درسِ ترمذی

شیخ الاسلام

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم

شیخ الحدیث جامعہ دارالعلوم کراچی

کی تقریر "جامع ترمذی"

ترتیب وتحقیق

مولانا رشید اشرف سیفی

مکتبہ دارالعلوم کراچی

درسِ ترمذی

شیخ الاسلام
حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم
شیخ الحدیث جامعہ دار العلوم کراچی
کی تقریر "جامع ترمذی"

ترتیب و تحقیق
مولانا رشید اشرف سیفی
استاذ الحدیث جامعہ دار العلوم کراچی

مکتبہ دار العلوم کراچی

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

باہتمام : محمد قاسم کلکتی

طبع جدید : شوال ۱۴۳۱ھ ...... ستمبر 2010ء

فون : 5042280 - 5049455

ای میل : mdukhi@gmail.com

ملنے کے پتے

مکتبہ دارالعلوم احاطہ جامعہ دارالعلوم کراچی ﴿ ناشر ﴾

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

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

عرضِ مُرتّب

الحمد للہ وحدہ والصلوٰۃ والسلام علی من لانبیّ بعدہ!

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

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

جلد ثالث میں بھی تحقیقی حواشی کے علاوہ بہت سے ایسے ابواب جن پر حضرت استاذ محترم ادام اللہ بقاءہ نے کوئی کلام نہ فرمایا تھا ضرورت محسوس ہونے پر ان میں سے متعدد ابواب کی مختصر شرح احقر نے کتب شروحِ حدیث کی طرف مراجعت کر کے لکھدی ہے، اس جلد میں ایسے ابواب کی مجموعی تعداد تیس ۳۰ ہے، متعدد ابواب میں معتدبہ اضافے اس کے علاوہ ہیں، دونوں طرح کے ابواب کی اپنے اپنے مقام پر نشاندہی بھی کر دی گئی ہے،

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

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

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

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

تو قع سے تیرے لطف وکرم کو بیشتر پایا
میں خود شرما گیا جب اپنا دامن مختصر پایا

دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کاوش کو زیادہ سے زیادہ نافع بنا کر شرفِ قبول فرمائے، اور "حضرت استاذ محترم دام اقبالہم" اور اس "ناکارہ مرتّب" کے لئے ذخیرۂ آخرت بنائے

وَمَا ذٰلِكَ عَلَى اللّٰهِ بِعَزِيْزٍ

بندہ

رشید اشرف سیفی

عفا اللہ عنہ

دار العلوم کراچی پاکستان

۲۸ محرم الحرام ۱۴۱۳ھ

انتساب

والدِ بزرگوار پیکرِ محبت و شفقت۔
مجاھدِ ملت حضرت مولانا نور احمد صاحب قدس سرہ
کے نام

جنہوں نے مادہ پرستی اور رنگ و بُو کی اس دنیا میں راقم الحروف سمیت اپنی تمام اولاد کو عصرِ حاضر کی رسمی تعلیم گاہوں کے مقابلہ میں علومِ نبوت کی درسگاہوں سے وابستہ کیا، حروف و نقوش کی خوشہ چینی کی یہ سعادت انہی کے طفیل حاصل ہوئی۔

وہ اسلام کے اُن خاموش رضاکاروں میں سے تھے جن کی پوری زندگی نام و نمود اور شہرت کے معروف ذرائع سے دور رہ کر تعلیمی تبلیغی اور سیاسی میدانوں میں کسی نہ کسی جہت سے خدمتِ دین میں صرف ہوئی۔ تحریکِ پاکستان سے لیکر روزِ وفات تک ملک و ملت کے نہ جانے کتنے ہی اہم کاموں میں انہوں نے بھرپور اور مؤثر حصہ لیا، لیکن اس طرح کہ جب ان کاموں کی تاریخ مرتب کی جائے تو شاید ان کا نام نہ آئے یا آئے تو مختصر اور سرسری انداز میں۔ رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃً واسعۃً

مثلِ ایوانِ سحر مرقد فروزاں ہو ترا
نور سے معمور یہ خاکی شبستاں ہو ترا

رشید اشرف سیفی

خلاصۃ الفہارس

ابواب الحجّ

۴۳ تا ۲۵۴

ابواب الجنائز

۲۵۵ تا ۳۴۲

ابواب النکاح

۳۴۳ تا ۴۳۵

ابواب الرّضاع

۴۳۶ تا ۴۵۸

ابواب الطّلاق واللّعان

۴۵۹ تا ۵۲۵

فہرستِ حاشیہ

۳۰ تا ۴۲

فہرست ابواب ومضامین "درسِ ترمذی" جلد ثالث

ابواب ومضامین	صفحہ
اَبْوَابُ الحَجّ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم	۴۳
حج کے لغوی و اصطلاحی معنیٰ	۴۳
حج کس سن میں فرض ہوا؟	
فرضیتِ حج علی الفور ہے یا علی التراخی؟	۴۴
نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حج کے مؤخر کرنے کی وجہ	۴۵
حج کی شرائط	۴۵
بابُ مَاجَاءَ فی حُرمة مكّة	۴۵
حرم مکّہ کی نباتات کی اقسام اور ان کے احکام	۴۶
فتح مکّہ کے موقع پر حدودِ حرم میں قتال کی اجازت عارضی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت تھی	۴۷
حكم الجانى العائذ بالحرم واختلاف الفقهاء فيه	۴۷
باب مَاجَاءَ فی ثوابِ الحجّ وَالعُمرة	۴۸
حج سے صرف صغائر معاف ہوتے ہیں یا کبائر بھی؟	۴۹
حجِّ مبرور کا مطلب	۵۰
بابُ مَاجَاءَ فی التغليظ فی ترکِ الحَجّ	۵۰
تارکِ حج عمداً کو یہود و نصاریٰ کے مشابہ قرار دینے کی وجہ	۵۱
باب مَاجَاءَ فی إيجابِ الحجّ بالزّاد والرّاحلة	۵۲
استطاعت سے قدرتِ میسّرہ مراد ہے	۵۲
باب ماجاء كم فرضَ الحَجّ	۵۵
حج محض ایک مرتبہ فرض ہونے کی اصولی وجہ	۵۶
باب ماجاء كم حَجّ النّبیّ صلی اللہ علیہ وسلّم	۵۶

ابواب ومضامین	صفحہ

ابواب ومضامین	صفحہ
حجۃ الوداع کے موقعہ پر آپ کے قربان کئے ہوئے اونٹوں کی تعداد اور روایات مختلفہ میں تطبیق	۵۷
ایک اہم فائدہ	۵۸
دم قِران اور دم تمتع دم شکر ہیں نہ کہ دم جبر	۵۹
بابُ مَا جَاءَ کَمْ اعْتَمَرَ النَّبِیُّ صلی اللہ علیہ وسلم	۵۹
بابُ مَا جَاءَ مِنْ اَیِّ مَوضِعٍ اَحْرَمَ النَّبِیُّ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ	۶۰
حجۃ الوداع میں آپ نے کس مقام سے تلبیہ پڑھا؟ روایاتِ مختلفہ میں تطبیق	۶۱
بابُ مَا جَاءَ فِی إفرادِ الحَجِّ	۶۳
أقسام الحج والاختلاف فی الأفضل منها	۶۳
دلائلِ فقہاءؒ	۶۴
احناف کی جانب سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قارن ہونے کے دلائل	۶۵
شافعیہ کی جانب سے روایاتِ قِران کی توجیہ اور اس کا رد	۷۴
حنابلہ کے استدلال کا جواب	۷۵
افضلیتِ قِران کی وجوہِ ترجیح	۷۶
بابُ مَا جَاءَ فِی التَّمَتُّعِ	۷۷
حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کی "نہی عن التمتع" اور اس کی توجیہات	۷۷
ممانعت عن التمتع سے متعلق راجح توجیہ	۸۰
قولِ سعد "قد صنعها رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" کا مطلب	۸۳
قوله : وأوّل من نهٰی عنه معاویة	۸۴
بَابُ مَا جَاءَ فِيمَا لَا يَجُوزُ لِلْمُحْرِمِ لُبْسُهُ	۸۵
حدیثِ باب میں کعبین کا مصداق	۸۵
حالتِ احرام میں عورتوں کے چہرے پر نقاب ڈالنے کی صورت	۸۵
قوله : ولا تلبس القفازین	۸۶
بابُ مَا جَاءَ فِی لُبْسِ السَّرَاوِیلِ وَالخُفَّیْنِ لِلْمُحْرِمِ إذَا لَمْ یَجِدِ الإزارَ والنَّعلَیْنِ	۸۷

صفحہ	ابواب ومضامین
۸۸	باب مایقتل المحرم من الدّوابّ
۸۹	"فواسق" کا مفہوم اور اختلافِ فقہاء
۹۰	باب ماجاء فی الحجامۃ للمحرم
۹۱	باب ماجاء فی کراھیۃ تزویج المحرم
۹۲	روایتِ ابن عباسؓ کی وجوہِ ترجیح
۹۷	شافعیہ کی جانب سے روایتِ ابن عباسؓ کی توجیہات
۹۷	امام ترمذیؒ کی ذکرکردہ توجیہ اوراس کا جواب
۹۸	امام ابن حبانؒ کی توجیہ اوراس کے جوابات
۱۰۰	مسلکِ احناف پر وارد ہونے والے چند اشکالات اوران کے جوابات
۱۰۲	باب ماجاء فی أکل الصّید للمحرم
۱۰۸	حضرت ابوقتادہؓ اندرونِ میقات غیرمحرم کیسے تھے؟
۱۰۹	باب ماجاء فی صید البحر للمحرم
۱۰۹	ٹڈی صید البحر میں شامل ہے یا صید البرّ میں؟
۱۱۱	باب ماجاء فی الضبع یصیبھا المحرم
۱۱۲	ضبع کی حلّت وحرمت
۱۱۵	باب ماجاء فی الاغتسال لدخول مکّۃ
۱۱۶	فضائل کے باب میں حدیثِ ضعیف تین شرائط کے ساتھ مقبول ہے
۱۱۶	باب ماجاء فی کراھیۃ رفع الیدین عند رؤیۃ البیت
۱۱۹	باب ماجاء فی استلام الحجر والرکن الیمانی دون ماسواھا
۱۱۹	حجرِ اسود اور رکنِ یمانی کے حکم میں فرق
۱۲۱	فائدہ (اخبارِ مکہ کے مؤلفؒ)
۱۲۲	باب ماجاء فی الصلاۃ بعد العصر وبعد الصبح فی الطواف لمن یطوف
۱۲۲	مسألۃ الباب اوراحناف کے دلائل
۱۲۴	احناف کی جانب سے حدیثِ باب کی توجیہ

ابواب ومضامین	صفحہ
باب ماجاء فی کراهية الطواف عريانا	۱۲۴
طواف میں سترِ عورت شرط ہے	۱۲۵
باب ماجاء فی الصلاة فی الکعبة	۱۲۶
نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کعبۃ اللہ کے اندر نماز ادا فرمائی یا نہیں ؟	۱۲۶
کعبہ کے اندر نماز پڑھنے کے بارے میں اختلافِ فقہاء	۱۲۹
باب ماجاء فی کسر الکعبة	۱۳۰
بیت اللہ شریف کی تعمیر کے تاریخی ادوار	۱۳۱
باب ماجاء فی الصّلاة فی الحِجر	۱۳۳
نسائی اور ترمذی کی روایت میں تصحیف	۱۳۳
حِجر اور حطیم کی تعیین	۱۳۴
حطیم کی وجہ تسمیہ	۱۳۵
حِجر اور حطیم بیت اللہ کا حصہ ہیں یا نہیں ؟	۱۳۵
نماز میں محض حِجر کا استقبال کافی نہیں	۱۳۶
باب ماجاء فی فضل الحجر الأسود والركن والمقام	۱۳۶
" فسوّدته خطايا بنی آدم " کا مطلب	۱۳۶
باب ماجاء فی تقصیر الصلاة بمنیً	۱۳۸
قصرِ صلوٰۃ کے لئے تحقّقِ خوف شرط نہیں	۱۳۹
منیٰ میں قصرِ صلوٰۃ کی علّت میں فقہاء کا اختلاف	۱۳۹
فائدہ	۱۴۱
باب ماجاء فی الوقوف بعرفات والدعاء فيها	۱۴۲
حُمس کا مفہوم و مصداق اور اس کی وجہ تسمیہ	۱۴۲
باب ماجاء أن عرفة كلّها موقف	۱۴۳
وادیِ محسّر اور بطنِ عرنہ میں وقوف کا حکم	۱۴۳
وادیٔ محسّر کی تعیین	۱۴۵

ابواب ومضامین	صفحہ
يوم النحر کے مناسکِ اربعہ	۱۴۶
مناسکِ اربعہ میں ترتیب کا حکم اور اس کے بارے میں فقہاء کے مذاہب	۱۴۶
دلائلِ فقہاء	۱۴۹
فائدۂ مہمہ	۱۵۱
باب ماجاء في الجمع بين المغرب والعشاء بالمزدلفة	۱۵۳
عرفات اور مزدلفہ میں جمع بین الصلوٰتین کی حیثیت	۱۵۴
عرفات میں جمع تقدیم کی شرائط	۱۵۴
اس قسم کی شرائط کے بارے میں صاحبین اور ائمہ ثلاثہ کا مسلک	۱۵۴
مزدلفہ میں جمع تاخیر کی شرائط	۱۵۶
عرفات اور مزدلفہ میں جمع بین الصلوٰتین کی صورت میں اذان اور اقامت کی تعداد	۱۵۶
مزدلفہ کی جمع بین الصلوٰتین میں اذان واقامت کے عدد سے متعلق چار مشہور اقوال	۱۵۶
دلائل	۱۵۷
وجہِ اختلاف	۱۶۰
ایک لطیف نکتہ	۱۶۰
باب ماجاء من أدرك الإمام بجمع فقد أدرك الحج	۱۶۱
وقوفِ عرفہ کا وقت اور اس کی تعیین سے متعلق فقہاءؒ کے اقوال	۱۶۲
باب ماجاء في تقديم الضعفة من جمع بليل	۱۶۲
مبیتِ مزدلفہ کا حکم	۱۶۲
باب (بلا ترجمہ)	۱۶
یوم النحر میں جمرۂ عقبہ کی رمی کے تین اوقات اور ان کی حیثیت	۱۶۳
یوم النحر میں دن کے بجائے رات کو رمی کرنے کا حکم	۱۶۴
یوم النحر کے سوا بقیہ ایام میں رمی کا وقت	۱۶۴
ایامِ تشریق کے بعد رمی نہیں ہے	۱۶۴
باب ماجاء ان الافاضة من جمع قبل طلوع الشمس	۱۶۵

ابواب ومضامین	صفحہ
"اشرق ثبیر" کا مطلب	۱۶۵
مزدلفہ سے روانگی کا وقت	۱۶۵
باب كيف ترمى الجمار	۱۶۶
ترمذی شریف اور صحیحین کی حدیث میں تعارض اور روایتِ صحیحین کی ترجیح	۱۶۶
باب ماجاء فی إشعار البدن	۱۶۷
تقلیدِ ھدی کا حکم اور اس کی حکمت	۱۶۷
اِشعار اور اس کا طریقہ	۱۶۷
امام ابو حنیفہؒ کی طرف کراہتِ اِشعار کے قول کی نسبت اور اس کی تحقیق	۱۶۸
اشعار کے مسئلہ میں وکیعؒ کی ناراضگی	۱۷۰
صاحبِ تحفۃ الاحوذی کا بے بنیاد دعوی اور اس کا رد۔	۱۷۰
وکیع کی ناراضگی کا سبب	۱۷۲
باب ماجاء فی تقليد الغنم	۱۷۴
حنفیہ کے نزدیک تقلیدِ غنم کے مشروع نہ ہونے کا مطلب	۱۷۵
صرف تقلیدِ ہدی سے احرام کے احکام جاری نہیں ہوتے	۱۷۶
باب ماجاء إذا عطب الهدى ما يصنع به	۱۷۸
باب ماجاء فی ركوب البدنة	۱۸۰
باب ماجاء بأى جانب الرأس يبدأ في الحلق	۱۸۱
نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حالق کی تعیین	۱۸۱
حلق کا مسنون طریقہ کیا ہے؟	۱۸۲
موئے مبارک کی تقسیم و اِعطاء کے بارے میں روایات کا اختلاف	۱۸۳
فائدہ (سلفِ صالحین کے تبرکات کی حیثیت)	۱۸۴
باب ماجاء فی الحلق والتقصير	۱۸۵
حلق کی افضلیت، حلق یا قصر کی شرعی حیثیت	۱۸۵
حلق یا قصر کی مقدارِ واجب میں اختلافِ فقہاء	۱۸۵
اختلاف کی بنیاد اور منشاء	۱۸۶

صفحہ	ابواب ومضامین
۱۸۶	حلق وقصر کے زمان ومکان کے بارے میں ائمۂ احناف کا اختلاف
۱۸۶	ثمرۂ اختلاف
۱۸۷	جس شخص کے بال نہ ہوں اس کا حکم
۱۸۷	عورت کے لئے محض قصر ہے
۱۸۷	باب ماجاء في الطيب عند الإحلال قبل الزيارة
۱۸۸	احرام سے متصل پہلے خوشبو کا حکم
۱۸۸	مسألۃ الباب میں جمہور اور امام مالکؒ کا مسلک
۱۸۸	جمہور کی دلیل
۱۸۹	"وهو قول أهل الكوفة" میں "أهل الكوفة" کا مصداق
۱۸۹	امام مالکؒ کی ایک مضبوط دلیل اور بعض حنفیہ کی جانب سے ان کے قول کی تصحیح
۱۹۱	باب ماجاء متى تقطع التلبية في الحج
۱۹۳	معتمر کے تلبیہ کا حکم
۱۹۴	باب ماجاء في طواف الزيارة بالليل
۱۹۴	آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے طوافِ زیارت رات کو کیا یا دن میں؟ راجح قول اور روایات میں تعارض کی توجیہ
۱۹۶	باب ماجاء في نزول الأبطح
۱۹۷	تحصیب مناسکِ حج میں سے ہے یا نہیں؟
۱۹۷	وادیٔ محصّب میں نزول کا مقصد
۱۹۸	باب ماجاء في حج الصبي
۱۹۹	باب (بلا ترجمہ)
۱۹۹	"فكنا نلبي عن النساء" کا مطلب
۲۰۰	باب ماجاء في الحج عن الشيخ الكبير والميت
۲۰۱	حج سے متعلق وصیت کا حکم
۲۰۲	باب ماجاء في العمرة أواجبة هي أم لا؟
۲۰۳	تکرارِ عمرہ کی شرعی حیثیت اور اس کے بارے میں اختلافِ فقہاء
۲۰۳	باب منه
۲۰۳	"دخلت العمرة في الحج إلى يوم القيامة" کا مطلب

ابواب ومضامین	صفحہ
باب ما جاء في العمرة من التنعيم	۲۰۵
اہلِ مکہ کے لئے عمرہ کی میقات	۲۰۵
امام بخاریؒ کا مسلک	۲۰۶
باب ما جاء في عمرة رجب	۲۰۷
باب ما جاء في عمرة رمضان	۲۰۸
باب ما جاء في الذي يهل بالحج فيكسر اويعرج	۲۰۹
احصار بغیر العدو کے معتبر ہونے میں اختلافِ فقہاء	۲۰۹
احصار کا حکم	۲۱۱
محصر کے ذمہ حج اور عمرہ کی قضا واجب ہے یا نہیں ؟	۲۱۲
باب ما جاء في الاشتراط في الحج	۲۱۳
فائدہ (ایک وضاحت)	۲۱۵
باب ما جاء في المرأة تحيض بعد الإفاضة	۲۱۶
حیض اور نفاس والی عورت کے لئے طوافِ وداع کا حکم	۲۱۶
ایک مشکل اور اس کا حل	۲۱۸
باب ما جاء من حج أو اعتمر فليكن آخر عهده بالبيت	۲۱۹
طوافِ وداع کی شرعی حیثیت	۲۱۹
کیا معتمر کے ذمہ طوافِ وداع ہے ؟	۲۱۹
طوافِ وداع کا صحیح وقت	۲۲۰
حضرت عمرؓ کے قول "خررت من يديك" کا مطلب	۲۲۱
حضرت عمرؓ کی حضرت حارثؓ پر ناراضگی کی وجہ	۲۲۱
باب ما جاء أن القارن يطوف طوافا واحدا	۲۲۱
قارن کے ذمہ طوافوں کی تعداد اور اس میں اختلافِ فقہاء	۲۲۲
دلائلِ احناف	۲۲۳
حنفیہ کی تائید میں آثارِ صحابہ	۲۲۸

صفحہ	ابواب ومضامین
۲۳۰	حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیثِ باب کی توجیہات
۲۳۱	قارن کے ذمّہ کتنی سعی ہیں ؟
۲۳۵	باب ماجاء فی المحرم یموت فی إحرامه
۲۳۷	باب ماجاء فی المحرم یحلق رأسه فی إحرامه ماعلیه
۲۳۸	باب ماجاء فی الرخصة للرُّعاة أن یرموا یومًا ویدعوا یومًا
۲۳۸	المبیت بمنیٰ فی لیالی منیٰ
۲۳۹	تاخیر رمی الجمار عن وقته المسنون
۲۴۰	حدیثِ باب کے دو طرق
۲۴۲	طریقِ مالک بن انس کی وجوہِ ترجیح
۲۴۳	باب (بلا ترجمہ)
۲۴۳	مبہم نیّت کے ساتھ احرام باندھنے کا حکم
۲۴۵	باب ماجاء فی یوم الحجّ الأکبر
۲۴۵	حجّ اکبر کا مفہوم
۲۴۵	یَوْمُ الْحَجِّ الْأَکْبَر کا مصداق
۲۴۶	حجِ اکبر کی تفسیر میں ایک غلط فہمی
۲۴۷	باب ماجاء فی استلام الرکنین
۲۴۸	کیا رکنین شامیین کا بھی استلام ہے ؟
۲۴۸	رکنِ یمانی کے استلام کا طریقہ
۲۴۹	باب (بلا ترجمہ)
۲۴۹	دہن مطیّب اور غیر مطیّب کا حکم اور اختلافِ فقہاء
۲۵۱	باب (بلا ترجمہ)
۲۵۱	زم زم کے معنی
۲۵۱	ماءِ زم زم کی فضیلت
۲۵۲	آب زم زم پینے کے آداب

ابواب ومضامین	صفحہ
ایک اہم مسئلہ (زم زم سے وضو اور غسل کا حکم)	۲۵۳
أبواب الجنائز عن رسول الله صلی الله علیه وسلّم	۲۵۵
باب ماجاء فی النهی عن التمنّی للموت	۲۵۵
علاج بالکیّ کی شرعی حیثیت	۲۵۵
مسألة الباب	۲۵۷
باب ماجاء فی الحثّ علی الوصیّة	۲۵۸
غیر وارث اقرباء کے لئے وصیت کی حیثیت	۲۵۹
باب ماجاء فی الوصیّة بالثلث والرّبع	۲۶۰
قولہ: "والثلث کثیر" کے مطالب	۲۶۲
باب ماجاء فی تلقین المریض عند الموت والدّعاء له	۲۶۲
تلقین قبیل الموت	۲۶۲
تلقین عند القبر	۲۶۳
دفن کے بعد قبر پر ٹھہرنے کا حکم	۲۶۶
باب ماجاء فی التشدید عند الموت	۲۶۷
باب ماجاء أن المؤمن یموت بعرق الجبین	۲۶۷
باب (بلا ترجمہ)	۲۶۸
خوف اور رجاء، دونوں مطلوب ہیں	۲۶۸
کس وقت کس کا غلبہ مناسب ہے؟	۲۶۹
باب ماجاء فی کراهیة النعی	۲۶۹
نعی الجاهلیة کی صورت	۲۶۹
اقارب و اصدقاء کو موت کی خبر دینا حدیثِ باب کی ممانعت کے تحت نہیں آتا۔	۲۷۰

صفحہ	ابواب ومضامین
۲۷۰	باب ماجاء ان الصبر عند الصدمة الأولى
۲۷۱	صبر عند المصیبۃ کی حقیقت
۲۷۲	باب ماجاء فی تقبیل المیّت
۲۷۲	حضرت عثمان بن مظعون رضی اللہ عنہ کے فضائل
۲۷۳	باب ماجاء فی غسل المیّت
۲۷۳	قولہ: توفیت احدٰی بنات النبی صلی اللہ علیہ وسلم میں "إحدٰی بنات" کا مصداق
۲۷۳	قولہ: اغسلنها وترا ثلاثاً أو خمساً أو أكثر" کی تشریح
۲۷۳	ماء مقید سے طہارت کا مسئلہ
۲۷۴	غسل میت بالماء والسدر والکافور میں کیا ترتیب ہے؟ اس سلسلہ میں فقہاء کے مذاہب
۲۷۵	قولہ: فألقى إلينا حقوه فقال أشعرنها به کا مطلب
۲۷۶	میت اگر عورت ہو تو اس کے بالوں کی کتنی چوٹیاں بنائی جائیں گی اور کس طریقہ سے ڈالی جائینگی
۲۷۷	باب ماجاء فی الغسل من غسل المیّت
۲۸۰	باب ماجاء فی کم کفّن النبی صلی اللہ علیہ وسلم
۲۸۱	کفنِ ضرورت
۲۸۱	کفنِ مسنون
۲۸۲	تین کپڑوں کی تعیین کے بارے میں اختلافِ فقہاء
۲۸۴	دلائلِ احناف
۲۸۶	قمیصِ میت کے بارے میں تفصیل اور بحث
۲۸۶	باب ماجاء فی الطعام یصنع لأهل المیّت
۲۸۸	باب ماجاء فی کراهیة النوح
۲۸۸	"بکاء علی المیّت" کا حکم
۲۸۹	"تعذیب میت ببکاء أهله" کی تشریح
۲۹۲	قولہ: أربع فی أمتی من أمر الجاهلية لن يدعهن الناس کی تشریح

صفحہ	ابواب ومضامین
۲۹۳	کیا تعدیۂ امراض سبب کے درجہ میں بھی متحقق نہیں ہوتا؟
۲۹۳	باب ماجاء فی المشی أمام الجنازة
۲۹۳	جنازہ کے آگے چلنا افضل ہے کہ پیچھے، اختلافِ فقہاء و مذہبِ احناف
۲۹۵	دلائلِ احناف
۲۹۷	باب ماجاء فی کراهیة الرکوب خلف الجنازة
۲۹۷	خلف الجنازہ رکوب وعدمِ رکوب سے متعلق متعارض روایات میں تطبیق
۲۹۸	میّت کو جانور یا گاڑی پر لیجانے کا حکم
۲۹۸	باب ماجاء فی التکبیر علی الجنازة
۲۹۹	غائبانہ نمازِ جنازہ
۳۰۲	تکبیرات نمازِ جنازہ
۳۰۴	باب ماجاء فی القراءة علی الجنازة بفاتحة الکتاب
۳۰۵	نمازِ جنازہ میں ثناء سے متعلق بحث
۳۰۶	باب ماجاء فی کراهیة الصلوٰة علی الجنازة عند طلوع الشمس وعند غروبها
۳۰۶	اوقاتِ مکروہہ میں دفن کا حکم
۳۰۷	باب ماجاء فی الصلوٰة علی المیّت فی المسجد
۳۰۹	جنازہ کے باہر ہونے کی صورت میں مسجد میں نمازِ جنازہ کا حکم
۳۱۰	منشأ اختلاف
۳۱۱	جگہ کی تنگی اور بارش وغیرہ کی صورت میں مسجد میں نمازِ جنازہ کا حکم
۳۱۱	باب ماجاء أین یقوم الإمام من الرجل والمرأة
۳۱۲	باب ماجاء فی ترک الصلوٰة علی الشهید
۳۱۲	شہید کو غسل نہ دینے کا حکم
۳۱۲	مسألة الباب
۳۱۳	شہید کی نمازِ جنازہ کے ثبوت پر دلائل

ابواب ومضامین	صفحہ
نفی صلوٰۃ علی الشہید سے متعلقہ روایات کے جوابات وتوجیہات	۳۱۶
باب ماجاء فی الصلوٰۃ علی القبر	۳۱۸
صلوٰۃ علی القبر کے واقعات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت پر محمول ہیں	۳۱۹
باب ماجاء فی القیام للجنازۃ	۳۲۰
باب ماجاء فی قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم : اللحد لنا والشق لغیرنا	۳۲۱
باب ماجاء فی الثوب الواحد یلقی تحت المیت	۳۲۲
قبر میں میت کے نیچے چادر وغیرہ بچھانے کا حکم	۳۲۲
باب ماجاء فی تسویۃ القبر	۳۲۴
قبر کو بلند کرنے کی جائز حد	۳۲۴
قبر کی بلندی کی ہیئت	۳۲۶
باب ماجاء فی الرخصۃ فی زیارۃ القبور	۳۲۶
باب ماجاء فی کراھیۃ زیارۃ القبور للنساء	۳۲۷
زیارتِ قبور للنساء کا جواز اور اس کے دلائل	۳۲۸
زیارت قبور للنساء کے جواز وعدمِ جواز سے متعلق حضرت شاہ صاحبؒ کی رائے	۳۲۹
باب ماجاء فی الزیارۃ للقبور للنساء	۳۳۰
میت کو قبل الدفن یا بعد الدفن ایک مقام سے دوسرے مقام کی طرف منتقل کرنے کا حکم	۳۳۰
قولہ : وکنا کندمانی جذیمۃ حقبۃ الخ	۳۳۰
متمم بن نویرہ یربوعی	۳۳۱
باب ماجاء فی الدفن باللیل	۳۳۱
قبر پر روشنی کے انتظام کا حکم	۳۳۳
میت کو قبر میں اتارنے کا طریقہ اور اختلافِ فقہاء	۳۳۳
باب ماجاء فی کراھیۃ الفرار من الطاعون	۳۳۵
طاعون زدہ علاقے میں جانا اور وہاں سے نکلنا کس شخص کے لئے جائز ہے؟ اور کب؟	۳۳۶
باب ماجاء فیمن قتل نفسہٗ	۳۳۶
خودکشی کرنے والے شخص کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی یا نہیں؟	۳۳۶

ابواب ومضامین	صفحہ
باب ماجاء فی المدیون	۳۳۸
کفالت عن المیت	۳۳۸
باب ماجاء فی رفع الیدین علی الجنازة	۳۴۰
ابواب النکاح	۳۴۳
عن رسول الله صلی الله علیه وسلم	
نکاح کے لغوی معنیٰ	۳۴۳
نکاح کے معنیٰ حقیقی اور معنیٰ مجازی	۳۴۳
قوله : أربع من سنن المرسلین	۳۴۳
نکاح کی شرعی حیثیت	۳۴۴
نکاح عبادت ہے یا عقد مالی ؟	۳۴۴
نکاح کب جائز ہے؟ اور کب واجب؟	۳۴۴
عام حالات میں نکاح کی حیثیت، اختلافِ فقہاء اور دلائل	۳۴۵
"باءة" کے معنیٰ اور اس سے متعلق چار لغات	۳۴۷
باب ماجاء فیمن ترضون دینه فزوجوه	۳۴۹
کفاءت محض "دین" میں معتبر ہے یا "حرفت" و "نسب" میں بھی؟	۳۴۹
کفاءت اسلام کے "اصولِ مساوات" کے منافی نہیں	۳۴۹
باب ماجاء فی النظر إلی المخطوبة	۳۵۰
نظر إلی المخطوبہ کا جواز کس حد تک ہے ؟	۳۵۱
باب ماجاء فی إعلان النکاح	۳۵۲
حدیثِ باب کے واقعہ میں ایک اشکال اور اس کا جواب	۳۵۲
نکاح کا اعلان دف بجا کر اور غناء کے ساتھ درست ہے بشرطیکہ حدود کے اندر ہو	۳۵۳
غناء اور موسیقی کا شرعی حکم	۳۵۳
موسیقی کے آلات کی قسمیں اور ان کا حکم	۳۵۳

ابواب ومضامین	صفحہ
امام غزالی اور بعض صوفیہ کے نزدیک موسیقی کا جواز کن شرائط کے ساتھ ہے	۳۵۴
جمہور فقہاء کے نزدیک موسیقی کے تمام آلاتِ طرب حرام ہیں	۳۵۴
دلائلِ حرمت	۳۵۴
قائلینِ اباحت کے دلائل اور ان کے جوابات	۳۵۸
غناء بغیر آلات کا حکم	۳۶۴
بَاب مَا يُقَالُ لِلْمُتَزَوِّج	۳۶۵
بَاب مَاجَاءَ فِي الوَلِيْمَة	۳۶۷
عربی میں مختلف ضیافتوں کے علیحدہ علیحدہ نام	۳۶۷
مرد کے حق میں رنگ والی خوشبو کی ممانعت کے حکم پر ایک روایت سے اشکال اور اس کا جواب	۳۶۷
نکاح میں سادگی کے پسندیدہ ہونے پر ایک استدلال	۳۶۸
ولیمہ واجب ہے یا سنّت ؟	۳۶۹
قولہ "أولم ولو بشاة" میں "لو" تقلیل کے لئے ہے یا تکثیر کے لئے ؟	۳۶۹
ولیمہ کتنے دن تک درست ہے ؟	۳۷۰
بَاب مَاجَاءَ فِي إِجَابَةِ الدَّاعِي	۳۷۱
بَاب مَاجَاءَ فِيمَن يَجِيءُ إِلَى الوَلِيمَة بِغَيْرِ دَعْوَة	۳۷۲
کسی غیر مدعو شخص کو دعوت میں لیجانا جائز نہیں	۳۷۲
بَاب مَاجَاءَ لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيّ	۳۷۳
حُكم النكاح بعبارة النِّسَاء	۳۷۳
دلائلِ احناف	۳۷۶
حضرت ابو موسیٰ رض اور حضرت عائشہ رض کی احادیثِ باب کے جوابات	۳۸۰
بَاب مَاجَاءَ لَا نِكَاحَ إِلَّا بِبَيِّنَة	۳۸۲
حنفیہ کے مسلک پر ایک اشکال اور اس کا جواب	۳۸۳
نکاح کا نصابِ شہادت	۳۸۴
بَاب مَاجَاءَ فِي خُطْبَةِ النِّكَاح	۳۸۵

ابواب و مضامین	صفحہ
خطبۂ نکاح کی تین آیات کے پڑھے جانے کی حکمت	۳۸۵
باب ماجاء فی استئمار البکر والثیّب	۳۸۶
ولایت اجبار کا مدار عورت کے کن اوصاف پر ہے؟	۳۸۶
اختلافِ فقہاء اور دلائل	۳۸۶
باب ماجاء فی إکراہ الیتیمة علی التزویج	۳۸۸
باب ماجاء فی مهور النساء	۳۸۹
کیا مہر کی کوئی مقدار مقرر ہے؟ اگر ہے تو کتنی ؟	۳۸۹
بابٌ منه	۳۹۴
خاتم حدید کے استعمال کا حکم	۳۹۴
تعلیم قرآن کو مہر بنانا	۳۹۶
باب ماجاء فی الرجل یعتق الأمة ثم یتزوجها	۳۹۷
کیا عتق کو مہر بنانا درست ہے ؟	۳۹۷
باب ماجاء فی المحلّ والمحلّل له	۳۹۸
نکاح بشرط التحلیل ناجائز ہے	۳۹۸
شرط تحلیل کے بغیر جواز کی صورت	۳۹۸
نکاح بشرط التحلیل کے انعقاد وعدمِ انعقاد کے بارے میں اختلافِ فقہاء	۴۰۰
باب ماجاء فی نکاح المتعة	۴۰۱
متعہ کا مفہوم	۴۰۱
حرمتِ متعہ	۴۰۲
آیتِ قرآنی سے تحریمِ متعہ کے استدلال پر اشکال اور اس کے جوابات	۴۰۲
راجح جواب	۴۰۴
حرمتِ متعہ کے زمانہ سے متعلق روایات میں تعارض اور ان میں تطبیق	۴۰۵
متعہ کی حلت پر روافض کا ایک استدلال اور اس کا جواب	۴۰۸
باب ماجاء فی النهی عن نکاح الشغار	۴۰۹

صفحہ	ابواب ومضامین
۴۰۹	قولہ: "لا جلب ولا جنب" کے دو مطلب
۴۱۰	مسألة الباب، شغار کا مفہوم
۴۱۰	شغار کی صورت میں نکاح کے انعقاد و عدمِ انعقاد کے بارے میں اختلافِ فقہاء
۴۱۱	باب ماجاء لا تنکح المرأة علی عمتها ولا علی خالتها
۴۱۱	حنفیہ کے اصول پر ایک اشکال اور جواب
۴۱۱	باب ماجاء فی الشرط عند عقدة النکاح
۴۱۲	عقدِ نکاح میں لگائی جانے والی شرائط کی تین قسمیں اور ان کے احکام
۴۱۲	مباح شرائط کے حکم کے بارے میں اختلافِ فقہاء
۴۱۳	باب ماجاء فی الرجل یسلم وعنده عشر نسوة
۴۱۴	نومسلم کو چار سے زائد بیویوں کو چھوڑنا لازم ہے ایسی صورت میں اس کو انتخاب کا حق ہوگا یا نہیں؟
۴۱۵	قولہ: سمعت محمد بن اسماعیل یقول: "هٰذا حدیث غیر محفوظ"
۴۱۶	قولہ: "لأرجمن قبرك كما رجم قبر أبي رغال"
۴۱۶	ابو رغال کون شخص تھا؟
۴۱۷	مذکورہ جملہ سے حضرت عمرؓ کا مقصود
۴۱۷	باب ماجاء فی الرجل یسبی الأمة ولها زوج هل یحل له أن یطأها
۴۱۸	ذوات الأزواج جب اپنے شوہروں کے بغیر گرفتار کیجائیں توان کا نکاح ختم ہوجاتا ہے، ایسی صورت میں سببِ فسخِ نکاح کیا ہے؟
۴۱۹	باب ماجاء فی کراهیة مهر البغی
۴۲۰	حلوان الکاهن
۴۲۰	کاہن اور عرّاف میں فرق
۴۲۱	باب ماجاء أن لا یخطب الرجل علی خِطبة أخیه
۴۲۱	بیع علی بیع اخیہ
۴۲۱	شراء علیٰ شراء أخیہ
۴۲۱	سوم علی سوم أخیہ
۴۲۲	خِطبہ علی الخِطبہ کونسی صورت میں ممنوع ہے؟

ابواب ومضامین	صفحہ
قوله: رأمّا معاوية فصعلوك	۴۲۲
باب ماجاء في العزل	۴۲۳
عزل کے جواز و عدم جواز سے متعلقہ روایات میں تعارض اور تطبیق	۴۲۳
ضبطِ ولادت یا خاندانی منصوبہ بندی	۴۲۴
باب ماجاء في القسمة للبكر والثيب	۴۲۶
ایک اشکال اور اس کے جوابات	۴۲۷
باب ماجاء في الزوجين المشركين يسلم أحدهما	۴۲۹
احد الزوجین کے اسلام لانے کی صورت میں فسخِ نکاح کا سبب کیا ہے ؟	۴۲۹
حضرت زینبؓ، حضرت ابوالعاصؓ کے پاس کتنے عرصے بعد لوٹائی گئیں ؟ روایات میں تعارض اور تطبیق	۴۳۰
حضرت زینبؓ نکاحِ اول کے ساتھ لوٹائی گئیں یا نکاحِ جدید کے ساتھ، روایات میں تعارض اور رفع تعارض	۴۳۱
باب ماجاء في الرجل يتزوج المرأة فيموت عنها قبل أن يفرض لها	۴۳۴
ابوابُ الرضاع	۴۳۶
باب ماجاء يحرم من الرضاع مايحرم من النسب	۴۳۶
ایک سوال اور اس کا جواب	۴۳۶
ایک اور اشکال اور اس کا جواب	۴۳۶
باب ماجاء في لبن الفحل	۴۳۹
"لبن الفحل" ایک فقہی اصطلاح اور اس کا مفہوم	۴۳۹
أب رضاعی کے واسطہ سے رشتوں کی حرمت میں صدرِ اوّل میں اختلاف تھا	۴۳۹
باب ماجاء لاتحرم المصة ولا المصتان	۴۴۰
رضاعت کی کتنی مقدار محرّم ہے ؟ اختلافِ فقہاء	۴۴۱
رضاعت کی کم سے کم مقدار کے بھی محرِّم ہونے کے حق میں دلائلِ جمہور	۴۴۲
حدیثِ باب کا جواب	۴۴۳
باب ماجاء في شهادة المرأة الواحدة في الرضاع	۴۴۵

صفحہ	ابواب ومضامین
۴۴۶	باب ماجاء ماذکر أن الرضاعة لاتحرّم إلافی الصغر دون الحولین
۴۴۷	مدّتِ رضاعت سے متعلق اقوالِ فقہاء
۴۵۰	باب ماجاء فی الأمة تعتق ولها زوج
۴۵۰	آزاد ہوجانے کی صورت میں باندی کے لئے خیارِ عتق محض شوہر کے غلام ہونے کی صورت میں ہے یا آزاد ہونے کی صورت میں بھی ؟
۴۵۱	حضرت بریرہؓ کی آزادی کے وقت ان کے شوہر غلام تھے یا آزاد ؟
۴۵۱	روایات میں تعارض
۴۵۱	رفع تعارض کے لئے ترجیح کا طریقہ
۴۵۲	تطبیق کا طریقہ
۴۵۳	باب ماجاء ان الولد للفراش
۴۵۳	حدیث "الولد للفراش وللعاهر الحجر" متواتر ہے
۴۵۵	اس روایت میں "حجر" سے کیا مراد ہے ؟
۴۵۵	فراش کی تین قسمیں اوران کے احکام
۴۵۵	میاں بیوی عرصہ سے نہایت دور ہوں اور ملاقات ثابت نہ ہو تو بھی احناف کے نزدیک نسب ثابت ہوجاتا ہے
۴۵۵	مذکورہ مسئلہ میں احناف پر اعتراض کا علمی جائزہ
۴۵۷	باب ماجاء فی کراهية أن تسافر المرأة وحدها
۴۵۷	سفرِ حج کے لئے شوہر یا محرم نہ ہونے کی صورت میں وجوبِ حج ہوجائیگا یا نہیں
۴۵۹	أبواب الطلاق واللعان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
۴۵۹	طلاق کے لغوی واصطلاحی معنی
۴۵۹	طلاق دینِ یہود میں
۴۵۹	طلاق دینِ نصاریٰ میں

ابواب ومضامین	صفحہ
طلاق دینِ ہنود میں	۴۶۰
طلاق دینِ اسلام میں	۴۶۱
بابُ مَاجَاءَ فِی طلاقِ السُّنَّة	۴۶۳
طلاق "سنّت" اور طلاق "احسن" کا مفہوم	۴۶۳
طلاقِ سنّت پر "سنّت" کا اطلاق کس حیثیت سے ہے؟	۴۶۳
طلاق ابن عمرؓ فی الحیض	۴۶۴
حیض میں طلاق دینے کی صورت میں رجوع کا حکم	۴۶۴
"فَمَهْ" کی تحقیق	۴۶۴
قوله: أرأيت إن عجز واستحمق"	۴۶۵
حیض میں طلاق دینے کے بعد مزید طلاق حیض سے متصل طہر کے بجائے اس سے اگلے طہر میں دیجائے	۴۶۵
حکم وقوع الطلاق فی الحیض والاختلاف فیه	۴۶۶
باب ماجاء فی الرجل یطلّق امرأته البتّة	۴۶۷
بحث الطلقات الثلاث	۴۶۸
کیا ایک ساتھ تین طلاقیں دینا جائز ہے؟	۴۶۸
طلقاتِ ثلاث کے وقوع کا حکم	۴۷۰
اس بارے میں تین مذاہب	۴۷۰
عائلی قوانین میں ایک سنگین غلطی	۴۷۱
طلقاتِ ثلاث کے وقوع کے بارے میں جمہور کے دلائل	۴۷۱
فریقِ مخالف کے دلائل اور ان کے جوابات	۴۷۵
حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت اور اس کے جوابات	۴۷۵
حضرت رکانہؓ کے واقعہ سے استدلال اور اس کے جوابات	۴۷۷
تین طلاقوں سے متعلق بعض غیر اسلامی قوانین کا نامعقول عذر اور اس کا حل	۴۸۰
بیک وقت دی جانے والی تین طلاقوں کو قابلِ تعزیر جرم قرار دیا جاسکتا ہے	۴۸۰

ابواب ومضامین	صفحہ

باب ماجاء فی أمرك بيدك	۴۸۱
باب ماجاء فی الخيار	۴۸۱
باب ماجاء فی المطلقة ثلاثا لاسكنیٰ لها ولا نفقة	۴۸۲
قوله : لاندری أحفظت أم نسيت	۴۸۲
عدالتِ صحابہ اور حجیّتِ حدیث کے مسئلہ پر متجدّدین کے دو اعتراضات کا علمی جائزہ	۴۸۲
مسألة الباب	۴۸۴
مبتوتہ غیر حاملہ کے نفقہ اور سکنٰی سے متعلق فقہاء کے مذاہب	۴۸۴
نفقہ اور سکنٰی دونوں کے وجوب کے حق میں احناف کے دلائل	۴۸۵
فاطمہ بنت قیس کی حدیثِ باب کے جوابات	۴۸۸
باب ماجاء لاطلاق قبل النكاح	۴۹۰
نسبت الی الملک کی صورت میں تعلیق طلاق قبل النکاح درست ہے، اس مسئلہ میں اختلافِ فقہاء	۴۹۱
باب ماجاء أن طلاق الأمة تطليقتان	۴۹۳
عددِ طلاق میں مرد کی حرّیت وعدمِ حرّیت کا اعتبار ہے یا عورت کی ؟	۴۹۳
باب ماجاء فی الخلع	۴۹۴
خلع کے لغوی معنیٰ	۴۹۵
اس موضوع سے متعلق چار قریب المعنٰی الفاظ اور ان کے درمیان فرق	۴۹۵
عدّة المختلعة	۴۹۵
خلع فسخ ہے یا طلاق ؟	۴۹۶
کیا خلع عورت کا حق ہے ؟	۴۹۷
خلع کو عورت کا حق قرار دینے کے لئے متجدّدین کا آیتِ خلع سے استدلال،	۴۹۸
آیتِ خلع میں تراضی طرفین پر دال تین طرح کے الفاظ اور متجدّدین کے استدلال کا جواب	۴۹۸
متجدّدین کا دوسرا استدلال اور اس کا جواب	۴۹۹
آیتِ کریمہ "الَّذِیْ بِیَدِهٖ عُقْدَةُ النِّكَاحِ" سے جمہور کا استدلال	۵۰۰

ابواب ومضامین	صفحہ
باب ماجاء فی مداراۃ النساء	۵۰۱
عورت کی پسلی کے ساتھ تشبیہ میں ایک نکتہ	۵۰۱
باب ماجاء فی الرجل یسأله ابوه أن یطلّق زوجته	۵۰۲
کن چیزوں میں والدین کی اطاعت ضروری ہے اور کن میں نہیں ؟	۵۰۳
والدین کے مطالبہ پر بیوی کو طلاق دینے کا حکم	۵۰۴
باب مَاجَاءَ فی طلاق المعتوه	۵۰۶
سکران کی طلاق واقع ہونے سے متعلق ایک اشکال اوراس کا جواب	۵۰۷
باب (بلا ترجمہ)	۵۰۸
حضرت عائشہؓ کے قول " فاستأنف الناس الطلاق مستقبلاً من کان طلّق ومن لم یکن طلّق کا مطلب	۵۰۹
زمانۂ جاہلیت کے تصرفات ہدر ہیں ۔	۵۰۹
باب ماجاء فی الحامل المتوفّٰی عنها زوجها تضع	۵۰۹
متوفّٰی عنها زوجها غیر حاملہ اور حاملہ غیر متوفّٰی عنها زوجها کی عدّت	۵۱۰
حاملہ متوفّٰی عنها زوجها کی عدت کے بارے میں بظاہر آیات میں تعارض، اختلافِ فقہاء اور رفعِ تعارض	۵۱۰
" أبعد الأجلین " کے قول کی دو وجہیں	۵۱۱
باب ماجاء فی عدّة المتوفّٰی عنها زوجها	۵۱۱
عورتوں کے بناؤ سنگھار اور زیب وزینت کا جواز اور اس کی شرائط	۵۱۲
"مسألۃ الحداد" یعنی سوگ کا حکم	۵۱۳
سوگ کس زوجہ پر واجب ہے اور کس پر نہیں ، اختلافِ فقہاء	۵۱۳
حدیثِ باب سے وجوب احداد پر کیسے استدلال ممکن ہے ؟ اشکال اور جواب	۵۱۴
کیا مطلقہ رجعیہ سوگ منائے گی ؟	۵۱۵
مطلقہ بائنہ یا مغلّظہ کے حق میں سوگ کی حیثیت ، اختلافِ فقہاء	۵۱۵
حالتِ عذر میں معتدّہ کے لئے سرمہ وغیرہ لگانے کا حکم	۵۱۶
قوله : وقد کانت إحداکن فی الجاهلیة ترمی بالبعرة علی رأس الحول	۵۱۷
باب ماجاء فی کفّارة الظهار	۵۱۷

ابواب ومضامین	صفحہ
کفارہ میں ہر مسکین کو طعام کی کتنی مقدار دی جائے گی؟	۵۱۸
باب ماجاء فی الایلاء	۵۲۰
ایلاء کے لغوی واصطلاحی معنیٰ	۵۲۰
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا "ایلاء" "ایلاء اصطلاحی" نہ تھا	۵۲۰
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ازواج مطہرات کو طلاق دینے کی نسبت اور اس کی تحقیق	۵۲۰
آپ کے ایلاء فرمانے کی وجوہات	۵۲۱
ایلاء میں چار ماہ کی مدت گزرنے پر خود بخود طلاق بائن واقع ہوجائے گی یا تفریق کے لئے قضائے قاضی کی احتیاج ہوگی؟	۵۲۲
باب ماجاء فی اللعان	۵۲۳
لعان کے بعد فرقت کے لئے قضائے قاضی کی حاجت ہے یا نہیں؟	۵۲۳
لعان سے ثابت شدہ حرمت کی حیثیت	۵۲۴

تمت بالخیر

حاشیۂ درسِ ترمذی جلد ثالث کے اہم فوائد ومباحث کی فہرست

فوائد ومباحث	صفحہ
أَبْوَابُ الحَجّ عَنْ رَّسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ	۴۳
حج کی اصطلاحی تعریف کی وضاحت	۴۳
حج کے سنِ فرضیت سے متعلق اقوالِ مختلفہ	۴۳
فرضیتِ حج علی الفور کا مطلب	۴۴
"نسیئ" کی تفسیر	۴۴
نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حج کو مؤخر کرنے کی ممکنہ وجوہات	۴۵
حرمِ مدینہ کا حکم	۴۶
حج سے کبائر کے معاف ہونے کی تائید میں چند روایات	۴۹
ترکِ حج پر وعید سے متعلقہ چند روایات	۵۱
عمرۃ القضاء مستقل عمرہ تھا یا کسی عمرہ کی قضاء؟	۶۰
تمتّع اور قِران کی وضاحت	۶۳
افضلیتِ اِفراد کے قائلین کے نزدیک اِفراد سے محض "حج" مراد ہے یا "حجّ وبعدہ عمرۃ"؟	۶۴
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قِران فرمانے پر بیس سے زائد صحابۂ کرامؓ کی روایات کے حوالے	۷۳
جاھلیت کے مقولہ "إذا برأ الدبر وعفا الأثر... حلّت العمرة لمن اعتمر" کا مطلب	۷۴
افضلیتِ قِران کی مزید وجوہِ ترجیح	۷۷
نہی عن التمتّع سے متعلق تحقیق	۸۱
حضرت معاویہؓ کی روایت سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے متمتّع ہونے پر استدلال اور اس کی تحقیق	۸۳
خمس فواسق یقتلن فی الحرم الخ میں "والکلب العقور" سے کیا مراد ہے؟	۸۹
"الغراب الابقع" میں "أبقع" کی تحقیق اور اس قید کا فائدہ	۸۹و۹۰

صفحہ	فوائد ومباحث
۹۷	حالتِ احرام میں نکاح کے جواز پر دال بعض آثارِ صحابہؓ
۱۰۱	"تزوجھا وھو محرم" کی تائید میں امام طحاویؒ کا کلام
۱۰۲	اشارہ اور دلالت میں فرق
۱۰۴	آپؐ کو حالتِ احرام میں زندہ حمارِ وحشی پیش کیا گیا یا مارا ہوا؟ روایات میں تعارض، تطبیق اور حنفیہ کے مسالک پر انطباق
۱۰۸	حضرت ابو قتادہؓ کے داخلِ میقات غیر محرم ہونے کے جوابات
۱۱۲	ضبع کی حرمت کی تائید میں "تحریم کل ذی ناب" والی روایات
۱۱۴	کیا صید ماکول اللحم کے ساتھ خاص ہے؟
۱۱۶	رفع الیدین عند رؤیۃ البیت کی بحث میں ترمذی کی روایت "فکنا نفعلہ" کی تحقیق
۱۲۱	حجرِ اسود اور رکنِ یمانی کے استلام کے وقت قبولیتِ دعا سے متعلق روایات
۱۲۳	مصنف ابن ابی شیبہ کے نسخہ کے بارے میں تحقیق
۱۲۵	طواف میں سترِ عورت کے واجب ہونے سے متعلق ایک اشکال اور اس کا جواب
۱۲۷	آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بیت اللہ کے اندر نماز پڑھنے یا نہ پڑھنے سے متعلق روایات میں تعارض اور رفع تعارض سے متعلقہ تحقیق
۱۳۲	بیت اللہ کی دس یا گیارہ مرتبہ تعمیر سے متعلق تحقیق اور تعمیر کرنے والوں کے ذکر پر مشتمل ابیات
۱۳۶	نماز میں استقبالِ قبلہ کی شرط پر دلائلِ قطعیہ
۱۳۷	گناہوں کے سبب حجرِ اسود کے سیاہ ہوجانے سے متعلق ایک اشکال اور جواب
۱۳۸	ارجاس وانجاسِ مشرکین کے بسبب حجرِ اسود کے سیاہ ہوجانے سے متعلق روایات
۱۳۹	ترمذی کی روایت "صلّیت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم بمنًی آمنَ ماکان الناس واکثرہ رکعتین" کی وضاحت
۱۴۱	مالکیہ کے نزدیک منیٰ میں قصرِ صلوٰۃ مناسکِ حج کا حصہ ہونے کی وجہ سے ہے یا سفر کی وجہ سے؟
۱۴۲	لفظ "عرفات" کی تحقیق، وجہ تسمیہ اور حدودِ عرفات
۱۴۳	"بطن عرنہ" سے متعلق تحقیق
۱۴۳	بطن عرنہ میں وقوف کے معتبر ہونے یا نہ ہونے سے متعلق امام مالکؒ کی دو روایتوں کی تحقیق

فوائد ومباحث	صفحہ
"جمع" یا مزدلفہ سے متعلق تحقیق	۱۴۴
محسِّر سے متعلق تحقیق	۱۴۵
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وادی محسّر کو تیز رفتاری سے عبور کرنے کی وجوہات	۱۴۶
مناسکِ اربعہ میں ترتیب اور دم کے لازم ہونے سے متعلق امام ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ کے مسلک کی تحقیق	۱۴۷
مناسکِ اربعہ میں عدم وجوبِ ترتیب پر ائمۂ ثلاثہ رح کے دلائل	۱۴۹
"لاحرج" والی روایات سے نفی اِثم مراد ہونے کی تائید میں ایک روایت	۱۵۰
فسادِ ترتیب جاھلاً کی صورت میں دم واجب نہ ہونے کی تائید میں چند روایات	۱۵۱
مناسکِ اربعہ میں ترتیب سے متعلق امام ابوحنیفہؒ کی تین روایات اور اصحابِ فتاویٰ کے لئے مقامِ فکر	۱۵۳
عرفات اور مزدلفہ کی جمع بین الصلوٰتین جمع سفر ہے یا جمع نسک ؟	۱۵۴
حنفیہ کے اصول کو ملحوظ رکھتے ہوئے حافظؒ کا ایک اعتراض اور اس کا جواب	۱۵۵
مزدلفہ کی جمع بین الصلوٰتین کے لئے اذان واقامت سے متعلق مزید دو مذاہب	۱۵۷
حنفیہ کے مسلک پر جمع عرفات اور جمع مزدلفہ میں اذان واقامت کے مسئلہ میں فرق کرنے کی وجہ	۱۵۸
وقوفِ عرفہ کا وقت نویں تاریخ کے زوال سے یوم النحر کی صبح صادق تک ہونے کی دلیل	۱۶۰
یوم النحر میں رمی کا وقت، اختلافِ فقہاء اور دلائل	۱۶۳
تقلیدِ غنم کا مفہوم اس کی حیثیت تقلید کس کس چیز سے حاصل ہو جاتی ہے	۱۶۷
تقلید و اِشعار کی ایک اور حکمت	۱۶۷
کیا اِشعار اونٹ کے ساتھ مخصوص ہے ؟	۱۶۸
اِشعار کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ کے مذہب سے متعلق امام طحاویؒ کی وضاحت کے بعد صاحبِ تحفۃ الأحوذیؒ کی بات بے وزن ہے	۱۶۹
احادیثِ اشعار کو منسوخ قرار دینے کے مقابلہ میں احادیثِ نہی عن المثلہ کے مقابلہ میں ترجیحاً للمحرّم مرجوح کہنا بہتر ہے	۱۶۹
اشعار کے محض مباح ہونے پر دال دو روایات۔	۱۷۰
صاحبِ "تحفہ" کا وکیعؒ کے امام ابوحنیفہؒ کے مقلد نہ ہونے کا دعویٰ اور اس کا رد۔	۱۷۱
معارضۂ صوریہ کے موقعہ پر سلف کی ناراضگی کے واقعات	۱۷۳

فوائد و مباحث	صفحہ
قولہ : كنتُ أفتل قلائد هدي رسول الله ﷺ كلها غنماً کی ترکیب سے متعلق اہم وضاحت	۱۷۴
تقلیدِ غنم	۱۷۵
غنم کو ہدی میں شمار نہ کرنے سے متعلق ابن المنذر کا احناف پر اعتراض اور علامہ عینیؒ کا جواب	۱۷۶
کیا تقلیدِ ہدی سے آدمی محرم ہوجاتا ہے؟ محرم ہوجانے کی تائید میں روایات اور ان کے جوابات	۱۷۷
رکوبِ بدنہ کے بارے میں فقہاء کے سات مذاہب	۱۸۰
بدنہ پر سامان لادنے یا بدنہ کو کرائے پر دینے کا حکم	۱۸۱
موئے مبارک کی تقسیم و اعطاء سے متعلق روایات میں تطبیق کی وضاحت	۱۸۳
امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اعتبار ربع ایک اصولی قاعدہ کی حیثیت رکھتا ہے	۱۸۶
حلق کے بعد طوافِ زیارت سے قبل خوشبو کے جواز پر دال روایات	۱۸۸
مذکورہ مسئلہ میں "وهو قول أهل الكوفة" کا مصداق اور معارف السنن میں ایک تسامح	۱۸۹
حج میں جمرۂ عقبہ کی رمی تک تلبیہ پڑھے جانے پر اجماع کی دلیل	۱۹۲
یوم عرفہ میں ترکِ تلبیہ پر دال روایات کا اصولی جواب	۱۹۲
نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے دن میں طوافِ زیارت کرنے پر دال روایات	۱۹۴
یوم النحر میں آپ ﷺ نے ظہر کی نماز منیٰ میں ادا فرمائی یا مکہ میں؟	۱۹۶
"ابطح" یا "محصب" سے متعلق تشریح	۱۹۶
آپ ﷺ کے وادیِ محصب میں قصداً اترنے پر دال روایات	۱۹۷
عمرہ سے متعلق تشریح	۲۰۲
تنعیم	۲۰۵
تنعیم سے عمرہ کرانے کی توجیہ سے متعلق ایک اشکال اور اس کا جواب	۲۰۵
لفظ "رجب" منصرف ہے یا غیر منصرف؟	۲۰۷
حضرت ابن عمرؓ کے صلوٰۃ الضحیٰ کو بدعت کہنے کی توجیہ	۲۰۷
عمرۂ رمضان کی فضیلت سے متعلق روایات	۲۰۸
عمرۂ رمضان کی فضیلت سے متعلقہ ارشاد کس کس کے سوال کے جواب میں فرمایا گیا	۲۰۸
امام رازیؒ کے کلام سے "احصار" کی تحقیق اور امام ابوحنیفہؒ کے مذہب کی تائید	۲۱۰

صفحہ	فوائد ومباحث
۲۱۵	حنفیہ کے نزدیک اشتراط فی الحج معتبر نہ ہونے کے باوجود بے فائدہ نہیں
۲۱۸	کیا حیض ونفاس والی عورت کے لئے بصورتِ مجبوری اسی حالت میں طوافِ زیارت کرنے کی گنجائش ہے؟ اس سے متعلق علامہ ابن تیمیہؒ کی رائے
۲۱۹	طوافِ وداع کے حاجی کے ساتھ خاص ہونے کی دلیل
۲۲۰	کیا طوافِ وداع کے بعد مکہ میں ٹھہرے رہنے سے دوسرا طوافِ وداع لازم ہے؟
۲۲۰	طوافِ وداع کے بغیر چلے جانے والے شخص کا حکم
۲۲۴	ابراھیم نخعیؒ کی مراسیل
۲۲۶	حسن بن عمارہ ایک مختلف فیہ راوی ہیں
۲۳۱	قارن کے حق میں تعددِ طواف (طوافِ عمرہ وطوافِ زیارت) کے اثبات اور مخالف روایات کے جواب میں حضرت شیخ الہندؒ کا نفیس کلام
۲۳۲	سعی ما شیاً در اکباً سے متعلق روایات جن کے مجموعہ سے قارن کے حق میں تعددِ سعی کا پتہ چلتا ہے
۲۳۳	حضرت جابرؓ کی قارن کے بارے میں بظاہر ایک طواف اور ایک سعی پر دال روایت کا جواب
۲۳۶	حضرت ابن عباسؓ کی اس روایت سے متعلق تحقیق جو مرنے والے محرم کے احرام کے منقطع ہونے پر دال ہے
۲۴۱	دو دن کی رمی ایک دن میں کرنے سے متعلق روایت "فی الاول منھما" کے الفاظ کے ساتھ ہے یا "فی الآخر منھما" کے الفاظ کے ساتھ
۲۴۱	"فی الآخر منھما" کی تقدیر پر مطلب
۲۴۲	رمی میں جمع تقدیم پر دال "فی الاول منھما" کی روایت کی دو توجیہیں
۲۴۴	نیت مبہم کے ساتھ احرام کا جواز شافعیہ کے ساتھ خاص نہیں
۲۴۵	یوم الحج الاکبر سے متعلق ترمذی کی روایت مرفوعہ کے مقابلہ میں روایتِ موقوفہ اصح ہے
۲۴۵	اس روایت کے نقل کرنے میں امام ترمذیؒ کے تفرد کا قول اور اس مضمون کی بخاری کی دو روایتیں
۲۴۵	یوم النحر کو "یوم الحج الاکبر" قرار دینے کی وجہ
۲۴۶	"یوم الحج الاکبر" کے مصداق سے متعلق مزید دو اقوال
۲۵۱	روایت "ماء زمزم لما شرب لہ" سے متعلق تحقیق اور اسلاف کا اس سے متعلق تجربہ
۲۵۳	کھڑے ہوکر زم زم پینے کا حکم

فوائد ومباحث	صفحہ
اَبْوَابُ الجَنَائِز **عَنْ رَّسُوْلِ اللہ صَلَّی اللہ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ**	۲۵۵
لفظ "جنائز" کی تحقیق	۲۵۵
نہی عن الکیّ سے متعلق دو روایتیں	۲۵۵
علاج بالکیّ کے جواز پر دال چند روایتیں	۲۵۶
وصیت کے لغوی و اصطلاحی معنیٰ	۲۶۰
تہائی مال کا مطلب اور تہائی سے زائد کی وصیت کرنے کی تقدیر پر حکم	۲۶۱
تہائی سے کم کی وصیت پسندیدہ ہونے سے متعلق روایات	۲۶۳
ابو زرعہؒ کا واقعۂ وفات	۲۶۴
تلقین عند القبر کرنے والے کو روکا نہ جائے	۲۶۳
نعی اور "نعاء فلان" کی تحقیق	۲۶۹
نعی پر دال روایات اور ان کا محمل	۲۷۰
نعی سے متعلق تین حالات اور ان کا حکم	۲۷۰
میت کو کافور لگانے کی حکمت	۲۷۳
امام ابو حنیفہؒ "کافور کے استعمال کے غیر مستحب ہونے" کے قائل نہیں	۲۷۴
قولہ: "أشعِرْنہا إیاہ" کی تشریح	۲۷۵
میت اگر عورت ہو تو اس کے بالوں کی کتنی چوٹیاں بنائی جائیں گی اور کس طرح ڈالی جائیں گی؟ اس سے متعلق حنفیہ کے مسلک اور دلیل کی تحقیق	۲۷۷
غسل من غسل المیت سے متعلق روایات	۲۷۸
غسل من غسل المیّت سے متعلق مذاہب فقہاء	۲۷۸
غسل من غسل المیّت کی حکمت	۲۷۹
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو سات کپڑوں میں کفنانے سے متعلق روایت کے رواۃ کی تحقیق	۲۸۰

فوائد و مباحث	صفحہ
"سحولیۃ" کی تحقیق	۲۸۲
حضرت عائشہ رضؓ کی روایت "لیس فیھا قمیص الخ" کی ایک اور توجیہ	۲۸۵
دعوت من اھل المیت کی ممانعت کی ایک دلیل	۲۸۶
روایت "داعی امرأتہ" کے الفاظ کے ساتھ ہے یا "داعی امرأۃ" کے الفاظ کے ساتھ	۲۸۷
میت پر بکاء بالصوت پر دال روایات	۲۸۸
تعذیب میّت ببکاء اھلہ پر دال روایات و آثار	۲۸۹
"الطعن فی الأحساب" کی تشریح	۲۹۲
قولہ: والأنواء، مُطرنا بنوء کذا وکذا کی تشریح	۲۹۲
مشی امام الجنازہ سے متعلق روایت کے مرسل ہونے کی تحقیق	۲۹۴
جنازہ کے ساتھ رکوباً چلنے کے ناپسندیدہ ہونے سے متعلق روایت	۲۹۵
حنفیہ کی مستدل روایت پر راوی کی جہالت سے متعلق اعتراض کا حضرت گنگوہیؒ کا جواب اور اس سے متعلق اشکال وجواب	۲۹۶
قائلین مشی أمام الجنازہ اور قائلین مشی خلف الجنازہ کی عقلی دلیل	۲۹۷
جنازہ کے ساتھ رکوب کی کراہت کی وجہ	۲۹۸
حضرت معاویہ مزنی رضؓ کی غائبانہ نماز جنازہ ان کی کس خصوصیت کی بناء پر تھی	۳۰۰
نماز جنازہ میں پانچ تکبیرات کے قائلین	۳۰۲
جنازہ خارج مسجد اور مصلّی داخلِ مسجد ہونے کی تقدیر پر مختار قول	۳۱۰
عذر کی صورت میں عدمِ کراہت	۳۱۱
نماز جنازہ میں امام کے میّت کے سینے کے مقابل کھڑے ہونے کی حکمت	۳۱۲
روایت میں "صلوتہ علی المیت" کے الفاظ آپؐ کے شہداء احد کی نماز جنازہ پڑھنے پر دال ہیں	۳۱۸
قائلین جوازِ صلوٰۃ علی القبر کے نزدیک کتنی مدت تک صلوٰۃ علی القبر جائز ہے ؟	۳۱۸
جنازہ کے لئے قیام متروک ہونے کی وجہ	۳۲۱
لحد اور شق کی کیفیت	۳۲۱
لحد کے افضل ہونے کے باوجود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو "لحد" یا "شق" میں دفنانے کے بارے میں صحابہ کرامؓ کے اختلاف کی وجہ	۳۲۲

فوائد و مباحث	صفحہ
" أن لا تدع قبرا مشرفا إلا سويته " کے مطلب سے متعلق ایک وضاحت	۳۲۵
زیارتِ قبور للنساء کا حکم	۳۲۸
جواز کی ایک دلیل	۳۲۹
وکنا کندمانی جذیمة الخ دوشعروں کا ترجمہ	۳۳۰
متمم بن نویرہ کے قول "کان واللہ أخالی" کا ترجمہ	۳۳۱
امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کفالت عن المیت کے درست نہ ہونے کی وجہ	۳۳۹
کفالت عن المیت کے جواز پر دال روایت کا جواب	۳۴۱
نماز جنازہ میں محض پہلی تکبیر میں رفع یدین پر دال روایت کے رجال کی تحقیق	۳۴۱
نماز جنازہ میں رفع یدین اور ترک رفع سے متعلق متفرق فوائد	۳۴۱
ابواب النکاح عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم	۳۴۳
نکاح کے اصطلاحی معنی	۳۴۳
نکاح کے ضروری ہونے پر دال روایت سے جمہور کے مسلک پر اعتراض اور اس کا جواب	۳۴۵
نکاح کے مقابلہ میں تخلی للعبادۃ کے افضل ہونے کے دلائل اور ان کے جوابات	۳۴۶
نکاح کی شرعی حیثیت کے بارے میں احناف کے اقوال	۳۴۶
تخلی للعبادۃ کے مقابلہ میں اشتغال بالنکاح کے افضل ہونے کی دلیل	۳۴۸
کفاءت کے بارے میں ائمہ اربعہ کے مذاہب کا خلاصہ	۳۴۹
مخطوبہ کو دیکھنے کے بارے میں امام مالکؒ کے مذہب کی تحقیق	۳۵۰
نظر إلی المخطوبہ کا استحباب	۳۵۰
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضرت ربیع رضی اللہ عنہا کے قریب بیٹھنے کی توجیہات	۳۵۲
حدیث کے منکر ہونے سے متعلق متقدمین ومتأخرین کی اصطلاح کا فرق اور موسیقی کی حرمت پر دال روایت کے منکر یا غریب ہونے کا جواب	۳۵۶
موسیقی کی حرمت پر دال بتیس ۳۲ روایات کے حوالجات	۳۵۷
بعض صحابہ کرامؓ کے بارے میں "سماع" کی روایات اور ان کا جواب	۳۶۴

فوائد ومباحث	صفحہ
نکاح کی مبارکباد کے موقع پر "بالرفاء والبنین" کہنے کی ممانعت کی وجہ	٣٦٦
ولیمہ کے واجب یا مسنون ومستحب ہونے سے متعلق اقوال	٣٦٩
"أولم ولو بشاۃ" میں "لَو" کے تقلیل یا تکثیر یا تمنی کے لئے ہونے سے متعلق اقوال	٣٦٩
دعوتِ ولیمہ کو قبول کرنا واجب یا مسنون ؟	٣٧٢
عبارتِ نساء سے نکاح کے منعقد ہونے کے بارے میں روایات ائمۂ احنافؒ	٣٧٣و٣٧٤
عبارتِ نساء سے نکاح درست نہ ہونے پر جمہور کے دلائل اور ان کے جوابات	٣٧٥
حضرت ابوموسیٰؓ کی روایت "لا نکاح إلا بولیّ" کے مضطرب ہونے کی تفصیل	٣٨٠
مذکورہ روایت میں "اسرائیل" کے طریق کے راجح ہونے کی وجہ	٣٨١
"لا نکاح إلا بولیّ" کو نفی کمال پر محمول کرنے سے متعلق اعتراض وجواب	٣٨٢
"فنکاحها باطل" کی ایک اور توجیہ	٣٨٢
نکاح میں "بیّنہ" کے بجائے محض "اعلان" کے کافی ہونے سے متعلق امام مالکؒ کی دلیل اس کا جواب اور احناف کی دلیل	٣٨٣
نکاح میں عورتوں کی شہادت کے غیر معتبر ہونے پر شوافع کا ایک استدلال اور اس کا جواب	٣٨٥
منطوق، مفہوم موافق اور مفہوم مخالف	٣٨٨
لفظ یتیمہ صغیرہ کے معنی میں حقیقت اور کبیرہ کے معنی میں مجاز ہے	٣٨٩
مقدارِ مہر سے متعلق متفرق فوائد	٣٨٩
"نعلین" پر نکاح سے متعلق روایت امام ترمذیؒ کی تحسین کے باوجود ضعیف ہے	٣٩٢
دخول سے قبل کچھ دینے یا نہ دینے سے متعلق روایات میں تعارض کی توجیہ	٣٩٣
حضرت فاطمہؓ کو "زرہ" صرف بطور مہر معجل دی گئی تھی یا ان کا مہر کامل تھی ؟	٣٩٣
خالص لوہے یا چاندی چڑھے ہوئے لوہے کی انگوٹھی کے جواز کے بارے میں شوافع کے مسلک کی تحقیق	٣٩٤
حنفیہ کے نزدیک چاندی چڑھی ہوئی لوہے کی انگوٹھی کے جواز سے متعلق تحقیق	٣٩٥
"التمس ولو خاتماً من حدید" کے فرمان سے لوہے کی انگوٹھی کے جواز پر استدلال محلِ نظر ہے	٣٩٦
تعلیمِ قرآن کو مہر بنانے کے جواز وعدمِ جواز سے متعلق اقوالِ فقہاء	٣٩٦
جواز پر دال واقعہ متعلقہ صحابی کی خصوصیت پر محمول ہے	٣٩٧

فوائد و مباحث	صفحہ
"جعل عتقها صداقها" کے جواب سے متعلق امام طحاویؒ کا کلام	۳۹۷
"مُحِلّ" اور "مُحَلَّل لہ" پر لعنت کی وجہ	۳۹۸
نکاح لشرط التحلیل سے متعلق مذاہب فقہاء	۳۹۸
جوازِ متعہ سے متعلق حضرت ابن عباسؓ کا قول حالتِ اضطرار کے ساتھ خاص تھا، بعد میں انھوں نے اس سے بھی رجوع کر لیا تھا	۴۰۲
سوائے ایک مرسل روایت کے کسی روایت میں متعہ کے لئے "حلّت" کا صیغہ نہیں آیا	۴۰۴
تحریم متعہ کے وقت سے متعلق مختلف روایات	۴۰۵
تحریم متعہ محض ایک مرتبہ نہ ہونے کا قرینہ	۴۰۶
نہی عن متعۃ النساء والی روایت میں "زمن خیبر" ظرف کی تحقیق	۴۰۷
قرآن کریم کی آیت سے متعہ کی حلّت پر روافض کے استدلال کا جواب	۴۰۸
"لا جلب ولا جنب" کے مطلب سے متعلق تحقیق	۴۰۹
"شغار" کی ایک اور صورت	۴۱۰
شغار کی صورت میں نکاح کے منعقد نہ ہونے کے بارے میں شوافع کا عقلی استدلال اور اس کا جواب۔	۴۱۰
شغار کے عدم جواز کے باوجود اس صورت میں نکاح کے منعقد ہونے کی دلیل	۴۱۰
پھوپھی بھتیجی یا خالہ بھانجی کو نکاح میں جمع کرنے کی ممانعت پر روافض و خوارج کے سوا امت کا اتفاق ہے	۴۱۱
ممانعت سے متعلقہ روایت خبرِ مشہور ہے	۴۱۱
چار سے زائد بیویوں والے شخص کے اسلام لانے کے حکم سے متعلق متفرق فوائد۔	۴۱۴
حدیثِ باب سے متعلق امام بخاریؒ کے قول "ھذا حدیث غیر محفوظ" کے بارے میں تحقیق	۴۱۵
"ابو رغال" کی تعیین کے بارے میں اقوالِ مختلفہ اور قولِ راجح	۴۱۶
کافر زوجین ایک ساتھ گرفتار کئے جانے کی صورت میں ان کے نکاح کا حکم	۴۱۸
"حلوان الکاہن" سے متعلق تشریح	۴۲۰
مخطوبہ کی تین حالتیں اور ان سے متعلقہ احکام	۴۲۲
عزل کی ممانعت سے متعلق روایات کی حکمت	۴۲۴

صفحہ	فوائد ومباحث
۴۲۶	ائمۂ ثلاثہ کے مسالک میں ثیبہ کی باری سے متعلق تفصیل
۴۳۰	احد الزوجین کے اسلام لانے کے حکم سے متعلق چند فوائد
۴۳۱	حضرت زینب رضؓ اور حضرت ابو العاصؓ سے متعلق کچھ وضاحتیں
۴۳۲	حضرت زینب رضؓ کے نکاح اوّل کے ساتھ لوٹائے جانے سے متعلق اشکال کے جواب سے متعلق تحقیق
۴۳۴	مہر مقرر کئے جانے سے قبل شوہر کی وفات سے متعلق معقل بن سنان کی روایت پر اعتراض درست نہیں
۴۳۶	**ابوابُ الرّضاع**
۴۳۹	لبن الفحل والے رشتوں کی حلت پر عقلی استدلال اور اس کا جواب
۴۴۰	لبن الفحل والے رشتوں کی حرمت جمہور کا قول ہے
۴۴۱	کتنے رضعات سے حرمت ثابت ہوتی ہے اس سے متعلق حضرت عائشہ رضؓ کے تین اقوال
۴۴۴	خمس رضعات من القرآن والی روایت میں راوی کے وہم کی ایک مضبوط دلیل
۴۴۸	مدتِ رضاع سے متعلق امام مالکؒ کی پانچ روایتیں
۴۵۳	"الولد للفراش" والی روایت متواتر ہے
۴۵۳	اس روایت کے بیس سے زائد صحابہ کرامؓ کے اسماء اور ان کی روایات کے حوالے
۴۵۶	کیا ثبوتِ فراش کے بعد ثبوتِ نسب کے لئے امکانِ وطی شرط ہے؟
۴۵۹	**اَبوابُ الطّلاق واللّعان عَن رَسُول اللّٰه صَلّی اللّٰہ عَلَیه وَسلّم**
۴۶۱	بیوی کی اصلاح کے تین مراحل
۴۶۴	طلاق بدعی کی تعریف اور اس کی مختلف صورتیں
۴۶۵	حیض میں دی جانے والی طلاق سے رجوع کے بعد حیض سے متصل طہر میں طلاق کے جواز وعدم جواز سے متعلق اقوال فقہاء
۴۶۶	طلاق فی الحیض محسوب ہے
۴۶۷	"انتِ طالق البتۃ" کہنے کے بارے میں امام احمدؒ کا مسلک

صفحہ	فوائد ومباحث
۴۶۸	عویمر عجلانی کے واقعہ سے بیک وقت تین طلاق کے جواز پر استدلال درست نہیں
۴۶۹	تین طلاق کے عدمِ جواز پر محمود بن لبید اور حضرت انس کی روایات مضبوط ہیں
۴۷۰	مطلقہ ثلاث اگر غیر مدخول ہو تو احناف کے نزدیک تفصیل
۴۷۰	طلقات ثلاث کے وقوع سے متعلق چوتھے مذہب
۴۷۴	مؤطا امام مالک کی صرف ایک روایت سے پانچ صحابہ کرامؓ کا مسلک « وقوع الطلقات الثلاث بکلمۃ واحدۃ » ثابت ہوتا ہے
۴۷۴	وقوع الطلقات الثلاث دفعۃً سے متعلق آثارِ صحابہؓ کے حوالے
۴۷۵	تین طلاق دفعۃ کے وقوع پر انعقادِ اجماع کے حوالے
۴۷۸	حضرت رکانہؓ کے واقعہ سے متعلق « طلق ثلاثاً » والی روایت ضعیف ہے
۴۷۹	تین اکٹھی طلاقوں سے ایک طلاق بھی واقع نہ ہونے کے قائلین کے دلائل اور ان کے جوابات
۴۸۲	امام مالکؒ کے نزدیک « اختاری » کا حکم
۴۸۵	مبتوتہ غیر حاملہ کے لئے وجوبِ سکنیٰ اور عدم نفقہ کے بارے میں مالکیہ و شافعیہ کی دلیل بطرز دیگر
۴۸۶	وجوبِ نفقہ پر دال قراءۃ شاذہ کم از کم خبر واحد کے درجہ میں ہے
۴۸۷	ابراھیم نخعیؒ کی مراسیل علی الاطلاق مقبول ہیں
۴۸۸	خصوصی حالت سے متعلق اجازت کو عام الفاظ سے نقل کرنے پر حضرت عائشہؓ کی فاطمہ بنت قیسؓ پر ناراضگی
۴۹۰	فاطمہ بنت قیسؓ کی روایت کی راجح توجیہ پر اشکال اور اس کا جواب
۴۹۰	عدمِ نفقہ و سکنیٰ پر دال نسائی کی روایت کے عام الفاظ سے پیدا ہونے والے اشکال کا جواب
۴۹۴	عدتِ طلاق میں عورت کا اعتبار ہونے پر آثارِ صحابہ کرامؓ
۴۹۵	خلع کی اصطلاحی تعریف
۴۹۹	خلع سے متعلق روایت میں « ولکنی أکرہ الکفر فی الاسلام » کا مطلب
۵۰۱	« اَلَّذِیْ بِیَدِہٖ عُقْدَۃُ النِّکَاحِ » کا مصداق
۵۰۱	مداراۃ اور مداہنت میں فرق
۵۰۴	بغیر ضرورت طلاق کے مباح یا غیر مباح ہونے سے متعلق کلام

فوائد ومباحث	صفحہ
حضرت ابن عمرؓ کے ابتداءً اپنے والدؓ کے حکم کے باوجود طلاق نہ دینے کی توجیہ	۵۰۶
مجنون اور معتوہ میں فرق اور ان کی طلاق کا حکم	۵۰۶
سکران کی طلاق	۵۰۷
متوفی عنہا زوجہا کی عدت کے ایام سے متعلق وضاحت	۵۱۰
عورت کے بناؤ سنگھار سے متعلقہ شرائط کے دلائل	۵۱۲
صغیرہ اور کافرہ پر سوگ کے واجب نہ ہونے کے بارے میں احناف کا استدلال "استدلال بالمفہوم" نہیں	۵۱۴
زمانۂ جاہلیت میں عدت کے اختتام پر عورت کے مینگنی پھینکنے کا کیا مقصد ہوتا تھا	۵۱۷
مُد کی مقدار	۵۱۸
واقعۂ عسل	۵۲۱
واقعۂ حضرت ماریہ قبطیہ رضی اللہ عنہا	۵۲۱
ایلاء میں چار ماہ گذرنے پر خود بخود طلاق بائن واقع ہونے سے متعلق آثار۔	۵۲۲
لعان کے لغوی و اصطلاحی معنی اور لعان کی حقیقت سے متعلق احناف و شوافع کا اختلاف	۵۲۳
لعان کی فرقت سے متعلق امام شافعیؒ اور بتیؒ کا مسلک اور اس کا جواب	۵۲۳

وَآخِرُ دَعْوَانَا أَنِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

اَبْوَابُ الحَجِّ[1]

عَنْ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

حج کے لغوی و اصطلاحی معنی | حج کے لغوی معنی قصد و زیارت کے ہیں[2]۔ اور اصطلاحِ شرع میں "زیارۃ مکان مخصوص فی زمان مخصوص بفعل مخصوص" کو کہا جاتا ہے[3]۔

حج کس سن میں فرض ہوا؟ | حج کی فرضیت کے بارے میں متعدد اقوال ہیں[4]۔ جمہور کے نزدیک راجح یہ

---

[1] وهو بالفتح والكسر لغتان وبهما قرئ في التنزيل في السبعة، وقال الطبري: الكسر لنجد والفتح لغيرهم. وفي "امالي الهجري" أكثر العرب يكسرون الحاء وعن الحسين الجعفي: إن الفتح الاسم، والكسر المصدر وعن غيره عكسه. كذا في معارف السنن (ج ٦ ص ٢٣٧) ١٢ مرتب عفا الله عنه۔

[2] اصل الحج في اللغة: القصد، وقال الخليل: كثرة القصد إلى معظم، وفي الشرع: القصد إلى البيت الحرام بأعمال مخصوصة۔ فتح الباري (ج ٣ ص ٢٩٩) كتاب الحج، باب وجوب الحج وفضله ۔١٢ مرتب عفی عنہ

[3] كما في كنز الدقائق (ص ٧٢) كتاب الحج ۔ علامہ ابن نجیمؒ مذکورہ تعریف کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں: والمراد بالزيارة الطواف والوقوف، والمراد بالمكان المخصوص: البيت الشريف والجبل المسمى بعرفات، والمراد بالزمان المخصوص: في الطواف: من طلوع الفجر يوم النحر إلى آخر العمر، وفي الوقوف: زوال الشمس يوم عرفة إلى طلوع الفجر يوم النحر" البحر الرائق (ج ٢ ص ٣٠٧) ١٢ مرتب

[4] قال العيني: ذكر القرطبي أن الحج فرض سنة خمس من الهجرة، وقيل: سنة تسع، قال: وهو الصحيح، وذكر البيهقي أنه كان سنة ست، وفي حديث ضمام بن ثعلبة ذكر الحج، وذكر محمد بن حبيب أن قدومه كان سنة خمس من الهجرة، وقال الطرطوشي: وقد روى أن قدومه على النبي صلى الله عليه وسلم كان في سنة تسع، و ذكر الماوردي أنه فرض سنة ثمان، وقال إمام الحرمين: سنة تسع أو عشر، وقيل سنة سبع، وقيل: كان قبل الهجرة وهو شاذ ۔ عمدة القاري (ج ٩ ص ١٢٢) كتاب الحج، قبيل باب وجوب الحج وفضله ١٢ رشید اشرف

میں فرض ہوا۔[1]

فرضیتِ حج علی الفور ہے یا علی التراخی؟ اس میں اختلاف ہے کہ فرضیتِ حج علی الفور ہے[2] یا علی التراخی؟ امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام ابو یوسفؒ اور بعض دوسرے فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ حج کی فرضیت علی الفور ہے، جبکہ امام محمدؒ اور امام شافعی کے نزدیک اس کی فرضیت علی التراخی ہے۔ امام ابوحنیفہ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔ اگرچہ ان کی اصح روایت پہلی ہی ہے۔ امام احمدؒ سے ایک روایت فرضیت علی الفور کی ہے دوسری علی التراخی کی[3]۔ ثمرۂ اختلاف حق اثم میں ظاہر ہوگا، نہ حقِ قضاء و اداء میں[4]۔

پھر جن فقہاء نے وجوب علی الفور کا قول کیا ہے ان کے نزدیک حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تاخیر ایک عذر پر مبنی تھی کہ زمانۂ جاہلیت سے کفارِ عرب میں نسئ[5] کا رواج تھا، چونکہ ۹ھ میں ذی الحجہ اپنے صحیح مقام پر آرہا تھا اور اس حساب

---

[1] قال الحافظ: ثم اختلف في سنته فالجمهور على أنها سنة ست لأنها نزل فيها قوله تعالى "وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ" وهذا ينبني على أن المراد بالإتمام ابتداء الفرض، ويؤيده قراءة علقمة ومسروق وإبراهيم النخعي بلفظ "وَأَقِيمُوا" أخرجه الطبري بأسانيد صحيحة عنهم، وقيل المراد بالإتمام الإكمال بعد الشروع، وهذا يقتضي تقدم فرضه قبل ذلك، وقد وقع في قصة ضمام ذكر الأمر بالحج، وكان قدومه على ما ذكر الواقدي سنة خمس وهذا يدل -إن ثبت- على تقدمه على سنة خمس أو وقوعه فيها۔ كذا في فتح الباري (ج ۳ ص ۳۰۰) باب وجوب الحج وفضله ــ حج کی فرضیت اور ضمام بن ثعلبہؓ کی مدینہ آمد سے متعلق کچھ کلام درس ترمذی (ج ۲ ص ۴۰۴) باب ما جاء إذا أديت الزكاة فقد قضيت ما عليك کے تحت بھی گزر چکا ہے ۱۲ مرتب

[2] والمراد من الفور أن يلزم المأمور به في أول أوقات الإمكان، فمعنى وجوب الحج على الفور تعين العام الأول عند استجماع شرائط الوجوب ـ كذا في البناية شرح الهداية للعيني (ج ۳ ص ۴۲۸) بتغيير من المرتب ۱۲

[3] هذا ملخص ما في "المجموع" و"قواعد ابن رشد" و"شرح المقنع"۔ كذا في معارف السنن (ج ۶ ص ۲۳۸) ۱۲ مرتب

[4] قال الزيلعي في التبيين (ج ۲ ص ۳، كتاب الحج) وثمرة الخلاف تظهر في حق المأثم حتى يفسق وترد شهادته عند من يقول: هو على الفور، ولو حج في آخر عمره ليس عليه الإثم بالإجماع، ولو مات ولم يحج أثم بالإجماع اهـ مرتب

[5] لفظ "نسئ" مصدر ہے، جس کے معنی ہیں "مؤخر کرنا" عام مفسرین کے قول کے مطابق اس کی تفسیر یہ ہے کہ اہل عرب کو جب "اشہر حرم" میں سے کسی مہینہ میں جنگ کرنے کی ضرورت پیش آتی تو خود ہی فیصلہ کرلیتے کہ امسال یہ مہینہ اپنی اصل جگہ نہیں ہے بلکہ فلاں مہینہ کی جگہ ہے، مثلاً اگر انہیں محرم میں جنگ کرنے کی ضرورت پیش آتی تو یہ فیصلہ کرلیتے کہ اس سال صفر محرم کی جگہ پر ہے اور محرم صفر کے موقع پر آئیگا، اسی کو "نسئ" کہا جاتا ہے۔

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

لیکن امام رازی کے نزدیک "نسئ" کی تفسیر یہ ہے کہ اہل عرب ہر تیسرے سال ایک مہینہ کا اضافہ کردیتے تھے تاکہ ذی الحجہ کا مہینہ اور حج کا موسم ان کی خواہش کے مطابق شمسی سال کے مخصوص مہینہ اور مخصوص موسم میں آئے، اس سے ایک تو یہ خرابی لازم آتی کہ ←

کے مطابق تھا جو باری تعالیٰ کے ہاں معتبر ہے، اس لئے آپ نے تاخیر فرمائی اور سنہ ۱۰ھ کا انتظار کیا، اسی کی طرف آپ نے "الزمان قد استدار کھیئتہ یوم خلق اللہ السماوات والارض" [1] سے اشارہ فرمایا [2]۔

حج کی شرائط حج کی چند شرائط ہیں، اور یہ شرائط مجموعی اعتبار سے دو قسموں پر ہیں [3]، ایک شرطِ وجوب [4]، دوسرے شرطِ ادا [5]، شرطِ وجوب کے فقدان سے وجوب فی الذمہ نہیں ہوتا [6]۔ چنانچہ موت کے وقت وصیتِ حج بھی واجب نہیں ہوتی اور شرطِ ادا کے فقدان سے وجوب فی الذمہ باقی رہتا ہے [7]۔ اور عدمِ ادا کی صورت میں وصیتِ حج بھی واجب ہوتی ہے۔ واللہ اعلم۔

باب ما جاء في حرمة مكة

عن أبي شريح [8] العدوي أنه قال لعمرو بن سعيد - وهو يبعث البعوث إلى مكة -:

ہر تیسرا سال تیرہ ۱۳ مہینے کا ہو جاتا، دوسرے یہ کہ "شہر حرام" کی حرمت مؤخر ہو کر دوسرے مہینے کی طرف منتقل ہو جاتی جو فی الواقع "شہر حرام" نہ ہوتا۔ واللہ اعلم قاموس القرآن (ص ۶۰۲) بتغییر من المرتب ۱۲

[1] صحیح بخاری (ج ۲ ص ۶۳۲) کتاب المغازی، باب حجۃ الوداع ۱۲ م

[2] قال ابن قدامة: "فأما النبي صلى الله عليه وسلم فإنما فتح مكة سنة ثمان وإنما أخره سنة تسع فيحتمل أنه كان له عذر من عدم الاستطاعة، أو كره رؤية المشركين عراة حول البيت، فأخر الحج حتى بعث أبا بكر ينادي "أن لا يحج بعد العام مشرك ولا يطوف بالبيت عريان" ويحتمل أنه أخره بأمر الله تعالى لتكون حجة الوداع في السنة التي استدار فيها الزمان كهيئته يوم خلق الله السماوات والأرض، ويصادف وقفة الجمعة، ويكمل الله دينه"۔ المغني (ج ۳ ص ۲۴۲) تحت مسألة: فمن فرط فيه حتى توفي أخرج عنه من جميع ماله حجة وعمرة ۱۲ مرتب

[3] كما بين الشيخ ابن الهمام في فتح القدير (ج ۲ ص ۱۲۰) كتاب الحج ۱۲ م

[4] جیسے اسلام، بلوغ، عقل اور حریت ۱۲ م

[5] جیسے احرام، مکان مخصوص وغیرہ ۱۲ م

[6] حتى لو ملك ما به الاستطاعة حال كفره ثم أسلم بعد ما افتقر لا يجب عليه شيء بتلك الاستطاعة بخلاف ما لو ملكه مسلماً فلم يحج حتى افتقر حيث يتقرر الحج في ذمته ديناً عليه۔ فتح القدير (ج ۲ ص ۱۲۰) کتاب الحج ۱۲ مرتب

[7] چنانچہ دوسری شرائط کی موجودگی میں احرام کی شرط کے بغیر بھی وجوب فی الذمہ ہو جاتا ہے ۱۲ م

[8] أخرج هذا الحديث البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۲۱) كتاب العلم، باب ليبلغ العلم الشاهد الغائب۔ ومسلم (ج ۱ ص ۴۳۸) باب تحريم مكة الخ ۱۲ مرتب۔

ائذن لی أیها الأمیر! أحدثك قولاً قام به رسول الله صلی الله علیه وسلم الغد من یوم الفتح سمعته أذناى ووعاہ قلبی وأبصرته عیناى حین تکلم به" عمرو بن سعید بن العاص مدینہ طیبہ میں یزید کا گورنر تھا، چونکہ حضرت عبداللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہما کی خلافت مکہ مکرمہ میں قائم ہوچکی تھی، اس لئے انہوں نے یزید کے ہاتھ پر بیعت کرنے سے انکار کردیا تھا، یزید نے ان کے مقابلہ کے لئے فوج روانہ کی تھی اسی سلسلہ میں عمرو بن سعید والیٔ مدینہ کو لکھا تھا کہ وہ وہاں سے بھی کچھ فوجیں مکہ مکرمہ روانہ کرے، عمرو بن سعید اسی حکم کی تعمیل میں فوجیں بھیج رہا تھا[1] یہ اسی وقت کا واقعہ ہے۔

"أنه حمد الله وأثنی علیه ثم قال: إن مکة حرمها الله[2] ولم یحرمها الناس، ولا یحل لامرئ یؤمن بالله والیوم الآخر أن یسفك بها دماً أو یعضد بها شجرة" حرمِ مکہ کی نباتات تین قسم کی ہیں، ایک وہ جو کسی شخص نے اپنی محنت سے اُگائی ہوں، اُن کو کاٹنا یا اکھیڑنا بالاتفاق جائز ہے، دوسری وہ کہ ان کو کسی نے اُگایا تو نہ ہو لیکن وہ ان ہی نباتات کی جنس سے ہوں جنہیں لوگ عام طور سے اُگاتے ہیں، اس دوسری قسم کی نباتات کو بھی کاٹنا اور اکھیڑنا جائز ہے، تیسری خودرو گھاس وغیرہ اس میں سے صرف اذخر[3] کو کاٹنا اور اکھیڑنا جائز ہے، نیز خودرو پودوں میں سے اگر کوئی پودا مرجھا گیا ہو، یا جل گیا ہو یا ٹوٹ گیا ہو تو اس کو کاٹنا بھی جائز ہے

حاصل یہ کہ أو یعضد بها شجرة میں شجرہ سے مراد وہ گھاس اور پودے وغیرہ ہیں جو خود اُگے ہوں۔ ما انبته الناس کی جنس میں سے بھی نہ ہوں، ٹوٹے ہوئے، جلے ہوئے اور مرجھائے ہوئے بھی نہ ہوں۔ نیز اذخر

---

[1] معارف السنن (ج ۶ ص ۲٤۱) ۱۲ م

[2] قال الحجازیون ـ مالك والشافعی وأحمد وإسحٰق وغیرهم ـ إن للمدینة حرماً مثل حرم مکة، فلا یجوز قطع شجرها ولا أخذ صیدها، ثم عند ابن أبی ذئب فیه جزاء مثل ما بمکة، وعند الشافعی فی القدیم: الجزاء أخذ السلب، وعند الآخرین لا یجب الجزاء ولا یحل أخذ السلب، وقال الثوری وعبدالله بن المبارك وأبوحنیفة وأبویوسف ومحمد: لیس للمدینة حرم کما کان لمکة فلا یحرم أخذ صیدها وقطع شجرها إلا أنه یکره کما قال القاری فی المرقاة ـ قال فی الکافی: لأن حل الاصطیاد عرف بالنصوص القاطعة فلا یحرم إلا بقاطع کذلك ولم یوجد، وأما تحریم مکة فنصوص الکتاب فیه صریحة ـ وراجع للتفصیل فتح الملهم (ج ۳ ص ۳۹۸) باب فضل المدینة، والمعارف للبنوری (ج ۶ ص ۲۳۰ وص ۲۳۱) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] ایک قسم کی خوشبودار گھاس، واحد: "إذخرة" ج: أذاخر ۱۲ م

بھی نہ ہوں۔ ایسے پودوں اور گھاس وغیرہ کا کاٹنا جائز نہیں اور کاٹنے کی صورت میں جزاء واجب ہے[1]۔

فان أحد ترخص بقتال رسول الله صلى الله عليه وسلم فيها، فقولوا له: إن الله أذن لرسوله صلى الله عليه وسلم ولم يأذن لك، وإنما أذن لى فيها ساعة من النهار، وقد عادت حرمتها اليوم كحرمتها بالأمس فليبلغ الشاهد الغائب - ساعة من النهار سے طلوع شمس سے لیکر عصر تک کا وقت مراد ہے جس میں مسلمانوں کو حرم مکہ میں قتال کی اجازت دی گئی تھی اور خونریزی کی حرمت اُٹھالی گئی تھی، اس کے بعد اس پر اجماع ہے کہ وہ حرمت دوبارہ لوٹ آئی ہے اور کسی کے لئے وہاں خونریزی کرنا جائز نہیں، حدیثِ باب میں "وقد عادت حرمتها اليوم" کا جملہ بھی اس پر دلالت کر رہا ہے۔

إن الحرم لا يعيذ عاصياً ولا فاراً بدم ولا فاراً بخربة[2] اگر کوئی شخص کوئی جنایت کر کے حرم میں پناہ لے لے تو اگر اس کی جنایت ما دون النفس ہو تو بالاتفاق اس کا قصاص حرم میں لیا جاسکتا ہے[3]۔ اور اگر جنایت قتل کی ہو تو یہ دیکھا جائے گا کہ اس نے جنایت کس جگہ کی ہے؟ اگر جنایت حرم میں کی ہے تو بھی اتفاق ہے کہ اس سے حرم ہی میں قصاص لیا جاسکتا ہے اور اگر حرم سے باہر کی ہے تو امام شافعیؒ اور امام مالکؒ اس کے بارے میں بھی جوازِ قتل کے قائل ہیں لیکن امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اس سے حرم میں قصاص نہیں لیا جائے گا بلکہ اس کا کھانا پینا بند کر دیا جائے گا یہاں تک کہ وہ حرم سے باہر نکل آئے پھر اس سے قصاص لیا جائیگا[4]۔

---

[1] تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۳۹ و ۲۴۰) ۱۲ م

[2] الخربة: بفتح المعجمة وسكون الراء يعنى: "الجناية" كما بيّن الترمذى وثبت تفسيرها "بالسرقة" فى رواية المستملى. معارف السنن (ج ۶ ص ۲۴۲) امام ترمذی فرماتے ہیں: ویروی "بخزية" اس صورت میں مطلب یہ ہوگا" ولا فاراً بجريمة يستحيى منها" كما فى "مجمع البحار" (ج ۲ ص ۳۶) ۱۲ مرتب

[3] فان الأطراف جارية مجرى الأموال، فيقتص منه بخلاف الحدود، وذلك كمن سرق ثم التجأ إلى الحرم. كذا فى "المعارف" (ج ۶ ص ۲۴۰) ۱۲ مرتب

[4] فتح الملہم (ج ۳ ص ۳۹۰) باب تحريم مكة وتحريم صيدها الخ، أقوال العلماء فيمن جنى فى غير الحرم ثم التجأ إليه. ومعارف السنن (ج ۶ ص ۲۳۰) وفيه: ونقل ابن حزم عن جماعة من الصحابة المنع (أى منع القصاص) ثم قال: ولا مخالف لهم من الصحابة، ثم نقل عن جماعة من التابعين موافقتهم، ثم شنع على مالك والشافعى فقال: وقد خالفا فى هذا هؤلاء الصحابة والكتاب والسنة، حكاه فى العمدة (ج ۱ ص ۵۴۵) وراجعها لمزيد البيان. ۱۲ مرتب

حدیثِ باب مسلکِ احناف کی تائید کرتی ہے، جبکہ امام شافعیؒ اور امام مالکؒ اس جملہ سے استدلال کرتے ہیں "إن الحرم لا یعیذ عاصیاً ولا فارّاً بدمٍ الخ"

احناف اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ یہ کوئی حدیث نہیں، بلکہ عمرو بن سعید کا قول ہے جو صحابی نہیں[1] بلکہ یزید کا گورنر تھا اور اس کی شہرت بھی اچھی نہیں تھی[2]۔ اس کے مقابلے میں حضرت ابو شریحؓ[3] بدرجہا بہتر و برتر ہیں کہ صحابی بھی ہیں اور فقیہ بھی۔

پھر خود شافعیہ کے مسلک کے مطابق بھی عمرو بن سعید کا یہ جملہ "کلمۃ حقٍّ أرید بہا الباطل" کی قبیل سے ہے کیونکہ حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ نہ "عاصی" تھے، نہ "فار بالدم" اور نہ "فار بخربۃ" بلکہ وہ خلیفۂ برحق تھے کیونکہ مکہ مکرمہ میں مسلمان ان کے ہاتھوں پر پہلے ہی بیعت کر چکے تھے[4]۔ واللہ اعلم

باب ما جاء فی ثواب الحجّ والعُمرۃ

عن عبد اللہ[5] (بن مسعود) قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: تابعوا بین الحج والعمرۃ فإنہما ینفیان الفقر والذنوب کما ینفی الکیر[6] خبث[7] الحدید والذھب

[1] حافظ ابن حجر تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۷۳ - رقم ۵۸۹) میں لکھتے ہیں: عمرو بن سعید بن العاص بن سعید بن العاص بن أمیۃ القرشی الأموی المعروف بـ"الأشدق" تابعی، ولی إمرۃ المدینۃ لمعاویۃ ولابنہ، قتلہ عبد الملک بن مروان سنۃ سبعین، وھم من زعم أن لہ صحبۃ، وإنما لأبیہ رؤیۃ، وکان مسرفاً علی نفسہ، من الثالثۃ، ولیست لہ فی مسلم روایۃ إلا فی حدیث واحد۔ (أخرج حدیثہ م (مسلم) مد (أبو داؤد فی المراسیل) ت (الترمذی) س (النسائی) ق (ابن ماجہ) ۱۲ مرتب

[2] چنانچہ ان کو "لطیم الشیطان" کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے، ابن حزمؒ کہتے ہیں "ولا کرامۃ للطیم الشیطان أن یکون أعلم من صاحب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" فتح الملہم (ج ۳ ص ۳۱۴) ۱۲ مرتب

[3] ان کے ترجمے کے لئے دیکھئے تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۴۳۲) باب الکنی، حرف الشین المعجمۃ (رقم ۳۰) ۱۲ م

[4] معارف السنن (ج ۶ ص ۲۲۴) ۱۲ م

[5] الحدیث أخرجہ النسائی (ج ۲ ص ۳) کتاب مناسک الحج، فضل المتابعۃ بین الحج والعمرۃ ۱۲ م

[6] الکیر۔ بالکسر۔ الزق (دھونکنی) الذی ینفخ فیہ، وأما الموضع الذی یوقد فیہ الفحم (کوئلہ) من حانوت الحداد والصائغ فھو "الکور"۔ بضم الکاف۔ وقیل: بالعکس، وقیل لا فرق بینھما، والقول الأول قول صاحب "المحکم" وأکثر أھل اللغۃ علی أن الکیر حانوت الحداد والصائغ۔ وھذہ الأقوال کلھا ذکرھا البدر العینی فی "العمدۃ" (۵ - ص ۱۴۲) والحافظ فی "الفتح" (۴-۷۶) کذا فی المعارف (ج ۶ ص ۲۳۵) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[7] الخبث۔ بفتح الخاء المعجمۃ والباء الموحدۃ۔ من الحدید ونحوہ: لوہے وغیرہ کا میل ۱۲ م

والفضّة"۔ حج سے صرف صغائر معاف ہوتے ہیں یا کبائر بھی؟ اس بارے میں علماء کے مختلف اقوال ہیں۔ علامہ ابن نجیمؒ نے اس بارے میں "البحر الرائق" میں مفصل بحث کی ہے[1] اور ان کا میلان اس طرف معلوم ہوتا ہے کہ حج سے کبائر بھی معاف ہو جاتے ہیں[2]۔ اکثر علماء کے نزدیک بھی یہی راجح ہے۔ حدیثِ باب اور "من حجّ للّٰہ فلم یرفث و لم یفسق رجع کیوم ولدته أمّه" کی معروف حدیث سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے[3][4]۔

---

[1] دیکھئے (ج ۲ ص ۳۳۸ و ص ۳۳۹) باب الاحرام تحت شرح قول صاحب الکنز: حامداً مکبّراً مهلّلاً ملبّیاً مصلّیاً داعیاً" ۱۲ مرتب

[2] کما قال الشیخ البنوری: و إلی التکفیر یظهر جنوحه، معارف السنن (ج ۶ ص ۲۴۵) لیکن علامہ ابن نجیمؒ یہ بھی فرماتے ہیں "إن المسألة ظنّیة و إن الحجّ لا یقطع فیه بتکفیر الکبائر من حقوق الله تعالیٰ فضلاً عن حقوق العباد۔ و إن قلنا بالتکفیر للکلّ فلیس معناه کما یتوهمه کثیر من الناس أن الدّین یسقط عنه وکذا قضاء الصلوات والصیامات والزکوٰة، إذ لم یقل أحد بذلك، و إنما المراد أن إثم مطل الدین و تاخیره یسقط، ثم بعد الوقوف بعرفة إذا مطل صار آثما الآن الخ (ج ۲ ص ۳۳۸-۳۳۹) ۱۲ مرتب

[3] صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۰۶) کتاب المناسك، باب فضل الحجّ المبرور بروایة أبی هریرة ۱۲ م

[4] چنانچہ حافظ ابن حجرؒ اس کے تحت لکھتے ہیں: "ظاهره غفران الصغائر والکبائر والتبعات" (فتح الباری ج ۳ ص ۳۰۳) باب فضل الحج المبرور۔

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

(۱) "إن الاسلام یهدم ما کان قبلهٗ وان الهجرة تهدم ما کان قبلها و إن الحجّ یهدم ما کان قبله" فی روایة ابن شماسة المهری۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۷۶) کتاب الایمان، باب کون الإسلام یهدم ما قبلهٗ وکذا الحج والهجرة

(۲) عن طلحة بن عبید الله بن کریز أن رسول الله صلی الله علیه وسلم قال: ما رُأی الشیطان یومًا هو فیه أصغر ولا أدحر (بہت دھتکارا ہوا) ولا أحقر ولا أغیظ منه فی یوم عرفة، وما ذاك إلّا لما رأی من تنزل الرحمة وتجاوز الله عن الذنوب العظام إلّا ما أُری یوم بدر الخ.....

مؤطا امام مالکؒ (ص ۳۵۶ و ۳۵۷) کتاب الحج، باب جامع الحج۔

(۳) حدثنا عبد الله بن کنانة بن عباس بن مرداس السّلمی أن أباه أخبره عن أبیه أن النبیّ صلی الله علیه وسلم دعا لأمته عشیة عرفة بالمغفرة فأجیب: إنی قد غفرت لهم ما خلا الظالم، ←

"ليس للحجّة المبرورة ثواب إلا الجنّة" حج مبرور کی تفسیر میں علماء کے متعدد اقوال ہیں ، بعض نے فرمایا کہ حج مبرور اس حج کو کہتے ہیں جو جنایات سے خالی ہو ۔ بعض نے فرمایا حج مبرور وہ ہے جس میں کوئی گناہ نہ ہو ، بعض نے فرمایا کہ یہ وہ حج ہے جس میں کسی قسم کا ریا اور نام ونمود نہ ہو ، بعض نے فرمایا حج مبرور سے مراد حج مقبول عند اللہ ہے جس کی علامت یہ ہے کہ جب وہ حج سے لوٹے تو تقویٰ اور پرہیزگاری کے اعتبار سے اس کا حال پہلے سے بہتر ہو[۱] ۔ و الله أعلم ۔

باب ماجاء فى التغليظ فى ترك الحجّ

عن[۲] علي قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : من ملك زادًا وراحلةً تبلّغه إلى بيت الله ولم يحجّ فلا عليه أن يموت يهوديًا أو نصرانيًا الخ ۔ مطلب یہ ہے کہ ایسا شخص جو کہ حج کو چھوڑ کر اسلام کے ایک اہم شعار سے اعراض کا مرتکب ہوا ہے اس لئے وہ یہود ونصاریٰ کے

فاني آخذ للمظلوم منه ، قال : أي ربّ ! إن شئت أعطيت المظلوم من الجنّة وغفرت للظالم ، فلم يجب عشيته ، فلما أصبح بالمزدلفة أعاد الدعاء فأجيب إلى ماسأل ، قال : فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم أو قال تبسّم ، فقال له ابوبكر وعمر : بأبي أنت وأمي إن هذه لساعة ما كنت تضحك فيها فما الذي أضحكك ؟ ـ أضحك الله سنّك ـ قال : إن عدوّ الله إبليس لما علم أن الله عزّ وجلّ قد استجاب دعائي ، وغفر لأمّتي ، أخذ التراب فجعل يحثوه على رأسه ويدعو بالويل والثبور ، فأضحكني ما رأيتُ من جزعه » سنن ابن ماجہ (ص۲۱۶) باب الدعاء بعرفة ـ اس روایت کا ایک حصہ سنن ابی داؤد میں بھی تقریباً ابن ماجہ ہی کی سند کے ساتھ مروی ہے ، دیکھئے (ج ۲ ص ۷۱۰) کتاب الأدب ، باب في الرجل يقول للرجل : أضحك الله سنّك ـ ابن عباس بن مرداس سُلمی کی مذکورہ روایت پر تفصیلی کلام کے لئے دیکھئے فتح الملہم (ج ۳ ص ۲۹۰) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم ، تكفير الكبائر بالحج والكلام على حديث ابن عباس بن مرداس ـ ۱۲ رشید اشرف سیفی

(حاشیہ صفحہ ھٰذا)

[۱] ان تمام اقوال کی تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۴۵ و ۲۴۶) ـ علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ اس بحث کے آخر میں لکھتے ہیں ، والذی یظھر لی أن یفسّر الحجّ المبرور بقوله تعالیٰ : " فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ " فمن كان حجّه بهذه الصفة فهو المبرور ۱۲ مرتب

[۲] لم يخرج هذا الحديث من اصحاب الكتب الستة سوى الترمذي ـ كما قال الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي في تعليقاته على سنن الترمذي (ج ۳ ص ۱۷۶ ، طبع دار احياء التراث العربي) ۱۲ م

مشابہ ہوگیا۔ العیاذ باللہ۔

پھر ایسے شخص کو یہود و نصاریٰ کے ساتھ مشابہ قرار دینے میں یہ نکتہ ہے کہ حج ملتِ ابراہیمیہ کے شعائر میں سے ایک اہم شعار ہے، اور یہود و نصاریٰ نماز تو پڑھتے تھے لیکن حج نہیں کرتے تھے، اسی لئے تارکِ حج کو ان کے مشابہ قرار دیا گیا۔ ان کے مقابلہ میں مشرکین حج تو کرتے تھے لیکن نماز نہ پڑھتے تھے، اسی لئے ایک دوسری روایت میں تارکِ صلوٰۃ کو کفار و مشرکین کے مشابہ قرار دیا گیا ہے[1]۔ ارشاد ہے: "بین الرجل وبین الشرك والكفر ترك الصلوٰة"[2]۔

حدیثِ باب اگرچہ حارث کے ضعف اور ہلال بن عبداللہ کے مجہول ہونے کی وجہ سے ضعیف ہے[3] لیکن ایک سے زائد صحابہ کرامؓ کی روایات اس کی شاہد ہیں[4]۔ واللہ اعلم — تتم شرح الباب بزیادۃ من المرتب

---

[1] دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۴۹) قبیل باب ماجاء فی إیجاب الحج بالزاد والراحلۃ - ۱۲ م

[2] کنز العمال فی سنن الأقوال والأفعال (ج ۷، ص ۲۳۳) رقم ۱۸۸۷۸ الترھیب عن ترك الصلاۃ برمز "م" (مسلم) "د" (أبو داؤد) "ت" (الترمذی) "ہ" (ابن ماجۃ) عن جابر - ۱۲ مرتب

[3] کما قال الترمذی فی الباب ۱۲ م

[4] چنانچہ ابن سابط ابوامامہؓ سے مرفوعاً نقل کرتے ہیں "من لم یحبسہ مرض أو حاجۃ ظاھرۃ أو سلطان جائر ولم یحج فلیمت إن شاء یھودیا أو نصرانیا"۔ سنن کبریٰ بیہقی (ج ۴ ص ۳۳۴) کتاب الحج باب إمکان الحج۔
اس روایت کے بارے میں امام بیہقیؒ فرماتے ہیں: وھٰذا وإن کان اسنادہ غیر قوی فلہ شاھد من قول عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ۔ اس شاہد کو ہم آگے نقل کریں گے۔

امام احمدؒ نے اپنی کتاب الایمان" میں "وکیع عن سفیان عن لیث عن ابن سابط" کے طریق سے یہ روایت مرسلاً نقل کی ہے: "قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: من مات ولم یحج، ولم یمنعہ من ذلك مرض حابس أو سلطان ظالم أو حاجۃ ظاھرۃ"۔ نیز ابن ابی شیبہؒ نے "ابوالاحوص عن لیث" کے طریق سے اسے مرسلاً روایت کیا ہے۔ التلخیص الحبیر (ج ۲ ص ۲۲۲) کتاب الحج تحت رقم ۹۵۷۔

نیز ابن عدی نے حضرت ابوہریرہؓ کی مرفوع روایت نقل کی ہے: "من مات ولم یحج حجۃ الاسلام فی غیر وجع حابس أو حاجۃ ظاھرۃ أو سلطان جائر فلیمت أیَّ المیتتین شاء إما یھودیا أو نصرانیا"۔ التلخیص الحبیر (ج ۲ ص ۲۲۳) اس میں عبدالرحمن القطامی اور ابوالمہزم متروک ہیں۔

بیہقی میں حضرت عمر بن الخطابؓ سے مرفوعاً مروی ہے: "لیمت یھودیا أو نصرانیا - یقولھا ثلاث مرات - رجل مات ولم یحج ووجد لذلك سعۃ وخلیت سبیلہ" (ج ۴ ص ۳۳۴) باب امکان الحج۔

حافظ ابن حجرؒ التلخیص الحبیر میں اس حدیثِ موقوف کے بارے میں لکھتے ہیں: "وإذا انضم ھذا الموقوف إلی مرسل ابن سابط علم أن لھذا الحدیث أصلاً، ومحملہ علی من استحل الترك، وتبین بذلك خطأ من ادعی أنہ موضوع واللہ اعلم" (ج ۲ ص ۲۲۳) رشید اشرف عفاہ اللہ

باب ماجاء فی ایجاب الحجّ بالزاد والراحلة

عنؔ ابن عمر ؛ قال : جاء رجلؔ إلی النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم فقال : یارسول اللہ ما یوجب الحجّ ؟ قال: الزاد والراحلة ۔ اس حدیث کی بنا پر جمہور اس بات کے قائل ہیں کہ فرضیتِ حج کے لئے زاد اور راحلہ کا ہونا ضروری ہے ۔ لیکن امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر کوئی شخص پیدل جانے اور بیت اللہ شریف تک پہنچنے پر قادر ہو تو راحلہ شرط نہیں، اسی طرح ان کے نزدیک زاد کی موجودگی بھی شرط نہیں کیونکہ وہ یہ کہتے ہیں کہ اگر آدمی قوی ہو تو وہ راستہ میں بھی کسبِ معاش کرسکتا ہے[2] ان کا استدلال آیتِ قرآنی "وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيْلًا"[3] سے ہے، جس میں زاد و راحلہ کا کوئی ذکر نہیں بلکہ صرف استطاعتِ سبیل کا ذکر ہے، جو پیدل چلنے میں بھی ہوسکتی ہے ۔

جمہور اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ لفظ استطاعت کا اطلاق قدرتِ مُمکِنہ پر نہیں بلکہ قدرتِ مُیَسِّرہ پر ہوتا ہے، اور اس کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی حدیثِ باب ہے[4]۔

اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ حدیثِ باب ابراہیم[5] بن یزید الخوزی کی وجہ سے ضعیف ہے بلکہ

---

[1] الحديث أخرجه ابن ماجه فی سننه (ص۲۰۸) أبواب المناسك، باب مایوجب الحجّ ۱۲ م

[2] ولوكان الاكتساب بالسؤال، كما فی بداية المجتهد لابن رشد، وقيده غيره بمن عادته السؤال ۔ كما فی المعارف (ج۶ ص۲۵۱) ۔ وراجعه لتفصیل المذاهب (ص۲۵۱ و۲۵۲) ۱۲ مرتب

[3] سورۂ آل عمران آیت ۹۷ پ۴ ۔ ۱۲ م

[4] اس کے علاوہ متعدد روایات وآثار میں "مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيْلًا" کی تفسیر "زاد وراحلہ" سے کی گئی ہے، جس سے یہ بات متعین ہوجاتی ہے کہ استطاعت سے قدرتِ ممکنہ مراد نہیں بلکہ قدرتِ میسِّرہ مراد ہے ۔
چنانچہ حضرت عمرؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت حسن بصریؒ، حضرت سعید بن جبیرؒ اور حضرت مجاہدؒ سے یہی تفسیر منقول ہے، دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج۴ ص۸۹ وص۹۰) متیٰ یجب علی الرجل الحجّ ۱۲ مرتب

[5] ابراهيم بن يزيد الخوزی ۔ بضم المعجمة وبالزای (الخوزی ينسب إلی الخوز وهو هنا شعب بمكة يسمی شعب الخوز، وليس منسوبًا إلی خوزستان) أبو اسمٰعيل المكی مولی بنی أمية، متروك الحديث، من السابعة (طبقة كبار أتباع التابعين) مات سنة إحدیٰ وخمسين (برمز) "ت" (الترمذی) "س" (النسائی) تقريب التهذيب (ج۱ ص۴۶، رقم ۳۰۳) ۱۲ مرتب

امام ترمذیؒ نے اس حدیث کی جو تحسین کی ہے اسی کی وجہ سے امام ترمذی پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ وہ تصحیح و تحسینِ احادیث میں متساہل ہیں۔[۱]

جمہور اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ امام ترمذی نے اس حدیث کی تحسین کثرتِ شواہد[۲] اور امت کی تلقی بالقبول کی وجہ سے کی ہے، چنانچہ امام دارقطنی نے اپنی سنن میں اس حدیث کو متعدد طرق سے روایت کیا ہے[۳] جو اپنے ضعف[۴] کے باوجود ایک دوسرے کی تقویت کا باعث ہیں۔

---

[۱] معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵۰) ۱۲ م

[۲] حافظ جمال الدین زیلعیؒ اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں: "روی من حدیث ابن عمر ومن حدیث ابن عباس ومن حدیث أنس ومن حدیث عائشة ومن حدیث جابر ومن حدیث عبد اللہ بن عمرو بن العاص ومن حدیث ابن مسعود" آگے حافظ زیلعیؒ نے ہر ایک کی روایت ذکر کر کے اس پر تفصیلی کلام بھی کیا ہے۔ دیکھئے نصب الرایہ (ج ۳ ص ۷ تا ۱۰) کتاب الحج، أحادیث الفور فی الحج والتراخی ۱۲ مرتب

[۳] سنن دارقطنی میں اس مفہوم کی تقریباً سترہ[۱۷] روایات متعدد صحابہ کرامؓ سے مروی ہیں۔ اور خود حضرت ابن عمرؓ کی روایت بھی متعدد طرق سے مروی ہے، دیکھئے (ج ۲ ص ۲۱۵ تا ۲۱۸) کتاب الحج رقم ۱ تا ۱۷) ۱۲ مرتب

[۴] اس بارے میں جتنی روایات مروی ہیں وہ سب کی سب عام محدثین کے نزدیک ضعیف ہیں، سوائے حضرت حسن بصریؒ کی مرسل روایت کے جو متن میں آرہی ہے، چنانچہ حافظ زیلعیؒ نے ابن المنذر کا قول نقل کیا ہے "لا یثبت الحدیث الذی فیہ ذکر الزاد والراحلة مسنداً، والصحیح روایة الحسن عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم مرسلاً"۔ نصب الرایہ (ج ۳ ص ۹) حافظ زیلعیؒ ہی نے امام بیہقیؒ کا بھی یہ قول نقل کیا ہے: "وروی من أوجہ أخری کلھا ضعیفة" (ج ۳ ص ۸) اور خود امام بیہقیؒ ایک جگہ لکھتے ہیں: "وروی فیہ احادیث أخر لا یصح شئ منھا" (بیہقی ج ۴ ص ۳۳۰، باب الرجل یطیق المشی)

لیکن مستدرکِ حاکم (ج ۱ ص ۴۴۱ و ۴۴۲، اول کتاب المناسک) میں حضرت انسؓ کی ایک مرفوع روایت مروی ہے جس کو امام حاکمؒ نے صحیح علی شرط الشیخین قرار دیا ہے، اور علامہ ذہبیؒ نے بھی تلخیص المستدرک میں اس پر سکوت کیا ہے۔

"حدثنا أبو بکر محمد بن أبی حازم الحافظ بالکوفة وأبو سعید إسمٰعیل بن احمد التاجر قالا ثنا علی بن العباس بن الولید البجلی ثنا علی بن سعید بن مسروق الکندی ثنا ابن أبی زائدة عن سعید بن أبی عروبة عن قتادة عن أنس رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فی قولہ تبارک وتعالیٰ: "وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيْلاً" قال: قیل: یا رسول اللہ! ما السبیل؟ قال: الزاد والراحلة،

(بقیہ اگلے صفحہ پر)

اس کے علاوہ سنن سعید بن منصور اور سنن بیہقی میں یہ روایت حضرت حسن بصریؒ سے مرسلاً مروی ہے "قال : لما نزلت " وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا " قال رجل : یارسول اللہ ! وما السبیل ؟ قال : زاد وراحلة۔" [له] یہ روایت سنداً صحیح ہے ۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ (قال الحاکم :) هٰذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، وقد تابع حماد بن سلمة سعيدًا على روايته عن قتادة ۔

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

"وروی عن سعيد بن أبي عروبة وحماد بن سلمة عن قتادة عن انس عن النبي صلى الله عليه وسلم في الزاد والراحلة " ولا أراه (أى ولا أرى الموصول) إلا وهما " (سنن کبریٰ ج ۴ ص ۳۳۰) باب الرجل يطيق المشى ولا يجد زادًا ولا راحلة الخ

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

" قلتُ : حديث قتادة عن أنس مرفوعًا أخرجه الدارقطني (في سننه ج ۲ ص ۲۱٦ ، كتاب الحج رقم ۶ و ۷ ـ م) وذكر بعض العلماء أن الحاكم أخرجهُ في المستدرك وقال : صحيح على شرطهما ، فقول البيهقي (ولا أراه إلا وهماً) تضعيف للحديث بلا دليل فيحمل على أن لقتادة فيه إسنادين و كثيرًا ما يفعل البيهقي وغيره مثل ذلك (ج ۲ ص ۲۱٦ و ۲۱۷) فليتأمل ۱۲ رشید اشرف سیفی

(حاشیہ صفحہ ھٰذا) له اللفظ لسعيد بن منصور، روایت کی سند یہ ہے "حدثنا هشام ثنا يونس عن الحسن" یہ روایت دوسری سندوں سے بھی مروی ہے، دیکھئے نصب الرایہ (ج ۳ ص ۹۔۱۰)

سنن بیہقی میں یہ روایت اس طرح مروی ہے :

أخبرنا أبو علي الروذباري أنبا عبد الله بن عمر بن أحمد بن علي بن شوذب المقرى بواسط ثنا شعيب بن أيوب ثنا أبو داؤد ـ يعني الحفرى ـ عن سفيان عن يونس عن الحسن قال : سُئل النبي صلى الله عليه وسلم عن السبيل قال : الزاد والراحلة " امام بیہقیؒ اس روایت کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں : "هٰذا شاهد لحديث ابراهيم بن يزيد الخوزى "۔ دیکھئے (ج ۴ ص ۳۲۷) باب بيان السبيل الذى بوجوده يجب الحج إذا تمكن من فعله ۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

نیز حضرت عمر رضؓ اور حضرت عبداللہ بن عباس رضؓ کے آثار بھی اس کے مطابق موجود ہیں۔[1]

مختصر یہ کہ روایتِ باب متعدد شواہد و قرائن اور امت کی تلقی بالقبول کی وجہ[2] قابلِ قبول ہے۔ واللہ اعلم

باب ماجاء کم فُرِضَ الحجُّ

عن علیٍّ[3] بن أبی طالب قال : لما نزلت " وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا " قالوا : یارسول الله ! أفی کلّ عام ؟ فسکت ، فقالوا : یا رسول الله ! فی کلّ عام ؟ قال : لا ، ولو قلتُ : نعم لوجبت " اس پر اجماع ہے کہ حج کی فرضیت عمر میں مرۃً واحدۃً[4] ہے جیسا کہ حضرت علی کی حدیثِ باب سے ثابت ہوتا ہے[5]

---

[1] جیسا کہ سننِ سعید بن منصور میں مروی ہے "عن عمر بن الخطاب قال : لقد هممتُ أن أبعث رجالاً إلى هذه الأمصار فینظروا کل من له جدة ولم یحج ، فیضربوا علیه الجزیة ، ماهم بمسلمین ماهم بمسلمین" التلخیص الحبیر (ج ۲ ص ۲۲۳ ، تحت رقم ۹۵۴) کتاب الحج ــ اور بیہقی میں یہ الفاظ ہیں : " لیمت یهودیاً أو نصرانیاً۔ یقولها ثلاث مرات۔ رجل مات ولم یحج ووجد لذلك سعة وخلیت سبیله " (ج ۴ ص ۳۳۴) باب إمکان الحج۔

لیکن یہ دونوں اثر صریح نہیں ہیں البتہ مصنف ابن ابی شیبہ میں ایک صریح اثر موجود ہے : "عن عطاء قال : قال عمر : "مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا" قال : "زاد وراحلة" (ج ۴ ص ۹۰ متی یجب علی الرجل الحج ۱۲ مرتب منی عنہ

[2] "عن ابن عبّاس مثل قول عمر بن الخطّاب : السبیل : الزاد والراحلة" سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۱۸) کتاب الحج ، رقم ۱۶۱ وسنن کبریٰ بیہقی (ج ۴ ص ۳۳۱) باب الرجل یطیق المشی الخ ۱۲ مرتب

[3] الحدیث أخرجه الترمذی فی التفسیر أیضاً تحت تفسیر سورة المائدة (ج ۲ ص ۱۵۳) وأخرجه ابن ماجه فی سننه (ص ۲۰۷) أبواب المناسك ، باب فرض الحج ۱۲ مرتب

[4] کما قال النووی : " وأجمعت الأمة علی أن الحج لایجب فی العمر إلا مرةً واحدة بأصل الشرع وقد تجب زیادة بالنذر" الخ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۳۲) باب فرض الحج مرةً فی العمر ۱۲ مرتب

[5] اس مفہوم کی روایات حضرت ابوہریرہؓ سے مسلم (ج ۱ ص ۴۳۲ ، باب فرض الحج مرة فی العمر) اور نسائی (ج ۲ ص ۱ کتاب مناسک الحج باب وجوب الحج) میں اور حضرت ابن عباسؓ سے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۴۱ ، اول کتاب المناسک) نسائی (ج ۲ ص ۲ باب وجوب الحج) اور ابن ماجہ (ص ۲۰۷ ، باب فرض الحج) میں مروی ہیں ۱۲ مرتب

فقہاءؒ نے فرمایا کہ تکرارِ مأمور بہٖ تکرارِ سبب پر موقوف ہے اور حج میں سبب وجوب بیت اللہ ہے جس میں تکرار نہیں، لہٰذا فرضیت میں بھی تکرار نہ ہوگا، بخلاف صلوٰۃ وصوم کے کہ ان کا سببِ وجوب اوقاتِ خمسہ اور شہرِ رمضان ہیں لہٰذا ان کے تکرار سے مأمور بہ میں بھی تکرار ہوگا[1]۔

باب ماجاء کم حج النبی صلی اللہ علیہ وسلم[3]

عن جابرؓ بن عبد اللہ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم حج ثلاث حجج، حجتین قبل أن یھاجر وحجۃ بعد ما ھاجر ومعھا عمرۃ[3]۔ اس پر روایات متفق ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت کے بعد صرف ایک مرتبہ حج کیا[4]، اور اس پر بھی روایات کا اتفاق ہے کہ آپ نے بعثت کے بعد اور ہجرت سے پہلے ایک سے زائد حج کئے[5]، چنانچہ آپ کی عادتِ شریفہ یہ تھی کہ آپ موسمِ حج میں حجاج کے مجمعوں میں جاتے اور انہیں دینِ اسلام کی دعوت دیتے، اور ارکانِ حج کی ادائیگی میں آپ اسوۂ ابراہیمی کی پیروی کرتے۔ چنانچہ آپ وقوفِ عرفات فرماتے تھے اور دوسرے قریشیوں کی طرح صرف وقوفِ مزدلفہ پر اکتفا نہیں کرتے تھے[6]۔

روایتِ باب میں ہجرت سے پہلے آپ کے صرف دو مرتبہ حج کرنے کا بیان ہے لیکن یہ روایت راجح نہیں[7]۔

---

[1] تفصیل کے لئے دیکھئے نور الانوار (ص۱۳) مبحث الأمر، احتمال الأمر التکرار (مطبع یوسفی لکھنؤ، ہند) ۱۲ مرتب

[2] الحدیث أخرجہ ابن ماجہ فی سننہ (ص۲۲۲) باب حجۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ مرتب

[3] قال الشیخ البنوری: ثم إن قولہ "معھا عمرۃ" فی حدیث جابر فی الباب یدل صراحۃ علی أنہ صلی اللہ علیہ وسلم کان قارنا فی حجۃ الوداع، وھذا یفید نافی مسألۃ أفضلیۃ القران کما سیأتی قریبا۔ معارف السنن، (ج۶ ص۲۵۵) ۱۲ مرتب

[4] جیسا کہ روایتِ باب بھی اس پر دال ہے۔ ۱۲ م

[5] چنانچہ حافظ ابن کثیرؒ "البدایہ والنہایہ" (ج۵ ص۱۰۹) میں لکھتے ہیں: "ولکن حج قبل الھجرۃ مرات قبل النبوۃ وبعدھا" کذا فی المعارف (ج۶ ص۲۵۲) ۱۲ مرتب

[6] معارف السنن (ج۶ ص۲۵۴ و ۲۵۵) ۱۲ م

[7] بلکہ امام ترمذیؒ تو اس کے بارے میں فرماتے ہیں "ھذا حدیث غریب" اور آگے لکھتے ہیں: وسألت محمدا (أی البخاری) عن ھذا فلم یعرفہ من حدیث الثوری عن جعفر عن أبیہ عن جابر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم، ورأیتہ لایعد ھذا الحدیث محفوظا۔" اگرچہ سنن ابن ماجہ (ص۲۲۲، آخر حدیث من باب حجۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) میں اس کا ایک متابع موجود ہے۔ جس سے اس کا ضعف ختم ہو جاتا ہے، لیکن پھر بھی دوسری قوی روایات کی موجودگی میں اس کو ترجیح حاصل نہ ہوگی ۱۲ مرتب

کیونکہ دوسری روایات اس پر دال ہیں کہ آپ ؐ نے ہجرت سے پہلے دو سے زیادہ حج کئے اور یہی صحیح ہے، اس لئے کہ قبل الہجرۃ حج کے مواسم میں تین مرتبہ انصارِ مدینہ کے ساتھ آپ کی ملاقات ثابت ہے[۱] جس سے معلوم ہوا کہ آپ ؐ نے قبل الہجرۃ دو سے زیادہ حج کئے، البتہ راجح یہ ہے کہ ان حجوں کی صحیح تعداد معلوم نہیں[۲]

فساق ثلاثة وستين بدنة وجاء علىؓ من اليمن ببقيتها فيها جمل لأبي جهل في أنفه بُرَةٌ[۳] من فضة فنحرها " اس روایت کے مطابق راجح یہی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تریسٹھ اونٹ ایک وقت میں بنفسِ نفیس قربان کئے جو آپ کی اور حضرت علیؓ کی عمر کے عدد کے مطابق تھے، اس سے قبل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک وقت میں سات اونٹ قربان کر چکے تھے، اس طرح آپ کے قربان کئے ہوئے اونٹوں کی تعداد ستر ہوگئی پھر بقیہ تیس اونٹ حضرت علیؓ نے نحر کئے، اس طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سو بدنوں کی قربانی مکمل ہوگئی، اس تشریح پر بیشتر روایات منطبق ہو جاتی ہیں[۴]

---

[۱] کذا فی البدایۃ والنہایۃ (ج ۵ ص ۱۱۰) دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵۴) ۱۲ م

[۲] علامہ بنوری لکھتے ہیں: " و أما قبل النبوة فالحجج ثابتة عنه صلى الله عليه وسلم، غير أنا لا ندري عددها " معارف (ج ۶ ص ۲۵۴) ۱۲ م

[۳] هي حلقة تجعل في لحم الأنف وربما كانت من شعر، وأصله بروة وتجمع على بُرى وبُرات وبُرين بضم باء كما في مجمع البحار (ج ۱ ص ۱۶۸) ۱۲ م

[۴] نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی قربانی کی تفصیل متعدد صحابۂ کرام ؓ نے مختلف انداز سے بیان کی ہے:

مسلم شریف میں حضرت جابر بن عبداللہ رضؓ کی طویل روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں " ثم انصرف (النبي صلى الله عليه وسلم) إلى المنحر، فنحر ثلاثًا وستين بيده ثم أعطى عليًّا فنحر ما غبر (ج ۱ ص ۳۹۹) باب حجة النبي صلى الله عَلَيه وَسَلَّم۔

سنن ابی داؤد میں حضرت علیؓ کی روایت ہے " لمّا نحر رسول الله صلى الله عليه وسلم بُدنهُ فنحر ثلاثين بيده وأمرني فنحرت سائرها " (ج ۱ ص ۲۴۵) باب الهدي إذا عطب قبل أن يبلغ۔

اس طرح دونوں روایات میں اختلاف ہو جاتا ہے اس لئے کہ حضرت جابرؓ کی روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تریسٹھ اونٹ اپنے ہاتھ سے قربان کئے تھے، باقی حضرت علیؓ نے قربان کئے، جبکہ خود حضرت علیؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تیس اونٹ بنفسِ نفیس قربان کئے تھے اور بقیہ حضرت علیؓ نے۔

اس اختلافِ روایت کو ختم کرنے کے لئے حافظ ابن قیمؒ نے وہ توجیہ بیان کی ہے جو اوپر (بقیہ اگلے صفحہ پر)

یہاں یہ بات ذہن نشین رہنی چاہئے کہ اس قسم کی روایات میں اگر کوئی توجیہ بلا تکلف ہو جائے تو فبہا ورنہ دُور از کار تاویلیں کر کے احادیث کے ظاہری مفہوم کو بدل دینا کسی طرح مناسب نہیں ۔

دراصل صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی توجّہ مقصودِ حدیث اور مغزِ حدیث کی طرف زیادہ ہوتی تھی جبکہ غیر مقصود اور حواشی کی باتوں کی طرف ان کی اتنی توجہ نہ ہوتی، اس لئے بعض اوقات ایسی باتوں کے نقل کرنے میں روایات میں اختلاف ہو جاتا ہے اور ہر صحابی اپنے اپنے علم کے مطابق بیان کر دیتا ہے ۔ یہاں بھی اسی طرح ہوا ہے ۔

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

متن میں لکھی گئی، جس کا حاصل یہ ہے کہ ابوداؤد والی روایت میں کسی راوی کو مغالطہ ہوا ہے ورنہ درحقیقت تیس ۳۰ اونٹ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں بلکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے قربان کئے تھے، اس کی صورت یہ ہوئی کہ اوّلاً نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے سات اونٹ اپنے دستِ مبارک سے قربان فرمائے جو حضرت علی رض اور حضرت جابر رض کسی کے مشاہدہ میں نہ آسکے، اسلئے کسی کی بھی روایت میں ان کا ذکر نہیں، اس کے بعد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تریسٹھ اونٹ مزید قربان فرمائے جن کا حضرت جابر رض کی روایت میں ذکر ہے، اس طرح ستّر ۷۰ اونٹ قربان ہو گئے اور تیس ۳۰ اونٹ باقی بچے جن کو حضرت علی رض نے قربان کیا، "فنحر ماغبر" ، اور "فنحرتُ سائرھا" کا اصل مصداق بھی یہی ہیں ۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵۶) ۔

تطبیق کی دوسری صورت وہ ہے جو حافظ ابن حجر رح نے فتح الباری (ج ۳ ص ۴۴۳، باب لا یعطی الجزّار من الھدی شیئا) میں اور علامہ عینی رح نے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۵۳، باب لا یعطی الجزّار الخ) میں بیان کی ہے کہ اوّلاً نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تیس ۳۰ اونٹ قربان کئے، پھر حضرت علی رض کو قربان کرنے کا حکم دیا تو انہوں نے سینتیس ۳۷ اونٹ قربان کئے، پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مزید تینتیس ۳۳ اونٹ قربان کر کے تریسٹھ کا عدد مکمل کر لیا۔

حافظ ابن حجر رح اور علامہ عینی رح دونوں فرماتے ہیں کہ تطبیق کی یہ صورت اختیار کر لی جائے یا پھر مسلم کی روایت کو اصح ہونے کی بنیاد پر ترجیح دیدی جائے ۔

علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں " أنہ صلی اللہ علیہ وسلم نحر خمس بدن " معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵۶ و ۲۵۷)

آگے علامہ بنوری رح فرماتے ہیں " تعرض المحدّثون إلی إعلالھا " اب اگر اس کو معلول مانا جائے تب تو اس روایت کی تطبیق کی ضرورت باقی نہیں رہتی، اگرچہ علامہ بنوری رح نے آگے لکھا ہے " ولم أقف علی من أعل الحدیث "

آگے وہ فرماتے ہیں : "قال شیخنا (الکشمیری) ومحملہ عندی أنہ نحر ثلاثا وستین فی مجلس، ثم فی آخر نحر خمسا، فلا منافاۃ بین الروایتین " گویا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دو مجلسوں میں کل اڑسٹھ ۶۸ بدنے قربان کئے ۔ اور بقیہ بتیس ۳۲ حضرت علی رض نے قربان کئے جن کو کسر کا اعتبار نہ کر کے " ثلاثین " کے لفظ سے بھی تعبیر کیا جا سکتا ہے ۔

واللہ اعلم ۔ ۱۲ رشید اشرف سیفی

فأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم من كل بدنة[1] ببضعة[2] فطبخت وشربا من مرقها۔ یہ شافعیہ کے خلاف حنفیہ کے مسلک کی دلیل ہے کہ قران اور تمتع کی قربانی دمِ شکر کے طور پر ہے نہ کہ دمِ جبر کے طور پر۔ جبکہ امام شافعیؒ اسے دمِ جبر قرار دیتے ہیں[3]۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ آپؐ نے یہاں اپنی قربانی کے گوشت کا شوربہ پیا، حالانکہ دمِ جبر کا گوشت خود شافعیہ کے مسلک پر کھانا جائز نہیں ہے[4]۔

بابُ مَا جَاءَ كَمْ اعتمرَ النبيُّ صلَّى الله عليه وسلّم[5]

عن ابن عباس[6] أن رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتمر أربع[7] عُمَر، عمرة الحديبية وعمرة الثانية من قابل، عمرة القصاص في ذي القعدة وعمرة الثالثة من الجعرانة[8]

---

[1] البَدَنة بفتحتين، وجمعها بُدن - بالضم - ولا يختص عندنا بالإبل كما هو عند الشافعي، بل يعمّ البقر أيضًا " معارف (ج ٦ ص ٢٥٨) ١٢ م

[2] البضعة - بفتح الباء لا غير - وهي القطعة من اللحم، شرح نووي على مسلم (ج ١ ص ٣٩٩) - وفي "مجمع البحار" (ج ١ ص ١٨٠) هي بالفتح : القطعة من اللحم وقد تكسر - ١٢ مرتب

[3] لسقوط الميقات وبعض الأعمال في حق القارن والمتمتع - معارف (ج ٦ ص ٢٥٨) بزيادة ١٢ م

[4] معارف السنن (ج ٦ ص ٢٥٧) ١٢ م - [5] شرح باب از مرتب ١٢

[6] الحديث أخرجه أبوداود في سننه (ج ١ ص ٢٧٣) باب العمرة - وابن ماجه في سننه (ص ٢١٥ وص ٢١٦) باب مَا جَاء كم اعتمر النبي صلى الله عليه وسلم - ١٢ مرتب

[7] "ثلاث منها كانت في ذي القعدة إحرامها وأفعالها، وأما التي في حجة الوداع فكان إحرامها في ذي القعدة وأعمالها في ذي الحجة" (كما سيظهر من التفصيل الآتي) معارف (ج ٦ ص ٢٥٩ و ٢٦٠) ١٢ مرتب

[8] الجعرانة : بكسر الجيم وإسكان العين المهملة، وقد تكسر وتشدد الراء لغتان، قال ابن المديني: "أهل المدينة يثقلون وأهل العراق يخففون، وبالتخفيف قيده المتقنون. وقال الخطابي في تصحيف المحدثين : إن هذا مما تثقلوه وهو مخفف، قاله الطبري في "القرى" وذكر البدر العيني : وإلى التخفيف ذهب الأصمعي، وصوبه الخطابي وهي ما بين الطائف ومكة، وهي إلى مكة أقرب".

معارف السنن (ج ٦ ص ٢٥٠) ١٢ مرتب

والرابعة التی مع حجتہ ۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کل چار مرتبہ عمرہ کے لئے احرام باندھا، سب سے پہلے دوشنبہ یکم ذیقعدہ ٦ھ میں، لیکن مشرکینِ مکہ کے روکنے کی وجہ سے آپؐ یہ عمرہ ادا نہ فرما سکے، اور صلحِ حدیبیہ کا واقعہ پیش آیا۔ چنانچہ آپؐ کو "ھدی" نحر کرکے اور حلق کراکر حلال ہونا پڑا[۲]۔ دوسرے ذیقعدہ ٧ھ میں عمرۃ القضاء کے موقع پر، تیسرا عمرہ آپؐ نے غزوۂ حنین اور طائف کے مالِ غنیمت کی تقسیم سے فارغ ہوکر فرمایا، اس کے لئے آپؐ نے ١٨ ذیقعدہ ٨ھ کو رات کے وقت جعرانہ سے احرام باندھا۔ چوتھا عمرہ آپؐ نے ١٠ھ میں حجۃ الوداع کے ساتھ کیا، چنانچہ بروز شنبہ ٢٥ ذیقعدہ کو آپؐ احرام باندھ کر مدینہ سے روانہ ہوئے اور ٤ ذی الحجہ یکشنبہ کے دن آپ مکہ مکرمہ میں داخل ہوئے اور عمرہ کو حج کے ساتھ ملاکر قران کیا[۳]۔ (از مرتب)

باب ما جاء من أیّ موضع أحرم النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم

عن جابر بن عبد اللہ قال: لمّا أراد النبی صلی اللہ علیہ وسلم الحج أذن فی

---

۱ معارف السنن (ج ٦ ص ٢٦٠) ١٢ م

۲ قال العلامۃ الشیخ محمد زکریا الکاندھلوی رحمہ اللہ:

وفی الأوجز "تسمی عمرۃ القضیۃ وعمرۃ القضاء وعمرۃ القصاص، زاد الزرقانی: وتسمی عمرۃ الصلح، ذکرہ الحاکم، وزاد صاحب "الخمیس" غزوۃ الأمن، قال: وسمّیت عمرۃ القضاء لأنہا قضاء عن العمرۃ التی صدّ عنہا بالحدیبیۃ" حجۃ الوداع وجزء عمرات النبی صلی اللہ علیہ وسلم (ص ٢٨٧) الفصل الثالث فی عمرۃ القضاء.

