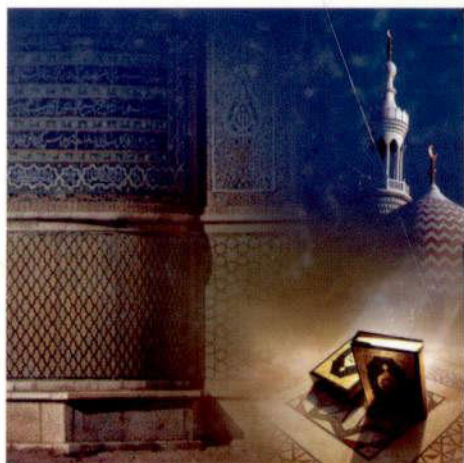


طلبا و علماء کے لیے کیمیاں مفید

خلاصہ سند امام عظیم

صَفْوَةُ الدِّينِ فِي حَاشِيَةِ السَّنَنِ الْاَعْظَمِ



ایک ایسی نایاب اور اپنی نوعیت کی جامع و مفید شرح
جس میں سند امام عظیم کی احادیث سے متعلق فقہی مسائل پر
سیر حاصل بحث مشکل احادیث کا عام فہم ترجمہ و تشریح
اور ہر مذہب کے دلائل مع تخریج کے آسان انداز میں
پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے

تالیف
مفتی معاًویہ
فاضل جامعہ فاروقیہ کراچی

تقدیم و نظر ثانی
مولانا مفتی حماد اللہ حمید
استاذ اہلحدیث وریس دارالافتاء جامعہ انوار البشیران کراچی

مکتبہ ہمدرد فاروق

صفوة الادلة فی حل مسند الامام الاعظم

خلاصہ مسند امام اعظم

طلبا، وعلماء کے لئے یکساں مفید!

ایک ایسی نایاب اور اپنی نوعیت کی جامع و مفید شرح، جس میں مسند امام اعظم کی احادیث کے متعلق فقہی مسائل، سیر حاصل بحث، مشکل احادیث کا عام فہم ترجمہ، دلنشین تشریح اور ہر مذہب کے دلائل بمعہ تخریج کے آسان انداز میں پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

تقریب و نظر ثانی

مفتی حماد اللہ وحید

استاذ حدیث و دینی امور اسلامی، جامعہ دارالقرآن کراچی

تالیف

مفتی معلوہ

فاضل جامعہ فاروقیہ کراچی

مکتبہ عمر فاروق

4/491 شاہ فیصل کالونی کراچی

Tel: 021-34594144 Cell: 0334-3432345

جُمْلۂ حقوق بحق ناشر محفوظ ہیں

نام کتاب..... خلاصہ منہاج امام اعظم

تالیف..... مفتی معلویہ

اشاعت اول..... جولائی 2010ء

تعداد..... 1100

طابع..... القادر پرنٹنگ پریس کراچی

ناشر..... فیاض احمد 0334 3432345
021-34594144

مکتبہ غفرانہ ذوق 4491 شاہ فیصل کالونی کراچی

منے کے پتے

دارالاشاعت انارکلی لاہور
ایس افی کتب خانہ علامہ اویسی کراچی
قدیمی کتب خانہ آرام پور کراچی
ادارۃ الانور عمارتی سائبر کراچی
مکتبہ رشیدیہ سرگودھا
کتب خانہ رشیدیہ راجست بازار دہلی
مکتبہ العسکری ہمارا پستہ فیصل آباد
مکتبہ رحمانیہ انارکلی لاہور
مکتبہ سید احمد شہید انارکلی لاہور
مکتبہ علمینہ بیرون بازار ملک شاہ کراچی
وحیدی کتب خانہ عظیمی کراچی

فہرست

۱	تقریظ: حضرت مولانا نور البشیر صاحب	۱۲	۲۲	معتزل اور خوارج	۲۸
۲	وامت: برکات جمہور: حضرت مولانا محمد حنیف خاں	۱۶	۲۳	ایمان کے بارے میں اہل السنۃ والجماعہ کا آپس میں اختلاف	۲۸
۳	مقدمہ	۱۷	۲۴	قدر یا تقدیر	۳۸
۴	عرض و تالیف	۱۸	۲۵	اہل حق کا مذہب	۳۹
۵	باب ماحجاء فی الأعمال بالنیات	۲۲	۲۶	فرقہ قدریہ	۳۹
۶	کچھ مسئلہ کے بارے میں	۲۲	۲۷	قال: ما المسئول عنها بأعلم من السائل:	۳۹
۷	اہمیت حدیث	۲۲	۲۸	باب فی بیان التوحید والرسالة	۴۰
۸	ثبوت کے لغوی اور شرعی معنی	۲۳	۲۹	ایں اللہ سے کیا مراد ہے؟ یہ سوال کس لئے؟	۴۰
۹	تفصیل مذاہب	۲۳	۳۰	باب عیادة المشرک	۴۱
۱۰	حدیث کا شان و درود	۲۳	۳۱	کافر کی عیادت کا مسئلہ	۴۱
۱۱	ہجرت کی قسمیں	۲۳	۳۲	پڑوسی کی اقسام:	۴۱
۱۲	کتاب الایمان والاسلام والقدر والشفاعة	۲۵	۳۳	باب فی بیان القطرة	۴۲
۱۳	ایمان کے لغوی معنی	۲۵	۳۴	کفار و مشرکین کی دوا اولاد جو بلوغت سے پہلے مر جائے تو ان کا کیا حکم ہے؟	۴۲
۱۴	ایمان کے شرعی معنی	۲۵	۳۵	بساب فسی بیان اصل الإسلام الشهادة	۴۳
۱۵	ایمان کے بارے میں مذاہب	۳۶	۳۶	باب فی بیان عدم کفر اهل الکتاب	۴۳
۱۶	فرق اسلامیت	۳۶	۳۷	کبیرہ کی تعریف:	۴۵
۱۷	اہل السنۃ والجماعہ کے کردار:	۳۶	۳۸	مذہب کبیرہ کافر ہے یا نہیں؟	۴۵
۱۸	حقیقت ایمان کے بارے میں مذاہب کی تفصیل	۳۷	۳۹	مہجنت والجماعت کے دلائل	۴۵
۱۹	جمہور	۳۷	۴۰	معتزلہ کے دلائل	۴۶
۲۰	کرامیہ	۳۷	۴۱	خوارج کے دلائل	۴۷
۲۱	مرجہ	۳۷			

۶۲	امام ابو حنیفہ کے دلائل	۶۷	مرکب کبیر بخلاف فی النار ہوگا یا نہیں؟
۶۶	جمہور کے دلائل	۶۷	اہلسنت والجماعت کے دلائل
۶۷	باب ماجاء فی البول قائما	۶۹	مقرنہ کے دلائل
۶۹	آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام پر ثواب کرنے کی کیا وجہ تھی؟	۵۰	فلا تسلموا علیہم وان مرضوا فلا تعودوہم:
۶۹	باب فی ترک الوضوء مما غیرت النار	۵۱	باب فی الشفاعة
۷۰	باب فی ترک الوضوء من لحوم الابل	۵۱	شفاعت کی قسمیں
۷۱	باب ماجاء فی المسواک	۵۲	مرکب کبیرہ کیلئے شفاعت مفید ثابت ہوگی یا نہیں؟
۷۱	مسواک سنت صلوٰۃ ہے یا سنت وضو؟	۵۳	اہل الکباہر اور اہل العقائم میں فرق
۷۲	حنیفہ کے دلائل	۵۵	مسئلہ: رؤیت ہادی تعالیٰ
۷۶	امام شافعی کی دلیل	۵۷	کتاب العلم
۷۷	مسواک کرنے کا طریقہ	۵۷	علم کی حقیقت اور اس کی قسمیں
۷۸	باب ماجاء فی المضمضة والإستنشاق	۵۷	علم کی دو قسمیں ہیں
۷۹	مضمضہ اور استنشاق کی شرعی حیثیت	۵۸	باب فی بیان فضیلة النقیۃ
۸۰	باب ماجاء ان مسح الرأس مرة	۵۹	تابعیت امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ
۸۱	تیمور کی دلیل	۶۰	تعلیل کذب علی النبی ﷺ
۸۲	امام شافعی کی دلیل	۶۱	کذب کی تعریف
۸۳	باب ماجاء ویل للأعقاب من النار	۶۱	کذب علی النبی ﷺ کا حکم
۸۵	دلیل سنت کے دلائل	۶۱	کرامیہ اور روافض کی دلیل
۸۶	روافض کی دلیل	۶۱	کاذب علی النبی ﷺ کا حکم
۸۷	باب فی النضح بعد الوضوء	۶۲	کتاب الطہارة
۸۸	نضح کا مطلب	۶۲	پانی کی طہارت و نجاست کا مسئلہ
۸۹	باب المسح علی الخفین	۶۳	امام مالک کی دلیل
۹۰	مسح علی الخفین کی مدت کتنے دن ہیں؟	۶۳	امام شافعی، امام احمدؒ کی دلیل
		۶۳	حنیفہ کے دلائل
		۶۶	باب ماجاء فی سور الہرۃ

۸۹	باب ماجاء فی الصلاة فی ثوب واحد	۱۱۶	۷۸	جمہور کے دلائل	۹۱
۹۱	الصلاة فی ثوب واحد	۱۱۷	۷۹	امام ہاکم کی دلیل	۹۲
۹۱	باب ماجاء فی الاسفار بالفجر	۱۱۸	۸۰	کچھ خاصہ کتب پر ہونا یا ملنا صحیح ہے؟	۹۳
۹۱	احناف کے دلائل	۱۱۹	۸۱	باب فی الجنب یتام قبل ان یتصل	۹۴
۹۲	ائمہ ثلاثہ کے دلائل	۱۲۰	۸۱	جمہور کے دلائل	۹۵
۹۳	باب ماجاء فی تعجیل العصر	۱۲۱	۸۱	اہل ظاہر کی دلیل	۹۶
۹۳	حنفی کے دلائل	۱۲۲	۸۲	باب فی الجنب یتام قبل ان یتصل	۹۷
۹۳	ائمہ ثلاثہ کی دلیل	۱۲۳	۸۳	باب ماجاء فی مصافحة الجنب	۹۸
۹۳	باب فی الأوقات المکروهة	۱۲۴	۸۳	باب ماجاء فی الممرأة تری فی المنام مثل ما یری الرجل	۹۹
۹۳	اوقات مکروہ کی دو قسمیں ہیں	۱۲۵	۸۳	باب الجنی یصیب الثوب	۱۰۰
۹۵	دو کتب بعد العصر	۱۲۶	۸۴	احناف اور مالکیہ کے دلائل	۱۰۱
۹۶	دو کتب بعد الطواف	۱۲۷	۸۴	شافعیہ اور حنبلیہ کی دلیل	۱۰۲
۹۶	احناف کے دلائل	۱۲۸	۸۵	باب ماجاء فی جلود الميتة إذا دہقت	۱۰۳
۹۶	امام شافعی کی دلیل	۱۲۹	۸۵	زناغت کے کہتے ہیں؟	۱۰۴
۹۷	ولا یصام هذان الیومان الاضحی والفقیر	۱۳۰	۸۶	حنفی کی دلیل	۱۰۵
۹۷	ولا تشد الرحال الا الی ثلاثة مساجد	۱۳۱	۸۶	امام مالک، امام احمد کی دلیل	۱۰۶
۹۷	زیارت قبور کیلئے سفر کی شرعی حیثیت	۱۳۲	۸۶	شافعیہ کی دلیل	۱۰۷
۹۸	روضہ اقدس کے علاوہ دوسری قبروں کی زیارت کیلئے سفر جائز ہے یا نہیں؟	۱۳۳	۸۷	امام مالک کی اصح روایت	۱۰۸
۹۸	ولا تسافر المرأة یومین الامع ذی محرم	۱۳۴	۸۷	کتاب الصلاة	۱۰۹
۹۹	عورت کتنے دن کا سفر بغیر عرم کے نہیں کر سکتی؟	۱۳۵	۸۷	باب مساجد فی طول القيام فی الصلاة	۱۱۰
۹۹	عورت بغیر عرم کے کچھ نہیں کر سکتی	۱۳۶	۸۸	امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کے دلائل	۱۱۱
۹۹	باب الاذان	۱۳۶	۸۸	امام محمد کے دلائل	۱۱۲
			۸۹	ماہین السورة والرحیة عورة	۱۱۳
			۸۹	ائمہ ثلاثہ کی دلیل	۱۱۴
			۸۹	حنفی کی دلیل	۱۱۵

۱۰۹	باب ماجاء فی رفع الیدین	۱۶۱	۱۰۰	تاریخ شریعت اذان	۱۳۷
۱۰۹	خفیف اور مالکیہ کے دلائل	۱۶۲	۱۰۰	امامت افضل ہے یا مؤذنی؟	۱۳۸
۱۱۰	امام شافعی و احمد کے دلائل	۱۶۳	۱۰۱	کلمات الاذان	۱۳۹
۱۱۱	باب ماجاء فی تحریم الصلوۃ وتحلیلها	۱۶۴	۱۰۱	خفیہ و ترجیح میں اختلاف	۱۴۰
۱۱۱	مفتاح الصلوۃ	۱۶۵	۱۰۱	امیر غلامی کے دلائل	۱۴۱
۱۱۱	التکبیر تحریمہا	۱۶۶	۱۰۱	امام مالک کی دلیل	۱۴۲
۱۱۲	امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے دلائل	۱۶۷	۱۰۲	ترجیح و عدم ترجیح میں اختلاف	۱۴۳
۱۱۲	امیر غلامی کی دلیل	۱۶۸	۱۰۲	خفیہ اور حنا بلہ کے دلائل	۱۴۴
۱۱۲	وتحللها التسلیم	۱۶۹	۱۰۲	مالکیہ اور شافعیہ کی دلیل	۱۴۵
۱۱۳	خفیہ کی دلیل	۱۷۰	۱۰۳	اقامت میں اختلاف	۱۴۶
۱۱۳	امیر غلامی کی دلیل	۱۷۱	۱۰۳	امیر غلامی کی دلیل	۱۴۷
۱۱۳	باب ماجاء انه لا صلوۃ الا بفاتحة الكتاب	۱۷۲	۱۰۳	خفیہ کے دلائل	۱۴۸
۱۱۳	نماز میں سورۃ فاتحہ پڑھنا فرض ہے یا واجب؟	۱۷۳	۱۰۳	باب ما یقول اذا اذن المؤذن	۱۴۹
۱۱۳	خفیہ کے دلائل	۱۷۴	۱۰۳	خفیہ اور جمہور کی دلیل	۱۵۰
۱۱۳	امیر غلامی کی دلیل	۱۷۵	۱۰۳	امام مالک اور امام شافعی کے دلائل	۱۵۱
۱۱۵	باب ماجاء فی التسمیۃ	۱۷۶	۱۰۵	اذان کا جواب دینے کی شرعی حیثیت	۱۵۲
۱۱۵	مسئلہ (۱) "بسم اللہ الرحمن الرحیم" قرآن کا جز ہے یا نہیں؟	۱۷۷	۱۰۵	باب فی فضیلة بناء المساجد	۱۵۳
۱۱۵	مسئلہ (۲) "بسم اللہ" ہر سورۃ کا جز ہے یا کسی سورۃ کا نہیں؟	۱۷۸	۱۰۶	باب ماجاء فی کراهیۃ انشاد الضالۃ فی المسجد	۱۵۴
۱۱۶	مسألة القضاء خلف الامام	۱۷۹	۱۰۷	باب ماجاء فی رفع الیدین عند التکبیر الاولی	۱۵۵
۱۱۷	خفیہ کے دلائل	۱۸۰	۱۰۷	تغییر تحریر کیلئے ہاتھوں کو کہاں تک اٹھایا جائے؟	۱۵۶
۱۱۷	شافعی کے دلائل	۱۸۱	۱۰۷	باب ماجاء فی التسلیم فی الصلوۃ	۱۵۷
۱۱۹	خوب محقق کی وجہ ترجیح	۱۸۲	۱۰۷	تغییر پہلے کی جائے یا ہاتھ پہلے اٹھائے جائیں؟	۱۵۸
۱۱۹	باب ماجاء فی نسخ التطبيق	۱۸۳	۱۰۸	و یسلم عن یدینہ ویسارہ	۱۵۹
			۱۰۸	امام مالک کی دلیل	۱۶۰

۱۸۴	ظہیر کی تحریف	۱۱۹	باب مناجاء فی الإقضاء بالقيام	۲۰۷	۱۲۸
۱۸۵	باب مناجاء فی التسميع والتحميد	۱۲۰	خلف الجالس	۲۰۸	۱۲۸
۱۸۶	جمہور کی دلیل	۱۲۰	امام اگر غرض کی بناء پر بیٹھا ہوا ہو اور مقتدی		
۱۸۷	شافعی کی دلیل	۱۲۰	کھڑے ہوں تو نماز درست ہوگی یا نہیں؟		
۱۸۸	باب مناجاء فی وضع الرکبتین قبل	۱۲۱	خفیہ اور شافعی کی دلیل	۲۰۹	۱۲۹
	الیدین فی السجود		امام مالک کی دلیل	۲۱۰	۱۲۹
۱۸۹	جمہور کے دلائل	۱۲۱	امام احمد اور ثناء ہری کی دلیل	۲۱۱	۱۲۹
۱۹۰	امام مالک کی دلیل	۱۲۱	باب مناجاء فی رخصة الخروج	۲۱۲	۱۳۰
۱۹۱	باب مناجاء فی السجود علی	۱۲۲	للنساء		
	الجهة والأنف		باب مناجاء إذا حضر الغشاء	۲۱۳	۱۳۱
۱۹۲	جمہور کی دلیل	۱۲۲	واقیعت الصلاة فایدها بالغشاء		
۱۹۳	امام احمد کی دلیل	۱۲۲	باب مناجاء فی الرجل یصلی وحده	۲۱۴	۱۳۲
۱۹۴	باب مناجاء فی القنوت فی صلوة	۱۲۳	ثم یدرک الجماعة		
	الفجر		إذا فعلتما ذلك فضلیا مع الناس	۲۱۵	۱۳۳
۱۹۵	قنوت فی صلوة الفجر دائماً	۱۲۳	خفیہ کے دلائل	۲۱۶	۱۳۳
۱۹۶	خفیہ و کتاب کی دلیل	۱۲۳	جمہور کے دلائل	۲۱۷	۱۳۳
۱۹۷	شافعی و مالکی کی دلیل	۱۲۳	باب مناجاء فی الاغتسال يوم	۲۱۸	۱۳۳
۱۹۸	قنوت مازلہ	۱۲۳	الجمعة		
۱۹۹	باب کیف الجلوس فی التشهد	۱۲۳	جمہور کے دلائل	۲۱۹	۱۳۳
۲۰۰	تہجد کی ہیئت	۱۲۳	قائلین وجوب کے دلائل	۲۲۰	۱۳۳
۲۰۱	خفیہ کے دلائل	۱۲۵	باب فی خروج النساء الی	۲۲۱	۱۳۵
۲۰۲	مالکی کی دلیل	۱۲۵	المصلی		
۲۰۳	شافعی کی دلیل	۱۲۵	آنحضرت اسیے حالتہ عورتوں کو عیدین	۲۲۲	۱۳۵
۲۰۴	باب مناجاء فی التشهد	۱۲۶	میں کیوں بلا یا تھا؟		
۲۰۵	تشہد حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کی چند	۱۲۶	باب التقصیر فی السفر	۲۲۳	۱۳۶
	وجوہ ترجیح		سفر میں نماز قصر کرنے کا شرعاً حکم کیا ہے؟	۲۲۴	۱۳۶
۲۰۶	محضناً	۱۲۸	خفیہ کے دلائل	۲۲۵	۱۳۶
			شافعی کے دلائل	۲۲۶	۱۳۶

۱۳۸	باب ماجاء في صلوة الكسوف	۲۵۲	باب ماجاء في الوتر سنة أم واجبة؟	۲۳۷
۱۳۸	صلوة الكسوف کی شرعی حیثیت	۲۵۳	امام ابوحنیفہ کے دلائل	۲۳۸
۱۳۹	حنیفہ کی دلیل	۲۵۴	جمہور کے دلائل	۲۳۹
۱۳۹	اثر ملا شکی دلیل	۲۵۵	باب ماجاء فی رکعات الوتر	۲۴۰
۱۵۰	باب ماجاء فی صلاة الاستسحارة	۲۵۶	حنیفہ کے دلائل	۲۴۱
۱۵۱	باب ماجاء فی صلوة الضحی	۲۵۷	اثر ملا شکی کے دلائل	۲۴۲
۱۵۱	صلوة الضحی کی شرعی حیثیت	۲۵۸	تین رکعات ایک سلام کے ساتھ جس سے یاد	۲۴۳
۱۵۱	لا تتجملوا فیہا قیورا کا مطلب	۲۵۹	سلام کے ساتھ؟	۲۴۴
۱۵۲	خواتین اور مردوں کیلئے زیارت قبور سے متعلق حکم	۲۶۰	باب ماجاء فی مسجد بنی السہو قبل السلام او بعد السلام	۲۴۵
۱۵۳	زیارت قبر کے وقت میت کے سر کی جانب کھڑے ہونا چاہیے یا ہر کی جانب؟	۲۶۱	سجدہ سو سلام سے پہلے ہونا چاہیے یا بعد میں؟	۲۴۶
۱۵۴	کتاب الزکوٰۃ	۲۶۲	حنیفہ کے دلائل	۲۴۷
۱۵۴	زکوٰۃ کے لغوی معنی	۲۶۳	اثر ملا شکی دلیل	۲۴۸
۱۵۴	”زکا“ میں کیا کیا چیزیں داخل ہیں؟	۲۶۴	باب ماجاء فی مسجد القرآن	۲۴۹
۱۵۵	حنیفہ کے دلائل	۲۶۵	سجدہ تلاوت واجب ہے یا سنت؟	۲۵۰
۱۵۵	شافعی کی دلیل	۲۶۶	حنیفہ کی دلیل	۲۵۱
۱۵۶	کتاب الصوم	۲۶۷	اثر ملا شکی دلیل	۲۵۲
۱۵۶	صوم کا لغوی اور شرعی معنی	۲۶۸	سجدہ تلاوت کل کتنے ہیں؟	۲۵۳
۱۵۷	باب ماجاء فی صوم یوم عاشوراء	۲۶۹	حنیفہ کی دلیل	۲۵۴
۱۵۸	باب ماجاء فی الاذان باللیل	۲۷۰	شافعی کی دلیل	۲۵۵
۱۵۹	تجر کی اذان طلوع فجر سے پہلے دی جاسکتی ہے یا نہیں؟	۲۷۱	مسألة کلام فی الصلوة	۲۵۶
۱۵۹	حنیفہ کے دلائل	۲۷۲	کلام فی الصلوة کی شرعی حیثیت	۲۵۷
۱۶۰	اثر ملا شاکر اور امام ابو یوسف کی دلیل	۲۷۳	اثر ملا شکی دلیل	۲۵۸
۱۶۰	آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں رات کو اذان کیوں دی جاتی تھی؟	۲۷۴	حنیفہ کے دلائل	۲۵۹
۱۶۱	باب ماجاء فی الحجامة للصائم	۲۷۵	باب ماجاء لا یقطع الصلوة شیء	۲۶۰
			اثر ملا شکی کے دلائل	۲۶۱
			امام احمد اور اہل ظاہر کی دلیل	۲۶۲

۱۷۱	جمہور کے دلائل	۳۹۹	حالت احرام میں خوشبو لگانا کیسا ہے؟	۱۷۲
۱۷۱	امام احمدؒ کی دلیل	۳۰۰	جمہور کی دلیل	۱۷۲
۱۷۲	باب ماجاء فی الصوم فی السفر	۳۰۱	باب ماجاء فی اکل الفیض للمحرم	۱۷۳
۱۷۳	جمہور کے دلائل	۳۰۲	حنفی کی دلیل	۱۷۳
۱۷۳	امام احمدؒ کی دلیل	۳۰۳	امام احمدؒ کی دلیل	۱۷۳
۱۷۳	امام شافعیؒ کی دلیل	۳۰۴	حضرت ابو قتادہؓ داخل میقات میں غیر محرم کیسے تھے؟	۱۷۳
۱۷۳	اگر کسی شخص نے روزہ رکھ کر سفر شروع کیا ہو تو درمیان میں اس کیلئے اظہار جائز ہے یا نہیں؟	۳۰۵	باب ماجاء فی تزویج المحرم	۱۷۳
۱۷۳		۳۰۶	حنفی کی دلیل	۱۷۳
۱۷۳	باب ماجاء فی کراہیۃ الوصال فی الصیام	۳۰۷	امام احمدؒ کے دلائل	۱۷۳
۱۷۳	صوم وصال	۳۰۸	حضرت ابن عباسؓ کی روایت کی وجہ و ترجیح	۱۷۳
۱۷۳	باب ماجاء فی کراہیۃ صوم یوم الشک	۳۰۹	باب ماجاء فی الحجامة للمحرم	۱۷۳
۱۷۳		۳۱۰	امام احمدؒ کی دلیل	۱۷۳
۱۷۳	کتاب الحج	۳۱۱	باب ماجاء فی التجمع بین المغرب والعشاء بالمزدلفة	۱۷۳
۱۷۳	حج کے تقویٰ و اصطلاحی معنی	۳۱۲	عرفات میں جمع بین اصطلاحین کی صورت میں اذان اور اقامت کی تعداد	۱۷۳
۱۷۳	حج کی فرضیت کس سن میں واجب ہوئی؟	۳۱۳	مزدلفہ میں جمع بین اصطلاحین کی صورت میں اذان اور اقامت کی تعداد	۱۷۳
۱۷۳	تقریب حج علی الفور ہے یا علی التراخی؟	۳۱۴	حنفی کے دلائل	۱۷۳
۱۷۳	باب ماجاء فی میقات الاحرام	۳۱۵	امام مالکؒ کی دلیل	۱۷۳
۱۷۳	جمہور کے دلائل	۳۱۶	امام احمدؒ کی دلیل	۱۷۳
۱۷۳	امام شافعیؒ کی دلیل	۳۱۷	امام احمدؒ کی دلیل	۱۷۳
۱۷۳	باب ما یلتبس المحرم ومن لم یکن له نعلان فلیلبس النطنین الخ:	۳۱۸	اقسام الحج والاحرام فی الافضل منها	۱۷۳
۱۷۳	جمہور کی دلیل	۳۱۹	احناف کے دلائل	۱۷۳
۱۷۳	امام احمدؒ کی دلیل	۳۲۰	امام شافعیؒ، امام مالکؒ کے دلائل	۱۷۳
۱۷۳	ولا السر او یلبس	۳۲۱	امام احمدؒ کی دلیل	۱۷۳
۱۷۳	امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کی دلیل	۳۲۲	امام احمدؒ کی دلیل	۱۷۳

۱۹۸	روافض کی دلیل	۳۳۵	۱۸۲	انفصاحت قرآن کی وجوہ و ترجیح	۳۳۱
۱۹۹	ابتداء اسلام میں جو حد حلال تھا وہ درحقیقت نکاح موت تھا؟	۳۳۶	۱۸۵	قارن کے ذمہ کتنے طواف ہیں؟	۳۳۲
۲۰۰	حرمت حد کے زمانہ سے متعلق روایات میں تضاد اور ان میں تطبیق	۳۳۷	۱۸۵	حنفی کے دلائل	۳۳۳
۲۰۱	باب ماجاء فی العزل	۳۳۸	۱۸۶	انحراف شافعی کی دلیل	۳۳۴
۲۰۱	جمہور کی دلیل	۳۳۹	۱۸۷	قد نهي رسول الله ﷺ عن المعتة	۳۳۵
۲۰۱	ظاہری کی دلیل	۳۴۰	۱۸۷	حضرت عمرؓ حضرت عثمانؓ کی حج تمتع سے منع کرنے کی وجہ	۳۳۶
۲۰۲	آزاد عورت کی اجازت کے بغیر عزل جائز ہے یا نہیں؟	۳۴۱	۱۸۷	سیاہ و سفید پہننا افضل ہے یا سفید؟	۳۳۷
۲۰۲	بانوی سے عزل کرنے میں بانوی کی اجازت ضروری ہے یا نہیں؟	۳۴۲	۱۸۹	کتاب النکاح	۳۳۸
۲۰۲	باب ماجاء أن الولد للفراس	۳۴۳	۱۸۹	نکاح کے لغوی معنی	۳۳۹
۲۰۲	”عمر“ سے مراد کیا ہے؟	۳۴۴	۱۸۹	لفظ نکاح اصل وضع کے اعتبار سے عقد کیلئے ہے یا وہی کے لئے؟	۳۴۰
۲۰۳	فراس کی قسمیں	۳۴۵	۱۸۹	نکاح باب عبادات میں شامل ہے یا مباحات میں؟	۳۴۱
۲۰۳	کتاب الرضاع	۳۴۶	۱۸۹	تعلیٰ للحوال افضل ہے یا نکاح؟	۳۴۲
۲۰۳	باب ماجاء قليل الرضاعة و كثيرها سواء فی التحريم	۳۴۷	۱۹۰	نکاح کرنا مست ہے یا واجب؟	۳۴۳
۲۰۳	رضاعت کی کتنی مقدار حرم ہوتی ہے؟	۳۴۸	۱۹۰	داد و دغا ہری وغیرہ کے دلائل	۳۴۴
۲۰۳	جمہور کے دلائل	۳۴۹	۱۹۱	باب ماجاء فی استعمار البکر والغيب	۳۴۵
۲۰۳	شافعی کی دلیل	۳۵۰	۱۹۲	حکم النکاح بعبارة النساء	۳۴۶
۲۰۶	کتاب الطلاق	۳۵۱	۱۹۳	جمہور کے دلائل	۳۴۷
۲۰۷	حالت حیض میں طلاق دینے کا حکم	۳۵۲	۱۹۳	حنفی کے دلائل	۳۴۸
۲۰۷	جمہور کے دلائل	۳۵۳	۱۹۵	”ولاءت اجبار“ کی بحث	۳۴۹
۲۰۷	حافظ ابن حنبل وغیرہ کی دلیل	۳۵۴	۱۹۵	حنفی کے دلائل	۳۵۰
۲۰۸	باب ماجاء فی الأمة تعتق ولها زوج	۳۵۵	۱۹۶	امام شافعی کی دلیل	۳۵۱
۲۰۸	حنفی کی دلیل	۳۵۶	۱۹۶	باب ماجاء المعتة	۳۵۲
			۱۹۶	روافض کے نزدیک حد کا رتبہ	۳۵۳
			۱۹۷	جمہور کے دلائل	۳۵۴

۳۹۳	حدود اور تحریر میں فرق	۳۹۹	امر شاہکی دلیل
۳۹۴	حدود کی حکمت	۳۹۹	باب ماجاء فی المطلقة لانها
۳۹۵	حدود کی اقسام	۳۹۹	السکني والنفقة
۳۹۶	باب ماجاء فی کم یقطع السارق	۳۹۹	لاندری صدقت أم کذبت
۳۹۷	نصاب سرقہ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف	۳۹۹	مسئلة الباب
۳۹۸	خنیہ کے دلائل	۳۹۹	خنیہ کے دلائل
۳۹۹	امام شافعی کی دلیل	۳۹۹	امام احمد اور اہل ظاہر کی دلیل
۴۰۰	باب ماجاء لا یقتل مسلم بکافر	۳۹۹	امام مالک، امام شافعی کی دلیل
۴۰۱	ذنی کے قتل کا قصاص مسلمان سے لیا جائے گا	۴۰۰	باب ماجاء فی الإیلاء
۴۰۲	خنیہ کے دلائل	۴۰۰	خنیہ کی دلیل
۴۰۳	امر شاہکی دلیل	۴۰۰	امر شاہکی دلیل
۴۰۴	باب ماجاء فی الخلع	۴۰۰	خلع صحیح ہے یا غلط؟
۴۰۵	کتاب الجہاد	۴۰۰	جہاد کے دلائل
۴۰۶	جہاد کا لغوی معنی	۴۰۰	امام احمد کی دلیل
۴۰۷	جہاد کا شرعی معنی	۴۰۰	کیا خلع عورت کا حق ہے؟
۴۰۸	فرضیت جہاد کے مد رجحی مراحل	۴۰۱	کتاب النفقات
۴۰۹	جہاد کی فرض و غایت	۴۰۱	نفقہ کا لغوی معنی
۴۱۰	تعداد و فرائض	۴۰۱	اسباب وجوب نفقہ تین ہیں
۴۱۱	کتاب البیوع	۴۰۱	مقدار نفقہ
۴۱۲	باب ماجاء فی ترک الشیہات	۴۰۱	کتاب التذہیب
۴۱۳	بعض حالات میں مشتبہات سے بچنے کا حکم و جوبی ہے اور بعض حالات میں یہ حکم اختیار کیا ہے	۴۰۱	در مطلق
۴۱۴	باب ماجاء فی اکل الربوا	۴۰۱	در مقید
۴۱۵	"ربوا النسیئہ" کی تعریف	۴۰۱	کتاب الایمان
۴۱۶	"ربوا الفضل" کی تعریف	۴۰۱	بیمین کے لغوی اور شرعی معنی
		۴۰۱	بیمین کی اقسام
		۴۰۱	کتاب الحدود
		۴۰۱	حد کی لغوی و اصطلاحی تحقیق

۲۳۸	۲۳۰	اندر تلاش کی دلیل	۲۳۰	باب ماجاء أن الحنطة بالحنطة	۲۳۰
۲۳۹	۲۳۱	کتاب المزارعة		مثلا بمثل و کراهية التفاضل فيه	
۲۳۹	۲۳۲	زمین کو کاشت کے لئے کرایہ پر دینا	۲۳۱	امام شافعی کے نزدیک حرمت کی علت	۲۳۱
۲۳۹	۲۳۳	زمین کو مزارعت پر دینا اور اس کی زمین صورتیں	۲۳۱	امام مالک کے نزدیک حرمت کی علت	۲۳۱
۲۴۰	۲۳۳	امام ابو حنیفہ کی دلیل		باب ماجاء فی النهی عن المزابنة والمحاللة	۲۳۱
۲۴۰	۲۳۵	بہرہ رقتہا کی دلیل	۲۳۱	حلیلہ	۲۳۱
۲۴۰	۲۳۶	حنفی کا مفتی یہ قول	۲۳۲	خاتمہ	۲۳۲
۲۴۲	۲۳۷	مصادر	۲۳۲	عمارت کی علت	۲۳۲
			۲۳۲	باب ماجاء فی کراهية بيع الثمرة قبل أن يبلو صلاحها	۲۳۲
			۲۳۲	یبلو صلاحہ	۲۳۲
			۲۳۲	پہل ظاہر ہونے سے پہلے بیچ کرنا	۲۳۲
			۲۳۳	بیع بشرط القطع	۲۳۳
			۲۳۳	بیع بشرط التروک	۲۳۳
			۲۳۳	مطلق عن الشرط	۲۳۳
			۲۳۳	حنفی کی دلیل	۲۳۳
			۲۳۳	اندر تلاش کے دلائل	۲۳۳
			۲۳۳	باب ماجاء فی ابتیاع النخل بعد التابیر	۲۳۳
			۲۳۵	غلام کی بیچ میں اس کا مال داخل نہیں ہوگا	۲۳۵
			۲۳۵	شرط لگانے سے کون سا مال بیچ میں داخل ہوگا؟	۲۳۵
			۲۳۶	باب ماجاء فی ثمن الکلب	۲۳۶
			۲۳۷	حنفیہ اور مالکیہ کی دلیل	۲۳۷
			۲۳۷	امام شافعی کی دلیل	۲۳۷
			۲۳۸	کتاب الشفعة	۲۳۸
			۲۳۸	حنفی کے دلائل	۲۳۸



انتساب

سب سے پہلے اللہ رب العزت کا شکر ادا کرتا ہوں کہ اس نے اپنے فضل و کرم سے اس مختصر سی کاوش کو پایہ تکمیل تک پہنچایا۔
 بندہ اس ”جہد المقل دموعہ“ کے مصداق کو بغیر کسی پیشگی اطلاع کے اپنے معزز والدین کی طرف منسوب کرتا ہے جن کے بے تحاشا احسانات کے بل بوتے پر بندہ اس قابل ہوا کہ کچھ منتشر باتیں جمع کیں اور اپنے تمام اساتذہ کرام کی طرف منسوب کرتا ہوں کہ جن کے لب لب حوضوں سے بندہ سیراب ہوتا آیا ہے اور لحد میں اترنے تک مستفید ہوتا رہے گا۔ ان شاء اللہ تعالیٰ



تقریظ

حضرت مولانا نور البشر صاحب دامت برکاتہم
استاذ الحدیث وعلومہ بالجامعة الفاروقیہ کراچی
مدیر معهد عثمان بن عفان

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد النبي
الأمي الأمين، وعلى آله وصحبه وتابعيه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.
أما بعد!

امام الاکثرہ سراج الامہ حضرت امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو اللہ جل شانہ نے جن
عظیم الشان خصوصیات سے نوازا تھا ان میں سے ایک احادیث مبارکہ کو سب سے پہلے
جامع طور پر فقہی انداز سے ترتیب دینے کا کام بھی تھا، یوں تو آپ سے پہلے فقہی انداز
سے امام شعبی رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ نے بھی کام کیا، تاہم تمام ابواب فقہیہ کے معتد بہ جمع
و مستقصاء کے ساتھ احادیث کو مرتب کرنے کا کام سب سے پہلے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ
علیہ نے کتاب الآثار لکھ کر کیا۔

امام الاکثرہ سراج الامہ پر کرم فرماؤں کا بہتان ہے کہ آپ کو احادیث پر کوئی
دست گاہ حاصل نہیں تھی، یہ کہتے ہوئے علم سے بے بہرہ دیہ لوگ بھول جاتے ہیں کہ امام
ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مجتہد مطلق ہونا ساری امت کے نزدیک مسلم ہے اور کوئی شخص
حدیث پر عبور حاصل کئے بغیر کبھی مجتہد نہیں بن سکتا۔

اللہ جزائے خیر دے ان ساطین علم حدیث کو جنہوں نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی روایت کردہ احادیث و مسانید کو اپنی سندوں سے حاصل کر کے جمع کیا، اس طرح آپ کی دسیوں مسانید جمع ہو گئیں اور حاسدین و اشرا کی بے سرو پا باتیں دم توڑ گئیں۔
 زیر نظر ”مسند“ علامہ ہکلفی رحمۃ اللہ علیہ کی روایت کردہ ہیں، اس کی ترتیب بھی معاجم کی ترتیب کے مطابق تھی، اسی ترتیب کے مطابق ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ کی شرح بھی ہے۔ استفادہ کی تسہیل کے پیش نظر امام سندھی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو فقہی ترتیب پر مرتب فرمایا، اسی نسخہ پر علامہ سنہلی رحمۃ اللہ علیہ نے وقیع اور مطول حاشیہ کا کام کیا اور اس کا بے مثال مقدمہ تحریر فرمایا۔

عرصہ دراز کے بعد ہمارے ”وفاق المدارس العربیہ“ کے ذمہ داران نے اس کتاب کو اپنے نصاب کا حصہ بنایا۔ اب الحمد للہ یہ کتاب درس نظامی کے نصاب میں شامل ہے اور طلبہ اس سے مستفید ہو رہے ہیں۔

اس کتاب سے استفادہ کو عام کرنے کی غرض سے عزیز گرامی مولوی معاویہ سلمہ (فاضل جامعہ فاروقیہ کراچی) نے اس پر علمی انداز سے کام کیا، اس کی مناسب تشریحات کیں، خاص طور پر فقہاء کے اختلافات اور ان کے دلائل کو صحیح انداز سے لکھا ان تمام کاموں میں اطمینان بخش بات یہ رہی کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے اس کام میں اپنے اکابرین سے بھرپور استفادہ کی توفیق عطا فرمائی اور انہوں نے کسی بھی مرحلہ میں ان سے خروج نہیں کیا۔

عزیز موصوف کی یہ پہلی کاوش ہے، اس میں ممکن ہے مختلف پہلوؤں سے کچھ خامیاں ہوں تاہم موصوف کی محنت قابل داد ہے، امید ہے اہل علم نظر استحسان سے دیکھیں گے اور کسی بھی قسم کی خامی محسوس فرمائی تو مصنف کو ضرور مطلع فرمائیں گے۔ اللہ تعالیٰ موصوف کی اس محنت کو قبول فرما کر دارین میں مشرب بنائے..... آمین۔

نور البشر محمد نور الحق

جامعہ فاروقیہ کراچی

۲۲ جمادی الثانیہ ۱۴۳۱ھ



تقریظ

از حضرت مولانا محمد حنیف خالد صاحب
استاذ الحدیث جامعہ دارالعلوم کراچی

مولانا معاویہ صاحب زید مجہدہ کی اس تالیف سے استفادے کی سعادت حاصل ہوئی
لفظ بہ لفظ پوری کتاب کے مطالعے کا موقع تو نہیں مل سکا تاہم مختلف مقامات سے متعدد
مباحث کو دیکھنے سے اندازہ ہوا کہ ماشاء اللہ فاضل مولف زید مجہدہ نے ہر باب سے متعلق
ضروری ابحاث وضاحت سے تحریر فرمائی ہیں مختلف فیہ مسائل میں ائمہ کرام کا موقف اور ان
کے دلائل بھی درج فرمائے ہیں، سند پر بھی کلام کیا ہے اور جو بحث جہاں سے لی گئی ہے اس
کا حوالہ بھی ساتھ ہی لکھ دیا ہے۔

اس طرح یہ کتاب ”المسند للإمام الأعظم“ کی مفید شرح کی شکل اختیار کر گئی ہے جو
حضرات اساتذہ کرام اور طلبہ ”المسند“ کو پڑھانے اور پڑھنے میں مصروف ہیں وہ عربی
شروحات کے ساتھ ساتھ اگر اس شرح کا بھی مطالعہ فرمائیں تو انشاء اللہ انہیں اس سے
استحضار مباحث میں خاصی مدد ملے گی۔

حق تعالیٰ فاضل موصوف کی اس کاوش کو اپنی بارگاہ میں قبول و منظور فرمائے اور انہیں
اس طرح کے مزید علمی، تحقیقی کاموں کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین یا رب العالمین

محمد حنیف خالد عفی عنہ

۲۰ جمادی الثانیہ ۱۴۳۱ھ

جامعہ دارالعلوم کراچی



مقدمہ

حضرت مولانا مفتی حماد اللہ وحید صاحب دامت برکاتہم
رکنیں دارالافتاء جامعہ انوار القرآن، آدم ٹاؤن، نارنگھہ کراچی

خلاق عالم نے اس کارخانہ عالم کو وجود بخش کر انسان سے اس کو زینت بخشی اور
ہدایت انسانی کیلئے خالق ارض و سماء نے کتب مقدسہ و انبیاء کے سلسلے قائم فرمائے۔
کتب کے سلسلے کی آخری کڑی قرآن مجید، انبیاء و رسل کی آخری کڑی خاتم الانبیاء
صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔

امت مسلمہ کا یہ ایمان ہے کہ دونوں سلسلوں کو سینے سے لگاتا اور بلا افراط و تفریط عمل
ہی نجات کا باعث ہے۔ تاریخ اس پر شاہد ہے کہ سابقہ امم اور اقوام کی گمراہی کی ایک وجہ
افراط و تفریط کا شکار ہونا ہے۔

کتاب مقدس کے حوالے سے یا رسول محترم کے حوالے سے اگر کوئی افراط و تفریط کا
شکار ہو تو وہ گمراہی کی تاریکیوں کی طرف بڑھتا جاتا ہے۔

• رب کائنات کا اس امت پر یہ احسان اور اس امت کا امتیاز ہے کہ جہاں رب کا کلام
محفوظ ہے، جس کی حفاظت کی ذمہ داری خود رب نے لی ہے، وہاں سرکارِ دو عالم آقائے
نامہ ارحم الراحمین صلی اللہ علیہ وسلم کے فرامین اور ارشادات بھی محفوظ ہیں۔ جس کے لئے اس امت کے
افراد نے بڑی محنتیں کیں اور تکالیف برداشت کیں۔

چنانچہ حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے تابعین نے ان سے تبع تابعین نے اس

طرح یہ سلسلہ آج تک چل رہا ہے اور قیامت تک چلتا رہے گا۔

چنانچہ اسی بنیاد پر وحی الہی کی دو قسمیں ہیں۔

۱۔ وحی متلو

۲۔ وحی غیر متلو

وحی متلو کتاب اللہ کی صورت میں اُمت کے سامنے موجود ہے تو وحی غیر متلو احادیث مبارکہ کی صورت میں محفوظ ہے۔

حدیث لغت کے اعتبار سے تو ہر قسم کے کلام کو کہا جاتا ہے چنانچہ علامہ جوہری رحمہ اللہ صحاح میں حدیث کا معنی بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ”السَّحَابُ الْكَلَامُ قَلِيلُهُ وَكَثِيرُهُ رَجَمُهُ احَادِيثٌ“ اور محدثین کی اصطلاح میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال افعال حرکات و سکنات احوال اغتیار یہ غیر اغتیار یہ پر حدیث کا اطلاق ہوتا ہے چنانچہ حافظ سخاویؒ نے فتح المغیث میں حدیث کی تعریف یوں بیان کی ہے:

وَالْحَدِيثُ لُغَةً ضِدُّ الْقَدِيمِ وَاصْطِلَاحًا مَا أَضَيَّفَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ

عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ضِدُّ لَوْلَاهُ أَوْ ضَعْفًا أَوْ تَقْرِيرًا أَوْ مِثْقَةً حَتَّى الْحَرَكَاتِ

وَالسَّكَنَاتِ فِي الْبَقِيَّةِ وَالْمَذَامِ (فتح المغیث: ص ۱۲۱ المدینۃ المنورۃ)

بحیث حدیث:-

قرآن کریم کہ اہد حدیث کے ماخذ شریعت ہونے پر اور احکام شرعیہ کے ثبوت کے لئے حدیث کے حجت ہونے پر ہر دور میں امت محمدیہ علی صاحبہا التحیۃ والسلام کا اجماع رہا ہے۔ اور مسلمان ہمیشہ حدیث کو حجت اور اس میں بیان ہونے والے احکام کو واجب العمل سمجھتے رہے ہیں۔ اور کبھی ان بات کی ضرورت پیش نہ آئی کہ حدیث کی حجت کو باقاعدہ دلائل سے ثابت کیا جائے۔ لیکن گزشتہ صدی میں اہل مغرب سے مرعوب اور ان کے افکار و نظریات کے دلدادہ تجدد دین جن کے سرخیل سرسید وغیرہ تھے نے محسوس کیا کہ احادیث میں چونکہ زندگی کے ہر شعبہ سے متعلق رہنمائی اور ہدایات موجود ہیں جو مغرب کی تقلید میں رکاوٹ ہیں اور یہ فرقہ مغرب کی تقلید کو ہی کا سیاسی کی دلیل سمجھتا تھا اور اس خیال فاسد میں مبتلا تھا کہ دنیا

میں ترقی اہل مغرب کی تقلید کے بغیر ممکن ہی نہیں اور اہل مغرب کی تقلید حدیث کی حجیت کے انکار کے بغیر ممکن نہیں تھی کیونکہ احادیث کی تعلیمات کی روشنی میں جو معاشرہ تشکیل پاتا ہے وہ مغرب کے مادر پدر آزاد معاشرے سے بالکل مختلف ہے۔ لہذا سرسید اور ان کے پیروکاروں نے سب سے پہلے یہ صورت اختیار کی کہ جو حدیث ان کے مدعا کے خلاف ہو اس کی صحت کا انکار کر دیا جائے خواہ اس کی سند کتنی ہی قوی ہو۔ اس کے ساتھ ساتھ اس بات کا بھی اظہار کیا جاتا رہا کہ موجودہ دور میں احادیث حجت نہیں ہونی چاہئیں اس کے ساتھ ساتھ بعض مقامات پر اپنے مطلب کی احادیث سے استدلال بھی کرتے رہے باقاعدہ منظم طور پر انکار حدیث کا فتنہ اس وقت سامنے آیا جب میانوالی کے رہائشی عبداللہ چکڑاوی نامی شخص نے اہل قرآن کے نام سے ایک گراہ فرقے کی بنیاد رکھی جس کا مقصد حدیث کا بالکل انکار تھا اس کے بعد اسلم حیراج پوری اور غلام احمد پرہیز نے اس نظریہ کو باقاعدہ ایک مکتب فکر کی شکل دی۔ حالانکہ حجیت حدیث پر قرآنی آیات شاہد ہیں۔

حجیت حدیث پر قرآن مجید سے چند دلائل:-

۱۔ مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا

اس آیت میں واضح طور پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کو حجت اور واجب العمل قرار دیا گیا ہے۔ اس صریح ارشاد کے ہوتے ہوئے احادیث کو واجب العمل نہ کرنا درحقیقت قرآن کا انکار ہے۔

۲۔ قرآن مجید میں کئی جگہ اطیعوا اللہ کے ساتھ اطیعوا الرسول کے الفاظ مذکور ہیں جو حجیت حدیث پر صراحت دلاتے کرتے ہیں مگر چونکہ منکرین حدیث کی آنکھوں پر انکار حدیث کی پٹی بندھی ہوئی ہے اس لئے انہیں قرآن مجید کے یہ صریح ارشادات نظر نہیں آتے۔

۳۔ اللہ تعالیٰ نے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات مبارک کو امت کے لئے بہترین نمونہ قرار دیا چنانچہ ارشاد ہوا:

”لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ“

اور اگر آپ ﷺ کا قول و فعل حجت نہ تھا اور ہنمائی کے لئے آپ ﷺ کی اتباع ضروری نہ تھی بلکہ صرف قرآن مجید ہی کافی تھا تو آپ ﷺ کو امت کیلئے نمونہ قرار دینے کی کیا ضرورت تھی صرف قرآن مجید نازل کر دیا جاتا اور اس کی پیروی کا امت کو حکم دے دیا جاتا۔ قرآن مجید تو رسول اللہ ﷺ کو نمونہ قرار دے کر آپ ﷺ کے قول و فعل کو حجت قرار دے رہا ہے۔ لیکن منکرین حدیث اہل مغرب سے اس قدر مرعوب و متاثر ہیں کہ ان کی تھلید کے شوق میں آپ ﷺ کی احادیث کو ناقابل عمل قرار دے رہے ہیں۔

۴۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فرائض منصبی اور ذمہ داریاں بیان کرتے ہوئے کہا گیا ہے: ”ويعلمهم الكتاب والحكمة“ اسی طرح ارشاد فرمایا: ”وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم“ ان آیات سے صاف واضح ہے کہ آپ ﷺ کا منصب صرف پیغام پہنچانا ہی نہیں بلکہ کتاب و حکمت کی تعلیم اور تمییز و تشریح بھی تھا اب سوال یہ ہے کہ اگر آپ ﷺ کے ارشادات حجت نہیں تو کتاب و حکمت کی تمییز کس طرح ہو سکتی ہے ظاہر ہے کہ کتاب اللہ کی تمییز و تشریح کے لئے آپ ﷺ کو اپنی طرف سے کوئی بات کہنے کی ضرورت تو پیش آتی تھی کہ اس کے بغیر تعلیم و تشریح ممکن نہیں ہے تو جب تک آپ ﷺ کے اقوال کو حجت تسلیم نہ کیا جائے یہ تعلیم و تشریح کیسے ہو سکتی ہے؟

۵۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا

في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما۔

اس آیت سے صاف واضح ہے کہ آپ ﷺ کی اطاعت نہ صرف واجب بلکہ مدار

ایمان ہے۔

۶۔ قرآن مجید میں کئی مقامات پر انبیاء سابقین کی احادیث کا تذکرہ ہے اور ان کے ارشادات کو ان کی امتوں کے لئے واجب العمل قرار دیا گیا ہے اور نہ ماننے پر نزول عذاب کا تذکرہ بھی موجود ہے یہ بات خود حجت حدیث کی واضح دلیل ہے۔

۷۔ انبیاء سابقین میں سے متعدد حضرات ایسے ہوئے ہیں جن پر کوئی کتاب نازل

نہیں ہوئی اگر ان انبیاء کرام کے اقوال حجت نہ تھے تو ان کو بھیجا ہی کیوں گیا۔

اس کے علاوہ عقلی طور پر بھی حدیث کا حجت ہونا واضح ہے کہ قرآن مجید میں دی گئی ہدایات اگرچہ تمام شعبہ ہائے زندگی کو محیط ہیں مگر عموماً ان میں صرف بنیادی احکام بیان کئے گئے ہیں ان احکام کی تفصیلات اور ان پر عمل کے طریقے تو احادیث سے ہی معلوم ہوتے ہیں مثلاً قرآن مجید میں نماز کا حکم دیا گیا مگر نماز کے اوقات رکعات کی تعداد اور نماز کے پڑھنے کا طریقہ ان میں سے کوئی چیز بھی قرآن مجید میں مذکور نہیں یہ سب احادیث سے معلوم ہوتے ہیں اگر احادیث کو حجت نہ مانا جائے تو ان باتوں کو معلوم کرنے کا کیا ذریعہ ہو اور قرآن مجید کے حکم ”اقیموا الصلوٰۃ“ پر عمل کیسے ممکن ہوگا اسی طرح دین کے ہر حکم کی تفصیلات اور ان پر عمل درآمد کے طریقے احادیث سے معلوم ہوتے ہیں انکار حدیث کی صورت میں پورے دین کا ناقابل عمل ہونا لازم آتا ہے۔

درحقیقت تنہا کتاب کسی قوم کی اصلاح کیلئے کافی نہیں ہو سکتی جب تک کوئی ایسا معلم موجود نہ ہو جو نہ صرف اس کے معانی کو متعین کر دے بلکہ اس کے احکام کا عملی نمونہ بن کر دکھا دے اور یہ اسی وقت ممکن ہو سکتا ہے جب اس کا ہر قول و فعل واجب الاتباع ہو۔

علاوہ ازیں آج تک تمام امت بلا استثناء احادیث کو حجت مانتی چلی آئی ہے لہذا منکرین حدیث کے نظریے کے مطابق چودہ سو سال تک سب لوگ گمراہ رہے اور ان کے علاوہ اسلام کا سمجھنے والا کوئی پیدا نہیں ہوا تو پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا وہ دین قابل اتباع ہو سکتا ہے جسے چودہ سو سال تک کسی نے نہ سمجھا ہو۔ ان سب مفروضات سے یہ بات بخوبی واضح ہو جاتی ہے کہ انکار حدیث بالآخر انکار دین پر منتج ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ اس فتنے سے پوری امت کو محفوظ رکھے۔ آمین

اکابر علماء و محدثین نے علم حدیث کے حوالے سے محنت اور عرق ریزی سے کام لیا ہے ان میں سے ایک نام امام نعمان بن ثابت کا ہے۔ امام اعظمؒ کی علم حدیث کے حوالے سے خدمات اور امام صاحب بحیثیت محدث پر ایک طائرانہ نظر ڈالتے ہیں کہ امام اعظمؒ جیسے فقہ

کے امام تھے ایسے ہی علم حدیث میں بھی ایک بلند رتبہ کے حامل تھے۔
امام اعظم اور علم الحدیث:-

امام اعظم البوصیفہؒ جس وقت پیدا ہوئے تو ان کا شہر کوفہ علم حدیث اور علم فقہ کے ایک بڑے مرکز کی حیثیت رکھتا تھا کوفہ شہر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں آباد کیا گیا اور یہاں کے ساکنین کو حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے علوم سے فائدہ اٹھانے کی سعادت نصیب ہوئی۔ جنہیں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے معلم بنا کر یہاں بھیجا تھا حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ آخری عمر تک کوفہ میں مقیم رہے اور ان کی تربیت کے نتیجے میں جو علماء تیار ہوئے علامہ زاہد الکوثریؒ نے ان کی تعداد چار ہزار بتلائی ہے (مقدمہ نصب الراية) اس طرح حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے کوفہ کو علم حدیث و فقہ سے بھر دیا پھر حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے علاوہ بعض دوسرے فقہاء کرام بھی کوفہ میں مقیم رہے جن میں حضرت سجد بن ابی وقاصؒ، حضرت ابو موسیٰ اشعریؒ، حضرت حذیفہ بن الیمانؒ، حضرت سلمان فارسیؒ، حضرت عمار بن یاسرؒ، حضرت عبداللہ بن ابی اوفیٰ اور حضرت عبداللہ بن الحارث بن الحجرؒ بطور خاص قابل ذکر ہیں ان کے علاوہ بھی سینکڑوں صحابہ کوفہ میں مقیم رہے۔ امام عجلؑ نے کوفہ کو وطن بنانے والے صحابہ کی تعداد 1500 بتلائی ہے اس تعداد میں وہ صحابہ شامل نہیں جو عارضی طور پر کوفہ آئے اور پھر کہیں اور منتقل ہو گئے صحابہ کرام کی اتنی بڑی تعداد کی موجودگی سے اس شہر کا علم کا مرکز و محزون بنا ضروری تھا۔

چنانچہ حضرت علیؑ نے جب کوفہ کو دار الخلافہ بنایا تو وہاں علم و فضل کا چرچا دیکھ کر بہت خوش ہوئے اور فرمایا: ”رحم الله ابن عبد قداملاء هذه القرية علما“

نیز ارشاد فرمایا: ”اصحاب ابن مسعود مرج هذه الامة۔“

اور چونکہ صحابہؓ کے علوم کا خلاصہ حضرت علیؑ اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کو قرار دیا جاتا ہے چنانچہ مسروق بن اجدع فرماتے ہیں:

درت فی الصحابة فوجدت علمهم ينتهي الى ستة ثم نظرت

فوجدت علمهم ينتهي الى اثنين علي وعبد الله۔

لہذا حضرت علی رضی اللہ عنہ کی تشریف آوری سے کوفہ کی علمی ترقی و شہرت میں بہت اضافہ ہوا بلکہ کوفہ میں صحابہ کے علوم کا خلاصہ جمع ہو گیا۔ ان جلیل القدر فقہاء صحابہ کی موجودگی کی وجہ سے کوفہ کے گھر گھر میں علم حدیث و فقہ کا چرچا ہو گیا۔ چنانچہ علامہ ابو محمد الراہر مزی نے الحدیث الفاضل میں حضرت انس بن سیرین کا مقولہ نقل کیا ہے۔

اتيت الكوفة فوجدت بها اربعة الاف يطلبون الحديث واربعة مائة قد فقهوا۔

امام اعظم ابو حنیفہؒ اس دور میں اس شہر کوفہ میں پیدا ہوئے اور یہیں پرورش پائی اور یہاں کے شیوخ سے علم حاصل کیا۔ ابتداء میں آپ نے علم الکلام کی طرف زیادہ توجہ دی پھر آپ کو امام شافعیؒ نے علم الحدیث والشرائع کی طرف متوجہ کیا ۹۶ھ کو آپ حج کے لئے گئے تو وہاں مکہ المکرمۃ میں صحابی رسول حضرت عبداللہ بن حارث رضی اللہ عنہ سے ملاقات ہوئی اور ان سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشادنا من تفقه فی الدین کفاه اللہ ہمہ ورزقہ من حیث لا یحتسب (جامع بیان العلم، ص: ۴۵)

اس سے آپ کے دل میں علم حدیث کے حصول کا شوق و جذبہ پیدا ہوا پھر آپ نے کوفہ کے سب سے بڑے محدث امام شافعیؒ سے علم حدیث حاصل کیا۔ علامہ ذہبیؒ نے لکھا ہے ”ہو اکبر شیوخ ابی حنیفہ“ امام شافعیؒ نے پانچ سو صحابہؓ سے علم حدیث حاصل کیا ان کے حافظہ کا یہ عالم تھا کہ کبھی کوئی ایک حدیث بھی لکھ کر یاد نہیں کی ایک مرتبہ آپ ﷺ کے غزوات بیان فرما رہے تھے کہ اتنے میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ پاس سے گزرے امام شافعیؒ کی باتیں سن کر ارشاد فرمایا کہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ غزوات میں شامل رہا ہوں لیکن شافعیؒ کو مجھ سے زیادہ غزوات کا علم ہے۔ خطیب بغدادیؒ نے حضرت علی بن المدینیؒ کا قول نقل کیا ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے علوم علقمہ اسود، حارث عمرو اور عبیدہ بن قیس پر ختم ہیں اور ان سب کے علوم دو آدمیوں میں جمع ہوئے۔ ایک ابراہیم خثعمیؒ اور دوسرے عامر شافعیؒ اور یہ دونوں کے دونوں امام ابو حنیفہؒ کے استاد ہیں۔

امام صاحبؒ کے دوسرے خاص استاد حماد بن سلیمانؒ ہیں جنہیں بالاتفاق حدیث اور

فقہ کا امام تسلیم کیا گیا ہے یہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے علوم کے حافظ سمجھے جاتے تھے صحیح مسلم، ابوداؤد، ترمذی میں ان کی روایات موجود ہیں انہوں نے حضرت انسؓ، حضرت زید بن اویسؓ، سعید بن المسیبؓ، عکرمہ، ابوداؤد، ابراہیم نخعیؓ اور عبداللہ بن بریدہ رحمہم اللہ کے علوم حاصل کئے تھے۔ امام ابوحنیفہؒ نے ان سے دو ہزار حدیثیں روایت کی ہیں۔

اس کے علاوہ امام صاحب رحمہ اللہ کے اساتذہ میں محدث مکہ عطاء بن ابی رباح تابعی م ۱۱۵ھ عالم حرم عمرو بن دینار تابعی، ابواسحاق السبئی تابعی، حافظ ابوالزیر محمد بن مسلم تابعی، محمد بن مسلم الشہاب الزہری، حضرت عکرمہ مولیٰ ابن عباسؓ، محمد بن المنکدر، عبداللہ بن دینار، حسن بصریؒ، امام شعبان، سلیمان الاعمش رحمہم اللہ جیسے جلیل القدر تابعین اور اساطین الامۃ داخل ہیں۔

امام صاحبؒ نے حدیث میں مکمل مہارت کے بعد ہی اجتہاد کے درجے میں قدم رکھا اور ان کا بالاتفاق مجتہد تسلیم کیا جاتا ہی امام صاحبؒ کے علم حدیث میں بلند مقام کی دلیل ہے کیونکہ مجتہد کی شرائط میں سے ایک لازمی شرط یہ ہے کہ اسے علم حدیث میں مکمل بصیرت اور عبور حاصل ہو۔

اس کے علاوہ ائمہ حدیث کے اقوال جن میں امام صاحبؒ کو خراج تحسین پیش کیا گیا ہے علم حدیث میں آپ کی جلالت قدر کا پتہ دیتے ہیں، چنانچہ حضرت مکی بن ابراہیمؒ جن سے امام بخاریؒ کی اکثر ثلاثیات منقول ہیں ان کا قول تہذیب التہذیب میں امام ابوحنیفہؒ کے بارے میں نقل کیا گیا ہے کہ ”کان اعلم اہل زمانہ“ اور اس زمانے میں علم کا اطلاق چونکہ علم حدیث پر ہی ہوتا تھا لہذا اس قول سے معلوم ہوا کہ امام صاحبؒ اپنے زمانہ میں علم حدیث کے سب سے بڑے عالم تھے۔ اس کے علاوہ اکابر ائمہ کے اقوال جو امام صاحبؒ کے مناقب کی کتب میں موجود ہیں ان سے امام صاحبؒ کی علم حدیث میں مہارت بخوبی معلوم ہو جاتی ہے۔

اس کے علاوہ امام ابوحنیفہؒ کی تابعیت ایک مسلمہ بات ہے اور اس زمانے میں علم حدیث سے ایسا نا بلند ہونا جیسا کہ بعض دریدہ دہن لوگ کہتے ہیں کہ امام صاحبؒ کو صرف

سترہ احادیث یا تھیں یا صرف تین احادیث یا تھیں کھلا ہوا جھوٹ ہے۔

علم حدیث میں آپ کی مہارت کے تو کتب سیر میں عجیب و حیرت انگیز واقعات منقول ہیں جو آپ کی قوت حفظ پر دال ہیں چنانچہ ملا علی قاریؒ نے ”مناقب الامام اعظم“ میں نقل کیا ہے کہ ایک مقام پر امام صاحبؒ اور امام اعظمؒ دونوں موجود تھے ایک مسئلہ پوچھا گیا آپ نے جواب دیا امام اعظمؒ نے سوال کیا میں اسن اخذت هذا جواب میں امام صاحبؒ نے امام اعظمؒ کی سند سے ہی متعدد روایات سنا دیں جن سے اس مسئلے کا ثبوت ہوتا تھا امام اعظمؒ حیران ہو کر فرمانے لگے: ”حسبك ما حدثتك به فی مائة يوم حدثنی به فی ساعة واحدة“ پھر یہ تاریخی جملہ ارشاد فرمایا: ”یا معاشر الفقهاء انتم الاطباء ونحن الصیادلة وانت ایہا الرجل اخذت بكل الاطرافین“

اس سے امام صاحبؒ کی علم حدیث میں مہارت کے ساتھ ساتھ قوت حفظ اور قدرت استنباط کا بھی علم ہوتا ہے۔

اس کے علاوہ امام صاحبؒ کے شیوخ و تلامذہ پر ایک نظر ڈالی جائے تو اس سے معلوم ہو جاتا ہے کہ علم حدیث میں امام صاحبؒ کس قدر بلند مرتبے کے حامل تھے۔ امام صاحبؒ کے شیوخ کا تذکرہ تو پیچھے ہوا۔ تلامذہ میں عبداللہ بن مبارکؒ، جرح و تعدیل کے مشہور امام یحییٰ بن سعید القطانؒ امام شافعیؒ کے خاص استاد و کعب بن الجراحؒ مشہور محدث کبی بن ابراہیمؒ زید بن ہارونؒ، حفص بن غیاثؒ النخعیؒ، یحییٰ بن زکریا بن ابی زائدہؒ، مسعر بن کدامؒ، ابو عاصم النبیلؒ قاسم بن معنؒ، علی بن المسیرؒ، فضل بن دکینؒ، عبدالرزاق بن ہمامؒ جیسے جلیل القدر شیوخ و محدثین موجود ہیں۔ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ آپ کے شیوخ و تلامذہ میں ایسے بڑے بڑے محدثین موجود ہوں اور خود آپ کو علم حدیث سے کوئی واقفیت نہ ہو۔

علامہ ذہبیؒ نے مناقب میں مسعر بن کدامؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ میں امام اعظمؒ کا رفیق مدرس تھا وہ علم حدیث کے طالب علم بنے تو ہم سے آگے نکل گئے یہی حال زہد و تقویٰ میں ہوا اور فقہ کا معاملہ تمہارے سامنے ہے۔

واضح رہے کہ ان امام مسعر بن کدامؒ کو امام سفیان ثوریؒ و شعبہؒ علم حدیث کا ترازو کہا

کرتے تھے یہ امام ابوحنیفہؒ کی علم حدیث میں جلالت شان اور سبقت کا اعتراف کر رہے ہیں تو کیا اس سے امام صاحبؒ کے علم حدیث میں بلند مرتبے کا اندازہ نہیں لگایا جاسکتا؟

علاوہ ازیں فقہی ابواب پر حدیث کی سب سے پہلی مرتب کتاب بھی امام ابوحنیفہؒ کی ہے امام ابوحنیفہؒ نے چالیس ہزار احادیث سے انتخاب کر کے کتاب الآثار کے نام سے یہ کتاب لکھی یہ کتاب بھی علم حدیث میں آپ کے بلند مقام کی شاہد ہے چنانچہ علامہ سیوطیؒ نے تبیض الصخیفہ میں لکھا ہے کہ علم حدیث میں امام ابوحنیفہؒ کی یہ فضیلت کچھ کم نہیں کہ انہوں نے سب سے پہلے ابواب فقہیہ پر مرتب کتاب تالیف کی یہ فضیلت کسی اور کو حاصل نہیں ہو سکی۔ امام اعظمؒ کی یہ کتاب الآثار مؤطا امام مالکؒ کے لئے ماخذ کی حیثیت رکھتی ہے چنانچہ علامہ ذہبیؒ نے مناقب میں مشہور محدث عبدالعزیز دراوردیؒ کا یہ قول نقل کیا ہے ”کان مالک یستظرفی کتب أبی حنیفة و ینتفع بها“ اس سے واضح ہے کہ امام صاحبؒ کی کتاب الآثار مؤطا امام مالکؒ کے لئے وہی حیثیت رکھتی ہے جو صحیحین کے لئے مؤطا کی ہے۔

اور اس دور کے محدثین کی نظر میں اس کتاب کی انتہائی قدر و منزلت تھی جس کا اندازہ اس سے ہوتا ہے انہوں نے اپنے شاگردوں کو اس کتاب کے مطالعے کا نہ صرف مشورہ بلکہ یہ تاکید بھی کی کہ اس کتاب کے بغیر علم فقہ حاصل نہیں ہو سکتا۔ اس کے علاوہ محدثینؒ نے اس کتاب کی متعدد شروح لکھیں جن میں علامہ ابن ہمامؒ کے شاگرد قاسم بن قطلوبغاؒ نے کتاب الآثار کی شرح اور اس کے رجال پر ایک مستقل کتاب تصنیف کی اس کے علاوہ حافظ ابن حجرؒ نے بھی کتاب الآثار کے رجال پر کتاب لکھی ان محدثین کا اس کتاب کی یہ خدمت کرنا بھی کتاب کے بلند مرتبے کی خبر دیتا ہے۔

اس کے علاوہ بڑے بڑے محدثین نے امام ابوحنیفہؒ کی مرویات کو جمع کر کے مسند ابی حنیفہؒ کے نام سے مرتب کیا ہے ان مسانید کی تعداد بیس کے قریب ہے مسند لکھنؤ والوں میں ابو نعیم اصفہانیؒ، حافظ ابن عساکرؒ، حافظ ابوالعباس الدوریؒ، حافظ ابن مندہؒ یہاں تک کہ حافظ ابن عدیؒ بھی شامل ہیں جو شروع میں امام صاحبؒ کے بڑے مخالف تھے بعد میں جب

امام طحاویؒ کے شاگرد بنے تو امام صاحبؒ کی جلالت قدر کا اندازہ ہوا تو اپنے سابقہ خیالات کی تلافی کے لئے مسند ابی حنیفہؒ تالیف فرمائی اس طرح مسند امام ابو حنیفہؒ کے نام سے سترہ یا اس سے زائد کتابیں لکھی گئیں جن کو بعد میں علامہ ابن خردنبہؒ نے ”جامع مسانید الامام اعظمؒ“ کے نام سے جمع کر دیا۔ ان ہی مسانید میں سے ایک مسند علامہ ہسکلیؒ کی روایت سے بھی تھی لیکن مسند میں چونکہ شیوخ کے اعتبار سے احادیث ذکر کی جاتی ہیں اس لئے اس سے حدیث کا استخراج مشکل تھا چنانچہ علامہ عابد السندی الانصاری نے اس کو ابواب فقہیہ پر مرتب کر دیا۔ اب یہ کتاب مسند الامام اعظمؒ کے نام سے وفاق کے نصاب میں داخل ہے۔ اور ہندہ کو ایک عرصہ تک جامعہ انوار القرآن ناگن چورنگی ناتھ کراچی میں اس مبارک کتاب کی تدوین کی سعادت حاصل ہوئی۔

برادر مولوی محمد معاویہ جو کہ اپنے زمانہ طالب علمی میں ذی استعداد طالب علم تھے، انہوں نے اسے ضبط کر کے فراغت کے بعد اس پر تحقیقی کام کیا۔ اصل مآخذ کی طرف مراجعت، اضافات، مختلف کتب کی ورق گردانی جو کہ ایک مشکل امر ہے، انتہائی جانفشانی اور محنت سے اس پر کام کر کے ایک مستقل کتاب تیار کی، جسے ہندہ نے از اول تا آخر بغور پڑھا انتہائی تحقیقی اور دلنشین سلیس اور عام فہم انداز بے حد پسند آیا۔

اللہ کرے زور قلم اور زیادہ.....

