؟ فقال : عام حج “ فتح الباری (ج ۳ ص ۳۰۳) باب مہل اهل الیمین ۱۲ م

۱۱۴ بخاری (ج ۲ ص ۵۹) کتاب المغازی، باب غزوۃ الحدیبیۃ ۱۲ م

۱۱۵ قال الشیخ البنوری : وقد اعترف الحافظ فی ”الفتح“ من کتاب العلم أن توقیت المواقیت قبل حجۃ الوداع بکثیر۔ معارف السنن (ج ۲ ص ۳۲۴) ۱۲ م

۱۱۶ مختلف روایات سے حنفیہ کا مسلک تو ثابت ہوتا ہی ہے، چنانچہ حضرت ابن عباسؓ، (باقی اگلے صفحہ پر)

کی روایت میں یہ توجیہ میں ہو سکتی ہے کہ وہاں ”تزویج“ سے مراد بنا رہے، نیز حضرت ابو رافعؓ کی حدیث کے بارے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ چونکہ عام لوگوں کو نکاح کا علم بنا رہے ہوتا ہے اس لئے انہوں نے یہ سمجھا کہ نکاح بھی حلال ہونے کی حالت میں ہوا۔

شافعیہ کی طرف سے حضرت ابن عباسؓ کی روایت کی متعدد توجیہات کی جاتی ہیں۔ ایک توجیہ امام ترمذیؒ نے ذکر فرمائی ہے ”تزویجھا حلالاً وظہراً أمر تزویجھا وهو محرم شتم بنی بہا وهو حلال“

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) حضرت عائشہ اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہم کی روایات پیچھے ذکر کی جا چکی ہیں) صحابہ کرامؓ کے آثار سے بھی ان کے مسلک کی تائید ہوتی ہے :-

(۱) عن ابراہیم ”أن ابن مسعود كان لا يرى بأساً أن يتزوج المحرم“.

(۲) عن عطاء ”أن ابن عباس كان لا يرى بأساً أن يتزوج المحرم“.

(۳) عبد اللہ بن محمد بن ابی بکرؒ فرماتے ہیں ”سألت أنس بن مالك عن نكاح المحرم، فقال: وما بأس

به، هل هو إلا كالبيع؟“

ان تینوں آثار کے لئے دیکھئے طحاوی (ج ۱ ص ۲۶۱) کتاب مناسک الحج، آخر باب نکاح المحرم۔

(۴) علامہ عینیؒ طحاوی کے حوالہ سے حضرت انسؓ کا مذکورہ اثر نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: ”وذكره أيضاً

ابن حزم عن معاذ بن جبل عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۰۷)، أبواب العمرة، باب تزویج المحرم۔

جلیل القدر تابعین کی مراسیل میں بھی ان کی تائید میں موجود ہیں۔

(۱) مصنف ابن ابی شیبہؒ میں حضرت عطاءؒ سے مروی ہے: ”قال تزویج النبی صلی اللہ علیہ وسلم میمونۃ

وهو محرم“ عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۰۷) باب تزویج المحرم۔

میمون بن ہریرہؒ سے مروی ہے ”قال: كنت جالساً عند عطاء، فجاءه رجل فقال: هل يتزوج

المحرم؟ فقال عطاء: ما حرم الله النكاح منذ أحلّه“

(۲) عامر شعبیؒ سے مروی ہے ”أن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم تزوج میمونۃ وهو محرم“

(۳) عن مجاهد قال: تزویج رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم میمونۃ وهو محرم“

(۴) ابو یزید مدنیؒ سے مروی ہے ”أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم تزوج میمونۃ وهو محرم“۔

مؤخر الذکر چاروں مراسیل کے لئے دیکھئے طبقات ابن سعد (ج ۸ ص ۱۳۳ تا ۱۳۴) ترجمة میمونۃ رضي الله عنها

ارشید اشرف عفی عنہ

لیکن یہ توجیہ واقعات پر منطبق نہیں ہوتی کیونکہ نسائی میں تصریح ہے کہ آپ نے حضرت میمونہؓ سے سرف کے مقام پر نکاح کیا تھا، اور سرف داخل میقات ہے، لہذا اس مقام پر پہنچ کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے غیر محرم ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں، اس کے علاوہ جس طرح شافعیہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ”تزوج میمونہ وهو محرم“ میں ”ظہر أمر تزوجہا وهو محرم“ کی تاویل کرتے ہیں حنفیہ کو بھی یہ حق حاصل ہے کہ وہ حضرت یزید بن الاصم کی روایت میں یہی تاویل کر لیں اور کہیں ”تزوج میمونہ وهو محرم وظہر أمر تزوجہا وهو حلال“ اور یہ تاویل حقیقت کے قریب بھی ہے اور واقع کے مطابق بھی۔

امام ابن حبانؒ نے حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کا یہ جواب دیا ہے کہ اس میں ”محرم“ سے مراد داخل حرم ہونا ہے جیسے ”أنجد“ کے معنی ہیں ”دخل النجد“ اور ”أثم“ کے معنی ہیں ”دخل التهامة“ اسی طرح ”أحرم“ کے معنی ”دخل الحرم“ کے بھی ہو سکتے ہیں لہذا مطلب یہ ہو گا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حضرت میمونہؓ سے نکاح فرمایا تو وہ محرم یعنی داخل حرم تھے اگرچہ حلال تھے۔ بعض حضرات نے اس جواب کی تائید میں راعی کے اس شعر سے استدلال کیا ہے ۱۰

قتلوا ابن عفان الخليفة محرماً ودعا فلم أر مثله مقتولاً

۱۰ (ج ۲ ص ۲۷) کتاب النکاح، الرخصة في نكاح المحرم ۱۲ م
 ۱۱ چنانچہ حافظ جلال الدین زلیعیؒ لکھتے ہیں ”وقال ابن حبان: وليس في هذه الأخبار تعارض ولا أن ابن عباس وهم، لأنه أحفظ وأعلم من غيره، ولكن عندی أن معنى قوله ”تزوج وهو محرم“ أى داخل في الحرم، كما يقال: أنجد وأثم إذا دخل نجداً وتهامة“ الخ نصب الراية ۱۲ م
 کتاب النکاح، فصل في بيان المحرمات ۱۲ مرتب

۱۲ چنانچہ علامہ نوویؒ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کے جوابات دیتے ہوئے فرماتے ہیں ”الجواب الثاني تاويل حديث ابن عباس على انه تزوجها في الحرم وهو حلال، ويقال لمن هو في الحرم محرم، وإن كان حلالاً وهي لغة شائعة معروفة، ومنه البيت المشهور ”قتلوا ابن عفان الخليفة محرماً“ أى في حرم المدينة“ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۳) کتاب النکاح، باب تحريم

نكاح المحرم وكرهه خطبته ۱۲ مرتب

۱۳ وہ ویروی ”مخذولاً“ أنظر لسان العرب، (ج ۱۲ ص ۱۲) مادة ”حرم“ ۱۲ م

حضرت عثمانؓ کی شہادت مدینہ میں ہوئی اور وہ اس وقت حالتِ اعرام میں نہیں تھے، لہذا شرعیں ”محرمًا“ سے مراد داخلِ حرم ہے اور حرم سے مراد حرمِ مدینہ ہے۔

امام ابن حبانؒ کی تاویل کا پہلا جواب یہ ہے کہ لغتِ قیاس سے ثابت نہیں ہوتی۔ اور راعی کے شعر کا جواب یہ ہے کہ اس میں ”محرم“ سے مراد ”داخلِ حرم“ نہیں بلکہ ”محقون الدم“ ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ اس شعر میں ”محرمًا“ کے معنی کے بارے میں ہارون رشید کے دربار میں امامِ اصمعیؒ اور امامِ کسائیؒ کا مکالمہ ہو چکا ہے، جس کی ابتداء ایسے ہوئی کہ ہارون رشید نے امامِ کسائیؒ کی موجودگی میں امامِ اصمعیؒ سے پوچھا کہ راعی کے اس شعر میں ”محرم“ کے کیا معنی ہیں؟ تو امامِ اصمعیؒ نے جواب دیا ”لیس معنی هذا انه احرم بالحج، ولا انه في شهر حرام، ولا انه في الحرم“ امامِ کسائیؒ نے یہ سن کر فرمایا ”ويحك افما معناه؟ چونکہ کسائیؒ ”محرمًا“ کے معنی کو ان تین معانی میں منحصر سمجھ رہے تھے اس لئے امامِ اصمعیؒ نے کہا ”فما اراد عدی بن زید بقوله“

قتلوا كسرى بلبيل محرماً فتولى لم يمتع بكفن
”ای احرامِ کسری؟“ اس پر ہارون رشید نے امامِ اصمعیؒ سے پوچھا ”فما المعنى؟“ تو انہوں نے جواب دیا ”كل من لم يأت شيئاً يوجب عليه عقوبة فهو محرم لا يحل منه شيء“ اس پر ہارون رشید نے کہا ”أنت لا تطاق“ واضح رہے کہ اصمعیؒ لغت اور حدیث دونوں کے امام ہیں، لہذا ان کا قول اس باب

۱۱ چنانچہ علامہ بیہقی رحمۃ اللہ علیہ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵۷) میں لکھتے ہیں: ”لم يثبت في اللغة هذا المعنى في هذه المادة، والقياس بقولهم: أنجدو أتهم وأشأم وأمثالها غير صحيح فان اللغة لا تثبت بالقياس، وإنما ثبتت في اللغة من معانيه: أحرم الرجل: دخل في الشهر الحرام، كما في ”صحيح الجوهري“ ۱۲ مرتب

۱۲ یہ مکالمہ صاحب ”تلفیح“ نے خطیب بغدادیؒ سے نقل کیا ہے اور خطیب بغدادیؒ نے اپنی سند سے اسحق موصلیؒ سے نقل کیا ہے، دیکھئے نصب الراية (ج ۳ ص ۳۷۷) کتاب النکاح، فصل فی بیان المحرمات ۱۲ مرتب ۳ پھر راعی کے شعر میں ”محرم“ کی جو تفسیر امامِ اصمعیؒ نے بیان کی ہے وہ اس میں متفرد نہیں، بلکہ ازہری اور ابنِ بری نے بھی یہی تفسیر بیان کی ہے۔ کافی المعارف (ج ۶ ص ۲۵۷) ۱۲ مرتب

۱۳ ”والأصمعي هو: أبو سعيد عبد الملك بن قريش البصري من أئمة الحديث، كما هو من أئمة اللغة، روى له مسلم في مقدمة صحيحه، وأبو داود في أسنان الإبل، والترمذي في حديثه، بل له ذكر في ”صحيح البخاري“ من كتاب الرقاق، كما ذكره الحافظ في ”التحذیب“ فی ترجمة أبو عبيد القاسم بن سلام“ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵۷) ۱۲ مرتب

میں قول فیصل کا درجہ رکھتا ہے۔

امام ابن حبان کی تاویل کا دوسرا جواب یہ ہے کہ حضرت میمونہ کے نکاح کا سرف میں ہونا متعین ہے اور سرف داخل حرم نہیں، لہذا "محرم" کے معنی "داخل حرم" نہیں ہو سکتے۔ البتہ آخر میں حنفیہ پر چند اشکالات وارد ہوتے ہیں، ایک یہ کہ اس مسئلہ میں حنفیہ کی دلیل فعلی ہے اور حضرت عثمان کی حدیث باب قولی ہے لہذا قولی کو فعلی پر ترجیح ہونی چاہیے۔

دوسرے یہ کہ حنفیہ کے مستدلّات مبیح ہیں اور شافعیہ کے مستدلّات محرم، لہذا محرم کو ترجیح ہونی چاہیے۔ تیسرے یہ کہ حضرت میمونہ کے نکاح کے بارے میں روایات متعارض ہیں و اذا تعارضتا ساقطا، لہذا اب حضرت عثمان کی حدیث کی طرف رجوع کرنا چاہیے اور اس میں نہی عن نکاح احرم مصرح ہے۔

جواب یہ ہے کہ قولی کو فعلی کے مقابلہ میں اور محرم کو مبیح کے مقابلہ میں ترجیح دینے کا سوال اس وقت پیدا ہوتا ہے جب طبق ممکن نہ ہو، اور یہاں تطبیق ممکن ہے، تو لی اور فعلی میں تو اس طرح کہ حضرت ابن عباس کی حدیث کو تو نکاح محرم کے جواز پر محمول کیا جائے اور حضرت عثمان کی حدیث میں جو نہی ہے اس کو تنزیہ

۱۔ امام ابن حبان کی تاویل کا تیسرا جواب یہ ہے کہ بخاری کی روایت سے اس تاویل کی تردید ہوتی ہے "عن ابن عباس قال: تزوج النبی صلی اللہ علیہ وسلم میمونۃ وهو محرم وبیہا وهو حلال" (ج ۲ ص ۶۱، کتاب النکاح باب عمرة القضاء) اس روایت میں "محرم" اور "حلال" کے درمیان جو تقابل ہے وہ امام ابن حبان کی تاویل کی تردید کر رہا ہے یا کم از کم اسے بعید قرار دے رہا ہے، کما یقولہ الزیلعی فنصب الرایۃ (ج ۳ ص ۱۷۷)

علامہ نووی نے حضرت ابن عباس کی حدیث کے جو جوابات دیئے ہیں ان میں سے ایک جواب یہ بھی ہے کہ حالت احرام میں نکاح کرنا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہے، کسی دوسرے کے لئے یہ جائز نہیں، چنانچہ وہ فرماتے ہیں "والرابع جواب جماعة من اصحابنا ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان له ان یتزوج فحال الاحرام، وهو مما خص به دون الامّة، وهذا اصح الوجهین عند اصحابنا" شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۵۳) کتاب النکاح باب تحريم نکاح المحرم وکراهة خطبته۔

علامہ عینی اس کے جواب میں فرماتے ہیں "قلت: دعوى التخصيص تحتاج الى دليل" عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۹۷)

ابواب العمرة، باب تزويج المحرم ۱۲ مرتب عافاه اللہ۔

۲۔ چنانچہ علامہ نووی حضرت ابن عباس کی حدیث کے جوابات دیتے ہوئے فرماتے ہیں "والثالث انه تعارض القول والفعل، والصحيح انه حينئذ عند الأصوليين ترجيح القول، لانه يتعدى الى الغير والفعل قد يكون مقصورا عليه" شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۵۳) باب تحريم نکاح المحرم وکراهة خطبته ۱۲ مرتب

پر محمول کیا جائے، اور اس کی دلیل بھی موجود ہے وہ یہ کہ حضرت عثمانؓ کی یہ حدیث مسلم میں ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے ”لَا يَنْكَحُ الْمَحْرَمَ وَلَا يَنْكَحُ وَلَا يَخْطُبُ“ یعنی اس میں نکاح کے ساتھ حالتِ احرام میں خطبہ کی بھی مانعت ہے حالانکہ خطبہ کسی کے نزدیک بھی حرام نہیں، چنانچہ شوافع وغیرہ بھی ”لا يَخْطُبُ“ کی نہی کو تنزیہ پر محمول کرنے پر مجبور ہیں، لیکن روایات میں تطبیق دینے کے لئے ضروری ہے کہ ”لَا يَنْكَحُ الْمَحْرَمَ وَلَا يَنْكَحُ“ کی نہی کو بھی تنزیہ پر محمول کیا جائے، لکھا ہوا مذہبِ حنفیہ۔

جہاں تک مسیح اور محرم کے تعارض کا تعلق ہے سو حضرت عثمانؓ کی حدیث کو تنزیہ پر محمول ہے ہی حضرت یزید بن الازہم کی روایت میں بھی ”نكحها وهو حلال“ کو بنی بھاوہو حلال یا خطبھاوہو حلال کے معنی پر محمول کر کے تطبیق دی جاسکتی ہے، لکھا ہوا۔

ربا تیسرا اشکال سو تطبیق کے بعد جس طرح ترجیح کی حاجت نہیں رہتی اسی طرح تساوق کا بھی سوال پیدا نہیں ہوتا، اس کے علاوہ ”اذا تعارضتا ساقتا“ کا اصول اس وقت ہے جبکہ متعارضین قوت میں برابر ہوں حالانکہ یہ بھی دلائل سے ثابت کیا جا چکا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث صحت کے اعتبار سے اقویٰ اور ارجح ہے۔ لہذا وہ تعارض متحقق ہی نہیں ہوا جو تساوق پر منتج ہو۔ ہذا آخر

۱۵ (ج ۱ ص ۴۵۳) باب تحریم نکاح المحرم وکراہۃ خطبتہ ۱۲ م

۱۶ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵۳) باب تحریم نکاح المحرم وکراہۃ خطبتہ ۱۲ م

۱۷ چنانچہ امام طحاری رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

”والذين ردوا أن النبي صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو محرم أهل علم، وأثبت أصحاب ابن عباس سعيد بن جبیر وعطاء، وطائوس ومجاهد وعكرمة وجابر بن زيد، وهؤلاء كلهم أئمة فقهاء يحتج برواياتهم وآرائهم والذين نقلوا عنهم فلكذلك أيضا، منهم عمرو بن دينار وأيوب السخيتاني وعبد الله بن أبي نجیح، وهؤلاء أيضا أئمة يقتدى برواياتهم۔“

ثم قد روى عن عائشة أيضا ما قد وافق ما روى عن ابن عباس، وروى ذلك عنها من لا يطعن أحد فيه أبو عمران عن أبي مغيرة عن أبي الضحى عن مسروق، فكل هؤلاء أئمة يحتج برواياتهم، فما روى من ذلك أولى مما روى من كسب كمثالهم في الضبط والثبوت والفقہ والأمانة۔

واما حديث عثمان فانما رواه نبیه بن وهب وليس كعمرو بن دينار ولا جابر بن زيد ولا كمن روى ما يوافق ذلك عن مسروق عن عائشة، ولا لنبیه أيضا موضع في العلم كموضع أحد ممن ذكرنا، فلا يجوز اذا كان كذلك أن يعارض به جميع ما ذكرنا من روى بخلاف الذي روى هو۔“

شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۴۵۳) کتاب مناسک الحج، باب نکاح المحرم ۱۲ مرتب عنی عنہ

ما أردنا إيراداً في هذا البحث - فخذوه وكونوا من الشاكرين.

باب ملجاء في أكل الصيد للمحرم

محرم کے لئے خشکی کا شکار بنفسِ قرآنی حرام ہے، اسی طرح اگر محرم نے کسی غیر محرم کی شکاریں مدد کی ہو یا اشارہ کیا ہو یا دلالت کی ہو، تب بھی اس شکار کا کھانا محرم کے لئے بالاتفاق حرام ہے، البتہ اگر محرم کی اعانت، دلالت یا اشارہ کے بغیر کسی غیر محرم نے شکار کیا تو محرم کے حق میں ایسے شکار کے جواز و عدم جواز کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

سفیان ثوری اور اسحق بن راہویہ کا مسلک یہ ہے کہ ایسا شکار بھی مطلقاً ممنوع ہے صید لأجلہ ہو یا نہ ہو، حضرت ابن عمرؓ طاؤسؓ اور جابر بن زیدؓ بھی یہی منقول ہے۔
امام الوصیفہؒ اور ان کے اصحاب کے نزدیک محرم کے لئے ایسے شکار کا کھانا مطلقاً جائز ہے صید لأجلہ اولاً۔

۱۔ نکاح محرم کی حرمت کے قائلین حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ کے آثار سے بھی استدلال کرتے ہیں :

حضرت عمرؓ کا اثر موطا امام مالک میں مروی ہے عن داؤد بن الحسین أن أبا عطفان بن طريف المزني أخبره أن أباہ طريفاً تزوج امرأة وهو محرم، فرد عمر بن الخطاب نكاحه (ص ۳۶۱) کتاب الحج، باب نکاح المحرم۔
حضرت علیؓ کا اثر مسند مسدد میں مروی ہے فرماتے ہیں: "أبى أمارجل تزوج وهو محرم انتزعنا منه امرأته ولم نجوز نكاحه۔ المطالب العالیہ بزوائد اللسان الثمانية (ج ۱ ص ۳۳۲) کتاب الحج، باب ما یجتنبه المحرم حضرت بنوری رحمۃ اللہ علیہ ان آثار کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں :

"لا حجة للخصم في آثار عمر و علي في التفريق، فإنه يمكن أن يكون من قبل الزجر والتعزير سداً للذرائع وصيانة لهم من الوقوع في المحذور، فإنه من حام حول الحمى يوشك أن يراققه۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۳۳۲) ۱۲ مرتب

۲۔ یعنی یَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ (سورہ مائدہ آیت ۹۵ پ) اور أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَكُمْ وَلِلْغَنَةِ ۖ وَحُرْمٌ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا ط (سورہ مائدہ آیت ۹۶) ۱۳
۳۔ الفرق بین الإشارة والدلالة أن الإشارة في المحسوس والمشاهد، والدلالة في الغائب الغير المشاهد۔

کما یقولہ صاحب البحر الرائق "أنظر معارف السنن (ج ۶ ص ۳۳۲) ۱۲ مرتب

۴۔ حکى ابو عمر ابن عبد البر هذا القول عن عمر بن الخطاب وأبي هريرة والزبير بن العوام وكعب بن حبار ومجاهد، وعطاء في رواية، وسعيد بن جبیر۔ عمد القاری (ج ۱ ص ۱۰۷) باب جزاء الصيد ۱۲ مرتب

امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اس میں یہ تفصیل ہے کہ اگر غیر محرم نے محرم کے لئے یعنی اس کو کھلانے کی غرض سے شکار کیا تھا تو محرم کے لئے اس کا کھانا جائز ہے اور اگر اس نیت سے شکار نہیں کیا تھا تو جائز ہے۔

سفیان ثوریؒ اور اسحاق بن راہویہؒ کا استدلال ”وَحَرَّمَ عَلَیْكُمْ صَيْدَ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا“ کے اطلاق سے ہے کہ اس میں ”صَيْدَ الْبَرِّ“ اولاً کی کوئی تفریق نہیں کی گئی، نیز ان کا استدلال اگلے باب (باب ما جاء في كراهية لحم الصيد للمحرم) میں حضرت صعب بن جثامةؒ کی روایت سے بھی ہے:
 أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرَّ بِالْأُبَّاءِ أَوْ بَوْدَانَ، فَأَهْدَى لَهُ حِمَارًا وَحْشِيًّا فَرَدَّهُ عَلَيْهِ - فَلَمَّا رَأَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا فِي وَجْهِهِ مِنْ الْكَرَاهِيَةِ فَقَالَ: إِنَّهُ لَيْسَ بِنَارٍ عَلَيْكَ وَلَكِنَّا حَرَّمْنَا

لیکن اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ اول تو اس میں یہ تصریح نہیں کہ وہ حمار وحشی مارا ہوا تھا، ہو سکتا ہے کہ انھوں نے زندہ پیش کیا ہو، جیسا کہ ترمذی کی روایت کا ظاہر بھی ہے اور زندہ کا شکار قبول کرنا محرم کے لئے جائز نہیں، دوسرے اگر مان لیا جائے کہ وہ شکار کیا ہوا مقتول حمار وحشی تھا تو ہو سکتا ہے کہ آپؐ سَدَّ الذَّرَائِعَ اس کو رد فرمایا ہو۔

۱۔ مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۳۶۷) ۲۔ مرتب

۳۔ اور بخاری کی روایت سے بھی متبادریہ ہے بلکہ امام بخاری نے توجیب یہ روایت اپنی صحیح میں ذکر کی تو اس پر یہ ترجمہ الیاب قائم کیا ”باب إذا أهدى للمحرم حماراً وحشياً لم يقبل“ بخاری (ج ۱ ص ۲۴۶) ابن الجوزی نے موطا امام مالک کی روایت کا ظاہر بھی یہی ہے، دیکھئے (ص ۳۶۶ و ۳۶۷) مالا يجوز للمحرم أكله من الصيد مسلم کی بھی بعض روایات سے متبادریہ ہے، دیکھئے (ج ۱ ص ۳۴۹) باب تحريم الصيد المأكول البری ۱۲ م ۳ چنانچہ مسلم کی بعض روایات سے یہی معلوم ہوتا ہے، اس کی ایک روایت میں ”أهدیت له من لحم حمار وحش“ ایک میں ”أهدى الصعب بن جثامة إلى النبي صلى الله عليه وسلم وحلاً حماراً“ ایک میں ”عجز حمار وحش يقطر دماً“ اور ایک میں ”شق حمار وحش“ کے الفاظ آتے ہیں۔ دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۴۹) باب تحريم الصيد المأكول البری -

امام شافعی کتاب الامم میں فرماتے ہیں ”حدیث مالک أن الصعب أهدى حماراً: أثبت من حدیث من روى أنه: أهدى لحم حمار، وقال الترمذی: روى بعض أصحاب الزهري في حدیث الصعب لحم حمار وحش“ وهو غير محفوظ“ فتح الباری (ج ۴ ص ۴۲) باب إذا أهدى للمحرم حماراً وحشياً لم يقبل۔ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت جابر کی حدیثِ بابی ہے ”عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال:

صيد البر لكم حلال وانتم حرما لم تصيدوه اویصد لکم“

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) مذکورہ کلام کی روشنی میں اگر ترجیح کے طریقہ پر عمل کیا جائے تو حنفیہ کی جانب سے صعب بن جابر کی روایت کا جواب واضح ہے یعنی زندہ شکار کا قبول کرنا محرم کے لئے جائز نہیں تھا اس لئے آپ نے رد فرادیا۔ علامہ قرطبی فرماتے ہیں: یحتمل أن يكون الصعب أحضر الحمار مذبوحاً ثم قطع منه عضواً بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم فقدمه له، فمن قال: ”أهدى حماراً“ أراد بتمامه مذبوحاً لاحقاً، ومن قال لحم حماراً أراد ما قدمه للنبي صلى الله عليه وسلم، قال: ويحتمل أن يكون من قال: ”حماراً“ أطلق وأراد بعضه مجازاً، قال: ويحتمل أنه أهداه له حياً، فلما زده عليه ذكاه وأتاه بعض من ظن أنه إنذاره عليه لمعنى يختص بجملته فأعلمه بامتناعه أن يحكم الجزء من الصيد حكم الكل، قال: والجمع مما أمكن أولى من توهم بعض الروايات۔ فتح الباری (ج ۴ ص ۶۷) باب إذا أهدى للمحرم۔

اب اگر تطبیق کو اختیار کیا جائے تو اس صورت میں بھی حنفیہ کا جواب ایسا ہے یعنی پہلے تو آپ کو زندہ حمار وحشی پیش کیا گیا اس کو تو آپ نے اس لئے رد فرمایا کہ زندہ شکار کا قبول کرنا محرم کے لئے جائز نہیں اور بعد میں جب کٹ کر پیش کیا گیا تو اس کو آپ نے سداً للذرائع منع فرادیا۔ (کما أجاب به الشيخ البنوری في المعارف - ج ۶ ص ۳۶۶) اور یہ بھی ممکن ہے کہ آپ کے علم میں یہ بات ہو کہ اس شکار میں کسی دوسرے محرم نے اشارۃً یا دلالتاً صعب بن جابر کی مدد کی ہے اس لئے رد فرمایا (کما أجاب به الشيخ السهارنوری في بذل المجهود - ج ۹ ص ۹۷، باب لحم الصيد للمحرم۔ طبع دار الكتب العلمية، بيروت)

تمام روایات اس پر متفق ہیں کہ آپ نے یہ گوشت صعب بن جابر کو لوٹا دیا تھا، البتہ ابن وہب اور بیہقی نے سند حسن کے ساتھ روایت کیا ہے ”أن الصعب أهدى للنبي صلى الله عليه وسلم حمار وحش وهو بالمخففة فأكل منه وأكل القوم۔ قال البيهقي: إن كان هذا محفوظاً فلعله رد المحرم وقبل اللحم۔ فتح الباری (ج ۴ ص ۶۷) باب إذا أهدى للمحرم الخ

ایک ایسا مقام بھی ہے کہ بات کو اختیار کیا جائے تو صعب بن جابر کی روایت سے حنفیہ پر تو اعتراض ہی نہیں ہو سکتا اس لئے کہ مطلب یہ ہو گا کہ محرم کے لئے زندہ شکار کا قبول کرنا جائز نہیں اور گوشت کو اس لئے قبول فرمایا کہ اس میں آپ کی یا کسی دوسرے محرم کی اعانت و دلالت و اشارہ کا دخل نہ تھا۔ لیکن امام بیہقی والی توجیہ پر ان تمام روایات کو چھوڑنا لازم آتا ہے جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے یہ گوشت رد فرمایا تھا، یہی وجہ ہو کہ اس توجیہ کے بار میں حافظ فرماتے ہیں: ”وفي هذا الجمع نظر“ فتح الباری (ج ۴ ص ۶۷)۔ بعد میں حافظ نے تمام روایات میں اپنے مسلک کے مطابق تطبیق بھی دی ہے۔ حنفیہ کے مسلک کے مطابق تمام روایات میں اس طرح تطبیق ہو سکتی ہے کہ اولاً آپ کی خدمت میں زندہ حمار وحشی پیش کیا گیا، آپ نے اس کو رد فرمایا لعدم جوازہ للمحرم، بعد میں اس کا گوشت پیش کیا گیا، آپ نے اس کو بھی اس شبہ کی بنا پر رد فرمایا کہ کسی دوسرے محرم نے عملاً یا اشارۃً یا دلالتاً اس شکار میں حسرت صعب کی مدد کی ہے، بعد میں جب آپ کو اس کی تحقیق ہو گئی کہ ایسی کوئی بات نہیں تو آپ نے اس کو قبول فرمایا اور نازل فرمایا کافی روایۃ البیہقی۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم ۱۲ رشید اشرف سیفی عفا اللہ عنہ

نہ قال الشيخ البنوری رحمه الله في المعارف (ج ۶ ص ۳۶۵) ومسئلة سدا الذرائع من أهم مسائل أصول الفقه والحنفية والشافعية لم يذكروها، وإنما يذكروها المالكية، ويتثبت بها ابن تيمية في كتيبته كثيراً وحيقته أن لا يكون الحكم منهياً عنه في الشريعة، وإنما ينهي لتلايته يتوسل به إلى المنع عنه، مثل نفى الفاروق وابن مسعود عن التيمم للجنب لكيلا يكون مؤدياً إلى التيمم عند أدنى البرد ۱۲ ۱۳ مرب (خاشية صفحہ ۱۵۱)

۱۵ الحدیث أخرجه أبو داود (ج ۱ ص ۲۵۱) باب لحم الصيد للمحرم، والنسائي (ج ۲ ص ۱۵) إذا أشار المحرم إلى الصيد فقتله الحلال ۱۲ مرتب

حقیقہ کا استدلال اسی باب میں حضرت ابو قتادہ کی روایت سے ہے ”اِنَّہ کان مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم حتی اذا کان ببعض طریق مکة تخلف مع اصحاب له محرمین وهو غیر محرم، فرأى حماراً وحشياً، فاستوی علی فرسه، فسأله أصحابه أن یناولوه سوطه، فأبوا، فسألهم رجمه، فأبوا علیه، فأخذ فشذ علی الحمار فقتله، فأكل منه بعض أصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم وأبى بعضهم، فأدركوا النبی صلی اللہ علیہ وسلم فسألوہ عن ذلك، فقال: إنما هی طعمۃ أطعمکممو اللہ“ اسی حدیث کے بعض طرق میں یہ تفصیل ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فتویٰ دینے سے پہلے صحابہ کرامؓ سے پوچھا ”اُشرتم أو أعنتم أو أصدتکم؟“ جب صحابہ کرامؓ نے ان سوالات کا جواب نفی میں دیا تو آپؐ نے کھانے کی اجازت دیدی، اگر اس میں سائد کی نیت پر بھی مدار ہوتا تو جس طرح آپؐ نے دوسرے صحابہ کرامؓ سے سوال کیا تھا اسی طرح سے حضرت ابو قتادہؓ سے بھی دریافت فرماتے کہ تم نے کس نیت سے شکار کیا تھا؟ پھر یہ بھی ظاہر ہے کہ حضرت ابو قتادہؓ نے یہ حمار وحشی صرف خود کھانے کے لئے شکار نہیں کیا تھا بلکہ تمام رفقاء کو کھلانا مقصود تھا۔ اس کی تائید بخاری

سے الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۴۵ و ۲۴۶) أبواب البعرة، باب إذا صاد الحلال فأهدى للمحرم الصيد اكله۔ و باب إذا رأى المحرمون صيداً فضحكوا ففطن الحلال۔ و باب لا يعين المحرم الحلال في قتل الصيد۔ و باب لا يشير المحرم إلى الصيد لكي يصطاده الحلال و (ج ۱ ص ۳۴۹ و ۳۵۰) كتاب الهبة، باب من استوهب من أصحابه شيئاً و (ج ۱ ص ۳۴۸) كتاب الجهاد، باب ما قيل في الرماح و (ج ۲ ص ۸۱۳) كتاب الأطعمة، باب تعرق العضد، و (ج ۲ ص ۸۲۵) كتاب الذبائح والصيد والتسمية، باب ما جاء في التصيد، و باب التصيد على الجبال۔ و أخرجه المسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۳۴۹ إلى ۳۸۱) باب تحريم الصيد المأكول البتري۔ و مالك في الموطأ (ص ۳۶۲ و ۳۶۳) ما يجوز للمحرم اكله من الصيد ابو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۵۱) باب تحريم الصيد للمحرم۔ والنسائي في سننه (ج ۲ ص ۲۳۱) ما يجوز للمحرم اكله من الصيد ۱۲ مرتب عنہ لکما فی الصحیح لمسلم (ج ۱ ص ۳۸۱) باب تحريم الصيد المأكول البتري فی رواية شعبه۔ قال شعبه: ولا أدري قال: أعنتم أو (قال) أصدتکم۔ مسلم ہی کی ایک روایت میں ”هل منکم أحد أمره أو أشار إليه بشئ قالوا: لا“ اور ایک روایت میں ”هل أشار إليه إنسان منکم أو أمره بشئ قالوا: لا یا رسول اللہ!“ کے الفاظ آئے ہیں (ج ۱ ص ۳۸۱)۔ اور بخاری کی ایک روایت میں ”أمنکم أحد أمره أن یحمل علیها أو أشار إليها قالوا: لا“ کے الفاظ آئے ہیں (ج ۱ ص ۲۴۴) باب لا یشیر المحرم إلى الصيد لكي يصطاده الحلال (۱۲ مرتب

لک (ج ۱ ص ۳۴۹ و ۳۵۰) كتاب الهبة، باب من استوهب من أصحابه شيئاً ۱۲ مرتب

کی روایت سے ہوتی ہے فرماتے ہیں ”کنت يوماً جالساً مع رجال من أصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی منزل فی طریق مکة ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نازل أماناً والقوم محرمون وأنا غیر محرم، فأبصر واحماً واحشياً وأنا مشغول أخصفت نعلی فلم یؤذنی بیه وأحبوا لوالی أبصرته، فالتفت فأبصرته فقمت إلی الفرس فأسرجته ثم رکت ونسیت السوط والرمح، فقلت لهم ناولونی السوط والرمح، فقالوا: لا والله لا نعینک علیہ بشئ، فغضبت فنزلت فأخذتھما ثم رکت فشدت علی الحمار ففقرته، ثم جدت بیه و قد مات فوقوا فیہ یا کلونہ ثم إنهم شکوا فی أکلھما إلیاہ وهم حرم، فرحنا ونخبات (أی أخفیت) العضد معی، فأدرکنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، فسألناہ عن ذلک، فقال: معکم شئی فقلت: نعم فناولتہ العضد، فأکلھا حتی نفذھا وهو محرم“

اس میں خط کشیدہ الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابوقتادہ نے محرمین کی جانب سے شکار کی رغبت کو محسوس کیا تو ان کے لئے حمار وحشی شکار کیا۔

جہاں تک حضرت جابرؓ کی حدیث بابک تعلق ہے سو حنفیہ کی طرف سے اس کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں۔

پہلا جواب یہ ہے کہ حضرت ابوقتادہؓ کی حدیث حضرت جابرؓ کی حدیث کے مقابلہ میں سنداً اقویٰ اور اصح مافی الباب ہے، اس لئے کہ حضرت جابرؓ کی حدیث میں مطلبؓ متکلم فیہ ہے، ابو زرؓ، ابن حبانؓ اور امام دارقطنیؒ نے اگرچہ ان کی توثیق کی ہے لیکن ابن سعد ان کے بارے میں فرماتے ہیں ”کثیر الحدیث لا صحیح بخاری کی ایک روایت میں یہ الفاظ بھی آئے ہیں ”فبینما أنا مع أصحابہ (صلی اللہ علیہ وسلم) یضحک بعضهم إلی بعض فنظرت فإذا أنا بحمار وحش فحلت علیہ“ (ج ۱ ص ۲۴۵، باب إذا صاد الحلال فأهدی للحرم الصيد کلہ) اور مسلم کی ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں ”فبینما أنا مع أصحابہ (صلی اللہ علیہ وسلم) یضحک بعضهم إلیی إذ نظرت فإذا أنا بحمار وحش فحلت علیہ“ (ج ۱ ص ۲۴۵، باب تحریم الصيد المأکول البری)

علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ”فکان الضحک لأجل أنهم محرمون، وكانهم أرادوا أن یفطن له أبو قتادة لیصطاد هو، فکان هو اصطاد لأجلهم“ معارف السنن (ج ۶ ص ۳۶۳) ۱۲ مرتب

۲ (هو) ابن عبد اللہ بن المطلب بن حنطب بن الحارث بن عبید بن عمرو بن مخزوم المخزومی، وقیل بإسقاط المطلب فی نسبه، وقیل بإنھما اثنان - تمہذیب التہذیب (ج ۱ ص ۱۰۴) ۱۲ م

۳ تمہذیب التہذیب (ج ۱ ص ۱۰۴ و ۱۰۵) ۱۲ م

دلیس محتج بحديثہ“ اور حافظ فرماتے ہیں ”صدوق کثیر التذلیس والإرسال“ اور ابو حاتم فرماتے ہیں ”لم یسمع من جابر“ خود امام ترمذی فرماتے ہیں ”المطلب لا نعرف له سماعاً عن جابر“ مختصر یہ کہ اول تو ان کی توثیق و تنسیف میں اختلاف ہے، اس کے علاوہ یہ حدیث منقطع بھی ہے جبکہ حضرت ابو قتادہ کی حدیث میں نہ کمزور درجہ کا کوئی راوی ہے اور نہ اس میں انقطاع کا شبہ ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کے بعض طرق میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث کے الفاظ یہ ہیں ”صَيْدُ الْبَرِّ لَكُمْ حَلَالٌ مَا لَمْ تَقْصِدُوهُ أَوْ يَصَادْ لَكُمْ“ اس صورت میں معنی بالکل بدل جاتے ہیں، کیونکہ ”أَوْ“ بمعنی ”إِلَّا“ ہوگا اور اس کے بعد ”أَنْ“ مقتدر ہوگا اور تقریروں ہوگی ”مَا لَمْ تَقْصِدُوهُ إِلَّا أَنْ يَصَادْ لَكُمْ“

۱۔ میزان الاعتدال (ج ۴ ص ۱۲، رقم ۸۵۹۳) - اور حافظ تہذیب التہذیب (ج ۱۰ ص ۱۰۸) میں نقل کرتے ہیں ”وقال ابن سعد: كان كثير الحديث وليس محتجاً بحديثه لأنه يرسل كثيراً وليس له لقب وعامة أصحابه يدلسون“ ۱۲ مرتب

۲۔ تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۲۵۲، رقم ۱۱۷۶) ۱۲ مرتب

۳۔ حافظ تہذیب التہذیب (ج ۱۰ ص ۱۷۹) میں نقل کرتے ہیں ”قال ابن أبي حاتم في المسائل عن أبيه: لم يسمع من جابر ولا من زيد بن ثابت ولا من عمران بن حصين ولم يدرك أحداً من الصحابة إلا سهل بن سعد ومن في طبقته“ ۱۲ مرتب -

۴۔ کافی الباب ۱۲ م

۵۔ امام شافعی حضرت جابر کی روایت کے بارے میں فرماتے ہیں ”هذا أحسن حديث روى في هذا الباب وأقرب“ كذا نقل الترمذی فی الباب -

علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: قال شيخنا: والأحسن حديث أبي قتادة وهو حديث الصحيحين أقول: وقد علمتُ حال إسناده وما فيه من الغماز فكيف يكون أحسن؟ والله أعلم“ معارف السنن (ج ۶ ص ۳۶۳) ۱۲ مرتب

۶۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۵۶) کتاب المناسك، باب لحم الصيد للمحرم - وسنن نسائي (ج ۲ ص ۲۵۶) إذا أُنشِرَ المحرم إلى الصيد فقتله الحلال ۱۲ م

۷۔ چنانچہ صاحب بذل المجهود فرماتے ہیں: ”وهذا إيؤيد الحنفية فلفظة ”أو“ الواقعة ههنا بمعنى ”إلا أن“ استثناء من المفهوم المتقدم، فإن قوله ”ما لم تصيدوه“ بمعنى الاستثناء. فكانه قال: ”لحم الصيد لكم في الإجماع حلال إلا أن تصيدوه إلا أن يصاد لكم“ فيكون الاستثناء الثاني من مفهوم الاستثناء الأول -

بذل المجهود في حديث أبي داؤد (ج ۹ ص ۹۱) باب لحم الصيد للمحرم ۱۲ مرتب

تیسرا جواب یہ ہے کہ اگر ”أَوْ يُصَدِّكُمْ“ ہی کی روایت لی جائے تب بھی یہ اسی طرح سہ ذرائع کے لئے ہو سکتی ہے جس طرح صعب بن جنامہ کی روایت، اور زیادہ سے زیادہ نہیں تنزیہی پر محمول ہے۔

چوتھا جواب یہ ہے کہ ”أَوْ يُصَدِّكُمْ“ کے معنی یہ ہیں کہ ”أَوْ يُصَدِّ بِإِعَانَتِكُمْ أَوْ إِشَارَتِكُمْ أَوْ دَلَالَتِكُمْ“۔ واللہ اعلم

قوله: مع أصحاب له محرمین وهو غیر محرم“ شرح اس بارے میں حیران رہے ہیں کہ حضرت ابوقتادہؓ داخل میقات میں غیر محرم کیسے تھے؟ وقد اُشکل ذلك على الحنفية والشافعية جميعاً۔ چنانچہ اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں۔ سب سے بہتر جواب طحاویؒ حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے، وہ فرماتے ہیں ”بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم أبا قتادة الأنصاري على الصدقة وخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه وهم محرمون حتى نزلوا عسفان فإذا هم بحمار وحش قال وجاء أبو قتادة وهو حلال الخ“

سہ و الجواب الخامس: ”أن اللام (في يصدكم) ليس في معنى ”لأجلكم“ بل هي للتوكيد كما في قوله: بعث له ثوباً، واشتريت له لحماً، وإذا احتمل كلا الوجهين لم يمتحج في الحمل على الوجه الأول“ معارف السنن ج ۶ ص ۳۶۲ (۱۲ م)

سہ علامہ عینیؒ لکھتے ہیں: ”وقال القشيري في الجواب عن عدم إجماع أبي قتادة: يحتمل أنه لم يكن مُريدًا للحج، أو أن ذلك قبل توقيت المواقيت، ونزعم المنذري أن أهل المدينة أرسلوه إلى سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يُعلمونه أن بعض العرب ينوي غزو المدينة، وقال ابن التين: يحتمل أنه لم ينو الدخول إلى مكة وإنما صاحب النبي صلى الله عليه وسلم ليكش جمعه، وقال أبو عمر: يقلل إن أبا قتادة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم وجهه على طريق البحر مخافة العدو فلذلك لم يكن محملاً إذا اجتمع مع أصحابه لأن مخبرهم لم يكن واحداً“ عمدة القاري (ج ۱ ص ۱۷۱) باب إذا صاد الحلال فأهدى للمحرم الصيد أكله ۱۲ مرتب

سہ (ج ۱ ص ۳۳) باب الصيد يذبحه الحلال في الحلال للمحرم أن يأكل منه أم لا؟ ۱۲ م
سہ چنانچہ علامہ عینیؒ فرماتے ہیں: قلت: أحسن الأجوبة ما ذكر في حديث أبي سعيد الخدري رضي الله تعالى عنه - عمدة (ج ۱ ص ۱۷۱)

اور عملاً بنوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: وهذا أقوى من كل ما قيل فحل هذا الإشكال لأنه صرح به في نفس الحديث معارف (ج ۶ ص ۳۶۲) ۱۲ مرتب

جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضرت ابو قتادہؓ مدینہ سے مکہ کے ارادہ سے نہیں چلے تھے بلکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو بعض علاقوں سے زکوٰۃ وصول کرنے پر مامور فرمایا تھا، جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اصحابؓ مکہ مکرمہ روانہ ہوئے تو راستہ میں ابو قتادہؓ بھی مل گئے، شکار کا مذکورہ واقعہ اسی وقت پیش آیا۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم

باب مَا جَاءَ فِي صَيْدِ الْبَحْرِ لِلْمَحْرَمِ

خَرَجْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي حَجٍّ أَوْ عُمْرَةٍ فَاسْتَقْبَلَنَا رَجُلٌ مِنْ جُرَادٍ، فَجَعَلَنَا نَضْرِبُهُ بِسَيَاطِنَا وَعَصِيَّتِنَا، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: كُلُوهُ فَإِنَّهُ مِنْ صَيْدِ الْبَحْرِ. سمندری شکار محرم کے لئے بنفس قرآنی جائز ہے، البتہ ٹڈی کے بارے میں ابو سعیدؓ طخرفی وغیرہ کہتے ہیں کہ وہ بھی صید البحر میں داخل ہے۔ ان کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

لیکن جمہور کے نزدیک ٹڈی صید البحر میں سے ہے اور اس کے شکار پر جزا واجب ہے۔ ان کا استدلال مؤطا امام مالک میں حضرت عمرؓ کے اثر سے ہے لَمَرَّةٌ خَيْرٌ مِنْ جُرَادَةٍ، نیز مؤطا امام مالک ہی میں حضرت عمرؓ کے ایک اور اثر میں اطعم

لَهُ الْحَدِيثُ أَخْرَجَهُ أَبُو دَاوُدَ (ج ۱ ص ۲۵۶) بَابُ الْجُرَادِ لِلْمَحْرَمِ وَابْنُ مَاجَةَ فِي سَنَنِهِ (ص ۲۳۲)

أَبْوَابُ الصَّيْدِ، بَابُ صَيْدِ الْحَيْتَانِ وَالْجُرَادِ ۱۲ م

۱۲ م أَجَلَ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَكُمْ وَلِلْغَنَاءِ (سورة مائدة آیت ۹۶ پ ۱۲ م

۱۲ م ابن المنذر نے حضرت ابن عباسؓ، کعب الجار اور عروہ بن زبیر کا مسلک بھی یہی نقل کیا ہے۔

امام احمدؓ سے بھی اس بار میں دو روایتیں ہیں ایک یہ کہ اس کا شمار صید البحر میں ہے اور اس میں کوئی جزا نہیں اور ایک

یہ کہ اس کا شمار صید البحر میں ہے اور اس میں جزا ہے۔ دیکھیے المغنی (ج ۳ ص ۵۰۵) باب الفدیہ و جزاء الصید، الفصل الخامس ۱۲ م

۱۲ م دیکھیے المغنی (ج ۳ ص ۵۰۵ و ۵۰۹) ۱۲ م

۱۲ م مؤطا امام مالک (ص ۵۰۵) فدیہ من اصاب شیئا من الجراد و هو محرم۔ پوری روایت اس طرح ہے

”عن یحییٰ بن سعید أن رجلاً جاء إلى عمر بن الخطاب سألہ عن جرادة قتلها و هو محرم، فقال عمر لكعب: تعال

حتى نعلم فقال لكعب: درهم، فقال عمر: إنك لتجد الدراهم، لمرقة خير من جرادة“ بقیہ حاشیہ ص ۱۲ م

قبضة من طعام کے الفاظ آتے ہیں، امام شافعیؒ نے حضرت ابن عباسؓ سے بھی ”فیہا (فی الجراد) قبضة من طعام“ کی روایت نقل کی ہے۔ ذکرہ الحافظ فی التلخیص^۲ جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو وہ جمہور کے نزدیک ابوالمہزمؒ یزید بن سفیان

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) مؤطا امام مالک کی مذکورہ روایت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ حضرت کعب احبار کا مسلک بھی وہ نہیں جو ابن المنذر نے بیان کیا ہے کہ وہ صید البحر میں سے ہے بلکہ ان کا مسلک جمہور کے مطابق ہے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ ان کا مسلک پہلے وہی ہو اور بعد میں اس سے رجوع کر لیا ہو۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ۱۸۳) مؤطا امام مالک (ص ۴۴) فذیۃ من اصاب شیئاً من الجراد وهو محرم۔ پوری روایت اس طرح ہے ”عن زید بن اسلم ان رجلاً جاء إلى عمر بن الخطاب، فقال يا أمير المؤمنين اني أصبت جرادات بسوطي وأنا محرم، فقال له عمر: أطعم قبضة من طعام“ ۱۲ م

لہ (ج ۲ ص ۱۸۳) باب محرمات الإحرام، آثار الباب۔ چنانچہ حافظؒ لکھتے ہیں ”وأما (أثر) ابن عباس فرواه الشافعي والبيهقي من طريق القاسم بن محمد قال: كنت عند ابن عباس فسأله رجل عن جرادة قتلها وهو محرم، فقال ابن عباس: فيها قبضة من طعام، ورواه سعيد بن منصور من هذا الوجه وسنده صحيح“ مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت ابن عباسؓ کا یہ اثر بھی منقول ہے ”عن القاسم قال سئل ابن عباس عن المحرم يصيب الجراد، فقال: ثمرة خير من جرادة (ج ۴ ص ۴۴) في المحرم يقتل الجراد“

مصنف عبدالرزاق میں حضرت ابن عباسؓ کا یہ اثر بھی منقول ہے ”أدنى ما يصيبه المحرم الجراد، وليس فيما دونها جزاء، وفيها ثمرة“ (ج ۴ ص ۸۲، رقم غ ۸۲۵) باب المهر والجراد۔

ان تمام آثار سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کا مسلک بھی جمہور کے مطابق ہے لاکما نقلہ ابن المنذر، یہ بھی ممکن ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کا مسلک پہلے یہی ہو کہ جراد صید البحر میں سے ہے لیکن بعد میں انہوں نے اس سے رجوع کر لیا ہو حافظؒ نے ابن ابی شیبہ کے حوالہ سے حضرت ابن عمرؓ کا اثر بھی نقل کیا ہے۔ عبداللہ باریؒ کہتے ہیں ”کان ابن عمر يقول: في الجراد قبضة من طعام“ اور سعید بن منصور کے حوالہ سے ایک اور اثر نقل کیا ہے، ابوبکر بن عمرؓ کے بارے میں فرماتے ہیں ”أنه حكم في الجراد بتمرة“ التلخیص الجبر (ج ۲ ص ۱۸۳) باب محرمات الإحرام، آثار الباب ۱۲ مرتب عن سہ ابوالمہزمؒ بتشديد الزاء المكسورة، التميمي، البصري، اسمه يزيد، وقيل: عبد الرحمن بن سفیان، متروك، من الثالثة (الطبقة الوسطى من التابعين) — تقريب التهذيب (ج ۲ ص ۴، رقم غ ۱۵۱)

حافظ ذہبیؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں: ضعفه، وهو بكنيته أشهر، روى عنه شعبة ثم تركه، روى عنه حسين المعلم وعبد الوارث وجماعة، ضعفه ابن معين، وقال النسائي متروك، قال ابن عدی: ما يرويه غير محفوظ، وقال مسلم: سمعت شعبة يقول: رأيت أبا المہزمؒ ولو يعطى درهماً لوضع حديثاً وقال أيضاً سمعت شعبة يقول: كان أبوالمہزمؒ مطروحاً في مسجد ثابت، لو أعطاه انسان فلساً لحدثه سبعين حديثاً — هذا ملخص ما في ميزان الاعتدال (ج ۴ ص ۴۲، رقم غ ۹۶) ۱۲ مرتب

کی وجہ سے ضعیف ہے، جو متروک ہے لہذا اس سے استدلال درست نہیں۔
نیز اگر اس روایت کو درست بھی تسلیم کیا جائے تب بھی آپ کے فرمان ”فإنه من صيد البحر“ کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ صید البحر کے مشابہ ہے من حیث یجمل مبیثہ ولا یحتاج الی الذبح، قالہ علی القاری۔

واضح رہے کہ حدیثِ باب میں لفظ ”رَجُل“ یکسر الزار و سکون الجیم ہے، وہو من الجراد کا لجامۃ الکثیرۃ من الناس۔ واللہ اعلم

باب ما جاء في الضبع يصيدها المحرم

”عن ابن أبي عمار قال: قلت لجابر: الضبع، أصيد؟ هي؟ قال: نعم،

قال : قلت : آكلها ؟ قال : نعم ، قال : قلت : أقاله رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ قال : نعم ، صنيع ايك درنده ہے جسے فارسی میں " گفتار " اور اردو میں " سہنڈار " یا " بگو " کہتے ہیں ، حنفیہ کے نزدیک اگر وہ یا اور کوئی درندہ از خود حملہ آور ہو اور اُسے محرم قتل کر دے تو کوئی جزا واجب نہیں اور اگر محرم اُسے ابتداءً قتل کرے تو جزا ہے ^۱ جو زیادہ سے زیادہ

۱۰ چنانچہ وہ فرماتے ہیں: ”قال العلماء: إنما عده من صيد البحر لأنه يشبه صيد البحر من حيث مية ولما قيل من أن الجراد يتولد من الحيتان كالديدان، ولا يجوز للمحرم قتل الجراد، ولزمه بقتله قيمته أهد ولا يصح التفريع كما لا يخفى على الثاني“

البتہ ملا علی قاری ہی نے ترمذی کی روایت باب کے صحیح ہونے کی تقدیر پر روایات میں تطبیق کی صورت بھی بیان کی ہے، فرماتے ہیں: أقول: لو صحَّ حدیثُ أبی داودَ والترمذی المذكور سابقاً كان ينبغي أن يجمع بين الأحاديث بأن الجراد على نوعين بحري و بئري، فيعمل في كل منهما بحكمه

مرقاۃ المفاتیح شرح مشکوٰۃ المصابیح (ج ۵ ص ۳۸۹) باب المحرم یجذب الصيد، الفصل الثانی ۱۲ مرتب
 ۱۲ م کما فی مجمع البحار (ج ۲ ص ۲۹۵) ۱۲ م

٣٥ لم يخرج من أصحاب الكتب الستة غير الترمذي، قاله الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي - سنن ترمذي (ج ٣ ص ٢٠٤، رقم ١٥٤) أقول: أخرجه النسائي في سننه (ج ٢ ص ٨٨)، كتاب الصيد والذبائح

الضبع) وابن ماجہ فی سننہ (۲۳۳)، ابواب الصيد، باب الضبع) بتغییر یسیر فی اللفظ ۱۲ مرتب
کہ البتہ امام شافعی کے نزدیک محرم کے لئے درندہ کو ابتداء قتل کرنا بھی جائز ہے اور قتل کرنے کی صورتیں اس پر کوئی
جزا نہیں۔ تفصیل کے لئے دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۱۹) فصل واما بیان انواعہ ۱۳ مرتب

ایک بھری ہوگی۔ حدیث باب میں اُسے جو صید قرار دیا گیا ہے اس کا مطلب یہی ہے کہ اسے از خود قتل کرنے سے جزا واجب ہے۔

ضبیع کی حلت و حرمت | حدیث باب میں ”قلت: آكلها؟ قال: نعم“ سے

ضبیع کی حلت معلوم ہوتی ہے، یہ مسئلہ اصل میں تو ”کتاب الاطعمہ“ کا ہے، یہاں اتنا سمجھ لیجئے کہ ضبیع حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک حرام اور شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک حلال ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جبکہ حنفیہ اور مالکیہ کی دلیل وہ احادیث ہیں جن میں ”کل ذی ناب من السباع“ کو حرام قرار دیا گیا ہے، اس کلیہ میں ضبیع بھی داخل ہے۔

۱۔ یہ تفصیل معارف السنن (ج ۶ ص ۲۷) سے ماخوذ ہے۔ ۱۲ مرتب

۲۔ چند روایات درج ذیل ہیں:

(۱) عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: كل ذی ناب من السباع فأكله حرام۔

(۲) عن ابن عباس قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كل ذی ناب من السباع وعن كل ذی مخلب

من الطير۔

یہ دونوں روایات صحیح مسلم میں مروی ہیں، دیکھئے (ج ۲ ص ۱۳۴) کتاب الصيد والذبايح، باب تحريم اكل كل

ذی ناب من السباع۔

(۳) عن خالد بن الوليد قال: غزوت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم خيبر فأتت اليهود، فشكوا

أن الناس قد أسرعوا إلى حطاؤهم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ألا لايجل أموال المعاهدين

إلا بحقها، وحرام عليكم الحمير الأهلية وخيلها وبغالها وكل ذی ناب من السباع وكل ذی مخلب من الطير۔

سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۵۳۳) کتاب الاطعمة باب ما جاء في اكل السباع۔

(۴) عن أبي ثعلبة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن اكل كل ذی ناب من السباع۔

دیکھئے صحیح بخاری (ج ۲ ص ۵۳۴) کتاب الذبايح والصيد والتسمية، باب اكل كل ذی ناب من السباع

وصحیح مسلم (ج ۲ ص ۱۳۴) کتاب الصيد والذبايح، باب تحريم اكل كل ذی ناب من السباع۔ و سنن ابوداؤد

(ج ۲ ص ۵۳۳) کتاب الاطعمة، باب ما جاء في اكل السباع۔ و سنن نسائی (ج ۲ ص ۱۹۸) کتاب الصيد والذبايح

باب تحريم اكل السباع۔ و سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۳۴) أبواب الصيد، باب في كراهية كل ذی ناب و ذی مخلب

و سنن ابن ماجه (ج ۲ ص ۲۳۲) أبواب الصيد، باب اكل كل ذی ناب من السباع۔ (باقی حاشیہ ص ۱۱۳ پر)

اس کے علاوہ ترمذی اور ابن ماجہ میں خزيمة بن جابر کی مرفوع حدیث ہے ”أَوْ يَأْكُلُ الضَّيْعَ أَحَدًا؟“ یہ حدیث اگرچہ عبد الکریم بن ابی النخارق کی وجہ سے ضعیف ہے لیکن ”تحریم کل ذی ناب“ والی بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

(۵) حضرت ابوالدرداء فرماتے ہیں: ”نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن کل ذی نہیة وعن کل ذی مجثمہ وعن کل ذی ناب من السباع“ رواہ احمد والبخاری باختصار والطبرانی فی الکبیر، و قال البزار: أسناده حسن۔

(۶) عن أبي أمية قال: خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزوة غزاها، فأمر منادياً، فنادى إن الجنة لا فحل لعاص، ألا وإن اللحم لأهلية حرام وكل ذی ناب أو قال کل ذی ظفر، وفي رواية: وكل سبع ذی ظفر أو ناب۔ رواه الطبرانی فی الکبیر فی حدیث طویل تقدّم فی الجائز وفيه ليث بن أبي سليم وهو ثقة ولكنه مدلس وبقية رجاله ثقات۔

مؤخر الذکر دونوں روایات کے لئے دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۴ ص ۲۳۹) کتاب الصيد والذبايح، باب في كل ذی ناب أو ظفر وما نهى عنه ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ
اس بات کی تائید مصنف عبدالرزاق کی ایک روایت سے بھی ہوتی ہے ”عبدالرزاق عن الثوری عن سهیل بن أبي صالح قال: جاء رجل من أهل الشام، فسأل ابن المسيب عن أكل الضيع، فنهاه، فقال له: فإن قومك يأكلونها۔ أو نحو هذا۔ قال: إن قومي لا يعلمون، قال سفيان: وهذا القول أحب إليّ، فقلت لسفيان: فأين ما جاء عن ابن عمر وعلى وغيرهما؟ فقال: أليس قد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن أكل ذی ناب من السباع، فتركها أحب إليّ قال: وبه يأخذ عبدالرزاق“ (ج ۴ ص ۵۱۴، رقم ۸۶۸۴) کتاب المناسك، باب الضيع ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ۱۱۳)

۱۱ ترمذی میں پوری روایت اس طرح ہے ”عن حبان بن جزة عن أخيه خزيمة بن جزة قال: سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أكل الضيع، فقال: أو يأكل الضيع أحد؟ وسألته عن أكل الذئب، فقال: أو يأكل الذئب أحد فيه خير؟ (ج ۲ ص ۲۳۹) أبواب الأطعمة، باب ما جاء في أكل الضيع۔ اور ابن ماجہ کی روایت اس طرح ہے ”عن خزيمة بن جزة قال: قلت يا رسول الله! ما تقول في الضيع، قال: ومن يأكل الضيع؟“ (۲۳۳) أبواب الصيد باب الضيع ۱۲ مرتب

۱۲ عبد الکریم بن ابی النخارق: بضم الميم وبالطاء المعجمة، أبو أمية المعلم البصري، نزيل مكة، واسم أبيه قيس، وقيل: طارق، ضعيف الخ۔ ”تقريب التهذيب“ (ج ۱ ص ۵۱۶، رقم ۱۲۸۵)

ان پر درس ترمذی (ج ۱ ص ۱۹۹) باب النهی عن البول قائماً کے تحت کلام گزر چکا ہے، مزید تفصیل کے لئے دیکھئے میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۶۴، رقم ۱۵۴۲) و تهذيب التهذيب (ج ۶ ص ۲۴۹ تا ۲۵۰)

احادیث اس کی مؤید ہیں۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس میں فتنی اعتبار سے دو اشکالات ہیں اول تو یہ کہ بھی بن سعید قطان نے کہا ہے کہ اس کے راوی ابن ابی عمار نے اس کو مرفوعاً روایت کر کے غلطی کی ہے، دراصل یہ حدیث حضرت عمرؓ پر موقوف تھی، خود امام ترمذیؒ نے بھی جریر بن حازم کے حوالہ سے اس کا موقوف ہونا بیان کیا ہے، لیکن بعد میں حدیث باب کو اصح قرار دیا ہے، بہر کیف اس میں رفع اور وقف کا اختلاف موجود ہے۔
دوسرے یہی حدیث سنن ابی داؤد میں آئی ہے اور اس میں کھانے کا کوئی ذکر نہیں، پوری روایت اس طرح ہے۔ ”عن جابر بن عبد اللہ قال: سألت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الصنیع، فقال: هو صید، ویجعل فیہ كبش إذا صاده المحرم“

ان وجوہ کی بنا پر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کسی راوی نے صنیع کے صید ہونے کا مطلب یہ سمجھا کہ وہ حلال ہے حالانکہ شکار حرام جانوروں کا بھی ہوتا ہے۔ اور اس بنا پر سائما اکل والا حصہ بڑھا دیا۔
۱۴ اس کے علاوہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ایک ایسی مرفوع روایت مروی ہے جس میں ”صنیع“ کی صراحت نہایت موجود ہے ”فہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الضب والصنیع وعن الکلب وكسب الحجام ومهر البغی (الدودق) كنز العمال (ج ۲۰ ص ۲۲) کتاب المعیشتہ، الضب ۱۲ مرتب

۱۵ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۳۴) ۱۲ م

۱۶ (ج ۲ ص ۵۳) کتاب الاطعمۃ، باب فی اکل الصنیع ۱۲ م

۱۷ علامہ ابن قدامہؒ نے صید ہونے کی تین شرائط بیان کی ہیں فرماتے ہیں: ”والصید: ما جمع ثلاثة اشياء وهو أن يكون مباحاً أكله، لا مالک له، ممتنعاً الغنی (ج ۳ ص ۵) باب الفدیۃ وجزاء الصید الفصل الرابع۔

معلوم ہو کہ ان حضرات کے نزدیک صید کے لئے ماکول اللحم ہونا ضروری ہے اور حدیث باب میں ”صنیع“ کو صید قرار دیا گیا ہے، اول تو اس میں کھانے کا صراحت ذکر ہے، دوسرے جس روایت میں اکل کا ذکر نہیں اس میں بھی لفظ ”صید“ کی وجہ سے صنیع حلال اور ماکول اللحم قرار پائے گا

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ ”صید“ ماکول اللحم کے ساتھ خاص نہیں بلکہ ماکول اللحم اور غیر ماکول اللحم دونوں پر اس

کا اطلاق ہوتا ہے چنانچہ شعر ہے

صید الملوک أرناب و ثعالب و إذا رکت فصیدی الأبطال

امام رازیؒ نے اس شعر کی نسبت حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی طرف کی ہے، کما فی نصب الرایۃ، دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۳۴) ۱۲ مرتب عنہ

نیز حافظ مار دینی فرماتے ہیں کہ عبد الرحمن بن ابی عمار نقل حدیث میں زیادہ مشہور نہیں اور ثقافت کی مخالفت میں ان کی روایت مقبول نہیں جبکہ حدیث باب ستر انہی سے مروی ہے اور کل ذی ناب من السباع والی حدیث بلاشبہ ثابت اور صحیح ہے۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی الاغتسال لدخول مکة

عن ابن عمر قال: اغتسل النبی صلی اللہ علیہ وسلم لدخول مکہ بفتح۔
یہ حدیث اگرچہ سنداً ضعیف ہے، کما ترجمہ الترمذی لیکن دو وجوہ سے اسے قبول کر لیا گیا ہے، ایک تو اس لئے کہ یہ مؤید بالتعامل ہے، دوسرے اس لئے کہ فضائل میں حدیث ضعیف بھی مقبول

لہ عبد الرحمن بن عبد اللہ بن ابی عمار لکنہ ما علمت بہ بأساً۔ میزان الاعتدال (ج ۴ ص ۵۹۵، رقم ۱۸۱۴) ۲۱۲

لہ قال الحافظ علاء الدین الترمذی فی "الجہر النقی" (۲ - ۲۲۵): حدیث النہی عن کل ذی ناب من السباع صحیح ثابت مشہور مروی عن عدۃ طرق، فلا تعارض بہ حدیث "الضبع صید" لآئہ انفرد بہ عبد الرحمن بن أبی عمار، ولس هو بمشہور بنقل العلم، ولا من یحتج بہ إذا خالفہ من ہوا ثبت منہ، کذا قال صاحب التمهید "معارف السنن" (ج ۶ ص ۲۴۲) ۱۲ مرتب

لہ لم یخرجہ من أصحاب الکتب الستہ غیر الترمذی - قالہ الشیخ محمد فواد عبد الباقی - سنن ترمذی (ج ۳ ص ۲۸۱) رقم ۸۵۲ ۱۲

لہ ہی موضع بمکة، وقیل: واد دفن بہ عبد اللہ بن عمر، وهو ایضاً ما أقطعہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم عظیم بن الحارث - مجمع بحار الانوار (ج ۴ ص ۱۰۱) ۱۲

لہ چنانچہ وہ فرماتے ہیں: وعبد الرحمن بن زید بن أسلم ضعیف فی الحدیث، ضعفہ أحمد بن حنبل وعلی بن المدینی وغیرہا ولا نعرف هذا الحدیث مرفوعاً إلا من حدیثہم - ۱۲

لہ تعامل اور تلقی بالقبول کی وجہ سے حدیث ضعیف صحیح کے درجہ میں آجاتی ہے، یہ قاعدہ درس ترمذی (ج ۱ ص ۸۵ و ۸۶) میں "احادیث کی تصحیح و تضعیف کے اصول و قواعد" کے تحت وضاحت کے ساتھ ذکر کیا جا چکا ہے، مزید تفصیل کے لئے دیکھئے "الأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة" للعلامة اللکونی (ص ۵۲ و ۵۳) نیز دیکھئے "التعلیق

الحافلة علی الاجوبة الفاضلة" للشیخ عبد الفتاح أبو غدة (ص ۲۲۸ تا ۲۳۸) ۱۲ مرتب

ہوتی ہے۔ لیکن اس دو سقاعہ کے بارے میں ایک بات یاد رکھنی ضروری ہے :-

فضائل کے باب میں حدیث ضعیف | علامہ سیوطیؒ نے ”تدریب الراوی“ میں اور حافظ سخاویؒ
تین شرائط کے ساتھ مقبول ہے | نے ”القول البدیع فی الصلوٰۃ علی الحبیب الشفیع“ میں حافظ

ابن حجرؒ سے منقل کیا ہے کہ حدیث ضعیف فضائل کے باب میں تین شرائط کے ساتھ مقبول ہوتی ہے۔

① اس کا ضعف بہت شدید نہ ہو فیخرج من الفرد من الکذّابین والمتّهمین

بإلکذب ومن فحش غلطہ۔

② اس کا مضمون شریعت کے اصول ثابتہ میں سے کسی اصل معمول بہ کے تحت داخل ہو، فیخرج

ما یخترع بحیث لا یكون له أصل أصلاً

③ أن لا یعتقد عند العمل به ثبوته، بل یعتقد الاحتیاط، لئلا ینسب الی النبی

صلی اللہ علیہ وسلم ما لم یقلہ۔

اس مسئلہ کی پوری تفصیل علامہ عبدالحی لکھنویؒ کی کتاب ”الاجوبۃ الفاضلہ“ میں موجود ہے۔

باب ملجاء فی کراہیۃ رفع الیدین عند رؤیۃ البیت

سئل جابر بن عبد اللہ: أیرفع الرجل یدیه إذا رأى البیت؟ فقال:

حججنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فکنا نفعلہ۔ بیت اللہ شریف کو دیکھ کر دعا کرنا متعدّد

لہ لیکن ان دونوں وجوہ کو اس مقام پر ذکر کرنا اس وقت درست ہوتا جبکہ زیر بحث مسئلہ کا مدار صرف حدیث

باب پر ہوتا، حالانکہ ایسا نہیں بلکہ مسئلہ الباب صحیح بخاری میں حضرت ابن عمرؓ کی ایک اور روایت سے ثابت

ہو جاتا ہے ”عن نافع قال: کان ابن عمر إذا دخل أدنى الحرم أمسک عن التلبیۃ، ثم بیّت بدی

طوی ثم یصلی بہ الصبح ویغتسل ویحدث أن نبی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یفعل ذلک۔“

امام بخاریؒ نے اس روایت پر یہ ترجمہ قائم کیا ہے ”باب الاعتسّال عند دخول مکّۃ“ دیکھئے (ج ۱ ص ۲۱۱)

کتاب المناسک ۱۲ مرتب

لہ دیکھئے (ص ۳۶ تا ۵۹) بحث قبول الحدیث الضعیف فی فضائل الاعمال ۱۲ مرتب

۳ ترمذی کے ہمارے پاس موجود تمام نسخوں میں روایت اسی طرح ہے یعنی ”فلکنا نفعلہ“ (بغیر حمزۃ الاستفہام)

جامع الاصول (ج ۳ ص ۱۶، رقم ۱۲۳، الباب الحادی عشر فی دخول مکّۃ والنزول بہا) میں بھی ترمذی

باقی حاشیہ ص پر

آثار و روایات سے ثابت ہے، جن میں سے سند کے اعتبار سے سب سے زیادہ بے غبار حضرت عمرؓ کا اثر ہے جو مستدرک حاکم وغیرہ میں مروی ہے ”ان عمر کان اذا نظر الى البيت قال: اللهم أنت السلام ومنك السلام فحينا ربنا بالسلام“ ذکرہ الحافظ فی التلخیص وسکت علیہ، چنانچہ اس موقع پر دعا بالاتفاق مستحب ہے۔

البتہ اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ یہ دعا رفع یدین کے ساتھ ہو یا بغیر رفع کے، امام شافعیؒ نے توفیرمایا ہے کہ ”ولست أكره رفع اليدين عند رؤية البيت ولا استحبة ولكن عند حسن“ خود احناف کے بھی اس مسئلہ میں دو قول ہیں، امام طحاوی نے ترک رفع کو ترجیح دی ہے اور حضرت جابرؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے

(حاشیہ صفحہ گزشتہ)

کے حوالہ سے روایت اسی طرح نقل کی گئی ہے، لیکن معارف السنن (ج ۶ ص ۳۵۵) کے متن میں ”أفكنا نفعله“ (بہمزۃ الاستفہام) کے الفاظ ہیں، شرح میں بھی حضرت بنوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”أفكنا نفعله: الهمزة للإنكار سنن ترمذی کے حاشیہ ”نفع قوت المغتذی (ج ۱ ص ۱۳۵)، حاشیہ (۱) میں لکھا ہے ”قوله: فكنا نفعله: الهمزة للإنكار“۔ ملا علی قاری نے بھی ”أفكنا نفعله“ کے الفاظ نقل کئے ہیں۔ مرقاة المفاتیح (ج ۵ ص ۳۱۸) باب دخول مكة والطواف، الفصل الثاني۔ بہر حال اگر روایت ہمزۃ استفہام کے ساتھ مانی جائے تو مطلب بالکل بدل جائیگا۔ نسائی اور ابوداؤد کی روایات سے استفہام والی صورت کی تائید ہوتی ہے اس لئے کہ نسائی کی روایت کے الفاظ یہ ہیں ”سئل جابر بن عبد الله عن الرجل يرى البيت أيدفع يديه؟ قال: ما كنت أظن أن أحدا يفعل هذا إلا اليهود، حججنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يكن نفعله“ (ج ۲ ص ۳۲۲) کتاب مناسك الحج ترك رفع اليدين عند رؤية البيت) اور ابوداؤد کی روایت کے الفاظ یہ ہیں: ”سئل جابر بن عبد الله عن الرجل يرى البيت أيدفع يديه؟ فقال: ما كنت أرى أحدا يفعل هذا إلا اليهود قد حججنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يكن يفعل“ (ج ۱ ص ۲۵۵، کتاب المناسك، باب فرفع اليد إذا رأى البيت) ۱۲ مرتب عنہ (حاشیہ صفحہ ۱۷۱) ۱۷ دیکھئے التلخیص المسیر (ج ۲ ص ۲۴۲ و ۲۴۳)، باب دخول مكة وبقية أعمال الحج إلى آخرها) اور مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۲۳۵)، باب ما يقول إذا نظر إلى البيت) نیز دیکھئے سنن نسائی (ج ۲ ص ۳۳۲)، الدعاء عند رؤية البيت) ۱۲ مرتب

۱۷ (ج ۲ ص ۲۴۲) باب دخول مكة الخ ۱۲ م

۱۸ کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۳۵۵) اور حافظ ابن حجرؒ نے یہ الفاظ نقل کئے ہیں ”ليس في رفع اليدين عند رؤية البيت شيء فلا أكرهه ولا أستحبّه“ تلخیص (ج ۲ ص ۲۴۲) باب دخول مكة الخ ۱۲ مرتب

۱۹ یعنی ”عن جابر بن عبد الله أنه سئل عن رفع الأيدي عند البيت فقال: ذلك شيء يفعله اليهود، قد حججنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يفعل ذلك“۔ طحاوی (ج ۱ ص ۳۳۲) باب رفع اليدين عند رؤية البيت ۱۲ م

اور اسی کو فقہائے حنفیہ کا مسلک بتایا ہے۔

لیکن صاحب غنیۃ الناسک نے متعدد محققین حنفیہ کا قول نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک رفع یدین مستحب ہے۔ اور ان محققین نے ابن ہمامؒ اور ملا علی قاریؒ کا بھی نام لیا ہے۔

قائلین استحباب مسند شافعی میں حضرت ابن عباسؓ کی مرفوع حدیث سے استدلال کرتے ہیں ”ترفع الایدی فی الصلاة، واذ ارأی البیت، وعلی الصفا والمروة“ البتہ اس روایت کے ایک راوی سعید بن سالم القداح متکلم فیہ ہیں۔

نیر امام شافعیؒ ہی نے حضرت ابن جریج سے مرسل روایت کیا ہے ”أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان إذا رأى البیت رفع یدیه وقال: اللهم زد هذا البیت تشرفاً وتکریماً وتعظیماً ومہابة، وزد من شرفه وکرمه مقن حجته واعتز تشرفاً وتکریماً وتعظیماً وتبراً“ لیکن اس میں بھی سعید بن سالم ہیں اور یہ معضل بھی ہے کیونکہ ابن جریج اس کو براہ راست

۱۔ طحاوی (ج ۱ ص ۳۳۲) ۱۲ م

۲۔ دیکھئے فتح القدیر (ج ۲ ص ۱۴۷) باب الإحرام ۱۲ م

۳۔ دیکھئے مرقاة المفاتیح (ج ۵ ص ۳۱۸) باب دخول مکة والصلوات۔ الفصل الثانی ۱۲ م

۴۔ دیکھئے مسند الامام الشافعیؒ بترتیب شیخ محمد عبد الشمدی (ج ۳ ص ۳۳۴، رقم ۸۷۵) کتاب الحج، الباب السادس فیما یلزم الحاج بعد دخول مکة إلى فراغهم من مناسکهم۔ پوری روایت اور سند اس طرح ہے :

”أخبرنا سعید بن سالم عن ابن جریج قال: حَدَّثْتُ عَنْ مَقْسَمٍ مَوْلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَارِثِ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: ”تَرْفَعُ الْأَيْدِي فِي الصَّلَاةِ وَإِذَا رَأَى الْبَيْتَ، وَ عَلَى الصَّافَا وَالْمَرْوَةِ، وَعَشِيَّةَ عَرَفَةَ، وَالْجَمْعِ، وَعِنْدَ الْجَمْعَيْنِ وَعَلَى الْمَيْتِ“ ۱۲ مرتب

۵۔ حافظ لکھتے ہیں: سعید بن سالم القداح، أبو عثمان المکی، أصله من خراسان أو الكوفة صدوق یهم، رُوی بالإرجاء، وكان فقیهاً من كبار التاسعة۔

تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۲۹۹، رقم ۱۷۲)

ان کے بارے میں جارحین و معتدّلین کے اقوال کے لئے دیکھئے ”میزان الاعتدال فی نفع الرجال“ (ج ۲ ص ۱۳۹، رقم ۳۱۸۶) ۱۲ مرتب

۶۔ مسند الامام الشافعیؒ (ج ۳ ص ۳۳۹، رقم ۸۷۷) ۱۲ م

۷۔ المعضل ہو: ما سقط من اسنادہ اثنان فأكثر علی التوالي۔ تیسیر مطالع الحدیث للذکور محمود السلمان (ص ۱۲) ۱۲ مرتب

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کر رہے ہیں۔

البتہ امام ازرقی نے اس کو "اخبار مکہ" میں اس طرح روایت کیا ہے "عن ابن جریج قال: حدث عن مكحول أنه قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا رأى البيت رفع يديه فقال: اللهم زد هذا البيت تشريقاً لله" پھر بھی اس میں دو جگہ انقطاع باقی رہا۔
انہی مذکورہ مغامز کی بنا پر امام شافعی اور امام طحاوی رحمہما اللہ نے رفع یدین کو سنت قرار دینے سے انکار کیا ہے، لیکن صاحب غنیۃ الناسک نے ان روایات کو مجموعی طور پر قابل استدلال قرار دے کر حضرت جابرؓ کی حدیث بابؓ کے بارے میں فرمایا ہے کہ "المثبت مقدم على النافي" واللہ اعلم

باب جاء في استلام الحجر والركن اليماني دون ماسواها

عن أبي الطفيل قال: كنا مع ابن عباس ومعاوية لا يمر بركن إلا استلمه فقال له ابن عباس: إن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن يستلم إلا الحجر الأسود والركن اليماني. حجر اسود اور رکن یمانی کے حکم میں یہ فرق ہے کہ اگر حجر اسود کی تقبیل یا استلام کا موقع

لہ اخبار مکہ (ج ۱ ص ۲۹۹) ما یقال عند النظر إلى الكعبة ۱۲ مرتب

لہ ایک ابن جریجؓ اور مکحولؓ کے درمیان، دوسرا مکحولؓ اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان ۱۲ م
لہ یعنی "سئل جابر بن عبد الله: أيرفع الرجل يديه إذا رأى البيت؟ فقال حججنا مع النبي صلى الله عليه وسلم فكنّا نفعله" ۱۲ م

لہ ملا علی قاری نے بھی ان روایات کو ترجیح دی ہے جو مثبت رفع ہیں، بعد میں تمام روایات میں تطبیق کی صورت کو ترجیح قرار دیا ہے۔ فرماتے ہیں "أقول: الأولى الجمع بينهما بأن يحمل الإثبات على أول رؤية والنفي على صفة" مرقاة شرح مشکوٰۃ (ج ۵ ص ۳۵۷) باب دخول مكة والطوان ۱۲ مرتب

لہ الحديث أخرجه البخاري (ج ۱ ص ۲۱۵) باب من لم يستلم إلا الركنين اليمانيين - ومسلم ج ۱ ص ۲۱۷) باب استحباب استلام الركنين اليمانيين والطوان دون الركنين الآخرين ۱۲ م

لہ وهو الذي في ركن الكعبة القريب بباب البيت من جانب الشرق ويقال له الركن الأسود، ارتفاعه من الأرض ذراعان وثلاث أذراع، وقال الأزهري: ارتفاعه من الأرض ثلاثة أذرع (إلا سبع أصابع - عمدة القاري

(ج ۹ ص ۲۳۹) باب ما ذكر في الحجر الأسود ۱۲ مرتب

لہ حجر اسود کے بالمقابل بیت اللہ کا جنوب مغربی گوشہ ۱۲ م

نہ ملے تو دور سے اشارہ کر کے ہاتھوں کو چوم لینا مسنون ہے۔ لیکن رکن یمانی میں اگر ہاتھ سے استلام کا موقع مل جائے فہما، ورنہ دور سے اشارہ مسنون نہیں ہے۔

دوسرا فرق یہ ہے کہ حجرِ اسود کی طرح رکن یمانی کی تقبیل ثابت نہیں ہے۔ البتہ امام ازرقیؒ نے ”اخبار مکہ“ میں ایک روایت حضرت مجاہد سے مرسل نقل کی ہے کہ ”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یستلم الرکن الیمانی ویضع خدّہ علیہ غالباً اسی روایت کی بنا پر امام محمد سے رکن یمانی کی تقبیل کا قول مروی ہے یہ۔

نیز امام ازرقیؒ نے متعدد ایسی روایات نقل کی ہیں جن سے حجرِ اسود اور رکن یمانی کے استلام

۱۰ جمہور یعنی امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، امام اوزاعیؒ کا مسلک یہی ہے، وہو قول ابن عمر و ابن عباس و ابی ہریرۃ و ابی سعید و جابر و عطاء بن ابی رباح و ابن ابی ملیکۃ و عکرمۃ بن خالد و سعید بن جبیر و عجاہد و عمرو بن دینار۔

البتہ امام مالک اس بات کے قائل ہیں کہ حجرِ اسود کی تقبیل کا موقع نہ ملنے کی صورت میں ہاتھوں کا چومنا مسنون نہیں۔ تفصیل کے لئے دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۹ ص ۲۴۱ و ۲۴۲) باب ما ذکر فی الحجر الاسود ۱۲ مرتب

۱۱ چنانچہ علامہ ابن عابدینؒ فرماتے ہیں: فاذا عجز عن استلامہ فلا یشیر الیہ الا رواۃ عن محمد، کذا فی شرح اللباب۔ دیکھیے منہ الخالق علی البحر الرائق (ج ۲ ص ۳۳) باب الإحرام ۱۲ م

۱۲ البحر الرائق (ج ۲ ص ۳۳) باب الإحرام ۱۲ م

۱۳ (ج ۱ ص ۳۲ و ۳۳) تقبیل الرکن الیمانی و وضع الخدّ علیہ ۱۲ م

۱۴ چنانچہ صاحب البحر الرائق فرماتے ہیں: ”وأما الیمانی فیستحبّ ان یتلمہ ولا یقبلہ، وعند محمد ہوسنّۃ، و تقبیلہ مثل الحجر الاسود“ (ج ۲ ص ۳۳) باب الإحرام

سنن دارقطنی میں حضرت ابن عباسؓ کی ایک مرفوع روایت سے بھی امام محمدؒ کے مسلک کی تائید

ہوتی ہے ”ثنا محمد بن خالد نا الرماذی نا یحیی بن ابی بکیر نا اسرائیل عن عبد اللہ بن مسلم بن ہرمز عن سعید بن جبیر عن ابن عباس قال: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقبل الرکن الیمانی

ویضع خدّہ علیہ“ (ج ۲ ص ۲۹) باب المواقیت رقم ۲۴۲

اس کے علاوہ اور بھی متعدد دلائل سے امام محمدؒ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے۔ تفصیل کے لئے

دیکھیے البحر الرائق (ج ۲ ص ۳۳) ۱۲ مرتب

کے وقت دعا کی قبولیت کی خاص امید معلوم ہوتی ہے مثلاً حضرت ابن عمرؓ کا اثر ہے ”علی الرکن الیمانی ملکان موکلان یؤمنان علی دعاء من یتبعهما وإن علی الأسود مالا یحصى“ رواہ الأذرقی، وفی اسنادہ سعید بن سالم وفیہ مقال۔
فائدہ ”اخبار مکہ“ کے مؤلف امام ابوالولید اُزرقیؒ امام بخاریؒ کے ہم عصر ہیں۔ اخبار مکہ میں اکثر وہ اپنے دادا سے روایت کرتے ہیں، ان کے دادا احمد بن محمد الاذرقی ہیں۔ ان کی کنیت بھی ابوالولید ہے۔ اور یہ امام بخاریؒ کے استاذ ہیں۔ امام بخاری نے اپنی صحیح میں ان سے روایات لی ہیں۔

۱۰ مثلاً عن مجاہد قال : من وضع یدہ علی الرکن الیمانی ثم دعا استجیب لہ ،
 ”عن مجاہد قال : ما من انسان یضع یدہ علی الرکن الیمانی و یدعوا لا استجیب لہ“
 اخبار مکہ وما جاء فیہا من الآثار (ج ۱ ص ۳۳) استلام الرکن الیمانی و فضلہ۔
 یہ دونوں روایات رکن یمانی سے متعلق ہیں، حجرِ اسود اور رکن یمانی دونوں کا تذکرہ جس روایت میں مجاہد میں آرہی ہے۔ ۱۲ مرتب

۱۱ اخبار مکہ (ج ۱ ص ۳۴) باب ما یقال من الکلام بین الرکن الاسود والیمانی ۱۲ مرتب
 ۱۲ ابن السیم صاحب ”الفہرست“ نے ان کا نام و نسب اس طرح بیان کیا ہے :
 ”الأزرقی واسمہ محمد بن عبد اللہ بن احمد بن محمد بن الولید بن عقبہ بن الأزرق“ مقدمہ اخبار مکہ (ص ۱۲) مرتب

۱۳ اس لئے کہ امام بخاریؒ کی ولادت ۲۵۶ھ میں ہوئی اور وفات ۲۵۶ھ میں ہوئی (کما فی مقدمۃ البخاری للشیخ احمد علی السہارنفوری ص ۳) اور صاحب اخبار مکہ کی وفات بقول ابن عزم تونسسیؒ ۲۱۲ھ میں اور بقول صاحب کشف الظنونؒ ۲۲۳ھ میں، اور راجح قول کے مطابق اس کے بھی کئی سال بعد ہوئی کما یطہر من کلام صاحب ”العقد الثمین فی تاریخ البلد الامین“ دیکھئے مقدمہ اخبار مکہ (ص ۱۳ تا ۱۴) ۱۲ مرتب معنی عنہ
 ۱۴ چنانچہ فاسی العقد الثمین میں لکھتے ہیں : محمد بن عبد اللہ..... ابوالولید الأذرقی المسکئی مؤلف ”اخبار مکہ“ حدث فیہ عن جماعة، منهم جدہ ابوالولید أحمد بن محمد الأذرقی ”مقدمہ اخبار مکہ (ص ۱۲) مرتب

۱۵ حوالہ بالا ۱۲

۱۶ وفی التہذیب : قال الحاکم أبو عبد اللہ فی تاریخ نيسابور : من سمع منہ البخاری بمکة ابوالولید احمد بن محمد الأذرقی۔ مقدمہ صحیح بخاری للشیخ احمد علی السہارنفوری (ص ۱۳) مرتب (باقی حاشیہ ص ۱۴ پر)

باب ماجاء في الصلاة بعد العصر وبعد الصبح في الطواف لمن يطوف

”عن جبير بن مطعم ان النبي صلى الله عليه وسلم قال: يا بني عبد مناف:

لا تمنعوا أحدا طاف بهذا البيت وصلى أية ساعة شاء من ليل أو نهار“ اس حدیث سے استدلال کر کے امام شافعی اور امام احمد اس بات کے قائل ہیں کہ طواف کے بعد کی دو رکعتیں اوقات مکروہہ میں بھی ادا کی جاسکتی ہیں۔

جبکہ امام ابوحنیفہ اور ایک روایت کے مطابق امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ یہ رکعتیں وقت مکروہہ میں ادا نہیں کی جاسکتیں بلکہ فجر اور عصر کے بعد طواف کرنے والے کو یہ چاہئے کہ وہ طواف کرتا رہے اور آخر میں تمام طوافوں کی رکعات طلوع یا غروب کے بعد ایک ساتھ ادا کرے۔

احناف کے دلائل حنفیہ کا پہلا استدلال احادیث النہی بعد الفجر وبعد العصر سے ہے جو معنی متواتر ہیں اور مطلق ہیں۔

۱۔ مثلاً دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۸۹) کتاب الانبیاء، باب قول الله عز وجل وَادْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْثَمَ إِذِ انْتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا۔ ”حدثنا احمد بن محمد المكي قال سمعت ابراهيم بن سعد“ ۱۲ مرتب (حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۲۔ الحدیث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۷۱) کتاب المناسک، باب الطواف بعد العصر والنسائي (ج ۲ ص ۳۵۲) کتاب مناسک الحج، إباحة الطواف في كل الاوقات۔ وابن ماجه (ص ۱۷۸) أبواب إقامة الصلوات والسنة فيها، باب ماجاء في الرخصة في الصلاة بمكة في كل وقت ۱۲ مرتب

۳۔ عطاء، طاووس، قاسم، عروة بن الزبير اور امام اسحق کا مسلک بھی یہی ہے۔ (عمدة القاری ج ۹ ص ۲۷۱) باب الطواف بعد الصبح والعصر ۱۲ م

۴۔ حضرت سعید بن جبیر، حسن بصری، مجاہد، سفیان ثوری، امام ابو یوسف اور امام محمد کا مسلک بھی یہی ہے۔ عمدہ (ج ۹ ص ۲۷۱) ۱۲ م

۵۔ کہ ان روایات کے لئے دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۸۲ و ۸۳) کتاب مواقیب الصلوة، باب الصلوة بعد الفجر حتى ترتفع الشمس وباب لا تحرم الصلاة قبل غروب الشمس وباب من لم يكره الصلاة إلا بعد العصر والفجر۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۸۱) باب من رخص فيهما اذا كانت الشمس مرتفعة۔ سنن نسائي (ج ۱ ص ۱۸۱) النہی عن الصلاة بعد الصبح، والنہی عن الصلاة بعد العصر۔ سنن ابن ماجه (ص ۸۸) باب النہی عن الصلاة بعد الفجر وبعد العصر ۱۲ مرتب

دوسرا استدلال حضرت عمرؓ کے اثر سے ہے ”عن حمید بن عبد الرحمن بن عوف أن عبد الرحمن بن عبد القاری أخبره أنه طاف بالبيت مع عمر بن الخطاب بعد صلاة الصبح، فلما قضى عمر طوافه نظروا لم ير الشمس، فركب حتى أتاه بذی طوی، فصلی رکعتین تیسرا استدلال مسند احمد میں حضرت جابرؓ کی روایت سے ہے جو سند صحیح کے ساتھ مروی ہے ”لم نكن نطوف بعد صلاة الصبح حتى تطلع الشمس ولا بعد العصر حتى تغرب“۔ چوتھا استدلال مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت عائشہؓ کے اثر سے ہے ”أنها قالت: إذا أردت الطواف بالبيت بعد صلاة الفجر أو العصر فطف وأخر الصلاة حتى تغيب الشمس أو حتى تطلع فصل لكل أسبوع ركعتين“۔

۱۵ اللفظ للموطا (۳۸ ص ۳۸) کتاب الحج، الصلاة بعد الصبح والعصر في الطواف، وأخرجه البخاری فی صحيحه تعليقاً (ج ۱ ص ۲۲) باب الطواف بعد الصبح والعصر، والترمذی أيضاً فی الباب تعليقاً حافظ فرماتے ہیں: وقد روينا بعوفی أمالی ابن مندة من طريق سفيان ولفظه ”ان عطفان بعد الصبح سبعاً ثم خرج إلى المدينة فلما كانت بذی طوی وطلعت الشمس صلى ركعتين“ فتح الباری (ج ۳ ص ۳۹) باب الطواف بعد الصبح والعصر ۱۲ م

۱۶ اس روایت کے بارے میں علامہ عینی فرماتے ہیں ”وروی أحمد فی مسنده بسند صحيح من حديث أبي الزبير عن جابر“ عمدہ (ج ۹ ص ۲۹) باب الطواف بعد الصبح والعصر اور حافظ فرماتے ہیں: وروی أحمد بسناد حسن عن أبي الزبير عن جابر“ فتح الباری (ج ۳ ص ۳۹)۔ علامہ شبلیؒ اس روایت کو مکمل ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: رواه احمد وفيه ابن لهيعة وفيه كلام وقد حسنوا حديثه“ مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۵۳) باب اوقات الطواف ۱۲ مرتب ۱۳ مصنف ابن ابی شیبہ کا الدار السلفیہ بمبئی ہند کا جو نسخہ احقر کے پاس موجود ہے، اس میں یہ روایت احقر کو تلاش کے باوجود نہ مل سکی، قرآن سے معلوم ہوتا ہے کہ حج سے متعلقہ مصنف ابن ابی شیبہ کے چند ابواب طبع ہونے سے رہ گئے ہیں، اس لئے کہ کتاب الحج اس کی چوتھی جلد میں ہے جو بسم اللہ الرحمن الرحیم، فی قولہ تعالیٰ: فَصِيَا مَثَلَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ سے شروع ہو رہی ہے، جبکہ تیسری جلد کے آخر میں لکھا ہوا ہے ”تم الجزء الثالث من الكتاب لمصنف والمجد لله وحده ويتلو كتاب الحج أوله بسم الله الرحمن الرحيم ما قالوا في ثواب الحج“۔

البتہ حافظ نے ابن ابی شیبہ ہی کے حوالہ سے ”عن محمد بن فضيل عن عبد الملك عن عطاء عن عائشة“ کے طریق سے یہ روایت نقل کی ہے اور کہے فرماتے ہیں ”وهذا إسناد حسن، فتح الباری (ج ۳ ص ۳۹) باب الطواف بعد الصبح والعصر۔ علامہ عینی نے بھی ابن ابی شیبہ ہی کے حوالہ سے اسی طریق سے یہ روایت ذکر کی ہے اور اس کی سند کو حسن قرار دیا ہے۔ عمدہ (ج ۹ ص ۲۹، ۳۰) مرتب عفی عنہ

پانچواں استدلال مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت ابوسعید خدریؓ کے اثر سے ہے ”اِنَّه طاف بعد الصبح فلما فرغ جلس حتى طلعت الشمس“۔

چھٹا استدلال صحیح بخاری میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت سے ہے ”اَنْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ وَهُوَ بِمَكَّةَ وَأَرَادَ الْخُرُوجَ وَلَمْ تَكُنْ أُمُّ سَلَمَةَ طَافَتْ بِالْبَيْتِ وَأَرَادَتْ الْخُرُوجَ، فَقَالَ لَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذَا أَقِمْتَ الصَّلَاةَ لِلصُّبْحِ فَطُوفِي عَلَى بَعِيرِكَ وَالنَّاسُ يَصَلُّونَ، فَفَعَلْتَ ذَلِكَ وَلَمْ تَصَلِّ حَتَّى خَرَجْتَ“ یہاں حضرت ام سلمہؓ کا طواف کی رکعتیں حرم میں نہ پڑھنا، بجز اس کے کہ کسی وجہ سے نہیں ہو سکتا کہ فجر کے بعد ان کا پڑھنا درست نہ تھا ورنہ وہ حرم کی فضیلت نہ چھوڑتیں۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں ”أَيَّةُ سَاعَةٍ“ سے ساعاتِ غیر مکروہہ مراد ہیں اور اس فرمان کا مقصد بنو عبدمناف کو یہ ہدایت کرنا ہے کہ وہ آنے جانے والوں کے لئے حرم کا راستہ ہر وقت کھلا رکھیں، دراصل بنو عبدمناف کے مکانات بیت اللہ شریف اور حرم کا احاطہ کئے ہوئے تھے جب یہ دروازے بند کر لیتے تو کوئی آدمی حرم تک نہ پہنچ سکتا، اس لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ 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 ہے۔ حدیث باب کا صحیح مفہوم اور زیر بحث مسئلہ کی تفصیل کتاب الصلوٰۃ میں بھی گزر چکی ہے۔

باب ماجاء فی کراہیۃ الطواف عریانا

عن زید بن أشع قال: سألتُ عليًّا بنَ أبي شُبَيْهٍ: قال: بأربع، لا يدخل الجنة إلا نفس مسلمة ولا يطوف بالبيت عريان“ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے سلمہ

سہ علامہ عینیؒ نے یہ روایت سنن سعید بن منصور اور مصنف ابن ابی شیبہ کے حوالہ سے نقل کی ہے۔ عمدہ (ج ۹ ص ۲۶۲) باب الطواف بعد الصبح والعصر ۱۲ مرتب

سہ (ج ۱ ص ۲۳) باب من صلی رکعتی الطواف خارجاً من المسجد ۱۲ م

سہ دیکھئے ”الکوکب الدرر“ (ج ۱ ص ۲۸۳) ۱۲ م

سہ دیکھئے درس ترمذی (ج ۱ ص ۲۲۳ تا ۲۲۵) باب ماجاء فی کراہیۃ الصلوٰۃ بعد العصر وبعد الفجر ۱۲ م

سہ الحدیث لم یخرجہ من اصحاب الکتب الستہ سوى الترمذی قالہ الشیخ محمد فؤاد عبد الباقی

سنن ترمذی (ج ۳ ص ۲۲۲) ۱۲ مرتب

کے حج میں حضرت ابو بکر صدیقؓ کو مکہ مکرمہ بھیجا تھا تاکہ وہ میدانِ عرفات اور منیٰ میں جہاں تمام قبائل عرب کا اجتماع ہوتا تھا سورہٴ برات میں نازل شدہ احکام کا اعلان کریں، بعد میں آپؐ نے اسی سلسلہ میں حضرت علیؓ کو بھی بھیجا تھا۔

زید بن اُثیم نے حضرت علیؓ سے یہی پوچھا تھا کہ آپ کو کن احکامات کی تعلیم دے کر بھیجا گیا؟ حضرت علیؓ نے اس کے جواب میں چار احکام ذکر کئے جن میں سے ایک ”ولا یطوف بالبيت عریان ہے“، روایت کا یہی حصہ ترجمۃ الباب سے مطابقت رکھتا ہے

مشرکین کا طریقہ یہ تھا کہ وہ ننگے ہو کر بیت اللہ کا طواف کرتے تھے اور اپنے اس شنیع فعل کی یہ حکمت بیان کرتے تھے کہ جن کپڑوں میں ہم نے گناہ کئے ہیں انہی کپڑوں میں بیت اللہ کا طواف کرنا بے ادبی ہے۔ حدیث باب میں اسی سے روکا جا رہا ہے کہ عریاناً طواف کرنے کی اجازت نہیں، باری تعالیٰ نے بھی ”وَإِذَا فَعَلُوا فَحِشَةً أَلَمُوا“ سے اس کی قیادت بیان فرمائی ہے اور آگے ”يَبْنِي آدَمَ“ ”خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ“ سے ستر پوشی کو ضروری قرار دیا ہے۔

چنانچہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک طواف میں ستر عورت شرط ہے جبکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک واجب ہے۔ اگر اس نے کشف عورت کے ساتھ طواف کیا تو اس پر اعادہ واجب ہے۔ اور اعادہ نہ کرنے کی صورت میں دم دینا ضروری ہوگا، امام احمدؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے۔

۱۔ دیکھیے عمدة القاری (ج ۹ ص ۲۶۱) باب لا یطوف بالبيت عریان ولا یحج مشرک ۱۲ م
۲۔ تفصیل کیلئے دیکھیے معارف القرآن (ج ۳ ص ۵۳۴ تا ۵۳۵) تحت تفسیر قولہ تعالیٰ ”وَإِذَا فَعَلُوا فَحِشَةً أَلَمُوا“ (سورۃ اعراف آیت ۲۸) ۱۲ مرتب

۳۔ سورۃ اعراف آیت ۲۸ پ ۱۲ - ۱۳

۴۔ سورۃ اعراف آیت ۲۸ پ ۱۲ - ۱۳

۵۔ علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ معارف السنن (ج ۲ ص ۴۰۳ و ۴۰۴) میں فرماتے ہیں :

”قال شيخنا رحمه الله : فإن قيل : إن ستر العورة فرض في نفسه ، فكيف يكون واجبا للحج ؟ قلت : لا منافاة بينهما ، فإنه قد يكون الشيء فرضاً في نفسه وواجباً لغيره اهـ . يعني انه اجتمع هناك امران : فرض وواجب ، فمن طاف عرياناً تركب كبيرتين : ترك الفرض وترك الواجب “ ۱۲ مرتب

۶۔ مذاہب کی مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھیے المغنی لابن قدامہ (ج ۳ ص ۳۰۳) باب ذکر الحج ، ودخول مكة ، مسألة : قال : ويكون طاهر في ثياب طاهرة - نیز دیکھیے عمدة القاری (ج ۹ ص ۲۶۱) باب لا یطوف بالبيت عریان ۱۲ مرتب

باب مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ فِي الْكَعْبَةِ

عن بلال : أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى فِي جُوفِ الْكَعْبَةِ . قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ لَمْ يَصِلْ وَلَكِنَّهُ كَبَّرَ " يَهْ فَتَحَ مَكَّةَ وَأَقْعَهُ عَلَيْهِ نَبِيُّ كَرِيمٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَعْبِهِ فِي نَمَازٍ طُرْهُنَ كَيْ بَارِءٍ فِي رَوَايَاتٍ مُتَعَارِضٍ هِيَ ، حَضَرَتْ بِلَالُ كِي حَدِيثِ بَابٍ سَمْعُ مَعْلُومٍ هُوَ هِيَ كَيْ كَيْ كَيْ دَاخِلُ هُونِ كَيْ بَعْدُ وَهِيَ نَمَازٌ هِيَ طُرْهُنَ هِيَ حَضَرَتْ عَمْدُ اللَّهِ بِنِ عَبَّاسٍ أَوْ فِضْلُ بِنِ عَبَّاسٍ كِي رَوَايَاتٍ سَمْعُ مَعْلُومٍ هُوَ هِيَ كَيْ كَيْ كَيْ وَهِيَ نَمَازٌ هِيَ طُرْهُنَ هِيَ بَلَكِ سَمْعُ تَكْبِيرِ كِي هِيَ جَمْعُ هُونِ حَضَرَتْ بِلَالُ كِي رَوَايَاتٍ كُوْتَرَجِجِ دِي هِيَ ، أَوَّلُ تَوَاسٍ لَمَعُ كَيْ حَضَرَتْ بِلَالُ كِي رَوَايَاتٍ مُثَبَّتٍ هِيَ أَوْ حَضَرَتْ ابْنُ عَبَّاسٍ كِي رَوَايَاتٍ نَافِي ، وَالمُثَبَّتِ مُقَدَّمُ عَلَي النَافِي .

دو كَيْ حَضَرَتْ بِلَالُ كَعْبِهِ دَاخِلُ هُونِ وَتَوَاسٍ حَضَرَتْ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَيْ سَمْعُ تَحِي كَيْ حَضَرَتْ ابْنُ عَبَّاسٍ سَمْعُ تَحِي هِيَ ، اس لَمَعُ كَيْ كَعْبِهِ دَاخِلُ هُونِ وَتَوَاسٍ كَيْ كَيْ كَيْ صَحَابِي هِيَ ، اِيكُ حَضَرَتْ بِلَالُ ، دُو كَيْ حَضَرَتْ اسامه بِنِ زَيْدُ أَوْ تَمِيمُ حَضَرَتْ عَمْدَانُ بِنِ طَلْحَةَ ، حَضَرَتْ ابْنُ عَبَّاسٍ سَمْعُ تَحِي

له الحديث لم يخججه من اصحاب الكتب الستة سوى الترمذي - قاله الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي - سنن ترمذي (ج ۳ ص ۱۲۳) ۱۲ م

۲۰ جيسا كَيْ مَسْمُومِ حَضَرَتْ ابْنُ عَمْرٍو كِي رَوَايَاتٍ سَمْعُ مَعْلُومٍ هُوَ هِيَ - دِيكِي (ج ۱ ص ۲۲۸) بَابِ اسْتِحْبَابِ دُخُولِ الْكَعْبَةِ وَقَالَ الْبَيْهَقِيُّ : وَهَذَا الدُّخُولُ فِي حُجَّتِهِ ، وَذَكَرَ ابْنُ حِبَانَ دُخُولَهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْبَيْتَ مَرَّتَيْنِ فِي الْفَتْحِ وَفِي حُجَّةِ الْوَدَاعِ ، مَعَارِفُ السُّنَنِ (ج ۶ ص ۲۰۴ وَص ۲۰۵) ۱۲ مَرْتَبَ

۳۰ بَخَارِي مِي حَضَرَتْ ابْنُ عَبَّاسٍ كِي رَوَايَاتٍ مِي يَهْ الْفَاظُ مَرُودِي هِيَ " فَدَخَلَ الْبَيْتَ فَكَبَّرَ فِي نِوَاحِيهِ وَلَمْ يَصِلْ فِيهِ " (ج ۱ ص ۲۱۸) كِتَابُ الْمَنَاسِكِ ، بَابُ مَنِ كَبَّرَ فِي نِوَاحِي الْكَعْبَةِ

أَوْ حَضَرَتْ فَضْلُ بِنِ عَبَّاسٍ كِي رَوَايَاتٍ مَسْنَدُ أَحْمَدُ أَوْ مَعْمُورُ طَبْرَانِي كَبِيرِي مَرُودِي هِيَ : " أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَامَ فِي الْكَعْبَةِ فَسَبَّحَ وَكَبَّرَ وَدَعَا وَاسْتَغْفَرَ وَلَمْ يَرْكَعْ وَلَمْ يَسْجُدَ " (قَالَ الْهَيْثَمِيُّ) رَوَاهُ أَحْمَدُ وَطَبْرَانِي فِي الْكَبِيرِ بِخَوْرِهِ وَرِجَالُهُ رِجَالُ الصَّحِيحِ " مَجْمَعُ الزَّوَادِ (ج ۳ ص ۱۹۳) بَابُ الصَّلَاةِ فِي الْكَعْبَةِ ۱۲ مَرْتَبَ

كَيْ كَيْ بَخَارِي مِي حَضَرَتْ ابْنُ عَمْرٍو سَمْعُ مَرُودِي هِيَ " قَالَ : دَخَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْبَيْتَ هُوَ وَأَسَامَةُ ابْنُ زَيْدٍ وَبِلَالُ وَعَمْدَانُ بِنِ طَلْحَةَ " (ج ۱ ص ۲۱۸) كِتَابُ الْمَنَاسِكِ ، بَابُ اِعْلَاقِ الْبَيْتِ وَيَصِلُ فِي أَيِّ نِوَاحِي الْبَيْتِ شَاءَ ۱۲ مَرْتَبَ

لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ صحیح مسلم کی روایت میں حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں
أخبرني أسامة بن زيد أن النبي صلى الله عليه وسلم لما دخل البيت دعاني نواحيه كلها ولم
يصل فيه حتى خرج « اور حضرت اسامہؓ آپ کے ساتھ تھے،

اس کا ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ کعبہ میں داخل ہونے کے بعد یہ حضرات علیحدہ علیحدہ ہو گئے
تھے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک ناحیہ میں تھے اور حضرت بلالؓ آپ کے قریب، جبکہ حضرت اسامہؓ
اور حضرت عثمان ابن طلحہؓ دوسرے نواحی میں تھے اور کعبہ کا دروازہ چونکہ بند کر دیا گیا تھا، اس لئے
اندھیرا سخت تھا اور سچ میں ستون بھی حائل تھے اس لئے حضرت اسامہؓ آپ کو نماز پڑھتے ہوئے
نہ دیکھ سکے، بالخصوص جبکہ آپ نے صرف دو رکعتیں پڑھی تھیں۔

دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ مسند ابوداؤد طیالسی کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے جب کعبہ کی اندرونی دیواروں پر تصویریں بنی ہوئی دیکھیں تو ان کو مٹانے کے لئے

۱۔ (ج ۱ ص ۲۹) باب استحباب دخول الكعبة للحاج وغيره والصلوة فيها ۱۲ م
۲۔ چنانچہ صحیحین میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں "فأغلقوا عليهم الباب" صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۱)
باب إغلاق البيت صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸) باب استحباب دخول الكعبة ۱۲ مرتب

۳۔ عن عثمان بن طلحة أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى في البيت ركعتين..... رواه احمد والطبرانی
في الكبير ورجال احمد رجال الصحيح - مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۹) باب ثالث في الصلاة في الكعبة
علامہ نزوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: "وأما نفى أسامة فسيبه أنهم لما دخلوا الكعبة أغلقوا الباب اشتغلوا بالدعاء،
فرأى أسامة النبي صلى الله عليه وسلم يدعو، ثم اشتغل أسامة بالدعاء في ناحية من نواحي البيت، والنبي صلى الله عليه
وسلم في ناحية أخرى وبلال قريب منه ثم صلى النبي صلى الله عليه وسلم، فرأه بلال لقريبه ولم يره أسامة
لبعدته واشتغاله بالدعاء، وكانت صلاة خفيفة فلم يرها أسامة لإغلاق الباب مع بعده واشتغاله
بالدعاء، وجازله نفياً عما ذهب عنه وأما بلال فحققها فأخبر بها. والله اعلم - شرح نزوی علی صحیح مسلم
(ج ۱ ص ۲۸) باب استحباب دخول الكعبة.

وزاد المحافظ في الفتم (ج ۳ ص ۳۵) ، باب من كبر في نواحي الكعبة) : ولأن بإغلاق

الباب تكون الظلة مع احتمال أن يحجب عنه بعض الأعمدة ، فنفاها عملاً بظنهم ۱۲ مرتب علی عنہ

حضرت اسامہ بن زید کو پانی لانے کا حکم دیا لہذا یہ عین ممکن ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس وقت نماز پڑھی ہو جبکہ حضرت اسامہ پانی لینے کے لئے گئے ہوئے ہوں اس لئے انہیں آنحضرت صلی اللہ کے نماز پڑھنے کا علم نہ ہو سکا ہو۔

حضرت بلالؓ کی روایت کی ایک وجہ ترجیح یہ بھی ہے کہ وہ نہ صرف بیت اللہ میں آپ کے قریب تھے بلکہ جب حضرت ابن عمرؓ نے ان سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں پوچھا "ما صنع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم؟" تو انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز پڑھنے کی پوری کیفیت بیان فرمادی کہ "جعل عمودین عن یسارہ وعموداً عن یمینہ وثلاثة أعمدة وراءہ، وكان البیت یومئذ علی ستة أعمدة ثم صلی۔"

۱۔ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں:

وقال المحب الطبري: يحتمل ان يكون أسامة غاب عنه بعد دخوله للحاجة، فلم يشهد صلواته انتهى ويشهد له ما رواه أبو داود الطيالسي في مسنده عن ابن أبي ذئب عن عبد الرحمن بن مهران عن غير مولى ابن عباس عن أسامة قال: دخلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم في الكعبة فرأى صوراً فدا عبد له من ماء فأنتيت به فضرب به الصور، فهذا الإسناد جيد، قال القرطبي: فاعله استصحب النفي لسرعة عوده انتهى" فتح الباری (ج ۳ ص ۳۵۳) باب من کبر فی نواحي الکعبة

لیکن اس دوسرے جواب پر یہ شکال ہوتا ہے کہ حضرت فضل بن عباسؓ بھی "عدم صلوة" کے راوی ہیں اور بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بیت اللہ شریف میں داخل ہوئے وقت وہ بھی آپ کے ساتھ تھے چنانچہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے "أن الفضل بن عباس أخبره أنه دخل مع النبي صلى الله عليه وسلم وإن النبي صلى الله عليه وسلم يصل في الكعبة ولكنه لما خرج فنزل ركع ركعتين عند باب البيت، رواه أحمد وروى الطبراني معناه في الكبير، ورجال أحمد رجال الصحيح - مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۱۱) باب الصلوة في الكعبة

معلوم ہوا کہ حضرت ابن عباسؓ "عدم صلوة" کی روایت حضرت اسامہ بن زیدؓ سے بھی نقل کرتے ہیں اور حضرت فضل بن عباسؓ سے بھی، حضرت اسامہ بن زیدؓ کے بارے میں تو یہ کہنا درست ہو سکتا ہے کہ جس وقت وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کام سے باہر گئے اسی وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دو رکعتیں ادا فرمائیں لیکن حضرت فضل بن عباسؓ تو بظاہر اندر ہی رہے ہوں گے۔ ان کے بارے میں صرف پہلا جواب درست ہو سکتا ہے ۱۲ مرتب

۱۳ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۲۸) باب استحباب دخول الکعبة۔ اور بخاری کی روایت میں یہ الفاظ ہیں "جعل عموداً عن یسارہ وعموداً عن یمینہ وثلاثة أعمدة وراءہ" الخ (ج ۱ ص ۱۲۸) کتاب الصلوة، باب الصلوة بین السور فی غیر جماعۃ ۱۲ مرتب

ذرقانی اور حضرت شاہ صاحب کی رائے میں روایات کو تعدد واقعات پر بھی محمول کیا جاسکتا ہے، دارقطنی کی ایک ضعیف روایت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔

اسی بنا پر علماء کا اتفاق ہے کہ کعبہ میں نماز پڑھنا جائز اور درست ہے البتہ حضرت ابن عباسؓ کے بارے میں مروی ہے کہ وہ صلاۃ فی الکعبہ کو علی الاطلاق ناجائز کہتے تھے، کیونکہ وہاں پورے کعبہ کا

سہ قال الشيخ البغوي رحمه الله :

"قال شيخنا رحمه الله : وكان من الممكن ان يوفق بين روايتي الإثبات والنفي بالحمل على تعدد

الواقعتين، ولكن المحدثين لم يتوجهوا إليه ومالوا إلى الترجيح

قال الراقم : ولكن قال الذرقاني : أو أنه دخل البيت مرتين، صلى في أحدهما ولم يصل في الآخر

قال المصنف ثم ذكر الذرقاني بعد بحث : فلا يمتنع أنه دخل عام الفتح مرتين، ويكون المراد بالوحدة التي

في خبر ابن عيينة وحدة السفر لا الدخول، وعند دارقطنی من طريق ضعيفة ما يشهد لهذا الجمع اه

معارف السنن (ج ۶ ص ۴۰۸ و ۴۰۹)

سنن دارقطنی میں روایت اس طرح ہے :

"حدثنا الحسين بن اسماعيل ثنا عيسى بن أبي حبيب الصفاري ثنا يحيى بن أبي بكير عن عبد الغفار بن القاسم،

حدثني حبيب بن أبي ثابت حدثني سعيد بن جبير عن ابن عباس قال : دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم

البيت، فصلى بين السارين ركعتين، ثم خرج فصلى بين الباب والحجر ركعتين، ثم قال : هذه القبلة، ثم دخل

مرة أخرى فقام فيه يدعو ثم خرج ولم يصل "

صاحب التعليق المغني "اس کے تحت لکھتے ہیں : "قال البيهقي : هذه الرواية إن صحت ففيه دلالة

على أنه عليه السلام دخل البيت مرتين فصلى مرة وترك مرة إلا أن في شذوذ الحديث نظراً "

سنن دارقطنی مع التعليق المغني (ج ۲ ص ۵) کتاب الصلوة، باب صلوة النبي صلى الله عليه وسلم في الكعبة رقم ۳

مذکورہ روایت حضرت ابن عباس کی تھی سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۵، رقم ۳) ہی میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ

کی بھی ایک روایت مروی ہے جس سے تعدد واقعات کا پتہ چلتا ہے :

"حدثنا عبد الله بن محمد بن عبد العزيز ثنا وهب بن بقية ثنا خالد، عن ابن أبي ليلى عن عكرمة بن خالد

عن يحيى بن جعدة عن عبد الله بن عمر قال : دخل النبي صلى الله عليه وسلم البيت ثم خرج وبلال خلفه،

فقلت لبلال : هل سئى ؟ قال : لا، قال : فلما كان الغد دخل نسأت بلالاً هل سئى ؟ قال : نعم، صلى

ركعتين، استقبل الجماعة وجعل السارية عن عيينة "

اس روایت کی سند بھی حسن ہے چنانچہ صاحب التعليق المغني "اس کے تحت لکھتے ہیں : "قال السهيلي في الروض الأنف:

سند حسن " اگر علامہ سہیلیؒ کے قول کے مطابق اس روایت کو صحیح مانا جائے تو تعدد واقعات والی صورت تقریباً متعین ہو جاتی ہے۔

والله اعلم ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

استقبال نہیں ہو سکتا بلکہ بعض کعبہ کا استدبار لازم آتا ہے۔

جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ جمیع کعبہ کا استقبال شرط نہیں بلکہ بعض کا استقبال کافی ہے، حضرت بلال کی حدیث باب اور وجعلت لی الارض مسجد او طہوراً^{۳۴} سے جمہور کے موقف کی تائید ہوتی ہے۔

پھر جمہور کے نزدیک کعبہ میں فرائض و نوافل دونوں جائز ہیں۔ البتہ امام مالک فرماتے ہیں کہ نوافل جائز ہیں اور فرائض مکروہ ہیں۔ اس لئے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہی ثابت ہے کہ آپ نے داخل کعبہ میں صرف نوافل ادا فرمائے تھے۔

جواب یہ ہے کہ صلوٰۃ فی الکعبہ میں وجہ اشکال صرف یہ بات ہو سکتی تھی کہ اس میں بعض کعبہ کا استدبار ہوتا ہے لیکن اپنے اپنے عمل سے یہ بتا دیا کہ یہ چیز جوازِ صلوٰۃ کے منافی نہیں ہے لہذا اب نماز میں کوئی اشکال نہ رہا، اور مطلق صلوٰۃ کے ثابت ہونے کے بعد فرائض کے عدم جواز پر کوئی دلیل ہونی چاہئے جو مفقود ہے، لہذا فرائض و نوافل میں کوئی تفریق نہیں کی جاسکتی۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی کسر الکعبۃ

لو لا أن قومك حديث عهد بالجاهلية لهدمت الكعبة وجعلت لها بابين

۱۔ وقال به بعض المالكية والظاهرية والطبري - فتح الباري (ج ۳ ص ۳۴۷) باب إغلاق البيت ويصلى في أي نواحي البيت شاء ۱۲ م

۲۔ فی روایۃ جابر بن عبد اللہ، صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۸۷) کتاب التیم، قبیل باب إذا لم یجد ماء ولا تراباً ۱۲ م
۳۔ کما بین الترمذی فی الباب، وقال الحافظ: "وقال المازری: المشهور في المذهب منع صلاة الفرض داخلها وجوب الاعاءة، وعن ابن عبد الحكم الإجزاء، وصححه ابن عسید البروانی العربی، وعن ابن حبيب يعيد أبداً، وعن أصبغ إن كان متعمداً، وأطلق الترمذی عن مالك جواز النوافل، وقيده بعض اصحابه بغير الرواتب وما تشع فيه الجماعة، وفي شرح العمدة لابن دقيق العيد: كره مالك الفرض أو منعه، فكانه أشار إلى إختلاف النقل عنه في ذلك" فتح الباري (ج ۳ ص ۳۴۷) باب إغلاق البيت و يصلى في أي نواحي البيت شاء ۱۲ مرتب

۴۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۱۵) کتاب المناسک، باب فضل مكة وبنائها -
ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۴۲۹ و ۴۳۰) کتاب الحج، باب لقض الکعبۃ وبنائها ۱۲ مرتب

بیت اللہ شریف کی | کعبہ مشرفہ کی تعمیر دس مرتبہ ہوئی۔

تعمیر کے تاریخی ادوار ① سب سے پہلی تعمیر ملائکہ نے تخلیق آدم سے دو ہزار سال پہلے کی تھی، اور اس کا مقصد بیت معمور کی محاذات میں زمین پر ایک عبادت گاہ تعمیر کرنا تھا

② دوسری مرتبہ اسے حضرت آدم علیہ السلام نے تعمیر کیا۔

③ تیسری مرتبہ اسے حضرت آدم علیہ السلام کے بعض صاحبزادوں نے تعمیر کیا، یہ تعمیر طوفان نوح کے وقت تک برقرار رہی، اور طوفان کے وقت اٹھالی گئی یا طوفان سے ختم ہو کر مٹ گئی۔

④ چوتھی بار اسے حضرت ابراہیم علیہ السلام نے تعمیر کیا بعض حضرات نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو کعبہ کا بانی اول قرار دیا ہے۔ لیکن راجح یہ ہے کہ وہ بانی اول نہیں ہیں، قرآن کریم کا انداز بیان بھی اسی کی تاکید کرتا ہے اس لئے کہ ارشاد ہے ”وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ“ اس میں ”رفع القواعد“ کا ذکر ہے تاسیس کا نہیں، معلوم ہوا کہ کعبہ کی بنیاد پہلے سے موجود تھیں، حضرت ابراہیم علیہ السلام نے انہیں کو بلند کر کے بیت اللہ تعمیر کیا تھا

⑤ پانچویں مرتبہ اسے عمالقہ نے تعمیر کیا۔

⑥ چھٹی مرتبہ اسے بنو جرہم نے تعمیر کیا۔

⑦ ساتویں تعمیر قصی بن کلاب نے کی۔

⑧ آٹھویں مرتبہ قریش نے اجتماعی چن دے سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت کے بعد

اور بعثت سے پہلے کعبہ کی تعمیر کی۔ اس تعمیر میں حجر اسود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دست مبارک سے رکھا، اب تک کعبہ کے دو دروازے چلے آتے تھے، ایک مشرق میں اور ایک مغرب میں، لیکن قریش نے چونکہ حلال کمائی سے تعمیر کا اہتمام کیا تھا اور یہ کمائی کم پڑ گئی تھی اس لئے کعبہ کا کچھ حصہ تعمیر میں آنے سے رہ گیا جسے حطیم کعبہ کہتے ہیں، نیز کعبہ کے دو دروازے تھے قریش نے صرف ایک دروازہ باقی رکھا۔

۱۰ حافظ ابن کثیر کا میلان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے۔ دیکھئے تفسیر ابن کثیر (ج ۳ ص ۲۱) تحت تفسیر قولہ تعالیٰ وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ الْآیۃ، سورہ حج، نیز دیکھئے (ج ۱ ص ۱۷۱ و ۱۷۲) تحت تفسیر قولہ تعالیٰ وَعٰهِدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ الْآیۃ (سورہ بقرہ) ۱۲ مرتب

۱۱ سورہ بقرہ آیت ۱۲۴ پ ۱۲ م

۱۲ نیز مشرقی اور مغربی جانب سے بھی اس کی چوڑائی کسی قدر کم کر دی اور اس کے دروازے کو بھی اونچا کر دیا تاکہ جس کو چاہیں داخل کریں اور جس کو چاہیں روک دیں، اس طرح قریش کی تعمیر میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کی تعمیر کے

مفتاب میں تقریباً چار تغیرات واقع ہو گئے کمابینا۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۱۱۳ و ۱۱۴) ۱۲ مرتب

حدیث باب کے مطابق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیت اللہ کو بناء ابراہیمی کے مطابق تعمیر کرنے کا ارادہ فرمایا تھا، لیکن اس خیال سے ارادہ ترک فرما دیا کہ زمانہ جاہلیت کو ابھی زیادہ عرصہ نہیں گزرا، اور قریش کے لوگ ابھی نئے نئے مسلمان ہوئے ہیں، ایسا نہ ہو کہ اس پر کوئی خلفت اُپیدا کر دیں اور کہنے لگیں کہ کعبہ کو اس کی آبائی بنیادوں سے گرایا جا رہا ہے۔ اس طرح یہ بات غتہ کی صورت میں عرب میں پھیل جائے۔

⑨ نویں مرتبہ حضرت عبداللہ بن الزبیر نے اپنے عہد خلافت میں کعبہ کو از سر نو تعمیر کیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خواہش کے پیش نظر اسے بناء ابراہیمی پر تعمیر فرمایا۔

⑩ دسویں بار اسے حجاج بن یوسف نے تعمیر کیا اور حضرت عبداللہ بن الزبیر کے کہے ہوئے اصناف کو چھوڑ کر پھر اسے قریش کی بنیادوں پر کعبہ کو تعمیر کیا، چنانچہ پھر عظیم باہرہ گئی اور کعبہ دروازہ ایک ہو گیا۔

اس کے بعد ہارون رشید نے گیارہویں مرتبہ اس کو بناء ابراہیمی کے مطابق تعمیر کرنے کا ارادہ کیا لیکن امام مالکؒ نے ان کو روک دیا اور فرمایا کہ اگر آپ نے ایسا کیا تو مجھے اندیشہ ہے کہ کعبہ کی تعمیر اور انہدام بازیچہ سلاطین بن کر رہ جائے۔ ہارون رشید نے امام مالکؒ کا مشورہ قبول کیا اور تعمیر کا ارادہ ترک کر دیا۔ اس وقت سے اب تک کعبہ مکرمہ حجاج بن یوسف ہی کی تعمیر پر چلا آ رہا ہے، مرتبیں تو اگرچہ بار بار ہوتی رہی ہیں، لیکن بناء وہی ہے۔

۱۱ کعبہ مشرفہ کی تعمیر کے تاریخی ادوار کی مذکورہ تفصیل کسی قدر کمی اور زیادتی کے ساتھ حارف اسنن ج ۱ ص ۳۱ تا ۳۱۵ سے ماخوذ ہے، وراجعہ للتفصیل ۱۲ مرتب

۱۲ چنانچہ حافظ لکھتے ہیں: ”حکى ابن عبد البر وتبعه عياض وغيره عن الرشيد او المهدى او المنصور انه اراد ان يعيد الكعبة على ما فعله ابن الزبير، فاستداه مالك في ذلك، وقال: اخشى ان يصير ملعبه للملوك، فتركه فتح الباری (ج ۳ ص ۳۵۷) باب فضل مكة وبنائها ۱۲ مرتب

۱۳ اس تشریح کے مطابق دسویں مرتبہ کی تعمیر بیت اللہ کی آخری تعمیر ثابت ہوئی اور گیارہویں مرتبہ تعمیر کی نوبت نہ آئی۔ ان دس مرتبہ کی تعمیرات کو ایک شاعر نے چند اشعار میں بیان کیا ہے۔

بنی بیت رب العرش عشر فخذهم	ملائکۃ اللہ الحکام و آدم
فشیث و ابراہیم ثم عالت	قصی قریش قبل ہذین جرہم
وعبد الالہ بن الزبیر بن کنا	بناء لحجاج وهذا تمم

(بغنیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

بہر حال حدیث باب سے فقہاء نے یہ اصول مستنبط کیا ہے کہ اگر کسی مستحب کام کے کرنے سے کسی فتنہ کا اندیشہ ہو اور مسلمانوں میں افتراق کا خطرہ ہو تو اس مستحب کام کو ترک کر دینا چاہئے۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی الصلاة فی الحجر

عن علقمة بن ابی علقمة عن أبیہ "ترمذی کے اکثر نسخوں میں سند اسی طرح ہے جبکہ نسائی کی روایت میں سند اس طرح ہے: "حدثنی علقمة بن ابی علقمة عن أمّہ عن أبیہ" اور ابوداؤد میں سند اس طرح ہے "عن علقمة عن أمّہ" یہی سند درست ہے اس لئے کہ علقمة اکثر اپنی والدہ ہی سے روایت کرتے ہیں جن کا نام مرجانہ ہے، اس لئے ظاہر یہی ہے کہ نسائی اور ترمذی کے نسخوں میں تصحیف ہوئی ہے۔

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

موافق التّن (ج ۱ ص ۱۵۶) بحوالہ تفسیر جمل ۱۳۹۹ھ میں سیلاب بیت شریف کو بہت زلزلہ پہنچا اور بیت اللہ شریف تقریباً منہدم ہو گیا اور سلطان مراد خان عثمانی نے اسے دوبارہ تعمیر کیا۔ یہ تعمیر ۱۰۴۲ھ میں مکمل ہوئی، راجح یہ ہے کہ یہ مستقل تعمیر تھی اس طرح بیت اللہ شریف کی تعمیرات کا عدد گیارہ ہو جاتا ہے اور آخری تعمیر سلطان مراد بن سلطان احمد عثمانی کی قرار پاتی ہے۔

محمد علی بن علان نے تین ابیات میں ان گیارہ تعمیرات کا ذکر کیا ہے

بنی الکعبة أملاک، آدم، ولده	شیش، فابراہیم، ثم العالقة
وجرهم، قصی، مع قریش، وتلوهم	هوا بن زبیر ثم حجاج لاحقه
ومن بعد هذا قد بنی البیت کلہ	مراد بن عثمان فشیخ رونقه

اس آخری تعمیر سے مطلق مکمل تفصیل کے لئے دیکھئے حاشیہ اخبار مکہ (ج ۱ ص ۳۵۵ تا ۳۵۷) نیز دیکھئے تاریخ مکہ

المکرمہ (ج ۲ ص ۹۵ تا ۱۰۲) ۱۲ مرتب معنی عند

(حاشیہ صفحہ ۱۵۱)

۱۵ جبکہ بعض نسخوں میں سند اس طرح ہے "عن علقمة بن ابی علقمة عن أمّہ عن أبیہ" مثلاً سنن ترمذی طبع

دار احیاء التراث العربی، بیروت، لبنان، بتحقیق الشیخ محمد نواد عبد الباقی، دیکھئے (ج ۳ ص ۲۲۵، رقم ۸۶۶) ۱۲ م

۱۶ (ج ۲ ص ۳۴) کتاب مناسک الحج، الصلاة فی الحجر ۱۲ م

۱۷ (ج ۱ ص ۲۰۰) باب الصلاة فی الکعبة ۱۲ م (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

عن عائشة قالت: كنت أحب أن أدخل البيت فأصلي فيه، اس کی تفصیل ازرقی کی "اخبار مکہ" میں حضرت سعید بن جبیر کی روایت سے معلوم ہوتی ہے "أن عائشة سألت النبي صلى الله عليه وسلم أن يفتح لها الباب ليلاً، فجاء عثمان بن طلحة بالفتح إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: يا رسول الله! إنها لم تفتح بليل قط، قال: فلا تفتحها، ثم قال لعائشة ان قومك لما بنوا البيت قصرت بهم النفقة، فتركوا بعض البيت في الحجر فأدخل الحجر فصلي فيه۔"

ہو سکتا ہے کہ حضرت عائشہؓ دن میں پردہ کی وجہ سے بیت اللہ شریف میں داخل نہ ہوئی ہوں پھر چونکہ بیت اللہ شریف کا دروازہ رات کو نہیں کھولا جاتا تھا اس لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو پسند نہ فرمایا کہ آپ کے اہل بیت کی وجہ سے بیت اللہ کے عام رواج میں کوئی خلل پڑے اور بیت اللہ شریف کے دربانوں کو اپنی عادت تبدیل کرنی پڑے، اس لئے آپ نے حضرت عائشہؓ کو حجر میں نماز پڑھنے کا حکم فرمایا۔

"فأخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم بيدي فأدخلني الحجر وقال: صلى في الحجر إن أردت دخول البيت فإنما هو قطعة من البيت، ولكن قومك استقصروه حين بنوا الكعبة فأخرجوه من البيت"

"حجر" (بکسر الحاء) بیت اللہ کی شمالی دیوار کے بعد چھ ذراع کی جگہ کو کہتے ہیں، بعض نے کہا کہ سات ذراع کی جگہ کو، اور اس کے بعد نصف دائرے کی صورت میں جو جگہ ہے اس کو حطیم کہتے ہیں

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

۱۷ چنانچہ علامہ عینی لکھتے ہیں: "أما أمه فاسمها مرجانة، ذكرها ابن حبان في الثقات"

عمدة القاری (ج ۹ ص ۱۱۱) باب فضل مکة وبنیانها ۱۲ مرتب

۱۸ حافظ ابن حجر اور علامہ عینی نے تو ترمذی اور نسائی کی روایات بھی "عن أمه" کی سند سے ذکر کی ہیں،

معلوم ہوا کہ ترمذی اور نسائی کے بھی بعض نسخوں میں ابوداؤد کے مطابق "عن أمه" کی سند سے روایت

آئی ہے۔ دیکھیے فتح الباری (ج ۳ ص ۲۵۳) باب فضل مکة وبنیانها۔ وعمدة القاری (ج ۹ ص ۱۱۱) باب فضل

مكة وبنیانها ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ۱۷)

۱۹ (ج ۱ ص ۲۱۱) المجلس في الحجر وما جاء في ذلك ۱۲

کبھی عظیم نصف دائرہ اور حجر کے مجموعہ کو بھی کہا جاتا ہے، حجر ہی وہ جگہ ہے جہاں حضرت اسماعیل اور حضرت ہاجر علیہما السلام کی قبریں ہیں کما ہوا المعروف، چنانچہ بعض تابعین مثلاً حضرت عمر بن عبدالعزیز وغیرہ کے آثار سے بھی اس کا پتہ چلتا ہے، اور خالد بن عبد الرحمن بن خالد بن سلمہ المخزومی کہتے ہیں کہ وہ جگہ جہاں حضرت اسماعیل کی قبر ہے میزاب اور حجر کے مغربی دروازہ کے درمیان ہے۔

پھر عظیم کو عظیم اس لئے کہا جاتا ہے "لأن الناس كانوا يحطمون هنالك بالأيمن" یعنی لوگ وہاں قسموں کے لئے ہجوم کیا کرتے تھے جس کی وجہ سے اس کو عظیم کہا جانے لگا۔
 "حجر کے بیت اللہ کا حصہ ہونے پر جمہور کا اتفاق ہے اس لئے کہ یہ وہی حصہ ہے جسے قریش نے بناء کعبہ کے وقت چھوڑ دیا تھا، کما فی حدیث الباب، البتہ عظیم کے بارے میں اختلاف ہے کہ وہ بیت اللہ کا جز ہے یا نہیں؟

۱۴ یہ تفصیل معارف السنن (ج ۶ ص ۲۱۶ و ۲۱۷) سے ماخوذ ہے ۱۲ م

۱۵ چنانچہ علامہ ابن الاثیر حضرت اسماعیل علیہ السلام کے بارے میں لکھتے ہیں: "ودفن عند قبر أمه هاجر بالحجر"

الکامل فی التاریخ (ج ۱ ص ۱۲۵) ذکر خبر ولد اسماعیل بن ابراہیم ۱۲ مرتب

۱۶ چنانچہ حسان الانماطی کہتے ہیں: "قال: رأيت عمر بن عبد العزيز في الحجر فسمعتة يقول: شكا اسماعيل عليه السلام الى ربه عز وجل حرمة فأوحى الله تعالى اليه اني أفتح لك باباً من الجنة في الحجر، يجرى عليك منه الروح الى يوم القيمة وفي ذلك الموضع توفي"۔

نیز صفوان بن عبد اللہ بن صفوان جی کہتے ہیں: "حضر ابن الزبير الحجر فوجد فيه سقفا من حجارة خضر فسأل قريشاً عنه فلم يجد عند أحد منهم فيه علماً، قال: فأرسل إلى عبد الله بن صفوان فسأله فقال: هذا قبر اسماعيل عليه السلام فلا تحركه، قال فتوكل"۔

دونوں روایات کے لئے دیکھئے "أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار" (ج ۱ ص ۱۳۱) ذکر الحجر۔

ان دونوں روایات سے حضرت اسماعیل علیہ السلام کی قبر کے بارے میں پتہ چلتا ہے اور حضرت ہاجر علیہما السلام کی قبر کے بارے میں ہم سمجھتے "الکامل لابن الاثير" کا حوالہ ذکر کر چکے ہیں ۱۲ مرتب عفی عنہ۔

۱۷ اخبار مكة (ج ۱ ص ۱۳۱) ذکر الحجر ۱۲ م

۱۸ کذا ذکر الأذرقی عن ابن جریج فی أخبار مكة (ج ۲ ص ۲۳۱) ما جاء في الحطيم وأين موضعه) ولكنه ذكر عنه أن الحطيم ما بين الركن والمقام وزمزم والحجر ۱۲ اذا ستأذون محرم دام اقبالہم۔

۱۹ عظیم کی وجہ تسمیہ سے متعلق مزید تحقیق کے لئے دیکھئے لسان العرب (ج ۱۲ ص ۱۳۹ و ۱۴۰، مادة "عظیم") ۱۲ م

۲۰ تفصیل کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۹ ص ۲۱۵ و ۲۱۶) باب فضل مكة وبنائها۔ واضح رہے کہ حجر کا اطلاق عظیم پر پہ بھی ہوتا ہے ۱۲ م

بہر حال مصلیٰ کا اس طریقہ سے نماز پڑھنا کہ صرف حجر کا استقبال ہو رہا ہو اور بیت اللہ کے کسی حصہ کا استقبال نہ ہو رہا ہو، درست نہیں اس لئے کہ استقبال قبلہ کی شرط دلائل قطعیہ سے ثابت ہے۔ جبکہ حجر کا بیت اللہ کا جز ہونا اخبارِ آحاد سے ثابت ہے جو قطعی ہیں۔ لہذا حجر کا بیت اللہ کا جز ہونا قطعی نہ ہو اس لئے صرف اس کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنے سے استقبال قبلہ کی شرط قطعی طور پر پوری نہ ہو سکے گی، اسی لئے نماز بھی درست نہ ہوگی۔ پھر جب حجر کا حکم ہے تو صرف حطیم کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنے سے بطریقِ اولیٰ نماز نہ ہوگی۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی فضل الحجر الأسود والركن والمقام

عن ابن عباس قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : نزل الحجر الأسود من الجنة وهو أشد بياضا من اللبن ، فسودته خطايا بني آدم ، اس کا ظاہری مفہوم یہ ہے

۱۔ چنانچہ علامہ عبدالحی کھنوی لکھتے ہیں : وإنما فرض استقبال القبلة لقوله تعالى «فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ» (سورہ بقرہ آیت ۱۴۴، پ - ۴) قال بعض المفسرين : معنى الشطر الوسط ، فمعناه قول وجهك وسط المسجد الحرام وهو الكعبة ، فإنها واقعة في وسط المسجد الحرام ، وإليه مال القاضي البيضاوي ، وأخرج ابن أبي حاتم عن ربيع قال : شطره تلقاء بلسان الحبش ، فالمراد بالمسجد الحرام هو الكعبة .

پھر آگے چل کر علامہ کھنوی لکھتے ہیں : «وفي الباب أحاديث كثيرة أغنانني شهرتها عن ذكرها ههنا» دیکھئے السعایہ فی کشف ما فی شرح الوقایہ (ج ۲ ص ۶۵) باب شروط الصلاة ، استقبال القبلة - نمازیں استقبال قبلہ کی شرط اجماع سے بھی ثابت ہے ، چنانچہ ابن رشد لکھتے ہیں : «اتفق المسلمون على أن التوجه نحو البيت شرط من شروط صحة الصلاة لقوله تعالى «وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ» أما إذا أبصر البيت فالفرض عندهم هو التوجه إلى عين البيت ، ولا خلاف في ذلك» بلاء المجدد ونهاية المقصد (ج ۱ صفحہ ۱۲۵) الباب الثالث من الجملة الثانية في القبلة ۱۲ مرتب عفی عنہ

۲۔ مثلاً حضرت عائشہ کی حدیث باب ۱۲ م

۳۔ دیکھئے عمدة القاری (ج ۹ ص ۱۱۹) باب فضل مكة وبنائها - اور معارف السنن (ج ۶ ص ۱۱۹ و ۱۲۰) ۱۲ مرتب
۴۔ الحدیث لم يخرج من أصحاب الكتب الستة أحد سوى الترمذي - قاله الشيخ محمد قواد عبد الباقي - سنن ترمذی (ج ۳ ص ۲۲ ، طبع بیروت) ۱۲ م

کہ حجرِ اسود کا استلام کرنے والوں کے گناہوں کی سیاہی پتھر پر منکس ہو گئی اور احادیث صحیحہ کی خبر کے بعد اس میں شک کی گنجائش نہیں اور یہ کہنا درست نہیں کہ تاریخ سے حجرِ اسود کا کسی وقت سفید ہونا ثابت نہیں اس لئے کہ یہ زمانہ قبل از تاریخ کی بات بھی ہو سکتی ہے اور بعد کی ہو تب بھی احادیث صحیحہ کے مقابلہ میں تاریخ کی کوئی وقعت نہیں ہے۔

دوسرا مطلب بعض لوگوں نے یہ بھی بیان کیا ہے کہ خطایا کا مطلب یہ ہے کہ بنی آدم کی غلطی کی وجہ سے یہاں کئی مرتبہ آگ لگی اور اس کی وجہ سے حجرِ اسود سیاہ ہو گیا۔

۱۔ کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۴۲)۔

حافظ ابن حجر فتح الباری میں لکھتے ہیں: "اعترض بعض المحدثین علی الحدیث المأخوذہ فقال: کیف سودتہ خطایا المشرکین ولم یتبعضہ طاعات اهل التوحید، وأجیب بما قال ابن قتیبہ: لو شاء الله لكان ذلك، وإنما أجرى الله العادة بأن السواد یصبغ ولا ینصبغ علی العکس من البیاض"۔ (ج ۳ ص ۳)

باب ما ذکر فی الحجر الأسود۔

علامہ سنوری رحمۃ اللہ علیہ معارف السنن (ج ۶ ص ۴۲) میں لکھتے ہیں: "و یقول شیخنا (الأئور): ولا یلزم ما یقال: انه کیف لا یدبضہ حسناتہم وسودتہ خطایاہم لأن النتیجۃ تابعۃ للأخص الأرذل دائماً"۔ ۱۲ مرتب

۲۔ مذکورہ اعتراض و جواب کی تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۴۲) ۱۲ م

۳۔ چنانچہ اخبار مکہ میں بناء کعبہ متعلق محمد بن اسحاق کی ایک طویل روایت مروی ہے جس میں وہ فرماتے ہیں "فلما وضع جبریل الحجر فی مکانہ و بنی علیہ ابراہیم وهو حیئذ یتلأؤ تلاً لؤاً من شدة بیاضہ، فأضاء نورہ شرقاً وغرباً و یمناً و شمالاً، قال: فكان نورہ یضئ إلی منتهی أنصاب الحجر من کل ناحیۃ من نواحی الحرم قال: و إنما شدة سوادہ لأنه أصابہ الحریق مرة بعد مرة فی الجاہلیۃ والإسلام، فأما حریقہ فی الجاہلیۃ فانه ذهبت امرأۃ فی زمن قریش تجمر الکعبۃ، فطارت شرارۃ فی أستار الکعبۃ، فاحترقت الکعبۃ واحترق الرکن الأسود، واسودت وتوهنت الکعبۃ، فكان هو الذی ہاج قریشاً علی ہدمہا وبنائہا، وأما حریقہ فی الإسلام ففی عصر ابن الزبیر أيام حاصرہ الحصین بن نمیر الکندی، احترقت الکعبۃ واحترق الرکن ففلق بثلاث فلق حتی شد شعبۃ بن الزبیر بالفصۃ، فسوادہ لذلك" (ج ۱ ص ۶۶)

ما ذکر من بناء ابراہیم الکعبۃ۔

مزید روایات کے لئے دیکھئے اخبار مکہ (ج ۱ ص ۱۹) باب ما جاء فی حریق الکعبۃ۔ و (ج ۱ ص ۱۹)

باب ما جاء فی بناء ابن الزبیر الکعبۃ۔ و (ج ۱ ص ۳۲۹) ما جاء فی فضل الرکن الأسود ۱۲ مرتب غفر اللہ عنہ

بعض حضرات نے حدیث کا یہ مطلب بھی بیان کیا ہے کہ یہاں ”خطایا“ سے مراد عام گناہ نہیں بلکہ ایک خاص غلطی ہے، وہ یہ کہ اہل جاہلیت حجرِ اسود کو باقہ وغیرہ لگاتے ہوئے صفائی کا اہتمام نہ کرتے تھے جس سے وہ سیاہ ہو گیا، اس بارے میں امام ازرقیؒ نے ”اخبار مکہ“ میں بعض روایات بھی نقل کی ہیں۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی تقصیر الصلاة بمئی

عن حارثة بن وهب قال : صليت مع النبي صلى الله عليه وسلم بمئی آمن

لہ مذکورہ قول کا کوئی صریح حوالہ تلاشِ بسیار کے باوجود نہیں مل سکا، البتہ ”اخبار مکہ“ (ج ۱ ص ۲۲۹ تا ۲۳۰) باب ماجاء فی فضل الرکن الاسود میں چند ایسی روایات مروی ہیں جن سے اس قول کی طرف اشارہ ہو سکتا ہے :

(۱) عطاء بن ابی رباحؒ فرماتے ہیں : ”الرکن حجر من حجارة الجنة، ولولا ما مشته من الأنجاس لكان كما نزل“

(۲) عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ فرماتے ہیں : ”كان الحجر الأسود أبيض كاللبن وكان طوله كعظم الذراع، وما

اسوداده إلا من المشركين كانوا يمسحونه“

(۳) عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ ہی سے مروی ہے : ”لولا ما مشته من أنجاس الجاهلية وأرجاسهم ما صعد

ذوعاهة إلا برا“

(۴) عثمانؓ کہتے ہیں : ”أخبرني زهير أنه بلغه أن الحجر من رضراض (الحصى الذي يجري

عليه الماء - م) ياقوت الجنة وكان أبيض يتلأأ، فسوده أرجاس المشركين وسيعود إلى ما كان عليه“

(۵) عن عبد الله بن عباس أنه كان يقول: لولا أن الحجر تمسه الحائض وهي لا تشعر والجنب

وهو لا يشعر ما مشته أجذر ولا أبرص إلا برا“

لیکن بظاہر ان روایات میں ”ارجاس“ و ”انجاس“ سے معنوی حکمی ناپائیاں مراد ہیں، اس سے ظاہری میل کچل

کا اثبات اس سے مشکل ہے، یہ بھی ممکن ہے کہ ”ارجاس“ و ”انجاس“ سے ظاہری و معنوی دونوں قسم کی ناپائیاں مراد ہیں ۱۲ م

۱۲ مئى بأكسر والتونين، في درج الوادي الذي ينزله الحاج ويرى فيه الجمار، من الحمر، سقى

بذلك لما يمتني به من الدماءى : يراق، قال الله تعالى : ”مَنْ مَتْنِي يَمْتَنِي“، وقيل : لأن آدم عليه السلام

تمتنى فيها الجنة، قيل : مئى من مهبط العقبة إلى محشر، وهو مذكر معرون، وقال ابن الأعرابي : أمئى

القوم ومئى الله الشئ : قدرة، وبه سقى مئى، وقال ابن سميل : سقى مئى لأن الكيش مئى به أى ذبح

وهى بليدة على فرسخ من مكة طولها ميلان“ وراجع للتفصيل معجم البلدان (ج ۵ ص ۱۵) ۱۲ مرتب

۱۳ الحديث أخرجه النسائي في سننه (ج ۱ ص ۲۱۲) كتاب تقصير الصلاة في السفر، باب الصلاة بمئى -

وأبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۱۲) كتاب المناسك، باب القصر لأهل مكة والبغاري في صحيحه (ج ۱ ص ۲۲۵)

كتاب المناسك باب الصلاة بمئى ۱۲ م

ماکان الناس و اکثرہ رکعتیںؑ ” مطلب یہ کہ قصر صلوٰۃ کی اجازت کے ساتھ ” اِنْ خِفْتُمْ اَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْاؑ ” کے جو الفاظ آئے ہیں ان سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ قصر صلوٰۃ کی اجازت حالت خوف کے ساتھ مشروط ہے لیکن راوی کہتے ہیں کہ میں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایسی حالت میں قصر کیا ہے جبکہ نہ دشمن کا خوف تھا اور نہ ہی ہماری تعداد کم تھی، اس سے معلوم ہوا کہ خوف قصر کے لئے شرط نہیں اور قرآن کریم میں مفہوم شرط معتبر نہیں۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے منیٰ میں نماز میں قصر کیا تھا، اس قصر کی علت میں اختلاف ہے، جمہور یعنی امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، سفیان ثوریؒ، عطاءؒ اور زہریؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ مطلب یہ کہ میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ منیٰ میں دو رکعتیں اس حال میں پڑھیں کہ لوگ پہلے کے مقابل میں سب زیادہ مامون اور تعداد کے اعتبار سے سب سے زیادہ کثیر تھے۔

واضح رہے کہ ”آمن ماکان الناس و اکثرہ“ میں ”آمن“ ”آمن سے امن تفصیل کا صیغہ جس کی اضا“ ”ماکان الناس“ کی طرف ہو رہی ہے اور ”ماکان الناس“ میں ”ما“ ”مصدر یہ ہے پھر ”آمن“ ”صلیت“ کی ضمیر سے حال واقع ہے اور ”اکثرہ“ ”عطف“ ”آمن“ پر ہے اور ضمیر مجرور ”ماکان الناس“ کی طرف لوٹ رہی ہے۔ دیکھیے معارف السنن (ج ۶ ص ۴۳)۔

علامہ سندھی نقل کرتے ہیں: ”قال أبو البقاء: آمن وأكثر منصوبان نصب الظرف، والتقدير: ”ومن آمن ماکان الناس“ فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه“ حاشیہ سندھی علی النسائی۔ (ج ۱ ص ۲۱۱) کتاب تقصیر الصلاة في السفر، باب الصلاة بمنى ۱۲ مرتب

۱۱ پوری آیت اس طرح ہے ”وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا“ (سورہ نساء آیت ۱۰۱) یعنی: اور جب تم زمین میں سفر کرو، سو تم کو اس میں کوئی گناہ نہ ہوگا کہ تم نماز کو کم کر دو اگر تم کو یہ اندیشہ ہو کہ تم کو کافر لوگ پریشان کریں گے ۱۲ مرتب ۱۳ دیکھیے مجموعہ رسائل ابن عبدین جلد اول، شرح عقود رسم المفتی (ص ۴۳ تا ۴۴)۔

اور حافظ ابن کثیر لکھتے ہیں: ”وأما قوله تعالى: (إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا) فقد يكون هذا خرج مخرج الغالب حال نزول هذه الآية، فإن في مبدأ الاسلام بعد الهجرة كان غالب أسفاره مخوفة، بل ما كانوا ينهضون إلا إلى غزو عام أو في سرية خاصة، وسائر الاحيان حرب للإسلام وأهله، والمنطق إذا خرج مخرج الغالب أو على حادثة فلا مفهوم له، كقوله تعالى (وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَانَكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا) وكقوله تعالى (وَرَبَّائِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمْ) الآية۔ تفسیر ابن کثیر (ج ۲ ص ۲۴، طبع دار الاندلس، بیروت) ۱۲ مرتب عافاه اللہ۔

۱۳ کما فی حدیث حارثہ بن وہب فی ابواب ۱۲ م

ہے کہ یہ قصر سفر کی بنا پر تھا، چنانچہ ان کے نزدیک اہل مکہ کے لئے منیٰ میں قصر نہیں ہوگا جبکہ امام مالک، امام اوزاعی اور اسحاق بن راہویہ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ منیٰ میں قصر کرنا اسی طرح مناسک حج میں سے ہے جیسے عرفات و مزدلفہ میں جمع بین الصلوٰتین، لہذا جو لوگ مسافر نہ ہوں بلکہ مکہ یا اس کے آس پاس سے آئے ہوں وہ بھی منیٰ میں قصر کریں گے۔
امام مالک کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منیٰ میں قصر کرنے کے بعد کسی بھی نماز کے بعد مقیمین کو اتمام کی ہدایت نہیں فرمائی جیسا کہ آپ کا معمول تھا، معلوم ہوا کہ یہ قصر بوجہ سفر نہ تھا بلکہ مناسک حج میں سے تھا اور اہل مکہ پر بھی واجب تھا۔

چہرہ کی طرف سے علامہ خطابؒ فرماتے ہیں کہ ”فصلیٰ بنا رکعتین“ سے اس بات پر استدلال کرنا درست نہیں کہ منیٰ میں قصر صلوٰۃ کریگا اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تو منیٰ میں مسافر تھے اور آپ نے مسافروں والی نماز پڑھی، جہاں تک نماز سے فراغت کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اتمام کا حکم دینے کا تعلق ہے سو آپ نے اس کی ضرورت اس لئے محسوس فرمائی کہ پہلے آپ اس کی وضاحت فرما چکے تھے، خصوصاً جبکہ یہ مسئلہ بھی بالکل واضح اور عام تھا کہ امام مالک نے موطا میں نقل کیا ہے ”ان عمرو بن الخطاب لما قدم مكة صلى بهم ركعتين ثم انصرف فقال يا اهل مكة، اتموا صلاتكم فانما قوم سفر“ اس کے بعد امام مالک فرماتے ہیں: ”ثم صلى عمرو بن الخطاب ركعتين بمنى ولم يبلغنا انه قال لهم شيئاً“ اس کا جواب بھی وہی ہے جو علامہ خطابؒ نے دیا ہے کما نقلنا۔
علامہ خطابؒ کا مذکورہ جواب علی سبیل التسليم تھا، امام مالک کی دلیل کا ایک دوسرا جواب بھی دیا گیا ہے، جو علی سبیل الانکار ہے کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منیٰ میں نماز

۱۔ مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۴۳۲ و ۴۳۳) ۲۱۳

۲۔ دیکھئے غارۃ الأحوذی (ج ۲ ص ۱۱۳ و ۱۱۴) باب تقصیر الصلاة بمنی ۱۲ م

۳۔ چنانچہ سنن ابی داؤد میں حضرت عمران بن حصینؓ سے مروی ہے ”قال: غزوت مع رسول الله ﷺ وشهدت معه الفتح، فأقام بمكة ثمان عشرة ليلة لا يصلي إلا ركعتين، ويقول: يا أهل البلد:

صلوا أربعاً فإنما قوم سفر“ (ج ۱ ص ۱ ص ۱ ص ۱) کتاب الصلاة، باب متى يتم المسافر ۱۲ مرتب

۴۔ معالم السنن فی ذیل مختصر سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۱ ص ۱) کتاب المناسک، باب القصر لأهل مكة ۱۲ م

۵۔ (ص ۲۲۹) کتاب الحج، صلاة منی ۱۲ م

سے فراغت کے بعد اتمام کا حکم نہیں دیا، ہو سکتا ہے کہ آپ نے حکم دیا ہو لیکن یہ بات ہم تک منقول ہو کر نہ پہنچ سکی ہو اور یہ قاعدہ مسلم ہے کہ عدم ذکر شئی عدم شئی کو مستلزم نہیں ہے

ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ اگر آپ کی مذکورہ دلیل کو صحیح تسلیم کر لیا جائے کہ منیٰ میں قصر صلوٰۃ سفر کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ مناسک حج کا ایک جز ہے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ اہل منیٰ بھی حج کرتے وقت منیٰ میں قصر کریں حالانکہ ان کے حق میں قصر صلوٰۃ کے آپ بھی قائل نہیں تھے واللہ اعلم

فائدہ مناسک حج میں ایک بات خاص طور پر یہ نظر آتی ہے کہ یہاں اللہ تعالیٰ نے بہت سے معروف قاعدوں کو توڑا ہے تاکہ یہ بات ذہن نشین ہو جائے کہ کسی بھی فعل میں بذاتہ کچھ نہیں رکھا، اصل چیز اتباع حکم ہے، چنانچہ آٹھ ذی الحجہ کو منیٰ میں اُس دن کی آخری چار اور اگلے دن کی فجر کی نماز پڑھنے کے سوا کوئی کام نہیں ہے، حالانکہ مسجد حرام میں ایک نماز کا ثواب ایک لاکھ کے برابر ہے۔ لیکن آج حکم یہ ہے کہ مسجد حرام کو چھوڑ کر صحرائیں نمازیں پڑھو، اس میں تربیت یہ دینی ہے کہ جب تک اللہ کا حکم تھا مسجد حرام میں نماز پڑھنا باعث ثواب تھا اور جب اللہ کا دوسرا حکم آگیا ثواب وہاں نماز پڑھنا خلاف سنت اور صحرائیں نماز پڑھنا زیادہ موجب ثواب ہے۔

۱۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۳۳) بزیادة وإيضاح ۱۲ م

۲۔ یہ جواب زیادت و ایضاح کے ساتھ امام طحاوی کے کلام سے ماخوذ ہے کما نقل العینی فی العمدۃ

(ج ۱ ص ۱۱۹) أبواب تقصير الصلاة، باب الصلاة بمنى ۱۲ مرتب

۳۔ خاتمہ موطا مالک میں وہ فرماتے ہیں: "وإن كان أحد ساكناً بمنى مقيماً به فإن ذلك يتم الصلاة بمنى" (ص ۲۱۹) کتاب الحج، صلاة منى۔

لیکن یہ ساری بحث اس بنیاد پر ہے کہ امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ منیٰ میں قصر سفر کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ مناسک حج میں سے ہونے کی وجہ سے ہے لیکن بعض حضرات نے اس کو رائج قرار دیا ہے کہ امام مالک کے نزدیک بھی منیٰ وغیرہ میں قصر سفر کی وجہ سے ہے شک کی وجہ سے نہیں البتہ دوسرے اسفار میں تو قصر صلوٰۃ کے لئے تحدید مسافت ہے لیکن ملک سے منیٰ وغیرہ کے سفر میں قصر صلوٰۃ کے لئے تحدید مسافت نہیں۔ دیکھئے کشف المغطاء عن وجه الموطا (ص ۲۲)، رقم الحاشیہ عند صلوٰۃ منیٰ یوم الترویة والجمعة بمنیٰ وعرفة۔ نیز دیکھئے جزء حجة الوداع (ص ۱۰) اختلافهم فی أن القصر والجمع بعرفة ومنیٰ للسفر أو للنسك ۱۲ مرتب

۴۔ چنانچہ پچھلے سے پیوستہ باب (باب ماجاء فی الخروج الی منیٰ والمقام بها) میں حضرت ابن عباس کی روایت مروی ہے "صلی بنارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بمنیٰ الظهر والعصر والمغرب والعشاء والفجر ثم عدا الی عرفا" ۱۲ م ۵۔ کافی روایۃ انس بن مالک مرفوعاً: "وصلاته (ای صلاة الرجل) فی المسجد الحرام مائة الف صلاة" سنن ابن ماجہ (ص ۱۱) باب ماجاء فی الصلاة فی المسجد الجامع ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی الوقوف بعرفات والدعاء فیہا

عن عائشة قالت: کانت قریش ومن کان علی دینہا وهم الخمس یقفون بالمزدلفة، یقولون: نحن قطين الله، وكان من سواهم یقفون بعرفة، فأنزل الله تعالیٰ "ثُمَّ أَفِضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ" "حُمُسٌ" "أَحْمُسٌ" کی جمع ہے، اس کے معنی ہیں صاحبِ قوت و شہرت، یہ قریش اور ان کے آس پاس کے چند قبیلوں کا لقب ہے یعنی کنائے جدیلہ قیس، اور بنو عامر بن صعصعہ، ان قبیلوں کو "حُمُس" اس لئے کہا جاتا تھا کہ انہوں نے ایام حج میں اپنے اوپر سختی کی ہوئی تھی اور دوسرے اہل عرب زیادہ پابندیاں عائد کی ہوئی تھیں، یہ لوگ احرام باندھنے کے بعد اپنے اوپر گوشت کو حرام کر لیتے تھے، بالوں کے خیموں میں نہیں جاتے تھے اسی طرح متعدّد جائز کاموں سے احتراز کرتے تھے، پھر جب مکہ لوٹتے تھے تو اپنے پہلے کپڑوں کو اتار رکھتے تھے اور حمس کے کپڑوں کے سوا طواف کو جائز نہیں سمجھتے تھے، اس کے علاوہ حج کے دوران عرفات میں وقوف کرنے کے بجائے

لہ ہو علم للموقف وهو منصرف إذ لا تأیث فیہا، قالہ الکرمانی - وسمیت عرفات بهذا الاسم إما لأنها وصفت لإبراهيم عليه الصلاة والسلام، فلما بصرها عرفها، أولاً بن جبريل عليه الصلاة والسلام حين كانت يدور به في المشاعر أراها إياها فقال: قد عرفت، أولاً بن آدم عليه الصلاة والسلام هبط من الجنة بأرض الهند فحواء عليها السلام بحبّة فالتقيتهما فتعارفا، أولاً بن الناس يتعارفون بها، أولاً بن إبراهيم صلى الله عليه وسلم عرف حقيقة رؤياه في ذبح ولده ثم، أولاً بن الخلق يعترفون فيها بذنوبهم أولاً بن فيها جبالاً، والجبال هي الأعراق وكل عال فهو عرف" عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۰) باب الوقوف بعرفة وراجعہ لمزید التحقیق، والکشاف (ج ۱ ص ۲۴۶) ومعجم البلدان (ج ۴ ص ۱۰۱)۔

حدود عرفات کے بارے میں مجاہد حضرت ابن عباسؓ سے نقل کرتے ہیں: "حد عرفة من الجبل المشرف على بطن عرنة إلى أجيال عرنة إلى الوسيق إلى ملتقى الوسيق إلى وادي عرفة" اخبار مکہ (ج ۲ ص ۱۹) ذکر عرفة وحدودها والموقف بها ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۱۳ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۲۶) کتاب المناسک باب الوقوف بعرفة، و (ج ۲ ص ۶۳۸ و ۶۳۹) کتاب التفسیر، تفسیر سورة البقرة، باب قوله ثم أفوضوا من حيث أفاض الناس - ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۴۰۹) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲ مرتب

۱۴ تشريح کے لئے دیکھئے لسان العرب (ج ۶ ص ۵۸) مادة "حُمُس" ۱۲ مرتب
۱۵ مزید تشریح کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۰) باب الوقوف بعرفة - وفتح الباری (ج ۳ ص ۱۲) ۱۲

مزدلفہ میں وقوف کرتے تھے کیونکہ عرفات حدودِ حرم سے باہر ہے جبکہ مزدلفہ حدودِ حرم میں ہے اور یہ لوگ اپنے آپ کو حرم کے مجاورین سمجھتے تھے اور کہتے تھے "نحن قطين الله" یعنی "سکّان اللہ" اس لئے حدودِ حرم سے باہر نکلنا پسند نہ کرتے تھے، قرآن کریم نے ان کو اس طریقہ کے بدلے کا حکم دیا اور فرمایا "ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ" یعنی تمہارا وقوف اُسی جگہ ہونا چاہئے جہاں پر تمام لوگ وقوف کرتے ہیں۔

"قَطِینٌ" "قَاطِنٌ" کی جمع ہے جو قَطَنَ بِالْمَكَانِ (اقامت کرنا) سے ماخوذ ہے۔
واللہ اعلم

باب ماجاء أن عرفة كلها موقف

عن عُلَيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ قَالَ : وَقَفَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِعُرْفَةِ فَقَالَ : هَذِهِ عُرْفَةُ وَهِيَ الْمَوْقِفُ ، وَعُرْفَةُ كُلِّهَا مَوْقِفٌ " امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ عرفات میں بطنِ عرنة اور مزدلفہ میں وادیِ محسر میں وقوف کیا تو مکروہ ہوگا لیکن وقوف ہو جائیگا گائیہ

۱۔ سورۃ بقرہ، آیت ۱۹۹ پ - ۱۲ م
۲۔ جامع الأصول (ج ۳ ص ۲۳۵ و ۲۳۶) الباب الخامس في الوقوف، رقم ۱۵۲ - ۱۲ م
۳۔ الحديث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۶) كتاب المناسك، باب الصلاة بجمع، باختصار۔ و ابن ماجه في سننه (ص ۱۲) باب الموقف بعرفات ۱۲ م
۴۔ "عُرْنَةُ" (بضم العين وفتح الراء والنون) بروزن "هَمْرَةٌ" قال الأزهري : بطن عرنة وادي بحذاء عرفات وقال غيره : بطن عرنة مسجد عرفة والمسيل كله "معجم البلدان" (ج ۲ ص ۱۱ طبع : دار صادر بيروت) واضح رہے کہ بطنِ عرنة ایک چھوٹی وادی ہے جو بجانب مغرب مسجدِ عرہ سے متصل ہے اور مکہ مکرمہ کے رخ پر ہے، گویا وہ عرفات کی مغربی سرحد ہے۔ "ج و مقامات ج" (ص ۹۵) بتغییر ۱۲ مرتب
۵۔ امام مالک سے بطنِ عرنة میں وقوف کرنے والے کے بارے میں دو روایتیں مروی ہیں، ایک یہ کہ وقوف معتبر نہیں، دوسری یہ کہ وقوف تو درست ہو جائیگا لیکن مکروہ ہوگا اور اس پر دم ہوگا۔

حضرت شیخ الحدیث صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں : والأوجه عندي أن المرجح هي الرواية الأولى وإن كانت عامة فقلة المذاهب حكوا عنه الرواية الثانية فقط ، لأن عامة فروعها على الأولى كما تقدم عن الدرر وهو ظاهر كلام الباجي إذ لم يذكر الرواية الثانية وإليه يشير ما تقدم من شرح الخزني في بيان المسجد ، وفي شرح اللباب هذا قول ضعيف ينسب إلى الإمام مالك حيث قال : قال مالك : هي من عرفة حتى لو وقف بها أجزاء وعليه دمر كذا روى القاضي أبو الطيب عن مالك ، وهذا خلاف مذهب الفقهاء جميعاً ، ونقص أصحابه أنه لا يجوز أن يقف بعرفة كما هو مذهبنا اهـ ارجز المسالك (ج ۳ ص ۵۷) الوقوف بعرفة والمزدلفة۔

وادیِ محسر کے بارے میں امام مالک کا بظاہر وہی مسلک ہے جو عرنة کے بارے میں ہے لیکن اس کا کوئی صریح حوالہ حقیر کو نہ مل سکا ۱۲ مرتب

حنفیہ کا مسلک علامہ ابن ہمامؒ نے فتح القدير میں یہ منقل کیا ہے کہ وقوف ہی نہ ہوگا۔ لیکن صاحب بدائع نے وادی محسّر کے بارے میں تو یہی کہا ہے کہ وقوف کراہت کے ساتھ ہو جائے گا۔ لیکن بطنِ عرنہ کے بارے میں کچھ نہیں کہا لہذا ہر ان کے خیال میں وہاں بھی وقوف کراہت کے ساتھ ہو جائیگا، لعدم الفارق۔

حضرت مولانا بتوری رحمۃ اللہ علیہ نے معارف السنن میں یہ فیصلہ کیا ہے کہ اگر بطنِ عرنہ کا عرفات میں اور محسّر کا مزدلفہ میں شامل ہونا ثابت ہو جائے تو امام مالکؒ اور صاحب بدائعؒ کا قول قوی ہے کیونکہ قرآن کریم میں "عرفات" اور "المشعر الحرام" کے الفاظ آئے ہیں۔ لہذا بطنِ عرنہ اور محسّر میں وقوف کرنے سے مطلق قرآن پر عمل ہو گیا، البتہ اخبارِ اُمامہ کی وجہ سے کراہت باقی رہی، ہاں اگر یہ ثابت ہو کہ عرنہ اور محسّر بالترتیب عرفات اور مزدلفہ کا جز ہی نہیں ہیں تو پھر وقوف ہی درست نہ ہوگا اور حدیث میں عرنہ کو عرفہ سے استثنیٰ کرنا جزئیّت کی دلیل ہے لأن الاصل فی الاستثناء الاتصال۔

شم ائی جمعاً یہ مزدلفہ کا دوسرا نام ہے اور اس کا تیسرا نام "المشعر الحرام" ہے۔

۱۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں: "واعلم ان ظاهر كلام القدوري والهداية وغيرهما في قولهم مزدلفة كلها موقف إلا وادي محسّر وكذا عرفه كلها موقف إلا بطن عرنة أن المكانين ليسا مكان وقوف، فلو وقف فيهما لا يجزيه كما لو وقف في سني، سواء قلنا أن عرنة ومحسّر من عرفه ومزدلفة أولا"

فتح القدير (۲۵ ص ۱۲) باب الاحرام ۱۲ مرتب

۲۔ بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۱۳) وأما مكانه فجزء من أجزاء مزدلفة ۱۲ م

۳۔ اس لئے کہ صاحب بدائع نے "عرفات كلها موقف إلا بطن عرنة ومزدلفة كلها موقف إلا وادي محسّر" اور مزدلفہ كلها موقف وارفعوا عن المحسّر کی روایات ذکر کی ہیں اور ان کو کراہت پر محمول کر کے وادی محسّر میں وقوف کو مکروہ کہا ہے، پھر چونکہ اول الذکر روایت میں "محسّر کے ساتھ ساتھ "عرنہ" کا بھی ذکر ہے، اس لئے جو حکم محسّر کا ہوگا وہی عرنہ کا ہوگا ۱۲ مرتب عنی منہ

۴۔ (ج ۶ ص ۱۲)

۵۔ چنانچہ ارشاد ہے: "فَإِذَا أَفْضَيْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَادْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ" سورہ بقرہ آیت ۱۲۵۔ ۱۲ م

۶۔ دیکھئے نصب الراية (ج ۳ ص ۱۲) کتاب الحج، باب الاحرام، الحديث التاسع والثلاثون ۱۲ م

۷۔ بفتح الجیم وسكون الميم هي المزدلفة وسُمي به لأن آدم عليه الصلاة والسلام اجتمع فيهما مع حواء عليها السلام وازدلف إليهما أي دنا منهما، أولاً يجمع فيهما بين الصلاتين وأهلها يزدلفون أي يتقربون إلى الله تعالى بالوقوف فيها قلت أصلها مزدلفة لأنها من "زلف" فقلبت التاء دالاً لأجل الزاي

عمدة القاري (ج ۱ ص ۱۰) باب الوقوف بعرفة ۱۲ مرتب

۸۔ چنانچہ شیخ ابن ہمامؒ کہتے ہیں: "وفي كلام الطحاوي أن المزدلفة ثلاثة أسماء. المزدلفة، والمشعر الحرام

وجمع " فتح القدير (ج ۲ ص ۱۴۳) باب الاحرام ۱۲ م

”فَلَمَّا أَصْبَحَ أَتَى قَرْحًا“ قَرْح قاف کے ضمتہ کے ساتھ ہر وزن ”زُفْر“ ہے علمیت اور عدل کی وجہ سے غیر منصرف ہے، یہ اس پہاڑ کا نام ہے جس پر مزدلفہ میں امام وقوف کرتا ہے^{۱۵}
 ”شَقْرًا فَاَصْحٰقُ حَتَّىٰ اَنْتَهٰی اِلٰی وَادِیْ مُحَسِّرَۃً“ عام طور پر مشہور ہے کہ وادی محسروہ جگہ ہے جہاں پر اصحاب فیل کو ہلاک کیا گیا تھا، لیکن علامہ دسوقی نے شرح متن خلیل (ج ۲ ص ۴۵) کے حاشیہ میں نقل کیا ہے کہ وادی محسرا اصحاب فیل کی ہلاکت کی جگہ نہیں ہو سکتی کیونکہ وہ حرم کے اندر ہے اور اصحاب فیل کو حرم سے باہر ہلاک کیا گیا تھا۔

لہذا صیح بات یہ ہے کہ وادی محسروہ جگہ ہے جہاں پر ایک شخص نے حالت احرام میں شکار کر لیا تھا اس پر ایک آسمانی آگ آئی اور اس آدمی کو جلا ڈالا۔ اسی لئے اس کو ”وادی النار“ بھی کہتے ہیں،^{۱۶}
 ”فَقَرَعَ نَاقَتَهُ فَنَجَّتْ حَتَّىٰ جَاوَزَ الْوَادِیَ فَوْقَ“ وادی محسرا پہنچ کر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم

۱۵ قرح کی مذکورہ تفصیل معارف السنن (ج ۶ ص ۴۴) سے ماخوذ ہے ۱۲ م

لَمْ يَحْسِرْ: بضم الميم وفتح الحاء المهملة وتشديد السين المهملة وكسرهما، هو واد بين مزدلفة ومنى. وقال بعضهم: ما صب منه في المزدلفة فهو منها وما صب منه في منى فهو منها وصوبه بعضهم، وعسى بذلك لأنه حرس فيه فیل اصحاب الفیل اى اعياء، وقيل: لأنه يحرس سالكيه ويتعبهم“ معارف السنن (ج ۶ ص ۴۴ و ۴۵) ۱۲ مرتب -

۱۶ چنانچہ حضرت کشمیری رحمۃ اللہ علیہ کا بھی یہی قول ہے اور محب طبری کے کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے، لیکن علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ اس بحث کو لکھتے ہوئے فرماتے ہیں: ”هَذَا مُلَخَّصٌ مَا ذَكَرَهُ ابْنُ كَثِيرٍ وَالرَّازِيُّ وَالْقُرْطُبِيُّ وَالزَّحَّابِيُّ وَالسَّيُوطِيُّ وَالْأَلُوسِيُّ وَغَيْرُهُمْ مِنَ الْمُفَسِّرِينَ، وَلَمْ أَجِدْ مَنْ صَرَّحَ مِنْهُمْ بِأَنَّ ذَلِكَ كَانَ فِي وَادِیِ مُحَسِّرٍ إِلَّا مَا قَالَهُ الْمَحَبُّ الطَّبْرِيُّ كَمَا أَسْلَفْنَا مِنْهُ“ معارف السنن (ج ۶ ص ۴۴) ۱۲ مرتب
 لَمْ يَحْسِرْ: (ج ۶ ص ۴۴ و ۴۵) ۱۲ م

۱۷ عمدة القاری (ج ۱۰ ص ۱۰) باب من قدم صنعته أهله فيقفون بالمزدلفة ۱۲ م

۱۸ یعنی آپ نے اپنی اونٹنی کو چابک سے مارا پس وہ دوڑنے لگی ۱۲ م

۱۹ یہ ”خبیب“ سے ماخوذ ہے اور مضاعف ہے، باب نصر سے ماضی کا واحد مؤنث غائب کا صیغہ ہے۔ گھوڑے کی دوڑ کے سات درجات ہیں ہر درجہ کا عربی میں علیحدہ نام ہے، ان میں سے پہلے درجہ کو ”خبیب“ کہتے ہیں کما فی فقہ اللغة (ص ۲۹) فصل فی ترتیب عدد الفرس -

گھوڑے کے علاوہ دوسرے جانوروں کی دوڑ کے لئے بھی یہ لفظ استعمال ہوتا ہے کما فی حدیث الباب ۱۲ مرتب

نے سرعت اختیار کی اور اس کو تیز رفتاری سے عبور کر لیا اس لئے کہ جس جگہ عذابِ خداوندی نازل ہوا ہو وہاں ٹھہرنا نہ چاہیے۔

شعراتہ رجل فقال : يا رسول الله انى افنت قبل ان اخلق قال :

اخلق ولا حرج او قصر ولا حرج ، قال : وجاء آخر فقال : يا رسول الله انى ذبحت قبل ان ارمى ، قال : ادر ولا حرج ، يوم النحر يعنى ذى الحجة کی دسویں تاریخ کو حجاج کے ذمہ چار مناسک ہوتے ہیں :

① رمی ② قربانی (قارن اور متع کے لئے) ③ حلق یا قصر ④ طواف زیارت۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ان افعال کا بالترتیب کرنا ثابت ہے۔

مناسکِ اربعہ میں ترتیب کا حکم | پھر مذکورہ چار کاموں میں سے شروع کے تین ہیں اور اس بارے میں فقہاء کے مذاہب | امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ترتیب واجب ہے اور

اس ترتیب کے عامد یا ناسیاً یا جاہلاً ترک کرنے پر دم واجب ہے، البتہ طوافِ زیارت کو بقیہ

لہ چنانچہ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے "قال لما مر النبي صلى الله عليه وسلم بالحجر، قال : لا تدخلوا

مساكن الذين ظلموا انفسهم ان يصيبكم مما اصابهم الا ان تكونوا باكين، ثم قطع رأسه

وأسمع السير حتى جاز الوادي" صحیح بخاری (۲/۱۳۴) کتاب المغازی، باب نزول النبی صلی اللہ علیہ وسلم الحجر

امام شافعیؒ نے وادیِ محبت میں آپ کے اسراع کے بارے میں فرمایا "يجوز أن يكون فعل ذلك لسعة

الموضع" یعنی چونکہ وادیِ محبت میں جگہ کشادہ تھی اور چلنے میں کوئی دقت نہ تھی اس لئے آپ وہاں تیز چلے، ایک

وجہ یہ بھی بیان کی گئی ہے کہ وہ وادیِ شیطا میں کاٹھکانا تھی اس لئے آپ نے اسراع کو اختیار فرمایا اور ایک وجہ یہ