قال الشیخ البنوری رحمہ اللہ:

"ثم إن ابن الہمام یقول: عمرۃ القضاء ھی قضاء عن الحدیبیۃ، ھذا مذھب أبی حنیفۃ، وذھب مالک إلی أنہا مستأنفۃ لا قضاء عنہا، وتسمیۃ الصحابۃ وجمیع السلف إیاھا بـ "عمرۃ القضاء" ظاھر فی خلافہ، والتسمیۃ بـ "عمرۃ القضیۃ" لا ینفیہ فإنہا کانت نتیجۃ للمقاضاۃ فی الأولی، فیصح کل تعبیر، غیر أن التعبیر بالقضاء یثبت کونہا قضاء بلا معارض، انتہی ملخصًا ومختصرًا بلفظی وراجعہ. معارف (ج ٦ ص ٢٦٢) ١٢ مرتب عفا اللہ عنہ۔

۳ ان عمروں سے متعلق مزید تفصیل کے لئے دیکھئے "حجۃ الوداع وجزء عمرات النبی صلی اللہ علیہ وسلم" نیز دیکھئے سیرۃ المصطفیٰ (ج ٢ ص ٣٢٩ وما بعدھا ۔ وص ٢٤٥ تا ص ٢٤٨ وج ٣ ص ٦٧ وص ١٣٩) ١٢ مرتب

۴ الحدیث لم یخرجہ من أصحاب الکتب الستۃ سوی الترمذی۔ کما قال الشیخ محمد فؤاد عبد الباقی فی تعلیقاتہ علی سنن الترمذی (ج ٣ ص ١٨١) ١٢ م

الناس فاجتمعوا، فلما أتى البيداء[1] أحرم"۔ اس پر تو اتفاق ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع کے موقع پر بظاہر احرام ذو الحلیفہ[2] سے باندھا تھا لیکن اس میں روایات مختلف ہیں کہ آپ نے تلبیہ کب پڑھا؟ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے نماز کے فوراً بعد مسجد ہی میں تلبیہ پڑھ لیا تھا[3]، بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ مسجد سے نکلتے ہی درخت کے پاس پڑھا تھا[4]، بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ جب آپ اونٹنی پر اچھی طرح سوار ہو گئے تب پڑھا[5]۔ اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ "بیداء" میں پہنچ کر پڑھا[6]، اس طرح بظاہر اختلاف ہو جاتا ہے۔

---

[1] قال ابن الاثیر الجزری: "البیداء: البریة والمراد به فی الحدیث موضع مخصوص بین مکة والمدینة"
جامع الأصول (ج ۳ ص ۸۳، تحت رقم ۱۳۶۲) ۱۲ مرتب

[2] بالمهملة والفاء مصغراً، مکان معروف بینه وبین مکة مائتا میل غیر میلین، قاله ابن حزم، وقال غیره: بینهما عشر مراحل، وقال النووی: بینها وبین المدینة ستة أمیال (وقیل: أربعة، وقیل: سبعة۔ حجة الوداع ص ۲۹) ووهم من قال بینهما میل واحد وهو ابن الصباغ، وبها مسجد یعرف بمسجد الشجرة خراب، وبها بئر یقال لها بئر علی (وهی نسبة إلى علی من الأعراب البدویین دون علی کرم الله وجهه۔ معارف (ج ۶ ص ۲۶۹) ۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۳۰۴ و ۳۰۵) باب مهل أهل مکة للحج والعمرة۔

واعلم أن ذا الحلیفة تسمى الیوم بـ "بیر علی" وبـ "أبیار علی"، وهی علی تسعة کلومترات من المدینة۔ أنظر المعارف (ج ۶ ص ۲۶۹) وحجة الوداع (ص ۲۹) ۱۲ مرتب عافاه الله

[3] چنانچہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے "أن رسول الله صلی الله علیه وسلم أهل فی دبر الصلوة" سنن نسائی (ج ۲ ص ۱۷) کتاب مناسك الحج، العمل فی الإهلال ۔ وسنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۳۱ وص ۱۳۲) باب ماجاء متى أحرم النبی صلی الله علیه وسلم۔

نیز سنن ابی داؤد میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں "فلما صلى (النبی صلی الله علیه وسلم) فی مسجده بذی الحلیفة رکعتیه أوجب فی مجلسه فأهل بالحج حین فرغ من رکعتیه" (ج ۱ ص ۲۴۶) باب وقت الإحرام ۱۲ مرتب

[4] چنانچہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب میں اسی طرح مروی ہے وہ فرماتے ہیں "البیداء التی یکذبون فیها علی رسول الله صلی الله علیه وسلم، والله ما أهل رسول الله صلی الله علیه وسلم إلا من عند المسجد من عند الشجرة" ۱۲ مرتب

[5] چنانچہ صحیح بخاری میں حضرت جابر بن عبد اللہ انصاریؓ کی روایت ہے "ان إهلال رسول الله صلی الله علیه وسلم من ذی الحلیفة حین استوت به راحلته" (ج ۱ ص ۲۰۵) کتاب المناسك باب قول الله تعالى: یأتوك رجالاً وعلى کل ضامر ۔ ۱۲ مرتب

[6] جیسا کہ حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی حدیث باب میں یہی مذکور ہے، روایت متن میں ذکر کی جا چکی ہے ۱۲ م

لیکن حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے یہ اختلاف دور ہوجاتا ہے اور تمام روایات میں تطبیق ہوجاتی ہے وہ فرماتے ہیں کہ دراصل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان تمام مقامات پر تلبیہ پڑھا تھا، لہٰذا جس نے بھی جہاں آپ کا تلبیہ سن لیا اسی طرح روایت کردیا۔[1]

اس پر اعتراض کیا جاتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت کا مدار خُصَیف[2] ابن عبدالرحمٰن پر ہے جو ضعیف ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ خصیف کے بارے میں محدثین کا اختلاف ہے، جہاں بعض نے ان کو ضعیف قرار دیا ہے وہیں متعدد محدثین نے ان کی توثیق بھی کی ہے۔ چنانچہ یحییٰ بن معینؒ، ابوحاتمؒ اور ابوزرعہؒ وغیرہ سے ان کی توثیق منقول ہے[3]۔ پھر خصیف کی اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد امام ابوداؤد نے سکوت فرمایا ہے[4]۔ جو ان کے نزدیک کم سے کم حسن ہونے کی دلیل ہے۔ نیز امام حاکمؒ نے ان کی حدیث کو صحیح علیٰ شرطِ مسلم قرار دیا ہے اور علامہ ذہبیؒ نے اس پر سکوت کیا ہے[5]۔ فإذن أقل أحوال هذا الحديث أن يكون حسناً[6]۔

---

[1] سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۴۲، باب وقت الاحرام) میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت اس طرح مروی ہے:
"عن سعيد بن جبير قال: قلت لعبد الله بن عباس: يا أبا العباس! عجبت لاختلاف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في إهلال رسول الله صلى الله عليه وسلم حين أوجب، فقال: إني لأعلم الناس بذلك، إنها إنما كانت من رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة واحدة، فمن هناك اختلفوا، خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم حاجًا فلما صلّى في مسجده بذي الحليفة ركعتيه أوجب في مجلسه، فأهلّ بالحج حين فرغ من ركعتيه، فسمع ذلك منه أقوام فحفظته عنه، ثم ركب فلما استقلّت به ناقته أهلّ وأدرك ذلك منه أقوام، وذلك أن الناس إنما كانوا يأتون أرسالاً فسمعوه حين استقلّت به ناقته يهلّ، فقالوا: إنما أهلّ حين استقلّت به ناقته، ثم مضى رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما علا على شرف البيداء أهلّ وأدرك ذلك منه أقوام، فقالوا: إنما أهلّ حين علا على شرف البيداء، وايم الله لقد أوجب في مصلاه، وأهلّ حين استقلّت به ناقته، وأهلّ حين علا على شرف البيداء" ۱۲ مرتب

[2] الخصيف: بالصاد المهملة مصغرًا ابن عبد الرحمٰن الجزري، أبو عون، صدوق، سيئ الحفظ، خلط بآخره ورمي بالإرجاء من الخامسة مات سنة سبع وثلاثين وقيل غير ذلك/ ٤ (أي أخرج له الأئمة الأربعة سوى الشيخين) تقريب التهذيب (ج ۱ ص ۲۲٤، رقم ۱۲٦) ۱۲ مرتب

[3] تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ٦ ص ۲۷۰) باب ما جاء متى أحرم النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲ م

[4] سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲٤٦) باب وقت الإحرام ۱۲ م

[5] المستدرك مع تلخيص المستدرك (ج ۱ ص ٤٥١ و ٤٥٢)، تلبية ما على الأرض من يمين الملبي وشماله ۱۲ م

[6] دیکھئے معارف السنن (ج ٦ ص ۲٦٨ و ص ۲٧٠ و ۲٧۱)، متى أحرم النبي الخ ۱۲ م

اس کے علاوہ حضرت ابوداؤد مازنی رضی اللہ عنہ سے ایک اور صریح روایت مروی ہے۔ فرماتے ہیں: خرجنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حتی أتی مسجد ذی الحلیفۃ فصلّی أربع رکعات ثم أھلّ بالحج، فسمعہ الذین کانوا في المسجد، فقالوا: أھلّ من المسجد، ثم خرج فأتی براحلتہ بفناء المسجد فرکبھا، فلما استوت بہ أھلّ، فسمعہ الذین کانوا بفناء المسجد، فقالوا: أھلّ من فناء المسجد، ثم مضی، فلما علا البیداء أھلّ، فسمعہ الذین کانوا بالبیداء فقالوا: أھلّ من البیداء، وصدقوا کلھم[1]۔"

لہٰذا حنفیہ کے نزدیک مستحب یہی ہے کہ تلبیہ احرام کی رکعتوں کے فوراً بعد پڑھ لیا جائے[2]۔

یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ احرام کی پابندیاں احرام باندھ لینے اور رکعتیں پڑھ لینے یا صرف نیت کر لینے سے شروع نہیں ہوتیں تاوقتیکہ تلبیہ نہ پڑھ لے یا سوقِ ھدی نہ کر لے[3]۔ واللہ اعلم

باب ماجاء في إفراد الحج

أقسام الحج والاختلاف في الأفضل منها

حج تین قسم پر ہے: (۱) افراد[4] (۲) تمتع[5] (۳) قران[6]

---

[1] کتاب الکنی والاسماء للدولابی (ص۲۷ وص۲۸) ۱۲۔

[2] والصحیح من مذھب الشافعي ومالك والجمھور أن الأفضل أن یحرم إذا انبعثت بہ راحلتہ" معارف السنن (ج۶ ص۲۶۶) نقلاً عن المواھب وشرحہ،

حضرت ابوداؤد مازنی اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہم کی روایات کے علاوہ حضرت سعید بن جبیر رحمہ اللہ کے قول سے بھی مسلکِ احناف کی تائید ہوتی ہے فرماتے ہیں: "فمن أخذ بقول ابن عباس رضی اللہ عنہ أھلّ في مصلّاہ إذا فرغ من رکعتیہ" سنن أبی داود (ج۱ ص۲۴۶) باب فی وقت الاحرام ۱۲

[3] تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج۶ ص۲۶۳) ۱۲ م

[4] المفرد بالحج ھو الذي یحرم بالحج لا غیر۔ بدائع الصنائع في ترتیب الشرائع (ج۲ ص۱۶۷) فصل وأما بیان ما یحرم بہ ۱۲ م

[5] المتمتع في عرف الشرع فھو إسم لآفاقي یحرم بالعمرۃ ویأتي بأفعالھا من الطواف والسعي أو یأتي بأکثر رکنھا وھو الطواف أربعۃ أشواط أو أکثر في أشھر الحج ثم یحرم بالحج في أشھر الحج ویحج من عامہ ذلك قبل أن یلم بأھلہ فیما بین ذلك إلماماً صحیحاً فیحصل لہ النسکان في سفر واحد، سواء حلّ من إحرام العمرۃ بالحلق أو التقصیر أو لم یحلّ إذا کان ساق الھدی لمتعتہ فإنہ لا یجوز التحلل بینھما، ویحرم بالحج قبل أن یحلّ من إحرام العمرۃ، وھذا عندنا، وقال الشافعي: سوق الھدی لا یمنع من التحلل" بدائع الصنائع (ج۲ ص۱۶۸) ۱۲ مرتب

[6] القارن في عرف الشرع فھو اسم لآفاقي یجمع بین احرام العمرۃ وإحرام الحج قبل وجود رکن العمرۃ۔ وھو الطواف۔ کلہ أو أکثرہ، فیأتي بالعمرۃ أولاً ثم یأتي بالحج قبل أن یحل من العمرۃ بالحلق او التقصیر، سواء جمع بین الاحرامین بکلام موصول أو مفصول، حتی لو أحرم بالعمرۃ، ثم أحرم بالحج بعد ذلك قبل الطواف للعمرۃ أو أکثرہ کان قارناً لوجود معنی القران، وھو الجمع بین الإحرامین، بدائع الصنائع (ج۲ ص۱۶۷) ۱۲ مرتب۔

تمام فقہاء کے نزدیک ان میں سے ہر ایک قسم جائز ہے، اختلاف صرف افضلیت میں ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک سب سے افضل قران ہے پھر تمتع پھر افراد، امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک سب سے افضل افراد ہے پھر تمتع پھر قران، امام احمدؒ کے نزدیک وہ تمتع سب سے افضل ہے جس میں سوقِ ہدی نہ ہو، پھر افراد، پھر قران[1]۔

دلائل فقہاء

امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کا استدلال ان روایات سے ہے جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا افراد کرنا مروی ہے، مثلاً حضرت عائشہؓ کی حدیثِ باب "أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم أفرد الحجّ" اور حضرت ابن عمرؓ کی حدیثِ باب "أن النبي صلى الله عليه وسلم أفرد الحجّ وأفرد أبو بكر وعمر وعثمان" نیز حضرت جابرؓ سے بعض روایات اس کے مطابق

---

[1] أنظر "المعارف" للبنوري (ج ٦ ص ٢٤٣) وفيه: ثم المذكور هُنا من المذاهب والترتيب هو المشهور عند أربابها، فعن الشافعي رواية أفضلية التمتع كما في شرح المهذب، وكذا عن مالك رواية التمتع، وعن الشافعي افضلية القران في قول، كما في شرح مسلم للنووي، وعن مالك رواية أن القران أفضل من التمتع بل ذكر الزرقاني أنه المعتمد من مذهب مالك، وعن أحمد في رواية المروزي أن القران إن ساق الهدي، وإن لم يسق الهدي، فالتمتع أفضل، كما في "المغني" (٣ - ٢٣٢) ومذهب أبي حنيفة هو مذهب سفيان الثوري وإسحٰق والمزني وابن المنذر وأبي اسحاق كما في شرح المهذب (٧ - ١٥٢) واختاره ابن حزم كما في شرح المهذب (٧ - ١٥٩)

(قال الشيخ البنوري:) ثم هٰهنا بحث آخر: أن الإفراد الذي هو أفضل من القران عند الشافعي وغيره هل هو الحج المفرد فقط؟ أو حج وبعده عمرة؟ وهٰذا أيضًا يسمّٰى إفرادًا في الإصطلاح، فالتحقيق على أن الثاني هو المراد، وممّن صرّح بذلك النووي في شرح المهذب في موضعين، وصرّح بأن القران أفضل من إفراد الحجّ من غير عمرة بلا خلاف، قال: ولو جعلت حجته صلى الله عليه وسلم مفردة لزم منه أن لا يكون اعتمر تلك السنة ولم يقل أحد أن الحج وحده أفضل من القران، أنظر شرح المهذب (٧ - ١٦٠) ومثله في "الفتح" (٣ - ٢٤٠) ويقول المحقق ابن الهمام في "الفتح" (في باب القران): المراد بالإفراد في الخلافية أن يأتي بكل منهما منفردًا... أما مع الإقتصار على إحداهما فلاشك أن القران أفضل بلا خلاف اهـ معارف (ج ٦ ص ٢٤٣ و ٢٤٤) ۱۲ مرتب عفا الله عنه

مروی ہیں[1]۔

امام احمدؒ کا استدلال یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا تو قران تھا لیکن تمتع من غیر سوق الہدی کی تمنا تھی جو اس کی افضلیت کی دلیل ہے، چنانچہ آپؐ نے فرمایا تھا "لو استقبلت من أمری ما استدبرت ما أهديت ولولا أن معی الهدی لأحللت[2]"۔

احناف کی جانب سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قارن ہونے کے دلائل

(۱) پیچھے باب ماجاء کم حج النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے تحت حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی روایت گزر چکی ہے "ان[3] النبی صلی الله علیه وسلم حج ثلاث حجج، حجتين قبل أن يهاجر، و حجة بعد ما هاجر ومعها عمرة" یہ الفاظ اگرچہ قران اور تمتع دونوں کا احتمال رکھتے ہیں لیکن اس بات پر امت کا اتفاق ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تمتع نہیں فرمایا، لہذا یہاں قران ہی متعین ہے۔

---

[1] چنانچہ سنن ابی داؤد میں ان سے مروی ہے "قال: أقبلنا مهلّين مع رسول الله صلی الله علیه وسلم بالحج مفرداً" لیکن اس میں حج افراد کی صورت باقی نہیں رہتی، اس لئے کہ اس میں آگے یہ بھی مروی ہے "حتی إذا قدمنا طفنا بالكعبة وبالصفا والمروة فأمرنا رسول الله صلی الله علیه وسلم أن يحل منا من لم يكن معه هدی، قال: فقلنا: حل ماذا؟ فقال: الحل كله، فواقعنا النساء وتطيبنا بالطيب ولبسنا ثيابنا وليس بيننا وبين عرفة إلا أربع ليال، ثم أهللنا يوم التروية" (ج ۱ ص ۲۴۸) باب فی إفراد الحج۔

سنن ابی داؤد ہی میں حضرت جابرؓ کی ایک اور روایت مروی ہے "قال: اهللنا مع رسول الله صلی الله علیه وسلم بالحج خالصاً لا يخالطه شئ" لیکن اس میں بھی افراد باقی نہیں رہتا، اس لئے کہ آگے مروی ہے "فقدمنا مكة لأربع ليال خلون من ذی الحجة فطفنا وسعينا، ثم أمرنا رسول الله صلی الله علیه وسلم أن نحل، وقال: لولا هديی لحللت" (ج ۱ ص ۲۴۹) باب فی إفراد الحج۔

البتہ ابن عساکر کی ایک روایت ہے جو کسی قدر صریح ہے "عن جابر قال: أهلّ النبی صلی الله علیه وسلم بحج ليس معه عمرة"۔ کنز العمال (ج ۵ ص ۸۳، رقم ۶۲۶) کتاب الحج والعمرة من قسم الأفعال، الإفراد ۱۲ م

[2] اللفظ للبخاری فی صحیحه من حديث جابر (ج ۱ ص ۲۲۴) باب تقضی الحائض المناسك كلها. و (ج ۱ ص ۲۴۰) أبواب العمرة، باب عمرة التنعيم — وانظر الصحيح لمسلم (ج ۱ ص ۳۹۲) باب بيان وجوه الإحرام الخ ۱۲ م

[3] سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۳۱) ۱۲ م

اس استدلال پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اس روایت کا مدار زید بن حباب[1] پر ہے جو ضعیف ہے، چنانچہ امام بخاریؒ اور امام ترمذیؒ دونوں ہی نے اس حدیث کو غیر محفوظ قرار دیا ہے[2]۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس روایت میں زید بن حُباب متفرد نہیں، بلکہ سنن ابن ماجہ میں عبداللہ[3] بن داؤد خُرَیبی نے ان کی متابعت کی ہے[4]، حافظ ابن کثیرؒ فرماتے ہیں کہ یہ متابع غالباً امام ترمذیؒ اور امام بخاریؒ

---

[1] زيد بن الحباب :- بضم المهملة وموحدتين ـ أبوالحسين العُكلي ـ بضم المهملة وسكون الكاف ـ أصله من خراسان، وكان بالكوفة، ورحل في الحديث فأكثر منه، وهو صدوق يخطئ في حديث الثوري من التاسعة (طبقة من لم يروعنه غير واحد ولم يوثق) مات سنة ثلاث ومائتين، (أخرج له) م (مسلم) ٤ (الأئمة الأربعة سوى الشيخين) تقريب التهذيب (ج ١ ص ٢٧٣، رقم ١٦٨)

واضح رہے کہ زیر بحث روایت میں بھی زید بن حباب سفیان سے روایت کر رہے ہیں ۱۲ مرتب

[2] چنانچہ امام ترمذیؒ اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں "هٰذا حديث غريب" پھر آگے فرماتے ہیں :
" وسألت محمدًا (أي البخاري) عن هٰذا فلم يعرفه من حديث الثوري عن جعفر عن أبيه عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم، ورأيته لايعدّ هٰذا الحديث محفوظًا (ج ١ ص ١٠٣) باب ماجاء كم حج النبيّ صلى الله عليه وسلم ۱۲ مرتب

[3] عبدالله بن داؤد بن عامر الهمداني، أبوعبد الله الخُرَيبي ـ بمعجمة وموحدة مصغرًا ـ كوفي الأصل، ثقة عابد، من التاسعة، مات سنة ثلاث وعشرة ومائتين، وله سبع وثمانون سنة، أمسك عن الرواية قبل موته، فلذلك لم يسمع منه البخاري. (أخرج له) خ (البخاري) ٤ (الأئمة الأربعة سوى الشيخين) تقريب التعذيب (ج ١ ص ٤١٢ و ٤١٣، رقم ٢٨٠) ۱۲ مرتب

[4] حدثنا القاسم بن محمد بن عباد بن عباد المهلبي ثنا عبدالله بن داؤد ثنا سفيان : قال حج رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاث حجات، حجتين قبل أن يهاجر وحجة بعد ماهاجر من المدينة وقرن مع حجته عمرة واجتمع ماجاء به النبي صلى الله عليه وسلم وماجاء به علىّ مائة بدنة، منها جمل لأبي جهل في أنفه برة من فضة، فنحر النبي صلى الله عليه وسلم بيده ثلاثا وستين، ونحر علىّ ماغبر، قيل له : من ذكره؟ قال: جعفر عن أبيه عن جابر، وابن أبي ليلىٰ عن الحكم عن مِقْسَم عن ابن عباس". سنن ابن ماجه (ص ٢٢٢) آخر حديث من باب حجة رسول الله صلى الله عليه وسلم ۱۲ مرتب

کے علم میں نہ آسکا اور انہوں نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیدیا[1]۔

اگر کہا جائے کہ "ومعہا عمرۃ" کا مفہوم تو یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حج سے فارغ ہونے کے بعد احرامِ مستقل کے ذریعہ عمرہ کیا ہو، اور یہ بات "افراد" کے منافی نہیں، لہٰذا یہ حدیث قران کے مفہوم میں صریح نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ سننِ ترمذی[2] اور مسندِ احمد[3] میں حضرت جابرؓ کی یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ بھی آئی ہے "أنّ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قرن الحجّ والعمرۃ فطاف لهما طوافاً واحداً" اس میں لفظِ "قرن" قران کے مفہوم پر صریح ہے۔

(۲) صحیح بخاری[4] میں حضرت جابرؓ کی روایت میں حضرت عائشہؓ کا قول مروی ہے کہ انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا "انطلقون بحجّة وعمرة وأنطلق بحجّة" اس میں اگرچہ قران اور تمتع دونوں کا احتمال ہے لیکن تمتع کے بالاتفاق منفی ہونے کی وجہ سے قران متعین ہے، نیز اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ بیشتر صحابہ کرام نے بھی قران کیا تھا۔

(۳) اگلے باب[5] میں حضرت انسؓ کی روایت آرہی ہے فرماتے ہیں: سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم

---

[1] چنانچہ علامہ بنوریؒ نقل کرتے ہیں: "ویقول ابن کثیر فی البدایۃ والنہایۃ" (۵ - ۱۳۴): وھذہ طریق لم یقف علیہ الترمذی ولا البیھقی، وربما ولا البخاری حیث تکلّم فی زید بن الحباب ظاناً أنه انفرد به ولیس کذلک، معارف (ج ۶ ص۱۸۱) ۱۲ مرتب

[2] (ج ۱ ص۱۲۶) باب ما جاء أنّ القارن یطوف طوافاً واحداً ۱۲ م

[3] معارف السنن (ج ۶ ص۱۸۱) ۱۲ م

[4] (ج ۲ ص۱۰۷۲) کتاب التمنی، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لو استقبلت من أمری ما استدبرت و (ج ۱ ص۲۳۹) ابواب العمرۃ باب عمرۃ التنعیم۔ و (ج ۱ ص۲۲۲) کتاب المناسک، باب تقضی الحائض المناسک کلها۔

نیز مسلم میں خود حضرت عائشہؓ ہی کی روایت میں ہے "قلت یا رسول اللہ یرجع الناس بعمرۃ وحجّة وأرجع أنا بحجّة" (ج ۱ ص۳۹۰) باب بیان وجوہ الإحرام الخ ۱۲ مرتب

[5] باب ما جاء فی الجمع بین الحج والعمرۃ (ج ۱ ص۱۳۲) یہ روایت صحیحین میں بھی مروی ہے، دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص۲۳۱ و۲۳۲) کتاب المناسک باب نحر البدن قائمة، اس باب میں حضرت انسؓ کی دو روایتیں مذکور ہیں، ایک میں "لبّی بهما جمیعاً" کے الفاظ ہیں اور ایک میں "أهلّ بعمرة وحجّة" کے۔ نیز دیکھئے (ج ۲ ص۶۲۲) کتاب المغازی، باب بعث علی بن أبی طالب وخالد بن الولید إلی الیمن قبل حجة الوداع۔ اور صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۰۴ و۴۰۵) باب فی الإفراد والقران، جس میں "سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یلبّی بالعمرة والحج جمیعاً" اور "سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: لبّیك عمرة وحجّاً" کے الفاظ مروی ہیں، نیز دیکھئے (ج ۱ ص۴۰۸) باب جواز التمتع فی الحج والقران، جس میں یہ الفاظ مروی ہیں: "سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أهلّ بهما جمیعاً، لبّیك عمرة وحجّاً، لبّیك عمرة وحجّاً" ۱۲ مرتب

يقول : لبّيك بعمرة وحجّة " شیخ ابن ہمامؒ فرماتے ہیں کہ اس روایت کے بعض طرق میں یہ الفاظ مروی ہیں: "كنتُ آخذاً بزمام ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي تقصع بجرّتها[1] ولعابها يسيل على يدي وهو يقول : لبّيك بحجّة وعمرة معاً[2] " نیز حافظ ابن کثیرؒ نے بزار کے حوالہ سے اس روایت میں حضرت انسؓ کے یہ الفاظ نقل کئے ہیں : " إنّي ردف أبي طلحة وإن ركبته لتمسّ ركبة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يلبّي بالحجّ والعمرة[3] " ۔ ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت انسؓ حجۃ الوداع کے موقعہ پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے نہایت قریب تھے اور اس قرب کی حالت میں انہوں نے آپؐ کا تلبیہ سُنا جو قران کا تلبیہ تھا ،

اس پر علامہ ابن الجوزیؒ نے " التحقيق " میں یہ اعتراض کیا ہے کہ حضرت انسؓ اس وقت کمسن تھے ، شاید وہ سمجھ نہ سکے[4] ۔ نیز ان کا یہ بیان حضرت ابن عمرؓ کے بیان سے معارض ہے جو فرماتے ہیں : " وإنّي كنتُ تحت ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسّني لعابها أسمعه يلبّي بالحجّ[5] " گویا انہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو صرف افراد کا تلبیہ پڑھتے ہوئے سنا۔

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

---

[1] الجرّة : ما يخرجه البعير من بطنه ليمضغه ثم يبلعه ، تقصع الناقة بجرّتها : ردّت الطعام إلى فمها التمضغه ١٢ مرتب

[2] فتح القدير (ج٢ ص٢٠٣) باب القران ١٢ مرتب

[3] معارف السنن (ج٦ ص٢٨٢) ۔ اور طحاوی میں یہ الفاظ مروی ہیں : كنت ردف أبي طلحة وركبتي تمسّ ركبة النبي صلى الله عليه وسلم فلم يزالوا يصرخون بهما جميعاً بالحجّ والعمرة (ج١ ص٣٢١) باب ما كان النبي صلى الله عليه وسلم به محرماً في حجّة الوداع ۔ اور صحیح بخاری کی روایت میں یہ الفاظ ہیں : " كنت رديف أبي طلحة وإنّهم ليصرخون بهما جميعاً الحجّ والعمرة (ج١ ص٤١٩) كتاب الجهاد ، باب الارتداف بالغزو والحجّ ۔ اور مسند احمد میں یہ الفاظ مروی ہیں : " والله إن رجلي لتمسّ رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم وإنّه ليهلّ بهما جميعاً " معارف السنن (ج٦ ص٢٨٢) ١٢ مرتب عفی عنہ

[4] نصب الراية (ج٣ ص٩٩) باب القران ۔ وفتح القدير (ج٢ ص٢٠١) باب القران ١٢ مرتب

[5] معارف السنن (ج٦ ص٢٨٢ و٢٨٣) بحوالہ بیہقی ١٢ م

ترک نہیں کیا جاسکتا، بالخصوص جبکہ وہ مُثبِت زیادہ ہیں [۱]

پھر یہ بات بھی ذہن میں رہنی چاہئے کہ قارن کے تلبیہ میں یہ گنجائش ہے کہ چاہے تو صرف "لبّیك بحجّة" کہے، چاہے صرف "لبّیك بعمرة" اور چاہے لبّیك بحجّة وعمرة " لہذا یہ عین ممکن ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مختلف اوقات میں مختلف الفاظ فرمائے ہوں فکلٌّ روی بما رأی۔

اس کے علاوہ حضرت انسؓ کی روایت کو اس اعتبار سے بھی ترجیح حاصل ہے کہ ان کی روایات کے درمیان کوئی تعارض نہیں۔ چنانچہ ان سے سوائے قران کے کوئی اور صورت مروی نہیں [۳]، بخلاف حضرت ابن عمرؓ کے کہ ان سے روایتیں مختلف ہیں، مذکورہ روایت افراد کی ہے لیکن انہی سے سنن [۴] نسائی میں "تمتّع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی حجّة الوداع بالعمرة إلی الحجّ " کے الفاظ مروی ہیں، چونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کسی کے نزدیک بھی متمتع نہیں تھے، اس لئے یہاں تمتّع سے اس کے اصطلاحی معنی نہیں بلکہ لغوی معنی مراد ہیں جو قران پر بھی صادق آتے ہیں۔ چنانچہ یہاں قران ہی مراد ہے، ترمذی [۵] میں بھی آگے "باب

[۱] معارف السنن (ج ۶ ص ۲۸۳) ۔ نیز صاحبِ "تنقیح " اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں: "بل کان بالغًا بالإجماع، بل کان له نحو من عشرین سنة، لأن رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم هاجر إلی المدینة ولأنس عشر سنین، ومات وله عشرون سنة، یدلّ علی ذلك ما أخرجاه واللفظ لمسلم (ج ۱ ص ۴۰۴ و ۴۰۵، باب الإفراد والقِران) عن بکر عن أنس قال: سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم یلبّی بالحجّ والعمرة جمیعًا، قال بکر: فحدّثت بذلك ابن عمر، فقال: لبّی بالحجّ وحده، فلقیت أنسًا فحدّثته بقول ابن عمر، فقال أنس: ماتعدّونا إلا صبیانًا، سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم یقول: لبّیك عمرة وحجًّا " انتهی۔ نصب الرایہ (ج ۳ ص ۱۰۰) باب القِران

نیز شیخ ابن ہمامؒ فرماتے ہیں: "وقول ابن الجوزی: إنّ أنسًا کان إذ ذاك صبیًا لتقصد تقدیم روایة ابن عمر علیه غلط، بل کان سنّ أنس فی حجّة الوداع عشرین سنة أو إحدی وعشرین أو اثنتین وعشرین سنة أو ثلاثًا وعشرین سنة وذلك أنه اختلف فی أنه توفّی سنة تسعین من الهجرة أو إحدی وتسعین أو اثنتین وتسعین أو ثلاث وتسعین، ذکر ذلك الذهبی فی کتاب العبر" وقدم النبی صلی اللہ علیه وسلم المدینة وسنّه عشر سنین، فکیف یسوغ الحکم علیه بسنّ الصبا إذ ذاك؟ مع أنه إنما بین ابن عمر وأنس فی السنّ سنة واحدة أو سنة وبعض سنة۔"

فتح القدیر (ج ۲ ص ۲۰۱) باب القِران ۱۲ مرتّب عفا اللہ عنہ

[۲] معارف السنن (ج ۶ ص ۲۸۳) ۱۲ م

[۳] چنانچہ تقریباً بیس جلیل القدر تابعین حضرت انسؓ سے قران کی روایت نقل کرتے ہیں۔ تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۸۳ و ص ۲۸۴) ۱۲ م [۴] (ج ۲ ص ۱۴) کتاب مناسك الحج، باب التمتّع ۱۲ م

[۵] (ج ۱ ص ۱۳۲) ۱۲ م

ماجاء فی التمتع" کے تحت حضرت ابن عمرؓ کی روایت آرہی ہے کہ ان سے "تمتع بالعمرۃ الی الحج" کے بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے فرمایا "ھی حلال" پھر بعد میں فرمایا "لقد صنعہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" ان کے علاوہ صحیحین[1] میں انہی سے "فأھلّ بالعمرۃ ثم أھلّ بالحج" کے الفاظ منقول ہیں جو قِران پر دلالت کر رہے ہیں، نیز مؤطا[2] امام محمد میں صدقہ بن یسار فرماتے ہیں: سمعتُ عبد اللہ بن عمر ودخلنا علیہ قبل یوم التروية بیومین أو ثلاثة ودخل علیه الناس یسألونه، فدخل علیه رجل ثائر الرأس، فقال: یا أبا عبد الرحمن إني ضفرت رأسي وأحرمت بعمرة مفردة، فماذا ترى؟ قال ابن عمر: "لو كنت معك حين أحرمت لأمرتك أن تهل بهما جميعاً"

(۴) بخاری[3] میں حضرت عمر بن الخطابؓ سے روایت ہے فرماتے ہیں "سمعتُ النبی صلی اللہ علیہ وسلم بوادی العقیق[4] یقول: أتاني الليلة آتٍ من ربي فقال: صلّ في هذا الوادي المبارك، وقل: عمرة في حجة"

(۵) صحیح مسلم[5] میں حضرت علیؓ کا قول مروی ہے کہ انہوں نے حضرت عثمانؓ سے فرمایا "لقد علمت أنا قد تمتعنا مع رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم فقال: أجل" یہاں بھی تمتع اصطلاحی مراد نہیں بلکہ تمتعِ لغوی یعنی قِران مراد ہے۔

(۶) ترمذی میں "باب ماجاء فی التمتع" کے تحت حضرت ابن عباسؓ کی روایت مروی ہے

---

[1] دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۲۹) باب من ساق البدن معه۔ وصحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۰۳) باب وجوب الدم على المتمتع الخ ۱۲ م

[2] (ص ۱۹۸ و ۱۹۹) باب القران بين الحج والعمرة ۱۲ م

[3] (ج ۱ ص ۲۰۷ و ۲۰۸) كتاب المناسك، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم العقيق واد مبارك ۔ نیز دیکھئے (ج ۱ ص ۳۱۴) باب (بلا ترجمہ) بعد باب من أحيى أرضاً مواتاً، أبواب الحرث والمزارعة وماجاء فيه ۱۲ مرتب

[4] قال صاحب مجمع البحار: العقيق هو واد من أودية المدينة وورد أنه واد مبارك. ك: كرمانی ومنه: أتاني آتٍ بالعقيق والآتي جبرئيل، ولعل المراد بـ "صلّ" سنة الاحرام، وقل: عمرة في حجة، أي مدرجة في حجة ـ يعنى القران ـ أو في بمعنى مع. (ج ۳ ص ۶۴۴) ۱۲ مرتب

[5] (ج ۱ ص ۴۰۱ و ۴۰۲) باب جواز التمتع ـ روایت میں "أجل" کے بعد حضرت عثمان کے یہ الفاظ بھی مروی ہیں: "ولكنا كنا خائفين" اس کے مطلب اور تشریح کے لئے دیکھئے فتح الملہم (ج ۳ ص ۲۹۹) باب جواز التمتع ۱۲ مرتب

تمتّع رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم حتی مات ، وأبو بکر حتی مات وعمر حتی مات وعثمان حتی مات رضی اللّٰہ عنہم الخ[۱]" یہاں بھی تمتّع سے قِران مراد ہے کمامرّ۔

اس طرح نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور چاروں خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم سے قِران ثابت ہوجاتا ہے۔

(۷) پیچھے حضرت انسؓ کی روایت کے ذیل میں صحیحین[۲] کے حوالہ سے حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ذکر کی جاچکی ہے " فأهلّ بالعمرة ثمّ أهلّ بالحجّ " یہ الفاظ بھی قِران پر دال ہیں۔

(۸) صحیحین[۳] ہی میں حضرت عائشہ صدیقہؓ سے اسی قسم کے الفاظ مروی ہیں۔

(۹) سنن نسائی[۴] میں حضرت براء بن عازبؓ سے روایت ہے " قال کنتُ مع علیّ بن أبي طالب

---

[۱] معارف السنن (ج ۶ ص۲۸٦) میں ترمذی " باب التمتع " کے حوالہ سے روایت اسی طرح مروی ہے، نیز نصب الرایہ (ج ۳ ص۱۰۳، أحادیث القائلین بأفضلیة التمتع) میں بھی ترمذی کے حوالہ سے روایت کے یہی الفاظ مروی ہیں، لیکن جامع ترمذی کے ہمارے پاس موجود تین مختلف نسخوں میں روایت اس طرح ہے " تمتّع رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم وأبوبکر وعمر وعثمان وأوّل من نہی عنہ معاویة " کسی بھی نسخہ میں چاروں مقامات میں سے کسی بھی مقام پر حتی مات کے الفاظ موجود نہیں۔ واللّٰہ أعلم

البتہ طحاوی (ج ۱ ص۳۱۵، باب ماکان النبي صلی اللّٰہ علیہ وسلم بہ محرمًا فی حجّة الوداع) کی روایت میں یہ الفاظ موجود ہیں۔ بہرحال مقصود دونوں طرح کے الفاظ سے حاصل ہوجاتا ہے ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۲] صحیح بخاری (ج ۱ ص۲۲۹) باب من ساق البدن معہ۔ وصحیح مسلم (ج ۱ ص۴۰۳) باب وجوب الدم علی المتمتّع ۱۲ م

[۳] بخاری (ج ۱ ص۲۲۹)۔ ومسلم (ج ۱ ص۴۰۴)۔ نیز حضرت عائشہؓ ہی سے مروی ہے: " أهللت مع رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم بعمرة في حجّة " کنز العمال (ج ۵ ص۸۵) باب القِران (رقم ۶۹۱) برمز " ش " ۱۲ مرتب

[۴] (ج ۲ ص۱۳) باب القِران۔ سنن نسائی ہی میں " باب الحجّ بغیر نیّة یقصدہ المحرم " کے تحت یہی روایت اس طرح مروی ہے " عن البراء قال: کنتُ مع علیّ حین أمّرہ النبيّ صلی اللّٰہ علیہ وسلم علی الیمن، فأصبت معہ أواقی فلمّا قدم علیّ علی النبيّ صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال علیّ: وجدت فاطمة قد نضحت البیت بنضوح، قال: فتخطّیتہٗ، فقالت لی: مالك، فإنّ رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم قد أمر أصحابہ فأحلّوا؟ قال: قلت: إنّی أهللتُ بإهلال النبي صلی اللّٰہ علیہ وسلم، قال فأتیتُ النبيّ صلی اللّٰہ علیہ وسلم فقال لی: کیف صنعت؟ قلت: إنّی أهللتُ بما أهللتَ، قال: فإنّی قد سقتُ الهدی وقرنت " (ج ۲ ص۱٦) حضرت براء بن عازبؓ کی یہی روایت سنن ابی داؤد میں بھی مروی ہے، چنانچہ اس میں بھی " فإنّی قد سقتُ الهدی وقرنت " کے الفاظ موجود ہیں۔ (دیکھئے ج ۱ ص۲۵۰ باب فی القِران) نیز علامہ علی المتقیؒ نے الباوردی، ابن قانع اور ابونعیم کے حوالے سے صبیّ بن معبد کی روایت (بقیہ اگلے صفحہ پر)

حين أمّره رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی الیمن، فلما قدم علی النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم قال علیؓ: فأتیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، فقال لی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: کیف صنعت؟ قلتُ: أھللتُ بإھلالك، قال: فإنی سُقتُ الھدی وقرنتُ، قال: وقال صلی اللہ علیہ وسلم لأصحابه: لو استقبلت من أمری ما استدبرت لفعلت کما فعلتم، لکنی سقتُ الھدی وقرنتُ " اس موضوع پر اس سے زیادہ صریح روایت نہیں ہوسکتی جس میں آپؐ نے خود تصریح فرمادی کہ میں نے قِران کیا ہے۔

(۱۰) مسند احمد میں حضرت انسؓ کی روایت میں بھی " ولکنی سقت الھدیَ وقرنتُ الحجّ والعمرة " کے الفاظ مروی ہیں[۱]۔

(۱۱) صحیح بخاری[۲] میں حضرت ابن عمرؓ امّ المؤمنین حضرت حفصہؓ کے بارے میں نقل کرتے ہیں

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

نقل کی ہے وہ فرماتے ہیں" کنت قریب عھد بنصرانیة، فأسلمت ثم أردت الحجّ، فأتیت رجلاً من قومی یقال له ادیم التغلبی، فأمرنی أنّ أقرن "وأخبرنی أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم " قرن " فمررت بزید بن صوحان وسلمان بن ربیعة، فقالا لی: لأنتَ أضلّ من بعیرك، فوقع فی نفسی من ذلك، فمررتُ علی عمر، فسألته فقال: ھُدیتَ لسنّة نبیّك صلی اللہ علیہ وسلم " کنز العمال (ج ۵ ص۱۸۴ و ۱۸۵) القِران۔ رقم ۶۸۵ ۔

صُبیّ بن معبد کی روایت الفاظ کے فرق کے ساتھ سنن ابی داوٗد (ج ۱ ص۲۵۰، باب فی الإقران) سنن نسائیؒ (ج ۲ ص۱۲ و ۱۳، باب القِران) اور سنن ابن ماجہ (ص۲۱۳، باب من قرن الحجّ والعمرة) میں بھی مروی ہے ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

حاشیہ صفحہ ھٰذا:

[۱] پوری روایت اس طرح ہے " وعن أنس بن مالك قال: خرجنا نصرخ بالحجّ صُراخاً، فلمّا قدمنا مکّة أمرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أن نجعلھا عمرة وقال: لو استقبلت من أمری ما استدبرتُ لجعلتھا عمرة ولکن سقت الھدی وقرنت الحجّ والعمرة "۔ علامہ ہیثمیؒ مجمع الزوائد میں اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں " رواہ أحمد وأبو یعلیٰ والطبرانی فی الأوسط، وفیه أبو أسماء الصیقل ولم أجد من روی عنه غیر أبی اسحاق " (ج ۳ ص۲۳۵) باب فی القِران وغیرہ وحجّة النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۲] (ج ۱ ص۲۱۳) باب التمتع والإقران والإفراد بالحجّ۔ و (ج ۱ ص۲۳۳) باب من لبّد رأسه عند الإحرام والحلق۔ ۱۲ م

أنها قالت: يا رسول الله! ما شأن الناس حلّوا بعمرة ولم تحلل أنت من عمرتك؟ قال: إنّي لبّدت رأسي وقلّدت هديي، فلا أحلّ حتى أنحر" اور ایک روایت میں "فلا أحِلّ حتى أحِلّ من الحج" کے الفاظ آئے ہیں[۲]

(۱۲) مسند احمد اور طحاوی میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت ہے "سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: أهلّوا يا آل محمد بعمرة في حجة (اللفظ للطحاوي[۳]) یہ قران کے بارے میں صریح قولی روایت ہے۔

یہ چند روایات بطور مثال پیش کی گئی ہیں ورنہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قران فرمانا بیس[۲۰] سے زائد صحابۂ کرام سے ثابت ہے[۴]۔

---

[۱] دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص۲۳۱) باب فتل القلائد للبدن والبقر۔ وصحیح مسلم (ج ۱ ص۴۰۴) باب بيان أن القارن لا يتحلل إلا في وقت تحلل الحاج المفرد ۱۲ مرتب

[۲] وقد اعترف النووي والحافظ وغيرهما من الشافعية بأن ما تأوّله الشافعية في مثل هذا الحديث تعسّف، أنظر للتفصيل إعلاء السنن (ج ۱۰ ص۲۵۵ وص۲۵۶) أبواب وجوه الإحرام، باب كون القران أفضل من التمتع والإفراد ۱۲ از استاذ محترم دام اقبالہم

[۳] شرح معانی الآثار (ج ۱ ص۳۲۱) باب ما كان النبي صلى الله عليه وسلم به محرما في حجة الوداع۔ علامہ ہیثمیؒ نے یہ روایت مسند احمد، مسند ابویعلیٰ اور معجم طبرانی کبیر کے حوالہ سے مفصلاً نقل کی ہے اور معجم طبرانی کے یہ الفاظ ذکر کئے ہیں "أهلوا يا أمّة محمد بحج وعمرة" اور آخر میں کہا ہے "رجال احمد ثقات" مجمع الزوائد (ج ۳ ص۲۳۵) باب في القران وغيره وحجة النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲ مرتب

[۴] چنانچہ حضرت[۱] عمرؓ، حضرت[۲] عثمانؓ، حضرت[۳] علیؓ، حضرت[۴] عائشہؓ، حضرت[۵] ام سلمہؓ، حضرت[۶] حفصہؓ، حضرت[۷] انسؓ، حضرت ابن عباس[۸]ؓ، حضرت جابر[۹] بن عبداللہ، حضرت براء[۱۰] بن عازب، حضرت ابن[۱۱] عمر، حضرت صبی[۱۲] بن سعد رضی اللہ عنہم کی روایات پیچھے ذکر کی جاچکی ہیں۔ مزید حضرت عمران[۱۳] بن حصین کی روایت کے لئے دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۰۲ وص۴۰۳) باب جواز التمتع، حضرت ابوطلحہ[۱۴]ؓ کی روایت کے لئے دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص۲۱۳) باب من قرن الحج والعمرة، حضرت سعد[۱۵] بن ابی وقاصؓ کی روایت کے لئے دیکھئے مؤطا امام مالک (ص۳۵۴) ماجاء في التمتع، حضرت ابوقتادہ[۱۶] اور حضرت ابوسعید[۱۷] خدریؓ کی روایات کے لئے دیکھئے سنن دارقطنی (ج ۲ ص۲۶۱) باب المواقيت رقم ۱۱۸ و۱۱۹ اور حضرت ہرماس[۱۸]ؓ، حضرت سراقہ[۱۹]ؓ، حضرت ابن ابی اوفیٰ[۲۰] اور حضرت ابوداؤد[۲۱] مازنیؓ کی روایات کے لئے دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۳ ص۲۳۵ و۲۳۶) باب في القران وغيره وحجة النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲ رشید اشرف سیفی

شافعیہ ان روایات کی یہ توجیہ کرتے ہیں[1] کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے شروع میں تو افراد کا احرام باندھا تھا، لیکن بعد میں آپ نے اس کے ساتھ عمرہ کو شامل کر کے قِران فرمالیا تھا[2]، اس بنا پر نہیں کہ قِران افضل تھا بلکہ اس بنا پر کہ اس سے اہل جاہلیت کے ایک عقیدہ کی تردید مقصود تھی جو اشہرِ حج میں عمرہ کو جائز نہیں سمجھتے تھے اور اسے افجر الفجور قرار دیتے تھے، ان کا یہ مقولہ مشہور تھا "[3] إذا برأ الدبر وعفا الأثر وانسلخ صفر، حلّت العمرة لمن اعتمر" چنانچہ اس عقیدہ کی تردید کے لئے آپ نے حج اور عمرہ کو جمع فرمایا۔

---

[1] كما في شرح النووي على صحيح مسلم (ج ۱ ص۴۰۵) باب في الإفراد والقِران ۔ والمعارف للبنوري (ج ۶ ص۲۷۵) ۱۲ م

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

علامہ بنوری فرماتے ہیں" وإنما اضطر الشافعية إلى القول بذلك (أي إلى ذلك التوجيه) لكثرة الروايات في قرانه صلى الله عليه وسلم حتى لا يمكن لهم إنكارها، ثم قالوا بإدخاله صلى الله عليه وسلم العمرة على الحج، مع أن الروايات الصريحة في قِرانه صلى الله عليه وسلم من بدء الأمر آبية عن تأويلهم كل الإباء، والعجب من مثل الحافظ ابن حجر حيث سایر الشافعية في تأويلهم وأعرض عن كثير من الروايات وهٰذا بعيد عن مثله "۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص۲۷۵) ۱۲ مرتب

[3] جاہلیت کا یہ مقولہ صحیح بخاری میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں منقول ہے، حضرت ابن عباسؓ اہل جاہلیت کا حال بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں" كانوا يرون أن العمرة في أشهر الحج أفجر الفجور في الأرض ويجعلون المحرّم صفرًا ويقولون "إذا برأ الدبر وعفا الأثر وانسلخ صفر حلّت العمرة لمن اعتمر" قدم النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه صبيحة رابعة مهلّين بالحج وأمرهم أن يجعلوها عمرة فتعاظم ذلك عندهم، فقالوا: يا رسول الله! أيّ الحلّ؟ قال: حلّ كلّه" (ج ۱ ص۲۱۲، باب التمتع والإقران والإفراد بالحج)

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

لیکن یہ تاویل روایات پر منطبق نہیں ہوتی، اس لئے کہ متعدد روایات سے یہ ثابت ہے کہ آپؐ نے ابتداہی سے قران کا احرام باندھا تھا، جیساکہ حضرت انس[۱]، حضرت براء بن عازبؓ[۲] اور حضرت علیؓ[۳] کی روایات سے معلوم ہوتا ہے، نیز حضرت ام سلمہؓ کی روایت "أهلّوا یا آل محمد بعمرة فی حجة"[۴] بھی اس پر دلالت کرتی ہے کہ آپؐ نے ابتداہی سے قران کے لیے فرمایا تھا[۵]۔

شافعیہ کا ایک استدلال اس سے بھی ہے کہ حضرت عمرؓ قران سے منع کیا کرتے تھے، کما سیأتی فی "باب ماجاء فی التمتع"

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کا منشا قران سے روکنا نہیں تھا بلکہ نہی سے ان کا منشا فسخ الحج إلی العمرۃ سے روکنا تھا وسیأتی تفصیلہ، إن شاء اللہ فی "باب ماجاء فی التمتع"۔

رہا حنابلہ کا یہ استدلال کرنا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تمتع کی تمنا فرمائی تھی، سو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تمنا اس بنا پر نہیں تھی کہ تمتع افضل تھا، بلکہ چونکہ اہل عرب میں یہ مشہور تھا کہ اشہر حج میں عمرہ کرنا جائز نہیں تو جب آپؐ نے لوگوں کو عمرہ کے بعد احرام کھولنے کا حکم دیا تو بہت سے لوگوں نے قدیم رسم کے مطابق اس کو ناپسند سمجھا اور اس ناپسندیدگی کا اظہار انہوں نے ان الفاظ سے کیا "أننطلق إلی منی وذکورنا تقطر"[۶] اس وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اگر میں ہدی نہ لاتا اور تمتع کرتا تو اچھا تھا" تاکہ ان کے

---

[۱] مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۲۳۵) باب فی القران وحجة النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ م

[۲] و [۳] سنن نسائی (ج ۲ ص ۱۳) باب القران ۔ و (ج ۲ ص ۱۱) باب الحج بغیر نیة یقصدہ المحرم ۱۲ م

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

[۵] قال الشیخ البنوری فی المعارف (ج ٦ ص ۲۹) :

ثم ما تکلف البیہقی فی تأویلات روایات القران فی سننہ فقد أبی عنہا کبار أھل مذھبہ کالنووی والتقی السبکی وابن حجر وغیرھم بل سماھا الحافظ ابن حجر تعسفًا، والحافظ علاء الدین قد کشف عن تعسفہ وأجابہ بما شفی وکفی۔

ومن ضعف مذھب إمامہ فی المسألة رجع عنہا مثل المزنی وابن المنذر وأبی إسحاق المروزی من قدماء أتباعہ والتقی السبکی من متأخریھم، واضطر مثل النووی وابن حجر وغیرھما من الشافعیة والقاضی عیاض من المالکیة إلی القول بانتہاء أمرہ صلی اللہ علیہ وسلم إلی القران ۱۲ مرتب

[۶] کما فی روایة أبی داود فی سننہ (ج ۱ ص ۲۴۹) باب فی إفراد الحج ۔ اور صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۹۲، باب بیان وجوہ الإحرام الخ) میں یہ الفاظ مروی ہیں "فنأتی عرفة تقطر مذاکیرنا المنی" ۱۲ مرتب

خیالِ باطل کی تردید ہوسکتی[1]۔

افضلیتِ قِران کی وجوہِ ترجیح

پھر افضلیتِ قِران کی کچھ اور بھی وجوہِ ترجیح ہیں۔

(۱) قِران کی روایات افراد کی روایات کے مقابلہ میں عدداً زیادہ ہیں۔

(۲) جن صحابۂ کرام رضؓ سے اِفراد مروی ہے ان سے قِران بھی مروی ہے جیسے حضرت ابن عمرؓ اور حضرت عائشہ رضؓ وغیرہ، لیکن ایسے صحابہ کرام متعدد ہیں جن سے صرف قِران مروی ہے افراد نہیں مثلاً حضرت انس، حضرت عمران بن حصین اور حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہم وغیرہ

(۳) افراد کی احادیث تمام تر فعلی ہیں لیکن قِران کی احادیث فعلی بھی ہیں اور قولی بھی، اور قولی فعلی کے مقابلہ میں راجح ہوتی ہے۔

(۴) افراد کی روایات میں بآسانی تأویل ہوسکتی ہے اور وہ یہ کہ قارِن کے لئے صرف "لبّیك بحجّة" کہنا بھی جائز ہوتا ہے تو جن حضراتِ صحابہ نے صرف "لبّیك بحجّة" سُنا انہوں نے آپؐ کے احرام کو اِفراد سمجھا اور اسی کے مطابق روایت کردیا بخلاف قِران کے کہ اس کی روایات میں تاویل ممکن نہیں۔

(۵) کسی بھی روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ ثابت نہیں کہ آپؐ نے "أفردت" یا "تمتعت" فرمایا ہو، لیکن حضرت براء بن عازبؓ اور حضرت انسؓ کی روایات میں "قرنت" کی تصریح موجود ہے کما بیّنّا۔

(۶) قِران میں مشقّت زیادہ ہے، اس لئے بھی وہ افضل ہے[2]۔ بخلاف تمتّع اور افراد

---

[1] اس جواب کی تائید سنن ابی داؤد کی روایت کے اگلے الفاظ سے بھی ہوتی ہے" فبلغ ذلك (أی إنكارهم للحلّ) رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: لو أنّی استقبلت من أمری ما استدبرت ما أهديت ولولا أنّ معی الهدی لأحللت" (ج ۱ ص۲۴۹) باب فی إفراد الحجّ ۱۲ مرتب

[2] چنانچہ بخاری کی روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے" قالت عائشة يا رسول الله: يصدر الناس بنسكين و أصدر بنسك قيل لها: انتظری، فاذا طهرتِ فاخرجی إلی التنعيم فأهلّی ثم ائتينا بمكان كذا ولكنها (وفی نسخة ولكنه) علی قدر نفقتك أو نصبك" (ج ۱ ص۲۴۰) أبواب العمرة، باب أجر العمرة علی قدر النصب معلوم ہوا کہ حج وعمرہ کی فضیلت مشقت کے بقدر ہے اور مشقت طویل احرام کی وجہ سے یقیناً قِران ہی میں زیادہ ہے۔

نیز ایک روایت میں ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا "فما الحاج ؟" تو آپ نے ارشاد فرمایا "الشعث التفل" (پراگندہ بال اور میلا کچیلا) دیکھئے ابن ماجہ ص۲۰۸ باب ما یوجب الحج) یعنی اصل حاجی وہ ہے جو حج کی مشقت اٹھاتے ہوئے پراگندہ حال اور میلا کچیلا ہوچکا ہو اور طویل احرام کے باعث قارن کے حق میں اس کا زیادہ امکان ہے ۱۲ مرتب عفی عنہ

کے، کران میں اتنی مشقت نہیں۔

حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی معروف حدیث ہے "أن النبي صلی اللہ علیہ وسلم سُئل: أيّ الحج أفضل؟ قال العجّ والثجّ"[1] یعنی جس حج میں تلبیہ اور قربانی زیادہ ہو وہ افضل ہے، قران میں تلبیہ بھی زیادہ ہوتا ہے اور قربانی بھی واجب ہوتی ہے بخلاف تمتع کے، کہ اس میں تلبیہ زیادہ نہیں ہوتا اور بخلاف افراد کے کہ اس میں قربانی واجب نہیں ہوتی[2]۔ واللہ أعلم وعلمه أتمّ وأحکم

باب ماجاء في التمتّع

"عن محمد[3] بن عبد الله بن الحارث بن نوفل أنه سمع سعد بن أبي وقاص والضحاك بن قيس وهما يذكران التمتع بالعمرة إلى الحج، فقال الضحاك بن قيس: لا يصنع ذلك إلا من جهل أمر الله تعالى، فقال سعد: بئس ما قلت يا ابن أخي، فقال الضحاك: فإن عمر بن الخطاب قد نهى عن ذلك"۔ حضرت عمر فاروق نیز حضرت عثمان غنی کے بارے میں یہ ثابت ہے کہ وہ قران اور

---

[1] سنن ترمذی (ج ۱ ص۱۳۲، باب ما جاء في فضل التلبية والنحر) واللفظ له ۔ وسنن ابن ماجہ (ص۲۱۰ باب رفع الصوت بالتلبية)۔

العجّ: هو رفع الصوت بالتلبية، والثجّ: هو سيلان دم الهدى والأضاحى ۱۲ مرتب

[2] علامہ بنوری نے قران کی افضلیت کی ایک وجہ ترجیح یہ بیان کی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان "دخلت العمرة في الحج إلى يوم القيامة" (سنن ترمذی)۔ (ج ۱ ص۱۲۴ ۔ باب منه، بعد باب ما جاء في العمرة أواجبة هي أم لا) کا تقاضا یہ ہے کہ عمرہ حج کا جزء ہو، وذلك لا يكون إلا بالقران ۔ معارف (ج ۶ ص۲۹۱)

علامہ ابن القیم نے قران اور روایاتِ قران کی ایک وجہ ترجیح یہ بیان کی ہے: "أن رواة الإفراد أربعة: عائشة، وابن عمر وجابر، وابن عباس. والأربعة رووا القران، فإن صرنا إلى تساقط رواياتهم سلمت رواية من عداهم للقران عن معارض، وإن صرنا إلى الترجيح وجب الأخذ برواية من لم تضطرب الرواية عنه، ولا اختلفت كالبراء وأنس وعمر بن الخطاب وعمران بن حصين وحفصة ومن معهم ممن تقدّم" زاد المعاد (ج ۱ ص۲۲۰) فصل في أعذار الذين وهموا في صفة حجّته۔

قران اور روایاتِ قران کی مزید وجوہِ ترجیح کیلئے دیکھئے "معارف السنن" (ج ۶ ص۲۸۹ و۲۹۰) اور "زاد المعاد في هدى خير العباد" (ج ۱ ص۲۲۷ و۲۲۸) فصل في أعذار الذين وهموا في صفة حجّته ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] الحديث أخرجه النسائي في سننه (ج ۲ ص۱۶) كتاب مناسك الحج، باب التمتع ۱۲ م

تمتع سے منع فرمایا کرتے تھے۔[1]

علامہ نوویؒ نے تو اس نہی کو نہیِ تنزیہ پر محمول کرتے ہوئے فرمایا کہ چونکہ ان دونوں حضرات کے نزدیک افراد افضل تھا اس لئے قِران اور تمتع سے منع فرمایا کرتے تھے گویا ان کے نزدیک یہ حج افراد کی افضلیت کی دلیل ہے۔[2]

لیکن حنفیہ نے حضرت عمرؓ وغیرہ کی نہی کی متعدد توجیہات کی ہیں، ایک یہ کہ دراصل وہ ایک سال میں حج اور عمرہ دونوں کے لئے مستقل سفر کرنے کو تمتع اور قِران کے مقابلہ میں افضل قرار دیتے تھے اور یہ صورت حنفیہ کے نزدیک بھی یقیناً افضل ہے۔ یہ توجیہ نہی عن التمتع اور نہی عن القِران دونوں سے متعلق ہے۔[3]

اس توجیہ کی تائید مسلم[4] کی روایت سے ہوتی ہے جس میں حضرت عمرؓ فرماتے ہیں "فافصلوا حجکم من عمرتکم فإنه أتم لحجکم وأتم لعمرتکم" اور اس سے بھی زیادہ صریح مصنف ابن ابی شیبہ کی روایت ہے "إن أتم لحجکم وعمرتکم أن تنشئوا لکل منہما سفراً[5]"

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ نہی عن القِران اور نہی عن التمتع دونوں کی علیحدہ علیحدہ وجہ ہے۔[6] نہی عن القِران کی وجہ تو یہ تھی کہ حضرت عمرؓ کے نزدیک اگر ایک انسان ایک سال میں دو سفر کرے ایک مستقلاً حج کے لئے اور دوسرا مستقلاً عمرہ کے لئے تو ان کے نزدیک یہ صورت قِران اور تمتع سے زیادہ

---

[1] حضرت عمرؓ کا منع فرمانا تو روایتِ باب سے ثابت ہو ہی رہا ہے، اور حضرت عثمانؓ کا منع فرمانا صحیحین کی روایت سے ثابت ہے، چنانچہ بخاری میں روایت ہے "عن مروان بن الحکم قال: شهدت عثمان وعلیاً وعثمان ینهی عن المتعة وأن یجمع بینهما، فلما رأی علی أهل بهما لبیك بعمرة وحجة قال: ما کنت لأدع سنة النبی صلی اللہ علیه وسلم لقول أحد" (ج ۱ ص ۲۱۲) باب التمتع والإقران والإفراد بالحج۔ اور مسلم میں سعید بن المسیبؒ سے مروی ہے "قال: اجتمع علی وعثمان بعسفان، فکان عثمان ینهی عن المتعة (ج ۱ ص ۴۰۲) باب جواز التمتع ۱۲ مرتب

[2] دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۰۲) باب جواز التمتع ۱۲ م

[3] معارف السنن (ج ۱ ص ۲۹۸) ۱۲ م

[4] (ج ۱ ص ۳۹۳) باب بیان وجوہ الإحرام ۱۲ م

[5] فتح الباری (ج ۳ ص ۳۳۲) باب التمتع والقِران والإفراد بالحج ۱۲ م

[6] تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۹۸ تا ص ۳۰۲) ۱۲ م

افضل ہے اور ظاہر ہے کہ یہ صورت حنفیہ کے نزدیک بھی افضل ہے[1]، لیکن جو شخص سال میں دو سفر کرنے کی قدرت نہ رکھتا ہو اس کے لئے بھی حضرت عمرؓ کے نزدیک قران میں کوئی کراہت نہ تھی، بلکہ اُسے تمتع اور افراد سے افضل سمجھتے تھے جیسا کہ طحاوی[3] میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ظاہر ہوتا ہے، وہ فرماتے ہیں : یقولون : إن عمر نھی عن المتعة، قال عمر : لو اعتمرت فی عام مرّتین ثمّ حججت لجعلتھا مع حجّتی[2]" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ تو قران کی تمنا کیا کرتے تھے پھر بھلا یہ کیسے ممکن ہے کہ وہ اس سے روکیں، لہٰذا ان کی نہی کا مطلب یہی ہے کہ قران دیسے تو تمتع اور افراد سے افضل ہے لیکن ایک صورت اس سے بھی افضل ہے لہٰذا اس کے بجائے اُس صورت کو اختیار کرنا چاہئے یعنی ایک سال میں حج کے لئے مستقل سفر کیا جائے اور عمرہ کے لئے مستقل، ولا اختلاف فیہ۔

اور نہی عن التمتع کی وجہ یہ مشہور ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ مکہ مکرمہ میں حلال ہونے کے بعد عین حج کے موقعہ پر احرام باندھنے کو اچھا نہیں سمجھتے تھے[4]، اور یہ ایسا ہی تھا جیسا کہ بعض صحابہ کرامؓ نے حجۃ الوداع کے موقعہ پر اس کی

---

[1] جیسا کہ امام محمدؒ فرماتے ہیں : " قال محمد : یعتمر الرجل ویرجع إلی أھلہ ثم یحج ویرجع إلی أھلہ فیکون ذلك فی سفرین أفضل من القران، ولکن القران أفضل من الحج مفردا والعمرة من مکة ومن التمتع والحج من مکة، لأنہ إذا قرن کانت عمرتہ وحجتہ من بلدہ وإذا تمتع کانت حجتہ مکیة وإذا أفرد بالحج کانت عمرتہ مکیة فالقران أفضل، وھو قول أبی حنیفة رحمہ اللہ والعامة من فقھائنا " موطا امام محمد (ص۲۱۰) باب القران بین الحج والعمرة ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] (ج ۱ ص۳۱۸) باب ما کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم بہ محرما فی حجة الوداع ۱۲ م

[3] امام طحاوی نے مذکورہ روایت دو سندوں سے ذکر کی ہے

(۱) حدثنا سلیمان بن شعیب قال : ثنا عبد الرحمن بن زیاد قال : ثنا شعبة عن سلمة بن کھیل قال : سمعت طاؤسا یحدث عن ابن عباس ....

(۲) حدثنا حسین بن نصر قال : ثنا أبو نعیم قال، ثنا ابو نعیم قال سفیان عن سلمة عن طاؤس عن ابن عباس ..... ۱۲ م

[4] اس کی تائید مسلم کی روایت سے ہوتی ہے " عن أبی موسی أنہ کان یفتی بالمتعة، فقال لہ رجل : رویدك ببعض فتیاك، فإنك لا تدری ما أحدث أمیر المؤمنین فی النسك بعد حتی لقیہ بعد فسألہ، فقال عمر : قد علمت أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قد فعلہ وأصحابہ ولکن کرھت أن یظلوا معرسین بھن فی الأراك ثم یروحون فی الحج تقطر رؤوسھم " (ج ۱ ص۴۰۱) باب جواز تعلیق الإحرام ۱۲ مرتب

کراہیت کا اظہار کرتے ہوئے کہا تھا "أنتنطلق إلی منیٰ وذکورنا تقطر"[1]

لیکن اس پر اشکال ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ کیسے محض اپنی رائے سے تمتع کو مکروہ سمجھتے تھے حالانکہ وہ جانتے تھے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تمتع کا حکم دیا تھا[2]

اس لئے احقر کے نزدیک سب سے بہتر وجہ وہ ہے جو علامہ عثمانیؒ نے اعلاء السنن[3] میں بیان فرمائی ہے کہ درحقیقت حضرت عمرؓ تمتع اصطلاحی سے منع نہ فرماتے تھے بلکہ وہ "فسخ حج الی العمرہ" سے روکتے تھے جس کی تفصیل یہ ہے کہ حجۃ الوداع کے موقع پر جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو دیکھا کہ وہ اپنے عقیدۂ جاہلیت کی بنا پر اشہرِ حج میں عمرہ کو مکروہ سمجھتے ہیں تو آپ نے اُن صحابۂ کرام کو جنہوں نے افراد کر رکھا تھا، یا بغیر سوقِ ہدی کے قران کا احرام باندھا ہوا تھا حکم دیا کہ فسخ حج الی العمرہ پر عمل کرتے ہوئے طواف وسعی کے بعد حلال ہو جائیں تاکہ اشہرِ حج میں عمرہ کی کراہیت سے متعلق عقیدۂ جاہلیت کی تردید ہو سکے، چنانچہ حضرت جابرؓ کی طویل روایت میں مروی ہے کہ آپ نے فرمایا "فمن کان منکم لیس معه هدی فلیحل ولیجعلها عمرة"[4]

لیکن فسخ حج الی العمرہ کی یہ صورت صحابۂ کرامؓ کے ساتھ خاص تھی اور ان کے لئے بھی صرف اسی سال مصلحۃً جائز کی گئی تھی جیسا کہ سنن ابی داؤدؒ[5] کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے "عن سلیم بن الأسود أن أبا ذر کان یقول فی من حج ثم فسخها بعمرة : لم یکن ذلك إلا للرکب الذین کانوا مع رسول الله صلی الله علیه وسلم" نیز سننِ نسائی[6] میں حضرت بلال بن الحارثؓ کی روایت سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے وہ فرماتے ہیں "قلت : یارسول الله، أفسخ الحج لنا خاصة أم للناس عامة؟ قال : بل لنا خاصة"[7]

---

[1] سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۴۹) باب فی إفراد الحج ۱۲ م

[2] جیسا کہ متعدد روایات سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم فرمانا معلوم ہوتا ہے، چنانچہ مسلم میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں سے فرمایا "ومن لم یکن منکم أهدی فلیطف بالبیت وبالصفا والمروة ولیقصر ولیحلل ثم لیهل بالحج ولیهد" (ج ۱ ص ۴۰۳) باب وجوب الدم علی المتمتع ۱۲ مرتب

[3] (ج ۱۰ ص ۲۶) باب إفراد الحج والعمرة الخ ۱۲ م

[4] صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۹۶) باب حجة النبی صلی الله علیه وسلم ۱۲ م

[5] (ج ۱ ص ۲۵۱ و ۲۵۲) کتاب المناسك، باب الرجل یهل بالحج ثم یجعلها عمرة ۱۲ م

[6] (ج ۲ ص ۲۲) کتاب المناسك، إباحة فسخ الحج بعمرة لمن لم یسق الهدی ۱۲ م

[7] سنن ابی داؤد میں یہی روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے "قلت : یارسول الله، فسخ الحج لنا خاصة أو لمن بعدنا؟ قال : بل لکم خاصة" (ج ۱ ص ۲۵۲) باب الرجل یهل بالحج ثم یجعلها عمرة ۱۲ م

فسخ حج الی العمرہ کی یہ صورت اگرچہ خواص کے لئے تھی لیکن بعض لوگ یہ سمجھنے لگے کہ اس کا جواز تمام مسلمانوں کے لئے ہے، اس پر حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے تنبیہ فرمائی اور تمتع یا متعہ کے الفاظ کے ساتھ اس سے منع فرمایا، — واضح رہے کہ قرونِ اولیٰ میں یہ الفاظ متعدد معانی کے لئے استعمال ہوتے رہے ہیں جن میں سے ایک معنی تمتعِ اصطلاحی کے اور ایک فسخ الحج الی العمرہ کے بھی ہیں، کما ذکرہ الحافظ فی الفتح[۱]، چنانچہ مسلم شریف[۲] میں حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کی روایت "کانت المتعۃ فی الحج لأصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم خاصۃ" میں "متعۃ فی الحج" سے مراد فسخ الحج الی العمرۃ ہی ہے۔

خلاصہ یہ کہ جن روایات میں حضرت عمرؓ یا حضرت عثمان غنیؓ سے نہی عن التمتع منقول ہے ان میں "فسخ الحج الی العمرہ" مراد ہے جس کا جواز حجۃ الوداع کے ساتھ خاص تھا، ورنہ تمتعِ اصطلاحی کے جواز میں ان میں سے کسی کو بھی شبہ نہ تھا[۳]۔ بالخصوص حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے تو تمتع کی تمنا مروی ہے، فرماتے ہیں "لو حججتُ لتمتعتُ

---

[۱] (ج ۳ ص ۳۳۴) باب التمتع والقران والإفراد بالحج وفسخ الحج لمن لم یکن معہ ھدی — اس مقام پر لفظ تمتع کی تحقیق کرتے ہوئے حافظ فرماتے ہیں "أما التمتع فالمعروف أنہ الاعتمار فی أشھر الحج ثم التحلل من تلک العمرۃ والإھلال بالحج فی تلک السنۃ، قال اللہ تعالیٰ: فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ ویطلق التمتع فی عرف السلف علی القران أیضاً، قال ابن عبد البر: لاخلاف بین العلماء أن التمتع المراد بقولہ تعالیٰ: "فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ" أنہ الاعتمار فی أشھر الحج قبل الحج۔ قال: ومن التمتع أیضاً القران، لأنہ تمتع بسقوط سفر للنسک الآخر من بلدہ، ومن التمتع: فسخ الحج أیضاً الی العمرۃ" انتھیٰ ۱۲ مرتب

[۲] (ج ۱ ص ۴۰۲) باب التمتع فی الحج، مسلم ہی میں حضرت ابوذرؓ کی ایک روایت اس طرح مروی ہے "کانت لنا رخصۃ یعنی المتعۃ فی الحج" ۱۲ م

[۳] اور ہو بھی کیسے سکتا ہے جبکہ تمتع اصطلاحی کا جواز کتاب اللہ سے ثابت ہے، ارشادِ ربانی ہے "فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ" سورۂ بقرہ (آیت ۱۹۶ پ ۲) اسی لئے حضرت سالم بن عبد اللہ کے بارے میں مروی ہے "أنہ سئل عن نھی عمر عن متعۃ الحج، قال: لا، أبعد کتاب اللہ تعالیٰ؟" اور حضرت نافعؒ کے بارے میں مروی ہے "أن رجلاً قال لہ: أنھی عمر عن متعۃ الحج؟ قال: لا" زاد المعاد (ج ۱ ص ۲۵۰، فصل فی إھلالہ صلی اللہ علیہ وسلم بالحج) بحوالہ مصنف عبد الرزاق

نیز سنن ابی داؤد میں حضرت عثمان کے بارے میں سندِ صحیح کے ساتھ مروی ہے "عن إبراھیم التیمی عن أبیہ قال: سئل عثمان عن متعۃ الحج، فقال: کانت لنا، لیست لکم" زاد المعاد (ج ۱ ص ۲۵۱) ۱۲ مرتب

ثمّ لو حججتُ لتمتّعتُ۔" واللّٰہ أعلم۔ وراجع لتفصیل البحث إعلاء السنن (ج ۱۰ ص۲۵۸ إلی ص۲۷۳، باب إفراد الحجّ والعمرۃ) فإنّہ أتی فی ھٰذا الباب بما لا مزید علیہ۔

لہ ذکرہ الأثرم فی سننہ وغیرہ، کما فی زاد المعاد (ج ۱ ص۲۵۰)

نیز زاد المعاد (ج ۱ ص۲۵۰) ہی میں مصنّف عبد الرزاق کے حوالہ سے حضرت ابن عباسؓ کی روایت مروی ہے "ھٰذا الذی یزعمون أنہ نھی عن المتعۃ؟ — یعنی عمر — سمعتہ یقول: لو اعتمرت ثم حججتُ لتمتّعتُ"۔

علّامہ ابن الاثیر جزریؒ نے جامع الاصول (ج ۳ ص۱۱۵، رقم ۱۴۳۰، التمتّع وفسخ الحجّ) میں سننِ نسائی کے حوالہ سے حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کی روایت نقل کی ہے "قال: سمعتُ عمر یقول: واللّٰہ، لا أنہاکم عن المتعۃ وإنہا لفی کتاب اللّٰہ ولقد فعلہا رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلّم۔ یعنی: العمرۃ فی الحجّ"۔ لیکن سننِ نسائی کے مطبوعہ نسخہ میں یہ روایت "واللّٰہ لأنہاکم عن المتعۃ الخ" کے الفاظ کے ساتھ مذکور ہے (دیکھئے ج ۲ ص۱۵، التمتّع) معلوم ہوتا ہے کہ علامہ ابن الاثیرؒ کے پاس سنن نسائی کا جو نسخہ تھا اس میں روایت "لا أنہاکم" کے الفاظ کے ساتھ مذکور تھی، روایت کے سیاق سے اُسی نسخہ کی تائید ہوتی ہے، اور اگر روایت کے الفاظ "لأنْہاکُم" ہی مانے جائیں تب بھی روایت کا مطلب یہ ہوگا کہ میں خاص متعہ یعنی فسخ الحج الی العمرہ سے روکتا ہوں ورنہ متعہ اصطلاحی تو کتاب اللہ میں بھی موجود ہے اس سے روکنے کا کیا سوال؟۔

البتہ ایک روایت (جسے ہم پیچھے بھی ذکر کرچکے ہیں) ایسی ہے جس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ تمتع اصطلاحی کو ناپسند کرتے تھے اس میں حضرت عمرؓ فرماتے ہیں "قد علمتُ أن النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم قد فعلہ وأصحابہ ولکن کرھتُ أن یظلّوا معرسین بھنّ فی الأراک ثم یروحون فی الحج تقطر رؤوسہم" مسلم (ج ۱ ص۴۰۱، باب جواز تعلیق الإحرام) لیکن حقیقت یہ ہے کہ دوسرے دلائل کی روشنی میں یہ روایت بھی فسخ الحج الی العمرۃ ہی پر محمول ہے اور اس کا مفصّل تسلّی بخش جواب علّامہ عثمانیؒ نے دیا ہے وہ اس روایت کے نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

"قالوا: فقولہ: "فعلہ النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم وأصحابہ (أی أمر بہ، لأنہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم لم یفسخ حجّہ إلی العمرۃ قط، کما تظافرت بہ الأحادیث) ولکن کرھتُ الخ" یدلّ علی أنہ کان ینکر التمتع المعروف قلنا: إنہ اطلق الکراھۃ وأراد التحریم، وکثیرا ما یطلق ذلک، ولم یکن لیمنع بالرأی ما جوّزہ النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم، وإنما تمسک لحرمۃ الفسخ، بقولہ تعالیٰ: "وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ" ورأی أن ما أمر بہ النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم أصحابہ رضی اللّٰہ عنہم إنما کان لعلّۃ، وقد ارتفعت، وقولہ: "ولکن کرھت أن یظلّوا معرسین بھن فی الأراک" لیس لعلّۃ النھی عن الفسخ، بل العلّۃ إنما ھی فی قولہ تعالیٰ: "وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ" الخ وذکر الکراھۃ إنما ھو لتأیید النص بکونہ موافقا للقیاس" اعلاء السنن (ج ۱۰ ص۱۶۱) باب إفراد الحجّ والعمرۃ الخ ۱۲ مرتب عفاہ اللہ

فقال سعد : قد صنعها رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" اس سے یہ مراد نہیں کہ آپؐ نے تمتّع اصطلاحی کیا تھا بلکہ یہاں تمتع سے جمع بین الحج والعمرۃ یعنی قران مراد ہے کیونکہ کسی کے نزدیک بھی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم متمتّع نہیں تھے۔ البتہ حنابلہ کی ایک جماعت نے آپؐ کے متمتّع ہونے کا دعوٰی کیا ہے[1]۔ اور اس کی دلیل یہ پیش کی ہے کہ حضرت معاویہؓ فرماتے ہیں کہ میں نے کوہِ مروہ کے قریب مشقص[2] سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بالوں کا قصر کیا تھا[3]۔ اور مروہ کے قریب قصر اسی وقت ہوسکتا ہے جبکہ آپ عمرہ کرکے حلال ہوگئے ہوں اور یہ صورت صرف متمتّع ہونے میں ممکن ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت معاویہؓ کا یہ واقعہ حج سے متعلق نہیں بلکہ عمرۂ جعرانہ سے متعلق ہے[4]۔

[1] کما قالہ القاضی أبو یعلی وغیرہ۔ زاد المعاد (ج ۱ ص۲۲۳) فصل فی أغلاط العلماء فی عمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم وحجتہ ۱۲م

[2] هو بکسر المیم و إسکان الشین المعجمة وفتح القاف، قال أبو عبید وغیرہ : هو نصل (پھل) السهم إذا کان طویلاً لیس بعریض، شرح صحیح مسلم نووی (ج ۱ ص۴۰۸) باب جواز تقصیر المعتمر ۱۲م

[3] عن ابن عبّاس أن معاویة بن أبی سفیان أخبرہ قال : قصرت عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بمشقص وهو علی المروة أو رأیته یقصر عنه بمشقص وهو علی المروة۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۰۸) باب جواز تقصیر المعتمر من شعرہ، کتاب الحج۔ وأخرجه أبو داؤد بفرق فی اللفظ (ج ۱ ص۲۵۱) باب فی الإقران وأخرجه البخاری فی صحیحه (ج ۱ ص۲۳۳، باب الحلق والتقصیر عند الإحلال، کتاب المناسك) ولیس فیه ذکر المروة۔ ۱۲ مرتب

[4] چنانچہ امام نوویؒ اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے فرماتے ہیں : " وهذا الحدیث محمول علی أنه قصر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی عمرة الجعرانة، لأن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی حجة الوداع کان قارناً کما سبق إیضاحه وثبت أنه صلی اللہ علیہ وسلم حلق بمنی وفرق أبو طلحة رضی اللہ عنہ شعرہ بین الناس، فلا یجوز حمل تقصیر معاویة علی حجة الوداع، ولا یصح حمله أیضاً علی عمرة القضاء الواقعة سنة سبع من الهجرة لأن معاویة لم یکن یومئذ مسلماً، إنما أسلم یوم الفتح سنة ثمان، هذا هو الصحیح المشهور، ولا یصح قول من حمله علی حجة الوداع وزعم أنه صلی اللہ علیہ وسلم کان متمتعاً لأن هذا غلط فاحش فقد تظاهرت الأحادیث الصحیحة السابقة فی مسلم وغیرہ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قیل له : ما شأن الناس حلّوا ولم تحلّ أنت ؟ فقال : إنّی لبّدت رأسی وقلّدت هدیی فلا أحلّ حتی أنحر الهدی"۔ وفی روایة : " حتی أحلّ من الحج " واللہ أعلم
نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۰۸) باب جواز تقصیر المعتمر ۱۲ مرتب

لہذا اس سے آپؐ کے متمتع ہونے پر استدلال نہیں ہو سکتا[1]۔

قولہ: "وأوّل من نہی عنہ معاویۃ[2]" اس روایت سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ حضرت معاویہؓ تمتع سے منع فرماتے تھے بلکہ وہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے تمتع سے روکا۔

لیکن علامہ عثمانیؒ اعلاء السنن[3] میں اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ دراصل حضرت معاویہؓ کا مقصود حج تمتع سے روکنا نہ تھا بلکہ حضرت ابن عباسؓ کے فتوے کو رد کرنا مقصود تھا جو اس بات کے قائل تھے "من جاء مهلاً

---

[1] لیکن اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ بعض کتب حدیث میں حضرت معاویہؓ کی مذکورہ روایت ایسے الفاظ کے ساتھ مروی ہے جن سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ عمرہ سے نہیں بلکہ حج ہی سے متعلق ہے، چنانچہ سنن ابی داؤد میں حسن بن علی کے طریق میں "أما علمت أني قصرت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بمشقص أعرابي على المروة" کے ساتھ "بحجته" کے الفاظ بھی مروی ہیں۔ دیکھئے (ج ۱ ص۲۵۱) باب في الإقران ـــ اور مسند احمد میں یہ روایت "قيس بن سعد عن عطاء" کے طریق سے اس طرح مروی ہے "أن معاوية حدث أنه أخذ من أطراف شعر رسول الله صلى الله عليه وسلم في أيام العشر بمشقص معي وهو محرم"۔ فتح الملہم (ج ۳ ص۲۱۲) باب جواز تقصير المعتمر۔

اس کا جواب یہ ہے کہ زیادہ صحیح روایت صحیحین ہی کی ہیں جن میں اس قسم کی زیادتیاں مروی نہیں ہیں اور دوسری روایات معلول ہیں یا حضرت معاویہؓ کے وہم پر محمول ہیں، چنانچہ حافظ ابن القیمؒ فرماتے ہیں "وأما رواية من روى "في أيام العشر" فليست في الصحيح، وهي معلولة أو وهم من معاوية، قال قيس بن سعد: "رواتها عن عطاء عن ابن عباس عنه" والناس ينكرون هذا على معاوية، وصدق قيس فنحن نحلف بالله أن هذا ما كان في العشر قط" زاد المعاد (ج ۱ ص۲۲۹) فصل في تمتعه صلى الله عليه وسلم وإحرامه۔

علامہ علی المتقی نے ابن جریر کی تہذیب الآثار کے حوالہ سے ایک روایت نقل کی ہے "عن جبير بن مطعم قال: أتيت النبي صلى الله عليه وسلم على المروة في عمرة وهو يقص بمشقص وهو يقول: دخلت العمرة في الحج إلى يوم القيامة" کنز العمال (ج ۵ ص۸۵، رقم ۶۹۳) القِران ـــ اس روایت سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تمتع فرمایا تھا۔ اس روایت کی سند کی احقر کو تحقیق نہیں، اگر یہ سنداً صحیح بھی ہو تب بھی ان روایات متواترہ یا مشہورہ کے مقابلہ میں حجت نہیں ہو سکتی جن سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حجۃ الوداع کے موقع پر صرف منیٰ ہی میں حلال ہوئے اس سے پہلے حلال نہیں ہوئے کما مرّ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] الحديث أخرجه النسائي بتغير في اللفظ، أنظر (ج ۲ ص۱۵) كتاب مناسك الحج، التمتع ۱۲ م

[3] (ج ۱۰ ص۲۷) باب إفراد الحج والعمرة الخ ۱۲ م

بالحجّ، فإنّ الطواف بالبيت يصيّره إلى عمرة شاء أو أبى[1]۔ "یعنی جو شخص حجِ افراد کا احرام باندھ کر آئے تو طوافِ بیت اللہ سے فسخِ حج الی العمرۃ ہو جائے گا وہ چاہے یا نہ چاہے، جب حضرت ابن عباسؓ کا یہ فتویٰ مشہور ہوا اور اس کی وجہ سے لوگوں میں اضطراب پیدا ہوا تو حضرت معاویہؓ نے اس کی تردید کے لئے لوگوں پر زور دیا کہ وہ صرف حجِ افراد کا احرام باندھیں اور عمرہ کو اس کے ساتھ جمع نہ کریں نہ بصورتِ قِران اور نہ بصورتِ تمتّع، ان کا مقصود تمتّع یا قِران سے روکنا نہ تھا بلکہ اس مسئلہ کو واضح کرنا تھا کہ بغیر عمرہ کے حج افراد بلا کراہت درست ہے۔ واللہ اعلم۔

باب ماجاء فيما لا يجوز للمحرم لبسه

"لا تلبس[2] القميص[3] ولا السراويلات ولا البرانس[4] ولا العمائم ولا الخفاف إلا أن يكون أحد ليست له نعلان فليلبس الخفّين وليقطعهما ما أسفل من الكعبين" کعبین سے مراد وسطِ قدم کی ہڈّی ہے نہ کہ ٹخنا، اور مطلب یہ کہ ہڈّی جوتے میں چھپی نہیں رہنی چاہئے صرّح به محمد وهو إمام في اللغة والفقه كليهما[5]۔

ولا تلبسوا شيئًا من الثياب مسّه الزعفران ولا الورس[6] ولا تنتقب المرأة الحرام احرام کی حالت میں عورت کا چہرہ پر اس طریقہ سے نقاب ڈالنا کہ وہ نقاب اس کے چہرہ سے

---

[1] رواه عبد الرزاق عن معمر عن قتادة عن أبي الشعثاء عن ابن عباس، كما في زاد المعاد (ج ۲ ص ۱۸٦) بتحقيق شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط۔

[2] الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۲۰۸ و ص ۲۰۹) باب ما لا يلبس المحرم من الثياب۔ ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۳۷۲ و ص ۳۷۳) كتاب الحج، باب ما يباح للمحرم بحج أو عمرة لبسه وما لا يباح ۔ ۱۲ مرتب

[3] هكذا في نسخنا الهندية، وفي النسخة اللبنانية (ج ۳ ص ۱۹٤ و ۱۹۵) التي حققها الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي "لا تلبسوا القمص" (بصيغ الجمع) وهكذا في جامع الأصول (ج ۳ ص ۲۳ و ۲۲) تحت رقم ۱۲۹۱، كتاب الحج النوع الأول في اللباس ۱۲ مرتب

[4] یہ "بُرنس" کی جمع ہے، ایک لمبی ٹوپی عرب میں پہنی جاتی تھی، یا وہ لباس جس کا کچھ حصہ ٹوپی کی جگہ کام دے ۱۲ م

[5] راجع للتفصيل عمدة القاري (ج ۹ ص ۱٦۱ و ۱٦۲) باب ما لا يلبس المحرم من الثياب ۱۲ م

[6] ایک قسم کی نبات جو رنگائی وغیرہ کے کام آتی ہے۔ اس سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۹ ص ۱٦۲) ۱۲ م

مس ہونے لگے جائز نہیں، البتہ نقاب اس طرح سے لٹکا لینا کہ وہ چہرہ سے مس نہ ہو حضرت عائشہؓ کی حدیث سے ثابت ہے وہ فرماتی ہیں : "کان الرکبان یمرّون بنا ونحن محرمات مع رسول الله صلى الله علیہ وسلم فإذا حاذوا بنا سدلت إحدانا جلبابها من رأسها على وجهها فإذا جاوزونا کشفناہ"[1] معلوم ہوا کہ اجانب کی موجودگی میں اس طریقہ سے نقاب لٹکا لینا کہ وہ چہرہ سے مس نہ ہو محرمہ کے لئے ضروری ہے۔ اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو مردوں پر غضِ ابصار واجب ہے[2]۔

" ولا تلبس القفّازین " حنفیہ کا مسلک بظاہر اس کے خلاف ہے کیونکہ ان کے نزدیک عورت کیلئے دستانے پہننا جائز ہے[3]۔ اور اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ اس میں "ولا تنتقب" سے لیکر "ولا تلبس القفازین" تک کا جملہ حضرت ابن عمرؓ کا ادراج ہے جس کو محدثین نے تسلیم کیا ہے۔ چنانچہ امام بخاری نے بھی اپنی صحیح میں کئی جگہ یہ روایت نقل کی ہے[4]، لیکن ایک جگہ کے سوا کہیں یہ جملہ نقل نہیں کیا، اور جہاں نقل کیا ہے وہاں اپنے صنیع سے اس کے ادراج پر تنبیہ کردی ہے[5]۔ اس کے علاوہ اگر اس زیادتی کا مرفوع ہونا ثابت بھی ہوجائے تب بھی یہ کراہت تنزیہی پر محمول ہوگی۔ واللہ اعلم۔

---

[1] سنن ابی داؤد (ج ۱ ص۲۵۴) باب فی المحرمة تغطی وجهها۔

امام محمد رحمہ اللہ اپنی مؤطا میں لکھتے ہیں : " ولا ینبغی للمرأة أن تتنقّب، فإن أرادت أن تغطّی وجهها، فلتسدل الثوب سدلاً من فوق خمارها على وجهها وتجافیه عن وجهها وهو قول أبی حنیفة والعامة من فقهائنا" (ص۲۱۰) باب ما یکره للمحرم أن یلبس من الثیاب ۱۲ مرتب

[2] کذا فی ردّ المحتار على الدر المختار (ج ۲ ص۱۸۹ و ۱۹۰) قبیل باب القران۔ وراجعه للتفصیل ۔ وفی إعلاء السنن : " وقد ظفرت فی مسند الشافعی بأثر صریح فیما قالوه وهو ما رواه عن سعید بن سالم عن ابن جریج عن عطاء عن ابن عباس قال : " تدلی علیها من جلا بیبها ولا تضرب به، قلت : "وما لا تضرب به"، فأشار إلی کما تجلبب المرأة، ثم أشار إلی ما علی خدّها من الجلباب، فقال : لا تغطیه فتضرب به على وجهها ولکن تسدله على وجهها کما هو مسدولاً " الحدیث (۱۴۰) وفیه سعید بن سالم القداح مختلف فیه حسن الحدیث."(ج ۱۰ ص۲۶) باب ما لا یلبس المحرم وما لا یغطیه من اعضاوه ۱۲ مرتب

[3] أنظر للتفصیل منحة الخالق على بحر الرائق (ج ۲ ص۳۴۴) باب الإحرام ۱۲ مرتب

[4] وتوضیحه أن حدیث ابن عمر هذا أخرجه البخاری فی صحیحه ما یزید على عشر مرّات فی العلم وفی الصلاة والمناسك واللباس، ولم یذکر هذه الزیادة فیها فهذا دلیل على أنه لم یصح نیه هذه الزیادة مرفوعاً معارف السنن (ج ۶ ص۳۳۳) ۱۲ م

[5] صحیح بخاری (ج ۱ ص۲۴۸) باب ما ینهی من الطیب للمحرم والمحرمة ۔ وراجع "المعارف" للتفصیل (ج ۶ ص۳۳۳) ۱۲ م

باب ماجاء في لُبس السّراويل والخفّين للمحرم إذا لم يجد الإزار والنّعلين

عنْ ابن عبّاس قال: سمعتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: المحرم إذا لم يجد الإزار فليلبس السّراويل"[1] امام شافعیؒ اور امام احمدؒ اس حدیث کے ظاہر پر عمل کرتے ہیں چنانچہ ان کے نزدیک محرم کو اگر ازار مہیا نہ ہو تو سلا ہوا پاجامہ پہن سکتا ہے اور اس کے پہننے سے فدیہ بھی واجب نہیں، حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اس صورت میں بھی سلا ہوا پاجامہ پہننا جائز نہیں بلکہ اگر اس کے پاس شلوار موجود ہو تو پھاڑ کر اُسے ازار بنا لے پھر پہنے اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو شلوار ہی پہن لے، لیکن اس صورت میں فدیہ ادا کرنا ضروری ہے۔ ہمارا استدلال ان مشہور روایات سے ہے جن میں محرم کو سلے ہوئے لباس کے پہننے سے روکا گیا ہے[2]۔ جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے وہ ہمارے نزدیک لبس بعد الشق پر محمول ہے۔

امام شافعیؒ یہ فرماتے ہیں کہ سراویل کو پھاڑنے میں اضاعتِ مال ہے

ہمارا جواب یہ ہے کہ یہ اضاعت نہیں بلکہ کپڑے کو دوسرے طریقہ سے استعمال کرنا ہے۔ چنانچہ خود امام شافعیؒ اسی حدیث کے اگلے جزء میں یہی تشریح کرتے ہیں یعنی "إذا لم يجد النعلين فليلبس الخفّين" اس کے بارے میں امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ "خفّین" کو بعینہٖ پہننا جائز نہیں بلکہ ان کو اس طرح کاٹنا چاہیے کہ وہ کعبین سے نیچے ہو جائیں جس طرح وہ اضاعتِ مال نہیں اسی طرح شقِ سراویل بھی اضاعت نہیں[3]۔

---

[1] الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۲ ص ۸۶۳) كتاب اللباس، باب السراويل، ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۳۷۳) كتاب الحج، باب ما يباح للمحرم بحج أو عمرة لُبسهٗ وما لا يباح ۱۲ م

[2] روایات کے لئے دیکھئے جامع الاصول (ج ۳ ص ۲۱ تا ص ۲۵) الفصل الثاني في الإحرام، النوع الأول في اللباس ۱۲ مرتب

[3] راجع للتفصيل معارف السنن (ج ۶ ص ۳۳۶)

وذكر في المغني (ج ۳ ص ۳۰۱ و ۳۰۲، باب ما يتوقى المحرم وما أبيح له - مرتب) عدم الخلاف بين الأئمة الأربعة في جواز لبس السراويل عند عدم الإزار، إلا أنه قال: تجب الفدية عند مالك وأبي حنيفة ولا فدية عند الشافعي وأحمد - كذا في المعارف (ج ۶ ص ۳۳۱) باب ما جاء فيما لا يجوز للمحرم لبسه ۱۲ مرتب

و اذا لم یجد النعلین فلیلبس الخفّین جمہور کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ خفّین کو کعبین سے کاٹ کر جوتے کے طور پر استعمال کیا جائے، لیکن امام احمدؒ اسے اس کے ظاہر پر محمول کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ جس کے پاس جوتے نہ ہوں تو وہ بند موزے بھی پہن سکتا ہے[1]۔

جمہور کی دلیل پچھلے باب میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے " لا تلبس القمیص ولا السراویلات ولا البرانس ولا العمائم ولا الخفاف إلا أن یکون أحد لیست له نعلان فلیلبس الخفّین ولیقطعهما ما أسفل من الکعبین " اس میں لبس خفّین کے ساتھ " ما أسفل من الکعبین " کی قید صراحۃً لگادی گئی ہے، لہٰذا حضرت ابن عباسؓ کی حدیثِ باب کو اسی پر محمول کیا جائے گا[2] واللہ أعلم

باب ما یقتل المحرم من الدّوابّ

"عن[3] عائشة قالت : قال رسول الله صلی الله علیه وسلم : خمس فواسق یُقتَلن فی الحرم، الفأرة والعقرب والغراب والحُدَیّا والکلب العقور " بعض روایتوں میں " حیّة " کا بھی ذکر ہے[4] بعض میں " افعیٰ "

---

[1] أنظر لتفصیل المسألة معارف السنن (ج ٦ ص ٣٣٦) ١٢ م

[2] بالخصوص جبکہ حضرت ابن عمرؓ کی روایت حضرت ابن عباس رضؓ کی حدیثِ باب کے مقابلہ میں اصح بھی ہے اور اس کے لئے مبیّن کی حیثیت رکھتی ہے۔ دیکھئے معارف السنن (ج ٦ ص ٣٣٦ و ٣٣٧) ١٢

[3] الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحه (ج ١ ص ٢٤٦) ابواب العمرة باب ما یقتل المحرم من الدواب، ومسلم فی صحیحه (ج ١ ص ٣٨١) باب ما یندب للمحرم وغیره قتله من الدوابّ فی الحلّ والحرم ١٢ م

[4] چنانچہ مسلم میں حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے " قال حدّثتنی إحدی نسوة النبیّ صلی الله علیه وسلم أنه کان یأمر بقتل الکلب العقور والفأرة والعقرب والحُدَیّا والغراب والحیّة " (ج ١ ص ٣٨٢) باب ما یندب للمحرم وغیره قتله من الدواب فی الحلّ والحرم ١٢ مرتب

اور بعض میں "ذئب" اور "نمر" کا بھی ذکر ہے[1]۔ ترمذی کی اگلی روایت میں "السبع العادی" کا بھی ذکر ہے، اس اختلاف روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ علتِ قتل کا حکم ان جانوروں کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ تمام فواسق کے لئے ہے۔

پھر فواسق کے مفہوم میں اختلاف ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک ان سے مراد غیر ماکول اللحم جانور ہیں چنانچہ وہ "حُرمتِ اکل کو" قتل کی علت جامعہ قرار دیتے ہیں۔ جبکہ حنفیہ اور مالکیہ "ابتداء بالاذیٰ" کو علت قرار دیتے ہیں[2]۔ چنانچہ ان کے نزدیک ہر وہ جانور مباح الدم ہے جو "ابتداء بالاذیٰ" کرتا ہو، اس کی تائید حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیثِ باب سے ہوتی ہے جس میں "یقتل المحرم السبع العادی" کے الفاظ مروی ہیں، "عادی" کے معنی "ظالم" کے ہیں۔ اور اس سے جوازِ قتل کی علت مستنبط ہوتی ہے کہ وہ "ظلم" اور "ابتداء بالاذیٰ" ہے، شاید یہی وجہ ہے کہ "کلب" کے ساتھ "العقور[3]" کی قید لگائی گئی ہے اور "غراب" میں "ابقع[4]" کی

---

[1] کما فی "العمدة" للعینی: "وقال عیاض: جاء فی غیر کتاب مسلم ذکر الأفعی فصارت سبعًا، وفیه نظر لأن الأفعی تدخل فی مسمّی الحیّة، وروی ابن خزیمة وابن المنذر زیادة علی الخمس وهی الذئب والنمر، فتصیر بهذا الاعتبار تسعًا، ولکن قال ابن خزیمة عن الذهلی أن ذکر الذئب والنمر من تفسیر الراوی للکلب العقور" (ج ۱۰ ص۱۸۰) باب مایقتل المحرم من الدوابّ ۱۲ مرتب

[2] کما فی معارف السنن (ج ٦ ص۳۴۰) ۱۲ م

[3] العقور: کاٹ کھانے والا۔ "الکلب العقور" سے کیا مراد ہے؟ اس کی مراد میں اختلاف ہے فقیل: هو الکلب المعروف، حکاه عیاض عن أبی حنیفة، و الأوزاعی والحسن بن حیی، وألحقوا به الذئب، وحمل زفر الکلب علی الذئب وحده، و ذهب الشافعی والثوری وأحمد وجمهور العلماء إلی أن المراد کل مفترس غالبًا، وقال مالك فی "الموطا": کل ما عقر الناس وعدا علیهم وأخافهم مثل الأسد والنمر والفهد والذئب هو العقور، وکذا نقل أبو عبید عن سفیان، وقال بعضهم هو قول الجمهور، وقال أبو حنیفة: المراد بالکلب هنا الکلب خاصّة، ولا یلتحق به فی هذا الحکم سوی الذئب. هذا ملخص ما فی "العمدة" (۵-۸۳) کذا فی معارف السنن (ج ٦ ص۳۴۲-۳۴۳) ۱۲ م

[4] الغراب الأبقع هو الذی فی صدره بیاض کما فی "الموعب" أو یخالط سواده بیاض. کما فی "المحکم" أو فی بطنه وظهره بیاض قاله أبو عمر، کما فی العمدة، کذا فی المعارف (ج ٦ ص۳۴۲) ۱۲ مرتب

قید ملحوظ ہے۔[1]

باب[2] ماجاء فی الحجامۃ للمُحرم

"عن ابن[3] عباس أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم احتجم وھو محرم"

اس حدیث کی وجہ سے امام ابوحنیفہؒ، سفیان ثوریؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور اسحٰق بن راہویہؒ کا مسلک یہ ہے کہ محرم کے لئے پچھنے لگوانے میں کوئی حرج نہیں، جب تک کہ حجامت کی وجہ سے بال نہ کاٹے جائیں، البتہ اگر پچھنے لگوانے کے لئے بال کاٹے گئے تو کفارہ یعنی فدیہ دینا پڑیگا۔

امام مالکؒ کے ہاں اس مسئلہ میں تنگی ہے، چنانچہ ان کے نزدیک بغیر ضرورتِ شدیدہ کے پچھنے لگوانے کی اجازت نہیں، وہ حدیثِ باب کو ضرورت پر محمول کرتے ہیں[4]۔

واضح رہے کہ یہ ساری بحث محجوم یعنی پچھنے لگوانے والے کے بارے میں ہے ورنہ حاجم یعنی پچھنے لگانے والے کے حق میں امام مالکؒ کے نزدیک بھی ممانعت نہیں ہے[5] واللہ اعلم

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

---

[1] جیسا کہ مسلم میں حضرت عائشہؓ کی روایت میں مروی ہے "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم أنہ قال: خمس فواسق یُقتلن فی الحلّ والحرم الحیۃ والغراب الأبقع الخ (ج ۱ ص ۳۸۱) باب ماینذب للمحرم وغیرہ قتلہ من الدواب فی الحلّ والحرم

قال القرطبی: "ھذا تقیید لمطلق الروایات التی لیس فیھا الأبقع، وبذلک قالت طائفۃ... وطائفۃ رأوا جواز قتل الأبقع وغیرہ من الغربان، ورأوا أن ذکر الأبقع إنما جری لأنہ الأغلب ثم ردہ العینی وقال: الروایات المطلقۃ محمولۃ علی ھذہ الروایۃ المقیدۃ التی رواھا مسلم، وذلک لأن الغراب إنما أبیح قتلہ لکونہ یبتدی بالأذی، ولا یبتدی بالأذی إلا الغراب الأبقع، والغیر الأبقع لا یبتدی بالأذی، فلا یباح قتلہ کالعقعق وغراب الزرع" کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۲۰۰) ۱۲ مرتب

[2] شرحِ باب از مرتب ۱۲

[3] الحدیث أخرجہ البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۴۸) ابواب العمرۃ، باب الحجامۃ للمحرم، ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۳۸۳) کتاب الحج باب جواز الحجامۃ للمحرم ۱۲ مرتب

[4] قال العینی: وقال قوم: لا یحتجم المحرم إلا من ضرورۃ، وروی ذلک عن ابن عمر وبہ قال مالک، وحجۃ ھذا القول أن بعض الرواۃ یقول: إن النبی صلی اللہ علیہ وسلم احتجم لضرر کان بہ، رواہ ھشام بن حسان عن عکرمۃ عن ابن عباس أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إنما احتجم وھو محرم فی رأسہ لأذی کان بہ، ورواہ حمید الطویل عن أنس رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال: احتجم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من وجع کان بہ" عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۱۹۳) باب الحجامۃ للمحرم ۱۲ مرتب

[5] ھذا کلہ ماخوذ من العمدۃ للعینی (ج ۱۰ ص ۱۹۲-۱۹۳) باب الحجامۃ للمحرم ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی کراھیۃ تزویج المُحرِم

"إنّ المحرم لاینکِحُ ولایُنکِحُ" نکاحِ محرم کا مسئلہ معرکۃ الآراء خلافیات میں سے ہے، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک حالتِ احرام میں نکاح ناجائز اور باطل ہے۔ اسی طرح اِنکاح بھی جائز نہیں[۲]۔

امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحابؒ کا مسلک یہ ہے کہ حالتِ احرام میں اِنکاح بھی جائز ہے اور نکاح بھی، البتہ جماع اور دواعیِ جماع حلال ہونے کے وقت تک جائز نہیں[۳]۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیثِ باب[۱] "إن المحرم لاینکِح ولایُنکح"

نیز حضرت ابورافعؓ کی بھی حدیثِ باب سے ان کا استدلال ہے، وہ فرماتے ہیں "تزوّج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میمونۃ وھو حلال وبنیٰ بہا وھو حلال، وکنت أنا الرسول فیما بینھما[۴]" اُن کا ایک استدلال یزید بن الاصم کی روایتِ باب سے بھی ہے جو حضرت میمونہ سے نقل کرتے ہیں "قالت تزوّجنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وھو حلال[۵]"

---

[۱] الحدیث أخرجہ مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص۴۵۳) کتاب النکاح باب تحریم نکاح المحرم وکراھۃ خِطبتہ - وأبوداؤد فی سننہ (ج ۱ ص۲۵۵) کتاب المناسک، باب المحرم یتزوّج ۱۲ م

[۲] کما فی المعارف (ج ۶ ص۳۲۵) وفیہ: "و إلیہ ذھب اللیث والأوزاعی ورُوی عن عمر وعلی وابن عمر وزید بن ثابت من الصحابۃ، وعن سعید بن المسیّب وسالم وقاسم من التابعین" ۱۲ مرتب

[۳] و إلیہ ذھب إبراھیم النخعی وسفیان الثوری وعطاء والحکم بن عتیبۃ وعکرمۃ ومسروق والقاسم بن محمد بن أبی بکر وأبوہ محمد وابنہ عبدالرحمٰن وحماد بن أبی سلیمان، وقال ابن حزم: أجازہ طائفۃ، صحّ ذلک عن ابن عبّاس، وروی عن ابن مسعود ومعاذ، ورواہ الطحاوی عن أنس أیضاً، ھٰذا ملخص ما فی "الجوھر النقی" و"عمدۃ القاری" - کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص۳۲۶) ۱۲ مرتب

[۴] لم یخرجہ أحد من أصحاب الکتب السّتۃ سوی الترمذی، کذا قال الشیخ محمد فؤاد عبدالباقی، سننِ ترمذی (ج ۳ ص۲۰۰، رقم الحدیث ۸۴۱) ۱۲ م

[۵] الحدیث أخرجہ مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص۴۵۴) کتاب النکاح، باب تحریم نکاح المحرم وکراھۃ خِطبتہ - و أبوداؤد فی سننہ (ج ۱ ص۲۵۵) کتاب المناسک، باب المحرم یتزوّج، وابن ماجۃ فی سننہ (ص۱۴۱) کتاب النکاح، باب المحرم یتزوّج ۱۲ م

حنفیہ کا استدلال اگلے باب (باب ماجاء فی الرخصۃ فی ذلک) میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے "أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم تزوّج میمونۃ وھو محرم"[۱]

جہاں تک حضرت عثمانؓ کی قولی حدیث "إن المحرم لا ینکح ولا یُنکح" کا تعلق ہے سو حنفیہ کی جانب سے اس کا جواب یہ ہے کہ وہ کراہت پر محمول ہے[۲] پھر ظاہر ہے کہ یہ کراہت بھی اس شخص کے لئے ہوگی جو نکاح کے بعد اپنے آپ پر قابو نہ پاسکے اور وطی میں مبتلا ہوجائے۔ زیادہ سے زیادہ اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے بیع وقت النداء ہے کہ وہ مکروہ ہے مگر منعقد ہوجاتی ہے[۳] اسی طرح فی حالۃ الاحرام اس شخص کے لئے مکروہ ہوگا جسے وقوع فی الفتنہ کا اندیشہ ہو لیکن منعقد پھر بھی ہوجائے گا[۴]

اب اختلاف کا اصل مدار حضرت میمونہؓ کے نکاح کے بارے میں اختلاف پر رہ جاتا ہے، ائمہ ثلاثہؒ نے ان روایات کو ترجیح دی ہے جن میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ حضرت میمونہؓ کا نکاح آپؐ کے ساتھ حلال ہونے کی حالت میں ہوا تھا ان کے نزدیک ان روایات کی وجہ ترجیح یہ ہے کہ وہ خود حضرت میمونہ سے بھی مروی ہیں جو صاحبِ معاملہ ہیں

اس کے برخلاف حنفیہ نے حضرت ابن عباس کی روایت کو ترجیح دی ہے جس میں بحالتِ احرام نکاح کا ذکر ہے یہ تمام روایات پیچھے ذکر کی جاچکی ہیں

حضرت ابن عباس کی روایت کی وجوہِ ترجیح مندرجہ ذیل ہیں :-

---

[۱] الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحه (ج ۱ ص۲۴۸) أبواب العمرة، باب تزویج المحرم- و(ج ۲ ص۷۶۶) کتاب النکاح باب نکاح المحرم و(ج ۲ ص۶۱۱) کتاب المغازی، باب عمرة القضاء، وفیه : تزوّج النبی صلی الله علیه وسلم میمونة وهو محرم وبنیٰ بها وهو حلال" ومسلم فی صحیحه (ج ۱ ص۴۵۳ و۴۵۴) کتاب النکاح، باب تحریم نکاح المحرم، والنسائی فی سننه (ج ۲ ص۲۶) کتاب المناسك، الرخصة فی النکاح - و(ج ۲ ص۷۷) کتاب النکاح الرخصة فی نکاح المحرم - وأبو داؤد فی سننه (ج ۱ ص۲۵۵) کتاب المناسك، باب المحرم یتزوّج، والترمذی فی سننه (ج ۱ ص۱۳۴) باب ما جاء فی الرخصة فی ذلك - وابن ماجة فی سننه (ص۱۴۱) کتاب النکاح، باب المحرم یتزوّج ۱۲ مرتب عفی عنه

[۲] کما فی المعارف (ج ۶ ص۳۴۸) وإعلاء السنن (ج ۱۱ ص۴۹) کتاب النکاح، باب جواز النکاح فی حالة الإحرام ۱۲ م

[۳] کما فی "الإعلاء" (ج ۱۱ ص۴۹) ۱۲ م

[۴] اور صاحبِ ہدایہؒ نے "لا ینکح المحرم ولا یُنکح" کا یہ جواب دیا ہے کہ یہ روایت وطی پر محمول ہے (لأن النکاح فی معنی الوطء حقیقة وفی معنی العقد مجاز- هدایه (ج ۲ ص۳۱۰) کتاب النکاح - اس جواب کی تشریح کے لئے دیکھئے "البحر الرائق" (ج ۳ ص۱۰۴) کتاب النکاح، فصل فی المحرمات ۱۲ مرتب

(۱) یہ روایت اصح ما فی الباب ہے، اور اس موضوع کی کوئی روایت سنداً اس کے ہم پلہ نہیں[1]۔
(۲) حضرت ابن عباس رضؓ سے یہ روایت تواتر کے ساتھ مروی ہے۔ چنانچہ بیس سے زائد فقہاءِ تابعین اس کو حضرت ابن عباس رضؓ سے روایت کرتے ہیں[2]۔
(۳) حضرت ابن عباس رضؓ کی روایت کے متعدد شواہد موجود ہیں۔ چنانچہ نسائی[3]، طحاوی[4] اور مسند[5] بزار وغیرہ[6] میں حضرت عائشہ رضؓ سے بھی یہی مروی ہے کہ حضرت میمونہ رضؓ سے آپ کا نکاح بحالتِ احرام ہوا تھا، حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں اس روایت کی صحت کا اعتراف کیا ہے[7]۔ نیز سنن دارقطنی میں حضرت ابوہریرہ رضؓ سے بھی اسی طرح مروی ہے[8]۔ اس کی سند اگرچہ ضعیف ہے، لیکن حضرت ابن عباس رضؓ اور حضرت عائشہ رضؓ کی روایات سے اس کی تائید ہوتی ہے[9]۔ نیز عامر شعبیؒ اور مجاہد کی مرسل روایات بھی

---

[1] یہی وجہ ہے کہ یہ روایت تمام صحاحِ ستہ میں مروی ہے، حوالے پیچھے ذکر کئے جا چکے ہیں ۱۲ م

[2] تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص۳۴۵ و ۳۵۱) باب ما جاء من الرخصة فی ذلك ۱۲ م

[3] تلاشِ بسیار کے باوجود احقر کو یہ روایت نسائی میں نہ مل سکی، اگرچہ علامہ بنوریؒ معارف السنن (ج ۶ ص۳۴۵) میں لکھتے ہیں: "على أن ابن عباس لم ينفرد بذلك كما يقوله ابن عبد البر، بل وافقه أم المؤمنين عائشة عند النسائي والطحاوي والبزار وابن حبان، وصححه ابن حبان، واعترف بصحته الحافظ فی الفتح" (۹ – ۱۴۳) ورد به قول ابن عبد البر ۱۲ مرتب

[4] حدثنا محمد بن خزيمة قال: ثنا معلى بن اسد قال: ثنا أبو عوانة عن مغيرة عن أبي الضحى عن مسروق عن عائشة قالت: تزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم بعض نسائه وهو محرم (ج ۱ ص۳۷۵) کتاب مناسك الحج باب نكاح المحرم ۱۲ مرتب

[5] عن عائشة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج وهو محرم واحتجم وهو محرم۔ اس روایت کو نقل کرنے کے بعد علامہ ہیثمی لکھتے ہیں: روى لها الطبراني فی الأوسط أن النبي صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم، ورجال البزار رجال الصحيح۔ مجمع الزوائد (ج ۴ ص۲۶۸) کتاب النکاح، باب نکاح المحرم ۱۲ مرتب

[6] مثلاً صحیح ابن حبان اور معجم طبرانی اوسط، جن کے حوالے پچھلے حواشی میں ذکر کئے جا چکے ہیں۔

[7] دیکھئے فتح الباری (ج ۴ ص۴۵) باب تزويج المحرم۔ و (ج ۹ ص۱۴۳) کتاب النکاح، باب نکاح المحرم قبیل باب نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن نكاح المتعة ۱۲ مرتب

[8] (ج ۳ ص۲۶۲) رقم ۵۱ کتاب النکاح، باب المهر ولفظہ: "تزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم ميمونة وهو محرم" ۱۲ مرتب

[9] چنانچہ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں: "وأما حديث أبي هريرة أخرجه الدارقطني، وفي اسناده كامل ابو العلاء وفيه ضعف لكنه يعتضد بحديثي ابن عباس وعائشة" فتح الباری (ج ۹ ص۱۴۳) باب نکاح المحرم ۱۲ م

حضرت ابن عباسؓ کی روایت کی شاہد ہیں[1]، اس کے علاوہ طحاوی میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت انسؓ کی روایات سے بھی حضرت ابن عباسؓ کی روایت کی تائید ہوتی ہے[2]۔

(۴) اصحابِ سیر و تواریخ کی تصریحات سے بھی حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کی تائید ہوتی ہے کیونکہ ابن ہشامؒ[3]، محمد بن اسحٰقؒ[4] اور ابن سعدؒ[5] وغیرہ نے یہ واقعہ جس طرح بیان کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرۃ القضاء کے سفر میں سرف کے مقام پر پہنچ کر حضرت میمونہؓ سے نکاح کیا جبکہ آپ محرم تھے، پھر عمرہ سے واپس آتے ہوئے سرف ہی کے مقام پر آپ نے بناء فرمائی جبکہ آپ حلال ہو چکے تھے۔

(۵) حضرت ابن عباسؓ کی روایت اس لئے راجح ہے کہ طبقاتِ[6] ابن سعد کی تصریح کے مطابق ان کے والد حضرت عباسؓ اس نکاح کے عاقد تھے، حضرت میمونہؓ کے اولیاء میں سے اس وقت کوئی موجود نہ تھا[7]، اس لئے حضرت عباسؓ نے حضرت میمونہؓ کی طرف سے عقد کیا تھا[8]، لہٰذا عقدِ نکاح کے وقت اور مقام کے بارے میں حضرت عباسؓ اور ان کے صاحبزادہ سے زیادہ کوئی واقف

---

[1] چنانچہ علامہ بنوریؒ لکھتے ہیں: "و له شاهد من مرسل عامر الشعبي ومن مرسل مجاهد، كلاهما عند ابن أبي شيبة" معارف السنن (ج ٦ ص۳۵۸ و ۳۵۹)

لیکن یہ دونوں شواہد احقر کو مصنف ابن ابی شیبہ میں تلاش کے باوجود نہ مل سکے ۱۲ مرتب

[2] چنانچہ طحاوی میں حضرت ابن مسعودؓ کے بارے میں حضرت ابراہیم نخعیؒ فرماتے ہیں: "ان ابن مسعودؓ كان لا يرى بأساً أن يتزوج المحرم" اور حضرت انسؓ کے بارے میں حضرت عبداللہ بن محمد بن ابی بکرؒ فرماتے ہیں: "قال: سألت أنس بن مالك عن نكاح المحرم، فقال: لا بأس به هل هو إلا كالبيع" (ج ۱ ص۳۷٦) باب نكاح المحرم ۱۲ مرتب

[3] السيرة النبوية لابن هشام على هامش الروض الأنف للسهيلي (ج ۲ ص۲۵۵) عمرة القضاء

[4] حوالۂ بالا ۱۲ م

[5] چنانچہ "طبقات" میں ابن سعدؒ فرماتے ہیں: "و تزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم بسرف على عشرة اميال من مكة وكانت آخر امرأة تزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم و ذلك سنة سبع في عمرة القضية —— (ج ۸ ص۱۳۲) ترجمة ميمونة —— آگے (ص۱۳۵، پر) ابن سعدؒ نے حضرت ابن عباسؓ کی روایت بھی نقل کی ہے "أخبرنا يزيد بن هارون أخبرنا هشام بن حسان عن عكرمة عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة بنت الحارث بسرف وهو محرم ثم دخل بها بسرف بعد ما رجع ۱۲ مرتب

[6] (ج ۸ ص۱۳۲ و ص۱۳۳) ترجمة ميمونة ۱۲ م

[7] كما في معارف السنن (ج ٦ ص۳۵۵) باب ماجاء من الرخصة في ذلك ۱۲ م

[8] قال ابن هشام: وكانت جعلت أمرها إلى أختها أم الفضل، وكانت أم الفضل تحت عباس، فجعلت أم الفضل أمرها إلى العباس فزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم بمكة" سيرة النبوية لابن هشام على هامش الروض الأنف للسهيلي (ج ۲ ص۲۵۵) عمرة القضاء ۱۲ مرتب

نہیں ہوسکتا، یہانتک کہ حضرت میمونہؓ بھی نہیں، کیونکہ وہ خود عاقد نہیں تھیں[۱] اور عورتیں مجلسِ نکاح میں حاضر نہیں ہوتیں۔

(٦) یزید بن الاصمؒ حضرت میمونہؓ کا نکاح حالتِ حلّت میں روایت کرتے ہیں لیکن انہی کی ایک روایت حضرت ابن عباسؓ کے موافق بھی ہے، طبقات[۲] میں ابن سعدؒ فرماتے ہیں "أخبرنا یزید بن ھارون عن عمرو بن میمون بن مھران قال : کتب عمر بن عبد العزیز إلی أبی أن سل یزید بن الأصمّ أحَرامًا کان رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلّم حین تزوّج میمونة أم حلالاً؟ فدعاه أبی فأقرأه الکتاب فقال : خطبھا وھو حلال وبنیٰ بھا وھو حلال، وأنا أسمع یزید یقول ذلك" اس میں یزید بن الاصمؒ نے خِطبہ اور بنا کے بارے میں تو یہ تصریح کردی کہ وہ حالتِ حلّت میں ہوئے تھے لیکن نکاح کا ذکر نہیں کیا حالانکہ سوال نکاح ہی کے بارے میں تھا یہ اس کی دلیل ہے کہ نکاح حالتِ احرام میں ہوا تھا، اگر نکاح حالتِ حلّت میں ہوا ہوتا تو خطبہ اور بناء کے ساتھ اس کا بھی ذکر کرتے، معلوم ہوا کہ جس روایت میں یزید بن الاصمؒ نے "نکحھا وھو حلال[۳]" کہا ہے اس میں "نکح" سے مراد بناء ہے نہ کہ نکاح، کیونکہ "نکاح" کا لفظ بکثرت "جماع" کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے[۴]۔

---

[۱] أنظر معارف السنن (ج ٦ ص۳۵۵) ۱۲ م

[۲] (ج ٨ ص۱۳۳) فی ترجمة میمونة ۱۲ م

[۳] صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۵۳) باب تحریم نکاح المحرم وکراھة خِطبته ۱۲ م

[۴] بلکہ اس معنی میں حقیقت ہے "قال الأزھری : أصل النکاح فی کلام العرب الوطء، وقیل للتزوج نکاح لأنه سبب للوطء المباح. الجوھری : النکاح الوطء وقد یکون العقد". لسان العرب (ج ۲ ص۶۲۶) مادّة "نکح"

اب رہیں وہ روایات جن میں "تزوّج" کے الفاظ ہیں، جیسے طحاوی (ج ۱ ص۳۷۵) کتاب المناسك باب نکاح المحرم) میں یزید بن الاصم کی روایت میں "تزوّجھا وھو حلال" کے الفاظ آئے ہیں، ایسی روایات کے بارے میں علّامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "معلوم ہوتا ہے کہ اس میں رواۃ کا تصرف ہے کہ انہوں نے "نکاح" کو "تزوّج" سے تعبیر کردیا، یا پھر لفظ "تزوّج" سے بھی مجازاً وطی کے معنی مراد ہیں لأنّ التزوّج سبب الوطء" معارف السنن (ج ٦ ص۳۵۸) ۱۲ مرتب

(۷) واقعہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت میمونہؓ سے حلال ہونے کی حالت میں نکاح کرنے کا امکان ہی نہیں کیونکہ اس پر بیشتر روایات متفق ہیں کہ یہ نکاح مقام سرف میں ہوا تھا اور یہ مقام مکہ مکرمہ سے تقریباً دس میل کے فاصلہ پر ہے[۱] اور حدودِ میقات کے اندر ہے اس لئے کہ اہلِ مدینہ کی میقات ذوالحلیفہ ہے جو مدینہ سے چھ سات میل کے فاصلہ پر ہے[۲]، لہٰذا آپؐ یقیناً سرِف پہنچنے سے کافی عرصہ پہلے ذوالحلیفہ پر ہی احرام باندھ لیا ہوگا ورنہ لازم آئے گا کہ آپؐ میقات سے بغیر احرام گزرے جو کسی طرح معقول نہیں۔

اس کے جواب میں بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ یہ عمرۃ القضاء کا واقعہ ہے اور مواقیتِ احرام کی تعیین حجۃ الوداع کے موقعہ پر ہوئی[۳]۔

لیکن یہ جواب درست نہیں کیونکہ صحیح بخاری میں حضرت مسور بن مخرمہؓ کی ایک روایت مروی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوۂ حدیبیہ کے سال بھی ذوالحلیفہ سے احرام باندھا تھا فرماتے ہیں "خرج النبی صلی اللہ علیہ وسلم عام الحدیبیۃ فی بضع عشرۃ مائۃ من أصحابہ فلما کان بذی الحلیفۃ قلّد الهدی وأشعر وأحرم منها[۴]" معلوم ہوا کہ مواقیت کی تعیین عمرۃ القضاء سے ایک سال پہلے غزوۂ حدیبیہ کے موقعہ پر یا اس سے پہلے ہو چکی تھی، کم از کم اہلِ مدینہ کی میقات تو یقیناً مقرر ہو ہی چکی تھی[۵]۔

ان دلائل کی روشنی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت راجح ہے[۶] اور حضرت یزید بن الاصمؒ

---

[۱] طبقات ابن سعد (ج ۸ ص۱۳۲) ترجمۃ میمونۃ ۱۲ م

[۲] ذوالحلیفہ سے متعلق تحقیق دیکھئے "باب ماجاء من أیّ موضع أحرم النبی صلی اللہ علیہ وسلم" کے تحت حاشیہ میں ذکر کی جاچکی ہے ۱۲ م

[۳] "حکی الأثرم عن أحمد أنہ سئل : فی أیّ سنۃٍ وقّت النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم المواقیت؟ فقال : عام حج " فتح الباری (ج ۳ ص۳۰۷) باب مهلّ أهل الیمن ۱۲ م

[۴] بخاری (ج ۲ ص۵۹۸) کتاب المغازی، باب غزوۃ الحدیبیۃ ۱۲ م

[۵] قال الشیخ البنوری : وقد اعترف الحافظ فی "الفتح" من کتاب العلم أن توقیت المواقیت قبل حجۃ الوداع بکثیر۔ معارف السنن (ج ۶ ص۳۴۷) ۱۲ م

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

کی روایت میں یہ توجیہ ہو سکتی ہے کہ وہاں " تزوّج " سے مراد بناء ہے، نیز حضرت ابو رافعؓ کی حدیث کے بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ چونکہ عام لوگوں کو نکاح کا علم بناء سے ہوتا ہے اس لئے انہوں نے یہ سمجھا کہ نکاح بھی حلال ہونے کی حالت میں ہوا۔

شافعیہ کی طرف سے حضرت ابن عباسؓ کی روایت کی متعدد توجیہات کی جاتی ہیں۔

ایک توجیہ امام ترمذیؒ نے ذکر فرمائی ہے " تزوّجها حلالاً وظهر أمر تزويجها وهو محرم ثم بنیٰ بها وهو حلال "

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

(۱) عن ابراهيم " أن ابن مسعودؓ كان لا يرىٰ بأساً أن يتزوّج المحرم " .

(۲) عن عطاء " أن ابن عباس كان لا يرىٰ بأساً أن يتزوّج المحرمان " .

(۳) عبداللہ بن محمد بن ابی بکرؒ فرماتے ہیں " سألتُ أنس بن مالك عن نكاح المحرم، فقال : وما بأس به ، هل هو إلا كالبيع ؟ "

ان تینوں آثار کے لئے دیکھئے طحاوی (ج ۱ ص ۳۷۶) كتاب مناسك الحج، آخر باب نكاح المحرم۔

(۴) علامہ عینیؒ طحاوی کے حوالے سے حضرت انسؓ کا مذکورہ اثر نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں : " وذكره أيضاً ابن حزم عن معاذ بن جبل عمدة القاری (ج ۱۰ ص ۱۹۶) ، أبواب العمرة ، باب تزويج المحرم ۔

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

(۱) مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت عطاء سے مروی ہے : " قال تزوّج النبي صلى الله عليه وسلم ميمونة وهو محرم " عمدة القاری (ج ۱۰ ص ۱۹۶) باب تزويج المحرم۔

میمون بن مہران سے مروی ہے " قال : كنت جالساً عند عطاء ، فجاءه رجل فقال : هل يتزوّج المحرم ؟ فقال عطاء : ما حرّم الله النكاح منذ أحلّه "

(۲) عامر شعبی سے مروی ہے " أن رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم "

(۳) عن مجاهد قال : تزوّج رسول الله صلى الله عليه وسلم ميمونة وهو محرم "

(۴) ابو یزید مدینی سے مروی ہے " أن النبي صلى الله عليه وسلم تزوّج ميمونة وهو محرم " ۔

مؤخر الذکر چاروں مراسیل کے لئے دیکھئے طبقات ابن سعد (ج ۸ ص ۱۳۳ تا ص ۱۳۷) ترجمة ميمونة رضي الله عنها "

رشید اشرف عفی عنہ

لیکن یہ توجیہ واقعات پر منطبق نہیں ہوتی کیونکہ نسائیؒ میں تصریح ہے کہ آپ نے حضرت میمونہؓ سے سرف کے مقام پر نکاح کیا تھا، اور سرف داخلِ میقات ہے، لہٰذا اس مقام پر پہنچ کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے غیر محرم ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں، اس کے علاوہ جس طرح شافعیہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت " تزوّج میمونة وھو محرم " میں " ظھر أمر تزویجھا وھو محرم " کی تاویل کرتے ہیں حنفیہ کو بھی یہ حق حاصل ہے کہ وہ حضرت یزید بن الاصم کی روایت میں یہی تاویل کرلیں اور کہیں " تزوّج میمونة وھو محرم وظھر أمر تزویجھا وھو حلال " اور یہ تاویل حقیقت کے قریب بھی ہے اور واقعہ کے مطابق بھی۔

امام ابن حبّانؒ نے حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کا یہ جواب دیا ہے[۲] کہ اس میں " محرم " سے مراد داخلِ حرم ہونا ہے جیسے " أنجد " کے معنی ہیں " دخل النجد " اور " أتھم " کے معنی ہیں " دخل التھامة " اسی طرح " أحرم " کے معنی " دخل الحرم " کے بھی ہو سکتے ہیں لہٰذا مطلب یہ ہوگا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حضرت میمونہؓ سے نکاح فرمایا تو وہ محرم یعنی داخلِ حرم تھے اگرچہ حلال تھے۔

بعض حضرات نے اس جواب کی تائید میں راعی کے اس شعر سے استدلال کیا ہے[۳] ؎

قتلوا ابن عفّان الخلیفة محرمًا ودعا فلم أر مثلہ مقتولًا[۴]

---

[۱] (ج ۲ ص۷۷) کتاب النکاح، الرخصة فی نکاح المحرم ۱۲ م

[۲] چنانچہ حافظ جلال الدین زیلعیؒ لکھتے ہیں " وقال ابن حبان : ولیس فی ھٰذہ الأخبار تعارض ولا أن ابن عباس وھم، لأنه أحفظ وأعلم من غیرہ، ولکن عندی أن معنی قوله " تزوّج وھو محرم " أی داخل فی الحرم، کما یقال : أنجد و أتھم إذا دخل نجدًا وتھامة " الخ نصب الرایہ ج۳ ص۱۷۱ کتاب النکاح، فصل فی بیان المحرمات ۱۲ مرتب

[۳] چنانچہ علامہ نوویؒ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کے جوابات دیتے ہوئے فرماتے ہیں " الجواب الثانی تاویل حدیث ابن عبّاس علی انه تزوّجھا فی الحرم وھو حلال، ویقال لمن ھو فی الحرم: محرم، و إن کان حلالًا وھی لغة شائعة معروفة، ومنه البیت المشھور " قتلوا ابن عفان الخلیفة محرمًا " أی فی حرم المدینة " شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۵۳) کتاب النکاح، باب تحریم نکاح المحرم وکراھة خطبته ۱۲ مرتب

[۴] ویروی " مخذولًا " أنظر " لسان العرب " (ج ۱۲ ص۱۲۳) مادة " حرم " ۱۲ م

حضرت عثمانؓ کی شہادت مدینہ میں ہوئی اور وہ اس وقت حالتِ احرام میں نہیں تھے، لہذا شعر میں "محرمًا" سے مراد داخلِ حرم ہے اور حرم سے مراد حرم مدینہ ہے۔

امام ابن حبانؒ کی تاویل کا پہلا جواب یہ ہے کہ لغت قیاس سے ثابت نہیں ہوتی۔[1] اور راعی کے شعر کا جواب یہ ہے کہ اس میں "محرم" سے مراد "داخل حرم" نہیں بلکہ "محقون الدم" ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ اس شعر میں "محرمًا" کے معنی کے بارے میں ہارون رشید کے دربار میں امام اصمعیؒ اور امام کسائیؒ کا مکالمہ ہوچکا ہے،[2] جس کی ابتداء ایسے ہوئی کہ ہارون رشید نے امام کسائیؒ کی موجودگی میں امام اصمعیؒ سے پوچھا کہ راعی کے اس شعر میں "محرم" کے کیا معنی ہیں؟ تو امام اصمعیؒ نے جواب دیا "ليس معنى هذا أنه أحرم بالحج، ولا أنه في شهر حرام، ولا أنه في الحرم" امام کسائیؒ نے یہ سن کر فرمایا "ويحك! فما معناه؟ چونکہ کسائیؒ "محرمًا" کے معنی کو ان تین معانی میں منحصر سمجھ رہے تھے اس لئے امام اصمعیؒ نے کہا "فما أراد عدي بن زيد بقوله ؎

قتلوا كسرى بليل محرمًا فتولّى لم يمتع بكفن

"أي احرام لكسرى؟" اس پر ہارون رشید نے امام اصمعیؒ سے پوچھا "فما المعنى؟" تو انہوں نے جواب دیا "كل من لم يأت شيئًا يوجب عليه عقوبة فهو محرم لا يحل منه شئ" اس پر ہارون رشید نے کہا "أنت لا تطاق"[3]

واضح رہے کہ اصمعیؒ[4] لغت اور حدیث دونوں کے امام ہیں، لہذا ان کا قول اس باب

---

[1] چنانچہ علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ معارف السنن (ج ۶ ص ۳۵۲) میں لکھتے ہیں: "لم يثبت في اللغة هذا المعنى في هذه المادة، والقياس بقولهم: أنجد وأتهم وأشأم وأمثالها غير صحيح فان اللغة لا تثبت بالقياس، وإنما ثبت في اللغة من معانيه: أحرم الرجل: دخل في الشهر الحرام، كما في "صحاح الجوهري" ۱۲ مرتب

[2] یہ مکالمہ صاحب "تلقیح" نے خطیب بغدادیؒ سے نقل کیا ہے اور خطیب بغدادیؒ نے اپنی سند سے اسحٰق موصلی سے نقل کیا ہے، دیکھئے نصب الرایہ (ج ۳ ص ۱۷۲) كتاب النكاح، فصل في بيان المحرمات ۱۲ مرتب

[3] پھر راعی کے شعر میں "محرم" کی جو تفسیر امام اصمعیؒ نے بیان کی ہے وہ اس میں متفرد نہیں، بلکہ ازہری اور ابن بری نے بھی یہی تفسیر بیان کی ہے۔ کما فی المعارف (ج ۶ ص ۳۵۳) ۱۲ مرتب

[4] "والأصمعي هو: ابو سعيد عبد الملك بن قريب البصري من ائمة الحديث، كما هو من ائمة اللغة، روى له مسلم في مقدمة صحيحه، وأبو داؤد في أسنان الإبل، والترمذي في حديث أم زرع، بل له ذكر في "صحيح البخاري" من كتاب الرقاق، كما ذكره الحافظ في "التهذيب" في ترجمة أبو عبيد القاسم بن سلام" معارف السنن (ج ۶ ص ۳۵۳) ۱۲ مرتب

میں قولِ فیصل کا درجہ رکھتا ہے۔

امام ابن حبانؒ کی تاویل کا دوسرا جواب یہ ہے کہ حضرت میمونہؓ کے نکاح کا سرف میں ہونا متعین ہے اور سرف داخلِ حرم نہیں، لہذا "محرم" کے معنی "داخل حرم" نہیں ہو سکتے۔[1]

البتہ آخر میں حنفیہ پر چند اشکالات وارد ہوتے ہیں، ایک یہ کہ اس مسئلہ میں حنفیہ کی دلیل فعلی ہے اور حضرت عثمان کی حدیث باب قولی ہے لہذا قولی کو فعلی پر ترجیح ہونی چاہئے۔[2]

دوسرے یہ کہ حنفیہ کے مستدلات مبیح ہیں اور شافعیہ کے مستدلات محرِّم، لہذا محرّم کو ترجیح ہونی چاہئے۔

تیسرے یہ کہ حضرت میمونہؓ کے نکاح کے بارے میں روایات متعارض ہیں و اذا تعارضا تساقطا، لہذا اب حضرت عثمانؓ کی حدیث کی طرف رجوع کرنا چاہئے اور اس میں "نہی عن نکاح المحرم" مصرّح ہے۔

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

---

[1] امام ابن حبانؒ کی تاویل کا تیسرا جواب یہ ہے کہ بخاری کی روایت سے اس تاویل کی تردید ہوتی ہے "عن ابن عباسؓ قال: تزوج النبی صلی اللہ علیہ وسلم میمونة وهو محرم وبنیٰ بها وهو حلال" (ج ۲ ص ۶۱۱، کتاب المغازی باب عمرة القضاء) اس روایت میں "محرم" اور "حلال" کے درمیان جو تقابل ہے وہ امام ابن حبانؒ کی تاویل کی تردید کر رہا ہے یا کم از کم اسے بعید قرار دے رہا ہے، کما یقوله الزیلعی فی نصب الرایة (ج ۳ ص ۱۷۴)

علامہ نوویؒ نے حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کے جو جوابات دیئے ہیں ان میں سے ایک جواب یہ بھی ہے کہ حالتِ احرام میں نکاح کرنا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہے، کسی دوسرے کے لئے یہ جائز نہیں، چنانچہ وہ فرماتے ہیں "والرابع جواب جماعة من أصحابنا أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان له أن یتزوج فی حال الإحرام، وهو مما خص به دون الأمة، وهذا أصح الوجهین عند أصحابنا" شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵۳) کتاب النکاح باب تحریم نکاح المحرم وکراهة خطبته۔

علامہ عینیؒ اس کے جواب میں فرماتے ہیں "قلت: دعوی التخصیص تحتاج إلی دلیل" عمدة القاری (ج ۱۰ ص ۱۹۷) أبواب العمرة، باب تزویج المحرم ۱۲ مرتب عافاہ اللہ۔

[2] چنانچہ علامہ نوویؒ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کے جوابات دیتے ہوئے فرماتے ہیں "والثالث أنه تعارض القول والفعل، والصحیح أنه حینئذ عند الأصولیین ترجیح القول، لأنه یتعدی إلی الغیر والفعل قد یکون مقصورًا علیه" شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵۳) باب تحریم نکاح المحرم وکراهة خطبته ۱۲ مرتب

پرمحمول کیا جائے، اور اس کی دلیل بھی موجود ہے وہ یہ کہ حضرت عثمانؓ کی یہ حدیث مسلم[1] میں ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے "لا یَنکح المحرم ولا یُنکح ولا یخطب" یعنی اس میں نکاح کے ساتھ حالتِ احرام میں خِطبہ کی بھی ممانعت ہے حالانکہ خِطبہ کسی کے نزدیک بھی حرام نہیں، چنانچہ شوافع وغیرہ بھی "لا یخطب" کی نہی کو تنزیہ پرمحمول کرنے پرمجبور ہیں، لیکن روایات میں تطبیق دینے کے لئے ضروری ہے کہ "لا یَنکح المحرم ولا یُنکح" کی نہی کو بھی تنزیہ پرمحمول کیا جائے کما ہو مذہب الحنفیۃ۔

جہاں تک مسیح اور محرّم کے تعارض کا تعلّق ہے سو حضرت عثمانؓ کی حدیث تو تنزیہ پرمحمول ہے ہی حضرت یزید بن الاصمؒ کی روایت میں بھی "نکحہا وھو حلال[2]" کو بنیٰ بہا وھو حلال" یا خطبہا وھو حلال" کے معنی پرمحمول کر کے تطبیق دیجا سکتی ہے، کما بیّنّا۔

رہا تیسرا اشکال سو تطبیق کے بعد جس طرح ترجیح کی حاجت نہیں رہتی اسی طرح تساقط کا بھی سوال پیدا نہیں ہوتا، اس کے علاوہ "إذا تعارضا تساقطا" کا اصول اس وقت ہے جبکہ متعارضین قوّت میں برابر ہوں حالانکہ پیچھے دلائل سے ثابت کیا جا چکا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث صحت کے اعتبار سے اقویٰ اور ارجح ہے[3]۔ لہٰذا وہ تعارض متحقق ہی نہیں ہوا جو تساقط پر منتج ہو۔ ھٰذا آخر

---

[1] (ج ۱ ص۴۵۳) باب تحریم نکاح المحرم وکراھۃ خِطبتہ ۱۲ م

[2] صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۵۳) باب تحریم نکاح المحرم وکراھۃ خطبتہ ۱۲ م

[3] چنانچہ امام طحاوی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

"والذین رووا أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم تزوّجہا وھو محرم أھل علم، وأثبت أصحاب ابن عباس سعید بن جبیر وعطاء، وطاؤس ومجاھد وعکرمۃ وجابر بن زید، وھؤلاء کلّھم أئمۃ فقہاء یحتج بروایاتھم وآرائھم والذین نقلوا عنھم فکذلک أیضًا، منھم عمرو بن دینار وأیوب السختیانی وعبد اللہ بن أبی نجیح، فھؤلاء أیضًا أئمۃ یقتدیٰ بروایاتھم۔

ثم قد روی عن عائشۃ أیضاً ما قد وافق ما روی عن ابن عباس، وروی ذلک عنھا من لا یطعن أحد فیہ أبو عوانۃ عن أبی مغیرۃ عن أبی الضحیٰ عن مسروق، فکل ھؤلاء أئمۃ یحتج بروایاتھم، فما رووا من ذلک أولیٰ مما روی من لیس کمثلھم فی الضبط والثبت والفقہ والأمانۃ۔

وأما حدیث عثمان فإنما رواہ نبیہ بن وھب ولیس کعمرو بن دینار ولا کجابر بن زید ولا کمن روی ما یوافق ذلک عن مسروق عن عائشۃ، ولا لنبیہ أیضاً موضع فی العلم کموضع أحد ممن ذکرنا، فلا یجوز إذا کان کذلک أن یعارض بہ جمیع ما ذکرنا ممن روی بخلاف الذی روی ھو"۔

شرح معانی الآثار (ج ۱ ص۳۷۶) کتاب مناسک الحج، باب نکاح المحرم ۱۲ مرتب عفی عنہ

ما أردنا إيراده في هذا البحث. فخذوه وكونوا من الشاكرين.

باب ما جاء في أكل الصَّيْد للمُحرم

محرم کے لئے خشکی کا شکار بنصِ قرآنی حرام ہے[1]، اسی طرح اگر محرم نے کسی غیر محرم کی شکار میں مدد کی ہو یا اشارہ کیا ہو یا دلالت[3] کی ہو، تب بھی اس شکار کا کھانا محرم کے لئے بالاتفاق حرام ہے، البتہ اگر محرم کی اعانت، دلالت یا اشارہ کے بغیر کسی غیر محرم نے شکار کیا تو محرم کے حق میں ایسے شکار کے جواز و عدمِ جواز کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

سفیان ثوریؒ اور اسحٰق بن راہویہؒ کا مسلک یہ ہے کہ ایسا شکار بھی مطلقاً ممنوع ہے صِیدَ لأجلہٖ ہو یا نہ ہو، حضرت ابن عمرؓ، طاؤسؒ اور جابر بن زیدؒ سے بھی یہی منقول ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحابؒ کے نزدیک محرم کے لئے ایسے شکار کا کھانا مطلقاً جائز ہے صِیدَ لأجلہٖ أو لا[4]۔

---

[1] نکاح محرم کی حرمت کے قائلین حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ کے آثار سے بھی استدلال کرتے ہیں:

حضرت عمرؓ کا اثر مؤطا امام مالک میں مروی ہے "عن داؤد بن الحصين أن أبا غطفان بن طريف المرّى أخبره أن أباه طريفاً تزوّج امرأة وهو محرم، فردّ عمر بن الخطاب نكاحه" (ص۳۶۱) كتاب الحج، باب نكاح المحرم۔

حضرت علیؓ کا اثر مسند مسدد میں مروی ہے فرماتے ہیں: " أيما رجل تزوّج وهو محرم انتزعنا منه امرأته ولم نجز نكاحه. المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية (ج۱ ص۳۳۲) كتاب الحج، باب ما يجتنبه المحرم

حضرت بنوری رحمۃ اللہ علیہ ان آثار کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

" لا حجّة للخصم في آثار عمر وعلي في التفريق، فإنه يمكن أن يكون من قبل الزجر والتعزير سدّاً للذرائع وصيانة لهم من الوقوع في المحظور، فإنّه من حام حول الحمى يوشك أن يرافعه. معارف السنن (ج۶ ص۳۶۱) ۱۲ مرتب

[2] یعنی يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ (سورۂ مائدہ آیت ۹۵ پ۷) اور أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ ۚ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا ط (سورۂ مائدہ آیت ۹۶) ۱۲م

[3] الفرق بين الإشارة والدلالة أن الإشارة في المحسوس والمشاهد، والدلالة في الغائب الغير المشاهد - كما يقوله صاحب "البحر الرائق" أنظر معارف السنن (ج۶ ص۳۶۱) ۱۲ مرتب

[4] حكى ابو عمر (ابن عبد البر) هذا القول عن عمر بن الخطاب وأبي هريرة والزبير بن العوام وكعب الأحبار ومجاهد، وعطاء في رواية، وسعيد بن جبير. عمدة القاري (ج۱۰ ص۱۶۴) باب جزاء الصيد ۱۲ مرتب

امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اس میں یہ تفصیل ہے کہ اگر غیر محرم نے محرم کے لئے یعنی اس کو کھلانے کی غرض سے شکار کیا تھا تو محرم کے لئے اس کا کھانا ناجائز ہے اور اگر اس نیت سے شکار نہیں کیا تھا تو جائز ہے۔[۱]

سفیان ثوریؒ اور اسحٰق بن راہویہؒ کا استدلال "وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا" کے اطلاق سے ہے کہ اس میں "صید لأجله أولا" کی کوئی تفریق نہیں کی گئی، نیز ان کا استدلال اگلے باب (باب ما جاء فی کراهیة لحم الصید للمحرم) میں حضرت صعب بن جثامہؓ کی روایت سے بھی ہے: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم مرّ به بالأبواء أو بودّان، فأهدى له حمارًا وحشيًّا فردّه عليه فلمّا رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم ما في وجهه من الكراهية فقال: إنه ليس بنا ردّ عليك ولكنّا حرم"

لیکن اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ اوّل تو اس میں یہ تصریح نہیں کہ وہ حمار وحشی مارا ہوا تھا، ہو سکتا ہے کہ انھوں نے زندہ پیش کیا ہو، جیسا کہ ترمذی کی روایت کا ظاہر بھی ہے[۲] اور زندہ کا شکار قبول کرنا محرم کے لئے جائز نہیں، دوسرے اگر مان لیا جائے کہ وہ شکار کیا ہوا مقتول حمار وحشی تھا[۳] تو ہو سکتا ہے کہ آپ نے سدًّا للذرائع اس کو رد فرمایا ہو۔

---

[۱] مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص۳۵۲ و ص۳۶۱) ۱۲ مرتب

[۲] اور بخاری کی روایت سے بھی متبادر یہی ہے بلکہ امام بخاری نے تو جب یہ روایت اپنی صحیح میں ذکر کی تو اس پر یہ ترجمۃ الباب قائم کیا "باب إذا أهدى للمحرم حمارًا وحشيًّا حيًّا لم يقبل" بخاری (ج ۱ ص۲۴۶) ابواب العمرۃ موطا امام مالک کی روایت کا ظاہر بھی یہی ہے، دیکھئے (ص۳۶۶ و ص۳۶۷) ما لا یجوز للمحرم أکله من الصید مسلم کی بھی بعض روایات سے متبادر یہی ہے، دیکھئے (ج ۱ ص۳۷۹ باب تحریم الصید المأکول البرّی) ۱۲ م

[۳] چنانچہ مسلم کی بعض روایات سے یہی معلوم ہوتا ہے، اس کی ایک روایت میں "أهديت له من لحم حمار وحش" ایک میں "أهدى الصعب بن جثامة إلى النبي صلى الله عليه وسلم رجل حمار" ایک میں "عجز حمار وحش يقطر دمًا" اور ایک میں "شق حمار وحش" کے الفاظ آئے ہیں۔ دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص۳۷۹) باب تحریم الصید المأکول البرّی۔

امام شافعی کتاب الام میں فرماتے ہیں "حديث مالك أن الصعب أهدى حمارًا: أثبت من حديث من روى أنه: أهدى لحم حمار، وقال الترمذي: روى بعض أصحاب الزهري في حديث الصعب "لحم حمار وحش" وهو غير محفوظ"، فتح الباری (ج ۴ ص۲۷) باب إذا أهدى للمحرم حمارًا وحشيًّا حيًّا لم يقبل.