اور اس کے بعد یہ سلسلہ تاحیات چلتا رہے۔

خداوند اقدس اس کتاب کو مؤلف اور جن حضرات نے اس پر تعاون کیا ہے صدقہ جاریہ اور ذریعہ نجات بنائیں۔ آمین

حماد اللہ وحید

دارالافتاء جامعہ انوار القرآن

آدم ٹاؤن، ناتھ کراچی



عرض مؤلف

الحمد لله الذي منّ علينا بالدين الهادي الفطرة الإسلام
والصلوة والسلام على محمد خاتم الأنبياء وخير الأنعام، وعلى آله
وصحبه وأزواجه خاصة على أمي عائشةؓ هم البررة الكرام،
وعلى من تبعهم الذين نقلوا دين النبي إلى الأمة بحسن وتنسيق النظام،
عموماً على الفقهاء الذين اجتهدوا فيه بالأمانة بغير إيقاعها في الإيهام والأوهام،
وخصوصاً على سيد الأئمة "المحدث الفقيه ابی حنیفة النعمان" قائم
الليالي وصائم الأيام، رحمهم الله تعالى عليهم رحمة واسعة بإحسان وإنعام
أما بعد!

شروع شروع میں میرے ذہن میں یہ اشکال گردش کرتا تھا کہ مدارس دینیہ میں مروج
درس نظامی کے نصاب میں درجہ ثالثہ سے لے کر دورہ حدیث تک مذہب احناف کی سوائے
دو تین حدیث کی کتابوں کے اور کتاب شامل درس نہیں ہے، جبکہ اس کے برخلاف دیگر
مذہب کی بہت سی حدیث کی کتب نصاب میں شامل ہیں، جو کہ ہر خاص و عام میں اتنی
شہرت و مقبولیت کی حامل ہیں کہ ان تک حنفی مذہب کی کوئی حدیث کی کتاب شہرت یافتہ اور
قبولیت عامہ والی نہیں، جب ذہن میں احناف و دیگر مذاہب کی کتب حدیث کا تقابل ہوتا
ہے تو اس سے عموماً عام طبقے کے آدمی اور خصوصاً مبتدی طلباء کے ذہن میں مختلف تاثرات

ابھرتے ہیں کہ مذہب احناف میں کوئی اتنا معتد ذخیرہ حدیث نہیں جس پر مذہب کی بنیاد رکھی جائے، بلکہ بظاہر یوں معلوم ہوتا ہے کہ مسلک احناف کی بنیاد اکثر راوی اور قیاس پر ہے، یا یہ کہ اگر احادیث کو لیتے بھی ہیں تو اپنی تائید میں آنے والی احادیث کو لیتے ہیں، وگرنہ عموماً حدیث کی مخالفت یا اسے ترک کر دیتے ہیں، اور جو روایات ان کے مستدلات میں سکیں ہیں وہ بھی ضعیف ہیں۔

یہ باتیں نہ صرف موهومہ ہیں بلکہ فی الواقع لوگوں کو اشکال بھی ہوا۔

لیکن درجہ سادہ میں پہنچ کر مسند الامام الاعظم پڑھنے کی توفیق ہوئی، استاد محترم (مفتی حماد اللہ وحید صاحب دامت برکاتہم) کی ابتدائی تقریر درس سے وہ اشکالات مندرج ہوتے رہے جو اس سے قبل تھے، تو معلوم ہوا کہ واقعی احناف کے پاس بھی الحمد للہ احادیث کا بہت بڑا ذخیرہ مختلف نسخوں میں موجود ہیں، اگرچہ انہیں شہرت حاصل نہیں، اور اکثر وہی احادیث احناف کے بھی مستدلات ہیں جو معروف و مشہور صحاح ستہ و دیگر کتب احادیث میں موجود ہیں۔

الغرض مذاہب ائمہ میں مذہب احناف کا مقام اور شان صحیح معلوم ہونے پر دل میں مذہب احناف کی اہمیت مزید راسخ ہو گئی، چنانچہ مناسب معلوم ہوا کہ استفادہ کیلئے استاد محترم کی تقریر محفوظ کر لیا جائے، اس لئے بندہ نے حتی الوسع اپنی محنت صرف کر کے استاد محترم کی مکمل تقریر نقل کرنے کی ممکن حد تک کوشش جاری رکھی، اللہ جل شانہ استاد محترم (مفتی حماد اللہ وحید صاحب دامت برکاتہم) کے علم و عمل اور عمر میں مزید برکتیں عطاء فرمائیں کہ انہوں نے درس کے دوران اس بات کی کوشش برقرار رکھی کہ اس کتاب میں موجود تمام احادیث پر مکمل سیر حاصل بحث ہو جائے۔ جب تعلیمی سال کے اختتام پر یہ مسودہ ایک جھنجھم کاپی کی شکل میں تیار ہو چکا تھا، تو بمسبق طلباء کرام نے اس مسودے کی انتہائی حوصلہ افزائی فرمائی، اتفاق سے اساتذہ کرام کو بھی اس کے بارے میں معلوم ہوا تو انہوں نے بھی مسودہ کو دیکھ کر بندہ کو داد تحسین سے نوازا، مجھے بالکل بھی اس کا احساس نہیں ہوا کہ یہ مسودہ کبھی کتابی شکل میں بھی آ سکتا ہے، چونکہ بندہ کو اپنی بے بضاعتی علم اور میدان

تحقیق میں نا تجربہ کار ہونے کی بناء پر کبھی اس کی ہمت نہ ہوئی، لیکن استاد محترم نے فرمایا کہ اس پر تحقیقی کام جس میں تخریج دلائل وحوالہ جات کا خوب اہتمام ہو اور جو مباحث اس میں نہیں ہیں اسے ذکر کر کے شائع کیا جائے، نیز جو مباحث مشکل ہوں انہیں بھی آسان انداز میں لکھا جائے۔ تو بندہ نے اساتذہ کرام کے مشوروں اور مفید رہنمائی سے اس پر خامہ فرسائی کی ہمت کر لی اور درس نظامی کی تکمیل کے بعد تو کلا علی اللہ اپنی بے مانگی علم کی حد تک کام شروع کر دیا، بھگہ اللہ آج یہ کام پایہ تکمیل کو پہنچا۔ (فللہ الحمد کلہ)۔

کچھ ضروری باتیں:-

اس تالیف میں بندہ نے بعض مشکل مباحث پر اکابرین کی کتابوں سے استفادہ کر کے اس کی تخصیص کی ہے، تاکہ پڑھنے والے ان مقامات کو صحیح سے سمجھنے، اُن کے مزاج و مذاق کو پہچاننے اور اہل سنت والجماعت کا صحیح مسلک سمجھنے میں آسانی ہو، تاکہ وہ افراط و تفریط کی دلدل میں نہ پھنسیں۔

اور اس بات کی کوشش کی گئی ہے کہ کوئی بھی حدیث جو ذکر کی گئی ہے اس کی ضروری مباحث پر کھل روشنی ڈالی جائے، تاکہ یہ مباحث طلباء کرام کو ”مسند امام اعظم“ کے علاوہ دیگر کتب عقائد و احادیث میں بھی کام آئے بالخصوص اس کتاب کے مباحث آئندہ آنے والے سال میں دورہ حدیث کی کتابوں کے مباحث کو سمجھنے کا پہلا زینہ بھی ثابت ہوگا۔ اس طرح یہ کتاب متعلمین کے ساتھ ساتھ معلمین کیلئے بھی مفید ثابت ہوگی۔ (ان شاء اللہ)

نیز اس تالیف میں عام فہم انداز کو اختیار کیا گیا ہے، احادیث کے ٹکڑوں کی نفوی و شرعی تحقیق سے ترجمہ کی ضرورت محسوس نہیں کی گئی، چونکہ احادیث کے متن و سند میں نقد و تبصرہ اور اس کی مکمل تحقیق بڑی کتابوں میں آجائے گی، اس لئے صرف ضروری اور اہم مباحث پر اکتفاء کیا گیا ہے، تاہم پھر بھی اگر کسی مقام میں مزید وضاحت اور دلائل درکار ہوں تو وہ دیئے گئے حوالہ جات کی طرف رجوع فرمائیں۔

اظہار تشکر:-

دوران تالیف کسی بھی مقامات میں جب بھی کوئی مشکل مرحلہ پیش آیا، استاد محترم

(حضرت مولانا مفتی حماد اللہ وحید صاحب دامت برکاتہم، رئیس دارالافتاء جامعہ انوار القرآن، آدم ٹاؤن تارتھ کراچی) اور استاد محترم (حضرت مولانا نور البشر صاحب دامت برکاتہم، استاذ الحدیث جامعہ فاروقیہ، شاہ فیصل کالونی کراچی) نے خاص رہنمائی، محبت، شفقت اور مفید مشوروں سے اس کا مدد کی کیا، میں ان حضرات کا تہ دل سے انتہائی ممنون و مشکور ہوں۔

نیز اگر اس کتاب میں کہیں بھی کوئی غلطی یا قابلِ نظر بات ہو تو اس پر احقر کو آگاہ کیا جائے تاکہ احقر اس کا ازالہ کرنے کی کوشش کرے۔

آخر میں بندہ اللہ تعالیٰ سے دست بستہ دعا گو ہے کہ وہ ان سب حضرات کے علم و عمل میں دنِ دینی راتِ چوگنی ترقیاں و برکتیں عطا فرمائیں جنہوں نے اس تالیف میں کسی بھی طرح سے بندہ کے ساتھ معاونت کی ہو، اور اس چھوٹی سی کاوش کو بندہ کیلئے، والدین اور جمیع اساتذہ کیلئے ذریعہ نجات و صدقہ جاریہ بنائیں۔ (آمین ثم آمین)

معاویہ

فاضل جامعہ فاروقیہ

شاہ فیصل کالونی، کراچی

۱۶ جمادی الثانیہ ۱۴۳۱ھ



باب ماجاء فی الأعمال بالنیات

أبو حنیفة، عن یحییٰ، عن محمد بن ابراهیم التیمی، عن غلقمة بن وقاص
الطیسی، عن عمر بن الخطاب قال: قال رسول الله ﷺ: الأعمال بالنیات ولكل
امرئ ما نوى فعن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ومن
كانت هجرته إلى دنیا یصیبها أو امرأة ینکحها فهجرته إلى ما هاجر إليه۔ (ص: ۲۰)
کچھ سند کے بارے میں :-

بعض حضرات نے حضرت علقمة بن وقاص کو محابی لکھا ہے لیکن یہ درست نہیں بلکہ یہ
کبار تابعین میں سے ہیں، یہ روایت غریب ہے کیونکہ ہر طبقہ میں ایک راوی ہے، نیز امام
بخاری نے بھی اس روایت کو ذکر کیا ہے جس سے معلوم ہوا کہ نفرد راوی، غرابت صحت کے
منافی نہیں۔ اس سند میں حضرت یحییٰ بن سعید انصاری تک تفرز ہے پھر تعدد ہے یہاں تک
کہ محدثین نے ۲۵۰، ۳۰۰، ۷۰۰ تک شمار کیا ہے۔

اہمیت حدیث :-

علماء کرام نے یہ بات لکھی ہے کہ جو آدمی بھی تصنیف کرے تو وہ اس حدیث کو پہلے
ذکر کرے تاکہ قارئین اپنی نیتوں کو اس پر رکھ لیں جیسے امام بخاری رحمہ اللہ نے کیا۔
امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں :- کہ یہ حدیث نصف علم ہے، امام بیہقی رحمہ اللہ
فرماتے ہیں کہ یہ حدیث ثلث علم ہے۔

امام ابوداؤد فرماتے ہیں کہ اسلامی تعلیمات کا دار و مدار چار احادیث پر ہے :-
۱۔ مذکورہ حدیث۔

۲۔ من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه (ابن ماجہ ص: ۲۰۲)

۳۔ الحلال بین والحرام بین (بخاری، ۱۲/۱)

۴۔ إلهد في الدنيا حبك الله (ابن ماجہ ص: ۲۰۲)

اور امام احمد قمر مانتے ہیں کہ اصل اسلام تین احادیث ہیں:-

۱۔ مذکورہ حدیث۔

۲۔ من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد (بخاری، ۱/۱۳۷)

۳۔ الحلال بین والحرام بین (بخاری، ۱۲/۱)

نیت کے لغوی اور شرعی معنی:-

نیت کے لغوی معنی ”قصد“ اور ”ارادہ“ کے ہیں اور شرعیانیت کے معنی ہیں: ”الإرادة المتوجهة نحو الفعل، لا ابتغاء رضاء الله وامتنال حكمه“ گویا لغوی معنی کے اعتبار سے یہ عام ہے ہر قسم کے قصد و ارادہ کو شامل ہے، البتہ شرعی معنی کے لحاظ سے صرف وہ ارادہ ”نیت“ کی تعریف میں داخل ہیں جس میں رضاء خداوندی مقصود ہو۔
تفصیل مذاہب:-

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک وضوء میں نیت شرط ہے اور یہ حضرات دلیل کے طور پر یہ حدیث پیش کرتے ہیں اور وضوء کو تیمم پر قیاس کرتے ہیں۔ جبکہ حنفیہ کے ہاں اگر وضوء میں نیت کی ہوگی تو ثواب ملے گا ورنہ وضوء ہی ہو جائے گا لیکن ثواب نہیں ملے گا اور حضرات احناف کی دلیل قرآن مجید کی آیت ”وانزلنا من السماء ماء طهوراً“ ہے یعنی طہور کہتے ہیں اس چیز کو جو خود بھی پاک ہو اور دوسروں کو بھی پاک کرنے والی ہو، باقی پانی اپنی ذات کے اعتبار سے حریل حدیث ہے اس لئے وضوء میں نیت شرط نہیں اور تیمم میں نیت اس لئے شرط ہے کہ تیمم کے معنی ہی قصد کے ہیں۔

نیز اس حدیث میں نیت فی الوضوء کو بیان نہیں کیا گیا بلکہ نیت حسنہ اور نیت سیدہ کو بیان کیا گیا ہے لیکن ائمہ ثلاثہ نے اسے اشتراط نیت فی الوضوء کے لئے دلیل بتایا ہے۔ اور وہ حضرات لفظ ”صحت“ کو مقدر مانتے ہیں۔ اور جو شرط قرار نہیں دیتے وہ ثواب کی تقدیر

نکالتے ہیں۔

حدیث کا شان و روضہ۔

امام طبرانیؒ نے سند صحیح کے ساتھ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے اس حدیث کا سبب و روضہ کر کیا ہے کہ ہم میں سے ایک شخص نے اُم قیس نامی ایک خاتون کو پیغام نکاح دیا تو اس عورت نے شرط لگائی کہ ہجرت کرو گے تو نکاح ہو سکتا ہے۔ یہ شخص ہجرت کر کے مدینہ منورہ پہنچے اور اس خاتون سے نکاح کر لیا، ہم اس شخص کو مہاجر اُم قیس کہا کرتے تھے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو جب اس کا علم ہوا تو آپ نے یہ حدیث ارشاد فرمائی۔

ہجرت کی قسمیں:-

۱۔ دین کے لئے ہجرت کرنا مثلاً دار الکفر سے دار الاسلام کی طرف ہجرت کرنا تاکہ دین محفوظ رہے اور اپنے دین پر عمل کر سکے۔

۲۔ امن کے لئے ہجرت کرنا مثلاً ایک جگہ مقیم تھا وہاں جان کا خطرہ ہوا تو دوسری جگہ چلا گیا جیسے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے حبشہ کی طرف ہجرت کی اور اسی طرح صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے قبل مدینہ منورہ تشریف لے گئے اور ایک ہجرت آخری زمانے میں شام کی طرف ہوگی۔

۳۔ معاش کے لئے ہجرت کرنا جیسے ایک ملک سے دوسرے ملک روزگار کی تلاش یا تجارت کے لئے جانا۔

کتاب ایمان والإسلام والقدر والشفاعة

ابو حنیفہ، عن علقمہ، عن یحییٰ بن یعمر قال: ینام صاحب لی بمدينة رسول اللہ ﷺ، إذ بصرنا بعبد اللہ بن عمر، فقلت لصاحبی: هل لك أن تأتيه فنسأله عن القدر؟ قال نعم! فقلت: دعني حتى أكون إذا الذي أسأله فاني اعرف به منك، قال: فانتهينا إلى عبد الله، فقلت يا أبا عبد الرحمن: إذا انقلب في هذه الأرض فرما قدمنا البلدة بها قوم يقولون: "لا قدر" فيما نرد عليهم؟ قال: ابلغهم مني إني منهم بزي، ولو اني وجدت أعواناً لجاهدتهم، ثم أنشأ يحدثنا الخ۔ (ص: ۴)

ایمان کے لغوی معنی:-

ایمان کا لفظ ”امن“ سے ماخوذ ہے اور ”امن“ ”خوف“ کی ضد ہے ”امن“ اطمینان اور ضمانت کو کہتے ہیں، جب یہ باب افعال سے آتا ہے تو متعدی ہو جاتا ہے اور اس کے معنی ازالہ خوف کے ہو جاتے ہیں پھر اس کا استعمال کبھی تو ایک مفعول کے ساتھ ہوتا ہے اور کہا جاتا ہے ”آمنتہ“ میں نے اس سے خوف کو زائل کر دیا اور اس کو مطمئن کر دیا۔ کبھی دو مفعولوں کے ساتھ ہوتا ہے ”آمنتہ غیری“ میں نے اس کو اپنے غیر سے بے خوف اور مطمئن کر دیا۔ کبھی ایمان ”بسماء“ کے صلہ کے ساتھ استعمال ہوتا ہے اس وقت اس کے معنی تصدیق کے ہوتے ہیں پھر وہ باء کبھی تو ذوات پر داخل ہوتی ہے جیسے ”آمنت باللہ“ اور کبھی احکام پر جیسے ”آمن الرسول بما انزل الیہ من ربه والمؤمنون“

اسی طرح اس کا ایک تیسرا استعمال بھی ہے کہ ایمان کے صلہ میں لام لاتے ہیں جیسے ”وما انت بمؤمن لنا ولو كنا صدقین“۔ اس استعمال کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اصل میں یہاں ایمان معنی انقیاد (تسلیم کرنا) کو متضمن ہے اور انقیاد کا صلہ لام کے ساتھ آتا ہے لہذا ”وما انت بمؤمن لنا“ کے معنی ہوں گے آپ ہماری بات ماننے والے نہیں۔

ایمان کے شرعی معنی:-

ایمان کے شرعی معنی علماء نے بہت سے ذکر کئے ہیں چنانچہ جمہور علماء نے اس کی

تعریف یوں کی ہے: ”هو التصديق بما عُلمَ محيى النبي ﷺ به ضرورة تفصيلاً فيما علم تفصيلاً وإجمالاً فيما عُلمَ إجمالاً“

اس کا مطلب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جن چیزوں کا ثبوت بدیہی طور پر ہوا ہے اس کی تصدیق کرنا ایمان ہے اگر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثبوت اجمالی ہے تو اجمالی تصدیق ضروری ہے اور اگر ثبوت تفصیلی ہے تو اس کی تصدیق تفصیلی طور پر ضروری ہے۔ (روح المعانی، ۱۱۰)

ایمان کے بارے میں مذاہب

فرق اسلامیہ:-

فرق اسلامیہ ان کو کہتے ہیں جو مسلمان ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں اور اپنے آپ کو اسلام سے منسوب کرتے ہیں خواہ وہ ضلالت پر ہو یا راہ ہدایت پر۔ معتزلہ، خوارج، مرجئہ، کرامیہ، جمہیہ وغیرہ سب کے سب علی التخلیک فرق ضالہ ہیں۔ صحیح اسلامی فرقہ ”اہل السنۃ والجماعۃ“ ہے جو ”ما انا علیہ واصحابی“ (ہذا جزء من حدیث أخرجه الترمذی فی جامعہ ۹۳/۲) کے مطابق ہے، یہ لقب بھی اسی ارشاد نبویؐ سے ماخوذ ہے۔

اہل السنۃ والجماعۃ کے گروہ:

”اہل السنۃ والجماعۃ“ میں چند گروہ صحیح اسلام پر ہیں۔

محدثین:- یہ حضرات عقائد میں امام احمد رحمہ اللہ کے متبع ہیں۔

متکلمین:- ان کے دو گروہ ہیں۔

۱۔ اشاعرہ:- یہ لوگ عموماً امام مالک اور امام شافعی رحمہما اللہ سے منقول عقائد کی تشریح و ترویج کرتے ہیں۔

۲۔ ماتریدیہ:- یہ حضرات امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور ان کے اصحاب سے منقول عقائد کی تائید و تفصیل کرتے ہیں۔

اشاعرہ و ماتریدیہ میں اختلاف محض چند فروعات میں ہے۔ ابو الحسن اشعریؒ اشاعرہ

کے اور ابو منصور ماتریدیؒ کی ماتریدیہ کے امام ہیں، یہ دونوں امام طحاویؒ کے ہم عصر ہیں۔

(فضل الباری، ۱/۲۳۵)

حقیقت ایمان کے بارے میں مذاہب کی تفصیل:-

یہاں یہ سمجھ لیجئے کہ ایمان کے سلسلہ میں فرق ضالہ میں بھی اختلاف ہوا ہے اور جو اہل حق ہیں ان میں بھی اختلاف ہوا ہے۔ اہل حق کا اختلاف قریب قریب لفظی ہے، اصل مدعا کے اعتبار سے ان میں کوئی اختلاف نہیں، ہاں البتہ اہل حق کا اہل باطل سے اختلاف شدید ہے۔

جہمیہ:-

اہل باطل میں ایک فرقہ ”جہمیہ“ ہے۔ جو کہ ”جہم بن صفوان“ کی طرف منسوب ہے اس فرقہ کا عقیدہ یہ ہے کہ ایمان صرف معرفت قلبی کا نام ہے، خواہ وہ معرفت اعتقادی ہو یا غیر اعتقادی۔ ان کے مذہب پر ابوطالب اور ہرقل کا مومن ہونا لازم آتا ہے اس لئے کہ ان کو بھی معرفت قلبی حاصل تھی جبکہ ان کا کفر پر ہونا واضح ہے۔

کرامیہ:-

یہ ”محمد بن کرام“ کے متبعین ہیں، ان کے نزدیک ایمان کیلئے صرف اقرار باللسان کافی ہے، تصدیق بالقلب اور عمل بالجوارح کی ضرورت نہیں۔ (فضل الباری، ۱/۲۳۵)

مرجہ:

مرجہ ”ارجاء“ سے ہے، ارجاء کے معنی مؤخر کرنے کے آتے ہیں قرآن کریم میں ہے ”وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ إِنَّكَ أَهْلٌ بِالنَّظَرِ“ (سورۃ التوبہ: ۱۰۶) مرجہ کے نزدیک ایمان کیلئے فقط تصدیق قلبی کافی ہے۔ یہی تصدیق نجات کیلئے کافی ہے، عمل کی ضرورت نہیں، گویا انہوں نے عمل کو مؤخر کر دیا، اس لئے ان کو ”مرجہ“ کہا جاتا ہے (فضل الباری، ۱/۲۳۶)۔

یہ حضرات ”الطاعة لا تقيد والمعصية لا تنصر“ کے قائل ہیں، یعنی کہ نہ طاعت کوئی فائدہ دے گی اور نہ معصیت کوئی نقصان پہنچائے گی، اسی طرح نہ اقرار باللسان ان

کے ہاں ضروری ہے اور نہ عمل بالارکان۔

مغزله اور خوارج:-

ان دونوں فرقوں کے نزدیک ایمان مرکب ہے جبکہ جن تین فرقوں کا پیچھے بیان ہوا ہے ان کے یہاں ایمان بسیط ہے۔

مغزله و خوارج کا کہنا یہ ہے کہ ”ایمان تصدیق بالقلب و اقرار باللسان اور عمل بالارکان کا نام ہے“ اور یہ حضرات ایمان کی تعریف اس طرح کرتے ہیں ”الإيمان هو التصديق بالقلب والاعتراف باللسان والعمل بالأركان“۔ اس تعریف کے اعتبار سے ان کے نزدیک تصدیق، اقرار اور عمل تینوں ایمان کے اجزاء ہیں، گویا ان کے ہاں شدت ہے۔ یہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی آدمی تارک عمل ہوگا تو وہ مخلد فی النار ہوگا۔

ایمان کے بارے میں اہل السنة والجماعة کا آپس میں اختلاف:

پھر اہل سنت کے درمیان تعبیر میں اختلاف ہوا ہے۔

محدثین کی تعبیر ہے ”الإيمان معرفة بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالأركان“ (فصل الباری، ۱/۲۳۷)

امام ابوحنیفہؒ اور حضرات متکلمین کی تعبیر یہ ہے ”الإيمان هو التصديق بالقلب، والإقرار باللسان شرط لإجراء الأحكام، والعمل بالأركان نتيجة التصديق وثمرة الإيمان“۔

حضرات متکلمین اور امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ایمان کی تفسیر تصدیق بالقلب سے کی گئی ہے اور عمل کو انہوں نے ثمرۃ ایمان اور نتیجہ ایمان قرار دیا ہے۔
قدر یا تقدیر:-

قدر یا تقدیر کے معنی لغت میں اندازہ کرنے کے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:-

”قد جعل الله لكل شيء قدراً“ (سورة الطلاق: ۳)

پس اللہ تعالیٰ کا ابتدائی آفرینش سے قیامت تک واقع ہونے والی چیزوں کی حد اور اندازہ مقرر کر دینے اور ان کو لکھ دینے کا نام تقدیر ہے اور پھر اس اندازہ کے مطابق اشیاء

عالم کو بتدریج پیدا کرنے کا نام قضا ہے، اول تقدیر ہے اور پھر قضا ہے۔

اہل حق کا مذہب :-

اہل حق کا مذہب یہ ہے کہ بندہ جو کچھ کرتا ہے چاہے نیک ہو یا بد، ایمان ہو یا کفر، طاعت ہو یا معصیت سب خدا کی تقدیر سے ہے اور وہی اس کا خالق ہے، عالم میں جو کچھ ہو رہا ہے وہ سب اسی کی مشیت اور ارادے سے ہو رہا ہے۔ بندہ صرف کاسب ہے اور برائی کے ساتھ متصف ہونا یہ کاسب کی صفت ہے نہ کہ خالق کی۔ (عقائد الاسلام از مولانا محمد ادریس کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ، ۲۱۶-۲۶ و ۲۶۲-۲۶۹)

فرقہ قدریہ :-

حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم کے اخیر زمانہ میں ایک فرقہ قدریہ ظاہر ہوا تھا جو قضا و قدر کا منکر تھا، جس کا عقیدہ یہ تھا کہ قضا و قدر کچھ بھی نہیں، بندہ خود مختار مطلق ہے اور اپنے افعال کا خود خالق ہے۔ پہلے سے کوئی شیء مقدر نہیں۔ یہ عقیدہ رکھنے والا دائرہ اسلام سے خارج ہو نہیں، البتہ مبتدع ضرور ہے۔ (فتح الباری، ۱۱۹/۱)

قال: ما المسئول عنها باعلم من السائل:

یعنی جس قدر ناواقف سائل ہے۔ اسی قدر ناواقف مسئول ہے۔ یہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جواب میں ”لا أدري“ یا ”لا أعلم“ بھی فرما سکتے تھے لیکن ان تعبیرات کے بجائے ”ما المسئول عنها باعلم من السائل“ کی تعبیر اختیار فرمائی اس کی وجہ دراصل اشارہ کرنا ہے اس حقیقت کی طرف کہ اس کے جواب میں میری اور تمہاری تخصیص نہیں، بلکہ دنیا میں ہر سائل و مسئول عنہ اس کے جواب میں ایک ہی سطح پر ہیں، کسی شخص کو اس کا علم نہیں دیا گیا۔ (فتح الباری، ۱۱۲/۱)

خلاصہ یہ کہ اس جملہ سے اگرچہ ظاہراً تساوی فی العلم سمجھ میں آتی ہے لیکن درحقیقت تساوی فی عدم العلم مقصود ہے کہ مجھے اور تمہیں اس کے وقت کے بارے میں کچھ بھی علم نہیں کیونکہ اس کا علم اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے جیسا کہ بخاری کی روایت میں مذکور ہے :-

”فی خمس لا یعلمهن الا الله“۔ (فتح الباری، ۱/۱۴۱)

باب فی بیان التوحید والرسالة

أبو حنیفة، عن عطاء: ان رجلاً من أصحاب النبی ﷺ حدثوه: ان عبد الله بن رواحة كانت له راعية فسألها أين الله؟ فقالت: فی السماء، قال: فَمَنْ أَنَا؟ قالت: رسول الله: قال: إِنَّهَا مُؤْمِنَةٌ فَأَعْتَقَهَا، فَأَعْتَقَهَا۔ (ص: ۷)

این اللہ سے کیا مراد ہے؟ یہ سوال کس لئے تھا؟

شارحین نے لکھا ہے یہ سوال اس لئے کیا تھا کہ اگر یہ باندی مشرکہ ہے تو معبودانِ باطلہ کی طرف اشارہ کرے گی اور اگر یہ موحده ہے تو باری تعالیٰ کی طرف اشارہ کرے گی۔ مقصود معبوداتِ باطلہ پر رد تھا۔

ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا ”اَیْنَ اللّٰهُ“ سے سوال کرنے کا مقصد یہ تھا کہ اللہ کے احکامات کہاں سے آتے ہیں؟ اور اس کی بادشاہت و قدرت کا ظہور کہاں ہے؟ (مرقاۃ، ۶/۴۱۵)

فَقَالَتْ فِي السَّمَاءِ:

اس سے یہ کوئی استدلال نہیں کر سکتا کہ رب کریم کیلئے جسم ہے یا رب کریم زمان و مکان کا محتاج ہے، کیونکہ رب کریم متزی عن الزمان والکان ہے۔

فَأَعْتَقَهَا فَأَعْتَقَهَا:

یہ عمل وجوبی ہے یا نہیں؟ یہ امر مندوب ہے جو فعل اس سے صادر ہوا ہے اس کا کفارہ ہے۔ اگر کسی نے آزاد کر دیا تو بہتر ہے وگرنہ قابل مواخذہ نہیں۔



باب عیادۃ المشرک

أبو حنیفۃ، عن علقمۃ، عن ابن بریدۃ، عن أبیہ قال: کنا جلوسا عند رسول اللہ ﷺ فقال لأصحابہ: انهضوا بنا نعود جارنا الیہودی، قال: فدخل علیہ فوجده فی الموت الخ۔ (ص: ۸۰۷)

کافر کی عیادت کا مسئلہ:-

علامہ ابن بطال رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی کافر اور مشرک کے بارے میں امید ہے کہ وہ اسلام قبول کرے گا تو اس کی عیادت مشروع ہے، لیکن اگر اس کی قبولیت اسلام کی امید نہیں تو پھر عیادت جائز نہیں۔

لیکن جمہور فرماتے ہیں کہ قبولیت اسلام کے علاوہ دوسری مصلحتوں اور مقاصد کے پیش نظر بھی مشرک اور کافر کی عیادت کی جاسکتی ہے۔

اس لڑکے کا نام عبدالقدوس بتایا گیا ہے۔ (عمدة القاری، ۲/۲۱۸)

پڑوسی کی اقسام:-

پڑوسی کی تین قسمیں ہیں:

۱۔ صرف پڑوسی ہو جیسے کوئی کافر مسلمان کا پڑوسی ہو تو اس کا صرف حق پڑوسی ادا کیا جائے گا۔

۲۔ مسلمان پڑوسی ہو تو اس کے دو حقوق ادا کئے جائیں گے۔ ایک حق جوار اور دوسرا حق اسلام۔

۳۔ مسلمان پڑوسی ہو اور رشتہ دار بھی ہو تو اس کے تین حقوق ادا کئے جائیں گے۔ حق جوار، حق اسلام اور حق قرابت داری۔



باب فی بیان الفطرة

أبو حنيفة، عن عبد الرحمن بن هرمز الأعرج، عن أبي هريرة: أن رسول الله ﷺ قال: كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه الخ۔ (ص: ۸)

الفطرة:

فطرت کی تشریح اسلام سے کی گئی ہے، اللہ تعالیٰ نے آدمی کی ساخت اور تراش شروع سے ایسی رکھی ہے کہ اگر وہ حق کو سمجھنا اور قبول کرنا چاہے تو کر سکے اور بداء فطرت سے اپنی اجمالی معرفت کی ایک چمک اس کے دل میں بطور ختم ہدایت کے ڈال دی ہے کہ اگر گرد و پیش کے احوال اور ماحول کے خراب اثرات سے متاثر نہ ہو اور اسے اصلی طبیعت پر چھوڑ دیا جائے تو یقیناً دین حق کو اختیار کرے کسی دوسری طرف متوجہ نہ ہو۔

اور احادیث صحیحہ میں تصریح ہے کہ ہر بچہ فطرت (اسلام) پر پیدا ہوتا ہے اس کے بعد ماں باپ اسے یہودی، نصرانی اور مجوسی بنادیتے ہیں، ایک حدیث قدسی میں ہے کہ میں نے اپنے بندوں کو ”حنفا“ پیدا کیا، پھر شیاطین نے انہیں سیدھے راستے سے ہٹا دیا، بہر حال دین حق، دین حنیف اور دین قیم وہ ہے کہ اگر انسان کو اس کی فطرت پر مٹلی باطن چھوڑا جائے تو اپنی طبیعت سے اس کی طرف بھٹکے، تمام انسانوں کی فطرت اللہ تعالیٰ نے ایسی ہی بنائی ہے جس میں کوئی تفاوت اور تبدیلی نہیں ہے، فرض کرو کہ اگر فرعون یا ابوجہل کی اصلی فطرت میں یہ استعداد اور صلاحیت نہ ہوتی تو ان کو قبول حق کا مکلف بنانا صحیح نہ ہوتا جیسے، اینٹ پتھر، یا جانوروں کو شرائع کا مکلف نہیں بنایا۔ فطرت انسانی کی اسی یکسانیت کا اثر ہے کہ دین کے بہت سے اصول ہمہ کو کسی نہ کسی رنگ میں تقریباً سب انسان تسلیم کرتے ہیں اگرچہ ان پر ٹھیک قائم نہیں رہتے۔

اللہ أعلم بما كانوا عاملين۔

کفار و مشرکین کی وہ اولاد جو بلوغت سے پہلے مر جائے تو ان کا کیا حکم ہے؟

اس بارے میں مختلف اقوال ہیں:-

- ۱۔ باری تعالیٰ کی مشیت پر موقوف ہے۔
- ۲۔ اپنے والدین کے تابع ہوں گے۔
- ۳۔ برزخ میں ہوں گے یعنی بین الجنة والنار۔
- ۴۔ اہل جنت کے غلام ہوں گے۔
- ۵۔ محشر کے میدان میں ان سے امتحان لیا جائے گا۔
- ۶۔ اس بارے میں توقف کیا جائے۔ یہ قول امام ابوحنیفہؒ اور قاضی بیضاویؒ کا ہے۔
- ۷۔ یہ جنت میں جائیں گے۔

امام نوویؒ فرماتے ہیں ”هو المذهب الصحيح المختار“ اس لئے کہ باری تعالیٰ کا قرآن مجید میں ارشاد ہے ”وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا“ اور اس قول کے صحیح ہونے کی دوسری وجہ امام نوویؒ یہ بیان فرماتے ہیں کہ کسی عاقل کو اگر دین اسلام کی دعوت نہ پہنچی ہو اور وہ اس حالت میں مر گیا تو وہ جنت میں جائے گا۔ تو پھر کفار و مشرکین کی تابالغ اولاد بطریق اولیٰ جنت میں جائے گی اس لئے کہ یہ تو غیر عاقل ہیں۔

(عمدة القاری، ۸/۲۱۳، دار احیاء التراث العربی بیروت)

باب فی بیان اصل الاسلام الشہادۃ

أبو حنيفة، عن أبي الزبير، عن جابر: أن رسول الله ﷺ قال: أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فإذا قالوها، عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله تبارك وتعالى۔ (ص: ۸)

”اُمّرت“، فعل مجہول ہے اور امر متعین ہے کیونکہ پیغمبر جب بھی اُمّرت کہے تو امر اللہ تعالیٰ ہوں گے اور جب صحابی کہے تو پھر امر نبی متعین ہے اور جب تابعی کہے تو صحابی ہونا ضروری نہیں۔

”أمرت أن أقاتل الناس“

میں قتال سے مراد عام ہے خواہ قتال واقعہ ہو یا اس کا قائم مقام ہو یعنی جزیہ وغیرہ۔
(شرح کرمانی، ۱۲۲/۱)

الناس سے کون مراد ہے؟

ملا علی قاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اکثر شرح کی رائے یہ ہے کہ اس سے بت پرست مراد ہیں نہ کہ اہل کتاب، اس لئے کہ نسائی شریف کی روایت میں ہے:-

”أمرت أن أقاتل المشركين“ (المروقة، ۱۳۹/۱)

حافظ صاحب کی رائے یہ ہے کہ اس سے مراد حربی کافر ہے اور یہی رائے زیادہ صحیح ہے کہ اس کو عموم پر رکھا جائے بجائے اس کے کہ اس کو مشرکین کے ساتھ خاص کیا جائے۔

إلا بحقها:

ملا علی قاری فرماتے ہیں کہ اس سے مراد حدود اور قصاص ہے۔ (مروقة، ۱۳۹/۱) لیکن بعض دیگر شرح کی رائے یہ ہے کہ اس سے مراد حدود، قصاص کے ساتھ ساتھ ضمان، اور زکوٰۃ بھی ہے۔

وحسابهم على الله:

اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان ظاہر کا مکلف ہے جب کوئی لا الہ الا اللہ کا اقرار کر لے گا تو ایسے شخص کو دائرہ اسلام میں داخل سمجھا جائے گا۔ اگرچہ وہ دل سے مسلمان نہ ہوا ہو اس لئے کہ دل کا حال اللہ رب العزت ہی جانتا ہے تو ایسے منافق کا حساب اللہ تعالیٰ پر ہے۔

باب في بيان عدم كفر أهل الكبائر

أبو حنيفة، عن أبي الزبير قال: قلت لجابر بن عبد الله، ما كنتم تعدون الذنوب شركاً؟ قال: لا، قال أبو سعيد: قلت: يا رسول الله! هل في هذه الأمة ذنب يبلغ الكفر؟ قال: لا إلا الشرك بالله تعالى۔ (ص: ۱۰)

کبیرہ کی تعریف:-

مفتی عظیم احسان قواعد الفقہ میں رقمطراز ہیں:-

۱۔ ہسی ما کان حرماً محضاً شرع علیہا عقوبة محضۃ بنص قاطع فی الدنیا والآخرة۔ (قواعد الفقہ، ص: ۴۳۹)

۲۔ مَا أَوْعَدَ عَلَيْهِ الشَّارِعُ بِعُصُوبِهِ بَارِئُ تَعَالَى نَے جس گناہ پر خصوصیت کے ساتھ وعید ذکر کی ہو۔

۳۔ ”مُأْتَمِنٌ لَهُ حَدٌّ“ ہر وہ گناہ جس کے لئے (سزا کے طور پر) کوئی حد معین کی گئی ہو۔

۴۔ ”كُلُّ مُعْصِيَةٍ كَبِيرَةٌ نَظَرًا إِلَى عَظَمَةِ اللَّهِ تَعَالَى“

۵۔ ”لَا صَغِيرَةٌ مَعَ الْأَصْرَارِ وَلَا كَبِيرَةٌ مَعَ الْإِسْتِغْفَارِ“

یہ تمام تعریفات ملا علی قاریؒ نے مرقاۃ میں ذکر کی ہیں۔ (مرقاۃ، ۱/۲۰۳)

بعض حضرات فرماتے ہیں کہ جس گناہ کے ارتکاب کو بطور مبالغہ کے ارتکاب کفر سے تعبیر کیا گیا ہو یا اس کی ممانعت دلیل قطعی سے ثابت ہو یا اس کا ارتکاب حرمت دین کے ہنک کا موجب ہو ایسے گناہ کو کبیرہ کہتے ہیں۔

مرکب کبیرہ کا فرہے یا نہیں؟:-

اہلسنت والجماعت کے نزدیک مرکب کبیرہ مؤمن تو ہے لیکن فاسق ہے، خوارج کے نزدیک مرکب کبیرہ کا فرہے اور معتزلہ کے نزدیک نہ مؤمن ہے نہ کافر بلکہ وہ ”منزلۃ بین المنزلتین“ کے قائل ہیں اور کہتے ہیں کہ مرکب کبیرہ جنت اور جہنم کے درمیان میں ہوگا۔ اہلسنت والجماعت کے دلائل:-

۱۔ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ۔ (سورة البقرة: ۱۷۸)

۲۔ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا۔ (سورة التحريم: ۸)

۳۔ وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا۔ (سورة الحجرات: ۹)

مذکورہ بالا تینوں آیتوں میں مرکب کبیرہ پر مؤمن کا اطلاق کیا گیا ہے۔ اگر مرکب

کبیرہ کافر ہوتا تو ان آیات میں مؤمن کا اطلاق اس پر نہ ہوتا۔

۴۔ مذکورہ حدیث اور دیگر وہ تمام احادیث جس میں مرتکب کبیرہ کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ مؤمن ہے اور جنت میں داخل ہوگا جیسے کہ آگے آنے والی حضرت ابوالدرداءؓ کی روایت سے واضح ہے۔

۵۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے لے کر آج تک امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ جو شخص بھی اہل قبلہ میں سے بغیر توبہ کئے مر جائے تو ایسے شخص پر نماز بھی پڑھی جائے گی اور اس کیلئے دعا و استغفار بھی کیا جائے گا اور اس پر بھی سب کا اتفاق ہے کہ یہ چیزیں مؤمن کے علاوہ کے لئے جائز نہیں ہے۔

۶۔ ایمان در حقیقت تصدیق قلبی ("ما جاء به النبی علیہ السلام" کی تصدیق کرنے کا) نام ہے تو جب تک اس تصدیق قلبی کے منافی کوئی چیز یعنی تکذیب متحقق نہ ہو بندہ تصدیق قلبی کے ساتھ متصف رہے گا اور مؤمن ہوگا۔

معتزلہ کے دلائل :-

۱۔ "فمن كان مؤمناً كمن كان فاسقاً" آیت میں مؤمن اور فاسق جدا جدا

ہے۔

۲۔ حدیث میں ہے "لا یزنی الزانی و هو مؤمن" اس ارشاد نبویؐ میں زانی سے جو کہ مرتکب کبیرہ ہے ایمان کی نفی کی گئی ہے۔

۳۔ "لا ایمان لمن لا أمانة له" خیانت گناہ کبیرہ ہے اور اس کے ارتکاب پر یہ وعید بیان کی گئی ہے کہ خیانت کرنے والا مؤمن نہیں ہے۔

یہ دلائل تو اس پر تھے کہ مرتکب کبیرہ مؤمن نہیں ہے اور کافر نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ کو قتل بھی نہیں کرتے اور اس پر مرتدین کے احکام بھی لاگو نہیں ہوتے اسی طرح اسے مسلمانوں کے قبرستان میں بھی دفن کرتے ہیں اور اس کے لئے دعا بھی کرتے ہیں۔

جواب:-

آیت میں فاسق سے مراد فردِ کامل ہے اور وہ کفر ہے اور جو احادیث آپ نے پیش کی وہ تہدید پر محمول ہیں اور مستحل کے بارے میں ہیں یا مقصود ایمانِ کامل کی نفی ہے یا نورِ ایمان کا سلب ہو جانا مراد ہے۔

خوارج کے دلائل:-

۱۔ ”وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ“ (سورة المائدة: ۴۴)

۲۔ ”وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمَافِسُونَ“ (سورة المائدة: ۴۷)

آیت میں فاسق کو کفر میں منحصر کیا گیا ہے۔

۳۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”مَنْ تَرَكَ الصَّلَاةَ مُتَعَمِّدًا فَقَدْ

كَفَرَ“ نماز چھوڑنا گناہِ کبیرہ ہے اور مرتکبِ کبیرہ کو کافر کہا گیا ہے۔

جواب:-

اہل سنت والجماعت کو جواب دیتے ہیں کہ آپ نے جو دلائل دیئے ہیں ان کا ظاہری معنی متردک ہے ان نصوصِ قطعیہ کی وجہ سے جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مرتکبِ کبیرہ مؤمن ہے اور امت کے اس عمل کی وجہ سے جو وہ مرتکبِ کبیرہ کے ساتھ کرتے ہیں کہ مرتکبِ کبیرہ کا جنازہ پڑھتے ہیں اور اس کے لئے دعا کرتے ہیں وغیرہ وغیرہ تو یہ باتیں اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ مرتکبِ کبیرہ مؤمن ہے۔

مرتکبِ کبیرہ تَخْلَدُ فِي النَّارِ ہو گا یا نہیں؟

اہل سنت والجماعت کا عقیدہ ہے کہ مؤمن مرتکبِ کبیرہ خواہ وہ کبیرہ سے توبہ کئے بغیر ہی مر گیا ہو ”تَخْلَدُ فِي النَّارِ“ نہیں ہو گا اور اس کے برخلاف معتزلہ و خوارج کا مذہب یہ ہے کہ مرتکبِ کبیرہ جو بغیر توبہ مر گیا ہو تَخْلَدُ فِي النَّارِ ہو گا۔

اہل سنت والجماعت کے دلائل:-

۱۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ“ (سورة الزلزال: ۷)

اور نفس ایمان بھی عمل خیر ہے جیسا کہ مسلم شریف میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے:

”سئل رسول اللہ ﷺ ای الأعمال أفضل قال الإيمان باللہ“ (مسلم، ۱۶۲/۱)

جب اس حدیث کی رو سے نفس ایمان عمل خیر ہے اور آیت مذکورہ کی رو سے اس کا بدلہ ملنا بھی ضروری ہے تو اب عقلاً تین احتمالات ہیں۔

(الف)۔ یہ کہ ایمان کا بدلہ دنیا کے اندر نعمت کی شکل میں یا آخرت میں گناہ کبیرہ کی سزا میں تخفیف کی صورت میں دے دیا جائے، لیکن یہ باطل ہے اس لئے کہ ایمان کا بدلہ جنت ہے جیسے کہ مسلم کی ایک دوسری حدیث میں ہے ”من مات وهو يعلم أنه لا إله إلا الله دخل الجنة“ (مسلم، ۴۱/۱)۔

(ب)۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ ایمان کا بدلہ دینے کیلئے اس کو جنت میں داخل کیا جائے پھر جب ایمان کا بدلہ اسے مل جائے تو اسے جنت سے نکال کر مخلد فی النار کر دیا جائے، یہ احتمال بھی باطل ہے اس لئے کہ امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ جو جنت میں جائے گا وہ ہمیشہ اسی میں رہے گا۔

(ج)۔ تیسرا احتمال یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ کو اس کے گناہوں کی سزا کیلئے اولاً جہنم میں داخل کر دیا جائے اور اسے ایمان کا بدلہ بھی ملتا ہے تو پھر جب وہ اپنی سزا پوری کر لے گا تو اسے جہنم سے نکال کر جنت میں داخل کیا جائے گا جو کہ ایمان کا بدلہ ہے اور جو جنت میں داخل ہو گا وہ ہمیشہ اسی میں رہے گا لہذا اس سے اہل سنت کا دعویٰ ثابت ہو گیا کہ مرتکب کبیرہ مخلد فی النار نہیں ہوگا۔

۲۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ ماسبق میں اس بات پر دلائل قطعیہ گزر چکے ہیں کہ مرتکب کبیرہ مؤمن ہے اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات“ (سورۃ التوبہ: ۷۲)

اسی طرح دوسری جگہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلاً“ (سورۃ مریم: ۱۰۷)

ان ارشادات سے معلوم ہوا کہ مؤمن اہل جنت میں سے ہے لہذا مرتکب کبیرہ بھی

اہل جنت میں سے ہے اس لئے کہ وہ بھی مومن ہے۔

معتزلہ کے دلائل:-

۱۔ ”وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا۔“ (سورة النساء: ۹۳)

۲۔ ”وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يَدْخُلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا۔“

(سورة النساء: ۱۴)

۳۔ ”مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا

خَالِدُونَ“ (سورة البقرة: ۸۱)

باری تعالیٰ کے یہ ارشادات مرتکب کبیرہ کے ظلود فی النار ہونے پر واضح ہیں۔

جواب:-

آپ نے جو آیتیں پیش کی ہیں یہ کفار کے حق میں ہیں نہ کہ مرتکب کبیرہ کے حق میں، اس لئے کہ پہلی آیت کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص کسی مومن کو اس کے مومن ہونے کی وجہ سے قتل کرے گا تو اس کیلئے ظلود فی النار ہے اور اس طرح قتل و غیض کرے گا جو ایمان کو قبیح سمجھے گا، اور ایمان کو قبیح سمجھنے والا یقینی طور پر کافر ہے۔ یا پھر آیت کریمہ میں محمدؐ اُ بسمعی مستحکم ہے۔

دوسری آیت بھی کفار کے حق میں ہے کیونکہ ”وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ“ میں لفظ حدود مضاف ہے اور اضافت مفید للامتغراق ہوتی ہے، اس صورت میں معنی ہوگا کہ جو شخص اللہ تعالیٰ کے تمام احکام کو ترک کرے اور تمام احکام میں ایمان باللہ اور ایمان بالرسول بھی داخل ہے اور اس کا نظر انداز کرنے والا یقینی طور پر کافر ہوگا۔

تیسری آیت میں ”أَحَاطَتْ“ سے احاطہ کلی مراد ہے تو اس صورت میں دل میں تصدیق اور زبان پر شہادتیں کا اقرار بھی باقی نہیں رہے گا اور ایسا شخص مومن نہیں ہوگا یقیناً کافر ہوگا۔

أَبُو حَنِيفَةَ، عَنِ الْهَيْثَمِ، عَنْ نَافِعٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ:

يَحْيِي قَوْمٌ يَقُولُونَ: ”لَا قُدْرَ“ ثُمَّ يَخْرُجُونَ مِنْهُ إِلَى الرِّثْدَةِ فَإِذَا الْقَيْمُومُ هُمْ فَلَا

تسلموا عليهم وإن مرضوا فلا تعودواهم وإن ماتوا فلا تشيعوهم فإنهم شيعة
الدجال ومحوس هذه الأمة، حق على الله أن يلحقهم بهم في النار (ص: ۱۴)

فلا تسلموا عليهم وإن مرضوا فلا تعودوهم:

سوال یہ ہے کہ حدیث کے اندر تقدیر کے منکرین پر سلام کرنے اور ان کے مریضوں
کی عیادت کرنے سے منع کیا گیا ہے کیا فرقہ قدریہ کافر ہے؟
بعض حضرات کہتے ہیں کہ یہ کافر ہے اس لئے کہ یہ تقدیر کو نہیں مانتے اور تعددِ دالہ کے
قائل ہیں۔

لیکن صحیح جواب یہ ہے کہ یہ مسلمان ہیں پھر سوال یہ ہوتا ہے کہ سلام کرنے سے اور ان
کی عیادت کرنے سے کیوں منع کیا گیا ہے؟
اس کا جواب یہ ہے کہ یہ منع کرنا جزا ہے تاکہ ان کو تنبیہ ہو جائے اور یہ اپنے قول سے
رجوع کر لیں۔

ومحوس هذه الأمة:

اشکال یہ ہے کہ جو لوگ تقدیر کے منکر ہیں جیسے قدریہ، معتزلہ وغیرہ انہیں مجوسی کیوں
کہا؟

اس کا جواب شرح نے یہ لکھا ہے کہ مجوسی دو خداؤں کے قائل ہیں اور تقدیر کے
منکرین کا کہنا یہ ہے کہ بندہ اپنے افعال کا خود خالق ہے اور افعال العباد مخلوق ہیں، اس طرح
دونوں فرقے تعددِ دالہ کے قائل ہونے میں آپس میں مشابہت رکھتے ہیں اس وجہ سے
حدیث پاک میں تقدیر کے منکرین کو مجوسیوں کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے۔

باب فی الشفاعة

أبو حنیفة، عن یزید بن صہیب، عن جابر بن عبد اللہ، عن النبی ﷺ: أنه قال: ینخرج اللہ من النار من أهل الإیمان بشفاعة محمد ﷺ، قال یزید: فقلت: إن اللہ تعالیٰ یقول: وما ہم بخارجین منها، قال جابر: إقرأ ما قبلها، "إن الذین کفروا" إنما هی فی الکفار۔ (ص: ۱۴-۱۶)

شفاعت کی قسمیں :-

- ۱۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے آٹھ قسم کی شفاعت منقول ہیں:
 - ۱۔ جس وقت پوری انسانیت کو جمع کر لیا جائے گا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حساب کتاب کی ابتداء کیلئے سفارش فرمائیں گے جیسا کہ روایات سے ثابت ہے۔
 - ۲۔ وہ شفاعت جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم امت محمدیہ ﷺ کا حساب کتاب جلد لینے کیلئے فرمائیں گے۔
 - ۳۔ وہ شفاعت جو ان لوگوں کے بارے میں کی جائے گی جن کو دوزخ میں لے جانے کا حکم ہو گیا ہوگا پھر یہ حضرات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی شفاعت سے نجات پائیں گے۔
 - ۴۔ ابوطالب کیلئے تخفیف عذاب کی شفاعت۔ یہ بھی احادیث سے ثابت ہے۔
 - ۵۔ ایک ایسی جماعت کیلئے شفاعت کہ انہیں بغیر حساب کتاب کے جنت میں داخل کیا جائے گا، بعض حضرات نے لکھا ہے کہ وہ ستر ہزار ہوں گے۔
 - ۶۔ جن کیلئے جنت کا فیصلہ ہو گیا ہوگا لیکن وہ ابھی تک داخل نہیں ہوئے ہوں گے تو ان کیلئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم داخلہ کی سفارش فرمائیں گے۔
 - ۷۔ جنتیوں کے درجات کی بلندی کیلئے سفارش فرمائیں گے۔
 - ۸۔ وہ مرتکب کبیرہ جو جہنم میں داخل ہو گئے ہوں گے ان کیلئے معافی کی سفارش فرمائیں گے۔

مرتب کبیرہ کیلئے شفاعت مفید ثابت ہوگی یا نہیں؟

اہل سنت والجماعت کا عقیدہ ہے کہ مرتب کبیرہ کے حق میں انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام اور صلحاء امت کی شفاعت بمعنی گناہ معاف کئے جانے کے سفارش ہوگی جسے باری تعالیٰ منظور بھی فرمائیں گے۔ اس کے برخلاف معتزلہ نفس شفاعت کے تو قائل ہیں مگر یہ کہتے ہیں کہ شفاعت گناہ معاف کرانے اور گناہ گار کو عذاب سے رہائی دلانے کیلئے نہیں ہوگی۔ بلکہ نیک بندوں کے ثواب میں زیادتی اور اضافہ کرانے کیلئے ہوگی۔

اہل سنت والجماعت کے دلائل:-

۱۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”وَاسْتَغْفِرْ لَذَنبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ“

(سورۃ محمد: ۱۹)

اہل ایمان کا گناہوں کی مغفرت طلب کرنا ہی شفاعت ہے لہذا شفاعت کا ثبوت ہو گیا۔

۲۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ“ (سورۃ المدثر: ۴۸)

کفار کو ان کی شفاعت کرنے والوں کی شفاعت نفع نہ دے گی۔

طریقہ استدلال یہ ہے کہ کفار کی بد حالی اور قیامت کے روز ان کی مایوسی بیان کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے ان کے حق میں شفاعت کے نفع بخش ہونے کی نفی کی ہے اور جب کسی کی بد حالی بیان کرنے کا موقع ہو تو ایسا ہی حال بیان کیا جاتا ہے جو اسی کے ساتھ خاص ہو۔ اس بات سے معلوم ہوا کہ شفاعت کا نافع نہ ہونا کفار کے ساتھ خاص ہے۔ رہے مؤمنین تو ان کے حق میں شفاعت نفع بخش ہوگی۔

اہل سنت کی دوسری دلیل پر اعتراض ہوتا ہے کہ یہ تو مفہوم مخالف سے استدلال ہوا اور معتزلہ مفہوم مخالف کے منکر ہیں لہذا یہ دلیل معتزلہ پر حجت نہیں ہوگی۔

اہل سنت اس کا جواب دیتے ہیں کہ ہم مفہوم مخالف سے استدلال نہیں کرتے ہیں بلکہ کلام کے اسلوب سے کرتے ہیں۔

۳۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ”شفاعتی لأهل الكبائر من أمتی“
(مسند احمد، ۴/۷۸)

اس روایت کو امام ابو داؤد رحمہ اللہ نے بھی اپنی سنن میں روایت کیا ہے۔ نیز یہ حدیث مشہور ہے اور حدیث مشہور مفید علم و یقین ہوتی ہے۔
معتزلہ کے دلائل:-

۱۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”واتقوا یوما لا تحزی نفس عن نفس شیئا ولا یقبل منها شفاعة“ (سورة البقرة: ۲۸)

۲۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”ما للظالمین من حمیم ولا شفیع یطاع“
(سورة المؤمن: ۱۸)

جواب:

معتزلہ کے استدلال کے چار جوابات دیئے گئے ہیں:

۱۔ پہلا جواب یہ ہے کہ اس آیت میں خاص طور پر کفار مراد ہیں کہ ان کیلئے سفارش قبول نہیں کی جائے گی۔

۲۔ اور اگر شفاعت کی نفی تمام لوگوں کیلئے ہم قبول بھی کر لیں تو دوسرا جواب یہ ہے کہ مذکورہ آیات ہر زمانہ میں شفاعت کی نفی پر دلالت نہیں کرتی بلکہ ہو سکتا ہے کہ اس کیلئے کوئی خاص وقت ہو جس میں کسی کے حق میں شفاعت قبول نہیں کی جائے۔ مثلاً وہ وقت کہ جس میں کسی کو شفاعت کی اجازت ہی نہ ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”من ذا الذی یشفع عنہ إلا بإذنه“

۳۔ اور اگر ہم یہ تسلیم بھی کر لیں کہ آیت مذکورہ ہر زمانہ میں تمام لوگوں کیلئے قبول شفاعت کی نفی پر دلالت کرتی ہے تو ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ ہر حال میں قبول شفاعت کی نفی پر دلالت کرتی ہے بلکہ ہو سکتا ہے کہ شفاعت کا قبول نہ ہونا بعض احوال کے ساتھ خاص ہو، مثلاً جس وقت جہنم میں داخل کئے جانے کا قطعی فیصلہ صادر ہو چکا ہو اس وقت اس کے حق میں کسی کی شفاعت قبول نہ کی جائے۔

۴۔ اور اگر تمام ازمان اور تمام احوال میں تمام اشخاص کو شفاعت کے نافع اور مقبول ہونے کی نفی کے عام ہونے پر آیت مذکورہ کی دلالت کو تسلیم کر لیں تو چوتھا جواب یہ ہے کہ جب دوسری جانب قبول شفاعت کے ثبوت پر بھی دلائل موجود ہیں تو مثبت اور ثانی دونوں طرح کے دلائل کے درمیان تطبیق دینے کی غرض سے ضروری ہے کہ معتزلہ کے پیش کردہ نصوص کو جو نفی شفاعت پر دلالت کرتی ہیں کفار کے ساتھ خاص کیا جائے اور وہ نصوص جو اہل سنت نے پیش کی ہیں جن سے شفاعت کا قبول ہونا ثابت ہوتا ہے مؤمنین کے ساتھ خاص کیا جائے۔

أبو حنيفة، عن محمد بن منصور بن أبي سليمان البلخي ومحمد بن عيسى وبزید الطوسي، عن القاسم بن أمية الحذاء العدوي، عن نوح بن قيس، عن يزيد الرقاشي، عن أنس بن مالك قال: قلنا: يا رسول الله! لمن تشفع يوم القيمة؟ قال: لأهل الكبائر وأهل العظام وأهل الدماء۔ (ص: ۱۹)

اہل الکبائر اور اہل العظام میں فرق:-

- ۱۔ یہ دونوں الفاظ مترادف ہیں اور دونوں سے مراد مرکب کبیرہ ہے۔
- ۲۔ کبائر ان گناہوں کو کہا جاتا ہے جن کا تعلق حقوق اللہ سے ہو اور عظام ان گناہوں کو کہا جاتا ہے جن کا تعلق حقوق العباد سے ہو۔
- ۳۔ کبائر عام ہے اور عظام خاص ہے۔ کبائر کا اطلاق تمام گناہوں پر ہوگا اور عظام کا اطلاق ان گناہوں پر ہوگا جن کیلئے نصوص میں شدت پائی جائے۔
- ۴۔ کبائر خاص اور عظام عام ہے۔ کبائر کا اطلاق ان گناہوں پر ہوگا جن کیلئے نصوص میں شدت ہو اور عظام کا اطلاق تمام گناہوں پر ہوگا اس لئے کہ ہر گناہ اللہ تعالیٰ کی نافرمانی ہے۔

اہل الدماء:

اہل الدماء سے مراد وہ لوگ ہیں جو انسانی جانوں کو ظلماً قتل کرتے ہیں۔

مسئلہ: روایت باری تعالیٰ

حماد، عن أبي حنيفة، عن اسمعيل بن أبي خالد وبيان بن بشر، عن قيس بن أبي حازم انکم سترون ربکم کما ترون هذا القمر ليلة البدر، لا تضامون فی رؤيته فانظروا، ان لا تغلبوا فی صلوة قبل طلوع الشمس وقبل غروبها۔ (ص: ۲۰۰)

یہ حدیث روایت باری تعالیٰ پر دال ہے۔ روایت باری تعالیٰ کے حوالہ سے اہل سنت والجماعت کا نظریہ یہ ہے کہ دنیا میں روایت باری تعالیٰ ممکن ہے لیکن واقع نہیں ہوگی۔ اور آخرت میں ممکن بھی ہے اور اللہ تعالیٰ کے مخصوص بندوں کو حاصل بھی ہوگی۔ معتزلہ، خوارج، اور بعض مرتبہ یہ کہتے ہیں کہ روایت باری تعالیٰ مطلقاً ممکن نہیں ہے نہ دنیا میں نہ آخرت میں اور محال ہے۔