بیان کی گئی ہے کہ وہ وادیِ نصاریٰ کا موقف تھی اس لئے آپ نے وہاں سے جلد گزر جانے کو پسند فرمایا۔ دیکھئے

معارف السنن (ج ۶ ص ۲۴۲) ۱۲ مرتب

۱۳۔ میں نے طوافِ افاضہ یعنی طوافِ زیارت کر لیا۔ ۱۲ م

۱۴۔ دیکھئے البحر الرائق (ج ۳ ص ۲) باب الجنایات

علامہ ابن رشدؒ اس ترتیب کے بارے میں فرماتے ہیں: "أجمع العلماء على أن هذا سنة الحج" بدایۃ المجتہد

(ج ۱ ص ۲۵) کتاب الحج، القول فی رمی الجمار ۱۲ مرتب

۱۵۔ دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۹۹ و ۴۰۰) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم، فی حدیث جابر الطویل۔ حضرت

انس بن مالکؓ کی روایت سے بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ان افعال کو بالترتیب کرنا ثابت ہے، اگرچہ ان کی روایت

میں طوافِ زیارت کا ذکر نہیں ہے، دیکھئے سنن أبی داؤد (ج ۱ ص ۲) باب الحلق والتقصير ۱۲ مرتب

مناسک یا ان میں سے کسی پر مقدم کرنے پر کوئی دم نہیں ملے

امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر اس نے حلق کو رمی پر مقدم کیا تو اس پر دم ہے، لیکن اگر حلق کو نحر پر مقدم کیا یا نحر کو رمی پر مقدم کیا تو کچھ واجب نہیں، اور اگر طواف زیارت کو رمی پر مقدم

لے معارف السنن (ج ۶ ص ۴۲۵) میں امام ابو حنیفہؒ کا مسلک اسی طرح نقل کیا گیا ہے یعنی ترتیب توڑنے پر دم واجب ہے، خواہ ترتیب عائد توڑی گئی ہو یا ناسیاً یا جاہلاً، لیکن معارف السنن میں اس کا کوئی صریح حوالہ منقول نہیں، البتہ مبسوط خسیؒ کی عبارت سے امام ابو حنیفہؒ کا یہی مسلک سمجھ میں آتا ہے، چنانچہ اس میں امام ابو حنیفہؒ کا مسلک ان الفاظ کے ساتھ بیان کیا گیا ہے: "من قدم نسكاً على نسك كان حلق قبل الرمي او نحر القارن قبل الرمي او حلق قبل الذبح فعليه دم عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى" (ج ۴ ص ۴۲۵) باب الطواف۔ اس میں مطلق فساد ترتیب پر دم کا حکم لگایا گیا ہے اور فساد ترتیب عام ہے خواہ عائد ہو یا ناسیاً یا جاہلاً۔

جہاں تک صاحبین کے مسلک کا تعلق ہے سو صدر الشہیدؒ نے "جامع صغیر" کی شرح میں اس قارن کے بارے میں جس نے حلق قبل الذبح کر لیا ہو ان دونوں حضرات کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ اس پر ایک دم جنایت ہے دیکھئے "منته الخالق على البحر الرائق" لابن عابدین (ج ۳ ص ۲۵۴) باب الجنایات اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ صاحبینؒ ترتیب کے ٹوٹنے پر دم کے قائل ہیں یا کم از کم قارن کے حق میں حلق قبل الذبح کی صورت میں دم کے قائل ہیں۔

الجامع الصغیر (ص ۱۳۳ و ۱۳۴، باب فی الحلق والتقصیر۔ طبع اداة القرآن والعلوم الاسلامیہ کراچی) میں بھی "قارن حلق قبل ان یذبح" کی صورت میں صاحبین کا یہ مسلک بیان کیا ہے کہ اس پر ایک دم ہے اگرچہ اس کے دم جنایت ہونے کی تصریح نہیں ہے

لیکن مبسوط خسیؒ (ج ۴ ص ۴۲۵، باب الطواف، طبع: مطبعة السعادة مصر ۱۳۲۴ھ) میں صاحبین کا مسلک "لا یلزمه الدم بالتقديم والتاخير" بیان کیا گیا ہے۔ موطا امام محمدؒ میں بھی "امام محمدؒ اپنا مسلک ان الفاظ کے ساتھ بیان کرتے ہیں" قال محمد: وبالحديث الذي روى عن النبي صلى الله عليه وسلم نأخذ أنه قال: لا هرج في شيء من ذلك" (ص ۲۳۵) باب من قدم نسكاً قبل نسك - فتح القدیر میں شیخ ابن ہمام نے بھی صاحبین کا مسلک ان الفاظ کے ساتھ بیان کیا ہے: "والدم الذي يجب عند هادم القرآن ليس غيراً للخلق قبل أو انه" (ج ۲ ص ۲۵۵) باب الجنایات (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کیا تو درست نہ ہوگا۔ لہذا اس کو چاہئے کہ پہلے رمی کرے پھر نحر کرے، پھر طواف زیارت دوبارہ کرے۔
 امام شافعیؒ کے نزدیک مناسک اربعہ میں ترتیب مسنون ہے اور ترتیب کے ساقط ہونے پر کوئی دم وغیرہ نہیں۔ یہ امام شافعیؒ کا قول شہور ہے، اور ان کا ایک قول یہ بھی ہے کہ تقدیم حلق علی الرمی کی صورت میں دم واجب ہے۔
 امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ ان مناسک میں اگر ترتیب جہل یا نسیان کی وجہ سے ٹوٹی ہے تو کوئی دم وغیرہ نہیں، البتہ اگر ترتیب عائداً اور عالملاً توڑی گئی ہے تو اس کے بارے میں ان کی دو روایتیں ہیں، ایک یہ کہ اس کا یہ فعل اگرچہ مکروہ ہے لیکن اس پر کوئی دم نہیں، دوسری روایت یہ ہے کہ اس پر دم ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

ان تصریحات کی روشنی میں راجح یہی معلوم ہوتا ہے کہ ترتیب کے ٹوٹنے سے صاحبین کے نزدیک دم واجب نہیں۔ پھر جیسا کہ ہم نے ذکر کیا کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک شریعہ کے تین مناسک میں ترتیب واجب ہے، طواف زیارت میں نہیں، طواف زیارت کو ترتیب سے ساقط کرنے کی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کیا دلیل ہے وہ احق کو معلوم نہ ہو سکی، البتہ بسوط شری میں حضرت عائشہؓ کی ایک روایت نقل کی گئی ہے ”أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِنَّ أَوَّلَ نَسْكَانِي هَذَا الْيَوْمَ أَنْ نَرْمِيَ ثُمَّ نَذِيحُ ثُمَّ نَحْلِقُ“۔ اس روایت میں مذکورہ مناسک میں ترتیب کا بیان ہے لیکن طواف زیارت کا کوئی ذکر نہیں جس کا ظاہر یہ ہے کہ اس میں ترتیب ضروری نہیں۔ دیکھئے بسوط (ج ۴ ص ۲۸۰)۔
 رمی الجمار۔ لیکن حافظ جمال الدین زلمیؒ نے اس کو ”غریب“ کہا ہے۔ دیکھئے نصب الراية (ج ۳ ص ۱۰۰) باب الاحرام ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

(حاشیہ صفحہ ۱۲۸)

۱۔ یہ تفصیل المعنی (ج ۳ ص ۴۴۸)، باب صفة الحج، فصل: وفي يوم الفجر أربعة أشياء۔ وفصل: فإن قدم الإفاضة على الرمی سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب
 ۲۔ لیکن اس قول کو علامہ نوویؒ نے ضعیف قرار دیا ہے، تفصیل کیلئے دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۱۰) باب جواز تقديم الذبح على الرمی الخ ۱۲ م

۳۔ وهو المذهب، نقل عليه، وعليه أكثر الأصحاب، وجزم به في المعمر، والوجيز وغيرهما. وقدمه في الفروع والوعيتين والحاويين وغيرهم. وصححه في التصحيح وغيره. واختاره ابن عبدوس في تذكرته وغيره ”الانصاف“ (ج ۴ ص ۲۸۰) باب صفة الحج (طبع دار احیاء التراث العربی ۱۳۸۵ھ) ۱۲ مرتب

۴۔ یہ روایت ابو طالب وغیرہ نے نقل کی ہے جبکہ ابن عقیل کی روایت امام ابوحنیفہؒ کے مطابق ہے، یعنی ترتیب خواہ عائداً چھوڑی گئی ہو یا ناسیاً یا جاہلاً بہ صورت دم ہے، کذا فی الانصاف (ج ۴ ص ۲۸۰) وراجعہ للتفصیل، والمعنی لابن قدامة (ج ۳ ص ۲۸۰ و ۲۸۱) باب صفة الحج، فصل وفي يوم النحر أربعة أشياء ۱۲ مرتب

بہر حال ائمہ ثلاثہ ایک حد تک عدم وجوب ترتیب کے قائل ہیں۔ ان حضرات کا استدلال حدیث باب میں ”أحلق ولا حرج“ اور ”أرمر ولا حرج“ سے ہے۔ نیز حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے بھی ان حضرات کا استدلال ہے جو فرماتے ہیں: ”ما سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم يومئذ عن قدم شيئاً قبل شئ إلا قال: لا حرج ولا حرج“

امام ابو حنیفہ کا استدلال مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت ابن عباسؓ کے ایک فتوے سے ہے: ”من قدم شيئاً من حجه أو آخره فليهرق لذلك دماً“ اس کی سند میں اگرچہ کسی قدر ضعف ہے لیکن طحاویؒ میں یہ اثر سند صحیح کے ساتھ مذکور ہے۔

۱۔ طحاوی (ج ۱ ص ۳۵۹) باب من قدم من حجه نسكاً قبل نسك -

نیز ان حضرات کا استدلال حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی روایت سے ہے جس میں وہ فرماتے ہیں: ”فجاءه رجل فقال: لم أشعر فخلقت قبل أن أذبح، قال: اذبح ولا حرج، فجاء آخر فقال: لم أشعر فخرت قبل أن أرمي، قال: إرمر ولا حرج، قال: فما سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن شئ قدم ولا آخر إلا قال: إفعل ولا حرج“ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۸۸) کتاب العلم باب الفتيا وهو واقع على ظهر الدابة وغيرها۔

نیز حضرت جابرؓ کی روایت سے بھی ان کا استدلال ہے جو بخاری میں تعلیقاً مروی ہے ”قال: سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن خلق قبل أن يذبح ونحوه فقال: لا حرج ولا حرج“ جامع الاصول (ج ۳ ص ۳۰۳ و ۳۰۴)

الباب الثامن في التحلل وأحكامه، الفصل الاول في تقديم بعض أسبابه على بعض، رقم الحديث ۱۶۰۶

نیز اسامہ بن شریکؓ کی روایت سے بھی استدلال ہے۔ دیکھئے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۷۷) باب في من قدم شيئاً قبل شئ في حجه ۱۲ مرتب عن

۲۔ ابن ابی شیبہ نے یہ روایت ”حدثنا سلام بن مطيع أبو الأخص عن إبراهيم بن مهاجر عن مجاهد عن ابن عباس“ کی سند سے نقل کی ہے کذا فی نصب الراية (ج ۳ ص ۱۲) باب الجنایات ۱۲ م

۳۔ اس اثر کو ابراہیم بن ہاجر کی وجہ سے ضعیف کہا گیا ہے جن کو اکثر محدثین نے ضعیف قرار دیا ہے البتہ امام احمدؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں: ”لا بأس به“ دیکھئے میزان الاعتدال (ج ۱ ص ۲۵۷، رقم ۲۲۵)۔ حافظ ابن حجرؒ نے بھی فتح الباری میں اس اثر پر ابراہیم بن ہاجر کے ضعف کا اعتراض کیا ہے دیکھئے (ج ۳ ص ۲۵۷، باب الفتيا على الدابة عند الحجرة) لیکن حافظ ہی نے الدرر النيرة فی تخریج احادیث الہدایہ میں ابن ابی شیبہ کی سند کو ”حسن“ اور طحاوی کی سند کو ”احسن منہ“ قرار دیا،

دیکھئے (ج ۲ ص ۱۸۷، باب الجنایات فی الإحرام، رقم ۵۰۵) ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۱ ص ۱۸۷) باب من قدم من حجه نسكاً قبل نسك ۱۲ م

واضح رہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ بھی "لا حرج" والی روایت کے راوی ہیں لہذا ان کا مذکورہ فتویٰ اس بات کی دلیل ہے کہ روایات میں "لا حرج" سے مراد وجوبِ دم کی نفی نہیں ہے، بلکہ محض گناہ کی نفی ہے، واقعہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ صحابہ کرامؓ کے حج کرنے کا یہ پہلا موقعہ تھا اور اس وقت تک مناسکِ حج کا صحیح علم لوگوں کو نہیں ہوا تھا اس لئے فسادِ ترتیب کا گناہ اٹھایا گیا تھا اس کی تائید طحاویؒ میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت سے ہوتی ہے جو فرماتے ہیں: "سئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وهو بين المجرتين عن رجل حلق قبل أن يرمي قال: لا حرج، وعن رجل ذبح قبل أن يرمي قال: لا حرج، ثم قال: عباد الله! وضع الله عز وجل الحرج والضيق وتعلموا مناسككم فانها من دينكم" اس سے واضح ہے کہ آپؐ نے حرج کی نفی اس بنا پر فرمائی تھی کہ مناسکِ حج عام نہیں تھے لیکن یہ وجوبِ دم کے منافی نہیں اسی بنا پر حضرت ابن عباسؓ جو "لا حرج" کے واقعات کے عینی شاہد اور ان کے راوی ہیں اپنے فتویٰ میں اس کی تصریح فرماتے ہیں کہ اس صورت میں دم واجب ہو گا۔ ظاہر ہے کہ اس کا مطلب یہی ہے کہ نفیِ اثم وجوبِ دم کے منافی نہیں جیسا کہ اگر حالتِ احرام میں کسی شخص کو تکلیف یا بیماری کی وجہ سے حلق کرنا پڑے تو وہ بمنہٗ قرآنی جائز ہے اور اس پر کوئی گناہ نہیں، اس کے باوجود اس کے بدلہ میں دم وغیرہ

۱ (ج ۱ ص ۲۶۱) باب من قدم من حجه نسكا قبل نسك ۱۲ م

۲ حضرت اسامہ بن شریکؓ کی روایت سے بھی اس بات کی تائید ہوتی ہے فرماتے ہیں: "خرجت مع النبي صلی اللہ علیہ وسلم حاجا، فكان الناس يأتونہ، فمن قال: يا رسول الله سعيت قبل أن أطوف، أو قدمت شيئا أو أخرت شيئا، فكان يقول: لا حرج، لا حرج، إلا على رجل اقترض عرض رجل مسلم وهو ظالم فذلك الذي حرج وهلك" ابوداؤد (ج ۱ ص ۲۶۱) باب من قدم شيئا قبل شي في حجه

اس روایت میں "لا حرج، لا حرج، إلا على رجل اقترض عرض رجل مسلم الخ" کے الفاظ سے

صاف معلوم ہوتا ہے کہ "لا حرج" سے مراد "لا اثم" ہے، وجوبِ دم کی نفی مقصود نہیں۔ واللہ اعلم۔ ۱۲ مرتب

۳ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے فتوے کی روشنی میں "لا حرج" والی روایات کی مذکورہ تشریح امام طحاویؒ

کے کلام سے ماخوذ ہے، دیکھیے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۶۱) باب من قدم من حجه نسكا قبل نسك ۱۲ مرتب

۴ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ ۖ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ

فَعِدَّةٌ مِّنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ" سورہ بقرہ آیت ۱۹۶ پ - ۱۲ م

دینا بالاتفاق واجب ہے۔

حجۃ الوداع کے موقع پر زیر بحث مسئلہ میں بھی یہی صورت تھی کہ فسادِ ترتیب کا گناہ منک سے ناواقفیت کی بنا پر اٹھا لیا گیا تھا (اور ”لا حرج“ جیسے جملوں سے بھی یہی مراد تھی) اگرچہ دم پھر بھی واجب تھا لیکن عدم گناہ کا حکم بھی اُس وقت تھا، اب جبکہ مناسک حج کی پوری تفصیل سامنے آچکی ہے اس لئے جاہل کے لئے کوئی عذر باقی نہیں رہا، اس لئے جہالت کی وجہ سے فسادِ ترتیب کی صورت میں دم تو ہو گا ہی، گناہ بھی ہو گا۔

امام طحاویؒ نے امام ابوحنیفہؒ کے مسلک پر ”وَلَا تَخْلُقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ“ سے بھی استدلال کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اس آیت میں محصر کو تقدیم نحر علی الحلق کا حکم دیا گیا ہے چنانچہ تقدیم حلق علی النحر باجماع جائز نہیں ہے اور موجب دم ہے، جب محصر کا یہ حکم ہے تو فارغ وغیرہ کا بھی یہی حکم ہونا چاہئے کہ حلق قبل النحر درست نہ ہو اور ترتیب توڑنے پر دم ہو۔

فائدہ مہمہ | واضح رہے کہ حنفیہ کی عام کتب فقہ میں امام ابوحنیفہؒ کا وہی مسلک بیان کیا گیا ہے جو ہم پیچھے ذکر کر چکے ہیں، یعنی فسادِ ترتیب کی صورت میں بہر صورت دم ہے خواہ وہ فساد عاملہ ہو یا ناسیاً یا جاہلاً، چنانچہ پیچھے زیر بحث مسئلہ کی تحقیق اسی کے مطابق کی گئی ہے۔

لیکن ”کتاب الحجۃ علی اہل المدینۃ“ میں امام محمدؒ لکھتے ہیں: ”عن أبي حنيفة في الرجل يجهل وهو حاج فيحلق رأسه قبل أن يرمي الجمرة أنه لا شيء عليه“ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کا مسلک بھی یہ ہے کہ فسادِ ترتیب جاہلاً کی صورت میں کوئی دم وغیرہ نہیں۔ اگر امام ابوحنیفہؒ

۱۔ کہنا فی عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۱۵۲) أبواب العمرة، باب قول الله تعالى فمن كان منكم مريضاً

۲۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۳۶۱) باب من قدم من حجه نسكاً (قبل نسك) ۱۲ م

۳۔ (ج ۲ ص ۳۷۷) باب الذي يجهل فيحلق رأسه قبل أن يرمي جرة العقبة ۱۲ م

لکھ گویا امام ابوحنیفہؒ کا عمل درج ذیل احادیث کے ظاہر پر ہے :-

(۱) حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی روایت جس میں وہ فرماتے ہیں: ”فجاء رجل فقال: يا رسول الله

لم أشعر فحرت قبل أن أرمي قال: إرم ولا حرج، وقال آخر: يا رسول الله لم أشعر فحلقت قبل أن

أذبح، قال: إذبح ولا حرج“ مؤطا امام محمد (ص ۲۳۴ و ۲۳۵) باب من قدم نسكاً قبل نسك ۱۳ م

(۲) مسلم شریف میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں: فقام إليه رجل

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کی اس آخری روایت کو اختیار کر کے یوں کہا جائے کہ ان کے نزدیک فسادِ ترتیب جاہلاً اور ناسیاً کی صورت میں کوئی دم نہیں اور حدیثِ باب اُسی پر محمول ہے اور دم صرف متممہ کی صورت میں ہے اور حضرت ابن عباسؓ کا فتویٰ اسی متممہ کی صورت پر محمول ہے تو یہ صورت اسہل بھی ہے اور روایات کے ظاہر کے مطابق بھی، نیز اس صورت میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت مرفوعہ اور ان کے فتوے میں کسی قسم کا تعارض باقی نہیں رہتا۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔ تتم شیح الباب بزیادات من المرتب

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

فقال: ما كنتُ أحسب يا رسول الله أن كذا أو كذا قبل كذا وكذا الخ "اس میں بھی آپ نے آخر میں "افعل ولا حرج" ہی فرمایا۔ (ج ۱ ص ۲۲) باب جواز تقديم الذبح على الرمي الخ

(۳) حضرت عبداللہ بن عمر بن العاصؓ ہی کی ایک روایت میں یہ الفاظ بھی آئے ہیں: "فما سمعته سئل يومئذ عن أمر مما ينسى المرء ويجهل من تقديم بعض الأمور قبل بعض وأشباهها إلا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إفعّلوا ذلك ولا حرج" مسلم شریف (ج ۱ ص ۲۲)۔

مؤخر الذکر روایت کا تقاضا یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جس طرح فسادِ ترتیب جاہلاً کی صورت میں دم نہیں، اسی طرح ناسیاً کی صورت میں بھی دم نہ ہو، اس لئے کہ اس آخری روایت میں جہل کے ساتھ نسیان کی بھی تصریح ہے ۱۲ مرتب (حاشیہ صفحہ ۱۵۱)۔

۱۔ امام محمدؒ اپنی مؤطا میں لکھتے ہیں: "قال محمد: وبالحديث الذي روى عن النبي صلى الله عليه وسلم نأخذ أنه قال: لا حرج في شيء من ذلك" وقال أبو حنيفة رحمه الله: لا حرج في شيء من ذلك، ولم يرف في شيء من ذلك كفارة إلا في خصلة واحدة: المتمتع والقارن إذا حلق قبل أن يذبح قال: عليه دم، وأما نحن فلا نرى عليه شيئاً" (ص ۲۳۵) باب من قدّم نسكاً قبل نسك -

اس روایت سے تو امام ابوحنیفہؒ کا مسلک یہ معلوم ہوتا ہے کہ فسادِ ترتیب خواہ جاہلاً ہو یا ناسیاً یا عامداً۔ کسی بھی صورت میں دم نہیں ہے، البتہ صرف اس صورت میں دم ہے جبکہ متمتع اور قارن حلق قبل النحر کر لیں اور اس صورت میں بھی عامداً یا ناسیاً یا جاہلاً کی کوئی تصریح نہیں ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ متمتع اور قارن اگر حلق قبل النحر کر لیں تو بہر صورت دم ہوگا خواہ یہ فسادِ ترتیب عامداً ہو یا ناسیاً یا جاہلاً۔

علامہ عبالحی لکھنوی رحمہ اللہ مذکورہ عبارت کے تحت لکھتے ہیں کہ: "إلا في خصلة واحدة" میں حصر غیر حقیقی ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے التعاین المجلد علی مؤطا الامام محمدؒ (ص ۲۳۵)، رقم الحاشیہ ۳۔

لیکن اس حصر کو غیر حقیقی کہنا ظاہر کے خلاف اور تکلف سے خالی نہیں۔ فاعمل۔ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

باب ماجاء فی الجمع بین المغرب والعشاء بالمزدلفة

ان ابن عمر صلیٰ علیہ وسلم، فجمع بین الصلاتین بإقامة، وقال: رأیت رسول اللہ صلیٰ اللہ علیہ وسلم فعل مثل هذا المكان ^۱ حج کے موقع پر دو مرتبہ جمع بین الصلاتین مشروع ہے۔ ایک تو عرفات میں جمع بین الظهر والعصر جمع تقدیم، اور دوسرے مزدلفہ میں جمع بین المغرب والعشاء (بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

بہر حال مذکورہ بالا تمام تحقیق سے امام ابو حنیفہ کی تین روایات سامنے آتی ہیں :-

(۱) "من قدم نسكاً على نسك كان حلق قبل الرمي أو نحو القارن قبل الرمي أو حلق قبل الذبح فعليه دم" کما فی المبسوط للسخی (ج ۲ ص ۲۲۲) باب الطوان -

(۲) "عن أبي حنيفة في الرجل يهمل وهو حاج فيحلق رأسه قبل أن يرمي الجمرة أنه لا شيء عليه"

کتاب الحجۃ علی اهل المدينة (ج ۱ ص ۲۱۱) باب الذی یهمل فیحلق رأسه قبل أن یرمی جمرة العقبة -

(۳) تیسری روایت مؤطا امام محمد کی، جو اسی حاشیہ کے شروع میں ہم نے ابھی ذکر کیا ہے یعنی "لا حرج فی

شئ من ذلك، ولهير في شئ من ذلك كفارة إلا في خصلة واحدة: المتمتع والقارن إذا حلق قبل أن يذبح قال: عليه دم"

عام کتب حنفیہ میں اگرچہ امام ابو حنیفہ کا مسلک پہلی ہی روایت کے مطابق نقل کیا گیا ہے اور اسی پر فتویٰ بھی ہے کما فی الباب فی شرح الکتاب للمیدانی (ج ۱ ص ۲۱۱) باب الجنایات - لیکن اگلی دو روایات کی موجودگی میں اصحاب فتاویٰ کو اس پر غور کی ضرورت ہے کہ فساد ترتیب جلالاً یا ناسیاً کی صورت میں دم کے سلسلہ میں چھوٹ دی جاسکتی ہے یا نہیں؟ بالخصوص جبکہ "لا حرج" والی روایات کا ظاہر بھی ہے، اگرچہ اس میں شک نہیں کہ دم والی روایت احوط ہے ۱۲ رشید اشرق عفی عنہ۔

(حاشیہ صفحہ ۱۵۴)

۱۵ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۲۱) کتاب المناسک، باب من جمع بینہما ولم يتطوع - ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۱۱) کتاب الحج، باب الإفاضة من عرفات إلى المزدلفة و استحباب صلوٰتی المغرب والعشاء جمعاً بالمزدلفة فہذه الليلة ۱۲ مرتب

۱۶ قولہ: "فعل مثل هذا المكان" ہکذا فی نسختنا الهندیة، وفی نسخة البیروتیة بتحقیق الشیخ

محمد فواد عبد الباقی "فعل مثل هذا في هذا المكان" انظر (ج ۳ ص ۲۳۵، رقم ۸۸۴) ۱۲ مرتب

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

جمع تاخیر۔ پھر حنفیہ کے نزدیک عرفات میں جمع بین الصلوٰتین مسنون ہے اور مزدلفہ میں واجب، جبکہ دوسرے حضرات کے نزدیک مزدلفہ میں بھی مسنون ہی ہے واجب نہیں۔
عرفات میں جمع تقدیم کی شرائط | امام ابوحنیفہؒ، سفیان ثوریؒ اور ابراہیم نخعیؒ کے نزدیک عرفات میں جمع تقدیم کی چھ شرائط ہیں :-

- ① احرام حج۔
- ② تقدیم الظہر علی العصر۔
- ③ الوقت والزمان، یعنی یوم عرفہ اور زوال کے بعد کا وقت۔
- ④ مکان، یعنی وادی عرفات یا اس کے آس پاس کا علاقہ کسی نمرۃ من ائی جہتہ کان۔
- ⑤ دونوں نمازوں کا باجماعت ہونا، چنانچہ اگر انفراداً نماز پڑھ لی تو جمع کرنا درست نہ ہوگا۔
- ⑥ امام اعظم یا اس کے نائب کا ہونا، لہذا اگر ان دونوں کی غیر موجودگی میں جمع بین الصلوٰتین کر لی تو جمع درست نہ ہوگی۔

واضح رہے کہ صاحبین اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک شروع کی چار شرائط کافی ہیں، آخری دو شرائط

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

۳۔ عرفات اور مزدلفہ کی جمع بین الصلوٰتین جمہور کے نزدیک جمع نسک ہے یعنی مناسک حج کا ایک جز ہے جبکہ امام شافعی کے نزدیک یہ جمع جمع سفر ہے "فمن كان حاضراً أو مسافراً دون مرحلتين كأهل مكة لم يجز له الجمع عندة كما لا يجزله القصر۔ انظر شرح النووي علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۹۸ و ۳۹۹) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم وفتح المليم (ج ۳ ص ۲۸۶) الجمع بين الظهر والعصر في وقت الظهر بعرفة بأذان وإقامتين وهو نسك عند الحنفية۔ و حجة الوداع (ص ۱۱) اختلفوا في الجمع بمزدلفة هل هو للسفر أو للنسك ۱۲ مرتب (حاشیہ صفحہ ۱۱)

۴۔ دیکھئے فتح المليم (ج ۳ ص ۲۸۶) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم، الجمع بين المغرب والعشاء بالمزدلفة۔ و "حجة الوداع" (ص ۱۱) لو صلى المغرب قبل المزدلفة۔ و لباب المناسك مع شرحه للقراري (ص ۱۴) باب في أحكام المزدلفة، فصل في الجمع بين الصلوٰتین بہا ۱۲ مرتب

۵۔ چنانچہ اگر اس نے عصر پہلے پڑھ لی یا دونوں نمازیں بالترتیب پڑھیں لیکن بعد میں پتہ چلا کہ جس وقت ظہر کی نماز پڑھی تھی اس وقت ظہر کا وقت شروع نہ ہوا تھا تب بھی دونوں نمازوں کو لوٹائیگا۔

۶۔ یہ تفصیل معارف السنن (ج ۶ ص ۴۵)، باب ما جاء أن عرفة كلها موقف سے ماخوذ ہے ۱۲ م

ضروری نہیں ہے۔

صاحبینؒ اور ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ کا استدلال حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے اثر سے ہے جو بخاری شریف میں تعلیقاً مروی ہے: ”وكان ابن عمر إذا فاتته الصلاة مع الإمام جمع بينهما“ جبکہ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ نصوص قطعہ سے محافظت علی الوقت کی فرضیت ثابت ہے، اس لئے اس کو ”ماوردیہ الشرع“ کے علاوہ کسی اور صورت میں ترک کرنا جائز نہیں، لہذا جمع کے لئے جماعت اور امام یا نائب کا ہونا ضروری ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کا استدلال ابراہیم نخعیؒ کے ایک اثر سے بھی ہے جو امام محمدؒ کی کتاب الآثار میں مروی ہے:

۱۰ دیکھئے ”المغنی“ لابن قدامة (ج ۳ ص ۴۰۰) باب صفة الحج ۱۲ مرتب

۱۱ (ج ۱ ص ۱۲۱) کتاب المناسک، باب الجمع بین الصلاتین بعرفة ۱۲ مرتب

۱۲ واضح رہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ جمع بین الصلاتین والی روایت کے بھی راوی ہیں، دیکھئے سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۲۶۵) باب الخروج إلى عرفة۔

یہاں حافظ ابن حجرؒ نے یہ اعتراض کیا ہے: ”ومن قواعدهم (أى الحنفية) أن الصحابي إذا خالف ما روى دل على أن عنده علم بأن مخالفه أرجح تحسیناً للظن به، فينبغي أن يقال هذا هنا“ دیکھئے فتح الباری (ج ۳ ص ۳۰۰) باب الجمع بین الصلاتین بعرفة۔

علامہ عثمانی رحمۃ اللہ علیہ اعلا السنن میں اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں: ”وما أورد عليه المحافظ من أن الراوى إذا خالف ما رواه كان مخالفه أرجح عندهم فليس بوارد، فإن ذلك فيما إذا كان الراوى منفرد بما رواه ثم خالفه، وجمع النبي صلى الله عليه وسلم بين الصلاتين بعرفة لم ينفرد ابن عمر بروايته، بل رواه جمع من الصحابة عظيم، فلا يقدح فيه مخالفه ابن عمر آياه لفعله۔ قال الشيخ: ويمكن أن يحمل فعل ابن عمر على الجمع بينهما صورة لا حقيقة، فإن الفعل يحتمل الوجه، بخلاف جمع النبي صلى الله عليه وسلم بينهما، فقد تواترت الروايات بكونه في وقت الظهر بعد زوال الشمس معاً تواتراً يتناهى به احتمال كونه جمعاً صورة، ولم يتواتر عن ابن عمر جمعه بينهما في منزله مثل ذلك، فلا

يترك العمل بالنص القطعي هناك ۱۱ دیکھئے (ج ۱ ص ۱۰۰) باب التوجه إلى الموقف ۱۲ مرتب عن

۱۲ مثلاً: ”إن الصلوة كانت على المؤمنين كتباً موقوتاً“ سورہ نساء آیت ۱۰۳ ص ۱۲۔

۱۳ چنانچہ امام محمدؒ فرماتے ہیں: ”أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم قال: إذا صليت يوم عرفة في

رحلك فصل كل واحد من الصلاتين لوقتها ولا تدخل من منزلك حتى تفرغ من الصلاة“ قال محمد:

وبهذا كان يأخذ أبو حنيفة۔ کتاب الآثار (ص ۱) باب الصلوة بعرفة وجمع رقم ۳۴۳، طبع إدارة القرآن والعلوم اسلامیہ کراچی۔ ۱۲ مرتب

مزدلفہ میں جمع تاخیر کی شرائط | مزدلفہ میں حنفیہ کے نزدیک جمع تاخیر کی درج ذیل شرائط ہیں

- ① احرام حج
- ② تقدیم الوقوف بعرفات۔
- ③ زمان مخصوص یعنی لیلۃ النحر۔
- ④ وقت مخصوص یعنی عشاء۔
- ⑤ مکان مخصوص یعنی مزدلفہ۔

مزدلفہ میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بھی امام یانائیب اور جماعت کی شرط نہیں ہے۔
 عرفات اور مزدلفہ میں جمع بین الصلاتین | امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عرفات میں جمع بین الصلاتین کی صورت میں اذان اور اقامت کی تعداد ایک اذان اور دو اقامت کے ساتھ ہوگی، سفیان ثوریؒ، امام شافعیؒ اور ابو ثورؒ وغیرہ کا بھی یہی مسلک ہے۔ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کی بھی ایک ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک عرفات کی جمع بین الصلاتین دو اذانوں اور دو اقامت کے ساتھ ہوگی۔ وروی ذلك عن ابن مسعودؓ

امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ عرفات کی جمع بین الصلاتین بغیر اذان کے دو اقامتوں کے ساتھ ہوگی۔ وروی ذلك عن ابن عمرؓ

گویا عرفات میں جمع بین الصلاتین کرنے کی صورت میں اذان و اقامت کی تعداد کے بارے میں تین اقوال ہوئے۔ کما ذکونا۔

مزدلفہ میں جمع بین الصلاتین کی صورت میں اذان و اقامت کی تعداد کے بارے میں چار اقوال

مشہور ہیں۔

۱۔ چنانچہ علامہ ابن قدامہؒ مزدلفہ میں جمع بین الصلاتین کے بارے میں لکھتے ہیں: "یجمع منفرداً کما یجمع

مع الإمام، ولا خلاف فی هذا"۔ المغنی (ج ۳ ص ۱۹) باب صفة الحج ۱۲ م

۲۔ دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۲۲) کتاب المناسک، باب من أذن وأقام لكل واحدة منهما ۱۲ م

۳۔ کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۴۵۲) ۱۲ مرتب

۴۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۴۵۲ و ۴۵۳) باب ماجاء أن عرفة كلهما موقف ۱۲ مرتب

① ایک اذان اور ایک اقامت۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا مسلک یہی ہے امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی یہی ہے، اور امام احمدؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے مالکیہ میں سے ابن ماجہؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔

② ایک اذان اور دو اقامتیں۔ یہ امام شافعیؒ کا مسلک ہے، امام مالکؒ کا بھی ایک قول اس کے مطابق ہے، حنفیہ میں سے امام زفرؒ کا بھی یہی مسلک ہے، امام طحاویؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے اور شیخ ابن ہمامؒ نے بھی اسی کو رائج قرار دیا ہے۔

③ دو اذانیں اور دو اقامتیں۔ امام مالکؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔

④ دو اقامتیں بغیر اذان کے۔ امام احمدؒ کا مسلک مشہور یہی ہے۔ امام شافعیؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔

دلائل عرفات میں جمع بین الصلاتین بأذان وإقامتین کے بارے میں حنفیہ کا استدلال حضرت جابرؓ کی حدیث طویل کے اس جملہ سے ہے ”ثم أذن ثم أقام فصلى الظهر ثم أقام فصل العصر“

مزدلفہ میں جمع بین الصلاتین بأذان وإقامة کے بارے میں حنفیہ کا استدلال سنن ابی داؤدؒ

۱۰ یہ تمام تفصیل معارف السنن سے ماخوذ ہے، دیکھئے (ج ۶ ص ۲۵۲ و ۲۵۳) باب ماجاء أن عرفة کلہا مرقف۔

اس بارے میں دو مذاہب اور بھی ہیں :

(۱) صرن ایک اقامت وہ بھی پہلی نماز کے لئے۔ وهو إحدی الروایات عن ابن عمر وهو قول سفیان الثوری نیماحکاه الترمذی والخطابی وابن عبد البر وغیرہم، وقال ابن حزم: هو قول سفیان وأحمد بن حنبل فی أحد قولیہما، وبہ أخذ أبو بکر بن داؤد۔

(۲) دونوں نمازوں میں نہ کوئی اذان ہے، نہ کوئی اقامت، حکاہ المحب الطبری عن بعض السلف وهذا إحدی الروایات عن ابن عمر کما حکاہ ابن خزم فی المحلی، تفصیل کے لئے دیکھئے ارجز المسائل (ج ۳ ص ۶۷) صلاة المزدلفة، بحث الجمع بینہما بوحدة الإقامة وتکرارہا ۱۲ مرتب

۱۱ دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۹) باب حجۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ م

۱۲ (ج ۱ ص ۶۷) کتاب المناسک، باب الصلاة بجمع ۱۲ م

کی روایت سے ہے جس میں مروی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے مزدلفہ میں جمع بین الصلواتین بأذانِ اقامۃ پر عمل کیا، اسی روایت کے ایک طریق میں یہ بھی مروی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے آخر میں فرمایا: ”صلیت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہکذا“

در اصل اختلاف کی وجہ اس باب میں روایات و آثار کا اختلاف ہے بالخصوص مزدلفہ کی جمع بین الصلواتین کے بارے میں روایات بہت مختلف ہیں، فرجہ کل فریق بما تحقیق لدیہ اس باب میں ایک لطیفہ یہ بھی ہے کہ اس مسئلہ میں امام مالکؒ نے اہل مدینہ کی روایات

سے یہاں یہ اعتراض پیدا ہوتا ہے کہ حنفیہ نے عرفات کی جمع بین الصلواتین اور مزدلفہ کی جمع بین الصلواتین میں تفریق کس لئے کی؟ اگرچہ دونوں مقامات کی جمع بین الصلواتین کے بارے میں حنفیہ کے مسلک کی بنیاد روایات پر ہے لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حنفیہ نے دونوں مقامات پر بأذان و اقامتین کا قول کیوں نہ کر لیا کما فی روایۃ جابر عند مسلم (ج ۱ ص ۳۹۸) باب حجة النبی صلی اللہ علیہ وسلم

اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ مسلم میں حضرت جابرؓ کی روایت کا دوسرا جزء حنفیہ کے مسلک کے مخالف ہے اور اس میں مزدلفہ کی جمع بین الصلواتین کے بارے میں اذان و اقامتین کا ذکر ہے لیکن مصنف ابن ابی شیبہؒ میں حضرت جابرؓ کی روایت حنفیہ کے مسلک کے مطابق مروی ہے ”حدثنا حاتم بن اسمعیل عن جعفر بن محمد عن جابر بن عبد اللہ قال: صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المغرب والعشاء بجمع بأذان واحد وإقامة ولم یسبح بینہما“ دیکھئے نصب الرایہ (ج ۳ ص ۶۸) لیکن یہ روایت غریب ہے کما قال الزیلعی۔

صاحب ہدایہ نے ایک وجہ تفریق یہ ذکر کی ہے ”لأن العشاء فی وقتہ فلا یفرد بإقامة إعلامًا بخلاف العصر بعرفة لأنه مقدم علی وقتہ فأنزہا لزیادة الإعلام“ ہدایہ (ج ۱ ص ۲۴) باب الإحرام واضح رہے کہ امام زفرؒ مزدلفہ میں بھی جمع بأذان و اقامتین ہی کے قائل ہیں، صاحب ہدایہؒ نے ان کا یہی مسلک نقل کیا ہے (ہدایہ ج ۱ ص ۲۴) گویا امام زفرؒ کا مسلک حضرت جابرؓ کی مسلم والی روایت کے مطابق ہے، جمع بمزدلفہ کو جن بعرفہ پر قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے، امام طحاویؒ نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے۔ دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۳۲۹) کتاب مناسک الحج، باب الجمع بین الصلواتین بجمع کیف ہو؟ شیخ ابن ہماکؒ کی رائے بھی یہی ہے، دیکھئے فتح القدر (ج ۲ ص ۱) باب الإحرام۔ علامہ عبدالحی لکھنویؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے دیکھئے حاشیہ ہدایہ (ج ۱ ص ۲۴، رقم ۵) ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

۲ چنانچہ علامہ بنوریؒ فرماتے ہیں ”وبالجملة الأحادیث الصحاح والآثار الصحاح متعارضة والقصة واحدة وتستفاد منها صورة ستة وإلکل ذہب ذاہب ورجع کل فریق ما تحقیق لدیہم من (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کو چھوڑ کر حضرت ابن مسعودؓ اور اہل کوفہ کی روایت پر عمل کیا ہے اور حنفیہ نے حضرت ابن مسعودؓ اور اہل کوفہ کی روایت کو چھوڑ کر اہل مدینہ (حضرت جابرؓ اور حضرت ابن عمرؓ وغیرہ) کی روایات پر عمل کیا ہے۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ حضرات ائمہ مجتہدین اپنے شہری تعامل سے متاثر ہونے کے بجائے شرعی دلائل پر غور و فکر کر کے اپنے فہم و اجتہاد کے مطابق عمل فرماتے تھے خواہ ان کا اجتہاد اپنے اہل شہر کے تعامل کے خلاف ہو جائے۔

جہاں تک حضرت ابن مسعودؓ کے اثر کا تعلق ہے حنفیہ اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ صحیح بخاری کی تصریح کے مطابق انہوں نے مغرب کی نماز پڑھ کر کھانا کھایا، بعد میں عشاء کی نماز پڑھی اور فصل کی صورت میں حنفیہ بھی اقامتین کے قائل ہیں، النبیہ دو مرتبہ اذان کے قائل نہیں اور اذانین کی توجیہ یہ کرتے ہیں کہ کبھی منتشر ہو گئے ہوں گے ان کو جمع کرنے کے لئے دوبارہ اذان دیدی۔ واللہ اعلم

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

بحث دقیق و تفکیر عمیق حدیثاً و فقہاً، روایۃ و درایۃ، ولکلّ وجہۃ ھو مؤلیہا، واللہ المستعان، دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵۳) باب ما جاء أنّ عرفۃ کلّھا موقف۔ بالمخصوص حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں شدید اضطراب ہے کما ذکر العینی فی العمدۃ (ج ۱ ص ۱۰) باب من جمع بینھما ولم یتطوّر۔

روایات و آثار مختلفہ کے لئے دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۳۲۴ تا ۳۲۹) باب الجمع بین

الصلاتین مجمع کیف ہو۔ ومصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۹۳ و ۲۹۴) کتاب الحج، باب من

قال لا یجزیہ الاذان بجمع وحده او یؤذن او یقیم ۱۲

۳ یعنی تعداد اذان و اقامت للجمع بین الصلوٰتین بمزدلفۃ کا مسئلہ ۱۲

(حاشیہ صفحہ ھذا)

۱۵ " حج عبد اللہ فأتینا المزدلفۃ حین الاذان بالعمۃ أو قریباً من ذلک فأمر رجل فأذن وأقام ثم صلی المغرب وصلى بعد ہار کعتین ثم دعا بعشاءه فتعشى ثم أمر فأذن وأقام۔ قال عمرو: ولا أعلم بالشک إلا من زہیر۔ ثم صلی العشاء رکعتین الخ " صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۲) کتاب المناسک، باب من أذن وأقام لكل واحدة منہما ۱۲ مرتب

مسئلہ حضرت ابن عمرؓ اور حضرت جابرؓ کی روایات اصل تقریر اور حاشیہ میں گذر چکی ہیں، نیز حافظ زلیحی نے معجم طبرانی کے حوالہ سے حضرت ابوالیوب انصاریؓ کی روایت ذکر کی ہے " أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جمع بین صلاة المغرب وصلاة العشاء بالمزدلفۃ بأذان واحد وإقامة واحدة " نصب الراية (ج ۳ ص ۶۹) ۱۲

۳ تفصیل کے لئے دیکھئے طحاوی (ج ۱ ص ۳۲۸) باب الجمع بین الصلاتین بجمع کیف ہو؟ اور عمدة القاری

(ج ۱ ص ۱۵ و ۱۶) باب من أذن وأقام لكل واحدة منہما - (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

باب ماجاء من أدرك الإمام بجمع فقد أدرك الحج

عن عبد الرحمن بن يعمر أن ناساً من أهل نجد أتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم

وهو بعرفة فسألوه، فأمر منادياً فنادى: الحج عرفة، من جاء ليلة جمع قبل طلوع
الفجر فقد أدرك الحج " اس حدیث کی بنا پر امام ابو حنیفہ، سفیان ثوری اور امام شافعی
کا مسلک یہ ہے کہ وقوف عرفات کا وقت ٹو ذی الحجہ کے زوال سے دس ذی الحجہ کے طلوع فجر
تک ہے، اس دوران جس وقت بھی آدمی عرفات پہنچ جائے، البتہ رات کا کچھ حصہ عرفات
میں گزارنا ضروری ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص غروب آفتاب سے پہلے عرفات سے روانہ ہو جائے
تو اس پر دم واجب ہوگا اس کے برخلاف دن کا کچھ حصہ عرفات میں گزارنا اس درجہ میں ضروری نہیں
چنانچہ اگر کوئی شخص غروب سے کے بعد عرفات پہنچے تو اس پر دم نہیں

امام مالک کے نزدیک نویں تاریخ کا دن لیلۃ النحر کے تابع ہے اور ان کے نزدیک
لیلۃ النحر کے کسی حصہ میں وقوف عرفة ضروری ہے لہذا اگر کسی شخص نے نویں تاریخ کے دن
میں وقوف عرفہ کیا اور غروب آفتاب سے پہلے عرفات سے نکل گیا اور لوٹ کر نہ آیا تو اس کا حج
فوت ہو گیا جس کی اس کے ذمہ میں قضا ضروری ہے، البتہ اگر کسی شخص نے نویں تاریخ کے
(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

علامہ عثمانی مژدلفہ میں جمع باذانین والی روایت کے بارے میں لکھتے ہیں: "وأما جمعة باذانین في سورة
الفصل فلعل ذلك لم يثبت عنه وقد رواه زهير بالشك كما يدل عليه سياق البخاري، وأخرج البيهقي
من طريق عبد الرحمن بن عمرو عن زهير بالشك وقال فيه: ثم أمر قال زهير: أرى فأذن وأقام،
وكيف أعلا السن (ج ۱۰ ص ۱۱۱) باب إذا جمع بين المغرب والعشاء بمزدلفة لفصل ۱۲ مرتب عن
(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۔ الحديث أخرجه النسائي في سننه (ج ۲ ص ۴۵۰) كتاب مناسك الحج، زین الوقوف
بعرفة - وأبو داود في سننه (ج ۱ ص ۱۶۱) كتاب المناسك، باب من لم يدرك عرفة ۱۲ م
۲۔ ابتدائے وقت کا زوال سے ہونا حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے ثابت ہے "عن سعيد بن حسان عن
ابن عمر قال: لما أن قتل الحجاج ابن الزبير أرسل إلى ابن عمر أية ساعة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم
بروح في هذا اليوم قال إذا كان ذلك رُحنا، فلما أراد ابن عمر أن يروح قال: قالوا: لم تروغ الشمس،
قال: أراغت؟ قالوا: لم تروغ، قال: فلما قالوا: قد راغت ارتحل، سنن أبي داود (ج ۱ ص ۱۶۵) باب الراح
إلى عرفة - اور لیلۃ النحر کا اس میں داخل ہونا حدیث باب سے ثابت ہے ۱۲ مرتب

دن میں وقوفِ عرفہ نہ کیا اور لیلۃ النحر کے کسی حصہ میں وقوفِ عرفہ کر لیا تو اس کا حج ہو گیا اگرچہ دن میں وقوفِ عرفہ کو ترک کرنے کی وجہ سے اس پر دم واجب ہے۔

امام احمد بن حنبل کے نزدیک وقوفِ عرفہ کا وقت نویں تاریخ کی صبح صادق سے دسویں تاریخ کی صبح صادق ہے اور اس کے کسی بھی حصہ میں وقوفِ عرفہ کر لیا تو درست ہے۔

باب ماجاء فی تقدیم الضعفة من جمع بلیل

عن ابن عباس قال: بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم في ثقل من جمع بليل "ترجمة الباب میں "ضعفة" سے مراد عورتیں، بچے کمزور بوڑھے اور مریض ہیں، اور حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ضعفہ کے صبح صادق ہونے سے پہلے مزدلفہ سے منیٰ روانہ ہونے میں کوئی عرج نہیں۔

ترجمة الباب کے ساتھ حدیث کی مناسبت ظاہر ہے اس لئے کہ وہ حجة الوداع کے موقع پر ان جملہ منعفاریں سے تھے جن کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے رات ہی کو مزدلفہ سے منیٰ روانہ کر دیا تھا۔

۱۰ حدیث بابی امام مالک کے مسلک پر بھی استدلال کیا جاسکتا ہے لیکن عروہ بن مفرس طائی شافعی روایت ان کے خلاف حجت ہے وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نقل فرماتے ہیں "من أدرك معنا هذه الصلوة وأتى عرفات قبل ذلك ليلاً أو نهاراً فقد تم حجه وقضى نفيه" سنن أبي داود (ج ۱ ص ۲۶۹) باب من لم يدرك عرفة ۱۲ مرتب

۱۱ مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھیے عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۰۵) باب الوقوف بعرفة ۱۲ م

۱۲ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

۱۳ الحدیث أخرجه البخاری فی صحيحه (ج ۱ ص ۲۲۴) باب من قدم ضعفه أهله بليل الخ۔

۱۴ ومسلم فی صحيحه (ج ۱ ص ۴۱۸) باب استحباب تقدم الضعفة من النساء وغيرهن الخ۔ والنسائي في سننه (ج ۲ ص ۲۷۱) تقدم النساء بالصبيان إلى منازلهم۔ وأبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۶۸) باب التحيل من جمع۔ وابن ماجه في سننه (ج ۱ ص ۲۱۱) باب من تقدم من جمع لرمي الجمار ۱۲ م

۱۵ بفتحين، متاع المسافر وما يحمله على دوابه۔ مجمع بحار الأنوار (ج ۱ ص ۲۹۹) بحوالہ نہایہ ۱۲ م

۱۶ كما قال العيني في العمدة (ج ۱ ص ۱۰۵) باب من قدم ضعفه أهله ۱۲ م

۱۷ اس لئے کہ حجة الوداع کے موقع پر حضرت ابن عباسؓ عمر کے اعتبار سے چھوٹے تھے اور اس وقت (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

یہاں دو چیزیں ہیں، (۱) مبیت مزدلفہ (یعنی مزدلفہ میں دس ذی الحجہ کی رات گزارنا) (۲) وقوف مزدلفہ (یعنی دس ذی الحجہ کی طلوع صبح صادق سے طلوع شمس کے درمیانی وقت میں مزدلفہ میں ٹھہرنا)۔

”وقوف مزدلفہ“ جمہور کے ہاں رکن حج تو نہیں البتہ اس کے چھوڑنے پر دم واجب ہے، امام مجاہد، امام قتادہ، امام زہری، سفیان ثوری، امام احمد، امام اسحاق اور ابو ثور رحمہم اللہ کا یہی قول ہے، اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا بھی یہی قول ہے کہ بلا عذر ”وقوف مزدلفہ“ چھوڑنے پر دم واجب ہوگا جبکہ امام علقمہ اور ابراہیم نخعی رحمہما اللہ کے ہاں یہ رکن حج ہے اور اس کے چھوٹ جانے سے حج ہی فوت ہو جائے گا۔

اور ”مبیت مزدلفہ“ احناف کے ہاں ”سنت مؤکدہ“ ہے، اس کے ترک پر دم واجب نہیں اور امام شافعی، قتادہ، زہری اور عطاء رحمہم اللہ کے ہاں اس کے چھوڑنے سے دم لازم ہے، جبکہ علقمہ، شعبی اور نخعی رحمہم اللہ کے ہاں یہ رکن ہے اور اس کے چھوٹ جانے سے حج ہی فوت ہو جائے گا۔ (مسئلہ کی تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیے: تکرار فتح الملبم ۶/۱۵۹-۱۵۸، کتاب الحج، باب استحباب تقدیم الضعفۃ الخ مطبوعہ دار القلم، دمشق)۔

امام مالک کے نزدیک مبیت مزدلفہ سنت ہے، امام شافعی کی دوسری روایت بھی اسی کے مطابق ہے، امام مالک سے یہ بھی منقول ہے کہ نزول بالمزدلفہ واجب ہے، اور مبیت بالمزدلفہ اور وقوف مع الامام بالمزدلفہ دونوں سنت ہیں۔

اہل ظاہر کا مذہب یہ ہے کہ من لم یدرک مع الامام صلاة الصبح بالمزدلفۃ بطل حجة بخلاف النساء والصبيان والضعفاء^(۱) واللہ اعلم

باب (۲) بلا ترجمہ (۳)

عن جابر قال : كان النبي صلى الله عليه وسلم يرمي يوم النحر ضحى^(۴)، يوم آخر میں جمرہ عقبہ کی رمی کے تین اوقات ہیں :

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) ان کی عمر تقریباً تیرہ (۱۳) سال تھی، تفصیل کے لئے دیکھئے یہ اعلام النبلاء (ج: ۳، ص: ۳۳۳ و مابعدہ)

عبد اللہ بن عباس البحر رقم ۵۱ من صغار الصحابة ۱۲ مرتب (۱) راجع لتفصيل المذاهب ولقوائد أخری "العمدة" للنعیمی (ج: ۱۰، ص: ۱۶، ۱۷) باب من قدم ضعفة أهل بليل ۱۲ مرتب۔

(۲) شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

(۳) ہندوپاک کے مطبوعہ نسخوں میں یہ باب اسی طرح بلا ترجمہ مذکور ہے، البتہ دار احیاء التراث العربی بیروت کے مطبوعہ نسخہ میں اس باب کے ساتھ یہ ترجمہ مذکور "باب ماجاء فی رمی يوم النحر ضحی" دیکھئے (ج: ۳، ص: ۲۳۱، رقم الباب ۵۹) بتحقیق الشیخ

محمد فزاد عبد الباقی - ۱۲ مرتب

(۴) الحدیث أخرجه أبو داود فی سننہ (ج: ۱، ص: ۲۷۱) باب فی رمی الجمار ۱۲ م

- ① وقتِ مسنون : طلوعِ شمس کے بعد زوالِ شمس سے پہلے۔
 ② وقتِ مباح : زوالِ شمس سے غروبِ شمس تک۔
 ③ وقتِ مکروہ : یوم النحر گزرنے کے بعد گیارہ ذی الحجہ کی رات۔

۱۰ واضح رہے کہ حنفیہ کے نزدیک یوم النحر میں طلوعِ شمس سے رمی کا وقتِ مسنون شروع ہوتا ہے (اس میں بھی افضل وہ وقت ہے جب سورج اچھی طرح چمکنے لگے، چنانچہ حدیثِ باب میں ”صحنی“ کے الفاظ بھی اس پر دال ہیں) جبکہ رمی کا وقت جوازِ طلوعِ صبح صادق ہی سے شروع ہو جاتا ہے۔ شیخ ابن ہمام لکھتے ہیں: ”وفي النهاية نقلاً من مبسوط شيخ الاسلام أن ما بعد طلوع الفجر من يوم النحر وقت الجواز مع الإساءة، وما بعد طلوع الشمس إلى الزوال وقت مسنون، وما بعد الزوال إلى الغروب وقت الجواز بلا إساءة، والليل وقت الجواز مع الإساءة“ فتح القدير (ج ۲ ص ۱۸۶) تحت قول صاحب الہدایۃ ”لما روى أن النبی علیہ الصلاة والسلام رخص للرعاء أن يرموا ليلاً“

امام شافعیؒ کے نزدیک لیلۃ النحر کے نصف اخیر میں بھی رمی جائز ہے جبکہ حنفیہ کے نزدیک اگر فجر سے پہلے رمی کر لی تو اس کا اعادہ ضروری ہے۔ دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۸۵ و ۸۶) باب رمی الجمار۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۲۲۷) باب من قدم ضعفة أهله بلیل۔

پچھلے باب میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ”أن النبي صلى الله عليه وسلم قدم ضعفة أهله وقال: لا ترموا الجمره حتى تطلع الشمس“ امام شافعیؒ کے خلاف حجت ہے۔

جہاں تک صبح صادق کے بعد جوازِ رمی کا تعلق ہے طحاوی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ثابت ہے ”أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعثه في الثقل وقال: لا ترموا الجمار حتى تصبحوا“ (ج ۱ ص ۲۵) باب وقت رمی جمرۃ العقیۃ الخ گویا اس روایت سے وقتِ جواز کا پتہ چلتا ہے اور پچھلے باب والی روایت سے وقتِ مسنون کا، صاحبِ ہدایہ نے حنفیہ کے مسلک پر اسی طرح استدلال کیا ہے، دیکھئے ہدایہ (ج ۱ ص ۲۵۲ و ۲۵۳)

امام شافعیؒ کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے: ”أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رخص للرعاء أن يرموا ليلاً“ ”عمر بن شعيب عن أبيه عن جدّه“ کی روایت سے بھی ان کا استدلال ہے ”أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رخص للرعاء أن يرموا بالليل وأية ساعة شاء وأمن النهار“ حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے بھی ان کا استدلال ہے ”أن رسول الله صلى الله عليه وسلم“ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

پھر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر کسی شخص نے یوم النحر میں حجرہ عقبہ کی رمی نہیں کی یہاں تک کہ رات ہو گئی تو وقت کے مکروہ ہونے کے باوجود اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ رات ہی کو رمی کرے اور اس پر دم نہیں۔ سفیان ثوریؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ رات کو رمی نہیں کرے اور اس کے اوپر دم ہے، اور اگر کسی شخص نے نہ یوم النحر میں رمی کی اور نہ ہی گیارہ تاریخ کی رات کو، یہاں تک کہ صبح ہو گئی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایسے آدمی کے لئے ضروری ہے کہ وہ رمی بھی کرے اور دم بھی دے، جبکہ امام ابو یوسفؒ اور سفیان ثوریؒ کے نزدیک جب رات کو رمی کرنے کی اجازت نہیں تو دن میں بطریق اولیٰ رمی نہیں کرے گا بلکہ دم ہی دیگا۔

وَأَمَّا بَعْدَ ذَلِكَ فَبَعْدَ زَوَالِ الشَّمْسِ "یوم النحر کے بعد کے ایام کی رمی بالاتفاق زوال شمس کے بعد ہے، البتہ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ تیرھویں تاریخ کی رمی زوال سے پہلے بھی استحساناً درست ہے، لہذا ان کے نزدیک اگر کسی شخص نے گیارہویں اور بارھویں تاریخ کی رمی زوال سے پہلے کر لی تو اس کا اعادہ ضروری ہے، البتہ تیرھویں تاریخ کو زوال سے پہلے رمی کرنے کی صورت میں اعادہ نہیں۔

حضرت عطاءؒ اور طاؤسؒ کا مسلک یہ ہے کہ گیارہ بارہ اور تیرہ تینوں تاریخوں میں رمی قبل الزوال درست ہے اور کسی بھی دن اعادہ نہیں۔

پھر اس پر امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، سفیان ثوریؒ، امام شافعیؒ اور ابو ثورؒ کا اتفاق ہے کہ ایام تشریق کے ختم ہونے کے بعد رمی نہیں لہذا اگر کسی شخص نے ایام تشریق میں رمی نہیں کی اور

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

رخص لرعاء الجبل أن يرموا بالليل۔

لیکن یہ تمام روایات ضعیف ہیں، ان کے حوالوں اور ان کے رواۃ پر بحث کے لئے دیکھئے نصب الرایۃ (ج ۳ ص ۸۵ و ۸۶)، الدرر

(ج ۲ ص ۲۵ و ۲۶) رقم ۴۷۲، اور مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۶۱) باب رمی الرعاء باللیل۔ اس کے علاوہ ان روایات

میں یہ بھی امکان ہے کہ یہ لیلۃ النحر سے متعلق نہ ہوں بلکہ اگلی آنے والی راتوں سے متعلق ہوں، کما قال صاحب الہدایۃ، اور اگر

بالفرض لیلۃ النحر ہی سے متعلق ہوں، تب بھی یہ حکم رعاء کے ساتھ خاص ہوگا، اور دوسروں کو ان پر قیاس کرنا درست

نہ ہوگا "لأن شوبت الرمی بخلاف القیاس" دیکھئے ہدایہ وحاشیہ ہدایہ (ج ۱ ص ۲۵۳) ۱۲ مرتب عفی عنہ

(حاشیہ صفحہ ۱۷۵)

۱۔ البتہ امام ابوحنیفہؒ سے حسن بن زیاد کی ایک ضعیف روایت یہ ہے کہ زوال سے پہلے بھی رمی جائز ہے (کافی فتح القدیر والعنایۃ - ج ۲ ص ۱۸۵)۔ لیکن یہ ضعیف روایت مفتی یہ نہیں، لہذا اس میں تساہل نہ برتنا چاہیے۔ از استاد محترم دام اقبالہم

تیرھویں تاریخ کا سورج بھی غروب ہو گیا تو رمی فوت ہو گئی اب اس کا اعادہ نہیں بلکہ دم دینا واجب ہے۔

بَاب مَا جَاءَ أَنَّ الْإِفَاضَةَ مِنْ جَمْعٍ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ

عَنْ أَبِي اسْحَقَ قَالَ: سَمِعْتُ عَمْرَو بْنَ مَيْمُونٍ يُحَدِّثُ يَقُولُ: كُنَّا وَقُوفًا بِجَمْعٍ

فَقَالَ عَمْرُو بْنُ الْخَطَّابِ: إِنَّ الْمُشْرِكِينَ كَانُوا لَا يَفِيضُونَ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ، وَكَانُوا يَقُولُونَ: أَشْرُقَ ثَبِيرٌ، وَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَالَفَهُمْ، فَأَفَاضَ عَمْرُو بْنُ طُلُوعِ الشَّمْسِ، يَعْنِي أَيْلَ جَاهِلِيَّةِ طُلُوعِ شَمْسِ كَيْفَ انْتِظَارِ فِي بَيْتِهِ رَسْمٌ تَحْتَهُ أَوْ حَوْزَةً طُلُوعِ آفَتَابِ كَيْفَ عَلَامَتِ يَهْدِي كَيْفَ ثَبِيرٍ نَامِي بِهَارٍ حَكْنِي لَكَا تَهَا اس لَمْ وَه كَيْفَ تَحْتَهُ "أَشْرُقَ ثَبِيرٌ" يَعْنِي أَيْ جَبَلِ ثَبِيرٍ! حَكْنِ! أَوْ سَنَنِ ابْنِ مَاجَةٍ فِيهِ الْفَافِظُ مَرُوي هُنَّ "أَشْرُقَ ثَبِيرٌ، كَيْفَ ثَبِيرٌ" أَيْ جَبَلِ ثَبِيرٍ! حَكْنِ! اُتْهُ نَا كَيْفَ بِلَغَارِ كَرِي يَعْنِي مَنَى كُوْر وَانْ هُوَ جَائِي -

جمہور یعنی امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ کے نزدیک مزدلفہ سے اسفار کے بعد طلوع شمس سے پہلے روانہ ہونا چاہئے البتہ امام مالکؒ کے نزدیک اسفار سے بھی پہلے روانگی مستحب ہے۔

طلوع شمس سے پہلے روانہ ہونا تو حدیثِ بابِ ثابت ہے اور اسفار حضرت جابرؓ کی حدیثِ طویل کے اس جملہ سے "فَلَمْ يَزَلْ وَاقِفًا حَتَّى أُسْفَرَ جَدًّا" جو امام مالکؒ کے خلاف حجت ہے۔ وَاللَّهُ أَعْلَمُ

۱۔ اس باب سے متعلقہ تمام تفصیل عمدۃ القاری سے ماخوذ ہے، دیکھئے (ج ۱۰ ص ۸۵۱) باب رمی الجمار ۲۱۲

۲۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۲۸) باب متى يدفع من جمع - والنسائی فی سننہ (ج ۲ ص ۴) وقت الإفاضة من جمع ۱۲ م

۳۔ بفتح المثلثة وكسر الباء الموحدة وسكون الياء آخر الحروف في آخره راء، جبل بالمزدلفة على يسار الذهاب إلى منى، وقيل: هو أعظم جبال مكة باسم رجل من هذيل اسمه ثبير، وهناك جبال آخر اسم كل منها ثبير، كذا في معارف السنن (ج ۶ ص ۴) ۱۲ م

۴۔ (ص ۲۱) باب الوقوف بجمع ۱۲ م

۵۔ كذا في المعارف (ج ۶ ص ۴) ۱۲ م

۶۔ صحيح مسلم (ج ۱ ص ۲۹۹) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲ م

باب کیف ترمی الجمار

عن عبد الرحمن بن يزيد قال: لما أتى عبد الله جرة العقبة استبطن الوادي واستقبل القبلة وجعل يرمي الجمرة على حاجبه الأيمن، ثم رمى بسبع حصيات، يكبر مع كل حصاة، ثم قال: والله الذي لا إله إلا هو! من ههنا رمى الذي أنزلت عليه سورة البقرة. اس پر اتفاق ہے کہ تمام جمرات کی رمی کسی بھی جانب سے کسی بھی کیفیت کے ساتھ کی جاسکتی ہے، پھر اس پر بھی اتفاق ہے کہ جمرہ اولیٰ اور جمرہ وسطیٰ کی رمی کے وقت استقبال قبلہ مستحب ہے، حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کی حدیث باب میں جمرہ عقبہ کی رمی میں بھی استقبال قبلہ کا ذکر ہے، لیکن صحیحین میں حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کے اسی واقعہ میں ”جعل البيت عن يساره ومنى عن يمينه“ کے الفاظ مذکور ہیں، چنانچہ جمہور کا مسلک صحیحین ہی کی روایت کے مطابق ہے کہ جمرہ کبریٰ کی رمی کے وقت جمرہ کا استقبال کرتے ہوئے اس ہیئت سے کھڑا ہونا چاہئے کہ بیت اللہ بائیں جانب ہو اور منیٰ دائیں جانب۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو اسے اگرچہ امام ترمذیؒ نے ”حسن صحیح“ کہا ہے لیکن حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں صحیحین ہی کی روایت کو صحیح قرار دیا ہے اور ترمذیؒ کی روایت کے بارے میں وہ فرماتے ہیں ”وهذا شاذ، في إسناده المسعودي وقد اختلط“ واللہ اعلم۔ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ

۱۔ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

۲۔ الحديث أخرجه ابن ماجه في سننه (ص ۲۸۹ و ۲۹۰) باب من أين ترمي جرة العقبة ۲۱۲
۳۔ دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۳۵) باب رمي الجمار بسبع حصيات، و باب من رمي جرة العقبة وجعل البيت عن يساره۔ اور صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۱۹) باب من رمي جرة العقبة من بطن الوادي وتكون مكة عن يساره ۲۱۲

۴۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۳۷۷) باب يكبر مع كل حصاة ۲۱۲

۵۔ هو عبد الرحمن بن عبد الله بن عتبة بن مسعود الكوفي، مسعودي، صدوق، اختلط قبل موته، وضابطه أن من سمع منه ببغداد فبعد الاختلاط، ”من السابعة“ تقريب التهذيب (ج ۱ ص ۴۸)، رقم ۱۰۸ (۱۲ مرتب)

۶۔ شرح باب متعلقہ تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۴۶۶ و ۴۶۷) ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی إشعار البدن

عن ابن عباس أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قلّد نعلین وأشعر الہدی فی الشقّ الايمن بذی الحلیفة وأماط عنه الدم "تقلید بالاتفاق سنت^{تلفی} اور قلادہ ڈالنے سے مقصود یہ ہے کہ لوگ سمجھ جائیں کہ یہ ہدی حرم ہے اس کا دستور زمانہ جاہلیت سے چلا آتا تھا، کیونکہ اہل عرب میں ویسے تو قتل و غارتگری کا بازار گرم رہتا تھا لیکن جس جانور کے بارے میں یہ معلوم ہو جائے کہ یہ ہدی حرم ہے اس کو ڈاکو بھی نہیں لوٹتے تھے۔

اسی علامت کا دوسرا طریقہ اشعار تھا جس کی صورت یہ ہے کہ اونٹ کی داہنی کروٹ میں نیزے سے ایک زخم لگا دیا جاتا ہے، یہ طریقہ حدیث باب میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے

لہ الحدیث أخرجه مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۰۰) باب إشعار البدن وتقلیدہ عند الإحرام وأبوداؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۱۰۰) باب الإشعار ۱۲ م

کہ علامہ عینی فرماتے ہیں: "وہو سنۃ بالإجماع وهو تعلیق لعل أو جلد لیكون علامة الہدی وقال أصحابنا: لو قلّد بعروۃ مزادۃ أو لخی شجرة أو شبه ذلك جاز لحصول العلامة، وذهب الشافعی والثوری إلى أنها تقلّد بنعلین، وهو قول ابن عمر، وقال الزہری ومالك: یجرى واحدة، وعن الثوری: یجرى ضم القربة، ونعلان أفضل لمن وجدھا" عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۰۰) باب من أشعر وقلّد بذی الحلیفة ثم أحرم ۱۲ مرتب

۱۲ تفصیل کے لئے دیکھئے حاشیہ نصب الرایہ (ج ۳ ص ۱۰۰) باب التمتع بحوالہ شرح توربشتی علی المصابیح تقلید اور اشعار میں ایک حکمت یہ بھی ہے کہ بعض اوقات ہدی راستہ میں ہلاک ہونے لگتی ہے تو اس کو نحر کر دیا جاتا ہے، ایسی صورت میں اگر اس پر کوئی علامت ہوگی تو مساکین اس کو پہچان لیں گے اور اس کا گوشت استعمال کریں گے، اس کے علاوہ ایسے بدنہ وغیرہ کو پہچاننے کے بعد وہ اگر اس کا گوشت لینا چاہیں گے تو اس کے پیچھے پیچھے نحر تک آکر گوشت حاصل کر سکیں گے، تفصیل کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۰۰) باب من أشعر وقلّد الخ ۱۲ م

۱۲ کہ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں: "قالوا: والأشبه هو الأيسر لأن النبی صلی اللہ علیہ وسلم طعن فی جانب اليسار مقصوداً وفي جانب الايمن اتفاقاً" تفصیل کے لئے دیکھئے فتح القدیر اور غنایہ (ج ۲ ص ۱۰۰) باب التمتع ۱۲ مرتب

ثابت ہے چنانچہ اشعار جمہور کے نزدیک سنت ہے۔

البتہ امام ابو حنیفہ کی طرف یہ منسوب ہے کہ انہوں نے اشعار کو مکروہ کہا ہے، اسی بنا پر اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہ پر بہت تشنیع کی گئی ہے۔

لیکن واقعہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کی طرف اس قول کی نسبت مشکوک ہے۔ چنانچہ امام طحاوی فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ نہ اصل اشعار کو مکروہ کہتے ہیں اور نہ اس کے سنت ہونے کا انکار کرتے ہیں البتہ اس نسبت کی حقیقت یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کے زمانہ میں لوگ اشعار کرنے میں بہت زیادہ مبالغہ کرنے لگے تھے اور اشعار میں کھال کے ساتھ ساتھ گوشت بھی کاٹ ڈالتے تھے اور گہرے زخم لگاتے تھے جس سے جانوروں کو ناقابل برداشت تکلیف ہوتی تھی اور اس جانور کے مرنے کا خطرہ ہوتا تھا اس لئے انہوں نے سد الباب اشعار سے روکا، فَإِنَّ النَّاسَ لَا يَرَاعُونَ الْحَدَّ فِي ذَلِكَ، وَرَنَاءُ انْكَسَارِ مَقْصُودِ نَفْسِ اشعار سے روکا نہ تھا بلکہ مبالغہ فی الاشعار سے روکنا تھا۔

۱۵ حاشیہ نصب الرایہ (ج ۳ ص ۱۱۱)

پھر اشعار کے بارے میں بحث ہے کہ یہ اہل کے ساتھ مختص ہے یا نہیں؟ حضرت سعید بن جبیر کے نزدیک یہ اہل کے ساتھ مخصوص ہے، چنانچہ ان کے نزدیک غنم و بقرہ کسی کا بھی اشعار نہیں، شعبی اور ابو ثور کے نزدیک بقرہ کی جہاں تقلید درست ہے وہاں اشعار بھی درست ہے، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابی بن کعبؓ کے بارے میں بھی منقول ہے کہ وہ بقرہ کے کوہان میں اشعار کرتے تھے، امام مالکؒ کے نزدیک وہ بقرہ جس کا کوہان ہو اس کا اشعار کیا جائے گا اور جس کا کوہان نہ ہو اس کا اشعار نہیں کیا جائے گا۔ مختصر یہ کہ، اہل کے اشعار اور غنم کے عدم اشعار پر اتفاق ہے جبکہ بقرہ کے بارے میں اختلاف ہے۔ دیکھیے عمدة القاری (ج ۱۰ ص ۳۳) باب من اشعر وقلد الخ ۱۲ مرتب

۱۶ چنانچہ صاحب ہدایہ مختصر القدوری کی اس عبارت "ولا يشعر عند أبي حنيفة" کے تحت لکھتے ہیں:

"ويكره" ہدایہ (ج ۱ ص ۲۶۱) باب التمتع ۱۲ مرتب

۱۷ علامہ صیغی لکھتے ہیں: "وقال ابن حزم في المحلى: قال أبو حنيفة: أكره الإشعار، وهو مثله" وقال: (أى ابن حزم) هذه طامة من طوامر العالم أن يكون مثله شيء فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم، أف كل عقل يتعقب حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويلزمه أن تكون الجمامة وفتح العرق مثله، فيمنع من ذلك، وهذه قوله لا نعلم لأبي حنيفة فيها متقدم من السلف ولا موافق من فقهاء عصره إلا من ابتلاه الله تعالى بتقليده" عمدة القاری (ج ۱۰ ص ۲۵۱) باب من اشعر وقلد الخ ۱۲ مرتب

۱۸ تفصیل کے لئے دیکھیے عمدة القاری (ج ۱۰ ص ۲۵۱) باب من اشعر وقلد الخ۔ از فتح الباری (ج ۳ ص ۲۳۵) باب اشعار البدن ۱۲ مرتب

حقیقت یہ ہے کہ امام طحاویؒ ہی کی بات رائج ہے اور وہ اعلم الناس بمذہب ابی حنیفہ ہیں اس کے علاوہ اگر امام ابو حنیفہؒ سے اس قسم کا کوئی قول مروی ہے تو اس کا ایک مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ اشعار کے مقابلہ میں تقلیدین افضل ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جتنے بدلوں کا سوق فرمایا ہے ان میں سے صرف ایک کا آپ نے اشعار فرمایا تھا باقی سب میں تقلید کی صورت پر عمل کیا تھا۔

اور اگر بالفرض یہ ثابت بھی ہو جائے کہ امام صاحب نفس اشعار کو مکر وہ سمجھتے تھے تب بھی یہ ان کا اجتہاد ہے جو رائے پر نہیں بلکہ احادیث النہی عن المثلۃ اور احادیث النہی عن تعذیب الجیوان پر مبنی ہے، گویا وہ احادیث اشعار کو ان سے منسوخ مانتے ہیں اور اس قسم کے اجتہادات ہر مجتہد کے ہاں

۱۔ چنانچہ علامہ عینیؒ اس مقام پر امام طحاویؒ کے بارے میں لکھتے ہیں: «هو أعلم الناس بمذاهب الفقهاء ولا سيما بمذاهب أبي حنيفة» عمدہ (ج ۱۰ ص ۳۵) باب من أشعروا قلد الخ۔

نیز حافظ ابن حجرؒ بھی لکھتے ہیں: «ويتعين الرجوع إلى مقال الطحاوي، فإنه أعلم من غيره بأقوال أصحابه» فتح الباری (ج ۳ ص ۴۳۵) باب اشعار البدن

علامہ عینیؒ اور حافظ ابن حجرؒ شافعی رحمہما اللہ کے امام طحاویؒ کی بات کو ترجیح دینے کے بعد صاحب تحفۃ الاحوذی کی اس بات میں کوئی وزن نہیں رہتا کہ «و أما العذر الذي ذكره الطحاوي وغيره فهو عندى بارد» دیکھئے (ج ۲ ص ۱۱۸) باب ما جاء في اشعار البدن) بالخصوص جبکہ ان کی بات بلا دلیل بھی ہے ۱۲ مرتب عفی عنہ

۲۔ کذا قال الحافظ الإمام فضل الله التوربشتي الحنفى في شرحه على المعانيخ. أنظر للتفصيل حاشية نصب الرأية (ج ۳ ص ۱۱۸) باب التمتع ۱۲ مرتب

۳۔ دونوں قسم کی احادیث کے لئے دیکھئے صحیح بخاری (ج ۲ ص ۸۲۸ و ۸۲۹) کتاب الذبائح والصيد والسمية، باب ما يكره من المثلة والمصبورة والمجتمعة — اور سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۳۹) کتاب الصغايا، باب في المبالغة في الذبح، اور نصب الرأية (ج ۳ ص ۱۱۸ تا ۱۲۰) باب التمتع ۱۲ مرتب

۴۔ لیکن مسلمؒ ہی «الروض الألف» میں لکھتے ہیں: «النهي عن المثلة كان بإثر غزوة أحد، فحديث الإشعار في حجة الوداع، فكيف يكون الناس من متقدمي المنسوخ؟» لہذا رائج یہ ہے کہ احادیث اشعار احادیث نہی عن المثلۃ کے ساتھ معارض ہیں، و إذا وقع التعارض فالترجيح للحرم، علامہ زبلیؒ نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے

نصب الرأية (ج ۳ ص ۱۱۸) ۱۲ مرتب عفی عنہ

ملتے ہیں اور محض ان کی وجہ سے کسی مجتہد کو موجب طعن نہیں بنایا جاسکتا۔

واضح رہے کہ حضرت عائشہؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے ایسی روایات مروی ہیں جن سے تخیر بین الاشعار و ترکہ کا پتہ چلتا ہے، گویا ان دونوں حضرات کے نزدیک اشعار نہ سنت ہے اور نہ ہی مستحب بلکہ مباح ہے جس سے معلوم ہوا کہ امام ابوحنیفہؒ کا مسلک ان کے قریب قریب ہے۔

قال (أبو عیسیٰ) سمعت یوسف بن عیسیٰ یقول: سمعت وکیعاً یقول حین روی هذا الحدیث فقال: لا تنظروا إلى قول أهل الرأي في هذا، فإن الإشعار سنة وقولهم بدعة قال سمعت أبا السائب یقول: كنا عند وکیع، فقال لرجل عنده من ينظر في الرأي: أشعر رسول الله صلى الله عليه وسلم، ویقول أبو حنیفة: هو مثله، قال الرجل: فإنه قد روی عن إبراهيم النخعی أنه قال: الإشعار مثله، قال: فرأيت وکیعاً غضب غضباً شديداً وقال: أقول لك: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، وتقول: قال إبراهيم! ما أحقك بأن تحبس ثم لا تخرج حتى تغفر عن قولك هذا! یہاں امام ترمذیؒ یہ نقل کر رہے ہیں کہ حضرت وکیعؒ نے اصحابِ رای میں سے ایک آدمی کے سامنے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اشعار کرنے کا ذکر کیا، اور یقول ابوحنیفہؒ ہو مثله کہہ کر امام ابوحنیفہؒ کے قول پر حیرت کا اظہار فرمایا اس پر اس آدمی نے کہا کہ ابراہیم نخعیؒ سے بھی ایسا ہی منقول ہے، حضرت وکیعؒ نے یہ سنا تو سخت غیض و غضب اور ناراضگی کا اظہار فرمایا، واضح رہے کہ سنن ترمذی میں یہ واحد مقام ہے جہاں امام ابوحنیفہؒ کا صراحتاً تذکرہ آیا ہے۔ صاحب تحفۃ الاحوذی نے مذکورہ واقعہ کو بنیاد بنا کر کہا ہے کہ حضرت وکیعؒ امام ابوحنیفہؒ کے مقلد نہیں تھے بلکہ ان سے شدید اختلاف رکھتے تھے۔

۱۔ حضرت عائشہؓ کی روایت اس طرح ہے ”عن الأسود عن عائشة أنها أرسن إليها أشعر؟ - یعنی البدنة - فقالت: إن شئت، إنما أشعر لتعلم أنها بدنة“

اور حضرت ابن عباسؓ کی روایت اس طرح ہے ”عن عطاء عن ابن عباس قال: إن شئت فأشعر الهدي وإن شئت فلا أشعر“

دونوں روایات کے لئے دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۶۱) فی الاشعار واجب هو أم لا؟ رقم الحدیث

۱۶۱ و ۱۶۲ (طبع: إدارة القرآن العلوم الاسلامیہ کراچی ۵)

مذکورہ دونوں روایات کی سند جید ہے، لہذا قال العینی فی العدة (ج ۱ ص ۲۵) باب من أشعر وقلہ ۱۲ مرتب عنی عنہ ۱۷ چنانچہ وہ لکھتے ہیں: فأنكر وکیع بهاذین القولین علیہ وعلیٰ أصحابہ (انکاراً شدیداً) ورد علیہ ردّاً بلیغاً، وظهر من هاذین القولین أن وکیعاً لم یکن حنفیاً مقلداً للإمام أبی حنیفة فإنه لو کان حنفیاً لم ینکر علیہ هذا الانکار البتہ، فبطل قول صاحب العرف الشذی أن وکیعاً کان حنفیاً“ تحفۃ الاحوذی (ج ۲ ص ۱۷۱) باب ما جاء فی اشعار البدنة ۱۲

اس کا جواب یہ ہے کہ حافظ ذہبیؒ نے تذکرۃ الحفاظ میں، حافظ مزینؒ نے تہذیب الکمال میں اور حافظ زبیدیؒ نے عقود الجواهر المنیفہ میں نقل کیا ہے کہ حضرت وکیعؒ امام ابو حنیفہؒ کے قول پر فتویٰ دیا کرتے تھے۔ اور ان کے شاگرد تھے لہذا جن حضرات نے ان کو حنفی قرار دیا ہے ان کا قول

۱۰ کہا نقل الشیخ البنوری فی معارف السنن (ج ۶ ص ۲۹۳) ۲۱۲

۱۱ (ج ۳ ص ۱۶۵) من اسماء وکیع، ترجمة وکیع بن الجراح (نسخة مصورة عن النسخة الخطیة المحفوظة بدارالکتب المصریة) ۱۲ مرتب

۱۲ دیکھئے (ج ۱ ص ۱) فی مقدمة المؤلف ۲۱۲

۱۳ نیز دیکھئے سیر اعلام النبلاء للذہبی (ج ۹ ص ۱۴۸) ترجمة وکیع بن الجراح رقم ۴۸۔ اور تہذیب التہذیب (ج ۱۱ ص ۱۲) ترجمة وکیع بن الجراح ۱۲ مرتب

۱۴ دیکھئے تاریخ بغداد (ج ۱۳ ص ۲۲۴) ترجمة النعمان بن ثابت رقم ۴۹۔ اور سیر اعلام النبلاء (ج ۶ ص ۲۹۳) ترجمة ابی حنیفہ، رقم ۱۹۳

واضح رہے کہ صاحب تحفۃ الاحوذی یہ بات تسلیم کرتے ہیں کہ حافظ ذہبیؒ نے یحییٰ بن معینؒ کا وکیعؒ بن الجراح کے بارے میں یہ قول نقل کیا ہے: ”ما رأیت أفضل منه۔ یعنی من وکیع۔ یقوم اللیل ویسود الصوم ویفتی بقول ابی حنیفہ“ لیکن وہ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ ”ویفتی بقول ابی حنیفہ“ کا قول اپنے عموم پر نہیں ہے بلکہ یہ خصوص پر محمول ہے، اور اس سے مراد یہ ہے کہ وکیعؒ نبیذ قمر کے مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ کے قول پر فتویٰ دیتے تھے چنانچہ وہ نبیذ قمر کے جواز کے قائل تھے اور خود بھی پیتے تھے۔ اس سلسلہ میں علامہ مبارکپوریؒ کا استدلال حافظ ذہبیؒ کے اس قول سے ہے ”ما فیہ (ای فی وکیع) إلا شربہ نبیذ الکوفین“ گویا صرف اسی بات کی وجہ سے ان کے بارے میں ”یفتی بقول ابی حنیفہ“ کہا گیا۔ دیکھئے تحفۃ الاحوذی (ج ۲ ص ۱۱۱)

اس کا جواب یہ ہے کہ علامہ مبارکپوریؒ کی یہ تاویل بار بار اور تکلف محض ہے، ورنہ یحییٰ بن معینؒ کے کلام کا سیاق صاف بتلا رہا ہے کہ ”یفتی بقول ابی حنیفہ“ اپنے عموم پر ہے، جہاں تک حافظ ذہبیؒ کے کلام سے استدلال کا تعلق ہے وہ بھی درست نہیں اس لئے کہ حافظ ذہبیؒ کا مقصود یحییٰ بن معینؒ کے کلام کی تفسیر کرنا نہیں ہے بلکہ صرف یہ بتلانا ہے کہ حضرت وکیعؒ میں دینی اعتبار سے کسی قسم کی کمزوری نہیں پائی جاتی تھی بجز اس کے کہ وہ شرب نبیذ قمر کے قائل تھے (اور یہ کمزوری بھی حافظ ذہبیؒ کے مسلک کے مطابق ہے نہ کہ حضرت وکیعؒ کے) اس کے علاوہ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ وکیع بن الجراحؒ تو خود کوفی ہیں اور کوفین سب جواز نبیذ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

بے بنیاد نہیں ہے، البتہ ایک عام آدمی کی تقلید میں اور ایک متبحر عالم کی تقلید میں فرق ہوتا ہے وہ یہ کہ متبحر عالم بعض اوقات اپنے دلائل کی بنا پر امام سے اختلاف بھی کرتا ہے لیکن یہ اختلاف اس امام سے اس کے منتشر ہونے پر اثر انداز نہیں ہوتا جیسا کہ امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ اور امام زفرؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے بہت سے مسائل میں اختلاف کیا ہے، اس کے باوجود سب انہیں حنفی کہتے ہیں رہا حضرت وکیعؒ کا اس مسئلہ میں غصبناک ہونا سو وہ غیظ امام ابو حنیفہؒ پر نہ تھا اور اس کی وجہ یہ تھی کہ اس شخص نے حدیث نبوی کے مقابلہ میں ابراہیم نخعیؒ کا قول اس طرح پیش کیا تھا کہ صورت حدیث کے ساتھ معارضہ کی پیدا ہو گئی تھی، اس کی مثال بالکل ایسی ہے جیسے کہ امام

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

کے قائل ہیں، اب اگر ”یفتی بقول ابی حنیفہ“ میں علامہ مبارک پوریؒ کی خصوص کی تاویل اختیار کی جائے تو امام ابو حنیفہؒ کی کیا خصوصیت باقی رہ جائے گی؟ معلوم ہوا کہ ”یفتی بقول ابی حنیفہ“ میں عموم مراد ہے نہ کہ خصوص۔ ماخوذ از معارف السنن (ج ۶ ص ۲۹۳ و ۲۹۴) بزیادۃ وایضاح۔

علامہ مبارک پوریؒ لکھتے ہیں کہ ”یفتی بقول ابی حنیفہ“ میں اگر عموم بھی مراد لیا جائے تب بھی یحییٰ بن معینؒ کا مقصود یہ ہے کہ وکیعؒ ہر اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کے مطابق فتویٰ دیتے تھے جو حدیث کے مخالف نہیں ہوتا تھا والدلیل علی ذلك قوله المذكور ان في الباب - تحفه (ج ۲ ص ۲۱۱)

اس کا جواب یہ ہے کہ اس کلام سے اگر مقصود یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کا مسلک بیشتر مسائل میں احادیث کے خلاف ہوتا ہے سو یہ دعویٰ بدیہی البطلان ہے اور اس کی مدلل تردید حنفیہ نے ہر مسئلہ کے تحت علیحدہ کر دی ہے اور ہم بھی اس بحث کو مقدمہ درس ترمذی میں اصولی طور پر ذکر کر چکے ہیں۔

اور اگر مقصود یہ ہے کہ بعض مسائل میں حنفیہ کا مسلک احادیث کے خلاف ہے سو یہ دعویٰ بھی غلط اور محل نظر ہے۔ بہر حال حضرت وکیع بن الجراحؒ کا حنفی مسلک ہونا قوی دلائل سے ثابت ہے، جہاں تک بعض مسائل میں ان کے امام ابو حنیفہؒ سے اختلاف کا تعلق ہے سو یہ ان کے حنفی ہونے کے منافی نہیں کما سیاتی فی تقریر الأستاذ المحترم حفظہ اللہ ۱۲ مرتب عفی عنہ

(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۷ دیکھئے مزید تفصیل کے لئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۹۱ و ۲۹۲) ۱۲

ابو یوسفؒ کے سامنے ایک شخص نے حدیثِ دباء سنکر یہ کہا کہ مجھے تو دباء پسند نہیں، اس وقت امام ابو یوسفؒ نے اس آدمی پر شدید غصہ اور ناراضگی کا اظہار فرمایا حالانکہ یہ فی نفسہ کوئی جرم نہیں تھا، لیکن چونکہ یہ بات اس نے حدیث سنکر کہی تھی اس لئے صورتِ معارضہ کی پیرا ہو گئی تھی اس لئے امام ابو یوسفؒ نے اس پر سختی کے ساتھ تنبیہ فرمائی، اس قسم کے معارضہِ صوریہ کے موقع پر سلف کی شدید ناراضگی کے کتبِ احادیث میں اور بھی متعدد واقعات موجود ہیں، بہر حال واقعہ مذکورہ فی الباب میں حضرت وکیع کی ناراضگی سے ان کے فیر حقیقی ہونے پر استدلال درست نہیں اور نہ ہی اس سے امام ابو حنیفہؒ کی کوئی تنقیص لازم آتی ہے۔ واللہ اعلم

۱۔ روایت اس طرح ہے ”عن أنس بن مالك قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم يحجبه الدباء، فألقى بطعام أودعى له، فجعلت أتبعه فأضعه بين يديه لما أعلم أنه يحبّه“ شامل ترمذی (ص ۱۳) باب ماجاء فی صفة إمام رسول الله صلى الله عليه وسلم۔

اسی باب میں دباء سے متعلق حضرت انسؓ کی ایک اور روایت بھی مروی ہے۔ نیز سنن ترمذی میں بھی حضرت انسؓ ہی کی ایک اور روایت دباء سے متعلق مروی ہے، دیکھئے (ج ۲ ص ۱۵) أبواب الأظعمة، باب ما جاء فی أكل الدباء ۱۲ مرتب

۲۔ چنانچہ ملا علی قاری لکھتے ہیں: ”ونظيره ما وقع لأبي يوسف حين روى أنه عليه السلام كان يحب الدباء، فقال رجل: أنا ما أحبّه، فسئل السيف أبو يوسف وقال: جدد الإيمان وإلا لأقتلنك“ مرقة المفاتيح (ج ۳ ص ۶۱) باب الجماعة وفضلها، الفصل الثالث ۱۲ مرتب

۳۔ مثلاً سنن ترمذی میں حضرت ابن عمرؓ اور ان کے صاحبزادے کا واقعہ ”عن مجاهد قال: كنا عند ابن عمر، فقال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ائذوا للنساء بالليل إلى المساجد، فقال ابنه: والله لا نأذن لهن، يتخذنه دغلًا (حيلة للفساد) فقال: فعل الله بك وفعل، أقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، وتقول: لا نأذن“ (ج ۱ ص ۱۱) باب فی خروج النساء إلى المساجد۔ اور مسلم کی روایت میں اسی واقعہ میں یہ الفاظ مروی ہیں ”فأقبل عليه عبد الله فسبّه سبًّا سيئًا، ما سمعته سبّه مثله قطّ“ وقال: أخبرك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وتقول: والله لنمنعنهن“ (ج ۱ ص ۱۸۳) باب خروج النساء إلى المساجد۔ اور امام احمدؒ مجاہدؒ سے نقل کرتے ہیں ”فما كلمه عبد الله حتى مات“ كما نقل الحافظ في الفتح (ج ۲ ص ۲۸۹) باب خروج النساء إلى المساجد بالليل والخلس۔

اس قسم کے مزید واقعات کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۱ ص ۱۴۱ و ۱۴۲) باب جاء فی کراهية البول فی المغتسل ۱۲ مرتب عنی عنہ

باب ماجاء فی تقلید الغنم

عن عائشۃؓ قالت: کنت أقتل قلائد ھدی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کلھا غنماً شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اونٹوں کی طرح بکریوں میں تقلید مشروع ہے لیکن حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک تقلید اہل و بقر کے ساتھ مخصوص ہے اور غنم میں شروع نہیں

شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال حدیث باب سے ہے جس میں غنم کے لئے قتل قلائد کا ذکر ہے۔

حنفیہ و مالکیہ اول تو اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ اس روایت میں غنم کا ذکر اسود بن یزید کا

۱۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۳) کتاب المناسک، باب تقلید الغنم۔ و مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۴۲) باب استحباب بعث الھدی الی الحرم۔ والنسائی (ج ۲ ص ۱) تقلید الغنم۔ وأبو داؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۱۱) باب فی الإشتار۔ وابن ماجہ فی سننہ (ص ۱۲) باب تقلید الغنم ۱۲ م۔ اس روایت میں لفظ ”کلھا“ کو منصوب اور مجرور دونوں طریقے سے پڑھ سکتے ہیں، منصوب پڑھنے کی صورت میں یہ لفظ ”قلائد“ کی تاکید بنے گا اور مجرور پڑھنے کی صورت میں لفظ ”ھدی“ کی۔ پھر لفظ ”غنماً“ ”ھدی“ سے حال ہونے کی وجہ سے منصوب ہے لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ مضاف الیہ سے حال واقع ہونا جب درست ہوتا ہے جبکہ مضاف کو مضاف کے مقام پر رکھنا درست ہو وہو ہنا مفقود۔

علامہ بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے معارف السنن (ج ۶ ص ۵) میں اس کو تصرف رداۃ قرار دیا ہے اور ترمذی کی روایت کے مقابلہ میں روایات بخاری کو ترجیح دی ہے جن میں یہی مضمون دو سکر طرز کے ساتھ بیان کیا گیا، مثلاً ایک روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں ”کنت أقتل القلائد للنبی صلی اللہ علیہ وسلم فیقلد الغنم“ اور ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں ”کنت أقتل قلائد الغنم للنبی صلی اللہ علیہ وسلم“ دونوں روایات کے لئے دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۳) باب تقلید الغنم۔

واضح رہے کہ بعض حضرات کے نزدیک اگر مضاف الیہ کو مضاف کی جگہ پر نہ بھی رکھا جاسکتا ہو تب بھی اگر مضاف مضاف الیہ کے جز کی طرح ہو تو مضاف الیہ سے حال بنانا درست ہے اور ”قلائد“ چونکہ ”ھدی“ کے ساتھ متصل ہوتے ہیں اس اعتبار سے وہ ہدی کے جز کی طرح ہیں لہذا حدیث باب میں ”غنماً“ کو ”ھدی“ سے حال بنانا درست ہے۔

پھر بعض حضرات کے نزدیک مضاف الیہ سے بغیر کسی شرط کے حال بنانا درست ہے، ان حضرات کے

مسک پر تو کوئی اشکال ہی نہیں۔ کذا فی حاشیۃ جامع الاصول (ج ۳ ص ۳) فی الإشتار والتقلید تحت رقم الحدیث ۱۵۶ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

تقریباً، ورنہ حقیقت یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے حج میں بکریاں لے جانا ثابت نہیں بلکہ اونٹ لے جانا ثابت ہے۔

دوسرے حضرت شاہ صاحبؒ یہ فرماتے ہیں کہ اگر یہ مسلم کر لیا جائے کہ یہ قلا دے بکریوں

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۷۴: ششم)

نقلًا عن شرح الترمذی لأبی الطیب ۱۲ مرتب عنی عنہ

۱۳ تفصیل مذاہب کے لئے دیکھئے "المعنی لابن قدامة (ج ۳ ص ۱۷۱) فصل ویسنّ تقلید الہدی - وشرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۲۵) باب استحباب بعث الہدی إلی الحرم ۱۲ مرتب کہ جواب کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۱۰ ص ۱۰۷) باب تقلید الغنم ۱۲ مرتب (حاشیہ صفحہ ۱۷۴)

۱۴ جس کی توضیح یہ ہے کہ اس روایت کو حضرت عائشہؓ سے نقل کرنے والے متعدد حضرات تابعین ہیں، عروہ بن الزبیر، عمرہ بنت عبد الرحمن، قاسم البوقلاب، مسروق اور اسود۔ رحمہم اللہ۔ ان تمام حضرات میں سے صرف اسود ہی غنم کا ذکر کرتے ہیں اور کسی بھی روایت میں غنم کا ذکر نہیں بلکہ "كنت أقتل قلا دہدی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" یا اس جیسے الفاظ مروی ہیں، تمام روایات کے لئے دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۷۱) باب استحباب بعث الہدی إلی الحرم ۱۲ مرتب

۱۵ علامہ عینیؒ نے عدم تقلید غنم کی دلیل یہ ذکر کی ہے "لأنها تضعف عن التقليد" یعنی بکری ایک کمزور جانور ہے وہ قلا دہ کی تحمل نہیں ہو سکتی۔ عمدہ (ج ۱ ص ۱۰۷) باب تقلید الغنم۔

ابن المنذر فرماتے ہیں: "ولم نجد لهم (أئمة للحنفية والمالكية) حجة إلا قول بعضهم أنها تضعف عن التقليد وهي حجة ضعيفة، لأن المقصود من التقليد العلامة، وقد اتفقوا على أنها لا تشعر لأنها تضعف عنه، مقلد بما لا يضعفها" کذا نقل الحافظ في الفتح (ج ۳ ص ۱۷۱) باب تقلید الغنم۔ اس کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ غنم میں علامت کے لئے نفس تقلید کافی ہے، خواہ صوف کے چھوٹے سے ٹکڑے کے ذریعہ ہو، البتہ غنم چونکہ ایک کمزور جانور ہے، اس لئے اس کے حق میں تقلید نعلین پر عمل نہیں کیا جائے گا، اور حنفیہ کے نزدیک بھی راجح یہی ہے کہ غنم میں نفس تقلید تو درست ہے تقلید نعلین نہیں کما سیاتی فی التقریر صاحب بدائع نے عدم تقلید غنم پر ایک اور طریقہ سے استدلال کیا ہے وہ فرماتے ہیں: "والدلیل علی أن الغنم لا تقلد قوله تعالى: وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ" عطف القلائد علی الہدی (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کے لئے تیار ہو رہے تھے تب بھی اس حدیث میں یہ تصریح نہیں ہے کہ تقلید سے مراد تقلیدِ نعلین ہے بلکہ ظاہر یہ ہے کہ نعلین کے بغیر محض اون کے قنادے ڈالنا ہی پیش نظر تھا اور عند الحنفیہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

”ثم لا يحرم“ حدیثِ باب کے یہ الفاظ اس پر دال ہیں کہ صرف تقلیدِ غنم سے آدمی محرم

(بقیہ، حاشیہ صفحہ گذشتہ)

والعطف يقتضى المغایرة فی الأصل، واسم الهدی يقع علی الغنم والإبل والبقر جميعاً، فهذا يدل علی أن الهدی نوعان: ما یقلد وما لا یقلد، ثم الإبل والبقر یقلدان بالإجماع، فتعین أن الغنم لا تقلد لیكون عطف القلائد علی الهدی عطف الشئ علی غیره فیصح “بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع (ج ۲ ص ۱۶) فصل وأما بیان ما یصیر به محرماً ۱۲ مرتب

۳ معارف السنن (ج ۶ ص ۵) ۱۲

(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۷ پھر ابن المنذر فرماتے ہیں: ”والحنفية فی الأصل یقولون: لیست الغنم من الهدی، فالحدیث حجة علیهم من جهة أخرى“ کذا نقل الحافظ فی الغنم (ج ۳ ص ۲۳) باب تقلید الغنم۔

مطلب یہ کہ حنفیہ چونکہ غنم کو ”هدی“ میں شمار نہیں کرتے جبکہ دوسرے حضرات کے نزدیک غنم ہدی میں شامل ہے، اس دوسرے مسئلہ میں بھی حدیثِ باب حنفیہ کے خلاف حجت ہے، اس لئے کہ حدیثِ باب میں ”کتبت أقتل قلائد هدی رسول الله صلى الله عليه وسلم كلها غنماً“ کہہ کر ”غنم“ پر ”ہدی“ کا اطلاق کیا گیا ہے۔ لیکن حنفیہ پر ابن المنذر کا یہ اعتراض درست نہیں، چنانچہ علامہ عینی فرماتے ہیں: ”هذا افتراء علی

الحنفية ففی أى موضع قالت الحنفية: إن الغنم لیست من الهدی، بل كتبهم مشحونة بأن الهدی اسم لما یهدی من النعم إلى الحرم لیتقرب به، قالوا: وأدناه شاة لقول ابن عباس

رضی الله تعالی عنهما: ”ما استیسر من الهدی شاة“ وعن هذا قالوا: الهدی إبل وبقر وغنم ذکرها وإناثها، حتی قالوا هذا بالإجماع، وإنما مذهبهم أن التقليد فی البدنة، والغنم

لیست من البدنة، فلا تقلد لعدم التعارف بتقلیدها، إذ لو كان تقلیدها سنة لما ترکوها“

عمدة القاری (ج ۱۰ ص ۱۰) باب تقلید الغنم ۱۲ مرتب غنی عنہ

نہیں ہوتا چنانچہ جمہور کا مسلک یہی ہے کہ صرف تقلیدِ ہدی سے آدمی محرم نہیں ہوتا جب تک کہ تلبیہ نہ کہہ لے یا سوق نہ کر لے، اسی طرح ہدی کو بھیجنے سے محرم نہیں ہوتا، پھر سوق کی صورت میں اگرچہ تلبیہ نہ پڑھے محرم نہ ہوتا ہے اس لئے کہ ہدی کا سوق تلبیہ پڑھنے کے درجہ میں ہے۔ تفصیل کے لئے اعلان السن کی طرف مراجعت کریں۔ واللہ اعلم

۱۷ "وعن جماعة من الصحابة رضى الله عنهم منهم على وابن مسعود وابن عمر وجابر رضى الله عنهم أنهم قالوا: إذا قلّد فقد أحرم، وكذا روى عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال: إذا قلّد وهو يسيد الحجة أو العمرة فقد أحرم." بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۱۶۷) فصل وأما بيان ما يصير به محرماً - ابن المنذر نے سفیان ثوری، امام احمد اور امام اسحق کا بھی یہی مسلک نقل کیا ہے، کذا نقل الحافظ فی الفتح (ج ۳ ص ۴۳) باب من قلّد الفلأند بیدہ) لیکن علامہ عینی نے ان تینوں حضرات کا مسلک جمہور کے مطابق نقل کیا ہے۔ عمدہ (ج ۱۰ ص ۲۵۵، باب من أشعر وقلّد)۔ علامہ خطابی نے اصحابِ رای کا مسلک حضرت ابن عباسؓ کے مطابق نقل کیا ہے لیکن حافظ ابن حجرؒ ان کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں "وهو خطأ عليهم، فالطحاوی أعلم بهم منه" فتح الباری (ج ۳ ص ۴۳)

مذکورہ صحابہ کرامؓ میں سے حضرت علیؓ کا اثر مصنف ابن ابی شیبہ میں مروی ہے أن عمر وعليا وابن عباس كانوا يقولون في الرجل يرسل بدنة أنه يمسك عما يمسك عنه المحرم ليس إلا يلبتي قال جعفر: يواعدهم يوافقوا إذا كان ذلك اليوم الذي يواعدهم أن يشعروا يمسك عما يمسك عنه المحرم (ج ۲ ص ۵۵، رقم ۵۶) من كان يمسك عما يمسك عنه المحرم اول تو تقلید کے بارے میں یہ روایت صریح نہیں دوسرے اس کے بارے میں حافظ ابن حجرؒ کہتے ہیں: "وهذا منقطع" فتح الباری (ج ۳ ص ۴۳)

حضرت ابن مسعودؓ کا اثر آخر کو نہ مل سکا، بلکہ حافظ ابن حجرؒ نے تو ان کا مسلک جمہور صحابہؓ یعنی حضرت عائشہؓ، حضرت انسؓ اور حضرت ابن الزبیرؓ وغیرہم کے مطابق نقل کیا ہے، یعنی لا يصير بذلك محرماً حضرت ابن عمرؓ کا اثر مصنف ابن ابی شیبہ میں مروی ہے "من قلّد فقد أحرم" (ج ۲ ص ۵۵، رقم ۵۶، في الرجل يقلّد أو يجلل أو يشعر وهو يريد الإحرام) حضرت ابن عباسؓ کا اثر بھی مصنف ابن ابی شیبہ ہی میں مروی ہے من جلد أو قلّد أو أشعر فقد أحرم" (ج ۲ ص ۵۵، رقم ۵۷) جہاں تک ان دونوں آثار کا تعلق ہے سوا اول تو انہیں استحب تشبہ بالمحرّمین پر محمول کیا جاسکتا ہے دوسرے حافظ ابن حجرؒ نے امام زہریؒ کا قول نقل کیا ہے کہ لوگوں کو جب حضرت عائشہؓ کی مرفوع روایت کا علم ہوا تو انہوں نے حضرت ابن عباسؓ کے فتویٰ کو چھوڑ دیا (فتح الباری ج ۳ ص ۴۳، ۴۴) لامحالہ حضرت ابن عمرؓ کے اثر کا بھی یہی حکم ہوگا۔ (باقی حاشیہ ص ۱۷۸ پر)

باب مَا جَاءَ إِذَا عَطِبَ الْهَدْيُ مَا يَصْنَعُ بِهِ

عن ناجية الخزاعي صاحب بدن رسول الله صلى الله عليه وسلم -

قال : قلت : يا رسول الله ! كيف أصنع بما عطيته من اهدني؟ قال : اخرها
ثم اغمس نعلها في دمها ، ثم خل بين الناس وبينها شيئا كلوها ، اگر ہدی ہلاک
ہونے لگے تو اگر وہ نفلی ہدی ہے تو اس کو ذبح کر دے اور اس کے نعل کو خون میں بھگو کر کوہان پر مل

(بشیر حاشیہ صفحہ گذشتہ)

جہاں تک حضرت جابر کا تعلق ہے ان سے ایک مرفوع روایت مسند احمد اور بزار میں مذکور ہے اس روایت
کے بارے میں علامہ سیوطی کہتے ہیں " ورجال أحمد ثقات " اور اسی روایت کے ایک دوسرے طریق کے بارے
میں وہ لکھتے ہیں : " ورجال رجال الصحيح " مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۲۴۷) باب فیمن بعث هدیاً وهو مقيم -
لیکن حقیقت یہ ہے کہ علامہ سیوطی کا اس روایت کو صحیح قرار دینا درست نہیں اور متعدد محدثین نے اس روایت کو
ضعیف قرار دیا ہے حافظ ابن حجر فرماتے ہیں : " وهذا لا حجة فيه لضعف إسناده " فتح الباری (ج ۲ ص ۴۲۶)
باب من قلده القلائد بیده - مزید کلام کے لئے دیکھیے اعلام السنن (ج ۱ ص ۲۳۳) باب من قلده بدنته
وساقها ۱۲ مرتب عفی عنہ -

۱۱ چنانچہ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں " لأن سوق الهدى في معنى التلبية في إظهار الإجابة لأنه لا
يفعله إلا من يريد الحج أو العمرة ، وإظهار الإجابة قد يكون بالقول ، فيصير به محرماً لا اتصال النية
بفعله هو من خصائص الإحرام - ہدایہ (ج ۱ ص ۲۵۵) قبیل باب القرآن ۱۲ مرتب

۱۲ دیکھیے (ج ۱ ص ۲۲۸-۲۲۵) باب من قلده بدنته وساقها فقد أحرم ۱۲ مرتب
(حاشیہ صفحہ ۲۵۱)

۱۳ الحدیث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۴۵) باب الهدى إذا عطيت قبل أن يبلغ وابن ماجه في
سننه (ص ۲۲۷) باب في الهدى إذا عطب ۱۲ م

۱۴ ہر ابن کعب بن جندب أو جندب بن کعب ، شروع میں ان کا نام ذکر کیا تھا ، بعد میں جب انہوں نے
قریش کے پنجہ ظلم سے نجات پائی اس وقت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کا نام ناجیہ رکھ دیا ، صحیح ستہ میں
ان سے سوائے اس ایک حدیث باب کے کوئی روایت مروی نہیں - کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۵۷)

۱۵ عطب - بالکسر - أي هلك وعجز عن السير - مجمع بحار الانوار (ج ۳ ص ۶۱) مادة عطب " ۱۲ م

دے تاکہ لوگوں کو پتہ چل جائے کہ یہ ہدی ہے۔

پھر ایسے جانور کے بارے میں حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ ایسے جانور میں سے خود کھانا یا اغنیاء کو کھلانا جائز نہیں، بلکہ اُسے صرف فقراء کو کھاسکتے ہیں البتہ اگر وہ ہدی واجب تھی تو اس کے ذمہ ضروری ہے کہ اس کی جگہ دوسری ہدی قربان کرے اور یہ ہدی اس کی ملکیت ہوگئی، چنانچہ اُسے خود کھانے، اغنیاء و فقراء کو کھلانے اور ہر قسم کے تصرف کا اختیار ہے، حنفیہ کے علاوہ امام احمد اور مالکیہ میں سے ابن القاسم کا بھی یہی مسلک ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک اس کے برعکس حکم یہ ہے کہ اگر وہ نفلی ہدی ہے تو اس کو اس میں ہر قسم کے تصرف کا اختیار ہے اور اگر وہ نذر کی ہدی ہے تو اس کی ملکیت اس سے زائل ہوگئی اب وہ صرف مکینوں کا حق ہے لہذا نہ اس کو بچنا جائز ہے اور نہ ہی دوسرے جانور کے ساتھ تبدیل کرنا۔

حنفیہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نفلی جانور خریدنے سے وہ ذبح کے لئے متعین ہو جاتا ہے لہذا اس کو قربت ہی میں خرچ کرنا ضروری ہے اور اس کا طریقہ یہی ہے کہ فقراء کو کھلایا جائے اغنیاء کو کھلانے سے یہ مقصد حاصل نہیں ہوتا بخلاف ہدی واجب کے کہ وہ خریدنے سے متعین نہیں ہوتی بلکہ اس کی جگہ دوسرا جانور بھی قربان کیا جاسکتا ہے، لہذا وہ جانور متعین طور سے قربت کے لئے خاص نہ رہا۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو چونکہ اس میں نفلی اور نذر کی کوئی وضاحت نہیں اور نہ ہی غنی و فقیر کا کوئی ذکر ہے اس لئے یہ کسی کے مذہب پر بھی صریح نہیں بلکہ اس میں دونوں مذاہب کی گنجائش ہے۔

اور ظاہر یہ ہے کہ یہ ہدی واجب تھی اور غنی و فقیر ہر ایک کے لئے اس کا کھانا درست تھا لہذا یہ مذہب الجمہور، چنانچہ حدیث باب میں "خَلَّ بَيْنَ النَّاسِ وَبَيْنَهَا فَيَأْكُلُهَا" کے عام الفاظ اس پر دال ہیں۔

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ مسلم کی روایت میں تو یہ الفاظ آئے ہیں "لَا تَأْكُلُ مِنْهَا أَنْتَ وَلَا أَحَدٌ مِنْ أَهْلِ رِفْقَتِكَ"۔

شارح مسلم ابو عبد اللہ ابی مالکیؒ نے "إِكْمَالُ إِكْمَالِ الْمَعْلَمِ" میں اس کا یہ جواب دیا ہے کہ

آپ نے یہ حکم سدا للذرائع دیا تھا کہ کہیں لوگ اُسے (کھانے کی طمع میں) اندیشہ ہلاکت سے پہلے ہی ذبح نہ کر دیں۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

باب ماجاء فی رکوب البدنة

عن انس بن مالك ان النبي صلى الله عليه وسلم رأى رجلاً يسوق بدنة فقال له: اركبها، فقال: يا رسول الله! إنها بدنة فقال له في الثالثة أو في الرابعة: اركبها ويحك أو ويلك «امام شافعی، امام احمد اور امام اسحق کے نزدیک رکوب بدنة عند الحاجة درست ہے جبکہ حنفیہ کے نزدیک رکوب درست نہیں الا یہ کہ اضطرار ہو، سفیان ثوری، شعبی، حسن بصری اور عطاء وغیرہ کا بھی یہی مسلک ہے۔

لہ کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۵۰۵)۔ «فی فتح الملہم: «قال الطیثی: سواء كان فقيراً أو غنياً، وإنما منعوا ذلك قطعاً لإطاعتهم لئلا ينجرها أحد ويتعلل بالعطب اهـ۔ قال المازری: نهى عن ذلك حماية أن يتساهل فينحره قبل أو أنه، قال القرطبي: لأنه لو لم يمنعهم أمكن أن يبادر فينحره قبل أو أنه، وهو من المواضع التي وقعت في الشرع وحملت ما لا على القول بسد الذرائع وهو أصل عظيم لم يظفر به إلا مالك رحمه الله لدقة نظره اهـ قلت (القائل هو الشيخ العتافي صاحب فتح الملهم): وقد استعمله أصحابنا أيضاً كثيراً في مسائلهم۔ واللہ اعلم (ج ۳ ص ۳۵۶) باب ما يفعل بالمهدي إذا عطب في الطريق ۱۲ مرتب

۱۱ مسئلہ الباب سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۵۰۵ تا ۵۰۶) اور اعلام السنن (ج ۱۰ ص ۴۹۳ تا ۴۹۶) باب ما يفعل بالمهدي إذا خاف عليه العطب ۱۲ مرتب

۱۲ الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۲۲۹) باب ركوب البدن - ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۴۲۶)

باب جواز ركوب البدنة المهداة لمن احتاج إليها ۱۲ م

۱۳ ركوب بدنة کے بارے میں فقہاء کے تقریباً سات مذاہب ہیں :-

(۱) مطلقاً جواز عروہ بن الزبیر اور طاہر بن کایہی مسلک ہے، ونسبہ ابن المنذر، ابی احمد واسحق۔

(۲) رکوب مطلقاً تو نہیں البتہ عند الحاجة درست ہے (اس مسلک سے متعلق تفصیل اصل تقریر میں آگئی)

(۳) شدت حاجت یعنی اضطرار کے وقت رکوب درست ہے (اس مسلک سے متعلق تفصیل بھی اصل تقریر میں چکی ہو)

(باقی حاشیہ اعلیٰ صفحہ پر)

حنفیہ کا استدلال صحیح مسلم میں حضرت جابرؓ کی روایت کے الفاظ سے ہے: ”ارکبھا بالمعروف
إذا ألجئت إليها حتى تجد ظهراً“ واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب ماجاء بأٹی جانب الرأس یید أفی الحلق

عن انس بن مالك قال: لما رمى رسول الله صلى الله عليه وسلم الجمرة غورسكه
ثم ناول الحائق شقه الأيمن فحلقت فاعطاه أبا طلحة، ثم ناوله شقه الأيسر فحلقت، فقال:
اقسمه بين الناس“ بعض نے کہا کہ حجۃ الوداع کے موقعہ پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بال تراش
(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

(۴) بغیر حاجت کے بھی جواز، النبتہ مع الکراہتہ، نسبہ ابن عبدالبر الی الشافعی و مالک
(۵) بقدر حاجت رکوب کا جواز، چنانچہ جب تھک جائے تو سوار ہو سکتا ہے اور کسی قدر آرام حاصل کر لینے
کے بعد سواری سے اترنا ضروری ہے، یہ ابراہیم نخعی کا مسلک ہے، یہ مذہب اور تیسرا مذہب قریب قریب ایک ہیں۔
(۶) رکوب کی مطلقاً ممانعت، نقلہ ابن العربی عن ابی حنیفہ و شیع علیہ، لیکن علامہ عینیؒ اور حافظ ابن حجرؒ نے
اس کی تردید کی ہے۔

(۷) رکوب واجب ہے۔ نقلہ ابن عبد البر عن اہل الظاہر۔

تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۲۹ و ۳۰) باب رکوب البدن ۱۲ مرتب عنی عنہ

(حاشیہ صفحہ ۱۷۵)

۱۷ (ج ۱ ص ۲۶) باب جواز رکوب البدن المہدۃ لمن احتاج إلیہا ۱۲ م
۱۸ پھر قائلین جواز رکوب کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ اس پر سلمان لاد سکتا ہے یا نہیں؟ امام مالکؒ کے
نزدیک سامان لاد ناجائز نہیں اور جمہور کے نزدیک جائز ہے۔ اسی طرح اس بارے میں بھی اختلاف ہے کہ اس پر
دوسرے کو سوار کر سکتا ہے یا نہیں؟ جمہور کے نزدیک یہاں بھی گنجائش ہے اور امام مالکؒ کے نزدیک اس کی بھی اجازت
نہیں۔ عمدہ (ج ۱ ص ۳)

پھر قاضی عیاضؒ نے اس پر اجماع نقل کیا ہے کہ اس کو کر لے پر نہیں دے سکتا۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۳۷)

باب رکوب البدن ۱۲ مرتب

۱۹ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۳

۲۰ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۷) کتاب الوضوء، باب الماء الذی یغسل به شعر الإنسان۔ و مسلم
فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۷) باب بیان ان السنة یوم الخیر ان یرمی ثم ینحر ثم یحلق والابتداء فی الحلق بالجانب الأيمن
من رأس المخلوق ۱۲ م

بن امیہؓ نے کاٹے تھے بعض نے کہا کہ معمر بن عبد اللہؓ آپ کے حلق تھے اور یہ دوسرا قول ہی صحیح ہے، دراصل خراش بن امیہؓ حدیبیہ کے موقع پر آپ کے حلق تھے۔

حلق کا مسنون طریقہ کیا ہے؟ | حدیث باب سے معلوم ہوا کہ حلق میں مخلوق کے سر کی دائیں جانب سے ابتداء مستحب ہے گویا حلق میں حلق کی دائیں جانب کا نہیں مخلوق کی دائیں جانب کا اعتبار ہے۔

علامہ نوویؒ لکھتے ہیں: ”وہذا مذهبنا ومذهب الجمهور وقال أبو حنیفۃ: یبدأ بجانب الأیسر“ جس کا مطلب یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مخلوق کی بائیں جانب سے ابتداء کی جائیگی گویا ان کے نزدیک حلق کی دائیں جانب کا اعتبار ہے نہ کہ مخلوق کی دائیں جانب کا، اور یہ مسلک حدیث باب کے بالکل خلاف ہے اس لئے کہ اس میں تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے سر کے دائیں جانب کے بال پہلے کٹوائے، اسی لئے شیخ ابن ہمامؒ اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: ”وہذا یفید أن السنة فی الحلق البداءة بيمين المخلوق رأسه وهو خلاف ما ذکر فی المذهب وهذا هو الصواب“۔

لیکن راجح یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کا اس قول سے رجوع ثابت ہے اور ان کا مسلک بھی جمہور کے مطابق ہے کما نقل الشیخ العلامة ابن عابدین فی رد المحتار۔

اختلاف کو ختم کرنے کی ایک صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ حلق مخلوق کی پشت پر کھڑے ہو کر بال کاٹے، اس صورت میں ابتداء بيمين الحلق اور ابتداء بيمين المخلوق دونوں پر عمل ہو جائیگا۔ واللہ اعلم

۱۔ عمدة القاری (ج ۳ ص ۳۸) کتاب الوضوء باب الماء الذی یغسل به شعر الإنسان ۱۲ مرتب

۲۔ دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۸۷) باب بیان أن السنة یوم النحران یرمی ثم ینحر ثم یحلق ۱۲ م

۳۔ دیکھئے فتح القدیر (ج ۲ ص ۷۷) باب الإحرام ۱۲ م

۴۔ چنانچہ وہ شیخ ابن ہمامؒ کے قول ”وہذا هو الصواب“ نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: ”وأقول: یوافقه ما فی الملتقط عن الإمام: حلفت رأسی فخطأت فی الحلق فی ثلاثة أشياء، لما أن جلست قال: استقبل

القبلة، وناولته الجانب الأیسر فقال: إبدأ بالأیمن، فلما أردت أن أذهب قال: ادفن

شعرك، فرجعت فدفنته اھ نہر اُمی فہذا یفید مرجع الإمام إلى قول الحجاز، ولذا

قال فی الباب: هو المختار“ وراجعہ للتفصیل (ج ۲ ص ۱۸۷) تنبیہ تحت قوله: ”وحلقه الكل أفضل

ولو أتراله بنحو نورة جاز“ ۱۲ مرتب

موتے مبارک کی تقسیم و اعطاف کے بارے میں روایات کا اختلاف

ابو طلحہ انصاریؓ کو دیدیئے تھے، مسلم کی روایت میں بھی اسی کی تصریح ہے، ابو عوانہ کی روایت سے بھی متبادر یہی ہے، لیکن ابو بکر بن ابی شیبہ حفص بن غیاث سے جو روایت نقل کرتے ہیں اس میں یہ الفاظ ہیں: "قال للحلاق: ها، وأشار بيده إلى جانب الأيمن هكذا فقسم شعره بين من يمينه، قال: ثم أشار إلى الحلاق وإلى جانب الأيسر فخلقه فأعطاه أم سليم" اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ دائیں جانب کے بال آپ نے خود تقسیم کر دیئے تھے اور بائیں جانب کے بال حضرت ام سلمہؓ کو دیدیئے تھے، اس طرح یہ دونوں روایات متعارض ہو جاتی ہیں اسی طرح ابو کریمؓ بن حفص بن غیاث کے طریق میں یہ الفاظ مروی ہیں: "فبدأ بالشق الأيمن، فوزعه الشعرة والشعرتين بين الناس، ثم قال بالأيسر فخصم مثل ذلك، ثم قال: ها هنا أبو طلحة، فدفعه إلى أبي طلحة" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دائیں جانب کے بال آپ نے ایک ایک دو دو کر کے تقسیم کر دیئے تھے اور بائیں جانب کے بال حضرت ابو طلحہؓ کو دیدیئے تھے۔ اس طرح تمام روایات میں ایک طرح کا تعارض ہو جاتا ہے، لیکن علامہ عینیؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ دراصل دونوں جانبوں کے بال نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو طلحہؓ کو دیدیئے تھے پس دائیں جانب کے بال تو حضرت ابو طلحہؓ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے حکم سے (ایک ایک دو دو کر کے) لوگوں میں تقسیم کر دیئے اور بائیں جانب کے آپ ہی کے حکم سے اپنی امیہ حضرت ام سلمہؓ

سے یہ حضرت انس بن مالک کی والدہ حضرت ام سلمہؓ کے شوہر ہیں، کما فی المعارف (ج ۶ ص ۵۱۳) ۱۲ م
سے چنانچہ مسلم کی روایت اس طرح ہے "عن انس بن مالك قال: لمارعى رسول الله صلى الله عليه وسلم الجرم ونحر فضكه وحلق ناول الحائق شقه الأيمن فخلقه ثم دعا أبا طلحة الأنصاري فأعطاه إياه ثم ناوله الشق الأيسر فقال: احلق، فخلقه فأعطاه أبا طلحة فقال: اقسمه بين الناس" (ج ۱ ص ۱۲۱) باب بيان أن السنة يوم النحر أن يرمى الخ ۱۱ مرتب

سے ولفظه: "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر الحلاق فحلق رأسه ودفع إلى أبي طلحة الشق الأيمن، ثم حلق الشعر الآخر فأمره أن يقسمه بين الناس" كذا في العدة (ج ۳ ص ۳۷)

كتاب الوضوء، باب الماء الذي يغسل به شعر الإنسان ۱۲ م

سے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۱۲) باب بيان أن السنة يوم النحر أن يرمى الخ ۱۲ م

لیکن ایک اشکال یہ باقی رہتا ہے کہ مسلم میں ایک روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے: ”ناول الحالق شقه الأيمن فخلقه، ثم دعا أبا طلحة الأنصاري فأعطاه إياها ثم ناوله الشق الأيسر، فقال: احلق، فخلقه، فأعطاه أبا طلحة، فقال: اقسمه بين الناس“ اس روایت سے متبادریہ ہے کہ بائیں جانب کے بال تقسیم کئے گئے جبکہ پھلی روایا کا ظاہر یہ تھا کہ دائیں جانب کے بال تقسیم کئے گئے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ تطبیق کے لئے لفظ ”اقسمہ“ کی ضمیر منصوب کو شقِ ايمن کی طرف لوٹایا جائیگا، اگرچہ اس صورت میں مرجع بعید اور خلافِ ظاہر ہے۔

فائدہ حدیث باب اور اس جیسی دوسری روایات سلفِ صالحین کے تبرکات کے بارے میں اصل کی حیثیت رکھتی ہیں، بخاری میں ابن سیرینؒ سے مروی ہے: ”قال: قلت لعبيدة: عندنا من شعر النبي صلى الله عليه وسلم أصبنا من قبل أنس أو من قبل أهل أنس، فقال: لأن تكون عندي شعرة منه أحب إلي من الدنيا وما فيها“۔ نیز حضرت خالد بن الولیدؓ کے بارے میں منقول ہے کہ جب حضرت ابو طلحہؓ موئے مبارکہ تقسیم فرما رہے تھے اس وقت انھوں نے ان سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پیشانی کے چند بال لے لئے تھے جو انہوں نے اپنی ٹوپی سے لگا لئے تھے، اور اس ٹوپی کو پہن کر جنگوں میں شریک ہوتے اور فتحیاب ہوتے

۱۔ عمدة القاری (ج ۳ ص ۲۸) باب الماء الذى يغسل به شعر الإنسان

مذکورہ تطبیق کی روشنی میں یہ نسبت کرنا بھی درست ہے، کہ موئے مبارکہ حضرت ابو طلحہؓ نے تقسیم کئے، اور یہ نسبت بھی درست ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تقسیم فرمائے (اس لئے کہ تقسیم کا حکم آپ ہی نے دیا تھا) یہ نسبت بھی درست ہے کہ بائیں جانب کے بال آپ نے حضرت ابو طلحہؓ کو دیئے (اس لئے کہ براہِ راست ان ہی کو دئے) یہ نسبت بھی درست ہے کہ بائیں جانب کے بال حضرت ام سلمہؓ کو دئے تھے (اس لئے کہ ان ہی کو دنیا مقصود تھا اگرچہ سچ میں حضرت ابو طلحہؓ کا واسطہ استعمال کیا گیا تھا) ۲۱۲

۲۔ دیکھئے فتح الملہم (ج ۳ ص ۳۴) باب بیان أن السنة يوم النحر أن يرعى الخ ۱۲ م

۳۔ (ج ۱ ص ۲۹) کتاب الوضوء، باب الماء الذى يغسل به شعر الإنسان ۱۲ م

۴۔ علی وزن ”کریمة“ ایک جلیل القدر مخضرم تابعی، دیکھئے تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۵۴، رقم ۱۵۹۸) ذکر من اسمہ عبیدة بفتح اولہ ۱۲ م

۵۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۵۵) ۱۲ م

جنگِ یمامہ میں وہ ٹوپی گر گئی تو حضرت خالدؓ نے اس کو حاصل کرنے کے لئے اپنی جان کو خطرہ میں ڈال کر نہایت زوردار حملہ کیا، اپنی جان کو اس طرح خطرہ میں ڈالنے پر صحابہ کرامؓ نے ان پر اعتراض کیا تو انہوں نے جواب دیا ”انی لم أفعل ذلك لقيمة القلنسوة، لكن کرهت أن تقع بأيدي المشركين وفيها من شعر النبي عليه الصلوة والسلام“ واللہ اعلم

باب ماجاء في الحلق والتقصير

عن ابن عمرؓ قال: حلق رسول الله ﷺ عليه وسلم وحلق طائفة من أصحابه وقصر بعضهم“ اس پر اتفاق ہے کہ حلق قصر سے افضل ہے پھر اس پر بھی امام شافعیؒ سمیت جمہور کا اتفاق ہے کہ حلق اور قصر ارکانِ حج و عمرہ اور ان کے مناسک میں سے ہیں، اور ان کے بغیر حج و عمرہ میں سے کوئی بھی مکمل نہیں ہوتا البتہ امام شافعیؒ کی ایک شاذ روایت یہ ہے کہ یہ دونوں محض محظورات کو حلال کرنے والی چیزیں ہیں عبادت اور نسک نہیں۔ کمافی شرح النووی علی صحیح مسلم پھر حلق اور قصر کی مقدار واجب کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام مالکؒ اور امام احمدؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ پورے سر کا واجب ہے، امام مالکؒ کی مشہور روایت یہ ہے کہ اکثر راس کا واجب ہے، امام احمدؒ کی دوسری روایت بھی اسی کے مطابق ہے، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نصف راس کا واجب ہے جبکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ربع راس کا واجب ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک تین بالوں کا حلق یا قصر کافی ہے جبکہ امام شافعیؒ کے بعض اصحاب کے نزدیک مسح راس کی طرح صرف ایک بال کا حلق یا قصر کافی ہے۔

۱۴ عمدة القاری (ج ۳ ص ۳۷) باب الماء الذي يغسل به شعر الإنسان ۱۲ م

۱۵ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

۱۶ الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۳۳۳) باب الحلق والتقصير عند الإحلال - و

مسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۴۲) باب تفصيل الحلق على التقصير وجواز التقصير ۱۲ م

۱۷ (ج ۱ ص ۴۲) باب تفصيل الحلق على التقصير وجواز التقصير ۱۲ م

۱۸ تفصيل کے لئے دیکھئے عمدہ (ج ۱ ص ۳۷) باب الحلق والتقصير عند الإحلال - فتح الباری

(ج ۳ ص ۴۵) باب الحلق والتقصير عند الإحلال - اور شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۲) باب تفصيل

الحلق على التقصير وجواز التقصير ۱۲ مرتب

اس اختلاف کی بنیاد دراصل ایک اور اصولی اختلاف پر ہے وہ یہ کہ شارع جب کسی ایسے فعل کا حکم دیں جو کسی محل سے متعلق ہو تو کتنی مقدار سے وہ امتثال امر کی ذمہ داری سے بری ہو جائیگا، امام مالکؒ کے نزدیک اس صورت میں پورے محل کا استیعاب ضروری ہے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قدرِ معتد بہ یعنی ربع کافی ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک بعض مطلق کافی ہے۔
پھر شوائع اور احناف کا اس پر اتفاق ہے کہ حلق اور قصر دونوں صورتوں میں استیعاب راس افضل ہے۔

پھر قصر کی صورت میں حنفیہ کے نزدیک (گہرائی کے اعتبار سے) ایک پورے کے برابر یا اس سے کسی قدر زائد بالوں کا کاٹنا ضروری ہے جبکہ شافعی کے نزدیک ایک پورے کے برابر یا بال کاٹنا افضل و مستحب ہے اگر اس سے کم کاٹے تو بھی کافی ہے۔

پھر حلق (اور اسی طرح قصر) کا زمانہ ایام النحر میں اور مکان حرم ہے یہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے گویا ان کے نزدیک حلق زمانِ حجتین اور مکانِ حجتین کے ساتھ خاص ہے، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نہ کسی زمانہ کے ساتھ خاص ہے نہ کسی مکان کے ساتھ، امام محمدؒ کے نزدیک مکان کیساتھ تو خاص ہے زمانہ کے ساتھ نہیں اور امام زفرؒ کے نزدیک زمانہ کے ساتھ تو خاص ہے مکان کے ساتھ نہیں۔

ثمرۃ اختلاف اُس صورت میں ظاہر ہوگا جبکہ کسی شخص نے اگر ایام النحر کے بعد یا خارج حرم حلق کر لیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں دم واجب ہوگا جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کسی بھی صورت میں دم نہ ہوگا، امام محمدؒ کے نزدیک خارج حرم کی صورت میں تو دم ہوگا حلق کو ایام النحر سے مؤخر کرنے کی وجہ سے دم نہ ہوگا اور امام زفرؒ کے نزدیک ایام النحر کے بعد حلق کرانے کی صورت میں تو دم

۱۔ واضح رہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اعتبار ربع ایک اصول قاعدہ کی حیثیت رکھتا ہے اور متعدد مسائل میں ان کے نزدیک اس کا اعتبار ہے، امام ابوحنیفہؒ کے اصول کی تائید حدیث وصیت سے ہوتی ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ثلث مال کی وصیت کی اجازت دی لیکن ساتھ ہی ”والثلث کثیر“ فرمایا (دیکھئے صحیح بخاری ج ۱ ص ۳۸۳۔ کتاب الوصایا، باب اَنْ يَتْرَكَ وَرَثَةً اَعْيَاءَ خِيَوْمَ اَنْ يَتَكْفَفُوا النَّاسَ) معلوم ہو کہ ثلث کثیر ہے اور مقدارِ معتد بہ ما دون الثلث ہے جو ربع ہے۔ ۱۲ م

۲۔ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۸۳) باب تفضیل الحلق علی التقصیر ۱۲ م
۳۔ دیکھئے البحر الرائق (ج ۲ ص ۳۲۶) أو اخر باب الإحرام۔ و شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۸۳) باب تفضیل الحلق علی التقصیر ۱۲ مرتبہ

ہوگا، خارجِ حرم حلق کرانے سے دم نہ ہوگا۔

پھر اگر کسی شخص کے سر پر بال نہ ہوں تو اس کو چاہئے اپنے سر پر پتھر پھر والے اس لئے کہ بقدر استطاعت حکم کی تعمیل واجب ہے۔

پھر عورتوں کے حق میں حلق نہیں بلکہ صنتِ قصر مشروع ہے اور حلق ان کے حق میں مکروہ تحریمی ہے اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو حلق سے منع فرمایا چنانچہ اگلے باب میں حضرت علیؓ سے مروی ہے "قال: نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أن تحلق المرأة رأسها" اگلے باب ہی میں حضرت عائشہؓ سے بھی اسی مضمون کی ایک روایت مروی ہے، اس کے علاوہ عورت کے حق میں حلق ایک طرح کا مثلاً ہے، اس لئے اس کے حق میں مشروع یہی ہے کہ ایک پورے کے برابر بال کٹوائے۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی الطیب عند الإحلال قبل الزیارة

"وعن عائشہ قالت: طیبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قبل أن یحرم" جمہور کے نزدیک احرام سے متصل پہلے ہر قسم کی خوشبو کا استعمال بلا کراہت جائز ہے حدیثِ باب جمہور کی دلیل ہے۔

۱۔ مذاہب و دلائل کی تفصیل کے لئے دیکھئے بدائع المستلح فی ترتیب الشرائع (ج ۲ ص ۱۷۱) فصل وأما بیان زمانہ ومکانہ ۱۲ مرتب

۲۔ لہما روی عن ابن عمر أنه قال: من جاءه يوم النحر ولم يكن على رأسه شعر، أجرى المولى على رأسه والقدری رواه مرفوعاً إلى رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، ولأنه إذا عجز عن تحقيق الحلق فلم يعجز عن التشبه بالحالقین وقد قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: "من تشبه بقوم فهو منهم" بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۱۷۱) فصل وأما الحلق أو التقصير ۱۲ مرتب

۳۔ تفصیل کے لئے دیکھئے بدائع (ج ۲ ص ۱۷۱) ۱۲ مرتب

۴۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۷۱) باب الطیب عند الإحرام۔ ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۳۸۸) باب استحباب الطیب قبیل الإحرام فی البدن الخ ۱۲ م

۵۔ خواہ وہ خوشبو احرام کے بعد باقی رہے جیسے مشک یا اس کا اثر باقی رہے جیسے عود اور عرقِ گلاب وغیرہ، اور خواہ باقی نہ رہے کما فی العمده (ج ۹ ص ۱۷۱) باب الطیب عند الإحرام ۱۲ مرتب

امام مالکؒ کے نزدیک محرم کے لئے احرام سے پہلے ایسی خوشبو لگانا مکروہ ہے جس کا اثر احرام کے بعد بھی باقی رہے، امام محمدؒ کا بھی یہی مسلک ہے، امام طحاویؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے حضرات صحابہ کرام میں سے حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت ابن عمرؓ وغیرہم کا بھی یہی مسلک ہے۔
 ”و یومہم الخرق قبل أن یطوف بالبيت بطیب فیہ مسک“ جمہور کے نزدیک حلق کے بعد طواف زیارت سے پہلے ہر قسم کی خوشبو کا استعمال بلا کراہت جائز ہے۔

جبکہ امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ جس طرح طواف زیارت سے پہلے صحبت جائز نہیں اسی طرح خوشبو کا استعمال بھی جائز نہیں، امام احمدؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔ ان حضرات کا استدلال اُس روایت سے ہے جو امام طحاویؒ نے نقل کی ہے ”عن أم قیس بنت محصن قالت: دخل علی عائشة بن محصن وأخرفی منی مساء یوم الاضحی فترعائیا بھا وترکا الطیب، فقلت: مالکما، فقالا: إن رسول الله صلی الله علیہ وسلم قال لنا: من لم یفیض إلی البيت من عشية هذه فلیدع الثیاب والطیب“

جمہور کا استدلال حضرت عائشہؓ کی حدیث باب کے مذکورہ جملہ سے ہے کہ جہاں تک ام قیس بنت محصن کی روایت کا تعلق ہے وہ ابن لہیعہ کی وجہ سے حضرت عائشہؓ کی حدیث باب کا مقابلہ نہیں

۱۔ کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۵۲)۔ نیز دیکھئے عمدہ (ج ۹ ص ۱۵۹) ان حضرات کے دلائل کے لئے دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۳ تا ص ۳۱) باب الطیب عند الإحرام ۱۲ مرتب
 ۲۔ تفصیل مذاہب کے لئے دیکھئے عمدہ القاری (ج ۱۰ ص ۹) باب الطیب بعد رمی الجمار والحلق قبل الإفاحۃ ۴
 ۳۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۳۵) باب اللباس والطیب متی یحلون للمعمر ۱۲ م
 ۴۔ نیز حضرت عائشہؓ ہی کی ایک اور روایت سے بھی ان کا استدلال ہے معن عائشہؓ قالت: قال رسول الله صلی الله علیہ وسلم: إذا رمیتم وحلقتم فقد أحل لكم الطیب والثیاب وكل شیء إلا النساء“ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۳۵) باب اللباس والطیب متی یحلون للمعمر اس روایت میں اگرچہ ایک راوی مجاہد بن ارطاة ہیں جو تکلم فیہ ہیں لیکن چونکہ اکثر حضرات کے نزدیک وہ قابل قبول ہیں اس لئے کوئی حرج نہیں۔ دیکھئے عمدہ (ج ۱۰ ص ۹)
 باب الطیب بعد رمی الجمار۔

نیز حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے بھی جمہور کا استدلال ہے جو فرماتے ہیں ”إذا رمیتم الحجر فقد حل لكم كل شیء إلا النساء، فقال له رجل: والطیب، فقال: أما أنا فقد رأیت رسول الله صلی الله علیہ وسلم یضمخ رأسه بالمسک أفطیب هو“ اس روایت سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے عمدہ (ج ۱۰ ص ۹) ۱۲ مرتب

وقد روى عن عمر بن الخطاب أنه قال : حل له كل شيء إلا النساء والطيب
وقد ذهب بعض أهل العلم إلى هذا من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وغيرهم «وهو قول
أهل الكوفة» امام ترمذی کی روایت میں اہل الکوفہ سے مراد امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب
نہیں بلکہ دوسرے اہل کوفہ ہیں اس لئے کہ اس باب میں احناف کا مسلک جمہور کے مطابق ہے یعنی
”حل له كل شيء إلا النساء“

طیب بعد الخلق کے عدم جواز کے بارے میں امام مالک کی ایک قوی دلیل مستدرک حاکم میں حضرت
عبد اللہ بن زبیر کی حدیث ہے جو فرماتے ہیں : ”من سنة الحج أن يصلي الإمام الظهر والعصر

لہ کما قال العینی فی العدة (ج ۱۰ ص ۹) - والطحاوی فی شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۳۵۶) باب اللباس
والطیب الخ ۱۲ مرتب

۳۵ حضرت عمرؓ کا یہ اثر موطا امام محمد میں اس طرح مروی ہے ”أخبرنا مالك أخبرنا نافع وعبد الله بن دينار
عن عبد الله بن عمر أن عمر بن الخطاب خطب الناس بعرفة فعلمهم أمر الحج وقال لهم فيما قال :
ثم جئتم مني فمن رمى الجمرة التي عند العقبة فقد حل له ما حرم عليه إلا النساء والطيب، لا يمس أحد
نساء ولا طيبا حتى يطوف بالبيت“ دیکھئے (ص ۲۳۲ و ۲۳۳) باب ما يحرر على الحاج بعد رمي جمرة العقبة
يوم النحر ۱۲ مرتب

۳۶ ان دوسرے اہل کوفہ کا مصداق احقر کو تحقیق کے باوجود معلوم نہ ہو سکا
علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ نے اہل کوفہ کا مصداق امام محمد بن الحسن شیبانی کو قرار دیا ہے چنانچہ وہ لکھتے ہیں :
”وما ذكره الترمذی من عدم الجواز قول أهل الكوفة فليس هو مذهب أهل الكوفة من الإمام أبي حنيفة
وأصحابه بل هو مذهب محمد بن الحسن الشيباني من أصحابه كما صرح به في الموطأ بعد رواية أن عمر الفاروق
فقال ”وبهذا نأخذ..... قال : وأما أبو حنيفة فإنه كان لا يرى به بأساً“ اھ

آگے علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں : ”هكذا عبارة الإمام محمد في مؤلفه وما ذكره الشيخ
المباركفوري في تحفته (ج ۲ ص ۲۸۴ - مرتب) معزوًّا إلى الموطأ فقد غلط وأخطأ في نقل عبارته ولا
أدرى ماذا حدث له، والله أعلم“ معارف السنن (ج ۶ ص ۵۲) - وفي طبعة البنورية (ج ۶ ص ۲۹۱) -
لیکن بظاہر یہاں حضرت بنوری قدس سرہ سے تسامح ہوا ہے اور صحیح یہ ہے کہ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

والمغرب العشاء الآخرة والصبح بمشي، ثم يغدو إلى عرفة» آگے فرماتے ہیں: ”فإذا رمى الجمرة الكبرى حلّ له كل شيء حرم عليه إلا النساء والطيب حتى يزور البيت“ امام حاکمؒ اس روایت کے بعد فرماتے ہیں: ”هذا حديث على شرط الشيخين ولم يخرجاه“ حافظ ذہبیؒ نے

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

”أهل الكوفة“ کا مصداق امام محمدؒ نہیں ہیں بلکہ وہ اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہؒ اور جہور کے ساتھ ہیں۔

در اصل یہاں دو مسئلے ہیں (جیسا کہ اصل تقریر میں بھی اس کی تفصیل آگئی ہے) :-

ایک ”طیب قبل الاہرام“ کا مسئلہ، امام ابوحنیفہؒ اور جہور اس کے جواز کے قائل ہیں، جبکہ امام محمدؒ مالکؒ کے ساتھ ہیں اور اس کو مکروہ قرار دیتے ہیں (لیکن یہ مکروہ قرار دینا بھی صرف اس صورت میں ہے جبکہ خوشبو کا اثر بعد الاہرام بھی باقی رہے)

دوسرا مسئلہ ”طیب بعد الخلق قبل طواف الزيارة“ کا ہے اس مسئلہ میں بھی امام ابوحنیفہؒ اور جہور جواز کے قائل ہیں بلکہ امام محمدؒ بھی جہور کے ساتھ ہیں، البتہ امام مالکؒ اس مسئلہ میں بھی جواز کے قائل نہیں۔

پھر اس باب میں امام ترمذیؒ کی یہ عبارت: ”وقد روى عن عمر بن الخطاب أنه قال: حلّ له كل شيء إلا النساء والطيب، وقد ذهب بعض أهل العلم إلى هذا من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وغيرهم وهو قول أهل الكوفة“ ظاہر ہے کہ دوسرے مسئلہ یعنی ”طیب بعد الخلق قبل طواف الزيارة“ سے متعلق ہے، اور امام محمدؒ چونکہ اس مسئلہ میں جہور کے ساتھ ہیں اس لئے ان کے ”أهل الكوفة“ کا مصداق بننے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، اس لئے کہ یہ جہور کے مقابلہ میں بعض کے مسلک کا بیان ہے اور جہور کا مسلک امام ترمذیؒ ”والعمل على هذا عند أكثر أهل العلم من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وغيرهم يرون أن المحرم إذا رمى جرة العقبة يوم النحر وذبح وحلق أو قصر فقد حلّ له كل شيء حرم عليه إلا النساء“ وهو قول الشافعي وأحمد وإسحاق“ سے بیان کر چکے ہیں، یہی مسلک امام محمدؒ کا بھی ہے

معارج السنن (ج ۶ ص ۵۲۶) وفي طبعة النعمانية (ج ۶ ص ۲۱۲) میں موطا امام محمدؒ کے حوالہ سے امام محمدؒ کی جو عبارت ذکر کی گئی ہے اس کا یہاں ذکر کرنا درست نہیں اس لئے کہ بحث چل رہی ہے ”طیب بعد الخلق قبل طواف الزيارة“ کے بارے میں، امام ترمذیؒ کا قول ”وهو قول أهل الكوفة“ بھی اسی مسئلہ سے متعلق ہے، جبکہ حضرت بنوریؒ قدس سرہ نے موطا امام محمدؒ کی وہ عبارت نقل کی ہے جو ”طیب قبل الاہرام“ سے متعلق ہے۔

در اصل امام محمدؒ نے اپنی موطا میں ”طیب قبل الاہرام“ اور ”طیب بعد الخلق قبل طواف الزيارة“ دونوں مسکوں پر (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

بھی تلخیص المستدرک میں اس حدیث پر سکوت کیا ہے اسی بنا پر بعض حنفیہ نے امام مالکؒ کے قول کی تصحیح کی ہے۔ واللہ اعلم۔ تفسیر الباب بتغییر و زیادة من المرتب۔

باب ماجاء من تقطع التلبية في الحج

عن ابن عباس عن الفضل بن عباس قال : أردفني رسول الله صلى الله عليه وسلم من جمع إلى منى فلم يزل يلبي حتى رمى جمرة العقبة « حدیث باب اس پر دال ہے کہ حج میں

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

علیہ علیہ در مستقل باب قائم کئے ہیں، پہلے مسئلہ پر «باب من تطيب قبل أن يحرم» (ص ۲۰۲ و ۲۰۳)۔ اس باب میں امام محمدؒ کے الفاظ یہ ہیں : «قال محمد : وبهذا نأخذ، لا أرى أن يتطيب المحرم حين يريد الإحرام إلا أن يتطيب ثم يغتسل بعد ذلك، وأما أبو حنيفة فإنه كان لا يرى به بأساً» اور دوسرے مسئلہ پر امام محمدؒ نے یہ باب قائم کیا ہے «باب ما يحرم على الحاج بعد رمى جمرة العقبة يوم النحر» (ص ۲۳۲ و ۲۳۳) اس باب میں امام محمدؒ کے الفاظ یہ ہیں «قال محمد : وبهذا نأخذ في التطيب قبل زيارة البيت ونُدْعُ ما روى عمرو ابن عمرو رضي الله عنهما، وهو قول أبي حنيفة والعمامة من فقهاء»

امام ترمذیؒ کے قول «وهو قول أهل الكوفة» کا تعلق دوسرے مسئلہ سے ہے جبکہ اس کے تحت معارف السنن میں امام محمدؒ کی پہلے مسئلہ سے متعلق عبارت نقل کی گئی ہے۔

غالب حضرت بنوریؒ قدس سرہ کی نظر سے موطا امام محمدؒ کا دوسرے مسئلہ سے متعلق باب اور اس کا «قال محمد» نہیں گذرا ورنہ وہ «وهو قول أهل الكوفة» کا مصداق امام محمدؒ کو نہ قرار دیتے۔ فتنبہ واللہ اعلم وعلمة أئمتنا وأحكام ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

۴۵ (ج ۱ ص ۱۶۸) فضيلة الحجة ماشياً ۱۲ م

(حاشیہ صفحہ ۱۷۰)

۱۷ چنانچہ حضرت بنوری رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں : «وذكر ابن فرشته في «شرح المعجم» عن «الخانية» : الصحيح أن الطيب لا يحل له، لأنه من دواعي الجعاع وهو مذهب مالك، ويمكن حمل قول الترمذي (يعني قوله :

«وهو قول أهل الكوفة») على هذا القول» معارف السنن (ج ۶ ص ۵۲) ۱۲ مرتب

۱۸ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ

۱۹ الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۲) باب الركوب والارتدان في الحج - ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۱۵۸) باب استحباب إدامة الحاج التلبية حتى يشرف في رمي جمرة العقبة يوم النحر ۱۲ م

تلبیہ وقت احرام سے حجرہ عقبہ کی رمی تک رہتا ہے۔ چنانچہ جمہور کا مسلک ہی ہے بلکہ امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ اس پر صحابہؓ و تابعینؓ کا اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ حجرہ عقبہ کی رمی تک حج میں تلبیہ جاری رہتا ہے۔
البتہ امام مالکؒ، حضرت سعید بن المسیبؒ اور حضرت حسن بصریؒ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ اس بات کے قائل تھے کہ حاجی جب عرفات روانہ ہو تو تلبیہ ختم کر دے۔ اور بعض سے منقول ہے کہ جب وقوف عرفہ کرے تو تلبیہ بند کر دے۔

ان حضرات کا استدلال طحاویؒ میں حضرت اسامہ بن زیدؓ کی روایت سے ہے »أنه قال: كنت ردف رسول الله صلى الله عليه وسلم عشية عرفة فكان لا يزيد على التكبير والتهميل^۱۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت تلبیہ کی نفی اور اس کے وقت کے ختم ہونے پر دلالت نہیں کرتی۔ بہر حال جمہور راست کے نزدیک حج میں حجرہ عقبہ کی رمی تک تلبیہ شروع ہے، پھر ان میں اختلاف ہے، امام ابو حنیفہؒ، سفیان ثوریؒ، امام شافعیؒ اور ابو ثورؒ کے نزدیک حجرہ عقبہ پر پہلی کنکری

۱۔ دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۵۵) باب التلبیۃ متى یقطعها الحاج -

علامہ عینیؒ لکھتے ہیں: »ودلیل الإجماع أن عمر بن الخطاب كان يلبّي غداة المزدلفة بحضور ملائمة الصحابة وغيرهم فلم ينكر عليه أحد منهم بذلك، وكذلك فعل عبد الله بن الزبير ولم ينكر عليه أحد ممن كانوا هناك من أهل الأفاق من الشام والعراق واليمن ومصر وغيرها، فصار ذلك إجماعاً لا يخالف فيه« عمدہ (ج ۱ ص ۲۵۵) باب التلبیۃ والتكبير غداة النحر ۱۲ مرتب

۲۔ كذا في العدة (ج ۱ ص ۱۶۵) باب الركوب والارتداف في الحج وفيه: وروى نحو ذلك عن عثمان وعائشة وروى عنها خلاف ذلك، فقال الزهري والسائب بن يزيد وسليمان بن يسار وابن المسيب في رواية: »يقطعها حين يقف بعرفات« وروى ذلك عن علي بن أبي طالب وسعد بن أبي وقاص ۱۲ م ۳ حوالہ بالا ۱۲

۴۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۳۵۳) باب التلبیۃ متى یقطعها الحاج ۱۲ مرتب

۵۔ جواب کی تفصیل کے لئے دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۳۵۳) -

اس کے علاوہ امام طحاویؒ اس قسم کی روایات کا ایک اصولی جواب یہ دیتے ہیں کہ ہر وہ صحابی جن سے یوم عرفہ میں ترک تلبیہ مروی ہے ان کی روایات سے زیادہ سے زیادہ یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ انہوں نے دوسرے اذکار میں مشغول ہونے کی وجہ سے تلبیہ چھوڑ دیا اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اس وقت تلبیہ کی مشروعیت کے قائل نہیں تھے اس لئے کہ تلبیہ کی مشروعیت کے باوجود دوسرے اذکار پڑھنے کی گنجائش موجود ہے۔ دیکھئے طحاوی (ج ۱ ص ۳۵۵) باب التلبیۃ متى یقطعها الحاج ۱۲ مرتب

مارنے کے ساتھ ہی تلبیہ ختم ہو جائے گا، جبکہ امام احمدؒ، امام اسحاق اور بعض دوسرے حضرات کے نزدیک حجرۂ عقبہ کی رمی مکمل کرنے تک تلبیہ جاری رہے گا۔

حدیث باب اپنے ظاہر کے اعتبار سے امام احمدؒ وغیرہ کی دلیل ہے، حنفیہ شافعیہ وغیرہ کی دلیل بیہقی کی روایت ہے »عن ابی وائل عن عبد اللہ رمقت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فلم یزل یلبی حتی رمی جمرة العقبة بأول حصاة« ان حضرات کے نزدیک حدیث باب بھی اسی پر محمول ہے۔

معتمر کے تلبیہ کا حکم | جہاں تک معتمر کے تلبیہ کا تعلق ہے سو بعض کے نزدیک معتمر جب حدودِ حرم میں داخل ہو جائے تو تلبیہ بند کر دے، بعض کے نزدیک جب مکہ کے مکانات نظر آنے لگیں تو اس وقت تلبیہ ختم کر دے، بعض کے نزدیک جب ان مکانات میں داخل ہو جائے اس وقت تلبیہ روک دے، لیثؒ کے نزدیک بیت اللہ کے پاس پہنچنے تک تلبیہ جاری رہے گا۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک معتمر حجرۂ اسود کے استلام تک تلبیہ پڑھتا رہے گا، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ افتتاح طواف تک تلبیہ جاری رکھے گا، گویا امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا مسلک ایک ہی ہے اس لئے کہ استلام حجرہ ہی سے افتتاح طواف ہوگا۔ امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر اس نے میقات یا اس سے پہلے احرام باندھا ہے تو حدِ حرم میں داخل ہوتے وقت تلبیہ بند کر دے گا اور اگر اس نے جمرانہ یا تنعیم سے احرام باندھا ہے تو بیوتِ مکہ میں داخل ہونے کے وقت یا مسجدِ حرام میں داخل ہونے کے وقت تلبیہ ختم کر دیگا اور ابن حزمؒ کے نزدیک عمرہ ختم ہونے تک تلبیہ جاری رہے گا۔

امام ابوحنیفہؒ کا استدلال اگلے باب کی روایت سے ہے »عن ابن عباس قال - یرفع الحدیث - أنه کان یسک عن التلبیة فی العمرۃ اذا استلم الحجر - واللہ اعلم (از مرتب مفاد الشرع)

۱۔ دیکھئے عمرہ (ج ۹ ص ۱۶۵) باب الركوب والارتداد فی الحج ۱۲

۲۔ اس لئے کہ اس میں »فلم یزل یلبی حتی رمی جمرة العقبة« فرمایا گیا ہے نہ کہ »حتى بدأ الرمی« یا »حتى رمی بعضها« ۱۲

۳۔ عمرہ (ج ۹ ص ۱۶۵) باب الركوب الخ ۱۲ مرتب

۴۔ تفصیل مذاہب کے لئے دیکھئے عمرہ القاری (ج ۱۰ ص ۲۲۹) باب صلاة الفجر بالمزدلفة ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی طواف زیارة باللیل

«عن ابن عباس وعائشة أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم آخر طواف زیارة إلى اللیل» بظاہر حدیث باب سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے طواف زیارت رات کے وقت کیا لیکن دوسری تمام صحیح روایات اس پر متفق ہیں کہ آپ نے طواف زیارت میں فرمایا تھا اس لئے حدیث باب میں شراح نے مختلف تاویلات کی ہیں۔

۱۱۲ باب زیارة البيت
۱۱۳ مشکلاً :-

(۱) صحیح مسلم میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت «عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أفاض يوم النحر ثم رجع فصلى الظهر بمنى» ویزید کرآن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فعلہ «(ج ۱ ص ۲۲۲) باب استحباب طواف الإفاضة يوم النحر۔

وفی صحیح البخاری : «وقال لنا أبو نعیم : ثنا سفيان عن عبد الله عن نافع عن ابن عمر أنه طاف طوافاً واحداً ثم يقبل ثم يأتي منى يعني يوم النحر، ورفع عبد الرزاق، قال : حدثنا عبيد الله» (ج ۱ ص ۲۳۳) باب زیارة يوم النحر۔

وفی سنن أبی داؤد : «عن ابن عمر أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم أفاض يوم النحر ثم صلى الظهر بمنى یعنی راجعاً» (ج ۱ ص ۲۴۴) باب الإفاضة فی الحج۔

(۲) صحیح مسلم میں حضرت جابرؓ کی حدیث طویل کا یہ جملہ «ثم ركب رسول الله صلى الله عليه وسلم فأفاض إلى البيت فصلى بمكة الظهر» (ج ۱ ص ۳۹۹) باب حجة النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔

نیرسنن ابی داؤد میں حضرت جابرؓ کی حدیث طویل کا یہ جملہ «ثم ركب ثم أفاض رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى البيت فصلى بمكة الظهر» (ج ۱ ص ۴۰۰) باب صفة حجة النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔

(۳) سنن ابی داؤد میں حضرت عائشہؓ کی روایت : «قالت : أفاض رسول الله صلى الله عليه وسلم من آخر يومه حين صلى الظهر ثم رجع إلى منى» (ج ۱ ص ۴۰۱) باب فی رمی الجمار

امام حاکم نے مستدرک میں بھی یہ روایت ذکر کی ہے اور کہا ہے : «هذا حديث صحيح على شرط مسلم (بقیہ حاشیہ کے صفحہ پر)»

بعض نے کہا کہ لیل سے مراد ”بعد الزوال“ ہے، لیکن استاویل کا بعد ظاہر ہے۔

بعض نے کہا کہ ”طواف زیارت“ سے مراد نفلی طواف ہے۔ اور ابن حبان کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے دس تاریخ کو دن میں طواف زیارت فرمانے کے بعد اسی رات میں نفلی طواف بھی کیا تھا۔ اور بھی متعدد روایات سے ثابت ہے کہ آپؐ منیٰ کی راتوں میں بیت اللہ شریف تشریف لیجاتے اور نفلی طواف کرتے تھے یہ

لیکن اس توجیہ پر یہ اشکال ہے کہ نفلی طواف کو طواف زیارت سے تعبیر کرنا بعید معلوم ہوتا ہے۔ احقر کی رائے میں بہتر توجیہ یہ ہے کہ یہاں ”آخر“ کے معنی ”اُذن بالتاخیر“ کے ہیں اور مطلب یہ ہے کہ آپؐ نے طواف زیارت رات کے وقت کرنے کی اجازت دی، یہ مطلب نہیں ہے

ولم یخرجہ ”حافظ ذہبیؒ نے بھی اس پر سکوت کیا ہے (ج ۱ ص ۲۸۷، ۲۸۸) طواف الإفاضة درمی الجار۔
صحیح بخاری میں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے ”حججنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فأفضنا یوم النحر“
(ج ۱ ص ۲۲۳) باب الزیارة یوم النحر۔ اس روایت سے بھی متبادری ہے کہ نہار مراد ہے ۱۲ مرتب عنی عنہ
(حاشیہ صفحہ ۱۵۱)

۱۔ گویا ”لیل“ سے ”عشی“ مراد ہے اور مطلب یہ ہے ”آخر طواف الزیارة إلى العشی“ اور عشی کا اطلاق اگرچہ راجح قول کے مطابق زوال شمس سے غروب شمس تک کے وقت پر ہوتا ہے لیکن ایک قول کے مطابق زوال شمس سے صبح تک کے وقت کو عشی کہا جاتا ہے، (لسان العرب ج ۱۵ ص ۱۵۱) گویا ”لیل“ ”عشی“ کے مفہوم کا جزء ہے اور ”لیل“ بول کر مابعد الزوال مراد لینا جزء بول کر کل مراد لینے کے قبیل سے ہے واللہ اعلم ۱۲ مرتب
۲۔ گویا زیارت سے زیارت محض یعنی لغوی زیارت مراد ہے ۱۲ م

۳۔ چنانچہ علامہ عینیؒ لکھتے ہیں: ”الوجه الثالث ما ذکرہ ابن حبان من أنه صلی اللہ علیہ وسلم رمی جمرۃ العقبة وغرستم تطیب للزیارة ثم أفاض فطاف بالبیت طواف الزیارة ثم رجع إلى منیٰ فصلی الظهر بها والعصر والمغرب والعشاء ووقد رقدة ثم ركب إلى البیت ثانیاً وطاف به طوافاً آخر باللیل“
عمدہ (ج ۱۰ ص ۱۰۱) باب الزیارة یوم النحر ۱۲ مرتب

۴۔ چنانچہ بیہقیؒ میں روایت ہے ”أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یزور البیت کل لیلۃ من لیا إلى منیٰ“
کذا نقل العینی فی العمدۃ (ج ۱۰ ص ۱۰۱) باب الزیارة یوم النحر ۱۲ مرتب

۵۔ مذکورہ توجیہاں اور ان سے متعلقہ تفصیل کے لئے دیکھئے عمدہ (ج ۱۰ ص ۱۰۱) اور معارف السنن (ج ۶ ص ۵۳۳ و ۵۳۴) ۱۲ م

کہ آپ نے خود رات کے وقت طواف زیارت کیا، اس کی دلیل یہ ہے کہ حدیث باب حضرت عائشہؓ سے مروی ہے اور سنن ابوداؤد میں خود حضرت عائشہؓ ہی کی ایک دوسری روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے طواف زیارت دن کے وقت فرمایا اور ظہر کی نماز مکہ مکرمہ میں افرامانی، ظاہر ہے کہ اس دوسری روایت کی موجودگی میں حدیث باب کا ظاہری مطلب مراد نہیں ہو سکتا کہ آپ نے طواف زیارت رات کو کیا ورنہ ایک ہی صحابی کی دو صحیح روایات میں تعارض لازم آئے گا۔ واللہ اعلم

باب ما جاء في نزول الأبطح

عن ابن عمرؓ قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم وأبو بكر وعمر وعثمان ينزلون الأبطح، حدیث باب اس بات پر دال ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم منیٰ سے واپسی کے موقع پر

۱۵ علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی یہی توجیہ کی ہے فرماتے ہیں: "معناه جؤن تاخیر الزیارة مطلقاً الى الليل، فتح الملبم (ج ۳ ص ۱۹) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲ مرتب

۱۶ یعنی "حججنا مع النبي صلى الله عليه وسلم فأفضنا يوم النحر، سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۹) باب فی رمی الجمر ۱۲
۱۷ یوم النحر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر کی نماز مکہ میں افرامانی یا منیٰ میں؟ اس بارے میں روایات مختلف اور متعارض ہیں بعض نے ان میں تطبیق کی کوشش کی ہے، بعض نے ترجیح کی صورت اختیار کی ہے اور بعض نے توقف کیا ہے، پھر جن حضرات نے ترجیح دی ہے ان میں سے بعض نے صلوٰۃ بمنیٰ کو راجح کہا ہے اور بعض نے صلوٰۃ بکاء کو۔ مسئلہ کی تفصیل کے لئے دیکھئے عمدہ (ج ۱۰ ص ۱۰) باب الزیارة یوم النحر۔ اور معارف السنن (ج ۶ ص ۵۳ تا ص ۵۴) ۱۲

۱۸ الحدیث أخرجه مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۲) باب استحباب نزول المحصب یوم النحر الخ
۱۹ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ

۲۰ الحدیث أخرجه مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۲) باب استحباب نزول المحصب یوم النفر الخ۔
و ابن ماجہ فی سننہ (ص ۲) باب نزول المحصب ۱۲

۲۱ الأبطح وكذا البطحاء والبطيحة: يقال لمسيل واسع فيه دقاق الحصى - كذا في معاجم اللغة - وأصبح كالعلم لبطحاء مكة، وهي مسيل واديها وهو المحصب، والتحصب: النزول بالمحصب - معارف السنن (ج ۶ ص ۵۳)

۲۲ ثم إن المحصب هذان منى ومكة، وأقرب إلى منى، ويقول عياض: وإلى منى أيضاً - معارف السنن (ج ۶ ص ۵۳)

۲۳ آج کل مکہ مکرمہ کے پھیلنے اور وسیع ہونے کے بعد نہ خیف بنی کنانہ باقی ہے نہ اس کی وادی، البتہ وہاں "مسجد الاعجاب" کے نام سے ایک مسجد ہے جس سے اس جگہ کی پہچان ہو سکتی ہے۔ معارف (ج ۶ ص ۵۳) ۱۲ مرتب

بظاہر معنی محصب میں نزول فرماتے تھے، حضرات شیخین اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہم کا بھی یہی عمل تھا اور بخاری میں حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ کے بارے میں بیان فرماتے ہیں: "أنه صلى الظهر والعصر والمغرب والعشاء ورقد رقدًا بالمحصب، ثم ركب إلى البيت فطاف به" اس بات پر علماء کا اتفاق ہے کہ "تخصیب" یعنی محصب میں اترنا اور وہاں سونا یا رات گزارنا مناسک حج میں سے نہیں ہے، اسی باب میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت "ليس التخصيب شيء إنما هو نزل نزل رسول الله ﷺ" کا بھی مطلب ہے۔ یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا وہاں اترنا اتفاقاً اور استراحت کے لئے تھا کسی منسک حج کو بجالانے کے لئے نہ تھا، نیز اگلے باب میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے: "قالت: إنما نزل رسول الله صلى الله عليه وسلم الأبطح لأنه كان أسمع لخروجه" یعنی ابطح یا محصب میں آپ کا ٹھہرنا اتفاقاً تو اگرچہ نہ تھا لیکن اس کا مقصود محض سفرِ مدینہ میں آسانی پیدا کرنا تھا اس لئے کہ وہ ایسی جگہ تھی کہ وہاں آرام بھی کیا جاسکتا تھا اور وہاں سے مدینہ روانہ ہونا بھی آسان تھا۔

پھر تخصیب اگرچہ منسک حج نہیں لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرات شیخین وغیرہ رضی اللہ عنہم کے محل کی وجہ سے بیشتر حضرات کے نزدیک وہ بہر حال مستحب ہے اگرچہ بعض حضرات استحباب کے بھی قائل نہیں مثلاً حضرت عائشہؓ، حضرت اسماءؓ، عروہ بن الزبیرؓ اور سعید بن جبیرؓ۔

حنفیہ کے نزدیک نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا وہاں اترنا قصداً تھا لیکن مقصود سفرِ مدینہ میں صرف آسانی پیدا کرنا ہی نہ تھا بلکہ اللہ لطیف و خبیر کی قدرت کا اظہار مقصود تھا کہ جس وادی میں کفر پر قسمیں کھائی گئی تھیں اور مؤمنین سے مقاطعہ کیا گیا تھا (یعنی شعب ابی طالب ہیں) آج ان سب علاقوں میں اللہ جل شانہ نے مؤمنین کو فاتح بنا کر مشرکین کو مغلوب کر دیا، گویا آپ کا وہاں اترنے سے مقصود تذکیرِ نعمت اور تحدیثِ نعمت تھا۔ حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت اسامہ بن زیدؓ کی روایات میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "نحن نازلون غداً بخيف بنى كنانة" سے

۱۔ (ج ۲۳) باب من صلى العصر يوم النفر بالأبطح ۱۲ م

۲۔ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت اس طرح ہے "قال رسول الله ﷺ عليه وسلم حين أُرِدَ قدوم مكة (بعد رجوعه من منى): منزل لنا غداً إن شاء الله بخيف بنى كنانة" انہی کی دوسری روایت اس طرح ہے (باقی حاشیہ ص ۲۰)

بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا وادی محصب (یعنی خیف بنی کنانہ) میں اترنا قصداً تھا جس کا تقاضا یہ ہے کہ تحصیب کو سنت مقصودہ قرار دیا جائے، فلوترکہ أحد بلا عذر یصیرہ مسیئاً، چنانچہ احناف کے نزدیک وہاں اترنا مسنون ہے، اگرچہ کچھ ہی دیر کے لئے ہو، یا کم از کم کچھ دیر کے لئے وہاں اپنی سواری ہی روک لے۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب ما جاء في حج الصبی

«عن جابر بن عبد الله قال: رُفعت امرأة صبيّاً لها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت: يا رسول الله، ألهذا حج؟ قال: نعم، ولك أجر» اس پر ائمہ کا اتفاق ہے کہ بچہ پر حج فرض نہیں پھر اس پر بھی اتفاق ہے کہ بچہ اگر حج کرے تو درست ہو جاتا ہے، البتہ علامہ نوویؒ نے امام ابو حنیفہؒ کا یہ مسئلہ لکھا ہے کہ ان کے نزدیک بچہ کا حج درست نہیں اور اس کا حج کرنا صرف ایک طرح کی مشق ہے اس کے بعد علامہ نوویؒ فرماتے ہیں: «وهذا الحديث (بقیہ صفحہ گذشتہ)

فرماتے ہیں: «قال النبي صلى الله عليه وسلم من الغديوم الخرو وهو بمنى: نحن نازلون غداً بخيف بنى كنانة حيث تقاسموا على الكفر يعني بذلك المحصب» صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۱۶) — کتاب المناسك باب نزول النبي صلى الله عليه وسلم مكة — حضرت اسامہ بن زیدؓ کی روایت اس طرح ہے، فرماتے ہیں: «قلت: يا رسول الله، أين تنزل غداً في حجة، قال: وهل ترك لنا عقيل منزلاً ثم قال: نحن نازلون غداً بخيف بنى كنانة المحصب حيث قاسمت قريش على الكفر» صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۸۴) کتاب الجهاد، باب إذا أسلم قوم في دار الحرب ولهم مال وأرضون فهم لهم ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ۱۸۴)

۱۔ مسئلہ الباب کی تفصیل کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۱۰ ص ۱۹۱) باب المحصب - معارف السنن (ج ۶ ص ۵۳۸ تا ۵۴۵) نیز دیکھئے ہدایہ مع فتح القدير (ج ۲ ص ۱۸۶ و ۱۸۷) ۱۲ مرتب

۲۔ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

۳۔ الحديث أخرجه ابن ماجة في سننه (ص ۲۰۹) باب حج الصبی ۱۲ م

میں علیہم السلام

لیکن صحیح یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ کی طرف عدم صحت حج کی نسبت درست نہیں اور ان کا مذہب بھی یہی ہے کہ صبی کا حج صحیح ہے اور اس کا احرام منعقد ہو جاتا ہے البتہ اگر وہ محظورات احرام میں سے کسی چیز کا ارتکاب کر لے تو صبی یا ولی کسی پر بھی دم یا فدیہ وغیرہ واجب نہیں۔ پھر اگر صبی متمیز ہے تو وہ خود مناسک حج ادا کرے گا اور اگر غیر متمیز ہے تو ولی نیت، تلبیہ اور دو سہرا افعال میں اس کی نیابت کرے گا اور احرام کی ابتدا میں اس کے سہلے ہوئے کپڑے اتار کر ازاد و ردا پہنائیگا۔

پھر اس پر بھی اتفاق ہے کہ بچہ کا یہ حج نفلی ہوگا جس کا ثواب اس کے ولی کو ملیگا اور بالغ ہونے کے بعد اس کو فریضہ حج مستقلاً ادا کرنا ہوگا، البتہ داؤد ظاہریؒ کے نزدیک اسی حج سے اس کا فریضہ ادا ہو جائیگا اور بلوغ کے بعد مستقلاً اس کے ذمہ میں واجب نہ ہوگا۔ پھر اگر صبی نے قبل البلوغ احرام باندھا، پھر طواف کرنے سے پہلے وقوف عرفہ سے پہلے وہ بالغ ہو گیا اور اس نے حج مکمل کر لیا تب بھی حنفیہ کے نزدیک اس کو فریضہ حج مستقلاً ادا کرنا ہوگا جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اسی حج سے وہ فریضہ سے سبکدوش ہو جائیگا، پھر اگر وہ کچھلا احرام ختم کر دے اور نئے سرے سے دوبارہ احرام باندھ کر وقوف عرفہ کر لے تو حنفیہ کے نزدیک بھی اس کا فریضہ حج ادا ہو جائیگا۔ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب (بلا ترجمہ)

عن جابر قال: كنا إذا حجنا مع النبي صلى الله عليه وسلم فكلنا نلبى عن النساء،

۱۔ دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۳) باب صفة حج الصبی وأجر من حج به ۱۲ م
۲۔ علامہ توریؒ لکھتے ہیں: "وهذه النسبة غير صحيحة فقد اتفقت كلمات المشايخ الحنفية كلهم بل كلام الأئمة من محمد بن الحسن إلى الشرنبلالي وابن عابدين إلى أنه حجة صحيح وإحرامه منعقد" معارف السنن (ج ۶ ص ۵۴۶ تا ۵۴۸) اور عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۱۶ و ۲۱۷)
۳۔ باب حجة الصبيان ۱۲ مرتب
۴۔ دیکھئے مبسوط سرخسی (ج ۴ ص ۱۴۱ و ۱۴۲) باب المواقيت، قبيل باب الذي يفوته الحج ۱۲ مرتب
۵۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۱۔ ان الفاظ کے ساتھ یہ روایت احقر کو صحاح ستہ میں سے کسی کتاب میں نہ مل سکی البتہ سنن ابن ماجہ میں یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے "عن جابر قال: حججنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعنا النساء والصبيان فلبينا عن الصبيان ورمينا عنهم" (مشابہ) باب الرمي عن الصبيان ۱۲ مرتب

وخری عن الصبیان“ بظاہر حدیث باب سے معلوم ہوتا ہے کہ مرد و عورتوں کی جانب سے تلبیہ پڑھ سکتے ہیں حالانکہ اس پر اتفاق ہے کہ مردوں کا عورتوں کی جانب سے تلبیہ پڑھنا درست نہیں اور عورتوں کے لئے ضروری ہے کہ وہ خود تلبیہ پڑھیں۔ البتہ ان کے لئے رفع صوت مکروہ ہے۔

اس لئے حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ اذل تو وہ اشعث بن سوار کی وجہ سے ضعیف ہے، دوسرے اگر یہ حدیث ثابت بھی ہو تو اس کا مطلب یہ ہے کہ عورتیں تلبیہ میں رفع صوت نہ کریں گی اس لئے کہ فتنہ کا خطرہ ہے، جہاں تک نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان ”أفضل الحج العج والشیخ“ (یعنی افضل ترین حج وہ ہے جس میں زور زور سے تلبیہ پڑھا جائے اور خون بہا یا جائے یعنی بکثرت قربانی کی جائے) کا تعلق ہے سورفع صوت بالتلبیہ کی فضیلت ان کو مردوں کے رفع صوت بالتلبیہ سے حاصل ہو جائے گی واللہ اعلم (از مرتب مفا اللہ عنہ)

باب ما جاء فی الحج عن الشیخ الکبیر واملیت

عن عبد اللہ بن عباس عن الفضل بن عباس أن امرأة من خثعم قالت: یا رسول اللہ! ان ابی ادرکتہ فریضتہ اللہ فی الحج وهو شیخ کبیر لا یستطیع أن یستری علی ظہر البعیر قال: حتی عنہ۔ اس باب کے تحت مسئلۃ النیایۃ فی العبادۃ زیر بحث آتا ہے جس سے متعلقہ اصول بحث پہلے گزر چکی ہے کہ حنفیہ کے نزدیک جو عبادات محض مانی ہیں ان میں نیابت درست ہے جو محض بدنی ہیں ان میں نیابت درست نہیں اور جو عبادات مانی بھی ہوں اور بدنی بھی، جیسے حج، ان میں مند العجز نیابت درست ہے۔

۱۔ حافظ ابن حجر ان کے بارے میں لکھتے ہیں: ”ضعیف، من السادسة“ تقریب التہذیب (۵۱ ص ۴۹، رقم ۳۱) ۲۱۲

۲۔ سنن ترمذی (۵۱ ص ۱۳) باب ما جاء فی فضل التلبیۃ والخیر سنن ابن ماجہ (۵۱ ص ۲) باب رفع الصوت بالتلبیۃ ۲۱۲

۳۔ شرح باب از مرتب مفا اللہ عنہ ۱۲

۴۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (۱۵ ص ۲۵) أبواب العمرۃ، باب الحج عن لا یستطیع الثبوت علی الرحلة

و مسلم فی صحیحہ (۱۵ ص ۳۱) باب الحج عن العاجز لزمانۃ و هم و نحوھا و لوت ۲۱۲

۵۔ دیکھئے درس ترمذی (۲ ص ۲۹ تا ۳۹) مسئلۃ النیایۃ فی العبادۃ ۲۱۲

۶۔ عجز سے دائمی مستمر الی وقت الموت مراد ہے کما فی الہدایہ (۱۵ ص ۲۹) باب الحج عن الغیر ۲۱۲

لیکن حضرت ابن عمرؓ، قاسمؓ اور ابراہیم نخعیؓ فرماتے ہیں "لا یحیی عن أحد" یعنی حج میں نیابت درست نہیں۔

امام مالکؒ اور یثؓ فرماتے ہیں کہ حج میں نیابت درست نہیں البتہ اگر کسی میت پر حج فرض تھا اور وہ اپنی زندگی میں اس فریضہ کو ادا کر سکا تو اس کی طرف سے حج کرنا درست ہے لیکن وہ حج (۳) کے فریضہ کے قائم مقام ہوگا، پھر امام مالکؒ کے نزدیک اگر میت نے اپنی جانب سے حج کرنے کی وصیت کی تھی تو اس کی وہ وصیت ثلث مال میں نافذ ہوگی۔

امام شافعیؒ کے نزدیک عند العجز نیابت فی الحج درست ہے، اور اگر میت کے ذمہ میں حج فرض تھا نذر کی وجہ سے اس کے ذمہ میں لازم تھا اب اس کی حیثیت دین کی سی ہے جس کی اس کی جانب سے ادائیگی ضروری ہے لہذا وہ وصیت کرے یا نہ کرے بہر صورت اس کی جانب سے حج کرنا ورثہ کے ذمہ لازم ہے خواہ اس حج کرانے میں کُل مال خرچ ہو جائے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی عند العجز نیابت فی الحج درست ہے جب کہ اس کے بارے میں ہم اصولی قاعدہ بیان کر چکے ہیں۔

پھر اس میں ان کے نزدیک تفصیل یہ ہے کہ اگر میت کے ذمہ میں حج لازم تھا اور اس نے اپنی جانب سے حج کرانے کی وصیت نہیں کی تو ورثہ کے ذمہ اس کی جانب سے حج کرنا لازم نہ ہوگا اور میت تقویتِ فرض اور ترکِ وصیت کی وجہ سے گنہگار ہوگا، البتہ اگر وصیت کے بغیر ہی کسی وارث یا اجنبی آدمی نے اس کی جانب سے حج کر دیا اس کے بارے میں وہ فرماتے ہیں :- "وأرجو أن یجزیہ ذلک إن شاء اللہ تعالیٰ"۔

اور اگر میت نے اپنی جانب سے حج کرانے کی وصیت کی تھی تو اس کی وہ وصیت ثلث مال میں نافذ ہوگی، اگر ثلث مال میں سے اس کی جانب سے حج کرنا ممکن ہو تو ورثہ کے ذمہ میں اس وصیت کو پورا کرنا لازم ہوگا جس کی صورت یہ ہوگی کہ میت کے وطن سے حج بدل کرنے کے لئے کسی کو بھیجا جائیگا، اگر ثلث مال میں وطن سے حج کرنا ممکن نہ ہو تو قیاس کے مطابق تو وصیت باطل ہو کر اس ثلث میں بھی میراث جاری ہوگی لیکن استحساناً میت کو اس فریضہ سے سبکدوش کرنے کے لئے اس علاقہ سے کسی کو حج بدل کیلئے

۱۔ دیکھئے عمدة القاری (ج ۱۰ ص ۱۱۱) باب الحج والمذکور عن الميت والرجل یحیی عن السیرة ۱۲ مرتبہ

۲۔ دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۱۱) باب الحج عن العاجز الخ ۱۲ م

بھیجا جائے گا جہاں سے ثلث مال حج کے لئے کافی ہو جائے۔ واللہ اعلم
(شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب ماجاء فی العمرة أواجبة ہی أم لا؟

”عن جابر أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم سئل عن العمرة أواجبة ہی؟
قال: لا، وإن یعتمر واهو أفضل“ امام شافعی، امام احمد، ابو ثور، ابو عیوب، سفیان ثوری
اور اوزائی کا مسلک یہ ہے کہ عمرہ واجب ہے، صحابہ میں سے حضرت ابن عباسؓ اور تابعین کی ایک
جماعت کا یہی مسلک ہے۔

زر قانیؒ نے امام مالکؒ کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ وہ سنتِ مؤکدہ ہے۔
جہاں تک احناف کا تعلق ہے سو ان میں سے بعض کے نزدیک تو وہ فرضِ کفایہ ہے چنانچہ محمد
بن الفضل جو مشائخ نجارا میں سے ہیں ان کا یہی مسلک ہے۔
صاحب بدائعؒ فرماتے ہیں کہ عمرہ ہمارے اصحاب کے نزدیک واجب ہے جیسے صدقۃ الفطر، الحجیہ اور وتر۔

۱۔ تفصیل کے لئے دیکھئے بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع (ج ۲ ص ۲۲۱ و ۲۲۲) فصل: وأما بیان حکم فرائض الحج ۱۲ مرتب
۲۔ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

۳۔ الحدیث لم یخرجہ أحد من أصحاب الکتب الستة غیر الترمذی۔ قالہ الشیخ محمد فواد عبد الباقی۔
سنن ترمذی (ج ۳ ص ۲)، رقم الحدیث ۹۳۱ (۱۲ م)

۴۔ والعمرة فی اللغة: الزيارة، يقال: اعتمر، أي: زار وقصد، وقيل: مشتقة من عمارة المسجد الحرام
وشرعاً: زیارة البیت الحرام بشرط مخصوصة مذکورة فی الفقه، قالہ البدر والشہاب۔

۵۔ والعمرة: بضم العین والمیم، وبضم العین وسکون المیم، وبفتح العین وسکون المیم، كما فی شرح
المہذب (۷-۹) کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۵۵) ۱۲ مرتب

۶۔ قال مالک: العمرة سنة لا أعلم أحدًا من المسلمين أرخص فی ترکها، وحمل قوله عامة المالکية
على التأکید دون الوجوب كما سیأتی فی محله، کذا فی أوجز المسالك (ج ۳ ص ۳۹) جامع ماجاء فی العمرة ۱۲ م

۷۔ کذا فی الأوجز (ج ۳ ص ۳۹) ۱۲ م

۸۔ بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۲۲۶) فصل: وأما العمرة ۱۲ م

لیکن راجح یہ ہے کہ عمرہ واجب نہیں بلکہ سنت مؤکدہ ہے، مسئلہ کی تفصیل کے لئے اوجز المسائل کی طرف مراجعت کریں۔

پھر حنفیہ کے نزدیک عمرہ زندگی میں ایک مرتبہ سنت مؤکدہ ہے، اور تکثیر عمرہ مکروہ نہیں بلکہ مستحب ہے، البتہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پانچ دنوں میں عمرہ مکروہ ہے، یوم النحر اور ایام تشریق کے تین دن یعنی گیارہویں، بارہویں اور تیرہویں تاریخ میں۔ جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ان پانچ میں سے یوم النحر میں تو مکروہ نہیں البتہ بقیہ چار میں مکروہ ہے۔

امام مالکؒ، حسن بصریؒ اور ابن سیرینؒ وغیرہ کے نزدیک سال میں ایک سے زائد عمرہ مکروہ ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک ایک سال میں تکثیر عمرہ میں کوئی حرج نہیں بلکہ مستحب ہے، امام احمدؒ کا مسلک بھی یہی ہے، البتہ اثرم نے ان کی یہ روایت نقل کی ہے: "إن شاء اعتمر فكل شهر" واللہ اعلم

باب ثمنه

عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "دخلت العمرة في الحج إلى يوم القيامة" جمہور کے نزدیک حدیث باب کا مطلب یہ ہے کہ شہر حج میں عمرہ درست ہے، گویا اہل السنۃ قال ابن عابدین نقلًا عن البحر: "والظاهر من الرواية السنية، فإن محمداً نص على أن العمرة تطوع" رد المحتار علی الدر المختار (ج ۲ ص ۱۵) مطلب فی أحكام العمرة ۱۲

۱۵ (ج ۳ ص ۳۸۹ و ۳۹۰) جامع ما جاء فی العمرة۔

صاحب اوجز نے اس بحث کے تحت لکھا ہے: "واختلفت فقلة المذاهب في بيان مسالك الأئمة في ذلك، ولعل ذلك لاختلاف الروايات عنهم" ۱۲ مرتب

۱۳ چنانچہ علامہ شامی در مختار کی عبارت "والعمرة في العمر سنة مؤكدة" کے تحت لکھتے ہیں: "أى إذا أتى بها مرة فقد أقام السنة غير مقيد بوقت غير ما ثبت النقص عنها فيه" رد المحتار (ج ۲ ص ۱۵) مطلب فی أحكام العمرة ۱۲ مرتب

۱۴ حوالہ بالا ۱۲ م

۱۵ كذا في العدة (ج ۱ ص ۱۵) أبواب العمرة، وجوب العمرة وفضلها ۱۲ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

جاہلیت کے عقیدہ کی تردید مقصود ہے جو یہ کہتے تھے کہ اشہرج میں عمرہ جائز نہیں۔
اس کا دوسرا مطلب جوازِ قرآن بیان کیا گیا ہے، گویا تقدیرِ کلام یہ ہے ”دخلت أفعال العمرة في أفعال
الحج إلى يوم القيامة“ یعنی عمرہ کے افعال کو حج کے افعال کے ساتھ ملا کر اس طرح ادا کیا جائے کہ حج
قرآن کی صورت پیدا ہو جائے۔

بعض حضرات نے اس کا یہ مطلب بیان کیا ہے ”سقوط العمرة ودخولها في الحج“ یعنی عمرہ
واجب نہیں ہے، لیکن علامہ نوویؒ نے اس تاویل کو ضعیف کہا ہے۔
حدیثِ باب کا ایک مطلب ”جواز فسخ الحج إلى العمرة“ بیان کیا گیا ہے علامہ نوویؒ نے اس تاویل کو بھی ضعیف
کہا ہے۔ واللہ اعلم۔ از مرتب عفا اللہ عنہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

۱۵ دیکھئے المغنی لابن قدامة (ج ۳ ص ۲۲۶) فصل : ولا بأس أن يعتمر في السنة مراراً - اور عمدة القاری
(ج ۱۰ ص ۱۰۰) وجوب العمرة وفضلها ۱۲ مرتب
۱۶ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۳

۱۷ الحديث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۹۹) باب في أفراد الحج ۱۲
(حاشیہ صفحہ ۱۷۰)

۱۸ علامہ بنوریؒ فرماتے ہیں : ”قال شيخنا : المراد به (أي الحديث) دخول العمرة في الحج، يعني : أداؤها مع الحج
بصورة المتمتع أو القران“ معارف السنن (ج ۶ ص ۵۶) ۱۲ مرتب

۱۹ شرح نوویؒ علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۹۹) باب بیان وجوب الإحرام الخ (قبیل باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم)
صاحب فتح الملہم علامہ نوویؒ کے قول ”وهذا ضعيف“ کے تحت بطور دلیل لکھتے ہیں : ”لأنه يقتضي النسخ
بغير دليل“ دیکھئے (ج ۳ ص ۲۹۹) ۱۲ مرتب

۲۰ فسخ الحج إلى العمرة سے متعلق کسی قدر بحث پیچھے ”باب ما جاء في التمتع“ کے تحت گزر چکی ہے فلیراجع ۱۲
۲۱ شرح نوویؒ علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۹۹)

صاحب فتح الملہم اس مقام پر علامہ نوویؒ کے قول ”وهذا أيضا ضعيف“ کے تحت لکھتے ہیں : ”وتعقب بأن سياق
السؤال يقوى هذا التأويل، بل الظاهر أن السؤال وقع عن الفسخ والجواب وقع عما هو أعم من ذلك حتى يتناول
التاويلات المذكورة إلا الثالث والله أعلم - كذا في فتح الباری - دیکھئے فتح الملہم (ج ۳ ص ۲۹۹) ۱۲ مرتب

۲۲ اس باب سے متعلقہ تمام تفصیل شرح نوویؒ علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۹۹) باب بیان وجوب الإحرام سے ماخوذ ہے ۱۲

باب ماجاء فی العمرة من التنعيم

عن عبد الرحمن بن أبي بكر أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر عبد الرحمن بن أبي بكر أن يعمر عائشة من التنعيم " اس حدیث سے استدلال کر کے ایک جماعت اس طرف گئی ہے کہ جو شخص مکہ میں ہو عمرہ کے لئے اس کی میقات تنعيم ہے۔ یعنی مکہ سے تنعيم اگر احرام باندھنا چاہئے۔ جبکہ ایک جماعت اس بات کی قائل ہے کہ اہل مکہ کے لئے عمرہ کی میقات حل ہے خواہ وہ تنعيم ہو یا حل کا کوئی اور حصہ۔ ائمہ اربعہ کا یہی مذہب ہے،

یہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جو حضرت عبد الرحمن بن ابی بکرؓ کو یہ حکم دیا تھا کہ حضرت عائشہؓ کو تنعيم سے عمرہ کرا دے اس میں تنعيم کو مقرر کرنا اس لئے نہیں تھا کہ اہل مکہ کے لئے میقات عمرہ تنعيم ہی متعین تھی بلکہ اصل مقصود تو حل ہی تھا لیکن چونکہ تنعيم دوسری حدود حل کے مقابلہ میں قریب تھی اس لئے آپؐ نے تنعيم سے عمرہ کرانے کے لئے کہا، اس کی تائید خود حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہوتی ہے " قالت:

له شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

سك الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۲۲۹) أبواب العمرة، باب عمرة التنعيم - ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۲۱۹) باب بيان وجوه الإحرام الخ ۱۲

سك التنعيم : بفتح المشاة وسكون النون وكسر الهملة : مكان معروف خارج مكة وهو على أربعة أميال من مكة الى جهة المدينة ، كما نقله الفاكهي وروى الفاكهي عن طريق عبيد بن عمير قال : إنما سمي التنعيم لأن الجبل الذي عن يمين الداخل يقال له : ناعم ، والذي عن اليسار يقال له : منعم ، والوادي : نعان ، فتح الباري (ج ۳ ص ۲۸۳ و ۲۸۴) باب عمرة التنعيم ۱۲ مرتب

سك لیکن اس توجید پر اشکال ہو سکتا ہے کہ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں : قال المحب الطبري : التنعيم بعد من أدنى الحل إلى مكة بقليل وليس بطرف الحل ، بل بينهما نحو من ميل ، ومن أطلق عليه أدنى الحل فقد تجاوز " (فتح الباري ج ۳ ص ۲۸۳ و ۲۸۴ ، باب عمرة التنعيم) جس سے معلوم ہوا کہ تنعيم "ادنى الحل" نہیں بلکہ حدود حرم سے تقریباً ایک میل کے فاصلہ پر ہے لہذا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ادنی الحل کو چھوڑ کر تنعيم سے عمرہ کرانے کے لئے کہنا بظاہر اس بات کی دلیل ہے کہ مقصود تنعيم عمرہ کرانا ہے نہ کہ حل سے۔ جیسا کہ پہلی جماعت کا مسلک یہی ہے۔

لیکن اس کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ ادنی الحل کے قریب معروف جگہ تنعيم ہی تھی اس لئے آپؐ تنعيم کا ذکر فرمایا، اس کے علاوہ احوط بھی یہی تھا، اس لئے کہ تنعيم پہنچ کر حدود حرم سے باہر نکل آنے میں کوئی شک باقی نہیں رہتا بہر حال رائج یہی ہے کہ اہل مکہ کے لئے میقات عمرہ حل ہی ہے اور تنعيم کو قرب کی وجہ سے اختیار کیا گیا، پھر تنعيم بھی اگرچہ ادنی الحل کے مقابلہ میں دور ہے لیکن بقیہ جہات حل کی نسبت سے وہ بہر حال قریب ہے۔ چنانچہ حافظؒ نے بھی یہی کہا ہے کہ تنعيم کو ادنی الحل قرار دینا یا تجاوزاً ہے یا دوسری جہات حل کی نسبت سے اس کو ادنی الحل کہا گیا ہے (دیکھئے فتح ج ۳ ص ۲۸۴) واللہ اعلم ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم بسرف وأنا أبكي، فقال: ما ذاك؟ قلت: حضنت، قال: فلان بكى، اصنع ما يصنع الحاج، فقد منامكة ثم أتينامننى، ثم غدونا إلى عرفة، ثم رمينا الجمرة تلك الأيام، فلما كان يوم النفر ارتحل فنزل الحصبه، قالت: والله ما نزلها إلا من أحبلى، فأما عبد الرحمن بن أبي بكر فقال: إحمل أختك، فأخرجها من الحرم، قالت: والله ما ذكر الجعرانة ولا التنعيم فلتهل بعمرة، فكان أدنانا من الحرم التنعيم، فأهللت بعمرة الخ" اس روایت میں "فكان أدنانا من الحرم التنعيم" کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ تنعيم کو عمرہ کی خاص میقات ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ اس وجہ سے اختیار کیا گیا تھا کہ دوسری حدودِ حل کے مقابلہ میں حل کی یہ قریب ترین جگہ تھی۔

امام بخاریؒ کے صنیع سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس بات کے قائل ہیں کہ مکہ کی جس طرح حج کا احرام مکہ ہی سے باندھتا ہے وہ عمرہ کا احرام بھی مکہ ہی سے باندھ ہیگا۔
لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ مسلک جمہور امت کے خلاف اور امام بخاریؒ کا تفرد ہے، اور جمہور امت

سے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۳۶۲) باب المکی یرید العمرۃ من أين ینبغی لہ أن یحرم بہا ۱۲ م
سے تفصیل کے لئے دیکھئے المغنی لابن قدامہ (ج ۳ ص ۲۵۵ تا ۲۶۰) باب ذکر المواقیت، مسألة: قال وأهل مكة إذا أرادوا
العمرۃ فمن الحل الخ۔ اور طحاوی (ج ۱ ص ۳۶۱ و ۳۶۲) باب المکی یرید العمرۃ الخ۔ اور معارف السنن (ج ۶ ص ۵۶۹ تا ۵۷۲) ۱۲
سے اس لئے کہ امام بخاریؒ نے اپنی صحیح میں ایک باب قائم کیا ہے "باب مہل أهل مكة للحج والعمرۃ" اور اس کے تحت
حضرت ابن عباسؓ کی روایت ذکر کی ہے "قال: إن النبي صلى الله عليه وسلم وقت لأهل المدينة ذا الحليفة ولأهل
الشام الجحفة ولأهل نجد قرن المنازل ولأهل اليمن يلمهون لهم ولهم أنى عليهم من غيرهن ممن أراد
الحج والعمرۃ ومن كان دون ذلك فمن حيث أُنشأ حتى أهل مكة من مكة" (ج ۱ ص ۲۰۶)

علامہ عینیؒ اس کے تحت لکھتے ہیں: "إنما غرضه بيان مهل أهل مكة، ولهذا ترجم بقوله باب مهل أهل مكة
للحج والعمرۃ ومحل الشاهد هو قوله "حتى أهل مكة من مكة" كما ذكرنا، وهذا بظاهره يدل على أن مهاتهم هو
مكة سواء كان للحج أو العمرۃ، ولكن مهل أهل مكة للعمرۃ الحل كما سيجيء بيانه" عمدة القاری (ج ۹ ص ۱۳۹) ۱۲ مرتب
سے چنانچہ علامہ بنوریؒ لکھتے ہیں: "وبالجملة اتفقت الأئمة والأئمة على ميقات إحرام المعمر من أهل مكة الحل
دون الحرم، وقد أفاض ابن قدامة في التذليل عليه فقها ورأية، فإذن البخاري تفرد به في الأئمة بجواز
إحرام أهل مكة من مكة ومن جملة ما استدل على الخروج إلى الحل بأن يتحقق نوع سفر في الخروج - والله أعلم
معارف السنن (ج ۶ ص ۵۶۹ و ۵۷۲) ۱۲ مرتب

کا یہی مسلک ہے کہ مکہ حج کا احرام اگرچہ مکہ سے باندھیں گے لیکن عمرہ کا احرام اس کے لئے حل سے باندھنا ضروری ہے۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب ما جاء في عمرة رجب

عن عروة قال : سئل ابن عمر في أي شهر اعتمر رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟

فقال : في رجب ، فقالت عائشة : ما اعتمر رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا وهو معه .
تعني ابن عمر - وما اعتمر في شهر رجب قط - اس روایت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے رجب میں عمرہ کرنے سے متعلق حضرت عائشہؓ اور حضرت ابن عمرؓ کے بیان متعارض ہیں ، حضرت عائشہؓ کی جانب سے عمرہ رجب کا انکار ہے اور حضرت ابن عمرؓ کی جانب سے عمرہ رجب کا اثبات ، اسی باب میں حضرت ابن عمرؓ ہی کی اگلی روایت سے بھی عمرہ رجب کا اثبات ہو رہا ہے ” عن مجاهد عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم اعتمر أربعاً إحداهن في رجب “

لیکن یہ تعارض بخاری کی روایت سے دور ہو جاتا ہے ” عن مجاهد قال : دخلت أنا وعروة بن الزبير المسجد فإذا عبد الله بن عمر جالس إلى حجرة عائشة وإذا أناس يصلون في المسجد صلوة الضحى ، قال : فسالناه عن صلواتهم فقال : بدعة ، ثم قال له : كره اعتمر النبي صلى الله عليه وسلم “

۱۷۰ کہا فی المغنی لابن قدامة (ج ۳ ص ۲۵۵ و ۲۵۹) باب ذکر المواقیت ۱۲ م

۱۷۱ شرح باب از مرتب ۱۲

۱۷۲ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۳۸ و ۲۳۹) أبواب العمرة ، باب كم اعتمر النبي صلى الله عليه وسلم
ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۴۹) باب بیان عدد عمر النبي صلى الله عليه وسلم وزمانهم .