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت جابرؓ کی حدیثِ باب سے ہے " عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: صید البرّ لکم حلال وأنتم حرم ما لم تصیدوہ أو یُصد لکم"[۱]

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) مذکورہ کلام کی روشنی میں اگر ترجیح کے طریقہ پر عمل کیا جائے تو حنفیہ کی جانب سے صعب بن جثامہ کی روایت کا جواب واضح ہے یعنی زندہ شکار کا قبول کرنا محرم کے لئے جائز نہیں تھا اس لئے آپ نے رد فرمادیا۔

علامہ قرطبیؒ فرماتے ہیں: یحتمل أن یکون الصعب أحضر الحمار مذبوحاً ثم قطع منہ عضواً بحضرۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقدّمہ لہ، فمن قال: "أھدی حماراً" أراد بتمامہ مذبوحاً لاحیاً، ومن قال "لحم حمار" أراد ما قدّمہ للنبی صلی اللہ علیہ وسلم، قال: ویحتمل أن یکون من قال: "حماراً" أطلق وأراد بعضہ مجازاً، قال: ویحتمل أنہ أھداہ لہ حیاً، فلما ردّہ علیہ ذکاہ وأتاہ بعضو منہ ظاناً أنہ إنما ردّہ علیہ لمعنی یختص بجملتہ فأعلمہ بامتناعہ أن حکم الجزء من الصید حکم الکل، قال: والجمع مہما أمکن أولی من توھیم بعض الروایات۔ فتح الباری (ج ۴ ص۳۲) باب إذا أھدی للمحرم۔

اب اگر تطبیق کو اختیار کیا جائے تو اس صورت میں بھی حنفیہ کا جواب واضح ہے یعنی پہلے تو آپؐ کو زندہ حمار وحشی پیش کیا گیا اس کو تو آپؐ نے اس لئے رد فرمایا کہ زندہ شکار کا قبول کرنا محرم کے لئے جائز نہیں اور بعد میں جب کاٹ کر پیش کیا گیا تو اس کو آپؐ نے سدًّا للذرائع منع فرمادیا۔ (کما أجاب بہ الشیخ البنوری فی المعارف۔ ج ۶ ص۳۶۶) اور یہ بھی ممکن ہے کہ آپؐ کے علم میں یہ بات ہو کہ اس شکار میں کسی دوسرے محرم نے اشارۃً یا دلالۃً صعب بن جثامہؓ کی مدد کی ہے اس لئے رد فرمادیا (کما أجاب بہ الشیخ السہارنفوری فی بذل المجھود۔ ج ۹ ص۹۲، باب لحم الصید للمحرم۔ طبع دار الکتب العلمیہ، بیروت)

تمام روایات اس پر متفق ہیں کہ آپؐ نے یہ گوشت صعب بن جثامہؓ کو لوٹا دیا تھا، البتہ ابن وہب اور بیہقی نے سند حسن کے ساتھ روایت کیا ہے "أن الصعب أھدی للنبی صلی اللہ علیہ وسلم عجز حمار وحش وھو بالجحفۃ فأکل منہ وأکل القوم۔ قال البیہقی: إن کان ھذا محفوظاً فلعلہ ردّ الحيّ وقبل اللحم۔ فتح الباری (ج ۴ ص۲۷) باب إذا أھدی للمحرم الخ

اب اگر امام بیہقی کی بات کو اختیار کیا جائے تو صعب بن جثامہؓ کی روایت سے حنفیہ پر تو اعتراض ہی نہیں ہو سکتا اس لئے کہ مطلب یہ ہوگا کہ محرم کے لئے زندہ شکار کا قبول کرنا جائز نہیں اور گوشت کو اس لئے قبول فرمالیا کہ اس میں آپؐ کی یا کسی دوسرے محرم کی اعانت ودلالت واشارہ کا دخل نہ تھا۔ لیکن امام بیہقیؒ والی توجیہ پر ان تمام روایات کو چھوڑنا لازم آتا ہے جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ نے یہ گوشت رد فرمادیا تھا، یہی وجہ ہو کہ اس توجیہ کے بارے میں حافظ فرماتے ہیں: "وفی ھذا الجمع نظر" فتح الباری (ج ۴ ص۲۷) ۔ بعد میں حافظ نے تمام روایات میں اپنے مسلک کے مطابق تطبیق بھی دی ہے ۔ حنفیہ کے مسلک کے مطابق تمام روایات میں اس طرح تطبیق ہو سکتی ہے کہ اولاً آپؐ کی خدمت میں زندہ حمار وحشی پیش کیا گیا، آپؐ نے اس کو رد فرمادیا لعدم جوازہ للمحرم، بعد میں اس کا گوشت پیش کیا گیا، آپؐ نے اس کو بھی اس شبہ کی بنا پر رد فرمادیا کہ کسی دوسرے محرم نے عملاً یا اشارۃً یا دلالۃً اس شکار میں حضرت صعبؓ کی مدد کی ہے، بعد میں جب آپ کو اس کی تحقیق ہوگئی کہ ایسی کوئی بات نہیں تو آپؐ نے اس کو قبول فرمالیا اور تناول فرمایا کما فی روایۃ البیہقی۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم ۱۲ رشید اشرف سیفی عفا اللہ عنہ

[۲] قال الشیخ البنوری رحمہ اللہ فی المعارف (ج ۶ ص۳۶۵) ومسئلۃ سدّ الذرائع من أھم مسائل أصول الفقہ والحنفیۃ والشافعیۃ لم یذکروھا، وإنما یذکرھا المالکیۃ، ویتثبت بہا ابن تیمیۃ فی کتبہ کثیراً وحقیقتہ أن لایکون الحکم منھیاً عنہ فی الشریعۃ، وإنما ینھی لئلا یتوسل بہ إلی المنھی عنہ، مثل نھی الفاروق وابن مسعود عن التیمّم للجنب لکیلا یکون مؤدیاً إلی التیمم عند أذی البرد ۔ ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ھذا)

[۱] الحدیث أخرجہ أبو داؤد (ج ۱ ص۲۵۶) باب لحم الصید للمحرم، والنسائیؒ (ج ۲ ص۱۵) إذا اشار المحرم إلی الصید فقتلہ الحلال ۱۲ مرتب

حنفیہ کا استدلال اسی باب میں حضرت ابو قتادہ کی روایت سے ہے "أنه كان مع النبي صلى الله عليه وسلم حتى إذا كان ببعض طريق مكة تخلف مع أصحاب له محرمين وهو غير محرم، فرأى حمارًا وحشيًا، فاستوى على فرسه، فسأل أصحابه أن يناولوه سوطه، فأبوا، فسألهم رمحه، فأبوا عليه، فأخذه فشد على الحمار فقتله، فأكل منه بعض أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وأبى بعضهم، فأدركوا النبي صلى الله عليه وسلم فسألوه عن ذلك، فقال: إنما هي طعمة أطعمكموها الله"[1] اسی حدیث کے بعض طرق میں یہ تفصیل ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فتویٰ دینے سے پہلے صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم سے پوچھا "أشرتم أو أعنتم أو أصدتم"[2] جب صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم نے ان سوالات کا جواب نفی میں دیا تو آپ نے کھانے کی اجازت دیدی، اگر اس میں صائد کی نیت پر بھی مدار ہوتا تو جس طرح آپ نے دوسرے صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم سے سوال کیا تھا اسی طرح سے حضرت ابو قتادہ رضی اللہ عنہ سے بھی دریافت فرماتے کہ تم نے کس نیت سے شکار کیا تھا؟ پھر یہ بھی ظاہر ہے کہ حضرت ابو قتادہ نے یہ حمار وحشی صرف خود کھانے کے لئے شکار نہیں کیا تھا بلکہ تمام رفقاء کو کھلانا مقصود تھا۔ اس کی تائید بخاری[3]

---

[1] الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۲۴۵ و ۲۴۶) أبواب العمرة، باب إذا صاد الحلال فأهدى للمحرم الصيد أكله۔ وباب إذا رأى المحرمون صيدًا فضحكوا ففطن الحلال۔ وباب لا يعين المحرم الحلال في قتل الصيد۔ وباب لا يشير المحرم إلى الصيد لكي يصطاده الحلال و (ج ۱ ص ۳۴۹ و ۳۵۰) كتاب الهبة، باب من استوهب من أصحابه شيئًا و (ج ۱ ص ۴۰۰) كتاب الجهاد، باب اسم الفرس والحمار و (ج ۱ ص ۴۰۸) كتاب الجهاد، باب ما قيل في الرماح و (ج ۲ ص ۸۱۳) كتاب الأطعمة، باب تعرق العضد، و (ج ۲ ص ۸۲۵) كتاب الذبائح والصيد والتسمية، باب ما جاء في التصيد، وباب التصيد على الجبال ۔ وأخرجه المسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۳۷۹ إلى ۳۸۱) باب تحريم الصيد المأكول البري ۔ ومالك في المؤطا (ص ۳۶۲ و ۳۶۳) ما يجوز للمحرم أكله من الصيد وأبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۵۶) باب تحريم الصيد للمحرم ـ والنسائي في سننه (ج ۲ ص ۲۳) ما يجوز للمحرم أكله من الصيد ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] كما في الصحيح لمسلم (ج ۱ ص ۳۸۱ باب تحريم الصيد المأكول البري) في رواية شعبة ۔ قال شعبة: ولا أدري قال: أعنتم أو (قال) أصدتم ۔ مسلم ہی کی ایک روایت میں "هل منكم أحد أمره أو أشار إليه بشيء قالوا: لا" اور ایک روایت میں "هل أشار إليه إنسان منكم أو أمره بشيء قالوا: لا يا رسول الله!" کے الفاظ آئے ہیں (ج ۱ ص ۳۸۱) ۔ اور بخاری کی ایک روایت میں "أمنكم أحد أمره أن يحمل عليها أو أشار إليها قالوا: لا" کے الفاظ آئے ہیں (ج ۱ ص ۲۴۶ باب لا يشير المحرم إلى الصيد لكي يصطاده الحلال) ۱۲ مرتب

[3] (ج ۱ ص ۳۴۹ و ص ۳۵۰) كتاب الهبة، باب من استوهب من أصحابه شيئًا ۱۲ مرتب

کی روایت سے ہوتی ہے فرماتے ہیں "کنتُ یومًا جالسًا مع رجال من أصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی منزل فی طریق مکّۃ ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نازل أمامنا والقوم محرمون وأنا غیر محرم، فأبصروا حمارًا وحشیًا وأنا مشغول أخصف نعلی فلم یؤذنونی به وأحبّوا لو أنّی أبصرته، فالتفتّ فأبصرتُه فقمتُ إلی الفرس فأسرجته ثم رکبت ونسیت السوط والرمح، فقلتُ لهم ناولونی السوط والرمح، فقالوا: لا واللہ لا نعینك علیه بشیء، فغضبتُ فنزلتُ فأخذتهما ثم رکبتُ فشددتُ علی الحمار فعقرته، ثم جئتُ به وقد مات فوقعوا فیه یأکلونه ثم إنهم شکّوا فی أکلهم إیاه وهم حرم، فرحنا وخبأتُ (أی أخفیت) العضد معی، فأدرکنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، فسألناه عن ذلك، فقال: معکم منه شیء فقلتُ: نعم فناولته العضد، فأکلها حتی نفدها وهو محرم"

اس میں خط کشیدہ الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابوقتادہ نے محرمین کی جانب سے شکار کی رغبت کو محسوس کیا تو ان کے لئے حمارِ وحشی شکار کیا[1]۔

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

پہلا جواب یہ ہے کہ حضرت ابوقتادہؓ کی حدیث حضرت جابرؓ کی حدیث کے مقابلہ میں سندًا اقویٰ اور اصح مافی الباب ہے، اس لئے کہ حضرت جابر کی حدیث میں مطلب[2] متکلم فیہ ہے، ابوزرعہؒ، ابن حبانؒ اور امام دارقطنیؒ نے اگرچہ ان کی توثیق کی ہے[3] لیکن ابن سعد ان کے بارے میں فرماتے ہیں "کثیر الحدیث

---

[1] صحیح بخاریؒ کی ایک روایت میں یہ الفاظ بھی آئے ہیں "فبینما أنا مع أصحابه (صلی اللہ علیہ وسلم) یضحك بعضهم إلی بعض فنظرتُ فإذا أنا بحمار وحش فحملت علیه" (ج ۱ ص۲۴۵، باب إذا صاد الحلال فأهدی للمحرم الصید أکله) اور مسلم کی ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں "فبینما أنا مع أصحابه (صلی اللہ علیہ وسلم) یضحك بعضهم إلیّ إذ نظرت فإذا أنا بحمار وحش فحملت علیه" (ج ۱ ص۳۸۰، باب تحریم الصید المأکول البرّی)

علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: "فکان الضحك لأجل أنهم محرمون، وکأنهم أرادوا أن یفطن له أبو قتادة لیصطاده، فکان هو اصطاده لأجلهم" معارف السنن (ج ۶ ص۳۶۳) ۱۲ مرتب

[2] (هو) ابن عبد اللہ بن المطلب بن حنطب بن الحارث بن عبید بن عمر بن مخزوم المخزومی، وقیل بإسقاط المطلب فی نسبه، وقیل إنهما اثنان ـ تهذیب التهذیب (ج ۱۰ ص۱۷۸) ۱۲ م

[3] تهذیب التهذیب (ج ۱۰ ص۱۷۸ و ص۱۷۹) ۱۲ م

ولیس یحتج بحدیثہ[۱]" اور حافظؒ فرماتے ہیں "صدوق کثیر التدلیس والإرسال[۲]" اور ابو حاتمؒ فرماتے ہیں "لم یسمع من جابر[۳]" خود امام ترمذیؒ فرماتے ہیں "المطلب لا نعرف لہ سماعًا عن جابر[۴]" مختصر یہ کہ اول تو ان کی توثیق وتضعیف میں اختلاف ہے، اس کے علاوہ یہ حدیث منقطع بھی ہے جبکہ حضرت ابو قتادہؓ کی حدیث میں نہ کمزور درجہ کا کوئی راوی ہے اور نہ اس میں انقطاع کا شبہ ہے[۵]۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کے بعض طرق میں حضرت جابرؓ کی حدیث کے الفاظ یہ ہیں "صَیدُ البرِّ لکم حلال ما لم تصیدوہ أو یُصاد لکم[۶]" اس صورت میں معنی بالکل بدل جاتے ہیں، کیونکہ "أوْ" بمعنی "إلّا" ہوگا اور اس کے بعد "أن" مقدر ہوگا اور تقدیر یوں ہوگی "ما لم تصیدوہ إلّا أن یصاد لکم[۷]"۔

---

۱ میزان الاعتدال (ج ۴ ص ۱۲۹، رقم ۸۵۹۳) ـ اور حافظؒ تہذیب التہذیب (ج ۱۰ ص ۱۷۸) میں نقل کرتے ہیں "وقال ابن سعد: کان کثیر الحدیث ولیس یحتجّ بحدیثہ لأنہ یرسل کثیرًا ولیس لہ لقی وعامۃ أصحابہ یدلسون" ۱۲ مرتب

۲ تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۲۵۴، رقم ۱۱۴٦) ۱۲ مرتب

۳ حافظؒ تہذیب التہذیب (ج ۱۰ ص ۱۷۹) میں نقل کرتے ہیں "قال ابن أبی حاتم فی المراسیل عن أبیہ: لم یسمع من جابر ولا من زید بن ثابت ولا من عمران بن حصین ولم یدرک أحدًا من الصحابۃ إلا سہل بن سعد ومن فی طبقتہ" ۱۲ مرتب۔

۴ کما فی الباب ۱۲ م

۵ امام شافعیؒ حضرت جابرؓ کی روایت کے بارے میں فرماتے ہیں "ھٰذا أحسن حدیث روی فی ھٰذا الباب وأقیس" کذا نقل الترمذی فی الباب۔

علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: قال شیخنا: والأحسن حدیث أبی قتادۃ وھو حدیث الصحیحین أقول: وقد علمتُ حال إسنادہ وما فیہ من المغامز فکیف یکون أحسن؟ واللہ أعلم" معارف السنن (ج ٦ ص ۳٦۳) ۱۲ مرتب

٦ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۵٦) کتاب المناسک، باب لحم الصید للمحرم ـ وسنن نسائی (ج ۲ ص ۲۵) إذا أشار المحرم إلی الصید فقتلہ الحلال ۱۲ م

۷ چنانچہ صاحب بذل المجہود فرماتے ہیں: "وھٰذا ایؤیّد الحنفیۃ فلفظۃ "أو" الواقعۃ ھٰھنا بمعنی "إلا أن" استثناء من المفہوم المتقدم، فإن قولہ "ما لم تصیدوہ" بمعنی الاستثناء. فکأنہ قال: "لحم الصید لکم فی الإحرام حلال إلا أن تصیدوہ إلا أن یُصادَ لکم" فیکون الاستثناء الثانی من مفہوم الاستثناء الأوّل"۔ بذل المجہود فی حل أبی داؤد (ج ۹ ص ۹۳) باب لحم الصید للمحرم ۱۲ مرتب

تیسرا جواب یہ ہے کہ اگر "أَوْ يُصَدْ لَكُم" ہی کی روایت لی جائے تب بھی یہ اسی طرح سدِّ ذرائع کے لئے ہوسکتی ہے جس طرح صعب بن جثامہؓ کی روایت، اور زیادہ سے زیادہ نہی تنزیہی پر محمول ہے۔

چوتھا جواب یہ ہے کہ "أَوْيُصَدْ لَكُمْ" کے معنی یہ ہیں کہ "أَوْ يُصَدْ بإعانتكم أو إشارتكم أو دلالتكم"[1]۔ واللہ أعلم

قوله: مع أصحاب له محرمين وهو غير محرم" شراح اس بارے میں حیران رہے ہیں کہ حضرت ابو قتادہؓ داخلِ میقات میں غیر محرم کیسے تھے؟ وقد أشكل ذلك على الحنفية والشافعية جميعاً۔ چنانچہ اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں[2]۔ سب سے بہتر جواب طحاوی[3] حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے[4]، وہ فرماتے ہیں "بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم أبا قتادة الأنصاري على الصدقة فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه وهم محرمون حتى نزلوا عسفان فإذا هم بحمار وحش قال وجاء أبو قتادة وهو حل الخ"

---

[1] والجواب الخامس: "أن اللام (في يصد لكم) ليس في معنى "لأجلكم" بل هي للتوكيل كما في قوله: بعت له ثوباً، واشتريتُ له لحماً، وإذا احتمل كلا الوجهين لم ينتهض حجة في الحمل على الوجه الأول" معارف السنن ج ٦ ص ۳٦۲) ۱۲ م

[2] علامہ عینیؒ لکھتے ہیں: "وقال القشيري في الجواب عن عدم إحرام أبي قتادة: يحتمل أنه لم يكن مريداً للحج، أو أن ذلك قبل توقيت المواقيت، وزعم المنذري أن أهل المدينة أرسلوه إلى سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمونه أن بعض العرب ينوي غزو المدينة، وقال ابن التين: يحتمل أنه لم ينو الدخول إلى مكة وإنما صحب النبي صلى الله عليه وسلم ليكثر جمعه، وقال أبو عمر: يقال إن أبا قتادة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم وجهه على طريق البحر مخافة العدو فلذلك لم يكن محرماً إذا اجتمع مع أصحابه لأن مخرجهم لم يكن واحداً" عمدة القاري (ج ۱۰ ص ۱٦۱) باب إذا اصاد الحلال فأهدى للمحرم الصيد أكله ۱۲ مرتب

[3] (ج ۱ ص ۳۳۳) باب الصيد يذبحه الحلال في الحل هل للمحرم أن يأكل منه أم لا؟ ۱۲ م

[4] چنانچہ علامہ عینیؒ فرماتے ہیں: قلتُ: أحسن الأجوبة ماذكر في حديث أبي سعيد الخدري رضي الله تعالى عنه۔ عمدة (ج ۱۰ ص ۱٦۵)

اور علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: وهذا أقوى من كل ما قيل في حل هذا الإشكال لأنه صرح به في نفس الحديث معارف (ج ٦ ص ۳٦۳) ۱۲ مرتب

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

باب ماجاء فی صید البحر للمحرم

خرجنا[1] مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی حج أو عمرۃ فاستقبلنا رجل من جراد، فجعلنا نضربہ بسیاطنا و عصینا، فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: کلوہ فإنہ من صید البحر" سمندری شکار محرم کے لئے بنص قرآنی[2] جائز ہے، البتہ ٹڈی کے بارے میں ابوسعید اصطخریؒ وغیرہ کہتے ہیں کہ وہ بھی صید البحر میں داخل ہے[3]۔ ان کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

لیکن جمہور کے نزدیک ٹڈی صید البر میں سے ہے اور اس کے شکار پر جزا واجب ہے[4]۔ ان کا استدلال مؤطا امام مالک میں حضرت عمرؓ کے اثر سے ہے "لتمرۃ خیر من جرادۃ[5]" نیز مؤطا امام مالک ہی میں حضرت عمرؓ کے ایک اور اثر میں[6] "أطعم

---

[1] الحدیث أخرجہ أبو داؤد (ج ۱ ص۲۵۶) باب الجراد للمحرم وابن ماجہ فی سننہ (ص۲۳۲) أبواب الصید، باب صید الحیتان والجراد ۱۲م

[2] أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ۔ (سورۂ مائدہ آیت ۹۶ پ ۷) ۱۲م

[3] ابن المنذر نے حضرت ابن عباسؓ، کعب الاحبار اور عروہ بن زبیر کا مسلک بھی یہی نقل کیا ہے۔

امام احمدؒ سے بھی اس بارے میں دو روایتیں ہیں ایک یہ کہ اس کا شمار صید البحر میں ہے اور اس میں کوئی جزا نہیں اور ایک یہ کہ اس کا شمار صید البر میں ہے اور اس میں جزا ہے۔ دیکھئے المغنی (ج ۳ ص۵۰۸) باب الفدیہ وجزاء الصید، الفصل الخامس ۱۲ مرتب

[4] دیکھئے المغنی (ج ۳ ص۵۰۸ و ۵۰۹) ۱۲م

[5] مؤطا امام مالک (ص۳۲۲) فدیۃ من أصاب شیئا من الجراد وھو محرم — پوری روایت اس طرح ہے "عن یحیی بن سعید أن رجلا جاء إلی عمر بن الخطاب سألہ عن جرادۃ قتلھا وھو محرم، فقال عمر لکعب: تعال حتی نحکم فقال کعب: درھم، فقال عمر: إنک لتجد الدراھم، لتمرۃ خیر من جرادۃ" بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

قبضة من طعام[1]" کے الفاظ آئے ہیں، امام شافعیؒ نے حضرت ابن عباسؓ سے بھی "فیہا (فی الجرادۃ) قبضۃ من طعام" کی روایت نقل کی ہے۔ ذکرہ الحافظ فی التلخیص[2]
جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے سو وہ جمہور کے نزدیک ابو المہزم[3] یزید بن سفیان

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

(حاشیہ صفحہ ھٰذا) [1] مؤطا امام مالک (ص۲۴۸) فدیۃ من أصاب شیئاً من الجراد وھو محرم۔ پوری روایت اس طرح ہے "عن زید بن أسلم أن رجلاً جاء إلی عمر بن الخطاب، فقال یا أمیر المؤمنین إنی أصبت جرادات بسوطی وأنا محرم، فقال لہ عمر: أطعم قبضۃ من طعام" ۱۲ م

[2] (ج ۲ ص۲۸۳) باب محرمات الإحرام، آثار الباب۔ چنانچہ حافظؒ لکھتے ہیں "وأما (أثر) ابن عباس فرواہ الشافعی والبیہقی من طریق القاسم بن محمد قال: کنت عند ابن عباس فسألہ رجل عن جرادۃ قتلہا وھو محرم، فقال ابن عباس: فیہا قبضۃ من طعام، ورواہ سعید بن منصور من ھٰذا الوجہ وسندہ صحیح"
مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت ابن عباسؓ کا یہ اثر بھی منقول ہے "عن القاسم قال سئل ابن عباس عن المحرم یصیب الجرادۃ، فقال: تمرۃ خیر من جرادۃ (ج ۴ ص۸۰) فی المحرم یقتل الجرادۃ
مصنف عبد الرزاق میں حضرت ابن عباس کا یہ اثر بھی منقول ہے "أدنی ما یصیبہ المحرم الجراد، ولیس فیما دونہا جزاء، وفیہا تمرۃ" (ج ۴ ص۴۱۱، رقم ۸۲۵۰) باب المہر والجراد۔
ان تمام آثار سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کا مسلک بھی جمہور کے مطابق ہے لا کما نقلہ ابن المنذر، یہ بھی ممکن ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کا مسلک پہلے یہی ہو کہ جراد صید البحر میں سے ہے لیکن بعد میں انہوں نے اس سے رجوع کرلیا ہو
حافظؒ نے ابن ابی شیبہ کے حوالہ سے حضرت ابن عمرؓ کا اثر بھی نقل کیا ہے۔ عبد اللہ بارقی کہتے ہیں "کان ابن عمر یقول: فی الجراد قبضۃ من طعام" اور سعید بن منصور کے حوالہ سے ایک اور اثر نقل کیا ہے، ابو سلمہ ابن عمرؓ کے بارے میں فرماتے ہیں "أنہ حکم فی الجراد بتمرۃ" التلخیص الحبیر (ج ۲ ص۲۸۳) باب محرمات الإحرام، آثار الباب ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] أبو المہزم بتشدید الزاء المکسورۃ، التمیمی، البصری، اسمہ یزید، وقیل: عبد الرحمٰن بن سفیان، متروک، من الثالثۃ (الطبقۃ الوسطیٰ من التابعین) —— تقریب التہذیب (ج ۲ ص۴۷۸، رقم ۱۵۰)
حافظ ذہبیؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں: ضعفوہ، وھو بکنیتہ أشہر، روی عنہ شعبۃ ثم ترکہ، روی عنہ حسین المعلم وعبد الوارث وجماعۃ، ضعفہ ابن معین، وقال النسائی متروک، قال ابن عدی: ما یرویہ غیر محفوظ، وقال مسلم: سمعت شعبۃ یقول: رأیت أبا المہزم ولو یعطی درہماً لوضع حدیثاً وقال أیضاً سمعت شعبۃ یقول: کان أبو المہزم مطروحاً فی مسجد ثابت، لو أعطاہ انسان فلساً لحدثہ سبعین حدیثاً —— ھٰذا ملخص ما فی میزان الاعتدال (ج ۴ ص۴۲۶، رقم ۱۰۰۹۷) ۱۲ مرتب

کی وجہ سے ضعیف ہے، جو متروک ہے لہٰذا اس سے استدلال درست نہیں۔

نیز اگر اس روایت کو درست بھی تسلیم کیا جائے تب بھی آپؐ کے فرمان "فإنه من صيد البحر" کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ صید البحر کے مشابہ ہے من حيث يحل ميتته ولا يحتاج الى الذبح، قاله علي القاري[1]۔

واضح رہے کہ حدیثِ باب میں لفظ "رِجْل" بکسر الراء وسکون الجیم ہے، وهو من الجراد كالجماعة الكثيرة من الناس[2] ۔ والله أعلم

باب ما جاء في الضبع يصيبها المحرم

"عن[3] ابن أبي عمار قال: قلت لجابر: الضبع، أصيد[4] هي؟ قال: نعم، قال: قلت: آكلها؟ قال: نعم، قال: قلت: أقاله رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ قال: نعم" ضبع ایک درندہ ہے جسے فارسی میں "کفتار" اور اردو میں "ہنڈار" یا "بجو" کہتے ہیں، حنفیہ کے نزدیک اگر وہ یا اور کوئی درندہ از خود حملہ آور ہوا اور اُسے محرم قتل کر دے تو کوئی جزا واجب نہیں اور اگر محرم اُسے ابتداءً قتل کرے تو جزا ہے[5]۔ جو زیادہ سے زیادہ

---

[1] چنانچہ وہ فرماتے ہیں: "قال العلماء: إنما عدّه من صيد البحر لأنه يشبه صيد البحر من حيث ميتته ولما قيل من أن الجراد يتولد من الحيتان كالديدان، ولا يجوز للمحرم قتل الجراد، ولزمه بقتله قيمته اهـ ولا يصح التفريع كما لا يخفى على الثاني

البتہ ملا علی قاری ہی نے ترمذی کی روایتِ باب کے صحیح ہونے کی تقدیر پر روایات میں تطبیق کی صورت بھی بیان کی ہے، فرماتے ہیں: أقول: لو صحّ حديث أبي داود والترمذي المذكور سابقاً كان ينبغي أن يجمع بين الأحاديث بأن الجراد على نوعين بحري وبرّي، فيعمل في كل منهما بحكمه

مرقاة المفاتيح شرح مشكوٰة المصابيح (ج ۵ ص ۳۸۹) باب المحرم يجتنب الصيد، الفصل الثاني ۱۲ مرتب

[2] كما في مجمع البحار (ج ۲ ص ۲۹۵) ۱۲ م

[3] لم يخرجه من أصحاب الكتب الستة غير الترمذي، قاله الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي۔ سنن ترمذی (ج ۳ ص ۲۰۷، رقم ۸۵۱) أقول: أخرجه النسائي في سننه (ج ۲ ص ۱۹۸، كتاب الصيد والذبائح الضبع) وابن ماجه في سننه (ص ۲۳۳، ابواب الصيد، باب الضبع) بتغيير يسير في اللفظ ۱۲ مرتب

[4] البتہ امام شافعی کے نزدیک محرم کے لئے درندہ کو ابتداءً قتل کرنا بھی جائز ہے اور قتل کرنے کی صورت میں اس پر کوئی جزا نہیں۔ تفصیل کے لئے دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۱۹۷) فصل وأما بيان أنواعه ۱۲ مرتب

ایک بکری ہوگی[1]۔ حدیثِ باب میں اُسے جو صید قرار دیا گیا ہے اس کا مطلب یہی ہے کہ اسے از خود قتل کرنے سے جزا واجب ہے۔

ضبع کی حلّت وحُرمت | حدیثِ باب میں " قلتُ : آکلها؟ قال: نعم" سے ضبع کی حلت معلوم ہوتی ہے، یہ مسئلہ اصل میں تو "کتاب الأطعمہ" کا ہے، یہاں اتنا سمجھ لیجئے کہ ضبع حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک حرام اور شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک حلال ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں جب کہ حنفیہ اور مالکیہ کی دلیل وہ احادیث ہیں جن میں "کل ذی ناب من السباع" کو حرام قرار دیا گیا ہے[2]، اس کلیہ میں ضبع بھی داخل ہے[3]

---

[1] یہ تفصیل معارف السنن (ج ۶ ص۲۷) سے ماخوذ ہے۔ ۱۲ مرتب

[2] چند روایات درج ذیل ہیں:

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

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

یہ دونوں روایات صحیح مسلم میں مروی ہیں، دیکھئے (ج ۲ ص۱۴۷) كتاب الصيد والذبائح، باب تحريم أكل كل ذي ناب من السباع۔

(۳) عن خالد بن الوليد قال: غزوتُ مع رسول الله صلى الله عليه وسلم خيبر فأتت اليهود، فشكوا أن الناس قد أسرعوا إلى حظائرهم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ألا لا يحل أموال المعاهدين إلا بحقها، وحرام عليكم الحمر الأهلية وخيلها وبغالها وكل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير"

سنن ابی داؤد (ج ۲ ص۵۳۳) كتاب الأطعمة باب ما جاء في أكل السباع۔

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

دیکھئے صحیح بخاری (ج ۲ ص۸۳۰) كتاب الذبائح والصيد والتسمية، باب أكل كل ذي ناب من السباع وصحیح مسلم (ج ۲ ص۱۴۷) كتاب الصيد والذبائح، باب تحريم أكل كل ذي ناب من السباع۔ وسنن أبي داؤد (ج ۲ ص۵۳۳) كتاب الأطعمة، باب ما جاء في أكل السباع۔ وسنن نسائی (ج ۲ ص۱۹۸) كتاب الصيد والذبائح باب تحريم أكل السباع۔ وسنن ترمذی (ج ۱ ص۲۱۳) أبواب الصيد، باب في كراهية كل ذي ناب وذي مخلب وسنن ابن ماجۃ (ص۲۳۲) أبواب الصيد، باب أكل كل ذي ناب من السباع۔ (باقی حاشیہ ص۔۔۔ پر)

اس کے علاوہ ترمذی اور ابن ماجہ میں خزیمہ بن جزءؓ کی مرفوع حدیث ہے "أو یأکل الضبع أحد[1]؟" یہ حدیث اگرچہ عبد الکریمؒ[2] بن ابی المخارق کیوجہ سے ضعیف ہے لیکن "تحریم کلّ ذی ناب" والی

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

(۵) حضرت ابوالدرداءؓ فرماتے ہیں: "نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن کل ذی نھبۃ وعن کل ذی مجثمۃ وعن کل ذی ناب من السباع" رواہ احمد والبزار باختصار والطبرانی فی الکبیر، و قال البزار: أسنادہ حسن۔

(٦) عن أبی أمامۃ قال: خرجنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی غزوۃ غزاھا، فأمر منادیاً، فنادی إن الجنۃ لا تحل لعاص، ألا وان الحمر الأھلیۃ حرام وکل ذی ناب أو قال کل ذی ظفر، وفی روایۃ: وکل سبع ذی ظفر أو ناب۔ رواہ الطبرانی فی الکبیر فی حدیث طویل تقدم فی الجنائز وفیہ لیث بن أبی سلیم وھو ثقۃ ولکنہ مدلّس وبقیۃ رجالہ ثقات۔

مؤخر الذکر دونوں روایات کے لئے دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۴ ص۳۹-۴۰) کتاب الصید والذبائح، باب فی کل ذی ناب أو ظفر وما نھی عنہ ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

[3] اس بات کی تائید مصنف عبد الرزاق کی ایک روایت سے بھی ہوتی ہے "عبد الرزاق عن الثوری عن سھیل بن أبی صالح قال: جاء رجل من أھل الشام، فسأل ابن المسیب عن أکل الضبع، فنھاہ، فقال لہ: فان قومك یأکلونھا۔ أو نحو ھذا۔ قال: إن قومی لا یعلمون، قال سفیان: وھذا القول أحبّ إلیّ، فقلتُ لسفیان: فأین ما جاء عن ابن عمر وعلی وغیرھما؟ فقال: ألیس قد نھی النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن أکل ذی ناب من السباع، فترکھا أحبّ إلیّ قال: وبہ یأخذ عبد الرزاق" (ج ۴ ص۵۱۳، رقم ۸٦۸۴) کتاب المناسك، باب الضبع ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ھٰذا)

[1] ترمذی میں پوری روایت اس طرح ہے "عن حبّان بن جزء عن أخیہ خزیمۃ بن جزء قال: سألت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن أکل الضبع، فقال: أو یأکل الضبع أحد؟ وسألتہ عن أکل الذئب، فقال ویأکل الذئب أحد فیہ خیر؟ (ج ۲ ص۹) أبواب الأطعمۃ، باب ما جاء فی أکل الضبع — اور ابن ماجہ کی روایت اس طرح ہے "عن خزیمۃ بن جزء قال: قلتُ یارسول اللہ! ما تقول فی الضبع، قال: ومن یأکل الضبع؟" (ص۲۳۳) ابواب الصید باب الضبع ۱۲ مرتب

[2] عبد الکریم بن أبی المخارق: بضم المیم وبالخاء المعجمۃ، أبو أمیۃ المعلم البصری، نزیل مکۃ، واسم أبیہ قیس، وقیل: طارق، ضعیف الخ" تقریب التھذیب (ج ۱ ص۵۱٦، رقم ۱۲۸۵)

ان پر درس ترمذی (ج ۱ ص۱۹۹) باب النھی عن البول قائماً کے تحت کلام گذر چکا ہے، مزید تفصیل کے لئے دیکھئے میزان الاعتدال (ج ۲ ص۶۴۶، رقم ۵۱۷۲) وتھذیب التھذیب (ج ٦ ص۳۷٦ تا ص۳۷۹)

احادیث اس کی مؤید ہیں۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس میں فنی اعتبار سے دو اشکالات ہیں اول تو یہ کہ یحیی بن سعید قطان نے کہا ہے کہ اس کے راوی ابن ابی عمار نے اس کو مرفوعاً روایت کرکے غلطی کی ہے، دراصل یہ حدیث حضرت عمرؓ پر موقوف تھی، خود امام ترمذیؒ نے بھی جریر بن حازمؒ کے حوالہ سے اس کا موقوف ہونا بیان کیا ہے، لیکن بعد میں حدیثِ باب کو اصح قرار دیا ہے، بہرکیف اس میں رفع اور وقف کا اختلاف موجود ہے۔[۱]

دوسرے یہی حدیث سنن ابی داؤد[۲] میں آئی ہے اور اس میں کھانے کا کوئی ذکر نہیں، پوری روایت اس طرح ہے۔ "عن جابر بن عبد اللہ قال: سألت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الضبع، فقال: ھو صید، ویجعل فیہ کبش إذا صادہ المحرم"

ان وجوہ کی بنا پر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کسی راوی نے ضبع کے صید ہونے کا مطلب یہ سمجھا کہ وہ حلال ہے حالانکہ شکار حرام جانوروں کا بھی ہوتا ہے[۳]۔ اور اس بنا پر اس نے "اکل والاحسہ" بڑھا دیا۔

[۱] اس کے علاوہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ایک ایسی مرفوع روایت مروی ہے جس میں "ضبع" کی صراحۃً نعت موجود ہے "نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الضب والضبع وعن الکلب وکسب الحجام ومھر البغی (الدورقی) کنز العمال (ج ۲۰ ص ۲۲) کتاب المعیشۃ، الضب ۱۲ مرتب

[۲] دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۳۷۱) ۱۲ م

[۳] (ج ۲ ص ۵۳۳) کتاب الأطعمۃ، باب فی أکل الضبع ۱۲ م

[۴] علامہ ابن قدامہؒ نے صید ہونے کی تین شرائط بیان کی ہیں فرماتے ہیں: "والصید: ما جمع ثلاثۃ اشیاء وھو أن یکون مباحاً أکلہ، لا مالک لہ، ممتنعاً المغنی (ج ۳ ص ۵۰۶) باب الفدیۃ وجزاء الصید الفصل الرابع۔

معلوم ہوا کہ ان حضرات کے نزدیک صید کے لئے ماکول اللحم ہونا ضروری ہے اور حدیثِ باب میں "ضبع" کو صید قرار دیا گیا ہے، اول تو اس میں کھانے کا صراحۃً ذکر ہے، دوسرے جس روایت میں اکل کا ذکر نہیں اس میں بھی لفظ "صید" کی وجہ سے ضبع حلال اور ماکول اللحم قرار پائے گا

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ لفظِ صید ماکول اللحم کے ساتھ خاص نہیں بلکہ ماکول اللحم اور غیر ماکول اللحم دونوں پر اس کا اطلاق ہوتا ہے چنانچہ شعر ہے ؎

صید الملوک أرانب وثعالب   وإذا رکبت فصیدی الأبطال

امام رازیؒ نے اس شعر کی نسبت حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی طرف کی ہے، کما فی نصب الرایۃ، دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۳۷۱) ۱۲ مرتب عفی عنہ

نیز حافظ ماردینیؒ فرماتے ہیں کہ عبدالرحمٰن[1] بن ابی عمار نقلِ حدیث میں زیادہ مشہور نہیں اور ثقات کی مخالفت میں ان کی روایت مقبول نہیں جبکہ حدیثِ باب صرف انہی سے مروی ہے اور "کل ذی ناب من السباع" والی حدیث بلاشبہ ثابت اور صحیح ہے[2]۔ واللہ أعلم

باب ماجاء فى الاغتسال لدخول مكّة

عن[3] ابن عمر قال: اغتسل النبى صلى الله عليه وسلم لدخول مكه بفخ[4]"

یہ حدیث اگرچہ سنداً ضعیف ہے، کما صرح به الترمذی[5] لیکن دو وجوہ سے اِسے قبول کرلیا گیا ہے، ایک تو اس لئے کہ یہ مؤید بالتعامل ہے[6]، دوسرے اس لئے کہ فضائل میں حدیثِ ضعیف بھی مقبول

---

[1] عبد الرحمٰن بن عبد الله بن أبي عمار لكنه ما علمت به بأسًا - ميزان الاعتدال (ج ۲ ص٥٩٦، رقم ١٠٨١٧) ١٢ م

[2] قال الحافظ علاء الدين التركمانى فى "الجوهر النقى" (٢ - ٢٢٥): حديث النهى عن كل ذى ناب من السباع صحيح ثابت مشهور مروى عن عدة طرق، فلا تعارض به حديث "الضبع صيد" لأنه انفرد به عبد الرحمٰن بن أبي عمار، وليس هو بمشهور بنقل العلم، ولا ممن يحتج به إذا خالفه من هو أثبت منه، كذا قال صاحب التمهيد" معارف السنن (ج ٦ ص٣٤٢) ١٢ مرتب

[3] لم يخرجه من أصحاب الكتب الستة غير الترمذى - قاله الشيخ محمد فؤاد عبد الباقى - سنن ترمذى (ج ٣ ص٢٠٨) رقم ٨٥٢) ١٢ م

[4] هى موضع بمكة، وقيل: واد دفن به عبد الله بن عمر، وهو أيضاً ما أقطعه النبى صلى الله عليه وسلم عظيم بن الحارث - مجمع بحار الانوار (ج ٤ ص١٠٧) ١٢ م

[5] چنانچہ وہ فرماتے ہیں: وعبد الرحمٰن بن زيد بن أسلم ضعيف فى الحديث، ضعفه أحمد بن حنبل وعلى بن المدينى وغيرهما ولا نعرف هذا الحديث مرفوعًا إلا من حديثه - ١٢ م

[6] تعامل اور تلقی بالقبول کی وجہ سے حدیثِ ضعیف صحیح کے درجہ میں آجاتی ہے، یہ قاعدہ درس ترمذی (ج ١ ص٨٥ و ٨٦) میں "احادیث کی تصحیح وتضعیف کے اصول وقواعد" کے تحت وضاحت کے ساتھ ذکر کیا جاچکا ہے، مزید تفصیل کے لئے دیکھئے "الأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة" للعلامة اللكنوىؒ (ص٥١ و ٥٢) نیز دیکھئے "التعليقات الحافلة على الأجوبة الفاضلة" للشيخ عبد الفتاح أبو غدة (ص٢٢٨ تا ص٢٣٨) ١٢ مرتب

ہوتی ہے[1]۔ لیکن اس دوسرے قاعدہ کے بارے میں ایک بات یاد رکھنی ضروری ہے :-

فضائل کے باب میں حدیثِ ضعیف تین شرائط کے ساتھ مقبول ہے

علّامہ سیوطیؒ نے "تدریب الراوی" میں اور حافظ سخاویؒ نے "القول البدیع فی الصلوٰۃ علی الحبیب الشفیع" میں حافظ ابن حجرؒ سے نقل کیا ہے کہ حدیثِ ضعیف فضائل کے باب میں تین شرائط کے ساتھ مقبول ہوتی ہے۔

(۱) اس کا ضعف بہت شدید نہ ہو فیخرج من انفرد من الکذّابین والمتّھمین بالکذب ومن فحش غلطہٗ۔

(۲) اس کا مضمون شریعت کے اصولِ ثابتہ میں سے کسی اصل معمول بہ کے تحت داخل ہو، فیخرج ما یخترع بحیث لایکون لہٗ أصل أصلاً

(۳) أن لایُعتقد عند العمل بہٖ ثبوتہ، بل یعتقد الاحتیاط لئلا یُنسب الی النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم مالم یقلہ۔

اس مسئلہ کی پوری تفصیل علامہ عبدالحی لکھنویؒ کی کتاب "الاجوبۃ الفاضلۃ" میں موجود ہے[2]۔

باب ماجاء فی کراھیۃ رفع الیدین عند رُؤیۃ البیت

سئل جابر بن عبداللہ : أیرفع الرجل یدیہ إذا رأی البیت؟ فقال: حججنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فکنّا نفعلہ[3]۔ بیت اللہ شریف کو دیکھ کر دعا کرنا متعدّد

---

[1] لیکن ان دونوں وجوہ کو اس مقام پر ذکر کرنا اس وقت درست ہوتا جبکہ زیرِ بحث مسئلہ کا مدار صرف حدیثِ باب پر ہوتا، حالانکہ ایسا نہیں بلکہ مسئلۃ الباب صحیح بخاری میں حضرت ابن عمرؓ ہی کی ایک اور روایت سے ثابت ہوجاتا ہے "عن نافع قال: کان ابن عمر إذا دخل أدنی الحرم امسک عن التلبیۃ، ثم یبیت بذی طوی ثم یصلی بہ الصبح ویغتسل ویحدث أن نبی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یفعل ذلک"۔ امام بخاریؒ نے اس روایت پر یہ ترجمہ قائم کیا ہے "باب الاغتسال عند دخول مکّۃ" دیکھئے (ج ۱ ص۲۱۴) کتاب المناسک ۱۲ مرتب

[2] دیکھئے (ص۳۶ تا ص۵۹) بحث قبول الحدیث الضعیف فی فضائل الاعمال ۱۲ مرتب

[3] ترمذی کے ہمارے پاس موجود تمام نسخوں میں روایت اسی طرح ہے یعنی "فکنّا نفعلہ" (بغیر ہمزۃ الاستفہام) جامع الاصول (ج ۳ ص۲۱٦، رقم ۱۴۲۳، الباب الحادی عشر فی دخول مکۃ والنزول بھا) میں بھی ترمذی

باقی حاشیہ ص پر

آثار و روایات سے ثابت ہے[۱]، جن میں سے سند کے اعتبار سے سب سے زیادہ بے غبار حضرت عمرؓ کا اثر ہے جو مستدرکِ حاکم وغیرہ میں مروی ہے" ان عمر کان إذا نظر إلی البیت قال: اللّٰھم أنتَ السَّلَامُ وَمنكَ السَّلَامُ فحیّنا ربّنا بالسَّلَام" ذکرہ الحافظ فی التلخیص[۲] وسکت علیہ، چنانچہ اس موقعہ پر دعا بالاتفاق مستحب ہے۔

البتہ اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ یہ دعا رفعِ یدین کے ساتھ ہو یا بغیر رفع کے، امام شافعیؒ نے توقف فرمایا ہے کہ" ولست أکرہ رفع الیدین عند رؤیۃ البیت ولا استحبّہٗ ولکنہ عندی حسن[۳]"

خود احناف کے بھی اس مسئلہ میں دو قول ہیں،

امام طحاوی نے ترکِ رفع کو ترجیح دی ہے اور حضرت جابرؓ کی حدیث[۴] سے استدلال کیا ہے

(حاشیۂ صفحۂ گذشتہ)

کے حوالہ سے روایت اسی طرح نقل کی گئی ہے، لیکن معارف السنن (ج ۶ ص۳۷۵) کے متن میں" أفکنّا نفعلہٗ" (بھمزۃ الاستفھام) کے الفاظ ہیں، شرح میں بھی حضرت بنوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں" أفکنّا نفعلہ: الھمزۃ للإنکار" سنن ترمذی کے حاشیہ" نفع قوت المغتذی (ج ۱ ص۱۳۵، حاشیہ ۶) میں لکھا ہے" قولہ: فکنا نفعلہ: الھمزۃ للإنکار"۔ ملا علی قاری نے بھی" أفکنا نفعلہ" کے الفاظ نقل کئے ہیں۔ مرقاۃ المفاتیح (ج ۵ ص۳۱۸) باب دخول مکّۃ والطواف، الفصل الثانی۔ بہرحال اگر روایت ہمزۂ استفہام کے ساتھ مانی جائے تو مطلب بالکل بدل جائیگا۔

نسائی اور ابو داؤد کی روایات سے استفہام والی صورت کی تائید ہوتی ہے اس لئے کہ نسائی کی روایت کے الفاظ یہ ہیں" سئل جابر بن عبد اللہ عن الرجل یری البیت أیرفع یدیہ؟ قال: ماکنت أظن أن أحداً یفعل ھٰذا إلا الیھود، حججنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلم نکن نفعلہ" (ج ۲ ص۳۲) کتاب مناسك الحج ترك رفع الیدین عند رؤیۃ البیت) اور ابو داؤد کی روایت کے الفاظ یہ ہیں:" سئل جابر بن عبد اللہ عن الرجل یری البیت یرفع یدیہ؟ فقال: ماکنت أری أحداً یفعل ھٰذا إلا الیھود قد حججنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلم یکن یفعلہ" (ج ۱ ص۲۵۶، کتاب المناسك، باب فی رفع الید إذا رأی البیت) ۱۲ مرتب عفی عنہ

(حاشیہ صفحۂ ھٰذا) [۱] دیکھئے التلخیص الحبیر (ج ۲ ص۲۴۱ و ۲۴۲، باب دخول مکۃ وبقیۃ أعمال الحج إلی آخرھا) اور مجمع الزوائد (ج ۳ ص۲۳۸، باب مایقول إذا نظر إلی البیت) نیز دیکھئے سنن نسائی (ج ۲ ص۳۲ و ۳۳، الدعاء عند رؤیۃ البیت) ۱۲ مرتب

[۲] (ج ۲ ص۲۴۲) باب دخول مکۃ الخ ۱۲ م

[۳] کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص۳۷۶) اور حافظ ابن حجرؒ نے یہ الفاظ نقل کئے ہیں" لیس فی رفع الیدین عند رؤیۃ البیت شئ فلا أکرھہ ولا أستحبّہ" تلخیص (ج ۲ ص۲۴۲) باب دخول مکۃ الخ ۱۲ مرتب

[۴] یعنی" عن جابر بن عبد اللہ أنہ سئل عن رفع الأیدی عند البیت فقال: ذاك شئ یفعلہ الیھود، قد حججنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلم یفعل ذلك"۔ طحاوی (ج ۱ ص۳۳۱) باب رفع الیدین عند رؤیۃ البیت ۱۲ م

اور اسی کو فقہائے حنفیہ کا مسلک بتایا ہے[۱]۔

لیکن صاحبِ غنیۃ الناسک نے متعدد محققینِ حنفیہ کا قول نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک رفع یدین مستحب ہے[۲]۔ اور ان محققین نے ابن ہمام[۳] اور ملا علی قاری[۴] کا بھی نام لیا ہے۔

قائلینِ استحباب مسندِ شافعی میں حضرت ابن عباسؓ کی مرفوع حدیث سے استدلال کرتے ہیں " ترفع الأیدی فی الصلاۃ ، وإذا رأی البیت ، وعلی الصفا والمروۃ[۴] " البتہ اس روایت کے ایک راوی سعید بن سالم القداح متکلم فیہ ہیں[۵]۔

نیز امام شافعیؒ ہی نے حضرت ابن جریج سے مرسلاً روایت کیا ہے " أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان إذا رأی البیت رفع یدیہ وقال : اللّٰھم زد ھٰذا البیت تشریفاً وتکریماً وتعظیماً ومہابۃ ، وزد من شرفہ وکرمہ ممن حجہ او اعتمرہ تشریفاً وتکریماً وتعظیماً وبرًّا[۶] " لیکن اس میں بھی سعید بن سالم ہیں اور یہ معضل[۷] بھی ہے کیونکہ ابن جریج اس کو براہِ راست

---

[۱] طحاوی (ج ۱ ص ۳۳۲) ۱۲ م

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

[۳] دیکھئے مرقاۃ المفاتیح (ج ۵ ص ۳۱۸) باب دخول مکۃ والطواف ۔ الفصل الثانی ۱۲ م

[۴] دیکھئے مسند الامام الشافعی بترتیب الشیخ محمد عابد السندی (ص ۳۳۹ ، رقم ۸۶۵) کتاب الحج ، الباب السادس فیما یلزم الحاج بعد دخول مکۃ إلی فراغہ من مناسکہ ۔ پوری روایت اور سند اس طرح ہے :

" أخبرنا سعید بن سالم عن ابن جریج قال : حُدِّثتُ عن مُقسِم مولی عبد اللہ بن الحارث عن ابن عباس عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم أنہ قال : "ترفع الأیدی فی الصلاۃ وإذا رأی البیت ، وعلی الصفا والمروۃ ، وعشیۃ عرفۃ ، وبالجمع ، وعند الجمرتین وعلی المیّت " ۱۲ مرتب

[۵] حافظ لکھتے ہیں : سعید بن سالم القداح ، أبو عثمان المکی ، أصلہ من خراسان أو الکوفۃ صدوق یہم ، رُمی بالإرجاء ، وکان فقیہاً من کبار التاسعۃ "۔

تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۲۹۶ ، رقم ۱۲۲)

ان کے بارے میں جارحین ومعدلین کے اقوال کے لئے دیکھئے "میزان الاعتدال فی نقد الرجال" (ج ۲ ص ۱۳۹ ، رقم ۳۱۸۶) ۱۲ مرتب

[۶] مسند الامام الشافعی (ص ۳۳۹ ، رقم ۸۶۴) ۱۲ م

[۷] المعضل ھو : ما سقط من اسنادہ اثنان فأکثر علی التوالی ۔ تیسیر مصطلح الحدیث للدکتور محمود الطحان (ص ۷۵) ۱۲ مرتب

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کر رہے ہیں۔

البتہ امام ازرقی نے اس کو "اخبارِ مکہ" میں اس طرح روایت کیا ہے "عن ابن جریج قال: حُدِّثت عن مکحول أنہ قال: کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم إذا رأی البیت رفع یدیہ فقال: اللّٰھم زد ھٰذا البیت تشریفاً[1] الخ" پھر بھی اس میں دو جگہ انقطاع باقی رہا[2]۔

انہی مذکورہ مغامز کی بنا پر امام شافعی اور امام طحاوی رحمہما اللہ نے رفع یدین کو سنّت قرار دینے سے انکار کیا ہے، لیکن صاحب غنیۃ الناسک نے ان روایات کو مجموعی طور پر قابلِ استدلال قرار دے کر حضرت جابرؓ کی حدیث باب[3] کے بارے میں فرمایا ہے کہ "المثبت مقدم علی النافی[4]" واللہ اعلم

باب ما جاء فی استلام الحجر والرکن الیمانی دون ما سواھما

عن[5] أبی الطفیل قال: کنا مع ابن عبّاس ومعاویۃ لا یمرّ برکن إلا استلمہ فقال لہ ابن عبّاس: إن النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یکن یستلم إلا الحجر الأسود[6] والرکن الیمانی[7]۔" حجرِ اسود اور رکن یمانی کے حکم میں یہ فرق ہے کہ اگر حجرِ اسود کی تقبیل یا استلام کا موقع

---

[1] اخبار مکۃ (ج ۱ ص ۲۷۹) ما یقال عند النظر إلی الکعبۃ ۱۲ مرتب

[2] ایک ابن جریجؒ اور مکحولؒ کے درمیان، دوسرا مکحولؒ اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان ۱۲ م

[3] یعنی "سئل جابر بن عبد اللہ: أیرفع الرجل یدیہ إذا رأی البیت؟ فقال حججنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فکنا نفعلہ" ۱۲ م

[4] ملّا علی قاری نے بھی ان روایات کو ترجیح دی ہے جو مثبتِ رفع ہیں، بعد میں تمام روایات میں تطبیق کی صورت کو ارجح قرار دیا ہے۔ فرماتے ہیں "أقول: الأولی الجمع بینھما بأن یحمل الاثبات علی أوّل رؤیۃ والنفی علی کل مرۃ" مرقاۃ شرح مشکوٰۃ (ج ۵ ص ۳۱۸) باب دخول مکۃ والطواف ۱۲ مرتب

[5] الحدیث أخرجہ البخاری (ج ۱ ص ۲۱۸) باب من لم یستلم إلا الرکنین الیمانیین - ومسلم ج ۱ ص ۴۱۲) باب استحباب استلام الرکنین الیمانیین فی الطواف دون الرکنین الآخرین ۱۲ م

[6] وھو الذی فی رکن الکعبۃ القریب بباب البیت من جانب الشرق ویقال لہ الرکن الأسود، ارتفاعہ من الارض ذراعان وثلثا ذراع، وقال الأزھری: ارتفاعہ من الارض ثلاثۃ أذرع إلا سبع أصابع - عمدۃ القاری (ج ۹ ص ۲۳۹) باب ما ذکر فی الحجر الاسود ۱۲ مرتب

[7] حجرِ اسود کے بالمقابل بیت اللہ کا جنوب مغربی گوشہ ۱۲ م

نہ ملے تو دور سے اشارہ کرکے ہاتھوں کو چوم لینا مسنون ہے[1]۔ لیکن رکنِ یمانی میں اگر ہاتھ سے استلام کا موقعہ مل جائے فبہا، ورنہ دور سے اشارہ مسنون نہیں[2]۔

دوسرا فرق یہ ہے کہ حجرِ اسود کی طرح رکنِ یمانی کی تقبیل ثابت نہیں[3]۔ البتہ امام ازرقیؒ نے "اخبارِ مکہ[4]" میں ایک روایت حضرت مجاہد سے مرسلاً نقل کی ہے کہ "کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یستلم الرکن الیمانی ویضع خدّہٗ علیہ" غالباً اسی روایت کی بنا پر امام محمد سے رکنِ یمانی کی تقبیل کا قول مروی ہے[5]۔

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

---

[1] جمہور یعنی امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، امام اوزاعیؒ کا مسلک یہی ہے، وھو قول ابن عمر وابن عبّاس وأبی ھریرۃ وأبی سعید وجابر وعطاء بن أبی رباح وابن أبی ملیکۃ وعکرمۃ بن خالد وسعید بن جبیر ومجاھد وعمرو بن دینار۔

البتہ امام مالکؒ اس بات کے قائل ہیں کہ حجرِ اسود کی تقبیل کا موقعہ نہ ملنے کی صورت میں ہاتھوں کا چومنا مسنون نہیں۔ تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۹ ص۲۴۰و۲۴۱) باب ما ذکر فی الحجر الأسود ۱۲ مرتب

[2] چنانچہ علامہ ابن عابدینؒ فرماتے ہیں: فاذا عجز عن استلامہ فلا یشیر إلیہ إلا روایۃ عن محمد، کذا فی شرح اللباب۔ دیکھئے منحۃ الخالق علی البحر الرائق (ج ۲ ص۳۳۰) باب الإحرام ۱۲ م

[3] البحر الرائق (ج ۲ ص۳۳۰) باب الإحرام ۱۲ م

[4] (ج ۱ ص۳۳۷ و ص۳۳۸) تقبیل الرکن الیمانی ووضع الخدّ علیہ ۱۲ م

[5] چنانچہ صاحبِ البحر الرائق فرماتے ہیں: "وأمّا الیمانی فیستحبّ ان یستلمہ ولا یقبلہ، وعند محمد ھو سنّۃ، و نقبیلہٗ مثل الحجر الأسود" (ج ۲ ص۳۳۰) باب الإحرام

سنن دارقطنی میں حضرت ابن عباسؓ کی ایک مرفوع روایت سے بھی امام محمدؒ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے "ثنا محمد بن مخلد نا الرمادی نا یحیی بن أبی بکیر أنا إسرائیل عن عبد اللہ بن مسلم بن ھرمز عن سعید بن جبیر عن ابن عباس قال: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقبل الرکن الیمانی ویضع خدّہ علیہ" (ج ۲ ص۲۹۰) باب المواقیت رقم ۲۴۲

اس کے علاوہ اور بھی متعدد دلائل سے امام محمدؒ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے۔ تفصیل کے لئے دیکھئے البحر الرائق (ج ۲ ص۳۳۰) ۱۲ مرتب

کے وقت دعا کی قبولیت کی خاص امید معلوم ہوتی ہے[۱]۔ مثلاً حضرت ابن عمرؓ کا اثر ہے "علی الرکن الیمانی ملکان موکّلان یؤمنان علی دعاء من یمرّ بهما وإن علی الأسود ما لا یُحصیٰ" رواہ الأزرقی[۲]، وفی اسنادہ سعید بن سالم وفیہ مقال۔

فائدہ "اخبارِ مکہ" کے مؤلف امام ابوالولید أزرقیؒ[۳] امام بخاریؒ کے ہم عصر ہیں[۴]۔ اخبارِ مکہ میں اکثر وہ اپنے دادا سے روایت کرتے ہیں[۵]، ان کے دادا احمد بن محمد الازرقی ہیں۔ ان کی کنیت بھی ابوالولید ہے[۶]۔ اور یہ امام بخاریؒ کے استاذ ہیں[۷]۔ امام بخاری نے اپنی صحیح میں ان سے روایات لی ہیں[۸]۔

---

[۱] مثلاً "عن مجاهد قال: من وضع یده علی الرکن الیمانی ثم دعا استجیب له"

"عن مجاهد قال: ما من انسان یضع یده علی الرکن الیمانی و یدعو إلا استجیب له"

اخبار مکة وما جاء فیها من الآثار (ج ۱ ص ۳۳۹) استلام الرکن الیمانی وفضله۔

یہ دونوں روایات رکن یمانی سے متعلق ہیں، حجرِ اسود اور رکنِ یمانی دونوں کا تذکرہ جس روایت میں ہے وہ متن میں آرہی ہے۔ ۱۲ مرتب

[۲] اخبار مکة (ج ۱ ص ۳۴۱) باب ما یقال من الکلام بین الرکن الاسود والیمانی ۱۲ مرتب

[۳] ابن الندیم صاحب "الفہرست" نے ان کا نام ونسب اس طرح بیان کیا ہے:

"الأزرقی واسمه محمد بن عبد الله بن احمد بن محمد بن الولید بن عقبة بن الأزرق" مقدمہ اخبار مکہ (ص ۱۱) ۱۲ مرتب

[۴] اس لئے کہ امام بخاری کی ولادت ۱۹۴ھ میں ہوئی اور وفات ۲۵۶ھ میں ہوئی (کما فی مقدمة البخاری للشیخ احمد علی السہارنفوری ص ۳) اور صاحبِ اخبار مکہ کی وفات بقول ابن عزم تونسی ۲۱۲ھ میں اور بقول صاحب کشف الظنون ۲۲۳ھ میں، اور راجح قول کے مطابق اس کے بھی کئی سال بعد ہوئی کما یظہر من کلام صاحب "العقد الثمین فی تاریخ البلد الأمین"، دیکھئے مقدمہ اخبار مکہ (ص ۱۱ تا ۱۳) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۵] چنانچہ فاسی العقد الثمین میں لکھتے ہیں: محمد بن عبد الله .... أبو الولید الأزرقی المکّی مؤلف "اخبار مکة" حدث فیه عن جماعة، منهم جده أبو الولید أحمد بن محمد الأزرقی "مقدمہ اخبار مکہ (ص ۱۱) ۱۲ مرتب

[۶] حوالۂ بالا ۱۲

[۷] وفی التهذیب: قال الحاکم أبو عبد الله فی تاریخ نیسابور: من سمع منه البخاری بمکة أبو الولید احمد بن محمد الأزرقی۔ مقدمہ صحیح بخاری للشیخ احمد علی السہارنفوری (ص ۳) ۱۲ مرتب (باقی حاشیہ ص پر)

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

"عن[1] جبير بن مطعم ان النبي صلى الله عليه وسلم قال: يا بني عبد مناف: لا تمنعوا أحدًا طاف بهٰذا البيت وصلى أية ساعة شاء من ليل أو نهار" اس حدیث سے استدلال کر کے امام شافعی اور امام احمد اس بات کے قائل ہیں کہ طواف کے بعد کی دو رکعتیں اوقاتِ مکروہہ میں بھی ادا کی جاسکتی ہیں[2]۔

جبکہ امام ابوحنیفہؒ اور ایک روایت کے مطابق امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ یہ رکعتیں اوقاتِ مکروہہ میں ادا نہیں کی جاسکتیں[3] بلکہ فجر اور عصر کے بعد طواف کرنے والے کو یہ چاہئے کہ وہ طواف کرتا رہے اور آخر میں تمام طوافوں کی رکعات طلوع یا غروب کے بعد ایک ساتھ ادا کرے۔

احناف کے دلائل | حنفیہ کا پہلا استدلال احادیث النہی بعد الفجر وبعد العصر سے ہے جو معنیً متواتر ہیں اور مطلق ہیں[4]۔

ھ[5] مثلاً دیکھئے صحیح بخاری (ج ا صـ۴۸۹) کتاب الانبیاء، باب قول اللہ عزوجل وَاذْكُرْ فِي الْكِتٰبِ مَرْيَمَ إِذِ انْتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا۔ "حدثنا احمد بن محمد المكي قال سمعت ابراهيم بن سعد" ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ هٰذا)

[1] الحديث أخرجه أبوداؤد في سننه (ج ا صـ۲٦۰) كتاب المناسك، باب الطواف بعد العصر والنسائي (ج ۲ صـ۳۵) كتاب مناسك الحج، إباحة الطواف في كل الأوقات ـ وابن ماجه (صـ۸۸) أبواب إقامة الصلوات والسنة فيها، باب ماجاء في الرخصة في الصلاة بمكة في كل وقت ۱۲ مرتب

[2] عطاءؒ، طاوسؒ، قاسمؒ، عروة بن الزبیرؒ اور امام اسحٰقؒ کا مسلک بھی یہی ہے۔ (عمدة القاری ج ۹ صـ۲۷۰) باب الطواف بعد الصبح والعصر ۱۲ م

[3] حضرت سعید بن جبیرؒ، حسن بصریؒ، مجاہدؒ، سفیانِ ثوریؒ، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا مسلک بھی یہی ہے۔ عمدہ (ج ۹ صـ۲۷۱) ۱۲ م

[4] ان روایات کے لئے دیکھئے صحیح بخاری (ج ا صـ۸۲ و ۸۳) کتاب مواقیت الصلوٰۃ، باب الصلوٰۃ بعد الفجر حتی ترتفع الشمس وباب لا تتحرى الصلاة قبل غروب الشمس وباب من لم يكره الصلاة إلا بعد العصر والفجر۔ سنن ابی داؤد (ج ا صـ۱۸۱) باب من رخص فيهما اذا كانت الشمس مرتفعة ـ سنن نسائی (ج ا صـ۶۹) النهي عن الصلاة بعد الصبح، والنهي عن الصلاة بعد العصر ـ سنن ابن ماجہ (صـ۸۸) باب النهي عن الصلاة بعد الفجر وبعد العصر ۱۲ مرتب

دوسرا استدلال حضرت عمرؓ کے اثر سے ہے " عن حمید بن عبدالرحمٰن بن عوف أن عبدالرحمٰن بن عبد القاری أخبرہ أنہ طاف بالبیت مع عمر بن الخطاب بعد صلاۃ الصبح، فلما قضیٰ عمر طوافہ نظر فلم یر الشمس، فرکب حتی أناخ بذی طوًی، فصلّٰی رکعتین[1]

تیسرا استدلال مسند احمد میں حضرت جابرؓ کی روایت سے ہے جو سندِ صحیح کے ساتھ مروی ہے "لم نکن نطوف بعد صلوٰۃ الصبح حتی تطلع الشمس ولا بعد العصر حتی تغرب[2]"۔

چوتھا استدلال مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت عائشہؓ کے اثر سے ہے " أنها قالت : إذا أردت الطواف بالبیت بعد صلوٰۃ الفجر أو العصر فطف وأخّر الصلاۃ حتی تغیب الشمس أو حتی تطلع فصلّ لکل أسبوع رکعتین[3]

---

[1] اللفظ للمؤطا (ص۳۸۷) کتاب الحج، الصلاۃ بعد الصبح والعصر فی الطواف، وأخرجه البخاری فی صحیحه تعلیقاً (ج۱ ص۲۲۰) باب الطواف بعد الصبح والعصر، والترمذی أیضاً فی الباب تعلیقاً

حافظؒ فرماتے ہیں: وقد رویناہ بعلو فی أمالی ابن منده من طریق سفیان ولفظه " ان عمر طاف بعد الصبح سبعاً ثم خرج إلی المدینة فلما کانت بذی طوی وطلعت الشمس صلی رکعتین" فتح الباری (ج۳ ص۳۹۱) باب الطواف بعد الصبح والعصر ۱۲ م

[2] اس روایت کے بارے میں علامہ عینیؒ فرماتے ہیں " وروی أحمد فی مسنده بسند صحیح من حدیث ابی الزبیر عن جابر" عمدہ (ج۹ ص۲۶۲) باب الطواف بعد الصبح والعصر، اور حافظؒ فرماتے ہیں: وروی أحمد بإسناد حسن عن أبي الزبیر عن جابر" فتح الباری (ج۳ ص۳۹۱)۔ علامہ ہیثمیؒ اس روایت کو مکمل ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "رواہ احمد وفیه ابن لهیعة وفیه کلام وقد حسّنوا حدیثه" مجمع الزوائد (ج۳ ص۲۴۵) باب اوقات الطواف ۱۲ مرتب

[3] مصنف ابن ابی شیبہ کا الدار السلفیہ بمبئی ہند کا جو نسخہ احقر کے پاس موجود ہے، اس میں یہ روایت احقر کو تلاش کے باوجود نہ مل سکی، قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ حج سے متعلقہ مصنف ابن ابی شیبہ کے چند ابواب طبع ہونے سے رہ گئے ہیں، اس لئے کہ کتاب الحج اس کی چوتھی جلد میں ہے جو "بسم اللہ الرحمٰن الرحیم، فی قوله تعالیٰ : فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ" سے شروع ہو رہی ہے، جبکہ تیسری جلد کے آخر میں لکھا ہوا ہے " تم الجزء الثالث من الکتاب المصنف والحمد للہ وحدہ ویتلوہ کتاب الحج أوله بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ما قالوا فی ثواب الحج "۔

البتہ حافظؒ نے ابن ابی شیبہ ہی کے حوالہ سے " عن محمد بن فضیل عن عبد الملک عن عطاء عن عائشة" کے طریق سے یہ روایت نقل کی ہے اور آگے فرماتے ہیں " وهذا إسناد حسن، فتح الباری (ج۳ ص۳۹۲) باب الطواف بعد الصبح والعصر۔ علامہ عینیؒ نے بھی ابن ابی شیبہ ہی کے حوالہ سے اسی طریق سے یہ روایت ذکر کی ہے اور اس کی سند کو حسن قرار دیا ہے۔ عمدہ (ج۹ ص۲۶۲ و ۲۶۳) مرتب عفی عنہ

پانچواں استدلال مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت ابوسعید خدریؓ کے اثر سے ہے "أنه طاف بعد الصبح فلما فرغ جلس حتی طلعت الشمس[1]"۔

چھٹا استدلال صحیح بخاری[2] میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت سے ہے "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال وهو بمكة وأراد الخروج ولم تكن أم سلمة طافت بالبيت وأرادت الخروج، فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا أقيمت الصلوٰة للصبح فطوفي على بعيرك والناس يصلّون، ففعلت ذلك ولم تصلّ حتی خرجت" یہاں حضرت ام سلمہؓ کا طواف کی رکعتین حرم میں نہ پڑھنا بجز اس کے کہ کسی وجہ سے نہیں ہوسکتا کہ فجر کے بعد ان کا پڑھنا درست نہ تھا ورنہ وہ حرم کی فضیلت نہ چھوڑتیں۔

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں "أية ساعة" سے ساعاتِ غیر مکروہہ مراد ہیں اور اس فرمان کا مقصد بنو عبد مناف کو یہ ہدایت کرنا ہے کہ وہ آنے جانے والوں کے لئے حرم کا راستہ ہر وقت کھلا رکھیں، دراصل بنو عبد مناف کے مکانات بیت اللہ شریف اور حرم کا احاطہ کئے ہوئے تھے جب یہ دروازے بند کر لیتے تو کوئی آدمی حرم تک نہ پہنچ سکتا، اس لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ طواف و نماز پر پابندی عائد نہ کریں، اس کا یہ مقصد ہرگز نہیں کہ حرم شریف میں نماز پڑھنے والے کے لئے کوئی وقت مکروہ نہیں[3]۔ حدیثِ باب کا صحیح مفہوم اور زیرِ بحث مسئلہ کی تفصیل کتاب الصلوٰۃ میں بھی گذر چکی ہے[4]۔

باب ماجاء فی کراهية الطواف عُريانا

عن زيد بن أثيع[5] قال: سألتُ عليًا بأيّ شيءٍ بعثت؟ قال: بأربع، لايدخل الجنّة إلّا نفس مسلمة ولا يطوف بالبيت عريان" نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ۹ھ

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

[2] (ج ۱ ص ۲۲۰) باب من صلّى ركعتي الطواف خارجًا من المسجد ۱۲ م

[3] دیکھئے "الکوکب الدری" (ج ۱ ص ۲۸۳) ۱۲ م

[4] دیکھئے درس ترمذی (ج ۱ ص ۴۲۳ تا ص ۴۲۵) باب ماجاء في كراهية الصلوٰة بعد العصر وبعد الفجر ۱۲ م

[5] الحديث لم يخرجه من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذي قاله الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي سنن ترمذی (ج ۳ ص ۲۲۲) ۱۲ مرتب

کے حج میں حضرت ابوبکر صدیقؓ کو مکہ مکرمہ بھیجا تھا تاکہ وہ میدانِ عرفات اور منیٰ میں جہاں تمام قبائلِ عرب کا اجتماع ہوتا تھا سورۂ برأت میں نازل شدہ احکام کا اعلان کردیں، بعد میں آپؐ نے اسی سلسلہ میں حضرت علیؓ کو بھی بھیجا تھا[1]

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

مشرکین کا طریقہ یہ تھا کہ وہ ننگے ہو کر بیت اللہ کا طواف کرتے تھے اور اپنے اس شنیع فعل کی یہ حکمت بیان کرتے تھے کہ جن کپڑوں میں ہم نے گناہ کئے ہیں انہی کپڑوں میں بیت اللہ کا طواف کرنا بے ادبی ہے[2]۔ حدیثِ باب میں اِسی سے روکا جارہا ہے کہ عریاناً طواف کرنے کی اجازت نہیں، باری تعالیٰ نے بھی "وَاِذَا فَعَلُوْا فَاحِشَةً[3] الخ" سے اس کی قباحت بیان فرمائی ہے اور آگے "یٰبَنِیْٓ اٰدَمَ خُذُوْا زِیْنَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ[4]" سے ستر پوشی کو ضروری قرار دیا ہے۔

چنانچہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک طواف میں سترِ عورت شرط ہے جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک واجب ہے[5]۔ اگر اس نے کشفِ عورت کے ساتھ طواف کیا تو اس پر اعادہ واجب ہے۔ اور اعادہ نہ کرنے کی صورت میں دم دینا ضروری ہوگا، امام احمدؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے[6]۔

---

[1] دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۹ ص۲٦۵) باب لا یطوف بالبیت عریان ولا یحج مشرك ۱۲ م

[2] تفصیل کیلئے دیکھئے معارف القرآن (ج ۳ ص۵۳۷ تا ۵۴۳) تحت تفسیر قولہ تعالیٰ "وَاِذَا فَعَلُوْا فَاحِشَةً الخ" (سورۂ اعراف آیت ۲۸) ۱۲ مرتب

[3] سورۂ اعراف آیت ۲۸ پ ۸۔ ۱۲ م

[4] سورہ اعراف آیت ۳۱ پ ۸۔ ۱۲ م

[5] علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ معارف السنن (ج ٦ ص۴۰۳ و ۴۰۴) میں فرماتے ہیں:

"قال شیخنا رحمه الله: فإن قیل: إن ستر العورة فرض فی نفسه، فكیف یكون واجباً للحج؟ قلت: لا منافاة بینهما، فإنه قد یكون الشئ فرضاً فی نفسه وواجباً لغیره اھ. یعنی أنه اجتمع هناك أمران: فرض وواجب، فمن طاف عریاناً ارتكب كبیرتین: ترك الفرض وترك الواجب" ۱۲ مرتب

[6] مذاہب کی مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے المغنی لابن قدامہ (ج ۳ ص۳۷۴) باب ذكر الحج، ودخول مكة، مسألة: قال: ویكون طاهراً فی ثیاب طاهرة - نیز دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۹ ص۲٦٦) باب لا یطوف بالبیت عریان ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی الصلاة فی الکعبة

عن[1] بلال : أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلّی فی جوف الکعبة. قال ابن عباس لم یصلّ و لکنہ کبّر " یہ فتح مکہ کا واقعہ ہے[2] نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کعبہ میں نماز پڑھنے کے بارے میں روایات متعارض ہیں، حضرت بلال کی حدیثِ باب سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے داخل ہونے کے بعد وہاں نماز بھی پڑھی جبکہ حضرت عبداللہ بن عباس اور فضل بن عباس کی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے وہاں نماز نہیں پڑھی بلکہ صرف تکبیر کہی ہے[3]

جمہور نے حضرت بلالؓ کی روایت کو ترجیح دی ہے، اول تو اس لئے کہ حضرت بلالؓ کی روایت مثبت ہے اور حضرت ابن عباسؓ کی روایت نافی، والمثبِت مقدّم علی النافی۔ دوسرے حضرت بلالؓ کعبہ میں داخل ہوتے وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے جبکہ حضرت ابن عباسؓ ساتھ نہیں تھے، اس لئے کہ کعبہ میں داخل ہوتے وقت آپ کے ساتھ کل تین صحابی تھے، ایک حضرت بلالؓ، دوسرے حضرت اسامہ بن زیدؓ اور تیسرے حضرت عثمان بن طلحہؓ[4]، حضرت ابن عباسؓ ساتھ نہ تھے

---

[1] الحدیث لم یخرجہ من اصحاب الکتب الستة سوی الترمذی۔ قالہ الشیخ محمد فؤاد عبد الباقی۔ سنن ترمذی (ج ۳ ص۲۲۳) ۱۲ م

[2] جیساکہ مسلم میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے۔ دیکھئے (ج ۱ ص۴۲۸) باب استحباب دخول الکعبة

وقال البیہقی : وھٰذا الدخول فی حجتہ، وذکر ابن حبان دخولہ صلی اللہ علیہ وسلم البیت مرّتین فی الفتح وفی حجة الوداع، معارف السنن (ج ۶ ص۳۰۲ و ص۳۰۵) ۱۲ مرتب

[3] بخاری میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں " فدخل البیت فکبّر فی نواحیہ ولم یصلّ فیہ " (ج ۱ ص۲۱۸) کتاب المناسک، باب من کبّر فی نواحی الکعبة

اور حضرت فضل بن عباسؓ کی روایت مسند احمد اور معجم طبرانی کبیر میں مروی ہے :" ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قام فی الکعبة فسبّح وکبّر ودعا واستغفر ولم یرکع ولم یسجد " (قال الہیثمی) " رواہ احمد والطبرانی فی الکبیر بنحوہ ورجالہ رجال الصحیح " مجمع الزوائد (ج ۳ ص۲۹۳) باب الصلوٰة فی الکعبة ۱۲ مرتب

[4] چنانچہ بخاری میں حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے " قال : دخل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم البیت ھو وأسامة ابن زید وبلال وعثمان بن طلحة " الخ (ج ۱ ص۲۱۷) کتاب المناسک، باب اغلاق البیت ویصلی فی أی نواحی البیت شاء ۱۲ مرتب

لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ صحیح مسلم[1] کی روایت میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں "أخبرني أسامة بن زيد أن النبي صلى الله عليه وسلم لما دخل البيت دعا في نواحيه كلها ولم يصل فيه حتى خرج" اور حضرت اسامہ رضی اللہ عنہ آپ کے ساتھ تھے،

اس کا ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ کعبہ میں داخل ہونے کے بعد یہ حضرات علیحدہ علیحدہ ہو گئے تھے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک ناحیہ میں تھے اور حضرت بلال رضی اللہ عنہ آپ کے قریب، جبکہ حضرت اسامہ رضی اللہ عنہ اور حضرت عثمان ابن طلحہ رضی اللہ عنہ دوسرے نواحی میں تھے اور کعبہ کا دروازہ چونکہ بند کر دیا گیا تھا[2]، اس لئے اندھیرا سخت تھا اور بیچ میں ستون بھی حائل تھے اس لئے حضرت اسامہ رضی اللہ عنہ آپ کو نماز پڑھتے ہوئے نہ دیکھ سکے، بالخصوص جبکہ آپ نے صرف دو رکعتیں پڑھی تھیں[3]۔

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

---

[1] (ج ۱ ص۴۲۹) باب استحباب دخول الكعبة للحاج وغيره والصلوٰة فيها ۱۲ م

[2] چنانچہ صحیحین میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں "فأغلقوا عليهم الباب" صحیح بخاری (ج ۱ ص۲۱۷) باب إغلاق البيت، صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۲۸) باب استحباب دخول الکعبہ ۱۲ مرتب

[3] عن عثمان بن طلحة أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى في البيت ركعتين "..... رواه احمد والطبراني في الكبير ورجال احمد رجال الصحيح - مجمع الزوائد (ج ۳ ص۲۹۲) باب ثالث في الصلاة في الكعبة

علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: "وأما نفي أسامة فسببه أنهم لما دخلوا الكعبة أغلقوا الباب واشتغلوا بالدعاء، فرأى أسامة النبي صلى الله عليه وسلم يدعو، ثم اشتغل أسامة بالدعاء في ناحية من نواحي البيت، والنبي صلى الله عليه وسلم في ناحية أخرى وبلال قريب منه ثم صلى النبي صلى الله عليه وسلم، فرآه بلال لقربه ولم يره أسامة لبعده واشتغاله بالدعاء، وكانت صلاة خفيفة فلم يرها أسامة لإغلاق الباب مع بعده واشتغاله بالدعاء، وجاز له نفيها عملاً بظنه وأما بلال فحققها فأخبر بها. والله اعلم۔ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۲۸) باب استحباب دخول الكعبة۔

وزاد الحافظ في الفتح (ج ۳ ص۳۶۵، باب من كبر في نواحي الكعبة): ولأن بإغلاق الباب تكون الظلمة مع احتمال أن يحجبه عنه بعض الأعمدة، فنفاها عملاً بظنه ۱۲ مرتب عفی عنہ

حضرت اسامہ بن زیدؓ کو پانی لانے کا حکم دیا لہٰذا یہ عین ممکن ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس وقت نماز پڑھی ہو جبکہ حضرت اسامہ پانی لینے کے لئے گئے ہوئے ہوں اس لئے اُنہیں آنحضرت صلی اللہ کے نماز پڑھنے کا علم نہ ہوسکا ہو۔[1]

حضرت بلالؓ کی روایت کی ایک وجہ ترجیح یہ بھی ہے کہ وہ نہ صرف بیت اللہ میں آپؐ کے قریب تھے بلکہ جب حضرت ابن عمرؓ نے ان سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں پوچھا "ماصنع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ؟" تو انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز پڑھنے کی پوری کیفیت بیان فرمادی کہ "جعل عمودین عن یسارہ وعموداً عن یمینہ وثلاثۃ أعمدۃ وراءہ ، وکان البیت یومئذ علی ستۃ أعمدۃ ثم صلّی۔"[2]

---

[1] حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں :

وقال المحب الطبری : یحتمل ان یکون أسامۃ غاب عنہ بعد دخولہ لحاجۃ ، فلم یشھد صلوٰتہ انتہی ویشھد لہٗ ما رواہ أبوداؤد الطیالسی فی مسندہ عن ابن أبی ذئب عن عبدالرحمٰن بن مہران عن عمیر مولی ابن عباس عن اسامۃ قال : دخلتُ علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الکعبۃ فرأی صوراً فدعا بدلو من ماء فأتیتہ بہٖ فضرب بہ الصور ، فھٰذا الاسناد جیّد ، قال القرطبی : فلعلہ استصحب النفی لسرعۃ عودہ انتہی" فتح الباری (ج ۳ ص۳۷۵) باب من کبّر فی نواحی الکعبۃ

لیکن اس دوسرے جواب پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ حضرت فضل بن عباس بھی "عدم صلوٰۃ" کے راوی ہیں اور بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بیت اللہ شریف میں داخل ہوتے وقت وہ بھی آپؐ کے ساتھ تھے چنانچہ حضرت ابن عباس سے مروی ہے "أن الفضل بن عباس أخبرہ أنہ دخل مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم وان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یصلّ فی الکعبۃ ولکنہ لما خرج فنزل رکع رکعتین عند باب البیت ، رواہ احمد وروی الطبرانی معناہ فی الکبیر ، ورجال احمد رجال الصحیح - مجمع الزوائد (ج ۳ ص۲۹۳) باب الصلوٰۃ فی الکعبۃ

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

[2] صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۲۸) باب استحباب دخول الکعبۃ ، اور بخاری کی روایت میں یہ الفاظ ہیں "جعل عموداً عن یسارہ وعموداً عن یمینہ وثلاثۃ اعمدۃ وراءہ " الخ (ج ۱ ص۷۲) کتاب الصلوٰۃ ، باب الصلوٰۃ بین السواری فی غیر جماعۃ ۱۲ مرتب

زرقانی اور حضرت شاہ صاحبؒ کی رائے میں روایات کو تعددِ واقعات پر بھی محمول کیا جا سکتا ہے، دارقطنی کی ایک ضعیف روایت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔[1]

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

---

[1] قال الشیخ البنوری رحمہ اللہ:

"قال شیخنا رحمہ اللہ: وکان من الممکن ان یوفق بین روایتی الإثبات والنفی بالحمل علی تعدد الواقعتین، ولکن المحدثین لم یتوجھوا إلیہ ومالوا إلی الترجیح

قال الراقم: ولکن قال الزرقانی: أو أنہ دخل البیت مرتین، صلّی فی أحدھما ولم یصل فی الآخر قال المھلب ثم ذکر الزرقانی بعد بحث: فلا یمتنع أنہ دخل عام الفتح مرتین، ویکون المراد بالوحدۃ التی فی خبر ابن عیینۃ وحدۃ السفر لا الدخول، وعند الدارقطنی من طریق ضعیفۃ ما یشھد لھذا الجمع اھ معارف السنن (ج ۶ ص۴۰۷ و۴۰۸)

سنن دارقطنی میں روایت اس طرح ہے:

"حدثنا الحسین بن اسماعیل ثنا عیسی بن أبی حرب الصفار ثنا یحیی بن أبی بکیر عن عبد الغفار بن القاسم، حدثنی حبیب بن أبی ثابت حدثنی سعید بن جبیر عن ابن عباس قال: دخل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم البیت، فصلی بین الساریتین رکعتین، ثم خرج فصلی بین الباب والحجر رکعتین، ثم قال: ھذہ القبلۃ، ثم دخل مرۃ أخری فقام فیہ یدعو ثم خرج ولم یصل".

صاحب "التعلیق المغنی" اس کے تحت لکھتے ہیں: "قال البیھقی: ھذہ الروایۃ إن صحت ففیہ دلالۃ علی أنہ علیہ السلام دخل البیت مرتین فصلی مرۃ وترک مرۃ إلا أن فی ثبوت الحدیث نظرا"

سنن الدارقطنی مع التعلیق المغنی (ج ۲ ص۵۰) کتاب الصلوٰۃ، باب صلوٰۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الکعبۃ رقم ۳

مذکورہ روایت حضرت ابن عباس کی تھی۔ سنن دارقطنی (ج ۲ ص۵۱، رقم ۱۰) ہی میں حضرت عبداللہ بن عمر رضؓ کی بھی ایک روایت مروی ہے جس سے تعددِ واقعات کا پتہ چلتا ہے:

"حدثنا عبد اللہ بن محمد بن عبد العزیز ثنا وھب بن بقیۃ ثنا خالد، عن ابن أبی لیلی عن عکرمۃ بن خالد عن یحیی بن جعدۃ عن عبد اللہ بن عمر قال: دخل النبی صلی اللہ علیہ وسلم البیت ثم خرج وبلال خلفہ، فقلت لبلال: ھل صلی؟ قال: لا، قال: فلما کان الغد دخل فسألت بلالاً ھل صلی؟ قال: نعم، صلی رکعتین، استقبل الجزعۃ وجعل الساریۃ عن یمینہ"

اس روایت کی سند بھی حسن ہے چنانچہ صاحب "التعلیق المغنی" اس کے تحت لکھتے ہیں: "قال السھیلی فی الروض الأنف: سندہ حسن"۔ اگر علامہ سہیلیؒ کے قول کے مطابق اس روایت کو صحیح مانا جائے تو تعددِ واقعات والی صورت تقریباً متعین ہو جاتی ہے۔
واللہ اعلم ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

استقبال نہیں ہوسکتا بلکہ بعض کعبہ کا استدبار لازم آتا ہے[1]

جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ جمیع کعبہ کا استقبال شرط نہیں بلکہ بعض کا استقبال کافی ہے، حضرت بلال کی حدیثِ باب اور "وجُعلت لی الارض مسجدا وطہورا"[2] سے جمہور کے موقف کی تائید ہوتی ہے

پھر جمہور کے نزدیک کعبہ میں فرائض ونوافل دونوں جائز ہیں۔ البتہ امام مالک فرماتے ہیں کہ نوافل جائز ہیں اور فرائض مکروہ ہیں[3]۔ اس لئے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہی ثابت ہے کہ آپ نے داخلِ کعبہ میں صرف نوافل ادا فرمائے تھے۔

جواب یہ ہے کہ صلوٰۃ فی الکعبہ میں وجہ اشکال صرف یہ بات ہوسکتی تھی کہ اس میں بعض کعبہ کا استدبار ہوتا ہے لیکن آپ نے اپنے عمل سے یہ بتادیا کہ یہ چیز جوازِ صلوٰۃ کے منافی نہیں ہے لہٰذا اب نماز میں کوئی اشکال نہ رہا، اور مطلقِ صلوٰۃ کے ثابت ہونے کے بعد فرائض کے عدم جواز پر کوئی دلیل ہونی چاہئے جو مفقود ہے، لہٰذا فرائض ونوافل میں کوئی تفریق نہیں کی جاسکتی۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی کسر الکعبة

لولا[4] أن قومك حديث عهد بالجاهلية لهدمت الكعبة وجعلتُ لها بابين"

---

[1] وقال به بعض المالكية والظاهرية والطبري - فتح الباري (ج ۳ ص۳۷۴) باب إغلاق البيت ويصلي في أي نواحي البيت شاء ۱۲ م

[2] في رواية جابر بن عبد الله، صحيح بخاري (ج ۱ ص۴۸) كتاب التيمم، قبيل باب إذا لم يجد ماءً ولا ترابًا ۱۲ م

[3] كما بيّن الترمذي في الباب، وقال الحافظ: "وقال المازري: المشهور في المذهب منع صلاة الفرض داخلها ووجوب الاعادة، وعن ابن عبد الحكم الإجزاء، وصححه ابن عبد البر وابن العربي، وعن ابن حبيب يعيد أبدًا، وعن أصبغ إن كان متعمدًا، وأطلق الترمذي عن مالك جواز النوافل، وقيده بعض اصحابه بغير الرواتب وما تشرع فيه الجماعة، وفي شرح العمدة لابن دقيق العيد: كره مالك الفرض أو منعه، فكأنه أشار إلى اختلاف النقل عنه في ذلك" فتح الباري (ج ۳ ص۳۷۴) باب إغلاق البيت ويصلي في أي نواحي البيت شاء ۱۲ مرتب

[4] الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص۲۱۵) كتاب المناسك، باب فضل مكة وبنيانها - ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص۴۲۹ و۴۳۰) كتاب الحج، باب نقض الكعبة وبنائها ۱۲ مرتب

بیت اللہ شریف کی تعمیر کے تاریخی ادوار

کعبۂ مشرفہ کی تعمیر دس مرتبہ ہوئی۔

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

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

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

④ چوتھی بار اِسے حضرت ابراہیم علیہ السلام نے تعمیر کیا بعض حضرات نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو کعبہ کا بانیٔ اوّل قرار دیا ہے[۱] لیکن راجح یہی ہے کہ وہ بانیٔ اول نہیں ہیں، قرآن کریم کا اندازِ بیان بھی اسی کی تائید کرتا ہے اس لئے کہ ارشاد ہے " وَاِذْ يَرْفَعُ اِبْرٰهٖمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَاِسْمٰعِيْلُ[۲] " اس میں "رفع القواعد" کا ذکر ہے تاسیس کا نہیں، معلوم ہوا کہ کعبہ کی بنیادیں پہلے سے موجود تھیں، حضرت ابراہیم علیہ السلام نے انہیں کو بلند کر کے بیت اللہ تعمیر کیا تھا

⑤ پانچویں مرتبہ اسے عمالقہ نے تعمیر کیا۔

⑥ چھٹی مرتبہ اِسے بنو جرہم نے تعمیر کیا۔

⑦ ساتویں تعمیر قصی بن کلاب نے کی۔

⑧ آٹھویں مرتبہ قریش نے اجتماعی چندے سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت کے بعد اور بعثت سے پہلے کعبہ کی تعمیر کی۔ اس تعمیر میں حجرِ اسود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دستِ مبارک سے رکھا، ابتک کعبہ کے دو دروازے چلے آتے تھے، ایک مشرق میں اور ایک مغرب میں، لیکن قریش نے چونکہ حلال کمائی سے تعمیر کا اہتمام کیا تھا اور یہ کمائی کم پڑ گئی تھی اس لئے کعبہ کا کچھ حصہ تعمیر میں آنے سے رہ گیا جسے حطیم کعبہ کہتے ہیں، نیز کعبہ کے دو دروازے تھے قریش نے صرف ایک دروازہ باقی رکھا[۳]

---

[۱] حافظ ابن کثیرؒ کا میلان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے۔ دیکھئے تفسیر ابن کثیر (ج ۳ ص۲۱۶) تحت تفسیر قولہ تعالیٰ وَاِذْ بَوَّاْنَا لِاِبْرٰهِيْمَ مَكَانَ الْبَيْتِ الآیہ، سورہ حج، نیز دیکھئے (ج ۱ ص۱۷۸ وص۱۸۳) تحت تفسیر قولہ تعالیٰ وَعَهِدْنَآ اِلٰٓى اِبْرٰهٖمَ وَاِسْمٰعِيْلَ الآیۃ (سورہ بقرہ) ۱۲ مرتب

[۲] سورۂ بقرہ آیت ۱۲۷ پ ۱ - ۱۲ م

[۳] نیز مشرقی اور مغربی جانب سے بھی اس کی چوڑائی کسی قدر کم کر دی اور اس کے دروازے کو بھی اونچا کر دیا تاکہ جس کو چاہیں داخل کریں اور جس کو چاہیں روک دیں، اس طرح قریش کی تعمیر میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کی تعمیر کے مقابلہ میں تقریباً چار تغیرات واقع ہو گئے کما بیّنا۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص۲۱۲ و۲۱۳) ۱۲ مرتب

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

(۹) نویں مرتبہ حضرت عبداللہ بن الزبیر نے اپنے عہدِ خلافت میں کعبہ کو از سرِ نو تعمیر کیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خواہش کے پیش نظر اُسے بناءِ ابراہیمی پر تعمیر فرمایا۔

(۱۰) دسویں بار اُسے حجاج بن یوسف نے تعمیر کیا اور حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ کے کئے ہوئے اضافے کو چھوڑ کر پھر اُسے قریش کی بنیادوں پر کعبہ کو تعمیر کیا، چنانچہ پھر حطیم باہر رہ گئی اور کعبہ کا دروازہ ایک ہو گیا[۱]۔

اس کے بعد ہارون رشید نے گیارہویں مرتبہ اس کو بناءِ ابراہیمی کے مطابق تعمیر کرنے کا ارادہ کیا لیکن امام مالکؒ نے ان کو روک دیا اور فرمایا کہ اگر آپ نے ایسا کیا تو مجھے اندیشہ ہے کہ کعبہ کی تعمیر اور انہدام بازیچۂ سلاطین بن کر رہ جائے۔ ہارون رشید نے امام مالکؒ کا مشورہ قبول کیا اور تعمیر کا ارادہ ترک کر دیا[۲] اس وقت سے اب تک کعبۂ مکرمہ حجاج بن یوسف ہی کی تعمیر پر چلا آ رہا ہے مرمتیں تو اگرچہ بارہا ہوتی رہی ہیں، لیکن بناء وہی ہے[۳]۔

---

[۱] کعبۂ مشرفہ کی تعمیر کے تاریخی ادوار کی مذکورہ تفصیل کسی قدر کمی اور زیادتی کے ساتھ معارف السنن (ج ۶ ص ۱۴۳ تا ۱۵۱) سے ماخوذ ہے، ورا جعہ للتفصیل ۱۲ مرتب

[۲] چنانچہ حافظؒ لکھتے ہیں: "حکی ابن عبد البر وتبعہ عیاض وغیرہ عن الرشید أو المهدی أو المنصور أنہ أراد أن یعید الکعبة علی ما فعلہ ابن الزبیر، فناشدہ مالك فی ذلك، وقال: أخشی أن یصیر ملعبة للملوك، فترکہ" فتح الباری (ج ۳ ص ۳۵۵) باب فضل مكّة وبنیانها ۱۲ مرتب

[۳] اس تشریح کے مطابق دسویں مرتبہ کی تعمیر بیت اللہ کی آخری تعمیر ثابت ہوئی اور گیارہویں مرتبہ تعمیر کی نوبت نہ آئی۔

ان دس مرتبہ کی تعمیرات کو ایک شاعر نے چند اشعار میں بیان کیا ہے ؎

بنی بیت رب العرش عشر فخذهم ملائكة[۱] الله الكرام وآدم[۲]
فشيث[۳] وابراهيم[۴] ثم عمالق[۵] قصی قريش[۸] قبل هذين جرهم[۶]
وعبد[۹] الاله بن الزبير بنی كذا بناء لحجاج وهذا متمم

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

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

باب ماجاء فی الصلاة فی الحِجر

عن علقمة بن أبي علقمة عن أبيه " ترمذی کے اکثر نسخوں میں سند اسی طرح ہے[1] جبکہ نسائی[2] کی روایت میں سند اس طرح ہے: " حدّثني علقمة بن أبي علقمة عن أمّه عن أبيه " اور ابوداؤد[3] میں سند اس طرح ہے " عن علقمة عن أمّه " یہی سند درست ہے اس لئے کہ علقمہ اکثر اپنی والدہ ہی سے روایت کرتے ہیں جن کا نام مرجانہ[4] ہے، اس لئے ظاہر یہی ہے کہ نسائی اور ترمذی کے نسخوں میں تصحیف ہوئی ہے[5]۔

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

معارف السنن (ج ۶ ص ۱۵۹) بحوالہ تفسیر جمل۔ سنہ ۱۰۳۹ھ میں سیلاب سے بیت اللہ شریف کو بہت نقصان پہنچا اور بیت اللہ شریف تقریباً منہدم ہو گیا اور سلطان مراد خان عثمانی نے اسے دوبارہ تعمیر کیا۔ یہ تعمیر سنہ ۱۰۴۰ھ میں مکمل ہوئی، راجح یہی ہے کہ یہ مستقل تعمیر تھی اس طرح بیت اللہ شریف کی تعمیرات کا عدد گیارہ ہو جاتا ہے اور آخری تعمیر سلطان مراد بن سلطان احمد عثمانی کی قرار پاتی ہے۔

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

بنی الكعبة أملاك، آدم، ولده ... شيث، فإبراهيم، ثم العمالقة

وجرهم، قصي، مع قريش، وتلوهم ... هو ابن زبير ثم حجّاج لاحقه

ومن بعد هذا قد بنى البيت كله ... مراد بني عثمان فشيد رونقه

اس آخری تعمیر سے متعلق مکمل تفصیل کے لئے دیکھئے حاشیہ اخبار مکہ (ج ۱ ص ۳۵۵ تا ۳۶۳)، نیز دیکھئے تاریخ مکة المکرمة (ج ۲ ص ۹۵ تا ۱۰۲) ۱۲ مرتب عفی عنہ

(حاشیہ صفحہ ھٰذا)

[1] جبکہ بعض نسخوں میں سند اس طرح ہے " عن علقمة بن أبي علقمة عن أمّه عن أبيه " مثلاً سنن ترمذی طبع دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، بتحقيق الشيخ محمد فؤاد عبدالباقی، دیکھئے (ج ۳ ص ۲۲۵، رقم ۸۷۶) ۱۲ م

[2] (ج ۲ ص ۳۴) کتاب مناسک الحج، الصلوٰة فی الحِجر ۱۲ م

[3] (ج ۱ ص ۲۷۷) باب الصلاة فی الکعبة ۱۲ م (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

عن عائشۃ قالت: کنت أحبّ أن أدخل البیت فأصلّی فیہ " اس کی تفصیل ازرقی کی "اخبار مکہ"[۱] میں حضرت سعید بن جبیرؒ کی روایت سے معلوم ہوتی ہے " أن عائشۃ سألت النبي صلی اللہ علیہ وسلم أن یفتح لھا الباب لیلاً ، فجاء عثمان بن طلحۃ بالمفتاح إلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ، فقال : یا رسول اللہ ! إنھا لم تفتح بلیل قط ، قال : فلا تفتحھا ، ثم قال لعائشۃ ان قومك لما بنوا البیت قصرت بھم النفقۃ ، فترکوا بعض البیت فی الحجر فادخلی الحجر فصلّی فیہ " ۔

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

" فأخذ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بیدی فأدخلنی الحجر وقال : صَلِّي فِی الحِجْر إن أردتِ دخول البیت فإنما ھو قطعۃ من البیت ، ولکن قومك استقصروہ حین بنوا الکعبۃ فأخرجوہ من البیت "

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

(حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

۴؎ چنانچہ علامہ عینی لکھتے ہیں : " أما أمۃ فاسمھا مرجانۃ ، ذکرھا ابن حبان فی الثقات " عمدۃ القاری (ج ۹ ص ۲۱۸) باب فضل مکۃ وبنیانھا ۱۲ مرتب

۵؎ حافظ ابن حجرؒ اور علامہ عینیؒ نے تو ترمذی اور نسائی کی روایات بھی " عن اُمّہ " کی سند سے ذکر کی ہیں ، معلوم ہوا کہ ترمذی اور نسائی کے بھی بعض نسخوں میں ابوداؤد کے مطابق " عن اُمّہ " کی سند سے روایت آئی ہے ۔ دیکھئے فتح الباری (ج ۳ ص ۳۵۰) باب فضل مکۃ وبنیانھا ۔ وعمدۃ القاری (ج ۹ ص ۲۱۸) باب فضل مکۃ وبنیانھا ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحۂ ھذا)

۱؎ (ج ۱ ص ۳۱۵) الجلوس فی الحجر وما جاء فی ذلك ۱۲

کبھی حطیم نصف دائرہ اور حجر کے مجموعہ کو بھی کہا جاتا ہے[1]، حجر ہی وہ جگہ ہے جہاں حضرت اسماعیل اور حضرت ہاجر علیہما السلام کی قبریں ہیں کما ہو المعروف[2]، چنانچہ بعض تابعین مثلاً حضرت عمر بن عبد العزیزؒ وغیرہ کے آثار سے بھی اس کا پتہ چلتا ہے[3]، اور خالد بن عبد الرحمٰن بن خالد بن سلمہ المخزومیؒ کہتے ہیں کہ وہ جگہ جہاں حضرت اسماعیلؑ کی قبر ہے میزاب اور حجر کے مغربی دروازہ کے درمیان ہے[4]۔

پھر حطیم کو حطیم اس لئے کہا جاتا ہے "لأن الناس كانوا يحطمون هنالك بالأيمان[5]" یعنی لوگ وہاں قسموں کے لئے ہجوم کیا کرتے تھے جس کی وجہ سے اس کو "حطیم" کہا جانے لگا[6]۔

"حجر" کے بیت اللہ کا حصہ ہونے پر جمہور کا اتفاق ہے اس لئے کہ یہ وہی حصہ ہے جسے قریش نے بناءِ کعبہ کے وقت چھوڑ دیا تھا، کما فی حدیث الباب، البتہ حطیم کے بارے میں اختلاف ہے کہ وہ بیت اللہ کا جزء ہے یا نہیں[7]؟

---

[1] یہ تفصیل معارف السنن (ج ۶ ص۲۱۶ و ۲۱۷) سے ماخوذ ہے ۱۲ م

[2] چنانچہ علامہ ابن الاثیرؒ حضرت اسمٰعیل علیہ السلام کے بارے میں لکھتے ہیں: "ودفن عند قبر أمه هاجر بالحجر" الکامل فی التاریخ (ج ۱ ص۱۲۵) ذکر خبر ولد إسمٰعیل بن إبراهيم ۱۲ مرتب

[3] چنانچہ حسان الانماطی کہتے ہیں: "قال: رأيت عمر بن عبد العزيز في الحجر فسمعته يقول: شكا إسمٰعيل عليه السلام إلى ربه عز وجل حر مكة فأوحى الله تعالىٰ إليه أني أفتح لك باباً من الجنة في الحجر، يجري عليك منه الروح إلى يوم القيامة وفي ذلك الموضع توفي"۔

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

دونوں روایات کے لئے دیکھئے "أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار" (ج ۱ ص۳۱۱) ذکر الحجر۔

ان دونوں روایات سے حضرت اسمٰعیل علیہ السلام کی قبر کے بارے میں پتہ چلتا ہے اور حضرت ہاجرہ علیہا السلام کی قبر کے بارے میں ہم پیچھے "الکامل لابن الاثیر" کا حوالہ ذکر کر چکے ہیں ۱۲ مرتب عفی عنہ۔

[4] أخبار مكة (ج ۱ ص۳۱۲) ذکر الحجر ۱۲ م

[5] كذا ذكر الأزرقي عن ابن جريج في أخبار مكة (ج ۲ ص۲۴ ما جاء في الحطيم وأين موضعه) ولكنه ذكر عنه أن الحطيم ما بين الركن والمقام وزمزم والحجر ۱۲ از استاذ محترم دام اقبالہم۔

[6] حطیم کی وجہ تسمیہ سے متعلق مزید تحقیق کے لئے دیکھئے لسان العرب (ج ۱۲ ص۱۳۹ و ۱۴۰، مادۂ "حطم") ۱۲ م

[7] تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۹ ص۲۱۸ و ۲۱۹) باب فضل مكة وبنيانها۔ واضح رہے کہ "حجر" کا اطلاق حطیم پر بھی ہوتا ہے ۱۲ م

بہرحال مصلّی کا اس طریقہ سے نماز پڑھنا کہ صرف حجر کا استقبال ہو رہا ہو اور بیت اللہ کے کسی حصّہ کا استقبال نہ ہو رہا ہو، درست نہیں اس لئے کہ استقبالِ قبلہ کی شرط دلائلِ قطعیہ سے ثابت ہے[1] جبکہ حجر کا بیت اللہ کا جُز ہونا اخبارِ آحاد[2] سے ثابت ہے جو ظنّی ہیں۔ لہذا حجر کا بیت اللہ کا جُز ہونا قطعی نہ ہوا اس لئے صرف اس کی طرف رُخ کر کے نماز پڑھنے سے استقبالِ قبلہ کی شرط قطعی طور پر پوری نہ ہو سکے گی، اسی لئے نماز بھی درست نہ ہوگی۔[3] پھر جب حجر کا یہ حکم ہے تو صرف حطیم کی طرف رُخ کر کے نماز پڑھنے سے بطریقِ اولیٰ نماز نہ ہوگی۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی فضل الحجر الأسود والركن والمقام

عن[4] ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: نزل الحجر الأسود من الجنّة وهو أشدّ بياضًا من اللبن، فسوّدته خطايا بنی آدم» اس کا ظاہری مفہوم یہ ہے

---

[1] چنانچہ علامہ عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ لکھتے ہیں: و إنما فرض استقبال القبلة لقوله تعالى «فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ» (سورہ بقرہ آیت ۱۴۴، پ ۲ - م) قال بعض المفسّرين: معنى الشطر الوسط، فمعناه فولّ وجهك وسط المسجد الحرام وهو الكعبة، فإنها واقعة في وسط المسجد الحرام، وإليه مال القاضي البيضاوي، وأخرج ابن أبي حاتم عن رفيع قال: شطره تلقاءه بلسان الحبش، فالمراد بالمسجد الحرام هو الكعبة»

پھر آگے چل کر علامہ لکھنوی لکھتے ہیں: «وفي الباب أحاديث كثيرة أغنانی شهرتها عن ذكرها ههنا»

دیکھئے السعایہ فی کشف ما فی شرح الوقایہ (ج ۲ ص۱۶۵) باب شروط الصلاۃ، استقبال القبلۃ۔

نماز میں استقبالِ قبلہ کی شرط اجماع سے بھی ثابت ہے، چنانچہ ابن رشد رحمہ اللہ لکھتے ہیں: «اتفق المسلمون على أن التوجه نحو البيت شرط من شروط صحة الصلاة لقوله تعالى «وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ» أما إذا أبصر البيت فالفرض عندهم هو التوجه إلى عين البيت، ولا خلاف في ذلك»

بدایۃ المجتہد ونہایۃ المقتصد (ج ۱ ص۸۶) الباب الثالث من الجملۃ الثانیۃ فی القبلۃ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] مثلاً حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیثِ باب ۱۲ م

[3] دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۹ ص۲۱۹) باب فضل مکۃ وبنیانہا۔ اور معارف السنن (ج ۶ ص۲۱۸ و ۲۱۹) ۱۲ مرتب

[4] الحديث لم يخرجه من أصحاب الكتب الستة أحد سوى الترمذي - قاله الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي - سنن ترمذی (ج ۳ ص۲۲۶، طبع بیروت) ۱۲ م

کہ حجرِ اسود کا استلام کرنے والوں کے گناہوں کی سیاہی پتھر پر منعکس ہوگئی اور احادیثِ صحیحہ کی خبر کے بعد اس میں شک کی گنجائش نہیں[1] اور یہ کہنا درست نہیں کہ تاریخ سے حجرِ اسود کا کسی وقت سفید ہونا ثابت نہیں اس لئے کہ یہ زمانۂ قبل از تاریخ کی بات بھی ہوسکتی ہے اور بعد کی ہو تب بھی احادیثِ صحیحہ کے مقابلہ میں تاریخ کی کوئی وقعت نہیں[2]۔

دوسرا مطلب بعض لوگوں نے یہ بھی بیان کیا ہے کہ خطایا کا مطلب یہ ہے کہ بنی آدم کی غلطی کی وجہ سے یہاں کئی مرتبہ آگ لگی اور اس کی وجہ سے حجرِ اسود سیاہ ہوگیا[3]۔

---

[1] کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص۴۲)۔

حافظ ابن حجرؒ فتح الباری میں لکھتے ہیں: " اعترض بعض الملحدین علی الحدیث الماضی، فقال: کیف سوّدته خطایا المشرکین ولم تبیضه طاعات أهل التوحید، وأجیب بما قال ابن قتیبة: لو شاء الله لکان ذلك، وإنما أجری الله العادة بأن السواد یصبغ ولا ینصبغ علی العکس من البیاض"۔ (ج ۳ ص۳۷۰) باب ما ذکر فی الحجر الأسود۔

علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ معارف السنن (ج ۶ ص۴۲) میں لکھتے ہیں: " ویقول شیخنا (الأنور): ولا یلزم ما یقال: انه کیف لا یبیضه حسناتهم وسودته خطایاهم لأن النتیجة تابعة للأخس الأرذل دائماً "۔ ۱۲ مرتب

[2] مذکورہ اعتراض وجواب کی تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص۴۱) ۱۲ م

[3] چنانچہ اخبارِ مکہ میں بناءِ کعبہ سے متعلق محمد بن اسحاق کی ایک طویل روایت مروی ہے جس میں وہ فرماتے ہیں " فلما وضع جبریل الحجر فی مکانه وبنی علیه إبراهیم وهو حینئذ یتلألأ تلألؤاً من شدة بیاضه، فأضاء نوره شرقاً وغرباً ویمناً وشاماً، قال: فکان نوره یضیء إلی منتهی أنصاب الحرم من کل ناحیة من نواحی الحرم قال: وإنما شدّة سواده لأنه أصابه الحریق مرة بعد مرة فی الجاهلیة والإسلام، فأما حریقهٔ فی الجاهلیة فانه ذهبت امرأة فی زمن قریش تجمر الکعبة، فطارت شرارة فی أستار الکعبة، فاحترقت الکعبة واحترق الرکن الأسود، واسودّ وتوهنت الکعبة، فکان هو الذی هاج قریشاً علی هدمها وبنائها، وأما حریقهٔ فی الإسلام ففی عصر ابن الزبیر أیام حاصره الحصین بن نمیر الکندی، احترقت الکعبة واحترق الرکن فتفلق بثلاث فلق حتی شد شعبة بن الزبیر بالفضة، فسواده لذلك " (ج ۱ ص۶۵و۶۶) ما ذکر من بناء إبراهیم الکعبة۔

مزید روایات کے لئے دیکھئے اخبارِ مکہ (ج ۱ ص۱۹۸) باب ماجاء فی حریق الکعبة۔ و (ج ۱ ص۲۱۹) باب ماجاء فی بناء ابن الزبیر الکعبة۔ و (ج ۱ ص۳۲۸ و۳۲۹) ماجاء فی فضل الرکن الأسود ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

بعض حضرات نے حدیث کا یہ مطلب بھی بیان کیا ہے کہ یہاں "خطایا" سے مراد عام گناہ نہیں بلکہ ایک خاص غلطی ہے، وہ یہ کہ اہلِ جاہلیت حجرِ اسود کو ہاتھ وغیرہ لگاتے ہوئے صفائی کا اہتمام نہ کرتے تھے جس سے وہ سیاہ ہوگیا، اس بارے میں امام ازرقیؒ نے "اخبار مکہ" میں بعض روایات بھی نقل کی ہیں[۱]۔ واللہ اعلم

باب ما جاء فی تقصیر الصلاۃ بمنیً[۲]

عن[۳] حارثۃ بن وھب قال: صلّیتُ مع النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم بمنیً آمن

[۱] مذکورہ قول کا کوئی صریح حوالہ تلاشِ بسیار کے باوجود نہیں مل سکا، البتہ "اخبار مکہ" (ج ۱ ص۳۲۲ تا ۳۲۹، باب ما جاء فی فضل الرکن الاسود) میں چند ایسی روایات مروی ہیں جن سے اس قول کی طرف اشارہ ہو سکتا ہے:

(۱) عطاء ابن ابی رباحؒ فرماتے ہیں: "الرکن حجر من حجارۃ الجنۃ، ولولا ما مسّہ من الأنجاس لکان کما نزل"۔

(۲) عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ فرماتے ہیں: "کان الحجر الأسود أبیض کاللبن وکان طولہ کعظم الذراع، وما اسودادہ إلّا من المشرکین کانوا یمسحونہ"۔

(۳) عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ ہی سے مروی ہے: "لولا ما مسّہ من أنجاس الجاھلیۃ وأرجاسھم ما مسّہ ذو عاھۃ إلّا برأ"۔

(۴) عثمانؒ کہتے ہیں: "أخبرنی زھیر أنہ بلغہ أن الحجر من رضراض (الحصی الذی یجری علیہ الماء۔م) یاقوت الجنۃ وکان أبیض یتلألأ، فسوّدہ أرجاس المشرکین وسیعود إلی ما کان علیہ"۔

(۵) عن عبداللہ بن عباس أنہ کان یقول: لولا أن الحجر تمسّہ الحائض وھی لا تشعر والجنب وھو لا یشعر ما مسّہ أجذم ولا أبرص إلا برأ"۔

لیکن بظاہر ان روایات میں "ارجاس" و "انجاس" سے معنوی وحکمی ناپاکیاں مراد ہیں، اس لئے ظاہری میل کچیل کا اثبات اس سے مشکل ہے، یہ بھی ممکن ہے کہ "ارجاس" و "انجاس" سے ظاہری و معنوی دونوں قسم کی ناپاکیاں مراد ہوں ۱۲ م

[۲] مِنًی بالکسر والتنوین، فی درج الوادی الذی ینزلہ الحاج ویرمی فیہ الجمار، من الحرم، سمّی بذلک لما یمنی بہ من الدماء ای: یراق، قال اللہ تعالیٰ: "مِنْ مَّنِيٍّ يُّمْنٰى"، وقیل: لأن آدم علیہ السلام تمنّی فیھا الجنۃ، قیل: مِنًی من مھبط العقبۃ إلی محسّر، وھو مذکّر معروف، وقال ابن الأعرابی: امنی القومُ ومنی اللہ الشیءَ: قدّرہٗ، وبہ سُمّی مِنًی، وقال ابن شُمیل: سُمّی مِنًی لأن الکبش مُنِیَ بہ أی ذُبح. وھی بُلیدۃ علی فرسخ من مکۃ طولھا میلان" وراجع للتفصیل معجم البلدان (ج۵ ص۱۹۸) ۱۲ مرتب

[۳] الحدیث أخرجہ النسائی فی سُننہ (ج۱ ص۲۱۲) کتاب تقصیر الصلاۃ فی السفر، باب الصلاۃ بمنی — وأبوداؤد فی سننہ (ج۱ ص۲۷۰) کتاب المناسک، باب القصر لأھل مکّۃ والبخاری فی صحیحہ (ج۱ ص۲۲۵) کتاب المناسک باب الصلاۃ بمنی ۱۲ م

ما کان الناس و أکثرہ رکعتین[1] " مطلب یہ کہ قصرِ صلوٰۃ کی اجازت کے ساتھ " اِنْ خِفْتُمْ اَنْ یَّفْتِنَکُمُ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا[2] " کے جو الفاظ آئے ہیں ان سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ قصرِ صلوٰۃ کی اجازت حالتِ خوف کے ساتھ مشروط ہے لیکن راوی کہتے ہیں کہ ہم نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایسی حالت میں قصر کیا ہے جبکہ نہ دشمن کا خوف تھا اور نہ ہی ہماری تعداد کم تھی، اس سے معلوم ہوا کہ خوف قصر کے لئے شرط نہیں اور قرآن کریم میں مفہومِ شرط معتبر نہیں[3]۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے منیٰ میں نماز میں قصر کیا تھا[4]، اِس قصر کی علت میں اختلاف ہے، جمہور یعنی امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، سفیانِ ثوریؒ، عطاءؒ اور زہریؒ وغیرہ کا مسلک یہ

---

[1] مطلب یہ کہ ہم نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ منیٰ میں دو رکعتیں اس حال میں پڑھیں کہ لوگ پہلے کے مقابلہ میں سب سے زیادہ مامون اور تعداد کے اعتبار سے سب سے زیادہ کثیر تھے۔

واضح رہے کہ " آمن ما کان الناس و أکثرہ " میں " آمن " أمن سے اسم تفضیل کا صیغہ ہے جس کی اضافت " ماکان الناس " کی طرف ہو رہی ہے اور " ماکان الناس " میں " ما " مصدریہ ہے پھر " آمن " " صلیت " کی ضمیر سے حال واقع ہے اور " أکثرہ " کا عطف " آمن " پر ہے اور ضمیرِ مجرور " ماکان الناس " کی طرف لوٹ رہی ہے۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص۴۳۱)۔

علامہ سندھیؒ نقل کرتے ہیں: "قال أبو البقاء: آمن و أکثر منصوبان نصب الظرف، والتقدیر: "زمن آمن ما کان الناس" فحذف المضاف وأقیم المضاف إلیہ مقامہ" حاشیۂ سندھی علی النسائیؒ۔ (ج ۱ ص۲۱۳) کتاب تقصیر الصلاۃ فی السفر، باب الصلاۃ بمنی ۱۲ مرتب

[2] پوری آیت اس طرح ہے " وَاِذَا ضَرَبْتُمْ فِی الْاَرْضِ فَلَیْسَ عَلَیْکُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَقْصُرُوْا مِنَ الصَّلٰوۃِ اِنْ خِفْتُمْ اَنْ یَّفْتِنَکُمُ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا " (سورہ نساء آیت ۱۰۱ پ۵) یعنی: اور جب تم زمین میں سفر کرو، سو تم کو اس میں کوئی گناہ نہ ہوگا کہ تم نماز کو کم کر دو اگر تم کو یہ اندیشہ ہو کہ تم کو کافر لوگ پریشان کریں گے ۱۲ مرتب

[3] دیکھئے مجموعہ رسائل ابن عابدین جلد اول، شرح عقود رسم المفتی (ص۴۲ تا ۴۳)۔

اور حافظ ابن کثیرؒ لکھتے ہیں: "وأما قولہ تعالیٰ: (اِنْ خِفْتُمْ اَنْ یَّفْتِنَکُمُ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا) فقد یکون ھذا خرج مخرج الغالب حال نزول ھذہ الآیۃ، فإن فی مبدأ الاسلام بعد الھجرۃ کان غالب أسفارھم مخوفۃ، بل ما کانوا ینھضون إلا إلی غزو عام أو فی سریۃ خاصۃ، وسائر الأحیان حرب للإسلام وأھلہ، والمنطوق إذا خرج مخرج الغالب أو علی حادثۃ فلا مفھوم لہ، کقولہ تعالیٰ (وَلَا تُکْرِھُوْا فَتَیٰتِکُمْ عَلَی الْبِغَآءِ اِنْ اَرَدْنَ تَحَصُّنًا) وکقولہ تعالیٰ (وَرَبَآئِبُکُمُ الّٰتِیْ فِیْ حُجُوْرِکُمْ مِّنْ نِّسَآئِکُمْ) الآیۃ۔ تفسیر ابن کثیر (ج ۲ ص۳۴۲، طبع دار الاندلس، بیروت) ۱۲ مرتب عافاہ اللہ۔

[4] کما فی حدیث حارثۃ بن وھب فی الباب ۱۲ م

ہے کہ یہ قصر سفر کی بناء پر تھا، چنانچہ ان کے نزدیک اہل مکہ کے لئے منیٰ میں قصر نہیں ہوگا جبکہ امام مالکؒ، امام اوزاعیؒ اور اسحاق بن راہویہؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ منیٰ میں قصر کرنا اسی طرح مناسکِ حج میں سے ہے جیسے عرفات و مزدلفہ میں جمع بین الصلوٰتین، لہٰذا جو لوگ مسافر نہ ہوں بلکہ مکہ یا اس کے آس پاس سے آئے ہوں وہ بھی منیٰ میں قصر کریں[۱]۔

امام مالکؒ کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منیٰ میں قصر کرنے کے بعد کسی بھی نماز کے بعد مقیمین کو اتمام کی ہدایت نہیں فرمائی[۲] جیسا کہ آپ کا معمول تھا[۳]، معلوم ہوا کہ یہ قصر بوجہ سفر نہ تھا بلکہ مناسکِ حج میں سے تھا اور اہلِ مکہ پر بھی واجب تھا۔

جمہور کی طرف سے علامہ خطابیؒ فرماتے ہیں کہ "فصلّی بنا رکعتین" سے اس بات پر استدلال کرنا درست نہیں کہ مکی بھی منیٰ میں قصرِ صلوٰۃ کریگا اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تو منیٰ میں مسافر تھے اور آپ نے مسافروں والی نماز پڑھی، جہاں تک نماز سے فراغت کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اِتمام کا حکم دینے کا تعلق ہے سو آپ نے اس کی ضرورت اس لئے محسوس نہ فرمائی کہ پہلے آپ اس کی وضاحت فرما چکے تھے، خصوصاً جبکہ یہ مسئلہ بھی بالکل واضح اور عام تھا[۴]۔

امام مالکؒ نے مؤطا[۵] میں نقل کیا ہے "أن عمر بن الخطاب لمّا قدم مكة صلّى بهم ركعتين ثم انصرف فقال يا اهل مكة، أتمّوا صلاتكم فإنّا قوم سفر" اس کے بعد امام مالکؒ فرماتے ہیں: "ثم صلّى عمر بن الخطاب ركعتين بمنىٰ ولم يبلغنا أنه قال لهم شيئاً"۔ اس کا جواب بھی وہی ہے جو علامہ خطابی نے دیا ہے کما نقلنا

علامہ خطابی کا مذکورہ جواب علیٰ سبیل التسلیم تھا، امام مالکؒ کی دلیل کا ایک دوسرا جواب بھی دیا گیا ہے، جو علیٰ سبیل الانکار ہے کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منیٰ میں نماز

---

[۱] مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص۴۳۱ و ۴۳۲) ۱۲ م

[۲] دیکھئے عارضۃ الأحوذی (ج ۴ ص۱۱۲ و ۱۱۳) باب تقصیر الصلاۃ بمنیٰ ۱۲ م

[۳] چنانچہ سنن ابی داؤد میں حضرت عمران بن حصینؓ سے مروی ہے "قال: غزوتُ مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وشهدت معه الفتح، فأقام بمكة ثماني عشرة ليلة لا يصلّي إلّا ركعتين، ويقول: يا أهل البلد: صلوا أربعًا فإنا قوم سفر" (ج ۱ ص۱۷۱) کتاب الصلاۃ، باب متی یتم المسافر ۱۲ مرتب

[۴] معالم السنن فی ذیل مختصر سنن ابی داؤد (ج ۲ ص۴۱۲) کتاب المناسک، باب القصر لأہل مکۃ ۱۲ م

[۵] (ص۴۲۹) کتاب الحج، صلاۃ منیٰ ۱۲ م

سے فراغت کے بعد اِتمام کا حکم نہیں دیا، ہوسکتا ہے کہ آپ نے حکم دیا ہو لیکن یہ بات ہم تک منقول ہوکر نہ پہنچ سکی ہو اور یہ قاعدہ مسلّم ہے کہ عدمِ ذکرِ شئی عدمِ شئی کو مستلزم نہیں[1]

ایک جواب[2] یہ بھی دیا گیا ہے کہ اگر آپ کی مذکورہ دلیل کو صحیح تسلیم کرلیا جائے کہ منیٰ میں قصرِ صلوٰۃ سفر کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ مناسکِ حج کا ایک جزء ہے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ اہلِ منیٰ بھی حج کرتے وقت منیٰ میں قصر کریں حالانکہ ان کے حق میں قصرِ صلوٰۃ کے آپ بھی قائل نہیں[3] واللہ اعلم

فائدہ مناسکِ حج میں ایک بات خاص طور پر یہ نظر آتی ہے کہ یہاں اللہ تعالیٰ نے بہت سے معروف قاعدوں کو توڑا ہے تاکہ یہ بات ذہن نشین ہوجائے کہ کسی بھی فعل میں بذاتہٖ کچھ نہیں رکھا، اصل چیز اتباعِ حکم ہے، چنانچہ آٹھ ذی الحجہ کو منیٰ میں اُس دن کی آخری چار اور اگلے دن کی فجر کی نماز پڑھنے کے سوا کوئی کام نہیں[4]، حالانکہ مسجدِ حرام میں ایک نماز کا ثواب ایک لاکھ کے برابر ہے[5]۔ لیکن آج حکم یہ ہے کہ مسجدِ حرام کو چھوڑ کر صحرا میں نمازیں پڑھو، اس میں تربیت یہ دینی ہے کہ جب تک اللہ کا حکم تھا مسجد حرام میں نماز پڑھنا باعثِ ثواب تھا اور جب اللہ کا دوسرا حکم آگیا تو اب وہاں نماز پڑھنا خلافِ سنت اور صحرا میں نماز پڑھنا زیادہ موجبِ ثواب ہے۔

---

[1] معارف السنن (ج ۶ ص۴۳۳) مزیادۃ دایضاح ۱۲ م

[2] یہ جواب زیادت دایضاح کے ساتھ امام طحاویؒ کے کلام سے ماخوذ ہے کما نقل العینی فی العمدۃ (ج ۷، ص۱۱۹) أبواب تقصیر الصلاۃ، باب الصلاۃ بمنی ۱۲ مرتب

[3] چنانچہ موطا امام مالک میں وہ فرماتے ہیں: "و إن کان أحد ساکناً بمنی مقیماً به فإن ذلك یتم الصلاۃ بمنیٰ" (ص۴۲۹) کتاب الحج، صلاۃ منی۔

لیکن یہ ساری بحث اس بنیاد پر ہے کہ امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ منیٰ میں قصر سفر کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ مناسکِ حج میں سے ہونے کی وجہ سے ہے لیکن بعض حضرات نے اس کو راجح قرار دیا ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک بھی منیٰ وغیرہ میں قصر سفر کی وجہ سے ہے نسک کی وجہ سے نہیں البتہ دوسرے اسفار میں تو قصر صلوٰۃ کے لئے تحدیدِ مسافت ہے لیکن مکّہ سے منیٰ وغیرہ کے سفر میں قصر صلوٰۃ کے لئے تحدیدِ مسافت نہیں۔ دیکھئے کشف المغطأ عن وجہ الموطا (ص۲۲۶)، رقم الحاشیۃ (۱) صلوٰۃ منیٰ یوم الترویۃ والجمعۃ بمنی وعرفۃ۔ نیز دیکھئے جزء حجۃ الوداع (ص۹۰) اختلافھم فی أن القصر والجمع بعرفۃ ومنیٰ للسفر أو للنسك ۱۲ مرتب

[4] چنانچہ پچھلے سے پیوستہ باب (باب ماجاء فی الخروج إلی منیٰ والمقام بها) میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت مروی ہے "صلّٰی بنا رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم بمنی الظهر والعصر والمغرب والعشاء والفجر ثم غدا إلی عرفات" ۱۲ م

[5] کما فی روایۃ أنس بن مالك مرفوعاً: "وصلاته (ای صلاۃ الرجل) فی المسجد الحرام بمائة الف صلاۃ" سنن ابن ماجہ (ص۱۰۲) باب ماجاء فی الصلاۃ فی المسجد الجامع ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی الوقوف بعرفات[1] والدعاء فیہا

عن عائشة[2] قالت: كانت قريش ومن كان على دينها وهم الحمس يقفون

بالمزدلفة، يقولون: نحن قطين الله، وكان من سواهم يقفون بعرفة، فأنزل الله تعالى «ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ» "حُمْسٌ" "اَحمس" کی جمع ہے، اس کے معنی ہیں صاحبِ قوّت وشدّت، یہ قریش اور ان کے آس پاس کے چند قبیلوں کا لقب ہے یعنی کنانہ، جدیلہ قیس، اور بنو عامر بن صعصعہ[3]، ان قبیلوں کو "حمس" اس لئے کہا جاتا تھا کہ انہوں نے ایّامِ حج میں اپنے اوپر سختی کی ہوئی تھی اور دوسرے اہلِ عرب سے زیادہ پابندیاں عائد کی ہوئی تھیں، یہ لوگ اِحرام باندھنے کے بعد اپنے اوپر گوشت کو حرام کر لیتے تھے، بالوں کے خیموں میں نہیں جاتے تھے اِسی طرح متعدّد جائز کاموں سے احتراز کرتے تھے، پھر جب مکّہ لوٹتے تھے تو اپنے پہلے کپڑوں کو اتار رکھتے تھے اور حمس کے کپڑوں کے سوا طواف کو جائز نہیں سمجھتے تھے[4]، اس کے علاوہ حج کے دوران عرفات میں وقوف کرنے کے بجائے

---

[1] هو علم للموقف وهو منصرف إذ لا تأنيث فيها، قاله الكرماني - وسميت عرفات بهذا الاسم إما لأنها وصفت لإبراهيم عليه الصلاة والسلام، فلما بصرها عرفها، أو لأن جبريل عليه الصلاة والسلام حين كان يدور به في المشاعر أراه إياها فقال: قد عرفت، أو لأن آدم عليه الصلاة والسلام هبط من الجنة بأرض الهند وحواء عليها السلام بجدة فالتقيا ثمه فتعارفا، أو لأن الناس يتعارفون بها، أو لأن إبراهيم صلى الله عليه وسلم عرف حقيقة رؤياه في ذبح ولده ثمه، أو لأن الخلق يعترفون فيها بذنوبهم أو لأن فيها جبالاً، والجبال هي الأعراف وكل عال فهو عرف" عمدة القاري (ج ۱۰ ص۲) باب الوقوف بعرفة وراجعه لمزيد التحقيق، والكشاف (ج ۱ ص۲۴۶) ومعجم البلدان (ج ۴ ص۱۰۴)-

حدودِ عرفات کے بارے میں مجاہدؒ حضرت ابن عباسؓ سے نقل کرتے ہیں: "حد عرفة من الجبل المشرف على بطن عرنة إلى أجبال عرنة إلى الوصيق إلى ملتقى الوصيق إلى وادي عرفة" اخبار مکه (ج ۲ ص۱۹۴) ذكر عرفة وحدودها والموقف بها ۱۲ مرتب عفا الله عنہ

[2] الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص۲۲۶) كتاب المناسك باب الوقوف بعرفة، و (ج ۲ ص۶۴۸ و ص۶۴۹) كتاب التفسير، تفسير سورة البقرة، باب قوله ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس - ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص۳۹۴ و ۴۰۱) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲ مرتب

[3] تشریح کے لئے دیکھئے لسان العرب (ج ۶ ص۵۸) مادة "حمس" ۱۲ مرتب

[4] مزید تشریح کے لئے دیکھئے عمدة القاري (ج ۱۰ ص۳) باب الوقوف بعرفة - وفتح الباري (ج ۳ ص۱۲) ۱۲ م

مزدلفہ میں وقوف کرتے تھے کیونکہ عرفات حدودِ حرم سے باہر ہے جبکہ مزدلفہ حدودِ حرم میں ہے اور یہ لوگ اپنے آپ کو حرم کے مجاورین سمجھتے تھے اور کہتے تھے "نحن قطین اللہ" یعنی "سُکّانُ اللہ" اس لئے حدودِ حرم سے باہر نکلنا پسند نہ کرتے تھے، قرآن کریم نے ان کو اس طریقہ کے بدلنے کا حکم دیا اور فرمایا "ثُمَّ اَفِیْضُوْا مِنْ حَیْثُ اَفَاضَ النَّاسُ"[۱] یعنی تمہارا وقوف اُسی جگہ ہونا چاہئے جہاں پر تمام لوگ وقوف کرتے ہیں۔

"قَطِیْنٌ" "قاطن" کی جمع ہے جو قَطَنَ بالمکان (اقامت کرنا) سے ماخوذ ہے[۲]۔ واللہ أعلم

باب ماجاء أنّ عرفة كلها موقف

عن علیؓ[۳] بن أبی طالب قال: وقف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعرفة فقال: هٰذه عرفة وهو الموقف، وعرفة كلها موقف" امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ عرفات میں بطنِ عُرَنہ[۴] اور مزدلفہ میں وادی محسِّر میں وقوف کیا تو مکروہ ہوگا لیکن وقوف ہو جائیگا[۵]۔

---

[۱] سورۃ بقرہ، آیت ۱۹۹ پ۲ - ۱۲ م

[۲] جامع الأصول (ج ۳ ص۲۳۴ و۲۳۵) الباب الخامس فی الوقوف، رقم نمبر ۱۵۲۰ - ۱۲ م

[۳] الحدیث أخرجه أبوداؤد فی سننه (ج ۱ ص۲۶۷) كتاب المناسك، باب الصلاة بجمع، باختصار - و ابن ماجة فی سننه (ص۲۱۶) باب الموقف بعرفات ۱۲ م

[۴] "عُرَنَة" (بضم العين وبفتح الراء والنون) بروزنِ "هُمَزَة" - قال الأزهری: بطن عرنة واد بحذاء عرفات وقال غيره: بطن عرنة مسجد عرفة والمسيل كله" معجم البلدان (ج ۴ ص۱۱۱ طبع: دار صادر بیروت)

واضح رہے کہ بطنِ عرنہ ایک چھوٹی وادی ہے جو بجانب مغرب مسجدِ نمرہ سے متصل ہے اور مکہ مکرمہ کے رُخ پر ہے، گویا وہ عرفات کی مغربی سرحد ہے۔ "حج ومقاماتِ حج" (ص۹۵) بتغیّر ۱۲ مرتب

[۵] امام مالکؒ سے بطنِ عُرنہ میں وقوف کرنے والے کے بارے میں دو روایتیں مروی ہیں، ایک یہ کہ وقوف معتبر نہیں، دوسری یہ کہ وقوف تو درست ہو جائیگا لیکن مکروہ ہوگا اور اس پر دم ہوگا۔

حضرت شیخ الحدیث صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: والأوجه عندی أن المرجح هی الرواية الأولى وإن كانت عامة نقلة المذاهب حكوا عن الرواية الثانية فقط، لأن عامة فروعهم على الأولى كما تقدم عن الدردير وهو ظاهر كلام الباجی إذ لم يذكر الرواية الثانية وإليه يشير ما تقدم عن شرح الخرشی فی بيان المسجد، وفی شرح اللباب هٰذا قول ضعيف ينسب إلى الامام مالك حيث قال: قال مالك: هی من عرفة حتى لو وقف بها أجزاه وعليه دم كذا روى القاضی أبو الطيب عن مالك، وهٰذا خلاف مذهب الفقهاء جميعًا، ونص أصحابه أنه لا يجوز أن يقف بعرفة كما هو مذهبنا اهـ اوجز المسالك (ج ۳ ص۵۲۸) الوقوف بعرفة والمزدلفة۔

وادیٔ محسِّر کے بارے میں امام مالکؒ کا بظاہر وہی مسلک ہے جو عُرنہ کے بارے میں ہے لیکن اس کا کوئی صریح حوالہ احقر کو نہ مل سکا ۱۲ مرتب

حنفیہ کا مسلک علامہ ابن ہمام رحمہ اللہ نے فتح القدیر میں یہ نقل کیا ہے کہ وقوف ہی نہ ہوگا[۱]۔ لیکن صاحبِ بدائع نے وادیٔ محسّر کے بارے میں تو یہی کہا ہے کہ وقوف کراہت کے ساتھ ہو جائے گا[۲]۔ لیکن بطنِ عُرنہ کے بارے میں کچھ نہیں کہا بظاہر ان کے خیال میں وہاں بھی وقوف کراہت کے ساتھ ہو جائیگا، لعدم الفارق[۳]۔

حضرت مولانا بنوری رحمۃ اللہ علیہ نے معارف السنن[۴] میں یہ فیصلہ کیا ہے کہ اگر بطنِ عُرنہ کا عرفات میں اور محسّر کا مزدلفہ میں شامل ہونا ثابت ہو جائے تو امام مالک اور صاحبِ بدائع کا قول قوی ہے کیونکہ قرآن کریم میں "عرفات" اور "المشعر الحرام" کے الفاظ آئے ہیں[۵]۔ لہٰذا بطنِ عُرنہ اور محسّر میں وقوف کرنے سے مطلقِ قرآن پر عمل ہو گیا، البتہ اخبارِ آحاد[۶] کی وجہ سے کراہت باقی رہی، ہاں اگر یہ ثابت ہو کہ عرنہ اور محسّر بالترتیب عرفات اور مزدلفہ کا جز ہی نہیں ہیں تو پھر وقوف ہی درست نہ ہوگا اور حدیث میں عُرنہ کو عرفہ سے مستثنیٰ کرنا جزئیت کی دلیل ہے لأن الاصل فی الاستثناء الاتصال۔

ثمّ أتی جَمعًا[۷] یہ مزدلفہ کا دوسرا نام ہے اور اس کا تیسرا نام "المشعر الحرام" ہے[۸]۔

---

[۱] چنانچہ وہ فرماتے ہیں: "و اعلم أن ظاهر كلام القدوری و الهداية وغيرهما فی قولهم مزدلفة كلها موقف إلّا وادی محسّر وكذا عرفة كلها موقف إلّا بطن عرنة أن المكانين ليسا مكان وقوف، فلو وقف فيهما لا يجزيه كما لو وقف فی منى، سواء قلنا أن عرنة و محسّرًا من عرفة ومزدلفة أو لا"۔
فتح القدیر (ج ۲ ص۱۷۳) باب الإحرام ۱۲ مرتب

[۲] بدائع الصنائع (ج ۲ ص۱۳۶) و أما مكانه فجزء من أجزاء مزدلفة ۱۲ م

[۳] اس لئے کہ صاحبِ بدائع نے "عرفات كلها موقف إلا بطن عرنة ومزدلفة كلها موقف إلا وادی محسّر" اور "مزدلفة كلها موقف وارتفعوا عن المحسّر" کی روایات ذکر کی ہیں اور ان کو کراہت پر محمول کرکے وادیٔ محسّر میں وقوف کو مکروہ کہا ہے، پھر چونکہ اوّل الذکر روایت میں "محسّر" کے ساتھ ساتھ "عرنہ" کا بھی ذکر ہے، اس لئے جو حکم محسّر کا ہوگا وہی عُرنہ کا ہوگا ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۴] (ج ۶ ص۲۲) ۱۲

[۵] چنانچہ ارشاد ہے: "فَإِذَآ أَفَضْتُم مِّنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللّٰهَ عِندَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ" سورۂ بقرہ آیت ۱۹۸ پ ۲۔ ۱۲م

[۶] دیکھئے نصب الرایہ (ج ۳ ص۶۱ تا ۶۲) كتاب الحج، باب الاحرام، الحديث التاسع و الثلاثون ۱۲ م

[۷] بفتح الجيم وسكون الميم هی المزدلفة وسُمّی به لأن آدم عليه الصلاة والسلام اجتمع فيها مع حواء عليها السلام وازدلف إليها أی دنا منها، أو لأنه يجمع فيها بين الصلاتين وأهلها يزدلفون أی يتقربون إلى الله تعالى بالوقوف فيها (قلت) أصلها مزتلفة لأنها من "زلف" فقلبت التاء دالًا لأجل الزای"۔
عمدة القاری (ج ۱۰ ص۱۰) باب الوقوف بعرفة ۱۲ مرتب

[۸] چنانچہ شیخ ابن ہمام لکھتے ہیں: "وفی كلام الطحاوی أن للمزدلفة ثلاثة أسماء. المزدلفة، والمشعر الحرام وجمع" فتح القدیر (ج ۲ ص۱۷۳) باب الاحرام ۱۲ م

"فلمّا أصبح أتىٰ قُزَحَ" "قُزح قاف کے ضمّہ کے ساتھ بروزن "زُفر" ہے علمیت اور عدل کی وجہ سے غیر منصرف ہے، یہ اس پہاڑ کا نام ہے جس پر مزدلفہ میں امام وقوف کرتا ہے[۱]

"ثمّ أفاض حتیّٰ انتہیٰ إلیٰ وادی مُحَسِّر[۲]" عام طور پر مشہور ہے کہ وادیٔ محسّر وہ جگہ ہے جہاں پر اصحابِ فیل کو ہلاک کیا گیا تھا[۳]، لیکن علامہ دسوقیؒ نے شرح متن خلیل (ج ۲ ص ۴۵) کے حاشیہ میں نقل کیا ہے کہ وادیٔ محسّر اصحابِ فیل کی ہلاکت کی جگہ نہیں ہو سکتی کیونکہ وہ حرم کے اندر ہے اور اصحابِ فیل کو حرم سے باہر ہلاک کیا گیا تھا[۴]۔

لہٰذا صحیح بات یہ ہے کہ وادیٔ محسّر وہ جگہ ہے جہاں پہ ایک شخص نے حالتِ احرام میں شکار کر لیا تھا اس پر ایک آسمانی آگ آئی اور اس آدمی کو جلا ڈالا، اسی لئے اس کو "وادی النار" بھی کہتے ہیں[۵]،

"فقرع[۶] ناقتہ فخبّت[۷] حتیّٰ جاوز الوادی فوقف" وادیٔ محسّر پہنچ کر نبی کریم صلی اللہ علیہ

---

[۱] قزح کی مذکورہ تفصیل معارف السنن (ج ۶ ص ۴۴۱) سے ماخوذ ہے ۱۲ م

[۲] المُحسِّر: بضم المیم وفتح الحاء المهملة وتشدید السین المهملة وکسرها، هو وادٍ بین مزدلفة ومنیً. وقال بعضهم: ما صب منه فی المزدلفة فهو منها وما صب منه فی منیً فهو منها وصوّب به بعضهم، وسُمّی بذلك لأنه حسر فیه فیل أصحاب الفیل أی أعیا، وقیل: لأنه یحسر سالکیه ویتعبهم" معارف السنن (ج ۶ ص ۴۴۱ و ۴۴۲) ۱۲ مرتب۔

[۳] چنانچہ حضرت کشمیری رحمۃ اللہ علیہ کا بھی یہی قول ہے اور محب طبری کے کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے، لیکن علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ اس بحث کو لکھتے ہوئے فرماتے ہیں: "هٰذا ملخص ما ذکره ابن کثیر والرازی والقرطبی والزمخشری والسیوطی والآلوسی وغیرهم من المفسرین، ولم أجد من صرّح منهم بأن ذلك کان فی وادی محسّر إلا ما قاله المحب الطبری کما أسلفناه منه" معارف السنن (ج ۶ ص ۴۴۲) ۱۲ مرتب

[۴] معارف السنن (ج ۶ ص ۴۴۲ و ۴۴۳) ۱۲ م

[۵] عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۱۱) باب من قدّم ضعفة أهله فیقفون بالمزدلفة ۱۲ م

[۶] یعنی آپ نے اپنی اونٹنی کو چابک سے مارا پس وہ دوڑنے لگی ۱۲ م

[۷] یہ "خبب" سے ماخوذ ہے اور مضاعف ہے، باب نصر سے ماضی کا واحد مؤنث غائب کا صیغہ ہے۔ گھوڑے کی دوڑ کے سات درجات ہیں ہر درجہ کا عربی میں علیحدہ نام ہے، ان میں سے پہلے درجہ کو "خبب" کہتے ہیں کما فی فقہ اللغۃ (ص ۲۰۱) فصل فی ترتیب عدو الفرس۔

گھوڑے کے علاوہ دوسرے جانوروں کی دوڑ کے لئے بھی یہ لفظ استعمال ہوتا ہے کما فی حدیث الباب ۱۲ مرتب

نے سرعت اختیار کی اور اس کو تیز رفتاری سے عبور کرلیا اس لئے کہ جس جگہ عذابِ خداوندی نازل ہوا ہو وہاں ٹھہرنا نہ چاہیے۔[۱]

ثم أتاه رجل فقال: یا رسول اللہ إنی أفضت[۲] قبل أن أحلق قال: إحلق ولا حرج أو قصّر ولا حرج، قال: وجاء آخر فقال: یا رسول اللہ انی ذبحت قبل أن أرمی، قال: إرم ولا حرج، یوم النحر یعنی ذی الحجہ کی دسویں تاریخ کو حجاج کے ذمہ چار مناسک ہوتے ہیں:

① رمی ② قربانی (قارن اور متمتع کے لئے) ③ حلق یا قصر ④ طوافِ زیارت[۳]۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ان افعال کا بالترتیب کرنا ثابت ہے[۴]۔

مناسکِ اربعہ میں ترتیب کا حکم اور اس بارے میں فقہاء کے مذاہب

پھر مذکورہ چار کاموں میں سے شروع کے تین میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ترتیب واجب ہے اور اس ترتیب کے عمداً یا ناسیاً یا جاہلاً ترک کرنے پر دم واجب ہے، البتہ طوافِ زیارت کو بقیہ

---

[۱] چنانچہ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے "قال لما مر النبی صلی اللہ علیہ وسلم بالحجر، قال: لا تدخلوا مساکن الذین ظلموا انفسهم أن یصیبکم ما أصابهم إلا أن تکونوا باکین، ثم قنّع رأسه وأسرع السیر حتی جاز الوادی" صحیح بخاری (ج ۲ ص ۶۳۷) کتاب المغازی، باب نزول النبی صلی اللہ علیہ وسلم الحجر۔

امام شافعیؒ نے وادی محسر میں آپؐ کے إسراع کے بارے میں فرمایا "یجوز أن یکون فعل ذلک لسعة الموضع" یعنی چونکہ وادیٔ محسر میں جگہ کشادہ تھی اور چلنے میں کوئی دقت نہ تھی اس لئے آپ وہاں تیز تیز چلے، ایک وجہ یہ بھی بیان کی گئی ہے کہ وہ وادی شیاطین کا ٹھکانا تھی اس لئے آپؐ نے إسراع کو اختیار فرمایا اور ایک وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ وہ وادی نصاریٰ کا موقف تھی اس لئے آپؐ نے وہاں سے جلد گذر جانے کو پسند فرمایا۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۴۴۲) ۱۲ مرتب

[۲] میں نے طوافِ افاضہ یعنی طوافِ زیارت کرلیا۔ ۱۲ م

[۳] دیکھئے "البحر الرائق" (ج ۳ ص ۲۲) باب الجنایات

علامہ ابن رشدؒ اس ترتیب کے بارے میں فرماتے ہیں: "أجمع العلماء علی أن هذا سنة الحج" "بدایة المجتهد (ج ۱ ص ۲۵۷) کتاب الحج، القول فی رمی الجمار ۱۲ مرتب

[۴] دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۹۹ و ۴۰۰) باب حجة النبی صلی اللہ علیہ وسلم، فی حدیث جابر الطویل۔ حضرت انس بن مالکؓ کی روایت سے بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ان افعال کو بالترتیب کرنا ثابت ہے، اگرچہ ان کی روایت میں طوافِ زیارت کا ذکر نہیں ہے، دیکھئے سنن أبی داؤد (ج ۱ ص ۲۷۲) باب الحلق والتقصیر ۱۲ مرتب

مناسک یا ان میں سے کسی پر مقدم کرنے پر کوئی دم نہیں[1]

امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر اس نے حلق کو رمی پر مقدّم کیا تو اس پر دَم ہے، لیکن اگر حلق کو نحر پر مقدّم کیا یا نحر کو رمی پر مقدم کیا تو کچھ واجب نہیں، اور اگر طوافِ زیارت کو رمی پر مقدم

---

[1] معارف السنن (ج ٦ ص۴۲۵) میں امام ابوحنیفہؒ کا مسلک اسی طرح نقل کیا گیا ہے یعنی ترتیب توڑنے پر دم واجب ہے، خواہ ترتیب عامدًا توڑی گئی ہو یا ناسیًا یا جاہلاً، لیکن معارف السنن میں اس کا کوئی صریح حوالہ منقول نہیں، البتہ مبسوطِ سرخسیؒ کی عبارت سے امام ابوحنیفہ کا یہی مسلک سمجھ میں آتا ہے، چنانچہ اس میں امام ابوحنیفہ کا مسلک ان الفاظ کے ساتھ بیان کیا گیا ہے: " من قدم نسکًا علی نسك كأن حلق قبل الرمی او نحر القارن قبل الرمی أوحلق قبل الذبح فعلیه دم عند أبی حنیفة رحمه الله تعالیٰ " (ج ۴ ص۴۱ و ۴۲) باب الطواف ۔ اس میں مطلق فسادِ ترتیب پر دم کا حکم لگایا گیا ہے اور فسادِ ترتیب عام ہے خواہ عامدًا ہو یا ناسیًا یا جاہلاً ۔

جہاں تک صاحبین کے مسلک کا تعلق ہے سو صدر الشہیدؒ نے "جامع صغیر" کی شرح میں اس قارن کے بارے میں جس نے حلق قبل الذبح کر لیا ہو ان دونوں حضرات کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ اس پر ایک دمِ جنایت ہے دیکھئے "منحة الخالق علی البحر الرائق" لابن عابدین (ج ۳ ص۲۴) باب الجنایات

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ صاحبینؒ ترتیب کے ٹوٹنے پر دم کے قائل ہیں یا کم از کم قارن کے حق میں حلق قبل الذبح کی صورت میں دم کے قائل ہیں ۔

الجامع الصغیر (ص۱۳۳ و ص۱۳۴، باب فی الحلق والتقصیر۔ طبع ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ کراچی) میں بھی " قارن حلق قبل أن یذبح " کی صورت میں صاحبین کا یہ مسلک بیان کیا ہے کہ اس پر ایک دم ہے اگرچہ اس کے دمِ جنایت ہونے کی تصریح نہیں ہے

لیکن مبسوطِ سرخسیؒ (ج ۴ ص۴۲، باب الطواف، طبع: مطبعۃ السعادۃ مصر ۱۳۲۴ھ) میں صاحبین کا مسلک "لا یلزمه الدم بالتقدیم والتاخیر" بیان کیا گیا ہے ۔ مؤطا امام محمدؒ میں بھی امام محمدؒ اپنا مسلک ان الفاظ کے ساتھ بیان کرتے ہیں" قال محمد: وبالحدیث الذی روی عن النبی صلی الله علیه وسلم نأخذ أنه قال: لاحرج فی شئ من ذلك " (ص۲۳۵) باب من قدم نسکا قبل نسك ۔ فتح القدیر میں شیخ ابن ہمام نے بھی صاحبین کا مسلک ان الفاظ کے ساتھ بیان کیا ہے: " والدم الذی یجب عندهما دم القران لیس غیر لا للحلق قبل أوانه " (ج ۲ ص۲۵۵) باب الجنایات (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کیا تو درست نہ ہوگا۔ لہٰذا اس کو چاہیے کہ پہلے رمی کرے پھر نحر کرے، پھر طوافِ زیارت دوبارہ کرے[۱]۔

امام شافعیؒ کے نزدیک مناسکِ اربعہ میں ترتیب مسنون ہے اور ترتیب کے ساقط ہونے پر کوئی دَم وغیرہ نہیں، یہ امام شافعیؒ کا قولِ مشہور ہے، اور اُن کا ایک قول یہ بھی ہے کہ تقدیم حلق علی الرمی کی صورت میں دم واجب ہے[۲]۔

امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ اِن مناسک میں اگر ترتیب جہل یا نسیان کی وجہ سے ٹوٹی ہے تو کوئی دَم وغیرہ نہیں، البتہ اگر ترتیب عامداً اور عالماً توڑی گئی ہے تو اس کے بارے میں ان کی دو۲ روایتیں ہیں، ایک یہ کہ اس کا یہ فعل اگرچہ مکروہ ہے لیکن اس پر کوئی دم نہیں[۳]، دوسری روایت یہ ہے کہ اس پر دم ہے[۴]۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

ان تصریحات کی روشنی میں راجح یہی معلوم ہوتا ہے کہ ترتیب کے ٹوٹنے سے صاحبینؒ کے نزدیک دم واجب نہیں ۔ پھر جیسا کہ ہم نے ذکر کیا کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک شروع کے تین مناسک میں ترتیب واجب ہے، طوافِ زیارت میں نہیں، طوافِ زیارت کو ترتیب سے ساقط کرنے کی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کیا دلیل ہے وہ احقر کو معلوم نہ ہوسکی، البتہ مبسوطِ سرخسیؒ میں حضرت عائشہؓ کی ایک روایت نقل کی گئی ہے "أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : إن أول نسكنا في هذا اليوم أن نرمي ثم نذبح ثم نحلق"۔ اس روایت میں مذکورہ مناسک میں ترتیب کا بیان ہے لیکن طوافِ زیارت کا کوئی ذکر نہیں جس کا ظاہر یہ ہے کہ اس میں ترتیب ضروری نہیں۔ دیکھیے مبسوط (ج ۴ ص۲۱، باب رمی الجمار۔ لیکن حافظ جمال الدین زیلعیؒ نے اس کو "غریب" کہا ہے۔ دیکھیے نصب الرایہ (ج ۳ ص۷۹) باب الاحرام ۱۲

رشید اشرف عفی عنہ

(حاشیہ صفحہ ھٰذا)

[۱] یہ تفصیل المغنی (ج ۳ ص۴۲۸، باب صفة الحج، فصل : وفي يوم النحر أربعة أشياء ۔ وفصل : فإن قدّم الإفاضة على الرمي) سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب

[۲] لیکن اس قول کو علامہ نوویؒ نے ضعیف قرار دیا ہے، تفصیل کیلئے دیکھیے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۲۱) باب جواز تقديم الذبح على الرمي الخ ۱۲ م

[۳] وهو المذهب، نصّ عليه، وعليه أكثر الأصحاب، وجزم به في المحرر، والوجيز وغيرهما. وقدمه في الفروع والرعايتين والحاويين وغيرهم. وصححه في التصحيح وغيره . واختاره ابن عبدوس في تذكرته وغيره " الإنصاف (ج ۴ ص۴۲ باب صفة الحج) طبع داراحياء التراث العربي ۱۴۰۰ھ ۱۲ مرتب

[۴] یہ روایت ابو طالب وغیرہ نے نقل کی ہے جبکہ ابن عقیل کی روایت امام ابوحنیفہ کے مطابق ہے، یعنی ترتیب خواہ عامداً چھوڑی گئی ہو یا ناسیاً یا جاہلاً بہرصورت دم ہے، کذا في الانصاف (ج ۴ ص۴۲) وراجع للتفصيل، والمغني لابن قدامة (ج ۳ ص۴۲۶ و ص۴۲۷) باب صفة الحج، فصل وفي يوم النحر اربعة اشياء ۱۲ مرتب

بہرحال ائمۂ ثلاثہ ایک حد تک عدمِ وجوبِ ترتیب کے قائل ہیں۔ ان حضرات کا استدلال حدیثِ باب میں «أحلق ولا حرج» اور «ارم ولا حرج» سے ہے۔ نیز حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے بھی ان حضرات کا استدلال ہے جو فرماتے ہیں: «ماسئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یومئذ عمن قدم شيئا قبل شئ إلا قال: "لاحرج لاحرج"[1]»

امام ابوحنیفہ کا استدلال مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت ابن عباسؓ کے ایک فتوے سے ہے: "من قدم شيئاً من حجه أو أخره فليهرق لذلك دماً[2]" اس کی سند میں اگرچہ کسی قدر ضعف[3] ہے لیکن طحاوی[4] میں یہ اثر سندِ صحیح کے ساتھ مذکور ہے۔

---

[1] طحاوی (ج ۱ ص۳۵۹) باب من قدم من حجه نسكاً قبل نسك۔

نیز ان حضرات کا استدلال حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ کی روایت سے ہے جس میں وہ فرماتے ہیں: "فجاءه رجل فقال: لم أشعر فحلقت قبل أن أذبح، قال: إذبح ولا حرج، فجاء آخر فقال: لم أشعر فنحرت قبل أن أرمي، قال: إرم ولا حرج، قال: فما سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن شئ قدم ولا أخر إلا قال: إفعل ولا حرج» صحیح بخاری (ج ۱ ص۱۸ کتاب العلم باب الفتيا وهو واقف على ظهر الدابة وغيرها۔

نیز حضرت جابرؓ کی روایت سے بھی ان کا استدلال ہے جو بخاری میں تعلیقاً مروی ہے "قال: سئل رسول اللہ صلى الله عليه وسلم عمن حلق قبل أن يذبح ونحوه فقال: لا حرج لا حرج» جامع الاصول (ج ۳ ص۳۰۳،۳۰۴) الباب الثامن في التحلل وأحكامه، الفصل الاول في تقديم بعض أسبابه على بعض، رقم الحديث ۱۶۰۶

نیز اسامہ بن شریکؓ کی روایت سے بھی استدلال ہے۔ دیکھئے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص۲۷۶) باب في من قدم شيئاً قبل شئ في حجه ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] ابن ابی شیبہ نے یہ روایت "حدثنا سلام بن مطيع أبو الأحوص عن إبراهيم بن مهاجر عن مجاهد عن ابن عباس" کی سند سے نقل کی ہے کذا فی نصب الرایہ (ج ۳ ص۱۲۹) باب الجنايات ۱۲ م

[3] اس اثر کو ابراہیم بن مہاجر کی وجہ سے ضعیف کہا گیا ہے جن کو اکثر محدثین نے ضعیف قرار دیا ہے البتہ امام احمدؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں: «لا باس به» دیکھئے میزان الاعتدال (ج ۱ ص۶۷، رقم ۲۲۵)۔ حافظ ابن حجرؒ نے بھی فتح الباری میں اس اثر پر ابراہیم بن مہاجر کے ضعف کا اعتراض کیا ہے دیکھئے (ج ۳ ص۵۶۹، باب الفتيا على الدابة عند الجمرة) لیکن حافظ زیلعیؒ نے الدرایۃ فی تخریج احادیث الہدایۃ میں ابن ابی شیبہ کی سند کو "حسن" اور طحاوی کی سند کو "احسن منہ" قرار دیا ہے دیکھئے (ج ۲ ص۴۱، باب الجنايات في الإحرام، رقم ۵۰۵) ۱۲ مرتب

[4] (ج ۱ ص۳۶۰) باب من قدم من حجه نسكاً قبل نسك ۱۲ م

واضح رہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ بھی "لاحرج" والی روایت کے راوی ہیں لہٰذا ان کا مذکورہ فتویٰ اس بات کی دلیل ہے کہ روایات میں "لاحرج" سے مراد وجوبِ دم کی نفی نہیں ہے، بلکہ محض گناہ کی نفی ہے، واقعہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ صحابہ کرامؓ کے حج کرنے کا یہ پہلا موقعہ تھا اور اس وقت تک مناسکِ حج کا صحیح علم لوگوں کو نہیں ہوا تھا اس لئے فسادِ ترتیب کا گناہ اٹھالیا گیا تھا اسی کی تائید طحاویؒ میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت سے ہوتی ہے جو فرماتے ہیں: "سئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وھو بین الجمرتین عن رجل حلق قبل أن یرمی قال: لاحرج، وعن رجل ذبح قبل أن یرمی قال: لاحرج، ثم قال: عباد اللہ! وضع اللہ عزّ وجلّ الحرج والضیق وتعلّموا مناسککم فانہا من دینکم" اس سے واضح ہے کہ آپؐ نے حرج کی نفی اس بنا پر فرمائی تھی کہ مناسکِ حج عام نہیں تھے لیکن یہ وجوبِ دم کے منافی نہیں[2] اسی بنا پر حضرت ابن عباسؓ جو "لاحرج" کے واقعات کے عینی شاہد اور ان کے راوی ہیں اپنے فتویٰ میں اس کی تصریح فرماتے ہیں کہ اس صورت میں دم واجب ہوگا۔ ظاہر ہے کہ اس کا مطلب یہی ہے کہ نفیِ اثم وجوبِ دم کے منافی نہیں[3] جیسا کہ اگر حالتِ احرام میں کسی شخص کو تکلیف یا بیماری کی وجہ سے حلق کرنا پڑے تو وہ بنصِ قرآنی[4] جائز ہے اور اس پر کوئی گناہ نہیں، اس کے باوجود اس کے بدلہ میں دم وغیرہ

---

[1] (ج ۱ ص۳۶۰) باب من قدّم من حجّہ نسکًا قبل نسک ۱۲ م

[2] حضرت اسامہ بن شریکؓ کی روایت سے بھی اس بات کی تائید ہوتی ہے فرماتے ہیں: "خرجت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم حاجًّا، فکان الناس یأتونہ، فمن قال: یا رسول اللہ سعیت قبل أن أطوف، او قدمت شیئا أو أخرت شیئا، فکان یقول: لاحرج، لاحرج، إلا علی رجل اقترض عرض رجل مسلم وھو ظالم فذلک الذی حرج و ھلک" ابوداؤد (ج ۱ ص۲۷۶) باب من قدّم شیئا قبل شئ فی حجّہ۔

اس روایت میں "لاحرج، لاحرج إلا علی رجل اقترض عرض رجل مسلم" الخ کے الفاظ سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ "لاحرج" سے مراد "لا إثم" ہے، وجوبِ دم کی نفی مقصود نہیں۔ واللہ اعلم - ۱۲ مرتب

[3] حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے فتوے کی روشنی میں "لاحرج" والی روایات کی مذکورہ تشریح امام طحاویؒ کے کلام سے ماخوذ ہے، دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص۳۶۰) باب من قدّم من حجّہ نسکًا قبل نسک ۱۲ مرتب

[4] وَلَا تَحْلِقُوْا رُءُوْسَكُمْ حَتّٰى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهٗ ؕ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيْضًا اَوْ بِهٖٓ اَذًى مِّنْ رَّاْسِهٖ فَفِدْيَةٌ مِّنْ صِيَامٍ اَوْ صَدَقَةٍ اَوْ نُسُكٍ " سورہ بقرہ آیت ۱۹۶ پ۲ - ۱۲ م

دینا بالاتفاق واجب ہے۔[1]

حجۃ الوداع کے موقعہ پر زیرِ بحث مسئلہ میں بھی یہی صورت تھی کہ فسادِ ترتیب کا گناہ مناسک سے ناواقفیت کی بنا پر اٹھا لیا گیا تھا (اور "لاحرج" جیسے جملوں سے بھی یہی مراد تھی) اگرچہ دَم پھر بھی واجب تھا لیکن عدمِ گناہ کا حکم بھی اُس وقت تھا، اب جبکہ مناسکِ حج کی پوری تفصیل سامنے آچکی ہے اس لئے جاہل کے لئے کوئی عذر باقی نہیں رہا، اس لئے جہالت کی وجہ سے فسادِ ترتیب کی صورت میں دَم تو ہوگا ہی، گناہ بھی ہوگا۔

امام طحاویؒ نے امام ابوحنیفہؒ کے مسلک پر "وَلَا تَحْلِقُوْا رُءُوْسَكُمْ حَتّٰى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهٗ" سے بھی استدلال کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اس آیت میں محصر کو تقدیم نحر علی الحلق کا حکم دیا گیا ہے چنانچہ تقدیمِ حلق علی النحر باجماع جائز نہیں ہے اور موجبِ دم ہے، جب محصَر کا یہ حکم ہے تو قارن وغیرہ کا بھی یہی حکم ہونا چاہئے کہ حلق قبل النحر درست نہ ہو اور ترتیب توڑنے پر دم ہو۔[2]

فائدۂ مہمّہ | واضح رہے کہ حنفیہ کی عام کتبِ فقہ میں امام ابوحنیفہؒ کا وہی مسلک بیان کیا گیا ہے جو ہم پیچھے ذکر کر چکے ہیں، یعنی فسادِ ترتیب کی صورت میں بہرصورت دم ہے خواہ وہ فساد عامداً ہو یا ناسیاً یا جاہلاً، چنانچہ پیچھے زیرِ بحث مسئلہ کی تحقیق اسی کے مطابق کی گئی ہے۔

لیکن "کتاب الحجۃ علی أهل المدینة" میں امام محمدؒ لکھتے ہیں: "عن أبي حنيفة في الرجل يجهل وهو حاجّ فيحلق رأسه قبل أن يرمي الجمرة أنه لا شئ عليه" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کا مسلک بھی یہ ہے کہ فسادِ ترتیب جاہلاً کی صورت میں کوئی دَم وغیرہ نہیں۔[3][4] اگر امام ابوحنیفہؒ

---

[1] کما في عمدة القاري (ج ۱۰ ص ۱۵۲) أبواب العمرة، باب قول الله تعالیٰ فمن کان منکم مریضاً الخ ۱۲ م

[2] شرح معاني الآثار (ج ۱ ص ۳۶۱) باب من قدّم من حجّه نسكاً قبل نسك) ۱۲ م

[3] (ج ۲ ص ۳۷۱) باب الذي يجهل فيحلق رأسه قبل أن يرمي جمرة العقبة ۱۲ م

[4] گویا امام ابوحنیفہؒ کا عمل درج ذیل احادیث کے ظاہر پر ہے:-

(۱) حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی روایت جس میں وہ فرماتے ہیں: "فجاء رجل فقال: يا رسول الله لم أشعر فنحرتُ قبل أن أرمي قال: إرم ولا حرج، وقال آخر: يا رسول الله لم أشعر فحلقتُ قبل أن أذبح، قال: إذبح ولا حرج" مؤطا امام محمد (ص ۲۳۴ و ۲۳۵) باب من قدّم نسكاً قبل نسك ۱۲ م

(۲) مسلم شریف میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ ہی کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں: فقام إليه رجل

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کی اس آخری روایت کو اختیار کرکے یوں کہا جائے کہ ان کے نزدیک فسادِ ترتیب جاہلاً اور ناسیاً کی صورت میں کوئی دَم نہیں اور حدیثِ باب اُسی پر محمول ہے اور دم صرف متعمّدًا کی صورت میں ہے اور حضرت ابن عباسؓ کا فتویٰ اِسی متعمّدًا کی صورت پر محمول ہے تو یہ صورت اسہل بھی ہے اور روایات کے ظاہر کے مطابق بھی، نیز اِس صورت میں حضرت ابن عباسؓ کی روایتِ مرفوعہ اور ان کے فتوے میں کسی قسم کا تعارض باقی نہیں رہتا^{لہ} واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ أعلم ۔ تمّ شرح الباب بزیادات من المرتّب

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

فقال: ماکنتُ أُحسب یارسول اللہ أن کذا وکذا قبل کذا وکذا الخ " اس میں بھی آپ نے آخر میں " افعل ولاحرج " ہی فرمایا۔ (ج ۱ ص ۴۲۳) باب جواز تقدیم الذبح علی الرمی الخ

(۳) حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ ہی کی ایک روایت میں یہ الفاظ بھی آئے ہیں : " فما سمعته سئل یومئذ عن أمر مما ینسی المرء ویجہل من تقدیم بعض الأمور قبل بعض وأشباھھا إلا قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إفعلوا ذلك ولاحرج "، مسلم شریف (ج ۱ ص ۴۲۱)۔

مؤخر الذکر روایت کا تقاضا یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جس طرح فسادِ ترتیب جاہلاً کی صورت میں دم نہیں، اِسی طرح ناسیاً کی صورت میں بھی دَم نہ ہو، اس لئے کہ اِس آخری روایت میں جہل کے ساتھ نسیان کی بھی تصریح ہے ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحۂ ھٰذا)

لہ امام محمدؒ اپنی " مؤطا " میں لکھتے ہیں : " قال محمد: وبالحدیث الذی روی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم نأخذ أنه قال: لاحرج فی شیٔ من ذلك " وقال أبوحنیفة رحمه اللہ: لاحرج فی شیٔ من ذلك، ولم یر فی شیٔ من ذلك کفارة إلا فی خصلة واحدة: المتمتع والقارن إذا حلق قبل أن یذبح قال: علیه دم، وأما نحن فلا نری علیه شیئاً " (ص ۲۳۵) باب من قدّم نسکاً قبل نسك ۔

اس روایت سے تو امام ابوحنیفہؒ کا مسلک یہ معلوم ہوتا ہے کہ فسادِ ترتیب خواہ جاہلاً ہو یا ناسیاً یا عامدًا کسی بھی صورت میں دَم نہیں ہے، البتہ صرف اس صورت میں دم ہے جبکہ متمتع اور قارن حلق قبل النحر کرلیں اور اِس صورت میں بھی عامدًا یا ناسیاً یا جاہلاً کی کوئی تصریح نہیں ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ متمتع اور قارن اگر حلق قبل النحر کرلیں تو بہرصورت دَم ہوگا خواہ یہ فسادِ ترتیب عامدًا ہو یا ناسیاً یا جاہلاً ۔

علامہ عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ مذکورہ عبارت کے تحت لکھتے ہیں کہ " إلا فی خصلة واحدة " میں حصر غیر حقیقی ہے۔ تفصیل کے لئے دیکھئے التعلیق الممجد علی مؤطا الامام محمدؒ (ص ۲۳۵، رقم الحاشیة ۳)

لیکن اس حصر کو غیر حقیقی کہنا ظاہر کے خلاف اور تکلف سے خالی نہیں۔ فتأمل ۔ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

باب ماجاء فی الجمع بین المغرب والعشاء بالمزدلفة

أن ابن عمر صلّی بجمع، فجمع بین الصلاتین بإقامة، وقال: رأیت رسول الله صلی الله علیه وسلم فعل مثل هٰذا المکان[۱][۲] حج کے موقعہ پر دو مرتبہ جمع بین الصلاتین مشروع ہے[۳] ایک تو عرفات میں جمع بین الظہر والعصر جمع تقدیم، اور دوسرے مزدلفہ میں جمع بین المغرب والعشاء

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

بہرحال مذکورہ بالا تمام تحقیق سے امام ابوحنیفہؒ کی تین روایات سامنے آتی ہیں :-

(۱) "من قدّم نسکًا علی نسك كأن حلق قبل الرمی أو نحر القارن قبل الرمی أو حلق قبل الذبح فعلیه دم" کما فی المبسوط للسرخسی (ج ۴ ص ۴۱ و ۴۲) باب الطواف۔

(۲) "عن أبی حنیفة فی الرجل یجهل وهو حاج فیحلق رأسه قبل أن یرمی الجمرة أنه لا شئ علیه" کتاب الحجة علی أهل المدینة (ج ۲ ص ۳۷) باب الذی یجهل فیحلق رأسه قبل أن یرمی جمرة العقبة۔

(۳) تیسری روایت مؤطا امام محمدؒ کی، جو اسی حاشیہ کے شروع میں ہم نے ابھی ذکر کی ہے یعنی "لا حرج فی شئ من ذلك، ولم یر فی شئ من ذلك کفارة إلا فی خصلة واحدة: المتمتع والقارن إذا حلق قبل أن یذبح قال: علیه دم"

عام کتبِ حنفیہ میں اگرچہ امام ابوحنیفہؒ کا مسلک پہلی ہی روایت کے مطابق نقل کیا گیا ہے اور اسی پر فتویٰ بھی ہے کما فی اللباب فی شرح الکتاب للمیدانی (ج ۱ ص ۲۰۰) باب الجنایات — لیکن اگلی دو روایات کی موجودگی میں اصحابِ فتاویٰ کو اس پر غور کی ضرورت ہے کہ فسادِ ترتیب جاہلاً یا ناسیاً کی صورت میں دم کے سلسلہ میں چھوٹ دی جاسکتی ہے یا نہیں؟ بالخصوص جبکہ یہ "لا حرج" والی روایات کا ظاہر بھی ہے، اگرچہ اس میں شک نہیں کہ دم والی روایت احوط ہے ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ۔

(حاشیہ صفحۂ هذا)

[۱] الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحه (ج ۱ ص ۲۲۷) کتاب المناسك، باب من جمع بینهما ولم یتطوع۔ ومسلم فی صحیحه (ج ۱ ص ۴۱۷) کتاب الحج، باب الإفاضة من عرفات إلی المزدلفة واستحباب صلوتی المغرب والعشاء جمعًا بالمزدلفة فی هذه اللیلة ۱۲ مرتب

[۲] قوله: "فعل مثل هٰذا المکان" هکذا فی نسختنا الهندیة، وفی نسخة البیروتیة بتحقیق الشیخ محمد فؤاد عبد الباقی "فعل مثل هٰذا فی هٰذا المکان" انظر (ج ۳ ص ۲۳۵، رقم ۸۸۷) ۱۲ مرتب