اہل سنت والجماعت کے دلائل:-

۱۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:- ”وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة“

(سورة القیامة: ۲۲-۲۳)

اس آیت کریمہ میں ”نظر“ روایت کے معنی میں ہے۔ (شرح العقیدة الطحاویة: ۱/۲۸۷)

۲۔ ”ولدينا مزيد“ (سورة قی: ۳۵) ”مزید“ کی تفسیر روایت سے کی گئی ہے۔

۳۔ ”للدین احسنوا الحسنی و زیادة“ (سورة یونس: ۲۶)

”زیادة“ کی تفسیر مفسرین نے روایت سے کی ہے۔ (شرح العقیدة الطحاویة: ۱/۲۸۷)

۴۔ ”فمن كان یرجو لقاء ربہ“ (سورة الکہف: ۱۱۰)

یہاں ”لقاء“ سے مراد روایت ہے۔

روایت باری تعالیٰ کے حوالہ سے محدثین نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث

مبارکہ کو جمع کیا ہے جو کہ روایت باری تعالیٰ کے ثبوت پر واضح ہیں۔

چنانچہ امام دارقطنی رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے کہ یحییٰ ابن معینؒ نے ۷۱ روایات جمع کی

ہیں اور ابن جریر طبریؒ نے ۲۳ روایات جمع کی ہیں، حکیم ترمذیؒ نے ۲۱ روایات جمع کی ہیں۔

علامہ قاسم بن قطلوبغا نے حکیم ترمذی کی ۲۱ روایات جمع کرنے کے بعد اس میں سات روایات کا اور اضافہ کیا ہے۔ حافظ ابن قیم رحمہ اللہ نے ”ہادی الأرواح إلى بلاد الأفراح“ میں تیس روایات ذکر کی ہیں۔ یہ تمام روایات رویت باری تعالیٰ کے ثبوت پر شاہد ہیں۔

معتزلہ و خوارج کے دلائل :-

۱۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ“

(سورة الانعام: ۱۰۳)

۲۔ ”لَنْ نَرَىٰ لَكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ“

(سورة البقرة: ۵۵)

حضرت موسیٰ علیہ السلام سے قوم نے رویت باری تعالیٰ کا سوال کیا تھا جواب میں ان پر عذاب بھیجا گیا، اگر رویت باری تعالیٰ ممکن تھا تو قوم پر عذاب کیوں بھیجا گیا؟
جواب :-

آپ کی پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ اس آیت کا تعلق دنیا کے ساتھ خاص ہے اور دنیا کے بارے میں ہم بھی کہتے ہیں کہ ممکن ہے واقع نہیں یہ جواب امام نوویؒ نے دیا ہے۔

(شرح مسلم للنووی، ۹۹/۱)

اور دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں ادراک کا معنی علی سبیل الإحاطہ مراد ہے، یعنی یہاں آیت میں جوئی کی گئی ہے وہ مکمل احاطہ کی نفی کی گئی یہ مطلق نفی نہیں ہے۔ (فتح الباری، ۱۳/۳۵۹)

آپ کی دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی قوم پر جو عذاب آیا تھا وہ ان کی ضد اور عناد کی وجہ سے آیا تھا رویت باری تعالیٰ کے سوال پر نہیں آیا تھا، اگر رویت باری تعالیٰ کا سوال غلط تھا تو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے یہ کیوں فرمایا تھا ”رَبِّ ارْزُقْنِي أَنْظِرْ إِلَيْكَ“ اس سے معلوم ہوا کہ رویت باری تعالیٰ کا سوال کوئی نافرمانی نہیں ہے۔

کتاب العلم

ایمان اول واجب علی الاطلاق افضل اور اعمال کی اساس و بنیاد ہے اس لئے کتاب الایمان کو کتاب العلم پر مقدم کیا پھر کتاب الایمان کے بعد فوراً کتاب العلم کو لے کر آئے اس لئے کہ ایمان کے تقاضوں پر عمل علم کے بغیر نہیں ہو سکتا کیونکہ تمام چیزوں کی صحت اور ان کا حکم علم پر ہی موقوف ہے۔

علم کی حقیقت اور اس کی قسمیں :-

علم کے بارے میں اختلاف ہے کہ یہ بدیہی ہے یا نظری؟

قاضی ابن العربی اور امام فخر الدین رازی رحمہما اللہ کی رائے یہ ہے کہ علم بدیہی ہے اور اس کی تعریف کی ضرورت نہیں۔ (تفسیر کبیر، ۲/۲۲۱)

امام الحرمینؒ اور ان کے شاگرد امام غزالیؒ کی رائے یہ ہے کہ علم نظری ہے اور متعسر التحدید ہے۔ لہذا اس کی تعریف و تحدید، تقسیم اور مثالوں کے ذریعہ سے کی جائے گی۔

(اتحاف السادة المتقين، ۱/۶۳۱)

اور متکلمین کی ایک جماعت کہتی ہے کہ علم نظر ہے اور ممکن التحدید ہے اسی وجہ سے اس کی بہت سی تعریفیں کی گئی ہیں۔

علامہ قاریؒ فرماتے ہیں کہ علم ایک نور ہے جو مشکوٰۃ نبوت سے یعنی افعال، اقوال و احوال محمدیہؐ سے مشتق ہے۔ جس کو باری تعالیٰ مؤمن کے قلب میں ڈال دیتے ہیں۔ اس کی وجہ سے اس کیلئے امور مستورہ واضح ہو جاتے ہیں، ہدایت کی راہیں کھل جاتی ہیں۔

(مرقاۃ المفاتیح، ۱/۲۶۳)

علم کی دو قسمیں ہیں :-

علم وہبی، علم کسی۔

اگر علم بلا واسطہ بشر کے ہو تو وہی ہے ورنہ کسی۔

پھر علم وہی کی تین قسمیں ہیں:

۱۔ وحی

۲۔ الہام

۳۔ فراست

اور علم کی دوسری تقسیم باعتبار معلومات کے دو قسم پر ہیں: ایک علم المعاملہ ہے اور ایک

علم الکاشفہ۔

ارکان خمسہ کا علم اور حلال و حرام کے درمیان فرق کرنے والا علم حاصل کرنا ہر مسلمان پر فرض ہے۔ قرآن پاک کا اتنا حصہ یاد کرنا جس سے نماز ادا ہو جائے فرض عین ہے اور تفصیلی علم حاصل کرنا فرض کفایہ ہے۔

باب فی بیان فضیلة التفقه

قال أبو حنیفة: وَلِدْتُ سَنَةَ ثَمَانِينَ وَحَجَّجْتُ مَعَ أَبِي سَنَةَ سِتٍّ وَتَسْعِينَ وَأَنَا ابْنُ سِتٍّ عَشْرَةٍ فَلَمَّا دَخَلْتُ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ وَرَأَيْتُ حَلَقَةً عَظِيمَةً، فَقُلْتُ لِأَبِي: حَلَقَةٌ مَن هَذِهِ؟ فَقَالَ: حَلَقَةُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ جَزَاءِ الزُّبَيْدِيِّ صَاحِبِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَتَقَدَّمْتُ فَسَمِعْتُهُ يَقُولُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: مَن تَفَقَّهَ فِي دِينِ اللَّهِ كَفَاهُ اللَّهُ تَعَالَى مُهِمَّهُ وَرَزَقَهُ مَن حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ۔ (ص: ۲۰)

اس حدیث کی سند سے معلوم ہوتا ہے کہ امام اعظم ابو حنیفہؒ روایت بھی اور روایت بھی تابعی تھے لیکن اس بارے میں کلام ہے کہ امام صاحب رحمہ اللہ نے حضرت عبداللہ بن حارث بن جزاء الزبیدی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو دیکھا ہے یا نہیں؟

علامہ قاسم بن قطلوبغاؒ نے اور ایک بڑی جماعت نے ان کی روایت کا انکار کیا ہے لیکن صحیح بات یہ ہے کہ ان کی روایت ثابت ہے کیونکہ علامہ ابن عبدالبرؒ نے اپنی کتاب ”جامع بیان العلم وفضله“ میں یہ روایت نقل کی ہے اور پھر واقدیؒ کے کاتب محمد بن سعدؒ کے

حوالہ سے امام صاحبؒ کی روایت کو ثابت کیا ہے۔ اسی طرح ابن عمادؒ نے اپنی کتاب "شذرات الذہب" میں اور حافظ عامریؒ نے اپنی کتاب "الریاض المستطابۃ" میں حضرت عبداللہ بن حارثؒ کی روایت امام صاحبؒ سے ثابت کی ہے۔

(تعلیق الشیخ محمد عاشق الہی علی الخیرات الحسان، ص: ۵۰)

تابعیت امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ:-

حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے روایت تابعی ہونے میں تقریباً تمام ارباب فن رجال اور ناقدین کا اتفاق ہے جن میں حافظ ذہبیؒ اور حافظ ابن حجر عسقلانیؒ جیسے حضرات بھی شامل ہیں۔ (شامیہ، ۶۳۱)

یہ بات بھی زیر بحث رہی ہے کہ حضرت امام صاحبؒ کا سماع صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے ثابت ہے یا نہیں اکثر ائمہ حدیث کی رائے یہ ہے کہ سماع ثابت نہیں اور جس سند میں بھی امام صاحبؒ کا کسی صحابی سے سماع مذکور ہے اس میں کوئی نہ کوئی کذاب راوی موجود ہے۔ (شامیہ، ۶۳۱، الخیرات الحسان، ص: ۵۲)

لیکن صحیح بات یہ ہے کہ امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا سماع متعدد صحابہؒ سے ثابت ہے چنانچہ یحییٰ ابن معینؒ نے امام صاحبؒ کا سماع حضرت عائشہ بنت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے ثابت کیا ہے اور حضرت علامہ ابن عبدالبرؒ اور ابن العمادؒ نے حضرت عبداللہ بن جزء زبیدی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کو ثابت کیا ہے۔

اسی طرح علامہ عینی رحمہ اللہ نے بھی امام صاحب رحمہ اللہ کے سماع کو ثابت کیا ہے اور محدثین کا قاعدہ ہے کہ راوی اتصال کو راوی انقطاع پر تقدم حاصل ہوتا ہے۔

نیز علامہ کردری رحمہ اللہ نے امام صاحبؒ کے مناقب میں جو کتاب لکھی ہے اس کے صفحہ ۲۵ میں علامہ قمر ماتے ہیں کہ محدثین کی ایک بڑی جماعت نے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے امام صاحب کے سماع کا انکار کیا ہے اور امام صاحبؒ کے اصحاب نے صحیح اور حسن اسناد کے ساتھ سماع کو ثابت کیا ہے۔ اور یہ حضرات امام صاحبؒ کے احوال کو دیگر حضرات سے زیادہ جاننے والے ہیں اور قیامت ثانی پر مقدم ہوتا ہے لہذا امام صاحبؒ کا صحابہ

کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے سماع ثابت ہے۔

اسی طرح شافعی المسلک امام ابو معشر عبدالکریمؒ نے امام صاحب کی ان روایات کو جو وہ صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین سے نقل کرتے ہیں ایک کتاب میں بغیر کسی تکثیر کے جمع کیا ہے۔ نیز اس کی تہمیت میں علامہ سیوطیؒ نے ذکر کیا ہے کہ ایسی اسانید ضعیف ہیں لیکن ان پر بطلان کا حکم لگانا درست نہیں۔ چونکہ ضعیف کو روایت کرنا درست ہے اور ضعیف کو حدیث بھی کہا جاتا ہے اسی لئے امام صاحب کا روایت تابعی ہونا ثابت ہوگا۔ (ملخصاً من التعليقات على الخيرات الحسان للشيخ محمد عاشق الهی رحمة الله عليه ص: ۵۴-۵۵ و من التعليقات على مسند الامام الاعظم للشيخ محمد حسن المنبلی رحمه الله ص: ۱۱ و من الشامیة ۱/ ۶۴-۶۵)

تغليظ الكذب على النبي ﷺ

أبو حنيفة، عن القاسم، عن أبيه، عن جده قال: قال رسول الله ﷺ: من كذب على متعمداً، أو قال: ما لم أقل فليتبوأ مقعده من النار۔ (ص: ۲۱)

اس سند میں قاسم سے مراد اگر قاسمؒ بن محمدؒ بن ابی بکرؓ ہو تو پھر یہ سند منقطع ہے اس لئے کہ محمد بن ابی بکر کا سماع اپنے والد حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ سے ثابت نہیں ہے۔ محمد بن ابوبکرؓ ابھی چھوٹے تھے کہ انکے والد انتقال فرما گئے اور ان کی پرورش حضرت علیؓ نے کی اس لئے کہ حضرت ابوبکرؓ کی زوجہ محترمہ حضرت اسماءؓ بنت عمیس نے عدت کے بعد حضرت علیؓ سے نکاح کر لیا تھا اس لئے اس سند سے یہ روایت منقطع ہوگی۔

اگر قاسم سے مراد قاسم بن عبدالرحمن بن عبداللہ بن مسعودؓ ہو تو یہ روایت درست ہوگی اور کسی قسم کا انقطاع روایت میں نہیں ہوگا اور یہی بات صحیح ہے، نیز امام ابوداؤدؒ نے بھی اپنی سنن میں اسی دوسری سند کو ذکر کیا ہے۔ (حاشیہ مسند الامام الاعظم، ص: ۲۱)

صرف سند کا مسئلہ ہے ورنہ حدیث کا متن اس قدر کثیر روایات سے ثابت ہے کہ تقریباً تو اتر تک پہنچا ہوا ہے اور یہ حدیث ان لوگوں پر رد ہے جو لوگ حدیث کے وضع

کرنے کو جائز سمجھتے ہیں، مثلاً روافض اور کرامیہ، کہ ان کے نزدیک ترغیب کیلئے احادیث وضع کرنا جائز ہے۔

کذب کی تعریف:-

علامہ نوویؒ نے لکھا ہے کہ اہل سنت کے ہاں ہر خلاف واقعہ بات کو کذب کہتے ہیں تعمد ہو تا شرط نہیں ہے البتہ مواخذہ صرف تعمد میں ہوگا۔

کذب علی النبی ﷺ کا حکم:

اہل سنت والجماعت کے نزدیک کذب علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم مطلقاً حرام ہے چاہے دین کے ضرر کیلئے ہو یا اپنے خیال میں دین کے نفع کیلئے ہو۔

کرامیہ اور روافض کے نزدیک اگر اس سے دین کو نقصان پہنچتا ہو تو حرام ہے لیکن اگر اس سے نفع ہو تو وہ جائز ہے جیسے ترغیب کیلئے احادیث وضع کر لینا۔

کرامیہ اور روافض کی دلیل:

مسند بزار کی روایت ہے: ”من کذب علی متعمداً لیضل بہ الناس فلیتوبوا“
مقدمہ من النار“ (کشف الاستار عن زوائد البزار، ۱/۱۱۳)

اس سے معلوم ہوا کہ اگر لوگوں کو گمراہ کرنے کی نیت نہ ہو تو جھوٹ بولا جاسکتا ہے۔
جواب:

۱۔ ائمہ حدیث کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ”لیضل بہ الناس“ کی زیادتی ضعیف ہے۔
۲۔ حافظ ابن حجرؒ کی رائے یہ ہے کہ یہ روایت مرسل ہے اور اس کے مقابلہ میں مرفوع روایات موجود ہیں جس میں یہ جملہ نہیں ہے لہذا آپ کا مرسل روایت سے استدلال مرفوع روایات کی موجودگی میں درست نہیں ہوگا۔

کاذب علی النبی ﷺ کا حکم:-

امام ابو محمد انجمنی اور ابن خیر رحمہما اللہ کی رائے یہ ہے کہ کاذب علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم کافر ہے۔

اہل سنت والجماعت کا نظریہ یہ ہے کہ کذب علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وجہ سے آدمی کا فریضہ ہوتا۔ یہی قول امام الحرمین کا ہے جو کہ ابو محمد الحنفیؒ کے صاحبزادے ہیں۔

اہل سنت کہتے ہیں کہ کذب علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم اور عام کذب میں حکم کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے ہاں الہتہ سزا اور عذاب کے اعتبار سے فرق ہوگا جیسے کہ ایک آدمی ایک درہم چوری کرے اور دوسرا ہزار درہم۔ تو دونوں کی سزا میں فرق ہوگا اسی طرح عام جھوٹ بولنے والا اور کاذب علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سزا میں فرق ہوگا۔

کتاب الطہارة

ابو حنیفہ، عن أبی الزبیر، عن جابر قال: قال رسول اللہ ﷺ: لا یبولن أحدکم فی الماء اندائم ثم یتوضأ منه (ص: ۲۲)۔

پانی کی طہارت و نجاست کا مسئلہ فقہاء کے درمیان محرکتہ الآراء مسائل میں سے ہے اس مسئلہ میں مشہور مذاہب چار ہیں:

۱۔ حضرت عائشہؓ، حسن بصریؒ اور داؤد ظاہریؒ کی طرف یہ بات منسوب ہے کہ پانی خواہ قلیل ہو یا کثیر اگر اس میں کوئی نجاست گر جائے تو وہ اس وقت تک نجس نہ ہوگا اور مطہر رہے گا جب تک کہ اس کی طبیعت یعنی رقیق و سیلانیت نہ ختم ہوئی ہو، خواہ اس پانی کے اوصاف ثلاثہ متغیر ہو گئے ہوں۔

۲۔ امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ جب تک پانی کے احد الاوصاف متغیر نہ ہوں وہ وقوع نجاست سے نجس نہیں ہوتا خواہ قلیل ہو یا کثیر۔

۳۔ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر پانی قلیل ہو تو وقوع نجاست سے نجس ہو جائے گا اگرچہ پانی کے تین اوصاف میں سے کوئی وصف تبدیل نہ ہوا ہو۔ اور اگر پانی کثیر ہو تو نجس نہیں ہوگا جب تک کہ پانی کے تین اوصاف میں سے کوئی وصف تبدیل نہ ہو جائے، نیز کثیر کی مقدار ان حضرات کے نزدیک قلعین ہے۔

۴۔ چوتھا مسلک حنفیہ کا ہے جو کہ مسلک شوافع کے قریب تر ہے فرق یہ ہے کہ احتاف

کے نزدیک قلیل و کثیر کی کوئی مقدار معین نہیں ہے بلکہ امام ابو حنیفہؒ نے اس کو رائے مقبلی بہ پر چھوڑا ہے۔ یعنی بتلا بہ پانی کی جس مقدار کو کثیر سمجھے اس پر کثیر کے احکام جاری ہوں گے، عوام کی سہولت کے پیش نظر عشرۃ فی عشرۃ کے قول کو متاخرین نے اختیار کیا ہے۔

امام مالکؒ کی دلیل :-

۱۔ حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بر بضاعۃ کے بارے میں سوال کیا گیا کہ اس میں نجاستیں وغیرہ گرتی ہیں، لہذا اس کا کیا حکم ہے؟ تو آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا: ”الماء طهور لا ینتجسہ شیء“ (ترمذی، ۲۱/۱) اور دارقطنی واہن ماجہ کی اس روایت میں یہ زیادتی بھی ہے ”إلا ما غلب علی ریحہ و طعمہ و لونه“ (ابن ماجہ، ۳۹/۱)

امام مالکؒ اس مجموعہ سے استدلال فرماتے ہیں اور اہل ظواہر صرف ابتدائی جملہ سے استدلال کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس حدیث کے اندر ”شیء“ نکرہ آیا ہے یعنی کوئی چیز بھی پانی کو نجس نہیں کر سکتی۔

جواب :-

۱۔ ”الماء“ میں الف لام عہد خارجی کا ہے اور اس سے مراد خاص بیر بضاعہ کا پانی ہے اور مطلب یہ ہے کہ ”لا ینتجسہ شیء مما تنوہمون“

۲۔ امام طحاویؒ شرح معانی الآثار میں لکھتے ہیں کہ بیر بضاعہ کا پانی جاری تھا اور اس کی تائید میں انہوں نے روایت بھی پیش کی ہے۔

۳۔ محدث ابن القطان مغربیؒ نے اپنی کتاب ”الوہم والایہام“ میں دلائل سے اس حدیث کی تضعیف کی ہے۔

امام شافعیؒ، امام احمدؒ کی دلیل :-

حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ہے: ”إذا سکن الماء قلین لم یحمل الخبث“ (دارقطنی، ۱۲/۱) اس حدیث میں مقدار قلین کو ماء کثیر قرار دیا گیا ہے۔

جواب:-

ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے اس لئے کہ اس کا مدار محمد بن اسحاق پر ہے جو کہ ضعیف راوی ہے۔ نیز اس حدیث میں سند، متنا، معنی اور مصداقاً شدید اضطراب پایا جاتا ہے۔

اضطراب فی السند کی توضیح یہ ہے کہ ولید بن کثیر کا استاد محمد بن جعفر بن الزبیر ہے یا محمد بن عباد بن جعفر، پھر صحابی سے روایت کرنے والے کے نام میں بھی اختلاف ہے۔ بعض روایتوں میں عبید اللہ بن عبد اللہ بن عمرؓ آیا ہے اور بعض میں عبد اللہ بن عبد اللہ بن عمرؓ آیا ہے اور بعض طرق میں یہ موقوف علی ابن عمرؓ ہے کما عند ابی داؤد اور بعض طرق میں یہ مرفوع ہے کما عند الترمذی۔

اضطراب فی المتن کی تشریح یہ ہے کہ بعض روایات میں ”اذا كان الماء قلتين لم يحمل الحیث“ آیا ہے اور بعض میں ”قلتين او ثلاثا“ وارد ہوا ہے اور بعض میں ”اربعين قلة“ کے الفاظ بھی آئے ہیں۔

اضطراب فی المعنی کی تشریح یہ ہے کہ ”قلة“ کے کئی معنی آتے ہیں پہاڑ کی چوٹی، انسان کا قد، اور مٹکا یہاں کسی ایک معنی کی تعیین مشکل ہے۔

چوتھا اضطراب قلة کے مصداق میں ہے۔ یعنی اگر قلة کے معنی مٹکا ہی فرض کئے جائیں تو بھی مکے حجم میں متفاوت ہوتے ہیں، ان میں سے کسی ایک کی تعیین مشکل ہے اس لئے کہ حدیث میں یہ متعین نہیں کہ کتنا بڑا مٹکا مراد ہے۔

خفیہ کے دلائل:-

۱۔ جامع ترمذی میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے: ”لایسولن احدکم فی الماء الدائم ثم یتوضا منه“ (ترمذی، ۲۱/۱)

۲۔ حضرت ابو ہریرہؓ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: ”اذا استیقظ أحدکم من اللیل فلا یدخل یدہ فی الإناء حتی یفرغ علیہا مرتین او ثلثا فانہ لایدبري أین باتت

یہ ”(ترمذی، ۱۳/۱۰)

۳۔ مسلم شریف میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے ”طہور انشاء احدکم اذا ولغ فيه الکلب أن يغسله سبع مرات أو لهن بالتراب“ (مسلم، ۱۳/۱۰)۔ بخاری میں ام المؤمنین حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے چوہے کے بارے میں سوال کیا گیا جو گھی میں مر جائے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں فرمایا: کہ چوہے کو اور جو گھی اس کے ارد گرد میں موجود ہے پھینک دو اور بقایا گھی کھا لو۔ (بخاری، ۳۷/۱۰)

طریقہ استدلال:-

یہ تمام احادیث صحیح ہیں پہلی اور تیسری حدیث میں مانعات کے ساتھ نجاست حقیقیہ کے خلط کا ذکر ہے، چوتھی حدیث میں جامد کے ساتھ نجاست حقیقیہ کے خلط کا بیان ہے اور دوسری حدیث میں نجاست متوہمہ کا بیان ہے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نجاست مانعات سے ملے یا جامدات سے ہر صورت میں موجب نجاست ہے اس میں نہ تغیر احدا لا و صاف کی قید ہے اور نہ قلعتین سے کم ہونے کی، ہاں مقدار کثیر اس سے مستثنیٰ ہے اور استثناء کی دلیل وضو بماء المجر وغیرہ کی احادیث ہیں۔ جن سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ پانی کثیر ہو تو وقوع نجاست سے نجس نہیں ہوتا اب چونکہ قلیل و کثیر کی کوئی تحدید قابل اطمینان طریقہ سے ثابت نہیں اور حالات کے تغیر سے اس میں اختلاف بھی ہو سکتا ہے اس لئے امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے اسے رائے میں چھوڑا ہے۔



باب ماجاء في سور الهرة

أبو حنيفة، عن الشعبي، عن مسروق، عن عائشة أن رسول الله ﷺ توضأ ذات يوم، فحاءت الهرة فشربت من الإناء، فتوضأ رسول الله ﷺ منه ورش ما بقى - (ص: ۲۳)

سورہ ہرہ، ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بلا کراہت طاہر ہے اور امام ابو حنیفہؒ، امام محمدؒ کے نزدیک مکروہ ہے۔ پھر امام طحاویؒ مکروہ تحریمی کہتے ہیں اور امام کرخیؒ مکروہ تنزیہی، اکثر حنفیہ نے کرخی کی روایت کو ترجیح دی ہے۔
امام ابو حنیفہؒ کے دلائل:

۱۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”طهور الإناء إذا راع فيه الهر أن يغسل مرة أو مرتين“ (طحاوی، ۱۸/۱)
۲۔ امام طحاویؒ نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا یہ اثر بھی نقل کیا ہے: ”یغسل الإناء من الهر كما يغسل من الكلب“ (طحاوی، ۱۹/۱)

۳۔ اسی طرح حضرت ابن عمرؓ کا اثر بھی امام طحاویؒ نے نقل کیا ہے ”عن ابن عمر انه قال: لا توضؤا من سور الحمام ولا الكلب ولا السنور“ (طحاوی، ۱۹/۱)

پہلی حدیث میں طہور الاناء کا لفظ آیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ لمبی کا جھوٹا ناپاک ہے کیونکہ پاک کرنا اسی وقت ہوتا ہے جب وہ پہلے سے ناپاک ہو۔ اور دوسری حدیث میں تشریح ہے کہ برتن کو لمبی کی وجہ سے ایسا ہی دھویا جائے گا جس طرح کتے کی وجہ سے دھویا جاتا ہے اور کتے کا جھوٹا ناپاک ہے اس لئے لمبی کا جھوٹا بھی ناپاک اور مکروہ ہونا چاہئے۔ اور حضرت ابن عمرؓ بھی اسے ناپاک سمجھتے تھے اسی لئے انہوں نے سورہ ہرہ سے وضو کرنے سے منع کیا ہے۔

جمہور کے دلائل:-

۱۔ مسند الامام الاعظم کی مذکورہ بالا حدیث جمہور کیلئے دلیل بنے گی۔ اس میں یہ ہے کہ

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سورہہ سے وضو کیا ہے۔

۲۔ جامع ترمذی کی روایت ہے کہ حضرت ابوقادہؓ کی بہو کبھ انہیں وضو کر رہی تھیں، اسے میں ایک بلی آئی تو حضرت ابوقادہؓ نے برتن کو اس کی طرف جھکا دیا بلی نے پانی پی لیا اور حضرت کبھ انہیں تعجب سے دیکھ رہی تھیں تو حضرت ابوقادہؓ نے فرمایا: ”ان رسول اللہ ﷺ قال: انہا لیست بنحس انما ہی من الطوافین علیکم او الطوافات“ (ترمذی، ۱/۲۷۷)

جواب:

۱۔ کراہت حزیبی بھی جواز کا ایک شعبہ ہے لہذا یہ تمام روایتیں بیان جواز پر محمول ہیں۔ اور امام طحاویؒ کی روایت کراہت پر اس کی دلیل یہ ہے کہ خود حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عدم نجاست کی علت طواف کو قرار دیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ سورہہ اپنی اصل کے اعتبار سے تو نجس ہے، لیکن عموم بلوئی کی وجہ سے اس کی اجازت دی گئی ہے، یہ علت خود کراہت حزیبی پر دلالت کرتی ہے۔

باب ماجاء فی البول قائما

أبو حنیفۃ، عن منصور، عن أبی وائل، عن حذیفۃ قال: رأیت رسول اللہ ﷺ یبول علی سباطۃ قوم قائما (ص: ۲۳)

مذکورہ حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کھڑے ہو کر پیشاب کیا ہے۔ لیکن امی عائشہ رضی اللہ عنہا کی ایک روایت ہے: ”مَنْ حَدَّثَكُمْ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَبُولُ قَائِمًا فَلَا تَصَدِّقُوهُ! مَا كَانَ يَبُولُ إِلَّا قَاعًا“ (ترمذی، ۱/۹۱)

کہ جو تم سے کہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کھڑے ہو کر پیشاب کیا ہے تو تم اس کی تصدیق نہ کرو! آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بیٹھ کر پیشاب کرتے تھے۔

حضرت عائشہ کی اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی کھڑے ہو کر پیشاب نہیں کیا ہے۔ اس کے باوجود دونوں روایتوں میں کوئی تعارض

نہیں اس لئے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے عام عادت بیان فرمائی ہے اور حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ نے ایک واقعہ جزئیہ بیان کیا ہے جس کا علم ہو سکتا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس نہ ہو۔

بول قائما:

بول قائما کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام احمدؒ اے علی الاطلاق جاز کہتے ہیں امام مالکؒ کے نزدیک اس شرط کے ساتھ جاز ہے جبکہ چھیننے اڑنے کا اندیشہ نہ ہو ورنہ مکروہ ہے اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ بغیر عذر کے ایسا کرنا مکروہ تنزیہی ہے کیونکہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث اگرچہ قابل استدلال ہے لیکن اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی عام عادت کا بیان ہے نہ کہ ممانعت کا لہذا کراہت تنزیہی ہی ثابت ہوگی۔ حضرت علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں: کہ کھڑے ہو کر پیشاب کرنا یہ ہمارے زمانہ میں غیر مسلموں کا شعار بن چکا ہے اس لئے اس کی شامت بڑھ گئی ہے۔

سباطہ قوم:

سباطہ اس جگہ کو کہتے ہیں جہاں کوڑا پھینکا جائے اور اس جگہ کا انتخاب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس لئے کیا کہ یہ مقام نرم ہوتا ہے اور اس میں ٹھیسیں اڑنے کا اندیشہ نہیں ہوتا ہے۔

اشکال:

جب یہ سباطہ کچھ لوگوں کی ملکیت تھی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس میں بلا اجازت تصرف کیسے کیا؟

جواب:

۱۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اجازت لی ہوگی لیکن حدیث میں اس کا ذکر نہیں کیا

گیا۔

۲۔ ایسے موقع پر اجازت متعارف بھی کافی ہوتی ہے۔

۳۔ ”سباطہ قوم“ میں اضافتِ ملکیت نہیں بلکہ اضافتِ اختصاص ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قاعماً پیشاب کرنے کی کیا وجہ تھی؟

اس کی بہت سی توجیہات بیان کی گئی ہیں:

۱۔ نجاست کی وجہ سے وہاں بیٹھنا ممکن نہ تھا۔

۲۔ بعض اطباء کے نزدیک کبھی کبھی کھڑے ہو کر پیشاب کرنا صحت کیلئے مفید ہے اور

عرب میں خاص طور پر یہ بات کافی مشہور تھی اسی لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کھڑے ہو کر پیشاب کیا۔

۳۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے گھٹنے میں اس وقت تکلیف تھی جس کی وجہ سے بیٹھنا مشکل تھا۔

۴۔ بیانِ جواز کیلئے کیا کیونکہ مکروہ تنزیہی بھی جواز ہی کا ایک شعبہ ہے۔ ویسے آخری

دو جواب زیادہ بہتر معلوم ہوتے ہیں۔

باب فی ترک الوضوء مما غیرت النار

أبو حنیفة، عن عدی، عن ابن جبیر، عن ابن عباس قال: رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شرب لبناً، فتمضمض وصلی ولم يتوضأ۔ (ص: ۲۳)

وضووماست النار کے بارے میں صحابہؓ کے ابتدائی دور میں اختلاف تھا لیکن علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ اب اس بات پر اجماع نقل ہو چکا ہے کہ وضووماست النار واجب

نہیں۔ جو حضرات وجوب وضو کے قائل تھے وہ بعض قولی یا فعلی احادیث سے استدلال کرتے تھے مثلاً ترمذی (۲۴۱) میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے۔ لیکن جمہور ان

بے شمار احادیث سے استدلال کرتے ہیں جن سے ترک الوضوء ثابت ہوتا ہے جیسا کہ ترمذی میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے اس میں یہ الفاظ ہیں: ”فاکل ثم صلی

العصر ولم يتوضأ“ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گوشت تناول فرمایا پھر عصر کی نماز پڑھی اور وضووماست النار نہیں کیا۔ (ترمذی، ۲۴۱)

جو احادیث ”وضو ماست النار“ پر دلالت کرتی ہیں جمہور کی طرف سے ان احادیث کے تین مختلف جوابات دیئے گئے ہیں:

- ۱۔ ”وضو ماست النار“ کا حکم منسوخ ہو چکا ہے اور اس کی دلیل ابو داؤد میں حضرت جابرؓ کی روایت ہے: ”قال: كان آخر الأمرين من رسول الله ﷺ، ترك الوضوء مما غبرت النار“ (ابو داؤد، باب فی ترک الوضوء مما است النار)
 - ۲۔ وضو کا حکم استحباب پر محمول ہے نہ کہ وجوب پر۔
 - ۳۔ اس وضو سے وضو لغوی مراد ہے نہ کہ وضو اصطلاحی۔
- وضو لغوی: یعنی ہاتھ منہ دھونا۔

باب فی ترک الوضوء من لحوم الإبل

أبو حنيفة، عن أبي الزبير، عن جابر قال: أكل النبی ﷺ مرقا بلحم ثم صلى۔ (ص: ۲۳)

امام احمدؒ اور اسحاقؒ بن راہویہ ”وضو من لحوم الإبل“ کو واجب کہتے ہیں خواہ اس کا اکل بغیر طہ کے کیوں نہ ہو۔ امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی یہی ہے۔ جمہور کا مسلک یہاں بھی یہ ہے کہ وضو من لحوم الإبل واجب نہیں ہے اور جو حدیث وضو من لحوم الإبل پر دلالت کر رہی ہے اس کے بارے میں کہتے ہیں کہ اس میں وضو سے مراد ہاتھ منہ دھونا ہے اور نہ امر وضو من لحوم الإبل کا استحباب کیلئے ہے۔

استحباب کی دلیل معجم طبرانی کبیر میں حضرت سمرۃ السوائیؓ کی حدیث ہے: کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اونٹ کے گوشت اور دودھ کے بارے میں سوال کیا گیا کہ کیا ہم اس سے وضو کریں گے؟ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جی ہاں! پھر صحابی نے بکری کے گوشت اور دودھ کے بارے میں سوال کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: نہیں۔ (مجمع الزوائد، ۱/۲۵۰)

حضرت سمرۃؓ کی اس روایت میں ”البلان“ کا بھی ذکر ہے اور ابلان ابل سے

وجوب وضو کے امام احمد، اسحاق بن راہویہؒ بھی قائل نہیں ہیں۔ جب ”وضو من البان الابل“ بالاجماع استحب پر محمول ہے تو ”وضو من لحوم الابل“ بھی استحب پر محمول ہوگا۔

حضرت شاہ ولی اللہؒ فرماتے ہیں کہ اونٹ کا گوشت بنی اسرائیل کیلئے حرام تھا لیکن امت محمدیہؐ کیلئے اسے جائز کر دیا گیا، اس لئے شکرانہ کے طور پر وضو من لحوم الابل کو شروع و مستحب کیا گیا ہے۔

نیز لحوم و البان اہل میں رسومت اور بوزیادہ ہوتی ہے اس لئے اس کے بعد وضو کرنا مستحب قرار دیا گیا ہے۔

باب ماجاء فی السواک

أبو حنيفة، عن علي ابن الحسين الزرّاد، عن تمام، عن جعفر بن أبي طالب: ان ناسا من أصحاب النبي ﷺ دخلوا على النبي ﷺ فقال: ما اراكم فلتحا؟ استاكوا! فلو لا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلوة. (ص: ۲۳)

لأمرتهم بالسواك:

لفظ ”سواک“ آ کر اور فعل دونوں کیلئے استعمال ہوتا ہے۔ اگر آ کر ہو تو استعمال مضاف محذوف ہوگا اور اگر فعل ہو تو تقدیر کا لئے کی ضرورت نہیں۔ یہ لفظ ساک یسوک سوکا سے نکلا ہے جس کا معنی ہیں رگڑنا۔

مسواک کے بارے میں علامہ ابن عابدین شامیؒ لکھتے ہیں: کہ اس کے ستر سے زائد فوائد ہیں ”ادناها اماطة الاذى وابعلاها تذکیر الشهادتين عند الموت“

(رد المحتار، ۱/۱۱۵)

نیز علامہ نوویؒ نے مسواک کے سنت ہونے پر امت کا اجماع نقل کیا ہے۔

مسواک سنت صلوٰۃ ہے یا سنت وضو؟۔

ظاہر یہ اور امام شافعیؒ اسے سنت صلوٰۃ قرار دیتے ہیں اور حنفیہ اسے سنت وضو کہتے ہیں۔

ثمرۂ اختلاف اس صورت میں نکلے گا کہ کسی شخص نے وضو اور مسواک کر کے ایک نماز پڑھ لی اور اب دوسری نماز پڑھنا چاہتا ہے تو امام شافعیؒ کے نزدیک تازہ مسواک کرنا مسنون ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک چونکہ مسواک سنت وضو ہے اس لئے دوبارہ مسواک کرنے کی ضرورت نہ ہوگی۔

حنیفہ کے دلائل:-

۱۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت متدرک حاکم میں ہے: ”لولا أن أشق على أمتي لفرضت عليهم السواك مع الوضوء“

۲۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے ”لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك مع الوضوء عند كل صلوة“ (آثار السنن، ص: ۲۹)

۳۔ معجم طبرانی میں حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً یہ الفاظ منقول ہیں ”لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك مع كل وضوء“ (معجم الزوائد، ۱/۲۲۱)

امام شافعیؒ کی دلیل:-

۱۔ ترمذی کی روایت ہے: ”لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلوة“ (ترمذی، ۱۲/۱)

جواب:

۱۔ آپ نے جو حدیث پیش کی ہے اس میں ایک مضاف ”وضوء“ محذوف ہے۔ یعنی ”عند وضوء كل صلوة“ اور اس کی دلیل وہ تمام روایات ہیں جو ہم نے پیش کی ہیں اور وہ روایات بھی ہیں جو شافعی، مسند احمد اور متدرک حاکم میں ہیں اور اس میں ”عند كل صلوة“ کے بجائے ”عند كل وضوء“ یا ”مع كل وضوء“ کے الفاظ وارد ہوئے ہیں۔

۲۔ مسواک کی جتنی بھی روایات ہیں یہ آپ کو کتاب الطہارۃ میں ملیں گی۔ اگر اس کا تعلق صلوة سے ہوتا تو مسواک کی روایتیں کتاب الصلوٰۃ میں ہوتیں نہ کہ کتاب الطہارۃ میں۔ محدثین کا مسواک کی روایتوں کو کتاب الطہارۃ میں ذکر کرنا یہ دلیل ہے کہ یہ وضو کی سنت ہے۔

مسواک کرنے کا طریقہ:-

حافظ ابن حجرؒ ”تلخیص الحییر“ میں لکھتے ہیں کہ دانتوں میں عرضاً مسواک کرنا مسنون ہے لیکن زبان پر طولاً مسواک افضل ہے۔
اور مسنون یہ ہے کہ مسواک شجرة الاراک یعنی پیلو کے درخت کی ہو۔

باب ماجاء في المضمضة والاستنشاق

حماد، عن أبي حنيفة، عن خالد بن علقمة، عن عبد خير، عن علي بن أبي طالب: انه توضأ فغسل كفيه ثلثا ومضمض ثلثا واستنشق ثلثا الخ۔ (ص: ۲۳)
”مضمضة“ پانی کو منہ میں داخل کرنے، حرکت دینے اور باہر پھینکنے کے مجموعہ کا نام ہے اور ”استنشاق“ ”إدخال الماء في الأنف“ کو کہتے ہیں۔ اس کے برخلاف ”استنثار“ یا ”استنار“ کے معنی ہیں إخراج الماء من الأنف۔
مضمضة اور استنشاق کی شرعی حیثیت:-

مضمضة اور استنشاق کی حیثیت کے بارے میں تھوڑا سا اختلاف ہے:

۱۔ امام احمدؒ کے نزدیک مضمضة اور استنشاق وضو اور غسل دونوں میں واجب ہے۔ ان کی دلیل ترمذی کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”إذا توضأت فأنثير“ (ترمذی، ۱۴۱۱)

اس میں صیغہ امر استعمال ہوا ہے، اسی سے مضمضة کا وجوب بھی ثابت ہوتا ہے لعدم التماثل بالفصل۔ اور مضمضة کے وجوب پر ان کی دوسری دلیل ابوداؤد کی روایت ہے جو حضرت لقیط بن صبرہؒ سے مروی ہے ”إذا توضأت فمضمض“ (ابوداؤد، ۳۱/۱)

۲۔ امام شافعیؒ، امام مالکؒ دونوں کو وضو اور غسل دونوں میں سنت کہتے ہیں ان کا استدلال ”عشر من الفطرة“ والی مشہور حدیث سے ہے جس میں مضمضة اور استنشاق کو بھی شمار کیا گیا ہے۔ (ابوداؤد، باب السواک من الفطرة)

ان حضرات کی دوسری دلیل وہ حدیث ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے

ارشاد فرمایا: ”ان من الفطرة المضمضة والاستنشاق“ (ابوداؤد، ۱۹۱) نیز شوافع اور مالکیہ ترمذی کی وہ حدیث جس سے امام احمدؒ نے استدلال کیا ہے اسے استحباب پر محمول کرتے ہیں۔

۳۔ حنفیہ کے نزدیک مضمضہ اور استنشاق وضو میں سنت اور غسل میں واجب ہے۔ حنفیہ کی وضو میں سنت ہونے کی دلیل وہی ہے جو شوافع اور مالکیہ کی ہے۔ اور غسل میں واجب ہونے کی دلیل قرآن مجید کی آیت ہے: ”وان كنتم جنباً فاطهروا“

(سورة المائدة: ۶)

اس آیت میں مبالغہ کا صیغہ استعمال ہوا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ غسل کی طہارت وضو کی طہارت سے زیادہ ہونی چاہئے۔

مضمضہ اور استنشاق کے غسل میں واجب ہونے کی دوسری دلیل ترمذی کی روایت ہے ”تحت كل شعرة جنازة فاعسلوا الشعر واتقوا البشرة“ (ترمذی، ۲۹۱)

اور ناک میں بھی بال ہوتے ہیں اس لئے یہ بھی واجب الغسل ہوگا اور جب استنشاق واجب ہوگا تو مضمضہ بھی واجب ہوگا۔ لعدم القائل بالفضل

باب ماجاء أن مسح الرأس مرة

أبو حنيفة، عن خالد، عن عبد خير، عن علي: أنه دعا بماء فغسل كفيه ثلاثاً ومضمض ثلاثاً واستنشق ثلاثاً وغسل وجهه ثلاثاً وذراعيه ثلاثاً ومسح رأسه ثلاثاً وغسل قدميه ثلاثاً ثم قال: هذا وضوء رسول الله ﷺ (ص: ۲۷)

جمہور کا مسلک یہ ہے کہ مسح رأس صرف ایک مرتبہ کیا جائے گا لیکن امام شافعیؒ ثلاث کی سنیت کے قائل ہیں یعنی سر کا مسح تین مرتبہ کیا جائے گا۔ جمہور کی دلیل:-

۱۔ ترمذی میں حضرت ربیع بنت معوذ بن عمروؓ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کرتے ہوئے سر کا مسح ایک مرتبہ کیا (ترمذی، ۱۵۱)۔

اس کے علاوہ اور بھی دیگر احادیث مسحِ مَرَّة پر دلالت کرتی ہیں۔ نیز امام بخاریؒ نے ”باب مسح الرأس مرة“ کا عنوان قائم کیا ہے اور اس میں حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی مرفوع حدیث ذکر کی ہے جس میں ہے ”فمسح برأسه فأقبل وأدير مرة واحدة“۔
امام شافعیؒ کی دلیل:-

۱۔ ابوداؤد میں حضرت عثمانؓ کی روایت ہے جس میں انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کی حکایت بیان کرتے ہوئے فرمایا: ”فمسح برأسه ثلاثاً“
(ابوداؤد، ۲۶۷/۱)

جواب:

۱۔ یہ حدیث شاذ ہے، اس لئے کہ اس حدیث کے علاوہ حضرت عثمانؓ کی تمام روایات ایک مرتبہ مسح پر دلالت کرتی ہیں۔
۲۔ امام ابوداؤدؒ نے بھی اس حدیث پر رد کیا ہے۔
مسحِ مَرَّة کی تائید قیاس سے بھی ہوتی ہے وہ اس طرح کہ مسح علی الخفين اور مسح علی الجبيرة مَرَّة ہوتا ہے اس کا تقاضا یہ ہے کہ مسحِ راس بھی مَرَّة ہی ہونا چاہئے۔

باب ماجاء ويل للأعقاب من النار

أبو حنيفة، عن محارب، عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: ويل
للمعاقب من النار۔ (ص: ۲۹)

”ویل“ کے لغوی معنی ہلاکت اور عذاب کے ہیں اور یہ اس شخص کیلئے بولا جاتا ہے جو عذاب کا مستحق ہو۔ اور اسی کے قریب ایک لفظ ہے ”وت“ یہ اس شخص کے لئے بولا جاتا ہے جو عذاب کا مستحق نہ ہو یہ بھی عربی میں مستعمل ہے۔

یہ حدیث دلالتِ انص کے طور پر اس بات کی دلیل ہے کہ جلیں کا وظیفہ غسل ہے نہ کہ مسح۔
وضو میں وظیفہ جلیں کیا ہے؟

حضرات صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین اور جمہور اہل سنت والجماعت کا اس بات پر

اجماع ہے کہ اگر کسی آدمی نے موزے پہنے ہوئے ہوں تو وہ پاؤں کو دھوئے گا اور یہ دھونا اس کیلئے فرض ہے اور اگر موزے پہنے ہوئے ہوں تو پھر موزوں پر مسح جائز ہے۔
دوسرا مذہب روافض کے فرقہ امامیہ کا ہے کہ رجلین کا وظیفہ مسح ہے، اور یہ حضرات مسح علی الخفین کا بھی انکار کرتے ہیں۔
اہل سنت کے دلائل:-

۱- یا ایہا الذین امنوا اذا قمتم إلى الصلوة فاغسلوا وجوهکم وأيديکم إلى المرافق وامسحوا برءوسکم وأرجلکم إلى الکعبین۔ (سورة المائدة: ۶)

اہل سنت کا محل استدلال ”وارجلکم“ بفتح اللام ہے اور اس کا عطف وجوہکم پر ہے۔ تو اس صورت میں چہرہ اور ہاتھوں کا وظیفہ چونکہ غسل ہے تو پاؤں کا وظیفہ بھی غسل ہی ہوگا۔ اور بفتح اللام والی قرأت متواترہ ہے۔

۲- اہل سنت کے پاس متواتر احادیث ہیں جو غسل رجلین پر دال ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غسل رجلین پر عمل فرمایا، البتہ موزوں پر مسح جائز ہے۔
روافض کی دلیل:-

ان کی دلیل بھی یہی آیت ہے۔ یہ حضرات ”وارجلکم، بکسر اللام“ سے استدلال کرتے ہیں اور یہ قرأت بھی متواترہ ہے۔
جواب:-

۱- یہاں جڑ جوڑ ہے ورنہ ”أرجلکم“ کا عطف ”أيديکم“ پر ہے۔
۲- کسرہ کی قرأت حالت تحقُّف پر محمول ہے، اور نصب کی قراءت عام حالات پر۔
۳- ”أرجلکم“ کا عطف ”رؤس“ ہی پر ہے لیکن جب مسح کی نسبت أرجل کی طرف کی جائے گی تو اس سے مراد غسل خفیف ہوگا، اور لفظ مسح کا اس معنی میں استعمال معروف ہے۔ اور جب مسح کا تعلق رؤس سے ہوگا تو اس کے معنی امرار البید المبتلہ ہوں گے۔ اور کلام عرب میں ایسی کئی مثالیں موجود ہیں جن میں الفاظ کے معنی اپنے متعلقات کے اختلاف سے مختلف ہوتے رہتے ہیں، مثلاً لفظ ”صلوٰۃ“۔

۴۔ ٹھیک ہے۔ جروانی قراۃ بھی متواترہ ہے، لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم یا کسی صحابی سے مسح علی الرجلین ثابت نہیں اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے قولاً وفعلاً غسل الرجلین ہی منقول ہے۔

حضرت علیؓ، حضرت انسؓ، اور حضرت ابن عباسؓ کا عمل بعض روایات میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ انہوں نے مسح رجلین کیا ہے۔

اس کا جواب حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں یہ دیا ہے: کہ ان سب حضرات سے اس مسلک سے رجوع کرنا بھی ثابت ہے لہذا ان کے سابقہ عمل سے استدلال درست نہیں۔

باب في التوضيح بعد الوضوء

أبو حنيفة، عن منصور، عن مجاهد، عن رجل من ثقف، يقال له "الحكم" أو "ابن الحكم" عن أبيه قال: توضأ النبي ﷺ وأخذ حفنة من ماء فنضحه في مواضع طهوره۔ (ص: ۲۹)

عن رجل من ثقف: اس راوی کے نام میں اختلاف ہے، بعض سفیان بن حکم کہتے ہیں اور بعض حکم بن سفیان۔

امام ابو حاتم رازیؒ، علی بن مدینیؒ اور امام بخاریؒ کی رائے یہ ہے کہ حکم بن سفیان صحیح ہے۔ (تہذیب التہذیب، ۱/۵۷۳)

نضح کا مطلب:-

۱۔ وضو سے فارغ ہونے کے بعد دفع و سواؤں کیلئے شرمگاہ کے مقابل کپڑے پر پانی کا چھینٹا دینا۔

۲۔ صب الماء علی الأعضاء۔

باب المسح على الخفين

أبو حنيفة، عن الحكم، عن القاسم، عن شريح قال: سألت عائشة أمسح علي الخفين؟ قالت: اتت علياً فاسأله فإنه كان يسافر مع النبي ﷺ، قال شريح: فأثبت علياً فقال لي: أمسح - (ص: ۳۱)

مسح علی الخفین کے جواز پر پوری امت مسلمہ کا اجماع ہے۔ اسی لئے امام ابو الحسن کرخؒ فرماتے ہیں ”احاف الکفر علی من لا یری المسح علی الخفین“ اور امام مالکؒ کی طرف جو عدم جواز کا قول منسوب کیا گیا ہے وہ صحیح نہیں ہے بلکہ امام مالکؒ بھی جواز کے قائل تھے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ امام مالکؒ نے خود اپنی موٹا کے اندر مسح علی الخفین کی احادیث و آثار کو ذکر کیا ہے اور مالکی مذہب کے مشہور علامہ باجی مالکیؒ نے بھی اس کی تصریح کی ہے کہ وہ جواز کے قائل تھے۔

علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ اسی (۸۰) سے زائد صحابہ کرامؓ مسح علی الخفین کو نقل کرتے ہیں۔ نیز امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ما قبلت بالمسح علی الخفین حتی جاءني مثل ضوء النهار“ اور مسح علی الخفین کا قائل ہونا یہ اہل سنت کی علامات میں سے ہے۔

مسح علی الخفین کی مدت کتنے دن ہیں؟

عند المجہور مسح علی الخفین کی مدت متعین کیلئے ایک دن ایک رات اور مسافر کیلئے تین دن تین رات ہے۔ اور امام مالکؒ کے نزدیک مسح علی الخفین میں کوئی مدت نہیں ہے بلکہ جب تک موزے پہنے ہوئے ہوں اس پر مسح کر سکتا ہے۔
جمہور کے دلائل:-

۱۔ ترمذی شریف کے اندر حضرت خزیمہؒ بن ثابت کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مسح علی الخفین کی مدت کے بارے میں سوال کیا گیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”للمسافر ثلاث وللمقيم يوم“ یہ حدیث مسح علی الخفین کی

مدت کے بارے میں جمہور کی صحیح اور صریح دلیل ہے کہ مسح علی الخفین کی مدت مسافر کیلئے تین دن تین رات اور مقیم کیلئے ایک دن ایک رات ہے۔ چنانچہ اسی مضمون کی دیگر روایات جو کہ حضرت علیؓ، حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت ابن عمرؓ وغیرہم سے منقول ہیں جمہور کیلئے دلیل بنے گی۔

امام مالکؒ کے دلائل:-

۱۔ ابو داؤد میں حضرت خزیمہ بن ثابت رضی اللہ عنہ کی روایت ہے جس کے آخر میں ہے ”ولو استزدناہ لزدانا“ (ابو داؤد، ۳۳۳) کہ اگر ہم مسح علی الخفین کی مدت میں زیادتی کا مطالبہ کرتے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے لئے زیادتی عنایت فرمادیتے۔

جواب:-

۱۔ حدیث کے آخر میں ”ولو استزدناہ لزدانا“ کی زیادتی صحیح نہیں ہے اور عمارہ زبلیؒ نے بھی اس زیادتی کی تضعیف کی ہے۔ (نصب الرایہ، ۱/۱۷۵)

۲۔ ”لو“ کلام عرب میں انتقاء ثانی بسبب انتقاء اول کیلئے آتا ہے لہذا اس حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ اگر ہم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مدت مسح میں زیادتی کو طلب کرتے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم زیادتی فرمادیتے لیکن چونکہ زیادتی طلب نہیں کی اس لئے زیادتی نہیں ہوئی۔ یہ جواب ابن سید الناسؒ نے شرح ترمذی میں دیا ہے اور علامہ شوکانیؒ نے نیل الاوطار میں اسے نقل کیا ہے۔ (نیل الاوطار، ۱/۱۷۹)

دلیل (۲)

امام مالکؒ کا دوسرا استدلال ابو داؤد میں حضرت ابی بن عمارہ رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے جس میں یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مسح علی الخفین کی مدت کے بارے میں صحابی نے سوال کیا کہ ایک دن تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا نعم! پھر صحابی نے کہا: دو دن؟ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا: نعم! پھر صحابی نے کہا: تین دن؟ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”نعم وما شئت“ اس جملہ سے مالکیہ استدلال کرتے ہیں کہ مسح علی الخفین میں مطلقاً اختیار دینا چاہئے۔

جواب:

۱۔ یہ حدیث سنداً ضعیف ہے امام ابو داؤد و خود فرماتے ہیں: ”وَقَدْ اختلف في اسنادہ وليس هو بالقوی“ امام دارقطنی کی برائے یہ ہے کہ یہ سند ثابت ہی نہیں ہے اور امام بیہقی فرماتے ہیں ”اسنادہ مجهول“۔

۲۔ حالت عذر پر محمول ہے۔ برقانی علاقوں میں موزے اتارنے سے پاؤں کے مفلوج ہونے کا اندیشہ ہوتا ہے وہاں حسب ضرورت مسح کرتے رہیں۔

مسح ظاہر خف پر ہوگا یا باطن خف پر؟

امام شافعیؒ، امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ مسح علی الخفین اعلیٰ و اسفل دونوں جانبوں میں ہوگا۔ امام مالکؒ دونوں جانب مسح کرنے کو واجب اور امام شافعیؒ اعلیٰ کو واجب اور اسفل کو مستحب قرار دیتے ہیں۔

حنفیہ اور حنابلہ کے ہاں صرف اعلیٰ الخف کا مسح ضروری ہے اور اسفل خف کا مسح مشروع ہی نہیں ہے۔

أبو حنیفة، عن عبد الکرم بن امیة، عن ابراهیم: حدثنی من سمع جریر بن عبد اللہ یقول: رأیت رسول اللہ ﷺ، یمسح علی الخفین بعد ما نزلت سورة المائدة۔ (ص: ۳۱)

اس حدیث سے روافض وغیرہ کی تردید ہوتی ہے جو مسح علی الخفین کی احادیث کو آیت وضو سے منسوخ قرار دیتے ہیں۔ اس لئے کہ حضرت جریر بن عبد اللہ جو اس حدیث کے راوی ہیں یہ سورۃ مائدہ کی آیت وضو نازل ہونے کے بعد اسلام لائے تھے اور انہوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو آیت وضو کے نزول کے بعد مسح علی الخفین کرتے ہوئے دیکھا ہے۔



باب في الجنب ينام قبل أن يغتسل

أبو حنيفة، عن أبي اسحاق، عن الأسود، عن الشعبي، عن عائشة: قالت كان رسول الله صلعم، يصيب من أهله من أول الليل فينام ولا يصيب ماء فإذا استيقظ من آخر الليل، عاد واغتسل۔ (ص: ۳۵)

اس بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ جب کسی کیلئے سونے سے قبل غسل واجب نہیں اور بغیر غسل کئے سونا جائز ہے، البتہ وضو کے بارے میں اختلاف ہے اہل ظاہر کے نزدیک وضو قبل النوم واجب ہے ائمہ اربعہ اور جمہور فقہاء کے نزدیک مستحب ہے۔
جمہور کے دلائل:-

۱۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے: ”کان النبی ﷺ ینام وهو جنب ولا یمس ماء“ (ترمذی، ۳۲۱۱)

اس حدیث سے بظاہر وضو اور غسل دونوں کی نفی ہو رہی ہے۔

۲۔ حضرت ابن عمرؓ کی روایت صحیح ابن حبان میں ہے: کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا کہ کیا ہم حالت جنابت میں سو سکتے ہیں؟ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ”نعم ویتوضأ ان شاء“ (موارد الطالبان، ۸۱/۱)
اس ارشاد نبویؐ سے معلوم ہوا کہ وضو کا حکم استحباب کیلئے ہے۔

اہل ظاہر کی پہلی دلیل:-

۱۔ عن عمر: أنه سأل النبی ﷺ أينام أحدنا وهو جنب؟ قال ”نعم! إذا توضأ“۔ (ترمذی، ۳۲۱۱)

اہل ظاہر کہتے ہیں کہ اگر شرطیت پر دل ہے۔

جواب:

۱۔ ابن عمرؓ کی دوسری حدیث صحیح ابن حبان میں ہے اس میں ”ویتوضأ ان شاء“ ہے

جو کہ وجوب اور شرطیت کی نفی پر دال ہے لہذا ”اِذَا تَوَضَّأَ“ استحباب پر محمول ہوگا۔

دلیل (۲):

حضرت ابن عمرؓ کی مرفوع حدیث میں ہے: ”تَوَضَّأَ وَغَسَّلَ ذَكَرَكَ ثُمَّ نَمَ“

(بخاری، ۴۳/۱)

جواب:

۱۔ یہ امر استحباب پر محمول ہے اور اس پر قرینہ وہ تمام احادیث ہیں جو ہم نے اپنے دلائل میں ذکر کی ہیں۔

فائدہ:

”عن حماد بن عمار عن النبی ﷺ قَالَ: لَا تَدْخُلُ الْمَلَأَنُكَةَ بَيْنَافِيهِ صُورَةٌ وَلَا كَلْبٌ وَلَا حَنْبٌ“ (ابوداؤد، ۳۱۸۸، کتاب اللباس، باب فی الصور)

اس روایت کا تقاضا یہ ہے کہ پوشہ واجب ہونا چاہئے۔ لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں ملائکہ سے ملائکہ مراد ہے نہ کہ ملائکہ حفظہ۔ کیونکہ ملائکہ حفظہ کسی وقت یہ انہیں ہوئے جیسا کہ علامہ نظامیؒ نے تصریح کی ہے۔ اور عدم دخول ملائکہ سے وجوب ثابت نہیں ہوتا۔

باب فی الجنب ینام قبل أن یغتسل

روایات غسل میں تعارض اور اس کا جواب:-

أبو حنیفہ، عن حماد، عن ابراہیم، عن الأسود، عن عائشة قالت: کان رسول اللہ ﷺ، إذا أراد أن ینام وهو جنب توضع له وضوءه للصلاة۔ (ص: ۳۵)

یہاں روایات میں بظاہر تعارض معلوم ہوتا ہے وہ اس طرح کہ اس مذکورہ بالا روایت سے پہلے دو روایتوں میں تھا ”لا یصیب ماء“ اور اس روایت میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وضو فرماتے تھے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ پہلی دونوں روایتوں میں غسل کی نفی کی گئی تھی وضو کی نہیں اور اس

روایت میں وضو کا اثبات ہے۔ نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اکثر اوقات وضو کر کے آرام فرماتے تھے جیسا کہ دیگر احادیث سے بھی معلوم ہوتا ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ ”لا یصیب ماء“ والی روایات نفی غسل پر محمول ہے نہ کہ نفی وضو پر اور مذکورہ بالا روایت اثبات وضو پر دال ہے فلا اشکال فیہ۔

باب ماجاء فی مصافحة الجنب

أبو حنیفة، عن حماد، عن ابراهيم، عن رجل، عن حذيفة: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم مد يده اليه فدفعها عنه، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: مالك؟ قال: إني جنب، قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: أرنا يدبك فان المؤمن ليس بنجس وفي رواية المؤمن لا يتنجس۔ (ص: ۳۵)

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ جنابت نجاست حکمیہ ہے، اور اس کا ظاہر بدن پر ظہور نہیں ہوتا ہے یہی حکم حائضہ اور نفساء کا بھی ہے۔

چنانچہ علامہ نووی فرماتے ہیں: ”واجتمعت الأمة على أن أعضاء الجنب والحائض والنفساء وعرقهم وسورهم طاهر“

باب ماجاء في المرأة ترى في المنام مثل ما يرى الرجل

أبو حنیفة، عن حماد، عن ابراهيم قال: أخبرني من سمع أم سليم أنها سألت النبي ﷺ عن المرأة ترى ما يرى الرجل، فقال النبي ﷺ: تغتسل۔ (ص: ۳۵)

اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ عورت پر خروج ماء مثوہ سے غسل واجب ہوتا ہے اور یہ اس وقت واجب ہوتا ہے جبکہ خروج الماء الى الفرج الخارج ہو۔

باب المنى يصيب الثوب

أبو حنیفة، عن حماد، عن ابراهيم، عن همام بن الحارث، عن عائشة قالت: كنت أفرق المنى من ثوب رسول الله ﷺ۔ (ص: ۳۷)

امام اعظم ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ کے نزدیک انسان کی منی ناپاک ہے۔ البتہ امام شافعیؒ، امام احمدؒ کے نزدیک پاک ہے۔ پھر امام ابو حنیفہؒ کے ہاں یا بس کیلئے فرک کافی ہے اور رطب کا غسل ضروری ہے جبکہ امام مالکؒ کے ہاں دونوں کا دھونا ضروری ہے۔
احناف اور مالکیہ کے دلائل:-

۱۔ حضرت جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی نے سوال کیا کہ کیا میں اس کپڑے میں نماز پڑھ سکتا ہوں جسمیں میں نے اپنی بیوی سے جماع کیا ہو؟ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”نعم إلا أن تسري فيه شيئاً فتغسله“ یعنی اگر آپ اس کپڑے میں منی کے آثار دیکھیں تو اسے دھو کر نماز پڑھیں۔ (مواردا الطمان، ۸۲/۱)

۲۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا ارشاد ہے ”كنت أغتسله من ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم“ کہ میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑے سے منی کو دھوتی تھی۔ (بخاری، ۳۶۱/۱)

۳۔ تمام روایات جن میں منی کے فرک یا غسل کا حکم دیا گیا ہے حنفیہ کیلئے دلیل بنے گی۔
 ۳۔ بول، ہڈی اور رودی سب کے ہاں نجس ہے، حالانکہ ان کے خروج سے صرف وضو واجب ہوتا ہے تو منی بطریق اولیٰ نجس ہونی چاہئے کیونکہ منی سے غسل واجب ہوتا ہے۔
شافعیہ اور حنابلہ کی دلیل:-

۱۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس منی کے بارے میں جو کپڑوں میں لگی ہوئی ہو سوال کیا گیا تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”انما هو بمنزلة المخاط“ کہ یہ تو ناک کے ریشہ کی طرح ہے۔ اس روایت سے ان حضرات نے استدلال کیا ہے کہ جس طرح مخاط پاک ہے تو منی بھی پاک ہونی چاہئے۔

جواب:-

۱۔ ثقات اس حدیث کو موقوف بیان کرتے ہیں اور مرفوع احادیث کے مقابلہ میں

موقوف حجت نہیں۔

۲۔ تشبیہ طہارت میں نہیں بلکہ لزوجت میں ہے۔

دلیل (۲)

متعدد احادیث میں فرک منی کا ذکر ہے۔ اگر منی نجس ہوتی تو دھونا لازم ہوتا۔

جواب:

طریقہ تطہیر صرف غسل کے اندر منحصر نہیں فرک میں بھی شرعاً تطہیر کا ایک طریقہ ہے۔

احادیث میں دم حیض کیلئے فرک کا ذکر آیا ہے حالانکہ دم حیض بالاتفاق نجس ہے۔

باب ماجاء فی جلود الميتة إذا دبغت

أبو حنیفہ، عن سماک، عن عکرمہ، عن ابن عباس: أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: آیما إهاب دبغ فقد طهر۔ (ص: ۳۷)

إهاب:

یتناول کل جلد یحتمل الدباغة، لا ما لا یحتمله فلا یطهر جلد الحیة

والفارة به۔ (فتح القدیر، ۱/۸۱)

دباغت کسے کہتے ہیں؟

”کل شیء یمنع الجلد من الفساد، فهو دباغ“ (العتابۃ، ۱/۸۳)

خفیہ کے نزدیک تمام چمڑے دباغت کے بعد پاک ہو جاتے ہیں سوائے خنزیر اور

انسان کے چمڑے کے۔ خنزیر تو اس لئے کہ نجس العین ہے لقولہ تعالیٰ: ”قوانہ رجس“ اور

انسان کا چمڑا اس کے احترام کی وجہ سے پاک نہیں ہوتا۔

امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک مردار کی کھال دباغت کے بعد بھی پاک نہیں

ہوتی۔ (الہنایۃ، ۱/۳۶۶، دارالفکر)

اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ خنزیر انسان اور کتے کی کھال کے علاوہ سب چمڑے

پاک ہو جاتے ہیں۔ امام شافعیؒ کتے کو خنزیر پر قیاس کرتے ہیں لیکن مبسوط میں امام شافعیؒ کا

مسئلہ یہ مذکور ہے کہ ما کول اللحم جانوروں کی کھال دباغت کے بعد پاک ہو جائے گی اور غیر ما کول اللحم جانوروں کی کھال بعد الدباغت بھی پاک نہیں ہوگی۔ نیز یہ قول بعض دیگر فقہاء کا بھی ہے اور ان کی دلیل حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے۔
حقیقہ کی دلیل:-