۱۷۳ لفظ ” رجب “ کے منصرف اور غیر منصرف ہونے میں اختلاف ہے ، دونوں ہی قول ہیں ، خواہ کسی بھی قول کو ترجیح حاصل ہو ، اس مقام پر بہر حال لفظ ” رجب “ منصرف ہے ، اس لئے کہ اگر غیر منصرف ہونے کے قول کو ترجیح دیا جائے تب بھی ” إذا نكروا صرف “ کے قاعدہ سے یہاں منصرف ہوگا ، النبی ترجمۃ الباب میں غیر منصرف پڑھنے کی گنجائش ہے ۔ دیکھئے

معارف السنن (ج ۶ ص ۵۴۳ و ۵۴۴) ۱۲ مرتب

۱۷۴ الظاهر أنها لم تثبت عنده ، فلذلك أطلق عليها البدعة ، وقيل : أراد أنها من البدع المستقنة
كما قال عمر رضي الله تعالى عنه في صلاة التراويح : ” نعت البدعة هذه “ وقيل : أراد أن إظهارها في المسجد والاجتماع لها هو البدعة لأن نفس تلك الصلاة بدعة وهذا هو الوجه ” كذا في العدة (ج ۱ ص ۱۰) باب
كم اعتمر النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲ مرتب

علیہ وسلم؟ قال: أربع، إحداهن في رجب، فكرهنا أن نردّ عليه، قال: وسمعا استئذاناً عائشة
أمر المؤمنين في الحجة فقال عمرو: يا أمّاء يا أمّ المؤمنين، ألا تسمعين ما يقول أبو عبد الرحمن؟
قالت: ما يقول؟ قال: يقول: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتمر أربع عمرات إحداهن
في رجب، قالت: يرحم الله أبا عبد الرحمن، ما اعتمر عمره إلا وهو شاهده، وما اعتمر في
رجب قطّ، اور مسلم کی روایت میں اس قصہ میں یہ الفاظ بھی مروی ہیں: «وابن عمر يسمع فما
قال لا ولا نعم، سكت»، اس کے تحت شرح میں علامہ نوویؒ لکھتے ہیں: «قال العلماء: هذا يدل
على أنه اشتبه عليه أونسى أو شك ولهذا سكت عن الإنكار على عائشة ومراجعتها
بالكلام» لہذا یہ بات متعین ہو جاتی ہے کہ اس بارے میں حضرت عائشہؓ ہی کا بیان صحیح ہے یعنی نبی
کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے رجب میں کوئی عمرہ نہیں کیا۔ واللہ اعلم
(از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب ما جاء في عمرة رمضان

عن أمّ معقل عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: عمرة في رمضان تعدل
حجّة، حدیث باب سے یہ وہم نہ کیا جائے کہ آدمی جب رمضان میں عمرہ کرے تو چونکہ وہ عمرہ
لہ اُمی ابن عمر رضی اللہ عنہ ۱۲ م

۱۴ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۳۸) أبواب العمرة، باب کہ اعتمر النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲ م
۱۵ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۹) باب بیان عدد عمر النبي صلى الله عليه وسلم و من ما نهين ۱۲ م
۱۶ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

۱۷ الحديث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۴۲ و ۲۴۳) باب العمرة

سنن ابی داؤد ہی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں «أنها تعدل حجة معي عمرة
في رمضان» (ج ۱ ص ۲۴۳) اور مسلم میں حضرت ابن عباسؓ ہی کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں «فعمرة في رمضان
تقضي حجة أو حجة معي» (ج ۱ ص ۴۹) باب فضل العمرة في رمضان - نیز معجم طبرانی کبیر میں حضرت انس بن مالکؓ
سے مروی ہے «أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: عمرة في رمضان كحجة معي» (قال الهيثمي) رواه
الطبراني في الكبير وفيه هلال مولى أنس وهو ضعيف، مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۲۸) باب العمرة في رمضان ۱۲ مرتب
۱۸ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ عمرہ رمضان سے متعلقہ فرمان حضرت ام معقلؓ کے (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

حج کے برابر ہوگا اس لئے اس پر حج فرض نہ ہوگا اور وہ اس فریضہ سے سبکدوش ہو جائے گا کیونکہ اس پر اجلاء ہے کہ وہ عمرہ اس کے حجتہ الاسلام کے قائم مقام نہ ہوگا اگرچہ اسے حج کی فضیلت حاصل ہو جائیگی

واللہ اعلم

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب ما جاء في الذي يهل بالحج فيكسر أو يعرج

یہ اور اگلا باب دونوں مسئلہ احصار سے متعلق ہیں۔

احصار حنفیہ کے نزدیک ہر اس حابس سے متحقق ہو جاتا ہے جو مضیٰ الی بیت اللہ سے مانع ہو، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت زید بن ثابتؓ، حضرت ابن عباسؓ، عطار بن ابی رباح، ابراہیم نخعیؓ اور سفیان ثوریؓ کا بھی یہی مسلک ہے۔ بہر حال مرض وغیرہ سے حنفیہ کے نزدیک احصار متحقق ہوتا ہے، اما مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کے نزدیک احصار صرف عدو سے متحقق ہوتا ہے مرض سے نہیں، حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور لیث بن سعدؒ وغیرہ کا بھی یہی مسلک ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

سوال کے جواب میں ارشاد فرمایا، بعض سے معلوم ہوتا ہے ام مسلمہ کے سوال کے جواب میں، بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ ام ہانئ یا ام طلق یا ام سنان انصاریہ کے جواب میں ارشاد فرمایا، بعض میں امرأۃ مبہمہ کا ذکر ہے بہر حال یہ کم سے کم چار مستقل واقعات ہیں جن کے جواب میں اپنے یہ ارشاد فرمایا کما حقہ المحب الطبری۔ دیکھئے معارف الشیخ

(ج ۶ ص ۵۷) ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

لہ چنانچہ علامہ عینیؒ لکھتے ہیں: "الإجماع على عدم قيامها مقامها. وقال ابن خزيمة: إن الشيء يشبه بالشيء ويجعل عدله إذا أشبهه في بعض المعاني لا جميعها لأن العدة لا يقضى بها فرض الحج ولا النذر. وقال ابن الجوزي: فيه أن ثواب العمل يزيد بن زيادة شرف الوقت كما يزيد بخصوress القلب ومخلص القصد"

واضح رہے کہ بعض حضرات نے اس فضیلت کو ان صورتوں کے ساتھ مخصوص قرار دیا۔ دیکھئے عمدۃ القاری

(ج ۱۰ ص ۱۱) باب عمرۃ فی رمضان ۱۲ مرتب

مکہ تفصیل مذاہب کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۱۱) ابواب المحصر و جزاء الصيد ۱۲ مرتب

مالکینہ و شافعیہ وغیرہ کا استدلال و اتیان الحجة والعمرۃ للہ فان احصرتم فما استیسر
من الہدیٰ ہے کہ یہ آیت سہ میں صلح حدیبیہ کے موقع پر نازل ہوئی تھی جس وقت کہ احصار
بالعدو پیش آیا تھا، معلوم ہوا کہ احصار عدو کے ساتھ خاص ہے۔

جہاں تک حنفیہ کے مذہب کا تعلق ہے وہ لغت، روایت اور درایت پر اعتبار سے راجح ہے۔
لغت اس لئے کہ بیشتر علمائے لغت کے نزدیک لفظ "احصار" حقیقتہً حبس بالمرض کیلئے
استعمال ہوتا ہے اور حبس بالعدو کے لئے "حصر" کا لفظ استعمال ہوتا ہے، چنانچہ علمائے لغت
میں سے ابو عبیدہ، ابن قتیبہ اور ثعلب و زجاج وغیرہ نے اسکی تصریح کی ہے۔

۱۔ اور جب حج و عمرہ کرنا ہو تو اس حج و عمرہ کو اللہ کے واسطے پورا پورا ادا کرو، پھر اگر کسی دشمن یا مرض کی وجہ
سے روک دئے جاؤ تو قربانی کا جانور جو کچھ میسر ہو (ذبح کرو) سورۃ بقرہ آیت ۱۹۷ پ ۱۲ مرتب
۲۔ دیکھئے تفسیر ابن کثیر (ج ۱ ص ۲۳) الأمر بالحج والعمرة تحت قوله تعالى: فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ
مِنْ الْهَدْيِ ۱۲ م

۳۔ امام رازی نے لفظ احصار پر تفسیر کا کام لیا ہے وہ فرماتے ہیں: "أما لفظ الإحصار فقد اختلفوا فيه على ثلاثة أقوال:
الأول: وهو اختيار أبي عبيدة وابن السكيت والزجاج وابن قتيبة وأكثر أهل اللغة أنه مختص بالمرض
قال ابن السكيت: يقال: أحصر المرض إذا منع من السفر، وقال ثعلب وفسج الكلام: أحصر بالمرض وحصر بالعدو.
والقول الثاني: أن لفظ الإحصار يفيد الحبس المنع، سواء كان بسبب العدو أو بسبب المرض، وهو قول الفراء.
والقول الثالث: أنه مختص بالمنع الحاصل من جهة العدو، وهو قول الشافعي رضي الله عنه وهو المروي عن
ابن عباس وابن عمر، فإنهما قالوا: لا يحصر إلا حصر العدو، وأكثر أهل اللغة يردون هذا القول على الشافعي رضي الله
عنه، وفائدة هذا البحث تظهر في مسألة فتمية، وهي أنهم اتفقوا على أن حكم الإحصار عند حبس العدو ثابت
وهل يثبت بسبب المرض وسائر الموانع؟ قال أبو حنيفة رضي الله عنه: يثبت، وقال الشافعي لا يثبت، وحجة
أبي حنيفة ظاهرة على مذهب أهل اللغة، وذلك لأن أهل اللغة رجحان، أحدهما: الذين قالوا: الإحصار
مختص بالحبس الحاصل بسبب المرض فقط، وعلى هذا المذهب تكون هذه الآية نصاً صريحاً في أن إحصار المرض
يفيد هذا الحكم، والثاني: الذين قالوا: الإحصار لمطلق الحبس سواء كان حاصل بسبب المرض أو بسبب العدو،
وعلى هذا القول حجة أبي حنيفة تكون ظاهرة أيضاً، لأن الله تعالى علق الحكم على سمي الإحصار فوجب أن يكون
الحكم ثابتاً عند حصول الإحصار، سواء حصل بالعدو أو بالمرض. وأما على القول الثالث: وهو أن الإحصار اسم
للمنع الحاصل بالعدو، فهذا القول باطل باتفاق أهل اللغة، وبمقتدر ثبوتة فمن نقيس المرض على العدو وبجامع
دفع الحرج، وهذا قياس جلی ظاہر، فهذا تقریر قول أبي حنيفة رضي الله عنه وهو ظاهر قوي۔

دیکھئے التفسیر للرازی (ج ۵ ص ۱۵۹ و ۱۶۰) تحت قوله تعالى: فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ ۱۲ مرتب عافاه الله

روایت حدیث باب کی وجہ سے رائج ہے "عن عكرمة قال: حدثني الحجاج بن عمرو قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من كسر أو عرج فقد حل، وعليه حجة أخرى فذكرت ذلك لأبي هريرة وابن عباس، فقالا صدق" یہ روایت صراحتہً اس پر دلالت کر رہی ہے کہ احصار عدو کے ساتھ خاص نہیں اور کسر و عرج (اسی طرح مرض سے) بھی ثابت ہو جاتا ہے۔

اور درایت اس لئے رائج ہے کہ جو علت احصار بالعدو میں پائی جاتی ہے وہی احصار بالمرض میں بھی پائی جاتی ہے اس لئے کہ دونوں ہی مانع عن الحج ہیں، فینبغي أن يكون حكمهما سواء۔

جہاں تک آیت "فَإِنْ أَحْصَرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ" کا تعلق ہے سو وہ اگرچہ غزوہ حدیبیہ ہی کے موقع پر نازل ہوئی تھی لیکن اول تو "العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب" کے قاعدہ سے اس کے حکم کو عدو کے ساتھ مخصوص نہیں کیا جاسکتا، دوسرے باری تعالیٰ نے یہاں لفظ "احصار" استعمال کر کے اس طرف اشارہ فرمادیا ہے کہ آیت کا سبب نزول اگرچہ احصار بالعدو کا واقعہ ہے لیکن احصار بالمرض کا بھی یہی حکم ہے۔

پھر حنفیہ کے نزدیک احصار کا حکم یہ ہے کہ محصر ایک ہدی حرم بھیجے اور ایک وقت طے کر لے کہ اس وقت وہ ہدی حرم میں ذبح کر دیجائے پھر جب وہ وقت آجائے تو حلال ہو جائے، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا بھی یہی مسلک ہے۔ اگر وہ حرم میں ہدی کے ذبح کرانے کا انتظام نہ کر سکے تو اب اس کے لئے حلال ہونا نہیں۔ پھر حلال ہونے کی صورت میں اس پر حلق وغیرہ نہیں لائنہ قد ذهب عنه النساك كله، البتہ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں وہ حلق کرائیگا۔ اور اگر نہ کر لے تو اس پر کچھ واجب نہیں۔ پھر چونکہ حنفیہ کے نزدیک محصر کا مفہوم عام ہے خواہ محصر بالعدو ہو یا بالمرض اس لئے ہدی کے حرم میں ذبح کئے جائے کی صورت میں حلال ہونے کی رخصت دونوں ہی کے لئے ہوگی۔

لیکن مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک چونکہ صرف حصر بالعدو کا اعتبار ہے اس لئے حلال ہونے کی رخصت صرف اسی کو حاصل ہوگی، محصر بالمرض کو حلال نہ ہوگی اور حلال ہونے کی صورت میں ان حضرات کے نزدیک ہدی کو حرم بھیجنا ضروری نہیں بلکہ ہدی کا اُسی جگہ ذبح کیا جانا کافی ہے جہاں احصار متحقق ہوا ہے، پھر ان حضرات کے نزدیک حلال ہونے کی صورت میں حلق یا قصر بھی کرائیگا۔

لے یہ روایت امام ترمذیؒ کے علاوہ امام ابو داؤدؒ اور امام ابن ماجہؒ نے بھی ذکر کی ہے، دیکھیے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۵)

باب الإحصار اور سنن ابن ماجہ (ص ۲۲۲) باب المحصر ۱۲ م

لے حلق یا قصر کے بارے میں امام شافعیؒ کے دو قول ہیں، ایک مالکیہ اور حنابلہ کے مطابق کما ذکرنا، دوسرے امام ابو حنیفہؒ کے مطابق، یعنی حلق یا قصر ضروری نہیں۔ کذا فی الجامع لأحكام القرآن (المعروف بالقرطبي) (ج ۲ ص ۳۸) المسئلة الثالثة تحت قوله تعالى: وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ ۚ ۱۲ مرتب

جہاں تک محصر بالمرض کا تعلق ہے سو وہ ان حضرات کے نزدیک طواف بیت اللہ کے بغیر حلال نہیں ہو سکتا البتہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک وہ اشترط کی صورت میں حلال ہو سکتا ہے، اشترط کی تفصیل اگلے باب کے تحت آرہی ہے۔

قوله: "وعليه حجة أخرى" محصر کے حق میں اس بارے میں بھی اختلاف ہے کہ اس کے ذمہ اس حج اور عمرہ کی قضا واجب ہے یا نہیں؟

حنفیہ کے نزدیک محصر اگر دم ذبح کر کے حلال ہو جائے تو اس پر اس کی قضا واجب ہے، امام احمد کی ایک روایت بھی یہی ہے۔

لیکن شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک قضا واجب نہیں، امام احمد کی دوسری روایت اسی کے مطابق ہے۔ ان حضرات کا کہنا ہے کہ قرآن کریم نے وجوب قضا کا ذکر نہیں فرمایا۔

ہماری دلیل حدیث باب کا مذکورہ جملہ ہے "وعليه حجة أخرى" اس کے علاوہ حنفیہ کی ایک اور دلیل یہ بھی ہے کہ آپ نے حدیبیہ والے عمرہ کی قضا آئندہ سال فرمائی تھی۔

جہاں تک قرآن کریم میں عدم ذکر قضا کا تعلق ہے سو عدم ذکر عدم وجوب کو مستلزم نہیں کہا ہو ظاہر واللہ اعلم

۱۔ احصار کے حکم سے متعلقہ مذکورہ تمام تفصیل معارف السنن (ج ۶ ص ۵۸۳) سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب

۲۔ تفصیل کے لئے دیکھئے الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (ج ۲ ص ۳۶۲) المسئلة السابعة تحت قوله تعالى: فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ ۱۲

۳۔ ابراہیم نخعی، مجاہد، شعبی اور عکرمہ کا بھی یہی مسلک ہے۔ معالم السنن للخطابی فی ذیل المختصر للندری (ج ۲ ص ۳۶۲) بالاحصار ۴۔ کہ چنانچہ مرداوی "الإضاف" میں لکھتے ہیں: "وعنه: عليه القضاء كالقرض وهو المذهب، قال في الفروع: والمذهب لزوم قضاء النفل، وجزم به الخرق وصاحب الوجيز، وقال الزركشي: هذه الرواية أصحها عند الأصحاب"۔ (ج ۲ ص ۳۶۲) باب الفوات والإحصار إن كان فرضاً وجب عليه القضاء ۱۲ مرتب

۵۔ حوالہ بالا۔ واضح رہے کہ مذکورہ اختلاف فقہی حج یا عمرہ کے بارے میں ہے جہاں تک حج فرض کا تعلق ہے احصار کی وجہ سے وہ کسی کے نزدیک ساقط نہیں ہوگا، چنانچہ اسی مقام پر علامہ مرداوی لکھتے ہیں "إن كان فرضاً وجب عليه القضاء بلا نزاع" ۶۔ بلکہ مطلقاً شاذ ہے "فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ" ۱۲

۷۔ تفسیر قرطبی (ج ۲ ص ۳۶۲) ۱۲

باب ماجاء فی الاشتراط فی الحج

عربی ابن عباس أن ضباعة بنت الزبير أتت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت : يا رسول الله ! إني أريد الحج فأشترط ؟ قال : نعم ، قالت : كيف أقول ؟ قال : قولي : لبيك اللهم لبيك ، لبيك محلى من الأرض حيث تحبسنى ، جیسا کہ ہم پچھلے باب میں ذکر کر چکے ہیں کہ شافعی مالکیہ اور خابله کے نزدیک محصر بالمرض طواف بیت اللہ کے بغیر حلال نہیں ہو سکتا ۔

پھر ان حضرات میں سے شافعیہ، خابله اور امام اسحقؒ کے نزدیک اگر اس آدمی نے تلبیہ عند الاحرام کے وقت اشتراط کر لیا تھا تو وہ حلال ہو سکتا ہے ، اشتراط کا مطلب یہ ہے کہ تلبیہ کے ساتھیوں کہے ”لبيك اللهم لبيك، محلى من الارض تحبسنى“ یعنی جس مقام پر مجھے کوئی مرض یا عذر پیش آجائے تو احرام سے نکلنے کا مجھے اختیار ہوگا۔

امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، سفیان ثوریؒ کے نزدیک اشتراط کا اعتبار نہیں، امام شافعیؒ کا قول جدید بھی یہی ہے۔

پھر چونکہ امام مالکؒ کے نزدیک نہ تو اشتراط معتبر ہے اور نہ احصار بالمرض کا اعتبار ہے اس لئے حلال ہونے کی صورت صرف طواف بیت اللہ ہے لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک چونکہ احصار بالمرض کا اعتبار

لہ الحدیث أخرجه مسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۳۸۵) باب جواز اشتراط المحرم التحلل بعذر المرض ونحوه — والنسائي في سننه (ج ۲ ص ۱۹) باب الاشتراط في الحج، و باب كيف يقول إذا اشترط — وأبو داود في سننه (ج ۲ ص ۲۴) باب الاشتراط في الحج — وابن ماجه في سننه (ص ۲) باب الشرط في الحج ۱۲ م

لہ دیکھیے عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۴) باب الإحصار في الحج، وفيه : ”قل هو قول جمهور الصحابة والتابعين ومن بعدهم“ قال به عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب وعبد الله بن مسعود وعمار بن ياسر وعائشة وأقرسلة وجاعة من التابعين ۱۲ مرتب عفا الله عنه

۱۳ پھر یہ اشتراط ظاہر یہ کے نزدیک واجب، امام احمدؒ اور شافعیہ کے نزدیک جائز ہے۔ حوالہ بالا ۱۲ مرتب لہ دیکھیے عمدة القاری (ج ۲ ص ۲۰) کتاب النکاح، باب الکفاء فی الدین۔ وفيه : ”روى ذلك عن ابن عمر وعائشة وهو قول النخعي والحكم وطائفة وسعيد بن جبیر“۔ علامہ ابن قدامہؒ نے امام زہریؒ کا بھی یہی مسلک نقل کیا ہے۔ دیکھیے المغنی (ج ۳ ص ۲۸۵) مسألة : قال : ويشترط فيقول : إن حبسني حابس فمحلى حيث حبستني الخ ۱۲ مرتب ۱۵ چنانچہ علامہ بنوریؒ معارف السنن (ج ۶ ص ۵۸۵) میں لکھتے ہیں :

”ويذكر النووي في شرح المذهب (۸ : ۳۱۰) ما يظهر منه أن الشافعي في كتاب المناسك نصه الجديد عد ما القول بصحة الإشتراط وأنه لا يتحلل، ولكن البيهقي ومن بعده يلزمون إمامهم قوله هم بالإشتراط“ ۱۲ مرتب

ہے اور اگر کوئی شخص راستہ میں بیمار ہو جائے تو بھی ہدی بھیج کر حلال ہو سکتا ہے، اس لئے ان کے نزدیک اشتراط بلا فائدہ ہے غیر معتبر ہے۔

قائلین اشتراط کا استدلال حضرت ضباعہ بنت الزبیر کی حدیث باب سے ہے جبکہ حنفیہ وغیرہ کا استدلال لگے باب میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے ہے ”اَنَّهُ كَانَ يَنْكُرُ الْاَشْتِرَاطَ فِي الْحَجِّ، وَيَقُولُ: اَلَيْسَ حَسْبُكُمْ سُنَّةُ نَبِيِّكُمْ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ“ اور بخاری میں یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے ”كَانَ ابْنُ عُمَرَ يَقُولُ: اَلَيْسَ حَسْبُكُمْ سُنَّةُ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اِنْ حُبِسَ أَحَدُكُمْ عَنِ الْحَجِّ فَطَافَ بِالْبَيْتِ وَبِالصَّفَا وَالْمَرْوَةِ ثُمَّ حَلَّ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى يَحْجَّ عَامًا قَابِلًا فِيهِدَى أَوْ يَصُومَ اِنْ لَمْ يَجِدْ هَدًى“

جہاں تک حضرت ضباعہ بنت الزبیرؓ کی حدیث باب کا تعلق ہے سو اس کا جواب حنفیہ کی جانب سے یہ دیا جاتا ہے کہ یہ ان کی خصوصیت تھی، یا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصود اشتراط کو معتبر قرار دینا نہ تھا بلکہ حضرت ضباعہ کا اطمینان خاطر مقصود تھا۔ یعنی حضرت ضباعہ کو یہ وہم ہو رہا تھا کہ بیماری کی صورت میں میرے لئے حلال ہونا کیسے جائز ہوگا، آپؐ نے ان کی تشفی خاطر کے لئے طریقہ بتا دیا، حنفیہ کے نزدیک بھی اطمینان قلب کے لئے اشتراط کی گنجائش ہے اور وہ بالکل بلا فائدہ اور عبث نہیں اگرچہ

۱۰ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۴۳) باب الإحصار في الحج — سنن دارقطنی میں بھی حضرت ابن عمرؓ کی یہ روایت مروی ہے جس کے ابتدائی الفاظ یہ ہیں ”حَسْبُكُمْ سُنَّةُ نَبِيِّكُمْ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اَنَّهُ لَمْ يَكُنْ يَشْتَرِطُ“ (ج ۲ ص ۱۳۴) — کتاب الحج رقم الحديث ۵۱ - ۱۲ مرتب

۱۱ چنانچہ علامہ عینی لکھتے ہیں: ”وذهب بعض التابعين ومالك وأبو حنيفة إلى أنه لا يصح الاشتراط وحملوا الحديث على أنه قضية عين وأن ذلك مخصوص بضباعة..... قلت: حكى الخطابي ثم الروياني من الشافعية الخصوص بضباعة“ عمدہ (ج ۱ ص ۱۰۴) باب الإحصار في الحج ۱۲ مرتب

۱۲ حضرت ضباعہ بنت الزبیرؓ کی بیماری کا ذکر اگرچہ ترمذی کی حدیث باب میں نہیں ہے لیکن اسی واقعہ کے دوسرے طرق میں ان کے بیمار ہونے کا ذکر ہے مثلاً صحیح مسلم میں حضرت ابن عباسؓ ہی کی روایت میں حضرت ضباعہ کا یہ جملہ مذکور ہے ”إني امرأة ثقيلة“ (ج ۳ ص ۳۸۵)، باب جواز اشتراط المعمر التحلل بعد المرض ونحوه اور صحیح بخاری میں حضرت عائشہؓ کی روایت میں حضرت ضباعہ کے یہ الفاظ مروی ہیں ”والله لأجدي إلا وجعة“ (ج ۲ ص ۶۲)، کتاب النكاح، باب الألفاء

فی الدین (۱۲ مرتب

اصولی طور پر وہ اس لئے غیر معتبر ہے کہ اس سے کوئی فائدہ مستقلہ حاصل نہیں ہوتا۔ اگرچہ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اشتراط سے ایک فائدہ جدیدہ بھی حاصل ہو جاتا ہے وہ یہ کہ عدم اشتراط کی صورت میں اگر ہیبار ہو جائے تو حلال ہونے کے لئے ہدی بھیجنا لازم ہے اور اشتراط کی صورت میں ہدی ذبح کئے بغیر بھی حلال ہو سکتا ہے۔

فائدہ حضرت ضیاء کی حدیث باب امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی صحیح میں کتاب الحج کے بجائے کتاب النکاح باب الکفار فی الدین میں ذکر کی ہے اس مناسبت سے کہ وہاں حدیث کے آخر میں یہ جملہ بھی ہے "وكانت تحت المقداد بن الأسود" اس بنا پر بعض حضرات کو اس روایت کے صحیح بخاری میں ہونے کا علم نہیں

علامہ شہیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فتح الملہم (ج ۳ ص ۲۶۶، باب جواز اشتراط المحرم التحلل بعذر المرض ونحوه) میں لکھتے ہیں:

"وقال شيخنا المحمود قدس الله روحه: معنى إنكار الاشتراط عند الحنفية أنه لا تأثير له في جواز التحلل، فإن الإحصار عند عدم تحقق بالمرض أيضاً، ولولم يشترط، ومع ذلك لا نسلم أن الاشتراط عبث، فإن العبث مالا فائدة فيه أصلاً، والفائدة لا تنحصر في تغيير الأحكام، فيحتمل أن يكون الإرشاد إلى الاشتراط لتسليته نفسها وتسكين قلبها وإزالة ما كان يختلج في صدرها من عروض أحوال تمنعها عن إتمام ما أحرمت به، فإن المؤمن المنيب إذا غر على عمل من الأعمال الحسنة عن قبحها جازماً متعمداً وشرع فيه من غير تردد وتلعثم، ثم يعرض له في خداله من الموانع التي تعوقه عن إكمال شق عليه فتحة والخروج منه بالغاية ولولعذر بل لأمر شرعي كالا يخفى على من تأمل في قصة الحديبية وأحاديث فسخ الحج إلى العرة بخلاف ما إذا شرع الإنسان في عمل وصريح بتعليق إتمامه على شرط واستحضر من الابتداء أنه في خيرة من فعله وتركه حسب ما يتفق له فكأنه لم يلتزمه، فهذا التشبه أنه لا يتضيق لتركه ولا يخرج لرفضه إن ألجئ إليه لعارض يمنعه من إتمامه، فالاشتراط في الإحرام من أول الأمر يهون عليه شأنه ويسهل عليه أمره، وهذه فائدة عظيمة للاشتراط لا سيما في حق من يتوقع لحوق العوائق وحصول الإحصار فكيف يصح القول بكون الاشتراط باطلاً لا فائدة فيه على تقدير جواز التحلل من الإحرام من غير اشتراط؟ والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب وهو الموفق لإصابة الحق في كل باب" ۱۲ مرتب

علامہ چنانچہ علامہ ابن قدامہ لکھتے ہیں: "وعن أبي حنيفة أن الاشتراط يفيد سقوط الدم، فأما التحلل فهو ثابت عنده بكل إحصار" المغنی (ج ۳ ص ۲۸۳) مسألة: قال: ويشترط الخ۔ علامہ بنوری لکھتے ہیں: "وعلى هذه الرواية: الاشتراط نافع عند أبي حنيفة، ولم يكن لغواً مع ما فيه من

تطبيب خاطرها الخ معارف السنن (ج ۶ ص ۵۸۶) ۱۲ مرتب

علامہ دیکھے صحیح بخاری (ج ۲ ص ۶۲۰) ۱۲

ہوسکا، حضرت مولانا بنوری رحمۃ اللہ علیہ نے معارف السنن میں لکھا ہے کہ علامہ عثمانی صاحب اعلیٰ السنن کو بھی یہ حدیث صحیح بخاری میں نہیں ملی

لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس میں حضرت مولانا بنوری قدس سرہ سے تسامح ہوا ہے درحقیقت علامہ عثمانی نے اعلیٰ السنن میں صراحت لکھا ہے "أخرجها البخاری فی کتاب النکاح لابی الحجّ"، غالباً حضرت مولانا بنوری رحمۃ اللہ علیہ کی نظر سے ان کا یہ جملہ نہیں گذر سکا۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی المرأة تحيض بعد الإفاضة

عن عائشة أنها قالت ذكرت لرسول الله صلى الله عليه وسلم أن صفية بنت حيي حاضت في أيام مني. فقال: أحابستنا هي؟ قالوا: إنها قد أفاضت. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا إذا. اس پر اتفاق ہے کہ اگر عورت کو حیض آنے لگے تو اس سے طواف وداع ساقط ہو جاتا ہے، البتہ صحابہ کرام میں سے حضرت عمرؓ، حضرت زید بن ثابتؓ اور حضرت ابن عمرؓ کا مسلک یہ تھا کہ اگر عورت حائضہ ہو جائے تو جس طرح اس سے طواف زیارت ساقط نہیں ہوتا اسی طرح طواف وداع بھی ساقط نہیں ہوتا، لیکن حضرت زید بن ثابتؓ اور حضرت ابن عمرؓ کا اس مسلک سے رجوع ثابت ہے، گویا حائضہ عورت سے طواف وداع کا ساقط نہ ہونا صرف حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا مسلک ہے اور ان کے نزدیک حائضہ جس طرح طواف زیارت کے لئے پاک ہونے کا انتظار کرے گی، اسی طرح طواف وداع کے لئے بھی انتظار کرے گی۔

۱۔ چنانچہ علامہ بنوری لکھتے ہیں: "وقد خفي على كثير محله في الصحيح لإخراجه في غير محله المعروف عند القوم، فأذكروه وادعوا أنه ليس متفقاً عليه كالشيخ أحمد شاكر والشيخ العثماني صاحب اعلیٰ السنن وغيرهما" دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۵۸۴) ۱۲ مرتب

۲۔ اعلیٰ السنن (ج ۱۰ ص ۲۳۴) باب الاشتراط فی الحجۃ والعمرة ۱۲ م

۳۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحيحه (ج ۱ ص ۲۳۴) باب إذا حاضت المرأة بعد ما أفاضت - و مسلم فی صحيحه (ج ۱ ص ۳۹۱) باب بیان وجوه الإحرام الخ و (ج ۱ ص ۴۲۴) باب وجوب طواف الوداع

وسقوطه عن الحائض ۱۲ م

۴۔ مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۱ ص ۹۱) باب إذا حاضت المرأة بعد ما أفاضت ۱۲ مرتب

سنن ابی داؤد میں حارث بن عبد اللہ بن اوس کی روایت سے حضرت عمر کا مسلک ثابت ہوتا ہے وہ فرماتے ہیں: «أُتِيتُ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ فَسَأَلْتُهُ عَنِ الْمَرْأَةِ تَطُوفُ بِالْبَيْتِ يَوْمَ الْفِطْرِ تَحِيضٌ قَالَ: لَيْسَ بِأَخْرَعٍ مِنْهَا بِالْبَيْتِ، قَالَ: فَقَالَ الْحَارِثُ: كَذَلِكَ أَفْتَانِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: فَقَالَ عُمَرُ: أُرَبِّتُ عَنْ يَدِيكَ سَأَلْتَنِي عَنْ شَيْءٍ سَأَلْتَ عَنْهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِكَيْمَا أَخَالَفَ»

لیکن امام طحاوی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حضرت عائشہ کی حدیث باب سے منسوخ ہے۔ علامہ خطابی نے حضرت عمر کے مسلک کا یہ محل بیان کیا ہے کہ ان کے نزدیک حائضہ سے طوافِ وداع اس وقت ساقط نہیں ہوتا جب وقت میں وسعت اور گنجائش ہو، یعنی اگر اس کے لئے ٹھہرنا ممکن ہوگا تو ٹھہرنا ضروری ہوگا لیکن اگر وقت میں تنگی اور سفر کی جلدی ہو تو اس صورت میں ان کے نزدیک بھی حضرت عائشہ کی روایت کے مطابق عمل ہوگا۔

بہر حال حضرت عائشہ کی حدیث باب اس پر دال ہے کہ حائضہ کے ذمہ سے طوافِ وداع ساقط ہو جاتا ہے اگرچہ طوافِ زیارت ساقط نہیں ہوتا اس لئے کہ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو حضرت صفیہ کے حائضہ ہونے کا علم ہوا تو آپ نے فرمایا: «أَحَابِسْتُنَا هِيَ؟» لیکن جب آپ کو بتلایا گیا کہ وہ حیض آنے سے قبل طوافِ افاضہ کر چکی ہیں تو آپ نے فرمایا: «فَلَا إِذَا؟» یعنی «فَلَا تَحْبِسُنَا حِينَئِذٍ لِأَنَّهُمَا أَدَّتِ الْفَرَضَ الَّذِي هُوَ رُكْنُ الْحَجِّ» اگر طوافِ وداع حائضہ کے ذمہ سے ساقط نہ ہوتا تو آپ «فَلَا إِذَا؟» نہ فرماتے۔ واللہ اعلم

حدیث باب سے جہاں حائضہ طوافِ وداع کا سقوط معلوم ہوتا ہے وہیں یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ طوافِ زیارت اس سے ساقط نہ ہوگا، چنانچہ اگر کسی عورت کو طوافِ زیارت کرنے سے پہلے حیض آنے لگا تو

۱۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۷۷) باب الحائض تخرج بعد الإفاضة ۱۲ م

۲۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۳۵۹) باب المرأة تحيض بعد ما طافت للزيارة قبل أن تطوف للصدر۔ امام طحاوی نے اس مقام پر حضرت عائشہ کے علاوہ حضرت ابن عباس، حضرت ام سلمہ وغیرہ کی روایات کو بھی نسخ قرار دیا ہے ۱۲ م

۳۔ معالم السنن للخطابی فی ذیل المختصر للذری (ج ۲ ص ۱۷۷) باب الحائض تخرج بعد الإفاضة ۱۲ مرتب

۴۔ الہمزة فیہ للاستفہام، آی: «أَمَّا نَعْتَانِ مِنَ التَّوَجُّهِ مِنْ مَكَّةَ فِي الْوَقْتِ الَّذِي أَرَدْنَا التَّوَجُّهَ فِيهِ فَلَنَّا نَعْتَانِ» صلی اللہ علیہ وسلم لَہُمَا طَافَتْ طَوَافَ الْإِفَاضَةِ، عَمْدُہ (ج ۱ ص ۱۰۷) باب إذا حاضت المرأة بعد ما أفاضت ۱۲ مرتب

اب اس کو رک کر اپنے پاک ہونے کا انتظار کرنا ہوگا اور پاکی کے بعد طوافِ زیارت لازم ہوگا، اس پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے یہ

ایک مشکل اور اس کا حل ہمارے زمانہ میں جبکہ حجاج کے آنے جانے، ٹھہرنے کی تاریخیں اور اوقات مقرر ہوتے ہیں اور ویزے کی محدود تاریخیں ہوتی ہیں، کسی حاجی کو ان تاریخوں اور اوقات کے بدلنے کا اختیار نہیں ہوتا، ان حالات میں حیض و نفاس والی عورتیں اپنے زمانہ طہر میں طوافِ زیارت نہ کر سکی ہوں اور قانونی لحاظ سے ان کے لئے انتظار بھی ممکن نہ ہو تو ایسی صورت میں وہ کیا کریں گی؟ یہ مشکل عورتوں کو بسا اوقات پیش آتی ہے۔

کتبِ حنفیہ میں اس اشکال کا کوئی صریح حل احتقر کی نظر سے نہیں گزرا، البتہ علامہ ابن تیمیہؒ نے اس کا یہ حل بیان کیا ہے کہ ایسی عورت ناپاکی ہی کی حالت میں طواف کر لے اور امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کے مطابق دم دیکر اس کی تلافی کر لے۔

۱۔ دیکھئے المغنی (ج ۳ صفحہ ۴۴) مسألة: قال: ثم يزور البيت فيطوف به سبعا الخ ۱۲ م

۲۔ دیکھئے فتاویٰ ابن تیمیہؒ (ج ۲۶ ص ۲۴۴ تا ۲۴۵) مسئل عن امرأة حاضت قبل طواف الإفاضة ولم يمكنها المقام بعد الحاج

هل تطوف أو يلزم مهادم الخ

چنانچہ وہ فرماتے ہیں :

« الحمد لله، العلماء لهم في الطهارة هل هي شرط في صحة الطواف ؟ قولان مشهوران :

أحدهما: أنها شرط وهو مذهب مالك والثاقل وأحمد في إحدى الروايتين.

والثاني: ليست بشرط وهو مذهب أبي حنيفة وأحمد في الرواية الأخرى.

فعمد هؤلاء لوطاف جنباً أو محدثاً أو حاملاً للنجاسة أجزاء الطواف وعليه دم، لكن اختلف أصحاب

أحمد هل هذا مطلق في حق المعذور الذي نسي الجنابة؟ وأبو حنيفة يجعل الدم بدنة إذا كانت حائضاً أو جنباً،

فهذه التي لم يمكنها أن تطوف إلا حائضاً أو بالعدو، فإن الحج واجب عليها، ولم يقل أحد من العلماء: إن الحائض

يسقط عنها الحج، وليس من أقوال الشريعة أن تسقط الفرائض للعجز عن بعض ما يجب فيها كما لو عجز عن الطهارة في الصلاة،

فلو أمكنها أن تقیم بمكة حتى تطهر وتطوف وجب ذلك بلا ريب، فأما إذا لم يمكن فإن أوجب عليها

الرجوع مرة ثانية كان أوجب عليها سفران للحج بلا ذنب لها وهذا بخلاف الشريعة.

ثم هي أيضاً لا يمكنها أن تذهب لإمام الركب، وحیضها في الشهر كالعادة، فهذه لا يمكنها أن تطوف

طاهراً البتة. (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

باب من حج أو اعتمر فليكن آخر عهده بالبیت

عن الحارث بن عبد الله بن أوس قال: سمعتُ النبي صلى الله عليه وسلم يقول: من حجَّ هذا البيت أو اعتمر فليكن آخر عهده بالبیت طواف وداع امام مالکؒ، داودؒ ظاہریؒ اور ابن المنذرؒ کے نزدیک سنت ہے اور اس کے ترک کچھ واجب نہیں، شوافع کے نزدیک طواف وداع واجب ہے جس کے ترک پر دم لازم ہوتا ہے اخاف کے نزدیک وہ آفاقی پر واجب ہے، مکی اور میقاتی وغیرہ پر نہیں، البتہ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں «أحب إلّی أن یطوف المکی لأنة یمتّم المناسک»

قولہ: «أو اعتمر» معتمر پر طواف وداع واجب نہیں، لیکن حدیث باب ہیں «من حجَّ هذا البيت أو اعتمر» کے الفاظ بظاہر اس پر دال ہیں کہ طواف وداع معتمر پر بھی واجب ہے لیکن واقعہ یہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

وأصول الشریعة مبنیة علی أنّ ما عجز عنه العبد من شروط العبادات یسقط عنه کما لو عجز المصلی عن ستر العورة واستقبال القبلة أو تجنب النجاسة وکما لو عجز الطائف أن یطوف بنفسه راكباً أو جالداً فإنه یجمل ویطأ به. ومن قال: إنه یحجُّها الطواف بلا طهارة إن كانت غیر معذورة مع الدم کما یقولہ من یقولہ من أصحاب أبی حنیفة وأحمد، فقولهم لذلك مع العذر رأی وأخری، وأما الاعتسال فإن فعلته فحسن کما تغتسل الحائض والنفساء للإحرام. والله أعلم. ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

(حاشیہ صفحہ ۲۱۸)

۱۱ الحدیث أخرجه أبو داود وفسنہ (ج ۱ ص ۲۷۷) باب الحائض تخرج بعد الإفاضة ۱۲ م

۱۳ کذا نقل النووی مذهب الشافعی، أنظر شرحه علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۷۷) باب وجوب طواف الوداع وسقوطه عن الحائض، وقال ابن قدامة فی المعنی (ج ۳ ص ۲۷۷)، مسألة: قال: فإذا أتت مكة لم یخرج حتی یودع البيت: وقال الشافعی فی قول له: لا یجب بترک شئ لأنه یسقط عن الحائض فلم یکن واجبا کطواف القدو ولا أنه کتحیة البيت أشبه طواف القدو ۱۲ مرتب

۱۴ مذاہب کے لئے دیکھئے عمدہ (ج ۱ ص ۱۰۵) باب طواف الوداع ۱۲ مرتب

۱۵ چنانچہ مؤطا امام محمدؒ میں حضرت عمر فاروقؓ کے اثر «لا یصدرن أحد من الحاج حتی یطوف بالبیت، فإن آخر النسک الطواف بالبیت» (۲۳ ص ۱۰۵) باب الصد سے معلوم ہوتا ہے کہ طواف صد یعنی طواف وداع صرف حاجی پر واجب ہے، چنانچہ صاحب اعلام السنن لکھتے ہیں «قلت: قوله: لا یصدرن أحد من الحاج» دلیل علی اختصاصہ بهذا الطواف ولا یجب علی المعتمر» اعلام السنن (ج ۱ ص ۱۰۵) باب وجوب طواف الوداع علی أهل الآفاق ۱۲ مرتب

ہے کہ حدیث باب میں "أواعتمر" کے الفاظ کی زیادتی حجاج بن ارطاة کا تفسر ہے، ورد سنن ابی داؤد میں بھی یہ روایت آئی ہے اور اس میں ترمذ کا کوئی ذکر نہیں ہے۔

قولہ: فلیکن آخر عہدہ بالبیت، اس سے امام مالک، امام شافعی اور امام احمد نے اس پر استدلال کیا ہے کہ طواف وداع کے لئے ضروری ہے کہ وہ سفر کے بالکل آخری مرحلہ پر ہو، لہذا اگر کسی نے وداع کی نیت سے طواف کیا پھر وہ مکہ میں ٹھہر گیا یا تجارت اور دوسرے کاموں میں مشغول ہو گیا تو اس کے ذمہ میں لازم ہے کہ طواف وداع کا اعادہ کرے جبکہ امام ابوحنیفہ کا مسلک یہ ہے کہ اس پر اعادہ واجب نہیں البتہ مستحب ہے۔ واللہ اعلم۔

۱۔ حجاج بن ارطاة - یفتح الحرمہ - ابن ثور بن ہبیرۃ النخعی أبو ارطاة الکوفی القاضی أحد الفقہاء، صدوق کثیر الخطأ والتدلیس، من السابعة، تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۱۵۱ رقم ۱۴۵) ۱۲ مرتب
 ۲۔ دیکھئے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۵۱) باب الحائض تخرج بعد الإفاضة ۱۲ م
 ۳۔ دیکھئے المغنی (ج ۳ ص ۲۵۹) مسألة قال: فإن ودع واشتغل في تجارة عاد فودع علامہ عینی لکھتے ہیں: "واختلفوا فيمن ودع ثم بدأ في شراء حوائجه، فقال عطاء: يعيد حتى يكون آخر عهده الطواف بالبیت ونحوه قال الثوري والشافعي وأحمد وأبو ثور، وقال مالك لا بأس أن يشتري بعض حوائجه وطعامه في السوق ولا شيء عليه وإن أقام يوماً أو نحوه أعاد، وقال أبو حنيفة: لو ودع وأقام شهراً أو أكثر أجراه ولا إعادة عليه، عمدة القاری (ج ۱ ص ۹۵) باب طواف الوداع ۱۲ مرتب
 ۴۔ چنانچہ شیخ ابن ہمام فتح القدیر (ج ۲ ص ۱۸۷)، وھذہ فروع تتعلق بالطواف میں لکھتے ہیں: "نعم روى عن أبي حنيفة رضي الله عنه إذا طاف للصدر ثم أقام إلى العشاء قال: أحب إلى أن يطوف طوافاً آخر كي لا يكون بين طوافه ونفرض حائل، لكن هذا على وجه الاستحباب تحصيلاً لمفهوم الاسم عقيب ما أضيف إليه، وليس ذلك بحتم، إذ لا يستغرب في العرف تأخير السفر عن الوداع بل قد يكون ذلك، والحاصل أن المستحب فيه أن يوقع عند إرادة السفر" ۱۲ مرتب
 ۵۔ علامہ عینی عمدة القاری (ج ۱ ص ۹۵)، باب طواف الوداع میں لکھتے ہیں:

"قال (مالك) ومن أخر طواف الوداع وخرج ولم يطف، إن كان قريباً رجع فطاف، وإن لم يرج فلا شيء عليه، وقال عطاء والثوري وأبو حنيفة والشافعي في أظهر قوليه وأحمد والشافعي وأبو ثور: إن كان قريباً رجع فطاف وإن تباعد مضى وأهراق دمًا - (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

فقال له عمر : خروئت من يدك ، سمعت هذا من رسول الله صلى الله عليه وسلم
ولم تخبرنا به « خروئت من يدك » کا مطلب « سقطت بسبب فعل يدك » یعنی تو اپنے فعل
کی وجہ سے ہلاک ہو جائے اور گر جائے۔ یا حکم کے صیغہ کے ساتھ یہ مطلب ہے کہ میں تو تیری حرکت کی وجہ
سے ہلاک و شہسار ہی ہو جاتا۔ یہ روایت یہاں مختصراً آئی ہے۔ اس کی تفصیل سنن ابی داؤد کی اس
روایت میں ہے جو ہم پیچھے بھی ذکر کر چکے ہیں یعنی « عن الحارث بن عبد الله بن اوس قال : أتيت
عمر بن الخطاب فسألته عن المرأة تطوف بالبیت يوم النحر ثم تحيض ، قال : لیکن آخر عهدھا
بالبیت ، قال : فقال الحارث : كذلك أفتانی رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال : فقال عمر :
أرئت عن يدك سألتنی عن شیء سألت عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم لیكما أخالف ؟
حضرت عمر فاروق حضرت حارث بن عبد الله بن اوسؓ پر اس لئے ناراض ہوئے کہ انہوں نے حضرت
عمرؓ سے پہلے مسئلہ دریافت کیا پھر اسی مسئلہ کے بارے میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فتویٰ ذکر کر دیا ، اس
میں اس بات کا امکان تھا کہ حضرت عمرؓ کا بیان کردہ مسئلہ حدیث کے خلاف ہو جاتا جس سے نبی کریم صلی اللہ
علیہ وسلم کی حدیث کی مخالفت لازم آتی ، اس لئے حضرت عمرؓ کا منشا یہ تھا کہ جب تم نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم
سے یہ مسئلہ دریافت کر چکے تو اب میرے سے فتویٰ پوچھنے کے بجائے روایت میرے سامنے ذکر کر دینی
چاہئے تھی تاکہ حدیث کی مخالفت کا ادنیٰ امکان باقی نہ رہتا۔ واللہ اعلم

باب ماجاء أن القارن يطوف طوافاً واحداً

عن جابر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قرن الحج والعمرة ، فطافهما طوافاً واحداً « یہ

گذشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ

وختلفوا فی حد القرب فروی أن عمر رضی اللہ عنہ رد رجلاً من موال الظہران لم یکن ویدع و بین موال الظہران
ومئة ثمانية عشر ميلاً ، وعند أبي حنيفة يرجع ما يبلغ المواقيت ، وعند الشافعي يرجع من مسافة لا تقصر
فيها الصلاة ، وعند الثوري يرجع ما لم يخرج من الحرم « ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ۲۲۰)

۱۰ قولہ : « خروئت من يدك » اى سقطت من أجل مكروه يصيب يدك من قطع أو وجع . وقيل :
كناية عن الخجل ، يقال : خروئت عن يدى : أى خجلت ، وسياق الحديث يدل عليه ، وقيل : اى سقطت إلى
الأرض من سبب يدك ، أى من جنائتها . كذا فى مجمع بحار الأنوار (ج ۲ ص ۲۷۹) مادة « خرو » ۱۲ مرتب

سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۷۹) باب الحائض تخرج بعد الإفاضة ۱۲ م

۱۳ الحدیث أخرجه النسائی فى سننه (ج ۲ ص ۳۷) طواف القرآن ۱۲ م

مسند بھی معرکہ الآثار مسائل میں سے ہے کہ قارن کے ذمہ کتنے طواف ہیں ؟
 حنفیہ کے نزدیک قارن پر چار طواف ہوتے ہیں ، سب سے پہلے طوافِ عمرہ جس کے بعد سعی بھی
 ہوتی ہے ، دو سے طوافِ قدوم جو سنت ہے ، تیسرے طوافِ افاضہ یا طوافِ زیارت جو رکنِ حج ہے
 اس کے بعد حج کی سعی بھی ہوتی ہے بشرطیکہ طوافِ قدوم کے ساتھ نہ کی ہو ، چوتھے طوافِ وداع جو
 واجب ہے اللہ جائفہ وغیرہ سے ساقط ہو سکتا ہے کما بینا ۔
 ان چار طوافوں میں سے حنفیہ کے نزدیک ایک طواف کم کرنے کی گنجائش ہے اور وہ اس طرح کہ
 طوافِ عمرہ ہی میں طوافِ قدوم کی نیت کر لے تو الگ طوافِ قدوم کرنے کی ضرورت نہ ہوگی
 اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ مسجد میں داخل ہونے کے بعد سنتوں یا فرائض میں تحیۃ المسجد کی نیت کر لی جائے
 اس کے برخلاف ائمہ ثلاثہ کے نزدیک قارن پر کل تین طواف واجب ہیں طوافِ قدوم ،
 طوافِ زیارت اور طوافِ وداع ، طوافِ عمرہ قارن کو مستقلاً نہیں کرنا پڑتا بلکہ طوافِ افاضہ میں اس کا
 تداخل ہو جاتا ہے ۔

۱۔ ان چاروں طوافوں کی تفصیل کے لئے دیکھیے کتاب المبسوط للشمس الدین السرخسی (ج ۲ ص ۳۵۳) باب الطواف ۱۲ م
 ۲۔ کافی الہدایہ (ج ۱ ص ۲۵۵) باب القرآن ۱۲ م

۳۔ کافی المبسوط للشمس (ج ۲ ص ۳۲۱) وفيه : وقال مالك رحمه الله تعالى : هو واجب " وراجعہ للذیل ۱۲ م

۴۔ کافی الہدایہ (ج ۱ ص ۲۵۵) باب الإحرام ۱۲ م

۵۔ اس سے متعلقہ تفصیل ہم پچھلے باب میں ذکر کر چکے ہیں ۱۲ م

۶۔ فی شرح " باب ما جاء في المرأة تحيض بعد الإفاضة " ۱۲ م

۷۔ چنانچہ قاضی ثناء اللہ پانی پتی اپنی تفسیر مظہری میں لکھتے ہیں " قلت : وذلك الطواف والسعي كان لعمرته وكفا

عن طواف القدوم والحج " دیکھیے (ج ۱ ص ۲۳) بعد تمام آیت " وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ الْحَجَّ "

امام طحاوی کے کلام سے بھی اس طرف اشارہ ملتا ہے دیکھیے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۳۲۲) باب القارن کم علیہ

من الطواف لعمرته ولحجته ۱۲ مرتب

۸۔ جیسا کہ یہ مسند مختلف کتب فقہ میں بیان کیا گیا ہے مثلاً دیکھیے رد المحتار علی الدر المختار (ج ۱ ص ۴۵۶) مطلب فی

تحیۃ المسجد ۱۲ مرتب

۹۔ دیکھیے معارف السنن (ج ۶ ص ۶۰۳) المغنی (ج ۳ ص ۴۶۶ و ۴۶۷) مسألة قال : وليس في عمل القارن زيادة على

عمل المفرد إلخ - نیز دیکھیے ہدایہ (ج ۱ ص ۲۵۵) باب القرآن ۱۲ مرتب

فقہاء کے اس اختلاف کو ان الفاظ میں تعبیر کیا جاتا ہے ”عند الأئمة الثلاثة يطوف القارن طوافاً واحداً یعنی طواف الزیارة فقط وبجزئ ذلك الطواف عن طواف العمرة وعند الحنفية يطوف طوافین یعنی طوافاً واحداً للعمرة وآخر للحج وهو طواف الزیارة“
حنفیہ کا مسلک حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ، امام شعبیؒ، ابن شبرمہؒ اور ابن ابی سلیٰؒ سے منقول ہے۔

دلائل احناف | حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں :

① مسند ابی حنیفہ میں حضرت صُبَی بن عبد کے بارے میں مروی ہے کہ ان سے حضرت عمرؓ نے پوچھا ”فصنعت ماذا؟“ اس پر انہوں نے جواب دیا: ”مَضِیْتُ فَطَفْتُ طَوَافاً لَعَمْرُتِی وَسَعِیْتُ سَعِیاً لَعَمْرُتِی، ثُمَّ عَدْتُ مِثْلَ ذَلِكَ ثُمَّ بَقِيتُ حَرَامًا أَصْنَعُ كَمَا یَصْنَعُ الْحَاجُّ حَتَّى إِذَا قَضِیْتُ آخِرَ نَسْكَی“ اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا: ”هَدِیْتُ لِسُنَّةِ نَبِیِّكَ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ“ وبمثله أخرج ابن حزم فی المحلی

مع علامہ ابن قدامہ المغنی (ج ۳ ص ۶۵۱ و ۶۶۱) میں لکھتے ہیں: ”المشهور عن أحمد أن القارن بين الحج والعمرة لا يلزمه من العمل إلا ما يلزم المفرد، وأنه يجزئ طواف واحد وسعي واحد لحجه وعمرة، نص عليه في رواية جماعة من أصحابه، وهذا قول ابن عمر وجابر بن عبد الله، وبه قال عطاء وطاوس ومجاهد ومالك والشافعي وإسحاق وأبو ثور وابن المنذر۔“

علامہ عینیؒ نے حضرت حسن بصریؒ کا مسلک بھی یہی نقل کیا ہے، عمدہ (ج ۹ ص ۱۸۱) باب کیف تہل الحائض والنفساء۔
معارف السنن (ج ۶ ص ۶۱) میں حضرت عائشہؓ کا بھی یہی مسلک نقل کیا گیا ہے ۱۲ مرتب
۵۲ چنانچہ علامہ عینیؒ لکھتے ہیں: ”وقال مجاهد (مجاہد کا مسلک بعض حضرات نے ائمہ ثلاثہؓ کے مطابق اور بعض نے حنفیہ کے مطابق لکھا ہے) وجابر بن زید وشريح القاضی والشعبي ومحمد بن علي بن حسين والغني والاوزاعي والثوري والاسود بن يزيد والحسن بن حي ومجاهد بن سلمة ومجاهد بن سليمان والحكم بن عيينة وزيد بن مالك وابن شبرمة وابن أبي سلي وأبو حنيفة وأصحابه : لا بد للقارن من طوافين وسعين وحكى ذلك عن عمرو بن علي وإبنه الحسن والحسين وابن مسعود رضي الله تعالى عنهم، وهو رواية عن أحمد“ عمدہ القاری (ج ۹ ص ۱۸۱) باب کیف تہل الحائض والنفساء ۱۲ مرتب عنی عنہ

۵۳ دیکھئے مسند ابی حنیفہ مع شرحہ لعلی القاری (ص ۱۱۱ و ۱۱۲)، طبع دار الکتب العلمیہ بیروت ۱۴۰۵ھ) حدیث الحج۔

حضرت صُبَیؓ ہی کی ایک روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں ”صنعت ماذا يا صبي؟ قال : هللت (لعل الصحيح : أهللت) يا أمير المؤمنين بالحجر والعمرة فلما قدمت مكة وطفت بالبیت وطفت بين الصفا والمروة لعمری ثم رجعت حراماً ثم طفت بالبیت وبين الصفا والمروة لحجتي، ثم أتممت حراماً حتى كان يوم النحر فأهرقت دماً لمعتني ثم أهللت قال : فغضب عمر على ظهري وقال : هَدِيتَ لِسُنَّةِ نَبِیِّكَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ“
(باقی حاشیہ لکھے صفحہ ۲۲۴)

اس حدیث کی اصل نسائی میں بھی موجود ہے البتہ اس میں دو طوافوں اور دو سعی کا ذکر نہیں ہے۔
 اس پر زیادہ سے زیادہ یہی اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ ابراہیم نخعی کا صُبی بن معبد اور حضرت عمرؓ کسی سے
 بھی سماع ثابت نہیں ہے۔ لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ ابراہیم نخعی کے مراسیل محدثین کے نزدیک مقبول ہیں،
 چنانچہ حافظ ابن عبد البرؒ "مہبذ" میں امام اعظمؒ سے نقل کرتے ہیں: "قال: قلت لإبراهيم: إذا حدثني
 حديثاً فأسنده، فقال: إذا قلت عن عبد الله يعني ابن مسعود فاعلم أنه عن غير واحد
 وإذا سميت لك أحداً فهو الذي سميت" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابراہیم نخعی کی مراسیل ان کی مسند
 سے بھی زیادہ قوی ہیں، چنانچہ خود حافظ ابن عبد البرؒ فرماتے ہیں "في هذا الخبر ما يدل أن مراسيل
 إبراهيم النخعي أقوى من مسانيدهم" بلکہ انہوں نے ایک ضابطہ بھی بیان فرمایا ہے "كل
 (بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

اور ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں "ثم صنعت ما ذا؟ قال: لما قدمت مكة طفت طوافاً لعمري، ثم
 سميت بين الصفا والمروة لعمري، ثم عدت فطفت بالبيت الحرام سميت بين الصفا والمروة للحجتي، قال:
 ثم صنعت ما ذا؟ قال: أتممت حراماً لم يحل لي شيء حرم على من محظورات حتى إذا كان يوم النحر ذهبت ما استيسر
 من الهدى شاة، قال: فضرب عمر على كتفه ثم قال: هديت لسنة نبيك صلى الله عليه وسلم" دیکھئے
 مسند ابی حنیفہ (ص ۱۱۸ تا ۱۱۹) ۱۲ مرتب

۴ (ج ۱، ص ۱۴۵) الدلیل علی أن القارن بین الحج والعمرة یجزیہ طواف واحد الخ۔ طبع مصر ۱۳۵۷ھ ۱۲ مرتب
 (حاشیہ صفحہ ۱۴۵)

۵ دیکھئے (ج ۲ ص ۱۳۱) القرآن۔ بلکہ سنن ابی داؤد میں بھی موجود ہے (ج ۱ ص ۲۵۸) باب فی الإقراں۔ نیز دیکھئے سنن
 ابن ماجہ (ص ۲۱۳) باب من قرن الحج والعمرة ۱۲ مرتب

۶ چنانچہ ابن ابی حاتمؒ اپنے والد سے نقل کرتے ہیں "لم یلق إبراهيم النخعي أحداً من أصحاب النبي صلى الله عليه
 وسلم إلا عائشة ولم يسمع منها شيئاً، فإنه دخل عليها وهو صغير، وأدرك أنسا ولم يسمع منه"
 کتاب المراسیل لابن ابی حاتم (ص ۵) باب الألف ۱۲ مرتب

۷ (ج ۱ ص ۲۴۷ و ۲۴۸) باب بیان التذلیس الخ ۱۳ م

۸ حوالہ بالا۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ یحییٰ بن معینؒ فرماتے ہیں "مراسیل إبراهيم أحب إلي من مراسيل الشعبي،

وهذا لا ي عن يحيى بن معين، أيضاً: أعجب إلی من رسائل سالم بن عبد الله والقاسم وسعيد بن المسيب" او

امام احمدؒ، ابراہیم نخعی کی مراسیل کے بارے میں فرماتے ہیں "لا بأس بها" دیکھئے تدریب الراوی (ج ۱ ص ۱۷۷ و ۱۷۸) النوع

التاسع المرسل ۱۲ مرتب

من عُرِفَ أَنَّهُ لَا يَأْخُذُ إِلَّا عَنْ ثِقَةٍ فَتَدْلِيْسُهُ وَمَرْسَلُهُ مُقْبُولٌ، فَمُرَاسِيلُ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ وَمُحَمَّدِ بْنِ سِيرِينَ وَابِرَاهِيمَ النَّخَعِيِّ عِنْدَهُمْ مُصَحَّاحٌ ۝

(۲) امام نسائی نے اپنی سنن کبریٰ میں مسند علیؑ کے تحت روایت ذکر کی ہے ”عن حماد بن عبد الرحمن الأنصاری عن إبراهيم بن محمد ابن الحنفية قال: طفت مع أبي - وقد جمع بين الحج والعمرة - فطاف لهما طوافين وسعى لهما سعين، وحدثني أن علياً فعل ذلك وقد حدثه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل ذلك“

اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اس میں ایک راوی حماد بن عبد الرحمن انصاری ہیں جو ضعیف ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ وہ مختلف فیہ راوی ہیں اور بہت سے محدثین نے ان کی توثیق کی ہے، چنانچہ ابن حبان نے ان کو ثقات میں ذکر کیا ہے، اور حافظ ابن حجر درایہ میں اس روایت کے بارے میں لکھتے ہیں ”أخرج النسائي في مسنده على، ورواته موثقون“ لہذا ان کی روایت درجہ حسن سے کم نہیں، اس کے علاوہ حضرت علیؑ کی اس روایت میں یہ متفقہ بھی نہیں چنانچہ امام دارقطنی نے اس کے اور بھی طرق ذکر کئے ہیں جو اس کے لئے مؤید ہیں۔

(۳) حنفیہ کی تیسری دلیل سنن دارقطنی میں حضرت علیؑ ہی کی ایک اور روایت ہے ”حدثنا يوسف بن يعقوب بن اسحق بن بهلول حدثنا جدّي حدثنا إسحاق الأزرق عن الحسن بن عمار عن الحكم عن ابن أبي ليلى عن علي عليه السلام أنه طاف لهما طوافين وسعى لهما سعين وقال هكذا رأيْتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم صنع“

۱۔ التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد (ج ۱ ص ۳) باب بيان التدليس الخ ۱۲ مرتب

۲۔ نصب الراية (ج ۳ ص ۱۱) باب القرآن ۱۲ م

۳۔ قال صاحب التنقيح: وحما د هنا ضعفه الأزدي قال بعض الحفاظ: هو مجهول، والحد

من أجله لا يصح“ نصب الراية (ج ۳ ص ۱۱) ۱۲ مرتب

۴۔ نصب الراية (ج ۳ ص ۱۱) ۱۲ م

۵۔ (ج ۲ ص ۲۵۵ رقم ۴۹۰) باب وجوه الإحرام ۱۲ م

۶۔ دیکھئے سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۶۳، رقم ۱۳۱ و ۱۳۲) باب المواقيت ۱۲ مرتب

۷۔ دارقطنی (ج ۲ ص ۲۶۳، رقم ۱۳۱) باب المواقيت ۱۲ م

لیکن اس روایت پر حسن بن عمارہ کے ضعف کا اعتراض کیا گیا ہے۔
لیکن حقیقت یہ ہے کہ حسن بن عمارہ ایک مختلف فیہ راوی ہیں، ان کی روایت مقبول ورنہ کم از کم متابعت کے لئے تو ضروری پیش کی جاسکتی ہے۔

(۴) حنفیہ کی چوتھی دلیل سنن دارقطنی میں حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت ہے "قال: طاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم طالعہ مرتہ وحجۃ طوافین، وسعی سعین، وأبو بکر وعمر وعلی وابن مسعود"۔

اسے چنانچہ امام دارقطنی اسی روایت کے تحت لکھتے ہیں "الحسن بن عمارہ متروک الحدیث" حوالہ بالا ۴۱۲
اسے چنانچہ جہاں ان کی تضعیف کی گئی ہے وہاں علامہ ذہبی ان کے بارے میں فرماتے ہیں "وکان من کبار الفقہاء فی زمانہ وتی قضاء بغداد" نیز وہ ان کے بارے میں ابن مینہ کا قول نقل کرتے ہیں "کان لہ فضل، وغیرہ أحفظ منہ"

میزان الاعتدال فی نقد الرجال (ج ۱ ص ۵۵۵ و ۵۵۶، رقم ۱۹۸۱ -

محمد بن داؤد حذائی فرماتے ہیں "سمعت عیسیٰ بن یونس - وسئل عن الحسن بن عمارہ - فقال: شیخ صالح"

تہذیب الکمال (ج ۶ ص ۲۶۵) بتحقیق الدكتور بشار عواد معروف -

نیز ایوب بن سوید فرماتے ہیں "كنت عند سفیان الثوری فذكر الحسن بن عمارة فخره، فقلت له: يا أبا عبد

هو عندي خير منك، قال: وكيف ذاك؟ قلت: جلست معه غير مرة، فيجري ذكرك، فما يذكرك إلا

بخير، قال أيوب: فما سمعت سفیان ذاكرًا الحسن بن عمارة بعد ذلك إلا بخير حتى فارقته"

تہذیب الکمال (ج ۶ ص ۲۶۵ و ۲۶۶)

نیز حافظ مزنی نقل کرتے ہیں "وکان مسعر والحسن یجلان فی موضع واحد، فکان مسعر إذا سئل عن

الحديث - والحسن ابن عمارة حاضر - لم يحدث، وهذا: سل أبا محمد" (أی سل الحسن بن عمارہ) -

تہذیب الکمال (ج ۶ ص ۲۶۵)

"عن معمر قال: لتناول الحسن بن عمارة مظالم الكوفة نلع الأعمش، فقال: ظالموننا، فبلغ الحسن

فبعث إليه بأثواب ونفقة، فقال الأعمش: مثل هذا يوتى علينا، يرحم صغيرنا، ويوقر كبيرنا، ويعود على فقيرنا،

فقال رجل: يا أبا محمد، ما هذا قولك فيه أمس! فقال: حدثني خيمثة عن ابن مسعود قال: "جئلت

القلوب على حب من أحسن إليها وبغض من أساء إليها" تہذیب الکمال (ج ۶ ص ۲۶۵) رقم ۱۲۵۲ -

نیز قاضی ابو محمد حسن بن عبد الرحمن راہر مزنی نے "المحدث الفاضل بین الراوی والواعی" میں حسن بن عمارہ کے بارے میں بغض

اور محققانہ کلام کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کا میلان بھی ان کی توثیق کی طرف ہے۔ دیکھئے (ص ۲۲ تا ۲۳) طبع

دار الفکر بیروت ص ۲۳۵ بتحقیق الدكتور محمد عجاج الخطيب ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۳۵) باب المواقیف رقم ۱۳۱۲ - ۱۱۲

اس روایت میں ابو بردہ ہیں جو بقول امام دارقطنی ضعیف ہیں۔ لیکن ابن عدی ان کے بارے میں فرماتے ہیں ”ہو ممز، یکتب حدیثہ من الضعفاء“ نیز ابن حبان نے ان کو ثقات میں شمار کیا ہے۔

(۵) حنفیہ کی پانچویں دلیل سنن دارقطنی میں حضرت عمران بن حصین کی روایت ہے: ”أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ طَافَ طَرَفَيْنِ وَسَعَى سَعَيْنِ“

اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اس روایت میں محمد بن یحییٰ ازدی کو وہم ہوا ہے ورنہ اصل روایت اس طرح تھی ”أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَرَنَ الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ“

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ محمد بن یحییٰ ازدی ایک ثقہ راوی ہیں اور ان کی طرف وہم کی نسبت بلا کسی قوی دلیل کے درست نہیں۔ چنانچہ حافظ ماردینی نے امام دارقطنی کے اعتراض کا مدلل رد کیا ہے، فلیراجع۔

(۶) چھٹی دلیل سنن دارقطنی ہی میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے، چنانچہ مجاہدان کے بارے

۱۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں ”وَأَبُو بَرْدَةَ هَذَا هُوَ عَمْرُو بْنُ يَزِيدٍ، ضَعِيفٌ“ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۶۱) باب المواقيت - ۲۱۲
۲۔ الكامل فی ضعفاء الرجال (ج ۵ ص ۱۵۱) عمرو بن یزید، أبو بردة كوفي تميمي ۲۱۲
۳۔ کما فی معارف السنن (ج ۱ ص ۱۵۱) ۲۱۲
۴۔ (ج ۲ ص ۱۵۱) رقم ۱۵۱ - ۲۱۲

۵۔ چنانچہ امام دارقطنی لکھتے ہیں ”قَالَ الشَّيْخُ أَبُو الْحَسَنِ (أَيُّ الدَّارِقُطِيِّ): يُقَالُ: إِنَّ مُحَمَّدَ بْنَ يَحْيَى الْأَزْدِيَّ حَدَّثَ بِهَذَا مِنْ حِفْظِهِ، فَوَهْمٌ فِي مَقْتِهِ، وَالصَّوَابُ بِهَذَا الْإِسْنَادُ: ”أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَرَنَ الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ“ وَلَيْسَ فِيهِ ذِكْرُ الطَّوْفِ وَلَا السَّعْيِ، وَقَدْ حَدَّثَ بِهِ مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى الْأَزْدِيُّ عَلَى الصَّوَابِ مُرَارًا، وَيُقَالُ: إِنَّهُ رَجَعَ مِنْ ذِكْرِ الطَّوْفِ وَالسَّعْيِ إِلَى الصَّوَابِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ“ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۶۱، رقم ۱۵۱) ۱۲ مرتب
۶۔ چنانچہ حافظ ابن حجر ان کے بارے میں ”تقریب التہذیب“ میں لکھتے ہیں ”محمد بن یحییٰ بن عبد الکرم بن مافع الأزدي البصري، نزيل بغداد، ثقة، من كبار الحاديين عشرة، مات سنة اثنيتين وخمسين، أخرجه له أبو داود في القدر، والترمذي وابن ماجه في مسندهما“ (ج ۲ ص ۲۱۴، رقم ۸۱۱) ۱۲ مرتب

۷۔ چنانچہ وہ الجوهر النقي فی ذیل السنن الکبریٰ للبیہقی (ج ۵ ص ۵۱۱، باب المفرد والقارن یکن فیہما طواف واحد وسی واحد الخ) میں لکھتے ہیں: ”قلت: قوله (أَيُّ الدَّارِقُطِيِّ): ”حَدَّثَ بِهِ مِنْ حِفْظِهِ فَوَهْمٌ“ لَمْ يَنْسِبْهُ إِلَى أَحَدٍ مِنْ يَتَّبِعُونَ عَلَيْهِ، وَكَذَا قَوْلُهُ (أَيُّ الدَّارِقُطِيِّ): ”وَيُقَالُ: إِنَّهُ قَدْ رَجَعَ عَنْهُ“ وَالظَّاهِرُ أَنَا الْمُرَادُ أَنَّهُ سَكَتَ عَنْهُ وَإِذَا ذَكَرَ هَذِهِ الزِّيَادَةَ مَرَّةً وَسَكَتَ عَنْهَا مَرَّةً لَعَذْرًا لَأَنْتَرَكَ الزِّيَادَةَ، وَلَوْ كَانَ فِي الْحَدِيثِ عِلَّةٌ أَخْرَجَ غَيْرُ هَذَا الذِّكْرِ الدَّارِقُطِيُّ ظَاهِرًا“ ۱۲ مرتب

۸۔ (ج ۲ ص ۱۵۱) رقم ۱۵۱، باب المواقيت ۲۱۲

میں نقل کرتے ہیں ”اِنَّهٗ جمع بین حجۃ وعمرۃ معاً، وقال: سبیلہما واحد، قال: فطاف لہما طوافین وسعی لہما سعین، وقال: ہکذا رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صنع کما صنعت“

اس روایت میں حسن بن عمارہ کے سوا کوئی راوی مشہم نہیں اور ان کے بارے میں بھی ہم نیچے ذکر کر چکے ہیں کہ ان کی روایت کو کم از کم متابعت اور تائید کے لئے تو ضرور ہی پیش کیا جاسکتا ہے۔ ان روایات کے علاوہ حنفیہ کا استدلال صحابہ کرام کے متعدد آثار سے بھی ہے:-

① کتاب الآثار میں امام محمدؒ نے روایت ذکر کی ہے ”أخبرنا أبو حنیفۃ قال: حدثنا منصور بن المعتمر عن إبراہیم النخعی عن أبي نصر السلمي عن علی بن ابي طالب رضی اللہ عنہ قال: إذا أہللت بالحج والعمرة فطف لہما طوافین واسع لہما سعین بالصفا والمروة، قال منصور: فلقیت مجاہداً وهریفتی بطواف واحد لمن قرن، فحدثت بهذا الحديث، فقال لو كنت سمعت لم أفت إلا بطوافین، وأما بعد اليوم فلا أفت إلا بہما“

اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ حافظ ابن حجرؒ اس کے بارے فرماتے ہیں ”وفی إسنادہ راوی مجهول“ لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ راوی مجهول سے ان کی مراد ابونصر سلمیٰؒ ہیں، لیکن خود حافظ ابن حجرؒ نے تعجیل المنفعة اور علامہ ہیثمیؒ نے کشف الاستار میں نقل کیا ہے کہ ابن خلفونؒ نے ابونصر سلمیٰؒ کو ثقات میں ذکر کیا ہے، نیز ان سے ابراہیم نخعیؒ، مالک بن الحارثؒ اور خود ان کے بیٹے روایت کرتے ہیں، لہذا ان کو مجهول کہنا کیسے درست ہو سکتا ہے جبکہ ان سے تین افراد روایت کر رہے ہیں، نیز

۱۔ چنانچہ علامہ بنوریؒ اس روایت کے بارے میں لکھتے ہیں ”ولیس فیہ من یتہم غیر الحسن بن عمارۃ عندہم ولم یکن للدارقطنی الکلام فیہ بغیر جرحہ بالحسن بن عمارۃ وغیر إثبات معارضتہ بحديث الحسن بن عمارۃ نفسه من حدیث ابن عباس مرفوعاً، ولا ریب أن المحدث یروی روایتین عن صحابیین متعارضتین، والفقیہ یختار منہما اجتہاداً وفقہاً واحداً منہما“ معارف السنن (ج ۶ ص ۶۹) ۱۱ م

۲۔ کتاب الآثار (ص ۶۷ و ۶۸) رقم ۳۲۵ کتاب المناسک، باب القرآن وفضل الإحرام ۱۲ م

۳۔ الدرایۃ (ج ۲ ص ۳۵)، تحت رقم ۴۹۰ باب وجوہ الإحرام ۱۲ م

۴۔ اس لئے کہ ان کے علاوہ تمام روایات بلاشبہ معروف ہیں ۱۲ م

ابن خلفون کا ان کی توثیق کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ مجہول نہیں، اس کے علاوہ منصور بن المعتمر کا ان کی حدیث سے استدلال کرنا اور مجاہد کا ان کی روایت کی وجہ سے اپنے مسلک کو ترک کر دینا اس کی دلیل ہے کہ یہ مجہول ہیں نہ ضعیف، پھر عبدالرحمن بن اذینہ نے ان کی متابعت بھی کی ہے اور اس کی سند بھی جید ہے کما مرفی شرح معانی الآثار۔

- (۲) مصنف ابن ابی شیبہ میں مروی ہے ”حدثنا هشيم بن بشر عن منصور بن راذان عن الحكم عن زياد بن مالك أن عليًا وابن مسعود قالوا في القارن: يطوف طوافين“
- (۳) مصنف ابن ابی شیبہ ہی میں حضرت حسن بن علیؓ کا اثر مروی ہے ”قال: إذا قرنت بين الحج والعمرة فطفت طوافين واسع سعيين“
- (۴) محلی میں ابن خزم نے حضرت حسین بن علیؓ کا اثر بھی ذکر کیا ہے ”قال: إذا قرنت بين الحج و

لہ تفصیل کے لئے دیکھئے اعلام السنن (ج ۱۰ ص ۲۴۵ و ۲۴۶) باب يطوف القارن طوافين ويسعى سعيين ۱۲ م
 ۱۵ (ج ۱ ص ۳۴۵) باب القارن كم عليه من الطواف لعمرته ولحجته - نيز دیکھئے ”التمهيد لها في المؤطا من المعاني والأسانيد“ (ج ۸ ص ۲۳۳) ۱۲ مرتب
 ۱۶ (ج ۴ ص ۳۳۵ و ۳۳۶) في القارن من قال يطوف طوافين - رقم ۲۱۸۴
 علامہ مار دینی اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”ورجال هذا السند ثقات، وزیاد بن مالک ذکرہ ابن حبان فی الثقات“ الجوزی النقی فی ذیل السنن الکبریٰ للبیہقی (ج ۵ ص ۵۸۱) باب المفرد والقارن یکفیهما طواف واحد وسعی واحد۔
 واضح رہے کہ نصب الراية میں یہ روایت مصنف ابن ابی شیبہ ہی کے حوالہ سے ”ويسعى سعيين“ کے الفاظ کی زیادتی کے ساتھ نقل کی گئی ہے۔ دیکھئے (ج ۳ ص ۱۱۲) قبیل باب التمتع
 حافظ ابن حجرؒ کی ”درایہ“ میں بھی یہ روایت ”ويسعى سعيين“ کی زیادتی کے ساتھ منقول ہے، حافظ نے اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد سکوت کیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ روایت ان کے نزدیک کم از کم حسن ہے۔
 دیکھئے (ج ۲ ص ۳۵۲) باب وجوه الإحرام، تحت رقم ۴۹ - ۱۲ مرتب عفی عنہ
 ۱۷ (ج ۴ ص ۳۳۵، رقم ۲۱۸۸) في القارن من قال: يطوف طوافين -
 حافظ نے درایہ میں اس اثر کو بھی ذکر کرنے کے بعد سکوت کیا ہے، دیکھئے (ج ۲ ص ۳۵۲) ۱۲ م

العمرة فقط طوافین واسع سعین^۱۔

جہاں تک حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث باب کا تعلق ہے سو یہ مضمون حضرت عائشہؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے بھی مروی ہے، لیکن ظاہر ہے کہ اس مضمون کی تمام احادیث مؤول ہیں اور ان کا ظاہری مفہوم کسی کے نزدیک بھی مراد نہیں، کیونکہ اس پر اتفاق ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ایک طواف نہیں کیا بلکہ تین طواف کئے، اب ائمہ ثلاثہ تو حدیث باب اور اس جیسے مضمون والی روایات کی یہ تاویل کرتے ہیں کہ طواف واحد سے مراد طواف زیارت ہے جس میں طواف عمرہ کا تداخل ہو گیا ہے۔

جبکہ حنفیہ اس کی یہ توجیہ کرتے ہیں کہ اس قسم کی احادیث میں طواف واحد سے مراد طواف عمرہ ہے جس میں طواف قدوم کا تداخل ہو گیا ہے حنفیہ کی توجیہ اس لئے رائج ہے کہ اس سے روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے۔

حدیث باب کی ایک توجیہ حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ نے فرمائی ہے وہ یہ کہ یہاں طواف سے مراد طواف تحلل ہے اور مطلب یہ ہے کہ ایسا طواف آپؐ نے ایک ہی کیا جو تحلل کا سبب بنا ہو اور وہ طواف زیارت تھا کیونکہ طواف عمرہ کے بعد آپؐ قادر ہونے کی وجہ سے

۱۔ محلی میں یہ اثر "حجاج بن أرطاة عن الحكم بن عمرو بن الأسود عن الحسين بن علي" کے طریق سے ذکر کیا گیا ہے۔ دیکھئے (ج ۱، ص ۱۴۵) الدلیل علی أن القارن بین الحج والعمرة یجزیہ طواف واحد۔

علامہ ابن حزمؒ نے حسین بن علیؒ سے یہ مضمون مرفوعاً بھی نقل کیا ہے، لیکن اس میں بعض روایات متکلم فیہ ہیں جبکہ اثر کی سند بھی قابل تحقیق ہے ۱۲ مرتب

۲۔ چنانچہ صحیح بخاری میں حضرت عائشہؓ کی ایک طویل حدیث میں یہ جملہ بھی مروی ہے "وأما الذين جمعوا بين الحج والعمرة فإنما طافوا طوافاً واحداً" دیکھئے (ج ۱ ص ۲۲۱) باب طواف القارن، کتاب المناسک۔ نیز دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۱) باب بیان وجوہ الإحرام۔

نیز حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں بخاری میں یہ الفاظ آئے ہیں "فطاف لهما طوافاً واحداً" اور بخاری میں ہی ایک روایت کے دوسرے طریق میں حضرت ابن عمرؓ کا یہ قول بھی مروی ہے "كذلك فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم" (ج ۱ ص ۲۲۱) باب طواف القارن۔ مسلم کی روایت میں بھی اسی قسم کے الفاظ آئے ہیں، دیکھئے (ج ۱ ص ۲۸۱) باب

جواز التحلل بالاحصار الخ ۱۲ مرتب

حلال نہیں ہوئے کما یدل علیہ سیاق بعض روایات عائشہ و ابن عمر رضی اللہ عنہما۔
پھر سعی کے بارے میں بھی اختلاف ہے حنفیہ کے نزدیک طواف کی طرح حج اور عمرہ کے لئے سعی بھی علیحدہ
کرنی ہوگی، جبکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک طواف کی طرح ایک ہی سعی حج اور عمرہ دونوں کے لئے کافی ہے۔

۱۰ حدیث باب اور اس جیسی روایات کا جواب دیتے ہوئے حضرت شیخ الہند مولانا محمود الحسن رحمہ اللہ نے بڑی نفیس بحث فرمائی
ہے چنانچہ ان کے شاگرد رشید علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فتح الہم (ج ۳ ص ۲۵۱ و ۲۵۲)، باب بیان وجوہ الإحرام، اختلاف
العلماء فی أن القارن یقفہ طواف واحد وسعی واحد أو یلزمہ طوافان وسعیان (الخ) میں نقل فرماتے ہیں: «وقال شیخنا
المحمود قدس اللہ روحہ: اعلم أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ومن معہ قد طافوا بالبیت فی حجة الوداع
ثلاثة أطوفه، الأول یوم دخول مكة للربع من ذی الحجۃ، والثانی طواف الإفاضة لعشر ذی الحجۃ، والثالث
طواف الوداع للربع عشر من ذی الحجۃ، فهذا قد ثبت ثبوتاً لامرئاً له ولا مرية فیہ، ولا یستطیع أحد
متن له أدنی مساس بالعلم أن ینکره أو یشک فیہ فلو ذهبنا إلى ظاهر حدیث عائشہ - أي من قولها: إنما
طافوا طوافاً واحداً - للزمنا القول بأنهم لم یطوفوا من الاستداء إلى الاستمحاء إلا طوافاً واحداً، وهذا صریح
لبطلان عند الكل، لكونه خلاف الواقع، فلابد لكل فريق من العدل عن ظاہرہ وتناؤیلہ بما لا یخالف الواقع،
ولهذا أوله الجمهور بأن معناه إنما طافوا طوافاً واحداً، أي طواف الرکن للحج والعمرة، فلما اضطروا إلى التناؤیل
وتعدیر القیود ولم یبق فی أیدیهم ظاہر الحدیث، فأئى منیة لهم؟ وأئى لوم وتجبیر علو الحنفیة إن أولوه
بما لا یعارض الأحادیث الدالة علی تعدد الطواف للقارن، بل یلائم سیاق بعض روایات عائشہ وابن عمر
رضی اللہ عنہم، قال شیخنا: وظلم أن مقصود عائشہ بهذا الحدیث لیس بیان وحدة الطواف وتعدده
بل الغرض الأصلی إثبات التحلل بین الطوافین للمتمتعین ونقیہ عن القارنین، فمعنی قولها: «فإنما طافوا
طوافاً واحداً» أي إنما طافوا للإحلال منہما طوافاً واحداً، وهو طواف الإفاضة، بخلاف المتمتعین، فإنہم
حلوا أولاً من العمرة بالطواف الأول ثم حلوا من الحج بالطواف الثانی، ویؤید ما ذکرناه قولها فی طریق أبي الأسود
من عروہ عنها: «فأما من أهل بعدة فحل، وأما من أهل حج، أوجع الحج والعمرة فلم یحلوا حتی کان یوم النحر»
وكذا ما فی حدیث ابن عمر القولی من طریق الدراوردی عن عبید اللہ عند الترمذی وغیرہ «من أحرم بالحج والعمرة
أجزأه طواف واحد وسعی واحد منہما حتی یحل منہما جمیعاً» یشعر بما قلناه إن ثبت صحته، ولكن قد أعلہ
الطحاوی بأن الدراوردی أخطأ فیہ، وأن الصواب موقوف «۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۱۱ مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے المغنی (ج ۳ ص ۲۶۵ و ۲۶۶) مسألة: و لیس فی عمل القارن زیادة علی عمل
المفرد، اور عمدة القاری (ج ۹ ص ۱۸۴) باب کیف تمهل الحائض والنفساء ۱۲ مرتب

ائمہ ثلاثہ کا استدلال ان روایات سے ہے جن میں طواف واحد کے ساتھ سعی واحد کا بھی ذکر ہے
 حنفیہ کا استدلال ان دلائل سے بھی ہے جو پیچھے گزر چکی ہیں۔ نیز ان کی ایک قوی دلیل قاضی ثناء اللہ
 صاحب پانی پتیؒ نے یہ بیان فرمائی ہے کہ احادیث صحیحہ اس کے بارے میں متعارض ہیں کہ آپؐ نے سعی پیدل
 کی یا سوار ہو کر، بعض روایات میں ماشیاً اور بعض میں راكباً وارد ہو رہے ہیں۔ اس تعارض کو رفع کرنے کی
 کوئی معقول توجیہ بجز اس کے نہیں کہ آپؐ نے دو مرتبہ سعی فرمائی ایک ماشیاً اور ایک راكباً۔

۱۱ مثلاً اسی باب میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی مرفوع روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں ”من أحرم بالحج والعمرة أجزاء
 طواف واحد وسعی واحد عنهما، حتی یحل منهما جميعاً“ ترمذی (ج ۱ ص ۱۱۱)

اور مسلم میں حضرت جابرؓ کی روایت مروی ہے ”لم یطف النبي صلى الله عليه وسلم ولا أصحابه بين الصفا
 والمروة إلا طوافاً واحداً“ (ج ۱ ص ۱۱۱) باب بیان أن السعی لا یتکثر ۱۲ مرتب

۱۲ چنانچہ حنفیہ کے دلائل کے تحت پیچھے صحتی روایات ہم نے ذکر کی ہیں تقریباً سب ہی میں سعین کا ذکر ہے ۱۲ م
 ۱۳ سعی ماشیاً کے لئے دیکھئے صحیح مسلم میں حضرت جابرؓ کی حدیث طویل کے یہ الفاظ ”ثم نزل إلى المروة حتى انصببت قدماه
 فی بطن الوادی حتی إذا صعدت ماشیاً حتی أتت المروة“ الحديث (ج ۱ ص ۱۱۱) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم
 اور سنن نسائی میں دیکھئے کثیر بن جہازؓ کی روایت ”قال: رأيت ابن عمر يمشی بين الصفا والمروة، فقال: إن أمش
 فقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمشی، وإن أسع فقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يسعى“
 (ج ۲ ص ۱۱۱) المشی بينهما۔ نیز مجمع الزوائد میں دیکھئے حبیبہ بنت ابی ترابہؓ کی روایت ”قالت: رأيت رسول الله صلى الله
 عليه وسلم يطوف بين الصفا والمروة، والناس بين يديه وهو راہهم وهو يسعى حتى أرى ركبتيه من شدة السعی
 يدور به إزاره“ (ج ۲ ص ۱۱۱) باب ما جاء في السعی۔

سعی راكباً کے لئے دیکھئے سنن نسائی میں حضرت جابر بن عبداللہؓ کی روایت، فرماتے ہیں ”طاف النبي صلى الله عليه وسلم
 في حجة الوداع على راحلته بالبیت وبين الصفا والمروة ليراه الناس“ (ج ۲ ص ۱۱۱) الطواف بين الصفا و
 المروة على الراحلة۔

نیز سعین اور سعی ماشیاً و راكباً سے متعلق مزید بحث کے لئے دیکھئے البدایہ والنہایہ (ج ۵ ص ۱۵۹ تا ۱۶۵) ذکر طوافہ علی السلام

بین الصفا والمروة - ۱۲ مرتب عنہ

۱۴ دیکھئے التفسیر المظہری (ج ۱ ص ۲۳) مع أنه صلى الله عليه وسلم طاف القدوم والزيارة وسعی سعین ۱۲

مرتب عنہ

جہاں تک ان روایات کا تعلق ہے جن میں ایک سعی کا ذکر ہے سو ان کا مجموعی جواب یہ ہے کہ تعارض کے وقت مثبت زیادت کو ترجیح ہوتی ہے۔

نیز سعی والی روایات میں سے ایک روایت حضرت ابن عمرؓ کی بھی ہے کما اخرجہما الترمذی فی الباب مرفوعاً۔ اس کا تفصیلی جواب یہ بھی ہے کہ یہ روایت مرفوعاً صرف عبدالعزیز در اور دی کے طریق سے آئی ہے، وہو سیئی الحفظ کما صرح بہ المحدثون، لہذا صحیح یہ ہے کہ یہ حدیث موقوف ہے جو مرفوع کے مقابلہ میں حجت نہیں، اور اگر بالفرض مرفوع بھی ہو تب بھی اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک طواف اور ایک سعی عمرہ اور حج دونوں کے احرام سے حلال ہونے کے لئے کافی ہے اور حلال ہونے کے لئے مزید کسی طواف اور سعی کی ضرورت نہیں، اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ عمرہ کے لئے نہ کوئی طواف ہے نہ کوئی سعی۔ واللہ اعلم بالصواب۔

اے چنانچہ ابو زرؓ ان کے بارے میں کہتے ہیں ”سیئی الحفظ“ ابو حاتم کہتے ہیں ”لا یحتج بہ“ امام احمد بن حنبلؓ کہتے ہیں ”إذا حدث من حفظہ جاء بیواطیل“۔ علامہ ذہبیؒ ان کے بارے میں لکھتے ہیں: ”صدوق من علماء المذنبۃ“ تفصیل کے لئے دیکھئے میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۶۳۳ و ۶۳۴، رقم ۵۱۲۵)۔

حافظ ابن حجرؒ ان کے بارے میں لکھتے ہیں ”صدوق کان یحدث من کتب غیرہ فیضطی، قال النسائی: حدیثہ عن عبید اللہ العموی منکر“ تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۵۱۵، رقم ۱۲۳۸)

واضح رہے کہ عبدالعزیز در اور دی کی حدیث باب عبید اللہ عمری ہی سے مروی ہے ۱۲ مرتب

۱۳ جہاں تک حضرت جابرؓ کی روایت کا تعلق ہے سو اس کے متعدد طرق ہیں :-

پہلا طریق مسلم میں اس طرح مروی ہے ”لم یطف النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولا أصحابہ بین الصفا والمروة الاطوافاً واحداً“ (ج ۱ ص ۱۴۱) باب بیان أن السعی لا یتکثر۔

مسلم کے دوسرے طریق میں اس روایت کے آخری باب یہ الفاظ آئے ہیں ”الاطوافاً واحداً طوافاً الاول“ (ج ۱ ص ۱۴۱)۔ سنن ابی داؤد کے ایک طریق میں بھی یہ روایت اسی طرح آئی ہے، دیکھئے (ج ۱ ص ۱۴۱) باب طواف القان۔

حضرت جابرؓ کی روایت کا ایک اور طریق سنن ابی داؤد میں اس طرح مروی ہے ”حدثنا موسیٰ بن اسماعیل ثنا حماد، عن قیس بن سعد، عن عطاء بن ابي رباح، عن جابر قال: قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم و

أصحابه لأربع ليال خلون من ذي الحجة، فلما طافوا بالبيت وبالصفا والمروة: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اجعلوها عمرة إلا من كان معه الهدى، فلما كان يوم التروية: أهلوا بالحجة، فلما كان يوم النحر: قدموا طوافاً

بالبيت، ولم يطوفوا بين الصفا والمروة“۔

صاحب فتح اللہ علامہ عثمانی قدس سرہ نے ان طرق میں سے مسلم کی ”ابو الزبیر عن جابر“ والی (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

روایت یعنی « لم یطف النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولا أصحابہ بین الصفا والمروة إلا طوافاً واحداً طوافاً اولاً » کو ترجیح دی ہے دیکھئے فتح الملہم (ج ۳ ص ۲۵۳) الدلیل علی تعدد السعی علی القارن .

لیکن مسلم کی مذکورہ روایت پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ یہ بخاری شریف میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت کے معارض ہے جس میں وہ فرماتے ہیں : « اهل المهاجرون والأنصار وأزواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی حجة الوداع وأهلنا، لما قد منّا ملکة قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : اجعلوا إہلاً لکم بالحج عمرۃ إلا من قلّد الہدی، طفنا بالبیت و بین الصفا والمروة وأتینا النساء، ولبنا الثیاب، وقال : من قلّد الہدی فإنّہ لا یحلّ لہ حتی یبلغ الہدی محلّہ، ثم أمرنا عشیة الترویة أن نہل بالحج، فإذا فرغنا من المناسک جنّنا فطفنا بالیہ . وبالصفا والمروة، فقد تمّ حجنا وعلینا الہدی الخ » (ج ۱ ص ۱۷۷ و ۱۷۸) باب قول اللہ عزوجل : ذَلِکَ لِمَنْ لَمْ یَکُنْ أَهْلَهُ حَاضِرِ الْمُحْجِدِ الْعَرَامِ دونوں روایتوں میں تعارض اس طرح ہے کہ حضرت جابرؓ کی روایت سے تو معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ کرامؓ نے صرف ایک سعی کی، اور صحابہ کرامؓ میں سے بیشتر حضرات متمتع تھے، جس کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ متمتعین نے بھی صرف ایک مرتبہ سعی کی، جبکہ حضرت ابن عباسؓ کی مذکورہ روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ بیشتر صحابہؓ نے دو مرتبہ طواف اور دو مرتبہ سعی کی، جیسا کہ ائمہ اربعہ کا یہی مسلک ہے، الا عند احمد فی روایۃ (فتح الملہم ج ۳ ص ۲۵۳) اس طرح دونوں روایات میں تعارض ہو جاتا ہے، اور حضرت جابرؓ کی روایت سب ہی کے مسلک کے خلاف ہے اس لئے اس کے تسلی بخش جواب کی ضرورت ہے۔

علامہ عثمانیؒ نے فتح الملہم (ج ۳ ص ۲۵۲ و ۲۵۳) میں اس کی یہ توجیہ کی ہے :

أما روایة أبي الزبير فمقصودها عندی بیان وحدة السعی حین قدوم ملة أولی وأن النبی صلی اللہ علیہ وسلم وأصحابہ کلہم فیہا سواء، ولعل الغرض من هذا الكلام دفع ما عسی أن یتوهم من سیاق حدیث الطویل : « إن الذین فسخوا الحج بعد ما طافوا وسعوا بإحرام الحج وتلبیئہ ونیتہ خالصاً لیلحاطہ شئاً کیف جعلوا عمرۃ؟ وهل كانوا مأمورین فی ذلک بالطواف والسعی بنیة العمرة ثانیاً؟ فأخبر رضی اللہ عنہ بأنه ما احتاج أحد من أصحابہ صلی اللہ علیہ وسلم الی تکرار السعی إذ ذاک، بل کلہم طافوا بین الصفا والمروة طوافاً واحداً حتی الفاسخین المذكورین، فسعیہم وطوافہم بنیة الحج قد عدّ الشارع من قبیل العمرة مع فقدان نیتہا علی خلاف القیاس، وهذا کلمہ کان مختصاً بذلک العام کہا دل علیہ احادیث ابی ذرؓ و عثمان و بلال بن الحارث رضی اللہ عنہم۔

جس کا حال یہ ہے کہ حضرت جابرؓ کا مقصود متمتع یا قارن کے لئے ایک طواف یا ایک سعی کو ثابت کرنا نہیں ہے بلکہ وہ ایک دم کو دور کرنا چاہتا ہے، وہ یہ کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرامؓ کو جب فسخ الحج الی العمرة کا حکم دیا تو کسی کو یہ ہم ہو سکتا تھا کہ پہلا طواف اور پہلی سعی توجیح کی نیت سے تھی، اب عمرہ کے لئے مستقل طواف اور مستقل سعی کی گئی ہوگی، حضرت جابرؓ نے اپنی روایت سے یہ وہم دور کر دیا اور بتلادیا کہ وہ پہلا والا طواف اور سعی عمرہ کے لئے کافی ہوگی اور کسی کو بھی یہ دونوں کام عمرہ کے لئے دوبارہ نہیں کرنے پڑے، اگرچہ حج کے لئے بعد میں مستقل طواف اور سعی کی گئی۔ واللہ اعلم ۱۳ رشید اشرف

باب ماجاء فی المحرمیموت فی إحرامہ

عن ابن عباس قال : كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في سفر فرأى رجلاً سقط من بعيره ، فوقف فمات وهو محرم ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : اغسلوه بماء وسدر ، وكفّوه في سبيله ، ولا تحقروا رأسه ، فإنه يبعث يوم القيامة يمهلاً أو يلبتي . اس حدیث کی بنا پر امام شافعیؒ، امام احمدؒ، امام اسحاقؒ اور ظاہریہ اس بات کے قائل ہیں کہ مرنے کے بعد بھی محرم کا احرام باقی رہتا ہے، چنانچہ جو شخص حالت احرام میں مر جائے تو اس کا سر ڈھکنا اور اس کو خوشبو لگانا جائز نہیں ہے، کیونکہ حدیث باب میں آپ نے سر ڈھکنے سے منع فرمایا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام اوزاعیؒ وغیرہ کے نزدیک موت سے احرام منقطع ہو جاتا ہے لہذا محرم اگر حالت احرام میں مر جائے تو اس کے ساتھ وہ معاملہ کیا جائیگا جو حلال کے ساتھ کیا جاتا ہے، چنانچہ اسے خوشبو لگانا اور اس کا سر ڈھکنا جائز ہیں۔

سے لحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۶۹) کتاب الجنائز ، باب الکفن فی ثوبین ، و باب الحنوط للمیت ، و باب کیف یکفن المحرم - (ج ۱ ص ۲۲۱) أبواب العرة ، باب المحرمیموت بعرفة ، و باب سنة المحرم إذا مات - و مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۳۸۴) کتاب الحج ، باب ما یفعل بالمحرم إذا مات - والنسائی فی سننہ (ج ۱ ص ۲۶۹) کتاب الجنائز ، باب کیف یکفن المحرم إذا مات ، (ج ۲ ص ۲۴۲) کتاب الحج ، « غسل المحرم بالسدر إذا مات » و « فی کم یکفن المحرم إذا مات » و « النہی عن أن یحفظ المحرم إذا مات » و « النہی أن یخبر وجه المحرم ورأسه إذا مات » و « النہی عن تخمیر رأس المحرم إذا مات » - وابن ماجہ فی سننہ (ج ۱ ص ۲۲۳)

کتاب المناسک ، باب المحرمیموت - ۱۲ مرتب

سے وقص الرجل ، آدمی کی گردن کا ٹوٹ جانا - ۱۲ م

سے وهو قول عثمان و علی و ابن عباس و عطاء و الثوری - کما فی العمدۃ (ج ۸ ص ۸) کتاب الجنائز باب الکفن فی ثوبین - ۱۲ م

سے وهو مروی عن عائشة و ابن عمرو طاؤس - عمدہ (ج ۸ ص ۸) ۱۲ م

ان حضرات کا استدلال حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے ہے: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا مَاتَ الْإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثَةٍ إِلَّا مِنْ صَدَقَةٍ جَارِيَةٍ أَوْ عِلْمٍ يُنْتَفَعُ بِهِ، أَوْ وَلَدٍ صَالِحٍ يَدْعُوهُ»

نیز ان کا استدلال مؤطا امام مالکؒ میں نافعؒ کی روایت سے ہے «أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَمْرٍو كَفَنَ ابْنَهُ وَقَدْ بَنَى عَبْدَ اللَّهِ وَمَاتَ بِالْجُحْفَةِ مُحْرَمًا، وَقَالَ: لَوْلَا أَنَا حَرَمٌ لَطَيَّبْنَاهُ، وَخَتَمْنَا رَأْسَهُ وَوَجْهَهُ»

ان حضرات کا ایک اور استدلال حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے «قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: خَمَّرُوا وَجُوهَ مَوْتَاكُمْ وَلَا تَشْتَبِهُوا بِالْيَهُودِ» أخرجه الدارقطني في سننه بسند صحيح - اس روایت میں «وجوه موتاكم» کے الفاظ عام ہیں جو محرم

۱۔ دیکھئے صحیح مسلم (ج ۲ ص ۱۷۷) کتاب الوصیۃ، باب ما يلحق الإنسان من الثواب بعد وفاته — سنن أبي داود (ج ۲ ص ۳۹۷) کتاب الوصایا، باب ما جاء في الصدقة عن الميت — سنن نسائی (ج ۲ ص ۱۳۷) کتاب الوصایا، فضل الصدقة عن الميت — اور سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۷۷) أبواب الأحكام، باب ما جاء في الرقف - ۱۲ م

۲۔ مؤطا امام مالکؒ (ص ۲۳۳) کتاب الحج، باب تخيير المحرم وجهه — مؤطا امام محمدؒ میں یہ روایت اس طرح مروی ہے: «أخبرنا مالك، أخبرنا نافع أن ابن عمر كفن ابنه وأقرب بن عبد الله وقد مات محرماً بالجهفة، وختم رأسه» (ص ۲۳۷) کتاب الحج، باب تكفين المحرم ۱۲ مرتب

۳۔ دیکھئے (ج ۲ ص ۲۹۷، رقم ۲۷۳) کتاب الحج، باب المواقیت ۱۲ م
۴۔ چنانچہ اس روایت کی سند اس طرح ہے «حدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ نَاعِبُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ صَالِحٍ الْأَنْزَلِيُّ نَاحِفُ بْنُ غِيَاثٍ عَنْ ابْنِ جَرِيرٍ عَنْ عَطَاءٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ» اس میں عبد الرحمن بن صالح ازدی صدوق ہیں، کہا فی التقریب (ج ۱ ص ۲۸۷، رقم ۹۷۸) وبقیۃ الإسناد لا یسأل عنه کما نقل عن ابن القطان - انظر التعليق المغنی علی الدارقطني (ج ۲ ص ۲۹۷) -

زیر بحث روایت سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۹۶، رقم ۲۷۳ و ۲۷۴) میں دو مزید طرق سے مروی ہے، دونوں میں محرم کی تصریح ہے چنانچہ متن کے الفاظ یہ ہیں: «عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم في المحرم يموت قال: خمر و هم ولا تشبهوا باليهود» لیکن یہ دونوں طریق علی بن عامر کی وجہ سے ضعیف ہیں، لیکن تائید کے لئے ان کو بہر حال پیش کیا جا سکتا ہے ۱۲ مرتب

وغیر محرم سب کو شامل ہیں۔
 جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے، سو اس کی توجیہ حنفیہ و مالکیہ نے یہ کی ہے کہ یہ اس شخص کی
 خصوصیت تھی، اس کا قرینہ یہ ہے کہ آپ نے حدیث باب میں فرمایا ”فإنه يبعث يوم القيامة
 يهمل أو يلبس“ واللہ اعلم

باب ماجاء في المحرم بحلق رأسه في إحرامه، ما عليه؟

عن كعب بن عجرة أن النبي صلى الله عليه وسلم مربه وهو بالحديبية قبل أن
 يدخل مكة، وهو محرم، وهو يوقد تحت قدر، والقمل يتهافت على وجهه، فقال:
 أتؤذيك هو أمك هذه؟ فقال: نعم فقال: احلق“ اس روایت سے معلوم ہوتا ہے
 کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا گذر حضرت کعب بن عجرہ پر ہوا اور ان کی یہ حالت دیکھ کر آنحضرت صلی اللہ
 علیہ وسلم نے ان کی مشکل آسان فرمائی۔ لیکن صحیح بخاری کی ایک روایت میں حضرت کعب بن عجرہؓ سے
 مروی ہے ”حصلت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ“ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت

لہ حنفیہ نے خصوصیت ”رجل“ کی ایک دلیل یہ بھی بیان کی ہے کہ حدیث باب میں ”غسل بماء وسدر“ کا ذکر ہے
 باوجودیکہ محرم حی غسل بالماء والسدر نہیں کرتا کما فی معارف السنن (ج ۶ ص ۶۳۷) ۱۲ مرتب

لہ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۴۴) أبواب العمرة، باب قول الله تعالى: فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ
 مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ، وباب قول الله: أَوْ صَدَقَةٍ وَهِيَ
 إطعام ستة مساكين، باب الإطعام في الفدية نصف صاع، وباب النساك شاة، (ج ۲ ص ۵۹۵ و ۵۹۶ و
 ۶۰۲) كتاب المغازي باب غزوة الحديبية، و (ج ۲ ص ۶۴۸) كتاب التفسير، باب قوله فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ
 مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ - و (ج ۲ ص ۸۴۷) كتاب المرضى، باب قول المريض: إني وجع، أو وارساء أو اشتد
 بي الوجع الخ - و (ج ۲ ص ۸۵۵) كتاب الطب، باب الحلق من الأذى - و (ج ۲ ص ۹۹۲) كتاب الأيمان والنذور، باب كفارات
 الأيمان وقول الله تعالى: فَلَكَارْتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ - و مسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۳۸۱) كتاب الحج، باب جواز
 حلق الرأس للمحرم إذا كان به أذى الخ - والنسائي في سننه (ج ۲ ص ۲۵۱) كتاب مناسك الحج، باب في المحرم يؤذيه القمل -
 وأبو داود في سننه (ج ۲ ص ۲۵۵ و ۲۵۶) كتاب المناسك، باب في الفدية - وابن ماجه في سننه (ج ۲ ص ۲۲۲ و ۲۲۳)

أبواب المناسك، باب فدية المحصر ۱۲ م

لہ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۸۴۷) كتاب الحج، باب الإطعام في الفدية صاع ۱۲ م

کعب بن عجرہؓ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اس حال میں پیش کیا گیا تھا کہ جو ہیں ان پر ریگ ہی تھیں جس سے بظاہر ایک طرح کا تعارض ہو جاتا ہے :

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اس قسم کے جزئی اختلافات معمولی حیثیت رکھتے ہیں، اور اصل واقعہ کی حیثیت پر اثر انداز نہیں ہوتے، اس قسم کے غیر مقصود جزئی واقعات میں بعض اوقات ثقات کو بھی وہم ہو جاتا ہے اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ اب اوقات ثقات کی توجہ اصل مضمون کی طرف ہوتی ہے چنانچہ حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”وجہ الرواۃ کا فایعنتون بروس المعانی لا بجواشیہا“ بہر حال اس قسم کی جزئیات میں تعدد واقعات پر حمل کرنے کی ضرورت نہیں۔ تفسیر الباب بزيادة وتوضیح من السرتب۔

باب ماجاء فی الرخصه للرعاة أن یروا یوما ویدعوا یوما

عن ابی البداء بن عدی عن أبیہ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم أرخص للرعاة أن یروا یوما ویدعوا یوما۔ یہاں دو مسئلے زیر بحث آتے ہیں ”مسئلۃ المبیۃ بمعنی فی لیاالی معنی“ اور ”مسئلۃ تاخیر رمی الجمار عن وقتہ المسنون“

المبیۃ بمعنی فی لیاالی معنی | ایالی معنی میں رات گزارنا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک سنت موكدہ ہے امام احمدؒ کی اصح روایت بھی یہی ہے جبکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک مبیۃ واجب ہے۔ پھر اگر حاجی مبیۃ کو ترک کر دے تو حنفیہ کے نزدیک مکروہ ہے اور اس پر کوئی کفارہ نہیں۔ امام مالکؒ کے نزدیک اگر ایک رات بھی مبیۃ کو ترک کر دیا تو دم واجب ہے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک ”لیلۃ واحدہ“ کے مبیۃ کے ترک کی صورت میں ایک درہم واجب ہے اور دو راتوں کے مبیۃ کے ترک کی صورت میں دو درہم واجب ہیں۔ البتہ تینوں راتوں کے مبیۃ کے ترک کی صورت میں امام مالکؒ کی طرح ان کے نزدیک بھی

۱۔ حجۃ اللہ البالغہ (ج ۱ ص ۱۸۱) المبحث الرابع مبحث استنباط الشرائع من حدیث النبی صلی اللہ علیہ وسلم، باب القضاء فی الأحادیث المختلفۃ ۱۲ م

۲۔ الحدیث أخرجه النسائی فی سننہ (ج ۲ ص ۱۸۱) کتاب مناسک الحج، رمی الرعاء۔ وأوداؤ فی سننہ (ج ۱ ص ۲۱)

کتاب المناسک، باب فی رمی الجمار۔ وابن ماجہ فی سننہ (ص ۱۸۱) باب تاخیر رمی الجمار من عذر ۱۲ م

۳۔ دیکھئے موطا امام محمد (ص ۱۸۱) باب البیتوتہ وراء عقبۃ منی وما یکرہ من ذلک ۱۲ م

دم واجب ہے۔ واللہ اعلم

تاخیر رمی الجمار عن وقتہ المسنون | اس مسئلہ سے پہلے چند باتیں سمجھنا ضروری ہیں

- (۱) ایام رمی چار ہیں، دس ذی الحجہ سے لیکر تیرہ ذی الحجہ تک
- (۲) دس تاریخ کو صرف حجرہ عقبہ کی رمی ہے، گیارہ اور بارہ کو حجرات ثلاثہ کی ہے اور ضروری ہے، تیرہ تاریخ کو حجرات ثلاثہ کی رمی ہے لیکن اختیاری ہے۔
- (۳) دس تاریخ کو یوم النحر، گیارہ کو یوم القتر، بارہ کو یوم النفر الاول اور تیرہ کو یوم النفر الثانی کہا جاتا ہے۔

امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک رُعاۃ کو اس کی اجازت ہے کہ وہ دو دن کی رمی کو اکٹھا کر کے ایک دن کر لیں، اس صورت میں ان حضراتؒ کے نزدیک کسی قسم کی جزاء اور نذرہ بھی واجب نہیں جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تاخیر کی صورت میں جزاء واجب ہے۔

حدیث باب بظاہر امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کے خلاف ہے اس لئے کہ اس سے تاخیر کا جواز معلوم ہوتا ہے جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کی گنجائش نہیں۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ کتب حنفیہ میں اس مسئلہ میں انتشار پایا جاتا ہے اور امام صاحبؒ کا واضح مسلک سمجھ میں نہیں آتا کیونکہ بعض کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ جزاء واجب ہوگی اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ نہ ہوگی، پھر فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک اس کا جواب یہ ہے کہ جن کتابوں میں امام صاحبؒ کا یہ مسلک نقل کیا گیا ہے کہ رُعاۃ کو جمع کا حق نہیں ہے اس سے مقصود یہ ہے کہ رخصت کا مدار صرف رعی اہل پر نہیں مطلب یہ ہے کہ صرف رعی کی بناء پر ان کو جمع کی اجازت نہیں البتہ اگر ضیاع مال کا بھی خطرہ ہو تو اجازت ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو اجازت دی تھی وہ صرف رعی کی بناء پر نہ تھی بلکہ اس کے ساتھ ضیاع مال کے اندیشہ کی بناء پر بھی اور ضیاع مال کا اندیشہ ہونے کی صورت میں امام صاحبؒ کے نزدیک بھی جمع کی اجازت ہے اس لئے حدیث باب ان کے مسلک کے خلاف نہیں۔

۱۔ دیکھئے معالم السنن للخطابی بہامش مختصر أبي داود للمنذري (ج ۲ ص ۱۲۱) باب بیت بملکۃ لیالی منی۔ والمغنی

لابن قدامة (ج ۲ ص ۲۴۹ و ۲۵۰) ومعارف السنن (ج ۶ ص ۱۲۳) ۱۲ مرتب

۲۔ مذکورہ بالا تمام تفصیل کے لئے دیکھئے العرف الثدی بہامش الجامع للترمذی (ج ۱ ص ۱۸۹، طبع ایچ ایم سعید کراچی)

ومعارف السنن (ج ۶ ص ۱۲۳)، وإعلام السنن (ج ۱۰ ص ۱۰۱) باب أن البيت بمنی فی لیالی أيام التشریق سنة ۱۲ م

امام ابو حنیفہ کی جانب سے اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث باب جمع تاخیر صوری پر محمول ہے جس کی صورت یہ ہے کہ یوم النحر میں جمرہ عقبہ کی رمی کر کے وہ چلا جائے اور یوم القز میں رات کے آخری حصہ میں آئے، طلوع صبح سے پہلے یوم القز کی رمی کر لے، اور طلوع صبح کے بعد بارہویں تاریخ یعنی یوم النفر الاول کی رمی کر لے امام ابو حنیفہ کی حسن بن زیاد والی روایت کے مطابق اس کا وقت شروع ہو چکا اور یوم النفر الثانی کی رمی چونکہ اختیاری ہے اس لئے اسے ترک کر سکتا ہے۔ جمع زمین فی یوم واحد کی ایک صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ گیا رہوین تاریخ کی رمی یوم القز گزرنے کے بعد رات کے آخر حصہ میں کرے اور بارہویں تاریخ یعنی یوم النفر الاول کی رمی زوال کے بعد کرے، اس طرح گیا رہوین اور بارہویں کی رمی اس اعتبار سے تو جمع ہو جائیں گی کہ دونوں رمی گیا رہوین تاریخ کے غروب آفتاب کے بعد اور بارہویں تاریخ کے غروب آفتاب سے پہلے ہیں، یہ صورت بھی ایک طرح سے جمع صوری ہی ہے، لائن اللیلۃ تابعة للنہار فی ايام الحج۔ بہر حال امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ روایت جمع صوری پر محمول ہو سکتی ہے جبکہ جمہور کے نزدیک جمع تاخیر حقیقی پر محمول ہے کیونکہ اس سے ان کے نزدیک کوئی فدیہ یا دم وغیرہ واجب نہیں ہوتا، لہذا راعی یوم النفر الاول میں آکر زوال کے بعد دونوں دن کی رمی کر سکتا ہے۔

پھر ایک دن میں دوسرے ایام کی رمی جمع کرنے کی صورت میں جمہور کے نزدیک جمع تاخیر کو اختیار کیا جائیگا کہ جمع تقدیم کو۔

حدیث باب امام ترمذی نے دو طرق سے ذکر کی ہے، ایک سفیان بن عیینہ کے طریق سے جس میں یہ الفاظ آئے ہیں ”أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَخَّصَ لِلرَّعَاءِ أَنْ يَرْمُوا يَوْمًا وَيَدْعُوا يَوْمًا“ اس روایت میں اس قسم کی کوئی تصریح نہیں کہ پہلے دن میں جمع کرے یا دوسرے دن میں، بلکہ جمع ہی کا ذکر نہیں ہے دوسرے امام مالک بن انس کے طریق سے جس کے الفاظ یہ ہیں ”رَخَّصَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

۱۔ کافی فتح القدیر والعناية (ج ۲ ص ۱۸۵) باب الإحرام ۲۱۲

۲۔ مذکورہ جواب کے لئے دیکھئے ”المسک الذکی“ تقریر ترمذی حضرت تھانوی قدس سرہ مخطوط (ج ۱ ص ۲۵۲) ۲۱۲

۳۔ معارف السنن (ج ۱ ص ۶۳۴)

البتہ بعض حضرات کے نزدیک رعاء کو جمع تقدیم اور جمع تاخیر دونوں کا اختیار ہے چنانچہ علامہ خطابی فرماتے ہیں ”وقال بعضهم: هم بالخيار إن شاءوا قدّموا وإن شاءوا أخرّوا“ معالم السنن للخطابی فی ذیل مختصر

ابی داؤد الترمذی (ج ۲ ص ۱۸۵) باب فی رمی الجمار ۱۲ مرتب

لرعاء الإبل في البيتوتة أن يرموا يوم النحر ثم يجمعوا رمي يومين بعد النحر فيرمونه في أحدهما»
 اس روایت میں دو دن کی رمی کو لاغلیٰ تعیین کسی ایک دن میں جمع کرنے کا ذکر ہے جس سے جمع تقدیم یا جمع
 تاخیر کوئی ایک متعین نہیں ہوتی بلکہ دونوں کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔ لیکن اس دوسرے طریق کو ذکر کرنے کے
 بعد امام ترمذی فرماتے ہیں: "قال مالك: ظننت أنه قال: "في الأول منهما" ثم يرمون يوم
 النحر" اور یوم النحر کے بعد پہلا دن یوم القر ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ جمع تقدیم بھی جائز ہے حالانکہ یہ
 کسی کا مسلک نہیں۔

اس کے جواب میں حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ امام ترمذی نے جو امام مالک کا مقولہ "ظننت
 أنه قال: "في الأول منهما" نقل کیا ہے اس میں کسی راوی سے سہو ہوا ہے، ورنہ اصل الفاظ
 یہ ہیں "ظننت أنه (أى الرمي) في الآخر منهما" کما فی روایۃ مسند أحمد

۱۔ "قال" اور "أنه" کی فیمر کا مرجع عبداللہ بن ابی بکر ہیں جو امام مالک کے شیخ ہیں ۱۲ م

۲۔ قولہ: "في الأول منهما" ای فی اليوم الأول من اليومين، یعنی اليوم الحادی عشر من ذی الحجۃ ۱۳ م

۳۔ ای فی یوم النحر الثانی وهو اليوم الثالث عشر من ذی الحجۃ ۱۴ م

۴۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۶۳) ۱۲ م

۵۔ اس صورت میں روایت کا مطلب یہ ہوگا کہ رعاة پہلے یوم النحر میں رمی کریں پھر یوم النحر کے بعد دو دن کی رمی کو جمع
 کریں پس ان دونوں میں سے آخری دن رمی کریں یعنی بارہویں تا ستر کو گیارہویں کی بھی اور بارہویں کی بھی، پھر اگر منیٰ
 میں قیام کریں تو یوم النحر الثانی یعنی تیرہ تا ستر کو بھی رمی کریں۔

اس جواب کی تائید مؤطا امام مالک میں خود امام مالک کی توضیح سے ہوتی ہے: "قال مالك: وتفسير
 الحديث الذي أُرخص فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم لرعاء الإبل في رمي الجمار فيمنزلي - والله أعلم -
 أنهم يرمون يوم النحر، فإذا مضى اليوم الذي يلي يوم النحر وموا من الغد، وذلك يوم النحر الأول، يرمون
 لليوم الذي مضى، ثم يرمون ليومهم ذلك، لأنه لا يقضى أحد شيئاً حتى يجب عليه فإذا وجب عليه و
 مضى كان القضاء بعد ذلك، فإن بداهم النحر فقد فرغوا، وإن أقاموا إلى الغد ومواع الناس يوم
 النحر الآخرون فرغوا" دیکھئے (ص ۳۲) الرخصة فی رمي الجمار ۱۲ مرتب

۶۔ انظر الفتح الرباني لترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني (ج ۱۲ ص ۳۲) باب الرخصة

لرعاء الإبل إل، رقم الحديث ۴۲۲ - ۱۲ م

اس کے علاوہ ترمذی کی روایت میں تاویل بھی ممکن ہے فلیراجع الی کتب الحدیث المطبولة۔
 وهذا حدیث صحیح و هو أصح من حدیث ابن عیینة "جیسا کہ پیچھے ہم نے ذکر کیا کہ
 امام ترمذی نے حدیث باب دو طرق سے ذکر کی ہے ایک سفیان بن عیینة کے طریق سے جس کی سند ہے
 "حدّ ثنا ابن ابی عمر، ناسفیان، عن عبد اللہ بن ابی بکر بن محمد بن عمرو بن حزم عن أبیہ عن ابی البدر
 بن عدی عن أبیہ" دوسرے "حدّ ثنا الحسن بن علی الخلال، ناعبد الرزاق، نامالک بن انس، قال:
 حدّ ثنی عبد اللہ بن ابی بکر عن أبیہ عن ابی البدر بن عاصم بن عدی عن أبیہ"
 یہاں امام ترمذی دونوں طرق میں سے امام مالک بن انس کے طریق کو راجح قرار دے رہے ہیں، پیچھے
 بھی وہ ذکر کر چکے ہیں "ورویة مالک أصح"

سوال پیدا ہوتا ہے کہ مالک بن انس والے طریق کی وجہ ترجیح کیا ہے؟
 ایک وجہ ترجیح یہ بیان کی جاتی ہے کہ امام مالک والے طریق میں ابوالبدر کے والد عاصم بن عدی
 کا بھی ذکر ہے، لہذا "عن ابی البدر" بن عدی عن أبیہ "کہنا مناسب نہیں، اس لئے
 کہ اس سے ایک تو یہ ایہام پیدا ہوتا ہے کہ "عدی" ابوالبدر کے والد ہیں حالانکہ ایسا نہیں بلکہ وہ

۱۰ حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے "فی الاول منہما" کی دو توجیہیں بیان کی ہیں، ایک یہ کہ اس میں "الاول" اسم تفضیل
 کا صیغہ ہے اور "من" تبعّیضیہ نہیں بلکہ اس کا صلسلہ ہے لہذا اس روایت میں "الاول" سے مراد یوم النحر ہے اور ثمر یومون
 یوم النحر سے "یوم النحر الاول" یعنی بارہویں تاریخ مراد ہے، لہذا روایت کا مطلب یہ ہے کہ رعار کے لئے اس کی گنجائش
 ہے کہ وہ سب سے پہلے یوم النحر میں رمی کریں، پھر بارہویں تاریخ کو جمع تاخیر کرتے ہوئے گیارہویں اور بارہویں تاریخ کی
 رمی کو جمع کریں۔

دوسری توجیہ یہ ہے کہ "فی الاول منہما" میں "من" کو تبعّیضیہ مانا جائے، اس صورت میں "الاول" میں
 معنی تفضیل کا اعتبار نہ ہوگا، اور "الاول" سے یوم النحر یعنی گیارہویں تاریخ مراد ہوگی اور "ثمر یومون یوم النحر"
 میں "یوم النحر الثانی" یعنی تیرہویں تاریخ مراد ہوگی، گویا اس روایت میں یوم النحر کی رمی کا کوئی ذکر نہیں اس لئے کہ وہ
 تو لامحالہ اپنے وقت پر ہی ہوگی۔ لہذا روایت کا مطلب یہ ہوگا کہ رعار دسویں تاریخ کی رمی یوم النحر میں کرنے کے بعد گیارہویں
 تاریخ کی رمی گیارہویں ہی تاریخ کو کر لیں، پھر یوم النحر الثانی یعنی تیرہویں تاریخ کو بارہویں و تیرہویں تاریخ کی رمی کو جمع کریں۔
 تفصیل کے لئے دیکھئے الکوکب الدرّی علی جامع الترمذی (ج ۲ ص ۱۵) طبع إدارة القرآن والعلوم
 الاسلامیة ۱۲ مرتب عفی عنہ

ان کے دادا ہیں، دوسرے یہ ایہام ہوتا ہے کہ ابوالبتراح یہ روایت عدی سے نقل کر رہے ہیں جبکہ ایسا نہیں، اس لئے کہ ابوالبتراح اس روایت کو اپنے والد عامر سے نقل کر رہے ہیں۔ اس طریق کے مقابلہ میں امام مالکؒ کے طریق میں کوئی ایہام نہیں۔

دوسری وجہ ترجیح یہ بیان کی جاتی ہے کہ سفیانؒ کے طریق میں اختلاف ہے، اس طریق کی ابن ماجہ والی روایت میں عبد اللہ بن ابی بکر اور ابوالبتراح کے درمیان عبد الملک بن ابی بکر کا واسطہ موجود ہے، جبکہ اسی طریق کی ترمذی، ابوداؤد اور نسائی والی روایت میں یہ واسطہ مذکور نہیں، سفیان ابن عیینہؒ والے طریق کے مقابلہ میں امام مالکؒ کے طریق میں کوئی اختلاف نہیں بلکہ ان کا طریق بغیر کسی اختلاف کے عبد الملک کے واسطہ کے بغیر مروی ہے۔ نیز سفیان بن عیینہؒ کی روایت ابوداؤد میں اس طرح آئی ہے کہ اس میں ابوبکرؓ سے روایت کرنے والے عبد اللہ اور محمدؓ دو راوی ہیں ترمذی کے بعض نسخوں میں بھی ایسا ہی ہے جبکہ نسائی میں ابوبکرؓ سے روایت کرنے والے صرف عبد اللہ ہیں۔ امام مالکؒ کی روایت اس قسم کے اختلافات سے بھی خالی ہے۔ واللہ اعلم۔ تمّ شرح الباب بإيضاح وزيادات من المصنّف۔

باب (بلا ترجمہ)

عن أنس بن مالك أن علياً قدّم على رسول الله صلى الله عليه وسلم من اليمن، فقال: بسم أهلت؟ قال: أهلت بما أهّل به رسول الله صلى الله عليه وسلم، نيت مبهمه کے ساتھ

۱۵ (ص ۱۸) باب تأخير رمي الجمار من عذر ۱۲ م

۱۶ (ج ۱ ص ۱۸) باب في رمي الجمار ۱۲ م

۱۷ (ج ۲ ص ۱۹) باب رمي الرعاء ۱۲ م

۱۸ مذکورہ دو وجوہ ترجیح سے متعلق مزید تفصیل کے لئے دیکھیے الکوکب الدرّی (ج ۲ ص ۱۵۵)۔ اور معارف السنن (ج ۶ ص ۱۴ تا ص ۱۴) ۱۲ مرتب۔

۱۹ شرح باب از مرتب۔

۲۰ بعد ما جاء في الرخصة للرعاء الخ ۱۲ م

۲۱ الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۱۸) باب من أهّل في زمن النبي صلى الله عليه وسلم كاهل
النبي صلى الله عليه وسلم۔ ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۱۸) باب جواز التمتع في الحج والقران ۱۲ م

احرام باندھنا ائمہ اربعہ کے نزدیک جائز ہے، پھر حنفیہ کے نزدیک نیت مبہم کی صورت میں افعال حج یا افعال عمرہ کی ادائیگی سے قبل تعین ضروری ہوگی، اگر اس نے تعین نہ کی اور طواف کر لیا خواہ ابھی ایک ہی چکر کیا ہو تو اس کا احرام عمرہ کے لئے متعین ہو جائیگا، اسی طرح اگر اس نے طواف سے قبل وقوف عرفہ کر لیا تو اس کا احرام حج کے لئے متعین ہو جائیگا اگرچہ پہلی صورت میں اس نے عمرہ کی اور دوسری صورت میں حج کی نیت نہ کی ہو۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

۱۷ واضح رہے کہ علامہ نوویؒ نے لکھا ہے کہ نیت مبہم کے ساتھ جواز احرام صرف شافعیہ اور ان کے موافقین کے نزدیک ہے ولا يجوز عند سائر العلماء والائمة، كما نقل الشيخ البنوري في معارف السنن (ج ۶ ص ۱۷۹) حافظ ابن حجرؒ نے بھی نیت مبہم کی صورت میں اکیہ اور کوفین کا مسلک عدم صحت احرام نقل کیا ہے کہا فی فتح الباری (ج ۳ ص ۲۳) باب من اهل في زمن النبي صلى الله عليه وسلم كاهل النبی صلی اللہ علیہ وسلم، نیز علامہ عینیؒ کے کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ شافعیہ کے علاوہ حنفیہ سمیت دوسرے ائمہ اور علماء کا یہی مسلک ہے کہ نیت مبہم کے ساتھ احرام درست نہیں، دیکھئے عمدة القاری (ج ۹ ص ۱۸۵) باب من اهل في زمن النبي صلى الله عليه وسلم الخ۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ نیت مبہم کے ساتھ جس طرح امام شافعیؒ کے نزدیک احرام درست ہے امام ابو حنیفہؒ سمیت بقیہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بھی احرام درست ہے، اور علامہ نوویؒ، حافظ ابن حجرؒ اور علامہ عینیؒ سے اس مسئلہ میں نقل مذاہب کے سلسلہ میں تلمع ہوا ہے۔

چنانچہ فتح القدر میں حنفیہ کا مسلک جواز احرام ذکر کیا گیا ہے، دیکھئے (ج ۲ ص ۲۴۴) باب الاحرام، نیز دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۱۶۳) فصل واما بيان ما يصير به محرما - اور البحر الرائق (ج ۲ ص ۱۲۱) باب الاحرام - اور رد المحتار على الدر المختار (ج ۲ ص ۱۶۱) مطلب فيما يصير به محرما۔

اُقرب المسالك میں امام مالکؒ کا مسلک بھی ہی نقل کیا گیا۔ دیکھئے الشرح الصغير على اقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك (ج ۲ ص ۲۵۹ و ۲۶۰)۔

خاتمہ کے مسلک کے لئے دیکھئے المغنی لابن قدامة (ج ۳ ص ۲۸۵) فصل ويصح اربها والإحرام الخ

یہی وجہ ہے کہ علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ نے معارف السنن (ج ۶ ص ۶۴۹ و ۶۵۰) میں علامہ نوویؒ اور حافظ ابن حجرؒ پر اس مسئلہ میں رد کیا ہے۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب

۱۸ دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۱۶۳) فصل واما بيان ما يصير به محرما - اور معارف السنن (ج ۶ ص ۶۴۹ و ۶۵۰) ۱۲

باب ماجاء فی یوم الحج الاکبر

عن علیؑ قال: سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن يوم الحج الاکبر، فقال: يوم النحر۔
 حج اکبر کی تفسیر میں اختلاف ہے، بیشتر علماء کے نزدیک ”حج اکبر“ سے مراد مطلق حج ہے اس لئے کہ عمرہ کو حج اصغر یعنی چھوٹا حج کہا جاتا ہے اُس سے امت اذکر نے کے لئے حج کو ”حج اکبر“ کہا گیا ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ ”حج اکبر“ صرف وہی تھا جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بنفس نفیس شرکت فرمائی تھی۔
 یوم الحج الاکبر کے بارے میں بھی علماء کے کئی اقوال ہیں، ایک یہ کہ اس کا مصداق یوم النحر ہے، حضرت

سہ حدیث باب امام ترمذی نے مرفوعاً و موقوفاً دونوں طرح ذکر کی ہے اور طریق موقوف کو طریق مرفوع کے مقابلے میں اصح قرار دیا ہے، طریق مرفوع میں دو اعتبار سے ضعف ہے، ایک یہ کہ یہ محمد بن اسحاق کے عنعنہ کے ساتھ مروی ہے ”وعن عنده غیر مقبولة لانه كثير التدليس“۔ دوسرے یہ کہ اس میں ایک راوی حارث اعور ہے: ”وفی حدیثہ ضعف“ کما فی التقریب (ج ۱ ص ۱۳۷، رقم ۱۸۷)۔

روایت موقوفہ سفیان بن عیینہ کے طریق سے مروی ہے، حارث اعور تو اگرچہ اس میں بھی ہے لیکن اس کی سند میں محمد بن اسحق نہیں، اسی لئے امام ترمذی فرماتے ہیں: ”وهذا أصح من الحديث الأول، ورواية ابن عيينة موقوفة أصح من رواية محمد بن اسحق مرفوعة“۔

حضرت بنوری رحمۃ اللہ علیہ حدیث باب کے بارے میں فرماتے ہیں: ”والحديث هذا القدر به الإمام الترمذی من بین أرباب الأئمة الست“ معارف السنن (ج ۶ ص ۶۵)۔
 السبۃ اس مضمون کی دو مستقل روایتیں صحیح بخاری میں مذکور ہیں:

- (۱) عن ابن عمر قال: وقف النبي صلى الله عليه وسلم يوم النحر بين الجمرات في الحجة التي حج - بهذا - (أى بالحديث الذي تقدم) وقال: هذا يوم الحج الاکبر الخ۔ (ج ۱ ص ۲۳۵) باب الخطبة أيام منى، کتاب الناسک۔
- (۲) عن حميد بن عبد الرحمن أن أبا هريرة قال: بعثني أبو بكر فبين يؤذن يوم النحر منى: لا يحج بعد العام مشرك، ولا يطوف بالبيت عريان، ويوم الحج الاکبر يوم النحر۔ (ج ۱ ص ۲۳۵) باب كيف ينشد إلى أهل العهد، کتاب الجهاد ۱۲ مرتب

سہ مجاہد کہتے ہیں: ”حج اکبر حج قرآن ہے اور حج اصغر حج افراد ہے۔ غمہ (ج ۱ ص ۲۳۵) باب الخطبة أيام منى ۱۲ مرتب
 سہ یوم النحر کو یوم الحج الاکبر کا مصداق قرار دینا اس اعتبار سے ہے کہ حج کے اکثر افعال مثلاً طلوع صبح صادق کے بعد و قون مزدلفہ جمرہ عقبہ کی رمی، ذبح، حلق اور طواف زیارت اسی دن ادا کئے جاتے ہیں۔ دیکھئے الکوکب الدرر (ج ۲ ص ۱۵۹) ۱۲ مرتب

علی بن ابی طالبؑ، حضرت عبداللہ ابن ابی اوفیؓ، شعبیؓ اور مجاہد کا یہی قول ہے، حدیث باب سے بھی اسی قول کی تائید ہوتی ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ اس کا مصداق یوم عرفہ ہے، حضرت فاروق اعظمؓ اور عبادلہ ثلاثہ یعنی عبداللہ بن عمرؓ، عبداللہ بن عباسؓ اور عبداللہ بن زبیرؓ سے یہی مروی ہے۔ ”الحج عرفۃ یا الحجۃ یوم عرفۃ“ والی روایت سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے۔

سفیان ثوریؒ فرماتے ہیں کہ حج کے پانچوں دن ”یوم الحج الاکبر“ کا مصداق ہیں جن میں عرفہ اور یوم النحر دونوں داخل ہیں۔ جہاں تک لفظ یوم کو مفرد لانے کا تعلق ہے سو وہ محاورہ کے مطابق ہے اس لئے کہ باب اوقات لفظ ”یوم“ بول کر مطلق زمانہ یا چند ایام مراد ہوتے ہیں جیسے غزوہ بدر کے چند ایام کو قرآن کریم نے ”یوم الفرقان“ کے مفرد نام سے تعبیر کیا ہے اسی طرح عرب کی دوسری جنگوں کو بھی ”یوم“ ہی سے تعبیر کیا جاتا ہے اگرچہ ان میں کتنے ہی ایام صرف ہوتے ہوں، جیسے ”یوم بعاث“، ”یوم احد“، ”یوم الجمل“، ”یوم صفین“ وغیرہ۔

یہ تیسرا قول پچھلے دنوں قولوں کو جامع ہے

بہر حال عامۃ الناس میں جو یہ مشہور ہے کہ جس سال عرفہ کے دن جمعہ ہو صرف وہی حج اکبر ہے قرآن و سنت کی اصطلاح میں اس کی کوئی اصل نہیں، بلکہ ہر سال کا حج حج اکبر ہی ہے، یہ اور بات

۱۔ سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۲۹) باب ماجاء من أدرك الإمام بجمع فقد أدرك الحج ۲۱۲

۲۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۶۹) باب من لم يدرك عرفۃ ۲۱۲

۳۔ دیکھئے سورۃ انفال آیت ۷۲ - ۱۲

۴۔ ایک قول یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ ”یوم الحج الاکبر“ سے مراد یوم حج ابی بکر ہے یعنی ۹ھ کا حج جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکر صدیقؓ کو امیر حج مقرر فرمایا، اس حج میں مسلمین و مشرکین اور یہود و نصاریٰ سب نے شرکت کی تھی ”ولم یجمع منذ خلق الله السماوات والأرض كذلك قبل العام ولا تجتمع بعد العام حتی تقوم الساعة“۔

ایک قول یہ بھی ہے کہ یوم العرفہ یوم الحج الأصغر ہے اور یوم النحر یوم الحج الاکبر۔ لأن فیہ تتکمل بقیۃ المناسک دیکھئے بذل المجہود (ج ۹ ص ۲۵۳ و ۲۵۴) باب یوم الحج الاکبر ۱۲ مرتب

ہے کہ حسن اتفاق سے جس سال نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حج فرمایا اس میں یوم عرفہ کو جمعہ تھا، یہ اپنی جگہ ایک فضیلت ضرور ہے مگر یوم الحج الاکبر کے مفہوم سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔

جمعہ کے حج کی فضیلت پر رزین نے ایک روایت تجرید الصحاح میں موطا کے حوالہ سے ذکر کی ہے «عن طلحة بن عبيد الله بن كرزبان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: أفضل الأيام يوم عرفة وافق يوم الجمعة، وهو أفضل من سبعين حجة في غير جمعة» واللہ اعلم
تم شرح الباب بزیادات من المرتب

باب ما جاء في استلام الركنين

عن ابن عبيد بن عمير، عن أبيه، أن ابن عمر كان يزاحم على الركنين زحاماً، ما رأيت أحداً من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يفعله، فقلت يا أبا عبد الرحمن إنك تزاحم على الركنين زحاماً ما رأيت أحداً من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يزاحم عليه، فقال: إن أفعل فإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: إن مسحهما كفارة للخطايا، ائذارسانی کے ساتھ استلام حجر جابر نہیں ہے، چنانچہ حضرت عمر بن الخطابؓ سے منقول ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا: یا عمر! انک رجل قوی، لا تزاحم علی الحجر

۱۷ قال الحافظ المحب الطبري في «القرى» (ص ۳۷۲): ولم أراه في موطأ يحيى بن يحيى الليثي الأندلسي فلعلة في غيره من الموطآت» كذا في معارف السنن (ج ۶ ص ۶۵۲) ۱۲ م

۱۸ باب سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۱۰ ص ۸۲ و ۸۳) باب الخطبة أيام منى - بذل المجهود (ج ۹ ص ۲۵۳ و ۲۵۴) باب يوم الحج الأكبر - معارف القرآن (ج ۲ ص ۳۱۵ و ۳۱۶) ۱۲ مرتب

۱۹ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲ م

۲۰ الحديث أخرجه النسائي في سننه (ج ۲ ص ۳۵) باب ذكر الفضل في الطواف بالبيت ۱۲ م
۲۱ قال الطيبي رحمه الله: «أى زحاماً عظيماً، وهو يحتمل أن يكون في جميع الأشواط أو في أوله وآخره فإنها أكد أحوالها، وقد قال الشافعي في الأمر: ولا أحب الزحام في الاستلام إلا في بدء الطواف وآخره، لكن المراد إذا زحام لا يحصل فيه أذى للأنام» مرقاة المفاتيح (ج ۵ ص ۳۲) باب دخول مكة والطواف،

الفصل الثاني ۱۲ مرتب

فتوٰی الضعیف، ان وجدت خلوة فاستلمه وإلا فاستقبله وهلل وكثر^۱۔

حدیث باب میں حضرت ابن عمرؓ کا زحام بھی اسی پر محمول ہے کہ وہ بغیر ایذا کے ہوتا تھا، اگرچہ استلام حجر کی سنت پوری کرنے کا وہ نہایت اہتمام فرماتے تھے۔ نافعؓ بیان کرتے ہیں ”أن ابن عمر كان لا يدعهما (أي الركن الأسود والركن اليماني) في كل حلوان طان بهما حتى يستلمهما لقد زاحم على الركن مرة في شدة الزحام حتى رعف، فخرج فغسل عنه ثم رجع فعاد يزاحم، فلم يصل إليه حتى رعف الثانية، فخرج فغسل عنه ثم رجع فما تركه حتى استلمه^۲۔“

پھر استلام صرف رکنین یمانیین کا ہوگا یا رکنین شامیین کا بھی؟ اس بارے میں دو مذہب ہیں :

حضرت معاویہؓ، حضرت عبداللہ بن زبیرؓ، حضرت جابر بن یزیدؓ، حضرت عروہ بن زبیرؓ اور حضرت سوید بن غفلہؓ کا مسلک یہ ہے کہ استلام تمام ارکان کا ہوگا، ابن المنذرؒ فرماتے ہیں کہ حضرت جابر بن عبداللہؓ، حضرت انس بن مالکؓ اور حضرات حنینؓ کا بھی یہی مسلک ہے۔

حضرت عمر بن الخطابؓ اور حضرت ابن عباسؓ کے نزدیک استلام صرف رکن اسود اور رکن یمانی کا ہوگا، عطاء نے حضرت جابرؓ، حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت عبید بن جریجؓ غیر کائل اسی کے مطابق نقل کیا ہے، حضرات اخافؓ کا مسلک بھی یہی ہے۔ ابن المنذرؒ فرماتے ہیں اکثر اہل علم کا یہی مسلک ہے۔

قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ استلام صرف رکنین یمانیین کا ہو اس لئے کہ یہی دونوں رکن بناء ابراہیمی کی بنیادوں پر ہیں اور رکن اسود کو مزید یہ فضیلت حاصل ہے کہ اس میں حجر اسود بھی ہے، ان دونوں کے مقابلہ میں رکنین شامیین میں نہ حجر اسود ہے اور نہ وہ قواعد ابراہیمی پر ہیں اگر یہ قواعد ابراہیمی پر ہوتے تو چاروں ارکان کا استلام ہوتا۔ واضح رہے کہ رکن یمانی کا استلام دونوں ہاتھوں سے یا دائیں ہاتھ سے ہوگا، صرف بائیں ہاتھ سے نہیں ہوگا کما یفعلہ بعض الجہلۃ والمتکبرۃ،

پھر رکن یمانی کی تقبیل نہیں ہوگی بلکہ صرف لمس ہوگا، اور هجوم وغیرہ کی وجہ سے اگر لمس ممکن نہ رہے تو حجر اسود کی طرح وہاں اشارہ نہ ہوگا، البتہ امام محمدؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ رکن یمانی استلام اور تقبیل میں حجر اسود کی طرح ہے۔

۱۔ رواہ أحمد، وفيه راوٍ لم يسمع۔ مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۷۷) باب فی الطوان والرمل والاستلام۔ نیز دیکھئے ”اخبار مکرہ“

للأذرق (ج ۱ ص ۲۳۳ و ۲۳۴) الزحام على استلام الركن الأسود والركن اليماني ۱۲ مرتب

۲۔ اخبار مکرہ (ج ۱ ص ۲۳۳) الزحام على الركن الأسود والركن اليماني ۱۲

۳۔ تفصیل کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۹ ص ۲۵۴ و ۲۵۵) باب من لم يستلم إلا الركنين اليمانيين ۱۲

پھر کنین شامین کے استلام کے بارے میں تو اختلاف ہے لیکن اس پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ ان کی طرف اشارہ نہیں کیا جائیگا بلکہ وہ بدعت ہے۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب بلا ترجہ

عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يدهن بالزيت وهو محرم غير المقتت، مقتت مطيب كمنى في أس لئله "قت" سے نکلا ہے جس کے معنی خوشبو کے ہیں۔
حالت احرام میں ایسا تیل جو خود طیب ہو یا اس میں خوشبو ملی ہو اس کا استعمال بالاتفاق جائز نہیں، البتہ وہ تیل جس میں خوشبو ملی ہو اس کا استعمال تداوی کے طور پر درست ہے۔
جہاں تک دہن غیر مطیب کا تعلق ہے امام شافعیؒ کے نزدیک سر اور ڈاڑھی کے علاوہ جمیع بدن پر اس کا استعمال حالت احرام میں درست ہے اور سر یا ڈاڑھی میں لگانے کی صورت میں دم واجب ہے۔
امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دہن غیر مطیب کا استعمال حالت احرام میں موجب دم ہے خواہ اس کو جسم کے کسی حصہ پر استعمال کیا گیا ہو۔

صاحبینؒ کے نزدیک دہن غیر مطیب کا لگانا موجب دم تو نہیں البتہ موجب صدقہ ہے۔
حدیث باب حنفیہ کے مسلک کے خلاف ہے، البتہ شافعیہ اسے غیر رأس اور غیر لحيہٗ محمول کر سکتے ہیں۔
امام ابو حنیفہؒ کی دلیل وہ روایت ہے جس میں ذکر ہے کہ ایک آدمی نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا: "یا رسول اللہ، فما الحج؟" تو آپؐ نے جواب میں فرمایا "الشعث الثقل" یعنی اصل حاجی وہ ہے جو پرانندہ بال اور سیلا کچھلا ہو اور تیل لگانا "شعث" کے منافی ہے۔

لہ مذکورہ تفصیل کے لئے مناسک ملا علی قاریؒ متن ارشاد الساری (ص ۱۳) باب دخول مکة، فصل فی صفة الشروع فی الطواف ۱۲ م

لہ ابواب الحج کا آخر سے تیسرا باب ۱۲ م

لہ قال الشیخ محمد فواد عبد الباقی: "الحديث لم يخرج من أصحاب الستة سوى الترمذی — سنن الترمذی (ج ۳ ص ۲۹) رقم الحديث ۹۱۲ — ۱۲ م

لہ قال ابن الاثیر: "وهو الذي يطبخ فيه الرياحين، حتى تطيب ريحه" النہایہ (ج ۴ ص ۱۲) ۱۲ م
لہ دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص ۲۰۸) باب ما يوجب الحج ۱۲ م

صاحبین فرماتے ہیں کہ تیل کا تعلق اصلاً اطعمہ سے ہے اس اعتبار سے تو جنایت ہونی ہی نہیں چاہیے لیکن چونکہ اس سے جوئیں مرتی ہیں اور یہ شعث ہونے کے منافی ہے اس لئے جنایت قاصدہ ہونے کی وجہ سے صدقہ واجب ہے۔ جبکہ امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ یہ اصل طیب ہے اور ایک قسم کی خوشبو سے خالی نہیں اور یہ جوؤں کو بھی مارتا ہے اور بالوں کو نرم کرتا ہے، میل پیل کو زائل کرتا ہے اور شعث ہونے کے منافی ہے اس لئے جنایت کامل ہے، لہذا دم واجب ہے۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو اس کا مدار فرقہ السبخی پر ہے جو ضعیف ہیں۔ امام ترمذی نے بھی اس کو "غریب" قرار دیا ہے اور امام ترمذی کی عادت یہ ہے کہ جب وہ صرف لفظ "غریب" کہتے ہیں اس سے ضعیف مراد لیتے ہیں اگرچہ اصول حدیث کی اصطلاح میں "غریب" "صحیح" اور "حسن" کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے۔ اور اگر حدیث صحیح ہو تو تب بھی اس کا امکان ہے کہ آپ نے احرام سے پہلے تیل لگایا ہو جس کے اثرات باقی رہ گئے ہوں، اس کو "کان یدھن الخ" کے ساتھ تعبیر کر دیا گیا جیسا کہ حضرت عائشہؓ خوشبو کے بارے میں فرماتی ہیں: "کأني أنظر إلى وبیص المسك في مفرق رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عمره" ظاہر ہے کہ حالت احرام میں خوشبو لگانا کسی کے نزدیک بھی جائز نہیں بلکہ محارم سے قبل خوشبو لگانے پر محمول کیا جائیگا اگرچہ خوشبو اور اس کے اثرات بعد الاحرام بھی باقی رہے ہوں۔ واللہ اعلم

۱۔ مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے ہدایہ مع شرح فتح القدیر (ج ۲ ص ۴۴۱ و ۴۴۲) باب الجنایات ۱۲ م
 ۲۔ حافظ ان کے بارے میں لکھتے ہیں: "فرقہ بن یعقوب السبخی بفتح المهملة والوحدة وبجاء معجمة، أبو یعقوب البصری صدوق عابد لکنہ لین الحدیث، کثیر الخطأ، من الخامسة، مات سنة إحدى وثلاثين (بعد المائة) أخرجه له الترمذی وابن ماجه - تقريب التهذيب (ج ۲ ص ۱۵۱) رقم ۱۲ - م
 ۳۔ معارف السنن (۶ ص ۶۵۹) ۱۲ م

۴۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۴۷) باب استحباب الطيب قبيل الإحرام الخ ۱۲ م
 ۵۔ اس کی تائید حضرت عائشہؓ کی ایک دوسری روایت سے ہوتی ہے: "قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أراد أن يحرم يتطيب بأطيب ما أجد، ثم أرى وبیص الدهن في رأسه ولحيته بعد ذلك" مسلم (ج ۱ ص ۳۴۷) ۱۲ م

باب (بلا ترجمہ)

عن عائشة : أنها كانت تحمل من ماء زمزم وتخبّر : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يحملہ ، اس روایت سے ماہ زمزم کو دوسرے علاقوں میں لے جانے کا جواز بلکہ اس کا سنت مطلوبہ ہونا معلوم ہوا۔

زمزم کے معنی | بعض حضرات نے زمزم کے معنی "کثرت" کے بیان کئے ہیں ، اس مبارک کنویں کے بے حد و حساب پانی کی وجہ سے اس کا یہ نام رکھ دیا گیا ، ایک قول یہ ہے کہ یہ "زمزم" سے ماخوذ ہے جس کے معنی باندھنے اور روکنے کے ہوتے ہیں چونکہ جب چشمہ پھوٹا اس وقت ہاجرہ علیہا السلام نے پانی کو جمع رکھنے اور بہہ جانے سے محفوظ کرنے کے لئے مٹی کے ڈھیر سے روک قائم کر دی تھی اس لئے اس کو زمزم کہا جاتا ہے۔

ماء زمزم اور اس کی فضیلت | زمزم کی فضیلت متعدد روایات سے ثابت ہے ، معجم طبرانی کبیر میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے ، فرماتے ہیں : « خیر ماء علی وجه الارض ماء زمزم ، فیہ طعام الطعم وشفاء السقم » نیز سنن ابن ماجہ میں حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی روایت ہے فرماتے ہیں : « سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم : ماء زمزم لما شرب له »

۱۵ شرح باب از مرتب ۱۲ م

۱۶ قال الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي : « لم يخرج من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذی - سنن ترمذی (ج ۳ ص ۲۹) رقم ۹۶۳ - التبت مستدرک حاکم (ج ۱ ص ۴۸۵) ، حمل ماء زمزم) اور سنن کبریٰ بیہقی (ج ۵ ص ۲۲) ، باب الرخصة فی الخروج بماء زمزم) میں یہ روایت آئی ہے ۱۲ مرتب ۱۷ زمزم کی وجہ تسمیہ سے متعلق اقوال کی تفصیل کے لئے دیکھیے معجم البلدان للحموی (ج ۳ ص ۱۳۷-۱۳۸) ۱۸ علامہ بیہقی اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں : « رواه الطبرانی في الكبير ورجالہ ثقات » مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۲۸۶) باب فی زمزم ۱۲ م

۱۹ (۲۸۶) باب الشرب من زمزم ۱۲ م

۲۰ شیخ محمد فؤاد عبد الباقي « سنن ابن ماجہ » پر اپنی تعلیقات میں نقل کرتے ہیں : (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

زمزم پینے کے آداب | زمزم پینے کے آداب میں سے یہ ہے کہ بیت اللہ کی طرف منہ کر کے دائیں ہاتھ سے تین سانس میں پیئے اور ہر دفعہ کے شروع میں بسم اللہ کہئے اور سانس لینے پر الحمد للہ کہئے اور زمزم خوب پیٹ بھر کر پیئے چنانچہ حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں : « إذا شربت منها فاستقبل القبلة واذكر اسم الله وتنفس ثلاثاً وتضع منها فإذا فرغت منها فاحمد الله فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : آية بيننا وبين المنافقين أنهم لا يتصلعون من زمزم »

(حاشیہ صفحہ گزشتہ)

« قال السيوطي في حاشية الكتاب : هذا الحديث مشهور على الألسنة كثيراً واختلف الحفاظ فيه ، فمنهم من صححه ومنهم من حسنه ومنهم من ضعفه ، والمعتمد الأول . وفي الزوائد : هذا إسناد ضعيف لضعف عبد الله بن المؤمل وقد أخرجه الحاكم في المستدرک من طريق ابن عباس ، وقال : هذا حديث صحيح الإسناد . قال السندی : قلت : وقد ذكر العلماء أنهم جربوه فوجدوه كذلك ، دیکھئے (ج ۲ ص ۱۸۸ ، رقم ۳۰۶۲) باب الشرب من زمزم ۔

چنانچہ شیخ ابن ہمامؒ نے نقل کیا ہے کہ عبد اللہ بن مبارکؒ نے قیامت کے دن کی پیاس سے بچنے کی نیت سے ماء زمزم پیا تھا اور امام شافعیؒ نے اس لئے پیا تھا کہ تیر اندازی میں ان کا نشانہ صحیح ہو جائے فکان یصیب فی کل عشرة تسعة ، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں : « ولا يحصى كم شربه من الائمة لأهولنا الوها » اور خود اپنے بارے میں فرماتے ہیں : « وأنا شربته في بداية طلب الحديث ، أن يرزقني الله حالة الذهبي في حفظ الحديث ، ثم حججت بعد مدة تقرب من عشرين سنة وأنا أجد في نفسي المزيد على تلك الرتبة فسألت رتبة أعلى منها ، وأرجو الله أن أنال ذلك منه »۔

خود شیخ ابن ہمامؒ اپنے بارے میں لکھتے ہیں : « والعبد الضعيف يرجو الله سبحانه شربه للاستقامة والوفاء على حقيقة الإسلام معها » تفصیل کے لئے دیکھئے فتح القدير (ج ۲ ص ۲۴) قبیل فصل فان لم يخل المعزم مكة وتوجه إلى عرفات - ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ۱۷۵)

۱۷ سیراب ہونا ۱۲ م

۱۸ دیکھئے مستدرک حاکم (ج ۱ ص ۲۴) الشرب من زمزم وآدابه ۔ سنن بیہقی (ج ۵ ص ۱۴) باب سقاية الحاج والشرب منها ومن ماء زمزم ۱۲ م

جہاں تک کھڑے ہو کر زمزم پینے کا تعلق ہے سو شرب قائماً کی ممانعت سے متعلقہ مطلق روایات کا تقاضا تو یہ ہے کہ قیاماً شرب زمزم بھی ممنوع یا مکروہ ہو چنانچہ اس کی کراہت یا عدم کراہت محل کلام ہے لیکن راجح یہ ہے کہ شرب زمزم قائماً بلا کراہت جائز ہے مگر مستحب نہیں اور بخاری میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ” شرب النبی صلی اللہ علیہ وسلم قائماً من زمزم “ بیان جواز یا ہجوم وغیرہ کے عذر پر محمول ہے۔

زمزم پینے کے بعد یہ دعا پڑھے ” اَللّٰهُمَّ اِنِّیْ اَسْئَلُكَ عِلْمًا نَافِعًا وَرِزْقًا وَاسِعًا وَشِفَاءً مِنْ كُلِّ دَاءٍ “

ایک اہم مسئلہ | زمزم کے پانی سے وضو یا غسل کرنا بہتر نہیں البتہ اگر پاک بدن والا برکت حاصل کرنے کی نیت سے غسل کرے یا وضو کرے تو جائز ہے، محققین نے لکھا ہے کہ بے وضو کو اس سے وضو کرنا بلا کراہت جائز ہے، البتہ جنبی کو اس سے غسل نہ کرنا چاہئے۔ نیز زمزم سے

۱۔ ان روایات اور ان سے متعلقہ بحث کے لئے دیکھیے فتح الباری (ج ۱۰ ص ۸۷) باب الشرب قائماً، کتاب الاشرۃ ۱۲
۲۔ چنانچہ علامہ شامیؒ لکھتے ہیں، ” والحاصل ان امتناع الکراہۃ فی الشرب قائماً فی ہذین الموضعین محل کلام فضلاً عن استحباب القیام فیہما ولعل الاوجہ عدم الکراہۃ ان لم نقل بالاستحباب کما فی رد المحتار (ج ۱ ص ۹)، مطلب فی مباحث الشرب قائماً، کتاب الطہارۃ (۱۲ مرتب

۳۔ (ج ۲ ص ۸۷) کتاب الاشرۃ، باب الشرب قائماً ۱۲ م

۴۔ فانہ کان یفعل الشئ للبیان مرة أو مرات ویواظب علی الافضل کما فی فتح الباری (ج ۱۰ ص ۸۷) ۱۲ م
۵۔ کما فی خصائل نبوی (ص ۱۵۶)۔ شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا صاحب رحمہ اللہ نے یہاں شرب زمزم قائماً کو افضل قرار دیا ہے فرماتے ہیں: حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے کھڑے ہو کر پانی پینے کی ممانعت بھی آئی ہے اس بناء پر بعض علماء نے زمزم پینے کو بھی اس ممانعت میں داخل فرمایا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس نوش فرمانے کو (جب ذکر حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں آیا ہے) ازدحام کے عذر یا بیان جواز پر حمل بیان فرمایا ہے، لیکن علماء کا مشہور قول یہ ہے کہ زمزم اس نہی میں داخل نہیں اس کا کھڑے ہو کر پینا افضل ہے۔ خصائل نبوی شرح شمائل ترمذی (ص ۱۵۵ و ۱۵۶) باب ما جاء فی صفة شرب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲

مرتب عفی عنہ

۶۔ مستدرک حاکم (ج ۱ ص ۴۳) ماء زمزم لما شرب له ۱۲ م

استنجا کرنا یا بدن یا کپڑے سے نجاستِ حقیقیہ دور کرنا حرام و مکروہ ہے۔ واللہ اعلم وعلیہ
اُتمّ وأحکم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

هذا آخر ما أردنا إيرادہ من شرح أبواب الحج فله الحمد وله المسنة، وذلك
بيوم الخميس ۲۴ من شعبان المعظم ۱۴۰۷ھ الموافق ۲۵ من أبريل ۱۹۸۷م، بعد
ما طرأت عوارض وفترات طويلة أثناء شرح هذه الأبواب، واللہ الموفق لإكمال شرح بقية
الكتاب، والمحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وعلى رسوله أفضل الصلوات والتسليمات
وعلى آله وأصحابه الطيبين وأزواجه الطاهرات.