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

جمع تاخیر۔ پھر حنفیہ کے نزدیک عرفات میں جمع بین الصلوٰتین مسنون ہے اور مزدلفہ میں واجب، جبکہ دوسرے حضرات کے نزدیک مزدلفہ میں بھی مسنون ہی ہے واجب نہیں[۱]۔

عرفات میں جمع تقدیم کی شرائط امام ابوحنیفہؒ، سفیان ثوریؒ اور ابراہیم نخعیؒ کے نزدیک عرفات میں جمع تقدیم کی چھ شرائط ہیں :-

(۱) احرام حج۔
(۲) تقدیم الظہر علی العصر[۲]۔
(۳) الوقت والزمان، یعنی یوم عرفہ اور زوال کے بعد کا وقت۔
(۴) مکان، یعنی وادیٔ عرفات یا اس کے آس پاس کا علاقہ کمسجد نمرۃ من أیّ جہۃ کان۔
(۵) دونوں نمازوں کا باجماعت ہونا، چنانچہ اگر انفراداً نماز پڑھ لی تو جمع کرنا درست نہ ہوگا۔
(۶) امام اعظم یا اس کے نائب کا ہونا[۳]، لہٰذا اگر ان دونوں کی غیر موجودگی میں جمع بین الصلوٰتین کر لی تو جمع درست نہ ہوگی۔

واضح رہے کہ صاحبین اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک شروع کی چار شرائط کافی ہیں، آخری دو شرائط

(حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

[۳] عرفات اور مزدلفہ کی جمع بین الصلوٰتین جمہور کے نزدیک جمعِ نسک ہے یعنی مناسکِ حج کا ایک جزء ہے جبکہ امام شافعی کے نزدیک یہ جمع جمعِ سفر ہے "فمن کان حاضرًا أو مسافرًا دون مرحلتین کأھل مکۃ لم یجز لہ الجمع عندہٗ کما لا یجوز لہ القصر۔ انظر شرح النووی علی صحیح مسلم (ج۱ ص۳۹۷و۳۹۸) باب حجۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم وفتح الملہم (ج۳ ص۲۸۶) الجمع بین الظھر والعصر فی وقت الظھر بعرفۃ بأذان وإقامتین وھو نسک عند الحنفیۃ ۔ وحجۃ الوداع (ص۱۴۰) اختلفوا فی الجمع بمزدلفۃ ھل ھو للسفر أو للنسک؟ ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحۂ ہٰذا)

[۱] دیکھئے فتح الملہم (ج۳ ص۲۸۷) باب حجۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم، الجمع بین المغرب والعشاء بالمزدلفۃ۔ و "حجۃ الوداع" (ص۱۰۰) لو صلی المغرب قبل المزدلفۃ ۔ ولباب المناسک مع شرحہ للقاری (ص۱۴۶) باب فی أحکام المزدلفۃ، فصل فی الجمع بین الصلوٰتین بہا ۱۲ مرتب

[۲] چنانچہ اگر اس نے عصر پہلے پڑھ لی یا دونوں نمازیں بالترتیب پڑھیں لیکن بعد میں پتہ چلا کہ جس وقت ظہر کی نماز پڑھی تھی اس وقت ظہر کا وقت شروع نہ ہوا تھا تب بھی دونوں نمازوں کو لوٹائیگا۔

[۳] یہ تفصیل معارف السنن (ج۶ ص۲۵۱، باب ما جاء أن عرفۃ کلھا موقف) سے ماخوذ ہے ۱۲ م

ضروری نہیں۔[۱]

صاحبین اور ائمۂ ثلاثہ رحمہم اللہ کا استدلال حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کے اثر سے ہے جو بخاری[۲] شریف میں تعلیقاً مروی ہے: "وکان ابن عمر إذا فاتته الصلاة مع الإمام جمع بينهما[۳]"

جبکہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ نصوصِ[۴] قطعیہ سے محافظت علی الوقت کی فرضیت ثابت ہے، اس لئے اس کو "ما ورد بہ الشرع" کے علاوہ کسی اور صورت میں ترک کرنا جائز نہیں، لہذا جمع کے لئے جماعت اور امام یا نائب کا ہونا ضروری ہوگا۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا استدلال ابراہیم نخعی رحمہ اللہ کے ایک اثر سے بھی ہے جو امام محمد رحمہ اللہ کی کتاب الآثار میں مروی ہے۔[۵]

---

۱ دیکھئے "المغنی" لابن قدامۃ (ج ۳ ص ۴۰۳) باب صفۃ الحج ۱۲ مرتب

۲ (ج ۱ ص ۲۲۵) کتاب المناسک، باب الجمع بین الصلاتین بعرفۃ ۱۲ مرتب

۳ واضح رہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ جمع بین الصلاتین والی روایت کے بھی راوی ہیں، دیکھئے سنن أبی داؤد (ج ۱ ص ۲۶۵) باب الخروج إلی عرفۃ۔

یہاں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے یہ اعتراض کیا ہے: "ومن قواعدهم (أی الحنفية) أن الصحابي إذا خالف ما روى دلّ على أن عنده علماً بأن مخالفه أرجح تحسيناً للظن به، فينبغي أن يقال هذا هنا" دیکھئے فتح الباری (ج ۳ ص ۴۱۲) باب الجمع بين الصلاتين بعرفة

علامہ عثمانی رحمۃ اللہ علیہ اعلاء السنن میں اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں: "وما أورد عليه الحافظ من أن الراوي إذا خالف ما رواه كان مخالفه أرجح عندهم فليس بوارد، فإن ذلك فيما إذا كان الراوي منفرداً بما رواه ثم خالفه، وجمع النبي صلى الله عليه وسلم بين الصلاتين بعرفة لم ينفرد ابن عمر بروايته، بل رواه جمع من الصحابة عظيم، فلا يقدح فيه مخالفة ابن عمر إياه لفعله - قال الشيخ: ويمكن أن يحمل فعل ابن عمر على الجمع بينهما صورة لا حقيقة، فإن الفعل يحتمل الوجوه، بخلاف جمع النبي صلى الله عليه وسلم بينهما، فقد تواترت الروايات بكونه في وقت الظهر بعد زوال الشمس معاً تواتراً بيّناً انتفى به احتمال كونه جمعاً صورة، ولم يتواتر عن ابن عمر جمعه بينهما في منزله مثل ذلك، فلا يترك العمل بالنص القطعي هناك اهـ دیکھئے ج ۱۰ ص ۱۰۵) باب التوجه إلى الموقف الخ ۱۲ مرتب عفی عنہ

۴ مثلاً: "إِنَّ الصَّلٰوةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ كِتٰبًا مَّوْقُوْتًا" سورہ نساء آیت ۱۰۳ پ ۵ — ۱۲ م

۵ چنانچہ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم قال: إذا صليت يوم عرفة في رحلك فصل كل واحد من الصلاتين لوقتها ولا ترتحل من منزلك حتى تفرغ من الصلاة" قال محمد: وبهذا كان يأخذ أبو حنيفة - کتاب الآثار (ص ۷۴) باب الصلوة بعرفة وجمع رقم ۳۴۳، طبع ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ کراچی - ۱۲ مرتب

مزدلفہ میں جمع تاخیر کی شرائط | مزدلفہ میں حنفیہ کے نزدیک جمع تاخیر کی درج ذیل شرائط ہیں

① احرامِ حج
② تقدیم الوقوف بعرفات۔
③ زمانِ مخصوص یعنی لیلۃ النحر۔
④ وقتِ مخصوص یعنی عشاء۔
⑤ مکانِ مخصوص یعنی مزدلفہ۔

مزدلفہ میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بھی امام یا نائب اور جماعت کی شرط نہیں[1]۔

عرفات اور مزدلفہ میں جمع بین الصلاتین کی صورت میں اذان اور اقامت کی تعداد | امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عرفات میں جمع بین الصلاتین ایک اذان اور دو اقامت کے ساتھ ہوگی، سفیانِ ثوریؒ، امام شافعیؒ اور ابوثورؒ وغیرہ کا بھی یہی مسلک ہے۔ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کی بھی ایک ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک عرفات کی جمع بین الصلاتین دو اذانوں اور دو اقامت کے ساتھ ہوگی۔ وروی ذلك عن ابن مسعود[2]۔

امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ عرفات کی جمع بین الصلاتین بغیر اذان کے دو اقامتوں کے ساتھ ہوگی۔ وروی ذلك عن ابن عمر[3]

گویا عرفات میں جمع بین الصلاتین کرنے کی صورت میں اذان واقامت کی تعداد کے بارے میں تین اقوال ہوئے۔ کما ذکرنا[4]

مزدلفہ میں جمع بین الصلاتین کی صورت میں اذان واقامت کی تعداد کے بارے میں چار اقوال مشہور ہیں۔

---

[1] چنانچہ علامہ ابن قدامہؒ مزدلفہ میں جمع بین الصلاتین کے بارے میں لکھتے ہیں: "يجمع منفرداً كما يجمع مع الإمام، ولا خلاف في هذا"۔ المغنی (ج ۳ ص۴۱۹) باب صفۃ الحج ۱۲ م

[2] دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص۲۲۷) کتاب المناسك، باب من أذن وأقام لكل واحدة منهما ۱۲ م

[3] کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص۴۵۳) ۱۲ مرتب

[4] دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص۴۵۱ و ۴۵۲) باب ماجاء أن عرفة كلها موقف ۱۲ مرتب

① ایک اذان اور ایک اقامت۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا مسلک یہی ہے امام شافعیؒ کا قولِ قدیم بھی یہی ہے، اور امام احمدؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے مالکیہ میں سے ابن ماجشونؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔

② ایک اذان اور دو اقامتیں۔ یہ امام شافعیؒ کا مسلک ہے، امام مالکؒ کا بھی ایک قول اس کے مطابق ہے، حنفیہ میں سے امام زفرؒ کا بھی یہی مسلک ہے، امام طحاویؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے اور شیخ ابن ہمامؒ نے بھی اسی کو راجح قرار دیا ہے۔

③ دو اذانیں اور دو اقامتیں۔ امام مالکؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔

④ دو اقامتیں بغیر اذان کے۔ امام احمدؒ کا مسلکِ مشہور یہی ہے۔ امام شافعیؒ کی بھی ایک روایت اِسی کے مطابق ہے[1]۔

دلائل | عرفات میں جمع بین الصلاتین بأذان وإقامتین کے بارے میں حنفیہ کا استدلال حضرت جابرؓ کی حدیثِ طویل کے اس جملہ سے ہے "ثم أذّن ثم أقام فصلّی الظهر ثم أقام فصلّی العصر[2]"

مزدلفہ میں جمع بین الصلاتین بأذانٍ وإقامةٍ کے بارے میں حنفیہ کا استدلال سنن ابی داؤد[3]

---

[1] یہ تمام تفصیل معارف السنن سے ماخوذ ہے، دیکھئے (ج ۶ ص۲۵۲ و ۲۵۳) باب ماجاء أن عرفة کلها موقف۔

اس بارے میں دو مذاہب اور بھی ہیں:

(۱) صرف ایک اقامت وہ بھی پہلی نماز کے لئے۔ وهو إحدى الروايات عن ابن عمر وهو قول سفيان الثوري فيما حكاه الترمذي والخطابي وابن عبد البر وغيرهم، وقال ابن حزم: هو قول سفيان وأحمد بن حنبل في أحد قوليهما، وبه أخذ أبو بكر بن داؤد۔

(۲) دونوں نمازوں میں نہ کوئی اذان ہے، نہ کوئی اقامت، حكاه المحب الطبري عن بعض السلف وهذا إحدى الروايات عن ابن عمر كما حكاه ابن حزم في المحلّى، تفصیل کے لئے دیکھئے اوجز المسالک (ج ۳ ص۵۲۸) صلاة المزدلفة، بحث الجمع بينهما بوحدة الإقامة وتكرارها ۱۲ مرتب

[2] دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص۳۹۷) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲ م

[3] (ج ۱ ص۲۶۷) کتاب المناسك، باب الصلاة بجمع ۱۲ م

کی روایت سے ہے جس میں مروی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے مزدلفہ میں جمع بین الصلاتین بأذانٍ و اِقامة پر عمل کیا، اسی روایت کے ایک طریق میں یہ بھی مروی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے آخر میں فرمایا: "صلیتُ مع رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم ھکذا"[1]

دراصل اختلاف کی وجہ اس باب میں روایات و آثار کا اختلاف ہے بالخصوص مزدلفہ کی جمع بین الصلاتین کے بارے میں روایات بہت مختلف ہیں، فرجح کل فریق بما تحقق لدیہ[2]

اس باب میں ایک لطیفہ یہ بھی ہے کہ اس مسئلہ[3] میں امام مالکؒ نے اہل مدینہ کی روایات

---

[1] یہاں یہ اعتراض پیدا ہوتا ہے کہ حنفیہ نے عرفات کی جمع بین الصلوٰتین اور مزدلفہ کی جمع بین الصلوٰتین میں تفریق کس لئے کی؟ اگرچہ دونوں مقامات کی جمع بین الصلوٰتین کے بارے میں حنفیہ کے مسلک کی بنیاد روایات پر ہے لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حنفیہ نے دونوں مقامات پر بأذانٍ و اِقامتین کا قول کیوں نہ کر لیا کما فی روایۃ جابر عند مسلم (ج ۱ ص۳۹۷، ۳۹۸) باب حجۃ النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم

اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ مسلم میں حضرت جابرؓ کی روایت کا دوسرا جزء حنفیہ کے مسلک کے مخالف ہے اور اس میں مزدلفہ کی جمع بین الصلاتین کے بارے میں اذان و اقامتین کا ذکر ہے لیکن مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت جابرؓ کی روایت حنفیہ کے مسلک کے مطابق مروی ہے "حدثنا حاتم بن اسمٰعیل عن جعفر بن محمد عن جابر بن عبداللّٰہ قال: صلّٰی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم المغرب والعشاء بجمع بأذانٍ واحدٍ و اِقامۃٍ ولم یسبح بینھما" دیکھئے نصب الرایہ (ج ۳ ص۶۸) لیکن یہ روایت غریب ہے کما قال الزیلعی۔

صاحب ہدایہ نے ایک وجہ تفریق یہ ذکر کی ہے "لأن العشاء فی وقتہ فلا یفرد بالإقامۃ إعلامًا بخلاف العصر بعرفۃ لأنہ مقدم علی وقتہ فأفرد بھا لزیادۃ الإعلام" ہدایہ (ج ۱ ص۲۴۷) باب الإحرام

واضح رہے کہ امام زفرؒ مزدلفہ میں بھی جمع بأذانٍ و اِقامتین ہی کے قائل ہیں، صاحب ہدایہؒ نے ان کا یہی مسلک نقل کیا ہے (ہدایہ ج ۱ ص۲۴۷) گویا امام زفرؒ کا مسلک حضرت جابرؓ کی مسلم والی روایت کے مطابق ہے، جمع بمزدلفہ کو جمع بعرفہ پر قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے، امام طحاویؒ نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے۔ دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص۳۴۹) کتاب مناسک الحج، باب الجمع بین الصلاتین بجمع کیف ھو؟ شیخ ابن ہمامؒ کی رائے بھی یہی ہے، دیکھئے فتح القدیر (ج ۲ ص۱۷۱) باب الإحرام۔ علامہ عبدالحی لکھنویؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے دیکھئے حاشیہ ہدایہ (ج ۱ ص۲۴۷، رقم ۵) ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

[2] چنانچہ علامہ بنوریؒ فرماتے ہیں "وبالجملۃ الأحادیث الصحاح والآثار الصحاح متعارضۃ والقصۃ واحدۃ وتستفاد منھا صورۃ ستۃ و إلی کل ذھب ذاھب ورجّح کل فریق ما تحقق لدیھم من

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کو چھوڑ کر حضرت ابن مسعودؓ[1] اور اہل کوفہ کی روایت پر عمل کیا ہے اور حنفیہ نے حضرت ابن مسعودؓ اور اہل کوفہ کی روایت کو چھوڑ کر اہل مدینہ (حضرت جابرؓ اور حضرت ابن عمرؓ وغیرہ) کی روایات[2] پر عمل کیا ہے۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ حضرات ائمہ مجتہدین اپنے شہری تعامل سے متأثر ہونے کے بجائے شرعی دلائل پر غور و فکر کر کے اپنے فہم و اجتہاد کے مطابق عمل فرماتے تھے خواہ ان کا اجتہاد اپنے اہل شہر کے تعامل کے خلاف ہو جائے۔

جہاں تک حضرت ابن مسعودؓ کے اثر کا تعلق ہے حنفیہ اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ صحیح بخاری کی تصریح کے مطابق انہوں نے مغرب کی نماز پڑھ کر کھانا کھایا، بعد میں عشاء کی نماز پڑھی اور فصل کی صورت میں حنفیہ بھی اقامتین کے قائل ہیں، البتہ دو مرتبہ اذان کے قائل نہیں اور اذانین کی توجیہ یہ کرتے ہیں کہ ساتھی منتشر ہو گئے ہوں گے ان کو جمع کرنے کے لئے دوبارہ اذان دیدی[3]۔ واللہ اعلم

(حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

بحث دقیق و تفکیر عمیق حدیثاً و فقهاً، روایةً و درایةً، ولكلٍّ وِجهةٌ هُوَ مُوَلِّيها، و الله المستعان » دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۴۵۳) باب ماجاء أن عرفة كلها موقف۔ بالخصوص حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں شدید اضطراب ہے کما ذکر العینی فی العمدة (ج ۱۰ ص ۱۲) باب من جمع بینهما ولم يتطوع۔ روایات و آثارِ مختلفہ کے لئے دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۳۴۷ تا ۳۴۹) باب الجمع بین الصلاتين بجمع كيف هو۔ ومصنف ابن ابی شیبہ (ج ۴ ص ۲۹۳ و ۲۹۴) کتاب الحج، باب من قال لا یجزیه الأذان بجمع وحده أو يؤذن أو يقيم ۱۲

۳ یعنی تعدادِ اذان و اقامت للجمع بین الصلوتین بمزدلفۃ کا مسئلہ ۱۲م

(حاشیۂ صفحۂ ہٰذا)

۱ " حج عبد الله فأتينا المزدلفة حين الأذان بالعتمة أو قريبًا من ذلك فأمر رجلاً فأذّن وأقام ثم صلى المغرب وصلى بعدها ركعتين ثم دعا بعشائه فتعشى ثم أمر فأذّن وأقام - قال عمرو : ولا أعلم الشك إلا من زهير - ثم صلى العشاء ركعتين الخ " صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۲۷) کتاب المناسك، باب من أذّن و أقام لكل واحدة منهما ۱۲ مرتب

۲ حضرت ابن عمرؓ اور حضرت جابرؓ کی روایات اصل تقریر اور حاشیہ میں گذر چکی ہیں، نیز حافظ زیلعیؒ نے معجم طبرانی کے حوالہ سے حضرت ابو ایوب انصاریؓ کی روایت ذکر کی ہے " أن رسول الله صلى الله عليه وسلم جمع بين صلاة المغرب وصلاة العشاء بالمزدلفة بأذان واحد و إقامة واحدة " نصب الرایہ (ج ۳ ص ۶۹) ۱۲م

۳ تفصیل کے لئے دیکھئے طحاوی (ج ۱ ص ۳۴۸) باب الجمع بين الصلاتين بجمع كيف هو؟ اور عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۱۴ و ۱۵) باب من اذن و أقام لكل واحدة منهما۔ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

باب ماجاء من أدرك الإمام بجمع فقد أدرك الحجّ

عن عبد الرحمٰن بن يعمر أن ناسًا من أهل نجد أتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو بعرفة فسألوه، فأمر منادیًا فنادی: الحج عرفة، من جاء ليلة جمع قبل طلوع الفجر فقد أدرك الحج " اس حدیث کی بنا پر امام ابوحنیفہؒ سفیان ثوریؒ اور امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ وقوفِ عرفات کا وقت نوذی الحجہ کے زوال سے دسش ذی الحجہ کے طلوع فجر تک ہے[2]، اس دوران جس وقت بھی آدمی عرفات پہنچ جائے، البتہ رات کا کچھ حصہ عرفات میں گذارنا ضروری ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص غروبِ آفتاب سے پہلے عرفات سے روانہ ہو جائے تو اس پر دَم واجب ہوگا اس کے برخلاف دن کا کچھ حصہ عرفات میں گذارنا اس درجہ میں ضروری نہیں چنانچہ اگر کوئی شخص غروبِ شمس کے بعد عرفات پہنچے تو اس پر دَم نہیں

امام مالکؒ کے نزدیک نویں تاریخ کا دن لیلۃ النحر کے تابع ہے اور ان کے نزدیک لیلۃ النحر کے کسی حصہ میں وقوفِ عرفہ ضروری ہے لہٰذا اگر کسی شخص نے نویں تاریخ کے دن میں وقوفِ عرفہ کیا اور غروبِ آفتاب سے پہلے عرفات سے نکل گیا اور لوٹ کر نہ آیا تو اس کا حج فوت ہوگیا جس کی اس کے ذمہ میں قضا ضروری ہے، البتہ اگر کسی شخص نے نویں تاریخ کے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

علامہ عثمانیؒ مزدلفہ میں جمع بأذانین والی روایت کے بارے میں لکھتے ہیں: "وأما جمعُهُ بأذانين في صورة الفصل فلعل ذلك لم يثبت عنه وقد رواه زهير بالشك كما يدل عليه سياق البخاري، وأخرجه البيهقي من طريق عبد الرحمٰن بن عمرو عن زهير بالشك وقال فيه: ثم أمر قال زهير: أرى فأذن وأقام" دیکھئے اعلاء السنن (ج ١٠ ص١٢٤) باب إذا جمع بين المغرب والعشاء بمزدلفة لفصل ١٢ مرتب عفی عنہ۔

(حاشیہ صفحہ هٰذا)

[1] الحديث أخرجه النسائي في سننه (ج ٢ ص٤٤ و٤٥) كتاب مناسك الحج، زمن الوقوف بعرفة۔ وأبوداؤد في سننه (ج ١ ص٢٦٩) كتاب المناسك، باب من لم يدرك عرفة ١٢ م

[2] ابتدائے وقت کا زوال سے ہونا حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے ثابت ہے "عن سعيد بن حسان عن ابن عمر قال: لما أن قتل الحجاج ابن الزبير أرسل إلى ابن عمر أية ساعة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يروح في هٰذا اليوم قال إذا كان ذلك رُحنا، فلما أراد ابن عمر أن يروح قال: قالوا: لم تزغ الشمس، قال: أزاغت؟ قالوا: لم تزغ، قال: فلما قالوا: قد زاغت ارتحل" سنن أبي داؤد (ج ١ ص٢٦٥) باب الرواح إلى عرفة۔ اور لیلۃ النحر کا اس میں داخل ہونا حدیثِ باب سے ثابت ہے ١٢ مرتب

دن میں وقوفِ عرفہ نہ کیا اور لیلۃ النحر کے کسی حصہ میں وقوفِ عرفہ کرلیا تو اس کا حج ہوگیا اگرچہ دن میں وقوفِ عرفہ کو ترک کرنے کی وجہ سے اس پر دَم واجب ہے[1]۔

امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک وقوفِ عرفہ کا وقت نویں تاریخ کی صبح صادق سے دسویں تاریخ کی صبح صادق ہے اور اس کے کسی بھی حصّہ میں وقوفِ عرفہ کرلیا تو درست ہے[2]۔

باب[3] ماجاء فی تقدیم الضعفۃ من جمع بلیل

عن ابن[4] عباس قال: بعثنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ثقل[5] من جمع بلیل" ترجمۃ الباب میں "ضَعَفَۃ" سے مراد عورتیں، بچے، کمزور بوڑھے اور مریض ہیں[6] اور حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ضعفہ کے صبح صادق ہونے سے پہلے مزدلفہ سے منیٰ روانہ ہونے میں کوئی حرج نہیں۔

ترجمۃ الباب کے ساتھ حدیث کی مناسبت ظاہر ہے اس لئے کہ وہ حجۃ الوداع کے موقعہ پر ان جملہ ضعفاء میں سے تھے[7] جن کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے رات ہی کو مزدلفہ سے منیٰ روانہ کردیا تھا۔

---

[1] حدیثِ باب سے امام مالکؒ کے مسلک پر بھی استدلال کیا جاسکتا ہے لیکن عروہ بن مضرس طائیؓ کی روایت ان کے خلاف حجت ہے وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نقل فرماتے ہیں "من أدرك معنا هٰذه الصلوٰة وأتى عرفات قبل ذلك ليلاً أو نهارًا فقد تمّ حجه وقضٰى تفثه" سنن أبی داؤد (ج ۱ ص۲٦۹) باب من لم يدرك عرفة ۱۲ مرتب

[2] مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص۵) باب الوقوف بعرفة ۱۲ م

[3] شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

[4] الحديث أخرجه البخاری فی صحيحه (ج ۱ ص۲۲٧) باب من قدم ضعفة أهله بليل الخ۔ ومسلم فی صحيحه (ج ۱ ص۴۱٨) باب استحباب تقديم الضعفة من النساء وغيرهن الخ۔ والنسائی فی سننه (ج ۲ ص٤٦) تقديم النساء والصبيان إلى منازلهم۔ وأبوداؤد فی سننه (ج ۱ ص۲٦٨) باب التعجيل من جمع۔ وابن ماجة فی سننه (ص۲۱٧) باب من تقدم من جمع لرمی الجمار ۱۲ م

[5] بفتحتين، متاع المسافر وما يحمله على دوابه۔ مجمع بحار الأنوار (ج ۱ ص۲۹٦) بحواله نہایہ ۱۲ م

[6] كما قال العينی فی العمدة (ج ۱۰ ص۱۵) باب من قدم ضعفة أهله ۱۲ م

[7] اس لئے کہ حجۃ الوداع کے موقعہ پر حضرت ابن عباسؓ عمر کے اعتبار سے چھوٹے تھے اور اس وقت (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

یہاں دو چیزیں ہیں، (۱) مبیتِ مزدلفہ (یعنی مزدلفہ میں دس ذی الحجہ کی رات گزارنا) (۲) وقوفِ مزدلفہ (یعنی دس ذی الحجہ کی طلوعِ صبحِ صادق سے طلوعِ شمس کے درمیانی وقت میں مزدلفہ میں ٹھہرنا)۔

''وقوفِ مزدلفہ'' جمہور کے ہاں رکنِ حج تو نہیں البتہ اس کے چھوڑنے پر دم واجب ہے، امام مجاہد، امام قتادہ، امام زہری، سفیان ثوری، امام احمد، امام اسحاق اور ابوثور رحمہم اللہ کا یہی قول ہے، اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا بھی یہی قول ہے کہ بلاعذر ''وقوفِ مزدلفہ'' چھوڑنے پر دم واجب ہوگا جبکہ امام علقمہ اور ابراہیم نخعی رحمہما اللہ کے ہاں یہ رکنِ حج ہے اور اس کے چھوٹ جانے سے حج ہی فوت ہو جائے گا۔

اور ''مبیتِ مزدلفہ'' احناف کے ہاں ''سنّتِ مؤکدہ'' ہے، اس کے ترک پر دم واجب نہیں اور امام شافعی، قتادہ، زہری اور عطاء رحمہم اللہ کے ہاں اس کے چھوڑنے سے دم لازم ہے، جبکہ علقمہ، شعبی اور نخعی رحمہم اللہ کے ہاں یہ رکن ہے اور اس کے چھوٹ جانے سے حج ہی فوت ہو جائے گا۔ (مسئلہ کی تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیے: تکملہ فتح الملہم ۱۵۹/۲۔۱۵۸، کتاب الحج، باب استحباب تقديم الضعفته الخ مطبوعہ دارالقلم، دمشق)۔

امام مالکؒ کے نزدیک مبیت مزدلفہ سنت ہے، امام شافعیؒ کی دوسری روایت بھی اسی کے مطابق ہے، امام مالکؒ سے یہ بھی منقول ہے کہ نزول بالمزدلفہ واجب ہے، اور مبیت بالمزدلفہ اور وقوف مع الامام بالمزدلفہ دونوں سنت ہیں۔

اہلِ ظاہر کا مذہب یہ ہے کہ من لم يدرک مع الامام صلاة الصبح بالمزدلفة بطل حجّة بخلاف النساء والصبيان والضعفاء [1]. والله أعلم

باب [2] ﴿ بلا ترجمه [3] ﴾

عن جابر قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم يرمي يوم النحر ضحى [4]، یوم النحر میں جمرۂ عقبہ کی رمی کے تین اوقات ہیں:

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ) ان کی عمر تقریباً تیرہ (۱۳) سال تھی، تفصیل کے لئے دیکھئے سیر أعلام النبلاء، (ج:۳، ص:۳۳۲ وما بعده) عبدالله بن عباس البحر رقم ۵۱ من صغار الصحابة ۱۲ مرتب

(۱) راجع لتفصيل المذاهب ولفوائد أخرىٰ "العمدة" للعيني (ج:۱۰، ص:۱۶، ۱۷) باب من قدّم ضعفة أهله بليل ۱۲ مرتب۔

(۲) شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

(۳) ہندوپاک کے مطبوعہ نسخوں میں یہ باب اسی طرح بلا ترجمہ مذکور ہے، البتہ داراحیاء التراث العربی بیروت کے مطبوعہ نسخہ میں اس باب کے ساتھ یہ ترجمہ مذکور ''باب ماجاء في رمي يوم النحر ضحى''، دیکھئے (ج:۳، ص:۲۴۱، رقم الباب ۵۹) بتحقيق الشيخ محمد فؤاد عبدالباقي۔ ۱۲ مرتب

(۴) الحديث أخرجه أبو داؤد في سننه (ج:۱، ص:۲۷۱) باب في رمي الجمار ۱۲م

① وقتِ مسنون : طلوعِ شمس کے بعد زوالِ شمس سے پہلے۔[1]
② وقتِ مباح : زوالِ شمس سے غروبِ شمس تک ۔
③ وقتِ مکروہ : یوم النحر گذرنے کے بعد گیارہ ذی الحجہ کی رات ۔

---

[1] واضح رہے کہ حنفیہ کے نزدیک یوم النحر میں طلوعِ شمس سے رمی کا وقتِ مسنون شروع ہوتا ہے (اس میں بھی افضل وہ وقت ہے جب سورج اچھی طرح چمکنے لگے، چنانچہ حدیث باب میں "ضحیً" کے الفاظ بھی اس پر دال ہیں) جبکہ رمی کا وقتِ جواز طلوعِ صبحِ صادق ہی سے شروع ہو جاتا ہے۔ شیخ ابن ہمامؒ لکھتے ہیں: "وفي النهاية نقلاً من مبسوط شيخ الاسلام أن ما بعد طلوع الفجر من يوم النحر وقت الجواز مع الإساءة، وما بعد طلوع الشمس إلى الزوال وقت مسنون، وما بعد الزوال إلى الغروب وقت الجواز بلا إساءة، والليل وقت الجواز مع الإساءة" فتح القدير (ج ۲ ص۱۸۶) تحت قول صاحب الهداية "لما روى أن النبي عليه الصلاة والسلام رخص للرعاء أن يرموا ليلاً"

امام شافعیؒ کے نزدیک لیلۃ النحر کے نصف اخیر میں بھی رمی جائز ہے جبکہ حنفیہ کے نزدیک اگر فجر سے پہلے رمی کرلی تو اس کا اعادہ ضروری ہے۔ دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص۸۵ و ۸۶) باب رمی الجمار۔ فتح الباری (ج ۳ ص۴۲۲) باب من قدم ضعفة أهله بليل۔

پچھلے باب میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت "أن النبي صلى الله عليه وسلم قدم ضعفة أهله وقال: لا ترموا الجمرة حتى تطلع الشمس" امام شافعیؒ کے خلاف حجت ہے۔

جہاں تک صبحِ صادق کے بعد جوازِ رمی کا تعلق ہے طحاوی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ثابت ہے "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعثه في الثقل وقال: لا ترموا الجمار حتى تصبحوا" (ج ۱ ص۳۵۰) باب وقت رمی جمرة العقبة الخ گویا اس روایت سے وقتِ جواز کا پتہ چلتا ہے اور پچھلے باب والی روایت سے وقتِ مسنون کا، صاحبِ ہدایہ نے حنفیہ کے مسلک پر اسی طرح استدلال کیا ہے، دیکھئے ہدایہ (ج ۱ ص۲۵۲ و ۲۵۳)

امام شافعیؒ کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے: "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رخص للرعاء أن يرموا ليلاً" "عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده" کی روایت سے بھی ان کا استدلال ہے "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رخص للرعاء أن يرموا بالليل وأية ساعة شاء وا من النهار" حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے بھی ان کا استدلال ہے "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

پھر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر کسی شخص نے یوم النحر میں جمرۂ عقبہ کی رمی نہیں کی یہانتک کہ رات ہوگئی تو وقت کے مکروہ ہونے کے باوجود اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ رات ہی کو رمی کرے اور اس پر دم نہیں۔ سفیان ثوریؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک وہ رات کو رمی نہیں کریگا اور اس کے اوپر دَم ہے، اور اگر کسی شخص نے نہ یوم النحر میں رمی کی اور نہ ہی گیارہ تاریخ کی رات کو، یہانتک کہ صبح ہوگئی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایسے آدمی کے لئے ضروری ہے کہ وہ رمی بھی کرے اور دم بھی دے، جبکہ امام ابویوسفؒ اور سفیان ثوریؒ کے نزدیک جب رات کو رمی کرنے کی اجازت نہیں تو دن میں بطریقِ اولیٰ رمی نہیں کریگا بلکہ دَم ہی دیگا۔

و أما بعد ذٰلك فبعد زوال الشمس "یوم النحر کے بعد کے ایّام کی رمی بالاتفاق زوالِ شمس کے بعد ہے، البتہ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ تیرھویں تاریخ کی رمی زوال سے پہلے بھی استحساناً درست ہے، لہٰذا ان کے نزدیک اگر کسی شخص نے گیارھویں اور بارھویں تاریخ کی رمی زوال سے پہلے کرلی تو اس کا اعادہ ضروری ہے[1]، البتہ تیرھویں تاریخ کو زوال سے پہلے رمی کرنے کی صورت میں اعادہ نہیں۔

حضرت عطاؒ اور طاؤسؒ کا مسلک یہ ہے کہ گیارہ، بارہ اور تیرہ تینوں تاریخوں میں رمی قبل الزوال درست ہے اور کسی بھی دن اعادہ نہیں۔

پھر اس پر امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، سفیان ثوریؒ، امام شافعیؒ اور ابوثورؒ کا اتفاق ہے کہ ایامِ تشریق کے ختم ہونے کے بعد رمی نہیں لہٰذا اگر کسی شخص نے ایامِ تشریق میں رمی نہیں کی اور

(حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

رخص لرعاء الإبل أن یرموا باللیل"۔

لیکن یہ تمام روایات ضعیف ہیں، ان کے حوالوں اور ان کے رواۃ پر بحث کے لئے دیکھئے نصب الرایۃ (ج ۳ ص۸۵و۸۶)، الدرایہ (ج ۲ ص۲۸و۲۹) رقم ۴۷۲، اور مجمع الزوائد (ج ۳ ص۲۶۰) باب رمی الرعاء باللیل۔ اس کے علاوہ ان روایات میں یہ بھی امکان ہے کہ یہ لیلۃ النحر سے متعلق نہ ہوں بلکہ اگلی آنے والی راتوں سے متعلق ہوں، کما قال صاحب الھدایۃ، اور اگر بالفرض لیلۃ النحر ہی سے متعلق ہوں، تب بھی یہ حکم رعاء کے ساتھ خاص ہوگا، اور دوسروں کو ان پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا "لأن ثبوت الرمی بخلاف القیاس" دیکھئے ہدایہ وحاشیہ ہدایہ (ج ۱ ص۲۵۳) ۱۲ مرتب عفی عنہ

(حاشیہ صفحۂ ھٰذا)

[1] البتہ امام ابوحنیفہؒ سے حسن بن زیاد کی ایک ضعیف روایت یہ ہے کہ زوال سے پہلے بھی رمی جائز ہے (کما فی فتح القدیر والعنایۃ۔ ج ۲ ص۱۸۵۔) لیکن یہ ضعیف روایت مفتیٰ بہ نہیں، لہٰذا اس میں تساہل نہ برتنا چاہیئے از استاذ محترم دام اقبالہم

تیرھویں تاریخ کا سورج بھی غروب ہوگیا تو رمی فوت ہوگئی اب اس کا اعادہ نہیں بلکہ دم دینا واجب ہے[۱]۔

بَاب مَاجَاء أن الإفاضَة مِن جمع قبل طلوع الشمس

عن أبي إسحٰق[۲] قال: سمعت عمرو بن ميمون يحدّث يقول: كنّا وقوفاً بجمع فقال عمر بن الخطّاب: إن المشركين كانوا لا يفيضون حتى تطلع الشمس، وكانوا يقولون: أشرق ثبير[۳]، وإنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم خالفهم، فأفاض عمر قبل طلوع الشمس" یعنی اہل جاہلیت طلوعِ شمس کے انتظار میں بیٹھے رہتے تھے اور چونکہ طلوعِ آفتاب کی علامت یہ تھی کہ ثَبیر نامی پہاڑ چمکنے لگتا تھا اس لئے وہ کہتے تھے" اَشرِق ثبیر" یعنی اے جبل ثبیر! چمک اٹھو، اور سنن ابن ماجہ[۴] میں یہ الفاظ مروی ہیں " اشرق ثبیر، کیما نغیر" اے جبلِ ثبیر! چمک اٹھ تاکہ ہم یلغار کریں یعنی منیٰ کو روانہ ہوجائیں۔

جمہور یعنی امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ امام احمدؒ کے نزدیک مزدلفہ سے اسفار کے بعد طلوعِ شمس سے پہلے روانہ ہونا چاہئے البتہ امام مالکؒ کے نزدیک اسفار سے بھی پہلے روانگی مستحب[۵] ہے۔

طلوعِ شمس سے پہلے روانہ ہونا تو حدیثِ باب سے ثابت ہے اور اسفار حضرت جابرؓ کی حدیثِ طویل[٦] کے اس جملہ سے "فلم یزل واقفاً حتی أسفر جدّاً" جو امام مالکؒ کے خلاف حجت ہے۔ واللہ اعلم

---

[۱] اس باب سے متعلقہ تمام تفصیل عمدۃ القاری سے ماخوذ ہے، دیکھئے (ج-۱ ص۸۵و۸٦) باب رمی الجمار ۱۲م

[۲] الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج۱ ص۲۲۸) باب متى يدفع من جمع - والنسائي في سننه (ج۲ ص۴۷) وقت الإفاضة من جمع ۱۲م

[۳] بفتح الثلثة وكسر الباء الموحّدة وسكون الياء آخر الحروف في آخره راء، جبل بالمزدلفة على يسار الذاهب إلى منى، وقيل: هو أعظم جبال مكّة باسم رجل من هذيل اسمه ثبير، وهناك جبال أخر اسم كل منها ثبير" كذا في معارف السنن (ج ٦ ص۴۷۹) ۱۲م

[۴] (ص۲۱۷) باب الوقوف بجمع ۱۲م

[۵] كذا في المعارف (ج ٦ ص۴۷۸) ۱۲م

[٦] صحيح مسلم (ج۱ ص۳۹۹) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲م

باب[1] كيف ترمى الجمار

عن[2] عبد الرحمٰن بن يزيد قال: لما أتى عبد الله جمرة العقبة استبطن الوادى واستقبل القبلة وجعل يرمى الجمرة على حاجبه الأيمن، ثم رمى بسبع حصيات، يكبر مع كل حصاة، ثم قال: والله الذى لا إله إلا هو إمن ههنا رمى الذى أنزلت عليه سورة البقرة " اس پر اتفاق ہے کہ تمام جمرات کی رمی کسی بھی جانب سے کسی بھی کیفیت کے ساتھ کیجا سکتی ہے، پھر اس پر بھی اتفاق ہے کہ جمرۂ اولیٰ اور جمرۂ وسطیٰ کی رمی کے وقت استقبالِ قبلہ مستحب ہے، حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کی حدیثِ باب میں جمرۂ عقبہ کی رمی میں بھی استقبالِ قبلہ کا ذکر ہے، لیکن صحیحین[3] میں حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کے اسی واقعہ میں "جعل البيت عن يساره ومنىٰ عن يمينه" کے الفاظ مذکور ہیں، چنانچہ جمہور کا مسلک صحیحین ہی کی روایت کے مطابق ہے کہ جمرۂ کبریٰ کی رمی کے وقت جمرہ کا استقبال کرتے ہوئے اس ہیئت سے کھڑا ہونا چاہئے کہ بیت اللہ بائیں جانب ہو اور منیٰ دائیں جانب۔

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے سو اُسے اگرچہ امام ترمذیؒ نے "حسن صحیح" کہا ہے لیکن حافظ ابن حجرؒ نے فتح البار[4]ی میں صحیحین ہی کی روایت کو صحیح قرار دیا ہے اور ترمذیؒ کی روایت کے بارے میں وہ فرماتے ہیں "وهذا شاذ، فى إسناده المسعودى[5] وقد اختلط" والله أعلم[6]۔ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ

---

[1] شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

[2] الحديث أخرجه ابن ماجه فى سننه (ص۲۱۷ و ۲۱۸) باب من أين ترمى جمرة العقبة ۱۲ م

[3] دیکھئے صحیح بخاری (ج۱ ص۲۳۵) باب رمى الجمار بسبع حصيات، وباب من رمى جمرة العقبة وجعل البيت عن يساره۔ اور صحیح مسلم (ج۱ ص۴۱۹) باب من رمى جمرة العقبة من بطن الوادى وتكون مكة عن يساره ۱۲ م

[4] فتح البارى (ج۳ ص۴۶۳) باب يكبر مع كل حصاة ۱۲ م

[5] هو عبد الرحمٰن بن عبد الله بن عتبة بن مسعود الكوفى، المسعودى، صدوق، اختلط قبل موته، وضابطه أن من سمع منه ببغداد فبعد الاختلاط، "من السابعة" تقريب التهذيب (ج۱ ص۴۸۷، رقم ۱۰۰۸) ۱۲ مرتب

[6] شرح باب سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج۶ ص۴۷۶ و ۴۷۷) ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی إشعار البدن

عن ابن عباس[1] أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قلّد نعلین وأشعر الهدی فی الشق الأیمن بذی الحلیفة و أماط عنه الدم» تقلید بالاتفاق سنت ہے[2]، اور قلادہ ڈالنے سے مقصود یہ ہے کہ لوگ سمجھ جائیں کہ یہ ہدیِ حرم ہے اس کا دستور زمانۂ جاہلیت سے چلا آتا تھا، کیونکہ اہل عرب میں ویسے تو قتل وغارت گری کا بازار گرم رہتا تھا لیکن جس جانور کے بارے میں یہ معلوم ہوجائے کہ یہ ہدیِ حرم ہے اس کو ڈاکو بھی نہیں لوٹتے تھے[3]

اسی علامت کا دوسرا طریقہ اِشعار تھا جس کی صورت یہ ہے کہ اونٹ کی داہنی کروٹ میں نیزے سے ایک زخم لگا دیا جاتا ہے[4]، یہ طریقہ حدیثِ باب میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے

---

[1] الحدیث أخرجه مسلم فی صحیحه (ج ۱ ص۴۰۷) باب إشعار البدن وتقلیده عند الإحرام وأبوداؤد فی سننه (ج ۱ ص۲۴۴) باب الإشعار ۱۲م

[2] علامہ عینیؒ فرماتے ہیں: «وهو سنة بالإجماع وهو تعلیق نعل أو جلد لیکون علامة الهدی، وقال أصحابنا: لو قلّد بعروة مزادة أو لحی شجرة أو شبه ذلك جاز لحصول العلامة، وذهب الشافعی والثوری إلی أنها تقلد بنعلین، وهو قول ابن عمر، وقال الزهری ومالك: یجزئ واحدة، وعن الثوری: یجزئ فم القربة، ونعلان أفضل لمن وجدهما» عمدة القاری (ج ۱۰ ص۳۶) باب من أشعر وقلّد بذی الحلیفة ثم أحرم ۱۲ مرتب

[3] تفصیل کے لئے دیکھئے حاشیۂ نصب الرایہ (ج ۳ ص۱۱۷ باب التمتع) بحوالۂ شرح توربشتی علی المصابیح تقلید اور اشعار میں ایک حکمت یہ بھی ہے کہ بعض اوقات ہدی راستہ میں ہلاک ہونے لگتی ہے تو اس کو نحر کر دیا جاتا ہے، ایسی صورت میں اگر اس پر کوئی علامت ہوگی تو مساکین اس کو پہچان لیں گے اور اس کا گوشت استعمال کریں گے، اس کے علاوہ ایسے بدنہ وغیرہ کو پہچاننے کے بعد وہ اگر اس کا گوشت لینا چاہیں گے تو اس کے پیچھے پیچھے منحر تک آکر گوشت حاصل کرسکیں گے، تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص۳۶) باب من أشعر وقلّد الخ ۱۲م

[4] صاحبِ ہدایہ فرماتے ہیں: «قالوا: والأشبه هو الأیسر لأن النبی صلی اللہ علیه وسلم طعن فی جانب الیسار مقصودًا وفی جانب الأیمن اتفاقًا» تفصیل کے لئے دیکھئے فتح القدیر اور عنایہ (ج ۲ ص۲۱۳) باب التمتع ۱۲ مرتب

ثابت ہے چنانچہ اِشعار جمہور کے نزدیک سنّت ہے[1]۔

البتہ امام ابو حنیفہؒ کی طرف یہ منسوب ہے کہ انہوں نے اشعار کو مکروہ کہا ہے[2]، اسی بناء پر اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ پر بہت تشنیع کی گئی ہے[3]۔

لیکن واقعہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کی طرف اس قول کی نسبت مشکوک ہے۔ چنانچہ امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ نہ اصلِ اشعار کو مکروہ کہتے ہیں اور نہ اس کے سنت ہونے کا انکار کرتے ہیں البتہ اس نسبت کی حقیقت یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے زمانہ میں لوگ اشعار کرنے میں بہت زیادہ مبالغہ کرنے لگے تھے اور اشعار میں کھال کے ساتھ ساتھ گوشت بھی کاٹ ڈالتے تھے اور گہرے زخم لگا دیتے تھے جس سے جانوروں کو ناقابلِ برداشت تکلیف ہوتی تھی اور اس جانور کے مرنے کا خطرہ ہوتا تھا اس لئے انہوں نے سدّاً للباب اِشعار سے روکا، فإنّ الناس لا یراعون الحدّ فی ذلك، ورنہ ان کا مقصود نفسِ اشعار سے روکنا نہ تھا بلکہ مبالغہ فی الاشعار سے روکنا تھا[4]۔

---

[1] حاشیہ نصب الرایہ (ج ۳ ص۱۱۲)

پھر اشعار کے بارے میں بحث ہے کہ یہ ابل کے ساتھ مختص ہے یا نہیں؟ حضرت سعید بن جبیرؒ کے نزدیک یہ ابل کے ساتھ مخصوص ہے، چنانچہ ان کے نزدیک غنم و بقرہ کسی کا بھی اشعار نہیں، شعبیؒ اور ابو ثورؒ کے نزدیک بقرہ کی جہاں تقلید درست ہے وہاں اشعار بھی درست ہے، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابی بن کعبؓ کے بارے میں بھی منقول ہے کہ وہ بقرہ کے کوہان میں اشعار کرتے تھے، امام مالکؒ کے نزدیک وہ بقرہ جس کا کوہان ہو اس کا اشعار کیا جائے گا اور جس کا کوہان نہ ہو اس کا اشعار نہیں کیا جائے گا۔ مختصر یہ کہ، ابل کے اشعار اور غنم کے عدمِ اشعار پر اتفاق ہے جبکہ بقرہ کے بارے میں اختلاف ہے۔ دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص۳۶) باب من أشعر وقلّد الخ ۱۲ مرتب

[2] چنانچہ صاحبِ ہدایہ مختصر القدوری کی اس عبارت "ولا یشعر عند أبی حنیفة" کے تحت لکھتے ہیں: "ویکرہ" ہدایہ (ج۱ ص۲۶۳) باب التمتع ۱۲ مرتب

[3] علامہ عینیؒ لکھتے ہیں: "وقال ابن حزم فی المحلی: قال أبو حنیفة: أکرہ الإشعار، وهو مثلة" وقال: (أی ابن حزم) هذه طامّة من طوامّ العالم أن یکون مثلةً شیءٌ فعله رسول الله صلی الله علیه وسلم، أفّ لکل عقل یتعقب حکم رسول الله صلی الله علیه وسلم، ویلزمه أن تکون الحجامة وفتح العرق مثلة، فیمنع من ذلك، وهذه قولة لا نعلم لأبی حنیفة فیها متقدم من السلف ولا موافق من فقهاء عصره إلا من ابتلاه الله تعالی بتقلیده" عمدۃ القاری (ج۱۰ ص۳۵) باب من أشعر وقلّد الخ ۱۲ مرتب

[4] تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص۳۵) باب من أشعر وقلّد الخ۔ از فتح الباری (ج۳ ص۴۳۵) باب اشعار البدن ۱۲ مرتب

حقیقت یہ ہے کہ امام طحاویؒ ہی کی بات راجح ہے اور وہ اعلم الناس بمذہب ابی حنیفہ ہیں[1] اس کے علاوہ اگر امام ابوحنیفہؒ سے اس قسم کا کوئی قول مروی ہے تو اس کا ایک مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ اشعار کے مقابلہ میں تقلید نعلین افضل ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جتنے بدنوں کا سوق فرمایا ہے ان میں سے صرف ایک کا آپ نے اشعار فرمایا تھا باقی سب میں تقلید کی صورت پر عمل کیا تھا[2]۔

اور اگر بالفرض یہ ثابت بھی ہو جائے کہ امام صاحبؒ نفسِ اِشعار کو مکروہ سمجھتے تھے تب بھی یہ ان کا اجتہاد ہے جو رائے پر نہیں بلکہ احادیث النہی عن المثلۃ اور احادیث النہی عن تعذیب الحیوان پر مبنی ہے[3]، گویا وہ احادیثِ اِشعار کو ان سے منسوخ مانتے ہیں[4] اور اس قسم کے اجتہادات ہر مجتہد کے ہاں

---

[1] چنانچہ علامہ عینیؒ اس مقام پر امام طحاویؒ کے بارے میں لکھتے ہیں: "هو أعلم الناس بمذاهب الفقهاء ولاسيّما بمذهب أبي حنيفة" عمدہ (ج ۱۰ ص۳۵) باب من أشعر و قلّد الخ۔

نیز حافظ ابن حجرؒ بھی لکھتے ہیں: "ويتعين الرجوع إلى ما قال الطحاوي، فإنه أعلم من غيره بأقوال أصحابه" فتح الباری (ج ۳ ص۴۲۵) باب إشعار البدن

علامہ عینی اور حافظ ابن حجر شافعی رحمہما اللہ کے امام طحاویؒ کی بات کو ترجیح دینے کے بعد صاحب تحفۃ الاحوذی کی اس بات میں کوئی وزن نہیں رہتا کہ "و أمّا العذر الذي ذكره الطحاوي وغيره فهو عندي بارد" دیکھئے (ج ۲ ص۱۰۷، باب ماجاء في إشعار البدن) بالخصوص جبکہ ان کی بات بلا دلیل بھی ہے ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] كذا قال الحافظ الإمام فضل الله التوربشتي الحنفي في شرحه على المصابيح. أنظر للتفصيل حاشية نصب الراية (ج ۳ ص۱۷۱) باب التمتع ۱۲ مرتب

[3] دونوں قسم کی احادیث کے لئے دیکھئے صحیح بخاری (ج ۲ ص۸۲۸ و ۸۲۹) کتاب الذبائح والصيد والتسمية، باب مايكره من المثلة والمصبورة والمجثمة — اور سنن ابی داؤد (ج ۲ ص۳۹) کتاب الضحایا، باب في المبالغة في الذبح، اور نصب الرایہ (ج ۳ ص۱۱۸ تا ۱۲۰) باب التمتع ۱۲ مرتب

[4] لیکن علامہ سہیلیؒ "الروض الأنف" میں لکھتے ہیں: "النهي عن المثلة كان بإثر غزوة أحد، فحديث الإشعار في حجة الوداع، فكيف يكون الناسخ متقدمًا على المنسوخ" لہذا راجح یہ ہے کہ احادیثِ اِشعار احادیث نہی عن المثلۃ کے ساتھ معارض ہیں، وإذا وقع التعارض فالترجيح للمحرم، علامہ زیلعیؒ نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے نصب الرایہ (ج ۳ ص۱۱۸) ۱۲ مرتب عفی عنہ

ملتے ہیں اور محض ان کی وجہ سے کسی مجتہد کو موجبِ طعن نہیں بنایا جاسکتا۔

واضح رہے کہ حضرت عائشہؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے ایسی روایات مروی ہیں جن سے تخییر بین الاشعار وترکہ کا پتہ چلتا ہے[1]، گویا ان دونوں حضرات کے نزدیک اشعار نہ سنت ہے اور نہ ہی مستحب بلکہ مباح ہے جس سے معلوم ہوا کہ امام ابوحنیفہؒ کا مسلک ان کے قریب قریب ہے۔

قال (أبو عيسى) سمعتُ يوسف بن عيسى يقول: سمعتُ وكيعًا يقول حين روى هٰذا الحديث فقال: لا تنظروا إلى قول أهل الرأي في هذا، فإن الإشعار سنّة وقولهم بدعة قال سمعت أبا السائب يقول: كنا عند وكيع، فقال لرجل عنده ممن ينظر في الرأي: أشعر رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويقول أبو حنيفة: هو مثلة، قال الرجل: فإنه قد رُوِيَ عن إبراهيم النخعي أنه قال: الإشعار مثلة، قال: فرأيت وكيعًا غضب غضبًا شديدًا وقال: أقول لك: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، وتقول: قال إبراهيم! ما أحقك بأن تُحبس ثم لا تخرج حتى تنزع عن قولك هٰذا" یہاں امام ترمذیؒ یہ نقل کر رہے ہیں کہ حضرت وکیعؒ نے اصحاب الرأی میں سے ایک آدمی کے سامنے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اشعار کرنے کا ذکر کیا، اور "یقول ابوحنیفة هو مثلة" کہہ کر امام ابوحنیفہ کے قول پر حیرت کا اظہار فرمایا اس پر اس آدمی نے کہا کہ ابراہیم نخعیؒ سے بھی ایسا ہی منقول ہے، حضرت وکیعؒ نے یہ سنا تو سخت غیض وغضب اور ناراضگی کا اظہار فرمایا، واضح رہے کہ سنن ترمذی میں یہ واحد مقام ہے جہاں امام ابوحنیفہؒ کا صراحةً تذکرہ آیا ہے۔

صاحبِ تحفة الاحوذی نے مذکورہ واقعہ کو بنیاد بناکر کہا ہے کہ حضرت وکیعؒ امام ابوحنیفہؒ کے مقلد نہیں تھے بلکہ ان سے شدید اختلاف رکھتے تھے[2]۔

---

[1] حضرت عائشہؓ کی روایت اس طرح ہے "عن الأسود عن عائشة أنها أرسل إليها أتشعر؟ - يعني البدنة - فقالت: إن شئت، إنما تشعر لتعلم أنها بدنة"

اور حضرت ابن عباسؓ کی روایت اس طرح ہے "عن عطاء عن ابن عباس قال: إن شئت فأشعر الهدي وإن شئت فلا تشعر"

دونوں روایات کے لئے دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۴ ص ۱۶۱ و ۱۶۲) في الإشعار أواجب هو أم لا؟ رقم الحديث ۱۰۶۴ و ۱۰۶۹ (طبع: ادارة القرآن والعلوم الاسلامیہ کراچی ۵)

مذکورہ دونوں روایات کی سند جید ہے، کما قال العینی فی العمدة (ج ۱۰ ص ۳۵) باب من أشعر وقلد ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] چنانچہ وہ لکھتے ہیں: فأنكر وكيع بهٰذين القولين عليه وعلى أصحابه إنكارًا شديدًا ورد عليه ردًّا بليغًا، و ظهر من هٰذين القولين أن وكيعًا لم يكن حنفيًا مقلدًا للإمام أبي حنيفة فإنه لو كان حنفيًا لم ينكر عليه هٰذا الإنكار ألبتة، فبطل قول صاحب العرف الشذي أن وكيعًا كان حنفيًا" تحفة الاحوذی (ج ۲ ص ۱۰۶) باب ما جاء في إشعار البدن ۱۲ م

اس کا جواب یہ ہے کہ حافظ ذہبیؒ نے **تذکرۃ الحفاظ**[1] میں، حافظ مزیؒ نے تہذیب الکمال[2] میں اور حافظ زبیدیؒ نے **عقود الجواہر المنیفہ**[3] میں نقل کیا ہے کہ حضرت وکیعؒ امام ابوحنیفہؒ کے قول پر فتویٰ دیا کرتے تھے[4] اور ان کے شاگرد تھے[5] لہٰذا جن حضرات نے ان کو حنفی قرار دیا ہے ان کا قول

---

[1] کما نقل الشیخ البنوری فی معارف السنن (ج ۶ ص ۲۹۳) ۱۲ م

[2] (ج ۳ ص ۱۴۶۵) من اسمہ وکیع، ترجمۃ وکیع بن الجراح (نسخۃ مصورۃ عن النسخۃ الخطیۃ المحفوظۃ بدار الکتب المصریۃ) ۱۲ مرتب

[3] دیکھئے (ج ۱ ص ۱۱) فی مقدمۃ المؤلف ۱۲ م

[4] نیز دیکھئے سیر أعلام النبلاء للذہبی (ج ۹ ص ۱۴۸) ترجمۃ وکیع بن الجراح رقم ۴۸۔ اور تہذیب التہذیب (ج ۱۱ ص ۱۲۷) ترجمۃ وکیع بن الجراح ۱۲ مرتب

[5] دیکھئے تاریخ بغداد (ج ۱۳ ص ۳۲۴) ترجمۃ النعمان بن ثابت رقم ۷۲۹۷۔ اور سیر أعلام النبلاء (ج ۶ ص ۳۹۴) ترجمۃ ابی حنیفۃ، رقم ۱۶۳

واضح رہے کہ صاحبِ تحفۃ الاحوذی یہ بات تسلیم کرتے ہیں کہ حافظ ذہبیؒ نے یحییٰ بن معینؒ کا وکیعؒ بن الجراح کے بارے میں یہ قول نقل کیا ہے: "ما رأیت أفضل منہ - یعنی من وکیع - یقوم اللیل ویسرد الصوم ویفتی بقول أبی حنیفۃ" لیکن وہ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ "ویفتی بقول أبی حنیفۃ" کا قول اپنے عموم پر نہیں ہے بلکہ یہ خصوص پر محمول ہے، اور اس سے مراد یہ ہے کہ وکیع نبیذِ تمر کے مسئلہ میں امام ابوحنیفہؒ کے قول پر فتویٰ دیتے تھے چنانچہ وہ نبیذِ تمر کے جواز کے قائل تھے اور خود بھی پیتے تھے۔ اس سلسلہ میں علامہ مبارکپوریؒ کا استدلال حافظ ذہبیؒ کے اس قول سے ہے "ما فیہ (أی فی وکیع) إلا شربہ نبیذ الکوفیین" گویا صرف اسی بات کی وجہ سے ان کے بارے میں "یفتی بقول أبی حنیفۃ" کہا گیا۔ دیکھئے تحفۃ الاحوذی (ج ۲ ص ۱۰۶)

اس کا جواب یہ ہے کہ علامہ مبارکپوری کی یہ تاویل بارد اور تکلفِ محض ہے، ورنہ یحییٰ بن معینؒ کے کلام کا سیاق صاف بتلا رہا ہے کہ "یفتی بقول أبی حنیفۃ" اپنے عموم پر ہے، جہاں تک حافظ ذہبیؒ کے کلام سے استدلال کا تعلق ہے وہ بھی درست نہیں اس لئے کہ حافظ ذہبیؒ کا مقصود یحییٰ بن معین کے کلام کی تفسیر کرنا نہیں ہے بلکہ صرف یہ بتلانا ہے کہ حضرت وکیعؒ میں دینی اعتبار سے کسی قسم کی کمزوری نہیں پائی جاتی تھی بجز اس کے کہ وہ شربِ نبیذِ تمر کے قائل تھے (اور یہ کمزوری بھی حافظ ذہبیؒ کے مسلک کے مطابق ہے نہ کہ حضرت وکیعؒ کے) اس کے علاوہ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ وکیع بن الجراحؒ تو خود کوفی ہیں اور کوفیین سب جوازِ نبیذ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

بے بنیاد نہیں ہے، البتہ ایک عام آدمی کی تقلید میں اور ایک متبحر عالم کی تقلید میں فرق ہوتا ہے وہ یہ کہ متبحر عالم بعض اوقات اپنے دلائل کی بنا پر امام سے اختلاف بھی کرتا ہے لیکن یہ اختلاف اس امام سے اس کے منتسب ہونے پر اثر انداز نہیں ہوتا جیسا کہ امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ اور امام زفرؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے بہت سے مسائل میں اختلاف کیا ہے، اس کے باوجود سب انہیں حنفی کہتے ہیں[1]

رہا حضرت وکیعؒ کا اس مسئلہ میں غضبناک ہونا سو وہ غیظ امام ابو حنیفہؒ پر نہ تھا اور اس کی وجہ یہ تھی کہ اس شخص نے حدیث نبوی کے مقابلہ میں ابراہیم نخعیؒ کا قول اس طرح پیش کیا تھا کہ صورت حدیث کے ساتھ معارضہ کی پیدا ہوگئی تھی، اس کی مثال بالکل ایسی ہے جیسے کہ امام

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

کے قائل ہیں، اب اگر "یفتی بقول أبي حنيفة" میں علامہ مبارک پوریؒ کی خصوص کی تاویل اختیار کی جائے تو امام ابوحنیفہؒ کی کیا خصوصیت باقی رہ جائے گی؟ معلوم ہوا کہ "یفتی بقول أبي حنيفة" میں عموم مراد ہے نہ کہ خصوص۔ ماخوذ از معارف السنن (ج ۶ ص ۲۹۳ و ۲۹۴) بزیادۃ و إیضاح۔

علامہ مبارکپوریؒ لکھتے ہیں کہ "یفتی بقول أبي حنيفة" میں اگر عموم بھی مراد لیا جائے تب بھی یحیی بن معینؒ کا مقصود یہ ہے کہ وکیعؒ ہر اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کے مطابق فتوی دیتے تھے جو حدیث کے مخالف نہیں ہوتا تھا والدلیل علی ذلك قولاہ المذکوران فی الباب۔ تحفہ (ج ۲ ص ۱۰۶)

اس کا جواب یہ ہے کہ اس کلام سے اگر مقصود یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کا مسلک بیشتر مسائل میں احادیث کے خلاف ہوتا ہے سو یہ دعوی بدیہی البطلان ہے اور اس کی مدلل تردید حنفیہ نے ہر ہر مسئلہ کے تحت علیحدہ کردی ہے اور ہم بھی اس بحث کو مقدمہ درس ترمذی میں اصولی طور پر ذکر کر چکے ہیں۔

اور اگر مقصود یہ ہے کہ بعض مسائل میں حنفیہ کا مسلک احادیث کے خلاف ہے سو یہ دعوی بھی غلط اور محل نظر ہے۔ بہر حال حضرت وکیع بن الجراحؒ کا حنفی المسلک ہونا قوی دلائل سے ثابت ہے، جہاں تک بعض مسائل میں ان کے امام ابوحنیفہؒ سے اختلاف کا تعلق ہے سو یہ ان کے حنفی ہونے کے منافی نہیں کما سیأتی فی تقریر الأستاذ المحترم حفظہ اللہ ۱۲ مرتب عفی عنہ

(حاشیہ صفحہ ہذا)

[1] دیکھئے مزید تفصیل کے لئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۹۱ و ۲۹۲) ۱۲ م

ابو یوسفؒ کے سامنے ایک شخص نے حدیثِ دبّاء سنکر یہ کہا کہ مجھے تو دبّاء پسند نہیں، اس وقت امام ابو یوسفؒ نے اس آدمی پر شدید غصہ اور ناراضگی کا اظہار فرمایا حالانکہ یہ فی نفسہٖ کوئی جرم نہیں تھا، لیکن چونکہ یہ بات اس نے حدیث سنکر کہی تھی اس لئے صورت معارضہ کی پیدا ہوگئی تھی اس لئے امام ابو یوسفؒ نے اس پر سختی کے ساتھ تنبیہ فرمائی[۲]، اس قسم کے معارضۂ صوریہ کے موقع پر سلف کی شدید ناراضگی کے کتب احادیث میں اور بھی متعدد واقعات موجود ہیں[۳]، بہرحال واقعۂ مذکورہ فی الباب میں حضرت وکیعؒ کی ناراضگی سے ان کے غیر حنفی ہونے پر استدلال درست نہیں اور نہ ہی اس سے امام ابو حنیفہؒ کی کوئی تنقیص لازم آتی ہے۔ واللہ اعلم

---

[۱] روایت اس طرح ہے "عن أنس بن مالك قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم يعجبه الدبّاء، فأُتي بطعام أو دعي له، فجعلت أتتبعه فأضعه بين يديه لما أعلم أنه يحبّه" شمائل ترمذی (ص۱۳) باب ما جاء في صفة إدام رسول الله صلى الله عليه وسلم۔

اسی باب میں دبّاء سے متعلق حضرت انسؓ کی ایک اور روایت بھی مروی ہے۔ نیز سنن ترمذی میں بھی حضرت انسؓ ہی کی ایک اور روایت دبّاء سے متعلق مروی ہے، دیکھئے (ج ۲ ص۵) أبواب الأطعمة، باب ما جاء في أكل الدبّاء ۱۲ مرتب

[۲] چنانچہ ملّا علی قاری لکھتے ہیں: "ونظيره ما وقع لأبي يوسف حين روى أنه عليه السلام كان يحبّ الدبّاء، فقال رجل: أنا ما أحبّه، فسلّ السيف أبو يوسف وقال: جدّد الإيمان وإلّا لأقتلنّك" مرقاة المفاتيح (ج ۳ ص۶۶) باب الجماعة وفضلها، الفصل الثالث ۱۲ مرتب

[۳] مثلاً سنن ترمذی میں حضرت ابن عمرؓ اور ان کے صاحبزادے کا واقعہ "عن مجاهد قال: كنا عند ابن عمر، فقال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ائذنوا للنساء بالليل إلى المساجد، فقال ابنه: والله لا نأذن لهن، يتخذنه دغلاً (حيلة للفساد) فقال: فعل الله بك وفعل، أقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، وتقول: لا نأذن" (ج ۱ ص۱۰۱) باب في خروج النساء إلى المساجد۔ اور مسلم کی روایت میں اسی واقعہ میں یہ الفاظ مروی ہیں "فأقبل عليه عبد الله فسبّه سبًّا سيئًا، ما سمعته سبّه مثله قطّ، وقال: أخبرك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وتقول: والله لنمنعهنّ" (ج ۱ ص۱۸۳) باب خروج النساء إلى المساجد۔ اور امام احمدؒ مجاہدؒ سے نقل کرتے ہیں "فما كلّمه عبد الله حتى مات" كما نقل الحافظ في الفتح (ج ۲ ص۲۸۹) باب خروج النساء إلى المساجد بالليل والغلس۔

اس قسم کے مزید واقعات کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۱ ص۱۴۰ و ۱۴۱) باب ما جاء في كراهية البول في المغتسل ۱۲ مرتب عفی عنہ

باب ماجاء فی تقلید الغنم

عن عائشۃؓ قالت: کنت أفتل قلائد هدی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کلها غنماً[۲] شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اونٹوں کی طرح بکریوں میں تقلید مشروع ہے لیکن حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک تقلید ابل و بقر کے ساتھ مخصوص ہے اور غنم میں مشروع نہیں[۳]

شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال حدیثِ باب سے ہے جس میں غنم کے لئے فتلِ قلائد کا ذکر ہے۔

حنفیہ و مالکیہ اوّل تو اس کے جواب[۴] میں یہ کہتے ہیں کہ اس روایت میں غنم کا ذکر اسود بن یزید کا

---

[۱] الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحه (ج ۲ ص ۳۰) کتاب المناسک، باب تقلید الغنم۔ ومسلم فی صحیحه (ج ۱ ص ۴۲۵) باب استحباب بعث الهدی إلی الحرم۔ والنسائی (ج ۲ ص ۲۱) تقلید الغنم۔ وأبو داؤد فی سننه (ج ۱ ص ۲۴۴) باب فی الإشعار۔ و ابن ماجة فی سننه (ص ۲۲۳) باب تقلید الغنم ۱۲ م

[۲] اس روایت میں لفظ "کلها" کو منصوب اور مجرور دونوں طریقے سے پڑھ سکتے ہیں، منصوب پڑھنے کی صورت میں یہ لفظ "قلائد" کی تاکید بنے گا اور مجرور پڑھنے کی صورت میں لفظ "هدی" کی۔ پھر لفظ "غنماً" "هدی" سے حال ہونے کی وجہ سے منصوب ہے لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ مضاف الیہ سے حال واقع ہونا جب درست ہوتا ہے جبکہ مضاف الیہ کو مضاف کے مقام پر رکھنا درست ہو وهو ههنا مفقود۔

علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ نے معارف السنن (ج ۶ ص ۵۰۱) میں اس کو تصرفِ رواۃ قرار دیا ہے اور ترمذی کی روایت کے مقابلہ میں روایاتِ بخاری کو ترجیح دی ہے جن میں یہی مضمون دوسرے طرز کے ساتھ بیان کیا گیا، مثلاً ایک روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں "کنت أفتل القلائد للنبی صلی اللہ علیہ وسلم فیقلد الغنم" اور ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں "کنتُ أفتل قلائد الغنم للنبی صلی اللہ علیہ وسلم" دونوں روایات کے لئے دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۳۰) باب تقلید الغنم۔

واضح رہے کہ بعض حضرات کے نزدیک اگر مضاف الیہ کو مضاف کی جگہ پر نہ بھی رکھا جا سکتا ہو تب بھی اگر مضاف مضاف الیہ کے جزء کی طرح ہو تو مضاف الیہ سے حال بنانا درست ہے اور "قلائد" چونکہ "هدی" کے ساتھ متصل ہوتے ہیں اس اعتبار سے وہ ہدی کے جزء کی طرح ہیں لہذا حدیثِ باب میں "غنماً" کو "هدی" سے حال بنانا درست ہے۔

پھر بعض حضرات کے نزدیک مضاف الیہ سے بغیر کسی شرط کے حال بنانا درست ہے، ان حضرات کے مسلک پر تو کوئی اشکال ہی نہیں۔ کذا فی حاشیۃ جامع الاصول (ج ۳ ص ۳۴۱) فی الإشعار والتقلید تحت رقم الحدیث ۱۶۵۶

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

تفرد ہے[۱]، ورنہ حقیقت یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے حج میں بکریاں لے جانا ثابت نہیں بلکہ اونٹ لے جانا ثابت ہے[۲]۔

دوسرے حضرت شاہ صاحب یہ فرماتے ہیں کہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ یہ قلادے بکریوں

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

نقلاً عن شرح الترمذی لأبی الطیب ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳ تفصیلِ مذاہب کے لئے دیکھئے "المغنی" لابن قدامۃ (ج ۳ ص۵۹۹) فصل ویسن تقلید الھدی ۔ وشرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۲۵) باب استحباب بعث الھدی إلی الحرم ۱۲ مرتب

۴ جواب کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص۴۲) باب تقلید الغنم ۱۲ م

(حاشیہ صفحہ ھذا)

۱ جس کی توضیح یہ ہے کہ اس روایت کو حضرت عائشہؓ سے نقل کرنے والے متعدد حضرات تابعین ہیں، عروۃ بن الزبیر، عمرہ بنت عبد الرحمٰن، قاسم ابو قلابہ، مسروق اور اسود۔ رحمھم اللہ۔ ان تمام حضرات میں سے صرف اسود ہی غنم کا ذکر کرتے ہیں اور کسی بھی روایت میں غنم کا ذکر نہیں بلکہ "کنتُ أفتل قلائد ھدی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" یا اس جیسے الفاظ مروی ہیں، تمام روایات کے لئے دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۲۵) باب استحباب بعث الھدی إلی الحرم ۱۲ مرتب

۲ علامہ عینیؒ نے عدمِ تقلیدِ غنم کی دلیل یہ ذکر کی ہے "لأنھا تضعف عن التقلید" یعنی بکری ایک کمزور جانور ہے وہ قلادہ کی متحمل نہیں ہو سکتی۔ عمدہ (ج ۱۰ ص۴۲) باب تقلید الغنم۔

ابن المنذرؒ فرماتے ہیں: "ولم نجد لھم (أی للحنفیۃ والمالکیۃ) حجۃ إلا قول بعضھم أنھا تضعف عن التقلید وھی حجۃ ضعیفۃ، لأن المقصود من التقلید العلامۃ، وقد اتفقوا علی أنھا لا تشعر لأنھا تضعف عنہ، فتقلد بما لا یضعفھا" کذا نقل الحافظ فی الفتح (ج ۳ ص۴۳۷) باب تقلید الغنم۔

اس کا یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ غنم میں علامت کے لئے نفسِ تقلید کافی ہے، خواہ صوف کے چھوٹے سے ٹکڑے کے ذریعہ ہو، البتہ غنم چونکہ ایک کمزور جانور ہے، اس لئے اس کے حق میں تقلیدِ نعلین پر عمل نہیں کیا جائے گا، اور حنفیہ کے نزدیک بھی راجح یہی ہے کہ غنم میں نفسِ تقلید تو درست ہے تقلیدِ نعلین نہیں کما سیأتی فی التقریر۔

صاحبِ بدائعؒ نے عدمِ تقلیدِ غنم پر ایک اور طریقہ سے استدلال کیا ہے وہ فرماتے ہیں: "والدلیل علی أن الغنم لا تقلد قولہ تعالیٰ: وَلَا الْھَدْیَ وَلَا الْقَلَائِدَ" عطف القلائد علی الھدی

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کے لئے تیار ہورہے تھے تب بھی اس حدیث میں یہ تصریح نہیں ہے کہ تقلید سے مراد تقلیدِ نعلین ہے بلکہ ظاہر یہ ہے کہ نعلین کے بغیر محض اون کے قلادے ڈالنا ہی پیش نظر تھا اور عند الحنفیہ اس میں کوئی حرج نہیں[۱]۔

"ثم لا یحرم" حدیثِ باب کے یہ الفاظ اس پر دال ہیں کہ صرف تقلیدِ غنم سے آدمی محرم

(بقیہ حاشیۂ صفحۂ گذشتہ)

والعطف یقتضی المغایرة فی الأصل، واسم الهدی یقع علی الغنم والإبل والبقر جمیعًا، فهذا یدل علی أن الهدی نوعان: ما یقلد وما لا یقلد، ثم الإبل والبقر یقلدان بالإجماع، فتعین أن الغنم لا تقلد لیکون عطف القلائد علی الهدی عطف الشیٔ علی غیره فیصح" بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع (ج ۲ ص۱۶۳) فصل وأما بیان ما یصیر به محرمًا ۱۲ مرتب

[۳] معارف السنن (ج ۶ ص۵۰) ۱۲ م

(حاشیۂ صفحۂ ھٰذا)

[۱] پھر ابن المنذر فرماتے ہیں: "والحنفیة فی الأصل یقولون: لیست الغنم من الهدی، فالحدیث حجة علیهم من جهة أخرى" کذا نقل الحافظ فی الفتح (ج ۳ ص۵۴۳) باب تقلید الغنم۔

مطلب یہ کہ حنفیہ چونکہ غنم کو "ھدی" میں شمار نہیں کرتے جبکہ دوسرے حضرات کے نزدیک غنم ہدی میں شامل ہے، اس دوسرے مسئلہ میں بھی حدیثِ باب حنفیہ کے خلاف حجت ہے، اس لئے کہ حدیثِ باب میں "کنت أفتل قلائد هدی رسول الله صلی الله علیه وسلم کلها غنمًا" کہکر "غنم" پر "ہدی" کا اطلاق کیاگیا ہے۔

لیکن حنفیہ پر ابن المنذرؒ کا یہ اعتراض درست نہیں، چنانچہ علامہ عینیؒ فرماتے ہیں: "هذا افتراء علی الحنفیة فعی أی موضع قالت الحنفیة: إن الغنم لیست من الهدی، بل کتبهم مشحونة بأن الهدی اسم لما یهدی من النعم إلی الحرم لیتقرب به، قالوا: وأدناه شاة لقول ابن عباس رضی الله تعالی عنهما: "ما استیسر من الهدی شاة" وعن هذا قالوا: الهدی إبل وبقر وغنم ذکورها وإناثها، حتی قالوا هٰذا بالإجماع، وإنما مذهبهم أن التقلید فی البدنة، والغنم لیست من البدنة، فلا تقلد لعدم التعارف بتقلیدها، إذ لو کان تقلیدها سنة لما ترکوها" عمدة القاری (ج ۱۰ ص۴۲) باب تقلید الغنم ۱۲ مرتب عفی عنہ

نہیں ہوتا چنانچہ جمہور کا مسلک یہی ہے کہ صرف تقلیدِ ہدی سے آدمی محرم نہیں ہوتا[1] جب تک کہ تلبیہ نہ کہہ لے یا سوق نہ کرلے، اسی طرح ہدی کو بھیجنے سے محرم نہیں ہوتا، پھر سوق کی صورت میں اگرچہ تلبیہ نہ پڑھے محرم ہوجاتا ہے اس لئے کہ ہدی کا سوق تلبیہ پڑھنے کے درجہ میں ہے[2]۔ تفصیل کے لئے اعلاء السنن کی طرف مراجعت کریں[3]۔ واللہ اعلم

---

[1] "وعن جاعة من الصحابة رضی اللہ عنہم منہم علی وابن مسعود وابن عمر وجابر رضی اللہ عنہم أنہم قالوا: إذا قلّد فقد أحرم، وكذا روی عن ابن عباس رضی اللہ عنہما أنہ قال: إذا قلّد وهو يريد الحج أو العمرة فقد أحرم" بدائع الصنائع (ج ۲ ص۱۶۲) فصل وأما بيان ما يصير به محرمًا۔ ابن المنذرؒ نے سفیان ثوریؒ، امام احمدؒ اور امام اسحٰقؒ کا بھی یہی مسلک نقل کیا ہے، كذا نقل الحافظ فی الفتح (ج ۳ ص۴۳۷) باب من قلّد القلائد بیدہ) لیکن علامہ عینیؒ نے ان تینوں حضرات کا مسلک جمہور کے مطابق نقل کیا ہے۔ عمدہ (ج ۱۰ ص۳۸، باب من أشعر وقلّد)۔ علامہ خطابیؒ نے اصحابِ رای کا مسلک حضرت ابن عباسؓ کے مطابق نقل کیا ہے لیکن حافظ ابن حجرؒ ان کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں "وهو خطأ عليهم، فالطحاوی أعلم بهم منه" فتح الباری (ج ۳ ص۴۳۷)

مذکورہ صحابۂ کرامؓ میں سے حضرت علیؓ کا اثر مصنف ابن ابی شیبہ میں مروی ہے "أن عمر وعليا وابن عباس كانوا يقولون فی الرجل يرسل بدنة أنه يمسك عما يمسك عنه المحرم ليس إلا يلبّي قال جعفر: يواعدهم يومًا فإذا كان ذلك اليوم الذی يواعدهم أن يشعر أمسك عما يمسك عنه المحرم (ج ۴ ص۸۵، رقم ۵۴۶) من كان يمسك عما يمسك عنه المحرم" اول تو تقلید کے بارے میں یہ روایت صریح نہیں دوسرے اس کے بارے میں حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں: "وهذا منقطع" فتح الباری (ج ۳ ص۴۳۶)

حضرت ابن مسعودؓ کا اثر احقر کو نہ مل سکا، بلکہ حافظ ابن حجرؒ نے تو ان کا مسلک جمہورِ صحابہؓ یعنی حضرت عائشہؓ، حضرت انسؓ اور حضرت ابن الزبیرؓ وغیرہم کے مطابق نقل کیا ہے، "يعنی لا يصير بذلك محرمًا"

حضرت ابن عمرؓ کا اثر مصنف ابن ابی شیبہ میں مروی ہے "من قلّد فقد أحرم" (ج ۴ ص۸۸، رقم ۵۶۸، فی الرجل يقلد أو يجلل أو يشعر وهو يريد الإحرام) حضرت ابن عباسؓ کا اثر بھی مصنف ابن ابی شیبہ ہی میں مروی ہے "من جلّل أو قلد أو أشعر فقد أحرم" (ج ۴ ص۸۸، رقم ۵۶۲) جہاں تک ان دونوں آثار کا تعلق ہے سو اول تو انہیں استحبابِ تشبہ بالمحرمین پر محمول کیا جاسکتا ہے دوسرے حافظ ابن حجرؒ نے امام زہریؒ کا قول نقل کیا ہے کہ لوگوں کو جب حضرت عائشہؓ کی مرفوع روایت کا علم ہوا تو انہوں نے حضرت ابن عباسؓ کے فتویٰ کو چھوڑ دیا (فتح الباری ج ۳ ص۴۳۶ و۴۳۷) لا محالہ حضرت ابن عمرؓ کے اثر کا بھی یہی حکم ہوگا۔ (باقی حاشیہ ص ۱۷۸)

باب ماجاء إذا عطب الهدى ما يصنع به

عن [۱] ناجية [۲] الخزاعي صاحب بدن رسول الله صلى الله عليه وسلم۔
قال: قلتُ: يا رسول الله! كيف أصنع بما عَطِبَ [۳] من البدن؟ قال: انحرها
ثم اغمس نعلها في دمها، ثم خلّ بين الناس وبينها فيأكلوها" اگر ہدی ہلاک
ہونے لگے تو اگر وہ نفلی ہدی ہے تو اس کو ذبح کر دے اور اس کے نعل کو خون میں بھگو کر کوہان پر مل

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

جہاں تک حضرت جابرؓ کا تعلق ہے ان سے ایک مرفوع روایت مسند احمدؒ اور بزار میں مذکور ہے اس روایت کے بارے میں علامہ ہیثمیؒ لکھتے ہیں "ورجال أحمد ثقات" اور اسی روایت کے ایک دوسرے طریق کے بارے میں وہ لکھتے ہیں: "ورجاله رجال الصحيح" مجمع الزوائد (ج ۳ ص۲۲۷) باب فيمن بعث هديا وهو مقيم۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ علامہ ہیثمیؒ کا اس روایت کو صحیح قرار دینا درست نہیں اور متعدد محدثین نے اس روایت کو ضعیف قرار دیا ہے۔ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں: "وهذا لا حجة فيه لضعف إسناده" فتح الباری (ج ۳ ص۴۳۶) باب من قلّد القلائد بيده" مزید کلام کے لئے دیکھئے اعلاء السنن (ج ۱۰ ص۲۳۱) باب من قلّد بدنته وساقها ۱۲ مرتب عفی عنہ۔

[۲] چنانچہ صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں "لأن سوق الهدى في معنى التلبية في إظهار الإجابة لأنه لا يفعله إلا من يريد الحج أو العمرة، وإظهار الإجابة قد يكون بالقول، فيصير به محرمًا لاتصال النية بفعل هو من خصائص الإحرام۔ ہدایہ (ج ۱ ص۲۵۶) قبیل باب القران ۱۲ مرتب

[۳] دیکھئے (ج ۱۰ ص۲۲۸ تا ۲۳۵) باب من قلد بدنته وساقها فقد أحرم ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحۂ ھٰذا)

[۱] الحديث أخرجه أبوداؤد في سننه (ج ۱ ص۲۴۵) باب الهدى إذا عطب قبل أن يبلغ، وابن ماجه في سننه (ص۲۲۳) باب في الهدى إذا عطب ۱۲ م

[۲] هو ابن كعب بن جندب أو جندب بن كعب، شروع میں ان کا نام ذکوان تھا، بعد میں جب انہوں نے قریش کے پنجۂ ظلم سے نجات پائی اس وقت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کا نام ناجیہ رکھ دیا، صحاح ستہ میں ان سے سوائے اس ایک حدیث باب کے کوئی روایت مروی نہیں۔ کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص۵۰۱)

[۳] عطب۔ بالكسر۔ أي هلك وعجز عن السير۔ مجمع بحار الانوار (ج ۳ ص۶۱۱) مادۂ "عطب" ۱۲ م

دے تاکہ لوگوں کو پتہ چل جائے کہ یہ ہدی ہے۔

پھر ایسے جانور کے بارے میں حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ ایسے جانوروں سے خود کھانا یا اغنیاء کو کھلانا جائز نہیں، بلکہ اُسے صرف فقراء کھا سکتے ہیں البتہ اگر وہ ہدی واجب تھی تو اس کے ذمہ ضروری ہے کہ اس کی جگہ دوسری ہدی قربان کرے اور یہ ہدی اس کی ملکیت ہوگئی، چنانچہ اُسے خود کھانے، اغنیاء وفقراء کو کھلانے اور ہر قسم کے تصرّف کا اختیار ہے، حنفیہ کے علاوہ امام احمدؒ اور مالکیہ میں سے ابن القاسمؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک اس کے برعکس حکم یہ ہے کہ اگر وہ نفلی ہدی ہے تو اس کو اس میں ہر قسم کے تصرف کا اختیار ہے اور اگر وہ نذر کی ہدی ہے تو اس کی ملکیت اس سے زائل ہوگئی اب وہ صرف مسکینوں کا حق ہے لہٰذا اس کو بیچنا جائز ہے اور نہ ہی دوسرے جانور کے ساتھ تبدیل کرنا۔

حنفیہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نفلی جانور خریدنے سے وہ ذبح کے لئے متعین ہو جاتا ہے لہٰذا اس کو قربت ہی میں خرچ کرنا ضروری ہے اور اس کا طریقہ یہی ہے کہ فقراء کو کھلایا جائے اغنیاء کو کھلانے سے یہ مقصد حاصل نہیں ہوتا بخلاف ہدیِ واجب کے کہ وہ خریدنے سے متعین نہیں ہوتی بلکہ اس کی جگہ دوسرا جانور بھی قربان کیا جا سکتا ہے، لہٰذا وہ جانور متعین طور سے قربت کے لئے خاص نہ رہا۔

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے سو چونکہ اس میں نفلی اور نذر کی کوئی وضاحت نہیں اور نہ ہی غنی و فقیر کا کوئی ذکر ہے اس لئے یہ کسی کے مذہب پر بھی صریح نہیں بلکہ اس میں دونوں مذاہب کی گنجائش ہے۔

اور ظاہر یہ ہے کہ یہ ہدی واجب تھی اور غنی و فقیر ہر ایک کے لئے اس کا کھانا درست تھا کما ہو مذہب الجمہور، چنانچہ حدیثِ باب میں "خلّ بین الناس وبینها فیأکلوها" کے عام الفاظ اس پر دال ہیں۔

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ مسلم کی روایت میں تو یہ الفاظ آئے ہیں "لا تأکل منها أنت ولا أحد من أهل رفقتك[۱]"

شارحِ مسلم ابو عبد اللہ اُبّیؒ مالکیؒ نے "إکمال إکمال المعلم" میں اس کا یہ جواب دیا ہے کہ

---

[۱] (ج ۱ ص۴۲۵) باب ما یفعل بالهدی إذا عطب فی الطریق ۱۲م

آپ نے یہ حکم سدًّا للذرائع دیا تھا کہ کہیں لوگ اُسے (کھانے کی طمع میں) اندیشۂ ہلاکت سے پہلے ہی ذبح نہ کر دیں[1]۔ وَاللہُ سُبْحَانَہٗ وَتَعَالٰی اَعْلَمُ[2]۔

باب ماجاء فی رکوب البدنة

عن[3] انس بن مالك ان النبی صلی اللہ علیه وسلم رأی رجلاً یسوق بدنة

فقال له: ارکبها، فقال: یارسول اللہ! إنها بدنة فقال له فی الثالثة أو فی الرابعة: ارکبها ویحك أو ویلك " امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور امام اسحٰقؒ کے نزدیک رکوبِ بدنہ عند الحاجۃ درست ہے جبکہ حنفیہ کے نزدیک رکوب درست نہیں الّا یہ کہ اضطرار ہو، سفیان ثوری، شعبی، حسن بصریؒ اور عطاءؒ وغیرہ کا بھی یہی مسلک ہے[4]۔

---

[1] کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۵۰۵) ـ وفی فتح الملهم: " قال الطیبی: سواء کان فقیرًا أو غنیاً، وإنما منعوا ذلك قطعًا لإطماعهم لئلا ینحرها أحد ویتعلل بالعطب اهـ ـ قال المازری: نهاه عن ذلك حمایة أن یتساهل فینحره قبل أوانه، قال القرطبی: لأنه لو لم یمنعهم أمکن أن یبادر فینحره قبل أوانه، وهو من المواضع التی وقعت فی الشرع وحملت مالکًا علی القول بسدّ الذرائع وهو أصل عظیم لم یظفر به إلا مالك رحمه اللہ لدقّة نظره اهـ قلتُ (القائل هو الشیخ العثمانی صاحب فتح الملهمؒ): وقد استعمله أصحابنا أیضًا کثیرًا فی مسائلهم. واللہ أعلم (ج ۳ ص ۳۵۶) باب ما یفعل بالهدی إذا عطب فی الطریق ۱۲ مرتب

[2] مسئلۃ الباب سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۵۰۱ تا ۵۰۵) اور اعلاء السنن (ج ۱۰ ص ۲۷۶ تا ۲۷۹) باب ما یفعل بالهدی إذا خاف علیه العطب ۱۲ مرتب

[3] الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحه (ج ۱ ص ۲۲۹) باب رکوب البدن ـ ومسلم فی صحیحه (ج ۱ ص ۴۲۶) باب جواز رکوب البدنة المهداة لمن احتاج إلیها ۱۲ م

[4] رکوبِ بدنہ کے بارے میں فقہاء کے تقریباً سات مذاہب ہیں: ـ

(۱) مطلقاً جواز عروۃ بن الزبیرؓ اور ظاہریہ کا یہی مسلک ہے، ونسبه ابن المنذر إلی أحمد وإسحٰق۔

(۲) رکوب مطلقاً تو نہیں البتہ عند الحاجۃ درست ہے (اس مسلک سے متعلقہ تفصیل اصل تقریر میں آگئی)

(۳) شدّتِ حاجت یعنی اضطرار کے وقت رکوب درست ہے (اس مسلک سے متعلقہ تفصیل بھی اصل تقریر میں آچکی ہے)

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

حنفیہ کا استدلال صحیح مسلم میں حضرت جابرؓ کی روایت کے الفاظ سے ہے "ارکبها بالمعروف إذا ألجئت إليها حتى تجد ظهرا"[۱] واللہ تعالیٰ اعلم۔[۲]

بابٌ[۳] ماجاء بأيّ جانب الرأس يبدأ في الحلق

عن[۴] انس بن مالك قال : لما رمى رسول الله صلى الله عليه وسلم الجمرة نحر نسكه ثم ناول الحالق شقه الأيمن فحلقه فأعطاه أبا طلحة، ثم ناوله شقه الأيسر فحلقه، فقال: اقسمه بين الناس" بعض نے کہا کہ حجۃ الوداع کے موقعہ پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بال "خراش

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

(۴) بغیر حاجت کے بھی جواز، البتہ مع الکراہۃ، نسبہ ابن عبد البر الی الشافعی ومالک

(۵) بقدرِ حاجت رکوب کا جواز، چنانچہ جب تھک جائے تو سوار ہو سکتا ہے اور کسی قدر آرام حاصل کر لینے کے بعد سواری سے اتر نا ضروری ہے، یہ ابراہیم نخعی کا مسلک ہے، یہ مذہب اور تیسرا مذہب قریب قریب ایک ہیں۔

(۶) رکوب کی مطلقاً ممانعت، نقلہ ابن العربی عن ابی حنیفۃ وشنّع علیہ، لیکن علامہ عینیؒ اور حافظ ابن حجرؒ نے اس کی تردید کی ہے۔

(۷) رکوب واجب ہے۔ نقلہ ابن عبد البر عن اہل الظاہر۔

تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص۲۹ و ۳۰) باب رکوب البدن ۱۲ مرتب عفی عنہ

(حاشیہ صفحہ ھذا)

[۱] (ج ۱ ص۴۲۶) باب جواز رکوب البدنة المهداة لمن احتاج إليها ۱۲ م

[۲] پھر قائلین جوازِ رکوب کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ اس پر سامان لادسکتا ہے یا نہیں ؟ امام مالکؒ کے نزدیک سامان لادنا جائز نہیں اور جمہور کے نزدیک جائز ہے۔ اسی طرح اس بارے میں بھی اختلاف ہے کہ اس پر دوسرے کو سوار کر سکتا ہے یا نہیں ؟ جمہور کے نزدیک یہاں بھی گنجائش ہے اور امام مالکؒ کے نزدیک اس کی بھی اجازت نہیں۔ عمدہ (ج ۱۰ ص۳۰)

پھر قاضی عیاضؒ نے اس پر اجماع نقل کیا ہے کہ اس کو کرائے پر نہیں دے سکتا۔ فتح الباری (ج ۳ ص۴۳۰) باب رکوب البدن ۱۲ مرتب

[۳] شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

[۴] الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص۲۹) كتاب الوضوء، باب الماء الذي يغسل به شعر الإنسان۔ ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص۴۲۱) باب بيان ان السنة يوم النحر أن يرمي ثم ينحر ثم يحلق والابتداء في الحلق بالجانب الأيمن من رأس المحلوق ۱۲ م

بن امیہؓ نے کاٹے تھے بعض نے کہا کہ معمر بن عبداللہؓ آپ کے حالق تھے اور یہ دوسرا قول ہی صحیح ہے، دراصل خراش بن امیہؓ حدیبیہ کے موقعہ پر آپ کے حالق تھے [۱]۔

حلق کا مسنون طریقہ کیا ہے؟ حدیثِ باب سے معلوم ہوا کہ حلق میں محلوق کے سر کی دائیں جانب سے ابتداء مستحب ہے گویا حلق میں حالق کی دائیں جانب کا نہیں محلوق کی دائیں جانب کا اعتبار ہے۔

علامہ نوویؒ لکھتے ہیں: "وھذا مذھبنا ومذھب الجمھور وقال أبوحنیفۃ: یبدأ بجانبہ الأیسر [۲]" جس کا مطلب یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک محلوق کی بائیں جانب سے ابتداء کیجائیگی گویا ان کے نزدیک حالق کی دائیں جانب کا اعتبار ہے نہ کہ محلوق کی دائیں جانب کا، اور یہ مسلک حدیثِ باب کے بالکل خلاف ہے اس لئے کہ اس میں تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے سر کے دائیں جانب کے بال پہلے کٹوائے، اسی لئے شیخ ابن ہمامؒ اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "وھذا یفید أن السنۃ فی الحلق البداءۃ بیمین المحلوق رأسہ وھو خلاف ما ذکر فی المذھب وھذا ھو الصواب [۳]"۔

لیکن راجح یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کا اس قول سے رجوع ثابت ہے اور ان کا مسلک بھی جمہور کے مطابق ہے کما نقل الشیخ العلامہ ابن عابدین فی ردّ المحتار [۴]۔

اختلاف کو ختم کرنے کی ایک صورت یہ بھی ہوسکتی ہے کہ حالق محلوق کی پشت پر کھڑے ہوکر بال کاٹے، اس صورت میں ابتداء بیمین الحالق اور ابتداء بیمین المحلوق دونوں پر عمل ہوجائیگا۔ واللہ اعلم

---

[۱] عمدۃ القاری (ج ۳ ص۳۸) کتاب الوضوء باب الماء الذی یغسل بہ شعر الإنسان ۱۲ مرتب

[۲] دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۲۱) باب بیان أن السنۃ یوم النحر أن یرمی ثم ینحر ثم یحلق ۱۲ م

[۳] دیکھئے فتح القدیر (ج ۲ ص۱۸۱) باب الإحرام ۱۲ م

[۴] چنانچہ وہ شیخ ابن ہمامؒ کے قول "وھذا ھو الصواب" نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: "وأقول: یوافقہ ما فی الملتقط عن الإمام: حلقت رأسی فخطأنی الحلاق فی ثلاثۃ أشیاء، لما أن جلست قال: استقبل القبلۃ، وناولتہ الجانب الأیسر فقال: إبدأ بالأیمن، فلما أردت أن أذھب قال: ادفن شعرك، فرجعت فدفنتہ اھ نھر أی فھذا یفید رجوع الإمام إلی قول الحجام، ولذا قال فی اللباب: ھو المختار" وراجعہ للتفصیل (ج ۲ ص۱۸۱) تنبیہ تحت قولہ: "وحلقہ الکل أفضل ولو أثر الہ بنحو نورۃ جاز" ۱۲ مرتب

موئے مبارک کی تقسیم واعطاء کے بارے میں روایات کا اختلاف

حدیثِ باب سے متبادر یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے شقِ ایمن اور شقِ ایسر دونوں جانبوں کے بال حضرت ابو طلحہ[1] انصاری کو دیدیئے تھے، مسلم کی روایت میں بھی اسی کی تصریح ہے[2]، ابو عوانہ کی روایت[3] سے بھی متبادر یہی ہے، لیکن ابوبکر بن ابی شیبہ حفص بن غیاث سے جو روایت نقل کرتے ہیں، اس میں یہ الفاظ ہیں: " قال للحلاق : ها، وأشار بيده إلى جانب الأيمن هكذا فقسم شعره بين من يليه، قال: ثم أشار إلى الحلاق وإلى جانب الأيسر فحلقه فأعطاه أم سليم"، اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ دائیں جانب کے بال آپ نے خود تقسیم کر دیئے تھے اور بائیں جانب کے بال حضرت ام سلیم کو دیدیئے تھے، اس طرح یہ دونوں روایات متعارض ہو جاتی ہیں اسی طرح ابوکریب[4] عن حفص بن غیاث کے طریق میں یہ الفاظ مروی ہیں: "فبدأ بالشق الأيمن، فوزعه الشعرة والشعرتين بين الناس، ثم قال بالأيسر فصنع مثل ذلك، ثم قال: ههنا أبو طلحة، فدفعه إلى أبي طلحة[5]" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دائیں جانب کے بال آپ نے ایک ایک دو دو کر کے تقسیم کر دیئے تھے اور بائیں جانب کے بال حضرت ابو طلحہ کو دیدیئے تھے۔ اس طرح تمام روایات میں ایک طرح کا تعارض ہو جاتا ہے، لیکن علامہ عینی نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ دراصل دونوں جانبوں کے بال نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو طلحہ کو دیدیئے تھے پس دائیں جانب کے بال تو حضرت ابو طلحہ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے حکم سے (ایک ایک دو دو کر کے) لوگوں میں تقسیم کر دیئے اور بائیں جانب کے آپ ہی کے حکم سے اپنی اہلیہ حضرت ام سلیم

---

[1] یہ حضرت انس بن مالک کی والدہ حضرت ام سلیم کے شوہر ہیں، کما فی المعارف (ج ۶ ص ۵۱۲) ۱۲ م

[2] چنانچہ مسلم کی روایت اس طرح ہے "عن انس بن مالك قال: لما رمى رسول الله صلى الله عليه وسلم الجمرة ونحر نسكه وحلق ناول الحالق شقه الأيمن فحلقه ثم دعا أبا طلحة الأنصاري فأعطاه إياه ثم ناوله الشق الأيسر فقال: احلق، فحلقه فأعطاه أبا طلحة فقال: اقسمه بين الناس" (ج ۱ ص ۴۲۱) باب بیان أن السنة یوم النحر أن یرمی الخ ۱۲ مرتب

[3] ولفظه: "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر الحلاق فحلق رأسه ودفع إلى أبي طلحة الشق الأيمن، ثم حلق الشعر الآخر فأمره أن يقسمه بين الناس" كذا في العمدة (ج ۳ ص ۳۵) كتاب الوضوء، باب الماء الذي يغسل به شعر الإنسان ۱۲ م

[4] صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۲۱) باب بیان أن السنة یوم النحر أن یرمی الخ ۱۲ م

[5] حوالہ بالا ۱۲ م

کو دیدئے۔

لیکن ایک اشکال یہ باقی رہتا ہے کہ مسلم میں ایک روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے: "ناول الحالق شقه الأيمن فحلقه، ثم دعا أبا طلحة الأنصاري فأعطاه إياه ثم ناوله الشق الأيسر، فقال: احلق، فحلقه، فأعطاه أبا طلحة، فقال: اقسمه بين الناس"، اس روایت سے متبادر یہ ہے کہ بائیں جانب کے بال تقسیم کئے گئے جبکہ پچھلی روایات کا ظاہر یہ تھا کہ دائیں جانب کے بال تقسیم کئے گئے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ تطبیق کے لئے لفظ "اقسمه" کی ضمیرِ منصوب کو شقِ ایمن کی طرف لوٹایا جائیگا، اگرچہ اس صورت میں مرجع بعید اور خلافِ ظاہر ہے[۲]۔

فائدہ حدیثِ باب اور اس جیسی دوسری روایات سلفِ صالحین کے تبرکات کے بارے میں اصل کی حیثیت رکھتی ہیں، بخاری[۳] میں ابن سیرینؒ سے مروی ہے: "قال: قلتُ لعبيدة[۴]: عندنا من شعر النبي صلى الله عليه وسلم أصبناه من قبل أنس أو من قبل أهل أنس، فقال: لأن تكون عندي شعرة منه أحبّ إليّ من الدنيا وما فيها"۔

نیز حضرت خالد بن الولیدؓ کے بارے میں منقول ہے کہ جب حضرت ابوطلحہؓ موئے مبارک تقسیم فرما رہے تھے اس وقت انھوں نے ان سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پیشانی کے چند بال لے لئے تھے جو انہوں نے اپنی ٹوپی سے لگا لئے تھے، اور اس ٹوپی کو پہن کر جنگوں میں شریک ہوتے اور فتحیاب ہوتے[۵]

---

[۱] عمدة القاري (ج ۳ ص۳۸) باب الماء الذي يغسل به شعر الإنسان

مذکورہ تطبیق کی روشنی میں یہ نسبت کرنا بھی درست ہے، کہ موئے مبارک حضرت ابوطلحہؓ نے تقسیم کئے، اور یہ نسبت بھی درست ہے، کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تقسیم فرمائے (اس لئے کہ تقسیم کا حکم آپؐ ہی نے دیا تھا) یہ نسبت بھی درست ہے، کہ بائیں جانب کے بال آپؐ نے حضرت ابوطلحہؓ کو دیئے (اس لئے کہ براہِ راست ان ہی کو دئے) یہ نسبت بھی درست ہے کہ بائیں جانب کے بال حضرت ام سلیمؓ کو دئے تھے (اس لئے کہ ان ہی کو دینا مقصود تھا اگرچہ بیچ میں حضرت ابوطلحہؓ کا واسطہ استعمال کیا گیا تھا) ۱۲م

[۲] دیکھئے فتح الملہم (ج ۳ ص۳۲۰) باب بيان أن السنة يوم النحر أن يرمي الخ ۱۲م

[۳] (ج ۱ ص۲۹) كتاب الوضوء، باب الماء الذي يغسل به شعر الإنسان ۱۲م

[۴] علی وزن "کریمة" ایک جلیل القدر مخضرم تابعی، دیکھئے تقریب التہذیب (ج ۱ ص۵۴۷، رقم ۱۵۹۸) ذکر من اسمه عَبيدة بفتح اوله ۱۲م

[۵] دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص۵۱۲) ۱۲م

جنگِ یمامہ میں وہ ٹوپی گر گئی تو حضرت خالد رضی اللہ عنہ نے اس کو حاصل کرنے کے لئے اپنی جان کو خطرہ میں ڈال کر نہایت زور دار حملہ کیا، اپنی جان کو اس طرح خطرہ میں ڈالنے پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے ان پر اعتراض کیا تو انہوں نے جواب دیا "انی لم أفعل ذلك لقيمة القلنسوة، لكن كرهت أن تقع بأيدى المشركين وفيها من شعر النبى عليه الصلوٰة والسلام"۔ واللہ اعلم

باب[۲] ماجاء فی الحلق والتقصیر

عن[۳] ابن عمر قال: حلق رسول الله صلى الله عليه وسلم وحلق طائفة من أصحابه وقصر بعضهم" اس پر اتفاق ہے کہ حلق قصر سے افضل ہے پھر اس پر بھی امام شافعیؒ سمیت جمہور کا اتفاق ہے کہ حلق اور قصر ارکانِ حج وعمرہ اور ان کے مناسک میں سے ہیں، اور ان کے بغیر حج وعمرہ میں سے کوئی بھی مکمل نہیں ہوتا البتہ امام شافعیؒ کی ایک شاذ روایت یہ ہے کہ یہ دونوں محض محظورات کو حلال کرنے والی چیزیں ہیں عبادت اور نسک نہیں۔ کما فی شرح[۴] النووی علی صحیح مسلم

پھر حلق اور قصر کی مقدارِ واجب کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام مالکؒ اور امام احمدؒ کی ایک ایک روایت یہ ہے کہ پورے سر کا واجب ہے، امام مالکؒ کی مشہور روایت یہ ہے کہ اکثر رأس کا واجب ہے، امام احمدؒ کی دوسری روایت بھی اسی کے مطابق ہے، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نصف رأس کا واجب ہے جبکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ربع رأس کا واجب ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک تین بالوں کا حلق یا قصر کافی ہے جبکہ امام شافعیؒ کے بعض اصحاب کے نزدیک مسحِ راس کی طرح صرف ایک بال کا حلق یا قصر کافی ہے[۵]۔

---

[۱] عمدة القارى (ج ۳ ص ۳۷) باب الماء الذى يغسل به شعر الإنسان ۱۲ م

[۲] شرحِ باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

[۳] الحديث أخرجه البخارى فى صحيحه (ج ۱ ص ۲۳۳) باب الحلق والتقصير عند الإحلال - و مسلم فى صحيحه (ج ۱ ص ۴۲۰) باب تفضيل الحلق على التقصير وجواز التقصير ۱۲ م

[۴] (ج ۱ ص ۴۲۱) باب تفضيل الحلق على التقصير وجواز التقصير ۱۲ م

[۵] تفصیل کے لئے دیکھئے عمدہ (ج ۱۰ ص ۶۳) باب الحلق والتقصير عند الإحلال - فتح البارى (ج ۳ ص ۴۵۰) باب الحلق والتقصير عند الإحلال - اور شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۲۱) باب تفضيل الحلق على التقصير وجواز التقصير ۱۲ مرتب

اس اختلاف کی بنیاد دراصل ایک اور اصولی اختلاف پر ہے وہ یہ کہ شارع جب کسی ایسے فعل کا حکم دیں جو کسی محل سے متعلق ہو تو کتنی مقدار سے وہ امتثالِ امر کی ذمہ داری سے بری ہو جائیگا، امام مالکؒ کے نزدیک اس صورت میں پورے محل کا استیعاب ضروری ہے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قدرِ معتدبہ یعنی ربع کافی ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک بعضِ مطلق کافی ہے[1]۔

پھر شوافع اور احناف کا اس پر اتفاق ہے کہ حلق اور قصر دونوں صورتوں میں استیعابِ رأس افضل ہے[2]۔

پھر قصر کی صورت میں حنفیہ کے نزدیک (گہرائی کے اعتبار سے) ایک پورے کے برابر یا اس سے کسی قدر زائد بالوں کا کاٹنا ضروری ہے جبکہ شافعیہ کے نزدیک ایک پورے کے برابر بال کاٹنا افضل و مستحب ہے اگر اس سے کم کاٹے تو بھی کافی ہے[3]۔

پھر حلق (اور اسی طرح قصر) کا زمانہ ایام النحر ہیں اور مکان حرم ہے یہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے گویا ان کے نزدیک حلق زمانِ معین اور مکانِ معین کے ساتھ خاص ہے، امام ابویوسفؒ کے نزدیک نہ کسی زمانہ کے ساتھ خاص ہے نہ کسی مکان کے ساتھ، امام محمدؒ کے نزدیک مکان کیساتھ تو خاص ہے زمانہ کے ساتھ نہیں اور امام زفرؒ کے نزدیک زمانہ کے ساتھ تو خاص ہے مکان کے ساتھ نہیں۔

ثمرۂ اختلاف اُس صورت میں ظاہر ہوگا جبکہ کسی شخص نے اگر ایام النحر کے بعد یا خارجِ حرم حلق کرایا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں دم واجب ہوگا جبکہ امام ابویوسفؒ کے نزدیک کسی بھی صورت میں دم نہ ہوگا، امام محمدؒ کے نزدیک خارجِ حرم کی صورت میں تو دم ہوگا حلق کو ایام النحر سے مؤخر کرنے کی وجہ سے دم نہ ہوگا اور امام زفرؒ کے نزدیک ایام النحر کے بعد حلق کرانے کی صورت میں تو دم

---

[1] واضح رہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اعتبارِ ربع ایک اصولی قاعدہ کی حیثیت رکھتا ہے اور متعدد مسائل میں ان کے نزدیک اس کا اعتبار ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے اصول کی تائید حدیثِ وصیت سے ہوتی ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ثلثِ مال کی وصیت کی اجازت دی لیکن ساتھ ہی "والثلث کثیر" فرمایا (دیکھئے صحیح بخاری ج۱ ص۳۸۳۔ کتاب الوصایا، باب أن یترك ورثته أغنیاء خیر من أن یتکففوا الناس) معلوم ہوا کہ ثلث کثیر ہے اور مقدارِ معتدبہ ما دون الثلث ہے جو ربع ہے۔ ۱۲م

[2] شرح نووی علی صحیح مسلم (ج۱ ص۴۲۱) باب تفضیل الحلق علی التقصیر ۱۲م

[3] دیکھئے البحر الرائق (ج۲ ص۳۳۶) أواخر باب الإحرام۔ و شرح نووی علی صحیح مسلم (ج۱ ص۴۲۱) باب تفضیل الحلق علی التقصیر ۱۲ مرتب

ہوگا، خارجِ حرم حلق کرانے سے دَم نہ ہوگا۔[۱]

پھر اگر کسی شخص کے سر پر بال نہ ہوں تو اس کو چاہئے اپنے سر پر استرا پھروائے[۲] اس لئے کہ بقدرِ استطاعت حکم کی تعمیل واجب ہے۔

پھر عورتوں کے حق میں حلق نہیں بلکہ صرف قصر مشروع ہے اور حلق ان کے حق میں مکروہ تحریمی ہے اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو حلق سے منع فرمایا چنانچہ اگلے باب میں حضرت علیؓ سے مروی ہے "قال: نہی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم أن تحلق المرأۃ رأسہا" اگلے باب ہی میں حضرت عائشہ رضؓ سے بھی اسی مضمون کی ایک روایت مروی ہے، اس کے علاوہ عورت کے حق میں حلق ایک طرح کا مثلہ ہے، اس لئے اس کے حق میں مشروع یہی ہے کہ ایک پورے کے برابر بال کٹوائے[۳]۔ واللّٰہ اعلم

باب ماجاء فی الطّیب عند الإحلال قبل الزیارۃ

"وعن[۴] عائشۃ قالت: طیّبت رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم قبل أن یحرم"

جمہور کے نزدیک احرام سے متصل پہلے ہر قسم کی خوشبو کا استعمال بلاکراہت جائز ہے[۵] حدیثِ باب جمہور کی دلیل ہے۔

---

[۱] مذاہب و دلائل کی تفصیل کے لئے دیکھئے بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع (ج ۲ ص۱۴۱) فصل وأما بیان زمانہ ومکانہ ۱۲ مرتب

[۲] لما روی عن ابن عمر أنہ قال: من جاء یوم النحر ولم یکن علی رأسہ شعر، أجری الموسیٰ علی رأسہ والقدوری رواہ مرفوعًا إلی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم، ولأنہ إذا عجز عن تحقیق الحلق فلم یعجز عن التشبیہ بالحالقین وقد قال النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم: "من تشبّہ بقومٍ فہو منہم" بدائع الصنائع (ج ۲ ص۱۴۰) فصل وأما الحلق أو التقصیر ۱۲ مرتب

[۳] تفصیل کے لئے دیکھئے بدائع (ج ۲ ص۱۴۱) ۱۲ مرتب

[۴] الحدیث أخرجہ البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص۲۰۸) باب الطیب عند الإحرام۔ ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص۳۷۸) باب استحباب الطیب قبیل الإحرام فی البدن الخ ۱۲ م

[۵] خواہ وہ خوشبو احرام کے بعد باقی رہے جیسے مشک، یا اس کا اثر باقی رہے جیسے عود اور عرقِ گلاب وغیرہ، اور خواہ باقی نہ رہے کما فی العمدہ (ج ۹ ص۱۵۶) باب الطیب عند الإحرام ۱۲ مرتب

امام مالکؒ کے نزدیک محرم کے لئے احرام سے پہلے ایسی خوشبو لگانا مکروہ ہے جس کا اثر احرام کے بعد بھی باقی رہے، امام محمدؒ کا بھی یہی مسلک ہے، امام طحاویؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے حضرات صحابۂ کرام میں سے حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت ابن عمرؓ وغیرہم کا بھی یہی مسلک ہے[۱]

" ويوم النحر قبل أن يطوف بالبيت بطيب فيه مسك " جمہور کے نزدیک حلق کے بعد طوافِ زیارت سے پہلے ہر قسم کی خوشبو کا استعمال بلا کراہت جائز ہے۔

جبکہ امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ جس طرح طواف زیارت سے پہلے صحبت جائز نہیں اسی طرح خوشبو کا استعمال بھی جائز نہیں، امام احمدؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے[۲]۔ ان حضرات کا استدلال اُس روایت سے ہے جو امام طحاویؒ نے نقل کی ہے "عن أم قيس بنت محصن قالت : دخل علي عكاشة بن محصن وآخر في منى مساء يوم الأضحى فنزعا ثيابهما وتركا الطيب ، فقلت : مالكما ، فقالا : إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لنا : من لم يفض إلى البيت من عشية هذه فليدع الثياب والطيب[۳] "

جمہور کا استدلال حضرت عائشہؓ کی حدیثِ باب کے مذکورہ جملے سے ہے[۴] جہاں تک ام قیس بنت محصن کی روایت کا تعلق ہے وہ ابن لہیعہ کی وجہ سے حضرت عائشہؓ کی حدیثِ باب کا مقابلہ نہیں

---

[۱] كذا في معارف السنن (ج ۶ ص ۵۲۵)۔ نیز دیکھئے عمدہ (ج ۹ ص ۱۵۶) ان حضرات کے دلائل کے لئے دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۳۰۸ تا ص ۳۱۱) باب التطيب عند الإحرام ۱۲ مرتب

[۲] تفصیلِ مذاہب کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۹۳) باب الطيب بعد رمي الجمار والحلق قبل الإفاضة ۱۲ م

[۳] شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۳۵۶) باب اللباس والطيب متى يحلان للمحرم ۱۲ م

[۴] نیز حضرت عائشہؓ ہی کی ایک اور روایت سے بھی ان کا استدلال ہے "عن عائشة قالت : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إذا رميتم وحلقتم فقد أحل لكم الطيب والثياب وكل شئ إلا النساء" شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۳۵۶) باب اللباس والطيب متى يحلان للمحرم اس روایت میں اگرچہ ایک راوی حجاج بن ارطاۃ ہیں جو متکلم فیہ ہیں لیکن چونکہ اکثر حضرات کے نزدیک وہ قابلِ قبول ہیں اس لئے کوئی حرج نہیں۔ دیکھئے عمدہ (ج ۱۰ ص ۹۴) باب الطيب بعد رمي الجمار۔

نیز حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے بھی جمہور کا استدلال ہے جو فرماتے ہیں " إذا رميتم الجمرة فقد حل لكم كل شئ إلا النساء، فقال له رجل : والطيب ، فقال : أما أنا فقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يضمخ رأسه بالمسك أفطيب هو" اس روایت سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے عمدہ (ج ۱۰ ص ۹۴) ۱۲ مرتب

کرسکتی۔[1]

وقد روی عن عمر بن الخطاب أنہ قال : حل لہ کل شئ إلا النساء والطیب[2]

وقد ذھب بعض أھل العلم إلی ھٰذا من أصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم وغیرھم " وھو قول أھل الکوفۃ " امام ترمذیؒ کی روایت میں اہل الکوفہ سے مراد امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب نہیں بلکہ دوسرے اہل کوفہ ہیں[3] اس لئے کہ اس باب میں احناف کا مسلک جمہور کے مطابق ہے یعنی "حل لہ کل شئ إلا النساء"

طیب بعد الحلق کے عدمِ جواز کے بارے میں امام مالکؒ کی ایک قوی دلیل مستدرکِ حاکم[4] میں حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کی حدیث ہے جو فرماتے ہیں : " من سنۃ الحج أن یصلی الإمام الظھر والعصر

---

[1] کما قال العینی فی العمدۃ (ج ۱۰ ص۱۹۰) ۔ والطحاوی فی شرح معانی الآثار (ج ۱ ص۳۵۶) باب اللباس والطیب الخ ۱۲ مرتب

[2] حضرت عمرؓ کا یہ اثر موطا امام محمدؒ میں اس طرح مروی ہے " أخبرنا مالک أخبرنا نافع وعبد اللہ بن دینار عن عبد اللہ بن عمر أن عمر بن الخطاب خطب الناس بعرفۃ فعلمھم أمر الحج وقال لھم فیما قال : ثم جئتم منی فمن رمی الجمرۃ التی عند العقبۃ فقد حل لہ ما حرم علیہ إلا النساء والطیب، لا یمس أحد نساء ولا طیبا حتی یطوف بالبیت " دیکھئے (ص۲۳۲،۲۳۳) باب ما یحرم علی الحاج بعد رمی جمرۃ العقبۃ یوم النحر ۱۲ مرتب

[3] ان دوسرے اہل کوفہ کا مصداق احقر کو تحقیق کے باوجود معلوم نہ ہوسکا

علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ نے اہل کوفہ کا مصداق امام محمد بن الحسن شیبانیؒ کو قرار دیا ہے چنانچہ وہ لکھتے ہیں :

" وما ذکرہ الترمذی من عدم الجواز قول أھل الکوفۃ فلیس ھو مذھب أھل الکوفۃ من الإمام أبی حنیفۃ وأصحابہ بل ھو مذھب محمد بن الحسن الشیبانی من أصحابہ کما صرح بہ فی المؤطا بعد روایۃ أثر عمر الفاروق فقال " وبھٰذا نأخذ ..... قال : وأما أبو حنیفۃ فإنہ کان لا یری بہ بأسا " اھ

آگے علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں : " ھکذا عبارۃ الإمام محمد فی مؤطئہ وما ذکرہ الشیخ المبارکفوری فی تحفتہ (ج ۲ ص۱۱) ۔ مرتب) معزوا إلی الموطأ فقد غلط وأخطأ فی نقل عبارتہ ولا أدری ما ذا أحدث لہ، واللہ أعلم " معارف السنن (ج ۶ ص۵۲۶ ۔ وفی طبعۃ البنوریۃ ج ۶ ص۲۹۲) ۔

لیکن بظاہر یہاں حضرت بنوری قدس سرہٗ سے تسامح ہوا ہے اور صحیح یہ ہے کہ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

والمغرب العشاء الآخرة والصبح بمنى، ثم يغدو إلى عرفة » آگے فرماتے ہیں : " فإذا رمى الجمرة الكبرى حلّ له كل شئ حرم عليه إلا النساء والطيب حتى يزور البيت » امام حاکمؒ اس روایت کے بعد فرماتے ہیں : " هٰذا حديث على شرط الشيخين ولم يخرجاه » حافظ ذہبیؒ نے

بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ

"أهل الكوفة " کا مصداق امام محمدؒ نہیں ہیں بلکہ وہ اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہؒ اور جمہور کے ساتھ ہیں۔

دراصل یہاں دو مسئلے ہیں (جیساکہ اصل تقریر میں بھی اس کی تفصیل آگئی ہے) :-

ایک " طیب قبل الاحرام " کا مسئلہ، امام ابوحنیفہؒ اور جمہور اس کے جواز کے قائل ہیں، جبکہ امام محمدؒ امام مالکؒ کے ساتھ ہیں اور اس کو مکروہ قرار دیتے ہیں (لیکن یہ مکروہ قرار دینا بھی صرف اس صورت میں ہے جبکہ خوشبو کا اثر بعد الاحرام بھی باقی رہے)

دوسرا مسئلہ " طیب بعد الحلق قبل طواف الزیارۃ " کا ہے اس مسئلہ میں بھی امام ابوحنیفہؒ اور جمہور جواز کے قائل ہیں بلکہ امام محمدؒ بھی جمہور کے ساتھ ہیں، البتہ امام مالکؒ اس مسئلہ میں بھی جواز کے قائل نہیں۔

پھر اس باب میں امام ترمذیؒ کی یہ عبارت : " وقد روى عن عمر بن الخطاب أنه قال : حلّ له كل شئ إلا النساء والطيب ، وقد ذهب بعض أهل العلم إلى هٰذا من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وغيرهم وهو قول أهل الكوفة " ظاہر ہے کہ دوسرے مسئلہ یعنی " طیب بعد الحلق قبل طواف الزیارۃ " سے متعلق ہے، اور امام محمدؒ چونکہ اس مسئلہ میں جمہور کے ساتھ ہیں اس لئے ان کے " اہل الکوفہ " کا مصداق بننے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، اس لئے کہ یہ جمہور کے مقابلہ میں بعض کے مسلک کا بیان ہے اور جمہور کا مسلک امام ترمذیؒ " والعمل على هٰذا عند أكثر أهل العلم من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وغيرهم يرون أن المحرم إذا رمى جمرة العقبة يوم النحر وذبح وحلق أو قصر فقد حلّ له كل شئ حرم عليه إلا النساء ، وهو قول الشافعي وأحمد وإسحاق " سے بیان کر چکے ہیں، یہی مسلک امام محمدؒ کا بھی ہے

معارف السنن (ج ٦ ص٥٢٦ وفی طبعة البنورية ج ٦ ص٢٩٤) میں مؤطا امام محمد کے حوالہ سے امام محمدؒ کی جو عبارت ذکر کی گئی ہے اس کا یہاں ذکر کرنا درست نہیں اس لئے کہ بحث چل رہی ہے " طیب بعد الحلق قبل طواف الزیارۃ " کے بارے میں، امام ترمذیؒ کا قول " وهو قول أهل الكوفة " بھی اسی مسئلہ سے متعلق ہے، جبکہ حضرت بنوری قدس سرہ نے موطا امام محمدؒ کی وہ عبارت نقل کی ہے جو " طیب قبل الاحرام " سے متعلق ہے۔

دراصل امام محمدؒ نے اپنی مؤطا میں " طیب قبل الاحرام " اور " طیب بعد الحلق قبل طواف الزیارۃ " دونوں مسئلوں پر

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

بھی تلخیص المستدرک میں اس حدیث پر سکوت کیا ہے اسی بنا پر بعض حنفیہ نے امام مالک رح کے قول کی تصحیح کی ہے[1]۔ واللہ اعلم تمّ شرح الباب بتغیّر وزیادۃ من المرتب۔

باب[2] ما جاء متی تقطع التلبیۃ فی الحج

عن[3] ابن عباس عن الفضل بن عبّاس قال: أردفنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من جمع إلی منی فلم یزل یلبّی حتّی رمی جمرۃ العقبۃ» حدیثِ باب اس پر دال ہے کہ حج میں

بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ

علیحدہ علیحدہ دو مستقل باب قائم کئے ہیں، پہلے مسئلہ پر «باب من تطیّب قبل أن یحرم»، (ص۲۰۲و۲۰۳)۔ اس باب میں امام محمدؒ کے الفاظ یہ ہیں: «قال محمد: وبہذا نأخذ، لا أری أن یتطیب المحرم حین یرید الإحرام إلا أن یتطیب ثم یغتسل بعد ذلک، وأمّا أبوحنیفۃ فإنہ کان لا یری بہ بأساً» اور دوسرے مسئلہ پر امام محمدؒ نے یہ باب قائم کیا ہے «باب ما یحرم علی الحاج بعد رمی جمرۃ العقبۃ یوم النحر (ص۲۳۱و۲۳۲) اس باب میں امام محمدؒ کے الفاظ یہ ہیں «قال محمد: وبہذا نأخذ فی الطیب قبل زیارۃ البیت وندع ما روی عمر وابن عمر رضی اللہ عنہما، وھو قول أبی حنیفۃ والعامّۃ من فقہائنا»

امام ترمذیؒ کے قول «وھو قول أھل الکوفۃ» کا تعلق دوسرے مسئلہ سے ہے جبکہ اس کے تحت معارف السنن میں امام محمدؒ کی پہلے مسئلہ سے متعلقہ عبارت نقل کی گئی ہے۔

غالباً حضرت بنوری قدّس سرّہٗ کی نظر سے مؤطا امام محمدؒ کا دوسرے مسئلہ سے متعلقہ باب اور اس کا «قال محمد» نہیں گذرا ورنہ وہ «وھو قول أھل الکوفۃ» کا مصداق امام محمدؒ کو نہ قرار دیتے۔ فتنبّہ واللہ أعلم وعلمہٗ أتمّ وأحکم ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

[3] (ج۱ ص۱۶۷) فضیلۃ الحج ماشیاً ۱۲ م

(حاشیہ صفحۂ ھٰذا)

[1] چنانچہ حضرت بنوری رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں: «وذکر ابن فرشتہ فی "شرح المجمع" عن "الخانیۃ": الصحیح أن الطیب لا یحل لہ، لأنہ من دواعی الجماع وھو مذھب مالک، ویمکن حمل قول الترمذی (یعنی قولہ: «وھو قول أھل الکوفۃ») علی ھٰذا القول» معارف السنن (ج۶ ص۵۲۶) ۱۲ مرتب

[2] شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ

[3] الحدیث أخرجہ البخاری فی صحیحہ (ج۱ ص۲۰۹) باب الرکوب والارتداف فی الحج۔ ومسلم فی صحیحہ (ج۱ ص۴۱۵) باب استحباب إدامۃ الحاج التلبیۃ حتی یشرع فی رمی جمرۃ العقبۃ یوم النحر ۱۲ م

تلبیہ وقتِ احرام سے جمرۂ عقبہ کی رمی تک رہتا ہے۔ چنانچہ جمہور کا مسلک یہی ہے بلکہ امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ اس پر صحابہؓ و تابعینؒ کا اجماع منعقد ہوچکا ہے کہ جمرۂ عقبہ کی رمی تک حج میں تلبیہ جاری رہتا ہے[۱]۔

البتہ امام مالکؒ، حضرت سعید بن المسیبؒ اور حضرت حسن بصریؒ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ اس بات کے قائل تھے کہ حاجی جب عرفات روانہ ہو تو تلبیہ ختم کردے[۲]۔ اور بعض سے منقول ہے کہ جب وقوف عرفہ کرے تو تلبیہ بند کردے[۳]۔

ان حضرات کا استدلال طحاوی میں حضرت اسامہؓ بن زید کی روایت سے ہے «أنه قال: کنت ردف رسول الله صلی الله علیه وسلم عشیة عرفة فکان لا یزید علی التکبیر والتهلیل الخ»[۴]

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت تلبیہ کی نفی اور اس کے وقت کے ختم ہونے پر دلالت نہیں کرتی[۵]۔

بہرحال جمہور رامت کے نزدیک حج میں جمرۂ عقبہ کی رمی تک تلبیہ مشروع ہے، پھر ان میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ، سفیان ثوریؒ، امام شافعیؒ اور ابوثورؒ کے نزدیک جمرۂ عقبہ پر پہلی کنکری

---

[۱] دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص۳۵۵) باب التلبیة متی یقطعها الحاج۔

علامہ عینیؒ لکھتے ہیں: "ودلیل الإجماع أن عمر بن الخطاب کان یلبی غداة المزدلفة بحضور ملأ من الصحابة وغیرهم فلم ینکر علیه أحد منهم بذلك، وکذلك فعل عبدالله بن الزبیر ولم ینکر علیه أحد ممن کانوا هناك من أهل الآفاق من الشام والعراق والیمن ومصر وغیرها، فصار ذلك إجماعا لا یخالف فیه" عمدہ (ج ۱۰ ص۲۵،۲۴) باب التلبیة والتکبیر غداة النحر ۱۲ مرتب

[۲] کذا فی العمدة (ج ۹ ص۱۶۵) باب الرکوب والارتداف فی الحج، وفیه: وروی نحو ذلك عن عثمان وعائشة وروی عنهما خلاف ذلك، فقال الزهری والسائب بن یزید وسلیمان بن یسار وابن المسیب فی روایة: «یقطعها حین یقف بعرفات» وروی ذلك عن علی بن أبی طالب وسعد بن أبی وقاص ۱۲ م

[۳] حوالہ بالا ۱۲ م

[۴] شرح معانی الآثار (ج ۱ ص۳۵۳) باب التلبیة متی یقطعها الحاج ۱۲ مرتب

[۵] جواب کی تفصیل کے لئے دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص۳۵۴)۔

اس کے علاوہ امام طحاویؒ اس قسم کی روایات کا ایک اصولی جواب یہ دیتے ہیں کہ ہر وہ صحابی جن سے یوم عرفہ میں ترکِ تلبیہ مروی ہے ان کی روایات سے زیادہ سے زیادہ یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ انہوں نے دوسرے اذکار میں مشغول ہونے کی وجہ سے تلبیہ چھوڑ دیا اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اس وقت تلبیہ کی مشروعیت کے قائل نہیں تھے اس لئے کہ تلبیہ کی مشروعیت کے باوجود دوسرے اذکار پڑھنے کی گنجائش موجود ہے۔ دیکھئے طحاوی (ج ۱ ص۳۵۵) باب التلبیة متی یقطعها الحاج ۱۲ مرتب

مارنے کے ساتھ ہی تلبیہ ختم ہوجائے گا، جبکہ امام احمدؒ، امام اسحاق اور بعض دوسرے حضرات کے نزدیک جمرۂ عقبہ کی رمی مکمل کرنے تک تلبیہ جاری رہے گا۔[۱]

حدیثِ باب اپنے ظاہر کے اعتبار سے امام احمدؒ وغیرہ کی دلیل ہے[۲]، حنفیہؒ شافعیہ وغیرہ کی دلیل بیہقی کی روایت ہے «عن أبی وائل عن عبد اللہ رمقت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فلم یزل یلبی حتی رمی جمرۃ العقبۃ بأول حصاۃ» ان حضرات کے نزدیک حدیثِ باب بھی اسی پر محمول ہے۔

معتمر کے تلبیہ کا حکم | جہاں تک معتمر کے تلبیہ کا تعلق ہے سو بعض کے نزدیک معتمر جب حدودِ حرم میں داخل ہوجائے تو تلبیہ بند کردے، بعض کے نزدیک جب مکہ کے مکانات نظر آنے لگیں تو اس وقت تلبیہ ختم کردے، بعض کے نزدیک جب ان مکانات میں داخل ہوجائے اسوقت تلبیہ روکدے، لیثؒ کے نزدیک بیت اللہ کے پاس پہنچنے تک تلبیہ جاری رہیگا۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک معتمر حجرِ اسود کے استلام تک تلبیہ پڑھتا رہے گا، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ افتتاحِ طواف تک تلبیہ جاری رکھے گا، گویا امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا مسلک ایک ہی ہے اس لئے کہ استلامِ حجر ہی سے افتتاحِ طواف ہوگا۔ امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر اس نے میقات یا اس سے پہلے احرام باندھا ہے تو حدودِ حرم میں داخل ہوتے وقت تلبیہ بند کردے گا اور اگر اس نے جعرانہ یا تنعیم سے احرام باندھا ہے تو بیوتِ مکہ میں داخل ہونے کے وقت یا مسجدِ حرام میں داخل ہونے کے وقت تلبیہ ختم کردیگا اور ابن حزمؒ کے نزدیک عمرہ ختم ہوتے تک تلبیہ جاری رہے گا۔[۳]

امام ابوحنیفہؒ کا استدلال اگلے باب کی روایت سے ہے «عن ابن عباس قال۔ یرفع الحدیث۔ أنہ کان یمسک عن التلبیۃ فی العمرۃ اذا استلم الحجر»۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

---

[۱] دیکھئے عمدہ (ج ۹ ص۱۶۵) باب الرکوب والارتداف فی الحج ۱۲ م

[۲] اس لئے کہ اس میں «فلم یزل یلبی حتی رمی جمرۃ العقبۃ» فرمایا گیا ہے نہ کہ «حتی بدأ الرمی» یا «حتی رمی بعضہا» ۱۲ م

[۳] عمدہ (ج ۹ ص۱۶۵) باب الرکوب الخ ۱۲ مرتب

[۴] تفصیلِ مذاہب کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص۲۳،۲۱) باب صلاۃ الفجر بالمزدلفۃ ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی طواف الزیارة باللیل

"عن[1] ابن عباس وعائشة أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم أخّر طواف الزیارة إلی اللیل" بظاہر حدیثِ باب سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے طوافِ زیارت رات کے وقت کیا لیکن دوسری تمام صحیح روایات[2] اس پر متفق ہیں کہ آپ نے طوافِ زیارت دن میں فرمایا تھا اس لئے حدیثِ باب میں شرّاح نے مختلف تاویلات کی ہیں۔

---

[1] الحدیث أخرجہ أبو داود فی سننہ (ج ۱ ص ۲۷۴) باب الإفاضة فی الحج - وابن ماجة فی سننہ (ص ۲۱۶) باب زیارة البیت ۱۲ م

[2] مثلاً :-

(۱) صحیح مسلم میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت "عن ابن عمر أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أفاض یوم النحر ثم رجع فصلّی الظهر بمنی، قال نافع : فکان ابن عمر یفیض یوم النحر ثم یرجع فیصلی الظهر بمنی ویذکر أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فعلہ" (ج ۱ ص ۴۲۲) باب استحباب طواف الإفاضة یوم النحر۔

وفی صحیح البخاری : "وقال لنا أبو نعیم : ثنا سفیان عن عبید اللہ عن نافع عن ابن عمر أنہ طاف طوافاً واحداً ثم یقیل ثم یأتی منیً یعنی یوم النحر، ورفعہ عبد الرزاق، قال : حدثنا عبید اللہ" (ج ۱ ص ۲۳۳) باب الزیارة یوم النحر۔

وفی سنن أبی داود : "عن ابن عمر أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم أفاض یوم النحر ثم صلّی الظهر بمنی یعنی راجعاً" (ج ۱ ص ۲۷۴) باب الإفاضة فی الحج۔

(۲) صحیح مسلم میں حضرت جابرؓ کی حدیثِ طویل کا یہ جملہ "ثم رکب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فأفاض إلی البیت فصلی بمکة الظهر" (ج ۱ ص ۳۹۹ و ۴۰۰) باب حجة النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔

نیز سنن ابی داود میں حضرت جابرؓ کی حدیثِ طویل کا یہ جملہ "ثم رکب ثم أفاض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إلی البیت فصلی بمکة الظهر" (ج ۱ ص ۲۶۴) باب صفة حجة النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔

(۳) سنن ابی داود میں حضرت عائشہؓ کی روایت : "قالت : أفاض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من آخر یومہ حین صلی الظهر ثم رجع إلی منیً" (ج ۱ ص ۲۷۰) باب فی رمی الجمار

امام حاکمؒ نے مستدرک میں بھی یہ روایت ذکر کی ہے اور کہا ہے : "هذا حدیث صحیح علی شرط مسلم

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

بعض نے کہا کہ لیل سے مراد "بعد الزوال" ہے[1]، لیکن اس تاویل کا بُعد ظاہر ہے۔

بعض نے کہا کہ "طوافِ زیارت" سے مراد نفلی طواف ہے[2] اور ابن حبانؒ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے دس تاریخ کو دن میں طوافِ زیارت فرمانے کے بعد اُسی رات میں نفلی طواف بھی کیا تھا[3] اور بھی متعدد روایات سے ثابت ہے کہ آپؐ منیٰ کی راتوں میں بیت اللہ شریف تشریف لیجاتے اور نفلی طواف کرتے تھے[4]

لیکن اس توجیہ پر یہ اشکال ہے کہ نفلی طواف کو طوافِ زیارت سے تعبیر کرنا بعید معلوم ہوتا ہے[5]۔

احقر کی رائے میں بہتر توجیہ یہ ہے کہ یہاں "أخّر" کے معنی "أذِن بالتاخیر" کے ہیں اور مطلب یہ ہے کہ آپؐ نے طوافِ زیارت رات کے وقت کرنے کی اجازت دی، یہ مطلب نہیں ہے

ولم یخرجاہ " حافظ ذہبیؒ نے بھی اس پر سکوت کیا ہے (ج ۱ ص۴۷۷ و ۴۷۸) طواف الإفاضة ورمی الجمار۔

صحیح بخاری میں حضرت عائشہ رضی سے مروی ہے "حججنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فأفضنا یوم النحر" (ج ۱ ص ۲۳۳) باب الزیارة یوم النحر۔ اس روایت سے بھی متبادر یہی ہے کہ نہار مراد ہے ۱۲ مرتب عفی عنہ

(حاشیہ صفحۂ ھٰذا)

[1] گویا "لیل" سے "عشی" مراد ہے اور مطلب یہ ہے "أخر طواف الزیارة إلی العشی" اور عشی کا اطلاق اگرچہ راجح قول کے مطابق زوالِ شمس سے غروبِ شمس تک کے وقت پر ہوتا ہے لیکن ایک قول کے مطابق زوالِ شمس سے صبح تک کے وقت کو عشی کہا جاتا ہے، (لسان العرب ج ۱۵ ص۶۰) گویا "لیل" "عشی" کے مفہوم کا جزء ہے اور "لیل" بول کر ما بعد الزوال مراد لینا جزء بول کر کل مراد لینے کے قبیل سے ہے واللہ أعلم ۱۲ مرتب

[2] گویا زیارت سے زیارتِ محضہ یعنی لغوی زیارت مراد ہے ۱۲ م

[3] چنانچہ علامہ عینیؒ لکھتے ہیں: "الوجہ الثالث ماذکرہ ابن حبان من أنہ صلی اللہ علیہ وسلم رمی جمرة العقبة ونحر ثم تطیب للزیارة ثم أفاض فطاف بالبیت طواف الزیارة ثم رجع إلی منی فصلی الظہر بہا والعصر والمغرب والعشاء ورقد رقدة ثم رکب إلی البیت ثانیاً وطاف بہ طوافاً آخر باللیل" عمدہ (ج ۱۰ ص۶۵) باب الزیارة یوم النحر ۱۲ مرتب

[4] چنانچہ بیہقی میں روایت ہے "أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یزور البیت کل لیلة من لیالی منیٰ" کذا نقل العینی فی العمدة (ج ۱۰ ص۶۵) باب الزیارة یوم النحر ۱۲ مرتب

[5] مذکورہ توجیہات اور ان سے متعلقہ تفصیل کے لئے دیکھئے عمدہ (ج ۱۰ ص۶۵) اور معارف السنن (ج ۶ ص۵۳۳ و ص۵۳۴) ۱۲م

کہ آپ نے خود رات کے وقت طوافِ زیارت کیا[1]، اس کی دلیل یہ ہے کہ حدیثِ باب حضرت عائشہ رضؓ سے مروی ہے اور سنن ابوداؤد میں خود حضرت عائشہ رضؓ ہی کی ایک دوسری روایت[2] سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے طوافِ زیارت دن کے وقت فرمایا اور ظہر کی نماز مکہ مکرمہ میں ادا فرمائی[3]، ظاہر ہے کہ اس دوسری روایت کی موجودگی میں حدیثِ باب کا ظاہری مطلب مراد نہیں ہو سکتا کہ آپ نے طوافِ زیارت رات کو کیا ورنہ ایک ہی صحابی کی دو صحیح روایات میں تعارض لازم آئے گا۔ واللہ أعلم

باب[4] ما جاء في نزول الأبطح

عن ابن[5] عمر قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم وأبو بكر وعمر وعثمان ينزلون الأبطح[6]، حدیثِ باب اس بات پر دال ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم منیٰ سے واپسی کے موقعہ پر

---

[1] علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی یہی توجیہ کی ہے فرماتے ہیں: «معناه جوّز تأخير الزيارة مطلقاً إلى الليل» فتح الملہم (ج ۳ ص ۲۹۲) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲ مرتب

[2] یعنی "حججنا مع النبي صلى الله عليه وسلم فأفضنا يوم النحر"، سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۷۰) باب في رمي الجمار ۱۲ م

[3] یوم النحر میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر کی نماز مکہ میں ادا فرمائی یا منیٰ میں؟ اس بارے میں روایات مختلف اور متعارض ہیں بعض نے ان میں تطبیق کی کوشش کی ہے، بعض نے ترجیح کی صورت اختیار کی ہے اور بعض نے توقف کیا ہے، پھر جن حضرات نے ترجیح دی ہے ان میں سے بعض نے صلوٰۃ بمنیٰ کو راجح کہا ہے اور بعض نے صلوٰۃ بمکہ کو۔ مسئلہ کی تفصیل کے لئے دیکھئے عمدہ (ج ۱۰ ص ۶۹) باب الزيارة يوم النحر۔ اور معارف السنن (ج ۶ ص ۵۳۴ تا ص ۵۳۸) ۱۲ م

[4] الحديث أخرجه مسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۴۲۲) باب استحباب نزول المحصب يوم النفر الخ

[4] شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ

[5] الحديث أخرجه مسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۴۲۲) باب استحباب نزول المحصب يوم النفر الخ۔ وابن ماجة في سننه (ص ۲۲۰) باب نزول المحصب ۱۲ م

[6] الأبطح وكذا البطحاء والبطيحة: يقال لمسيل واسع فيه دقاق الحصا۔ كذا في معاجم اللغة۔ وأصبح كالعلم لبطحاء مكة، وهي مسيل واديها وهو المحصب، والتحصيب: النزول بالمحصب» معارف السنن (ج ۶ ص ۵۳۹)

ثم إن المحصب هذا بين منى ومكة، وأقرب إلى منى، ويقول عياض: وإلى منى يضاف۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۵۴۲)

آج کل مکہ مکرمہ کے پھیلنے اور وسیع ہونے کے بعد نہ خیف بنی کنانہ باقی ہے نہ اس کی وادی، البتہ وہاں "مسجد الاجابہ" کے نام سے ایک مسجد ہے جس سے اس جگہ کی پہچان ہو سکتی ہے۔ معارف (ج ۶ ص ۵۴۳) ۱۲ مرتب

بطحاء مکہ یعنی محصّب میں نزول فرماتے تھے ، حضراتِ شیخین اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہم کا بھی یہی عمل تھا اور بخاریؒ میں حضرت انس بن مالک رضی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں بیان فرماتے ہیں : "أنه صلى الظهر والعصر والمغرب والعشاء ورقد رقدةً بالمحصّب، ثم ركب إلى البيت فطاف به"

اس بات پر علماء کا اتفاق ہے کہ "تحصیب" یعنی محصّب میں اترنا اور وہاں سونا یا رات گذارنا مناسکِ حج میں سے نہیں ہے ، اسی باب میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت "ليس التحصيب بشئ إنما هو منزلٌ نزله رسول الله صلى الله عليه وسلم" کا یہی مطلب ہے ۔ یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا وہاں اترنا اتفاقاً اور استراحت کے لئے تھا کسی منسکِ حج کو بجالانے کے لئے نہ تھا ، نیز اگلے باب میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے "قالت : إنما نزل رسول الله صلى الله عليه وسلم الأبطح لأنه كان أسمح لخروجه" یعنی ابطح یا محصّب میں آپؐ کا ٹھہرنا اتفاقاً تو اگرچہ نہ تھا لیکن اس کا مقصود محض سفرِ مدینہ میں آسانی پیدا کرنا تھا اس لئے کہ وہ ایسی جگہ تھی کہ وہاں آرام بھی کیا جاسکتا تھا اور وہاں سے مدینہ روانہ ہونا بھی آسان تھا ۔

پھر تحصیب اگرچہ منسکِ حج نہیں لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرات شیخین وغیرہ رضی اللہ عنہم کے عمل کی وجہ سے بیشتر حضرات کے نزدیک وہ بہر حال مستحب ہے ، اگرچہ بعض حضرات استحباب کے بھی قائل نہیں مثلاً حضرت عائشہؓ ، حضرت اسماءؓ ، عروۃ بن الزبیرؒ اور سعید بن جبیرؒ ۔

حنفیہ کے نزدیک نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا وہاں اُترنا قصداً تھا لیکن مقصود سفرِ مدینہ میں صرف آسانی پیدا کرنا ہی نہ تھا بلکہ اللہ لطیف وخبیر کی قدرت کا اظہار مقصود تھا کہ جس وادی میں کفر پر قسمیں کھائی گئی تھیں اور مؤمنین سے مقاطعہ کیا گیا تھا (یعنی شعب ابی طالب میں) آج ان سب علاقوں میں اللہ جل شانہ نے مؤمنین کو فاتح بنا کر مشرکین کو مغلوب کردیا ، گویا آپؐ کا وہاں اترنے سے مقصود تذکیرِ نعمت اور تحدیثِ نعمت تھا ۔ حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت اسامہ بن زیدؓ کی روایات[۲] میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "نحن نازلون غداً بخيف بني كنانة" سے

---

[۱] (ج ۱ ص ۲۳۷) باب من صلى العصر يوم النفر بالأبطح ۱۲ م

[۲] حضرت ابوہریرہؓ کی روایت اس طرح ہے "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حين أراد قدوم مكة (بعد رجوعه من منى) : منزلنا غداً إن شاء الله بخيف بني كنانة" انہی کی دوسری روایت اس طرح ہے (باقی حاشیہ ص پر)

بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا وادیٔ محصّب (یعنی خیف بنی کنانہ) میں اترنا قصدًا تھا جس کا تقاضا یہ ہے کہ تحصیب کو سنّتِ مقصودہ قرار دیا جائے، فلو ترکه أحد بلا عذر یصیر به مسیئاً، چنانچہ احناف کے نزدیک وہاں اترنا مسنون ہے، اگرچہ کچھ ہی دیر کے لئے ہو، یا کم از کم کچھ دیر کے لئے وہاں اپنی سواری ہی روک لے[1]۔ واللہ أعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب[2] ماجاء في حج الصبي

"عن[3] جابر بن عبد الله قال: "رفعت امرأة صبياً لها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت: یا رسول الله، ألهذا حج؟ قال: نعم، ولك أجر" اس پر ائمہ کا اتفاق ہے کہ بچہ پر حج فرض نہیں، پھر اس پر بھی اتفاق ہے کہ بچہ اگر حج کرے تو درست ہو جاتا ہے، البتہ علامہ نوویؒ نے امام ابوحنیفہؒ کا یہ مسلک لکھا ہے کہ ان کے نزدیک بچہ کا حج درست نہیں اور اس کا حج کرنا صرف ایک طرح کی مشق ہے اس کے بعد علامہ نوویؒ فرماتے ہیں: "هذا الحدیث

(بقیہ صفحہ گذشتہ)

فرماتے ہیں: "قال النبي صلى الله عليه وسلم من الغد يوم النحر وهو بمنى: نحن نازلون غداً بخيف بني كنانة حيث تقاسموا على الكفر يعني بذلك المحصّب" صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۱۶) — كتاب المناسك باب نزول النبي صلى الله عليه وسلم مكة۔

حضرت اسامہ بن زیدؓ کی روایت اس طرح ہے، فرماتے ہیں: "قلت: یا رسول الله، أین تنزل غداً في حجته، قال: وهل ترك لنا عقیل منزلاً ثم قال: نحن نازلون غداً بخيف بني كنانة المحصّب حيث قاسمت قریش على الكفر" صحیح بخاری (ج ۱ ص ۴۳۳) كتاب الجهاد، باب إذا أسلم قوم في دار الحرب ولهم مال وأرضون فهي لهم ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ھٰذا)

[1] مسئلۃ الباب کی تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۱۰۰ و ۱۰۱) باب المحصّب - معارف السنن (ج ۶ ص ۵۳۸ تا ص ۵۴۵) نیز دیکھئے ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۲ ص ۱۸۶ و ۱۸۷) ۱۲ مرتب

[2] شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

[3] الحدیث أخرجه ابن ماجة في سننه (ص ۲۰۹) باب حج الصبي ۱۲ م

یرد علیھم"[1]

لیکن صحیح یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کی طرف عدمِ صحتِ حج کی نسبت درست نہیں[2] اور ان کا مذہب بھی یہی ہے کہ صبی کا حج صحیح ہے اور اس کا احرام منعقد ہو جاتا ہے۔ البتہ اگر وہ محظوراتِ احرام میں سے کسی چیز کا ارتکاب کرلے تو صبی یا ولی کسی پر بھی دم یا فدیہ وغیرہ واجب نہیں۔

پھر اگر صبی ممیّز ہے تو وہ خود مناسکِ حج ادا کرے گا اور اگر غیر ممیّز ہے تو ولی نیت، تلبیہ اور دوسرے افعال میں اس کی نیابت کرے گا اور احرام کی ابتدا میں اس کے سلے ہوئے کپڑے اتار کر ازار و ردا پہنائیگا۔

پھر اس پر بھی اتفاق ہے کہ بچّہ کا یہ حج نفلی ہوگا جس کا ثواب اس کے ولی کو ملیگا اور بالغ ہونے کے بعد اس کو فریضۂ حج مستقلاً ادا کرنا ہوگا۔ البتہ داؤد ظاہریؒ کے نزدیک اسی حج سے اس کا فریضہ ادا ہو جائیگا اور بلوغ کے بعد مستقلاً اس کے ذمہ میں واجب نہ ہوگا[3]۔

پھر اگر صبی نے قبل البلوغ احرام باندھا، پھر طواف کرنے سے پہلے وقوفِ عرفہ سے پہلے وہ بالغ ہوگیا اور اس نے حج مکمل کرلیا تب بھی حنفیہ کے نزدیک اس کو فریضۂ حج مستقلاً ادا کرنا ہوگا جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اسی حج سے وہ فریضہ سے سبکدوش ہو جائیگا، پھر اگر وہ پچھلا احرام ختم کردے اور نئے سرے سے دوبارہ احرام باندھ کر وقوفِ عرفہ کرلے تو حنفیہ کے نزدیک بھی اس کا فریضۂ حج ادا ہو جائیگا[4]۔ (از مرتّب عفا اللہ عنہ)

بابٌ[5] (بلا ترجمہ)

عن[6] جابر قال: كنا إذا حججنا مع النبي صلى الله عليه وسلم فكنا نلبي عن النساء،

---

[1] دیکھئے شرح نووی علی الصحیح مسلم (ج ۱ ص۴۳۲) باب صحة حج الصبي وأجر من حجّ به ۱۲ م

[2] علامہ بنوریؒ لکھتے ہیں: "وهذه النسبة غير صحيحة فقد اتفقت كلمات المشائخ للحنفية كلهم بل كلام الأئمة من محمد بن الحسن إلى الشرنبلالي وابن عابدين إلى أن حجه صحيح وإحرامه منعقد" معارف السنن (ج ۶ ص۵۴۶) ۱۲ مرتب

[3] تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص۵۴۶ تا ص۵۴۸) اور عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص۲۱۶ و ص۲۱۷) باب حجة الصبيان ۱۲ مرتب

[4] دیکھئے مبسوط سرخسی (ج ۴ ص۱۷۳ و ۱۷۴) باب المواقيت، قبيل باب الذي يفوته الحج ۱۲ مرتب

[5] شرحِ باب از مرتب ۱۲

[6] ان الفاظ کے ساتھ یہ روایت احقر کو صحاحِ ستہ میں سے کسی کتاب میں نہ مل سکی البتہ سننِ ابن ماجہ میں یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے "عن جابر قال: حججنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعنا النساء والصبيان فلبينا عن الصبيان ورمينا عنهم" (ص۲۱۸) باب الرمي عن الصبيان ۱۲ مرتب

ونرمی عن الصبیان" بظاہر حدیثِ باب سے معلوم ہوتا ہے کہ مرد عورتوں کی جانب سے تلبیہ پڑھ سکتے ہیں حالانکہ اس پر اتفاق ہے کہ مَردوں کا عورتوں کی جانب سے تلبیہ پڑھنا درست نہیں اور عورتوں کے لئے ضروری ہے کہ وہ خود تلبیہ پڑھیں۔ البتہ ان کے لئے رفعِ صوت مکروہ ہے۔

اس لئے حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ اول تو وہ اشعث[1] بن سوّار کی وجہ سے ضعیف ہے، دوسرے اگر یہ حدیث ثابت بھی ہو تو اس کا مطلب یہ ہے کہ عورتیں تلبیہ میں رفع صوت نہ کریں گی اس لئے کہ فتنہ کا خطرہ ہے، جہاں تک نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان "أفضل الحج العج والثج"[2] (یعنی افضل ترین حج وہ ہے جس میں زور زور سے تلبیہ پڑھا جائے اور خون بہایا جائے یعنی بکثرت قربانی کی جائے) کا تعلق ہے سو رفعِ صوت بالتلبیہ کی فضیلت ان کو مَردوں کے رفعِ صوت بالتلبیہ سے حاصل ہو جائے گی واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب[3] ماجاء فی الحج عن الشیخ الکبیر والمیّت

عن[4] عبد الله بن عباس عن الفضل بن عباس أن امرأة من خثعم قالت: يا رسول الله إن أبي أدركته فريضة الله في الحج وهو شيخ كبير لا يستطيع أن يستوي على ظهر البعير قال: حجي عنه" اس باب کے تحت مسئلۃ النیابۃ فی العبادۃ زیرِ بحث آتا ہے جس سے متعلق اصولی بحث پہلے گذر چکی ہے[5] کہ حنفیہ کے نزدیک جو عبادات محض مالی ہیں ان میں نیابت درست ہے جو محض بدنی ہیں ان میں نیابت درست نہیں اور جو عبادات مالی بھی ہوں اور بدنی بھی، جیسے حج، ان میں عند العجز[6] نیابت درست ہے۔

---

[1] حافظ ابن حجرؒ ان کے بارے میں لکھتے ہیں: "ضعیف، من السادسۃ" تقریب التہذیب (ج ۱ ص۷۹، رقم ۶۰۰) ۱۲ م

[2] سنن ترمذیؒ (ج ۱ ص۱۳۲) باب ماجاء فی فضل التلبیۃ والنحر۔ سنن ابن ماجہ (ص۲۱۰) باب رفع الصوت بالتلبیۃ ۱۲ م

[3] شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

[4] الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحه (ج ۱ ص۲۵۰) أبواب العمرة، باب الحج عمن لا یستطیع الثبوت علی الراحلة ومسلم فی صحیحه (ج ۱ ص۴۳۱) باب الحج عن العاجز لزمانة وهرم ونحوهما وللموت ۱۲ م

[5] دیکھئے درس ترمذی (ج ۲ ص۱۹۰ تا ۱۹۳) مسئلۃ النیابۃ فی العبادۃ ۱۲ م

[6] عجز سے دائمی مستمر الی وقت الموت مراد ہے کما فی الہدایۃ (ج ۱ ص۲۹۷) باب الحج عن الغیر ۱۲ م

لیکن حضرت ابن عمرؓ، قاسمؒ اور ابراہیم نخعیؒ فرماتے ہیں "لا یحج عن أحد" یعنی حج میں نیابت درست نہیں۔

امام مالکؒ اور لیثؒ فرماتے ہیں کہ حج میں نیابت درست نہیں البتہ اگر کسی میت پر حج فرض تھا اور وہ اپنی زندگی میں اس فریضہ کو ادا نہ کرسکا تو اس کی طرف سے حج کرنا درست ہے لیکن وہ حج اس کے فریضہ کے قائم مقام نہ ہوگا، پھر امام مالکؒ کے نزدیک اگر میت نے اپنی جانب سے حج کرنے کی وصیت کی تھی تو اس کی وہ وصیت ثلثِ مال میں نافذ ہوگی[1]۔