۱۔ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:
”ایما ہاہاب دبغ فقد طهر“ (ترمذی، ۳۰۳۱، باب ما جاء فی جلود المیتة اذا دبغت)
اس حدیث میں ”ہاہاب“ مکرہ واقع ہے جو کہ مردار اور غیر مردار ما کول اللحم وغیرہ
ما کول اللحم سب کی کھال کو شامل ہوگا۔ لہذا دباغت کے بعد سب کی کھال پاک ہے۔ سوائے
خنزیر کی کھال کے اس لئے کہ وہ نص قطعی سے نجس العین ہے اور انسان کی کھال اس کے
احترام کی وجہ سے منع کی گئی ہے۔
امام مالکؒ، امام احمدؒ کی دلیل:-

۲۔ ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کتب الی جھینۃ قبل موتہ بشہر:
ان لا تنتفعوا من المیتة ہاہاب ولا عصب“ (نصب الرایۃ، ۱/۱۷۱)
جواب:

۱۔ ”ہاہاب“ غیر مدبوغ چیزے کو کہتے ہیں چاہے وہ مردار کا ہو یا زندہ کا۔ اور غیر
مدبوغ چیزے کی پاکی کے ہم بھی قائل نہیں ہیں بلکہ بعد الدباغت پاکی کے قائل ہیں۔ لہذا
یہ حدیث ہمارے خلاف حجت نہیں ہوگی۔
شافعیہ کی دلیل:-

۱۔ امام شافعیؒ کہتے ہیں کھال کو خنزیر کی کھال پر قیاس کرتے ہیں۔

جواب:

۱۔ کتا نجس العین نہیں ہے اس لئے کہ اس سے چوکیداری اور شکار کے ذریعہ نفع حاصل
کیا جاتا ہے۔ اگر نجس العین ہوتا تو مکمل طور پر اس سے نفع حاصل کرنا ممنوع ہوتا۔
یہ بات ذہن میں رہے کہ جن جانوروں کی کھال دباغت کے بعد پاک ہو جاتی ہے

ان کی کھال اسی طرح ذبح کرنے کے بعد بھی پاک ہو جاتی ہے۔ اس لئے کہ جس طرح دباغت دینا نجس رطوبات کو زائل کرتا ہے اسی طرح ذبح کرنا بھی نجس رطوبات کو زائل کرتا ہے۔ نیز ذبح کرنے سے اس مذبوحہ جانور کا گوشت بھی پاک ہو جاتا ہے بشرطیکہ ذبح ایسا شخص کرے جو ذبح کرنے کا اہل ہو اگر مجوسی نے ذبح کیا تو چمڑا اور گوشت دونوں پاک نہیں ہوگا۔

امام مالکؒ کی اصح روایت:-

امام مالکؒ کی اصح روایت یہ ہے کہ مردار کی کھال بعد الدباغت پاک ہو جاتی ہے البتہ وہ فرماتے ہیں: ”ينتفع به في الحامد من الأشياء دون المانع“ کہ مردار کی کھال کے ساتھ جامد اشیاء میں نفع حاصل کر سکتے ہیں مانع اشیاء میں نہیں مثلاً مردار کی کھال سے بنے ہوئے تھیلے میں گندم رکھ سکتے ہیں لیکن گھی نہیں رکھ سکتے اس لئے کہ گھی مانعات میں سے ہے۔ (البنایہ، ۱/۳۶۷، دار الفکر)

کتاب الصلاة

صلاة کے لغوی معنی دعا کے ہیں اور نماز کو صلاة اس لئے کہا جاتا ہے کہ یہ مشتمل من الدعاء ہوتی ہے۔ صلاة کے دوسرے معنی اقبال اور توجہ کے آتے ہیں اور شرعی نماز میں بھی باری تعالیٰ کی طرف توجہ مطلوب ہوتی ہے۔ صلاة کے تیسرے معنی رحمت کے آتے ہیں اور یہ بات ظاہر ہے کہ جب مصلیٰ نماز پڑھتا ہے تو اس پر باری تعالیٰ کی رحمت نازل ہوتی ہے۔
وفی الشریعة: عبارة عن اركان مخصوصة، وأذکار معلومة، بشرائط محصورة فی أوقات مقدرة۔ (التعریقات للحرجانی)

باب ماجاء فی طول القيام فی الصلاة

أبو حنیفة، عن حماد، عن ابن ابرهیم، عن عبد اللہ بن أبی ذر: أنه صلی صلاة فحفظها وأکثر الركوع والسجود الخ۔ (ص: ۴۰)

ما بین السرة والركبة عورة

أبو حنیفة، عن حماد، عن ابراهیم قال: قال عبد اللہ: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، ما بین السرة والركبة عورة۔ (ص: ۴۱)

اصحابِ ظواہر کا قول یہ ہے کہ صرف سیمین یعنی قبل و دبر ستر ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ما بین السرة والركبة یعنی ناف کے نیچے اور گھٹنے سے اوپر والا حصہ ستر ہے اور حنفیہ کے نزدیک ”ما بین السرة والركبة“ کے ساتھ گھٹنا بھی ستر میں داخل ہے۔ ائمہ ثلاثہ کی دلیل:-

۱۔ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ”ما بین السرة والركبة عورة“۔ (مسند الامام الاعظم، ص: ۴۱)

یہ حضرات کہتے ہیں کہ جس طرح ناف ستر میں داخل نہیں ہے اسی طرح گھٹنا بھی ستر میں داخل نہیں ہے۔ حنفیہ کی دلیل:-

۱۔ سرہ کیلئے یہی مذکورہ بالا حدیث ہے کہ سترہ ستر میں داخل نہیں ہے اور گھٹنے کے ستر میں داخل ہونے کیلئے حضرت علیؓ کا قول ہے ”الركبة من العورة“ (اعلاء السنن، ۱۲/۱۳۸)

نیز اہل ظواہر کے پاس اپنے مسلک کے اثبات کیلئے کوئی دلیل نہیں ہے۔

باب ماجاء في الصلاة في ثوب واحد

أبو حنیفة، عن عطاء، عن جابر: انه أمهم في قميص واحد وعنده فضل ثياب، یعرفنا بسنة رسول ﷺ، أبو قرۃ قال: ذکر ابن جریج: عن الزهري، عن أبي سلمة، عن عبد الرحمن، عن أبي هريرة: أن رجلاً قال: یا رسول اللہ! یصلی الرجل فی الثوب الواحد؟ فیقال النبی ﷺ: أو لکلکم ثوبان؟ قال أبو قرۃ،

امام اعظم ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے ہاں طول قیام کثرتِ سجود سے افضل ہے۔ البتہ صحابہ کرامؓ میں سے حضرت ابن عمرؓ، ابو ذرؓ اور رائدؓ میں سے امام محمدؒ کے ہاں کثرتِ رکوع و سجود طول قیام سے افضل ہے۔ نیز امام شافعیؒ کی ایک روایت بھی یہی ہے۔ جبکہ امام احمدؒ توقف فرماتے ہیں۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے دلائل:-

۱۔ عن جابر قال: قيل للنبي صلى الله عليه وسلم: أي الصلاة أفضل؟ قال:

طول القنوت (ترمذی، ۸۸/۱) قنوت سے مراد قیام ہے۔

۲۔ قیام میں قرآن پڑھا جاتا ہے اور رکوع و سجود میں تسبیح پڑھی جاتی ہے ظاہر ہے قرات قرآن تسبیح سے افضل ہے لہذا قیام بھی رکوع و سجود سے افضل ہوا۔

امام محمدؒ کے دلائل:-

۱۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے: ”أقرب ما يكون العبد من

ربه وهو ساجد۔“ (مسلم، ۱۹/۱)

۲۔ حضرت ابو ذرؓ کی روایت ہے سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

يقول: من سجد لله سجدة رفعه الله بها درجة في الجنة، فلذلك أكثر فيها

السجود۔ (مسند الامام الاعظم، ص: ۴۰)

جواب:

۱۔ رکوع و سجود کیلئے صرف فضیلت ثابت ہے جبکہ طول قیام کیلئے فضیلت ثابت ہے

اسی لئے ہم رکوع و سجود کی فضیلت کے نہیں بلکہ فضیلت کے خلاف ہیں اور آپ کی پیش کردہ

روایت میں فضیلت ہے نہ کہ فضیلت۔

نیز اس مسئلہ میں امام احمدؒ احادیث کے ظاہری اختلاف کی بناء پر توقف فرماتے ہیں۔



فسمعت أبا حنيفة يذكر: عن الزهري، عن سبيع بن المسيب، عن أبي هريرة: أنه سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن الصلوة في الثوب الواحد، فقال النبي ﷺ: ليس كلكم يجد ثوبين۔ (ص: ۴۱)

(ترجمہ): حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے لوگوں کو ایک قمیص میں نماز پڑھائی اس حال میں کہ ان کے پاس دیگر کپڑے بھی تھے وہ اپنے اس عمل سے ہمیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کی پہچان کروا رہے تھے۔

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ایک آدمی نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا: یا رسول اللہ! کیا آدمی ایک کپڑے میں نماز پڑھ سکتا ہے؟ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کیا تم میں سے ہر ایک کے پاس دو کپڑے ہیں؟

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کا مطلب یہ تھا کہ جب تم میں سے ہر ایک کے پاس دو کپڑے موجود نہیں ہیں تو پھر تم ان دو کپڑوں میں نماز کو لازمی کیوں کرنا چاہتے ہو۔ جب ایک کپڑے میں نماز پڑھنے کی اجازت ہے تو اس اجازت سے فائدہ اٹھاؤ اسلئے کہ دین میں آسانی ہے شگنی نہیں۔

أبو حنيفة، عن أبي الزبير، عن جابر: أن رسول الله صلعم صلى في ثوب واحد متوشحاً به فقال بعض القوم لأبي الزبير غير المكتوبة قال المكتوبة وغير المكتوبة (ص: ۴۱)۔

(ترجمہ): حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک کپڑے میں متوشح ہوئے کی صورت میں نماز پڑھی۔ (یہ بات سن کر) بعض لوگوں نے ابو زبیرؓ سے کہا: کیا یہ فرض کے علاوہ میں ہے؟ ابو زبیر نے کہا کہ فرض اور فرض کے علاوہ سب میں ہے۔

متوشح ہونے کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ایک کپڑے کو دائیں بغل سے نکال کر بائیں کندھے کے اوپر ڈالیں پھر بائیں بغل سے نکال کر دائیں کندھے پر ڈالیں۔ اس کے بعد اس کپڑے کو سینہ پر باندھ لیں۔

الصلوة فی ثوب واحد:

ایک کپڑے میں نماز ادا کرنا جبکہ دیگر کپڑے موجود ہوں جائز ہے۔ البتہ افضل یہ ہے کہ دو کپڑوں میں نماز پڑھے لیکن اگر کسی کے پاس دو کپڑے نہ ہوں تو اس کیلئے ایک کپڑے میں نماز پڑھنا ہی افضل ہوگا۔

جامع عبدالرزاق میں لکھا ہے کہ ایک مرتبہ حضرت ابی اور حضرت ابن مسعودؓ کے درمیان ایک کپڑے میں نماز پڑھنے کے بارے میں بات ہو رہی تھی حضرت ابی رضی اللہ عنہ کا موقف یہ تھا کہ ایک کپڑے میں نماز جائز ہے۔ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کہہ رہے تھے کہ یہ حکم اس وقت تھا جبکہ لوگوں پر تنگی تھی۔ لیکن چونکہ اب باری تعالیٰ نے فراخی کر دی ہے تو اب نماز دو کپڑوں میں ادا کرنی ہوگی۔ یہ باتیں جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے سنیں تو انہوں نے فیصلہ حضرت ابی رضی اللہ عنہ کے حق میں کیا۔

اگر یہ اختلاف جواز و عدم جواز کا تھا تو پھر حضرت ابی کی بات صحیح ہوگی لیکن اگر اختلاف افضل اور غیر افضل کی بات پر تھا تو پھر حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی بات صحیح ہوگی۔

باب ماجاء فی الإسفار بالفجر

أبو حنیفة، عن عبد اللہ، عن ابن عمر، عن النبی ﷺ: أسفروا بالصبح فانہ أعظم للثواب۔ (ص: ۴۱)

ائمہ ثلاثہ کے ہاں فجر کی نماز میں تغلیس افضل ہے اور حنفیہ کے ہاں اسفار افضل ہے۔ امام محمدؒ کی ایک روایت یہ بھی ہے کہ غلّس میں ابتداء کر کے اسفار میں ختم کرنا افضل ہے اسی طرح امام طحاویؒ نے بھی فرمایا ہے۔ نیز امام احمدؒ کا دوسرا قول یہ ہے کہ نمازیوں کا لحاظ کیا جائے اگر ان کے لئے تغلیس میں آسانی ہو تو پھر یہی افضل ہے ورنہ اسفار افضل ہوگا۔ احتاف کے دلائل:-

۱۔ حضرت رافع بن خدیجؓ کی مرفوع روایت ہے: ”أسفروا بالفجر فانہ أعظم للأجر“ (ترمذی، ۴۰۱۱)

یہ حدیث تمام اصحاب صحاح نے نقل کی ہیں۔

۲۔ حضرت ابراہیم نخعی کا قول ہے ”ما أجمع أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم على شيء ما أجمعوا على التنوير بالفجر“ (مصنف ابن ابی شیبہ، ۳/ ۱۳۰)

ائمہ ثلاثہ کے دلائل:-

۱۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں: ”كان رسول الله ﷺ ليصلي الصبح، فينصرف النساء متلفعات بمر وطهن، ما يعرفن من الغسل“ (بخاری، ۱۲۰/۱)

اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم صبح کی نماز پڑھاتے تھے اس کے بعد عورتیں چادروں میں لپٹی ہوئی اپنے گھروں کی طرف لوٹی تھیں اور وہ عورتیں اندھیرے کی وجہ سے پہچانی نہیں جاتی تھیں۔

جواب:-

۱۔ ”من الغسل“ یہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے الفاظ ہیں سے نہیں بلکہ ”مُدْرَج من الراوي“ ہے۔

۲۔ غلَس کی احادیث اسفار کی احادیث سے منسوخ ہیں۔

۳۔ ہمارے پاس قوی روایات ہیں اور آپ کے پاس فعلی روایات۔ اور قوی روایات بنسبت فعلی روایات کے راجح ہوتی ہیں۔

دلیل (۲)

وہ تمام احادیث جن میں اوّل وقت میں نماز کی فضیلت بیان کی گئی ہیں ائمہ ثلاثہ کی دلیل بنے گی۔

جواب:-

۱۔ اوّل وقت سے مراد اوّل وقتِ مستحب ہے چنانچہ عشاء کی نماز کے بارے میں خود شوافع بھی یہی معنی مراد لیتے ہیں اور عشاء میں تاخیر کو مستحب کہتے ہیں۔

۲۔ اسفار فضیلت پر اور غلَس بیان جواز پر محمول ہے۔

باب ماجاء فی تعجیل العصر

ابو حنیفہ، عن شیبان، عن یحییٰ، عن ابن بريدة قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: **بِکَرُّوْا بِصَلَاةِ الْعَصْرِ**، وفي رواية: عن بريدة الأسلمي قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: **بِکَرُّوْا بِصَلَاةِ الْعَصْرِ**، وفي رواية: عن بريدة الأسلمي قال: قال رسول اللہ ﷺ: **بِکَرُّوْا بِصَلَاةِ الْعَصْرِ فِي يَوْمٍ غَيْمٍ فَإِنَّ مَنْ فَاتَهُ صَلَاةُ الْعَصْرِ حَتَّى تَغْرُبَ الشَّمْسُ فَقَدْ خَبِطَ عَمَلُهُ**۔ (ص: ۴۱)

امام اعظم ابو حنیفہؒ کے نزدیک عصر کا وقت مثل ثالث سے شروع ہوتا ہے اور عصر کی نماز کا مستحب وقت اصفرار الشمس سے پہلے ادا کرنا ہے اور اصفرار الشمس کے بعد مکروہ ہے۔ نیز عصر کا وقت جواز مغرب تک ہے۔

البتہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک عصر کا وقت شروع ہونے کے بعد تعجیل افضل ہے اور اس کے برخلاف حنفیہ کے نزدیک وقت شروع ہونے کے بعد تاخیر افضل ہے لیکن یہ تاخیر اصفرار الشمس تک ہو اس کے بعد نہ ہو کیونکہ اصفرار کے بعد مکروہ وقت ہے۔ حنفیہ کے دلائل:-

۱۔ حضرت ام سلمہؓ کی روایت ہے: ”قالت کان رسول اللہ ﷺ أشد تعجیلاً للظہر منکم وأنتم أشد تعجیلاً للعصر منه“ (ترمذی، ۳۲۸۱)

۲۔ حضرت رافع بن خدیجؓ کی روایت ہے: ”أن رسول اللہ ﷺ کان یأمر بتأخیر صلاة العصر“ (مجمع الروائد، ۳۰۵/۱)

۳۔ عبدالرحمن بن یزید کی روایت ہے ”أن ابن مسعود کان يؤخر صلاة العصر“ (مجمع الروائد، ۳۰۷/۱)

ائمہ ثلاثہ کی دلیل:

۱۔ عن عائشة أنها قالت: صلی رسول اللہ ﷺ العصر والشمس فی حجرتها لم یظهر الفی من حجرتها (ترمذی، ۴۱۱۱)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں: کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے وقت میں عصر پڑھی جبکہ دھوپ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے حجرہ کے فرش ہی پر تھی دیوار پر نہیں چڑھی تھی۔ اس سے معلوم ہوا کہ عصر کی نماز میں تعیل افضل ہے۔

جواب:

- ۱۔ حجرہ کی دیوار چھوٹی تھی اس لئے دیر تک دھوپ صحن میں رہتی تھی۔
- ۲۔ یہاں حجرہ سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا کمرہ مراد ہے اور کمرہ کا دروازہ مغرب کی جانب تھا۔ چونکہ چست نیچے تھی اور کمرہ کا دروازہ بھی چھوٹا تھا اس لئے اس میں دھوپ اسی وقت آسکتی تھی جبکہ سورج مغرب کی جانب کافی نیچے آچکا ہو۔ اس صورت میں یہ حدیث تاخیر عصر کی دلیل ہوئی نہ کہ تعیل کی۔ اور حنفیہ بھی عصر میں تاخیر ہی کہتے ہیں۔

باب في الأوقات المكروهة

أبو حنيفة، عن عبد الملك، عن قزعة، عن أبي سعيد قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا صلوة بعد الغنوة حتى تطلع الشمس ولا بعد صلوة العصر حتى تغيب ولا يصام هذان اليومان الأضحى والفطر ولا تشد الرحال إلا ثلاثة مساجد، إلى المسجد الحرام والمسجد الأقصى وإلى مسجدي هذا ولا تسافر المرأة يومين إلا مع ذي محرم. (ص: ۴۴)

اوقات مکروہہ کی دو قسمیں ہیں:-

- ۱۔ اوقات ثلاث یعنی طلوع، استواء اور غروب کے اوقات
- ۲۔ فجر اور عصر کی نماز کے بعد کے اوقات۔

عند الحنفیہ نوع اول میں ہر قسم کی نماز ناجائز ہے خواہ فرض ہو یا نفل۔ اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک فرائض جائز ہیں اور نوافل ناجائز۔ البتہ امام شافعیؒ کے نزدیک نوافل ذوات الاسباب بھی جائز ہیں۔ نوافل ذوات الاسباب کا مطلب یہ ہے کہ ایسے نوافل جن کا سبب بندے کے اختیار کے علاوہ کوئی اور چیز بھی ہو مثلاً تحیہ بالوضوء اور تحیۃ المسجد وغیرہ۔

اوقات مکروہہ کی دوسری نوع: یعنی فجر اور عصر کی نماز کے بعد کے اوقات۔
ان کے بارے میں بھی امام شافعی کا مسلک یہی ہے کہ ان اوقات میں فرائض اور
نوافل ذوات الاسباب جائز ہیں اور غیر ذوات الاسباب مکروہہ ہیں۔ حنفیہ کے نزدیک ان
اوقات میں فرائض تو جائز ہیں لیکن نوافل ذوات الاسباب اور غیر ذوات الاسباب دونوں
ناجائز ہیں۔

اس باب میں حنفیہ کی دلیل یہی حدیث باب ہے: ”لا صلوة بعد الغدوة حتى
تطلع الشمس ولا بعد صلوة العصر حتى تغيب“ اس کے علاوہ نبی کی احادیث کثیر
ہیں لہذا احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ ممانعت پر عمل کیا جائے۔

اور امام شافعی ان روایات کے عموم سے استدلال کرتے ہیں جن میں تحیۃ المسجد یا تحیۃ
الوضوء کا حکم دیا گیا ہے وہ کہتے ہیں کہ ان روایات میں اوقات مکروہہ یا غیر مکروہہ کی کوئی
تفصیل بیان نہیں کی گئی۔

ر کعتین بعد العصر:

مسند امام اعظم کی مذکورہ روایت ”لا صلوة بعد الغدوة حتى تطلع الشمس ولا
بعد صلوة العصر تغيب“ سے ر کعتین بعد العصر کی ممانعت معلوم ہوتی ہے اسی وجہ سے
حنفیہ کے ہاں اس کی اجازت نہیں ہے۔ لیکن امام شافعی اسے جائز کہتے ہیں اور دلیل کے
طور پر وہ حدیث پیش کرتے ہیں جس میں ر کعتین بعد العصر پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی
مداومت مذکور ہے۔

حنفیہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی مداومت والی روایت کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کی خصوصیت قرار دیتے ہیں اور حنفیہ کا استدلال امت کے حق میں ممنوع ہونے پر ان تمام
احادیث سے ہیں جن میں ر کعتین بعد العصر کی ممانعت آئی ہے۔

چنانچہ طحاوی میں حضرت ام سلمہ کی روایت ہے کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے ر کعتین بعد العصر پڑھیں تو انہوں نے پوچھا ”یا رسول اللہ أفنقضیهما إذا افاننا قال
لا“ (طحاوی، باب الرکعتین بعد العصر)

اسی طرح حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے: "أن رسول الله ﷺ يصلي بعد العصر وينهي عنها ويواصل وينهي من الوصال"

(ابو داؤد، باب من رخص فيهما إذا كانت الشمس مرتفعة)
ان دونوں حدیثوں سے معلوم ہوا کہ رکعتیں بعد العصر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت تھی۔

رکعتیں بعد الطواف:-

امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ کے نزدیک فجر اور عصر کی نماز کے بعد رکعتیں بعد الطواف پڑھنا ممنوع ہے، امام شافعیؒ، امام احمدؒ کے نزدیک جائز ہے۔ البتہ طواف کرنا بالاتفاق درست ہے۔

احناف کے دلائل:-

۱۔ بخاری شریف میں تعلیقاً مروی ہے: "طواف عمر بعد صلوة الصبح فرکب حتی صلی الركعتین بذی طوی" (بخاری، ۲۲۰/۱، باب الطواف بعد الصبح والعصر)
اس سے معلوم ہوا کہ ان اوقات میں نوافل ذوات الاسباب پڑھنے کی بھی اجازت نہیں ہے ورنہ حضرت عمرؓ حرم کی فضیلت کو چھوڑنے والے نہیں تھے۔

۲۔ ان اوقات مکروہہ میں ممانعت صلوة کی احادیث متواتر ہیں جن کی بناء پر حنفیہ اور مالکیہ اس کے پڑھنے کی اجازت نہیں دیتے ہیں۔
امام شافعیؒ کی دلیل:-

۱۔ عن جبير بن مطعم، قال: قال رسول الله ﷺ يا بني عبدمناف! لا تمنعوا أحدا طواف هذا البيت وصلي أية ساعة شاء من ليل أو نهار۔ (ترمذی، ۱۷۵/۱)
جواب:

۱۔ درحقیقت اس حدیث میں از باب انتظام کو ہدایت ہے کہ وہ اپنی اغراض کی خاطر لوگوں کو نماز و طواف سے نہ روکیں۔

۲۔ محرم میح سے رائج ہوتا ہے۔

ولا یصام هذان الیومان الاضحی والفقطر:

ممانعت صرف ان دونوں کیلئے نہیں ہے بلکہ یہی حکم ایام تشریق کیلئے بھی ہے لیکن اگر کسی نے ان دنوں میں روزہ رکھنے کی نذر مان لی تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک یہ نذر باطل ہے اور حنفیہ کے نزدیک درست ہے البتہ روزہ ان دنوں میں نہیں رکھے گا بلکہ بعد میں رکھے گا۔

ولا تشد الرحال الا إلى ثلاثة مساجد:

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد پاک کا مطلب یہ ہے کہ ان تین مساجد: مسجد حرام، مسجد اقصیٰ اور مسجد نبوی کے علاوہ دنیا کی تمام مساجد فضیلت کے اعتبار سے برابر ہیں اسی لئے علماء نے لکھا ہے کہ حصول ثواب کیلئے ان مساجد کے علاوہ دیگر مسجد میں نماز پڑھنے کی غرض سے سفر کرنا بے فائدہ ہوگا۔

زیارت قبور کیلئے سفر کی شرعی حیثیت:-

حافظ ابن تیمیہؒ نے زیارت قبور کیلئے سفر کو ناجائز قرار دیا ہے یہاں تک کہ خاص روضہ اطہر کی زیارت کیلئے بھی سفر کو ناجائز قرار دیا ہے۔ البتہ وہ کہتے ہیں کہ مسجد نبوی ﷺ میں نماز پڑھنے کی غرض سے سفر کیا جائے اور ضمناً روضہ اطہر کی بھی زیارت کر لی جائے تو اس کی اجازت ہے۔

حافظ ابن تیمیہؒ حدیث پاک کے مذکورہ بالا جملہ سے استدلال فرماتے ہیں اور کہتے ہیں کہ تقدیر عبارت اس طرح ہے: ”لا تشد الرحال إلى شيء إلا إلى ثلاثة مساجد“ لہذا حصول ثواب و برکت کیلئے سفر ان تین مساجد کے ساتھ خاص ہے اور کسی قبر کیلئے سفر کرنا مذکورہ حدیث پاک کی وجہ سے ممنوع ہوگا۔

جمہور اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ تقدیر عبارت اس طرح نہیں ہے وگرنہ سفر جہاد، سفر طلب علم، سفر تجارت اور کسی عالم کی زیارت کیلئے بھی سفر کرنا ممنوع ہوگا، حالانکہ اس بات کا کوئی قائل نہیں اسی لئے جمہور کہتے ہیں کہ تقدیر عبارت اس طرح ہے: ”لا تشد الرحال

إلى مسجد إلا إلى ثلاثة مساجد“ مقصود یہ ہے کہ ان تین مساجد کے علاوہ کسی اور مسجد کی طرف اس نیت سے سفر کرنا درست نہیں کہ اس میں زیادہ فضیلت یا ثواب حاصل ہوگا۔ نیز اس مذکورہ بالا حدیث کا زیارت قبور کے اسفار سے کوئی تعلق نہیں حافظ صاحب کا اس حدیث سے استدلال کرنا صحیح نہیں۔

پھر جہاں تک بات روضہ اطہر کی ہے تو اس کی فضیلت کے بارے میں کثرت سے احادیث مروی ہیں اگرچہ ان میں سے اکثر احادیث ضعیف ہیں لیکن امت کا تعامل متواتر ان احادیث کے مفہوم کی تائید کرتا ہے اور تعامل متواتر یہ مستقل دلیل ہے۔ لہذا روضہ اقدس کی زیارت کیلئے سفر جائز ہوگا۔

روضہ اقدس کے علاوہ دوسری قبروں کی زیارت کیلئے سفر جائز ہے یا نہیں؟

بعض شافعیہ منع کرتے ہیں لیکن امام غزالیؒ نے ان کی تردید کی ہے اور بلا کراہت جائز کہا ہے۔ نیز علامہ شامیؒ نے بھی مصنف ابن ابی شیبہ کی روایت ”ان النبی ﷺ کان یأتی قبور الشهداء بأحد علی رأس کل حول“

”کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم شہداء احد کی قبر پر ہر سال کے شروع میں آتے تھے“ سے استدلال کر کے جائز لکھا ہے۔ (رد المحتار، ۲/۲۳۲)

نیز قبور پر ہونے والی بدعات و منکرات کی وجہ سے مطلق زیارت قبور کو ترک کر دینا مناسب نہیں بلکہ ان بدعات و منکرات سے بچنے بچانے کی فکر کرنی چاہئے اور یہی موقف حافظ ابن حجرؒ کا بھی ہے۔ (رد المحتار، ۲/۲۳۲)

ولا تسافر المرأة يومين إلا مع ذي محرم:

مسند امام اعظم کی مذکورہ روایت میں دو دن کا ذکر ہے، اور صحیحین کی روایت میں تین دن کا ذکر ہے کہ ”عورت تین دن کا سفر بغیر محرم کے نہیں کر سکتی۔“

اسی وجہ سے احناف کا ظاہر مسلک بھی یہی ہے، نیز علامہ ابن نجیمؒ نے بھی ”بحر“ میں عورت کو بغیر محرم کے حاجت کے وقت تین دن، تین رات سے کم مسافت کے سفر کرنے کی اجازت لکھی ہے۔ (البحر الرائق، ۲/۵۵۲)

لیکن علامہ شامی فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ سے عورت کیلئے بغیر محرم کے ایک دن کے سفر کرنے کی کراہت مروی ہے۔

یہ بات لکھنے کے بعد علامہ شامیؒ رقمطراز ہیں: ”فینبغي أن تكون الفتوى عليه

لفساد الزمان“۔ (منحة الخالق علی هامش البحر الرائق، ۵۵۲/۲)

لہذا عورت کیلئے بغیر محرم کے حاجت کے وقت ایک دن اور اس سے زائد کے سفر کرنے کی اجازت نہیں ہوگی۔

اگر کسی عورت پر حج فرض ہو جائے اور محرم ساتھ نہ ہو تو احتاف کا ظاہر مسلک یہ ہے کہ وہ بغیر محرم کے سفر نہیں کر سکتی اور اس پر دلیل حضرت عبداللہ ابن عباسؓ کی روایت ہے: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ”لا تحج امرأة إلا ومعها محرم“

(اعلاء السنن، ۱۲/۱۰)

البتہ علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ احتاف کا مسلک اس بارے میں مجھے سمجھ نہیں آتا، کیا اگر کسی عورت کو پوری زندگی محرم نہیں ملے تو وہ فرض کو چھوڑ دے گی؟ اسی لئے یہ فرماتے ہیں کہ اگر دیگر عورتیں ساتھ ہوں اور فتنے کا خوف نہ ہو تو پھر عورت بغیر محرم کے سفر حج کر سکتی ہے لیکن یہ شاہ صاحب کا تفرد ہے۔

باب الأذان

أبو حنيفة، عن علقمة، عن ابن بريدة: أن رجلاً من الأنصار مرَّ برسول الله ﷺ فراه حزيناً وكان الرجل إذا طعم تجمع إليه، فانطلق حزيناً بما رأى من حزن رسول الله صلعم، فترك طعامه وما كان يجتمع إليه ودخل مسجده يصلي فيه، فما هو كذلك إذ نعى فاتاه ابنه في النوم فقال: هل علمت مما حزن رسول الله صلعم؟ قال: لا قال: فهو لهذا التأذين فاتاه فمره أن يأمر بلا أن يؤذن فعلمه الأذان الخ۔ (ص: ۴۴)

الاذان: فی اللغة الإعلام بمعنى اعلان کرنا وفی الشرع: الإعلام بوقت الصلوة بألفاظ معلومة مأثورة۔ (التعريفات، ص: ۱۹)

تاریخ مشروعیت اذان:-

راج قول یہ ہے کہ اذان کی مشروعیت مدینہ منورہ میں اہل میں ہوئی ہے، اور جن روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ ہجرت سے پہلے ہوئی ہے وہ روایات ضعیف ہیں، امام بخاریؒ کے صنیع سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ اذان کی مشروعیت ہجرت کے فوراً بعد ہوئی ہے۔

ترمذی میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابتداء میں نماز کیلئے کوئی وقت مقرر کر لیا جاتا تھا اس وقت پر لوگ جمع ہو جاتے تھے۔ پھر بعد میں مشورہ ہوا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے رائے دی ”اولا تبعثون رجلاً ینادی بالصلاة“، یعنی کوئی منادی مقرر کر دیا جائے پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بلال رضی اللہ عنہ سے فرمایا: ”یا بلال قم فناد بالصلاة“ (ترمذی، ۱/۲۸) اس میں ندا سے مراد ”الصلوة جامعة“ کا کلمہ ہے جیسا کہ طبقات ابن سعد میں حضرت سعید ابن مسیبؓ کی ایک مرسل روایت سے معلوم ہوتا ہے (فتح الباری کتاب ابواب الاذان، باب بدالاذان)

پھر بعد میں حضرت عبداللہ ابن زید ابن عبد ربہ کو خواب میں اذان سکھائی گئی جس کے بعد موجودہ کلمات کا رواج ہوا۔

امامت افضل ہے یا مؤذن؟

فضائل دونوں کے ہیں البتہ بعض حضرات نے مؤذن کے فضائل اور خصوصاً حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قول ”اگر خلافت کا بوجھ نہ ہوتا تو میں مؤذن ہوتا“ کو دیکھ کر مؤذن ہونے کو افضل قرار دیا ہے لیکن جمہور کی رائے یہ ہے کہ امامت افضل ہے اس لئے کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفاء راشدین رضوان اللہ علیہم اجمعین بھی امام رہے ہیں نیز مقتدی مقتدی سے افضل ہوتا ہے۔

کلمات الاذان :-

اذان کے کلمات کی تعداد کتنی ہے؟

اس بارے میں تین اقوال مشہور ہیں:

۱۔ امام مالکؒ اور اہل مدینہ فرماتے ہیں کہ اذان کے کلمات سترہ ہیں۔ پہلی تکبیر دو مرتبہ یعنی اللہ اکبر اللہ اکبر، اور شہادتین آٹھ مرتبہ، جملہ چار مرتبہ، دوسری تکبیر دو مرتبہ اور کلمہ توحید ایک مرتبہ ہے۔

۲۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اذان کے کلمات انیس ہیں: پہلی تکبیر چار مرتبہ یعنی (اللہ اکبر، اللہ اکبر، اللہ اکبر، اللہ اکبر) باقی کلمات امام مالکؒ کی طرح۔

۳۔ امام ابو حنیفہؒ، امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ اذان کے کلمات چودہ ہیں: پہلی تکبیر چار مرتبہ، شہادتین چار مرتبہ جملہ چار مرتبہ، دوسری تکبیر دو مرتبہ اور کلمہ توحید ایک مرتبہ۔

حثنیہ وترتبع میں اختلاف :-

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اذان کی پہلی تکبیر میں حثنیہ ہے یعنی اذان کی ابتداء میں تکبیر صرف دو مرتبہ ہے۔ اور ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ اذان کی پہلی تکبیر میں ترتبع ہے یعنی اذان کے شروع میں ”اللہ اکبر“ چار مرتبہ کہا جائے گا۔
ائمہ ثلاثہ کے دلائل :-

۱۔ حضرت ابو محمد وثقہ کی روایت کے اکثر طرق میں ترتبع ہے۔ اور یہ روایتیں امام ابو داؤد نے اپنی سنن میں ذکر کی ہیں۔ (ابوداؤد، ۸۳/۱، ۸۶ تا ۸۷، باب کیف الاذان)

۲۔ حضرت عبد اللہ بن زید کی روایت میں بھی ترتبع ہے۔

(ابوداؤد، ۸۳/۱، باب کیف الاذان)

امام مالکؒ کی دلیل :-

حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے: إنما كان الأذان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم مرتين مرتين۔ (ابوداؤد، ۸۷/۱، باب في الإقامة)

جواب:

۱۔ اکثر صحیح مرفوع روایتوں میں ”اللہ اکبر“ چار مرتبہ ہے اور جن روایتوں میں مرتین کا ذکر ہے ان میں راوی نے اختصار کیا ہے۔

۲۔ بیان جواز پر محمول ہے۔

ترجمہ و عدم ترجیح میں اختلاف:

ترجمہ کے معنی یہ ہیں کہ شہادتین کو دو مرتبہ پست آواز سے کہنے کے بعد دوبارہ بلند آواز سے کہنا۔ چنانچہ امام ابو حنیفہؒ، امام احمدؒ ترجیح کے قائل نہیں اور امام شافعیؒ امام مالکؒ ترجیح کو افضل کہتے ہیں۔

(اصل میں یہ اختلاف اولیٰ وغیر اولیٰ کا ہے۔)

حنفیہ اور حنابلہ کے دلائل:-

۱۔ حضرت عبداللہ بن زید بن عبد ربہ رضی اللہ عنہ نے آسمانی فرشتے سے اذان سن لی تھی۔ ان کی اذان ترجیح سے خالی ہے۔ (ابوداؤد، ۸۳/۱)

۲۔ حضرت بلال رضی اللہ عنہ آخری وقت تک بلا ترجمہ اذان دیتے رہے اور حضرت سوید بن غفلہؒ فرماتے ہیں ”سمعت بلالاً یؤذن منثنیٰ ویقیم منثنیٰ“

(شرح معانی الآثار، باب الاقامة کیف ہی)

مالکیہ اور شافعیہ کی دلیل:-

۱۔ حضرت ابو محذورہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ترجیح کی تلقین فرمائی۔ (ترمذی، ۲۸/۱)

جواب:

۱۔ ترجمہ حضرت ابو محذورہؓ کی خصوصیت تھی۔

۲۔ یہ نو مسلم تھے ان کے دل میں توحید کو راسخ کرنے کیلئے شہادتین کا اعادہ کرایا گیا اور یہ وقتی مصلحت تھی نہ کہ عام سنت۔

۳۔ حضرت ابو محمد ؑ کے واقعہ کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ تشریف لے گئے اور وہاں حضرت بلال ؓ کو حسب سابق عدم ترجیح پر برقرار رکھا لہذا عدم ترجیح کا واقعہ متاخر اور رائج ہے۔ (معارف السنن، ۲: ۱۶۸)

اقامت میں اختلاف:-

ائمہ ثلاثہ کے ہاں اقامت میں اتنا رہے اور حنفیہ کے ہاں مثنیہ، پھر ائمہ ثلاثہ میں تھوڑا سا اختلاف ہے شافعیہ اور حنبلیہ کے ہاں اقامت کے کلمات گیارہ ہیں جس میں شہادتین و جعلتین صرف ایک بار ہے اور مالکیہ کے ہاں کل دس کلمات ہیں مالکیہ اقامت کو بھی ایک مرتبہ کہتے ہیں۔ حنفیہ کے ہاں کلمات اقامت سترہ ہیں اذان کے پندرہ کلمات میں دو مرتبہ ”قد قامت الصلوٰۃ“ کا اضافہ جعلتین کے بعد کیا جائے گا (یہ اختلاف رائج و مرجوح کا ہے جواز و عدم جواز کا نہیں)

ائمہ ثلاثہ کی دلیل:-

حضرت انس ؓ کی روایت ہے: ”أمر بلال أن يشفع الأذان ويوتر الإقامة“ اس روایت کی بناء پر ائمہ ثلاثہ اتنا راقامت کے قائل ہیں۔ اور شافعیہ و حنبلیہ ”قد قامت الصلوٰۃ“ کو اس سے مستثنیٰ کرتے ہیں اور ان کی دلیل حضرت انس ؓ کی ایک دوسری روایت ہے ”أمر بلال أن يشفع الأذان ويوتر الإقامة إلا الإقامة“ اس کے علاوہ حضرت بن عمر ؓ کی بھی ایک روایت شافعیہ اور حنبلیہ کیلئے دلیل ہے۔

جواب:-

۱۔ حضرت عبد اللہ بن زید ؓ کی روایت جواز اذان و اقامت کے باب میں اصل کی حیثیت رکھتی ہے اس میں تخفیف ثابت ہے۔

۲۔ حضرت ابو محمد ؑ کی اقامت سترہ کلمات پر مشتمل ہے۔

۳۔ حضرت بلال ؓ کا آخری عمل شفع اقامت تھا۔

حنفیہ کے دلائل:

۱۔ حضرت عبد اللہ بن زید ؓ کی روایت ہے: ”كان اذان رسول الله ﷺ شفعاً

شفعا فی الأذان والإقامة“ (ترمذی، ۴۸/۱)

۲۔ حضرت ابو محمدؓ فرماتے ہیں: ”عَلَّمَنِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْإِقَامَةَ سَبْعَ عَشْرَةَ كَلِمَةً“ (طحاوی، باب الإقامة کیف ہی)

۳۔ حضرت ابو حنیفہؒ کی روایت ہے ”ان بلالؓ کان یؤذن للنبی ﷺ مثنیٰ مثنیٰ ویقیم مثنیٰ مثنیٰ“ (دارقطنی، ۲۳۲/۱، باب ذکر الإقامة واختلاف الروایات فیہا)

باب ما یقول إذا أذن المؤذن

أبو حنیفہ، عن عبد اللہ قال، سمعت ابن عمر یقول، کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم إذا أذن المؤذن قال: مثل ما یقول المؤذن۔ (ص: ۴۶)

امام شافعیؒ اور امام مالکؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ جس طرح مؤذن کہے اسی طرح جواب میں بھی وہی الفاظ کہا جائے اور جعلتین کا جواب بھی جعلتین ہی سے دیا جائے جبکہ احناف و حنابلہ اور جمہور کے نزدیک جعلتین کا جواب ”حوقلہ“ (لا حول ولا قوۃ الا باللہ) ہے۔ حنفیہ اور جمہور کی دلیل:-

صحیح مسلم میں حضرت عمرؓ کی روایت ہے جس میں صراحت ہے کہ جعلتین کے جواب میں حوقلہ کہا جائے۔ (مسلم، ۱۶۷/۱)

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے دلائل:-

۱۔ حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت ہے: ”ان رسول اللہ ﷺ قال: إذا سمعتم النداء فقولوا مثل ما یقول المؤذن“ (مسلم، ۱۶۶/۱)

۲۔ مسند اعظم کی مذکورہ روایت بھی ان حضرات کی دلیل ہے۔

جواب:

۱۔ ”مثل ما یقول المؤذن“ اکثر کلمات کے اعتبار سے کہا گیا ہے۔

نیز شافعیہ اور مالکیہ کا مفتیٰ یہ قول بھی احناف کے قول پر ہے چنانچہ علامہ نوویؒ نے بھی

احناف کے قول کو مستحب قرار دیا ہے۔ (حاشیہ مسلم، ۱/۱۶۶)

اسی طرح حافظ ابن حجرؒ نے بھی احناف کے قول کو جمہور کا مسلک قرار دیا ہے۔

اذان کا جواب دینے کی شرعی حیثیت:-

اذان کا جواب دینے کے متعلق حنابلہ سے وجوب منقول ہے اور اسی طرح احناف میں سے بھی بعض نے وجوب کا قول ذکر کیا ہے لیکن احناف کا مقبلی بہ قول ندب کا ہے۔ اگر اذان ہو رہی ہو تو اجابت بالمقدم واجب ہے، اور اجابت باللسان یعنی اذان کا جواب دینا مستحب و سنت ہے۔

اگر کسی جگہ ایک وقت میں کئی مسجدوں کی اذان کی آواز آئے تو صرف محلہ کی مسجد کی اذان کا جواب دیں اور اگر کسی جگہ کئی مسجدوں کی اذان کی آواز یکے بعد دیگرے آئے تو پھر صرف پہلی اذان کا جواب دیں اور اگر سب کا بھی دیں تو کوئی حرج نہیں۔

باب فی فضیلة بناء المساجد

ابو حنیفہ قال: سمعت عبد اللہ بن اوفیٰ یقول: سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: من بنی للہ مسجدا ولو، کمفحص قطاة بنی اللہ تعالیٰ یتفانی الجنة۔ (ص: ۴۷)

(ترجمہ): حضرت عبد اللہ بن ابی اوفیٰ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا وہ فرماتے تھے کہ جس شخص نے اللہ کیلئے مسجد بنائی اگرچہ وہ قطا پرندہ کے گھونسلہ کے برابر ہی کیوں نہ ہو اللہ تعالیٰ اس کیلئے جنت میں گھر بنائیں گے۔

مَفْحَصٌ: گھونسلہ کو کہتے ہیں، قطا: یہ آبی پرندہ کا نام ہے جو کہ بہتر کی طرح ہوتا ہے۔

اشکال:

قطا پرندے کے گھونسلہ میں تو ایک پاؤں رکھنے کی جگہ بھی نہیں ہوتی ہے تو حدیث

پاک میں اس پر مسجد کا اطلاق کیسے کیا گیا ہے؟

جواب:

۱۔ یہ مبالغہ کہا گیا ہے کہ اگر چہ اتنی چھوٹی سی جگہ ہی کیوں نہ ہو باری تعالیٰ اسے بھی اس کا اجر عطا فرمائیں گے۔

۲۔ مسجد بنانے کیلئے چندہ جمع کیا گیا اور اس کے حصے میں اتنی قلیل مقدار آئی تو اسے بھی باری تعالیٰ اس کا اجر جنت میں گھر دینے کی صورت میں عطا فرمائیں گے۔

۳۔ مسجد میں گھونسلہ کی مقدار جگہ کی مرمت کروائی تو باری تعالیٰ اسے بھی اس کا بدلہ عطا فرمائیں گے۔

باب ماجاء فی کراہیۃ انشاء الضالۃ فی المسجد

أبو حنیفہ، عن علقمہ، عن ابن بربدہ، عن أبیہ: أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ سمع رجلاً یُشیدُ جَمَلًا فی المسجدِ فقال لا وَجَدْتُ۔ (ص: ۴۷)

لا وجدْتُ:

یہ زجر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تا کہ مسجد میں اعلان نہ کریں۔

مساجد سے گشدہ اشیاء کا اعلان کرنا کیسا ہے؟ اس میں دو قباحتیں ہیں:

۱۔ مسجد کے لاؤڈ اسپیکر کو استعمال کرنا۔

۲۔ مسجد میں کھڑے ہو کر اعلان کرنا۔

اگر یہ دونوں باتیں نہ ہوں تو پھر جائز ہے وگرنہ نہیں۔

لیکن حضرت مولانا یوسف لدھیانوی شہیدؒ نے ”آپ کا مسائل اور ان کا حل“ میں

بچہ گم ہونے کے اعلان کو جائز کہا ہے اس لئے کہ اس کی اجازت نہ دینے میں انسانی جان

کے ضیاع کا خطرہ ہے لہذا ضرورت کی بناء پر اس کی اجازت ہے۔

نیز جو چیز مسجد میں ملی ہو جیسے کسی کی گھڑی رہ گئی ہو اس کا اعلان مسجد سے کرنا جائز ہے

چنانچہ علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں: ”أما لو ضلَّ فی المسجد فیجوز الإنشاء دہلا

شعب“ (العرف الشاذی هامش الترمذی، ۱۸۰/۱)

اسی طرح نماز جنازہ کا اعلان کرنا بھی جائز ہے۔

باب ماجاء فی رفع الیدین عند التکبیر الاولیٰ

أبو حنیفة، عن عاصم، عن ابیه، عن وائل بن حجر، أن النبی ﷺ، كان یرفع یدیه حتی یحاذی بهما شحمة اذنیه۔ (ص: ۴۷)

تکبیر تحریر کیلئے ہاتھوں کو کہاں تک اٹھایا جائے؟

احناف کا مسلک یہ ہے کہ کانوں کی لو تک اٹھایا جائے اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ کندھوں تک اٹھایا جائے۔

یہ اختلاف اصل میں اس بناء پر آیا کہ روایات مختلف ہیں ایک میں کندھوں تک کا ذکر ہے۔ دوسرے میں ”شحمة اذنیہ“ یعنی کانوں کی لو تک کا ذکر ہے اور تیسرے میں ”فروع اذنیہ“ یعنی کانوں کے اوپر والے حصہ کا ذکر ہے، لہذا ان میں تطبیق اس طرح ہوگی کہ ہاتھ منکبین کے برابر انگوٹھے کانوں کی لو کے برابر اور انگلیوں کا سرفراغ اذنیہ کے برابر ہو تو تمام احادیث پر عمل ہو جائے گا۔ اور احناف بھی یہی کہتے ہیں لہذا احناف کا قول راجح ہوگا۔

باب ماجاء فی التسلیم فی الصلوة

أبو حنیفة، عن عاصم، عن عبد الجبار بن وائل بن حجر، عن أبیه قال: رأیت رسول اللہ ﷺ یرفع یدیه عند التکبیر ویسلم عن یمینہ ویسارہ۔ (ص: ۴۸)

تکبیر پہلے کہی جائے یا ہاتھ پہلے اٹھائے جائیں؟

علامہ شامی نے اس بارے میں تین قول ذکر کئے ہیں:

۱۔ رفع یدین پہلے اور تکبیر بعد میں۔

۲۔ دونوں ایک ساتھ۔

۳۔ پہلے تکبیر پھر رفع یدین۔

ان تینوں اقوال کو ذکر کرنے کے بعد علامہ شامیؒ نے پہلے قول کو رائج کہا ہے اور اس پر دلیل حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ رفع یدین مقدم اور تکبیر مؤخر ہے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ ہاتھوں کو اٹھانے کا مقصد غیر اللہ کی کبریائی کی نفی ہوتی ہے اور تکبیر کا مقصد اللہ تعالیٰ کی کبریائی کا اثبات ہوتا ہے اور قاعدہ ہے کہ نفی اثبات پر مقدم ہوتی ہے لہذا رفع یدین تکبیر سے مقدم ہوگا اور جمہور احناف کی یہی رائے ہے۔

(در مختار مع رد المحتد، ۱/۲۸۳)

و یسلم عن یمینہ ویسارہ:

اس حدیث کی بنا پر جمہور کہتے ہیں کہ نماز میں مطلقاً امام و مقتدی اور منفرد پر دو دو سلام واجب ہیں ایک دائیں جانب اور دوسرا بائیں جانب۔ لیکن امام مالکؒ کے نزدیک امام صرف ایک مرتبہ اپنے سامنے کی طرف منہ اٹھا کر سلام کرے اور اس کے بعد تھوڑا سا دائیں جانب کو مڑ جائے اور مقتدی تین سلام پھیرے گا۔ ایک سامنے کی طرف امام کے سلام کا جواب دینے کیلئے اور دوسرا دائیں جانب اور تیسرا بائیں جانب۔

خفیہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

امام مالکؒ کی دلیل:-

۱۔ ترمذی میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے: ”أن رسول الله صلى الله عليه وسلم، كان يسلم في الصلوة تسليمة واحدة لتقاء وجهه ثم يميل إلى الشيق الأيمن شيئاً (ترمذی، ۶۵۱۱-۶۶، باب ما جاء في التسليم في الصلوة)

جواب:

۱۔ یہ حدیث ضعیف ہے۔
۲۔ امام طحاویؒ نے احادیث تسلیم میں صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے نقل کی ہیں لہذا اس قوا ترکہ کو چند ضعیف یا محتمل روایات کی بنا پر چھوڑنا نہیں جاسکتا ہے۔

باب ماجاء في رفع اليدين

أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم أنه قال: في وائل بن حجر، أعرابي لم يصل مع النبي ﷺ صلاة قبلها قط، أهو أعلم من عبد الله وأصحابه؟ حفظ ولم يحفظوا، يعنى رفع اليدين وفي رواية: عن إبراهيم: أنه ذكر حديث وائل بن حجر فقال: أعرابي صلى مع النبي صلعم، ماضى صلاة قبلها، هو أعلم من عبد الله؟ وفي رواية: ذكر عنده حديث وائل بن حجر: أنه رأى النبي صلى الله عليه وسلم رفع يديه عند الركوع وعند السجود فقال: هو أعرابي لا يعرف الإسلام، لم يصل مع النبي صلعم الا صلاة واحدة وقد حدثني من لا أحصى من عبد الله بن مسعود أنه رفع يديه في بدء الصلاة فقط وحكاها عن النبي ﷺ وعبد الله عالم بشرائع الإسلام وحلوه الخ۔ (ص: ٤٧)

امام شافعی، امام احمد کے ہاں قبل الركوع وبعد الركوع رفع یدین مستحب و مستنون ہے جبکہ امام اعظم ابو حنیفہ، امام مالک کے ہاں سوائے تکبیرۃ الافتتاح کے رفع یدین صرف مباح ہے۔

حنیفہ اور مالکیہ کے دلائل:-

- ۱۔ عن علقمہ قال: قال عبد الله بن مسعود: **أَلَا أَصَلَّى بِكُمْ صَلَوةَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَصَلَّى فَلَمْ يَرْفَعْ يَدَيْهِ إِلَّا فِي أَوَّلِ مَرَّةٍ**۔ (ترمذی، ۵۹/۱)
- ۲۔ عن البراء: ان رسول الله صلى الله عليه وسلم، كان اذا افتتح الصلاة رفع يديه إلى قريب من أذنيه ثم لا يعود۔ (ابو داؤد، باب من لم يذكر الرفع عند الركوع)
- ۳۔ عن جابر بن سمرة قال: خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: **يَا مَالِي أَرَأَيْكُمْ كَأَنَّهَا أَذْنَابُ خَيْلٍ شَمْسٍ أَسْكَنُوا فِي الصَّلَاةِ**۔ (مسلم، ۱۸۱/۱، باب الامر بالسكون في الصلاة)

حضرت جابر بن سمرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے پاس تشریف لائے اور فرمایا کہ نماز میں تمہیں رفع یدین کرتے ہوئے مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے سرکش گھوڑے کی دم ہوتی ہے سکون سے نماز پڑھو۔
اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلے رفع یدین تھا اور اب منسوخ ہو گیا اس لئے کہ نفی بعد میں ہوتی ہے۔

۴۔ عن مجاهد قال ما رأيت ابن عمر يرفع يديه إلا في أول ما يفتتح۔

(مصنف ابن ابی شیبہ، ۴/۱۷۱)

۵۔ عن الأسود قال صليت مع عمر فلم يرفع يديه في شيء من صلاته

إلا حين افتتح الصلاة۔ (مصنف ابن ابی شیبہ، ۴/۱۸۱)

یہ حضرت امیر المؤمنینؓ کا فعل ہے جس پر کوئی تکیر نہیں ہوئی، لہذا اجماع سکوتی کے حکم میں ہوگا۔

نیز خلفاء راشدین اور عشرہ مبشرہ بھی ہمارے ساتھ ہیں۔

امام شافعیؒ و احمدؒ کے دلائل:-

۱۔ صحیحین کی روایت ہے: "عن ابن عمر قال: رأيت رسول الله ﷺ إذا افتتح

الصلوة يرفع يديه حتى يحاذي منكبيه وإذا ركع وإذا رفع رأسه من الركوع۔

(ترمذی، ۱/۵۹۱)

جواب:-

۱۔ مجاہد نے ابن عمرؓ سے اس کے خلاف نقل کیا ہے اور راوی کا مروی کے خلاف عمل کرنا

دال ہوتا ہے کہ یا وہ روایت ضعیف ہے یا موقوف ہے یا منسوخ ہے۔

۲۔ ابن عمرؓ سے رفع یدین کی مذکورہ حدیث مختلف وجوہ سے مروی ہے۔

(الف) صرف تحریر کی وقت رفع یدین کا ذکر ہے۔

(ب) تحریر اور بعد الركوع رفع کا ذکر ہے۔

(ج) مواضع ثلثہ میں رفع کا ذکر ہے۔

(و) مواضع ثلاثہ اور بعد اربعین رفع ہونا مذکور ہے۔

(ر) بین السجدتین بھی رفع کا ذکر ہے۔

(س) فی کل رفع و جفص میں رفع کا ذکر ہے۔

لہذا اس حدیث کو مدار حکم بنانا درست نہیں، چونکہ اس روایت میں کافی اختلاف ہے اس لئے حنفیہ نے اس روایت کو نہیں لیا، حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر رفع یدین کرنا ہے تو چھ دفعہ کرو ورنہ بالکل نہیں کرو اور صرف متفق علیہ رفع یدین جو عند الافتتاح ہے اسی پر اکتفا کرو۔
۳۔ اگر فعلی احادیث میں تعارض ہو جائے تو ”اسکنوا فی الصلوۃ“ کا قول مرجح ہوگا۔

باب ساجاء فی تحریم الصلوۃ وتحلیلها

أبو حنیفہ، عن طریق ابن سفیان، عن أبی نصرۃ، عن أبی سعید الخدری:
أن رسول اللہ ﷺ قال: الوضوء مفتاح الصلوۃ والتکبیر تحریمها والتسلیم
تحلیلها الخ۔ (ص: ۵۰)

مفتاح الصلوۃ:

وضو کے مفتاح الصلوۃ ہونے پر سب کا اتفاق ہے اور اس بات پر بھی سب کا اتفاق ہے کہ بغیر وضو کے نماز جائز نہیں۔

التکبیر تحریمها:

جب مصلی نماز شروع کر رہا ہو تو تکبیر تحریمہ کیلئے صرف ایک ہی کلمہ اللہ اکبر کہنا ضروری ہے یا دوسرے کسی کلمہ سے بھی تکبیر تحریمہ ادا ہو جاتی ہے؟
امام اعظم ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک کوئی بھی ایسا ذکر جو اللہ تعالیٰ کی بڑائی پر دلالت کرتا ہو اس سے تحریمہ ادا ہو جاتا ہے مثلاً اللہ اجل یا اللہ اعظم کا صیغہ استعمال کرے تو اس کی نماز کا فریضہ ادا ہو جائے گا لیکن اعادۃ صلوۃ واجب ہوگا، کیونکہ اللہ اکبر کہنا واجب ہے۔

امام مالکؒ و احمدؒ کے ہاں صرف ایک ہی کلمہ اللہ اکبر سے نماز شروع کرنا ضروری ہے

کسی اور کلمہ یا ذکر سے نہیں کر سکتا۔ اور امام شافعیؒ کے ہاں مصلیٰ صرف دو کلموں اللہ اکبر، اللہ الاکبر سے نماز شروع کر سکتا ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک چار کلموں میں سے کسی ایک کلمہ کے ساتھ نماز شروع کر سکتا ہے۔ اللہ اکبر، اللہ الاکبر، اللہ الکبیر، اللہ الکبیر۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے دلائل:-

۱۔ قرآن کریم کی آیت ہے: ”وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى“ (سورۃ الاعلیٰ: ۱۵) یہاں اسم ربہ میں عموم ہے اس لئے ہر وہ لفظ جو تعظیم پر دلالت کر رہا ہو اس سے نماز شروع کرنا جائز ہے۔

۲۔ عن الحكم قال: إذا سبح أو هلل في افتتاح الصلاة، أحزاه من التكبير۔ (مصنف ابن ابی شیبہ، ۴۱۹/۲)

ائمہ ثلاثہ کی دلیل:-

۱۔ بہت سی احادیث سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اللہ اکبر پر مواظبت اور مداومت کرنا ثابت ہے۔
جواب:

یہ سب احادیث اخبار آحاد ہیں جن سے زیادہ سے زیادہ وجوب ثابت ہو سکتا ہے اور وجوب کے ہم بھی قائل ہیں۔ مطلق ذکر الہی دلیل قطعی قرآن مجید سے ثابت ہے اور فرض ہے اور خاص اللہ اکبر خبر واحد سے ثابت ہے اور واجب ہے۔

امام شافعیؒ، اللہ اکبر، اللہ الاکبر کو اس لئے جائز قرار دیتے ہیں کہ یہ معروف ہے اور اس میں تاکید زیادہ ہے باقی وہی مذکورہ دلائل ہیں اور یہی دلائل امام ابو یوسفؒ کے بھی ہیں۔

وتحليلها التسليم:

ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسفؒ کے ہاں خروج عن الصلوٰۃ کیلئے صیغہ سلام یعنی ”السلام علیکم“ کہنا فرض ہے۔ اور حنفیہ کے ہاں سلام کہہ کر نماز کو ختم کرنا واجب ہے لہذا اگر صیغہ سلام کے علاوہ کسی اور طریقہ سے نماز سے خارج ہوا تو فرض ادا ہو جائے گا لیکن نماز واجب الاعادہ رہے گی۔

حنفیہ کی دلیل:-

اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو تشہد کی تعلیم دے کر فرمایا: ”اِذَا قُلْتَ هَذَا أَوْ قَضَيْتَ هَذَا فَقَدْ قَضَيْتَ صَلَاتَكَ۔“

(مسند ابو داؤد، ۱/۴۷، باب التشہد)

اس سے معلوم ہوا کہ قعود بقدر التشہد کے بعد کوئی فریضہ نہیں ہاں البتہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی مواعظ اور حدیث مذکورہ ”والتسليم تحليلها“ کے الفاظ سے وجوب ضرور معلوم ہوتا ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل:-

۱۔ ”والتسليم تحليلها“ اس میں خبر معروف باللام ہونے کی بنا پر مفید حصر ہے لہذا صیغہ سلام کا کہنا فرض ہوگا۔

جواب:-

۱۔ یہ خبر واحد ہے جس سے وجوب ثابت ہو سکتا ہے فرضیت نہیں۔

۲۔ مسند و مسند الیہ ہمیشہ مفید حصر نہیں ہوتا۔

باب ماجاء أنه لا صلوة إلا بفاتحة الكتاب

أبو حنيفة، عن عطاء بن أبي رباح، عن أبي هريرة قال: نادى منادي رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة، لا صلوة إلا بقراءة ولو بفاتحة الكتاب۔

(ص: ۵۸)

نماز میں سورۃ فاتحہ پڑھنا فرض ہے یا واجب؟

ائمہ ثلاثہ اسے فرض اور رکن صلوة سمجھتے ہیں اور اس کے ترک سے نماز بالکل فاسد کہتے ہیں۔ ان حضرات کے ہاں ضم سورۃ مسنون یا مستحب ہے۔ اور امام مالک کا ایک قول مشہور یہ ہے کہ فاتحہ اور ضم سورۃ دونوں فرض ہے۔ امام اعظم ابو حنیفہؒ کے ہاں قراءۃ فاتحہ فرض نہیں بلکہ واجب ہے اور مطلق قراءت فرض ہے۔

حنفیہ کے نزدیک سورۃ فاتحہ اور ضم سورۃ دونوں کا حکم ایک ہے یعنی دونوں واجب ہیں ان میں سے کسی ایک کے ترک سے فرض تو ساقط ہو جائے گا لیکن نماز واجب الاعداد رہے گی۔

حنفیہ کے دلائل:-

۱۔ اللہ رب العزت کا ارشاد ہے: ”فاقرءوا ما تيسر من القرآن“ (سورۃ المزمل: ۲۰) اس سے معلوم ہوا کہ مطلق قراءت فرض ہے۔ فاتحہ سے مقید کرنا خبر واحد سے کتاب اللہ پر زیادتی کرنا ہے جو کہ درست نہیں۔

۲۔ عن أبي هريرة: أن رسول الله ﷺ قال: لا صلوة إلا بقراءة۔

(مسلم، ۱۷۰/۱)

۳۔ حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع حدیث جو حدیث مسیء فی الصلوٰۃ کے عنوان سے

معروف ہے اس میں ہے: ثم اقرءوا ما تيسر معك من القرآن۔ (مسلم، ۱۷۰/۱) ائمہ ثلاثہ کی دلیل:

۱۔ عن عبادة بن الصامت، عن النبي صلى الله عليه وسلم لا صلوة لمن لم

يقرأ بفاتحة الكتاب۔ (ترمذی، ۵۷/۱)

جواب:

۱۔ یہ خبر واحد ہے اس سے زیادہ سے زیادہ وجوب ثابت ہو سکتا ہے جس کے ہم بھی

قائل ہیں۔

۲۔ یہاں ”لا“ نفی کمال کیلئے ہے مطلب یہ ہوگا کہ نماز کامل نہیں ہوگی اس لئے کہ

فاتحہ واجب ہے اور وہ چھوٹ گئی ہے۔



باب ماجاء فی التسمیة

ابو حنیفہ، عن حماد، عن أنس قال: کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم
و ابو بکر و عمر۔ لا یجھرون بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ (ص: ۵۸)

مسئلہ (۱) ”بسم اللہ الرحمن الرحیم“ قرآن کا جز ہے یا نہیں؟

سورۃ نمل میں جو بسم اللہ ہے وہ بالاتفاق قرآن کا جز ہے، البتہ جو سورۃ کے شروع میں
پڑھی جاتی ہے اس کے بارے میں اختلاف ہے۔

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ یہ قرآن کا جز نہیں ہے بلکہ دوسرے اذکار کی طرح ایک ذکر
ہے۔ اور جمہور فرماتے ہیں کہ قرآن کا جز ہے۔

مسئلہ (۲) ”بسم اللہ“ ہر سورۃ کا جز ہے یا کسی سورۃ کا نہیں؟

امام شافعیؒ کا اصح قول یہ ہے کہ بسم اللہ ہر سورۃ کا جز ہے۔ ہر سورۃ کے ابتداء میں اسے
پڑھیں گے۔ اور امام اعظم ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ یہ جز و قرآن تو ہے لیکن کسی خاص سورۃ کا
جز نہیں بلکہ یہ آیت فصل بین السور کیلئے نازل کی گئی ہے۔

مسئلہ (۳)

امام ابو حنیفہؒ، امام احمدؒ کے ہاں تسمیہ مسنون ہے البتہ جہری اور سری دونوں نمازوں
میں اسے سزا پڑھنا افضل ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک بھی تسمیہ نماز میں مسنون ہے لیکن
جہری نمازوں میں جہراً اور سری نمازوں میں سراً پڑھی جائے گی۔ اور امام مالکؒ کے
ز نزدیک سرے سے شروع ہی نہیں ہے نہ سراً نہ جہراً۔
حقیقہ کے دلائل:-

۱۔ نسائی میں حضرت انسؓ کی روایت ہے: ”صلی بنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم فلم یسمعنا قراءۃ بسم اللہ الرحمن الرحیم و صلی بنا ابو بکر و عمر فلم
نسمعھا منھما“ (نسائی، ۱/ ۴۶۱، ۱، ترك الجهر بسم اللہ الرحمن الرحیم)

۲۔ مسند امام اعظم کی حدیث باب یہ بھی حنفیہ کی دلیل ہے۔

شواہد کی دلیل :-

۱۔ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے: ”كان النبي صلى الله عليه وسلم يفتح صلاته بسم الله الرحمن الرحيم“ (ترمذی، ۵۷۱۸)

جواب :-

۱۔ امام ترمذیؒ نے اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد خود اس روایت پر کلام کیا ہے اور ہم نے جو احادیث ذکر کی ہیں وہ صحیح ہیں۔

۲۔ اس حوالہ سے آپ کے متدلالات صحیح نہیں اگر صحیح ہیں تو صریح نہیں۔ لہذا ان سے استدلال احادیث صحیحہ صریحہ کے مقابلے میں ممکن نہیں۔

مسألة القراء ة خلف الامام

أبو حنيفة، عن موسى، عن عبد الله بن شداد، عن جابر بن عبد الله: أن رسول الله ﷺ قال: من كان له إمام فقراء ة الإمام له قراء ة۔ (ص ۵۸)