۱۔ زبدة الناسك (ص ۱۳۸) بحوالہ غنية الناسك، نیز دیکھئے رد المحتار (ج ۲ ص ۲۶۸) مطلب فی
کراهة الاستنجاء بماء زمزم۔ کتاب الحج ۱۲ مرتب عفی عنہ

أَبْوَابُ الْجَنَائِزِ

عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

بَابُ مَا جَاءَ فِي النَّهْيِ عَنْ التَّمَنِّيِّ لِلْمَوْتِ

عن حارثة بن مضرب قال: دخلت على خباب وقد اکتوی في بطنه علاج بالكتی کی شرعی حیثیت | حدیث باب میں "قد اکتوی" کے الفاظ علاج بالکتی کے جواز پر دال ہیں حالانکہ متعدد روایات میں اس سے روکا گیا ہے۔

حضرت گنگوہی قدس سرہ فرماتے ہیں کہ نہی عن الکتی کی روایات منسوخ ہیں اور یہ نہی شروع سلام میں تھی جبکہ لوگ یہ اعتقاد رکھتے تھے کہ شفا صرف داغنے میں ہے یا اس سبب شفا کے بجائے

۱۔ جنازہ "جنازة" کی جمع ہے جو "جَنَازَہ" سے ماخوذ ہے، جس کے معنی ہیں پھیپا۔ لفظ "جنازة" جیم کے کسرہ اور فتح کے ساتھ "میت" کو کہتے ہیں والکسر اضعف، ایک قول یہ ہے کہ جنازہ فتح کے ساتھ میت کو کہتے ہیں، کسرہ کے ساتھ اس تحت کو میں پر میت ہو، اور ایک قول اس کے برعکس ہے یعنی فتح کے ساتھ وہ تحت جس پر میت موجود ہو اور کسرہ کے ساتھ میت۔ جیم فتح اور کسرہ صرف مفرد میں ہے، جمع کے صیغہ میں جیم کا فتح متعین ہے۔ دیکھئے المجموع (ج ۵ ص ۹۱)۔ الکوکب الدرری (ج ۲ ص ۱۲۳)۔

۱۲۳۔ لسان العرب (ج ۵ ص ۳۲۴) ۱۲ مرتب

۱۲۴۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۸۴) کتاب العرضی، باب نہی تمنی المریض الموت۔ و مسلم فی

بیحہ (ج ۲ ص ۳۲۲) کتاب الذکو والدعاء والتوبة والاستغفار، باب کراہۃ تمنی الموت لضرر نزول بہ ۱۲ مرتب

۱۲۵۔ اکتوی اکتواءً : داغنا ۱۲

۱۲۶۔ مثلاً :

صحیح بخاری میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے: "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: الشفاء فی ثلاثۃ:

ربة غسل، وشرطة محجم، وکیة نار، وأمنی أمتی عن الکوی" امام بخاری نے یہ روایت دو طریقوں سے

لکھی ہے، دیکھئے (ج ۲ ص ۵۵۴) کتاب الطب، باب الشفاء فی ثلاث -

"عن عمران بن حصین قال: نہی النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن الکت، فاکتوینا، فما أفلحن ولا أنجحن

بإسقاط الف المتکلم فی الموضعین) سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۵۴) کتاب الطب، باب فی الکتی - نیز دیکھئے سنن ابن ماجہ

(ج ۲ ص ۲۲۹) باب الکتی - نیز دیکھئے سنن ترمذی (ج ۲ ص ۲۲۹) أبواب الطب، باب ماجاء فی کراہیۃ الکتی ۱۲ مرتب

بہنفسہ شافی مانتے تھے پھر جب لوگوں کے قلوب و اذہان میں عقائد اسلام راسخ ہو گئے تو اس کی اجازت دیدی گئی۔

بعض نے یہ کہا ہے کہ احادیث نہیں ”کی بسوء الاعتقاد“ پر محمول ہیں۔ ورنہ صحت عقیدہ کے ساتھ علاج بالکئی میں نہ پہلے کوئی حرج تھا، نہ اب ہے۔

بعض نے کہا کہ احادیث نہیں تحریم پر نہیں بلکہ ارشاد پر محمول ہیں جبکہ احادیث اباحت رخصت پر احقر کے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے تھے کہ شریعت کی نظر میں علاج بالکئی پسندیدہ نہیں اس لئے کہ یہ تعمق فی العلاج ہے اور توکل کے مناسب یہ ہے کہ

۱۷ اس کی تائید صحیح بخاری میں حضرت جابر بن عبد اللہ کی روایت سے ہوتی ہے: «عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: إن کان فی سبی من أذعبکم شفاء فی شرطة محجم أو لدعة بنار، وما أحب أن أکتوی» (ج ۲ صفحہ ۱۲۷) کتاب الطب، باب من اکتوی أو کوی غیرہ وفضل من لم یکتو۔ ۱۲ مرتب
۱۸ مثلاً چند احادیث اباحت یہ ہیں:

(۱) حارثہ بن مضرب کی حدیث باب۔
(۲) سنن ابی داؤد میں حضرت جابر کی روایت: «أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کوی سعد بن معاذ من رمیتہ» (ج ۲ صفحہ ۵) کتاب الطب، باب فی الکئی۔
(۳) سنن ترمذی میں حضرت انس کی روایت: «أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کوی سعد بن زرارۃ من الشوکۃ (داء حموق تعلق الجسد)» (ج ۲ صفحہ ۳۴)۔ أبواب الطب، باب ما جاء فی الرخصة فی ذلك۔
اور سنن ابن ماجہ کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں: «أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کوی سعد بن معاذ فی الحبل» (صفحہ ۲۴۹) باب من اکتوی۔

(۴) «عن جابر قال: مرض أبی بن کعب مرضاً، فأرسل إلیہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم طیباً فکواه علی الحبل» سنن ابن ماجہ (صفحہ ۲۴۹) باب من اکتوی ۱۲ مرتب عنفاً اللہ عنہ
۱۹ مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے الکوکب الدقی (ج ۲ صفحہ ۱۱)۔

ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ احادیث نہیں اس صورت پر محمول ہیں جبکہ کی ضروری نہ ہو۔ قالہ أبو الطیب۔
دیکھئے کوكب (ج ۲ صفحہ ۱۲)

علاج تو اختیار کیا جائے لیکن اس میں تعمق نہ ہو بلکہ طلب میں اجمال سے کام لیتے ہوئے اللہ پر بھروسہ ہونا چاہیے جبکہ اہل عربؓ کی ”پرحد سے زیادہ اعتماد کرتے تھے اور کہتے تھے ”آخر الدواء الکی“ اس لئے شریعت میں علاج بالکی سے احتراز کو پسندیدہ قرار دیا گیا، اس کے علاوہ کی میں مریض کیلئے الم شدید یقینی ہے اور شفا موہوم ہے، علاج بالکی کے شریعت کی نگاہ میں پسندیدہ نہ ہونے کی یہی وجہ ہے، جہاں تک علاج بالکی کے نفس جواز کا تعلق ہے اُس میں شبہ نہیں، اگرچہ اولیٰ نہیں چنانچہ جن روایات میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرامؓ کا کی سے علاج کرنے یا کروانے کا ذکر ہے وہ سب جواز ہی پر محمول ہیں۔ ممکن ہے کہ دوسرے علاجوں سے فائدہ نہ ہونے کی وجہ سے وہاں بدرجہ بھجوری کی کو اختیار کیا گیا ہو۔ بہر حال علاج بالکی سے حتی الامکان احتراز بہتر ہے۔

ہمارے زمانہ میں آپریشن علاج بالکی ہی کی حیثیت رکھتا ہے لہذا اس کو بھی بغیر ضرورت شدیدہ کے اختیار نہ کرنا چاہیے

لَوْلَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَاكَ - أَوْ نَهَى - أَنْ تَمْتَنِيَ الْمَوْتَ لَتَمْتَنَيْتَ“ اس سے معلوم ہوا کہ موت کی تمت کرنا جائز نہیں، کتب حدیث میں اس مضمون کی اور بھی روایات آئی ہیں، مثلاً: بخاری شریف میں حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع روایت ”وَلَا يَتَمَتَّنِي أَحَدُكُمْ الْمَوْتَ إِقَامًا حَسَنًا فَلَعَلَّهُ أَنْ يَزِدَّادَ خَيْرًا وَإِمَامُ سَيِّئًا فَلَعَلَّهُ أَنْ يَسْتَعْتَبَ“ اور سلم کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں: ”لَا يَتَمَتَّنِي أَحَدُكُمْ الْمَوْتَ وَلَا يَدْعُو بِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَهُ، إِنَّهُ إِذَا مَاتَ أَحَدُكُمْ انْقَطَعَ عَلَيْهِ، وَإِنَّهُ لَا يَزِيدُ الْمُؤْمِنَ عَمْرًا إِلَّا خَيْرًا“

۱۷ حضرت مفتی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی بات کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم امت محمدیہ کے ان ستر ہزار آدمیوں کے اوصاف ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں جو بغیر حساب کے جنت میں داخل کئے جائیں گے:

”هُمْ الَّذِينَ لَا يَسْتَرْقُونَ وَلَا يَنْتَطِیْرُونَ، وَلَا يَكْتُونُ، وَعَلَى اسْتِغْفَارِهِمْ يَتَوَكَّلُونَ“ دیکھیے صحیح بخاری (ج ۲ صفحہ ۸۵)

باب من اکتوی اذ کوئی غیرہ و فضل من لم یکتو، کتاب الطب ۱۲ مرتب

۱۸ نفی بمعنی النہی ۲۱۲

۱۹ دیکھیے (ج ۱ صفحہ ۸۴) کتاب العرضی، باب نفی تمتی المریض الموت ۲۱۲

۲۰ دیکھیے (ج ۲ صفحہ ۸۴) کتاب الذکر والدعاء والتوبۃ والاستغفار، باب کراہۃ تمتی الموت لصغر

لیکن اس پر اشکال ہوتا ہے کہ حضرت عبادۃ بن الصامتؓ کی ایک روایت سے تو تمہنی موت کا پسندیدہ ہونا معلوم ہوتا ہے وہ نقل کرتے ہیں: "أَنَّ نَبِيَّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ أَحَبَّ لِقَاءَ اللَّهِ أَحَبَّ اللَّهُ لِقَاءَهُ، وَمَنْ كَرِهَ لِقَاءَ اللَّهِ كَرِهَ اللَّهُ لِقَاءَهُ"۔
 اس کا جواب یہ ہے کہ تمہنی اگر دنیوی ضرر کی وجہ سے ہو تو وہ جائز نہیں اگر اخروی ضرر کی وجہ سے ہو مثلاً اس کو اپنے ایمان کے ضائع ہونے کا خطرہ ہو تو تمہنی موت میں کوئی حرج نہیں۔
 اس کی دلیل حضرت انسؓ کی روایت ہے: "قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا يَتَمَتَّنُ أَحَدُكُمْ الْمَوْتَ لِيُزِيلَ بِهِ" معلوم ہوا کہ نبی عن تمہنی الموت اپنے اطلاق پر نہیں بلکہ وہ ضرر دنیوی کے ساتھ مخصوص ہے، اگر دین کی حفاظت کے خیال سے موت کی تمنا کرے تو اس میں کوئی حرج نہیں بلکہ علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ وہ مندوب ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْحَثِّ عَلَى الْوَصِيَّةِ

عَنْ ابْنِ عِمْرَانَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَا حَقَّ امْرَأَتِي مُسْلِمُ بَيْتِ لَيْلَتَيْنِ وَلَهُ شَيْءٌ يَوْصِي فِيهِ إِلَّا وَصِيَّتُهُ مَكْتُوبَةٌ عِنْدَهُ" حدیث کا مطلب جمہور کے

۱۔ صحیح مسلم (ج ۲ ص ۳۳۳) کتاب الذکر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه ۱۲ م

۲۔ صحیح مسلم (ج ۲ ص ۳۳۳) باب كراهة تمنى الموت ليزول به۔

اس روایت میں آگے یہ الفاظ ہیں: "فَإِنْ كَانَ لَا بَدَّ مُتَمَتِّنًا فَلْيَقُلْ: اللَّهُمَّ أَحْيِنِي مَا كَانَتِ الْحَيَاةُ خَيْرًا

لِي وَتَوَفَّنِي إِذَا كَانَتِ الْوَفَاةُ خَيْرًا لِي" ۱۲ م

۳۔ مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھیے مرقاة المفاتیح (ج ۴ ص ۲۰۷) باب تمنى الموت، الفصل الأول ۱۲ م

۴۔ شرح باب از مرتب عفا الشرح ۱۲ م

۵۔ "وصیت" وصی: الشیءُ به یوصی وصیاً: متصل ہونا، وصی الشیءُ بآخر: ملانا۔ وصیت کی جمع "وصایا" آتی ہے اور اصطلاح میں "تہلیک مضاف الی ما بعد الموت" کما فی "قواعد الفقہ" (ص ۵۴۴)

علامہ نوویؒ فرماتے ہیں: "وسمیت وصیة لأنه وصل ما كان في حياة بما بعده" شرح نوویؒ علی صحیح مسلم (ج ۲ ص ۳۳۳)

۶۔ کتاب الوصیة ۱۲ مرتب

۷۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۳۸۲) فاتحة کتاب الوصایا۔ و مسلم فی صحیحہ (ج ۲ ص ۳۸۵ و ۳۸۶) أول کتاب الوصیة ۱۲ م

نزدیک یہ ہے کہ جس شخص کے پاس کوئی ددیعت ہو یا اس کے ذمہ کوئی دین ہو یا حق واجب ہو خواہ حق اللہ ہو یا حق العبد، حق وارث ہو یا حق غیر اس کے لئے واجب ہے کہ وہ اس کے بارے میں وصیت کر لے، اگر کسی قسم کا کوئی حق اس کے ذمہ نہ ہو تو وصیت واجب نہیں۔

پھر داؤد ظاہریؑ کے نزدیک وہ اقرباء جو اس کی میراث کے حقدار نہیں ان کے لئے بہر صورت وصیت واجب ہے، مسروقؒ، طاؤسؒ، ایاسؒ، قتادہؒ اور ابن جریرؒ کا بھی یہی قول ہے، ان حضرات کا استدلال باری تعالیٰ کے اس ارشاد سے ہے » كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ ^۱ « نیز حدیث باب سے بھی ان کا استدلال ہے۔

جمہور کے نزدیک اقرباء کے لئے بغیر حق واجب کے وصیت واجب نہیں۔ ائمہ اربعہ، سفیان ثوریؒ، شعبیؒ اور ابراہیم نخعیؒ کا یہی مسلک ہے۔

جہاں تک آیت کا تعلق ہے وہ جمہور کے نزدیک منسوخ ہے، اس لئے کہ میراث کا حکم نازل ہونے سے قبل وصیت واجب تھی، جب میراث کا حکم آگیا تو وصیت کی ضرورت باقی نہ رہی، آیت کے منسوخ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس میں » وصیت للوالدین « کا بھی ذکر ہے اور والدین کے لئے اب وصیت بالاجماع جائز نہیں اس لئے کہ وہ ورثہ میں داخل ہیں اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے » لا وصیۃ لوارث ^۲ « معلوم ہوا کہ » کُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ « والی آیت، آیت میراث سے منسوخ ہے۔

۱۔ وصیت ناکیسے لکھا جائے؟ اور کیسے مرتب کیا جائے؟ اس کا تفصیلی اور تسلی بخش طریقہ مرشدی شیخی حضرت مولانا ڈاکٹر عبدالحی حبیبی قدس سرہ نے اپنی مفید کتاب » احکام میت « (ص ۱۸۰ تا ۱۸۱) باب ہفتم میں لکھ دیا ہے، فالجہ فائدہ مہتم۔ ۱۲ مرتب

۲۔ سورۃ البقرہ آیت ۱۸۰ پ - ۱۲

۳۔ دیکھئے سنن نسائی (ج ۲ ص ۱۳۱) کتاب الوصایا، باب إبطال الوصیۃ للوارث۔ سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۳۹) کتاب الوصایا، باب ماجاء فی الوصیۃ للوارث۔ سنن ترمذی (ج ۲ ص ۱۳۱) أبواب الوصایا، باب ماجاء لا وصیۃ لوارث۔ سنن ابن ماجہ (ص ۱۳۱) أبواب الوصایا، باب لا وصیۃ لوارث ۱۲ م

۴۔ یعنی » یُوصِيكُمُ اللّٰهُ فِيْ اَوْلَادِكُمْ لِلَّذِيْ كَرِهْتَ لِحَظِّ الْاُنْثٰی « الایۃ، سورۃ نساء آیت ۱۱ پ - ۱۲ م

اور حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ یہی روایت مسلم شریف میں بھی آئی ہے جس میں روایت کے الفاظ یہ ہیں : «ما حق امرئ مسلم له شيء يريده أن يوصي فيه يبيت ليلتين إلا ووصيته مكتوبة عنده» اس میں «له شيء يريده أن يوصي فيه» کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ حکم اُس شخص کے ساتھ خاص ہے جو وصیت کرنا چاہتا ہو، اگر وصیت کا حکم واجب ہوتا تو اس کو ارادہ کے ساتھ مقید نہ کیا جاتا۔

واضح رہے کہ جمہور کے نزدیک غیر وارث کے لئے اگرچہ وصیت واجب نہیں لیکن مستحب بہر حال ہے۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب ما جاء في الوصية بالثلث والرابع

عن سعد بن مالك أوص بالثلث، فما نزلت أنا قصة حتى قال : أوص بالثلث، والثلث كثير» ہر آدمی کو اپنے مال کے ایک تہائی میں وصیت کرنے کا اختیار ہے، البتہ

۱۔ دیکھئے (ج ۲ ص ۳۹۵) کتاب الوصیۃ ۱۲

۲۔ باب متعلقہ مذکورہ تفصیل کیلئے دیکھئے تكملة فتح الملہم للاستاذنا المحترم صاحب الاموال دام اقبالہم (ج ۲ ص ۹۵۹) کتاب

الوصیۃ ۱۲

۳۔ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

۴۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۴۱) کتاب الجنائز، باب رثام النبی صلی اللہ علیہ وسلم سعد بن ابی خولۃ - و (ج ۱ ص ۳۸۳ و ۳۸۴) کتاب الوصایا، باب أن یتروک ورثتہ أغنیاء خیر من أن یتکفوا الناس و باب الوصیۃ بالثلث - و مسلم فی صحیحہ (ج ۲ ص ۳۹۵ و ۳۹۶) کتاب الوصیۃ - والنسائی فی سننہ (ج ۲ ص ۱۲۹ و ۱۳۰) کتاب الوصایا، باب الوصیۃ بالثلث - و أبوداؤد فی سننہ (ج ۲ ص ۳۹۵) کتاب الوصایا، باب ما جاء فیما لا یجوز للموصی فی مالہ - وابن ماجہ فی سننہ (ص ۱۹) أبواب الوصایا، باب الوصیۃ بالثلث ۱۲ مرتب ۵۔ واضح رہے کہ تہائی مال سے مراد یہ ہے کہ تجزیہ و تکفین اور قرض کی ادائیگی کے بعد جو ترکہ بچے اس کے ایک تہائی میں وصیت نافذ ہوگی نہ کہ کل مال کے ایک تہائی میں۔ دیکھئے المبسوط للرخسی (ج ۲ ص ۳۷۴) کتاب الوصایا۔

پھر اگر کسی نے ورثہ کی موجودگی میں ثلث سے زیادہ کی وصیت کی تو وہ نافذ نہ ہوگی، الا یہ کہ وہ ورثہ اجازت دیں، بشرطیکہ

ان میں کوئی بچہ یا مجنون نہ ہو۔ تكملة فتح الملہم (ج ۲ ص ۱۲۷) باب الوصیۃ بالثلث ۱۲ مرتب

حنفیہ کے نزدیک بہتر یہ ہے کہ وصیت ایک تہائی سے بھی کم مال کی ہو خواہ اس کے ورثہ اغنیاء ہوں یا فقراء۔ جبکہ شافعیہ کے نزدیک اگر اس کے ورثہ فقراء ہوں تب تو وصیت کا ایک تہائی سے کم ہونا بہتر ہے اور اگر اس کے ورثہ اغنیاء ہوں تو ایک تہائی کی وصیت بہتر ہے۔

واضح رہے کہ تہائی مال کی وصیت کے بارے میں مذکورہ تفصیل اس وقت ہے جبکہ موصی کے ورثہ موجود ہوں، اگر موصی کا کوئی وارث ہی نہ ہو نہ ذوی الفروض میں سے، نہ عصبات میں سے، نہ ذوی الارحام میں سے، تو حنفیہ کے نزدیک تہائی مال سے زیادہ کی بھی وصیت درست ہے یہاں تک کہ کل مال کی وصیت بھی درست ہے۔ مسروق، شریک، حسن بصری اور امام احمد کا بھی یہی مسلک ہے، امام مالکؒ

سے ثلاث سے کم کی تحدید مختلف حضرات سے مختلف منقول ہے:

حضرت ابو بکر صدیقؓ کے بارے میں قتادہؒ سے مروی ہے: «أَنَّ أَبَا بَكْرٍ أَوْصَى بِالْخُمْسِ وَقَالَ:

أَوْصَى بِمَا رَضِيَ اللَّهُ بِهِ لِنَفْسِهِ، ثُمَّ تَلَا: «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ»

قتادہؒ حضرت عمرؓ کے بارے میں بھی نقل کرتے ہیں: «وَأَوْصَى عُمَرُ بِالرَّيْعِ»

حارث حضرت علیؓ کے بارے میں نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا «لَا أُنْ أَوْصَى بِالْخُمْسِ أَحَبُّ إِلَيَّ

مِنْ أَنْ أَوْصَى بِالرَّيْعِ، وَأَنْ أَوْصَى بِالرَّيْعِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَوْصَى بِالثَّلَاثِ، وَمِنْ أَوْصَى بِالثَّلَاثِ

فَلَمْ يَتْرِكْ شَيْئًا»

مذکورہ تینوں آثار کے لئے دیکھیے مصنف عبدالرزاق (ج ۹ ص ۶۶۶، رقم ۱۶۳۶۳ اور ۱۶۳۶۱)

کتاب الوصایا، کم یوصی الرجل من ماله۔

«عَنْ إِبْرَاهِيمَ قَالَ: كَانَ السُّدُسُ أَحَبَّ إِلَيْهِمْ مِنَ الثَّلَاثِ»

بعض نے عشرہ کی تحدید کی ہے جیسا کہ حضرت عمرؓ سے منقول ہے کہ انھوں نے ایک آدمی سے فرمایا: اوص

بالعشر»

ان دونوں آثار کے لئے دیکھیے سنن دارمی (ج ۲ ص ۱۱۱، رقم ۳۲۰۵ و ۳۲۰۱) کتاب الوصایا،

باب الوصیۃ باقٍ من الثلث۔

ایک قول یہ بھی ہے کہ جس شخص کے پاس مال کم ہو اور اس کے ورثہ بھی موجود ہوں تو اس کو چاہئے کہ وصیت

نہ کرے کافی العمدۃ (ج ۱ ص ۱۲) کتاب الوصایا، باب الوصیۃ بالثلث۔ واللہ اعلم مرتباً عنہ

۲۵ کافی الدر المختار و رد المحتار۔ (ج ۶ ص ۶۵۱ و ۶۵۲، طبع ایچ ایم سعید کمپنی) کتاب الوصایا ۱۲ م

۳۵ کافی شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص ۳۱) کتاب الوصیۃ ۱۲ م

۳۶ کافی الدر المختار و رد المحتار (ج ۶ ص ۶۵۱) کتاب الوصایا ۱۲ م

اور امام اسحقؒ کا بھی ایک ایک قول اسی کے مطابق ہے۔

حدیث باب میں ”والثلاث کثیر“ کے تین مطلب ہو سکتے ہیں :

(۱) ثلاث وصیت کا وہ انتہائی درجہ ہے جو جائز ہے لیکن بہتر یہ ہے کہ اس سے کم کیا جائے

(۲) وصیت بالثلاث یا تصدق بالثلاث بھی مکمل ہے یعنی ”کثیراً آجرہ“

(۳) ثلاث بھی کثیر ہے قلیل نہیں ہے۔

ان تینوں مطالب میں سے حنفیہ نے پہلے کو اور شافعیہ نے تیسرے مطلب کو ترجیح دی ہے۔

حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے حنفیہ کے مطلب کی تائید ہوتی ہے، وہ فرماتے ہیں :

”لو أن الناس غفتموا من الثلاث إلى الأربع فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : الثلاث ،

والثلاث کثیر“ یہی وجہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک وصیت میں ثلاث سے کمی کرنا مستحب ہے کما بیننا

آنفاً۔ واللہ اعلم (از مرتبہ عفا اللہ عنہ)

باب ماجاء فی تلقین المریض عند الموت والدعاء له

عن أبي سعيد عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : لقنوا موتاكم لا اله الا الله

یہاں دو سکتے ہیں :

ایک مسئلہ تلقین قبیل الموت کا۔ دوسرا تلقین عند القبر کا۔

تلقین قبیل الموت | جب کسی پر موت کے اثرات ظاہر ہونے لگیں تو اس کو کلمہ شہادت کی

۱۔ تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۸ ص ۸) کتاب الجنائز، باب ثناء النبی صلی اللہ علیہ

وسلم سعد بن خولہ ۱۲ م

۲۔ دیکھئے تلمذ فتح الملہم (ج ۲ ص ۲) باب الوصیۃ بالثلاث ۱۲ م

۳۔ صحیح مسلم (ج ۲ ص ۲) کتاب الوصیۃ ۱۲ م

کہ الحدیث أخرجه مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱) کتاب الجنائز۔ والنسائی فی سننہ (ج ۱ ص ۲۵۹ و ۲۵۸)

کتاب الجنائز، باب تلقین المیت۔ وأبوداؤد فی سننہ (ج ۲ ص ۲۲۲) کتاب الجنائز، باب فی

التلقین۔ وابن ماجہ فی سننہ (ص ۲) أبواب ماجاء فی الجنائز، باب ماجاء فی تلقین المیت

لا اله الا الله۔ ۱۲ مرتب

تلقین کرنا مستحب ہے، حدیث باب کا یہی مطلب ہے، اس لئے کہ ”لقنوا موتاكم“ ”لقنوا من قرب موته“ کے معنی ہیں ہے کافی الہدایۃ مع شرحہ فتح القدیر (ج ۲ ص ۶۵، باب الجنائز) جس کی صورت یہ ہوگی کہ اس کے پاس موجود لوگ بلند آواز سے کلمہ شہادت پڑھیں، اس کو پڑھنے کا حکم نہ دیا جائے، اس لئے کہ وہ بڑے کٹھن لمحات ہوتے ہیں حکم دینے کی صورت میں نہ جانے اس کے منہ سے کیا نکل جائے۔ پھر جب وہ ایک دفعہ کلمہ پڑھ لے تو یہ کوشش نہ کی جائے کہ وہ برابر کلمہ پڑھتا رہے، اس لئے کہ مقصود تو محض یہ ہے کہ اسے ”من کان آخر کلامہ: لا إله إلا الله، دخل الجنة“ کی فضیلت حاصل ہو جائے جب اس نے کلمہ پڑھ لیا تو اسے یہ فضیلت حاصل ہو گئی اس لئے اعادہ کی ضرورت نہیں ہے۔ البتہ اگر وہ کلمہ پڑھنے کے بعد کوئی دنیوی بات چیت کر لے تو دوبارہ تلقین مستحب ہے۔

تلقین عند القبر | حنفیہ کے نزدیک ظاہر الروایۃ کے مطابق تلقین عند القبر نہیں کی جائے گی۔

۱۔ وقیل: وجوباً، فی القنیۃ: وکذا فی النہایۃ عن شیح الطحاوی: الواجب علی إخوانہ وأصدقائه أن یلقنوه اھ قال فی النہر: لکن تجوز لما فی الدرایۃ من أنه مستحب بالإجماع اھ۔ فتنبہ۔ أنظر الدر المختار مع رد المحتار (ج ۱ ص ۵۷) باب صلاة الجنائز، مطلب فی تلقین المحتضر الشہادۃ ۱۲ مرتب

۲۔ الدر المختار مع رد المحتار (ج ۱ ص ۵۷ و ۵۸) ۱۲ م

۳۔ رواہ معاذ بن جبل عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم، کافی سنن أبی داود (ج ۲ ص ۴۴۴) کتاب الجنائز، باب فی التلقین۔

ابن ابی حاتم نے ابو زرعہ کے بارے میں نقل کیا ہے کہ جب ان کی وفات کا وقت قریب آیا تو لوگوں نے انہیں تلقین کرنے کا ارادہ کیا اور حضرت معاذ کی حدیث مذکور کا ذکر کرنے لگے تو اس پر ابو زرعہ نے ان کو حضرت معاذ کی مذکورہ روایت اپنی سند سے بیان کی اور حدیث بیان کرتے کرتے ”لا إله إلا الله“ پر پہنچے تو اس کو پڑھ کر فارغ ہی ہوئے تھے کہ ان کی روح نکل گئی۔ کما فی فتح الملہم (ج ۲ ص ۶۶) أوائل کتاب الجنائز، ۱۲ مرتب

۴۔ جیسا کہ اسی باب میں حضرت عبداللہ بن المبارک کے بارے میں مروی ہے ”أُذِّنْ لِمَا حَضَرَتْهُ الْوَفَاةُ جَعَلَ رَجُلٌ يَلْقَنُهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَكْثَرُ عَلَيْهِ، فَقَالَ لَهُ عَبْدُ اللَّهِ: إِذَا قُلْتَ مَرَّةً فَأَنَا عَلَى ذَلِكَ مَا لَمْ أَتَكَلَّمْ بِكَلَامٍ ۱۲“

۵۔ کافی الدر المختار و رد المحتار (ج ۱ ص ۵۷) باب صلاة الجنائز، مطلب فی التلقین بعد الموت۔ اس مقام پر رد المحتار میں ہے کہ اگر کسی نے تلقین عند القبر کی تو اس کو روکا نہیں جائیگا، شامی میں شرح منیہ کے حوالہ سے تلقین بعد الدفن سے نہ روکنے کی یہ وجہ بیان کی گئی ہے ”لأنه لا ضرر فيه، بل فيه نفع، فإن الميت يستأنس بالذكر على ما ورد في الآثار“ ۱۲ مرتب

امام احمد کا مسلک بھی یہی معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ وہ فرماتے ہیں ”ما رأيت أحداً يفعل هذا إلا أهل الشام“ گویا ان حضرات کے نزدیک حدیث ”ب“ ”لَقِّنُوا مَوْتَاكُمْ“ معنی مجازی پر محمول ہے اور اس سے صرف تلقین المحضر مراد ہے نہ کہ تلقین عند القبر شرح منیہ میں اس روایت کو بجا نہی معنی پر محمول کرنے کو مسلک جمہور قرار دیا گیا ہے۔

صاحب کفایہ نے عدم تلقین عند القبر کی دلیل بیان کی ہے ”لَا فائدة في استلقين بعد الموت لأنهم إن مات مؤمناً فلا حاجة إليه وإن مات كافراً فلا يفيد التلقين“۔
لیکن شیخ زاہد صفار نے ”لَقِّنُوا مَوْتَاكُمْ“ کو اپنے معنی حقیقی پر محمول کرتے ہوئے تلقین عند القبر کو اہل سنت کا مسلک قرار دیا ہے اور عدم تلقین کو معتزلہ کا مسلک کہا ہے اس لئے کہ تلقین کی صورت میں یہ ماننا پڑیگا کہ قبر میں اللہ تعالیٰ مُردے کی روح کو لوٹا دیتے ہیں جبکہ معتزلہ اس اعادۂ روح کے قائل نہیں۔ نیز صاحب جوہر نے بھی تلقین عند القبر کو اہل سنت کے نزدیک مشروع قرار دیا ہے۔
شیخ ابن ہمام نے بھی ”لَقِّنُوا مَوْتَاكُمْ“ کے معنی حقیقی کو رائج قرار دیتے ہوئے تلقین عند القبر کو درست قرار دیا ہے۔

اکثر شافعیہ نے بھی تلقین عند القبر کو مستحب قرار دیا ہے، ابن الصلاح نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے شارح مسلم اُبی کہتے ہیں ”ولا یبعد حمل حدیث الباب علی التلقین بعد الدفن“۔
قائمین تلقین عند القبر کا ایک استدلال حضرت ابوامامہؓ کی روایت سے ہے، سعید بن عبد اللہ زدی فرماتے ہیں: ”شهدت أبا أمانة وهو في النزع، فقال: إذا أنا مت فاصنعوا لي كما أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: إذا مات أحد من إخوانكم فستقيم التراب على قبره فليقم أحدكم على

۱۷۰ کہا فی المغنی لابن قدامة (ج ۲ ص ۵۶) فصل: فأما التلقين بعد الدفن ۱۲ م

۱۷۱ کہا فی رد المحتار (ج ۱ ص ۵۵) مطلب فی التلقين بعد الموت ۱۲ م

۱۷۲ کفایہ بہائش فتح القدير (ج ۲ ص ۶۷) باب الجنائز ۱۲ م

۱۷۳ رد المحتار (ج ۱ ص ۵۵) مطلب فی التلقين بعد الموت ۱۲ م

۱۷۴ فتح الملہم (ج ۲ ص ۶۶) کتاب الجنائز ۱۲ م

۱۷۵ فتح القدير (ج ۲ ص ۶۶) باب الجنائز ۱۲ م

۱۷۶ فتح الملہم (ج ۲ ص ۶۶) کتاب الجنائز ۱۲ م

رأس قبره ثم ليقل : يا فلان ابن فلانة، فإنه يسمعه ولا يجيب، ثم يقول : يا فلان ابن فلانة، فإنه يستوى قاعدًا، ثم يقول يا فلان ابن فلانة، فإنه يقول : أرشدنا رحمت الله، ولكن لا تشعرون، فليقل : اذكر ما خرجت عليه من الدنيا: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا عبده ورسوله، وآتتك رضىت بالله ربًا، وبالإسلام دينه وبمحمد نبيًا، وبالقرآن إمامًا، فإن منكراً ونكيراً يأخذ كل واحد منهما بيد صاحبه ويقول : انطلق بنا، ما نقعد عند من لقن حجتة، فيكون الله حجيجه دونهما، قال رجل : يا رسول الله، فإن لم يعرف أمه قال : فينسيه إلى حواء، يا فلان ابن حواء «

لیکن علامہ سیثمی جمع الزوائد میں اس روایت کو نقل کر کے فرماتے ہیں : « رواه الطبرانی في الكبير، وفي إسناده جماعة لهم أعرفهم « البتة حافظ ابن حجر اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں : « وإسناده صالح، وقد قواه الضياء في أحكامه، وأخرجه عبد العزيز في الشافعي » علامہ نووی فرماتے ہیں کہ حضرت ابوامامہؓ کی روایت کی سند اگرچہ ضعیف ہے لیکن محدثین کا اس پر اتفاق ہے کہ فضائل اور ترغیب و تہیب کے باب میں توسع سے کام لیا جاتا ہے بالخصوص جبکہ اس روایت کے شواہد بھی موجود ہیں مثلاً حدیث تثبیت اور حضرت عمرو بن العاصؓ کی وصیت والی روایت جو دونوں کی دونوں صحیح السند ہیں۔

۱ (ج ۳ ص ۴۵)، کتاب الجنائز، باب تلطین المیت بعد دفنه ۱۲ م

۲ دیکھئے التلخیص المجیر (ج ۲ ص ۱۳)، تحت رقم ۹۲، کتاب الجنائز ۱۲ م

۳ دیکھئے المجموع شرح المہذب (ج ۵ ص ۲۴۲)، قبیل باب التعزیر والبعاء علی المیت ۱۲ م

۴ رواہ أبوداؤد عن عثمان بن عفان قال : « كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا فرغ من دفن الميت وقف عليه فقال : استغفروا لأخيك وأسألوا له بالتثبيت فإنه الآن يسئل » (ج ۲ ص ۴۵) کتاب الجنائز، باب الاستغفار عند القبر للمیت فی وقت الانصراف ۱۲ مرتب

۵ جس میں وہ فرماتے ہیں : « فإذا أنا مت فلا تصحبني نائحة ولا نار، فإذا دفنتموني فستوا على التراب سناً، ثم أقيموا حول قبري قدر ما تنحرون ويقسم لهما حتى أستاذس بكم وأنظر ماذا أراجع به رسول ربّي »

صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱)، کتاب الإیمان، باب کون الإسلام یهدم ما قبله، وكذلك الحج والعمرة ۱۲ مرتب

۶ حافظ ابن حجر نے زیر بحث روایت کے اور بھی شواہد ذکر کئے ہیں، دیکھئے التلخیص المجیر (ج ۲ ص ۱۳) ۱۲ م

صاحبِ اعلاء السنن علامہ ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے حنفیہ اور جمہور کے مسلک کے مطابق "لقنوا موتاکم" کو معنی مجازی پر محمول کیا ہے، یعنی اس کو "لقنوا من قرب موته" کے معنی میں یا ہے، اور اس معنی مجازی پر انہوں نے یہ دلیل بیان کی ہے کہ صحیح ابن حبان میں یہ روایت "من کان آخر کلامہ لا إله إلا الله عند الموت دخل الجنة" کی زیادتی کے ساتھ آئی ہے جس سے معنی مجازی متعین ہو جاتے ہیں۔

جہاں تک تلقین بعد الدفن کا تعلق ہے اس کو علامہ عثمانی نے فی نفسہ مستحب قرار دیا، اس لئے کہ حضرت ابوالامہؓ کی روایت میں جو "فلیقم أحدکم علی رأس قبرہ ثم لیقل " کے الفاظ آئے ہیں وہ علی الاقل استحباب پر محمول کئے جائیں گے لیکن آگے وہ فرماتے ہیں کہ چونکہ تلقین بعد الدفن آج کل روافض کا شعار بن چکی ہے اور اہل سنت نے اُسے ترک کر دیا ہے اس لئے اب تلقین نہ کی جائے گی لائن فیہ خوف التهمة، اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "انقوا مواضع التهمة" یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے لیکن تائید کے لئے بہر حال پیش کیا جاسکتا ہے، پھر اگر کسی موقع پر تہمت کا اندیشہ نہ ہو تو تلقین بعد الدفن اب بھی مستحسن ہوگی۔

یہ ساری بحث تلقین بعد الدفن سے متعلق تھی، جہاں تک دفن کے بعد قبر پر تھوڑی دیر بٹھرنے، میت کے لئے دعائے مغفرت کرنے اور قرآن شریف پڑھ کر ثواب پہنچانے کا تعلق ہے سو یہ سب کام مستحب ہیں، اس کے علاوہ قبر کے سر پر کھڑے ہو کر سورہ بقرہ کی ابتدائی آیات "وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ" تک اور پاننتی کی طرف سورہ بقرہ کی آخری آیات "أَمِنَ الرَّسُولُ" سے ختم سورت

۱۷ کنز العمال میں یہ روایت صحیح ابن حبان ہی کے حوالہ سے اس طرح نقل کی گئی ہے: "لقنوا موتاکم: لا إله إلا الله، فإنه من کان آخر کلامہ لا إله إلا الله عند الموت دخل الجنة يوماً من الدهر، وإن أصابه قبل ذلك ما أصابه" (ج ۲۰ ص ۹۹، رقم ۴۸۷) ۱۲ مرتب

۱۸ رواہ البخاری فی تاریخہ، کافی کنوز الحقائق للناوی بہامش الجامع الصغير للسيوطی (ج ۱ ص ۱۲)

۱۹ دیکھئے اعلاء السنن (ج ۸ ص ۱۷۱) باب ما یلتن المحتضر الخ ۱۲ م

۲۰ دیکھئے فتاویٰ عالمگیری (ج ۱ ص ۱۶۶) الباب الحادی والعشرون فی الجنائز، الفصل السادس فی القبر والدفن۔

فتاویٰ عالمگیری میں اسی مقام پر لکھا ہے "قراءة القرآن عند القبور عند عهد رحمہ اللہ تعالیٰ لا تکرہ، ومشائخنا

رحمہم اللہ تعالیٰ أخذوا بقوله، وهل ینتفع به والمختار أنه ینتفع ۱۲ مرتب

تک پڑھنا مستحب ہے۔ واللہ اعلم۔ (تشریح الباب بزیادات کثیرۃ من المرتب)

باب ماجاء فی التشدید عند الموت

عن عائشة قالت: ما أغبط أحدًا أيہون موت بعد الذی رأیت من شدة موت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ مومن کی روح بہت آسانی سے نکل جاتی ہے، اس طرح ایک طرح کا تعارض ہو جاتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مومن مرض کی شدت میں تو مبتلا کیا جاتا ہے لیکن اس کی روح آسانی کے ساتھ نکل جاتی ہے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں بھی مرض کی شدت تھی نہ کہ موت کی شدت۔ واللہ اعلم۔

باب ماجاء أن المؤمن یموت بعرق الجبین

عن عبد اللہ بن بریدۃ عن أبیہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: المؤمن

۱۔ معارف الحدیث (ج ۳ ص ۸۵) "دفن کا طریقہ اور اس کے آداب" بحوالہ بیہقی شعب الایمان، عن عمر رضی اللہ عنہ ۱۲ م
۲۔ الحدیث أخرجه النسائی فی سننہ (ج ۱ ص ۲۵۹) کتاب الجنائز، باب شدة الموت ۱۲ م
۳۔ مثلاً مسند احمد میں برابر بن عازبؓ کی ایک مرفوع روایت میں ہے: «ثم یجئ ملک الموت علیہ السلام حتی یجلس عند رأسہ، فیقول: أیتھا النفس الطیبة، اخرجی إلی مغفرة من اللہ ورضوان، قال: فتخرج تسیل كما تسیل القطرة من فی السقاء فیأخذها» اس روایت کے تحت شرح کرتے ہوئے علامہ ساعی فرماتے ہیں: «یوید خروج روحہ بسهولة کسهولة تقطیر الماء من فم القربة»، دیکھئے الفتح الربانی للترتیب منہ الإمام احمد بن حنبل الشیبانی مع شرح بلوغ الأمانی (ج ۱ ص ۱۷۷) باب ما یرواہ المحتضرون الخ رقم (۵۳) - ۱۲ مرتب

۴۔ احمد شاہ والے مصری نسخہ میں اس باب پر یہی ترجمہ قائم کیا گیا ہے، دیکھئے (ج ۳ ص ۱۳) کتاب الجنائز، باب غا۔ لیکن ہمارے پاس جو ہندوپاک کے نسخے ہیں ان میں اس باب پر کوئی ترجمہ قائم نہیں کیا گیا ۱۲ م

۵۔ الحدیث أخرجه النسائی فی سننہ (ج ۱ ص ۲۵۹) کتاب الجنائز، باب علامة موت المؤمن - و ابن ماجہ (ص ۱) أبواب الجنائز، باب ماجاء فی المؤمن یؤجر فی النزع ۱۲ م

- سیموت بعرق الجبین، اس حدیث کے مطلب میں علماء کے کئی اقوال ہیں :
- (۱) عرق جبین کنایہ ہے اس مشقت سے جو مومن طلبِ رزقِ حلال کے لئے اٹھاتا ہے اور روایت کا مطلب یہ ہے کہ مومن زندگی بھر رزقِ حلال کمانے کی کوشش کرتا رہتا ہے یہاں تک کہ اس کی موت آجاتی ہے، نیز عبادت کے لئے اس کے جہدِ مستمر سے بھی کنایہ ہے۔
- (۲) موت کے وقت اپنی سیئات اور اللہ تعالیٰ کی جانب سے اکرام دیکھ کر جو بندہ پرندامت کی کیفیت طاری ہوتی ہے اس کی وجہ سے اُسے پسینہ آجاتا ہے۔
- (۳) مومن بندہ کی سیئات کو ختم کرنے یا اس کے درجات کو بلند کرنے کے لئے اس کے ساتھ قبضِ روح میں سختی کا معاملہ کیا جاتا ہے۔
- (۴) عرقِ جبین مؤمنانہ موت کی علامت ہے اگرچہ اس کی وجہ عقل سے نہ سمجھی جاسکے بلکہ

باب (بلا ترجمہ)

عن أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل على شاب وهو في الموت، فقال: كيف تجدك؟ قال: والله يا رسول الله، إني أرجو الله وإني أخاف ذنوبي، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا يجتمعان في قلب عبد في مثل هذا الموطن إلا أعطاه الله ما يرجو وآمنه مما يخاف. معلوم ہوا کہ خوف اور رجاء دونوں مطلوب ہیں، احیاء العلوم میں حضرت عمرؓ کے بارے میں مروی ہے کہ اگر بالفرض میدانِ حشر میں یہ نڈال گائی جائے کہ جنت میں سوائے ایک آدمی کے کوئی نہیں جائیگا تو مجھے یہ امید ہوگی کہ اس ایک آدمی کا مصداق میں ہی ہوں اور اگر پکارا جائے کہ جہنم میں سوائے

۱۔ مذکورہ تمام اقوال کے لئے دیکھئے نزهة الرّبی للسیوطی وحاشیة السندی علی سنن النسائی (ج ۱ ص ۲۵۹) کتاب الجنائز، باب علامة موت المؤمن - نیز دیکھئے إنباح الحاجة علی سنن ابن ماجہ، (ص ۱۵) أبواب الجنائز، باب ما جاء فی المؤمن یؤجر فی النزع ۲۱۲

۲۔ الحدیث أخرجه ابن ماجه فسننه (ص ۳۱۴) أبواب الزهد، باب ذکر الموت والاستعداد له ۲۱۲

۳۔ (ج ۴ ص ۱۶۵) کتاب الخوف والرجاء، باب بیان أن الأفضل هو غلبة الخوف أو غلبة الرجاء أو اعتدالهما ۲۱۲

ایک آدمی کے کوئی داخل نہیں ہوگا تو مجھے یہ خوف ہوگا کہ وہ ایک آدمی میں ہی ہوں، شاید یہی وجہ ہے کہ قرآن کریم میں جہاں بھی جنت و جہنم کا ذکر آیا ہے تنہا نہیں آیا بلکہ دونوں کا اکٹھا ذکر ہے تاکہ خوف اور رجاء دونوں کا ضروری ہونا معلوم ہو جائے۔ امام غزالی فرماتے ہیں کہ موت کے قریب رجاء کا غلبہ مناسب ہے اس لئے کہ اس سے محبت پیدا ہوتی ہے اور اس سے قبل خوف کا غلبہ مناسب ہے اس لئے کہ اس سے شہوت کی آگ بجھ جاتی ہے اور دل سے دنیا کی محبت ختم ہو جاتی ہے۔ واللہ اعلم

باب ما جاء في كراهية النعي

عن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: إياكم والنعي فإن النعي من عمل الجاهلية «نعي» لغت میں موت کی خبر کو کہتے ہیں، یہاں اس سے نعی الجاہلیہ مراد ہے جس کی صورت یہ ہوتی تھی کہ عرب میں جب کوئی بڑا آدمی مر جاتا یا قتل کر دیا جاتا تو وہ کسی آدمی کو گھوڑے پر سوار کر کے مختلف قبائل کی طرف بھیجتے تھے جو روتا جاتا تھا اور کہتا جاتا تھا «نعا فلاناً» یعنی «انعہ» مطلب یہ کہ اس کی وفات کی خبر کو ظاہر کرو، نیز عرب اپنے کسی بڑے آدمی کے مرنے پر نوحہ کرنے والیوں کو جب اپنے گھروں پر بلا کر ٹھہراتے تھے تو وہ نوحہ کرنے کے ساتھ نعی کا کام بھی انجام دیتی تھیں کہ ہرنئے آنے والوں کو روتے ہوئے اس آدمی کے مرنے کی خبر دیتی تھیں۔ جن روایات میں نعی کی ممانعت آئی ہے وہ مذکورہ نعی جاہلیت پر ہی محمول ہیں۔

۱۔ احیاء العلوم (ج ۲ ص ۱۱۱) کتاب الحون والرجاء، باب بیان أن الأفضل هو غلبة الحون أو غلبة الرجاء أو اعتدالهما ۱۲
۲۔ قال الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي: «لم يخرج من أصحاب الكتب الستة أحد سوى الترمذي» سنن ترمذي (ج ۲ ص ۱۲) ۱۲

۳۔ نعی الناعی المیت نعیاً: أخبر بموته، وهو منعی۔ کذا فی المغرب (ج ۲ ص ۱۲) - ۱۲
۴۔ نیز کہا جاتا تھا: «یا نعا العرب» جس کا مطلب یہ ہوتا تھا «یا هذا النع العرب» یا «یا هؤلاء النعا العرب بموت فلان» - «یا نعیان العرب» کے الفاظ بھی آئے ہیں، اس صورت میں «نعیان» «ناعی» کی جمع ہوگی۔ اسی طرح «نعا فلان» اور «یا نعا العرب» بھی کہا جاتا تھا۔ تفصیل و تحقیق کے لئے دیکھئے لسان العرب (ج ۱۵ ص ۳۳) ۱۲ مرتب

۵۔ مثلاً حضرت عبداللہ بن مسعود کی حدیث مذکور اور حضرت حذیفہ کی حدیث باب ۱۲ م

جہاں تک مطلق "نعمی" یعنی میت کے رشتہ دار اور اقارب و اصدقاء کو موت کی خبر دینے کا تعلق ہے اس میں کوئی حرج نہیں، اس لئے کہ یہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے۔ واللہ اعلم

باب ماجاء أن الصبر عند الصدمة الأولى

عن أنس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: الصبر في الصدمة الأولى
یعنی صبر کی اصل فضیلت اول صدمہ کے وقت ہے اس لئے کہ مرورِ ایام کے ساتھ انسان کو صبر آتی جاتا

اسے چنانچہ وہ تمام روایات جن میں نعمی کا ثبوت ہے مطلق خبر ہی پر محمول ہیں، مثلاً :

حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نعى النجاشي في اليوم الذي مات فيه، وخرج إلى المصلى فصفت بهم وكبر أربعا"

نیز غزوہ موتہ میں حضرت زید بن حارثہؓ وغیرہ کی شہادت کی خبر دینا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے اس میں بھی مطلق اخبار ہی ہے نہ کہ نعمی جاہلیت۔ چنانچہ حضرت انس بن مالکؓ سے روایت ہے: "قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: أخذ الراية زيد فأصيب، ثم أخذها جعفر فأصيب، ثم أخذها عبد الله بن رواحة فأصيب وإن عيني رسول الله صلى الله عليه وسلم لتذر دنان ثم أخذها خالد بن الوليد من غير إمرة ففتح له"

مذکورہ دونوں روایات کے لئے دیکھتے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۶۱) کتاب الجنائز، باب الرجل ينغي إلى أهل الميت بنفسه۔ نیز حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے: "مات إنسان كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعوده فمات بالليل فدفنوه ليلاً، فلما أصبح أخبروه، فقال: ما منعكم أن تغلبوني" الخ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۶۱) باب الإذن بالجنائز - ۱۲
لہ نعمی سے متعلقہ بحث کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۸ ص ۲۱۹) باب الرجل ينغي إلى أهل الميت بنفسه۔

نعمی سے متعلق خلاصہ بحث کے طور پر حافظ نقل کرتے ہیں "قال ابن العربي: يؤخذ من مجموع الأحاديث ثلاث

حالات :

الأولى: إعلام الأهل والأصحاب وأهل الصلاح، فهذا سنة.

الثانية: دعوة الحفل للمفاخرة، فهذا تکرہ۔

الثالثة: الإعلام بنوم آخر كالنياحة ونحو ذلك، فهذا يحرم۔

دیکھئے فتح الباری (ج ۳ ص ۹۷) باب الرجل ينغي الخ ۱۲ مرتب

۳۷ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۶۱) کتاب الجنائز، باب زيارة القبور - ومسلم فی صحیحہ

(ج ۱ ص ۲۰۲) کتاب الجنائز، فصل الصبر عند الصدمة الأولى ۱۲ م

ہے اس کا اعتبار نہیں۔

یہاں صبر عند المصیبتہ کی حقیقت کو سمجھنا بھی ضروری ہے اس لئے کہ بسا اوقات لوگ اس کے بارے میں مغالطہ میں مبتلا رہتے ہیں اور بہت سی ایسی باتوں کو صبر کے منافی سمجھ لیتے ہیں جو دراصل صبر کے منافی نہیں۔

صبر کے لئے دو چیزیں ضروری ہیں، ایک رضا بالقضاء، دوسرے جزع اختیاری سے احتراز۔ رضا بالقضاء کا طریقہ یہ ہے کہ یہ غور کرے کہ اللہ تعالیٰ حاکم بھی ہیں اور حکیم بھی، ان کے ”حاکم“ ہونے کا مقتضی یہ ہے کہ ہم ان کے ہر فیصلہ کو بے چون و چرا تسلیم کر لیں اور ان کے ”حکیم“ ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ ان کا کوئی کام حکمت سے خالی نہ ہو، حاصل یہ کہ اللہ تعالیٰ نے جو فیصلہ فرمایا اس کا انہیں کلی اختیار ہے اور اس کے نتیجے میں ہمیں جس صدمہ کا سامنا کرنا پڑا وہ اگرچہ ہمارے لئے بظاہر ناگوار ہے لیکن ان کی حکمت کے بمقتضی اس میں یقیناً ہمارے لئے خیر ہوگا۔

صبر کے لئے دوسری بات جزع اختیاری سے احتراز ہے، دلی صدمہ اور تکلیف صبر کے منافی نہیں جیسا کہ ”الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ“ اُولَٰئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ“ سے اس کی طرف اشارہ معلوم ہوتا ہے، اس لئے کہ اس میں دل کی کیفیت سے قطع نظر صرف ”إِنَّا لِلَّهِ“ کہنے پر صلوات و رحمت کا وعدہ ہے، اسی طرح بکاء، غیر اختیاری بھی صبر کے منافی نہیں خواہ باوازا ہو یا بے آواز، معلوم ہوا کہ لوگوں کے درمیان جو یہ معروف ہے کہ باوازا رونا صبر کے منافی ہے درست نہیں۔

بعض بزرگوں کے بارے میں منقول ہے کہ جب انہیں اپنے بیٹے کی موت کی خبر ملی تو ”الحمد للہ“ کہا اور بالکل نہ روئے، بہت سے حضرات یہ سمجھتے ہیں کہ یہ صبر کا اعلیٰ مقام ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ غلبہ حال پر محمول ہے ورنہ ہمارے لئے ”لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ“ پر عمل کرتے ہوئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ہی لائق اتباع ہے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں حضرت انس رضی فرماتے ہیں کہ جب آپ کے صاحبزادے حضرت ابراہیمؑ کی وفات کا وقت قریب آیا تو آپ کی آنکھیں آنسو بہانے لگیں، اس وقت حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ نے آپ سے کہا:

”وَأَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟“ فَقَالَ: يَا ابْنَ عَوْفٍ: إِنَّهَا رَحْمَةٌ، ثُمَّ أَتْبَعَهَا بِأُخْرَى، فَقَالَ:
إِنَّ الْعَيْنَ تَدْمَعُ وَالْقَلْبَ يَحْزَنُ وَلَا نَقُولُ إِلَّا مَا يَرْضَى رَبُّنَا، وَإِنَّا بِفِرَاقِكَ يَا إِبْرَاهِيمَ
لَمَحْزُونٌ“ وَاللَّهُ أَعْلَمُ

بَابُ مَا جَاءَ فِي تَقْبِيلِ الْمَيِّتِ

وَعَنْ عَائِشَةَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَبَّلَ عُمَانَ بْنَ مَطْعُونٍ وَهُوَ مَيِّتٌ، وَهُوَ
يَبْكِي أَوْ قَالَ: عَيْنَاهُ تَذْرِفَانِ ”مَعْلُومٌ هُوَ أَلَّا كَرِهَ مَيِّتَ كُوبُوسٍ دِينًا جَائِزًا“ چنانچہ حضرت ابو بکر صدیق
سے بھی ثابت ہے کہ انہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد آپ کو بوسہ دیا۔
حضرت عثمان بن مظعون رضی اللہ عنہ حضرات صحابہ کرامؓ کے درمیان امتیازی حیثیت کے حامل
تھے ان کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے رضاعی بھائی ہونے کا شرف حاصل ہے، یہ سابقین فی الاسلام
میں سے ہیں تیرہ آدمیوں کے بعد اسلام آئے، انہیں ہجرت الی المدینہ سے پہلے ہجرت الی الحبشہ
کی سعادت حاصل ہوئی، غزوہ بدر میں بھی شریک ہوئے، یہ مہاجرین میں سے سب سے پہلے وہ صحابی
ہیں جن کا ہجرت کے بعد مدینہ میں انتقال ہوا، یہی پہلے وہ صحابی ہیں جو جنت البقیع میں دفن
کئے گئے۔ انہوں نے حرمتِ ثمر کا حکم نازل ہونے سے پہلے ہی شراب اپنے اوپر حرام کر لی تھی خود فرماتے
ہیں ”لَا أَشْرَبُ شَرَابًا يَذْهَبُ عَقْلِي، وَيَضْحَكُ بِي مِنْ هَوَادْنِي مَتًى“۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم
کے صاحبزادے حضرت ابراہیمؑ کی جب وفات ہوئی تو آپ نے فرمایا: ”إِلْحَقْ بِالسَّلَفِ الْقَالِحِ
عُمَانُ بْنُ مَطْعُونٍ“ وَاللَّهُ أَعْلَمُ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

۱۔ دیکھیے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۷۴) کتاب الجنائز، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: إِنَّا بَلَّغُ لِمَحْزُونٍ ۱۲ م

۲۔ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲ م

۳۔ الحدیث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۲ ص ۲۵۵) کتاب الجنائز، باب في تقبيل الميت۔ وابن ماجه في

سننه (ص ۱۵) أبواب الجنائز، باب ما جاء في تقبيل الميت ۱۲ م

۴۔ كما في صحيح البخاری (ج ۲ ص ۶۱۴) کتاب المغازی، باب مرض النبی صلی اللہ علیہ وسلم ووفاته ۱۲ م

۵۔ كما في بذي المجهود في حقل أبي داود (ج ۱ ص ۱۳۱) باب في تقبيل الميت ۱۲ م

۶۔ مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھیے اسد الغابہ فی معرفۃ الصحابہ لابن الاثیر (ج ۳ ص ۲۸۵ تا ص ۲۸۷) اور الإصابة فی تمييز الصحابة۔

(ج ۴ ص ۱۲۵) ۱۲ مرتب۔

باب ماجاء في غسل الميت

عن أم عطية قالت: توفيت إحدى بنات النبي صلى الله عليه وسلم "إحدى بنات" سے کنسی صاحبزادی مراد ہیں؟ ایک قول یہ ہے کہ حضرت رقیہؓ مراد ہیں دوسرا قول یہ ہے کہ حضرت ام کلثومؓ مراد ہیں، لیکن راجح یہ ہے کہ حضرت ابوالعاص بن الربیعؓ کی اہلیہ حضرت زینبؓ مراد ہیں جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی بیٹا میں سب سے بڑی ہیں۔

فقال: اغسلنها وتراً ثلاثاً أو خمساً أو أكثر من ذلك إن رأيتك ميت كواكب دفع غسل دینا فرض کفایا ہے، اگرچہ وہ ظاہراً پاک صاف ہو، اور تین مرتبہ پانی بہانا مسنون ہے، پھر اگر انقاء حاصل نہ ہو تو تین سے زیادہ مرتبہ نہلایا جائیگا لیکن زیادتی کی صورت میں بھی ایسا مستحب ہوگا مثلاً پانچ یا سات مرتبہ، بلا ضرورت تین سے زائد مرتبہ نہلانا مکروہ ہے۔

واغسلنها بماء وسدر واجعلن فی الآخرة کافوراً، او شیئاً من کافور، یہاں ماء مقید ہے

لہ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۶۸ و ۱۶۹ و ۱۷۰) کتاب الجنائز، باب غسل الميت ووضوءه بالماء والسدر، باب ما يستحب أن يغسل وتراً، باب يبدأ بيمين من الميت، باب مواضع الوضوء من الميت، باب هل تكفن المرأة في إزار الوجل، باب يجعل الكافور في الآخرة، باب نقص شعر المرأة، باب كيف الإشعار للميت، باب هل يجعل شعر المرأة ثلاثة قرون، باب يلقو شعر المرأة خلفها ثلاثة قرون - ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۳۰۵ و ۳۰۶) کتاب الجنائز، فصل في غسل الميت وتراً ثلاثاً أو خمساً أو أكثر إن كانت حائضاً، وجعل الكافور في الآخرة، فصل في مشط شعر النساء ثلاثة قرون، فصل في البدء بيمين من الميت ومواضع وضوءه۔

۱۷ جیسا کہ مسلم کی روایت میں ام عطیہؓ نے "لما ماتت زينب بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم" کے الفاظ کیساتھ تصریح کی ہے۔ دیکھئے (ج ۱ ص ۳۰۵) کتاب الجنائز ۱۲ م

۱۸ تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۸ ص ۳۹ و ۴۰) کتاب الجنائز، باب غسل الميت ووضوءه بالماء والسدر۔ اور فتح الباری (ج ۳ ص ۱۳) کتاب الجنائز، باب غسل الميت الخ ۱۲ م

۱۹ یہاں سے فاذا فرغتن فاذنتی، فاذا فرغنا آذناہ "تک کی شرح مرتب کی تحریر کردہ ہے ۱۲ م

۲۰ أوجز المسالك (ج ۲ ص ۱۹) کتاب الجنائز، غسل الميت ۱۲ م

۲۱ الدر المختار و رد المحتار (ج ۱ ص ۵۷) باب صلاة الجنائز - نیز دیکھئے الکوکب الدرر (ج ۲ ص ۱۲) ۱۲ م

۲۲ ليزيل الأقدار ويمنع من تسارع الفساد - كما في العدة (ج ۸ ص ۸) باب غسل الميت الخ ۱۲ م

۲۳ والحكمة فيه أن الجسم يتصلب به وتنفر الهوام من راحته، وفيه إكرام الملائكة، عمدہ (ج ۸ ص ۸) ۱۲ م

جوازِ طہارت کا مسئلہ زیر بحث آتا ہے۔

حنفیہ کے نزدیک وہ پانی جس میں کوئی پاک چیز مل گئی ہو مثلاً زعفران، صابون، اشنان وغیرہ، ایسے پانی سے وضو وغیرہ درست ہے بشرطیکہ پانی ان چیزوں پر غالب ہو، رقیق ہو اور اس پر ”ماء“ کا اطلاق درست ہو۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک پانی میں اگر کوئی پاک چیز مل جائے اور اس کے ذائقہ، رنگ یا بو میں سے کسی ایک کو تبدیل کر دے جیسے ماء باقی اور ماء زعفران وغیرہ اس سے وضو وغیرہ درست نہیں۔ حدیث باب حنفیہ کا مسلک ثابت ہوتا ہے اور ان کو اس حدیث کے بارے میں کسی قسم کی تاویل کی احتیاج نہیں لیکن چونکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ماء مقید سے وضو درست نہیں اس لئے وہ حدیث باب میں تاویل کرتے نہیں چنانچہ غسل میت بالماء والسدر والکافور کے بارے میں ائمہ اربعہ کے مذاہب اس طرح ہیں : حنابلہ کے نزدیک بیری کے پانی کے جھاگ سے میت کا صرف سر اور اس کی ڈاڑھی دھوئی جائیگی پھر اس کو تین مرتبہ سادہ پانی میں نہلایا جائے گا۔ الشبۃ آخری مرتبہ کے پانی میں کافور اور بیری کے پتے ملائے جائیں گے۔

شافعیہ کے نزدیک اس کو تین مرتبہ نہلایا جائیگا، ہر مرتبہ کے نہلانے میں تین مرتبہ پانی ڈالا جائیگا پہلی دفعہ بیری کا پانی، دوسری مرتبہ سادہ پانی، تیسری دفعہ تھوڑا سا کافور ملا ہوا پانی، چونکہ پہلا اور تیسرا پانی ان کے نزدیک ماء مطلق کے دائرے میں نہیں آتا اس لئے صرف دوسرے پانی کا اعتبار ہے لہذا تین مرتبہ نہلانے کی صورت میں تین مرتبہ ماء مطلق کا بہانا پانا چاہئے گا۔

مالکیہ کے نزدیک پہلی مرتبہ سادے پانی سے اس کی تطہیر کی جائے گی، دوسری مرتبہ بیری کے پانی سے اس کی تنظیف کی جائے گی، جس کی صورت یہ ہوگی کہ بیری کے پتوں کو باریک کوٹ کر پانی میں پکایا جائیگا یہاں تک کہ جھاگ پیدا ہو جائے پھر اس پانی سے میت کی تنظیف کی جائے گی، اگر بیری کا پانی میسر نہ ہو تو ماء الاشنان اور ماء الصابون سے بھی کام چل سکتا ہے، پھر تیسری مرتبہ خوشبو کے لئے اس کو ماء کافور سے نہلایا جائے گا۔ بعض مالکیہ ”اغسلنها بماء وسدر“ کا یہ مطلب لیتے ہیں کہ بیری کے پتے میت پر رگڑے جائیں گے اور اوپر سے پانی ڈالا جائے گا۔

جہاں تک حنفیہ کا تعلق ہے سو شیخ الاسلام کے بیان کے مطابق میت کو پہلے سادہ پانی سے دوسری مرتبہ بیری کے جوش دئے ہوئے پانی سے اور تیسری مرتبہ کافور والے پانی سے نہلایا جائیگا۔

سلہ اس سے معلوم ہوا کہ علامہ نوویؒ نے کافور کے استعمال کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ کا جو مسلک (باقی حاشیہ اعلیٰ صفحہ پر)

لیکن شیخ ابن ہمام کہتے ہیں کہ اس کو پہلی دو مرتبہ بیری کے پانی سے نہلایا جائے گا کما ہو ظاہر الہدایۃ، اور تیسری مرتبہ کافور ملے ہوئے پانی سے۔ چنانچہ ائمہ علیہ کی ایک صحیح روایت سے یہی ثابت ہوتا ہے،
 ”عن محمد بن سیرین أنه كان يأخذ الغسل من أمر عطية، يغسل بالسدر مرتين و الثالث بالماء والكافور“

فإذا فرغتن فأذنتي، فلما فرغنا آذنتاه، فألقى إلينا حقوه، فقال: أشعرنہابیہ“
 مراد یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ازار کو برکت کے لئے حضرت زینبؓ کے کفن کے نیچے ان کے جسم سے ملا کر رکھا جائے۔

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

نقل کیا ہے کہ: ”وقال أبو حنيفة: لا يستحب“ شرح نووی علی صحیح مسلم - ج ۱ ص ۳۰۲ - کتاب الجنائز) وہ درست نہیں۔

نیز اس سے صاحب توضیح کا بھی رد ہو جاتا ہے جو کہتے ہیں: ”وانفرد أبو حنيفة، فقال: لا يستحب الكافور، والسنة قاضية عليه“ چنانچہ علامہ عینیؒ ان پر رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ”قلت: لم يقل أبو حنيفة هذا أصلاً“
 عمدہ (ج ۸ صفحہ ۴۸۴) باب غسل الميت الخ ۱۲ م
 (حاشیہ صفحہ ۴۸۴)

۱۵ سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۴۲۹) کتاب الجنائز، باب کیف غسل الميت ۱۲ م
 ۱۶ مذکورہ بحث اور اس سے متعلق مزید تفصیل کے لئے دیکھئے أوجز المسالك إلى موطأ مالك (ج ۲ ص ۱۹۶ تا ۱۹۸)
 ۱۷ کتاب الجنائز، غسل الميت - اور فتح القدیر (ج ۲ ص ۴۷) باب الجنائز، فصل فی الغسل ۱۲ مرتبہ
 ۱۸ ای ازارہ، والأصل فيه معقد الإزار، وجمعه: أخق وأحقاء، ویسمی به الإزار للمجاورة۔ کذا فی مجمع بحار الأنوار (ج ۱ ص ۵۴۹) ۱۲ مرتبہ

۱۹ شعرا اس کپڑے کو کہتے ہیں جو آدمی کے بدن سے ملا ہوا ہو، اس کے مقابلے میں وہ کپڑا جو بدن سے ملا ہوا نہ ہو اس کو ڈنار کہتے ہیں ”أشعرن“ باب افعال سے امر کا صیغہ ہے ”ہا“ ضمیر حضرت زینبؓ کی طرف اور ”به“ کی ضمیر ”حقو“ کی طرف لوٹ رہی ہے اور مطلب یہ ہے کہ اس ازار کو حضرت زینبؓ کے لئے شعار بنادو ۱۲ مرتبہ

۲۰ علامہ عینیؒ اس کے تحت لکھتے ہیں: ”هو أصل في التبرك بآثار الصالحين“ عمدہ (ج ۸ ص ۴۷) قبیل باب
 ۲۱ یا استحب أن يغسل وتراً - ۱۲ م

حضرت گنگوہی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ازار بطور سینہ بند تھا اور سینہ بند کے لئے ضروری نہیں کہ اس کو کفن کے تمام کپڑوں کے نیچے رکھا جائے، بلکہ جہاں چاہیں اس کو رکھا جاسکتا ہے، لیکن حضرت زینبؓ کے حق میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو کفن کے تمام کپڑوں سے نیچے رکھنے کا اس لئے حکم دیا تاکہ حضرت زینبؓ کو اس سے برکت حاصل ہو سکے۔^{۱۶}

”قالت: وضرنا شعرها ثلاثة قرون، قال هشيم: وأظنه قال: فألقيناه خلفها“ اس سے استدلال کر کے امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ فرماتے ہیں کہ میت اگر عورت ہو تو اس کے بالوں کی تین چوٹیاں بنائی جائیں گی اور وہ تینوں چوٹیاں پشت کی طرف ڈال دی جائیں گی ان حضرات کے نزدیک حضرت ام عطیہؓ نے جو غسل دیا تھا وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم اور آپ کی تعلیم سے دیا تھا لہذا حضرت ام عطیہؓ کا تین چوٹیاں بنا کر تینوں کو پیچھے ڈال دینا بھی لامحالہ آپ کے حکم سے ہوگا۔

حنفیہ کے نزدیک عورت کے بالوں کی دو چوٹیاں بنائی جائیں گی اور دونوں کو اس کے سینے کرت پر ڈال دیا جائے گا، ایک چوٹی کو دائیں جانب سے اور ایک چوٹی کو بائیں جانب سے۔^{۱۷} جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کے بارے میں حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ اس میں کہیں یہ ذکر نہیں ہے کہ تین چوٹیاں بنا کر پیچھے ڈالنے کا حکم نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دیا تھا، اور یہ کہنا کہ حضرت ام عطیہؓ کا ایسا کرنا آپ کی تعلیم سے تھا یہ محض ایک امکان ہے، والحکم لا یثبت بھم۔ حضرت گنگوہی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حضرت ام عطیہؓ کے فعل کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم یا تقریر پر مجبور کرنا تکلف سے خالی نہیں لہذا حنفیہ ہی کا مسلک بہتر ہے۔ واللہ اعلم

۱۶ عورت کے کفن کا وہ کپڑا جو لمبائی میں بغل سے رانوں تک یا کم از کم ناف تک ہوتا ہے اور اتنا چوڑا ہوتا ہے کہ بندھ جائے۔ احکام میت (ص ۵۱) ”عورت کا کفن“ ۱۲ م
۱۷ دیکھئے الکوکب الذری (ج ۲ ص ۱۷۱) ۱۲ م

۱۸ دیکھئے المغنی لابن قدامہ (ج ۲ ص ۲۷۷) مسألة: ویضفر شعرها ثلاثة قرون۔ اور عمدة القاری (ج ۸ ص ۲۳) باب ما یستحب أن یغسل وتوا۔ ۱۲ م

۱۹ کہا قال العلامة العینی فی العمدۃ (ج ۸ ص ۲۳) ۱۲ م

۲۰ جس کا قرینہ یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے غسل کے سلسلہ میں حضرت ام عطیہؓ کو (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

باب ملجاء فی الغسل من غسل المیت

عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : من غسله الغسل ومن حمّله الوضوء

(یقین حاشیہ صفحہ گذشتہ)

جو ہدایات دی تھیں ان کا ذکر ”اغسلنها وتوآثلوثا“ الخ میں آگیا ہے، ان میں چوٹیوں کو پشت پر ڈالنے کا کوئی ذکر نہیں اگر آپ نے اس قسم کی کوئی ہدایت دی ہوئی ہوتی تو اس کا یہاں آپ ہی کی نسبت سے ذکر ہوتا۔ ۱۲ مرتب

۶ دیکھئے النکوب الدرّی (ج ۲ ص ۱۷)

زیر بحث مسئلے میں احقر کو حنفیہ کی کوئی مضبوط دلیل تلاش کے باوجود نہ مل سکی، البتہ شمس الامّیر سرخسی لکھتے ہیں : ”ولا یسدل شعرها خلف ظهرها، ولكن یسدل من بین یدیهما من الجانبین جمیعاً، لأن سدل الشعر خلف ظهرها فی حال الحیاة کان لعنی الزینة وقد انقطع ذلك بالوفاة“ المبسوط للسرّحسی (ج ۲ ص ۱۷) باب غسل المیت۔ نیز دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۱ ص ۳۷) فصل وأما کیفیة التکفین۔ میت کے حق میں زینت نہ ہونے ہی کی وجہ سے اس کے بالوں میں کٹنگھی بھی نہیں کی جاتی چنانچہ حنفیہ اور حنابلہ کا یہی مسلک ہے، جبکہ شافعیہ کے نزدیک اس کے بالوں میں کٹنگھی کی جائیگی کما فی المغنی (ج ۲ ص ۴۷) حنفیہ و حنابلہ کے مسلک کی تائید معصنف عبد الرزاق کی ایک روایت سے ہوتی ہے ”عن ابراہیم ان عائشة رأّت امرأة یکدون رأسها، فقالت : علام تنصون میتکم“؟ (ج ۳ ص ۴۳، رقم ۶۲۳۲، باب شعر المیت وأطفارہ)۔

میت کے حق میں زینت نہ ہونے ہی کا تقاضا یہ بھی ہے کہ نہ چوٹیاں بنائی جائیں اور نہ ان کو پیچھے ڈالاجائے، چنانچہ ”المغنی“ میں حنفیہ کا مسلک ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا گیا ہے : ”وقال الأوزاعی وأصحاب الرأی : لا یضفر ولكن یرسل مع خدیہما من بین یدیهما من الجانبین“ (ج ۲ ص ۴۷) لیکن صحیح ابن حبان کی روایت میں صیغہ امر کے ساتھ ”واجعلن لها ثلاثة قرون“ کے الفاظ آئے ہیں، عمدہ (ج ۸ ص ۱۷) حنفیہ کا مسلک ان پر منطبق نہیں ہوتا۔

اس کا جواب دیتے ہوئے علامہ عینی فرماتے ہیں : ”هذا الأمر بالتضفیر، ونحن لا ننکر التضفیر حتی یکون الحدیث حجة علینا وإنما ننکر جعلها خلف ظهرها، لأن هذا التصنیع زینة، والمیت ممنوع منها“۔ چنانچہ انہوں نے مسلک عدم تضفیر نہیں بلکہ تضفیر بیان کیا ہے، فرماتے ہیں : ”وعندنا یجعل ضفیرتین علی صدرها فوق الدرع“ عمدہ (ج ۸ ص ۱۷) قبیل باب ید اُبعیا من المیت۔ گویا عورت کے بالوں کے دو حصے جو دائیں بائیں سے اس کے سینے پر ڈالے جاتے ہیں ان کو علامہ عینی نے ضفیرتین سے تعبیر کر دیا لیکن چونکہ ان کی صورت باقاعدہ ضفیرہ کی نہیں ہوتی اس لئے بعض حضرات نے حنفیہ کا مسلک عدم تضفیر کے ساتھ بیان کیا۔

بہر حال اگر حنفیہ کا مسلک علامہ عینی کے بیان کے مطابق تضفیر ہی مانا جائے تب بھی ان کے مسلک میں صرف ضفیرتین ہونگی جبکہ صحیح ابن حبان الی روایت میں تین چوٹیوں کا حکم دیا گیا ہے۔ نیز حضرت ام سلیم کی ایک روایت میں ”واطوی شعرها ثلاثة اقرن قصّة وقرنین“ کے الفاظ آئے ہیں، اس روایت کے تحت علامہ سیوطی فرماتے ہیں : ”رواه الطبرانی فی الکبیر بإسنادہ فی أحدہما لیث بن سلیم وهو مدّلس ولكنه ثقة، وفي الآخر جند وقد وثق، وفيه بعض کلام“ مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۲۷) باب تجهیز المیت وغسلہ۔

یہ دونوں روایات حنفیہ کے مسلک پر منطبق نہیں ہوتیں۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب عفی عنہ

(حاشیہ صفحہ ۲۷۸)

۱۷ الحدیث أخرجه أبو داود فی سننہ (ج ۲ ص ۲۷) باب فی الغسل من غسل المیت ۱۲ م

یعنی المیت، حدیث باب اور اس جیسی دوسری احادیث کی بنا پر بعض صحابہ و تابعین اس کے قائل رہے ہیں کہ میت کو غسل دینے سے غاسل پر غسل واجب ہو جاتا ہے، حضرت علیؓ، حضرت ابو ہریرہؓ، سعید بن المسیبؓ، محمد بن سیرینؓ اور زہریؓ کا یہی مسلک ہے۔

لیکن صدر اول کے بعد اس پر اجماع منعقد ہو گیا کہ غسل میت سے غسل واجب نہیں ہوتا اور نہ غسل جنازہ سے وضو واجب ہوتا ہے، جس کی دلیل یہ بھی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے "قال: قال: مثلًا:"

(۱) حضرت عائشہؓ کی روایت "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: يَغْتَسِلُ مِنْ غَسْلِ الْمَيِّتِ۔"

(۲) عن مكحول قال: "سَأَلَ رَجُلٌ حَذِيفَةَ كَيْفَ أَصْنَعُ؟ قَالَ: أَغْسِلْ كَيْتَ كَيْتٍ، فَإِذَا فَرَعْتَ فَأَغْسِلْ۔"

(۳) عن علي قال: "مَنْ غَسَلَ مَيِّتًا فَلْيَغْتَسِلْ۔"

(۴) عن علي قال: "لَتَأْتِيَنَّ أَبُوطَالِبٍ أُنْتِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ

إِنْ عَمَّكَ الشَّيْخُ الضَّالُّ قَدَمَاتٍ، قَالَ: فَقَالَ: اذْطَلِقْ فَوَارِهِ، ثُمَّ لَا تَحْدِثَنَّ شَيْئًا حَتَّى تَأْتِيَنِي، قَالَ: فَوَارَيْتُهُ ثُمَّ أَتَيْتُهُ، فَأَمَرَنِي فَأَغْتَسَلْتُ الْخُ۔"

تمام روایات کے لئے دیکھیے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۲۶۹ و ۲۷۰) من قال علی غاسل المیت غسل،

فی المسلم یغسل المشرک یغتسل أم لا - ۱۲ مرتب

عہ عمدۃ القاری (ج ۸ ص ۴۸) باب یلقی شعر المرأة خلفها ۱۲ م

عہ چنانچہ علامہ خطابیؒ فرماتے ہیں: "لَا أَعْلَمُ أَحَدًا مِنَ الْفُقَهَاءِ يُوجِبُ الْاِغْتِسَالَ مِنْ غَسْلِ الْمَيِّتِ وَلَا الْوُضُوءَ مِنْ حَمَلِهِ" مولانا ابن الخطابؒ یزید مختصر سنن ابی داؤد للمنذری (ج ۴ ص ۱۳) باب فی الغسل من غسل المیت -

لیکن حافظ ابن حجرؒ نے علامہ خطابیؒ پر اس بارے میں رد کیا ہے۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۱۱) باب یلقی شعر المرأة خلفها۔

"المجموع شرح المہذب" میں اس بارے میں امام شافعیؒ کے دو قول نقل کئے گئے ہیں، قول جدید یہ کہ غسل من غسل المیت سنت ہے، اور قول قدیم یہ کہ واجب ہے بشرطیکہ حدیث کی صحت ثابت ہو جائے ورنہ سنت ہے (ج ۵ ص ۱۴۲) "وَلْيَسْتَحِبَّ لِمَنْ غَسَلَ مَيِّتًا أَنْ يَغْتَسِلَ۔"

زر قانیؒ نے اس بارے میں امام مالکؒ کی بھی دو روایتیں نقل کی ہیں، ایک وجوب کی، ایک استحباب کی، استحباب کی روایت

کو مذہب ہو قرار دیا گیا ہے۔ اوجز المساک (ج ۴ ص ۲) غسل المیت۔

علامہ عینیؒ نے امام احمدؒ، امام اسحقؒ اور ابی ہشیم نخعیؒ کا مسلک وضو من غسل المیت بیان کیا ہے۔ عمدہ (ج ۸ ص ۴۸)

باب یلقی شعر المرأة خلفها۔

حنفیہ کے نزدیک غسل من غسل المیت مندوب ہے، للخروج من الخلاف۔ کما فی الدر المختار مع رد المحتار (ج ۱ ص ۱۱) مطلب

یومعرفة أفضل من یوم الجمعة، کتاب الطہارۃ ۱۲ مرتب عنہ

عہ (ج ۱ ص ۳۷) کتاب الطہارۃ، باب الغسل من غسل المیت - ۱۲ م

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیس علیکم فی غسل میتکم غسل إذا غسلتموه، إنه مسلم مؤمن طاهر وإن المسلم لیس بنجس فحسبکم أن تغسلوا ایدیکم البتہ امام بیہقی اس روایت کو ذکر کر کے فرماتے ہیں: «ہذا ضعیف والحمل فیہ علی ابی شیبہ کما اظن»

لیکن حافظ ابن حجر اس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں: «أبو شیبہ احتج بہ النساء وثقة الناس..... فالإسناد حسن»

عدم وجوب غسل کی دوسری دلیل مؤطاؒ امام مالک کی روایت ہے «عن عبد اللہ بن ابی بکر أن أسماء بنت عمیس امرأة أبی بکر الصدیق غسلت أبا بکر الصدیق حین توفی، ثم خرجت فسألت من حضرها من المهاجرین، فقالت: إنی صائتہ، وإن ہذا یوم شدید البرد، فهل علی من غسل؟ فقالوا: لا»

ایک اور دلیل حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے: «قال لیس علی غاسل المیت غسل» واللہ اعلم۔

۱۷ دیکھئے التلخیص الجیر (ج ۱ ص ۱۳۸ تحت رقم ۱۸۲) کتاب الطہارۃ، باب الغسل - حافظ کا پورا کلام یہ ہے «قلت: أبو شیبہ: هو ابراہیم بن ابی بکر بن ابی شیبہ، احتج بہ النساء، وثقة الناس ومن فوقہ احتج بہم البخاری، وأبو العباس المہدی ہوا بن عقدہ حافظ کبیر، إننا نکلما فیہ بسبب المذهب ولأشور آخری، ولم یضعفہ بسبب المتون أصلاً، فالإسناد حسن» - ۱۲ م

۱۸ (ص ۲۴) کتاب الجنائز، غسل المیت - ۱۲ م

۱۹ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۲۶۸) من قال: لیس علی غاسل المیت غسل - اس مقام پر مصنف ابن ابی شیبہ میں عدم غسل من غسل المیت سے متعلقہ اور بھی روایات مذکور ہیں۔ فراجعہ ان شدت ۱۲ مرتب ۲۰ غسل من غسل المیت کے حکم میں کیا حکمت ہے؟ اس بارے میں دو قول ہیں:

ایک یہ کہ میت کی تنظیف اور اس کے غسل میں مبالغہ کرنا مقصود ہے، اس لئے کہ غاسل کو جب یہ علم ہوگا کہ خود اسے غسل سے فارغ ہو کر غسل کرنا ہے تو وہ میت کو نہلانے میں پھینٹوں وغیرہ سے بچنے کی فکر نہ کریگا بلکہ میت کی تنظیف و غسل میں اہتمام کریگا۔

دوسرے یہ کہ غاسل کو پھینٹے وغیرہ لگ جانے کے شبہ اور وہم سے بچانا مقصود ہے، اس لئے کہ جب غاسل میت کو غسل دینے کے بعد خود غسل کریگا تو اس کو اپنی پاکی اور طہارت کے بارے میں پورا یقین اور اطمینان ہوگا۔ کذا قال الحافظ فی فتح الباری (ج ۳ ص ۱۸۰) باب یلقى شعر المرأة خلفها ۱۲ مرتب

باب ماجاء في كفن النبي صلى الله عليه وسلم

عن عائشة قالت: كفن النبي صلى الله عليه وسلم في ثلاثة أثواب بيض يمانية ليس فيها قميص ولا عمامة۔ اس روایت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو تین کپڑوں میں کفن کرنے کا ذکر ہے لیکن طبقات ابن سعد کی ایک روایت میں سات کپڑوں کا ذکر ہے اس طرح تعارض ہو جاتا ہے، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ طبقات ابن سعد والی روایت ضعیف ہے اور اگر اس کی صحت تسلیم کر لی جائے تب بھی وہ اس پر محمول ہے کہ مختلف حضرات نے آپ کے کفن کے لئے مختلف کپڑے پیش رکھے، لیکن حضرات صحابہ کرام نے ان میں سے تین کا انتخاب کر لیا اور باقی واپس کر دئے، جیسا کہ اسی روایت میں حضرت عائشہ کے الفاظ سے بھی معلوم ہوتا ہے، راوی کہتے ہیں: «فذكروا لعائشة قولهم: «في ثوبين وبرد حبرة» فقالت: قد أتى بالبرد، ولكنهم ردوه، ولم يكفونوه فيه»۔

۱۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۶۹) باب الثياب البيض للكفن۔ و باب الكفن بغیر قميص و باب الكفن بلا عمامة و (ج ۱ ص ۱۸۱) باب موت يوم الاثنين۔ و مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۳۰۷ و ۳۰۸) كتاب الجنائز، فصل في كفن الميت في ثلاثة أثواب ۲۱۲

۲۔ روایت اور اس کی سند اس طرح ہے: «أخبرنا عفان بن مسلم، أخبرنا حماد بن سلمة عن عبد الله بن محمد بن عقيل، عن محمد بن علي ابن الحنفية، عن أبيه ان النبي صلى الله عليه وسلم كفن في سبعة أثواب» الطبقات الكبرى لابن سعد (ج ۲ ص ۲۸۹) ذكر من قال: كفن رسول الله صلى الله عليه وسلم في ثلاثة أثواب برود الخ ۲۱۲

۳۔ اس روایت کے پہلے راوی ثقہ ہیں، البتہ ابن المدینی فرماتے ہیں: «كان إذا شئت في حرق من الحديث تركه وربما وهم» اور ابن معین فرماتے ہیں: «أنكرناه في صفر سنة تسع عشرة، ومات بعد هابيسير» دیکھئے تقريب التهذيب (ج ۲ ص ۲۵۲، رقم ۲۲۶)۔

اس روایت کے دوسرے راوی حماد بن مسلم بن دینار بھی ثقہ ہیں، لیکن حافظ فرماتے ہیں: «تغير حفظه بآخوه» تقريب (ج ۱ ص ۱۹۴، رقم ۵۴۲)۔

اس روایت کے تیسرے راوی عبد اللہ بن محمد بن عقيل ہیں، ان کے بارے میں حافظ لکھتے ہیں: «صدوق، فحدیثہ لین ویقال: تغير بآخوه» تقريب (ج ۱ ص ۲۴۸ و ۲۴۹، رقم ۶۰۴)۔

چوتھے راوی محمد بن الحنفیہ ہیں جو ثقہ اور حلیل القدر تابعی ہیں۔ تقريب (ج ۲ ص ۱۹۲، رقم ۵۴۹)۔ ۱۲ مرتب

۴۔ جبيرة: بروزن عنبة، یعنی منقش چادر، جبيرة اور جبرأت جمع آتی ہے۔ نہایہ (ج ۱ ص ۲۲۸) ۲۱۲

ضرورت کے وقت صرف ایک کپڑے کا کفن بھی کافی ہو جاتا ہے چنانچہ اسی باب میں حضرت
 حابر بن عبد اللہ کی روایت ہے ”أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كفن حمزة بن عبد المطلب في
 منمرة في ثوب واحد“ بلکہ حضرت مصعب بن عمیرؓ کے بارے میں آیا ہے کہ ان کو جس ایک کپڑے میں کفن
 دیا گیا تھا وہ پاؤں تک بھی نہ پہنچ سکا، چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے پاؤں پر کپڑے کی جگہ گھاس
 پھونس رکھی گئی۔

یہ کفن ضرورت کا بیان تھا، جہاں تک کفن مسنون کا تعلق ہے سو جمہور کے نزدیک مرد کے لئے تین کپڑے
 مسنون ہیں۔ البتہ امام مالکؒ مرد کے حق میں پانچ تک اور عورت کے حق میں سات تک استحباب کے قائل ہیں،
 چنانچہ مرد کا کفن ان کے نزدیک تین لفافوں، ایک قمیص اور ایک عمامہ پر مشتمل ہوگا۔

حضرت عائشہؓ کی حدیث باب ”كفن النبي صلى الله عليه وسلم في ثلاثة أثواب بيض
 ميمانية، ليس فيها قميص ولا عمامة“ سے جمہور کا مسلک ثابت ہوتا ہے، لیکن امام مالکؒ اس کی یہ مطلب
 بیان کرتے ہیں کہ تین کپڑے قمیص اور عمامہ کے علاوہ تھے اور قمیص اور عمامہ الگ سے تھے، مجموعہ پانچ کپڑے
 ہوئے، لیکن ظاہر ہے کہ یہ تاویل خلاف ظاہر ہے۔

۱۴ هذا الحديث لم يخرج من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذي، كذا قال الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي
 سنن ترمذي (ج ۳ ص ۲۲۷، رقم ۹۹۷) ۲۱۲

۱۵ سنن نسائی میں یہ روایت اس طرح آئی ہے ”حدثنا خباب قال: هاجرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
 نبتغي وجه الله فوجب أجراً على الله، فمنا من مات، لم يأكل من أجره شيئاً، منهم مصعب بن عمير، قتل
 يوم أحد، فلم نجد شيئاً نكفنه فيه إلا منمرة، كنا إذا غطينا رأسه خرجت رجلاه وإذا غطينا بهارجلية خرج رأسه
 فأمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نغطي بهارأسه ونجعل على رجلية إذرأ“ (ج ۱ ص ۲۶۹) کتاب الجنائز،
 القميص في الكفن ۱۲ مرتب

۱۶ دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۸ صفحہ ۸) باب الثياب البيض للكفن ۲۱۲

۱۷ الشرح الكبير للدردير مع حاشيته للدسوقي (ج ۱ ص ۱۷۱) فصل ذكر فيه أحكام الموتي - ۲۱۲

۱۸ یہ ایک قول ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ دو لفافوں، ایک ازار، ایک قمیص اور ایک عمامہ پر مشتمل ہوگا۔

۱۹ کافی بلوغ الأمانی من أسرار الفتح الربانی (ج ۱، ص ۱۷۱) باب صفة الكفن للرجل والمرأة ۱۲ مرتب

۲۰ یہ توجیہ مؤطا امام مالکؒ کے حاشیہ ”كشف للعطاء عن وجه الموطأ“ قسطلانی کے حوالہ سے ذکر کی گئی ہے۔ (ص ۲۵)

رقم الحاشیہ ۷) ما جاء في كفن الميت ۲۱۲

تین کپڑوں کی تعیین کے بارے میں اختلاف | جمہور کے نزدیک کفن سنون کے لئے تین کا عدد تو متعین ہے البتہ ان تین کپڑوں کی تعیین کے بارے میں اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک وہ تین کپڑے تین لفافے ہیں، امام احمد کا بھی یہی مسلک ہے جبکہ حنفیہ کے نزدیک وہ تین کپڑے یہ ہیں، لفافہ، ازار اور قمیص۔

شافعیہ کا ایک استدلال حضرت عائشہؓ کی حدیث باب سے ہے جس میں قمیص کی صراحت نفی کی گئی ہے۔ نیز ان کا ایک استدلال تفسیر ابن ماجہ میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی کی روایت سے ہے ”کفن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ثلاث ریاط بیض سحوکیۃ“ اس میں ”ریاط“ ”رِیْطَة“ کی جمع ہے جس کے معنی ہیں ایک پاٹ کی بڑی چادر۔

دلائل احناف | حنفیہ کا استدلال سنن ابی داؤد میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے ”قال: کفن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ثلاثة أثواب نجرانیة، الحلة ثوبان وقميصه الذی مات فیہ“

ہمارا ایک استدلال ”الکامل“ لابن عدی میں حضرت جابر بن سمرہؓ کی روایت سے ہے ”قال: کفن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی ثلاثة أثواب: قمیص و ازار و لفافہ“

۱۔ دیکھئے المغنی (ج ۲ ص ۴۶۴) الکفن وصفة التکفین۔ البتہ ”المہذب“ اور اس کی شرح ”المجموع“ میں امام شافعیؒ

کا مسلک ”ازار و لفافتین“ بیان کیا گیا ہے۔ دیکھئے (ج ۵ ص ۱۵) باب الکفن ۱۲ مرتب

۲۔ بدائع الصنائع (ج ۱ ص ۲۰۷) فصل وأما کیفیۃ وجوبہ ۱۲ م

۳۔ (ص ۱۷۱) باب ماجاء فی کفن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ م

۴۔ یہودی بفتح الین وضمہا، فالفتح منسوب إلى التحول وهو القطار، لأنه یسحبها أی یفسلها أو إلى ”سحول“ وہی قرية باليمن، وأما الضم فهو جمع ”سَحْل“ وهو الثوب الأبيض النقی، ولا یكون إلا من قطن، وفيہ شذوذ لأنه نسب إلى الجمع وقیل: اسم القرية بالضم أيضًا، النہایہ لابن الاثیر (ج ۲ ص ۳۳۴) ۱۲ مرتب

۵۔ (ج ۲ ص ۴۶۴) باب فی الکفن ۱۲ م

۶۔ دیکھئے الکامل (ج ۱ ص ۱۵۱) ترجمۃ ناصح بن عبد اللہ۔ روایت کی سند اس طرح ہے ”حد ثنا علی بن أحمد بن مروان، حد ثنا یحییٰ بن داؤد أبو الصقر الوراق، حد ثنا عبد اللہ بن صالح الحضرمی، أخبرنا ناصح عن سمار، عن جابر بن سمرہ“۔

حافظ زیلعی لکھتے ہیں ”وضعت ناصح بن عبد اللہ، عن النسائی، ولینہ هو، وقال: هو یکتب حدیثہ“

نصب الراية (ج ۲ ص ۲۷۱) فصل فی التکفین ۱۲ مرتب

یہ دونوں روایتیں اگرچہ ان کی سند پر کلام کیا گیا ہے پھر بھی سنن ابی داؤد کی روایت درجہ حسن سے کم نہیں، اس لئے کہ اسکی یزید بن ابی زیاد کی وجہ سے تضعیف کی گئی ہے، لیکن یزید بن ابی زیاد کی روایات امام مسلم متابعہ ذکر کرتے ہیں اور امام ابو داؤد نے ان کی روایت پر سکوت کیا ہے، اور شعبہ اور بعض دوسرے حضرات نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے اور امام ترمذی نے ان کی روایت کی تحسین کی ہے۔

ایک اور استدلال مؤطا امام مالک میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص کے اثر سے ہے وہ فرماتے ہیں: "المیت یقصد ویؤزر ویلف بالتوب الثالث، فإن لم یکن إلا توب واحد کفن فیہ"۔

نیز ایک استدلال امام محمد کی کتاب الآثار میں "ابو حنیفہ عن حماد" کے طریق سے ابراہیم نخعی کی ایک مرسل روایت سے ہے: "أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کفن فی حلة یمانیة وقميص"۔ یہ مرسل صحیح ہے۔

ایک اور استدلال صحیح بخاری میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت سے ہے: "أن عبد اللہ بن ابی لہام توفی جاء ابنہ الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال: اعطنی قميصک ا کفنه فیہ و صل علیہ واستغفرلہ، فأعطاه قميصہ" الخ

۱۔ جیسا کہ خود امام مسلم نے اس بات کا ذکر اپنے مقدمہ میں کیا ہے، دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۲) ۲۔ چنانچہ علی بن عاصم کہتے ہیں: "قال لی شعبہ: ما أبالی إذا کتبت عن یزید بن ابی زیاد أن لا اکتب عن أحد" میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۲۲۵ رقم ۹۶۹۵)۔

یعقوب بن سفیان کہتے ہیں: "ویزید وإن کانوا یتکلمون فیہ لتغیرہ فهو علی العدالة وإن لم یکن مثل الحكم ومنصور" اور ابن شاہین نے انہیں ثقات میں شمار کیا ہے، اور احمد بن صالح مصری کہتے ہیں: "یزید بن ابی زیاد ثقة ولا یعجبنی قول من تکلم فیہ" تہذیب التہذیب (ج ۱ ص ۳۳۳ رقم ۶۳) ۱۲ مرتب ۳۔ چنانچہ انھوں نے ابواب الحج، باب ما جاء ما یقتل المحرم من الدواب کے تحت حضرت ابوسعید کی مرفوع روایت "یقتل المحرم السبع العادی" الخ یزید بن ابی زیاد کے طریق سے ذکر کی ہے، اس کے تحت وہ فرماتے ہیں: "قال أبو عیسیٰ: هذا حدیث حسن" ترمذی (ج ۱ ص ۳۳۳) ۱۲ مرتب

۴۔ مؤطا امام مالک (ص ۱۲) ما جاء فی کفن المیت ۱۲ م

۵۔ (ص ۱۲) باب الجنائز وغسل المیت، رقم ۲۲۸ - ۱۲ م

۶۔ (ج ۱ ص ۱۶۹) باب الکفن فی القميص الذی یکتف أو لا یکتف الخ ۱۲ م

نیز ہمارا ایک استدلال مستدرک میں عبداللہ بن مغفلؓ کی روایت سے ہے وہ فرماتے ہیں :
 ”اذا انا مت فاحملوا فی آخر غسلی کافورا وکفونونی فی بردین و قمیص ، فإن النبی صلی اللہ
 علیہ وسلم فعل بہ ذلک“ تلخیص المستدرک میں حافظ ذہبیؒ نے اس پر سکوت کیا ہے لہذا
 یہ کم از کم حسن ضرور ہے۔

جہاں تک حضرت عائشہؓ کی حدیث باب کا تعلق ہے اس میں قمیص میت کا نہیں بلکہ قمیص متاع
 کا انکار مقصود ہے جو احیاء کے ساتھ مخصوص ہے، قمیص میت قمیص احیاء سے بالکل مختلف ہوتی ہے اس
 میں نہ آستینیں ہوتی ہیں نہ کلیاں اور نہ وہ سلی ہوئی ہوتی ہے بلکہ وہ گردن سے پاؤں تک کا وہ کپڑا ہے
 جس کا ایک سرامیت کی پشت پر ہوتا ہے اور دوسرا سرامیت کے سامنے۔ اور بیچ میں سے اس کو
 گریبان کے برابر چیر دیا جاتا ہے تاکہ گردن میں ڈالا جاسکے، حنفیہ کے مسلک پر تمام روایات میں تطبیق
 ہو جاتی ہے۔

اکثر کتب حنفیہ میں بیان کیا گیا ہے کہ میت کی قمیص میں نہ کلیاں ہوتی ہیں نہ آستینیں، حضرت گنگوہیؒ
 نے اسکی یہ وجہ بیان کی ہے کہ قمیص میں آستین وغیرہ کی ضرورت زندہ کو ہوتی ہے تاکہ اس کو چلنے پھرنے،
 اترنے چڑھنے اور دوسری حرکات و سکنات میں کوئی دقت نہ ہو جبکہ میت کو اس طرح کی کوئی حاجت
 نہیں بلکہ میت کو آستین والی قمیص پہنانا ایک شکل کام ہے، اس لئے آستین، کلی اور سلائی وغیرہ کے
 تکلفات کی میت کی قمیص میں کوئی حاجت نہیں۔

لیکن اس پر عبداللہ بن ابی کے قصہ سے اشکال ہو سکتا ہے کہ اس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کفن کیلئے
 اپنی قمیص مبارک عطا فرمائی جو لامحالہ آستین وغیرہ پر مشتمل ہوگی۔

حضرت گنگوہیؒ اس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ بحث میت کے لئے قمیص تیار کرنے
 کے بارے میں ہے سو اس کی قمیص آستین وغیرہ کے تکلفات کے بغیر بنائی جائیں گی کما بئنا۔ البتہ
 اگر قمیص پہلے سے تیار شدہ موجود ہو اور برکت وغیرہ کے لئے اس کو پہنانے کی حاجت ہو تو اس کی
 سلائی ادھیر کر آستین وغیرہ کو ختم کرنے کی حاجت نہیں کما فی قصہ عبداللہ بن ابیؓ۔

۱۔ اعلاء السنن (ج ۸ ص ۱۹) باب کفن الرجل ونوعہ۔ بحوالہ مستدرک (ج ۳ ص ۵۴) ۱۲ م

۲۔ مثلاً دیکھئے فتح القدیر (ج ۲ ص ۹) فصل فی التکفین۔ البحر الرائق (ج ۲ ص ۱۴۵) کتاب الجنائز۔ اور

رد المحتار (ج ۱ ص ۵۵) مطلب فی الکفن ۱۲ م

۳۔ دیکھئے الکوکب الدرر (ج ۲ ص ۱۴۵ و ۱۴۶) باب ما یستحب من الاکفان ۱۲ م

لیکن علامہ ظفر احمد عثمانی اعلیٰ السنہ میں حکیم الامت حضرت تھانوی قدس سرہ سے نقل کرتے ہیں کہ حضرت گنگوہیؒ نے فتویٰ دیا تھا کہ قمیص میت کی طرح ہوگی، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت گنگوہیؒ نے اپنے قول سے رجوع کر لیا تھا کہ قمیص میت اور قمیص حی میں فرق ہوگا۔

سنن ابی داؤد میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ”کفن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وقميصه الذي مات فيه“ سے اسی قول کی تائید ہوتی ہے کہ قمیص میت اور قمیص حی میں کوئی فرق نہیں۔

حضرت ابو بکرؓ کے واقعہ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ جب ان کی وفات کا وقت قریب آیا تو انہوں نے فرمایا: ”انظروا ثوبیٰ هذين فاغسلوهما ثم كفنوني فيهما، فإنا الحق اخرج إلى الجديد منهما“۔

اگر عرض کرتا ہے کہ حنفیہ کا اصل مسلک تو یہی ہے کہ میت کی قمیص میں نہ کلیاں ہوں، نہ آستینیں البتہ روایات کے مجموعہ سے یہ راجح معلوم ہوتا ہے کہ احیاء کی قمیص بھی جائز ہے، حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کی روایت کو اسی پر محمول کیا جائے گا، جہاں تک نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کفن کا تعلق ہے اس میں بھی راجح یہی نظر آتا ہے کہ جس قمیص میں آپ کی دفن ہوئی اس قمیص کو کفن میں شامل کر کے برقرار رکھا گیا ”فلعلہ آثر وہ لقرب عہدہ بالنبی صلی اللہ علیہ وسلم وهو حی“ واللہ اعلم

۱۵ (ج ۸ ص ۱۹) باب کفن الرجل ونوعه ۲۱۲

۱۶ سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۲۹۹) باب فی الکفن ۲۱۲

۱۷ رواہ الإمام أحمد بن حنبل فی کتاب الزہد - اس روایت کے طرق کی تفصیل کے لئے دیکھئے نصب الراية (ج ۲ ص ۲۶۳ و ۲۶۴) فصل فی التکفین ۲۱۲

۱۸ کافی فتح القدیر (ج ۲ ص ۲۹۹) باب الجنائز فصل فی تکفینہ (بحوالہ کافی، نیز دیکھئے البحر الرائق (ج ۲ ص ۱۴۵) کتاب الجنائز ۲۱۲

۱۹ کافی روایۃ ابن عباسؓ التي مرت ۲۱۲

۲۰ حضرت استاذ محترم دام اقبالہم کی مذکورہ ترجیح کو اختیار کرنے کی صورت میں حضرت عائشہؓ کی روایت باب (جس میں) لیس فیہا قمیص ولا عمامة کے الفاظ آئے ہیں) کا وہ جواب نہ چل سکے گا جو اصل تقریر میں آیا ہے کہ اس میں اصل قمیص کا نہیں قمیص معاد کا انکار مقصود ہے، اس لئے کہ اس ترجیح کا حامل ہی قمیص معاد کا اثبات ہے۔

اس صورت میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کفن میں قمیص کا انکار حضرت عائشہؓ کے اپنے علم کے مطابق ہے لیکن چونکہ تکفین تدفین کے موقع پر وہ موجود نہ تھیں اسلئے حضرت ابن عباسؓ کی روایت راجح ہے جس میں قمیص کا اثبات ہے واللہ اعلم وعلیہ اتم وأحکم ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی الطعام یصنع لأهل المیت

» عن عبد الله بن جعفر قال : لما جاء نعي جعفر قال النبي صلى الله

عليه وسلم : اصنعوا لأهل جعفر طعاماً فإنه قد جاء ما يشغلهم «

اس حدیث کی بنا پر مستحب ہے کہ جس گھر میں موت واقع ہوئی ہو اس کے اقارب یا پڑوسی

کھانا پکا کر وہاں بھیجیں تاکہ وہ اپنی مسیت کے وقت کھانے کی فکر میں مبتلا نہ ہوں۔

لیکن ہمارے زمانے میں اس کے برخلاف یہ رسم چلی ہے کہ میت کے گھر والے اس موقع پر رشتہ داروں اور تعزیت کے لئے آنے والوں کے لئے کھانے اور دعوت کا انتظام کرتے ہیں یہ مکروہ اور بدعت ہے اس لئے کہ دعوت سرور کے موقع پر ہوتی ہے نہ کہ شرور کے موقع پر۔

کما قال العلامة ابن عابدینؒ۔

اس کے بدعت ہونے کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ ہمارے زمانے میں عوام نے میت کے

گھر والوں کی جانب سے اس دعوت کو واجبات دینیہ میں سے سمجھ لیا ہے اور التزام مالا یلزم بدعت ہے۔

۱۰ الحدیث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۲ ص ۴۴) كتاب الجنائز باب صنعة الطعام لأهل الميت .. وابن ماجه في سننه (ص ۱۱) أبواب الجنائز، باب ماجاء في الطعام يبعث إلى أهل الميت ۱۲ م

۱۱ في رد المحتار (ج ۱ ص ۳۱) مطلب في كراهة الضيافة من أهل الميت - باب صلاة الجنائز - چنانچہ وہ فرماتے ہیں: "ويكره اتخاذ الضيافة من الطعام من أهل الميت لأنه شرع في السرور لا في الشرور، وهي بدعة مستقبحه" ۱۲ مرتب

۱۳ دعوت من اهل الميت کے ممنوع ہونے کی ایک دلیل سنن ابن ماجہ میں حضرت جریر بن عبد اللہ بخلی کی روایت ہے فرماتے ہیں: "كنا نرى الاجتماع إلى أهل الميت وصنعة الطعام من النياحة" (ص ۱۱) باب ما جاء في النهي عن الاجتماع إلى أهل الميت وصنعة الطعام۔

یہ روایت امام احمد نے مسند احمد میں بھی ذکر کی ہے، دیکھیے الفتح الربانی لترتيب مسند الامام احمد بن حنبل

الشیبانی (ج ۸ ص ۹۴ و ۹۵، رقم ۲۴) باب صنع طعام لأهل الميت۔

علامہ ساعی بلوغ الامانی من اسرار الفتح الربانی میں لکھتے ہیں: « ورواه ابن ماجه من طريقين: أحدهما

على شرط البخاري، والثاني على شرط مسلم » ۱۲ مرتبے

بعض اہل بدعت ضیافت من اہل المیت کے اثبات کے لئے مشکوٰۃ میں عام بن کلیب کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں ایک انصاری صحابی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی میت کی تدفین سے فارغ ہو کر واپس آنے کا قصہ بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں »فلما رجع استقبلہ داعی امرأته، فأجاب ونحن معه فجئ بالطعام فوضع يده« الخ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ دعوت زوجہ میت کی جانب سے نہ تھی بلکہ کسی اور عورت کی جانب سے تھی اور ظاہر ہے کہ اس روایت کے نقل کرنے میں مشکوٰۃ کے کسی کاتب سے سہو ہوا ہے اور اس نے اضافت کے ساتھ »داعی امرأته« لکھ دیا، ورنہ اصل روایت »داعی امرأة« بغیر اضافت کے ہے، چنانچہ سنن ابی داؤد کے تمام نسخوں میں روایت اسی طرح آئی ہے، اور مشکوٰۃ میں یہ روایت سنن ابی داؤد ہی کے حوالہ سے آئی ہے اس کے علاوہ اگر مشکوٰۃ کی روایت کو صحیح بھی تسلیم کیا جائے تب بھی اس کا یہ جواب ہو سکتا ہے کہ یہ دعوت اگرچہ زوجہ میت کی جانب سے تھی لیکن محض نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے برکت حاصل کرنے کے لئے تھی نہ کہ اہل میت ہونے کی حیثیت سے۔ واللہ اعلم۔

۱۰ گویا عبارت کا مطلب یہ ہے »استقبلہ داعی زوجة المیت« ۱۲ م

۱۱ مشکوٰۃ المصابیح (ج ۳ ص ۱۶۴ و ص ۱۶۵، رقم ۵۹۳۲) کتاب الفضائل والشمائل، باب فی المعجزات،

الفصل الثالث ۱۲ م

۱۲ مثلاً سنن ابی داؤد (طبع میر محمد کرت خانہ کراچی پاکستان - ج ۲ ص ۴۳) کتاب البیوع، باب فی اجتناب الشبهات۔

اور سنن ابی داؤد (ج ۳ ص ۲۴۴، رقم ۳۳۳۲) بتحقیق الشیخ محمد محی الدین عبد الحمید۔

مسند احمد میں بھی یہ روایت »فلما رجعنا لقینا داعی امرأة من قریش« کے الفاظ کے ساتھ آئی ہے،

دیکھئے الفتح الربانی (ج ۱۵ ص ۱۴) کتاب الغصب، باب من أخذ شاة فذبحها وشوّاها۔

سنن دارقطنی کی ایک روایت میں »فلما انصرف تلقاه داعی امرأة من قریش« اور ایک روایت میں

»صنعت امرأة من المسلمین من قریش لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم طعاماً« کے الفاظ آئے ہیں۔ دیکھئے

(ج ۴ ص ۲۸۶ رقم ۵۵۴ و ۵۵۵) باب الصيد والذبايح والأطعمة وغير ذلك ۱۲ مرتب عنی عنہ

۱۳ اس امکان پر کہ یہ بیہقی دلائل السنۃ کے الفاظ ہوں اس لئے کہ مشکوٰۃ میں یہ روایت ابو داؤد اور دلائل النبوة

دونوں کے حوالہ سے آئی ہے، مشکوٰۃ اور ابو داؤد کی روایات میں الفاظ کا کسی قدر فرق اس امکان کی تائید کرتا ہے۔

واللہ اعلم ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی کراہیۃ النوح

عن علی بن ربیعۃ الأسدی قال: مات رجل من الأنصار یقال له: قرظۃ بن کعب فنیح علیہ، فجاء المغیرۃ بن شعبۃ، فصعد المنبر فحمد الله وأثنی علیہ، وقال: ما بال النوح فی الاسلام! أما ایتی سمعت رسول الله صلی الله علیہ وسلم یقول: من نیح علیہ عذاب ما نیح علیہ، مطلب یہ کہ میت کو اس کے گھر والوں کے نوحہ کرنے کی وجہ سے عذاب دیا جاتا ہے جب تک کہ وہ نوحہ کرتے رہتے ہیں۔

یہاں دو مسئلے ہیں :-

پہلا مسئلہ بکاء علی المیت سے متعلق ہے، اس پر علماء کا اتفاق ہے کہ بکاء خفیف جائز ہے اور بکاء شدید جو نوحہ کی حد تک پہنچ جائے جائز نہیں، بکاء شدید اور بکاء خفیف میں فرق مشکل ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ بکاء خفیف وہ ہے جو بغیر آواز کے ہو اور بکاء شدید وہ ہے جو آواز کے ساتھ ہو۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ بکاء بالصوت بھی مستذور آیات سے ثابت ہے لہذا یوں کہا جائے گا کہ مطلقاً بکاء بالصوت بھی ممنوع نہیں بلکہ وہ بکاء بالصوت ممنوع ہے جو نوحہ کی حد تک پہنچ جائے یعنی زور زور سے رو یا دھویا جائے اور چیخ و پکار کی جائے یا میت کے مبالغہ آمیز فضائل گنائے جائیں، اور

۱۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۷۷) باب ما یکرہ من النیاحۃ علی المیت - و مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۰۳) فصل: إن المیت لا یعذب ببکاء أهلہ الخ ۲۱۲

۲۔ هذا حاصل ما أفاده النووی رحمہ الله فی شرحہ ص ۱۷۷ مسلم (ج ۱ ص ۲۰۳) کتاب الجنائز۔ مذکورہ تشریح کی تائید صحیح بخاری میں حضرت عبد اللہ بن عمر کی روایت سے بھی ہوتی ہے، جس میں وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حضرت سعید بن عبادہ کی عیادت کے لئے آنے کا واقعہ ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں: «فلما دخل علیہ فوجده فغاشیة أهلہ، فقال: قد قضی! قالوا: لا یارسول الله، فبکی النبی صلی الله علیہ وسلم، فلما رأى القوم بکاء النبی صلی الله علیہ وسلم بکوا، فقال: ألا تسمعون، إن الله لا یعذب بدمع العین ولا بحزن القلب لکن یعذب بهذا - وأشار إلى لسانہ - الخ» (ج ۱ ص ۲۰۳) باب البکاء عند المریض ۲۱۲

۳۔ مثلاً مسند احمد میں حضرت ابن عباس کی روایت میں ہے «فلما ماتت زینب (وفی رواية رقية) ابنة رسول الله صلی الله علیہ وسلم قال رسول الله صلی الله علیہ وسلم: الحق بسلقنا الصالح الخیر عثمان بن مظعون، فبکت (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

تقدیر خداوندی کی تغلیط اور اس کا تخطیہ کیا جائے نیز دوسرے لوگوں کو رونے دھونے کی دعوت دیجئے۔
واللہ اعلم۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ کیا میت کو اس کے اہل کے اس پر رونے کی وجہ سے عذاب دیا جاتا ہے؟
سو بعض حضرات صحابہؓ اس کے قائل ہیں، چنانچہ حضرت عمرؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت مغیرہؓ
کا یہی مسلک ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

النساء، فجعل عمر یضربھن بسوطہ، فأخذ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بیدہ، فقال: مهلاً یا عمر، ثم
قال: أبکین وإیاکت ونعیق الشیطان، الخ الفتح الربانی (ج، ص ۳۴، رقم ۹۱) باب الرخصة بالبكاء من غیر نوح۔
اس روایت کے تحت علامہ ساعی لکھتے ہیں: «الظاهر أن بكاءهن كان بصوت لكن لا برفعه، فنهان
عمر حتى لا یخجلوا إلى النیاحۃ فأمره صلی اللہ علیہ وسلم بتركهن، الخ۔»

نیز عبداللہ بن زید کی روایت ہے، فرماتے ہیں: «رخص فی البكاء من غیر نوح» رواہ الطبرانی فی الصغیر و
إسناده حسن۔

نیز قرظہ بن کعبؓ اور ابو مسعود انصاریؓ سے مروی ہے «رخص لنا فی البكاء عند المصیبة من غیر نوح» رواہ
الطبرانی فی الکبیر، ورجاله رجال الصحیح۔ دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۷۱) کتاب الجنائز، باب ماجاء فی البكاء ۱۲۔
مرتب عنہ

(حاشیہ صفحہ ۲۸۱)

۱۔ جیسا کہ نوہ میں ایسا ہی کیا جاتا ہے۔ چنانچہ علامہ نوویؒ «إن المیت لیعذب ببكاء أهله» کی تشریح کے تحت لکھتے ہیں:
«وقالت طائفة: معنی الأحادیث أنهم ینوحون علی المیت ویندبونہ بعدید شمائلہ ومحاسنہ فی زعمهم،
وتلك الشمائل قبائح فی الشرع یعذب بها، الخ۔ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۱۱) کتاب الجنائز ۱۲ م
۲۔ المغنی لابن قدامة (ج ۲ ص ۵۲۸) تعذیب المیت ببكاء أهله علیہ۔

چنانچہ حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں: «فلما أصیب عمر (یعنی بالجراحة التي مات فیها) دخل مصهیب ینکی یقول:
واأخاه! وأصحاباه! فقال له عمر: یا مصهیب، أتبکی علی؟ وقد قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: «إن المیت
یعذب ببعض بكاء أهله علیہ» صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۲۴) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم یعذب المیت ببعض
بكاء أهله علیہ۔

نیز ابو عمرؒ کہتے ہیں: «سمعت ابن عمر یقول۔ وهو فی جنازة رافع بن خدیج، وقام النساء یبکین علی رافع،
فأجلسن مراراً، ثم قال لهن:۔ ویحکن! إن رافع بن خدیج شیخ کبیر لا طاقة له بالعذاب، وإن للمیت یعذب ببكاء أهله
علیه» مصنف عبدالرزاق (ج ۳ ص ۵۵، رقم ۶۶، ۸) باب الصبر والبكاء والنیاحۃ، کتاب الجنائز۔
حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کا قصہ ترمذی کی روایت باب میں آگیا ہے ۱۲ مرتب

جبکہ حضرت عائشہؓ، حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ کا مسلک یہ ہے کہ بکاء اہل سے میت کو عذاب نہیں ہوتا۔

قائلین تعذیب کا استدلال حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی مرفوع روایت "إِنَّ الْمَيِّتَ لَيُعَذَّبُ بِبِكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ" سے ہے۔

منکرین تعذیب میت بکاء اہل کا استدلال "وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ" سے ہے، چنانچہ حضرت عائشہؓ نے اسی سے استدلال کیا ہے۔

جہاں تک حضرت ابن عمرؓ کی روایت کا تعلق ہے اس کے بارے میں حضرت عائشہؓ لگے سے پیوستہ باب میں فرماتی ہیں: "يُرْحَمُ اللَّهُ، لَمْ يَكْذِبْ وَلَكِنَّهُمْ، إِنَّمَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِرَجُلٍ مَاتَ يَهُودِيًّا: إِنَّ الْمَيِّتَ لَيُعَذَّبُ، وَإِنَّ أَهْلَهُ لَيَبْكُونَ عَلَيْهِ"۔ لیکن حضرت ابن عمرؓ کی طرف وہم کی نسبت کرنا محمل نظر ہے، اس لئے کہ اس مضمون کی روایات متعدد صحابہ کرامؓ سے جزم کے ساتھ مروی ہیں۔ لہذا صحیح یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی حدیث ثابت ہے اور اس میں کسی قسم کا وہم نہیں البتہ وہ جنس مخصوص احوال پر محمول ہے:-

۱۔ حضرت عائشہؓ اور حضرت ابن عباسؓ کے مسلک کے لئے دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۷۱) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: يُعَذَّبُ الْمَيِّتُ۔ اور حضرت ابو ہریرہؓ کے مسلک کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۳ ص ۱۲۲) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم يُعَذَّبُ الْمَيِّتُ الخ ۱۲ ص ۱۲۱ بخاری (ج ۱ ص ۱۷۱) ۲۔

۳۔ سورۃ فاطر آیت ۱۷ ۱۲

۴۔ نیز حضرت ابن عباسؓ نے عدم تعذیب کی تائید میں فرمایا "وَاللَّهُ هُوَ أَضْعَفُ وَأَبْكَى" دونوں لائل کے لئے دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۷۱) ۵۔ چنانچہ علامہ ساعی نقل کرتے ہیں: "قَالَ الْقُرْطُبِيُّ: إِنَّمَا رَعَايَةُ ذَلِكَ وَحُكْمُهَا عَلَى الْمَوْتِ بِالْخَطِئَةِ وَالنِّسْيَانِ أَوْ عَلَى أَنَّهُ سَمِعَ بَعْضُهُمْ أَوْ لَمْ يَسْمَعْ بَعْضُهُمْ: بَعِيدٌ، لِأَنَّ الرَّدَاةَ لِهَذَا الْمَعْنَى مِنَ الصَّحَابَةِ كَثِيرُونَ وَهُمْ جَائِزُونَ، فَلَا وَجْهَ لِلنَّفْيِ مَعَ إِسْكَانِ حَمْلِهِ عَلَى مُحَمَّدٍ صَحِيحٌ" دیکھئے بلوغ الامانی من سرائر الفتح الربانی (ج ۱ ص ۱۷۱) تحت شیح حدیث رقم ۹۳ باب ما جاء في أنَّ الْمَيِّتَ يُعَذَّبُ الخ ۱۲ مرتب

۶۔ مثلاً محمد بن سیرینؒ فرماتے ہیں: "ذُكِرَ عِنْدَ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ أَنَّ الْمَيِّتَ يُعَذَّبُ بِبِكَاءِ الْحَيِّ، فَقَالَ عُمَرَان: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "سَنَنْ نَسَائِي" (ج ۱ ص ۱۷۱) النہی عن البکاء علی المیت۔

حضرت سمرہؓ سے روایت ہے فرماتے ہیں: "قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الْمَيِّتُ يُعَذَّبُ بِبِكَاءِ الْحَيِّ" (قال الهيثمي) رواه الطبرانی في الكبير وفيه عمر بن إبراهيم الأنصاري، وفيه كلام، وهو وثقة - مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۷۱) باب ما جاء في البكاء۔

حضرت عمرؓ اور حضرت مغیرہؓ کی روایات بھی گزر چکی ہیں۔

کتب حدیث میں اس مضمون کی اور بھی روایات متعدد صحابہ کرامؓ سے مروی ہیں۔ فلیراجع ۱۲ مرتب

ایک کہ تعذیب میت بیکار اہلہ جب ہے جبکہ اس نے اپنے گھر والوں اور اقرباء کو وصیت کی ہو کہ میرے مرنے کے بعد میرے اوپر خوب رویہ دھویا جائے اور نوحہ کیا جائے چنانچہ عرب میں اس کا رواج تھا کہ وہ مرنے سے پہلے بیکار اور نوحہ کی وصیت کر جاتے تھے اور اس نوحہ کو اپنے لئے قابلِ فخر سمجھتے تھے، مشہور شاعر طرفہ بن العبد کہتا ہے ۵

فإن مت فأنعيني بما أنا أهله وشقي على الجيب يا ابنه معبد
دوسری کہ تعذیب میت والی روایت اُس صورت پر محمول ہے جبکہ میت ترکِ نوحہ کی وصیت نہ کرے۔

تعذیب میت والی روایت کا ایک مطلب یہ بیان کیا جاتا ہے کہ نوحہ کرنے والیاں اپنے نوحہ میں مدح کے طور پر میت کے جن افعال کا ذکر کرتی ہیں بسا اوقات وہ افعال ایسے بُرے ہوتے ہیں کہ ان کا مرتکب ہونے کی وجہ سے میت کو عذاب دیا جا رہا ہوتا ہے۔
ایک مطلب یہ ہے کہ نوحہ کرنے والیاں جب کہتی ہیں: ”واجبلاہ! واستداه!“ تو فرشتے اس کے سینے پر ہاتھ مار کر کہتے ہیں: ”أهكذا كنت؟“۔

۱۔ السبع العلقات (ص ۳۳) المعلقة الثانیۃ - شعر کا ترجمہ اس طرح ہے:
جب میں مر جاؤں تو اے معبد کی بیٹی (شاعر کی بھتیجی) تو میری موت کی خبر اس اہتمام سے لوگوں کو سنانا جس کا میں اہل ہوں، اور میرے اوپر (بطور سوگ) گریبان چاک کرنا ۱۲ مرتب
۲۔ چنانچہ اہل عرب کا طریقہ تھا کہ وہ اپنے نوحوں میں کہتے تھے: ”یا مرمل، ومؤتم الولدان، ومغرب العمران، ومفرق الأخدان“ یعنی اے عورتوں کو بیوہ کرنے والے! اے بچوں کو یتیم کرنے والے! اے آبادیوں کو برباد و ویران کرنے والے! اے دوستوں کو جدا کرنے والے!۔ کافی شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۲) کتاب الجنائز ۱۲ مرتب

۳۔ جیسا کہ اگلے باب میں حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کی روایت آرہی ہے ”أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَا مِنْ مَيِّتٍ يَمُوتُ، فَيَقُومُ بِأَكْبَرِهِ، فَيَقُولُ: وَاجِبْلَاهُ! وَاسْتِدَاهُ! أَوْ يَخُذْكَ إِلَّا وَكَلَّ بِهِ مَلَكَاتُ يَلْمُزَانِهِ (اللهم: الدفع في الصدر بجميع الكف) وَيَقُولَان: أَهْكَذَا كُنْتَ؟“۔

مسند احمد میں حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کی ایک روایت اس طرح آئی ہے: ”أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: الْمَيِّتُ يَعْذَّبُ بِكُلِّ مَا عَلَيْهِ إِذَا قَالَتِ النَّائِحَةُ: وَاعْصِدَاهُ! وَانْصِرَاهُ! مَا كَاسِيَاهُ! جَبَذَ الْمَيِّتُ وَ قِيلَ لَهُ: أَنْتَ عَصِدْهَا؟ أَنْتَ نَصِرْهَا؟ أَنْتَ كَاسِيْهَا؟“ دیکھئے الفتح الربانی (ج ۱ ص ۱۲۵ رقم ۹۳) باب مَا جَاءَ فِي أَنَّ الْمَيِّتَ يَعْذَّبُ بِكُلِّ مَا عَلَيْهِ۔

حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی تعذیب میت والی روایت کی توجیہات کے لئے دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۲) کتاب الجنائز۔ اور بلوغ الامانی من اسرار الفتح الربانی (ج ۱ ص ۱۲ تا ص ۱۳) تحت شرح حدیث رقم ۹۳ (۱۲ مرتب عفی عنہ

گنگوہی قدس سرہ فرماتے ہیں کہ عدویٰ کی تردید کا یہ مطلب نہیں کہ یہ مانا جائے کہ تعدیہ امراض سب کے درجہ میں بھی متحقق نہیں ہوتا بلکہ دراصل تعدیہ کے سلسلہ میں اہل عرب کا اعتقاد فاسد تھا، بعض لوگ اسے موثر بنفسہ سمجھتے تھے، بعض کا خیال تھا کہ اللہ تعالیٰ ان چیزوں کو تاثیر دیکر خود معاذ اللہ محفل ہو گیا ہے، بعض سمجھتے تھے کہ ان چیزوں کو تاثیر تو اللہ تعالیٰ نے ہی دی ہے لیکن تاثیر اللہ تعالیٰ کی طرف سے نہیں ہوتی بلکہ ان ہی اشیاء کی طرف سے ہوتی ہے اور بعض کا کہنا تھا کہ موثر تو اللہ تعالیٰ ہی ہیں لیکن عدویٰ سے مرض متخلف نہیں ہو سکتا۔ مذکورہ اعتقادات فاسدہ کی بنا پر عدویٰ کی تردید کی گئی ہے ورنہ سبب کے درجہ میں اسے ماننا ممنوع نہیں، چنانچہ جمہور کا یہی مسلک ہے واللہ اعلم۔

باب ماجاء فی المشی امام الجنائزۃ

عن سالم عن ابيہ قال : رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم وأبا بکر وعمر یشون امام الجنائزۃ « جنازہ کے آگے پیچھے، دائیں بائیں ہر طرف چلنا بالاتفاق جائز ہے، البتہ افضلیت میں اختلاف ہے۔ »

ایک قول یہ ہے کہ کسی بھی جانب کی مشی کو دوسری جانب کی مشی پر کوئی فضیلت نہیں، سفیان ثوری کا یہ قول ہے، امام بخاری کا بھی اسی طرف میلان ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ پیدل چلنے والے کے لئے جنازے کے آگے چلنا اور سوار کے لئے جنازہ کے پیچھے چلنا افضل ہے، امام مالک اور امام احمد کا یہی مسلک ہے۔ تیسرا قول یہ ہے کہ مطلقاً جنازہ کے آگے چلنا افضل ہے، امام شافعی کا یہی مسلک ہے۔ چوتھا قول یہ ہے کہ مطلقاً جنازہ کے پیچھے چلنا افضل ہے۔ امام ابو حنیفہ، ان کے اصحاب اور امام اوزاعی کا یہی مسلک ہے۔

۱۵ گویا حضرت گنگوہیؒ یہ بیان فرمنا چاہتے ہیں کہ تعدیہ امراض سبب کے درجہ میں پایا جاسکتا ہے اور سبب اور سبب کے درمیان تلازم نہیں بلکہ ان میں تخلف ہو جاتا ہے، البتہ بعض اہل ظاہر کا یہ مسلک ہے کہ تعدیہ امراض سبب کے درجہ میں بھی نہیں پایا جاتا، لیکن یہ درست نہیں۔ دیکھئے الکوکب (ج ۲ ص ۱۷۷) ۱۲ م

۱۶ مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے الکوکب الدرر (ج ۲ ص ۱۷۷) ۱۲ م

۱۷ الحدیث أخرجه ابن ماجہ فی سننہ (ص ۱۷۷) أبواب الجنائز، باب ماجاء فی المشی امام الجنائز ۱۲ م

۱۸ اس اختلاف سے متعلق آگے آنے والی تفصیل کے لئے دیکھئے ادجز المسائل (ج ۲ ص ۲۸۷) المشی امام الجنائز ۱۲ م

۱۹ وذهب إبراہیم النخعی وسفیان الثوری والأوزاعی وسوید بن غفلة ومسروق وأبو قلابہ وأبو حنیفہ وأبو یوسف ومحمد وإسحاق وأهل الظاہر إلی أن المشی خلف الجنائزۃ أفضل، ویرد ذلک عن علی بن أبی طالب و عبد اللہ بن مسعود وأبی الدرداء وأبی امامۃ، وعمرو بن العاص۔ عمدۃ القاری (ج ۸ ص ۸۷) باب الأمر باتباع الجنائز ۱۲ مرتب

حدیث باب امام شافعیؒ کی دلیل ہے، جبکہ مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ ماشیاً کی صورت پر بھی محمول ہو سکتی ہے اور بیانِ جواز پر بھی، جہاں تک حنفیہ کا تعلق ہے سو ان کی طرف سے ایک جواب تو یہی ہے کہ یہ بیانِ جواز پر محمول ہے، نیز اس روایت کے موصول یا مرسل ہونے میں اختلاف ہے اور محدثین کے نزدیک اصح یہ ہے کہ یہ مرسل ہے۔ اور مرسل شافعیہ کے نزدیک حجت نہیں۔

مالکیہ اور حنابلہ کا استدلال ماشی کے حق میں تو حدیث باب ہی سے ہے اور راکب کے بارے میں ان کا استدلال حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی روایت سے ہے: «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: الرَّكَبُ خَلْفَ الْجَنَازَةِ وَالْمَاشِي حَيْثُ يَشَاءُ مِنْهَا»۔

۱۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ امام ترمذیؒ نے اسے موصولاً بھی روایت کیا ہے اور مرسل بھی۔ وصل کے ساتھ ایک روایت «سفيان بن عيينة عن الزهري عن سالم عن أبيه قال: رأيت النبي صلى الله عليه وسلم» کے طریق سے آئی ہے، وصل کے ساتھ دوسری روایت «محمد بن بكر حدثنا يونس عن يزيد عن ابن شهاب عن أنس، أن النبي صلى الله عليه وسلم» کے طریق سے آئی ہے۔ جہاں تک پہلے طریق کا تعلق ہے اس میں بھی راجح یہی ہے کہ یہ مرسل ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن المبارکؓ فرماتے ہیں: «الحفاظ عن الزهري ثلاثة: مالك ومعمرو ابن عيينة، فاذا اجتمع اثنان منهم على قول أخذناه وتركنا قول الآخر» (کما فی نصب الراية ج ۲ ص ۲۹۴۔ فصل فی حمل الجنائز) اور زیر بحث روایت بھی زہریؒ سے مذکورہ تینوں حفاظ نے نقل کی ہے، ان میں سے ابن عیینہؒ نے اگرچہ اس روایت کو موصولاً ذکر کیا ہے لیکن امام مالکؒ اور عمرؒ نے زہریؒ سے اس روایت کو مرسل ہی نقل کیا ہے کما صرح بہ الترمذی فی الباب، نیز وہ فرماتے ہیں: «وأهل الحديث كلهم يرون أن الحديث المرسل في ذلك أصح»۔

جہاں تک وصل والے دو طریق کا تعلق ہے اس کے بارے میں امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: «سألت محمدًا عن هذا الحديث فقال: هذا حديث خطأ، أخطأ فيه محمد بن بكر، وإنما يروى هذا الحديث عن يونس عن الزهري أن النبي صلى الله عليه وسلم» ۱۲ مرتب

۲۔ اللفظ للترمذی فی سننه (ج ۱ ص ۱۵۵) باب فی الصلاة علی الأطلاق۔ نیز دیکھیے سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۵۵) کتاب الجنائز، مکان الراکب من الجنائز۔ اور۔ مکان الماشی من الجنائز۔ اور سنن ابن ماجہ (مثلًا) أبواب الجنائز، باب ماجاء فی شهود الجنائز۔

سنن ابی داؤد میں یہ روایت اس طرح آئی ہے «الراكب يسير خلف الجنائز والماشي يمشي خلفها و

أمامها وعن يمينها وعن يسارها قريب منها» (ج ۲ ص ۲۵۵) باب المشی أمام الجنائز ۱۲ مرتب

اس کے جواب میں حضرت تھانوی قدس سرہ فرماتے ہیں کہ افضل تو راکب و ماشی دونوں ہی کے لئے پیچھے چلنا ہے لیکن اس روایت سے راکب کے حق میں مزید تاکید مقصود ہے اس لئے کہ وہ راکب کی وجہ سے جو ایک طرح کے سوء ادب میں مبتلا ہوا ہے پیچھے چلنے کے ادب کی وجہ سے اس کی ایک درجہ میں تلافی ہو جائے گی، یہی وجہ ہے کہ حنفیہ میں سے اسپنجائی کا کہنا یہ ہے کہ راکب کا جنازہ سے آگے بڑھ جانا مکروہ ہے جبکہ ماشی کے حق میں یہ مکروہ نہیں۔
دلائل احناف حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں :-

① حنفیہ کا ایک استدلال ان تمام روایات سے ہے جن میں "اتباع الجنائز" کا حکم دیا گیا ہے۔ مثلاً بخاری شریف میں حضرت براہمن عازب کی روایت "أمرنا النبي صلى الله عليه وسلم بسبع ونهانا عن سبع أمرنا باتباع الجنائز الخ"۔

② اگلے باب میں حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت آرہی ہے "سألنا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المشي خلف الجنازة، قال: ما دون الخيـب" الخ۔

اس روایت پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس میں ابوجہد مجہول ہیں۔ لیکن حضرت گنگوہی قدس سرہ فرماتے

۱۔ جنازہ کے ساتھ راکب کا سوء ادب ہونا ترمذی ہی میں حضرت ثوبان کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے وہ فرماتے ہیں :

"خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في جنازة، فرأى ناساً ركبائاً، فقال: ألا تستحيون؟ إن ملائكة الله على أقدامهم وأنت على ظهور الدواب" (ج ۱ ص ۱۵۲) باب ماجاء في كراهية الركوب خلف الجنازة ۱۲ مرتب ۵۲ دیکھئے البحر الرائق (ج ۲ ص ۱۹) فصل السلطان أحق بصلاته الخ ۱۲

۳۔ حضرت تھانوی قدس سرہ کے مذکورہ جواب کے لئے دیکھئے اعلام السنن (ج ۸ ص ۲۳۳) باب المشي خلف الجنازة والإسراء بها۔

علامہ سندھی فرماتے ہیں : "فالظاهر من الحديث أن الأصل في التابع للجنازة أن يكون خلفها لكن المشي لحاجة الجمل يتوجه إلى جهات أخرى أيضاً بخلاف الراكب، فبحق حكمة على الأصل، وجوز للماشي الجهات كلها والله أعلم" اعلام السنن (ج ۸ ص ۲۳۳ و ۲۳۴) ۱۲ مرتب

۴۔ اس قسم کی روایات کے لئے دیکھئے مجمع الزوائد ج ۳ ص ۲۹۶ (۳۱) باب اتباع الجنازة والمشي معها والصلوة عليها۔ اس باب میں حضرت عثمان بن عفان، حضرت ابن عباس، حضرت ابوسعید، حضرت ابوہریرہ، حضرت ابن عمر اور حضرت انس سے اس مضمون کی روایات مروی ہیں ۱۲ مرتب

۵۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۶۱) باب الأمر باتباع الجنائز ۱۲

۶۔ چنانچہ حافظ لکھتے ہیں : "قيل اسمه عائذ بن فضلة، لم يرو عنه غير يحيى الجابر، من الثانية۔ أخرجه له أبو داود والترمذي وابن ماجه" تقریب (ج ۲ ص ۵۶۱ رقم ۱) ۱۲

ہیں کہ ابو ماجد رواد کے طبقہ ثانیہ یعنی کبار تابعین سے تعلق رکھتے ہیں اور ان سے روایت نقل کرنے والے یحییٰ امام بنی تیم اللہ ہیں جو امام ترمذی کی تصریح کے مطابق ثقہ ہیں، وقلۃ الروایۃ عنہ لا یقبح فیہ۔ لہذا ان کی روایت کو رد نہیں کیا جاسکتا، نیز دوسری روایات سے بھی اس روایت کی تائید ہوتی ہے۔

③ طحاوی میں عمرو بن حرث کی روایت ہے، فرماتے ہیں: "قُلْتُ لَعَلَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ : مَا تَقُولُ فِي الْمَشِيِّ أَمَامَ الْجَنَازَةِ ؟ فَقَالَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ : الْمَشِيُّ خَلْفَهَا أَفْضَلُ مِنَ الْمَشِيِّ أَمَامَهَا كَفَضْلِ الْمَكْتُوبَةِ عَلَى التَّطَوُّعِ، قَالَ : قُلْتُ : إِنْ رَأَيْتُ أَبَا بَكْرٍ وَعَمْرُؤَ مِشْيَانِ أَمَامَهَا، فَقَالَ : إِنَّمَا يَكْرَهُانِ أَنْ يَخْرُجَا النَّاسَ ۔"

طحاوی ہی میں ابزی کی روایت ہے، فرماتے ہیں: "كُنْتُ أَمْشِي فِي جَنَازَةِ فِيهَا أَبُو بَكْرٍ وَعَمْرُو عَلِيٍّ، فَكَانَ أَبُو بَكْرٍ وَعَمْرُؤَ مِشْيَانِ أَمَامَهَا، وَعَلِيٌّ يَمْشِي خَلْفَهَا، يَدِي فِي يَدِهِ، فَقَالَ عَلِيٌّ : أَمَا إِنْ فَضَّلَ الرَّجُلُ يَمْشِي خَلْفَ الْجَنَازَةِ عَلَى الَّذِي يَمْشِي أَمَامَهَا كَفَضْلِ صَلَاةِ الْجَمَاعَةِ عَلَى صَلَاةِ الْفَذِّ، وَإِنْهُمَا لَيَعْلَمَانِ مِنْ ذَلِكَ مِثْلَ الَّذِي أَعْلَمُ، وَلَكِنَّهُمَا سَخِلَانِ يَسْهَلَانِ عَلَى النَّاسِ"۔
④ نافع بیان کرتے ہیں: "خَرَجَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرٍو وَأَنَا مَعَهُ عَلَى جَنَازَةٍ، فَرَأَى مَعَهَا نِسَاءً، فَوَقَفَ، ثُمَّ قَالَ : رَدَّهْنَ فَإِنَّهُنَّ فِتْنَةٌ لِحَيِّ وَالْمَيِّتِ، ثُمَّ مَضَى يَمْشِي خَلْفَهَا، فَقُلْتُ : يَا أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ، كَيْفَ الْمَشْيُ فِي الْجَنَازَةِ : أَمَامَهَا أَمْ خَلْفَهَا ؟ فَقَالَ : أَمَا تَرَانِي أَمْشِي خَلْفَهَا"۔

۱۰ الکوکب الددی (ج ۲ ص ۱۸) لیکن یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ حضرت گنگوہی قدس سرہ کے جواب سے ابو ماجد کی جہالت تو دور نہیں ہوتی اس لئے کہ جہالت کے دور ہونے کے لئے دو معروف راویوں کا اس سے روایت کرنا ضروری ہے جو یہاں موجود نہیں۔ کما فی التقریب للنووی مع تدریب الراوی (ج ۱ ص ۳۱) النوع الثالث والعشرون۔
غالب حضرت گنگوہی قدس سرہ کا جواب اس ضابطہ کی بنیاد پر ہے کہ قرونِ ثلاثہ میں راوی کی جہالت مضر نہیں، کما فی "قواعد فی علوم الحدیث" مقدمہ "إعلاء السنن" (ص ۲۰ طبعہ: بیروت) (ص ۱۲۷، طبعہ: إدارة القرآن کراتشی) یا اس قول کی بنا پر ہے کہ راوی مجہول سے جب ایک ثقہ روایت کرے تو اس کی جہالت مرتفع ہو جاتی ہے۔ کما فی تدریب الراوی (ج ۱ ص ۳۱) واللہ اعلم ۱۲ مرتب

۱۱ مؤخر الذکر تینوں روایات کے لئے دیکھئے طحاوی (ج ۱ ص ۲۳۳) باب المشی مع الجنائزۃ ینبغی أن یکون منها ۱۲

⑤ مصنف عبد الرزاق میں طاؤس سے مرسل مروی ہے: «ما مشی رسول الله صلى الله عليه وسلم في جنازة حتى مات إلا خلف الجنازة» حضرت ابن عمرؓ کی روایت باب مشی امام الجنازة کی موافقت پر اتنی دال نہیں جتنی طاؤسؓ کی یہ روایت مشی خلف الجنازة کی موافقت پر دال ہے۔ واللہ اعلم۔

باب ما جاء في كراهية الركوب خلف الجنازة

عن ثوبان قال: خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في جنازة فرأى ناساً ركبانا، فقال: ألا تستحيون، إن ملائكة الله على أقدامهم وأنتم على ظهور الدواب! اس روایت جنازة کے ساتھ رکوب کی کراہت معلوم ہوتی ہے لیکن سنن ابی داؤد میں حضرت مغیرہؓ کی روایت بظاہر اس کے معارض ہے، اس لئے کہ اس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: «الراكب يسير خلف الجنازة» جس سے جنازة کے ساتھ رکوب کی اجازت معلوم ہوئی۔

اس تعارض کو اس طریقہ سے رفع کیا جاسکتا ہے کہ یوں کہا جائے کہ حضرت مغیرہؓ کی روایت جواز رکوب پر دال ہے اور جواز کے لئے عدم کراہت ضروری نہیں بلکہ جواز مع الکرہت بھی ہو سکتا ہے چنانچہ حدیث باب اسی کراہت پر دال ہے۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی رکوب پر نگیں ملائکہ کی وجہ سے تھی جو جنازة کے ساتھ چل رہے تھے اور ملائکہ کا ساتھ چلنا ممکن ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے وجود میں کی وجہ سے ہو جس کا مطلب یہ ہوا کہ ہر جنازة کے ساتھ ملائکہ کا ہونا ضروری نہیں، اس توجیہ کی بنیاد پر عام حالات میں جنازة کے ساتھ رکوب بلا کراہت جائز ہوگا۔

۱۔ مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۴۲۵، رقم ۶۲۶۷) باب المشی أمام الجنازة ۱۲ م
۲۔ قائلین مشی أمام الجنازة ایک عقلی دلیل یہ بیان کرتے ہیں کہ جنازة کے ساتھ جانے والے لوگ میت کے شفاعت میں والشفیع
یکون قدام المشفوع لہ، جبکہ قائلین مشی خلف الجنازة یہ کہتے ہیں کہ وہ میت کو رخصت کرنے والے ہیں والموذع
یکون وراء المشفوع۔ کذا فی الأوجز (ج ۲ ص ۲۱۳) المشی أمام الجنازة ۱۲ مرتب۔

۳۔ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲ م

۴۔ الحدیث أخرجه ابن ماجة في سننه (ص ۱۷۱) باب ما جاء في شهود الجنائز ۱۲ م

۵۔ سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۴۵۳) باب المشی أمام الجنازة ۱۲ م

۶۔ یہاں تک کی شرح کے لئے دیکھئے بذل المجهود فی حل ابی داؤد (ج ۱۴ ص ۱۲۴) باب الركوب في الجنازة ۱۲ م

نیز یہ بھی ممکن ہے کہ رکوب بلا عذر میں کراہت ہو اور عذر مثلاً مرض، عرج اور شلل وغیرہ کی صورت میں کراہت نہ ہو۔

علامہ ظفر احمد عثمانی نے عدم رکوب کی روایت کو استحباب پر محمول کیا ہے، لافہ من حسن الأدب مع الملائكة عليهم السلام۔

واضح رہے کہ رکوب کی کراہت وعدم کراہت سے بحث جنازہ کے ساتھ جاتے ہوئے ہے، واپس لوٹتے ہوئے کراہت نہیں جیسا کہ اگلے باب میں حضرت جابر بن سمرہ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے » أن النبي صلى الله عليه وسلم اتبع جنازة أبي الدحداح ماشياً ورجع على فرسٍ « نیز سنن ابی داؤد میں حضرت ثوبان سے مروی ہے: » أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أتى بدابة وهو مع الجنازة، فأبى أن يركب، فلما انصرف أتى بدابة فركب، قيل له، فقال: إن الملائكة كانت تمشي فلم أكن لأركب وهم يمشون، فلما ذهبوا ركبتم «۔

میت کو مال و اسباب کی طرح پیٹھ پر لا دنا یا کسی جانور یا گاڑی وغیرہ پر رکھ کر لے جانا مکروہ ہے البتہ اگر عذر ہو تو بلا کراہت جائز ہے، مثلاً اگر قبرستان بہت دور ہو، پھر ضرورت کے موقع پر میت کو کسی بس یا گاڑی وغیرہ پر لیجائے جانے کی صورت میں ساتھ جانے والوں کا بس یا دوسری سواریوں پر سوار ہونا بھی بظاہر مکروہ نہ ہوگا۔ واللہ اعلم۔ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب ماجاء في التكبير على الجنازة

عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى على الغاشي » نجاشي حبشه کے

۱۵ كما في التلخفة (ج ۲ ص ۱۳) ۲۱۲

۱۶ (علام السنن (ج ۱ ص ۲۴) باب استحباب أن لا يركب مع الجنازة ۲۱۲

۱۷ (ج ۲ ص ۴۵۳ و ۴۵۴) باب الركوب في الجنازة ۲۱۲

۱۸ اس روایت کے الفاظ سے یہ بھی معلوم ہوا کہ رکوب کی کراہت اور عدم رکوب کے استحباب کی علت شہود ملائکہ اور ان کی مشی ہے، معلوم ہوا کہ جب یہ علت نہ پائی جائے تو رکوب میں کوئی حرج نہیں نہ ذیابانہ ایباً - ۲۱۲

۱۹ دیکھئے الدر المختار مع رد المحتار (ج ۱ ص ۵۹) مطلب في حمل الميت ۲۱۲

۲۰ بہشتی زیور حصہ یازدہم (ص ۹۴) دفن کے مسائل ۲۱۲

۲۱ الحدیث أخرجه الشيخان: البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۱۷) كتاب الجنائز، باب الصقوف على الجنازة، ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۲۱) كتاب الجنائز ۲۱۲

بادشاہوں کا لقب ہے، یہاں نجاشی سے ”اصحٰہ“ مراد ہیں جو عہدِ نبوی میں حبشہ کے بادشاہ تھے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لائے۔

غائبانہ نماز جنازہ | اس حدیث سے شافعیہ اور حنابلہ نے غائبانہ نماز جنازہ کے جواز پر استدلال کیا ہے، علامہ خطابیؒ نے غائبانہ نماز جنازہ کے جواز کی یہ شرط بیان کی ہے کہ جس جگہ میت کا انتقال ہوا وہاں کوئی اس پر جنازہ پڑھنے والا موجود نہ ہو، شافعیہ میں سے روایاتی نے بھی اس قول کو پسند کیا ہے۔ امام ابن حبانؒ فرماتے ہیں کہ غائبانہ نماز جنازہ کے جواز کی شرط یہ ہے کہ مصلیٰ کی نسبت سے میت جانبِ قبلہ میں ہو، لہذا اگر میت کا علاقہ مصلیٰ کی نسبت سے قبلہ کی جانبِ مخالف میں ہو تو غائبانہ نماز جائز نہ ہوگی۔
حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک غائبانہ نماز جنازہ مشروع نہیں، جہاں تک نجاشیؒ کے واقعہ کا تعلق ہے سو یہ ان کی خصوصیت ہے، نیز چونکہ وہ مسلمان بادشاہ تھے اور مسلمانوں کی انہوں نے بطورِ خاص مدد کی تھی اور ان پر کسی نے نماز نہیں پڑھی تھی اس لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر مدینہ میں نماز پڑھی، جبکہ نجاشیؒ کی وفات اپنے ملک میں ہوئی تھی، اس کے علاوہ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور نجاشیؒ کے درمیان جتنے حجابات تھے وہ سب دور کر دیئے گئے تھے یہاں تک کہ نجاشیؒ کا جنازہ آپ کو سامنے نظر آنے لگا تھا چنانچہ واحدیؒ نے اپنی ”اسباب النزول“ میں حضرت ابن عباسؓ سے بغیر سند کے نقل کیا ہے ”كُشِفَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ سِرِّ النَّجَاشِيِّ حَتَّى رَأَى وَصَلَى عَلَيْهِ“ اور ابن حبانؒ نے ”أَوْزَاعِي عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ عَنْ أَبِي قَلَابَةَ عَنْ أَبِي الْمُهَلَّبِ“ کے طریق سے عمران بن حصینؓ کی روایت نقل کی ہے جس میں وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں فرماتے ہیں ”فَقَامَ وَصَفَّقَا خَلْفَهُ وَهَمَّ لَا يَظْنُونَ إِلَّا أَنَّ جَنَازَتَهُ بَيْنَ يَدَيْهِ“ اور ابو عوانہؒ کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں ”فَصَلَّيْنَا خَلْفَهُ وَخَنَ لَا نَرَى إِلَّا أَنَّ الْجَنَازَةَ قَدَامَنَا“۔

البتہ اس پر مجمع بن جاریہؒ کی روایت سے اشکال ہو سکتا ہے جو ”صلوة على النجاشي“ کا واقعہ نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں ”فَصَفَّقْنَا خَلْفَهُ صَفَّتَيْنِ وَمَا نَرَى شَيْئًا“ أخرجه الطبرانی۔

۱۔ أَسَدُ الْغَابَةِ فِي مَعْرِفَةِ الْمُصَلَّاتِ (ج ۱ ص ۹۱) ۲۱۲

۲۔ وعن بعض أهل العلم: (إنما يجوز ذلك في اليوم الذي يموت فيه الميت أو ما قرب منه، لا ما إذا طالت المدة، حكاه ابن عبد البر۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۱۸۵) باب الصفوف على الجنازة ۲۱۲

۳۔ كذا في فتح الباری (ج ۳ ص ۱۸۹) باب الصفوف على الجنازة۔ مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۲۹۰، باب الصلاة على الغائب) میں یہ روایت اس طرح آئی ہے ”وعن ابن خزيمة قال: لما بلغ النبي صلى الله عليه وسلم وفاة النجاشي قال: إن أحاكم قد توفى فخرجنا فصفقنا خلفه، فصلينا وما نرى شيئاً، رواه الطبرانی في الكبير وفيه حماد بن عيسى، وثقه أبو حاتم وضمقه ابن معين وبقية رجاله ثقات۔ سنن ابن أبي عمير (ص ۱۱)، باب ملجاء في الصلاة على النجاشي) میں یہ روایت مجمع بن جاریہؒ سے ”وما نرى شيئاً“ کی زیادتی کے بغیر آئی ہے ۱۲ مرتب

لیکن اس اشکال کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ ممکن ہے کہ نجاشیؓ کے جنازے سے یہ حجابات بعض حضرات کے حق میں تو اٹھائے گئے ہوں اور بعض کے حق میں نہ اٹھائے گئے ہوں۔ واللہ اعلم

غائبانہ نماز جنازہ پر ایک استدلال حضرت معاویہ بن معاویہؓ مزینیؓ کے واقعہ سے بھی کیا جاتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تبوک میں ان کی نماز جنازہ پڑھی تھی حالانکہ ان کی وفات مدینہ منورہ میں ہوئی تھی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اگر یہ روایت ثابت ہو جائے تو یہ بھی ان کی خصوصیت پر محمول ہو سکتی ہے۔ اس کے علاوہ اس واقعہ میں بھی ذکر ہے کہ حضرت معاویہ بن معاویہؓ کے جنازے سے حجابات دور کر دیئے گئے تھے، چنانچہ حافظؒ "الإصابة" میں طبرانی، ابن منذر اور بیہقی وغیرہ کے حوالہ سے نقل کرتے ہیں:

«عن أنس بن مالك قال: نزل جبرئيل على النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يا محمد! مات معاوية بن معاوية المزي، أتحب أن تصلي عليه؟ قال: نعم، فضرب بجناحيه، فلم يبق أكمة ولا شجرة إلا تضععت، فرفع سريره حتى نظرت إليه، فصلى عليه وخلفه صفان من الملائكة، كل صف سبعون ألف ملك...» اس روایت میں ایک راوی محبوب بن ہلال ہیں جن کے بارے میں ابو حاتم کہتے ہیں: «ليس بالمشهور» البتہ ابن حبان نے ان کو ثقافت میں ذکر کیا ہے۔

اور ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں: «فوضع جبرئيل جناحه الأيمن على الجبال فتواضعت

لہ گو یا ان کا نہ دیکھنا ان نمازیوں کے درجہ میں ہے جو جنازے میں موجودگی میں امام کے پیچھے نماز پڑھ رہے ہوں لیکن انہیں جنازہ نظر نہ آ رہا ہو۔ کما یفہم ذلك من العدة (ج ۸ ص ۱۱۱) باب الصفوف علی الجنائزۃ وصحیح بہ الحافظ فی الفتح (ج ۳ ص ۱۸۹) ۱۲ مرتب

لہ اس باب کی یہاں تک کی بیشتر تشریح فتح الباری (ج ۳ ص ۱۸۸ و ۱۸۹، باب الصفوف علی الجنائزۃ) سے ماخوذ ہے ۱۲ م

لہ اسد الغابۃ (ج ۲ ص ۲۸۹) ۱۲ م

لہ ان کی وجہ خصوصیت خود روایت میں آئی ہے "فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لجبرئيل صلى الله عليه وسلم: بم بلغ معاوية هذا؟ قال: بكثرة قراءة قل هو الله أحد، كان يقرأها قائماً وقاعداً وراقداً، فبهذا بلغ ما بلغ" رواه الطبرانی في الكبير۔ مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۲۸۸) باب الصلاة علی الغائب۔ اور نجاشیؓ کی خصوصیت کی وجہ پیچھے متن میں گزر چکی ہے ۱۲ مرتب

حتی نظرنا إلى المدينة، «اور ایک ایت میں ہے» قال جبرئیل: فهل لك أن تصلي علي فأقبض لك الأرض، قال: نعم، فصلي عليه، اس سے واضح ہو گیا کہ یہ صلاۃ غائبانہ نہ تھی بلکہ معجزۃ رفع حجاب کے بعد حاضرانہ نماز تھی۔

بہر حال پورے ذخیرہ حدیث میں «صلاۃ علی الغائب» کے یہ صرف دو واقعے ہیں ان کی توجیہ بھی ہو سکتی ہے اور دونوں کو خصوصیت پر بھی محمول کیا جاسکتا ہے ورنہ اگر اس کی عام اجازت ہوتی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ان بیسیوں صحابہ کرام پر نماز پڑھنا نہ چھوڑتے جن کی وفات آپ کی حیات میں مدینہ طیبہ سے باہر ہوئی، اسی طرح آپ کے بعد صحابہ کرام کا بھی کوئی معمولی «صلاۃ علی الغائب» کا نہیں ملتا، یہ بھی مسلک احناف کی ایک مضبوط دلیل ہے۔

نیز علامہ عبدالحق محدث دہلویؒ «لمعات التفتیح» میں فرماتے ہیں: «وفي صلاته صلى الله عليه وسلم على غير النجاشي كما عاوية المزني الذي مات بالمدينة والنبي صلى الله عليه وسلم بقبوك، وعلي زید بن حارثہ وجعفر بن ابی طالب استشهدا بموتہ: كلام من حيث إسناد الأحاديث التي رويت فيها»۔

۱۔ ذکر الروایات کلہا الحافظ فی الإصابۃ، کافی إعلاء السنن (ج ۱ ص ۲۳۴ و ۲۳۵) باب أن صلاته صلى الله عليه وسلم على الجنائز الغائبة عنه كانت لحضورها عنده على طريق المعجزة ۱۲ م
۲۔ (ج ۲ ص ۳۲۸) کتاب الجنائز، باب المشی بالجنائز والصلاة عليها، الفصل الأول ۱۲ م
۳۔ چنانچہ حضرت معاویہ بن معاویہ کا قصہ حضرت انسؓ کی روایت سے بھی آیا ہے، علامہ سیثمیؒ اس کے بارے میں فرماتے ہیں: «رواه أبو يعلى الطبرانی في الكبير، وفي إسناد أبي يعلى محمد بن إبراهيم بن العلاء، وهو ضعيف جداً، وفي إسناد الطبرانی محبوب بن هلال، قال الذهبي: لا يعرف، وحديثه منكور»۔

حضرت معاویہ بن معاویہؓ ہی کا قصہ حضرت ابوامامہؓ کی روایت سے بھی آیا ہے، اس کے بارے میں علامہ سیثمیؒ فرماتے ہیں: «رواه الطبرانی في الكبير والأوسط، وفيه نوح بن عمر، قال ابن حبان: يقال إنه سرق هذا الحديث، قلت: ليس بهذا الضعف في الحديث، وفيه بقیة، وهو مدلس وليس فيه علة غير هذا»۔

یہی قصہ حضرت معاویہؓ کی روایت سے بھی آیا ہے، اس کے بارے میں علامہ سیثمیؒ فرماتے ہیں: «رواه الطبرانی في الكبير وفيه صدقة بن أبي سهل ولم أعرفه، وبقية رجاله ثقات»۔

مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۳۸ و ۳۹) باب الصلوة علی الغائب۔ صلوة علی زید بن حارثہ وجعفر بن ابی طالب سے متعلق کوئی ضعیف روایت بھی احقر کو تلاش کے باوجود نہ مل سکی ۱۲ مرتب

تکبیرات نماز جنازہ | "فکبر أربعاً" اس حدیث کی بناء پر ائمہ اربعہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ نماز جنازہ چار تکبیرات پر مشتمل ہے البتہ عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ کا یہ مسلک ہے کہ نماز جنازہ میں پانچ تکبیرات ہیں، امام ابو یوسفؒ کی ایک روایت بھی یہی ہے۔

دراصل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے نماز جنازہ میں چار سے لیکر نو تک تکبیریں ثابت ہیں لیکن جمہور نے چار کو ترجیح دی ہے اس مسلک کی وجہ ترجیح درج ذیل ہیں :-

① نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ آپؐ حضرت علیؓ کی والدہ فاطمہ بنت اسدؓ کی نماز جنازہ میں چار تکبیرات کہیں، اس اجتماع میں حضرات شخین اور حضرت علیؓ کے علاوہ حضرت عباسؓ، حضرت ابو ایوب انصاریؓ، حضرت اسامہ بن زیدؓ جیسے جلیل القدر حضرات صحابہ بھی موجود تھے۔

② حافظ ابن عبد البرؒ نے "الاستذکار" میں ابو بکر بن سلیمان بن ابی حاتم عن ابیہ کے طریق سے روایت نقل کی ہے: "قال كان النبي صلى الله عليه وسلم يكبر على الجنازة أربعاً وخمسة وسبعاً وثمانياً حتى جاء موت النجاشي فخرج إلى المصلى وصفت الناس وراءه وكبر عليه أربعاً ثم ثبت

النبي صلى الله عليه وسلم على أربع حتى توفاه الله عز وجل" أوردته الحافظ في التلخيص وسكت عليه۔
③ بیہقی میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت آئی ہے: "كانوا يكبرون على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم سبعاً وخمسة وستة أو قال أربعاً، فجمع عمر بن الخطاب رضي الله عنه أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأخبر كل رجل بما رأى فجمعهم عمر رضي الله عنه على أربع تكبيرات كأطول الصلاة"۔ یہ روایت سنداً حسن ہے۔

۱۔ تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۸ ص ۱۱۶، باب الصفوف علی الجنازة)۔ اس مقام پر عمدۃ القاری میں عیسیٰ مولیٰ حذیفہؒ حضرت معاذ بن جبلؓ کے اصحاب، ظاہریہ اور شیعہ حضرات کا بھی یہ مسلک نقل کیا گیا ہے کہ وہ بھی پانچ تکبیرات کے قائل تھے بلکہ علامہ عینیؒ نے حازمی کا یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ: "وممن رأى التكبير على الجنازة خمسة: ابن مسعود، وزید بن أرقم، و حذيفة بن اليمان ۱۲ مرتب

۲۔ ان روایات کے لئے دیکھئے التلخیص الحبر (ج ۲ ص ۱۱۹ تا ۱۲۲) کتاب الجنائز، تحت: رقم ۶۵ تا ۶۹۔ البتہ نو تکبیروں والی روایت کے لئے دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۳۰۴) کتاب الجنائز، من کان یکبر علی الجنازة سبعاً وستة ۱۲ مرتب
۳۔ مجمع الزوائد (ج ۹ ص ۲۵۹ و ۲۶۰) باب مناقب فاطمہ بنت اسد ۱۲

۴۔ (ج ۲ ص ۱۲۱ و ۱۲۲) کتاب الجنائز تحت رقم ۶۷ - ۱۲

۵۔ (ج ۴ ص ۳۰۴) کتاب الجنائز، باب ما یستدل به علی أن اکثر الصحابة اجتمعوا علی أربع ورأى بعضهم الزيادة منسوخة ۱۲

طحاویؒ میں ابراہیم نخعیؒ سے مروی ہے فرماتے ہیں : « قبض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والناس مختلفون فی التکبیر علی الجنائز لا تشاء أن تسمع رجلاً یقول : سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یکبر سبعا ، وآخر یقول : سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یکبر أربعاً إلا سمعته ، فاختلفوا فی ذلك ، فکانوا علی ذلك حتی قبض أبوبکر ، فلما ولی عمرؓ ورأى إختلاف الناس فی ذلك شق ذلك علیہ جدّاً ، فأرسل إلى رجال من أصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ، فقال : إنکم معاشراً أصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم متى تختلفون علی الناس یختلفون من بعدکم ، ومتی تجتمعون علی أمر یجتمع الناس علیہ ، فانظروا أمراً تجتمعون علیہ ، فکانما یقظهم ، فقالوا : نعم ، ما رأیت یا أمیر المؤمنین ؟ فأشرعلینا ، فقال عمرؓ : بل أشيروا أنتم علی ، فإنما أنا بشر مثلكم ، فراجعوا الأمر بینهم ، فأجمعوا أمرهم علی أن یجعلوا التکبیر علی الجنائز مثل التکبیر فی الأضحی والفطر أربع تکبیرات ، فأجمع أمرهم علی ذلك . »

البتہ اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ حضرت علیؓ سے یہ ثابت ہے کہ انہوں نے حضرت سہیل بن حنیفؓ کے جنازے میں پانچ یا چھ تکبیریں کہیں۔
لیکن طحاویؒ میں اس کی یہ حقیقت بتائی گئی ہے کہ حضرت علیؓ نے نماز کے بعد فرمایا : « إنہ من أهل بدر » چنانچہ عبداللہ بن معقل اسی واقعہ میں نقل کرتے ہیں « شتم صلیت مع علیؓ علی جنازہ ، کل ذلك کان یکبر علیہا أربعاً » معلوم ہوا کہ حضرت علیؓ کا اصل عمل چار ہی تکبیروں کا تھا لیکن چونکہ سہیل بن حنیفؓ بدری صحابی تھے اس لئے انہوں نے ان پر زیادہ تکبیریں کہیں۔ واللہ اعلم۔

۱۴ (ج ۱ ص ۲۳۹) باب التکبیر علی الجنائز کم ہو ؟ ۶ ۱۲ م

۱۵ التلخیص الحبیر (ج ۲ ص ۱۲) تحت رقم ۴۶۶ ، کتاب الجنائز ۱۲ م

۱۶ (ج ۱ ص ۲۳۹) باب التکبیر علی الجنائز کم ہو ؟ ۶ ۱۲ م

۱۷ چنانچہ طحاویؒ ہی میں عبدخیر سے منقول ہے « کان علیؓ یکبر علی أهل بدر سبعا وعلیؓ أصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم خمساً وعلیؓ سائر الناس أربعاً » (ج ۱ ص ۲۳۹)۔

طبقات ابن سعد میں بھی عمیر بن سعید سے منقول ہے ، فرماتے ہیں : « صلی علیؓ علی سہیل بن حنیفؓ ، فکبر علیہ خمساً ، فقالوا ما هذا التکبیر ؟ فقال : هذا سہیل بن حنیف من أهل بدر ، ولأهل بدر وفاء علیؓ غیرہم ، فأردت أن أعلمکم فضلہم » (ج ۳ ص ۴۴) ترجمہ سہیل بن حنیف ۱۲

باب ماجاء فی القراءة علی الجنائز بفاتحة الكتاب

عن ابن عباس أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قرأ علی الجنائز بفاتحة الكتاب « شافعیہ، خابله اور امام اسحاقؒ کا مسلک یہ ہے کہ نماز جنازہ میں قرأت فاتحہ واجب ہے جبکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ قرأت فاتحہ نماز جنازہ میں واجب نہیں ہے پھر عالمگیریؒ میں یہ تفصیل لکھی ہے کہ اگر نماز جنازہ میں سورۃ فاتحہ بنیت دُعا پڑھ لی جائے تو کوئی حرج نہیں البتہ قرأت کی نیت سے جائز نہیں اس لئے کہ وہ قرأت کا محل نہیں۔ شافعیہ کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کی حدیث باب ہے لیکن یہ ابراہیم بن عثمان کی وجہ سے ضعیف ہے۔ البتہ اسی باب میں اگلی روایت صحیح ہے « عن طلحة بن عوف أن ابن عباس صلی علی جنازة، فقرأ بفاتحة الكتاب، فقلت له، فقال: إنه من السنة أو من تمام السنة « نیز سنن نسائی میں حضرت ابوامامہؓ سے مروی ہے فرماتے ہیں: «السنة فی الصلاة علی الجنائز أن یقرأ فی التكبيرة الأولى بأتم القرآن مخافة الخ «۔ حنفیہ کی دلیل میں عموماً ابوداؤد کی ایک حدیث پیش کی جاتی ہے: «عن أبي هريرة قال: سمعت رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم یقول: إذا صلیت علی المیت فأخلصوا له الدعاء» لیکن اس سے استدلال درست نہیں کیونکہ اس کا مطلب اخلاص کے ساتھ دعا کرنا

۱۔ المغنی (ج ۲ ص ۷۵) مسألة: قال والصلاة علیه یکتب ویقرأ الحمد ۱۲ م

۲۔ (ج ۱ ص ۱۶۷) باب الجنائز، الفصل الخامس فی الصلاة علی المیت ۱۲ م

۳۔ ابراہیم بن عثمان العبسی بالموحدة، أبوشیبة الکوفی، قاضی واسط، مشہور بکنیتہ، متروک الحدیث، من السابعة، مات سنة تسع وستین/رت ق۔ تقریباً التہذیب (ج ۱ ص ۳۷، رقم ۲۷۱) ۱۲ م

۴۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۷۸) کتاب الجنائز، باب قراءة فاتحة الكتاب علی الجنائز۔

والنسائی فی سننہ (ج ۱ ص ۲۸) کتاب الجنائز، باب الدعاء ۱۲ م

۵۔ (ج ۱ ص ۲۸) کتاب الجنائز، باب الدعاء ۱۲ م

۶۔ سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۲۵) کتاب الجنائز، باب الدعاء للمیت، انہی الفاظ کے ساتھ یہ روایت سنن ابن ماجہ

میں بھی آئی ہے (ص ۱) کتاب الجنائز، باب ماجاء فی الدعاء فی الصلاة علی الجنائز ۱۲ مرتب

ہے نہ یہ کہ فاتحہ نہ پڑھی جائے۔ کما یظہر ذلک من بعض الروایات۔

لہذا حنفیہ کا صحیح استدلال موطا امام مالک میں نافع کی روایت سے ہے ”أن عبد الله بن عمر كان لا يقرأ في الصلاة على الجنازة“ اسی طرح حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ وغیرہ بھی نماز جنازہ میں قرأت فاتحہ کے قائل نہ تھے، ابن وہبؒ نے فضالہ بن عبید، جابرؓ، واثلہ بن الاسقعؓ اور فقہائے مدینہ کا عمل بھی یہ بیان کیا ہے کہ وہ جنازہ میں فاتحہ نہیں پڑھتے تھے اور امام مالکؒ کہتے ہیں کہ جنازہ میں فاتحہ پڑھنے کا ہمارے شہر میں معمول نہیں ہے۔

علامہ ابن تیمیہؒ نے اپنے فتاویٰ میں لکھا ہے کہ صحابہؓ سے اس بارے میں مختلف عمل منقول ہیں بعض صحابہ کرام فاتحہ پڑھتے تھے اور بعض نہیں اور یہ جواز کی علامت ہے نہ کہ وجوب کی، یہی قول ہمارا بھی ہے۔ نماز جنازہ میں تکبیر اولیٰ کے بعد ثناء کا ثبوت حضرت ابو ہریرہؓ کے قول سے ماخوذ ہے جس میں وہ فرماتے ہیں — ”فإذا وضعت (ای الجنازة) کبرت وحدثت اللہ الخ“ اس سے ظاہر ہوا کہ تکبیر اولیٰ کے بعد سنت حمد ہے خواہ ”الحمد للہ“ کے ذریعہ ہو یا اس کے علاوہ ثناء وغیرہ کے ذریعہ، صاحب اعلام السنن مبسوط سے نقل کرتے ہیں کہ متنازع کا ثناء کے بارے میں اختلاف

۱ عن الزهري قال سمعت أبا أمانة بن سهل بن حنيف يحدث ابن المسيب قال: السنة في الصلاة على الجنازة أن تكبر ثم تقرأ بأم القرآن ثم تصلي على النبي صلى الله عليه وسلم ثم تخلص الدعاء للميت الخ“ المنتقى لابن الجارود (ص ۱۸۹، رقم ۵۴۰) کتاب الجنائز۔

اس روایت میں فاتحہ کے ساتھ اخلاص دعا کا بھی ذکر ہے، ظاہر ہے کہ اخلاص دعا کا مطلب عدم فاتحہ نہیں بیا جاسکتا۔ حضرت ابوامامہؓ کی مذکورہ روایت مصنف عبدالرزاق میں بھی مروی ہے دیکھئے (ج ۳ ص ۲۸۹، رقم ۶۴۲۸) باب القراءة

والدعاء في الصلاة على الميت ۱۲ مرتب

۲ (ص ۲۱) کتاب الجنائز، ما يقول المصلي على الجنازة ۱۲ م

۳ ادجز المسالك (ج ۲ ص ۲۳) ما يقول المصلي على الجنازة ۱۲ م

۴ دیکھئے اعلام السنن (ج ۸ ص ۲۱۱) باب كيفية صلاة الجنازة، نقل عن المدونة الكبرى (ج ۱ ص ۱۵۹) ۱۲ م

۵ دیکھئے فتاویٰ شیخ الاسلام احمد بن تیمیہ (ج ۲ ص ۱۹۶، ۱۹۷) باب صلاة الجمعة، سئل عن الصلاة بعد اذان

الاول يوم الجمعة الخ۔ اس مقام پر علامہ ابن تیمیہؒ نے نماز جنازہ میں قرأت کے عدم وجوب کا قول کرتے ہوئے اس کی

سنت و استحباب کو رائج قرار دیا ہے ۱۲ مرتب

۶ موطا امام مالکؒ (ص ۲۱۹) ما يقول المصلي على الجنازة ۱۲ م

ہے بعض نے کہا کہ ثنا « الحمد للہ » کے ذریعہ ہوگی کما فی ظاہر الروایۃ اور بعض نے کہا کہ ثنا « سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَبِحَمْدِكَ » کے ذریعہ ہوگی، وہو رواۃ الحسن عن الإمامؑ، واللہ اعلم۔

باب ماجاء فی کراہیۃ الصلاۃ علی الجنازۃ عند طلوع الشمس وعند غروبها

عن عقبۃ بن عامر الجہنی قال : ثلاث ساعات کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ینہانا أن نصلي فیہن أو نقبر فیہن موتانا « اوقات مکروہہ میں نماز جنازہ پڑھنا امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے اور حدیث باب ان کے نزدیک دفن پر محمول ہے، جبکہ جہور کا مسلک یہ ہے کہ ان اوقات میں نماز جنازہ مکروہ ہے۔

ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں کہ « ہمارے نزدیک اوقات ثلاثہ مکروہہ میں فرائض و نوافل، نماز جنازہ اور سجدۂ تلاوت سب ناجائز ہیں البتہ اگر جنازہ وقت مکروہہ ہی میں آئے یا اُس وقت آیت سجدۂ تلاوت کیجائے تو ایسی صورت میں نہ سجدہ مکروہ ہوگا نہ نماز جنازہ، لیکن اس صورت میں بھی وقت مکروہ کے ختم ہونے تک ان دونوں کو مؤخر کرنا اولیٰ ہے۔ »

جہاں تک دفن کا تعلق ہے وہ ہمارے نزدیک اوقات مکروہہ میں بھی درست ہے اور حدیث باب میں « أو نقبر فیہن موتانا » سے نماز جنازہ مراد ہے چنانچہ بعض روایات میں « نقبر فیہن »