امام شافعیؒ کے نزدیک عند العجز نیابت فی الحج درست ہے، اور اگر میت کے ذمہ میں حج فرض تھا یا نذر کی وجہ سے اس کے ذمہ میں لازم تھا اب اس کی حیثیت دَین کی سی ہے جس کی اس کی جانب سے ادائیگی ضروری ہے لہٰذا وہ وصیت کرے یا نہ کرے بہرصورت اس کی جانب سے حج کرانا ورثہ کے ذمہ لازم ہے خواہ اس حج کرانے میں کل مال خرچ ہو جائے[2]۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی عند العجز نیابت فی الحج درست ہے جب کہ اس کے بارے میں ہم اصولی قاعدہ بیان کرچکے ہیں۔

پھر اس میں ان کے نزدیک تفصیل یہ ہے کہ اگر میت کے ذمہ میں حج لازم تھا اور اس نے اپنی جانب سے حج کرانے کی وصیت نہیں کی تو ورثہ کے ذمہ اس کی جانب سے حج کرانا لازم نہ ہوگا اور میت تفویتِ فرض اور ترکِ وصیت کی وجہ سے گنہگار ہوگا، البتہ اگر وصیت کے بغیر ہی کسی وارث یا اجنبی آدمی نے اس کی جانب سے حج کر دیا اس کے بارے میں وہ فرماتے ہیں:- "و أرجو أن یجزیہ ذلک إن شاء اللہ تعالیٰ"

اور اگر میت نے اپنی جانب سے حج کرانے کی وصیت کی تھی تو اس کی وہ وصیت ثلثِ مال میں نافذ ہوگی، اگر ثلثِ مال میں سے اس کی جانب سے حج کرانا ممکن ہو تو ورثہ کے ذمہ میں اس وصیت کو پورا کرنا لازم ہوگا جس کی صورت یہ ہوگی کہ میت کے وطن سے حج بدل کرنے کے لئے کسی کو بھیجا جائیگا، اگر ثلث مال میں وطن سے حج کرانا ممکن نہ ہو تو قیاس کے مطابق تو وصیت باطل ہو کر اس ثلث میں بھی میراث جاری ہوگی لیکن استحساناً میت کو اس فریضہ سے سبکدوش کرنے کے لئے اس علاقہ سے کسی کو حج بدل کیلئے

---

[1] دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۲۱۳) باب الحج والنذور عن المیت والرجل یحج عن المرأۃ ۱۲ مرتبہ

[2] دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۳۱) باب الحج عن العاجز الخ ۱۲ م

بھیجا جائے گا جہاں سے ثلث مال حج کے لئے کافی ہو جائے[1] ۔ واللہ أعلم
(شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ[2])

باب[1] ما جاء فی العمرة أواجبة هي أم لا؟

"عن[3] جابر أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم سئل عن العمرة[4] أواجبة هی؟ قال: لا، و أن یعتمروا هو أفضل"، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، ابو ثورؒ، ابو عبیدؒ، سفیان ثوریؒ اور اوزاعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ عمرہ واجب ہے، صحابہؓ میں سے حضرت ابن عباسؓ اور تابعین کی ایک جماعت کا یہی مسلک ہے۔

زرقانیؒ نے امام مالکؒ کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ وہ سنتِ مؤکدہ ہے[5]۔

جہاں تک احناف کا تعلق ہے سو ان میں سے بعض کے نزدیک تو وہ فرضِ کفایہ ہے چنانچہ محمد بن الفضلؒ جو مشائخ بخارا میں سے ہیں ان کا یہی مسلک ہے[6]۔

صاحبِ بدائعؒ فرماتے ہیں کہ عمرہ ہمارے اصحاب کے نزدیک واجب ہے جیسے صدقۃ الفطر، اضحیہ اور وتر[7]۔

---

[1] تفصیل کے لئے دیکھئے بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع (ج ۲ ص۲۲۱ و ص۲۲۲) فصل: وأما بیان حکم فوات الحج ۱۲ مرتب

[2] شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

[3] الحدیث لم یخرجه أحد من أصحاب الکتب الستة غیر الترمذی ۔ قاله الشیخ محمد فؤاد عبد الباقی ۔ سنن ترمذی (ج ۳ ص۲۷۰، رقم الحدیث ۹۳۱) ۱۲ م

[4] والعمرة في اللغة: الزیارة، یقال: اعتمر، أی: زار و قصد، وقیل: مشتقة من عمارة المسجد الحرام وشرعًا: زیارة البیت الحرام بشروط مخصوصة مذکورة فی الفقه، قاله البدر والشهاب ۔

[4] والعمرة: بضم العین والمیم، وبضم العین وسکون المیم، و بفتح العین وسکون المیم، کما فی شرح المهذب (۷-۹) کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص۵۵۷) ۱۲ مرتب

[5] قال مالك: العمرة سنة لا أعلم أحدًا من المسلمین أرخص فی ترکها، وحمل قوله عامة المالکیة علی التأکد دون الوجوب کما سیأتی فی محله، کذا فی أوجز المسالك (ج ۳ ص۳۹۰) جامع ما جاء فی العمرة ۱۲ م

[6] کذا فی الأوجز (ج ۳ ص۳۹۰) ۱۲ م

[7] بدائع الصنائع (ج ۲ ص۲۲٦) فصل: وأما العمرة ۱۲ م

لیکن راجح یہ ہے کہ عمرہ واجب نہیں بلکہ سنتِ مؤکدہ ہے[۱]، مسئلہ کی تفصیل کے لئے اوجز المسالک[۲] کی طرف مراجعت کریں۔

پھر حنفیہ کے نزدیک عمرہ زندگی میں ایک مرتبہ سنتِ مؤکدہ ہے[۳]، اور تکثیرِ عمرہ مکروہ نہیں بلکہ مستحب ہے[۴]، البتہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پانچ دنوں میں عمرہ مکروہ ہے، یوم عرفہ، یوم النحر اور ایام تشریق کے تین دن یعنی گیارہویں، بارہویں اور تیرھویں تاریخ میں۔ جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ان پانچ میں سے یوم النحر میں تو مکروہ نہیں البتہ بقیہ چار میں مکروہ ہے[۵]۔

امام مالکؒ، حسن بصریؒ اور ابن سیرینؒ وغیرہ کے نزدیک سال میں ایک سے زائد عمرہ مکروہ ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک ایک سال میں تکثیرِ عمرہ میں کوئی حرج نہیں بلکہ مستحب ہے، امام احمدؒ کا مسلک بھی یہی ہے، البتہ اثرمؒ نے ان کی یہ روایت نقل کی ہے: "إن شاء اعتمر في كل شهر[۱]" واللہ أعلم

بابٌ منه

عن[۲] ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "دخلت العمرة في الحج إلى يوم القيامة"، جمہور کے نزدیک حدیثِ باب کا مطلب یہ ہے کہ اشہرِ حج میں عمرہ درست ہے، گویا اہلِ

---

۱ قال ابن عابدين نقلاً عن البحر: "والظاهر من الرواية السنية، فإن محمداً نصّ على أن العمرة تطوع" رد المحتار على الدر المختار (ج ۲ ص۱۵۱) مطلب في أحكام العمرة ۱۲ م

۲ (ج ۳ ص۳۸۹-۳۹۰) جامع ما جاء في العمرة۔

صاحب اوجزؒ نے اس بحث کے تحت لکھا ہے: "واختلفت نقلة المذاهب في بيان مسالك الأئمة في ذلك، ولعل ذلك لاختلاف الروايات عنهم" ۱۲ مرتب

۳ چنانچہ علامہ شامی درمختار کی عبارت "والعمرة في العمر سنة مؤكدة" کے تحت لکھتے ہیں: "أي إذا أتى بها مرة فقد أقام السنة غير مقيد بوقت غير ما ثبت النهي عنها فيه" ردّ المحتار (ج ۲ ص۱۵۱) مطلب في أحكام العمرة ۱۲ مرتب

۴ حوالۂ بالا ۱۲ م

۵ كذا في العمدة (ج ۱ ص۱۰۸) أبواب العمرة، وجوب العمرة وفضلها ۱۲ م (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

جاہلیت کے عقیدہ کی تردید مقصود ہے جو یہ کہتے تھے کہ اشہرِ حج میں عمرہ جائز نہیں۔

اس کا دوسرا مطلب جوازِ قِران بیان کیا گیا ہے، گویا تقدیرِ کلام یہ ہے "دخلت أفعال العمرة فی أفعال الحج إلی یوم القیامة" یعنی عمرہ کے افعال کو حج کے افعال کے ساتھ ملاکر اس طرح ادا کیا جائے کہ حجِ قِران کی صورت پیدا ہوجائے[1]۔

بعض حضرات نے اس کا یہ مطلب بیان کیا ہے "سقوط العمرة ودخولها فی الحج" یعنی عمرہ واجب نہیں ہے، لیکن علامہ نوویؒ نے اس تاویل کو ضعیف کہا ہے[2]۔

حدیثِ باب کا ایک مطلب "جواز فسخ[3] الحج إلی العمرة" بیان کیا گیا ہے علامہ نوویؒ نے اس تاویل کو بھی ضعیف کہا ہے[4]۔ واللہ أعلم[5]۔ از مرتب عفا اللہ عنہ

(بقیہ حاشیۂ صفحۂ گذشتہ)

[6] دیکھئے المغنی لابن قدامہ (ج ۳ ص۲۲٦) فصل: ولا بأس أن یعتمر فی السنة مرارًا۔ اور عمدة القاری (ج ۱۰ ص۱۰۸) وجوب العمرة وفضلها ۱۲ مرتب

[7] شرحِ باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

[8] الحدیث أخرجه أبو داود فی سننه (ج ۱ ص۲۴۹) باب فی إفراد الحج ۱۲ م

(حاشیہ صفحۂ ھذا)

[1] علامہ بنوریؒ فرماتے ہیں: "قال شیخنا: المراد به (أی الحدیث) دخول العمرة فی الحج، یعنی: أداءها مع الحج بصورة التمتع أو القِران" معارف السنن (ج ٦ ص٥٦١) ۱۲ مرتب

[2] شرح نوویؒ علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۳۹۳) باب بیان وجوہ الإحرام الخ (قبیل باب حجة النبی صلی اللہ علیہ وسلم)

صاحبِ فتح الملہم علامہ نوویؒ کے قول "وھٰذا ضعیف" کے تحت بطور دلیل لکھتے ہیں: "لأنه یقتضی النسخ بغیر دلیل" دیکھئے (ج ۳ ص۲۴۴) ۱۲ مرتب

[3] فسخ الحج الی العمرة سے متعلق کسی قدر بحث پیچھے "باب ماجاء فی التمتع" کے تحت گذر چکی ہے فلیراجع ۱۲ م

[4] شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۳۹۳)

صاحب فتح الملہم اس مقام پر علامہ نوویؒ کے قول "وھٰذا أیضًا ضعیف" کے تحت لکھتے ہیں: "وتعقب بأن سیاق السؤال یقوی ھٰذا التأویل، بل الظاهر أن السؤال وقع عن الفسخ والجواب وقع عما هو أعم من ذلک حتی یتناول التأویلات المذکورة إلا الثالث واللہ أعلم۔ کذا فی فتح الباری۔ دیکھئے فتح الملہم (ج ۳ ص۲۴۴) ۱۲ مرتب

[5] اس باب سے متعلق تمام تفصیل شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۳۹۳، باب بیان وجوہ الإحرام) سے ماخوذ ہے ۱۲ م

باب[1] ماجاء فی العمرة من التنعیم

عن[2] عبد الرحمٰن بن أبی بکر أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم أمر عبد الرحمٰن بن ابی بکر أن یعمر عائشۃ من التنعیم[3] " اس حدیث سے استدلال کرکے ایک جماعت اس طرف گئی ہے کہ جو شخص مکہ میں ہو عمرہ کے لئے اس کی میقات تنعیم ہے۔ یعنی مکہ سے تنعیم آکر احرام باندھنا چاہئے۔

جبکہ ایک جماعت اس بات کی قائل ہے کہ اہلِ مکہ کے لئے عمرہ کی میقات حل ہے خواہ وہ تنعیم ہو یا حل کا کوئی اور حصہ۔ ائمہ اربعہؒ کا یہی مذہب ہے،

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے سو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جو حضرت عبدالرحمٰن بن ابی بکرؓ کو یہ حکم دیا تھا کہ حضرت عائشہؓ کو تنعیم سے عمرہ کرا دے اس میں تنعیم کو مقرر کرنا اس لئے نہیں تھا کہ اہلِ مکہ کے لئے میقاتِ عمرہ تنعیم ہی متعین تھی بلکہ اصل مقصود تو حل ہی تھا لیکن چونکہ تنعیم دوسری حدودِ حل کے مقابلہ میں قریب تھی اس لئے آپؐ نے تنعیم سے عمرہ کرانے کے لئے کہا[4]، اس کی تائید خود حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہوتی ہے" قالت:

---

[1] شرحِ باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

[2] الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحه (ج۱ ص۲۳۹) أبواب العمرة، باب عمرة التنعیم ـ ومسلم فی صحیحه (ج۱ ص۳۹۱) باب بیان وجوه الإحرام الخ ۱۲ م

[3] التنعیم: بفتح المثناة وسکون النون وکسر المهملة: مکان معروف خارج مکة وهو علی أربعة أمیال من مکة الی جهة المدینة، کما نقله الفاکهی ...... وروی الفاکهی من طریق عبید بن عمیر قال: إنما سمی التنعیم لأن الجبل الذی عن یمین الداخل یقال له: ناعم، والذی عن الیسار یقال له: منعم، والوادی: نعمان « فتح الباری (ج ۳ ص۴۸۳ و۴۸۴) باب عمرة التنعیم ۱۲ مرتب

[4] لیکن اس توجیہ پر اشکال ہو سکتا ہے کہ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں: قال المحب الطبری: التنعیم أبعد من أدنی الحل إلی مکة بقلیل ولیس بطرف الحل، بل بینهما نحو من میل، ومن أطلق علیه أدنی الحل فقد تجوز « (فتح الباری ج ۳ ص۴۸۳ و ۴۸۴، باب عمرة التنعیم) جس سے معلوم ہوا کہ تنعیم "ادنی الحل" نہیں بلکہ حدودِ حرم سے تقریباً ایک میل کے فاصلہ پر ہے لہٰذا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ادنی الحل کو چھوڑ کر تنعیم سے عمرہ کرانے کے لئے کہنا بظاہر اس بات کی دلیل ہے کہ مقصود تنعیم سے عمرہ کرانا ہے نہ کہ حل سے۔ جیسا کہ پہلی جماعت کا مسلک یہی ہے۔

لیکن اس کا یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ ادنی الحل کے قریب معروف جگہ تنعیم ہی تھی اس لئے آپ نے تنعیم کا ذکر فرمایا، اس کے علاوہ احوط بھی یہی تھا، اس لئے کہ تنعیم پہنچکر حدودِ حرم سے باہر نکل آنے میں کوئی شک باقی نہیں رہتا بہرحال راجح یہی ہے کہ اہلِ مکہ کے لئے میقاتِ عمرہ حل ہی ہے اور تنعیم کو قرب کی وجہ سے اختیار کیا گیا، پھر تنعیم بھی اگرچہ ادنی الحل کے مقابلہ میں دور ہے لیکن بقیہ جہاتِ حل کی نسبت سے وہ بہرحال قریب ہے۔ چنانچہ حافظؒ نے بھی یہی کہا ہے کہ تنعیم کو ادنی الحل قرار دینا یا تجوزاً ہے یا دوسری جہاتِ حل کی نسبت سے اس کو ادنی الحل کہا گیا ہے (دیکھئے فتح ج ۳ ص۴۸۳) واللہ أعلم ۱۲ مرتب عفی عنہ

دخل علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بسرف وأنا أبکی، فقال: ما ذاكِ؟ قلت: حضت، قال: فلا تبکی، اصنعی مایصنع الحاج، فقدمنا مکۃ ثم أتینا منیً، ثم غدونا إلی عرفۃ، ثم رمینا الجمرۃ تلك الأیام، فلما کان یوم النفر ارتحل فنزل الحصبۃ، قالت: واللہ ما نزلها إلا من أجلی، فأمر عبدالرحمٰن بن أبی بکر فقال: إحمل أختك، فأخرجها من الحرم، قالت: واللہ ما ذکر الجعرانۃ ولا التنعیم فلتهل بعمرۃ، فکان أدنانا من الحرم التنعیم، فأهللت بعمرۃ الخ[1]" اس روایت میں "فکان أدنانا من الحرم التنعیم" کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ تنعیم کو عمرہ کی خاص میقات ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ اس وجہ سے اختیار کیا گیا تھا کہ دوسری حدودِ حل کے مقابلہ میں حل کی یہ قریب ترین جگہ تھی[2]۔

امام بخاریؒ کے صنیع سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس بات کے قائل ہیں کہ مکی جس طرح حج کا احرام مکہ ہی سے باندھتا ہے وہ عمرہ کا احرام بھی مکہ ہی سے باندھیگا[3]۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ مسلک جمہور امت کے خلاف اور امام بخاری کا تفرد[4] ہے، اور جمہور امت

---

[1] شرح معانی الآثار (ج ا ص۳۶۲) باب المکی یرید العمرۃ من أین ینبغی له أن یحرم بها ۱۲ م

[2] تفصیل کے لئے دیکھئے المغنی لابن قدامہ (ج ۳ ص۲۵۸ تا ۲۶۰) باب ذکر المواقیت، مسألۃ: قال وأهل مکۃ إذا أرادوا العمرۃ فمن الحل الخ — اور طحاوی (ج ا ص۳۶۱ و ۳۶۲) باب المکی یرید العمرۃ الخ — اور معارف السنن (ج ٦ ص۵٦٦ تا ۵٦۹) ۱۲ م

[3] اس لئے کہ امام بخاری نے اپنی صحیح میں ایک باب قائم کیا ہے "باب مهل أهل مکۃ للحج والعمرۃ" اور اس کے تحت حضرت ابن عباسؓ کی روایت ذکر کی ہے" قال: إن النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقت لأهل المدینۃ ذا الحلیفۃ ولأهل الشام الجحفۃ ولأهل نجد قرن المنازل ولأهل الیمن یلملم هن لهن ولمن أتی علیهن من غیرهن ممن أراد الحج والعمرۃ ومن کان دون ذلك فمن حیث أنشأ حتی أهل مکۃ من مکۃ" (ج ا ص۲۰٦)

علامہ عینیؒ اس کے تحت لکھتے ہیں: "إنما غرضه بیان مهل أهل مکۃ، ولهذا ترجم بقوله باب مهل أهل مکۃ للحج والعمرۃ ومحل الشاهد هو قوله "حتی أهل مکۃ من مکۃ" کما ذکرنا، وهذا بظاهره یدل علی أن مهلهم هو مکۃ سواء کان للحج أو العمرۃ، ولکن مهل أهل مکۃ للعمرۃ الحل کما سیجیٔ بیانه" عمدۃ القاری (ج ۹ ص۱۳۹) ۱۲ مرتب

[4] چنانچہ علامہ بنوریؒ لکھتے ہیں: "وبالجملۃ اتفقت الأئمۃ والأمۃ علی میقات إحرام المعتمر من أهل مکۃ الحل دون الحرم، وقد أفاض ابن قدامۃ فی التدلیل علیه فقهاً وروایۃً، فإذن البخاری تفرد به فی الأئمۃ بجواز إحرام أهل مکۃ من مکۃ ومن جملۃ ما استدل علی الخروج إلی الحل بأن یتحقق نوع سفر فی الخروج۔ واللہ أعلم معارف السنن (ج ٦ ص۵٦۸ و ۵٦۹) ۱۲ مرتب

کا یہی مسلک ہے کہ مکی حج کا احرام اگرچہ مکہ سے باندھیگا لیکن عمرہ کا احرام اس کے لئے حل سے باندھنا ضروری ہے[1]۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب ماجاء[2] فی عمرة رجب

عن[3] عروة قال: سئل ابن عمر فی أی شهر اعتمر رسول الله صلی الله علیه وسلم؟

فقال: فی رجب، فقالت عائشة: ما اعتمر رسول الله صلی الله علیه وسلم إلا وهو معه۔ تعنی ابن عمر۔ وما اعتمر فی شهر رجب قط[4]" اس روایت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے رجب میں عمرہ کرنے سے متعلق حضرت عائشہؓ اور حضرت ابن عمرؓ کے بیان متعارض ہیں، حضرت عائشہؓ کی جانب سے عمرۂ رجب کا انکار ہے اور حضرت ابن عمرؓ کی جانب سے عمرۂ رجب کا اثبات، اسی باب میں حضرت ابن عمرؓ ہی کی اگلی روایت سے بھی عمرۂ رجب کا اثبات ہورہا ہے " عن مجاهد عن ابن عمر أن النبی صلی الله علیه وسلم اعتمر أربعًا إحداهن فی رجب"۔

لیکن یہ تعارض بخاری کی روایت سے دور ہوجاتا ہے " عن مجاهد قال: دخلت أنا وعروة بن الزبیر المسجد فإذا عبد الله بن عمر جالس إلی حجرة عائشة وإذا أناس یصلون فی المسجد صلوٰة الضحیٰ، قال: فسألناه عن صلوٰتهم، فقال: بدعة[5]، ثم قال له: کم اعتمر النبی صلی الله

---

[1] کما فی المغنی لابن قدامة (ج ۳ ص۲۵۸ و۲۵۹) باب ذکر المواقیت ۱۲ م

[2] شرح باب از مرتب ۱۲

[3] الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحه (ج ۱ ص۲۳۸ و۲۳۹) أبواب العمرة، باب کم اعتمر النبی صلی الله علیه وسلم ومسلم فی صحیحه (ج ۱ ص۴۰۹) باب بیان عدد عمر النبی صلی الله علیه وسلم وزمانهن۔

[4] لفظ "رجب" کے منصرف اور غیر منصرف ہونے میں اختلاف ہے، دونوں ہی قول ہیں، خواہ کسی بھی قول کو ترجیح حاصل ہو، اس مقام پر بہرحال لفظ "رجب" منصرف ہے، اس لئے کہ اگر غیر منصرف ہونے کے قول کو ترجیح دیجائے تب بھی "إذا نکر صرف" کے قاعدہ سے یہاں منصرف ہوگا، البتہ ترجمۃ الباب میں غیر منصرف پڑھنے کی گنجائش ہے۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص۵۱۲ و۵۱۳) ۱۲ مرتب

[5] الظاهر أنها لم تثبت عنده، فلذلك أطلق علیها البدعة، وقیل: أراد أنها من البدع المستحسنة کما قال عمر رضی الله تعالیٰ عنه فی صلاة التراویح: "نعمت البدعة هذه" وقیل: أراد أن إظهارها فی المسجد والاجتماع لها هو البدعة لا أن نفس تلك الصلاة بدعة وهذا هو الأوجه" کذا فی العمدة (ج ۱۰ ص۱۱۱) باب کم اعتمر النبی صلی الله علیه وسلم ۱۲ مرتب

عليه وسلم ؟ قال : أربع، إحداهن في رجب، فكرهنا أن نرد عليه، قال : وسمعنا استنان عائشة أم المؤمنين في الحجرة فقال عروة : يا أماه يا أم المؤمنين، ألا تسمعين ما يقول أبو عبد الرحمن؟ قالت : ما يقول ؟ قال : يقول : إن رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتمر أربع عمرات إحداهن في رجب، قالت : يرحم الله أبا عبد الرحمن، ما اعتمر عمرة إلا وهو[ل] شاهده، وما اعتمر في رجب قط[۳] " اور مسلم کی روایت میں اس قصہ میں یہ الفاظ بھی مروی ہیں : " وابن عمر يسمع فما قال لا ولا نعم، سكت[۳] " اس کے تحت شرح میں علامہ نووی لکھتے ہیں : " قال العلماء : هذا يدل على أنه اشتبه عليه أو نسي أو شك ولهذا سكت عن الإنكار على عائشة ومراجعتها بالكلام " لہذا یہ بات متعین ہوجاتی ہے کہ اس بارے میں حضرت عائشہ رضی کا بیان صحیح ہے یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے رجب میں کوئی عمرہ نہیں کیا۔ واللہ أعلم

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب[۴] ما جاء في عمرة رمضان

عن أم معقل[۵] عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : عمرة في رمضان تعدل حجة[۶] " حدیثِ باب سے یہ وہم نہ کیا جائے کہ آدمی جب رمضان میں عمرہ کرلے تو چونکہ وہ عمرہ

---

[۱] أي ابن عمر رضي الله عنه ۱۲ م

[۲] صحیح بخاری (ج ۱ ص۲۳۸) أبواب العمرة، باب كم اعتمر النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲ م

[۳] صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۰۹) باب بيان عدد عمر النبي صلى الله عليه وسلم وزمانهن ۱۲ م

[۴] شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

[۵] الحديث أخرجه أبو داؤد في سننه (ج ۱ ص۲۷۲و۲۷۳) باب العمرة

سنن ابی داؤد ہی میں حضرت ابن عباس رض کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں " أنها تعدل حجة معي يعني عمرة في رمضان " (ج ۱ ص۲۷۳) اور مسلم میں حضرت ابن عباس رض ہی کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں " فعمرة في رمضان تقضي حجة أو حجة معي " (ج ۱ ص۴۰۹) باب فضل العمرة في رمضان ۔ نیز معجم طبرانی کبیر میں حضرت انس بن مالک رض سے مروی ہے " أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : عمرة في رمضان كحجة معي (قال الهيثمي) رواه الطبراني في الكبير وفيه هلال مولى أنس وهو ضعيف " مجمع الزوائد (ج ۳ ص۲۸۰) باب العمرة في رمضان ۱۲ مرتب

[۶] بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ عمرۂ رمضان سے متعلق فرمان حضرت ام معقل رض کے (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

حج کے برابر ہوگا اس لئے اس پر حج فرض نہ ہوگا اور وہ اس فریضہ سے سبکدوش ہو جائے گا کیونکہ اس پر اجماع ہے کہ وہ عمرہ اس کے حجۃ الاسلام کے قائم مقام نہ ہوگا اگرچہ اسے حج کی فضیلت حاصل ہو جائیگی[1]

واللہ أعلم

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب ماجاء فی الذی یھل بالحج فیکسر أو یعرج

یہ اور اگلا باب دونوں مسئلۂ احصار سے متعلق ہیں۔

احصار حنفیہ کے نزدیک ہر اس حابس سے متحقق ہو جاتا ہے جو مضی الی بیت اللہ سے مانع ہو، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت زید بن ثابتؓ، حضرت ابن عباسؓ، عطاء بن ابی رباح، ابراہیم نخعیؒ اور سفیان ثوریؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔ بہرحال مرض وغیرہ سے حنفیہ کے نزدیک احصار متحقق ہو جاتا ہے، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور امام اسحٰقؒ کے نزدیک احصار صرف عدو سے متحقق ہوتا ہے مرض سے نہیں، حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور لیث بن سعدؒ وغیرہ کا بھی یہی مسلک ہے[2]۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

سوال کے جواب میں ارشاد فرمایا، بعض سے معلوم ہوتا ہے ام سُلیمؓ کے سوال کے جواب میں، بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ ام ہیثم یا ام طلق یا ام سنان انصاریہ کے جواب میں ارشاد فرمایا، بعض میں امرأۃ مبہمہ کا ذکر ہے بہرحال یہ کم سے کم چار مستقل واقعات ہیں جن کے جواب میں آپ نے یہ ارشاد فرمایا کما حققہ المحب الطبری۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۲ ص۵۷۷) ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ھٰذا)

[1] چنانچہ علامہ عینیؒ لکھتے ہیں: "الإجماع علی عدم قیامها مقامها. وقال ابن خزیمة: إن الشیٔ یشبه بالشیٔ ویجعل عدله إذا أشبهه فی بعض المعانی لا جمیعها لأن العمرة لا یقضی بها فرض الحج ولا النذر. وقال ابن الجوزی: فیه أن ثواب العمل یزید بزیادة شرف الوقت کما یزید بحضور القلب وبخلوص القصد"

واضح رہے کہ بعض حضرات نے اس فضیلت کو ان عورتوں کے ساتھ مخصوص قرار دیا۔ دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص۱۱۱) باب عمرۃ فی رمضان ۱۲ مرتب

[2] تفصیلِ مذاہب کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص۱۳۰) أبواب المحصر وجزاء الصید ۱۲ مرتب

مالکیہ وشافعیہ وغیرہ کا استدلال "وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ" سے ہے کہ یہ آیت ۶ھ میں صلح حدیبیہ کے موقعہ پر نازل ہوئی تھی جس وقت کہ احصار بالعدو پیش آیا تھا، معلوم ہوا کہ احصار عدو کے ساتھ خاص ہے۔

جہاں تک حنفیہ کے مذہب کا تعلق ہے وہ لغۃً، روایۃً اور درایۃً ہر اعتبار سے راجح ہے۔ لغۃً اس لئے کہ بیشتر علمائے لغت کے نزدیک لفظ "احصار" حقیقۃً حبس بالمرض کیلئے استعمال ہوتا ہے اور حبس بالعدو کے لئے "حصر" کا لفظ استعمال ہوتا ہے، چنانچہ علمائے لغت میں سے ابوعبیدہ، ابن قتیبہ اور ثعلب وزجاج وغیرہ نے اسکی تصریح کی ہے۔[۳]

---

[۱] اور (جب حج وعمرہ کرتا ہو تو اس) حج وعمرہ کو اللہ کے واسطے پورا پورا ادا کرو، پھر اگر (کسی دشمن یا مرض کی وجہ سے) روک دیے جاؤ تو قربانی کا جانور جو کچھ میسر ہو (ذبح کرو) سورۂ بقرہ آیت ۱۹۶ پ ۲ ۔ ۱۲ مرتب

[۲] دیکھئے تفسیر ابن کثیر (ج ۱ ص ۲۳۰) الأمر بالحج والعمرة تحت قوله تعالى : فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ ۱۲ م

[۳] امام رازیؒ نے لفظ "احصار" پر تفصیلی کلام کیا ہے وہ فرماتے ہیں: "أما لفظ الإحصار فقد اختلفوا فيه على ثلاثة أقوال:

الأول: وهو اختيار أبي عبيدة وابن السكيت والزجاج وابن قتيبة وأكثر أهل اللغة أنه مختص بالمرض قال ابن السكيت: يقال: أحصره المرض إذا منعه من السفر، وقال ثعلب في فصيح الكلام: أحصر بالمرض وحصر بالعدو.

والقول الثاني: أن لفظ الإحصار يفيد الحبس والمنع، سواء كان بسبب العدو أو بسبب المرض، وهو قول الفراء.

والقول الثالث: أنه مختص بالمنع الحاصل من جهة العدو، وهو قول الشافعي رضي الله عنه وهو المروي عن ابن عباس وابن عمر، فإنهما قالا: لا حصر إلا حصر العدو، وأكثر أهل اللغة يردون هذا القول على الشافعي رضي الله عنه، وفائدة هذا البحث تظهر في مسئلة فقهية، وهي أنهم اتفقوا على أن حكم الإحصار عند حبس العدو ثابت وهل يثبت بسبب المرض وسائر الموانع؟ قال أبو حنيفة رضي الله عنه: يثبت، وقال الشافعي لا يثبت، وحجة أبي حنيفة ظاهرة على مذهب أهل اللغة، وذلك لأن أهل اللغة رجلان، أحدهما: الذين قالوا: الإحصار مختص بالحبس الحاصل بسبب المرض فقط، وعلى هذا المذهب تكون هذه الآية نصاً صريحاً في أن إحصار المرض يفيد هذا الحكم. والثاني: الذين قالوا: الإحصار لمطلق الحبس سواء كان حاصلاً بسبب المرض أو بسبب العدو، وعلى هذا القول حجة أبي حنيفة تكون ظاهرة أيضاً، لأن الله تعالى علق الحكم على مسمى الإحصار فوجب أن يكون الحكم ثابتاً عند حصول الإحصار، سواء حصل بالعدو أو بالمرض. وأما على القول الثالث: وهو أن الإحصار اسم للمنع الحاصل بالعدو، فهذا القول باطل باتفاق أهل اللغة، وبتقدير ثبوته فنحن نقيس المرض على العدو بجامع دفع الحرج، وهذا قياس جلي ظاهر، فهذا تقرير قول أبي حنيفة رضي الله عنه وهو ظاهر قوي".

دیکھئے التفسير الكبير للرازي (ج ۵ ص ۱۵۹ وص ۱۶۰) تحت قوله تعالى: فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ ۱۲ مرتب عافاه الله

روایۃً حدیثِ باب کی وجہ سے راجح ہے "عن عکرمۃ قال: حدثنی الحجاج بن عمرو قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: من کسر أو عرج فقد حل، وعلیہ حجۃ أخریٰ فذکرت ذلک لأبی ھریرۃ وابن عباس، فقالا صدق[1]" یہ روایت صراحۃً اس پر دلالت کر رہی ہے کہ اِحصار عدوّ کے ساتھ خاص نہیں اور کسر و عرج (اسی طرح مرض سے) بھی ثابت ہوجاتا ہے۔

اور درایۃً اس لئے راجح ہے کہ جو علّت اِحصار بالعدوّ میں پائی جاتی ہے وہی احصار بالمرض میں بھی پائی جاتی ہے اس لئے کہ دونوں ہی مانع عن الحج ہیں، فینبغی أن یکون حکمھما سواء۔

جہاں تک آیت " فَاِنْ اُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَیْسَرَ مِنَ الْھَدْیِ "کا تعلق ہے سو وہ اگرچہ غزوۂ حدیبیہ ہی کے موقع پر نازل ہوئی تھی لیکن اوّل تو "العبرۃ لعموم اللفظ لا لخصوص السبب" کے قاعدہ سے اس کے حکم کو عدوّ کے ساتھ مخصوص نہیں کیا جاسکتا، دوسرے باری تعالیٰ نے یہاں لفظ "احصار" استعمال کرکے اس طرف اشارہ فرمادیا ہے کہ آیت کا سببِ نزول اگرچہ احصار بالعدوّ کا واقعہ ہے لیکن احصار بالمرض کا بھی یہی حکم ہے۔

پھر حنفیہ کے نزدیک احصار کا حکم یہ ہے کہ محصر ایک ہدی حرم بھیجے اور ایک وقت طے کرلے کہ اس وقت وہ ہدی حرم میں ذبح کردی جائے پھر جب وہ وقت آجائے تو حلال ہوجائے، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا بھی یہی مسلک ہے۔ اگر وہ حرم میں ہدی کے ذبح کرانے کا انتظام نہ کرسکے تو اب اس کے لئے حلال ہونا نہیں۔ پھر حلال ہونے کی صورت میں اس پر حلق وغیرہ نہیں لأنہ قد ذھب عنہ النسک کلّہ، البتہ امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں وہ حلق کرائیگا۔ اور اگر نہ کرائے تو اس پر کچھ واجب نہیں۔ پھر چونکہ حنفیہ کے نزدیک محصر کا مفہوم عام ہے خواہ محصر بالعدوّ ہو یا بالمرض اس لئے ہدی کے حرم میں ذبح کئے جائے کی صورت میں حلال ہونے کی رخصت دونوں ہی کے لئے ہوگی۔

لیکن مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک چونکہ صرف حصر بالعدو کا اعتبار ہے اس لئے حلال ہونے کی رخصت صرف اسی کو حاصل ہوگی، محصَر بالمرض کو حاصل نہ ہوگی اور حلال ہونے کی صورت میں ان حضرات کے نزدیک ہدی کو حرم بھیجنا ضروری نہیں بلکہ ہدی کا اُسی جگہ ذبح کیا جانا کافی ہے جہاں احصار متحقق ہوا ہے، پھر ان حضرات کے نزدیک حلال ہونے کی صورت میں حلق یا قصر بھی کرائیگا[2]۔

---

[1] یہ روایت امام ترمذیؒ کے علاوہ امام ابوداؤدؒ اور امام ابن ماجہؒ نے بھی ذکر کی ہے، دیکھئے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص۲۵۰) باب الإحصار اور سنن ابن ماجہ (ص۲۲۲) باب المحصر ۱۲ م

[2] حلق یا قصر کے بارے میں امام شافعیؒ کے دو قول ہیں، ایک مالکیہ اور حنابلہ کے مطابق کما ذکرنا، دوسرا امام ابوحنیفہؒ کے مطابق، یعنی حلق یا قصر ضروری نہیں۔ کذا فی "الجامع لأحکام القرآن" (المعروف بالقرطبی) (ج ۲ ص۳۸۰) المسئلۃ الثالثۃ تحت قولہ تعالیٰ: وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتّٰی يَبْلُغَ الْھَدْیُ مَحِلَّہٗ ۱۲ مرتب

جہاں تک محصر بالمرض کا تعلق ہے سو وہ ان حضرات کے نزدیک طوافِ بیت اللہ کے بغیر حلال نہیں ہو سکتا البتہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک وہ اشتراط کی صورت میں حلال ہو سکتا ہے[۱]، اشتراط کی تفصیل اگلے باب کے تحت آرہی ہے۔

قولہ: "وعلیہ حجۃ أخریٰ" محصر کے حق میں اس بارے میں بھی اختلاف ہے کہ اس کے ذمہ اس حج اور عمرہ کی قضا واجب ہے یا نہیں[۲]؟

حنفیہ کے نزدیک محصر اگر دم ذبح کرا کے حلال ہو جائے تو اس پر اس کی قضا واجب ہے[۳]، امام احمدؒ کی ایک روایت بھی یہی ہے[۴]۔

لیکن شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک قضا واجب نہیں، امام احمدؒ کی دوسری روایت اسی کے مطابق ہے[۵]۔ ان حضرات کا کہنا ہے کہ قرآن کریم نے وجوبِ قضا کا ذکر نہیں فرمایا[۶]۔

ہماری دلیل حدیثِ باب کا مذکورہ جملہ ہے "وعلیہ حجّۃ أخریٰ" اس کے علاوہ حنفیہ کی ایک اور دلیل یہ بھی ہے کہ آپؐ نے حدیبیہ والے عمرہ کی قضا آئندہ سال فرمائی تھی[۷]۔

جہاں تک قرآن کریم میں عدم ذکرِ قضاء کا تعلق ہے سو عدمِ ذکر عدمِ وجوب کو مستلزم نہیں کما ہو ظاہر
واللہ اعلم

۱؎ احصار کے حکم سے متعلقہ مذکورہ تمام تفصیل معارف السنن (ج ۶ ص ۵۸۳) سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب

۲؎ تفصیل کے لئے دیکھئے الجامع لأحکام القرآن للقرطبی (ج ۲ ص ۳۷۶) المسئلۃ السابعۃ تحت قولہ تعالیٰ: فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ ۱۲ م

۳؎ ابراہیم نخعیؒ، مجاہدؒ، شعبیؒ اور عکرمہؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔ معالم السنن للخطابی فی ذیل المختصر للمنذری (ج ۲ ص ۳۶۶) باب الإحصار ۱۲ م

۴؎ چنانچہ مرداویؒ "الإنصاف" میں لکھتے ہیں: "وعنہ: علیہ القضاء کالفرض وھو المذھب، قال فی الفروع: والمذھب لزوم قضاء النفل، وجزم بہ الخرقی وصاحب الوجیز، وقال الزرکشی: ھذہ الروایۃ أصحھما عند الأصحاب" ــ (ج ۴ ص ۷۲) باب الفوات والإحصار إن کان فرضًا وجب علیہ القضاء ۱۲ مرتب

۵؎ حوالۂ بالا۔ واضح رہے کہ مذکورہ اختلاف نفلی حج یا عمرہ کے بارے میں ہے جہاں تک حج فرض کا تعلق ہے احصار کی وجہ سے وہ کسی کے نزدیک ساقط نہیں ہوگا، چنانچہ اسی مقام پر علامہ مرداویؒ لکھتے ہیں "إن کان فرضًا وجب علیہ القضاء بلا نزاع" ۱۲ م

۶؎ بلکہ مطلقًا ارشاد ہے "فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ" ۱۲ م

۷؎ تفسیر قرطبی (ج ۲ ص ۳۷۶) ۱۲ م

باب ماجاء فی الاشتراط فی الحج

عن[1] ابن عباس أن ضباعة بنت الزبير أتت النبی صلی الله علیه وسلم فقالت : یا رسول الله ! إنی أرید الحج أفأشترط ؟ قال : نعم ، قالت : کیف أقول ؟ قال : قولی : لبّیك اللّٰهمّ لبّیك ، لبّیك مَحِلّی من الأرض حیث تحبسنی » جیسا کہ ہم پچھلے باب میں ذکر کر چکے ہیں کہ شافعیہ مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک محصر بالمرض طوافِ بیت اللہ کے بغیر حلال نہیں ہو سکتا۔

پھران حضرات میں سے شافعیہ، حنابلہ اور امام اسحٰقؒ کے نزدیک اگر اس آدمی نے تلبیہ عندالاحرام کے وقت اشتراط کرلیا تھا تو وہ حلال ہو سکتا ہے[2]، اشتراط کا مطلب یہ ہے کہ تلبیہ کے ساتھ یوں کہے "لبّیك اللّٰهم لبّیك، محلی من الارض تحبسنی » یعنی جس مقام پر مجھے کوئی مرض یا عذر پیش آجائے تو احرام سے نکلنے کا مجھے اختیار ہوگا[3]۔

امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، سفیان ثوریؒ کے نزدیک اشتراط کا اعتبار نہیں[4]، امام شافعیؒ کا قولِ جدید بھی یہی ہے[5]۔

پھر چونکہ امام مالکؒ کے نزدیک نہ تو اشتراط معتبر ہے اور نہ احصار بالمرض کا اعتبار ہے اس لئے حلال ہونے کی صورت صرف طوافِ بیت اللہ ہے لیکن امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک چونکہ احصار بالمرض کا اعتبار

---

[1] الحدیث أخرجه مسلم فی صحیحه (ج ۱ ص۳۸۵) باب جواز اشتراط المحرم التحلل بعذر المرض ونحوه — والنسائیؒ فی سننه (ج ۲ ص۱۹) باب الاشتراط فی الحج ، وباب کیف یقول إذا اشترط — وأبوداؤد فی سننه (ج ۱ ص۲۴۲) باب الاشتراط فی الحج — وابن ماجة فی سننه (ص۲۱۱) باب الشرط فی الحج ۱۲ م

[2] دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص۱۴۲) باب الإحصار فی الحج ، وفیه : "قیل هو قول جمهور الصحابة والتابعین ومن بعدهم ، قال به عمر بن الخطاب وعلی بن أبی طالب وعبدالله بن مسعود وعمار بن یاسر وعائشة وأم سلمة وجماعة من التابعین" ۱۲

مرتب عفا اللہ عنہ

[3] پھر یہ اشتراط ظاہریہ کے نزدیک واجب، امام احمدؒ اور شافعیہ کے نزدیک جائز ہے ۔ حوالہ بالا ۱۲ مرتب

[4] دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص۸۵) کتاب النکاح، باب الأکفاء فی الدین ۔ وفیه : "روی ذلك عن ابن عمر وعائشة وهو قول النخعی والحکم وطاؤس وسعید بن جبیر" ۔ علامہ ابن قدامہؒ نے امام زہریؒ کا بھی یہی مسلک نقل کیا ہے ۔ دیکھئے المغنی (ج ۳ ص۲۸۳) مسألة : قال : ویشترط فیقول : إن حبسنی حابس فمحلی حیث حبستنی الخ ۱۲ مرتب

[5] چنانچہ علامہ بنوریؒ معارف السنن (ج ۶ ص۵۸۵) میں لکھتے ہیں :

"ویذکر النووی فی شرح المهذب (۸ : ۳۱۰) مایظهر منه أن الشافعی فی کتاب المناسك نصّه الجدید عدم القول بصحة الاشتراط وأنه لایتحلّل، ولکن البیهقی ومن بعده یلزمون إمامهم قولهم بالاشتراط" ۱۲ مرتب

نہ ہے اور اگر کوئی شخص راستہ میں بیمار ہو جائے تو بھی ہدی بھیج کر حلال ہو سکتا ہے، اس لئے ان کے نزدیک اشتراط بلا فائدہ ہے غیر معتبر ہے۔

قائلینِ اشتراط کا استدلال حضرت ضباعہ بنت الزبیرؓ کی حدیثِ باب سے ہے جبکہ حنفیہ وغیرہ کا استدلال اگلے باب میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے ہے "أنہ کان ینکر الاشتراط فی الحج، و یقول: ألیس حسبکم سنۃ نبیکم صلی اللہ علیہ وسلم" اور بخاری میں یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے "کان ابن عمر یقول: ألیس حسبکم سنۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إن حُبس أحدکم عن الحج فطاف بالبیت و بالصفا والمروۃ ثم حلّ من کل شیٔ حتی یحج عاماً قابلاً فیہدی أو یصوم إن لم یجد ھدیاً"[1]

جہاں تک حضرت ضباعہؓ بنت الزبیرؓ کی حدیثِ باب کا تعلق ہے سو اس کا جواب حنفیہ کی جانب سے یہ دیا جاتا ہے کہ یہ ان کی خصوصیت تھی[2]، یا نبی کریم صلی اللہ علیہ کا مقصود اشتراط کو معتبر قرار دینا نہ تھا بلکہ حضرت ضباعہؓ کا اطمینانِ خاطر مقصود تھا۔ یعنی حضرت ضباعہؓ کو یہ وہم ہو رہا تھا کہ بیماری کی صورت میں میرے لئے حلال ہونا کیسے جائز ہوگا[3]، آپؐ نے ان کی تشفی خاطر کے لئے طریقہ بتا دیا، حنفیہ کے نزدیک بھی اطمینانِ قلب کے لئے اشتراط کی گنجائش ہے اور وہ بالکل بلا فائدہ اور عبث نہیں اگرچہ

---

[1] صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۴۳) باب الإحصار فی الحج — سنن دارقطنی میں بھی حضرت ابن عمرؓ کی یہ روایت مروی ہے جس کے ابتدائی الفاظ یہ ہیں "حسبکم سنۃ نبیکم صلی اللہ علیہ وسلم أنہ لم یکن یشترط" (ج ۲ ص ۲۳۴) — کتاب الحج رقم الحدیث ۸۱ — ۱۲ مرتب

[2] چنانچہ علامہ عینی لکھتے ہیں: "و ذھب بعض التابعین و مالک وأبو حنیفۃ إلی أنہ لا یصح الاشتراط وحملوا الحدیث علی أنہ قضیۃ عین وأن ذلک مخصوص بضباعۃ..... قلت: حکی الخطابی ثم الرویانی من الشافعیۃ الخصوص بضباعۃ" عمدہ (ج ۱۰ ص ۱۴۶) باب الإحصار فی الحج ۱۲ مرتب

[3] حضرت ضباعہ بنت الزبیرؓ کی بیماری کا ذکر اگرچہ ترمذی کی حدیثِ باب میں نہیں ہے لیکن اسی واقعہ کے دوسرے طرق میں ان کے بیمار ہونے کا ذکر ہے مثلاً صحیح مسلم میں حضرت ابن عباسؓ ہی کی روایت میں حضرت ضباعہؓ کا یہ جملہ مذکور ہے" إنی امرأۃ ثقیلۃ" (ج ۱ ص ۳۸۵، باب جواز اشتراط المحرم التحلل بعذر المرض ونحوہ) اور صحیح بخاری میں حضرت عائشہؓ کی روایت میں حضرت ضباعہؓ کے یہ الفاظ مروی ہیں "واللہ لا أجدنی إلا وجعۃ" (ج ۲ ص ۷۶۲، کتاب النکاح، باب الأکفاء فی الدین) ۱۲ مرتب

اصولی طور پر وہ اس لئے غیر معتبر ہے کہ اس سے کوئی فائدۂ مستقلہ حاصل نہیں ہوتا[1] ۔ اگرچہ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اشتراط سے ایک فائدہ جدیدہ بھی حاصل ہوجاتا ہے وہ یہ کہ عدمِ اشتراط کی صورت میں اگر بیمار ہوجائے تو حلال ہونے کے لئے ہدی بھیجنا لازم ہے اور اشتراط کی صورت میں ہدی ذبح کئے بغیر بھی حلال ہوسکتا ہے[2]۔

فائدہ حضرت ضباعہؓ کی حدیثِ باب امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی صحیح میں کتاب الحج کے بجائے کتاب النکاح "باب الأکفاء فی الدین" میں ذکر کی ہے اس مناسبت سے کہ وہاں حدیث کے آخر میں یہ جملہ بھی ہے" وکانت تحت المقداد بن الأسود[3] " اس بنا پر بعض حضرات کو اس روایت کے صحیح بخاری میں ہونے کا علم نہیں

---

[1] علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فتح الملہم (ج ۳ ص ۲۴۶ ، باب جواز اشتراط المحرم التحلل بعذر المرض ونحوہ) میں لکھتے ہیں :

" وقال شیخنا المحمود قدس اللہ روحه : معنی إنكار الاشتراط عند الحنفية أنه لا تأثير له في جواز التحلل، فإن الإحصار عندهم يتحقق بالمرض أيضاً، ولو لم يشترط، ومع ذلك لا نسلم أن الاشتراط عبث، فإن العبث ما لا فائدة فيه أصلاً ، والفائدة لا تنحصر في تغيير الأحكام ، فيحتمل أن يكون الإرشاد إلى الاشتراط لتسلية نفسها وتسكين قلبها وإزالة ما كان يختلج في صدرها من عروض أحوال تمنعها عن إتمام ما أحرمت به ، فإن المؤمن المنيب إذا عزم على عمل من الأعمال الحسنة عزماً جازماً متحتماً وشرع فيه من غير تردد وتلعثم ، ثم يعرض له في خلاله من الموانع التي تعوقه عن إكماله شق عليه فسخه والخروج منه بالغاية ولو لعذر بل لأمر شرعي كما لا يخفى على من تأمل في قصة الحديبية وأحاديث فسخ الحج إلى العمرة بخلاف ما إذا شرع الإنسان في عمل وصرح بتعليق إتمامه على شرط واستحضر من الابتداء أنه في خيرة من فعله وتركه حسب ما يتفق له فكأنه لم يلتزمه ، فهذا لا شبهة أنه لا يتضيق لتركه ولا يتحرج لرفضه إن ألجئ إليه لعارض يمنعه من إتمامه، فالاشتراط في الإحرام من أول الأمر يهون عليه شأنه ويسهل عليه أمره ، وهذه فائدة عظيمة للاشتراط لا سيما في حق من يتوقع لحوق العوائق وحصول الإحصار فكيف يصح القول بكون الاشتراط باطلاً لا فائدة فيه على تقدير جواز التحلل من الإحرام من غير اشتراط ؟ والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب وهو الموفق لإصابة الحق في كل باب " ۱۲ مرتب

[2] چنانچہ علامہ ابن قدامہؒ لکھتے ہیں : " وعن أبي حنيفة أن الاشتراط يفيد سقوط الدم، فأما التحلل فهو ثابت عنده بكل إحصار " المغنی (ج ۳ ص ۲۸۳) مسألة : قال : ويشترط الخ۔
علامہ بنوریؒ لکھتے ہیں : " وعلى هذه الرواية : الاشتراط نافع عند أبي حنيفة، ولم يكن لغواً مع ما فيه من تطييب خاطرها الخ معارف السنن (ج ۶ ص ۵۸) ۱۲ مرتب

[3] دیکھئے صحیح بخاری (ج ۲ ص ۷۶۲) ۱۲ م

ہوسکا، حضرت مولانا بنوری رحمۃ اللہ علیہ نے معارف السنن میں لکھا ہے کہ علامہ عثمانیؒ صاحبِ اعلاء السنن کو بھی یہ حدیث صحیح بخاری میں نہیں ملی[1]

لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس میں حضرت مولانا بنوری قدس سرہٗ سے تسامح ہوا ہے درحقیقت علامہ عثمانیؒ نے اعلاء السنن میں صراحۃً لکھا ہے "أخرجها البخاری فی کتاب النکاح لا فی الحجّ[2]"، غالبًا حضرت مولانا بنوری رحمۃ اللہ علیہ کی نظر سے ان کا یہ جملہ نہیں گذر سکا۔ واللہ أعلم

باب ماجاء فی المرأة تحیض بعد الإفاضة

عن[3] عائشة أنها قالت ذكرتُ لرسول الله صلى الله عليه وسلم أن صفية بنت حُيَيّ حاضت في أيام منًى. فقال: أحابستنا هي؟ قالوا: إنها قد أفاضت. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا إذًا" اس پر اتفاق ہے کہ اگر عورت کو حیض آنے لگے تو اس سے طوافِ وداع ساقط ہوجاتا ہے، البتہ صحابۂ کرامؓ میں سے حضرت عمرؓ، حضرت زید بن ثابتؓ اور حضرت ابن عمرؓ کا مسلک یہ تھا کہ اگر عورت حائضہ ہوجائے تو جسطرح اس سے طوافِ زیارت ساقط نہیں ہوتا اسی طرح طوافِ وداع بھی ساقط نہیں ہوتا، لیکن حضرت زید بن ثابتؓ اور حضرت ابن عمرؓ کا اس مسلک سے رجوع ثابت ہے، گویا حائضہ عورت سے طوافِ وداع کا ساقط نہ ہونا صرف حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا مسلک ہے اور ان کے نزدیک حائضہ جس طرح طوافِ زیارت کے لئے پاک ہونے کا انتظار کرے گی، اسی طرح طوافِ وداع کے لئے بھی انتظار کرے گی[4]۔

---

[1] چنانچہ علامہ بنوریؒ لکھتے ہیں: "وقد خفي على كثير محله في الصحيح لإخراجه في غير محله المعروف عند القوم، فأنكروه وادعوا أنه ليس متفقًا عليه كالشيخ أحمد شاكر والشيخ العثماني صاحب إعلاء السنن وغيرهما" دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص۵۸۴) ۱۲ مرتب

[2] إعلاء السنن (ج ۱۰ ص۴۳۰) باب الاشتراط في الحج والعمرة ۱۲ م

[3] الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص۲۳۷) باب إذا حاضت المرأة بعد ما أفاضت۔ و مسلم في صحيحه (ج ۱ ص۳۹۰) باب بيان وجوه الإحرام الخ و(ج ۱ ص۴۲۷) باب وجوب طواف الوداع وسقوطه عن الحائض ۱۲ م

[4] مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص۹۶) باب إذا حاضت المرأة بعد ما أفاضت ۱۲ مرتب

سنن ابی داؤد میں حارث بن عبد اللہ بن اوسؓ کی روایت سے حضرت عمرؓ کا مسلک ثابت ہوتا ہے وہ فرماتے ہیں : "أتيتُ عمر بن الخطاب فسألته عن المرأة تطوف بالبيت يوم النحر ثم تحيض قال : ليكن آخر عهدها بالبيت ، قال : فقال الحارث : كذلك أفتاني رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال : فقال عمر : أربت عن يديك سألتني عن شيء سألت عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم لكيما أخالف[1] "

لیکن امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حضرت عائشہؓ کی حدیثِ باب سے منسوخ ہے[2]۔

علامہ خطابیؒ نے حضرت عمرؓ کے مسلک کا یہ محمل بیان کیا ہے کہ ان کے نزدیک حائضہ سے طوافِ وداع اس وقت ساقط نہیں ہوتا جب وقت میں وسعت اور گنجائش ہو، یعنی اگر اس کے لئے ٹھہرنا ممکن ہوگا تو ٹھہرنا ضروری ہوگا لیکن اگر وقت میں تنگی اور سفر کی جلدی ہو تو اس صورت میں ان کے نزدیک بھی حضرت عائشہؓ کی روایت کے مطابق عمل ہوگا[3]۔

بہرحال حضرت عائشہؓ کی حدیثِ باب اس پر دال ہے کہ حائضہ کے ذمہ سے طوافِ وداع ساقط ہوجاتا ہے اگرچہ طوافِ زیارت ساقط نہیں ہوتا اس لئے کہ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو حضرت صفیہؓ کے حائضہ ہونے کا علم ہوا تو آپؐ نے فرمایا : "أحابستنا هي؟[4]" لیکن جب آپؐ کو بتلایا گیا کہ وہ حیض آنے سے قبل طوافِ افاضہ کرچکی ہیں تو آپؐ نے فرمایا "فلا إذاً" یعنی "فلا تحبسنا حينئذ لأنها أدت الفرض الذي هو ركن الحج" ، اگر طوافِ وداع حائضہ کے ذمہ سے ساقط نہ ہوتا تو آپؐ "فلا إذاً" نہ فرماتے۔
واللہ أعلم

حدیثِ باب سے جہاں حائضہ سے طوافِ وداع کا سقوط معلوم ہوتا ہے وہیں یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ طوافِ زیارت اس سے ساقط نہ ہوگا، چنانچہ اگر کسی عورت کو طوافِ زیارت کرنے سے پہلے حیض آنے لگا تو

---

[1] سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۷۸) باب الحائض تخرج بعد الإفاضة ۱۲ م

[2] شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۳۵۹) باب المرأة تحیض بعد ما طافت للزیارة قبل أن تطوف للصدر۔ امام طحاویؒ نے اس مقام پر حضرت عائشہؓ کے علاوہ حضرت ابن عباسؓ، حضرت ام سلیمؓ وغیرہ کی روایات کو بھی ناسخ قرار دیا ہے ۱۲ م

[3] معالم السنن للخطابی فی ذیل المختصر للمنذری (ج ۲ ص ۴۲۹) باب الحائض تخرج بعد الإفاضة ۱۲ مرتب

[4] الهمزة فيه للاستفهام ، أي : أما نعتنا من التوجه من مكة في الوقت الذي أردنا التوجه فيه ظناً منه صلى الله عليه وسلم أنها ما طافت طواف الإفاضة " عمدہ (ج ۱۰ ص ۱۰۷) باب إذا حاضت المرأة بعد ما أفاضت ۱۲ مرتب

اب اس کو رک کر اپنے پاک ہونے کا انتظار کرنا ہوگا اور پاکی کے بعد طوافِ زیارت لازم ہوگا، اس پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے۔[1]

ایک مشکل اور اس کا حل ہمارے زمانہ میں جبکہ حجاج کے آنے جانے، ٹھہرنے کی تاریخیں اور اوقات مقرر ہوتے ہیں اور ویزے کی محدود تاریخیں ہوتی ہیں، کسی حاجی کو ان تاریخوں اور اوقات کے بدلنے کا اختیار نہیں ہوتا، ان حالات میں حیض و نفاس والی عورتیں اپنے زمانہ طہر میں طوافِ زیارت نہ کر سکی ہوں اور قانونی لحاظ سے ان کے لئے انتظار بھی ممکن نہ ہو تو ایسی صورت میں وہ کیا کریں گی؟ یہ مشکل عورتوں کو بسا اوقات پیش آتی ہے۔

کتبِ حنفیہ میں اس اشکال کا کوئی صریح حل احقر کی نظر سے نہیں گزرا، البتہ علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے اس کا یہ حل بیان کیا ہے کہ ایسی عورت ناپاکی ہی کی حالت میں طواف کرلے اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے مسلک کے مطابق دم دیکر اس کی تلافی کرے۔[2]

---

[1] دیکھئے المغنی (ج ۳ ص۲۴۲) مسألة: قال: ثم يزور البيت فيطوف به سبعاً الخ ۱۲ م

[2] دیکھئے فتاویٰ ابن تیمیہ (ج ۲۶ ص۲۲۴ تا ۲۴۴) سئل عن امرأة حاضت قبل طواف الإفاضة ولم يمكنها المقام بعد الحاج هل تطوف أو يلزمها دم الخ

چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

"الحمد لله، العلماء لهم في الطهارة هل هي شرط في صحة الطواف؟ قولان مشهوران:

أحدهما: أنها شرط وهو مذهب مالك والشافعي وأحمد في إحدى الروايتين.

والثاني: ليست بشرط وهو مذهب أبي حنيفة وأحمد في الرواية الأخرى.

فعند هؤلاء لو طاف جنباً أو محدثاً أو حاملاً للنجاسة أجزأه الطواف وعليه دم، لكن اختلف أصحاب أحمد هل هذا مطلق في حق المعذور الذي نسي الجنابة؟ وأبو حنيفة يجعل الدم بدنة إذا كانت حائضاً أو جنباً، فهذه التي لم يمكنها أن تطوف إلا حائضاً أولى بالعذر، فإن الحج واجب عليها، ولم يقل أحد من العلماء: إن الحائض يسقط عنها الحج، وليس من أقوال الشريعة ان تسقط الفرائض للعجز عن بعض ما يجب فيها كما لو عجز عن الطهارة في الصلاة.

فلو أمكنها أن تقيم بمكة حتى تطهر وتطوف وجب ذلك بلا ريب، فأما إذا لم يمكن فإن أوجب عليها الرجوع مرة ثانية كان أوجب عليها سفرين للحج بلا ذنب لها وهذا بخلاف الشريعة.

ثم هي أيضاً لا يمكنها أن تذهب إلا مع الركب، وحيضها في الشهر كالعادة، فهذه لا يمكنها أن تطوف طاهراً البتة. (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

باب من حجّ أو اعتمر فليكن آخر عهده بالبيت

عن[1] الحارث بن عبد الله بن أوس قال: سمعتُ النبيّ صلى الله عليه وسلم يقول: من حجّ هٰذا البيت أو اعتمر فليكن آخر عهده بالبيت» طوافِ وداع امام مالکؒ، داوٗدِ ظاہریؒ اور ابن المنذرؒ کے نزدیک سنّت ہے اور اس کے ترک پر کچھ واجب نہیں، شوافع کے نزدیک طوافِ وداع واجب ہے جس کے ترک پر دم لازم ہوتا ہے[2] احناف کے نزدیک وہ آفاقی پر واجب ہے، مکّی اور میقاتی وغیرہ پر نہیں، البتّہ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں «أحبّ إليّ أن يطوف المكي لأنّه يختم المناسك[3]»

قولہ: أو اعتمر» معتمر پر طوافِ وداع واجب نہیں[4]، لیکن حدیثِ باب میں «من حجّ هٰذا البيت أو اعتمر» کے الفاظ بظاہر اس پر دال ہیں کہ طوافِ وداع معتمر پر بھی واجب ہے لیکن واقعہ یہ

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

وأصول الشريعة مبنية على أنّ ما عجز عنه العبد من شروط العبادات يسقط عنه كما لو عجز المصلي عن ستر العورة واستقبال القبلة أو تجنب النجاسة وكما لو عجز الطائف أن يطوف بنفسه راكبًا أو راجلًا فإنه يحمل ويطاف به.

ومن قال: إنه يجزئها الطواف بلا طهارة إن كانت غير معذورة مع الدم كما يقوله من يقوله من أصحاب أبي حنيفةؒ وأحمدؒ، فقولهم لذلك مع العذر أولىٰ وأحرىٰ، وأما الاغتسال فإن فعلته فحسن كما تغتسل الحائض والنفساء للإحرام. والله أعلم». ۱۲ مرتب عفا الله عنه

(حاشیہ صفحۂ هٰذا)

[1] الحديث أخرجه أبو داؤد في سننه (ج ۱ ص ۲۷۴) باب الحائض تخرج بعد الإفاضة ۱۲ م

[2] كذا نقل النووي مذهب الشافعية، أنظر شرحه على صحيح مسلم (ج ۱ ص ۴۲۷) باب وجوب طواف الوداع وسقوطه عن الحائض، وقال ابن قدامة في المغني (ج ۳ ص ۴۵۸، مسألة: قال: فإذا أتى مكة لم يخرج حتى يودع البيت): وقال الشافعي في قولٍ له: لا يجب بتركه شيء لأنه يسقط عن الحائض فلم يكن واجبًا كطواف القدوم ولأنه كتحيّة البيت أشبه طواف القدوم» ۱۲ مرتب

[3] مذاہب کے لئے دیکھئے عمدہ (ج ۱۰ ص ۹۵) باب طواف الوداع ۱۲ مرتب

[4] چنانچہ مؤطا امام محمدؒ میں حضرت عمر فاروقؓ کے اثر «لا يصدرنّ أحد من الحاج حتى يطوف بالبيت، فإن آخر النسك الطواف بالبيت» (ص ۲۳۹، باب الصدر) سے معلوم ہوتا ہے کہ طوافِ صدر یعنی طوافِ وداع صرف حاجی پر واجب ہے، چنانچہ صاحبِ اعلاء السنن لکھتے ہیں «قلتُ: قوله: «لا يصدرنّ أحد من الحاج» دليل على اختصاصه بهذا الطواف ولا يجب على المعتمر» اعلاء السنن (ج ۱۰ ص ۱۹۱) باب وجوب طواف الوداع على أهل الآفاق ۱۲ مرتب

ہے کہ حدیثِ باب میں "أو اعتمر" کے الفاظ کی زیادتی حجّاج بن ارطاہ کا تفرّد ہے، ورنہ سنن ابی داؤد میں بھی یہ روایت آئی ہے اور اس میں عمرہ کا کوئی ذکر نہیں۔[۱]

قوله: فليكن آخر عهده بالبيت" اس سے امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ نے اس پر استدلال کیا ہے کہ طوافِ وداع کے لئے ضروری ہے کہ وہ سفر کے بالکل آخری مرحلہ پر ہو، لہٰذا اگر کسی نے وداع کی نیت سے طواف کیا پھر وہ مکہ میں ٹھہر گیا یا تجارت اور دوسرے کاموں میں مشغول ہوگیا تو اس کے ذمہ میں لازم ہے کہ طوافِ وداع کا اعادہ کرے[۳] جبکہ امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ اس پر اعادہ واجب نہیں[۴] البتہ مستحب ہے[۵] واللہ اعلم۔

[۱] حجاج بن ارطاة بفتح الهمزة - ابن ثور بن هبيرة النخعي أبو أرطاة الكوفي القاضي أحد الفقهاء، صدوق كثير الخطأ والتدليس، من السابعة، "تقريب التهذيب (ج ۱ ص۱۵۲ رقم ۱۴۵) ۱۲ مرتب

[۲] دیکھئے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص۲۷۴) باب الحائض تخرج بعد الإفاضة ۱۲ م

[۳] دیکھئے المغنی (ج ۳ ص۴۵۹) مسألة قال: فإن ودع واشتغل في تجارة عاد فودع

علامہ عینیؒ لکھتے ہیں: "واختلفوا فيمن ودع ثم بدا له في شراء حوائجه، فقال عطاءؒ: يعيد حتى يكون آخر عهده الطواف بالبيت وبنحوه قال الثوري والشافعي وأحمد وأبو ثور، وقال مالك لا بأس أن يشتري بعض حوائجه وطعامه في السوق ولا شئ عليه وإن أقام يوما أو نحوه أعاد، وقال أبو حنيفة: لو ودع وأقام شهرا أو أكثر أجزأه ولا إعادة عليه" عمدة القاری (ج ۱۰ ص۹۵) باب طواف الوداع ۱۲ مرتب

[۴] چنانچہ شیخ ابن ہمامؒ فتح القدیر (ج ۲ ص۱۸۸، وهذه فروع تتعلق بالطواف) میں لکھتے ہیں: "نعم، روى عن أبي حنيفة رضي الله عنه إذا طاف للصدر ثم أقام إلى العشاء قال: أحب إلي أن يطوف طوافا آخر كي لا يكون بين طوافه ونفره حائل، لكن هذا على وجه الاستحباب تحصيلاً لمفهوم الاسم عقيب ما أضيف إليه، وليس ذلك بحتم، إذ لا يستغرب في العرف تأخير السفر عن الوداع بل قد يكون ذلك، والحاصل أن المستحب فيه أن يوقع عند إرادة السفر" ۱۲ مرتب

[۵] علامہ عینیؒ عمدة القاری (ج ۱۰ ص۹۵، باب طواف الوداع) میں لکھتے ہیں:

"قال (مالك) ومن أخر طواف الوداع وخرج ولم يطف، إن كان قريبا رجع فطاف، وإن لم يرجع فلا شئ عليه، وقال عطاء والثوري وأبو حنيفة والشافعي في أظهر قوليه وأحمد وإسحق وأبو ثور: إن كان قريبا رجع فطاف وإن تباعد مضى وأهراق دما۔ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

فقال له عمر: خررتَ[۱] من يديك، سمعتَ هذا من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم تخبرنا به» «خررت من يديك» کا مطلب ہے «سقطت بسبب فعل يديك» یعنی تو اپنے فعل کی وجہ سے ہلاک ہوجائے اور گرجائے۔ یا متکلم کے صیغہ کے ساتھ یہ مطلب ہے کہ میں تو تیری حرکت کی وجہ سے ہلاک وششدر ہی ہوجاتا۔ یہ روایت یہاں مختصراً آئی ہے۔ اس کی تفصیل سنن ابی داؤد کی اس روایت میں ہے جو ہم پیچھے بھی ذکر کرچکے ہیں یعنی «عن الحارث بن عبد الله بن أوس قال: أتيت عمر بن الخطاب فسألته عن المرأة تطوف بالبيت يوم النحر ثم تحيض، قال: ليكن آخر عهدها بالبيت، قال: فقال الحارث: كذلك أفتاني رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: فقال عمر: أربت عن يديك، سألتني عن شئ سألت عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم لكيما أخالف»[۲]۔

حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ حضرت حارث بن عبد اللہ بن اوس رضی اللہ عنہ پر اس لئے ناراض ہوئے کہ انہوں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے پہلے مسئلہ دریافت کیا پھر اسی مسئلہ کے بارے میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فتوی ذکر کردیا، اس میں اس بات کا امکان تھا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا بیان کردہ مسئلہ حدیث کے خلاف ہوجاتا جس سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کی مخالفت لازم آتی، اس لئے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا منشا یہ تھا کہ جب تم نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ مسئلہ دریافت کرچکے تو اب میرے سے فتوی پوچھنے کے بجائے روایت میرے سامنے ذکر کردینی چاہئے تھی تاکہ حدیث کی مخالفت کا ادنیٰ امکان باقی نہ رہتا۔ واللہ اعلم

باب ما جاء أنّ القارن يطوف طوافاً واحداً

عن جابر[۳] أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قرن الحج والعمرة، فطاف لهما طوافاً واحداً» یہ

گذشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ

واختلفوا في حد القرب فروى أن عمر رضي الله عنه رد رجلاً من مرّ الظهران لم يكن ودع وبين مرّ الظهران ومكة ثمانية عشر ميلاً، وعند أبي حنيفة يرجع ما لم يبلغ المواقيت، وعند الشافعي يرجع من مسافة لا تقصر فيها الصلاة، وعند الثوري يرجع ما لم يخرج من الحرم» ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ہٰذا)

[۱] قوله: «خررت من يديك» أي سقطت من أجل مكروه يصيب يديك من قطع أو وجع. وقيل: كناية عن الخجل، يقال: خررت عن يدي: أي خجلت، وسياق الحديث يدل عليه، وقيل: أي سقطت إلى الأرض من سبب يديك، أي من جنايتهما» كذا في مجمع بحار الأنوار (ج ۲ ص ۲۷-۲۶) مادة «خرر» ۱۲ مرتب

[۲] سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۷۳) باب الحائض تخرج بعد الإفاضة ۱۲ م

[۳] الحديث أخرجه النسائي في سننه (ج ۲ ص ۳۶) طواف القارن ۱۲ م

مسئلہ بھی معرکۃ الآراء مسائل میں سے ہے کہ قارن کے ذمہ کتنے طواف ہیں؟

حنفیہ کے نزدیک قارن پر چار طواف ہوتے ہیں[1]، سب سے پہلے طوافِ عمرہ جس کے بعد سعی بھی ہوتی ہے[2]، دوسرے طوافِ قدوم جو سنت ہے[3]، تیسرے طوافِ افاضہ یا طوافِ زیارت جو رُکنِ حج ہے اس کے بعد حج کی سعی بھی ہوتی ہے بشرطیکہ طوافِ قدوم کے ساتھ نہ کی ہو[4]، چوتھے طوافِ وداع جو واجب ہے[5] البتہ حائضہ وغیرہ سے ساقط ہو سکتا ہے کما بینّا[6]۔

ان چار طوافوں میں سے حنفیہ کے نزدیک ایک طواف کم کرنے کی گنجائش ہے اور وہ اس طرح کہ طوافِ عمرہ ہی میں طوافِ قدوم کی نیت کرلے تو الگ طوافِ قدوم کرنے کی ضرورت نہ ہوگی[7] اور یہ ایسا ہی ہے جیساکہ مسجد میں داخل ہونے کے بعد سنتوں یا فرائض میں تحیۃ المسجد کی نیت کرلی جائے[8]

اس کے برخلاف ائمۂ ثلاثہؒ کے نزدیک قارن پر کُل تین طواف واجب ہیں طوافِ قدوم، طوافِ زیارت اور طوافِ وداع، طوافِ عمرہ قارن کو مستقلاً نہیں کرنا پڑتا بلکہ طوافِ افاضہ میں اس کا تداخل ہو جاتا ہے[9]۔

---

[1] ان چاروں طوافوں کی تفصیل کے لئے دیکھئے کتاب المبسوط لشمس الدین السرخسی (ج ۴ ص ۳۴ و ۳۵) باب الطواف ۱۲م

[2] کما فی الہدایہ (ج ۱ ص ۲۵۸) باب القران ۱۲م

[3] کما فی المبسوط للسرخسی (ج ۴ ص ۳۴) وفیہ: وقال مالک رحمہ اللہ تعالیٰ: ھو واجب" وراجعہ للدلائل ۱۲م

[4] کما فی الھدایہ (ج ۱ ص ۲۵۱) باب الإحرام ۱۲م

[5] اس سے متعلق تفصیل ہم پچھلے باب میں ذکر کر چکے ہیں ۱۲م

[6] فی شرح "باب ماجاء فی المرأۃ تحیض بعد الإفاضۃ" ۱۲م

[7] چنانچہ قاضی ثناء اللہ پانی پتیؒ اپنی تفسیرِ مظہری میں لکھتے ہیں "قلت: وذلک الطواف والسعی کان لعمرتہ وکفاہ عن طواف القدوم لحجتہ" دیکھئے (ج ۱ ص ۲۳) بعد تمام آیۃ "وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ الخ"
امام طحاویؒ کے کلام سے بھی اس طرف اشارہ ملتا ہے دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۳۴۲) باب القارن کم علیہ من الطواف لعمرتہ ولحجتہ ۱۲ مرتب

[8] جیساکہ یہ مسئلہ مختلف کتبِ فقہ میں بیان کیا گیا ہے مثلاً دیکھئے ردّ المحتار علی الدرّ المختار (ج ۱ ص ۴۵۶) مطلب فی تحیۃ المسجد ۱۲ مرتب

[9] دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۶۰۳) المغنی (ج ۳ ص ۴۶۵ و ۴۶۶) مسألۃ قال: ولیس فی عمل القارن زیادۃ علی عمل المفرد الخ ۔ نیز دیکھئے ہدایہ (ج ۱ ص ۲۵۸) باب القران ۱۲ مرتب

فقہاء کے اس اختلاف کو ان الفاظ میں تعبیر کیا جاتا ہے " عند الأئمة الثلاثة يطوف القارن طوافاً واحداً يعنى طواف الزيارة فقط ويجزئ ذلك الطواف عن طواف العمرة[1] وعند الحنفية يطوف طوافين يعنى طوافاً واحداً للعمرة وآخر للحج وهو طواف الزيارة "

حنفیہ کا مسلک حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ، امام شعبیؒ، ابن شبرمہؒ اور ابن ابی لیلیؒ سے منقول ہے[2]۔

دلائلِ احناف | حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں :

(۱) مسندِ ابی حنیفہ میں حضرت صُبیؒ بن معبدؒ کے بارے میں مروی ہے کہ ان سے حضرت عمرؓ نے پوچھا "فصنعتَ ماذا؟" اس پر انہوں نے جواب دیا: "مضیتُ فطفتُ طوافاً لعمرتی وسعیتُ سعیاً لعمرتی، ثم عدتُ مثل ذلك ثم بقیت حراماً أصنع كما يصنع الحاج حتى إذا قضيتُ آخر نسكی" اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا: "هُدِيتَ لسنّة نبيّك محمد صلی الله علیه وسلم" وبمثله أخرج ابن حزم فی المحلی[3]

---

[1] علامہ ابن قدامہؒ المغنی (ج ۳ ص ۴۶۵ و ۴۶۶) میں لکھتے ہیں : "المشهور عن احمد أن القارن بين الحج والعمرة لا يلزمه من العمل إلا ما يلزم المفرد، وأنه يجزئه طواف واحد وسعی واحد لحجته وعمرته، نص عليه فی رواية جماعة من أصحابه، وهذا قول ابن عمر وجابر بن عبد الله، وبه قال عطاء وطاؤس ومجاهد ومالك والشافعی وإسحاق وأبو ثور وابن المنذر۔

علامہ عینیؒ نے حضرت حسن بصریؒ کا مسلک بھی یہی نقل کیا ہے، عمدہ (ج ۹ ص ۱۸۳) باب كيف تهل الحائض والنفساء۔

معارف السنن (ج ۶ ص ۶۰۲) میں حضرت عائشہؓ کا بھی یہی مسلک نقل کیا گیا ہے ۱۲ مرتب

[2] چنانچہ علامہ عینیؒ لکھتے ہیں : " وقال مجاهد (مجاہدؒ کا مسلک بعض حضرات نے ائمہ ثلاثہؒ کے مطابق اور بعض نے حنفیہ کے مطابق لکھا ہے) وجابر بن زيد وشريح القاضی والشعبی ومحمد بن علی بن حسين والنخعی والأوزاعی والثوری والأسود بن يزيد والحسن بن حی وحماد بن سلمة وحماد بن سليمان والحكم بن عيينة وزياد بن مالك وابن شبرمة وابن أبی ليلى وأبو حنيفة وأصحابه : لا بد للقارن من طوافين وسعيين وحكى ذلك عن عمر وعلی وابنيه الحسن والحسين وابن مسعود رضی الله تعالى عنهم، وهو رواية عن احمد " عمدة القاری (ج ۹ ص ۱۸۳) باب كيف تهل الحائض والنفساء ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] دیکھئے مسندِ ابی حنیفہ مع شرحہ لعلی القاری (ص ۱۱۱ و ۱۱۲، طبع دار الکتب العلمیہ بیروت ۱۴۰۵ھ) حدیث الحج۔

حضرت صُبیؒ ہی کی ایک روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں " صنعت ماذا يا صبی؟ قال : هللت (لعل الصحيح : أهللت) يا أمير المؤمنين بالحج والعمرة فلما قدمت مكة وطفت بالبيت وطفت بين الصفا والمروة لعمرتی ثم رجعت حراماً ثم طفت بالبيت وبين الصفا والمروة لحجتی، ثم أقمت حراماً حتى كان يوم النحر فأهرقت دماً لمتعتی ثم أحللت، قال : فضرب عمر على ظهری وقال: هُدِيتَ لسنّة نبيّك صلی الله علیه وسلم"

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اس حدیث کی اصل نسائی میں بھی موجود ہے[۱] البتہ اس میں دو طوافوں اور دو سعی کا ذکر نہیں ہے۔
اس پر زیادہ سے زیادہ یہی اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ ابراہیم نخعیؒ کا صُبی بن معبدؓ اور حضرت عمرؓ کسی سے بھی سماع ثابت نہیں[۲] لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ ابراہیم نخعیؒ کے مراسیل محدثین کے نزدیک مقبول ہیں، چنانچہ حافظ ابن عبد البرؒ "تمہید[۳]" میں امام اعمشؒ سے نقل کرتے ہیں: "قال: قلتُ لإبراهيم: إذا حدثتني حديثًا فأسنده، فقال: إذا قلت عن عبد الله يعني ابن مسعود فاعلم أنه عن غير واحد وإذا سميت لك أحدًا فهو الذي سميت" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابراہیم نخعیؒ کی مراسیل ان کی مسانید سے بھی زیادہ قوی ہیں، چنانچہ خود حافظ ابن عبد البرؒ فرماتے ہیں "في هذا الخبر ما يدل أن مراسيل إبراهيم النخعي أقوى من مسانيده[۴]" بلکہ انہوں نے ایک ضابطہ بھی بیان فرمایا ہے "کل

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

اور ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں "ثم صنعت ماذا؟ قال: لما قدمت مكة طفت طوافا لعمرتي، ثم سعيت بين الصفا والمروة لعمرتي، ثم عدت فطفت بالبيت لحجتي ثم سعيت بين الصفا والمروة لحجتي، قال: ثم صنعت ماذا؟ قال: أقمت حرامًا لم يحل لي شيئ حرم علي من محظورات حتى إذا كان يوم النحر ذبحت ما استيسر من الهدي شاة، قال: فضرب عمر على كتفه ثم قال: هُديت لسنة نبيك صلى الله عليه وسلم" دیکھئے مسند ابی حنیفہ (ص۱۱۵ تا ۱۱۸) ۱۲ مرتب

[۶] (ج ۲ ص۱۷۵) الدليل على أن القارن بين الحج والعمرة يجزيه طواف واحد الخ۔ طبع مصر ۱۳۹۹ھ ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ هذا)

[۱] دیکھئے (ج ۲ ص۱۲ و ۱۳) القران۔ بلکہ سنن ابی داؤد میں بھی موجود ہے (ج ۱ ص۲۵۰) باب في الإقران۔ نیز دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص۲۱۳) باب من قرن الحج والعمرة ۱۲ مرتب

[۲] چنانچہ ابن ابی حاتمؒ اپنے والد سے نقل کرتے ہیں "لم يلق إبراهيم النخعي أحدًا من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم إلا عائشة ولم يسمع منها شيئًا، فإنه دخل عليها وهو صغير، وأدرك أنسًا ولم يسمع منه" كتاب المراسيل لابن أبي حاتم (ص۹) باب الألف ۱۲ مرتب

[۳] (ج ۱ ص۳۷ و ۳۸) باب بيان التدليس الخ ۱۲ م

[۴] حوالہ بالا۔ غالبًا یہی وجہ ہے کہ یحییٰ بن معینؒ فرماتے ہیں "مراسيل إبراهيم أحب إلي من مراسيل الشعبي، وعنه (أي عن يحيى بن معين) أيضًا: أعجب إلي من مرسلات سالم بن عبد الله والقاسم وسعيد بن المسيب" اور امام احمدؒ، ابراہیم نخعیؒ کی مراسیل کے بارے میں فرماتے ہیں "لا بأس بها" دیکھئے تدریب الراوی (ج ۱ ص۲۰۴ و ص۲۰۵) النوع التاسع المرسل ۱۲ مرتب

من عُرف أنه لا يأخذ إلا عن ثقة فتدليسه ومرسله مقبول، فمراسيل سعيد بن المسيب ومحمد بن سيرين وابراهيم النخعي عندهم صحاح[1] »

(۲) امام نسائیؒ نے اپنی سننِ کبریٰ میں مسندِ علیؓ کے تحت روایت ذکر کی ہے «عن حماد بن عبد الرحمٰن الأنصاری عن إبراهیم بن محمد ابن الحنفیة قال: طفت مع أبي ـ وقد جمع بین الحجّ والعمرة ـ فطاف لهما طوافین وسعیٰ لهما سعیین، وحدّثني أن علیاً فعل ذلك وقد حدّثه أنّ رسول الله صلی الله علیه وسلم فعل ذلك[2] »

اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اس میں ایک راوی حماد بن عبد الرحمٰن انصاری ہیں جو ضعیف ہیں[3]۔

اس کا جواب یہ ہے کہ وہ مختلف فیہ راوی ہیں اور بہت سے محدثین نے ان کی توثیق کی ہے، چنانچہ ابن حبانؒ نے ان کو ثقات میں ذکر کیا ہے[4]، اور حافظ ابن حجرؒ درایہ[5] میں اس روایت کے بارے میں لکھتے ہیں «أخرجه النسائی فی مسند علی، ورواته موثقون»، لہٰذا ان کی روایت درجۂ حسن سے کم نہیں، اس کے علاوہ حضرت علیؓ کی اس روایت میں یہ متفرد بھی نہیں چنانچہ امام دارقطنیؒ نے اس کے اور بھی طرق ذکر کئے ہیں[6] جو اس کے لئے مؤید ہیں۔

(۳) حنفیہ کی تیسری دلیل سنن دارقطنیؒ میں حضرت علیؓ ہی کی ایک اور روایت ہے «حدّثنا یوسف بن یعقوب بن اسحٰق بن بهلول حدّثنا جدّی حدّثنا إسحاق الأزرق عن الحسن بن عمارة عن الحکم عن ابن أبي لیلیٰ عن علی علیه السلام أنه طاف لهما طوافین وسعیٰ لهما سعیین وقال هکذا رأیتُ رسول الله صلی الله علیه وسلم صنع[7] »

---

[1] التمهید لما فی الموطأ من المعانی والأسانید (ج ۱ ص ۳۰) باب بیان التدلیس الخ ۱۲ مرتب

[2] نصب الرایہ (ج ۳ ص ۱۱۰) باب القران ۱۲ م

[3] قال صاحب التنقیح: وحماد هنا ضعّفه الأزدی ..... قال بعض الحفّاظ: هو مجهول، والحدیث من أجله لا یصح » نصب الرایہ (ج ۳ ص ۱۱۰) ۱۲ مرتب

[4] نصب الرایہ (ج ۳ ص ۱۱۰) ۱۲ م

[5] (ج ۲ ص ۳۵ رقم ۴۹۰) باب وجوه الإحرام ۱۲ م

[6] دیکھئے سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۶۳، رقم ۱۳۰ و ۱۳۱) باب المواقیت ۱۲ مرتب

[7] دارقطنی (ج ۲ ص ۲۶۳، رقم ۱۳۰) باب المواقیت ۱۲ م

لیکن اس روایت پر حسن بن عمارہؒ کے ضعف کا اعتراض کیا گیا ہے[1]۔
لیکن حقیقت یہ ہے کہ حسن بن عمارہؒ ایک مختلف فیہ راوی ہیں[2]، ان کی روایت مقبول ورنہ کم از کم متابعت کے لئے تو ضرور ہی پیش کی جاسکتی ہے۔

④ حنفیہ کی چوتھی دلیل سنن دارقطنی میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت ہے "قال: طاف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لعمرتہ وحجتہ طوافین، وسعی سعیین، وأبوبکر وعمر وعلی وابن مسعود"[3]

---

[1] چنانچہ امام دارقطنی اسی روایت کے تحت لکھتے ہیں "الحسن بن عمارۃ متروک الحدیث" حوالہ بالا ۱۲ م

[2] چنانچہ جہاں ان کی تضعیف کی گئی ہے وہاں علامہ ذہبیؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں "وکان من کبار الفقہاء فی زمانہ وتی قضاء بغداد" نیز وہ ان کے بارے میں ابن عیینہؒ کا قول نقل کرتے ہیں "کان لہ فضل، وغیرہ أحفظ منہ"

میزان الاعتدال فی نقد الرجال (ج ۱ ص۵۱۳ و ص۵۱۵، رقم ۱۹۱۸)۔

محمد بن داود حُدّانیؒ فرماتے ہیں "سمعت عیسی بن یونس — وسئل عن الحسن بن عمارۃ — فقال: شیخ صالح"

تہذیب الکمال (ج ۶ ص۲۶۸) بتحقیق الدکتور بشار عواد معروف۔

نیز ایوب بن سویدؒ فرماتے ہیں "کنت عند سفیان الثوری فذکر الحسن بن عمارۃ فغمزہ، فقلت لہ: یا أبا عبداللہ هو عندی خیر منک، قال: وکیف ذاک؟ قلت: جلستُ معہ غیر مرّۃ، فیجری ذکرک، فما یذکرک إلا بخیر، قال أیوب: فما سمعت سفیان ذاکرًا الحسن بن عمارۃ بعد ذلک إلا بخیر حتی فارقتہ"

تہذیب الکمال (ج ۶ ص۲۶۹ و ۲۷۰)

نیز حافظ مزیؒ نقل کرتے ہیں "وکان مسعر والحسن یجلسان فی موضع واحد، فکان مسعر إذا سئل عن الحدیث — والحسن ابن عمارۃ حاضر — لم یحدّث، وقال: سل أبا محمد" (أی سل الحسن بن عمارۃ)۔

تہذیب الکمال (ج ۶ ص۲۷۳)

"عن معمر قال: لما ولی الحسن بن عمارۃ مظالم الکوفۃ بلغ الأعمش، فقال: ظالم ولی مظالمنا، فبلغ الحسن فبعث إلیہ بأثواب ونفقۃ، فقال الأعمش: مثل هذا یولی علینا، یرحم صغیرنا، ویوقر کبیرنا، ویعود علی فقیرنا، فقال رجل: یا أبا محمد، ماهذا قولک فیہ أمس! فقال: حدثنی خیثمۃ عن ابن مسعود قال: "جُبلت القلوب علی حبّ من أحسن إلیها وبغض من أساء إلیها" تہذیب الکمال (ج ۶ ص۲۷۵) رقم ۱۲۵۲۔

نیز قاضی ابو محمد حسن بن عبدالرحمن رامہرمزیؒ نے "المحدث الفاصل بین الراوی والواعی" میں حسن بن عمارہ کے بارے میں مفصل اور محققانہ کلام کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کا میلان بھی ان کی توثیق کی طرف ہے۔ دیکھئے (ص۳۲۲ تا ص۳۲۳)، طبع دارالفکر بیروت ۱۳۹۱ھ بتحقیق الدکتور محمد عجاج الخطیب ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[3] سنن دارقطنی (ج ۲ ص۲۶۴) باب المواقیت رقم ۱۳۲ - ۱۲ م

اس روایت میں ابوبردہ ہیں جو بقولِ امام دارقطنیؒ ضعیف ہیں[1]۔ لیکن ابن عدیؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں "ھو ممن یکتب حدیثہ من الضعفاء[2]" نیز ابن حبانؒ نے ان کو ثقات میں شمار کیا ہے[3]۔

(۵) حنفیہ کی پانچویں دلیل سنن دارقطنی[4] میں حضرت عمران بن حصینؓ کی روایت ہے: "أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم طاف طوافین وسعیٰ سعیین"

اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اس روایت میں محمد بن یحیٰی ازدیؒ کو وہم ہوا ہے ورنہ اصل روایت اس طرح تھی "أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قرن الحج والعمرۃ[5]"

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ محمد بن یحیٰی ازدیؒ ایک ثقہ راوی ہیں[6] اور ان کی طرف وہم کی نسبت بلا کسی قوی دلیل کے درست نہیں۔ چنانچہ حافظ ماردینیؒ نے امام دارقطنیؒ کے اعتراض کا مدلل رد کیا ہے، فلیراجع[7]۔

(۶) چھٹی دلیل سنن دارقطنی ہی میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے۔ چنانچہ مجاہدؒ ان کے بارے

---

[1] چنانچہ وہ فرماتے ہیں "وأبو بردۃ ھذا ھو عمرو بن یزید، ضعیف" سنن دارقطنی (ج۲ ص۲۶۳) باب المواقیت۔ ۱۲م

[2] الکامل فی ضعفاء الرجال (ج۵ ص۱۷۸۹) عمرو بن یزید، أبو بردۃ کوفی تیمی ۱۲م

[3] کما فی معارف السنن (ج۶ ص۲۱) ۱۲م

[4] (ج۲ ص۲۶۳) رقم ۱۳۲ - ۱۲م

[5] چنانچہ امام دارقطنی لکھتے ہیں "قال الشیخ أبو الحسن (أی الدارقطنی): یقال: إن محمد بن یحیی الأزدی حدث بھذا من حفظہ، فوھم فی متنہ، والصواب بھذا الإسناد: "أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قرن الحج والعمرۃ" ولیس فیہ ذکر الطواف ولا السعی، وقد حدث بہ محمد بن یحیی الأزدی علی الصواب مرارا، ویقال: إنہ رجع عن ذکر الطواف والسعی إلی الصواب، واللہ أعلم" سنن دارقطنی (ج۲ ص۲۶۳، رقم ۱۳۳) ۱۲ مرتب

[6] چنانچہ حافظ ابن حجرؒ ان کے بارے میں "تقریب التہذیب" میں لکھتے ہیں "محمد بن یحیی بن عبد الکریم بن نافع الأزدی البصری، نزیل بغداد، ثقۃ، من کبار الحادیۃ عشرۃ، مات سنۃ اثنتین وخمسین، أخرج لہ أبو داؤد فی القدر، والترمذی وابن ماجہ فی سننھما" (ج۲ ص۲۱۷، رقم ۸۱۱) ۱۲ مرتب

[7] چنانچہ وہ الجوہر النقی فی ذیل السنن الکبریٰ للبیہقی (ج۵ ص۱۰۹، باب المفرد والقارن یکفیھما طواف واحد وسعی واحد الخ) میں لکھتے ہیں: "قلت: قولہ (أی الدارقطنی): "حدث بہ من حفظہ فوھم" لم ینسبہ إلی أحد ممن یعتمد علیہ، وکذا قولہ (أی الدارقطنی): "ویقال: إنہ قد رجع عنہ" والظاھر أن المراد أنہ سکت عنہ وإذا ذکر ھذہ الزیادۃ مرۃ وسکت عنھا مرۃ لعذر، لا تترک الزیادۃ، ولو کان فی الحدیث علۃ أخری غیر ھذا لذکرہ الدارقطنی ظاھرا" ۱۲ مرتب

[8] (ج۲ ص۲۵۸) رقم ۹۹، باب المواقیت ۱۲م

میں نقل کرتے ہیں "أنہ جمع بین حجتہ وعمرتہ معًا، وقال: سبیلھما واحد، قال: فطاف لھما طوافین وسعٰی لھما سعیین، وقال: ھکذا رأیتُ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صنع کما صنعت"

اس روایت میں حسن بن عمارہؒ کے سوا کوئی راوی متّہم نہیں[1] اور ان کے بارے میں بھی ہم پیچھے ذکر کر چکے ہیں کہ ان کی روایت کو کم از کم متابعت اور تائید کے لئے تو ضرور ہی پیش کیا جا سکتا ہے۔

ان روایات کے علاوہ حنفیہ کا استدلال صحابۂ کرام کے متعدد آثار سے بھی ہے:-

(۱) کتاب الآثار میں امام محمدؒ نے روایت ذکر کی ہے "أخبرنا أبوحنیفۃ قال: حدّثنا منصور بن المعتمر عن إبراھیم النخعی عن أبی نصر السلمی عن علی بن أبی طالب رضی اللہ عنہ قال: إذا أھللت بالحجّ والعمرۃ فطف لھما طوافین واسعَ لھما سعیین بالصفا والمروۃ، قال منصور: فلقیتُ مجاھدًا وھو یفتی بطواف واحد لمن قرن، فحدثتہ بھٰذا الحدیث، فقال لو کنت سمعت لم أفت إلا بطوافین، وأما بعد الیوم فلا أفتی إلا بھما"[2]

اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ حافظ ابن حجرؒ اس کے بارے فرماتے ہیں "وفی إسنادہ راوٍ مجھول"[3] لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ راوی مجہول سے ان کی مراد ابونصر سلمیؒ ہیں[4]، لیکن خود حافظ ابن حجرؒ نے تعجیل المنفعۃ اور علامہ ہیثمیؒ نے کشف الاستار میں نقل کیا ہے کہ ابن خلفونؒ نے ابونصر سلمیؒ کو ثقات میں ذکر کیا ہے، نیز ان سے ابراہیم نخعیؒ، مالک بن الحارثؒ اور خود ان کے بیٹے روایت کرتے ہیں، لہٰذا ان کو مجہول کہنا کیسے درست ہو سکتا ہے جبکہ ان سے تین افراد روایت کر رہے ہیں، نیز

---

[1] چنانچہ علامہ بنوریؒ اس روایت کے بارے میں لکھتے ہیں "ولیس فیہ من یتھم غیر الحسن بن عمارۃ عندھم ولم یمکن للدارقطنی الکلام فیہ بغیر جرحہ بالحسن بن عمارۃ وغیر إثبات معارضتہ بحدیث الحسن بن عمارۃ نفسہ من حدیث ابن عبّاس مرفوعًا، ولا ریب أن المحدّث یروی روایتین عن صحابیین متعارضتین، والفقیہ یختار منھما اجتھادًا وفقھاً واحدًا منھما" معارف السنن (ج ۶ ص ۶۰۹) ۱۲ م

[2] کتاب الآثار (ص ۶۶ و ۶۷) رقم ۳۲۵ کتاب المناسك، باب القران وفضل الإحرام ۱۲ م

[3] الدرایۃ (ج ۲ ص ۳۵، تحت رقم ۴۹۰) باب وجوہ الإحرام ۱۲ م

[4] اس لئے کہ ان کے علاوہ تمام رُوات بلاشبہ معروف ہیں ۱۲ م

ابن خلفونؒ کا ان کی توثیق کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ مجہول نہیں، اس کے علاوہ منصور بن المعتمرؒ کا ان کی حدیث سے استدلال کرنا اور مجاہدؒ کا ان کی روایت کی وجہ سے اپنے مسلک کو ترک کردینا اس کی دلیل ہے کہ یہ مجہول ہیں نہ ضعیف[1]، پھر عبدالرحمٰن بن اُذینہؒ نے ان کی متابعت بھی کی ہے اور اس کی سند بھی جید ہے کما مرّ فی شرح معانی الآثار[2]۔

(۲) مصنف ابن ابی شیبہ میں مروی ہے "حدثنا هشيم بن بشير عن منصور بن زاذان عن الحكم عن زياد بن مالك أنّ عليًا وابن مسعود قالا في القارن : يطوف طوافين[3]"

(۳) مصنف ابن ابی شیبہؒ ہی میں حضرت حسن بن علیؓ کا اثر مروی ہے " قال : إذا قرنت بين الحجّ والعمرة فطف طوافين واسع سعيين[3]"

(۴) محلّٰی میں ابن حزمؒ نے حضرت حسین بن علیؓ کا اثر بھی ذکر کیا ہے " قال: إذا قرنت بين الحجّ و

---

[1] تفصیل کے لئے دیکھئے اعلاء السنن (ج ۱۰ ص۲۷۵ و ۲۷۶) باب يطوف القارن طوافين ويسعٰى سعيين ۱۲ م

[2] (ج ۱ ص۳۴۵) باب القارن كم عليه من الطواف لعمرته ولحجته ـ نیز دیکھئے "التمهيد لما في المؤطا من المعاني والأسانيد" (ج ۸ ص۲۳۳) ۱۲ مرتب

[3] (ج ۴ ص۳۳۴ و ۳۳۵) فی القارن من قال یطوف طوافین ـ رقم ۲۱۸۷

علامہ ماردینیؒ اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں "ورجال هٰذا السند ثقات، وزياد بن مالك ذكره ابن حبّان في الثقات" الجوہر النقی فی ذیل السنن الکبریٰ للبیہقی (ج ۵ ص۱۰۸) باب المفرد والقارن يكفيهما طواف واحد وسعي واحد۔

واضح رہے کہ نصب الرایہ میں یہ روایت مصنف ابن ابی شیبہ ہی کے حوالہ سے "ويسعى سعيين" کے الفاظ کی زیادتی کے ساتھ نقل کی گئی ہے۔ دیکھئے (ج ۳ ص۱۱۲) قبیل باب التمتع

حافظ ابن حجرؒ کی "درایہ" میں بھی یہ روایت "ويسعٰى سعيين" کی زیادتی کے ساتھ منقول ہے، حافظؒ نے اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد سکوت کیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ روایت ان کے نزدیک کم از کم حسن ہے۔

دیکھئے (ج ۲ ص۳۵) باب وجوه الإحرام، تحت رقم ۴۹۰ ـ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] (ج ۴ ص۳۳۵، رقم ۲۱۸۸) فی القارن من قال : یطوف طوافین ـ

حافظؒ نے درایہ میں اس اثر کو بھی ذکر کرنے کے بعد سکوت کیا ہے، دیکھئے (ج ۲ ص۳۵) ۱۲ م

العمرة فطف طوافين واسع سعيين[1]"

جہاں تک حضرت جابرؓ کی حدیثِ باب کا تعلق ہے سو یہ مضمون حضرت عائشہؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے بھی مروی ہے[2]، لیکن ظاہر ہے کہ اس مضمون کی تمام احادیث مؤوّل ہیں اور ان کا ظاہری مفہوم کسی کے نزدیک بھی مراد نہیں، کیونکہ اس پر اتفاق ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ایک طواف نہیں کیا بلکہ تین طواف کئے، اب ائمۂ ثلاثہ تو حدیثِ باب اور اس جیسے مضمون والی روایات کی یہ تاویل کرتے ہیں کہ طوافِ واحد سے مراد طوافِ زیارت ہے جس میں طوافِ عمرہ کا تداخل ہوگیا ہے۔

جبکہ حنفیہ اس کی یہ توجیہ کرتے ہیں کہ اس قسم کی احادیث میں طوافِ واحد سے مراد طوافِ عمرہ ہے جس میں طوافِ قدوم کا تداخل ہوگیا ہے حنفیہ کی توجیہ اس لئے راجح ہے کہ اس سے روایات میں تطبیق ہوجاتی ہے۔

حدیثِ باب کی ایک توجیہ حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ نے فرمائی ہے وہ یہ کہ یہاں طواف سے مراد طوافِ تحلّل ہے اور مطلب یہ ہے کہ ایسا طواف آپؐ نے ایک ہی کیا جو تحلّل کا سبب بنا ہو اور وہ طوافِ زیارت تھا کیونکہ طوافِ عمرہ کے بعد آپؐ قارن ہونے کی وجہ سے

---

[1] محلّی میں یہ اثر "حجاج بن أرطاة عن الحکم بن عمرو بن الأسود عن الحسین بن علی" کے طریق سے ذکر کیا گیا ہے۔ دیکھئے (ج ۷، ص۱۷۵) الدلیل علیٰ أن القارن بین الحج والعمرة یجزیه طواف واحد۔

علامہ ابن حزمؒ نے حسین بن علیؓ سے یہ مضمون مرفوعاً بھی نقل کیا ہے، لیکن اس میں بعض رواۃ متکلم فیہ ہیں جبکہ اثر کی سند بھی قابلِ تحقیق ہے ۱۲ مرتب

[2] چنانچہ صحیح بخاری میں حضرت عائشہؓ کی ایک طویل حدیث میں یہ جملہ بھی مروی ہے "وأما الذین جمعوا بین الحج والعمرة فإنما طافوا طوافا واحداً" دیکھئے (ج ۱ ص۲۲۲) باب طواف القارن، کتاب المناسک ۔ نیز دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص۳۸۶) باب بیان وجوه الإحرام۔

نیز حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں بخاری ہی میں یہ الفاظ آئے ہیں "فطاف لهما طوافاً واحداً"، اور بخاری ہی کی ایک روایت کے دوسرے طریق میں حضرت ابن عمرؓ کا یہ قول بھی مروی ہے "کذلك فعل رسول الله صلی الله علیه وسلم" (ج ۱ ص۲۲۳) باب طواف القارن ۔ مسلم کی روایت میں بھی اسی قسم کے الفاظ آئے ہیں، دیکھئے (ج ۱ ص۴۰۷) باب جواز التحلل بالإحصار الخ ۱۲ مرتب

حلال نہیں ہوئے[1] کما یدل علیہ سیاق بعض روایات عائشۃ وابن عمر رضی اللہ عنہما۔
پھر سعی کے بارے میں بھی اختلاف ہے حنفیہؒ کے نزدیک طواف کی طرح حج اور عمرہ کے لئے سعی بھی علیحدہ کرنی ہوگی، جبکہ ائمہ ثلاثہؒ کے نزدیک طواف کی طرح ایک ہی سعی حج اور عمرہ دونوں کے لئے کافی ہے[2]۔

---

[1] حدیثِ باب اور اس جیسی روایات کا جواب دیتے ہوئے حضرت شیخ الہند مولانا محمود الحسن رحمہ اللہ نے بڑی نفیس بحث فرمائی ہے چنانچہ ان کے شاگردِ رشید علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فتح الملہم (ج ۳ ص ۲۵۱ و ۲۵۲)، باب بیان وجوہ الإحرام، اختلاف العلماء فی أن القارن یکفیہ طواف واحد وسعی واحد أو یلزمہ طوافان وسعیان الخ) میں نقل فرماتے ہیں: "وقال شیخنا المحمود قدّس اللہ روحہ: اعلم أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ومن معہ قد طافوا بالبیت فی حجۃ الوداع ثلاثۃ أطوفۃ، الأول یوم دخول مکّۃ لرابع من ذی الحجّۃ، والثانی طواف الإفاضۃ لعاشر ذی الحجّۃ، والثالث طواف الوداع للرابع عشر من ذی الحجۃ، فہذا قد ثبت ثبوتاً لا مرد لہ ولا مریۃ فیہ، ولا یستطیع أحد ممن لہ أدنی مساس بالعلم أن ینکرہ أو یشک فیہ فلو ذہبنا إلی ظاہر حدیث عائشۃ۔ أی من قولہا: إنما طافوا طوافاً واحداً۔ للزمنا القول بأنہم لم یطوفوا من الابتداء إلی الانتہاء إلا طوافاً واحداً، وہذا صریح البطلان عند الکل، لکونہ خلاف الواقع، فلا بدّ لکل فریق من العدول عن ظاہرہ وتأویلہ بما لا یخالف الواقع، ولہذا أوّلہ الجمہور بأن معناہ إنما طافوا طوافاً واحداً، أی طواف الرکن للحج والعمرۃ، فلما اضطروا إلی التأویل وتحدید القیود ولم یبق فی أیدیہم ظاہر الحدیث، فأیّ مزیّۃ لہم؟ وأیّ لوم وتحجیر علی الحنفیۃ إن أوّلوہ بما لا یعارض الأحادیث الدالّۃ علی تعدّد الطواف للقارن، بل یلائم سیاق بعض روایات عائشۃ وابن عمر رضی اللہ عنہم، قال شیخنا: وظنّی أن مقصود عائشۃ بہذا الحدیث لیس بیان وحدۃ الطواف وتعدّدہ بل الغرض الأصلی إثبات الفصل بین الطوافین للمتمتعین ونفیہ عن القارنین، فمعنی قولہا: "فإنما طافوا طوافاً واحداً" أی إنما طافوا للإحلال منہما طوافاً واحداً، وہو طواف الإفاضۃ، بخلاف المتمتعین، فإنہم حلّوا أوّلاً من العمرۃ بالطواف الأول ثم حلّوا من الحج بالطواف الثانی، ویؤید ما ذکرناہ قولہا فی طریق أبی الأسود عن عروۃ عنہا: "فأما من أہلّ بعمرۃ فحلّ، وأما من أہلّ بحج، أو جمع الحج والعمرۃ فلم یحلّوا حتی کان یوم النحر" وکذا ما فی حدیث ابن عمر القولی من طریق الدراوردی عن عبید اللہ عند الترمذی وغیرہ "من أحرم بالحج والعمرۃ أجزأہ طواف واحد وسعی واحد منہما حتی یحلّ منہما جمیعاً" یشعر بما قلناہ إن ثبت صحتہ، ولکن قد أعلّہ الطحاوی بأن الدراوردی أخطأ فیہ، وأن الصواب موقوف" ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[2] مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے المغنی (ج ۳ ص ۳۶۵ و ۳۶۶) مسألۃ: ولیس فی عمل القارن زیادۃ علی عمل المفرد، اور عمدۃ القاری (ج ۹ ص ۱۸۳) باب کیف تہلّ الحائض والنفساء ۱۲ مرتب

ائمہ ثلاثہؒ کا استدلال ان روایات سے ہے جن میں طوافِ واحد کے ساتھ سعیِ واحد کا بھی ذکر ہے[1] حنفیہ کا استدلال ان دلائل سے بھی ہے جو پیچھے گذر چکی ہیں[2]۔ نیز ان کی ایک قوی دلیل قاضی ثناء اللہ صاحب پانی پتیؒ نے یہ بیان فرمائی ہے کہ احادیثِ صحیحہ اس کے بارے میں متعارض ہیں کہ آپؐ نے سعی پیدل کی یا سوار ہوکر، بعض روایات میں ماشیاً اور بعض میں راکباً وارد ہوا ہے[3]۔ اس تعارض کو رفع کرنے کی کوئی معقول توجیہ بجز اس کے نہیں کہ آپؐ نے دو مرتبہ سعی فرمائی ایک ماشیاً اور ایک راکباً[4]۔

---

[1] مثلاً اسی باب میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی مرفوع روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں «من أحرم بالحج والعمرة أجزأه طواف واحد وسعي واحد عنهما، حتى يحل منهما جميعاً» ترمذی (ج ۱ ص۱۷۱)

اور مسلم میں حضرت جابرؓ کی روایت مروی ہے «لم يطف النبي صلى الله عليه وسلم ولا أصحابه بين الصفا والمروة إلا طوافاً واحداً» (ج ۱ ص۴۱۲) باب بيان أن السعي لا يتكرر ۱۲ مرتب

[2] چنانچہ حنفیہ کے دلائل کے تحت پیچھے جتنی روایات ہم نے ذکر کی ہیں تقریباً سب ہی میں سعیین کا ذکر ہے ۱۲ م

[3] سعی ماشیاً کے لئے دیکھئے صحیح مسلم میں حضرت جابرؓ کی حدیثِ طویل کے یہ الفاظ «ثم نزل إلى المروة حتى انصبت قدماه في بطن الوادي، حتى إذا صعدتا مشى حتى أتى المروة» الحديث (ج ۱ ص۳۹۶) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم اور سنن نسائی میں دیکھئے کثیر بن جمہانؒ کی روایت «قال: رأيت ابن عمر يمشي بين الصفا والمروة، فقال: إن أمش فقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمشي، وإن أسع فقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يسعى» (ج ۲ ص۳۲) المشي بينهما۔ نیز مجمع الزوائد میں دیکھئے حبیبہ بنت ابی تجراۃؓ کی روایت «قالت: رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يطوف بين الصفا والمروة، والناس بين يديه وهو وراءهم وهو يسعى حتى أرى ركبتيه من شدة السعي يدور به إزاره» (ج ۳ ص۲۴۷) باب ماجاء في السعي.

سعی راکباً کے لئے دیکھئے سنن نسائی میں حضرت جابر بن عبداللہؓ کی روایت، فرماتے ہیں «طاف النبي صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع على راحلته بالبيت وبين الصفا والمروة ليراه الناس» الخ (ج ۲ ص۴۲) الطواف بين الصفا والمروة على الراحلة۔

نیز سعیین اور سعی ماشیاً و راکباً سے متعلق مزید بحث کے لئے دیکھئے البداية والنهاية (ج ۵ ص۱۵۹ تا ۱۶۵) ذكر طوافه عليه السلام بين الصفا والمروة ۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[4] دیکھئے التفسیر المظہری (ج ۱ ص۲۳۰) صح أنه صلى الله عليه وسلم طاف القدوم والزيارة وسعى سعيين ۱۲ مرتب عفی عنہ

جہاں تک ان روایات کا تعلق ہے جن میں ایک سعی کا ذکر ہے سو ان کا مجموعی جواب یہ ہے کہ تعارض کے وقت مثبتِ زیادت کو ترجیح ہوتی ہے۔

نیز سعی والی روایات میں سے ایک روایت حضرت ابن عمرؓ کی بھی ہے کما أخرجها الترمذی فی الباب مرفوعاً۔ اس کا تفصیلی جواب یہ بھی ہے کہ یہ روایت مرفوعاً صرف عبدالعزیز دراوردیؒ کے طریق سے آئی ہے، وهو سیئ الحفظ کما صرح به المحدثون[1] لہٰذا صحیح یہ ہے کہ یہ حدیث موقوف ہے جو مرفوع کے مقابلہ میں حجت نہیں، اور اگر بالفرض مرفوع بھی ہو تب بھی اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک طواف اور ایک سعی عمرہ اور حج دونوں کے احرام سے حلال ہونے کے لئے کافی ہے اور حلال ہونے کے لئے مزید کسی طواف اور سعی کی ضرورت نہیں، اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ عمرہ کے لئے نہ کوئی طواف ہے نہ کوئی سعی[2]۔ واللہ أعلم بالصواب۔

---

[1] چنانچہ ابوزرعہؒ ان کے بارے میں کہتے ہیں "سیئ الحفظ" ابوحاتمؒ کہتے ہیں "لا یحتج به" امام احمد بن حنبلؒ کہتے ہیں "إذا حدث من حفظه جاء ببواطیل"۔ علامہ ذہبیؒ ان کے بارے میں لکھتے ہیں: "صدوق من علماء المدینة" تفصیل کے لئے دیکھئے میزان الاعتدال (ج ۲ ص۶۳۳ و ۶۳۴، رقم ۵۱۲۵)۔

حافظ ابن حجرؒ ان کے بارے میں لکھتے ہیں "صدوق کان یحدث من کتب غیره فیخطئ، قال النسائی: حدیثه عن عبید الله العمری منکر" تقریب التہذیب (ج ۱ ص۵۱۲، رقم ۱۲۴۸)

واضح رہے کہ عبدالعزیز دراوردی کی حدیثِ باب عبید اللہ عمری ہی سے مروی ہے ۱۲ مرتب

[2] جہاں تک حضرت جابرؓ کی روایت کا تعلق ہے سو اس کے متعدد طرق ہیں: ۔

پہلا طریق مسلم میں اس طرح مروی ہے "لم یطف النبی صلی الله علیه وسلم ولا أصحابه بین الصفا والمروة إلا طوافاً واحدًا" (ج ۱ ص۴۱۴) باب بیان أن السعی لا یتکرر۔

مسلم کے دوسرے طریق میں اس روایت کے آخر باب یہ الفاظ آئے ہیں "إلا طوافاً واحدًا طوافه الأول" (ج ۱ ص۴۱۴) سنن ابی داؤد کے ایک طریق میں بھی یہ روایت اسی طرح آئی ہے، دیکھئے (ج ۱ ص۲۶۱) باب طواف القارن۔

حضرت جابرؓ کی روایت کا ایک اور طریق سنن ابی داؤد میں اس طرح مروی ہے "حدثنا موسی بن إسماعیل ثنا حماد، عن قیس بن سعد، عن عطاء بن أبی رباح، عن جابر قال: قدم رسول الله صلی الله علیه وسلم وأصحابه لأربع لیال خلون من ذی الحجة، فلما طافوا بالبیت وبالصفا والمروة: قال رسول الله صلی الله علیه وسلم اجعلوها عمرة إلا من کان معه الهدی، فلما کان یوم الترویة: أهلوا بالحج، فلما کان یوم النحر: قدموا فطافوا بالبیت، ولم یطوفوا بین الصفا والمروة"۔

صاحبِ فتح الملہم علامہ عثمانی قدس اللہ سرہٗ نے ان طرق میں سے مسلم کی "ابوالزبیر عن جابر" والی (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

(حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

روایت یعنی «لم يطف النبي صلى الله عليه وسلم ولا أصحابه بين الصفا والمروة إلا طوافاً واحداً طوافه الأول»، کو ترجیح دی ہے دیکھئے فتح الملہم (ج ۳ ص۲۵۳) الدليل على تعدد السعي على القارن.

لیکن مسلم کی مذکورہ روایت پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ یہ بخاری شریف میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت کے معارض ہے جس میں وہ فرماتے ہیں: «أهل المهاجرون والأنصار وأزواج النبي صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع وأهللنا، لما قدمنا مكة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: اجعلوا إهلالكم بالحج عمرة إلا من قلد الهدي، طفنا بالبيت وبين الصفا والمروة وأتينا النساء، ولبسنا الثياب، وقال: من قلد الهدي فإنه لا يحل له حتى يبلغ الهدي محله، ثم أمرنا عشية التروية أن نهل بالحج، فإذا فرغنا من المناسك جئنا فطفنا بالبيت وبالصفا والمروة، فقد تم حجنا وعلينا الهدي الخ» (ج ۱ ص۲۱۳ و ص۲۱۴) باب قول الله عز وجل: ذٰلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ

دونوں روایتوں میں تعارض اس طرح ہے کہ حضرت جابرؓ کی روایت سے تو معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابۂ کرامؓ نے صرف ایک سعی کی، اور صحابۂ کرامؓ میں سے بیشتر حضرات متمتع تھے، جس کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ متمتعین نے بھی صرف ایک مرتبہ سعی کی، جبکہ حضرت ابن عباسؓ کی مذکورہ روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ بیشتر صحابہؓ نے دو مرتبہ طواف اور دو مرتبہ سعی کی، جیسا کہ ائمۂ اربعہؒ کا یہی مسلک ہے إلا عند أحمد في رواية (فتح الملہم ج ۳ ص۲۵۳) اس طرح دونوں روایات میں تعارض ہو جاتا ہے، اور حضرت جابرؓ کی روایت سب ہی کے مسلک کے خلاف ہے اس لئے اس کے تسلی بخش جواب کی ضرورت ہے۔

علامہ عثمانیؒ نے فتح الملہم (ج ۳ ص۲۵۳ و ۲۵۴) میں اس کی یہ توجیہ کی ہے:

أما رواية أبي الزبير فمقصودها عندي بيان وحدة السعي حين قدوم مكة أولاً وأن النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه كلهم فيها سواء، ولعل الغرض من هذا الكلام دفع ما عسى أن يتوهم من سياق حديثه الطويل: "إن الذين فسخوا الحج بعد ما طافوا وسعوا بإحرام الحج وتلبيته ونيته خالصاً لا يخالطه شيء كيف جعلوه عمرة؟ وهل كانوا مأمورين في ذلك بالطواف والسعي بنية العمرة ثانياً؟ فأخبر رضي الله عنه بأنه ما احتاج أحد من أصحابه صلى الله عليه وسلم إلى تكرار السعي إذ ذاك، بل كلهم طافوا بين الصفا والمروة طوافاً واحداً حتى الفاسخين المذكورين، فسعيهم وطوافهم بنية الحج قد عده الشارع من قبيل العمرة مع فقدان نيتها على خلاف القياس، وهذا كله كان مختصاً بذلك العام كما دل عليه أحاديث أبي ذرؓ وعثمان وبلال بن الحارث رضي الله عنهم۔

جس کا حاصل یہ ہے کہ حضرت جابرؓ کا مقصود متمتع یا قارن کے لئے ایک طواف یا ایک سعی کو ثابت کرنا نہیں ہے بلکہ وہ ایک وہم کو دور کرنا چاہتے ہیں، وہ یہ کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابۂ کرامؓ کو جب فسخ الحج إلى العمرة کا حکم دیا تو کسی کو یہ وہم ہو سکتا تھا کہ پہلا طواف اور پہلی سعی تو حج کی نیت سے تھی، اب عمرہ کے لئے مستقل طواف اور مستقل سعی کی گئی ہوگی، حضرت جابرؓ نے اپنی روایت سے یہ وہم دور کر دیا اور بتلا دیا کہ وہ پہلا والا طواف اور سعی عمرہ کے لئے کافی ہو گئی اور کسی کو بھی یہ دونوں کام عمرہ کے لئے دوبارہ نہیں کرنے پڑے، اگرچہ حج کے لئے بعد میں مستقلاً طواف اور سعی کی گئی۔ واللہ أعلم ۱۲ رشید اشرف

باب ماجاء فی المحرم یموت فی إحرامه

عن[1] ابن عباس قال: كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في سفر فرأى رجلاً سقط من بعيره، فوُقِصَ[2] فمات وهو محرم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: اغسلوه بماء وسدر، وكفنوه في ثوبيه، ولا تخمروا رأسه، فإنه يبعث يوم القيامة يهل أو يلبي۔ اس حدیث کی بنا پر امام شافعیؒ، امام احمدؒ، امام اسحاقؒ اور ظاہریہؒ اس بات کے قائل ہیں کہ مرنے کے بعد بھی محرِم کا احرام باقی رہتا ہے، چنانچہ جو شخص حالتِ احرام میں مرجائے تو اس کا سر ڈھکنا اور اس کو خوشبو لگانا جائز نہیں[3]، کیونکہ حدیثِ باب میں آپؐ نے سر ڈھکنے سے منع فرمایا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ امام مالکؒ اور امام اوزاعیؒ وغیرہ کے نزدیک موت سے احرام منقطع ہوجاتا ہے لہٰذا محرِم اگر حالتِ احرام میں مرجائے تو اس کے ساتھ وہ معاملہ کیا جائیگا جو حلال کے ساتھ کیا جاتا ہے، چنانچہ اُسے خوشبو لگانا اور اس کا سر ڈھکنا جائز ہے[4]۔

---

[1] الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص۱۶۹) كتاب الجنائز، باب الكفن في ثوبين، وباب الحنوط للميت، وباب كيف يكفن المحرم۔ و(ج ۱ ص۲۴۹) أبواب العمرة، باب المحرم يموت بعرفة، وباب سنة المحرم إذا مات۔ ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص۳۸۵) كتاب الحج، باب ما يفعل بالمحرم إذا مات۔ والنسائي في سننه (ج ۱ ص۲۶۹) كتاب الجنائز، باب كيف يكفن المحرم إذا مات، و(ج ۲ ص۲۷) كتاب الحج، «غسل المحرم بالسدر إذا مات» و«في كم يكفن المحرم إذا مات» و«النهي عن أن يحنط المحرم إذا مات» و«النهي أن يخمر وجه المحرم ورأسه إذا مات»، و«النهي عن تخمير رأس المحرم إذا مات»۔ وابن ماجة في سننه (ص۲۲۳) كتاب المناسك، باب المحرم يموت۔ ۱۲ مرتب

[2] وُقِصَ الرجلُ: آدمی کی گردن کا ٹوٹ جانا۔ ۱۲ م

[3] وهو قول عثمان وعلي وابن عباس وعطاء والثوري۔ كما في العمدة (ج ۸ ص۵۱) كتاب الجنائز باب الكفن في ثوبين۔ ۱۲ م

[4] وهو مروي عن عائشة وابن عمر وطاؤس۔ عمدہ (ج ۸ ص۵۱) ۱۲ م

ان حضرات کا استدلال حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے ہے: «أنّ رسول الله صلی الله علیه وسلم قال: إذا مات الإنسان انقطع عملهٗ إلّا من ثلاثة إلّا من صدقة جارية أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له[1]»

نیز ان کا استدلال مؤطا امام مالکؒ میں نافعؒ کی روایت سے ہے «أن عبد الله بن عمر كفن ابنه واقد بن عبد الله ومات بالجحفة محرمًا، وقال: لولا أنا حرم لطيّبناه، وخمّروا رأسه ووجهه[2]»

ان حضرات کا ایک اور استدلال حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے «قال: قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: خمّروا وجوه موتاكم ولا تشبّهوا باليهود» أخرجه الدارقطني في سننه[3] بسندٍ صالح[4]۔ اس روایت میں «وجوه موتاكم» کے الفاظ عام ہیں جو محرم

[1] دیکھئے صحیح مسلم (ج ۲ ص۴۱) کتاب الوصیة، باب ما یلحق الإنسان من الثواب بعد وفاته — سنن أبي داؤد (ج ۲ ص۳۹) کتاب الوصایا، باب ما جاء في الصدقة عن المیّت۔ سنن نسائی (ج ۲ ص۱۳۲) کتاب الوصایا، فضل الصدقة عن المیّت — اور سنن ترمذی (ج ۱ ص۱۶۵) أبواب الأحکام، باب ما جاء في الوقف۔ ۱۲ م

[2] مؤطا امام مالکؒ (ص۳۳۳) کتاب الحج، باب تخمیر المحرم وجهه۔ مؤطا امام محمدؒ میں یہ روایت اس طرح مروی ہے: «أخبرنا مالك، أخبرنا نافع أن ابن عمر كفن ابنه واقد بن عبد الله وقد مات محرمًا بالجحفة، وخمّر رأسه» (ص۲۳۷) کتاب الحج، باب تکفین المحرم ۱۲ مرتب

[3] دیکھئے (ج ۲ ص۲۹۷، رقم ۲۷۳) کتاب الحج، باب المواقیت ۱۲ م

[4] چنانچہ اس روایت کی سند اس طرح ہے «حدثنا عبد الله بن محمد نا عبد الرحمٰن بن صالح الأزدي نا حفص بن غياث عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عبّاس» اس میں عبد الرحمٰن بن صالح ازدی صدوق ہیں، کما في التقریب (ج ۱ ص۴۸۴، رقم ۹۷۸) وبقیّة الإسناد لا یسأل عنه کما نقل عن ابن القطان۔ انظر التعلیق المغني علی الدارقطني (ج ۲ ص۲۹۷)۔

زیر بحث روایت سنن دارقطنی (ج ۲ ص۲۹۶، رقم ۲۷۱ و ۲۷۲) میں دو مزید طرق سے مروی ہے، دونوں میں محرم کی تصریح ہے چنانچہ متن کے الفاظ یہ ہیں: «عن ابن عبّاس عن النبي صلی الله علیه وسلم في المحرم يموت قال: خمّروهم ولا تشبّهوا باليهود»، لیکن یہ دونوں طریق علی بن عاصم کی وجہ سے ضعیف ہیں، لیکن تائید کے لئے ان کو بہرحال پیش کیا جاسکتا ہے ۱۲ مرتب

وغیر محرم سب کو شامل ہیں۔

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے، سو اس کی توجیہ حنفیہ ومالکیہ نے یہ کی ہے کہ یہ اس شخص کی خصوصیت تھی، اس کا قرینہ یہ ہے کہ آپؐ نے حدیثِ باب میں فرمایا "فإنّه یبعث یوم القیامة یهلّ أو یلبّی" واللہ أعلم

باب ماجاء فی المحرم یحلق رأسه فی إحرامه، ما علیه؟

عن کعب بن عجرة أن النبیّ صلی اللّٰه علیه وسلم مرّ به وهو بالحدیبیة قبل أن یدخل مکّة، وهو محرم، وهو یوقد تحت قدر، والقمل یتهافت علی وجهه، فقال: أتؤذیك هوامّك هذه؟ فقال: نعم فقال: احلق" اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا گذر حضرت کعب بن عجرہؓ پر ہوا اور ان کی یہ حالت دیکھ کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی مشکل آسان فرمائی۔ لیکن صحیح بخاری کی ایک روایت میں حضرت کعب بن عجرہؓ سے مروی ہے "حُملتُ إلی رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلّم الخ" جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت

لہ حنفیہ نے خصوصیتِ "رجل" کی ایک دلیل یہ بھی بیان کی ہے کہ حدیثِ باب میں "غسل بماءٍ وسدرٍ" کا ذکر ہے باوجودیکہ محرم حی غسل بالماء والسدر نہیں کرتا کما فی معارف السنن (ج ۶ ص۳۸-۶۳) ۱۲ مرتب

لہ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحه (ج ۱ ص۲۴۴) أبواب العمرة، باب قول اللہ تعالیٰ: فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ، وباب قول اللہ: أَوْ صَدَقَةٍ وهی إطعام ستّة مساکین، باب الإطعام فی الفدیة نصف صاع، وباب النسك شاة، و(ج ۲ ص۵۹۸ و ص۵۹۹ و ص۶۰۲) کتاب المغازی باب غزوة الحدیبیة، و(ج ۲ ص۶۴۸) کتاب التفسیر، باب قوله فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ۔ و(ج ۲ ص۸۴۶) کتاب المرضیٰ، باب قول المریض: إنی وجع، أو وارأساه أو اشتدّ بی الوجع الخ۔ و(ج ۲ ص۸۵۰) کتاب الطب باب الحلق من الأذیٰ۔ و(ج ۲ ص۹۹۲) کتاب الأیمان والنذور، باب کفارات الأیمان وقول اللہ تعالیٰ: فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ ۔ ومسلم فی صحیحه (ج ۱ ص۳۸۲) کتاب الحج، باب جواز حلق الرأس للمحرم إذا کان به أذیٰ الخ ۔ والنسائی فی سننه (ج ۲ ص۲۷) کتاب مناسك الحج، باب فی المحرم یؤذیه القمل۔ وأبوداؤد فی سننه (ج ۱ ص۲۵۶، ۲۵۷) کتاب المناسك، باب فی الفدیة۔ وابن ماجه فی سننه (ص۲۲۲، ۲۲۳) أبواب المناسك، باب فدیة المحصر ۱۲ م

سلہ صحیح بخاری (ج ۱ ص۲۴۴) کتاب الحج، باب الإطعام فی الفدیة صاع ۱۲ م

کعب بن عجرہؓ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اس حال میں پیش کیا گیا تھا کہ جوئیں ان پر رینگ رہی تھیں جس سے بظاہر ایک طرح کا تعارض ہو جاتا ہے :

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اس قسم کے جزئی اختلافات معمولی حیثیت رکھتے ہیں ، وہ اصل واقعہ کی حیثیت پر اثر انداز نہیں ہوتے ، اس قسم کے غیر مقصود جزئی واقعات میں بعض اوقات ثقات کو بھی وہم ہو جاتا ہے اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ بسا اوقات ثقات کی توجہ اصل مضمون کی طرف ہوتی ہے چنانچہ حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "وجمهور الرواة كانوا يعتنون برءوس المعاني لا بحواشيها"[1] بہر حال اس قسم کی جزئیات میں تعددِ واقعات پر حمل کرنے کی ضرورت نہیں۔ تم شرح الباب بزیادة وتوضیح من المرتب۔

باب ماجاء فی الرخصة للرعاة أن یرموا یومًا ویدعوا یومًا

عن[2] أبی البدّاح بن عدی عن أبیه أن النبی صلی الله علیه وسلم أرخص للرعاء أن یرموا یومًا ویدعوا یومًا" یہاں دو مسئلے زیرِ بحث آتے ہیں "مسئلة المبیت بمنیٰ فی لیالی منیٰ" اور "مسئلة تاخیر رمی الجمار عن وقته المسنون"

المبیت بمنیٰ فی لیالی منیٰ لیالی منیٰ میں رات گذارنا امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک سنت مؤکدہ ہے امام احمدؒ کی اصح روایت بھی یہی ہے جبکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک مبیت واجب ہے۔

پھر اگر حاجی مبیت کو ترک کر دے تو حنفیہ کے نزدیک مکروہ ہے اور اس پر کوئی کفارہ نہیں[3]۔ امام مالکؒ کے نزدیک اگر ایک رات بھی مبیت کو ترک کر دیا تو دَم واجب ہے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک "لیلۃ واحدۃ" کے مبیت کے ترک کی صورت میں ایک درہم واجب ہے اور دو راتوں کے مبیت کے ترک کی صورت میں دو درہم واجب ہیں۔ البتہ تینوں راتوں کے مبیت کے ترک کی صورت میں امام مالکؒ کی طرح ان کے نزدیک بھی

---

[1] حجة الله البالغة (ج ۱ ص۱۴۱) المبحث السابع مبحث استنباط الشرائع من حديث النبي صلى الله عليه وسلم، باب القضاء في الأحاديث المختلفة ۱۲ م

[2] الحديث أخرجه النسائي في سننه (ج ۲ ص۴۹) كتاب مناسك الحج، رمي الرعاء - وأبوداؤد في سننه (ج ۱ ص۲۷۱) كتاب المناسك، باب في رمي الجمار - وابن ماجة في سننه (ص۲۱۸) باب تاخير رمي الجمار من عذر ۱۲ م

[3] دیکھئے مؤطا امام محمد (ص۲۳۲) باب البيتوتة وراء عقبة منى وما يكره من ذلك ۱۲ م

دم واجب ہے[1] واللہ أعلم

تاخیر رمی الجمار عن وقتہ المسنون | اس مسئلہ سے پہلے چند باتیں سمجھنا ضروری ہیں

(۱) ایامِ رمی چار ہیں، دس ذی الحجہ سے لیکر تیرہ ذی الحجہ تک

(۲) دس تاریخ کو صرف جمرہ عقبہ کی رمی ہے، گیارہ اور بارہ کو جمرات ثلاثہ کی ہے اور ضروری ہے، تیرہ تاریخ کو جمرات ثلاثہ کی رمی ہے لیکن اختیاری ہے۔

(۳) دس تاریخ کو یوم النحر، گیارہ کو یوم القرّ، بارہ کو یوم النفر الاول اور تیرہ کو یوم النفر الثانی کہا جاتا ہے۔

امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک رُعاۃ کو اس کی اجازت ہے کہ وہ دو دن کی رمی کو اکٹھا کر کے ایک دن کرلیں، اس صورت میں ان حضراتؒ کے نزدیک کسی قسم کی جزاء اور فدیہ بھی واجب نہیں جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تاخیر کی صورت میں جزاء واجب ہے۔

حدیثِ باب بظاہر امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کے خلاف ہے اس لئے کہ اس سے تاخیر کا جواز معلوم ہوتا ہے جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کی گنجائش نہیں۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ کتبِ حنفیہ میں اِس مسئلہ میں انتشار پایا جاتا ہے اور امام صاحبؒ کا واضح مسلک سمجھ میں نہیں آتا کیونکہ بعض کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ جزاء واجب ہوگی اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ نہ ہوگی، پھر فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک اس کا جواب یہ ہے کہ جن کتابوں میں امام صاحبؒ کا یہ مسلک نقل کیا گیا ہے کہ رِعاء کو جمع کا حق نہیں ہے اس سے مقصود یہ ہے کہ رخصت کا مدار صرف رعیِ ابل پر نہیں مطلب یہ ہے کہ صرف رعی کی بناء پر ان کو جمع کی اجازت نہیں البتہ اگر ضیاعِ مال کا بھی خطرہ ہو تو اجازت ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو اجازت دی تھی وہ صرف رعی کی بناء پر نہ تھی بلکہ اس کے ساتھ ضیاعِ مال کے اندیشہ کی بناء پر بھی اور ضیاعِ مال کا اندیشہ ہونے کی صورت میں امام صاحبؒ کے نزدیک بھی جمع کی اجازت ہے اس لئے حدیثِ باب ان کے مسلک کے خلاف نہیں[2]۔

---

[1] دیکھئے معالم السنن للخطابی بہامش مختصر أبی داود للمنذری (ج ۲ ص۴۱۲) باب بیت بمکۃ لیالی منی۔ والمغنی لابن قدامۃ (ج ۳ ص۴۴۹ و ۴۵۰) ومعارف السنن (ج ۶ ص۴۴۳) ۱۲ مرتب

[2] مذکورہ بالا تمام تفصیل کے لئے دیکھئے العرف الشذی بہامش الجامع للترمذی (ج ۱ ص۱۸۹، طبع ایچ ایم سعید کراچی) ومعارف السنن (ج ۶ ص۴۴۴) ، وإعلاء السنن (ج ۱۰ ص۱۱۱) باب أن المبیت بمنی فی لیالی أیام التشریق سنۃ ۱۲ م

امام ابوحنیفہؒ کی جانب سے اس کا جواب یہ ہے کہ حدیثِ باب جمع تاخیرِ صوری پر محمول ہے جس کی صورت یہ ہے کہ یوم النحر میں جمرہ عقبہ کی رمی کر کے وہ چلا جائے اور یوم القرّ میں رات کے آخری حصہ میں آئے، طلوعِ صبح سے پہلے یوم القرّ کی رمی کر لے، اور طلوعِ صبح کے بعد بارہویں تاریخ یعنی یوم النفر الاول کی رمی کر لے امام ابوحنیفہؒ کی حسنؒ بن زیاد والی روایت[1] کے مطابق اس کا وقت شروع ہو چکا اور یوم النفر الثانی کی رمی چونکہ اختیاری ہے اس لئے اسے ترک کر سکتا ہے۔ جمع رمیین فی یوم واحد کی ایک صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ گیارہویں تاریخ کی رمی یوم القرّ گذرنے کے بعد رات کے آخر حصہ میں کرے اور بارہویں تاریخ یعنی یوم النفر الاوّل کی رمی زوال کے بعد کرے، اس طرح گیارہویں اور بارہویں کی رمی اس اعتبار سے تو جمع ہو جائیں گی کہ دونوں رمی گیارہویں تاریخ کے غروبِ آفتاب کے بعد اور بارہویں تاریخ کے غروبِ آفتاب سے پہلے ہیں، یہ صورت بھی ایک طرح سے جمع صوری ہی ہے، لأن اللیلۃ تابعۃ للنھار فی أیام الحج[2]۔ بہرحال امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ روایت جمع صوری پر محمول ہو سکتی ہے جبکہ جمہور کے نزدیک جمع تاخیر حقیقی پر محمول ہے کیونکہ اس سے ان کے نزدیک کوئی فدیہ یا دم وغیرہ واجب نہیں ہوتا، لہٰذا راعی یوم النفر الاول میں آکر زوال کے بعد دونوں دن کی رمی کر سکتا ہے۔

پھر ایک دن میں دوسرے ایام کی رمی جمع کرنے کی صورت میں جمہور کے نزدیک جمع تاخیر کو اختیار کیا جائے گا نہ کہ جمع تقدیم کو[3]۔

حدیثِ باب امام ترمذیؒ نے دو طرق سے ذکر کی ہے، ایک سفیان بن عیینہؒ کے طریق سے جس میں یہ الفاظ آئے ہیں "أنّ النبی صلی اللہ علیہ وسلم رخّص للرِّعاء أن یرموا یومًا و یدعوا یومًا" اس روایت میں اس قسم کی کوئی تصریح نہیں کہ پہلے دن میں جمع کرے یا دوسرے دن میں، بلکہ جمع ہی کا ذکر نہیں ہے دوسرے امام مالک بن انسؒ کے طریق سے جس کے الفاظ یہ ہیں "رخّص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

---

[1] کما فی فتح القدیر والعنایۃ (ج ۲ ص۱۸۵) باب الإحرام ۱۲ م

[2] مذکورہ جواب کے لئے دیکھئے "المسک الذکی"، تقریر ترمذی حضرت تھانوی قدس سرہ مخطوط (ج ۱ ص۲۵۳) ۱۲ م

[3] معارف السنن (ج ۶ ص۱۴۴)

البتہ بعض حضرات کے نزدیک رعاء کو جمع تقدیم اور جمع تاخیر دونوں کا اختیار ہے چنانچہ علامہ خطابیؒ فرماتے ہیں "وقال بعضھم: ھم بالخیار إن شاءوا قدّموا وإن شاءوا أخّروا" معالم السنن للخطابی فی ذیل مختصر ابی داؤد للمنذری (ج ۲ ص۴۲۱) باب فی رمی الجمار ۱۲ مرتب

لرعاء الإبل فی البیتوتة أن یرموا یوم النحر ثم یجمعوا رمی یومین بعد النحر فیرمونه فی أحدهما»
اس روایت میں دو دن کی رمی کو لاعلی التعیین کسی ایک دن میں جمع کرنے کا ذکر ہے جس سے جمع تقدیم یا جمع تاخیر کوئی ایک متعین نہیں ہوتی بلکہ دونوں کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔ لیکن اس دوسرے طریق کو ذکر کرنے کے بعد امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: "قال مالك: ظننت أنه قال[1]: "فی الأول منهما[2]" ثم یرمون یوم النفر[3]" اور یوم النحر کے بعد پہلا دن یوم القر ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ جمع تقدیم بھی جائز ہے حالانکہ یہ کسی کا مسلک نہیں۔

اس کے جواب میں حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں[4] کہ امام ترمذیؒ نے جو امام مالکؒ کا مقولہ "ظننت أنه قال: "فی الأول منهما" نقل کیا ہے اس میں کسی راوی سے سہو ہوا ہے، ورنہ اصل الفاظ یہ ہیں "ظننت أنه (أی الرمی) فی الآخر منهما[5]" کما فی روایة مسند أحمد[6]

---

[1] "قال" اور "أنه" کی ضمیر کا مرجع عبد اللہ بن ابی بکرؒ ہیں جو امام مالکؒ کے شیخ ہیں ۱۲ م

[2] قوله: "فی الأول منهما" ای فی الیوم الأول من الیومین، یعنی الیوم الحادی عشر من ذی الحجة ۱۲ م

[3] أی فی یوم النفر الثانی وهو الیوم الثالث عشر من ذی الحجة ۱۲ م

[4] معارف السنن (ج ۶ ص۴۶۳) ۱۲ م

[5] اس صورت میں روایت کا مطلب یہ ہوگا کہ رُعاۃ پہلے یوم النحر میں رمی کریں پھر یوم النحر کے بعد دو دن کی رمی کو جمع کریں پس ان دونوں میں سے آخری دن رمی کریں یعنی بارہویں تاریخ کو گیارہویں کی بھی اور بارہویں کی بھی، پھر اگر منیٰ میں قیام کریں تو یوم النفر الثانی یعنی تیرہ تاریخ کو بھی رمی کریں۔

اس جواب کی تائید مؤطا امام مالک میں خود امام مالکؒ کی توضیح سے ہوتی ہے: "قال مالك: وتفسیر الحدیث الذی أرخص فیه رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم لرعاء الابل فی رمی الجمار فیما نری۔ واللہ أعلم۔ أنهم یرمون یوم النحر، فإذا مضی الیوم الذی یلی یوم النحر رموا من الغد، وذلك یوم النفر الأول، یرمون للیوم الذی مضی، ثم یرمون لیومهم ذلك، لأنه لا یقضی أحد شیئا حتی یجب علیه فإذا وجب علیه و مضی کان القضاء بعد ذلك، فإن بدا لهم النفر فقد فرغوا، و إن أقاموا إلی الغد رموا مع الناس یوم النفر الآخر ونفروا» دیکھیے (ص۳۸۶) الرخصة فی رمی الجمار ۱۲ مرتب

[6] انظر الفتح الربانی لترتیب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشیبانی (ج ۱۲ ص۲۲۲) باب الرخصة لرعاء الإبل الخ، رقم الحدیث ۲۳ ــ ۱۲ م

اس کے علاوہ ترمذی کی روایت میں تاویل بھی ممکن ہے فلیراجع الی کتب الحدیث المطوّلۃ ۔

وھٰذا حدیثٌ حسنٌ صحیح وھو أصح من حدیث ابن عیینۃ" جیسا کہ پیچھے ہم نے ذکر کیا کہ امام ترمذیؒ نے حدیثِ باب دو طرق سے ذکر کی ہے ایک سفیان بن عیینہؒ کے طریق سے جس کی سند یہ ہے "حدّثنا ابن ابی عمر، نا سفیان، عن عبد اللہ بن أبی بکر بن محمد بن عمرو بن حزم عن أبیہ عن أبی البدّاح بن عدی عن أبیہ" دوسرے "حدّثنا الحسن بن علی الخلّال، نا عبدالرزّاق، نا مالك بن أنس، قال: حدّثنی عبد اللہ بن أبی بکر عن أبیہ عن أبی البداح بن عاصم بن عدی عن أبیہ"

یہاں امام ترمذیؒ دونوں طرق میں سے امام مالک بن انسؒ کے طریق کو راجح قرار دے رہے ہیں، پیچھے بھی وہ ذکر کر چکے ہیں "ورِوایۃ مالك أصح"

سوال پیدا ہوتا ہے کہ مالک بن انسؒ والے طریق کی وجہ ترجیح کیا ہے؟

ایک وجہِ ترجیح یہ بیان کی جاتی ہے کہ امام مالکؒ والے طریق میں ابو البدّاح کے والد عاصم بن عدی کا بھی ذکر ہے، لہٰذا "عن أبی البدّاح بن عدی عن أبیہ" کہنا مناسب نہیں، اس لئے کہ اس سے ایک تو یہ ایہام پیدا ہوتا ہے کہ "عدی" "ابو البداح" کے والد ہیں حالانکہ ایسا نہیں بلکہ وہ

ۖ۱ حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے "فی الأوّل منھما" کی دو توجیہیں بیان کی ہیں، ایک یہ کہ اس میں "الأوّل" اسم تفضیل کا صیغہ ہے اور "من" تبعیضیہ نہیں بلکہ اس کا صلہ ہے لہٰذا اس روایت میں "الأوّل" سے مراد یوم النحر ہے اور "ثم یرمون یوم النفر" سے "یوم النفر الاول" یعنی بارہویں تاریخ مراد ہے، لہٰذا روایت کا مطلب یہ ہے کہ رعاء کے لئے اس کی گنجائش ہے کہ وہ سب سے پہلے یوم النحر میں رمی کریں، پھر بارہویں تاریخ کو جمع تاخیر کرتے ہوئے گیارہویں اور بارہویں تاریخ کی رمی کو جمع کریں۔

دوسری توجیہ یہ ہے کہ "فی الأوّل منھما" میں "من" کو تبعیضیہ مانا جائے، اس صورت میں "الأوّل" میں معنیٔ تفضیل کا اعتبار نہ ہوگا، اور "الأوّل" سے یوم القر یعنی گیارہویں تاریخ مراد ہوگی اور "ثمّ یرمون یوم النفر" میں "یوم النفر الثانی" یعنی تیرھویں تاریخ مراد ہوگی، گویا اس روایت میں یوم النحر کی رمی کا کوئی ذکر نہیں اس لئے کہ وہ تو لامحالہ اپنے وقت پر ہی ہوگی۔ لہٰذا روایت کا مطلب یہ ہوگا کہ رعاء دسویں تاریخ کی رمی یوم النحر میں کرنے کے بعد گیارہویں تاریخ کی رمی گیارہویں ہی تاریخ کو کرلیں، پھر یوم النفر الثانی یعنی تیرھویں تاریخ کو بارہویں اور تیرہویں تاریخ کی رمی کو جمع کریں۔ تفصیل کے لئے دیکھئے الکوکب الدرّی علی جامع الترمذی (ج ۲ ص ۱۵۷) طبع إدارۃ القرآن والعلوم الإسلامیۃ ۱۲ مرتب عفی عنہ

ان کے دادا ہیں، دوسرے یہ ایہام ہوتاہے کہ ابوالبدّاح یہ روایت عدی سے نقل کر رہے ہیں جبکہ ایسا نہیں، اس لئے کہ ابوالبدّاح اس روایت کو اپنے والد عاصم سے نقل کر رہے ہیں۔ اس طریق کے مقابلہ میں امام مالکؒ کے طریق میں کوئی ایہام نہیں۔

دوسری وجہ ترجیح یہ بیان کی جاتی ہے کہ سفیانؒ کے طریق میں اختلاف ہے، اس طریق کی ابن ماجہ[1] والی روایت میں عبداللہ بن ابی بکر اور ابوالبدّاح کے درمیان عبدالملک بن ابی بکر کا واسطہ موجود ہے، جبکہ اسی طریق کی ترمذی، ابوداؤد[2] اور نسائی[3] والی روایت میں یہ واسطہ مذکور نہیں، سفیان ابن عیینہؒ والے طریق کے مقابلہ میں امام مالکؒ کے طریق میں کوئی اختلاف نہیں بلکہ ان کا طریق بغیر کسی اختلاف کے عبدالملک کے واسطہ کے بغیر مروی ہے۔ نیز سفیان بن عیینہؒ کی روایت ابوداؤد میں اس طرح آئی ہے کہ اس میں ابوبکرؒ سے روایت کرنے والے عبداللہ اور محمدؒ دو راوی ہیں ترمذی کے بعض نسخوں میں بھی ایسا ہی ہے جبکہ نسائی میں ابوبکرؒ سے روایت کرنے والے صرف عبداللہ ہیں۔ امام مالکؒ کی روایت اس قسم کے اختلافات سے بھی خالی ہے۔ واللہ أعلم[4]۔ تمّ شرح الباب بإیضاح وزیادات من المهذّب۔

باب[5] (بلا ترجمة[6])

عن[7] أنس بن مالك أنّ عليًّا قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم من اليمن، فقال: بم أهللت؟ قال: أهللت بما أهلّ به رسول الله صلى الله عليه وسلم ، نیتِ مبہمہ کے ساتھ

---

[1] (ص۲۱۸) باب تأخير رمي الجمار من عذر ۱۲ م

[2] (ج ۱ ص۲۷۰) باب في رمي الجمار ۱۲ م

[3] (ج ۲ ص۴۹) باب رمي الرعاء ۱۲ م

[4] مذکورہ دو وجوہ ترجیح سے متعلق مزید تفصیل کے لئے دیکھئے الکوکب الدری (ج ۲ ص۱۵۵)۔ اور معارف السنن (ج ۶ ص۶۴۵ تا ص۶۴۶) ۱۲ مرتب۔

[5] شرح باب از مرتب۔

[6] بعد ما جاء في الرخصة للرعاء الخ ۱۲ م

[7] الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص۲۱۱) باب من أهلّ في زمن النبي صلى الله عليه وسلم كإهلال النبي صلى الله عليه وسلم — ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص۴۰۷) باب جواز التمتع في الحج والقران ۱۲ م

احرام باندھنا ائمۂ اربعہ کے نزدیک جائز ہے[1]، پھر حنفیہ کے نزدیک نیت مبہم کی صورت میں افعالِ حج یا افعالِ عمرہ کی ادائیگی سے قبل تعیین ضروری ہوگی، اگر اس نے تعیین نہ کی اور طواف کرلیا خواہ ابھی ایک ہی چکر کیا ہو تو اس کا احرام عمرہ کے لئے متعین ہوجائیگا، اسی طرح اگر اس نے طواف سے قبل وقوف عرفہ کرلیا تو اس کا احرام حج کے لئے متعین ہوجائیگا اگرچہ پہلی صورت میں اس نے عمرہ کی اور دوسری صورت میں حج کی نیت نہ کی ہو[2]۔ واللہ أعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

---

[1] واضح رہے کہ علامہ نوویؒ نے لکھا ہے کہ نیتِ مبہم کے ساتھ جوازِ احرام صرف شافعیہ اور ان کے موافقین کے نزدیک ہے ولا یجوز عند سائر العلماء والأئمة، کما نقل الشیخ البنوری فی معارف السنن (ج ۶ ص۶۴۹) حافظ ابن حجرؒ نے بھی نیت مبہم کی صورت میں مالکیہ اور کوفیین کا مسلک عدمِ صحتِ احرام نقل کیا ہے کما فی فتح الباری (ج ۳ ص۳۳۲) باب من أھلّ فی زمن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کإھلال النبی صلی اللہ علیہ وسلم، نیز علامہ عینیؒ کے کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ شافعیہ کے علاوہ حنفیہ سمیت دوسرے ائمہ اور علماء کا یہی مسلک ہے کہ نیتِ مبہم کے ساتھ احرام درست نہیں، دیکھئے عمدة القاری (ج ۹ ص۱۸۵) باب من أھلّ فی زمن النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ نیتِ مبہم کے ساتھ جس طرح امام شافعیؒ کے نزدیک احرام درست ہے امام ابوحنیفہؒ سمیت بقیہ ائمۂ ثلاثہ کے نزدیک بھی احرام درست ہے، اور علامہ نوویؒ، حافظ ابن حجرؒ اور علامہ عینیؒ سے اس مسئلہ میں نقلِ مذاہب کے سلسلہ میں تسامح ہوا ہے۔

چنانچہ فتح القدیر میں حنفیہ کا مسلک جوازِ احرام ذکر کیا گیا ہے، دیکھئے (ج ۲ ص۳۴۴) باب الإحرام، نیز دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۲ ص۱۶۳) فصل وأما بیان ما یصیر به محرمًا — اور البحر الرائق (ج ۲ ص۳۲۱) باب الإحرام — اور ردّ المحتار علی الدر المختار (ج ۲ ص۱۶۱) مطلب فیما یصیر به محرمًا۔

أقرب المسالک میں امام مالکؒ کا مسلک بھی یہی نقل کیا گیا۔ دیکھئے الشرح الصغیر علی أقرب المسالک إلی مذهب الإمام مالک (ج ۲ ص۲۵ و ۲۶)۔

حنابلہ کے مسلک کے لئے دیکھئے المغنی لابن قدامہ (ج ۳ ص۲۸۵) فصل ویصح إبهام الإحرام الخ

یہی وجہ ہے کہ علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ نے معارف السنن (ج ۶ ص۶۴۹، ۶۵۰) میں علامہ نوویؒ اور حافظ ابن حجرؒ پر اس مسئلہ میں رد کیا ہے۔ واللہ أعلم ۱۲ مرتب

[2] دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۲ ص۱۶۳) فصل وأما بیان ما یصیر به محرمًا — اور معارف السنن (ج ۶ ص۶۴۹، ۶۵۰) ۱۲م

باب ماجاء فی یوم الحجّ الأکبر

عن علیؓ قال: سألت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن یوم الحج الاکبر، فقال: یوم النحر۔

حج اکبر کی تفسیر میں اختلاف ہے، بیشتر علماء کے نزدیک "حج اکبر" سے مراد مطلق حج ہے اس لئے کہ عمرہ کو حج اصغر یعنی چھوٹا حج کہا جاتا ہے اس سے ممتاز کرنے کے لئے حج کو "حج اکبر" کہا گیا ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ "حج اکبر" صرف وہی تھا جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بنفسِ نفیس شرکت فرمائی تھی[۲]۔

یوم الحج الاکبر کے بارے میں بھی علماء کے کئی اقوال ہیں، ایک یہ کہ اس کا مصداق یوم النحر ہے[۳]، حضرت

---

[۱] حدیثِ باب امام ترمذیؒ نے مرفوعاً و موقوفاً دونوں طرح ذکر کی ہے اور طریقِ موقوف کو طریقِ مرفوع کے مقابلے میں اصح قرار دیا ہے، طریقِ مرفوع میں دو اعتبار سے ضعف ہے، ایک یہ کہ یہ محمد بن اسحاقؒ کے عنعنہ کے ساتھ مروی ہے "وعنعنته غیر مقبولة لأنه کثیر التدلیس"۔ دوسرے یہ کہ اس میں ایک راوی حارث اعورؒ ہے: "وفی حدیثه ضعف" کما فی التقریب (ج ۱ ص۱۴۱، رقم ۲۰)۔

روایتِ موقوفہ سفیان بن عیینہؒ کے طریق سے مروی ہے، حارث اعورؒ تو اگرچہ اس میں بھی ہے لیکن اس کی سند میں محمد بن اسحٰق نہیں، اسی لئے امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: "وهٰذا أصح من الحدیث الأول، ورواية ابن عیینة موقوفاً أصح من رواية محمد بن اسحٰق مرفوعاً"

حضرت بنوری رحمۃ اللہ علیہ حدیثِ باب کے بارے میں فرماتے ہیں: "والحدیث هٰذا انفرد به الإمام الترمذی من بین أرباب الأمّهات الستّ" معارف السنن (ج ۶ ص۶۵)۔

البتہ اس مضمون کی دو مستقل روایتیں صحیح بخاری میں مذکور ہیں:

(۱) عن ابن عمر قال: وقف النبی صلی اللہ علیہ وسلم یوم النحر بین الجمرات فی الحجة التی حج۔ بهذا۔ (أی بالحدیث الذی تقدم) وقال: هٰذا یوم الحج الأکبر الخ۔ (ج ۱ ص۲۳۵) باب الخطبة أیام منیٰ، کتاب المناسک۔

(۲) عن حمید بن عبدالرحمٰن أن أبا هریرة قال: بعثنی أبوبکر فیمن یؤذن یوم النحر بمنیٰ: لا یحج بعد العام مشرک، ولا یطوف بالبیت عریان، ویوم الحج الأکبر یوم النحر۔ (ج ۱ ص۴۵۱) باب کیف ینبذ إلی أهل العهد، کتاب الجهاد ۱۲ مرتب

[۲] مجاہدؒ کہتے ہیں: "حج اکبر حج قران ہے اور حجِ اصغر حج افراد ہے۔ عمدہ (ج ۱۰ ص۸۳) باب الخطبة أیام منیٰ ۱۲ مرتب

[۳] یوم النحر کو یوم الحج الاکبر کا مصداق قرار دینا اس اعتبار سے ہے کہ حج کے اکثر افعال مثلاً طلوعِ صبح صادق کے بعد وقوفِ مزدلفہ، جمرۂ عقبہ کی رمی، ذبح، حلق اور طوافِ زیارت اسی دن ادا کئے جاتے ہیں۔ دیکھئے الکوکب الدری (ج ۲ ص۱۵۹) ۱۲ مرتب

علی بن ابی طالبؓ، حضرت عبداللہؓ ابن ابی اوفیٰؓ، شعبیؒ اور مجاہدؒ کا یہی قول ہے، حدیثِ باب سے بھی اسی قول کی تائید ہوتی ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ اس کا مصداق یوم عرفہ ہے، حضرت فاروق اعظمؓ اور عبادلہ ثلاثہ یعنی عبداللہ بن عمرؓ، عبداللہ بن عباسؓ اور عبداللہ بن زبیرؓ سے یہی مروی ہے۔ "الحج عرفة"[1] یا "الحج یوم عرفة"[2] والی روایت سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے۔

سفیان ثوریؒ فرماتے ہیں کہ حج کے پانچوں دن "یوم الحج الاکبر" کا مصداق ہیں جن میں عرفہ اور یوم النحر دونوں داخل ہیں۔ جہاں تک لفظ یوم کو مفرد لانے کا تعلق ہے سو وہ محاورہ کے مطابق ہے اس لئے کہ بسا اوقات لفظ "یوم" بول کر مطلق زمانہ یا چند ایام مراد ہوتے ہیں جیسے غزوۂ بدر کے چند ایام کو قرآن کریم نے "یوم الفرقان"[3] کے مفرد نام سے تعبیر کیا ہے اسی طرح عرب کی دوسری جنگوں کو بھی "یوم" ہی سے تعبیر کیا جاتا ہے اگرچہ ان میں کتنے ہی ایام صرف ہوئے ہوں، جیسے "یوم بعاث"، "یوم احد"، "یوم الجمل"، "یوم صفین" وغیرہ۔

یہ تیسرا قول پچھلے دونوں قولوں کو جامع ہے[4]۔

بہرحال عامۃ الناس میں جو یہ مشہور ہے کہ جس سال عرفہ کے دن جمعہ ہو صرف وہی حج اکبر ہے قرآن وسنت کی اصطلاح میں اس کی کوئی اصل نہیں، بلکہ ہر سال کا حج حجِ اکبر ہی ہے، یہ اور بات

---

[1] سنن ترمذی (ج ۱ ص۱۶۹) باب ما جاء من أدرك الإمام بجمع فقد أدرك الحج ۱۲ م

[2] سنن ابی داؤد (ج ۱ ص۲۶۹) باب من لم یدرك عرفة ۱۲ م

[3] دیکھئے سورۂ انفال آیت ۴۱ پ۱۰ ۔ ۱۲ م

[4] ایک قول یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ "یوم الحج الاکبر" سے مراد یوم حج ابی بکرؓ ہے یعنی ۹ھ کا حج جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکر صدیق رضؓ کو امیرِ حج مقرر فرمایا، اس حج میں مسلمین ومشرکین اور یہود و نصاریٰ سب نے شرکت کی تھی "ولم یجتمع منذ خلق اللہ السماوات والأرض کذلك قبل العام، ولا تجتمع بعد العام، حتی تقوم الساعة"۔

ایک قول یہ بھی ہے کہ یوم العرفہ یوم الحج الاصغر ہے اور یوم النحر یوم الحج الاکبر ۔ لأن فیه تتکمل بقیة المناسك دیکھئے بذل المجہود (ج ۹ ص۲۵۳ و ص۲۵۴) باب یوم الحج الأکبر ۱۲ مرتب

ہے کہ حسنِ اتفاق سے جس سال نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حج فرمایا اس میں یوم عرفہ کو جمعہ تھا، یہ اپنی جگہ ایک فضیلت ضرور ہے مگر یوم الحج الاکبر کے مفہوم سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔

جمعہ کے حج کی فضیلت پر رزین نے ایک روایت تجرید الصحاح میں مؤطا کے حوالہ سے ذکر کی ہے «عن طلحة بن عبيد الله بن كريز أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: أفضل الأيام يوم عرفة وافق يوم الجمعة، وهو أفضل من سبعين حجة في غير جمعة»[۱] والله أعلم[۲]

تم شرح الباب بزيادات من المرتب

باب[۳] ما جاء في استلام الركنين

عن[۴] ابن عبيد بن عمير، عن أبيه، أن ابن عمر كان يزاحم على الركنين زحاماً[۵]، ما رأيتُ أحداً من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يفعله، فقلتُ يا أبا عبد الرحمن إنك تزاحم على الركنين زحاماً ما رأيت أحداً من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يزاحم عليه، فقال: إن أفعل فإني سمعتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: إن مسحهما كفارة للخطايا» ایذا رسانی کے ساتھ استلامِ حجر جائز نہیں ہے، چنانچہ حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ سے منقول ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا: یا عمر إنك رجل قوي، لا تزاحم على الحجر

---

۱ قال الحافظ المحب الطبري في «القرى» (ص ۳۷۲): ولم أره في مؤطأ يحيى بن يحيى الليثي الأندلسي فلعله في غيره من الموطآت» كذا في معارف السنن (ج ۶ ص ۶۵۲) ۱۲م

۲ باب سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۱۰ ص ۸۲ و ۸۳) باب الخطبة أيام منى - بذل المجهود (ج ۹ ص ۲۵۳ و ص ۲۵۴) باب يوم الحج الأكبر - معارف القرآن (ج ۴ ص ۳۱۴ و ۳۱۵) ۱۲ مرتب

۳ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲م

۴ الحديث أخرجه النسائي في سننه (ج ۲ ص ۳۵) باب ذكر الفضل في الطواف بالبيت ۱۲م

۵ قال الطيبي رحمه الله: «أي زحاماً عظيماً، وهو يحتمل أن يكون في جميع الأشواط أو في أوله وآخره فإنها آكد أحوالها، وقد قال الشافعي في الأم: ولا أحب الزحام في الاستلام إلا في بدء الطواف وآخره، لكن المراد إزدحام لا يحصل فيه أذى للأنام» مرقاة المفاتيح (ج ۵ ص ۳۲) باب دخول مكة والطواف، الفصل الثاني ۱۲ مرتب

فتوذی الضعیف، إن وجدت خلوۃ فاستلمه و إلا فاستقبله وهلّل وکبّر[۱]"۔

حدیثِ باب میں حضرت ابن عمرؓ کا زحام بھی اسی پر محمول ہے کہ وہ بغیر ایذاء کے ہوتا تھا، اگرچہ استلام حجر کی سنت پوری کرنے کا وہ نہایت اہتمام فرماتے تھے ۔ نافعؒ بیان کرتے ہیں " أن ابن عمر کان لا یدعهما (ای الرکن الأسود والرکن الیمانی) فی کل طواف طاف بهما حتی یستلمهما لقد زاحم علی الرکن مرۃ فی شدۃ الزحام حتی رعف، فخرج فغسل عنه ثم رجع فعاد یزاحم، فلم یصل إلیه حتی رعف الثانیة، فخرج فغسل عنه ثم رجع فما ترکه حتی استلمه[۲]"۔

پھر استلام صرف رکنینِ یمانیین کا ہوگا یا رکنین شامیین کا بھی ؟ اس بارے میں دو مذہب ہیں :

حضرت معاویہؓ، حضرت عبداللہ بن زبیرؓ، حضرت جابر بن یزیدؒ، حضرت عروہ بن زبیرؒ اور حضرت سوید بن غفلہؒ کا مسلک یہ ہے کہ استلام تمام ارکان کا ہوگا، ابن المنذرؒ فرماتے ہیں کہ حضرت جابر بن عبداللہؓ، حضرت انس بن مالکؓ اور حضرات حسنینؓ کا بھی یہی مسلک ہے ۔

حضرت عمر بن الخطابؓ اور حضرت ابن عباسؓ کے نزدیک استلام صرف رکنِ اسود اور رکن یمانی کا ہوگا، عطاءؒ نے حضرت جابرؓ، حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت عبیدؒ بن عمیر کا عمل اسی کے مطابق نقل کیا ہے، حضرات احنافؒ کا مسلک بھی یہی ہے ۔ ابن المنذرؒ فرماتے ہیں اکثر اہل علم کا یہی مسلک ہے ۔

قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ استلام صرف رکنین یمانیین کا ہو اس لئے کہ یہی دونوں رکن بناء ابراہیمی کی بنیادوں پر ہیں اور رکنِ اسود کو مزید یہ فضیلت حاصل ہے کہ اس میں حجرِ اسود بھی ہے ۔ ان دونوں کے مقابلہ میں رکنین شامیین میں نہ حجرِ اسود ہے اور نہ وہ قواعدِ ابراہیمی پر ہیں اگر یہ قواعدِ ابراہیمی پر ہوتے تو چاروں ارکان کا استلام ہوتا[۳]۔

واضح رہے کہ رکنِ یمانی کا استلام دونوں ہاتھوں سے یا دائیں ہاتھ سے ہوگا، صرف بائیں ہاتھ سے نہیں ہوگا کما یفعله بعض الجهلة والمتکبرۃ ۔

پھر رکنِ یمانی کی تقبیل نہیں ہوگی بلکہ صرف لمس ہوگا، اور ہجوم وغیرہ کی وجہ سے اگر لمس ممکن نہ رہے تو حجرِ اسود کی طرح وہاں اشارہ نہ ہوگا، البتہ امام محمدؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ رکنِ یمانی استلام اور تقبیل میں حجرِ اسود کی طرح ہے ۔

---

[۱] رواه أحمد، وفیه راوٍ لم یسم۔ مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۲۴۱) باب فی الطواف والرمل والاستلام ۔ نیز دیکھئے "اخبار مکہ" للأزرقی (ج ۱ ص ۳۳۳ و ص ۳۳۴) الزحام علی استلام الرکن الأسود والرکن الیمانی ۱۲ مرتب

[۲] اخبار مکہ (ج ۱ ص ۳۳۳) الزحام علی الرکن الأسود والرکن الیمانی ۱۲ م

[۳] تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۹ ص ۲۵۴ و ۲۵۵) باب من لم یستلم إلا الرکنین الیمانیین ۱۲ م

پھر رکنین شامیین۔ کے استلام کے بارے میں تو اختلاف ہے لیکن اس پر ائمۂ اربعہ کا اتفاق ہے کہ ان کی طرف اشارہ نہیں کیا جائیگا بلکہ وہ بدعت ہے[1]۔ واللہ أعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب بلا ترجمہ[2]

عن[3] ابن عمر أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یدّھن بالزیت وھو محرم غیر المقتت »

مقتت، مطیّب کے معنی میں ہے[4] اس لئے کہ یہ " قت " سے نکلا ہے جس کے معنی خوشبو کے ہیں۔

حالتِ احرام میں ایسا تیل جو خود طیب ہو یا اس میں خوشبو ملی ہو اس کا استعمال بالاتفاق جائز نہیں، البتہ وہ تیل جس میں خوشبو ملی ہو اس کا استعمال تداوی کے طور پر درست ہے۔

جہاں تک دہنِ غیر مطیّب کا تعلق ہے امام شافعیؒ کے نزدیک سر اور ڈاڑھی کے علاوہ جمیع بدن پر اس کا استعمال حالتِ احرام میں درست ہے اور سر یا ڈاڑھی میں لگانے کی صورت میں دم واجب ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دہنِ غیر مطیّب کا استعمال حالتِ احرام میں موجبِ دم ہے خواہ اس کو جسم کے کسی حصّہ پر استعمال کیا گیا ہو۔

صاحبینؒ کے نزدیک دہنِ غیر مطیّب کا لگانا موجبِ دم تو نہیں البتہ موجبِ صدقہ ہے۔

حدیثِ باب حنفیہ کے مسلک کے خلاف ہے، البتہ شافعیہ اسے غیر رأس اور غیر لحیہ پر محمول کرسکتے ہیں۔

امام ابوحنیفہ کی دلیل وہ روایت ہے جس میں ذکر ہے کہ ایک آدمی نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا: « یارسول اللہ، فما الحج ؟ » تو آپؐ نے جواب میں فرمایا « الشعث التفل[5] » یعنی اصل حاجی وہ ہے جو پراگندہ بال اور میلا کچیلا ہو اور تیل لگانا " شعث " کے منافی ہے۔

---

[1] مذکورہ تفصیل کے لئے مناسکِ ملا علی قاریؒ متنِ ارشاد الساری (ص۱۳۰) باب دخول مکۃ، فصل فی صفۃ الشروع فی الطواف ۱۲ م

[2] ابواب الحج کا آخر سے تیسرا باب ۱۲ م

[3] قال الشیخ محمد فؤاد عبد الباقی: « الحدیث لم یخرجہ من أصحاب الکتب الستۃ سوی الترمذی ــ سنن الترمذی (ج ۳ ص۲۹۴) رقم الحدیث ۹۶۲ ــ ۱۲ م

[4] قال ابن الأثیر: « وھو الذی یطبخ فیہ الریاحین، حتی تطیب ریحہ » النہایۃ (ج ۴ ص۱۱) ۱۲ م

[5] دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص۲۰۸) باب ما یوجب الحج ۱۲ م

صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ تیل کا تعلق اصلاً اطعمہ سے ہے اس اعتبار سے تو جنایت ہونی ہی نہیں چاہئے لیکن چونکہ اس سے جوئیں مرتی ہیں اور یہ "شعث" ہونے کے منافی ہے اس لئے جنایتِ قاصرہ ہونے کی وجہ سے صدقہ واجب ہے۔ جبکہ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ یہ اصلِ طیب ہے اور ایک قسم کی خوشبو سے خالی نہیں اور یہ جوؤں کو بھی مارتا ہے اور بالوں کو نرم کرتا ہے، میل کچیل کو زائل کرتا ہے اور شعث ہونے کے منافی ہے اس لئے جنایت کامل ہے، لہٰذا دم واجب ہے[۱]۔

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے سو اس کا مدار فرقد السبخیؒ پر ہے جو ضعیف ہیں[۲]، امام ترمذیؒ نے بھی اس کو "غریب" قرار دیا ہے اور امام ترمذیؒ کی عادت یہ ہے کہ جب وہ صرف لفظ "غریب" کہتے ہیں اس سے ضعیف مراد لیتے ہیں اگرچہ اصولِ حدیث کی اصطلاح میں "غریب" "صحیح" اور "حسن" کے ساتھ جمع ہوسکتی ہے[۳] اور اگر حدیث صحیح ہو تو تب بھی اس کا امکان ہے کہ آپؐ نے احرام سے پہلے تیل لگایا ہو جس کے اثرات باقی رہ گئے ہوں، اس کو "کان یدّھن الخ" کے ساتھ تعبیر کردیا گیا جیسا کہ حضرت عائشہؓ خوشبو کے بارے میں فرماتی ہیں: "کأنی أنظر إلی وبیص المسك فی مفرق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وھو محرم[۴]" ظاہر ہے کہ حالتِ احرام میں خوشبو لگانا کسی کے نزدیک بھی جائز نہیں لا محالہ اسے احرام سے قبل خوشبو لگانے پر محمول کیا جائیگا[۵] اگرچہ خوشبو اور اس کے اثرات بعد الاحرام بھی باقی رہے ہوں۔ واللہ أعلم

---

[۱] مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے ہدایہ مع شرحہ فتح القدیر (ج ۲ ص ۲۴۳ و ۲۴۴) باب الجنایات ۱۲ م

[۲] حافظؒ ان کے بارے میں لکھتے ہیں: "فرقد بن یعقوب السبخی بفتح المھملة والموحدة وبخاء معجمة، أبو یعقوب البصری صدوق عابد لکنه لین الحدیث، کثیر الخطأ، من الخامسة، مات سنة إحدی وثلاثین (بعد المائة) أخرجه له الترمذی وابن ماجة - تقریب التھذیب (ج ۲ ص ۱۰۸) رقم ۱۶ - ۱۲ م ت

[۳] معارف السنن (ج ۶ ص ۶۵۹) ۱۲ م

[۴] صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۷۸) باب استحباب الطیب قبیل الإحرام الخ ۱۲ م

[۵] اس کی تائید حضرت عائشہؓ کی ایک دوسری روایت سے ہوتی ہے: "قالت: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إذا أراد أن یحرم یتطیب بأطیب ما أجد، ثم أری وبیص الدھن فی رأسه ولحیته بعد ذلك" مسلم (ج ۱ ص ۳۷۸) ۱۲ م

بابٌ (بلا ترجمة)

عن عائشة[۱] : أنها كانت تحمل من ماء زمزم وتخبر : أن رسول الله صلی الله علیه وسلم کان یحمله[۲]» اس روایت سے ماء زمزم کو دوسرے علاقوں میں لے جانے کا جواز بلکہ اس کا سنت مطلوبہ ہونا معلوم ہوا۔

زمزم کے معنی | بعض حضرات نے زمزم کے معنیٰ "کثرت" کے بیان کئے ہیں، اس مبارک کنویں کے بے حدوحساب پانی کی وجہ سے اس کا یہ نام رکھ دیا گیا، ایک قول یہ ہے کہ یہ "زمّ" سے ماخوذ ہے جس کے معنی باندھنے اور روکنے کے ہوتے ہیں چونکہ جب چشمہ پھوٹا اس وقت ہاجرہ علیہا السلام نے پانی کو جمع رکھنے اور بہہ جانے سے محفوظ کرنے کے لئے مٹی کے ڈھیر سے روک قائم کردی تھی اس لئے اس کو زمزم کہا جاتا ہے[۳]۔

ماءِ زمزم اور اس کی فضیلت | زمزم کی فضیلت متعدد روایات سے ثابت ہے، معجم طبرانی کبیر میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، فرماتے ہیں : «خیر ماء علی وجه الأرض ماء زمزم، فيه طعام الطعم وشفاء السقم[۴] الخ» نیز سنن ابن ماجہ[۵] میں حضرت جابر بن عبد اللہ کی روایت ہے فرماتے ہیں : «سمعتُ رسول الله صلی الله علیه وسلم : ماء زمزم لما شرب له[۶]»

---

[۱] شرح باب از مرتب ۱۲ م

[۲] قال الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي : «لم يخرجه من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذي۔ سنن ترمذی (ج ۳ ص۲۹۵) رقم ۹۶۳۔ البتہ مستدرک حاکم (ج ۱ ص۴۸۵، حمل ماء زمزم) اور سنن کبریٰ بیہقی (ج ۵ ص۲۰۲، باب الرخصة في الخروج بماء زمزم) میں یہ روایت آئی ہے ۱۲ مرتب

[۳] زمزم کی وجہ تسمیہ سے متعلق اقوال کی تفصیل کے لئے دیکھئے معجم البلدان للحموی (ج ۳ ص۱۴۷-۱۴۸)

[۴] علامہ ہیثمی رحمہ اللہ اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں : «رواه الطبراني في الكبير ورجاله ثقات» مجمع الزوائد (ج ۳ ص۲۸۶) باب فی زمزم ۱۲ م

[۵] (ص۲۳۲) باب الشرب من زمزم ۱۲ م

[۶] شیخ محمد فؤاد عبد الباقی «سنن ابن ماجہ» پر اپنی تعلیقات میں نقل کرتے ہیں : (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

زمزم پینے کے آداب زمزم پینے کے آداب میں سے یہ ہے کہ بیت اللہ کی طرف منہ کرکے دائیں ہاتھ سے تین سانس میں پیئے اور ہر دفعہ کے شروع میں بسم اللہ کہے اور سانس لینے پر الحمد للہ کہے اور زمزم خوب پیٹ بھر کر پیئے چنانچہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں : " إذا شربت منها فاستقبل القبلة واذكر اسم الله وتنفّس ثلاثاً وتضلّع منها فإذا فرغت منها فاحمد الله فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : آية بيننا وبين المنافقين أنهم لا يتضلّعون من زمزم[۲] "

(حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

" قال السيوطي في حاشية الكتاب : هٰذا الحديث مشهور على الألسنة كثيرا واختلف الحفاظ فيه ، فمنهم من صححه ومنهم من حسّنه ومنهم من ضعّفه ، والمعتمد الأول.