صلوٰۃ سریہ ہو یا جہریہ قراءت خلف الامام ہمارے تینوں ائمہ کے ہاں مکروہ تحریمی ہے۔ امام محمدؒ کی طرف منسوب ہے کہ وہ صلوٰۃ سریہ میں قراءت خلف الامام کے قائل ہیں لیکن خط امام محمدؒ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے ساتھ ہیں۔ امام مالکؒ کے ہاں صلوٰۃ جہریہ میں قراءت خلف الامام نہیں ہے اور صلوٰۃ سریہ میں مستحب ہے۔ امام احمدؒ کا مسلک بھی یہی ہے۔ البتہ وہ صلوٰۃ جہریہ جس میں امام کی آواز سنائی نہ دے رہی ہو اس میں جائز ہے۔ امام شافعیؒ کا قول صحیح جو کہ کتاب الام میں ہے کہ صرف صلوٰۃ سریہ میں واجب ہے۔ خلاصہ یہ نکلا کہ جہری نمازوں میں سورۃ فاتحہ کے وجوب کا کوئی بھی قائل نہیں، گو یا اس پر اجماع ہو گیا لیکن غیر مقلدین کے ہاں صلوٰۃ سریہ ہوں یا جہریہ قراءت خلف الامام فرض ہے۔

حنفیہ کے دلائل:-

۱۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ (سورة الاعراف: ۲۰۴)“

چنانچہ ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں کہ ”اجمعت الأمة على انها نزلت في الصلوة“ اگر یہ آیت خطبہ کے بارے میں نازل ہوئی ہے تو ہم کہتے ہیں کہ ہمارا استدلال عموم الفاظ سے ہے۔ علامہ سرخسیؒ فرماتے ہیں کہ خطبہ میں استماع وانصات کا حکم بھی اس وجہ سے ہے کہ خطبہ مشتمل برقرآن ہوتا ہے تو جہاں پورا قرآن ہو تو وہاں بطریق اولیٰ دلالت انص کے طور پر استماع وانصات کا حکم ہوگا۔

۲۔ حضرت جابرؓ کی مذکورہ حدیث باب: ”من كان له امام فقراءة الإمام له قراءة۔“

۳۔ عن نافع: أن عبد الله بن عمر۔ كان إذا سئل هل يقرأ أحد خلف الإمام؟ قال: إذا صلى أحدكم خلف الإمام فحسبه قراءة الإمام وإذا صلى وحده فليقرأ۔ (موطأ امام مالك، ص: ۶۸)

۴۔ عن ابی ہریرۃ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: إنما جعل الإمام ليؤتم به فإذا كبر فكبروا وإذا قرأ فأنصتوا۔

۵۔ عن انس: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال ”إذا قرأ الإمام فأنصتوا“ (كتاب القراءة للبيهقي)

یہ مرفوع صحیح حدیثیں آیت کریمہؑ واذاقری القرآن فاستمعوا له وانصتوا کی تفسیر ہے۔

شوافع کے دلائل:-

۱۔ عن عبادة بن الصامت، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب۔ (ترمذی، ۵۷/۱)

جواب:-

۱۔ من کی وضع اگرچہ عام کیلئے ہے لیکن یہاں مراد خاص ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”أَمْ مِّنْهُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ“ اس آیت میں من میں عموم نہیں ذات باری تعالیٰ مراد ہے۔ تو اس طرح یہاں حدیث میں ”من“ سے منفرد مراد ہے کہ جو منفرد نماز پڑھ رہا ہو اس کیلئے قراءت ضروری ہے۔ نیز آپ بھی تخصیص کرتے ہو وہ اس طرح کہ آپ کے ہاں مدرک و کوغ مدرک رکعت ہے جبکہ اس نے قراءت نہیں کی۔

۲۔ آپ کا دعویٰ عموم مصلین کا ہے کہ ہر مصلیٰ قراءت کرے گا حالانکہ حدیث عموم صلاۃ کو بتا رہی ہے کہ کوئی نماز بغیر فاتحہ کے درست نہیں۔ اجتماعی نماز میں امام قراءت کرتا ہے اور انفرادی میں منفرد تو نماز میں قراءت پائی گئی۔ اور ہمارا استدلال مکرہ تحت النہی سے ہے۔

دلیل (۲)

حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے صبح کی نماز پڑھائی پس نماز میں ان پر قراءت ثقیل ہو گئی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کے بعد فرمایا کہ میں تمہیں دیکھتا ہوں کہ تم اپنے امام کے پیچھے قراءت کرتے ہو، تو صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے فرمایا کہ جی ہاں ہم پڑھتے ہیں یہ سن کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: لَا تَفْعَلُوا الْإِبَامَ الْقِرْآنَ فَإِنَّهُ لَا صَلَوةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِهَا۔۔۔۔۔

یہ حدیث شافعیہ کی سب سے قوی اور واضح دلیل ہے۔ اور اس حدیث کو امام ترمذی نے حسن کہا ہے۔ (ترمذی)

جواب:-

۱۔ امام ترمذی نے اگرچہ اسے حسن کہا ہے مگر حقیقت میں یہ حدیث معلول اور ضعیف

ہے۔

۲۔ اس حدیث کی سند میں شدید اختلاف پایا جاتا ہے جس کی وجہ سے اس سے استدلال کرنا احناف کی صریح روایتوں کے مقابلے میں ناممکن ہے۔

مذہب حنفی کی وجوہ ترجیح:-

۱۔ اوفق بالقرآن ہے۔

۲۔ جمہور صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین و تابعین رحمہم اللہ کا مسلک ہے۔

۳۔ ہمارے پاس قوی احادیث کے ساتھ فعلی احادیث بھی ہیں۔

۴۔ ترک قراءت پر آیت احادیث و آثار صحیح اور واضح ہیں اور وجوب قراءت کی

احادیث محتمل ہیں۔ تو انصاف یہ ہے کہ آیت و احادیث صحیحہ کو اپنے ظاہر پر رکھا جائے اور

حدیث محتمل کی تاویل کی جائے۔ (فتح الملہم ۲/۲۶۷)

باب ماجاء في نسخ التطبيق

أبو حنيفة، عن أبي يعفور عن حدثه، عن سعيد ابن مالك قال: كنا نطبق

ثم أمرنا بالركب۔ (ص: ۶۱)

تطبيق کی تعریف:-

حالت رکوع میں ہاتھوں کو گھٹنوں پر رکھنے کی بجائے لٹکائے رکھنا۔

اشکال:-

تطبيق کے منسوخ ہونے کے باوجود حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ تطبيق کیا کرتے

تھے۔ اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب:-

۱۔ اسے ان کی خصوصیت پر محمول کیا جائے گا۔

۲۔ شاید ان کو یہ روایت نہ پہنچی ہو۔

۳۔ شاید وہ گھٹنا پکڑنے کو رخصت اور تطبيق کو عزیمت سمجھتے ہوں۔

باب ماجاء فی التسمیع والتحمید

ابن ابی السبع بن طلحة قال، رأیت أبا حنیفة سأل عطاء عن الإمام اذا قال: سمیع اللہ لمن حمدہ أیقول ربنا لک الحمد؟ قال: ما علیہ أن یقول ذلك (ص: ۶۱) منفرد کے بارے میں اتفاق ہے کہ وہ تسمیع ”سمع اللہ لمن حمدہ“ و تحمید ”ربنا لک الحمد“ دونوں کرے گا اور مقتدی کے بارے میں بھی اتفاق ہے کہ وہ صرف تحمید کرے گا۔ البتہ امام کے بارے میں اختلاف ہے۔

شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ امام منفرد کی طرح تسمیع و تحمید دونوں کرے گا جبکہ حنفیہ اور مشہور روایت کے مطابق امام مالک اور امام احمد کا مسلک یہ ہے کہ امام صرف تسمیع کرے گا۔

جمہور کی دلیل:-

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: ”أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: إذا قال الإمام سمع اللہ لمن حمدہ فقولوا: ربنا ولك الحمد“ اس ارشاد پاک میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے امام اور مقتدی کے وظائف تقسیم کر دیئے ہیں اور تقسیم شرکت کے منافی ہے۔

شافعیہ کی دلیل:-

۱۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: ”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اذا رفع رأسه من الركوع قال: سمع اللہ لمن حمدہ ربنا ولك الحمد۔“ (ترمذی، ۶۱/۱)

جواب:-

یہ حالت انفراد پر محمول ہے۔ اور منفرد کے بارے میں ہم بھی کہتے ہیں کہ وہ تسمیع و تحمید دونوں کرے گا۔ لہذا آپ کی پیش کردہ روایت ہمارے خلاف حجت نہیں ہوگی۔

باب ما جاء في وضع الركبتين قبل اليدين

في السجود

أبو حنيفة، عن عاصم، عن أبيه، عن وائل بن حجر قال: كان النبي ﷺ إذا سجد وضع ركبتيه قبل يديه وإذا قام رفع يديه قبل ركبتيه۔ (ص: ۷۱)

جمہور کا مسلک یہ ہے کہ سجدہ میں جاتے وقت گھٹنوں کو پہلے زمین پر رکھا جائے اور ہاتھوں کو بعد میں، چنانچہ جمہور کے نزدیک اصول یہ ہے کہ جو عضو زمین سے قریب تر ہو وہ زمین پر پہلے رکھا جائے یعنی پہلے گھٹنے پھر ہاتھ پھر ناک پھر پیشانی اور اٹھتے وقت اس کے برعکس۔

امام مالکؒ کے ہاں مسنون یہ ہے کہ ہاتھوں کو گھٹنے سے پہلے زمین پر رکھا جائے۔
جمہور کے دلائل:-

۱۔ حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: ”رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا سجد يضع ركبتيه قبل يديه“ (ترمذی، ۱/۲۱۱)

۲۔ حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: ”كنا نضع اليدين قبل الركبتين فأمرنا بوضع الركبتين قبل اليدين۔ (صحيح ابن خزيمة)
امام مالکؒ کی دلیل:-

۱۔ عن ابن عمر رضي الله عنه: أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا سجد يضع يديه قبل ركبتيه (دار قطنی، ۳۳۷/۱، باب ذكر الركوع والسجود وما يجرى فيهما)
جواب:-

۱۔ یہ حالت عذر پر محمول ہے۔

۲۔ حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کی حدیث سے منسوخ ہے۔

باب ماجاء في السجود على الجبهة والأنف

أبو حنيفة، عن طاوس، عن ابن عباس أو غيره من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم قال: "لَوْ حَيَّ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَسْجُدَ عَلَى سَبْعَةِ أَعْظَمٍ" (ص: ۷۱)

اس بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ جہہ اور انف دونوں کا ٹیکنا مستون ہے البتہ اس میں اختلاف ہے کہ ان میں سے کسی ایک پر اقتصار جائز ہے یا نہیں؟ ائمہ ثلاثہ کے ہاں صرف جہہ پر سجدہ کرنے سے سجدہ ادا ہو جاتا ہے۔ امام احمد کے ہاں جہہ اور انف دونوں پر سجدہ کرنا ضروری ہے۔
جمہور کی دلیل:-

۱۔ وہ تمام احادیث جن میں صرف سجود علی الجہہ کا ذکر ہے انف کا ذکر نہیں، اسی طرح حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں سات اعضاء پر سجدہ کا ذکر ہے: کفین، رکبتین، قدمین اور جہہ۔ سجدہ علی الوجہ پیشانی رکھنے سے متحقق ہو جائے گا لہذا اقتصار علی الجہہ درست ہوگا۔
امام احمدؒ کی دلیل:-

۱۔ وہ احادیث جن میں سجود علی الجہہ والا انف دونوں کا ذکر ہے جیسے حضرت ابو حمید رضی اللہ عنہ کی روایت ہے "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: كَانَ إِذَا سَجَدَ مَكَانَ أَنْفِهِ وَجْهَهُ الْأَرْضَ" الحديث۔ (ترمذی، ۶۱/۱)

جواب:-

۱۔ انف کا ذکر بطور استہباب کے ہے۔
۲۔ جہہ و انف ایک عضو کے حکم میں ہیں۔
اگر جہہ و انف کو دو مستقل عضو قرار دے دیا جائے تو سجدہ کے آٹھ اعضاء ہو جائیں گے جو نص حدیث کے خلاف ہوگا۔

باب ماجاء فی القنوت فی صلوۃ الفجر

أبو حنیفۃ، عن حماد، عن ابراهیم، عن علقمۃ، عن ابن مسعود: أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یقنّت فی الفجر قط إلا شہراً واحداً لم یُر قبل ذلك ولا بعده یدعو علی ناس من المشرکین۔ (ص: ۷۳)

قنوت فی صلوۃ الفجر دائماً:

امام مالکؒ، امام شافعیؒ کے ہاں فجر کی نماز میں رکوع ثانی کے بعد قنوت پورے سال مشروع ہے، پھر امام مالکؒ اس کے احتیاب کے اور امام شافعیؒ اس کی سنیت کے قائل ہیں۔

حنفیہ و حنابلہ کے ہاں عام حالات میں قنوت فجر مسنون نہیں، البتہ اگر مسلمانوں پر کوئی عام مصیبت نازل ہوگی ہو تو اس زمانہ میں مسنون ہے۔ جسے قنوت نازلہ کہا جاتا ہے۔
حنفیہ و حنابلہ کی دلیل:-

۱۔ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: ”لم یقنّت النبی صلی اللہ علیہ وسلم إلا شہراً لم یقنّت قبلہ ولا بعده“

(شرح معانی الآثار، باب القنوت فی صلوۃ الفجر وغیرہا)

۲۔ مستدام اعظم کی مذکورہ روایت بھی ہماری دلیل بنے گی اور یہ سند بے غبار ہے۔

(کذا قال الشیخ ابن الہمام فی الفتح، ۳۰۸/۱)

شافعیہ و مالکیہ کی دلیل:

حضرت راء بن عازب رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: ”أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یقنّت فی صلوۃ الصبح والمغرب“ (ترمذی، ۹۱/۱)

جواب:

۱۔ یہ حدیث قنوت نازلہ پر محمول ہے۔

۲۔ لفظ ”کان“ استمرار و دوامی پر دلالت نہیں کرتا۔

۳۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث باب سے یہ روایت منسوخ ہے۔

قوت نازلہ۔

حنفیہ کے ہاں صرف فجر کی نماز میں مسنون ہے، اور امام شافعیؒ کے ہاں پانچوں نمازوں میں۔

شافعیہ حضرت براء بن عازبؓ کی روایت ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یقنت فی صلوۃ الصبح و صلوۃ المغرب“ سے فجر اور مغرب میں اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت جو کہ ابوداؤد میں ہے اس سے ظہر اور عشاء کی نماز میں قوت نازلہ کے مسنون ہونے پر استدلال کرتے ہیں اسی طرح سنن ابی داؤد میں ایک روایت حضرت ابن عباسؓ کی بھی ہے اس سے یہ عصر کی نماز میں قوت نازلہ کے مسنون ہونے پر استدلال کرتے ہیں۔ (ابوداؤد، ۲۱۳/۱، باب القنوت فی الصلوات)

حنفیہ کہتے ہیں کہ اکثر روایات فجر کی نماز میں قوت نازلہ پڑھنے سے متعلق ہیں اس لئے فجر کی نماز کی سنیت ثابت ہوگی البتہ آپ نے جو روایات پیش کی ہیں یا اس جیسی دیگر روایات سے جواز ثابت ہو سکتا ہے اور جواز کے منکر ہم بھی نہیں ہیں۔

باب کیف الجلوس فی التشہد

أبو حنيفة، عن عاصم، عن أبيه، عن وائل بن حجر قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا جلس في الصلوة اضطجع رجله اليسرى وقعد عليها ونصب رجله اليمنى۔ (ص: ۷۳)

قعدہ کی ہیئت:-

قعدہ کی دو ہیئیں احادیث سے ثابت ہیں:

- ۱۔ افتراش: بائیں پاؤں کو بچھا کر اس پر بیٹھ جانا اور دائیں پاؤں کو کھڑا کر لینا۔
- ۲۔ توڑک: بائیں کو لھے پر بیٹھ جانا اور دونوں پاؤں دائیں جانب باہر نکال لینا جیسا کہ حنفی عورتیں پیشہتی ہیں۔

حنفیہ کے ہاں مرد کیلئے دونوں قعدوں میں افتراش افضل ہے، امام مالکؒ کے نزدیک دونوں میں توڑک اور امام شافعیؒ کے نزدیک جس قعدہ کے بعد سلام ہو اس میں توڑک اور جس کے بعد سلام نہ ہو اس میں افتراش افضل ہے۔ امام احمدؒ کے نزدیک ثنائی یعنی دو رکعت والی نماز میں افتراش افضل ہے اور رباعی نماز کے صرف قعدہ اخیرہ میں توڑک افضل ہے۔

حنفیہ کے دلائل:

۱۔ حضرت وائل بن حجرؓ کی حدیث ہے: ”قُدمت المدينة قلت: لا أنظرن إلی صلوة رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما جلس يعني للتشهد افترش رجله اليسرى ووضع يده اليسرى يعني وعلى فخذه اليسرى ونصب رجله اليمنى“ (ترمذی، ۱/۶۵)

۲۔ حضرت رفاعہؓ کی حدیث ہے: ”أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: للاعرابي إذا جلس فاجلس على رجلك اليسرى“ (ابوداؤد، ۱/۱)

مالکیہ کی دلیل:-

۱۔ حضرت ابن عمرؓ توڑک کیا کرتے تھے۔ (موطاء الامام مالکؒ، ص: ۷۳)

جواب:

۱۔ یہ عذر کی وجہ سے کرتے تھے۔

۲۔ ہمارے پاس افتراش کی مرفوع روایت موجود ہے لہذا آپ کا حضرت ابن عمرؓ کے فعل سے مرفوع روایات کے مقابلہ میں استدلال درست نہیں۔

شافعیہ کی دلیل:-

۱۔ حضرت ابو حمید الساعدیؓ کی روایت ہے اس روایت کا خلاصہ یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے قعدہ میں افتراش کیا اور دوسرے قعدہ میں توڑک کیا۔

(ترمذی، ۱/۶۵)

جواب:

۱۔ یہ عذر یا بیان جواز پر محمول ہے۔ اور اس پر قرینہ احناف کی پیش کردہ مرفوع

روایات ہیں۔

عورتوں کیلئے عند الاحتاف توڑک ہی افضل ہے اور اس پر دلیل حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے۔

باب ماجاء فی التشهد

أبو حنیفة، عن أبي إسحاق، عن البراء، عن النبي صلى الله عليه وسلم،
كان يعلمنا التشهد، كما يعلم السورة من القرآن (ص: ۷۳)

چوبیس صحابہ کرامؓ سے تشہد کے مختلف الفاظ مروی ہیں۔ اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ ان میں سے جو بھی پڑھ لیا جائے جائز ہے البتہ افضلیت میں اختلاف ہے۔
حنفیہ وحنابلہ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے تشہد کو ترجیح دی ہے جو ترمذی میں موجود ہے ”عن عبد الله بن مسعود قال: علمنا رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا قعدنا في الركعتين أن نقول ”التحيات لله والصلوات والطيبات“ الخ
امام مالکؒ نے حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے تشہد کو ترجیح دی ہے ”التحيات لله الزاكيات لله الطيبات الصلوات لله السلام عليك“ الخ باقی ابن مسعودؓ کے تشہد کی طرح ہے۔ (موطا امام مالک، التشهد في الصلوة)

امام شافعیؒ نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے تشہد کو ترجیح دی ہے جو کہ ترمذی میں مذکور ہے ”قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمنا التشهد كما يعلمنا القرآن فكان يقول: التحيات المباركات الصلوات الطيبات لله سلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته علينا الخ باقی حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے تشہد کی طرح ہے۔ (ترمذی، ۶۵۱)

تشہد حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی چند وجوہ ترجیح۔

۱۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے تصریح کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے

اس تشہد کی تعلیم میرا تھا پکڑ کر دی تھی جیسا کہ مسلم کی روایت میں موجود ہے اور یہ شدتِ اہتمام پر دال ہے نیز یہ روایت مسلسل باخذ الید بھی ہے۔ (معارف السنن، ۹۱/۳)

۲۔ اس پر محدثین کا اجماع ہے کہ حدیث ابن مسعودؓ سب سے اصح ہے۔

۳۔ تشہد ابن مسعودؓ کے الفاظ میں اختلاف نہیں ہے باقی تشہدات کے الفاظ میں اختلاف ہے تو مختلف فیہ سے متفق علیہ افضل ہونا چاہئے۔

أبو حنیفة، عن حماد، عن ابراہیم، عن علقمہ، عن ابن مسعودؓ قال: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یسلم عن یمینہ، السلام علیکم ورحمۃ اللہ حتی یری شق ووجہہ وعن یشارہ مثل ذلک، وفي رواية: حتی یری بیاض خدہ الأيمن وعن شمالہ مثل ذلک۔ (ص: ۷۶-۷۸)

اس حدیث کی بناء پر جمہور کہتے ہیں کہ امام، مقتدی اور مفرد سب پر دو سلام پھیرنا واجب ہے ایک دائیں جانب اور دوسرا بائیں جانب۔ لیکن امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ امام صرف ایک مرتبہ اپنے سامنے کی طرف منہ اٹھا کر سلام کرے اس کے بعد دائیں جانب تھوڑا سا مڑ جائے۔ اور مقتدی کے بارے میں فرماتے ہیں کہ مقتدی تین سلام پھیرے گا۔ ایک سامنے کی طرف امام کے سلام کا جواب دینے کیلئے، دوسرا دائیں طرف اور تیسرا بائیں جانب پھیرے گا۔ اس بارے میں تفصیلی بحث مع دلائل کے ”باب ماجاء فی التسلیم فی الصلوۃ“ کے تحت گزر گئی ہے۔

أبو حنیفة، عن عطاء، عن ابن عباس: أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی قاعداً وقائماً ومُختبئاً (ص: ۷۸)

ترجمہ: حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے بیٹھ کر کھڑے ہو کر اور گھٹ مار کر نماز ادا فرمائی ہے۔ (یعنی مذکورہ تینوں حالتوں میں نماز پڑھنا ثابت ہے)۔

أبو حنيفة عن أبي سفيان عن الحسن أن رسول الله صلى الله عليه وسلم
 صلى مُخْتَبِئاً مِنْ رَمَلٍ كَانَ بَعِيْنَهُ - (ص: ۷۸)
 ترجمہ: حضرت حسنؓ (بصری) سے (مرسلہ) مروی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ
 وسلم نے آنکھ میں درد کی وجہ سے گوٹ مار کر نماز ادا کی۔
 محتبناً:

حالت احتباء کی صورت اس طرح ہوتی ہے کہ دونوں گھٹنوں کو کھڑا کر کے پنڈلی کو
 پیٹ کے قریب کرنا اور پھر اس کے بعد کپڑے سے اسے باندھ لینا اس حال میں کہ اسکی
 سرین زمین پر ہو۔ اور کبھی احتباء کپڑوں کے بجائے دونوں ہاتھوں سے پنڈلیوں کو پکڑ کر ہوتا
 ہے (عموماً جس جگہ ٹیک لگانے کی جگہ نہیں ہوتی وہاں لوگ اس طرح گوٹ مار کر بیٹھتے ہیں
 جیسے ہمارے زمانے میں بھی چند لوگ بیانات سنتے وقت اس طرح بیٹھتے ہیں)۔
 حالت احتباء میں نفل نماز پڑھنا جائز ہے لیکن ضرورت کے وقت فرض بھی پڑھ سکتے
 ہیں جیسے کہ حضرت حسن بصریؓ کی روایت سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ
 وسلم نے ضرورت کی بناء پر حالت احتباء میں (گوٹ مار کر) نماز پڑھی تھی۔

باب ماجاء في الإقتداء بالقيام خلف الجالس

أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، عن الأسود، عن عائشة أن النبي صلى
 الله عليه وسلم، لما مرض الذي قبض فيه فجلس النبي صلى الله عليه
 وسلم عن يسار أبي بكر وكان النبي صلى الله عليه وسلم حذاءه يكبر ويكبر
 أبو بكر بتكبير النبي صلى الله عليه وسلم الخ (ص: ۷۹)

امام اگر عذر کی بناء پر بیٹھا ہوا ہو اور مقتدی کھڑے ہوں تو نماز درست ہوگی یا نہیں؟
 امام مالک کا مشہور قول یہ ہے کہ امام قاعد کی اقتداء کسی بھی حال میں جائز نہیں نہ بیٹھ
 کر نہ کھڑے ہو کر، البتہ اگر مقتدی بھی محذور ہوں تو ایسی صورت میں امام قاعد کی اقتداء
 کر سکتے ہیں۔ یہی مسلک امام محمدؒ کا بھی ہے۔

امام احمدؒ اور ظاہریہ کے نزدیک ایسے امام کی اقتداء جائز ہے، لیکن مقتدیوں کیلئے یہ ضروری ہے کہ وہ بھی بیٹھ کر نماز پڑھیں۔

امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک امام قاعد کے پیچھے اقتداء درست ہے۔ لیکن غیر معذور مقتدیوں کو ایسی صورت میں کھڑے ہو کر نماز پڑھنا ضروری ہوگا۔ اور یہی اکثر اہل علم کا مسلک ہے۔
حقیقہ اور شافعیہ کی دلیل:-

۱۔ یہی مذکورہ حدیث ان کیلئے دلیل بنے گی اس حدیث میں واضح طور پر یہ بات موجود ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیٹھ کر نماز پڑھائی اور تمام صحابہ کرام نے کھڑے ہو کر اقتداء کی۔ یہ حدیث بخاری میں بھی موجود ہے۔ (بخاری، ۹۵ و ۹۶)
امام مالکؒ کی دلیل:-

۱۔ امام شعبیؒ کی مرفوع روایت ہے جو مرسل مروی ہے: ”لایؤمن رجل بعدی حالساً“ کہ کوئی آدمی میرے بعد قاعد کی اقتداء نہیں کرے۔
جواب:-

اس حدیث کا مدار جابر شعبیؒ پر ہے جو متفق علیہ طور پر ضعیف ہے لہذا آپ کا اس ضعیف حدیث سے استدلال صحیح نہیں۔
امام احمدؒ اور ظاہریہ کی دلیل:-

۱۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ”اذا صلی قاعداً فصلوا قعوداً اجمعون“ (ترمذی، باب ماجاء اذا صلی الامام قاعداً فصلوا قعوداً)
جواب:-

۱۔ یہ روایت منسوخ ہے کیونکہ یہ ۵ ہجری کا واقعہ ہے جبکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم گھوڑے سے گر کر زخمی ہو گئے تھے اس کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیٹھ کر نماز پڑھائی اور یہ ارشاد فرمایا تھا۔ اور جو حدیث ہم نے پیش کی ہے یہ مرض الوفا کا واقعہ ہے لہذا آپ کی پیش کردہ حدیث ہماری متدل روایت سے منسوخ ہوگی۔

باب ماجاء فی رخصة الخروج للنساء

أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم عن الشعبي، عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم رخص في الخروج لصلوة الغدوة والعشاء للنساء فقال رجل إذا يتخذهن دغلاً فقال ابن عمر أخبرك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وتقول هذا۔ (ص: ۸۱)

ابتداء عورتوں کو مسجد اور عید گاہ میں جانے کی اجازت تھی بلکہ عید گاہ میں تو حالت حیض میں بھی جانے کی اجازت تھی اگرچہ نماز میں نہ شریک ہوں جیسا کہ بخاری (۱۳۳۱) کی روایت سے معلوم ہوتا ہے۔ پھر اس کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

”إِنَّ صَلَواتَهَا يَبْتَغِي خَيْرٌ مِنْ صَلَواتِهَا فِي مُسْتَحْدَى“ (اعلاء السنن، ۸/۸۸)

کہ عورت کا اپنے مکان میں نماز پڑھنا بہتر ہے، مسجد نبوی میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نماز پڑھنے سے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد پاک کے بعد بڑی حد تک عورتیں مسجد نبوی میں جانے سے رُک گئیں۔ پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین میں سے اکثر نے زمانہ کے فساد کی وجہ سے عورتوں کو مسجد جانے سے منع کیا۔ چنانچہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں: ”لَوْ أَدْرَكَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَا أَحْدَثَ النِّسَاءُ لِمَنْعِهِنَّ الْمَسْجِدَ كَمَا مَنَعَتْ نِسَاءَ بَنِي إِسْرَائِيلَ“

(بخاری، ۱۲۵۱)

کہ اگر آج آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تشریف فرما ہوتے اور عورتوں کی حالت ملاحظہ فرماتے تو عورتوں کو ہرگز مسجد جانے کی اجازت نہ ملتی جس طرح بنی اسرائیل کی عورتیں مسجد میں جانے سے رُک دی گئی تھیں اسی طرح اس امت کی بھی عورتیں روک دی جاتیں۔ غور کی بات ہے کہ اگر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اس دور میں موجود ہوتیں یا خلفاء راشدین رضوان اللہ علیہم اجمعین میں سے کوئی موجود ہوتا تو موجودہ عورتوں کے متعلق کیا رائے قائم کی جاتی۔ علماء کا منع فرمانا ان روایات کی بناء پر ہے جن میں کسی خود ساختہ دلائل کی بناء پر نہیں۔

باب ماجاء إذا حضر العشاء وأقيمت الصلاة

فابدءوا بالعشاء

أبو حنيفة، عن الزهري، عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا نودي بالعشاء وأذن المؤذن فابدءوا بالعشاء (ص: ۸۱)۔

اس حدیث کے حکم پر تمام فقہاء متفق ہیں، البتہ سب کے نزدیک اگر ایسے موقع پر کھانا چھوڑ کر نماز پڑھ لی جائے تو نماز ہو جائے گی۔ لیکن فقہاء کے درمیان اس مسئلہ کی علت میں اختلاف ہے کہ یہ حکم کیوں دیا گیا ہے؟

شافعیہ کے نزدیک علت احتیاج ہے یعنی کوئی شخص کھانے کا محتاج ہو اور بعد میں اسے کھانا ملنے کی امید بھی نہ ہو تو وہ پہلے کھانا کھالے۔ مالکیہ کے ہاں علت قلت طعام ہے یعنی جبکہ کھانا تھوڑا ہو اور نماز کے بعد اپنے کھانے کیلئے کچھ نہ بچنے کا اندیشہ ہو تو پھر یہ حکم ہوگا کہ پہلے وہ کھانا کھالے۔

حنفیہ کے نزدیک علت خشوع و خضوع ہے کہ نماز میں مشغول ہونے سے دل و دماغ کھانے کی طرف لگے رہنے کا اندیشہ ہو تو پھر پہلے کھانا کھایا جائے گا۔ اسی لئے امام اعظم ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں: ”لأن يكون طعامي كله صلوة أحب إلي من أن يكون صلوتي كلها طعاما (مرفوعة، ۶۹/۲)“ نیز در مختار میں لکھا ہے کہ نماز کی کراہت اس وقت ہے جب کہ انسان بھوکا ہو اور یہ خیال ہو کہ نماز میں دل نہیں لگے گا۔

حنفیہ کی یہ تعلیل حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابن عباسؓ کے اثر سے مؤید ہے۔



باب ماجاء في الرجل يصلي وحده ثم يدرك الجماعة

أبو حنيفة، عن الهيثم، عن جابر بن الأسود أو الأسود بن جابر، عن أبيه:
أن رجلين صلياً الظهر في بيوتهما على عهد النبي صلى الله عليه وسلم وهما
يريان. أن الناس قد صلوا ثم اتيا المسجد فإذا رسول الله صلى الله عليه وسلم
في الصلوة فقعدا ناحية من المسجد وهما يريان أن الصلوة لأنجل لهما فلما
انصرف رسول الله صلى الله عليه وسلم ورأهما أرسل إليهما فجاء بهما
وفراصهما ترعد مخافة أن يكون قد حدث في أمر بهما شيء، فسألتهما فاجبراه
الخبر فقال: إذا فعلتما ذلك فصلياً مع الناس واجعلوا الأولى هي الفرض.

(ص: ۸۱-۸۲)

جو شخص منفرد نماز پڑھ چکا ہو اور بعد میں اسے کوئی جماعت مل جائے تو اس جماعت
میں اسے بیعت نقل شامل ہو جانا چاہئے۔ حدیث مذکورہ کی بناء پر یہ مسنون ہے۔

إذا فعلتما ذلك فصلياً مع الناس:

امام شافعی، امام احمد اس حکم کو پانچوں نمازوں کیلئے عام مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اگر
کسی بھی نماز میں اس طرح ہو کہ اکیلے نماز پڑھ لی پھر جماعت مل گئی تو اس میں شامل ہو سکتا
ہے۔ اور مغرب کی نماز چونکہ تین رکعتوں والی ہے اس وجہ سے تین رکعتیں امام کے ساتھ
پڑھ لے اور ایک رکعت اپنی طرف سے ملا کر پوری چار کر دے اس لئے کہ نقل کی تین رکعت
نہیں ہوتی۔ امام مالک نماز مغرب کو اس سے مستثنیٰ قرار دیتے ہیں۔ یعنی ان کے نزدیک نماز
مغرب میں جماعت میں شامل نہ ہو باقی چار نمازوں میں شامل ہو سکتا ہے۔

امام اعظم ابو حنیفہ کے نزدیک صرف ظہر اور عشاء کی نماز میں جماعت میں شامل ہو سکتا
ہے باقی نمازوں میں جماعت میں شمولیت کی اجازت نہیں ہے۔ اس لئے کہ فجر اور عصر کے
بعد نقل پڑھنا ممنوع ہے اور مغرب میں تین رکعتیں ہوتی ہیں اور تین رکعتوں کو نقل مشروع
نہیں۔

حنفیہ کے دلائل:-

۱۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی مرفوع روایت ہے: ”أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا صَلَّيْتَ فِي أَهْلِكَ ثُمَّ ادْرَكَتَ الصَّلَاةَ فَصَلِّهَا إِلَّا الْفَجْرَ وَالْمَغْرِبَ“ اس حدیث میں فجر اور مغرب کی نہیں تو صراحت ہے اور عصر کی نماز کو فجر پر قیاس کر کے اسی کے حکم میں کیا گیا ہے۔ اس لئے کہ علیؓ نے دو دنوں میں مشترک ہے۔

(معارف السنن ۲/۲۷۲، باب ما جاء في الرجل يصلي وحده ثم يدرك الجماعة) ۲۔ وہ تمام احادیث جو فجر اور عصر کے بعد نوافل سے ممانعت پر دلالت کرتی ہیں یہ سب حنفیہ کیلئے دلیل بنے گی۔ اور بقول علامہ عینیؒ کے یہ احادیث متواتر ہیں۔

جمہور کے دلائل:-

۱۔ مذکورہ بالا حدیث کے آخر میں ہے: ”أَذَا فَعَلْتُمَا ذَلِكَ فَصَلِّمَا مَعَ النَّاسِ وَاجْعَلَا الْأُولَى هِيَ الْفَرَضُ“ کہ جب گھر میں نماز پڑھنے کے بعد مسجد میں جمہیں جماعت مل جائے تو تم لوگوں کے ساتھ جماعت میں شامل ہو کر نماز پڑھو۔ رکھو اس ارشاد نبویؐ میں کوئی قید نہیں ہے کہ فلاں وقت پڑھو اور فلاں وقت نہ پڑھو لہذا تمام نمازیں پڑھ سکتا ہے۔ امام مالکؒ تین رکعت نفل نہ ہونے کی وجہ سے مغرب کو اس سے مستثنیٰ کرتے ہیں۔

جواب:-

۱۔ یہ حدیث صحیحہ ہے اور غلطی کی روایت محترمہ ہے لہذا ترجیح روایت محترمہ کو حاصل ہوگی۔

۲۔ ہماری پیش کردہ احادیث اس حدیث کیلئے تخصیص ہیں لہذا اس حدیث کا مصداق صرف ظہر و عشاء ہیں۔



باب ماجاء في الإغتسال يوم الجمعة

أبو حنيفة، عن يحيى، عن عمرة، عن عائشة قالت: كانوا يروحون الى الجمعة وقد عرقوا وتلطخوا بالطين فقبل لهم: من راح الى الجمعة فليغتسل۔ (ص: ۸۲)

جمہور کا اس پر اتفاق ہے کہ جمعہ کے دن غسل واجب نہیں بلکہ سنت ہے، البتہ ظاہریہ اس کے وجوب کے قائل ہیں۔ امام مالکؒ کی طرف بھی یہ قول منسوب ہے۔
جمہور کے دلائل:-

۱۔ حضرت سرہ بن جندبؓ کی روایت ہے: ”قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من توضأ يوم الجمعة فبها ونعمت ومن اغتسل فالفعل أفضل“ (ترمذی، ۱۱۱/۱)

۲۔ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے: ”قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من توضأ فاحسن الوضوء ثم اتى الجمعة فدنا واستمع وانصت غفر له ما بينه وبين الجمعة وزيادة ثلاثة ايام“ (ترمذی، ۱۱۱/۱)

قائلین وجوب کے دلائل:-

۱۔ حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”من اتى الجمعة فليغتسل“ (ترمذی، ۱۱۱/۱)

یہ حضرات ”فليغتسل“ کے صیغہ امر سے استدلال کرتے ہیں۔

۲۔ حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت ہے: ”ان رسول الله ﷺ قال: غسل يوم الجمعة واجب على كل محتلم“ (بخاری، ۱۲۰/۱، ۱۲۱)

جواب:-

۱۔ غسل کا وجوب شروع میں ایک عارض کی وجہ سے تھا جب عارض ختم ہوا تو وجوب

بھی ختم ہو گیا۔ اور اس پر دلیل مذکورہ بالا روایتیں ہیں۔

۲۔ جہاں امر کا صیغہ استعمال ہوا ہے وہ وجوب پر نہیں استجاب پر محمول ہے۔

باب في خروج النساء الى المصلى

أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، عن سمع أم عطية تقول: رخص للنساء في الخروج الى العيدين حتى لقد كانت البكر ان تخرج جان في الثوب الواحد حتى لقد كانت الحائض تخرج فتجلس في عرض الناس يدعون ولا يصلين۔ (ص: ۸۵)

عورتوں کے خروج للعیدين کے بارے میں سلف میں اختلاف رہا ہے بعض نے مطلقاً اجازت دی ہے اور بعض نے مطلقاً منع کیا ہے۔ اور بعض نے اس ممانعت کو ”شبابات“ کے ساتھ خاص کیا ہے۔ لیکن عند الجمہور شبابہ کو نہ ہی جمعہ وعیدین کیلئے نکلنے کی اجازت ہے اور نہ ہی کسی اور نماز کیلئے اس لئے کہ ان کا نکلنا فتنہ کا سبب ہے۔ اور عجز کے حق میں اس مسئلہ کے نہ ہونے کی وجہ سے عیدین کیلئے نکلنے کی اجازت ہے لیکن حنفیہ کے نزدیک عدم خروج افضل ہے۔ (معارف السنن، ۴/۳۲۶)

آنحضرت ﷺ نے حائضہ عورتوں کو عیدین میں کیوں بلایا تھا؟

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حائضہ عورتوں کو احکام سکھلانے اور دعا میں شرکت کیلئے عیدین میں بلایا تھا اس کے علاوہ ظاہراً کوئی مقصد نظر نہیں آتا ہے۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں مسلمانوں کی تعداد کم تھی اور وہ امن کا دور تھا کسی فتنہ کا اندیشہ بھی نہیں ہوتا تھا اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں عورتوں کو نماز کیلئے آنے کی اجازت تھی لیکن اب چونکہ مسلمانوں کی تعداد بھی کثیر ہے اور فتنہ کا خوف بھی غالب ہے لہذا عورتوں کو نماز کیلئے نکلنے کی اجازت نہیں ہوگی جیسا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث سے بھی معلوم ہوتا ہے، وہ فرماتی ہیں: ”لو ادرك رسول الله صلى الله عليه وسلم ما احدث النساء لمنعهن المسجد كما منعت نساء بنى اسرائيل“

(موطا امام مالك، ما جاء في خروج النساء الى المساجد، بخاری، ۱/۱۲۵)

باب التقصیر فی السفر

أبو حنیفة، عن محمد بن المنکدر، عن أنس بن مالک قال: صلینا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الظهر أربعاً والعصر بذي الحلیفة رکعتین۔
(ص: ۸۵-۸۶)

سفر میں نماز قصر کرنے کا شرعاً حکم کیا ہے؟

حنفیہ کے ہاں سفر میں نماز قصر کرنا عزیمت اور واجب ہے۔ مالکیہ اور حنابلہ کے ہاں سفر میں نماز قصر کرنا افضل اور اتمام جائز ہے۔ البتہ شافعیہ کے ہاں قصر رخصت اور اتمام نہ صرف جائز بلکہ افضل ہے۔
حنفیہ کے دلائل:-

۱۔ بخاری میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے: ”الصلوة اول ما فرضت رکعتان فأقرت صلوة السفر وأتممت صلوة الحضر“ (بخاری، ج ۱۳۸)
اس سے معلوم ہوا کہ سفر میں دو رکعتیں تخفیف کی بناء پر نہیں ہیں بلکہ اپنے فریضہ اصلیہ پر برقرار ہیں لہذا وہ عزیمت ہے نہ کہ رخصت۔

۲۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے: ”إن الله عز وجل فرض الصلوة علی لسان نبيكم صلی اللہ علیہ وسلم فی الحضر أربعاً وفي السفر رکعتین“
(نسائی، ۲۱۲/۱، کتاب تقصیر الصلوة فی السفر)

شوافع کے دلائل:-

۱۔ قرآن کریم کی آیت ہے: ”واذا ضربتم فی الأرض فلیس علیکم جناح أن تقصروا من الصلوة“ اس آیت میں ”لیس علیکم جناح“ کے الفاظ اس پر وال ہیں کہ قصر واجب نہیں ہے۔

جواب:-

نفی جناح ایک ایسی تعبیر ہے جو واجب پر بھی صادق آتی ہے اور یہ ایسے ہی ہے جیسے کہ سچی کے بارے میں باری تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: ”فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما“ حالانکہ سچی بالاتفاق واجب ہے۔

دلیل (۲)

حضرت عائشہؓ کی روایت ہے: ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یقصر فی السفر ویتم ویفطر ویصوم“

(سنن دارقطنی، ۱/۱۶۸، کتاب الصیام، باب القبلة للصائم)

جواب:-

۱۔ اس حدیث کا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم چھوٹے سفر میں جو تین مراحل سے کم ہوتا ہے اس میں اتمام فرماتے، اور تین مراحل سے زائد سفر میں قصر فرماتے تھے۔

دلیل (۳)

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ مکہ مکرمہ میں اتمام فرمایا کرتے تھے۔

جواب:-

۱۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے مکہ مکرمہ میں اپنا گھر بنالیا تھا اور ان کا اجتہاد یہ تھا کہ جس شہر میں انسان گھر بنالے اس شہر میں اتمام واجب ہے۔

۲۔ حج کے موقع پر اعراب کا اجتماع ہوتا تھا اگر آپؐ وہاں قصر کرتے تو خطرہ تھا کہ اعراب یوں سمجھتے کہ پوری نماز ہی دور رکعتیں ہیں۔ لہذا آپؐ نے ان کی تعلیم کی غرض سے اقامت کی نیت کر کے اتمام کو مناسب سمجھا۔



باب ماجاء فی الوتر سنة أم واجبة؟

أبو حنیفۃ، عن أبی یعفور العبدی، عن حدثہ، عن ابن عمر قال: قال رسول اللہ ﷺ: إن اللہ زادکم صلوۃ وهو وتر۔ (ص: ۸۶)

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وتر واجب ہے اور ائمہ ثلاثہ و صاحبین کے نزدیک سنت ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے دلائل:-

۱۔ "إن اللہ زادکم صلوۃ وهو وتر" اسی طرح ایک اور روایت میں ہے: "إن اللہ افترض علیکم وزادکم الوتر" نماز وتر حرید ہے اور پانچ وقت کی نماز حرید علیہ ہے۔

چنانچہ اس حدیث سے وتر کی نماز فرض معلوم ہوتی ہے لیکن خبر واحد سے فرضیت ثابت نہیں ہو سکتی اس لئے واجب ہے۔

۲۔ حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت ہے: "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: من نام عن وترہ أو نسیہ فلیصلہ إذا أصبح أو ذکرہ" اس ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں نماز وتر کی قضا کا حکم دیا گیا ہے اور قضا کا حکم سنن میں نہیں ہوتا بلکہ واجبات میں ہوتا ہے۔ (دارقطنی، ۲۲/۲)

۳۔ حضرت علیؓ کا ارشاد ہے: "فاوتروا یا اہل القرآن" یہاں صیغہ امر و وجوب پر دلالت کر رہا ہے۔ اور اہل قرآن سے مراد مسلمان ہیں۔ (ترمذی، ۱۰۳۱)

جمہور کے دلائل:-

۱۔ وہ تمام روایات جن میں نمازوں کی تعداد پانچ بیان کی گئی ہیں وہ جمہور کیلئے دلیل بنے گی، جمہور کہتے ہیں کہ وتر اگر واجب ہوتے تو نمازوں کی تعداد چھ ہوتی۔

جواب:

۱۔ وتر عشاء کی نماز کے توابع میں سے ہے اس لئے اسے مستقل شمار نہیں کیا گیا ہے۔

۲۔ پانچ کا عدد فرض نمازوں کیلئے ہے اور وتر فرض نہیں بلکہ واجب ہے۔

ویل (۲)

حضرت علیؓ کا ارشاد ہے: ”الوتر ليس بحتم كصلاتكم المكتوبة ولكن سنّ

رسول الله صلى الله عليه وسلم“ (ترمذی، ۱۰۳/۱)

جواب:

۱۔ یہ نفی وجوب کی نہیں بلکہ فرضیت کی ہے۔

۲۔ ہم بھی پانچ نمازوں کی طرح اس کی فرضیت کے قائل نہیں اور اس کے منکر کو کافر

بھی نہیں کہتے ہیں۔

باب ما جاء في ركعات الوتر

ابو حنيفة، عن أبي سفيان، عن أبي نضرة، عن أبي سعيد قال: قال رسول

الله ﷺ: لا فصل في الوتر۔ (ص: ۹۱-۹۲)

وتر کی رکعت کی تعداد کے بارے میں اختلاف ہے حنفیہ کے ہاں وتر کی تین رکعات

ہیں ایک سلام کے ساتھ۔ دو سلاموں کے ساتھ تین رکعتیں عند الحنفیہ جائز نہیں۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک وتر ایک رکعت سے لے کر سات رکعات تک جائز ہے اس سے

زیادہ نہیں البتہ عام طور پر یہ حضرات وتر کی تین رکعات دو سلاموں کے ساتھ ادا کرتے ہیں،

دو رکعتیں ایک سلام کے ساتھ اور ایک رکعت ایک سلام کے ساتھ۔

حنفیہ کے دلائل:-

۱۔ حضرت علیؓ کی روایت ہے: ”كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يوتر

بثلاث يقرأ فيهن بتسعة سور من المفصل، يقرأ في كل ركعة بثلاث سور،

آخر هن قل هو الله احد“ (ترمذی، ۱۰۶/۱، باب ماجاء فی الوتر بثلاث)

۲۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت ہے: ”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقرأ فی الوتر بسبع اسم ربک الاعلیٰ وقل یا ایہا الکافرون وقل هو اللہ احد فی رکعة رکعة“ (ترمذی، ۱۰۶/۱)

۳۔ مسند امام اعظم میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے: ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یوتر بثلاث“ (مسند الامام الاعظم، ص: ۹۱)
ائمہ ثلاثہ کے دلائل:-

وہ تمام روایات جن میں ”اوتر برکعة“ سے لے کر ”اوتر بسبع“ تک کے الفاظ مروی ہیں ائمہ ثلاثہ ان سے استدلال کرتے ہیں۔
جواب:

روایات میں ”ایتار برکعة“ سے لے کر ”ایتار بسبع عشرة رکعة“ تک ثابت ہے۔ لہذا جن روایات میں ”ایتار بتسع“ یا ”ایتار باحدى عشرة“ یا ”ایتار بثلاث عشرة رکعة“ وارد ہوا ہے ان سب میں ائمہ ثلاثہ یہ تاویل کرتے ہیں کہ یہاں ایتار سے پوری صلاۃ اللیل مراد ہے جس میں تین رکعات وتر کی ہیں اور باقی تہجد کی۔ اس لئے ہم کہتے ہیں کہ جو توجیہ ائمہ ثلاثہ نے تیرہ، گیارہ اور نو رکعات والی احادیث میں کی ہے وہی توجیہ ہم سات والی حدیث میں بھی کرتے ہیں یعنی ان سات میں سے چار رکعات تہجد کی تھیں اور تین رکعات وتر کی۔

تین رکعات ایک سلام کے ساتھ تھیں یا دو سلام کے ساتھ؟

احناف کہتے ہیں کہ ایک سلام کے ساتھ تھیں اور اس پر دلیل وہ تمام روایات ہیں جو ہم نے تثلیث رکعات پر ذکر کی ہیں ان میں کہیں دو سلاموں کا ذکر نہیں اس سے معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وتر کی تین رکعات مغرب کی نماز کی طرح ایک سلام کے ساتھ تین رکعتیں ادا فرماتے تھے، وگرنہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین روایات میں کہیں نہ کہیں ضرور ان دو سلاموں کا ذکر کرتے۔ البتہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے حضرت

عبداللہ بن عمرؓ وتر کی تین رکعات دو سلاموں کے ساتھ ادا کرتے تھے اور اس عمل کی نسبت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کرتے تھے، چنانچہ صحیح مسلم میں ان کی روایت ہے: "الوتر رکعة من آخر الليل" (مسلم، ۱/۲۵۷) ائمہ ثلاثہ حضرت ابن عمرؓ کی مذکورہ روایت کی بناء پر وتر کی تین رکعتیں دو سلاموں کے ساتھ ادا کرنے کے قائل ہوئے ہیں۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ "الوتر رکعة من آخر الليل" کا مطلب یہ ہے کہ تہجد کی شفع کے ساتھ ایک رکعت کا اضافہ کر کے اسے تین رکعات بنا دیا جائے نہ یہ کہ ایک رکعت الگ پڑھی جائے۔ حنفیہ کی مذکورہ توجیہ کی تائید حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت "الوتر رکعة من آخر الليل" (مسلم، ۱/۲۵۷) سے ہوتی ہے وہ اس طرح کہ حضرت عبداللہ ابن عباسؓ نے بھی اس روایت کو حضرت ابن عمرؓ کی طرح ذکر کیا ہے لیکن حضرت ابن عباسؓ وتر کی تین رکعات ایک سلام کے ساتھ پڑھنے کے قائل تھے۔ اس سے معلوم ہوا کہ حضرت عبداللہ ابن عباسؓ نے بھی "الوتر رکعة من آخر الليل" کا مطلب وہی سمجھا ہے جو حنفیہ نے بیان کیا یعنی وتر کی تین رکعات ایک سلام کے ساتھ ادا کی جائے۔

اسی طرح مذکورہ توجیہ کی بناء پر تمام روایات میں تطبیق بھی ہو جاتی ہے اس کے برخلاف ائمہ ثلاثہ کے مسلک پر متعدد روایات کو بالکل چھوڑنا پڑتا ہے۔

باب ماجاء فی مسجدتی السہو قبل السلام أو بعد السلام

أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، عن علقمة، عن عبد الله بن مسعود: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى صلاة، أما الظهر وأما العصر فزاد أو نقص فلما فرغ وسلم فقبل له، أحدث في الصلاة أم نسي؟ قال: أنسي كما تنسون فإذا أنسي فذكروني ثم حول وجهه إلى القبلة وسجد مسجدتي السهو وتشهد فيها ثم سلم عن يمينه وعن شماله (ص: ۹۲)

سجدہ سہو سلام سے پہلے ہونا چاہیے یا بعد میں؟

حنفیہ کے نزدیک سجدہ سہو مطلقاً بعد السلام ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک مطلقاً قبل

السلام، جبکہ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر سجدہ سہو نماز میں کسی نقصان کی وجہ سے واجب ہوا ہے تو سجدہ سہو قبل السلام ہوگا اور اگر کسی زیادتی کی وجہ سے واجب ہوا ہے تو پھر بعد السلام ہوگا یعنی ”الدال بالبدال والقاف بالقاف“۔

امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سہو کی جن صورتوں میں قبل السلام ثابت ہے وہاں قبل السلام پر عمل کیا جائے گا اور جہاں بعد السلام ثابت ہے ان صورتوں میں بعد السلام پر عمل کیا جائے گا، اور جن صورتوں میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ ثابت نہیں وہاں امام شافعیؒ کے مسلک کے مطابق قبل السلام کیا جائے گا بہر حال ائمہ ثلاثہ کسی نہ کسی صورت میں سجدہ سہو قبل السلام کے قائل ہیں۔

حنفیہ کے دلائل:-

۱۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے: ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی الظهر خمسا فقیل له: أزيد فی الصلوة أم نسيت؟ فسجد سجدتين بعد ما سلم“ (ترمذی، ۹۰/۱)

۲۔ سنن ابی داؤد میں حضرت ثوبانؓ سے مرفوعاً مروی ہے: ”کل سہو سجدتان بعد ما یسلم“ (ابوداؤد، ۱۵۷/۱، باب ن نسی ان یتشهد وهو جالس)

۳۔ سنن ابوداؤد میں حضرت عبداللہ بن جعفرؓ کی روایت ہے: ”قال قال رسول اللہ ﷺ من شك فی صلواته فلیسجد سجدتين بعد ما یسلم“

(ابوداؤد، ۱۵۶/۱، باب من قال بعد التسليم)

ائمہ ثلاثہ کی دلیل:-

۱۔ ترمذی میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت ہے جس میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قعدہ اولیٰ چھوٹ جانے کی وجہ سے قبل السلام سجدہ فرمایا۔

(ترمذی، ۸۹/۱)

۲۔ عن عمران بن حصین ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی بهم فسها فسجد سجدتين ثم یتشهد ثم سلم (ترمذی، ۹۰/۱)

جواب:

- ۱۔ یہ بیان جواز پر محمول ہے۔
- ۲۔ ہمارے پاس قولی اور فعلی دونوں احادیث ہیں آپ کے پاس صرف فعلی احادیث ہیں اور قولی احادیث نسبت فعلی احادیث کے رائج ہوتی ہیں لہذا حنفیہ کا مسلک رائج ہوا۔

باب ماجاء في سجود القرآن

أبو حنيفة، عن سماك، عن عياض الأشعري، عن أبي موسى الأشعري أن النبي صلى الله عليه وسلم سجد في سجدة - (ص: ۹۲)

سجدہ تلاوت واجب ہے یا سنت؟

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک واجب ہے اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مستنون ہے۔
حنفیہ کی دلیل:-

- ۱۔ پورے قرآن کریم میں آیات سجدہ تین قسم پر ہیں۔
ا۔ وہ آیات کہ جن میں سجدہ کا امر ہے اور مطلق امر وجوب کیلئے ہے۔
۲۔ سجدہ سے کفار کے انکار کا ذکر ہے اور کفار کی مخالفت واجب ہے۔
۳۔ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کے سجدہ کا ذکر ہے جیسے سورہ مریم میں ہے: ”اذا تسلى عليهم آيات الرحمن خروا سجدا وبكيا“ (سورہ مریم: ۵۸) اور انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کی اقتداء لازم ہے۔ ان تمام باتوں سے معلوم ہوا کہ سجدہ تلاوت واجب ہے۔
ائمہ ثلاثہ کی دلیل:-

۱۔ عن زيد بن ثابت قال: قرأت على النبي صلى الله عليه وسلم والنجم فلم يسجد فيها۔ (بخاری، ۱/۱۴۶)

جواب:-

یہاں سجود علی الفور کی نفی ہے اور فی الفور سجدہ ہمارے نزدیک بھی واجب نہیں۔

سجدہ تلاوت کل کتنے ہیں؟

حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک کل سجدہ ہائے تلاوت چودہ ہیں البتہ ان کی تعین میں کچھ اختلاف ہے۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ سورۃ ”ص“ میں سجدہ نہیں ہے، سورہ حج میں دو سجدے ہیں۔ اور حنفیہ کہتے ہیں کہ سورۃ ”ص“ میں سجدہ ہے اور سورۃ حج میں صرف ایک سجدہ ہے۔

حنفیہ کی دلیل :-

۱۔ سنن ابی داؤد میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت ہے: ”قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو على المنبر ”ص“ فلما بلغ السجدة نزل فسجد وسجد الناس معه الخ“ (ابوداؤد، باب السجود في ص) اس حدیث سے معلوم ہوا کہ سورۃ ص کا سجدہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے۔

۲۔ امام محمدؒ اپنی مؤطا میں لکھتے ہیں: ”كان ابن عباس لا يرى في سورة الحج الا سجدة واحدة الأولى“ (مؤطا امام محمدؒ، ص: ۱۳۸، باب سجود القرآن) اس سے معلوم ہوا کہ سورۃ حج میں ایک سجدہ ہے۔

شافعیہ کی دلیل :-

سورۃ ص کے بارے میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے: ”قال: رأيت رسول الله ﷺ يسجد في ”ص“ قال ابن عباس: وليست من عزائم السجود“ (ترمذی، ۱۱۷۷)

جواب :-

۱۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا سجدہ کرنا ثابت ہے۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل الحق بالاتباع ہے۔

۲۔ حضرت ابن عباسؓ نے عزائم السجود میں سے ہونے کی جو نفی فرمائی ہے اس کا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ یہ سجدہ بطور شکر واجب ہے۔ جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا

ارشاد نسائی میں موجود ہے: ”سجدھا داؤد توبۃ و نسجدھا شکراً“۔
(سنن النسائی، ۱۵۲/۱، باب سجود القرآن السجود فی ص)

دلیل (۲)

سورۃ حج کے دوسرے سجدہ کے بارے میں حضرت عقبہ بن عامرؓ کی روایت ہے وہ فرماتے ہیں: ”قلنت یا رسول اللہ! فضلت سورۃ الحج بان فیہا سجدتین، قال: نعم، فمن لم یسجدھما فلا یقرأھما“ (ترمذی، ۱۲۸/۱)
جواب:

اس حدیث کا تمام تر مدار ”ابن لہیعہ“ پر ہے اور ”ابن لہیعہ“ ضعیف راوی ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک کل سجدہ بائے تلاوت گیارہ ہیں۔ سورۃ الحج کا دوسرا سجدہ، سورۃ النجم، سورۃ الانشراح اور سورۃ العلق کے سجدوں کو یہ منسوخ سمجھتے ہیں۔

مسألة كلام في الصلوة

أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، عن أبي واثل، عن عبد الله بن مسعود أنه لما قدم من أرض الحبشة سلم على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يصلي فلم يرده عليه السلام فلما انصرف رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ابن مسعود: أعوذ بالله من سخط نعمة الله، قال النبي صلى الله عليه وسلم: وما ذاك؟ قال: سلمت عليك فلم ترد علي قال: ان في الصلوة لشغلاً، قال: فلم ترد السلام على احد من يومئذ۔ (ص: ۹۲-۹۳)

کلام فی الصلوٰۃ کی شرعی حیثیت:-

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کلام خواہ عمداً ہو یا نسیاناً، جہلاً عن الحکم ہو یا خطاً، اصلاح صلوٰۃ کی غرض سے ہو یا اس غرض سے نہ ہو بہر صورت مقصد صلوٰۃ ہے۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ کلام فی الصلوٰۃ اگر اصلاح صلوٰۃ کیلئے ہو تو مقصد صلوٰۃ نہیں۔ امام مالکؒ کا دوسرا قول حنفیہ

کے مطابق ہے۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ کلام اگر نسیا نا ہو یا جہلا عن الحکم ہو تو وہ مفید صلوٰۃ نہیں بشرطیکہ قلیل ہو۔ امام احمد سے چار اقوال مروی ہیں: تین قول مذاہب ثلاثہ ہی کی طرح ہیں یعنی ہر مذہب کی طرح ایک قول ہے اور چوتھا قول یہ ہے کہ اگر کوئی شخص یہ جانتے ہوئے کلام کرے کہ ابھی اس کی نماز پوری نہیں ہوئی تو ایسا کلام مفید صلوٰۃ ہوگا اور اگر یہ جانتے ہوئے کلام کرے کہ اس کی نماز پوری ہوگئی ہے پھر بعد میں اسے کسی طرح معلوم ہوا کہ اس کی نماز ابھی پوری نہیں ہوئی ہے تو ایسا کلام مفید صلوٰۃ نہیں ہوگا۔
ائمہ ثلاثہ کی دلیل:-

۱۔ جامع ترمذی میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر یا عصر کی نماز میں دو رکعت پڑھ کر سلام پھیر دیا تو حضرت ذوالیدین نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا ”أَقْصَرَتِ الصَّلَاةُ أَمْ نَسِيتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ“ کہ نماز میں کمی ہوگئی ہے یا آپ بھول گئے ہیں؟ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرام سے پوچھا کہ ذوالیدین کیا صحیح کہہ رہے ہیں؟ جواب میں انہوں نے ذوالیدین کی تصدیق کی کہ ذوالیدین صحیح کہہ رہے ہیں نماز میں کمی ہوئی ہے پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کھڑے ہوئے مزید دو رکعت پڑھائی پھر سجدہ سوکیا۔ (ترمذی، ۹۱/۱)

امام مالک فرماتے ہیں کہ یہ کلام اصلاح صلوٰۃ کیلئے تھا، امام شافعی فرماتے ہیں کہ ذوالیدین کا یہ کلام جہلا عن الحکم تھا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ کلام نسیا نا تھا، امام احمد فرماتے ہیں کہ یہ بات حیت یہ سمجھ کر ہوئی تھی کہ نماز پوری ہو چکی ہے۔
جواب:-

یہ واقعہ کلام فی الصلوٰۃ کے منسوخ ہونے سے پہلے کا ہے اس سے آپ حضرات کا استدلال کرنا صحیح نہیں ہے۔ یہ منسوخ ہے۔
حنفیہ کے دلائل:-

۱۔ ”وقوموا للہ فانتبین“ (سورۃ البقرہ: ۲۳۸) یہاں قنوت کے معنی سکوت کے ہیں۔

۲۔ مسلم شریف میں حضرت زید بن ارقم رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: ”کنا نتکلم فی

الصلوة يكلم الرجل صاحبه وهو الى جنبه في الصلوة حتى نزلت "وقوموا لله قانتين" فأمرنا بالسكوت ونهينا عن الكلام" (مسلم، ۲۰۳/۱)

۳۔ مسند امام اعظم میں موجود حضرت عبداللہ بن مسعود کی زیر بحث روایت یہ بھی حنفیہ کیلئے دلیل بنے گی۔

ان تمام دلائل کی وجہ سے حنفیہ کہتے ہیں کہ کلام فی الصلوة منسوخ ہے اور حدیث ذوالیدین بھی منسوخ ہے۔

باب ماجاء لا يقطع الصلوة شيء

أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، عن الأسود بن يزيد أنه سأل عائشة عما يقطع الصلوة، فقالت: يا أهل العراق! تزعمون أن الحمار والكلب والسنور يقطعون الصلوة، فرتموننا بهم؟ إذرنا ما استطعت! كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي وأنا نائمة إلى جنبه عليه ثوب جانيه عليّ۔ (ص: ۹۳)

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک نمازی کے سامنے سے عورت، کتا، گدھا وغیرہ کے گزرنے سے نماز منقطع نہیں ہوتی۔ امام احمدی مشہور روایت کے مطابق کلب اسود قاطع صلوٰۃ ہے البتہ عورت و حمار کے بارے میں یہ توقف فرماتے ہیں۔ اہل ظاہر کے ہاں تینوں قاطع صلوٰۃ ہیں۔

ائمہ ثلاثہ کے دلائل :-

۱۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے: "أن رسول الله ﷺ كان يصلي وهي بينه وبين القبلة على فراش اهله اعتراض الجنابة" (بخاری، ۵۶/۱)

۲۔ حضرت ابن عباس کی روایت ہے: "كنت رديف الفضل على اتان فحسنا والنبسي صلى الله عليه وسلم يصلي بأصحابه يعني، قال: ففرزنا عنها فوصلنا الصنف فمُرت بين أيديهم فلم تقطع صلواتهم۔ (ترمذی، ۷۹/۱)

۳۔ عن أبي سعيد قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا يقطع

الصلوة شيء۔ (ابو داؤد، ۱/۱۱۳)

امام احمد اور اہل ظاہر کی دلیل:

۱۔ حضرت ابو زریٰ روایت ہے: ”قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: اذا صلى الرجل وليس بين يديه كاخرة الرجل أو كواسطة الرجل قطع صلوته الكلب الاسود والمرأة والحصار۔ (ترمذی، ۷۹۱۱)

جواب:

۱۔ قطع سے قطع خشوع صلوة مراد ہے۔

۲۔ مذکورہ بالا احادیث سے یہ منسوخ ہے۔

باب ماجاء في صلوة الكسوف

أبو حنيفة، عن حماد، عن ابراهيم، عن علقمة، عن عبد الله قال: إنكسفت الشمس يوم مات إبراهيم بن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم فخطب فقال: إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله، لا تنكسفان لموت أحد ولا لحياته فإذا رأيتم ذلك فصلوا واحمدوا الله وكبروه وسبحوه حتى ينجلي أيهما إنكسف ثم نزل رسول الله صلى الله عليه وسلم وصلى ركعتين۔ (ص: ۹۳)

کسوف کے لغوی معنی تغیر کے ہیں پھر عرف میں یہ لفظ سورج گرہن کے ساتھ خاص ہو گیا اور خسوف چاند گرہن کو کہا جاتا ہے۔

صلوة الكسوف کی شرعی حیثیت:-

جمہور اسے سنت مؤکدہ کہتے ہیں البتہ حنفیہ میں سے بعض اس کے وجوب کے بھی قائل ہیں جبکہ امام مالکؒ اسے جمعہ کا ورد دیتے ہیں۔ (معارف السنن، ۲/۵)

حنفیہ کہتے ہیں کہ صلوة کسوف عام نمازوں کی طرح ہیں لہذا اس موقع پر دو رکعتیں

معروف طریقہ کے مطابق ادا کی جائیں گی، اور ائمہ ثلاثہ کے ہاں صلوٰۃ کسوف کی ہر رکعت میں دو رکوع کئے جائیں گے۔

حنفیہ کی دلیل:-

۱۔ حضرت قیسہ بن خارق ہلانی کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”فَإِذَا رَأَيْتُمْ مِنْ ذَلِكَ شَيْئاً فَصَلُّوا كَأَحَدٍ صَلَوةً مَكْتُوبَةً صَلَّيْتُمُوهَا“ (نسائی، ۲۱۹/۱)