۱۰ دیکھئے اعلاء السنن (ج ۸ ص ۱۱۱) باب کیفیۃ صلوۃ الجنازۃ ۴۱۲

۱۱ الحدیث أخرجه النسائی فی سننہ (ج ۱ ص ۱۱۱) کتاب الجنائز، باب الساعات التي نہی عن إقبار الموتی فیہن - وابن ماجہ (ص ۱۱۱) باب ماجاء فی الأوقات التي لا یصلی فیہا علی المیت ولا یدفن ۴۱۲

۱۲ کما فی تحفۃ الأخری (ج ۲ ص ۱۴۴) باب ماجاء فی کراہیۃ الصلاۃ علی الجنازۃ عند طلوع الشمس وعند غروبها ۴۱۲

۱۳ « عن علی بن ابی طالب أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال له : یا علی، ثلاث لا تؤخرها، الصلاۃ إذا أتت، والجنازۃ إذا حضرت، والأیم إذا وجدت لها کفوا » سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۱۱) أبواب الصلاۃ، باب ماجاء فی الوقت الأول من الفضل ۴۱۲

۱۴ مرقاة المفاتیح (ج ۳ ص ۲۴۲) باب أوقات النهی ۱۳

۱۵ کما فی المبسوط للسرخسی (ج ۲ ص ۶۱۱) باب غسل المیت - نیز ملا علی قاریؒ لکھتے ہیں : « قال ابن المبارک : معنی « أن نقبر فیہن موتانا » الصلاۃ علی الجنازۃ، ذکرہ الطیبی، وقال ابن الملک : المراد منه صلاۃ الجنازۃ لأن الدفن فیہ غیر مکروہ » مرقاة (ج ۳ ص ۲۴۲) ۴۱۲

موتانا کی جگہ ” اُن فصلی علی موتانا“ کے الفاظ آئے ہیں چنانچہ امام ابو حفص عمر بن شاہین
 کتاب الجنائز میں ” خارجہ بن مصعب عن لیث بن سعد عن موسیٰ بن علی“ کے طریق سے روایت بیان
 کرتے ہیں ” فیہا نارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُن فصلی علی موتانا عند ثلاث الخ“
 یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے لیکن متعدد طرق سے مروی ہے جن میں سے بعض صاحب تحفۃ الاحوذی نے
 ذکر کئے ہیں۔ فیتقویٰ بعضها ببعض۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی الصلۃ علی المیت فی المسجد

” عن عائشۃؓ قالت : صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی سہیل بن بیضاء
 فی المسجد“ اس حدیث سے استدلال کر کے شافعیہ اور حنابلہ اس بات کے قائل ہیں کہ مسجد میں
 نماز جنازہ میں کوئی حرج نہیں بشرطیکہ مسجد کے آلودہ ہونے کا خطرہ نہ ہو، امام اسحاقؒ، ابو ثورؒ اور
 داؤد ظاہریؒ کا بھی یہی مسلک ہے جبکہ امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک مسجد میں ” صلاۃ علی المیت“
 مکروہ ہے۔

پھر حنفیہ میں سے شیخ ابن ہمامؒ کے نزدیک مسجد میں نماز جنازہ مکروہ تنزیہی ہے جبکہ ان کے
 شاگرد علامہ قاسم بن قطلوبغاؒ نے اس کو مکروہ تحریمی قرار دیا ہے۔
 حنفیہ اور مالکیہ کے دلائل درج ذیل ہیں :-

- ۱۔ نصب الراية (ج ۱ صفحہ ۲۵) فصل فی الاوقات المکروہۃ ۲۱۳
- ۲۔ چنانچہ صاحب تحفۃ الاحوذی نے یہ روایت امام ابو حفص عمر بن شاہین کے علاوہ اسحاق بن راہویہ کی ” کتاب الجنائز“
 کے حوالہ سے بھی نقل کی ہے۔ دیکھئے (ج ۲ صفحہ ۱۴۴) باب ماجاء فی کراہیۃ الصلۃ علی الجنائزۃ عند طلوع
 الشمس وعند غروبها ۱۱۲
- ۳۔ الحدیث أخرجه مسلم فی صحیحہ (ج ۱ صفحہ ۳۱۳ و ۳۱۴) فصل فی جواز الصلۃ علی المیت فی المسجد۔
 وأبو داؤد فی سننہ (ج ۲ صفحہ ۴۵۴) کتاب الجنائز، باب الصلۃ علی الجنائزۃ فی المسجد ۱۱۲
- ۴۔ المغنی (ج ۲ صفحہ ۴۹) فصل ولا بأس بالصلۃ علی المیت فی المسجد ۱۱۲
- ۵۔ کما فی فتح القدير (ج ۲ صفحہ ۹) تحت شرح : ” ولا یصلی علی میت فی مسجد جماعة ۱۱۲
- ۶۔ منحة الخالق بہامش البحر الرائق (ج ۲ صفحہ ۱۸۷) ۱۱۲

① صحیح بخاری میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی مشہور روایت ہے: «أَنَّ الْيَهُودَ جَاءُوا إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِرَجُلٍ مِنْهُمْ زَانِيًا مُرِيدًا أَنْ يَفْرُجَ قَرْبًا مِنْ مَوْضِعِ الْجَنَازَةِ عِنْدَ الْمَسْجِدِ» اس سے واضح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں نماز جنازہ کے لئے مسجد سے باہر ایک جگہ مخصوص تھی، اگر نماز جنازہ مسجد میں پڑھتی ہوئی تو آپ مسجد نبویؐ کو چھوڑ کر باہر تشریف لے جاتے کیونکہ مسجد نبویؐ کی فضیلت ظاہر ہے۔

② سنن ابی داؤد میں مروی ہے: «حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ نَائِيحِي عَنْ ابْنِ أَبِي ذَنْبٍ حَدَّثَنِي صَالِحُ مَوْلَى التَّوَّامَةِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ صَلَّى عَلَى جَنَازَةٍ فِي الْمَسْجِدِ فَلَا شَيْءَ لَهُ»۔

اس پر بعض شافعیہ نے اعتراض کیا ہے کہ یہ روایت ضعیف ہے اس لئے کہ یہ صالح مولى التوامۃ کا تفرد ہے جو ضعیف ہیں کما قال احمد بن حنبل، نیز امام مالکؒ نے بھی انھیں ضعیف قرار دیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ صالح مولى التوامۃ ثقہ ہیں یحییٰ بن معین وغیرہ نے انہیں ثقہ قرار دیا ہے البتہ وہ آخری عمر میں مختلط ہو گئے تھے۔ امام مالکؒ نے چونکہ ان سے آخری عمر میں روایات حاصل کی ہیں اس لئے ان کو ضعیف قرار دیا لیکن یہ حدیث ان سے ابن ابی ذنب نے روایت کی ہے جنہوں نے صالح مولى التوامۃ سے اختلاط سے قبل روایات لی ہیں اس لئے یہ روایت بے غبار ہے، اور اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ ابن ابی ذنب بذات خود «صلاة الجنازة في المسجد» کی کراہت کے قائل ہیں کما صرح بہ الحافظ فی الفتح۔ علامہ نوویؒ نے اس حدیث پر دوسرا اعتراض یہ کیا ہے کہ ابو داؤد کے مشہور نسخوں میں «من صلی علی جنازة فی المسجد فلا شیء له» کی جگہ «من صلی علی جنازة فی المسجد فلا شیء علیہ» آیا ہے، اس صورت میں مفہوم بالکل بدل جاتا ہے۔

۱۵ (ج ۱ ص ۱۷۱) کتاب الجنائز، باب الصلاة علی الجنائز بالمصلی والمسجد ۲۱۲

۱۶ (ج ۲ ص ۲۵۴) باب الصلاة علی الجنائز فی المسجد ۲۱۲

۱۷ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۱۲) کتاب الجنائز ۲۱۲

۱۸ میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۳۰۳) رقم (۳۸۲۳) ۲۱۲

۱۹ تفصیل کے لئے دیکھئے میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۳۰۳، رقم ۳۸۲۳) ۲۱۲

۲۰ (ج ۳ ص ۱۹۹) باب الصلاة علی الجنائز بالمصلی والمسجد ۲۱۲

۲۱ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۱۲) ۲۱۲

اس کا جواب یہ ہے کہ ”فلاشیٰ لہ“ والا نسخہ ہی صحیح ہے، جس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ یہ روایت سنن ابن ماجہ، مسند احمد بن حنبل اور طحاویؒ سب میں ”فلاشیٰ لہ“ یا ”فلیس لہ شیٰ“ کے الفاظ کے ساتھ آئی ہے۔ نیز خطیب بغدادیؒ جو سنن ابی داؤد کے اصل راوی ہیں وہ بھی فرماتے ہیں: ”المحفوظ: فلاشیٰ لہ“ پھر ابن ابی ذئبؒ کا مہملک بھی اس بات کی دلیل ہے کہ ”فلاشیٰ لہ“ والی روایت صحیح ہے اس لئے کہ اگر ”فلاشیٰ علیہ“ والی روایت صحیح ہوتی تو وہ مسجد میں نماز جنازہ کی کراہت کے قائل نہ ہوتے۔

(۳) صحیح مسلم میں روایت ہے ”عن عباد بن عبد اللہ بن الزبیر أن عائشة أمّرت أن يمتد بجنازة سعد بن أبي وقاص في المسجد فتملى عليه فأنكر الناس ذلك عليها“ اس سے معلوم ہوا کہ عام صحابہ کرامؓ مسجد میں نماز جنازہ پڑھنے کو مکروہ قرار دیتے تھے لہذا حالہ ان کے پاس اس سلسلہ میں کوئی نہ کوئی حدیث مرفوع ہوگی ورنہ انکار کی حاجت نہ تھی لیکن اس پر کہا جاتا ہے کہ اسی حدیث میں آگے مذکور ہے کہ حضرت عائشہؓ نے فرمایا ”ما أسمع ما نسي الناس، ما صلح رسول الله على سهيل بن البيضاء إلا في المسجد“ اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ کا یہ استدلال احادیث کلیہ کے مقابلہ میں منقوض ہے اور اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے ”أنه واقعة حال لا عموم لها“ اور وہ بارش کی حالت پر بھی محمول ہو سکتا ہے نیز یہ بھی ممکن ہے کہ آپ اُس وقت معتكف ہوں اور صحابہ کرامؓ کا انکار اس بات کی دلیل ہے کہ آخر میں معاملہ کراہت پر مستقر ہو گیا تھا۔ اس کے علاوہ سہیل بن بیضاء کے واقعہ کے مقابلہ میں ”فلاشیٰ لہ“ والی روایت قوی ہونے کی حیثیت سے بھی راجح ہو۔ حنفیہ کا اُس صورت میں اختلاف ہے جب جنازہ مسجد کے باہر ہو اور مصلیٰ مسجد کے اندر ہو کہ اس

۱۰ (صلۃ) باب ما جاء في الصلاة على الجنازة في المسجد ۱۲ م

۱۱ عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من صلى على جنازة فلاشیٰ لہ

مسند امام احمد بن حنبل (ج ۲ صفحہ ۵۵) مسند ابی ہریرہؓ ۱۲ م

۱۲ (ج ۱ صفحہ ۲۳) باب الصلاة على الجنازة هل ينبغي أن تكون في المسجد أولا؟ ۱۲ م

۱۳ کہ نیز مصنف ابن ابی شیبہؒ بھی ”فلاشیٰ لہ“ یا ”فلا صلاة لہ“ کے الفاظ کے ساتھ آئی ہے (ج ۳ صفحہ ۲۱۵ و ۲۱۶) من

کرم الصلاة على الجنازة في المسجد ۱۲ م

۱۴ نصب الراية (ج ۲ صفحہ ۲۴۵) فصل في الصلاة على الميت ۱۲ م

۱۵ (ج ۱ صفحہ ۳۱۲) کتاب الجنائز فصل في جواز الصلاة على الميت في المسجد ۱۲ م

صورت میں نماز جائز ہے یا نہیں ؟ دونوں ہی قول ہیں — دراصل اس اختلاف کی بنیاد اس پر ہے کہ ”من صلی علی جنازة فی المسجد فلا شیئ له“ میں ”فی المسجد“ کا تعلق ”صلی“ سے ہے، یاہ جنازہ سے۔ اگر ”صلی“ سے اس کا تعلق ہو تو اس کا تقاضا یہ ہوگا کہ جنازہ کے باہر اور مصلیٰ کے مسجد کے اندر ہونے کی صورت میں بھی نماز کی اجازت نہ ہو اور اگر ”جنازة“ سے اس کا تعلق ہو تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ مذکورہ صورت میں نماز کی اجازت ہوگی۔ اس سلسلہ میں علمائے اصول نے یہ ضابطہ ذکر کیا ہے کہ اگر فعل ایسا ہو کہ اس کا اثر مفعول تک پہنچ رہا ہے تو اس صورت میں ظرف کا تعلق فعل و مفعول دونوں سے ہوگا اور اگر فعل ایسا ہو کہ اس کا ظاہری اثر مفعول تک پہنچ رہا ہو تو ظرف کا تعلق صرف فعل سے ہوگا، لہذا اگر کوئی شخص کہے ”ان ضیبت ذیذا فی المسجد فامراتی کذا“ تو اس صورت میں چونکہ فعل مفعول پر اثر انداز ہے اس لئے حانت ہونے کے لئے زید کا بھی مسجد میں ہونا ضروری ہے لہذا اگر ضارب مسجد میں ہو اور زید خارج مسجد تو حانت نہ ہوگا، اس کے برعکس ”ان شمت ذیذا فی المسجد فامراتی کذا“ کی صورت میں چونکہ فعل مفعول پر اثر انداز نہیں لہذا ”شتم“ کے مسجد میں اور ”زید“ کے خارج مسجد ہونے کی صورت میں بھی حانت ہو جائے گا۔ اس تشریح سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ ان حضرات کا قول رائج ہے جو ”صلاة علی الجنازة فی المسجد“ کے بارے میں عموم کراہت کے قائل ہیں خواہ جنازہ مسجد میں ہو یا باہر اس لئے کہ ”صلاة“ کا اثر بھی میت پر واقع نہیں ہوتا جس کا تقاضا یہ ہے کہ جنازہ باہر ہو صلاة مسجد میں نہ ہونی چاہئے۔

حضرت گنگوہی قدس سرہ نے قول رائج (یعنی جنازہ اگرچہ خارج مسجد ہو مسجد میں نماز تب بھی

لہ وفي الدر المختار وغيره : المختار الكراهة مطلقاً سواء كان الميت في المسجد أو خارجه ، بناءً على أن المسجد بئى للمكتوبة وقوابعها ، قال ابن عابدین : أما إذا عللنا بخوف تلويث المسجد فلا يكره إذا كان الميت خارج المسجد ، وإليه مال في البسوط وغيره ، وفي التعليل الأول خفاء إذا لم يشك أن الصلاة على الميت دعاء و ذكر وهما مما بئى له المسجد . انتهى۔ كذا في الأذخر (ج ۲ ص ۲۳۵) الصلاة على الجنازة في المسجد ۱۲

لہ دیکھئے اصول الشی (ص ۶۱۵ و ۶۱۶) فصل کلمۃ ”فی“ ناظر ف ، نیز دیکھئے الجامع الکبیر (ص ۳۳) باب الحنث فی

الشمۃ ونحوها ، کتاب الایمان ۱۲ مرتب

لہ دیکھئے فتح الملہم (ج ۲ ص ۲۹۵) کتاب الجنائز ، کلمۃ تتعلق بشرح معنی الحدیث الوارد فی سنن أبی داؤد : ”من

صلی علی جنازة فی المسجد فلا شیئ له“ - ۱۲

درست نہیں، پر نجاشی کے واقعہ سے استدلال کیا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نجاشی کی نماز جنازہ مسجد میں نہیں پڑھی بلکہ باوجودیکہ نجاشی کی نعش مسجد میں موجود نہ تھی، اس سے معلوم ہوا کہ میت کے خارج ہونے کی صورت میں بھی مسجد میں نماز جنازہ درست نہیں۔

پھر جگہ کی تنگی یا بارش وغیرہ اعذار کی صورت میں مسجد میں نماز جنازہ درست ہے، اس صورت میں بھی بہتر یہ ہے کہ میت امام اور بعض مقتدی خارج مسجد ہوں اور بقیہ مسجد میں، اس لئے کہ یہ صورت بعض احناف کے نزدیک بغیر عذر کے بھی جائز ہے۔^۳ واللہ اعلم

باب ماجاء أن يقوم الإمام من الرجل والمرأة

«عن أبي غالب قال: صليت مع أنس بن مالك على جنازة رجل فقام حيال رأسه شقراً جاءوا بجنازة امرأة من قريش فقالوا: يا أبا حمزة، صل عليها فقام حيال وسط السور» اس روایت کے مطابق شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ امام مرد کے جنازے میں سر کے مقابل اور عورت کے جنازے میں وسط میں کھڑا ہوگا، جبکہ امام ابوحنیفہ کی اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں ایک شافعیہ کے مطابق، اور امام طحاوی نے اسی کو ترجیح دی ہے اور اس کو امام ابو یوسف سے بھی روایت کیا ہے۔^۱ چنانچہ نجاشی کا واقعہ مسلم میں اس طرح مروی ہے: «عن أبي هرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم غي للناس النجاشي اليوم الذي مات فيه فخرجهم إلى المصلی وکثر أربع تكبيرات» (ج ۱ ص ۱۲۹) کتاب الجنائز ۱۲ مرتب

۲ دیکھئے الکوکب الدرر (ج ۲ ص ۱۸۴) باب الصلاة على الميت في المسجد ۱۲

۳ چنانچہ فتاویٰ دارالعلوم دیوبند (ج ۲ ص ۴۴۵) یعنی امداد المفتین میں اس صورت کو فتاویٰ بزازیہ کے حوالہ سے بلا کراہت جائز قرار دیا ہے لیکن فتاویٰ عالمگیری (ج ۱ ص ۱۶۵، الفصل الخامس في الصلاة على الميت) میں اس صورت کو بھی مکروہ کہا ہے۔ اگرچہ عذر کی صورت میں عالمگیریہ میں بھی جواز ہی کا قول ہے ۱۱ مرتب

۴ الحدیث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۲ ص ۴۵۵) کتاب الجنائز، باب این يقوم الإمام من الميت إذا صلى عليه - وابن ماجه في سننه (ج ۱ ص ۱۸۴) کتاب الجنائز، باب ماجاء في أن يقوم الإمام إذا صلى على الجنازة ۱۲

۵ بدائع الصنائع (ج ۱ ص ۳۱۲) فصل وأما بيان كيفية الصلاة على الجنازة ۱۲

۶ كما في الهداية مع فتم القدير (ج ۲ ص ۵۹) فصل في الصلاة على الميت ۱۲

۷ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۲۴) باب الرجل يصلي على الميت أين ينبغي أن يقوم منه ۱۲

امام ابو حنیفہؒ کی مشہور روایت یہ ہے کہ امام میت کے سینے کے مقابل کھڑا ہو خواہ میت مرد ہو یا عورت
 امام ابو یوسفؒ کی مشہور روایت بھی یہی ہے، شیخ ابن ہمام نے امام ابو حنیفہؒ کی اسی روایت کو راجح قرار دیا،
 اور اس کی دلیل کے طور پر امام احمد کی ایک روایت ذکر کی ہے ”اَنَّ اَبَا غَالِبٍ قَالَ: صَلَّيْتُ خَلْفَ اُنْسٍ
 صَلَّي جَنَازَةً فَقَامَ حِيَالِ صَدْرَةٍ“ اور ”صدر“ ہی وسطِ جسم ہے لیکن اس روایت کے بارے میں علامہ
 عثمانیؒ فتح الملہم میں فرماتے ہیں ”ولکنی لم أجده إلى الآن في كتب الحديث“
 حضرت شاہ صاحبؒ ”العرف الثذی“ میں فرماتے ہیں کہ جب امام ابو حنیفہؒ کی ایک روایت
 حدیث باب کے موافق ہے اس لئے حدیث باب میں تاویل کی چنداں حاجت نہیں۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی ترک الصلاة علی الشہید

”اَنَّ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ أَخْبَرَهُ وَلَمْ يَصِلْ عَلَيْهِمْ وَلَمْ يَغْسِلُوا“ شہید کو غسل
 نہ دینے کے بارے میں اتفاق ہے بشرطیکہ اس کی شہادت حالت جنابت میں واقع نہ ہوئی ہو۔
 البتہ شہید کی نماز جنازہ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ،
 اور امام اسحاقؒ کا مسلک یہ ہے کہ اس کی نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی۔

لَهُ لِأَنَّهُ مَوْضِعُ الْقَلْبِ وَفِيهِ نُورُ الْإِيمَانِ فَيَكُونُ الْقِيَامُ عِنْدَهُ إِشَارَةً إِلَى الشَّفَاعَةِ لِإِيْمَانِهِ - هَدَايَةُ مَعَ فَتْحِ الْقَدِيرِ
 (ج ۲ ص ۸۹) ۲۱۲

۱ طحاوی (ج ۱ ص ۲۳۷) باب الرجل یصلی علی المیت اَیْنِ یَنْبَغِیْ أَنْ یَقُومَ مِنْهُ ۲۱۲

۲ فتح القدیر (ج ۲ ص ۸۹) ۲۱۲

۳ لِأَنَّ الرَّجُلَيْنِ وَالرَّأْسَ مِنْ جِلَّةِ الْأَطْرَافِ فَيَبْقَى الْبَدَنُ مِنَ الْعَجِيزَةِ إِلَى الرَّقَبَةِ فَكَانَ وَسْطَ الْبَدَنِ هُوَ
 الصَّدْرُ - بَدَائِعُ الصَّنَائِعِ (ج ۱ ص ۳۱۲) فَضْلٌ وَأَمَّا بَيَانُ كَيْفِيَّةِ الصَّلَاةِ عَلَى الْجَنَازَةِ ۲۱۲

۴ (ج ۲ ص ۵۷۵) اَیْنِ یَقُومُ الْإِمَامُ مِنَ الْجَنَازَةِ وَأَقْوَالُ الْعُلَمَاءِ فِي ذَلِكَ ۲۱۲

۵ جَامِعُ التَّرْمِذِيِّ مَعَ الْعُرْفِ الثَّذِيِّ (ج ۱ ص ۱۹۹) — وَاضِحٌ رَجَحَ أَنَّ إِمَامَ ابْنِ حَنِيفَةَؒ كِی مشہور روایت کو اختیار کرتے ہوئے

صاحب ہدایہ نے حدیث باب میں تاویل کی ہے، فراجعہ ان شئت ۲۱۲

۶ الْحَدِيثُ أَخْرَجَهُ الْبُخَارِيُّ فِي صَحِيحِهِ (ج ۱ ص ۱۷۱) كِتَابُ الْجَنَائِزِ، بَابُ الصَّلَاةِ عَلَى الشَّهِيدِ - وَابْنُ مَاجَةَ فِي

سُنَنِهِ (ص ۱۷۱) بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ عَلَى الشَّهِيدِ وَدَفْنِهِمْ ۲۱۲

۷ البتہ حضرت حسن بصریؒ اور سعید بن المسیبؒ فرماتے ہیں کہ شہید کو غسل دیا جائیگا۔ المغنی (ج ۲ ص ۵۲۵ و ۵۲۶) مَسْأَلَةٌ: قَالَ:

وَالشَّهِيدُ إِذَا مَاتَ فِي مَوْضِعِهِ لَمْ يَغْسَلْ وَلَمْ يَصَلَّ عَلَيْهِ ۲۱۲

جبکہ امام ابوحنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ، سفیان ثوریؒ، امام اوزاعیؒ اور ابن ابی لیلیٰ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی۔ امام احمد اور امام اسحاقؒ کی ایک ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے، اہل حجاز کا قول بھی یہی ہے۔

ائمہ ثلاثہؒ کا استدلال حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی حدیث باب سے ہے جس میں ذکر ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر نماز نہیں پڑھی۔
حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں :

① مستدرک حاکم میں حضرت جابرؓ کی روایت ہے : « فقد رسول الله صلى الله عليه وسلم حمزة حين جاء الناس من القتال ثم جئ بحمزة فضلى عليه »
اس حدیث پر علامہ شوکانی اور صاحب تحفۃ الاحوذی نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اس کا مدار ابو حماد الحنفی پر ہے جو متروک ہے۔
اس کا جواب یہ ہے کہ وہ ایک مختلف فیہ راوی ہیں اور ان کے بارے میں صحیح یہ ہے کہ ان کی روایت مقبول ہے۔

② سنن ابی داؤد میں حضرت انسؓ کی روایت ہے : « أت النبي صلى الله عليه وسلم مذبذباً وقد مثل به ولم يصل على أحد من الشهداء غيره » امام طحاوی نے بھی اس روایت کا اخراج کیا ہے اور اس روایت کی سند بھی قوی ہے، اس روایت میں « ولم يصل على أحد من الشهداء » کا جملہ

۱۔ مذاہب کی مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھیے « المغنی » (ج ۲ ص ۵۲۹)۔ وعقد القاری (ج ۱ ص ۱۵۸) باب الصلاة على الشهيد ۱۲ مرتب

۲۔ نیل الاوطار (ج ۴ ص ۱۶۱) ترك الصلاة على الشهيد ۱۲ م

۳۔ تحفۃ الاحوذی (ج ۲ ص ۱۴۷) ۱۲ م

۴۔ چنانچہ جہاں ان کی تصنیف کی گئی ہے وہاں متعدد حضرات نے ان کی توثیق بھی کی ہے، حافظ ذہبیؒ نقل کرتے ہیں : « قال ابن عدي ما أرى بحدیثه بأساً، وكان أحمد بن محمد شعيب يثني عليه شأناً تاماً، وقال الأزهري : كان عطاء بن مسلم يوثقه » میزان الاعتدال (ج ۴ ص ۱۶۵) ترجمة مفضل بن صدقة أبو حماد الحنفی (مرقم ۸۷۲۹) ۱۲ مرتب

۵۔ (ج ۲ ص ۴۴۷) باب في الشهيد يفضل ۱۲ م

۶۔ طحاوی (ج ۱ ص ۲۴۲) باب الصلاة على الشهداء ۱۲ م

آیا ہے، اس کا مطلب آگے آئیگا۔

(۳) مسند احمد میں شعبی سے مروی ہے ”عن ابن مسعود قال: كان النساء يوم أحد خلف المسلمين، يجهزن على جرحى المشركين۔ إلى أن قال۔ فوضع النبي صلى الله عليه وسلم حمزة وجىء برجل من الأنصار فوضع إلى جنبه فصلى عليه فرفع الأنصارى وترك حمزة، ثم جىء بآخر فوضع إلى جنب حمزة، فصلى عليه، ثم رفع وترك حمزة حتى صلى عليه يومئذ سبعين صلاة۔“

اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ شعبی کا حضرت ابن مسعود سے سماع نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شعبی ثقہ ہی سے ارسال کرتے ہیں لہذا ان کی حدیث صحیح ہے۔
(۴) سنن ابن ماجہ، سنن کبریٰ بیہقی، مستدرک حاکم اور معجم طیبہ انی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے ”قال: أتى بهم رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم أحد، فجعل يصلى على عشرة عشرة، وحمزة هو كما هو يرفعون وهو كما هو موضوع“ (اللفظ لابن ماجہ)
اس روایت پر یزید بن ابی زیاد کی وجہ سے اعتراض کیا جاتا ہے لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ وہ مسلم

۱۔ نصب الراية (ج ۲ ص ۳۹) باب الشهيد، أحاديث الصلاة على الشهيد۔ مصنف عبد الرزاق میں بھی یہ روایت شعبی سے حضرت ابن مسعود کے ذکر کے بغیر مروی ہے، فرماتے ہیں: ”وصلّى رسول الله صلى الله عليه وسلم على حمزة يوم أحد سبعين صلاة، كلما أتى برجل صلّى عليه وحمزة موضوع يصلى معه“ (ج ۳ ص ۵۲۶ و ۵۲۷، رقم ۶۶۵۳) باب الصلاة على الشهيد وغسله ۱۲ مرتب

۲۔ چنانچہ حافظ ذہبی تذکرۃ الحفاظ میں نقل کرتے ہیں ”قال أحمد العجلي: مرسل الشعبي صحيح لا يكاد يرسل إلا صحيحاً“ (ج ۱ ص ۸۹ و ۹۰) ترجمة الشعبي (رقم ۷۶) ۱۲ مرتب

۳۔ (ص ۱) باب ماجاء في الصلاة على الشهداء ودفنهم ۱۲ م

۴۔ (ج ۲ ص ۱) باب من زعم أن النبي صلى الله عليه وسلم صلّى على شهداء أحد ۱۲ م

۵۔ أخرجه الحاكم في المستدرک (في معرفة الصحابة ج ۳ ص ۱۹) والطبرانی في معجمه۔ کذا فی

نصب الراية (ج ۲ ص ۳۱)۔

یہ روایت طحاوی میں بھی آئی ہے، دیکھئے (ج ۱ ص ۲۴) باب الصلاة على الشهداء۔ سنن دارقطنی میں بھی مروی ہے، دیکھئے (ج ۲ ص ۱۱، رقم ۷۷ و ۷۸) کتاب السیر۔ نیز دیکھئے طبقات ابن سعد (ج ۳ ص ۱۲) ۱۲ مرتب

کے راوی ہیں اور جہاں ان کی تضعیف کی گئی ہے وہاں انہیں ثقہ بھی قرار دیا گیا ہے۔

⑤ صحیح بخاری میں حضرت عقبہ بن عامرؓ سے مروی ہے "أَنَّ السَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَرَجَ يَوْمًا فَصَلَّى عَلَى أَهْلِ أَحَدِ صَلَاتِهِ عَلَى الْمَيِّتِ الْحَيِّ" یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال سے کچھ عرصہ پہلے کا واقعہ ہے جس کی حقیقت آگے آرہی ہے۔

⑥ طاہویؒ میں حضرت عبداللہ بن زبیرؓ سے روایت ہے "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَمَرَ يَوْمَ أَحَدٍ بِحِمَزةٍ فَسَجَّ بِبُرْدَةٍ ثُمَّ صَلَّى عَلَيْهِ فَكَبَّرَ تَسْعَ تَكْبِيرَاتٍ ثُمَّ أَتَى بِالْقَتْلِ يَصِفُّونَ وَيُصَلُّونَ عَلَيْهِمْ وَعَلَيْهِمْ مَعَهُمْ"

اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن زبیرؓ غزوہ احد کے وقت صرف دو سال کے تھے اس لئے کہ ہجرت کے سال ان کی ولادت ہوئی جبکہ غزوہ احد ۳ھ میں ہوا۔ لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مرسل صحابی ہے جو بالاتفاق مقبول ہے۔

۱۔ چنانچہ حافظ زلیعیؒ فرماتے ہیں "وَهُوَ مِنْ يَكْتَبُ حَدِيثَهُ عَلَى لِينِهِ وَقَدْ رَوَى لَهُ مُسْلِمٌ مَقْرُونًا بِغَيْرِهِ وَرَوَى لَهُ أَصْحَابُ السُّنَنِ، وَقَالَ أَبُو دَاوُدَ: لَا أَعْلَمُ أَحَدًا تَرَكَ حَدِيثَهُ" نصب الراية (ج ۲ ص ۱۱۱) حافظ زہبیؒ ان کے بارے میں نقل کرتے ہیں "وَقَالَ عَلِيُّ بْنُ عَاسِمٍ: قَالَ لِمُشْعَبِ بْنِ سَعْدٍ: مَا أَتَى ابْنَ إِذَا كَتَبْتَ عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي زِيَادٍ أَنْ لَا أَكْتُبُ عَنْ أَحَدٍ" میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۲۲۳، رقم ۹۶۹۵)۔ واضح رہے کہ یہاں یزید بن ابی زیاد سے مراد کوئی ہیں نہ کہ دمشق ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۱ ص ۱۴۹) باب الصلاة على الشهيد ۱۲ م

۳۔ چنانچہ یہی روایت بخاری کی کتاب المغازی میں بھی آئی ہے جس میں یہ الفاظ آئے ہیں: "صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى أَحَدٍ بَعْدَ ثَمَانِي سِنِينَ كَالْمُرْدَةِ لِلأَحْيَاءِ وَالْأَمْوَاتِ" دیکھئے (ج ۲ ص ۵۴۸) باب غزوة أحد ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۱ ص ۲۲۲) باب الصلاة على الشهيد ۱۲ م

۵۔ دیکھئے اسد الغابہ (ج ۳ ص ۱۶۱ و ۱۶۲) ۱۲ م

۶۔ چنانچہ حافظ لکھتے ہیں "وَكَانَتْ أَحَدٌ فِي شَوَّالِ سَنَةِ ثَلَاثٍ" فتح الباری (ج ۳ ص ۲۱۱) باب الصلاة على الشهيد ۱۲ م

کہ قال ابن الحنبلي في قفوالاثر: «والمختار في التفصيل قبول مرسل الصحابي إجماعاً....» قواعد في علوم الحديث (ص ۱۳۵) الفصل الخامس ۱۲ م

④ طحاوی میں ابو مالک غفاری کی مرسل روایت ہے "قال: کان قتلی أحد یوثی بتسعة وعاشرهم حمزة فیصلی علیہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثم یحملون، ثم یوثی بتسعة فیصلی علیہم وحمزة مکانہ حتی صلی علیہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم"

⑤ امام ابو داؤد کی "مسائل" میں حضرت عطاء سے مروی ہے "قال: صلی النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی قتلی أحد"

⑥ شہن نسائی میں حضرت شہاد بن الہادی سے ایک قصہ مروی ہے جس میں انہوں نے ایک دیہاتی کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہونے، اسلام لانے اور غزوہ میں شریک ہو کر شہید ہونے کا ذکر کیا ہے اس میں وہ آگے فرماتے ہیں "ثم کفنه النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی جبة النبی صلی اللہ علیہ وسلم ثم قدّمہ فصلی علیہ الخ"، یہ روایت امام طحاوی نے بھی ذکر کی ہے۔

اس پر علامہ شوکانی نے یہ اعتراض کیا ہے "وأمّا حدیث شہاد بن الہادی فہو مرسل لأنّ شہاداً تابعی"

اس کا جواب یہ ہے کہ شہاد بن الہادی بلاشبہ صحابی ہیں امام بخاری ان کے بارے میں فرماتے ہیں "لہ صحبة" اور حافظ "تقریب التہذیب" میں فرماتے ہیں "صحابی شہد الخندق وما بعدھا" یہ تمام روایات شہید کی نماز جنازہ پر دال ہیں اگر ان میں سے کسی میں ضعف ہو بھی تب بھی کثرت روایات سے اس کی تلافی ہو جاتی ہے۔

جہاں تک حضرت جابر کی حدیث باب کا تعلق ہے جس میں شہداء اُحد پر نماز کی نفی کی گئی ہے

۱۔ (ج ۱ ص ۲۴۳ و ۲۴۴) باب الصلاة علی الشہداء ۱۲ م

۲۔ (ص ۱۸) فی الصلاة علی الشہداء ۱۲ م

۳۔ (ج ۱ ص ۲۴۴) الصلاة علی الشہداء ۱۲ م

۴۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۴۴) باب الصلاة علی الشہداء ۱۲ م

۵۔ نیل الاوطار (ج ۴ ص ۴۴) ترک الصلاة علی الشہید ۱۲ م

۶۔ تہذیب التہذیب (ج ۴ ص ۱۹، رقم ۴۴۵) ۱۲ م

۷۔ (ج ۱ ص ۲۴۸، رقم ۳۳) ۱۲ م

سوجب مذکورہ بالا متعذر روایات سے ان کی نماز جنازہ کا ثبوت ہو گیا تو اس حدیث کی توجیہ کیجائیگی چنانچہ اس کے متعدد جوابات دئے گئے ہیں۔

امام طحاویؒ نے اس کا جواب دیتے ہوئے یہ امکان ذکر کیا ہے کہ ہو سکتا ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بنفس نفیس تو ان کی نماز جنازہ نہ پڑھی ہو اس لئے کہ آپ زخمی تھے لیکن آپ نے صحابہ کرامؓ کو ان کی نماز جنازہ پڑھنے کا حکم دیدیا ہو لہذا جن روایات میں شہداء اُحد کی نماز جنازہ کی نفی ہے وہ اسی پر محمول ہے۔ لیکن اس توجیہ پر تمام روایات منطبق نہیں ہوتیں۔

دوسری توجیہ یہ ہے کہ حدیث باب میں ”لم یصل علیہم“ سے مراد یہ ہے کہ آپ نے حضرت حمزہؓ کے سوا کسی پر مستقلاً و منفرداً نماز نہیں پڑھی بلکہ متعدد صحابہ کرامؓ پر ایک ساتھ نماز پڑھی، یہ توجیہ احقر کے نزدیک درست اور بہتر ہے اس لئے کہ اس پر مجموعی طور پر روایات منطبق ہو جاتی ہیں۔ جہاں تک حضرت عقبہ بن عامرؓ کی روایت کا تعلق ہے جس میں وصال سے کچھ پہلے دوبارہ شہدائے اُحد پر ”صلاة“ کا ذکر ہے اس میں اگرچہ ایک امکان یہ بھی ہے کہ اس سے محض دعا مراد ہو کما اختارہ النوویؒ لیکن ایک قوی امکان یہ بھی ہے کہ آپ نے ان پر باقاعدہ نماز جنازہ پڑھی ہو اور یہ دوسری دفعہ نماز جنازہ کا پڑھا جانا شہدائے اُحد کے ساتھ مخصوص ہو۔ امام طحاویؒ نے اس کی یہ توجیہ بھی کی ہے کہ غزوہ اُحد کے وقت نماز جنازہ واجب نہیں تھی بعد میں جب اس کا وجوب ہوا تو آپ نے دوبارہ نماز ادا فرمائی۔ واللہ اعلم

۱۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۴۱) ۲۱۲

۲۔ شہدائے اُحد اور حضرت حمزہؓ پر نماز جنازہ سے متعلق احادیث میں عدد کے لحاظ سے بظاہر تعارض معلوم ہوتا ہے اس سے متعلق بحث اور تطبیق کے لئے دیکھئے نصیب الراہ (ج ۲ ص ۳۱۳ و ۳۱۴) اور اعلام السنن (ج ۸ ص ۳۰۹ تا ۳۱۱) باب الصلاة علی الشہید ۱۲ مرتب۔

۳۔ المجموع شرح المہذب (ج ۵ ص ۲۶۵) فرع فی مذاہب العلماء فی غسل الشہید والصلاة علیہ۔ طبع

دار الفکر ۱۲

۴۔ جیسا کہ روایت میں ”صلاتہ علی المیت“ کے الفاظ سے یہی معنی سمجھیں آتے ہیں اور دعا والے امکان کی تردید ہوتی ہے اگرچہ علامہ نوویؒ نے ”صلاتہ علی المیت“ کی بھی یہ تاویل کی ہے ”اُی دعا لہم کدعاء صلاة المیت“ کما فی المجموع (ج ۵ ص ۲۶۵) لیکن یہ تاویل خلاف ظاہر ہے چنانچہ علامہ عینیؒ نے اس کی سخت تردید کی ہے کما فی عمدۃ القاری (ج ۸ ص ۶۵۱) باب الصلاة علی الشہید ۱۲

۵۔ تفصیل کے لئے دیکھئے طحاوی (ج ۱ ص ۲۴۳) باب الصلاة علی الشہداء ۲۱۲

باب ماجاء فی الصلاة علی القبر

حدَّثَنَا الشَّعْبِيُّ أَخْبَرَنِي مَنْ رَأَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَرَأَى قَبْرًا مُنْتَبِذًا

فَصَفَّ أَصْحَابَهُ خَلْفَهُ فَصَلَّى عَلَيْهِ، فَقِيلَ لَهُ مَنْ أَخْبَرَكَ، فَقَالَ: ابْنُ عَبَّاسٍ «قبر پر نماز جنازہ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام مالکؒ کے نزدیک «صلاة علی القبر» علی الاطلاق ناجائز ہے۔ یعنی خواہ اس میت پر پہلے نماز جنازہ پڑھی گئی ہو یا نہ پڑھی گئی ہو۔ امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور داؤد ظاہریؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ جو شخص میت کی نماز جنازہ نہ پڑھ سکا ہو اس کے لئے «صلاة علی القبر» کا جواز ہے۔

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ «صلاة علی القبر» مندرجہ میت کے لئے جائز ہے جبکہ وہ دفن سے پہلے نماز میں شامل نہ ہو سکا ہو یا پھر اس صورت میں جائز ہے جبکہ کسی شخص کو نماز کے بغیر دفن کر دیا گیا، اس کے سوا حنفیہ کے نزدیک جواز کی کوئی صورت نہیں۔

پھر جن حضرات کے نزدیک «صلاة علی القبر» کا جواز ہے وہ اس جواز کے لئے حدوثِ دفن کی شرط لگاتے ہیں، چنانچہ امام شافعیؒ کے نزدیک دفن کئے جانے کے بعد سے ایک مہینہ تک نماز کی گنجائش ہے یہ

۱۰ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۸۷) باب الصلاة علی القبر بعد ما یدفن - ومسلم

فی صحیحہ (ج ۱ ص ۸۷) کتاب الجنائز، باب الصلاة علی القبر ۱۲ ھ

۱۱ ھ ای بعیداً منفرداً عن القبور ۱۲ ھ

۱۲ ھ البتہ امام مالکؒ کی ایک روایت شاذہ «صلاة علی القبر» کے جواز کی ہے۔ اوجز المسالك (ج ۲ ص ۲۲۳)

التکبیر علی الجنائز ۱۲ ھ

۱۳ ھ علامہ نوویؒ فرماتے ہیں: «وإلى متى تجوز الصلاة على المدفون؟ فيه ستة أوجه، أحدها:

يصلّى عليه إلى ثلاثة أيام ولا يصلّي بعدها، والثاني إلى شهر، والثالث: ما لم يبل جسده، والرابع:

يصلّي عليه من كان من أهل فرض الصلاة عليه يوم موته، والخامس: يصلّي من كان من أهل الصلاة

عليه يوم موته وإن لم يكن من أهل الفرض فيدخل الصبي المميز، والسادس: يصلّي عليه أبداً فعلى

هذا تجوز الصلاة على قبور الصحابة رضي الله عنهم ومن قبلهم اليوم، وافق الأصحاب على تضعيف

هذا السادس» كذا في المجموع ملخصاً (ج ۵ ص ۲۴) إذا صلى على الميت بودر بدفته الخ ۱۲ مرتب

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جن دو صورتوں میں "صلاة علی القبر" کا جواز ہے وہ جواز صرف اتنی مدت تک ہے جب تک کہ میت کے اعضاء منتشر نہ ہوئے ہوں، پھر اس کی حد میں بیان کی گئی ہے لیکن اصح یہ ہے کہ اس کی کوئی متعین مدت مقرر نہیں بلکہ اماکن کے اختلاف سے حکم مختلف ہو سکتا ہے مدار اسی پر ہے کہ میت کے اعضاء میں انتشار نہ ہوا ہو۔
بہر حال دو صورتوں کے سوا کسی بھی صورت میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک "صلاة علی القبر" جائز نہیں۔

ہماری دلیل طبرانی میں حضرت انس بن مالکؓ کی روایت ہے "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى أَنْ يُصَلَّى عَلَى الْجَنَائِزِ بَيْنَ الْقُبُورِ" (قال الهيثمي) رواه الطبرانی في الأوسط وإسناده حسن۔ علامہ عثمانیؒ اس حدیث کو ذکر کر کے فرماتے ہیں کہ جب قبور کے درمیان نماز جنازہ ممنوع ہے تو عین قبر پر نماز جنازہ بطریق ادلی ممنوع ہوگی۔
ہماری ایک دلیل تعامل امت بھی ہے کہ سلف و خلف میں سے کسی نے بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے روضہ اقدس پر نماز نہیں پڑھی حالانکہ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کے اجساد مبارک بعینہ محفوظ رہتے ہیں اور زمین انھیں ادنی نقصان نہیں پہنچاتی۔
جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سودہ آپؐ کی خصوصیت ہے اس لئے کہ آپؐ تمام مؤمنین کے ولی ہیں جیسا کہ ارشاد ہے "النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ"۔
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت پر مسلم میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت دلیل ہے "أَنَّ امْرَأَةً سَوْدَاءَ كَانَتْ تَقِمُّ الْمَسْجِدَ أَوْ شَابًا فَقَدْ هَارَ سَوْدَاءُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَأَلَ عَنْهَا أَوْعَنَهُ، فَقَالُوا: مَاتَ، قَالَ: أَفَلَا كُنْتُمْ آذَنْتُمُونِي؟ قَالَ: فَكَأَنَّهُمْ

۱۔ مذاہب غیرہ کی مذکورہ تفصیل بدایۃ المجتہد (ج ۲ ص ۲۳۸)، الباب الخامس، الفصل الأول، المسألة السابعة) اور بدائع الصنائع (ج ۱ ص ۳۱۵) فصل: وأما بيان ما تعبد وما تفسد وما يكره من ماخوذ ہے ۲۱۲

۲۔ مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۳۹) باب الصلاة على الجنائز بين القبور ۲۱۲

۳۔ فتح الملمم (ج ۲ ص ۲۹۸) باب ما جاء في الصلاة على القبر الخ ۲۱۲

۴۔ حوالہ بالا ۲۱۲

۵۔ سورۃ الاحزاب آیت ۵۶ پ ۲۱۲

صغروا أمرها أو أمره، فقال: دُتوني على قبره، فدلّوه فصلّي عليها، ثم قال: إن هذه القبور مملوكة ظلمة على أهلها وإن الله ينورها لهم بصلاتي عليهم، اسروايت
کا آخری جملہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت پر دل ہے۔

اس سے زیادہ صریح روایت صحیح ابن حبان میں حضرت یزید بن ثابتؓ کی ہے، فرماتے ہیں: «خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلما وردنا البقيع إذا هو بقبر، فسأل عنه؟ فقالوا: فلانة، فعرفها فقال: ألا آذنتوني بها؟ قالوا: كنت قائلاً صاعماً، قال: فلا تفعلوا، لا أعرفن مامات منكم ميت ما كنت بين أظهركم إلا آذنتوني به فإن صلاتي عليه رحمة قال: ثم أتى القبر فصفقنا خلفه وكبر عليه أربعاً»

باب ماجاء في القيام للجنازة

«عن عامر بن مربيعة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إذا رايتم الجنازة فقوموا لها حتى تخلفكم أو توضع» امام احمد امام اسحاق، ابن حبيب مالک اور ابن ماجہ شون مالکی کے نزدیک جنازے کے لئے قیام اور عدم قیام دونوں کا اختیار ہے بلکہ ابن حزم تو قیام کے استحباب کے قائل ہیں، جبکہ امام مالک، امام ابو حنیفہ، امام شافعی اس قیام کو منسوخ مانتے ہیں اور اگلے باب (باب الرخصة في ترك القيام لها) میں حضرت علی کی روایت

۱۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۰۹ و ۳۱۰) کتاب الجنائز ۱۲ مرتب

۲۔ یہ روایت صحیح ابن حبان کے علاوہ مستدرک حاکم (ج ۳ ص ۵۹، کتاب الفضائل) میں بھی آئی ہے اور امام حاکم نے اس پر سکوت کیا ہے، نیز مسند احمد (ج ۲ ص ۳۸۸) میں بھی مروی ہے۔ دیکھئے نصب الراية مع حاشيته بغية المصطفى (ج ۲ ص ۲۶۵) فصل في الصلاة على الميت۔

مذکورہ کتب کے علاوہ یہ روایت درج ذیل کتب میں بھی مروی ہے:

سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۸) الصلاة على القبر۔ سنن ابن ماجہ (ص ۱۱) باب ماجاء في الصلاة على القبر۔

شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۴) باب الدفن بالليل۔ سنن کبریٰ بیہقی (ج ۴ ص ۴۸) باب الصلاة على القبر بعد ما يدفن الميت ۱۲

۳۔ الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۱۴۵) باب القيام للجنازة۔ ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۲۱)

فصل في استحباب القيام للجنازة وجواز القعود ۴

۴۔ مذاہب کے لئے دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳) وحاشیہ الکوکب الدری (ج ۲ ص ۱۹) ۱۲

کو اس کے لئے نسخ قرار دیتے ہیں » اُنہ ذکر القیام فی الجنائز حتی توضع فقال علی : قام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثم قعد » جس کا مطلب یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم شروع میں جنازہ کے لئے قیام فرماتے تھے پھر بعد میں آپ نے اس کو ترک کر دیا تھا، فكان لا یقوم اذا راى الجنائزۃ۔ یہ روایت طحاویؒ میں زیادہ صریح الفاظ کے ساتھ آئی ہے اور نسخ پر دال ہے » عن علی بن ابی طالب قال : قام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مع الجنائزۃ حتی توضع وقام الناس معه ثم قعد بعد ذلك وأمرهم بالنعوذ « اس روایت کے رجال مسلم کے رجال ہیں گھنیز بہتی میں بھی مروی ہے۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی قول النبی ﷺ اللحد لنا والشق لغيرنا

» عن ابن عباس قال : قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم : « اللحد لنا والشق لغيرنا » اس روایت کا ایک مطلب یہ بیان کیا گیا ہے کہ لحد » مسلمانوں کے لئے ہے اور » شق « یہود و نصاریٰ وغیرہ دوسرے کفار کے لئے، اس صورت میں روایت » شق « پر » لحد « کی فضیلت پر دال ہوگی۔

اس کا دوسرا مطلب یہ بیان کیا گیا ہے کہ » لحد « اہل مدینہ کے لئے ہے اور » شق « اہل مکہ

۱۔ یہ روایت سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۴۵۲) باب القیام للجنائزۃ میں بھی آئی ہے ۱۲ م
۲۔ بلکہ سنن ابی داؤد میں حضرت عبادہ بن صامتؓ کی ایک روایت سے ترک قیام کی وجہ بھی معلوم ہوتی ہے فرماتے ہیں : کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقوم فی الجنائزۃ حتی توضع فی اللحد، فمر به حبر من الیہود، فقال : هكذا الفعل، فجلس النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقال : اجلسوا خالفوہم « (ج ۲ ص ۴۵۲) باب القیام للجنائزۃ ۱۲ م

۳۔ (ج ۱ ص ۲۳۵) باب الجنائزۃ تمر بالقوم أیقومون لها أم لا ؟ ۱۲ م
۴۔ اعلام السنن (ج ۱ ص ۲۴۸) باب القیام لتابع الجنائزۃ الخ ۱۲ م
۵۔ (ج ۲ ص ۴) باب حجۃ من زعم أن القیام للجنائزۃ منسوخ ۱۲ م
۶۔ الحدیث أخرجه النسائی فی سننہ (ج ۱ ص ۲۸۳) باب اللحد والشق - وأیوداؤد فی سننہ (ج ۲ ص ۴۵۵) باب فی اللحد - وابن ماجہ فی سننہ (ص ۳۱۱) باب ماجاء فی استحباب اللحد ۱۲ م

۷۔ صفة اللحد أن یحفر القبر ثم یحفر فی جانب القبلة منه حفیرۃ فیوضع فیہ المیت، وصفة الشق أن یحضر حفیرۃ فی وسط القبر فیوضع فیہ المیت - بدائع الصنائع (ج ۱ ص ۳۱۱) فصل وأما سنۃ الحفر ۱۲ مرتبہ

کے لئے، اس صورت میں کسی ایک کی فضیلت کا بیان نہیں ہوگا بلکہ بیان واقع ہوگا کہ مدینہ کی زمین سخت ہونے کی بنا پر "لحد" کی صلاحیت رکھتی ہے اس لئے اہل مدینہ "لحد" بناتے ہیں اور مکہ کی سرزمین چونکہ ریتیلی ہونے کی بنا پر "لحد" کی صلاحیت نہیں رکھتی اس لئے وہاں شق کو اختیار کیا جاتا ہے۔

ان دونوں مطلبوں میں پہلا مطلب راجح ہے، چنانچہ جمہور لحد کی افضلیت کے قائل ہیں البتہ اگر زمین نرم ہو اور اس میں "لحد" کی صلاحیت نہ ہو تو شق ہی درست ہے۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی الثوب الواحد یلقى تحت المیت

«حدثنا عثمان بن فرق قد قال سمعت جعفر بن محمد عن أبيه قال: الذي الحد قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو طلحة، والذي ألقى القبطيفة تحته شقران مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم» اس حدیث کی بنا پر شافعیہ میں سے علامہ بغوی فرماتے ہیں کہ قبر میں

۱۵ دیکھئے لمعات التفتیح فی شرح مشکوٰۃ المصابیح (ج ۲ ص ۳۹۹) باب دفن المیت، الفصل الثانی، رقم الحدیث ۱۳ - ۳

۱۶ کما فی شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۱۱) فصل فی استحباب اللحد ۳

۱۷ لیکن یہاں ایک سوال رہ جاتا ہے کہ جب "لحد" "شق" کے مقابلہ میں افضل ہے اور مدینہ منورہ کی سرزمین اس کی صلاحیت بھی رکھتی ہے تو صحابہ کرام کے درمیان نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو "لحد" یا "شق" بنانے میں اختلاف کیوں ہوا؟ جیسا کہ روایات سے اس اختلاف کا پتہ چلتا ہے، دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص ۱۱۱) باب ماجاء فی الشق اور طبقات ابن سعد (ج ۲ - ۱۹۸) ذکر قبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واللحد -

حضرت گنگوہی قدس سرہ اس اشکال کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں :-

«والجواب أنهم وإن كانوا على ثقة واستيقان من كون اللحد أفضل إلا أن ما لزمه من العوارض جعل الشق مختاراً عندهم وراجحاً على اللحد، لا لفضل في نفسه على اللحد بل لتلك العوارض، منها ما وقع في تكفينه صلى الله عليه وسلم ودفنه من تأخيرات، فلما أنهم اشتغلوا باللحد لئلا يتراخى على التراخي» - البوكري البري (ج ۲ ص ۱۹۳) مرتب عفی عنہ

۱۸ الحدیث لم یخرجہ من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذی - قاله الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي - سنن ترمذی (ج ۳ ص ۳۶۵، رقم الحدیث ۱۰۴۷) ۱۳ م

میت کے نیچے چادر وغیرہ بچھانے میں کوئی حرج نہیں لیکن امام شافعیؒ سمیت جمہور اس کی کراہت کے قائل ہیں اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور دوسرے صحابہ کرامؓ سے یہ عمل ثابت نہیں بلکہ ابو بردہ سے مروی ہے فرماتے ہیں : « أَوْصَى أَبُو مُوسَى حِينَ حَضَرَ الْمَوْتَ قَالَ إِذَا انْطَلَقْتُمْ بِجَنَازٍ فَأَسْرِعُوا بِالْمَشْيِ وَلَا تَتَّبِعُونِي بِمَجْمَرٍ ، وَلَا تَجْعَلُوا عَلَى لَحْدِي شَيْئًا يَحُولُ بَيْنِي وَبَيْنَ التُّرَابِ » پھر روایت کے آخر میں ہے : « قَالُوا لَهُ : سَمِعْتَ فِيهِ شَيْئًا ؟ قَالَ : نَعَمْ ، مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ »۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو یہ فعل حضرت شقرانؓ نے صحابہ کرامؓ کے مشورے سے نہیں کیا تھا بلکہ عین ممکن ہے کہ صحابہ کرامؓ کو اس کا علم ہی نہ ہو، پھر قبر مبارک بھی گہری تھی اس میں آسانی سے چادر بھی نظر نہ آ سکتی تھی۔

پھر خود حضرت شقرانؓ کا یہ فعل سنت تدفین کے طور پر نہ تھا بلکہ وہ یہ چاہتے تھے کہ آپ کی چادر آپ کے بعد کوئی استعمال نہ کر سکے جیسا کہ التلخیص الجبیر کی ایک روایت میں اس کی تصریح بھی آئی ہے۔
اس کے علاوہ حافظ نقل کرتے ہیں : « وَذَكَرَ ابْنُ عَبْدِ الْبَرِّ أَنَّ تِلْكَ الْقَطِيفَةَ اسْتَخْرَجَتْ

۱۔ دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۱۲) ۲
۲۔ بلکہ حضرت ابن عباسؓ سے اس کی کراہت بھی منقول ہے چنانچہ امام بیہقیؒ فرماتے ہیں « وَقَدْ رَوَى عَنْ يَزِيدَ بْنِ الْأَصَمِّ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّهُ كَرِهَ أَنْ يُجْعَلَ تَحْتَ الْمَيِّتِ ثَوْبًا فِي الْقَبْرِ » سنن کبریٰ بیہقی (ج ۳ ص ۴۸۸) کتاب الجنائز، باب ما روى في قطيفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ۱۲

۳۔ سنن کبریٰ بیہقی (ج ۳ ص ۳۹۵) کتاب الجنائز، باب لا يتبع الميت بنار ۱۲

۴۔ الکوکب الدرر (ج ۲ ص ۱۹) ۱۲

۵۔ چنانچہ حافظ لکھتے ہیں : « وَرَوَى ابْنُ إِسْحَاقَ فِي الْمَغَازِي وَالْحَاكِمُ فِي الْمَكَلِيلِ مِنْ طَرِيقَةٍ وَالْبَيْهَقِيُّ عَنْهُ عَنْ طَرِيقِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ : كَانَ شَقْرَانُ حِينَ وَضَعَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي حَفْرَتِهِ أَخَذَ قَطِيفَةً قَدَّكَانَ يَلْبِسُهَا وَبَعَثَ بِهَا فَنُفِثَ فِيهَا مَعَهُ فِي الْقَبْرِ وَقَالَ : وَاللَّهِ لَا يَلْبِسُهَا أَحَدٌ بَعْدَكَ فَدَفَنْتُ مَعَهُ » التلخیص الجبیر (ج ۲ ص ۱۳)، تحت رقم ۴۸۷ کتاب الجنائز۔

امام بیہقیؒ اپنی سنن کبریٰ میں اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں : « فَهَذِهِ الرَّوَايَةُ - إِنَّ كَانَتْ ثَابِتَةً - دَلَالَةٌ عَلَى أَنَّهُمْ لَمْ يَفْرَشُوها فِي الْقَبْرِ اسْتِغْنَاءً لِّلْسَنَةِ فِذَلِكَ » (ج ۳ ص ۴۸۸) باب ما روى في قطيفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ۱۲ مرتب

قبل أن يهال التراب، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ جب صحابہ کرام کو اس چادر کے رکھنے کا علم ہوا تو انہوں نے وہ چادر کھوادی، اس سے بھی جمہور کے مسلک کی تائید ہوتی ہے۔ واللہ اعلم۔

باب ماجاء في تسوية القبر

«عن أبي وائل أن علياً قال لأبي الهياج الأسدي: أبعثك على ما بعثني به النبي صلى الله عليه وسلم: أن لا تدع قبراً مشرفاً إلا سويته ولا تمثالاً إلا طمسته» اس روایت میں قبر مشرف سے مراد وہ قبر ہے جو قدرِ سنون سے زائد اونچی ہو، دراصل اہل جاہلیت قبروں پر باقاعدہ عمارت بنا لیتے تھے اور انہیں بہت زیادہ اونچا کر دیتے تھے اسلئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا۔ لہذا اس روایت میں "تسویہ" سے مراد بالکل زمین کے برابر کر دینا نہیں ہے جیسا کہ بعض اہل ظاہر نے سمجھا بلکہ اس کا صحیح ترجمہ "ٹھیک کرنا" یعنی "قاعدہ کے مطابق لانا" ہے کما فی قولہ تعالیٰ: «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّيْنَاهَا» چنانچہ بیشتر فقہاء کے نزدیک قبر کو ایک بالشت تک بلند کرنا مشروع ہے اور اس کا جواز متعدد روایات سے ثابت ہے۔

سنن ابی داؤد میں حضرت قاسم بن محمد بن ابی بکر کا واقعہ مذکور ہے کہ انہوں نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور شیخین کی قبریں دیکھنے کی فرمائش کی، اس کے بارے میں وہ فرماتے ہیں: «فكشفت لي عن ثلاثة قبور لا مشرفة ولا لاطئة الخ» یعنی وہ قبریں نہ زیادہ اونچی تھیں اور نہ زمین

۱۔ التلخیص (ج ۲ ص ۱۳) اسی مقام پر حافظ آگے چل کر لکھتے ہیں «دروی الواقدي عن علي بن حسين أنهم أخرجهما، وبذلك جنهما ابن عبد البر ۱۲ م

۲۔ الحدیث أخرجه مسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۳۱۲) فصل في تسوية القبر۔ وأبو داود في سننه (ج ۲ ص ۵۹) باب في تسوية القبر ۱۲ م

۳۔ سورة الشمس آیت ۷، نپ۔ ۱۲ م

۴۔ دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۳۲) فصل وأما سنة الدفن۔ المجموع (ج ۵ ص ۲۹۵ و ۲۹۶) ولايزاد في التراب التي أخرج من القبر الخ۔ اور المغنی (ج ۲ ص ۴۰) فصل وإذا فرغ من اللحد

أهال عليه التراب الخ ۱۲ م

۵۔ (ج ۲ ص ۵۹) باب في تسوية القبر ۱۲ م

کے برابر۔

صحیح ابن حبان اور بیہقی میں حضرت جابرؓ کی حدیث ہے "أَنَّ أَلْحَدَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَبْرًا، وَرَفَعَ قَبْرَهُ عَنِ الْأَرْضِ قَدْرَ شَبْرٍ" نیز امام ابو داؤد نے اپنی "مرا سیل" میں صالح بن ابی صالحؓ سے روایت کیا ہے "رَأَيْتُ قَبْرَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَبْرًا أَوْ نَحْوًا مِنْ شَبْرٍ يَعْنِي فِي الارتفاع"۔

حدیث باب میں "تسویہ" کا جو مطلب ہم نے بیان کیا اگلے باب میں ابو مرشد غنویؒ کی روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے فرماتے ہیں "لَا تَجْلِسُوا عَلَى الْقُبُورِ وَلَا تَقْلِبُوا إِلَيْهَا" ظاہر ہے کہ اگر قبر زمین کے بالکل برابر ہو اور اس میں اور زمین میں امتیاز نہ ہو تو اس حکم پر کیسے عمل ہو سکتا ہے؟ نیز بیچھے حضرت ابن عباسؓ کی حدیث گزری ہے: "وَرَأَى قَبْرًا مُنْتَبِذًا فَصَفَّ أَصْحَابَهُ خَلْفَهُ فَصَلَّى عَلَيْهِ" اگر قبر ممت زہ ہوتی تو آپ اُسے کیسے پہچانتے جبکہ وہ قبرستان سے بالکل الگ تھی۔ ایک اور مضبوط دلیل صحیح بخاری میں سفیان ثمالیؒ کی روایت ہے "أَنَّهُ رَأَى قَبْرَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُسْتَمًّا"۔

ان تمام روایات سے قبر کو ایک حد تک بلند کرنے کی اجازت معلوم ہوئی البتہ ایک شبر سے زیادہ قبر کو بلند کرنا مکروہ ہے اور جو قبر اس سے زیادہ بلند ہو اس کو ایک شبر تک لے آنا مستحب ہے، حدیث باب میں "لَا تَدْعُ قَبْرًا مُشْرِفًا إِلَّا سَوَّيْتَهُ" اسی پر محمول ہے۔

۱۷ (ج ۳ ص ۱۱۱) باب لا یزاد فی القبر علی اکثر من ترابہ لئلا یرتفع جدًّا۔ بیہقی کی اس روایت میں "ورفع قبرہ من الأرض نحوًا من شبر" کے الفاظ آئے ہیں۔ ۱۲ م

۱۸ التحف الجبیر (ج ۲ ص ۱۱۱، رقم ۷۸۹) ۱۲ م

۱۹ (ص ۱۱۱) فی الدفن ۱۲ م

۲۰ ترمذی (۲۵ ص ۱۵۵) باب ما جاء فی الصلاة علی القبر ۱۲ م

۲۱ (ج ۱ ص ۱۱۱) باب ما جاء فی قبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم وأبی بکر وعمر ۱۳ م

۲۲ اس روایت کے بارے میں علامہ مارینیؒ فرماتے ہیں "الظاهر أن السواد قبور المشركين، بقريظة عطف

« القتال » عليها، وكانوا يجعلون عليها الأضراب والأبنية فأراد عليه السلام إزالة آثار الشرك « الجوه

النقى في ذيل السنن الكبرى للبيهقي (ج ۲ ص ۱۱۱) باب تسوية القبور أو تسطيحها۔ اس قول کی تقدیر پر "إلا سويته"

سے قبروں کو یکسر ختم کر کے زمین کے برابر کر دینا بھی مراد لیا جاسکتا ہے لیکن حکم تو مشرکین کے ساتھ مخصوص ہوگا ۱۲ مرتب

پھر قبروں کو ایک بالشت کے بقدر اونچا کرنے کی ہدیت کیا ہوگی اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام احمدؒ اور سفیان ثوریؒ کا مسلک یہ ہے کہ قبر کو کوہان نما بنایا جائے گا جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس کو مسطح اور مرتع بنایا جائے گا۔
ہماری دلیل صحیح بخاری میں سفیان ثوریؒ کی روایت ہے جو ابھی گزر چکی ہے یعنی «أنه رأى قبر النبي صلى الله عليه وسلم مستمًا»۔

نیز مصنف ابن ابی شیبہؒ میں سفیان ثوریؒ کی روایت ہے فرماتے ہیں «دخلت البيت الذي فيه قبر النبي صلى الله عليه وسلم، فرأيت قبر النبي صلى الله عليه وسلم وقبر أبي بكر وعمر مسقاة» اس روایت کی سند بھی صحیح ہے کما فی اعلا السنن۔ ابن سعد نے بھی طبقات میں اس روایت کو ذکر کیا ہے۔

امام شافعیؒ اپنے استدلال میں فرماتے ہیں «بلغنا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سطح قبر ابنه إبراهيمؑ» نیز حدیث باب میں «الأسوية» کو بھی مسطح بنانے پر محمول کرتے ہیں۔
واضح رہے کہ یہ اختلاف فضیلت میں ہے ورنہ جائز دونوں طریقے ہیں۔ واللہ اعلم

باب ماجاء في الرخصة في زيارة القبور

«عن سليمان بن بريدة عن أبيه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قد كنت

له المغنى (ج ۲ صفحہ ۵۰۵) فصل: وتسليم القبور أفضل من تسطيحها - بدائع الصنائع (ج ۳ صفحہ ۳۳۴)

فصل وأما سنة الدفن ۱۲ م

له (ج ۳ صفحہ ۳۳۴) ما قالوا في القبريستم - مصنف میں اس مقام پر تسنیم قبر سے متعلق اور بھی روایات ذکر ہیں۔

فليراجع ۱۲ م

له (ج ۸ صفحہ ۲۵۸) باب النهي عن تربيح القبور واختيار تسنيمها ۱۲ م

له (ج ۲ صفحہ ۳۰۶) ذكر تسليم قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم ۱۲ م

له المغنى (ج ۲ صفحہ ۵۰۵) ۱۳ م

له نصب الراية (ج ۲ صفحہ ۳۰۵) فصل في الدفن ۱۲ م

له فتح الباری (ج ۳ صفحہ ۲۵۵) باب ماجاء في قبر النبي صلى الله عليه وسلم وقبر أبي بكر وعمر رضي الله عنهما ۱۲ م

له الحديث أخرجه مسلم في صحيحه (ج ۱ صفحہ ۳۱۱) فصل في الذهاب إلى زيارة القبور - والنسائي في سننه (ج ۱ صفحہ ۲۸۵) زيارة القبور ۱۲ م

نہایت کم من زیارة القبور وقد اذن لمحمد فی زیارة قبر أمہ فزوروا فانہا تذکر
الآخرة « بنی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے شروع اسلام میں جبکہ قوم کے عقائد بختہ نہ تھے زیارت
قبور سے منع فرمادیا تھا لیکن بعد میں جب عقائد میں پختگی پیدا ہو گئی تو زیارت قبور کی اجازت دیدی
گئی لہذا فی حدیث الباب۔

حدیث باب میں جو «فزوروا» کا صیغہ امر ہے وہ اباحت اور ندب کے لئے ہے چنانچہ
جمہور کا اس پر اتفاق ہے کہ مردوں کے لئے زیارت قبور مسنون و مستحب ہے واجب نہیں البتہ صرف
ابن حزم اس بات کے قائل ہیں کہ زیارت قبور مردوں کے لئے واجب ہے اگرچہ زندگی میں ایک مرتبہ ہو
وہ حدیث باب میں «فزوروا» کے امر کو وجوب کے لئے مانتے ہیں۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی کراہیة زیارة القبور للنساء

«عن ابی ہریرۃ أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لعن زوارات القبور» جمہور کے
نزدیک عورتوں کے لئے زیارت قبور مکروہ ہے۔
جہاں تک حنفیہ کا تعلق ہے سو اس بارے میں ان کی دو روایات ہیں ایک عدم جواز
کی، جس کی دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث باب ہے۔

۱۔ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۱۲) ۱۲ م

۲۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۱۴۸) باب زیارة القبور۔ ونیل الاوطار (ج ۳ ص ۱۱۸ و ۱۱۹) باب استحباب

زیارة القبور للرجال دون النساء ۱۲ م

۳۔ الحدیث أخرجه ابن ماجہ فی سننہ (مثلاً) باب ماجاء فی النہی عن زیارة النساء القبور ۱۲ م

۴۔ خود اصحاب مذاہب کے ہاں اس مسئلہ میں اختلاف ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے المجموع شرح المہذب (ج ۵

ص ۳۰۹ تا ۳۱۱) و يستحب للرجال زیارة القبور۔ المغنی (ج ۲ ص ۵۷) مسألة: قال: وتكره للنساء۔

الفقہ الاسلامی وأدلتہ (ج ۲ ص ۵۳۹ تا ۵۴۲) زیارة القبور ۱۲ م

۵۔ حنفیہ کے نزدیک زیارت قبور للنساء کے عدم جواز کی کوئی مطلق روایت تو احقر کو نہ مل سکی البتہ صاحب

رد المحتار لکھتے ہیں «وقال الخیر الرہلی: إن كان ذلك لتجدید الحزن والبكاء واللہ علی ما جرت بہ عادۃہن

فلا تجوز» کذا فی فتح المہم (ج ۲ ص ۵۱۲) أحادیث زیارة القبور ۱۲ مرتب

دوسری روایت یہ ہے کہ زیارت قبور عورتوں کے لئے بھی بغیر کراہت کے جائز ہے۔ فتاویٰ عالمگیری میں شمس الائمہ سرخسیؒ سے نقل کیا گیا ہے: «الأصح أنه لا بأس بها»۔

اس قول کی تائید کچھ باب میں حضرت بریدہؓ کی روایت سے ہوتی ہے جس میں مانع کے بعد «فزوروا» کا حکم دیا گیا ہے جو مردوں اور عورتوں سب کو شامل ہے اس لئے کہ عورتیں تمام احکام میں مردوں کے تابع ہوتی ہیں۔ حافظ ابن حجرؒ نے التلخیص المجرب میں زیارت قبور للنساء کے جواز پر مسلم میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے استدلال کیا ہے کہ حضرت عائشہؓ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا: «کیف أقول لہم یا رسول اللہ؟» (یعنی إذا زارت القبور) قال: قولي: السلام على أهل الديار من المؤمنين والمسلمين ويرحم الله المستقدمين منا والمستأخرين وإنا إن شاء الله بكم لأحقون۔

حافظؒ نے جواز کی ایک دلیل مستدرک حاکم کے حوالہ سے ذکر کی ہے «عن علیؓ أن فاطمة بنت النبی صلی اللہ علیہ وسلم كانت تزور قبر عمتها حمزة كل جمعة فتصلي وتبكي عنده»۔ لیکن اس روایت کی سند ضعیف ہے کما حقہ الذہبیؒ۔

جواز کی ایک دلیل صحیح بخاری میں حضرت انسؓ کی روایت ہے «قال: مر النبی صلی اللہ علیہ وسلم بامرأة تبكي عند قبر، فقال: اتقي الله واصبري، قالت: إليك عني (أي تخم عني وابعدي) فإنك لم تصب بمصيبتي، ولم تعرفه، فقيل لها: انه النبی صلی اللہ علیہ وسلم فأنت باب النبی صلی اللہ علیہ وسلم»۔

۱۔ چنانچہ فتاویٰ عالمگیری میں ہے «لا بأس بزيارة القبور وهو قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى وظاهر قول محمد رحمه الله تعالى يقتضي الجواز للنساء أيضا لأنه لم يخص الرجال (ج ۵ صفحہ ۳۵) کتاب الکراہیۃ، الباب السادس عشر فی زیارة القبور ۱۲ م ۲ چنانچہ مبسوط سرخسی میں مراحات کے ساتھ ذکر ہے «والأصح عندنا أن الرخصة ثابتة في حق الرجال والنساء جميعاً»۔ دیکھئے (ج ۲ صفحہ ۱۲) کتاب الأشریۃ، الرخصة فی زیارة القبور ۱۲ م

۳ (ج ۲ صفحہ ۱۳) تحت رقم ۴۹ - ۱۲ م

۴ صحیح مسلم (۵ مکتبہ) قبیل کتاب الزکوٰۃ ۱۲ م

۵ تلخیص (ج ۲ صفحہ ۱۳) ۱۲ م

۶ چنانچہ حافظ ذہبیؒ لکھتے ہیں: (قلت) هذا منكر جده أو سليمان ضعف۔ دیکھئے تلخیص المستدرک بذیل المستدرک

(ج ۱ صفحہ ۳۴) کتاب الجائز ۱۲ مرتب

۷ (ج ۱ صفحہ ۱۴) باب زیارة القبور ۱۲ م

فلم تجد عنده بوابين، فقالت: لم أعرفك، فقال: إنما الصبر عند الصدمة الأولى «
 معلوم ہوا کہ آپ نے اس عورت کو صبر کی تلقین تو کی لیکن زیارت قبر کی وجہ سے اس پر کوئی نیکر نہیں فرمائی۔
 زیارت القبور للنساء کے جواز کی ایک دلیل طبقات ابن سعد کی روایت ہے «أخبرنا موسى بن
 داود سمعت مالك بن أنس يقول: قسم بيت عائشة باثنين، قسم كان فيه القبر، وقسم
 كان تكون فيه عائشة وبينهما حائط، فكانت عائشة ربما دخلت حيث القبر فضلاً، فلما
 دُفن عمر لم تدخله إلا وهي جامعة عليها ثيابها»

حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں «احوال کے اختلاف سے حکم بدل جائیگا، مطلب یہ ہے کہ اگر عورتوں
 سے کثرتِ جریع یا بے پردگی، مردوں سے اختلاط یا بدعات کے ارتکاب یا کسی اور فتنے کا اندیشہ ہو تو مخالفت
 رائج ہے اور ایسا اندیشہ نہ ہو تو جائز ہے، اگلے باب میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے واقعہ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے
 کہ ان کا حضرت عبدالرحمن بن ابی بکر کی قبر پر جانا زیارتِ قبور للنساء کے جواز کی دلیل ہے اور آخر میں یہ فرمانا کہ
 «ولو شهدتك ما زرتك» اس بات کی دلیل ہے کہ اس اجازت کو عام نہ کرنا چاہئے کیونکہ عام اجازت سے
 خطر ہے کہ عورتیں شرائط کی پابندی نہیں کریں گی۔ واللہ اعلم

۱۵ (ج ۲ ص ۲۹) ذکر موضع قبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ م

۱۶ یعنی عام لباس میں، «يقال: تفضلت المرأة: إذا لبست ثياب مہنتها أو كانت في ثوب واحد فهي فضلة
 والرجل فضلة أيضاً۔ النہایہ فی غریب الحدیث والاشتر (ج ۳ ص ۴۵) ۱۲ م

۱۷ زیارتِ قبور للنساء کے جواز کی ایک اور دلیل «التمہید» میں عبداللہ بن ابی ملیک کی روایت ہے «أن عائشة رضي الله
 تعالى عنها أقبلت ذات يوم من المقابر فقلت لها: يا أم المؤمنين، من أين أقبلت؟ قالت: من قبر أخي عبد الرحمن
 بن أبي بكر رضي الله عنه، فقلت لها: أليس كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهي عن زيارة القبور؟ قالت:
 نعم، كان ينهي عن زيارتها ثم أمر بزيارتها» كذا في عمدة القاری (ج ۱ ص ۶۶) باب زیارة القبور۔

اس سے معلوم ہوا کہ پچھلے باب میں «قد كنت نهيتكم عن زيارة القبور.....» فرمودہا، والی روایت میں حضرت

عائشہ رضی اللہ عنہا کے نزدیک اجازت مردوں اور عورتوں سب کو شامل ہے ۱۲ م

۱۸ دیکھئے العرب الشذی تحت سنن الترمذی (ج ۱ ص ۲۲) ۱۲ م

باب ماجاء فی الزیارة للقبور للنساء

”عن عبد اللہ بن ابی ملیکۃ قال : توفي عبد الرحمن بن ابی بکر بالحبیثی ، قال : فحمل
إلی مکة فدفن فیہا “ میت کو ایک مقام سے دوسرے مقام کی طرف منتقل کرنے کے بارے میں اختلاف
ہے بعض حضرات کے نزدیک یہ مکروہ ہے اور بعض کے نزدیک جائز ، ایک قول یہ ہے کہ ایک دو میل شہر سے
باہر لیجانے میں حرج نہیں اس سے زائد مکروہ ہے ، ایک قول یہ ہے کہ مادون السفر لیجانے کی گنجائش
ہے ، ایک قول یہ ہے کہ سفر کے بقدر لیجانا بھی مکروہ نہیں ، امام شافعی فرماتے ہیں کہ میت کو ایک جگہ سے
دوسری جگہ لیجانا پسندیدہ نہیں الا یہ کہ مکہ ، مدینہ اور بیت المقدس میں سے وہ کسی سے قریب ہو تو اس
صورت میں وہاں منتقل کر دینا درست ہے ۔ امام محمد سے منقول ہے کہ ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا گناہ
اور معصیت ہے ۔^{۱۲}

بہر حال حنفیہ کے ہاں فتویٰ اس پر ہے کہ نعش کو ایک مقام سے دوسرے مقام تک لیجانا جائز
نہیں الا یہ کہ وہ دوسرا مقام ایک دو میل کے فاصلہ پر ہو اور دفن کے بعد نعش نکال کر لے جانا تو ہر حالت
میں ناجائز ہے ۔^{۱۳}

فلما قدمت عائشة أتت قبر عبد الرحمن بن ابی بکر فقالت :

وكنّا كنند ما فی جذیمة حقبة من الدهر حتی قیل لنا یتصدعنا
فلما تفرقنا كآف و مالكا لطلول اجتماع لم نبت ليلة معاً

۱۲۔ لم یخرجہ من أئحاب الكتب الستة أحد سوى الترمذی - قالہ الشیخ محمد فواد عبد الباقي - سنن ترمذی (ج ۳ ص ۱۲۴ ، رقم ۱۰۵۵) ۱۲ م

۱۳۔ تفصیل کے لئے دیکھیے عمدة القاری (ج ۸ ص ۱۶۳ و ص ۱۶۴) باب هل یخرج المیت من القبر والحد لعلہ -
او جز المسالك (ج ۴ ص ۱۵۴) ماجاء فی دفن المیت ۱۲ مرتب

۱۴۔ احکام میت (ص ۸۸) ۱۲ م

۱۵۔ ترجمہ :- ہم ایک طویل عرصہ تک جدیم کے دو صاحب کی طرح تھے (کہ کبھی جدا نہ ہوتے تھے) یہاں تک کہ کہا جائے (لگا کر دونوں
ہرگز جدا نہ ہوں گے ، پھر جب ہم ایک طویل عرصہ ساتھ رہنے کے بعد جدا ہو گئے تو ایسے ہو گئے گویا کہ میں نے اور مالک نے ایک رات کبھی
ساتھ نہیں گذاری ۔

ان دونوں اشعار سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھیے معاً الشیخ (ج ۴ ص ۳۵۵ و ۳۵۶) باب دفن المیت ، الفصل الثالث ،

رقم (۱۶۱۵) ۱۲ مرتب

جذیمہ عراق کے بادشاہوں میں سے ایک بادشاہ کا نام ہے اس کے دو مصاحب تھے مالک اور عقیل جو ایک طویل عرصہ تک اس کے ساتھ رہے، دونوں ہمیشہ اکٹھے اور ساتھ رہتے تھے یہاں تک سچی دوستی اور طولِ رفاقت میں ضرب المثل بن گئے۔
 ”حقبہ“ طویل زمانے کو کہتے ہیں۔

یہ دونوں شعر متعم بن نویرہ یروعی کے ہیں جو اس نے اپنے بھائی مالک بن نویرہ کے مرثیہ میں کہے ہیں جو واقعہ ردت میں حضرت خالد بن لید کے ایک شکر می حضرت ضرار بن الازور کے ہاتھوں قتل کیا گیا متعم کو اپنے بھائی مالک سے شدید محبت تھی اس نے متعدد قصائد مرثیہ کے طور پر مالک کے بارے میں کہے، ادب میں اس کے مرثی کو بڑا مقام حاصل ہے، حضرت عمرؓ ان کے مرثی کو پسند فرماتے تھے اور بلا کر سنا کرتے تھے ایک مرتبہ آپ نے اس سے پوچھا ”انک لتجزل فی ملیح أخیک فأین هو منک؟“ اس پر متعم نے یہ بلیغانہ جواب دیا :

”کان والله أخی فی اللیلۃ ذات الأزمین والصریرکب الجمل الثقال وینجب الفرس الجرور
 ویحمل الرمح الطویل وعلیہ الشملۃ القلوت وهو بین مزادین فیصبح وهو متبسم“۔

باب ماجاء فی الدفن باللیل

”عن ابن عباس أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم دخل قبراً لیلاً“ اس سے معلوم ہوا کہ میت کورات کو دفنانا جائز ہے، چنانچہ جمہور کا یہی مسلک ہے۔

۱۰ مالک بن نویرہ کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ کسی غلط فہمی کی بناء پر سلمان ہونے کی حالت میں قتل کئے گئے، دیکھئے اسد الغابہ (ج ۲ ص ۹۵) ترجمہ خالد بن الولید۔

مالک بن نویرہ اور متعم سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے الکامل لابن الاثیر (ج ۲ ص ۳۵۷ تا ۳۶۰) ذکر مالک بن نویرہ ۱۲ مرتب

۱۱ مکافی نزہۃ الأبصار بطرائف الأخبار والأشعار (ج ۲ ص ۱۷۸، شعر متعم بن نویرہ الیروعی)۔

ترجمہ : خدا کی قسم! میرا بھائی جاڑے کی ٹھٹھری ہوئی رات میں سرکش اونٹوں پر سوار ہوتا، منہ زور گھوڑے دوڑاتا، لمبے لمبے نیزے اٹھاتا، ایسے میں اس پر صرف ایک تنگ چادر ہوتی اور وہ پانی کی دو مشکوں کے درمیان بیٹھا ہوتا، جب صبح ہوتی تو اس پر تبسم کھیل رہا ہوتا ۱۲ مرتب

۱۳ الحدیث لم یخرجہ من أصحاب الکتب الستۃ أحد سوى الترمذی، قالہ الشیخ محمد فواد عبد الباقی۔
 جامع ترمذی (ج ۳ ص ۲۷۷، رقم ۱۰۵۷) ۱۲ م

اللبنة حسن بصری، سعید بن المسیب اور قتادہ کے نزدیک رات کو دفنانا مکروہ ہے، امام احمد کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے، ابن حزم کہتے ہیں رات کو دفنانا جائز ہی نہیں الا یہ کہ کوئی مجبوری ہو۔

ان حضرات کی دلیل حضرت جابر بن عبد اللہ کی روایت ہے «أَنْتَ رَجُلًا مِنْ بَنِي عَذْرَةَ دَفِنَ لَيْلًا وَلَمْ يَصِلْ عَلَيْهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَفُتِيَ عَنِ الدَّفْنِ لَيْلًا»، نیز حضرت ابن عمر کی روایت ہے «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا تَدْفِنُوا مَوْتَاكُمْ بِاللَّيْلِ»۔
حدیث باب کے علاوہ جمہور کی دلیل صحیح بخاری میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے «قَالَ: صَلَّى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى رَجُلٍ بَعْدَ مَا دَفِنَ بِلَيْلَةٍ قَامَ هُوَ وَأَصْحَابُهُ وَكَانَ سَأَلَ عَنْهُ، فَقَالَ: مَنْ هَذَا؟ قَالُوا: فُلَانٌ، دَفِنَ الْبَارِحَةَ، فَصَلُّوا عَلَيْهِ»، اگر میت کورات کو دفن کرنے میں کوئی کراہت ہوتی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس موقع پر ضرور نکیر فرماتے۔
نیز رات کو دفنانا خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل سے ثابت ہے، چنانچہ سنن ابی داؤد میں حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی روایت آئی ہے فرماتے ہیں «رَأَى نَاسًا نَارًا فِي الْمَقْبَرَةِ، فَأَتَوْهَا، فَإِذَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْقَبْرِ، وَإِذَا هُوَ يَقُولُ: نَاوِلُونِي صَاحِبَكُمْ الْخَمْرَ»۔
اس کے علاوہ خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابو بکر صدیق، حضرت عثمان غنی، حضرت علی اور حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم رات کو دفنائے گئے، کتب حدیث میں اور بھی اس قسم کے واقعات مل سکتے ہیں، ان تمام واقعات کو ضرورت یعنی خوف زحام یا خوف حرب وغیرہ پر محمول کرنا تکلف سے خالی نہیں۔

جہاں تک ان روایات کا تعلق ہے جن سے رات کو دفنانے کی ممانعت یا کراہت معلوم ہوتی ہے ان کا جواب یہ ہے کہ وہ ممانعت رات کو دفنانے کی کراہت کی وجہ سے نہ تھی بلکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے زمانہ میں فوت ہونے والے تمام مومنین کی نماز جنازہ پڑھنا چاہتے تھے اور آپ کا

۱۵ ان دونوں روایات کے لئے دیکھئے طحاوی (ج ۱ ص ۲۴۷) باب الدفن باللیل ۱۲ م

۱۶ (ج ۱ ص ۱۷۹ و ۱۸۰) باب الدفن باللیل ۱۲ م

۱۷ (ج ۲ ص ۱۵۴) باب فی الدفن باللیل ۱۲ م

۱۸ دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۲۳۲ و ۲۳۳) باب ماجاء فی الدفن باللیل۔ طبقات ابن سعد (ج ۲ ص ۳۰۵ و ۳۰۶)

ذکر دفن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اسد الغابہ (ج ۴ ص ۳۰۷) ترجمۃ علی بن ابی طالب ۱۲ مرتب

ارشاد تھا « لا أعرف ما مات منكم ميت ما كنت بين أظهركم إلا أذنتوني به فإن صلاتي عليه رحمة » اور رات کو دفنانے میں چونکہ اس کا خطرہ تھا کہ آپ کی راحت کو ملحوظ رکھتے ہوئے آپ کو اس کی اطلاع نہ دی جائے اس لئے ممانعت کی گئی۔ واللہ اعلم

« فأسرج له سراج » معلوم ہوا کہ ضرورت کے موقع پر قبر کے پاس روشنی وغیرہ کا انتظام کیا جاسکتا ہے، البتہ محض زینت کے لئے چراغ وغیرہ کا جلانا درست نہیں۔

« فأخذ من قبل القبلة » حنفیہ کے نزدیک سنت یہ ہے کہ میت کو قبلہ کی جانب سے قبر میں داخل کیا جائے جس کی صورت یہ ہو کہ جنازہ کو قبر سے قبلہ کی جانب میں رکھا جائے اور پھر اس کو اُسی جانب سے عرضاً قبر میں اتارا جائے۔

امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک « سل » افضل ہے، اس کی صورت یہ ہوگی کہ میت کو قبر کی پائنٹی کی جانب اس طریقہ سے رکھا جائے کہ میت کا سر قبر کی پائنٹی کے ساتھ ہو، پھر اس کو قبر میں کھینچا جائے اس طور پر کہ سر پہلے قبر میں داخل ہو اور پاؤں بعد میں۔

حنفیہ کی دلیل حدیث باب ہے جس میں « فأخذ من قبل القبلة » کے الفاظ آئے ہیں۔ لیکن حدیث باب پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس کا مدار تجلج بن اوطاة پر ہے جو حدس ہیں اور یہاں اس نے سماع کا ذکر نہیں کیا بلکہ عنعنہ کیا ہے۔

۱۰ نصب الراية (ج ۲ ص ۲۱۶) فصل في الصلاة على الميت ۱۲ م

۱۱ یہ جواب مزید وضاحت کے ساتھ طحاوی (ج ۱ ص ۲۴۷، باب الدفن باللیل) سے ماخوذ ہے ۱۲ م

۱۲ شروع باب سے یہاں تک کی شرح مرتب کی تحریر کردہ جو بیشتر عمدة القاری (ج ۸ ص ۱۵۱ و ۱۵۲)، باب الدفن

باللیل) سے ماخوذ ہے ۱۲ م

۱۳ بدائع الصنائع (ج ۱ ص ۳۱۸) فصل وأما سنة الدفن ۱۲ م

۱۴ « سل » کی کیفیت بدائع الصنائع (ج ۱ ص ۳۱۸) میں مذکورہ تفصیل سے ذرا مختلف بیان کی گئی ہے لیکن ہم

نے اس سلسلہ میں اصحاب مذاہب کی کتابوں پر اعتماد کیا ہے، دیکھئے المجموع شرح المہذب (ج ۵ ص ۲۹۴) فرع فی مذاہب

العلماء فی کیفیت إدخال الميت القبر، نیز دیکھئے (ص ۲۹۱ و ۲۹۲) — المغنی (ج ۲ ص ۴۹۶) مسألة :

قال : ويدخل قبره من عند رجله ۱۲ مرتب

۱۵ نصب الراية (ج ۲ ص ۳۳۳) فصل في الدفن ۱۲ م

اس کا جواب یہ ہے کہ اس روایت کو امام ترمذی نے ”حسن“ قرار دیا ہے اور امام ترمذی حدیث اور فن رجال دونوں کے امام ہیں، لہذا ان کا اس روایت کو حسن قرار دینا اس حدیث سے استدلال کے لئے کافی ہے نیز معلوم ہوا کہ حجاج بن ارطاة ان کے نزدیک ثقہ ہیں اور ثقہ اگر تدلیس کرے تو یہ روایت کے حسن ہونے کے منافی نہیں نیز یہ بھی ممکن ہے کہ ان کے پاس اس کا کوئی متابع موجود ہو۔

حنفیہ کی ایک اور دلیل مصنف عبدالرزاق کی روایت ہے ”أَنَّ عَلِيًّا أَخَذَ يَزِيدَ بْنَ الْمَكْفُفِ مِنْ قَبْلِ الْقَبْلَةِ“ یہ روایت مصنف ابن ابی شیبہ میں بھی آتی ہے اور اس کی سند بھی صحیح ہے ابن خزم نے المحلی میں اس کی صحت کا اعتراف کیا ہے۔

امام شافعی کا استدلال سنن ابی داؤد کی روایت سے ہے ”عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ قَالَ: أَوْصَى الْحَارِثُ أَنْ يَصَلِّيَ عَلَيْهِ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يَزِيدَ فَصَلَّى عَلَيْهِ، ثُمَّ أَدْخَلَهُ الْقَبْرَ مِنْ قَبْلِ رَجُلِي الْقَبْرِ وَقَالَ: هَذَا مِنْ السُّنَّةِ“۔

امام شافعی کا ایک استدلال اپنی ہی سند کی ایک روایت سے ہے ”عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: سَلَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ قَبْلِ رَأْسِهِ“۔

۱۔ دیکھئے اعلام السنن (ج ۸ ص ۲۵۲) باب طریق إدخال الميت في القبر۔

حدیث باب پر ایک اعتراض ”منہال بن خلیفہ“ کے ضعف کا بھی کیا جاتا ہے۔ کما فی نصب الراية (ج ۲ ص ۳)۔ لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ ”منہال بن خلیفہ“ ایک مختلف فیہ راوی ہیں جہاں ان کی تضعیف کی گئی ہے وہاں بہت سے حضرات نے انہیں ثقہ بھی قرار دیا ہے، بالخصوص امام ترمذی کی تحسین کے بعد اس روایت کے قابل استدلال ہونے پر شبہ نہیں کیا جاسکتا، دیکھئے اعلام السنن (ج ۸ ص ۲۵۲) ۱۲ مرتب

۲۔ صاحب ”مصنف“ امام عبدالرزاق بن ہمام صنعانی اس روایت کو ذکر کر کے فرماتے ہیں ”وبہ نأخذ“

دیکھئے (ج ۳ ص ۲۹۹، رقم ۶۴۴۲) باب من حيث يدخل للميت القبر ۱۲ م

۳۔ (ج ۳ ص ۳۲۸) من أدخل ميتاً من قبل القبلة ۱۲ م

۴۔ دیکھئے آثار السنن (ج ۳ ص ۳۳۱) باب في الدفن وبعض أحكام القبور، رقم (۱۰۹۴)۔ نیز دیکھئے

اعلام السنن (ج ۸ ص ۲۵۲) ۱۲ م

۵۔ (ج ۲ ص ۲۵۸) باب كيف يدخل الميت قبره ۱۲ م

۶۔ نصب الراية (ج ۲ ص ۲۹۸) ۱۲ م

علامہ عثمانیؒ نے اعلاء السنن میں مسند شافعی والی روایت کا یہ جواب دیا ہے کہ اول تو اس کی سند ضعیف ہے اور اگر اس کی سند درست بھی ہو تب بھی یہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کے مقابلہ میں حجت نہیں کما فی حدیث الباب، اس کے علاوہ صحابہ کرامؓ کا آپ کو دفناتے وقت ”سئل“ پر عمل کرنا ضرورت کی وجہ سے تھا اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر مبارک اصل حائط میں تھی اور قبلہ کی جانب سے ادخال ممکن ہی نہ تھا، سنن ابی داؤد والی روایت کا بھی یہی جواب ہے۔
واللہ اعلم

باب ما جاء في كراهية الفرار من الطاعون

”عن أسامة بن زید أن النبي صلى الله عليه وسلم ذكر الطاعون، فقال: بقية من رجز أو عذاب أرسل على طائفة من بني إسرائيل“ علامہ طیبیؒ فرماتے ہیں اس طائفہ سے مراد بنی اسرائیل کے وہ لوگ ہیں جن کو اللہ تعالیٰ نے حکم دیا تھا ”وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا“ لیکن انہوں نے حکم پر عمل نہ کیا اور خلاف ورزی کی تو اللہ تعالیٰ نے ان پر طاعون مسلط کر دیا جیسا کہ ارشاد ہے ”فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِجْزًا مِّنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَظْلِمُونَ“ طاعون کی اس وبا سے ایک وقت میں ان کے چوبیس ہزار آدمی مر گئے۔

”فَإِذَا وَقَعَ بِأَرْضٍ وَأَنْتُمْ بِهَا فَلَا تَخْرُجُوا مِنْهَا، وَإِذَا وَقَعَ بِأَرْضٍ وَلَسْتُمْ بِهَا فَلَا تَهْبِطُوا“

۱۰ (ج ۸ ص ۲۵۳ و ۲۵۴) ۱۲ م

۱۱ چنانچہ حافظ ابن حجرؒ ابن عدی اور ابن ماجہ کی دو (ایسی) روایات (جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خفیہ کے مسلک کے مطابق دفنائے جانے کا ذکر ہے) کا جواب دیتے ہوئے نقل کرتے ہیں ”قال الشافعی: لا يمكن إدخاله من جهة القبلة، لأن القبر في أصل الحائط“ الدرایہ (ج ۱ ص ۲۴) فصل فی الدفن ۱۲ مرتب
۱۳ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

۱۴ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۱۵۳) کتاب الطب، باب ما یذکر فی الطاعون۔
و مسلم فی صحیحہ (ج ۲ ص ۲۲۸) کتاب السلام، باب الطاعون والطیرة والکھانة ونحوها ۱۲ م

۱۵ سورة الاعراف آیت ۱۳۱ - ۱۲ م

۱۶ سورة الاعراف آیت ۱۳۱ - ۱۲ م

۱۷ تحفة الاحوذی (ج ۲ ص ۱۶) ۱۲ م

علیہا» درمختار میں ہے کہ طاعون زدہ علاقے میں جانا اور اس سے نکلنا اس شخص کے لئے جائز ہے جس کا اعتقاد پختہ ہو کہ نفع نقصان جو کچھ لاحق ہوتا ہے اللہ تعالیٰ کی تقدیر سے ہوتا ہے لیکن اگر اس کے اعتقاد میں کمزوری ہو اور وہ یہ سمجھتا ہو کہ اگر شہر سے نکل جائیگا تو نجات پا جائے گا اور اگر اس میں داخل ہوگا تو مرض میں مبتلا ہو جائے گا تو ایسے شخص کے لئے دخول و خروج مکروہ ہے، حدیث باب میں جو مانعت آئی ہے وہ اسی سوء اعتقاد کی صورت پر محمول ہے۔

حضرت شیخ الحدیث صاحب فرماتے ہیں کہ اگر کسی کا اپنا اعتقاد درست اور پختہ ہو لیکن اس کے دخول و خروج کی صورت میں دوسروں کے اعتقاد کے فساد کا خطرہ ہو تو اس صورت میں بھی دخول و خروج درست نہیں۔ واللہ اعلم (شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب ما جاء فیمن قتل نفسه

«عن جابر بن سمرة أن رجلاً قتل نفسه فلم يصل عليه النبي صلى الله عليه وسلم» امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور داؤد ظاہریؒ کے نزدیک خودکشی کر کے مرنے والے کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی جبکہ امام احمد کا مسلک یہ ہے کہ خلیفہ وقت تو اس کی نماز نہ پڑھے گا البتہ بقیہ لوگ اس کی نماز پڑھیں گے۔ حضرت عمر بن عبد العزیزؒ اور امام اوزاعیؒ کے نزدیک خودکشی کرنے والے پر کسی حال میں نماز نہیں پڑھی جائے گی۔

حدیث باب میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز نہ پڑھنے کو امام احمد اسی پر محمول کرتے ہیں۔ جمہور کی دلیل سنن دارقطنی میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے «صلوا خلف کل بتر و

۱۔ درمختار مع رد المحتار (ج ۵ ص ۵۸۲) قبیل کتاب الفرائض ۱۲ م

۲۔ حاشیہ الکوکب الدرئی (ج ۲ ص ۲۰۴) ۱۲ م

۳۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۴۔ الحدیث أخرجه مسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۳۱۳) آخر حدیث من کتاب الجنائز۔ والنسائی في سننه

(ج ۱ ص ۲۹۹) ترك الصلاة على من قتل نفسه ۱۲ م

۵۔ دیکھئے المجموع شرح المہذب (ج ۵ ص ۲۶۴) فرع من قتل نفسه ۱۲ م

۶۔ المغنی (ج ۲ ص ۵۵۶) مسألة قال: ولا يصلى الإمام على الغال ولا من قتل نفسه ۱۲ م

فاجرو صلوٰ علیٰ کلِّ بر وفاجر الخ» لیکن اس روایت میں محمول ہیں جو اگرچہ ثقہ ہیں لیکن حضرت ابو ہریرہؓ سے ان کا سماع ثابت نہیں چنانچہ امام دارقطنیؒ اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں «مکحول لم یسمع من ابی ہریرۃ ومن دونہ ثقات»۔

علامہ ابن قدامہؒ نے جمہور کی دلیل کے طور پر یہ روایت ذکر کی ہے «صلوٰ علی من قال: لا الہ الا اللہ»۔

حضرت جابرؓ کے اثر سے بھی جمہور کے مسلک کی تائید ہوتی ہے جس میں وہ فرماتے ہیں «صلی علی من قال: لا الہ الا اللہ» نیز مصنفؒ عبدالرزاق میں حضرت قتادہ کا اثر ہے «صلی علی من قال: لا الہ الا اللہ، وإن کان رجل سوء جدًّا، قل اللہم اغفر للمؤمنین والمؤمنات والمسلمین والمسلمات، قال: ولا أعلم أحداً من أهل العلم اجتنب الصلاة علی من قال: لا الہ الا اللہ»۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے وہ جمہور کے نزدیک زجر پر محمول ہے تاکہ اس فعل کی شناعت واضح ہو سکے ورنہ دوسرے صحابہ کرامؓ نے ضرور اس پر نماز پڑھی ہوگی، جیسا کہ اس قسم کا عمل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مدیون کے بارے میں بھی ثابت ہے، چنانچہ اگلے باب میں روایت آرہی ہے «أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم أتى برجل لیصلی علیہ فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: صلوا علی صاحبکم فإن علیہ دیناً»۔ آپ کا صلوة ترک کرنا محض زجراً تھا قاتل نفس کے حق میں اس جواب

۱۔ کافی التقریب (ج ۲ ص ۷۷، رقم ۳۵۲) ۱۲ م

۲۔ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۵، رقم ۷۱) باب صفة من تجوز الصلاة معه والصلاة علیہ ۱۲ م

۳۔ اس روایت کے بارے میں وہ لکھتے ہیں «رواہ الخلال بإسنادہ» المغنی (ج ۲ ص ۵۵) مسألة: قال: ولا یصلی الإمام علی الغال ولا من قتل نفسه۔ سنن دارقطنی میں بھی اس قسم کی متعدد روایات آئی ہیں لیکن وہ سب کی سب ضعیف ہیں، امام دارقطنیؒ فرماتے ہیں: «لیس فیہا شئی یشتب» دارقطنی (ج ۲ ص ۵۵ تا ۵۷) نیز دیکھئے نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۲۸۷) کتاب الصلوة، باب الإمامة ۱۲ مرتب

۴۔ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۳۵۰) کتاب الجنائز، فی الرجل یقتل نفسه والنفساء من الزنا، هل یصلی علیہم ۹ ۱۲ م

۵۔ (ج ۳ ص ۵۳، رقم ۷۱۳) باب الصلاة علی ولد الزنا والمرجوم ۱۲ م

۶۔ یہ جواب علامہ نوویؒ کے کلام سے ماخوذ ہے، دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۱۲) قبیل کتاب الزکوة ۱۲ م

کی تائید سنن نسائی کی روایت سے ہوتی ہے جس میں حضرت جابر بن سمرہ کے حدیث باب والے واقعہ میں یہ الفاظ آئے ہیں » فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أما أنا فلا أصلي عليه «۔

بہر حال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کو ملحوظ رکھتے ہوئے یہ بین مناسب ہے کہ قاتلِ نفس کی نمازِ جنازہ میں کوئی مقتدا شخصیت شریک نہ ہوتا کہ ایک درجہ میں اس قبیح فعل پر زجر ہو سکے، کما فی المسک الذکر۔ واللہ اعلم

(شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب ما جاء في المديون

» سمعت عبد الله بن أبي قتادة يحدث عن أبيه أن النبي صلى الله عليه وسلم أتى رجلاً ليصلي عليه فقال النبي صلى الله عليه وسلم صلوا على صاحبكم فإن عليه ديناً « جس کے ذمہ قرضہ ہوتا اور وہ مال چھوڑے بغیر فوت ہو جاتا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم شروع دور میں اس کی نماز نہ پڑھا کرتے تھے البتہ دوسروں سے پڑھوا دیا کرتے تھے لیکن بعد میں آپ نے مديون کی نمازِ جنازہ بھی پڑھانی شروع کر دی تھی جیسا کہ اسی باب کی اگلی روایت میں آ رہا ہے » فلما فتح الله عليه الفتوح قام، فقال: أنا أولى بالمؤمنين من أنفسهم، فمن توفي من المسلمين فترك ديناً، على قضاءه الخ «

كفالت عن الميت | قال أبو قتادة: هو على، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: بالوفاء؟ قال: بالوفاء، فصلی علیہ، اس حدیث سے استدلال کر کے ائمہ ثلاثہ اور حضرات صاحبین کا مسلک یہ ہے کہ میت کی جانب سے کفالت درست ہے خواہ اس نے اتنا مال چھوڑا ہو جس سے اس کا دین ادا کیا جاسکے یا نہ چھوڑا ہو۔

۱۔ سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۹۹) ترك الصلاة على من قتل نفسه ۱۲

۲۔ یعنی تقریر حکیم الامت حضرت تھانوی علی سنن الترمذی (مخطوطہ - ج ۱ ص ۲۹۹) ۱۲

۳۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۴۔ الحدیث لم يخرج من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذی - قال الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي

سنن ترمذی (ج ۳ ص ۳۸۱ رقم ۱۰۶۹) ۱۲

جبکہ امام ابو حنیفہؒ اور سفیان ثوریؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر میت نے اتنا مال نہ چھوڑا ہو جس سے اس کا قرضہ ادا کیا جاسکے تو میت کی جانب سے کفالت درست نہیں، لہذا یہ کہ میت کی حیات ہی میں کوئی آدمی اس کی جانب سے کفیل بن گیا ہو، اس لئے کہ کفالت نام ہے «ضم ذمۃ الی ذمۃ فی المطالبۃ مطلقاً» کا، اور میت کے مرنے کے بعد اس سے مطالبہ ساقط ہو گیا، لہذا «ضم ذمۃ الی ذمۃ» ممکن نہ رہا کہ کفالت عن میت درست ہو سکے البتہ اگر زندگی ہی میں کفیل بن گیا ہو تو «ضم ذمۃ الی ذمۃ» کا تحقق ہو گیا، پھر اصل کے مرنے کے بعد مطالبہ کے لحاظ سے اصل کا ذمہ تو ساقط ہو گیا لیکن کفیل کا ذمہ باقی رہ گیا لہذا وہ کفالت معتبر رہے گی۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے، اس میں ابو قتادہؓ کا قول «هو علی» کفالت کیلئے نہیں بلکہ وعدہ ہے جس کا قرینہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ کلمہ ہے «بالوفاء؟» نیز یہ بھی ممکن ہے کہ ابو قتادہؓ اس میت کے اس کی حیات ہی میں کفیل بن چکے ہوں اور اس وقت «هو علی» کہہ کر اس کفالت سابقہ کا اخبار مقصود ہو نہ کہ انشاء کفالت۔

۱۔ مذکورہ بالا تفصیل المجموع شرح المہذب (ج ۱۴ ص ۵، کتاب الضمان) المغنی (ج ۲ ص ۵۹۳، باب الضمان بدائع الصنائع (ج ۶ ص ۶، کتاب الکفالة، فصل وأما شرائط الکفالة) سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب
۲۔ الفقہ الاسلامی وأدلّته (ج ۵ ص ۱۴) ۲۱۲

۳۔ دیکھیے الفقہ الاسلامی وأدلّته (ج ۵ ص ۱۴، المبحث الثاني شروط الکفالة)۔

وفی البدائع (ج ۶ ص ۶، فصل وأما شرائط الکفالة) وجہ قول ابی حنیفہؒ أن الدین عبادة عن الفعل، والمیت عاجز عن الفعل، فكانت هذه كفالة بدين ساقط، فلا تصح، كما كفل على إنسان بدين ولادین علیہ، وإذامات ملیاً فهو قادر بنائبہ، وكذا إذامات عن كفیل، لأنه قائم مقامه فی قضاء دینہ۔ ۱۲ مرتب

۴۔ اس لئے کہ اگر یہ کفالت ہوتی تو «بالوفاء» کہہ کر استفسار کی حاجت نہ تھی بلکہ ابو قتادہؓ کا «هو علی» کہنا کافی تھا اس لئے کہ لفظ «علی» الزام کے لئے کافی تھا، یہ اس کا قرینہ یہ ہے کہ ابو قتادہؓ کے قول کو وعدہ سمجھا گیا جس میں قضاء الزام نہیں ہوتا اس لئے «بالوفاء» کہہ کر وعدے میں پختگی طلب کی گئی، اگرچہ قضاء الزام اس تاکید کے بعد بھی نہ ہوگا۔ دیکھیے الکوکب الدرّی (ج ۲ ص ۲۰) اور المسک الذکی (ج ۱ ص ۲۷، مخطوط) ۱۲ مرتب

۵۔ بذل المجہود (ج ۱۴ ص ۳) کتاب البیوع، قبیل باب فی المطل ۱۲ ۲

لیسن سنن نسائی اور ابن ماجہ کی ایک روایت میں ”فقال أبو قتادة : أنا أتكفل به“ کے الفاظ آئے ہیں۔ ان کو نہ وعدہ پر محمول کیا جاسکتا ہے اور نہ إخبار عن الكفالة السابقة پر، کما فی اعلال السنن۔

لہذا اس کا صحیح جواب یہ ہے کہ ہماری بحث کفالت عن المیت قضاء کے بارے میں ہے نہ کہ دیانۃ کے بارے میں اور کفالت عن المیت قضاء کا اس روایت سے ثبوت نہیں ہو سکتا، اس کا ثبوت تو تب ہوتا جب تکفل کے انکار کے بعد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر دین کی ادائیگی لازم قرار دیدی ہوتی حالانکہ روایت میں اس کا کوئی ذکر نہیں ہے۔

اسی باب میں حضرت ابو ہریرہ کی اگلی روایت کو بھی جہور کی جانب سے ذیل کے طور پر پیش کیا جاتا ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ”فمن توفي من المسلمين فترك ديناً، على قضاءه“۔ اس روایت کے جواب میں بھی یوں کہا جاسکتا ہے کہ یہ وعدہ پر محمول ہے اور اس میں کفالت مقصود نہیں بلکہ اس کا وعدہ کیا جا رہا ہے کہ ایسے آدمی کا قرضہ بیت المال سے ادا کر دیا جائے گا۔ واللہ اعلم وعلیہ اتم وأحكم۔

(شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب ماجاء فی رفع الیدین علی الجنائزۃ

عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كبر على جنازة فرفع يديه

۱ سنن نسائی (ج ۲ ص ۲۳۳) کتاب البیوع، الکفالة بالدين۔ سنن ابن ماجہ (ص ۱۳۱) أبواب الصدقات، باب الکفالة ۱۲ م

۲ (ج ۱۳ ص ۴۹۹ و ۴۹۸)، باب الکفالة عن المیت ۱۲ م

۳ یہ جواب کسی قدر وضاحت کے ساتھ العرف الشذی مع جامع الترمذی (ج ۱ ص ۱۸۲) سے ماخوذ ہے نیز دیکھئے اعلال السنن (ج ۱۳ ص ۴۹۹) ۱۲ مرتب

۴ کما فی المجموع (ج ۱۳ ص ۵۵) کتاب الضمان ۱۲ م

۵ اس مسئلہ سے متعلق مزید تفصیل کے لئے دیکھئے اعلال السنن (ج ۱۳ ص ۴۹۸ تا ۴۹۹) باب الکفالة عن المیت ۱۲ م

۶ الحدیث لم یخرجہ من اصحاب الکتب الستہ سوى الترمذی۔ قالہ الشیخ محمد قواد عبد الباقی۔

سنن ترمذی (ج ۳ ص ۲۸۵، رقم ۱۰۷۷) ۱۲ م

فی اول تکبیرۃ و وضع الیمنی علی الیسری « نماز جنازہ کی پہلی تکبیر کے موقعہ پر ہاتھ اٹھائے جائیں گے اس پر تمام اہل علم کا اتفاق ہے البتہ بقیہ تکبیرات کے بارے میں اختلاف ہے، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، امام اسحاقؒ، امام اوزاعیؒ اور حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ ہر تکبیر کے موقعہ پر ہاتھ اٹھائے جائیں گے۔

امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، سفیان ثوریؒ وغیرہ کے نزدیک بقیہ تکبیروں میں ہاتھ نہیں اٹھائے جائیں گے لأن کل تکبیرۃ مقام رکعة ولا ترفع الایدی فی جمیع الركعات۔
مختصر ایوں کہا جاسکتا ہے کہ جو حضرات عام نمازوں میں عند الرفع یدین کے قائل ہیں وہ نماز جنازہ کی ہر تکبیر میں بھی رفع یدین کے قائل ہیں اور جو حضرات عام نمازوں میں عند الرفع یدین کے قائل نہیں وہ نماز جنازہ میں بھی بقیہ تکبیرات میں رفع یدین کے قائل نہیں۔
حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث باب ہماری دلیل ہے کہ اس میں تصریح ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف پہلی تکبیر میں رفع یدین فرمایا۔

لیکن اس روایت میں یحییٰ بن یعلیٰ اسلمی اور ابو فروہ یزید بن سنان دو راوی ضعیف ہیں، لیکن علامہ عثمانیؒ نے ثابت کیا ہے کہ یہ حدیث درجہ حسن سے کم نہیں۔

۱۔ مذاہب کی مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے المغنی (ج ۲ ص ۹۴) مسألتہ: قال: ویرفع یدیه فی کل تکبیرۃ۔
المجموع (ج ۵ ص ۲۳۲) فرع فی رفع الایدی فی تکبیرات الجنائزۃ۔
۲۔ کما ینہض من بدایۃ المجتہد (ج ۱ ص ۲۳۵) الفصل الاول فی صفة صلاة الجنائزۃ ۱۲۔
۳۔ یحییٰ بن یعلیٰ کے لئے دیکھئے تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۳۱۱، رقم ۲۰۸)۔
لیکن علامہ عثمانیؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں: «ولکن روی عنه الاجلة الاعلام وأخرج له ابن حبان فی صحیحہ حدیثاً واحداً، فهو ممن یکتب حدیثہ ولا بأس بہ» اعلام السنن (ج ۸ ص ۱۱۱) باب کیفیۃ صلاة الجنائزۃ۔

ابو فروہ یزید بن سنان کے لئے دیکھئے تقریب (ج ۲ ص ۳۱۱، رقم ۲۶۵)۔
لیکن یہ بھی ایک مختلف فیہ راوی ہیں، مروان بن معاویہؒ ان کو بھی ثبت قرار دیتے ہیں اور ابو حاتمؒ فرماتے ہیں: «محمّد الصدق یکتب حدیثہ ولا یعتج بہ» اور امام بخاریؒ فرماتے ہیں «مقارب الحدیث» نیز ان سے شعبہؒ نے بھی روایت کی ہے وهو لا یروی إلا عن ثقة عندہ۔ اعلام السنن (ج ۸ ص ۱۱۱) ۱۲ مرتب
۴۔ دیکھئے اعلام السنن (ج ۸ ص ۲۲۱ و ۲۲۲) ۱۲

اس روایت کی تائید حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہوتی ہے "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَرْفَعُ يَدَيْهِ عَلَى الْجَنَازَةِ فِي أَوَّلِ تَكْبِيرَةٍ ثُمَّ لَا يَعُودُ" لیکن اس میں بھی "فَضْلُ بْنُ السَّكَنِ" مجہول ہے۔

شوافع وغیرہ کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ إِذَا صَلَّى عَلَى الْجَنَازَةِ رَفَعَ يَدَيْهِ فِي كُلِّ تَكْبِيرَةٍ وَإِذَا انْصَرَفَ سَلَّمَ" أخرجه الدارقطني في علله، لیکن اس روایت کو مرفوع قرار دینا درست نہیں۔ دراصل اس باب میں کوئی صحیح حدیث مرفوع فریقین میں سے کسی کے پاس نہیں اور اختلاف بھی افضلیت میں ہے نہ کہ جواز میں، کذا قال الشيخ الأئور رحمه الله تعالى۔ والله أعلم۔

ثم بفضل الله وكرمه شرح أبواب الجنائز ويليها إن شاء الله تعالى
شرح أبواب النكاح .

وقد وقع الفراغ منه بيوم الأحد في الحادي والعشرين من
شهر رمضان المبارك سنة ١٢٨٨ الموافق الثامن من مايو ١٩٠٨م

۱۲ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۵۴) کتاب الجنائز، باب وضع الیمنی علی الیسری ورفع الأیدی عند التکبیر۔ اس روایت پر امام دارقطنی نے سکوت کیا ہے ۴۱۲

۱۳ حافظ زلیعی لکھتے ہیں "أَعْلَى الْعَقْلِي فِي كِتَابِهِ بِالْفَضْلِ بْنِ السَّكَنِ وَقَالَ: إِنَّهُ مَجْهُولٌ - انتهى " پھر فرماتے ہیں "ولم أجده في ضعفاء ابن حبان" نصب الراية (ج ۲ ص ۲۸۵) أحاديث رفع اليدين في التكبيرة الأولى ۴۱۲ ۱۴ چنانچہ خود امام دارقطنی اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں "هكذا رفعه عمرو بن شبة وخالفه جماعة، فرووه عن يزيد بن هارون موقوفاً، وهو الصواب"، کذا في نصب الراية (ج ۲ ص ۲۸۵) اب اگر حضرت ابن عمرؓ کی اس روایت کو موقوف مانا جائے تو اس روایت کے معارض ان کی دوسری موقوف روایت بھی موجود ہے جو حنفیہ کے مسلک کے مطابق ہے علامہ عینی نقل کرتے ہیں "وفي المبسوط: أن ابن عمر وعلياً رضي الله تعالى عنهما قالاً: لا ترفع اليدين إلا عند تكبيرة الإحرام، وحكاها ابن حزم عن ابن مسعود وابن عمر، ثم قال: لم يأت بالرفع فيما عدا الأولى نص ولا إجماع" عمدة القاري (ج ۱ ص ۱۸۸) باب سنة الصلاة على الجنائز۔ ۱۵ کہ العرف الشذی مع جامع الترمذی (ج ۱ ص ۲۶)

البتہ حنفیہ کی دلیل کے طور پر حضرت ابن عباسؓ کی ایک روایت پیش کی جاسکتی ہے جو محم طبرانی میں مرفوعاً اور مصنف ابن ابی شیبہ میں موقوفاً مروی ہے "ترفع الأیدی فی سبعة مواطن، افتتاح الصلاة، استقبال البيت، الصفا والمروة، والموقفين، وعند الحجر" (لفظه للطبرانی) دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۳۰) باب رفع اليدين في الصلاة۔ اور مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۲۳۶ و ۲۳۷) من كان يرفع يديه في أول تكبيرة ثم لا يعود۔ اس روایت میں ہاتھ اٹھانے کے جن سات مقامات کا ذکر ہے ان میں نماز جنازہ کی بقیہ تکبیرات شامل نہیں۔

اس روایت سے متعلق کلام درس ترمذی (ج ۲ ص ۳۵۳ و ۳۵۴) باب رفع اليدين عند الركوع کے تحت گزر چکا ہے۔ نیز دیکھئے نصب الراية (ج ۱ ص ۳۸۹ تا ۳۹۲)

۱۶ علامہ شوکانی اس مسئلہ کے تحت لکھتے ہیں: والحاصل أنه لم يثبت في غير التكبيرة الأولى شيء يصلح للإحتجاج به عن النبي صلى الله عليه وسلم وأفعال الصحابة وأقوالهم لا حجة فيها، فينبغي أن يقتصر على الرفع عند تكبيرة الإحرام لأنه لم يشرع في غيرها إلا عند الانتقال من ركن إلى ركن في سائر الصلوات ولا انتقال في صلاة الجنائز۔ ۱۷ نيل الأوطار (ج ۲ ص ۴) باب القراءة والصلوة على رسول الله صلى الله عليه وسلم ۱۸ مرتب عن

أَبْوَابُ النِّكَاحِ

عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

نکاح کے لفظی معنی ”وطی“ کے بھی ہیں اور ”عقد“ کے بھی، پھر بعض نے پہلے معنی کو حقیقت اور دوسرے کو مجاز قرار دیا ہے کما ہو مذہب الحنفیۃ اور بعض نے اس کے برعکس کہا ہے، یعنی عقد کے معنی میں حقیقت اور وطی کے معنی میں مجاز، اور بعض نے اس کو مشترک قرار دیا ہے۔ علامہ سہارنپوریؒ ابو الحسن ابن الفارسیؒ کا قول نقل کرتے ہیں کہ قرآن کریم میں جہاں بھی یہ لفظ آیا ہے وہ عقد اور تزویج ہی کے معنی میں آیا ہے سوائے اس ایک آیت کے: «وَابْتَئُوا النِّسَاءَ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ» کہ یہاں ”نکاح“ سے ”حلم“ یعنی بلوغ مراد ہے۔

عن أبي أيوب قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أربع من سنن المرسلين، یہاں مرسلین سے اکثر رسل مراد ہیں چنانچہ ان خصال میں سے بعض خصال بعض انبیاء علیہم السلام میں موجود نہ تھے، چنانچہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور حضرت یحییٰ علیہ السلام سے نکاح

۱۔ اس لفظ سے متعلق تشریح کے لئے دیکھئے تاج العروس بتحقیق عبدالسلام محمد ہارون (ج ۱، ص ۱۹۵)۔ البحر الرائق (ج ۳، ص ۷۷)۔ بذل المجہود (ج ۱۰، ص ۳۰۳)۔

اور اصطلاح میں ”عقد یفید ملک المتعۃ قصداً“ کو کہا جاتا ہے۔ کافی تنویر الاضمار مع الدر المختار

ورق المختار (ج ۲، ص ۲۵۸ تا ۲۶۰) ۱۲ مرتب

۲۔ سورۃ النساء، آیت ۷۱، ۱۲ م

۳۔ بذل المجہود (ج ۱۰، ص ۷۷)۔

وفی الفقہ الاسلامی وأدلّته (ج ۳، ص ۳۷): «وقد قال الزمخشري - وهو من علماء

الحنفية - ليس في الكتاب لفظ النكاح بمعنى الوطء إلا قوله تعالى: «حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ» - ۱۲ م

۴۔ لم يخرجہ أحد من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذی - قاله الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي - سنن

ترمذی (ج ۳، ص ۳۹، رقم ۱۰۸) - ۱۲ م

ثابت نہیں۔

”الحیاء“ علامہ توربشتی فرماتے ہیں کہ اس روایت میں لفظ ”الحیاء“ کی جگہ ”الختان“ بھی منقول ہے بلکہ ایک قول ”الحیاء“ کی جگہ ”الختاء“ کا بھی ہے، شریع کی دو روایتیں تو درست ہیں لیکن ”الختاء“ کی روایت میں تصحیف ہے اس لئے کہ مردوں کے لئے ہاتھ پاؤں میں مہندی لگانا عورتوں کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے ناجائز ہے، اس لئے اس کے سنتِ مرسلین ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، جہاں تک سر میں مہندی لگانے کا تعلق ہے وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تو سنت ہے لیکن دوسرے انبیاء کرام سے ثابت نہیں، اس لئے اس کو بھی سننِ مرسلین میں شمار کرنا درست نہیں۔

نکاح کی شرعی حیثیت

”والنکاح“ امام شافعیؒ کے نزدیک نکاح عبادت نہیں، گویا دوسرے عقود مالیہ کی طرح ایک معاملہ ہے جبکہ حنفیہ کے نزدیک وہ عقد مالی ہونے کے ساتھ عبادت بھی ہے۔ حنفیہ کی بات کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ نکاح میں ”خطبہ“ اور ”ولیمہ“ مسنون ہیں، نکاح شاہدین کے بغیر درست نہیں ہوتا، اس کا فسخ ناپسندیدہ ہے، اس کے بعد عدت واجب ہوتی ہے، تین طلاقوں کے بعد بغیر حلالہ کے تجدید نکاح کی اجازت نہیں ہوتی، یہ خصوصیات کسی اور معاملہ میں نہیں پائی جاتیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ نکاح دوسرے معاملات کی طرح محض ایک معاملہ نہیں بلکہ یہ عبادت بھی ہے۔

اس پر اتفاق ہے کہ غلبہ شہوت کی صورت میں نکاح ضروری ہے چنانچہ ایسا شخص مہر اور نفقہ پر قدرت رکھنے اور حقوقِ زوجیت ادا کرنے پر قادر ہونے کے باوجود اگر نکاح نہ کریگا تو گنہگار ہوگا۔

۱۔ دیکھئے ”مرقاۃ المفاتیح“ (ج ۲ ص ۲۷) باب السواک، الفصل الثانی۔ جہاں تک حضرت یحییٰ علیہ السلام کا تعلق ہے ان کی صفت تو خود قرآن کریم نے ”حصور“ بیان کی ہے، جس کا مطلب محققین کے نزدیک ”الذی لا یأتی النساء لا للعزبل للعفة والزهد“ ہے کما فی التفسیر الکبیر (ج ۸ ص ۳۹) ۱۲ مرتب

۲۔ مرقاۃ (ج ۲ ص ۲۷) باب السواک ۱۲

۳۔ فتح الباری (ج ۹ ص ۱۱) باب الترغیب فی النکاح - عمدة القاری (ج ۲۰ ص ۶۱) باب الترغیب فی النکاح ۱۲

۴۔ بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع (ج ۲ ص ۲۲۸) کتاب النکاح ۱۲

لیکن اگر حالتِ توقان نہ ہو تو نکاح کی شرعی حیثیت کے بارے میں اختلاف ہے :
ظاہر یہ کہ نزدیک نکاح اس صورت میں بھی فرض عین ہے، بشرطیکہ وہ حقوق زوجیت
کے ادا کرنے پر قادر ہو۔ ان حضرات کا استدلال اُن آیات و احادیث سے ہے جن میں نکاح کیلئے
امر کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے، جیسے: «فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ» اور «وَانْكِحُوا
الْاَيَامِي مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَاِمَائِكُمْ» اسی طرح نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد
ہی: «تَزَوُّجُوا فِائِي مَكَاتِرِكُمُ الْاُمَمِ»۔

لیکن جمہور کے نزدیک ایسی صورت میں نکاح فرض نہیں جس کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم کے عہد مبارک میں متعدد صحابہ کرامؓ نے نکاح کو چھوڑ رکھا تھا پھر بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے ان پر کوئی نکیر نہیں فرمائی، اگر نکاح فرض ہوتا تو آپؐ انہیں نکاح کا ضرور حکم دیتے اور ترکِ نکیر بھی
فہم فرماتے۔

۱۔ سورۃ النساء آیت ۲۱ پ ۱۲

۲۔ سورۃ النور آیت ۳۱ پ ۱۳

۳۔ رواہ الطبرانی فی الاوسط عن سہل بن حنفیہ، وفیہ موسیٰ بن عبیدۃ وھو ضعیف۔ مجمع الزوائد (ج ۴ ص ۲۵۲)
باب الحث علی النکاح وما جاء فی ذلک ۱۲ مرتب

لکہ کافی التفسیر الکبیر (ج ۲ ص ۲۳) تحت قولہ تعالیٰ: «وَانْكِحُوا الْاَيَامِي مِنْكُمْ الخ»

لیکن اس پر عکاف بن بشر تمیمیؒ کے واقعے سے اعتراض ہو سکتا ہے جس میں ذکر ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے
ان سے پوچھا: «اِنَّکَ زوجۃ؟» قال: لا، قال: ولا جارۃ؟ قال: لا، قال: وانت صحیح موسر؟ قال: نعم
والحمد للہ، قال: فانت اذاً من اخوان الشیاطین، اما ان تكون من رھبان النصارى فانت منهم، واما
ان تكون متافا صنم کما صنم فارت من سنتنا النکاح، شرارکم عزابکم وأمر اذل أمتواکم عزابکم»۔ رواہ
ابو یعلیٰ والطبرانی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ واقعہ الفاظ کے تھوڑے تھوڑے فرق کے ساتھ مسند احمد میں بھی آیا ہے لیکن اس کے بارے میں علامہ
ہیثمیؒ فرماتے ہیں: «وفیہ راو لم یسم» جہاں تک مسند ابو یعلیٰ اور طبرانی کی مذکورہ روایت کا تعلق ہے اس کے بارے میں علامہ
ہیثمیؒ فرماتے ہیں: «وفیہ أبو معاویۃ بن یحییٰ الصدقی، وھو ضعیف» دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۴ ص ۲۵۲ و ۲۵۱) باب
الحث علی النکاح وما جاء فی ذلک۔

پھر اس واقعہ کو درست ماننے کی تقدیر پر یہ ایک واقعہ جزئی ہے اس کے بارے میں شیخ ابن ہمامؒ فرماتے ہیں: «وَأَمَّا
حدیث عکاف فایجاب علی معین فیجوز کون سبب الوجوب تحقق فی حقہ» فتح القدیر (ج ۳ ص ۱۸) کتاب النکاح ۱۲
مرتب عنی عنہ

پھر جمہور میں سے امام شافعیؒ کے نزدیک نکاح محض مباح ہے اور نفلی عبادات کے لئے خود کو فارغ کر لینا اشتغال بالنکاح کے مقابلہ میں افضل ہے۔

ان کا استدلال آیت قرآنی "وَتَبْتَغِلْ إِلَيْهِ تَبْتِغِلًا" سے ہے کہ تبتل کے معنی "انقطاع عن النساء" اور ترک نکاح کے ہیں۔ نیز آیت قرآنی "سَيِّدًا وَحَصُورًا" سے بھی استدلال ہے کہ قرآن کریم نے حضرت یحییٰ علیہ السلام کی منقبت ذکر کرتے ہوئے ان کی صفت "حصور" بیان کی ہے جس کے معنی ہیں "الذی لا یأفی النساء" اگر نکاح افضل ہوتا تو "حصور" کو بطور صفت مدح ذکر نہ کیا جاتا۔ احناف کی اس مسئلہ میں تین روایات ہیں، ایک استحباب کی، دوسری سنیت کی اور تیسری وجوب کی۔

۱۵ سورۃ المزمل آیت ۵ ط - ۱۲ م

۱۶ کما فی النہایۃ (ج ۱ ص ۹) ۱۲ م

۱۷ سورۃ آل عمران آیت ۳۴ ط - ۱۲ م

۱۸ امام شافعیؒ کا ایک استدلال قرآن کریم کے ارشاد "زُتِنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ" (سورۃ آل عمران آیت ۱۴) سے بھی ہے، اس آیت میں حب النساء والبنین کو بطور مذمت بیان کیا گیا ہے جس سے نکاح کا افضل نہ ہونا معلوم ہوتا ہے، نیز امام شافعیؒ کا استدلال اس سے بھی ہے کہ نکاح بیع کی طرح ایک عقد معاوضہ ہے جس طرح بیع کے مقابلہ میں اشتغال بالعبادۃ افضل ہے اسی طرح نکاح کے مقابلہ میں بھی اشتغال بالعبادات النافلۃ افضل ہوگا کما فی المغنی (ج ۶ ص ۴۳) فصل: والناس فی النکاح علی ثلاثۃ أضرب۔

جہاں تک آیت سے استدلال کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس آیت کے اندر نساء اور بنین کی فطری محبت کا ذکر ہے جو اگر حدود کے اندر ہو تو مذموم نہیں۔ جہاں تک نکاح کو بیع کی طرح عقد معاوضہ قرار دینے کا تعلق ہے سو اس کے بارے میں ذکر کیا جا چکا ہے کہ نکاح محض ایک معاملہ نہیں بلکہ عبادت بھی ہے، لہذا بیع پر اس کو قیاس کرنا درست نہیں۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب۔

۱۹ کما فی فتح القدیر (ج ۳ ص ۳) شیخ ابن ہمام نے یہاں واجب کے ساتھ "کفایہ" کی اور سنت کے ساتھ "موکدہ" کی قید بھی ذکر کی ہے اور سنت موکدہ ہی کے قول کو اصح قرار دیا ہے۔ نیز وہ فرماتے ہیں کہ جن حضرات نے علی الاطلاق مستحب کہا ہے اور سنت کا قول ذکر نہیں کیا ان کی بھی استحباب سنیت مراد ہے "وکثیراً ما یتساهل فی إطلاق المستحب علی السنۃ"۔

علامہ کاسانیؒ نے حقیقہ کا مسلک نقل کرتے ہوئے ان کے درج ذیل اقوال نقل کئے ہیں:

① مذہب و مستحب، والیہ ذہب لکری۔

② جہاد اور نماز جازہ کی طرح فرض کفایہ، إذا قام ببعض سقط عن الباقین۔

③ واجب علی الکفایہ، سلام کے جواب کی طرح۔

④ واجب علی العین، لیکن علانہ کہ اعتقاداً، نماز وتر، صدقۃ العطر اور قربانی کی طرح۔

بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۲۷۷) أوائل کتاب النکاح

اصل تقریر میں نکاح کی شرعی حیثیت سے متعلق مذاہب کی تفصیل بھی "بدائع" سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب عنی عنہ

بہر حال حنفیہ کے نزدیک نکاح مسنون ہے اور قدرت کے باوجود ترکِ نکاح خلافِ اولیٰ ہے۔
نیز اشتغال بالنکاح تخیلی للعبادة کے مقابلہ میں افضل ہے، حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں :
① آیت قرآنی : « وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمُ أَزْوَاجًا وَذُرِّيَّةً »
اس سے واضح ہے کہ انبیاء کرام کی اکثریت نکاح پر عمل کرتی آئی ہے، اگر ترکِ نکاح اولیٰ ہوتا تو یہ حضرات
اُسے نہ چھوڑتے۔

② حضرت ابویوب انصاریؓ کی حدیث باب : « قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ : أَرْبَعٌ مِنْ سُنَنِ الْمُرْسَلِينَ : الْحَيَاءُ ، وَالتَّعَطُّرُ ، وَالشَّوَاكُ ، وَالنِّكَاحُ » امام ترمذیؒ
نے اس روایت کو « حدیث حسن ضعیف » کہا ہے لیکن اس پر اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس روایت
میں « ابوالشمال » راوی مجہول ہیں، لہذا امام ترمذیؒ کا اس روایت کو حسن قرار دینا کیسے درست ہو سکتا
ہے ؟

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ امام ترمذیؒ کا اس روایت کو حسن قرار دینا اس کی علامت ہے
کہ یہ راوی ان کے نزدیک مجہول نہیں، نیز یہ بھی ممکن ہے کہ امام ترمذیؒ نے اس روایت کو اس وجہ
سے « حسن » قرار دیا ہو کہ اس کے متعدد شواہد موجود ہیں۔

③ اسی باب میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے
ہیں : « يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ ، عَلَيْكُمْ بِالْبَاءَةِ ، فَإِنَّهُ أُغْضِيَ لِلْبَصْرِ وَأُحْصِنَ لِلْفَرْجِ » « بَاءَةٌ »
کے معنی نکاح کے ہیں، یہ « بَاءَةٌ » سے نکلا ہے جس کے معنی « ٹھکانے » کے ہیں، مناسبت
ظاہر ہے کہ جو شخص کسی عورت سے نکاح کرتا ہے وہ اس کے لئے ٹھکانا بھی مہیا کرتا ہے۔
واضح رہے کہ علامہ نوویؒ نے قاضی عیاضؒ سے « الباءة » میں چار لغات نقل کی ہیں :
(۱) « الباءة » بالمد والهاء (۲) « الباء » بالهاء بلامد (۳) « الباء » بالمد بلاهاء
(۴) « الباهة » بہائین۔ علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ بہر صورت اس کے لغوی معنی « جماع » کے

۱۔ سورہ رعد آیت ۲۵۔ ۲۶۔ ۱۲ م

۲۔ ابوالشمال بکسر اولہ وتضعیف المیم، مجہول، من الثالثة رت۔ تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۲۳۷، رقم ۱۲) مرتب
۳۔ چنانچہ حافظ ابن حجرؒ اس روایت کے بارے میں لکھتے ہیں : « رواه أحمد والترمذي، ورواه ابن أبي خيثمة وغيره من حديث علي بن عبد الله
عن أبيه عن جده نحوه، ورواه الطبراني من حديث ابن عباس » التلخيص (ج ۱ ص ۱۶۷، تحت رقم ۱۶) باب السواك ۱۲ مرتب
۴۔ وقيل : لأن الرجل يبتوأ من أهله، أي يستمكن، كما يبتوأ من منزله - النهاية (ج ۱ ص ۱۲) م

ہیں، اگرچہ بعد میں ”نکاح“ کے معنی میں بھی یہ لفظ استعمال ہونے لگا۔

(۴) سنن ابن ماجہ میں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے، فرماتی ہیں: ”قال رسول الله

صلی الله علیہ وسلم: النکاح من سنتی، فمن لم یحمل بسنتی فلیس منی، وتزوجوا فانی مکاربکم الأئمہ، ومن کان ذا طول فلینکح الخ“

(۵) اگلے باب (فی النہی عن التبطل) میں حضرت سعد بن ابی وقاصؓ سے مروی ہے،

فرماتے ہیں: ”رد رسول الله صلی الله علیہ وسلم علی عثمان بن مظعون التبطل، ولو أذن له لاختصینا“

(۶) سنن ابی داؤد میں حضرت ابن عباسؓ کی مرفوع روایت ہے: ”لا ضرورة فی الإسلام“

یعنی ترک نکاح اسلام میں نہیں۔

جہانک ”وَتَبْتَئِلُ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا“ سے استدلال کا تعلق ہے سو اس سے مراد رہبانیت نہیں بلکہ

زہد ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ دل میں اللہ کی محبت غالب ہو اور علاقہ دنیاویہ اس میں رکاوٹ نہ بن سکیں، اگر اس

میں ترک نکاح کا حکم ہوتا تو اس کے پہلے مخاطب تو خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہی تھے، جس کا تقاضا یہ تھا کہ آپ

کبھی نکاح نہ فرماتے، حالانکہ آپؐ نے متعدد نکاح کئے جو اس بات کی دلیل ہے کہ اس آیت سے ترک نکاح

مراد نہیں، خود باری تعالیٰ کے ایک دوسرے فرمان سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے: ”وَرَهْبَانِيَّةً

أَبْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاَهَا عَلَيْهِمْ سَلَكًا“

۱۔ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۴۸) کتاب النکاح، باب استحباب النکاح لمن تآقت نفسه إليه الخ ۱۲ مرتب

۲۔ سنن ابن ماجہ (ص ۱۱۱) باب ماجاء فی فضل النکاح - اس روایت میں اگرچہ عیسیٰ بن میمون المدنی مولی القام بن محمد ضعیف

ہیں، کافی التقریب (ج ۲ ص ۱۱۱، رقم ۹۲۶) لیکن ”صحیحین“ میں اس کا شاہد موجود ہے، چنانچہ حضرت انس بن مالکؓ کی

ایک طویل روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مروی ہے: ”أما والله! إني لأخشاكم لله وأتقاكم له،

لكني أصوم وأطروأصلي وأرقد وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني“ اللفظ للبخاری

(ج ۲ ص ۵۴ و ۵۵، الترغیب فی النکاح) نیز دیکھیے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۴۹) باب استحباب النکاح لمن تآقت

نفسه إليه الخ ۱۲ مرتب عنی عنہ۔

۳۔ (ج ۱ ص ۱۱۱) کتاب المناسک، باب لا ضرورة فی الإسلام ۱۲ م

۴۔ سورة حديد آیت ۲۷ - ۲۸ م

اور "سَيِّدًا وَحَصُورًا" سے استدلال کا جواب یہ ہے کہ حضرت یحییٰ علیہ السلام کی شریعت میں اگر ترک نکاح افضل ہو تو وہ مستدرجہ بالا دلائل کی روشنی میں شریعت محمدیہ کے لئے حجت نہیں۔
واللہ اعلم

باب ماجاء فیمن تزون دینہ فزوجه

عن ابی عہریرۃ قال : قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : إذا خطب إلیکم من تزون دینہ وخلقه فزوجه " اس سے امام مالکؒ نے استدلال کیا ہے کہ "کفارت" صرف "دین" میں معتبر ہے، "حرفت" اور "نسب" میں نہیں۔
جبکہ جہور کے نزدیک "حرفت" اور "نسب" میں بھی معتبر ہے۔ ان کے نزدیک اسی حدیث میں "وخلقه" کے الفاظ حرفت اور نسب کی "کفارت" پر دال ہیں، اس لئے کہ نسب اور حرفت کا انسان کے اخلاق پر بہت اثر پڑتا ہے۔
پھر کفارت اسلام کے اصول مساوات کے منافی نہیں، کیونکہ اس کا مقصد کسی کو کسی پر فضیلت دینا نہیں، فضیلت کا معیار تو محض تقویٰ ہے بلکہ "کفارت" کا مقصد رشتہء نکاح میں پائیداری اور خوشگواہی پیدا کرنا ہے جو عادت اس کے بغیر نہیں ہوتی۔

۱۵ الحدیث أخرجه ابن ماجه في سننه (ص ۱۴) باب الکفارة ۱۲ م

۱۶ ويكفي « المغني » (ج ۶ ص ۴۸۲) مسألة : قال : والكف والدين والمنصب -

کفارت کے بارے میں ائمہ اربعہ کے مذاہب کا خلاصہ اس طرح ہے :

« فهم متفقون على الكفارة في الدين، واتفق غير المالكية على الكفارة في الحرية والنسب والحرفة، واتفق المالكية والشافعية على خصلة السلامة من العيوب المثبتة للخيار، واتفق الحنفية في ظاهر الرواية والمناذلة على خصلة المال، وانفرد الحنفية بخصلة إسلام الأصول » كذا في « الفقه الإسلامي وأدلته » (ج ۲، ص ۲۴۱ و ۲۴۲) المبحث الخامس ما تكون فيه الكفارة ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی النظر إلى المخطوبة

عن المغيرة بن شعبه أنه خطب امرأة، فقال النبي صلى الله عليه وسلم :
انظر إليها فإنه أحرى أن يؤدم بينكما ، بعض حضرات کے نزدیک خاطب کے لئے مخطوبہ
کو دیکھنا جائز نہیں اور نکاح سے قبل اس میں اور اجنبیہ میں کوئی فرق نہیں، امام مالکؒ سے بھی ایک
روایت یہی ہے جبکہ ان کی دوسری روایت یہ ہے کہ مخطوبہ کو دیکھنا اس کی اجازت کے ساتھ جائز ہے
جبکہ جمہور یعنی امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، امام اسحاقؒ، امام اوزاعیؒ اور
سفیان ثوریؒ کا مسلک یہ ہے کہ مخطوبہ کو دیکھنا مطلقاً جائز ہے، اس کی اجازت کے ساتھ بھی اور
بغیر اجازت کے بھی، پھر مخطوبہ کو دیکھنے کا محض جواز ہی نہیں بلکہ استحباب بھی ہے۔

۱۔ الحديث أخرجه النسائي في سننه (ج ۲ ص ۲۷) إباحة النظر قبل التزويج - وابن ماجه في
سننه (ص ۱۳۳) باب النظر إلى المرأة إذا أراد أن يتزوجها ۱۲ م
۲۔ یہ لفظ آدم، یا آدم، آدمًا باب ضرب سے بھی ہو سکتا ہے اور آدم، إيدًا باب افعال سے بھی،
بمعنی الفت و اتفاق پیدا کرنا۔ کما فی النہایۃ (ج ۱ ص ۱۲) م
۳۔ کما فی شرح معانی الآثار (ج ۲ ص ۹) باب الرجل يريد تزويج المرأة هل يحل له النظر إليها
أم لا ۹ ۱۲ م

۴۔ امام مالکؒ کے مسلک سے متعلق یہ دو روایتیں ہم نے ملا علی قاریؒ کی مرقاة سے لی ہیں، دیکھئے (ج ۶ ص ۱۹۵)
کتاب النکاح، باب النظر إلى المخطوبة وبيان العورات، الفصل الأول۔ لیکن علامہ نوویؒ نے امام مالکؒ کا مسلک
بھی جمہور کے مطابق جواز بلا اذن کا نقل کیا ہے اور بلا اذن والی روایت کو انھوں نے ضعیف قرار دیا ہے، عدم
جواز کی کوئی روایت انہوں نے امام مالکؒ سے متعلق ذکر نہیں کی، البتہ وہ لکھتے ہیں: «لكن قال مالك: أكره
نظره في غفلتها مخافة من وقوع نظره على عورة» گویا امام مالکؒ کے نزدیک بلا اذن بھی نظر کا جواز ہے
لیکن مخطوبہ کے علم میں لا کر۔ دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵۶) باب ندب من أراد نكاح امرأة إلى أن
ينظر إلى وجهها الخ ۱۲ مرتب۔

۵۔ چنانچہ ملا علی قاریؒ لکھتے ہیں: «فإنه مندوب لأنه سبب تحصيل النكاح وهو سنة مؤكدة»
مرقاة (ج ۶ ص ۱۹۵) باب النظر إلى المخطوبة، الفصل الثاني۔ اصل تقریر میں مذکور جمہور کا مسلک مرقاة
(ج ۶ ص ۱۹۵) سے ماخوذ ہے۔ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

حدیث باب جمہور کے مسلک کی دلیل ہے، گویا اس حدیث میں ”انظر إليها“ کا صیغہ امر جمہور کے نزدیک استحباب پر محمول ہے، عدم وجوب کا قرینہ ”مستدرک حاکم“ میں محمد بن مسلمہ کی روایت ہے جس میں وہ فرماتے ہیں سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: ”إذا ألقا الله فقليل مرئ منكم خطبة امرأة فلا بأس أن ينظر إليها“ نیز ابو حمید فرماتے ہیں: ”قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا خطب أحدكم امرأة فلا جناح عليه أن ينظر إليها إذا كان إنما ينظر إليها لخطبتها وإن كانت لا تعلم“

پھر جمہور کے نزدیک ”نظر إلى المخطوبہ“ کا جواز صرف ”وجہ“ اور ”کفین“ کی حد تک ہے، امام اوزاعی فرماتے ہیں: ”يجتهد وينظر إلى ما يريد منها إلا العورة“ جبکہ ابن حزم کہتے ہیں کہ جسم کا ہر حصہ دیکھ سکتا ہے، وہو باطل بلا ریب۔ واللہ اعلم

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

نیر علامہ نووی فرماتے ہیں: ”قال أصحابنا: يستحب أن يكون نظره إليها قبل الخطبة، حتى إن كرهها تركها من غير إيداء، بخلاف ما إذا تركها بعد الخطبة“ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵۴)۔

پھر نظر إلى المخطوبہ کا جواز عدم شہوت کے ساتھ مقید ہے یا شہوت کی صورت میں بھی جواز ہے؟ اس سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲ ص ۱۱۹) باب النظر إلى المرأة قبل التزويج۔
الکوکب الدرر (ج ۲ ص ۲۱۳ و ۲۱۴)۔ رد المحتار علی الدر المختار (ج ۵ ص ۲۳)۔ کتاب المحظور والإباحة، فصل فی النظر والمت ۱۲ مرتب عنہ
(حاشیہ صفحہ ۱۷۸)

۱۵ امام حاکم نے یہ روایت فضائل محمد بن مسلمہ انصاری کے تحت (ج ۳ ص ۴۳۳) پر ذکر کی ہے۔ دیکھئے نصب الراية مع البغیۃ (ج ۲ ص ۲۴۱) فصل فی الوطئ والنظر والمت۔ نیز دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص ۱۳) باب النظر إلى المرأة إذا اراد أن يتزوجها ۱۲ مرتب

۱۶ رواہ احمد والبخاری والطبرانی فی الأوسط والكبير، ورجال أحمد رجال الصحيح۔ دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۴۶) باب النظر إلى من يريد تزويجها ۱۲

۱۷ مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص ۱۸) باب النظر إلى المرأة قبل التزويج۔ حافظ نے اس مقام پر امام احمد کے مسلک سے متعلق تین روایات ذکر کی ہیں: ”الأولى كالجمهر، والثانية: ينظر إلى ما يظهر غالباً، والثالثة: ينظر إليها متجردة“ ۱۲ مرتب

۱۸ علامہ نووی نے داؤد ظاہری کا بھی یہی مسلک نقل کیا ہے اور اس کے بارے میں وہ فرماتے ہیں: ”وهذا خطأ ظاهر منابذ لأصول السنة والإجماع“ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵۶) ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی إعلان النکاح

عن الربیع بنت معوذ قالت: جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فدخل على عذاة بُني بَی، فجلس على فراشي كمجلسك مني»
یہاں یہ اشکال ہوتا ہے کہ حضرت ربیع آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے اجنبیہ اور غیر محرم تھیں پھر آپ ان کے قریب کیسے تشریف فرما ہوئے؟
اس کا ایک جواب تو یہ دیا جاتا ہے کہ حجاب النساء کا حکم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے نہیں تھا، لیکن یہ جواب اُس وقت درست ہو سکتا ہے جب حکم حجاب کی تخصیص پر قرآن و سنت کی کوئی دلیل قائم ہو جائے۔

لہذا صحیح جواب یہ ہے کہ یا تو یہ نزولِ حجاب سے پہلے کا واقعہ ہے، اور اگر نزولِ حجاب کے بعد کا واقعہ ہو تب بھی یوں کہا جاسکتا ہے کہ «وجہ» اور «کھین» حکم حجاب سے مستثنیٰ ہیں لیکن فتنہ السنہ (ج ۲ ص ۶۴) کتاب الأدب، باب فی الغناء ۳۱۲

لے لیکن حافظ ابن حجر نے اسی جواب کو راجع قرار دیا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں: «والذي وضع لنا بالأدلة القويّة أن من خصائص النبي صلى الله عليه وسلم جواز الخلوة بالأجنبيّة والنظر إليها، وهو الجواز الصحيح عن قصة أم حرام بنت ملحان في دخوله عليهما ونومه عندها وتقليتها رأسه، ولم يكن بينهما محرمة ولا زوجيّة» فتح الباری (ج ۹ ص ۲۰۹) باب ضرب الدق في النكاح والوليمة - علامہ عینی نے بھی تقریباً یہی بات بیان کر کے خصوصیت والے جواب کو راجع قرار دیا، دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲ ص ۱۳) باب ضرب الدق الخ -

لیکن حقیقت یہ ہے کہ دعوائے خصوصیت کے لئے مضبوط دلیل کی ضرورت ہے، اس لئے کہ جہاں تک ام حرام کے واقعہ کا تعلق ہے سو ان کے بارے میں راجح یہ ہے کہ وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی محرم تھیں، چنانچہ علامہ نووی فرماتے ہیں: «اتفق العلماء على أنها كانت محرمة صلى الله عليه وسلم، واختلفوا في كيفية ذلك، فقال ابن عبد البر وغيره: كانت إحدى خالاته صلى الله عليه وسلم من الرهناء، وقال آخرون: بل كانت خالة لأبيه أو لجدّه، لأن عبد المطلب كانت أمّه من بنى النجار» شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص ۱۴) کتاب الإمارة، باب فضل الغزو في البحر -

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے اس کے دو جواب تو اصل تقریر میں بھی آچکے ہیں، نیز علامہ کرمانی نے یہ امکان بھی بیان کیا ہے کہ «فجلس على فراشي كمجلسك مني» میں لفظ «مجلسك» لام کے فتنہ کے ساتھ ہو (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کی وجہ سے ان کو چھپانے کا حکم دیا گیا، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے معاملہ میں چونکہ فتنہ کا کوئی ادنیٰ اندیشہ بھی نہ تھا اس لئے آپ کے لئے یہ عمل جائز تھا۔

”وجریات لنا یضربن بد فوفہنّ ویندبن من قتل من آبائی یوم بدر الی ان

قلت إحداهن : و فینا بنی یعلم ما فی غد، فقال لہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم :

اسکتی عن ہذہ، وقولی التی کنتی تقولین قبلہا“ اس حدیث کے آخری جملے سے استدلال کر کے علماء نے کہا ہے کہ نکاح کا اعلان ”دف“ بجا کر اور ”غنا“ کے ساتھ کیا جاسکتا ہے بشرطیکہ وہ اپنی حدود کے اندر ہو، اور اس کے اندر گانے بجانے کے دوسرے آلات اور ساز کا استعمال نہ ہو۔

غنا اور موسیقی کا شرعی حکم

اس روایت سے استدلال کر کے بعض صوفیہ اور بعض متجددین عصر نے کہا ہے کہ ”غنا“ اور ”موسیقی“ جائز ہے۔

لیکن اس استدلال کا بطلان ظاہر ہے، اس لئے کہ روایت میں صرف ”دف“ کا ذکر ہے جو آلات موسیقی میں سے نہیں اور جہاں تک غنا کا تعلق ہے اس کے بارے میں ہم ذکر کر چکے ہیں کہ کسی خوشی کے موقع پر اپنی حدود کے اندر اور بغیر آلات موسیقی کے اس کا جواز مشفق علیہ ہے، بہر حال یہ حدیث کسی بھی طرح موسیقی کے جواز پر دلیل نہیں بن سکتی۔

اس قسم کے آلات کی قسمیں

اس مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ اس قسم کے آلات کی تین قسمیں ہیں :

① وہ آلات جو اصلاً اعلان وغیرہ کے لئے وضع کئے گئے ہوں اور ان کا مقصد لہو و طرب

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

اس صورت میں یہ لفظ ”جلوس“ کے معنی میں ہوگا، اور کوئی اشکال نہ ہوگا کما قال المحافظ - نیز علامہ کرمانی نے ”مجلسک“ بکسر اللام کی صورت میں ایک جواب یہ بھی دیا ہے کہ ممکن ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اتنے قریب تو بیٹھے ہوں لیکن پردے کی آڑ میں، دیکھئے شرح کرمانی (ج ۱۹ ص ۱۸۱) باب ضرب الدف الخ - اور فتح الباری (ج ۹ ص ۲۰۳) ۱۲ مرتباً عنہ لہ کما فی تنویر الأبصار والدر المختار مع رد المحتار (ج ۵ ص ۲۳۶ و ۲۳۷) کتاب الحظر والإباحۃ، فصل فی

نہ ہو، یہ اور بات ہے کہ کسی کو اس میں لذت محسوس ہونے لگے، مثلاً ”دف“، ”نقارہ“ اور ”گھنٹیا“ وغیرہ، ان کا استعمال بالاتفاق جائز ہے۔

(۲) وہ آلات جو لہو و طرب کے لئے وضع کئے گئے ہوں اور فساد کا شعار ہوں، جیسے ”ستار“ اور ”ہارمونیم“ وغیرہ، ان کی حرمت پر اتفاق ہے۔

(۳) وہ آلات جو اگرچہ لہو و طرب کے لئے وضع کئے گئے ہوں لیکن فساد کا شعار نہ ہوں، امام غزالیؒ نے اس کی مثال ”طبل“ سے دی ہے، امام غزالیؒ اور بعض صوفیہ نے خاص شرائط کے ساتھ اس کی اجازت دی ہے، مثلاً ایک شرط یہ ہے کہ سنانے والا کوئی بے ریش لڑکا یا اجنبیہ نہ ہو، دوسرے اس پر جو اشعار پڑھے جائیں ان کے مضامین خلاف شرع نہ ہوں، تیسرے مقصود تحرکِ قلب ہو نہ کہ لہو و طرب۔

لیکن جمہور فقہاء کے نزدیک امام غزالیؒ وغیرہ کا یہ قول مقبول نہیں اور موسیقی کے تمام آلات جو طرب کے لئے وضع کئے گئے ہیں بلا استثناء ناجائز ہیں۔
دلائل حرمت | جمہور کے دلائل درج ذیل ہیں:

(۱) ارشاد باری تعالیٰ: ”وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ“۔ اس آیت میں ”لہو الحدیث“ سے مراد ”غنا“ اور ”مزامیر“ ہیں، چنانچہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے اس کی یہی تفسیر منقول ہے۔

(۲) آیت قرآنی: ”وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَاعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ“ اس میں ”صوت الشیطان“

سے مذکورہ مضمون احیاء العلوم (ج ۲ ص ۲۸۱ تا ۲۸۳) کتاب دابة السماع والوجد، الباب الاول فی ذکر اختلاف العلماء فی اباحة السماع وکشف الحق فیہ، العوارض المعرمة للسمع۔ سے ماخوذ ہے۔

و نقل الزبیدی عن السهروردي: ”ومن أباحه من الفقهاء لم يرد علانه في الساجد

والبقاع الشريفة“، إتحاف السادة المتقين (ج ۶ ص ۴۵) ۱۲ مرتب

سے سورۃ لقمان آیت ۱۷ - ۱۲ م

سے چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ میں سند صحیح کے ساتھ ان سے اس کی تفسیر ”هو والله الغناء“ کے الفاظ کے ساتھ منقول ہے، اس تفسیر کو امام حاکمؒ اور بیہقیؒ نے بھی نقل کیا ہے اور اس کو سند صحیح قرار دیا ہے، نیز بیہقیؒ میں حضرت ابن عباسؓ سے بھی اس کی تفسیر ”هو الغناء واشباهه“ کے الفاظ کے ساتھ منقول ہے، مذکورہ تمام تفصیل کے لئے دیکھئے نیل الاوطار

(ج ۸ ص ۱۳۱) أبواب السبق والرمي، باب ما جاء في آية الله ۱۲ مرتب

سے سورۃ الإسراء آیت ۶۵ - ۱۲ م

کی تفسیر "غنا" اور "مزامیر" وغیرہ سے کی گئی ہے کما هو منقول عن مجاہدؓ۔
 (۳) "أَفَمِنْ هَذَا الْحَدِيثِ تَعْجَبُونَ وَتَضْحَكُونَ وَلَا تَتَبَكَّرُونَ وَانْتُمْ
 سَامِدُونَ" ابو عبیدہ کہتے ہیں کہ لغت حمیر میں "سمود" غنا کو کہا جاتا ہے۔ علمہ سے بھی یہی
 مروی ہے، نیز حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں: "هو الغناء باليمانية"۔

(۴) صحیح بخاری میں حضرت ابوالکاشغریؒ کی مرفوع روایت ہے: "ليكونن من
 أمتي أقوام يستحلون الحر والحرير والخمر والمعازف"۔

(۵) سنن ابن ماجہ میں مجاہدؓ سے مروی ہے: "قال: كنت مع ابن عمر فسمع
 صوت طبل فأدخل إصبعيه في أذنيه، ثم تنحى حتى فعل ذلك ثلاث مرات، ثم
 قال: هكذا فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم"۔

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ امام ابو داؤدؒ نے اس روایت کو "منکر" قرار دیا ہے۔
 کما فی نسخة اللؤلؤی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حافظ ابن حجرؒ نے "تلخیص" میں یہ روایت نقل کر کے اس پر سکوت

۱۔ روح المعانی (ج ۱۵ ص ۱۲) م

۲۔ سورة النجم آیت ۵۹ تا ۶۱ پ ۱۲ - م

۳۔ تفصیل کے لئے دیکھیے روح المعانی (ج ۲۴ ص ۴) قبیل سورة الفجر۔

واضح رہے کہ امام الصوفیہ شیخ سہروردیؒ نے بھی اپنی کتاب "عوارف المعارف" میں مذکورہ تین آیات
 غنا کی حرمت پر استدلال کیا ہے۔ کما فی احکام القرآن للشیخ المفق محمد شعیب رحمہ اللہ تعالیٰ (ج ۳ ص ۲۵)،
 نیز آیت: "وَلَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ" (سورة فرقان آیت ۲، پ ۱) محمد بن الحنفیہ، مجاہدؓ اور امام ابو حنیفہؒ
 سے بھی اس کی ایک تفسیر غنا کے ساتھ منقول ہے۔ حوالہ بالا ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۲ ص ۸۳) کتاب الاثریة، باب ما جاء فیمن يستحل الخمر ویسئیه بغیر اسمہ ۱۲ م

۵۔ الحیر: بتخفيف الراء "الفرج"، وأصله "جرح" بكسر الحاء وسكون الراء، وجمعه "أحراج"
 ومنهم من يشدد الراء وليس بجيد، فعلى التخفيف يكون في حرج لا في حرر. كذا في النهاية (ج ۱ ص ۳۶۶)
 مادة حرر (۱۲ مرتب

۶۔ (ص ۱۳) أبواب النكاح، باب الغناء والدف ۱۲ م

۷۔ دیکھیے سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۶۴) کتاب الأدب، باب کراہیۃ الغناء والزمر ۱۲ م

کیا ہے۔ جو ان کے نزدیک روایت کے قابل استدلال ہونے کی دلیل ہے، اس لئے امام ابو داؤد کا ”منکر“ قرار دینا یا تو کسی خاص طریق کی بنا پر ہے یا ”منکر“ سے ان کی مراد ”غریب“ ہے اور متقدمین کی کتابوں میں اس قسم کے اطلاق کی کافی نظیریں ملتی ہیں، لہذا اس روایت کو اصطلاحی اعتبار سے منکر قرار دینا درست نہیں۔

⑥ سنن ترمذی میں حضرت عمران بن حصین کی روایت ہے: ”أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ

ﷺ كَمَا فِي نِيلِ الْأَوْطَارِ (ج ۸ ص ۸) أَبْوَابُ السُّبُقِ وَالرُّمَى، بَابُ مَا جَاءَ فِي آيَةِ اللَّهِ ۱۲ م
 ۲۰ جس کی وضاحت یہ ہے کہ منکر اصطلاح میں ”ماد رواه الضعيف مخالفاً لما رواه الثقة“ کو کہا جاتا ہے کما
 ذكره المحافظ، كما في تيسير مصطلح الحديث (ص ۹۵) لیکن اصول حدیث کی یہ اصطلاحات متقدمین کے زمانہ
 میں اتنی مرتب اور منضبط نہ تھیں جتنی کہ متاخرین کے دور میں ہو گئیں، چنانچہ متقدمین کے دور میں ایک اصطلاح کو
 دوسری اصطلاح کی جگہ استعمال کر لیا جاتا تھا جبکہ متاخرین کے ہاں اس کا استعمال کیا جاتا ہے کہ ہر اصطلاح اپنے
 مخصوص معنی ہی میں استعمال ہو، اس کے بعد یہ سمجھیں کہ متقدمین ”منکر“ بول کر بسا اوقات ”غریب“ (یعنی جس کا
 راوی متفرد ہو اگرچہ ثقہ ہی کیوں نہ ہو) مراد لے لیتے ہیں، اس سلسلہ کی تفصیل کے لئے دیکھئے الرفع والتکلیل فی الجرح والتعلیل
 (ص ۲ تا ۳ ایقاطک) فی الفرق بین قولهم: حدیث منکر ومنکر الحدیث، ویروی المناکیہ۔
 زیر بحث روایت میں بھی عین ممکن ہے کہ امام ابو داؤد نے جو اس کو منکر کہا ہے وہ متقدمین کی اصطلاح کے مطابق ہو یعنی
 منکر بول کر حدیث غریب مراد لی ہو، اگرچہ راجح یہ ہے کہ منکر ہونا تو کجا یہ روایت غریب بھی نہیں ہے، اس لئے کہ جنہوں نے
 اس کو غریب قرار دیا ہے وہ سلیمان بن موسیٰ کو متفرد قرار دیتے ہیں حالانکہ سلیمان اس کی روایت میں متفرد نہیں،
 چنانچہ مسند ابویعلیٰ میں میمون بن مہران نے اور طبرانی میں مطعم بن مقدم صنعانی نے ان کی متابعت کی ہے، کذا فی عون المعبود
 (ج ۴ ص ۳۳۵ و ۳۳۶) باب کراهية الغناء والزمر، کتاب الأدب ۱۲ مرتب عفی عنہ
 ۳۰ چنانچہ صاحب بذل المجہود (ج ۱۹ ص ۱۷۱) الأدب، کراهية الغناء والزمر میں لکھتے ہیں:
 أما قول أبي داود أن الحديث منكر فلم أقف على وجه نكارته، لأن رواه ثقات، وليس
 بخالف لمن هو أوثق منه والله أعلم۔

اور صاحب عون المعبود (ج ۴ ص ۳۳۵) پر لکھتے ہیں:

ولا يعلم وجه النكارة فإن الحديث رواه ثقات، وليس بخالف لرواية أوثق الناس ۱۲ م

۱۰۰ (ج ۲ ص ۵۴۵) أبواب الغتن، باب بلا ترجمه قبيل باب ما جاء في قول النبي ﷺ ”بُعِثْتُ أَنَا وَالسَّاعَةُ

كهايتين“ ۱۲ م

صلی اللہ علیہ وسلم قال : فی هذه الأمة خسف ومسح وقذف ، فقال رجل من المسلمين :
یا رسول اللہ ! ومتی ذلك ؟ قال : إذا ظهرت القیان والمعارف وشربت الخمر «
ان احادیث کے علاوہ معارف و مزامیر کے عدم جواز پر اور بھی بہت سی احادیث ہیں
جنہیں والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب قدس سترہ نے اپنے عربی رسالہ "کشف الغناء
عن وصف الغناء" میں جمع کر دیا ہے ، یہ رسالہ "احکام القرآن" کا ایک جزو ہے ، اس رسالہ
میں انہوں اس موضوع پر تیس احادیث جمع کر دی ہیں جن میں سے متعدد صحیح ، بعض حسن اور بعض ضعیف
ہیں ، لیکن ان کا مجموعہ معارف و مزامیر کا عدم جواز ثابت کرنے کے لئے کافی ہے ۔

۱۔ "القیان" : "قینۃ" کی جمع ہے بمعنی "باندی" ، وکثیراً ما تطلق علی المغنیۃ من الإماء ، اس کی ایک جمع
"قینات" بھی آتی ہے ، دیکھئے النہایہ (ج ۴ ص ۱۳) م ۱۲
۲۔ معارف : "معرفۃ" کی جمع ہے گانے بجانے کے آلات م ۱۲
۳۔ اور حضرت مفتی صاحب کے رسالہ "السعی الحثیث فی تفسیر لہو الحدیث" کے ایک حصہ کی حیثیت رکھتا ہے ،
یہ دونوں رسالے احکام القرآن میں شامل ہیں ۔ دیکھئے (ج ۳ ص ۱۸ تا ۲۶) طبع جدید ادارۃ القرآن والعلوم
الاسلامیہ کراچی - م ۱۲

۴۔ ان روایات کی اجمالی فہرست مآخذ کے حوالہ کے ساتھ اس طرح ہے :

(۱) حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت : سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۱۹۵) کتاب الاثریۃ باب ماجاء
فی السکر ، اور مسند احمد (ج ۲ ص ۱۵۸)
(۲) حضرت ابن عباسؓ کی روایت : سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۵۲) باب فی الأوعیۃ ، مسند احمد
(ج ۱ ص ۲۸۹) سنن کبریٰ بیہقی (ج ۱۰ ص ۲۲۱) کتاب الشهادات ، باب ماجاء فی ذم الملاحی من المعازف
والمزامیر ونحوھا ۔

(۳) حضرت ابوہریرہؓ کی روایت : سنن ترمذی (ج ۲ ص ۵۴) أبواب الفتن باب (بلا ترجمہ) بعد
باب ماجاء فی أشرط الساعة ۔

(۴) حضرت علی بن ابی طالبؓ کی روایت : حوالہ بالا ۔

(۵) حضرت ابن مسعودؓ کی روایت : نیل الاوطار (ج ۸ ص ۱۴) باب ماجاء فی آلة اللہ (بحوالہ محمد

بن اسحاق ۔ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

قائلینِ اباحت کے دلائل اور ان کے جوابات

اب ان روایات پر ایک نگاہ ڈال لینی چاہئے جن سے محدودہ زمانہ کے اہل تجدّد اور بعض صوفیاء موسیقی کے جواز پر استدلال کرتے ہیں :

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

(۶) حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت، حوالہ بالا۔

(۷) حضرت علیؓ کی روایت، رواہ ابن غیلان، حوالہ بالا۔

(۸) حضرت عمرؓ کی روایت، رواہ الطبرانی، حوالہ بالا۔

(۹) حضرت علیؓ کی روایت، اخرجہ قاسم بن سلام، حوالہ بالا۔

(۱۰) حضرت ابو امامہؓ کی روایت، مسند احمد بن حنبل (ج ۵ ص ۲۵۷) کنز العمال (ج ۱۱ ص ۴۲۳ و ۴۲۴)

رقم ۳۲۰۸۹ برمز ط۔ حم۔ طب۔

(۱۱) حضرت ابن عباسؓ کی روایت، بیہقی (ج ۱۰ ص ۲۲۲) کتاب الشهادات، باب ماجاء فی ذم

الملاہی من المعازف والمزامیر ونحوھا۔

(۱۲) حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت جوا حکام القرآن (ج ۳ ص ۲) میں مسند اور ابن حبان کے حوالہ سے

منقول ہے، نیز دیکھیے کنز العمال (ج ۱۳ ص ۲۸۱) کتاب القيامة، الخسف والمسخ۔

(۱۳) حضرت سہل بن سعدؓ کی روایت، کنز العمال، حوالہ بالا بحوالہ عبد بن حمید، ابن ابی الدنيا اور ابن النجار

نیز دیکھیے سنن ابن ماجہ (۲۹۵) کتاب الفتن باب الخوف۔

(۱۴) حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کی روایت، سنن کبریٰ بیہقی (ج ۱۰ ص ۲۲۳) باب الرجل یغنی۔ اور سنن

ابی داؤد بتعیم محمد بن عبد الحمید (ج ۴ ص ۲۸۲) کتاب الأدب، باب کراہیۃ الغناء والزمر۔ کنز العمال (ج ۱۵

ص ۲۱۸ و ۲۱۹ رقم ۴۰۶۵۸) التفتی المحطور، کتاب اللہو واللعب بحوالہ ابن ابی الدنيا فی ذم الملاہی۔

(۱۵) حضرت علیؓ کی روایت، کنز العمال (ج ۱۵ ص ۲۲۷ رقم ۴۰۶۹۳) بحوالہ دارقطنی۔

(۱۶) حضرت انسؓ کی روایت، کنز العمال (ج ۱۵ ص ۲۲۷ رقم ۴۰۶۶۹) التفتی المحطور بحوالہ ابن معمر

فی أمالیہ و تاریخ ابن عساکر۔

(۱۷) حضرت صفوان بن امیہؓ کی روایت، کنز العمال (ج ۱۵ ص ۲۲۷ و ۲۲۸) رقم ۴۰۶۷۱) التفتی المحطور

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

① ان حضرات کا پہلا استدلال حضرت ربیع بنت معوذ کی حدیثِ بابیہ ہے لیکن اس کا جواب گزر چکا ہے کہ خوشی کے مواقع پر دف بجانا جائز ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

بحوالہ بیہقی، طبرانی، دیلمی۔ نیز دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص ۱۸۷) أبواب الحدود، باب المختصین۔

(۱۸) حضرت علی بن ابی طالب کی روایت، کنز العمال (ج ۱۵ ص ۲۲۲، رقم ۴۰۶۴۳) بحوالہ حاکم فی تاریخہ والدیلمی۔

(۱۹) حضرت ابن عباس کی روایت، احکام القرآن (ج ۳ ص ۲۷۱) یہ روایت الفاظ کے ذرا فرق کے ساتھ

اسی حاشیہ میں نمبر کے تحت گزر چکی ہے۔

(۲۰) حضرت ابن عباس کی روایت، احکام القرآن (ج ۳ ص ۲۷۱) بحوالہ دیلمی، البتہ کنز العمال (ج ۱۵

ص ۲۲۲، رقم ۴۰۶۶۵) میں دیلمی ہی کے حوالہ سے حضرت جابر کی طرف منسوب ہے۔

(۲۱) حضرت ابو ہریرہ کی روایت، کنز العمال (ج ۱۵ ص ۲۲۲، رقم ۴۰۶۶۸) بحوالہ دیلمی۔

(۲۲) حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت، کنز (ج ۱۵ ص ۲۲۲، رقم ۴۰۶۶۴) نیز دیکھئے رقم ۴۰۶۶۰ بحوالہ

دیلمی عن انس۔

(۲۳) حضرت ابو موسیٰ اشعری کی روایت، کنز (ج ۱۵ ص ۲۲۲، رقم ۴۰۶۶۶) بحوالہ حکیم ترمذی۔

(۲۴) حضرت انس اور حضرت عائشہ کی روایت، کنز (ج ۱۵ ص ۲۲۲، رقم ۴۰۶۴۲) بحوالہ ابن مردودہ

والبزار، وذكره في الكنز من الضياء۔ أَيْضًا رَوَاهُ عَنْ أَنَسٍ (ص ۲۷۱، رقم ۴۰۶۶۱)۔

(۲۵) حضرت ابن عمر کی روایت، کنز (ج ۱۵ ص ۲۲۲، رقم ۴۰۶۶۲) بحوالہ طبرانی وخطابی۔

(۲۶) حضرت علی کی روایت، کنز العمال (ج ۱۵ ص ۲۲۲، رقم ۴۰۶۸۸) الغار۔ بحوالہ مسند ابویعلیٰ۔

(۲۷) حضرت زید بن ارقم کی روایت، کنز، رقم ۴۰۶۹۱) بحوالہ حسن بن سفیان والدیلمی۔

(۲۸) حضرت ابوامامہ کی روایت، کنز العمال (ج ۴ ص ۳۷۱، رقم ۹۳۹۴) الکاسب المحظورہ۔ الإكمال

بحوالہ ابن ابی الدنيا اور ابن مردودہ۔

(۲۹) حضرت عائشہ کی روایت، رواہ الطبرانی فی الاوسط دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۴ ص ۷۱) باب فی ثمن

القینۃ، کتاب البیوع۔

یہاں ۲۹ روایات کے اصل مآخذ کا حوالہ درج ہے، تین روایات اصل تقریر میں آچکی ہیں، اس طرح کل بیس

روایات ہوئیں یہ تمام روایات احکام القرآن (ج ۳ ص ۲۵۲ تا ۲۵۳) میں اکٹھی دیکھی جاسکتی ہیں، کتب حدیث میں اس موضوع

سے متعلق اور بھی متعدد روایات موجود ہیں، تلاش و جستجو سے اس تعداد میں معتدبہ اضافہ ہو سکتا ہے۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتبہ عفا اللہ عنہ

② دوسرا استدلال صحیح بخاری میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہے: "قالت: دخل أبو بكر وعندي جاريستان من جوارى الأنصار تغتبان بما تقاولت الأنصار يوم بعث، قالت: وليستا بمغنيتين، فقال أبو بكر: أبمن أميرالذئبان في بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ وذلك في يوم عيد فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يا أبا بكر! إن لكل قوم عيداً وهذا عيدنا"

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ غنا بغیر آلات یا محض دن کے ساتھ تھا جس کا مواضع سردر میں جواز ہے۔

③ بخاری میں حضرت عائشہؓ کی روایت: "أنها زفت امرأة إلى رجل من الأنصار فقال النبي صلى الله عليه وسلم: يا عائشة! ما كان معكم لهو؟ فإن الأنصار يعجبهم اللهو - اس میں لفظ "لهو" مطلق ہے جو تمام آلاتِ طرب کو شامل ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں "لهو" سے مراد غنا بغیر آلات ہے چنانچہ سنن ابن ماجہ کی

۱۰ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۳) کتاب العیدین، باب سنة العیدین لأهل الإسلام - ایک روایت میں آپ کے یہ الفاظ مروی ہیں: "دعهم يا أبا بكر فإنها أيام عيد" (ج ۱ ص ۱۳) باب إذا خاتمة العيد يصلى ركعتين - حضرت عائشہؓ کی مذکورہ روایت ان دو مقامات کے علاوہ بخاری کے درج ذیل مواضع میں بھی آئی ہے: (۱) - ج ۱ ص ۲ - کتاب الجہاد، باب المدرق (۲) - ج ۱ ص ۵ - کتاب المناقب، باب قصة الحبش (۳) - ج ۱ ص ۵۵ کتاب المناقب، باب مقدم النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه إلى المدينة - نیز دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۹۱) کتاب العیدین، فصل فی جواز لعب الجوار الصغار وغناءهن - ۱۲ مرتبہ

۱۱ اس جواب کی تائید حضرت عائشہؓ کے الفاظ "ولیستا بمغنیتین" سے بھی ہو رہی ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ کوئی پیشہ ور گانے والی نہ تھیں، مزید وضاحت کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۲ ص ۲۴۲) باب الحراب والدرق یوم العید ۱۲ مرتبہ

۱۲ (ج ۲ ص ۵۷) کتاب النکاح، باب النوبة اللاتی یهدین المرأة إلى زوجها - ۱۲ م

۱۳ ص ۱۳، باب الغناء والدق ۱۲ م

روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں : « اُرسلتم معہا من یغتئی ؟ قالت : لا ، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : ان الاُنصار قومٌ فیہم غزل فلو بعثتم معہا من یقول :
اَتیناکم اَتیناکم فحیانا وحیاتکم

یا زیادہ سے زیادہ غنارہ بالدف مراد ہے ، چنانچہ ایک روایت میں : « فہل بعثتم معہا جاریۃ تضرب بالدف وتغتئی ؟ » کے الفاظ آئے ہیں ، بہر حال غنارہ بغیر آلات ہو یا دف کے ساتھ دونوں صورتیں جائز ہیں بالخصوص مواقع سرور میں ۔

(۴) عمدة القاری کی روایت سے بھی استدلال ہے : « عمر بن شبہ عن ابی عاصم النبیل حدّثنا ابن جریج عن عطاء عن عبید بن عمیر قال : کان لداؤد علیہ الصلاۃ والسلام معزفۃ یتغنی علیہا ویبکی ویبکی »