وفي الزوائد : هٰذا إسناده ضعيف لضعف عبد الله بن المؤمل وقد أخرجه الحاكم في المستدرك من طريق ابن عباس ، وقال : هٰذا حديث صحيح الإسناد .

قال السندي : قلت : وقد ذكر العلماء أنهم جرّبوه فوجدوه كذلك ، دیکھئے (ج ۲ ص۱۰۱ ، رقم ۳۰۶۲) باب الشرب من زمزم۔

چنانچہ شیخ ابن ہمام رحمہ اللہ نے نقل کیا ہے کہ عبداللہ بن مبارک رحمہ اللہ نے قیامت کے دن کی پیاس سے بچنے کی نیت سے ماء زمزم پیا تھا اور امام شافعی رحمہ اللہ نے اس لئے پیا تھا کہ تیراندازی میں ان کا نشانہ صحیح ہوجائے فكان يصيب في كل عشرة تسعة ، حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں : " ولا يحصى كم شربه من الأئمة لأمور نالوها " اور خود اپنے بارے میں فرماتے ہیں : " وأنا شربته في بداية طلب الحديث ، أن يرزقني الله حالة الذهبي في حفظ الحديث ، ثم حججت بعد مدة تقرب من عشرين سنة وأنا أجد في نفسي المزيد على تلك الرتبة فسألت رتبة أعلى منها ، وأرجو الله أن أنال ذلك منه "۔

خود شیخ ابن ہمام رحمہ اللہ اپنے بارے میں لکھتے ہیں : " والعبد الضعيف يرجو الله سبحانه شربه للاستقامة والوفاة على حقيقة الإسلام معها " تفصیل کے لئے دیکھئے فتح القدیر (ج ۲ ص۳۴۷) قبیل فصل فان لم يدخل المحرم مكة وتوجّه إلى عرفات۔ ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحۂ ھٰذا)

[۱] سیراب ہونا ۱۲ م

[۲] دیکھئے مستدرک حاکم (ج ۱ ص۴۷۲) الشرب من زمزم وآدابه ۔ سنن بیہقی (ج ۵ ص۱۴۷) باب سقاية الحاج والشرب منها ومن ماء زمزم ۱۲ م

جہاں تک کھڑے ہو کر زمزم پینے کا تعلق ہے سو شرب قائماً کی ممانعت سے متعلق مطلق روایات[1] کا تقاضا تو یہ ہے کہ قیاساً شربِ زمزم بھی ممنوع یا مکروہ ہو چنانچہ اس کی کراہت یا عدمِ کراہت محلِ کلام ہے لیکن راجح یہ ہے کہ شربِ زمزم قائماً بلا کراہت جائز ہے مگر مستحب نہیں[2] اور بخاری[3] میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت "شرب النبی صلی اللہ علیہ وسلم قائماً من زمزم" بیانِ جواز[4] یا ہجوم وغیرہ کے عذر پر محمول ہے[5]۔

زمزم پینے کے بعد یہ دعا پڑھے "اَللّٰھُمَّ اِنِّیْ اَسْئَلُکَ عِلْمًا نَافِعًا وَّرِزْقًا وَّاسِعًا وَّشِفَاءً مِّنْ کُلِّ دَاءٍ[6]"

ایک اہم مسئلہ | زمزم کے پانی سے وضو یا غسل کرنا بہتر نہیں البتہ اگر پاک بدن والا برکت حاصل کرنے کی نیت سے غسل کرے یا وضو کرے تو جائز ہے، محققین نے لکھا ہے کہ بے وضو کو اس سے وضو کرنا بلا کراہت جائز ہے، البتہ جنبی کو اس سے غسل نہ کرنا چاہئے۔ نیز زمزم سے

---

[1] ان روایات اور ان سے متعلق بحث کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج۱۰ ص۸۲) باب الشرب قائماً، کتاب الأشربة ۱۲م

[2] چنانچہ علامہ شامیؒ لکھتے ہیں، "والحاصل أن انتفاء الکراھة فی الشرب قائماً فی ھذین الموضعین محل کلام فضلاً عن استحباب القیام فیھما ولعل الأوجه عدم الکراھة إن لم نقل بالاستحباب کما فی ردّ المحتار (ج۱ ص۸۹، مطلب فی مباحث الشرب قائماً، کتاب الطھارة) ۱۲مرتب

[3] (ج۲ ص۸۴۰) کتاب الأشربة، باب الشرب قائماً ۱۲م

[4] فإنه کان یفعل الشیء للبیان مرة أو مرّات ویواظب علی الأفضل کما فی فتح الباری (ج۱۰ ص۸۳) ۱۲م

[5] کما فی خصائلِ نبوی (ص۱۵۶) ۔ شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا صاحب رحمہ اللہ نے یہاں شربِ زمزم قائماً کو افضل قرار دیا ہے فرماتے ہیں: حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے کھڑے ہو کر پانی پینے کی ممانعت بھی آئی ہے اس بناء پر بعض علماء نے زمزم پینے کو بھی اس ممانعت میں داخل فرما کر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس نوش فرمانے کو (جس کا ذکر حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں آیا ہے) ازدحام کے عذر یا بیانِ جواز پر محمل بیان فرمایا ہے، لیکن علماء کا مشہور قول یہ ہے کہ زمزم اس نہی میں داخل نہیں اس کا کھڑے ہو کر پینا افضل ہے۔ خصائل نبوی شرح شمائل ترمذی (ص۱۵۵و۱۵۶) باب ماجاء فی صفة شرب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲

مرتب عفی عنہ

[6] مستدرک حاکم (ج۱ ص۴۷۳) ماء زمزم لما شرب له ۱۲م

استنجا کرنا یا بدن یا کپڑے سے نجاستِ حقیقیہ دور کرنا حرام و مکروہ[1] ہے۔ **واللہ أعلم وعلمہ أتمّ و أحکم** (از مرتّب عفا اللہ عنہ)

هٰذا آخر ما أردنا إيراده من شرح أبواب الحجّ فلله الحمد وله المنّة، وذلك بيوم الخميس ٢٤ من شعبان المعظّم سنة ١٤٠٧ھ الموافق ٢٥ من أبريل سنة ١٩٨٧م، بعد ما طرأت عوارض وفترات طويلة أثناء شرح هٰذه الأبواب، والله الموفق لإكمال شرح بقية الكتاب، والحمد لله الذي بنعمته تتمّ الصالحات، وعلى رسوله أفضل الصلوات والتسليمات وعلى آله وأصحابه الطيبين وأزواجه الطاهرات.

---

[1] زبدة المناسک (ص۳۲۸) بحوالہ غنیۃ المناسک، نیز دیکھئے رد المحتار (ج ۲ ص۲۴۸) مطلب فی کراھۃ الاستنجاء بماء زمزم۔ کتاب الحج ۱۲ مرتب عفی عنہ

أَبْوَابُ الْجَنَائِزِ[1]

عَنْ رَّسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمْ

بابُ ماجاءَ في النهي عَنِ التمنّي للموت

عن[2] حارثة بن مضرّب قال: دخلت على خبّاب وقد اكتوٰى[3] في بطنه

علاج بالکیّ کی شرعی حیثیت

حدیثِ باب میں "قد اکتوٰی" کے الفاظ علاج بالکیّ کے جواز پر دال ہیں حالانکہ متعدّد روایات میں اس سے روکا گیا ہے[4]۔

حضرت گنگوہی قدس سرّہ فرماتے ہیں کہ نہی عن الکیّ کی روایات منسوخ ہیں اور یہ نہی شروع اسلام میں تھی جبکہ لوگ یہ اعتقاد رکھتے تھے کہ شفاء صرف داغنے میں ہے یا اس کو سببِ شفا کے بجائے

---

[1] جنائز "جنازۃ" کی جمع ہے جو "جَنَزَ یَجْنِزُ" سے ماخوذ ہے، جس کے معنی ہیں چھپانا۔ لفظ "جنازہ" جیم کے کسرہ اور فتحہ کے ساتھ "میت" کو کہتے ہیں والکسر أفصح، ایک قول یہ ہے کہ جنازہ فتحہ کے ساتھ میّت کو کہتے ہیں، کسرہ کے ساتھ اس تخت کو جس پر میّت ہو، اور ایک قول اس کے برعکس ہے یعنی فتحہ کے ساتھ وہ تخت جس پر میّت موجود ہو اور کسرہ کے ساتھ میّت۔ جیم فتحہ اور کسرہ صرف مفرد میں ہے، جمع کے صیغہ میں جیم کا فتحہ متعیّن ہے۔ دیکھئے المجموع (ج ۵ ص۱۱۳) - الکوکب الدری (ج ۲ ص۱۶۲) - لسان العرب (ج ۵ ص۳۲۲) ۱۲ مرتب

[2] الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۲ ص۸۴۷) كتاب المرضىٰ، باب نهي تمنّي المريض الموت - ومسلم في صحيحه (ج ۲ ص۳۴۲) كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب كراهة تمنّي الموت لضرّ نزل به ۱۲ مرتب

[3] اكتوىٰ اكتواءً: داغنا ۱۲ م

[4] مثلاً:

صحیح بخاری میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے: "عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: الشفاء في ثلاثة: شربة عسل، وشرطة محجم، وكيّة نار، وأنهىٰ أمّتي عن الكيّ" امام بخاریؒ نے یہ روایت دو طریقوں سے نقل کی ہے، دیکھئے (ج ۲ ص۸۴۸) كتاب الطب، باب الشفاء في ثلاث -

"عن عمران بن حصين قال: نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن الكيّ، فاكتوينا، فما أفلحن ولا أنجحن (بإسقاط الف المتكلم في الموضعين) سنن ابي داوٗد (ج ۲ ص۵۴۲) كتاب الطب، باب في الكيّ - نیز دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص۲۴۹) باب الكيّ - نیز دیکھئے سنن ترمذی (ج ۲ ص۲۴) أبواب الطب، باب ماجاء في كراهية الكيّ ۱۲ مرتب

سنفسہ شانی مانتے تھے پھر جب لوگوں کے قلوب واذہان میں عقائدِ اسلام راسخ ہوگئے تو اس کی اجازت دیدی گئی۔

بعض نے یہ کہا ہے کہ احادیثِ نہی "کی بسوء الاعتقاد" پر محمول ہیں۔ ورنہ صحتِ عقیدہ کے ساتھ علاج بالکیّ میں نہ پہلے کوئی حرج تھا، نہ اب ہے۔

بعض نے کہا کہ احادیثِ نہی تحریم پر نہیں بلکہ ارشاد پر محمول ہیں[1] جبکہ احادیثِ اباحت رخصت پر[2] [3]

احقر کے والدِ ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے تھے کہ شریعت کی نظر میں علاج بالکیّ پسندیدہ نہیں اس لئے کہ یہ تعمق فی العلاج ہے اور توکل کے مناسب یہ ہے کہ

---

[1] اس کی تائید صحیح بخاریؒ میں حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی روایت سے ہوتی ہے: "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: إن کان فی شیءٍ من أدویتکم شفاء ففی شرطة محجم أو لذعة بنار، وما أحب أن أکتوی" (ج ۲ ص۸۵۰) کتاب الطب، باب من اکتوی أو کوی غیرہ وفضل من لم یکتو۔ ۱۲ مرتب

[2] مثلاً چند احادیثِ اباحت یہ ہیں:

(۱) حارثہ بن مضرب کی حدیثِ باب۔

(۲) سنن ابی داؤد میں حضرت جابرؓ کی روایت: "أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کوی سعد بن معاذ من رمیته" (ج ۲ ص۵۴۲) کتاب الطب: باب فی الکیّ۔

(۳) سنن ترمذی میں حضرت انسؓ کی روایت: "أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کوی سعد بن زرارة من الشوکة (داء حمرة تعلو الجسد) (ج ۲ ص۳۴) أبواب الطب، باب ما جاء فی الرخصة فی ذلک۔

اور سنن ابن ماجہ کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں: "أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کوی سعد بن معاذ فی أکحله" (ص۲۴۹) باب من اکتوی۔

(۴) "عن جابر قال: مرض أبی بن کعب مرضاً، فأرسل إلیه النبی صلی اللہ علیہ وسلم طبیباً فکواه علی أکحله" سنن ابن ماجہ (ص۲۴۹) باب من اکتوی ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[3] مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے الکوکب الدری (ج ۲ ص۱۶۴)۔

ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ احادیثِ نہی اس صورت پر محمول ہیں جبکہ کیّ ضروری نہ ہو۔ قاله أبو الطیب۔ دیکھئے کوکب (ج ۲ ص۱۶۳) ۱۲ م

علاج تو اختیار کیا جائے لیکن اس میں تعمق نہ ہو بلکہ طلب میں اجمال سے کام لیتے ہوئے اللہ پر بھروسہ ہونا چاہیئے جبکہ اہل عرب "کی" پر حد سے زیادہ اعتماد کرتے تھے اور کہتے تھے "آخر الدواء الکیّ" اس لئے شریعت میں علاج بالکی سے احتراز کو پسندیدہ قرار دیا گیا[1]، اس کے علاوہ کیّ میں مریض کیلئے الم شدید یقینی ہے اور شفا موہوم ہے، علاج بالکیّ کے شریعت کی نگاہ میں پسندیدہ نہ ہونے کی یہی وجہ ہے، جہاں تک علاج بالکی کے نفسِ جواز کا تعلق ہے اُس میں شبہ نہیں، اگرچہ اولیٰ نہیں چنانچہ جن روایات میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرامؓ کا کیّ سے علاج کرنے یا کروانے کا ذکر ہے وہ سب جواز ہی پر محمول ہیں۔ ممکن ہے کہ دوسرے علاجوں سے فائدہ نہ ہونے کی وجہ سے وہاں بدرجہ مجبوری کیّ کو اختیار کیا گیا ہو۔ بہرحال علاج بالکیّ سے حتی الامکان احتراز بہتر ہے۔

ہمارے زمانہ میں آپریشن علاج بالکی ہی کی حیثیت رکھتا ہے لہٰذا اس کو بھی بغیر ضرورتِ شدیدہ کے اختیار نہ کرنا چاہیئے

لولا أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہانا ۔ أو نہی ۔ أن نتمنّى الموت لتمنّیت[2]"

اس سے معلوم ہوا کہ موت کی تمنّا کرنا جائز نہیں، کتبِ حدیث میں اس مضمون کی اور بھی روایات آئی ہیں، مثلاً: بخاری شریف میں حضرت ابوہریرہؓ کی مرفوع روایت "ولا یتمنّى أحدکم الموت إمّا محسناً فلعلّه أن یزداد خیراً و إما مسیئاً فلعلّه أن یستعتب[3]" اور مسلم کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں: "لا یتمنّین أحدکم الموت ولا یدع بہ من قبل أن یأتیہ، إنہ إذا مات أحدکم انقطع عملہ، و انہ لا یزید المؤمن عمرہٗ إلّا خیراً[4]"

---

[1] حضرت مفتی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی بات کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اُمتِ محمدیہ کے ان ستر ہزار آدمیوں کے اوصاف ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں جو بغیر حساب کے جنت میں داخل کئے جائیں گے: "ھم الذین لا یسترقون ولا یتطیرون، ولا یکتوون وعلیٰ ربھم یتوکلون" دیکھئے صحیح بخاری (ج ۲ ص۸۵۰) باب من اکتوی أو کوی غیرہ وفضل من لم یکتو، کتاب الطب ۱۲ مرتب

[2] نفی بمعنی النھی ۱۲ م

[3] دیکھئے (ج ۲، ص۸۴۷) کتاب المرضیٰ، باب نھی تمنّی المریض الموت ۱۲ م

[4] دیکھئے (ج ۲ ص۳۴۲) کتاب الذکر والدعاء والتوبۃ والاستغفار، باب کراھۃ تمنّی الموت لضرّ نزل بہ ۱۲ م

لیکن اس پر اشکال ہوتا ہے کہ حضرت عبادۃ بن الصامتؓ کی ایک روایت سے تو تمنی موت کا پسندیدہ ہونا معلوم ہوتا ہے وہ نقل کرتے ہیں: "أن نبی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: من أحبّ لقاء اللہ أحبّ اللہ لقاءہ، ومن کرہ لقاء اللہ کرہ اللہ لقاءہ"[1]

اس کا جواب یہ ہے کہ تمنّی اگر دنیوی ضرر کی وجہ سے ہو تو وہ جائز نہیں اگر اخروی ضرر کی وجہ سے ہو مثلاً اس کو اپنے ایمان کے ضائع ہونے کا خطرہ ہو تو تمنّیِ موت میں کوئی حرج نہیں۔

اس کی دلیل حضرت انسؓ کی روایت ہے: "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لا یتمنّینّ أحدکم الموت لضرّ نزل به"[2] معلوم ہوا کہ نہی عن تمنی الموت اپنے اطلاق پر نہیں بلکہ وہ ضررِ دنیوی کے ساتھ مخصوص ہے، اگر دین کی حفاظت کے خیال سے موت کی تمنّا کرے تو اس میں کوئی حرج نہیں بلکہ علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ وہ مندوب ہے۔[3]

باب[4] ماجاء فی الحثّ علی الوصیّة[5]

عن[6] ابن عمر أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: ماحقّ امرئ مسلم یبیت لیلتین وله شئ یوصی فیه إلّا ووصیّته مکتوبة عندہ" حدیث کا مطلب جمہور کے

---

[1] صحیح مسلم (ج ۲ ص۳۴۳) کتاب الذکر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب من احبّ لقاء اللہ أحبّ اللہ لقاءہ ۱۲ م

[2] صحیح مسلم (ج ۲ ص۳۴۲) باب کراهة تمنّی الموت لضرّ نزل به۔

اس روایت میں آگے یہ الفاظ ہیں: "فإن کان لابدّ متمنّیاً فلیقل: اللّٰھم أحینی ما کانت الحیاة خیرا لی وتوفّنی إذا کانت الوفاة خیرًا لی" ۱۲ م

[3] مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے مرقاة المفاتیح (ج ۴ ص۲۵) باب تمنّی الموت، الفصل الأوّل ۱۲ م

[4] شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲ م

[5] "وصیت" وصٰی: الشئ به یَصِی وصیاً: متصل ہونا، وصی الشئ بآخر: ملانا۔ وصیت کی جمع "وصایا" آتی ہے اور اصطلاح میں "تملیك مضاف إلی ما بعد الموت" کما فی "قواعد الفقه" (ص۵۴۴) علامہ نوویؒ فرماتے ہیں: "وسمّیت وصیة لأنه وصل ماکان فی حیاته بما بعدہ" شرحِ نووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص۳۸) کتاب الوصیة ۱۲ مرتب

[6] الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحه (ج ۱ ص۳۸۲) فاتحۂ کتاب الوصایا۔ ومسلم فی صحیحه (ج ۲ ص۳۸و۳۹) اوّل کتاب الوصیة ۱۲ م

نزدیک یہ ہے کہ جس شخص کے پاس کوئی ودیعت ہو یا اس کے ذمّہ کوئی دَین ہو یا حق واجب ہو خواہ حق اللہ ہو یا حق العبد، حقِ وارث ہو یا حقِ غیر اس کے لئے واجب ہے کہ وہ اس کے بارے میں وصیت کرے[1]، اگر کسی قسم کا کوئی حق اس کے ذمہ نہ ہو تو وصیّت واجب نہیں۔

پھر داؤد ظاہریؒ کے نزدیک وہ اقرباء جو اس کی میراث کے حقدار نہیں ان کے لئے بہر صورت وصیّت واجب ہے، مسروقؒ، طاؤسؒ، ایاسؒ، قتادہؒ اور ابن جریرؒ کا بھی یہی قول ہے، ان حضرات کا استدلال باری تعالیٰ کے اس ارشاد سے ہے "کُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرَانِ الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِيْنَ بِالْمَعْرُوْفِ[2]" نیز حدیثِ باب سے بھی ان کا استدلال ہے۔

جمہور کے نزدیک اقرباء کے لئے بغیر حقِ واجب کے وصیّت واجب نہیں۔ ائمہ اربعہؒ، سفیان ثوریؒ، شعبیؒ اور ابراہیم نخعیؒ کا یہی مسلک ہے۔

جہاں تک آیت کا تعلق ہے وہ جمہور کے نزدیک منسوخ ہے، اس لئے کہ میراث کا حکم نازل ہونے سے قبل وصیت واجب تھی، جب میراث کا حکم آ گیا تو وصیت کی ضرورت باقی نہ رہی، آیت کے منسوخ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس میں "وصیت للوالدین" کا بھی ذکر ہے اور والدین کے لئے اب وصیت بالاجماع جائز نہیں اس لئے کہ وہ ورثہ میں داخل ہیں اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "لا وصیة لوارث[3]" معلوم ہوا کہ "کُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ" والی آیت، آیتِ میراث[4] سے منسوخ ہے۔

---

[1] وصیت نامہ کیسے لکھا جائے؟ اور کیسے مرتب کیا جائے؟ اس کا تفصیلی اور تسلی بخش طریقہ مرشدی و شیخی حضرت مولانا ڈاکٹر عبدالحی صاحب قدس سرہٗ نے اپنی مفید کتاب "احکامِ میت" (ص۱۷۰ تا ۱۸۰) باب ہفتم میں لکھ دیا ہے، فراجعہ فانہ مہتم۔ ۱۲ مرتب

[2] سورۃ البقرۃ آیت ۱۸۰ پ۲ - ۱۲م

[3] دیکھئے سنن نسائی (ج ۲ ص۱۳۱) کتاب الوصایا، باب إبطال الوصیة للوارث۔ سنن ابی داؤد (ج ۲ ص۳۹) کتاب الوصایا، باب ماجاء فی الوصیة للوارث۔ سنن ترمذی (ج ۲ ص۳۲) أبواب الوصایا، باب ماجاء لا وصیة لوارث۔ سنن ابن ماجہ (ص۱۹۴) أبواب الوصایا، باب لا وصیة لوارث ۱۲م

[4] یعنی "يُوْصِيْكُمُ اللّٰهُ فِيْٓ اَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْاُنْثَيَيْنِ" الآیة، سورۂ نساء آیت ۱۱ پ۴ - ۱۲م

اور حدیثِ باب کا جواب یہ ہے کہ یہی روایت مسلم شریف میں بھی آئی ہے جس میں روایت کے الفاظ یہ ہیں: " ماحق امرئٍ مسلم له شئ یرید أن یوصی فیه یبیت لیلتین إلا ووصیّته مکتوبة عنده[1] " اس میں " له شئ یرید أن یوصی فیه " کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ حکم اُس شخص کے ساتھ خاص ہے جو وصیت کرنا چاہتا ہو، اگر وصیت کا حکم واجب ہوتا تو اس کو ارادہ کے ساتھ مقید نہ کیا جاتا۔

واضح رہے کہ جمہور کے نزدیک غیر وارث کے لئے اگرچہ وصیت واجب نہیں لیکن مستحب بہرحال ہے[2]۔ واللہ أعلم (ازمرتّب عفا اللہ عنہ)

باب[3] ماجاء فی الوصیة بالثلث والربع

عن[4] سعد بن مالك ...... أوص بالعشر، فمازلت أناقصه حتی قال: أوص بالثلث، والثلث کثیر " ہر آدمی کو اپنے مال کے ایک تہائی میں وصیّت کرنے کا اختیار[5] ہے، البتہ

---

[1] دیکھئے (ج ۲ ص۳۸ و ۳۹) کتاب الوصیة ۱۲ م

[2] باب سے متعلق مذکورہ تفصیل کیلئے دیکھئے تکملۂ فتح الملہم لأستاذنا المحترم صاحب الأمالی دام اقبالہم (ج ۲ ص۹۴ و ۹۵) کتاب الوصیّة ۱۲ م

[3] شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲ م

[4] الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحه (ج ۱ ص۱۷۳) کتاب الجنائز، باب رثاء النبی صلی اللہ علیه وسلم سعد بن ابی خولة - و (ج ۱ ص۳۸۲ و ص۳۸۳) کتاب الوصایا، باب أن یترك ورثته أغنیاء خیر من أن یتکففوا الناس وباب الوصیة بالثلث - ومسلم فی صحیحه (ج ۲ ص۳۹ و ۴۰) کتاب الوصیة - والنسائی فی سننه (ج ۲ ص۱۲۹ و ص۱۳۰) کتاب الوصایا، باب الوصیة بالثلث - وأبوداؤد فی سننه (ج ۲ ص۳۹۵) کتاب الوصایا، باب ما جاء فیما لایجوز للموصی فی ماله - وابن ماجة فی سننه (ص۱۹۴) أبواب الوصایا، باب الوصیة بالثلث ۱۲ مرتب

[5] واضح رہے کہ تہائی مال سے مراد یہ ہے کہ تجہیز وتکفین اور قرض کی ادائیگی کے بعد جو ترکہ بچے اس کے ایک تہائی میں وصیت نافذ ہوگی نہ کہ کل مال کے ایک تہائی میں۔ دیکھئے المبسوط للسرخسی (ج ۲۷ ص۱۴۳) کتاب الوصایا۔

پھر اگر کسی نے ورثہ کی موجودگی میں ثلث سے زیادہ کی وصیت کی تو وہ نافذ نہ ہوگی، إلّا یہ کہ وہ ورثہ اجازت دیں، بشرطیکہ ان میں کوئی بچہ یا مجنون نہ ہو۔ تکملۂ فتح الملہم (ج ۲ ص۱۰۲) باب الوصیة بالثلث ۱۲ مرتب

حنفیہ کے نزدیک بہتر یہ ہے کہ وصیت ایک تہائی سے بھی کم مال کی ہو[1] خواہ اس کے ورثہ اغنیاء ہوں یا فقراء[2]۔ جبکہ شافعیہ کے نزدیک اگر اس کے ورثہ فقراء ہوں تب تو وصیت کا ایک تہائی سے کم ہونا بہتر ہے اور اگر اس کے ورثہ اغنیاء ہوں تو ایک تہائی کی وصیت بہتر ہے[3]۔

واضح رہے کہ تہائی مال کی وصیت کے بارے میں مذکورہ تفصیل اس وقت ہے جبکہ موصی کے ورثہ موجود ہوں، اگر موصی کا کوئی وارث ہی نہ ہو نہ ذوی الفروض میں سے، نہ عصبات میں سے، نہ ذوی الارحام میں سے، تو حنفیہ کے نزدیک تہائی مال سے زیادہ کی بھی وصیت درست ہے یہانتک کہ کل مال کی وصیت بھی درست ہے[4]۔ مسروق، شریک، حسن بصری اور امام احمد کا بھی یہی مسلک ہے، امام مالک

---

[1] ثلث سے کم کی تحدید مختلف حضرات سے مختلف منقول ہے:

حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے بارے میں قتادہ رحمہ اللہ سے مروی ہے: "أن أبا بكر أوصى بالخمس وقال: أوصي بما رضي الله به لنفسه، ثم تلا: وَاعْلَمُوٓا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهٗ"

قتادہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے بارے میں بھی نقل کرتے ہیں: "وأوصى عمر بالربع"

حارث حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بارے میں نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا "لأن أوصي بالخمس أحب إلي من أن أوصي بالربع، وأن أوصي بالربع أحب إلي من أن أوصي بالثلث، ومن أوصى بالثلث فلم يترك شيئاً"

مذکورہ تینوں آثار کے لئے دیکھئے مصنف عبدالرزاق (ج ۹ ص۶۶ و ۶۷، رقم ۱۶۳۶۳ اور ۱۶۳۶۱) کتاب الوصايا، كم يوصي الرجل من ماله -

"عن إبراهيم قال: كان السدس أحب إليهم من الثلث"

بعض نے عُشر کی تحدید کی ہے جیسا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے منقول ہے کہ انھوں نے ایک آدمی سے فرمایا: "أوص بالعشر"

ان دونوں آثار کے لئے دیکھئے سنن دارمی (ج ۲ ص۲۰۱، رقم ۳۲۰۵ و ۳۲۱) کتاب الوصایا، باب الوصية بأقل من الثلث -

ایک قول یہ بھی ہے کہ جس شخص کے پاس مال کم ہو اور اس کے ورثہ بھی موجود ہوں تو اس کو چاہئے کہ وصیت نہ کرے کما فی العمدة (ج ۱۴ ص۳۶) کتاب الوصايا، باب الوصية بالثلث - والله أعلم ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[2] كما في الدر المختار ورد المحتار (ج ۶ ص۶۵۱ و ۶۵۲، طبع ایچ ایم سعید کمپنی) کتاب الوصایا ۱۲ م

[3] كما في شرح النووي على صحيح مسلم (ج ۲ ص۳۹) كتاب الوصية ۱۲ م

[4] كما في الدر المختار ورد المحتار (ج ۶ ص۶۵۲) كتاب الوصايا ۱۲ م

اور امام اسحٰقؒ کا بھی ایک ایک قول اسی کے مطابق ہے[1]۔

حدیثِ باب میں "والثلث کثیر" کے تین مطلب ہو سکتے ہیں:

(۱) ثلث وصیت کا وہ انتہائی درجہ ہے جو جائز ہے لیکن بہتر یہ ہے کہ اس سے کم کیا جائے

(۲) وصیت بالثلث یا تصدق بالثلث بھی اکمل ہے یعنی "کثیرٌ اجرہ"

(۳) ثلث بھی کثیر ہے قلیل نہیں ہے۔

ان تینوں مطالب میں سے حنفیہ نے پہلے کو اور شافعیہ نے تیسرے مطلب کو ترجیح دی ہے[2]۔

حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے حنفیہ کے مطلب کی تائید ہوتی ہے، وہ فرماتے ہیں:

"لو أنّ الناس غضّوا من الثلث إلی الربع فإن رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال: الثلث، والثلث کثیر[3]"۔ یہی وجہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک وصیت میں ثلث سے کمی کرنا مستحب ہے کما بیّنّا آنفاً۔ واللّٰہ أعلم (از مرتب عفا اللّٰہ عنہ)

باب ماجاء فی تلقین المریض عند الموت والدعاء له

عن[4] أبی سعید عن النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال: لقّنوا موتاکم لا إلٰه إلا اللّٰه"

یہاں دو مسئلے ہیں:

ایک مسئلہ تلقین قبیل الموت کا۔ دوسرا تلقین عند القبر کا۔

تلقین قبیل الموت | جب کسی پر موت کے اثرات ظاہر ہونے لگیں تو اس کو کلمۂ شہادت کی

---

[1] تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۸ ص۱۹) کتاب الجنائز، باب رثاء النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم سعد بن خولۃ ۱۲ م

[2] دیکھئے تکملۂ فتح الملہم (ج ۲ ص۱۰۱) باب الوصیۃ بالثلث ۱۲ م

[3] صحیح مسلم (ج ۲ ص۴۱) کتاب الوصیۃ ۱۲ م

[4] الحدیث أخرجه مسلم فی صحیحه (ج ۱ ص۳۰۰) کتاب الجنائز۔ والنسائی فی سننه (ج ۱ ص۲۵۸و۲۵۹) کتاب الجنائز، باب تلقین المیت۔ وأبو داود فی سننه (ج ۲ ص۴۴۲) کتاب الجنائز، باب فی التلقین۔ وابن ماجه فی سننه (ص۱۰۴) أبواب ما جاء فی الجنائز، باب ما جاء فی تلقین المیت لا إله إلا اللّٰه۔ ۱۲ مرتب

تلقین کرنا مستحب ہے[1]، حدیثِ باب کا یہی مطلب ہے، اس لئے کہ "لقنوا موتاکم" "لقنوا من قرب موته" کے معنی میں ہے کما فی الهداية مع شرحه فتح القدير (ج ۲ ص۶۸، باب الجنائز) جس کی صورت یہ ہوگی کہ اس کے پاس موجود لوگ بلند آواز سے کلمۂ شہادت پڑھیں، اس کو پڑھنے کا حکم نہ دیا جائے، اس لئے کہ وہ بڑے کٹھن لمحات ہوتے ہیں حکم دینے کی صورت میں نہ جانے اس کے منہ سے کیا نکل جائے[2]۔ پھر جب وہ ایک دفعہ کلمہ پڑھ لے تو یہ کوشش نہ کی جائے کہ وہ برابر کلمہ پڑھتا رہے، اس لئے کہ مقصود تو محض یہ ہے کہ اسے "من كان آخر كلامه: لا إله إلا الله، دخل الجنة[3]" کی فضیلت حاصل ہوجائے، جب اس نے کلمہ پڑھ لیا تو اُسے یہ فضیلت حاصل ہوگئی اس لئے اعادہ کی ضرورت نہیں[4]۔ البتہ اگر وہ کلمہ پڑھنے کے بعد کوئی دنیوی بات چیت کرلے تو دوبارہ تلقین مستحب ہے۔

تلقین عند القبر حنفیہ کے نزدیک ظاہر الروایۃ کے مطابق تلقین عند القبر نہیں کی جائے گی[5]۔

---

[1] وقيل: وجوبًا، في القنية: وكذا في النهاية عن شرح الطحاوي: الواجب على إخوانه وأصدقائه أن يلقنوه اهـ قال في النهر: لكنه تجوز لما في الدراية من أنه مستحب بالإجماع اهـ. فتنبه. أنظر الدر المختار مع رد المحتار (ج ۱ ص۵۷۰) باب صلوٰۃ الجنائز، مطلب في تلقين المحتضر الشهادة ۱۲ مرتب

[2] الدر المختار مع رد المحتار (ج ۱ ص۵۷۰ و ۵۷۱) ۱۲ م

[3] رواه معاذ بن جبل عن النبي صلى الله عليه وسلم، كما في سنن أبي داود (ج ۲ ص۴۴۲) كتاب الجنائز، باب في التلقين۔

ابن ابی حاتمؒ نے ابوزرعہؒ کے بارے میں نقل کیا ہے کہ جب ان کی وفات کا وقت قریب آیا تو لوگوں نے انہیں تلقین کرنے کا ارادہ کیا اور حضرت معاذؓ کی حدیثِ مذکور کا ذکر کرنے لگے تو اس پر ابوزرعہؒ نے ان کو حضرت معاذؓ کی مذکورہ حدیث اپنی سند سے بیان کی اور حدیث بیان کرتے کرتے "لا إله إلا الله" پر پہنچ تو اس کو پڑھ کر فارغ ہی ہوئے تھے کہ ان کی روح نکل گئی۔ کما فی فتح الملهم (ج ۲ ص۴۶۶) أوائل كتاب الجنائز، ۱۲ مرتب

[4] جیسا کہ اسی باب میں حضرت عبداللہ بن المبارکؒ کے بارے میں مروی ہے "أنه لما حضرته الوفاة جعل رجل يلقنه لا إله إلا الله، وأكثر عليه، فقال له عبد الله: إذا قلت مرة فأنا على ذلك ما لم أتكلم بكلام" ۱۲ م

[5] كما في الدر المختار ورد المحتار (ج ۱ ص۵۷۰) باب صلاة الجنائز، مطلب في التلقين بعد الموت۔ اس مقام پر در مختار میں ہے کہ اگر کسی نے تلقین عند القبر کی تو اس کو روکا نہیں جائیگا، شامی میں شرح منیہ کے حوالہ سے تلقین بعد الدفن سے نہ روکنے کی یہ وجہ بیان کی گئی ہے "لأنه لا ضرر فيه، بل فيه نفع، فإن الميت يستأنس بالذكر على ما ورد في الآثار" ۱۲ مرتب

امام احمدؒ کا مسلک بھی یہی معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ وہ فرماتے ہیں "ما رأیت أحداً فعل هذا إلا أهل الشام[۱]" گویا ان حضرات کے نزدیک حدیثِ باب "لقنوا موتاكم" معنیٰ مجازی پر محمول ہے اور اس سے صرف تلقین المحتضر مراد ہے نہ کہ تلقین عند القبر۔ شرح منیہ میں اس روایت کو مجازی معنیٰ پر محمول کرنے کو مسلکِ جمہور قرار دیا گیا ہے[۲]۔

صاحبِ کفایہ نے عدمِ تلقین عند القبر کی یہ دلیل بیان کی ہے "لا فائدة في التلقين بعد الموت لأنه إن مات مؤمناً فلاحاجة إليه وإن مات كافراً فلا يفيد التلقين[۳]"۔

لیکن شیخ زاہد صفارؒ نے "لقنوا موتاكم" کو اپنے معنیٰ حقیقی پر محمول کرتے ہوئے تلقین عند القبر کو اہل سنت کا مسلک قرار دیا ہے اور عدمِ تلقین کو معتزلہ کا مسلک کہا ہے اس لئے کہ تلقین کی صورت میں یہ ماننا پڑیگا کہ قبر میں اللہ تعالیٰ مُردے کی روح کو لوٹا دیتے ہیں جبکہ معتزلہ اس اعادۂ روح کے قائل نہیں[۴]۔ نیز صاحبِ جوہرہ نے بھی تلقین عند القبر کو اہل سنت کے نزدیک مشروع قرار دیا ہے[۵]۔ شیخ ابن ہمامؒ نے بھی "لقنوا موتاكم" کے معنیٰ حقیقی کو راجح قرار دیتے ہوئے تلقین عند القبر کو درست قرار دیا ہے[۶]۔

اکثر شافعیہ نے بھی تلقین عند القبر کو مستحب قرار دیا ہے، ابن الصلاحؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے شارحِ مسلم اُبّیؒ کہتے ہیں "ولا يبعد حمل حديث الباب على التلقين بعد الدفن[۷]"

قائلین تلقین عند القبر کا ایک استدلال حضرت ابو امامہؓ کی روایت سے ہے، سعید بن عبداللہ ازدیؒ فرماتے ہیں: "شهدت أبا أمامة وهو في النزع، فقال: إذا أنا مت فاصنعوا بي كما أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: إذا مات أحد من إخوانكم فسويتم التراب على قبره فليقم أحدكم على

---

[۱] كما في المغني لابن قدامة (ج ۲ ص۵۰٦) فصل: فأما التلقين بعد الدفن ۱۲ م

[۲] كما في ردّ المحتار (ج ۱ ص۸۰۰) مطلب في التلقين بعد الموت ۱۲ م

[۳] كفايه بهامش فتح القدير (ج ۲ ص۶۸) باب الجنائز ۱۲ م

[۴] ردّ المحتار (ج ۱ ص۸۰۱) مطلب في التلقين بعد الموت ۱۲ م

[۵] فتح الملهم (ج ۲ ص۴٦٦) كتاب الجنائز ۱۲ م

[۶] فتح القدير (ج ۲ ص۶۸و۶۹) باب الجنائز ۱۲ م

[۷] فتح الملهم (ج ۲ ص۴٦٦) كتاب الجنائز ۱۲ م

رأس قبره ثم ليقل : يا فلان ابن فلانة، فإنه يسمعه ولا يجيب، ثم يقول : يا فلان ابن فلانة، فإنه يستوی قاعداً، ثم يقول يا فلان ابن فلانة، فإنه يقول : أرشدنا رحمك الله، ولكن لا تشعرون، فليقل : اذكر ما خرجت عليه من الدنيا: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسولهٗ، وأنك رضيت بالله ربًّا، وبالإسلام دينا، وبمحمدٍ نبيًّا، وبالقرآن إمامًا، فإن منكرًا ونكيرًا يأخذ كل واحد منهما بيد صاحبه ويقول : انطلق بنا، ما نقعد عند من لقن حجته، فيكون الله حجيجه دونهما، قال رجل : يا رسول الله، فإن لم يعرف أمه قال : فينسبه إلى حواء، يا فلان ابن حواء "

لیکن علامہ ہیثمیؒ مجمع الزوائد[1] میں اس روایت کو نقل کر کے فرماتے ہیں : " رواه الطبرانی فی الكبير، وفی إسناده جماعة لم أعرفهم " البتہ حافظ ابن حجرؒ اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں: " وإسناده صالح، وقد قواه الضياء فی أحكامه، وأخرجه عبد العزيز فی الشافی[2] "

علامہ نوویؒ فرماتے ہیں[3] کہ حضرت ابو امامہؓ کی روایت کی سند اگرچہ ضعیف ہے لیکن محدثین کا اس پر اتفاق ہے کہ فضائل اور ترغیب و ترہیب کے باب میں توسع سے کام لیا جاتا ہے بالخصوص جبکہ اس روایت کے شواہد بھی موجود ہیں مثلاً حدیث[4] تثبیت اور حضرت عمرو بن العاصؓ کی وصیت والی روایت[5] جو دونوں کی دونوں صحیح السند ہیں[6]۔

---

[1] (ج ۳ ص۴۵) کتاب الجنائز، باب تلقین المیت بعد دفنه ۱۲ م

[2] دیکھئے التلخیص الحبیر (ج ۲ ص۱۳۵، تحت رقم ۷۹٦) کتاب الجنائز ۱۲ م

[3] دیکھئے المجموع شرح المہذب (ج ۵ ص۳۰۴) قبیل باب التعزية والبكاء على الميت ۱۲ م

[4] رواه أبو داؤد عن عثمان بن عفان قال : " كان النبی صلى الله عليه وسلم إذا فرغ من دفن الميت وقف عليه فقال : استغفروا لأخيكم واسألوا له بالتثبيت فإنه الآن يسئل " (ج ۲ ص۴۵۹) کتاب الجنائز باب الاستغفار عند القبر للميت فی وقت الانصراف ۱۲ مرتب

[5] جس میں وہ فرماتے ہیں : " فإذا أنا متُّ فلا تصحبنی نائحة ولا نار، فإذا دفنتمونی فسنّوا علیّ التراب سنًّا، ثم أقيموا حول قبری قدر ما تنحر جزور ويقسم لحمها حتى أستأنس بكم وأنظر ماذا أراجع به رسل ربی " صحیح مسلم (ج ۱ ص۷٦) کتاب الإيمان، باب كون الإسلام يهدم ما قبله، وكذا الحج والهجرة ۱۲ مرتب

[6] حافظ ابن حجرؒ نے زیر بحث روایت کے اور بھی شواہد ذکر کئے ہیں، دیکھئے التلخیص الحبیر (ج ۲ ص۱۳٦) ۱۲ م

صاحبِ اعلاء السنن علامہ ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے حنفیہ اور جمہور کے مسلک کے مطابق "لقنوا موتاکم" کو معنیٰ مجازی پر محمول کیا ہے، یعنی اس کو "لقنوا من قرب موته" کے معنیٰ میں لیا ہے، اور اس معنیٰ مجازی پر انہوں نے یہ دلیل بیان کی ہے کہ صحیح ابن حبان میں یہ روایت "من کان آخر کلامه لا إله إلا الله عند الموت دخل الجنة"[1] کی زیادتی کے ساتھ آئی ہے جس سے معنیٰ مجازی متعین ہو جاتے ہیں۔

جہاں تک تلقین بعد الدفن کا تعلق ہے اس کو علامہ عثمانیؒ نے فی نفسہٖ مستحب قرار دیا ہے اس لئے کہ حضرت ابوامامہؓ کی روایت میں جو "فلیقم أحدکم علیٰ رأس قبرہ ثم لیقل ...." کے الفاظ آئے ہیں وہ علی الاقل استحباب پر محمول کئے جائیں گے لیکن آگے وہ فرماتے ہیں کہ چونکہ تلقین بعد الدفن آج کل روافض کا شعار بن چکی ہے اور اہلِ سنّت نے اُسے ترک کر دیا ہے اس لئے اب تلقین نہ کی جائے گی لأن فیه خوف التهمة، اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "اتقوا مواضع التهم"[2] یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے لیکن تائید کے لئے بہرحال پیش کیا جا سکتا ہے، پھر اگر کسی موقعہ پر تہمت کا اندیشہ نہ ہو تو تلقین بعد الدفن اب بھی مستحسن ہوگی[3]۔

یہ ساری بحث تلقین بعد الدفن سے متعلق تھی، جہاں تک دفن کے بعد قبر پر تھوڑی دیر ٹھہرنے، میت کے لئے دعائے مغفرت کرنے اور قرآن شریف پڑھ کر ثواب پہنچانے کا تعلق ہے سو یہ سب کام مستحب ہیں[4]، اس کے علاوہ قبر کے سرہانے کھڑے ہو کر سورۂ بقرہ کی ابتدائی آیات "وَأُولٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ" تک اور پائنتی کی طرف سورۂ بقرہ کی آخری آیات "اٰمَنَ الرَّسُوْلُ" سے ختم سورت

---

[1] کنز العمال میں یہ روایت صحیح ابن حبان ہی کے حوالہ سے اس طرح نقل کی گئی ہے: "لقنوا موتاکم: لا إله إلا الله، فإنه من کان آخر کلامه لا إله إلا الله عند الموت دخل الجنة یوماً من الدهر، و إن أصابه قبل ذلك ما أصابه" (ج ۲۰ ص۹۹، رقم ۲۸۷) ۱۲ مرتب

[2] رواہ البخاری فی تاریخه، کما فی کنوز الحقائق للمناوی بهامش الجامع الصغیر للسیوطی (ج ۱ ص۷) ۱۲ م

[3] دیکھئے اعلاء السنن (ج ۸ ص۲۸۳) باب ما یلقن المحتضر الخ ۱۲ م

[4] دیکھئے فتاویٰ عالمگیری (ج ۱ ص۱۶۶) الباب الحادی والعشرون فی الجنائز، الفصل السادس فی القبر والدفن۔
فتاویٰ عالمگیری میں اسی مقام پر لکھا ہے "قراءة القرآن عند القبور عند محمد رحمه الله تعالیٰ لا تکره، ومشایخنا رحمهم الله تعالیٰ أخذوا بقوله، وهل ینتفع؟ والمختار أنه ینتفع" ۱۲ مرتب

تک پڑھنا مستحب ہے[1]۔ واللہ أعلم۔ (تم شرح الباب بزیادات کثیرۃ من المرتب)

باب ماجاء فی التشدید عند الموت

عن عائشۃ[2] قالت: ما أغبط أحداً بهون موت بعد الذی رأیت من شدۃ موت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ بعض[3] روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ مومن کی روح بہت آسانی سے نکل جاتی ہے، اس طرح ایک طرح کا تعارض ہو جاتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مومن مرض کی شدّت میں تو مبتلا کیا جاتا ہے لیکن اس کی روح آسانی کے ساتھ نکل جاتی ہے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں بھی مرض کی شدّت تھی نہ کہ موت کی شدّت۔ واللہ أعلم۔

باب ماجاء أن[4] المؤمن یموت بعرق الجبین

عن عبد اللہ بن بریدۃ عن أبیہ[5] عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: المؤمن

---

[1] معارف الحدیث (ج ۳ ص۱۸۵) "دفن کا طریقہ اور اس کے آداب" بحوالہ بیہقی شعب الایمان، عن عمر رضی اللہ عنہ ۱۲م

[2] الحدیث أخرجہ النسائی فی سننہ (ج ۱ ص۲۵۹) کتاب الجنائز، باب شدۃ الموت ۱۲م

[3] مثلاً مسند احمد میں براء بن عازب کی ایک مرفوع روایت میں ہے: "ثم یجیٔ ملك الموت علیہ السلام حتی یجلس عند رأسہ، فیقول: أیتها النفس الطیبۃ، اخرجی إلی مغفرۃ من اللہ ورضوان، قال: فتخرج تسیل کما تسیل القطرۃ من فی السقاء فیأخذھا" اس روایت کے تحت شرح کرتے ہوئے علامہ ساعاتی فرماتے ہیں: "یرید خروج روحہ بسهولۃ کسهولۃ تقطیر الماء من فم القربۃ" دیکھئے الفتح الربانی لترتیب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشیبانی مع شرحہ بلوغ الأمانی (ج ۷، ص۷۴) باب ما یراہ المحتضر الخ رقم (۵۳)۔ ۱۲ مرتب

[4] احمد شاکر والے مصری نسخہ میں اس باب پر یہی ترجمہ قائم کیا گیا ہے، دیکھئے (ج ۳ ص۳۱۰) کتاب الجنائز، باب ۱۰۔ لیکن ہمارے پاس جو ہند و پاک کے نسخے ہیں ان میں اس باب پر کوئی ترجمہ قائم نہیں کیا گیا ۱۲م

[5] الحدیث أخرجہ النسائی فی سننہ، (ج ۱ ص۲۵۹) کتاب الجنائز، باب علامۃ موت المؤمن — و ابن ماجہ (ص۱۰۵) أبواب الجنائز، باب ماجاء فی المؤمن یؤجر فی النزع ۱۲م

یموت بعرق الجبین ،، اس حدیث کے مطلب میں علماء کے کئی اقوال ہیں :

(۱) عرقِ جبین کنایہ ہے اس مشقت سے جو مؤمن طلبِ رزقِ حلال کے لئے اٹھاتا ہے اور روایت کا مطلب یہ ہے کہ مومن زندگی بھر رزقِ حلال کمانے کی کوشش کرتا رہتا ہے یہانتک کہ اس کی موت آجاتی ہے، نیز عبادت کے لئے اس کے جہدِ مستمر سے بھی کنایہ ہے۔

(۲) موت کے وقت اپنی سیئات اور اللہ تعالیٰ کی جانب سے اِکرام دیکھ کر جو بندہ پر ندامت کی کیفیت طاری ہوتی ہے اس کی وجہ سے اُسے پسینہ آجاتا ہے۔

(۳) مومن بندہ کی سیئات کو ختم کرنے یا اس کے درجات کو بلند کرنے کے لئے اس کے ساتھ قبضِ روح میں سختی کا معاملہ کیا جاتا ہے۔

(۴) عرقِ جبین مؤمنانہ موت کی علامت ہے اگرچہ اس کی وجہ عقل سے نہ سمجھی جاسکے[۱]

باب (بلا ترجمہ)

عن[۲] أنس أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم دخل علی شاب وھو فی الموت، فقال: کیف تجدک؟ قال: واللہ یا رسول اللہ، إنی أرجو اللہ و إنی أخاف ذنوبی، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لا یجتمعان فی قلب عبد فی مثل ھذا الموطن إلا أعطاہ اللہ ما یرجو و آمنہ مما یخاف " معلوم ہوا کہ خوف اور رجاء دونوں مطلوب ہیں، احیاء[۳] العلوم میں حضرت عمرؓ کے بارے میں مروی ہے کہ اگر بالفرض میدانِ حشر میں یہ ندا لگائی جائے کہ جنت میں سوائے ایک آدمی کے کوئی نہیں جائیگا تو مجھے یہ امید ہوگی کہ اس ایک آدمی کا مصداق میں ہی ہوں اور اگر پکارا جائے کہ جہنم میں سوائے

---

[۱] مذکورہ تمام اقوال کے لئے دیکھئے زھر الربی للسیوطی وحاشیۃ السندی علی سنن النسائی (ج ۱ صـ۲۵۹) کتاب الجنائز، باب علامۃ موت المؤمن - نیز دیکھئے إنجاح الحاجۃ علی سنن ابن ماجہ، (صـ۱۰۵) أبواب الجنائز، باب ماجاء فی المؤمن یؤجر فی النزع ۱۲ م

[۲] الحدیث أخرجہ ابن ماجہ فی سننہ (صـ۳۱۴) أبواب الزھد، باب ذکر الموت والاستعداد لہ ۱۲ م

[۳] (ج ۴ صـ۱۶۵) کتاب الخوف والرجاء، باب بیان أن الأفضل ھو غلبۃ الخوف أو غلبۃ الرجاء أو اعتدالھما ۱۲ م

ایک آدمی کے کوئی داخل نہیں ہوگا تو مجھے یہ خوف ہوگا کہ وہ ایک آدمی میں ہی ہوں، شاید یہی وجہ ہے کہ قرآن کریم میں جہاں بھی جنّت وجہنّم کا ذکر آیا ہے تنہا نہیں آیا بلکہ دونوں کا اکٹھا ذکر ہے تاکہ خوف اور رجاء دونوں کا ضروری ہونا معلوم ہوجائے۔ امام غزالیؒ فرماتے ہیں کہ موت کے قریب رجاء کا غلبہ مناسب ہے، اس لئے کہ اس سے محبّت پیدا ہوتی ہے اور اس سے قبل خوف کا غلبہ مناسب ہے، اس لئے کہ اس سے شہوت کی آگ بجھ جاتی ہے اور دل سے دنیا کی محبّت ختم ہوجاتی ہے[1]۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی کراھیۃ النعی

عن[2] عبد اللہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال : إیاکم والنعی فإن النعی من عمل الجاھلیۃ ‹‹ نعی ›› لغت میں موت کی خبر کو کہتے ہیں[3]، یہاں اس سے نعی الجاھلیہ مراد ہے جس کی صورت یہ ہوتی تھی کہ عرب میں جب کوئی بڑا آدمی مرجاتا یا قتل کردیا جاتا تو وہ کسی آدمی کو گھوڑے پر سوار کرکے مختلف قبائل کی طرف بھیجتے تھے جو روتا جاتا تھا اور کہتا جاتا تھا ‹‹ نعاءِ[4] فلاناً ›› یعنی ‹‹ اِنْعَه ›› مطلب یہ کہ اس کی وفات کی خبر کو ظاہر کرو، نیز عرب اپنے کسی بڑے آدمی کے مرنے پر نوحہ کرنے والیوں کو جب اپنے گھروں پر بلاکر ٹھہراتے تھے تو وہ نوحہ کرنے کے ساتھ نعی کا کام بھی انجام دیتی تھیں کہ ہر نئے آنے والوں کو روتے ہوئے اس آدمی کے مرنے کی خبر دیتی تھیں۔ جن روایات[5] میں نعی کی ممانعت آئی ہے وہ مذکورہ نعی جاہلیت پر ہی محمول ہیں۔

---

[1] احیاء العلوم (ج ۴ ص۱۶۱) کتاب الخوف والرجاء، باب بیان أن الأفضل ھو غلبۃ الخوف او غلبۃ الرجاء أو اعتدالھما ۱۲ م

[2] قال الشیخ محمد فؤاد عبد الباقی : ‹‹ لم یخرجه من أصحاب الکتب الستّۃ أحد سوی الترمذی ›› سنن ترمذی (ج ۳ ص۳۱۳) ۱۲ م

[3] نَعَی الناعی المَیّتَ نَعْیاً : أخبر بموته، وھو مَنْعِیّ[4]۔ کذا فی المغرب (ج ۲ ص۳۱۶) ۔ ۱۲ م

[4] نیز کہا جاتا تھا : ‹‹ یا نعاءِ العرب ›› جس کا مطلب یہ ہوتا تھا ‹‹ یا ھٰذا انعَ العرب ›› یا ‹‹ یا ھٰؤلاءِ انعَوا العربَ بموت فلان ›› ۔ ‹‹ یا نُعْیَان العرب ›› کے الفاظ بھی آئے ہیں، اس صورت میں ‹‹ نُعیان ›› ‹‹ ناعی ›› کی جمع ہوگی۔ اسی طرح ‹‹ نعایا فلان ›› اور ‹‹ یا نعایا العرب ›› بھی کہا جاتا تھا۔ تفصیل وتحقیق کے لئے دیکھئے لسان العرب (ج ۱۵ ص۳۳۴) ۱۲ مرتب

[5] مثلاً حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کی حدیثِ مذکور اور حضرت حذیفہؓ کی حدیثِ باب ۱۲ م

جہاں تک "مطلق" نعی" یعنی میت کے رشتہ دار اور اقارب واصدقاء کو موت کی خبر دینے کا تعلق ہے اس میں کوئی حرج نہیں، اس لئے کہ یہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے[۱]۔ واللہ أعلم[۲]

باب ماجاء أن الصبر عند الصدمة الأولى

عن[۳] أنس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: الصبر في الصدمة الأولى"

یعنی صبر کی اصل فضیلت اوّلِ صدمہ کے وقت ہے اس لئے کہ مرورِ ایّام کے ساتھ انسان کو صبر آہی جاتا

---

[۱] چنانچہ وہ تمام روایات جن میں نعی کا ثبوت ہے مطلق خبر ہی پر محمول ہیں، مثلاً:

حضرت ابوہریرہؓ کی روایت " أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نعى النجاشي في اليوم الذي مات فيه، وخرج إلى المصلى فصف بهم وكبر أربعاً"۔

نیز غزوہ موتہ میں حضرت زید بن حارثہؓ وغیرہ کی شہادت کی خبر دینا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے اس میں بھی مطلق اخبار ہی ہے نہ کہ نعی جاہلیت۔ چنانچہ حضرت انس بن مالکؓ سے روایت ہے: " قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم أخذ الراية زيد فأصيب، ثم أخذها جعفر فأصيب، ثم أخذها عبد الله بن رواحة فأصيب وإن عيني رسول الله صلى الله عليه وسلم لتذرفان ثم أخذها خالد بن الوليد من غير إمرة ففتح له"

مذکورہ دونوں روایات کے لئے دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص۱۶۷) کتاب الجنائز، باب الرجل ينعى إلى أهل الميت بنفسه۔

نیز حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے: " مات إنسان كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعوده فمات بالليل فدفنوه ليلاً، فلما أصبح أخبروه، فقال: مامنعكم أن تعلموني" الخ صحیح بخاری (ج ۱ ص۱۶۸) باب الإذن بالجنازة۔ ۱۲م

[۲] نعی سے متعلقہ بحث کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۸ ص۱۹ و۲۰) باب الرجل ينعى إلى أهل الميت بنفسه۔

نعی سے متعلق خلاصہ بحث کے طور پر حافظ نقل کرتے ہیں " قال ابن العربي: يؤخذ من مجموع الأحاديث ثلاث حالات:

الأولى: إعلام الأهل والأصحاب وأهل الصلاح، فهذا سنة۔

الثانية: دعوة الحفل للمفاخرة، فهذه تكره۔

الثالثة: الإعلام بنوع آخر كالنياحة ونحو ذلك، فهذه يحرم۔

دیکھئے فتح الباری (ج ۳ ص۹۳) باب الرجل ينعى الخ ۱۲ مرتب

[۳] الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص۱۷۱) كتاب الجنائز، باب زيارة القبور۔ ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص۳۰۲ و۳۰۳) كتاب الجنائز، فصل الصبر عند الصدمة الأولى ۱۲م

ہے اس کا اعتبار نہیں۔

یہاں صبر عند المصیبۃ کی حقیقت کو سمجھنا بھی ضروری ہے اس لئے کہ لبسا اوقات لوگ اس کے بارے میں مغالطہ میں مبتلا رہتے ہیں اور بہت سی ایسی باتوں کو صبر کے منافی سمجھ لیتے ہیں جو دراصل صبر کے منافی نہیں۔

صبر کے لئے دو چیزیں ضروری ہیں، ایک رضا بالقضاء، دوسرے جزع اختیاری سے احتراز۔

رضا بالقضاء کا طریقہ یہ ہے کہ یہ غور کرے کہ اللہ تعالیٰ حاکم بھی ہیں اور حکیم بھی، ان کے "حاکم" ہونے کا مقتضیٰ یہ ہے کہ ہم ان کے ہر فیصلہ کو بےچون وچرا تسلیم کرلیں اور ان کے "حکیم" ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ ان کا کوئی کام حکمت سے خالی نہ ہو، حاصل یہ کہ اللہ تعالیٰ نے جو فیصلہ فرمایا اس کا انھیں کلی اختیار ہے اور اس کے نتیجہ میں ہمیں جس صدمہ کا سامنا کرنا پڑا وہ اگرچہ ہمارے لئے بظاہر ناگوار ہے لیکن ان کی حکمت کے مقتضیٰ اس میں یقیناً ہمارے لئے خیر ہوگا۔

صبر کے لئے دوسری بات جزعِ اختیاری سے احتراز ہے، دلی صدمہ اور تکلیف صبر کے منافی نہیں جیساکہ "اَلَّذِیْنَ اِذَآ اَصَابَتْهُمْ مُّصِیْبَةٌ قَالُوْٓا اِنَّا لِلّٰهِ وَاِنَّآ اِلَیْهِ رٰجِعُوْنَ ○ اُولٰٓئِكَ عَلَیْهِمْ صَلَوٰتٌ مِّنْ رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُوْنَ ○"[۱] سے اس کی طرف اشارہ معلوم ہوتا ہے، اس لئے کہ اس میں دل کی کیفیات سے قطع نظر صرف "اِنَّا لِلّٰهِ" الخ کہنے پر صلوات ورحمت کا وعدہ ہے، اسی طرح بکاء غیر اختیاری بھی صبر کے منافی نہیں خواہ باآواز ہو یا بےآواز، معلوم ہوا کہ لوگوں کے درمیان جو یہ معروف ہے کہ باآواز رونا صبر کے منافی ہے درست نہیں۔

بعض بزرگوں کے بارے میں منقول ہے کہ جب انہیں اپنے بیٹے کی موت کی خبر ملی تو "الحمد للہ" کہا اور بالکل نہ روئے، بہت سے حضرات یہ سمجھتے ہیں کہ یہ صبر کا اعلیٰ مقام ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ غلبۂ حال پر محمول ہے ورنہ ہمارے لئے "لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِیْ رَسُوْلِ اللّٰهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ"[۲] پر عمل کرتے ہوئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ہی لائق اتباع ہے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ جب آپ کے صاحبزادے حضرت ابراہیمؓ کی وفات کا وقت قریب آیا تو آپ کی آنکھیں آنسو بہانے لگیں، اس وقت حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ نے آپ سے کہا:

---

[۱] سورۂ بقرہ آیت ۱۵۶ و ۱۵۷ پ ۲ - ۲۱۲

[۲] سورۂ احزاب آیت ۲۱ پ ۲۱ - ۱۲م

« وأنت يا رسول الله ؟!» فقال: يا ابن عوف: إنها رحمة، ثم أتبعها بأخرى، فقال: إن العين تدمع والقلب يحزن ولا نقول إلا ما يرضى ربّنا، وإنا بفراقك يا إبراهيم لمحزونون[1] والله اعلم

باب[2] ما جاء في تقبيل الميّت

وعن[3] عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم قبّل عثمان بن مظعون وهو ميّت، وهو يبكي أو قال: عيناه تذرفان «معلوم ہوا کہ میت کو بوسہ دینا جائز ہے چنانچہ حضرت ابوبکر صدیق سے بھی ثابت ہے کہ انہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد آپ کو بوسہ دیا[4]۔

حضرت عثمان بن مظعون رضی اللہ عنہ حضرات صحابہ کرامؓ کے درمیان امتیازی حیثیت کے حامل تھے ان کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے رضاعی بھائی ہونے کا شرف حاصل ہے[5]، یہ سابقین فی الاسلام میں سے ہیں تیرہ آدمیوں کے بعد اسلام آئے؛ انہیں ہجرت الی المدینہ سے پہلے ہجرت الی الحبشہ کی سعادت حاصل ہوئی، غزوۂ بدر میں بھی شریک ہوئے، یہ مہاجرین میں سے سب سے پہلے وہ صحابی ہیں جن کا ہجرت کے بعد ۲ھ میں مدینہ میں انتقال ہوا، یہی پہلے وہ صحابی ہیں جو جنت البقیع میں دفن کیے گئے۔ انہوں نے حرمتِ خمر کا حکم نازل ہونے سے پہلے ہی شراب اپنے اوپر حرام کرلی تھی خود فرماتے ہیں «لا أشرب شرابًا يذهب عقلي، ويضحك بي من هو أدنى منّي». نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے صاحبزادے حضرت ابراہیمؓ کی جب وفات ہوئی تو آپؐ نے فرمایا: «إلحق بالسلف الصالح عثمان بن مظعون[6]» والله أعلم (از مرتّب عفا الله عنه)

---

[1] دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۷۴) کتاب الجنائز، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: إنا بك لمحزونون ۱۲ م

[2] شرحِ باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲ م

[3] الحديث أخرجه أبوداؤد في سننه (ج ۲ ص ۴۵۱) كتاب الجنائز، باب في تقبيل الميت۔ وابن ماجه في سننه (ص ۱۰۵) أبواب الجنائز، باب ماجاء في تقبيل الميّت ۱۲ م

[4] كما في صحيح البخاري (ج ۲ ص ۶۴۰) كتاب المغازي، باب مرض النبي صلى الله عليه وسلم ووفاته ۱۲ م

[5] كما في بذل المجهود في حلّ أبي داؤد (ج ۱۴ ص ۱۳۰) باب في تقبيل الميّت ۱۲ م

[6] مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے اسد الغابہ فی معرفۃ الصحابہ لابن الاثیر (ج ۳ ص ۳۸۵ تا ص ۳۸۷) اور الإصابة فی تمییز الصحابہ (ج ۴ ص ۲۲۵) ۱۲ مرتب۔

باب ماجاء فی غسل المیّت

عن[1] أم عطیة قالت: توفیت إحدیٰ بنات النبی صلی اللہ علیہ وسلم " "إحدیٰ بنات" سے کونسی صاحبزادی مرادہیں؟ ایک قول یہ ہے کہ حضرت رقیہ رضی مرادہیں دوسرا قول یہ ہے کہ حضرت ام کلثوم رضی مرادہیں، لیکن راجح یہ ہے کہ حضرت ابوالعاص بن الربیع رضی کی اہلیہ حضرت زینب رضی مرادہیں[2] جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی بنات میں سب سے بڑی ہیں[3]۔

فقال[4]: اغسلنها وترا ثلاثا أو خمسا أو أکثر من ذلك إن رأیتنّ " میت کو ایک دفعہ غسل دینا فرض کفایہ ہے[5] اگرچہ وہ ظاہراً پاک صاف ہو، اور تین مرتبہ پانی بہانا مسنون ہے، پھر اگر انقاء حاصل نہ ہو تو تین سے زیادہ مرتبہ نہلایا جائیگا لیکن زیادتی کی صورت میں بھی ایتار مستحب ہوگا مثلاً پانچ یا سات مرتبہ، بلاضرورت تین سے زائد مرتبہ نہلانا مکروہ ہے[6]۔

واغسلنها بماء وسدر[7] واجعلن فی الآخرة کافورا[8]، أو شیئا من کافور " یہاں ماء مقید سے

---

[1] الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحه (ج۱ ص۱۶۷ و۱۶۸ و۱۶۹) کتاب الجنائز، باب غسل المیت ووضوءه بالماء والسدر، باب مایستحب أن یغسل وترا، باب یبدأ بمیامن المیت، باب مواضع الوضوء من المیت، باب هل تکفن المرأة فی إزار الرجل، باب یجعل الکافور فی الأخیرة، باب نقض شعر المرأة، باب کیف الإشعار للمیت، باب هل یجعل شعر المرأة ثلاثة قرون، باب یلقی شعر المرأة خلفها ثلاثة قرون- ومسلم فی صحیحه (ج۱ ص۳۰۴ و۳۰۵) کتاب الجنائز، فصل فی غسل المیت وترا ثلاثا أو خمسا أو أکثر إن کانت حاجة، وجعل الکافور فی الآخرة، فصل فی مشط شعر النساء ثلاثة قرون، فصل فی البدء بمیامن المیت ومواضع وضوءه۔

[2] جیساکہ مسلم کی روایت میں ام عطیہ رضی نے " لما ماتت زینب بنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم " کے الفاظ کیساتھ تصریح کی ہے۔ دیکھئے (ج۱ ص۳۰۵) کتاب الجنائز ۱۲ م

[3] تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج۸ ص۳۹ و۴۰) کتاب الجنائز، باب غسل المیت ووضوءه بالماء والسدر- اور فتح الباری (ج۳ ص۱۰۳) کتاب الجنائز، باب غسل المیت الخ ۱۲ م

[4] یہاں سے " فاذا فرغتن فآذننی، فاذا فرغنا آذناه " تک کی شرح مرتب کی تحریر کردہ ہے ۱۲ م

[5] أوجز المسالك (ج۴ ص۱۹۵) کتاب الجنائز، غسل المیت ۱۲ م

[6] الدر المختار ورد المحتار (ج۱ ص۵۷۵) باب صلاۃ الجنائز- نیز دیکھئے الکوکب الدری (ج۲ ص۱۰۵) ۱۲ م

[7] لیزیل الأقذار ویمنع من تسارع الفساد- کما فی العمدة (ج۸ ص۴۰) باب غسل المیت الخ ۱۲ م

[8] والحکمة فیه أن الجسم یتصلب به وتنفر الهوام من رائحته، وفیه إکرام الملائکة عمدہ (ج۸ ص۴۰) ۱۲ م

جوازِ طہارت کا مسئلہ زیر بحث آتا ہے۔

حنفیہ کے نزدیک وہ پانی جس میں کوئی پاک چیز مل گئی ہو مثلاً زعفران، صابون، اشنان وغیرہ، ایسے پانی سے وضوء وغیرہ درست ہے بشرطیکہ پانی ان چیزوں پر غالب ہو، رقیق ہو اور اس پر "ماء" کا اطلاق درست ہو۔

ائمۂ ثلاثہؒ کے نزدیک پانی میں اگر کوئی پاک چیز مل جائے اور اس کے ذائقہ، رنگ یا بو میں سے کسی ایک کو تبدیل کردے جیسے ماء باقلی اور ماء زعفران وغیرہ اس سے وضو وغیرہ درست نہیں۔

حدیثِ باب سے حنفیہ کا مسلک ثابت ہوتا ہے اور ان کو اس حدیث کے بارے میں کسی قسم کی تاویل کی احتیاج نہیں لیکن چونکہ ائمۂ ثلاثہ کے نزدیک ماء مقید سے وضو درست نہیں اس لئے وہ حدیثِ باب میں تاویل کرتے ہیں چنانچہ غسل میّت بالماء والسدر والکافور کے بارے میں ائمۂ اربعہ کے مذاہب اسطرح ہیں: حنابلہ کے نزدیک بیری کے پانی کے جھاگ سے میت کا صرف سر اور اس کی ڈاڑھی دھوئی جائیگی پھر اس کو تین مرتبہ سادہ پانی میں نہلایا جائے گا۔ البتہ آخری مرتبہ کے پانی میں کافور اور بیری کے پتے ملائے جائیں گے۔

شافعیہ کے نزدیک اس کو تین مرتبہ نہلایا جائیگا، ہر مرتبہ کے نہلانے میں تین مرتبہ پانی ڈالا جائیگا پہلی دفعہ بیری کا پانی، دوسری مرتبہ سادہ پانی، تیسری دفعہ تھوڑا سا کافور ملا ہوا پانی، چونکہ پہلا اور تیسرا پانی ان کے نزدیک ماءِ مطلق کے دائرے میں نہیں آتا اس لئے صرف دوسرے پانی کا اعتبار ہے لہٰذا تین مرتبہ نہلانے کی صورت میں تین مرتبہ ماءِ مطلق کا بہانا پایا جائے گا۔

مالکیہ کے نزدیک پہلی مرتبہ سادے پانی سے اس کی تطہیر کی جائے گی، دوسری مرتبہ بیری کے پانی سے اس کی تنظیف کی جائے گی جس کی صورت یہ ہوگی کہ بیری کے پتوں کو باریک کوٹ کر پانی میں پکایا جائیگا یہاں تک کہ جھاگ پیدا ہو جائے پھر اس پانی سے میّت کی تنظیف کی جائے گی، اگر بیری کا پانی میسر نہ ہو تو ماء الاشنان اور ماء الصابون سے بھی کام چل سکتا ہے، پھر تیسری مرتبہ خوشبو کے لئے اس کو ماء کافور سے نہلایا جائے گا۔ بعض مالکیہ "اغسلنها بماء وسدر" کا یہ مطلب لیتے ہیں کہ بیری کے پتے میت پر رگڑے جائیں گے اور اوپر سے پانی ڈالا جائے گا۔

جہاں تک حنفیہ کا تعلق ہے سو شیخ الاسلامؒ کے بیان کے مطابق میّت کو پہلے سادہ پانی سے دوسری مرتبہ بیری کے جوش دئے ہوئے پانی سے اور تیسری مرتبہ کافور والے پانی سے نہلایا جائیگا۔[1]

---

[1] اس سے معلوم ہوا کہ علامہ نوویؒ نے کافور کے استعمال کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ کا جو مسلک (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

لیکن شیخ ابن ہمامؒ کہتے ہیں کہ اس کو پہلی دو مرتبہ بیری کے پانی سے نہلایا جائے گا کما ہو ظاہر الہدایۃ، اور تیسری مرتبہ کافور ملے ہوئے پانی سے۔ چنانچہ امّ عطیہ کی ایک صحیح روایت سے یہی ثابت ہوتا ہے، "عن[1] محمّد بن سیرین أنه کان یأخذ الغسل من أمّ عطیة، یغسل بالسدر مرّتین و الثالث بالماء والکافور[2]"

فإذا فرغتن فآذنّني، فلمّا فرغنا آذنّاه، فألقى إلینا حقوه[3]، فقال: أشعرنها إیّاه[4]"
مراد یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ازار کو برکت کے لئے حضرت زینبؓ کے کفن کے نیچے ان کے جسم سے ملا کر رکھا جائے[5]۔

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

نقل کیا ہے کہ: "وقال أبوحنیفة: لا یستحب" شرح نووی علی صحیح مسلم۔ ج ۱ ص ۳۰۴ ۔ کتاب الجنائز) وہ درست نہیں۔

نیز اس سے صاحبِ توضیح کا بھی رد ہو جاتا ہے جو کہتے ہیں: "وانفرد أبوحنیفة، فقال: لا یستحب الکافور، والسنة قاضیة علیه" چنانچہ علامہ عینیؒ ان پر رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "قلت: لم یقل أبوحنیفة هذا أصلاً" عمدہ (ج ۸ ص ۴۹ و ۵۰) باب غسل المیّت الخ ۱۲ م

(حاشیہ صفحہ ھٰذا)

[1] سنن ابی داود (ج ۲ ص ۴۴۹) کتاب الجنائز، باب کیف غسل المیّت ۱۲ م

[2] مذکورہ بحث اور اس سے متعلق مزید تفصیل کے لئے دیکھئے أوجز المسالک إلی مؤطا مالک (ج ۴ ص ۱۹۶ تا ۱۹۸) کتاب الجنائز، غسل المیّت ۔ اور فتح القدیر (ج ۲ ص ۷۳) باب الجنائز، فصل فی الغسل ۱۲ مرتب

[3] أی إزاره، والأصل فیه معقد الإزار، وجمعه: أحقٍ وأحقاء، ویسمی به الإزار للمجاورة۔ کذا فی مجمع بحار الأنوار (ج ۱ ص ۵۴۹) ۱۲ مرتب

[4] شعار اس کپڑے کو کہتے ہیں جو آدمی کے بدن سے ملا ہوا ہو، اس کے مقابلے میں وہ کپڑا جو بدن سے ملا ہوا نہ ہو اس کو "دثار" کہتے ہیں "أشعرن" باب افعال سے امر کا صیغہ ہے "ها" ضمیر حضرت زینب کی طرف اور "یاہ" کی ضمیر "حقو" کی طرف لوٹ رہی ہے اور مطلب یہ ہے کہ اس ازار کو حضرت زینبؓ کے لئے شعار بنادو ۱۲ مرتب

[5] علامہ عینیؒ اس کے تحت لکھتے ہیں: "هو أصل فی التبرک بآثار الصالحین" عمدہ (ج ۸ ص ۴۱) قبیل باب ما یستحب أن یغسل وترًا۔ ۱۲ م

حضرت گنگوہی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا اِزار بطورِ سینہ بند[1] تھا اور سینہ بند کے لئے ضروری نہیں کہ اس کو کفن کے تمام کپڑوں کے نیچے رکھا جائے، بلکہ جہاں چاہیں اس کو رکھا جا سکتا ہے، لیکن حضرت زینب رضی اللہ عنہا کے حق میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو کفن کے تمام کپڑوں سے نیچے رکھنے کا اس لئے حکم دیا تاکہ حضرت زینب رضی اللہ عنہا کو اس سے برکت حاصل ہو سکے[2]۔

"قالت : وضفرنا شعرها ثلاثة قرون، قال هشيم : وأظنه قال : فألقيناه خلفها" اس سے استدلال کر کے امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ فرماتے ہیں کہ میّت اگر عورت ہو تو اس کے بالوں کی تین چوٹیاں بنائی جائینگی اور وہ تینوں چوٹیاں پشت کی طرف ڈال دی جائیں گی ان حضرات کے نزدیک حضرت ام عطیہ رضی اللہ عنہا نے جو غسل دیا تھا وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم اور آپ کی تعلیم سے دیا تھا لہٰذا حضرت ام عطیہ رضی اللہ عنہا کا تین چوٹیاں بنا کر تینوں کو پیچھے ڈال دینا بھی لامحالہ آپ کے حکم سے ہوگا۔

حنفیہ کے نزدیک عورت کے بالوں کی دو چوٹیاں بنائی جائینگی اور دونوں کو اس کے سینے کرتہ پر ڈال دیا جائے گا، ایک چوٹی کو دائیں جانب سے اور ایک چوٹی کو بائیں جانب سے[3]۔

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے اس کے بارے میں حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ اس میں کہیں یہ ذکر نہیں ہے کہ تین چوٹیاں بنا کر پیچھے ڈالنے کا حکم نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دیا تھا، اور یہ کہنا کہ حضرت ام عطیہ رضی اللہ عنہا کا ایسا کرنا آپ کی تعلیم سے تھا یہ محض ایک امکان ہے، والحکم لایثبت به[4]۔

حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت ام عطیہ رضی اللہ عنہا کے فعل کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم یا تقریر پر محمول کرنا تکلف سے خالی نہیں[5] لہٰذا حنفیہ ہی کا مسلک بہتر ہے[6]۔ واللہ اعلم

---

[1] عورت کے کفن کا وہ کپڑا جو لمبائی میں بغل سے رانوں تک یا کم از کم ناف تک ہوتا ہے اور اتنا چوڑا ہوتا ہے کہ بندھ جائے۔ احکامِ میت (ص۱۵۱) "عورت کا کفن" ۱۲ م

[2] دیکھئے الکوکب الدری (ج ۲ ص۱۷۰ و ۱۷۱) ۱۲ م

[3] دیکھئے المغنی لابن قدامہ (ج ۲ ص۴۷۲) مسألة : ويضفر شعرها ثلاثة قرون۔ اور عمدة القاری (ج ۸ ص۴۳) باب ما يستحب أن يغسل وترًا۔ ۱۲ م

[4] کما قال العلامة العینی فی العمدة (ج۸ ص۴۳) ۱۲ م

[5] جس کا قرینہ یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے غسل کے سلسلہ میں حضرت ام عطیہ رضی اللہ عنہا کو (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

باب ماجاء في الغسل من غسل الميّت

عنؒ أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : من غسلِه الغسل ومن حملِه الوضوء

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

جو ہدایات دی تھیں ان کا ذکر « اغسلنها وتراً ثلاثا » الخ میں آگیا ہے، ان میں چوٹیوں کو پشت پر ڈالنے کا کوئی ذکر نہیں اگر آپ نے اس قسم کی کوئی ہدایت دی ہوئی ہوتی تو اس کا یہاں آپ ہی کی نسبت سے ذکر ہوتا ۔ ۱۲ مرتب

ـ۶ـ دیکھئے الکوکب الدرّی (ج ۲ ص۱۷۱)

زیر بحث مسئلے میں احقر کو حنفیہ کی کوئی مضبوط دلیل تلاش کے باوجود نہ مل سکی، البتہ شمس الائمہ سرخسیؒ لکھتے ہیں : « ولا يسدل شعرها خلف ظهرها، ولكن يسدل من بين ثدييها من الجانبين جميعاً، لأن سدل الشعر خلف ظهرها في حال الحياة كان لمعنى الزينة وقد انقطع ذلك بالوفاة » المبسوط للسرخسي (ج ۲ ص۷۲) باب غسل الميّت ۔ نیز دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۱ ص۳۰۸) فصل وأما كيفية التكفين ۔ میت کے حق میں زینت نہ ہونے ہی کی وجہ سے اس کے بالوں میں کنگھی بھی نہیں کی جاتی چنانچہ حنفیہ اور حنابلہ کا یہی مسلک ہے، جبکہ شافعیہ کے نزدیک اس کے بالوں میں کنگھی کی جائیگی کما في المغني (ج ۲ ص۴۷۲) حنفیہ و حنابلہ کے مسلک کی تائید مصنف عبد الرزاق کی ایک روایت سے ہوتی ہے « عن إبراهيم أن عائشة رأت امرأة يكدون رأسها، فقالت : علام تنصون ميتكم » ؟ (ج ۳ ص۴۳۷، رقم ۶۲۳۲، باب شعر الميت وأظفاره) ۔

میت کے حق میں زینت نہ ہونے ہی کا تقاضا یہ بھی ہے کہ نہ چوٹیاں بنائی جائیں اور نہ ان کو پیچھے ڈالا جائے، چنانچہ « المغني » میں حنفیہ کا مسلک ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا گیا ہے : « وقال الأوزاعي وأصحاب الرأي : لا يضفر ولكن يرسل مع خدّيها من بين يديها من الجانبين » (ج ۲ ص۴۷۲)

لیکن صحیح ابن حبان کی روایت میں صیغۂ امر کے ساتھ « واجعلن لها ثلاثة قرون » کے الفاظ آئے ہیں، عمدہ (ج ۸ ص۴۳) حنفیہ کا مسلک ان پر منطبق نہیں ہوتا ۔

اس کا جواب دیتے ہوئے علامہ عینیؒ فرماتے ہیں : « هذا الأمر با لتضفير، ونحن لا ننكر التضفير حتى يكون الحديث حجة علينا وإنما ننكر جعلها خلف ظهرها، لأن هذا التصنيع زينة، والميّت ممنوع منها » ۔ چنانچہ انہوں نے مسلک عدم تضفیر نہیں بلکہ تضفیر بیان کیا ہے، فرماتے ہیں : « وعندنا يجعل ضفيرتين على صدرها فوق الدرع » عمدہ (ج ۸ ص۴۳) قبيل باب يبدأ بميامن الميّت ۔ گویا عورت کے بالوں کے دو حصے جو دائیں بائیں سے اس کے سینے پر ڈالے جاتے ہیں ان کو علامہ عینیؒ نے ضفیرتین سے تعبیر کر دیا لیکن چونکہ ان کی صورت باقاعدہ ضفیرہ کی نہیں ہوتی اس لئے بعض حضرات نے حنفیہ کا مسلک عدم تضفیر کے ساتھ بیان کیا ۔

بہرحال اگر حنفیہ کا مسلک علامہ عینیؒ کے بیان کے مطابق تضفیر ہی مانا جائے تب بھی ان کے مسلک میں صرف ضفیرتین ہونگی جبکہ صحیح ابن حبان والی روایت میں تین چوٹیوں کا حکم دیا گیا ہے ۔ نیز حضرت ام سُلیمؓ کی ایک روایت میں « واطوي شعرها ثلاثة أقرن قصة وقرنين » کے الفاظ آئے ہیں، اس روایت کے تحت علامہ ہیثمی فرماتے ہیں : « رواه الطبراني في الكبير بإسنادين في أحدهما ليث بن سليم وهو مدلّس ولكنه ثقة، وفي الآخر جنيد وقد وثق، وفيه بعض كلام » مجمع الزوائد (ج ۳ ص۲۲) باب تجهيز الميّت وغسله ۔

یہ دونوں روایات حنفیہ کے مسلک پر منطبق نہیں ہوتیں ۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب عفی عنہ

(حاشیہ صفحۂ هذا)

لـه الحديث أخرجه أبوداؤد في سننه (ج ۲ ص۹۵) باب في الغسل من غسل الميت ۱۲ م

یعنی المیت » حدیثِ باب اور اس جیسی دوسری[1] احادیث کی بنا پر بعض صحابہؓ وتابعینؒ اس کے قائل رہے ہیں کہ میت کو غسل دینے سے غاسل پر غسل واجب ہوجاتا ہے، حضرت علیؓ، حضرت ابوہریرہؓ، سعید بن المسیبؒ، محمد بن سیرینؒ اور زہریؒ کا یہی مسلک ہے[2]۔

لیکن صدرِ اول کے بعد اس پر اجماع منعقد ہوگیا کہ غسلِ میت سے غسل واجب نہیں ہوتا اور نہ حملِ جنازہ سے وضو واجب ہوتا ہے[3]، جس کی دلیل بیہقیؒ میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے " قال: قال

---

[1] مثلاً :

(۱) حضرت عائشہؓ کی روایت " أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال : یغتسل من غسل المیت "۔

(۲) عن مکحول قال : " سأل رجل حذیفۃ کیف أصنع ؟ قال : آغسلہ کیت کیت ، فاذا فرغت فاغتسل "۔

(۳) عن علی قال : " من غسل میتاً فلیغتسل "۔

(۴) عن علی قال : " لما مات أبو طالب أتیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ، فقلتُ یا رسول اللہ ان عمك الشیخ الضال قد مات ، قال : فقال : انطلق فواره ، ثم لا تحدثن شیئاً حتی تأتینی ، قال : فواریتہ ثم أتیتہ ، فأمرنی فاغتسلتُ الخ "۔

تمام روایات کے لئے دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص۲۶۹،۲۶۸) من قال علی غاسل المیت غسل ، فی المسلم یغسل المشرك یغتسل أم لا - ۱۲ مرتب

[2] عمدۃ القاری (ج ۸ ص۴۸) باب یلقی شعر المرأۃ خلفها ۱۲ م

[3] چنانچہ علامہ خطابیؒ فرماتے ہیں : " لا أعلم أحداً من الفقهاء یوجب الاغتسال من غسل المیت ولا الوضوء من حملہ " معالم السنن للخطابی بذیل مختصر سنن ابی داؤد للمنذری (ج ۴ ص۳۰۵) باب فی الغسل من غسل المیت -

لیکن حافظ ابن حجرؒ نے علامہ خطابیؒ پر اس بارے میں رد کیا ہے۔ فتح الباری (ج ۳ ص۱۰۱) باب یلقی شعر المرأۃ خلفها ۔

" المجموع شرح المهذب " میں اس بارے میں امام شافعیؒ کے دو قول نقل کئے گئے ہیں ، قولِ جدید یہ کہ غسل من غسل المیت سنت ہے ، اور قولِ قدیم یہ کہ واجب ہے بشرطیکہ حدیث کی صحت ثابت ہوجائے ورنہ سنّت ہے (ج ۵ ص۱۴۲) " ویستحب لمن غسل میتاً أن یغتسل "۔

زرقانیؒ نے اس بارے میں امام مالکؒ کی بھی دو روایتیں نقل کی ہیں ، ایک وجوب کی ، ایک استحباب کی ، استحباب کی روایت کو مذہبِ مشہور قرار دیا گیا ہے ۔ اوجز المسالک (ج ۴ ص۱۰۲) غسل المیت ۔

علامہ عینیؒ نے امام احمدؒ، امام اسحٰقؒ اور ابراہیم نخعیؒ کا مسلک وضو من غسل المیت بیان کیا ہے۔ عمدہ (ج ۸ ص۴۸) باب یلقی شعر المرأۃ خلفها۔

حنفیہ کے نزدیک غسل من غسل المیت مندوب ہے ، للخروج من الخلاف ۔ کما فی الدر المختار مع رد المحتار (ج ۱ ص۱۱۴) مطلب یوم عرفۃ أفضل من یوم الجمعۃ ، کتاب الطهارۃ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[4] (ج ۱ ص۳۰۶) کتاب الطهارۃ ، باب الغسل من غسل المیت - ۱۲ م

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیس علیکم فی غسل میتکم غسل إذا غسلتموہ، إنہ مسلم مؤمن طاھر و إن المسلم لیس بنجس فحسبکم أن تغسلوا ایدیکم" البتہ امام بیہقیؒ اس روایت کو ذکر کر کے فرماتے ہیں: "ھذا ضعیف والحمل فیہ علی أبی شیبۃ کما أظن"

لیکن حافظ ابن حجرؒ اس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں: "أبو شیبۃ احتج بہ النسائی ووثقہ الناس...... فالإسناد حسن[1]"

عدمِ وجوبِ غسل کی دوسری دلیل مؤطا[2] امام مالک کی روایت ہے "عن عبد اللہ بن أبی بکر أن أسماء بنت عمیس امرأۃ أبی بکر الصدیق غسلت ابا بکر الصدیق حین توفی، ثم خرجت فسألت من حضرھا من المھاجرین، فقالت: إنی صائمۃ، و إن ھذا یوم شدید البرد، فھل علیّ من غسل؟ فقالوا: لا"

ایک اور دلیل حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے: "قالا لیس علی غاسل المیت غسل[3]" واللہ أعلم[4]۔

---

[1] دیکھئے التلخیص الحبیر (ج۱ ص۱۳۸ تحت رقم ۱۸۲) کتاب الطہارۃ، باب الغسل — حافظؒ کا پورا کلام یہ ہے "قلتُ: أبو شیبۃ: ھو ابراھیم بن أبی بکر بن أبی شیبۃ، احتج بہ النسائی، ووثقہ الناس ومن فوقہ احتج بھم البخاری، وأبو العباس الھمدانی ھو ابن عقدۃ حافظ کبیر، إنما تکلموا فیہ بسبب المذھب ولأمور أخری، ولم یضعفہ بسبب المتون أصلاً، فالإسناد حسن" — ۱۲م

[2] (ص۲۴۰) کتاب الجنائز، غسل المیت — ۱۲م

[3] مصنف ابن ابی شیبہ (ج۳ ص۲۶۸) من قال: لیس علی غاسل المیت غسل — اس مقام پر مصنف ابن ابی شیبہ میں عدمِ غسل من غسل المیت سے متعلق اور بھی روایات مذکور ہیں۔ فراجعہ إن شئت ۱۲ مرتب

[4] غسل من غسل المیت کے حکم میں کیا حکمت ہے؟ اس بارے میں دو قول ہیں:

ایک یہ کہ میت کی تنظیف اور اس کے غسل میں مبالغہ کرانا مقصود ہے، اس لئے کہ غاسل کو جب یہ علم ہوگا کہ خود اُسے غسل سے فارغ ہو کر غسل کرنا ہے تو وہ میت کو نہلانے میں چھینٹوں وغیرہ سے بچنے کی فکر نہ کریگا بلکہ میت کی تنظیف و غسل میں اہتمام کریگا۔

دوسرے یہ کہ غاسل کو چھینٹے وغیرہ لگ جانے کے شبہہ اور وہم سے بچانا مقصود ہے، اس لئے کہ جب غاسل میت کو غسل دینے کے بعد خود غسل کریگا تو اس کو اپنی پاکی اور طہارت کے بارے میں پورا یقین اور اطمینان ہوگا۔ کذا قال الحافظ فی فتح الباری (ج۳ ص۱۰۸) باب یلقی شعر المرأۃ خلفھا ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی کم کفّن النبی صلی اللہ علیہ وسلم

عن[1] عائشة قالت: کفّن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی ثلاثة أثواب بیض یمانیة لیس فیھا قمیص ولا عمامة » اس روایت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو تین کپڑوں میں کفنانے کا ذکر ہے لیکن طبقاتِ ابن سعد کی ایک روایت میں سات کپڑوں کا ذکر ہے[2] اس طرح تعارض ہوجاتا ہے،

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ طبقات ابن سعد والی روایت ضعیف ہے[3] اور اگر اس کی صحت تسلیم کرلیجائے تب بھی وہ اس پر محمول ہے کہ مختلف حضرات نے آپ کے کفن کے لئے مختلف کپڑے پیش کئے، لیکن حضرات صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم نے ان میں سے تین کا انتخاب کرلیا اور باقی واپس کردیئے، جیسا کہ اسی روایت میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے الفاظ سے بھی معلوم ہوتا ہے، راوی کہتے ہیں « فذکروا لعائشة قولھم: « فی ثوبین وبرد حبرة[4] » فقالت: قد أُتی بالبُرد، ولکنھم ردّوہ، ولم یکفّنوہ فیہ »۔

---

[1] الحدیث أخرجہ البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۶۹) باب الثیاب البیض للکفن۔ وباب الکفن بغیر قمیص و باب الکفن بلا عمامة و (ج ۱ ص ۱۸۶) باب موت یوم الاثنین ۔۔۔ ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۳۰۵ وص ۳۰۶) کتاب الجنائز، فصل فی کفن المیّت فی ثلاثة أثواب ۱۲ م

[2] روایت اور اس کی سند اس طرح ہے « أخبرنا عفان بن مسلم، أخبرنا حمّاد بن سلمة عن عبد اللہ بن محمد بن عقیل، عن محمد بن علی ابن الحنفیة، عن أبیہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کفّن فی سبعة أثواب » الطبقات الکبریٰ لابن سعد (ج ۲ ص ۲۸۷) ذکر من قال: کفن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ثلاثة أثواب برود الخ ۱۲ م

[3] اس روایت کے پہلے راوی ثقہ ہیں، البتہ ابن المدینیؒ فرماتے ہیں: « کان إذا شكّ فی حرف من الحدیث ترکہ وربما وھم » اور ابن معینؒ فرماتے ہیں: « أنکرناہ فی صفر سنة تسع عشرة، ومات بعدھا بیسیر » دیکھئے تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۲۵، رقم ۲۲۶)۔

اس روایت کے دوسرے راوی حماد بن سلمہ بن دینار بھی ثقہ ہیں، لیکن حافظؒ فرماتے ہیں « تغیّر حفظہ بآخرہ » تقریب (ج ۱ ص ۱۹۷، رقم ۵۴۲)۔

اس روایت کے تیسرے راوی عبد اللہ بن محمد بن عقیل ہیں، ان کے بارے میں حافظؒ لکھتے ہیں: « صدوق، فی حدیثہ لین ویقال: تغیّر بآخرہ »۔ تقریب (ج ۱ ص ۴۴۷ و ۴۴۸، رقم ۶۰۴)۔

چوتھے راوی محمد بن الحنفیہ ہیں جو ثقہ اور جلیل القدر تابعی ہیں۔ تقریب (ج ۲ ص ۱۹۲، رقم ۵۴۹) ۱۲ مرتب

[4] حِبَرة: بروزنِ عِنَبة، یعنی منقش چادر، حِبَرٌ اور حِبَرات جمع آتی ہے۔ نہایہ (ج ۱ ص ۲۲۸) ۱۲ م

ضرورت کے وقت صرف ایک کپڑے کا کفن بھی کافی ہوجاتا ہے چنانچہ اسی باب میں حضرت جابر بن عبداللہ کی روایت ہے «أن رسول الله صلی الله علیه وسلم کفّن حمزة بن عبدالمطلب فی نمرة فی ثوب واحد[1]» بلکہ حضرت مصعب بن عمیرؓ کے بارے میں آیا ہے کہ ان کو جس ایک کپڑے میں کفن دیا گیا تھا وہ پاؤں تک بھی نہ پہنچ سکا، چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے پاؤں پر کپڑے کی جگہ گھاس پھونس رکھی گئی[2]۔

یہ کفن ضرورت کا بیان تھا، جہاں تک کفن مسنون کا تعلق ہے سو جمہور کے نزدیک مرد کے لئے تین کپڑے مسنون ہیں[3]۔ البتہ امام مالکؒ مرد کے حق میں پانچ تک اور عورت کے حق میں سات تک استحباب کے قائل ہیں[4]، چنانچہ مرد کا کفن ان کے نزدیک تین لفافوں، ایک قمیص اور ایک عمامہ پر مشتمل ہوگا[5]۔

حضرت عائشہؓ کی حدیث باب «کفّن النبی صلی الله علیه وسلم فی ثلاثة أثواب بیض یمانیة، لیس فیها قمیص ولا عمامة» سے جمہور کا مسلک ثابت ہوتا ہے، لیکن امام مالکؒ اس کا یہ مطلب بیان کرتے ہیں کہ تین کپڑے قمیص اور عمامہ کے علاوہ تھے اور قمیص اور عمامہ الگ سے تھے، مجموعہ پانچ کپڑے ہوئے[6]، لیکن ظاہر ہے کہ یہ تاویل خلافِ ظاہر ہے۔

---

[1] هٰذا الحدیث لم یخرجه من أصحاب الکتب الستة سوی الترمذی، کذا قال الشیخ محمد فؤاد عبدالباقی فی سنن ترمذی (ج ۳ ص۳۲۲، رقم ۹۹۷) ۱۲ م

[2] سنن نسائی میں یہ روایت اس طرح آئی ہے «حدثنا خباب قال: هاجرنا مع رسول الله صلی الله علیه وسلم نبتغی وجه الله فوجب أجرنا علی الله، فمنّا من مات، لم یأکل من أجره شیئاً، منهم مصعب بن عمیر، قتل یوم أحد، فلم نجد شیئا نکفّنه فیه إلا نمرة، کنّا إذا غطّینا رأسه خرجت رجلاه وإذا غطّینا بها رجلیه خرج رأسه فأمرنا رسول الله صلی الله علیه وسلم أن نغطی بها رأسه ونجعل علی رجلیه إذخرا» الخ (ج ۱ ص۲۶۹) کتاب الجنائز، القمیص فی الکفن ۱۲ مرتب

[3] دیکھئے عمدة القاری (ج ۸ ص۵۰) باب الثیاب البیض للکفن ۱۲ م

[4] الشرح الکبیر للدردیر مع حاشیة للدسوقی (ج ۱ ص۴۱۷) فصل ذکر فیه أحکام الموتی ۔ ۱۲ م

[5] یہ ایک قول ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ دو لفافوں، ایک ازار، ایک قمیص اور ایک عمامہ پر مشتمل ہوگا۔ کما فی بلوغ الأمانی من أسرار الفتح الربانی (ج ۷ ص۱۶۸) باب صفة الکفن للرجل والمرأة ۱۲ مرتب

[6] یہ توجیہ مؤطا امام مالکؒ کے حاشیہ «کشف المغطا عن وجه المؤطا» قسطلانی کے حوالہ سے ذکر کی گئی ہے۔ (ص۲۰۵ رقم الحاشیہ ۱۲) ماجاء فی کفن المیت ۱۲ م

تین کپڑوں کی تعیین کے بارے میں اختلاف | جمہور کے نزدیک کفنِ مسنون کے لئے تین کا عدد تو متعین ہے البتہ ان تین کپڑوں کی تعیین کے بارے میں اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک وہ تین کپڑے تین لفافے ہیں، امام احمدؒ کا بھی یہی مسلک ہے[1]۔ جبکہ حنفیہ کے نزدیک وہ تین کپڑے یہ ہیں، لفافہ، ازار اور قمیص[2]۔

شافعیہ کا ایک استدلال حضرت عائشہؓ کی حدیثِ باب سے ہے جس میں قمیص کی صراحۃً نفی کی گئی ہے۔ نیز ان کا ایک استدلال سنن ابن ماجہ[3] میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت سے ہے "کفن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ثلاث ریاط بیض سحولیۃ[4]" اس میں "رِیاط" "رَیطۃ" کی جمع ہے، جس کے معنی ہیں ایک پاٹ کی بڑی چادر۔

دلائلِ احناف | حنفیہ کا استدلال سنن[5] ابی داؤد میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے "قال: کفن رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم فی ثلاثۃ أثواب نجرانیۃ، الحلۃ ثوبان وقمیصہ الذی مات فیہ"

ہمارا ایک استدلال "الکامل" لابن عدی میں حضرت جابر بن سمرۃؓ کی روایت سے ہے "قال: کفن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی ثلاثۃ أثواب: قمیص و إزار و لفافۃ[6]"

---

[1] دیکھئے المغنی (ج ۲ ص۴۶۴) الکفن وصفۃ التکفین ــ البتہ "المہذب" اور اس کی شرح "المجموع" میں امام شافعیؒ کا مسلک "إزار ولفافتین" بیان کیا گیا ہے۔ دیکھئے (ج ۵ ص۱۵۰) باب الکفن ۱۲ مرتب

[2] بدائع الصنائع (ج ۱ ص۳۰۶) فصل وأما کیفیۃ وجوبہ ۱۲ م

[3] (ص۱۰۶) باب ماجاء فی کفن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ م

[4] یروی بفتح السین وضمّھا، فالفتح منسوب إلی السَّحول وھو القصار، لأنہ یسحلھا أی یغسلھا أو إلی "سحول" وھی قریۃ بالیمن، وأمّا الضم فھو جمع "سَحْل" وھو الثوب الأبیض النقی، ولایکون إلّا من قطن، وفیہ شذوذ لأنہ نسب إلی الجمع وقیل: اسم القریۃ بالضم أیضًا" النھایہ لابن الأثیر (ج ۲ ص۳۴۷) ۱۲ مرتب

[5] (ج ۲ ص۴۴۹) باب فی الکفن ۱۲ م

[6] دیکھئے الکامل (ج ۷ ص۲۵۱۱) ترجمۃ ناصح بن عبداللہ۔ روایت کی سند اس طرح ہے "حدثنا علی بن أحمد بن مروان، حدثنا یحیی بن داؤد أبوالصقر الوراق، حدثنا عبداللہ بن صالح الحضرمی، أخبرنا ناصح عن سماک، عن جابر بن سمرۃ"۔

حافظ زیلعیؒ لکھتے ہیں "وضعف ناصح بن عبداللہ، عن النسائی، ولینہ ھو، وقال: ھو یکتب حدیثہ" نصب الرایہ (ج ۲ ص۲۶۱) فصل فی التکفین ۱۲ مرتب

یہ دونوں روایتیں اگرچہ ان کی سند پر کلام کیا گیا ہے پھر بھی سنن ابی داؤد کی روایت درجۂ حسن سے کم نہیں، اس لئے کہ اس کی یزید بن ابی زیادؒ کی وجہ سے تضعیف کی گئی ہے، لیکن یزید بن ابی زیادؒ کی روایات امام مسلم متابعۃً ذکر کرتے ہیں[1] اور امام ابوداؤدؒ نے ان کی روایت پر سکوت کیا ہے، اور شعبہؒ اور بعض دوسرے حضرات نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے[2] اور امام ترمذیؒ نے ان کی روایت کی تحسین کی ہے[3]

ایک اور استدلال مؤطا امام مالکؒ میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کے اثر سے ہے وہ فرماتے ہیں: "المیت یقمص ویؤزر ویلف بالثوب الثالث، فإن لم یکن إلا ثوب واحد کفن فیہ[4]"

نیز ایک استدلال امام محمدؒ کی کتاب الآثار[5] میں "ابوحنیفۃ عن حماد" کے طریق سے ابراھیم نخعیؒ کی ایک مرسل روایت سے ہے: "أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کفن فی حلۃ یمانیۃ وقمیص" یہ مرسل صحیح ہے۔

ایک اور استدلال صحیح بخاری[6] میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت سے ہے: "أن عبد اللہ بن أبی لما توفی جاء ابنہ إلی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال: اعطنی قمیصک أکفنہ فیہ وصل علیہ واستغفرلہ، فأعطاہ قمیصہ" الخ

---

[1] جیسا کہ خود امام مسلمؒ نے اس بات کا ذکر اپنے مقدمہ میں کیا ہے، دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴) ۱۲ م

[2] چنانچہ علی بن عاصم کہتے ہیں: "قال لی شعبۃ: ما أبالی إذا کتبت عن یزید بن أبی زیاد أن لا أکتب عن أحد" میزان الاعتدال (ج ۴ ص ۴۲۳ رقم ۹۶۹۵)۔

یعقوب بن سفیانؒ کہتے ہیں: "ویزید وإن کانوا یتکلمون فیہ لتغیرہ فھو علی العدالۃ وإن لم یکن مثل الحکم ومنصور" اور ابن شاہین نے انہیں ثقات میں شمار کیا ہے، اور احمد بن صالح مصریؒ کہتے ہیں: "یزید بن أبی زیاد ثقۃ ولا یعجبنی قول من تکلم فیہ" تہذیب التہذیب (ج ۱۱ ص ۳۳۰ و ۳۳۱ رقم ۶۳۰) ۱۲ مرتب

[3] چنانچہ انہوں نے ابواب الحج، باب ما جاء ما یقتل المحرم من الدواب کے تحت حضرت ابوسعیدؓ کی مرفوع روایت "یقتل المحرم السبع العادی" الخ یزید بن ابی زیاد کے طریق سے ذکر کی ہے، اس کے تحت وہ فرماتے ہیں: "قال أبو عیسی: ھذا حدیث حسن" ترمذی (ج ۱ ص ۱۷۲) ۱۲ مرتب

[4] مؤطا امام مالک (ص ۲۰۸) ما جاء فی کفن المیت ۱۲ م

[5] (ص ۴۴) باب الجنائز وغسل المیت، رقم ۲۲۸ — ۱۲ م

[6] (ج ۱ ص ۱۶۹) باب الکفن فی القمیص الذی یکف أو لا یکف الخ ۱۲ م

نیز ہمارا ایک استدلال مستدرک میں عبداللہ بن مغفلؓ کی روایت سے ہے وہ فرماتے ہیں :
" إذا أنا مت فاجعلوا في آخر غسلي كافوراً وكفنوني في بردين وقميص، فإن النبي صلى الله عليه وسلم فعل به ذلك "[۱] تلخیص المستدرک میں حافظ ذہبیؒ نے اس پر سکوت کیا ہے لہذا یہ کم از کم حسن ضرور ہے۔

جہاں تک حضرت عائشہؓ کی حدیثِ باب کا تعلق ہے اس میں قمیصِ میّت کا نہیں بلکہ قمیصِ معتاد کا انکار مقصود ہے جو احیاء کے ساتھ مخصوص ہے، قمیصِ میّت قمیصِ احیاء سے بالکل مختلف ہوتی ہے اس میں نہ آستینیں ہوتی ہیں نہ کلیاں اور نہ وہ سلی ہوئی ہوتی ہے بلکہ وہ گردن سے پاؤں تک کا وہ کپڑا ہے جس کا ایک سرا میت کی پشت پر ہوتا ہے اور دوسرا سرا میّت کے سامنے۔ اور بیچ میں سے اس کو گریبان کے برابر چیر دیا جاتا ہے تاکہ گردن میں ڈالا جاسکے، حنفیہ کے مسلک پر تمام روایات میں تطبیق ہوجاتی ہے۔

اکثر کتبِ حنفیہ میں بیان کیا گیا ہے کہ میت کی قمیص میں نہ کلیاں ہوتی ہیں نہ آستینیں[۲] حضرت گنگوہیؒ نے اس کی یہ وجہ بیان کی ہے کہ قمیص میں آستین وغیرہ کی ضرورت زندہ کو ہوتی ہے تاکہ اس کو چلنے پھرنے، اترنے چڑھنے اور دوسری حرکات وسکنات میں کوئی دقّت نہ ہو جبکہ میّت کو اس طرح کی کوئی حاجت نہیں بلکہ میت کو آستین والی قمیص پہنانا ایک مشکل کام ہے، اس لئے آستین، کلی اور سلائی وغیرہ کے تکلّفات کی میّت کی قمیص میں کوئی حاجت نہیں۔

لیکن اس پر عبداللہ بن اُبَیّ کے قصہ سے اشکال ہوسکتا ہے کہ اس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کفن کیلئے اپنی قمیص مبارک عطا فرمائی جو لامحالہ آستین وغیرہ پر مشتمل ہوگی۔

حضرت گنگوہیؒ اس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ بحث میّت کے لیے قمیص تیار کرنے کے بارے میں ہے سو اس کی قمیص آستین وغیرہ کے تکلّفات کے بغیر بنائی جائیں گی کما بیّنّا۔ البتہ اگر قمیص پہلے سے تیار شدہ موجود ہو اور برکت وغیرہ کے لئے اس کو پہنانے کی حاجت ہو تو اس کی سلائی ادھیڑ کر آستین وغیرہ کو ختم کرنے کی حاجت نہیں کما فی قصّۃ عبداللہ بن اُبیّ[۳]۔

---

[۱] اعلاء السنن (ج ۸ ص ۱۹۷) باب کفن الرجل ونوعہ۔ بحوالہ مستدرک (ج ۳ ص ۵۸۰) ۱۲ م

[۲] مثلاً دیکھئے فتح القدیر (ج ۲ ص ۹۰) فصل فی التکفین۔ البحر الرائق (ج ۲ ص ۱۸۵) کتاب الجنائز۔ اور ردّ المحتار (ج ۱ ص ۸۰۸) مطلب فی الکفن ۱۲ م

[۳] دیکھئے الکوکب الدری (ج ۲ ص ۱۸۴ و ۱۸۵) باب مایستحب من الأکفان ۱۲ م

لیکن علامہ ظفر احمد عثمانی اعلاء السنن[1] میں حکیم الامت حضرت تھانوی قدس سرہ سے نقل کرتے ہیں کہ حضرت گنگوہیؒ نے فتویٰ دیا تھا کہ قمیصِ میت قمیصِ حی کی طرح ہوگی، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت گنگوہیؒ نے اپنے قول سے رجوع کرلیا تھا کہ قمیصِ میت اور قمیصِ حی میں فرق ہوگا۔

سننِ ابی داؤد میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت "کفن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم .... وقمیصہ الذی مات فیہ[2]" سے اسی قول کی تائید ہوتی ہے کہ قمیصِ میت اور قمیصِ حی میں کوئی فرق نہیں۔

حضرت ابوبکرؓ کے واقعہ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ جب ان کی وفات کا وقت قریب آیا تو انہوں نے فرمایا: "انظروا ثوبیّ هذين فاغسلوهما ثم كفنوني فيهما، فإن الحيّ أحوج إلى الجديد منهما[3]"۔

احقر عرض کرتا ہے کہ حنفیہ کا اصل مسلک تو یہی ہے کہ میت کی قمیص میں نہ کلیاں ہوں، نہ آستینیں[4] البتہ روایات کے مجموعہ سے یہ راجح معلوم ہوتا ہے کہ احیاء کی قمیص بھی جائز ہے، حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی روایت کو اسی پر محمول کیا جائے گا، جہاں تک نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کفنانے کا تعلق ہے اس میں بھی راجح یہی نظر آتا ہے کہ جس قمیص میں آپ کی وفات ہوئی اس قمیص کو کفن میں شامل کرکے برقرار رکھا گیا[5] "فلعله آثروه لقرب عهده بالنبي صلى الله عليه وسلم وهو حي[6]" واللہ أعلم

---

[1] (ج ۸ ص ۱۹۸) باب کفن الرجل ونوعه ۱۲ م

[2] سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۴۴۹) باب فی الکفن ۱۲ م

[3] رواہ الإمام أحمد بن حنبل فی کتاب الزهد ــ اس روایت کے طرق کی تفصیل کے لئے دیکھئے نصب الرایہ (ج ۲ ص ۲۶۲ و ۲۶۳) فصل فی التکفین ۱۲ م

[4] کما فی فتح القدیر (ج ۲ ص ۷۷، باب الجنائز فصل فی تکفینه) بحوالہ الکافی، نیز دیکھئے البحر الرائق (ج ۲ ص ۱۸۵) کتاب الجنائز ۱۲ م

[5] کما فی روایة ابن عباسؓ التی مرّت ۱۲ م

[6] حضرت استاذ محترم دام اقبالہم کی مذکورہ ترجیح کو اختیار کرنے کی صورت میں حضرت عائشہؓ کی روایتِ باب (جس میں "لیس فیها قمیص ولا عمامة" کے الفاظ آئے ہیں) کا وہ جواب نہ چل سکے گا جو اصل تقریر میں آیا ہے کہ اس میں اصلِ قمیص کا نہیں قمیصِ معتاد کا انکار مقصود ہے، اس لئے کہ اس ترجیح کا حاصل ہی قمیصِ معتاد کا اثبات ہے۔

اس صورت میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کفن میں قمیص کا انکار حضرت عائشہؓ کے اپنے علم کے مطابق ہے لیکن چونکہ تکفین و تدفین کے موقع پر وہ موجود نہ تھیں اسلئے حضرت ابن عباسؓ کی روایت راجح ہے جس میں قمیص کا اثبات ہے واللہ أعلم وعلمہ أتم وأحکم ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی الطّعام یصنع لأھل المیّت

«عن[1] عبد اللہ بن جعفر قال : لمّا جاء نعی جعفر قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم : اصنعوا لأھل جعفر طعامًا فإنّہ قد جاء ما یشغلھم»

اس حدیث کی بنا پر مستحب ہے کہ جس گھر میں موت واقع ہوئی ہو اس کے اقارب یا پڑوسی کھانا پکا کر وہاں بھیجیں تاکہ وہ اپنی مصیبت کے وقت کھانے کی فکر میں مبتلا نہ ہوں۔

لیکن ہمارے زمانے میں اس کے برخلاف یہ رسم چلی ہے کہ میّت کے گھر والے اس موقع پر رشتہ داروں اور تعزیت کے لیے آنے والوں کے لئے کھانے اور دعوت کا انتظام کرتے ہیں یہ مکروہ اور بدعت ہے اس لئے کہ دعوت سرور کے موقعہ پر ہوتی ہے نہ کہ شرور کے موقعہ پر۔ کما قال العلّامۃ ابن عابدینؒ۔[2]

اس کے بدعت ہونے کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ ہمارے زمانے میں عوام نے میّت کے گھر والوں کی جانب سے اس دعوت کو واجباتِ دینیہ میں سے سمجھ لیا ہے اور التزام مالایلزم بدعت ہے۔[3]

---

[1] الحدیث أخرجہ أبوداؤد فی سننہ (ج ۲ ص۴۴۰) کتاب الجنائز باب صنعۃ الطعام لأھل المیّت ـ وابن ماجۃ فی سننہ (ص۱۱۵) أبواب الجنائز، باب ماجاء فی الطعام یبعث إلی أھل المیت ۱۲ م

[2] فی ردّ المحتار (ج ۱ ص۶۰۳) مطلب فی کراھۃ الضیافۃ من أھل المیّت ـ باب صلاۃ الجنائز ـ چنانچہ وہ فرماتے ہیں : "ویکرہ اتخاذ الضیافۃ من الطعام من أھل المیت لأنہ شرع فی السرور لا فی الشرور، وھی بدعۃ مستقبحۃ" ۱۲ مرتب

[3] دعوت من اہل المیت کے ممنوع ہونے کی ایک دلیل سنن ابن ماجہ میں حضرت جریر بن عبد اللہ بجلیؓ کی روایت ہے فرماتے ہیں : "کنّا نری الاجتماع إلی أھل المیّت وصنعۃ الطعام من النیاحۃ" (ص۱۱۶) باب ما جاء فی النھی عن الاجتماع إلی أھل المیّت وصنعۃ الطعام ـ

یہ روایت امام احمدؒ نے مسند احمد میں بھی ذکر کی ہے، دیکھئے الفتح الربانی لترتیب مسند الامام احمد بن حنبل الشیبانی (ج ۸ ص۹۴ و ۹۵، رقم ۲۰۰) باب صنع طعام لأھل المیّت ـ

علامہ ساعاتی بلوغ الامانی من اسرار الفتح الربّانی میں لکھتے ہیں : "ورواہ ابن ماجۃ من طریقین : أحدھما علی شرط البخاری، والثانی علی شرط مسلم" ۱۲ مرتب

بعض اہل بدعت ضیافت من اهل المیت کے اثبات کے لئے مشکوۃ میں عاصم بن کلیب کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں ایک انصاری صحابی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی میت کی تدفین سے فارغ ہو کر واپس آنے کا قصہ بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں «فلما رجع استقبله داعی امرأته[1]، فأجاب ونحن معه فجیئ بالطعام فوضع یده[2]» الخ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ دعوت زوجۂ میت کی جانب سے نہ تھی بلکہ کسی اور عورت کی جانب سے تھی اور ظاہر ہے کہ اس روایت کے نقل کرنے میں مشکوۃ کے کسی کاتب سے سہو ہوا ہے اور اس نے اضافت کے ساتھ "داعی امرأته" لکھ دیا، ورنہ اصل روایت "داعی امرأة" بغیر اضافت کے ہے، چنانچہ سنن ابی داؤد کے تمام نسخوں میں روایت اسی طرح آئی ہے[3]، اور مشکوۃ میں یہ روایت سنن ابی داؤد ہی کے حوالہ سے آئی ہے اس کے علاوہ اگر مشکوۃ کی روایت کو صحیح بھی تسلیم کیا جائے[4] تب بھی اس کا یہ جواب ہو سکتا ہے کہ یہ دعوت اگرچہ زوجۃ المیت کی جانب سے تھی لیکن محض نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے برکت حاصل کرنے کے لئے تھی نہ کہ اہل میت ہونے کی حیثیت سے۔ واللہ أعلم۔

---

[1] گویا عبارت کا مطلب یہ ہے «استقبله داعی زوجة المیت» ۱۲م

[2] مشکوٰۃ المصابیح (ج ۳ ص۱۶۱ و ص۱۶۲، رقم ۵۹۴۲) کتاب الفضائل والشمائل، باب فی المعجزات، الفصل الثالث ۱۲م

[3] مثلاً سنن ابی داؤد (طبع میر محمد کتب خانہ کراچی پاکستان - ج ۲ ص۴۳۳) کتاب البیوع، باب فی اجتناب الشبهات۔ اور سنن ابی داؤد (ج ۳ ص۲۴۴، رقم ۳۳۳۲) بتحقیق الشیخ محمد محی الدین عبد الحمید۔

مسند احمد میں بھی یہ روایت «فلما رجعنا لقینا داعی امرأة من قریش» کے الفاظ کے ساتھ آئی ہے، دیکھئے الفتح الربانی (ج ۱۵ ص۱۳۶) کتاب الغصب، باب من أخذ شاة فذبحها وشواها۔

سنن دارقطنی کی ایک روایت میں «فلما انصرف تلقاه داعی امرأة من قریش» اور ایک روایت میں «صنعت امرأة من المسلمین من قریش لرسول الله صلی الله علیه وسلم طعامًا» کے الفاظ آئے ہیں۔ دیکھئے (ج ۴ ص۲۸۶ رقم ۵۴، ۵۵) باب الصید والذبائح والأطعمة وغیر ذالك ۱۲ مرتب عفی عنہ

[4] اس امکان پر کہ یہ بیہقی دلائل النبوۃ کے الفاظ ہوں اس لئے کہ مشکوۃ میں یہ روایت ابو داؤد اور دلائل النبوۃ دونوں کے حوالہ سے آئی ہے، مشکوۃ اور ابو داؤد کی روایات میں الفاظ کا کسی قدر فرق اس امکان کی تائید کرتا ہے۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی کراهیۃ النّوح

عن علیّ بن ربیعۃ الأسدی قال: مات رجل من الأنصار یقال له: قرظۃ بن کعب فنیح علیہ، فجاء المغیرۃ بن شعبۃ، فصعد المنبر فحمد اللّٰہ وأثنی علیہ، وقال: ما بال النّوح فی الاسلام! أما إنّی سمعت رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم یقول: من نیح علیہ عُذّب ما نیح علیہ[۱]۔ مطلب یہ کہ میت کو اس کے گھر والوں کے نوحہ کرنے کی وجہ سے عذاب دیا جاتا ہے جب تک کہ وہ نوحہ کرتے رہتے ہیں۔

یہاں دو مسئلے ہیں:-

پہلا مسئلہ بکاء علی المیت سے متعلق ہے، اس پر علماء کا اتفاق ہے کہ بکاءِ خفیف جائز ہے اور بکاءِ شدید جو نوحہ کی حد تک پہنچ جائے جائز نہیں، بکاءِ شدید اور بکاءِ خفیف میں فرق مشکل ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ بکاءِ خفیف وہ ہے جو بغیر آواز کے ہو اور بکاءِ شدید وہ ہے جو آواز کے ساتھ ہو[۲]۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ بکاء بالصوت بھی متعدد روایات سے ثابت ہے[۳] لہٰذا یوں کہا جائے گا کہ مطلقاً بکاء بالصوت بھی ممنوع نہیں بلکہ وہ بکاء بالصوت ممنوع ہے جو نوحہ کی حد تک پہنچ جائے یعنی زور زور سے رو یا دھویا جائے اور چیخ وپکار کی جائے یا میت کے مبالغہ آمیز فضائل گنائے جائیں، اور

---

[۱] الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحه (ج ۱ ص ۱۷۲) باب مایکره من النیاحة علی المیت - و مسلم فی صحیحه (ج ۱ ص ۳۰۳) فصل إن المیت لا یعذّب ببکاء أهله الخ ۱۲ م

[۲] هذا حاصل ما أفاده النووی رحمه اللّٰه فی شرحه علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۰۳) کتاب الجنائز۔ مذکورہ تشریح کی تائید صحیح بخاری میں حضرت عبد اللّٰہ بن عمرؓ کی روایت سے بھی ہوتی ہے، جس میں وہ نبی کریم صلی اللّٰہ علیہ وسلم کے حضرت سعید بن عبادہؓ کی عیادت کے لئے آنے کا واقعہ ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں: " فلمّا دخل علیه فوجده فی غاشیة أهله، فقال: قد قُضی؟ قالوا: لا یارسول اللّٰه، فبکی النبی صلی اللّٰه علیه وسلّم، فلمّا رأی القوم بکاء النبی صلی اللّٰه علیه وسلم بکوا، فقال: ألا تسمعون، إن اللّٰه لا یعذّب بدمع العین ولا بحزن القلب ولکن یعذب بهذا - وأشار إلی لسانه - الخ " (ج ۱ ص ۱۷۳) باب البکاء عند المریض ۱۲ م

[۳] مثلاً مسند احمد میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں ہے " فلمّا ماتت زینب (وفی روایة رقیة) ابنة رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم قال رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم: الحقی بسلفنا الصالح الخیر عثمان بن مظعون، فبکت

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

تقدیر خداوندی کی تغلیط اور اس کا تخطیہ کیا جائے نیز دوسرے لوگوں کو رونے دھونے کی دعوت دیجائے[۱]۔ واللہ أعلم ۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ کیا میت کو اس کے اہل کے اس پر رونے کی وجہ سے عذاب دیا جاتا ہے؟ سو بعض حضرات صحابہؓ اس کے قائل ہیں، چنانچہ حضرت عمرؓ، حضرت عبد اللہ بن عمرؓ اور حضرت مغیرہؓ کا یہی مسلک ہے[۲]۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

النساء ، فجعل عمر یضربهن بسوطه ، فأخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم بيده ، فقال: مهلاً يا عمر، ثم قال: أبكين وإياكن ونعيق الشيطان »الخ الفتح الربانی (ج ۸ ص۱۳۸، رقم ۹۲) باب الرخصة بالبكاء من غير نوح۔

اس روایت کے تحت علامہ ساعاتیؒ لکھتے ہیں : « الظاهر أن بكاءهن كان بصوت لكن لا برفعه، فنهاهن عمر حتى لا يجر إلى النياحة فأمره صلى الله عليه وسلم بتركهن »الخ۔

نیز عبد اللہ بن یزیدؓ کی روایت ہے، فرماتے ہیں : « رخص فی البكاء من غير نوح » رواه الطبرانی فی الكبير و إسناده حسن ۔

نیز قرظہ بن کعبؓ اور ابو مسعود انصاریؓ سے مروی ہے « رخص لنا فی البكاء عند المصيبة من غير نوح » رواه الطبرانی فی الكبير، ورجاله رجال الصحيح ۔ دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۳ ص۱۷) کتاب الجنائز، باب ماجاء فی البکاء ۱۲ مرتب عفی عنہ

(حاشیہ صفحہ ھٰذا)

[۱] جیسا کہ نوحہ میں ایسا ہی کیا جاتا ہے ۔ چنانچہ علامہ نوویؒ « إن الميت ليعذب ببكاء أهله » کی تشریح کے تحت لکھتے ہیں : « وقالت طائفة : معنى الأحاديث أنهم ينوحون على الميت ويندبونه بتعديد شمائله ومحاسنه فی زعمهم، وتلك الشمائل قبائح فی الشرع يعذب بها »الخ ۔ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۳۰۲) کتاب الجنائز ۱۲ م

[۲] المغنی لابن قدامة (ج ۲ ص۵۴۳) تعذيب الميت ببكاء أهله عليه ۔

چنانچہ حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں : « فلما أصيب عمر (يعنی بالجراحة التی مات فيها) دخل صهيب يبكی يقول : وا أخاه ! واصاحباه ! فقال له عمر : يا صهيب ، أتبكی علیّ ؟ وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن الميت يعذب ببعض بكاء أهله عليه » صحیح بخاری (ج ۱ ص۱۷۲) باب قول النبی صلى الله عليه وسلم يعذب الميت ببعض بكاء أهله عليه ۔

نیز ابو عمرؓ کہتے ہیں : « سمعت ابن عمر يقول ۔ وهو فی جنازة رافع بن خديج ، وقام النساء يبكين على رافع ، فأجلسهن مراراً، ثم قال لهن : ويحكن ! إن رافع بن خديج شيخ كبير لا طاقة له بالعذاب ، وإن الميت يعذب ببكاء أهله عليه » مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص۵۵۵، رقم ۶۶۷۸) باب الصبر والبكاء والنياحة ، کتاب الجنائز۔

حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کا قصہ ترمذی کی روایت باب میں آگیا ہے ۱۲ مرتب

جبکہ حضرت عائشہ رضؓ، حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابوہریرہؓ کا مسلک یہ ہے کہ بکاءِ اہل سے میّت کو عذاب نہیں ہوتا[1]۔

قائلینِ تعذیب کا استدلال حضرت عبداللہ بن عمر رضؓ کی مرفوع روایت « إن الميّت ليعذّب ببكاء أهله عليه[2] » سے ہے۔

منکرینِ تعذیبِ میّت ببکاء اہلہ کا استدلال « وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ أُخْرٰى[3] » سے ہے، چنانچہ حضرت عائشہ رضؓ نے اسی سے استدلال کیا ہے[4]۔

جہاں تک حضرت ابن عمرؓ کی روایت کا تعلق ہے اس کے بارے میں حضرت عائشہ رضؓ اگلے سے پیوستہ باب میں فرماتی ہیں: « يرحمه الله، لم يكذب ولكنه وهم، إنما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لرجل مات يهودياً: إن الميت ليعذب، وإن أهله ليبكون عليه »۔

لیکن حضرت ابن عمر رضؓ کی طرف وہم کی نسبت کرنا محلِّ نظر ہے[5]، اس لئے کہ اس مضمون کی روایات متعدد صحابہ کرامؓ سے جزم کے ساتھ مروی ہیں[6]۔ لہٰذا صحیح یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضؓ کی حدیث ثابت ہے اور اس میں کسی قسم کا وہم نہیں البتہ وہ بعض مخصوص احوال پر محمول ہے:-

---

[1] حضرت عائشہ رضؓ اور حضرت ابن عباسؓ کے مسلک کے لئے دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص۱۷۲) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: یعذّب المیت۔ اور حضرت ابوہریرہؓ کے مسلک کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۳ ص۱۲۲) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم یعذّب المیت الخ ۱۲م

[2] بخاری (ج ۱ ص۱۷۱) ۱۲م

[3] سورۂ فاطر آیت ۱۸ پ ۲۲ ۱۲م

[4] نیز حضرت ابن عباسؓ نے عدمِ تعذیب کی تائید میں فرمایا « والله هو أضحك وأبكى »۔ دونوں دلائل کے لئے دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص۱۷۲) ۱۲م

[5] چنانچہ علامہ ساعاتیؒ نقل کرتے ہیں: « قال القرطبي: إنكار عائشة ذلك وحكمها على الراوي بالتخطئة والنسيان أو على أنه سمع بعضاً ولم يسمع بعضاً: بعيد، لأن الرواة لهذا المعنى من الصحابة كثيرون وهم جازمون، فلا وجه للنفي مع إمكان حمله على محمل صحيح » دیکھئے بلوغ الامانی من اسرار الفتح الربانی (ج ۷ ص۱۲۶ تحت شرح حدیث رقم ۹۳) باب ماجاء فی أن المیت یعذّب الخ ۱۲ مرتب

[6] مثلاً محمد بن سیرینؒ فرماتے ہیں: « ذُكر عند عمران بن الحصين أن الميت يعذب ببكاء الحي، فقال عمران: قاله رسول الله صلى الله عليه وسلم »، سنن نسائی (ج ۱ ص۲۶۳) النهي عن البكاء على الميت۔

حضرت سمرہؓ سے روایت ہے فرماتے ہیں: « قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: الميت يعذب ببكاء الحي »، (قال الهيثمي) رواه الطبراني في الكبير وفيه عمر بن إبراهيم الأنصاري، وفيه كلام، وهو ثقة۔ مجمع الزوائد (ج ۳ ص۱۶) باب ماجاء فی البکاء۔

حضرت عمر رضؓ اور حضرت مغیرہؓ کی روایات پیچھے گذر چکی ہیں۔

کتبِ حدیث میں اس مضمون کی اور بھی روایات متعدد صحابہ کرامؓ سے مروی ہیں۔ فلیراجع ۱۲ مرتب

ایک یہ کہ تعذیبِ میّت ببکاءِ اُھلہٖ جب ہے جبکہ اس نے اپنے گھر والوں اور اقرباء کو وصیت کی ہو کہ میرے مرنے کے بعد میرے اوپر خوب رویا دھویا جائے اور نوحہ کیا جائے چنانچہ عرب میں اس کا رواج تھا کہ وہ مرنے سے پہلے بکاء اور نوحہ کی وصیت کر جاتے تھے اور اس نوحہ کو اپنے لئے قابلِ فخر سمجھتے تھے، مشہور شاعر طرفۃ بن العبد کہتا ہے ؎

فإن متّ فانعینی بما أنا أھلہ — وشقّی علیّ الجیب یا ابنۃ معبدٖ[۱]

دوسرے یہ کہ تعذیبِ میّت والی روایت اُس صورت پر محمول ہے جبکہ میّت ترکِ نوحہ کی وصیت نہ کرے۔

تعذیبِ میّت والی روایت کا ایک مطلب یہ بیان کیا جاتا ہے کہ نوحہ کرنے والیاں اپنے نوحہ میں مدح کے طور پر میّت کے جن افعال کا ذکر کرتی ہیں بسا اوقات وہ افعال ایسے بُرے ہوتے ہیں کہ ان کا مرتکب ہونے کی وجہ سے میّت کو عذاب دیا جا رہا ہوتا ہے[۲]۔

ایک مطلب یہ ہے کہ نوحہ کرنے والیاں جب کہتی ہیں: "واجبلاہ! واسیّداہ!" تو فرشتے اس کے سینے پر ہاتھ مار کر کہتے ہیں: "أھکذا کنت؟"[۳]۔

---

[۱] السبع المعلقات (ص۷۷) المعلقۃ الثانیۃ۔ شعر کا ترجمہ اس طرح ہے:
جب میں مر جاؤں تو اے معبد کی بیٹی (شاعر کی بھتیجی) تو میری موت کی خبر اس اہتمام سے لوگوں کو سُنانا جس کا میں اہل ہوں، اور میرے اوپر (بطورِ سوگ) گریبان چاک کرنا ۱۲ مرتب

[۲] چنانچہ اہلِ عرب کا طریقہ تھا کہ وہ اپنے نوحوں میں کہتے تھے: "یا مرمل، و موتم الولدان، و مخرب العمران، و مفرّق الأخدان" یعنی اے عورتوں کو بیوہ کرنے والے! اے بچوں کو یتیم کرنے والے! اے آبادیوں کو برباد و ویران کرنے والے! اے دوستوں کو جدا کرنے والے! ۔ کما فی شرح النووی علی صحیح مسلم (ج۱ ص۳۰۲) کتاب الجنائز ۱۲ مرتب

[۳] جیسا کہ اگلے باب میں حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کی روایت آرہی ہے "أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: ما من میّت یموت، فیقوم باکیہ، فیقول: واجبلاہ! واسیداہ! أو نحو ذلك إلا وکل بہ ملکان یلھزانہ (اللھز: الدفع فی الصدر بجمیع الکف) و یقولان: أھکذا کنت؟"۔
مسند احمد میں حضرت ابوموسیٰ اشعری کی ایک روایت اس طرح آئی ہے: "أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: المیّت یعذّب ببکاء الحیّ علیہ إذا قالت النائحۃ: واعضداہ! واناصراہ! واکاسیاہ! جُبِذَ المیّت و قیل لہ: أنت عضدھا؟ أنت ناصرھا؟ أنت کاسیھا؟" دیکھئے الفتح الربانی (ج۷ ص۱۲۵ رقم ۹۳) باب ماجاء فی أن المیّت یعذّب ببکاء أھلہ علیہ۔
حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی تعذیبِ میّت والی روایت کی توجیہات کے لئے دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج۱ ص۳۰۲) کتاب الجنائز۔ اور بلوغ الامانی من اسرار الفتح الربانی (ج۱ ص۱۲۶ تا ص۱۲۸، تحت شرح حدیث رقم ۹۳) ۱۲ مرتب عفی عنہ

حضرت عبد اللہ بن عمر رضی کی تعذیبِ میّت والی روایت میں مذکورہ تمام امکانات نکل سکتے ہیں اور "لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ اُخْرٰی" پر عمل کرنے کے لئے ان توجیہات میں سے کسی ایک کو اختیار کرنا بہرحال ضروری ہے۔ واللہ أعلم۔

"عن[1] أبی ہریرة قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: أربع فی أمّتی من أمر الجاهلیّة لن یدعهنّ الناس" مطلب یہ کہ یہ وہ امور ہیں جو بالکلیہ کبھی متروک نہ ہوں گے کہ کوئی ان کا مرتکب نہ ہو بلکہ ہر زمانہ میں کوئی نہ کوئی ان کا اعتقاد رکھنے والا اور کرنے والا ضرور ہوگا۔[2]

"النیاحة، والطعن فی الأحساب[3]، والعدوٰی[4] أجرب[5] بعیر فأجرب مائة بعیر، من أجرب البعیر الأوّل، والأنواء[6]، مطرنا بنوء کذا وکذا" حضرت

---

[1] الحدیث لم یخرجه من أصحاب الکتب الستة سوی الترمذی. قاله الشیخ محمد فؤاد عبد الباقی، سنن ترمذی (ج ۳ ص۳۲۵، رقم ۱۰۰۱) ۱۲ م

[2] کما فی الکوکب الدرّی (ج ۲ ص۱۰۶) ۱۲ م

[3] أحساب: حسب کی جمع ہے، یعنی نسب، یہاں طعن فی الحسب سے مراد طعن فی النسب ہے، چنانچہ مسند احمد میں حضرت ابوہریرہ رضی کی ایک مرفوع روایت میں آیا ہے: "شعبتان من أمر الجاهلیة لا یترکهما الناس أبدًا: النیاحه والطعن فی النسب" الفتح الربانی (ج، ص۱۱۳، رقم ۵۹) باب ما لا یجوز من البکاء علی المیّت۔ مطلب یہ کہ غیر باپ کی طرف نسبت کیجائیگی ۱۲ مرتب

[4] عدوٰی: إعداء کا اسم ہے اور اس سے مرض کا متعدّی ہونا مراد ہے ۱۲ م

[5] أجرب البعیر: اونٹ کا خارش زدہ ہونا ۱۲ م

[6] أنواء: نوء بفتح النون وسکون الواو۔ کی جمع ہے۔ ابوعبیدؒ کہتے ہیں: انواء اٹھائیس مخصوص ستارے ہیں جو معروف مطالع سے سال بھر میں باری باری طلوع ہوتے ہیں، ہر تیرہ راتیں گذرنے پر ان میں سے ایک ستارہ صبح صادق کے وقت مغرب میں غروب ہوجاتا ہے، ٹھیک اسی وقت مشرق میں اس کے مقابلہ میں دوسرا ستارہ طلوع ہوتا ہے، تیرہ راتوں بعد یہ ستارہ بھی غروب ہوجاتا ہے اور دوسرا ستارہ نکل آتا ہے۔ وإنما سُمّی نوءً الأنه إذا سقط الساقط ناء الطالع، و ذلك النهوض هو النوء، سال کے پورے ہونے پر یہ اٹھائیس کے اٹھائیس ستارے طلوع ہوکر غروب ہوجاتے ہیں۔

جاہلیت میں اہلِ عرب یہ سمجھتے تھے کہ جب بھی ان اٹھائیس ستاروں میں سے کوئی ایک ستارہ غروب ہوکر طلوع ہوگا اس وقت ضرور بارش ہوگی یا ہوا چلے گی، پھر جب بارش ہوجاتی تو کہتے تھے "مُطرنا بنوء کذا" یعنی بارش ستارے کے طلوع ہونے کی وجہ سے ہوئی گویا اس کا طلوع ہونا ہی مؤثر ہے۔ دیکھئے بلوغ الامانی من اسرار الفتح الربانی (ج ٦ ص۲۵۲، ۲۵۳) أبواب صلوٰة الاستسقاء، باب الاعتقاد أنّ المطر بید اللہ الخ ۱۲ مرتب

گنگوہی قدس سرہ فرماتے ہیں کہ عدویٰ کی تردید کا یہ مطلب نہیں کہ یہ مانا جائے کہ تعدیۂ امراض سبب کے درجہ میں بھی متحقق نہیں ہوتا[1] بلکہ دراصل تعدیہ کے سلسلہ میں اہلِ عرب کا اعتقاد فاسد تھا، بعض لوگ اُسے مؤثر بنفسہٖ سمجھتے تھے، بعض کا خیال تھا کہ اللہ تعالیٰ ان چیزوں کو تاثیر دیکر خود معاذ اللہ معطّل ہوگیا ہے، بعض سمجھتے تھے کہ ان چیزوں کو تاثیر تو اللہ تعالیٰ نے ہی دی ہے لیکن اب تاثیر اللہ تعالیٰ کی طرف سے نہیں ہوتی بلکہ ان ہی اشیاء کی طرف سے ہوتی ہے اور بعض کا کہنا تھا کہ مؤثر تو اللہ تعالیٰ ہی ہیں لیکن عدویٰ سے مرض متخلّف نہیں ہوسکتا۔