یعنی جب تم ان نشانوں میں سے کچھ دیکھو تو اس طرح نماز پڑھو جیسے تھوڑی دیر پہلے تم نے ابھی فرض نماز پڑھی تھی۔ حدیث پاک میں ”أَحَدٌ صَلَوةً مَكْتُوبَةً صَلَّيْتُمُوهَا“ سے فجر کی نماز مراد ہے اور اس کی دلیل بخاری شریف میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے جس میں ہے کہ صلوٰۃ کسوف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چاشت کے وقت ادا کی تھی (بخاری، ۱۳۳۱) لہذا تھوڑی دیر پہلے پڑھی جانے والی نماز سے فجر کی نماز مراد ہوگی۔ اور فجر کی نماز میں ایک رکوع ہوتا ہے اس طرح حنفیہ کی بات صحیح ثابت ہوگئی کہ صلوٰۃ کسوف میں عام نمازوں کی طرح ایک رکوع ہوگا۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل:-

۱۔ مسلم میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا، حضرت اسماء رضی اللہ عنہا کی روایت ہے اور بخاری میں حضرت ابن عباسؓ حضرت عبداللہ بن عمرو ابن العاصؓ کی روایت ہے ان میں دو رکوع کی تصریح ہے۔

جواب:-

یہ رکوع جزو صلاۃ نہیں تھے بلکہ سجدہ شکر کی طرح رکوعات خفیف تھیں اور ان کی ہیئت عام نمازوں کے رکوعوں سے کسی قدر مختلف تھی یہی وجہ ہے کہ بعض صحابہ کرامؓ نے ان کو شمار کر کے ایک سے زائد رکوع کی روایت کر دی اور بعض نے ان کو شمار نہیں کیا۔

باب ماجاء في صلاة الاستخارة

أبو حنيفة، عن ناصح، عن يحيى، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمنا الاستخارة كما يعلمنا السورة من القرآن۔ (ص: ۹۵)

استخارہ دو جانبوں میں سے کسی ایک جانب کو ترجیح دینے کیلئے کیا جاتا ہے بشرطیکہ دونوں جانب ہر مباح میں سے ہو۔ واجب اور مندوب کے کرنے اور حرام و مکروہ کے ترک کیلئے استخارہ نہیں ہوتا ہے۔ البتہ واجب غیر موقت میں وقت کی تعیین کیلئے استخارہ کر سکتے ہیں۔ (معارف السنن، ۲/۲۷۸)

کسی کو جب بھی کوئی اہم کام درپیش ہو تو دو رکعت نماز بیعت نفل پڑھ کے اللہ تعالیٰ سے رہنمائی اور خیر کو طلب کرے اور دعائے استخارہ پڑھے۔ جب استخارہ کے اندر باری تعالیٰ کی طرف متوجہ ہوگا اور صدقِ دل سے اپنے پروردگار سے رہنمائی اور مدد طلب کرے گا تو یہ بات ناممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کی رہنمائی اور مدد نہ کرے۔

احادیث مبارکہ میں استخارہ کی ترغیب و تعلیم کا ذکر تو ہے لیکن یہ بات کہیں موجود نہیں ہے کہ باری تعالیٰ کی طرف سے استخارہ کے بعد رہنمائی اور مدد کی صورت کیا ہوگی۔ لیکن علماء و صلحاء کا تجربہ ہے کہ یہ رہنمائی بسا اوقات خواب وغیرہ میں کسی غیبی اشارہ کے ذریعہ ہوتی ہے اور بسا اوقات اس طرح ہوتا ہے کہ دل اس کام کے کرنے یا نہ کرنے پر مطمئن ہو جاتا ہے۔ اگر استخارہ کے بعد بھی تذبذب کی کیفیت رہے تو بار بار استخارہ کیا جائے جب تک دل کسی ایک جانب مطمئن نہ ہو کوئی قدم نہ اٹھایا جائے۔ (معارف الحدیث، ۳/۳۶۵)



باب ماجاء فی صلوۃ الضحی

أبو حنیفة، عن الحارث، عن أبي صالح، عن أم هانئ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم یوم فتح مکة وضع لأمته ودعا بماء فصبه علیہ ثم دعا بثوب واحد فصلی فیہ، زاد فی رواية: متوشحاً..... قال أبو حنیفة: وهي الضحی۔

(ص: ۹۵-۹۶)

صلوۃ الضحی چاشت کی نماز کو کہتے ہیں تہجد کی طرح اس کی بھی کوئی مقدار مقرر نہیں ہے، دو رکعت سے لے کر بارہ رکعت تک جتنی چاہیں پڑھ سکتے ہیں۔ چاشت کی نماز کو صلاۃ الاذانین بھی کہتے ہیں اگرچہ عرفہ عام میں ست رکعات بعد المغرب کو صلاۃ الاذانین کہا جاتا ہے۔

صلوۃ الضحی کی شرعی حیثیت:-

اکثر شواہخ اسے سنن راتبہ میں شمار کرتے ہیں جبکہ ائمہ ثلاثہ اسے مستحب کہتے ہیں اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر مداومت نہیں فرمائی ہے۔ اور اس کی دلیل حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت ہے: ”کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الضحی حتی نقول: لا یدع ویدعها حتی نقول: لا یصلی“ (ترمذی، ۱۰۸/۱)

لا تجعلوها قبورا کا مطلب:

أبو حنیفة، عن نافع، عن ابن عمر قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: صلوا فی بیوتکم ولا تجعلوها قبورا۔ (ص: ۹۹)

حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح قبرستان ذکر و اذکار سے خالی ہوئے ہیں اس طرح اپنے گھروں کو نہ بناؤ بلکہ اپنے گھروں میں عبادت ناقلہ کا اہتمام کرو تا کہ تمہارے گھر میں برکتیں نازل ہوں۔ (انوار المحمود، ۱/۶۱، ادارۃ القرآن کراچی)

أبو حنیفة، عن علقمة، عن ابن بريدة، عن أبيه قال: ألحد للنبی صلی اللہ علیہ وسلم وأخذ من قبل القبلة ونصب علیہ اللبن نصباً۔ (ص: ۱۰۲)

قبر کی دو قسمیں ہیں: لحد، شق

لحد: بظنی قبر کو کہتے ہیں جسے پہلے صندوق کی طرح کھودتے ہیں پھر ایک طرف کھودتے ہیں اور یہ سخت زمین میں بنائی جاتی ہے جیسے مدینہ کی زمین۔

شق: صندوقی قبر کو کہتے ہیں جسے صندوق کی طرح بالکل سیدھا کھودا جاتا ہے اور یہ نرم زمین میں بنائی جاتی ہے۔

خواتین اور مردوں کیلئے زیارت قبور سے متعلق حکم:

أَبُو حَنِيفَةَ، عَنْ عَلْقَمَةَ بْنِ مَرْثَدٍ وَحَمَادٍ أَنَّهُمَا حَدَّثَاهُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بَرِيدَةَ، عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنِ الْقُبُورِ أَنْ تَزُورُوهَا فَزُورُوهَا وَلَا تَقُولُوا أَحْجَرًا. (ص: ۱۰۶)

ایک دوسری حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ”لَعَنَ اللَّهُ زَوَارَاتِ الْقُبُورِ“ (مشکوٰۃ المصابیح، ۱/۱۵۴) ان دو حدیثوں کی وجہ سے اس مسئلہ میں عورتوں کیلئے زیارت قبور کی اجازت ہے یا نہیں؟ دو قول ہیں: بعض حضرات نے مخالفت کو صرف مردوں کے حق میں منسوخ مان کر عورتوں کے حق میں ممانعت کو بدستور باقی مانا اور موجب لعنت قرار دیا ہے۔ اور بعض علماء نے ممانعت کو عورتوں کے حق میں بھی بدستور منسوخ مان کر ان کیلئے زیارت قبور کو فی نفسہ تو جائز قرار دیا ہے لیکن عورتیں اگر زیارت قبور کیلئے قبرستان جائیں تو اس میں دوسرے مفاسد کثیر ہیں مثلاً بے پردگی ہوگی، قبور کو دیکھنے کے بعد خاص کر جبکہ وہ ان کے اعزہ و اقارب، اولاد، والدین، شوہر وغیرہ کی قبریں ہوں بے صبری کے ساتھ چلا کر روئیں گی، اگر وہ بزرگوں کی قبریں ہوں تو وہ مختلف بدعات کریں گی، غرض شریکیات اور دیگر محرمات میں مبتلا ہوں گی جیسا کہ علامہ اولیاء اللہ کے مزارات پر بہت سے مقامات پر ہوتا ہے۔ اس لئے عورتوں کو زیارت قبور کیلئے جانے سے منع فرماتے ہیں کہ ایک مستحب کی خاطر کسی ناجائز چیز کو برداشت نہیں کیا جاسکتا اور جن مردوں کا حال بھی عورتوں کی طرح ہو ان کو بھی منع کیا جائے گا۔

البتہ علامہ شامی فرماتے ہیں: ”فَلَا بَأْسَ إِذَا كُنَ الْعَجَائِزُ، وَيَكْرَهُ إِذَا كُنَ

شواہد کحضور الجماعة فی المساجد وهو توفیق حسن“ (رد المحتار، ۲/۲۳۲)
 کہ بوڑھی عورتوں کیلئے اجازت ہے اور جوان عورتوں کیلئے جس طرح عام نمازوں
 کیلئے مساجد میں آنا مکروہ ہے اسی طرح زیارتِ قبور کیلئے آنا بھی مکروہ ہے اور اسی قول کو
 علامہ شامی رحمہ اللہ نے حسن کہا ہے۔

نیز بوڑھی عورتوں کیلئے بھی اجازت اس وقت ہوگی جبکہ وہ باپردہ صابریہ ہوں اور محرم
 ساتھ ہو، اور کسی فتنہ کا خوف بھی نہ ہو، ورنہ بوڑھی عورتوں کیلئے بھی اجازت نہیں ہوگی۔
 زیارتِ قبر کے وقت میت کے سر کی جانب کھڑے ہونا چاہیے یا پیر کی جانب؟
 علامہ شامی فرماتے ہیں: ”یأتی الزائر من قبل رجلی الموتی لا من قبل رأسه“

(رد المحتار، ۲/۲۳۲)

کہ زیارت کرنے والا میت کے سر کی جانب کھڑے ہو کر زیارت نہ کرے بلکہ پیر کی
 جانب کھڑا ہو۔



کتاب الزکوٰۃ

زکوٰۃ کے لغوی معنی ”طہارت اور پاکیزگی“ کے آتے ہیں اور زکوٰۃ کو زکوٰۃ اس لئے کہتے ہیں کہ زکوٰۃ کے نکالنے سے یقیناً مال پاک ہو جاتا ہے۔ اور اس کے ایک معنی ”نماء“ یعنی بڑھوتری کے بھی آتے ہیں اس لئے کہ زکوٰۃ ادا کرنے سے مال میں ترقی اور برکت ہوتی ہے۔

أبو حنیفة، عن عطاء، عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ الركاز ما ركزه الله تعالى في المعادن الذي ينبت في الأرض۔ (ص: ۱۰۶)

”رکاز“ میں کیا کیا چیزیں داخل ہیں؟

اس مسئلہ کو سمجھنے سے پہلے ایک حدیث کا سمجھ لینا ضروری ہے جامع ترمذی میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”العجماء جرحها جبار والمعدن جبار والبیر جبار وفي الركاز الخمس“ (ترمذی، ۱۳۹۱)

”عجماء“ کے معنی حیوان کے اور ”جبار“ کے معنی ”ہڈ“ کے ہیں یعنی اگر کوئی حیوان کسی کو مار کر زخمی کر دے تو یہ زخم ہڈر ہے اور اس کی دیت کسی پروا جب نہیں۔

”المعدن جبار“ خفیفہ کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کان میں گر کر ہلاک ہو جائے یا اسے کوئی زخم آجائے تو اس کا خون ہڈر ہے۔ صاحب معدن پر کوئی ضمان نہیں یہ تشریح خفیفہ نے کی ہے۔ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ حدیث کے اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ معدن پر کوئی زکوٰۃ یعنی خمس وغیرہ کچھ بھی نہیں ہوگا۔

”البیر جبار“ یعنی اگر کوئی شخص کنوئیں میں گر کر ہلاک یا زخمی ہو جائے تو اس کا خون بھی ہڈر ہے۔

”رکاز“ لفظ مرکوز کے معنی میں ہے یہ ہر اس چیز کو کہتے ہیں جو زمین میں گاڑی یا دفن

کی گئی ہو، اس میں مدفون خزانہ بھی داخل ہے۔

اس بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ ”رکاز“ میں خُس ہوگا اختلاف اس پر ہے کہ ”رکاز“ کے لفظ میں معدن بھی شامل ہے یا نہیں؟ ہمارے نزدیک شامل ہے اور اس پر خُس ہوگا۔ امام شافعی کے نزدیک شامل نہیں ہے اور اس پر کچھ بھی نہیں ہے۔
حنفیہ کے دلائل:-

۱۔ لسان العرب میں ابن الاعرابی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ ”رکاز“ کا اطلاق مدفون خزانہ کے علاوہ معدن پر بھی ہوتا ہے (لسان العرب، ۷/۲۲۳) نیز علامہ ابن الاثیر جزری بھی اسی کے قائل ہیں۔

۲۔ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:
”فی الركاز الخمس قيل: وما الركاز يا رسول الله؟ قال: الذهب الذي حمله الله تعالى في الارض يوم خلقت“ (عمدة القاری، ۹/۱۰۳۶، باب فی الركاز الخمس)
اس کے علاوہ مسند امام اعظم کی مذکورہ بالا روایت بھی حنفیہ کیلئے دلیل بنے گی۔
شافعیہ کی دلیل:-

۱۔ ”المعدن جبار“ اس کا مطلب یہ ہے کہ معدن پر کوئی زکوٰۃ نہیں اور یہ حضرات کہتے ہیں کہ حدیث پاک کے اندر معدن اور رکاز کو جدا جدا ذکر کیا گیا ہے اس لئے یہ دونوں علیحدہ چیزیں ہیں لہذا معدن رکاز میں داخل نہیں ہے اور اس پر زکوٰۃ بھی نہیں ہے، اگر معدن رکاز میں داخل ہوتا تو پھر اسے علیحدہ بیان نہیں کیا جاتا۔
جواب:-

۱۔ ”المعدن جبار“ کی یہ تفسیر کہ ”معدن پر زکوٰۃ نہیں“ حدیث پاک کے سیاق و سباق کے خلاف ہے اس لئے کہ حدیث کے اس جملہ سے پہلے اور بعد میں بھی دیت کے احکام کا بیان ہو رہا ہے اس وجہ سے اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ”معدن میں گر کر ہلاک یا زخمی ہونا بدرجہ“۔

کتاب الصوم

صوم کا لغوی اور اصطلاحی معنی :-

صوم لغةً إمساكٌ كوكبتے ہیں اور اصطلاحاً شرع میں ”هو الامساك عن المفطرات الثلاثة نهاراً مع النية“ (البنائية شرح الہدلیۃ، ۳/۴) مفطرات ثلاثہ سے مراد کھانا، پینا اور جماع ہیں۔

عن ابی ہریرۃ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، يقول اللہ تعالیٰ: کل عمل ابن آدم له إلا الصيام فهو لي وأنا أجزي به۔ (ص: ۱۰۷) حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ابن آدم کے تمام اعمال اس کے واسطے ہیں سوائے روزہ کے وہ میرے لئے ہیں اور میں خود اس کا بدلہ عطا کروں گا۔

اس حدیث پاک کا مقصد روزہ کی فضیلت بیان کرنا ہے۔
فہو لي: ای الصوم لي۔ کیا مطلب ہے؟ عبادات تو تمام اللہ کیلئے ہیں پھر کیا خصوصیت ہے کہ روزہ کی نسبت باری تعالیٰ نے اپنی طرف فرمائی؟
اس کی متعدد توجیہات بیان کی گئی ہیں:

۱۔ روزہ ایسی عبادت ہے کہ اس میں ریاء کا دخل نہیں جبکہ دیگر عبادات ظاہرہ میں ریاء کا خطرہ ہے۔ اس لئے اس کی نسبت باری تعالیٰ نے اپنی طرف فرمائی ہے۔

۲۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ”الصوم أحب العبادات إليّ والمقدم عندي“

۳۔ ”الصوم لي“ میں باری تعالیٰ کی طرف نسبت تعظیم کیلئے ہے۔ جیسا کہ کہا جاتا ہے ”بیت اللہ“ حالانکہ تمام گھر اللہ تعالیٰ ہی کے ہیں۔

”أنا أجزي به“:

روزہ ایک ایسی مخفی عبادت ہے کہ جس کے بارے میں سوائے اللہ تعالیٰ کے کوئی مطلع

نہیں ہوتا یہاں تک کہ فرشتوں سے بھی مخفی رہتا ہے۔ حافظ صاحب نے فتح الباری میں لکھا ہے کہ یہ ”کرانا کاتین“ کے لکھنے میں بھی نہیں آتا تو ”انا اجزی بہ“ کا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ روزہ کا بدلہ بلا واسطہ ملائکہ کے ہم خود عطا کریں گے جبکہ دوسری تمام عبادات کا بدلہ میں فرشتوں کا واسطہ ہوگا۔ یہ تمام توجیہات فتح الباری ”باب فضل الصوم“ میں موجود ہیں۔

عن أم هانئ قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: مامن مومن جاع يوماً فاجتنب المحارم ولم يأكل مال المسلمين باطلاً إلا أطعمه الله تعالى من ثمار الجنة۔ (ص: ۱۰۷)

حضرت ام ہانی سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جو بھی مومن دن بھر بھوکا رہے اور حرام کاموں سے اجتناب کرے اور مسلمانوں کا مال باطل طریقے سے نہ کھائے تو اللہ تعالیٰ اسے جنت کے پھل کھلائیں گے۔

حدیث پاک میں ”جاء يوماً“ سے روزہ دار مراد ہے اور اگر کوئی آدمی ویسے ہی بھوکا رہا اور حرام کام (مثلاً غیبت، چوری وغیرہ) سے بچا رہا تو یہ بھی مراد ہو سکتا ہے۔ دونوں احتمال ہیں اور اس دوسرے احتمال سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ جب بغیر روزہ کے بھوکا رہنے اور حرام کام سے بچنے پر باری تعالیٰ یہ فضائل عطا فرمائیں گے تو جو شخص روزہ رکھ کر ان منہیات سے بچے گا تو باری تعالیٰ اس کو کتنے زیادہ انعام و اکرام سے نوازیں گے۔ اور اس شخص کا مقام غیر روزہ دار سے یقیناً بلند و بالا ہوگا۔

باب ماجاء في صوم يوم عاشوراء

أبو حنيفة، عن إبراهيم، عن أبيه، عن حميد بن عبد الرحمن الحميري، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لرجل من أصحابه يوم عاشوراء مرقومك فليصوموا هذا اليوم، قال: إنهم طعموا: قال: وإن كانوا قد طعموا۔ (ص: ۱۰۷)

اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ صوم یوم عاشوراء مستحب ہے اور اس بات پر بھی سب متفق ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام صیام رمضان کی فرضیت سے پہلے

اسے رکھا کرتے تھے لیکن اختلاف اس بارے میں ہے کہ صوم یوم عاشوراء یہ صیام رمضان کی فرضیت سے پہلے فرض تھا یا نہیں؟

امام اعظم ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ یہ پہلے فرض تھا پھر صیام رمضان کی فرضیت کے بعد منسوخ ہو گیا اور صرف استحباب باقی رہ گیا۔ (عمدة القاری، ۱۱/۱۱۸)

شافعیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ یہ پہلے سنت تھا اور صیام رمضان کی فرضیت کے بعد صرف استحباب رہ گیا اور ان کا دوسرا قول حنیفہ کے مطابق ہے۔ پھر چونکہ صیام رمضان کی فرضیت کے بعد صوم یوم عاشوراء وغیرہ کی عدم فرضیت پر اجماع ہے اس لئے اب علامہ مذکورہ اختلاف کا کوئی شرعہ ظاہر نہیں ہوگا۔

أبو حنيفة، عن الهيثم، عن موسى بن طلحة، عن ابن أخوتكئة، عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: أثنى رسول الله صلى الله عليه وسلم بآرنب، فأمر أصحابه، فأكلوا وقال للذي جاء بها مالك لا تأكل منها، قال اني صائم، قال: وما صومك؟ قال: نطوع، قال: فهلا البيض. (ص: ۱۰۷-۱۰۸)

فہلا البیض: ایام بیض چاند کے مہینہ کی ۱۳، ۱۴، ۱۵ تاریخ کو کہتے ہیں۔ علامہ شامیؒ نے لکھا ہے کہ ان تاریخوں میں چاند مکمل و روشن ہوتا ہے اس لئے ان ایام کو ایام بیض کہتے ہیں۔ گویا کہ اس کی روشنی کو سفیدی کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے۔

باب ماجاء في الأذان بالليل

أبو حنيفة، عن عبد الله، عن ابن عمر قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم أن بلا لا ينادى بليل، فكلوا واشربوا حتى ينادى ابن أم مكتوم فإنه يؤذن وقد حلت الصلوة. (ص: ۱۰۸)

اس حدیث پاک میں یہ بتایا گیا ہے کہ حضرت بلالؓ رات کے وقت اذان دیتے تھے اور حضرت عبداللہؓ بن ام مکتوم صبح کے وقت، لیکن حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں صحیح ابن

خزیمہ اور طحاوی کے حوالہ سے حضرت امیہؓ سے اس کے برعکس روایت نقل کی ہے کہ ابن ام مکتوم رات کو اذان دیتے تھے اور حضرت بلالؓ صبح کو۔

اس تعارض کا جواب یہ ہے کہ اصل میں یہ دونوں روایتیں مختلف زمانوں پر محمول ہیں اور بات دراصل یہ ہے کہ ابتداءً ابن ام مکتومؓ رات کے وقت اور حضرت بلالؓ صبح کے وقت اذان دیتے تھے لیکن جب حضرت بلالؓ کی بیٹائی کمزور ہو گئی اور ایک دو مرتبہ انہوں نے طلوع فجر سے قبل اذان دے دی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مؤذنوں کی ترتیب بدل دی حضرت بلالؓ کورات کی اذان پر مقرر فرمایا اور حضرت ابن ام مکتومؓ کو صبح کے وقت اذان پر۔ اس لئے کہ ابن ام مکتومؓ ٹاٹینا تھے انہیں خود صبح کے ہونے کا علم نہیں ہوتا تھا بلکہ جب لوگ ”اصبحت اصبح“ کہتے تھے تو اس وقت یہ اذان دیتے تھے۔

فجر کی اذان طلوع فجر سے پہلے دی جاسکتی ہے یا نہیں؟

ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک فجر کی اذان وقت سے پہلے دی جاسکتی ہے اور ایسی صورت میں اعادہ بھی واجب نہیں ہے لیکن یہ صرف فجر کی خصوصیت ہے اگر کسی اور نماز میں ایسا کر لیا تو اعادہ لازمی ہوگا۔ جبکہ امام اعظم ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک فجر کی اذان بھی وقت سے پہلے جائز نہیں اور اگر دیدی جائے تو اعادہ واجب ہوگا۔

حنفیہ کے دلائل:-

۱۔ حضرت بلالؓ کی روایت ہے: ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: لا تؤذن حتى يستبين لك الفجر، هكذا ومد يديه عرضاً“

(ابوداؤد، ۱/۹۰، باب فی الاذان قبل دخول الوقت)

۲۔ بیہقی کی روایت ہے: ”انه صلى الله عليه وسلم قال: يا بلال لا تؤذن حتى يطلع الفجر“ (اعلاء السنن، جلد ۱، باب ان لا يؤذن قبل الفجر)

۳۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے: ”فالت ما كانوا يؤذنون حتى ينفجر الفجر“ (مصنف ابن ابی شیبہ، جلد ۱، باب من كره ان يؤذن قبل الفجر)

۳۔ قیاس کے لحاظ سے بھی احناف کا مسلک نہایت مضبوط و مستحکم ہے اسلئے کہ یہ بات واضح ہے کہ اذان کا اصل مقصد اعلانِ وقتِ صلوٰۃ ہے، اور رات کو اذان دینے میں اعلان نہیں بلکہ اضلال ہے۔

ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل:-

۱۔ ان حضرات کے پاس صرف ایک دلیل ہے اور وہ دلیل یہی مسند امام اعظمؒ والی روایت ہے کہ حضرت بلالؓ رات کو اذان دیتے تھے۔ اس روایت کو امام ترمذیؒ نے بھی اپنی سنن میں ذکر کیا ہے۔

جواب:-

۱۔ حضرت بلالؓ رات کے وقت سحری کی اذان دیتے تھے یہی وجہ ہے کہ عہد رسالت میں بھی اذان باللیل پر اکتفاء نہیں کیا گیا اور جن روایات میں اذان باللیل کا ذکر ہے انہی میں یہ بھی مذکور ہے کہ فجر کا وقت ہونے کے بعد پھر دوسری اذان بھی دی گئی۔

۲۔ پورے ذخیرہ احادیث میں کوئی ایک روایت بھی ایسی نہیں ہے کہ جس میں صرف اذان باللیل پر اکتفاء کا ذکر ہو۔ لہذا ائمہ ثلاثہ کا حضرت بلالؓ کے رات کے وقت اذان دینے والی روایت سے استدلال کرنا صحیح نہیں۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں رات کو اذان کیوں دی جاتی تھی؟

حنفیہ نوافل کیلئے اذان کو مشروع نہیں مانتے ہیں اس لئے حنفیہ یہ جواب دیتے ہیں کہ دومرتبہ اذان صرف رمضان میں ہوا کرتی تھی اور اس کا مقصد سحری کے لئے بیدار کرنا ہوتا تھا (آثار السنن، ص: ۵۷، باب ما جاء فی اذان الفجر قبل طلوعہ)

چنانچہ حدیثِ شواب کا یہ جملہ ”فکلموا و اشربوا حتی ینادی ابن ام مکتوم“ بھی اس پر دلالت کر رہا ہے۔

باب ماجاء في الحجامة للصائم

أبو حنيفة، عن أبي السوار ويقال له أبو السوراء وهو السلمي، عن ابن حاصر: عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم احتجم بالقاحه وهو صائم۔ (ص: ۱۰۸)

امام اعظم ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور جمہور کے نزدیک حجامت سے روزہ نہیں ٹوٹتا اور یہ عمل مکروہ بھی نہیں ہے۔ امام احمدؒ کے نزدیک مفسد صوم ہے اور امام اوزاعیؒ کے نزدیک حجامت مفسد صوم نہیں البتہ مکروہ ہے۔ جمہور کے دلائل:-

۱۔ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے: ”قال: احتجم رسول الله ﷺ وهو محرم صائم“ (ترمذی، ۱۶۲/۱)

۲۔ ”أن النبي صلى الله عليه وسلم احتجم وهو محرم واحتجم وهو صائم“ (بخاری، ۲۶۰/۱)

۳۔ مسند امام اعظمؒ کی مذکورہ بالا روایت، یہ بھی جمہور کی دلیل ہے۔ امام احمدؒ کی دلیل:-

۱۔ حضرت رافع بن خدیجؓ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”أفطر الحاجم والمحجوم“ (سنن ترمذی، ۱۶۰/۱)

جواب:

۱۔ حدیث پاک میں ”أفطر“ ”كسَادُ أَنْ يَفْطُرَ“ کے معنی میں ہے یعنی یہ عمل صائم کو افطار کے قریب کر دیتا ہے۔ ”حاجم“ کو اسلئے کہ وہ خون چوسے گا تو اس کے حلق میں خون جانے کا خطرہ ہے۔ اور ”محجوم“ کو اس لئے کہ اسے حجامت کرانے کی وجہ سے کمزوری ہو جاتی ہے پھر وہ مجبوراً روزہ توڑ دیتا ہے۔

۲۔ امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ یہاں ”الحاجم والمحجوم“ میں القلام عہد کا ہے اور اس سے مراد دو مخصوص آدمی ہیں جو روزے میں حجامت کے دوران غیبت کر رہے تھے تو ان دونوں کے بارے میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دونوں کا روزہ ٹوٹ گیا ہے اور روزہ ٹوٹنے سے مراد روزہ کے ثواب کا ضائع ہو جانا ہے اور اس ضیاع ثواب کی علت حجامت نہیں بلکہ غیبت تھی۔ (طحاوی، باب الصائم یحتجم)

۳۔ یہ حدیث منسوخ ہے اور ناخ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت ہے جسے حنفیہ نے اپنے دلائل میں ذکر کیا ہے۔ اسی طرح حضرت انسؓ کی روایت جو مسند میں ہے: عن أنس قال: احتجم النبي ﷺ بعد ما قال: أفطر الحاجم والمحجوم۔ (مسند الإمام الأعظم، ص: ۱۰۸)

یہ روایت بھی حضرت رافع ابن خدیجؓ کی روایت کے منسوخ ہونے پر واضح ہے۔

باب ما جاء في الصوم في السفر

أبو حنيفة، عن الهيثم ابن حبيب الضير في، عن أنس بن مالك قال: خرج رسول الله ﷺ إلى المدينة عليه وسلم لثلاثين خلتا من شهر رمضان من المدينة إلى مكة فصام حتى أتى قديرا، فشكوا الناس إليه الجهد، فافطر، فلم يزل مفطرا حتى أتى مكة۔ (ص: ۱۰۹)

اس بات پر تو سب متفق ہیں کہ سفر کی حالت میں روزہ نہ رکھنا جائز ہے لیکن اس بارے میں اختلاف ہے کہ افضل کیا ہے؟

امام اعظم ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک روزہ رکھنا افضل ہے لیکن اگر شدید مشقت کا خوف ہو تو روزہ نہ رکھنا افضل ہے، امام احمدؒ کے نزدیک سفر میں افطار افضل ہے چاہے مشقت کا خوف ہو یا نہ ہو۔ اور بعض اہل ظاہر کہتے ہیں کہ سفر میں روزہ رکھنا جائز ہے۔

جمہور کے دلائل :-

۱۔ حضرت حمزہ بن عمرو الاسلمی ؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سفر میں روزہ رکھنے کے بارے میں سوال کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”إن شئت فضعم وإن شئت فافطر“ (ترمذی، ۱۵۲/۱)

۲۔ ابن ابی سعید الخدری قال: کنا نساغر مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، فمنا الصائم ومنا المفطر۔ (ترمذی، ۱۵۲/۱)

مذکورہ دونوں روایتوں کے علاوہ وہ تمام روایتیں جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے سفر میں روزہ رکھنا ثابت ہے جمہور کیلئے دلیل بنے گی۔
امام احمدؒ کی دلیل :-

۱۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”ليس من البر الصوم في السفر“ (بخاری، ۲۶۱/۱)

اہل ظاہر کی دلیل :-

۱۔ حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سفر میں روزہ رکھا ہوا تھا اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ روزہ رکھا ہوا تھا کسی نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا کہ لوگوں پر روزہ بہت بھاری ہو رہا ہے اور لوگ آپ کی طرف دیکھ رہے ہیں کہ آپ روزہ دار ہیں اسی لئے وہ بھی روزہ دار ہیں، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عصر کی نماز کے بعد پانی منگوا کر پیا اور لوگ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف دیکھ رہے تھے پھر لوگوں میں سے بعض نے روزہ ختم کر دیا اور بعض روزہ دار رہے جب یہ بات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو پہنچی کہ بعض لوگوں نے روزہ ختم نہیں کیا ہے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”أولئك العصاة“

(ترمذی، ۱۵۱/۱)

اہل ظاہر حدیث پاک کے اس جملہ ”أولئك العصاة“ سے استدلال کرتے ہوئے

سفر میں روزہ رکھنے کو مطلقاً ناجائز کہتے ہیں۔

جواب :-

۱۔ یہ دونوں روایتیں اس صورت پر محمول ہیں جبکہ شدید مشقت کا اندیشہ ہو اور آپ کی پیش کردہ ترمذی والی روایت میں تصریح ہے کہ لوگوں پر روزہ کی وجہ سے سخت مشقت تھی اور جہاں تک صحیح بخاری والی روایت کی بات ہے سو وہ بھی ایسے آدمی کے بارے میں ہے کہ جس پر روزہ بہت بھاری ہو رہا تھا اور اس کی برداشت سے باہر تھا تو اس شخص کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دیکھ کر یہ ارشاد فرمایا۔ لہذا یہ دونوں روایتیں جمہور کے خلاف حجت نہیں ہو سکتیں اس لئے کہ سفر میں ناقابل برداشت مشقت کی صورت میں روزہ نہ رکھنے کی افضلیت کے ہم بھی قائل ہیں۔

اگر کسی شخص نے روزہ رکھ کر سفر شروع کیا ہو تو درمیان میں اس کیلئے افطار جائز ہے یا نہیں؟

حنفیہ کے نزدیک سفر کی حالت میں بھی بغیر اضطرار کے افطار جائز نہیں شافعیہ جائز کہتے ہیں۔ شافعیہ اس بارے میں حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی مذکورہ روایت سے استدلال کرتے ہیں کہ جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے عصر کے بعد روزہ افطار کا ذکر ہے۔

لیکن حضرت شاہ صاحبؒ اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ مجاہدین کیلئے حنفیہ کے نزدیک بھی روزہ رکھ کر افطار کرنا جائز ہے اگرچہ اضطرار کی حالت نہ ہو لہذا حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی روایت سے حنفیہ کے خلاف استدلال نہیں کیا جاسکتا۔ اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ اس موقع پر جہاد ہی کیلئے تشریف لے جا رہے تھے اور اس پر دلیل ترمذی میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت ہے: ”قال لما بلغ النبي صلى الله عليه وسلم عام الفتح مراً الظهران، فأذننا بلقاء العدو فأمرنا بالفطر، فأفطرنا أجمعين“ (ترمذی، ۱، ۲۹۸)

اس روایت میں تصریح ہے کہ یہ سفر جہاد تھا۔ نیز فتاویٰ عالمگیریہ اور فتح القدیر میں

بھی اس بات کی صراحت موجود ہے کہ غازی روزہ رکھ کر افطار کر سکتا ہے جبکہ اسے ضعف کا خوف ہو۔ (الہندیہ، ۲۰۸/۱، فتح القدیر، ۷۹/۲)

باب ماجاء في كراهية الوصال في الصيام

أبو حنيفة، عن عدی، عن أبي حازم، عن أبي الشعثاء: عن أبي هريرة أن النبي ﷺ نهى عن صوم الوصال وصوم الصمت۔ (ص: ۱۱۰)

صوم وصال:-

اس روزہ کو کہتے ہیں جس میں صائم رات دن کچھ نہ کھائے جمہور فقہاء فرماتے ہیں کہ یہ مکروہ تحریمی ہے اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صوم وصال سے منع کیا ہے البتہ بعض صوفیاء نفس کشی کیلئے اس کی اجازت دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ نیکی شفقت کیلئے ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب صوم وصال سے منع فرمایا تو صحابہ کرامؓ نے فرمایا کہ اے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم آپ بھی تو صوم وصال کا اہتمام فرماتے ہیں تو اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”إن ربي يطعمني ويسقيني“ کہ بے شک میرا رب مجھے کھلاتا اور پلاتا ہے۔

باب ماجاء في كراهية صوم يوم الشك

أبو حنيفة، عن عبد الملك، عن قزعة: عن أبي سعيد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن صيام ثلاثة أيام التشريق وبه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن صيام اليوم الذي يشك فيه من رمضان۔ (ص: ۱۱۰)

یوم الشک سے مراد تیس شعبان ہے اس دن اگر کوئی اس نیت سے روزہ رکھتا ہے کہ شاید آج کا دن رمضان سے ہو اور ہمیں چاند نظر نہ آیا ہو تو تمام ائمہ کے ہاں یہ روزہ مکروہ تحریمی ہوگا۔ اگر کوئی شخص ایسا ہے جو کسی خاص دن میں نفل روزہ رکھنے کا عادی ہے اور پھر اسی

خاص دن میں تیس شعبان آگیا تو ایسا شخص روزہ رکھ سکتا ہے اس کیلئے اس میں کوئی کراہت نہیں ہے اور اگر عادت کے بغیر کوئی شخص یوم الشک میں بیعت نفل روزہ رکھنا چاہتا ہے تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مطلقاً ناجائز ہے اور حنفیہ کے نزدیک عوام کیلئے ناجائز اور خواص کیلئے جائز ہے اس لئے کہ خواص خالص نفل کی نیت سے روزہ رکھ سکتے ہیں اور شکوک و دساوس سے بچ سکتے ہیں لیکن عوام کیلئے ان سے بچنا ناممکن ہے اسی بناء پر صوم یوم الشک کے دن بیعت نفل روزہ رکھنے کی ان کے لئے اجازت نہیں ہے۔

ائمہ ثلاثہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں صوم یوم الشک کی ممانعت آئی ہے اور کہتے ہیں کہ اس میں نہیں مطلق ہے عوام اور خواص کی کوئی تفریق نہیں ہے۔



کتاب الحج

حج کے لغوی و اصطلاحی معنی :-

حج کے لغوی معنی قصد زیارت کے ہیں اور اصطلاح شرع میں ”زِمَارَةُ مَكَانٍ مَخْصُوصٍ فِي زَمَانٍ مَخْصُوصٍ بِفِعْلٍ مَخْصُوصٍ“ کو کہا جاتا ہے۔
(کنز الدقائق، کتاب الحج ص: ۷۲)

حج کی فرضیت کس سن میں واقع ہوئی؟

اس بارے میں کئی اقوال ہیں ۵، ۶، ۸، ۹، لیکن جمہور کے نزدیک حج کی فرضیت ۶ھ میں ہوئی ہے۔ (فتح الباری، باب وجوب الحج و فضله، ۳/۳۰۰)

فرضیت حج علی الفور ہے یا علی التراخی؟

اس بارے میں اختلاف ہے امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام ابو یوسفؒ، کے ہاں حج کی فرضیت علی الفور ہے۔ جبکہ امام شافعیؒ، امام محمدؒ کے ہاں اس کی فرضیت علی التراخی ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی ایک روایت اس کے مطابق بھی ہے۔ لیکن امام صاحبؒ کی پہلی روایت جو کہ امام ابو یوسفؒ کے مطابق ہے وہی دونوں روایتوں میں اصح ہے علامہ ابن نجیمؒ نے بحر کے اندر لکھا ہے کہ امام صاحبؒ کا علی الفور والا قول اصح ہے۔ (البحر الرائق، ۲/۵۴۲)

امام احمدؒ سے ایک روایت فرضیت علی الفور کی ہے اور دوسری علی التراخی کی۔

(معارف السنن، ۶/۲۳۸)

ثمرہ اختلاف حتیٰ اثم میں ظاہر ہوگا وہ اس طرح کہ ایک بندے پر حج فرض ہوا اور وہ اس پر قدرت رکھنے کے باوجود تاخیر کرتا ہے تو شیخینؒ کے نزدیک یہ شخص گناہ گار ہوگا اس لئے کہ یہ تارک وجوب ہے۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ شخص گناہ گار نہیں ہوگا اس لئے کہ ان کے نزدیک حج علی الفور افضل ہے نہ کہ واجب۔

جہاں تک قضا اور ادا کی بات ہے تو اس بارے میں فقہاء لکھتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں یعنی حج علی الفور کرے یا علی التراخی حج ادا ہی ہوگا نہ کہ قضا۔

باب ماجاء في ميقات الاحرام

أبو حنيفة، عن يحيى أن نافعاً قال: سمعت عبد الله بن عمر يقول: قام رجل فقال: يا رسول الله أين المَهَل؟ قال: يهل أهل المدينة من ذي الحليفة ويهل أهل العراق من العتيق ويهل أهل الشام من الجحفة ويهل أهل نجد من قرن۔ (ص: ۱۱۱)

احرام باندھنے کیلئے پانچ میقات متعین ہیں۔

۱۔ اہل مدینہ کیلئے ذوالحلیفہ

۲۔ اہل شام کیلئے جحفہ

۳۔ اہل نجد کے لئے قرن

۴۔ اہل یمن کیلئے یلملم

۵۔ اہل عراق کیلئے ذات عرق

پہلے چار کے بارے میں سب متفق ہیں کہ ان کی تعیین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کی ہے البتہ پانچویں کے بارے میں اختلاف ہے حنفیہ حنابلہ اور جمہور شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ اس کی تعیین بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی ہے۔ مگر امام شافعیؒ اور بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ اس کی تعیین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں کی ہے بلکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کی ہے۔

جمہور کے دلائل:-

۱۔ حضرت جابرؓ کی مرفوع روایت مسلم میں ہے کہ اہل عراق کیلئے احرام باندھنے

کی جگہ ذات عرق ہے۔

۲۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ابوداؤد، نسائی اور طحاوی میں ہے۔ اس میں

بھی اس بات کی تصریح ہے کہ اہل عراق کیلئے احرام باندھنے کی جگہ ذاتِ عرق ہے۔
 ۳۔ مسند امام اعظمؒ کی مذکورہ بالا روایت اور اس کے بعد آنے والی روایت جس میں
 حضرت عمر بن خطابؓ کے خطبہ کا ذکر ہے یہ بھی جمہور کیلئے دلیل ہے۔ جمہور کی پیش کردہ
 روایات میں اگرچہ اکثر روایت ضعیف ہیں لیکن تعدد طرق کی بناء پر حجت ہے۔
 امام شافعیؒ کی دلیل:-

۱۔ بخاری میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے کہ جب حضرت عمرؓ کے دورِ حکومت میں
 کوفہ اور بصرہ فتح ہوا تو وہاں کے لوگ حضرت عمرؓ کے پاس آئے اور میقات کے بارے میں
 گفتگو کرنے لگے کہ اہل نجد کیلئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قرن کو میقات مقرر کیا ہے
 اور قرن کو اگر ہم اپنا میقات مقرر کرتے ہیں تو یہ ہم پر شاق گزرتا ہے اس پر حضرت عمرؓ نے
 وہاں کے رہنے والوں کیلئے ذاتِ عرق کو میقات مقرر کیا۔ لہذا اس سے معلوم ہوا کہ اہل
 عراق کیلئے ذاتِ عرق کو میقات حضرت عمرؓ نے مقرر کیا ہے۔
 جواب:-

۱۔ ابن قدامہؒ کی رائے یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور سائیں کو ذاتِ عرق کی تحدید
 معلوم نہیں ہوگی اس لئے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اجتہاد فرمایا جو حدیث کے موافق تھا۔
 ۲۔ علامہ بنوری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جو آنے والے لوگ تھے ان کے ایک طرف
 نجد تھا اور دوسری طرف عراق اس وجہ سے ان کو شک ہوا کہ ہم احرام قرن سے باندھیں گے
 یا ذاتِ عرق سے۔ اس شک کی بناء پر ان حضرات نے حضرت عمرؓ سے سوال کیا تو حضرت عمرؓ
 نے ذاتِ عرق کی ان کیلئے تعیین فرمائی۔

حاصل یہ کہ اہل عراق کیلئے ذاتِ عرق کی تعیین حدیث مرفوعہ سے ہوئی ہے اور نجد
 و عراق کے درمیان رہنے والوں کیلئے اس کی تعیین حضرت عمرؓ نے فرمائی ہے۔



باب مَا يَلْبَسُ الْمُحَرَّمُ

أبو حنيفة، عن عبد الله بن دينار: عن ابن عمر أن رجلاً قال: يا رسول الله ما ذا يَلْبَسُ الْمُحَرَّمُ مِنَ الثِّيَابِ؟ قال: لَا يَلْبَسُ الْقَمِيصَ وَلَا الْعِمَامَةَ وَلَا الْقَبَاءَ وَلَا السَّرَاوِيلَ وَلَا الْبُرْنُسَ وَلَا ثَوْبَ مَسَّةٍ وَرَسَ أَوْ زَعْفَرَانَ وَمَنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ نَعْلَانِ فَلْيَلْبَسِ الْخَفَيْنِ وَلْيَقْطَعْهُمَا أَسْفَلَ مِنَ الْكَعْبَيْنِ۔ (ص: ۱۱۲)

حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک آدمی نے کہا یا رسول اللہ! محرم کو نئے کپڑے پہنے؟ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ وہ قمیص نہ پہنے اور نہ عمامہ باندھے اور نہ شیروانی پہنے اور نہ پاجامہ پہنے اور نہ لمبی ٹوپی پہنے اور ایسا کپڑا بھی نہ پہنے جس میں درس یا زعفران کی رنگت لگی ہو اور ایسا شخص کہ جس کے پاس (پہننے کیلئے) چپلیں نہ ہوں تو وہ موزے پہن لے اور ان موزوں کو ٹخنوں کے نیچے سے کاٹ لے۔
لغوی تحقیق:-

القَبَاءُ: اس لباس کو کہتے ہیں جو کپڑوں کے اوپر پہنا جاتا ہے مثلاً عباء، شیروانی۔
الْبُرْنُسُ: المنجد میں لکھا ہے کہ یہ اس لمبی ٹوپی کو کہا جاتا ہے جو آقاؐ اسلام میں پہنی جاتی تھی اور ہر وہ لباس جس کے ایک حصہ سے سر ڈھک لیا جائے اسے بھی کہتے ہیں۔
(المنجد ص: ۸۴)

وَرَسٌ: یہ ایک قسم کی گھاس ہے جو رنگائی کے کام آتی ہے۔ (المنجد ص: ۱۰۷۹)
وَمَنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ نَعْلَانِ فَلْيَلْبَسِ الْخَفَيْنِ الْخ:

جمہور کہتے ہیں کہ خفین کو کعبین سے کاٹ کر جوتے کے طور پر استعمال کیا جائے۔
لیکن امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ جس کے پاس جوتے نہ ہوں تو وہ بند موزے بھی پہن سکتا ہے یعنی موزوں کو کاٹنا ضروری نہیں بغیر کاٹنے بھی پہن سکتا ہے۔ (معارف السنن، ۶/۳۳۶)
جمہور کی دلیل:-

۱۔ سنن ترمذی میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے

ارشاد فرمایا: "ليست له تعلان فليلبس الخفين ما أسفل من الكعبين"

(سنن ترمذی، ۱/۱۷۱)

۲۔ مسند امام اعظم میں موجود حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب یہ بھی جنہور کیلئے دلیل بنے گی۔

امام احمدؒ کی دلیل:-

۱۔ سنن ترمذی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "وَإِذَا لَمْ يَجِدِ النَّعْلَيْنِ فَلْيَلْبِسِ الْخَفَيْنِ" (سنن ترمذی، ۱/۱۷۱)

اس حدیث پاک میں موزوں کو کاٹنے کا ذکر نہیں ہے امام احمدؒ اس ارشاد نبویؐ کو اس کے ظاہر پر محمول کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ موزے کا ٹاٹا ضروری نہیں۔

جواب:-

۱۔ حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں لبس خفين کے ساتھ "ما أسفل من الكعبين" کی قید صراحتاً موجود ہے لہذا حضرت ابن عباسؓ کی روایت کو حضرت ابن عمرؓ کی روایت پر محمول کیا جائے گا۔

۲۔ حضرت ابن عمرؓ کی روایت حضرت ابن عباسؓ کی روایت کے مقابلہ میں اُصح ہے اور اس کیلئے مبین کی حیثیت رکھتی ہے۔

ولا السر اويل:-

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ محرم کے پاس اگر ازار نہ ہو تو وہ سلا ہوا پا جامہ پہن سکتا ہے اور اس کے پہننے سے اس پر کوئی فدیہ بھی نہیں آئے گا جبکہ خفیہ اور مالکیہ کے ہاں اس صورت میں بھی سلا ہوا پا جامہ پہننا جائز نہیں بلکہ اگر اس کے پاس شلوار موجود ہو تو اسے چھاڑ کر ازار بنالے پھر پہنے اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو شلوار ہی پہن لے، لیکن اس صورت میں فدیہ ادا کرنا ضروری ہوگا۔

خفیہ اور مالکیہ ان تمام روایات سے استدلال کرتے ہیں جن میں محرم کو پہلے ہوئے لباس کے پہننے سے منع کیا گیا ہے۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کی دلیل :-

۱۔ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "المحرم إذا لم يجد الإزار فليلبس السراويل" (سنن ترمذی، ۱/۱۷۱) یہ حضرات اس حدیث کے ظاہر پر عمل کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ محرم جب ازار نہ پائے تو پا جامہ پہن سکتا ہے۔

جواب :-

۱۔ یہ حدیث لبس بعد ائق پر محمول ہے یعنی شلوار کو پھاڑ کر ازار بنا کر پہنے گا جیسا کہ حنفیہ اور مالکیہ کہتے ہیں اور یہ حدیث اسی پر محمول ہے۔

پھر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ سراویل کے پھاڑنے میں اضاعت مال ہے۔ لیکن ہم اس کا جواب دیتے ہیں کہ اس میں اضاعت نہیں بلکہ کپڑے کو دوسرے طریقہ سے استعمال کرنا ہے اور جیسے کہ آپ کے ہاں بھی حنفیہ کو یعنہ پہننا جائز نہیں بلکہ اس طرح کا ثنا چاہئے کہ وہ کعبین سے نیچے ہو جائیں تو جیسے اس کے کانٹے میں اضاعت مال نہیں اسی طرح حق سراویل میں بھی اضاعت نہیں۔ (معارف السنن، ۶/۳۳۶)

حالتِ احرام میں خوشبو لگانا کیسا ہے؟

جمہور کے نزدیک احرام سے پہلے ہر قسم کی خوشبو لگانا بلا کر اہت جائز ہے اگرچہ اس کی خوشبو احرام کے بعد بھی باقی رہے یا اس خوشبو کا اثر باقی رہے۔ (عمدة القاری، ۱۵۶/۹) امام مالکؒ، امام محمدؒ اور امام طحاویؒ کے نزدیک محرم کیلئے احرام سے پہلے ایسی خوشبو کا استعمال مکروہ ہے جس کا اثر احرام کے بعد بھی باقی رہے۔ ان حضرات کی دلیل مسند امام اعظم میں مذکور حضرت ابن عمرؓ کا قول ہے نیز اسی طرح شرح معانی الآثار (۱/۳۰۸ تا ۳۱۱، باب التطيب عند الإحرام) میں بھی ان کے مسلک پر دلائل موجود ہیں۔

جمہور کی دلیل :-

صحیحین میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے: "طُيبَتْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَبْلَ أَنْ يَحْرِمَ" (بخاری، ۴۰۸/۱، مسلم، ۴۷۸/۱)

اس کے علاوہ دیگر روایتیں بھی ہیں جو جمہور کے مسلک پر صریح ہیں اسی وجہ سے جمہور اس کے استعمال کے جواز کے قائل ہوئے ہیں۔

باب ماجاء فی أكل الصيد للمحرم

أبو حنیفۃ، عن محمد بن المنکدر، عن عثمان بن محمد، عن طلحة بن عبيد الله قال: تذاكرنا لحم صيد يصيده الحلال، فیاكله للمحرم ورسول الله صلى الله عليه وسلم نائم حتى ارتفعت أصواتنا، فاستيقظ رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال: فيما يتنازعون؟ فقلنا: فی لحم صيد يصيده الحلال فیاكله المحرم، قال: فامرنا بأكله۔ (ص: ۱۱۴)

محرم کیلئے شکاری کا شکار حرام ہے اس لئے کہ قرآن میں ہے: ”یا ایہا الذین امنوا لا تقتلوا الصيد وانتم حرم“

اور اگلی آیت میں ہے: ”أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعُكُمْ وَالسَّيَارَةِ“
وَحَرَّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدَ الْبَرِّ مَا ذُمُّهُ حُرْمًا“ (سورة المائدة: آیت ۹۶)

اسی طرح اگر محرم نے کسی غیر محرم کی شکار میں مدد کی ہو یا اسے اشارہ کیا ہو پھر بھی محرم کیلئے اس شکار کا کھانا بالافتقار حرام ہوگا۔ البتہ اگر محرم کی اعانت یا اشارہ کے بغیر کسی غیر محرم نے شکار کیا تو محرم کیلئے ایسے شکار کے کھانے کے بارے میں حنفیہ مطلقاً جواز کے قائل ہیں۔ اور ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ کے ہاں اس میں تفصیل ہے: اگر غیر محرم نے محرم کیلئے یعنی اس کو کھلانے کی غرض سے شکار کیا تھا تو محرم کیلئے اس کا کھانا ناجائز ہے اور اگر اس نیت سے شکار نہیں کیا تھا تو جائز ہے۔ (معارف السنن، ۳۶۰/۲)

حنفیہ کی دلیل:-

۱۔ حنفیہ کا استدلال حضرت ابو قتادہ رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں غیر محرم تھا میں نے شکار کیا اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی ایک جماعت جو کہ محرم تھی

ان میں سے بعض نے اس شکار کو کھایا اور بعض نے کھانے سے انکار کیا، پھر جب یہ معاملہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس پہنچا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شکار کے بارے میں سوال کیا کہ کیا تم لوگوں نے اس شکار کی طرف اشارہ کیا تھا یا حضرت ابوقادہ رضی اللہ عنہ کی اس شکار میں کچھ مدد کی تھی؟ تو صحابہ کرامؓ نے ان سوالات کا جواب نفی میں دیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”انما هي طعمة أطعمكم الله“ اور اس کے کھانے کی اجازت دے دی۔ (مسلم، ۳۸۱/۱)

اگر اس میں صائد کی نیت کا اعتبار ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جس طرح صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمین سے سوال کیا تھا اسی طرح حضرت ابوقادہؓ سے بھی سوال کرتے کہ آپ نے کس نیت سے شکار کیا تھا؟ کہیں ان صحابہ کو جو کہ حرم ہیں ان کو کھلانے کی غرض سے تو شکار نہیں کیا تھا؟

اور بخاری (۳۴۹۷ و ۳۵) کی روایت سے اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ حضرت ابوقادہؓ نے اس حمار وحشی کا شکار خود کھانے کی غرض سے نہیں بلکہ تمام رفقاء کو کھلانے کی غرض سے کیا تھا۔ نیز روایات کے ظاہر سے بھی یہی بات معلوم ہوتی ہے۔
ائمہ ثلاثہ کی دلیل:-

۱۔ حضرت جابرؓ کی حدیث ہے: ”عن النبی ﷺ قال: ”صيد البر لكم حلال وانتم حرما ما لم تصيدوه أو يُصيد لكم“ (ترمذی، ۱۷۳۱)
جواب:

۱۔ حضرت ابوقادہؓ کی حدیث حضرت جابرؓ کی حدیث کے مقابلہ میں سنداً قوی ہے۔ اس لئے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت میں ”مطلب“ متکلم فیہ راوی ہے اور خود امام ترمذی رحمہ اللہ اس کے بارے میں فرماتے ہیں: ”المطلب لانعرف له سماعاً عن جابر“ (ترمذی، ۱۷۳۱)

۲۔ یہ حدیث منقطع ہے جبکہ حضرت ابوقادہؓ کی حدیث میں نہ کوئی کمزور درجہ کا راوی ہے اور نہ اس میں کسی قسم کا انقطاع ہے۔

۳۔ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ”أَوْ يُصَدِّلَكُمْ“ کے معنی یہ ہیں: ”أَوْ يُصَدِّلَكُمْ بِإِعَانَتِكُمْ أَوْ إِشَارَتِكُمْ أَوْ دَلَالَتِكُمْ“۔

حضرت ابوقادہ داخل میقات میں غیر محرم کیسے تھے؟

شرح اس بارے میں حیران رہے ہیں کہ حضرت ابوقادہ رضی اللہ عنہ داخل میقات میں غیر محرم کیسے تھے؟ اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں:

چنانچہ علامہ عینی فرماتے ہیں کہ اس کا سب سے بہتر جواب حضرت ابوسعید الخدردی کی حدیث میں ہے اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو قادہ کو بعض علاقوں سے زکوٰۃ وصول کرنے پر مامور فرمایا تھا، لیکن جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین روانہ ہوئے تو راستہ میں حضرت ابوقادہ بھی مل گئے، شکار کا ذکر وہ واقعہ اسی وقت پیش آیا۔ (عمدة القاری، ۱/۱۶۷)

علامہ بنوری اس جواب کے بارے میں فرماتے ہیں: ”هذا أقوى من كل ما قيل في حل هذا الإشكال لأنه صرح به في نفس الحديث“

(معارف السنن، ۳۳۶/۶)

باب ماجاء في تزويج المحرم

أبو حنيفة، عن سماك، عن ابن جبيرة، عن ابن عباس قال: تزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم ميمونة بنت الحارث وهو محرم۔ (ص: ۱۱۴)

حنفیہ کے نزدیک حالت احرام میں نکاح اور انکاح دونوں جائز ہے البتہ جماع اور دوائی جماع حلال ہونے تک جائز نہیں۔ اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک حالت احرام میں نکاح ناجائز اور باطل ہے۔ اسی طرح انکاح بھی جائز نہیں۔

حنفیہ کی دلیل:

۱۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: ”أن النبي صلى الله عليه وسلم تزوج

میسونۃ وهو محرم“ (سنن ترمذی، ۱۷۲/۱)

ائمہ ثلاثہ کے دلائل :-

۱۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: ”إن المحرم لا ینکح ولا ینکح“

(سنن ترمذی، ۱۷۱/۱)

۲۔ حضرت ابو رافع رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے وہ فرماتے ہیں: ”تزوج رسول اللہ صلی

اللہ علیہ وسلم میمونۃ وهو حلال، وبنی بها وهو حلال، وکنت أنا الرسول

فیما بینہما“ (ترمذی، ۱۷۲/۱)

۳۔ یزید بن الکاسم حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا سے نقل کرتے ہیں: ”قالت تزوجنی

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وهو حلال“ (مسلم، ۲۵۴/۱)

جواب:

۱۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی قولی حدیث ”إن المحرم لا ینکح ولا ینکح“ یہ کراہیت پر

محمول ہے اور یہ کراہیت بھی اس شخص کیلئے ہوگی جو نکاح کرنے کے بعد اپنے اوپر قابو نہ پاسکے اور اپنی منکوحہ سے وطی کر لے۔ جیسے کہ صحیح وقت الزنا مکر وہ ہے لیکن منعقد ہو جاتی ہے۔

اب اختلاف کا اصل مدار حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا کے نکاح کے بارے میں

اختلاف پر رہ جاتا ہے ائمہ ثلاثہ نے ان روایات کو ترجیح دی ہے جن میں یہ مذکور ہے کہ

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت میمونہ سے حلال ہونے کی صورت میں نکاح کیا تھا

اور ان حضرات نے ان روایات کو اس لئے ترجیح دی ہے کہ خود حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا

سے بھی یہی مروی ہے جو کہ صاحب معاملہ ہیں۔

اور حنفیہ نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت کو ترجیح دی ہے جس میں ہے

کہ بحالت احرام نکاح ہوا تھا۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت کی وجوہ ترجیح :-

۱۔ یہ روایت اصح مافی الباب ہے اور اس بارے میں کوئی روایت سند اس کے برابر

نہیں ہے۔

۲۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت کے متعدد شواہد موجود ہیں۔ جن کی صحت کا اعتراف حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں کیا ہے۔

۳۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے یہ روایت تواتر کے ساتھ مروی ہے۔ معارف السنن میں علامہ بخاریؒ نے لکھا ہے کہ میں سے زائد فقہاء تابعین اس کو حضرت ابن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں۔ (معارف السنن، ۶، ۷، ۳۵، ۳۵۱)

۴۔ اصحاب سیر و تواریخ کی تصریحات سے بھی حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث کی تائید ہوتی ہے۔ چنانچہ طبقات ابن سعدؒ میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرۃ القضاء کے سفر میں مقام سرف پر پہنچ کر حضرت میمونؓ سے نکاح کیا جبکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم محرم تھے پھر عمرہ سے واپس ہوتے ہوئے مقام سرف میں ہی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بناء کیا جبکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم حلال ہو چکے تھے۔ (طبقات، ۸، ۱۳۲، ۱۳۵، فی ترجمہ میمونہ)

۵۔ یزید بن الاصمؓ کی ایک روایت حضرت ابن عباسؓ کے موافق بھی ہے جسے طبقات میں ابن سعدؒ نے بیان کیا ہے۔ (طبقات، ۸، ۱۳۲، فی ترجمہ میمونہ)

باب ماجاء في الحجامة للمحرم

أبو حنيفة، عن حماد، عن سعيد بن جبيرة، عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم احتجم وهو محرم۔ (ص: ۱۱۴)

امام اعظم ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک محرم کیلئے پھنچنے لگوانے میں کوئی حرج نہیں، بشرطیکہ پھنچنے لگانے کی وجہ سے بال نہ کاٹے جائیں، اگر پھنچنے لگوانے کیلئے بال کاٹے گئے تو پھر کفارہ یعنی فدیہ ادا کرنا ہوگا۔ اور امام مالکؒ کے نزدیک بلا ضرورت شدیدہ کے پھنچنے لگوانے کی اجازت نہیں ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل :-

۱۔ عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم احتجم وهو محرم

(سنن ترمذی، ۱، ۱۷۱)

نیز مسند امام اعظم کی مذکورہ بالا حدیث بھی حنفیہ کی دلیل ہے۔

امام مالکؒ اس حدیث کو ضرورت پر محمول کرتے ہیں اور ان کی مستدل روایات وہ ہیں جسے عمدۃ القاری میں علامہ بیہقیؒ نے ذکر کیا ہے جن میں حضرت ابن عمرؓ، حضرت انسؓ کی روایت پیش پیش ہے۔ (عمدۃ القاری، ۱۰/۱۹۳)

یہ بات ذہن میں رہے کہ یہ تمام بحث مجوم یعنی پچھنے لگانے والے کے بارے میں ہے ورنہ حاجم یعنی پچھنے لگانے والے کے بارے میں امام مالکؒ کے ہاں بھی ممانعت نہیں ہے۔

باب ماجاء في الجمع بين المغرب والعشاء بالمزدلفة

أبو حنيفة، عن يحيى بن أبي حية أبي جناب، عن هانئ بن يزيد، عن ابن عمر قال: أَوْضَأْنَا مَعَهُ مِنْ عَرَاقَاتٍ فَلَمَّا نَزَلْنَا جَمَعَا أَقَامَ فَصَلَّيْنَا الْمَغْرِبَ مَعَهُ ثُمَّ تَقَدَّمْ فَصَلَّى رَكْعَتَيْنِ ثُمَّ دَعَا بِمَاءٍ، فَصَبَّ عَلَيْهِ ثُمَّ أَوَى إِلَى فِرَاشِهِ، فَقَعَدْنَا نَنْتَظِرُ الصَّلَاةَ طَوِيلًا ثُمَّ قُلْنَا يَا أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ! الصَّلَاةُ فَقَالَ: أَيُّ الصَّلَاةِ؟ قُلْنَا الْعِشَاءُ الْآخِرَةَ فَقَالَ: أَمَا كُنَّا صَلَّيْنَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَدْ صَلَّيْتُ۔

(ص: ۱۱۹)

جمع کے موقع پر جمع بین الصلااتین دو مرتبہ مشروع ہے:

۱۔ عرافات میں ظہر اور عصر کی نماز ظہر کے وقت میں، یہ جمع تقدیم ہے۔

۲۔ مزدلفہ میں مغرب اور عشاء کی نماز عشاء کے وقت میں، یہ جمع تاخیر ہے۔

حنفیہ کے ہاں جمع بین الصلااتین عرافات میں مسنون اور مزدلفہ میں واجب ہے۔ البتہ

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک دونوں میں مسنون ہے۔ (فتح الملہم، ۳/۱۸۷)

عرافات میں جمع بین الصلااتین کی صورت میں اذان اور اقامت کی تعداد:

عرافات میں جمع بین الصلااتین کرنے کی صورت میں اذان اور اقامت کی تعداد کے

بارے میں تین اقوال ہیں:

۱۔ امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ کے نزدیک عرفات میں جمع بین الصلا تین ایک اذان اور دو اقامت کے ساتھ ہوگی۔

۲۔ امام مالکؒ کے نزدیک عرفات میں جمع بین الصلا تین دو اذانوں اور دو اقامتوں کے ساتھ ہوگی۔

۳۔ امام احمدؒ کے نزدیک عرفات میں جمع بین الصلا تین بغیر اذان کے دو اقامتوں کے ساتھ ہوگی۔

مزولفہ میں جمع بین الصلا تین کی صورت میں اذان اور اقامت کی تعداد:-

مزولفہ میں جمع بین الصلا تین کرنے کی صورت میں اذان اور اقامت کی تعداد کے بارے میں چار اقوال مشہور ہیں:

۱۔ امام ابوحنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ ایک اذان اور ایک اقامت ہوگی۔ امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی یہی ہے۔

۲۔ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ ایک اذان اور دو اقامتیں ہوں گی۔ حنفیہ میں سے امام زفرؒ، امام طحاویؒ اور شیخ ابن ہمامؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔

۳۔ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ دو اذانیں اور دو اقامتیں ہوں گی۔

۴۔ امام احمدؒ کا قول مشہور یہ ہے کہ دو اقامتیں بغیر اذان کے ہوں گی۔

حنفیہ کے دلائل:-

۱۔ عرفات میں جمع بین الصلا تین میں ایک اذان اور دو اقامتیں ہونے کے بارے

میں حنفیہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث کے اس جملہ سے استدلال کرتے ہیں ”ثم اذن

ثم اقام فصلی الظهر ثم اقام فصلی العصر“ (مسلم، ۱/۳۹۷)

کہ ”آپؐ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عرفات میں جمع بین الصلا تین ایک اذان اور دو

اقامتوں کے ساتھ کی۔“

مزدلفہ میں جمع بین الصلاۃ تین میں ایک اذان اور ایک اقامت ہونے کے بارے میں حنفیہ ابوداؤد کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں مروی ہے کہ حضرت عبداللہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے مزدلفہ میں جمع بین الصلاۃ تین کرتے ہوئے ایک اذان اور ایک اقامت پر عمل کیا۔ نیز اسی روایت کے ایک طریق میں مروی ہے کہ حضرت عبداللہ ابن عمرؓ نے ایک اذان اور ایک اقامت پر عمل کرنے کے بعد فرمایا: ”صَلِّتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هَكَذَا“ (ابوداؤد، کتاب المناسک، ۲۸۲/۱، باب الصلاۃ مجمع)

۲۔ حضرت ابویوب انصاریؓ کی روایت ہے: ”أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَمَعَ بَيْنَ صَلَاةِ الْمَغْرِبِ وَصَلَاةِ الْعِشَاءِ بِالْمَزْدَلِفَةِ بِأَذَانٍ وَاحِدٍ وَإِقَامَةٍ وَاحِدَةٍ“ (نصب الراية، ۶۹/۳)

امام مالکؒ کی دلیل:-

۱۔ ان کے پاس کوئی مرفوع روایت نہیں ہے بلکہ یہ حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کے عمل سے استدلال کرتے ہیں جسے امام بخاریؒ نے اپنی صحیح میں ذکر کیا ہے۔ (بخاری، ۱۲۷/۱)