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت حافظ ابن حجرؒ نے بھی فتح الباری میں نقل کی ہے لیکن اس میں « معزفہ » کا کوئی ذکر نہیں ، اگر بالفرض علامہ عینیؒ کی روایت کو تسلیم کر لیا جائے تب بھی یہ عبید بن عمیر کا قول سمجھا جائے گا ، اس لئے کہ اگرچہ وہ تابعی اور ثقہ ہیں لیکن حافظؒ نے لکھا ہے : کان قاص اہل مکۃ اور خزرجیؒ نے خلاصۃ تہذیب تہذیب الکمال میں ذکر کیا ہے : « اَوَّلُ مَنْ قَصَّ عَبِيدُ بْنُ عَمِيرٍ » اور اپنی اس روایت کی نسبت انہوں نے نہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کی ہے نہ کسی صحابی کی طرف ، لہذا ظاہر یہی ہے کہ یہ جملہ کوئی حدیث یا اثر نہیں بلکہ ان کے قصوں میں سے کوئی قصہ ہے جو شرعی طور پر حجت نہیں ۔

- ۱۔ چنانچہ شریک کی روایت میں یہی الفاظ آئے ہیں ، کافی فتح الباری (ج ۹ ص ۲۲) باب النسوة اللاتی الخ ۲۱۲
- ۲۔ (ج ۲۰ ص ۵) کتاب فضائل القرآن ، باب من لم یتغن بالقرآن ۲۱۲
- ۳۔ چنانچہ حافظؒ نے یہ روایت عمر بن شبہ عن ابی عاصم النبیل حدّثنا ابن جریج عن عطاء عن عبید بن عمیر کے طریق سے ان الفاظ کے ساتھ ذکر کی ہے : « کان داؤد علیہ السلام یتغنی ۔ یعنی حین یقرأ بکی ویبکی » فتح الباری (ج ۹ ص ۲۱۲)
- چنانچہ تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۵۲ ، رقم ۱۵۱) میں حافظؒ نے ان کا ذکر ان الفاظ کیا تھا کہ « عبید بن عمیر بن قتادة الليثي أبو عاصم المكي ولد على عهد النبي صلى الله عليه وسلم ، قاله مسلم وعدّه غيره من كبار التابعين ، وكان قاص اهل مكة ، جمع على ثقتهم ، مات قبل ابن عمر ، برمز « ع » ۱۲ مرتب
- ۴۔ (ج ۲ ص ۲۰۳) رقم ۲۶۴ ، قال ثابت : اَوَّلُ مَنْ قَصَّ الخ ۲۱۲

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ علامہ شوکانی نے سماع کے بارے میں اپنے رسالہ میں یہی روایت مصنف عبدالرزاق کے حوالہ سے نقل کی ہے اور اسے حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کی طرف منسوب کیا ہے، لیکن غالب یہ ہے کہ اس نقل میں علامہ شوکانیؒ کو یا ان کے رسالہ کے کسی کاتب کو مغالطہ ہوا ہے اور اس نے عبید بن عمیر کے بجائے اس روایت کو عبداللہ بن عمرؓ کی طرف منسوب کر دیا، جس کی دلیل یہ ہے کہ مصنف عبدالرزاق شوکانیؒ کے پاس نہیں تھے، یقیناً انہوں نے یہ روایت کہیں اور سے نقل کی ہے اور نقل درنقل میں اس قسم کی غلطیاں واقع ہو جاتی ہیں، مصنف عبدالرزاق کے طبع ہونے کے بعد احقر نے یہ روایت اس میں تلاش کی لیکن ممکنہ مواقع مثلاً باب الغناء والدف اور کتاب فضائل القراءؓ میں مجھے نہیں ملی، ہو سکتا ہے کسی مناسبت سے کسی اور باب میں آئی ہو، البتہ احقر کو یہ روایت حافظ ابن کثیرؒ کی "البدایہ والنہایہ" میں مل گئی، جو مصنف عبدالرزاق ہی کے حوالہ سے ذکر کی گئی ہے اس میں روایت عبید بن عمیر ہی کی طرف منسوب ہے نہ کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی طرف۔

۱۰ جس کا نام انہوں نے "ابطال دعوی الاجماع علی تحرییر مطلق السماع" ذکر کیا ہے، دیکھئے نیل الاوطار (ج ۸ ص ۸۱) آخر باب ماجاء فی آلاء اللہ لیکن کوشش کے باوجود یہ رسالہ دستیاب نہ ہو سکا ۱۲ مرتب

۱۱ اس بات کا کوئی حوالہ احقر کو تلاش کے باوجود نہ مل سکا، البتہ اس کا قوی قرینہ یہ ہے کہ یہ کتاب مخطوطوں کی صورت میں تو موجود تھی طبع نہ ہو گئی تھی، کچھ ہی عرصہ قبل طبع ہو کر منظر عام پر آئی ہے اس لئے ظاہر یہی ہے کہ شوکانیؒ کے پاس نہ ہو گی۔ واللہ اعلم۔ ۱۲ مرتب

۱۲ مصنف عبدالرزاق (ج ۱۱ ص ۱۲) م

۱۳ مصنف (ج ۳ ص ۳۳۵ تا ۳۸۴) ۱۲ م

۱۴ الحمد للہ! یہ روایت أبواب القراءة فی الصلوة میں باب النائم والتکران والقراءة علی الغناء کے تحت مل گئی، دیکھئے مصنف عبدالرزاق (ج ۲ ص ۴۸، رقم ۴۱۶۵) روایت اس طرح ہے "عبدالرزاق قال أخبرنا ابن جریج قال: قلت لعطاء: القراءة علی الغناء؟ قال: ما بأس بذلك، سمعت عبید بن عمیر يقول: کان داؤد النبی صلی اللہ علیہ وسلم یأخذ المعزفة فیعرف بها علیہ، یرد علیہ صوتہ یرید أن یتلک بذلك ویبکی۔ مرتب عنی عنہ

۱۵ دیکھئے البدایہ والنہایہ (ج ۲ ص ۱۱) قصۃ داؤد علیہ السلام وما کان فی آیامہ الخ۔ لیکن اس میں راوی کا نام عبید بن عمرؓ ذکر ہے، درست یقیناً عبید بن عمیر ہی ہے جیسا کہ ہم اصل مأخذ یعنی مصنف عبدالرزاق کے حوالہ سے پچھلے حاشیہ میں نقل کر چکے ہیں ۱۲ مرتب

⑤ علامہ زبیدیؒ نے احیاء العلوم کی شرح اتحاف السادة المتقینؒ میں استاذ ابو منصور بغدادی شافعیؒ سے نقل کیا ہے : "کان عبد اللہ بن جعفر مع کبر شانہ یصوغ الألحان لجواریہ ویسمعہا منہن علی أوتارہ"

نیز وہ نقل کرتے ہیں : "کان لعبد اللہ ابن الزبیر جوار عوادات" اور نقل کرتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضرت ابن عمرؓ ان کے پاس آئے تو انہوں نے وہاں "عود" دیکھا تو پوچھا : ما هذا؟ یا صاحب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! تو حضرت ابن زبیرؓ نے وہ "عود" ان کے ہاتھ میں دیدیا، حضرت ابن عمرؓ نے اسے غور سے دیکھ کر فرمایا : "ہذا میزان شامی" حضرت ابن زبیرؓ نے جواب دیا : "توزن بہ العقول"

ان سب کا مشترک جواب یہ ہے کہ یہ روایات علامہ شوکانیؒ نے بھی "نیل الاوطار" میں ذکر کی ہیں، نیز انہوں نے یہ روایت بھی ابو محمد بن حزمؒ سے نقل کی ہے : "أن رجلاً قدم المدینة بجوار فتزل علی عبد اللہ بن عمر و فیہن جاریة تضرب، فجاہ رجل فساوہ فلم یہو منہن شیئاً، قال : انطلق إلی رجل ہوا مثلی لك بیعا من ہذا، قال : من ہو؟ قال : عبد اللہ بن جعفر، فعرضہن علیہ، فأمر جاریة منہن، فقال لہا : خذ العود فأخذتہ فغنت فبايعہ" لیکن صحابہ و تابعینؓ سے — یہ روایات نہ تو سنداً ثابت ہیں، نہ ان کے ماخذ کا کوئی علم ہے، جہاں تک حضرت عبداللہ بن جعفرؓ کا تعلق ہے سو ان کے بارے میں یہ بات تو معروف ہے کہ "وکان لا یرئی بسماع الغناء بأسأ" لیکن ظاہر یہ ہے کہ یہ غناء بغیر آلات ہوتا تھا، چنانچہ آلات کے ساتھ غناء کا ثبوت کسی معتبر روایت میں نہیں ملتا، احقر نے "الاصابہ"، "الاستیعاب"، "أسد الغابہ"، "البدایہ والنہایہ" وغیرہ تمام معتبر

۱۔ (ج ۶ ص ۴۵۸ و ۴۵۹) کتاب السماع والوجد، الباب الاول، بیان الدلیل علی إباحۃ السماع ۱۲ م

۲۔ (ج ۸ ص ۱۱) باب ما جاء فی آت اللہ ۱۲ م

۳۔ قالہ ابن عبد البر فی الاستیعاب فی ذیل الإصابۃ (ج ۲ ص ۲۶) ۱۲ م

۴۔ (ج ۲ ص ۲۸۱ و ۲۸۲، رقم ۴۵۹۱) اس میں غناء سے متعلق کسی قسم کی روایت مذکور نہیں ۱۲ م

۵۔ تحت الإصابۃ (ج ۲ ص ۲۶ تا ۲۷) روایت صرف مطلق غناء سے متعلق ہے ۱۲ م

۶۔ (ج ۳ ص ۱۳ تا ۱۴) غناء سے متعلق کسی قسم کی روایت مروی نہیں ۱۲ م

۷۔ (ج ۹ ص ۳۳ و ۳۴) صرف مطلق غناء کی روایت ہے ۱۲ م

تواریخ میں جستجو کی تو اوتار پران کے غناء سننے کی کوئی معتبر روایت نہ مل سکی، روایات میں صرف غناء کا ذکر ہے آلات کا کہیں ذکر نہیں، یہاں تک کہ حافظ ابن عساکر نے اپنی تاریخ میں حضرت عبداللہ بن جعفر کا تذکرہ تقریباً پندرہ صفحات میں کیا ہے اور اپنی عادت کے مطابق اس میں ہر طرح کی طب ویاس روایات جمع کی ہیں لیکن ان میں محض غناء کا ذکر ہے آلات پر سننے کا کوئی ذکر نہیں، یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ یہ روایات حضرت عبداللہ بن جعفر کی طرف غلط منسوب ہیں، لہذا ان بے حوالہ اور بے سند روایات کا کوئی اعتبار نہیں۔

غناء بغیر الآلات کا حکم | جہاں تک غناء بغیر الآلات کا تعلق ہے سو اگر خوشی کا موقع ہو یا انسان دفع و حنت کے لئے گائے تو وہ بالاتفاق جائز ہے، بشرطیکہ اشعار کا مفہوم شریعت کے خلاف نہ ہو، مثلاً اس میں کسی معین عورت کا نام لیکر تشبیہ نہ ہو، جن اخاف سے ان مواقع پر بھی غناء کی کراہت کا قول منقول ہے وہ "إذا كان في الكلام مالا يجوز" پر محمول ہے، بہر حال راجح یہ ہے کہ اگر طبعی سادگی کے ساتھ غناء ہو اور اس کو عادت یا پیشہ نہ بنایا جائے تو اس کی گنجائش ہے۔

لیکن واضح رہے کہ مذکورہ غناء کا جواز اس صورت میں منحصر ہے جب سماع من الأجنبیۃ نہ ہو اجنبیہ سے سماع بالاتفاق حرام ہے حتیٰ کہ امام غزالیؒ نے بھی اسے ناجائز قرار دیا ہے، کما تقدّم۔

۱۔ تہذیب تاریخ ابن عساکر جلد ہفتم، حضرت عبداللہ بن جعفر کا تذکرہ ص ۳۲۵ سے ص ۳۲۴ تک ہے، انہیں مطلق غناء کی صرف دو روایات مروی ہیں ۱۲ مرتب

۲۔ وقد ذکر الزبیدی ثبوت السماع من عمر (نقلہ ابن عبد البر) و عثمان بن عفان (نقلہ الماوردی فی الحاکم) و عبد الرحمن بن عوف (رواہ أبو یوسف بن ابی شیبہ) و عبید بن ابی الجراح (عند البیہقی) و سعد بن ابی وقاص (عند ابن قتیبہ) و ابی مسعود البدری (عند البیہقی) و بلال المؤذن (عند البیہقی أيضاً) و عبد اللہ بن الأرقم (رواہ ابن عبد البر) و أسامة بن زید (عند البیہقی) و حمزة بن عبد المطلب (وقصته فی الصحیحین) و عبد اللہ بن عمر (رواہ ابن طاهر) و الیاء بن مالک (رواہ أبو نعیم) و عمرو بن العاص (عند ابن قتیبہ) و النعمان بن بشیر (رواہ صاحب الأغانی) و حسان بن ثابت (الأغانی) و آخرین۔ إتحاف السادة المتقین (ج ۶ ص ۵۹) بیان الدلیل علی إباحة السماع۔

قال العبد الضعیف: لعلہما فی السماع بغیر الآلات ۱۲ از استاذ محترم دام اقبالہم۔

۳۔ تفصیل کے لئے دیکھیے فتح القدیر (ج ۶ ص ۵۸ تا ۵۸) کتاب الشهادات، باب من تقبل شہادۃ و

من لا تقبل۔ نیز دیکھیے احکام القرآن (لتھانوی)، (ج ۳ ص ۲۳ و ۲۵) ۲۱۲

لیکن اس پر ”مسند احمد“ اور ”طبرانی“ کی روایت سے اشکال ہوتا ہے: ”عن السائب بن یزید أن امرأة جاءت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: يا عائشة! أتعرفين هذه؟ قالت: لا! يا نبي الله! فقال: هذه قينة بنی فلان، تختبئ أن تغنيك؟ قالت: نعم! قال: فأعطاها طبقاً فغنتها، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: قد نفخ الشيطان في مخرجها“ اس روایت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا اجنبیہ سے سماع غناء ثابت ہو رہا ہے، علامہ ہیشمی مجمع الزوائد میں اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

”رواه أحمد والطبرانی ورجال أحمد رجال الصحيح“

مقدمین کی کتابوں میں احقر کو اس کا کوئی جواب نہ مل سکا، البتہ یوں کہا جاسکتا ہے کہ عورت اپنی ذات میں محترم نہیں نہ اس کا غناء سننا حرام لعینہ ہے۔ اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم چونکہ ہر فتنہ سے مامون تھے اس لئے آپ کے لئے اس قسم کے سماع میں حرج نہ تھا، لیکن عام لوگوں کے حق میں فتنہ سے امن نہیں، نہ ہی آپ کے بعد کوئی معصوم ہو سکتا ہے، لہذا اس روایت سے جواز کے عموم پر استدلال نہیں کیا جاسکتا، فانہا واقعة حال لا عموم لها۔ حاصل یہ کہ یہ روایت اس عمومی حکم کا معارضہ نہیں کر سکتی جن میں مانعت حد شہرت کو پہنچ گئی ہے۔ واللہ سبحانہ اعلم۔

بَاب مَا يُقَالُ لِلْمَرْجُوحِ

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ إِذَا رَفَأَ الْإِنْسَانَ إِذَا تَزَوَّجَ قَالَ: بَارَكَ اللَّهُ وَبَارَكَ عَلَيْكَ وَجَمَعَ بَيْنَكُمَا فِي خَيْرٍ۔

۱۔ (ج ۳ ص ۲۹) ۱۲ م

۲۔ (ج ۸ ص ۱۱) کتاب الأدب، باب غناء النساء ۱۲ م

۳۔ الحديث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۹) کتاب النکاح، باب ما يقال للمتزوج، وابن ماجہ

في سننه (مک ۱۳) باب تهنئة النکاح ۱۲ م

۴۔ وفي نسخة أحمد شاكر بتحقيق الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي "بارك الله لك" أنظر (ج ۳ ص ۳) رقم

۱۲ (۱۹۹) م

” رِفاء “ لغت میں ضم اور اتفاق کے معنی میں آتا ہے، ” رَفَأَ “ کا مطلب ہوتا ہے نکاح کی مبارکباد کے موقع پر برکت اور موافقت بنی الزوجین کی دعاء دینا، جاہلیت میں لوگ نکاح کی مبارکباد ان الفاظ کے ساتھ دیا کرتے تھے : ” بالرفاء والبنین “ لیکن بقی بن مخلد نے اپنی مسند میں ایک روایت نقل کی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے مبارکباد کے اس طریقہ کو ختم کر کے وہ دعاء برکت سکھائی تھی جو حدیث باب میں آئی ہے، اگرچہ اس روایت کی سند میں ایک راوی مجہول ہے لیکن اس کی تائید حضرت عقیل بن ابی طالب کے اثر (جس کا حوالہ امام ترمذی نے بھی ” وفی الباب عن عقیل بن ابی طالب “ کے الفاظ کے ساتھ دیا ہے) سے ہوتی ہے کہ انھوں نے ” بالرفاء والبنین “ کہنے والے پر نکیر کی اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقہ کے مطابق دعاء دینے کی تلقین فرمائی۔ واللہ اعلم۔

۱۔ چنانچہ علامہ ابن الاثیر لکھتے ہیں : ” الرِّفاء : الالتئام والاتفاق والبركة والغناء “ النہایہ (ج ۲ ص ۱۲) م
۲۔ یعنی تم دونوں میں اتفاق واتحاد ہے اور تمہارے بیٹے پیدا ہوں ۱۲ م
۳۔ چنانچہ حافظ لکھتے ہیں : روئی بقی بن مخلد عن طریق غالب عن الحسن عن رجل من بنی تمیم قال : كنا نقول في الجاهلية ” بالرفاء والبنين “ فلما جاء الإسلام علمنا نبينا، قال : قولوا : بارك الله لكم وبارك فيكم وبارك عليكم “ - فتح الباری (ج ۹ ص ۱۱) باب كيف يدعى للزوج ۱۲ م
کہ قال للحافظ في الفتح (ج ۹ ص ۱۱) باب كيف يدعى للمتزوج -

واختلف في علة النهي عن ذلك، فقيل : لأنه لا حمد فيه ولا ثناء ولا ذكر لله، وقيل : لما فيه من الإشارة إلى بعض البنات لتخصيص البنين بالذكر (قال العيني : قلت : فعل هذا إذا قيل بالرفاء والأولاد ينبغي أن لا يكره - عمدة القاری - (ج ۲ ص ۱۱) وقال ابن المنير : الذي يظهر أنه صلى الله عليه وسلم كره اللفظ لما فيه من موافقة الجاهلية، لأنهم كانوا يقولونه تفاء لا دعاء، فيظهر أنه لو قيل للمتزوج بصورة الدعاء لم يكره، كأن يقول : اللهم آلف بينهما وارزقهما بنين صالحين مثلاً، أو آلف الله بينكما ورزقكما ولداً ذكراً وخوذلك ۱۲ م
۵۔ جیسا کہ دیکھیں حاشیہ میں فتح الباری کے حوالہ سے اسکی سند ذکر کی گئی جس میں ” عن الحسن عن رجل من بنی تمیم کے الفاظ آئے ہیں ۱۲ م
۶۔ چنانچہ نسائی میں حضرت عقیل کی روایت اس طرح آئی ہے : ” عن الحسن قال : تزوج عقیل بن ابی طالب امرأة من بنی حنظل فقيل له : بالرفاء والبنين، قال : قولوا كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : بارك الله فيكم وبارك لكم (ج ۲ ص ۱۱) باب كيف يدعى للرجل إذا تزوج - اور سنن ابن ماجہ میں یہ الفاظ آئے ہیں ” لا تقولوا هكذا ولكن قولوا كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الحديث (ص ۱۳) باب تهنئة النكاح -

سنن نسائی اور سنن ابن ماجہ دونوں میں یہ روایت ” حسن عن عقیل بن ابی طالب “ کے طریق سے آئی ہے نیز طبرانی میں بھی مروی ہے، حافظ ابن حجر نسائی اور طبرانی کے حوالہ سے اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں : ” ورجاء ثقات إلا أن الحسن لم يسمع من عقیل فيما يقال “ فتح الباری (ج ۹ ص ۱۱) - لیکن مسند احمد میں یہ روایت دو طریق سے مروی ہے، ایک طریق سالم بن عبد اللہ عن عبد اللہ بن محمد بن عقیل قال تزوج عقیل بن ابی طالب الخ کا بھی ہے اس میں ” حسن “ نہیں ہیں دیکھئے (ج ۱ ص ۱۱ ج ۳ ص ۱۱) لہذا یہ روایت حسن کم نہیں ۱۲ مرتب

بَاب مَا جَاءَ فِي الْوَلِيْمَةِ

لفظ "ولیمہ" ولم سے مشتق ہے جس کے معنی جمع کے ہیں، پھر اس کا اطلاق ہر اس کھانے پر ہونے لگا جس کے لئے لوگوں کو جمع کیا جائے، بعد میں یہ لفظ "طعام العرس" کے ساتھ خاص ہو گیا۔

اہل عرب ہر قسم کی ضیافت کے لئے علیحدہ نام استعمال کرتے ہیں :

- (۱) الولیمة : للعرس (۲) الخرس یا الخرص : طعام ولادت (۳) العذار : ختنہ کے موقع پر کھلایا جانے والا کھانا (۴) الوکیرۃ : طعام بناء البيت (۵) النقیعة : طعام یصنع عند قدوم المسافر (۶) العقیقة : طعام الخلق یوم سابع الولادة (۷) الوضیمة : طعام عند المصیبة جو اگر مبتلی بھاکی جانب سے ہو تو جائز نہیں (۸) المأدبة : الطعام المتخذ ضیافة بلا سبب (۹) الحذاق وہ طعام جو بچہ کے سمجھدار ہونے یا قرآن کریم ختم کرنے کے موقع پر کھلایا جاتا ہے۔ کذا فی تحفة الأخوذی۔

عن أنس بن مالك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى علياً عبد الرحمن بن عوف أثر صفرة فقال : ما هذا ؟ "یہ صفرہ کا اثر قلیل تھا اس لئے ان احادیث

۱۔ بمناسبة اجتماع الزوجين ۱۲ م

۲۔ وقيل سلامة المرأة من الطلق ۱۲ م

۳۔ وقيل : النقیعة التي یصنعها القادم ، والتي تصنع له تسمى التحفة ۱۲ م

۴۔ (ج ۲ ص ۱۴۲) باب ماجاء فی الولیمة - نیز دیکھیے فقہ اللغة و سر العربیة للشعالی (۱ ص ۲۲)

فصل فی تقسیم اطعمة الدعوات وغیرھا - وراجع لمزید التحقیق فتح الباری (ج ۹ ص ۲۴۴)

باب حق إجابة الولیمة والدعوة ۱۲ مرتب

۵۔ الحديث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۴۳۷) کتاب النکاح ، باب قول الله تعالى :

وَاتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً - و (ج ۱ ص ۲۵۱) کتاب البیوع ، باب ماجاء فی قول الله تعالى : فَإِذَا

قُضِيَ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا الخ و (ج ۱ ص ۵۳۳) کتاب المناقب ، باب إخوان النبی صلی اللہ علیہ وسلم

بین المهاجرین والأنصار - ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۵۵) باب الصداق وجواز كونه تعلیم قرآن - ۱۲ م

کے معارض نہیں جن میں مرد کے لئے رنگ والی خوشبو استعمال کرنے سے منع کیا گیا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ نشان بغیر قصد کے اہلیہ کے کپڑوں سے لگ گیا ہو۔

فقال: إني تزوجت امرأة على وزن نواة من ذهب، حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ عشرہ مبشرہ میں سے ہیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے آپ کا خصوصی تعلق مخفی نہیں، اس کے باوجود انہوں نے نکاح میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بلانے کا اہتمام نہیں فرمایا، نہ آپ نے اس بات پر ان سے کوئی شکایت کی، معلوم ہوا کہ صحابہ کرامؓ مجلس نکاح میں تداعی کا کوئی خاص اہتمام نہ کرتے تھے، حضرت جابرؓ کے بارے میں بھی مروی ہے کہ انہوں نے نکاح کے بعد آپ کو اطلاع دی، اس سے نکاح میں سادگی کا پسندیدہ اور منتخب ہونا معلوم ہوا۔

۱۷ مثلاً حضرت انسؓ کی روایت: قال: "نہی النبی صلی اللہ علیہ وسلم أن يتزعفر الرجل" صحیح بخاری (ج ۲ ص ۸۶۹) کتاب اللباس، باب التزعفر للرجال - وصحیح مسلم (ج ۲ ص ۱۹) اللباس والزینۃ، باب نہی الرجل عن التزعفر - وقال الترمذی: ومعنی کراهیۃ التزعفر للرجال أن يتزعفر الرجل، یعنی أن يتطیب به - ترمذی (ج ۲ ص ۱۷۷) أبواب الاستیذان والآداب، باب ماجاء فی کراهیۃ التزعفر والمخلوق للرجال۔

نیز حضرت انسؓ ہی سے مروی ہے: "أن رجلاً دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعليه أثر صفرة فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم قلماً يواجه رجلاً في وجهه بشئ يكرهه، فلما خرج قال: لو أمرتم هذا أن يغسل هذا عنقه" سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۵۷۶) کتاب الترجل، باب فی المخلوق للرجال -

سنن ابی داؤد میں اسی باب میں حضرت ابو موسیٰ اشعرؓ کی روایت ہے: "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا يقبل الله صلاة رجل في جسده شيء من خلق (ضرب من الطيب ذولون) مزید روایات کے لئے دیکھیے جامع الاصول (ج ۴ ص ۷۷ تا ۷۹، رقم ۷۹ تا ۸۲) الزینۃ،

الباب الثالث فی المخلوق - ۱۲ مرتب

۱۸ کما فی تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۵۹۴، رقم ۱۰۷) - ۱۲ م

۱۹ جیسا کہ آگے تیسرے باب (ما جاء فی تزویج الأبقار) میں مروی ہے: "عن جابر بن عبد الله قال: تزوجت امرأة فأتيت النبي صلى الله عليه وسلم فقال: أتزوجت يا جابر؟ فقلت نعم الحديث، ترمذی (ج ۱ ص ۱۶۷) نیز دیکھیے بخاری (ج ۱ ص ۷۷) کتاب الجہاد، باب استیذان الرجل الإمام، وصحیح مسلم (ج ۱ ص ۷۷) کتاب الرضاع، باب استحباب نکاح ذات الدین وباب استحباب نکاح البکر ۱۲ مرتب

فقال : بَارَكَ اللهُ لَكَ ، أَوْلِمَ « . أَوْلِمَ » کے صیغہ امر سے استدلال کر کے اہل ظاہر کہتے ہیں کہ ولیمہ واجب ہے ، لیکن جمہور کے نزدیک ولیمہ سنون ہے۔ یہ حضرات « أَوْلِمَ » کے صیغہ امر کو سنیت و ندب پر محمول کرتے ہیں۔

جمہور کی دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی وہ مرفوع روایت ہے جو ابو الشیخؒ نے نقل کی ہے ، نیز علامہ طبرانیؒ نے معجم اوسط میں ذکر کی ہے : « الولیمة حق وسنة »۔

ولو بشاة « اکثر حضرات نے یہاں « نَوَ » کو تقلیل کے معنی پر محمول کیا ہے ؛ لیکن ۱۵ چنانچہ علامہ ابن حزمؒ لکھتے ہیں : « وفرض علی من تزوج ان یولم بما قل او کثر » دیکھئے المحلی (ج ۹ ص ۲۵) مسأله رقم ۱۸۱۹۔ بعض شافعیہ کے نزدیک بھی ولیمہ واجب ہے ، چنانچہ علامہ نوویؒ لکھتے ہیں : « واما ولیمة العرس فقد اختلف اصحابنا : فمنهم من قال هی واجبة ومنهم من قال : هی مستحبة ، المجموع شرح المہذب (ج ۱۵ ص ۵۲) باب الولیمة والنثر۔ نیز علامہ قرطبیؒ نے مالکیہ کا مذہب غیر مشہور « وجوب » بیان کیا ہے ، پھر استحباب کو مذہب مشہور قرار دیا ہے ، ابن التینؒ نے امام احمدؒ کا مسلک بھی وجوب نقل کیا ہے ، لیکن « المغنی » میں سنیت کا قول ذکر ہے۔ حوالہ بالا (ج ۱۵ ص ۵۵) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۲ قال الموفق : لا خلاف بین اهل العلم ان الولیمة سنة فی العرس ولیست اجبة فی قول اکثر اهل العلم » کذا فی أوجز المسالك (ج ۹ ص ۴۳) ما جاء فی الولیمة ۱۲ م

۳ قال ابن بطال : قوله : « الولیمة حق » أی لیست بباطل بل یندب إليها و هو سنة فضیلة ، ولیس المراد بالحق الوجوب۔ فتح الباری (ج ۹ ص ۲۳) باب الولیمة حق - ۱۲ مرتب

۴ فتح الباری (ج ۹ ص ۲۳)۔ لیکن سنیت کے قول پر سند احمد میں حضرت بریدہؓ کی روایت سے اعتراض ہوتا ہے کہ اس سے وجوب ولیمہ سمجھ میں آتا ہے : « قال : لما خطب علی فاطمةؓ قال رسول الله ﷺ علیہ وسلم : « إنه لابد للعروس من ولیمة »۔ حوالہ مذکورہ۔ نیز دیکھئے کنز العمال (ج ۱۶ ص ۳۵۱ ، رقم ۲۲۶۱۶)۔

لیکن علامہ عثمانیؒ اعلاء السنن میں اس کے بارے میں فرماتے ہیں : « دلالتہ علی تاکید الولیمة ظاهرة أی استحباباً مؤکداً » دیکھئے (ج ۱۱ ص ۱۱) باب استحباب الولیمة - ۱۲ مرتب عفی عنہ۔

۵ چنانچہ حافظؒ لکھتے ہیں : « لیست « لو » هذه الامتناعیة وإنما هی التي للتقلیل » فتح الباری (ج ۹ ص ۲۳) باب الولیمة ولو بشاة۔

اور علامہ عینیؒ فرماتے ہیں : قال بعضهم : « کلمة لو هنا للتمتی » قلت : لیس كذلك بل هی للتقلیل

عمدة القاری (ج ۲۰ ص ۱۵) باب الولیمة ولو بشاة۔ (بقیت حاشیہ اگلے صفحہ پر)

حضرت گنگوہی فرماتے ہیں کہ یہ تکثیر کے لئے ہے۔ بہر حال اس پر اتفاق ہے کہ اس کی کوئی مقدار مقرر نہیں، اسراف سے بچتے ہوئے ہر مقدار جائز ہے۔

عن ابن مسعود قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: طعام أول يوم حق،

وطعام يوم الثاني سنة، وطعام يوم الثالث سبعة، ومن سَمِعَ سَمِعَ الله به

اس روایت سے استدلال کر کے جمہور اس بات کے قائل ہیں کہ ولیمہ دو دن تک جائز ہے، اس سے زیادہ مکروہ ہے، یہ روایت اگرچہ زیاد بن عبد اللہ کی وجہ سے ضعیف ہے لیکن ان متعدد روایات سے اس

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

وفي الخ وجز (ج ۹ ص ۲۴۲، ما جاء في الوليمة) قال الباجي: قوله: «ولو بشاة وإن كان

يقتضى التقليل إلا أنه ليس بمحد لأقل الوليمة، فإنه لا حد لأقلها، وإنما ذلك على حسب الوجود،

ولعل ذلك كان أقل ما رآه صلى الله عليه وسلم في حال عبد الرحمن بن عوف وفي مثل ذلك الوقت ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ۱۷۵)

۱۔ چنانچہ فرماتے ہیں: «لو ههنا للتكثير وكان عبد الرحمن قد تمول، فصنع أن يأمره بذلك، وكان ذلك للإشارة

إلى أنه لا إسراف فيه - الكوكب الدرري (ج ۲ ص ۲۱۷) ۱۲ مرتب

۲۔ الحدیث لم يروه أحد من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذي، قال الشيخ محمد عواد عبد الباقي -

ترمذي (ج ۳ ص ۴۰۳، رقم ۱۰۹۷) - البتة سنن أبي داود میں ایک روایت اس طرح مروی ہے: «حدثنا محمد بن المثنى

قال نافع بن مسلم قال: حدثنا همام قال: فاقادة عن الحسن عن عبد الله بن عثمان الشافعي عن رجل أعور من

ثقيف كان يقال له معروف، أي يشي عليه خير إن لم يكن اسمه زهير بن عثمان فلا أدري ما اسمه أن النبي صلى الله عليه وسلم

قال: «الوليمة أول يوم حق والثاني معروف واليوم الثالث سبعة ورياء» - (ج ۲ ص ۵۲) كتاب الأطعمة، باب

في كم تستحب الوليمة ۱۲ مرتب

۳۔ شافعیہ اور حنابلہ کے مذہب کے لئے دیکھئے المغنی (ج ۱ ص ۱۷۷) کتاب الوليمة، فصل وإذا صنعت الوليمة

اکثر من يوم حاز - حنفیہ کے مسلک کی تصریح نہ مل سکی، البتہ ملا علی قاری زیر بحث روایت کو ذکر کر کے فرماتے

ہیں: «وفيه رد صريح على أصحاب مالك رحمه الله تعالى حيث قالوا باستحباب سبعة أيام لذلك»

مراقبة (ج ۶ ص ۲۵۶) نکاح باب الوليمة - جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حنفیہ کا مسلک بھی شافعیہ و حنابلہ کے

مطابق ہے۔ نیز دیکھئے اعلاء السنن (ج ۱۱ ص ۱۳۱) باب جواز الوليمة إلى أيام إن لم يكن فخرًا -

۴۔ ان کے منفع کی تصریح خود امام ترمذی نے کر دی ہے ۲۱۲

کے ضعف کی تلافی ہو جاتی ہے جو حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں ذکر کی ہیں۔

البتہ مالکیہ ولیمہ کے سات دن تک استحب کے قائل ہیں، یہ حضرات ان روایات سے استدلال کرتے ہیں جن میں بعض صحابہ کرامؓ کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے سات دن تک دعوت ولیمہ کی۔ لیکن جمہور کے نزدیک یہ واقعات اس صورت پر محمول ہیں جبکہ ہر روز کے مدعوین جدا جدا ہوتے۔ نیز یہ بھی ممکن ہے کہ یہ بعض صحابہ کا اجتہاد ہو جو روایت کے مقابلہ میں حجت نہیں۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی إجابة الداعی

عن ابن عمرؓ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «اتوا الدعوة إذا دعيت» جمہور کے نزدیک دعوت ولیمہ کو قبول کرنا واجب اور دوسری دعوتوں میں اجابت داعی مستحب ہے۔

۱۔ دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص ۲۴۳) باب حق إجابة الوليمة، چنانچہ حافظ فرماتے ہیں: «وهذه الأحاديث وإن كان كل منها لا يخلو عن مقال فمجموعها يدل على أن للحديث أصلاً» ۱۲ مرتب

۲۔ مالکیہ کے مسلک کا حوالہ مرقاة کی نسبت سے پیچھے ذکر ہو چکا ہے، نیز دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص ۲۴۳) ۱۲ م

۳۔ مثلاً مصنف ابن ابی شیبہ میں روایت ہے: «حدثنا أبو أسامة عن هشام عن حفصة قالت: لما تزوج أبي سيرين دعا أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم سبعة أيام فلما كان يوم الأربعاء دعاهم و دعا أبي بن كعب وزيد بن ثابت الخ» (ج ۲/۴ ص ۳۱۳) من كان يقول يطعم في العرس والختان -

نیز دیکھئے سنن کبریٰ بیہقی (ج ۱ ص ۲۶۱) باب أتيام الوليمة ۱۲ مرتب

۴۔ قال الحافظ: وقال العمري: إننا نكره إذا كان المدعو في الثالث هو المدعو في الأول، وكذا صورة الروايف، واستبعد بعض المتأخرين وليس ببعيد، لأن إطلاق كونه رياء وسعة يشعر بأن ذلك صنع للمباهاة، وإذا كثرت الناس فدعافى كل يوم فرقة لم يكن في ذلك مباهاة غالباً۔ فتح الباری (ج ۹ ص ۲۴۳) ۱۲ م

۵۔ الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۲ ص ۴۴۴) باب حق إجابة الوليمة والدعوة الخ

و مسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۴۶۱) باب الأمر بإجابة الداعي ۱۲ م

۶۔ فتح الباری (ج ۹ ص ۲۴۳) باب حق إجابة الوليمة۔ اس مسئلہ میں ائمہ کے اقوال کی مزید تفصیل کے لئے اسی کتاب کا ص ۲۴۳ ملاحظہ ہو ۱۲ م

مشائخ حنفیہ کا اس بارے میں اختلاف ہے، راجح یہ ہے کہ دعوتِ الیمین جانا سنت مؤکدہ ہے لے واللہ اعلم

باب ماجاء فیمن یجئ الی الولیمة یغیر دعوة

عن لے ابی مسعود قال: جاء رجل: إنه بعدنا رجل لم یکن معنا حين

دعوتنا فإن أذنت له دخل، قال: فقد أذنا له فليدخل، اس سے معلوم ہوا کہ کسی غیر مدعو شخص کو دعوت میں لیجانا جائز نہیں الا یہ کہ داعی سے اجازت لے لی جائے۔

لیکن اس پر حضرت جابرؓ کے اس واقعے سے اشکال ہوتا ہے جو غزوہ احزاب کے موقع پر پیش آیا تھا، نیز حضرت ابو طلحہؓ کے ساتھ بھی ایک ایسا ہی واقعہ مروی ہے، ان دونوں واقعات میں آپ دعوت میں غیر مدعوین کی ایک بڑی تعداد کو اپنے ساتھ لے گئے تھے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جس مقام پر یہ یقین ہو کہ داعی کو تکلیف یا تنگدلی نہ ہوگی وہاں ایسا کرنا جائز ہے، ان واقعات میں بھی ایسا ہی تھا، اس کے علاوہ ان دونوں مواقع پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیش نظر اس حجرہ کا مظاہرہ بھی تھا جس کے تحت کھانا کثیر ہو گیا تھا، ظاہر ہے کہ کھانے کو محبضہ

لہ علامہ شامیؒ لکھتے ہیں: وفي الاختيار وليمة العرس سنة قديمة إن لم يجبهائكم، لقوله صلى الله عليه وسلم من لم يوجب الدعوة فقد عصي الله ورسوله، فإن كان صائماً أجاب ودعا، وإن لم يكن صائماً أكل ودعا وإن لم يأكل ولم يوجب أثم وجفا، لأنه استهزاء بالضعيف، وقال عليه الصلاة والسلام: لودعيت إلى كراع لأجبت اه ومقتضاه أنها سنة مؤكدة بخلاف غيرها، وصرح شراح الهداية بأنها قريبة من الواجب، وفي التارخانية عن السنايع: لودعي إلى دعوة فالواجب الإجابة إن لم يكن هناك معصية ولا بدعة، والامتناع أسلم في زماننا، إلا إذا علم يقيناً أن لا بدعة ولا معصية اه والظاهر حمله على غير الوليمة لما مر ويأتي، تأمل - رد المحتار (ج ۵ ص ۲۴)

کتاب المحظور والإباحة تحت قوله دعى إلى وليمة الخ قبل فصل في اللبس ۱۲ مرتب عنی عنہ
۲ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۸۱) الأَطعمة، باب الرجل يتكلف الطعام لإخوانه ومسلم فی صحیحہ (ج ۲ ص ۸۱) أشربه، باب ما يفعل الضيف إذا تبعه غير من دعاه صاحب الطعام ۱۲ م

۳ دونوں واقعات کے لئے دیکھئے صحیح مسلم (ج ۲ ص ۱۴۹ و ۱۵۰) باب جواز استتباع غيره إلى دار من يشق

بڑھا کر غیر مدعوین کو لیجانے میں داعی کو کسی پریشانی کا خطرہ نہ تھا اس لئے اس قسم کے واقعات حدیث باب کے معارض نہیں۔ واللہ اعلم

باب ماجاء «لأنکاح الإبولی»

پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ یہاں دو اختلافی مسئلے الگ الگ ہیں لیکن ان کے درمیان اکثر خلط اور اشتباہ واقع ہو جاتا ہے۔

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ عبارت نساء سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے یا نہیں؟ یعنی عورت اپنا نکاح خود کر سکتی ہے یا نہیں؟

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اولیاء نکاح کو کن عورتوں پر ولایت اجبار حاصل ہے؟ واضح رہے کہ یہاں صرف پہلا مسئلہ زیر بحث ہے، دوسرے مسئلہ کے لئے امام ترمذیؒ نے آگے مستقل باب قائم کیا ہے، یعنی «باب ماجاء فی استقار البکر والثیب» یہ مسئلہ تفصیل کے ساتھ انشاء اللہ اسی کے تحت زیر بحث آئیگا۔

حكم النکاح بعبارۃ النساء | پہلے مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ جہور کے نزدیک عبارت نساء سے نکاح منعقد نہیں ہوتا بلکہ ولی کی تعمیر ضروری ہے اور اس میں صغیرہ، کبیرہ، باکرہ اور ثیبہ عاقلہ اور مجنونہ سب برابر ہیں۔

اس کے برخلاف امام ابوحنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ عبارت نساء سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے، بشرطیکہ عورت آزاد اور عاقلہ بالغہ ہو، البتہ ولی کا ہونا مندوب و مستحب ہے۔

۱۔ پھر جس روایت میں حضرات شیخینؒ کو اپنے ساتھ لیجانے کا ذکر ہے وہ بھی غنیف کے ساتھ بے تکلفی اور اعتماد پر مبنی ہے، لہذا کوئی اشکال نہیں۔ اس واقعہ کے لئے بھی دیکھئے مسلم (ج ۲ ص ۷۷۷) ۱۲ م
۲۔ مالکیہ کے مسلک کے لئے دیکھئے بدایۃ المجتہد (ج ۲ ص ۷۷۷) نکاح، الباب الثانی، الفصل الأول، شافعیہ کے مسلک کے لئے دیکھئے المجموع شرح المہذب (ج ۱۵ ص ۷۷۷) باب ما یصح بہ النکاح۔ سنابلہ اور اورامام
۳۔ احناف کے مسلک کے لئے دیکھئے المغنی (ج ۶ ص ۷۷۷) نکاح، مسألة قال: «ولأنکاح الإبولی»۔ علامہ ابن حزم کے مسلک کے لئے دیکھئے المحلی (ج ۹ ص ۷۷۷) مسألة ۱۸۱ - ۱۲ مرتب

۴۔ دیکھئے ہدایہ (ج ۲ ص ۳۱۳) باب فی الأولیاء والأکفاء امام ابوحنیفہؒ سے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اس مسئلہ میں حنفیہ کو بہت زیادہ نشانہ ملامت بنایا گیا ہے اس لئے کہ اس میں امام ابوحنیفہ متفرد ہیں، بلکہ اس مسئلہ میں بہت سے وہ فقہاء بھی ان کا ساتھ چھوڑ گئے ہیں جن کا مذہب عموماً امام ابوحنیفہ کے مطابق ہوا کرتا ہے مثلاً ابراہیم نخعی، سفیان ثوری، عبد اللہ بن المبارک وغیرہ۔ حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ اس مسئلہ میں بھی امام ابوحنیفہ کا مسلک متفرد ہونے کے باوجود نہایت مضبوط، قوی اور رائج ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں: ایک وہی جو تقریر میں مذکور ہے یعنی علی الاطلاق جواز نکاح۔ کفو میں ہو، یا غیر کفو میں۔ البتہ بلا دلی خلاف مستحب ہے، یہی روایت ظاہر الروایہ ہے، دوسری روایت حسن بن زیاد سے مروی ہے، یعنی اگر اس عورت نے نکاح کفو میں کیا ہے تو درست، اگر غیر کفو میں کیا ہے تو درست نہیں (واختار بعض المتأخرین الفتویٰ بهذه الروایۃ لفساد الزمان، تبیین الحقائق (ج ۲ ص ۱۱) باب الأولیاء والأکفاء)

امام ابو یوسف سے اس مسئلہ میں تین روایتیں منقول ہیں: ان کی پہلی روایت جہور کے مطابق تھی، یعنی بلا دلی مطلقاً عدم جواز۔ بعد میں انہوں نے امام ابوحنیفہ کی دوسری روایت کی طرف رجوع کر لیا تھا، یعنی عدم جواز فی غیر کفو، آخر میں انہوں نے امام صاحب کی پہلی روایت کی طرف رجوع کر لیا تھا، یعنی مطلقاً جواز جو ظاہر الروایت ہے۔ امام محمد کی اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں:

پہلی روایت یہ کہ ”نکاح بغیر ولی“ کی اجازت پر موقوف ہے، خواہ نکاح کفو میں ہو یا غیر کفو میں، البتہ اگر کفو میں اور ولی اجازت نہ دے تو قاضی کو چاہئے کہ تجدید عقد کر دے اور ولی کی بات کی طرف توجہ نہ دے۔ ان کی دوسری روایت یہ ہے کہ انہوں نے امام ابوحنیفہ کی پہلی روایت کی طرف رجوع کر لیا تھا۔ حال یہ کہ امام ابوحنیفہ اور صاحبین کا اس پر اتفاق ہے کہ عبارت مکلفہ سے نکاح منعقد ہو جاتا، خواہ کفو میں ہو یا غیر کفو میں

تفصیل کے لئے دیکھئے فتح القدیر (ج ۳ ص ۱۵) باب الأولیاء والأکفاء اور المبسوط للسرخسی (ج ۵

ص ۱) باب النکاح بغیر ولی - مرتب عفی عنہ

مکہ بدائع السنائع (ج ۲ ص ۲۴) فصل وأما ولاية النذب والاستحباب ۱۲ م

(حاشیہ صفحہ ۱۷)

۱۲ م صرح بہ الترمذی فی الباب ۱۱ م

جمہور کا استدلال حضرت ابو موسیٰؓ کی حدیث باب: ”لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيٍّ“ اور حضرت عائشہؓ کی روایت باب: ”أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحْتُ بِغَيْرِ إِذْنٍ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ“ سے ہے۔

یہ دونوں حدیثیں بھی سنداً مشکوٰۃ فیہ میں کماسیاتی۔

۱۰ الحدیث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۸۷) باب في الولي، وابن ماجه في سننه (ص ۱۳۵) باب لا نكاح إلا بولي ۱۲ م

۱۱ الحدیث أخرجه ابن ماجه في سننه (ص ۱۳۵) ۱۲ م

۱۲ جمہور نے مذکورہ دو حدیثوں کے علاوہ اور بھی متعدد دلائل سے اپنے مسلک پر استدلال کیا ہے، چند اہم دلائل کا خلاصہ جوابات کے ساتھ درج ذیل ہے:

(۱) فرمان باری تعالیٰ ”وَإِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ“ (سورہ نور آیت ۳۲) اس میں اولیاء کو خطاب ہے، یعنی ”زوجوا من لا زوج له منكم“ معلوم ہوا کہ عورتوں کو خود اپنے نکاح کا حق حاصل نہیں، یہ ذمہ داری اولیاء کی ہے، اسی لئے انکاح کے لئے ان کو خطاب ہے۔

اس آیت سے علامہ قرطبی مالکیؒ نے اپنی تفسیر (ج ۱۲ ص ۲۳۹) میں نیز دوسرے محققین نے جمہور کے مسلک پر استدلال کیا ہے۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ ”ایامی“ اہل اہل جمع ہے اور ”ایم“ ”من لا زوج له“ کو کہا جاتا ہے، خواہ مرد ہو یا عورت جیسا کہ خود علامہ قرطبیؒ نے بھی اس کی وضاحت کی ہے، اس کی روشنی میں آیت کا مطلب یہ ہوا کہ مرد و عورت دونوں کے لئے بہتر طریقہ یہ ہے کہ وہ بلا واسطہ ولی نکاح کا اقدام نہ کریں، یہ بات کہ اگر کوئی بلا واسطہ ولی نکاح کرے تو اس کا حکم ہوگا اس سے یہ آیت سکت ہے، پھر جب ”ایامی“ کے مصداق میں بالغ مرد و عورت دونوں داخل ہیں اور بالغ لڑکوں کا نکاح بلا واسطہ ولی بالاتفاق درست ہو جاتا ہے اور کوئی اسے باطل نہیں کہتا اسی طرح ظاہر یہی ہے کہ اگر بالغ لڑکی اپنا نکاح خود کر لے تو وہ بھی درست ہو جائیگا، البتہ خلاف سنت کام کرنے پر ملامت کے دونوں مستحق ہوں گے، بالخصوص لڑکی۔ حضرت مفتی صاحب قدس سرہ نے معارف القرآن (ج ۶ ص ۶۷) میں یہی جواب اختیار کیا ہے۔

(۲) فرمان باری تعالیٰ: ”وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُوْمِنُوا“ (سورہ بقرہ آیت ۲۲۱) اس آیت سے بھی علامہ قرطبیؒ نے جمہور کے مسلک پر استدلال کیا ہے کہ اس میں خطاب اولیاء کو ہے نہ کہ عورتوں کو۔

لیکن اس کا جواب بھی یہی ہے کہ نکاح کا مسنون و مستحب طریقہ خفیہ کے نزدیک (ہفتیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

دلائل احناف | جمہور کے دلائل کے مقابلہ میں حنفیہ کے پاس دلائل کا ایک بڑا ذخیرہ

موجود ہے، جن کا خلاصہ درج ذیل ہے :

① قرآن کریم میں اولیاء کو خطاب کرتے ہوئے ارشاد ہے : «وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ»

اس آیت سے دو طرح حنفیہ کے مسلک پر استدلال ہو سکتا ہے، ایک یہ کہ اس میں نکاح کی نسبت عورتوں کی طرف کی گئی ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ نکاح عبارتِ نسأ سے منعقد ہو جاتا ہے، دوسرے اس میں اولیاء کو منع کیا گیا ہے کہ وہ عورتوں کو اپنے سابقہ ازواج سے نکاح کرنے سے نہ روکیں، معلوم ہوا کہ اولیاء کو مکلفہ عورت کے معاملہ میں مداخلت کا حق نہیں، اس میں

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

بھی یہی ہے کہ اولیاء نکاح کر لیں، اسی متحب طریقہ کو ملحوظ رکھتے ہوئے خطاب اولیاء کو ہے، اس میں اس پر کوئی دلالت نہیں کہ عاقل بالغہ اپنا نکاح خود کر لے تو اس کا نکاح منعقد نہ ہوگا۔ اس کے ایک اور جواب کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص ۱۷۱)

(۳) فرمان باری تعالیٰ : «فَأَنْكِحُوا هُنَّ بِأَذْنِ أَهْلِهِنَّ» (سورۃ نساء آیت ۲۵) اس آیت سے بھی جمہور کے مسلک پر استدلال کیا گیا ہے کہ اس میں بھی خطاب مردوں کو کیا گیا ہے ولو كان النكاح إلى النساء لذكرهن۔ اس کا جواب یہ ہے کہ نکاح کی نسبت عورت کی طرف دوسری آیات سے ثابت ہے جن کا ذکر اصل تقریر میں حنفیہ کے دلائل کے تحت آرہا ہے، اس کے علاوہ مذکورہ آیت سے تو حنفیہ کا مسلک ثابت ہوتا ہے لأن فیہا دلالة علی أن للمرأة أن تزوج أنفسها، لأن قوله : «أهلہن» المراد بہ الموالی، أعم من أن یکون ذکراً أو أنثى، كما فی أحكام القرآن للہامونی (ج ۲ ص ۲۳۹)

(۴) سنن ابن ماجہ میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے : «قال : قال رسول اللہ ﷺ : لا تزوج المرأة المرأة ولا تزوج المرأة نفسها، فإن الزانية هي التي تزوج نفسها» (مسند ۱۳۵، باب لا نکاح إلا بولی)

اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں جمیل بن الحسین العتکی ایک متکلم فیہ راوی ہیں، اگر ان کے ثقہ ہونے کے قول کو بھی اختیار کیا جائے تب بھی یہ روایت نکاح بلا بیئہ اور نکاح فی غیر کفو پر محمول ہو سکتی ہے، كما أشار إليه القاری فی المرقاة (ج ۶ ص ۲۹۶) تبیل باب إعلان النکاح ۱۲ مرتب عفا شرعہ

(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۵ اور جب طلاق دی تم نے عورتوں کو پھر پورا کر چکیں اپنی عدت کو تو اب نہ روکو ان کو اس سے کہ نکاح کر لیں اپنے شوہروں سے۔ سورۃ بقرہ، آیت ۲۳۲ ۱۲ م

پہلا استدلال اشارۃ النص سے اور دوسرا استدلال عبارة النص سے۔

لیکن اس پر شافعیہ کی جانب سے یہ اعتراض ہوتا ہے کہ یہ آیت تو ہمارے مسلک کی دلیل ہے اس لئے کہ نہی تو اسی وقت درست ہو سکتی ہے جبکہ اولیاء کو منع نکاح پر قدرت ہو اور اگر یہ مان لیا جائے کہ نکاح بغیر ولی کے منع ہو سکتا ہے تو پھر اولیاء کو منع کرنے کی قدرت ہی نہ رہی، اور اس صورت میں نہی بے فائدہ ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں قانونی اور شرعی رکاوٹ مراد نہیں بلکہ اخلاقی اور معاشرتی دباؤ مراد ہے جو عورتوں کے حق میں عموماً موثر ہوتا ہے، چنانچہ یہ آیت حضرت معقل بن یسارؓ کے واقعہ میں نازل ہوئی جو اپنی بہن کو سابق شوہر سے نکاح کرنے سے روک رہے تھے۔ آیت کا یہ مفہوم ”یَنْكحَنَّ“ میں نکاح کی نسبت عورتوں کی طرف کرنے سے مؤکد ہو جاتا ہے۔

(۲) فَإِذَا بَلَغْنَ أَجْلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ“ جس کا مطلب یہ ہے کہ عدت گزرنے کے بعد عورتیں نکاح کے معاملہ میں مکمل مختار ہیں اور ”فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ“ کے الفاظ صراحتاً بتا رہے ہیں کہ نکاح عورت کا فعل ہے اور اس کی عبارت سے نکاح منع ہو جاتا ہے۔

(۳) فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ أَنْ يَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهَا“ اس میں بھی نکاح کی نسبت عورتوں کی طرف کی گئی ہے جو اشارۃ النص کے طور پر عبارتِ نساء سے نکاح کے منع ہونے کی دلیل ہے۔

۱۔ چنانچہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں: ”هذه أُبين آية في كتاب الله تعالى قد دل على أن النكاح لا يجوز بغير ولي لأنه نهى الولي عن المنع، وإنما يتحقق المنع منه إذا كان الممنوع في يده - كذا في البسيط للسرخسي (ج ۵ ص ۱۱۰) باب النكاح بغیر ولی ۱۲ م

۲۔ اس آیت سے حنفیہ کے استدلال کے بارے میں بحث کے لئے دیکھئے احکام القرآن (ج ۱ ص ۱۲۳)، باب النكاح بغیر ولی (فائدہ نفیس ۱۲ مرتب

۳۔ تفصیل کے لئے دیکھئے تفسیر قرطبی (ج ۳ ص ۱۵۸) ۱۲ م

۴۔ سورۃ بقرہ آیت ۲۳۲، پ ۱۲ م

۵۔ سورۃ بقرہ آیت ۲۳۱، پ ۱۲ م

(۴) مؤطا امام مالک میں حضرت ام سلمہ فرماتی ہیں: "ولدت سبعة الأسلمية بعد وفاة زوجها بنصف شهر فخطبها رجلان، أحدهما شاب والآخر كهل، فحطت إلى الشاب، فقال الكهل: لم تحلى بعد وكان أهلها غيبا ورجا إذا جاء أهلها أن يؤثروه بها فجاءت رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكرت له ذلك، فقال: قد حلت فانكحي من شئت"

(۵) مؤطا امام مالک اور بخاری میں روایت ہے کہ ایک عورت نے اپنے نفس کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر پیش کیا، آپ نے سکوت فرمایا اور ایک صحابی کی درخواست پر ان سے نکاح کر دیا، اس واقعہ میں عورت کا کوئی ولی موجود نہ تھا۔

(۶) طحاوی میں حضرت ام سلمہ سے مروی ہے: "قالت: دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد وفاة أبي سلمة فخطبني إلى نفسي، فقلت: يا رسول الله! إنه ليس أحد من أوليائي شاهدا، فقال: إنه ليس منهم شاهد ولا غائب يكره ذلك، قالت: قم يا عمر (ابن أبي سلمة) فزوج النبي صلى الله عليه وسلم فتزوجها". یہ نکاح بھی بغیر ولی ہوا، کیونکہ حضرت عمر بن ابی سلمہ نابالغ تھے اس لئے ان کا نکاح کرنا شرعاً معتبر نہیں لہذا ان کو نکاح کے لئے کہنا محض مزاح تھا، اور یہ کہنا کہ یہ نکاح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ولایت عامہ کے تحت ہوا، بعید ہے کیونکہ ولایت عامہ کو اس موقع پر استعمال کیا جاتا ہے جبکہ نسبی اولیاء زندہ نہ ہوں۔

(۷) صحاح کی معروف روایت ہے: "عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم

له كتاب الطلاق، عدة المتوفى عنها زوجها إذا كانت حاملاً - نیز دیکھئے سنن نسائی (ج ۲ ص ۷۷)

طلاق، باب عدة الحامل المتوفى عنها زوجها، ۱۲ م

۷۷ (ص ۷۹ و ۸۰) ما جاء في الصداق والجباء ۱۲ م

۷۸ (ج ۲ ص ۷۷) باب عرض المرأة نفسها على الرجل الصالح ۱۲ م

۷۹ طحاوی (ج ۲ ص ۷۷) باب النكاح بغیر ولی عصبة، نیز دیکھئے نسائی (ج ۲ ص ۷۷) إنكاح

الابن أمه ۱۲ م

۸۰ چنانچہ امام طحاوی فرماتے ہیں: "وهو يومئذ طفل صغير غير بالغ" طحاوی (ج ۲ ص ۷۷) ۱۲ م

قال: الأئمة أحق بنفسها من وليه، والبكر تستأذن في نفسها، وإذنها صماتها، "أئمة" کے معنی بے شوہر عورت کے ہیں، حنفیہ کے نزدیک یہ لفظ باکرہ اور ثیبہ دونوں کو شامل ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس سے مراد صرف ثیبہ ہے۔ اگر علی سبیل التنزل امام شافعیؒ کی تفسیر کو اختیار کر لیا جائے اور اس سے صرف ثیبہ مراد لی جائے تب بھی زیر بحث مسئلہ میں اس سے حنفیہ کا استدلال درست ہے، کیونکہ کم از کم ثیبہ کے بارے میں اس سے یہ ثابت ہوا کہ وہ اپنے نکاح کی ولی سے زیادہ ہمت دار ہے۔

⑧ طحاویؒ میں روایت ہے کہ حضرت عائشہؓ نے اپنی بھتیجی حفصہ بنت عبد الرحمن بن ابی بکر کا نکاح ان کے والد کی غیر موجودگی میں منذر بن زبیر کے ساتھ کر دیا تھا، یہ نکاح بھی بغیر ولی تھا۔

⑨ کنز العمال میں روایت ہے کہ حضرت علیؓ بغیر ولی کے نکاح کرنے سے تاکید منع فرمایا کرتے تھے لیکن اگر کوئی ایسا نکاح ہو جاتا تو اسے نافذ قرار دیتے تھے۔

۱۔ أخرجه مسلم واللفظ له (ج ۱ ص ۴۵۱) باب استئذان الثيب في النكاح بالنطق والبكر بالسكوت، والنسائي (ج ۲ ص ۶) استئذان البكر في نفسها، وأبو داود (ج ۱ ص ۲۸۶) باب في الثيب والترمذي (ج ۱ ص ۱۶۴) باب ما جاء في إstimار البكر والثيب، وانظر الموطأ (ص ۱۹) باب استئذان البكر والأئمة في أنفسهما - ۱۲ مرتب

۲۔ چنانچہ علامہ نوویؒ فرماتے ہیں: قال العلماء: الأئمة هنا الثيب الخ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵۵) ۱۲ م

۳۔ (ج ۲ ص ۶) باب النكاح بغیر ولی عصبة - ۱۲ م

۴۔ چنانچہ علامہ شعبیؒ فرماتے ہیں: "ما كان أحد من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم أشد في النكاح بغیر

ولی من علی بن ابی طالب حتى كان يضرب فيه - كنز العمال (ج ۱ ص ۵۳۱ رقم ۴۵۴۴) الأولیاء ۱۲ مرتب

۵۔ عن الحكم قال: كان علی إذا رفع إليه رجل تزوج امرأة بغیر ولی فدخل بها أمضاها - كنز

(ج ۱ ص ۵۳۲، رقم ۴۵۴۴، ۴۵۴۵) نیز دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۳۲) من أجازها بغیر

ولی ولم یفرق -

عن أبي قیس الأزدي عن حدثه أن امرأة زوجها أمها برضاها فرفع ذلك إلى علی،

فقال: أليس قد دخل بها؟ فالنكاح جائز" (كنز ج ۱ ص ۵۳۱، رقم ۴۵۴۴، ۴۵۴۵)

عن أبي القیس الأزدي عن أخيرة عن علی أنه أجاز نكاح امرأة زوجها أمها برضا منها - كنز

(ج ۱ ص ۵۳۲، رقم ۴۵۴۴، ۴۵۴۵) ۱۲ مرتب

(۱) « عن سعيده بن المسيب قال : قال عمرو بن الخطاب : لا تنكح المرأة إلا بإذن وليها أو ذي الرأي من أهلها أو السلطان » اس طرح انہوں نے نکاح بغیر ولی کی اجازت دیدی، بشرطیکہ ذی رائے اقارب کی اجازت سے ہو اگرچہ وہ غیرولی ہوں۔
تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ

جہاں تک حضرت ابو موسیٰ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہما کی احادیثِ باب کا تعلق ہے ان کا بعض حنفیہ نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ دونوں حدیثیں سنداً ضعیف ہیں، حضرت ابو موسیٰ کی حدیث اضطراب کی بناء پر ضعیف ہے اور حضرت عائشہ کی روایت اس بناء پر کہ وہ « ابن جریج عن سلیمان بن موسیٰ عن الزہری » کے طریق سے مروی ہے اور خود ابن جریج

۱۔ کنز العمال (ج ۱۲، صفحہ ۵۳، رقم ۳۵۷۶۲) الاولیاء ۲۱۲
۲۔ چنانچہ خود امام ترمذی فرماتے ہیں : « حدیث ابی موسیٰ فیہ اختلاف » اضطراب کی تفصیل یہ ہے کہ یہ کئی طرق سے مروی ہے :

(۱) اس کو اسرائیل، شریک بن عبد اللہ، ابو عوانہ، زہیر بن معاویہ اور قیس بن الریح « أبو اسحق عن ابی بردۃ عن ابی موسیٰ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے طریق سے روایت کرتے ہیں۔

(۲) اسباط بن محمد اور زید بن حباب اس کو یونس بن ابی اسحاق عن ابی بردۃ عن ابی موسیٰ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے طریق سے روایت کرتے ہیں۔ نیز ابو عبیدۃ الحداد بھی اسی طریق سے روایت کرتے ہیں، یعنی ابو اسحاق کے واسطہ کے بغیر

(۳) یونس بن اسحاق اس کو ابو اسحاق کے واسطہ کے ساتھ بھی عن ابی بردۃ عن ابی موسیٰ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے طریق سے نقل کرتے ہیں۔

(۴) شعبہ اور سفیان ثوری اس کو « ابو اسحاق عن ابی بردۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم » کے طریق سے روایت کرتے ہیں۔

(۵) بعض اصحاب سفیان نے اس کو عن سفیان عن ابی اسحاق عن ابی بردۃ عن ابی موسیٰ « کے طریق سے نقل کیا ہے، لیکن اس پر

امام ترمذی نے « ولا یصح » کا حکم لگایا ہے اس لئے ان کی وہی روایت راجح ہے جو شعبہ کے موافق ہے۔

اس تفصیل سے کئی وجوہ سے — اس کا اضطراب واضح ہے، چنانچہ ملا علی قاری اس کے بارے میں فرماتا

ہیں : « فیانہ ضعیف مضطرب فی إسنادہ وفي وصلہ وافتقاعہ وإرسالہ » مرقاة المفاتیح (ج ۶ ص ۲۸)

باب الولی فی النکاح واستیذان المرأة۔ الفصل الثانی - ۱۲ مرتب عنی عندہ

فرماتے ہیں » ثُمَّ لَقِيتُ الزَّهْرِيَّ فَسَأَلْتُهُ فَأَنْكَرَهُ، كَمَا نَقَلَ التِّرْمِذِيُّ فِي الْبَابِ ۱۰۔
 لیکن واقعہ یہ ہے کہ ان اعتراضات کی وجہ سے ان حدیثوں کو بالکل رد نہیں کیا جاسکتا
 جہاں تک حضرت ابو موسیٰؓ کی حدیث کے اضطراب کا تعلق ہے سوا امام ترمذیؒ نے متعدد طرق
 میں سے اسرائیل بن یونسؒ کے طریق کو راجح قرار دیا ہے، اس طرح اضطراب رفع ہو جاتا
 ہے اور حضرت عائشہؓ کی روایت پر ابن جریرؒ کے جس مقولہ کی وجہ سے اعتراض کیا گیا ہے اس
 کے جواب میں امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ ابن جریرؒ کا یہ جملہ سوائے اسماعیل بن ابراہیم کے کوئی
 اور روایت نہیں کرتا اور اسماعیل بن ابراہیم کا سماع ابن جریرؒ سے درست نہیں۔ چنانچہ
 یحییٰ بن معینؒ نے ابن جریرؒ سے ان کی روایات کو ضعیف قرار دیا ہے، لہذا ان کے مقولہ کی
 بناء پر حدیث باب کو ضعیف کہنا مشکل ہے۔

لہذا ان روایات کا احاث کی جانب سے صحیح جواب یہ ہے کہ یا تو یہ اس صورت پر
 محمول ہیں جبکہ عورت نے ولی کے بغیر غیر کفو میں نکاح کر لیا ہو اور حسن بن زیاد کی روایت کے
 مطابق امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی اس صورت میں نکاح باطل ہے اسی روایت پر فتویٰ بھی
 ہے۔

۱۰ نیز امام طحاویؒ نے بھی اس کو حضرت عائشہؓ کی روایت کے جواب کے طور پر نقل کیا ہے۔ دیکھئے طحاوی (ج ۲
 ص ۶)

۱۱ اس مقام پر امام ترمذیؒ کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ اگرچہ شعبہ اور سفیان ثوریؒ تمام رواد کے مقابلہ
 میں » احفظ « اور » اثبت « ہیں لیکن ان کے مقابلہ میں اسرائیل وغیرہ کی روایت اس لئے راجح ہے کہ ان رواد
 نے یہ روایت ابواسحاقؒ سے متفرق اوقات میں سنی سب ہی اسے » ابو بردہ عن ابی موسیٰ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم
 کے طریق سے نقل کرتے ہیں۔ جبکہ شعبہ اور سفیان نے ابواسحاقؒ سے یہ روایت ایک مجلس میں سنی ہے، جس کی
 دلیل یہ ہے کہ شعبہ کہتے ہیں : » سمعت سفیان الثوری یسأل ابی اسحاق أسمعتم أبا بردة یقول :
 قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا نکاح إلا بولی ، فقال : نعم ! «۔ نیز اسرائیل ابواسحاق
 سے روایت کرتے ہیں زیادہ معتمد علیہ ہیں، چنانچہ عبد الرحمن بن مہدی فرماتے ہیں : » ما فاتی من حدیث
 الثوری عن ابی اسحاق الذی فاتی ، إلا لما اتکلت به علی اسرائیل ، لأنه کان یاتی به
 أتمّ - مرتب

۱۲ حوالہ بیچے حاشیہ میں گزر چکا ہے ۱۲ م

یا پھر "لانکاح الابولی" میں نفی سے نفی کمال مراد ہے اور حضرت عائشہؓ کی روایت میں "فناکحہا باطل" کا مطلب یہ ہے کہ ایسا نکاح فائدہ مند نہیں ہوتا۔ اس کے علاوہ اس روایت میں "نکحت نفسها بغیر اذن ولیتها" کے الفاظ آئے ہیں جس کا تقاضا یہ ہے کہ اگر اجازت لے لی تو عورت کی عبارت سے نکاح منعقد ہو جائے گا۔

مذکورہ بالا توجیہات اگرچہ غیر متبادر ہیں لیکن تحریر کردہ دس دلائل کی موجودگی میں ان کے بغیر چارہ نہیں اور اس باب کی دونوں روایتوں کو ان کے مطابق بنانا ناگزیر ہے، خاص طور پر اس لئے بھی کہ حضرت عائشہؓ جو اس باب کی دوسری حدیث کی راوی ہیں وہ خود نکاح بغیر الولی کے جواز کی قائل ہیں، کما مر عن الطحاوی۔ نیز امام زہریؒ جو خود بھی حضرت عائشہؓ والی روایت کے راوی ہیں ان کا مذہب بھی حنفیہ کے مطابق ہے۔ والتَّحِجَّانَ اعْلَم

باب ماجاء لانکاح الابیئنة

عن ابن عباسؓ أنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «الْبَغَايَا اللَّاتِي يَنْكُحْنَ أَنْفُسَهُنَّ

لَهُ وَقَدْ زَيَّفَ بَعْضُ أَهْلِ الْعِلْمِ هَذَا التَّأْوِيلَ وَقَالَ: إِنَّمَا يَتَأْتَى ذَلِكَ فِي الْعِبَادَاتِ وَالْقُرْبِ النَّبِيِّ لَهَا جِهَتَانِ فِي الْجَوَازِ مِنْ نَاقِصٍ وَكَامِلٍ، وَأَمَّا الْمَعَامَلَاتُ الَّتِي لَهَا جِهَةٌ وَاحِدَةٌ فَإِنَّ النَّفْيَ يَرْجِبُ فِيهَا الْفُسَادَ، أَوْ كَلَامًا هَذَا مَعْنَاهُ، قُلْتُ، إِنَّ هَذَا الْقَائِلَ قَصْدُ بِنَيْ الْكَمَالِ ارْتِهَانُ الْعَقْدِ بِمَا عَسَى أَنْ يَنْقُصَهُ بَعْدَ الْإِبْرَامِ مِنْ اعْتِرَاضِ الْوَلِيِّ فِيمَا لَهُ فِيهِ حَقُّ الِاعْتِرَاضِ، فَإِذَا عَقِدَ بِرِضَاهُ اشْتَفَى مِنْهُ هَذِهِ النِّقِصَةُ وَهَذَا كَلَامٌ صَحِيحٌ أَهْ كَذَا فِي التَّعْلِيقِ الصَّبِيحِ (ج ۴ ص ۷۷ و ۷۸) باب الولی فی النکاح الجزء الفصل الثانی - ۱۲ مرتب

سَلَّمَ بَارِئُ تَعَالَى كَ فَرَاغَ: «رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا أَبَاطِلًا (سورة آل عمران آیت ۱۹) میں لفظ "باطل" اسی معنی میں آیا ہے۔

نیز "فناکحہا باطل" کا ایک مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ ایسا نکاح ناپائیدار ہوتا ہے (کہ عدم کفارت اور مہر مثل سے کمی کی صورت میں ولی کے مطالبہ پر ختم کیا جاسکتا ہے) لفظ "باطل" فانی اور ناپائیدار کے معنی میں بسید کے شعر میں بھی آیا ہے۔ ع
أَلَا كَلَّ شَيْءٌ مَا خَلَقَ اللَّهُ بَاطِلًا - أُمِّي فَإِنْ وَزَّائِلُ ۱۲ مرتب

سَلَّمَ چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۴ ص ۱۳) من أجازہ بغیر ولی ولم یفرق (میں عمر سے مروی ہے قال سألت الزهري عن امرأة تزوج بغیر ولی فقال: إن كان كفواً جاز « ۱۲

سَلَّمَ الحديث لم يخرج أحد من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذی، قال الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي - ترمذی (ج ۲ ص ۱۱۳، رقم ۱۱۰۳) ۱۲

اس حدیث کی بناء پر چہرہ پر کا مسلک یہ ہے کہ بغیر گواہوں کے نکاح منعقد نہیں ہوتا، البتہ امام مالکؒ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ صرف اعلان کو کافی سمجھتے ہیں۔ لیکن یہ حدیث ان کے خلاف حجت ہے۔

امام ترمذیؒ نے امام مالکؒ کے مذہب کی تشریح اس طرح کی ہے کہ وہ بیک وقت دو گواہوں کی موجودگی کو ضروری نہیں سمجھتے بلکہ اگر یکے بعد دیگرے دو گواہوں کے سامنے نکاح ہو جائے تو بھی ان کے نزدیک درست ہے۔

پھر یہاں حنفیہ کے اصول پر ایک مشہور اشکال ہے کہ آیت قرآنی "فَاَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ" میں بتینہ کا کوئی ذکر نہیں، لہذا خبر واحد کی بناء پر اس پر کیسے زیادتی کی جاسکتی ہے؟ فخر الاسلام بزدویؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ اشتراط بتینہ کی حدیث مشہور ہے جس سے کتاب اللہ پر زیادتی درست ہے۔

۱۔ دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۲۵۲) نکاح، فصل ومنها الشهادة - علامہ کاسانی اس مقام پر امام مالکؒ کا مذہب نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "وقال مالك: ليست (الشهادة) بشرط وإنما الشرط هو الإعلان حتى لو عقد النكاح وشرط الإعلان جاز وإن لم يحضره شهود، ولو حضرته شهود وشرط عليهم الكتمان لم يجز" - ۱۲ مرتب

۲۔ جبکہ امام مالکؒ کی دلیل یہ ہے کہ زنا سزا ہوتا ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ نکاح علانیہ ہو تاکہ دونوں میں امتیاز ہو جائے۔ چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے سزا نکاح کی ممانعت ثابت ہے، حضرت ابوہریرہؓ فرماتے ہیں: "أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن نكاح السر" مجمع الزوائد (ج ۴ ص ۲۵۵) باب نكاح السر بحوالہ معجم طبرانی اوسط - نیز ترمذی (ج ۱ ص ۱۶۱) ما جاء في إعلان النكاح میں بھی روایت گزر چکی ہے اعلنوا هذا النكاح الخ۔

حنفیہ کی دلیل حدیث باب کے علاوہ وہ روایات ہیں جن میں گواہوں کو نکاح کے لئے ضروری قرار دیا گیا ہے۔ دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۴ ص ۲۵۵ تا ۲۵۸) باب ما جاء في الولی والشهود۔

جہاں تک "نہی عن نكاح السر" والی روایت کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ نکاح السر کا مصداق وہ نکاح ہے جس میں گواہ موجود نہ ہوں، اور جس نکاح میں گواہ موجود ہوں وہ نکاح علانیہ ہے، نہ کہ نکاح سر، اذ السر اذا جاوز اثنين خرج من ان يكون سراً قال الشاعر:

وسترك ما كان عند امرئ وسر الثلاثه غير الخفي

کما فی البدائع للکاسانی (ج ۳ ص ۲۵۲) ۱۲ مرتب غوغہ

لیکن شیخ ابن ہمامؒ نے اس جواب کو رد کرتے ہوئے ابن حبانؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اس باب میں سوائے حضرت عائشہؓ کی ایک مرفوع حدیث کے جوہ "لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلَتٍ وَشَاهِدِي عَدْلٍ" کے الفاظ ساتھ مروی ہے کوئی اور حدیث صحیح نہیں۔

خود شیخ ابن ہمامؒ نے اس کا ایک باب یہ ذکر کیا ہے کہ "فَأَنَّكَ حَوْامَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ" عام خص منہ البعض ہے اس لئے کہ اس کے عموم سے محرمات کی تخصیص خود کتاب السنن میں ہو چکی ہے لہذا اب خبر واحد سے اس میں مزید تخصیص کی جا سکتی ہے۔

نکاح کا نصاب شہادت

وقال بعض أهل العلم: يجوز شهادة رجل وامرأتين في النكاح - یہ حنفیہ کا مسلک ہے یعنی نکاح جس طرح دو مردوں کی شہادت سے منعقد ہو جاتا ہے اسی طرح ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے بھی ہو جاتا ہے، امام احمدؒ کا بھی یہی مسلک ہے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک نکاح میں دو مردوں کی گواہی ضروری ہے اور عورتوں کی گواہی اس باب میں معتبر نہیں۔

امام شافعیؒ کا استدلال "شاهدی عدل" والی روایت سے ہے کہ اس میں مذکر کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے، لیکن اس استدلال کا ضعف محتاج بیان نہیں اس لئے کہ عرفاً "شاهدین" کے مفہوم میں وہ تمام لوگ آجاتے ہیں جو نصاب شہادت کو پورا کرتے ہوں اور نصاب شہادت بنصرہ ترائی یہ ہے "وَأَسْتَشْهِدُ وَاشْهَيْدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا

بلہ دیکھئے موارد الظمان إلی زوائد ابن حبان (ص ۳۰۵، رقم ۱۲۲۷) باب ما جاء في الولي والشهود نیز دیکھئے الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان (ج ۶ ص ۱۵۲، رقم ۲۰۶۳) ذکر نفی إجازة عقد النكاح بغير ولي وشاهدی عدل، باب الولی ۱۲ مرتب

۱۴ یعنی حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ الآية (سورۃ نساء، آیت ۳۴ پ) سے ۲۱۲

۱۵ کہا في فتح القدير (ج ۳ ص ۱۱۱) كتاب النكاح ۲۱۲

۱۶ کہا في الهداية مع فتح القدير (ج ۳ ص ۱۱۱) نكاح و (ج ۶ ص ۱۵۲) كتاب الشهادات ۲۱۲

۱۷ کہا نقله الترمذی فی الباب، جبکہ المعنی (ج ۶ ص ۱۵۲)، فصل ولا ينعقد بشهادة رجل وامرأتين

سے معلوم ہوتا ہے کہ امام احمدؒ کی اصل روایت شافعیہ کے مطابق ہے۔ ابن قدامہ نے امام احمدؒ کی ایک روایت کے

حنفیہ کے مطابق ہونے کا امکان بھی ذکر کیا ہے ۱۲ مرتب

۱۸ المعنی (ج ۶ ص ۱۵۲) ۲۱۲

رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَأَمْرَاتَانِ ۖ الْآيَةُ وَاللَّهُ أَعْلَمُ

باب ماجاء في خطبة النكاح

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ : عَلَّمَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ التَّشْهَدَ

وَيَقْرَأُ ثَلَاثَ آيَاتٍ «

- ① وَاتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ۝
- ② يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ۝
- ③ اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا ۝

ان تین آیات میں سے کسی میں بھی نكاح کا مقصود اذکر موجود نہیں، حالانکہ قرآن کریم میں ایسی متعدد آیات موجود ہیں جو نكاح سے متعلق ہیں لیکن انہیں چھوڑ کر مذکورہ تین آیات کو اختیار کیا گیا، اس کی وجہ کہیں صراحتاً نظر سے نہیں گذری لیکن حضرت والد ماجد رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی حکمت یہ بتائی کہ ان تینوں آیات میں تقویٰ کا حکم مشترک ہے اور نكاح ایک ایسا معاملہ ہے کہ اس میں زوجین کے تعلقات کی خوشگواہی اور باہمی حقوق کی ادائیگی بغیر تقویٰ کے ممکن نہیں۔ واللہ اعلم

۱۔ سورہ بقرہ آیت ۲۸۲، پ۔ امام شافعی وغیرہ کا ایک استدلال زہری کی ایک روایت سے ہے
 « قال : مضت السنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أن لا يجوز شهادة النساء في الحدود ولا في النكاح ولا في الطلاق، رواه أبو عبيد في « الأموال » - لیکن اول تو یہ خبر واحد ہے جو کتاب اللہ کا معارضہ نہیں کر سکتی، اس کے علاوہ اس میں انقطاع بھی ہے - ۱۲ مرتب

۲۔ الحدیث لم یخرجہ من أصحاب الكتب الستة أحد سوى الترمذی، قالہ الشیخ محمد فواد عبد الباقی، سنن ترمذی (ج ۳ ص ۱۳، رقم ۱۱۰۵) ۱۲ م

۳۔ سورۃ آل عمران، آیت ۱۲، پ۔ ۱۲ م

۴۔ سورۃ نساء، آیت ۷، پ۔ ۱۲ م

۵۔ سورۃ احزاب، آیت ۴، پ۔ ۱۲ م

۶۔ الفاظ کے فرق کے ساتھ یہ مضمون معارف القرآن (ج ۲ ص ۲۷۵) سے ماخوذ ہے - ۱۲ م

باب ماجاء فی استئمار البکر والثیب

اس باب میں ولایتِ اجبار، کا مسئلہ زیر بحث آتا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک "ولایتِ اجبار" کا مدار عورت کے باکرہ اور ثیبہ ہونے پر ہے یعنی باکرہ پر ولی کو ولایتِ اجبار حاصل ہے خواہ وہ صغیرہ ہو یا کبیرہ اور ثیبہ پر ولایتِ اجبار نہیں خواہ وہ صغیرہ ہو یا کبیرہ۔

اس کے عکس ہمارے نزدیک ولایتِ اجبار کا مدار صغیر اور کبر پر ہے۔ لہذا صغیرہ پر ولایتِ اجبار ہے اور کبیرہ پر نہیں خواہ وہ باکرہ ہو یا ثیبہ، گویا صغیرہ باکرہ پر بالاتفاق ولایتِ اجبار ہے اور کبیرہ ثیبہ پر بالاتفاق ولایتِ اجبار نہیں اور کبیرہ باکرہ پر شافعیہ کے نزدیک ولایتِ اجبار ہے، ہمارے نزدیک نہیں، اور صغیرہ ثیبہ پر ہمارے نزدیک ولایتِ اجبار ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک نہیں۔ حال یہ کہ چار صورتوں میں سے دو صورتیں اتفاقی ہیں اور دو صورتیں اختلافی۔ امام شافعیؒ کا استدلال اس باب میں حضرت ابن عباسؓ کی معروف روایت ہے "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: الْأَيْمُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا، الْحَدِيثُ وَهُوَ فَرَمَاتُهُمْ فِي كَيْفَ هَذَا "اَيْم" سے مراد ثیبہ ہے کیونکہ باکرہ کا ذکر اس روایت میں آگے مستقلاً آیا ہے یعنی "والبكر تستأذن في نفسها وإذنها صماتها" اور جب "ايم" سے ثیبہ مراد ہوئی تو اس کا مفہوم مخالف یہ ہوا "البكر ليست احق بنفسها من وليها" اور مفہوم مخالف ان کے نزدیک حجت ہے۔

جبکہ حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں :

① حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع حدیث باب "لا تنكح الثيب حتى تستأمر ولا تنكح"

۱۔ بدائع الصنائع (ج ۲ ط ۲) فصل وأما الذي يرجع إلى المولى عليه، فتح القدير (ج ۳ ص ۱۶۱)

باب الأولياء والأكفاء ۱۲

۲۔ یہ روایت ترمذی کے علاوہ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۸۶) باب فی الثیب میں بھی آئی ہے۔ نیز دیکھئے سنن

ابن ماجہ (ص ۱۳۲) باب استئمار البکر والثیب ۱۲

۳۔ الفاظ کے فرق کے ساتھ یہ روایت صحیح بخاری (ج ۲ ص ۱۰۳) کتاب الحیل، باب فی النکاح میں بھی آئی ہے۔

نیز دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۵) باب استیذان الثیب فی النکاح الخ ۱۲ مرتب

البکر حتی تستأذن وإذنها الصوت « اس میں شیبہ اور باکرہ دونوں کا ایک حکم بیان کیا گیا ہے نرق صرف طریق اجازت میں ہے۔

(۲) سنن نسائی میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے « أن فتاة دخلت عليها فقالت: إن أبي زوجني ابن أخيه ليرفع بي خيسته وأنا كارهة، فقالت: اجلسي حتى يأتي النبي صلى الله عليه وسلم، فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبرته، فأرسل إلى أبيها فدعاه فجعل الأمر إليها فقالت: يا رسول الله! قد أجزت ما صنع أبي ولكن أردت أن أعلم أ للنساء من الأمر شيء — اور سنن ابن ماجہ میں مکے یہ الفاظ مروی ہیں « فقالت: قد أجزت ما صنع أبي ولكن أردت أن تعلم النساء أن ليس إلى الخباء من الأمر شيء »۔ بعض شافعیہ نے اس میں یہ تاویل کی ہے کہ یہ عورت شیبہ تھی لیکن اول تو روایت میں اس پر کوئی دلیل نہیں، دوسرے اس عورت نے یہ کہا کہ میرا مقصد اس مسئلہ کا اعلان تھا کہ آبا کو عورتوں پر ولایت اجبار نہیں، اور اس نے یہ اعلان مطلق الفاظ میں کیا جس میں باکرہ اور شیبہ کی کوئی تفریق نہیں اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر کوئی نکیر نہیں فرمائی۔

(۳) سنن ابی داؤد اور سنن ابن ماجہ میں « جریر بن حازم عن أيوب عن عكرمة » کے طریق سے حضرت ابن عباسؓ کی روایت مروی ہے « أن جارية بكرا أنت النبي صلى الله عليه وسلم فذكرت أن أباهما زوجها وهي كارهة فخيرها النبي صلى الله عليه وسلم » یہ روایت حنفیہ کے مسلک پر صریح ہونے کے ساتھ صحیح بھی ہے، یحییٰ بن سعید القطان نے اس روایت کو صحیح قرار دیا ہے اور حافظ ابن حجر نے بھی اس کی صحت کا اعتراف کیا ہے لیکن پھر انہوں نے اس روایت

۱ (ج ۲ ص ۷۷) البکر يزوجه أبوها وهي كارهة ۱۲ م

۲ (ص ۱۳۵ و ۱۳۶) من زوج ابنته وهي كارهة ۱۲ م

۳ (ج ۱ ص ۲۸۵ و ۲۸۶) باب في البكر يزوجه أبوها ولا يستأمرها ۱۲ م

۴ (ص ۱۳۵) باب من زوج ابنته وهي كارهة ۱۲ م

۵ چنانچہ علامہ عینی فرماتے ہیں: « رواه أبو داود باسناده على شرط الصحيحين وقال أبو داود: والصحيح

مرسل وقال أبو حاتم: رفعه خطأ، وقال ابن حزم: صحيح في غاية الصحة ولا معارض له وابن القطان

صحيح عمدة القاري (ج ۲ ص ۱۳) باب إذا زوج ابنته وهي كارهة فنكاحها مردود ۱۲ مرتب

۶ چنانچہ فرماتے ہیں « رجاله ثقات » فتح الباری (ج ۹ ص ۱۹) باب إذا زوج الرجل ابنته وهي كارهة الخ ۱۲ م

کا یہ جواب دیا ہے کہ یہ روایت نکاح فی غیر کفو پر محمول ہے لیکن یہ جواب وہی مفید نہیں، اس لئے کہ یہ روایت کفو اور غیر کفو کے بیان سے خالی ہے، نہ ہی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت سے دریافت فرمایا کہ ”هل زوجت في الكفوأم في غير الكفو“ لہذا غیر کفو کا امکان احتمال ناشی من غیر دلیل ہے، اس کے علاوہ روایت میں ”وہی کا رتہ“ کا لفظ اس پر دلالت کر رہا ہے کہ یہ تنخیر کراہت کی وجہ سے تھی نہ کہ عدم کفارت کی وجہ سے۔

جہاں تک حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں ”الا یتیم احق بنفسہا من ولیہا“ سے شافعیہ کے استدلال کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ”ا یتیم“ سے مراد بے شوہر عورت ہے اور اس کا اطلاق باکرہ اور ثیبہ دونوں پر ہوتا ہے البتہ ”بکر“ کا ذکر الگ سے اس لئے فرمایا گیا کہ اس کا طریقہ اجازت دوسرا تھا اور اگر بالفرض ”ا یتیم“ سے مراد ”ثیب“ ہی لی جائے تب بھی مفہوم مخالف سے استدلال ہمارے نزدیک درست نہیں، بالخصوص جب کہ وہ منطوق کے خلاف ہو اور منطوق یہ ہے ”البکر تستاذن فی نفسها“ واللہ اعلم

باب ماجاء فی إکراہ الیتیمۃ علی التزویم

عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «الیتیمۃ تستامر

فی نفسها فإن صمتت فهو إذنها وإن أبیت فلا جواز علیها»

یتیمہ کا اطلاق صغیرہ اور کبیرہ دونوں پر ہوتا ہے، اگر یہاں کبیرہ مراد ہو تب تو حدیث کا مفہوم بالکل واضح ہے کہ اس کی اجازت کے بغیر نکاح منعقد نہیں ہوگا اور اگر صغیرہ مراد ہو تو اس کا

لہ حافظؒ نے یہ جواب بیہقی کے حوالہ سے ذکر کیا ہے ”فتح“ (ج ۹ ص ۱۹) نیز دیکھئے سنن کبریٰ بیہقی (ج ۷ ص ۱۸)

باب ماجاء فی نکاح الأباء الأبکار ۱۲ م

۲۷ کہا فی لسان العرب (ج ۱۲ ص ۳۹) ۱۲ م

۳۷ والأحصل فیہ أن ما یفہم من اللفظ أَمَا أن یفہم من صریح اللفظ وهو المنطوق أولا وهو المفہوم والمفہوم نوعان مفہوم موافقہ وهو أن یفہم من اللفظ حال المسکوت عنه علی وفق المنطوق، ومفہوم مخالفہ وهو أن یفہم منہ حاله خلاف ما فہم من المنطوق. نور الانوار (ص ۱۵) بحث الوجہ الفاسدۃ،

فصل التخصیص علی الشئ باسمه العلم ۱۲ مرتب

۳۸ الحدیث أخرجه أبوداؤد فی سننه (ج ۱ ص ۱۵) باب فی الاستیمار ۱۲ م

ہو سکتا ہے کہ اس کا "استیمار" تو شرعاً کالعدم ہے۔ اس کا جواب حنفیہ یہ دیتے ہیں کہ اس کے حق میں استیمار سے مراد خیارِ بلوغ ہے یعنی اس کا استیمار بلوغ کے وقت ہوگا۔

جبکہ امام شافعی فرماتے ہیں کہ یتیمہ صغیرہ کا نکاح ہو ہی نہیں سکتا تا وقتیکہ وہ بالغ نہ ہو جائے وہ نکاح میں خیار کے بھی قائل نہیں، وہ فرماتے ہیں کہ صغیرہ ہونے کی بناء پر یتیمہ کی اجازت معتبر نہیں اور باپ ادا کی غیر موجودگی میں کسی کو اس پر ولایت اجبار بھی حاصل نہیں۔
حاصل یہ کہ شافعیہ کے نزدیک اس روایت کو کبیرہ پر محمول کیا جائیگا۔

حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ روایت میں "یتیمہ" کا لفظ استعمال کیا گیا ہے جو صغیرہ اور کبیرہ دونوں پر بولا جاتا ہے بالخصوص صغیرہ پر اس کا اطلاق زیادہ ہوتا ہے لہذا صغیرہ کو حدیث کے مفہوم سے خارج کرنا درست نہیں، اور جو شکل امام شافعی نے بیان کی ہے اس کا حل خیارِ بلوغ میں موجود ہے۔ واللہ اعلم

باب ما جاء في مهر النساء

مہر کی مقدار کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔
امام شافعی، امام احمد، سفیان ثوری، امام اسحاق وغیرہ کے نزدیک مہر کی کوئی مقدار مقرر نہیں بلکہ ہر وہ چیز جو مال ہو اور بیع میں شمن بن سکتی ہو وہ نکاح میں مہر بن سکتی ہے۔
علامہ ابن حزم کے نزدیک تقریباً ہر چیز مہر بن سکتی ہے، حتیٰ کہ پانی، کتھا، بلی وغیرہ بھی۔

۱۔ مذاہب کہ یہ تفصیل اسی باب میں امام ترمذی کے کلام سے ماخوذ ہے ۴۱۲ م
۲۔ فتح القدير مع الہدایہ (ج ۳ ص ۱۴۲ و ۱۴۳) باب الأولیاء والأقارب ۱۲ م
۳۔ بلکہ یہ صغیرہ کے معنی میں حقیقت اور کبیرہ کے معنی میں مجاز ہے، چنانچہ علامہ ابن الاثیر فرماتے ہیں: فَإِذَا بَلَغَ الْيَتِيمُ وَالْيَتِيمَةُ ذَالَ عَنْهَا اسْمُ الْيَتِيمِ حَقِيقَةً، وَقَدْ يُطْلَقُ عَلَيْهِمَا مَجَازًا بَعْدَ الْبُلُوغِ، كَذَا فِي النَّهْيَةِ (ج ۵ ط ۲ و ط ۲۹۱ و ط ۲۹۲) ۱۲ م
۴۔ المجموع شرح المہذب (ج ۵ ص ۱۵۲) کتاب الصدقات، مسئلہ و ليس لأقل صدقاً حدّاً، المعنى (ج ۶ ص ۱۵۲)
کتاب الصدقات ۴۱۲ م

۵۔ قال ابن حزم: وكل ما جاز أن يملك بالهبة أو بالميراث فجاز أن يكون صداقاً وإن يخالف به وأبى
بواجر به سواء حل بيعه أو لم يحل كالماء والكلب والسنور والثمره التي لم يبد صلاحها والسنبل قبل أن
يشد لأن النكاح ليس بيعاً۔ وقال: وجاز أن يكون صداقاً كل ماله نصف قد أو أكثر ولو أنه حبة بتر أو حبة
شعير أو غير ذلك وكذلك كل عن حلال مرصوف كتعليم شيء من القرآن أو من العلم أو البناء أو الخياطة أو غير
ذلك إذا تراضيا بذلك۔ المحلى (ج ۹ ص ۲۹۱) مسألة ۱۸۳ و ۱۸۴ و ۱۸۵ مرتب علی عتہ

امام مالک کے نزدیک مہر کی کم سے کم مقدار چوتھائی دینار یا تین درہم ہے۔ وہ اس کو "اقل ما یقطع بہ ید السارق" پر قیاس کرتے ہیں کیونکہ وہاں بھی ان کے نزدیک بیع دینار کے بدلے میں ایک عضو کا ٹاگیا اور یہاں اس کے بدلے میں ایک عضو کی ملکیت حاصل ہوتی ہے۔ جبکہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک اقل مہر دس درہم ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال عامر بن ربیعہ کی حدیث باب سے ہے "أَنَّ امْرَأَةً مِنْ بَنِي قُرَظَةَ تَزَوَّجَتْ عَلَى نَعْلَيْنِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَرْضَيْتِ مِنْ نَفْسِكَ وَمَالِكَ بِنَعْلَيْنِ قَالَتْ نَعَمْ قَالَ فَأُجَازَةٌ" نیران کا ایک استدلال اگلے باب میں حضرت سہل بن سعد ساعدی کی روایت سے ہے جس میں آپ نے ایک مرد سے فرمایا "فَالْتَمَسْ وَلَوْ خَاتَمًا مِنْ حَدِيدٍ" ان دو روایتوں کے علاوہ حضرت جابر بن عبد اللہ کی روایت سے بھی ان کا استدلال ہے "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ أُعْطِيَ فِي الصَّدَاقِ امْرَأَةً مَلَأُكَفِّهِ سَوْيَقًا أَوْ تَمْرًا فَقَدْ اسْتَحْلَ" اور حضرت عبد الرحمن بن عوف کا واقعہ بھی ان کی دلیل ہے جس میں انہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے نکاح کی خبر دی تو آپ نے پوچھا "مَا أَصْدَقْتَهَا؟" اس پر انہوں نے جواب دیا "وَرَنَ نَوَاةٍ مِنْ ذَهَبٍ"۔

۱۔ بدایۃ المجتہد (ج ۲ ص ۱۴) کتاب النکاح، الباب الثانی، الفصل الثالث فی الصداق ۱۲

۲۔ المجموع (ج ۱ ص ۱۵ ص ۱۲)

۳۔ حنفیہ کے نزدیک بھی کسی قدر فرق کے ساتھ نصاب سرقہ ہی کا اعتبار ہے جو ان کے نزدیک دس درہم ہے، علامہ زیلعی فرماتے ہیں "أُتِلَ الْمَهْرُ عَشْرَةُ دِرَاهِمٍ سِوَاءَ كَانَ مَضْرُوبَةً أَوْ غَيْرَ مَضْرُوبَةٍ حَتَّى يَجُوزَ زَيْنَ عَشْرَةِ تَبَرُّؤِ إِنْ كَانَتْ قِيَمَتُهُ أَقْلَ بِخِلَافِ نَصَابِ السَّرْقَةِ"۔ تبیین الحقائق (ج ۲ ص ۱۳) باب المهر ۱۲ مرتب

۴۔ یہ روایت ترمذی کے علاوہ سنن ابن ماجہ (ص ۱۳) باب صداق النساء میں بھی آئی ہے ۱۲

۵۔ بخاری کی روایت میں یہ الفاظ آتے ہیں "أَنْظُرْ وَلَوْ خَاتَمٌ مِنْ حَدِيدٍ" دیکھئے (ج ۲ ص ۱۴) باب تزویج

المعسر، نیز دیکھئے صحیح مسلم (ج ۲ ص ۴۵) باب صداق الخ ۱۲ مرتب

۶۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۸) باب قلة المهر، نیز دیکھئے سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۶) باب ما جاء فی الولیمة،

اور سنن ابن ماجہ (ص ۱۳) باب الولیمة ۱۲ مرتب

۷۔ قال ابن الاثیر: فحدیث عبد الرحمن بن عوف تزوجت الخ النواة اسم لخسة دراهم وقيل أراد قدر نواة من ذهب كان قيمتها خمسة دراهم ولم يكن ثمن ذهب وأنكره أبو عبيد قال الأزهري لفظ الحديث يدل على أنه تزوج المرأة على ذهب قيمته خمسة دراهم ألا تراه قال "نواة من ذهب" ولست أدري لم أنكره أبو عبيد النهاية (ج ۵ ص ۱۳۱ و ۱۳۲) ۱۲ مرتب

حنفیہ کا استدلال سنن کبریٰ بیہقی اور سنن دارقطنی میں حضرت جابر بن عبد اللہ کی روایت سے ہے۔ "قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينكح النساء الا كفوا ولا يزوجهن الا اولياء ولا مهر دون عشرة دراهم" اس روایت پر مبشر بن عبد اور حجاج بن ارطاة کی وجہ سے ضعف کا حکم لگایا گیا ہے۔

لیکن محقق ابن ہمام فرماتے ہیں کہ اس حدیث کو ابن ابی حاتم نے روایت کیا ہے اور اس کے بارے میں حافظ ابن حجر فرماتے ہیں "إنه بهذا الإسناد حسن ولا أقل منه" نیز حضرت جابرؓ کی روایت کی تائید حضرت علیؓ کے اثر سے بھی ہوتی ہے کہ "لامهر أقل من عشرة دراهم"۔

اس کے علاوہ حضرت جابرؓ کی روایت کی تائید قرآن کریم کی اس آیت سے بھی ہوتی ہے "وَقَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِيْ اَزْوَاجِهِمْ" اس میں لفظ "فرض" اس بات پر دلالت کر رہا

۱۔ اللفظ للبيهقي (ج ۲، ص ۲۴) کتاب الصداق باب ما يجوز أن يكون مهرًا، نیز دیکھئے سنن دارقطنی (ج ۳ ص ۱۲۵)۔

باب المهر رقم ۱۲ م

۲۔ علامہ عثمانی فرماتے ہیں: لكن البيهقي رواه من طرق وضعفها (في سننه الكبرى ج ۲، ص ۲۴ - م) والضعيف إذا روى من طرق يصير في هذا ما يحتاج به ذكره النووي في شرح المذهب - فتح الملهم (ج ۳ ص ۴۹)۔ باب الصداق -

واضح رہے کہ سنن دارقطنی میں بھی یہ روایت دو طریق سے آئی ہے دیکھئے (ج ۳ - ص ۲۴۲ تا ۲۴۵، رقم ۱۱ و ۱۲) باب المهر ۱۲ مرتب ۳۔ روایت اور سند اس طرح ہے ابن ابی حاتم فرماتے ہیں: حدثنا عمرو بن عبد الله الأودي حدثنا وكيع عن عباد بن منصور قال حدثنا القاسم بن محمد قال سمعت جابرًا رضى الله عنه يقول قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ولا مهر أقل من عشرة، من الحديث الطويل كذا نقل في فتح القدير (ج ۳ ص ۱۵) فصل في الكفاءة ۱۲ مرتب ۴۔ وقد حسنه المحقق ابن أمير الحاج في شرح الترمذي كما نقل في فتح الملهم (ج ۳ ص ۲۴) باب الصداق الخ ۱۲ م ۵۔ سنن دارقطنی (ج ۳ ص ۲۴۵ تا ۲۴۹، رقم ۱۳ و ۱۴ و ۱۶ و ۲۰) باب المهر۔ حضرت علیؓ کا یہ اثر سنن کبریٰ بیہقی میں بھی مستند و طرق سے مروی ہے دیکھئے (ج ۲، ص ۲۴)۔

یہ اثر جن طرق سے مروی ہے ان میں سے بعض درجہ حسن سے کم نہیں مگر کافی إعلال السنن (ج ۱ ص ۱۱) باب لا مهر الخ اس کے علاوہ کثرت طرق کی بناء پر بھی اس میں قوت آجاتی ہے کما فی شرح النقایة لعلمی بن محمد القاری (ج ۱ ص ۵۹) فصل فی المهر وأحكامه ۱۲ مرتب

۱۔ سورة احزاب آیت ۵۷ پ ۱۲ م

ہے کہ مہر کی مقدار شرعاً مقرر ہے اس لئے کہ "فرض" کے معنی مقرر کرنے کے آتے ہیں لیکن شرعاً
وحدیث کے پورے ذخیرہ میں حضرت جابرؓ کی مذکورہ حدیث کے علاوہ کسی بھی حدیث میں مہر کی کوئی
مقدار مروی نہیں لہذا یوں کہا جاسکتا ہے کہ یہ آیت بیان مقدار میں مجمل ہے اور حضرت جابرؓ کی روایت
اس کے لئے بیان کی حیثیت رکھتی ہے،

اس کے علاوہ حضرت جابرؓ کی حدیث ایک اصل کلی کو بیان کرتی ہے جبکہ شافعیہ کے مستدلّات
محض واقعات جزئیہ ہیں، مزید یہ کہ مہرجن مصلح کی بنا پر مشروع کیا گیا ہے ان کا تقاضا یہ ہے کہ مہر
میں مال کی اتنی مقدار ہو جس کی کچھ اہمیت بھی جائے۔

جہاں تک شافعیہ کے مستدلّات کا تعلق ہے سوا قول تو ان میں سے اکثر کو ضعیف کہا گیا ہے
چنانچہ عامر بن ربیعہ کی حدیث باب (جس میں "نعلین" پر نکاح کا ذکر ہے) عاصم بن عبید اللہ کی
وجہ سے ضعیف ہے، اور سنن ابی داؤد میں حضرت جابرؓ کی روایت (جس میں "من أعطی فی الصداق
امراً ملائکفہ سویقاً أو تمرّاً فقد استقلّ" کے الفاظ آتے ہیں) اسحاق بن جبریل اور سلم بن
رومان کی وجہ سے ضعیف ہے، اسی طرح دوسری روایت بھی ضعیف ہیں۔

السبتہ شافعیہ کے تمام مستدلّات میں دو روایتیں سنداً اقویٰ ہیں ایک عبد الرحمن بن
عوفؓ کا واقعہ اور دوسرے حضرت سہل بن سعدؓ کی روایت، جہاں تک حضرت عبد الرحمن بن عوفؓ
کے واقعہ کا تعلق ہے سو اس میں بھجور کی گٹھلی کے برابر سونے کا ذکر ہے، ممکن ہے کہ اس سونے

۱۴ اس روایت کی امام ترمذیؒ نے اگرچہ تصحیح و تحسین کی ہے لیکن راجح یہ ہے کہ یہ ضعیف ہے اس لئے کہ عاصم بن عبید اللہ کے
ضعف پر اکثر محدثین کا اتفاق ہے چنانچہ بحی، امام احمد، ابن عیینہ، ابوزرّہ، ابو حاتم، ابن خزیّمہ، امام دارقطنی اور امام نسائی
نے ان کی تصحیف کی ہے اور ابن حبان ان کے بارے میں فرماتے ہیں: کثیر الوهم فاحش الخطاء فترک اور شعبہ فرماتے
ہیں: لو قلت له من بنی مسجد البصرۃ لقال حدّثنا فلان عن فلان أنّ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بناہ۔

میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۲۵۴ و ۲۵۵، رقم ۵۶۱) ۱۲ مرتب

۱۵ (ج ۱ ص ۱۸۱) باب قلّة المہر ۱۲ م

۱۶ فتح القدیر (ج ۳ ص ۲۰۰) باب المہر ۱۲ م

۱۷ مثلاً سنن دارقطنی (ج ۳ ص ۲۲۴، ع ۱) میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
علیہ وسلم: أنکحوا الأيامی ثلاثاً قبل ما العلق بینہم یا رسول اللہ؟ قال: ما تراضی
علیہ الاھلون ولو قضی من اراک۔ یہ روایت محمد بن عبد الرحمن البیہان کی وجہ سے معلول ہے کما
فی نصب الراية (ج ۳ ص ۲۰۰) باب المہر ۱۲ مرتب

کی قیمت دس درہم کے برابر ہو، رہا حضرت سہل بن سعد کا واقعہ سو وہ بلاشبہ سنداً صحیح ہے لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں آپ نے ”خاتم حدید“ کا مطالبہ بطور مہر کامل نہیں بلکہ بطور مہر معجل کیا تھا۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ اہل عرب میں یہ معمول تھا کہ رخصتی کے موقع پر شوہر بیوی کو نقدی وغیرہ کوئی نہ کوئی چیز دیا کرتا تھا، یہ چیز یا بطور تحفہ ہوتی تھی اور مہر میں شمار نہ کی جاتی تھی یا مہر ہی کا حصہ ہوتی تھی اس ”تحفہ“ یا ”مہر معجل“ کے بغیر ”رخصتی“ کو معیوب سمجھا جاتا تھا، انس کی تائید سنن ابی داؤد کی روایت سے ہوتی ہے ”أَنَّ عَلِيًّا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لَمَّا تَزَوَّجَ فَاطِمَةَ بِنْتَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَرَادَ أَنْ يَدْخُلَ بِهَا فَمَنْعَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى يُعْطِيَهَا شَيْئًا، فَقَالَ: «يَا رَسُولَ اللَّهِ! لَيْسَ لِي شَيْءٌ» فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَعْطَاهَا دَرْعَكَ» فَأَعْطَاهَا دَرْعَهُ ثُمَّ دَخَلَ بِهَا» اس روایت میں جس زرہ کے دیئے جانے کا ذکر ہے وہ یقیناً مہر معجل کے طور پر دی گئی تھی، اس لئے کہ یہ امر طے شدہ ہے کہ حضرت فاطمہ کا مہر اس سے زیادہ تھا۔

۱۲ (ج ۱ ص ۲۸۹-۲۹۰) باب فی الرجل یدخل بامرأته قبل أن ینقدها - ۱۲ م

۱۳ حدیث کا یہ جملہ اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ دخول سے قبل کچھ دینا ضروری ہے جبکہ سنن ابی داؤد ہی میں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے ”أَمَرَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ أَدْخِلَ امْرَأَةً عَلَى زَوْجِهَا قَبْلَ أَنْ يُعْطِيَهَا شَيْئًا“ (ج ۱ ص ۲۹) جس سے معلوم ہوتا ہے کہ دخول سے قبل کچھ دینا ضروری نہیں، جس سے بظاہر تعارض معلوم ہوتا ہے علامہ عثمانیؒ ان دونوں میں تطبیق دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ پہلی والی روایت استحباب تعجل پر اور دوسری روایت جواز تاخیر پر محمول ہے لہذا کوئی تعارض نہیں، دیکھئے إعلاء السنن (ج ۱ ص ۵۷) باب استحباب تعجيل شئ من من المهر عند الدخول ۱۲ مرتب

۱۴ مذکورہ تشریح سے معلوم ہو کہ حضرت فاطمہؓ کو زرہ صرف بطور مہر معجل دی گئی تھی جبکہ ان کا مکمل مہر اس سے زائد تھا لیکن روایات کے تتبع سے معلوم ہوتا ہے کہ زرہ مہر معجل ہونے کے ساتھ ان کا مکمل مہر بھی تھی۔

جس کی تفصیل یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی کسی صاحبزادی کا مہر بارہ اوقیہ (۴۸۰ درہم) سے زائد مقرر نہیں کیا مگر اہو مصحح فی روایۃ النسائی (ج ۲ ص ۸۷) القسط فی الاصدقة و ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۸۷) باب البصاق اور حضرت علیؓ کی زرہ بھی اسی قدر مالیت میں فروخت کی گئی تھی چنانچہ خود حضرت علیؓ فرماتے ہیں ”فبعتها باشتی عشرة اوقیة فكان ذلك مهر فاطمة“ رواہ أبو یعلیٰ کذا فی مجمع الزوائد (ج ۴ ص ۲۸۳، باب الصداق)۔

معلوم ہوا کہ زرہ محض مہر معجل نہ تھی بلکہ مکمل مہر بھی تھی۔ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

بالکل اسی طرح شافعیہ کے تمام مستدلات بھی مہرِ مجمل یا تحفہ پر محمول ہیں واللہ سبحانہ وتعالیٰ
اعلم وعلمہ اتم وأحکم۔

بَابُ مِنْهُ

عن شہل بن ساعد الساعدي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم جاءته امرأة ...
..... قال: فالتمس ولو خاتماً من حديد۔

خاتمِ حديد کے استعمال کا حکم | حدیثِ باب سے بعض شافعیہ نے اس پر استدلال کیا ہے
کہ ”خاتمِ حديد“ کا استعمال جائز ہے بشرطیکہ اس پر چاندی
چڑھی ہوئی ہو۔

بہت ہی حاشیہ صفحہ گذشتہ

پھر جس طرز سے روایت کو بطور تائید پیش کیا گیا ہے اس سے بظاہر یہ بتلانا مقصود ہے کہ جس طرح اس واقعہ
میں مہر کا کچھ حصہ دیا گیا تھا اور رخصتی کے وقت اس کے دینے کو ضروری سمجھا گیا تھا بالکل اسی نوعیت پر وہ روایت بھی محمول
ہیں جو شافعیہ کا مستدل ہیں جن سے مہر کی مقدار دس درہم سے کم معلوم ہوتی ہے۔ لیکن ہماری مذکورہ تشریح کے بعد یہ طرز
استدلال درست نہیں معلوم ہوتا اس لئے کہ زرہ کا کُل مہر ہونا معلوم ہو چکا، البتہ زیر بحث روایت کو اس حیثیت سے اب بھی
بطور تائید پیش کیا جاسکتا ہے کہ رخصتی سے قبل کچھ دیئے بغیر حضرت علیؑ کو بناء کی اجازت نہ دی گئی گو حضرت علیؑ نے اس کی تعمیل
میں کل مہر ہی ادا کر دیا لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا منشا حضرت فاطمہؑ کے حق میں کل مہر کا مطالبہ نہ تھا بلکہ عرس کے مطابق
بناء سے قبل کچھ نہ کچھ دینے کا مطالبہ تھا، دس درہم مہر سے کم پر دال تمام روایات بھی اسی پر محمول ہیں کہ عرس کے رواج کے مطابق
شرع میں کچھ دیا گیا اور مہر کی بعد میں تکمیل کی گئی واللہ اعلم ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۔ مذکورہ تفصیل کسی قدر تغیر اور اضافہ کے ساتھ فتح القدیر (ج ۳ ص ۲۰۶، باب المہر) سے ماخوذ ہے ۱۲ م
۲۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۱۷۱) باب تزویج المعسر و مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۵۹)
باب الصداق الم ۱۲ م

۳۔ چنانچہ حافظ ابن حجرؒ کے کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۳۲۲ و ۳۲۳) باب فض الخاتنہ
وباء خاتم الحديد، کتاب اللباس۔ لیکن علامہ نوویؒ کے کلام سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ خالص لوسہ کی انگوٹھی کو
بھی بلا کر اہت جائز قرار دیتے ہیں چنانچہ لکھتے ہیں: ”وقال صاحب التتمۃ: لا یکرہ الخاتم من حديد أو رصاص
للحدیث فی الصحیحین أن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم قال للذی خطب الواہیۃ نفہا ”أطلب ولو
خاتماً من حديد“ قال ولو کان فیہ کواھۃ لہی اذن فیہ بہ، وفسن ابی داؤد باسناد جید
(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

جبکہ حنفیہ کے نزدیک لوہے، پیتل وغیرہ کی انگوٹھی حرام ہے خواہ اس میں چاندی ملی ہوئی ہو۔
حنفیہ کا استدلال سنن ابی داؤد میں حضرت بریدہ کی روایت سے ہے جس میں ذکر ہے کہ
ایک شخص لوہے کی انگوٹھی پہن کر آیا تو آپ نے اس سے فرمایا "مالیٰ اری علیک حلیۃ اهل النار" اس پر

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

عن معیقیب الصحابی رضی اللہ عنہ وکان علی خاتم النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال "کان خاتم النبی من حدید
ملوی علیہ فضة" فالختم انہ لا یکرہ لہذین الحدیثین، وضعت الاول - المجموع شرح المہذب (ج ۲ ص ۳۷۷)
باب ما یکرہ لبسہ وما لا یکرہ فصل فی مسائل تتعلق بالباب - ۱۲ مرتب عنی عنہ

چاندی چڑھی ہونے کی شرط سنن نسائی میں حضرت معیقیب کی روایت کی بنا پر قال: کان خاتم النبی صلی اللہ علیہ وسلم
حدید۔ املوی علیہ فضة قال واما کان فی یدی، فکان معیقیب علی خاتم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (اے
امینا علیہ) دیکھئے (ج ۲ ص ۲۸۹) کتاب الزینۃ، لبس خاتم حدید ملوی علیہ بفضۃ، نیز دیکھئے سنن ابی داؤد
(ج ۲ ص ۵۸۷) کتاب الخاتم باب ماجاء فی خاتم الحدید ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ۱۷۸)

لوہے، پتھر، پیتل کی انگوٹھی وغیرہ کے حرام ہونے کی تصریح تو کتب حنفیہ میں موجود ہے مثلاً دیکھئے البحر الرائق (ج ۸ ص ۱۷۸)
کتاب الکراہیۃ، فصل فی اللبس، فتح القدیر (ج ۸ ص ۵۵۴) کتاب الکراہیۃ، فصل فی اللبس اور الجامع الصغیر (ص ۳۹۱)
باب الکراہیۃ فی اللبس، جس میں یہ الفاظ آئے ہیں "ولا تختتم الا بفضۃ"۔

جہاں تک چاندی چڑھی ہوئی لوہے کی انگوٹھی کا تعلق ہے اس کی مانعت کی تصریح احقر کو کتب حنفیہ میں نہ مل سکی، البتہ
چونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی انگوٹھی کے بارے میں چاندی کے ہونے کی تصریح روایات میں موجود ہے مثلاً بخاری میں حضرت انس کی روایت
میں، دیکھئے (ج ۲ ص ۸۴۲) باب فص الخاتم۔ جبکہ کچھ حاشیہ میں "خاتم حدید ملوی" کی روایت گزر چکی ہے، اس طرح روایات
میں تعارض ہو جاتا ہے، علامہ عینی تعارض کو رفع کرتے ہوئے فرماتے ہیں "أجیب عنہ بأوجه: الاول أن لا مانع أن یکون له خاتم
من فضۃ وخاتم من حدید ملوی" الثاني أنه یحتمل أن یکون خاتم الحدید الملوی بفضۃ کان له قبل أن ینہی عن
خاتم الحدید (جس کا مطلب یہ کہ چاندی چڑھی ہوئی لوہے کی انگوٹھی بھی جائز نہیں، جیسا کہ اصل تقریر میں یہی بات مذکور ہے) الثالث
أنہ لما کان خاتم الحدید قد لوی علی ظاہرہ فضۃ صار لا یری منه إلا الظاہر فظن أنہ کلہ فضۃ۔ (اس آخری توجیہ
کا ماحصل یہ ہے کہ "خاتم حدید ملوی" جائز ہے) دیکھئے عمدة القاری (ج ۲ ص ۲۲۲) باب فص الخاتم۔

علامہ شامی فرماتے ہیں "لا بأس بأن یتخذ خاتم حدید قد لوی علیہ فضۃ وألبس بفضۃ حتی لا یری"

رد المحتار (ج ۵ ص ۱۳) کتاب الحظر والإباحۃ، فصل فی اللبس طبع بولاق - مرتب

ص ۵۸۷ (ج ۲ ص ۵۸۷) باب ماجاء فی خاتم الحدید ۱۲ م

اس شخص نے وہ انگوٹھی اتار دی اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ میں کس چیز کی انگوٹھی
ہواؤں، آپ نے ارشاد فرمایا "اتخذہ من ورق ولا تمثہ مثقالاً"۔

جہاں تک حدیث باب کے جملہ "فالتمس ولو خاتماً من حديد" کا تعلق ہے اس کا ایک جواب
تو یہ ہے کہ اس سے انگوٹھی پہننے کی اجازت معلوم نہیں ہوتی، لیکن یہ جواب خلافِ ظاہر ہے۔
لہذا صحیح جواب یہ ہے کہ جب "حلیۃ اهل النار" والی روایت سے اس کا تعارض ہو گیا اور
تاریخ کا علم نہیں تو احتیاط اسی میں ہے کہ حرمت والی روایت کو ترجیح دی جائے۔

فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم زوجتكها بما معك من القرآن
تعليم قرآن کو مہربنانا حدیث باب کے مذکورہ جملہ سے استدلال کر کے شافعیہ تعلیم قرآن
کے مہربنانے کو جائز قرار دیتے ہیں۔

جمہور کے نزدیک تعلیم قرآن کو مہربنانا جائز نہیں، ان کا استدلال "وَاحِلٌ لَكُمْ مَا وَرَاءَ
ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ" سے ہے کہ اس میں ابتغاء بالمال کا حکم دیا گیا ہے جس کا

لہ لیکن اس روایت کی سند میں ایک راوی ابو طیبہ عبد اللہ بن مسلم مروزی ہیں جن کے بارے میں حافظ ابن حجر
لکھتے ہیں: قال ابو حاتم الرازي: يكتب حديثه ولا يحتج به، وقال ابن حبان في الثقات: يخطئ
ويخالف، فإن كان محفوظاً حمل المنع على ما كان حديثه أصحاً، فتح الباری (ج ۱۰ ص ۲۲۲) باب خاتم الحديد۔
لیکن علامہ عینی فرماتے ہیں: أخرج ابن حبان حديثه وصححه، علامہ عینی نے اس مقام پر بعض دوسری

روایات بھی زیر بحث روایت کی تائید میں ذکر کیا ہیں، دیکھیے عمدة القاری (ج ۲۲ ص ۳۳) ۱۱ مرتب
۱۵ اس لئے کہ ظاہر یہی ہے کہ جب آپ نے "التمس" کا حکم دیا تو پہننے کی بھی اجازت ہوگی۔ لیکن حافظ ابن حجر
جو خود بھی خاتم حديد کے جواز کے قائل ہیں "التمس" والی روایت سے خاتم حديد کے جواز پر استدلال کو درست نہیں
قرار دیتے چنانچہ فرماتے ہیں: "ولا حجة فيه لأنه لا يلزم من جواز الإتحاذ جواز اللبس فيحصل أنه أراد وجوده
لتنفع المرأة بقيمته، فتح الباری (ج ۱۰ ص ۲۲۲) ۱۲ مرتب

۱۳ المجموع شرح المہذب (ج ۱۵ ص ۲۸۶) کتاب الصداق، مسألة اذا تزوجها وأصدقها تعليم القرآن ۱۲ م
۱۴ چنانچہ امام ابو حنیفہ، امام مالک، لیث، مکحول اور اسحاق بن راہویہ کا یہی مسلک ہے جبکہ امام احمد کی ایک روایت کراہت کی
اور دوسری روایت جواز کی ہے۔ دیکھیے المغنی (ج ۶ ص ۶۸۳ و ۶۸۴) کتاب الصداق، فصل فاما تعليم القرآن ۱۳ م
۱۵ سورۃ نساء آیت ۳۴، پ۔ اس کے علاوہ اس آیت سے بھی جمہور کا استدلال ہے "وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ
يَنْفِكَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ" (سورۃ نساء آیت ۳۴) والطول المال كما في المصنف (ج ۶ ص ۶۸۴) ۱۲ مرتب

مطلب یہ ہے کہ جو مال نہ ہو وہ مہر نہیں بن سکتا اور تعلیم قرآن بھی مال نہیں، اور خبر واحد سے آیت کا نسخ درست نہیں، لہذا ”زوجتکھا بما معک من القرآن“ کا ایسا مطلب مراد لیا جائے گا جو آیت کے مطابق ہو، وہ یہ کہ اس میں بار معاوضہ کی نہیں بلکہ سببیت کے لئے ہے اور مطلب یہ ہے کہ ”زوجتکھا الا نکل من اهل القرآن“ یعنی تمہارے علم قرآن کے سبب تم پر مہر محبت ضروری قرار نہیں دیا جاتا البتہ مہر موقبل قواعد کے مطابق واجب ہوگا۔ واللہ اعلم

باب مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يَعْتِقُ الْأُمَّةَ ثُمَّ يَتَزَوَّجُهَا

”عن أنس بن مالك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أعتق صفية[ؓ] وجعل عتقها صداقها“ اس حدیث کے ظاہر پر عمل کرتے ہوئے امام احمد ”عتق“ کے مہر بنانے کو جائز قرار دیتے ہیں، جبکہ جمہور کے نزدیک یہ درست نہیں، اور حدیث باب کا مطلب ان کے نزدیک یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو پہلے آزاد کر دیا پھر ان سے بغیر مہر کے نکاح کر لیا جو آپ کے لئے جائز تھا راوی نے اسی کو ”جعل عتقها صداقها“ سے حدیث باب کا ایک جواب یہ ہے کہ تعلیم قرآن کو مہر بنانا متعلقہ صحابی کی خصوصیت تھی اس کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے ”أن رسول الله صلى الله عليه وسلم زوج رجلاً على سورة من القرآن ثم قال لا تكون لأحد بعدك مهرًا۔ رواه النجاشي بإسناده كذا في المغني (ج ۶ ص ۶۸۴) ۱۲ مرتب

۱۵ الحدیث أخرجه البخاری (ج ۲ ص ۶۱) النکاح، باب من جعل عتق الأمة صداقها، ومسلم (ج ۱ ص ۴۵۹) النکاح۔ باب فضيلة إعتاقه أمة ثم يتزوجها ۱۲ م

۱۶ المغنی (ج ۶ ص ۵۲۴) النکاح، من جعل عتق أمة صداقها ۱۲ م
۱۷ دیکھئے بدایۃ المجتہد (ج ۲ ص ۱۷) النکاح، الباب الثانی فی موجبات صحة النکاح، الفصل الثالث۔ وانظر لتفصيل المسئلة عمدة القاری (ج ۲ ص ۲۰) باب من جعل عتق الأمة صداقها ۱۲ مرتب

۱۸ امام طحاوی فرماتے ہیں: وخالفهم في ذلك آخرون فقالوا ليس لأحد غير رسول الله عليه وسلم أن يفعل هذا فثبت له النکاح بغیر صداق سوى العتاق، وإنما كان ذلك لرسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم خاصاً لأن الله عز وجل جعل له أن يتزوج بغیر صداق ولم يجعل ذلك لأحد من المؤمنين غيره، قال الله عز وجل: وَأَمْرًا مُّؤَمَّنَةً أَنْ وَهَبَتْ لِنَفْسِهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَلِكَهَا خَالِصَةً لِّكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ (سورة احزاب آیت ۵۰) فلما أباح الله عز وجل لنبيه أن يتزوج بغیر صداق كان له أن يتزوج على العتاق الذي ليس بصداق، ومن لم يبع الله له أن يتزوج على غير صداق لم يكن له أن يتزوج على العتاق الذي ليس بصداق۔ شرح معانی الآثار (ج ۲ ص ۱۷) باب الرجل يعتق أمة على أن عتقها صداقها ۱۲ مرتب

تعبیر کر دیا، وھذا کقولہ تعالیٰ: "وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنتَكُمْ ذُكَّابُونَ"۔ نیز یہ بھی ممکن ہے کہ آپ نے انہیں عوض مقرر کر کے آزاد کیا ہو اور پھر عوض کو مہربان دیا ہو اور یہ صورت سب کے نزدیک جائز ہے۔

یہاں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ اس باب میں امام ترمذی نے امام شافعی کا مسلک امام احمد کے ساتھ ذکر کیا ہے لیکن یہ درست نہیں چنانچہ حافظ ابن حجر نے اس کی تردید کی ہے۔

واللہ اعلم

باب ماجاء فی المحلل والمحلل لہ

"عن الشعبي عن جابر بن عبد الله وعن الحارث عن علي قال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم لعن المحلل والمحلل لہ"

اس حدیث کی بناء پر نکاح بشرط التحلیل بالاتفاق ناجائز ہے، البتہ اگر عقد

لہ (سورۃ واقعہ آیت ۵۲ بکد)۔ نیز حافظ ابن صلاح فرماتے ہیں: معناه (ای معنی الحدیث) أن العتق یحل محل الصداق وإن لم یکن صداقا قال: وھذا کقولہم "الجوع زاد من لا زاد لہ"۔ فتح الباری (ج ۹ ص ۱۲۹) باب من جعل عتق الأمة صداقا ۱۲ مرتب
۵ دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص ۱۲۹ و ص ۱۳) ۱۲ م

۳ الزوج الثانی بقصد الطلاق أو علی شرطہ والمحلل لہ بفتح اللام ای الزوج الأول هو المطلق ثلاثاً، مرقاة (ج ۶ ص ۲۹) باب المطلقة ثلاثاً الفصل الثانی ۱۲ م
۴ الحدیث أخرجه أبو داود فی سننہ (ج ۱ ص ۲۸۴) باب فی التحلیل وابن ماجہ فی سننہ (ص ۱۳۹) باب المحلل والمحلل لہ ۱۲ م

۵ وإنما لعنہما لما فی ذلك من ھتك المروءة وقلة الحیة والدلالة علی خسة النفس وسقوطہا، أما بالنسبة إلى المحلل لہ فظاہر، وأما بالنسبة إلى المحلل فلا ۵ یعیرف نفسه بالوطئ لغرض الغیر فإنه إنما یطوئها لیعرضها لوطئ المحلل لہ ولذلك مثله صلى الله عليه وسلم بالتیس المستعار۔ مرقاة (ج ۶ ص ۲۹) ۱۲ مرتب

۶ علامہ ابن قدامہ فرماتے ہیں: إن نکاح المحلل حرام باطل فی قول عامة أهل العلم منهم الحسن والنخعی وقادة ومالك واللیث والثوری وابن المبارک والشافعی، وسواء قال زوجتکھا إلى أن (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

میں تحلیل کی شرط نہ لگائی گئی ہو لیکن دل میں یہ نیت ہو کہ کچھ دن اپنے پاس رکھ کر چھوڑ دوں گا تو حنفیہ کے نزدیک یہ صورت جائز ہے بلکہ امام ابو ثور کا قول ہے کہ ایسا کرنے والا ناجور ہوگا۔ امام احمد کے نزدیک یہ صورت بھی ناجائز اور باطل ہے، وہ حدیث باب کے اطلاق سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں محلل پر مطلقاً لعنت کی گئی ہے اور تخصیص کی کوئی دلیل نہیں،

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

تَطَاهَا أَوْ شَرَطَ أَنَّهُ إِذَا أَحْلَاهَا فَلَا نِكَاحَ بَيْنَهُمَا أَوْ أَنَّهُ إِذَا أَحْلَاهَا لِلأَوَّلِ طَلَقُهَا. المغنی (ج ۶ ص ۶۳) کتاب النکاح
إِنْ شَرَطَ عَلَيْهِ أَنْ يَحْلَاهَا لِرَجُلٍ -

جبکہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک نکاح بشرط التحلیل مکروہ ہے (یعنی مکروہ تحریمی کما صرح بہ صاحب البحر - ج ۲ ص ۵۸ - کتاب الطلاق، فصل فیما تحل بہ المطلقۃ) اور ”لعن اللہ“ والی روایت کا یہی محل ہے، البتہ ان کے نزدیک نکاح درست ہو جاتا ہے ”اذھولاً یبطل بالشرط“ اور زوج اول کے لئے حلت بھی ثابت ہو جاتی ہے۔

امام ابو یوسف کے نزدیک نکاح بشرط التحلیل فاسد ہے، لَؤْنُهُ فِي مَعْنَى الْمَوْقُوتِ فِيهِ وَلَا يَحْلَاهَا عَلَى الْأَوَّلِ لِفُسَادِهِ -

امام محمد کے نزدیک نکاح درست ہے، اس لئے کہ نکاح شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتا البتہ وہ عورت زوج اول کے لئے حلال نہ ہوگی لَؤْنُهُ (الرَّوْجُ الْأَوَّلُ) اسْتَعْجَلَ مَا آخَرَهُ الشَّرْعُ فَيَجَارِي بِمَنْعِ مَقْصُودِهِ كَمَا فِي قَوْلِ الْمَوْتِ -

دیکھئے ہدایہ مع فتح القدير (ج ۴ ص ۲۵۱ و ۲۵۲) کتاب الطلاق، فصل فیما تحل بہ المطلقۃ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ
(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۷۱ بلکہ کتبِ اخاف سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ناجور بھی ہوگا چنانچہ شیخ ابن ہمام فرماتے ہیں: أَمَّا لَوْ نَوِيَاهُ وَلَمْ يَقُولَاهُ فَلَا عِبْرَةَ بِهِ وَيَكُونُ الرَّجُلُ مُأْجُورًا الْقَصْدُ الْإِصْلَاحُ - فتح القدير (ج ۴ ص ۳۲) باب الرجعة فصل فیما تحل بہ المطلقۃ، نیز دیکھئے البحر الرائق (ج ۴ ص ۵۸)

واضح رہے کہ اس مسئلہ میں شافعیہ کے ہاں تفصیل ہے، دو صورتوں میں نکاح ناجائز اور باطل ہے: ایک یہ کہ اس شرط کے ساتھ نکاح کرے کہ جب صحبت کر لے گا تو دونوں کے درمیان نکاح باقی نہ رہے گا، دوسری صورت یہ کہ اس شرط کے ساتھ نکاح کرے کہ اس عورت کو زوج اول کے لئے حلال کر دے گا۔

ایک صورت یہ ہے کہ اس شرط کے ساتھ نکاح کرے کہ صحبت کے بعد اس کو طلاق دے دیگا، اس تیسری صورت (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ہم یہ کہتے ہیں کہ تخصیص تو آپ نے بھی کی ہے وہ اس طرح کہ حدیث باب کے اطلاق کا تقاضہ تو یہ تھا کہ اگر نکاح نہ بشرط التحلیل ہو اور نہ بنیۃ التحلیل ہو پھر بھی اگر زوج ثانی طلاق دے کر اس کو زوج اول کے لئے حلال کر دے تو بھی ناجائز ہو کیونکہ محلل کا لفظ اس پر بھی صادق آتا ہے حالانکہ ایسا شخص کسی کے نزدیک بھی ملعون نہیں۔

پھر نکاح بشرط التحلیل امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک متحقق ہی نہیں ہوتا اور نہ اس عورت زوج اول کے لئے حلال ہوتی ہے جبکہ ہمارے نزدیک ایسا کرنا اگرچہ حرام ہے لیکن اگر کوئی شخص اس کا ارتکاب کر لے گا تو نکاح منصف ہو جائیگا اور عورت زوج اول کے لئے حلال ہو جائے گی۔

ان حضرات کا استدلال حدیث باب سے ہے، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اس روایت میں نہی عن التحلیل ہے نفی نکاح نہیں، اور نہی عن الافعال الشرعیۃ اصل فعل کی مشروعیت کا تقاضا کرتی ہے لہذا مقتدر فی اصول الفقہ۔

شافعیہ کے مسلک پر حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی ایک روایت سے بھی استدلال کیا گیا ہے » عن عمر بن نافع عن أبیہ اَنَّهُ قَالَ : جَاءَ رَجُلٌ إِلَى ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا فَسَأَلَهُ عَنْ رَجُلٍ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ ثَلَاثًا فَتَزَوَّجَهَا أَخَاهُ مِنْ غَيْرِ مُؤَامَرَةٍ مِنْهُ لِيَحْلِلَهَا لِأَخِيهِ هَذَا تَحَدُّ لِلأَوَّلِ ؟ قَالَ : لَا إِلَّا نِكَاحٌ رَغِبَ كُنَّا نَعِدُهُ هَذَا سَفَاحًا عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

کے بارے میں شافعیہ کے ہاں دو قول ہیں، ایک یہ کہ نکاح اس صورت میں بھی باطل ہے، دوسرا یہ کہ شرط باطل ہے اور عقد صحیح ہے۔

ایک چوتھی صورت یہ ہے کہ اس ارادہ سے نکاح کرے کہ صحبت کے بعد طلاق دیدیگا، شرط کا کوئی ذکر نہ ہو اس صورت میں نکاح کراہت کے ساتھ درست ہے، دیکھیے المجموع شرح المہذب (ج ۱۵ ص ۴۰۵ و ۴۰۶) باب ما یحرم من النکاح وما لا یحرم، فصل ولا یجوز نکاح المحلل، اور المغنی (ج ۶ ص ۶۶) — رشید اشرف عفی عنہ

۱۴ کمافی تعلیقات الشیخ الکاندھلوی علی الکوکب الدری (ج ۲ ص ۲۳) ۱۲ م

۱۵ المغنی (ج ۶ ص ۶۶ و ۶۷) فصل فإن شرط علیہ التحلیل الخ — ۱۲ م

حاشیہ صفحہ ۱۵

۱۶ مذاہب کی تفصیل بیچے باحوالہ گذر گئی ۱۲ م

۱۷ کمافی التلخیص الجبیر (ج ۳ ص ۱۴) باب موانع النکاح، تحت رقم ۱۵۳۰۔ و تحفۃ الأحمودی (ج ۲ ص ۱۸۵) ۱۲ م

اس روایت کو امام حاکم نے اپنی مستدرک میں ذکر کیا ہے اور صحیح علی شرط الشیخین قرار دیا ہے۔
اور حافظ ذہبی نے بھی اس پر سکوت کیا ہے۔

اس استدلال کا کوئی جواب احقر کی نظر سے نہیں گذرا البتہ اس کا یہ جواب سمجھ میں آتا ہے کہ قرآن کریم کی آیت «حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَہَا» میں مطلق نکاح کا ذکر ہے خواہ شرط تحلیل کے ساتھ ہو یا بغیر شرط تحلیل کے، اس پر خبر واحد سے زیادتی نہیں کی جاسکتی۔

اس کے علاوہ حضرت ابن عمرؓ کے قول میں زنا کے ساتھ اس عمل کی تشبیہ صرف عرمت میں ہے، عدم انعقاد میں نہیں جس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے اس معاملہ میں زوجین کو تفریق کا کوئی حکم نہیں دیا۔

نکاح بشرط التحلیل ناجائز ہونے کے باوجود منعقد ہو جاتا ہے اس پر حنفیہ کی دلیل مصنف عبد الرزاق میں حضرت عمرؓ کا ایک فتویٰ ہے "عن ابن سیرین قال: أرسلت امرأة إلى رجل فزوجه نفسها ليحلها لزوجها، فأمره عمر أن يقيم عليها ولا يطلقها وأوعده بعاقبة إن طلقها" معلوم ہوا کہ انہوں نے اس نکاح کو منعقد شمار کیا، واللہ سبحانہ اعلم

باب ملجاء فی نکاح المتعة

عن علی بن ابی طالبؓ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن متعة النساء و

عن لحوہ المحرم الاہلیۃ زمن خیر۔

متعہ کا مفہوم یہ ہے کہ کوئی شخص کسی عورت سے کہے "أَتَمَتُّ بِكَ كَذَا مَدَّةٍ بِكَذَا مِنْ الْمَالِ" اور وہ عورت اس کو قبول کر لے، اس میں نہ لفظ نکاح استعمال ہوتا ہے اور نہ دو گواہوں کی موجودگی ضروری ہوتی ہے، بخلاف نکاح موقت کے کہ اس میں لفظ نکاح بھی ہوتا ہے اور دو گواہ بھی ہوتے ہیں البتہ مدت متعین ہوتی ہے۔

۱۔ مستدرک حاکم (ج ۲ ص ۱۹۹) کتاب الطلاق، لعن اللہ المحلل والمحلل لہ ۱۲ م

۲۔ سورہ بقرہ آیت ۲۳، پ ۱۲ م

۳۔ (ج ۶ ص ۲۶) کتاب النکاح، باب التحلیل ۱۲ م

۴۔ الحدیث أخرجه البخاری (ج ۲ ص ۱۶۱) کتاب المغازی، باب غزوة خیر، ومسلم (ج ۲ ص ۱۴۹)

کتاب الصيد والذیابح، باب تحريم أكل لحم المحرم الإنسیة ۱۲ م

۵۔ ہدایہ (ج ۲ ص ۳۱۲) فصل فی بیان المحرمات۔ ۱۲ م

۶۔ ہدایہ (ج ۲ ص ۳۱۳) ۱۲ م

حرمتِ متعہ | متعہ کی حرمت پر امت کا اجماع ہے اور سوائے روافض کے کوئی اس کی حلت کا قائل نہیں ہے اور ان کی مخالفت کا کوئی اعتبار نہیں، البتہ صرف حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے اس کا جواز منقول ہے، وہ بھی محض اضطرار کے موقع پر جواز کے قائل تھے پھر اس سے بھی رجوع کر لیا تھا چنانچہ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں ”وانما ردی عن ابن عباس شئ من الرخصة في المتعة“ رجوع عن قوله حيث أخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم۔

البتہ یہاں دو بحثیں قابلِ غور ہیں :

حرمتِ متعہ کی استدلالِ آیت | پہلی بحث یہ ہے کہ متعہ کی حرمت پر عموماً اس آیت قرآنی سے پر اشکال اور اس کا جواب استدلال کیا جاتا ہے ”وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ“

لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ یہ آیت مکی ہے اس لئے کہ قرآن کریم میں یہ آیت دو مقام پر آئی ہے ایک سورہ مومنوں میں دوسرے سورہ معارج میں، اور یہ دونوں سورتیں مکی ہیں، جبکہ متعہ

۱۔ فتح القدیر (ج ۳ ص ۱۵۱ و ۱۵۲) فصل فی بیان المحرمات ۲۱۲

۲۔ دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۲ ص ۱۲) باب نكاح المتعة ۲۱۲

۳۔ حضرت سعید بن جبیرؒ فرماتے ہیں : ”قلت لابن عباس : ”لقد سارت بفتيا الكبان وقالت فيها الشعر“ قال : وما قالوا ؟ قلت : قالوا :

قد قلت للشيخ لما طال مجلسه

هل لك في رخصة الأطراف آنسة

فقال : سبحان الله والله ما بهذا أفنت وما هي إلا كالسيتة والدم ولحم الخنزير لا تحل إلا

للمضطر۔ نصب الراية (ج ۳ ص ۱۵۱) فصل فی بیان المحرمات ۱۲ مرتبہ عن

۴۔ ابن جریرؒ فرماتے ہیں : ”وأما ما يحكى فيها عن ابن عباس فإنه كان يتأول إباحتها للمضطر إليها بطول الغربة وقلة اليسار والمجدة ثم توقف وأمسك عن الفتوى بها۔ حوالہ بالا۔

ابن جریرؒ کے اس مقولہ سے اضطرار کا مطلب بھی واضح ہو جاتا ہے اور حضرت ابن عباسؓ کا رجوع بھی ثابت ہو جاتا

ہے۔ ۱۲ مرتبہ

۵۔ سورہ مومنون آیت ۶ و ۵، اور سورہ معارج آیت ۲۹ و ۳۰ پ ۱۲ م

۶۔ چنانچہ سورہ مومنون کے بارے میں علامہ قرطبیؒ فرماتے ہیں : ”مكية كلها في قول الجميع“ دیکھئے تفسیر قرطبی (ج ۱۲ ص ۱۲)

اور سورہ معارج کے بارے میں فرماتے ہیں : ”وهو مكية باتفاق“ تفسیر قرطبی (ج ۱۸ ص ۱۸) ۱۲ مرتبہ

کی حلت و حرمت کی تمام روایات اس پر دال ہیں کہ متعہ ہجرت کے بعد حرام ہوا اور وہ ایک زائد غزوات میں حلال تھا، پھر یہ آیت متعہ کے حق میں کیسے محرم ہو سکتی ہے ؟ اس کے جواب میں شراح حدیث و تفسیر کافی سرگردان رہے ہیں لیکن اطمینان بخش جوابات کم دیئے گئے ہیں۔

حضرت شاہ عبدالعزیز صاحبؒ نے فتاویٰ عزیزیہ میں یہ دعویٰ فرمایا کہ متعہ بالمعنی المعروف اسلام میں کبھی حلال نہیں ہوا اور اس کو مذکورہ آیت نے شرع ہی میں حرام کر دیا تھا البتہ مختلف غزوات کے موقع پر جس متعہ کی اجازت احادیث میں مروی ہے اس سے مراد نکاح موقت ہے لہذا یہ آیت شرع ہی سے حرمت متعہ پر دلالت کر رہی ہے۔

حضرت علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے بھی فیض الباری میں اسی کے قریب یہ قول اختیار کیا ہے کہ متعہ بالمعنی المعروف تو ہمیشہ سے حرام تھا البتہ جس چیز کی اجازت دی گئی تھی اس سے مراد ”نکاح باضمانیۃ الفرقۃ“ تھا، یہ نکاح پہلے قضاء اور دیانۃ دونوں طرح جائز تھا، بعد میں اگرچہ قضاء جائز ہی رہا لیکن دیانۃ اسے ناجائز قرار دیدیا گیا۔

اسی بات کو احادیث میں ان الفاظ سے تعبیر کیا گیا کہ متعہ کی شرع میں اجازت دی گئی تھی، بعد میں اسے ناجائز کر دیا گیا۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے اپنے اس دعویٰ پر ترمذی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت بابے استدلال کیا ہے ”قال: إنما كانت المتعة في أول الإسلام كان الرجل يقدر البلدة ليس له بها معرفة فيتزوج المرأة بقدر ما يرى أنه يقيم فتحفظ له متاعه وتصلح له شيء حتى إذا نزلت الآية: ”الْأَعْلَىٰ أَرْوَاجُهُمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ“ قال ابن عباس فكل فرج سوى هذين فهو حرام“

حضرت شاہ عبدالعزیز صاحبؒ اور حضرت شاہ صاحب رحمہما اللہ کے مذکورہ دونوں جوابات اگر دلائل سے ان کی تائید ہو رہی ہوتی تو خاصے قوی ہوتے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ

۱۔ روایات کے لئے دیکھئے نصب الراية (ج ۲ ص ۱۷۱ تا ۱۸۱) فصل فی بیان المحرمات ۱۲ م

۲۔ (ج ۲ ص ۱۷۱) حکم حرمت متعہ، مطبع مجیدی کانپور ۱۲ م

۳۔ (ج ۲ ص ۱۷۱ و ۱۷۲) کتاب المغازی تحت قوله نهی عن متعة النساء يوم خيبر ۱۲ م

۴۔ لم يخرج أحد من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذی، قاله الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي،

سنن الترمذی (ج ۳ ص ۲۳، رقم ۱۱۲۲) ۱۲ م

دونوں جوابات محض دعویٰ ہیں اور ان تمام احادیث کا ظاہر جن میں لفظ متعہ آیا ہے ان جوابات کی تردید کر رہا ہے بالخصوص حضرت شاہ صاحب کی تحقیق پر متعدد شکالات وارد ہوتے ہیں :
اولاً کہ یہ روایت موسیٰ بن عبیدہ کی وجہ سے متکلم فیہ ہے ۔

دوسرے یہ کہ حضرت شاہ صاحب نے متعہ کی جو تشریح کی ہے وہ ان کی مستدل روایت کے الفاظ سے پوری طرح واضح نہیں ہوتی بلکہ اس روایت کو بھی متعہ بالمعنی المعروف پر آسانی محمول کیا جاسکتا ہے ۔

تیسرے اس روایت کے آخر میں یہ تصریح ہے کہ آیت قرآنی " اِلَّا عَلَىٰ اَنۡوَاجِهِۦۭۤ اَوْ مَا مَلَكَتْ اَیۡمَانُهُۥم " نے متعہ کو منسوخ کر دیا، اب اگر متعہ سے وہی معنی مراد لئے جائیں جو حضرت شاہ صاحب نے لئے ہیں تب بھی اصل اعتراض لوٹ آتا ہے کہ یہ آیت مکمل ہے اور حلت متعہ کی روایات مدنی ہیں ۔

احقر کے نزدیک اس اعتراض کا صحیح جواب یہ ہے کہ متعہ بالمعنی المعروف کو مذکورہ آیت قرآنی نے مکہ مکرمہ ہی میں حرام کر دیا تھا اور وہ بدستور حرام ہی رہا البتہ بعض غزوات کے موقع پر ضرورت شدیدہ کی وجہ سے ایک محدود مدت کے لئے اس کی اجازت دی گئی جو رخصت تھی، حلت نہیں جیسے لحم خنزیر حرام ہے لیکن اضطرار کے موقع پر اس کا کھانا جائز ہو جاتا ہے، نہ اسلئے کہ وہ حلال ہو گیا بلکہ اس لئے کہ خاص حالات کی وجہ سے شریعت نے ایک محدود رخصت عطا فرمادی، حاصل یہ کہ ایسی رخصت حرمت کے ساتھ جمع ہو جاتی ہے اور اس رخصت کی وجہ سے یہ نہیں کہا جاتا کہ وہ حرمت منسوخ ہو گئی ۔

اس جواب کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ اجازت متعہ کی تقریباً تمام روایات میں رخصت کا لفظ استعمال ہوا ہے نہ کہ حلت کا ۔

لہ موسیٰ بن عبیدہ [ت، ق] الریزی ... قال احمد : " لا یکتب حدیثہ " وقال النائی وغیرہ : " ضعیف " و قال ابن عدی : " الضعف علی روایاتہ بین " وقال ابن المعین : " لیس بشئ " ، وقال مرة : " لا یحتج بحدیثہ " وقال یحییٰ بن سعید : " کنا ننتقی حدیثہ " وقال ابن سعد : " ثقہ " لیس بحجة " ، وقال یعقوب بن شیبہ : " صدوق ضعیف الحدیث جداً " ، میزان الاعتدال (ج ۴ ص ۲۱۱ ، رقم ۱۸۹۵) ۱۲ مرتب

۵۲ چنانچہ بیشتر روایات میں " رخصت " اور " اذن " کے الفاظ آئے ہیں، بعض میں استمتاع کے الفاظ بھی آئے ہیں، روایات کے لئے دیکھئے جامع الاصول (ج ۱۱ ص ۲۴۴ تا ۲۵۱) رقم الحدیث ۸۹۸۶ تا ۸۹۹۳، الفروع الاول فی نکاح المتعہ - نیز دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۴ ص ۲۶۶ تا ۲۶۷) باب نکاح المتعہ مزید دیکھئے کنز العمال (ج ۱۶ ص ۳۲۸) نکاح المتعہ اور (ج ۱۶ ص ۵۱۸ تا ۵۲۰) رقم ۴۵۰۱۲ تا ۴۵۰۱۴ ، المتعہ ، النکاح ۔

حلت کا لفظ کسی روایت میں بندہ کو نہیں مل سکا، البتہ حسن بصری کی ایک مرسل روایت ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے " ما حلت المتعہ قط الا فی عمرة القضاء ثلاثہ آیام ما حلت قبلہا ولا بعدہا کنز العمال (ج ۱۶ ص ۵۲۰ ، رقم ۴۵۰۱۲) ۱۲ مرتب معنی منہ

اصل اعتراض کا ایک دوسرا جواب بھی دیا جاسکتا ہے وہ یہ کہ آیت ”وَالَّذِينَ هُمْ
لَعَنُوهُمْ حَافِظُونَ“ میں ازواج سے مراد وہ عورتیں ہیں جو عفت مشروع کے ذریعے حلال کی گئی ہوں
اور ابتداء اسلام میں عقد مشروع چونکہ صرف نکاح تھا اس لئے آیت حرمتِ متعہ پر بھی دال تھی،
پھر بعد میں جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کچھ عرصہ کے لئے متعہ کی اجازت دی تو متعہ بھی عفتِ
مشروع کے تحت آگیا اور ایسی تمام عورتیں جن کے ساتھ متعہ کیا گیا ”ازواج“ کے تحت داخل
ہو گئیں اس لئے نہ آیت کی مخالفت ہوئی، نہ آیت کو منسوخ کیا گیا، پھر بعد میں جب دوبارہ متعہ
کو ممنوع کر دیا گیا تو وہ عفت مشروع نہ رہا اور ایسی عورتیں ”ازواج“ کے مفہوم سے خارج ہو گئیں،
اس لئے اب یہ آیت ہمیشہ کے لئے حرمتِ متعہ پر دال ہے۔ واللہ سبحانہ اعلم۔

حرمتِ متعہ کے زمانہ سے متعلق | دوسری بحث یہ ہے کہ متعہ کی حرمت کس وقت ہوئی؟
روایات میں تعارض اور ان میں تطبیق | اس بارے میں روایات میں شدید تعارض پایا جاتا ہے۔

حضرت علی رضی کی حدیث باب ”أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ مَتْعَةِ النِّسَاءِ
وَعَنِ الْحَوْمِ الْحُمْرِ الْأَهْلِيَّةِ ذَهْنِ خَيْبِرٍ“ سے معلوم ہوتا ہے کہ متعہ غزوہ خیبر کے موقع پر حرام
ہوا، بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ فتح مکہ کے موقع پر حرام ہوا، بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ غزوہ حنین
کے موقع پر، بعض سے غزوہ اوطاس کے موقع پر اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی حرمت
غزوہ تبوک کے موقع پر ہوئی۔

۱۔ چنانچہ حضرت سبرہ سے مروی ہے ”أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ مَتْعَةِ النِّسَاءِ يَوْمَ الْفَتْحِ -
كُنْزُ الْعَمَالِ (ج ۱۲ ص ۵۲۵، رقم ۴۵۴۲) المتعة، نیز دیکھئے صحیح مسلم (ج ۲ ص ۴۵۱) باب نكاح المتعة ۱۲ مرتب
۲۔ امام نسائی حضرت علی رضی کی روایت کے ایک طریق کے بارے فرماتے ہیں: ”قال ابن المنثني: «يوم حنين» وهو سال:
هكذا أحد شاعبي الوهاب من كتابه: سنن نسائي (ج ۲ ص ۱۹) تحريم المتعة - مزيد تفصيل کے لئے دیکھئے
فتح الباری (ج ۹ ص ۱۱۱) - کتاب النکاح، باب نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن نكاح المتعة أخيراً ۱۲ مرتب
۳۔ چنانچہ حضرت سلمہ بن الأكوع سے روایت فرماتے ہیں: ”رخص رسول الله صلى الله عليه وسلم عام أوطاس في المتعة
ثلاثاً ثم نهى عنها، صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۵۴) باب نكاح المتعة ۱۲ مرتب

۴۔ حازمی نے اپنی کتاب ”الاعتبار فی النسخ والنسخ من الآثار“ میں حضرت جابر بن عبد اللہ انصاری کی روایت
ذکر کی ہے فرماتے ہیں: ”خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى غزوة تبوك حتى إذا كنا عند العقبة
(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اس تعارض کو رفع کرنے کے لئے بعض حضرات نے فرمایا کہ حرمتِ متعہ تو ایک مرتبہ ہو چکی تھی لیکن اس کا اعلان بار بار مختلف غزوات میں کیا گیا اور جن لوگوں نے جس غزوہ میں یہ حکم پہلی بار سنا، انہوں نے حرمتِ متعہ کو اسی غزوہ سے منسوب کر دیا۔
لیکن یہ جواب اطمینان بخش نہیں کیونکہ روایات کے الفاظ اس کی تائید نہیں کرتے۔
حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ جواب دیا کہ جس روایت میں غزوہ تبوک کا ذکر ہے اس میں کسی راوی سے وہم ہوا ہے اور حضرت علیؑ کی ”نہی عن متعۃ النساء وعن المحرمات لأہلیۃ زمن خیر (حاشیہ صفحہ گذشتہ)

ما یلی الشام جاءت نسوة فذكرنا تمتعنا وهن لطفن في رحالنا فجاءنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فنظر إليهن وقال: «من هؤلاء النسوة؟ فقلنا: يا رسول الله! نسوة تمتعنا منهن» قال: «فغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى احمرت وجنتاه وتمعد وجهه وقام فينا خطيباً فحمد الله وأثنى عليه ثم نهى عن المتعة فتوادعنا يومئذ الرجال والنساء ولم تعد ولا تعود لها أبداً، فيها سميت يومئذ ثنية الوداع» دیکھے نصب الرایہ (ج ۳ ص ۱۹) فصل فی بیان المحرمات ۱۲ مرتب

۵۰ نیز ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ تحریم متعہ عمرہ القضاء کے موقع پر ہوئی چنانچہ حضرت حسن بصریؒ کی روایت ہے ”ما حلت المتعة قط إلا في عمرة القضاء ثلاثة أيام ما حلت قبلها ولا بعدها“ کنز العمال (ج ۱۶ ص ۵۲۷، رقم ۴۵۷۳۹) برمز (عب)۔

نیز ایک اور روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ متعہ حجة الوداع کے موقع پر حرام ہوا چنانچہ حضرت سبرہؒ فرماتے ہیں ”سمعت النبي صلى الله عليه وسلم ينهى عن متعة النساء في حجة الوداع“ کنز (ج ۱۶ ص ۵۱۵، رقم ۴۵۷۳۸) بحوالہ ابن جریر - ۱۲ مرتب معنی عنہ

حاشیہ صفحہ ۱۷۱

۱۔ علامہ نوویؒ نے مذکورہ جواب قاضی عیاضؒ کی نسبت سے ذکر کیا ہے، دیکھے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵) باب نکاح المتعة ۱۲ مرتب

۲۔ اس لئے کہ متعہ در روایات میں مختلف غزوات کے موقع پر رخصتِ متعہ پھر بدر میں اس کی مانعت کا ذکر ہے، اگر تحریم متعہ محض ایک ہی موقع پر ہوئی ہوتی اور دوسرے مواقع پر اس کی تاکید ہوتی تو دوسرے مواقع پر رخصت اور ”اذن“ کا ذکر نہ ہوتا جبکہ دوسرے مقامات پر بھی ”رخصت“ اور ”اذن“ کا ذکر ہے، معلوم ہوا کہ حرمتِ متعہ کو محض ایک مرتبہ قرار دینا صحیح نہیں - ۱۲ مرتب
۳۔ علامہ نوویؒ نے بھی تبوک کی طرف نسبت کو غلط قرار دیا ہے دیکھے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵) ۱۲ م

والی روایت میں ”زمن خیبر“ کا تعلق صرف ”لحوم الحمر الاہلیۃ“ ہے یعنی ”لحوم حمر“ کو غزوۂ خیبر میں حرام قرار دیا گیا، اور ”نہی عن متعۃ النساء“ ایک جملہ ہے جس کا ”زمن خیبر“ سے کوئی تعلق نہیں ہے، ورنہ دراصل فتح مکہ کے موقع پر متعہ کی اجازت دی گئی تھی پھر اسے حرام کر دیا گیا تھا لیکن چونکہ فتح مکہ، غزوۂ حنین و اوطاس ایک ہی سفر میں پیش آئے تھے اس لئے کسی نے اس کی نسبت فتح مکہ کی طرف کر دی اور کسی نے حنین یا اوطاس کی طرف۔

لے حاصل یہ کہ ”زمن خیبر“ دونوں کا ظرف نہیں بلکہ صرف ”وعن لحوم الحمر الاہلیۃ“ کا ظرف ہے۔

لیکن اس پر اشکال ہو سکتا ہے کہ ترمذی کی مذکورہ حدیث باب میں تو آپ کی تاویل چل سکتی ہے جس میں ”زمن خیبر“ دونوں کے بعد آیا ہے، لیکن صحیحین میں یہ روایت اس طرح آئی ہے ”عن علی بن ابی طالب أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن متعۃ النساء یوم خیبر وعن أكل الحمر الاہلیۃ“ بخاری (ج ۲ ص ۱۷۱) کتاب المغازی، باب غزوۂ خیبر۔ مسلم میں بھی یہ روایت اسی طرح آئی ہے دیکھئے (ج ۱ ص ۵۵۱) باب نکاح المتعہ۔

ان دونوں طرق میں ”زمن خیبر“ کا لفظ صراحۃً ”نہی عن متعۃ النساء“ کا ظرف بن رہا ہے جس کا مطلب واضح ہے کہ حرمت متعہ خیبر کے زمانہ میں ہوئی۔

اس اشکال کا جواب علامہ ابن القیمؒ نے یہ نقل کیا ہے کہ اس میں راوی کو وہم ہوا ہے ورنہ اصل روایت یہی ہے جس میں ”زمن خیبر“ کو دونوں کے بعد لایا گیا ہے، (لیکن اس جواب کا ضعف اور تکلف ظاہر ہے) نیز علامہ ابن القیمؒ فرماتے ہیں کہ خیبر کے زمانے میں متعہ کا کوئی سوال ہی نہیں پیدا ہوتا کہ اس زمانہ میں حرام کرنا پڑے اس لئے کہ خیبر میں تمام عورتیں یہودی تھیں اور ان سے متعہ کا امکان نہ تھا اس لئے کہ اس وقت کتابیہ عورت سے نکاح جائز نہ تھا متعہ کیسے درست ہو سکتا تھا، اس لئے کہ کتابیہ سے نکاح اس آیت کے نازل ہونے سے جائز ہوا ”الْیَوْمَ أُحِلَّ لَکُمُ الطَّیِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِینَ أُوتُوا الْکِتَابَ حِلٌّ لَّکُمْ وَطَعَامُکُمْ حِلٌّ لَّهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِینَ أُوتُوا الْکِتَابَ مِنْ قَبْلِکُمْ“ یہ آیت سورۃ مائدہ سے تعلق رکھتی ہے جو بالکل آخری سورتوں میں سے ہے، دیکھئے زاد المعاد (ج ۳ ص ۲۶) تحویم متعۃ النساء عام الفتح۔

حافظ ابن حجرؒ نے مذکورہ اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ فتح مکہ کے موقع پر متعہ کے سلسلہ میں جو رخصت دی گئی تھی اس کا حضرت علیؓ کو علم نہ تھا صرف خیبر کے موقع پر اس کی حرمت کا علم تھا لہذا فی فتح الباری (ج ۹ ص ۱۶۹) باب نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن نکاح المتعہ اخیراً ۱۲ مرتبہ عنہ۔

۱۷ حضرت شاہ صاحبؒ نے حجتہ الوداع والی روایت کا یہ جواب دیا ہے کہ اس میں متعہ سے مراد ”متعہ الحج“ ہے نہ کہ ”متعہ النکاح“۔ عمرۃ القضاء والی روایت سے حضرت شاہ صاحبؒ نے کوئی تعرض نہیں کیا، نیز اوطاس و حنین والی

روایات کا جواب بھی صراحۃً ذکر نہیں کیا، دیکھئے فیض الباری (ج ۴ ص ۱۳۵ و ۱۳۶) مغازی ۱۲ مرتبہ

لیکن حضرت شاہ صاحبؒ کا یہ جواب بھی تکلف سے خالی نہیں، احقر کے نزدیک سب بہتر جواب علامہ طیبیؒ کا ہے کہ ایک مرتبہ غزوہ خیبر کے موقع پر متعہ حرام ہو گیا تھا پھر فتح مکہ کے موقع پر ایک محدود وقت کے لئے دوبارہ اس کی رخصت دی گئی اس کے بعد ہمیشہ کے لئے اس کی حرمت کا اعلان کر دیا گیا، وبہ یجمع الروایات انشاء اللہ تعالیٰ۔

متعہ کی حلت پر روافض نے اس آیت سے بھی استدلال کیا ہے: "فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً"۔

لیکن اس آیت میں استمتاع کے لغوی معنی مراد ہیں متعہ اصطلاحی نہیں اور منہن وغیرہ کی ضمیر مشکوٰۃ غورتوں کی طرف لوٹ رہی ہے کما یدل علیہ السياق، لہذا اس سے استدلال درست

۱۔ کما فی حاشیۃ سنن الترمذی للشیخ أحمد علی السہارنفوری رحمہ اللہ (ج ۱ ص ۱۶۶)
نیز علامہ ابن قدامہؒ لکھتے ہیں: «وقال الشافعی: لا أعلم شيئاً أحله الله ثم حرّمه ثم أحله ثم حرّمه إلا المتعة»
فصل الأمر علی ظاہرہ وأن النبی صلی اللہ علیہ وسلم حرّمها یوم خیبر ثم أباحها فی حجة الوداع ثلاثة أيام ثم حرّمها، المغنی
(ج ۶ ص ۶۴۵) جواز المتعة ۱۲ مرتب

۲۔ اس صورت میں بھی «عمرة القضاء» والی روایت کا کوئی صحیح محل نہیں اور تبوک والی روایت کو وہم پر محمول کرنا ضروری ہوگا، شاید یہی وجہ ہو کہ سہیلی فرماتے ہیں: وقد اختلفت فی وقت تحريم نكاح المتعة فأغرب ما روى فی ذلك رواية من قال: فی غزوة تبوك ثم رواية الحسن أن ذلك كان فی عمرة القضاء کما فی فتح الباری (ج ۹ ص ۱۷۱) باب نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن نكاح المتعة أخيراً - ۱۳ مرتب

۳۔ سورہ نساء آیت ۲۴ پ ۱۲ م

۴۔ علامہ لوسی فرماتے ہیں: «المراد بالاستمتاع هو الوطء والدخول لا الاستمتاع بمعنى المتعة التي يقول بها الشيعة - روح المعانی (ج ۳ ص ۳۳۷، جزء خامس)

علامہ قرطبیؒ نے «فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ» کا ایک مطلب «نكاح المتعة الذي كان في صدر الاسلام» بیان کیا ہے اور اسے جمہور کا قول قرار دیا ہے اور تائید میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ، ابی بن کعبؓ اور سعید بن جبیرؓ کی نسبت ایک قرأت کو پیش کیا ہے «فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسْتَقَرٍّ فَأَتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ»۔ پھر جواب میں فرماتے ہیں کہ اس متعہ سے بعد میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرما دیا تھا، (گویا حکم منسوخ ہو گیا) (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

باب ماجاء فی النہی عن نکاح الشغار

”عن عمران بن حصین عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال : لا جلب ولا جنب“
 جلب و جنب کا ایک مطلب ”باب زکوٰۃ“ سے متعلق ہے، اس وقت ”جلب“ کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ”مصدق“ ہر شخص کے پاس جا کر زکوٰۃ وصول کرنے کے بجائے کسی ایک جگہ بیٹھ جائے اور لوگوں کو وہاں آکر زکوٰۃ دینے پر مجبور کرے اور ”جنب“ کا مطلب یہ ہے کہ زکوٰۃ ادا کرنے والا اپنا مال لیکر کہیں دور چلا جائے جہاں ”مصدق“ کو پہنچنے میں دشواری ہو، یہ دونوں ممنوع ہیں،
 ”جلب“ و ”جنب“ کا دوسرا مطلب ”باب سباق“ سے متعلق ہے، اس صورت میں ”جلب“ کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ایک شہسوار اپنے پیچھے کسی آدمی کو مقرر کر دے تاکہ وہ شور مچائے جس سے گھوڑا تیز بھاگے، یہ صورت ممنوع ہے اس لئے کہ اس میں دوسرے مسابقتین کا ضرر ہے،
 اور ”جنب“ کا مطلب یہ ہے کہ دوڑ کے وقت ایک خالی گھوڑا ساتھ رکھے تاکہ مرکوب کے تھک جانے کی صورت میں اس پر سوار ہو سکے، یہ صورت ممنوع ہے۔

حاشیہ صفحہ گذشتہ

اور حضرت سعید بن المسیب فرماتے ہیں : ”نسختها آية الميراث اذ كانت المتعة لا ميراث فيها“ اور حضرت عائشہ اور قاسم بن محمد فرماتے ہیں : ”تحريمها ونسخها في القرآن وذلك في قوله تعالى : وَالَّذِينَ هُمْ لِأُوجُهِهُمُ حِفْظُونَ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ“ وليست المتعة نكاحا ولا ملك يمين۔
 دیکھئے تفسیر قرطبی (ج ۵ ص ۱۳) ۱۲ مرتب عفی عنہ

حاشیہ صفحہ ۱۷۸

۱۔ الحديث أخرجه النسائي (ج ۲ ص ۸۵ و ۸۶) كتاب النكاح، باب الشغار۔ وأبو داود ومختصر (ج ۲ ص ۳۸۸) كتاب الجهاد، باب الجلب على الخيل في السباق ۱۲

۲۔ نہایہ (ج ۱ ص ۲۰۳) میں ”جنب“ کی اس تشریح کو ”قیل“ کے صیغہ کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے جبکہ ”جنب“ کا باب زکوٰۃ سے متعلق اصل مطلب اس طرح بیان کیا گیا ہے ”أن ينزل العامل بأقصى مراضع أصحاب الصدقة ثم يأمر بالأموال أن تجنب إليه : أي تحضر“ اس مطلب کی صورت میں ”جلب“ اور ”جنب“ دونوں کا حاصل ایک ہو گا ۱۲ مرتب
 ۳۔ ”جلب“ اور ”جنب“ کے مذکورہ مطالب کے لئے دیکھئے نہایہ لابن الأثير (ج ۱ ص ۲۸۱ و ۲۸۲) اور مجمع بحار الانوار (ج ۱ ص ۳۹۶ و ۳۹۷) ۱۲ مرتب

« ولا شغار فی الإسلام » شغار یعنی « آنٹے سانٹے » کا نکاح یعنی کوئی اپنی بیٹی یا بہن کا نکاح دوسرے آدمی کے ساتھ کر دے اس معاملہ پر کہ وہ دوسرا آدمی اپنی بیٹی یا بہن کا نکاح اس کے ساتھ کر دے اور « احد العقدین » دوسرے کا عوض ہو جائے اور اس کے علاوہ کوئی اور مہرنہ ہو۔

حنفیہ کے نزدیک شغار اگرچہ جائز نہیں لیکن اگر کیا جائے تو نکاح منعقد ہو جاتا ہے اور ہر مثل واجب ہوتا ہے، جبکہ امام شافعی کے نزدیک اس صورت میں نکاح ہی منقذ نہیں ہوتا، ان کا استدلال حدیث باب ہے کہ نکاح شغار منہی عنہ ہے، والنہی یوجب فساد المنہی عنہ

حنفیہ کے نزدیک « نہی عن الأفعال الشرعیۃ » « منہی عنہ » کی مشروعیت کا تقاضا کرتی ہے لہذا نکاح درست ہے۔ واللہ اعلم

۱۰۔ وہو نکاح معروف فی الجاہلیۃ، کان یقول الرجل للرجل: شاعرتی ای زوجتی أختک أو بنتک أو من تلئ امرہا حتی أزوجک أختی، أو بنتی، أو من تلئ امرہا، ولا یکون بینہما مہر ویكون بضع کل واحدۃ منہما فی مقابلۃ بضع الأخری، وقیل لہ « شغار » لارتفاع المہر بینہما، من شغار الکلب إذا رفع إحدى رجلیہ لیبول،

وقیل: الشغار: البعد، وقیل: الاتساع۔ کذا فی البیہاتۃ لابن الأثیر (ج ۲ ص ۴۸۲) ۱۲ مرتب
۱۱۔ شغار کی ایک صورت یہ بھی ہوتی ہے کہ کوئی شخص اپنے لڑکے کا نکاح دوسرے کی لڑکی سے اس شرط پر کرے کہ دوسرا اپنے لڑکے کا نکاح اس کی لڑکی سے کرے اور احد العقدین دوسرے کا عوض ہو۔ دیکھئے فتاویٰ دارالعلوم دیوبند (ج ۱، ص ۲۹) ۱۲ مرتب
۱۲۔ شافعی نے اپنے مسلک پر ایک دلیل عقلی بھی بیان کی ہے کہ شغار کی صورت میں لازم آتا ہے کہ ہر ایک عورت کا بضع مہر بھی ہو اور منکوح بھی اور یہ درست نہیں۔

حنفیہ اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ ہمارے نزدیک شغار کی صورت میں اعتبار مہر مثل کا ہے، لہذا ہر عورت کا بضع محض منکوح کی حیثیت رکھتا ہے، نہ کہ مہر اور منکوح دونوں کی۔ دیکھئے فتح القدیر (ج ۳ ص ۲۱۱) باب المہر ۱۲ مرتب
۱۳۔ حنفیہ کے مذہب کی مزید وضاحت یہ ہے کہ شغار کی صورت میں « أحد البضعین » کو جو دوسرے کا صداق ٹھہرایا گیا ہے یہ تسمیہ فاسد ہے، اس لئے کہ بضع مال نہیں، اس لئے مہر نہیں بن سکتا، لہذا ایسی صورت میں ہر ایک عورت مہر مثل کی مستحق ہوگی، حاصل یہ کہ بضع کو مہر قرار دینا شرط فاسد ہے اور نکاح شرط فاسد سے باطل نہیں ہوتا « کما إذا تزوجہا علی أن یطلقہا وعلی أن یتقلہا من منزلہا ونحو ذلک »

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے وہ ہمارے نزدیک مانع پر محمول ہے نہ کہ ابطال پر،۔ مزید تفصیل کے لئے دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۲۴۸) فصل و أمّا بیان ما یصح تسمیۃ مہراً۔ اور فتح القدیر (ج ۳ ص ۲۲۲)

مرتب عفی عنہ

باب ماجاء لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها

”عن ابن عباسؓ أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى أن تزوج المرأة على عمتها أو على خالتها“ پھوچی اور بھتیجی، خالہ اور بھانجی کو ایک وقت میں نکاح میں جمع کرنا اس حدیث کی رو سے ممنوع ہے اور اس پر سب کا اتفاق ہے۔

لیکن یہاں حنفیہ کے اصول پر اشکال ہوتا ہے کہ ”أَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ“ عام ہے جس کے عموم میں مذکورہ صورت بھی داخل ہے لہذا حدیث باب جو خبر واحد ہے اس سے کتاب اللہ کے عام میں کیے تخصیص کیجا سکتی ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ آیت میں ”وَلَا تَنْكِحُوا الشَّرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَنَّ“ سے ایک مرتبہ تخصیص ہو چکی ہے اور عام خض عن البعض میں مزید تخصیص خبر واحد اور قیاس سے بھی ہو سکتی ہے کما هو محقق في أصول الفقه۔ واللہ اعلم

باب ماجاء في الشرط عند عقد النكاح

عرب عقبہ بن عامر الجہنی قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ”إِنَّ أَحَقَّ لَهُ الْحَدِيثَ لَمَنْ خَرَجَهُ أَحَدٌ مِنْ أَصْحَابِ الْكُتُبِ السُّتَّةِ سِرًّا“ قاله الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي، سنن ترمذی (ج ۳ ص ۲۳۲) ۱۲ م

۲۰ قال ابن المنذر: ”أَجْمَعَ أَهْلُ الْعِلْمِ عَلَى الْقَوْلِ بِهِ وَلَيْسَ فِيهِ بَحْدُ اللَّهِ إِخْلَانٌ إِلَّا أَنْ بَعْضُ أَهْلِ الْبِدْعِ مِمَّنْ لَا تَعَدُّ مَخَالَفَتَهُ خِلَافًا وَهُمْ الرَّاغِبَةُ وَالْخَوَارِجُ لَمْ يَحْرَمُوا ذَلِكَ“۔

کذا فی المغنی (ج ۶ ص ۵۴۳) الجمع بین المرأة وعمتها وخالتها ۱۲ مرتب

۳۰ سورة بقرہ آیت ۲۲۱، پ ۱۲ م

۳۱ یہ سارا جواب حدیث باب کے خبر واحد ہونے کی تقدیر پر ہے جبکہ صاحب ہدایہ نے جمع ”بین العمة وابنة أخيها“ اور ”بین الخالة وابنة أخيها“ کی حرمت پر ”لا تنكح المرأة على عمتها“ الحدیث سے استدلال کیا ہے اور اسے خبر مشہور قرار دیکر فرمایا ہے ”تجاوز الزيادة على الكتاب بمثله“

اور شیخ ابن ہمام اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں ”أعني الحديث المذكور ثابت في صحيحي مسلم وابن حبان ورواه أبو داود والترمذي والنسائي، وتلقاه الصدر الأول (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

الشروط أن يوفي بهما ما استحللتم به الفروج، یعنی پوری کرنے کے اعتبار سے لائق تر وہ شرط ہے جس کے ذریعہ تم نے شرکاء ہوں کو حلال کیا۔

عقد نکاح میں جو شرائط لگائی جاتی ہیں ان کی تین قسمیں ہیں :

① جو زوج کی وجہ سے واجب ہوتی ہیں، یعنی مقتضاء عقد کے مطابق ہوتی ہیں جیسے نفقہ، کسوا اور سکنی وغیرہ۔

ان کا پورا کرنا بالاتفاق واجب ہے، اگرچہ ان کی تصریح نہ کی گئی ہو۔

② جو مقتضاء عقد کے خلاف ہوں، جیسے دوسری بیوی کو طلاق دینے کی شرط، عدم اتفاق اور عدم سکنی کی شرط۔

اس قسم کا حکم یہ ہے کہ شرط باطل ہو جائے گی اور نکاح درست ہو جائیگا۔

③ ”وما لیس من القسمین“ مثلاً دوسری عورت سے نکاح نہ کرنے کی شرط یا دوسرے گھر نہ لیجانے کی شرط یا اس جیسی دوسری مباح شرائط۔

اس تیسری نوع کا حکم مختلف فیہ ہے :

امام احمد، امام اسحاق اور امام اوزاعی وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ شرط کے مطابق عمل

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

بالقبول من الصحابة والتابعين، ورواه الحجة الفقيه، منهم ابوهريرة وجابر وابن عباس وابن عمر وابن مسعود وابو سعيد الخدري رضي الله عنهم - هداية مع فتح القدير (ج ۳ ص ۱۲۵ و ۱۲۵) فصل في

بيان المعزمات ۱۲ مرتب عفا الله عنه

۵۵ شرح از مرتب عفا الله عنه ۱۲

۵۶ الحديث أخرجه البخاري (ج ۲ ص ۲۵۵) باب الشروط في النكاح، ومسلم (ج ۳ ص ۴۵۵) باب الوفاء بالشروط في

النكاح - ۱۲ م

(حاشیہ صفحہ ۱)

۵۷ قال الحافظ في فتح الباري (ج ۹ ص ۲۸۱) باب الشروط في النكاح وأما شرطينا في مقتضى النكاح كأن لا يقسم لهما

أولا يتسرى عليهما أو لا ينفق أو يزوجك فلا يجب الوفاء به، بل إن وقع في صلب العقد كفى وصح النكاح بمهر المثل،

وفي وجه يجب المستثنى ولا أثر للشرط، وفي قول للشافعي يبطل النكاح - ۱۲ مرتب

۵۸ اس مثال کو الکوکب الدری (ج ۲ ص ۲۳) میں دوسری قسم کی مثال میں بیان کیا گیا ہے لیکن علامہ عینی نے اس

کو تیسری قسم میں شمار کیا ہے کما نقلنا ۱۲ م

کرنا واجب ہے، اگر شرط کو پورا نہ کرے تو عورت کو نکاح فسخ کرانے کا حق حاصل ہوگا۔
امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور سفیان ثوریؒ کے نزدیک شرط کی اس تیسری
نوع کو پورا کرنا قضاء ضروری نہیں البتہ دیانۃ ضروری ہے۔

امام ترمذیؒ نے امام شافعیؒ کا مسلک امام احمدؒ کے مطابق ذکر کیا ہے لیکن درست یہ ہے
کہ وہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے ساتھ ہیں، چنانچہ حافظ ابن حجرؒ امام ترمذیؒ کا قول نقل کر کے فرما
ہیں: «والنقل في هذا عن الشافعي غريب بل الحديث عندهم محمول على الشروط التي لا تنافي مقتضى
النكاح بل تكون من مقتضياتها ومقاصدها» علامہ نوویؒ اور علامہ ابن قدامہؒ نے بھی امام
شافعیؒ کا مسلک امام ابوحنیفہؒ کے مطابق ذکر کیا ہے۔

امام احمدؒ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، جبکہ حنفیہ کہتے ہیں کہ مقتضائے عقد کے خلاف
شرط کو پورا کرنا تو آپ کے نزدیک بھی لازم نہیں اور جن شرط کا عقد تقاضا کرتا ہو وہ سب کے نزدیک لازم
ہیں اور ان کے علاوہ جو شرط ہیں ان کا پورا کرنا دیانۃ ہمارے نزدیک بھی ضروری ہے، اس لئے کہ مؤمن
کی شان یہی ہے کہ وعدہ کرے تو پورا کرے اور فرمان باری تعالیٰ «وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ
كَانَ مَسْئُولًا» کا تقاضا بھی یہی ہے لیکن اگر کوئی ان شرط کو پورا نہ کرے تو نکاح کے لئے مضر ہوگا یا
نہیں حدیث باب اس سے ساکت ہے لہذا یہ روایت ہمارے خلاف حجت نہیں ہے واللہ اعلم
شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ

باب ما جاء في الرجل يسلم وعنده عشرين سنة

عن ابن عمر أن غيلان بن سلمة الثقفي أسلم وله عشرين سنة في الجاهلية فأسلم
معه، فأمره النبي صلى الله عليه وسلم أن يتخير أربعاً منهم.