مذکورہ اعتقاداتِ فاسدہ کی بناء پر عدویٰ کی تردید کی گئی ہے ورنہ سبب کے درجہ میں اُسے ماننا ممنوع نہیں، چنانچہ جمہور کا یہی مسلک ہے[2] واللہ أعلم۔

باب ماجاء فی المشی أمام الجنازة

عن سالم عن أبیه[3] قال: رأیت النبی صلی اللہ علیه وسلم وأبا بکر وعمر یمشون أمام الجنازة » جنازہ کے آگے پیچھے، دائیں بائیں ہر طرف چلنا بالاتفاق جائز ہے، البتہ افضلیت میں اختلاف ہے[4]۔

ایک قول یہ ہے کہ کسی بھی جانب کی مشی کو دوسری جانب کی مشی پر کوئی فضیلت نہیں، سفیانِ ثوریؒ کا یہی قول ہے، امام بخاریؒ کا بھی اسی طرف میلان ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ پیدل چلنے والے کے لئے جنازے کے آگے چلنا اور سوار کے لئے جنازہ کے پیچھے چلنا افضل ہے، امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا یہی مسلک ہے۔

تیسرا قول یہ ہے کہ مطلقاً جنازہ کے آگے چلنا افضل ہے، امام شافعیؒ کا یہی مسلک ہے۔

چوتھا قول یہ ہے کہ مطلقاً جنازہ کے پیچھے چلنا افضل ہے۔ امام ابوحنیفہؒ، ان کے اصحابؒ اور امام اوزاعیؒ کا یہی مسلک ہے[5]۔

---

[1] گویا حضرت گنگوہیؒ یہ بیان فرمانا چاہتے ہیں کہ تعدیۂ امراض سبب کے درجہ میں پایا جاسکتا ہے اور مسبب اور سبب کے درمیان تلازم نہیں بلکہ ان میں تخلّف ہوجاتا ہے، البتہ بعض اہلِ ظاہر کا یہ مسلک ہے کہ تعدیۂ امراض سبب کے درجہ میں بھی نہیں پایا جاتا، لیکن یہ درست نہیں ۔ دیکھئے الکوکب (ج ۲ ص ۱۷۷) ۱۲ م

[2] مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے الکوکب الدرّی (ج ۲ ص ۱۷۷) ۱۲ م

[3] الحدیث أخرجه ابن ماجة فی سننه (ص ۱۰۶) أبواب الجنائز، باب ماجاء فی المشی أمام الجنازة ۱۲ م

[4] اس اختلاف سے متعلق آگے آنے والی تفصیل کے لئے دیکھئے اوجز المسالک (ج ۴ ص ۲۰۸) المشی أمام الجنازة ۱۲ م

[5] وذهب إبراهیم النخعی وسفیان الثوری والأوزاعی وسوید بن غفلة ومسروق وأبو قلابة وأبو حنیفة وأبو یوسف ومحمد وإسحٰق وأهل الظاهر إلی أن المشی خلف الجنازة أفضل، ویروی ذلك عن علی بن أبی طالب وعبد اللہ بن مسعود وأبی الدرداء وأبی أمامة، وعمرو بن العاص ۔ عمدة القاری (ج ۸ ص ۵) باب الأمر باتباع الجنائز ۱۲ مرتب

حدیثِ باب امام شافعیؒ کی دلیل ہے، جبکہ مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ ماشیاً کی صورت پر بھی محمول ہوسکتی ہے اور بیانِ جواز پر بھی، جہاں تک حنفیہ کا تعلق ہے سو ان کی طرف سے ایک جواب تو یہی ہے کہ یہ بیانِ جواز پر محمول ہے، نیز اس روایت کے موصول یا مرسل ہونے میں اختلاف ہے اور محدثینؒ کے نزدیک اصح یہ ہے کہ یہ مرسل[1] ہے۔ اور مرسل شافعیہ کے نزدیک حجّت نہیں۔

مالکیہ اور حنابلہ کا استدلال ماشی کے حق میں تو حدیثِ باب ہی سے ہے اور راکب کے بارے میں ان کا استدلال حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی روایت سے ہے: «أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: الراکب خلف الجنازۃ والماشی حیث یشاء منہا[2]»۔

---

[1] جس کی تفصیل یہ ہے کہ امام ترمذیؒ نے اسے موصولاً بھی روایت کیا ہے اور مرسلاً بھی۔ وصل کے ساتھ ایک روایت «سفیان بن عیینۃ عن الزہری عن سالم عن أبیہ قال: رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم» کے طریق سے آئی ہے، وصل کے ساتھ دوسری روایت «محمد بن بکر، حدثنا یونس عن یزید عن ابن شہاب عن أنس، أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم» کے طریق سے آئی ہے۔

جہاں تک پہلے طریق کا تعلق ہے اس میں بھی راجح یہی ہے کہ یہ مرسل ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عبد اللہ بن المبارکؒ فرماتے ہیں: «الحفاظ عن الزہری ثلاثۃ: مالك ومعمر وابن عیینۃ، فاذا اجتمع اثنان منہم علی قول أخذنا بہ وترکنا قول الآخر» (کما فی نصب الرایۃ ج ۲ ص۲۹۴ - فصل فی حمل الجنازۃ) اور زیرِ بحث روایت بھی زہریؒ سے مذکورہ تینوں حفاظ نے نقل کی ہے، ان میں سے ابن عیینہؒ نے اگرچہ اس روایت کو موصولاً ذکر کیا ہے لیکن امام مالکؒ اور معمرؒ نے زہریؒ سے اس روایت کو مرسلاً ہی نقل کیا ہے کما صرح بہ الترمذی فی الباب، نیز وہ فرماتے ہیں: «وأہل الحدیث کلہم یرون أن الحدیث المرسل فی ذلك أصح»۔

جہاں تک وصل والے دوسرے طریق کا تعلق ہے اس کے بارے میں امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: «سألت محمداً عن ہذا الحدیث فقال: ہذا حدیث خطأ، أخطأ فیہ محمد بن بکر، وإنما یروی ہذا الحدیث عن یونس عن الزہری أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ» ۱۲ مرتب

[2] اللفظ للترمذی فی سننہ (ج ۱ ص۱۵۵) باب فی الصلاۃ علی الأطفال۔ نیز دیکھئے سنن نسائی (ج ۱ ص۲۷۵) کتاب الجنائز، مکان الراکب من الجنازۃ - اور - مکان الماشی من الجنازۃ - اور سنن ابن ماجہ (ص۱۰۷) أبواب الجنائز، باب ماجاء فی شہود الجنائز -

سنن ابی داؤد میں یہ روایت اس طرح آئی ہے «الراکب یسیر خلف الجنازۃ والماشی یمشی خلفہا وأمامہا وعن یمینہا وعن یسارہا قریبا منہا» (ج ۲ ص۴۵۳) باب المشی أمام الجنازۃ ۱۲ مرتب

اس کے جواب میں حضرت تھانوی قدس سرہ فرماتے ہیں کہ افضل تو راکب و ماشی دونوں ہی کے لئے پیچھے چلنا ہے لیکن اس روایت سے راکب کے حق میں مزید تاکید مقصود ہے اس لئے کہ وہ رکوب کی وجہ سے جو ایک طرح کے سوء ادب میں مبتلا ہوا ہے[1] پیچھے چلنے کے ادب کی وجہ سے اس کی ایک درجہ میں تلافی ہوجائے گی، یہی وجہ ہے کہ حنفیہ میں سے اسبیجابیؒ کا کہنا یہ ہے کہ راکب کا جنازہ سے آگے بڑھ جانا مکروہ ہے[2] جبکہ ماشی کے حق میں یہ مکروہ نہیں[3]۔

دلائلِ احناف حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں :-

① حنفیہ کا ایک استدلال ان تمام روایات سے ہے جن میں "اتباع الجنائز" کا حکم دیا گیا ہے[4]۔ مثلاً بخاری شریف میں حضرت براء بن عازبؓ کی روایت « أمرنا النبي صلی الله علیه وسلم بسبع ونهانا عن سبع أمرنا باتباع الجنائز[5] الخ »۔

② اگلے باب میں حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کی روایت آرہی ہے « سألنا رسول الله صلی الله علیه وسلم عن المشي خلف الجنازة، قال: ما دون الخبب » الخ۔

اس روایت پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس میں ابو ماجدؒ مجہول ہیں[6]۔ لیکن حضرت گنگوہی قدس سرہٗ فرماتے

---

[1] جنازہ کے ساتھ رکوب کا سوء ادب ہونا ترمذی ہی میں حضرت ثوبانؓ کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے وہ فرماتے ہیں: «خرجنا مع رسول الله صلی الله علیه وسلم في جنازة، فرأى ناسًا ركبانًا، فقال: ألا تستحيون؟ إن ملائكة الله على أقدامهم وأنتم على ظهور الدواب» (ج ۱ ص ۱۵۲) باب ماجاء في كراهية الركوب خلف الجنازة ۱۲ مرتب

[2] دیکھئے البحر الرائق (ج ۲ ص ۱۹۲) فصل السلطان أحق بصلاته الخ ۱۲ م

[3] حضرت تھانوی قدس سرہ کے مذکورہ جواب کے لئے دیکھئے اعلاء السنن (ج ۸ ص ۲۴۳) باب المشي خلف الجنازة والإسراع بها۔

علامہ سندھیؒ فرماتے ہیں: « فالظاهر من الحديث أن الأصل في التابع للجنازة أن يكون خلفها لكن الماشي لحاجة الحمل يتوجه إلى جهات أخر أيضًا بخلاف الراكب، فبقي حكمه على الأصل، وجوز للماشي الجهات كلها والله أعلم » اعلاء السنن (ج ۸ ص ۲۴۳ و ص ۲۴۴) ۱۲ مرتب

[4] اس قسم کی روایات کے لئے دیکھئے مجمع الزوائد ج ۳ ص ۲۹ تا ۳۱) باب اتباع الجنازة والمشي معها والصلاة عليها۔ اس باب میں حضرت عثمان بن عفانؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابو سعیدؓ، حضرت ابو ہریرہؓ، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت انسؓ سے اس مضمون کی روایات مروی ہیں ۱۲ مرتب

[5] صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۶۶) باب الأمر باتباع الجنائز ۱۲ م

[6] چنانچہ حافظؒ لکھتے ہیں: « قيل اسمه عائذ بن نضلة، لم يرو عنه غير يحيى الجابر، من الثانية۔ أخرج له أبو داود والترمذي وابن ماجة » تقریب (ج ۲ ص ۴۶۵ رقم ۷۱) ۱۲ م

ہیں کہ ابوماجدؒ رواۃ کے طبقۂ ثانیہ یعنی کبارِ تابعین سے تعلق رکھتے ہیں اور ان سے روایت نقل کرنے والے یحییٰ امام بنی تیم اللہ ہیں جو امام ترمذیؒ کی تصریح کے مطابق ثقہ ہیں، وقلّة الرواية عنه لايقدح فيه۔ لہٰذا ان کی روایت کو رد نہیں کیا جاسکتا[1]، نیز دوسری روایات سے بھی اس روایت کی تائید ہوتی ہے۔

③ طحاوی میں عمرو بن حریثؒ کی روایت ہے، فرماتے ہیں: "قُلتُ لعلي بن أبي طالب: ما تقول في المشي أمام الجنازة؟ فقال علي بن أبي طالب: المشي خلفها أفضل من المشي أمامها كفضل المكتوبة على التطوع، قال: قلتُ: إني رأيتُ أبا بكر وعمر يمشيان أمامها، فقال: إنما يكرهان أن يحرجا الناس»۔

طحاوی ہی میں أبزی کی روایت ہے، فرماتے ہیں: «كنتُ أمشي في جنازة فيها أبو بكر وعمر وعلي، فكان أبو بكر وعمر يمشيان أمامها، وعلي يمشي خلفها، يدي في يده، فقال علي: أما إن فضل الرجل يمشي خلف الجنازة على الذي يمشي أمامها كفضل صلاة الجماعة على صلاة الفذّ، وإنهما ليعلمان من ذلك مثل الذي أعلم، ولكنهما سهلان يسهلان على الناس»۔

④ نافعؒ بیان کرتے ہیں: «خرج عبد الله بن عمر وأنا معه على جنازة، فرأى معها نساء، فوقف، ثم قال: ردّهن فإنهن فتنة الحي والميت، ثم مضى يمشي خلفها، فقلتُ: يا أبا عبد الرحمن، كيف المشي في الجنازة: أمامها أم خلفها؟ فقال: أما تراني أمشي خلفها[2]»۔

---

[1] الکوکب الدرّی (ج ۲ ص۱۸۱) لیکن یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ حضرت گنگوہی قدس سرہ کے جواب سے ابوماجدؒ کی جہالت تو دور نہیں ہوتی اس لئے کہ جہالت کے دور ہونے کے لئے دو معروف راویوں کا اس سے روایت کرنا ضروری ہے جو یہاں موجود نہیں۔ کما في التقريب للنووي مع تدريب الراوي (ج ۱ ص۳۱۶) النوع الثالث والعشرون۔

غالبؒ حضرت گنگوہی قدس سرہٗ کا جواب اس ضابطہ کی بنیاد پر ہے کہ قرونِ ثلاثہ میں راوی کی جہالت مضر نہیں، کما في «قواعد في علوم الحديث» مقدمة «إعلاء السنن» (ص۲۰۴ طبعة بيروت) و(ص۱۳۷، طبعة: إدارة القرآن كراتشي) یا اس قول کی بنا پر ہے کہ راوی مجہول سے جب ایک ثقہ روایت کرے تو اس کی جہالت مرتفع ہوجاتی ہے۔ کما في تدريب الراوي (ج ۱ ص۳۱۶) والله أعلم ۱۲ مرتب

[2] مؤخر الذکر تینوں روایات کے لئے دیکھئے طحاوی (ج ۱ ص۲۳۳) باب المشي مع الجنازة أين ينبغي أن يكون منها ۱۲ م

⑤ مصنّفِ عبد الرزّاق میں طاؤسؒ سے مرسلاً مروی ہے: «ما مشی رسول الله صلی الله علیه وسلم فی جنازة حتی مات إلا خلف الجنازة»[1] حضرت ابن عمرؓ کی روایتِ باب مشی امام الجنازة کی مواظبت پر اتنی دال نہیں جتنی طاؤسؒ کی یہ روایت مشی خلف الجنازہ کی مواظبت پر دال ہے۔ واللہ أعلم[2]۔

بابٌ[3] ماجاء فی کراهیة الرکوب خلف الجنازة

عن[4] ثوبان قال: خرجنا مع رسول الله صلی الله علیه وسلم فی جنازة فرأى ناسًا رکبانًا، فقال: ألا تستحیون، إن ملائکة الله علی أقدامهم وأنتم علی ظهور الدوابّ؟ اس روایت سے جنازہ کے ساتھ رکوب کی کراہت معلوم ہوتی ہے لیکن سنن ابی داؤد میں حضرت مغیرہؓ کی روایت بظاہر اس کے معارض ہے، اس لئے کہ اس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: «الراکب یسیر خلف الجنازة الخ»[5] جس سے جنازہ کے ساتھ رکوب کی اجازت معلوم ہوئی۔

اس تعارض کو اس طریقہ سے رفع کیا جاسکتا ہے کہ یوں کہا جائے کہ حضرت مغیرہؓ کی روایت جوازِ رکوب پر دال ہے اور جواز کے لئے عدمِ کراہت ضروری نہیں بلکہ جواز مع الکراہت بھی ہوسکتا ہے چنانچہ حدیثِ باب اسی کراہت پر دال ہے۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی رکوب پر نکیر ان ملائکہ کی وجہ سے تھی جو جنازہ کے ساتھ چل رہے تھے اور ملائکہ کا ساتھ چلنا ممکن ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے وجودِ میمون کی وجہ سے ہو جس کا مطلب یہ ہوا کہ ہر جنازہ کے ساتھ ملائکہ کا ہونا ضروری نہیں، اس توجیہ کی بنیاد پر عام حالات میں جنازہ کے ساتھ رکوب بلاکراہت جائز ہوگا[6]۔

---

[1] مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص۴۴۵، رقم ۶۲۶۲) باب المشی أمام الجنازة ۱۲ م

[2] قائلینِ مشی أمام الجنازة ایک عقلی دلیل یہ بیان کرتے ہیں کہ جنازہ کے ساتھ جانے والے لوگ میّت کے شفعاء ہیں والشفیع یکون قدام المشفوع له، جبکہ قائلینِ مشی خلف الجنازة یہ کہتے ہیں کہ وہ میّت کو رخصت کرنے والے ہیں والمودِّع یکون وراء المودَّع۔ کذا فی الأوجز (ج ۴ ص۲۱۳) المشی أمام الجنازة ۱۲ مرتب۔

[3] شرحِ باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲م

[4] الحدیث أخرجه ابن ماجة فی سننه (ص۱۰۶) باب ماجاء فی شهود الجنائز ۱۲ م

[5] سننِ ابی داؤد (ج ۲ ص۴۵۳) باب المشی أمام الجنازة ۱۲ م

[6] یہاں تک کی شرح کے لئے دیکھئے بذل المجهود فی حلّ أبی داؤد (ج ۱۴ ص۱۴۴) باب الرکوب فی الجنازة ۱۲ م

نیز یہ بھی ممکن ہے کہ رکوب بلا عذر میں کراہت ہو اور عذر مثلاً مرض، عرج اور شلل وغیرہ کی صورت میں کراہت نہ ہو[1]۔

علامہ ظفر احمد عثمانیؒ نے عدمِ رکوب کی روایت کو استحباب پر محمول کیا ہے، لأنہ من حسن الأدب مع الملائکۃ علیھم السلام[2]۔

واضح رہے کہ رکوب کی کراہت وعدمِ کراہت سے بحث جنازہ کے ساتھ جاتے ہوئے ہے، واپس لوٹتے ہوئے کراہت نہیں جیساکہ اگلے باب میں حضرت جابر بن سمرہؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے «أن النبیّ صلی اللہ عَلَیہ وَسَلَّم اتبع جنازۃ أبی الدحداح ماشیًا ورجع علی فرسٍ» نیز سننِ أبی داؤد[3] میں حضرت ثوبانؓ سے مروی ہے: «أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أتی بدابۃ وھو مع الجنازۃ، فأبی أن یرکب، فلما انصرف أُتِیَ بدابۃ فرکب، قیل لہ، فقال: إن الملائکۃ کانت تمشی فلم أکن لأرکب وھم یمشون، فلمّا ذھبوا رکبت[4]»۔

میّت کو مال واسباب کی طرح پیٹھ پر لادنا یا کسی جانور یا گاڑی وغیرہ پر رکھ کر لے جانا مکروہ ہے[5]، البتہ اگر عذر ہو تو بلا کراہت جائز ہے، مثلاً اگر قبرستان بہت دور ہو[6]، پھر ضرورت کے موقعہ پر میّت کو کسی بس یا گاڑی وغیرہ پر لیجائے جانے کی صورت میں ساتھ جانے والوں کا بس یا دوسری سواریوں پر سوار ہونا بھی بظاہر مکروہ نہ ہوگا۔ واللہ أعلم۔ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب ماجاء فی التکبیر علی الجنازۃ

عن[7] أبی ھریرۃ أن النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم صلّی علی النجاشی «نجاشی حبشہ کے

---

[1] کما فی التحفۃ (ج ۲ ص۱۳۵) ۱۲ م

[2] إعلاء السنن (ج ۸ ص۲۴۰) باب استحباب أن لا یرکب مع الجنازۃ ۱۲ م

[3] (ج ۲ ص۴۵۲ و ۴۵۳) باب الرکوب فی الجنازۃ ۱۲ م

[4] اس روایت کے الفاظ سے یہ بھی معلوم ہوا کہ رکوب کی کراہت اور عدمِ رکوب کے استحباب کی علت شہودِ ملائکہ اور ان کی مشی ہے، معلوم ہوا کہ جب یہ علت نہ پائی جائے تو رکوب میں کوئی حرج نہیں نہ ذہاباً نہ إیاباً - ۱۲ م

[5] دیکھئے الدر المختار مع رد المحتار (ج ۱ ص۵۹۴) مطلب فی حمل المیت ۱۲ م

[6] بہشتی زیور حصۂ یازدہم (ص۹۴۸) دفن کے مسائل ۱۲ م

[7] الحدیث أخرجہ الشیخان: البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص۱۷۶) کتاب الجنائز، باب الصفوف علی الجنازۃ، ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص۳۰۹) کتاب الجنائز ۱۲ م

بادشاہوں کا لقب ہے، یہاں نجاشی سے "اصحمہ" مراد ہیں جو عہدِ نبوی میں حبشہ کے بادشاہ تھے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لائے۔[1]

غائبانہ نمازِ جنازہ اس حدیث سے شافعیہ اور حنابلہ نے غائبانہ نمازِ جنازہ کے جواز پر استدلال کیا ہے، علامہ خطابیؒ نے غائبانہ نمازِ جنازہ کے جواز کی یہ شرط بیان کی ہے کہ جس جگہ میت کا انتقال ہوا وہاں کوئی اس پر جنازہ پڑھنے والا موجود نہ ہو، شافعیہ میں سے رؤیانیؒ نے بھی اس قول کو پسند کیا ہے۔ امام ابن حبانؒ فرماتے ہیں کہ غائبانہ نمازِ جنازہ کے جواز کی شرط یہ ہے کہ مصلی کی نسبت سے میت جانبِ قبلہ میں ہو، لہٰذا اگر میت کا علاقہ مصلی کی نسبت سے قبلہ کی جانبِ مخالف میں ہو تو غائبانہ نماز جائز نہ ہوگی۔[2]

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک غائبانہ نمازِ جنازہ مشروع نہیں، جہاں تک نجاشیؒ کے واقعہ کا تعلق ہے سو یہ ان کی خصوصیت ہے، نیز چونکہ وہ مسلمان بادشاہ تھے اور مسلمانوں کی انہوں نے بطورِ خاص مدد کی تھی اور ان پر کسی نے نماز نہیں پڑھی تھی اس لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر مدینہ میں نماز پڑھی، جبکہ نجاشیؒ کی وفات اپنے ملک میں ہوئی تھی، اس کے علاوہ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور نجاشیؒ کے درمیان جتنے حجابات تھے وہ سب دور کر دیئے گئے تھے یہاں تک کہ نجاشی کا جنازہ آپ کو سامنے نظر آنے لگا تھا چنانچہ واحدیؒ نے اپنی "اسباب النزول" میں حضرت ابن عباسؓ سے بغیر سند کے نقل کیا ہے "كشف للنبي صلى الله عليه وسلم عن سرير النجاشي حتى رآه وصلّى عليه" اور ابن حبانؒ نے "أوزاعي عن يحيى بن أبي كثير عن أبي قلابة عن أبي المهلب" کے طریق سے عمران بن حصینؓ کی روایت نقل کی ہے جس میں وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں فرماتے ہیں "فقام وصفوا خلفه وهم لا يظنون إلا أن جنازته بين يديه" اور ابوعوانہ کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں "فصلّينا خلفه ونحن لا نرى إلا أن الجنازة قدّامنا"۔

البتہ اس پر مجمع بن جاریہؓ کی روایت سے اشکال ہو سکتا ہے جو "صلوٰۃ علی النجاشی" کا واقعہ نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں "فصففنا خلفه صفين وما نرى شيئاً" أخرجه الطبراني۔[3]

---

[1] أسد الغابة في معرفة الصحابة (ج ۱ ص ۹۹) ۱۲ م

[2] وعن بعض أهل العلم: إنما يجوز ذلك في اليوم الذي يموت فيه الميت أو ما قرب منه، لا ما إذا طالت المدة، حكاه ابن عبد البرّ۔ فتح الباري (ج ۳ ص ۱۸۸) باب الصفوف على الجنازة ۱۲ م

[3] کذا فی فتح الباری (ج ۳ ص ۱۸۹) باب الصفوف على الجنازة ۔ مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۳۹، باب الصلاة على الغائب) میں یہ روایت اس طرح آئی ہے "وعن ابن خارجة قال: لما بلغ النبي صلى الله عليه وسلم وفاة النجاشي قال: إن أخاكم قد توفّي فخرجنا فصففنا خلفه، فصلّينا وما نرى شيئاً" رواه الطبراني في الكبير وفيه حمران بن أعين، وثقه أبو حاتم وضعّفه ابن معين وبقية رجاله ثقات. سنن ابن ماجہ (ص ۱۱۰، باب ما جاء في الصلاة على النجاشي) میں یہ روایت مجمع بن جاریہؓ سے "وما نرى شيئاً" کی زیادتی کے بغیر آئی ہے ۱۲ مرتب

لیکن اس اشکال کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ ممکن ہے کہ نجاشیؒ کے جنازے سے یہ حجابات بعض حضرات کے حق میں تو اٹھائے گئے ہوں اور بعض کے حق میں نہ اٹھائے گئے ہوں[1]۔ واللہ اعلم[2]

غائبانہ نماز جنازہ پر ایک استدلال حضرت معاویہ بن معاویہ مزنیؓ کے واقعہ سے بھی کیا جاتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تبوک میں ان کی نماز جنازہ پڑھی تھی حالانکہ ان کی وفات مدینہ منورہ میں ہوئی تھی[3]۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اگر یہ روایت ثابت ہو جائے تو یہ بھی ان کی خصوصیت پر محمول ہو سکتی ہے[4]۔ اس کے علاوہ اس واقعہ میں بھی ذکر ہے کہ حضرت معاویہ بن معاویہؓ کے جنازے سے حجابات دور کر دیئے گئے تھے، چنانچہ حافظؒ "الإصابة" میں طبرانی، ابن مندہ اور بیہقی وغیرہ کے حوالہ سے نقل کرتے ہیں:

"عن أنس بن مالك قال: نزل جبرئيل على النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يا محمد! مات معاوية بن معاوية المزني، أتحب أن تصلي عليه؟ قال: نعم، فضرب بجناحيه، فلم يبق أكمة ولا شجرة إلا تضعضعت، فرفع سريره حتى نظر إليه، فصلى عليه وخلفه صفان من الملائكة، كل صف سبعون ألف ملك ...." اس روایت میں ایک راوی محبوب بن ہلال ہیں جن کے بارے میں ابو حاتمؒ کہتے ہیں: "ليس بالمشهور" البتہ ابن حبانؒ نے ان کو ثقات میں ذکر کیا ہے۔

اور ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں: "فوضع جبرئيل جناحه الأيمن على الجبال فتواضعت

---

[1] گویا ان کا نہ دیکھنا ان نمازیوں کے درجہ میں ہے جو جنازے میں موجودگی میں امام کے پیچھے نماز پڑھ رہے ہوں لیکن انہیں جنازہ نظر نہ آ رہا ہو۔ کما يفهم ذلك من العمدة (ج ۸ ص۱۱۹) باب الصفوف على الجنازة وصرح به الحافظ في الفتح (ج ۳ ص۱۸۹) ۱۲ مرتب

[2] اس باب کی یہاں تک کی بیشتر تشریح فتح الباری (ج ۳ ص۱۸۸ و ص۱۸۹، باب الصفوف على الجنازة) سے ماخوذ ہے ۱۲ م

[3] اسد الغابة (ج ۴ ص۳۸۹) ۱۲ م

[4] ان کی وجہ خصوصیت خود روایت میں آئی ہے "فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لجبريل صلى الله عليه وسلم: بم بلغ معاوية هذا؟ قال: بكثرة قراءة قُلْ هُوَ اللّٰهُ أَحَدٌ، كان يقرأها قائماً وقاعداً وراكباً، فبهذا بلغ ما بلغ" رواه الطبراني في الكبير۔ مجمع الزوائد (ج ۳ ص۳۸) باب الصلاة على الغائب۔ اور نجاشی کی خصوصیت کی وجہ پیچھے متن میں گذر چکی ہے ۱۲ مرتب

حتی نَنْظرنا إلی المدینة »، اورایک روایت میں ہے « قال جبرئیل : فهل لك أن تصلّی علیه فأقبض لك الأرض، قال: نعم، فصلّی علیه[۱] »، اس سے واضح ہوگیا کہ یہ "صلاۃ" غائبانہ نہ تھی بلکہ معجزۃً رفعِ حجاب کے بعد حاضرانہ نماز تھی۔

بہرحال پورے ذخیرۂ حدیث میں "صلاۃ علی الغائب" کے یہ صرف دو واقعے ہیں ان کی توجیہ بھی ہوسکتی ہے اور دونوں کو خصوصیت پر بھی محمول کیا جاسکتا ہے ورنہ اگر اس کی عام اجازت ہوتی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ان بیسیوں صحابہ کرام پر نماز پڑھنا نہ چھوڑتے جن کی وفات آپ کی حیات میں مدینہ طیبہ سے باہر ہوئی، اسی طرح آپ کے بعد صحابہ کرامؓ کا بھی کوئی معمولی "صلاۃ علی الغائب" کا نہیں ملتا، یہ بھی مسلکِ احناف کی ایک مضبوط دلیل ہے۔

نیز علامہ عبدالحق محدث دہلویؒ "لمعات التنقیح[۲]" میں فرماتے ہیں: « وفی صلاته صلی الله علیه وسلم علی غیر النجاشی کمعاویة المزنی الذی مات بالمدینة والنبی صلی الله علیه وسلم بتبوك، وعلی زید بن حارثة وجعفر بن أبی طالب استشهدا بمؤتة: کلام من حیث إسناد الأحادیث التی رویت فیها[۳] »۔

---

[۱] ذکر الروایات کلّها الحافظ فی الإصابة، کما فی إعلاء السنن (ج ۸ ص۲۳۴ و ص۲۳۵) باب أنّ صلاته صلی الله علیه وسلم علی الجنازة الغائبة عنه کانت لحضورها عنده علی طریق المعجزة ۱۲ م

[۲] (ج ۴ ص۳۲۸) کتاب الجنائز، باب المشی بالجنازة والصلاة علیها، الفصل الأوّل ۱۲ م

[۳] چنانچہ حضرت معاویہ بن معاویہؓ کا قصہ حضرت انسؓ کی روایت سے بھی آیا ہے، علامہ ہیثمیؒ اس کے بارے میں فرماتے ہیں: « رواه أبو یعلی والطبرانی فی الکبیر، وفی إسناد أبی یعلی محمد بن إبراهیم بن العلاء، وهو ضعیف جدًّا، وفی إسناد الطبرانی محبوب بن هلال، قال الذهبی: لا یُعرف، وحدیثه منکر »۔

حضرت معاویہ بن معاویہؓ ہی کا قصہ حضرت ابوامامہؓ کی روایت سے بھی آیا ہے، اس کے بارے میں علامہ ہیثمیؒ فرماتے ہیں « رواه الطبرانی فی الکبیر والأوسط، وفیه نوح بن عمر، قال ابن حبان: یقال إنه سرق هذا الحدیث، قلت: لیس هذا بضعف فی الحدیث، وفیه بقیة، وهو مدلس ولیس فیه علة غیر هذا »۔

یہی قصہ حضرت معاویہؓ کی روایت سے بھی آیا ہے، اس کے بارے میں علامہ ہیثمیؒ فرماتے ہیں: « رواه الطبرانی فی الکبیر وفیه صدقة بن أبی سهل ولم أعرفه، وبقیة رجاله ثقات »۔

مجمع الزوائد (ج ۳ ص۳۷ و ۳۸) باب الصلوٰة علی الغائب۔ صلوٰۃ علی زید بن حارثہ وجعفر بن ابی طالب سے متعلق کوئی ضعیف روایت بھی احقر کو تلاش کے باوجود نہ مل سکی ۱۲ مرتب

تکبیراتِ نمازِ جنازہ | "فکبّر أربعاً" اس حدیث کی بنا پر ائمۂ اربعہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ نمازِ جنازہ چار تکبیرات پر مشتمل ہے البتہ عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰؒ کا یہ مسلک ہے کہ نمازِ جنازہ میں پانچ تکبیرات ہیں، امام ابویوسفؒ کی ایک روایت بھی یہی ہے[1]۔

دراصل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے نمازِ جنازہ میں چار سے لیکر نو تک تکبیریں ثابت ہیں[2] لیکن جمہور نے چار کو ترجیح دی ہے اس مسلک کی وجوہِ ترجیح درج ذیل ہیں :۔

(۱) نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ آپ نے حضرت علیؓ کی والدہ فاطمہ بنت اسدؓ کی نمازِ جنازہ میں چار تکبیرات کہیں، اس اجتماع میں حضرات شیخینؓ اور حضرت علیؓ کے علاوہ حضرت عباسؓ، حضرت ابو ایوب انصاریؓ، حضرت اسامہ بن زیدؓ جیسے جلیل القدر حضرات صحابہ بھی موجود تھے[3]۔

(۲) حافظ ابن عبدالبرؒ نے "الاستذکار" میں "ابوبکر بن سلیمان بن ابی حثمۃ عن ابیہ" کے طریق سے روایت نقل کی ہے : "قال: کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یکبّر علی الجنائز أربعاً وخمساً وسبعاً وثمانیاً حتی جاء موت النجاشی فخرج إلی المصلّی وصفّ الناسُ وراءہٗ وکبّر علیہ أربعاً ثم ثبت النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی أربع حتی توفّاہ اللہ عزوجل" أوردہ الحافظ فی التلخیص[4] وسکت علیہ۔

(۳) بیہقی میں حضرت ابو وائلؒ کی روایت آئی ہے "کانوا یکبّرون علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سبعاً وخمساً وستاً أو قال أربعاً، فجمع عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ أصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، فأخبر کل رجل بما رأی فجمعہم عمر رضی اللہ عنہ علی أربع تکبیرات کأطول الصلاۃ"[5]۔ یہ روایت سنداً حسن ہے۔

---

[1] تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۸ ص ۱۱۶، باب الصفوف علی الجنازۃ) ۔ اس مقام پر عمدۃ القاری میں عیسیٰ مولیٰ حذیفہؓ حضرت معاذ بن جبلؓ کے اصحاب، ظاہریہ اور شیعہ حضرات کا بھی یہ مسلک نقل کیا گیا ہے کہ وہ بھی پانچ تکبیرات کے قائل تھے بلکہ علامہ عینیؒ نے حازمیؒ کا یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ : "وممن رأی التکبیر علی الجنائز خمسا: ابن مسعود، وزید بن أرقم، و حذیفۃ بن الیمان ۱۲ مرتب

[2] ان روایات کے لئے دیکھئے التلخیص الحبیر (ج ۲ ص ۱۱۹ تا ۱۲۲) کتاب الجنائز، تحت رقم ۷۶۵ تا ۷۶۷۔ البتہ نو تکبیروں والی روایت کے لئے دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۳۰۴) کتاب الجنائز، من کان یکبر علی الجنازۃ سبعاً وتسعاً ۱۲ مرتب

[3] مجمع الزوائد (ج ۹ ص ۲۵۶ و ص ۲۵۷) باب مناقب فاطمۃ بنت أسد ۱۲ م

[4] (ج ۲ ص ۱۲۱ و ۱۲۲) کتاب الجنائز تحت رقم ۷۶۷ ۔ ۱۲ م

[5] (ج ۴ ص ۳۷) کتاب الجنائز، باب ما یستدل بہ علی أن أکثر الصحابۃ اجتمعوا علی أربع ورأی بعضہم الزیادۃ منسوخۃ ۱۲ م

طحاویؒ[1] میں ابراہیم نخعیؒ سے مروی ہے فرماتے ہیں: « قبض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والناس مختلفون فی التکبیر علی الجنائز لاتشاء أن تسمع رجلاً یقول: سمعتُ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یکبّر سبعًا، وآخر یقول: سمعتُ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یکبّر خمسًا، وآخر یقول: سمعتُ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یکبّر أربعًا إلاّ سمعتَه، فاختلفوا فی ذلك، فکانوا علی ذلك حتی قبض أبوبکر، فلمّا ولی عمرؓ ورأی إختلاف الناس فی ذلك شقّ ذلك علیه جدًّا، فأرسل إلی رجال من أصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، فقال: إنکم معاشر أصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم متی تختلفون علی الناس یختلفون من بعدکم، ومتی تجتمعون علی أمر یجتمع الناس علیہ، فانظروا أمرًا تجتمعون علیہ، فکأنما أیقظهم، فقالوا: نعم، ما رأیت یا أمیر المؤمنین؟ فأشر علینا، فقال عمرؓ: بل أشیروا أنتم علیّ، فإنما أنا بشر مثلکم، فتراجعوا الأمر بینهم، فأجمعوا أمرهم علی أن یجعلوا التکبیر علی الجنائز مثل التکبیر فی الأضحی والفطر أربع تکبیرات، فأجمع أمرهم علی ذلك».

البتہ اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ حضرت علیؓ سے یہ ثابت ہے کہ انہوں نے حضرت سہل بن حنیفؓ کے جنازے میں پانچ یا چھ تکبیریں کہیں[2]۔

لیکن طحاویؒ[3] میں اس کی یہ حقیقت بتائی گئی ہے کہ حضرت علیؓ نے نماز کے بعد فرمایا: « إنّه من أهل بدر » چنانچہ عبداللہ بن معقل اسی واقعہ میں نقل کرتے ہیں « ثمّ صلّیت مع علیّ علی جنائز، کلّ ذلك کان یکبّر علیها أربعًا » معلوم ہوا کہ حضرت علیؓ کا اصل عمل چار ہی تکبیروں کا تھا لیکن چونکہ سہل بن حنیفؓ بدری صحابی تھے اس لئے انہوں نے ان پر زیادہ تکبیریں کہیں[4] واللہ أعلم۔

---

[1] (ج ۱ ص۲۳۹) باب التکبیر علی الجنائز کم هو؟ ۱۲ م

[2] التلخیص الحبیر (ج ۲ ص۱۳۰) تحت رقم ۷۶۶، کتاب الجنائز ۱۲ م

[3] (ج ۱ ص۲۳۹) باب التکبیر علی الجنائز کم هو؟ ۱۲ م

[4] چنانچہ طحاوی ہی میں عبد خیر سے منقول ہے « کان علیّ یکبّر علی أهل بدر ستًّا وعلی أصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم خمسًا وعلی سائر الناس أربعًا » (ج ۱ ص۲۳۹)۔

طبقات ابن سعد میں بھی عمیر بن سعید سے منقول ہے، فرماتے ہیں: « صلّی علیؓ علی سهل بن حُنیفؓ، فکبّر علیه خمسًا، فقالوا ما هٰذا التکبیر؟ فقال: هٰذا سهل بن حنیف من أهل بدر، ولأهل بدر فضل علی غیرهم، فأردت أن أعلّمکم فضلهم » (ج ۳ ص۴۷۳) ترجمة سهل بن حنیف ۱۲

باب ماجاء فی القراءة علی الجنازة بفاتحة الکتاب

«عن ابن عباس أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قرأ علی الجنازة بفاتحة الکتاب»

شافعیہ، حنابلہ اور امام اسحاقؒ کا مسلک یہ ہے کہ نمازِ جنازہ میں قراءتِ فاتحہ واجب ہے جبکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ قراءتِ فاتحہ نمازِ جنازہ میں واجب نہیں[۱]۔ پھر عالمگیریہ[۲] میں یہ تفصیل لکھی ہے کہ اگر نمازِ جنازہ میں سورۂ فاتحہ بنیّتِ دعاء پڑھ لی جائے تو کوئی حرج نہیں البتہ قراءت کی نیت سے جائز نہیں اس لئے کہ وہ قراءت کا محل نہیں۔

شافعیہ کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کی حدیثِ باب ہے لیکن یہ ابراہیمؒ[۳] بن عثمان کی وجہ سے ضعیف ہے۔ البتہ اسی باب میں اگلی روایت صحیح ہے «عن[۴] طلحة بن عوف أن ابن عباس صلّی علی جنازة، فقرأ بفاتحة الکتاب، فقلت له، فقال: إنه من السنة أو من تمام السنة» نیز سنن نسائی[۵] میں حضرت ابو امامہؓ سے مروی ہے فرماتے ہیں: "السنة فی الصلاة علی الجنازة أن یقرأ فی التکبیرة الأولی بأمّ القرآن مخافتةً الخ"۔

حنفیہ کی دلیل میں عموماً ابوداؤد کی ایک حدیث پیش کی جاتی ہے: «عن أبی هریرة قال: سمعتُ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: إذا صلّیتم علی المیّت فأخلصوا له الدعاء[۶]» لیکن اس سے استدلال درست نہیں کیونکہ اس کا مطلب اخلاص کے ساتھ دعاء کرنا

---

[۱] المغنی (ج ۲ ص ۴۸۵) مسألة: قال والصلاة علیه یکبّر ویقرأ الحمد ۱۲ م

[۲] (ج ۱ ص ۱۶۴) باب الجنائز، الفصل الخامس فی الصلاة علی المیّت ۱۲ م

[۳] ابراهیم بن عثمان العبسی بالموحدة، أبو شیبة الکوفی، قاضی واسط، مشهور بکنیته، متروک الحدیث، من السابعة، مات سنة تسع وستّین/ت ق۔ تقریب التهذیب (ج ۱ ص ۳۹، رقم ۲۴۱) ۱۲ م

[۴] الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحه (ج ۱ ص ۱۷۸) کتاب الجنائز، باب قراءة فاتحة الکتاب علی الجنازة۔ والنسائی فی سننه (ج ۱ ص ۲۸۱) کتاب الجنائز، باب الدعاء ۱۲ م

[۵] (ج ۱ ص ۲۸۱) کتاب الجنائز، باب الدعاء ۱۲ م

[۶] سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۴۵۶) کتاب الجنائز، باب الدعاء للمیّت، انہی الفاظ کے ساتھ یہ روایت سنن ابن ماجہ میں بھی آئی ہے (ص ۱۰۸) کتاب الجنائز، باب ماجاء فی الدعاء فی الصلاة علی الجنازة ۱۲ مرتب

ہے نہ یہ کہ فاتحہ نہ پڑھی جائے۔ کما یظھر ذلك من بعض الروایات[۱]۔

لہٰذا حنفیہ کا صحیح استدلال موطأ[۲] امام مالک میں نافع کی روایت سے ہے "أن عبد اللہ بن عمر کان لا یقرأ فی الصلاۃ علی الجنازۃ" اسی طرح حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت ابوہریرہؓ وغیرہ بھی نمازِ جنازہ میں قراءتِ فاتحہ کے قائل نہ تھے[۳]، ابن وھبؒ نے فضالہ بن عبیدؓ، جابرؓ، واثلہ بن الاسقعؓ اور فقہائے مدینہ کا عمل بھی یہ بیان کیا ہے کہ وہ جنازہ میں فاتحہ نہیں پڑھتے تھے اور امام مالکؒ کہتے ہیں کہ جنازہ میں فاتحہ پڑھنے کا ہمارے شہر میں معمول نہیں[۴]۔

علامہ ابن تیمیہؒ نے اپنے فتاوٰی[۵] میں لکھا ہے کہ صحابہؓ سے اس بارے میں مختلف عمل منقول ہیں بعض صحابہ کرام فاتحہ پڑھتے تھے اور بعض نہیں اور یہ جواز کی علامت ہے نہ کہ وجوب کی، یہی قول ہمارا بھی ہے۔

نمازِ جنازہ میں تکبیرِ اولیٰ کے بعد ثناء کا ثبوت حضرت ابو ھریرہؓ کے قول سے ماخوذ ہے جس میں وہ فرماتے ہیں ــــ "فإذا وُضِعَتْ (ای الجنازۃ) کبّرتُ وحمدتُ اللہ الخ[۶]"

اس سے ظاہر ہوا کہ تکبیرِ اولیٰ کے بعد سنّت حمد ہے خواہ "الحمد للہ" کے ذریعہ ہو یا اس کے علاوہ ثنا وغیرہ کے ذریعہ، صاحبِ اعلاء السنن مبسوط سے نقل کرتے ہیں کہ مشائخ کا ثنا کے بارے میں اختلاف

---

[۱] عن الزھری قال سمعتُ أبا أمامۃ بن سھل بن حنیف یحدث ابن المسیب قال: السنۃ فی الصلاۃ علی الجنازۃ أن تکبر ثم تقرأ بأم القرآن ثم تصلی علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ثم تخلص الدعاء للمیت الخ" المنتقی لابن الجارود (ص۱۸۹، رقم ۵۴۰) کتاب الجنائز۔

اس روایت میں فاتحہ کے ساتھ اخلاص دعا کا بھی ذکر ہے، ظاہر ہے کہ اخلاص دعا کا مطلب عدمِ فاتحہ نہیں لیا جاسکتا۔ حضرت ابوامامہؓ کی مذکورہ روایت مصنف عبدالرزاق میں بھی مروی ہے دیکھئے (ج ۳ ص۴۸۹، رقم ۶۴۲۸) باب القراءۃ والدعاء فی الصلاۃ علی المیّت ۱۲ مرتب

[۲] (ص۲۱۰) کتاب الجنائز، مایقول المصلی علی الجنازۃ ۱۲ م

[۳] اوجز المسالک (ج ۴ ص۲۳۰) مایقول المصلّی علی الجنازۃ ۱۲ م

[۴] دیکھئے اعلاء السنن (ج ۸ ص۲۱۱) باب کیفیۃ صلاۃ الجنازۃ، نقلاً عن المدوّنۃ الکبریٰ (ج ۱ ص۱۵۸و۱۵۹) ۱۲ م

[۵] دیکھئے فتاویٰ شیخ الاسلام احمد بن تیمیہ (ج ۲۴ ص۱۹۶و۱۹۷) باب صلاۃ الجمعۃ، سئل عن الصلاۃ بعد أذان الأول یوم الجمعۃ الخ۔ اس مقام پر علامہ ابن تیمیہؒ نے نمازِ جنازہ میں قراءت کے عدمِ وجوب کا قول کرتے ہوئے اس کی سنیت واستحباب کو راجح قرار دیا ہے ۱۲ مرتب

[۶] موطا امام مالکؒ (ص۲۰۹) ما یقول المصلّی علی الجنازۃ ۱۲ م

ہے بعض نے کہا کہ ثنا "الحمدللہ" کے ذریعہ ہوگی کما فی ظاہر الروایۃ اور بعض نے کہا کہ ثنا "سبحٰنك اللّٰهم وبحمدك الخ" کے ذریعہ ہوگی، وھو روایۃ الحسن عن الإمامؒ[1]، واللہ أعلم۔

باب ماجاء فی کراھیۃ الصلاۃ علی الجنازۃ عند طلوع الشمس وعند غروبھا

عن[2] عقبۃ بن عامر الجھنی قال: ثلاث ساعات کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ینھانا أن نصلی فیھن أو نقبر فیھن موتانا" اوقات مکروہہ میں نماز جنازہ پڑھنا امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے اور حدیثِ باب ان کے نزدیک دفن پر محمول ہے[3]، جبکہ جمہور کا مسلک یہ ہے کہ ان اوقات میں نماز جنازہ مکروہ ہے۔

ملّا علی قاریؒ فرماتے ہیں کہ "ہمارے نزدیک اوقاتِ ثلاثہ مکروہہ میں فرائض ونوافل، نمازِ جنازہ اور سجدۂ تلاوت سب ناجائز ہیں البتہ اگر جنازہ وقتِ مکروہہ ہی میں آئے یا اُس وقت آیتِ سجدہ تلاوت کیجائے تو ایسی صورت میں نہ سجدہ مکروہ ہوگا نہ نمازِ جنازہ[4]، لیکن اس صورت میں بھی وقتِ مکروہ کے ختم ہونے تک ان دونوں کو مؤخر کرنا اولیٰ ہے[5]"۔

جہاں تک دفن کا تعلق ہے وہ ہمارے نزدیک اوقاتِ مکروہہ میں بھی درست ہے اور حدیثِ باب میں "أو نقبر فیھن موتانا" سے نمازِ جنازہ مراد ہے[6] چنانچہ بعض روایات میں "نقبر فیھن

---

[1] دیکھئے اعلاء السنن (ج ۸ ص۲۱۱) باب کیفیۃ صلوٰۃ الجنازۃ ۱۲ م

[2] الحدیث أخرجہ النسائی فی سننہ (ج ۱ ص۲۸۲) کتاب الجنائز، باب الساعات التی نُھی عن إقبار الموتٰی فیھن - وابن ماجہ (ص۱۰۹) باب ماجاء فی الأوقات التی لایصلی فیھا علی المیت ولا یدفن ۱۲ م

[3] کما فی تحفۃ الأحوذی (ج ۲ ص۱۴۴) باب ماجاء فی کراھیۃ الصلاۃ علی الجنازۃ عند طلوع الشمس وعند غروبھا ۱۲ م

[4] "عن علی بن أبی طالب أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لہ: یا علی، ثلاث لا تؤخرھا، الصلاۃ إذا أتت، والجنازۃ إذا حضرت، والأیم إذا وجدت لھا کفوًا" سنن ترمذی (ج ۱ ص۲۲) أبواب الصلاۃ، باب ماجاء فی الوقت الأول من الفضل ۱۲ م

[5] مرقاۃ المفاتیح (ج ۳ ص۲۲۱-۲۲۲) باب أوقات النھی ۱۲

[6] کما فی المبسوط للسرخسی (ج ۲ ص۶۸) باب غسل المیت — نیز ملّا علی قاریؒ لکھتے ہیں: "قال ابن المبارك: معنی "أن نقبر فیھن موتانا" الصلاۃ علی الجنازۃ، ذکرہ الطیبی، وقال ابن الملك: المراد منہ صلاۃ الجنازۃ لأن الدفن فیہ غیر مکروہ" مرقاۃ (ج ۳ ص۲۴) ۱۲م

موتانا" کی جگہ " أن نصلّی علیٰ موتانا" کے الفاظ آئے ہیں چنانچہ امام ابوحفص عمر بن شاہین "کتاب الجنائز" میں "خارجہ بن مصعب عن لیث بن سعد عن موسیٰ بن علی" کے طریق سے روایت بیان کرتے ہیں "نہانا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أن نصلّی علیٰ موتانا عند ثلاث الخ"[1]
یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے لیکن متعدّد طرق سے مروی ہے جن میں سے بعض صاحبِ تحفۃ الاحوذی نے ذکر کئے ہیں[2]۔ فیتقوّیٰ بعضہا ببعض۔ واللہ أعلم

باب ماجاء فی الصّلاۃ علی المیّت فی المسجد

"عن[3] عائشۃ رضی اللہ عنہا قالت: صلّی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علیٰ سہیل بن بیضاء فی المسجد" اس حدیث سے استدلال کرکے شافعیہ اور حنابلہ اس بات کے قائل ہیں کہ مسجد میں نمازِ جنازہ میں کوئی حرج نہیں بشرطیکہ مسجد کے آلودہ ہونے کا خطرہ نہ ہو، امام اسحاق، ابوثورؒ اور داؤد ظاہریؒ کا بھی یہی مسلک ہے جبکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک مسجد میں "صلاۃ علی المیّت" مکروہ ہے[4]۔

پھر حنفیہ میں سے شیخ ابن ہمامؒ کے نزدیک مسجد میں نمازِ جنازہ مکروہ تنزیہی ہے[5] جبکہ ان کے شاگرد علامہ قاسم بن قطلوبغاؒ نے اس کو مکروہ تحریمی قرار دیا ہے[6]۔

حنفیہ اور مالکیہ کے دلائل درج ذیل ہیں :۔

---

[1] نصب الرایہ (ج ۱ ص ۲۵۰) فصل فی الأوقات المکروھۃ ۱۲ م

[2] چنانچہ صاحبِ تحفۃ الاحوذی نے یہ روایت امام ابوحفص عمر بن شاہین کے علاوہ اسحاق بن راہویہؒ کی "کتاب الجنائز" کے حوالہ سے بھی نقل کی ہے۔ دیکھئے (ج ۲ ص ۱۴۳) باب ما جاء فی کراھیۃ الصلاۃ علی الجنازۃ عند طلوع الشمس وعند غروبھا ۱۲ م

[3] الحدیث أخرجہ مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۳۱۲ و ۳۱۳) فصل فی جواز الصلاۃ علی المیّت فی المسجد۔ وأبوداؤد فی سننہ (ج ۲ ص ۴۵۴) کتاب الجنائز، باب الصلاۃ علی الجنازۃ فی المسجد ۱۲ م

[4] المغنی (ج ۲ ص ۴۹۳) فصل ولابأس بالصلاۃ علی المیّت فی المسجد ۱۲ م

[5] کما فی فتح القدیر (ج ۲ ص ۹۱) تحت شرح: "ولا یصلّی علیٰ میّت فی مسجد جماعۃ ۱۲ م

[6] منحۃ الخالق بہامش البحر الرائق (ج ۲ ص ۱۸۷) ۱۲ م

(۱) صحیح بخاری[1] میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی مشہور روایت ہے «أن الیھود جاء وا إلی النبی صلی اللہ علیہ وسلم برجل منھم وامرأۃ زنیا فأمر بھما فرُجما قریباً من موضع الجنائز عند المسجد» اس سے واضح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہدِ مبارک میں نمازِ جنازہ کے لئے مسجد سے باہر ایک جگہ مخصوص تھی، اگر نمازِ جنازہ مسجد میں جائز ہوتی تو آپ مسجدِ نبوی کو چھوڑ کر باہر تشریف نہ لے جاتے کیونکہ مسجدِ نبوی کی فضیلت ظاہر ہے۔

(۲) سننِ أبی داؤد[2] میں مروی ہے: «حدثنا مسدد نا یحییٰ عن ابن أبی ذئب حدثنی صالح مولی التوأمۃ عن أبی ھریرۃ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: من صلی علی جنازۃ فی المسجد فلا شیء لہ»۔

اس پر بعض شافعیہ نے اعتراض کیا ہے کہ یہ روایت ضعیف ہے اس لئے کہ یہ صالح مولی التوأمۃ کا تفرد ہے جو ضعیف ہیں کما قال احمد بن حنبلؒ[3]، نیز امام مالکؒ نے بھی انہیں ضعیف قرار دیا ہے[4]۔

اس کا جواب یہ ہے کہ صالح مولی التوأمۃ ثقہ ہیں یحییٰ بن معین وغیرہ نے انہیں ثقہ قرار دیا ہے البتہ وہ آخری عمر میں مختلط ہو گئے تھے۔ امام مالکؒ نے چونکہ ان سے آخری عمر میں روایات حاصل کی ہیں اس لئے ان کو ضعیف قرار دیا لیکن یہ حدیث ان سے ابن ابی ذئب نے روایت کی ہے جنہوں نے صالح مولی التوأمۃ سے اختلاط سے قبل روایات لی ہیں اس لئے یہ روایت بے غبار ہے[5]، اور اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ ابن ابی ذئب بذاتِ خود «صلاۃ الجنازۃ فی المسجد» کی کراہت کے قائل ہیں کما صرح بہ الحافظ فی الفتح[6]۔

علامہ نوویؒ نے اس حدیث پر دوسرا اعتراض یہ کیا ہے کہ ابوداؤد کے مشہور نسخوں میں «من صلی علی جنازۃ فی المسجد فلا شیء لہ» کی جگہ «من صلی علی جنازۃ فی المسجد فلا شیء علیہ» آیا ہے، اس صورت میں مفہوم بالکل بدل جاتا ہے[7]۔

۱ھ (ج ۱ ص۱۷۷) کتاب الجنائز، باب الصلاۃ علی الجنائز بالمصلی والمسجد ۱۲ م

۲ھ (ج ۲ ص۴۵۳) باب الصلاۃ علی الجنازۃ فی المسجد ۱۲ م

۳ھ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۳۱۳) کتاب الجنائز ۱۲ م

۴ھ میزان الاعتدال (ج ۲ ص۳۰۳) رقم (۳۸۳۳) ۱۲ م

۵ھ تفصیل کے لئے دیکھئے میزان الاعتدال (ج ۲ ص۳۰۳، رقم ۳۸۳۳) ۱۲ م

۶ھ (ج ۳ ص۱۹۹) باب الصلاۃ علی الجنائز بالمصلی والمسجد ۱۲ م

۷ھ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۳۱۳) ۱۲ م

اس کا جواب یہ ہے کہ « فلاشئ له » والا نسخہ ہی صحیح ہے، جس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ یہ روایت سنن ابن ماجہ[1]، مسند احمد بن حنبل[2] اور طحاوی[3] سب میں « فلاشئ له » یا « فلیس له شئ » کے الفاظ کے ساتھ آئی ہے[4]۔ نیز خطیب بغدادیؒ جو سنن ابی داؤد کے اصل راوی ہیں وہ بھی فرماتے ہیں: « المحفوظ: فلاشئ له[5] » پھر ابن ابی ذئبؒ کا مسلک بھی اس بات کی دلیل ہے کہ « فلاشئ له » والی روایت صحیح ہے اس لئے کہ اگر « فلاشئ علیه » والی روایت صحیح ہوتی تو وہ مسجد میں نماز جنازہ کی کراہت کے قائل نہ ہوتے۔

(۳) صحیح مسلم[6] میں روایت ہے « عن عباد بن عبد اللہ بن الزبیر أن عائشة أمرت أن یمر بجنازة سعد بن أبی وقاص فی المسجد فتصلی علیه فأنکر الناس ذلك علیها » اس سے معلوم ہوا کہ عام صحابۂ کرامؓ مسجد میں نماز جنازہ پڑھنے کو مکروہ قرار دیتے تھے لا محالہ ان کے پاس اس سلسلہ میں کوئی نہ کوئی حدیث مرفوع ہوگی ورنہ انکار کی حاجت نہ تھی لیکن اس پر کہا جاتا ہے کہ اسی حدیث میں آگے مذکور ہے کہ حضرت عائشہؓ نے فرمایا « ما أسرع ما نسی الناس، ما صلی رسول اللہ علی سهیل بن البیضاء إلا فی المسجد » اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ کا یہ استدلال احادیث کلیہ کے مقابلہ میں منقوض ہے اور اس کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے « أنه واقعة حال لا عموم لها » اور وہ بارش کی حالت پر بھی محمول ہو سکتا ہے نیز یہ بھی ممکن ہے کہ آپ اس وقت معتکف ہوں اور صحابہ کرامؓ کا انکار اس بات کی دلیل ہے کہ آخر میں معاملہ کراہت پر مستقر ہو گیا تھا۔ اس کے علاوہ سہیل بن بیضاء کے واقعہ کے مقابلہ میں « فلاشئ له » والی روایت قوی ہونے کی حیثیت سے بھی راجح ہے۔

حنفیہ کا اس صورت میں اختلاف ہے جب جنازہ مسجد کے باہر ہو اور مصلی مسجد کے اندر ہو کہ اس

---

[1] (ص۱۱۱) باب ما جاء فی الصلاة علی الجنائز فی المسجد ۱۲ م

[2] عن أبی هریرةؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم من صلی علی جنازة فلاشئ له،
مسند امام احمد بن حنبل (ج۲ ص۵۰۵) مسند أبی هریرةؓ ۱۲ م

[3] (ج۱ ص۲۳۷) باب الصلاة علی الجنازة هل ینبغی أن تکون فی المساجد أولا؟ ۱۲ م

[4] نیز مصنف ابن ابی شیبہ میں بھی « فلاشئ له » یا « فلا صلاة له » کے الفاظ کے ساتھ آئی ہے (ج۳ ص۳۶۵، ۳۶۶) من کرہ الصلاة علی الجنازة فی المسجد ۱۲ م

[5] نصب الرایہ (ج۲ ص۲۷۵) فصل فی الصلاة علی المیت ۱۲ م

[6] (ج۱ ص۳۱۲) کتاب الجنائز، فصل فی جواز الصلاة علی المیت فی المسجد ۱۲ م

صورت میں نماز جائز ہے یا نہیں؟ دونوں ہی قول ہیں[1] ــــ دراصل اس اختلاف کی بنیاد اس پر ہے کہ "من صلّی علی جنازۃ فی المسجد فلا شئ لہ" میں "فی المسجد" کا تعلق "صلّی" سے ہے، یا "جنازہ" سے۔ اگر "صلّی" سے اس کا تعلق ہو تو اس کا تقاضا یہ ہوگا کہ جنازہ کے باہر اور مصلّی کے مسجد کے اندر ہونے کی صورت میں بھی نماز کی اجازت نہ ہو اور اگر "جنازۃ" سے اس کا تعلق ہو تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ مذکورہ صورت میں نماز کی اجازت ہوگی ـ اس سلسلہ میں علمائے اصول نے یہ ضابطہ ذکر کیا ہے کہ اگر فعل ایسا ہو کہ اس کا اثر مفعول تک پہنچ رہا ہے تو اُس صورت میں ظرف کا تعلّق فعل و مفعول دونوں سے ہوگا اور اگر فعل ایسا ہو کہ اس کا ظاہری اثر مفعول تک نہ پہنچ رہا ہو تو ظرف کا تعلّق صرف فعل سے ہوگا، لہذا اگر کوئی شخص کہے "إن ضربتُ زیدًا فی المسجد فامرأتی کذا" تو اس صورت میں چونکہ فعل مفعول پر اثر انداز ہے اس لئے حانث ہونے کے لئے زید کا بھی مسجد میں ہونا ضروری ہے لہذا اگر ضارب مسجد میں ہو اور زید خارجِ مسجد تو حانث نہ ہوگا، اس کے برعکس "إن شتمتُ زیدًا فی المسجد فامرأتی کذا" کی صورت میں چونکہ فعل مفعول پر اثر انداز نہیں لہذا "شتم" کے مسجد میں اور "زید" کے خارج مسجد ہونے کی صورت میں بھی حانث ہو جائے گا۔[2] اس تشریح سے یہ بات واضح ہوتی کہ ان حضرات کا قول راجح ہے جو "صلاۃ علی الجنازۃ فی المسجد" کے بارے میں عموم کراہت کے قائل ہیں خواہ جنازہ مسجد میں ہو یا باہر اس لئے کہ "صلاۃ" کا اثر بھی میت پر واقع نہیں ہوتا جس کا تقاضا یہ ہے کہ جنازہ باہر ہو صلاۃ مسجد میں نہ ہونی چاہئے۔[3]

حضرت گنگوہی قدس سرہ نے قولِ راجح (یعنی جنازہ اگرچہ خارجِ مسجد ہو مسجد میں نماز تب بھی

---

[1] وفی الدر المختار وغیرہ: المختار الکراھۃ مطلقًا سواء کان المیت فی المسجد أو خارجہ، بناءً علی أن المسجد بُنی للمکتوبۃ وتوابعھا، قال ابن عابدین: أما إذا علّلنا بخوف تلویث المسجد فلا یکرہ إذا کان المیت خارج المسجد، وإلیہ مال فی المبسوط وغیرہ، وفی التعلیل الأوّل خفاء إذ لاشك أن الصلاۃ علی المیّت دعاء وذکر وھما مما بنی لہ المسجد. انتھٰی۔ کذا فی الأوجز (ج ۲ ص۲۳۵) الصلاۃ علی الجنائز فی المسجد ۱۲ م

[2] دیکھئے اصول الشاشی (ص۶۴ و ۶۵) فصل کلمۃ "فی" للظرف، نیز دیکھئے الجامع الکبیر (ص۳۳) باب الحنث فی الشتمۃ ونحوھا، کتاب الایمان ۱۲ مرتب

[3] دیکھئے فتح الملہم (ج ۲ ص۴۹۵) کتاب الجنائز، تکملۃ تتعلق بشرح معنی الحدیث الوارد فی سنن أبی داؤد: "من صلّی علی جنازۃ فی المسجد فلا شئ لہ" ۔ ۱۲ م

درست نہیں) پر نجاشیؒ کے واقعہ سے استدلال کیا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نجاشیؒ کی نماز جنازہ مسجد میں نہیں پڑھی[1] باوجودیکہ نجاشیؒ کی نعش مسجد میں موجود نہ تھی، اس سے معلوم ہوا کہ میت کے خارج ہونے کی صورت میں بھی مسجد میں نماز جنازہ درست نہیں[2]۔

پھر جگہ کی تنگی یا بارش وغیرہ اعذار کی صورت میں مسجد میں نماز جنازہ درست ہے، اس صورت میں بھی بہتر یہ ہے کہ میت امام اور بعض مقتدی خارج مسجد ہوں اور بقیہ مسجد میں، اس لئے کہ یہ صورت بعض احناف کے نزدیک بغیر عذر کے بھی جائز ہے[3]۔ واللہ أعلم

باب ماجاء أين يقوم الإمام من الرجل والمرأة

«عن[4] أبي غالب قال: صليت مع أنس بن مالك على جنازة رجل فقام حيال رأسه ثم جاء وا بجنازة امرأة من قريش فقالوا: يا اباحمزة، صلّ عليها فقام حيال وسط السرير» اس روایت کے مطابق شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ امام مرد کے جنازے میں سر کے مقابل اور عورت کے جنازے میں وسط میں کھڑا ہوگا[5]، جبکہ امام ابوحنیفہؒ کی اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں[6] ایک شافعیہ کے مطابق، اور امام طحاویؒ نے اسی کو ترجیح دی ہے اور اس کو امام ابویوسفؒ سے بھی روایت کیا ہے[7]۔

---

[1] چنانچہ نجاشیؒ کا واقعہ مسلم میں اس طرح مروی ہے «عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نعى للناس النجاشي اليوم الذي مات فيه فخرج بهم إلى المصلّى وكبّر أربع تكبيرات» (ج ۱ ص۳۰۹) کتاب الجنائز ۱۲ مرتب

[2] دیکھئے الکوکب الدرّی (ج ۲ ص۱۸۷) باب الصلاة على الميت في المسجد ۱۲ م

[3] چنانچہ فتاویٰ دارالعلوم دیوبند (ج ۲ ص۲۴۵) یعنی امداد المفتین میں اس صورت کو فتاویٰ بزازیہ کے حوالہ سے بلا کراہت جائز قرار دیا ہے لیکن فتاویٰ عالمگیری (ج ۱ ص۱۶۵، الفصل الخامس في الصلاة على الميت) میں اس صورت کو بھی مکروہ کہا ہے۔ اگرچہ عذر کی صورت میں عالمگیریہ میں بھی جواز ہی کا قول ہے ۱۲ مرتب

[4] الحديث أخرجه أبو داوٗد في سننه (ج ۲ ص۴۵۵) کتاب الجنائز، باب اين يقوم الإمام من الميت إذا صلّى عليه ـ و ابن ماجة في سننه (ص۱۰۷) کتاب الجنائز، باب ماجاء في اين يقوم الإمام إذا صلّى على الجنازة ۱۲ م

[5] بدائع الصنائع (ج ۱ ص۳۱۲) فصل وأما بيان كيفية الصلاة على الجنازة ۱۲ م

[6] كما في الهداية مع فتح القدير (ج ۲ ص۸۹) فصل في الصلاة على الميت ۱۲ م

[7] شرح معاني الآثار (ج ۱ ص۲۳۷) باب الرجل يصلى على الميت أين ينبغي أن يقوم منه ۱۲ م

امام ابوحنیفہؒ کی مشہور روایت یہ ہے کہ امام میّت کے سینے کے مقابل کھڑا ہو[1] خواہ میّت مرد ہو یا عورت امام ابویوسفؒ کی مشہور روایت بھی یہی ہے[2]، شیخ ابن ہمامؒ نے امام ابوحنیفہؒ کی اسی روایت کو راجح قرار دیا ہے اور اس کی دلیل کے طور پر امام احمدؒ کی ایک روایت ذکر کی ہے « أن أبا غالب قال: صلّيتُ خلف أنس على جنازة فقام حيال صدره[3] » اور « صدر » ہی وسطِ جسم ہے[4]۔ لیکن اس روایت کے بارے میں علامہ عثمانیؒ فتح الملہم[5] میں فرماتے ہیں « ولكني لم أجده إلى الآن في كتب الحديث »۔

حضرت شاہ صاحبؒ « العرف الشذی » میں فرماتے ہیں کہ جب امام ابوحنیفہؒ کی ایک روایت حدیثِ باب کے موافق ہے اس لئے حدیثِ باب میں تاویل کی چنداں حاجت نہیں[6]۔ واللہ أعلم

باب ما جاء في ترك الصلاة على الشهيد

« أن جابر بن عبد الله أخبره ...... ولم يصل عليهم ولم يغسّلوا[7] » شہید کو غسل نہ دینے کے بارے میں اتفاق ہے[8] بشرطیکہ اس کی شہادت حالتِ جنابت میں واقع نہ ہوئی ہو۔

البتہ شہید کی نمازِ جنازہ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کا مسلک یہ ہے کہ اس کی نمازِ جنازہ نہیں پڑھی جائے گی۔

---

[1] لأنه موضع القلب وفيه نور الإيمان فيكون القيام عنده إشارة إلى الشفاعة لإيمانه - هدایہ مع فتح القدیر (ج ۲ ص۸۹) ۱۲ م

[2] طحاوی (ج ۱ ص۲۳۲) باب الرجل يصلّي على الميّت أين ينبغي أن يقوم منه ۱۲ م

[3] فتح القدیر (ج ۲ ص۸۹) ۱۲ م

[4] لأن الرجلين والرأس من جملة الأطراف فيبقى البدن من العجيزة إلى الرقبة فكان وسط البدن هو الصدر - بدائع الصنائع (ج ۱ ص۳۱۲) فصل وأما بيان كيفية الصلاة على الجنازة ۱۲ م

[5] (ج ۲ ص۵۰۳) أين يقوم الإمام من الجنازة وأقوال العلماء في ذلك ۱۲ م

[6] جامع الترمذی مع العرف الشذی (ج ۱ ص۱۹۹) ــــ واضح رہے کہ امام ابوحنیفہؒ کی مشہور روایت کو اختیار کرتے ہوئے صاحبِ ہدایہؒ نے حدیثِ باب میں تاویل کی ہے، فراجعه إن شئت ۱۲ م

[7] الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص۱۷۹) كتاب الجنائز، باب الصلاة على الشهيد ــ وابن ماجه في سننه (ص۱۰۹) باب ما جاء في الصلاة على الشهداء ودفنهم ۱۲ م

[8] البتہ حضرت حسن بصریؒ اور سعید بن المسیبؒ فرماتے ہیں کہ شہید کو غسل دیا جائیگا - المغنی (ج ۲ ص۵۲۸ و ۵۲۹) مسألة: قال: والشهيد إذا مات في موضعه لم يغسل ولم يصلّ عليه ۱۲ م

جبکہ امام ابوحنیفہؒ، امام ابویوسفؒ، امام محمدؒ، سفیان ثوریؒ، امام اوزاعیؒ اور ابن ابی لیلیٰؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی۔ امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کی ایک ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے، اہل حجاز کا قول بھی یہی ہے[۱]۔

ائمہ ثلاثہؒ کا استدلال حضرت جابر بن عبداللہؓ کی حدیثِ باب سے ہے جس میں ذکر ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے ان پر نماز نہیں پڑھی۔

حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں:

(۱) مستدرک حاکم میں حضرت جابرؓ کی روایت ہے: "فقد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حمزۃ حین جاء الناس من القتال ...... ثم جئ بحمزۃ فصلی علیہ"[۲]

اس حدیث پر علامہ شوکانی اور صاحبِ تحفۃ الاحوذی نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اس کا مدار ابوحماد الحنفی پر ہے جو متروک ہے[۳]۔

اس کا جواب یہ ہے کہ وہ ایک مختلف فیہ راوی ہیں[۴] اور ان کے بارے میں صحیح یہ ہے کہ ان کی روایت مقبول ہے۔

(۲) سننِ ابی داؤد[۵] میں حضرت انسؓ کی روایت ہے: "أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم مرّ بحمزۃ وقد مثل بہ ولم یصل علی أحد من الشہداء غیرہ" امام طحاویؒ نے بھی اس روایت کا اخراج کیا ہے[۶] اور اس روایت کی سند بھی قوی ہے، اس روایت میں "ولم یصل علی أحد من الشہداء" کا جملہ

۱ہ مذاہب کی مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے "المغنی" (ج ۲ ص۵۲۹) - وعمدۃ القاری (ج ۸ ص۱۵۲) باب الصلاۃ علی الشہید ۱۲ مرتب

۲ہ نیل الاوطار (ج ۴ ص۲۶) ترک الصلاۃ علی الشہید ۱۲ م

۳ہ تحفۃ الأحوذی (ج ۲ ص۱۴۷) ۱۲ م

۴ہ چنانچہ جہاں ان کی تضعیف کی گئی ہے وہاں متعدد حضرات نے ان کی توثیق بھی کی ہے، حافظ ذہبیؒ نقل کرتے ہیں، "قال ابن عدی ما أری بحدیثہ بأسًا، وکان أحمد بن محمد شعیب یثنی علیہ ثناءً تامًّا، وقال الأھوازی: کان عطاء بن مسلم یوثقہ" میزان الاعتدال (ج ۴ ص۱۶۸) ترجمۃ مفضل بن صدقۃ أبوحماد الحنفی (رقم ۸۷۲۹) ۱۲ مرتب

۵ہ (ج ۲ ص۴۴۷) باب فی الشہید یغسل ۱۲ م

۶ہ طحاوی (ج ۱ ص۲۴۲) باب الصلاۃ علی الشہداء ۱۲ م

آیا ہے، اس کا مطلب آگے آئیگا۔

(۳) مسند احمد میں شعبیؒ سے مروی ہے "عن ابن مسعود قال: کان النساء یوم أحد خلف المسلمین، یجهزن علی جرحی المشرکین - إلی أن قال - فوضع النبی صلی اللہ علیہ وسلم حمزة وجیء برجل من الأنصار فوضع إلی جنبه فصلی علیه فرُفع الأنصاری وتُرك حمزة، ثمّ جیء بآخر فوضع إلی جنب حمزة، فصلّی علیه، ثم رفع وترك حمزة حتی صلّی علیه یومئذ سبعین صلاة[1]۔

اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ شعبیؒ کا حضرت ابن مسعودؓ سے سماع نہیں ۔۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شعبیؒ ثقہ ہی سے ارسال کرتے ہیں لہٰذا ان کی حدیث صحیح ہے[2]۔

(۴) سنن ابن ماجہ[3]، سنن کبریٰ بیہقی[4]، مستدرک حاکم اور معجم طبرانی[5] میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے "قال: أُتی بهم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوم أحد، فجعل یصلّی علی عشرة عشرة، وحمزة هو کما هو یُرفعون وهو کما هو موضوع" (اللفظ لابن ماجه)

اس روایت پر یزید بن ابی زیاد کی وجہ سے اعتراض کیا جاتا ہے لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ وہ مسلم

---

[1] نصب الرایہ (ج ۲ ص۳۰۹) باب الشهید، أحادیث الصلاۃ علی الشهید ۔ مصنف عبدالرزاق میں بھی یہ روایت شعبیؒ سے حضرت ابن مسعودؓ کے ذکر کے بغیر مرسلاً مروی ہے، فرماتے ہیں: "صلّی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی حمزة یوم أحد سبعین صلاة، کلما أتی برجل صلّی علیه وحمزة موضوع یصلّی علیه معه" (ج ۳ ص۵۲۶ و۵۲۷، رقم ۶۶۵۳) باب الصلاة علی الشهید وغسله ۱۲ مرتب

[2] چنانچہ حافظ ذہبیؒ تذکرۃ الحفاظ میں نقل کرتے ہیں "قال أحمد العجلی: مرسل الشعبی صحیح لا یکاد یرسل إلا صحیحاً" (ج ۱ ص۷۹ و۸۰) ترجمة الشعبی (رقم ۷۶) ۱۲ مرتب

[3] (ص۱۰۹) باب ماجاء فی الصلاة علی الشهداء و دفنهم ۱۲ م

[4] (ج ۴ ص۱۲) باب من زعم أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلّی علی شهداء أحد ۱۲ م

[5] أخرجه الحاکم فی المستدرك (فی معرفة الصحابة ج ۳ ص۱۹۸) والطبرانی فی معجمه - کذا فی نصب الرایة (ج ۲ ص۳۱۰) -

یہ روایت طحاوی میں بھی آئی ہے، دیکھئے (ج ۱ ص۲۴۲) باب الصلاة علی الشهداء ۔۔ سنن دارقطنی میں بھی مروی ہے، دیکھئے (ج ۴ ص۱۱۶، رقم ۴۲ و۴۴) کتاب السیر ۔ نیز دیکھئے طبقات ابن سعد (ج ۳ ص۱۴) ۱۲ مرتب

کے راوی ہیں اور جہاں ان کی تضعیف کی گئی ہے وہاں انہیں ثقہ بھی قرار دیا گیا ہے[1]۔

⑤ صحیح بخاری[2] میں حضرت عقبہ بن عامرؓ سے مروی ہے "أن النبیؐ صلی اللہ علیہ وسلم خرج یومًا فصلّٰی علٰی أھل أحد صلاتہ علی المیّت الخ" یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال سے کچھ عرصہ پہلے کا واقعہ[3] ہے جس کی حقیقت آگے آرہی ہے۔

⑥ طحاوی[4] میں حضرت عبداللہ بن زبیرؓ سے روایت ہے "أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أمر یوم أحد بحمزۃ فسجی ببردہ ثم صلّی علیہ فکبّر تسع تکبیرات ثم أتی بالقتلٰی یصفّون ویصلّی علیھم وعلیہ معھم"

اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن زبیرؓ غزوۂ احد کے وقت صرف دو سال کے تھے اس لئے کہ ہجرت کے سال ان کی ولادت ہوئی[5] جبکہ غزوۂ اُحد ۳ھ میں ہوا[6]۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مرسلِ صحابی ہے جو بالاتفاق مقبول[7] ہے۔

---

[1] چنانچہ حافظ زیلعیؒ فرماتے ہیں "وھو ممن یکتب حدیثہ علٰی لینہ وقد روی لہ مسلم مقرونًا بغیرہ وروی لہ أصحاب السنن، وقال أبوداؤد: لا أعلم أحدًا ترک حدیثہ" نصب الرایہ (ج ۲ ص ۳۱۱)۔ حافظ ذہبیؒ ان کے بارے میں نقل کرتے ہیں "وقال علی بن عاصم: قال لی شعبۃ: ما أبالی إذا کتبت عن یزید بن أبی زیاد أن لا أکتب عن أحد" میزان الاعتدال (ج ۴ ص ۴۲۳، رقم ۹۶۹۵)۔ واضح رہے کہ یہاں یزید بن ابی زیاد سے مراد کوفی ہیں نہ کہ دمشقی ۱۲ مرتب

[2] (ج ۱ ص ۱۷۹) باب الصلاۃ علی الشھید ۱۲ م

[3] چنانچہ یہی روایت بخاری کی کتاب المغازی میں بھی آئی ہے جس میں یہ الفاظ آئے ہیں: "صلّٰی رسول اللہ صلی اللہ علٰی قتلٰی أحد بعد ثمانی سنین کالمودّع للأحیاء والأموات" دیکھئے (ج ۲ ص ۵۸۵) باب غزوۃ أحد ۱۲ مرتب

[4] (ج ۱ ص ۲۸۲) باب الصلاۃ علی الشھداء ۱۲ م

[5] دیکھئے اسد الغابہ (ج ۳ ص ۱۶۱ و ۱۶۲) ۱۲ م

[6] چنانچہ حافظ لکھتے ہیں "وکانت أحد فی شوال سنۃ ثلاث" فتح الباری (ج ۳ ص ۲۱۱) باب الصلاۃ علی الشھید ۱۲ م

[7] قال ابن الحنبلی فی قفو الأثر: "والمختار فی التفصیل قبول مرسل الصحابی إجماعًا ...." قواعد فی علوم الحدیث (ص ۱۳۸) الفصل الخامس ۱۲ م

(۷) طحاویؒ[1] میں ابومالک غفاریؒ کی مرسل روایت ہے "قال: كان قتلى أحد يؤتى بتسعة وعاشرهم حمزة فيصلى عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم يحملون، ثم يؤتى بتسعة فيصلى عليهم وحمزة مكانه حتى صلى عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم"

(۸) امام ابوداؤدؒ کی "مراسیل"[2] میں حضرت عطاؒ سے مروی ہے "قال: صلى النبي صلى الله عليه وسلم على قتلى أحد"

(۹) سنن نسائی[3] میں حضرت شداد بن الہادؓ سے ایک قصہ مروی ہے جس میں انہوں نے ایک دیہاتی کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہونے، اسلام لانے اور غزوہ میں شریک ہوکر شہید ہونے کا ذکر کیا ہے اس میں وہ آگے فرماتے ہیں "ثم كفنه النبي صلى الله عليه وسلم في جبة النبي صلى الله عليه وسلم ثم قدمه فصلى عليه الخ" یہ روایت امام طحاویؒ نے بھی ذکر کی ہے[4]۔

اس پر علامہ شوکانیؒ نے یہ اعتراض کیا ہے "وأما حديث شداد بن الهاد فهو مرسل لأن شداداً تابعي[5]"

اس کا جواب یہ ہے کہ شداد بن الہادؓ بلاشبہ صحابی ہیں امام بخاریؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں "له صحبة[6]" اور حافظؒ "تقریب التہذیب[7]" میں فرماتے ہیں "صحابي شهد الخندق وما بعدها"

یہ تمام روایات شہید کی نماز جنازہ پر دال ہیں اگر ان میں سے کسی میں ضعف ہو بھی تب بھی کثرتِ روایات سے اس کی تلافی ہو جاتی ہے۔

جہاں تک حضرت جابرؓ کی حدیثِ باب کا تعلق ہے جس میں شہدائے اُحد پر نماز کی نفی کی گئی ہے

---

[1] (ج ۱ ص۲۴۲ و ص۲۴۳) باب الصلاة على الشهداء ۱۲ م

[2] (ص۱۸) في الصلاة على الشهداء ۱۲ م

[3] (ج ۱ ص۲۷۷) الصلاة على الشهداء ۱۲ م

[4] شرح معاني الآثار (ج ۱ ص۲۴۳) باب الصلاة على الشهداء ۱۲ م

[5] نيل الأوطار (ج ۴ ص۴۷) ترك الصلاة على الشهيد ۱۲ م

[6] تهذيب التهذيب (ج ۴ ص۳۱۹، رقم ۵۴۶) ۱۲ م

[7] (ج ۱ ص۳۴۸، رقم ۳۳) ۱۲ م

سوجب مذکورہ بالا متعدد روایات سے ان کی نمازِ جنازہ کا ثبوت ہوگیا تو اس حدیث کی توجیہ کیجائیگی چنانچہ اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں۔

امام طحاویؒ نے اس کا جواب دیتے ہوئے یہ امکان ذکر کیا ہے کہ ہوسکتا ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بنفسِ نفیس توان کی نمازِ جنازہ نہ پڑھی ہو اس لئے کہ آپ زخمی تھے لیکن آپؐ نے صحابہ کرامؓ کو ان کی نمازِ جنازہ پڑھنے کا حکم دیدیا ہو[1] لہذا جن روایات میں شہداءِ اُحد کی نمازِ جنازہ کی نفی ہے وہ اسی پر محمول ہے۔ لیکن اس توجیہ پر تمام روایات منطبق نہیں ہوتیں۔

دوسری توجیہ یہ ہے کہ حدیثِ باب میں "لم یُصَلّ علیہم" سے مراد یہ ہے کہ آپؐ نے حضرت حمزہؓ کے سوا کسی پر مستقلاً و منفرداً نماز نہیں پڑھی بلکہ متعدد صحابۂ کرامؓ پر ایک ساتھ نماز پڑھی، یہ توجیہ احقر کے نزدیک درست اور بہتر ہے اس لئے کہ اس پر مجموعی طور پر روایات منطبق ہوجاتی ہیں[2]۔

جہاں تک حضرت عقبہ بن عامرؓ کی روایت کا تعلق ہے جس میں وصال سے کچھ پہلے دوبارہ شہدائے اُحد پر "صلاۃ" کا ذکر ہے اس میں اگرچہ ایک امکان یہ بھی ہے کہ اس سے محض دعا مراد ہو کما اختارہ النووی[3] لیکن ایک قوی امکان یہ بھی ہے کہ آپؐ نے ان پر باقاعدہ نمازِ جنازہ پڑھی ہو[4] اور یہ دوسری دفعہ نمازِ جنازہ کا پڑھا جانا شہدائے اُحد کے ساتھ مخصوص ہو۔

امام طحاویؒ نے اس کی یہ توجیہ بھی کی ہے کہ غزوۂ اُحد کے وقت نمازِ جنازہ واجب نہیں تھی بعد میں جب اس کا وجوب ہوا تو آپؐ نے دوبارہ نماز ادا فرمائی[5]۔ واللہ اعلم

---

[1] شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۴۱) ۱۲ م

[2] شہدائے احد اور حضرت حمزہؓ پر نمازِ جنازہ سے متعلق احادیث میں عدد کے لحاظ سے بظاہر تعارض معلوم ہوتا ہے اس سے متعلق بحث اور تطبیق کے لئے دیکھئے نصب الرایہ (ج ۲ ص ۳۱۲ و ص ۳۱۳) اور اعلاء السنن (ج ۸ ص ۳۰۹ تا ۳۱۱) باب الصلاۃ علی الشہید ۱۲ مرتب۔

[3] المجموع شرح المہذب (ج ۵ ص ۲۶۵) فرع فی مذاہب العلماء فی غسل الشہید والصلاۃ علیہ۔ طبع دار الفکر ۱۲ م

[4] جیسا کہ روایت میں "صلاتہ علی المیت" کے الفاظ سے یہی معنی سمجھ میں آتے ہیں اور دعا والے امکان کی تردید ہوتی ہے اگرچہ علامہ نوویؒ نے "صلاتہ علی المیت" کی بھی یہ تاویل کی ہے "ای دعا لہم کدعاء صلاۃ المیت" کما فی المجموع (ج ۵ ص ۲۶۵) لیکن یہ تاویل خلافِ ظاہر ہے چنانچہ علامہ عینیؒ نے اس کی سخت تردید کی ہے کما فی عمدۃ القاری (ج ۸ ص ۱۵۶) باب الصلاۃ علی الشہید ۱۲ م

[5] تفصیل کے لئے دیکھئے طحاوی (ج ۱ ص ۲۴۳) باب الصلاۃ علی الشہداء ۱۲ م

باب ماجاء في الصلاة على القبر

حدثنا الشعبيّ أخبرني من رأى النبيّ صلى الله عليه ورأى قبرًا منتبذًا[2] فصفّ أصحابه خلفه فصلّى عليه، فقيل له من أخبركه، فقال: ابن عباس»[1]

قبر پر نماز جنازہ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام مالکؒ کے نزدیک «صلاۃ علی القبر» علی الاطلاق ناجائز ہے[3] یعنی خواہ اس میت پر پہلے نماز جنازہ پڑھی گئی ہو یا نہ پڑھی گئی ہو۔

امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور داؤد ظاہریؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ جو شخص میت کی نماز جنازہ نہ پڑھ سکا ہو اس کے لئے «صلاۃ علی القبر» کا جواز ہے۔

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ «صلاۃ علی القبر» صرف ولیِ میت کے لئے جائز ہے جبکہ وہ دفن سے پہلے نماز میں شامل نہ ہوسکا ہو یا پھر اس صورت میں جائز ہے جبکہ کسی شخص کو نماز کے بغیر دفن کر دیا گیا، اس کے سوا حنفیہ کے نزدیک جواز کی کوئی صورت نہیں۔

پھر جن حضرات کے نزدیک «صلاۃ علی القبر» کا جواز ہے وہ اس جواز کے لئے حدوثِ دفن کی شرط لگاتے ہیں، چنانچہ امام شافعیؒ کے نزدیک دفن کئے جانے کے بعد سے ایک مہینہ تک نماز کی گنجائش ہے[4]

---

[1] الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص۱۷۸) باب الصلاة على القبر بعد ما يدفن - ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص۳۱۰) كتاب الجنائز، باب الصلاة على القبر ۱۲ م

[2] أي بعيدًا منفردًا عن القبور ۱۲ م

[3] البتہ امام مالکؒ کی ایک روایت شاذہ «صلوٰۃ علی القبر» کے جواز کی ہے۔ اوجز المسالک (ج ۴ ص۲۲۳) التكبير على الجنائز ۱۲ م

[4] علامہ نوویؒ فرماتے ہیں: « وإلى متى تجوز الصلاة على المدفون؟ فيه ستة أوجه، أحدها: يصلّي عليه إلى ثلاثة أيام ولا يصلّي بعدها، والثاني إلى شهر، والثالث: ما لم يبل جسده، والرابع: يصلي عليه من كان من أهل فرض الصلاة عليه يوم موته، والخامس: يصلّي من كان من أهل الصلاة عليه يوم موته وإن لم يكن من أهل الفرض فيدخل الصبي المميّز. والسادس: يصلي عليه أبدًا فعلى هذا تجوز الصلاة على قبور الصحابة رضي الله عنهم ومن قبلهم اليوم، واتفق الأصحاب على تضعيف هذا السادس» كذا في المجموع ملخصًا (ج ۵ ص۲۴۷) إذا صلى على الميت بودر بدفنه الخ ۱۲ مرتب

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جن دو صورتوں میں "صلاۃ علی القبر" کا جواز ہے وہ جواز صرف اتنی مدّت تک ہے جب تک کہ میّت کے اعضاء منتشر نہ ہوئے ہوں، پھر اس کی حد تین دن بیان کی گئی ہے لیکن اصح یہ ہے کہ اس کی کوئی متعیّنہ مدّت مقرر نہیں بلکہ اماکن کے اختلاف سے حکم مختلف ہو سکتا ہے، مدار اسی پر ہے کہ میّت کے اعضاء میں انتشار نہ ہوا ہو[1]۔

بہرحال دو صورتوں کے سوا کسی بھی صورت میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک "صلاۃ علی القبر" جائز نہیں۔

ہماری دلیل طبرانی میں حضرت انس بن مالکؓ کی روایت ہے "أن النبي صلی الله علیه وسلم نهی أن یصلّی علی الجنائز بین القبور" (قال الهیثمي) رواه الطبراني في الأوسط وإسناده حسن[2]۔ علّامہ عثمانیؒ اس حدیث کو ذکر کرکے فرماتے ہیں کہ جب قبور کے درمیان نماز جنازہ ممنوع ہے تو عین قبر پر نماز جنازہ بطریق اولیٰ ممنوع ہوگی[3]۔

ہماری ایک دلیل تعاملِ امّت بھی ہے کہ سلف و خلف میں سے کسی نے بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے روضۂ اقدس پر نماز نہیں پڑھی حالانکہ انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کے اجسادِ مبارک بعینہٖ محفوظ رہتے ہیں اور زمین انھیں ادنیٰ نقصان نہیں پہنچاتی[4]۔

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے سو وہ آپؐ کی خصوصیت ہے اس لئے کہ آپؐ تمام مؤمنین کے ولی ہیں جیسا کہ ارشاد ہے "اَلنَّبِیُّ اَوْلٰی بِالْمُؤْمِنِیْنَ مِنْ اَنْفُسِهِمْ"[5]

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت پر مسلم میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت دلیل ہے "أن امرأة سوداء کانت تقمّ المسجد أو شابًّا ففقدها رسول الله صلی الله علیه وسلم فسأل عنها أو عنه، فقالوا: مات، قال: أفلا کنتم آذنتموني؟ قال: فکأنهم

---

[1] مذاہبِ غیرہ کی مذکورہ تفصیل بدایۃ المجتہد (ج۱ ص۲۳۸، الباب الخامس، الفصل الأول، المسألة السابعة) اور بدائع الصنائع (ج۱ ص۳۱۵) فصل: وأما بیان ما تصح به وما تفسد وما یکرہ سے ماخوذ ہے ۱۲ م

[2] مجمع الزوائد (ج ۳ ص۳۹) باب الصلاۃ علی الجنازۃ بین القبور ۱۲ م

[3] فتح الملہم (ج ۲ ص۴۹۸) باب ماجاء فی الصلاۃ علی القبر الخ ۱۲ م

[4] حوالۂ بالا ۱۲ م

[5] سورۃ الاحزاب آیت ۶ پ ۲۱ - ۱۲ م

صغروا أمرها أو أمره، فقال: دُلّوني علی قبره، فدلّوه فصلّی علیها، ثم قال: إن هٰذه القبور مملوءة ظلمة علی أهلها وإن اللّٰه ینوّرها لهم بصلاتي علیهم[1]» اس روایت کا آخری جملہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت پر دال ہے۔

اس سے زیادہ صریح روایت صحیح ابن حبّان میں حضرت یزید بن ثابتؓ کی ہے، فرماتے ہیں: «خرجنا مع رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم، فلما وردنا البقیع إذا هو بقبر، فسأل عنه؟ فقالوا: فلانة، فعرفها فقال: ألا آذنتموني بها؟ قالوا: کنتَ قائلاً صائماً، قال: فلا تفعلوا، لا أعرفنّ ما مات منکم میّت ما کنت بین أظهرکم إلا آذنتموني به فإن صلاتي علیه رحمة قال: ثم أتی القبر فصففنا خلفه وکبّر علیه أربعاً[2]»

باب ما جاء في القیام للجنازة

«عن عامرؓ بن ربیعة عن رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم قال: إذا رأیتم الجنازة فقوموا لها حتی تخلّفکم أو توضع» امام احمدؒ، امام اسحاقؒ، ابن حبیب مالکیؒ اور ابن ماجشون مالکیؒ کے نزدیک جنازے کے لئے قیام اور عدم قیام دونوں کا اختیار ہے بلکہ ابن حزمؒ تو قیام کے استحباب کے قائل ہیں، جبکہ امام مالکؒ، امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ اس قیام کو منسوخ مانتے ہیں[4] اور اگلے باب (باب الرخصة في ترك القیام لها) میں حضرت علیؓ کی روایت

---

[1] صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۰۹ و ۳۱۰) کتاب الجنائز ۱۲ مرتب

[2] یہ روایت صحیح ابن حبان کے علاوہ مستدرکِ حاکم (ج ۳ ص ۵۹۱، کتاب الفضائل) میں بھی آئی ہے اور امام حاکمؒ نے اس پر سکوت کیا ہے، نیز مسند احمد (ج ۴ ص ۳۸۸) میں بھی مروی ہے۔ دیکھئے نصب الرایہ مع حاشیة بغیة الألمعي (ج ۲ ص ۲۶۵) فصل في الصلاة علی المیت۔

مذکورہ کتب کے علاوہ یہ روایت درج ذیل کتب میں بھی مروی ہے:

سنن نسائیؒ (ج ۱ ص ۲۸۴) الصلاة علی القبر۔ سنن ابن ماجہ (ص ۱۱۰) باب ما جاء في الصلاة علی القبر۔ شرح معاني الآثار (ج ۱ ص ۲۴۷) باب الدفن باللیل۔ سنن کبریٰ بیہقی (ج ۴ ص ۴۸) باب الصلاة علی القبر بعد ما یدفن المیت ۱۲ م

[3] الحدیث أخرجه البخاري في صحیحه (ج ۱ ص ۱۷۵) باب القیام للجنازة۔ ومسلم في صحیحه (ج ۱ ص ۳۱۰) فصل في استحباب القیام للجنازة وجواز القعود ۱۲ م

[4] مذاہب کے لئے دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۱۰ وحاشیہ الکوکب الدري (ج ۲ ص ۱۹۲) ۱۲ م

کو اس کے لئے ناسخ قرار دیتے ہیں «أنه ذکر القیام فی الجنائز حتی توضع فقال علیؓ: قام رسول الله صلی الله علیه وسلم ثم قعد[1]» جس کا مطلب یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم شروع میں جنازہ کے لئے قیام فرماتے تھے پھر بعد میں آپؐ نے اس کو ترک کر دیا تھا، فکان لا یقوم إذا رأی الجنازة[2]۔ یہ روایت طحاوی[3] میں زیادہ صریح الفاظ کے ساتھ آئی ہے اور نسخ پر دال ہے «عن علی بن أبی طالب قال: قام رسول الله صلی الله علیه وسلم مع الجنازة حتی توضع وقام الناس معه ثم قعد بعد ذلك وأمرهم بالقعود» اس روایت کے رجال مسلم کے رجال ہیں[4]۔ نیز بیہقی میں بھی مروی ہے[5]۔ والله أعلم

باب ماجاء فی قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم اللحد لنا والشق لغیرنا

«عن[6] ابن عباس قال: قال النبی صلی الله علیه وسلم: "اللحد[7] لنا والشق لغیرنا"» اس روایت کا ایک مطلب یہ بیان کیا گیا ہے کہ "لحد" مسلمانوں کے لئے ہے اور "شق" یہود ونصاریٰ وغیرہ دوسرے کفار کے لئے، اس صورت میں روایت "شق" پر "لحد" کی فضیلت پر دال ہوگی۔

اس کا دوسرا مطلب یہ بیان کیا گیا ہے کہ "لحد" اہل مدینہ کے لئے ہے اور "شق" اہل مکہ

---

[1] یہ روایت سنن ابی داؤد (ج ۲ ص۴۵۲) باب القیام للجنازة میں بھی آئی ہے ۱۲ م

[2] بلکہ سنن ابی داؤد میں حضرت عبادہ بن صامتؓ کی ایک روایت سے ترکِ قیام کی وجہ بھی معلوم ہوتی ہے فرماتے ہیں: کان رسول الله صلی الله علیه وسلم یقوم فی الجنازة حتی توضع فی اللحد، فمرّ به حبر من الیهود، فقال: هکذا نفعل، فجلس النبی صلی الله علیه وسلم وقال: اجلسوا خالفوهم» (ج ۲ ص۴۵۲) باب القیام للجنازة ۱۲ م

[3] (ج ۱ ص۲۳۵) باب الجنازة تمر بالقوم أیقومون لها أم لا؟ ۱۲ م

[4] اعلاء السنن (ج ۸ ص۲۴۸) باب القیام لتابع الجنازة الخ ۱۲ م

[5] (ج ۴ ص۲۷) باب حجة من زعم أن القیام للجنازة منسوخ ۱۲ م

[6] الحدیث أخرجه النسائی فی سننه (ج ۱ ص۲۸۳) باب اللحد والشق - وأبو داؤد فی سننه (ج ۲ ص۴۵۸) باب فی اللحد - وابن ماجه فی سننه (ص۱۱۱) باب ماجاء فی استحباب اللحد ۱۲ م

[7] صفة اللحد أن یحفر القبر ثم یحفر فی جانب القبلة منه حفیرة فیوضع فیه المیت، وصفة الشق أن یحفر حفیرة فی وسط القبر فیوضع فیه المیت - بدائع الصنائع (ج ۱ ص۳۱۸) فصل وأما سنة الحفر ۱۲ مرتب

کے لئے، اس صورت میں کسی ایک کی فضیلت کا بیان نہیں ہوگا بلکہ بیانِ واقع ہوگا کہ مدینہ کی زمین سخت ہونے کی بنا پر "لحد" کی صلاحیت رکھتی ہے اس لئے اہلِ مدینہ "لحد" بناتے ہیں اور مکّہ کی سرزمین چونکہ ریتیلی ہونے کی بنا پر "لحد" کی صلاحیت نہیں رکھتی اس لئے وہاں شق کو اختیار کیا جاتا ہے[1]۔

ان دونوں مطلبوں میں پہلا مطلب راجح ہے، چنانچہ جمہور لحد کی افضلیت کے قائل ہیں[2] البتہ اگر زمین نرم ہو اور اس میں "لحد" کی صلاحیت نہ ہو تو شق ہی درست ہے[3]۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی الثوب الواحد یلقیٰ تحت المیّت

"حدثنا عثمان بن فرقد قال سمعتُ جعفر بن محمد عن أبیه[4] قال: الذی ألحد قبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أبو طلحۃ، والذی ألقی القطیفۃ تحتہ شقران مولیٰ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" اس حدیث کی بنا پر شافعیہ میں سے علامہ بغویؒ فرماتے ہیں کہ قبر میں

---

[1] دیکھئے لمعات التنقیح فی شرح مشکوٰۃ المصابیح (ج ۴ ص۳۴۹) باب دفن المیّت، الفصل الثانی، رقم الحدیث ۱۷۰۱ - ۱۲ م

[2] کما فی شرح النووی علیٰ صحیح مسلم (ج ۱ ص۳۱۱) فصل فی استحباب اللحد ۱۲ م

[3] لیکن یہاں ایک سوال رہ جاتا ہے کہ جب "لحد" "شق" کے مقابلہ میں افضل ہے اور مدینہ منورہ کی سرزمین اس کی صلاحیت بھی رکھتی ہے تو صحابہ کرامؓ کے درمیان نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو "لحد" یا "شق" بنانے میں اختلاف کیوں ہوا؟ جیسا کہ روایات سے اس اختلاف کا پتہ چلتا ہے، دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص۱۱۲) باب ماجاء فی الشق اور طبقات ابن سعد (ج ۲ ص۲۹۸) ذکر حفر قبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واللحد لہ -

حضرت گنگوہی قدس سرہ اس اشکال کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں:-

"والجواب أنہم وإن کانوا علیٰ ثقۃ واستیقان من کون اللحد أفضل إلا أن ما لزمہ من العوارض جعل الشق مختارًا عندہم وراجحًا علی اللحد، لا لفضل فی نفسہ علی اللحد بل لتلک العوارض، منہا ما وقع فی تکفینہ صلی اللہ علیہ وسلم ودفنہ من تاخیرات، فلو أنہم اشتغلوا باللحد لزاد التراخی علی التراخی". الکوکب الدری (ج ۲ ص۱۹۳) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[4] الحدیث لم یخرجہ من أصحاب الکتب الستۃ سوی الترمذی - قالہ الشیخ محمد فؤاد عبد الباقی - سنن ترمذی (ج ۳ ص۳۶۵، رقم الحدیث ۱۰۴۷) ۱۲ م

میت کے نیچے چادر وغیرہ بچھانے میں کوئی حرج نہیں لیکن امام شافعیؒ سمیت جمہور اس کی کراہت کے قائل ہیں[1] اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور دوسرے صحابہ کرامؓ سے یہ عمل ثابت نہیں[2] بلکہ ابوبردہ سے مروی ہے فرماتے ہیں: « أوصىٰ أبو موسىٰ حين حضره الموت قال إذا انطلقتم بجنازتي فأسرعوا بي المشي ولا تتبعوني بمجمر، ولا تجعلنّ على لحدي شيئاً يحول بيني وبين التراب » پھر روایت کے آخر میں ہے: « قالوا له: سمعت فيه شيئاً؟ قال: نعم، من رسول الله صلى الله عليه وسلم[3] »۔

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے سو یہ فعل حضرت شقرانؓ نے صحابہ کرامؓ کے مشورہ سے نہیں کیا تھا بلکہ عین ممکن ہے کہ صحابۂ کرامؓ کو اس کا علم ہی نہ ہو، پھر قبر مبارک بھی گہری تھی اس میں آسانی سے چادر بھی نظر نہ آسکتی تھی[4]۔

پھر خود حضرت شقرانؓ کا یہ فعل سنتِ تدفین کے طور پر نہ تھا بلکہ وہ یہ چاہتے تھے کہ آپ کی چادر آپ کے بعد کوئی استعمال نہ کرسکے جیساکہ التلخیص الحبیر کی ایک روایت میں اس کی تصریح بھی آئی ہے[5]۔
اس کے علاوہ حافظؒ نقل کرتے ہیں: « وذكر ابن عبد البر أن تلك القطيفة استخرجت

---

[1] دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۳۱۱) ۱۲ م

[2] بلکہ حضرت ابن عباسؓ سے اس کی کراہت بھی منقول ہے چنانچہ امام بیہقیؒ فرماتے ہیں « وقد روي عن يزيد بن الأصم عن ابن عباس أنه كره أن يجعل تحت الميت ثوباً في القبر »، سنن کبریٰ بیہقی (ج ۳ ص۴۰۸) کتاب الجنائز، باب ما روي في قطيفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ۱۲ م

[3] سنن کبریٰ بیہقی (ج ۳ ص۳۹۵) کتاب الجنائز، باب لا يتبع الميت بنار ۱۲ م

[4] الکوکب الدری (ج ۲ ص۱۹۳) ۱۲ م

[5] چنانچہ حافظؒ لکھتے ہیں: « وروى ابن إسحاق في المغازي والحاكم في الإكليل من طريقه والبيهقي عنه عن طريق ابن عباس قال: كان شقران حين وضع رسول الله صلى الله عليه وسلم في حفرته أخذ قطيفة قد كان يلبسها ويفترشها فدفنها معه في القبر وقال: والله لا يلبسها أحد بعدك فدفنت معه » التلخیص الحبیر (ج ۲ ص۱۳۰، تحت رقم ۷۸۸) کتاب الجنائز۔

امام بیہقیؒ اپنی سنن کبریٰ میں اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: « ففي هذه الرواية - إن كانت ثابتة - دلالة على أنهم لم يفرشوها في القبر استعمالاً للسنة في ذلك (ج ۳ ص۴۰۸) باب ما روي في قطيفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ۱۲ مرتب

قیل أن یهال التراب[1]، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ جب صحابہ کرامؓ کو اس چادر کے رکھنے کا علم ہوا تو انہوں نے وہ چادر نکلوادی، اس سے بھی جمہور کے مسلک کی تائید ہوتی ہے۔ واللہ اعلم۔

باب ماجاء فی تسویة القبر

"عن أبی[2] وائل أن علیاً قال لأبی الهیاج الأسدی: أبعثك علی ما بعثنی به النبی صلی اللہ علیہ وسلم: أن لا تدع قبراً مشرفاً إلا سویته ولا تمثالاً إلا طمسته" اس روایت میں قبر مشرف سے مراد وہ قبر ہے جو قدر مسنون سے زائد اونچی ہو، دراصل اہل جاہلیت قبروں پر باقاعدہ عمارت بنالیتے تھے اور انہیں بہت زیادہ اونچا کر دیتے تھے اسلئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا۔ لہٰذا اس روایت میں "تسویہ" سے مراد بالکل زمین کے برابر کر دینا نہیں ہے جیسا کہ بعض اہل ظاہر نے سمجھا بلکہ اس کا صحیح ترجمہ "ٹھیک کرنا" یعنی "قاعدہ کے مطابق لانا" ہے کما فی قولہ تعالیٰ: "وَنَفْسٍ وَّمَا سَوّٰىهَا"[3] چنانچہ بیشتر فقہاء کے نزدیک قبر کو ایک بالشت تک بلند کرنا مشروع ہے[4] اور اس کا جواز متعدد روایات سے ثابت ہے۔

سنن ابی داؤد[5] میں حضرت قاسم بن محمد بن ابی بکرؒ کا واقعہ مذکور ہے کہ انہوں نے حضرت عائشہؓ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور شیخینؓ کی قبریں دیکھنے کی فرمائش کی، اس کے بارے میں وہ فرماتے ہیں: "فكشفت لی عن ثلاثة قبور لا مشرفة ولا لاطئة الخ" یعنی وہ قبریں نہ زیادہ اونچی تھیں اور نہ زمین

---

[1] التلخیص (ج ۲ ص۱۳۱) اسی مقام پر حافظؒ آگے چل کر لکھتے ہیں "وروی الواقدی عن علی بن حسین أنهم أخرجوها، وبذلك جزم ابن عبد البر" ۱۲ م

[2] الحدیث أخرجه مسلم فی صحیحه (ج ۱ ص۳۱۲) فصل فی تسویة القبر۔ وأبو داؤد فی سننه (ج ۲ ص۴۵۹) باب فی تسویة القبر ۱۲ م

[3] سورة الشمس آیت ۷، پ ۳۰۔ ۱۲ م

[4] دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۱ ص۳۲۰) فصل وأما سنة الدفن۔ المجموع (ج ۵ ص۲۹۵، ۲۹۶) ولا یزاد فی التراب التی أخرج من القبر الخ ۔ اور المغنی (ج ۲ ص۵۰۴) فصل وإذا فرغ من اللحد أهال علیه التراب الخ ۱۲ م

[5] (ج ۲ ص۴۵۹) باب فی تسویة القبر ۱۲ م

کے برابر۔

صحیح ابن حبان اور بیہقیؒ میں حضرت جابرؓ کی حدیث ہے "أنه ألحد لرسول الله صلى الله صلى الله لحدًا ونصب عليه اللبن نصبًا، ورفع قبره عن الأرض قدر شبر[۲]"

نیز امام ابو داؤدؒ نے اپنی "مراسیل[۳]" میں صالح بن ابی صالحؒ سے روایت کیا ہے "رأيتُ قبر النبي صلى الله عليه وسلم شبرًا أو نحوًا من شبر يعني في الارتفاع"۔

حدیثِ باب میں "تسویہ" کا جو مطلب ہم نے بیان کیا اگلے باب میں ابو مرثد غنویؓ کی روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے فرماتے ہیں "لا تجلسوا على القبور ولا تصلوا إليها" ظاہر ہے کہ اگر قبر زمین کے بالکل برابر ہو اور اس میں اور زمین میں امتیاز نہ ہو تو اس حکم پر کیسے عمل ہو سکتا ہے؟ نیز پیچھے حضرت ابن عباسؓ کی حدیث گزری ہے: "ورأى قبرًا منتبذًا فصفّ أصحابه خلفه فصلّى عليه[۴]" اگر قبر ممتاز نہ ہوتی تو آپ اُسے کیسے پہچانتے جبکہ وہ قبرستان سے بالکل الگ تھی۔

ایک اور مضبوط دلیل صحیح بخاریؒ[۵] میں سفیان تمارؒ کی روایت ہے "أنه رأى قبر النبي صلى الله عليه وسلم مسنّمًا"۔

ان تمام روایات سے قبر کو ایک حد تک بلند کرنے کی اجازت معلوم ہوئی البتہ ایک شبر سے زیادہ قبر کو بلند کرنا مکروہ ہے اور جو قبر اس سے زیادہ بلند ہو اس کو ایک شبر تک لے آنا مستحب ہے، حدیثِ باب میں "لا تدع قبرًا مشرفًا إلا سويته" اسی پر محمول ہے[۶]۔

---

[۱] (ج ۳ ص۴۱۰) باب لا يزاد في القبر على أكثر من ترابه لئلا يرتفع جدًا۔ بیہقی کی اس روایت میں "ورفع قبره من الأرض نحوًا من شبر" کے الفاظ آئے ہیں۔ ۱۲ م

[۲] التلخيص الحبير (ج ۲ ص۱۳۲، رقم ۷۸۹) ۱۲ م

[۳] (ص۱۸) في الدفن ۱۲ م

[۴] ترمذی (ج ۲ ص۱۵۵) باب ماجاء في الصلاة على القبر ۱۲ م

[۵] (ج ۱ ص۱۸۶) باب ماجاء في قبر النبي صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر ۱۲ م

[۶] اس روایت کے بارے میں علامہ ماردینیؒ فرماتے ہیں "الظاهر أن المراد قبور المشركين، بقرينة عطف "التماثيل" عليها، وكانوا يجعلون عليها الأنصاب والأبنية فأراد عليه السلام إزالة آثار الشرك" الجوهر النقي في ذيل السنن الكبرى للبيهقي (ج ۴ ص۳) باب تسوية القبور أو تسطيحها۔ اس قول کی تقدیر پر "إلا سويته" سے قبروں کو یکسر ختم کر کے زمین کے برابر کر دینا بھی مراد لیا جا سکتا ہے لیکن یہ حکم قبورِ مشرکین کے ساتھ مخصوص ہوگا ۱۲ مرتب

پھر قبروں کو ایک بالشت کے بقدر اونچا کرنے کی ہیئت کیا ہوگی اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام احمدؒ اور سفیان ثوریؒ کا مسلک یہ ہے کہ قبر کو کوہان نما بنایا جائے گا جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس کو مسطح اور مربع بنایا جائے گا۔[1]

ہماری دلیل صحیح بخاری میں سفیان تمّار کی روایت ہے جو ابھی گذر چکی ہے یعنی "أنه رأى قبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم مسنّماً"۔

نیز مصنف[2] ابن ابی شیبہ میں سفیان تمّار ہی کی روایت ہے فرماتے ہیں "دخلت البیت الذی فیه قبر النبی صلی الله علیه وسلم، فرأیت قبر النبی صلی الله علیه وسلم وقبر أبی بکر وعمر مسنّمة" اس روایت کی سند بھی صحیح ہے کما فی اعلاء السنن[3]۔ ابن سعد نے بھی "طبقات[4]" میں اس روایت کو ذکر کیا ہے۔

امام شافعیؒ اپنے استدلال میں فرماتے ہیں "بلغنا أن رسول الله صلی الله علیه وسلم سطّح قبر ابنه إبراهیم[5]" نیز حدیثِ باب میں "إلا سوّیته" کو بھی مسطح بنانے پر محمول کرتے ہیں[6]۔

واضح رہے کہ یہ اختلاف فضیلت میں ہے ورنہ جائز دونوں طریقے ہیں[7]۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی الرخصة فی زیارة القبور

"عن سلیمان بن بریدة عن أبیه[8] قال: قال رسول الله صلی الله علیه وسلم قد کنت

---

[1] المغنی (ج ۲ ص۵۰۵) فصل: وتسنیم القبر أفضل من تسطیحه - بدائع الصنائع (ج ۱ ص۳۲۰) فصل وأما سنة الدفن ۱۲ م

[2] (ج ۳ ص۳۳۴) ماقالوا فی القبر یسنّم - مصنف میں اس مقام پر تسنیمِ قبر سے متعلق اور بھی روایات ذکر ہیں۔ فلیراجع ۱۲ م

[3] (ج ۸ ص۲۷۰) باب النھی عن تربیع القبور واختیار تسنیمھا ۱۲ م

[4] (ج ۲ ص۳۰۶) ذکر تسنیم قبر رسول الله صلی الله علیه وسلم ۱۲ م

[5] المغنی (ج ۲ ص۵۰۵) ۱۲ م

[6] نصب الرایة (ج ۲ ص۳۰۵) فصل فی الدفن ۱۲ م

[7] فتح الباری (ج ۳ ص۲۵۷) باب ماجاء فی قبر النبی صلی الله علیه وسلم وأبی بکر وعمر رضی الله عنهما ۱۲ م

[8] الحدیث أخرجه مسلم فی صحیحه (ج ۱ ص۳۱۴) فصل فی الذهاب إلی زیارة القبور۔ والنسائی فی سننه (ج ۱ ص۲۸۵) زیارة القبور ۱۲ ھ

نهیتکم عن زیارۃ القبور وقد اذن لمحمد فی زیارۃ قبر اُمّہ فزوروھا فانہا تذکّر الآخرۃ » نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے شروع اسلام میں جبکہ قوم کے عقائد پختہ نہ تھے زیارتِ قبور سے منع فرما دیا تھا لیکن بعد میں جب عقائد میں پختگی پیدا ہوگئی تو زیارتِ قبور کی اجازت دیدی گئی کما فی حدیث الباب۔

حدیثِ باب میں جو "فزوروھا" کا صیغۂ امر ہے وہ اباحت اور ندب کے لئے ہے چنانچہ جمہور کا اس پر اتفاق ہے کہ مردوں کے لئے زیارتِ قبور مسنون و مستحب ہے[2] واجب نہیں البتہ صرف ابن حزمؒ اس بات کے قائل ہیں کہ زیارتِ قبور مردوں کے لئے واجب ہے اگرچہ زندگی میں ایک مرتبہ ہو وہ حدیثِ باب میں "فزوروھا" کے امر کو وجوب کے لئے مانتے ہیں۔[1] واللہ اعلم

باب ماجاء فی کراھیۃ زیارۃ القبور للنساء

"عن ابی[3] ھریرۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لعن زوّارات القبور" جمہور کے نزدیک عورتوں کے لئے زیارتِ قبور مکروہ ہے[4]۔

جہاں تک حنفیہ کا تعلق ہے سو اس بارے میں ان کی دو روایات ہیں ایک عدمِ جواز کی[5]، جس کی دلیل حضرت ابوہریرہؓ کی حدیثِ باب ہے۔

---

[1] شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۳۱۴) ۱۲ م

[2] فتح الباری (ج ۳ ص۱۴۸) باب زیارۃ القبور۔ ونیل الاوطار (ج ۴ ص۱۱۵و۱۱۸) باب استحباب زیارۃ القبور للرجال دون النساء ۱۲ م

[3] الحدیث اُخرجہ ابن ماجہ فی سننہ (ص۱۱۳) باب ماجاء فی النہی عن زیارۃ النساء القبور ۱۲ م

[4] خود اصحابِ مذاہب کے ہاں اس مسئلہ میں اختلاف ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے المجموع شرح المہذب (ج ۵ ص۳۰۹ تا ص۳۱۱) و یستحب للرجال زیارۃ القبور۔ المغنی (ج ۲ ص۵۷۰) مسألۃ: قال: وتکرہ للنساء۔ الفقہ الاسلامی وأدلتہ (ج ۲ ص۵۳۹ تا ۵۴۲) زیارۃ القبور ۱۲ م

[5] حنفیہ کے نزدیک زیارتِ قبور للنساء کے عدمِ جواز کی کوئی مطلق روایت تو احقر کو نہ مل سکی البتہ صاحبِ ردالمحتار لکھتے ہیں "وقال الخیر الرملی: إن کان ذلک لتجدید الحزن والبکاء والندب علی ما جرت بہ عادتہن فلا تجوز" کذا فی فتح الملہم (ج ۲ ص۵۱۳) أحادیث زیارۃ القبور ۱۲ مرتب

دوسری روایت یہ ہے کہ زیارتِ قبور عورتوں کے لئے بھی بغیر کراہت کے جائز ہے[1]۔ فتاویٰ عالمگیری میں شمس الائمہ سرخسیؒ سے نقل کیا گیا ہے «الأصح أنہ لا بأس بھا[2]»۔

اس قول کی تائید پچھلے باب میں حضرت بریدہؓ کی روایت سے ہوتی ہے جس میں ممانعت کے بعد «فزوروھا» کا حکم دیا گیا ہے جو مردوں اور عورتوں سب کو شامل ہے اس لئے کہ عورتیں تمام احکام میں مردوں کے تابع ہوتی ہیں۔

حافظ ابن حجرؒ نے التلخیص الحبیر[3] میں زیارتِ قبور للنساء کے جواز پر مسلم میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے استدلال کیا ہے کہ حضرت عائشہؓ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا: «کیف أقول لھم یا رسول اللہ؟ (تعنی إذا زارت القبور) قال: قولی: السلام علی أھل الدیار من المؤمنین والمسلمین ویرحم اللہ المستقدمین منا والمستأخرین وإنا إن شاء اللہ بکم للاحقون[4]»۔

حافظؒ نے جواز کی ایک دلیل مستدرک حاکم کے حوالہ سے ذکر کی ہے «عن علیؓ أن فاطمۃ بنت النبی صلی اللہ علیہ وسلم کانت تزور قبر عمّھا حمزۃ کل جمعۃ فتصلی وتبکی عندہ[5]»۔ لیکن اس روایت کی سند ضعیف ہے کما حققہ الذھبی[6]۔

جواز کی ایک دلیل صحیح بخاری[7] میں حضرت انسؓ کی روایت ہے «قال: مرّ النبیؐ صلی اللہ علیہ وسلم بامرأۃ تبکی عند قبر، فقال: اتقی اللہ واصبری، قالت: إلیک عنی (أی تنحّ عنی وابعد) فإنک لم تصب بمصیبتی، ولم تعرفہ، فقیل لھا: انہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فأتت باب النبی صلی اللہ علیہ وسلم

---

[1] چنانچہ فتاویٰ عالمگیری میں ہے «لا بأس بزیارۃ القبور وھو قول أبی حنیفۃ رحمہ اللہ تعالیٰ وظاھر قول محمد رحمہ اللہ تعالیٰ یقتضی الجواز للنساء أیضاً لأنہ لم یخص الرجال (ج ۵ ص۳۵۰) کتاب الکراھیۃ، الباب السادس عشر فی زیارۃ القبور ۱۲ م

[2] چنانچہ مبسوط سرخسی میں صراحت کے ساتھ ذکر ہے «والأصح عندنا أن الرخصۃ ثابتۃ فی حق الرجال والنساء جمیعاً»۔ دیکھئے (ج ۲۴ ص۱۰) کتاب الأشربۃ، الرخصۃ فی زیارۃ القبور ۱۲ م

[3] (ج ۲ ص۱۳۰) تحت رقم ۷۹۸ ۔ ۱۲ م

[4] صحیح مسلم (ج ۱ ص۳۱۳) قبیل کتاب الزکوٰۃ ۱۲ م

[5] تلخیص (ج ۲ ص۱۳۰) ۱۲ م

[6] چنانچہ حافظ ذھبیؒ لکھتے ہیں: (قلت) ھذا منکر جداً وسلیمان ضعف۔ دیکھئے تلخیص المستدرک بذیل المستدرک (ج ۱ ص۳۷۷) کتاب الجنائز ۱۲ مرتب

[7] (ج ۱ ص۱۷۱) باب زیارۃ القبور ۱۲ م

فلم تجد عنده بوابين، فقالت: لم أعرفك، فقال: إنما الصبر عند الصدمة الأولى»
معلوم ہوا کہ آپ نے اس عورت کو صبر کی تلقین تو کی لیکن زیارتِ قبر کی وجہ سے اس پر کوئی نکیر نہیں فرمائی۔
زیارت القبور للنساء کے جواز کی ایک دلیل طبقات[1] ابن سعد کی روایت ہے « أخبرنا موسى بن داؤد سمعت مالك بن أنس يقول: قسم بيت عائشة باثنين، قسم كان فيه القبر، وقسم كان تكون فيه عائشة وبينهما حائط، فكانت عائشة ر بما دخلت حيث القبر فُضُلاً[2]، فلما دُفن عمر لم تدخله إلا وهي جامعة عليها ثيابها[3]»
حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں « احوال کے اختلاف سے حکم بدل جائیگا[4]، مطلب یہ ہے کہ اگر عورتوں سے کثرتِ جزع یا بے پردگی، مردوں سے اختلاط یا بدعات کے ارتکاب یا کسی اور فتنے کا اندیشہ ہو تو ممانعت راجح ہے اور ایسا اندیشہ نہ ہو تو جائز ہے، اگلے باب میں حضرت عائشہ رضؓ کے واقعہ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ ان کا حضرت عبدالرحمٰن بن ابی بکرؓ کی قبر پر جانا زیارتِ قبور للنساء کے جواز کی دلیل ہے اور آخر میں یہ فرمانا کہ « ولو شهدتك ما زرتك » اس بات کی دلیل ہے کہ اس اجازت کو عام نہ کرنا چاہیئے کیونکہ عام اجازت سے خطرہ ہے کہ عورتیں شرائط کی پابندی نہیں کریں گی۔ واللہ أعلم

---

[1] (ج ۲ ص۲۹۴) ذکر موضع قبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ م
[2] یعنی عام لباس میں، « يقال: تفضّلت المرأة: إذا لبست ثياب مهنتها أو كانت في ثوب واحد فهي فُضُلٌ والرجل فُضُلٌ أيضاً» النهاية في غريب الحديث والاثر (ج ۳ ص۴۵۶) ۱۲ م
[3] زیارتِ قبور للنساء کے جواز کی ایک اور دلیل « التمہید » میں عبداللہ بن ابی ملیکہؒ کی روایت ہے « أن عائشة رضي الله تعالى عنها أقبلت ذات يوم من المقابر فقلت لها: يا أم المؤمنين، من أين أقبلت؟ قالت: من قبر أخي عبدالرحمن بن أبي بكر رضي الله عنه، فقلت لها: أليس كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهى عن زيارة القبور؟ قالت: نعم، كان ينهى عن زيارتها ثم أمر بزيارتها » كذا في عمدة القاري (ج ۸ ص۶۹) باب زيارة القبور۔
اس سے معلوم ہوا کہ پچھلے باب میں « قد كنت نهيتكم عن زيارة القبور ..... فزوروها » والی روایت میں حضرت عائشہ رضؓ کے نزدیک اجازت مردوں اور عورتوں سب کو شامل ہے ۱۲ م
[4] دیکھئے العرف الشذی تحت سنن الترمذی (ج ۱ ص۲۰۳) ۱۲ م

باب ماجاء فى الزيارة للقبور للنساء

«عن عبد الله بن أبى مليكة قال: توفى عبد الرحمٰن بن أبى بكر بالحُبشى، قال: فحُمل إلى مكة فدُفن فيها» میت کو ایک مقام سے دوسرے مقام کی طرف منتقل کرنے کے بارے میں اختلاف ہے، بعض حضرات کے نزدیک یہ مکروہ ہے اور بعض کے نزدیک جائز، ایک قول یہ ہے کہ ایک دو میل شہر سے باہر لیجانے میں حرج نہیں اس سے زائد مکروہ ہے، ایک قول یہ ہے کہ مادون السفر لیجانے کی گنجائش ہے، ایک قول یہ ہے کہ سفر کے بقدر لیجانا بھی مکروہ نہیں، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ میت کو ایک جگہ سے دوسری جگہ لیجانا پسندیدہ نہیں الا یہ کہ مکہ، مدینہ اور بیت المقدس میں سے وہ کسی سے قریب ہو تو اس صورت میں وہاں منتقل کر دینا درست ہے۔ امام محمدؒ سے منقول ہے کہ ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا گناہ اور معصیت ہے[۲]۔

بہرحال حنفیہ کے ہاں فتویٰ اس پر ہے کہ نعش کو ایک مقام سے دوسرے مقام تک لیجانا جائز نہیں الا یہ کہ وہ دوسرا مقام ایک دو میل کے فاصلہ پر ہو اور دفن کے بعد نعش نکالکر لے جانا تو ہر حالت میں ناجائز ہے[۳]۔

فلما قدمت عائشة أتت قبر عبد الرحمٰن بن أبى بكر فقالت:

وكنّا كندمانى جذيمة حقبة ... من الدهر حتى قيل لن يتصدّعا

فلما تفرّقنا كأنى و مالكًا ... لطول اجتماع لم نَبِتْ ليلةً معًا[۴]

[۱] لم يخرجه من أصحاب الكتب الستة أحد سوى الترمذى - قاله الشيخ محمد فؤاد عبد الباقى۔ سنن ترمذی (ج ۳ ص۳۷۱، رقم ۱۰۵۵) ۱۲ م

[۲] تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۸ ص۱۶۳ و ص۱۶۴) باب هل يُخرج الميت من القبر و اللحد لعلة۔ اوجز المسالک (ج ۴ ص۲۵۲) ماجاء فى دفن الميت ۱۲ مرتب

[۳] احکام میت (ص۸۸) ۱۲ م

[۴] ترجمہ: - ہم ایک طویل عرصہ تک جذیمہ کے دو مصاحب کی طرح تھے (کہ کبھی جدا نہ ہوتے تھے) یہاں تک کہ کہا جانے لگا کہ یہ دونوں ہرگز جدا نہ ہوں گے، پھر جب ہم ایک طویل عرصہ ساتھ رہنے کے بعد جدا ہو گئے تو ایسے ہو گئے گویا کہ میں نے اور مالک نے ایک رات بھی کبھی ساتھ نہیں گذاری۔

ان دونوں اشعار سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے لمعات التنقیح (ج ۴ ص۳۵۵ و ۳۵۶) باب دفن الميت، الفصل الثالث، رقم (۱۷۱۸) ۱۲ مرتب

جذیمہ عراق کے بادشاہوں میں سے ایک بادشاہ کا نام ہے اس کے دو مصاحب تھے مالک اور عقیل جو ایک طویل عرصہ تک اس کے ساتھ رہے، دونوں ہمیشہ اکٹھے اور ساتھ رہتے تھے یہاں تک سچی دوستی اور طولِ رفاقت میں ضرب المثل بن گئے۔

"حقبہ" طویل زمانے کو کہتے ہیں۔

یہ دونوں شعر متمم بن نویرہ یربوعی کے ہیں جو اس نے اپنے بھائی مالک بن نویرہ کے مرثیہ میں کہے ہیں جو واقعۂ ردّت میں حضرت خالد بن ولیدؓ کے ایک لشکری حضرت ضرار بن الازورؓ کے ہاتھوں قتل کیا گیا[1] متمم کو اپنے بھائی مالک سے شدید محبّت تھی اس نے متعدّد قصائد مرثیہ کے طور پر مالک کے بارے میں کہے، ادب میں اس کے مراثی کو بڑا مقام حاصل ہے، حضرت عمرؓ ان کے مراثی کو پسند فرماتے تھے اور بلا کر سُنا کرتے تھے ایک مرتبہ آپؓ نے اس سے پوچھا "انّك لتجزل في مدح أخيك فأين هو منك ؟"

اس پر متمم نے یہ بلیغانہ جواب دیا :

"كان والله أخي في الليلة ذات الأزمين والصر يركب الجمل الثقال ويجنب الفرس الجرور ويحمل الرمح الطويل وعليه الشملة الفلوت وهو بين مزادتين فيصبح وهو متبسم"[2]۔

باب ما جاء في الدفن بالليل

"عن[3] ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل قبرًا ليلاً" اس سے معلوم ہوا کہ میّت کو رات کو دفنانا جائز ہے، چنانچہ جمہور کا یہی مسلک ہے۔

---

[1] مالک بن نویرہ کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ کسی غلط فہمی کی بناء پر مسلمان ہونے کی حالت میں قتل کئے گئے، دیکھئے اسد الغابہ (ج ۲ ص ۹۵) ترجمة خالد بن الوليد۔

مالک بن نویرہ اور متمم سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے الکامل لابن الاثیر (ج ۲ ص ۳۵۷ تا ۳۶۰) ذکر مالك بن نويرة ۱۲ مرتب

[2] كما في نزهة الأبصار بطرائف الأخبار والأشعار (ج ۲ ص ۱۲۸، شعر متمم بن نويرة اليربوعي)۔

ترجمہ : خدا کی قسم ! میرا بھائی جاڑے کی ٹھٹھری ہوئی رات میں سرکش اونٹوں پر سوار ہوتا، منہ زور گھوڑے دوڑاتا، لمبے لمبے نیزے اٹھاتا، ایسے میں اس پر صرف ایک تنگ چادر ہوتی اور وہ پانی کی دو مشکوں کے درمیان بیٹھا ہوتا، جب صبح ہوتی تو اس پر تبسم کھیل رہا ہوتا ۱۲ مرتب

[3] الحديث لم يخرجه من أصحاب الكتب الستة أحد سوى الترمذي، قاله الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي۔ جامع ترمذی (ج ۳ ص ۳۷۲، رقم ۱۰۵۷) ۱۲ م

البتہ حسن بصریؒ، سعید بن المسیبؒ اور قتادہؒ کے نزدیک رات کو دفنانا مکروہ ہے، امام احمدؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے، ابن حزمؒ کہتے ہیں رات کو دفنانا جائز ہی نہیں اِلّا یہ کہ کوئی مجبوری ہو۔

ان حضرات کی دلیل حضرت جابر بن عبداللہؓ کی روایت ہے «أنّ رجلاً من بنی عذرۃ دفن لیلاً ولم یصلّ علیہ النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم فنھیٰ عن الدفن لیلاً»، نیز حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے، «أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: لا تدفنوا موتاکم باللیل»[۱]

حدیثِ باب کے علاوہ جمہور کی دلیل صحیح بخاری[۲] میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے «قال: صلّی النبی صلی اللہ علیہ وسلم علیٰ رجل بعد ما دفن بلیلۃ قام ھو وأصحابہ وکان سأل عنہ، فقال: من ھٰذا؟ قالوا: فلان، دفن البارحۃ، فصلّوا علیہ»، اگر میّت کو رات کو دفن کرنے میں کوئی کراہت ہوتی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس موقعہ پر ضرور نکیر فرماتے۔

نیز رات کو دفنانا خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل سے ثابت ہے، چنانچہ سنن أبی داؤد[۳] میں حضرت جابر بن عبداللہؓ کی روایت آئی ہے فرماتے ہیں «رأی ناس ناراً فی المقبرۃ، فأتوھا فإذا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی القبر، وإذا ھو یقول: ناولونی صاحبکم الخ»

اس کے علاوہ خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابوبکر صدیق، حضرت عثمان غنی، حضرت علی اور حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم رات کو دفنائے گئے[۴]، کتبِ حدیث میں اور بھی اس قسم کے واقعات مل سکتے ہیں، ان تمام واقعات کو ضرورت یعنی خوفِ زحام یا خوفِ حرب وغیرہ پر محمول کرنا تکلّف سے خالی نہیں۔

جہاں تک ان روایات کا تعلق ہے جن سے رات کو دفنانے کی ممانعت یا کراہت معلوم ہوتی ہے ان کا جواب یہ ہے کہ وہ ممانعت رات کو دفنانے کی کراہت کی وجہ سے نہ تھی بلکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے زمانہ میں فوت ہونے والے تمام مؤمنین کی نمازِ جنازہ پڑھنا چاہتے تھے اور آپ کا

---

[۱] ان دونوں روایات کے لیے دیکھئے طحاوی (ج ۱ ص ۲۴۷) باب الدفن باللیل ۱۲ م

[۲] (ج ۱ ص ۱۷۸ و ۱۷۹) باب الدفن باللیل ۱۲ م

[۳] (ج ۲ ص ۴۵۱) باب فی الدفن باللیل ۱۲ م

[۴] دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۳۴۶ و ۳۴۷) باب ماجاء فی الدفن باللیل۔ طبقات ابن سعد (ج ۲ ص ۳۰۴ و ۳۰۵) ذکر دفن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اسد الغابہ (ج ۴ ص ۳۹) ترجمۃ علی بن ابی طالب ۱۲ مرتب

ارشادنها «لا أعرفنّ ما مات منكم ميّت ماكنت بين أظهركم إلّا آذنتموني به فإن صلاتي عليه رحمة[1]» اور رات کو دفنانے میں چونکہ اس کا خطرہ تھا کہ آپؐ کی راحت کو ملحوظ رکھتے ہوئے آپؐ کو اس کی اطلاع نہ دی جائے اس لئے ممانعت کی گئی[2]۔ واللہ اعلم[3]

«فأسرج له سراج» معلوم ہوا کہ ضرورت کے موقعہ پر قبر کے پاس روشنی وغیرہ کا انتظام کیا جاسکتا ہے، البتہ محض زینت کے لئے چراغ وغیرہ کا جلانا درست نہیں۔

«فأخذه من قِبَل القبلة» حنفیہ کے نزدیک سنّت یہ ہے کہ میّت کو قبلہ کی جانب سے قبر میں داخل کیا جائے جس کی صورت یہ ہو کہ جنازہ کو قبر سے قبلہ کی جانب میں رکھا جائے اور پھر اس کو اُسی جانب سے عرضاً قبر میں اتارا جائے[4]۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک «سلّ» افضل ہے، اس کی صورت یہ ہوگی کہ میّت کو قبر کی پائنتی کی جانب اس طریقہ سے رکھا جائے کہ میّت کا سر قبر کی پائنتی کے ساتھ ہو، پھر اس کو قبر میں کھینچا جائے اس طور پر کہ سر پہلے قبر میں داخل ہو اور پاؤں بعد میں[5]۔

حنفیہ کی دلیل حدیثِ باب ہے جس میں «فأخذہ من قِبل القبلة» کے الفاظ آئے ہیں۔

لیکن حدیثِ باب پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس کا مدار حجّاج بن ارطاۃ پر ہے جو مدلّس ہیں اور یہاں اس نے سماع کا ذکر نہیں کیا بلکہ عنعنہ کیا ہے[6]۔

---

[1] نصب الرایہ (ج ۲ ص۲٦٥) فصل في الصلاة على الميّت ۱۲ م

[2] یہ جواب مزید وضاحت کے ساتھ طحاوی (ج ۱ ص۳۴۷، باب الدفن بالليل) سے ماخوذ ہے ۱۲ م

[3] شروع باب سے یہاں تک کی شرح مرتب کی تحریر کردہ ہے جو بیشتر عمدة القاری (ج ۸ ص۱٥۰ و۱٥۱، باب الدفن بالليل) سے ماخوذ ہے ۱۲ م

[4] بدائع الصنائع (ج ۱ ص۳۱۸) فصل و أماسنة الدفن ۱۲ م

[5] «سل» کی کیفیت بدائع الصنائع (ج ۱ ص۳۱۸) میں مذکورہ تفصیل سے ذرا مختلف بیان کی گئی ہے لیکن ہم نے اس سلسلہ میں اصحابِ مذاہب کی کتابوں پر اعتماد کیا ہے، دیکھئے المجموع شرح المہذّب (ج ٥ ص۲۹۴) فرع في مذاهب العلماء في كيفية إدخال الميّت القبر، نیز دیکھئے (ص۲۹۱ و۲۹۲) ـ المغنی (ج ۲ ص۴۹٦) مسألة: قال: ويدخل قبره من عند رجليه ۱۲ مرتب

[6] نصب الرایہ (ج ۲ ص۳۰۰) فصل في الدفن ۱۲ م

اس کا جواب یہ ہے کہ اس روایت کو امام ترمذیؒ نے "حسن" قرار دیا ہے اور امام ترمذیؒ حدیث اور فنِ رجال دونوں کے امام ہیں، لہٰذا ان کا اس روایت کو حسن قرار دینا اس حدیث سے استدلال کے لئے کافی ہے نیز معلوم ہوا کہ حجاج بن ارطاۃ ان کے نزدیک ثقہ ہیں اور ثقہ اگر تدلیس کرے تو یہ روایت کے حسن ہونے کے منافی نہیں نیز یہ بھی ممکن ہے کہ ان کے پاس اس کا کوئی متابع موجود ہو[1]۔

حنفیہ کی ایک اور دلیل مصنف عبدالرزاق کی روایت ہے "أن علياً أخذ يزيد بن المكفف من قِبل القبلة"[2] یہ روایت مصنف ابن ابی شیبہ[3] میں بھی آئی ہے اور اس کی سند بھی صحیح ہے ابن حزمؒ نے المحلی میں اس کی صحت کا اعتراف کیا ہے[4]۔

امام شافعیؒ کا استدلال سنن ابی داؤد[5] کی روایت سے ہے "عن أبي إسحاق قال: أوصى الحارث أن يصلّي عليه عبد الله بن يزيد فصلّى عليه، ثم أدخله القبر من قِبل رجلي القبر وقال: هذا من السنّة"۔

امام شافعیؒ کا ایک استدلال اپنی ہی سند کی ایک روایت سے ہے "عن ابن عبّاس قال: سُلّ رسول الله صلى الله عليه وسلم من قبل رأسه"[6]۔

---

[1] دیکھئے اعلاء السنن (ج ۸ ص۲۵۲) باب طریق إدخال المیّت فی القبر۔

حدیثِ باب پر ایک اعتراض "منہال بن خلیفہ" کے ضعف کا بھی کیا جاتا ہے ۔ کما فی نصب الرایۃ (ج ۲ ص۳۰۰)۔ لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ "منہال بن خلیفہ" ایک مختلف فیہ راوی ہیں جہاں ان کی تضعیف کی گئی ہے وہاں بہت سے حضرات نے انہیں ثقہ بھی قرار دیا ہے، بالخصوص امام ترمذیؒ کی تحسین کے بعد اس روایت کے قابلِ استدلال ہونے پر شبہ نہیں کیا جاسکتا، دیکھئے اعلاء السنن (ج ۸ ص۲۵۲) ۱۲ مرتب

[2] صاحب "مصنف" امام عبدالرزاق بن ہمام صنعانیؒ اس روایت کو ذکر کر کے فرماتے ہیں "وبه نأخذ" دیکھئے (ج ۳ ص۴۹۹، رقم ۶۴۶۲) باب من حیث یدخل المیت القبر ۱۲ م

[3] (ج ۳ ص۳۲۸) من أدخل میتاً من قِبل القبلۃ ۱۲ م

[4] دیکھئے آثار السنن ص۳۳۶) باب فی الدفن وبعض أحکام القبور، رقم(۱۰۹۴) ۔ نیز دیکھئے اعلاء السنن (ج ۸ ص۲۵۳) ۱۲ م

[5] (ج ۲ ص۴۵۸) باب کیف یدخل المیّت قبرہ ۱۲ م

[6] نصب الرایہ (ج ۲ ص۲۹۵) ۱۲ م

علامہ عثمانیؒ نے اعلاء السنن[1] میں مسندِ شافعی والی روایت کا یہ جواب دیا ہے کہ اوّل تو اس کی سند ضعیف ہے اور اگر اس کی سند درست بھی ہو تب بھی یہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کے مقابلہ میں حجت نہیں کما فی حدیث الباب، اس کے علاوہ صحابہ کرامؓ کا آپ کو دفناتے وقت "سل" پر عمل کرنا ضرورت کی وجہ سے تھا اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر مبارک اصلِ حائط میں تھی اور قبلہ کی جانب سے ادخال ممکن ہی نہ تھا[2]، سنن ابی داودؒ والی روایت کا بھی یہی جواب ہے۔

واللہ اعلم

باب[3] ماجاء فی کراھیۃ الفرار من الطاعون

"عن[4] أسامة بن زيد أنّ النبيّ صلى الله عليه وسلم ذكر الطاعون، فقال: بقية رجز أو عذاب أرسل على طائفة من بني إسرائيل" علامہ طیبیؒ فرماتے ہیں اس طائفہ سے مراد بنی اسرائیل کے وہ لوگ ہیں جن کو اللہ تعالیٰ نے حکم دیا تھا "وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا[5]" لیکن انہوں نے حکم پر عمل نہ کیا اور خلاف ورزی کی تو اللہ تعالیٰ نے ان پر طاعون مسلط کر دیا جیسا کہ ارشاد ہے "فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِجْزًا مِّنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَظْلِمُونَ[6]" طاعون کی اس وبا سے ایک وقت میں ان کے چوبیس ہزار آدمی مر گئے[7]۔

"فإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا منها، وإذا وقع بأرض ولستم بها فلا تهبطوا

---

[1] (ج ۸ ص۲۵۳ و ص۲۵۴) ۱۲ م

[2] چنانچہ حافظ ابن حجرؒ ابن عدی اور ابن ماجہ کی دو (ایسی) روایات (جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو حنفیہ کے مسلک کے مطابق دفنائے جانے کا ذکر ہے) کا جواب دیتے ہوئے نقل کرتے ہیں "قال الشافعي: لا يمكن إدخاله من جهة القبلة، لأن القبر في أصل الحائط" الدرایہ (ج ۱ ص۲۴) فصل فی الدفن ۱۲ مرتب

[3] شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

[4] الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۲ ص۸۵۳) كتاب الطب، باب ما يذكر في الطاعون۔ ومسلم في صحيحه (ج ۲ ص۲۲۸) كتاب السلام، باب الطاعون والطيرة والكهانة ونحوها ۱۲ م

[5] سورۃ الاعراف آیت ۱۶۱ پ ۹ - ۱۲ م

[6] سورۃ الاعراف آیت ۱۶۲ پ ۹ - ۱۲ م

[7] تحفۃ الاحوذی (ج ۲ ص۱۶۰) ۱۲ م

علیھا » درمختار میں ہے کہ طاعون زدہ علاقے میں جانا اور اس سے نکلنا اس شخص کے لئے جائز ہے جس کا اعتقاد پختہ ہو کہ نفع نقصان جو کچھ لاحق ہوتا ہے اللہ تعالیٰ کی تقدیر سے ہوتا ہے لیکن اگر اس کے اعتقاد میں کمزوری ہو اور وہ یہ سمجھتا ہو کہ اگر شہر سے نکل جائیگا تو نجات پا جائے گا اور اگر اس میں داخل ہوگا تو مرض میں مبتلا ہو جائے گا تو ایسے شخص کے لئے دخول وخروج مکروہ ہے[۱]، حدیثِ باب میں جو ممانعت آئی ہے وہ اسی سوءِ اعتقاد کی صورت پر محمول ہے ۔

حضرت شیخ الحدیث صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی کا اپنا اعتقاد درست اور پختہ ہو لیکن اس کے دخول وخروج کی صورت میں دوسروں کے اعتقاد کے فساد کا خطرہ ہو تو اس صورت میں بھی دخول وخروج درست نہیں[۲]۔ واللہ أعلم (شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب[۳] ماجاء فیمن قتل نفسه

« عن[۴] جابر بن سمرة أن رجلاً قتل نفسه فلم يصلّ عليه النبي صلى الله عليه وسلم »

امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور داؤد ظاہریؒ کے نزدیک خودکشی کر کے مرنے والے کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی جبکہ امام احمد کا مسلک یہ ہے کہ خلیفۂ وقت تو اس کی نماز نہ پڑھے گا البتہ بقیہ لوگ اس کی نماز پڑھیں گے[۵]۔ حضرت عمر بن عبد العزیزؒ اور امام اوزاعیؒ کے نزدیک خودکشی کرنے والے پر کسی حال میں نماز نہیں پڑھی جائے گی[۶]۔

حدیثِ باب میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز نہ پڑھنے کو امام احمدؒ اسی پر محمول کرتے ہیں۔

جمہور کی دلیل سنن دارقطنی میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے « صلّوا خلف کل برٍّ و

---

[۱] درمختار مع ردّ المحتار (ج ۵ ص۴۸۲) قبیل کتاب الفرائض ۱۲ مر

[۲] حاشیۃ الکوکب الدرّی (ج ۲ ص۲۰۴) ۱۲ م

[۳] شرح باب از مرتب ۱۲

[۴] الحدیث أخرجه مسلم فی صحیحه (ج ۱ ص۳۱۴) آخر حدیث من کتاب الجنائز۔ والنسائی فی سننه (ج ۱ ص۲۷۹) ترک الصلاة علی من قتل نفسه ۱۲ م

[۵] دیکھئے المجموع شرح المهذّب (ج ۵ ص۲۶۷) فرع من قتل نفسه ۱۲ مر

[۶] المغنی (ج ۲ ص۵۵۶) مسألة قال: ولا یصلّی الإمام علی الغال ولا من قتل نفسه ۱۲ م

فاجر وصلّوا علیٰ کل برٍّ وفاجر الخ "لیکن اس روایت میں مکحولؒ ہیں جو اگرچہ ثقہ ہیں[1] لیکن حضرت ابوہریرہؓ سے ان کا سماع ثابت نہیں چنانچہ امام دارقطنیؒ اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں " مکحول لم یسمع من أبي هريرة ومن دونه ثقات[2] "۔

علامہ ابن قدامہؒ نے جمہور کی دلیل کے طور پر یہ روایت ذکر کی ہے "صلّوا علی من قال: لا إلٰہ إلّا اللہ[3] "۔

حضرت جابرؓ کے اثر سے بھی جمہور کے مسلک کی تائید ہوتی ہے جس میں وہ فرماتے ہیں "صَلِّ علی من قَالَ: لَا إلٰہ إلّا اللہ[4] " نیز مصنفؒ عبدالرزاق میں حضرت قتادہ کا اثر ہے "صلّ علی من قال: لا إلٰہ إلّا اللہ، وإن کان رجل سوء جدًا، قل اللّٰھمّ اغفر للمؤمنین والمؤمنات والمسلمین والمسلمات، قال: ولا أعلم أحدًا من أھل العلم اجتنب الصلاۃ علی من قال: لا إلٰہ إلّا اللہ "۔

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے وہ جمہور کے نزدیک زجر پر محمول ہے تاکہ اس فعل کی شناعت واضح ہو سکے ورنہ دوسرے صحابہ کرامؓ نے ضرور اس پر نماز پڑھی ہوگی، جیسا کہ اس قسم کا عمل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مدیون کے بارے میں بھی ثابت ہے[5]، چنانچہ اگلے باب میں روایت آرہی ہے " أنّ النبيّ صلی اللہ علیہ وسلم أُتي برجل لیصلّی علیہ فقال النبي صلی اللہ علیہ وسلم: صلّوا علی صاحبکم فإنّ علیہ دَینًا "۔ آپؐ کا صلوٰۃ ترک کرنا محض زجرًا تھا قاتلِ نفس کے حق میں اس جواب

---

[1] کما فی التقریب (ج ۲ ص۲۷۳، رقم ۱۳۵۲) ۱۲ م

[2] سنن دارقطنی (ج ۲ ص۵۶، رقم ۱۰) باب صفۃ من تجوز الصلاۃ معہ والصلاۃ علیہ ۱۲ م

[3] اس روایت کے بارے میں وہ لکھتے ہیں " رواہ الخلال بإسنادہ " المغنی (ج ۲ ص۵۵۶) مسألۃ: قال: ولا یصلی الإمام علی الغال ولا من قتل نفسہ ۔ سنن دارقطنی میں بھی اس قسم کی متعدد روایات آئی ہیں لیکن وہ سب کی سب ضعیف ہیں، امام دارقطنیؒ فرماتے ہیں: " لیس فیھا شيء یثبت " دارقطنی (ج ۲ ص۵۵ تا ۵۷) نیز دیکھئے نصب الرایہ (ج ۲ ص۲۶ تا ۲۸) کتاب الصلوٰۃ، باب الإمامۃ ۱۲ مرتب

[4] مصنف ابن أبي شیبہ (ج ۳ ص۳۵۰) کتاب الجنائز، فی الرجل یقتل نفسہ والنفساء من الزنا ھل یصلی علیھم؟ ۱۲ م

[5] (ج ۳ ص۵۳۶، رقم ۶۶۲۳) باب الصلاۃ علی ولد الزنا والمرجوم ۱۲ م

[6] یہ جواب علامہ نوویؒ کے کلام سے ماخوذ ہے، دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۳۱۴) قبیل کتاب الزکوٰۃ ۱۲ م

کی تائید سنن نسائی کی روایت سے ہوتی ہے جس میں حضرت جابر بن سمرہؓ کے حدیثِ باب والے واقعہ میں یہ الفاظ آئے ہیں « فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أمّا أنا فلا أصلّي عليه[1] »۔

بہرحال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کو ملحوظ رکھتے ہوئے یہ بہت مناسب ہے کہ قاتلِ نفس کی نمازِ جنازہ میں کوئی مقتدا شخصیت شریک نہ ہو تاکہ ایک درجہ میں اس قبیح فعل پر زجر ہو سکے، کما فی المسك الذکی[2]۔ والله أعلم

(شرحِ باب از مرتب[3] عفا اللہ عنہ)

باب[4] ماجاء فی المدیون

« سمعت عبد الله بن أبي قتادة يحدّث عن أبيه أنّ النبيّ صلى الله عليه وسلم أتي برجل ليصلّي عليه، فقال النبيّ صلى الله عليه وسلم صلّوا على صاحبكم فإنّ عليه دَينًا »

جس کے ذمہ قرضہ ہوتا اور وہ مال چھوڑے بغیر فوت ہو جاتا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم شروع دور میں اس کی نماز نہ پڑھا کرتے تھے البتہ دوسروں سے پڑھوا دیا کرتے تھے لیکن بعد میں آپ نے مدیون کی نمازِ جنازہ بھی پڑھانی شروع کر دی تھی جیسا کہ اسی باب کی اگلی روایت میں آرہا ہے « فلمّا فتح الله عليه الفتوح قام، فقال: أنا أولى بالمؤمنين من أنفسهم، فمن توفي من المسلمين فترك دينًا، عليّ قضاءه الخ »

کفالت عن المیّت | قال أبو قتادة: هو عليّ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: بالوفاء؟ قال: بالوفاء، فصلّى عليه » اس حدیث سے استدلال کر کے ائمہ ثلاثہؒ اور حضرات صاحبینؒ کا مسلک یہ ہے کہ میّت کی جانب سے کفالت درست ہے خواہ اس نے اتنا مال چھوڑا ہو جس سے اس کا دین ادا کیا جا سکے یا نہ چھوڑا ہو۔

---

[1] سنن نسائی (ج ۱ ص۲۷۹) ترك الصلاة على من قتل نفسه ۱۲ م

[2] یعنی تقریرِ حکیم الامت حضرت تھانویؒ علی سنن الترمذی (مخطوطہ - ج ۱ ص۲۴۴) ۱۲ م

[3] شرحِ باب از مرتب ۱۲ م

[4] الحديث لم يخرجه من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذي - قاله الشيخ محمد فؤاد عبدالباقي في سنن ترمذي (ج ۳ ص۳۸۱ رقم ۱۰۶۹) ۱۲ م

جبکہ امام ابوحنیفہؒ اور سفیان ثوریؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر میت نے اتنا مال نہ چھوڑا ہو جس سے اس کا قرضہ ادا کیا جا سکے تو میّت کی جانب سے کفالت درست نہیں اِلّا یہ کہ میّت کی حیات ہی میں کوئی آدمی اس کی جانب سے کفیل بن گیا ہو[1]، اس لئے کہ کفالت نام ہے "ضمّ ذمّة إلى ذمّة في المطالبة مطلقاً"[2] کا، اور میّت کے مرنے کے بعد اس سے مطالبہ ساقط ہوگیا، لہٰذا "ضم ذمّة إلى ذمّة" ممکن نہ رہا کہ کفالت عن المیت درست ہو سکے البتہ اگر زندگی ہی میں کفیل بن گیا ہو تو "ضمّ ذمّة إلى ذمّة" کا تحقق ہوگیا، پھر اصیل کے مرنے کے بعد مطالبہ کے لحاظ سے اصیل کا ذمّہ تو ساقط ہوگیا لیکن کفیل کا ذمّہ باقی رہ گیا لہٰذا وہ کفالت معتبر رہے گی[3]۔

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے، اس میں ابو قتادہؓ کا قول "ھو علیّ"۔ کفالت کیلئے نہیں بلکہ وعدہ ہے جس کا قرینہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ کلمہ ہے "بالوفاء؟"[4] نیز یہ بھی ممکن ہے کہ ابو قتادہؓ اس میّت کے اس کی حیات ہی میں کفیل بن چکے ہوں اور اس وقت "ھو علیّ" کہہ کر اس کفالتِ سابقہ کا اِخبار مقصود ہو نہ کہ انشاءِ کفالت[5]۔

---

[1] مذکورہ بالا تفصیل المجموع شرح المھذّب (ج ۱۴ ص۲۲، کتاب الضمان) المغنی (ج ۴ ص۵۹۳، باب الضمان) بدائع الصنائع (ج ۶ ص۶، کتاب الکفالۃ، فصل وأما شرائط الکفالۃ) سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب

[2] الفقہ الإسلامی وأدلتہ (ج ۵ ص۱۴۱) ۱۲ م

[3] دیکھئے الفقہ الإسلامی وأدلتہ (ج ۵ ص۱۴۱، المبحث الثانی شروط الکفالۃ)۔

وفي البدائع (ج ۶ ص۶، فصل وأما شرائط الكفالة) وجه قول أبي حنيفة أن الدين عبارة عن الفعل، والميّت عاجز عن الفعل، فكانت هذه كفالة بدين ساقط، فلا تصح، كما كفل على إنسان بدين ولا دين عليه، وإذا مات مليأً فهو قادر بنائبه، وكذا إذا مات عن كفيل، لأنه قائم مقامه في قضاء دينه ۱۲ مرتب

[4] اس لئے کہ اگر یہ کفالت ہوتی تو "بالوفاء" کہہ کر استفسار کی حاجت نہ تھی بلکہ ابو قتادہؓ کا "ھو علیّ" کہنا کافی تھا اس لئے کہ لفظ "علیّ" التزام کے لئے کافی تھا، یہ اس کا قرینہ ہے کہ ابو قتادہؓ کے قول کو وعدہ سمجھا گیا جس میں قضاءً التزام نہیں ہوتا اس لئے "بالوفاء" کہہ کر وعدے میں پختگی طلب کی گئی، اگرچہ قضاءً التزام اس تاکید کے بعد بھی نہ ہوگا۔ دیکھئے الکوکب الدری (ج ۲ ص۲۰۷) اور المسک الذکی (ج ۱ ص۲۷۷، مخطوط) ۱۲ مرتب

[5] بذل المجھود (ج ۱۴ ص۳۰۸) کتاب البیوع، قبیل باب فی المطل ۱۲ م

لیکن سنن نسائی اور ابن ماجہ کی ایک روایت میں " فقال أبو قتادة : أنا أتكفل به " کے الفاظ آئے ہیں[1]۔ ان کو نہ وعدہ پر محمول کیا جاسکتا ہے اور نہ إخبار عن الكفالة السابقة پر، کما فی إعلاء السنن[2]۔