جواب:-

۱۔ صحیح بخاری کی روایت میں تصریح ہے کہ حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ نے مغرب کی نماز کے بعد کھانا کھایا پھر عشاء کی نماز پڑھی۔ لہذا یہاں دو نمازوں کے درمیان فصل پایا گیا اور فصل کی صورت میں حنفیہ بھی اقامتین کے قائل ہیں البتہ حنفیہ اذانین کے قائل نہیں۔ اور اذانین کی توجیہ یہ کرتے ہیں کہ ساتھی منتشر ہو گئے ہوں گے انہیں جمع کرنے کیلئے اذان دی گئی ہوگی۔ (عمدة القاری، ۱۵، ۱۳/۱۰)

۲۔ مرفوع کے مقابلہ میں موقوف مرجوح ہے۔

امام احمدؒ کی دلائل:-

۱۔ عن ابن عمر قال: جمع النبي صلى الله عليه وسلم بين المغرب والعشاء بجمع كل واحدة منهما بإقامة۔ (بخاری، ۲۲۷/۱)

اور ابو داؤد کی روایت میں ہے: ”ولم يناد في واحدة منها“

جواب:-

۱۔ حضرت ابن عمر کی روایت میں شدید اضطراب ہے اور ان سے کئی صورتیں اذان اور اقامت کے بارے میں منقول ہیں اور ان سب صورتوں کو وہ درست سمجھتے تھے لہذا اضطراب روایتوں سے استدلال صحیح اور صریح روایتوں کے مقابلہ میں صحیح نہیں ہوگا۔

دلیل (۲):

امام احمد رحمہ اللہ عرفات میں حج بین الصلا تین میں دو اقامتوں کے ہونے پر حضرت عبداللہ ابن عمر رضی اللہ عنہما کے اثر سے استدلال کرتے ہیں اور اس بارے میں ان کے پاس کوئی مرفوع روایت نہیں ہے۔

جواب:-

۱۔ موقوف مرفوع کے مقابلہ میں حجت نہیں ہے۔



أقسام الحج والاختلاف في الأفضل منها

أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، عن الضُّبِّي بن معبد قال: أقبِلْتُ من الجزيرة حاجاً فمررتُ بسلامان ابن ربيعة وزيد بن صوحان وهما شيخان بالعذبية، قال: فسمعتاني أقول لبيك بعمره وحجة، فقال: أحدهما هذا الشخص أَضَلُّ من بعيره وقال الآخر: هذا أَضَلُّ من كذا وكذا. قال: فمضيت حتى إذا قضيت نسكِي، مررت بأمير المؤمنين عمر فأكبرته، كنت رجلاً بعيد الشقة قاصي الدار اذن الله لي في هذا الوجه فأحييتُ أَنْ أَجْمَعَ عمره إلى حجة فاهللت بهما جميعاً ولم أنس فمررت بسلامان بن ربيعة وزيد بن صوحان فسمعتاني أقول لبيك بعمره وحجة معاً فقال أحدهما هذا أَضَلُّ من بعيره وقال الآخر هذا أَضَلُّ من كذا وكذا، وقال: فَصَنَعْتُ ماذا؟ قال: مَضَيْتُ طَوْفَاً لِعِمْرَتِي وَسَعَيْتُ سَعِيّاً لِعِمْرَتِي ثُمَّ عَدْتُ فَفَعَلْتُ مِثْلَ ذَلِكَ ثُمَّ بَقِيتُ حَرَاماً أَصْنَعُ كَمَا يَصْنَعُ الْحَاجُّ حَتَّى إِذَا قَضَيْتُ آخِرَ نَسْكِ، قال: هُدَيْتُ لِسَنَةِ نَبِيِّكَ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. (ص: ۱۲۱ و ۱۲۲)

حج تین قسم پر ہے:

۱۔ افراد

۲۔ تمتع

۳۔ قرآن

حج افراد:..... صرف حج کی نیت سے احرام باندھے پھر افعال حج ادا کرنے کے بعد

واپس آجائے۔

حج تمتع:..... پہلے عمرہ کیلئے احرام باندھے اور جب افعال عمرہ ادا کرنے کے بعد حلال

ہو جائے پھر یوم الترویج کو حج کیلئے احرام باندھے۔

حج قرآن:..... ایک ہی احرام کے ساتھ حج اور عمرہ کے افعال ادا کرے، یہ حج قرآن

ہے۔

امام اعظم ابو حنیفہؒ کے نزدیک سب سے افضل قرآن ہے پھر تمجیح پھر افراد۔ امام شافعیؒ، امام مالکؒ کے نزدیک سب سے افضل افراد ہے پھر تمجیح پھر قرآن۔ اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ وہ تمجیح جس میں سورت ہدی نہ ہو وہ سب سے افضل ہے پھر افراد، پھر قرآن۔ احناف کے دلائل:-

۱۔ حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی روایت ہے: ”أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم حج ثلاث حجج، حجتین قبل أن یہاجر حجة بعدما ہاجر معها عمرہ“

(ترمذی، ۱۶۸۱، باب ماجاء کم حج النبی ﷺ)

یہ الفاظ اگرچہ قرآن اور تمجیح دونوں کا احتمال رکھتے ہیں لیکن امت کا اس پر اتفاق ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تمجیح نہیں فرمایا ہے۔ لہذا یہاں قرآن ہی متعین ہے۔

۲۔ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے: ”تتمتع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و أبو بکر و عمر و عثمان رضی اللہ عنہم“ الخ۔ (ترمذی، ۱۶۹۱، باب ماجاء فی التمتع) اس حدیث میں بھی تمتع سے قرآن مراد ہے۔

۳۔ حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے: ”سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: اہلوا یا آل محمد بعمرہ فی حجة“

(شرح معانی الآثار، ۳۲۱/۱، باب ما کان النبی ﷺ بہ محرم فی حجة الوداع)

یہ قولی روایت قرآن کے بارے میں صریح ہے۔ نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قرآن فرمانا بیس سے زائد صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے ثابت ہے۔ امام شافعیؒ، امام مالکؒ کے دلائل:-

۱۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے: ”أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أفرد الحج“ (ترمذی، ۱۶۹۱، باب ماجاء فی إفراد الحج)

۲۔ حضرت عبد اللہ ابن عمرؓ کی روایت ہے: ”أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم أفرد الحج وأفرد أبو بکر و عمر و عثمان“ (ترمذی، ۱۶۹۱، باب ماجاء فی إفراد الحج)

جواب:-

۱۔ قارئین کیلئے ہر طرح سے تلبیہ پڑھنا صحیح ہے لہذا جس نے ”لیک“ بحجۃ ”سناس“ نے افراد سمجھ کر روایت کر دیا اور جس نے ”لیک“ بحجۃ ”عمرہ“ سناتو اس نے قرآن سمجھ کر اسے قرآن روایت کر دیا۔ لیکن اصل میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حج حج قرآن ہی تھا۔

۲۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اجازت سے بعض صحابہؓ نے حج افراد کیا بعض نے تمتع اور بعض نے قرآن کیا مجاز اس کی نسبت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کر دی گئی۔

امام احمدؒ کی دلیل:-

۱۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حج قرآن تو کیا تھا لیکن ان کی تمنا تھی کہ وہ تمتع من غیر سوق الہدی کرے، اسی بناء پر تمتع من غیر سوق الہدی سب سے افضل ہوگا۔

جواب:-

۱۔ اہل عرب میں یہ بات مشہور تھی کہ اشہر حج میں عمرہ کرنا جائز نہیں تو جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرہ کے بعد لوگوں کو احرام کھولنے کا حکم دیا تو اکثر لوگوں نے اسے ناپسند سمجھتے ہوئے اپنی ناراضگی کا اظہار کیا۔ اس موقع پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ارشاد فرمایا: ”اگر میں ہدی نہ لاتا اور تمتع کرتا تو اچھا تھا“۔ اس سے معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد پاک تمتع کے افضل ہونے کی بنا پر نہیں تھا بلکہ یہ ان کے خیال باطل کی تردید کیلئے تھا۔

افضلیت قرآن کی وجوہ ترجیح:-

۱۔ افراد کی تمام احادیث فعلی ہیں لیکن قرآن کی فعلی بھی ہیں اور قولی بھی، اور قولی فعلی کے مقابلہ میں رائج ہوتی ہیں۔

۲۔ قرآن میں نسبت تمتع اور افراد کے مشقت زیادہ ہے اس وجہ سے بھی قرآن افضل ہوگا۔

۳۔ قرآن کی روایات افراد کی روایات کے مقابلہ میں عدداً زیادہ ہیں۔
 ۴۔ جن صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے افراد مروی ہے ان سے قرآن بھی مروی ہے لیکن ایسے صحابہ کرام کافی ہیں جن سے صرف قرآن مروی ہے افراد نہیں۔
 قارئین کے ذمہ کتنے طواف ہیں؟

حنفیہ کہتے ہیں کہ قارئین چار طواف کرے گا۔ اولاً طواف عمرہ کرے گا جس کے بعد سعی بھی ہوتی ہے۔ اس کے بعد طواف قدوم کرے گا جو کہ سنت ہے۔ پھر طواف اضافہ یا طواف زیارت جو کہ رکعتیں حج ہے اس کے بعد حج کی سعی ہوگی بشرطیکہ یہ طواف قدوم کے ساتھ نہ کی ہو، پھر طواف وداع کرے گا جو کہ واجب ہے۔

احناف کے ہاں اگر کوئی شخص طواف عمرہ میں طواف قدوم کی نیت کر لے تو اسے الگ طواف قدوم کرنے کی ضرورت نہ ہوگی جیسا کہ کوئی شخص مسجد میں داخل ہونے کے بعد سنتوں یا فرائض میں ہی تحیۃ المسجد کی نیت کر لے تو اس کی تحیۃ المسجد ادا ہو جاتی ہے اسی طرح یہاں قارئین کا طواف قدوم بھی ادا ہو جائے گا بشرطیکہ طواف عمرہ کرتے ہوئے اس نے نیت کی ہو۔

اس کے برخلاف ائمہ خلافت کے نزدیک قارئین پر کل تین طواف واجب ہیں۔ طواف قدوم، طواف زیارت اور طواف وداع۔ ان حضرات کے نزدیک قارئین طواف عمرہ الگ سے نہیں کرے گا بلکہ طواف اضافہ میں اس کا داخل ہو جائے گا۔

حنفیہ کے دلائل :-

۱۔ مسند امام اعظم کی مذکورہ بالا روایت میں ہے کہ حضرت سحی بن معبدؓ سے حضرت عمرؓ نے پوچھا ”فَصَنَعْتَ مَاذَا؟“ تو حضرت سحی نے جواب دیا: ”مَضَيْتُ فَطَفْتُ طَوَافًا لِعِمْرَتِي وَسَعَيْتُ سَعْيًا لِعِمْرَتِي ثُمَّ عَدْتُ فَفَعَلْتُ مِثْلَ ذَلِكَ ثُمَّ بَقِيتُ حَرَامًا أَصْنَعُ كَمَا يَصْنَعُ الْحَاجُّ حَتَّى إِذَا قَضَيْتُ آخِرَ نَسَكِي“ اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا: ”هَذِيئَةٌ لِسَنَةِ نَبِيِّكَ مُحَمَّدٍ ﷺ“۔ (مسند الامام الاعظم، ص: ۱۲۲)

۲۔ حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کی روایت ہے: ”طاف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم طواف لعمرتہ وحجۃ طوافین، وسعی سعین“
(دارقطنی، ۲/۲۶۱، باب المواقیث)

ائمہ ثلاثہ کی دلیل:-

۱۔ عن جابر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قرن الحج والعمرة، فطاف لهما طوافاً واحداً۔ (ترمذی، جلد ۱، باب ما جاء أن القارن يطوف طوافاً واحداً)
نیز اس طرح کا مضمون حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور حضرت عبداللہ ابن عمرؓ سے بھی مروی ہے۔ (بخاری، ۲/۲۶۱، مسلم، ۳۸۶/۱)

جواب:-

۱۔ اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ایک طواف نہیں کیا بلکہ تین طواف کئے ہیں۔ اس لئے اس طرح کے مضمون کی احادیث کی تاویل کی جائے گی۔ ائمہ ثلاثہ حضرت جابرؓ کی حدیث اور اس مضمون کی دیگر احادیث جو مروی ہیں ان میں یہ تاویل کرتے ہیں کہ طواف واحد سے طواف زیارت مراد ہے جس میں طوافِ عمرہ کا داخل ہو گیا ہے۔

اور حنفیہ یہ توجیہ کرتے ہیں کہ اس قسم کی احادیث میں طواف واحد سے مراد طوافِ عمرہ ہے جس میں طوافِ قدوم کا داخل ہو گیا ہے۔ اور حنفیہ کی توجیہ رائج ہے اس لئے کہ اس توجیہ سے روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے۔

وفی رواية عن الصبي بن معبد قال: كنت حديث عهد بنصرانية فقدمت الكوفة أريد الحج في زمان عمر بن الخطاب فاهل سلمان وزيد بن صومان بالحج وحده واهل الصبي بالحج والعمرة فقالا ويحك تمتعت وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المتعة۔ (ص: ۱۲۲)

قد نهى رسول الله ﷺ عن المتعة:

متعة سے مراد تناسخ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تناسخ کرنے سے منع فرمایا لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف یہ نسبت کرنا صحیح نہیں ہے البتہ حضرت عمر اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہما کے بارے میں آتا ہے کہ یہ حضرات تناسخ کرنے سے منع کیا کرتے تھے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا تناسخ سے منع کرنا یہ ”ترمذی“ میں ”باب ما جاء في التمتع“ کے تحت روایت سے معلوم ہوتا ہے اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا منع کرنا یہ صحیحین کی روایت سے معلوم ہوتا ہے۔ (بخاری، ۲۱۲۱، مسلم، ۴۰۲۱، میں یہ روایتیں موجود ہیں)

حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ کی حج تناسخ سے منع کرنے کی وجہ:-

ان کے منع کرنے کی وجہ یہ تھی کہ یہ حضرات ایک سال میں حج اور عمرہ دونوں کیلئے مستقل سفر کرنے کو تناسخ اور قرآن کے مقابلہ میں افضل قرار دیتے تھے اس توجہ کی تائید مسلم کی حدیث سے بھی ہوتی ہے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا: ”فاصلوا حجتکم من عمرتکم فإنه اتم لحجتکم و اتم لعمرتکم“ (مسلم، ۳۹۳۱) اور حنفیہ کے ہاں بھی یہ صورت افضل ہے۔

أبو حنيفة، عن عبد الله، عن ابن عمر قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم يوم فتح مكة على بعير أروق إلى سواد وهو الناقة القصوى متقلدا بقوس متعما بعمامة سوداء من وبر۔ (ص: ۱۲۶)

سیاہ عمامہ پہننا افضل ہے یا سفید؟

سفید عمامہ پہننا افضل اور سنت سے ثابت ہے، امام حاکم نے اپنی ”مستدرک“ میں ایک روایت نقل کی ہے: ”ثم أمر عبد الله بن عوف بتجهيز سريّة بعثه عليها وأصبح عبد الله بن عوف قد اعتم بعمامة من كرايس سوداء فأدناه النبي ﷺ ثم نقضه وعمه بعمامة بيضاء وأرسل من خلفه“

(مستدرک علی الصحیحین، ۵۸۳/۴، دار الکتب العلمیہ)

اس روایت میں مذکور ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود عبدالرحمن بن عوفؓ کو سفید عمامہ پہنایا ہے۔

اسی طرح ملا علی قاریؒ نے مرقاۃ میں امام نوویؒ کا قول نقل کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے راشدین کی مواعظ اور تعامل سفید عمامے پر ہی ہے۔ چنانچہ ملا علی قاریؒ رقمطراز ہیں:

”بأن الذي واطب عليه النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدون إنما هو البياض ثم قال الصحيح أنه يلبس البياض دون للسواد“ (مرقاۃ، ۳/۲۶۹)

نیز شرح مسلم میں علامہ نوویؒ لکھتے ہیں:

”ولكن الأفضل البياض“ (شرح مسلم للنووي، ۱/۳۳۲)

کہ سفید عمامہ استعمال کرنا افضل ہے۔

نیز علامہ ابن عابدین شامیؒ ”رد المحتار“ میں لکھتے ہیں کہ سفید عمامہ استعمال کرنا مستحب ہے۔ (رد المحتار، ۶/۳۵۱)

اسی طرح ”خلاصۃ الفتاویٰ“ میں مذکور ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اکثر اوقات (حالتِ حضر) میں سفید عمامہ ہی استعمال کرتے تھے اور حالتِ سفر و جہاد کی حالت میں سیاہ عمامہ استعمال کرتے تھے۔

لہذا سفید عمامہ استعمال کرنا افضل ہے۔ نیز سیاہ عمامہ بھی متعدد صحیح روایات سے ثابت ہے اس لئے ان دونوں کے استعمال میں اگر نیت سنت پوری کرنے کی ہو تو بہت بہتر ہے۔ لیکن صرف کالے عمامے ہی کو سنت کہنا یا صرف سفید ہی کو سنت کہنا مناسب نہیں بلکہ دونوں ثابت ہیں۔



کتاب النکاح

لغت میں نکاح کے معنی ضم اور ملی کے آتے ہیں، وطنی ضم کا ذریعہ ہے، بعد میں لفظ نکاح کا ترویج پر اطلاق ہونے لگا، کیونکہ ترویج عی میاں بیوی میں ملنے کا سبب ہوتی ہے۔

لفظ نکاح اصل وضع کے اعتبار سے عقد کیلئے ہے یا وطنی کے لئے؟

شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک لفظ نکاح عقد میں حقیقت ہے اور وطنی میں مجاز۔

(اوز المساک، ۹/۱۲۵)

اس کے برخلاف حنفیہ کے نزدیک لفظ نکاح معنی وطنی میں حقیقت ہے اور عقد میں مجاز۔ شوافع کی بھی ایک روایت یہی ہے۔ (فتح الباری، ۹/۱۳۸)

نکاح باب عبادات میں شامل ہے یا مباحات میں؟

حنفیہ اور حنبلیہ کے نزدیک یہ عبادات میں شامل ہے اور شافعیہ اسے مباحات میں شامل کرتے ہیں۔ (فتح القدیر، ۳/۹۸۱۰۱۲)

مالکیہ کے اس بارے میں دو قول ملتے ہیں ایک یہ کہ نکاح ”اقنونات“ میں سے ہے، فتوت اس چیز کو کہتے ہیں جس کے بغیر زندگی گزارنا مشکل ہوتا ہے اور نکاح بھی ایسی چیز ہے کہ اس کے بغیر زندگی گزارنا مشکل ہوتا ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ نکاح تعلقات کی قبیل سے ہے اور فوا کہ استعمال اگر کیا جائے تو اچھی بات ہے ورنہ کوئی مضائقہ نہیں۔

تخلی للنوافل افضل ہے یا نکاح؟

فرائض کے بعد آدمی کیلئے تخلی للنوافل افضل ہے یا نکاح؟ حنفیہ اور حنبلیہ نکاح کو افضل کہتے ہیں اس کے برخلاف شوافع تخلی للنوافل کو افضل قرار دیتے ہیں۔

(المغنی لابن قدامہ، ۷/۴)

نکاح کرنا سنت ہے یا واجب؟

جمہور کے نزدیک نکاح کرنا سنت ہے، البتہ داؤد ظاہری، علامہ ابن حزم کے نزدیک نکاح کرنا واجب ہے، امام احمد کی بھی ایک روایت یہی ہے۔

علماء کے درمیان مذکورہ اختلاف عام حالات کے اعتبار سے ہے جبکہ زنا وغیرہ میں جتلا ہونے کا خطرہ نہ ہو، لیکن عند التوقان سب کے نزدیک نکاح کرنا واجب ہے، سوائے شافعیہ کے کہ یہ حضرات عند التوقان بھی وجوب کے قائل نہیں صرف مستحب کہتے ہیں۔

(شرح مسلم للنووی، ۳۳۸/۱، کتاب النکاح، باب استحباب النکاح)

داؤد ظاہری وغیرہ کے دلائل:-

۱۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ“ (سورۃ النساء: ۳)

یہ حضرات کہتے ہیں کہ ”فانکحوا“ امر کا صیغہ ہے، لہذا نکاح کرنا واجب ہوگا۔

جواب:-

۱۔ امر ہر جگہ وجوب کیلئے نہیں آتا، نیز آیت کریمہ کا سیاق و سباق بھی اس پر دلالت کرتا ہے کہ نکاح واجب نہیں ہے۔

دلیل (۲)

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ”فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سِتِّي فليْسَ مِنِّي“ (بخاری، ۷۵۷/۲)

اس سے بھی وجوب ثابت ہوتا ہے۔

جواب:-

۱۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ وعید اس شخص کیلئے بیان فرمائی ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت سے اعراض کرتا ہو، اور اگر کوئی شخص سنت سے اعراض نہیں کرتا اور نکاح صرف اس وجہ سے نہیں کرتا کہ اسے نکاح کی ضرورت اور حاجت نہیں تو یہ وعید اس کے لئے نہیں ہوگی۔

أبو حنيفة، عن علقمة، عن ابن بريده قال: تذاكر الشوم في الدار والفرس والمرأة، فشوم الدار أن تكون ضيقة لها جيران سوء، وشوم الفرس أن تكون جموحاً وشوم المرأة أن تكون عاقراً، زاد الحسن بن سفيان سيفة الخلق عاقراً وفي رواية إن يكن الشوم في شيء ففي الدار والمرأة والفرس۔

مذکورہ حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ان تین چیزوں میں نحوست ہوتی ہے:

۱۔ عورت

۲۔ گھر

۳۔ گھوڑا

جبکہ دوسری احادیث میں بدقالی سے نبی کی گئی ہے ان سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی چیز میں نحوست نہیں ہوتی۔ لہذا دونوں قسم کی احادیث میں تعارض ہوا۔ علماء نے اس تعارض کو رفع کرنے کیلئے مختلف جوابات دیئے ہیں، بہتر جواب یہ ہے کہ یہ کلام بناء بر فرض و تقدیر ہے یعنی بالفرض اگر کسی چیز میں نحوست ہوتی تو ان تینوں میں ہوتی چنانچہ مسند امام اعظم میں مذکور روایت ”إن يكن الشوم في شيء ففي الدار والمرأة والفرس“ سے بھی اس جواب کی تائید ہوتی ہے۔

باب ما جاء في استثمار البكر والثيب

أبو حنيفة عن شيبان بن عبد الرحمن عن يحيى بن أبي كثير عن المهاجرين عكرمة عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا تنكح البكر حتى تستأمر ورضاها سكوتها ولا تنكح الثيب حتى تستأذن، وفي رواية لا تزوج البكر حتى تستأمر ورضاها سكوتها، ولا تنكح الثيب حتى تستأذن، وفي رواية لا تنكح البكر حتى تستأمر وإذا سكوت فهو إذن، ولا تنكح الثيب حتى تستأذن۔ (ص: ۱۳۲)

حکم النکاح بعبارة النساء:

ائمہ ثلاثہ اور جمہور کے نزدیک ولی کی اجازت اور عبارت کے بغیر نکاح منعقد نہیں ہوتا اور نہ ہی عبارتِ نساء سے نکاح صحیح ہوتا ہے نیز عورتِ صغیرہ ہو یا کبیرہ، باکرہ ہو یا ثیبہ، انعقادِ نکاح کیلئے ولی کی اجازت و تعبیر ضروری ہے۔

امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک نکاح عبارتِ نساء کے ساتھ ولی کے بغیر بھی منعقد ہو جائے گا بشرطیکہ عورت آزاد، عاقلہ اور بالغہ ہو، البتہ ولی کا ہونا مستحب ہے۔

(الہدایۃ، ۳۱۳/۲، باب فی الاولیاء والا کفاء)

امام ابوحنیفہؒ کی ظاہر الروایۃ یہی ہے، البتہ امام صاحبؒ کی حسن بن زیاد سے جو روایت مروی ہے اس میں ہے کہ عورت اگر کفو میں نکاح کرے گی تو منعقد ہو جائے گا اور غیر کفو میں درست نہیں، حنفیہ کے نزدیک یہی روایت راجح اور مفتی یہ ہے، قاضی خانؒ نے اسی روایت کو اصح کہا ہے نیز علامہ سرخسیؒ فرماتے ہیں: ”هذا أقرب إلى الاحتیاط“

(تبيين الحقائق، ۲/۱۱۷)

امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے اس بارے میں تین روایتیں منقول ہیں: پہلی روایت جمہور کے مطابق یعنی بلا ولی مطلقاً عدم جواز۔ بعد میں قاضی صاحبؒ نے امام صاحبؒ کی دوسری روایت کی طرف رجوع کر لیا تھا، یعنی جواز فی غیر الکفو، آخر میں قاضی صاحبؒ نے امام صاحبؒ کی ظاہر الروایۃ والی روایت کی طرف رجوع کر لیا تھا یعنی مطلقاً جواز کے قائل ہو گئے تھے۔

امام محمد رحمہ اللہ سے اس بارے میں دو روایتیں منقول ہیں:

پہلی روایت میں یہ ہے کہ ”نکاح بغیر ولی“ ولی کی اجازت پر موقوف ہوگا، خواہ کفو میں ہو یا غیر کفو میں، البتہ ان کی دوسری روایت میں ہے کہ امام محمدؒ نے امام صاحبؒ کی پہلی روایت کی طرف رجوع کر لیا تھا یعنی امام محمدؒ بھی مطلقاً جواز کے قائل ہو گئے تھے۔

حاصل یہ کہ بغیر ولی کے نکاح بعبارة النساء منعقد ہو جاتا ہے خواہ کفو میں ہو یا غیر کفو میں، یہی امام ابوحنیفہؒ کی ظاہر الروایۃ ہے اور قاضی ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ سے بھی اسی روایت

کی طرف رجوع منقول ہے۔

جمہور کے دلائل:-

۱۔ حضرت ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيٍّ“ (ترمذی، ۲۰۸۱/۱) جواب:-

۱۔ یہ حدیث اضطراب کی بناء پر ضعیف ہے۔

۲۔ ”لَا“ نفی کمال کیلئے ہے اور مطلب یہ ہے کہ بغیر ولی کے نکاح تو ہو جاتا ہے لیکن کمال جب آتا ہے جب ولی بھی شریک ہو۔ دلیل (۲):

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”إِذَا امْرَأَةٌ نَكَحَتْ بِغَيْرِ إِذْنٍ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ“ (ترمذی، ۲۰۸۱/۱) جواب:-

۱۔ یہ حدیث ضعیف ہے۔

۲۔ ”فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ“ کا مطلب یہ ہے کہ ایسا نکاح قائم نہ ہوگا اور ”بَاطِلٌ“ غیر مفید کے معنی میں استعمال ہوتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”رَبَّنَا مَا خَلَقْنَا هَذَا بَاطِلًا“ اس آیت کریمہ میں باطل غیر مفید کے معنی میں مستعمل ہے۔

۳۔ مذکورہ دونوں روایتیں اس صورت پر محمول ہیں جب عورت غیر کفو میں نکاح کرے اور حسن بن زیاد کی روایت میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی اس صورت میں نکاح باطل ہے اور حنفیہ کے نزدیک فتویٰ بھی اسی روایت پر ہے۔ (فتح القدیر، ۳/۱۵۷) حنفیہ کے دلائل:-

۱۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”وَإِذَا طَلَقْتِ الْمَرْأَةَ فَبَلَّغْهَا مِنْهَا وَحِيلَ عَلَيْهَا عِلْقَ رَحْمَتِ اللَّهِ إِنْ رَجَعْتَ إِلَيْهَا فَاِنَّهَا حَرَامٌ عَلَيْكَ وَإِنْ رَجَعْتَ إِلَىٰ نِسَاءٍ أُخْرَىٰ فَاِنَّهَا حَرَامٌ عَلَيْكَ مَا ظَهَرَ لَكَ مِنْهَا“ (سورۃ البقرہ: ۲۲۲)

اس آیت کریمہ میں نکاح کی نسبت عورتوں کی طرف کی گئی ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ نکاح عبارتِ نساء سے منعقد ہو جاتا ہے، یہ استدلال اشارۃً انص سے ہے۔

اور اس آیت میں اولیاء کو منع کیا گیا ہے کہ وہ عورتوں کو اپنے سابقہ شوہروں سے نکاح کرنے سے نہ روکیں، اس سے معلوم ہوا کہ اولیاء کو مکلفہ عورت کے معاملہ میں مداخلت کا حق نہیں، یہ استدلال عبارتِ انص سے ہے۔

۲۔ ”فَإِذَا بَلَغَتِ الْحُلُمَ فَلَا حِجَابَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ“ (سورۃ البقرۃ: ۲۳۳)

اس آیت کریمہ کا مطلب یہ ہے کہ عورتیں عدت گزارنے کے بعد نکاح کے معاملہ میں مکمل مختار ہیں، اور ”فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ“ کے الفاظ اس پر واضح ہیں کہ عبارتِ نساء سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔

۳۔ ”فَإِنْ طَلِقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ“ (البقرۃ: ۲۳۰)

اس آیت کریمہ میں بھی نکاح کی نسبت عورتوں کی طرف کی گئی ہے۔

۴۔ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا

”الْأَيُّمُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا، وَالْيَاكِرُ تَسْتَأْذِنُ فِي نَفْسِهَا، وَإِذْنُهَا صَمَاتُهَا“

(ترمذی، ۲۱۰/۱)

”ایم“ کے معنی بے شوہر عورت کے ہیں۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ لفظ باکرہ اور شیبہ دونوں کو شامل ہے اور امام شافعیؒ اس سے صرف شیبہ مراد لیتے ہیں۔ (شرح مسلم للنووی، ۴۵۵/۱)

حنفیہ کہتے ہیں کہ ”الْأَيُّمُ“ سے اگر صرف شیبہ مراد لی جائے تب بھی ہمارا استدلال صحیح ہے اس لئے کہ کم سے کم شیبہ کے بارے میں تو یہ ثابت ہوا کہ وہ اپنے نکاح کی دلی سے زیادہ حقدار ہے۔

۵۔ طحاوی میں روایت ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے اپنی بھتیجی خضہ بنت عبد الرحمنؓ کا نکاح عبدالرحمنؓ کی غیر موجودگی میں منذر بن زبیر کے ساتھ کر دیا تھا۔

(طحاوی، ۶/۲، باب النکاح بغیر ولی عصب)

یہ نکاح بغیر ولی کے تھا اس سے بھی معلوم ہوا کہ عبارات نساء سے نکاح منعقد ہو جائے گا۔

”ولایت اجبار“ کی بحث:-

اس حدیث کے تحت ولایت اجبار کا مسئلہ بھی بیان کیا جاتا ہے۔
امام شافعیؒ کے نزدیک ”ولایت اجبار“ کا مدار عورت کے باکرہ اور ثیبہ ہونے پر ہے یعنی باکرہ صغیرہ ہو یا کبیرہ ولی کو ولایت اجبار اس پر حاصل ہے اور اگر عورت ثیبہ ہے تو صغیرہ ہو یا کبیرہ ولی کو ولایت اجبار اس پر حاصل نہیں۔

اس کے برخلاف حنفیہ کے نزدیک ولایت اجبار کا مدار صغیر اور کبیر پر ہے یعنی ولی کو صغیرہ پر ولایت اجبار حاصل ہے کبیرہ پر نہیں خواہ باکرہ ہو یا ثیبہ۔

حاصل یہ کہ صغیرہ باکرہ پر سب کے ہاں بالاتفاق ولی کو ولایت اجبار حاصل ہے اور کبیرہ ثیبہ پر بالاتفاق ولی کو ولایت اجبار حاصل نہیں اور کبیرہ باکرہ پر امام شافعیؒ کے نزدیک ولایت اجبار حاصل ہے حنفیہ کے نزدیک نہیں، اور صغیرہ ثیبہ پر حنفیہ کے نزدیک ولایت اجبار حاصل ہے امام شافعیؒ کے نزدیک نہیں۔ یعنی دو صورتیں اتفاقی ہیں اور دو صورتیں اختلافی۔ (فتح القدیر، ۳/۱۶۱)

حنفیہ کے دلائل:-

۱۔ حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”لا تنكح النیب حتی تستأمر ولا تنكح البكر حتی تستأذن وإذنهما الصموت“ (ترمذی، ۱/۲۱۰)

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد پاک میں ثیبہ اور باکرہ دونوں کا حکم ایک بیان کیا گیا ہے۔

۲۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت ہے: ”أن جاریة بکرا أتت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فذکرت أن أباهَا زوّجها وهي کارهة فبخرها النبی صلی اللہ علیہ وسلم“ (ابو داؤد، ۲۸۵/۱-۲۸۶)

یہ روایت حنفیہ کے مسلک پر صریح ہے۔ چنانچہ اس روایت کی صحت کا اعتراف کرتے ہوئے حافظ صاحب فرماتے ہیں: ”رحالہ ثقات“ (فتح الباری، ۹/۱۹۶) امام شافعیؒ کی دلیل:-

۱۔ حضرت امین عباسؒ کی روایت ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”الایم أحق بنفسها من زوجها“ (ترمذی، ۲۱۰۱)

امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہاں ”ایم“ سے مراد شیبہ ہے اور حدیث پاک کا مفہوم مخالف یہ ہوا کہ باکرہ اپنے نفس کی اپنے ولی سے زیادہ حقدار نہیں ہے لہذا باکرہ پر ولی کو ولایت اجبار حاصل ہوگی۔

جواب:-

۱۔ ”ایم“ سے مراد بلا شوہر والی عورت ہے اور ”ایم“ کا اطلاق باکرہ اور شیبہ دونوں پر ہوتا ہے۔ لہذا وہ باکرہ جس کا شوہر نہیں ہے اور کبیرہ ہے اس پر ولی کو ولایت اجبار حاصل نہیں ہوگا۔

۲۔ مفہوم مخالف حنفیہ کے ہاں حجت نہیں ہے۔

باب ماجاء فی المتعة

أبو حنيفة، عن الزهري: عن أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن المتعة۔ (ص: ۱۲۴)

متعہ کی حرمت پر امت مسلمہ کا اجماع ہے۔ مذکورہ روایت میں بھی اسی حرمت کا بیان

روافض کے نزدیک متعہ کا رتبہ:-

اہل تشیع اور روافض کے نزدیک متعہ حلال ہونے کے ساتھ ساتھ ایک عظیم ترین عبادت بھی ہے۔ اسی وجہ سے ان حضرات کا یہ عقیدہ ہے کہ اگر کوئی شخص ایک مرتبہ متعہ کرتا

ہے تو اس کا درجہ حضرت حسینؑ کے درجہ برابر ہو جاتا ہے اور اگر کوئی دوسرے مرتبہ کرتا ہے تو اس کا درجہ حضرت حسنؑ کے برابر ہو جاتا ہے، اور اگر کسی نے تین مرتبہ کیا تو اس کا درجہ حضرت علیؑ کے درجہ کے برابر ہو جاتا ہے اور جس نے چار مرتبہ کیا تو اس کا درجہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے درجہ کے برابر ہو جاتا ہے (نعوذ باللہ)۔ چنانچہ ان کی مشہور کتاب ”تفسیر منہاج الصادقین“ میں فتح اللہ کاشانی نے جو کہ ان کا مجتہد ہے مذکورہ روایت فضائل متعہ بیان کرتے ہوئے نقل کی ہے اور اس روایت کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”من تمتع مرة كان درجته كدرجة الحسن، ومن تمتع مرتين فدرجته كدرجة الحسن، ومن تمتع ثلاث مرات كان درجته كدرجة علي بن أبي طالب ومن تمتع أربع مرات فدرجته كدرجتي“ (منہاج الصادقین: ۴۹۳)

جمہور کے دلائل :-

۱۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”والذين هم لفروجهم حافظون ۝ إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فانهم غير ملومين ۝ فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون“ (سورۃ العارح: ۲۹، ۳۰، ۳۱)

باری تعالیٰ نے ان آیات میں دو قسم کی عورتوں کے ساتھ جماع کی اجازت دی ہے ایک ازواج اور دوسری باندیوں کے ساتھ، ان قسموں کے علاوہ سے شہوت پوری کرنے والوں کے بارے میں کہا گیا ہے کہ یہ سرکش اور باغی ہیں۔

۲۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”وإن خفتم أن لا تقسطوا فی الیامی فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنی وثلاث ورباع، فإن خفتم أن لا تعدلوا فواحدة أو ما ملکت أیمانکم“ (سورۃ النساء: ۳)

اس آیت کریمہ میں بھی نکاح اور ملک یمین کی اجازت دی گئی ہے نہ کہ متعہ کی اس لئے کہ متعہ ان دونوں سے خارج ہے۔ وہ اس طرح کہ زوجہ کیلئے میراث، سکنتی، عدت اور اس نکاح سے پیدا ہونے والے بچہ کا نسب ثابت ہوتا ہے جبکہ روافض متعہ میں ان میں سے

کسی چیز کا ثبوت نہیں مانتے۔ اور باندی سے اس طرح خارج ہے کہ باندی فروخت کر سکتے ہیں اور متعہ والی عورت کو فروخت نہیں کیا جاسکتا۔ جمہور کے پاس متعہ کی حرمت پر بے شمار دلائل موجود ہیں جن کی بناء پر جمہور متعہ کی حرمت کے قائل ہوئے ہیں۔
روافض کی دلیل:-

۱- فما استمتعتم به منهن فاتوهن أحورهن فريضة، ولا جناح عليكم فيما تراضيتن به من بعد الفريضة، إن الله كان عليهما حكيما۔ (سورة النساء: ۲۴)
حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہما اور حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کی قرأت اس طرح ہے: ”فما استمتعتم به منهن إلى أجل مسمى“
(الجامع لاحکام القرآن للقرطبي، ۵: ۱۳۰)
روافض کہتے ہیں کہ اس آیت میں متعہ، اجل اور اجرت تینوں کا ذکر ہے اور اسی کا نام متعہ ہے۔ لہذا متعہ قرآن سے ثابت ہے۔
جواب:-

۱- قرآن پاک کی اس مذکورہ آیت کے سیاق و سباق کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ روافض کا اس آیت کریمہ سے متعہ کا اثبات کرنا سراسر باطل ہے۔ چنانچہ اس آیت سے پہلی والی آیت ”حرمت علیکم امہاتکم وبناتکم..... الخ“ سے باری تعالیٰ محرمات کا بیان کر رہے ہیں، اس کے بعد متصل آیت ”وَأَجَلٌ لَّكُمْ مَسَافِحِينَ“ سے ان عورتوں کا بیان ہے جن سے نکاح کرنا حلال اور جائز ہے پھر اس کے بعد ”فما استمتعتم به منهن“ سے یہ بیان کر رہے ہیں کہ جب ان مذکورہ حلال عورتوں سے نکاح کرو تو ان کو مہر بھی دو۔ خلاصہ یہ کہ آیت کے سیاق و سباق سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ ”فما استمتعتم به“ سے کسی مستقل چیز کا بیان نہیں ہے بلکہ یہ ماقبل کلام پر تفریع اور اسکا تتمہ ہے۔

۲- آپ کی پیش کردہ آیت میں ”أحورهن“ بالافتاق ”مہورهن“ کے معنی میں ہے۔ جیسا کہ قرآن پاک میں دیگر مقامات میں بھی اجر کا لفظ مہر کے لئے استعمال ہوا ہے

جیسے ”فَانْكِحُوهُنَّ بِأَذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ“ (سورۃ النساء: ۲۵) اور ”لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ“ (سورۃ الممتنعہ: ۱۰)۔
۳۔ آپ کی پیش کردہ قرأت قرأت شاذہ ہے اس سے استدلال کرنا صحیح نہیں۔

ابتداءً اسلام میں جو متعہ حلال تھا وہ درحقیقت نکاح موقت تھا! جن روایتوں میں متعہ کا ذکر ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے ممانعت فرمائی اس متعہ سے مراد نکاح موقت ہے نہ کہ روافض والامتداس لئے کہ روافض ولامتداسیہ زنا ہے اور زنا کی اجازت اسلام میں کبھی نہیں دی گئی، اس لئے کہ نکاح موقت گواہوں کی موجودگی میں ہوتا ہے اسی طرح اس میں استبراء بھی ہوتا ہے اور ولی کی اجازت بھی ہوتی ہے۔ اور روافض کے متعہ میں مذکورہ چیزیں نہیں ہوتی ہیں۔ ان وجوہات کی بنا پر روافض کا متعہ زنا ہوگا نہ کہ نکاح موقت۔ اور ابتداءً اسلام میں جو متعہ تھا وہ درحقیقت نکاح موقت تھا نہ کہ روافض والامتداسیہ۔

نیز جس طرح شراب اور سود کی حرمت نازل ہونے کے بعد اس کے جواز کی کوئی صورت باقی نہیں رہی اسی طرح نکاح موقت یا متعہ کی حرمت کے نزول کے بعد اس کے جواز کی کوئی صورت باقی نہیں۔

جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہما سے اس کے جواز کا ثبوت بعض روایات میں ملتا ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ دراصل ان کی طرف یہ نسبت ان کے اقوال شاذہ کی بنیاد پر ہے لہذا اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا اور حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہما سے رجوع بھی ثابت ہے۔ چنانچہ امام ترمذی فرماتے ہیں: ”وَأَنَّمَا رَوَى عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ شَيْءٌ مِنَ الرِّخْصَةِ فِي الْمُتَعَةِ، ثُمَّ رَجَعَ عَنْ قَوْلِهِ حَيْثُ أَخْبَرَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ“ (ترمذی، ۲۱۳۶۱، باب ما جاء في نكاح المتعة)

أبو حنيفة، عن نافع، عن ابن عمر قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم خيبر عن المتعة أبو حنيفة، عن الزهري: عن رجل من

ال سَبْرَةَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ مَتْعَةِ النِّسَاءِ يَوْمَ فَتْحِ مَكَّةَ. وَفِي رِوَايَةِ عَامِ الْفَتْحِ أَبُو حَنِيفَةَ عَنْ نَافِعٍ عَنْ ابْنِ عُمَرَ قَالَ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَامَ غَزْوَةِ خَيْبَرَ عَنْ لَحُومِ الْحِمْرِ الْأَخْلِيَّةِ وَعَنْ مَتْعَةِ النِّسَاءِ. (ص: ۱۳۴)

حرمت متعہ کے زمانہ سے متعلق روایات میں تناقض اور ان میں تطبیق:-

اس بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ متعہ منسوخ ہو چکا ہے البتہ اس بارے میں روایات مختلف ہیں کہ کب اور کس موقع پر یہ منسوخ ہوا؟
بعض روایات سے غزوہ خیبر، بعض سے فتح مکہ، بعض سے غزوہ اوطاس بعض سے غزوہ تبوک اور بعض روایات سے حجۃ الوداع میں اس کی حرمت کا اعلان معلوم ہوتا ہے۔

تبوک والی روایات ضعیف ہیں اس وجہ سے قابل اعتبار نہیں البتہ حجۃ الوداع والی روایات صحیح ہیں لیکن حرمت کا اعلان آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تو پہلے ہی کر دیا تھا، چونکہ مسلمانوں کا حجۃ الوداع کے موقع پر بہت بڑا مجمع تھا اس لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دوبارہ اس کی حرمت کا اعلان فرمایا۔ اور غزوہ اوطاس فتح مکہ کے متصل بعد ہوا تھا اس وجہ سے بعض راویوں نے فتح مکہ کے بجائے غزوہ اوطاس کا ذکر کر دیا۔ (فتح الباری، ۹/۱۷۰)

اب غزوہ خیبر اور فتح مکہ والی روایات رہ جاتی ہیں۔ تو اس بارے میں علامہ نوویؒ لکھتے ہیں کہ متعہ کی حرمت اولاً خیبر میں ہوئی، اس کے بعد فتح مکہ کے موقع پر تین دن کیلئے یہ مباح قرار دیا گیا اور تین دن کے بعد ہمیشہ کیلئے اسے حرام قرار دے دیا گیا اس طرح اس میں دو مرتبہ نسخ ہوا۔ اس تفصیل کے بعد علامہ نوویؒ نے اسی توجیہ کو رائج قرار دیا ہے۔

(شرح مسلم للحووی، ۱/۳۵۰)



باب ما جاء في العزل

أبو جنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، عن علقمة والأسود أن عبد الله بن مسعود سئل عن العزل قال أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لو أن شيئاً أخذ الله ميثاقه استودع صخرة لخرج - (ص: ۱۲۴ و ۱۲۷)

عزل کا مطلب یہ ہے کہ جماع کرتے وقت مرد فرج سے باہر انزال کرے، علامہ ابن حزم ظاہریؒ کے نزدیک عزل حرام ہے اس کے برخلاف جمہور علماء کے نزدیک عزل جائز ہے۔
جمہور کی دلیل:-

۱۔ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: ”کنا نعزل علی عهد النبی صلی اللہ علیہ وسلم والقرآن ينزل“ (بخاری ۷/۸۳۲)
یعنی اگر عزل حرام ہوتا تو اس کی حرمت قرآن میں نازل ہو جاتی لیکن جب حرمت نہیں نازل ہوئی تو پھر عزل جائز ہوا۔
ظاہریہ کی دلیل:-

۱۔ حضرت جذامہ بنت وہب اسدی کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عزل کے متعلق ارشاد فرمایا: ”ذلك الواد الحفي“ (صحیح مسلم، ۱/۳۶۶)
”واد“ کے معنی زندہ درگور کرنے کے ہیں۔ تو حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ عزل خفیہ طور پر زندہ درگور کرنا ہے۔
جواب:-

۱۔ بعض حضرات نے اس روایت کو منسوخ قرار دیا ہے۔
۲۔ بعض حضرات نے اس روایت کو مکروہ تنزیہی پر محمول کیا ہے یعنی عزل جائز تو ہے لیکن مکروہ تنزیہی ہے اس لئے کہ مکروہ تنزیہی بھی جواز ہی کا ایک شعبہ ہے۔

آزاد عورت کی اجازت کے بغیر عزل جائز ہے یا نہیں؟

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک آزاد عورت کی اجازت کے بغیر عزل جائز نہیں اور امام شافعی کا بھی ایک قول یہی ہے لیکن ان کا دوسرا قول یہ ہے کہ عورت کی اجازت کے بغیر بھی عزل جائز ہے۔

باندی سے عزل کرنے میں باندی کی اجازت ضروری ہے یا نہیں؟

اس بات پر سب متفق ہیں کہ باندی سے آقا بلا اجازت عزل کر سکتا ہے لیکن اگر باندی کسی کے نکاح میں ہو تو پھر امام اعظم ابو حنیفہ، امام مالک، امام احمد اور جمہور کے نزدیک آقا سے اجازت ضروری ہے یعنی آقا کی اجازت کافی ہوگی باندی سے اجازت لینا ضروری نہیں اس کے برخلاف صاحبین کہتے ہیں کہ باندی کی اجازت ضروری ہوگی۔ اور امام شافعی کے نزدیک شادی شدہ باندی سے عزل کیلئے اجازت لینے کی ضرورت نہیں۔

(فتح الباری، ۳۸۴/۹، فتح القدیر، ۳/۹۷۳)

باب ماجاء أنّ الولد للفراش

أبو حنيفة، عن حماد بن أبي سليمان، عن إبراهيم، عن الأسود، عن عمر ابن الخطاب أنّ النبي صلى الله عليه وسلم قال: الولد للفراش وللمأهر الحجر۔

(ص: ۱۳۷)

علامہ سیوطی اور اکثر محدثین نے اس حدیث کو احادیث متواترہ میں شمار کیا ہے، چنانچہ اس روایت کو میں سے زائد صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین روایت کرتے ہیں۔ (تکملة فتح الملہم، ۸۳/۱)

”حجر“ سے مراد کیا ہے؟

بعض حضرات نے خبیث کے معنی مراد لئے ہیں یعنی ”حرمان الولد الذی بدعیہ“ اور بعض نے رجم کے معنی مراد لئے ہیں، حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں پہلے معنی کو راجح قرار دیا ہے۔ (فتح الباری، ۳۶/۱۲) لیکن روایت میں حجر سے رجم کے معنی کی طرف بھی

اشارہ مقصود ہے۔

فراش کی قسمیں:-

فراش تین قسم پر ہیں:

۱۔ فراش قوی

۲۔ فراش متوسط

۳۔ فراش ضعیف

فراش قوی:..... یہ منکوحہ کا فراش ہے اس میں نسب بلا دعویٰ نسب ثابت ہو جاتا ہے اور انکار سے مستثنیٰ بھی نہیں ہوتا الا یہ کہ زوج لعان کرے۔

فراش متوسط:..... یہ ام ولد کا فراش ہے اس میں موٹی کا سکوت ثبوت نسب کیلئے کافی ہے، البتہ نسب کی نفی سے بغیر لعان کے نسب منکوحہ ہو جاتا ہے، لعان ضروری نہیں۔

فراش ضعیف:..... یہ عام باندیوں کا فراش ہے اس میں نسب ثابت کرنے کیلئے دعویٰ ضروری ہے بغیر دعویٰ کے نسب ثابت نہیں ہوتا البتہ موٹی پر دیانہ دعویٰ نسب ضروری ہے۔ (فیض الباری، ۱۸۹/۳، کتاب البیوع، باب تفسیر المشبہات)

حنفیہ کے نزدیک اگر شوہر مشرق میں ہو اور بیوی مغرب میں، اور بیوی کے اولاد ہو جائے پھر بھی نسب ثابت ہو جائے گا اگرچہ زوجین کی عرصہ دراز سے ملاقات نہ ہوئی ہو اس لئے کہ حدیث باب میں ہے: "الولد للفراش" اور یہ فراش قوی ہے۔

(المحرر الرائق، ۱۸۹/۳، باب ثبوت النسب)



کتاب الرضاع

باب ماجاء قليل الرضاعة وكثيرها سواء في التحريم

أبو حنيفة، عن الحكم، عن القاسم، عن شريح، عن علي، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب، قليله وكثيره۔

(ص: ۱۳۷ و ۱۴۱)

رضاعت کی کتنی مقدار محرم ہوتی ہے؟

امام ابو حنیفہ، امام مالک رحمہما اللہ کے نزدیک رضاعت قلیل ہو یا کثیر اس کی ہر مقدار محرم ہے، امام احمدؒ کی مشہور مقدار بھی یہی ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک پانچ رضعات سے کم میں حرمت رضاعت ثابت نہیں ہوتی اور یہ پانچ بھی متفرق اوقات میں اور سیر ہو کر ہونا ضروری ہے۔ داؤد ظاہری کے نزدیک حرمت رضاعت کم از کم تین رضعات سے ثابت ہوتی ہے، امام احمدؒ کی بھی ایک روایت اس کے مطابق ہے۔
جمہور کے دلائل:-

۱۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”وَأَمَّهُنَّ كَمِ الْأُنثَىٰ أَرْضَعْنَكُمْ“ (سورۃ النسا: ۲۳)
اس آیت کریمہ میں قلیل و کثیر کی کوئی تفریق نہیں ہے بلکہ مطلق رضاعت کو حرمت کا سبب قرار دیا ہے اور کتاب اللہ پر خبر واحد کے ذریعہ زیادتی صحیح نہیں۔

۲۔ حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں: ”مَا كَانَ الْحَوْلِيُّ وَإِنْ كَانَتْ مِصَّةً وَاحِدَةً فَهِيَ تَحْرِمُ“۔ (موطا امام محمد، باب الرضاع)

۳۔ مسند امام اعظمؒ کی مذکورہ حدیث باب بھی حنفیہ کے مسلک پر صریح ہے۔
شافعیہ کی دلیل:-

۱۔ حضرت عائشہؓ کی روایت ہے: ”أُنْزِلَ فِي الْقُرْآنِ عَشْرُ رَضَعَاتٍ مَعْلُومَاتٍ،

فَنُسخَ من ذلك خمس وصار إلى خمس رضعات معلومات، فتوفي رسول الله صلى الله عليه وسلم والأمر على ذلك“ (ترمذی، ۲۱۸/۱)

جواب:-

۱۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی مذکورہ روایت حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث باب سے منسوخ ہے۔

۲۔ ممکن ہے کہ یہ نسخ عہد نبوی کے آخر میں ہوا ہو جس کی وجہ سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو اس نسخ کا علم نہ ہوا ہو۔



کتاب الطلاق

طلاق کے لغوی معنی ”رفع العقید“ کے آتے ہیں اور اصطلاح شرع میں نکاح کی قید کے رفع کرنے کو طلاق کہتے ہیں۔ (فتح الباری، ۳۳۳/۹)

احناف کے نزدیک طلاق سنت کی دو صورتیں ہیں:

ایک تو یہ کہ آدمی ایسے طہر میں عورت کو طلاق دے جس میں اس کے ساتھ جماع نہ کیا ہو اور اس کے بعد اسے عدت گزارنے کیلئے چھوڑ دے اور کوئی طلاق اسے دوبارہ نہ دے۔ اسے طلاق احسن کہتے ہیں۔

دوسری صورت یہ ہے کہ ایک طہر میں ایک طلاق دے پھر دوسرے طہر میں دوسری اور تیسرے طہر میں تیسری طلاق دے، اس صورت کو طلاق حسن کہتے ہیں۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ طلاق احسن اور حسن دونوں طلاق سنت میں شامل ہیں۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک طلاق سنت کی تعریف یہ ہے کہ آدمی ایسے طہر میں طلاق دے جس میں اس سے جماع نہ کیا ہو اور پھر اس کی عدت گزارنے دے، یعنی یہ حضرات صرف طلاق احسن کو طلاق سنت کہتے ہیں۔

أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، عن رجل، عن ابن عمر: أنه طلق امرأته وهي حائض، فعيب ذلك عليه، فراجعها، فلما طهرت من حيضها، طلقها واحتسب بالتطليقة التي كان أوقع عليها وهي حائض۔ (ص: ۱۴۱)

حنفیہ، مالکیہ اور داؤد ظاہری کے نزدیک اگر کسی نے اپنی بیوی کو حالت حیض میں طلاق دے دیا تو اس طلاق سے رجوع کرنا واجب ہے البتہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مستحب

ہے۔ (مکمل فتح الملکم، ۱/۱۳۵)

حنفیہ اور مالکیہ اس مسئلہ میں رجوع کے وجوب پر حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت سے استدلال کرتے ہیں اس روایت میں ہے کہ حضرت عبداللہ ابن عمرؓ نے جب اپنی بیوی کو حالت حیض میں طلاق دیا تو حضرت عمرؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس طلاق کے بارے میں سوال کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں ارشاد فرمایا: ”مرہ فلیر اجمعہا“ (بخاری، ۲/۷۹۰)

حنفیہ کہتے ہیں کہ اس روایت میں امر دوجوب کیلئے ہے اس وجہ سے حالت حیض میں طلاق دینے کے بعد رجوع کرنا واجب ہوگا۔ البتہ شوافع اور حنابلہ اسے استحباب پر محمول کرتے ہیں۔

حالات حیض میں طلاق دینے کا حکم:-

ائمہ اربعہ اور جمہور کے نزدیک حیض میں طلاق دینا حرام ہے لیکن اگر دے دیا تو واقع ہو جائے گی، اس کے برخلاف حافظ ابن تیمیہؒ، حافظ ابن قیمؒ، علامہ ابن حزمؒ اور وائض کے نزدیک حیض میں طلاق واقع نہیں ہوگی۔

(زاد المعاد، ۲۲۱/۵، حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی تحریم طلاق الحائض)

جمہور کے دلائل:-

۱۔ صحیح بخاری میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت ہے: ”حُیِّبَتْ عَلٰی بَطْلَانِیْہِ“ (بخاری، ۲/۷۹۰)

اس روایت میں تصریح ہے کہ انہوں نے جو اپنی زوجہ کو حالت حیض میں طلاق دی تھی وہ معتبر سمجھی گئی اور اسے شمار بھی کیا گیا۔

۲۔ مسند امام اعظم کی مذکورہ حدیث باب بھی جمہور کے مسلک پر صریح ہے۔ حافظ ابن تیمیہؒ وغیرہ کی دلیل:-

۱۔ سنن ابوداؤد کی روایت ہے: ”طَلَّقَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ امْرَأَتَهُ، وَهِيَ حَائِضٌ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَسَأَلَ عُمَرُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ

عليه وسلم، فقال: إن عبد الله بن عمر طلق امرأته وهي حائض، قال عبد الله، فَرَدَّهَا عَلَيَّ، وَلَمْ يَرْهَا شَيْئاً“ (ابوداؤد، باب في طلاق النِّسَاء)

یہ حضرات کہتے ہیں کہ اس روایت کے آخر میں ہے: ”وَلَمْ يَرْهَا شَيْئاً“ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حیض میں طلاق معتبر نہیں۔
جواب:-

۱۔ ”وَلَمْ يَرْهَا شَيْئاً“ کا یہ اضافہ ”ابو الزبیر“ کا تفسیر ہے۔

۲۔ اس روایت کا مطلب یہ ہے ”لَمْ يَرْهَا شَيْئاً مَعْنُوياً“ کہ طلاق سے رجوع کرنے کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ممنوع نہیں سمجھا۔ (بذل المجود، ۶۱/۳)

باب ماجاء في الأمة تعتق ولها زوج

أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، عن الأسود، عن عائشة: أنها اعتقت بريرة ولها زوج مولی لآل أبي احمد، فخيرها رسول الله ﷺ فاختارت، ففرق بينهما وكان زوجها حرّاً۔ (ص: ۱۴۵)

باندی کی آزادی کے وقت اس کا شوہر اگر غلام ہو تو بالاتفاق سب کے نزدیک باندی کو خیار حاصل ہوگا اگر وہ چاہے تو شوہر کے ساتھ رہے اگر چاہے تو اسے چھوڑ دے، اس خیار کو خیارِ عتق کہتے ہیں۔

اگر باندی کا شوہر آزاد ہو تو پھر باندی کو خیارِ عتق حاصل ہوگا یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک خیار حاصل نہیں ہوگا اس کے برخلاف حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر شوہر آزاد ہو پھر بھی باندی کو خیار حاصل ہوگا۔

حنفیہ کی دلیل:-

۱۔ ”عن الأسود، عن عائشة قالت: كان زوج بريرة حرّاً، فخيرها رسول

اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ (ترمذی، ۲۱۹/۱)
ائمہ ثلاثہ کی دلیل:-

ابن ہشام بن عروہ، عن أبيه، عن عائشة قالت: كان زوج بريدة عبداً
فختبرها النبي صلى الله عليه وسلم فاختارت نفسها، ولو كان حراً لم يُختبرها۔
(ترمذی، ۲۱۹/۱)

دونوں فریق حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جو کہ
حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا کی آزادی کے واقعہ سے متعلق ہے ایک کو اسود حضرت عائشہ سے
روایت کرتے ہیں اور دوسری کو عروہ حضرت عائشہ سے روایت کرتے ہیں۔ اور دونوں
روایتوں میں تعارض ہے اس لئے کہ اسود روایت کرتے ہیں: ”کان زوج بريدة حراً“ اور
عروہ روایت کرتے ہیں: ”کان زوج بريدة عبداً“
جواب:-

۱۔ آپ کی پیش کردہ روایت میں ”ولو كان حراً لم يُختبرها“ کا جملہ حدیث کا
جز نہیں ہے بلکہ یہ عروہ کا قول ہے جیسا کہ سنن نسائی کی روایت میں اس کی صراحت موجود
ہے۔

۲۔ اسود کی روایت رائج ہے اس لئے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے اس حدیث کو
تین راویوں نے روایت کیا ہے: اسود، عروہ اور قاسم بن محمد۔
عروہ سے دو صحیح متعارض روایات مروی ہیں، ایک میں زوج بریرہ کے آزاد ہونے کا
ذکر ہے اور دوسرے میں غلام ہونے کا ذکر ہے۔

قاسم بن محمد سے بھی دو روایتیں مروی ہیں ایک میں زوج بریرہ کے حر ہونے کا ذکر
ہے اور دوسری روایت میں حریا عبد ہونے میں شک ہے۔

ان کے برخلاف اسود کی روایت میں کوئی اختلاف نہیں، اس میں زوج بریرہ کے
صرف آزاد ہونے کا ذکر ہے۔ لہذا اسود کی زوج بریرہ کے حر ہونے کے متعلق جو روایت
ہے وہ رائج ہوگی۔ (بذل المجود، ۳۶۲/۱)

باب ماجاء فی المطلقة ثلاثاً لها السكنی والنفقة

أبو حنیفة، عن حماد، عن ابراهیم، عن الأسود قال: قال عمر بن الخطاب: لاتدع کتاب ربنا وسنة نبینا ﷺ بقول امرأة لاندري صدقت أم کذبت، المطلقة ثلاثاً لها السكنی والنفقة۔ (ص: ۱۴۵)

لاندري صدقت أم کذبت:

ان الفاظ کو بنیاد بنا کر بعض منکرین حدیث نے ذخیرہ احادیث میں شک ڈالنے کی کوشش کی ہے۔ اور بعض حضرات نے ان الفاظ کو ذکر کرنے کے بعد اس سے دو نتیجے نکالے ہیں ایک یہ کہ صحابہ بعض اوقات ایک دوسرے کی تکذیب کیا کرتے تھے جس سے معلوم ہوا کہ عدالت صحابہ کے مسئلہ کو یقینی سمجھ لینا غلط ہے، دوسرا نتیجہ یہ نکالا کہ حضرت عمرؓ نے حدیث مذکورہ کو حجت تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔

لیکن حقیقت میں یہ دونوں اعتراض غلط ہیں۔ جہاں تک پہلی بات ہے تو حدیث پاک کے یہ الفاظ مسند امام اعظم کے علاوہ کسی اور کتاب میں مذکور نہیں بلکہ دیگر کتب میں اس روایت میں ان مذکورہ الفاظ کے بجائے ”لاندري أحفظت أم نسیت“ کے الفاظ آئے ہیں۔ اس وجہ سے محدثین نے مسند امام اعظم کی روایت کے مذکورہ الفاظ کی توجیہ کی ہے، وہ یہ کہ ”صدقت“ اصابت کے معنی میں ہے اور ”کذبت“ اکھطأت کے معنی میں ہے۔ اور کلام عرب میں ایسا استعمال معروف ہے۔ لہذا حضرت عمرؓ کے بارے میں یہ سمجھنا درست نہیں کہ انہوں نے کسی صحابیہ کی طرف جان بوجھ کر جھوٹ بولنے کی نسبت کی ہے۔

مسئلۃ الباب:

اس بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ مطلقہ رجعیہ اور متوئے حاملہ کیلئے عدت کے دوران نفقہ اور سکنی ہوگا البتہ متوئے غیر حاملہ کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ حنفیہ کے نزدیک متوئے غیر حاملہ کا نفقہ اور سکنی شوہر پر واجب ہے۔ حضرت عمر بن

الخطاب ﷺ اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا بھی یہی مسلک ہے۔ امام احمد اور اہل ظاہر کے نزدیک اس کیلئے نفقہ ہے سکنی نہیں، امام مالک اور امام شافعیؒ کے نزدیک سکنی واجب ہے نفقہ واجب نہیں۔

حنفیہ کے دلائل :-

۱۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”وَلِلْمُطَلَّقاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ“ (سورۃ البقرہ: ۲۴۱)

اس آیت کریمہ میں متاع سے مراد نفقہ اور سکنی ہیں۔

۲۔ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”الْمُطَلَّقة ثَلَاثًا لَهَا السَّكْنَى وَالنَّفَقَةُ“۔ (دارقطنی، ۲۱/۴)

۳۔ مسند امام اعظم کی مذکورہ بالا روایت یہ بھی حنفیہ کیلئے دلیل بنے گی۔
امام احمد اور اہل ظاہر کی دلیل :-

حضرت فاطمہ بنت قیسؓ کی روایت ہے: ”طَلَّقَنِي زَوْجِي ثَلَاثَ عَهْدٍ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا سَكْنَى لَكَ وَلَا نَفَقَةٌ“ الحديث (ترمذی، ۲۲۳/۱)

امام مالک، امام شافعیؒ کی دلیل :-

عدم نفقہ پر یہ حضرات حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کی روایت سے استدلال کرتے ہیں البتہ یہ فرماتے ہیں کہ ”اسکنواھن من حیث سکنتم من وجدکم ولا تضارواھن لتضیقوا علیھن“ (سورۃ الطلاق: ۶)

کی آیت سکنی کے بارے میں حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کی روایت کے معارض ہے لہذا ہم نے روایت کو ترک کر دیا اور کتاب اللہ کو اختیار کر لیا۔

جواب :-

۱۔ بخاری میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے کہ فاطمہ بنت قیس اپنے شوہر کے گھر میں تنہا ہونے کی وجہ سے وحشت محسوس کرتی تھیں اس لئے آنحضرت صلی اللہ

علیہ وسلم نے ان کو حضرت عبداللہ بن ام مکتومؓ کے گھر میں عدت گزارنے کی اجازت دی۔

(بخاری، ۸۰۲۲)

رہا نفقہ کا معاملہ تو حضرت فاطمہؓ کی حدیث میں نفقہ نہ ہونے سے مراد مطلق نفقہ کی نفی نہیں ہے بلکہ مطلوب زیادتی کی نفی ہے جو وہ اپنے شوہر کے پیچھے ہوئے نفقہ پر کر رہی تھیں۔

۲۔ جب شوہر کے گھر کی سکونت ختم ہوگئی خواہ وحشت کی وجہ سے یا خوف کی وجہ سے تو ان کا نفقہ بھی ساقط ہو گیا اس لئے کہ نفقہ احتباس کی جزا ہے اور احتباس فوت ہو گیا۔

باب ماجاء فی الإیلاء

حماد، عن أبی حنیفة، عن حماد، عن ابراهیم، عن علقمة قال: فی المولیٰ

فیہ الجماع إلا أن یكون له عذر ففیہ باللسان۔ (ص: ۱۵۰)

ایلاء طاعت میں حلف کو کہتے ہیں، اور اصطلاح شرع میں ”منع النفس عن قربان

المنکوحہ أربعة أشهر فصاعداً منعاً مؤکداً باليمين“ کو کہتے ہیں۔

ایلاء کرنے والے کو اختیار حاصل ہے چاہے تو چاہ ماہ کی مدت پوری ہونے دے اور

اگر چاہے تو مدت پوری ہونے سے قبل حلف کو توڑ کر کفارہ یمين ادا کرے۔

احناف کے نزدیک چار ماہ گزرنے کے بعد عورت کو خود بخود طلاق بائن واقع

ہو جائے گی اور تفریق کیلئے قضاء قاضی کی ضرورت بھی نہیں ہوگی۔ اس کے برخلاف ائمہ

ملاشہ کے نزدیک چار ماہ گزرنے کے بعد خود بخود طلاق واقع نہیں ہوتی بلکہ چار ماہ بعد قاضی

زوج کو بلا کر رجوع کا حکم دے گا اگر زوج نے رجوع کر لیا تو ٹھیک ہے ورنہ اس کو طلاق

دینے کا حکم دے گا۔

حنفی کی دلیل:-

حنفیہ اس بارے میں حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت علی، حضرت عبداللہ بن مسعود،