سہ فتح الباری (ج ۹ ص ۱۸۹) باب الشروط فی النکاح ۱۱ م

سہ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۵۵۴) باب الوفاء بالشروط فی النکاح ۱۲ م

سہ المغنی (ج ۶ ص ۵۹۵) مسألة قال: ولم اذا تزوجها وشرط لها أن لا يخرجها الخ ۱۲ م

سہ سورہ اسراء آیت ۳۲ پ ۱۲ م

سہ اس باب سے متعلقہ شرح کے لئے مذکورہ بالا کتب حدیث وفقہ کے علاوہ دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲ ص ۱۴) باب الشروط
فی النکاح - اور گوہر محمودی (افادات شیخ الہند ص ۱۴) ۱۲ مرتب

سہ الحدیث أخرجه ابن ماجه في سننه (ص ۱۴) باب الرجل يسلم وعنده أكثر من أربع سنوة - ۱۲ م

اس حدیث سے استدلال کر کے ائمہ ثلاثہ یہ کہتے ہیں کہ ”کثیر الزواج کافر“ اگر اسلام لائے تو ان میں سے چار کا انتخاب کر کے بقیہ کو جدا کر دے، جبکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک انتخاب کا حق نہیں بلکہ جن چار بیویوں سے پہلے نکاح کیا ہوگا ان کا نکاح برقرار رہے گا بقیہ کا خود بخود فسخ ہو جائے گا۔

امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کی بنیاد ابراہیم نخعیؒ کے قول پر ہے اور حدیث باب کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ اس میں ”تخیر“ سے اختیار مراد نہیں بلکہ مقصد یہ ہے کہ اس کے پاس کل چار عورتیں باقی رہیں گی۔

اگرچہ شیخین کا مسلک اوفق بالقیاس ہے لیکن ائمہ ثلاثہ کا مسلک اوفق بالحدیث ہے اور بلاشبہ حدیث باب کے ظاہر سے ائمہ ثلاثہ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کی جانب سے اس کا کوئی تسلی بخش جواب نظر سے نہیں گذرا، نیز حدیث باب کے علاوہ بعض دوسری روایات سے بھی ائمہ ثلاثہ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے، شاید اسی لئے امام محمدؒ نے بھی اس مسئلہ میں

۱۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ یہ ازواج اپنے زمانہ عدت میں اسلام لے آئیں یا یہ ”ازواج“ اہل کتاب میں سے ہوں ورنہ بصورت دیگر اختلاف دین کی وجہ سے خود بخود نکاح ختم ہو جائیگا، دیکھیے المغنی (ج ۶ ص ۶۱) لونکح اکثر من أربع ۱۲ مرتب ۱۔ ان چار کا بھی نکاح جب برقرار رہیگا جب ”ازواج“ کے ساتھ نکاح متفرق عقود میں ہوا ہو لیکن اگر ایک ہی عقد میں جملہ ازواج سے نکاح ہوا تھا تو ان چار سمیت تمام ازواج کا نکاح فسخ ہو جائیگا مگر مصرح فی المغنی (ج ۶ ص ۶۱) وراجعہ لتفصیل هذه المسألة والمبسوط للسرخسی (ج ۵ ص ۵۳ و ۵۴) باب نکاح اهل الحرب ۱۲ مرتب

۳۔ مؤطاً امام محمدؒ (ص ۲۴۵) باب الرجل يكون عنده أكثر من أربع نسوة فیرید، أن یتزوج - ۱۲ م ۱۔ بعض روایات میں ”تخیر“ کے بجائے ”أمسك منهن أربعاً“ کے الفاظ آئے ہیں کما فی مؤطاً امام محمدؒ (ص ۲۴۴) اور بعض میں ”خذ منهن أربعاً“ کے الفاظ آئے ہیں کما فی روایۃ الدارقطنی (ج ۳ ص ۲۶۹، رقم ۹۴) باب المهر ۱۲ مرتب

۵۔ بلکہ سنن دارقطنی (ج ۳ ص ۲۴، رقم ۱۱) میں قیس بن الحارث کی ایک روایت انتخاب کا حق ملنے کے بارے میں اس اعتبار سے زیادہ صریح ہے کہ اس میں حدیث باب کا مذکورہ بالا جواب بھی نہیں چل سکتا، فرماتے ہیں: ”أن رجلاً من بني أسد أسلم وعنده ثمان نسوة، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: اختر منهن أربعاً“

فجعل يقول: أقبلي يا فلان مرتين، أدبري يا فلانة، أدبري يا فلانة، ۱۲ مرتب

۶۔ دیکھیے سنن دارقطنی (ج ۳ ص ۲۶۹ تا ۲۷۳، رقم ۹۳ تا ۱۰۴) ۱۲ م

اتمہ ثلاثہ کا مسلک اختیار کیا ہے اور سفیان ثوری کا بھی یہی مسلک ہے۔

سمعت محمد بن اسماعیل یقول: «هذا حديث غير محفوظ» الخ

امام بخاری کا مقصد یہ ہے کہ غیلان بن سلمہ کی مذکورہ حدیث باب جو معمر نے زہری عن سالم بن عبد اللہ عن ابن عمرؓ کی سند سے ذکر کی ہے یہ روایت اس سند سے مروی نہیں بلکہ دراصل یہ روایت «زہری قال: حدثت عن محمد بن سوید الثقفی» کے طریق سے مروی ہے «کما روی شعیب بن ابی حمزہ وغیرہ عن الزہری» معمر نے مذکورہ روایت کی جو سند ذکر کی ہے وہ دراصل غیلان بن سلمہ ہی کے دوسرے واقعہ کی ہے «ان رجلاً من ثقیف طلق نساءه، فقال له عمر: لتراجعن نساءك أولا رجمن قبرك كما رجمن قبر أبي رغال»

۱۔ موطا امام محمد (۲۲۳) ۱۲

۲۔ کافی المغنی (ج ۶ ص ۱۳۱) ۱۲

۳۔ لیکن مسند احمد (ج ۲ ص ۱۳۱) مسند عبد اللہ بن عمرؓ میں روایت اس طرح آئی ہے «حدثنا عبد الله حدثني أبي، ثنا اسماعيل ومحمد بن جعفر قالوا: ثنا معمر عن الزهري، قال ابن جعفر في حديثه: أنا ابن شهاب عن سالم، عن أبيه أن غيلان بن سلمة الثقفي أسلم وتحتة عشر نسوة، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: اختر منهن أربعاً، فلما كان في عهد عمر طلق نساءه وقسم ماله بين بنيه، فبلغ ذلك عمر، فقال: إني لأظن الشيطان فيما يسترق من السمع سمع بموتك فقتله في نفسك، ولعلك أن لا تمكث (وفي التلخيص ج ۳ ص ۱۶۹) نقل عن مسند وأعلمك أنك لا تمكث) إلا قليلاً، وإيم الله لتراجعن نساءك ولترجعن في مالت أو لأورثهن منك، ولا أمرن بقبرك فيرجم كما رجم قبر أبي رغال»

اس سے معلوم ہوا کہ معمر زہری عن سالم عن أبيه کی سند سے غیلان بن سلمہ کے دونوں واقعوں کے راوی ہیں، لہذا معمر کی طرف خطا کی نسبت مشکل ہے، سنن دارقطنی (ج ۳ ص ۲۴۱ تا ص ۲۴۲، رقم ۱۰۲۱) باب المہر میں یہ روایت «ایوب عن نافع وسالم عن ابن عمرؓ کی طریق سے آئی ہے اس میں بھی دونوں واقعوں کا ذکر ہے۔

یہی وجہ ہے کہ یحییٰ بن سعید القطان نے معمر کی روایت کو درست قرار دیا ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے تعلیقات

الشیخ أحمد محدث کر علی المسند للإمام أحمد (ج ۶ ص ۸۹۲) اور التلخیص الحسیر (ج ۳ ص ۱۶۸ تا ۱۷۰ رقم ۱۵۳۴) باب موانع

النکاح ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

فقال له عمر : « لتراجعن نساءك » غیلان بن سلمہ ثقفی کی طلاق چونکہ طلاق ^۱ « قار » کے درجہ میں تھی جو ممنوع ہے اس لئے حضرت عمرؓ نے سخت تنبیہ فرمائی، اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ایسے مواقع پر امام کو چاہئے کہ وہ تنبیہ کرتا رہے۔

« أولاد حمن قبرك كما رجم قبر أبي رغال » ابورغال کی تشریح میں مختلف اقوال ہیں، راجح قول یہ ہے کہ ابورغال قوم ثمود کا ایک فرد تھا جس وقت قوم ثمود پر عذاب آیا اس وقت اس کو

۱۔ « حر أن يطلق امرأته طلاقاً بائناً في مرض موته بغير رضاها ثم تموت وهي في العدة - القاموس المفهر لغت واصطلاحاً (ص ۱۳۱) ۱۲ م

۲۔ ایک روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں : « ولأمون بقبرك في رجم الخ جیسا کہ پچھلے حاشیہ میں یہ روایت گزر چکی ہے - ۱۲ م

۳۔ جن میں سے چند درج ذیل ہیں :

(۱) حضرت شعیب علیہ السلام کا غلام تھا اور عشر وغیرہ لینے پر مقرر تھا اور اس کی وصولیابی میں لوگوں پر ظلم کیا کرتا تھا۔

صاحب « قاموس » نے اس قول کو « ابن سیدہ » کی طرف منسوب کیا ہے اور اسے « غیر حقیقہ » قرار دیکر رد کیا ہے۔

(۲) ابرہہ (جو شاہ حبشہ کی جانب سے یمن کا حاکم تھا) کی قیادت میں جو لشکر بیت اللہ شریف کو دھما دھام سے ناپاک ارادے سے آیا تھا ابورغال اس کا رہبر تھا، ابورغال راستہ میں مر گیا تھا۔ صاحب « قاموس » نے اس قول کو جوہری کی طرف منسوب کرتے ہوئے اس کو بھی رد کیا ہے۔

(۳) ابورغال جس کا نام زید بن خلف تھا یہ حضرت صالح علیہ السلام کا غلام تھا، انہوں نے اس کو « صدق » بنا کر بھیجا تھا، یہ صدقات وغیرہ وصول کرنے کے لئے ایک ایسی قوم کے پاس پہنچا جن کے پاس دودھ دینے والی صرف ایک ہی بکری تھی، قوم میں ایک بچہ ایسا تھا جس کی ماں مر چکی تھی لوگ اس بکری کے دودھ سے اس بچہ کی پرورش کر رہے تھے، ابورغال نے اُسی بکری کے لئے پُر اصرار کیا جبکہ لوگ اس بچہ کی وجہ سے وہ بکری دینا نہ چاہتے تھے، کہا جاتا ہے کہ اس موقع پر ابورغال پر آسمان سے عذاب نازل ہوا اور وہ ہلاک ہو گیا، ایک قول یہ ہے کہ خود بکری کے مالک نے اسے قتل کر دیا، حضرت صالح علیہ السلام کو جب اس کے بارے میں پتہ چلا تو آپ نے اس پر لعنت بھیجی۔ دیکھئے مسان العرب (ج ۲۹) تحت کلمہ « رغل » اور القاموس المحيط (ج ۳ ص ۳۸۵ و ۳۸۶) تحت کلمہ « الرغل » بالضم ۱۲ مرتب عنہ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

عذاب سے اس لئے مستثنیٰ کر دیا گیا کہ یہ حرم کی حفاظت کرتا تھا، بعد میں جب یہ وہاں سے چلا آیا تو اس پر بھی وہی عذاب نازل ہوا جو اس کی قوم پر نازل ہوا تھا اور یہ طائف کے قریب دفن کیا گیا، لوگ اس کی قبر پر پتھر مارا کرتے تھے۔

حضرت عمر فاروقؓ کا مقصد یہ تھا کہ اگر تم نے اپنی ازواج کی طرف رجوع نہ کیا تو میں تمہیں سخت سزا دوں گا اور تمہارا انجام ایسا ہی عبرت ناک ہوگا جیسا ابورغال کا ہوا۔
نیز لغت میں ”رحم القبر“ علامت کے طور پر قبر پر پتھر لگانے کے معنی میں بھی آتا ہے، اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ میں تمہاری قبر پر علامت لگوادوں گا تاکہ لوگ جان لیں کہ یہ اس شخص کی قبر ہے جس نے اپنی بیویوں پر ظلم کیا تھا۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی الرجل یسی الامۃ ولہ ازوج هل یحل لہ ان یتاھا

عن ابی سعید الخدری قال أصینا سیایا یومہ أوطاس ولہن أزواج فی

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

۱۔ سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۴۴)، کتاب الخراج، باب نبش القبور العادیۃ میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی ایک روایت سے یہ جواب متعین ہو جاتا ہے، فرماتے ہیں: «سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول حین خرجنا معہ إلی الطائف فمررنا بقبر، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: هذا قبر ابی رغال وكان بهذا الحرور یدفع عنہ، فلما خرج أصابته النقیۃ التي أصابت قوہہ بهذا المكان، فدفن فیہ، وآیۃ ذلك أنه دفن معہ غصن من ذهب، إن انتم نبشتم عنہ أصبتموہ معہ، فابتدرہ الناس فاستخرجوا الغصن ۱۲ مرتب۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۴۱۸)

۲۔ مشہور شاعر جریر کہتا ہے: اذا سات الفرزدق فارجوه کما ترمون قبر ابی رغال
لسان العرب (ج ۱ ص ۲۹۱) ۱۲ مرتب

۳۔ کما فی لسان العرب (ج ۱۲ ص ۲۴۷) ۱۲ م

۴۔ الحدیث أخرجه مسلم (ج ۱ ص ۴۴) باب جواز وطئ المسبیۃ بعد الاستبراء، وإن كان لها زوج انفسخ نکاحہ بالسبی۔ کتاب الرضاع۔ وأبوداؤد (ج ۱ ص ۲۹۳) باب فی وطئ السبایا، کتاب النکاح ۱۲ م

قَوْمَهُنَّ، فَذَكَرُوا ذَلِكَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَنَزَلَتْ: وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ
النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ»۔

یہ بات متفق علیہ ہے کہ »ذوات الازواج« جب اپنے شوہروں کے بغیر گرفتار
کی جائیں تو اپنے ازواج سے ان کا نکاح ختم ہو جاتا ہے، اور مالک کے لئے ان سے صحبت کرنا حلال
ہو جاتا ہے۔

لیکن پھر سبب فسخ نکاح میں اختلاف ہے :

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک سبب فسخ »سبی« یعنی گرفتار کر لینا ہے، جبکہ امام ابوحنیفہؒ
کے نزدیک سبب فسخ »اختلاف دارین« ہے۔

ان حضرات کا استدلال حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت سے ہے کہ غزوہ اوطاس
کے موقع پر جو عورتیں گرفتار کی گئی تھیں ان کے شوہران کے ساتھ تھے اس لئے »تباہین
دارین« نہ ہوا تھا۔

۱۔ البتہ وثنیہ کا نکاح عطاء اور عمر دین دینار کے نزدیک ایسی صورت میں ختم نہ ہوگا (جب وثنیہ کا یہ حکم
ہے تو مجوسیہ کا بھی یہی حکم ہوگا) دیکھئے عارضة الاخذی (ج ۵ ص ۶۷) ۱۲ مرتب
۲۔ ہدایہ مع فتح القدر (ج ۳ ص ۲۹) باب نکاح اهل الشرك۔

مذکورہ اختلاف پر یہ اختلاف بھی متفرع ہوتا ہے کہ زوجین اگر ایک ساتھ گرفتار کئے جائیں تو
ائمہ ثلاثہ کے نزدیک نکاح فسخ ہو جائے گا اس لئے کہ سبب فسخ معنی »سبی« کا تحقق ہو گیا،
جبکہ احناف کے نزدیک نکاح برقرار رہے گا اس لئے کہ »تباہین دارین« نہیں پایا گیا۔

ان کے مقابلہ میں اوزاعیؒ اور لیث بن سعدؒ کا مسلک یہ ہے کہ اس صورت میں »زوجین« جب
مال غنیمت کے طور پر تقسیم کر دیئے گئے اس وقت تو نکاح برقرار رہے گا البتہ مالک کے فروخت کر دینے کی صورت
میں مشتری کو اختیار ہوگا کہ خواہ ان کے نکاح کو برقرار رکھے یا چاہے تو دونوں کے درمیان تفریق کر کے اس کو
اپنے لئے مخصوص کر لے یا کسی دوسرے کے ساتھ نکاح کر دے، آخری دونوں صورتوں میں استبراء بحیضہ ضروری ہے۔
دیکھئے احکام القرآن للجصاص (ج ۲ ص ۱۳۴) باب تحريم نکاح ذوات الازواج، مطلب فی حکم الزوجین الحربیین

اذا سبیا معاً ۱۲ مرتب عنی عنہ

۳۔ فتح القدر (ج ۳ ص ۲۹۲) ۱۲ م

غالباً ان حضرات کا استدلال ”مسلم“ کی روایت ملحوظ رکھتے ہوئے ہے جس میں یہ الفاظ آئے ہیں ”أَصَابُوا سَبِيًّا يَوْمَ أُوطَاسٍ لَهَنَ أَزْوَاجٌ، فَتَخَوَّفُوا، فَاَنْزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ: وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ“

لیکن حضرت ابوسعید خدریؓ کی ترمذی والی حدیث باب سے حقیقہ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے اس لئے کہ اس میں یہ الفاظ آئے ہیں ”ولهن أزواج في قومهن“ جس سے مترشح ہے کہ وہ ازواج ان ”سبایا“ کے ساتھ نہ تھے۔

اس کے علاوہ ابوبکر جصاصؒ نے محمد بن علی کی روایت ”قال: لما كان يوم أُوطاس لحقت الرجال بالرجال وأخذت النساء، فقال المسلمون: كيف نضع ولهن أزواج؟ فأنزل الله تعالى: وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ“ سے اس پر استدلال کیا ہے کہ وہ عورتیں بغیر ازواج کے گرفتار کی گئی تھیں لہذا ”تباين دارين“ متحقق ہو گیا تھا۔ واللہ اعلم
تم شرح الباب بتغیروزیادۃ من المرتب۔

باب ما جاء في كراهية مهر البغي

”عن أبي مسعود الأنصاري قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ثمن الكلب“
ثمن كلب سے متعلق تفصیلی بحث انشاء اللہ تعالیٰ ابواب البيوع، باب ما جاء في ثمن الكلب کے تحت آئے گی۔

و ”مهر البغي“ بغی بکسر الغین بروزن ”قوی“ زانیہ کے معنی میں ہے، اس کی جمع ”بغایا“

۱۔ حوالہ دیکھئے حاشیہ میں گذر گیا ۱۲ مرتب

۲۔ چنانچہ شیخ ابن ہمامؒ نے ترمذی کی روایت کے الفاظ کو حنفیہ کی تائید میں پیش کیا ہے، دیکھئے فتح القدیر (ج ۲ ص ۲۹۴) ۳۱۲

۳۔ احکام القرآن للبخاری (ج ۲ ص ۱۳) باب تحريم نكاح ذوات الأزواج - وراجعہ للتفصيل، وتكملته

فتح الملهم (ج ۱ ص ۶۱ تا ۶۵) باب جواز وطء المسبية الخ ۱۲ م

۴۔ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۳ م

۵۔ الحديث أخرجه البخاري (ج ۱ ص ۱۹) كتاب البيوع، باب ثمن الكلب ومسلم (ج ۲ ص ۱۹)

كتاب المساقاة والمزارعة، باب تحريم ثمن الكلب الخ ۱۲ م

آتی ہے، » بُغی « بسکون الغین و تخفیف الیاء۔ زنا کے معنی میں آتا ہے۔

مہربانی سے مراد اجرتِ زنا ہے اور اس اجرت پر مہر کا اطلاق مجازاً ہے۔ » مہربانی « کا حرام ہونا ظاہر اور متفق علیہ ہے۔

» و حلوان الکاهن « یعنی » أَجْرَةُ الْكَاهِنِ « حلوان کا لفظ اگر مطلق بھی بولا جائے تو اس سے » اجرة الکاهن « مراد ہوتی ہے۔

اہل عرب کاہن کا اطلاق ہر اس شخص پر کرتے ہیں جو غیب کی خبریں جاننے کا دعویٰ کرتا ہو۔
» کاہن « اور » عراف « میں فرق یہ ہے کہ کاہن مستقبل سے متعلق خبریں دیتا ہے اور عراف » مستور موجود « کے بارے میں بتلاتا ہے جیسے گمشدہ سامان اور شئیِ مبروق کے بارے میں بتلانا، کبھی عراف کو بھی کاہن کہہ دیا جاتا ہے۔

حدیثِ باب کی رو سے کہانت کی اجرت بھی حرام ہے جو متفق علیہ ہے۔ واللہ اعلم
شرح باب از مرتب

۱۔ عمدة القاری (ج ۱۲ ص ۵۸) باب ثمن الکلب، کتاب البیوع ۱۲ م

۲۔ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص ۱۹) ۱۲ م

۳۔ حلوان عفران کی طرح مصدر ہے، یہ حلاوة سے ماخوذ ہے، اس کا نون زائد ہے، کہا جاتا ہے: حلوتہ، یعنی أطعت الحلو۔

کاہن کی اجرت پر حلوان کا اطلاق اس لئے ہے کہ وہ اس کو سہولت کے ساتھ بغیر کسی مشقت کے حاصل ہو جاتی ہے۔

لفظ حلوان رشوت کے معنی میں بھی آتا ہے، نیز اس کے ایک معنی » أَخَذَ الرَّجُلُ مَهْرًا بِنْتَهُ لِنَفْسِهِ « کے بھی آتے ہیں۔ دیکھئے النہایہ (ج ۱ ص ۲۳۵) اور فتح الباری (ج ۲ ص ۲۴۰) ۱۲ مرتب عنی عنہ

۴۔ النبی ابو علی فرماتے ہیں کہ حلوان کا اطلاق کبھی محض اجرت کے معنی میں بھی ہو جاتا ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے مکملہ فتح الملہم (ج ۱ ص ۵۳۲) ۱۲ م

۵۔ دیکھئے شرح نووی علی مسلم (ج ۲ ص ۱۹) اور فتح الباری (ج ۱۰ ص ۲۱۶ و ۲۱۷) کتاب الطب، باب الکھانہ ۱۲ م

۶۔ شرح نووی (ج ۲ ص ۱۹) ۱۲ م

باب ماجاء أن لا يخطب الرجل على أخيه

عن أبي هريرة لا يبيع الرجل على بيع أخيه - "بيع على بيع أخيه" کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص کوئی سامان خریدے اور اپنے لئے "خیار" رکھ لے، پھر کوئی آدمی اس مشتری سے کہے کہ شہاء کے اس معاملہ کو ختم کر دو، میں تمہیں یہی چیز (یعنی اس کی نظیر) اس سے کم پیسوں میں دیدوں گا۔

اسی کے مثل ایک دوسری صورت ہے یعنی "شہاء علی شہاء اخیه" اس کی صورت یہ ہے کہ خیار شرط بائع کو حاصل ہو، اب کوئی دوسرا آدمی بائع سے کہے کہ اس بیع کو ختم کر دو، میں یہی چیز تم سے زائد ثمن دے کر خرید لیتا ہوں۔

یہ دونوں صورتیں حدیث باب کی رو سے ممنوع ہیں۔

ایک اور صورت "سوم علی سوم اخیه" کی ہے کہ بائع اور مشتری کسی ثمن پر متفق ہو جائیں اور بیع کی طفر مائل ہو جائیں، اتنے میں کوئی تیسرا آدمی آکر بائع سے کہے کہ تم سے یہ چیز میں خرید لیتا ہوں، یہ صورت بھی حضرت ابو ہریرہ کی مرفوع روایت "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى أن يستام الرجل على سوم أخيه" کی رو سے ممنوع ہے۔

بعض کے نزدیک حدیث باب میں "بيع على بيع أخيه" سے "سوم على سوم أخيه" مراد ہے

۱۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۲۸۷) کتاب البیوع، باب لا یبیع علی بیع اخیه الخ ومسلم

(ج ۱ ص ۲۵۴) کتاب النکاح، باب تحريم الخطبة على خطبة أخيه الخ ۱۲ م

۲۔ صحیح مسلم (ج ۲ ص ۳) کتاب البیوع باب تحريم بيع الرجل على بيع أخيه الخ ۱۲ م

۳۔ تفصیل کے لئے دیکھئے مکملہ فتح الملہم (ج ۱ ص ۳۲۵ تا ۳۲۷) ۱۲ م

۴۔ چنانچہ صاحب عارضۃ الاحوذی فرماتے ہیں کہ بیع سے مراد "سوم" ہے لأن البیع لو تعلل لم يتصور

آخر غیرہ۔ دیکھئے (ج ۵ ص ۴)۔

لیکن یہ دلیل وزنی نہیں اور "بيع على بيع أخيه" خیار شرط کے ساتھ ممکن ہے جیسا کہ اس کی صورت

کا ذکر تقریر میں آچکا ہے ۱۲ مرتب

۵۔ باب کے شروع سے یہاں تک کی شرح مرتب کا اضافہ ہے ۱۲ م

”ولا یخطب علی خطبۃ اخیہ“ یہ ممانعت اس صورت میں ہے جب عورت کا میلان دوسری طرف ظاہر ہو گیا ہو، لیکن اگر کسی کی طرف اس کا میلان نہ ہوا ہو تو خطبہ علی الخطبہ جائز ہے جیسا کہ فاطمہ بنت قیسؓ کی اس روایت سے معلوم ہوتا ہے، امام ترمذیؒ نے اسی باب میں ذکر کیا ہے۔

”وَأَمَّا معاویۃ فصعلوك لا مال له“ صعلوک فقیر کو کہتے ہیں جیسا کہ یہ مفہوم خود روایت کے الفاظ سے بھی واضح ہے۔

۱۔ مخاطب کی تین حالتیں ہیں :

(۱) مخاطب کے پیغام کو خود قبول کرے یا ولی کو قبول کرنے یا نکاح کر دینے کی اجازت دیدے

اس صورت میں خطبہ علی الخطبہ بالاتفاق جائز ہے، لائق فی ذلك إفساد اعلی الخاطب الاول و

إيقاع العداوة بین الناس۔

(۲) مخاطب کے پیغام کو رد کر دے یا اس کی طرف مائل نہ ہو۔

اس صورت میں خطبہ علی الخطبہ بالاتفاق جائز ہے۔

(۳) مخاطب کے پیغام کی طرف اشارۃً میلان ظاہر کر دے۔

اس تیسری صورت کے بارے میں اختلاف ہے،

امام شافعیؒ کی اس صورت میں دو روایتیں ہیں ایک یہ کہ اس صورت میں بھی خطبہ کی ممانعت ہے کما

نقل الترمذی فی الباب، جبکہ ان کی دوسری روایت اس صورت میں حلت کی ہے، علامہ نوویؒ نے اس روایت کو واضح

قرار دیا ہے۔

قاضی عیاضؒ نے اس صورت میں اباحت خطبہ کو ظاہر کلام احمد قرار دیا ہے، جبکہ علامہ ابن قدامہؒ نے

اس صورت میں بھی ممانعت کو امام احمد کا ظاہر کلام قرار دیا ہے۔

جبکہ حنفیہ اور مالکیہ کا مسلک یہ نقل کیا گیا ہے کہ اجابت بالتعریض کی صورت میں خطبہ علی الخطبہ اخیہ

کا جواز ہے، مثلاً عورت مخاطب کہے ”لا رغبۃ عندک“

دیکھئے المغنی (ج ۶ ص ۶۰۳ تا ۶۰۶، من خطب امرأة فلم تکن الیہ) شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵۴،

باب تحريم الخطبة الخ) اور فتح الباری (ج ۹ ص ۱۹۹، باب لا یخطب الخ)

جہاں تک ”ولا یخطب علی خطبۃ اخیہ“ کے تحت حضرت استاذ محترم دام اقبالہم کی مذکورہ تشریح کا

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

پھر جس سے نکاح کے سلسلہ میں مشورہ کیا جا رہا ہو تو اس کو چاہئے کہ جس بات کو درست سمجھتا ہو اسے دیانت کے ساتھ ظاہر کر دے اگرچہ اس میں متعلقہ شخص کی غیبت اور اس کے عیب کا اظہار ہی کیوں نہ ہو، جیسا کہ یہ بات فاطمہ بنت قیسؓ کی روایت سے مترشح ہے۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی العزل

عَنْ جَابِرٍ قَالَ : قُلْنَا : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، إِنَّا كُنَّا نَعْزِلُ فَرَعَمْتَ الْيَهُودَ أَنْهَآ
الْمَوَدَّةَ الصَّغْرَى ، فَقَالَ : كَذَبْتَ الْيَهُودَ ، إِنْ اللَّهَ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَخْلُقَ فَلَمْ يَمْنَعْهُ -
عزل کے بارے میں احادیث مختلف ہیں،

بعض روایات سے اس کا جواز معلوم ہوتا ہے، مثلاً حضرت جابرؓ کی مذکورہ حدیث،
اور حضرت جابرؓ کی دوسری حدیث باب " قَالَ : كُنَّا نَعْزِلُ وَالْقِسْآنَ يَنْزِلُ " اور بعض روایات سے اس کا عدم جواز معلوم ہوتا ہے، مثلاً صحیح مسلم میں حضرت
عزیمہ بنت وہبؓ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عزل کے بارے میں
فرمایا " ذَلِكَ الْوَأْدُ الْخَفِيُّ "۔

اور بعض روایات سے اس عمل کا بے فائدہ ہونا معلوم ہوتا ہے، چنانچہ اگلے باب
(فی کراہیۃ العزل) میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت میں عزل کے بارے میں آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ الفاظ آئے ہیں " لِمَ يَفْعَلُ ذَلِكَ أَحَدُكُمْ ؟ " نیز ان کی ایک روایت
میں آپ کے یہ الفاظ آئے ہیں " لَا عَلَيْكُمْ أَنْ لَا تَفْعَلُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ خَلْقَ نَسَمَةٍ هِيَ كَانَتْ "۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

تعلق ہے وہ امام ترمذیؒ کے کلام سے مأخوذ معلوم ہوتی ہے جو انھوں نے امام شافعیؒ کے قول کے طور پر ذکر کی ہے،
حنفیہ کی نسبت سے یہ بات احقر کو تلاش کے باوجود نہ مل سکی واللہ اعلم ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ
۱۲ مجمع بحار الانوار (ج ۳ ص ۳۱۱) ۱۲ م

(حاشیہ صفحہ ۱۷۵)

۱۳ لم یخرجہ أحد من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذی، قاله الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي،
سنن ترمذی (ج ۳ ص ۲۲۲) ۱۲ م

۱۴ أخرجه الشيخان، أنظر الصحيح للبخاری (ج ۲ ص ۸۴) باب العزل، والصحيح لمسلم (ج ۱ ص ۲۶۵) باب حكم العزل ۱۲ م

۱۵ (ج ۱ ص ۲۶۶) ۱۲ م

إلى يوم القيامة إلا ستكون.

ان روایات میں تطبیق اس طرح ہے کہ عزل اگر کسی غرض صحیح سے ہو تو جائز ہے، حرہ کے تھا اس کی اجازت تھی، اس لئے کہ وطن اس کا حق ہے اور باندی کے ساتھ مطلقاً، احادیث جواز اسی صورت پر محمول ہیں، لیکن یہ اس وقت ہے جب کوئی شخص اس کام کو انفرادی طور پر انجام دے، اور اگر کسی شخص کی عزل سے غرض فاسد ہو، مثلاً مفلسی کا اندیشہ یا لڑکی ہونے سے ید نامی کا خیال تو ایسی صورت میں عزل ناجائز ہے، روایات مانع اس پر محمول ہیں۔

ضبط ولادت | ہمارے زمانہ میں خاندانی منصوبہ بندی یا "برتھ کنٹرول" کے نام سے جو خاندانی منصوبہ بندی تحریک چلی ہے اس کے عدم جواز میں شک نہیں، اول تو اس لئے کہ ضبط ولادت کی اجازت جن مقامات پر ثابت ہے ان کا حاصل انفرادی طور پر ضبط ولادت کرنا ہے لیکن اس کو ایک عام عالمگیر تحریک بنالینا درست نہیں، دوسرے اس تحریک کی غرض بھی فاسد ہے کیونکہ اس کا منشا "خشیت املاق" ہے اور یہ منشا بنقص قرآنی فاسد ہے چنانچہ ارشاد ہے "وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةً إِمْلَاقٍ" اس میں یہ سمجھنا غلط ہے کہ یہ حکم قتل اولاد کے ساتھ ہی مخصوص ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے "خشیت املاق" کے الفاظ سے اس فعل کی شناعیت کا ایک عام حکم بھی بیان فرمایا،

۱۔ مسلم (ج ۱ ص ۶۷۷) ۱۲ م

۲۔ جیسا کہ مسند احمد (ج ۱ ص ۳)، مسند عمر بن الخطاب (میں حضرت ابو ہریرہ کی اس روایت سے معلوم ہوتا ہے جو انہوں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے نقل کی ہے "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنِ الْعِزْلِ عَنِ الْحُرَّةِ إِلَّا بِإِذْنِهَا" نیز دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص ۱۳۸) باب العزل اور سنن بیہقی (ج ۲ ص ۲۳۱) باب من قال يعزل عن الحرّة بإذنها ۱۲ مرتب

۳۔ چنانچہ مسلم (ج ۱ ص ۶۷۷) میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے جس میں وہ باندی کے بارے میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نقل کرتے ہیں "أعزل عنها إن شئت فإنه سيأتيها ما قد رلها" ۱۲ مرتب

۴۔ پھر روایات میں عقیدہ میں نچسکی کا یہ درس بھی دیا گیا ہے کہ غرض صحیح ہو یا فاسد، اللہ تعالیٰ جس جان کو پیدا کرنا چاہیں گے وہ پیدا ہو کر رہے گی جیسا کہ "ما كتب الله خلق نسمة هي كائنت إلى يوم القيامة إلا ستكون" وغیرہ الفاظ سے واضح ہے ۱۲ مرتب

۵۔ سورة الاسراء، آیت ۳۱ ۱۲ م

کہ ہر وہ عمل جس سے بخون مفلسی تحدید نسل ہوتی ہو وہ ناجائز ہے ۔

در اصل یہ تحریک باری تعالیٰ کے نظام ربوبیت کو اپنے ہاتھ میں لینے کے مترادف ہے ، حالانکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا“ اور قانون قدرت یہ ہے کہ ہر زمانہ میں پیداوار کی مقدار اس دور کی ضروریات کے مطابق ہوتی ہے ، مثلاً پرانے زمانے میں تمام سفر گھوڑوں وغیرہ پر ہوتے تھے ، اس دور میں اس قسم کے سفر میں کام آنے والے جانوروں کی تعداد بہت زیادہ ہوتی تھی اور اب چونکہ سفر دوسری گاڑیوں پر ہونے لگے ان کی نسل بھی کم ہو گئی ، اسی طرح پہلے زمانہ میں پیٹرول وغیرہ کی ضروریات محدود تھیں مثلاً اس کا استعمال خارش زدہ اونٹ کے جسم پر بطور علاج کیا جاتا تھا اس دور میں اس کی پیداوار بھی کم تھی اور اب تمام زندگی پیٹرول کے گرد گھوم رہی ہے تو زمین نے بھی اس کے خزانے اُگل دیئے ہیں ، اسی حقیقت کو اللہ جل شانہ نے اس آیت میں واضح فرمایا ہے ”وَلَنْ مِّنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خِزَائِنُهُ وَمَا نُنْزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ“ اور ”إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ“ نیز ارشاد ہے ”وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ وَلَكِنْ يُنْزِلُ بِقَدَرٍ مَّا يَشَاءُ“

تاریخ اس کی گواہ ہے کہ ضروریات کے مطابق وسائل کی پیداوار کا نظام قدرت ہی کی طرف سے ہوتا ہے ، حقیقت یہ ہے کہ ضبط ولادت کی یہ تحریک کسی بھی معقول بنیاد پر قائم نہیں بلکہ محض ایک سیاسی فریب ہے ۔

اب تو رفتہ رفتہ ماہرین معاشیات بھی اسی نتیجہ کی طرف آرہے ہیں کہ خاندانی منصوبہ بندی کی یہ تحریک نہایت مضرت رساں ہے اور معاشی طور پر اس کی کوئی ضرورت نہیں ، اس مسئلہ کی مزید تفصیل احقر کے رسالہ ”ضبط ولادت کی عقلی اور شرعی حیثیت“ میں موجود ہے ۔

واللہ اعلم

۱۔ سورہ ہود آیت ۶۱ پ ۱۲ م

۲۔ سورہ حجر آیت ۲۱ پ ۱۲ م

۳۔ سورہ قمر آیت ۴۹ پ ۱۲ م

۴۔ سورہ شوریٰ آیت ۲۴ پ ۱۲ م

۵۔ یہ رسالہ دارالاشاعت کراچی سے شائع ہو چکا ہے ، اس کے دو حصے ہیں ، ایک ”ضبط ولادت کی شرعی حیثیت“ یہ حصہ حضرت مفتی اعظم رحمۃ اللہ علیہ کا تالیف کردہ ہے ، دوسرا حصہ ”ضبط ولادت کی عقلی و اقتصادی حیثیت“ جو حضرت استاذ دام اقبالہم کا تحریر کردہ ہے اور رسالہ کا بیشتر حصہ اسی پر مشتمل ہے ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی القسمة للبکر والثیب

عن أبي قلابة عن أنس بن مالك قال لو شئت أن أقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ولكنه قال: السنة إذا تزوج الرجل البكر على امرأته « أقام عندها سبعا » وإذا تزوج الثيب على امرأته أقام عندها ثلاثاً.

اس حدیث کی بناء پر ائمہ ثلاثہ امام اسحاقؒ اور ابو ثورؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ دوسرا نکاح کرنے والا نئی بیوی کے پاس اگر وہ باکرہ ہو تو سات دن اور اگر ثیبہ ہو تو تین دن ٹھہر سکتا ہے اور یہ مدت باری سے خارج ہوگی۔

جبکہ امام ابو حنیفہؒ، حماد وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ یہ ایام قسم سے خارج نہیں بلکہ یہ بھی باری میں محسوب ہوں گے۔

امام ابو حنیفہؒ کا استدلال ان آیات سے ہے جن میں قسم کو فرض قرار دیا گیا ہے، مثلاً « فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةٌ أَوْ مَمْلُوكَةٌ أَيْمَانُكُمْ » اور « وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ » ان آیات میں زوجات کے درمیان عدل کو واجب قرار دیا گیا ہے اور ابتدائی اور انتہائی ایام کی کوئی تفریق نہیں کی گئی۔

نیراگلے باب (فی التسوية بين الضرائر) میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت آرہی ہے

۱۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۷۵) باب إذا تزوج البكر على الثيب، ومسلم (ج ۱

ص ۷۷) باب قدر ما تستحقه البكر والثيب من إقامة الزوج الخ ۱۲ م

۲۔ علامہ نوویؒ نے ائمہ ثلاثہ کے مذہب میں ثیبہ کی صورت میں یہ تفصیل ذکر کی ہے کہ ثیبہ کو اختیار ہے کہ خواہ زوج اس کے پاس تین دن ٹھہر جائے اور یہ تین دن باری سے خارج ہوں یا سات دن ٹھہرے اور یہ سات دن باری

میں شمار ہوں گے، دیکھئے شرح نووی (ج ۱ ص ۷۷) باب قدر ما تستحقه البكر الخ ۱۲ مرتب

۳۔ دیکھئے فتح القدیر (ج ۳ ص ۳) باب القسم ۱۲ م

۴۔ سورۃ نساء آیت ۷۷ پ ۱۲ م

۵۔ سورۃ نساء آیت ۱۲۹ پ ۱۲ م

«عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : اذا كان عند الرجل امرأتان فلم يعدل بينهما جاء يوم القيامة وشقه ساقطاً»

حنفیہ کی جانب سے حدیث باب کی توجیہ یہ ہے کہ قسم تو ہر حال میں واجب ہے لیکن باکرہ سے نکاح کے وقت ابتدائی ایام میں باری کا طریقہ بدل دیا جائیگا اور ایک دن کے بجائے باکرہ کے لئے سات دن اور ثنیۃ کے لئے تین دن کی باری مقرر کی جائے گی۔

اس توجیہ کی تائید سنن ابی داؤد میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت سے ہوتی ہے » اُن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لما تزوج اُم سلمة أقام عندها ثلاثاً، ثم قال: ليس بكِ على أهلِكَ هوانٌ إن شئتِ سبعتُ لكِ، وإن سبعتُ لكِ سبعتُ لنسائيْ۔

ایک اشکال اور اس کے جوابات | یہاں یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ سنن دارقطنی میں حضرت ام سلمہؓ کی ایک روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں » ليس بكِ هوانٌ على أهلِكَ، إن شئتِ أمتُ معكِ ثلاثاً خالصةً لكِ، وإن شئتِ سبعتُ لكِ ثم سبعتُ لنسائيْ، فقالت: تقيم معي ثلاثاً خالصةً۔

اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں :

- ① یہ روایت واقدی کے طریق سے ہے جو ضعیف ہے۔
- ② خود واقدی سے سنن دارقطنی ہی میں حضرت عائشہؓ کی مرفوع روایت آئی ہے

۱۷ نیز اسی باب میں حضرت عائشہؓ کی روایت بھی حنفیہ کی دلیل ہے » أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقسم بين نسائه فيعدل ويقول: اللهم هذه قسمتي فيما أملك، فلا تملني فيما تملك ولا أملك « ۱۲ م

۱۸ (ج ۱ ص ۲۸۹) باب فی المقام عند البکر ۱۲ م

۱۹ اور مسلم کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں » إن شئتِ سبعتُ عندك وإن شئتِ ثلثتُ ثم دُرت، قالت: ثلثت۔

نیز مسلم ہی کی ایک دوسری روایت اس طرح مروی ہے » أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حين تزوج أُم سلمة فدخل عليها فأراد أن يخرج أخذت بشوبة، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن شئتِ زدتكِ وحاسبتكِ به، للبكر سبع وللثيب ثلاث۔

دیکھئے (ج ۱ ص ۲۸۹) باب قد رماستحقه البكر الخ ۱۲ مرتب

۲۰ (ج ۳ ص ۲۸۹) باب المهر، رقم ۱۳۳۳ ۱۲ م

۲۱ حوالہ بالا رقم ۱۳۳۳ ۱۲ م

”البكر إذا نكحها رجل وله نساء لها ثلاث ليال وللثيب ليلتان“ اس طرح اس روایت میں اور پھلی روایت میں تعارض ہو گیا قنسا قنسا۔

(۳) ابن ابی حاتم نے اپنی ”علل“ میں ”ابو قتیبہ عن اسرئیل عن ابی اسحاق عن ابی سلمة بن عبد الرحمن عن ام سلمة“ کے طریق سے روایت ذکر کی ہے ”أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم لما خطبها قال لها : إن شئت سبعتُ لك، وإن سبعتُ لك سبعتُ لنسائي، وإن شئت زدت في مهرک وزدت في مهرهن“ اس روایت کے تمام رجال ثقہ ہیں۔

اس میں ”لما خطبها قال لها“ کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ آپ قبل التزوج بھی ازدواج کے سلسلہ میں برابری کی رعایت رکھتے تھے یہاں تک کہ مہر میں بھی برابری کا اہتمام فرماتے تھے، لہذا یہ کیسے ممکن ہے کہ آپ حضرت ام سلمہ کے پاس شروع میں اس طرح تین دن رہے ہوں کہ وہ تین ایام انہی کے ساتھ خاص ہوں اور باری میں محسوب نہ ہوں۔

(۴) اگر تین دن خالص حضرت ام سلمہ کا حق تھے تو اس کا تقاضا یہ تھا کہ اگر آپ صبح پر عمل کرتے اور حضرت ام سلمہ کے پاس سات دن رہتے تو تین دن ان کے حق میں محسوب نہ ہوتے اور تمام ازدواج کے لئے چار چار دن کی باری ہوتی۔

جہاں تک واقدی کے علاوہ دوسروں کی روایات کا تعلق ہے سو ایسی روایات (مثلاً) ”وإذا تزوج الثيب فثلاث ثم يقسم للبكر سبعة أيام وللثيب ثلاثة أيام، ثم يعود إلى نساءه“ اور ”وإذا فثلاث ثم أدور“ اس بارے میں صریح نہیں کہ اگر باکرہ کے پاس سات دن رہے گا تو دوسری ازواج کے پاس سات دن نہ رہیگا اور اگر ثیبہ کے پاس تین دن رہے گا تو ثیبہ کے حق میں تثلیث نہ کریگا، بلکہ روایات میں حنفیہ کے بیان کردہ مطلب کا بھی امکان ہے جو حنفیہ کے مذکورہ بالا دلائل کی بناء پر قوی ہو جاتا ہے۔

۱۔ (ج ۱ ص ۵۵) علل اخبار رویت فی النکاح، رقم ۱۲۱۳ ۱۲ م

۲۔ كما قال العلامة العثماني في إعلال السنن (ج ۱ ص ۱۱) ۱۲ م

۳۔ طحاوی (ج ۲ ص ۱۱) باب مقدار ما يقيم الرجل عند الثيب أو البكر الخ برواية أنس ۱۲ م

۴۔ سنن دارقطنی (ج ۳ ص ۲۸۳)، رقم ۱۳۱ برواية أنس ۱۲ م

۵۔ طحاوی (ج ۶ ص ۱۱) برواية عبد الملك بن أبي بكر بن عبد الرحمن ۱۲ م

۶۔ اشکال اور اس کے جوابات سے متعلقہ مذکورہ بحث اعلال السنن (ج ۱ ص ۱۱ و ۱۱۵) باب وجوب العدل بين الاذواج فيما يطاق سے ماخوذ ہے۔ نیز دیکھئے کتاب الحجۃ علی اهل المدينة (ج ۳ ص ۲۲۹ تا ۲۵۲) باب القسم بين النساء، ۱۲

حدیث باب کا بعض احاف نے ایک دوسرے طرز سے جواب دیا ہے کہ وجوب قسم نقص قرآنی سے ثابت ہے جو "عام" ہے۔

اور حدیث باب خبر واحد ہے جس سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز نہیں، لیکن یہ جواب تسلی بخش نہیں اس لئے کہ سفر میں سقوط قسم کے حنفیہ بھی قائل ہیں اور اس کا ثبوت بھی اخبار آحاد سے ہے، معلوم ہوا کہ "عدل بین النساء" کی آیات عام نہیں کہ اخبار آحاد سے ان میں تخصیص جاری نہ ہو سکے، بلکہ یہ آیات "محمل" ہیں اور اخبار آحاد ان کے لئے مفسر بن سکتی ہیں لہذا حدیث باب بھی آیات عدل کے لئے تفسیر بن سکتی ہے لہذا یہ جواب درست نہیں۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی الزوجین المشرکین یسلم احدهما

عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رد ابنته زينب على أبي العاص بن الربيع بمهر جديد ونكاح جديد «

عن ابن عباس قال رد النبي صلى الله عليه وسلم ابنته زينب على أبي العاص بن الربيع بعد ست سنين بالنكاح الاول ولم يحدث نكاحاً -

پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ اگر بیوی مسلمان ہو جائے اور شوہر کافر ہو تو امام شافعیؒ کے نزدیک بیوی کے مجرّد اسلام سے نکاح فسخ ہو جائیگا البتہ اگر عورت مدخول بہا ہو اور شوہر عدت کے دوران اسلام لے آئے تو سابقہ نکاح لوٹ آئیگا، جبکہ حنفیہ کے نزدیک مجرّد اسلام سے فرقت واقع نہیں ہوتی بلکہ شوہر پر اسلام پیش کیا جائے گا اگر وہ اسلام قبول کر لے تو بیوی اسی کی ہے اور اگر

۱۔ دیکھئے ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۲۲) باب القسم ۱۲ م

۲۔ مثلاً حضرت عائشہؓ کی روایت "کان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أراد أن يفرق بين نسائه فأيتهن خرج سهمها خرج بها معه الحديث - سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۹۱) باب فی القسم بین النساء،

کتاب النکاح ۱۲ مرتب

۳۔ الحدیث أخرجه ابن ماجه في سننہ (ص ۱۴۵ و ۱۴۶) باب الزوجین یسلم احدهما قبل الآخر، لکن لیس فیہ بمهر

جديد " ۱۲ م

۴۔ الحدیث أخرجه ابوداؤد (ج ۱ ص ۳۰۴) باب إلى متى ترد علیہ امرأته إذا أسلم بعدھا، کتاب الطلاق ۱۲ م

انکار کر دے تو اس کے انکار کے بسبب نکاح فسخ ہو جائیگا۔

اس بارہ میں حنفیہ کی دلیل مصنف ابن ابی شیبہ میں یزید بن علقمہ کی روایت ہے » اَنْ رَجُلًا مِنْ بَنِي ثَعْلَبٍ يَقَالُ لَهُ عِيَادُ بْنُ النُّعْمَانِ فَمَا كَانَ تَحْتَهُ امْرَأَةً مِنْ بَنِي تَمِيمٍ فَأَسْلَمَتْ ، فَدَعَاهُ عَمْرٌ ، فَقَالَ : « إِمَّا أَنْ تَسْلِمَ وَإِمَّا أَنْ أَنْزَعَهَا مِنْكَ » فَأَبَى أَنْ يَسْلِمَ ، فَزَعَهَا مِنْهُ عَمْرٌ »

نیز کتاب الحجۃ میں امام محمدؒ نے داؤد بن کردوس کی روایت ذکر کی ہے فرماتے ہیں : » اُسَلَمَتْ امْرَأَةٌ نَصْرَانِي ، فَقَالَ لَهُ عَمْرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : لَتَسْلَمَنَّ أَوْ لَا فَتَرَقَّ بَيْنَكُمَا قَالَ لَا تَحْدَثُ الْعَرَبُ أَنِّي أَسْلَمْتُ مِنْ أَجْلِ بَضْعِ امْرَأَةٍ ، فَتَرَقَّ بَيْنَهُمَا عَمْرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - علامہ ابن القیمؒ نے بھی یہ واقعہ زاد المعاد میں ذکر کیا ہے اور اسے صحیح قرار دیا ہے

اس تمہید کے بعد یہاں دو بحثیں ہیں :

پہلی بحث یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث باب میں مذکور ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی صاحبزادی حضرت زینبؓ کو ان کے شوہر ابو العاصؓ کے پاس چھ سال کے بعد لوٹایا جبکہ بعض روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ چار سال بعد لوٹایا اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ دو سال بعد لوٹایا، اس طرح روایات میں تعارض ہو جاتا ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے ان روایات کے درمیان تطبیق دیتے ہوئے فرمایا کہ دراصل

۱۔ دیکھئے ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۳ ص ۲۸۸) باب نکاح اهل الشرك۔

واضح رہے کہ تقریر میں مذکور احناف کا مسلک اس تقدیر پر ہے جبکہ زوجین دارالاسلام میں ہوں لیکن اگر دونوں دارالحرب میں ہوں تو فرقت عدت کے گزرنے پر موقوف رہے گی کما فی المغنی (ج ۶ ص ۱۱۱) باب نکاح اهل الشرك۔

نیز یہ بھی واضح رہے کہ دارالاسلام میں عرض اسلام کے بعد انکار کی صورت میں جب فرقت واقع ہو جائے گی پھر اگر شوہر عدت ہی کے دوران اسلام قبول کر لے تب بھی نکاح سابق لوٹ کر نہ آئیگا بلکہ نکاح جدید کی حاجت ہوگی کما فی کتاب الحجۃ (ج ۴ ص ۱۱۱) باب النصرانی تکتون تحته نصرانیۃ فتسلم النصرانیۃ والزواج غائب ثم یسلم الی ۱۲ مرتب ۱۔ (ج ۵ ص ۹۱) ما قالوا فی المرأة تسلم قبل زوجها ، من قال یفرق بینہما ، کتاب الطلاق ۱۲ م ۳ (ج ۴ ص ۱۲) م

۲۔ زاد المعاد (ج ۵ ص ۱۳۱) فصل فی حکمہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الزوجین یسلم أحدهما قبل الآخر۔ ۱۲ م

۳۔ چار سال والی روایت مرتب کو تلاش کے باوجود نہ مل سکی ۱۲ م

۴۔ دیکھئے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۰۳) اور سنن ابی ماجہ (ص ۱۲۱) ۱۲ م

ابوالعاص غزوہ بدر کے موقع پر قیدی بنا کر لائے گئے یعنی ہجرت کے دو سال بعد اور اس وعدے پر چھوڑے گئے کہ جا کر حضرت زینبؓ کو مکہ مکرمہ سے بھیج دیں گے چنانچہ ابوالعاصؓ نے واپس جا کر حسب وعدہ حضرت زینبؓ کو بھیج دیا، پھر ہجرت کے چار سال بعد ابوالعاصؓ دوبارہ پکڑے گئے جس کا واقعہ یہ ہوا کہ وہ قریش کے اموال تجارت لیکر شام گئے، تجارتی سفر سے واپسی کے وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک سریتہ سے سامنا ہوا جس نے ان کا سامان تجارت اپنے قبضہ میں لے لیا، انہوں نے رات کے وقت بھاگ کر حضرت زینبؓ کے پاس پناہ لی، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس امان کو باقی رکھا، پھر آپؐ کی خواہش پر مسلمانوں نے ان کا سارا مال ان کو واپس کر دیا، یہ مکہ مکرمہ چلے آئے قریش کو ان کی امانتیں لوٹا دیں پھر مکہ ہی میں مشرف باسلام ہوئے اور مکہ میں ہجرت کی، اس موقع پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی صاحبزادی کو ان کے حوالہ کر دیا۔

اب روایات میں تطبیق اس طرح ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت میں چھ سال کی مدت سے مراد ہجرت کے بعد ابوالعاص کے اسلام لانے اور ہجرت کرنے تک کا زمانہ ہے، اور جس روایت میں چار سال کا ذکر ہے اس میں "بدر" سے ان کی ہجرت تک کا زمانہ مراد ہے اور جس روایت میں دو سال کا ذکر ہے اس میں ابوالعاصؓ کے دوسری مرتبہ گرفتار ہونے سے لیکر ان کی ہجرت تک کا زمانہ مراد ہے۔

دوسری بحث یہ ہے کہ عمرو بن شعیب کی حدیث باب میں "مہر جدید" اور نکاح جدید کے ساتھ لوٹائے جانے کا ذکر ہے جبکہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت باب میں "نکاح اول" کے ساتھ لوٹانے کا ذکر ہے اور ان دونوں میں تعارض واضح ہے۔

اکثر محدثین نے اس طرح تعارض رفع کیا کہ عمرو بن شعیب کی حدیث کو حجاج بن ارطاة کی

سے حضرت زینبؓ جو بنی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سب سے بڑی صاحبزادی ہیں ہجرت سے پہلے اسلام لے آئی تھیں ان کے شوہر ابوالعاص ابن ربیع ان کے خالہ زاد بھائی تھے، جب بنی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت کی تو حضرت زینبؓ مکہ میں ہی رہ گئی تھیں، بدر کے موقع پر جب ابوالعاصؓ گرفتار کئے گئے اور اہل مکہ نے اپنے اپنے قیدیوں کا فدیہ روانہ کیا تو حضرت زینبؓ نے ابوالعاص کے فدیہ میں اپنا وہ ہار بھیجا جو حضرت خدیجہؓ نے شادی کے وقت ان کو دیا تھا، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس ہار کو دیکھ کر آبدیدہ ہو گئے اور صحابہ کرام رض سے فرمایا اگر مناسب سمجھو تو اس ہار کو واپس کر دو اور اس قیدی کو چھوڑ دو، تسلیم و انقیاد کی گردنیں فوراً ہی خم ہو گئیں، قیدی بھی رہا کر دیا گیا اور ہار بھی واپس ہو گیا۔ دیکھئے سیرۃ مصطفیٰ (ج ۲ ص ۱۲۳) و ج ۳ ص ۲۶۵ (۱۲ مرتب

سے سیرۃ ابن ہشام (ج ۲ ص ۱۲)

۳ دیکھئے العرف المشذی (ص ۳۶۴) ۱۲ م

۴ کثیر الخطاء والتدلیس قالہ الحافظ فی التقریب (ج ۱ ص ۱۵) ۱۲ م

وجہ سے ضعیف قرار دیا اور روایت ابن عباسؓ کو صحیح اور راجح قرار دیا، لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ چھ سال بعد نکاح اول کے ساتھ لوٹنا کیسے ممکن ہے جبکہ ظاہر یہی ہے کہ اس عرصہ میں اس کی عدت پوری ہو چکی ہوگی، اور فرقت کے بعد عدت گزرنے پر لوٹانے کا کوئی سوال نہیں۔

حافظ ابن حجرؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ حضرت زینبؓ ممتدة الطہر تھیں اس لئے اس مدت میں ان کی عدت گزری نہ تھی، لہذا ابوالعاصؓ کی طرف لوٹایا جانا اثنائے عدت میں اس وقت مستحق ہوا جب ابوالعاصؓ سلام لاکچے تھے، اس لئے نکاح ثانی کی بھی حاجت پیش نہ آئی، ولامانع من ذلك من حيث العادة فضلاً عن مطلق الجواز۔

لیکن حافظؒ کی یہ تاویل جہاں خلاف ظاہر ہے وہاں علامہ سیوطیؒ کی ذکر کردہ روایت سے بھی اس کی تردید ہوتی ہے کہ حضرت زینبؓ جب ہجرت کے ارادہ سے مکہ سے مدینہ روانہ ہوئیں تو عمار بن الاسودؓ نے انھیں ڈرایا دھمکایا جس سے ان کا حمل سقط ہو کر ضائع ہو گیا، اس وقت سے حضرت زینبؓ کو مسلسل خون آسارہ یہاں تک کہ انھوں نے وفات پائی، لہذا ان کے حق میں یہ کیسے ممکن ہے کہ وہ ممتدة الطہر ہوں؟۔

حنفیہ نے بھی عبداللہ بن عباسؓ کی روایت کو قوت سند کی بنا پر ترجیح دیکر تعارض رفع کیا، پھر یہ اشکال کہ چھ سال کے طویل عرصہ بعد نکاح اول کے ساتھ لوٹنا کیسے ممکن ہے؟ حنفیہ کے مسلک پر وارد ہی نہیں ہوتا اس لئے کہ احد الزوجین کے محض اسلام لانے سے ان کے نزدیک فرقت واقع نہیں ہوتی بلکہ فرقت کے لئے عرض اسلام اور اس کے بعد ابار ضروری ہے، اور ابوالعاصؓ پر عرض اسلام مستلزم ہوا اور وہ اسلام لے آئے اس لئے نکاح کے فسخ ہونے کا سوال نہیں۔ اشکال کا ایک جواب یہ بھی دیا جاسکتا ہے کہ مسلمان عورتوں کے مشرکین کے ساتھ نکاح کی حرمت اس آیت سے ہوئی ہے "لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهَا" اور یہ آیت

۱۔ فتح الباری (ج ۹ ص ۲۲۴) کتاب الطلاق، باب إذا أسلمت المشرقة أو النصرانية الخ ۱۲ م

۲۔ اس واقعہ سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے سیرت مصطفیٰ (ج ۲ ص ۱۲۵ و ۱۲۶) ۱۲ م

۳۔ الروض الاثنف (ج ۲ ص ۸۷) فصل فی خبر خروج زینب الخ ۱۲ م

۴۔ سورة الممتدة، آیت (۱۰) پ ۲۷ ۱۲ م

مدنی ہے سہ میں نازل ہوئی، گویا حضرت زینبؓ کا ابوالعاصؓ کی طرف لوٹایا جانا اس آیت کے نزول سے پہلے تھا یا نزول کے متصل بعد تھا لیکن عدت کے دوران تھا۔

علامہ ہبیلیؒ نے الروض الألف میں ”عمرو بن شعیب“ اور حضرت ابن عباسؓ کی دونوں روایتوں میں تطبیق کے طریقہ کو اختیار کرتے ہوئے یہ تاویل کی ہے کہ ابن عباسؓ کی روایت میں ”بالنکاح الاول“ سے مراد ”بمثل النکاح الاول“ ہے یعنی ”ردہا بمثل النکاح الأول فی الصداق والحیاء“ لم یحدث زیادة علی ذلک من شرط ولا غیرہ، لیکن یہ تاویل بھی خلاف ظاہر اور تکلف سے خالی نہیں۔

والعمل علی حدیث عمرو بن شعیب، شوافع وغیرہ کے نزدیک عمرو بن شعیب کی روایت معمول یہ ہے جس کا مطلب یہ کہ احد الزوجین کے اسلام کے بعد عدت گزرنے پر فرقت واقع ہو جائیگی، اس جملہ سے یہ وہم نہ کیا جائے کہ حضرت زینبؓ ابوالعاصؓ کی طرف ”نکاح جدید کے ساتھ لوٹائی گئیں، بلکہ اس واقعہ میں حنفیہ سمیت اکثر حضرات کے نزدیک حقیقت یہی ہے کہ حضرت زینبؓ نکاح اول کے ساتھ لوٹائی گئیں کما مر تحقیق، واللہ اعلم۔

۱۔ اس لئے کہ یہ آیت صلح حدیبیہ کے موقع پر نازل ہوئی جو کہ سہ میں ہوئی دیکھئے تفسیر قطبی (ج ۱۸ ص ۱۸) اور سیرۃ المصطفیٰ (ج ۲ ص ۳۶۵) ۱۲ مرتب

۲۔ لیکن اس جواب کی تقدیر پر یہ اشکال پھر بھی باقی رہیگا کہ جب ابوالعاصؓ دوسری مرتبہ گرفتار کئے گئے اور حضرت زینبؓ نے ان کو پناہ دی اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پناہ کو برقرار رکھا اس وقت آپؐ نے حضرت زینبؓ سے فرمایا تھا ”ای بنیۃ اکرمی مثوالہ ولا یخلصن الیک، فانک لا تحلین لہ“، سیرت ابن ہشام بہامش الروض الألف (ج ۲ ص ۸۳) جس کا مطلب یہ کہ دوسری مرتبہ گرفتاری کے وقت حرمت کا حکم آچکا تھا لہذا یہ کہنا کہ حضرت زینبؓ کا لوٹایا جانا حرمت کا حکم آنے سے پہلے اس کے متصل بعد تھا کیسے درست ہو سکتا ہے؟ نیز ابوالعاصؓ کے سفر شام پر جانے کے بارے میں محمد بن اسحقؒ کی روایت ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے ”حتی اذا کان قبیل الفتح خرج أبو العاص تاجرًا إلى الشام... فلما فرغ من تجارته وأقبل قافلًا لقيته سرية لرسول الله صلی اللہ علیہ وسلم الخ“ سیرت ابن ہشام بہامش الروض الألف (ج ۲ ص ۸۵) جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ردف فتح مکہ کے قریب ہوا جبکہ حرمت سے متعلقہ آیت کافی پہلے سہ میں نازل ہوئی، اس صورت میں بھی نہ صرف یہ کہ مذکورہ جواب درست نہیں رہتا بلکہ اصل اعتراض بھی لوٹتا ہے کہ جب حرمت کا حکم سہ میں آچکا تھا تو فتح مکہ (جو رمضان سہ میں ہوا) کے قریب کس طرح رد ہوا جبکہ درمیان میں کافی وقت ہے؟ لہذا حنفیہ کا عرض اسلام والاجواب ہی بہتر معلوم ہوتا ہے۔

واللہ اعلم مرتب عفا اللہ عنہ۔

باب ماجاء فی الرجل یتزوج المرأة فیموت عنها قبل أن یفرض لها

عن ابن مسعود أنه سئل عن رجل تزوج امرأة ولم یفرض لها صداقاً ولم یدخل بها حتی مات، فقال ابن مسعود: لها مثل صداق نساءها لاوکس ولاشطط وعلیها العدة ولها المیراث، فقال معقل بن سنان الأشجعی فقال: قضی رسول الله صلی الله علیه وسلم فی بروع بنت واشق امرأة مثا مثل الذی قضیت، ففرج بها ابن مسعود^۱۔

اگر احد الزوجین اس حال میں مر جائے کہ نہ بیوی کا مہر مقرر کیا گیا ہو اور نہ اس کے ساتھ صحبت کی گئی ہو تو حنفیہ کے نزدیک ایسی صورت پورا مہر مثل دیا جائیگا، سفیان ثوری، امام احمد اور امام شافعی کا بھی یہی مسلک ہے اور امام شافعی کا بھی قول جدید اسی کے مطابق ہے۔

جبکہ امام مالک کے نزدیک ایسی صورت میں کچھ واجب ہوگا، انا شافعی کا قول قدیم بھی یہی ہے۔ حنفیہ وغیرہ کا استدلال حدیث باب ہے لیکن اس پر مالکیہ وغیرہ کی جانب سے روایت کے مضطرب ہونے کا اعتراض کیا گیا ہے کہ بعض روایات میں بروع بنت واشق کے واقعہ کو نقل کرنے والے صحابی کا نام معقل بن سنان آیا ہے کمافی حدیث الباب، بعض میں ”معقل بن یسار“، بعض میں ”رجل من اشجع“ اور بعض میں ”ناس من اشجع“ آیا ہے لہذا روایت سے استدلال درست نہیں۔

لیکن یہ اعتراض درست نہیں، اول تو اس لئے کہ معقل بن سنان والی روایت کو امام ترمذی نے حسن صحیح قرار دیا ہے، اس طرح اضطراب دور ہو جاتا ہے۔

۱۔ الحدیث أخرجه أبو داود (ج ۱ ص ۲۸۸) باب فیمن تزوج ولم یسم صداقاً حتی مات، والنسائی (ج ۲ ص ۴۸) إباحة التزوج بغير صداق ۱۲

۲۔ الوکس: النقص والشطط: الجور کمافی النہایہ (ج ۵ ص ۲۱۹) یعنی اس میں نہ کوئی کمی ہوگی اور نہ ہی زیادتی ۱۲ مرتب

۳۔ مذاہب کی کسی قدر تفصیل خود امام ترمذی نے بیان کی ہے۔ نیز دیکھئے ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۳ ص ۲۱۸ و ۲۱۹) باب المہر ۱۲ مرتب

۴۔ بذل المجہود (ج ۱ ص ۱۴۳) باب فیمن تزوج ولم یسم صداقاً الخ ۱۲

۵۔ ان تمام روایات کے لئے دیکھئے سنن کبریٰ بیہقی (ج ۴ ص ۲۴۵ و ۲۴۶) کتاب الصداق، باب أحد الزوجین یموت ولم یفرض لها صداقاً ولم یدخل بها ۱۲ مرتب

۶۔ بلکہ خود امام بیہقی فرماتے ہیں کہ ”هذا الاختلاف فی تسمیة من روى قصة بروع بنت واشق عن النبی صلی الله علیہ وسلم لایوہن الحدیث فان جمیع هذه الروایات أساسیدھا صحاح وفی بعضها ما دل علی أن جماعة من أشجع شهدوا

بذلك فكان بعض الرواة سٹی منهم واحد أو بعضهم سٹی اثنين وبعضهم أطلق ولم یسم، ومثله لایرد الحدیث ولولا ثقة من رواه عن النبی صلی الله علیہ وسلم لما كان لفرج عبد الله بن مسعود بروایتہ معنی واللہ أعلم سنن کبریٰ بیہقی (ج ۴ ص ۲۴۹) ۱۲ مرتب

اس کے علاوہ اگر اضطراب مانا بھی جائے تب بھی یہ اضطراب صحابی کی تعیین میں ہے اور یہ امر روایت کی صحت سے مانع نہیں، اس لئے صحابہ کرام تمام کے تمام عدول ہیں، شاید اسی وجہ سے امام شافعیؒ نے قولِ قدیم سے قولِ جدید کی طرف رجوع کر لیا تھا کما نقلاً الترمذیؒ۔

واللہ اعلم و علمہ اتم و احکم

تمت أبواب النکاح فله الحمد فی الأولى والآخرۃ

أبواب الرضاع

باب ماجاء يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب

عن علي بن أبي طالب قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن الله حرم من

الرضاع ما يحرم من النسب - اس حدیث پر متفق علیہ طور پر عمل ہے کہ جو رشتہ نسب میں حرام ہے وہ رشتہ رضاعت میں بھی حرام ہے۔ البتہ کتب حنفیہ میں متعدد رشتوں کو مستثنیٰ کیا گیا ہے۔
ایک سوال اور اس کا جواب | اب یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ حدیث کے الفاظ مطلق ہیں پھر ان رشتوں کو کیوں مستثنیٰ کیا گیا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ درحقیقت یہ تمام مستثنیات استثنائے منقطع کی قبیل سے ہیں، یعنی شروع ہی سے یہ حدیث کے الفاظ کے دائرہ میں نہ تھے محض ظاہری صورت کے اعتبار سے انہیں مستثنیٰ قرار دیا گیا، وجہ یہ ہے کہ حرمت رضاعت اس وقت ثابت ہوتی ہے جبکہ رضاعت کا رشتہ اسی حیثیت سے پایا جا رہا ہو جس حیثیت سے وہ نسب میں حرام ہے، حیثیت کے بدل جانے کی صورت میں حرمت نہیں رہتی، فقہاء نے جو مستثنیات بیان کئے ہیں ان میں حرمت نہ ہونے کی وجہ یہی ہے کہ ان میں حیثیت بدل گئی ہے، مثلاً فقہاء نے اُخ رضاعی کی نسب بہن کو مستثنیٰ قرار دیا ہے، دراصل اس کی وجہ یہ ہے کہ نسب رشتوں میں »أخت الأخ« کے حرام ہونے کی وجہ یہ نہیں ہے کہ وہ »أخت الأخ« ہے بلکہ وجہ یہ ہے کہ وہ »أخت نسب« ہے اور رضاعت میں یہ بات نہیں پائی جاتی کیونکہ اُخ رضاعی کی بہن سے براہ راست نہ کوئی نسب تعلق ہے نہ رضاعی، لہذا یہ صورت حدیث کے تحت ابتداء ہی سے داخل نہیں، البتہ چونکہ صورتاً داخل معلوم ہوتی ہے اس لئے اس پر مستثنیٰ کا اطلاق کر دیا گیا۔

ایک اشکال اور اس کا جواب | یہاں ایک اور مسئلہ بہت اہم ہے اور وہ یہ کہ بعض فقہاء

۱۰ الحدیث أخرجه النسائي عن عائشة (ج ۲ ص ۸۱) ما يحرم من الرضاع ۱۲ م

۱۱ علامہ ابن نجیم نے ان مستثنیات کی اکاسی (۸۱) صورتیں بیان کی ہیں دیکھئے البحر الرائق (ج ۳ ص ۲۲۳ و ۲۲۴) کتاب الرضاع ۱۲ مرتب

نے رضاعت کے ذریعہ بعض صہری رشتوں کو بھی حرام قرار دیا ہے مثلاً ابن رضاعی کی بیوی بالاتفاق حرام ہے۔ اس پر شیخ ابن ہمامؒ نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اس کی حرمت کی کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی اسلئے کہ اس حکم کی تائید نہ قرآن کریم سے ہوتی ہے نہ حدیث سے، قرآن سے تو اس لئے نہیں کہ وہاں »حَلَالٌ لِّأَبْنَائِكُمْ« کے ساتھ »الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ« کی قید لگی ہوئی ہے، اور حدیث سے اس لئے نہیں کہ »يَحْرَمُ مِنَ الرِّضَاعِ« کے ساتھ »مَا يَحْرَمُ مِنَ النَّسَبِ« کی قید موجود ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ رضاعت میں صرف نسبی رشتے حرام ہوتے ہیں صہری حرام نہیں ہوتے اور »حَلِيلَةُ الْإِبْنِ« کا رشتہ صہری ہے نہ کہ نسبی، لہذا وہ رضاعت میں حرام نہ ہونا چاہئے۔

یہ اعتراض فقہاء کے درمیان لانیخل مسئلہ بنا رہا ہے، علامہ شامیؒ نے بھی اس اعتراض کو نقل کر کے اس کا کوئی جواب نہیں دیا، حالانکہ »حَلِيلَةُ الْإِبْنِ الرِّضَاعِي« کی حرمت متفق علیہ ہے حتیٰ کہ تفسیر مظہریؒ اور تفسیر قرطبیؒ میں اس پر اجماع ذکر کیا گیا ہے، حافظ ابن کثیرؒ نے اگرچہ اس حکم کو قول جمہور قرار دیا ہے لیکن انہوں نے بھی بعض لوگوں کی روایت سے اس بارے میں اجماع نقل کیا ہے، اس لئے »حَلِيلَةُ الْإِبْنِ الرِّضَاعِي« کی حلت کا قائل ہونا قریب قریب خرقِ اجماع کے مرادف ہے، جس کی وجہ سے اعتراض مذکور کا جواب ضروری ہو جاتا ہے۔

جہاں تک شیخ ابن ہمامؒ کا تعلق ہے سواوّل تو ان کا یہ اعتراض بطور فتویٰ نہیں پھرا اگر فتویٰ ہی ہو تب بھی ان کا تقرر ہے اور ان کے شاگرد خاص علامہ قاسم بن قطلوبغاؒ فرماتے ہیں »لَا تَقْبَلُ تَفَرُّدَاتِ

۱۔ سورۃ نساء آیت (۲۳) پ ۱۲

۲۔ فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۱۱ و ص ۳۱۲) کتاب الرضاع ۱۲

۳۔ رد المحتار (ج ۲ ص ۴۵۰) باب الرضاع ۱۲

۴۔ (ج ۲ ص ۳۱۱) تحت قول تعلق : وَحَلَالٌ لِّأَبْنَائِكُمُ الْإِبْنِ ۱۲

۵۔ (ج ۵ ص ۱۱۶) ۱۲

۶۔ تفسیر القرآن العظیم (ج ۱ ص ۴۷۲) ۱۲

۷۔ البتہ حافظ ابن قیمؒ اس مسئلہ میں علامہ ابن تیمیہؒ کے بارے میں لکھتے ہیں : وَتَوَقَّفُ فِيهِ شَيْخُنَا وَقَالَ : إِنْ كَانَ قَدْ قَالَ أَحَدُ بَعْدَ التَّحْرِيمِ فَهُوَ أَقْوَى - زاد المعاد (ج ۵ ص ۵۵۵) ذکر حکم رسول اللہ علیہ وسلم فی الرضاعة الخ ۱۲

مرتب عنی عنہ

شیخنا^۱، لہذا ان کی عبارت کی بناء پر امت کے خلاف فتویٰ دینا مشکل ہے۔
 احقر کو عرصہ تک شیخ ابن سہام^۲ کے ذکر کردہ اعتراض کے جواب کی تلاش رہی لیکن کامیابی نہ ہو سکی، پھر باری تعالیٰ کی توفیق سے یہ جواب سمجھ میں آیا کہ حدیث ”یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب“ میں ”من“ سببیہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ جن رشتوں کی حرمت کا سبب فی الجملہ نسب ہو وہ رضاع میں بھی حرام ہیں، اور نسب جس طرح نسبی رشتوں میں حرمت کا سبب ہوتا ہے اسی طرح مصاہرت کے رشتوں میں بھی نسب فی الجملہ سبب حرمت ہوتا ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ صہرہ دو چیزوں سے مرکب ہے ایک نسب، دوسرے زواج، اگر ان میں سے ایک بھی مفقود ہو تو صہرہ ثابت نہیں ہوتا، بیٹے کی بیوی اس لئے حرام ہے کہ وہ جس کی بیوی ہے وہ اپنا بیٹا ہے لہذا بیٹے کے ساتھ جو نسبی تعلق ہے وہ بھی اس کی بیوی کے حرام ہونے کا ایک سبب ہے، اس سے معلوم ہوا کہ تمام صہری رشتوں میں نسب بھی فی الجملہ سبب حرمت ہوتا ہے اور اتنی بات حدیث کے تحت آنے کے لئے کافی ہے،

یہ جواب سمجھ میں تو آیا تھا لیکن کہیں منقول نہ دیکھا تھا بالآخر البحر الرائق^۳ میں علامہ ابن نجیم کی ایک تصریح نظر سے گذری جس میں انہوں نے مذکورہ حدیث کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس حدیث میں نسب مراد قرابت اور صہریت دونوں ہیں، اس سے اپنے اس جواب کی تائید ملی، پھر العرف الشذی^۴ میں بھی اس اعتراض کا یہی جواب مل گیا، فلتہ الحمد۔

رہی آیت سو اس کا جواب واضح ہے کہ مفہوم مخالف حجت نہیں، نیز صاحب ہدایہ^۵ نے تصریح کی ہے کہ ”الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ“ کی قید متبئی کو خارج کرنے کے لئے ہے^۶ یعنی حلیۃ المتبئی حرام نہیں واللہ اعلم

۱۔ کما ذکر الشیخ البیہقی رحمہ اللہ فی معارف السنن (ج ۱ ص ۵۵) باب فی التسمیۃ

عند الوضوء ۱۲ مرتب

۲۔ أخرجه ابن ماجہ فی سننہ (ص ۱۳۹) باب یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب ۱۲ م

۳۔ (ج ۳ ص ۲۲۲) کتاب الرضاع ۱۲ م

۴۔ (ص ۳۶۸) باب ما جاء یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب ۱۲ م

۵۔ ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۱۲) الرضاع ۱۲ م

باب ماجاء فی لبن الفحل

لبن الفحل ایک فقہی اصطلاحی ہے یعنی وہ حرمت رضاعت جو "اب رضاعی" کے واسطے

سے ثابت ہوتی ہے جیسے رضاعی پھوپھی رضاعی چچا اور رضاعی دادا دادی۔

اس مسئلہ میں صدرِ اول میں کچھ اختلاف رہا ہے، بعض حضرات صحابہ کرام مثلاً ابن عمرؓ، جابرؓ، رافع بن خدیجؓ، عبداللہ بن زبیرؓ اور بعض تابعین کرام وغیرہ مثلاً سعید بن المسیبؓ، ابوسلمہؓ بن عبدالرحمنؓ، سلیمان بن یسارؓ، عطاء بن یسارؓ، مکحولؓ، ابراہیم نخعیؓ، ابوقلایہؓ، ایاس بن معاویہؓ، قاسم بن محمدؓ، سالمؓ، حسن بصریؓ، ابراہیم بن علیہؓ، اس کے قائل تھے کہ یہ رشتے حرام نہیں، حضرت عائشہؓ شعبیؓ اور داؤد ظاہریؓ سے بھی ایک ایک روایت اسی کے مطابق ہے جبکہ ان کی دوسری روایت ائمہ اربعہؓ اور جمہور کے مطابق ان رشتوں کی حرمت کی ہے۔

عدم حرمت کے قائلین کی دلیل "وَأُمَمَّتْكُمْ اللَّاقِيَا أَرْضَعْتَكُمْ" ہے کہ اس میں "ام" کا تو ذکر ہے لیکن عَمَّ وغیرہ کا ذکر نہیں جبکہ نسبی رشتوں میں ان کا بھی ذکر ہے، معلوم ہوا یہ رشتے حرام نہیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ استدلال تخصیصی شئی بالذکر کی قبیل سے ہے جو ماعدائے حکم کی نفی پر دلالت نہیں کرتا، لہذا یہ حجت نہیں،

قائلین حرمت کی دلیل اس باب میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہؓ کے رضاعی چچا کو ان کے سامنے آنے کی اجازت دیتے ہوئے فرمایا "فليج عليك فإنه عمك" نیز قائلین حرمت کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کی حدیث باب

۱۰ دیکھئے عمدة القاری (ج ۲۰ ص ۹۷) باب لبن الفحل، کتاب النکاح ۱۲

۱۱ سورۃ نساء، آیت ۲۳ پ ۱۲

۱۲ واحتج بعضهم (على عدم الحرمة) من حيث النظر بأن اللبن لا ينفصل من الرجل وإنما ينفصل من المرأة فكيف تنتشر الحرمة الى الرجل، والجواب أنه قياس في مقابلة النص فلا يلتفت إليه۔

أنظر لمزيد التفصيل فتح الباری (ج ۹ ص ۱۵۱) باب لبن الفحل ۱۲ مرتب

۱۳ یہ روایت الفاظ کے فرق کے ساتھ صحیحین میں بھی آئی ہے دیکھئے بخاری (ج ۲ ص ۶۳) باب لبن الفحل اور مسلم

(ج ۱ ص ۶۶) کتاب الرضاع ۱۲ مرتب

بھی ہے » اُنہ سئل عن رجل له جارتان أَرْضَعَتْ إحداهما جارية والأخرى
 غلامًا أَيْحِلُّ لِلْغُلَامِ أَنْ يَتَزَوَّجَ بِالْجَارِيَةِ؟ فَقَالَ: لَا الْقَلَّاحُ وَاحِدٌ۔
 یہ اختلاف صدرِ اوّل میں تھا، بعد میں اس پر اجماع ہو گیا کہ یہ رشتہ حرام ہیں۔ واللہ اعلم
 تفسر شرح البجا بزيادة من المرتب

باب ماجاء لا تحرم المصّة ولا المصّتان

عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تحرم المصّة ولا المصّتان
 ایک روایت میں »ولا الإملاجة ولا الإملاجتان« کی زیادتی بھی آئی ہے، مقصد اسمِ مرہ ہے جو
 مصّ میقّ سے ماخوذ ہے یعنی چوسنا جو بچہ کا فعل ہے، جبکہ »إملاج« ادخال کے معنی میں
 ہے جو مرضعہ کا فعل ہے یعنی مرضعہ کا پستان کو بچہ کے منہ میں دینا۔

۱۵۔ هو بالفتح اسم ماء الفحل، أراد أن اللبن الذي أَرْضَعَتْ كل واحدة منهما كان أصله ماء
 الفحل - النهاية (ج ۴ ص ۲۶۲) بتغییر ۱۲ مرتب

۱۶۔ لبن الفحل یعنی ان رشتوں کی حرمت پر اجماع کا قول احقر کو نہ مل سکا، بظاہر درست یہی معلوم ہوتا ہے کہ حرمت
 اگرچہ مجہور کا قول ہے لیکن اس پر اجماع نہیں، چنانچہ حافظ نے بھی اسے مجہور کا قول قرار دیا ہے، دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص ۱۵)،
 علامہ عینی نے بھی اس مسئلہ میں اختلاف ذکر کیا ہے اور بعد میں اتفاق نقل نہیں کیا، دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص ۹)،
 نیز علامہ ابن حزم اپنی کتاب مراتب الإجماع (ص ۶۷) میں لکھتے ہیں »واختلفوا في رضاع الفحل« ۱۲ مرتب عنی عنہ

۱۷۔ الحديث أخرجه مسلم (ج ۱ ص ۲۶۸) فصل لا تحرم المصّة ولا المصّتان الخ والبوداد (ج ۱ ص ۲۸۲) باب
 هل يحرم مادون خمس رضعات ۲۱۲

۱۸۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۶۸ و ۲۶۹) »مصّتان« والی روایت (برائیت عائشہ) مستقل طور پر اور »إملاجتان« والی روایت (برائیت
 ام فضل) مستقل طور پر آئی ہے جبکہ صحیح ابن حبان (النوع ۳۱ من القسم الثالث) میں دونوں الفاظ ایک روایت میں جمع ہیں
 جو »عبد اللہ بن زبیر عن ابیہ« کے طریق سے مروی ہے، لیکن امام ترمذی نے اس کو »غیر محفوظ قرار دیا ہے، دیکھئے
 نصب الرایہ (ج ۳ ص ۲۱۸ و ۲۱۹) کتاب الرضاع ۱۲ مرتب

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ رضاعت کی کتنی مقدار محرم ہوتی ہے ؟ اس مسئلہ میں چار مذاہب ہیں۔

پہلا مذہب یہ ہے کہ رضاعت کی ہر مقدار محرم ہے قلیل ہو یا کثیر، امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب، سفیان ثوریؒ، امام مالکؒ، امام اوزاعیؒ، لیث بن سعدؒ، حکمؒ، طاؤسؒ، مکحولؒ، عطاءؒ، سعید بن المسیبؒ اور حسن بصریؒ کا یہی مسلک ہے، امام احمدؒ کی مشہور روایت بھی اس کے مطابق ہے، نیز حضرات صحابہ کرامؓ میں سے حضرت علیؓ، ابن مسعودؓ، ابن عمرؓ اور ابن عباسؓ رضی اللہ عنہم کا بھی یہی قول ہے۔

دوسرا مذہب یہ ہے کہ حرمت کم از کم تین رضعات سے ثابت ہوتی ہے، ابو عبیدہؓ، اسحاقؒ، ابو ثورؒ، ابن المنذرؒ، داؤد ظاہریؒ وغیرہ کا یہی قول ہے، امام احمدؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے ان حضرات کا استدلال حدیث باب سے ہے جس میں مقتہ اور مقتین کو غیر محرم قرار دیا گیا ہے جس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ تین رضعات محرم ہیں۔

تیسرا مذہب یہ ہے کہ پانچ رضعات سے کم میں حرمت نہیں ہوتی، یہ پانچ رضعات بھی متفرق اوقات میں ہونی چاہئیں اور ان میں سے ہر ایک کا شیع ہونا بھی ضروری ہے۔ امام شافعیؒ کا یہی مسلک ہے اور امام احمدؒ کی بھی دوسری روایت اس کے مطابق ہے۔

ان کا استدلال حضرت عائشہؓ کی دوسری حدیث باب سے ہے فرماتی ہیں «أُنْزِلَ فِي الْقُرْآنِ عَشْرَ رَضَعٍ مَعْلُومَاتٍ، فَتُسَيِّغُ مِنْ ذَلِكَ خَمْسٌ وَصَارَ إِلَى خَمْسٍ رَضَعَاتٍ مَعْلُومَاتٍ، فَتَوَفَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالْأُمُّرُ عَلَى ذَلِكَ»، یہ روایت صحیح مسلم میں بھی آئی ہے۔ چوتھا مذہب یہ ہے کہ دس رضعات سے کم میں حرمت ثابت نہیں ہوتی، یہ حضرت حفصہؓ کا مسلک ہے، نیز حضرت عائشہؓ سے بھی مروی ہے۔

۱۔ ان دونوں مذاہب کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص ۹۶) باب من قال لا رضاع بعد الحولين - ۱۲ م

۲۔ فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۰۵) کتاب الرضاع ۱۲ م

۳۔ دیکھئے (ج ۱ ص ۴۶۹) فصل لا تحترم المصّة الخ - ۱۲ م

۴۔ جیسا کہ موطا امام مالکؒ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے «مالک عن نافع أن صفية بنت أبي عبيد أخبرته أن حفصة أم المؤمنين أرسلت بعاصم بن عبد الله بن سعد إلى أختها فاطمة بنت عمر بن الخطاب ترضعه عشر رضعات ليدخل عليها وهو صغير يرضع، ففعلت، فكان يدخل عليها» (ص ۵۳۶) باب رضاعة الصغير ۱۲ مرتب

۵۔ حضرت عائشہؓ سے اس مسئلہ میں تین قول مروی ہیں، ایک عشر رضعات کا، دوسرا سبع رضعات کا، تیسرا خمس رضعات کا، دیکھئے عمدہ (ج ۲۰ ص ۹۶) باب من قال لا رضاع بعد حولين - ۱۲ مرتب

جمہور کے دلائل درج ذیل ہیں

① باری تعالیٰ کا فرمان ”وَأُمِّهِنَّ كُمُ اللَّائِي أَرْضَعْنَكُمْ“ اس میں مطلق رضاعت کو سبب تحریم قرار دیا گیا ہے، قلیل و کثیر کی کوئی تفریق نہیں کی گئی اور کتاب اللہ پر خبر واحد سے تقييد و تخصیص کے ذریعہ کوئی زیادتی نہیں کی جاسکتی۔

اس آیت سے جمہور کے استدلال اور اس پر وارد ہونے والے شبہات کو امام ابو بکر حصاصؒ نے احکام القرآن میں مفصل بیان کیا ہےؒ

② نیز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ”یحرم من الرضاع ما يحرم من النسب“ اس میں بھی مطلق رضاعت کو محترم قرار دیا گیا ہے قلیل و کثیر کی کوئی تحدید نہیں کی گئی۔

③ مذکورہ روایت کو امام ابو حنیفہؒ نے ”حکم بن عتیبہ عن القاسم بن مخیمرہ عن شریح بن ہانی عن علی بن ابی طالبؓ کے طریق سے اس طرح مرفوعاً روایت کیا ہے ”یحرم من الرضاع ما يحرم من النسب قلیله و کثیره“ یہ روایت جہاں جمہور کے مسلک پر صریح ہے وہاں اس کے رجال بھی ثقات و اثبات ہیں اور امام ابو حنیفہؒ کے سوا صحیح مسلم کے رجال ہیں۔

④ سنن نسائی میں قتادہ سے مروی ہے، فرماتے ہیں ”کتبنا إلی إبراهیم بن یزید النخعی نسأله عن الرضاع، فكتب أن شریحاً حدّثنا أن علیاً وابن مسعودؓ كانا یقولان: یحرم من الرضاع ما يحرم من النسب قلیله و کثیره“

⑤ مؤطا امام محمدؒ میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے فرماتے ہیں ”ما كان من الحولين وإن كانت مصّة واحدة فهي تحرم“

۱۵ سورۃ نساء آیت ۲۳ پی ۱۲ م

۱۶ دیکھئے (ج ۲ ص ۱۲۱ تا ۱۲۲) مطلب اختلاف السلف فی التحريم بقليل الرضاع ۱۲ م

۱۷ سنن نسائی (ج ۲ ص ۱۷۱) ما يحترم من الرضاع ۱۲ م

۱۸ جامع المسانيد للخوارزمي (ج ۲ ص ۹۰) الباب الثالث والعشرون في النكاح، نیز دیکھئے عقود الجواهر المنيفة

(ج ۱ ص ۱۵۹) باب الرضاع ۱۲ م

۱۹ (ج ۲ ص ۸۷) القدر الذي يحترم من الرضاعة ۱۲ م

۲۰ (ص ۲۶۶) باب الرضاع ۱۲ م

⑥ مصنفؒ عبدالرزاق میں بھی حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے ایک روایت ایسی مروی ہے

جس سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ رضاعت کی چھوٹی بڑی ہر مقدار محرم ہے۔

⑦ اگلے باب (فی شہادۃ المرأة الواحدة فی الرضاع) میں حضرت عقبہ بن حارثؓ کی

حدیث آرہی ہے جو صحیح بخاری میں بھی ہے جس میں آچھے صرف ”انی قد ارضعتکما“ سکر ”دعھا عنک“ کا حکم دیدیا اور یہ سوال نہیں فرمایا کہ رضاعت کتنی مرتبہ ہوتی۔

⑧ مصنفؒ عبدالرزاق میں متعدد آثار ایسے مروی ہیں جو ہر قلیل و کثیر مقدار کے محرم ہونے

پر دال ہیں۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے وہ حضرت علیؓ کی مذکورہ بالا روایت سے منسوخ ہے

جس کی دلیل یہ ہے کہ امام جصاصؒ نے احکام القرآنؒ میں اپنی سند سے حضرت عبداللہ بن عباسؓ

کا اثر روایت کیا ہے کہ کسی نے ان کے سامنے ”لا تحرم الرضعة ولا الرضعتان“ کا ذکر کیا تو انھوں

نے فرمایا ”قد کان ذلک فأما لیوم فالرضعة الواحدة تحرم“

نسخ کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ صحیح مسلمؒ میں حضرت عائشہؓ کی حدیث کے الفاظ

یہ ہیں کہ ”کان فیما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات یحرمن، ثم نسخن بخمس

معلومات، فتوفی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وہی فیما یقرأ من القرآن“ حالانکہ مصنفؒ

عثمانیہ میں کہیں بھی خمس رضعات کے الفاظ موجود نہیں جو اس بات کی واضح دلیل ہے کہ یہ الفاظ

بھی بعد میں منسوخ ہو گئے تھے۔

رہے اس حدیث کے یہ الفاظ کہ ”فتوفی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وہی فیما

یقرأ من القرآن“ سوان کے بارے میں امام طحاویؒ نے مشکل الآثار میں فرمایا کہ یہ زیادتی عبد اللہ

۱۵ (ج ۲، ص ۶۶)، رقم ۱۳۹۱ باب القلیل من الرضاع ۱۲ م

۱۶ (ج ۲، ص ۶۵ و ۶۶) کتاب النکاح، باب شہادۃ المرصعة ۱۲ م

۱۷ دیکھئے (ج ۲، ص ۶۶ تا ۶۷) ۱۲ م

۱۸ (ج ۲، ص ۱۵۵) مطلب اختلف السلف فی التحريم بقليل الرضاع ۱۲ م

۱۹ (ج ۱، ص ۶۹)۔

بن ابی بکرؓ کا تفرّد ہے اور عمرہ کے دو شاکر دیکھی بن سعید انصاری اور قاسم بن محمد جو عبد اللہ بن ابی بکر سے زیادہ احفظ ہیں اس کو روایت نہیں کرتے لہذا یہ عبد اللہ بن ابی بکر کا وہم ہے۔ اور اگر بالفرض اس کو صحیح تسلیم بھی کر لیا جائے تب بھی ”وہی فیما یقرأ من القرآن“ کا مطلب کسی کے نزدیک بھی یہ نہیں ہے کہ یہ خمس رضعات آخر وقت تک قرآن کریم کا جز تھے بلکہ مطلب یہ ہے کہ یہ الفاظ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے چند ہی دن پہلے منسوخ ہوئے اس لئے بعض صحابہ کرام کو ان کے نسخ کا پتہ نہ چل سکا، چنانچہ بعض صحابہ آپ کی وفات تک بطور تشہد ان الفاظ کی تلاوت کرتے رہے، علامہ نوویؒ نے اس کے یہی معنی بیان کئے ہیں، حضرت شیخ الہندؒ نے بھی اس کا یہی مطلب بیان کیا ہے، ورنہ ظاہر ہے کہ اگر حضرت عائشہؓ کا منشا یہ ہوتا کہ یہ الفاظ غیر منسوخ ہیں تو یہ کیسے ممکن تھا کہ وہ ان کو مصحف میں شامل کرانے کی کوشش نہ کرتیں؟

نیز یہ بھی ممکن ہے کہ بالکل آخری عہد نبوی میں نسخ کی وجہ سے خود حضرت عائشہؓ کو نسخ کا علم نہ ہو سکا ہو، اور یہ کوئی بعید نہیں۔ بعض شافعیہ اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ ان الفاظ کا منسوخ ہونا تو مسلم ہے لیکن یہ صرف منسوخ التلاوة ہیں منسوخ الحکم نہیں۔

لیکن علامہ بن ہمامؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ نسخ میں اصل یہ ہے کہ الفاظ کے ساتھ حکم بھی منسوخ ہو، الفاظ کے منسوخ ہونے کے بعد حکم کا منسوخ نہ ہونا کوئی دلیل

۱۔ یحییٰ بن سعید کا روایت کے لئے دیکھیے مسلم (ج ۱ ص ۲۶۹) ۱۲ م

۲۔ قاسم بن محمد کی روایت کے لئے دیکھیے مشکل الآثار للطحاوی (ج ۳ ص ۳) کذا فی تلمیذ فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۲) ۱۳ م

۳۔ دیکھیے المختصر من المختصر من مشکل الآثار (ج ۱ ص ۳۲) و فیہ : مع أنّہ (أی کون خمس رضعات من

القرآن) محال لأنہ یلزم أن یكون بقی من القرآن ما لم یجمعه الراشدون المہدیون، ولو جاز ذلك لاحتمل

ان یكون ما أثبتوه فیہ منسوخاً وما قصر واعنه ناسخاً، فیرتفع فرض العمل بہ، ونعوذ باللہ

من هذا القول وقائلہ ۱۲ مرتب

۴۔ دیکھیے شرح نووی صلی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۶۸) ۱۲ م

۵۔ دیکھیے انوار المحمود للنجیب آبادی (ج ۲ ص ۹، مطبوع دہلی ۱۳۵۶ھ) ۱۲

چاہتا ہے، اور دلیل یہاں موجود نہیں، بلکہ اس کے خلاف دلائل موجود ہیں، لکھا مرت۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی شہادة المرأة الواحدة فی الرضاع

عن عقبۃ بن الحارث قال: تزوجت امرأة فجاءتنا امرأة سوداء فقالت: إني قد أرضعتكما، فأبیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقلت: تزوجت فلانة بنت فلان فجاءتنا امرأة سوداء، فقالت: إني قد أرضعتكما وهي كاذبة، قال: فأعرض عني قال: فأبیتہ من قبل وجهه فأعرض عني بوجهه، فقلت: إنها كاذبة، قال: وكيف بها وقد زعمت أنها قد أرضعتكما مدعها عنك

اس حدیث کی بنا پر امام احمد، امام اسحاق اور امام اوزاعی وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ رضاعت میں ایک عورت کی شہادت کافی ہے جبکہ وہ عورت خود مرضعہ ہو۔
جمہور کے نزدیک ایک عورت کی شہادت کافی نہیں، پھر مالکیہ کے نزدیک دو عورتوں کی شہادت کافی ہے، امام ابو حنیفہ کے نزدیک نصاب شہادت یعنی دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کا ہونا ضروری ہے، جبکہ امام شافعی کے نزدیک چار عورتوں کی گواہی ضروری ہے شعبی اور عطار کا بھی یہی مسلک ہے۔

حنفیہ کی دلیل باری تعالیٰ کا فرمان ہے ”فَإِنْ لَمْ يَكُنْ نَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٍ وَامْرَأَتَيْنِ“۔
اور حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ یہاں آپ نے بطور احتیاط علیحدگی کا حکم دیا، چنانچہ بخاری کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں کہ ”کیف وقد قیل دعها عنك“ یعنی جب ایک بات کہہ کر شبہ پیدا کر دیا گیا تو اب بیوی کو نکاح میں کیسے رکھو گے، کیونکہ شبہ کی کیفیت میں خوشگواہی پیدا نہ ہوگی، اس کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ آپ نے پہلی بار حضرت عقبہ کی بات سن کر اس پر فیصلہ نہیں

۱۔ فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۶) کتاب الرضاع ۱۲ م

۲۔ دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص ۹۹) کتاب النکاح، باب شہادة المرضعة، اور فتح الباری (ج ۵ ص ۲۶۹)

۳۔ کتاب الشہادات، باب شہادة المرضعة ۱۲ مرتب

۴۔ سورۃ بقرہ آیت (۲۸۲) پ ۱۲ م

۵۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۳۶) کتاب الشہادات، باب شہادة المرضعة ۱۲ م

فرمایا بلکہ اعراض کیا، اگر ایک عورت کی شہادت کافی ہوتی تو آپ اسی وقت حرمت کا حکم دیدیتے۔
 نیب شمس الائمہ سرخسیؒ نے مبسوط میں فرمایا کہ اس عورت کی یہ شہادت کسی کے مذہب میں
 بھی قانوناً قابل قبول نہیں تھی کیونکہ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عقبہ بن حارثؓ
 سے اس عورت کی کوئی رنجش پیدا ہو گئی تھی اور اس رنجش کے پیدا ہوتے ہی اس نے یہ شہادت
 دی، ظاہر ہے کہ یہ شہادت الضغن تھی جو کسی کے نزدیک بھی مقبول نہیں ہے، لہذا یہ حدیث خابلہ کے
 نزدیک بھی واجب التاویل ہے اور احتیاط کے سوا اس کا کوئی محمل نہیں، چنانچہ امام بخاریؒ نے
 بھی یہ حدیث کتاب البیوع باب تفسیر المشتبهات میں ذکر کی ہے جو احتیاط پر عمل کرنے کے لئے
 قائم کیا گیا ہے واللہ اعلم۔

باب ما جاء ذكر الرضاعة لا تحرم إلا في الصغير دون الحولين

عن أم سلمة قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يحترم من الرضاعة
إلا ما فتح الأمعاء في الثدي وكان قبل الفطام، مطلب یہ کہ حرمت رضاعت اس
دودھ سے ثابت ہوتی ہے جو بچہ کے لئے باقاعدہ غذا ہو کہ اسکی موجودگی میں کسی دوسری غذا کی
حاجت نہ ہو۔

۱۔ مبسوط سرخسی (ج ۵ ص ۵۳۷) کتاب النکاح، باب الرضاع، اثبات الرضاع بشهادة النساء۔ فرماتے ہیں :
والدليل عليه أن تلك الشهادة كانت عن ضغن فإنه قال: جاءت امرأة سوداء تستطعمنا فأبينا أن نطعمها
فجاءت تشهد على الرضاع، وبالإجماع يمثل هذه الشهادة لا تثبت الحرمة، فعرفنا أن ذلك كان احتياطاً
على وجه التنزه ۱۲ مرتب

۲۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۵۹ و ۲۶۰) ۱۲ م

۳۔ الحديث لم يخرج من أصحاب الكتب الستة أحد سوى الترمذی قاله الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي۔

سنن ترمذی (ج ۳ ص ۴۵۸، تحت رقم ۱۱۵۲) ۱۲ مرتب

۴۔ من فتقته: شققته، أى ما وقع موقع الغذاء بأن يكون فى أوان الرضاع، قوله فى الثدي: حال من فاعل
فتق أى فاقضاً منها، ولا يشترط كونه من الثدي، فإن إيجار الصبي محرم۔ مجمع بحال الأنوار (ج ۴ ص ۹) ۱۲ مرتب

یہ حدیث اس پر صراحت دال ہے کہ حرمتِ رضاعت مدتِ رضاعت میں ثابت ہوتی ہے نہ کہ بعد میں، یہی جمہور کا قول ہے۔

السبۃ علامہ ابن حزم کا مسلک یہ ہے کہ رضاعت کی کوئی مدت متعین نہیں ہے بلکہ رضاعت صغریٰ میں ہو یا بڑے ہونے کے بعد، ہر حال میں محرم ہے، نیز ان کے نزدیک راضع کے لئے ضروری ہے کہ وہ براہِ راست منہ سے چوسے، چنانچہ برتن وغیرہ میں نکالے ہوئے دودھ سے ان کے نزدیک حرمتِ رضاعت ثابت نہ ہوگی۔

ان کا استدلال حضرت عائشہ کی روایت سے ہے "أَنَّ سَالِمًا مَوْلَى أَبِي حَذِيفَةَ كَانَ مَعَ أَبِي حَذِيفَةَ وَأَهْلِهِ فِي بَيْتِهِمْ، فَأَتَتْ يَعْنَى بِنْتُ سَهِيلٍ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَتْ: إِنَّ سَالِمًا قَدْ بَلَغَ مَا يَبْلُغُ الرِّجَالُ وَعَقْلٌ مَا عَقَلُوا وَإِنَّهُ يَدْخُلُ عَلَيْنَا وَإِنِّي أَظُنُّ أَنَّ فِي نَفْسِ أَبِي حَذِيفَةَ مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا، فَقَالَ لَهَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَرْضِعِيهِ تَحْرِمِي عَلَيْهِ وَ يَذْهَبِ الَّذِي فِي نَفْسِ أَبِي حَذِيفَةَ، فَرَجَعَتْ إِلَيْهِ، فَقَالَتْ: إِنِّي قَدْ أَرْضَعْتَهُ، فَذْهَبِ الَّذِي فِي نَفْسِ أَبِي حَذِيفَةَ"

لیکن طبقات ابن سعد میں واقعہ کی ایک روایت میں اس کی تصریح ہے کہ حضرت سہیلہ بنت سہیل ایک برتن میں اپنا دودھ نکال لیتی تھیں جس کو "سالم" پی لیتے تھے "وكان بعد يدخل عليها وهي حاسر، رخصة من رسول الله لسهلة بنت سهيل"

اس تصریح سے جہاں یہ معلوم ہوا کہ حضرت سہیلہ نے براہِ راست دودھ نہ پلایا تھا وہاں یہ بھی پتہ چلا کہ بڑے ہونے کے بعد حرمت کا ثابت ہونا حضرت سہیلہ کی خصوصیت تھی، دوسرے الفاظ میں یوں کہا جاسکتا ہے "واقعہ حال لا عموم لھا" جبکہ حدیثِ باب جو جمہور کا مستدل ہے قاعدہ کلیہ کی حیثیت رکھتی ہے۔

مدت رضاعت سے متعلق اقوال فقہاء | پھر جمہور کا مدتِ رضاعت کی تحدید میں اختلاف ہے۔

۱۔ المحلی (ج ۱۰ ص ۱۹۱) رضاع الکبیر مجرم ۱۸۶۹ ۱۲

۲۔ حوالہ بالا (ج ۱۰ ص ۱۸۶) صفة الرضاع المحرم ۱۸۶۹ ۱۲

۳۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۶۹) ۱۲

۴۔ طبقات ابن سعد (ج ۸ ص ۲۴) فی تسمیۃ النساء المسلمات المبیعات من قریش وترجۃ سہلۃ،

نیز حافظ ابن حجر نے بھی الإصابہ (ج ۴ ص ۲۲۹) میں حضرت سہیلہ کے ترجمہ میں یہ بات ذکر کی ہے۔

کذا فی تكملة فتح الملهم (ج ۱ ص ۴۹) باب رضاعة الکبیر ۱۲ مرتب

جمہور کا مسلک یہ ہے کہ کل مدت رضاعت دو سال ہے، صاحبین کا بھی یہی مسلک ہے۔
امام مالکؒ کے نزدیک دو سال دو ماہ ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مدت رضاعت ڈھائی سال ہے۔
امام زفرؒ کے نزدیک کل مدت رضاعت تین سال ہے۔

جمہور کا استدلال فرمانِ باری تعالیٰ » وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ « ہے، نیز حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے فرماتے ہیں » قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا رِضَاعَ إِلَّا مَا كَانَ فِي الْحَوْلَيْنِ «

امام ابو حنیفہؒ » وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ « سے جمہور کے استدلال کا یہ جواب دیتے ہیں کہ » حولین « کے ذکر سے یہ لازم نہیں آتا کہ حولین کے بعد رضاع درست نہ ہو بلکہ آگے » فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا « میں » فَإِنْ « کی فالتعقیب کے لئے ہے جو اسپردال ہے کہ » فصال « بعد الحولین ہوگا جس سے معلوم ہوا کہ حولین کے بعد بھی رضاع پایا جاسکتا ہے، معلوم ہوا کہ یہ آیت مدت رضاعت کی تحدید کے لئے نہیں آئی بلکہ اس سے یہ بتلانا مقصود ہے کہ » مولود « یعنی اب کے ذمہ مرضعہ کا نفقہ دو سال کے دائرہ میں لازم ہے اس سے زائد میں نہیں۔

۱۔ امام مالکؒ کی اس بارے میں متعدد روایتیں ہیں، ایک جمہور کے مطابق دوسری » حولان و شہر « تیسری وہ جو تقریر میں مذکور ہے، چوتھی امام ابو حنیفہؒ کے مطابق، پانچویں یہ کہ دو سال اور مزید اتنی مدت جس میں بچہ دوسری غذا کا عادی ہو سکے۔ کذا فی فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۸) نیز دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص ۱۴) باب من قال لا رضاع بعد حولین - ۱۲ مرتب

۲۔ مذکورہ مذاہب کے لئے دیکھئے فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۸) کتاب الرضاع ۱۲ م

۳۔ سورۃ بقرہ آیت ۲۳۳ پ ۱۲ م

۴۔ رواء الدارقطني في سننه (ج ۲ ص ۱۴)، رقم غا، الرضاع / وقال: لم يستنده عن ابن عبيث غير الهيثم بن جميل وهو ثقة حافظ۔

امام نسائیؒ فرماتے ہیں والہیثم بن جمیل وثقة الامام أحمد والعجلی وابن حبان وغير واحد وكان من الحفاظ إلا أنه وهم في رفع هذا الحديث والصحيح وقفه على ابن عباسؓ » كذا في نصب الراية (ج ۳ ص ۱۴)۔ وراجعہ لطرقہ الموقوفة - ۱۲ مرتب عنی منہ

۵۔ اس جواب کے لئے دیکھئے فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۸) اور تكملة فتح الملهم (ج ۱ ص ۵۳ و ۵۴) مسألة مدة الرضاع ۱۲ مرتب

جمہور کا ایک استدلال اس آیت سے بھی ہے ”وَحَمْلُهُ وَفِطْلُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا“

کہ اقل مدت حمل چھ ماہ ہے فبقی للفصال حولان۔

امام ابو حنیفہؒ کا استدلال بھی اسی آیت سے ہے صاحب ہدایہؒ نے اس استدلال کو اس طرح بیان کیا ہے کہ باری تعالیٰ نے اس آیت میں دو چیزوں کا ذکر کر کے ان کی مدت بیان کی ہے، جس کا تقاضا یہ تھا کہ حمل اور رضاعت ہر ایک کے لئے تیس ماہ کی مدت ہوتی ”کالاجل المضروب للمدینین“ لیکن حمل کے حق میں ایک منقص پایا گیا یعنی حضرت عائشہؓ کی روایت ”لا یكون الحمل أكثر من سنتین“ قدر ما یتحول ظل المغزل“ اس لئے اکثر مدت حمل دو سال ہوئی۔ لیکن حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں ”وما أجاب به صاحب الهدایة ههنا فهو رکیک جداً“ اس لئے کہ اس میں حضرت عائشہؓ کے اثر سے آیت کا منسوخ ہونا لازم آ رہا ہے جو درست نہیں۔

لہذا صحیح جواب وہ ہے جو علامہ نسفیؒ نے دیا ہے کہ ”حملہ“ کا مطلب ”حمل علی الایدی“ ہے، گویا آیت میں یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ مدت رضاعت ڈھائی سال ہے جو عادت بچہ کو گود میں اٹھانے کا بھی زمانہ ہے،

۱۵ سورۃ احقاف آیت (۱۵) پ ۱۲ م

۱۶ فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۹) م ۱۲

۱۷ سنن دارقطنی (ج ۳ ص ۳۲۲، رقم ۲۸۷) باب المہر۔ نیز دیکھئے سنن کبریٰ بیہقی (ج ۱، ص ۲۴۳) کتاب العدۃ، باب ما جاء فی اکثر الحمل۔ حضرت عائشہؓ کا یہ اثر اگرچہ موقوف ہے لیکن غیر مدلل بالقیاس ہونے کی وجہ سے مرفوع کے حکم میں ہے ۱۲ مرتب

۱۸ دیکھئے ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۳ ص ۳) کتاب الرضاع م ۱۲

۱۹ اس پر اگر کوئی کہے کہ حضرت عائشہؓ کا اثر ناسخ نہیں بلکہ مختص ہے تو اس کو ہم یہ جواب دیں گے کہ تخصیص عام میں ہوتی ہے جبکہ آیت میں عدد کا ذکر ہے جو خاص کی قبیل سے ہے لہذا اثر ناسخ ہی بنے گا مختص نہیں۔ کذا فی فیض الباری (ج ۳ ص ۲۷۸) باب من قال لارضاع بعد الحولین - ۱۲ مرتب

۲۰ علامہ نسفیؒ نے یہ جواب امام ابو حنیفہؒ کی طرف منسوب کرتے ہوئے ذکر کیا ہے۔ دیکھئے تفسیر مدارک (ج ۵ ص ۲۵۵) جبکہ فیض الباری (ج ۳ ص ۲۷۸) میں اس جواب کو زخشریؒ کی طرف منسوب کیا گیا ہے، لیکن زخشریؒ کی کشف میں

یہ جواب نہ مل سکا ۱۲ مرتب

اس پر اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ آیت ”حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا“ میں ظاہر ہے کہ حمل سے مراد حمل فی البطن ہے نہ کہ ”حمل علی الایدی والاکف“ جس کا تقاضا یہ ہے کہ ”حملہ وفصالہ“ میں بھی حمل فی البطن ہی مراد ہو، تو ہم اس کا یہ جواب دیں گے کہ دراصل اس آیت میں بچہ کی خاطر ماں کے مشقت اٹھانے کے مختلف مراحل کو بیان کیا گیا ہے یعنی :

(۱) حملتہ اُمُّہ کرہا اٰی فی البطن (۲) ووضعتہ کرہا (۳) وحملہ اٰی علی الایدی (۴) وفصالہ ۔

لیکن اس میں شبہ نہیں کہ جمہور اور صاحبین کا مسلک دلائل کی رُو سے نہایت قوی اور راجح ہے، چنانچہ علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں : ”ولا یخفی قوۃ دلیلہما“ اس لئے کہ آیت ”وَالْوَالِدَاتُ یُرْضِعْنَ اَوْلَادَهُنَّ حَوْلَیْنِ کَامِلَیْنِ“ میں آگے ”لِمَنْ اَرَادَ اَنْ یَّتِمَّ الرِّضَاعَ“ کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ حولین کے تام ہونے کے بعد رضاعت نہیں اس پر اگر کوئی شبہ کرے کہ ”فَاِنْ اَرَادَ اِفْصَالَ عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَیْهِمَا“ کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ حولین کے بعد فصال رضامندی اور مشورہ پر موقوف ہے معلوم ہوا کہ رضامندی نہ ہو تو حولین کے بعد بھی دودھ پلایا جاسکتا ہے ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تراضی اور تشاؤر حولین کے اندر اندر ہے، حولین کے بعد ان کی حاجت ہی نہیں بلکہ دودھ نہ پلانا مستعین ہے واللہ اعلم

تقریر شرح الباب بزیادات من المرتب ۔

باب ماجاء فی الامۃ تعق ولہا زوج

باندی کی آزادی کے وقت اگر اس کا شوہر غلام ہو تو بالاتفاق باندی کو اختیار ملتا ہے کہ وہ شوہر کو اختیار کرنا چاہے تو اختیار کر لے اور چھوڑنا چاہے تو چھوڑ دے، اس اختیار کو اختیارِ عتق کہا جاتا ہے ۔

اور اگر باندی کا شوہر آزاد ہو تو باندی کو اختیارِ عتق کے ملنے نہ ملنے کے بارے میں اختلاف

ہے، حنفیہ کے نزدیک اس صورت میں بھی خیاء عتق ہے جبکہ ائمہ ثلاثہ اس صورت میں خیاء عتق کے قائل نہیں۔

حنفیہ کا استدلال حضرت بریرہؓ کی آزادی کے واقعہ سے ہے » عن الأسود عن عائشة قالت کان زوج بريرة حرًا فخيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم «

ائمہ ثلاثہ کا استدلال بھی حضرت بریرہؓ ہی کے واقعہ سے ہے جو اس باب میں ہشام بن عروہ عن أبيه عن عائشة کے طریق سے اس طرح مروی ہے » قالت : كان زوج بريرة عبدًا فخيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم، فاختارت نفسها، ولو كان حرًا لم يخيرها۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جہاں تک » ولو كان حرًا لم يخيرها « کے جملہ کا تعلق ہے سو وہ حدیث کا جز نہیں بلکہ عروہ کا قول ہے چنانچہ نسائی کی روایت میں اس کی تصریح بھی ہے اور یہ قول ان کے اجتہاد کی حیثیت رکھتا ہے جو مجتہد پر حجت نہیں۔

اور جہاں تک روایت میں زوج بریرہ کے عبد ہونے کی تصریح کا تعلق ہے اس کا حضرت عائشہؓ کی روایت کے اس طریق سے تعارض ہے جو حنفیہ کا مستدل ہے اب یا تو ان دونوں میں ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جائے گا یا تطبیق کا۔

اگر ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جائے تو اسود کی روایت راجح ہے، جس کی تحقیق علامہ ابن القیمؒ کے بیان کے مطابق اس طرح ہے کہ یہ واقعہ حضرت عائشہؓ سے تین راویوں نے روایت کیا ہے، اسود، عروہ اور قاسم بن محمد۔

ان میں سے عروہ سے دو صحیح متعارض روایات مروی ہیں: ایک زوج بریرہؓ کے آزاد ہونے

۱۔ طاؤسؒ، ابن سیرینؒ، مجاہدؒ، ابراہیم نخعیؒ، حماد اور سفیان ثوریؒ کا بھی یہی مسلک ہے دیکھئے المغنی (ج ۶ ص ۶۵۹) کتاب النکاح، عتق الأئمة وزوجها عبد أو حر۔ ۱۲ مرتب

۲۔ عبد اللہ بن عمرؓ، عبد اللہ بن عباسؓ، سعید بن المسیبؒ، حسن بصریؒ، عطاء، سلیمان بن یسارؒ، ابوقلابہؒ، ابن ابی لیلیٰؒ، اوزاعیؒ اور امام اسحاقؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔ حوالہ بالا۔ ۱۲ مرتب

۳۔ أخرجه الترمذی فی الباب وأبو داود فی سننہ (ج ۱ ص ۳۰۴) کتاب الطلاق، باب من قال كان حرًا، والنسائی فی سننہ (ج ۱ ص ۳۶۶) کتاب الزکوۃ، إذا تحولت الصدقة ۱۲ مرتب

۴۔ چنانچہ نسائی میں یہ الفاظ آئے ہیں قال عروہ : فلو كان حرًا ما خيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم، دیکھئے (ج ۲ ص ۲۰۴) کتاب الطلاق، باب خيار الأئمة لعتق وزوجها مملوك ۱۲ مرتب

کی اور دوسرے ان کے غلام ہونے کی، قاسم بن محمد سے بھی دو روایتیں مروی ہیں ایک حر ہونے کی، جبکہ دوسری روایت میں حریا عبد ہونے میں شک ہے، ان دونوں کے مقابلہ میں اسود کی روایت میں کوئی اختلاف نہیں بلکہ اس میں زوج بریرہ کے صرف حر ہونے کا ذکر ہے، لہذا اسود کی حر ہونے سے متعلق روایت راجح ہے، اس کے علاوہ اسود کی روایت کو مثبت زیادت سچے کی بنا پر بھی ترجیح ہے۔

اور اگر تطبیق کا طریقہ اختیار کیا جائے تو علامہ عینی فرماتے ہیں کہ رواۃ کا ایسی دو صفتوں میں اختلاف ہے جو بیک وقت جمع نہیں ہو سکتیں یعنی حریت اور عبدیت، اس لئے ہم ان دونوں صفتوں کو دو علیحدہ علیحدہ حالتوں میں مانیں گے اور کہیں گے کہ "انہ کان عبدًا فی حالۃ، حرًا فی حالۃ آخری" اس صورت میں یقیناً ایک حالت مقدم ہوگی اور دوسری مؤخر، اور یہ امر متعین ہے کہ رقیۃ کے بعد حریت آسکتی ہے لیکن حریت کے بعد رقیۃ نہیں آسکتی، جس کا تقاضا یہ ہے کہ رقیۃ مقدم ہو اور حریت مؤخر، ثابت ہوا کہ جس وقت حضرت بریرہ کو خیار ملا اس وقت ان کے شوہر آزاد تھے اور اس سے قبل غلام۔

علامہ عینیؒ کے کلام کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جو حافظؒ نے الإصابہ میں مغیث کے ترجمہ کے تحت ذکر کی ہے اس میں یہ الفاظ آئے ہیں "وکان اسم زوجہا مغیثاً وکان مولیٰ، فخرہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اس روایت میں لفظ "مولیٰ" صراحۃً آیا ہے

۱۷ عروہ کی یہ روایت تلاش کے باوجود نہ مل سکی ۱۲ م

۱۸ دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۹) کتاب العتق، باب بیان الولاء لمن اعتق ۱۲ م

۱۹ یہ روایت بھی نہ مل سکی، البتہ قاسم بن محمد کی زوج بریرہ کے عبد ہونے سے متعلق روایت ملی، دیکھئے سنن

ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۰۲) کتاب الطلاق، باب فی المملوکہ تعتق وہی تحت حرًا و عبد ۱۲ م

۲۰ دیکھئے مسلم (ج ۱ ص ۴۹) ۱۲ م

۲۱ یہ روایت ترمذی کے زیر بحث باب کے علاوہ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۴۹) باب من قال کان حرًا، میں بھی آئی ہے ۱۲ م

۲۲ مذکورہ تفصیل بذل المجہود (ج ۱ ص ۱۰) باب فی المملوکہ الذی سے ماخوذ ہے بحوالہ الہدی لابن القیم ۱۲ مرتب

۲۳ مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲ ص ۲۰) کتاب الطلاق، باب خيار الامة تحت العبد ۱۲ مرتب

۲۴ حافظؒ نے یہ الفاظ اسود کی روایت میں امام ترمذیؒ کے حوالہ سے نقل کئے ہیں (لیکن سنن ترمذی میں یہ روایت

احقر کو نہ مل سکی) دیکھئے الإصابہ (ج ۳ ص ۵۲، رقم ۸۱۴۲) ۱۲ مرتب

جو آزاد کردہ کے لئے استعمال ہوتا ہے، عین ممکن ہے کہ جن روایات میں لفظ ”عبد“ آیا ہے وہ ”مولیٰ“ کے معنی میں ہو، لہذا روایات میں نہ کوئی تعارض ہے اور نہ ہی حنفیہ کے مسلک پر کوئی اشکال۔

البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ”عبدیت“ کی روایت اسی باب میں حضرت ابن عباسؓ کی اگلی حدیث سے مؤید ہے ”أَنْ زَوْجَ بَرِيْرَةَ كَانَ عَبْدًا لِّبْنِي الْمَغِيْرَةِ يَوْمَ اعْتَقَتْ بَرِيْرَةَ“ اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کو حریت کا علم نہ ہوا ہوگا اور ان کا بیان حضرت عائشہؓ کے بیان کا معارضہ نہیں کر سکتا، اس لئے کہ وہ بریرہؓ کی معتقہ اور صاحبِ معاملہ تھیں۔ پھر واضح رہے کہ اگر یہ ثابت ہو جائے کہ مغیث حضرت بریرہؓ کی آزادی کے وقت غلام تھے تب بھی اس سے حنفیہ کی تردید نہیں ہوتی، کیونکہ اس صورت میں حنفیہ کا مسلک قیاس سے ثابت ہوگا، اور وہ اس طرح کہ حضرت بریرہؓ کو اختیار دینے کی علت یہ تھی کہ نکاح کے وقت ان کی مرضی عقد میں موثر نہ تھی بلکہ مولیٰ کی مرضی سے نکاح ہوا تھا، آزادی کے وقت ان کو اپنی مرضی استعمال کرنے کا حق دیا گیا، اور یہ علت اس صورت میں بھی پائی جاتی ہے جبکہ زوج حر ہو۔ واللہ اعلم

باب ماجاء أن الولد للفراش

”عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الولد للفراش وللعاشر الحجر“

یہ حدیث جوامع الکلم میں سے ہے اور اکثر محدثین کے نزدیک متواتر ہے چنانچہ یہ روایت بیس سے زائد صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے مروی ہے،

۱۔ ترجمہ: بچہ فراش کی طرف منسوب ہوگا اور زانی کے لئے پتھر ہیں ۱۲ م

۲۔ چنانچہ علامہ جلال الدین سیوطیؒ نے اس کو احادیث متواترہ میں سے شمار کیا ہے، دیکھئے تکرار فتح الملہم (ج ۱ ص ۵۳) قبیل باب العل بالحق القائف الولد، کتاب الرضاع، بحوالہ تکرار شرح المہذب للمطعی (ج ۱۶ ص ۳۳)۔

اور علامہ ابن عبد البرؒ فرماتے ہیں: حدیث ”الولد للفراش“ هو من أصح ما يروى عن النبي صلى الله

عليه وسلم جاء عن بضعة وعشرين من الصحابة۔ كذا في العدة (ج ۲۳ ص ۲۵) کتاب الفرائض، باب الولد

للفراش الخ والفتح للمحافظ (ج ۱۲ ص ۳۹) ۱۲ مرتب

۳۔ رواد صحابہ کرام اور ان کی روایات کا اجمالی خاکہ حسب ذیل ہے: (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

- (۱) روایت حضرت عمر فاروقؓ، مسند احمد (ج ۱ ص ۲۵) مسند عمرؓ۔
- (۲) = حضرت عثمان غنیؓ، مسند احمد (ج ۱ ص ۵۵۹-۵۶۰) مسند عثمانؓ۔
- (۳) = حضرت عائشہؓ، بخاری (ج ۱ ص ۲۶۱) کتاب البیوع، باب تفسیر المشتجات،
- (۴) = حضرت ابوامامہ باہلیؓ، مسند احمد (ج ۵ ص ۲۶) مسند ابوامامہ۔
- (۵) = حضرت ابوہریرہؓ، ترمذی کی مذکورہ حدیث باب۔
- (۶) = حضرت عمرو بن خارجہؓ، سنن ابن ماجہ (ص ۱۹) أبواب الوصایا، باب لا وصیۃ لوارث۔
- (۷) = حضرت عبداللہ بن یزیدؓ، سنن نسائی (ج ۲ ص ۱۱) کتاب الطلاق، باب إلحاق الولد بالفراش۔
- (۸) = حضرت علیؓ، مسند احمد و مسند بزار۔
- (۹) = حضرت عبداللہ بن عمرؓ، مسند بزار۔
- (۱۰) = حضرت معاویہؓ، مسند ابویعلیٰ۔
- (۱۱) = حضرت عبداللہ بن عباسؓ، معجم طبرانی۔
- (۱۲) = حضرت براد بن عازبؓ، معجم طبرانی۔
- (۱۳) = حضرت زید بن ارقمؓ، معجم طبرانی۔
- (۱۴) = حضرت عبادہ بن الصامتؓ، معجم طبرانی و مسند احمد۔
- (۱۵) = حضرت ابوسعودؓ، معجم طبرانی۔
- (۱۶) = حضرت اثنہ بن الاسقعؓ، معجم طبرانی۔
- (۱۷) = حضرت ابو وائلؓ، معجم طبرانی۔

مذکورہ حوالوں میں ۵ تا ۱۷ کل دس روایتوں کے لئے دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۵ ص ۱۳ تا ۱۵) کتاب الطلاق،

باب الولد للفراش۔

- (۱۸) روایت حضرت عبداللہ بن عمروؓ، سنن ابی داؤد (ج ۳ ص ۳) کتاب الطلاق، باب الولد للفراش۔
- (۱۹) = حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، سنن نسائی (ج ۲ ص ۱۱) کتاب الطلاق، باب إلحاق الولد بالفراش إلحاقاً
- نسائی میں یہ روایت ابن مسعود کی تصریح کے بغیر آئی ہے، البتہ علامہ نے ابن مسعود کی روایت کے لئے نسائی ہی کا حوالہ دیا ہے۔
- (۲۰) روایت حضرت سعد بن ابی وقاصؓ، مسند بزار۔
- (۲۱) = حضرت حسین بن علیؓ، معجم طبرانی، آخری دونوں روایتوں میں حدیث کا صرف پہلا جملہ روایت
- دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۵ ص ۱۳ و ۱۵) ۱۲ مرتبہ عنہ

اس روایت میں ”حجر“ سے کیا مراد ہے؟ بعض حضرات نے ”حجر“ سے خبیثت کے معنی مراد لئے ہیں یعنی ”حرمان الولد الذی یدعیہ“ اور بعض نے ”حجر“ سے رجم کے معنی مراد لئے ہیں، حافظؒ نے پہلے معنی کو راجح قرار دیا ہے۔

احقر عرض کرتا ہے کہ اگرچہ سیاق حدیث سے پہلے معنی راجح معلوم ہوتے ہیں لیکن رجم کے معنی کی طرف بھی اشارہ مقصود ہے و مثل ذلك كثير في كلام البلغاء۔
پھر احناف کے نزدیک فراش کی تین قسمیں ہیں :

① فراش قوی جو منکوحہ کا فراش ہے جس میں نسب بغیر دعویٰ نسب ثابت ہو جاتا ہے اور انکار سے منتفی نہیں ہوتا الا یہ کہ شوہر لعان کرے۔

② فراش متوسط، جو ام ولد کا فراش ہے اس کے دو سر بچہ سے نسب بغیر دعویٰ ثابت ہو جاتا ہے، یعنی مولیٰ کا سکوت ثبوت نسب کے لئے کافی ہے البتہ نسب کی نفی سے نسب منتفی ہو جاتا ہے لعان کی حاجت نہیں ہوتی۔

③ فراش ضعیف، جو عام باندیوں کا فراش ہے جس میں ثبوت نسب کے لئے دعویٰ ضروری ہے البتہ مولیٰ پر دیانۃً دعویٰ نسب لازم ہے۔

حدیث باب کی بناء پر کتب حنفیہ میں یہ مسئلہ لکھا گیا ہے کہ اگر شوہر مشرق میں ہو اور بیوی مغرب میں، اور بیوی کے اولاد ہو جائے تب بھی نسب ثابت ہو جاتا ہے خواہ کئی سال سے ملاقات ثابت نہ ہو، کیونکہ یہ فراش قوی ہے ”والولد للفراش“۔

اس پر شافعیہ وغیرہ نے اعتراض کیا ہے کہ یہ مسئلہ بالکل غیر معقول ہے اور الفاظ حدیث پر غیر معمولی جمود ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ جواب میں فرماتے ہیں کہ مسئلہ معقول ہے اس لئے کہ اگرچہ فی الواقع

۱۷ فتح الباری (ج ۱۲ ص ۳۶ و ۳۷) کتاب الفرائض، باب الولد للفراش الخ وراجعہ لمزید التفصیل ۲/۴

۱۸ دیکھئے فیض الباری (ج ۳ ص ۱۸۹) کتاب البیوع، باب تفسیر المشتبہات ۱۲/۴

۱۹ البحر الرائق (ج ۳ ص ۱۵۵) باب ثبوت النسب ۱۲/۴

۲۰ فتح الباری (ج ۱۲ ص ۳۵) کتاب الفرائض، باب الولد للفراش، اور شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۲)

باب الولد للفراش، کتاب الرضاع ۱۲ مرتب

شوہر کا نہ ہو تو شوہر پر لعان کرنا واجب ہے اور ترکِ لعان حرام ہے جب خود شوہر اس واجب پر عمل نہیں کر رہا تو یہ اس بات کا قرینہ ہے کہ دونوں کے درمیان کوئی ملاقات ہوئی ہے اور وہ ملاقات ممکن بھی ہے خواہ کرامت ہی کیوں نہ ہو اور پھر ہمارے زمانہ میں جبکہ تیز رفتار سواریاں ایجاد ہو چکی ہیں اس میں زیادہ استبعاد بھی باقی نہیں رہتا۔

اس کے علاوہ اگر حدیثِ باب کے الفاظ کو دقتِ نظر سے دیکھا جائے تو مسلکِ احناف کی قوت کا اندازہ ہوتا ہے، اس لئے کہ ”الولد للفراش“ کے بعد ”وللعاهر الحجر“ کا اضافہ اس بات کی طرف اشارہ کر رہا ہے کہ حدیث اس صورت سے بحث کر رہی ہے جب ظاہر حالاً سے زنا کا ارتکاب نظر آتا ہو کہ اس صورت میں بھی ولد کی نسبت فراش ہی کی طرف ہوگی ”فتبین أن الأمر يدور مع الفراش لا مع حقيقة العلوق، فإن العلوق امر مخفى لا سبيل إلى القطع به“

حقیقت یہ ہے کہ شریعت نے ثبوتِ نسب کے معاملہ میں انتہائی احتیاط سے کام لیا ہے اور حتی الامکان انساب کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، اس کی حکمت یہ ہے کہ غیر ثابت النسب ہونے سے ایک شخص کی زندگی اس کے کسی جرم کے بغیر برباد ہو جاتی ہے، اگرچہ شریعت نے اپنے احکام میں ولد الزنا کے ساتھ کوئی خاص امتیاز نہیں برتا لیکن یہ انسان کی فطرت ہے کہ وہ ولد الزنا کو معاشرہ میں وہ مقام دینے کے لئے تیار نہیں ہوتا جو ایک ثابت النسب شخص کو حاصل ہوتا ہے۔

دوسری طرف نفس الامری طور پر نسب کا ثبوت ایک ایسا معاملہ ہے جس کی تحقیق سوائے ماں کے اور کسی کو نہیں ہو سکتی یہاں تک کہ باپ کو بھی نہیں، اس لئے اس مسئلہ کا مدار اس کی ظاہری علامت یعنی فراش کو بنایا گیا ہے، اب جہاں فراش پایا جائیگا وہاں ثبوتِ نسب

۱۔ فیض الباری (ج ۳ ص ۱۸۹ و ۱۹۰) - وفيه : ولكنهم شرطوا (أى الشافعية) إمكان الوطء أيضا بعد ثبوت الفراش، (وعند الحنفية ليس بشرط بل يكفي ثبوت الفراش)..... ثم إنه ما ذا يكون باسئراط الإمكان؟ لاحتمال أن يكون التقيا في محل ثم لم يجامعها الزوج وأنت بولد في تلك المدة أو جامعها ولم تحمل منه و زنت - والعياذ بالله - وعلقت منه فهذه الاحتمالات لا تنقطع أبداً وإن تفاوتت قوة وضعفاً، فالذى يدور عليه امر النسب هو الفراش، وليس على القاضى أن يجتس سراثر الناس ۱۲ مرتب

ہو جائے گا بشرطیکہ کوئی عقلی استحالہ یا شرعی مخطور لازم نہ آئے، اور زیر بحث صورت میں نہ عقلی استحالہ ہے نہ شرعی مخطور اس لئے بچہ کی زندگی درست کرنے کے لئے اسے ثابت النسب قرار دینا ضروری ہے اور لعان کی صورت میں شوہر کے حق کی رعایت بھی موجود ہے۔
واللہ اعلم وعلمہ اتم وأحكم۔

باب ما جاء في كراهية أن تسافر المرأة وحدها

عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر سفراً يكون ثلاثة أيام فصاعداً إلا ومعها أبوها أو أخوها أو زوجها أو ابنها أو ذو محرم منها۔
عورت اگر مکہ مکرمہ سے مسافت سفر کے فاصلہ پر ہو تو امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ وغیرہ کے نزدیک سفر حج میں زوج یا محرم کا ساتھ ہونا ضروری ہے اور اس شرط کے بغیر ان کے نزدیک وجوب حج نہ ہوگا بلکہ سفر حج جائز بھی نہ ہوگا، جبکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک زوج یا محرم کا ساتھ ہونا ”وجوب حج علی المرأة کی شرط نہیں بلکہ اس کے بغیر بھی حج لازم ہو جائیگا بشرطیکہ یہ سفر حج ایسے مامون رفقہ کے ساتھ ہو جن میں قابل اعتماد عورتیں بھی ہوں۔
مالکیہ اور شافعیہ کا استدلال فرضیت حج سے متعلقہ عمومی نصوص سے ہے جو اس لحاظ سے مطلق بھی ہیں کہ ان میں محرم ہونے کی کوئی شرط نہیں۔ مثلاً ”وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا“ اور حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ”اَيُّهَا النَّاسُ قَدْ فَرَضَ عَلَيْكُمُ الْحَجَّ فَحِجُّوا“ نیز عدی بن حاتم کی روایت میں

۱۔ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲ م

۲۔ الحدیث أخرجه البخاری (ج ۱ ص ۲۵۱) أبواب العرة، باب حج النساء، ومسلم (ج ۱ ص ۲۳۳) کتاب الحج،

باب سفر المرأة مع محرم الخ ۱۲ م

۳۔ دیکھئے بدایۃ المجتہد (ج ۱ ص ۲۳۵) کتاب الحج، الجنس الأول، اور فتح القدیر (ج ۲ ص ۳۳) کتاب الحج ۱۲ مرتب

۴۔ سورۃ آل عمران آیت (۹۷) پ ۱۲ م

۵۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۳۲) باب فرض الحج مرة في العمر ۱۲ م

آپ کا فرمان ہے » وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَيُتَقَنَّ اللَّهُ هَذَا الْأَمْرَ حَتَّى تَخْرُجَ الظُّعِينَةُ مِنَ الْحَيْرَةِ فَتَطُوفَ بِالْبَيْتِ فِي غَيْرِ حِوَارٍ أَحَدٍ «

حقیقہ اور حنا بلہ کا استدلال درج ذیل دلائل سے ہے:

- ① حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث باب۔
- ② حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان » لَا تَحْجُنْ امْرَأَةٌ إِلَّا وَمَعَهَا ذُو مَحْرَمٍ «۔

③ حضرت ابوامامہؓ کی روایت قال: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: لَا يَحِلُّ لِمَرْأَةٍ مُسْلِمَةٍ أَنْ تَحْجَّ إِلَّا مَعَ زَوْجٍ أَوْ ذِي مَحْرَمٍ «۔

④ عقلی دلیل سے بھی احاف کے مسلک کی تائید ہوتی ہے کہ محرم کے بغیر سفر میں فتنہ کا اندیشہ ہے » وَتَزْدَادُ بِالْإِضْمَامِ غَيْرَهَا إِلَيْهَا « یہی وجہ ہے کہ خلوت بالاجنبیہ حرام ہے اگرچہ کوئی دوسری عورت بھی موجود ہو۔

جہاں تک ان دلائل کا تعلق ہے جن کے عموم سے شافعیہ اور مالکیہ نے استدلال کیا ہے وہ حجت نہیں اس لئے کہ یہ دلائل اپنے عموم اور اطلاق پر نہیں بلکہ بالاجماع بعض شرائط کے ساتھ مقتید ہیں جیسے راستہ کے مأمون ہونے کی شرط، لہذا مذکورہ دلائل کی بنیاد پر مزید تقیید و تخصیص کی جائے گی اور کہا جائیگا کہ بغیر زوج یا محرم کے عورت پر نہ حج لازم ہے اور نہ ہی سفر حج جائز۔

كَذَا قَالَ الشَّيْخُ ابْنُ الْهَمَامِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ

شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ

۱۔ مسند احمد (ج ۳ ص ۲۵۴) نیز دیکھئے (ج ۳ ص ۲۴۸) ۱۲ م

۲۔ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۱۲۳، رقم غ ۳) کتاب الحج ۱۲ م

۳۔ التعليق المغنی علی سنن الدارقطنی (ج ۲ ص ۲۲۳ تحت رقم ۳۲) ۱۲ م

۴۔ فتح القدير (۲۵ ص ۳۳۳) ۱۲ م

أَبْوَابُ الطَّلَاقِ وَاللَّعَانِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

طلاق کے لغوی معنی چھوڑنے کے ہیں اور اصطلاح شرع میں رشتہ نکاح ختم کرنے کو کہتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ نے اسلام میں طلاق کا جو نظام مقرر فرمایا ہے اس کی حکمتوں کا کسی قدر اندازہ دوسرے مذاہب کے ساتھ موازنہ سے ہو سکتا ہے۔

طلاق دین یہودی میں | یہود کے اصل دین میں طلاق کی کھلی اجازت تھی اور اس کا اختیار صرف شوہر کو تھا، لیکن ان کے نزدیک طلاق صرف تحریراً واقع ہو سکتی تھی، نیز طلاق دینے والے شخص کے لئے وہ مطلقہ زوج ثانی سے نکاح و طلاق کے بعد بھی حلال نہ ہو سکتی تھی، مزید کوئی پابندی شوہر پر نہ تھی بلکہ اس کو کبھی آزادی حاصل تھی کہ جب اور جس طرح چاہے طلاق دے لیکن یہودیوں نے بعد میں طلاق پر بہت سی پابندیاں عائد کر دیں، حتیٰ أصبح الطلاق شاذاً فی القرن الحادی عشر المیلادی

طلاق دین نصاریٰ میں | یہود کے برخلاف اصل عیسائی مذہب میں طلاق دینا حرام اور سخت گناہ تھا اور سوائے عورت کے زانیہ ہونے کے اور کسی صورت میں طلاق کی اجازت نہ تھی، چنانچہ انجیل مرقس میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا یہ مقولہ نقل کیا گیا ہے کہ ”جس شخص نے اپنی بیوی کو طلاق دے کر کسی دوسری عورت سے نکاح کیا اس نے زنا کیا، اور اگر کسی عورت نے اپنے شوہر کو طلاق دیکر کسی اور سے نکاح کیا تو اس نے زنا کیا“ اور انجیل لوقا میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام

۱۵ دیکھئے قواعد الفقہ ص ۳۶۲ ۱۲ مرتب

۱۶ مذکورہ تفصیل سفر التثنیۃ (۱: ۲۴-۳) سفر ارمیا علیہ السلام (۱: ۳) سے ماخوذ ہے، تکلمہ فتح الملہم (ج ۱)

ص ۱۳) وراجعہ للتفصیل ۱۲ مرتب

۱۷ (۱۰: ۱۱-۱۲) تکلمہ (ج ۱ ص ۱۳) ۱۲ م

۱۸ (۱۶: ۱۸) تکلمہ ۱۲ م

کا یہ قول نقل کیا گیا ہے کہ جس شخص نے کسی آدمی کی مطلقہ سے نکاح کیا اس نے زنا کیا۔
 بہر حال طلاق دین نصاریٰ میں شجرِ ممنوعہ تھی، دوسری طرف تعددِ ازواج ممنوع تھا، جس کا
 نتیجہ یہ تھا کہ اگر غلطی سے دونوں موافق انسانوں میں رشتہ نکاح قائم ہو گیا تو دونوں کی زندگی مستقل
 جہنم بنی رہتی تھی جس سے خلاصی کا کوئی راستہ نہ تھا، لیکن ظاہر ہے کہ یہ بات چلنے والی نہ تھی، اگرچہ
 جب اسلام میں طلاق کی اجازت دی گئی تو بعض نصاریٰ نے اسلام کے اس حکم پر بھی اعتراض کیا لیکن چونکہ
 طلاق کی اجازت نہ دینا ایک غیر فطری حکم تھا اس لئے بعد میں خود نصاریٰ اس پر عمل نہ کر سکے، اور
 رفتہ رفتہ طلاق پر عائد شدہ پابندیاں ڈھیلی ہوئی شروع ہوئیں اور زنا کے علاوہ بعض دوسری
 خرابیوں کی بناء پر طلاق کی اجازت خود کلیسا نے دیدی، پھر لوگوں کے دباؤ پر کلیسا ان اعذار میں
 اضافہ کرتا چلا گیا، اس کے باوجود طلاق کے اعذار پھر بھی محدود تھے اور طلاق دینے کا اختیار
 صرف کلیسا کی عدالتوں کو تھا، شوہر یا بیوی کو کسی قسم کا اختیار نہ تھا، وہ ضرورت پڑنے پر کلیسا
 سے رجوع کرتے تھے جو تحقیق کے بعد اپنی صوابدید پر طلاق کا حکم جاری کرتا تھا، لیکن چونکہ کلیسا کی
 عدالتیں حتی الامکان بائبل کی ہدایات پر عمل کی کوشش کرتی تھیں اس لئے ان کی طرف سے
 طلاق کے فیصلے کم ہوتے تھے۔

یورپ کی نشاۃ ثانیہ کے بعد عوام میں یہ تحریک پیدا ہوئی کہ طلاق کی ان ناروا پابندیوں
 کو اٹھایا جائے، بالآخر ایک انقلابی قدم اٹھایا گیا اور طلاق کا اختیار کلیسا کی عدالتوں سے اٹھا
 کے عام ملکی عدالتوں کی طرف منتقل کر دیا گیا، اور طلاق کے اعذار کی فہرست انتہائی طویل بنادی
 گئی اور طرہ یہ کہ مرد کے علاوہ عورت کو بھی عدالت سے رجوع کر کے طلاق کا اختیار دیدیا گیا اور
 فریقین کے لئے محض ناپسندیدگی بھی طلاق کا قانونی جواز قرار پاگئی، جس کا نتیجہ یہ ہے کہ اب
 یورپ میں طلاقوں کی جتنی کثرت ہے اس کا مشرقی ممالک کے لوگ تصور بھی نہیں کر سکتے،
 اور رشتہ نکاح ہر وقت علی شرف الزوال رہتا ہے۔

طلاق دین ہنود میں | ہندو مذہب میں بھی طلاق ممنوع رہی ہے، حتیٰ کہ اگر عورت زنا کی مرتکب
 ہو جاتی تو اپنے مذہب سے خارج شمار کی جاتی لیکن طلاق کی کوئی صورت نہ ہوتی، لیکن جب
 ہندوؤں نے اس حکم میں تنگی محسوس کی تو ان کے بعض فرقوں نے اس کی اجازت دی کہ ضرورت پڑنے
 پر شوہر اپنے پنڈت اور پروہت وغیرہ سے طلاق کے لئے رجوع کر سکتا ہے، چنانچہ جنوبی ہندوستان

میں اب اکثر فرقوں کے نزدیک طلاق کا سلسلہ ہے جبکہ شمالی ہند میں اب بھی سوائے چند پنج فرقوں کے طلاق کا رواج نہیں اور شرفار کے نزدیک اس کو اب تک جائز سمجھا جاتا ہے۔

طلاق دین اسلام میں | اسلام نے طلاق کا جو عا دلانہ نظام مقرر کیا ہے وہ اس افراط و تفریط سے پاک ہے جو دوسرے مذاہب میں پایا جاتا ہے۔

اسلام نے طلاق کو نہ بالکل حرام قرار دیا نہ اس کی بے لگام اجازت دی، دراصل اسلامی تعلیمات کا منشا یہ ہے کہ رشتہ نکاح پائیدار اور خوشگوار ہو، اور بوقت مجبوری طلاق کی بھی گنجائش ہو، جس کا کسی قدر اندازہ درج ذیل احکام سے لگایا جاسکتا ہے۔

① نکاح سے قبل مرد کو اس کی اجازت دی گئی کہ وہ اپنی مخطوبہ کو دیکھ لے تاکہ وہ بصیرت کے ساتھ رشتہ نکاح قائم کرے اور بعد میں بد صورتی وغیرہ کی بنا پر رد کرنے کی نوبت نہ آئے،

② معمولی معمولی باتوں پر طلاق کو پسند نہیں کیا گیا بلکہ شوہر کو یہ تاکید کی گئی کہ اگر بیوی کی طرف سے کوئی ناگوار بات پیش آئے تو وہ اس کی خوبیوں کا تصور کرے چنانچہ ارشاد ہے "فَإِنْ

كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا" نیز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "لَا يَفْرَكُ مُؤْمِنٌ مُؤْمِنَةً، إِنْ كَرِهَ مِنْهَا خُلُقًا رَضِيَ مِنْهَا آخَرًا وَقَالَ غَيْرُهُ"

③ پھر اگر کوئی بات شوہر کے لئے ناقابل برداشت ہونے لگے تو بھی طلاق کے بجائے مرد کو اس کی تاکید کی گئی ہے کہ وہ بتدریج اس کی اصلاح کی فکر کرے چنانچہ ارشاد ہے: "وَالَّذِينَ تَخَافُونَ

نُشُوزَهُنَّ فَعَظُّوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرَبُوهُنَّ ۚ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا"

۱۰ "طلاق دین ہنود میں" کے عنوان کے تحت مذکورہ تشریح مرتب کا اضافہ ہے جو تکریم فتح اللہ (ج ۱ ص ۱۱۱) سے ماخوذ ہے، بحوالہ

دائرة المعارف البريطانية مادة DIVORCE طبع ۱۹۵۰ء (ج ۴، ص ۴۵۳) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۱ سورۃ نساء آیت ۳۴، پ - ۱۲ م

۱۲ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵۵) کتاب الرضاع، باب الوصیۃ بالنساء ۱۲ م

۱۳ سورۃ نساء، آیت ۳۴، پ - ۱۲ م

۱۴ اس آیت میں اصلاح کے تین مراحل بیان کئے گئے ہیں :

(۱) نصیحت یعنی نرمی سے سمجھانا۔

(۲) سمجھانے سے باز نہ آنے کی صورت میں بسترہ علیحدہ کر دینا۔

(۳) اگر پھر بھی باز نہ آئے تو بدرجہ مجبوری معمولی ضرب کی بھی اجازت دی گئی۔ تفصیل کے لئے دیکھئے معارف القرآن (ج ۲ ص ۳۹۹-۴۰۰)

(۴) پھر اگر زوجین کے درمیان اختلافات شدید ہوں اور اصلاح کے مذکورہ طریقوں سے کام نہ لے سکے تو زوجین کے اقرباء کو اصلاح کی کوشش کرنے کے لئے کہا گیا ہے، چنانچہ ارشاد ہے "وَلَا تَحْفَتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا قَابَعُوا حُكْمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحُكْمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِنَّ يَرْيِدَ إِصْلَاحًا يُّوقِفُ اللَّهُ بَيْنَهُمَا"۔ نیز ارشاد ہے "وَالصُّلْحُ خَيْرٌ"۔

(۵) پھر اگر اصلاح کی یہ کوششیں بھی بار آور نہ ہوں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ دونوں کی طبائع میں اتنا تضاد ہے کہ اب رشتہ نہ نکاح کو ان پر مسلط رکھنا بھی ظلم ہے، ایسی صورت میں مرد کو اگرچہ طلاق کی اجازت دی گئی ہے لیکن ساتھ ہی یہ کہہ دیا گیا ہے کہ "أَبْغَضُ الْحِلَالِ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ الطَّلَاقُ" جس کا مطلب یہ کہ سوچ سمجھ کر انتہائی مجبوری کی حالت میں دینی چاہئے۔

(۶) پھر طلاق کے لئے یہ بھی ضروری قرار دیا گیا کہ وہ ایسے طہر میں ہو جس میں صحبت نہ ہوئی ہو تاکہ طلاق کسی وقتی منافرت کے سبب نہ دیجائے، اور طلاق کے بعد عدت کا شمار بھی آسان ہو۔

(۷) نیز یہ حکم دیا گیا کہ مفرد ایک طلاق دیکر چھوڑ دے تاکہ اگر حالات رو بہ صلاح ہونے لگیں تو عدت کے دوران رجوع کرنا ممکن ہو، اور عدت کے بعد بھی تجدید نکاح کی گنجائش ہو۔

(۸) اگر شوہر یہ چاہتا ہو کہ عورت طلاق کے بعد اس کی طفر لوٹ کر نہ آ سکے اور مغلظ ہو جائے تب بھی اس کو ایک طہر میں تین طلاقیں دینے سے روکا گیا ہے اور اس کے لئے یہ طریقہ مقرر کیا گیا ہے کہ ہر طہر میں ایک طلاق دے، یہاں تک کہ تین طلاقیں مکمل ہو کر اس کا مقصد پورا ہو جائے، اس طریقہ میں یہ حکمت ہے کہ اس کو اس صورت میں تقریباً دو مہینے سوچ بچار کے مل جائیں گے اس عرصہ میں وہ طلاق کے نتائج کا مشاہدہ کر کے فیصلہ کر سکے گا، اور اگر اس کو عورت کی صلاح محسوس ہونے لگی تو طلاقات ثلاث مکمل ہونے سے قبل رجوع کرنے پر قادر ہو گا جبکہ بیک وقت تین طلاق کی صورت میں یہ فائدہ حاصل نہ ہو سکے گا۔

(۹) پھر طلاق کا یہ سارا اختیار مرد کو دیا گیا ہے کیونکہ عورتیں عموماً جذباتی اور عجلت پسند ہوتی ہیں، اس لئے طلاق کے معاملہ میں ان سے متوازن فیصلہ مشکل اور بے اعتدالی کا خطرہ ہے، البتہ چونکہ بعض صورتیں ایسی ہو سکتی ہیں کہ عورت معقول وجوہ کی بناء پر علیحدگی چاہتی ہو تو

۱۔ سورۃ نساء آیت ۳۵، پ ۱۲

۲۔ سورۃ نساء آیت ۱۲۸، پ ۱۲

۳۔ فی روایۃ ابن عمرؓ مرفوعاً عند ابن ماجہ و فی سننہ (ج ۱ ص ۲۹۶) باب فی کراہیۃ الطلاق ۱۲ مرتب

اس کے لئے ”خلع“ کا راستہ رکھا گیا ہے، نیز خاص حالات میں عدالت کے ذریعہ بھی نکاح فسخ کر سکتی ہے، مثلاً شوہر مجنون، مفقود، عتین ہو یا نان نفقہ نہ دیتا ہو یا پھر غائب غیر مفقود ہو اور عورت کو اپنی عصمت کا خطرہ ہو۔

ان احکام کے ذریعہ ان تمام خرابیوں کا سد باب کر دیا گیا ہے جو مذکورہ افراط و تفریط سے پیدا ہو سکتی ہیں، حقیقت یہ ہے کہ اگر اس نظام پر ٹھیک ٹھیک عمل کیا جائے تو نکاح و طلاق کے تمام قصے بہ آسانی منٹ سکتے ہیں، واللہ اعلم و علمہ اتم و احکم

باب ماجاء فی طلاق السنۃ

جمہور کے نزدیک طلاق سنت کا مطلب یہ ہے کہ ایسے طہر میں طلاق دے جس میں صحبت نہ ہو پھر دوسرے اور تیسرے طہر میں بھی اسی طرح طلاق دے، بعض حضرات صحابہ و تابعینؓ نے ”طلاق احسن“ کو بھی طلاق سنت سے تعبیر کیا ہے، ”طلاق احسن“ کا مطلب یہ ہے کہ ایک ایسے طہر میں ایک طلاق دے جس میں صحبت نہ ہو پھر مزید طلاق نہ دے بلکہ عدت گزر جانے دے۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ آپؐ نے تین متفرق اطہار میں علیحدہ علیحدہ طلاق پر ”طلاق سنت“ کا اطلاق کیا، چنانچہ آپؐ نے ایک موقع پر حضرت ابن عمرؓ سے فرمایا ”ما ہذا امرک اللہ، انک قد اخطأت السنۃ، والسنۃ ان تستقبل الطہر فتطلق لکل قرۃ“ لیکن علامہ آلوسیؒ فرماتے ہیں کہ ”طلاق سنت“ پر ”طلاق سنت“ کا اطلاق اس حیثیت سے نہیں کہ اس طریقہ سے طلاق دینا پسندیدہ اور قابل ثواب ہے بلکہ اس کو سنت کہنا اس اعتبار سے ہے کہ یہ طریقہ بھی شریعت میں جائز ہے اور ایسا کرنا مستوجب عقاب نہیں ہے۔

۱۰ زیر بحث موضوع پر مزید تفصیل کے لئے دیکھئے تملکۃ فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۳ تا ۱۳۲) ۱۲ مرتب

۱۱ اس کا حوالہ احقر کو نہ مل سکا ۱۲ م

۱۲ طلاق سنت اور طلاق احسن کی اصطلاح کے لئے دیکھئے فتح القدر (ج ۳ ص ۲۲۷ و ۲۲۸) باب طلاق السنۃ

اور البحر الرائق (ج ۳ ص ۱۳۸) کتاب الطلاق ۱۲ مرتب

۱۳ سنن دارقطنی (ج ۴ ص ۳۱) کتاب الطلاق والخلع الخ رقم ۸۴ ۱۲ مرتب

۱۴ روح المعانی (ج ۲ ص ۱۳۶) سورۃ بقرہ، الطلاق مَرَّتَین ۱۳ م

بلکہ امام سفدی رحمہ اللہ جو شمس الائمہ سرخسی کے استاذ ہیں انہوں نے اپنے فتاویٰ میں ذکر کیا ہے کہ طلاق سنی کی دو قسمیں ہیں، ایک تحب، دوسرے مکروہ، مستحب ہی ہے جسے فقہاء "طلاق احسن" کہتے ہیں یعنی ایسے طہر میں ایک طلاق دے جس میں صحبت نہ ہوئی ہو پھر مزید طلاق دینے کے بجائے عدت گزر جانے دے، اور مکروہ یہ ہے کہ ہر طہر میں ایک طلاق دے، یہاں تک کہ تین طلاقیں پوری ہو جائیں، یہ طلاق سنی مکروہ ہے "لأنه لم يترك لإحداث أمر الله موضحاً"۔
امام سفدی کے اس فتویٰ سے معلوم ہوا کہ طلاق سنی پر سنی کا اطلاق طلاق بدعی کے مقابلہ میں ہے۔

طلاق ابن عمر فی الحيض | عن يونس بن جبير قال سألت ابن عمر فإتته

طلّق امرأته وهي حائض، فسأل عمر النبي صلى الله عليه وسلم، فامرّه أن يراجعها۔
رجوع کا مذکورہ حکم شوافع کے نزدیک استحبائی ہے جبکہ احناف کی اس بارے میں دو روایتیں ہیں: ایک استحباب کی، دوسری وجوب کی، صاحب ہدایہ نے وجوب کی روایت کو اصح قرار دیا ہے۔
قال: (يونس بن جبير) قلت: فيعتد بتلك التطليقة؟ قال فمّة - "فمّة" کی اصل "فمّا" تھی جس میں ما استفہامیہ ہے، یعنی فمّا یكون إن لم تحتسب؟ اس تشریح کی بنیاد پر "فمّة" وقف کے لئے ہے، نیز یہ بھی ممکن ہے کہ "فمّة" میں "فمّة" اصلی ہو، اس صورت

۱۔ دیکھئے الننف فی الفتاویٰ (ج ۱ ص ۳۱۹ و ۳۲۰) کتاب الطلاق، أنواع الطلاق السنّی ۱۲ م
۲۔ طلاق بدعی کی تعریف کی گئی ہے "ما خالف قسمی السنّة (أی الأحسن والحسن) اس تعریف کی رو سے درج ذیل صورتیں طلاق بدعی میں داخل ہوں گی:

(۱) ایک کلمہ سے دو طلاق دینا (۲) الگ الگ کلمہ سے ایک طہر میں دو طلاق دینا (۳) ایسے طہر میں ایک طلاق دینا جس میں جماع کیا ہو (۴) حالت حیض میں طلاق دینا (۵) ایک کلمہ سے تین طلاق دینا (۶) ایک طہر میں دو یا تین طلاقیں علیحدہ علیحدہ کلمات سے دینا وغیرہ

دیکھئے البحر الرائق (ج ۳ ص ۲۳۹) کتاب الطلاق اور قواعد الفقہ (ص ۳۶۳) ۱۲ مرتب
۳۔ یہ حدیث بخاری میں بھی آئی ہے دیکھئے (ج ۲ ص ۹۹) باب إذا طلقت الحائض المأثوم (ج ۱ ص ۷۷)
باب تحریم طلاق الحائض المأثوم ۱۲ م

۴۔ ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۳ ص ۲۳۹) کتاب الطلاق، باب طلاق السنّة ۱۲ م

میں یہ کلمہ زجر ہے اور مطلب یہ ہے ”کفّ عن هذا الكلام، فانه لابد من وقوع الطلاق بذلك“

آرأیت ان عجز واستحسق؟ اس عبارت کے دو مطلب ہو سکتے ہیں :
ایک یہ کہ اگر ابن عمر صحیح طریقہ پر طلاق دینے سے عاجز ہو گیا اور اس نے بحالت حیض طلاق دے کر حماقت کا ارتکاب کر لیا تو یہ بات طلاق کے واقع ہونے سے کیسے مانع بن سکتی ہے یقیناً طلاق تو واقع ہو ہی گئی، اس صورت میں جملہ کا مطلب ”ان عجز عن إيقاع الطلاق على وجهه وفعل فعل المحقق في التطليق في حالة الحيض، ألا يقع الطلاق؟“ ہوگا۔

دوسرا مطلب یہ ہے کہ اگر ابن عمر اپنی بیوی سے رجوع کرنے سے عاجز ہو جانا اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کی تعمیل نہ کر کے حماقت کا ارتکاب کرتا تو بھی ظاہر ہے کہ طلاق واقع ہو ہی جاتی اس صورت میں جملہ کا مطلب یہ ہوگا ”ان عجز ابن عمر عن الرجعة وفعل فعل المحقق بعد امتثال أمر النبي صلى الله عليه وسلم، ألا يقع الطلاق؟“

”مره فليراجعها ثم ليطلقها طاهرا أو حاملا“ یہ اسی باب میں حضرت ابن عمر رضی کی دوسری روایت کا ٹکڑا ہے، سنن ابی داؤد میں یہ روایت ”ما لك عن نافع عن عبد الله بن عمر“ کے طریق سے آئی ہے، اس میں تفصیل مذکور ہے کہ مره فليراجعها، ثم ليمسكها حتى تطهر، ثم تحيض، ثم تطهر، ثم إن شاء أمسك بعد ذلك وإن شاء طلق قبل أن يمس۔

اس حدیث کی بناء پر حنفیہ سمیت اکثر فقہاء کے نزدیک طریقہ یہی ہے کہ جس حیض میں پہلے طلاق دی تھی اس کے متصل والے طہر میں طلاق نہ دی جائے بلکہ اگلے طہر میں دی جائے۔ اور اس کی

۱۔ مزید تفصیل کے لئے دیکھئے تكملة فتح الملهم (ج ۱ ص ۱۷۷) باب تحريم طلاق الحائض ۱۲

۲۔ (ج ۱ ص ۲۹۶) باب في طلاق الستة - ۱۲

۳۔ پھر اس میں فقہاء کا اختلاف ہے :

ابام ابو حنیفہ اور امام شافعی دونوں کی اصح روایت یہ ہے کہ جس حیض میں طلاق دی تھی اس کے

متصل طہر میں طلاق دینا جائز نہیں، اگرچہ دونوں حضرات کی ایک ایک روایت جواز کی بھی ہے۔

جبکہ امام احمد کے نزدیک دوسرے طہر میں طلاق دینا مستحب ہے، جس کا مطلب یہ کہ طہر متصل میں بھی طلاق جائز ہے،

وکلام المالکۃ یقتضی ذلك۔

مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص ۳۲۷) باب قول الله تعالى : يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمُ

النِّسَاءَ الْمُحْتَاطَ الطَّلَاقَ، اور العمر الرائق (ج ۳ ص ۲۴۲)

فریقین کے دلائل کے لئے دیکھئے تكملة فتح الملهم (ج ۱ ص ۱۳) ۱۲ مرتب صفی عنہ

حکمت بقول علامہ نوویؒ یہ ہے کہ عین ممکن ہے کہ اس عرصہ میں شوہر کی نفرت ختم ہو جائے اور طلاق کی ضرورت ہی پیش آئے۔

بہر حال حدیث باب اس بارے میں حجت ہے کہ حیض میں دی جانے والی طلاق اگرچہ

مُحْكَمُ الطَّلَاقِ فِي الْحَيْضِ وَالْاِخْتِلَافِ فِيهِ

حرام ہے واقع ہو جاتی ہے، اس لئے کہ اس میں ایسی صورت میں رجوع کا حکم دیا گیا ہے اور رجوع ظاہر ہے کہ طلاق کے وقوع کے بعد ہی ہو سکتا ہے ورنہ رجوع کا کوئی مطلب نہیں، چنانچہ ائمہ اربعہ اور جمہور کا یہی مسلک ہے۔

البیہ علامہ ابن حزمؒ، علامہ بن تیمیہؒ اور حافظ ابن قیمؒ کا مسلک یہ ہے کہ طلاق فی الحیض واقع نہیں ہوتی۔

حدیث باب میں حضرت ابن عمرؓ کا قول ”فمہ“ اور ”أَرَأَيْتَ إِنْ عَجَزَ وَاسْتَحَقَّ“ بھی جمہور کے قول کی تائید کر رہا ہے، جیسا کہ ان دونوں کی تشریح پیچھے گزر چکی ہے۔

۱۔ دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵۷) باب تحریم طلاق الحائض الخ علامہ نوویؒ نے اس مقام پر طہر متصل

میں طلاق نہ دینے کی چار وجوہ بیان کی ہیں۔ نیز دیکھئے تكملة فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۳۷ و ۱۳۸) ۱۲ مرتب

۲۔ دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۳ ص ۹۶) فصل وأما حكم طلاق البتة الخ اور المجموع شرح المہذب (ج ۱ ص ۱۶)

ص (الطلاق فی الحیض محتسب ۱۲ مرتب

۳۔ دیکھئے المحلی (ج ۱ ص ۱۶۱) لا یحل لرجل أن يطلق امرأته فی حیضتها الخ رقم ۱۵۴۹، فیض الباری (ج ۴ ص ۲۱)

ص (باب إذا طلقت الحائض الخ اور زاد المعاد (ج ۵ ص ۲۲۱) حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی تحریم

طلاق الحائض ۱۲ مرتب

۴۔ ابن تیمیہؒ ”فمہ“ کا مطلب یہ بیان فرماتے ہیں ”کف“ یعنی کف عما ظن من کون الطلاق واقعا۔ اور ”ان

عجز واستحکم“ کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں ”بأن الشرع لا یغیر بتغییرہ، وإذا کان حکم الشرع فی شأن

الطلاق فی الحیض لا یعتبر فهل یمن تغیرہ واعتباره بتطریق وحمقہ“ لیکن حضرت کشمیریؒ نے اس کا یہ جواب دیا،

کہ بعض روایات اس پر صریح ہیں کہ یہ طلاق محسوب کی گئی چنانچہ سالم بن عبد اللہ فرماتے ہیں: ”وكان عبد الله طلقها تطليقة

واحدة فحسبت من طلاقها“ نیز خود حضرت ابن عمرؓ فرماتے ہیں: ”فراجعتها وحسبت لها الطليقة التي طلقها“ (یہ دونوں

روایتیں مسلم (ج ۱ ص ۴۵۷) باب تحریم طلاق الحائض میں آئی ہیں) مذکورہ جواب کے لئے دیکھئے فیض الباری (ج ۴ ص ۲۱)

علامہ ابن حزمؒ اور علامہ ابن تیمیہؒ کے دلائل و جوابات کے لئے دیکھئے تكملة فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۳۷ و ۱۳۸) ۱۲ مرتب عنی منہ

باب ماجاء فی الرجل یطلق امرأته البتّة

عن عبد الله بن يزيد بن ركانة عن أبيه عن جدّه قال : أتيتُ النبي صلى الله عليه وسلم ، فقلتُ : يا رسول الله ! إنّي طَلَقْتُ امرأتِي البتّة فقال : ما أردتِ بها ؟ قلتُ : واحدة ، قال : والله ؟ قلتُ : والله ، قال : فهو ما أردتِ .
یہاں دو بحثیں ہیں :

پہلی بحث جو اس باب کا اصل مقصود ہے یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے «أنت طالق البتّة» کہے تو اس کا کیا حکم ہے ؟

حنفیہ کے نزدیک اس سے ایک طلاق یائین واقع ہو جاتی ہے اگر اس نے ایک طلاق کی نیت کی ہو یا کوئی نیت نہ کی ہو اور اگر تین کی نیت کی تو تین واقع ہوں گی البتہ اگر دو طلاقوں کی نیت کی تو صرف ایک طلاق واقع ہوگی لے

جبکہ شوافع کے نزدیک ایک کی نیت کریگا تو ایک رجعی ، دو کی نیت کریگا تو دو ، تین کی نیت کریگا تو تین طلاقیں واقع ہوں گی ، اور اگر کوئی نیت نہ کرے تو ایک ہوگی ۔
مالکیہ کے نزدیک اگر یہ الفاظ مدخول بہا سے کہے گئے تو تین طلاقیں واقع ہوں گی اگرچہ نیت نہ کرے لے

حنفیہ کے نزدیک تین کی نیت کرنے پر مذکورہ الفاظ سے تین طلاق کا واقع ہونا اگرچہ کل جنس یا فرد حکمی ہونے کی بنا پر درست ہے ، لیکن نیت کرنے کے باوجود دو طلاق واقع نہ ہوں گی ،

لے الحدیث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۳ ص ۳) باب في البتّة ، وابن ماجه في سننه (ص ۱۷۱) باب طلاق البتّة - ۴۱۲

لے البتّة اخاف میں سے امام زفر کے نزدیک دو کی نیت معتبر ہے کما فی المعالی (ج ۱۰ ص ۱۹) مسألة ۱۹۵۸ فی الالفاظ التي جاءت فيها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ ۱۲ مرتب

لے مذاہب کی مذکورہ تفصیل اسی باب میں امام ترمذی کے کلام سے ماخوذ ہے ، البتہ موفق کے کلام سے کسی قدر اضافہ کیا گیا ہے ، وقال (الموفق) أكثر الروايات عن أحمد أنه كره الفتيا في ذلك مع ميله إلى أنه ثلاث ، وقيل :

عنه روايتان : إحداهما هذه ، والثانية ترجع إلى ما نوى ، وإن لم ينو شيئاً فواحدة - دیکھے بذل المجہود (ج ۱ ص ۳۱) باب في البتّة - ۱۲ مرتب

اس لئے کہ وہ عدد محض ہے اور یہ الفاظ عدد محض کو محتمل نہیں۔ البتہ اگر زوجہ باندی ہو تو دو کی نیت درست ہے، اس لئے کہ اس کے حق میں دو ہی کل جنس اور فرد حکمی ہے۔ واللہ اعلم

بحث الطلقات الثلاث

دوسری بحث طلقات ثلاثہ سے متعلق ہے اس بحث کے تحت دو مسئلے ہیں

کیا ایک ساتھ تین طلاقیں دینا جائز ہے؟ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ بیک وقت تین طلاقیں واقع کرنا جائز ہے یا نہیں؟

امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ یہ حرام اور بدعت ہے، امام احمدؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے، حضرات صحابہ کرامؓ میں سے حضرت عمر فاروقؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن عمرؓ کا بھی یہی مسلک ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک اس طرح طلاق دینا جائز ہے، امام احمدؒ کی بھی دوسری روایت یہی ہے، ابو ثورؒ، داؤدؒ کا بھی یہی مسلک ہے، حسن بن علیؒ اور عبدالرحمن بن عوفؒ سے بھی یہی

۱۔ تفصیل کے لئے دیکھئے نور الأنوار (ص ۳) بحث امر طلقی ففسد ۱۲ مرتب

۲۔ البتہ ان کے نزدیک بھی مستحب یہ ہے کہ ایک طہر میں تین طلاقیں کو جمع نہ کرے، کافی المہذب للشیرازی

(ج ۲ ص ۹) دیکھئے تکرار فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۵۲) باب طلاق الثلاث - ۱۲ مرتب

۳۔ امام شافعیؒ کا استدلال عویمر عجلانی کے قصہ لعان سے ہے جو بخاری (ج ۲ ص ۹)، کتاب الطلاق، باب

من أجاز الطلاق الثلاث میں حضرت ہبل بن سعد ساعدی کی روایت سے مروی ہے جس میں ذکر ہے "فلما فرغنا

(من اللعان) قال عویمر: كذبت عليها يا رسول الله! إن أمسكتها، فطلقتها ثلاثاً۔

اور سند احمد (ج ۵ ص ۳۳)، حدیث ابی مالکؓ ہبل بن سعد الساعدی (میں یہ الفاظ آئے ہیں) قال:

يا رسول الله! ظلمتها إن أمسكتها، هي الطلاق، وهي الطلاق، وهي الطلاق۔

لیکن ابو بکر جصاصؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ اس واقعہ سے امام شافعیؒ کا تین طلاق کے جواز پر استدلال

درست نہیں، اس لئے کہ ان کے مسلک کے مطابق عورت کے لعان سے قبل صنف مرد کے لعان سے فرقت واقع ہو جاتی

ہے اور طلاق کا محل باقی نہیں رہتا، لہذا تین طلاق دینے کے بارے میں نیکر کی حاجت ہی باقی نہیں رہتی۔

لیکن احاف کے نزدیک چونکہ لعان کے بعد قضاء قاضی سے فرقت (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

حنفیہ کی دلیل سنن نسائی میں محمود بن لبید کی روایت ہے فرماتے ہیں: «أخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم عن رجل طلق امرأته ثلاث تطليقات جميعاً، فقام غضباناً أيلعب بكتاب الله وأنا بين أظهرهم؛ حتى قام رجل وقال: يا رسول الله، ألا أقتله»

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

واقع ہوتی ہے (کافی الہدایہ ۲۵ ص ۲) اس لئے ان کے مسلک کے مطابق یہ جواب نہ چل سکے گا۔

اس لئے امام ابو جبر جصاص حنفیہ کی طرف سے جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

جائز أن يكون ذلك قبل أن يستأنف الطلاق للعدّة ومنع الجمع بين التطليقات في طهر واحد، فلذلك لم ينكر عليه الشارع صلى الله عليه وسلم، وجائز أيضاً أن تكون الفرقة لما كانت مستحقة من غير جهة الطلاق لم ينكر عليه إيقاعها بالطلاق -

دیکھئے احکام القرآن للخصاص (ج ۱ ص ۳۸۴) باب عدد الطلاق ۱۲ رشید اشرف نور

(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۔ مذکورہ مذاہب کے لئے دیکھئے المغنی (ج ۱ ص ۱۲۱) مسألة ولو طلقها ثلاثاً ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۲ ص ۹۹) باب الثلاث المجموعة وما فيه من التغليب - ۱۲ م

۳۔ اس روایت کے بارے میں حافظ ابن الترمذی فرماتے ہیں: «حدیث صحیح صریح» الجوہر النقی بذیل سنن الکبریٰ للبیہقی (ج ۲ ص ۲۳۳) کتاب الخلع والطلاق، باب الاختیار للزوج أن لا يطلق إلا واحدة، اور خود حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: «ورجاله ثقات» لیکن اس کے بعد حافظ نے اعتراض کیا ہے «لکن محمود بن لبید وُلد فی عهد النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولم یثبت له منه سماع، وإن ذکره بعضهم فی الصحابة فلاجل الرؤية - فتح الباری (ج ۹ ص ۳۶۲) باب من جوز الطلاق الثلاث - لیکن حافظ کا یہ اعتراض درست نہیں اس لئے کہ اس صورت میں یہ زیادہ سے زیادہ مرسل صحابی ہوگی جو جمہور کے قول کے مطابق موصول کے حکم میں ہے، کافی مقدمۃ فتح الملہم (ج ۱ ص ۹۱، السرسل والمنقطع الخ) ۱۲ مرتب

۴۔ حنفیہ کا ایک استدلال حضرت انسؓ کی روایت سے ہے: أن عمر كان إذا أتى برجل طلق امرأته ثلاثاً أوجع ظهره - أخرجه سعيد بن منصور، ذكره الحافظ في الفتح، وقال: سنده صحيح، دیکھئے (ج ۹ ص ۳۶۲) -

اگلے مسئلہ (وقوع الطلقات الثلاث) میں بھی متعدد روایات ایسی ذکر ہوں گی جو احناف کے مسلک پر

دال ہیں ۱۲ مرتب

طلقات ثلاث کے وقوع کا حکم | دوسرا مسئلہ جو زیادہ اہم اور محرکۃ الآراء ہے وہ طلاقات ثلاث کے وقوع کا ہے، یعنی اگر کوئی شخص ایک کلمہ کے ساتھ تین طلاقیں دے یا ایک مجلس میں تین طلاقیں دے آیا وہ واقع ہو جاتی ہیں یا نہیں؟ ایک واقع ہوتی ہے یا تین؟ اس بارے میں تین مذاہب ہیں:

① پہلا مذہب حضرات ائمہ اربعہ کا ہے کہ اس طرح تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی اور عورت مغفلہ ہو جائیگی، ولا تغفل لزوجها الأول حتی تنکح زوجاً غیرہ، جمہور علماء سلف و خلف کا بھی یہی مسلک ہے۔

② دوسرا مذہب یہ ہے کہ اس طرح ایک بھی طلاق واقع نہ ہوگی، شیعہ جعفریہ کا یہی مسلک ہے، حجاج بن ارطاة محمد بن اسحاق اور ابن مقاتل کی طرف بھی یہ قول منسوب ہے۔

③ تیسرا مذہب یہ ہے کہ اس طرح ایک طلاق واقع ہوگی اور شوہر کو رجعت کا اختیار ہوگا یہ بعض اہل ظاہر، علامہ ابن تیمیہ، علامہ ابن قیم اور عکرمہ وغیرہ کا مسلک ہے۔ ہمارے زمانہ کے علماء بظاہر یہ حکم مدخول بہا کی صورت میں ہے ورنہ اگر عورت غیر مدخول بہا ہو تو ایسی صورت میں حنفیہ کے نزدیک تفصیل ہے: اگر ایک کلمہ کے ساتھ تین طلاقیں دی گئیں مثلاً کہا گیا "أنت طالق ثلاثاً" تو اس صورت میں بھی تین طلاقیں اکٹھی واقع ہو جائیں گی۔

البتہ اگر متفرق کلمات کے ساتھ تین طلاقیں دی گئیں خواہ ایک ہی مجلس میں کیوں نہ ہوں مثلاً اگر یوں کہے "أنت طالق وطالق وطالق" ایسی صورت میں صرف ایک طلاق سے باقی ہو کر دوسری دو طلاقیں کے لئے محل ہی باقی نہ رہیگا۔ دیکھئے ہدایہ (ج ۲ ص ۳۹۱) فصل فی الطلاق قبل الدخول ۱۲ مرتب

۲۱۵۱ کا جزم بہ الحلی الشیعی فی شرائع الاسلام (ج ۲ ص ۵۵) کذا فی التکملة (ج ۱ ص ۱۵۲)۔

وقال الشیخ ابن الہمام: فمن الإمامیہ لا یقع بلفظ الثلاث ولا فی حالة الحيض، فتح القدیر (ج ۳

ص ۳۲۹) باب طلاق السنة ۱۲ مرتب

۳۱۵۱ کا حکاہ النووی فی شرح مسلم (ج ۱ ص ۴۰۴) باب طلاق الثلاث حجاج بن ارطاة اور محمد بن اسحاق کی دوسری روایت تیسرے مذہب کے مطابق ایک طلاق رجعی واقع ہونے کی ہے۔ حوالہ مذکورہ ۱۲ مرتب

۳۱۵۱ کا ایک چوتھا مذہب بھی ذکر کیا گیا ہے کہ مدخول بہا ہونے کی صورت میں تین طلاقیں اور غیر مدخول بہا ہونے کی صورت میں ایک طلاق واقع ہوگی کما فی فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۲۹) اس چوتھے مذہب کو ابن قیم نے بعض اصحاب ابن عباسؓ اور اسحق بن راہویہ کی طرف منسوب کیا ہے، کما فی زاد المعاد (ج ۵ ص ۲۴۸) فصل وأما المسألة الثانية) وراجعہما لتفصیل المذاهب المذكورة، وانظر المغنی (ج ۱ ص ۱۰۵ و ۱۰۶) لو طلقها ثلاثاً) وشرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۰۴) ۱۲ مرتب مفی منہ

غیر مقلدین بھی اسی پر مصر ہیں۔

لیکن مذکورہ تینوں مذاہب میں یہ بات مشترک ہے کہ اگر تین طلاقیں تین مختلف طہروں میں دی جائیں تو وہ سب کے نزدیک واقع ہو جائیں گی چنانچہ ایسی عورت کے مغلفہ ہونے میں کسی کا بھی اختلاف نہیں حتیٰ کہ اہل ظاہر اور روافض بھی اس کے وقوع کے قائل ہیں۔

لیکن ہمارے ملک میں جو عائلی قوانین نافذ ہیں ان میں یہ کہا گیا ہے کہ تین طہروں پر تفریق کر کے تین طلاقیں دینے سے بھی تین واقع نہ ہوں گی بلکہ ایک ہی واقع ہوگی اور تغلیظ کی صورت ان عائلی قوانین کی رُو سے صرف یہ ہے کہ شوہر ایک طلاق دے کر رجوع کر لے پھر طلاق دے پھر رجوع کرے پھر طلاق دے۔

ظاہر ہے کہ مذکورہ صورت امت کے کسی بھی فرد کا مسلک نہیں، لہذا جو لوگ ان عائلی قوانین کی تائید میں ابن تیمیہ، ابن القیم یا اہل ظاہر کو پیش کرتے ہیں ان کا یہ عمل کسی طرح درست نہیں۔

جمہور کے دلائل

① سنن نسائی میں شعبی کی روایت ہے، فرماتے ہیں: «حدَّثتني فاطمة بنت قيس، قالت: أتيت النبي صلى الله عليه وسلم، فقلت: أنا بنت أُلّ خالِدٍ وإن زوجي فُلاناً أرسل إليّ بطلاقي، وإني سألتُ أهلَه النِّفْقَةَ والسَّكْنَى فأبوا عليّ، قالوا: يا رسول الله إنّه أرسل إليّ بها بثلاث تطليقات، فقالت: فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إنما النِّفْقَةُ والسَّكْنَى للمرأة إذا كان زوجها عليها الرجعة»۔

اس سے صاف واضح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ نے تین طلاقوں کی صورت میں شوہر کو رجعت کا حق نہیں دیا۔

② عن سويد بن غفلة، قال: كانت عائشة الخثعمية عند الحسن بن علي رضي الله عنه فلما قتل علي رضي الله عنه قالت: لست بك الخلفة، قال: بقتل علي تظهرين الشامة، إذ هبى، فأنت طالق، يعني ثلاثاً، قال: فتلقتُ بثيابها وقعدت حتى قضت عدتها، فبعث إليّ بالبقية بقيت لهما من صداقها وعشرة آلاف صدقة، فلما جاءها

الرسول قالت : متاع قليل من حبيب مفارق ، فلما بلغه قولها بكى ، ثم قال : لولا اُني سمعتُ جدّي ، أو حدّثني اُبي أنّه سمع جدّي يقول : أيّما رجل طلق امرأته ثلاثاً عند الاقراء أو ثلاثاً مبهمه لم تحلّ له حتى تنكح زوجاً غيره لواجبها - رواه البيهقي.

(۳) عن عائشة أن رجلاً طلق امرأته ثلاثاً فتزوجت ، فطلق ، فسئل النبي صلى الله عليه وسلم أتحلّ للأول ؟ قال : لا ، حتى يذوق عسيتها كما ذاق الأول - رواه البخاري

(۴) بخاری ہی میں حضرت سہل بن سعد الساعدي کی روایت ہے جس میں وہ عویمر عجلانی کا قصہ لعان ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ عویمر نے لعان سے فارغ ہونے کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا ” کذبْتُ علیہا یا رسول اللہ ان اُمسکتُھا فطلقُھا ثلاثاً قبل ان یأمرہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم -

(۵) معجم طبرانی میں حضرت عبادہ بن الصامتؓ کی روایت آئی ہے ، فرماتے ہیں ” طلق بعض آبائی امرأته الفأفا فطلق ببنوه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالوا يا رسول الله إن أبانا طلق أمنا ألفاً فهل له من مخرج قال : إن أباك لم يتق الله تعالى فيجعل له من أمره مخرجاً بانت منه ثلاث على غير السنة وتسع مائة وسبع و تسعون إثم في عنقك -“

طہ فی سننہ الکبری (ج ۷ ص ۲۳) باب ما جاء فی إمضاء الطلاق الثلاث وإن کن مجموعات ، کتاب الخلع والطلاق - ۱۲ م

طہ (ج ۲ ص ۹۱) باب من أجاز طلاق الثلاث

حافظ ابن حجر کامیلان اس طرے کہ مذکورہ روایت کا واقعہ اور امرأۃ رفاعة کا واقعہ علیہ علیہ ہیں ، کما فی فتح الباری (ج ۹ ص ۳۶) ، باب من جوز الطلاق الثلاث گویا یہ دونوں واقعے مستقل دلیلیں ہیں - ۱۲ مرتب

۳ حوالہ بالا - ۱۲ م

کھ قال الهیثمی فی مجمع الزوائد (ج ۴ ص ۳۳) ، باب فیمن طلق أكثر من ثلاث) وفيه عبید اللہ بن الولید الوصافی العجلی وهو ضعیف -

لیکن ان کے بارے میں امام احمد فرماتے ہیں ” ینکب حدیثہ للمعرفة “ کما فی میزان الاعتدال (ج ۳ ص ۵۲۰) -

لہذا ان کی روایت کو تائید میں پیش کیا جا سکتا ہے -

یہ روایت مصنف عبدالرزاق (ج ۶ ص ۳۹۳ ، رقم ۱۱۳۳) باب المطلق ثلاثاً - میں بھی آئی ہے - نیز دیکھیے سنن دارقطنی (ج ۴ ص ۵۲ ، رقم ۵۳) ۱۲ مرتب

⑥ پچھلے مسئلہ کے تحت محمود بن لبید کی روایت گزر چکی ہے جس میں تین طلاق پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا اظہار ناراضگی بھی طلاقات ثلاث کے وقوع پر دال ہے۔

⑦ طبرانی نے حضرت ابن عمرؓ کا واقعہ طلاق فی الحيض ذکر کیا ہے جس کے آخر میں یہ الفاظ آئے ہیں ”فقلت يا رسول الله! لو طلقته ثلاثا كان لي أن أراجعها قال إذا بانت منك وكانت معصية“

⑧ سنن دارقطنی میں حضرت علیؓ کی روایت ہے قال سمع النبي صلی اللہ علیہ وسلم رجلاً طلق البتة فغضب وقال تتخذون آيات الله هزواً أو دين الله هزواً ولعباً من طلق البتة ألزمنه ثلاثاً لا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره۔

⑨ مصنف عبد الرزاق میں زید بن وہب کی روایت ہے جس میں وہ بیان کرتے ہیں کہ حضرت عمرؓ کی خدمت میں ایک ایسا آدمی پیش کیا گیا جس نے اپنی بیوی کو ایک ہزار طلاقیں دی تھیں، دریافت کرنے پر اس نے عذر پیش کیا ”إنما كنت ألعب“ اس پر حضرت عمرؓ نے اس کو درہ لگایا اور فرمایا ”إنما يكفيك من ذلك ثلاثة“

۱۔ روایت اور اس سے استدلال سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے تکملة فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۵۵) ۱۲ م

۲۔ مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۳۳۶) باب طلاق السنة وكيف الطلاق۔

علامہ بیہقیؒ اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”وفيه على بن سعيد الرازي، قال الدارقطني ليس بذاك وعظمه غيره وبقية رجاله ثقات“۔

لیکن علی بن سعید رازی کی تضعیف میں امام دارقطنی متفقہ معلوم ہوتے ہیں، ورنہ حافظ ذہبیؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں ”حافظ رجال جوال“ اور ابن یونس کا قول نقل کرتے ہیں ”كان يفهم ويحفظ“ دیکھئے میزان الاعتدال (ج ۳ ص ۱۳، رقم ۵۸۵) ۱۲ مرتب غنی عنہ

۳۔ (ج ۲ ص ۲، رقم ۵۵۵) کتاب الطلاق - ۱۲ م

۴۔ (ج ۶ ص ۲۹۳، رقم ۱۱۳۴) باب المطلق ثلاثاً - ۱۲ م

۵۔ مذکورہ روایت سفیان ثوری عن سلمة بن کہیل کے طریق سے مروی ہے جبکہ یہی روایت سنن کبریٰ بیہقی میں شعبہ عن سلمة بن کہیل کے طریق سے مروی ہے، دیکھئے (ج ۲ ص ۳۳) کتاب الخلع والطلاق، باب ما جاء في امضاء الطلاق الثلاث وإن كن مجموعات۔

وکلا الطریقین رجالہما رجال الجماعة، کما فی التکملة (ج ۱ ص ۱۵۵) ۱۲ مرتب

موطا امام مالک میں معاویہ بن ابی عیاش انصاری کی روایت ہے فرماتے ہیں کہ
 میں عبد اللہ بن زبیرؓ اور عاصم بن عمرؓ کے پاس بیٹھا تھا، اتنے میں ان کے پاس محمد بن ایاس بن بکیر
 آئے اور کہا کہ ایک اعرابی نے اپنی غیر مدخول بہا بیوی کو تین طلاقیں دی ہیں، اس مسئلہ میں آپ
 دونوں کی کیا رائے ہے، اس پر عبد اللہ بن زبیرؓ نے جواب دیا: "إِنْ هَذَا الْأَمْرُ مَا بَلَغَ لَنَا فِيهِ قَوْلُ
 فَاذْهَبْ إِلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ وَأَبِي هُرَيْرَةَ فَإِنِ تَرَكَتُمَا عِنْدَ عَائِشَةَ فَاسْأَلِهُمَا، شَمَّ
 أُنْتَا فَأَخْبِرْنَا" چنانچہ سائل نے جا کر دونوں حضرات سے دریافت کیا، اس پر حضرت ابن عباسؓ
 نے فرمایا "أَفْتِهِ يَا أَبَا هُرَيْرَةَ فَقَدْ جَاءَتْكَ مَعْضِلَةٌ" حضرت ابو ہریرہؓ نے جواب دیا،
 "الوَاحِدَةُ تَبْدِينُهَا وَالثَّلَاثُ تَحْرِمُهَا حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ" حضرت ابن عباسؓ نے بھی یہی
 جواب دیا ہے۔ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ

کتب حدیث میں مذکورہ بالا دلائل کے علاوہ اور بھی متعدد دلائل و آثار موجود ہیں جو بیک وقت

۱۔ (صلۃ) طلاق البکر ۱۲ م

۲۔ حضرت استاذ محترم دام اقبالہم اس روایت کے تحت تکرار (ج ۱ ص ۱۵۸ و ۱۵۹) میں تحریر فرماتے ہیں:
 "وَإِنْ هَذَا الْحَدِيثُ يُرْسَدُ نَا إِلَى أَنَّ هَؤُلَاءِ الْخَمْسَةَ مِنَ الصَّحَابَةِ (عبد اللہ بن زبیرؓ و عاصم بن
 عمرؓ و ابو ہریرہؓ و ابن عباسؓ و عائشہؓ) کَانُوا مُتَّفِقِينَ عَلَى وَقْعِ الطَّلَاقِ الثَّلَاثَةِ بِكَلِمَةٍ وَاحِدَةٍ،
 أَمَّا مَذْهَبُ أَبِي هُرَيْرَةَؓ وَابْنِ عَبَّاسٍؓ فَظَاهِرٌ، وَأَمَّا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الزُّبَيْرِؓ وَعَاصِمُ بْنُ عَمْرِو فَلَا تُنْهَى عَنْهُمَا اسْتِصْعَابُ هَذِهِ
 الْمَسْئَلَةِ فِي غَيْرِ الْمَدْخُولِ بِهَا، فَلَوْ كَانَ عِدَدُ الثَّلَاثِ لَغَوَا فِي الْمَدْخُولِ بِهَا لَمَّا اسْتِصْعَبَا ذَلِكَ، وَافْتِيًا
 بَعْدَ مَرِّ الْوُقُوعِ فِي غَيْرِ الْمَدْخُولِ بِهَا بِالطَّرِيقِ الْأَوَّلِيِّ، وَإِنَّمَا اسْتِصْعَابُ الْمَسْأَلَةِ لِأَنَّهَا كَانَتْ فِي غَيْرِ
 الْمَدْخُولِ بِهَا وَأَمَّا عَائِشَةُؓ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا فَلَا نَرَى الظَّاهِرَ مِنْ سِيَاقِ الْقِصَّةِ أَنَّهَا كَانَتْ حَاضِرَةً عِنْدَ مَا أُفْتِيَ
 أَبُو هُرَيْرَةَؓ وَابْنُ عَبَّاسٍؓ بِذَلِكَ - ۱۲ مرتب

۳۔ چند کاحوالہ درج ذیل ہے:

- (۱) حضرت انس بن مالکؓ کی روایت سے حضرت عمرؓ کا اثر سنن کبریٰ بیہقی (ج ۲، ص ۳۳۳)
- (۲) حضرت عثمان غنیؓ اور حضرت علیؓ کا اثر۔ مصنف عبد الرزاق (ج ۶ ص ۳۹۵، رقم ۱۱۳۴۱) باب المطلق ثلاثا۔
- (۳) حضرت عبد اللہ بن عمرؓ و ابن عباسؓ کا اثر۔ موطا امام مالک (صلۃ) طلاق البکر۔
- (۴) حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کا اثر۔ مصنف عبد الرزاق (ج ۶ ص ۳۹۵، رقم ۱۱۳۴۲) (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

دیجانے والی تین طلاقوں کے وقوع پر دال ہیں، ان تمام دلائل میں گو بعض ضعیف ہوں لیکن ان کا مجموعہ اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماعی تعامل مسلک جمہور کی صحت پر دال ہے۔
 فریق مخالف کے دلائل | مذکورہ صورت میں محض ایک طلاق کے وقوع پر اہل ظاہر اور علامہ اور ان کے جوابات | ابن تیمیہ وغیرہ کا استدلال درج ذیل دلائل سے ہے :

① صحیح مسلم میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی کی روایت، فرماتے ہیں «کان الطلاق علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وأبی بکر وسنتین من خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة» فقال عمر بن الخطاب: إن الناس قد استعجلوا فی أمرکانت لہم فیہ اناة فلو أمضیناہ علیہم، فأمضاہ علیہم۔
 اس روایت کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں :

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

(۵) حضرت عبداللہ بن عمر کا اثر۔ حوالہ بالا رقم ۱۱۳۲۲، نیز دیکھیے بیہقی (ج ۲، ص ۳۲۵)۔

(۶) حضرت علی کا ایک اور اثر۔ بیہقی (ج ۳، ص ۳۲۴)۔

(۷) حضرت عمران بن حصین اور حضرت ابو موسیٰ اشعری کا اثر۔ بیہقی (ج ۲، ص ۳۳۲)۔

(۸) حضرت مسلم بن جعفر احمری فرماتے ہیں «قلت لجعفر بن محمد: إن قرمًا یزعمون أن من طلق ثلاثا بیہاتر رد

إلی السنة یجعلونها واحدة یروونها عنک» قال: معاذ اللہ، ما هذا من قولنا، من طلق ثلاثا فهو كما قال۔ بیہقی (ج ۲، ص ۳۲۴) باب من جعل الثلاث واحدة وما ورد فی خلاف ذلك۔

مؤخر الذکر روایت اس پر سراح دال ہے کہ اہل بیت کا مسلک بھی جمہور کے مطابق ہے۔

مزید آثار کے لئے دیکھیے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۵ ص ۱۳۱ تا ۱۳۲) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

(حاشیہ صفحہ ۱۷۸)

۱۷ امام طحاوی نے تین طلاقوں کے وقوع پر اجماع ذکر کیا ہے، دیکھیے شرح معانی الآثار (ج ۲ ص ۲۹) باب الرجل یطلق امرأته ثلاثا معاً۔

حافظ ابن حجر نے بھی اس پر اجماع صحابہ ذکر کیا ہے کما فی فتح الباری (ج ۹ ص ۲۱۶) باب من جوز الطلاق الثلاث۔

شیخ ابن ہمام بھی اجماع ذکر کرتے ہیں کما فی فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۲۴) باب طلاق الستة۔

حافظ ابن عبدالبر نے بھی اجماع نقل کیا ہے کما فی عمدة الأثاث (ج ۳) بحوالہ زرقانی شرح موطا (ج ۳ ص ۱۱)۔

ابوبکر بن العربی اور ابوبکر رازی نے بھی اجماع ذکر کیا ہے، کما فی عمدة الأثاث (ج ۳) بحوالہ افانہ اللہفان (ج ۱ ص ۲۲۳) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۸ (ج ۱ ص ۱۴۴) باب طلاق الثلاث ۱۲ م

۱۹ جن کو حافظ ابن حجر نے فتح الباری (ج ۹ ص ۲۶۳ تا ۲۶۵) باب من جوز الطلاق الثلاث میں تفصیل سے ذکر کیا ہے،

ان ہواہوں کی مجموعی تعداد آٹھ ہے۔ ۱۲ مرتب

(۱) روایت میں مذکور تمام تفصیل غیر مدخول بہا کے بارے میں ہے، دراصل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں لوگ غیر مدخول بہا کو اس طرح طلاق دیتے تھے "أنت طالق، أنت طالق، أنت طالق" اس صورت میں چونکہ پہلی طلاق سے ہی غیر مدخول بہا بات نہ ہوجاتی تھی، اس لئے دوسری طلاقیں واقع نہیں ہوتی تھیں، اس کے برخلاف حضرت عمرؓ کے زمانہ میں لوگوں نے "أنت طالق ثلاثاً" کے الفاظ سے طلاق دینی شروع کر دی اس لئے حضرت عمرؓ نے تینوں کے وقوع کا حکم لگا دیا۔

یہ جواب دراصل امام نسائیؒ سے ماخوذ ہے کیونکہ انہوں نے اپنی سنن میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت پر یہ ترجمہ الباب قائم کیا ہے "باب طلاق الثلاث المتفرقة قبل الدخول بالزوجة" امام نسائیؒ نے اس ترجمہ میں "قبل الدخول بالزوجة" کی جو قید لگائی ہے ظاہر ہے کہ ان کے پاس اس بارے میں کوئی حدیث ہوگی، کیونکہ امام بخاریؒ اور امام نسائیؒ کے تراجم کا یہ معروف طریقہ ہے کہ وہ جس روایت کو اپنی شرائط کے مطابق نہیں پاتے اس کی طرف ترجمہ الباب میں اشارہ کرتے ہیں۔

(۲) دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اصل مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص تین مرتبہ الفاظ طلاق استعمال کرے لیکن اس کا منشا تین طلاقیں دینا نہ ہو بلکہ وہ ایک ہی طلاق کو تاکید کی نیت سے بار بار کہہ رہا ہو تو دیانۃً تین طلاقیں واقع نہیں ہوتیں بلکہ صرف ایک ہوتی ہے۔

عہد رسالت اور خلافت راشدہ کے ابتدائی دور میں چونکہ لوگوں کی دیانت پر اعتماد تھا اور لوگوں سے یہ توقع نہ تھی کہ وہ جھوٹ بول کر حرام کا ارتکاب کریں گے، اس لئے اس دور میں اگر کوئی شخص تین مرتبہ الفاظ طلاق استعمال کرنے کے بعد یہ بیان کرتا کہ میری نیت تیس کے بجائے تاکید کی تھی اس کا قول قضاء بھی قبول کر لیا جاتا تھا، لیکن حضرت عمر فاروقؓ نے اپنے زمانہ میں یہ محسوس فرمایا کہ دیانت کا معیار روز بروز گھٹ رہا ہے اگر لوگوں کے بیانات کو قضاء قبول کرنے کا یہ سلسلہ جاری رہا تو لوگ جھوٹ بول بول کر حرام کا ارتکاب کریں گے، اس لئے انہوں نے یہ اعلان فرما دیا کہ اب اگر کوئی شخص تین مرتبہ الفاظ طلاق استعمال کریگا تو تاکید کا عذر قبول نہ ہوگا اور ظاہر الفاظ پر فیصلہ کرتے ہوئے اس کو تین طلاق شمار کیا جائیگا۔

۱۵ (ج ۲ ص ۱) وانظر حاشية السندى بهامش النسائي ۱۲ مرتب
 ۱۶ اس جواب کو علامہ نوویؒ نے "أصح الأجوبة" قرار دیا ہے کما فی شرح النووي علی مسلم (ج ۱ ص ۳۷۷) علامہ قرطبیؒ نے بھی اسی جواب کو اختیار کیا ہے اور حضرت عمرؓ کے قول ان الناس قد استعجلوا فی أمر الذکوة تا ید میں پیش کیا ہے،
 تفسیر قرطبی (ج ۳ ص ۱۳) تحت تفسیر "الطلاق مرتان" المسألة الخامسة - ۱۲ مرتب

حضرت عمرؓ کا یہ فیصلہ صحابہ کرامؓ کی موجودگی میں ہوا اور کسی نے اس پر اعتراض نہ کیا، اور صحابہ کرام اس کے بعد بالاتفاق اسی کے مطابق فیصلے کرنے لگے، یہاں تک کہ خود حضرت عبداللہ بن عباسؓ جن کی مذکورہ روایت پر اہل ظاہر کو بڑا ناز ہے ان کا یہ واقعہ امام ابو داؤد نے اپنی سنن میں نقل کیا ہے » عن مجاهد قال كنت عند ابن عباس فجاہ رجل فقال انه طلق امرأته ثلاثا قال فسكت حتى ظننت انه رادها اليه ثم قال ينطلق أحدكم فيركب الحوقة ثم يقول يا ابن عباس! يا ابن عباس! وإن الله قال ومن يتق الله يجعل له مخرجاً وإنك لم تتق الله فلا أحد لك مخرجاً عصيت ربك وبانت منك امرأتك الخ «

حضرت عبداللہ عباسؓ کی روایت میں مذکورہ تاویل اس لئے بھی ضروری ہے کہ اگر اس روایت کو اس کے ظاہر پر محمول کیا جائے تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ ہر صورت میں تین طلاقیں ایک شمار کی جائیں اگرچہ تین متفرق طہروں میں دی گئی ہوں، اس لئے کہ » كان الطلاق طلاق الثلاث واحدة « کا جملہ ایک مجلس کی تین طلاقوں اور اطہار ثلاثہ کی تین متفرق طلاقوں دونوں کو شامل ہے جبکہ اطہار ثلاثہ کی تین متفرق طلاقوں کو علامہ ابن تیمیہؒ وغیرہ بھی تین ہی شمار کرتے ہیں، ظاہر ہے کہ اس حدیث کے عموم میں وہ بھی تخصیص کرتے ہوئے کہیں گے کہ یہ اس صورت میں ہے جبکہ ایک ہی مجلس میں تین طلاقیں دیجائیں، جب وہ اس روایت میں تخصیص پر مجبور ہیں تو جمہور کے لئے کیونکر اس کی گنجائش نہ ہوگی کہ وہ اس کو » تاکید « کی صورت کے ساتھ مخصوص کریں۔

(۲) اہل ظاہر اور علامہ ابن تیمیہؒ وغیرہ کا دوسرا استدلال مسند احمد میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ ہی کی دوسری روایت سے ہے فرماتے ہیں » طلق ركائة بن عبد يزيد أخو بني مطلب امرأة ثلاثاً في مجلس واحد فحزن عليها حزناً شديداً، قال: فسأله رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف طلقته ثلاثاً، قال: فقال: في مجلس واحد؟ قال نعم، قال: فإتاتك واحدة فارجمها له متقد فتاوى يانك الحوائج يتجه كند چكے ہیں، نیز سنن دارقطنی (ج ۴ ص ۷۷، رقم ۵۶۷) میں حبیب بن ابی ثابت کی روایت ہے، فرماتے ہیں: » جاء رجل إلى علي بن أبي طالب فقال: إني طلق امرأتی ألفاً، قال علي: يحرمها عليك ثلاث وسائرهن اقمتن بين نسائك «

اور مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۵ ص ۷۷) فی الرجل يطلق امرأة مائة الخ میں حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کا فتویٰ مذکور ہے » إنه سئل عن رجل طلق امرأة مائة فقال ثلاث يحرم منها عليه وسبعة وتسعون فضل - ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۷ تفصیل کے لئے عمدة الاثبات (منہ، باب دوم) ۱۲ م

۱۸ (ج ۱ ص ۱۹۹) باب بقیة نسخ المراجعة بعد التلقيات الثلاث ۱۲ م

۱۹ (ج ۱ ص ۲۶۵) مسند عبد الله بن عباسؓ ۱۲ م

ان شئت، قال: فرجعها۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت رکائہؓ کے واقعہ طلاق کے بارے میں روایات مختلف ہیں، بعض میں ”طلق امرأته ثلاثاً“ کے الفاظ آئے ہیں کما فی الروایۃ المذکورۃ اور بعض میں ”طلق امرأته البتۃ“ کے الفاظ آئے ہیں کما فی روایۃ ابی داؤد، امام ابوداؤد نے ”البتۃ“ والی روایت کو دو وجہ سے ترجیح دی ہے، اول تو اس لئے کہ یہ روایت حضرت رکائہؓ کے اہل خاندان سے مروی ہے ”وہم أعلم بہ“۔ دوسرے اس لئے کہ ”طلق ثلاثاً“ والی روایات مضطرب ہیں کیونکہ بعض روایتوں میں طلاق دینے والے کا نام ”رکائہ“ ذکر کیا گیا ہے (کما فی روایۃ أحمد) اور بعض میں ”ابو رکائہ“ آیا ہے، جبکہ ”البتۃ“ والی روایت اس اضطراب سے خالی ہے اور اس میں صاحب واقعہ مستحین طور پر حضرت رکائہؓ کو قرار دیا گیا ہے، لہذا صحیح یہ ہے کہ حضرت رکائہؓ نے اپنی اہلیہ کو تین طلاقیں نہ دی تھیں بلکہ ”أنت طالق البتۃ“ کہا تھا، اور چونکہ قدیم محاورہ میں طلاق البتۃ کا اطلاق تین طلاقیں دینے پر بھی ہو جاتا تھا (تین کی نیت کرنے کی تفسیر پر) اس لئے بعض راویوں نے روایت بالمعنی کرتے ہوئے ”طلق البتۃ“ کو ”طلق ثلاثاً“ کے الفاظ سے تعبیر کر دیا۔

جب یہ ثابت ہو گیا کہ حضرت رکائہؓ نے ”أنت طالق البتۃ“ کہا تھا تو ان کی طلاق کو ایک قرار دینا بالکل واضح ہے، چنانچہ اس صورت میں ہمارے نزدیک بھی ایک طلاق بائن واقع ہوتی ہے، کما مر تفصیلہ فی أول الباب۔

۱۔ (ج ۱ ص ۳) باب فی البتۃ۔ نیز حدیث باب میں خود حضرت رکائہؓ فرماتے ہیں ”إني طلق امرأتی البتۃ“ ۱۲ مرتب
۲۔ کما فی روایۃ ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۹) باب بقیۃ نسخ المراجعة بعد التطلیقات الثلاث ۱۳ م
۳۔ اس کے علاوہ ”طلق ثلاثاً“ والی روایت کو ضعیف بھی قرار دیا گیا ہے۔

چنانچہ علامہ نوویؒ فرماتے ہیں:

”روایۃ ضعیفۃ عن قوم مجہولین“ کما فی شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۷۷) باب طلاق الثلاث۔

اور علامہ ابن حزمؒ فرماتے ہیں:

وهذا لا یصح لأنہ عن غیر مستی من بنی ابي رافع ولا حجة فی مجہول، وما نعلم فی بنی ابي رافع من یحتج

به إلا عبید اللہ وحدہ وسائرہم مجہولون۔ کذا فی المحلی (ج ۱ ص ۱۰) بیان اختلاف العلماء فی طلاق الثلاثؒ

اس کے علاوہ بالفرض اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ حضرت رکائے نے تین طلاقیں دی تھیں تب بھی اس حدیث سے جمہور کے خلاف استدلال نہیں ہو سکتا کیوں کہ اس میں یہ تصریح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو ایک طلاق قرار دینے سے پہلے حضرت رکائے کو قسم دیکر اس بات کا اطمینان فرمایا تھا کہ حضرت رکائے کی نیت ایک طلاق دینے کی تھی کما فی حدیث الباب، اور یہ بھی گزر چکا ہے کہ عہد رسالت میں نیت تاکید کو قضاء بھی قبول کر لیا جاتا تھا لیکن فسادِ زمانہ کے بعد اس کو قضاء قبول کرنے کا سلسلہ حضرت عمرؓ نے ختم فرمادیا، ہاں دیانۃً یہ نیت آج بھی معتبر ہے۔

۱۰۔ یہ ایک جملہ یا ایک مجلس میں دی جانے والی تین طلاقوں کو ایک شمار کرتے والوں کے دلائل اور ان کے جوابات کا ذکر تھا۔ جہاں تک دوسرے مذاہب کا تعلق ہے جو ایسی صورت میں ایک طلاق کے بھی قائل نہیں کما نقلاً عن بعض الروافض ان کا استدلال قرآن کریم کی اس آیت سے ہے "الطَّلَاقُ مَرَّتَيْنِ" (سورۃ بقرہ آیت ۲۲۹) (پ) اسمیں "مرتن" کا لفظ اس پر دال ہے کہ دو طلاقیں بیک وقت نہ دی جائیں گی بلکہ دو دفعہ میں دی جائیں گی جس کا تقاضا یہ ہے کہ تین طلاقیں بھی بیک وقت نہ دی جائیں بلکہ تین دفعوں میں دی جائیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ استدلال درست نہیں، اس لئے کہ اس آیت کا منشا اس غلط طریقہ کا ابطال ہے جو زمانہ جاہلیت میں رائج تھا کہ لوگ اپنی بیویں کو ایک طلاق دیکر رجوع کر لیتے پھر جب چاہتے تو دوبارہ طلاق دے کر رجوع کر لیتے اور طلاق و مراجعت کا یہ سلسلہ جاری رہتا، باری تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرما کر واضح طور پر بتلادیا کہ دو طلاقوں تک رجوع ہو سکتا ہے اور تیسری طلاق کے بعد رجوع کی گنجائش نہیں الایہ کہ حلالہ کے بعد دوبارہ نکاح کیا جائے، اس کوئی بحث نہیں کہ یہ طلاقیں ایک مرتبہ میں دی گئی ہوں یا دو مرتبہ میں۔

اس کے علاوہ اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ "مرتن" کا لفظ لاکر یہ بتایا جا رہا ہے کہ "طلاق مرتۃ بعد مرتۃ" دی جائیگی تب بھی یہ طلاق کے شرعی طریقہ کا بیان ہوگا (چنانچہ طلاق حسن یا طلاق سنی کا یہی طریقہ ہے، کما مر تفصیل) گویا کہ آیت طریقِ ایقاع کو بیان کر رہی ہے، لیکن آیت میں اس پر کوئی دلالت نہیں کہ اگر تین طلاقیں بیک وقت دی جائیں گی تو وہ واقع نہ ہوں گی واللہ اعلم۔ دیکھئے شرح دقایہ وعمدة الرعایہ (ج ۲ ص ۷۷، قبیل باب ایقاع الطلاق) حقیقت یہ ہے کہ یہ آیت مسلک جمہور کے خلاف نہیں بلکہ خود ان کے مسلک کی دلیل ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے عمدة الاثبات (ماہ تا ۵۴)۔

روافض کا دوسرا استدلال نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان سے ہے "من أحدث فی أمرنا هذا ما لیس منه فہو رد" رواہ البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲)، کتاب الصلح، باب اذا اصطلاحوا علی صلح جوارح) ومسلم فی صحیحہ (ج ۲ ص ۷۷، کتاب الاقضیۃ، باب نقض احکام الباطلۃ) عن عائشہؓ۔ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

یہ اس مسئلہ کی حقیقت تھی، اب کچھ عرصہ سے بہت سے اسلامی ممالک کی حکومتیں ایسے قوانین بنا رہی ہیں جن میں بیک وقت دی ہوئی تین طلاقوں کو موجب تغلیظ نہیں قرار دیا گیا، اس کی وجہ عموماً یہ بیان کی جاتی ہے کہ لوگ تین طلاقوں کی حقیقت سے بیخبر ہیں اور یہ سمجھتے ہیں کہ تین سے کم میں طلاق واقع نہیں ہوتی اس لئے ہمیشہ تین طلاقیں دیتے ہیں، اس طرح خاندان کے خاندان اُجڑ گئے ہیں۔

لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ خرابی قانون کی نہیں بلکہ قانون سے ناواقفیت کی ہے اور اس کا علاج قانون بدلنا نہیں بلکہ عوام کو طلاق کے اسلامی احکام سے باخبر کرنا ہے، جس کا طریقہ یہ ہے کہ نشر و اشاعت کے تمام ذرائع کام میں لا کر اس جہالت کو دور کیا جائے۔

نیز چونکہ تین طلاقیں دینا شرعاً ناجائز اور گناہ ہے اس لئے اسلامی حکومت کیلئے اس بات کی بھی گنجائش ہے کہ وہ بیک وقت تین طلاقیں دینے کو قابلِ تعزیر جرم قرار دیدے، چنانچہ سعید بن منصور نے حضرت انسؓ سے نقل کیا ہے "أَنْ عَمَرَكَانِ إِذَا أُلِّقَ بِرَجُلٍ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ ثَلَاثًا أَوْ جَعَلَ ظَهْرَهُ"۔

بہر حال جہالت سے پیدا ہونے والی مذکورہ خرابی کی بناء پر شریعت کے احکام کو بدلنے کا کوئی جواز نہیں ہے واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) چونکہ اکٹھی تین طلاقیں دینا بدعت اور حرام ہے لہذا حدیث مذکور کی رد سے وہ بھی مردود ہے۔

لیکن ظاہر ہے کہ یہ استدلال درست نہیں اس لئے کہ حدیث کا مقصود صرف یہ بتلانا ہے کہ دین میں کوئی ایسی بات شامل کرنا جو دین کا حصہ نہیں وہ مردود ہے۔ چنانچہ اکٹھی تین طلاقیں دینا بھی بدعت ہونے کی حیثیت سے مردود ہے اور شریعت اس کی اجازت نہیں دیتی، رہا تین اکٹھی طلاقوں کا واقعہ جو نایاب دوسری بات ہے جو حدیث مذکور کا موضوع نہیں اور متعدد دلائل سے اس کا واقع ہونا ثابت ہے۔ واللہ اعلم ۱۲ رشید اشرف سیفی

(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۱ قال الحافظ: وسندہ صحیح۔ فتح الباری (ج ۹ ص ۳۱۱) باب من جوز الطلاق الثلاث - ۱۲ مرتب

۱۳ طلاق ثلاثہ سے متعلق تفصیل بحث کے لئے دیکھئے تکریم فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۵۲ تا ۱۶۰) باب طلاق الثلاث۔

نیز دیکھئے عمدۃ الاثبات فی حکم طلاقات الثلاث، مؤلفہ حضرت مولانا محمد سرفراز خاں صاحب حفظہ اللہ و رعاه - ۱۲

مرتب عفا اللہ عنہ

باب ماجاء فی امرک بیدک

تفویض طلاق اگر "امرک بیدک" کے ذریعہ کی جائے تو وہ مجلس پر منحصر رہتی ہے الایہ کہ "متی شئت" وغیرہ کے الفاظ کے ذریعہ اس کو عام کر دیا گیا ہو،

پھر اس میں اختلاف ہے کہ اس سے کتنی طلاقیں واقع ہوتی ہیں، حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ نیت کرنے پر اس سے ایک طلاق بائن واقع ہوتی ہے الایہ کہ زوج نے نیت کی ہو، حضرت عمرؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ بھی ان الفاظ سے ایک طلاق کے قائل ہیں۔

امام مالکؒ کے نزدیک عورت کے فیصلہ کا اعتبار ہے یعنی عورت جتنی چاہے طلاقیں واقع کر سکتی ہے، امام احمد کا بھی یہی قول ہے، حضرت عثمان غنیؓ اور حضرت زید بن ثابتؓ سے بھی یہی مسلک مروی ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک زوج کی نیت کا اعتبار ہے اور دو کی نیت بھی ان کے نزدیک معتبر ہے اور ایسی صورت میں طلاق رجعی واقع ہوگی واللہ اعلم۔

باب ماجاء فی الخیار

"اختاری" کے ذریعہ تفویض طلاق بھی مجلس پر منحصر رہتی ہے البتہ اس کے حکم میں تھوڑا سا اختلاف ہے۔

حنفیہ کے نزدیک اگر عورت اپنے نفس کو اختیار کرے تو ایک طلاق بائن واقع ہوگی، اور اگر زوج کو اختیار کرے تو کوئی طلاق واقع نہ ہوگی، حضرت عمر فاروقؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا بھی یہی مسلک ہے۔ نیز تین کی نیت کا زوجین میں سے کسی کی جانب سے بھی اعتبار نہیں۔

۱۔ مذاہب کی مذکورہ تفصیل ترمذی کے زیر بحث باب اور بدایۃ المجتہد (ج ۲ ص ۵۳، الباب الخامس فی التخییر والتملیک) اور بذل المجہود (ج ۱۰ ص ۳۱۱ و ۳۱۲، باب فی امرک بیدک) سے ماخوذ ہے، وراجع "البذل" للتفصیل - ۱۲ مرتب

۲۔ البتہ ان دونوں حضرات کی دوسری روایت یہ ہے کہ اپنے نفس کو اختیار کرنے کی صورت میں ایک طلاق رجعی واقع ہوگی کما نقل الترمذی فی الباب - ۱۲ مرتب

امام شافعیؒ کے نزدیک عورت کے اپنے آپ کو اختیار کرنے کی صورت میں ایک طلاق رجعی واقع ہوگی اور شوہر کو اختیار کرنے پر حنفیہ کے مسلک کے مطابق کچھ نہ ہوگا۔ اور تین کی نیت کرنے پر تین طلاقیں واقع ہوں گی۔

امام احمدؒ کے نزدیک عورت اگر اپنے نفس کو اختیار کرے تو ایک طلاق بائن واقع ہوگی اور اگر شوہر کو اختیار کرے تو بھی ایک طلاق رجعی واقع ہوگی، حضرت علیؓ سے بھی یہی مروی ہے۔
حدیث باب امام احمدؒ کے خلاف حجت ہے جس میں حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں
»خیرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاخترناہ أفکان طلاقاً؟« اس میں استفہام انکاری ہے یعنی اس سے کوئی طلاق واقع نہیں ہوتی واللہ اعلم۔

باب ماجاء فی المطلقۃ ثلاثا لاسکنی لہا ولا نفقۃ

عن الشعبی قال: قالت فاطمة بنت قیس: »طلقتني زوجي ثلاثا على عهد النبي صلی اللہ علیہ وسلم، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: »لا سکنی لک ولا نفقة....« قال عمر لا ندع کتاب اللہ وستة نبینا صلی اللہ علیہ وسلم بقول امرأة لا ندري أحفظت أم نسیت۔

اصول فقہ کی بعض کتابوں میں »لاندری أحفظت أم نسیت« کے بجائے »لاندری أصدقت أم کذبت« کے الفاظ نقل کئے گئے ہیں جن کو بنیاد بنا کر بعض منکرین حدیث نے احادیث میں شک ڈالنے کی کوشش کی ہے، چنانچہ مصر کے مشہور مغرب زدہ اور تجدید پسند مصنف احمد امین مصری نے اپنی کتاب فخر الاسلام میں یہ الفاظ نقل کر کے اس سے دو سالہ مذکورہ تفصیل ترمذی کے زیر بحث باب، فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۸۱)، باب تفویض الطلاق اور بدایۃ المجتہد (ج ۲ ص ۵۳) سے ماخوذ ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک اگر زوجہ مدخول بہا ہو تو تین طلاقیں واقع ہوں گی اور اگر غیر مدخول بہا ہو تو زوج کی طرف سے ایک کا دعویٰ بھی قبول کیا جائے گا۔ کافی فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۸۱) ۱۲ مرتب

۱۱ الحدیث أخرجه مسلم (ج ۱ ص ۲۸۵) باب المطلقة البائن لافقة لها، وابوداؤد (ج ۱ ص ۲۸۱) باب فی نفقة المبتوتة ۱۲ م

۱۳ دیکھئے مسلم الثبوت (ج ۲ ص ۱۲) مسألة: الأكثر الأصل في الصحابة العدالة، نیز صاحب بدایۃ نے بھی یہ الفاظ ذکر کئے ہیں »لاندری صدقت أم کذبت حفظت أم نسیت« دیکھئے (ج ۲ ص ۲۸۱) باب النفقة ۱۲ مرتب

نتیجہ نکالے ہیں، ایک یہ کہ صحابہ بعض اوقات ایک دوسرے کی تکذیب کر دیا کرتے تھے جس سے معلوم ہوا کہ عدالت صحابہ کے مسئلہ کو یقینی سمجھ لینا غلط ہے، دوسرے یہ کہ حضرت عمرؓ نے ایک حدیث کو حجت تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ احمد امین مصری صاحب کے یہ دونوں اعتراض بالکل بے بنیاد ہیں، جہاں تک پہلی بات کا تعلق ہے اس کا مدار ”اصدقت أم كذبت“ کے الفاظ پر ہے، شیخ مصطفیٰ حسنی سبائی نے اپنی کتاب ”السُّنَّةُ وَمَكَانَتُهَا فِي التَّشْرِيعِ الْإِسْلَامِيِّ“ میں لکھا ہے کہ میں نے اس روایت کو حدیث کی تمام مروجہ کتابوں میں دیکھا لیکن کہیں بھی مجھے ”صدقت أم كذبت“ کے الفاظ نہیں ملے^(۱)، نیز علامہ ابن القیمؒ ”لا ندری صدقت أم كذبت“ کے بارے میں فرماتے ہیں ”غلط ليس في الحديث (۲)“ البتہ یہ الفاظ مسند امام ابو حنیفہؒ کی ایک روایت میں موجود ہیں (مسند ابی حنیفہؒ ص: ۱۴۵) اور ان کی توجیہ یہ ہے کہ ”صدقت“ أصابت کے معنی میں ہے اور کذبت أخطأت کے معنی میں ہے۔ اور کلام عرب میں ایسا استعمال معروف ہے۔ لہذا حضرت عمرؓ کے بارے میں یہ سمجھنا درست نہیں ہے کہ انہوں نے کسی صحابیہ کے بارے میں جان بوجھ کر جھوٹ بولنے کی نسبت کی ہے۔

رہا حضرت عمرؓ کا قول ”لا ندری احفظت أم نسيت“ اس سے نہ کسی کی تکذیب لازم آتی ہے نہ ہی اس سے یہ نتیجہ نکالنا درست ہے کہ حضرت عمرؓ نے محض اپنی رائے کی بناء پر روایت کو رد کر دیا تھا، حقیقت یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کے پاس حضرت فاطمہؓ کی روایت کے مقابلہ میں قرآن و حدیث کے مستحکم دلائل موجود تھے، وہ یہ سمجھتے تھے کہ حضرت فاطمہؓ کی روایت مجمل ہے اور اس کا سیاق معلوم نہیں کہ آپ نے کن حالات میں نفقہ اور سکنی دینے سے انکار فرمایا ہے، عین ممکن ہے کہ نبی کریم ﷺ نے جو ان کے لئے نفقہ اور سکنی مقرر نہیں فرمایا وہ کسی ایسے سبب کی بناء پر ہو جو حضرت فاطمہؓ کے ساتھ خاص ہو، ہو سکتا ہے کہ حضرت فاطمہؓ کو اس سبب کی طرف توجہ نہ ہو یا وہ سبب انہیں یاد نہ رہا ہو اور انہوں نے عدم نفقہ اور عدم سکنی کو ایک عام حکم قرار دیدیا ہو،

(۱) دیکھئے ”دین اسلام میں سنت و حدیث کا مقام“ ترجمہ السنۃ و مکانتھا الخ مولانا احمد حسن ٹونکی اصل کتاب احقر کو بذیل سکی۔ ۱۲ مرتب

(۲) تہذیب الامام ابن القیمؒ بہامش مختصر سنن أبی داؤد (ج: ۳ ص: ۱۹۴، رقم ۲۱۹۶) باب من أنکر ذلک علی فاطمةؓ ۱۲ مرتب

حضرت عمرؓ کا مذکورہ عمل نہ انکارِ حدیث ہے نہ ہی اس سے انکارِ حدیث پر استدلال کیا جاسکتا ہے، روایات میں اس قسم کی جرح و تنقید کہ ایک روایت کو دوسرے کے ذریعہ مقید یا مخصوص کر دیا جائے ہر دور میں جاری رہا ہے، آگے تحقیق سے یہ بات سامنے آئے گی کہ حضرت عمرؓ کا یہ خیال بالکل صحیح تھا کہ حضرت فاطمہؓ کے واقعہ سے جو عموم سمجھا جا رہا ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عموم کے ساتھ نفقہ اور سکنی کی نفی نہیں فرمائی۔

مسئلة الباب : فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ مطلقہ رجعیہ اور متبوتہ حاملہ عدت کے دوران نفقہ اور سکنی دونوں کی مستحق ہوتی ہے البتہ متبوتہ غیر حاملہ کے بارے میں اختلاف ہے، اس بارے میں تین مذاہب ہیں

- ① امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کا مسلک یہ ہے کہ متبوتہ غیر حاملہ کا نفقہ اور سکنی بھی مطلقاً شوہر پر واجب ہے، حضرت عمر بن الخطابؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا بھی یہی مسلک ہے، نیز سفیان ثوریؒ، ابراہیم نخعیؒ، ابن شبرمہؒ، ابن ابی لیلیٰؒ وغیرہ بھی اسی کے قائل ہیں۔
 - ② امام احمدؒ، امام اسحاقؒ اور ابی ظاہر کا مسلک یہ ہے کہ اس کے لئے نفقہ ہے نہ سکنی، حضرت علیؒ، حضرت ابن عباسؓ اور حضرت جابرؓ کی طرف بھی یہی قول منسوب ہے، نیز حسن بصریؒ، طاؤسؒ، عطاء بن ابی رباحؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔
 - ③ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک سکنی واجب ہے نفقہ واجب نہیں، فقہائے سب سے اور حضرت عائشہؓ کا بھی یہی مسلک ہے۔
- عدمِ نفقہ اور عدمِ سکنی پر امام احمدؒ وغیرہ کا استدلال حضرت فاطمہ بنت قیس کی روایت سے ہے۔

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ عدمِ نفقہ پر حضرت فاطمہؓ ہی کی روایت سے استدلال کرتے ہیں البتہ فرماتے ہیں کہ «أَسْكَنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجَدِكُمْ وَلَا تَنْفَرُوهُنَّ لَتُضْيِقُوا عَلَيْهِنَّ» کی آیت سکنی کے بارے میں حضرت فاطمہؓ کی روایت کے معارض ہے لہذا

۱۔ مذاہب کی مذکورہ تفصیل عمدة القاری (ج ۲۰ ص ۳۰۶ و ۳۰۸، باب قصۃ فاطمہ بنت قیس) کتاب الطلاق، احکام القرآن للبجصاص (ج ۳ ص ۵۹)، باب السکنی للمطلقة، تمہذیب الإمام ابن القیمؒ بہائش مختصر سنن ابی داؤد السنذری (ج ۳ ص ۱۹۱ و ۱۹۲) سے ماخوذ ہے۔ ۱۲ مرتب

ہم نے روایت کو ترک کر دیا اور کتاب اللہ کو اختیار کر لیا،

حضرات اخناف کے دلائل :

① وَلِلْمُطَلَّاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ۝ اس آیت میں متاع سے نفقہ اور سکنی دونوں مراد ہیں چنانچہ آیت کا سیاق یہی ہے اس لئے کہ اس آیت سے قبل ”وَالَّذِينَ يَتَّقُونَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ الْآيَةُ“ کی آیت آئی ہے جس میں ”متاعاً“ سے بالاتفاق نفقہ اور سکنی دونوں مراد ہیں، پھر چونکہ کسی کو یہ وہم ہو سکتا تھا کہ نفقہ اور سکنی ”متوفی عنہا زوجہا“ کے ساتھ خاص ہے اس لئے اس وہم کے دفعیہ کے لئے فرمایا گیا وَلِلْمُطَلَّاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ یعنی نفقہ اور سکنی ”متوفی عنہا زوجہا“ کے ساتھ مطلقات کے لئے بھی ہے اور مطلقات کا لفظ عام ہے جو مطلقہ رجعیہ اور مبنوتہ دونوں کو شامل ہے۔

② ”اَسْكُنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَلَا تَضَارُّوهُنَّ لِيُضَيِّقُوا

عَلَيْهِنَّ“

امام جصاصؒ نے اس آیت سے تین طریقوں سے مسلک اخناف کو ثابت کیا ہے۔

(الف) جس طرح سکنی ایک مالی حق ہے اور اس آیت کی رو سے واجب ہے،

اسی طرح نفقہ بھی مالی حق ہونے کی وجہ سے واجب ہوگا

(ب) ”وَلَا تَضَارُّوهُنَّ“ سے مطلقات کو ضرر پہنچانے سے روکا گیا ہے اور ضرر جس طرح

عدم سکنی سے لاحق ہوتا ہے اسی طرح عدم نفقہ سے بھی لاحق ہوتا ہے۔

(ج) لِيُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ تنگی اور تضییق جس طرح عدم سکنی میں ہے اسی طرح عدم

نفقہ میں بھی ہے۔

۱۔ ان حضرات کے استدلال کو ایک دوسرے طرز پر بھی بیان کیا گیا ہے کہ ”اَسْكُنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ“ سے

مطلقاً سکنی کا ثبوت ہوا اور اسی آیت کے اگلے حصہ ”وَلَا تَضَارُّوهُنَّ“ سے

سے معلوم ہو رہا ہے کہ نفقہ بھی واجب ہے، البتہ وجوب نفقہ حاملہ ہونے کی قید کے ساتھ مقید ہے فظہرانہ لا نفقۃ

لہا إذا لم تكن حاملاً، اس صورت میں ان کا استدلال مفہوم مخالفت سے ہوگا جو شوافع وغیرہ کے ہاں حجت ہے

دیکھیے فتح الباری (ج ۹ ص ۲۸۱) باب قصۃ فاطمۃ بنت قیس ۱۲ مرتب عفی عنہ

۲۔ سورۃ البقرہ آیت (۲۴۱) پ ۱۲

البتہ یہاں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ جب ہر مطلقہ کے لئے ایام عدت میں نفقہ اور سکنت واجب ہے پھر آگے ”وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمْدٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ“ کے بیان کی کیا حاجت ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ”أولات حمل“ کی قید احترازی نہیں اور نہ ہی ہمارے نزدیک مفہوم مخالف حجت ہے اور مطلقہ حاملہ کو مستقل طور پر ذکر کرنے میں یہ حکمت ہے کہ حاملہ کی عدت بسا اوقات طویل ہو جاتی ہے ایسی صورت میں شوہر کی جانب سے خدشہ ہو سکتا تھا کہ وہ اتفاق کو ترک کر دے اس لئے تنبیہ کی گئی کہ یہ نفقہ وضع حمل تک واجب ہے خواہ کتنا ہی وقت گزر جائے۔

③ سنن دارقطنی میں عثمان بن احمد الدقاق نا عبد الملك بن محمد ابو قلابہ نا ابی نازب بن ابی العالیة عن ابی الزبیر عن جابر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: المطلقۃ ثلاثا لها السكنی والنفقة۔

اس حدیث میں دارقطنی کے شیخ اور شیخ الشیخ کے سوا تمام رجال مسلم کے رجال ہیں اور یہ دونوں مختلف فیہ راوی ہیں لہذا یہ حدیث حسن سے کم نہیں ہے۔

۱۔ حضرات اخاف کے دلائل سے یہاں تک کی بحث تکملہ فتح الملہم (ج ۱ ص ۲۰۳ و ۲۰۴) اور احکام القرآن للجبص (ج ۳ ص ۲۵۹ و ۲۶۰) باب السكنی للمطلقۃ، سے ماخوذ ہے تعبیر مرتب کی ہے۔

حضرت استاذ محترم دام اقبالہم نے تکملہ فتح الملہم (ج ۱ ص ۲۰۳) میں مذکورہ آیت سے وجوب نفقہ للمبتوتہ کی ایک اور وجہ بھی ذکر کی ہے چنانچہ فرماتے ہیں ”أَنَّ ابْنَ مَسْعُودٍ قَرَأَ هَذِهِ الْآيَةَ أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ وَانْفِقُوا عَلَيْهِنَّ مِنْ وَجْدِكُمْ كَمَا ذَكَرَهُ الْكُوسِيُّ فِي رَوْحِ الْمَعَانِي (ج ۲ ص ۱۳۹) وَلَا تَنْزِلُ الْقِرَاءَةُ الشَّاذَّةُ عَنْ كَوْنِهَا فِي مَنْزِلَةِ خَيْرِ الْوَاحِدِ - ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۳ ص ۲۰۳، رقم ۵۹) کتاب الطلاق ۱۲ م

۳۔ کما حقق العلامة العثماني في إعلال السنن (ج ۱ ص ۲۹۵) باب أن المطلقۃ المبتوتۃ لها السكنی والنفقة - ۱۲ مرتب کہ چنانچہ عثمان بن احمد الدقاق کو خود امام دارقطنی نے ثقہ قرار دیا ہے اور حافظ ذہبی نے ”صدوق في نفسه“ کہا ہے، دیکھئے میزان الاعتدال (ج ۳ ص ۳۰۳، رقم ۵۴۸۶)۔

اور عبد الملك بن محمد ابو قلابہ امام ابوداؤد نے انہیں ”أَمِين مَأْمُون“ قرار دیا ہے، ابن جریر کہتے ہیں ”ما رأيت

أَحْفَظَ مِنْهُ“ اور حافظ ذہبی فرماتے ہیں ”مكثر صاحب حديث وفضل“ میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۶۶۳، رقم ۵۲۴۵) ۱۲ مرتب

۵۔ اس روایت کے روادے سے متعلق مزید تحقیق کے لئے دیکھئے اعلال السنن (ج ۱ ص ۲۹۵ و ۲۹۶) اور تکملہ فتح الملہم (ج ۱ ص ۲۰۳ و ۲۰۴) ۱۲ مرتب

④ طحاوی میں حضرت فاطمہ بنت قیس کے واقعہ کے بارے میں مذکور ہے کہ حضرت عمرؓ نے اس کو سُنکر فرمایا "لسنا بتارکي آية من كتاب الله تعالى وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم لقول امرأة لعلمها أو همت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لها السكني والنفقة" یہ وجہ سکني و نفقة کے حق میں صریح حدیث مرفوع ہے۔

البتہ اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ ابراہیم نخعی کا سماع حضرت عمرؓ سے نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ابراہیم نخعی کی مراسیل باتفاق جمہور مقبول ہیں چنانچہ حافظ ابن عبد البر التمہید میں فرماتے ہیں "أن مراسيل النخعي صحيحة" اس پر بعض لوگ یہ اعتراض کرتے ہیں کہ امام بیہقیؒ نے فرمایا کہ یہ حکم ابراہیم نخعی کی ان مراسیل کا ہے جو حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے مروی ہیں نہ کہ تمام مراسیل کا۔ لیکن امام بیہقیؒ کا یہ قول جمہور محدثین کے خلاف ہے جنہوں نے ابراہیم نخعیؒ کی مراسیل کو علی الاطلاق قبول کیا ہے۔

⑤ پھر مذکورہ بحث تو طحاوی کی مذکورہ بالا روایت کے بارے میں تھی جس میں حضرت عمرؓ کی طرف سے یہ تصریح مروی ہے کہ "سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لها السكني والنفقة" اور حضرت عمر فاروقؓ کے یہ الفاظ تصحیح مسلم میں مروی ہیں "لا تترك كتاب الله و

۱ شرح معانی الآثار (ج ۲ ص ۳۵) باب النفقة والسكنى لمعدة الطلاق ۱۲ م

۲ اس کو امام طحاوی کے علاوہ قاضی اسماعیل نے بھی ذکر کیا ہے کما نقل المارديني صاحب الجوهر النقي في ذيل سنن الكبرى للبيهقي (ج ۲ ص ۴۹) كتاب النفقات، باب من قال لها النفقة، نیز علامہ ابن حزم نے بھی

اسے المحلى (ج ۱۰ ص ۲۹۸ و ۲۹۹، احكام العدة) میں ذکر کیا ہے - ۱۲ مرتب

۳ (ج ۱ ص ۳۸ و ۳۹) كذا في التكملة (ج ۱ ص ۲۰۵) ۱۲ م

۴ کما نقل المباركفوري في تحفة الأخوذي (ج ۲ ص ۲۱۳) باب زیر بحث - ۱۲ م

۵ چنانچہ خود حافظ ابن حجرؒ نے تہذیب التہذیب میں کہا ہے "وجاعة من الأئمة متحوا مراسيله" کذا نقل المباركفوري في تحفتم (ج ۲ ص ۲۱۳)۔

نیز حافظ ابن عبد البرؒ فرماتے ہیں "مراسيله عن ابن مسعود وعمر صحاح كلها وما أرسل منها أقوى من التي

أُسند، حكاه يحيى القطان وغيره" كذا في الجوهر النقي في ذيل البيهقي (ج ۲ ص ۴۹) باب من قال لها النفقة - ۱۲ مرتب

۶ (ج ۱ ص ۲۸۵) ۱۲ م

سنة نبينا صلى الله عليه وسلم لقول امرأة لا نذرى لعلها حفظت أو نسيت لها السكنى و النفقة، جس سے اتنی بات واضح ہے کہ حضرت عمرؓ کے نزدیک فاطمہ بنت قیسؓ کا واقعہ کتاب اللہ اور سنت رسول دونوں کے معارض تھا، جس کا مطلب یہ کہ حضرت عمرؓ کے پاس فاطمہ بنت قیس کے واقعہ کے خلاف کوئی صریح حدیث موجود تھی، اور اصول حدیث میں یہ بات طے ہو چکی ہے کہ اگر کوئی صحابی "السنة کذا" کہے تو اس کا یہ قول حدیث مرفوعہ کے حکم میں ہے۔

بعض حضرات نے "سنة نبينا" کی زیادتی کو غیر صحیح قرار دینے کی کوشش کی ہے لیکن مسلم کی صحیح روایت میں ان الفاظ کے آنے کے بعد یہ اعتراض قابل اعتناء نہیں۔

ابھی فاطمہ بنت قیس کی روایت سواس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں۔
سکنی کے باب میں شوافع وغیرہ کی جانب سے یہ جواب دیا گیا ہے کہ فاطمہ بنت قیس اپنے شوہر اور ان کے گھروالوں کے خلاف زبان درازی کیا کرتی تھیں اس لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو شوہر کے گھر سے ہٹا دیا۔

دوسری وجہ صحیحین میں حضرت عائشہؓ وغیرہ سے یہ مروی ہے کہ فاطمہ بنت قیس اپنے

لے دیکھئے فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۳)، مقدمہ قول الصحابی أو تابعی من السنة کذا اہل ہو فی حکم الرفع - ۱۲ مرتب
لے مذکورہ اعتراض سے متعلقہ تفصیل کے لئے دیکھئے تہذیب الامام ابن قیم الجوزیہ بہامش مختصر سنن ابی داؤد للمنذری (ج ۲ ص ۱۹۳)، باب من أنکر ذلك علی فاطمة۔

اس اعتراض کے جواب اور "وسنة نبينا" کی زیادتی کے متعدد شواہد و مقابلات کے لئے دیکھئے الجوہر النقی بذیل البیہقی (ج ۲ ص ۱۹۳)، باب من قال لها النفقة (۱۲ مرتب عنی عنہ)

لے چنانچہ مشکوٰۃ میں شرح السنۃ کے حوالہ سے حضرت سعید بن المسیبؓ کا اثر مروی ہے فرماتے ہیں "إنما نقلت فاطمة لطول لسانها علی أحمائها" دیکھئے (ج ۲ ص ۱۹۳، رقم ۳۳۲۶) باب العدة - ۱۲ مرتب

لے مذکورہ جواب کے لئے دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۳) باب المطلقۃ البائن لا نفقة لہا - ۱۲ م

لے چنانچہ بخاری (ج ۲ ص ۸۰۲) کتاب الطلاق، باب المطلقۃ إذا خشی علیہا أن یقتع علیہا الخ میں روایت آئی ہے "عن عروة أن عائشة أنكرت ذلك علی فاطمة، وزاد ابن ابی الزناد عن هشام عن أبيه عابت عائشة أشد العيب وقالت إن فاطمة كانت فی مكان وحش فخيف علی ناحيتها فلذلك أرحض لها السبی صلی اللہ علیہ وسلم۔"

اس روایت سے حضرت عائشہؓ کی فاطمہ بنت قیس پر شدید ناراضگی بھی (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

شوہر کے گھر میں تنہا ہونے کی وجہ سے وحشت محسوس کرتی تھیں اس لئے آپ نے ان کو حضرت
عبداللہ بن ام مکتومؓ کے گھر میں عدت گزارنے کی اجازت دی۔

ربا نفقہ کا معاملہ بعض احناف نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ان کے شوہر کے وکیل
نے انہیں نفقہ کی ایک مقدار بھیجی تھی لیکن فاطمہ بنت قیس اس کو کم سمجھ رہی تھیں، اور زائد کی طلب
تھیں، ممکن ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس زائد مقدار کو منع فرمایا ہو، لہذا حدیث مذکور میں
نفقہ نہ ہونے سے مراد مطلق نفقہ کی نفی نہیں بلکہ اس مطلوب زیادتی کی نفی ہے۔

دوسرا جواب امام طحاویؒ نے دیا ہے اور وہ یہ کہ قرآن کریم میں ”لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ
بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ“ کے ساتھ ”إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ“ کا استثناء آیا ہے اور
زبان درازی بھی ”فاحشہ مبینہ“ میں داخل ہے اس کی بناء پر فاطمہ بنت قیس سکنی سے محروم
رہیں اور جب شوہر کے گھر میں نہ رہیں اور یہ گھر میں نہ رہنا بھی خود انہی کے عمل سے ہوا تو وہ
”فاحشہ مبینہ“ کے تحت داخل ہو کر نشوز ہوا اور نشوز کے بعد نفقہ واجب نہیں ہوتا۔ اس
مقام پر امام جصاص کے کلام کا حاصل بھی یہی ہے۔

احقر کے نزدیک فاطمہ بنت قیس کے واقعہ کی سب سے بہتر توجیہ یہی ہے کہ جب شوہر کے گھر
کی سکونت ختم ہو گئی خواہ فاطمہ بنت قیس کی وحشت کی وجہ سے یا خوف کی وجہ سے یا خود ان کی زبان
درازی کی وجہ سے تو ان کا نفقہ بھی ساقط ہو گیا اس لئے کہ نفقہ احنباس کی جزا رہے اور

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

واضح ہے کہ خصوصی حالات کے تحت دی جانے والی اجازت کو انہوں نے عام الفاظ کے ساتھ بیان کر دیا۔

عبداللہ بن ام مکتوم کے گھر میں رہنے کی اجازت کا ذکر صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۴ و ۲۸۵) کی مختلف روایات میں آیا ہے۔

واضح رہے کہ عبداللہ بن ام مکتومؓ ان کے چچا زاد بھائی تھے جیسا کہ سنن نسائی (ج ۲ ص ۱۱۱)، الرخصۃ فی خروج

المبتوتۃ من بیوتہا الخ) کی روایت سے معلوم ہوتا ہے۔ ۱۲ - مرحب عفی عنہ

(حاشیہ صفحہ ۴۸۹)

۱۔ یہ جواب مسلم (ج ۱ ص ۲۸۴) میں خود حضرت فاطمہ بنت قیس کی روایت سے سمجھ میں آتا ہے۔ ۱۲ - م

۲۔ سورۃ طلاق آیت (۱) پ ۱۲ - م

۳۔ شرح معانی الآثار (ج ۲ ص ۳۶ و ۳۷) باب المطلقۃ طلاقاً بائناً الخ۔ ۱۲ - م

۴۔ دیکھئے احکام القرآن (ج ۳ ص ۲۶۲) باب السکنی للمطلقۃ، سورۃ طلاق۔ ۱۲ - م

احتباس فوت ہو گیا۔

السبۃ ان تمام توجیہات پر سنن نسائی کی اس روایت سے اشکال ہوتا ہے جس میں حضرت فاطمہ بنت قیسؓ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ الفاظ مروی ہیں ”انما النفقة والسكنى للمرأة اذا كان لزوجها عليها الرجعة“ ان الفاظ کا ظاہر یہ بتلا رہا ہے کہ یہ حکم فاطمہ بنت قیس کے ساتھ خاص نہیں بلکہ ہر میتوتہ کے لئے عام ہے۔ اس روایت کا کوئی تسلی بخش جواب احقر کی نظر سے نہیں گزرا سوائے اس کے کہ یوں کہا جائے کہ یہ الفاظ راوی کا تصرف ہیں۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

باب ما جاء لاطلاق قبل النكاح

عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:

”لیکن مسلم (ج ۱ ص ۴۴۴) المطلقۃ البائن لا نفقة لها“ میں عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ کی روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ الفاظ آئے ہیں ”لا نفقة لك“ اس کے بعد راوی کہتے ہیں ”فاستأذنتہ فی الانتقال فأذن لها“ جس کا ظاہر یہ ہے کہ عدم نفقہ کا حکم پہلے لگا اور احتباس بعد میں فوت ہوا، اس صورت میں مذکورہ توجیہ کا انطیاق مشکل ہے الا یہ کہ یوں کہا جائے کہ نشوز کی وجہ سے احتباس ختم ہونا متعین ہو چکا تھا اس لئے عدم نفقہ بھی طے ہو گیا تھا اگرچہ اس جیسی روایات میں عدم نفقہ کا ذکر پہلے ہوا ہو اور احتباس کے ختم ہونے کا ذکر بعد میں ہوا ہو۔ ۱۲ مرتب

۱۳ (ج ۲ ص ۱۲۱) باب الرخصة فی ذلك - ۱۲ م

السبۃ امام طحاویؒ نے اس کا تفصیلی جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ روایت کتاب اللہ اور سنت دونوں کے خلاف ہونے کی وجہ سے حجت نہیں، دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۲ ص ۳۱۱) باب المطلقۃ طلاقاً بائناً ما ذالها علی زوجہا فی عدۃ تھا۔ علامہ عینیؒ نے بھی اسی جواب کو نقل کیا ہے، دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲ ص ۳۱۱) باب قصۃ فاطمہ بنت قیس - ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۴ امام طحاویؒ کے جواب کے بعد روایت کو راوی کے تصرف پر محمول کرنا قرین قیاس ہے - ۱۲ مرتب

۱۵ الحدیث أخرجه أبو داود بتغير وزيادة (ج ۱ ص ۱۹۱) باب فی الطلاق قبل النکاح - ۱۲ م

لا فذر ابن آدم فیمالایملاک ولا عتق له فیمالایملاک ولا طلاق له فیمالایملاک۔
 اس حدیث کی وجہ سے اس پر اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص غیر منکوحہ کو «أنت
 طالق» کہے تو اس پر طلاق واقع نہ ہوگی خواہ بعد میں وہ عورت اس کی منکوحہ بن جائے۔
 البتہ اگر طلاق کی نسبت ملک کی طرف کی گئی ہو جیسے «إن نکحتک فأنت طالق»
 تو اس کے بارے میں اختلاف ہے۔

حنفیہ کے نزدیک ایسی تعلیق مطلقاً درست ہو جاتی ہے۔
 جبکہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک لی الاطلاق اس قسم کی تعلیق باطل ہے۔
 مالکیہ کے نزدیک اس میں تفصیل ہے کہ اگر تعلیق میں عموم ہو یعنی تعلیق ایسی ہو جس کے
 بعد کسی بھی عورت سے نکاح کا امکان ہی باقی نہ رہے جیسے «کلما نکحت امرأة فهي طالق»
 تو ایسی تعلیق باطل ہے، البتہ اگر کسی خاص عورت یا کسی خاص علاقہ یا خاص قبیلہ اور زمانہ کی
 نسبت سے تعلیق کی جائے تو ایسی تعلیق درست ہو جاتی ہے مثلاً «إن نکحت فلانة» یا «إن
 نکحت من بلدة كذا أو من قبيلة كذا» یا «إن نکحت في هذا الشهر» امام اوزاعی، ابن
 ابی لیلیٰ وغیرہ کا بھی یہی مسلک ہے۔ امام ترمذی نے سفیان ثوری کا مسلک بھی یہی نقل
 کیا ہے۔

عموم کی صورت میں تعلیق کے درست نہ ہونے کی وجہ ان حضرات کے نزدیک یہ ہے
 کہ یہ ایک حلال چیز یعنی نکاح کو بالکلیہ حرام کر دینے کے مرادف ہے جبکہ اختیار کسی انسان کو
 نہیں ہے۔

۱۔ اسی طرح اگر عتق کو منسوب الی الملک کیا جائے اور کہا جائے «إن ملکک فأنت حر» یا منسوب الی سبب
 الملک کیا جائے اور کہا جائے «إن اشتریتک فأنت حر» تو یہ تعلیق حنفیہ کے نزدیک درست ہے۔ اس اصولی
 مسئلہ کی تفصیل کے لئے دیکھئے نور الانوار (ص ۱۵۴) بحث الوجوه الفاسدة، الوجه الثانی - ۱۲ مرتب
 ۲۔ مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے بذل المجہود (ج ۱۰ ص ۲۴۳ و ۲۴۴) باب فی الطلاق قبل النکاح - ۱۲ م
 ۳۔ ابراہیم نخعی کا ایک اثر بھی ان کی دلیل ہے، فرماتے ہیں «إذا وقت امرأة أو قبيلة جاز وإذا
 عم كل امرأة فليس بشئ» رواه عبد الرزاق فی مصنفه (ج ۶ ص ۲۱۱، رقم ۱۱۴۴۱)
 باب الطلاق قبل النکاح - ۱۲ مرتب

شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال حدیثِ باب سے ہے جس میں ارشاد ہے » ولا طلاق

له فيما لا يملك »

احناف کی جانب سے اس کا جواب یہ ہے کہ طلاق مضاف الی المملک کو طلاق فی غیر المملک نہیں کہا جاسکتا کیونکہ طلاق کا وقوع حصولِ ملک کے بعد ہوگا، لہذا حدیثِ باب سے احناف کے خلاف استدلال درست نہیں، احناف کے نزدیک حدیثِ باب کا محمل طلاقِ تنجیزی یا وہ طلاق ہے جو معلق بغیر المملک ہو۔

اس توجیہ کی تائید مصنفؒ عبد الرزاق کے ایک اثر سے بھی ہوتی ہے » عن معمر عن الزهري في رجل قال : كل امرأة أتزوجها فهي طالق وكل أمة أشتريها فهي حرة قال : هو كما قال قال معمر فقلت أوليس قد جاء عن بعضهم أنه قال لا طلاق قبل النكاح ولا عتاقة إلا بعد الملك قال إنما ذلك أن يقول الرجل امرأة فلان طالق وعبد فلان حرة۔

حنفیہ کی دلیل مؤطا امام مالکؒ کی روایت ہے » عن سعيد بن عمرو بن سليم الزرقی أنه سأل القاسم بن محمد عن رجل طلق امرأة إن هو تزوجها فقال فقال القاسم بن محمد إن رجلاً جعل امرأة عليه كظهر أمه إن هو تزوجها فأمره عمر بن الخطاب ، إن هو تزوجها لا يقربها حتى يكفر كفارة المتظاهرين۔ مصنف عبد الرزاق وغیرہ میں اس طرح کے اور بھی آثار صحابہ کرامؓ سے مروی ہیں۔ واللہ اعلم۔

۱۵ (ج ۶ ص ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴) ۱۲ م

۱۶ (ص ۵۱۵) ظہار الحرة، کتاب الطلاق - ۱۲ م

۱۷ حناچہ روایت ہے » عن محمد بن قيس قال سألت إبراهيم والشعبي عن الطلاق قبل النكاح فقالا سئى الأسود امرأة فوقت إن تزوجها فهي طالق فسأل عن ذلك ابن مسعود فقال قد بانته لمعد فاخطبها إلى نفسها - رقم ۱۱۳۴۴

نیز روایت ہے » عن أبي سلمة بن عبد الرحمن أن رجلاً أتى عمر بن الخطاب فقال كل امرأة أتزوجها فهي طالق ثلاثاً فقال له عمر فهو كما قلت - رقم ۱۱۳۴۴

مصنف عبد الرزاق (ج ۶ ص ۲۱ و ۲۲) - ۱۳ مرتب

باب ماجاء ان طلاق الامة تطليقتان

عن عائشة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: طلاق الامة تطليقتان وعدتھا حیضتان۔

یہ حدیث اس بارے میں احناف کی دلیل ہے کہ عد و طلاق کے بارے میں بیوی کی حریت اور عدم حریت کا اعتبار ہے نہ کہ مرد کی، یعنی باندی دو طلاقوں سے مغلفہ ہو جائے گی اور حرّۃ تین طلاقوں سے خواہ شوہر کیسا ہی ہو۔

جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک مرد کی حریت و عدم حریت کا اعتبار ہے یعنی مرد اگر حرّ ہے تو اس کی بیوی تین سے کم میں مغلفہ نہ ہوگی اور اگر عبد ہے تو دو میں مغلفہ ہو جانے کی خواہ بیوی کیسی ہی ہو۔

شافعیہ کا استدلال حضرت عبداللہ بن عباسؓ وغیرہ کی روایت سے ہے "الطلاق بالرجال والعدة بالنساء"۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو یہ روایت موقوف ہے دوسرے یہ شافعیہ کے مسلک پر صریح نہیں اس لئے کہ اس کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ "الطلاق موکول الی الرجال" یعنی طلاق کا اختیار صرف مردوں کو ہے۔

شافعیہ کی دلیل کے برعکس حدیث باب تنقیہ کے مسلک پر بالکل صریح ہے البتہ اس روایت پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ مظاہر بن اسلم سے مروی ہے جو ضعیف ہیں۔

۱۔ الحدیث أخرجه ابن ماجه في سننه (ص ۱۵) باب في طلاق الامة وعدتها - ۱۲ م

۲۔ مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۳ ص ۱۱۱) فصل ویقع طلاق کل زوج الخ - ۱۲ م

۳۔ یہ روایت متعدد صحابہ کرام سے موقوفاً مروی ہے۔ دیکھئے سنن کبریٰ بیہقی (ج ۱، ص ۳۶۹ و ص ۳۷۰) باب ماجاء

فی عدد طلاق العبد الخ، کتاب الرجعة ۱۲ مرتب

۴۔ چنانچہ حافظ زلیعیؒ فرماتے ہیں "غریب مرفوعاً" نصب الراية (ج ۳ ص ۲۲) اور حافظؒ فرماتے ہیں:

لم أحده مرفوعاً" الدرایہ (ج ۲ ص ۱۲) مرتب

۵۔ کما قال الحافظ فی التقریب (ج ۲ ص ۲۵۵، رقم ۱۱۸۴) - ۱۲ م

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ وہ ایک مختلف فیہ راوی ہیں امام ابن حبان نے ان کو ثقات میں شمار کیا ہے اور شیخ ابن ہمام نقل کرتے ہیں کہ امام حاکم نے "شیخ من اهل البصرة" کہا ہے، اور شیخ کالفظ الفاظِ تعدیل میں سے ہے کما صرح به السيوطيؒ۔ لہذا یہ روایت "حسن" سے کم نہیں، بالخصوص اس لئے بھی کہ سنن دارقطنی میں حضرت ابن عمرؓ کی ایک روایت ہے بھی اس کی تائید ہوتی ہے "قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم طلاق الأئمة اثنتان وعدتها حيضتان" یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے لیکن تائید و تقویت کے لئے کافی ہے۔ واللہ اعلم۔

باب ماجاء في الخلع

عن الربيع بنت معوذ بن عمرو أنها اختلعت على عهد النبي صلى الله عليه وسلم فأمرها النبي صلى الله عليه وسلم وأمرت أن تعتد بحیضة۔

۱۔ میزان الاعتدال (ج ۳ ص ۱۳۱، ۱۳۲) ۱۲ م

۲۔ فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۴۹) فصل ویتع طلاق کل زوج الخ ۱۲ م

۳۔ دیکھئے تقریب النوی و تدریب (ج ۱ ص ۲۴۲) الثالثة عشرة في الفاظ المرحم والتعديل ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۲ ص ۳۸، ۳۹) ۱۲ م

۵۔ مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت ہے "السنة بالمرأة في الطلاق أو العدة"

دیکھئے (ج ۵ ص ۵۲) باب ما قالوا في العبد تكون تحته الحرّة الخ۔

اسی مقام پر حضرت علیؓ کا اثر ہے "الطلاق والعدة بالنساء"

نیز سنن کبریٰ بیہقی (ج ۳ ص ۳۰۷) باب ماجاء في عد طلاق العبد الخ میں حضرت ابن عباسؓ کا اثر

ہے "السنة بالنساء في الطلاق والعدة"

یہ تمام آثار صحابہ مذہبِ احناف کو ثابت کرتے ہیں نیز غیر مد رک بالقیاس ہونے کی وجہ سے مرفوع

کے حکم میں ہیں، ۱۲ مرتب عفی عنہ

۶۔ الحدیث أخرجه النسائي (ج ۲ ص ۱۱۳) عدة المختلعة، وابن ماجه (ص ۱۲۸) باب عدة

المختلعة - ۱۲ م

اس باب میں پانچ مباحث ہیں :

خلع کے لغوی معنی | لفظ ”خلع“ سے نکلا ہے اس کے معنی اتارنے کے ہیں اور مناسبت یہ ہے کہ قرآن کریم نے میاں بیوی کو ایک دوسرے کا لباس قرار دیا ہے ارشاد ہے ”هَٰؤُلَاءِ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُمْ“ اور خلع کے ذریعہ ایک دوسرے سے علیحدگی لباس اتار دینے کے مرادف ہے۔

چار قریب المعنی الفاظ | پھر اس باب میں چار الفاظ قریب المعنی مستعمل ہیں :

اور ان کے درمیان فرق | (۱) خلع (۲) طلاق علی مال (۳) فدیہ (۴) مباراۃ۔

حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں علامہ قرطبی نے اپنی تفسیر میں اور علامہ ابن رشد نے بدایۃ المجتہدین ان کے درمیان یہ فرق کیا ہے کہ کل مہر کو بدل مقرر کر لینا ”خلع“ ہے، اور جزو مہر کو بدل مقرر کر لینا فدیہ ہے اور عورت کا شوہر کے ذمہ سے ہر ایسے حق کو ساقط کر دینا جو نکاح کے ساتھ تعلق رکھتا ہو مباراۃ ہے، اور طلاق علی المال واضح ہے یعنی مہر سے قطع نظر مال کی کوئی مقدار مقرر کر کے طلاق دینا۔ ہذہ خلاصۃ ما قالوا۔

عدۃ المختلعة | حدیث باب استدلال کر کے امام اسحاق ابن المنذر وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ مختلعة کی عدت صرف ایک حیض ہے جبکہ جمہور اس کے قائل ہیں کہ مختلعة کی عدت وہی ہے جو دوسری مطلقات کی ہے یعنی تین حیض تھیں۔

۱۔ سورۃ بقرہ آیت (۱۸۷) پ ۱۲ - م

۲۔ وشرعاً ازالة ملك النکاح المتوقفة قبولها بلفظ الخلع أو ما فی معناه کالمباراة کذا فی قواعد الفقه (مجلد ۲) ۱۲ مرتب

۳۔ (ج ۹ ص ۲۳) باب الخلع وكيف الطلاق فيه - ۱۲ م

۴۔ الجامع لاحکام القرآن (ج ۳ ص ۱۴۵ و ۱۴۶) سورۃ بقرہ تحت قوله تعالى وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ الْآیۃ - ۱۲ م

۵۔ (ج ۲ ص ۵) الباب الثالث فی الخلع - ۱۲ م

۶۔ مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے المغنی (ج ۲ ص ۲۹) کتاب العید، فصل وکل فرقة بین الزوجین

فعدتها عدۃ الطلاق - ۱۲ مرتب

جمہور کے نزدیک حدیث باب میں "حیضہ" سے مراد جنس حیض ہے اس پر بعض ان روایات سے اشکال ہوتا ہے جن میں "حیضہ" کے ساتھ "واحدة" کی قید مصرح ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ راوی کا تصرف ہے دراصل اس نے "حیضہ" میں "ة" کو تاء وحدت سمجھا اور اپنی فہم کے مطابق "حیضہ واحدة" روایت کر دیا حالانکہ "حیضہ" میں تاء وحدت نہیں بلکہ بیان جنس کے لئے "ة" لائی گئی ہے۔

نیز یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ یہ روایت جو خبر واحد ہے نص قرآنی "وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ" کا معارضہ نہیں کر سکتی۔
خلع فسخ ہے یا طلاق؟ | خلع امام احمد کے نزدیک فسخ ہے امام اسحاق اور ابو ثور کا بھی یہی مسلک ہے۔ امام شافعی کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے، نیز حضرت ابن عباس کی طرف بھی یہی منسوب ہے۔

جمہور کے نزدیک خلع طلاق ہے، حضرت عثمان غنی، حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ سے بھی یہی مروی ہے۔

امام احمد کا استدلال یہ ہے کہ قرآن کریم میں خلع کا ذکر "الطَّلَاقُ مَرَّتَيْنِ" کے بعد کیا گیا ہے یعنی "فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُفِيضَ مَا حُدَّ وَدَّ اللَّهُ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ" اور اس کے بعد اگلی آیت ہے "فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَسْلِكَ زَوْجًا غَيْرَهُ" جو اس بات کی دلیل ہے کہ خلع ان تین طلاقوں میں شمار نہیں اگر خلع خود طلاق ہو تا تو طلاقیں چار ہو جاتیں جس کا کوئی قائل نہیں۔

۱۔ کما فی روایۃ النسائی (ج ۲ ص ۱۱۲) ۲۱۲

۲۔ سورۃ بقرہ آیت (۲۲۸) پ - ۱۳ م

۳۔ مذکورہ دونوں جوابوں کے لئے دیکھئے الکوکب الدری (ج ۲ ص ۲۶۴) اور بذل الجہود (ج ۱ ص ۳۳۲)

بیان حکم الخلع - ۱۲ م

۴۔ مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے المغنی (ج ۱ ص ۵) مسأله قال والخلع فسخ إلا یہاں امام احمد

کی ایک روایت جمہور کے مطابق بھی نقل کی گئی ہے - ۱۲ مرتب

۵۔ سورۃ بقرہ آیت (۲۲۹) پ - ۱۲ م

اس کے جواب میں جمہور کہتے ہیں کہ سیاقِ قرآن کا مفہوم یہ ہے کہ طلاق غیر مغلف دو ہیں، پھر ان میں دو صورتیں ہیں یا بلا مال ہوں گی یا بمال، «اُطْلَاقٌ مَوْتَنٍ» سے جہاں طلاق غیر مغلف کا دو ہونا معلوم ہو رہا ہے وہاں اس کے اطلاق سے طلاق بلا مال کی صورت بھی سمجھ میں آرہی ہے اور آیتِ خلع سے «طلاق بالمال» کا ذکر ہو رہا ہے لہذا خلع «مَرَّتَانِ» سے خارج نہیں، لہذا «فَإِنْ طَلَّقَهَا» سے تیسری طلاق کا ذکر ہوگا اور طلاق کا چار ہونا لازم نہ آئیگا۔

اس کے علاوہ جمہور کی دلیل یہ بھی ہے کہ جب حضرت ثابت بن قیس کی اہلیہ نے خلع کا مطالبہ کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ثابت بن قیس سے فرمایا «أَقْبِلِ الْحَدِيثَ وَطَلَّقْهَا تَطْلِيقَةً» اس میں آپ نے خلع کو طلاق کے لفظ سے تعبیر فرمایا۔

کیا خلع عورت کا حق ہے؟ ہمارے زمانہ میں خلع کے بارے میں ایک اور مسئلہ عہدِ حاضر کے متجددین نے پیدا کر دیا ہے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ تمام علماء امت کا اس پر اتفاق یہ ہے کہ خلع ایک ایسا معاملہ ہے جس میں تراضی طرفین ضروری ہے اور کوئی فشریق دوسرے کو اس پر مجبور نہیں کر سکتا، لیکن ان متجددین نے یہ دعویٰ کیا کہ خلع عورت کا ایک حق ہے جسے وہ شوہر کی مرضی کے بغیر بھی عدالت سے وصول کر سکتی ہے۔ یہاں تک کہ پاکستان میں کچھ عرصہ پہلے عدالتِ عالیہ یعنی سپریم کورٹ نے اس کے مطابق فیصلہ دیدیا اور اب تمام عدالتوں میں اسی فیصلہ پر بطورِ قانون عمل ہو رہا ہے حالانکہ یہ فیصلہ قرآن و سنت کے دلائل اور جمہور کے متفقہ فیصلہ کے خلاف ہے۔

۱۔ اس مسئلہ سے متعلق مزید تفصیل کے لئے دیکھئے نور الاثر (ص ۲۱ و ۲۲) تحت قولہ «وَلِذَلِكَ يَتَّبِعُ الطَّلَاقُ بَعْدَ الْخُلْعِ، حُكْمُ الْخَاصِّ» اور معارف القرآن (ج ۱ ص ۵۶۱ و ۵۶۲) - ۱۲ مرتب

۲۔ صحیح بخاری (۲ ص ۴۹) باب الخلع وکیف الطلاق فیہ - ۱۲ م

۳۔ اس سے اُس استدلال کا بھی جواب ہو جاتا ہے جو المغنی میں امام احمد کی جانب سے کیا گیا ہے یعنی «وَلَا تُنْقِلُ (الخلع) فِرْقَةً خَلَّتْ عَنْ صَرِيحِ الطَّلَاقِ وَنَيْتِهِ فَكَانَتْ فَتْحًا كَمَا تُرْفَسُخُ» دیکھئے (ج ۵ ص ۵۷) - ۱۲ مرتب
سکتہ تراضی طرفین کے معنوی ہونے پر قرآن کریم کی دلیل آگے حضرت استاذِ محترم دام اقبالہم کی تقریر میں آرہی ہے ہست سے دلیل کے لئے دیکھئے احکام القرآن للبخاری (ج ۱ ص ۳۹) اور جمہور کے مذہب کے لئے دیکھئے بدایۃ المجتہد (۲ ص ۵۷)

الباب الثالث فی الخلع، الفصل الثانی فی شروط وقوعہ، المسألة الثالثة - ۱۲ مرتب

ان متجددین کا بنیادی استدلال اس طرح ہے کہ آیت خلع اس طرح ہے ”فَإِنْ خِفْتُمْ“
 إِلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ“ اس میں ”فَإِنْ خِفْتُمْ“ کا
 خطاب حکام کو ہے کما صرح بہ کثیر من المفسرین لہذا آیت کا مطلب یہ ہوا کہ اگر حکام یہ سمجھیں کہ
 زوجین میں موافقت نہ ہو سکے گی تو وہ اپنی صوابدید کے مطابق نکاح فسخ کر سکتے ہیں خواہ شوہر
 اس پر راضی ہو یا نہ ہو، ورنہ اگر حکام کو یہ اختیار نہ ہوتا تو ان کو خطاب کرنے کی کیا حاجت تھی ۹۔
 اس کا جواب یہ ہے کہ آیت خلع میں کم از کم تین الفاظ ایسے ہیں جو خلع کے لئے تراضی طرفین
 کو شرط قرار دیتے ہیں کیوں کہ پوری آیت اس طرح ہے ”وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا
 آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا إِلَّا يَقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ إِلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا
 افْتَدَتْ بِهِ“ اس میں سب سے پہلے ”إِلَّا أَنْ يَخَافَا إِلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ“ اس بات کی صریح دلیل ہے کہ
 گفتگو اس صورت میں ہو رہی ہے جبکہ شوہر اور بیوی دونوں خلع کی ضرورت محسوس کر رہے ہوں
 یا کم از کم اس پر راضی ہوں۔

دوسرے ”فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا“ میں صیغہ تشبیہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ گفتگو تراضی
 طرفین کی صورت میں ہے۔

تیسرے قرآن کریم نے خلع کے لئے لفظ ”فدیہ“ استعمال کیا ہے جو جنگی قیدیوں کی رہائی
 کے لئے دی جانے والی رقم کو کہتے ہیں اور اس میں تراضی طرفین ضروری ہوتی ہے لہذا اس میں بھی
 ضروری ہوگی، نیز علامہ ابن القیمؒ فرماتے ہیں کہ باری تعالیٰ نے خلع کے لئے فدیہ کا لفظ استعمال
 کیا جو اس پر دال ہے کہ خلع میں معاوضہ کے معنی موجود ہیں لہذا اس میں تراضی طرفین کا اعتبار
 ضروری ہے۔

رہا ”فَإِنْ خِفْتُمْ“ کا خطاب سواوّل تو مفسرین کی ایک جماعت کے نزدیک
 یہ خطاب اہل خاندان کو ہے، حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی قدس سرہ نے بھی بیان
 القرآن میں اسی کو اختیار کیا ہے۔

۱۔ مثلاً دیکھئے تفسیر قرطبی (ج ۳ ص ۱۳۵)، روح المعانی (ج ۲ ص ۱۱۱) اور تفسیر کبیر (ج ۵ ص ۱۰۶) ۱۲ مرتب

۲۔ دیکھئے زاد المعاد (ج ۵ ص ۱۹۶) حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الخلع، فصل اوّل - ۱۲ م

۳۔ احکام القرآن (ج ۱ ص ۲۹) میں امام جہاّمؒ کے کلام کا حال بھی یہی نظر آتا ہے کہ خلع میں تراضی طرفین ضروری ہے، نیز دیکھئے

معارف القرآن للفتی الأعظمؒ (ج ۱ ص ۵۵۳)، معارف القرآن للشیخ الکاظمیؒ (ج ۱ ص ۳۳۷) ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۱ ص ۱۳۳) ۱۲ م

دوسرے اگر خطاب حکام ہی کو ہو تب بھی اس سے نتیجہ نہیں نکالا جاسکتا کہ حکام شوہر کی مرضی کے بغیر خلع کر سکتے ہیں کیونکہ حکام کا کام زوجین کو مشورہ دینا بھی ہوتا ہے لہذا آیت کا حاصل یہ ہے کہ ایسی صورت میں حکام زوجین کو خلع کا مشورہ دیں تاکہ تراضی طرفین متحقق ہو کر خلع ہو سکے۔
متجددین کا دوسرا استدلال حضرت ثابت بن قیسؓ کی اہلیہ حضرت حمیلہ کے واقعہ سے ہے جو ترمذی کے اسی باب میں اختصار کے ساتھ آیا ہے اور بخاری میں اس تفصیل کے ساتھ مذکور ہے ”عن ابن عباس أن امرأة ثابت بن قيس أتت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله ! ثابت بن قيس ما أعتب عليه في خلق ولادين ولكني أكره الكفر في الإسلام فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أتردين عليه حديثه قالت نعم قال رسول الله عليه وسلم أقبل الحديث وطلقها تطليقة“ یہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ثابت کی مرضی معلوم نہیں کی بلکہ براہ راست ان کو طلاق دینے کا حکم دے دیا۔ واضح رہے کہ حضرت حمیلہ کو حضرت ثابت بن قیس کی نسبت محض یہ شکایت تھی کہ وہ بد صورت ہیں۔

اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ خلع کا یہ فیصلہ حضرت ثابت کی مرضی سے ہوا تھا چنانچہ سنن نسائی میں یہ الفاظ آئے ہیں ”فأرسل رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى ثابت فقال

۱۴ یعنی جس صورت میں اس بات کا خطرہ ہو کہ حدود اللہ کی رعایت نہ ہو سکیگی ۱۲ مرتب
۱۵ یہ نام راجح قول کے مطابق ہے ورنہ ان کے نام کے بارے میں مختلف روایات ہیں، تفصیل کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص ۳۹۸ و ۳۹۹) ۱۲ مرتب

۱۶ (ج ۲ ص ۴۹۴) باب الخلع وكيف الطلاق فيه ۱۲ م
۱۷ یعنی ”أكره أن أقمت عنده أن أقع فيما يقتضي الكفر“ کفر سے اصل کفر بھی مراد ہو سکتا ہے کاٹھا اشارت الی أنها قد تحملها شدة كراهتها له على إظهار الكفر لينفسخ نكاحها منه وهي تعرف أن ذلك حرام لكن خشيت أن يحملها شدة البغض على الوقوع فيه (والكفر شئ بكرة) نیز ”کفر“ سے کفرانِ عیش بھی مراد ہو سکتا ہے اذ هو تقصير المرأة في حق الزوج۔

تفصیل کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۲۰ ص ۲۶۳) باب الخلع اور فتح الباری (ج ۹ ص ۴۰۰) ۱۲ مرتب
۱۸ جیسا کہ متعدد روایات میں اس کی تصریح آئی ہے، ان روایات کے لئے دیکھئے عمدة (ج ۲۰ ص ۲۶۳) ۱۲ م

۱۹ (ج ۲ ص ۱۱۳) عدة المختلعة ۱۲ م

لہ خذ الذی لہا علیک وخذ سبیلہا، قال نعم، یہ ان کی منظوری کی صراحت ہے۔
بلکہ علامہ ابو بکر جصاص رحمہ اللہ نے تو حضرت ثابت بن قیس کے واقعہ سے اس بات پر
استدلال کیا ہے کہ خلع کا اختیار مرد کو ہے نہ کہ قاضی کو کیونکہ یہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے حضرت ثابت کو طلاق دینے کے لئے فرمایا اور خود تفریق نہیں فرمائی اگر یہ معاملہ عدالت
کے ہاتھ میں ہوتا تو خود تفریق فرمادیتے، جیسا کہ لعان کے واقعہ میں آپؐ ثابت ہے۔

پھر متجددین کی مستدل روایت میں ”طلقہا“ کا امر وجوب کے لئے نہیں بلکہ
ارشاد مذکور اور مشورہ کے لئے ہے (گویا آپؐ کے ارشاد کا مطلب یہ ہے کہ جب تمہاری
زوجہ کسی صورت تمہارے ساتھ رہنے پر تیار نہیں تو ایسی صورت میں اس کو زیر دستی زوجہ بنا
رکھنا تمہارے لئے مناسب نہیں - ۴) کما صرح بہ الحافظ فی فتح الباری والعینی فی
عمدة القاری والقطلانی فی إرشاد الساری۔

علاوہ ازیں آیت قرآنی ”الْأَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ“
بھی اس بات کی دلیل ہے کہ خلع شوہر کی مرضی کے بغیر نہیں ہو سکتا، کیونکہ یہاں حصر
کے ساتھ کہا گیا ہے کہ نکاح کی گرہ مرد ہی کے ہاتھ میں ہے لہذا التقدیم ماحقہ التأخیر فیہما
اس کے جواب میں یہ متجددین یہ کہتے ہیں کہ ”الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ“ سے
زوج مراد نہیں بلکہ ولی ”مراد ہے جیسا کہ متعدد مفسرین نے فرمایا ہے۔

-
- ۱۔ احکام القرآن (ج ۱ ص ۳۹۵) ذکر اختلاف السلف و سائر فقہاء الأمصار فیما یحل أخذہ بالخلع ۴۱۲
۲۔ چنانچہ واقعہ لعان کو نقل کرتے ہوئے حضرت ابن مسعودؓ فرماتے ہیں: ”أَنْ رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ قَذَفَ امْرَأَتَهُ
فَأَحْلَفَ بِمَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ فَرَّقَ بَيْنَهُمَا۔ صحیح بخاری (ج ۲ ص ۱۹۷) باب إحلان الملاء ۴۱۲
۳۔ (ج ۹ ص ۱۲) ۴۱۲
۴۔ (ج ۲۰ ص ۲۶۳) ۴۱۲
۵۔ (ج ۸ ص ۱۵۱) ۴۱۲

۶۔ سورہ بقرہ آیت (۲۳۷) پ ۴۱۲

- ۷۔ اس لئے کہ اصل عبارت اس طرح تھی ”الَّذِي عَقْدَةُ النِّكَاحِ بِيَدِهِ“ اس میں ”بِيَدِهِ“ جو ”عقدہ
النکاح“ مبتدأ کی خبر ہے اس کو مقدم کر کے ”بِيَدِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ“ کہا گیا ۱۲ مرتب
۸۔ کما فی الکشاف (ج ۱ ص ۲۸۶) والتفسیر الکبیر (ج ۶ ص ۱۵۳ و ۱۵۴) ۴۱۲

اس کا جواب یہ ہے کہ راجح تفسیر یہی ہے کہ یہاں ”زوج“ مراد ہے چنانچہ حافظ ابن جریر طبرجی نے اس قول کی تائید میں مفصل دلائل پیش کر کے اس کو راجح قرار دیا ہے۔
نیز تفسیر ابوسعود میں اس قول کی تائید میں ایک لطیف نکتہ بھی بیان کیا گیا ہے۔ واللہ اعلم

باب ما جاء في مدارة النساء

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ الْمَرْأَةَ كَالضِّلْعِ إِنْ ذَهَبَتْ تَقِيمُهَا كَسَرْتَهَا وَإِنْ نَزَعْتَهَا اسْتَمْتَعَتْ بِهَا عَلَى عَوَجٍ «
ہورت کی پسلی کے ساتھ تشبیہ ایک بلیغ تشبیہ ہے اور اس میں یہ نکتہ بھی ہے کہ حضرت حوا علیہا السلام حضرت آدم علیہ السلام کی بائیں جانب کی سب سے اوپر کی پسلی سے پیدا

۱۔ دیکھئے جامع البیان عن تأویل آی القرآن (ج ۲ ص ۵۴۵ تا ۵۵۱)۔

اس کے علاوہ امام رازی اس کے تحت لکھتے ہیں ”فی الآية قولان الأول أنه الزوج وهو قول علي بن أبي طالب وسعيد بن المسيب وكثير من الصحابة والتابعين وهو قول أبي حنيفة۔ تفسیر کبیر (ج ۶ ص ۱۵۲)۔

علامہ لوسی نے بھی اسی تفسیر کو راجح قرار دیا ہے، روح المعانی (ج ۲ ص ۱۵۲)۔

نیز حافظ ابن کثیر نے ابن ابی حاتم کے حوالہ سے ایک مرفوع روایت ذکر کی ہے ”ولدت عقدة النكاح الزوج“ یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے لیکن اس کو استنباطاً پیش کیا جاسکتا ہے، دیکھئے تفسیر القرآن العظیم لابن کثیر (ج ۱ ص ۲۸۹) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۲۔ چنانچہ فرماتے ہیں ”أَنَّ (القول) الأول (ای کون صاحب عقدة النكاح الزوج) أنسب بقوله تعالى: وَأَنْ تَعْقُوا أَقْرَبَ لِلتَّقْوَىٰ“ إلى آخره فإن إسقاط حق الصغيرة ليس في شيء من التقوى۔ تفسیر ابی السعد (ج ۱ ص ۱۴) ۱۲ مرتب

۳۔ شرح باب از مرتب عافاه اللہ ۱۲ م

۴۔ مداراة ”بذل الدنيا لإصلاح الدنيا“ اور ”بذل الدنيا لإصلاح الدين“ کو کہا جاتا ہے۔ جبکہ مداهنت ”بذل الدين لإصلاح الدنيا“ کو کہتے ہیں۔ دیکھئے الکوکب الدرری (ج ۲ ص ۲۶) ۱۲ مرتب

۵۔ الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۲ ص ۲۰۰) كتاب النكاح، باب المداراة مع النساء، ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۴۰۰) باب الوصية بالنساء، كتاب الرضاع ۱۲ مرتب

کی گئیں جو تمام پلیوں میں سب سے چھوٹی اور سب سے ٹیڑھی پسلی ہوتی ہے، معلوم ہوا کہ عورت کا ٹیڑھا پن اس کا ذاتی ہے۔

اب حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ مرد کو اس کے درپے نہ ہونا چاہئے کہ اس کی کچی کو بالکل ختم کر دے، اس لئے کہ اس قسم کی کوشش کامیابی سے ہم کنار نہیں ہو سکتی بلکہ اس میں خدشہ ہے کہ ناموافقیت پیدا ہو کر فراق و طلاق تک نہ پہنچ جائے۔ البتہ یہ امر ممکن ہے کہ میانہ روی کے ساتھ اس کی اصلاح کی فکر کرتا رہے تاکہ اس کے اعوجاج میں مزید اضافہ نہ ہو، اس طرح وہ عورت سے فائدہ حاصل کر سکتا ہے۔

اس حدیث میں اس طرف بھی اشارہ معلوم ہوتا ہے کہ عورت میں کسی قدر ٹیڑھا پن عیب نہیں جیسا کہ پسلی کی کچی بھی اس کا عیب نہیں، لہذا مرد کو عورت کے اندر مرد جیسے اوصاف تلاش نہ کرنے چاہئیں فان الله تعالى قد خلق كلًا من الصنفين بخصائص لا توجده في الآخر۔

پھر حدیث باب میں "استمتعت بها على عوج" سے مداراة کی تلقین مقصود ہے نہ کہ مدد ہنت کی، ظاہر ہے کہ عورت کی کچی کو برداشت کرتے ہوئے مدد ہنت سے کام لینے کی کوئی گنجائش نہیں، اسی بات کو واضح کرنے کے لئے امام ترمذی نے اس حدیث پر "ما جاء في مداراة النساء" کا ترجمہ الباب قائم کیا۔ واللہ اعلم

شرح باب از مرتب

باب ما جاء في الرجل يسأله أبوه أن يطلق زوجته

عن ابن عمر قال كانت تحت امرأة أحبها وكان أبي يكرها فأمرني أبي أن أطلقها فأبيت فذكرت ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال يا عبد الله ابن عمر طلق امرأتك

۱۔ اس باب سے متعلقہ تمام تشریح الکوکب الدرّی (ج ۲ ص ۲۶۷ و ۲۶۸) اور کنز العمال (ج ۱ ص ۱۲۲ و ۱۲۳) سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب

۲۔ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲ م

۳۔ الحدیث أخرجه أبو داود (ج ۲ ص ۱۹۹) باب في برّ الوالدین، کتاب الأدب، وابن ماجہ (ص ۱۵۱) باب الرجل يأمره أبوه بطلاق امرأته ۱۲ م

یہاں دو مباحث ہیں، ایک ”والدین کے حقوق واجبہ وغیرہ واجبہ میں امتیاز“ جو ایک عمومی بحث کی حیثیت رکھتی ہے، دوسری بحث ”والدین کے مطالبہ پر طلاق دینے سے متعلق ہے جو مقصود باب ہے۔

کن چہیزوں میں والدین کی اطاعت ضروری | جس طرح بعض لوگ تفریط میں مبتلا ہو کر والدین سے اور کن میں نہیں کے حقوق کی ادائیگی میں کوتاہی کر کے ان کا وبال

اپنے سر لیتے ہیں اسی طرح بعض دیندار افرات کاشکار ہو کر ضرورت سے زیادہ والدین کی اطاعت و فرمانبرداری کر کے دوسرے اصحاب حق مثلاً بیوی یا اولاد کے حقوق تلف کر دیتے ہیں، جس سے ان نصوص کا نظر انداز کرنا لازم آتا ہے جن میں ان کے حقوق کی نگہداشت کا حکم دیا گیا ہے۔ اور بعض لوگ کسی صاحب حق کا حق تو ضائع نہیں کرتے مگر حقوق غیر واجبہ کو واجب سمجھ کر ان کو ادا کرنے کی کوشش کرتے ہیں، پھر چونکہ بعض اوقات ان کا تحمل نہیں ہوتا اس لئے تنگ ہوتے ہیں اور دوسرے پیدا ہونے لگتا ہے کہ بعض احکام شرعیہ میں ناقابل برداشت سختی اور تنگی ہے اور اس سے ایک دوسرے صاحب حق یعنی نفس کے حقوق ضائع ہوتے ہیں، ان خرابیوں سے بچنے کے لئے حقوق واجبہ وغیرہ واجبہ میں امتیاز ناگزیر ہے جس کے لئے چند باتوں کا جاننا ضروری ہے:

① جو امر شرعاً واجب ہو اور ماں باپ اس سے منع کریں تو اس میں ان کی اطاعت جائز ہی نہیں چہ جائیکہ واجب ہو۔ مثلاً اگر مالی وسعت کم ہے اور ماں باپ کی خدمت کرنے سے بیوی بچوں کو تکلیف ہوگی یعنی ان کے حقوق واجبہ ضائع ہوں گے تو بیوی بچوں کو تکلیف دیکر ماں باپ پر خرچ کرنا جائز نہیں۔ یا مثلاً اگر بیوی شوہر کے ماں باپ سے علیحدہ رہنے کا مطالبہ کرے اور ماں باپ اس کو اپنے ساتھ رکھنے کو کہیں تو شوہر کے لئے جائز نہیں کہ اس حالت میں بیوی کو اس کی مرضی کے علی الرغم اپنے والدین کے ساتھ رکھے، یا مثلاً اگر ماں باپ حج فرض یا طلب لم بقدر فرض کے لئے جانے نہ دیں تو اس میں بھی ان کی اطاعت جائز نہ ہوگی۔

② جو امر شرعاً ناجائز ہو اور ماں باپ اس کے کرنے کا حکم دیں تو اس میں بھی ان کی اطاعت جائز نہیں مثلاً وہ کسی ناجائز ملازمت کا حکم دیں یا رسوم جاہلیت اختیار کرنے کو کہیں یا اسی طرح کسی اور ناجائز کام کو کہیں تو اس میں ان کی اطاعت جائز نہیں۔

③ جو امر شرعاً نہ واجب ہو نہ ممنوع ہو بلکہ مباح ہو خواہ مستحب ہی کیوں نہ ہو اور ماں باپ اس کے کرنے یا نہ کرنے کو کہیں تو اس میں تفصیل ہے۔

اگر اس امر کی اس شخص کو ایسی ضرورت ہو کہ اس کے بغیر تکلیف ہوگی مثلاً غریب آدمی ہے پیسہ پاس نہیں ہے اور بستی میں کوئی صورت کمائی کی نہیں ہے مگر ماں باپ جانے سے روکتے ہیں تو ایسی صورت میں ماں باپ کی اطاعت ضروری نہیں ہے۔

اور اگر اس درجہ کی ضرورت نہیں ہے کہ اس کے بغیر تکلیف ہوگی تو بھی اس عمل سے باز رہنا ضروری نہیں بلکہ دیکھنا چاہئے کہ اس کام کے کرنے میں اس کو کوئی خطرہ یا ضرر ہے یا نہیں، نیز یہ بھی دیکھنا چاہئے کہ اس شخص کے اس کام میں مشغول ہو جانے سے کوئی خادم یا سامان نہ ہونے کی وجہ سے ماں باپ کے تکلیف اٹھانے کا احتمال قوی ہے یا نہیں۔

(۱) اگر اس کام میں خطرہ ہے یا اس کے غائب ہو جانے سے بے سرو سامانی کی وجہ سے ماں باپ کو تکلیف ہوگی تو ان کی مخالفت جائز نہیں مثلاً غیر واجب لڑائی میں جاتا ہے یا سفر کی صورت میں ماں باپ کی خبر گیری کرنے والا بھی کوئی نہیں خادم کا انتظام کرنے کی بھی گنجائش نہیں اور وہ کام اور سفر بھی ضروری نہیں تو اس حالت میں ان کی اطاعت واجب ہوگی۔

(۲) اگر دونوں باتوں میں سے کوئی بات نہ ہو یعنی نہ اس کام یا سفر میں اس کو کوئی خطرہ ہو اور نہ والدین کی مشقت اور تکلیف ظاہری کا کوئی احتمال قوی ہو تو بلا ضرورت بھی وہ کام یا سفر باوجود ان کی ممانعت کے جائز ہے۔ اگرچہ سخت ہی ہے کہ اُس وقت بھی ان کی اطاعت کرے۔

والدین کے مطالبہ پر بیوی | پچھلی بحث کی روشنی میں اب یہ سمجھنا بھی آسان ہے کہ اگر کسی شخص کو طلاق دینے کا حکم | کے والدین کو اس کی بیوی سے ایذا پہنچتی ہو اور والدین اس سے بیوی کو طلاق دینے کو کہیں تو ایسی صورت میں اس شخص کے ذمہ طلاق دینا واجب ہے، لیکن اگر والدین کو اس کی بیوی سے کوئی واقعی تکلیف نہیں بلکہ والدین خواہ مخواہ اس کو طلاق دینے کو کہہ رہے ہوں تو ایسی صورت میں والدین کے حکم پر عمل اس کے لئے ضروری نہیں بلکہ اس صورت میں طلاق دینا عورت پر ایک طرح کا ظلم کرنا ہے طلاق اللہ تعالیٰ کے نزدیک بڑی بُری چیز ہے فقط مجبوری میں جائز رکھی گئی ہے خواہ مخواہ طلاق دینا ظلم اور مکروہ

۱۔ مذکورہ بحث تسہیل و تلخیص اور تغیر کے ساتھ حکیم الامت حضرت تھانوی قدس سرہ کے رسالہ "تعدیل حقوق الوالدین" سے ماخوذ ہے جو بواور انوار میں (۱۳۸۴ھ) شامل ہے اور ہشتی گوہر کے ضمیمہ ناخیز کی حیثیت سے ہشتی زیور کے آخر میں بھی چھپا ہوا ہے نیز امداد الفتاویٰ جلد چہارم میں بھی موجود ہے، دلائل کی تفصیل بھی ان کتابوں میں موجود ہے حضرت مولانا ماسق الہی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے رسالہ "حقوق الوالدین" کے آخر میں حضرت تھانوی کے رسالہ کی تلخیص و تسہیل بھی کر دی ہے ۱۲ مرتب

۱۵ المسائل الذی (ج ۱ ص ۳۲۹) مخطوط ۱۲

۱۶ شمس اللہ سرخسی رحمہ اللہ فرماتے ہیں :

وإيقاع الطلاق مباح وإن كان مبغضاً في الأصل عند عامة العلماء (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

تحریمی ہے نکاح تو وصال کے لئے موضوع ہے بلا وجہ فراق کیسے جائز ہو سکتا ہے۔

جہاں تک حضرت ابن عمرؓ کے واقعہ کا تعلق ہے اس میں حضرت عمر فاروقؓ نے جو اپنے صاحبزادہ کو طلاق کا حکم دیا اور پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے حکم کی توثیق کرتے ہوئے ”طلق امرأتک“ ارشاد فرمایا ظاہر ہے کہ اس کی کوئی سمعقول وجہ ہوگی ورنہ خواہ مخواہ طلاق دنیا ظلم ہے، حضرت عمرؓ جیسے حلیل القدر صحابی کسی ظلم کیسے کر سکتے تھے اور اگر بغرض محال وہ ایسا کرتے تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کیسے گوارا فرماتے؟ اور کیسے ظلم کی اعانت فرما سکتے تھے؟ یقیناً نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا پورا اطمینان تھا کہ حضرت عمرؓ نے جو طلاق کا حکم دیا، اس کی کوئی صحیح وجہ ہوگی اور ایسی صورت میں والدین کے حکم کی تعمیل ضروری ہے کما مر۔ البتہ یہ سوال رہ جاتا ہے کہ اگر اس صورت میں حضرت ابن عمرؓ کے لئے اپنے والد کے حکم کی تعمیل ضروری تھی تو انھوں نے ابتداء طلاق دینے سے انکار کیوں فرمایا، یہاں تک کہ حضرت عمرؓ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کہنے کی نوبت آئی، اور پھر آپؐ نے طلاق دینے کا حکم فرمایا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ان کی نظر ایک طرف اپنے والد کے حکم کی طرف تھی تو دوسری جانب طلاق کے مبغوض ہونے کی طرف تھی، گویا والد کی نافرمانی یا ارتکاب مبغوض ”بلیتین“ میں سے کسی ایک کو وہ ”اھون“ سمجھ کر ترجیح نہ دے پا رہے تھے، اور طلاق کے جس سبب صحیح کی طرف حضرت عمر فاروقؓ کی توجہ تھی وہ اہلیہ کی محبت کی وجہ سے ان کی نظروں سے اوجھل تھا اس لئے انھوں نے ابتداء طلاق دینے سے توقف فرمایا اور بعد میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

ومن الناس من يقول لا يباح إيقاع الطلاق إلا عند الضرورة لقوله صلى الله عليه وسلم: لعن الله كل ذواق مطلق، وقال صلى الله عليه وسلم: إنما امرأة اختلعت من زوجها من نشوة فليها لعنة الله والملائكة والناس أجمعين“ دیکھئے مبسوط خسی (ج ۶ ص ۶) اول کتاب الطلاق ۱۲ مرتب عنی عنہ

(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

(۱) مذکورہ تفصیل حکیم الامت حضرت تھانویؒ کے رسالہ ”ازالۃ الرین عن حقوق الوالدین“ (ص ۱۳ و ۱۹) سے ماخوذ ہے جو ”آداب زندگی“ اور ”اصلاحی نصاب“ کا حصہ ہے ۱۲ م

کے فرمان پر طلاق دیدی۔ واللہ اعلم وعلہ اتم وأحکم
شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ

باب ماجاء فی طلاق المعتوه

عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: كل طلاق جائز إلا

طلاق المعتوه المغلوب على عقله -

”كل طلاق“ میں حصر اضافی ہے ورنہ اگر حصر عقلی مانا جائے تو لازم آئے گا کہ بچہ کی طلاق بھی واقع ہو جائے حالانکہ ایسا نہیں ہے اس لئے یہاں حصر اضافی قرار دیا جائے گا، گویا باعتبار عاقل کے حصر ہے۔

حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں حدیث باب میں ”معتوه“ سے مراد مجنون ہے معتوه کے معنی مشہور مراد نہیں یعنی ”الذی لیس برشید و لیس له کثیر تجربة و خبرة و بصيرة فی الامور“ (جسے نا تجربہ کار اور نا سمجھ سے تعبیر کیا جاسکتا ہے) اس لئے کہ اس کی

۱۔ مذکورہ جواب الکوکب الدری (ج ۲ ص ۲۶۸) سے ماخوذ ہے -

ایک جواب یہ سمجھ میں آتا ہے کہ چونکہ طلاق کا سبب صحیح ان کی نظروں سے اوجھل تھا اس لئے بلا وجہ طلاق دینا ان کے نزدیک ویسے بھی درست نہ تھا جبکہ ان کو الہیہ سے قلبی لگاؤ بھی زیادہ تھا اس لئے انھوں نے ابتداء طلاق دینے سے انکار کر دیا، پھر بعد میں جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان سے اپنے والد کے حکم کی توثیق ہو گئی تو تعمیل حکم میں طلاق دیدی واللہ اعلم ۱۲ مرتب -

۲۔ شرح باب از مرتب ۱۲ م

۳۔ الحدیث لم یخرجہ أحد من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذی قالہ الشیخ محمد فواد عبد الباقی،

الجامع الصحیح (ج ۳ ص ۴۹۶) ۱۲ م

۴۔ یہ تشریح المسک الذکی (ج ۳ ص ۳۳) مخطوطہ سے ماخوذ ہے ۱۲ م

۵۔ واضح رہے کہ معتوه اصطلاح فقہ میں ”من کان قلیل الفہم مختلط الکلام فاسد التدبیر شبیه

بالمجنون وذلك لما یصیبه فساد فی عقله من وقت الولادة“ کو کہا جاتا ہے کمافی قواعد الفقہ (ص ۴۹)

معتوه اور مجنون میں محض یہ فرق ہے کہ معتوه مارتا ہیٹتا اور گالی (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

طلاق واقع ہو جاتی ہے۔

مجنون و معتوہ کی طلاق کے واقع نہ ہونے پر اجماع ہے حکاہ العینیؒ، پھر عدم وقوع طلاق کا حکم ”نامم“ اور ”مغنی علیہ“ یعنی بیہوش وغیرہ کو بھی شامل ہے۔
یہاں یہ وہم ہو سکتا ہے کہ ان مذکورہ معذورین اور سکران میں کوئی فرق نہیں تو جس طرح ان کی طلاق واقع نہیں ہوتی اسی طرح سکران کی بھی طلاق واقع نہ ہونی چاہئے حالانکہ حنفیہ کے مسلک کے مطابق اس کی طلاق واقع ہو جاتی ہے۔

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

نہیں دیتا جبکہ مجنون ایسی حرکات میں مبتلا ہوتا ہے کما فی البحر الرائق (ج ۳ ص ۲۴۹)

معتوہ اور مجنون دونوں کی طلاق واقع نہیں ہوتی کما فی بدائع الصنائع (ج ۳ ص ۹۹-۱۰۰)

فصل وأما شرائط الركن فأشواع، کتاب الطلاق۔

حدیث باب میں ”معتوہ“ سے ”من فی عقد اختلال“ مراد ہے جس میں معتوہ اور مجنون دونوں آجاتے ہیں۔

اس تشریح سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ حضرت گنگوہی قدس سرہ نے جو معتوہ کے معنی شہور بیاہ

فرمائے ہیں وہ ایک تیسرے معنی ہیں جو مجنون اور معتوہ اصطلاحی سے مغایر ہیں واللہ اعلم۔ ۱۲ مرتب عافہ اللہ

(حاشیہ صفحہ ۱۵۱)

۱۔ عمدة القاری (ج ۲ ص ۲۰) باب الطلاق فی الاغلاق والكره ۱۲ م

۲۔ اس لئے کہ ان میں سے کوئی اپنے حواس میں نہیں ہوتا ۱۲ م

۳۔ سکران کی طلاق | سکران کی طلاق کے وقوع اور عدم وقوع کے بارے میں اختلاف ہے

حضرت سعید بن المسیبؒ، حسن بصریؒ، ابراہیم نخعیؒ، زہریؒ، شعبیؒ، امام اوزاعیؒ، سفیان ثوریؒ اور امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ یہ حضرات سکران کی طلاق کے وقوع کے قائل ہیں، امام شافعیؒ کا اصح قول بھی اسی کے مطابق ہے، نیز امام احمدؒ کی بھی مرجوح روایت یہی ہے۔

جبکہ ابوالشعناؒ، طاووسؒ، عکرمہؒ، قاسمؒ، عمر بن عبدالعزیزؒ، ربیعہؒ، لیثؒ، امام اسحاقؒ اور مرثی سکران کی طلاق کے عدم وقوع کے قائل ہیں، امام احمدؒ کی راجح اور امام شافعیؒ کی مرجوح روایت بھی اسی کے مطابق ہے، حنفیہ میں سے امام طاہاویؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔ دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص ۳۹۱) باب الطلاق فی الاغلاق ۱۲

مرتب عفی عنہ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مجنون و معتوہ کے مغلوب العقل ہونے کا سبب قدرتی اور غیر اختیاری ہے، اسی طرح نائم کی نوم اگرچہ بظاہر اختیاری معلوم ہوتی ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ بھی غیر اختیاری ہے کما یظہر عند التامثل، جبکہ سکران کے مغلوب العقل ہونے کا سبب خود اس کا کسی ہے پھر وہ معصیت بھی ہے، لہذا اس کی طلاق واقع ہو جائے گی۔

البتہ یہاں یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ مسافر اگرچہ معصیت مثلاً سرقت وغیرہ کے لئے سفر کر رہا ہو تب بھی اسے رخصت سفر حاصل ہو جاتی ہے اور وہ قصر کرتا ہے، اس کا تقاضا یہ ہے کہ سکران کو بھی عدم وقوع طلاق کی گنجائش حاصل ہو کہ جس طرح سفر معصیت میں معصیت آدمی کی رخصت کو ختم نہیں کرتی اسی طرح سکر کی معصیت سے اس کے مغلوب العقل ہونے کا عذر ختم نہ ہونا چاہئے۔

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ رخصت سفر کا مدار سفر پر ہے اور وہ معصیت کی حالت میں بھی موجود ہوتا ہے لہذا رخصت سفر حاصل ہو جاتی ہے ”والمؤاخذۃ علی المعصیۃ أمر آخر باق علیہ“ جبکہ یہاں طلاق کا دار و مدار الفاظ طلاق پر ہے اور الفاظ طلاق موجود ہیں لہذا طلاق واقع ہو جائے گی، فتا مملہ واللہ اعلم

شرح باب از مرتب عفی عنہ

باب (بلا ترجمہ)

عن عائشۃ قالت کان الناس والرجل یطلق امرأۃ ما شاء أن یطلقها وہی

۱۔ لیکن اس جواب پر یہ الجھن پھر بھی باقی رہتی ہے کہ اگر محض الفاظ طلاق پر مدار ہو تو الفاظ طلاق تو نائم اور مجنون کی صورت میں بھی پائے جاتے ہیں؟

البتہ یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ طلاق کا مدار الفاظ طلاق پر ہے بشرطیکہ وہ غیر مغلوب العقل سے صادر ہوئے ہوں، سکران اگرچہ مغلوب العقل ہے لیکن چونکہ اس کا مغلوب العقل ہونا اس کے کسب اختیار سے ہے اس لئے وہ حکم کے اعتبار سے ”غیر مغلوب العقل“ میں شمار ہے اس لئے اس کی طلاق واقع ہو جائے گی ۱۲ مرتب ۱۳ اس باب سے متعلقہ بیشتر تشریح الکوکب الدرری (ج ۲ ص ۲۶۹ و ۲۷۰) سے ماخوذ ہے ۱۴

۱۵ شرح باب از مرتب ۱۲

۱۶ الحدیث لم یخرجہ أحد من اصحاب الکتب الستہ سری الترمذی قالہ الشیخ محمد فواد عبد الباقی، الجامع الصحیح للترمذی (ج ۳ ص ۹۴) ۱۷

۱۸ ”کان الناس“ اس کی خبر مجذوف ہے، یعنی ”یطلقون“ اور ”والرجل یطلق امرأۃ“ الجملہ حالیہ ہے۔ کذا فی الکوکب (ج ۲ ص ۲۷۰) ۱۲ مرتب۔

امراته إذا ارتجما وهي في العدة وإن طلقها مائة مرة أو أكثر.....

حتى نزل القرآن الطلاق مرتين فامسك بعمرك أو تسريح بإحسان،

قالت عائشة فاستأنف الناس الطلاق مستقبلاً من كان طلق ومن

لم يكن طلقاً. یعنی زمانہ جاہلیت میں لوگوں کا عام معمول یہ تھا کہ عورت کو طلاق دے دیا کرتے تھے اور ان کو عدت میں رجوع کرنے کا اختیار ہوتا تھا رجوع کرنے کی تقدیر پر عورت آدمی کی بیوی شمار ہوتی تھی خواہ کتنی ہی مرتبہ طلاق دیدی جائے اور کتنی ہی مرتبہ رجوع کر لیا جائے۔

پھر جب آیت قرآنی "الطَّلَاقُ مَرَّتَيْنِ الْآیَةُ" نازل ہوئی تو اس نے دو مرتبہ رجوع کے معتبر ہونے اور تیسری طلاق کی صورت میں حرمت غلیظہ کا حکم لگا دیا۔

اب حضرت عائشہؓ کے مذکورہ جملہ کا مطلب یہ ہے کہ آیت قرآنی نازل ہونے کے بعد لوگوں نے تین طلاق کا اعتبار شروع کر دیا اور تین کا عدد پورا ہونے پر حرمت غلیظہ کا حکم لگانے لگے البتہ نزول آیت سے قبل دی جانے والی ایسی طلاقوں کو کا عدم شمار کیا گیا جن کے بعد رجوع کیا گیا تھا۔

زمانہ جاہلیت کے | اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ زمانہ جاہلیت کے تصرفات ہدر
تصرفات ہدر ہیں | ہیں چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ ثابت نہیں کہ آپ
نے کسی نو مسلم سے یہ پوچھا ہو کہ اس نے مال کہاں سے کمایا؟ باوجودیکہ ان کے ہاں
جوئے اور سود وغیرہ کا عام رواج تھا، معلوم ہوا کہ اگر کوئی شخص اسلام لے آئے اور اس
نے اسلامی لحاظ سے ناجائز ذرائع سے مال کمایا ہو تو ایسا مال اس شخص کے لئے حلال ہوگا
اور اس کو اس مال کے لوٹانے یا صدقہ کرنے کا حکم نہ دیا جائے گا بشرطیکہ وہ مال ان کے
اپنے سابقہ دین کی رو سے حلال ہو۔ واللہ اعلم۔ شرح باب از مرتب۔

باب ماجاء فی الحامل المتوفی عنها زوجها توضع

عن الأسود عن ابی السنا بل بن بعلک قال وضعت سبعة بعد وفاة زوجها

۱۔ مذکورہ تشریح الکوکب الدری (ج ۲ صفحہ ۲) سے ماخوذ ہے۔ ۱۲ م

۲۔ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲ م

۳۔ الحدیث أخرجه النسائی (ج ۲ صفحہ ۱۱۳) باب عدة الحامل المتوفی عنها زوجها، وابن ماجہ (۱۳۶)

باب الحامل المتوفی عنها زوجها ۱۲ م

بثلاثة وعشرين أو خمسة وعشرين يوماً فلما تقلت تشوّفت للزّكاح فأُنكر عليها فذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال إن تقعد فقد حلّ أجلها

متوفی عنہا زوجہا کی عدت کا بیان اس آیت میں آیا ہے «وَالَّذِينَ يَتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَنْزِلُوا عَلَيْهَا جَنَازًا فَإِنْ نَزَلَتْ عَلَيْهَا جَنَازَةٌ فَاتَّخِذُوا مِنْهَا جَنَازًا كَمَا تَخِذُوا مِنْ آبَائِكُمْ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ عَلَيْهَا جَنَازَةٌ فَاتَّخِذُوا مِنْهَا جَنَازًا كَمَا تَخِذُوا مِنْ آبَائِكُمْ» اور حاملہ کی عدت کا بیان اس آیت میں آیا ہے «وَأُولَاتِ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ»

ان دونوں آیتوں کی روشنی میں «متوفی عنہا زوجہا غیر حاملہ» کی عدت متعین ہے یعنی چار مہینے دس دن اور حاملہ غیر متوفی عنہا زوجہا کی عدت بھی متعین ہے یعنی وضع حمل، البتہ ایک صورت میں تعارض پیدا ہو جاتا ہے یعنی «حاملہ متوفی عنہا زوجہا» کی صورت میں، پہلی آیت کا تقاضا یہ ہے کہ اس کی عدت چار مہینے دس دن ہو جبکہ دوسری آیت کا تقاضا یہ ہے کہ اس کی عدت وضع حمل ہو۔

چنانچہ حضرات صحابہ کرام میں «حاملہ متوفی عنہا زوجہا» کی عدت کے بارے میں اختلاف رہا ہے۔

حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا مسلک یہ ہے کہ وضع حمل اور چار مہینے دس دن دونوں کا پایا جانا ضروری ہے جیسا کہ احوط بھی یہی ہے اس مسلک کو یوں بھی تعبیر کیا جاتا ہے کہ ایسی عورت کی عدت اُبعد الاجلین ہے، شروع میں حضرت ابن عباسؓ کا مسلک بھی یہی تھا۔ اس صورت میں تعارض کو گویا کہ تطبیق کے طریق سے ختم کیا گیا ہے۔

جبکہ جمہور صحابہ کرام اور ائمہ اربعہ کے نزدیک ایسی عورت کی عدت متعین طور پر وضع حمل ہے، مذکورہ حدیث باب سے جمہور کے مسلک کی تائید ہوتی ہے، اس روایت پر اگرچہ انقطاع کا اعتراض ہے لیکن اسی باب کی دوسری روایت سے بھی جمہور کا مسلک ثابت ہوتا ہے،

لہ ارتفعت وطهرت ۲۱۲

لہ ای مالت إلیہ ۲۱۲

لہ سورہ بقرہ آیت (۲۳۳) پ، ۲۱۲

لہ سورہ طلاق آیت (۴) پ، ۲۱۲

۵۰ بشرطیکہ عدت چاند کی پہلی تاریخ سے شروع ہوتی ہو، ورنہ اگر عدت اسلامی مہینہ کے درمیان شروع ہوئی ہو تو عدت کے ۱۳۰ دن ہوں گے، گویا پہلی صورت میں مہینہ معتبر ہے خواہ انتیس دن کا ہو یا تیس دن کا، اور دوسری صورت میں ہر مہینہ کے تیس دن متعین ہیں، دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۳ ص ۱۹۵) فصل وأما بیان مقادیر العدة إلّا ۱۲ مرتب

سليمان بن يسار فرماتے ہیں ”أن أبا هريرة وابن عباس وأبا سلمة بن عبد الرحمن تذاكروا المتوفى عنها زوجها الحامل تضع عند وفاة زوجها فقال ابن عباس نعتد آخر الأجلين وقال أبو هريرة أنا مع ابن أخي يعني أبا سلمة ، فأرسلوا إلى أم سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم فقالت قد وضعت سبعة الأسلية بعد وفاة زوجها بيسير فاستفتت رسول الله صلى الله عليه وسلم فأمرها أن تتزوج “ امام ترمذی نے اس روایت کو ”حسن صحیح“ قرار دیا ہے۔ حضرت عبداللہ بن عباس نے روایت سننے کے بعد جمہور کے مسلک کی طرف رجوع کر لیا تھا۔

حقیقت بھی یہی ہے کہ دوسری آیت یعنی ”اولات الاحمال“ پہلی آیت یعنی ”والذین يتوفون منكم“ کے لئے متعارض صورت میں ناسخ ہے جبکہ دو صورتوں میں تو کوئی تعارض ہی نہیں کما تر، جن حضرات نے اُبعد الأجلین کا قول اختیار کیا اس کی ایک وجہ تو یہ تھی کہ ان کو سب سے اہمیت والی روایت نہ پہنچی تھی اور اُبعد الأجلین کو اختیار کرنے میں احتیاط تھی، دوسری وجہ یہ تھی کہ ان کو یہ علم نہ تھا کہ کونسی آیت نزول کے اعتبار سے مقدم ہو کر منسوخ ہے اور کونسی آیت مؤخر ہو کر ناسخ ہے۔ جبکہ حضرت عبداللہ بن مسعود فرماتے ہیں ”من شاء باهله أن سورة النساء القصوى (سورة الطلاق) نزلت بعد التي في البقرة“ نیز حضرت عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں ”لو وضعت وزوجها على سريره لا لقضت عدها ويحل لها أن تتزوج به“ واللہ اعلم۔ شرح باب الزمرب عافاه الله

باب ما جاء في عدة المتوفى عنها زوجها

قالت زينب دخلت على أم حبيبة زوج النبي صلى الله عليه وسلم حين توفي أبوها

۱۔ مذکورہ تشریح کے لئے درج ذیل کتب سے استفادہ کیا گیا ، فتح القدیر (ج ۳ ص ۱۲۲) باب العدة ، البحر الرائق (ج ۴ ص ۱۳۳ و ۱۳۴) باب العدة - اور الکوکب الذی (ج ۲ ص ۲۵۰ و ۲۵۱) ۱۲ مرتب

۲۔ الحديث أخرجه البخاري (ج ۱ ص ۱) باب احوال المرأة على غير زوجها، كتاب الجنائز، و مسلم (ج ۱ ص ۱۶۷) باب وجوب الإحداد في عدة الوفاة وتحريمه في غير ذلك إلا ثلاثة أيام ۱۲ م

ابوسفیان بن حرب فدعت بطیب فیہ صفة خلق أوغیرہ فذهنت به جاریة
ثم مسّت بعارضیہا ثم قالت واللہ مالی بالطیب من حاجة غیرانی سمعت رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم یقول لا یحل لامرأة تؤمن باللہ والیوم الآخر أن تتحدّ علی میت
فوق ثلاثة آیام إلا علی زوج أربعة أشهر وعشر۔

عورتوں کے بناؤ سنگھار اور زیب و زینت | اس روایت میں "مسّت بعارضیہا" کے
کا جواز اور اس کی شرائط

الفناظ سے معلوم ہوا کہ اگر تطیب یا زینت کے لئے کوئی چیز رخساروں پر لگائی جائے
تو جائز ہے۔

عورتوں کے بناؤ سنگھار اور زیب و زینت سے متعلق تفصیلی احکام فقہی کتابوں
میں نہیں ملتے، لیکن قرآن و سنت کے مجموعی دلائل سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ چند شرائط کے
ساتھ ہر قسم کا بناؤ سنگھار اور زیب و زینت عورت کے لئے جائز ہے۔
① نامحرم کے لئے نہ ہو ② تغیر خلق اللہ نہ ہو، یعنی ایسی زینت اور بناؤ سنگھار

۱۵ و هو طیب معروف مرکب يتخذ من الزعفران وغيره من أنواع الطيب وتغلب عليه الحمرة والصفرة
كذا في النهاية (ج ۲ ص ۱۲) مرتب

۱۶ قال السننبي هو الوجه فوق الذقن الى مادن الاذن وقال الاقي العارض الأسنان وأطلقت هنا
على الحدین مجازاً الا انها عليهما فهو من مجاوز المجاورة أو من تسمية الشيء بما كان من سببه۔ كذا في تكملة
فتح الملهم (ج ۱ ص ۲۲۴) ۱۲ م

۱۷ أحدث المرأة علی زینجها تتحدّ فهي محدّ وحدت تتحدّ وتتحدّ فهي حادّ إذا حُرِّثَ علیہ ولبست
ثياب الحزن وتركت الزينة۔ النهاية (ج ۱ ص ۲۵۴) ۱۲ مرتب

۱۸ ظاہر ہے کہ جب نامحرم کے سامنے جانا ممنوع ہے تو نامحرم کے لئے زیب و زینت اختیار کرنا کیوں ممنوع
نہ ہوگا، نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "والمرأة إذا استعطرت فمرت بالمجلس فهي كذا وكذا یعنی زانیہ"
سنن ترمذی (ج ۲ ص ۱۱۱) باب ما جاء فی كراهية خروج المرأة متعطّرة، ابواب الاستیذان والآداب ۱۲ مرتب

۱۹ چنانچہ حضرت عبداللہ بن مسعود فرماتے ہیں أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم لعن الواشيات (گودنے والیاں)
والمستوشيات (گودانے والیاں) والمتمصصات (چہرے سے بال نوچنے کا حکم دینے والیاں) مبتغيات للحسن
متغیرات خلق اللہ۔ ترمذی (ج ۲ ص ۱۱۱) باب ما جاء فی الواصلة والمستوصلة المز ۱۲ مرتب

نہ ہو جو اصل حلیہ بگاڑ کر رکھ دے (۳) تشبیہ بالکفار نہ ہو۔

مسألة الحداد | حدیث باب سے معلوم ہوا کہ شوہر کے سو کسی کے لئے تین سے زائد سوگ کا حکم | سوگ منانا جائز نہیں البتہ بیوی شوہر کی موت پر چار مہینہ دس دن سوگ منائے گی، جو واجب ہے۔

پھر اس سوگ کے بارے میں اختلاف ہے :

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ سوگ ہر معتدۃ الوفات پر واجب ہے خواہ صغیرہ ہو یا کبیرہ، مسلمہ ہو یا کتابیہ۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صغیرہ اور کتابیہ پر سوگ واجب نہیں، ابو ثور اور بعض مالکیہ کا بھی یہی مسلک ہے۔

۱۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "لپس منامن تشبہ بغيرنا لا تشبهوا باليهود ولا بالنصارى الحديث اخرجہ الترمذی (ج ۲ ص ۲۷۷) باب ماجاء في كراهية اشارة اليد في السلام ۱۲ مرتب

۲۔ چند شرائط اور بھی ہیں

- (۴) تشبیہ بالرجال نہ ہو، چنانچہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے "لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم المتشبهات بالرجال من النساء والمتشبهين بالنساء من الرجال۔ ترمذی (ج ۲ ص ۲۷۷) باب ماجاء في المتشبهات بالرجال الخ۔
- (۵) بے جا اسراف نہ ہو، ارشاد باری تعالیٰ ہے "وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ" (سورۃ النعام، آیت (۱۳۱) پ،
- (۶) فخر و مباہات کے لئے نہ ہو، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "مَنْ لَبَسَ ثَوْبَ شَهْرَةٍ (ثَوْبٌ تَكْبَرٌ وَتَفَاخُرٌ) فِي الدُّنْيَا أَلْبَسَهُ اللَّهُ ثَوْبَ مَذَلَّةٍ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثُمَّ أُلْهِبَ فِيهِ نَارًا۔ بروایت ابن عمر، سنن ابن ماجہ (ص ۲۷۷) کتاب اللباس، باب من لبس شهرة من الثياب۔
- نیز آپؐ کا ارشاد ہے "كلوا واشربوا وصدقوا والبسوا ما لم يخالفكم إسرائ أو محيلة۔"

حوالہ بالا باب البس ما شئت الخ۔

(۷) حلال مال سے ہو، وهو ظاہر۔

(۸) کسی اور جہت سے اس میں مانعت نہ ہو، مثلاً بچنے والا زیور نہ ہو کما فی روایت ابی داؤد (ج ۲ ص ۵۸۱)

کتاب الخاتم، باب ماجاء في الجلاجل، اور مثلاً لوہے کا زیور نہ ہو۔ کما فی روایت بريدة للترمذی

(ج ۱ ص ۲۷۷) أبواب اللباس، باب بلا ترجمة - ۱۲ مرتب عننا الله عنه

۳۔ یہاں سے لیکر "قالت زينب وسمعت أُمّ سلمة تقول الخ" تک کی تشریح مرتب کی تحریر کردہ ہے ۱۲ ارشید

۴۔ دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۸۲) نیز امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک "امہ منکوحہ" پر بھی سوگ

واجب نہیں جبکہ جمہور کے نزدیک واجب ہے، حوالہ مذکورہ ۱۲ مرتب

حدیث باب امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کی دلیل ہے کہ اس میں ”لا یحِلُّ لامرأة تؤمن بالله“ کے الفاظ سے بالغہ مؤمنہ کو خطاب کیا گیا ہے جس کا حائل یہ ہے کہ ”احداد“ ”مرأة“ پر واجب ہے نہ کہ صغیرہ پر، اور مؤمنہ پر واجب ہے نہ کہ کافرہ پر۔

البتہ حدیث باب ”لا یحِلُّ لامرأة تؤمن بالله والیوم الآخر أن تحد علی میت فوق ثلاثة أيام إلی علی زوج أربعة أشهر وعشرا“ سے جو وجوب احداد پر استدلال کیا گیا ہے اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ اس حدیث میں استثناء عدم حل سے ہے جو محض حلت اور جواز پر دال ہے لہذا اس سے وجوب احداد پر کیسے استدلال کیا جاسکتا ہے؟

حضرت استاذ محترم دام اقبالہم تکلّم فتح الملہم میں فرماتے ہیں کہ شرار نے اس اشکال کے جو جوابات دیئے ہیں ان پر قلب مطمئن نہیں ہوتا اور احقر کے نزدیک اس کا بہتر جواب یہ ہے کہ اس مقام پر استثناء ”اثبات حل“ کے لئے ہے اور بطل کے دو معنی ہیں، ایک عدم حرمت جو ایک عام معنی ہیں جو وجوب کو بھی شامل ہیں، دوسرے عدم حرمت اور عدم وجوب جو ایک خاص معنی ہیں۔

اور حدیث باب میں دونوں معنی ممکن ہیں لیکن ہمارے نزدیک پہلے معنی جو وجوب کو بھی شامل ہیں متعدد دلائل کی بنا پر رائج ہیں۔

① مسلم میں یحییٰ بن سعید کے طریق سے حضرت حفصہؓ کی روایت میں استثناء زوج کے

لہ حضرت استاذ محترم دام اقبالہم تکلّم فتح الملہم (ج ۱ ص ۲۲۵) میں فرماتے ہیں :

وزعم الحافظ فی الفتح (ج ۹ ص ۲۸۶، باب تحد المتوفی عنها الخ۔ مرتب) أن استدلال الحنفیة بهذا استدلال بالمفہوم ولكن لا یصح لكون المفہوم لا حجة فیہ عند الحنفیة وإثما حاصل دلیلنا أن هذا الحدیث مشتمل علی جزئین الأول حرمة الإحداد علی غیر الزوج فوق ثلاثة أيام، والثانی إيجاب الإحداد علی الزوج والخطاب فی كلا الأمرین من الحرمة والإيجاب إنما وقع للمرأة المؤمنة فأما الصغیرة والذمیة فقد سكبت الحدیث عن خطابهما فترجعان إلی أصلهما وهو عدم الحرمة وعدم الإيجاب فإن الأصل فی الأشياء الإباحة ولا سیما لغير المكلفین فانما استثنی الحنفیة الصغیرة والذمیة من أحكام الحداد لانه لم یرد لهما حکم لانهن استدلو بال مفہوم، هذا ما ظهر لی والله سبحانه أعلم ۱۲ مرتب

لہ (ج ۱ ص ۲۲۵) ۱۲ م

لہ (ج ۱ ص ۲۸۶) باب وجوب الإحداد الخ ۱۲ م

بعدیہ الفاظ آئے ہیں ”فانہا تحذ علیہ اربعۃ اشھر وعشرا“ یہ الفاظ اگرچہ اخبار کے ہیں لیکن اخبار بھی انشاء کے معنی میں ہو کر وجوب کا فائدہ دیتا ہے۔

② مسلم ہی میں حضرت حفصہؓ کی روایت ام عطیہ سے آئی ہے ”قالت کنا ننھی أن نحد علی میت فوق ثلاث إلا علی زوج اربعۃ اشھر وعشرا ولا نکتحل ولا نطیب ولا نلبس ثوبا مصبوغا وقد رخص للمرأة فی طهرها اذا اغتسلت احدا منا من حیضها فی نبذۃ من قسط وأظفار“ اس روایت میں رخصت تحریم کے مقابلہ میں ہے جس کا حاصل یہ کہ اکتھال وغیرہ ناجائز ہے اور ترک زینت واجب ہے۔

③ مسلم ہی میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت میں متوفیٰ عنہا زوجہا کے لئے اکتھال کی اجازت طلب کرنے اور آپ کے اجازت نہ دینے کا ذکر ہے جو احادیث کے وجوب پر دال ہے۔ مذکورہ بالا تمام تفصیل متوفیٰ عنہا زوجہا کے بارے میں تھی، جہاں تک مطلقہ کا تعلق ہے سورجیہ کے بارے میں تو ترک حِداد متفق علیہ ہے البتہ مبتوتہ یعنی مطلقہ بائنہ یا مغلظہ کے بارے میں اختلاف ہے :

امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے نزدیک اس پر بھی حِداد واجب ہے، ابو ثورؒ، ابو عیینہؒ اور حکمؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔ جب کہ جمہور کے نزدیک اس پر سوگ واجب نہیں، اس لئے کہ شوہر نے اس کو طلاق دیکر وحشت زدہ کر دیا فلا تأسف علیہ۔

لیکن حضرات احناف جو ابفرماتے ہیں کہ سوگ کا وجوب نعمت نکاح کے فوت ہونے پر ہے۔
 قالت زینب وسمعت أُمّی أم سلمة تقول جاءت امرأة إلى رسول الله
 صلی الله علیہ وسلم فقالت یا رسول الله إن ابنتی توفی عنها زوجها وقد اشتکت
 عینیها أفنکحلها؟ فقال رسول الله صلی الله علیہ وسلم: لا، مرتین أو ثلاث
 مرّات، کل ذلك یقول: لا۔

۱۔ (ج ۱ ص ۴۸۸) باب وجوب الإحداد الخ ۱۲ م

۲۔ (ج ۱ ص ۴۸۸) ۱۲ م

۳۔ یہی روایت ترمذی کے زیر بحث باب کے آخر میں بھی آرہی ہے ۱۲ م

۴۔ مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۸۸) اور ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۲ ص ۱۶۱) فصل قال علی المبتوتۃ والمتوفی عنہا زوجها الخ - ۱۲ مرتب

حالتِ عذر میں معتدہ کے لئے | اس روایت سے استدلال کر کے ظاہر یہ کہتے ہیں کہ معتدہ
سرمہ وغیرہ لگانے کا حکم کے لئے سرمہ وغیرہ لگانا جائز نہیں اگرچہ آنکھوں میں کوئی
تکلیف ہی کیوں نہ ہو۔

جبکہ جمہور کے نزدیک بغیر عذر کے سرمہ لگانا اگرچہ جائز نہیں لیکن عذر کی صورت
میں رات کو سرمہ وغیرہ لگانے میں کوئی حرج نہیں،
حدیث باب کا جمہور یہ جواب دیتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا علم ہوگا کہ اس
عورت کا مرض اس درجہ کا نہیں جس میں سرمہ لگانا ضروری ہو اس لئے آپ نے اکتحال کی اجازت
نہ دی،

جہاں تک دن کا تعلق ہے امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک عذر کی صورت میں
دن میں بھی سرمہ لگانے کی اجازت ہے جبکہ امام شافعیؒ دن میں باوجود عذر کے اجازت نہیں
دیتے،

امام شافعیؒ کا استدلال ام حکیم بنت اسید کی روایت سے ہے جو وہ اپنی والدہ سے
نقل کرتی ہیں ”أَنْ زَوْجَهَا تَوَفَّى وَكَانَتْ تَشْتَكِي عَيْنَيْهَا فَتَكْتَحِلُ بِالْجَلَاءِ قَالَ أَحْمَدُ
الصَّوَابُ بِكُلِّ الْجَلَاءِ فَأَرْسَلَتْ مَوْلَاةَ لَهَا إِلَى أُمِّ سَلَمَةَ فَسَأَلَتْهَا عَنْ كَحْلِ الْجَلَاءِ فَقَالَتْ
لَا تَكْتَحِلِي بِهِ إِلَّا مِنْ أَمْرِ لَابِدٍ مِنْهُ يَشْتَدُّ عَلَيْكَ تَكْتَحِلِينَ بِاللَّيْلِ وَتَمْسَحِينَ
بِالنَّهَارِ ثُمَّ قَالَتْ عِنْدَ ذَلِكَ أُمُّ سَلَمَةَ دَخَلَ عَلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
حِينَ تَوَفَّى أَبُوسَلَمَةَ وَقَدْ جَعَلْتُ عَلَى عَيْنَيَّ صَبْرًا فَقَالَ مَا هَذَا؟ يَا أُمُّ سَلَمَةَ!
فَقُلْتُ إِنَّمَا هُوَ صَبْرٌ يَا رَسُولَ اللَّهِ لَيْسَ فِيهِ طَيْبٌ قَالَ إِنَّهُ يَشُبُّ الْوَجْهَ فَلَا
تَجْعَلِيهِ إِلَّا بِاللَّيْلِ وَتَنْزَعِيهِ بِالنَّهَارِ، الْحَدِيثُ

۱۲ م یہ بحث بھی مرتب کی تحریر کردہ ہے ۱۲ م

۱۳ م أخرجه أبو داود (ج ۱ ص ۳۱) باب فيما تجتنب المعتدة في عدها ۱۲ م

۱۴ م هو بالكسر والمد الإشد وقيل هو بالفتح والمد والقصر ضرب من الكحل، النهي

(ج ۱ ص ۲۹) ۱۲ مرتب

۱۵ م عصارة شجر مر ۱۲ م

عذر کی حالت میں دن میں سرمہ وغیرہ لگانے کے جواز پر احناف کی کوئی مضبوط دلیل تلاش کے باوجود نہ مل سکی۔ واللہ اعلم

ثم قال إنما هي أربعة أشهر وعشرا، وقد كانت إحداكن في الجاهلية ترمى بالبعرة على رأس الحول -

زمانہ جاہلیت میں یہ دستور تھا کہ بیوہ ایک تنگ کمرہ میں بدترین کپڑے پہن کر سال بھر مقید رہتی تھی اور اس عرصہ میں ہر طرح کی زینت سے احتراز کرتی تھی، سال بھر گزرنے کے بعد کوئی جانور اس کے کمرے میں بھیجا جاتا جس سے پونچھ کر وہ اپنی شرمگاہ کو صاف کرتی، پھر کمرہ سے نکل کر اسے میٹنی دی جاتی جسے وہ اٹھا کر پھینکتی، یہ انقضاء عدت کی علامت ہوتی تھی۔ حدیث باب کے مذکورہ الفاظ میں اسی کی طرف اشارہ ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصود اس طرف اشارہ کرنا ہے کہ زمانہ جاہلیت میں عدت کے زمانہ میں عورت سخت تکالیف برداشت کیا کرتی تھی، اسلام نے حدود سے متجاوز تمام پابندیاں ختم کر دیں اس لئے اسلام کی مقرر کردہ معمولی پابندیوں کو جو بڑی حکمتوں پر مشتمل ہیں بخوشی برداشت کرنا چاہئے۔ واللہ اعلم۔

باب ماجاء في كفارة الظهار

أُنياناً أبو سلمة ومحمد بن عبد الرحمن بن ثوبان أن سلمان بن صخر الأنصاري

سہ مذکورہ بحث اور اس سے متعلقہ مذاہب و دلائل کے لئے دیکھیے شرح نووی علی مسلم (ج ۱ ص ۴۸۷)، وجوب الإحداد، فتح القدير (ج ۲ ص ۱۱۱) فصل قال وعلى الميتة الخ، تكملة فتح الملهم (ج ۱ ص ۲۲۷) ۱۲ مرتب

۲ نفع قوت المغتذى على جامع الترمذی (ج ۱ ص ۱۷۱)۔

اس میٹنی کے پھینکنے سے کیا مقصود ہوتا تھا اس میں مختلف اقوال ہیں :

(۱) إشارة إلى أنهما تمت العدة رمي البعرة (كما بين في التقرير ۲)۔

(۲) إشارة إلى أن فعل الذي فعلته من التبرص والصبر على البلاء الذي كانت فيه لما انقضى

كان عندها بمنزلة البعرة التي رمتها استحقاقاً له وتعظيماً لحق زوجها۔

(۳) ترميها على سبيل التناول بعدم عودها إلى مثل ذلك۔

دیکھیے فتح الباری (ج ۹ ص ۲۹) قبیل باب الکحل للحادة ۱۲ مرتب

۳ الحدیث أخرجه أبو داود (ج ۱ ص ۳۱۲) باب الظهار وابن ماجه (ص ۱۴۹) باب الظهار بتغير ۱۲

أحد بن بياضة جعل امرأته عليه كظهر أمه حتى بمضي رمضان فلما مضى نصف من رمضان وقع عليها ليلاً فأتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكر ذلك له فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم أعتق رقية قال لا أجدها قال فصم شهرين متتابعين، قال لا استطيع قال اطعم ستين مسكيناً، قال لا أجده، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لفروة بن عمرو: أعطه ذلك العرق، وهو مكتل يأخذ خمسة عشر صاعاً أو ستة عشر صاعاً إطعام ستين مسكيناً۔

اس روایت سے استدلال کر کے امام شافعیؒ اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ جن ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلایا جائے گا ان میں سے ہر ایک کو ایک ”مد“ گندم دینا ہوگا، کیونکہ اس واقعہ میں آپؐ نے پندرہ صاع دینے کا حکم دیا اور ایک صاع میں چار ”مد“ ہوتے ہیں لہذا پندرہ صاع میں ساٹھ مد ہوتے اور ہر فقیر کے حصہ میں ایک مد آیا۔ اس کے برخلاف حنفیہ کے نزدیک ہر فقیر کو ایک صاع ”کھجور“ یا ”جو“ یا نصف صاع گندم دینا ہوگا کمافی صدقۃ الفطرؐ

حنفیہ کا استدلال سنن ابی داؤد میں سلم بن صخر کے طریق سے ابن العلاء البیاضی (جنہوں نے اپنی بیوی سے ظہار کیا تھا) کی روایت سے ہے، اس میں تصریح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا تھا ”فأطعم وسقاً من تمر بین ستین مسکیناً“ اور وسق ساٹھ صاع کا ہوتا ہے، اس طرح ہر مسکین کے حصہ میں ایک صاع آیا۔ جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کی توجیہ یہ ہے کہ اصل حکم تو وسق ہی کا تھا، کمافی روایت ابی داؤد اس لئے آپؐ نے شروع میں ”أطعم ستین مسکیناً“ فرما کر اسی کا حکم دیا، لیکن بعد سلم المد بالضم وھو رطل وثلث بالعراق عند الشافعی وأهل الحجاز وھو رطلان عند أبي حنيفة وأهل

العراق - النہایہ (ج ۳ ص ۳۸۸) ۱۲ مرتب

سکھ مذاہب کی مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے المغنی (ج ۳ ص ۳۶۹ و ۳۷۰) مسألة قال لكل مسکین مد من بر أو نصف صاع من تمر أو شعیر۔

اس مقام پر المغنی میں امام مالک کا مذہب اس طرح بیان کیا گیا ”لکل مسکین مدان من جمیع الاوتار“

۱۲ مرتب

سکھ (ج ۱ ص ۱۰۲) باب فی الظہار - ۱۲ م

سکھ النہایہ (ج ۵ ص ۱۸۵) ۱۲ م

میں جب انھوں نے "لا اجد" کہہ کر اپنی عدم استطاعت ظاہر کی تو آپ نے جو کچھ موجود تھا ان کو دیدیا، گویا پندرہ صاع کا کافی ہو جانا ان کی خصوصیت تھی۔

یہ بھی ممکن ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو "مرة بعد مرة" چار مرتبہ یہ مکتل بھر کر عطا فرمایا ہو اور اس طرح ساٹھ صاع کی مقدار پوری ہو گئی ہو، اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ طحاوی کی روایت میں ہے "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أعطاه مکتلین، فی کل منها خمسة عشر صاعاً" اس روایت سے دعویٰ پوری طرح تو ثابت نہیں ہوتا، البتہ اتنا ضرور معلوم ہوتا ہے کہ ایک مکتل پر اکتفا نہیں کیا گیا، عین ممکن ہے کہ مکتلین کے بعد دو مکتل اور بھی دیئے گئے ہوں جن کا راوی کو علم نہ ہو سکا ہو۔

نیز علامہ خطابیؒ معالم السنن میں فرماتے ہیں کہ سلمہ بن صخر کی روایت (جس میں ایک وسق یعنی ساٹھ صاع کا ذکر ہے) احوط ہے اور پندرہ صاع والی روایت میں یہ بھی امکان ہے کہ غلہ کی جو مقدار مہیا ہوئی وہ وقتی طور پر تصدق کے لئے دیدی گئی ہو اور بقیہ مقدار کو دین کے طور پر واجب فی الذمہ سمجھا گیا ہو کہ گنجائش ہونے پر دیدی جائے گی، اس صورت میں ظاہر ہے کہ پندرہ صاع پر اکتفا نہیں کیا گیا۔

اس کے علاوہ حدیث باب میں "عرق" کا لفظ آیا ہے جو زنبیل کے لئے مستعمل ہوتا ہے، اس کی گنجائش کے بارے میں رواۃ کا اختلاف ہے، حدیث باب میں اگرچہ راوی نے اس کی تشریح "مکتل یاخذ خمسة عشر صاعاً أو ستة عشر صاعاً" کے ساتھ کی ہے لیکن ابوداؤد کی ایک روایت میں اس کی تشریح "مکتل یسع ثلاثین صاعاً" کے ساتھ آئی ہے اور سنن ابی داؤد ہی کی ایک اور روایت میں اس کی مقدار "ستون صاعاً" بیان کی گئی ہے، یہ آخری روایت حنفیہ کے مسلک کے مطابق ہے، اس کو اس لحاظ سے بھی ترجیح حاصل ہے کہ حنفیہ کی مستدل وسق (ساٹھ صاع) والی روایت اس کی مؤید ہے۔ واللہ اعلم

۱۔ یہ روایت تلاش کے باوجود طحاوی یا کسی اور کتاب حدیث میں نہ مل سکی ۱۲ مرتب

۲۔ بہامش مختصر سنن ابی داؤد للمنذری (ج ۳ ص ۱۷۱) باب الظہار، ۱۲ م

۳۔ وکھ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۰۲) باب الظہار ۱۲ م

باب ماجاء فی الإیلاء

ایلاء لغت میں حلف کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے آلِ یولی ایلاء و آلیۃ، حلف اٹھانا، شریعت کی اصطلاح میں ”منع النفس عن قربان المنکوحۃ أربعة أشهر فصاعداً منعاً مؤكداً باليمين“ کو کہا جاتا ہے۔

عن عائشةؓ قالت آلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من نسائه وحرم فجعل الحرام حلالاً وجعل فی الیمین کفارة۔

یہ ایلاء ایلاء اصطلاحی نہ تھا اس لئے کہ چار ماہ سے کم مدت کے لئے تھا، چنانچہ بخاری شریف میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت آئی ہے ”أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم آلی من نسائه شهراً“

حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت میں آیا ہے ”أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم طلق نساءه“ أخرجه ابن مردويه بظاہر اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ نے اپنی ازواج مطہرات کو طلاق دیدی تھی لیکن راجح یہ ہے کہ آپؐ نے محض ایک ماہ کے لئے علیحدگی اختیار فرمائی تھی، جیسے کہ حدیث باب اسی پر دال ہے، جہاں تک حضرت ابن عمرؓ کی مذکورہ روایت کا تعلق ہے اول تو اس کی صحت معلوم نہیں، دوسرے اگر وہ روایت سنداً صحیح بھی ہو تب بھی حضرت ابن عمرؓ کا بیان اس شہرت پر مبنی ہو سکتا ہے جو لوگوں میں عام ہو گئی تھی کہ آپؐ نے اپنی ازواج مطہرات کو طلاق دیدی ہے، غالب یہ ہے کہ منافقین نے یہ مشہور کر دیا تھا کہ آپؐ نے اپنی ازواج مطہرات کو طلاق دیدی ہے، اور ان کے واسطے سے بعض مسلمانوں میں بھی یہ بات پھیل گئی ورنہ حقیقت وہی ہے جو اوپر بیان کی گئی ہے۔

۱۔ عنایہ بہامش فتح القدیر (ج ۳ ص ۵۴) باب الإیلاء ۱۲ م

۲۔ لم یخرجہ أحد من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذی قالہ الشیخ محمد فواد عبدالباقی

رحمہ اللہ، جامع الترمذی (ج ۳ ص ۵۴) رقم ۱۲۰۱ ۱۲ مرتب

۳۔ (ج ۱ ص ۲۵۶) کتاب الصوم، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم إذا رأیتم الهلال فصوموا ۱۲ م

۴۔ دیکھئے تملک فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۸۸) باب بیان أن تأخیرہ امرأۃ لا یكون طلاقاً الا بالنیۃ۔ ۱۲ مرتب

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ناراضگی اور ازواجِ مطہرات سے ایلاہ فرمانے کی متعدد وجوہات تھیں۔

اولاً "واقعہ غسل" ثانیاً "واقعہ ساریہ" اگر وہ درست ہو، جن کے نتیجہ میں آیت **يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاةَ أَزْوَاجِكَ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ** نازل ہوئی، ان کے بعد تیسرا واقعہ ازواجِ مطہرات کی جانب سے نفقہ میں اضافہ کے مطالبہ کی صورت میں پیش آیا، اس قسم کی وجوہات کی بنا پر آپ نے ایک ماہ کے لئے اپنی ازواجِ مطہرات سے علیحدگی اختیار فرمائی، ایک ماہ پورا ہونے پر آیتِ تحییر نازل ہوئی **يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ إِنْ كُنْتُمْ تُؤَدُّنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا** الآیہ۔

۱۔ عن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يشرب عسلاً عند زينب ابنة جحش ويمكث عندها فواطئاً أنا وحنصة عن أيتنا دخل عليها فلتقل له أكلت المغاير (واحدة ما مغفور شئ ينزحه شجر العرفط حلوكا لناطف - نهاية (ج ۳ ص ۲۴۴) إني أجدمنك ريم مغاير قال لا ولكن كنت أشرب عسلاً عند زينب ابنة جحش فلن أعود له وقد حلفت لا تخبري بذلك أحداً - كذا في البخاري (ج ۲ ص ۲۹۹) كتاب التفسير، باب تبتغي مرضاة أزواجك الخ ۱۲ مرتب

۲۔ وأخرج الطبرانی في عشرة النساء وابن مردويه عن طريق أبي بكر بن عبد الرحمن عن أبي سلمة عن أبي هريرة قال دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم بمارية بيت حفصة فجاءت فوجدتها معه فقالت يا رسول الله في بيتي تفعل هذا معي دون نساءك فذكر نحوه (أي حلف رسول الله صلى الله عليه وسلم لمخفصة لا يقرب أمته وقال هي على حرام فنزلت الكفارة ليمينه) فتح الباری (ج ۸ ص ۶۵۴) باب يأتها النبي لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ الآیہ ۱۲ مرتب عنی عنہ

۳۔ سورۃ تحریم آیت (۱) پ ۱۲ م

۴۔ اس واقعہ کی تفصیل حضرت جابر بن عبد اللہ کی روایت میں آئی ہے، دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۸) کتاب الطلاق، باب بیان أن تحیره امرأۃ لایكون طلاقاً إلا بالنیة ۱۲ مرتب

۵۔ سورۃ احزاب آیت (۲۸) پ ۱۲ م

۶۔ واقعہ تحییر سے متعلق مختلف تفصیلات کے لئے دیکھئے تملک فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۶۹ تا ۱۹۵) باب بیان

أن تحیره امرأۃ الخ ۱۲ م

۷۔ شروع باب یہاں تک کی شرح مرتب کا اضافہ ہے، ۱۲ مرتب

ایلاء کرنے والے کو اختیار ہے چاہے تو چار ماہ سے قبل رجوع کر کے حلف کو توڑ دے اور کفارۃ یمین ادا کرے اور چاہے تو چار ماہ کی مدت گزر جانے دے، پھر احناف کے نزدیک چار ماہ گزرنے سے خود بخود طلاق بائن واقع ہو جائے گی اور تفریق کے لئے قضاء قاضی کی حاجت نہ ہوگی، جبکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک چار ماہ گزرنے پر خود بخود طلاق واقع نہیں ہوتی بلکہ مدت پوری ہونے پر قاضی زوج کو بلا کر رجوع کا حکم دیگا اگر اس نے رجوع کر لیا تو ٹھیک ورنہ اس کو طلاق دینے کا حکم دے گا۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال آیت قرآنی "لِّلَّذِیْنَ یُوْلُوْنَ مِنْ نِّسَائِهِمْ تَرَبُّصُ اَرْبَعَةِ اَشْهُرٍ فَاِنْ فَاَوْفَاْنَا اللّٰهُ غُفُوْرٌ رَّحِیْمٌ وَاِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَاِنَّ اللّٰهَ سَمِیْعٌ عَلِیْمٌ" سے ہے کہ اس میں چار مہینے گزرنے کے بعد عزم طلاق کا ذکر کیا گیا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ محض مضیٰ مدت سے طلاق واقع نہیں ہوتی بلکہ عزم طلاق ضروری ہے۔

حنفیہ کی دلیل حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت علی، حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت عبداللہ بن عباس اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہم کے آثار ہیں جو اس بات پر متفق ہیں کہ چار ماہ گزرنے سے خود بخود طلاق بائن واقع ہو جائے گی۔ جہاں تک آیت قرآنی سے استدلال کا تعلق ہے اس کی تفسیر حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے یہ منقول ہے "انقضاء الاربعة عزیمة الطلاق والغیء الجماع" واللہ اعلم۔

۱۔ مذاہب کی مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھیے المغنی (ج ۱ ص ۳۱۸ و ۳۱۹) ان مضیٰ اربعة اشهر ورافعتہ ۴۱۲

۲۔ سورۃ بقرہ آیت ۲۲۶ و ۲۲۷ پ ۱۲ م

۳۔ چنانچہ حضرت عثمانؓ اور زید بن ثابتؓ فرماتے ہیں "اذا مضت اربعة اشهر فہی واحدة وہی احق بنفسها تعتد عدة المطلقة"

یہی مضمون حضرت علیؓ حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے بھی مروی ہے، حضرات تابعین رحمہم اللہ

کے آثار ان کے علاوہ ہیں۔ دیکھیے مصنف عبدالرزاق (ج ۶ ص ۴۵۳ تا ۴۵۴) کتاب الطلاق باب انقضاء الأربعة۔

رقم ۱۱۶۳۸ - ۱۱۶۴۳ - اور ۱۱۶۴۵۔

نیز موطا امام محمد (ص ۲۶۳) باب الایلاء میں حضرت عمر بن الخطابؓ کا اثر ہے "اذا آلی الرجل من

امراتہ فمضت اربعة اشهر قبل أن یفیء فقد بانت بتطلیقة بائنة اخ" ۱۲ مرتب عنی عنہ

۴۔ مصنف عبدالرزاق (ج ۶ ص ۴۵۴، رقم ۱۱۶۴۰) ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی اللعان

عن ابن عمرؓ قال لاعن رجل امرأته وفرق النبي صلى الله عليه وسلم بينهما وألحق الولد بالأثم۔ لعان کا معاملہ ایلاء کے برعکس ہے کہ ایلاء میں عند الاحناف نفس مدت کے گزرنے سے طلاق ہو جاتی ہے اور تفریق قاضی کی حاجت نہیں ہوتی جبکہ لعان میں احناف کے نزدیک نفس لعان سے فرقت واقع نہیں ہوتی بلکہ قاضی کا تفریق کرنا ضروری ہے، جبکہ ائمہ ثلاثہ ایلاء میں تو تفریق قاضی کے قائل تھے لیکن لعان میں فرقت کے لئے قضاء قاضی کی ضرورت نہیں سمجھتے اور فرقت کے لئے محض لعان کو کافی قرار دیتے ہیں، بلکہ امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ محض مرد کے لعان سے فرقت واقع ہو جاتی ہے اگرچہ ابھی تک عورت نے لعان نہ کیا ہو۔ ”لأنها فرقة حاصلة بالقول فتحصل بقول الزوج وحده كالطلاق“

لہ لعان لغت میں دھتکارنے اور دور کرنے کے معنی میں آتا ہے اور احناف کے نزدیک اصطلاح شرع میں ”شہادات مؤکدات بالایمان مقرونة باللعن قائمة مقام حد القذف في حقه ومقام حد الزنا في حقها“ کو کہا جاتا ہے۔

جبکہ شوافع کے نزدیک لعان نام ہے ”ایمان مؤکدات بالشہادات الخ“ کا۔

چونکہ احناف کے نزدیک لعان کی حقیقت ”شہادات مؤکدات بالایمان“ ہے اس لئے ان کے نزدیک لعان کے لئے زوجین کا اہل شہادت ہونا ضروری ہے اور شوافع کے نزدیک چونکہ اس کی حقیقت ”ایمان مؤکدات بالشہادات“ اس لئے ان کے نزدیک لعان کے لئے اہلیت یمین کافی ہے واللہ اعلم۔ دیکھئے ہدایہ مع حاشیہ (ج ۲ ص ۲۱۶ و ۲۱۷) باب اللعان ۱۲ مرتب عافہ اللہ

۲۱ الحدیث أخرجه البخاری (ج ۲ ص ۸۷) باب يلحق الولد بالملاعة، کتاب الطلاق و مسلم (ج ۱ ص ۴۹) کتاب اللعان ۲۱۲

۲۲ مذکورہ تفصیل المعنی (ج ۲ ص ۲۱۶ و ۲۱۷، کتاب اللعان) سے ماخوذ ہے،

علامہ ابن قدامہ امام شافعیؒ کے قول کے بارے میں فرماتے ہیں ”ولا نعلم أحداً وافق الشافعي على هذا القول“

نیز فرماتے ہیں ”وحكى عن البستي أنه لا يتعلق باللعان فرقة“ لما روى أن العجلافي لما لاعن امرأته طلقها ثلاثاً فأفذه رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو وقعت الفرقة لما نفذ طلاقه“ پھر امام شافعیؒ اور بستیؒ کا رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں ”وكلا القولين لا يصح لأن النبي صلى الله عليه وسلم فرق بين المتلاعنين.....“

وقال سهل فكانت سنة لمن كان بعدهما أن يفرق بين المتلاعنين وقال عمر المتلاعنان يفرق

بينهما ثم لا يجتمعان أبداً - ۱۲ رشيد اشرف عفا الله عنه

زیر بحث باب کی دونوں روایتیں حنفیہ کی دلیل ہیں جن میں ”ثم فرق بينهما“ اور ”وفرق النبي صلى الله عليه وسلم بينهما“ کے الفاظ آئے ہیں۔

لعان سے ثابت شدہ | لعان سے متعلق ایک دوسری بحث بھی ہے کہ لعان کے نتیجہ حرمت کی حیثیت میں ثابت شدہ حرمت کی کیا حیثیت ہے؟

حضرات طرفین فرماتے ہیں کہ فرقت لعان طلاقِ بائن کے درجہ میں ہے۔ البتہ جب تک لعان برقرار ہو اس وقت تک دوبارہ نکاح بھی درست نہیں لیکن اگر زوج نے زنا کا الزام لگانے میں اپنے آپ کو جھٹلادیا اور اس پر حدِ قذف جاری ہو گئی یا عورت نے شوہر کے الزام کو درست قرار دیکر اپنی تکذیب کر دی تو اب ان کے لئے دوبارہ نکاح کرنا جائز ہو گیا۔

جبکہ امام ابو یوسف، امام زفر اور حسن بن زیاد فرماتے ہیں کہ لعان بغیر طلاق کے فرقت ہے اور اس فرقت سے ثابت ہونے والی حرمت دائمی اور ابدی ہے جیسے حرمتِ رضاع اور حرمتِ مصاہرت۔

ان حضرات کا استدلال سنن دارقطنی میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی مرفوع روایت سے ہے ”المتلاعنان إذا فترقا لا يجتمعان أبداً“

جبکہ حضرات طرفین فرماتے ہیں کہ عویمر عجلانی کے واقعہ لعان میں آیا ہے ”فلما فرعا من تلا عنهما قال عویمر کذبت علیہا یا رسول اللہ ! إن أمسکتها فطلقها ثلاثاً قبل أن یأمره رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، قال ابن شہاب فکانت سنة المتلاعنین۔“

۱۷ یہ بحث ”مرتب“ کا اضافہ ہے ۱۲ م

۱۸ یہ صورت بدائع الصنائع سے ماخوذ ہے جبکہ فتح القدیر (ج ۲ منہج ۱۲، باب اللعان) میں اس کی مختلف صورتیں آئی ہیں جن کا حاصل یہ ہے کہ اگر زوج نے لعان اور تفریق کے بعد اپنے آپ کو جھٹلایا تو اس کے لئے دوبارہ اس عورت سے نکاح جائز ہے حد قذف لگی ہو یا نہ لگی ہو، اور اگر زوج نے اپنی تکذیب لعان کے بعد قبل التفریق کی تو عورت اس کے لئے بغیر تجدید نکاح کے حلال ہے۔ انظر فتح القدیر لمزید التفصیل ۱۲ مرتب

۱۹ (ج ۳ منہج ۲، رقم ۱۱۶) باب المهر۔ نیز سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳) باب فی اللعان میں حضرت ہبل بن سعد فرماتے ہیں ”فمضت السنة بعد فی المتلاعنین أن یفرق بينهما ثم لا یجتمعان أبداً“ ۱۲ مرتب

۲۰ صحیح بخاری (ج ۲ منہج ۸) باب اللعان ۱۲ م

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا طلاق دینے پر سکوت فرمانا، طلاق کو نافذ قرار دینا ہے، لہذا املا عن کے حق میں اصل تو یہ ہے کہ وہ خود طلاق دیدے، اگر وہ طلاق دینے سے باز رہے تو قاضی اس کا نائب بن کر تفریق کرا دے گا، جو طلاق کے حکم میں ہوگی کما فی العین۔
اس کے علاوہ اس فرقت کا سبب چونکہ فعل زوج ہے اس لئے یہ طلاق کے حکم میں ہوگی،
”لأن سبب هذه الفقرة قذف الزوج لأنه يوجب اللعان واللعان يوجب التفريق والتفريق يوجب الفقرة فكانت الفقرة بهذه الوسائط مضافة إلى القذف السابق، وكل فقرة تكون من الزوج أو يكون فعل الزوج سببها تكون طلاقاً كما في العین والخلع والإيلاء“

جہاں تک امام ابو یوسف کی مسئلہ روایت کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس کے معنی حقیقی تو یقیناً مراد نہیں اس لئے کہ ”متلاعنین“ حقیقت میں زوجین کو اس وقت تک کہا جائے گا جب تک لعان کی کارروائی ہو رہی ہو، جب وہ دونوں لعان سے فارغ ہو گئے تو حقیقی معنی کے اعتبار سے متلاعنین نہ رہے، ظاہر ہے کہ یہ مطلب مراد نہیں لیا جاسکتا اس لئے کہ لعان سے قبل فرقت ثابت نہیں ہوتی اور لعان سے فارغ ہونے کے بعد وہ متلاعنین نہیں رہتے، اس لئے المتلاعنان إذا تفرقا لا يجتمعان أبداً کا مطلب یہ ہوگا کہ جب تک وہ صفت لعان کے ساتھ متصف ہوں ان میں اجتماع نہیں ہو سکتا لیکن جب زوج نے اپنی تکذیب کر دی تو قذف زوج جو سبب لعان تھا باقی نہ رہا لہذا وہ حکماً بھی متلاعنین نہ رہے، اور جب لعان نہ رہا تو حرمت اجتماع بھی ختم ہو گئی اس لئے کہ وہ متلاعنین کے ساتھ خاص تھی، واللہ أعلم بالصواب وإلیہ المرجع والمآب۔

هذا آخر ما أردنا إيراده من شرح أبواب الطلاق واللعان، وبه ينتهي الجزء الثالث من كتاب ”درس ترمذی“ فله الحمد أولاً وآخراً۔

وذلك بيوم الجمعة المبارك التاسع والعشرين من ذي الحجة سنة إحدى عشرة واربعمائة بعد الألف من الهجرة النبوية على صاحبها ألف صلوة وتحية۔ ۲۹/۱۲/۱۴۱۱ھ۔
بعد ما طرأت عوارض وفترات طويلة أثناء الترتيب والتحقيق، واللہ أسأل أن يوفقني لإكمال شرح بقية أبواب الكتاب بالعافية والسهولة۔

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات وعلى رسوله أفضل الصلوات۔

والتسليمات وعلى أصحابه الطيبين وأزواجه الطاهرات

وبليته انشاء الله تعالى۔ الجزء الرابع أوله أبواب السبوع۔

رشید اشرف السیفی عفا اللہ عنہ

خویدم الطلبة بدار العلوم کراچی ۱۴۱۱ھ

لہ یہ آخری بحث تحریر و اضافہ کے ساتھ بدائع الصنائع (ج ۳ صفحہ ۲۴۵ و ۲۴۶) کتاب اللعان فصل و أمّا حکم اللعان الخ سے ماخوذ ہے اور مرتب کی تحریر کردہ ہے ۱۲ رشید اشرف عافاه اللہ۔ و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین۔

المِفْطَرُ فِي مَحَالِّ التَّكْوِينِ

اَلشَّيْخُ اَلْمُفْتِيُّ مُحَمَّدٌ رَافِعُ اَلْعِثْمَانِي
رَئِيسُ جَامِعَةِ دَارِ اَلْعُلُوْمِ كَرَاتِي

قصانيف

حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی صاحب

الشد کا ذکر

احکام ازکوٰۃ

جہاد و شہداء

جنت کا اسباب

ربانہ کا شوق

حیات مفتی عظم

علم الصدیق

درس مسلم شریف

دینی عجمتیں
اور موجودہ سیاست

فہرست
اجماع کا مقام

علامات قیامت
اور نزول مسیح

میر مرشد حضرت عارفی
رحمۃ اللہ علیہ

کتابت حدیث
عبداللہ بن مسعود

تیسرے پہر لڑنے کا

یورپ کے
تین معاشی نظام

www.muftitaqiusmani.com

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۔