حضرت عبداللہ بن عباس اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہم کے آثار سے استدلال

کرتے ہیں یہ سب حضرات اس پر متفق ہیں کہ چار ماہ گزرنے کے بعد عورت کو خود بخود طلاق بائن واقع ہو جائے گی۔

(مصنف عبدالرزاق، ۶/۳۵۳ تا ۳۵۷، کتاب الطلاق، باب انقضاء الأربعة) ائمہ ثلاثہ کی دلیل :-

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءَ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ“ (سورة البقرة: ۲۳۶ و ۲۳۷)

اس آیت کریمہ میں چار مہینے گزرنے کے بعد عزم طلاق کا ذکر ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ عدت گزرنے سے طلاق واقع نہیں ہوتی بلکہ عزم طلاق ضروری ہے۔ جواب :-

اس آیت کی تفسیر حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے یہ منقول ہے: ”انقضاء الأربعة عزيمة الطلاق والنفى الجماع“ (مصنف عبدالرزاق، ۶/۳۵۳ تا ۳۵۷)

باب ماجاء فی الخلع

حماد، عن أبيه، عن أيوب السخيتاني أن امرأة ثابت بن قيس أتت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت: لا أنا ولا ثابت، فقال: أتختلعين منه بحديثه؟ فقالت: نعم وأزید، قال: أما الزيادة فلا۔ (ص: ۱۵۰)

خلع فسخ ہے یا طلاق؟

جمہور کے نزدیک خلع طلاق ہے، امام احمد رحمہ اللہ کے نزدیک فسخ ہے نیز امام شافعی رحمہ اللہ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔ جمہور کے دلائل :-

۱۔ حضرت ثابت بن قیس کی اہلیہ نے جب خلع کا مطالبہ کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ

وسلم نے ثابت بن قیسؓ سے فرمایا: "أقبل الحديقة وطلّقها تطليقة" (بخاری، ۷۹۴/۲)۔
اس روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خلع کو طلاق کے لفظ سے تعبیر کیا ہے۔

۲۔ عن ابن عباس رضی اللہ عنہ: أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم جعل الخلع تطليقة بائنة۔ (دارقطنی، ۳۱/۴)

امام احمدؒ کی دلیل:-

عن الربيع بنت معوذ بن عفراء: انها اختلعت على عهد النبي صلی اللہ علیہ وسلم، فأمرها النبي صلی اللہ علیہ وسلم أو أمرت أن تعتد بحیضة۔

(ترمذی، ۲۲۵/۱)

جواب:-

”حیضہ“ میں تاہ وحدت نہیں بلکہ یہ کلمہ اسم جنس ہے قلیل و کثیر دونوں پر صادق آتا ہے۔

کیا خلع عورت کا حق ہے؟

تمام علماء کا اس بات پر اتفاق رہا ہے کہ خلع ایک ایسا معاملہ ہے جس میں طرفین کی رضامندی ضروری ہے اور دونوں فریقوں میں سے کوئی بھی دوسرے کو اس پر مجبور نہیں کر سکتا، لیکن متجددین یہ کہتے ہیں کہ خلع عورت کا حق ہے جسے وہ شوہر کی رضامندی کے بغیر بھی عدالت سے وصول کر سکتی ہے۔ یہاں تک کہ پاکستان کی سپریم کورٹ نے بھی ان متجددین کے دعویٰ کے مطابق فیصلہ دیدیا ہے اور تمام عدالتیں اس پر عمل بھی کر رہی ہیں حالانکہ یہ فیصلہ قرآن و سنت کے دلائل اور جمہور کے متفقہ فیصلہ کے سراسر خلاف ہے۔



کتاب النفقات

نفقہ کا لغوی معنی خرچ کرنے کے ہیں اور نفقہ اس چیز کو کہتے ہیں جو انسان اپنے اہل و عیال پر خرچ کریں چنانچہ علامہ ابن نجیم رقم طراز ہیں:-

ہی فی اللغة ما يتفق الإنسان على عياله۔ (البحر الرائق، ۴/۱۷۳)

چنانچہ شریعت نے شوہر کو یہ حق دیا ہے کہ وہ اپنی زوجہ کو اپنے پاس روکے رکھے جس کا معاوضہ نفقہ کی صورت میں ادا کرنا واجب ہوگا۔

نفقہ سے عموماً تین چیزیں مراد لی جاتی ہیں:- خوراک، پوشاک اور مسکن لیکن اس میں دیگر اشیاء صابن، تیل، پانی اور اس کے علاوہ وہ اشیاء جو عورت کے آرام و آسائش اور گزراؤ وقت کیلئے ضروری ہیں سب شامل ہیں۔

چنانچہ ہندیہ میں ہے:

والنفقة الواجبة المأكل، والملبوس والسكنى۔ (ہندیہ: ۱/۵۹۹)

اسباب وجوب نفقة تین ہیں:

۱۔ ازدواج

۲۔ ملک

۳۔ قرابت

جہاں تک زوجہ کے نفقہ کا تعلق ہے تو وہ ازدواج اور تسلیم نفس کی وجہ سے واجب ہوتا ہے جہاں تک والدین اور اولاد کے نفقہ کا تعلق ہے تو یہ قرابت کی وجہ سے واجب ہوتا ہے غلام اور باندیوں کا نفقہ ملک کی وجہ سے واجب ہوتا ہے۔

وہ صورتیں جن میں زوج پر زوجہ کا نفقہ واجب ہوگا:

۱۔ نکاح صحیح ہو۔

۲۔ عورت اپنے آپ کو مرد کے اختیار میں دیدے۔

۳۔ زوجہ اگر باپ کے گھر مقیم ہو اور شوہر نے اپنے گھر آنے کی دعوت نہ دی ہو تب بھی نفقہ واجب ہوگا۔

۴۔ عورت بر بنائے عدم ادائیگی مہر محفل یا کسی اور جائز سبب کی بناء پر شوہر کے گھر آنے سے انکار کر رہی ہو خواہ صحبت ہوئی ہو یا نہیں ان تمام صورتوں میں نفقہ واجب ہوگا۔
مقدار نفقہ:-

زوجہ کے نفقہ کی تعیین میں مرد و عورت دونوں کی حیثیت کا اعتبار کیا جائے گا اگر دونوں کی حیثیت میں فرق ہو مثلاً زوجہ مالدار اور زوج غریب یا زوج مالدار اور زوجہ غریب ہو تو اس صورت میں اوسط درجے کا نفقہ دیا جائے گا۔

چنانچہ علامہ ابن ہمام اور علامہ ابن نجیم نے اس کی چار صورتیں ذکر کی ہیں:

۱۔ زوج اور زوجہ دونوں امیر

۲۔ دونوں غریب

۳۔ زوج امیر زوجہ غریب

۴۔ زوجہ امیر زوج غریب

پہلی صورت میں وہ نفقہ دیا جائیگا جو عام طور پر امیر دیتے ہیں دوسری صورت میں وہ نفقہ دیا جائے گا جو عام طور پر غریب دیتے ہیں تیسری اور چوتھی صورت میں اوسط درجے کا نفقہ دیا جائے گا۔ (فتح القدیر، ۱۹۴/۴، رشیدیہ)



کتاب التدبیر

أبو حنیفة، عن عطاء، عن جابر بن عبد اللہ: أن عبدا كان لإبراهیم بن نعیم النبحام، فذیرہ ثم احتاج إلى ثمنه، فباعه النبی صلی اللہ علیہ وسلم بثمان مائة درهم وفي رواية أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم باع المدبیر۔ (ص: ۱۵۲)

مدبر کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ مدبر مطلق

۲۔ مدبر مقید

مدبر مطلق:-

جیسے آقا یہ کہہ دے: ”اُنت حر عن دبر منی“ یعنی تو میرے مرنے کے بعد آزاد ہے۔

مدبر مقید:-

جس میں آقا غلام کی آزادی کو کسی خاص مدت یا کسی خاص حادثہ میں مرنے کے ساتھ مشروط کر دے مثلاً آقا غلام سے یوں کہے: ”إن متُّ فی هذا الشهر فانت حر“ کہ اگر میں اس مہینہ میں مر گیا تو تو آزاد ہے۔

”مدبر مقید“ کی بیع کے جواز پر تمام فقہاء متفق ہیں البتہ ”مدبر مطلق“ کی بیع کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے شوافع اور حنابلہ کے نزدیک جائز ہے اور حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک جائز نہیں۔

حنفیہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ ”مدبر مطلق“ یقینی طور پر مولیٰ کے انتقال پر آزادی کا مستحق ہو جاتا ہے اس لئے اب مولیٰ کا اس غلام سے اتنا حق وابستہ رہ گیا ہے کہ وہ اپنی حیات میں تو اس سے خدمت لیتا رہے لیکن اس کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کرنے کا حق اب نہیں رہا۔ لہذا مدبر مطلق کی بیع جائز نہیں۔

اس کے برخلاف ”مدبر مقید“ کی آزادی یقینی نہیں ہوتی اس وجہ سے اس کی بیع جائز ہے۔

کتاب الایمان

لغت میں یحیمن کے تین معانی آتے ہیں:

قوت، چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”لَا خِذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ“ (سورۃ الحآقہ: ۳۵)
 دائیں ہاتھ کو بھی یحیمن کہتے ہیں اس لئے کہ اس میں قوت زیادہ ہوتی ہے، اسی طرح یحیمن
 قسم اور حلف کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔

چنانچہ اصطلاح شریعت میں یحیمن کہتے ہیں:

تقویہ أحد طرفی الخبر بذكر الله تعالى أو التعليق۔ (قواعد الفقہ، ص: ۲۵۵)

یحیمن کی اقسام:-

۱۔ یحیمن لغو: ہی أن يخبر عن الماضي أو عن الحال على الظن أن المعبر به
 كما أخبر وهو بخلافه۔

یحیمن لغو کے متعلق فقہاء کا اتفاق ہے کہ حالف پر کفارہ نہیں ہوگا۔

۲۔ یحیمن غموس: اليمين الكاذبة فصدأ في الماضي أو الحال۔

اس کا حکم جمہور کے نزدیک یہ ہے کہ قسم اٹھانے والا گناہ گار تو ہوگا لیکن کفارہ اس پر
 لازم نہیں البتہ توبہ واستغفار اس پر لازم ہے۔

۳۔ یحیمن منعقدہ: أن يكون الحلف بذات الله تعالى على أمر في المستقبل
 أن يفعله أو لا۔

اس کا حکم یہ ہے کہ یحیمن پورا کر کے بری ہو جائے اگر بالفرض پورا نہیں کر سکتا اور
 حائث ہو جاتا ہے تو کفارہ دینا پڑے گا۔

کتاب الحدود

حد کی لغوی و اصطلاحی تحقیق:

لغوی اعتبار سے حد کی جمع حدود آتی ہے اور لغت میں حد مختلف معانی کیلئے استعمال ہوتا ہے مثلاً:- سرحد باڑھ، کسی شے کی انتہاء، طرف کنار، ان سب معنوں کیلئے استعمال ہوتا ہے چنانچہ ائمہ لغت میں سے صاحب منجد نے صفحہ ۱۴۰ پر اور صاحب معجم الوسیط نے صفحہ ۱۶۰ پر اس کی مکمل تفصیل ذکر کی ہے۔

اصطلاح شرع میں حد اس مقررہ سزا کا نام ہے جو اللہ کے حق کے طور پر واجب ہوتی ہے اس لئے تعزیر کو اسم حد سے موسوم نہیں کرتے کہ وہ غیر مقررہ سزا ہے۔

(مبسوط للسرخسی، ۳۶۰/۹)

حدود اور تعزیر میں فرق:-

۱۔ حدود کی سزائیں مقرر ہیں جہاں تک تعزیر کا تعلق ہے اس کی سزا مقرر نہیں بلکہ قاضی کی صوابدید پر ہے۔

۲۔ سفارش سے حد ساقط نہیں کی جاسکتی جبکہ تعزیر ساقط ہو سکتی ہے۔

۳۔ حدود میں جرم کی کیفیت کے اختلاف سے سزائیں مختلف نہیں ہوتی جبکہ تعزیر میں یہ ممکن ہے۔

۴۔ حدود صرف معصیت میں مقدر ہے جبکہ تعزیر اس کے علاوہ مثلاً آداب کے طور پر بھی ہو سکتی ہے۔

۵۔ اثبات جرم کے بعد اسقاط حد ممکن نہیں اور تعزیر میں ممکن ہے۔

۶۔ تعزیر توبہ سے ساقط ہو جاتی ہے جبکہ حد توبہ سے ساقط نہیں ہوتی۔

۷۔ تعزیر میں مطلقاً اختیار کو دخل ہے جبکہ حد میں اس طرح نہیں۔

۸۔ تعزیر مختلف ہوتی ہے زمانہ اور شہر کے اختلاف سے جبکہ حد میں اس طرح نہیں ہوتا۔

۹۔ تعزیر کی دو قسمیں ہیں: حق اللہ اور حق العبد جبکہ حدود سارے حق اللہ ہیں۔

۱۰۔ تعزیر اشخاص کے مختلف ہونے سے مختلف ہو سکتی ہے جبکہ حد اسی طرح رہتی ہے۔

(تلك عشرة كاملة)

حدود کی حکمت :-

حدود اور عقوبات کے مشروع ہونے کی حکمت یہ ہے کہ اس کے ذریعے لوگوں کو تنبیہ اور زجر و توبیخ مقصود ہوتی ہے، اسی طرح لوگوں کو جرائم، فساد اور گناہوں سے بچانا مقصود ہوتا ہے۔

حدود کی اقسام :-

۱۔ حد زنا

۲۔ حد قذف

۳۔ حد سرقہ

۴۔ حد حرابہ

۵۔ حد شرب خمر

ان میں سے پہلی چار حدیں قرآن مجید سے ثابت ہیں اور آخری حد سنت اور اجماع سے ثابت ہے۔

۱۔ حد زنا :- چنانچہ قرآن مجید میں ہے: ”الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة“ (سورة النور: ۲)

۲۔ حد قذف :- قرآن مجید میں ہے: ”والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة“ (سورة النور: ۴)

۳۔ حد سرقہ :- قرآن مجید میں ہے: ”السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما“ (سورة المائدة: ۳۸)

۴۔ حد حرابہ :- قرآن مجید میں ہے: ”إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويُسعون في الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا“ (سورة المائدة: ۳۳)

۵۔ حد شرب خمر:- اس کے بارے میں قرآن مجید میں تو صراحتاً مذکور نہیں لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ”من شرب الخمر فاجلدوه“

باب ماجاء فی کم یقطع السارق

أبو حنیفة، عن القاسم، عن أبيه، عن عبد الله قال: كان يقطع اليد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم في عشرة دراهم۔ وفي رواية إنما كان القطع في عشرة دراهم۔ (ص: ۱۵۷)

نصاب سرقہ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف:-

امام اعظم ابوحنیفہؒ کے نزدیک نصاب سرقہ دس درہم یا ایک دینار ہے، امام مالک کے نزدیک تین درہم اور امام شافعیؒ کے نزدیک نصاب سرقہ ربع دینار ہے۔

حنفیہ کے دلائل:-

۱۔ حضرت عبد اللہ ابن مسعودؓ فرماتے ہیں: ”لا قطع إلا في دينار فصاعدا“ (مصنف ابن ابی شیبہ، ۹/۴۷۴)

کہ قطع یہ ایک دینار یا اس سے زیادہ میں ہوتا ہے۔

۲۔ حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے: کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ڈھال کی قیمت میں قطع یہ فرمایا اور اس ڈھال کی قیمت دس درہم تھی۔

امام شافعیؒ کی دلیل:-

۱۔ ”عن عائشة رضي الله عنها: أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقطع في ربيع دينار فصاعدا“ (ترمذی، ۱/۲۶۷)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ربع دینار یا اس سے زیادہ میں ہاتھ کاٹا کرتے تھے۔

جواب:-

۱۔ نصاب سرقہ کے بارے میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث مختلف طریقوں سے مروی ہے۔ چنانچہ بعض روایات میں ہے کہ: ”آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ڈھال کی قیمت میں قطع یہ فرمایا۔“ اور بعض میں ہے کہ ”آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ڈھال کی قیمت میں قطع یہ فرمایا اور اس ڈھال کی قیمت تین درہم تھی“ نیز بعض روایات میں آتا ہے کہ ”آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ڈھال کی قیمت میں قطع یہ فرمایا اور اس کی قیمت ربع دینار تھی۔“

ان تمام روایات سے معلوم ہوا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی اصل روایت میں صرف اتنا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ڈھال کی قیمت میں قطع یہ کیا۔ پھر بعد میں اس ڈھال کی قیمت کے بارے میں انہوں نے اپنا خیال ظاہر فرمایا لیکن ان کا یہ خیال حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث کے معارض ہے جس میں انہوں نے فرمایا کہ ڈھال کی قیمت دس درہم تھی۔ اسی وجہ سے حنفیہ نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت کو لے لیا جو کہ ”أدرء للحد“ تھی یعنی جو حد کو دور کرنے والی تھی اور حدود کے باب میں احتیاط کا تقاضا بھی یہی ہے کہ وہ احتمال اختیار کیا جائے جس سے حد دور ہوتی ہو اور اس کی تائید حضرت عبداللہ بن مسعود ؓ کے مذکورہ اثر سے بھی ہوتی ہے جس میں انہوں نے فرمایا کہ ایک دینار سے کم میں قطع یہ نہیں ہوتا اور اس زمانے میں ایک دینار کی قیمت دس درہم کے برابر ہوتی تھی۔



باب ماجاء لا يقتل مسلم بكافر

أبو حنيفة، عن ربيعة، عن ابن أبي ليلى، قال: قتل النبي صلى الله عليه وسلم بمعاهد، فقال: أنا أحق من أوفى بدمته۔ (ص: ۱۶۱)

ذمی کے قتل کا قصاص مسلمان سے لیا جائے گا:

حنفیہ کے نزدیک اگر کوئی مسلمان کسی ذمی کو قتل کر دے تو مسلمان کو اس کے بدلے میں قصاصاً قتل کیا جائے گا، اس کے برخلاف ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مسلمان کو ذمی کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا۔
حنفیہ کے دلائل:-

۱۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ" (سورة المائدة: ۴۵)

اس آیت کریمہ میں مسلمان یا کافر کی کوئی قید نہیں ہے۔

۲۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ذمی کو قتل کرنے کے بارے میں سخت وعیدیں بیان فرمائی ہیں چنانچہ ایک روایت میں آتا ہے کہ "جو شخص اہل ذمہ کو قتل کرے گا وہ جنت کی خوشبو بھی نہیں سونگھے گا" ان جیسی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ ذمی کو قتل کرنا بھی ایسے ہی ہے جیسے کسی مسلمان کو قتل کرنا۔

۳۔ متعدد صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے خصوصاً حضرت عمرؓ سے ثابت ہے کہ انہوں نے ذمی کے بدلے میں مسلمان کو قتل کیا۔
ائمہ ثلاثہ کی دلیل:-

۱۔ ترمذی شریف کی روایت ہے: "لَا يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ" (ترمذی، ۱/۲۶۰)

جواب:-

۱۔ اس حدیث میں کافر سے مراد حربی کافر ہے۔

۲۔ اس حدیث کی دوسری توجیہ یہ کی گئی ہے کہ کسی مسلمان کو کسی کافر کی گواہی پر قتل نہیں کیا جائے گا۔

کتاب الجہاد

جہاد کا لغوی معنی :-

جہاد بمعنی طاقت سے مشتق ہے جس کا معنی یہ ہے کہ اپنی طاقت کو محض اللہ کا بول بالا کرنے کیلئے پانی کی طرح بہا دینا، اعلاء کلمۃ اللہ اگر مقصود نہ ہو فقط مال و زر مطلوب ہو یا قطع نظر حق و باطل سے وطن اور قوم کی حمایت مقصود ہو یا بہادری اور شجاعت کا اظہار مقصود ہو تو اللہ اور اس کے رسول کے نزدیک یہ جہاد نہیں۔

جہاد کا شرعی معنی :-

علامہ عینی رحمہ اللہ جہاد کا شرعی معنی لکھتے ہیں:

اعلاء کلمۃ اللہ کیلئے کفار سے جنگ میں اپنی پوری طاقت اور وسعت کو خرچ کرنا۔
(عمدة القاری، ۸/۱۲، ۷۸، ادارة الطباعة المنيرية، مصر)

معروف فقیہ علامہ کاسانیؒ لکھتے ہیں کہ جہاد کا شرعی معنی ہے:

اللہ کی راہ میں جنگ کرنے کیلئے جان، مال اور زبان کو انتہائی وسعت اور طاقت سے خرچ کرنا۔ (بدائع، ۷/۷۷، ۹۷، ایچ ایم سعید)

علامہ بابر بنی حنفی رحمہ اللہ جہاد کا شرعی معنی لکھتے ہیں:

دین حق کی طرف دعوت دینا اور جو اس دعوت کو قبول نہ کریں اس کے ساتھ جان و مال سے جنگ کرنا یہ جہاد ہے۔ (عنایہ علی ہامش فتح القدیر، ۱۸۹/۵)

فرضیت جہاد کے تدریجی مراحل :-

چنانچہ شمس الائمہ محمد بن احمد سرخسی رحمہ اللہ لکھتے ہیں: کہ مشرکین کو دین اسلام کی دعوت دینا واجب ہے اور جو مشرکین اس دعوت کو قبول نہ کریں ان سے قتال واجب ہے کیونکہ تمام آسانی کتب میں اس امت کی یہ صفت بیان کی گئی ہے کہ یہ امت نیکی کی دعوت دیتی ہے اور

برائی سے روکتی ہے اسی بناء پر اس امت کو خیر الامم قرار دیا گیا ہے۔

چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”کتتم غیر امة اخرجت للناس تأمرون

بالمعروف“ الخ

اور سب سے بڑی نیکی اللہ پر ایمان لانا ہے، اس لئے ہر مومن پر لازم ہے کہ وہ نیکی کی دعوت اور حکم دے اور سب سے بڑی برائی شرک ہے اس لئے ہر مومن پر لازم ہے کہ حسب استطاعت لوگوں کو شرک سے روکیں، رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو ابتداء مشرکین سے اعراض اور روزگزر کا حکم دیا گیا تھا چنانچہ فرمایا: ”فاصفح الصفح الخلیل“

پھر اللہ پاک نے حکم فرمایا: ”ادع الی سبیل ربک بالحکمة والموعظة الحسنه

وجادلہم بالتي هي احسن“

اس کے بعد حکم فرمایا: ”اگر مشرکین جنگ کی ابتداء کریں تو مدافعتانہ جنگ کی جائے“

چنانچہ ارشاد فرمایا: ”فان قاتلوکم فاقتلوہم“

اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے ابتدا مشرکین کو قتل کرنے کا حکم فرمایا: ”وقاتلوہم حتی لا

تکون فتنة“

اسی طرح ارشاد فرمایا: ”فاقتلو المشرکین حیث وجدتموہم“

(مبسوط، ۳/۱۰، دار المعرفۃ، بیروت)

جہاد کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ فرض عین

۲۔ فرض کفایہ

اسلام کی تبلیغ کیلئے پہلے کفار کو اسلام کی دعوت دینا اگر وہ دعوت قبول نہ کریں تو جہاد

فرض کفایہ ہے اور اگر اسلامی شہر کے مسلمان اپنا دفاع نہ کر سکیں تو اس کے قریب شہر والوں پر

جہاد کرنا فرض عین ہو جائے گا علیٰ ہذا القیاس۔

چنانچہ شمس الائمہ سرخسیؒ لکھتے ہیں:

فریضہ جہاد کی دو قسمیں ہیں پہلی قسم فرض عین ہے جب کفار پر حملہ کا عام حکم ہو تو ہر

فخص پر اپنی قوت و طاقت کے اعتبار سے جہاد کرنا فرض عین ہے۔

چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "انفروا خفافا وثقالا"

دوسری قسم فرض کفایہ ہے جس میں بعض مسلمانوں کے جہاد کرنے سے باقی مسلمانوں سے جہاد ساقط ہو جاتا ہے کیونکہ جہاد کی وجہ سے مشرکین کی شوکت ختم ہو جاتی ہے جو کہ مقصود ہے نیز اگر ہر وقت ہر شخص پر جہاد فرض کیا جاتا تو اس سے حرج واقع ہوتا کیونکہ مقصود تو یہ ہے کہ مسلمان دین اور دنیا کی اچھائیوں کو آزادی اور بے خوفی سے حاصل کر سکیں اگر ہر شخص جہاد میں مشغول ہو گیا تو دنیا کے دیگر اصلاحی اور تعمیری کام انجام نہیں پاسکیں گے۔

چنانچہ ملک العلماء علامہ کاسانیؒ لکھتے ہیں:

اگر جہاد کیلئے روانہ ہونے کا عام حکم ہو تو جہاد فرض عین ہے اور اگر عام حکم نہ ہو تو پھر جہاد فرض کفایہ ہے۔ (بدائع، ۹۸/۷، ایچ ایم سعید)

جہاد کی غرض و عاقبت:-

جہاد کے حکم سے خداوند قدوس کا یہ ارادہ نہیں کہ یلکھت کافروں کو موت کے گھاٹ اتار دیا جائے بلکہ مقصود یہ ہے کہ اللہ کا دین دنیا میں حاکم بن کر رہے اور مسلمان عزت کے ساتھ زندگی بسر کر سکیں اور امن و عافیت کے ساتھ خدا کی عبادت اور اطاعت کر سکیں کافروں سے کوئی خطرہ نہ رہے کہ وہ ان کے دین میں خلل انداز ہو سکیں۔ اسلام اپنے دشمنوں کے نفس و وجود کا دشمن نہیں بلکہ ان کی ایسی شوکت کا دشمن ہے جو کہ اسلام اور اہل اسلام کیلئے خطرہ کا باعث ہو جہاد اسلامی کا مقصد یہ ہے کہ حق اور حقیقی عدل و انصاف دنیا کا حاکم بن کر رہے اور خود فرض افراد دنیا کے امن کو خراب نہ کر سکیں۔

جس جنگ کا مقصد یہ ہے کہ عدل و انصاف اور امانت و صداقت کی حفاظت ہو جائے اور رشوت خوری، چوری، بدکاری، زنا کاری اور بد اخلاقی کا قلع قمع ہو جائے ایسی جنگ بربریت نہیں بلکہ اعلیٰ ترین عبادت اور خلق خدا پر یہ انتہائی شفقت و رحمت ہے۔

تعداد وغیرہ بات:-

موسیٰ بن عقبہ، محمد بن اسحاق، واقدی، ابن سعد، ابن جوزی اور میا علی عراقی رحمہم اللہ

نے غزوات کی تعداد ستائیس بتائی ہے اور سعید بن مسیب سے چوئیس، جابر بن عبد اللہ سے اکیس اور زید بن ارقم سے انیس کی تعداد مروی ہے۔

چنانچہ علامہ سیکی فرماتے ہیں کہ دراصل اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ بعض علماء نے چند غزوات کو قریب قریب اور ایک سفر میں ہونے کی بناء پر ایک غزوہ شمار کیا ہے اس لئے ان کے نزدیک غزوات کی تعداد کم رہی اور ممکن ہے کہ بعض کو بعض غزوات کا علم نہ ہوا ہو۔

(فتح الباری، ۷/۲۱۸)



کتاب البیوع

باب ماجاء فی ترک الشبهات

أبو حنیفة، عن الحسن، عن الشعبي قال: سمعت النعمان يقول علی المنبر سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم يقول: الخلال بین والحرام بین وبين ذلك مشبهات، لا یعلمهن كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه۔ (ص: ۱۶۳-۱۶۴)

حضرت نعمان بن بشیرؓ فرماتے ہیں کہ میں نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ حلال چیزیں بھی واضح ہیں اور حرام چیزیں بھی واضح ہیں۔ اور حلال و حرام کے درمیان کچھ چیزیں مشتبہ ہیں جن کے بارے میں بہت سے لوگ نہیں جانتے کہ وہ حلال ہیں یا حرام ہیں، لہذا جو شخص اپنے دین کی برأت حاصل کرنے کیلئے اور اپنی آبرو کی برأت کیلئے ان چیزوں کو ترک کر دے گا (تو وہ سلامت رہے گا)۔

فمن اتقى الشبهات:

بعض حالات میں مشتبہات سے بچنے کا حکم وجوبی ہے اور بعض حالات میں یہ حکم استحبابی ہے:

۱۔ اگر ایک عالم اور مفتی کے سامنے کسی مسئلہ کی تحقیق کے وقت حلت اور حرمت دونوں کے دلائل آئے یعنی بعض دلائل اس کی حلت اور بعض اس کی حرمت پر دلالت کر رہے ہوں اور دونوں طرف کے دلائل موازنہ کے بعد برابر معلوم ہو رہے ہوں تو ایسی صورت میں وہ چیز مشتبہ ہوگئی۔ لہذا اس عالم و مفتی کو چاہئے کہ وہ جانب حرمت کو ترجیح دیتے ہوئے اس کی حرمت کا فیصلہ کرے۔ اس لئے کہ اس صورت میں مشتبہ سے بچنے کا حکم وجوبی ہے۔

۲۔ اگر کسی عام آدمی نے کسی مسئلہ کے بارے میں دو عالموں سے فتویٰ پوچھا، ایک عالم نے جواز اور دوسرے نے عدم جواز کا فتویٰ دیا۔ اس صورت میں اس عامی کو چاہیے کہ ان دونوں عالموں میں سے جس کے علم اور تقویٰ پر اسے زیادہ اعتماد ہو اس کی بات پر عمل کرے لیکن اگر اس عامی کی نظر میں دونوں عالم، علم اور تقویٰ میں برابر ہیں تو اس صورت میں اس عامی پر واجب ہے کہ وہ عدم جواز والے قول پر عمل کرے۔ اس لئے کہ اس صورت میں مسئلہ مشتبہ ہو گیا ہے اور ایسے مشتبہات سے بچنے کا حکم وجوبی ہے۔

۳۔ اگر کسی مسئلہ میں حلت اور حرمت دونوں کے دلائل متعارض ہو جائیں، اور جانب حلت کے دلائل حرمت کے دلائل کے مقابلے میں زیادہ قوی اور رائج ہوں تو عالم کو چاہیے کہ وہ اس کے حلال ہونے کا فتویٰ دے اس لئے کہ جانب حلت کے دلائل رائج ہیں۔ لیکن چونکہ جانب حرمت پر بھی کچھ دلائل موجود تھے جس کی وجہ سے وہ مسئلہ ”مشتبہ“ ہو گیا۔ لیکن ایسے مشتبہات سے بچنے کا حکم چونکہ احتیاطی ہے۔ لہذا تقویٰ کا تقاضا یہ ہے کہ آدمی جانب حرمت پر عمل کرے۔

باب ماجاء في أكل الربوا

أبو حنيفة، عن أبي اسحق، عن الحارث، عن علي قال: لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم أكل الربوا وموكله۔ (ص: ۱۶۴)

حضرت علیؑ فرماتے ہیں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے سود کھانے والے اور کھلانے والے پر لعنت فرمائی ہے۔

لفظ ”الربوا“ لغت میں زیادتی کے معنی میں آتا ہے اور اصطلاح شرع میں اس کا اطلاق پانچ قسم کے معانی کیلئے ہوا ہے، لیکن اکثر اس کا استعمال دو معنوں کیلئے ہوتا ہے۔ ایک ”ربوا النسبة“ کیلئے اور دوسرے ”ربوا الفضل“ کے لئے۔

”ربوا النسيئة“ کی تعریف:-

”هو القرض المشروط فيه الأجل وزيادة مال على المستقرض“

”ربوا الفضل“ کی تعریف:-

دو ہم جنس چیزوں میں آپس کے تبادلے کے وقت کمی زیادتی کرنا۔

”ربوا النسيئة“ کو ”ربوا القرآن“ اور ”ربوا الفضل“ کو ”ربوا الحديث“ بھی کہتے ہیں اس لئے کہ پہلی قسم کو قرآن کریم نے اور دوسری قسم کو حدیث نے حرام قرار دیا ہے۔

باب ماجاء أن الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل و كراهية التفاضل فيه

أبو حنيفة، عن عطية، عن أبي سعيد الخدري، عن النبي ﷺ قال: الذهب بالذهب مثلاً بمثل والفضة بالفضة وزناً بوزن والفضل ربوا والتمر بالتمر والفضل ربوا والشعير بالشعير مثلاً بمثل والفضل ربوا والملح بالملح مثلاً بمثل والفضل ربوا۔ وفي رواية الذهب بالذهب وزناً بوزن يداً بيد والفضل ربوا والحنطة بالحنطة كيلاً بكيلاً يداً بيد والفضل ربوا والتمر بالتمر والملح بالملح كيلاً بكيلاً والفضل ربوا۔ (ص: ۱۶۴)

جمہور فقہاء کے نزدیک یہ حکم حدیث میں چھ چیزوں (گندم، جو، نمک، کھجور، سونا، چاندی) کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ یہ حکم معلول بعلة ہے، یعنی کوئی علت ایسی ہے جو ان چھ چیزوں کے درمیان قدر مشترک ہے، لہذا اب وہ علت جہاں پائی جائے گی حرمت کا حکم وہاں منطبق ہو جائے گا اور تفاضل و تسبیح حرام ہوگا۔

امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وہ علت ”قدر“ اور ”جنس“ ہے، ”قدر“ کا مطلب ہے: کسی چیز کا کیلی یا وزنی ہونا اور ”جنس“ کا مطلب ہے: کسی چیز کا تبادلہ اس کے

ہم جنس سے کرنا۔ لہذا جس جگہ یہ دونوں پائی جائیں گی، حرمت تفاضل اور نسبیہ کا حکم آ جائے گا۔ چنانچہ جس طرح گندم کو گندم کے عوض فروخت کرتے وقت تفاضل اور نسبیہ حرام ہوتا ہے اسی طرح باجرہ کو باجرہ اور کھجی کو کھجی کے عوض فروخت کرتے وقت تفاضل اور نسبیہ حرام ہوگا۔

چنانچہ امام صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حدیث مذکورہ میں چھ چیزوں کا ذکر آیا ہے ان میں سے چار چیزوں میں ”کیل“ پایا جاتا ہے، وہ چار یہ ہیں: حطب، شعیر، تمر، ملح۔ اور دو چیزوں میں وزن پایا جاتا ہے، وہ یہ ہیں: ذہب اور فضہ۔ لہذا جہاں کہیں جنس کا تبادلہ جنس سے ہو اور کیل یا وزن پایا جائے تو وہاں حرمت تفاضل اور نسبیہ کا حکم آ جائے گا۔

امام شافعیؒ کے نزدیک حرمت کی علت طعم یا شمیت کا پایا جانا ہے جبکہ جنس کا تبادلہ جنس سے ہو اس لئے کہ ان چھ چیزوں میں سے چار (حطب، شعیر، تمر، ملح) میں طعم پایا جا رہا ہے اور دو چیزوں (ذہب اور فضہ) میں تبادلے کی صورت میں تفاضل جائز نہیں۔

امام مالکؒ کے نزدیک حرمت کی علت ”اقتیاء“ اور ”ادخار“ مع الثمنیہ ہے۔ ”اقتیاء“ کا مطلب یہ ہے کہ وہ چیز غذا بننے کے لائق ہو، اور ”ادخار“ کا مطلب یہ ہے کہ اس کا ذخیرہ کیا جاسکتا ہو۔ اور وہ چیز خراب ہونے والی بھی نہ ہو۔ لہذا جن چیزوں میں ”اقتیاء“ اور ”ادخار“ کی علت پائی جائے گی وہاں حرمت کا حکم آ جائے گا۔

باب ماجاء فی النہی عن المزانۃ والمحاقلة

أبو حنیفة، عن أبي الزبير، عن جابر بن عبد الله الأنصاري، عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه نهى عن المزانۃ والمحاقلة۔ (ص: ۱۶۶)

ترجمہ:- درخت پر لگی ہوئی کھجوروں کو کٹی ہوئی کھجوروں کے عوض فروخت کرنے کو حرام کہتے ہیں۔

مخالفت:-

کھیت میں لگی ہوئی پیداوار کو کٹی ہوئی پیداوار کے عوض فروخت کرنے کو مخالفت کہتے ہیں مثلاً کھیت میں لگی ہوئی گندم کو کٹی ہوئی گندم کے عوض فروخت کیا جائے تو یہ مخالفت ہے۔
ممانعت کی علت:-

کئی ہوئی کھجور اور گندم کا وزن ممکن ہے اس کے برخلاف درخت پر لگی ہوئی کھجور اور کھیت میں کھڑی ہوئی گندم کا وزن ممکن نہیں۔ اور مسئلہ یہ ہے کہ کھجور کی بیج کھجور سے اور گندم کی بیج گندم سے اس میں مساوات ضروری ہے، اس لئے کہ اس میں تفاضل حرام ہوگا۔ اور اندازے سے بچنے کی صورت میں مساوات کا ہونا یقینی نہیں، کمی زیادتی کا احتمال بھی رہے گا۔ اور اموال ربویہ میں کمی زیادتی کے احتمال کے ساتھ بیع کرنا حرام ہے۔ اسی وجہ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع مزینہ اور مخالفت سے منع فرمایا ہے۔

باب ما جاء في كراهية بيع الثمرة قبل أن يبدو صلاحها

ابو حنيفة، عن جيلة، عن ابن عمر قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن السلم في النخل حتى يبدو صلاحه۔ (ص: ۱۶۶)

یبدو صلاحہ:

امام شافعی رحمہ اللہ اس سے مراد پھل کا پکنا مراد لیتے ہیں یعنی ان کے نزدیک پھل کے پکنے سے پہلے بیع درست نہیں۔ اور امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ اس سے مراد پھل کا آفات اور بیماری سے محفوظ ہونا مراد لیتے ہیں یعنی امام صاحب کے نزدیک اگر پھل آفات اور بیماری سے محفوظ ہو گیا ہو تو پھر اس کی بیع درست ہے اگرچہ وہ پھل پورا پکا نہ ہو اور اس میں مشاس بھی نہ آئی ہو۔

پھل ظاہر ہونے سے پہلے بیع کرنا:-

اگر پھل درخت پر ظاہر نہ ہوا ہو تو اس کی بیع بالاتفاق حرام ہے جیسا کہ آج کل ہمارے زمانہ میں بہت سے لوگ اپنے باغات ٹھیکے پر دیدیتے ہیں اور مالک یہ کہہ دیتا ہے

کہ اس سال جو پھل بھی باغ میں آئے گا وہ میں آپ کو فروخت کرتا ہوں، یہ صورت بالاتفاق ناجائز ہے اس لئے کہ یہ معدوم کی بیع ہو رہی ہے۔

بیع بشرط القطع:-

اگر پھل درخت پر ظاہر ہو چکا ہو لیکن ابھی تک پکانہ ہو تو پھر ایسی بیع کی تین صورتیں ہیں، ان میں سے پہلی صورت ”بیع بشرط القطع“ کی ہے۔ یعنی مالک نے پھل کی بیع کے وقت یہ شرط لگا دی ہو کہ یہ پھل آپ نے فی الحال توڑ کر لے جاتا ہے۔ بیع کی یہ صورت بالاتفاق جائز ہے۔

بیع بشرط الترتک:-

دوسری صورت ”بیع بشرط الترتک“ کی ہے یعنی بائع اور مشتری عقد بیع تو ابھی کر لیں لیکن عقد کے اندر یہ شرط لگا دیں کہ یہ پھل درخت پر پکنے کیلئے چھوڑا جائے گا اور پکنے کے بعد مشتری اسے لیجائے گا۔ یہ صورت بالاتفاق ناجائز ہے۔

مطلق عن الشرط:-

تیسری صورت ”مطلق عن الشرط“ کی ہے یعنی بائع اور مشتری بیع تو مکمل کر لیں لیکن عقد بیع کے اندر پھلوں کے قطع یا ترک کی کوئی شرط نہ لگائیں اس صورت کے جواز اور عدم جواز کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بیع کی یہ صورت جائز ہے اور ائمہ ثلاثہؒ کے نزدیک ناجائز ہے۔

حنفیہ کی دلیل:-

۱۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ”من باع نخلا مؤثراً فالشجرة للبائع إلا أن يشترط المبتاع“ (ابوداؤد، ۱۳۱۷، باب فی العبد یباع ولہ مال)

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس ارشاد مبارکہ میں مشتری کے شرط لگانے کی صورت میں پھل کو بیع میں داخل قرار دیا ہے، حالانکہ جس وقت نخل کی تاثیر ہوتی ہے اس وقت تک ثمرہ میں بدو صلاح نہیں ہوتا، اور اس وقت آپ نے اس کی بیع کو جائز قرار دیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر درخت پر چھوڑنے کی شرط نہ لگائی جائے تو ثمرہ کی بیع بدو صلاح

سے پہلے جائز ہے۔
ائمہ ثلاثہ کے دلائل:-

۱۔ ”عن عبد الله بن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الثمار حتى يبلو صلاحها“ (ابوداؤد، ۱۲۲/۲، باب في بيع الثمار قبل أن يبدو صلاحها)
۲۔ حدیث مذکورہ بھی ائمہ ثلاثہ کیلئے دلیل بنے گی۔

۳۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ہے: ”أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع النخل حتى يزهو“ (ابوداؤد، ۱۲۲/۲، باب في بيع الثمار قبل أن يبدو صلاحها)
جواب:-

اس حدیث کے عموم پر تو آپ کا بھی عمل نہیں ہے وہ اس طرح کہ ”بدو صلاح“ سے پہلے ”بشرط القطع“ بیع کرنے کو تو آپ بھی جائز کہتے ہیں تو جس طرح آپ نے اس صورت کو خاص کر لیا ہے تو دوسری صورت جو ”مطلق عن الشرط“ ہے چونکہ یہ بھی ”بشرط القطع“ ہی کی طرف راجع ہے وہ اس طرح کہ اس صورت میں بھی بائع کو یہ حق حاصل ہوتا ہے کہ وہ جب چاہے مشتری سے کہدے کہ تم اپنا پھل کاٹ کر لے جاؤ۔ لہذا اس صورت میں بھی کوئی مفسدہ لازم نہیں آئے گا۔ اس وجہ سے یہ صورت بھی جائز ہوگی۔ البتہ ”بشرط والترک“ والی صورت مقتضائے عقد کے خلاف ہونے کی وجہ سے ناجائز ہوگی۔

باب ما جاء في ابتیاع النخل بعد التأبیر

أبو حنيفة، عن أبي الزبير، عن جابر بن عبد الله الأنصاري عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: من باع نخلا موتراً أو عبداً وله مال فالثمرة والمال للبائع إلا أن يشترط المشتري وفي رواية من باع عبداً وله مال فالمال للبائع إلا أن يشترط المبتاع ومن باع نخلا موتراً فثمرته للبائع إلا أن يشترط المبتاع۔

(ص: ۱۶۶)

اس حدیث مبارکہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اصول بیان فرمایا ہے وہ

یہ کہ درخت کی بیج کے اندر اس درخت میں لگا ہوا پھل درخت کی بیج میں خود بخود داخل نہیں ہوگا، البتہ اگر مشتری صاف صاف بانیج سے یہ کہدے کہ میں درخت کے ساتھ پھل بھی خرید رہا ہوں تو پھر اس صورت میں پھل بیج کے اندر داخل ہوگا اور مشتری درخت کے ساتھ اس کا مالک ہوگا یعنی درخت میں لگا ہوا پھل یہ درخت کا حصہ نہیں ہے بلکہ یہ ایک مستقل و منفصل چیز ہے اسی وجہ سے اس کی بیج بھی الگ ہوگی۔

اس بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ جب تاخیر ہوگئی تو پھر اس کے بعد پھل بیج کے اندر خود بخود داخل نہیں ہو سکتا لیکن اس بات پر فقہاء کے درمیان اختلاف ہے کہ اگر ”قتل التاخیر“ درختوں کی بیج کی گئی ہو تو پھر پھل درختوں کی بیج میں خود بخود داخل ہوگا یا نہیں؟ امام شافعیؒ کے نزدیک ”قتل التاخیر“ اگر درخت کی بیج کی گئی ہو تو پھر پھل بیج کے اندر خود بخود داخل ہو جائے گا اور یہ حضرات مفہوم مخالف سے استدلال کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ حدیث میں ”بعد ان تویر“ کی قید لگی ہوئی ہے کہ تاخیر اس درخت میں ہو چکی ہو پھر اس کی بیج کی گئی ہو اور مفہوم مخالف عند الشوافع حجت ہے، لیکن اگر بانیج اس پھل کو مستثنیٰ کر دے تو پھر اس صورت میں پھل بیج میں داخل نہیں ہوگا۔

امام اعظم ابوحنیفہؒ کے نزدیک قتل التاخیر اور بعد التاخیر میں کوئی فرق نہیں ہے اس وجہ سے ان کے نزدیک قتل التاخیر درختوں کی بیج میں پھل خود بخود داخل نہیں ہوگا، اور احناف کے نزدیک مفہوم مخالف حجت نہیں ہے، اسی وجہ سے یہ حضرات قتل التاخیر اور بعد التاخیر دونوں کا حکم ایک مانتے ہیں۔

غلام کی بیج میں اس کا مال داخل نہیں ہوگا۔

اگر کسی شخص نے غلام خریدے اور اس غلام کے پاس مال بھی موجود تھا تو اس صورت میں وہ مال بانیج کا ہوگا لیکن اگر مشتری نے غلام کے خریدتے وقت یہ شرط لگا دی تھی کہ اس کا مال بھی بیج میں داخل ہوگا تو پھر اس صورت میں غلام کا مال مشتری کا ہوگا۔

شرط لگاتے سے کون سا مال بیج میں داخل ہوگا؟

جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ غلام کے پاس جو مال ہے وہ بانیج کا ہوگا اس پر تو

کسی کا اختلاف نہیں لیکن اگر مشتری یہ شرط لگائے کہ اس کے ساتھ اس کا مال بھی بیع میں شامل ہے تو پھر اس صورت میں اسے غلام کا مال مل جائے گا یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ اس کو مطلق قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ ہر قسم کا مال شرط لگانے اور بیع کرنے کے بعد مشتری کا ہو جائے گا، اور امام مالکؒ کے نزدیک اگر غلام کے پاس مال عروض کی شکل میں ہے، مثلاً کپڑا، برتن، یا سامان تجارت وغیرہ تو یہ مال شرط لگانے کی وجہ سے بیع میں داخل ہو جائے گا اور مشتری اس کا مالک ہو جائے گا، لیکن اگر غلام کے پاس مال نقد کی شکل میں ہے تو پھر اس بات کا اہتمام کرنا پڑے گا کہ نقد کا تبادلہ نقد کے ساتھ ہونے کی صورت میں رہا لازم نہ آئے، مثلاً ایک آدمی نے ایک غلام ایک ہزار روپے میں خریدا اور اس غلام کے پاس ڈیڑھ ہزار روپے موجود ہیں تو پھر اس صورت میں ڈیڑھ ہزار روپے ایک ہزار روپے کے عوض میں آگئے اور غلام مفت میں آگیا، ظاہر ہے کہ یہ رہا ہے اس لئے یہ صورت جائز نہیں۔ اس کے جائز ہونے کیلئے ضروری ہے کہ قیمت والے نقد اس نقد سے زائد ہوں جو غلام کے پاس موجود ہیں تاکہ نقد کے مقابلہ میں نقد اور زائد نقد کے مقابلہ میں غلام ہو جائیں۔ نیز حضرات حنفیہؒ کا بھی یہی مذہب ہے جو امام مالکؒ کا ہے۔

باب ماجاء فی ثمن الکلب

عن الہیثم، عن عکرمہ، عن ابن عباس قال: رخص رسول اللہ ﷺ فی ثمن کلب الصيد۔ (ص: ۱۶۹)

امام عظیم ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ رحمہما اللہ کے نزدیک جس کتے کو پالنا جائز نہیں، اس کی بیع بھی جائز نہیں۔ اور جس کتے کو پالنا جائز ہے، اس کی بیع بھی جائز ہے۔ اور امام شافعیؒ رحمہ اللہ کے نزدیک کتے کی بیع جائز نہیں اگر کسی نے کربھی لی تو بائع کیلئے اس کی قیمت حرام ہے۔ نیز امام مالکؒ کی ایک روایت کے مطابق کتے کی بیع کھانے کیلئے بھی جائز ہے، کیونکہ

اس روایت میں ان کے نزدیک کتے کا کھانا حلال ہے۔
خفیه اور مالکیہ کی دلیل:-

۱۔ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: ”نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثمن الکلب إلا کلب صید“ (نسائی، کتاب البیوع، باب بیع الکلب)
امام شافعی کی دلیل:-

۱۔ حضرت ابو مسعود انصاری رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: ”أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن ثمن الكلب ومهر البغي وحلوان الكاهن“ (بخاری، ۲۹۸۸/۱)
جواب:-

اس حدیث کی تین توجیہات ہو سکتی ہیں:

- ۱۔ اس حدیث میں وہ کتا مراد ہے جس کا پالنا جائز نہ ہو۔
- ۲۔ یہ حدیث منسوخ ہے اور تاریخ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے جس میں ”إلا کلب صید“ کا استثناء موجود ہے۔
- ۳۔ اس حدیث میں نمی تحریری نہیں بلکہ تنزیہی ہے۔ اور اس پر دلیل حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: ”نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن ثمن الکلب والسنور“ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی اس حدیث میں کتے کے ساتھ بلی بھی شامل ہے، حالانکہ بلی کی بیع کسی کے نزدیک بھی حرام نہیں لہذا حضرت ابو مسعود انصاری رضی اللہ عنہ کی اس حدیث میں نمی کو کراہت تنزیہی پر محمول کرنا پڑے گا۔



کتاب الشفعة

أبو محمد كتب إلى ابن سعيد بن جعفر عن سليمان قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: الحجار أحق بشفعته. (ص: ۱۷۲)

حنفیہ کے نزدیک شفیعہ کے حق دار تین ہیں:
ایک شریک فی نفس المسیح، دوسرا شریک فی حق المسیح، تیسرا جار۔
ائمہ ثلاثہ کے نزدیک شفیعہ کا حق صرف شریک فی نفس المسیح کو ہے۔
حنفیہ کے دلائل:-

۱۔ حضرت سمرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”حجار الدار أحق بالدار“ (ترمذی، ۲۵۳۱/۱)

۲۔ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”الحجار أحق بشفعته ينتظر به وإن كان غائبا إذا كان طريقتهما واحدا“ (ترمذی، ۲۵۳۱/۱)

اس حدیث میں وہ جار مراد ہے جو حقوق المسیح میں بھی شریک ہو۔
ائمہ ثلاثہ کی دلیل:-

۱۔ حضرت جابر بن عبد اللہ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”إذا وقعت الحدود وصُرِفَت الطُّرُق فلا شفعة“ (ترمذی، ۲۵۵۱/۱)

جواب:-

۱۔ اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ حدیں واقع ہو جانے اور تقسیم ہو جانے کے بعد اور راستے جدا ہو جانے کے بعد شرکت کی بنیاد پر شفیعہ کا حق باقی نہیں رہتا، البتہ جار کی بنیاد پر شفیعہ کا دعویٰ ہو تو وہ اس حدیث کے منافی نہیں۔

۲۔ اگر آپ کی بات مان کر ”جار“ سے حق شفعہ کو ساقط کر دیا جائے تو پھر شفعہ جاری کی احادیث کثیرہ عمل سے رہ جاتی ہیں لہذا حنفی مسلک پر عمل کیا جائے تاکہ تمام احادیث پر عمل ہو سکے۔

کتاب المزارعة

أبو حنيفة، عن أبي الزبير، عن جابر قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المخابرة۔ (ص: ۱۷۶)

زمین کو کاشت کے لئے کرایہ پر دینا:-

مالک اپنی زمین کو کرایہ پر دے کر کرایہ دار سے معین کرایہ وصول کرے اور یہ کرایہ بھی نقد کی صورت میں ہو، پیداوار کی صورت میں نہ ہو، اور مالک زمین کا پیداوار سے کوئی تعلق نہ ہو تو اعتبار بعد کے نزدیک یہ صورت جائز ہے، صرف علامہ ابن حزم رحمہ اللہ کے نزدیک یہ صورت جائز نہیں۔

زمین کو مزارعت پر دینا اور اس کی تین صورتیں:-

زمین کسی کو اس شرط پر دینا کہ پیداوار کا کچھ حصہ زمین دار کا ہوگا اور کچھ کاشت کار کا۔ اس کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں:

۱۔ زمین دار پیداوار کی ایک مقدار اپنے لئے معین کر لے۔ مثلاً زمین دار کا شکار سے یوں کہے: کہ جتنی پیداوار ہوگی اس میں سے دس من میں لوں گا اور باقی تمہاری ہوگی، اس صورت کے ناجائز ہونے پر تمام علماء کا اتفاق ہے۔

۲۔ زمین دار زمین کے ایک مخصوص حصے کی پیداوار اپنے لئے مقرر کر لے اور یوں کہے: کہ اس حصے میں جو پیداوار ہوگی وہ میری ہوگی اور دوسرے حصہ میں جو پیداوار ہوگی وہ تمہاری ہوگی، اس صورت کے ناجائز ہونے پر بھی تمام علماء کا اتفاق ہے۔

۳۔ زمین دار پیداوار کا ایک مخصوص حصہ اپنے لئے مقرر کر لے۔ مثلاً یوں کہے: کہ

جنتی پیداوار ہوگی اس کی آدھی پیداوار میری ہوگی اور آدھی تمہاری اس صورت کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ صورت بھی ناجائز ہے، ائمہ ثلاثہ، صاحبین اور جمہور فقہاء کے نزدیک یہ صورت جائز ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل:-

۱۔ حضرت رافع بن خدیجؓ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”من لم يدع المخابرة فليؤذن بحرب من الله ورسوله“

(متدرک حاکم، ۲/۲۸۶)

کہ جو شخص مخابره یعنی مزارعت نہ چھوڑے تو وہ اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے اعلان جنگ سن لے۔

جمہور فقہاء کی دلیل:-

۱۔ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت ہے: ”أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم عامل اهل خيبر بشرط ما يخرج منها من ثمر أو زرع“ (ترمذی، ۱/۲۵۷)

کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل خیبر سے آدھی پیداوار پر معاملہ فرمایا، چاہے وہ پیداوار پھل کی ہو یا کھیتی کی ہو، یعنی آدھی پیداوار تمہاری ہوگی اور آدھی ہماری۔

جواب:-

یہ مزارعت کا معاملہ نہیں تھا بلکہ ”خراج مقاسمہ“ تھا۔ یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل خیبر پر یہ خراج مقرر کر دیا تھا کہ تم زمینوں پر کاشت کرو اور نصف پیداوار بطور خراج کے ہمیں ادا کرو۔

حنفیہ کا مفتی یہ قول:-

لیکن تحقیق سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ خیبر والے معاملے کو ”خراج مقاسمہ“ پر محمول کرنا صحیح نہیں اس لئے کہ خراج اس زمین سے لیا جاتا ہے جو زمین صلحا فتح ہوئی ہو اور یہ بات یقینی ہے کہ خیبر کی زمین صلحا فتح نہیں ہوئی تھی بلکہ جبراً یعنی لڑائی کے ذریعہ فتح ہوئی تھی۔ اور قصداً صل میں اس طرح ہوا کہ جب مسلمانوں نے خیبر کی زمین جبراً فتح کر لی تو پھر

وہاں کے یہودیوں نے یہ کہا کہ آپ لوگوں کے پاس اس زمین کو صحیح طریقہ پر استعمال کرنے کا ہنر نہیں ہے اس وجہ سے یہ زمین آپ ہمیں کاشت کیلئے دے دیں تو یہ دونوں کیلئے یعنی آپ لوگوں کیلئے اور ہمارے لئے بہتر ہوگا چنانچہ یہ طے پایا کہ یہودی کاشت کاری کر کے آدمی پیداوار اپنے پاس رکھیں گے اور آدمی پیداوار مسلمانوں کو دیں گے۔

ان تمام باتوں سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ حقیقت میں خیبر والا معاملہ مزارعت کا تھا ”خراج مقاسمہ“ کا نہیں تھا اور ”خراج مقاسمہ“ اس وقت ہوتا جبکہ ان زمینوں پر یہودیوں کی ملکیت رکھی گئی ہوتی۔ اور تمام روایات اس پر متفق ہیں کہ ان زمینوں پر یہودیوں کی ملکیت نہیں رکھی گئی تھی۔

چنانچہ دلائل کی طرف غور کرنے سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ مزارعت جائز ہو، اسی وجہ سے فقہاء احناف نے مزارعت کے مسئلہ پر صاحبین رحمہما اللہ کے قول پر فتویٰ دیتے ہوئے اسے جائز قرار دیا ہے۔

واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم



مصادر

نمبر	اسماء الكتب	اسماء المصنفين والمؤلفين	المطبع
١	الجامع لأحكام القرآن	ابو عبد الله محمد بن احمد القرطبي	دار احياء التراث العربي
٢	احكام القرآن	حجة الاسلام ابوبكر احمد الجصاص	دار الكتاب العربي بيروت
٣	التفسير روح المعاني	ابو الفضل شهاب الدين الآلوسي	دار الفكر بيروت
٤	التفسير الكبير	الامام فخر الدين الرازي	دار الفكر بيروت
٥	الصحیح للبخاری	محمد بن اسماعيل البخاري	قديمي كتب خانه
٦	الصحیح لمسلم	مسلم بن الحجاج القشيري	قديمي كتب خانه
٧	السنن لأبي داود	سليمان بن الأشعث السجستاني	مكتبة رحمانيه لاهور
٨	الجامع للترمذي	ابو عيسى محمد بن عيسى الترمذي	ايچ ايم سعيد كمپني
٩	السنن للنسائي	ابو عبد الرحمن الخراساني	قديمي كتب خانه
١٠	السنن لابن ماجه	ابو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه	قديمي كتب خانه
١١	مشکوٰۃ المصابيح	الشيخ ولي الدين	قديمي كتب خانه
١٢	المسند للإمام احمد بن حنبل	الامام احمد بن حنبل	دار احياء التراث العربي
١٣	الصحیح لابن حبان	الامير علاء الدين الفارسي	المكتبة التجارية مكة المكرمة
١٤	الموطا للإمام مالك	الامام مالك بن انس	نور محمد كتب خانه

١٥	المصنف لإبن أبي شيبة	أبو بكر عبد الله بن أبي شيبة	إدارة القرآن كراچی
١٦	نصب الراية	جلال الدين الزيلعي	دار الكتب العلمية بيروت
١٧	إعلاء السنن	ظفر أحمد العثماني	إدارة القرآن كراچی
١٨	عمدة القارئ	أبو محمد محمد بن أحمد	دار إحياء التراث العربي
١٩	المرقاة المفاتيح	ملا علي القارئ	مكتبة رشيدية كوئته
٢٠	أنوار المحمود	محمد صديق نجيب آبادي	إدارة القرآن كراچی
٢١	فتح الملهم مع تكملة	شبير أحمد العثماني و مفتي محمد تقي العثماني	مكتبة دارالعلوم كراچی
٢٢	معارف السفن	محمد يوسف البنوري	دار التصنيف جامعة العلوم الإسلامية
٢٣	حاشية النووي	محي الدين أبو ذكريا النووي	قديمي كتب خانة
٢٤	المسند الإمام الأعظم	الإمام الأعظم رحمه الله	قديمي كتب خانة
٢٥	شرح معاني الآثار	الإمام الطحاوي رحمه الله	مكتبة رحمانيه
٢٦	فتح الباري	إبن حجر العسقلاني	دار إحياء التراث العربي
٢٧	الشرح الكرماني	محمد بن يوسف الكرماني	دار إحياء التراث العربي
٢٨	الفضل الباري	علامه شبير أحمد العثماني	إدارة علوم شرعية كراچی
٢٩	الدارقطني	الإمام الحافظ علي بن عمر الدارقطني	دار الكتب العلمية بيروت
٣٠	تهذيب التهذيب	ابن حجر العسقلاني	دار إحياء التراث العربي

۳۱	أوجز المسالك	الشيخ المحدث زكريا الكاندهلوي	ادارة تاليفات اشرفيه لاهور
۳۲	زاد المعاد	حافظ ابن قيم الجوزي	مؤسسة الرسالة
۳۳	الخيرات الحسان	شهاب الدين المكي	ايچ ايم سعيد كمپني
۳۴	ميزان الاعتدال	الحافظ الذهبي	دار الكتب العلمية
۳۵	الهداية	ابو الحسن علي برهان الدين	مكتبة رحمانيه
۳۶	البحر الرائق	ابن نجيم	مكتبة رشيديه كوئٹہ
۳۷	البنایہ فی شرح الہدایہ	محمود بن احمد بن موسى	مكتبة غفاريه كوئٹہ
۳۸	تبيين الحقائق	عثمان بن علي فخر الدين الزيلعي	بركات رضا احمديه انڈيا
۳۹	اللباب في شرح الكتاب	الشيخ عبد لاغني الغنيمي الميداني	قديمى كتب خانہ كراچی
۴۰	خلاصة الفتاوى	طاهر بن احمد بن عبدالرشيد البخاري	مكتبة رشيديه كوئٹہ
۴۱	الفتاوى التاتارخانية	العالم بن العلاء الدهلوي	ادارة القرآن كراچی
۴۲	فتاوى قاضي خان	فخر الدين القاضي خان	بلوچستان بك ڈپو
۴۳	الفتاوى الهندية	نظام الدين وجماعة من علماء هند رحمهم الله	مكتبة حقانيه پشاور
۴۴	الدر المختار	محمد الحصفي	ايچ ايم سعيد كمپني
۴۵	رد المحتار	محمد امين ابن عابدين	ايچ ايم سعيد كمپني
۴۶	الفقه الاسلامي وادلته	الدكتور وهبة الزحيلي	دار الفكر
۴۷	المغنى	موفق الدين ابن قدامة	دار الفكر بيروت
۴۸	التعريفات	السيد الجرجاني	دار الكتب العلمية
۴۹	قواعد الفقه	المفتي عليم الاحسان المجددي	صدف پبلشرز
۵۰	شرح العقيدة الطحاوية	ابو العز الدمشقي	مؤسسة الرسالة
۵۱	عقائد الاسلام	مولانا ادريس الكاندهلوي	زمزم پبلشرز

عظیم کتبائیں ہیں اس سال شریعت نے دیکھی پیدا کرے دلی اسلامی اور اسلامی کی قریب میں ہے

اسلامی پبلیکیشن

تالیف: مولانا روح اللہ نقشبندی مخدوم

تقریباً

شیخ احمد علیہ الرحمہ و آلہ السلام
قانونیات کلاسیک اور جدید

مکتبہ خیرات الدینیہ جلال آباد
قانونیات کلاسیک اور جدید

4/491 شاہ فیصل کالونی کراچی
Tel: 021-4594144 Cell: 0334-3432345

مکتبہ عمر فاروق

خلافت راشدہ قدم بہ قدم

عبد اللہ فارانی

- بچوں کا اسلام کا عقیدہ تین جلدیں
- نبول عزیز شہزاد حضرت مولانا عبد اللہ فارانی کا قلمی شاہکار
- صحابہ کی محبت، ایمان کا معیار اور حضور ﷺ سے محبت کی دلیل
- غلامیے راشدین کے کچھ پہلوؤں پر گفتگو کے انداز میں جو سلطان کے لیے بہترین نوٹ ہیں

4/491 شاہ فیصل کالونی کراچی
Tel: 021-4594144 Cell: 0334-3432345

مکتبہ عمر فاروق

ازدواجی زندگی سے تنگ محروم ہونے پر ریتان کو رکھنے ایک رہنما تحریر

خوشگوار ازدواجی زندگی کے رہنما اصول

مکتبہ، محمد صالح المنجد، القادسیہ، بغداد

پہلا قسط

فصلیہ، بیت الاشاع، حضرت مولانا محمد صالح المنجد، القادسیہ، بغداد

جائزہ

شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد صالح المنجد، القادسیہ، بغداد

ناظر مدرسہ علامہ العنود، جدیدہ، بغداد

مکتبہ، محمد صالح المنجد، القادسیہ، بغداد

مشادی بیباک کے لیے اصول مختصر

مشالی خاوند مشالی بیوی

ایک ایسی کتاب جس کا مطالعہ منزل ان مریض و عورت کی اولین ضرورت ہے
معاشرے میں مشال کو دراپنانے کے لیے قرآن و حدیث کی روشنی میں مرتب کی گئی

مکتبہ

مولانا مولانا خاوند

مکتبہ مولانا مولانا خاوند

مکتبہ مولانا خاوند

مکتبہ مولانا خاوند

مکتبہ مولانا خاوند

مکتبہ مولانا خاوند

مکتبہ، محمد صالح المنجد، القادسیہ، بغداد

بزرگانِ چشتیہ کو خواب میں

زیاراتِ نبوی ﷺ

حضرت علیؑ علیہ السلام کی زیارت سے مشرف ہونے والے شاخِ چشتیہ کے خوابوں کا ایمان افروز مجموعہ

تألیف: مولانا روح اللہ نقشبندی غفوری

پسند فرمودہ: حضرت اقدس شیخ شمس الدین نواز نقشبندی

رحمۃ اللہ علیہ

مکتبہ عمر فاروق

فضیلتِ دعوتِ تبلیغ

دعوتِ تبلیغ کے فضائل اور اہمیت، شان و شوکت اور درسِ نہاد کا اکتاف و ترسیل
کو آیاتِ شریفہ، احادیث اور کتب معتبرہ کے خوالہ جات، امرا المومنین علیؑ کے
تعلقِ خواہش کی ذمہ داری، تبلیغ کے لیے عزتوں کے بھنگنے پر اشکال کا تفصیلی جواب
مستند علماء کرام اور مفتیانِ عظام کے فتویٰ کی روشنی میں دیا گیا ہے

تألیف: مولانا روح اللہ نقشبندی غفوری

حال الشیخ:

پسند فرمودہ:

شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا کاندھلوی نقشبندی

فضیلہ شریعہ مولانا محمد علی صاحب کاندھلوی صاحب کرام

مکتبہ عمر فاروق

مجاذیب کی پُراثر دُنیا

یہ کتاب میں مجاذیب کیا ہے اس کی شرعی حیثیت کیا ہے اور مجاذیب کے اقسام اور ہر مجاذیب کے کچھ حیرت انگیز واقعات کا ذکر ہے تاکہ پڑھنے کے لیے روحانی ترقی کا سامان ملے جو جانے

مکتبہ علم و فہرہ

مکتبہ علم و فہرہ

مثالی فکر انگیز

واقعات و لطائف

آپ کا ہر وہ مہر آپ کو دلالت دے گا اور ہمارے دل کے مختلف و دلچسپ اور حیرت انگیز مخلوقات واقعات سبق آموز قصے اور لطائف کا منتخب مجموعہ

مکتبہ علم و فہرہ

مولانا عبد الرحمن راشد

مکتبہ علم و فہرہ