لہٰذا اس کا صحیح جواب یہ ہے کہ ہماری بحث کفالت عن المیت قضاءً کے بارے میں ہے نہ کہ دیانۃً کے بارے میں اور کفالت عن المیت قضاءً کا اس روایت سے ثبوت نہیں ہوسکتا، اس کا ثبوت تو تب ہوتا جب میت کفیل کے انکار کے بعد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر دین کی ادائیگی لازم قرار دیدی ہوتی حالانکہ روایت میں اس کا کوئی ذکر نہیں[3]۔

اسی باب میں حضرت ابوہریرہؓ کی اگلی روایت کو بھی جمہور کی جانب سے دلیل کے طور پر پیش کیا جاتا ہے[4] جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے " فمن توفي من المسلمين فترك دينا، علي قضاءه "۔

اس روایت کے جواب میں بھی یوں کہا جاسکتا ہے کہ یہ وعدہ پر محمول ہے اور اس میں کفالت مقصود نہیں بلکہ اس کا وعدہ کیا جارہا ہے کہ ایسے آدمی کا قرضہ بیت المال سے ادا کر دیا جائے گا[5]۔

والله أعلم و علمه أتم و أحكم۔

(شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب ما جاء فی رفع الیدین علی الجنازة

عن[6] أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كبر على جنازة فرفع يديه

---

[1] سنن نسائی (ج ۲ ص ۲۳۳) کتاب البیوع، الکفالة بالدین۔ سنن ابن ماجہ (ص ۱۷۳) أبواب الصدقات، باب الکفالة ۱۲ م

[2] (ج ۱۴ ص ۴۷۶ و ۴۷۷)، باب الکفالة عن المیت ۱۲ م

[3] یہ جواب کسی قدر وضاحت کے ساتھ العرف الشذی مع جامع الترمذی (ج ۱ ص ۲۰۵) سے ماخوذ ہے نیز دیکھئے اعلاء السنن (ج ۱۴ ص ۴۷۷) ۱۲ مرتب

[4] کما فی المجموع (ج ۱۴ ص ۸) کتاب الضمان ۱۲ م

[5] اس مسئلہ سے متعلق مزید تفصیل کے لئے دیکھئے اعلاء السنن (ج ۱۴ ص ۴۷۶ تا ص ۴۷۹) باب الکفالة عن المیت ۱۲ م

[6] الحدیث لم یخرجه من اصحاب الکتب الستة سوی الترمذی۔ قاله الشیخ محمد فؤاد عبد الباقی۔ سنن ترمذی (ج ۳ ص ۳۸۸، رقم ۱۰۷۷) ۱۲ م

فی أول تکبیرۃ ووضع الیمنیٰ علی الیسریٰ » نمازِ جنازہ کی پہلی تکبیر کے موقعہ پر ہاتھ اٹھائے جائیں گے اس پر تمام اہلِ علم کا اتفاق ہے البتہ بقیہ تکبیرات کے بارے میں اختلاف ہے، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، امام اسحاقؒ، امام اوزاعیؒ اور حضرت عمر بن عبد العزیزؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ ہر تکبیر کے موقعہ پر ہاتھ اٹھائے جائیں گے۔

امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، سفیان ثوریؒ وغیرہ کے نزدیک بقیہ تکبیروں میں ہاتھ نہیں اٹھائے جائیں گے لأن کلّ تکبیرۃ مقام رکعۃ ولا ترفع الأیدی فی جمیع الرکعات[۱]۔

مختصراً یوں کہا جاسکتا ہے کہ جو حضرات عام نمازوں میں عند الرکوع رفع یدین کے قائل ہیں وہ نمازِ جنازہ کی ہر تکبیر میں بھی رفع یدین کے قائل ہیں اور جو حضرات عام نمازوں میں عند الرکوع رفعِ یدین کے قائل نہیں وہ نمازِ جنازہ میں بھی بقیہ تکبیرات میں رفعِ یدین کے قائل نہیں[۲]۔

حضرت ابوہریرہؓ کی حدیثِ باب ہماری دلیل ہے کہ اس میں تصریح ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف پہلی تکبیر میں رفعِ یدین فرمایا۔

لیکن اس روایت میں یحیی بن یعلی الاسلمی اور ابوفروہ یزید بن سنان دو راوی ضعیف ہیں[۳]، لیکن علامہ عثمانیؒ نے ثابت کیا ہے کہ یہ حدیث درجۂ حسن سے کم نہیں[۴]۔

---

[۱] مذاہب کی مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے المغنی (ج ۲ ص۴۹۲) مسألۃ: قال: ویرفع یدیہ فی کل تکبیرۃ۔ المجموع (ج ۵ ص۲۳۲) فرع فی رفع الأیدی فی تکبیرات الجنازۃ۔

[۲] کما یفہم من بدایۃ المجتہد (ج ۱ ص۲۳۵) الفصل الأول فی صفۃ صلاۃ الجنازۃ ۱۲ م

[۳] یحیی بن یعلی کے لئے دیکھئے تقریب التہذیب (ج ۲ ص۳۶۱، رقم ۲۰۸)۔

لیکن علامہ عثمانیؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں: « ولکن روی عنہ الأجلۃ الأعلام وأخرج لہ ابن حبان فی صحیحہ حدیثا واحدا، فہو ممن یکتب حدیثہ ولا بأس بہ » اعلاء السنن (ج ۸ ص۲۲۱) باب کیفیۃ صلاۃ الجنازۃ۔

ابوفروہ یزید بن سنان کے لئے دیکھئے تقریب (ج ۲ ص۳۶۶، رقم ۲۶۵)

لیکن یہ بھی ایک مختلف فیہ راوی ہیں، مروان بن معاویہؒ ان کو بھی ثبت قرار دیتے ہیں اور ابوحاتمؒ فرماتے ہیں: « محلہ الصدق یکتب حدیثہ ولا یحتج بہ » اور امام بخاریؒ فرماتے ہیں « مقارب الحدیث » نیز ان سے شعبہؒ نے بھی روایت کی ہے وھو لا یروی إلا عن ثقۃ عندہ۔ اعلاء السنن (ج ۸ ص۲۲۲) ۱۲ مرتب

[۴] دیکھئے اعلاء السنن (ج ۸ ص۲۲۲ و۲۲۱) ۱۲ م

اس روایت کی تائید حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہوتی ہے "أن رسول الله صلی الله علیه وسلم کان یرفع یدیه علی الجنازة فی أوّل تکبیرة ثم لا یعود"[1]

لیکن اس میں بھی "فضل بن السکن" مجہول ہے[2]۔

شوافع وغیرہ کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے "أنّ النبی صلی الله علیه وسلم کان إذا صلّی علی الجنازة رفع یدیه فی کل تکبیرة وإذا انصرف سلّم" أخرجه الدارقطنی فی علله، لیکن اس روایت کو مرفوع قرار دینا درست نہیں[3]۔ دراصل اس باب میں کوئی صحیح حدیثِ مرفوع فریقین میں سے کسی کے پاس نہیں اور اختلاف بھی افضلیت میں ہے نہ کہ جواز میں، کذا قال الشیخ الأنور رحمه الله تعالیٰ[4] والله أعلم۔

تمّ بفضل الله وکرمه شرح أبواب الجنائز ویلیه إن شاء الله تعالیٰ

شرح أبواب النکاح۔

وقد وقع الفراغ منه بیوم الأحد فی الحادی والعشرین من

شهر رمضان المبارک ۱۴۰۸ھ الموافق الثامن من مایو ۱۹۸۸م

---

[1] سنن دارقطنی (ج ۲ ص۷۵) کتاب الجنائز، باب وضع الیمنیٰ علی الیسریٰ ورفع الأیدی عند التکبیر۔ اس روایت پر امام دارقطنیؒ نے سکوت کیا ہے ۱۲ م

[2] حافظ زیلعیؒ لکھتے ہیں "أعلّه العقیلی فی کتابه بالفضل بن السکن، وقال: إنه مجهول۔ انتهی" پھر فرماتے ہیں "ولم أجده فی ضعفاء ابن حبان" نصب الرایہ (ج ۲ ص۲۸۵) أحادیث رفع الیدین فی التکبیرة الأولیٰ ۱۲ م

[3] چنانچہ خود امام دارقطنی اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں "هکذا رفعه عمر بن شبّه وخالفه جماعة، فرووه عن یزید بن هارون موقوفاً، وهو الصواب"، کذا فی نصب الرایہ (ج ۲ ص۲۸۵) اب اگر حضرت ابن عمرؓ کی اس روایت کو موقوف مانا جائے تو اس روایت کے معارض ان کی دوسری موقوف روایت بھی موجود ہے جو حنفیہ کے مسلک کے مطابق ہے۔ علامہ عینیؒ نقل کرتے ہیں "وفی المبسوط: أن ابن عمر وعلیاً رضی الله تعالیٰ عنهما قالا: لا ترفع الید فیها إلا عند تکبیرة الإحرام، وحکاه ابن حزم عن ابن مسعود وابن عمر، ثم قال: لم یأت بالرفع فیما عدا الأولیٰ نص ولا إجماع" عمدة القاری (ج ۸ ص۱۲۲) باب سنة الصلاة علی الجنازة۔

[4] العرف الشذی مع جامع الترمذی (ج ۱ ص۲۰۶)

البتہ حنفیہ کی دلیل کے طور پر حضرت ابن عباسؓ کی ایک روایت پیش کی جاسکتی ہے جو معجم طبرانی میں مرفوعاً اور مصنف ابن ابی شیبہ میں موقوفاً مروی ہے "ترفع الأیدی فی سبعة مواطن، افتتاح الصلاة، استقبال البیت، الصفا والمروة، والموقفین، وعند الحجر" (لفظه للطبرانی) دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۲ ص۱۰۳) باب رفع الیدین فی الصلاة۔ اور مصنف ابن ابی شیبة (ج ۱ ص۲۳۶ و۲۳۷) من کان یرفع یدیه فی اول تکبیرة ثم لا یعود۔ اس روایت میں ہاتھ اٹھانے کے جن سات مقامات کا ذکر ہے ان میں نماز جنازہ کی بقیہ تکبیرات شامل نہیں۔

اس روایت سے متعلق کلام درس ترمذی (ج ۲ ص۳۴ و۳۵) باب رفع الیدین عند الرکوع کے تحت گذر چکا ہے۔ نیز دیکھئے نصب الرایہ (ج ۱ ص۳۸۹ تا ص۳۹۲)

[5] علامہ شوکانیؒ اس مسئلہ کے تحت لکھتے ہیں: "والحاصل أنه لم یثبت فی غیر التکبیرة الأولیٰ شئ یصلح للاحتجاج به عن النبی صلی الله علیه وسلم، وأفعال الصحابة وأقوالهم لا حجة فیها، فینبغی أن یقتصر علی الرفع عند تکبیرة الإحرام لأنه لم یشرع فی غیرها إلا عند الانتقال من رکن إلی رکن فی سائر الصلوات ولا انتقال فی صلوٰة الجنازة" نیل الأوطار (ج ۴ ص۶۲) باب القراءة والصلوٰة علی رسول الله صلی الله علیه وسلم ۱۲ مرتب عفی عنه

أبوابُ النكاح
عَنْ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم

نکاح کے لفظی معنی "وطی" کے بھی ہیں اور "عقد" کے بھی، پھر بعض نے پہلے معنی کو حقیقت اور دوسرے کو مجاز قرار دیا ہے کما ہو مذہب الحنفیۃ اور بعض نے اس کے برعکس کہا ہے، یعنی عقد کے معنی میں حقیقت اور وطی کے معنی میں مجاز، اور بعض نے اس کو مشترک قرار دیا ہے[1]۔ علامہ سہارنپوری ابوالحسن ابن الفارسؒ کا قول نقل کرتے ہیں کہ قرآن کریم میں جہاں بھی یہ لفظ آیا ہے وہ عقد اور تزویج ہی کے معنی میں آیا ہے سوائے اس ایک آیت کے: "وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ[2]" کہ یہاں "نکاح" سے "حُلُم" یعنی بلوغ مراد ہے[3]۔

عن[4] أبي أيوب قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أربع من سنن المرسلين"، یہاں مرسلین سے اکثر رسل مراد ہیں چنانچہ ان خصال میں سے بعض خصال بعض انبیاء علیہم السلام میں موجود نہ تھے، چنانچہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور حضرت یحییٰ علیہ السلام سے نکاح

---

[1] اس لفظ سے متعلق تشریح کے لئے دیکھئے تاج العروس بتحقیق عبد السلام محمد ہارون (ج ۷ ص۱۹۵)۔ البحر الرائق (ج ۳ ص۸۶)۔ بذل المجہود (ج ۱۰ ص۳۰۹)۔

اور اصطلاح میں "عقد يفيد ملك المتعة قصداً"، کو کہا جاتا ہے۔ کما فی تنویر الأبصار مع الدر المختار ورد المحتار (ج ۲ ص۲۵۸ تا ۲۶۰) ۱۲ مرتب

[2] سورۃ النساء، آیت ۶ پ۴۔ ۱۲ م

[3] بذل المجہود (ج ۱۰ ص۲)۔

وفي الفقه الإسلامي وأدلته" (ج ۷ ص۳۰): "وقد قال الزمخشري ـ وهو من علماء الحنفية ليس في الكتاب لفظ النكاح بمعنى الوطء إلا قوله تعالى: "حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ"۔ ۱۲م

[4] لم يخرجه أحد من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذي۔ قاله الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي۔ سنن ترمذی (ج ۳ ص۳۹۱، رقم ۱۰۸۰)۔ ۱۲ م

ثابت نہیں[1]۔

"الحیاء" علامہ توربشتیؒ فرماتے ہیں کہ اس روایت میں لفظ "الحیاء" کی جگہ "الختان" بھی منقول ہے بلکہ ایک قول "الحیاء" کی جگہ "الحناء" کا بھی ہے، شروع کی دو روایتیں تو درست ہیں لیکن "الحناء" کی روایت میں تصحیف ہے اس لئے کہ مردوں کے لئے ہاتھ پاؤں میں مہندی لگانا عورتوں کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے ناجائز ہے، اس لئے اس کے سنتِ مرسلین ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، جہاں تک سر میں مہندی لگانے کا تعلق ہے وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تو سنّت ہے لیکن دوسرے انبیاء کرام سے ثابت نہیں، اس لئے اس کو بھی سننِ مرسلین میں شمار کرنا درست نہیں[2]۔

نکاح کی شرعی حیثیت

"والنکاح" امام شافعیؒ کے نزدیک نکاح عبادت نہیں، گویا دوسرے عقود مالیہ کی طرح ایک معاملہ ہے جبکہ حنفیہ کے نزدیک وہ عقد مالی ہونے کے ساتھ عبادت بھی ہے[3]۔

حنفیہ کی بات کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ نکاح میں "خطبہ" اور "ولیمہ" مسنون ہیں، نکاح شاہدین کے بغیر درست نہیں ہوتا، اس کا فسخ ناپسندیدہ ہے، اس کے بعد عدّت واجب ہوتی ہے، تین طلاقوں کے بعد بغیر حلالہ کے تجدیدِ نکاح کی اجازت نہیں ہوتی، یہ خصوصیات کسی اور معاملہ میں نہیں پائی جاتیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ نکاح دوسرے معاملات کی طرح محض ایک معاملہ نہیں بلکہ یہ عبادت بھی ہے۔

اس پر اتفاق ہے کہ غلبۂ شہوت کی صورت میں نکاح ضروری ہے چنانچہ ایسا شخص مہر اور نفقہ پر قدرت رکھنے اور حقوقِ زوجیت ادا کرنے پر قادر ہونے کے باوجود اگر نکاح نہ کریگا تو گنہگار ہوگا[4]۔

---

[1] دیکھئے مرقاۃ المفاتیح (ج ۲ ص ۶۰) باب السواک، الفصل الثانی۔ جہاں تک حضرت یحییٰ علیہ السلام کا تعلق ہے ان کی صفت تو خود قرآن کریم نے "حصور" بیان کی ہے، جس کا مطلب محققین کے نزدیک "الذی لا یأتی النساء لا للعجز بل للعفۃ والزھد" ہے کما فی التفسیر الکبیر (ج ۸ ص ۳۹) ۱۲ مرتب

[2] مرقاۃ (ج ۲ ص ۶۰) باب السواک ۱۲ م

[3] فتح الباری (ج ۹ ص ۱۰۱) باب الترغیب فی النکاح۔ عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص ۶۶) باب الترغیب فی النکاح ۱۲ م

[4] بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع (ج ۲ ص ۲۲۸) کتاب النکاح ۱۲ م

لیکن اگر حالتِ توقان نہ ہو تو نکاح کی شرعی حیثیت کے بارے میں اختلاف ہے :

ظاہریہ کے نزدیک نکاح اس صورت میں بھی فرضِ عین ہے ، بشرطیکہ وہ حقوق زوجیت کے ادا کرنے پر قادر ہو ۔ ان حضرات کا استدلال اُن آیات واحادیث سے ہے جن میں نکاح کیلئے امر کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے ، جیسے : « فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ »[1] اور « وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ »[2] اسی طرح نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے : « تزوّجوا فإنّي مكاثرٌ بكم الأمم »[3] ۔

لیکن جمہور کے نزدیک ایسی صورت میں نکاح فرض نہیں جس کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں متعدد صحابۂ کرام رضی نے نکاح کو چھوڑ رکھا تھا پھر بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر کوئی نکیر نہیں فرمائی ، اگر نکاح فرض ہوتا تو آپ انہیں نکاح کا ضرور حکم دیتے اور ترک پر نکیر بھی فرماتے[4] ۔

---

[1] سورۃ النساء آیت ۳ پ ۴ ۔ ۱۲ م

[2] سورۃ النور آیت ۳۲ پ ۱۸ ۔ ۱۲ م

[3] رواہ الطبرانی فی الأوسط عن سهل بن حنيف ، وفيه موسى بن عبيدة وهو ضعيف ۔ مجمع الزوائد (ج ۴ ص ۲۵۲) باب الحث على النكاح وما جاء في ذلك ۱۲ مرتب

[4] كما في التفسير الكبير (ج ۲۳ ص ۲۱۱) تحت قوله تعالى : « وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ الخ »

لیکن اس پر عکاف بن بشر تمیمی رض کے واقعہ سے اعتراض ہو سکتا ہے جس میں ذکر ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے پوچھا : « ألك زوجة ؟ قال : لا ، قال : ولا جارية ؟ قال : لا ، قال : وأنت صحيح موسر ؟ قال : نعم والحمد لله ، قال : فأنت إذاً من إخوان الشياطين ، إمّا أن تكون من رهبان النصارى فأنت منهم ، وإمّا أن تكون منّا فاصنع كما نصنع فإنّ من سنّتنا النكاح ، شراركم عزّابكم وأراذل أمواتكم عزّابكم » ۔ رواه أبو يعلى والطبراني ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ واقعہ الفاظ کے تھوڑے تھوڑے فرق کے ساتھ مسند احمد میں بھی آیا ہے لیکن اس کے بارے میں علامہ ہیثمیؒ فرماتے ہیں : « وفيه راوٍ لم يسمّ » جہاں تک مسند ابویعلیٰ اور طبرانی کی مذکورہ روایت کا تعلق ہے اس کے بارے میں علامہ ہیثمیؒ فرماتے ہیں « وفيه أبو معاوية بن يحيى الصدفي ، وهو ضعيف » دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۴ ص ۲۵۰ و ۲۵۱) باب الحث على النكاح وما جاء في ذلك ۔

پھر اس واقعہ کو درست ماننے کی تقدیر پر یہ ایک واقعہ جزئیہ ہے اس کے بارے میں شیخ ابن ہمامؒ فرماتے ہیں : « وأمّا حديث عكاف فإيجاب على معيّن فيجوز كون سبب الوجوب تحقّق في حقّه » فتح القدير (ج ۳ ص ۱۰۱) کتاب النكاح ۱۲ مرتب عفی عنہ

پھر جمہور میں سے امام شافعیؒ کے نزدیک نکاح محض مباح ہے اور نفلی عبادات کے لئے خود کو فارغ کرلینا اشتغال بالنکاح کے مقابلہ میں افضل ہے۔

ان کا استدلال آیتِ قرآنی "وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلاً"[1] سے ہے کہ تبتّل کے معنی "انقطاع عن النساء" اور "ترکِ نکاح" کے ہیں۔[2] نیز آیتِ قرآنی "سَيِّدًا وَّحَصُوْرًا"[3] سے بھی استدلال ہے کہ قرآن کریم نے حضرت یحییٰ علیہ السلام کی منقبت ذکر کرتے ہوئے ان کی صفت "حصور" بیان کی ہے جس کے معنی ہیں "الذی لا یأتی النساء" اگر نکاح افضل ہوتا تو "حصور" کو بطور صفتِ مدح ذکر نہ کیا جاتا۔[4]

احناف کی اس مسئلہ میں تین روایات ہیں، ایک استحباب کی، دوسری سنّیت کی اور تیسری وجوب کی۔[5]

---

[1] سورۃ المزمّل آیت ۸ پ ۲۹ - ۱۲ م

[2] کمافی النہایۃ (ج ۱ ص ۹۳) ۱۲ م

[3] سورۃ آل عمران آیت ۳۹ پ ۳ - ۱۲ م

[4] امام شافعیؒ کا ایک استدلال قرآن کریم کے ارشاد: "زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوٰتِ مِنَ النِّسَاۤءِ وَالْبَنِيْنَ" (سورۂ آل عمران آیت ۱۴ پ ۳) سے بھی ہے، اس آیت میں حبّ النساء والبنین کو بطور مذمّت بیان کیا گیا ہے جس سے نکاح کا افضل نہ ہونا معلوم ہوتا ہے، نیز امام شافعیؒ کا استدلال اس سے بھی ہے کہ نکاح بیع کی طرح ایک عقدِ معاوضہ ہے جس طرح بیع کے مقابلہ میں اشتغال بالعبادۃ افضل ہے اسی طرح نکاح کے مقابلہ میں بھی اشتغال بالعبادات النافلۃ افضل ہوگا کما فی المغنی (ج ۶ ص ۴۴۶) فصل: والناس فی النکاح علی ثلاثۃ أضرب۔

جہاں تک آیت سے استدلال کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس آیت کے اندر نساء اور بنین کی فطری محبت کا ذکر ہے جو اگر حدود کے اندر ہو تو مذموم نہیں۔ جہاں تک نکاح کو بیع کی طرح عقدِ معاوضہ قرار دینے کا تعلق ہے سو اس کے بارے میں ذکر کیا جا چکا ہے کہ نکاح محض ایک معاملہ نہیں بلکہ عبادت بھی ہے، لہٰذا بیع پر اس کو قیاس کرنا درست نہیں۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب۔

[5] کما فی فتح القدیر (ج ۳ ص ۱۰۱) شیخ ابن ہمامؒ نے یہاں واجب کے ساتھ "کفایہ" کی اور سنت کے ساتھ "مؤکدہ" کی قید بھی ذکر کی ہے اور سنتِ مؤکدہ ہی کے قول کو اصح قرار دیا ہے۔ نیز وہ فرماتے ہیں کہ جن حضرات نے علی الاطلاق مستحب کہا ہے اور سنیت کا قول ذکر نہیں کیا ان کی بھی استحباب سے سنّیت مراد ہے "وکثیرًا ما یتساهل فی إطلاق المستحب علی السنۃ"۔

علامہ کاسانیؒ نے حنفیہ کا مسلک نقل کرتے ہوئے ان کے درج ذیل اقوال نقل کئے ہیں:

(۱) مندوب و مستحب، وإلیہ ذهب الکرخی۔

(۲) جہاد اور نماز جنازہ کی طرح فرض کفایہ، إذا قام به البعض سقط عن الباقین۔

(۳) واجب علی الکفایہ، سلام کے جواب کی طرح۔

(۴) واجب علی العین، لیکن عملاً نہ کہ اعتقادًا، نماز وتر، صدقۃ الفطر اور قربانی کی طرح۔

بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۲۲۸) أوائل کتاب النکاح

اصل تقریر میں نکاح کی شرعی حیثیت سے متعلق مذاہب کی تفصیل بھی "بدائع" سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب عفی عنہ

بہرحال حنفیہ کے نزدیک نکاح مسنون ہے اور قدرت کے باوجود ترکِ نکاح خلافِ اولیٰ ہے۔ نیز اشتغال بالنکاح تخلّی للعبادۃ کے مقابلہ میں افضل ہے، حنفیہ کے دلائل درجِ ذیل ہیں:

(۱) آیت قرآنی: "وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّنْ قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَّذُرِّيَّةً"[۱] اس سے واضح ہے کہ انبیاءِ کرام کی اکثریت نکاح پر عمل کرتی آئی ہے، اگر ترکِ نکاح اولیٰ ہوتا تو یہ حضرات اُسے نہ چھوڑتے۔

(۲) حضرت ابو ایوب انصاریؓ کی حدیثِ باب: "قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: أربع من سنن المرسلين: الحياء، والتعطّر، والسّواك، والنكاح" امام ترمذیؒ نے اس روایت کو "حديثٌ حسن غريب" کہا ہے لیکن اس پر اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس روایت میں "ابو الشمال"[۲] راوی مجہول ہیں، لہٰذا امام ترمذیؒ کا اس روایت کو حسن قرار دینا کیسے درست ہو سکتا ہے؟

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ امام ترمذیؒ کا اس روایت کو "حسن" قرار دینا اس کی علامت ہے کہ یہ راوی ان کے نزدیک مجہول نہیں، نیز یہ بھی ممکن ہے کہ امام ترمذیؒ نے اس روایت کو اس وجہ سے "حسن" قرار دیا ہو کہ اس کے متعدد شواہد موجود ہیں۔[۳]

(۳) اسی باب میں حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کی حدیث جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: "يا معشر الشباب، عليكم بالباءة، فإنّه أغضّ للبصر وأحصن للفرج"۔ "باءة" کے معنی نکاح کے ہیں، یہ "مباءة" سے نکلا ہے جس کے معنی "ٹھکانے" کے ہیں، مناسبت ظاہر ہے کہ جو شخص کسی عورت سے نکاح کرتا ہے وہ اس کے لئے ٹھکانا بھی مہیا کرتا ہے۔[۴]

واضح رہے کہ علامہ نوویؒ نے قاضی عیاضؒ سے "الباءة" میں چار لغات نقل کی ہیں:

(۱) "الباءة" بالمدّ والهاء (۲) "الباه" بالهاء بلا مد (۳) "الباء" بالمدّ بلا هاء (۴) "الباهة" بہائین۔ علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ بہرصورت اس کے لغوی معنی "جماع" کے

---

[۱] سورۂ رعد آیت ۳۸۔ پ۱۳۔ ۱۲ م

[۲] أبو الشمال بكسر أوله وتخفيف الميم، مجهول، من الثالثة/ت۔ تقريب التهذيب (ج ۲ ص۴۲۴، رقم ۱۲) ۱۲ مرتب

[۳] چنانچہ حافظ ابن حجرؒ اس روایت کے بارے میں لکھتے ہیں: "رواه أحمد والترمذي، ورواه ابن أبي خيثمة وغيره من حديث مليح بن عبد الله عن أبيه عن جدّه نحوه، ورواه الطبراني من حديث ابن عباس" التلخيص الحبير (ج ۱ ص۶۶ تحت رقم ۶۹) باب السواك ۱۲ مرتب

[۴] وقيل: لأن الرجل يتبوّأ من أهله، أي يستمكن، كما يتبوّأ من منزله۔ النهاية (ج ۱ ص۱۶۰) ۱۲ م

ہیں، اگرچہ بعد میں "نکاح" کے معنی میں بھی یہ لفظ استعمال ہونے لگا[1]۔

(۴) سنن ابن ماجہ میں حضرت عائشہ رضؓ سے مروی ہے، فرماتی ہیں: "قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: النكاح من سنّتی، فمن لم یعمل بسنّتی فلیس منی، وتزوّجوا فإنی مكاثر بكم الأمم، ومن كان ذا طول فلینكح[2] الخ"

(۵) اگلے باب ("فی النهی عن التبتل") میں حضرت سعد بن ابی وقاص رضؓ سے مروی ہے، فرماتے ہیں: "ردّ رسول الله صلی الله علیه وسلم علی عثمان بن مظعون التبتّل، ولو أذن له لاختصینا"

(۶) سنن ابی داؤد[3] میں حضرت ابن عباس رضؓ کی مرفوع روایت ہے: "لاضرورة فی الإسلام" یعنی ترکِ نکاح اسلام میں نہیں۔

جہاں تک "وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلاً" سے استدلال کا تعلق ہے سو اس سے مراد رہبانیت نہیں بلکہ زُہد ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ دل میں اللہ کی محبت غالب ہو اور علائقِ دنیویہ اس میں رکاوٹ نہ بن سکیں، اگر اس میں ترکِ نکاح کا حکم ہوتا تو اس کے پہلے مخاطب تو خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہی تھے، جس کا تقاضا یہ تھا کہ آپ کبھی نکاح نہ فرماتے، حالانکہ آپؐ نے متعدد نکاح کئے جو اس بات کی دلیل ہے کہ اس آیت سے ترکِ نکاح مراد نہیں، خود باری تعالیٰ کے ایک دوسرے فرمان سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے: "وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ"[4]

---

[1] شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۴۸) کتاب النکاح، باب استحباب النکاح لمن تاقت نفسہ إلیہ الخ ۱۲ مرتب

[2] سنن ابن ماجہ (ص ۱۳۳) باب ما جاء فی فضل النکاح ۔ اس روایت میں اگرچہ عیسیٰ بن میمون المدنی مولی القاسم بن محمد ضعیف ہیں، کما فی التقریب (ج ۲ ص ۱۰۲، رقم ۹۲۶) لیکن "صحیحین" میں اس کا شاہد موجود ہے، چنانچہ حضرت انس بن مالک رضؓ کی ایک طویل روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مروی ہے: "أما والله! إنی لأخشاكم لله وأتقاكم له، لكنی أصوم وأفطر وأصلی وأرقد وأتزوّج النساء، فمن رغب عن سنّتی فلیس منی" اللفظ للبخاری (ج ۲ ص ۷۵۷ و ۷۵۸، الترغیب فی النکاح) نیز دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۴۹) باب استحباب النکاح لمن تاقت نفسہ إلیہ الخ ۱۲ مرتب عفی عنہ۔

[3] (ج ۱ ص ۲۴۲) کتاب المناسک، باب لاضرورة فی الإسلام ۱۲ م

[4] سورۃ حدید آیت ۲۷۔ ۲۷ ۔ ۱۲ م

اور "سَيِّدًا وَّحَصُوْرًا" سے استدلال کا جواب یہ ہے کہ حضرت یحییٰ علیہ السلام کی شریعت میں اگر ترکِ نکاح افضل ہو تو وہ مندرجہ بالا دلائل کی روشنی میں شریعتِ محمدیہ کے لئے حجت نہیں۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فیمن ترضون دینه فزوّجوه

عن أبی ھریرۃ[1] قال : قال رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم : إذا خطب إلیکم من ترضون دینه وخلقه فزوّجوه " اس سے امام مالکؒ نے استدلال کیا ہے کہ "کفاءت" صرف "دین" میں معتبر ہے، "حرفت" اور "نسب" میں نہیں۔

جبکہ جمہور کے نزدیک "حرفت" اور "نسب" میں بھی معتبر ہے[2] ان کے نزدیک اسی حدیث میں "وخلقه" کے الفاظ حرفت اور نسب کی "کفاءت" پر دال ہیں، اس لئے کہ نسب اور حرفت کا انسان کے اخلاق پر بہت اثر پڑتا ہے۔

پھر کفاءت اسلام کے اصولِ مساوات کے منافی نہیں، کیونکہ اس کا مقصد کسی کو کسی پر فضیلت دینا نہیں، فضیلت کا معیار تو محض تقویٰ ہے بلکہ "کفاءت" کا مقصد رشتۂ نکاح میں پائیداری اور خوشگواری پیدا کرنا ہے جو عادۃً اس کے بغیر نہیں ہوتی۔

---

[1] الحدیث أخرجه ابن ماجه فی سننه (ص۱۴۱) باب الأکفاء ۱۲ م

[2] دیکھئے "المغنی" (ج ۶ ص۴۸۲) مسألة : قال : والکفء والدین والمنصب۔

کفاءت کے بارے میں ائمہ اربعہؒ کے مذاہب کا خلاصہ اس طرح ہے :

"فھم متفقون علی الکفاءۃ فی الدین، واتفق غیر المالکیة علی الکفاءۃ فی الحرّیة والنسب والحرفة، واتفق المالکیة والشافعیة علی خصلة السلامة من العیوب المثبتة للخیار، واتفق الحنفیة فی ظاھر الروایة والحنابلة علی خصلة المال، وانفرد الحنفیة بخصلة إسلام الأصول" کذا فی "الفقه الإسلامی وأدلته" (ج ۷، ص۲۳۴ و ۲۴۱) المبحث الخامس ما تکون فیه الکفاءۃ ۱۲ مرتب

باب ماجاء في النظر إلى المخطوبة

عن المغيرة[1] بن شعبة أنه خطب امرأه، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «انظر إليها فإنه أحرىٰ أن يؤدم[2] بينكما»، بعض حضرات کے نزدیک خاطب کے لئے مخطوبہ کو دیکھنا جائز نہیں اور نکاح سے قبل اس میں اور اجنبیہ میں کوئی فرق نہیں[3]، امام مالکؒ سے بھی ایک روایت یہی ہے جبکہ ان کی دوسری روایت یہ ہے کہ مخطوبہ کو دیکھنا اس کی اجازت کے ساتھ جائز ہے[4]

جبکہ جمہور یعنی امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، امام اسحاقؒ، امام اوزاعیؒ اور سفیان ثوریؒ کا مسلک یہ ہے کہ مخطوبہ کو دیکھنا مطلقاً جائز ہے، اس کی اجازت کے ساتھ بھی اور بغیر اجازت کے بھی، پھر مخطوبہ کو دیکھنے کا محض جواز ہی نہیں بلکہ استحباب بھی ہے[5]۔

---

[1] الحديث أخرجه النسائي في سننه (ج ۲ ص۷۷) إباحة النظر قبل التزويج ــ و ابن ماجه في سننه (ص۱۳۴) باب النظر إلى المرأة إذا أراد أن يتزوجها ۱۲ م

[2] یہ لفظ أدَمَ، يأدِمُ، أدْمًا باب ضَرَبَ سے بھی ہو سکتا ہے اور آدَمَ، إيدَامًا باب افعال سے بھی، بمعنی الفت و اتفاق پیدا کرنا۔ کما في النهاية (ج ۱ ص۳۲) ۱۲ م

[3] كما في شرح معاني الآثار (ج ۲ ص۹) باب الرجل يريد تزوج المرأة هل يحل له النظر إليها أم لا؟ ۱۲ م

[4] امام مالکؒ کے مسلک سے متعلق یہ دو روایتیں ہم نے ملا علی قاریؒ کی مرقاۃ سے لی ہیں، دیکھئے (ج ۶ ص۱۹۵) کتاب النکاح، باب النظر إلى المخطوبة و بيان العورات، الفصل الأول ـ لیکن علامہ نوویؒ نے امام مالکؒ کا مسلک بھی جمہور کے مطابق جواز بلا اذن کا نقل کیا ہے اور بالإذن والی روایت کو انھوں نے ضعیف قرار دیا ہے، عدمِ جواز کی کوئی روایت انہوں نے امام مالکؒ سے متعلق ذکر نہیں کی، البتہ وہ لکھتے ہیں: «لكن قال مالك: أكره نظره في غفلتها مخافة من وقوع نظره على عورة» گویا امام مالکؒ کے نزدیک بلا إذن بھی نظر کا جواز ہے لیکن مخطوبہ کے علم میں لاکر۔ دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۵۶) باب ندب من أراد نكاح امرأة إلى أن ينظر إلى وجهها الخ ۱۲ مرتب۔

[5] چنانچہ ملا علی قاریؒ لکھتے ہیں: «فإنه مندوب لأنه سبب تحصيل النكاح وهو سنة مؤكدة» مرقاۃ (ج ۶ ص۱۹۸) باب النظر إلى المخطوبة، الفصل الثاني ـ اصل تقریر میں مذکور جمہور کا مسلک مرقاۃ (ج ۶ ص۱۹۵) سے ماخوذ ہے۔ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

حدیثِ باب جمہور کے مسلک کی دلیل ہے، گویا اس حدیث میں "انظر إلیھا" کا صیغہ امر جمہور کے نزدیک استحباب پر محمول ہے، عدمِ وجوب کا قرینہ "مستدرکِ حاکم" میں محمد بن مسلمہؓ کی روایت ہے جس میں وہ فرماتے ہیں سمعتُ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: "إذا ألقی اللہ فی قلب امرئ منکم خطبة امرأة فلا بأس أن ینظر إلیھا"[1] نیز ابوحمیدؓ فرماتے ہیں: "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: إذا خطب أحدکم امرأة فلا جناح علیہ أن ینظر إلیھا إذا کان إنما ینظر إلیھا لخطبتہ و إن کانت لا تعلم"[2]

پھر جمہور کے نزدیک "نظر إلی المخطوبہ" کا جواز صرف "وجہ" اور "کفین" کی حد تک ہے، امام اوزاعیؒ فرماتے ہیں: "یجتھد وینظر إلی ما یرید منھا إلا العورة"۔ جبکہ ابن حزمؒ کہتے ہیں کہ جسم کا ہر حصہ دیکھ سکتا ہے[3]، وھو باطل بلا ریب[4]۔ واللہ أعلم

بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ

نیز علامہ نوویؒ فرماتے ہیں: "قال أصحابنا: یستحب أن یکون نظرہ إلیھا قبل الخطبة، حتی إن کرھھا ترکھا من غیر إیذاء، بخلاف ما إذا ترکھا بعد الخطبة" شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۵۶)۔

پھر نظر إلی المخطوبة کا جواز عدمِ شہوت کے ساتھ مقید ہے یا شہوت کی صورت میں بھی جواز ہے؟ اس سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص۱۱۹) باب النظر إلی المرأة قبل التزویج۔ الکوکب الدری (ج ۲ ص۲۱۳ و ۲۱۴)۔ ردّ المحتار علی الدرّ المختار (ج ۵ ص۲۳۷)۔ کتاب الحظر والإباحة، فصل فی النظر والمس ۱۲ مرتب عفی عنہ

(حاشیہ صفحۂ ھٰذا)

[1] امام حاکمؒ نے یہ روایت فضائلِ محمد بن مسلمہ انصاریؓ کے تحت (ج ۳ ص۴۳۴) پر ذکر کی ہے۔ دیکھئے نصب الرایہ مع البغیة (ج ۴ ص۲۴۱) فصل فی الوطئ والنظر والمس۔ نیز دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص۱۳۴) باب النظر إلی المرأة إذا أراد أن یتزوجھا ۱۲ مرتب

[2] رواہ أحمد والبزار والطبرانی فی الأوسط والکبیر، ورجال أحمد رجال الصحیح۔ دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۴ ص۲۷۶) باب النظر إلی من یرید تزویجھا ۱۲ م

[3] مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص۱۸۲) باب النظر إلی المرأة قبل التزویج۔ حافظؒ نے اس مقام پر امام احمدؒ کے مسلک سے متعلق تین روایات ذکر کی ہیں: "الأولی کالجمھور، والثانیة: ینظر إلی ما یظھر غالباً، والثالثة: ینظر إلیھا متجردة" ۱۲ مرتب

[4] علامہ نوویؒ نے داؤد ظاہریؒ کا بھی یہی مسلک نقل کیا ہے اور اس کے بارے میں وہ فرماتے ہیں: "وھٰذا خطأ ظاھر منابذ لأصول السنة والإجماع" شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۵۶) ۱۲ مرتب

باب ماجاء في إعلان النّكاح

عن الرُّبيِّع بنت معوّذ قالت: جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فدخل علىّ غداة بُنِيَ بي، فجلس على فراشي كمجلسك منّي «[1]»

یہاں یہ اشکال ہوتا ہے کہ حضرت ربیعؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے اجنبیہ اور غیر محرم تھیں پھر آپؐ ان کے قریب کیسے تشریف فرما ہوئے؟

اس کا ایک جواب تو یہ دیا جاتا ہے کہ حجاب النساء کا حکم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے نہیں تھا، لیکن یہ جواب اُس وقت درست ہو سکتا ہے جب حکمِ حجاب کی تخصیص پر قرآن و سنّت کی کوئی دلیل قائم ہو جائے۔[2]

لہٰذا صحیح جواب یہ ہے کہ یا تو یہ نزولِ حجاب سے پہلے کا واقعہ ہے، اور اگر نزولِ حجاب کے بعد کا واقعہ ہو تب بھی یوں کہا جا سکتا ہے کہ «وجہ» اور «کفّین» حکمِ حجاب سے مستثنیٰ ہیں لیکن فتنے

---

[1] الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۲ ص۷۷۳) باب ضرب الدف في النّكاح والوليمة - وأبو داوٗد في سننه (ج ۲ ص۶۷۲) كتاب الأدب، باب في الغناء ۱۲ م

[2] لیکن حافظ ابن حجرؒ نے اسی جواب کو راجح قرار دیا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں: «والذي وضح لنا بالأدلة القويّة أنّ من خصائص النبي صلى الله عليه وسلم جواز الخلوة بالأجنبيّة والنظر إليها، وهو الجواب الصحيح عن قصّة أمّ حرام بنت ملحان في دخوله عليها ونومه عندها وتفليتها رأسه، ولم يكن بينهما محرمية ولا زوجيّة» فتح الباري (ج ۹ ص۲۰۳) باب ضرب الدفّ في النكاح والوليمة - علّامہ عینیؒ نے بھی تقریباً یہی بات بیان کرکے خصوصیت والے جواب کو راجح قرار دیا، دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص۱۳۶) باب ضرب الدف الخ -

لیکن حقیقت یہ ہے کہ دعوائے خصوصیت کے لئے مضبوط دلیل کی ضرورت ہے، اس لئے کہ جہاں تک ام حرامؓ کے واقعہ کا تعلق ہے سو اُن کے بارے میں راجح یہ ہے کہ وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی محرم تھیں، چنانچہ علّامہ نوویؒ فرماتے ہیں: «اتّفق العلماء على أنّها كانت محرمًا له صلى الله عليه وسلم، واختلفوا في كيفية ذلك، فقال ابن عبد البر وغيره: كانت إحدى خالاته صلى الله عليه وسلم من الرضاعة، وقال آخرون: بل كانت خالة لأبيه أو لجدّه، لأنّ عبد المطلب كانت أمّه من بني النجّار» شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص۱۴۱) کتاب الإمارة، باب فضل الغزو في البحر -

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے اس کے دو جواب تو اصل تقریر میں بھی آ چکے ہیں، نیز علّامہ کرمانیؒ نے یہ امکان بھی بیان کیا ہے کہ «فجلس على فراشي كمجلسك مني» میں لفظ «مَجْلِسك» لام کے فتحہ کے ساتھ ہو (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کی وجہ سے ان کو چھپانے کا حکم دیا گیا[۱] اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے معاملہ میں چونکہ فتنہ کا کوئی ادنیٰ اندیشہ بھی نہ تھا اس لئے آپ کے لئے یہ عمل جائز تھا۔

" وجویریات لنا یضربن بدفوفهن ویندبن من قُتل من آبائی یوم بدر إلی أن قالت إحداهن : و فینا نبیّ یعلم ما فی غد، فقال لها رسول الله صلی الله علیه وسلّم : اسکتی عن هذه، وقولی التی کنتِ تقولین قبلها " اس حدیث کے آخری جملے سے استدلال کر کے علماء نے کہا ہے کہ نکاح کا اعلان "دف" بجا کر اور "غنا" کے ساتھ کیا جاسکتا ہے بشرطیکہ وہ اپنی حدود کے اندر ہو، اور اس کے اندر گانے بجانے کے دوسرے آلات اور ساز کا استعمال نہ ہو۔

غنا اور موسیقی کا شرعی حکم

اس روایت سے استدلال کر کے بعض صوفیہ اور بعض متجددینِ عصر نے کہا ہے کہ "غناء" اور "موسیقی" جائز ہے۔

لیکن اس استدلال کا بطلان ظاہر ہے، اس لئے کہ روایت میں صرف "دف" کا ذکر ہے جو آلاتِ موسیقی میں سے نہیں اور جہاں تک غنا کا تعلق ہے اس کے بارے میں ہم ذکر کر چکے ہیں کہ کسی خوشی کے موقعہ پر اپنی حدود کے اندر اور بغیر آلاتِ موسیقی کے اس کا جواز متفق علیہ ہے، بہر حال یہ حدیث کسی بھی طرح موسیقی کے جواز پر دلیل نہیں بن سکتی۔

اس قسم کے آلات کی قسمیں

اس مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ اس قسم کے آلات کی تین قسمیں ہیں :

(۱) وہ آلات جو اصلاً اعلان وغیرہ کے لئے وضع کئے گئے ہوں اور ان کا مقصد لہو و طرب

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

اس صورت میں یہ لفظ "جلوس" کے معنیٰ میں ہوگا، اور کوئی اشکال نہ ہوگا کما قال الحافظ۔ نیز علامہ کرمانی رحمہ نے "مجلسك" بکسر اللام کی صورت میں ایک جواب یہ بھی دیا ہے کہ ممکن ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اتنے قریب تو بیٹھے ہوں لیکن پردے کی آڑ میں، دیکھئے شرح کرمانی (ج ۱۹ ص۱۰۹) باب ضرب الدف الخ۔ اور فتح الباری (ج ۹ ص۲۰۳) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۱] کما فی تنویر الأبصار والدر المختار مع رد المحتار (ج ۵ ص۲۳۶، ۲۳۷) کتاب الحظر والإباحة، فصل فی النظر والمس ۱۲ م

نہ ہو، یہ اور بات ہے کہ کسی کو اس میں لذت محسوس ہونے لگے، مثلاً "دف"، "نقارہ" اور "گھنٹیاں" وغیرہ، ان کا استعمال بالاتفاق جائز ہے۔

(۲) وہ آلات جو لہو و طرب کے لئے وضع کئے گئے ہوں اور فساق کا شعار ہوں، جیسے "ستار" اور "ہارمونیم" وغیرہ، ان کی حرمت پر اتفاق ہے۔

(۳) وہ آلات جو اگرچہ لہو و طرب کے لئے وضع کئے گئے ہوں لیکن فساق کا شعار نہ ہوں، امام غزالیؒ نے اس کی مثال "طبل" سے دی ہے، امام غزالیؒ اور بعض صوفیہ نے خاص شرائط کے ساتھ اس کی اجازت دی ہے، مثلاً ایک شرط یہ ہے کہ سنانے والا کوئی بے ریش لڑکا یا اجنبیہ نہ ہو، دوسرے اس پر جو اشعار پڑھے جائیں ان کے مضامین خلافِ شرع نہ ہوں، تیسرے مقصود تحریکِ قلب ہو نہ کہ لہو و طرب[1]۔

لیکن جمہور فقہاء کے نزدیک امام غزالیؒ وغیرہ کا یہ قول مقبول نہیں اور موسیقی کے تمام آلات جو طرب کے لئے وضع کئے گئے ہیں بلا استثناء ناجائز ہیں۔

دلائلِ حرمت | جمہور کے دلائل درج ذیل ہیں:

(۱) ارشادِ باری تعالیٰ: "وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللّٰهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ[2]"۔ اس آیت میں "لہو الحدیث" سے مراد "غنا" اور "مزامیر" ہیں، چنانچہ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے اس کی یہی تفسیر منقول ہے[3]۔

(۲) آیتِ قرآنی: "وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ[4]" اس میں "صوت الشیطان"

---

[1] مذکورہ مضمون احیاء العلوم (ج ۲ ص ۲۸۱ تا ۲۸۳) کتاب آداب السماع والوجد، الباب الاول فی ذکر اختلاف العلماء فی اباحۃ السماع وکشف الحق فیہ، العوارض المحرمۃ للسماع۔ سے ماخوذ ہے۔

و نقل الزبیدی عن السہروردی: "ومن اباحہ من الفقہاء لم یر اعلانہ فی المساجد والبقاع الشریفۃ" إتحاف السادۃ المتقین (ج ۶ ص ۴۵۷) ۱۲ مرتب

[2] سورۂ لقمان آیت ۶ پ ۲۱۔ ۱۲ م

[3] چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ میں سندِ صحیح کے ساتھ ان سے اس کی تفسیر "ھو واللہ الغناء" کے الفاظ کے ساتھ منقول ہے، اس تفسیر کو امام حاکمؒ اور بیہقیؒ نے بھی نقل کیا ہے اور اس کو سنداً صحیح قرار دیا ہے، نیز بیہقی میں حضرت ابن عباسؓ سے بھی اس کی تفسیر "ھو الغناء وأشباھہ" کے الفاظ کے ساتھ منقول ہے، مذکورہ تمام تفصیل کے لئے دیکھئے نیل الاوطار (ج ۸ ص ۱۰۳) أبواب السبق والرمی، باب ماجاء فی آلۃ اللہو ۱۲ مرتب

[4] سورۂ الإسراء آیت ۶۴ پ ۱۵۔ ۱۲م

کی تفسیر "غنا" اور "مزامیر" وغیرہ سے کی گئی ہے کما ھو منقول عن مجاھد[1]۔

(۳) "اَفَمِنْ هٰذَا الْحَدِيْثِ تَعْجَبُوْنَ وَتَضْحَكُوْنَ وَلَا تَبْكُوْنَ وَاَنْتُمْ سَامِدُوْنَ[2]" ابوعبیدہؒ کہتے ہیں کہ لغتِ حمیر میں "سمود" غنا کو کہا جاتا ہے۔ عکرمہؒ سے بھی یہی مروی ہے، نیز حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں: "ھو الغناء بالیمانیۃ[3]"

(۴) صحیح بخاریؒ[4] میں حضرت ابومالک اشعریؓ کی مرفوع روایت ہے: "لیکونن من أمتی أقوام یستحلون الحِرَ[5] والحریر والخمر والمعازف"

(۵) سنن ابن ماجہ[6] میں مجاہدؒ سے مروی ہے: "قال: کنتُ مع ابن عمر فسمع صوت طبل فأدخل إصبعیه فی أذنیه، ثم تنحّی حتی فعل ذلك ثلاث مرّات، ثم قال: ھکذا فعل رسول الله صلی الله علیه وسلّم"

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ امام ابوداؤدؒ نے اس روایت کو "منکر" قرار دیا ہے[7]۔ کما فی نسخۃ اللؤلؤی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حافظ ابن حجرؒ نے "تلخیص" میں یہ روایت نقل کر کے اس پر سکوت

---

[1] روح المعانی (ج ۱۵ ص۶۸) ۱۲ م

[2] سورۃ النجم آیت ۵۹ تا ۶۱ پ۲۷ ۔ ۱۲ م

[3] تفصیل کے لئے دیکھئے روح المعانی (ج ۲۷ ص۷۲) قبیل سورۃ القمر۔

واضح رہے کہ امام الصوفیہ شیخ سہروردیؒ نے بھی اپنی کتاب "عوارف المعارف" میں مذکورہ تین آیات سے غنا کی حرمت پر استدلال کیا ہے۔ کما فی أحکام القرآن للشیخ المفتی محمد شفیع رحمه الله تعالیٰ (ج ۳ ص۲۰۵)،

نیز آیت: "وَالَّذِيْنَ لَا يَشْهَدُوْنَ الزُّوْرَ" (سورۂ فرقان آیت ۷۲ پ۱۹) محمد بن الحنفیہؒ، مجاہدؒ اور امام ابوحنیفہؒ سے بھی اس کی ایک تفسیر غنا کے ساتھ منقول ہے۔ حوالۂ بالا ۱۲ مرتب

[4] (ج ۲ ص۸۳۷) کتاب الأشربة، باب ماجاء فیمن یستحلّ الخمر ویسمّیه بغیر اسمه ۱۲ م

[5] الحِرُ: بتخفیف الراء "الفرج"، وأصله "حِرح" بکسر الحاء وسکون الراء، وجمعه "أحراح" ومنھم من یشدّد الراء ولیس بجیّد، فعلی التخفیف یکون فی حرح لا فی حرر۔ کذا فی النھایة (ج ۱ ص۳۶۶ مادة حرر) ۱۲ مرتب

[6] (ص۱۳۷) أبواب النکاح، باب الغناء والدف ۱۲ م

[7] دیکھئے سنن ابی داؤد (ج ۲ ص۶۷۳) کتاب الأدب، باب کراھیة الغناء والزمر ۱۲ م

کیا ہے[۱]۔ جو ان کے نزدیک روایت کے قابلِ استدلال ہونے کی دلیل ہے، اس لئے امام ابوداؤدؒ کا "منکر" قرار دینا یا تو کسی خاص طریق کی بناء پر ہے یا "منکر" سے ان کی مراد "غریب" ہے اور متقدمین کی کتابوں میں اس قسم کے اطلاقات کی کافی نظیریں ملتی ہیں[۲]، لہٰذا اس روایت کو اصطلاحی اعتبار سے منکر قرار دینا درست نہیں[۳]۔

(۶) سنن ترمذیؒ[۴] میں حضرت عمران بن حصینؓ کی روایت ہے: "أن رسول الله صلى الله

---

[۱] کما فی نیل الأوطار (ج ۸ ص۱۰۱) أبواب السبق والرمی، باب ما جاء فی آلة اللهو ۱۲ م

[۲] جس کی وضاحت یہ ہے کہ منکر اصطلاح میں "ما رواه الضعيف مخالفاً لما رواه الثقة" کو کہا جاتا ہے کما ذکره الحافظؒ، کما فی تیسیر مصطلح الحدیث (ص۹۵) لیکن اصولِ حدیث کی یہ اصطلاحات متقدمین کے زمانہ میں اتنی مرتب اور منضبط نہ تھیں جتنی کہ متأخرین کے دور میں ہو گئیں، چنانچہ متقدمین کے دور میں ایک اصطلاح کو دوسری اصطلاح کی جگہ استعمال کر لیا جاتا تھا جبکہ متأخرین کے ہاں اس کا التزام کیا جاتا ہے کہ ہر اصطلاح اپنے مخصوص معنی ہی میں استعمال ہو، اس کے بعد یہ سمجھیں کہ متقدمین "منکر" بول کر بسا اوقات "غریب" (یعنی جس کا راوی متفرد ہو اگرچہ ثقہ ہی کیوں نہ ہو) مراد لے لیتے ہیں، اس مسئلہ کی تفصیل کے لئے دیکھئے الرفع والتکمیل فی الجرح والتعدیل (ص۲۰۲ تا ص۲۰۳ الیقاظ ۷) فی الفرق بین قولهم: حدیث منکر ومنکر الحدیث، ویروی المناکیر۔ زیرِ بحث روایت میں بھی عین ممکن ہے کہ امام ابوداؤدؒ نے جو اس کو منکر کہا ہے وہ متقدمین کی اصطلاح کے مطابق ہو یعنی منکر بول کر حدیث غریب مراد لی ہو، اگرچہ راجح یہ ہے کہ منکر ہونا تو کجا یہ روایت غریب بھی نہیں ہے، اس لئے کہ جنہوں نے اس کو غریب قرار دیا ہے وہ سلیمان بن موسیٰ کو متفرد قرار دیتے ہیں حالانکہ سلیمان اس کی روایت میں متفرد نہیں، چنانچہ مسند ابویعلیٰ میں میمون بن مہران نے اور طبرانی میں مطعم بن مقدام صنعانی نے ان کی متابعت کی ہے، کذا فی عون المعبود (ج ۴ ص۴۳۴ و ص۴۳۵) باب کراهية الغناء والزمر، کتاب الأدب ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۳] چنانچہ صاحبِ بذل المجهودؒ (ج ۱۹ ص۱۲۶) الأدب، کراهية الغناء والزمر میں لکھتے ہیں:

أما قول أبي داؤد أن الحديث منكر فلم أقف على وجه نكارته، لأن رواته ثقات، وليس بمخالف لمن هو أوثق منه۔ والله اعلم۔

اور صاحبِ عون المعبود (ج ۴ ص۴۳۴) پر لکھتے ہیں:

ولا يعلم وجه النكارة فإن الحديث رواته كلهم ثقات، وليس بمخالف لرواية أوثق الناس ۱۲ م

[۴] (ج ۲ ص۴۴) أبواب الفتن، باب بلا ترجمة قبيل باب ما جاء في قول النبي صلى الله عليه وسلم "بعثت أنا والساعة كهاتين" ۱۲ م

صلی اللہ علیہ وسلم قال : فی ھٰذہ الأمۃ خسف ومسخ وقذف، فقال رجل من المسلمین: یا رسول اللہ! ومتیٰ ذلك؟ قال: إذا ظھرت القیان[1] والمعازف[2] وشربت الخمور »

ان احادیث کے علاوہ معازف ومزامیر کے عدم جواز پر اور بھی بہت سی احادیث ہیں جنہیں والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب قدس سرہٗ نے اپنے عربی رسالہ "کشف العناء عن وصف الغناء" میں جمع کردیا ہے، یہ رسالہ "احکام القرآن" کا ایک جزو ہے[3]، اس رسالہ میں انھوں اس موضوع پر تیئیس احادیث جمع کردی ہیں جن میں سے متعدد صحیح، بعض حسن اور بعض ضعیف ہیں، لیکن ان کا مجموعہ معازف ومزامیر کا عدم جواز ثابت کرنے کے لئے کافی ہے[4]۔

---

[1] "المقیان": " قینۃ " کی جمع ہے بمعنی " باندی "، وکثیرًا ما تطلق علی المغنیۃ من الإماء، اس کی ایک جمع " قینات " بھی آتی ہے، دیکھئے النہایہ (ج ۴ صفحہ ۱۳۵) ۱۲ م

[2] معازف: "معزفۃ " کی جمع ہے گانے بجانے کے آلات ۱۲م

[3] اور حضرت مفتی صاحبؒ کے رسالہ " السعی الحثیث فی تفسیر لھو الحدیث " کے ایک حصہ کی حیثیت رکھتا ہے، یہ دونوں رسالے احکام القرآن میں شامل ہیں۔ دیکھئے (ج ۳ صفحہ ۱۸۳ تا صفحہ ۲۶۰) طبع جدید ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ کراچی۔ ۱۲ م

[4] ان روایات کی اجمالی فہرست مآخذ کے حوالہ کے ساتھ اس طرح ہے:

(۱) حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی روایت: سنن ابی داؤد (ج ۲ صفحہ ۱۶۹) کتاب الأشربۃ باب ماجاء فی السکر، اور مسند احمد (ج ۲ صفحہ ۱۵۸)

(۲) حضرت ابن عباسؓ کی روایت: سنن ابی داؤد (ج ۲ صفحہ ۵۲) باب فی الأوعیۃ، مسند احمد (ج ۱ صفحہ ۲۸۹) سنن کبریٰ بیہقی (ج ۱۰ صفحہ ۲۲۱) کتاب الشہادات، باب ماجاء فی ذم الملاھی من المعازف والمزامیر ونحوھا۔

(۳) حضرت ابوہریرہؓ کی روایت: سنن ترمذی (ج ۲ صفحہ ۵۴) أبواب الفتن باب (بلا ترجمہ) بعد باب ماجاء فی أشراط الساعۃ۔

(۴) حضرت علی بن ابی طالبؓ کی روایت: حوالہ بالا۔

(۵) حضرت ابن مسعودؓ کی روایت: نیل الاوطار (ج ۸ صفحہ ۱۰۴)، باب ماجاء فی آلۃ اللھو) بحوالہ محمد بن اسحاق۔ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

قائلینِ اباحت کے دلائل اور ان کے جوابات

اب ان روایات پر ایک نگاہ ڈال لینی چاہیے جن سے موجودہ زمانہ کے اہل تجدّد اور بعض صوفیاء موسیقی کے جواز پر استدلال کرتے ہیں :

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

(۶) حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ، حوالہ بالا ۔

(۷) حضرت علیؓ کی روایت ، رواہ ابن غیلان ، حوالہ بالا ۔

(۸) حضرت عمرؓ کی روایت ، رواہ الطبرانی ، حوالہ بالا ۔

(۹) حضرت علیؓ کی روایت ، اخرجہ قاسم بن سلام ، حوالہ بالا ۔

(۱۰) حضرت ابوامامہؓ کی روایت ، مسند احمد بن حنبل (ج ۵ ص ۲۵۷) کنز العمال (ج ۱۱ ص ۲۲۳ و ص ۲۲۴) رقم ۳۲۰۸۹ برمز ط ۔ حم ۔ طب ۔

(۱۱) حضرت ابن عباسؓ کی روایت ، بیہقی (ج ۱۰ ص ۲۲۲) کتاب الشہادات ، باب ماجاء فی ذم الملاہی من المعازف والمزامیر ونحوھا ۔

(۱۲) حضرت ابوہریرہؓ کی روایت جو احکام القرآن (ج ۳ ص ۲۰۱) میں مسدد اور ابن حبان کے حوالہ سے منقول ہے ، نیز دیکھیے کنز العمال (ج ۱۴ ص ۲۸۱) کتاب القیامۃ ، الخسف والمسخ ۔

(۱۳) حضرت سہل بن سعدؓ کی روایت ، کنز العمال ، حوالہ بالا بحوالہ عبد بن حمید ، ابن ابی الدنیا اور ابن النجار نیز دیکھیے سنن ابن ماجہ (ص ۲۹۵) کتاب الفتن باب الخسوف ۔

(۱۴) حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت ، سنن کبریٰ بیہقی (ج ۱۰ ص ۲۲۳) باب الرجل یغنی ۔ اور سنن ابی داؤد بتصحیح محی الدین عبدالحمید (ج ۴ ص ۲۸۲) کتاب الأدب ، باب کراھیۃ الغناء والزمر ۔ کنز العمال (ج ۱۵ ص ۲۱۸ و ص ۲۱۹ رقم ۴۰۶۵۸) التغنی المحظور ، کتاب اللہو واللعب بحوالہ ابن ابی الدنیا فی ذم الملاہی ۔

(۱۵) حضرت علیؓ کی روایت ، کنز العمال (ج ۱۵ ص ۲۲۷ رقم ۴۰۶۹۳) بحوالہ دارقطنی ۔

(۱۶) حضرت انسؓ کی روایت ، کنز العمال (ج ۱۵ ص ۲۲۰ رقم ۴۰۶۶۹) التغنی المحظور بحوالہ ابن مصری فی أمالیہ وتاریخ ابن عساکر ۔

(۱۷) حضرت صفوان بن امیہؓ کی روایت ، کنز العمال (ج ۱۵ ص ۲۲۱ و ۲۲۲) رقم ۴۰۶۷۱) التغنی المحظور

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

① ان حضرات کا پہلا استدلال حضرت ربیعؓ بنت معوذ کی حدیث باب سے ہے لیکن اس کا جواب گذر چکا ہے کہ خوشی کے مواقع پر دف بجانا جائز ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

بحوالہ بیہقی، طبرانی، دیلمی۔ نیز دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص۱۸۷) اُبواب الحدود، باب المخنثین۔

(۱۸) حضرت علیؓ کی روایت، کنز العمال (ج۱۵ ص۲۲۲، رقم ۴۰۶۷۳) بحوالہ حاکم فی تاریخہ والدیلمی۔

(۱۹) حضرت ابن عباسؓ کی روایت، احکام القرآن (ج۳ ص۲۱۰) یہ روایت الفاظ کے ذرا فرق کے ساتھ اسی حاشیہ میں نمبر۲ کے تحت گزر چکی ہے۔

(۲۰) حضرت ابن عباسؓ کی روایت، احکام القرآن (ج۳ ص۲۱۱) بحوالہ دیلمی، البتہ کنز العمال (ج۱۵ ص۲۲۰، رقم ۴۰۶۶۵) میں دیلمی ہی کے حوالہ سے حضرت جابرؓ کی طرف منسوب ہے۔

(۲۱) حضرت ابوہریرہؓ کی روایت، کنز العمال (ج۱۵ ص۲۲۰ رقم ۴۰۶۶۸) بحوالہ دیلمی۔

(۲۲) حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت، کنز (ج۱۵ ص۲۲۰ رقم ۴۰۶۶۷) نیز دیکھئے رقم ۴۰۶۷۰ بحوالہ دیلمی عن انسؓ۔

(۲۳) حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کی روایت، کنز (ج۱۵ ص۲۱۹ رقم ۴۰۶۶۰) بحوالہ حکیم ترمذی۔

(۲۴) حضرت انسؓ اور حضرت عائشہؓ کی روایت، (کنز (ج۱۵ ص۲۲۳، رقم ۴۰۶۷۲ بحوالہ ابن مردویہ والبزار، وذکرہ فی الکنز عن الضیاء۔ أیضاً روایۃ عن انسؓ (ص۲۱۹، رقم ۴۰۶۶۱)۔

(۲۵) حضرت ابن عمرؓ کی روایت، کنز رقم ۴۰۶۶۳) بحوالہ طبرانی وخطابی۔

(۲۶) حضرت علیؓ کی روایت، کنز العمال (ج۱۵ ص۲۲۶، رقم ۴۰۶۸۸) الغناء۔ بحوالہ مسند ابویعلیٰ۔

(۲۷) حضرت زید بن ارقمؓ کی روایت، کنز، رقم ۴۰۶۹۱) بحوالہ حسن بن سفیان والدیلمی۔

(۲۸) حضرت ابوامامہؓ کی روایت، کنز العمال (ج۴ ص۳۹، رقم ۹۳۹۴) المکاسب المحظورہ۔ الإکمال بحوالہ ابن ابی الدنیا اور ابن مردویہ۔

(۲۹) حضرت عائشہؓ کی روایت، رواہ الطبرانی فی الاوسط دیکھئے مجمع الزوائد (ج۴ ص۹۱) باب فی ثمن القینۃ، کتاب البیوع۔

یہاں ۲۹ روایات کے اصل مآخذ کا حوالہ درج ہے، تین روایات اصل تقریر میں آچکی ہیں، اس طرح کل بتیس ۳۲ روایات ہوئیں یہ تمام روایات احکام القرآن (ج۳ ص۲۰۵ تا ص۲۱۳) میں اکٹھی دیکھی جا سکتی ہیں، کتب حدیث میں اس موضوع سے متعلق اور بھی متعدد روایات موجود ہیں، تلاش و جستجو سے اس تعداد میں معتد بہ اضافہ ہو سکتا ہے۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

(۲) دوسرا استدلال صحیح بخاری[1] میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہے :" قالت : دخل أبوبکر وعندی جاریتان من جواری الأنصار تغنّیان بما تقاولت الأنصار یوم بعاث، قالت: ولیستا بمغنّیتین، فقال أبوبکر: أبمزامیر الشیطان فی بیت رسول الله صلی الله علیه وسلم ؟ وذلك فی یوم عید فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم : یا أبابکر! إن لکل قوم عیدا وهٰذا عیدنا "

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ غنا بغیر الآلات یا محض دف کے ساتھ تھا جس کا مواضعِ سرور میں جواز ہے[2]۔

(۳) بخاری[3] میں حضرت عائشہؓ کی روایت : "أنها زفت امرأة إلی رجل من الأنصار فقال النبیّ صلی الله علیه وسلم : یا عائشة ! ما کان معکم لهو ؟ فإنّ الأنصار یعجبهم اللهو ۔ اس میں لفظِ" لہو "مطلق ہے جو تمام آلاتِ طرب کو شامل ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں" لہو "سے مراد غنا بغیر الآلات ہے چنانچہ سنن ابن ماجہ[4] کی

---

[1] صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۳۰) کتاب العیدین، باب سنة العیدین لأهل الإسلام ۔ ایک روایت میں آپ کے یہ الفاظ مروی ہیں : " دعهما یا أبابکر فإنها أیام عید " (ج ۱ ص ۱۳۵) باب إذا فاته العید یصلی رکعتین ۔ حضرت عائشہؓ کی مذکورہ روایت ان دو مقامات کے علاوہ بخاری کے درج ذیل مواضع میں بھی آئی ہے : (۱) ۔ ج ۱ ص ۴۰۶ ۔ کتاب الجهاد، باب الدرق (۲) ج ۱ ص ۵۰۰ ۔ کتاب المناقب، باب قصة الحبش (۳) ۔ ج ۱ ص ۵۵۹ کتاب المناقب، باب مقدم النبی صلی الله علیه وسلم وأصحابه إلی المدینة ۔ نیز دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۹۱) کتاب العیدین، فصل فی جواز لعب الجوار الصغار وغناءهن ۔ ۱۲ مرتب

[2] اس جواب کی تائید حضرت عائشہؓ کے الفاظ " ولیستا بمغنیتین " سے بھی ہو رہی ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ کوئی پیشہ ور گانے والی نہ تھیں، مزید وضاحت کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۲ ص ۴۴۲) باب الحراب والدرق یوم العید ۱۲ مرتب

[3] (ج ۲ ص ۷۷۵) کتاب النکاح، باب النسوة اللاتی یهدین المرأة إلی زوجها ۔ ۱۲ م

[4] ص ۱۳۷، باب الغناء والدف ۱۲ م

روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں : " أرسلتم معها من یغنّی ؟ قالت : لا ، فقال رسول الله صلی الله علیہ وسلم : إن الأنصار قومٌ فیهم غزل فلو بعثتم معها من یقول :

أتیناکم أتیناکم فحیّانا وحیّاکم

یا زیادہ سے زیادہ غناء بالدف مراد ہے ، چنانچہ ایک روایت میں : "فهل بعثتم معها جاریة تضرب بالدف وتغنّی ؟ " کے الفاظ آئے ہیں[1] ، بہرحال غناء بغیر الآلات ہو یا دف کے ساتھ دونوں صورتیں جائز ہیں بالخصوص مواقع سرور میں ۔

(۴) عمدۃ القاری[2] کی روایت سے بھی استدلال ہے : " عمر بن شبة عن أبی عاصم النبیل حدّثنا ابن جریج عن عطاء عن عبید بن عمیر قال : کان لداؤد علیه الصلاة والسلام معزفة یتغنّی علیها ویَبکی ویُبکی "

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت حافظ ابن حجرؒ نے بھی فتح الباری میں نقل کی ہے لیکن اسمیں " معزفه " کا کوئی ذکر نہیں[3] ، اگر بالفرض علامہ عینیؒ ہی کی روایت کو تسلیم کر لیا جائے تب بھی یہ عبید بن عمیر کا قول سمجھا جائے گا ، اس لئے کہ اگرچہ وہ تابعی اور ثقہ ہیں لیکن حافظؒ نے لکھا ہے : کان قاص أهل مکّة "[4] اور خزرجیؒ نے "خلاصة[5] تذهیب تهذیب الکمال" میں ذکر کیا ہے : " أوّل من قصّ عبید بن عمیر " اور اپنی اس روایت کی نسبت انہوں نے نہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کی ہے نہ کسی صحابی کی طرف ، لہٰذا ظاہر یہی ہے کہ یہ جملہ کوئی حدیث یا اثر نہیں بلکہ ان کے قصّوں میں سے کوئی قصّہ ہے جو شرعی طور پر حجّت نہیں ۔

---

[1] چنانچہ شریک کی روایت میں یہی الفاظ آئے ہیں ، کما فی فتح الباری (ج ۹ ص۲۲٦) باب النسوة اللاتی الخ ١٢ م

[2] (ج ۲۰ ص۵۲) کتاب فضائل القرآن ، باب من لم یتغنّ بالقرآن ١٢ م

[3] چنانچہ حافظؒ نے یہ روایت عمر بن شبه عن ابی عاصم النبیل حدّثنی ابن جریج عن عطاء عن عبید بن عمیر کے طریق سے ان الفاظ کے ساتھ ذکر کی ہے : " کان داؤد علیه السّلام یتغنّی ۔ یعنی حین یقرأ یَبکی ویُبکی " فتح الباری (ج ۹ ص۵۸) ١٢ م

[4] چنانچہ تقریب التہذیب (ج ۱ ص۵۴۴ ، رقم ۱۵۲۱) میں حافظؒ نے ان کا تذکرہ ان الفاظ کیساتھ کیا ہے "عبید بن عمیر بن قتادة اللیثی أبو عاصم المکی ولد علی عهد النبی صلی الله علیه وسلم ، قاله مسلم وعدّه غیره من کبار التابعین ، وکان قاص أهل مکّة ، مجمع علی ثقته ، مات قبل ابن عمر ، برمز " ع " ١٢ مرتب

[5] (ج ۲ ص۲۰۳) رقم ۴٦۴۲ ، قال ثابت : أوّل من قصّ الخ ١٢ م

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ علامہ شوکانیؒ نے سماع کے بارے میں اپنے رسالہ[1] میں یہی روایت مصنف عبدالرزاق کے حوالہ سے نقل کی ہے اور اسے حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کی طرف منسوب کیا ہے، لیکن غالب یہ ہے کہ اس نقل میں علامہ شوکانیؒ کو یا ان کے رسالہ کے کسی کاتب کو مغالطہ ہوا ہے اور اس نے عبید بن عمیر کے بجائے اس روایت کو عبداللہ بن عمرؓ کی طرف منسوب کردیا، جس کی دلیل یہ ہے کہ مصنف عبدالرزاق شوکانیؒ کے پاس نہیں تھی[2]، یقیناً انہوں نے یہ روایت کہیں اور سے نقل کی ہے اور نقل در نقل میں اس قسم کی غلطیاں واقع ہوجاتی ہیں، مصنف عبدالرزاق کے طبع ہونے کے بعد احقر نے یہ روایت اسمیں تلاش کی لیکن ممکنہ مواقع مثلاً باب الغناء والدف[3] اور کتاب فضائل القرآن[4] میں مجھے نہیں ملی، ہوسکتا ہے کسی مناسبت سے کسی اور باب میں آئی ہو[5]، البتہ احقر کو یہ روایت حافظ ابن کثیرؒ کی "البدایہ والنہایہ" میں مل گئی، جو مصنف عبدالرزاق ہی کے حوالہ سے ذکر کی گئی ہے اس میں روایت عبید بن عمیر ہی کی طرف منسوب ہے نہ کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی طرف[6]۔

---

[1] جس کا نام انہوں نے "إبطال دعوى الإجماع على تحريم مطلق السماع" ذکر کیا ہے، دیکھئے نیل الأوطار (ج ۸ ص۱۰۱) آخر باب ماجاء فی آلۃ اللھو لیکن کوشش کے باوجود یہ رسالہ دستیاب نہ ہوسکا ۱۲ مرتب

[2] اس بات کا کوئی حوالہ احقر کو تلاش کے باوجود نہ مل سکا، البتہ اس کا قوی قرینہ یہ ہے کہ یہ کتاب مخطوطوں کی صورت میں تو موجود تھی طبع نہ ہوسکی تھی، کچھ ہی عرصہ قبل طبع ہوکر منظرِ عام پر آئی ہے اس لئے ظاہر یہی ہے کہ شوکانیؒ کے پاس نہ ہوگی۔ واللہ اعلم۔ ۱۲ مرتب

[3] مصنف عبدالرزاق (ج ۱۱ ص۴) ۱۲ م

[4] مصنف (ج ۳ ص۳۳۵ تا ص۳۸۴) ۱۲ م

[5] الحمدللہ! یہ روایت أبواب القراءۃ فی الصلوٰۃ میں باب النائم والسکران والقراءۃ علی الغناء کے تحت مل گئی، دیکھئے مصنف عبدالرزاق (ج ۲ ص۴۸۱، رقم ۴۱۶۵) روایت اس طرح ہے "عبدالرزاق قال أخبرنا ابن جریج قال: قلتُ لعطاء: القراءۃ علی الغناء؟ قال: ما بأس بذلك، سمعتُ عبید بن عمیر یقول: كان داؤد النبي صلی اللہ علیہ وسلم يأخذ المعزفة فيضرب بها عليه، يردّد عليه صوته يريد أن يبكي بذلك ويُبكي۔ مرتب عفی عنہ

[6] دیکھئے البدایۃ والنہایہ (ج ۲ ص۱۱) قصۃ داؤد علیہ السلام وما کان فی أیامہ الخ۔ لیکن اسمیں راوی کا نام عبید بن عمر ذکر ہے، درست یقیناً عبید بن عمیر ہی ہے جیسا کہ ہم اصل مأخذ یعنی مصنف عبدالرزاق کے حوالہ سے پچھلے حاشیہ میں نقل کرچکے ہیں ۱۲ مرتب

(۵) علامہ زبیدیؒ نے احیاء العلوم کی شرح اتحاف السادۃ المتقین[1] میں استاذ ابومنصور بغدادی شافعیؒ سے نقل کیا ہے: "کان عبد اللہ بن جعفر مع کبرشانہ یصوغ الألحان لجواریہ و یسمعہا منہن علی أوتارہ"

نیز وہ نقل کرتے ہیں: "کان لعبد اللہ ابن الزبیر جوار عوادات" اور نقل کرتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضرت ابن عمرؓ ان کے پاس آئے تو انہوں نے وہاں "عود" دیکھا تو پوچھا: ماھذا؟ یا صاحب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم! تو حضرت ابن زبیرؓ نے وہ "عود" ان کے ہاتھ میں دیدیا، حضرت ابن عمرؓ نے اسے غور سے دیکھ کر فرمایا: "ھذا میزان شامی" حضرت ابن زبیرؓ نے جواب دیا: "توزن بہ العقول"

ان سب کا مشترک جواب یہ ہے کہ یہ روایات علامہ شوکانیؒ نے بھی "نیل الاوطار"[2] میں ذکر کی ہیں، نیز انہوں نے یہ روایت بھی ابو محمد بن حزمؒ سے نقل کی ہے: "أنّ رجلاً قدم المدینۃ بجوار فنزل علی عبد اللہ بن عمر و فیھن جاریۃ تضرب، فجاء رجل فساومہ فلم یھو منھن شیئا، قال: انطلق إلی رجل ھو أمثل لك بیعاً من ھذا، قال: من ھو؟ قال: عبد اللہ بن جعفر، فعرضھن علیہ، فأمر جاریۃ منھن، فقال لھا: خذ العود فأخذتہ فغنت فبایعہ" لیکن صحابہؓ وتابعینؒ سے ——— یہ روایات نہ تو سنداً ثابت ہیں، نہ ان کے ماخذ کا کوئی علم ہے، جہاں تک حضرت عبداللہ بن جعفرؓ کا تعلق ہے سو ان کے بارے میں یہ بات تو معروف ہے کہ "وکان لایریٰ بسماع الغناء بأساً"[3] لیکن ظاہر یہ ہے کہ یہ غناء بغیر الآلات ہوتا تھا، چنانچہ آلات کے ساتھ غناء کا ثبوت کسی معتبر روایت میں نہیں ملتا، احقر نے "الاصابہ"[4]، "الاستیعاب"[5]، "أسد الغابہ"[6]، "البدایہ والنہایہ"[7] وغیرہ تمام معتبر

---

[1] (ج ۶ ص۴۵۸ و ۴۵۹) کتاب السماع والوجد، الباب الأول، بیان الدلیل علی إباحۃ السماع ۱۲ م

[2] (ج ۸ ص۱۰۲) باب ماجاء فی آلۃ اللھو ۱۲ م

[3] قالہ ابن عبد البر فی الإستیعاب فی ذیل الإصابۃ (ج ۲ ص۲۶۷) ۱۲ م

[4] (ج ۲ ص۲۸۰ و ۲۸۱، رقم ۴۵۹۱) اس میں غناء سے متعلق کسی قسم کی روایت مذکور نہیں ۱۲ م

[5] تحت الإصابہ (ج ۲ ص۲۶۶ تا ص۲۶۸) روایت صرف مطلق غناء سے متعلق ہے ۱۲ م

[6] (ج ۳ ص۱۳۳ تا ص۱۳۵) غناء سے متعلق کسی قسم کی روایت مروی نہیں ۱۲ م

[7] (ج ۹ ص۳۳ و ۳۴) صرف مطلق غناء کی روایت ہے ۱۲ م

تواریخ میں جستجو کی تو اوتار پران کے غناء سننے کی کوئی معتبر روایت نہ مل سکی، روایات میں صرف غناء کا ذکر ہے آلات کا کہیں ذکر نہیں، یہاں تک کہ حافظ ابن عساکرؒ نے اپنی تاریخ میں حضرت عبداللہ بن جعفرؓ کا تذکرہ تقریباً پندرہ صفحات میں کیا ہے[1] اور اپنی عادت کے مطابق اس میں ہر طرح کی رطب ویابس روایات جمع کی ہیں لیکن ان میں محض غناء کا ذکر ہے آلات پر سننے کا کوئی ذکر نہیں، یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ یہ روایات حضرت عبداللہ بن جعفرؓ کی طرف غلط منسوب ہیں، لہٰذا ان بے حوالہ اور بے سند روایات کا کوئی اعتبار نہیں[2]۔

غناء بغیر الآلات کا حکم | جہاں تک غناء بغیر الآلات کا تعلق ہے سو اگر خوشی کا موقع ہو یا انسان دفع وحشت کے لئے گائے تو وہ بالاتفاق جائز ہے، بشرطیکہ اشعار کا مفہوم شریعت کے خلاف نہ ہو، مثلاً اس میں کسی معین عورت کا نام لیکر تشبیب نہ ہو، جن احناف سے ان مواقع پر بھی غناء کی کراہت کا قول منقول ہے وہ "إذا کان فی الکلام مالا یجوز" پر محمول ہے، بہرحال راجح یہ ہے کہ اگر طبعی سادگی کے ساتھ غناء ہو اور اس کو عادت یا پیشہ نہ بنایا جائے تو اس کی گنجائش ہے[3]۔

لیکن واضح رہے کہ مذکورہ غناء کا جواز اس صورت میں منحصر ہے جب سماع من الأجنبیۃ نہ ہو اجنبیہ سے سماع بالاتفاق حرام ہے حتیٰ کہ امام غزالیؒ نے بھی اسے ناجائز قرار دیا ہے، کما تقدم۔

---

[1] تہذیب تاریخ ابن عساکر جلد ہفتم، حضرت عبداللہ بن جعفرؓ کا تذکرہ ص۳۲۵ سے ص۳۴۴ تک ہے، انمیں مطلق غناء کی صرف دو روایات مروی ہیں ۱۲ مرتب

[2] وقد ذکر الزبیدی ثبوت السماع من عمرؓ (نقلہ ابن عبد البرؒ) وعثمان بن عفانؓ (نقلہ الماوردی فی الحاوی) وعبدالرحمٰن بن عوف (رواہ أبوبکر بن أبی شیبۃ) وعبیدۃ بن أبی الجراح (عند البیہقی) وسعد بن أبی وقاص (عند ابن قتیبۃ) وأبی مسعود البدری (عند البیہقی) وبلال المؤذن (عند البیہقی أیضًا) وعبد اللہ بن الأرقم (رواہ ابن عبدالبر) وأسامۃ بن زید (عند البیہقی) وحمزۃ بن عبد المطلب (وقصتہ فی الصحیحین) وعبداللہ بن عمر (رواہ ابن طاہر) والبراء بن مالک (رواہ أبونعیم) وعمرو بن العاص (عند ابن قتیبۃ) والنعمان بن بشیر (رواہ صاحب الأغانی) وحسان بن ثابت (الأغانی) وآخرین۔ إتحاف السادۃ المتقین (ج ۶ ص۴۵۹) بیان الدلیل علی إباحۃ السماع۔

قال العبد الضعیف: لعلہا فی السماع بغیر الآلات ۱۲ از استاذ محترم دام اقبالہم۔

[3] تفصیل کے لئے دیکھئے فتح القدیر (ج ۶ ص۴۸۱ تا ص۴۸۲) کتاب الشہادات، باب من تقبل شہادتہ و من لا تقبل ـ نیز دیکھئے احکام القرآن (للتھانوی)، (ج ۳ ص۲۳ و ص۲۵) ۱۲ م

لیکن اس پر "مسند احمد"[1] اور "طبرانی"[2] کی روایت سے اشکال ہوتا ہے: "عن السائب ابن یزید أن امرأة جاءت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: یاعائشة! أتعرفين هذه؟ قالت: لا! یا نبی الله! فقال: هذه قينة بنی فلان، تحبين أن تغنيك؟ قالت: نعم! قال: فأعطاها طبقاً فغنتها، فقال النبی صلی الله علیه وسلم: قد نفخ الشیطان فی منخریها" اس روایت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا اجنبیہ سے سماع غنا ثابت ہورہا ہے، علامہ ہیثمی مجمع الزوائد میں اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "رواه أحمد والطبرانی ورجال أحمد رجال الصحيح"

متقدمین کی کتابوں میں احقر کو اس کا کوئی جواب نہ مل سکا، البتہ یوں کہا جاسکتا ہے کہ عورت اپنی ذات میں محرّم نہیں نہ اس کا غنا سننا حرام لعینہ ہے۔

اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم چونکہ ہر فتنہ سے مامون تھے اس لئے آپ کے لئے اس قسم کے سماع میں حرج نہ تھا، لیکن عام لوگوں کے حق میں فتنہ سے امن نہیں، نہ ہی آپ کے بعد کوئی معصوم ہوسکتا ہے، لہذا اس روایت سے جواز کے عموم پر استدلال نہیں کیا جاسکتا، فإنها واقعة حال لاعموم لها۔ حاصل یہ کہ یہ روایت اس عمومی حکم کا معارضہ نہیں کرسکتی جن میں ممانعت حدِ شہرت کو پہنچ گئی ہے۔ والله سبحانه أعلم۔

باب مایقال للمتزوج

عن[3] أبی هريرة أن النبی صلی الله علیه وسلم کان إذا رفأ الإنسان إذا تزوج قال: بارك الله[4] وبارك عليك وجمع بينكما في خير"۔

---

[1] (ج ۳ ص ۴۴۹) ۱۲ م

[2] (ج ۸ ص ۱۳۰) کتاب الأدب، باب غناء النساء ۱۲ م

[3] الحدیث أخرجه أبو داود فی سننه (ج ۱ ص ۲۹۰) کتاب النکاح، باب مایقال للمتزوج، وابن ماجہ فی سننه (ص ۱۳۷) باب تهنئة النکاح ۱۲ م

[4] وفی نسخة أحمد شاکر بتحقیق الشیخ محمد فؤاد عبد الباقی "بارك الله لك" أنظر (ج ۳ ص ۴۰۰، رقم ۱۰۹۱) ۱۲ م

"رِفاء" لغت میں ضم اور اتفاق کے معنی میں آتا ہے[1]، "رَفّأَ" کا مطلب ہوتا ہے نکاح کی مبارکباد کے موقع پر برکت اور موافقت بین الزوجین کی دعاء دینا، جاہلیت میں لوگ نکاح کی مبارکباد ان الفاظ کے ساتھ دیا کرتے تھے: "بالرفاء والبنین[2]" لیکن بقی بن مخلدؒ نے اپنی مسند میں ایک روایت نقل کی ہے[3] جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ نے مبارکباد کے اس طریقہ کو ختم کر کے وہ دعاء برکت سکھلائی تھی جو حدیثِ باب میں آئی ہے[4]، اگرچہ اس روایت کی سند میں ایک راوی مجہول ہے[5] لیکن اس کی تائید حضرت عقیل بن ابی طالبؓ کے اثر (جس کا حوالہ امام ترمذیؒ نے بھی "وفی الباب عن عقیل بن أبی طالب" کے الفاظ کے ساتھ دیا ہے) سے ہوتی ہے کہ انھوں نے "بالرفاء والبنین" کہنے والے پر نکیر کی اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقہ کے مطابق دعاء دینے کی تلقین فرمائی[6]۔ واللہ اعلم۔

---

[1] چنانچہ علامہ ابن الاثیرؒ لکھتے ہیں: "الرِّفاء: الالتئام والاتفاق والبرکة والنماء" النہایہ (ج ۲ ص۲۴۰) ۱۲ م

[2] یعنی تم دونوں میں اتفاق واتحاد رہے اور تمہارے بیٹے پیدا ہوں ۱۲ م

[3] چنانچہ حافظؒ لکھتے ہیں: وروی بقی بن مخلد من طریق غالب عن الحسن عن رجل من بنی تمیم قال: کنا نقول فی الجاھلیة "بالرفاء والبنین" فلما جاء الإسلام علّمنا نبیّنا، قال: قولوا: بارك الله لکم و بارك فیکم و بارك علیکم" ۔ فتح الباری (ج ۹ ص۲۲۲) باب کیف یدعی للمتزوج ۱۲ م

[4] قال الحافظؒ فی الفتح (ج ۹ ص۲۲۲) باب کیف یدعیٰ للمتزوج ۔

واختلف فی علة النهی عن ذلك، فقیل: لأنه لاحمد فیه ولاثناء ولا ذکر لله، وقیل: لما فیه من الاشارة إلی بغض البنات لتخصیص البنین بالذکر (قال العینیؒ: قلتُ: فعلی هذا إذا قیل بالرفاء والأولاد ینبغی أن لا یکره ۔ عمدة القاری ۔ (ج ۲۰ ص۱۴۶) وقال ابن المنیر: الذی یظهر أنه صلی الله علیه وسلم کره اللفظ لما فیه من موافقة الجاھلیة، لأنهم کانوا یقولونه تفاؤلاً لا دعاء، فیظهر أنه لو قیل للمتزوج بصورة الدعاء لم یکره، کأن یقول: اللّٰھم ألّف بینهما وارزقهما بنین صالحین مثلاً، أو ألّف الله بینکما ورزقکما ولداً ذکراً ونحو ذلك ۱۲ م

[5] جیسا کہ پیچھے حاشیہ میں فتح الباری کے حوالہ سے اس کی سند ذکر کی گئی جس میں "عن الحسن عن رجل من بنی تمیم" کے الفاظ آئے ہیں ۱۲ م

[6] چنانچہ نسائی میں حضرت عقیلؓ کی روایت اس طرح آئی ہے: "عن الحسن قال: تزوّج عقیل بن أبی طالب امرأة من بنی جشم فقیل له: بالرفاء والبنین، قال: قولوا کما قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: بارك الله فیکم وبارك لکم (ج ۲ ص۹۰) باب کیف یدعیٰ للرجل إذا تزوّج ۔ اور سنن ابن ماجہ میں یہ الفاظ آئے ہیں "لا تقولوا ھکذا ولکن قولوا کما قال رسول الله صلی الله علیه وسلم الحدیث (ص۱۳۷) باب تهنئة النکاح ۔

سنن نسائی اور سنن ابن ماجہ دونوں میں یہ روایت "حسن عن عقیل بن أبی طالب" کے طریق سے آئی ہے نیز طبرانی میں بھی مروی ہے، حافظ ابن حجرؒ نسائی اور طبرانی کے حوالہ سے اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "ورجاله ثقات إلا أن الحسن لم یسمع من عقیل فیما یقال" فتح الباری (ج ۹ ص۲۲۲) ۔ لیکن مسند احمد میں یہ روایت دو طریق سے مروی ہے، ایک طریق سالم بن عبداللہ عن عبداللہ بن محمد بن عقیل قال تزوّج عقیل بن أبی طالب الخ کا بھی ہے اس میں "حسن" نہیں ہیں دیکھئے (ج ۱ ص۲۰۱ و ج ۳ ص۴۵۱) لہٰذا یہ روایت حسن سے کم نہیں ۱۲ مرتب

بَاب مَاجَاءَ فِی الولِیْمَۃ

لفظ "ولیمہ" ولم سے مشتق ہے جس کے معنی جمع کے ہیں، پھر اس کا اطلاق ہر اس کھانے پر ہونے لگا جس کے لئے لوگوں کو جمع کیا جائے، بعد میں یہ لفظ "طعام العرس" کے ساتھ خاص ہو گیا۔[1]

اہل عرب ہر قسم کی ضیافت کے لئے علیحدہ نام استعمال کرتے ہیں:

(۱) الولیمۃ: للعرس (۲) الخُرس یا الخُرص: طعامِ ولادت[2] (۳) الاعذار: ختنہ کے موقع پر کھلایا جانے والا کھانا (۴) الوکیرۃ: طعام بناء البیت (۵) النقیعۃ: طعام یصنع عند قدوم المسافر[3] (۶) العقیقۃ: لطعام الحلق یوم سابع الولادۃ (۷) الوضیمۃ: طعام عند المصیبۃ جو اگر مبتلیٰ بھا کی جانب سے ہو تو جائز نہیں (۸) المأدبۃ: الطعام المتخذ ضیافۃ بلا سبب (۹) الحذاق وہ طعام جو بچہ کے سمجھدار ہونے یا قرآن کریم ختم کرنے کے موقع پر کھلایا جاتا ہے۔ کذا فی تحفۃ الاحوذی۔[4]

عن[5] أنس بن مالك رضی اللہ عنہ أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رأی علی عبد الرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ أثر صفرۃ فقال: ماھٰذا؟ "یہ صفرہ کا اثر قلیل تھا اس لئے ان احادیث

---

[1] بمناسبۃ اجتماع الزوجین ۱۲ م

[2] وقیل لسلامۃ المرأۃ من الطلق ۱۲ م

[3] وقیل: النقیعۃ التی یصنعہا القادم، والتی تصنع لہ تسمّی التحفۃ ۱۲ م

[4] (ج ۲ ص۱۷۲) باب ماجاء فی الولیمۃ۔ نیز دیکھئے فقہ اللغۃ وسر العربیۃ للثعالبی (ص۲۶۱) باب ۲۴ فصل فی تقسیم أطعمۃ الدعوات وغیرھا۔ وراجع لمزید التحقیق فتح الباری (ج ۹ ص۲۴۱) باب حق إجابۃ الولیمۃ والدعوۃ ۱۲ مرتب

[5] الحدیث أخرجہ البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص۷۷۳) کتاب النکاح، باب قول اللہ تعالیٰ: وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً۔ و (ج ۱ ص۲۷۵) کتاب البیوع، باب ماجاء فی قول اللہ تعالیٰ: فإذا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا الخ و (ج ۱ ص۵۳۳) کتاب المناقب، باب إخاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم بین المهاجرین والأنصار۔ ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص۴۵۸) باب الصداق وجواز کونہ تعلیم قرآن۔ ۱۲ م

کے معارض نہیں جن میں مرد کے لئے رنگ والی خوشبو استعمال کرنے سے منع کیا گیا ہے[1] اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ نشان بغیر قصد کے اہلیہ کے کپڑوں سے لگ گیا ہو۔

فقال: إنی تزوّجت امرأةً علی وزن نواة من ذهب" حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ عشرہ مبشرہ میں سے ہیں[2] اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے آپ کا خصوصی تعلق مخفی نہیں، اس کے باوجود انہوں نے نکاح میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بلانے کا اہتمام نہیں فرمایا، نہ آپ نے اس بات پر ان سے کوئی شکایت کی، معلوم ہوا کہ صحابہ کرامؓ مجلسِ نکاح میں تداعی کا کوئی خاص اہتمام نہ کرتے تھے، حضرت جابرؓ کے بارے میں بھی مروی ہے کہ انہوں نے نکاح کے بعد آپ کو اطلاع دی[3]، اس سے نکاح میں سادگی کا پسندیدہ اور مستحب ہونا معلوم ہوا۔

---

[1] مثلاً حضرت انسؓ کی روایت: قال: "نهی النبی صلی الله علیه وسلم أن یتزعفر الرجل" صحیح بخاری (ج ۲ ص۸۶۹) کتاب اللباس، باب التزعفر للرجال۔ وصحیح مسلم (ج ۲ ص۱۹۸) اللباس والزینة، باب نهی الرجل عن التزعفر۔ وقال الترمذی: "ومعنی کراهیة التزعفر للرجال أن یتزعفر الرجل، یعنی أن یتطیّب به۔ ترمذی (ج ۲ ص۱۲۳) أبواب الاستیذان والآداب، باب ماجاء فی کراهیة التزعفر والخلوق للرجال۔

نیز حضرت انسؓ ہی سے مروی ہے: "أن رجلاً دخل علی رسول الله صلی الله علیه وسلم وعلیه أثر صفرة فکان رسول الله صلی الله علیه وسلم قلّما یواجه رجلاً فی وجهه بشیٔ یکرهه، فلما خرج قال: لو أمرتم هٰذا أن یغسل هٰذا عنه" سنن ابی داوٗد (ج ۲ ص۵۷۶) کتاب الترجّل، باب فی الخلوق للرجال۔

سنن ابی داوٗد میں اسی باب میں حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کی روایت ہے: "قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: لا یقبل الله صلاة رجل فی جسده شیٔ من خلوق (ضرب من الطیب ذو لون)

مزید روایات کے لئے دیکھئے جامع الاصول (ج ۴ ص۷۶۶ تا ص۷۶۹، رقم ۲۸۷۹ تا ۲۸۸۲) الزینة، الباب الثالث فی الخلوق۔ ۱۲ مرتب

[2] کما فی تقریب التهذیب (ج ۱ ص۴۹۴، رقم ۱۰۷) ۔ ۱۲ م

[3] جیساکہ آگے تیسرے باب (ماجاء فی تزویج الأبکار) میں مروی ہے: "عن جابر بن عبد الله قال: تزوّجت امرأةً فأتیت النبی صلی الله علیه وسلم فقال: أتزوّجت یاجابر؟ فقلت نعم الحدیث، ترمذی (ج ۱ ص۱۶۳) نیز دیکھئے بخاری (ج ۱ ص۴۱۶) کتاب الجهاد، باب استیذان الرجل الإمام، وصحیح مسلم (ج ۱ ص۴۷۴) کتاب الرضاع، باب استحباب نکاح ذات الدین وباب استحباب نکاح البکر ۱۲ مرتب

فقال : بارك الله لك ، أولم » « أَوْلِم » کے صیغۂ امر سے استدلال کرکے اہل ظاہر کہتے ہیں کہ ولیمہ واجب ہے[1]، لیکن جمہور کے نزدیک ولیمہ مسنون ہے[2]۔ یہ حضرات « أَوْلِمْ » کے صیغۂ امر کو سنّیت و ندب پر محمول کرتے ہیں۔

جمہور کی دلیل حضرت ابوھریرہؓ کی وہ مرفوع روایت ہے جو ابو الشیخؒ نے نقل کی ہے، نیز علّامہ طبرانیؒ نے معجم اوسط میں ذکر کی ہے : « الولیمة حقٌ[3] وسنّة[4] »۔

ولو بشاة » اکثر حضرات نے یہاں « لَوْ » کو تقلیل کے معنیٰ پر محمول کیا ہے[5]، لیکن

---

[1] چنانچہ علامہ ابن حزمؒ لکھتے ہیں : « وفرض علی کل من تزوج أن یولم بما قلّ أو کثر » دیکھئے المحلّی (ج ۹ ص۴۵۰) مسألة رقم ۱۸۱۹۔ بعض شافعیہ کے نزدیک بھی ولیمہ واجب ہے، چنانچہ علامہ نوویؒ لکھتے ہیں : « وأما ولیمة العرس فقد اختلف أصحابنا : فمنهم من قال هی واجبة ...... و منهم من قال : هی مستحبة » المجموع شرح المهذب (ج ۱۵ ص۵۲۸) باب الولیمة والنثر۔ نیز علامہ قرطبیؒ نے مالکیہ کا مذہب غیر مشہور « وجوب » بیان کیا ہے، پھر استحباب کو مذہب مشہور قرار دیا ہے، ابن التینؒ نے امام احمدؒ کا مسلک بھی وجوب نقل کیا ہے، لیکن « المغنی » میں سنّیت کا قول ذکر ہے۔ حوالۂ بالا (ج ۱۵ ص۵۵۰) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] قال الموفق : لاخلاف بین أهل العلم أن الولیمة سنة فی العرس...... ولیست واجبة فی قول أکثر أهل العلم ، کذا فی أوجز المسالك (ج ۹ ص۳۵۴) ما جاء فی الولیمة ۱۲ م

[3] قال ابن بطّال : قوله : « الولیمة حق » أی لیست بباطل بل یندب إلیها و هو سنّة فضیلة ، ولیس المراد بالحق الوجوب۔ فتح الباری (ج ۹ ص۲۳۰) باب الولیمة حق ۔ ۱۲ مرتب

[4] فتح الباری (ج ۹ ص۲۳۰)۔ لیکن سنیت کے قول پر مسند احمد میں حضرت بریدہؓ کی روایت سے اعتراض ہوتا ہے کہ اس سے وجوبِ ولیمہ سمجھ میں آتا ہے : « قال : لما خطب علی فاطمةؓ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : « إنه لا بدّ للعروس من ولیمة » ۔ حوالۂ مذکورہ ۔ نیز دیکھئے کنز العمال (ج ۱۶ ص۳۰۵، رقم ۴۴۶۱۶)۔

لیکن علامہ عثمانیؒ اعلاء السنن میں اس کے بارے میں فرماتے ہیں : « دلالته علی تأکید الولیمة ظاهرة أی استحبابا مؤکدًا » دیکھئے (ج ۱۱ ص۱۰) باب استحباب الولیمة ۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ ۔

[5] چنانچہ حافظؒ لکھتے ہیں : « لیست « لو » هذه الامتناعیة وإنما هی التی للتقلیل » فتح الباری (ج ۹ ص۲۳۵) باب الولیمة ولو بشاة ۔

اور علامہ عینیؒ فرماتے ہیں : قال بعضهم : « کلمة لَوْ هنا للتمنّی » قلت : لیس کذلك بل هی للتقلیل » عمدة القاری (ج ۲۰ ص۱۵۳) باب الولیمة ولو بشاة ۔ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں کہ یہ تکثیر کے لئے ہے[1]۔ بہرحال اس پر اتفاق ہے کہ اس کی کوئی مقدار مقرر نہیں، اسراف سے بچتے ہوئے ہر مقدار جائز ہے۔

عن[2] ابن مسعود قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: طعام أوّل يوم حق، وطعام يوم الثاني سنة، وطعام يوم الثالث سُمعة، ومن سمّع سمّع الله به"

اس روایت سے استدلال کرکے جمہور اس بات کے قائل ہیں کہ ولیمہ دو دن تک جائز ہے، اس سے زیادہ مکروہ ہے[3]، یہ روایت اگرچہ زیاد بن عبد اللہ[4] کی وجہ سے ضعیف ہے لیکن ان متعدد روایات سے اس

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

وفي الأوجز (ج ۹ ص۲۴۲، ماجاء في الوليمة) قال الباجي: قوله: "ولو بشاة وإن كان يقتضي التقليل إلا أنه ليس بحد لأقل الوليمة، فإنه لاحد لأقلها، وإنما ذلك على حسب الوجود، ولعلّ ذلك كان أقلّ ما رآه صلى الله عليه وسلم في حال عبد الرحمن بن عوف وفي مثل ذلك الوقت ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحۂ ھذا)

[1] چنانچہ فرماتے ہیں: "لوههنا للتكثير وكان عبد الرحمن قد تموّل، فصحّ أن يأمره بذلك، وكان ذلك للإشارة إلى أنه لا إسراف فيه - الكوكب الدري (ج۲ ص۲۱۱) ۱۲ مرتب

[2] الحديث لم يروه أحد من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذي، قاله الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي - ترمذی (ج۳ ص۴۰۳، رقم ۱۰۹۷) - البتہ سنن ابی داؤد میں ایک روایت اس طرح مروی ہے: "حدثنا محمد بن المثنى قال نا عفان بن مسلم قال: حدثنا همام قال نا قتادة عن الحسن عن عبد الله بن عثمان الثقفي عن رجل أعور من ثقيف كان يقال له معروفا، أي يثني عليه خيرا إن لم يكن اسمه زهير بن عثمان فلا أدري ما اسمه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "الوليمة أول يوم حق والثاني معروف واليوم الثالث سمعة ورياء - (ج۲ ص۵۲۶) كتاب الأطعمة، باب في كم تستحب الوليمة ۱۲ مرتب

[3] شافعیہ اور حنابلہ کے مذہب کے لئے دیکھئے المغنی (ج۷، ص۳) کتاب الولیمة، فصل وإذا صنعت الوليمة أكثر من يوم جاز - حنفیہ کے مسلک کی تصریح نہ مل سکی، البتہ ملا علی قاریؒ زیر بحث روایت کو ذکر کرکے فرماتے ہیں: "وفيه ردّ صريح على أصحاب مالك رحمه الله تعالى حيث قالوا باستحباب سبعة أيام لذلك" مرقاۃ (ج۶ ص۲۵۶) نکاح، باب الولیمة - جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حنفیہ کا مسلک بھی شافعیہ وحنابلہ کے مطابق ہے - نیز دیکھئے اعلاء السنن (ج۱۱ ص۱۳) باب جواز الوليمة إلى أيام إن لم يكن فخراً -

[4] ان کے ضعف کی تصریح خود امام ترمذیؒ نے کردی ہے ۱۲ م

کے ضعف کی تلافی ہوجاتی ہے جو حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں ذکر کی ہیں[1]۔

البتہ مالکیہ ولیمہ کے سات دن تک استحباب کے قائل ہیں[2]، یہ حضرات ان روایات سے استدلال کرتے ہیں جن میں بعض صحابہ کرامؓ کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے سات دن تک دعوت ولیمہ کی[3]

لیکن جمہور کے نزدیک یہ واقعات اس صورت پر محمول ہیں جبکہ ہر روز کے مدعوین جدا جدا ہوں[4]،

نیز یہ بھی ممکن ہے کہ یہ بعض صحابہ کا اجتہاد ہو جو روایت کے مقابلہ میں حجت نہیں۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی إجابة الداعی

عن[5] ابن عمرؓ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ائتوا الدعوة إذا دعیتم"

جمہور کے نزدیک دعوتِ ولیمہ کو قبول کرنا واجب اور دوسری دعوتوں میں اجابتِ داعی مسنون و مستحب ہے[6]۔

---

[1] دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص۲۴۳) باب حق إجابة الولیمة، چنانچہ حافظؒ فرماتے ہیں: " وهذه الأحاديث و إن كان كل منها لا يخلو عن مقال فمجموعها يدل على أن للحديث أصلاً " ۱۲ مرتب

[2] مالکیہ کے مسلک کا حوالہ مرقاۃ کی نسبت سے پیچھے ذکر ہوچکا ہے، نیز دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص۲۴۳) ۱۲ م

[3] مثلاً مصنف ابن ابی شیبہ میں روایت ہے: "حدثنا أبو أسامة عن هشام عن حفصة قالت: لما تزوج أبي سيرين دعا أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم سبعة أيام فلما كان يوم الأنصار دعاهم و دعا أبي بن كعب و زيد بن ثابت الخ (ج ۲/۴ ص۳۱۳) من كان يقول يطعم في العرس والختان -

نیز دیکھئے سنن کبریٰ بیہقی (ج ۷ ص۲۶۱) باب أيام الوليمة ۱۲ مرتب

[4] قال الحافظؒ: وقال العمراني: إنما تكره إذا كان المدعو في الثالث هو المدعو في الأول، وكذا صوره الروياني، واستبعده بعض المتأخرين وليس ببعيد، لأن إطلاق كونه رياء وسمعة يشعر بأن ذلك صنع للمباهاة، وإذا كثر الناس فدعا في كل يوم فرقة لم يكن في ذلك مباهاة غالبًا- فتح الباري (ج ۹ ص۲۴۳) ۱۲ م

[5] الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۲ ص۷۷۷) باب حق إجابة الوليمة والدعوة الخ ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص۴۶۲) باب الأمر بإجابة الداعي ۱۲ م

[6] فتح الباری (ج ۹ ص۲۴۲) باب حق إجابة الولیمة- اس مسئلہ میں ائمہ کے اقوال کی مزید تفصیل کے لئے اسی کتاب کا ص۲۴۲ ملاحظہ ہو ۱۲ م

مشائخ حنفیہ کا اس بارے میں اختلاف ہے، راجح یہ ہے کہ دعوتِ ولیمہ میں جانا سنت مؤکدہ ہے[1] واللہ اعلم

باب ماجاء فیمن یجیٔ إلی الولیمۃ بغیر دعوۃ

عن[2] أبی مسعود قال: جاء رجل .... إنه تبعنا رجل لم یکن معنا حین دعوتنا فإن أذنت له دخل، قال: فقد أذنا له فلید خل "۔ اس سے معلوم ہوا کہ کسی غیر مدعو شخص کو دعوت میں لیجانا جائز نہیں الّا یہ کہ داعی سے اجازت لے لی جائے۔

لیکن اس پر حضرت جابرؓ کے اس واقعہ سے اشکال ہوتا ہے جو غزوۂ احزاب کے موقع پر پیش آیا تھا، نیز حضرت ابوطلحہؓ کے ساتھ بھی ایک ایسا ہی واقعہ مروی ہے، ان دونوں واقعات میں آپ دعوت میں غیر مدعوین کی ایک بڑی تعداد کو اپنے ساتھ لے گئے تھے[3]۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جس مقام پر یہ یقین ہو کہ داعی کو تکلیف یا تنگدلی نہ ہو گی وہاں ایسا کرنا جائز ہے، ان واقعات میں بھی ایسا ہی تھا، اس کے علاوہ ان دونوں مواقع پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیش نظر اس معجزہ کا مظاہرہ بھی تھا جس کے تحت کھانا کثیر ہو گیا تھا، ظاہر ہے کہ کھانے کو معجزۃً

---

[1] علامہ شامیؒ لکھتے ہیں: وفی الاختیار ولیمة العرس سنة قدیمة إن لم یجبها أثم، لقوله صلی الله علیه وسلم من لم یجب الدعوة فقد عصی الله ورسوله، فإن کان صائماً أجاب ودعا، وإن لم یکن صائماً أکل ودعا وإن لم یأکل ولم یجب أثم وجفا، لأنه استهزاء بالمضیف، وقال علیه الصلاة والسلام: لو دعیت إلی کراع لأجبت اھ ومقتضاه أنها سنة مؤکدة بخلاف غیرها، وصرح شرّاح الهدایة بأنها قریبة من الواجب، وفی التاترخانیة عن الینابیع: لو دعی إلی دعوة فالواجب الإجابة إن لم یکن هناك معصیة ولا بدعة، والامتناع أسلم فی زماننا، إلا إذا عَلِمَ یقیناً أن لا بدعة ولا معصیة اھ والظاهر حمله علی غیر الولیمة لما مرّ ویأتی، تأمل۔ ردّ المحتار (ج ۵ ص ۲۴۵) کتاب الحظر والإباحة تحت قوله دعی إلی ولیمة الخ قبیل فصل فی اللبس ۱۲ مرتب عفی عنه

[2] الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحه (ج ۲ ص ۸۱۲) الأطعمة، باب الرجل یتکلف الطعام لإخوانه ومسلم فی صحیحه (ج ۲ ص ۱۷۶) أشربه، باب ما یفعل الضیف إذا تبعه غیر من دعاه صاحب الطعام ۱۲ م

[3] دونوں واقعات کے لئے دیکھئے صحیح مسلم (ج ۲ ص ۱۷۸ و ۱۷۹) باب جواز استتباع غیره إلی دار من یثق برضاه الخ ۱۲ م

بڑھاکر غیر مدعوین کو لیجانے میں داعی کو کسی پریشانی کا خطرہ نہ تھا اس لئے اس قسم کے واقعات حدیث باب کے معارض نہیں[1]۔ واللہ اعلم

باب ماجاء «لا نکاح إلّا بولیّ»

پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ یہاں دو اختلافی مسئلے الگ الگ ہیں لیکن ان کے درمیان اکثر خلط اور اشتباہ واقع ہو جاتا ہے۔

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ عبارات نساء سے نکاح منعقد ہوجاتا ہے یا نہیں؟ یعنی عورت اپنا نکاح خود کرسکتی ہے یا نہیں؟

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اولیاء نکاح کو کن عورتوں پر ولایتِ اجبار حاصل ہے؟ واضح رہے کہ یہاں صرف پہلا مسئلہ زیر بحث ہے، دوسرے مسئلہ کے لئے امام ترمذیؒ نے آگے مستقل باب قائم کیا ہے، یعنی «باب ماجاء فی استئمار البکر والثیب»، یہ مسئلہ تفصیل کے ساتھ انشاء اللہ اسی کے تحت زیر بحث آئیگا۔

حکم النکاح بعبارۃ النساء پہلے مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ جمہور کے نزدیک عبارتِ نساء سے نکاح منعقد نہیں ہوتا بلکہ ولی کی تعبیر ضروری ہے[2] اور اس میں صغیرہ، کبیرہ، باکرہ اور ثیبہ عاقلہ اور مجنونہ سب برابر ہیں۔

اس کے برخلاف امام ابوحنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ عبارتِ نساء سے نکاح منعقد ہوجاتا ہے، بشرطیکہ عورت آزاد اور عاقلہ بالغہ ہو[3]، البتہ ولی کا ہونا مندوب و مستحب ہے۔

---

[1] پھر جس روایت میں حضرات شیخین رض کو اپنے ساتھ لیجانے کا ذکر ہے وہ بھی مُضیف کے ساتھ بے تکلفی اور اعتماد پر مبنی ہے، لہٰذا کوئی اشکال نہیں۔ اس واقعہ کے لئے بھی دیکھئے مسلم (ج ۲ ص۱۷۶ و ص۱۷۷) ۱۲ م

[2] مالکیہ کے مسلک کے لئے دیکھئے بدایۃ المجتہد (ج ۲ ص۷) نکاح، الباب الثانی، الفصل الاوّل، شافعیہ کے مسلک کے لئے دیکھئے المجموع شرح المہذب (ج ۱۵ ص۲۰۲) باب ما یصح بہ النکاح۔ حنابلہ اور امام اسحٰقؒ کے مسلک کے لئے دیکھئے المغنی (ج ۶ ص۴۴۹) نکاح، مسألۃ قال: «ولا نکاح إلا بولیّ»۔ علامہ ابن حزمؒ کے مسلک کے لئے دیکھئے المحلّٰی (ج ۹ ص۴۵۱) مسألۃ ۱۸۲۱۔ ۱۲ مرتب

[3] دیکھئے ھدایہ (ج ۲ ص۳۱۳) باب فی الاولیاء والاکفاء امام ابوحنیفہؒ سے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اس مسئلہ میں حنفیہ کو بہت زیادہ نشانۂ ملامت بنایا گیا ہے اس لئے کہ اس میں امام ابوحنیفہؒ متفرد ہیں، بلکہ اس مسئلہ میں بہت سے وہ فقہاء بھی ان کا ساتھ چھوڑ گئے ہیں جن کا مذہب عموماً امام ابوحنیفہؒ کے مطابق ہوا کرتا ہے مثلاً ابراہیم نخعیؒ، سفیان ثوریؒ، عبداللہ بن المبارکؒ وغیرہ[۱]

حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ اس مسئلہ میں بھی امام ابوحنیفہؒ کا مسلک متفرد ہونے کے باوجود نہایت مضبوط، قوی اور راجح ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں: ایک وہی جو تقریر میں مذکور ہے یعنی علی الاطلاق جوازِ نکاح۔ کفو میں ہو، یا غیر کفو میں۔ البتہ بلا ولی خلافِ مستحب ہے، یہی روایت ظاہر الروایہ ہے، دوسری روایت حسن بن زیاد سے مروی ہے، یعنی اگر اس عورت نے نکاح کفو میں کیا ہے تو درست، اگر غیر کفو میں کیا ہے تو درست نہیں (واختار بعض المتأخرین الفتویٰ بھذہ الروایة لفساد الزمان، تبیین الحقائق (ج ۲ ص۱۱۷) باب الأولیاء والأکفاء)

امام ابویوسفؒ سے اس مسئلہ میں تین روایتیں منقول ہیں:

ان کی پہلی روایت جمہور کے مطابق تھی یعنی بلا ولی مطلقاً عدمِ جواز۔ بعد میں انہوں نے امام ابوحنیفہؒ کی دوسری روایت کی طرف رجوع کر لیا تھا، یعنی عدم جواز فی غیر الکفو، آخر میں انہوں نے امام صاحبؒ کی پہلی روایت کی طرف رجوع کر لیا تھا، یعنی مطلقاً جواز جو ظاہر الروایت ہے۔

امام محمدؒ کی اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں:

پہلی روایت یہ کہ "نکاح بغیر ولی" ولی کی اجازت پر موقوف ہے، خواہ نکاح کفو میں ہو یا غیر کفو میں، البتہ اگر کفو میں اور ولی اجازت نہ دے تو قاضی کو چاہیے کہ تجدیدِ عقد کر دے اور ولی کی بات کی طرف توجہ نہ دے۔

ان کی دوسری روایت یہ ہے کہ انہوں نے امام ابوحنیفہؒ کی پہلی روایت کی طرف رجوع کر لیا تھا۔

حاصل یہ کہ امام ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ کا اس پر اتفاق ہے کہ عبارتِ مکلفہ سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے خواہ کفو میں ہو یا غیر کفو میں

تفصیل کے لئے دیکھئے فتح القدیر (ج ۳ ص۱۵۷) باب الاولیاء والأکفاء اور المبسوط للسرخسی (ج ۵ ص۱۰) باب النکاح بغیر ولی ــ مرتب عفی عنہ

[۲] بدائع الصنائع (ج ۲ ص۲۴۸) فصل وأما ولایة الندب و الإستحباب ۱۲ م

(حاشیہ صفحہ ھذا)

[۱] کما صرح بہ الترمذی فی الباب ۱۲ م

جمہور کا استدلال حضرت ابوموسیٰؓ کی حدیثِ باب : « لا نکاح إلّا بولیّ[1] » اور حضرت عائشہؓ کی روایتِ باب[2] : « أیّما امرأة نکحت بغیر إذن ولیّها فنکاحها باطل فنکاحها باطل فنکاحها باطل » سے ہے[3]۔

یہ دونوں حدیثیں بھی سندًا متکلّم فیہ ہیں کما سیأتی۔

---

[1] الحدیث أخرجه أبو داؤد فی سننه (ج ۱ ص۲۸۴) باب فی الولی ، وابن ماجة فی سننه (ص۱۳۵) باب لا نکاح إلا بولیّ ۱۲ م

[2] الحدیث أخرجه ابن ماجة فی سننه (ص۱۳۵) ۱۲ م

[3] جمہور نے مذکورہ دو حدیثوں کے علاوہ اور بھی متعدد دلائل سے اپنے مسلک پر استدلال کیا ہے ، چند اہم دلائل کا خلاصہ جوابات کے ساتھ درج ذیل ہے :

(۱) فرمانِ باری تعالیٰ « وَأَنكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنكُمْ » (سورۂ نور آیت ۳۲) اس میں اولیاء کو خطاب ہے ، یعنی « زوّجوا من لا زوج له منکم » معلوم ہوا کہ عورتوں کو خود اپنے نکاح کا حق حاصل نہیں ، یہ ذمہ داری اولیاء کی ہے ، اسی لئے انکاح کے لئے ان کو خطاب ہے۔

اس آیت سے علامہ قرطبی مالکیؒ نے اپنی تفسیر (ج ۱۲ ص۲۳۹) میں نیز دوسرے محققین نے جمہور کے مسلک پر استدلال کیا ہے۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ « أیامیٰ » ایّم کی جمع ہے اور « ایّم » "من لا زوج له" کو کہا جاتا ہے ، خواہ مرد ہو یا عورت جیسا کہ خود علامہ قرطبیؒ نے بھی اس کی وضاحت کی ہے ، اس کی روشنی میں آیت کا مطلب یہ ہوا کہ مرد وعورت دونوں کے لئے بہتر طریقہ یہ ہے کہ وہ بلا واسطہ ولی نکاح کا اقدام نہ کریں ، رہی یہ بات کہ اگر کوئی بلا واسطہ ولی نکاح کرے تو اس کا کیا حکم ہوگا اس سے یہ آیت ساکت ہے ، پھر جب « ایامیٰ » کے مصداق میں بالغ مرد وعورت دونوں داخل ہیں اور بالغ لڑکوں کا نکاح بلا واسطہ ولی بالاتفاق درست ہو جاتا ہے اور کوئی اسے باطل نہیں کہتا اسی طرح ظاہر یہی ہے کہ اگر بالغ لڑکی اپنا نکاح خود کرلے تو وہ بھی درست ہو جائیگا ، البتہ خلافِ سنّت کام کرنے پر ملامت کے دونوں مستحق ہوں گے ، بالخصوص لڑکی۔ حضرت مفتی صاحب قدس سرہ نے معارف القرآن (ج ۶ ص۴۰۹) میں یہی جواب اختیار کیا ہے۔

(۲) فرمانِ باری تعالیٰ : « وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا » (سورۂ بقرہ آیت ۲۲۱) اس آیت سے بھی علامہ قرطبیؒ نے جمہور کے مسلک پر استدلال کیا ہے کہ اس میں خطاب اولیاء کو ہے نہ کہ عورتوں کو۔

لیکن اس کا جواب بھی یہی ہے کہ نکاح کا مسنون ومستحب طریقہ حنفیہ کے نزدیک (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

دلائلِ احناف | جمہور کے دلائل کے مقابلہ میں حنفیہ کے پاس دلائل کا ایک بڑا ذخیرہ موجود ہے، جن کا خلاصہ درج ذیل ہے:

① قرآن کریم میں اولیاء کو خطاب کرتے ہوئے ارشاد ہے: "وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ"[1]

اس آیت سے دو طرح حنفیہ کے مسلک پر استدلال ہوسکتا ہے، ایک یہ کہ اس میں نکاح کی نسبت عورتوں کی طرف کی گئی ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ نکاح عباراتِ نساء سے منعقد ہوجاتا ہے، دوسرے اس میں اولیاء کو منع کیا گیا ہے کہ وہ عورتوں کو اپنے سابقہ ازواج سے نکاح کرنے سے نہ روکیں، معلوم ہوا کہ اولیاء کو مکلّفہ عورت کے معاملہ میں مداخلت کا حق نہیں، اس میں

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

بھی یہی ہے کہ اولیاء نکاح کرائیں، اسی مستحب طریقہ کو ملحوظ رکھتے ہوئے خطاب اولیاء کو ہے، اس میں اس پر کوئی دلالت نہیں کہ عاقلہ بالغہ اپنا نکاح خود کرلے تو اس کا نکاح منعقد نہ ہوگا۔ اس کے ایک اور جواب کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص۱۲۱)

(۳) فرمانِ باری تعالیٰ: "فَانْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ" (سورۂ نساء آیت ۲۵) اس آیت سے بھی جمہور کے مسلک پر استدلال کیا گیا ہے کہ اس میں بھی خطاب مردوں کو کیا گیا ہے ولو کان النکاح إلی النساء لذکرھن۔

اس کا جواب یہ ہے کہ نکاح کی نسبت عورت کی طرف دوسری آیات سے ثابت ہے جن کا ذکر اصل تقریر میں حنفیہ کے دلائل کے تحت آرہا ہے، اس کے علاوہ مذکورہ آیت سے تو حنفیہ کا مسلک ثابت ہوتا ہے لأن فیھا دلالۃ علی أن للمرأۃ أن تزوّج أمتھا، لأن قولہ: "اھلھن" المراد بہ الموالی، أعم من ان یکون ذکرًا أو أنثی، کما فی أحکام القرآن للتھانوی (ج ۲ ص۲۳۹)

(۴) سنن ابن ماجہ میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے: "قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لاتزوج المرأۃ المرأۃ ولاتزوج المرأۃ نفسھا، فإن الزانیۃ ھی التی تزوج نفسھا" (ص۱۳۵، باب لانکاح إلا بولی)

اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں جمیل بن الحسن العتکی ایک متکلم فیہ راوی ہیں، اگر ان کے ثقہ ہونے کے قول کو بھی اختیار کیا جائے تب بھی یہ روایت نکاح بلابیّنہ اور نکاح فی غیر کفو پر محمول ہوسکتی ہے، کما أشار إلیہ القاریؒ فی المرقاۃ (ج ۶ ص۲۰۹) تبیل باب إعلان النکاح) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

(حاشیہ صفحہ ھٰذا)

[1] اور جب طلاق دی تم نے عورتوں کو پھر پورا کرچکیں اپنی عدّت کو تو اب نہ روکو ان کو اس سے کہ نکاح کرلیں اپنے شوہروں سے۔ سورۂ بقرہ، آیت ۲۳۲ ۱۲م

پہلا استدلال اشارۃ النص سے اور دوسرا استدلال عبارۃ النص سے۔

لیکن اس پر شافعیہ کی جانب سے یہ اعتراض ہوتا ہے کہ یہ آیت تو ہمارے مسلک کی دلیل ہے اس لئے کہ نہی تو اسی وقت درست ہوسکتی ہے جبکہ اولیاء کو منع نکاح پر قدرت ہو اور اگر یہ مان لیا جائے کہ نکاح بغیر ولی کے منعقد ہوسکتا ہے تو پھر اولیاء کو منع کرنے کی قدرت ہی نہ رہی، اور اس صورت میں نہی بے فائدہ ہے[1]۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں قانونی اور شرعی رکاوٹ مراد نہیں بلکہ اخلاقی اور معاشرتی دباؤ مراد ہے جو عورتوں کے حق میں عموماً مؤثر ہوتا ہے[2]، چنانچہ یہ آیت حضرت معقل بن یسارؓ کے واقعہ میں نازل ہوئی جو اپنی بہن کو سابق شوہر سے نکاح کرنے سے روک رہے تھے[3]۔ آیت کا یہ مفہوم "ینکحن" میں نکاح کی نسبت عورتوں کی طرف کرنے سے مؤکد ہوجاتا ہے۔

(۲) فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ[4]" جس کا مطلب یہ ہے کہ عدت گزرنے کے بعد عورتیں نکاح کے معاملہ میں مکمل مختار ہیں اور "فَعَلْنَ فِي أَنفُسِهِنَّ" کے الفاظ صراحۃً بتا رہے ہیں کہ نکاح عورت کا فعل ہے اور اس کی عبارت سے نکاح منعقد ہوجاتا ہے۔

(۳) فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِن بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ[5]" اس میں بھی نکاح کی نسبت عورتوں کی طرف کی گئی ہے جو اشارۃ النص کے طور پر عبارتِ نساء سے نکاح کے منعقد ہونے کی دلیل ہے۔

---

[1] چنانچہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں: "هٰذه أبين آية في كتاب الله تعالى تدل على أن النكاح لا يجوز بغير ولي لأنه نهى الولي عن المنع، وإنما يتحقق المنع منه إذا كان الممنوع في يده - كذا في المبسوط للسرخسیؒ (ج ۵ صلا) باب النکاح بغیر ولی ۱۲ م

[2] اس آیت سے حنفیہ کے استدلال کے بارے میں بحث کے لئے دیکھئے احکام القرآن (ج ۱ صنہ، باب النکاح بغیر ولی) فإنه نفیس ۱۲ مرتب

[3] تفصیل کے لئے دیکھئے تفسیر قرطبی (ج ۳ ص۱۵۸) ۱۲ م

[4] سورۂ بقرہ آیت ۲۳۴، پ۲ ۱۲ م

[5] سورۂ بقرہ آیت ۲۳۰، پ۲ ۱۲ م

(۴) مؤطا[1] امام مالک میں حضرت امّ سلمہ فرماتی ہیں: ”ولدت سبیعة الأسلمیة بعد وفاة زوجها بنصف شهر فخطبها رجلان، أحدهما شاب والآخر كهل، فحطّت إلى الشاب، فقال الكهل: لم تحلّي بعد وكان أهلها غيبا ورجا إذا جاء أهلها أن يؤثروه بها فجاءت رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكرت له ذلك، فقال: قد حللت فانكحي من شئت“

(۵) مؤطا[2] امام مالک اور بخاری[3] میں روایت ہے کہ ایک عورت نے اپنے نفس کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر پیش کیا، آپ نے سکوت فرمایا اور ایک صحابیؓ کی درخواست پر ان سے نکاح کردیا، اس واقعہ میں عورت کا کوئی ولی موجود نہ تھا۔

(۶) طحاوی میں حضرت ام سلمہؓ سے مروی ہے: ”قالت: دخل علی رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد وفاة أبي سلمة فخطبني إلى نفسي، فقلت: يا رسول الله! إنه ليس أحد من أوليائي شاهدا، فقال: إنه ليس منهم شاهد ولا غائب يكره ذلك، قالت: قم يا عمر (ابن أبي سلمة) فزوّج النبي صلى الله عليه وسلم فتزوجها[4]“ یہ نکاح بھی بغیر ولی ہوا، کیونکہ حضرت عمر بن ابی سلمہ نابالغ تھے[5] اس لئے ان کا نکاح کرانا شرعاً معتبر نہیں لہٰذا ان کو نکاح کے لئے کہنا محض مزاحاً تھا، اور یہ کہنا کہ یہ نکاح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ولایتِ عامّہ کے تحت ہوا، بعید ہے کیونکہ ولایتِ عامّہ کو اس موقعہ پر استعمال کیا جاتا ہے جبکہ نسبی اولیاء زندہ نہ ہوں۔

(۷) صحاح کی معروف روایت ہے: ”عن ابن عباسؓ أن النبي صلى الله عليه وسلم

---

[1] کتاب الطلاق، عدة المتوفى عنها زوجها إذا كانت حاملاً۔ نیز دیکھئے سنن نسائی (ج ۲ ص۱۱۳) طلاق، باب عدة الحامل المتوفى عنها زوجها، ۱۲ م

[2] (ص۴۹۸، ۴۹۹) ماجاء في الصداق والحباء ۱۲ م

[3] (ج ۲ ص۷۶۸) باب عرض المرأة نفسها على الرجل الصالح ۱۲ م

[4] طحاوی (ج ۲ ص۸) باب النكاح بغير ولي عصبة، نیز دیکھئے نسائی (ج ۲ ص۷۶) إنكاح الابن أمه ۱۲ م

[5] چنانچہ امام طحاویؒ فرماتے ہیں: ”وهو يومئذ طفل صغير غير بالغ“ طحاوی (ج ۲ ص۸) ۱۲ م

قال : الأيم أحق بنفسها من وليه، والبكر تستأذن في نفسها، وإذنها صماتها»[1] "أیّم" کے معنی بے شوہر عورت کے ہیں، حنفیہ کے نزدیک یہ لفظ باکرہ اور ثیّبہ دونوں کو شامل ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس سے مراد صرف ثیّبہ ہے[2]۔ اگر علی سبیل التنزّل امام شافعیؒ کی تفسیر کو اختیار کرلیا جائے اور اس سے صرف ثیّبہ مراد لی جائے تب بھی زیربحث مسئلہ میں اس سے حنفیہ کا استدلال درست ہے، کیونکہ کم از کم ثیّبہ کے بارے میں اس سے یہ ثابت ہوا کہ وہ اپنے نکاح کی ولی سے زیادہ حقدار ہے۔

⑧ طحاوی[3] میں روایت ہے کہ حضرت عائشہؓ نے اپنی بھتیجی حفصہ بنت عبدالرحمٰن بن ابی بکر کا نکاح ان کے والد کی غیر موجودگی میں منذر بن زبیر کے ساتھ کر دیا تھا، یہ نکاح بھی بغیر ولی تھا۔

⑨ کنزالعمّال میں روایت ہے کہ حضرت علیؓ بغیر ولی کے نکاح کرنے سے بتاکید منع فرمایا کرتے تھے[4] لیکن اگر کوئی ایسا نکاح ہوجاتا تو اسے نافذ قرار دیدیتے تھے[5]۔

---

[1] أخرجه مسلم واللفظ له (ج ۱ ص۴۵۵) باب استيذان الثيب في النكاح بالنطق والبكر بالسكوت، والنسائي (ج ۲ ص۷۶) استيذان البكر في نفسها، وأبو داؤد (ج ۱ ص۲۸۶) باب في الثيب والترمذي (ج ۱ ص۱۶۴) باب ماجاء في إستيمار البكر والثيب، وانظر الموطا (ص۴۹۸) باب استيذان البكر والأيم في أنفسهما - ۱۲ مرتب

[2] چنانچہ علامہ نوویؒ فرماتے ہیں : قال العلماء : الأيم هنا الثيبُ الخ شرح نووي على صحيح مسلم (ج ۱ ص۴۵۵) ۱۲ م

[3] (ج ۲ ص۶) باب النكاح بغير ولي عصبة - ۱۲ م

[4] چنانچہ علامہ شعبیؒ فرماتے ہیں : "ما كان أحد من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم أشد في النكاح بغير ولي من علي بن أبي طالبؓ حتى كان يضرب فيه. كنزالعمّال (ج ۱۶ ص۵۳۱ رقم ۴۵۰۰۲) الأولياء ۱۲ مرتب

[5] عن الحكم قال : كان علي إذا رفع إليه رجل تزوج امرأة بغير ولي فدخل بها أمضاه. كنز (ج ۱۶ ص۵۳۲، رقم ۴۵۰۰۵) نیز دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ /۴ ص۱۳۲) من أجازه بغير ولي ولم يفرق -

عن أبي قيس الأزدي عمن حدثه أن امرأة زوجتها أمها برضاها فرفع ذلك إلى علي، فقال : أليس قد دخل بها؟ فالنكاح جائز" (كنز ج ۱۶ ص۵۳۱، رقم ۴۵۰۰۲)

عن أبي القيس الأزدي عمن أخبره عن علي أنه أجاز نكاح امرأة زوجتها أمها برضامنها. كنز (ج ۱۶ ص۵۳۲، رقم ۴۴۷۷۴) ۱۲ مرتب

(۱۰) «عن سعید بن المسیب قال : قال عمر بن الخطاب : لا تنکح المرأة إلا بإذن ولیها أو ذی الرأی من اهلها أو السلطان[1]» اس طرح انہوں نے نکاح بغیر ولی کی اجازت دیدی، بشرطیکہ ذی رائے اقارب کی اجازت سے ہو اگرچہ وہ غیر ولی ہوں۔

تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ

جہاں تک حضرت ابوموسیٰ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہما کی احادیثِ باب کا تعلق ہے ان کا بعض حنفیہ نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ دونوں حدیثیں سنداً ضعیف ہیں، حضرت ابوموسیٰ رضی اللہ عنہ کی حدیث اضطراب[2] کی بناء پر ضعیف ہے اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت اس بناء پر کہ وہ «ابن جریج عن سلیمان بن موسیٰ عن الزہری» کے طریق سے مروی ہے اور خود ابن جریج

---

[1] کنز العمال (ج ۱۶ ص ۵۳۰، رقم ۴۵۷۶۲) الأولیاء ۱۲ م

[2] چنانچہ خود امام ترمذیؒ فرماتے ہیں : «وحدیث أبی موسیٰ فیه اختلاف» اضطراب کی تفصیل یہ ہے کہ یہ کئی طرق سے مروی ہے :

(۱) اس کو اسرائیل، شریک بن عبداللہ، ابوعوانہ، زہیر بن معاویہ اور قیس بن الربیع «أبو إسحٰق عن أبی بردة عن أبی موسیٰ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم» کے طریق سے روایت کرتے ہیں۔

(۲) اسباط بن محمد اور زید بن حباب اس کو یونس بن ابی اسحاق عن ابی بردہؓ عن ابی موسیٰ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے طریق سے روایت کرتے ہیں۔ نیز ابوعبیدة الحداد بھی اسی طریق سے روایت کرتے ہیں، یعنی ابواسحاق کے واسطے کے بغیر

(۳) یونس بن اسحاق اس کو ابواسحاق کے واسطے کے ساتھ بھی «عن أبی بردہؓ عن أبی موسیٰ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم» کے طریق سے نقل کرتے ہیں۔

(۴) شعبہ اور سفیان ثوری اس کو «ابواسحاق عن ابی بردہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم» کے طریق سے روایت کرتے ہیں۔

(۵) بعض اصحابِ سفیان نے اس کو «عن سفیان عن أبی اسحاق عن أبی بردہ عن أبی موسیٰ» کے طریق سے نقل کیا ہے، لیکن اس پر امام ترمذیؒ نے «ولا یصح» کا حکم لگایا ہے اس لئے ان کی وہی روایت راجح ہے جو شعبہ کے موافق ہے۔

اس تفصیل سے کئی وجوہ سے ـــــ اس کا اضطراب واضح ہے، چنانچہ ملا علی قاریؒ اس کے بارے میں فرماتے ہیں : «فإنه ضعیف مضطرب فی إسناده وفی وصله وانقطاعه وإرساله» مرقاۃ المفاتیح (ج ۶ ص ۲۰۰) باب الولی فی النکاح واستیذان المرأة ـ الفصل الثانی ـ ۱۲ مرتب عفی عنہ

فرماتے ہیں "ثم لقیت الزہری فسألته فأنکرہ، کما نقل الترمذیؒ فی الباب"[1]۔

لیکن واقعہ یہ ہے کہ ان اعتراضات کی وجہ سے ان حدیثوں کو بالکلیہ رد نہیں کیا جاسکتا جہاں تک حضرت ابوموسیٰؓ کی حدیث کے اضطراب کا تعلق ہے سو امام ترمذیؒ نے متعدد طرق میں سے اسرائیل بن یونسؒ کے طریق کو راجح قرار دیا ہے[2]، اس طرح اضطراب رفع ہوجاتا ہے اور حضرت عائشہؓ کی روایت پر ابن جریجؒ کے جس مقولہ کی وجہ سے اعتراض کیا گیا ہے اس کے جواب میں امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ ابن جریجؒ کا یہ جملہ سوائے اسمٰعیل بن ابراہیم کے کوئی اور روایت نہیں کرتا اور اسماعیل بن ابراہیم کا سماع ابن جریج سے درست نہیں۔ چنانچہ یحییٰ بن معینؒ نے ابن جریجؒ سے ان کی روایات کو ضعیف قرار دیا ہے، لہٰذا ان کے مقولہ کی بناء پر حدیثِ باب کو ضعیف کہنا مشکل ہے۔

لہٰذا ان روایات کا احناف کی جانب سے صحیح جواب یہ ہے کہ یا تو یہ اس صورت پر محمول ہیں جبکہ عورت نے ولی کے بغیر غیر کفو میں نکاح کرلیا ہو اور حسنؒ بن زیاد کی روایت کے مطابق امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بھی اس صورت میں نکاح باطل ہے اسی روایت پر فتویٰ بھی ہے[3]۔

---

[1] نیز امام طحاویؒ نے بھی اس کو حضرت عائشہؓ کی روایت کے جواب کے طور پر نقل کیا ہے۔ دیکھئے طحاوی (ج ۲ ص ۶)

[2] اس مقام پر امام ترمذیؒ کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ اگرچہ شعبہؒ اور سفیان ثوریؒ تمام رواۃ کے مقابلہ میں "احفظ" اور "اثبت" ہیں لیکن ان کے مقابلہ میں اسرائیل وغیرہ کی روایت اس لئے راجح ہے کہ ان رُواۃ نے یہ روایت ابواسحاقؒ سے متفرق اوقات میں سنی سب ہی اسے "ابوبردہؓ عن ابی موسیٰ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم" کے طریق سے نقل کرتے ہیں۔ جبکہ شعبہؒ اور سفیانؒ نے ابواسحاقؒ سے یہ روایت ایک مجلس میں سنی ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ شعبہ کہتے ہیں: "سمعت سفیان الثوری یسأل أبا إسحاق أسمعت أبا بردة یقول: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لا نکاح إلا بولی، فقال: نعم!"۔ نیز اسرائیل ابواسحاق سے روایت کرتے ہیں زیادہ معتمد علیہ ہیں، چنانچہ عبدالرحمٰن بن مہدی فرماتے ہیں: "مافاتنی من حدیث الثوری عن أبی إسحاق الذی فاتنی، إلا لما اتکلت به علی إسرائیل، لأنه کان یاتی به أتم"۔ مرتب

[3] حوالہ پیچھے حاشیہ میں گذر چکا ہے ۱۲ م

یا پھر " لانکاح إلا بولیّ " میں نفی سے نفی کمال مراد ہے[۱] اور حضرت عائشہؓ کی روایت میں " فنکاحہا باطل " کا مطلب یہ ہے کہ ایسا نکاح فائدہ مند نہیں ہوتا[۲]۔ اس کے علاوہ اس روایت میں " نکحت نفسھا بغیر إذن ولیھا " کے الفاظ آئے ہیں جس کا تقاضا یہ ہے کہ اگر اجازت لے لی تو عورت کی عبارت سے نکاح منعقد ہو جائے گا۔

مذکورہ بالا توجیہات اگرچہ غیر متبادر ہیں لیکن تحریر کردہ دس دلائل کی موجودگی میں ان کے بغیر چارہ نہیں اور اس باب کی دونوں روایتوں کو ان کے مطابق بنانا ناگزیر ہے، خاص طور سے اس لئے بھی کہ حضرت عائشہؓ جو اس باب کی دوسری حدیث کی راوی ہیں وہ خود نکاح بغیر الولی کے جواز کی قائل ہیں، کما مرّ عن الطحاوی۔ نیز امام زہریؒ جو خود بھی حضرت عائشہؓ والی روایت کے راوی ہیں ان کا مذہب بھی حنفیہ کے مطابق ہے[۳]۔ واللہ سبحانہ اعلم

باب ماجاء لانکاح الا ببیّنة

عن[۴] ابن عباسؓ أنّ النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: " البغایا اللاتی ینکحن أنفسھنّ

---

[۱] وقد زیّف بعض اھل العلم ھذا التأویل وقال: إنما یتأتی ذلك فی العبادات والقرب التی لھا جھتان فی الجواز من ناقص وکامل، وأما المعاملات التی لھا جھة واحدة فان النفی یوجب فیھا الفساد، أوکلاماً ھذا معناہ، قلت: إن ھذا القائل قصد بنفی الکمال ارتھان العقد بما عسی أن ینقصہ بعد الإبرام من اعتراض الولی فیما لہ فیہ حق الاعتراض، فإذا عقد برضاہ انتفی منہ ھذہ النقیصة، وھذا کلام صحیح اھ کذا فی التعلیق الصبیح (ج ۴ ص۱۷ وص۱۸) باب الولی فی النکاح الخ الفصل الثانی - ۱۲ مرتب

[۲] باری تعالیٰ کے فرمان: " رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هٰذَا بَاطِلًا (سورۂ آل عمران آیت ۱۹۱) میں لفظ " باطل " اسی معنی میں آیا ہے۔

نیز " فنکاحہا باطل " کا ایک مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ ایسا نکاح ناپائیدار ہوتا ہے (کہ عدمِ کفاءت اور مہرِ مثل سے کمی کی صورت میں ولی کے مطالبہ پر ختم کیا جا سکتا ہے) لفظ " باطل " فانی اور ناپائیدار کے معنی میں لبید کے شعر میں بھی آیا ہے ع

أَلَا کلّ شیئٍ ما خلا اللہ باطل - أی فانٍ وزائل ۱۲ مرتب

[۳] چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۴ ص۱۳۳، من أجازہ بغیر ولی ولم یفرق) میں معمر سے مروی ہے قال سألت الزہری عن امرأة تزوّج بغیر ولی فقال: إن کان کفواً جاز " ۱۲ م

[۴] الحدیث لم یخرجہ أحد من اصحاب الکتب الستة سوی الترمذی، قال الشیخ محمد فؤاد عبد الباقی۔ ترمذی (ج ۳ ص۴۱۱، رقم ۱۱۰۳) ۱۲م

اس حدیث کی بنا پر جمہور کا مسلک یہ ہے کہ بغیر گواہوں کے نکاح منعقد نہیں ہوتا، البتہ امام مالکؒ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ صرف اعلان کو کافی سمجھتے ہیں[1]۔ لیکن یہ حدیث ان کے خلاف حجت ہے[2]۔

امام ترمذیؒ نے امام مالکؒ کے مذہب کی تشریح اس طرح کی ہے کہ وہ بیک وقت دو گواہوں کی موجودگی کو ضروری نہیں سمجھتے بلکہ اگر یکے بعد دیگرے دو گواہوں کے سامنے نکاح ہو جائے تو بھی ان کے نزدیک درست ہے۔

پھر یہاں حنفیہ کے اصول پر ایک مشہور اشکال ہے کہ آیتِ قرآنی "فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ"[3] میں بیّنہ کا کوئی ذکر نہیں، لہٰذا خبرِ واحد کی بنا پر اس پر کیسے زیادتی کی جا سکتی ہے؟

فخر الاسلام بزدویؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ اشتراطِ بیّنہ کی حدیث مشہور ہے جس سے کتاب اللہ پر زیادتی درست ہے۔

---

[1] دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۲ ص۲۵۲) نکاح، فصل ومنها الشهادة۔ علامہ کاسانیؒ اس مقام پر امام مالکؒ کا مذہب نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "وقال مالك: ليست (الشهادة) بشرط وإنما الشرط هو الإعلان حتى لو عقد النكاح وشرط الإعلان جاز وإن لم يحضره شهود، ولو حضرته شهود وشرط عليهم الكتمان لم يجز"۔ ۱۲ مرتب

[2] جبکہ امام مالکؒ کی دلیل یہ ہے کہ زنا سرًّا ہوتا ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ نکاح علانیہ ہو تاکہ دونوں میں امتیاز ہو جائے۔ چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے سرًّا نکاح کی ممانعت ثابت ہے، حضرت ابوہریرہؓ فرماتے ہیں: "أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن نكاح السر" مجمع الزوائد (ج ۴ ص۲۸۵) باب نکاح السر بحوالہ معجم طبرانی اوسط۔ نیز ترمذی (ج ۱ ص۱۶۱) ماجاء في إعلان النكاح میں پیچھے روایت گذر چکی ہے اعلنوا هذا النكاح الخ۔

حنفیہ کی دلیل حدیثِ باب کے علاوہ وہ روایات ہیں جن میں گواہوں کو نکاح کے لئے ضروری قرار دیا گیا ہے۔ دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۴ ص۲۸۵ تا ص۲۸۶) باب ماجاء في الولي والشهود۔

جہاں تک "نهى عن نكاح السر" والی روایت کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ نکاح السر کا مصداق وہ نکاح ہے جس میں گواہ موجود نہ ہوں، اور جس نکاح میں گواہ موجود ہوں وہ نکاحِ علانیہ ہے، نہ کہ نکاحِ سر، إذ السر إذا جاوز اثنين خرج من أن يكون سرًّا، قال الشاعر:

وسرك ما كان عند امرئ   وسر الثلاثة غير الخفي

كما في البدائع للكاساني (ج ۲ ص۲۵۳) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] سورۂ نساء آیت ۳ پ ۴ ۱۲ م

لیکن شیخ ابن ہمامؒ نے اس جواب کو رد کرتے ہوئے ابن حبانؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اس باب میں سوائے حضرت عائشہؓ کی ایک مرفوع حدیث کے جو "لا نکاح إلّا بولیّ وشاھدی عدل" کے الفاظ ساتھ مروی ہے[1] کوئی اور حدیث صحیح نہیں۔

خود شیخ ابن ہمامؒ نے اس کا ایک جواب یہ ذکر کیا ہے کہ "فَانْکِحُوْا مَا طَابَ لَکُمْ مِّنَ النِّسَآءِ" عام مخص منہ البعض ہے اس لئے کہ اس کے عموم سے محرّمات کی تخصیص خود کتاب اللہ میں ہو چکی ہے[2] لہٰذا اب خبرِ واحد سے اس میں مزید تخصیص کیجا سکتی ہے۔[3]

نکاح کا نصابِ شہادت

وقال بعض أھل العلم : یجوز شھادۃ رجل وامرأتین فی النکاح - یہ حنفیہ کا مسلک ہے یعنی نکاح جس طرح دو مردوں کی شہادت سے منعقد ہو جاتا ہے اسی طرح ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے بھی ہو جاتا ہے[4]، امام احمدؒ کا بھی یہی مسلک ہے[5] جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک نکاح میں دو مردوں کی گواہی ضروری ہے اور عورتوں کی گواہی اس باب میں معتبر نہیں۔[6]

امام شافعیؒ کا استدلال "شاھدی عدل" والی روایت سے ہے کہ اس میں مذکر کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے، لیکن اس استدلال کا ضعف محتاجِ بیان نہیں اس لئے کہ عرفاً "شاھدین" کے مفہوم میں وہ تمام لوگ آجاتے ہیں جو نصابِ شہادت کو پورا کرتے ہوں اور نصابِ شہادت بنصِ قرآنی یہ ہے "وَاسْتَشْهِدُوْا شَهِيْدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ فَاِنْ لَّمْ يَكُوْنَا

---

[1] دیکھئے موارد الظمآن إلی زوائد ابن حبان (ص ۳۰۵، رقم ۱۲۴۷) باب ماجاء فی الولی والشھود نیز دیکھئے الإحسان بترتیب صحیح ابن حبان (ج ۶ ص ۱۵۲، رقم ۴۰۶۳) ذکر نفی إجازۃ عقد النکاح بغیر ولی وشاھدی عدل، باب الولی ۱۲ مرتب

[2] یعنی حُرِّمَتْ عَلَیْکُمْ اُمَّھٰتُکُمْ الآیۃ (سورۂ نساء، آیت ۲۳ پ ۴) سے ۱۲ م

[3] کما فی فتح القدیر (ج ۳ ص ۱۱۱) کتاب النکاح ۱۲ م

[4] کما فی الھدایۃ مع فتح القدیر (ج ۳ ص ۱۱۰) نکاح و (ج ۶ ص ۴۵) کتاب الشھادات ۱۲ م

[5] کما نقلہ الترمذی فی الباب، جبکہ المغنی (ج ۶ ص ۴۵۲، فصل ولا ینعقد بشھادۃ رجل وامرأتین) سے معلوم ہوتا ہے کہ امام احمدؒ کی اصل روایت شافعیہ کے مطابق ہے۔ ابن قدامہ نے امام احمدؒ کی ایک روایت کے حنفیہ کے مطابق ہونے کا امکان بھی ذکر کیا ہے۔ ۱۲ مرتب

[6] المغنی (ج ۶ ص ۴۵۲) ۱۲ م

رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَّامْرَأَتَانِ[1] الآیه   واللہ اعلم

باب ماجاء فی خطبۃ النکاح

عَنْ[2] عَبْدِ اللّٰہِ قَالَ : عَلَّمَنَا رسول اللہ صَلَّی اللّٰہ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ التَّشَھُّد ....
و یقرأ ثلاث آیات »

(۱) وَاتَّقُوا اللّٰہَ حَقَّ تُقَاتِہٖ وَلَا تَمُوْتُنَّ اِلَّا وَاَنْتُمْ مُّسْلِمُوْنَ[3] o

(۲) یٰٓاَیُّھَا النَّاسُ اتَّقُوْا رَبَّکُمُ الَّذِیْ خَلَقَکُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَۃٍ وَّخَلَقَ مِنْھَا زَوْجَھَا وَبَثَّ مِنْھُمَا رِجَالًا کَثِیْرًا وَّنِسَآءً وَاتَّقُوا اللّٰہَ الَّذِیْ تَسَآءَلُوْنَ بِہٖ وَالْاَرْحَامَ اِنَّ اللّٰہَ کَانَ عَلَیْکُمْ رَقِیْبًا[4] o

(۳) اِتَّقُوا اللّٰہَ وَقُوْلُوْا قَوْلًا سَدِیْدًا[5] o

ان تین آیات میں سے کسی میں بھی نکاح کا مقصودا ذکر موجود نہیں، حالانکہ قرآن کریم میں ایسی متعدد آیات موجود ہیں جو نکاح سے متعلق ہیں لیکن انہیں چھوڑ کر مذکورہ تین آیات کو اختیار کیا گیا۔ اس کی وجہ کہیں صراحۃً نظر سے نہیں گذری لیکن حضرت والد ماجد رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی حکمت یہ بتائی کہ ان تینوں آیات میں تقویٰ کا حکم مشترک ہے اور نکاح ایک ایسا معاملہ ہے کہ اس میں زوجین کے تعلقات کی خوشگواری اور باہمی حقوق کی ادائیگی بغیر تقویٰ کے ممکن نہیں[6]۔ واللہ اعلم

---

[1] سورہ بقرہ آیت ۲۸۲، پ۳۔ امام شافعیؒ وغیرہ کا ایک استدلال زہریؒ کی ایک روایت سے ہے « قال : مضت السنّۃ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أن لا یجوز شہادۃ النساء فی الحدود ولا فی النکاح ولا فی الطلاق، رواہ أبو عبید فی « الأموال » ۔ لیکن اول تو یہ خبر واحد ہے جو کتاب اللہ کا معارضہ نہیں کر سکتی، اس کے علاوہ اس میں انقطاع بھی ہے ۔ ۱۲ مرتب

[2] الحدیث لم یخرجہ من أصحاب الکتب الستۃ أحد سوی الترمذی، قالہ الشیخ محمد فؤاد عبد الباقی، سنن ترمذی (ج ۳ ص ۴۱۳، رقم ۱۱۰۵) ۱۲م

[3] سورۃ آل عمران، آیت ۱۰۲، پ۴ ۔ ۱۲م

[4] سورۂ نساء، آیت ۱، پ۴ ۔ ۱۲م

[5] سورۂ احزاب، آیت ۷۰، پ۲۲ ۔ ۱۲م

[6] الفاظ کے فرق کے ساتھ یہ مضمون معارف القرآن (ج ۲ ص ۲۸۵) سے ماخوذ ہے ۔ ۱۲م

باب ماجاء فی استئمار البکر والثیّب

اس باب میں "ولایتِ اجبار" کا مسئلہ زیر بحث آتا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک "ولایتِ اجبار" کا مدار عورت کے باکرہ او ثیبہ ہونے پر ہے یعنی باکرہ پر ولی کو ولایتِ اجبار حاصل ہے خواہ وہ صغیرہ ہو یا کبیرہ اور ثیبہ پر ولایتِ اجبار نہیں خواہ وہ صغیرہ ہو یا کبیرہ۔

اس کے برعکس ہمارے نزدیک ولایتِ اجبار کا مدار صغر اور کبر پر ہے۔ لہٰذا صغیرہ پر ولایتِ اجبار ہے اور کبیرہ پر نہیں خواہ وہ باکرہ ہو یا ثیبہ، گویا صغیرہ باکرہ پر بالاتفاق ولایتِ اجبار ہے اور کبیرہ ثیبہ پر بالاتفاق ولایتِ اجبار نہیں اور کبیرہ باکرہ پر شافعیہ کے نزدیک ولایتِ اجبار ہے، ہمارے نزدیک نہیں، اور صغیرہ ثیبہ پر ہمارے نزدیک ولایتِ اجبار ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک نہیں۔ حاصل یہ کہ چار صورتوں میں سے دو صورتیں اتفاقی ہیں اور دو صورتیں اختلافی[1]۔

امام شافعیؒ کا استدلال اس باب میں حضرت ابن عباسؓ کی معروف روایت سے ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال : الأیّم أحق بنفسها من ولیّها[2]، الحدیث" وہ فرماتے ہیں کہ یہاں "ایّم" سے مراد ثیبہ ہے کیونکہ باکرہ کا ذکر اس روایت میں آگے مستقلاً آیا ہے یعنی "والبکر تستأذن فی نفسها و إذنها صماتها" اور جب "ایّم" سے ثیبہ مراد ہوئی تو اس کا مفہوم مخالف یہ ہوا "البکر لیست احق بنفسها من ولیّها" اور مفہوم مخالف ان کے نزدیک حجّت ہے۔

جبکہ حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں :

(۱) حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع حدیثِ باب "لا تنکح الثیّب حتی تستأمر ولا تنکح[3]

---

[1] بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۲۴۲) فصل وأمّا الذی یرجع إلی المولی علیہ، فتح القدیر (ج ۳ ص ۱۶۱) باب الأولیاء والأکفاء ۱۲ م

[2] یہ روایت ترمذی کے علاوہ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۸۶) باب فی الثیب میں بھی آئی ہے۔ نیز دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص ۱۳۴) باب استئمار البکر والثیب۔ ۱۲ م

[3] الفاظ کے فرق کے ساتھ یہ روایت صحیح بخاری (ج ۲ ص ۱۰۳۰) کتاب الحیل، باب فی النکاح میں بھی آئی ہے۔ نیز دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵۵) باب استیذان الثیب فی النکاح الخ ۱۲ مرتب

البکر حتی تُستأذن و إذنها الصموت » اس میں ثیّبہ اور باکرہ دونوں کا ایک حکم بیان کیا گیا ہے فرق صرف طریق اجازت میں ہے۔

(۲) سنن نسائی[1] میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے « أن فتاة دخلت علیها فقالت: إن أبی زوّجنی ابن أخیه لیرفع بی خسیسته وأنا کارهة، فقالت: اجلسی حتی یأتی النبی صلی الله علیه وسلم، فجاء رسول الله صلی الله علیه وسلم فأخبرته، فأرسل إلی أبیها فدعاه فجعل الأمر إلیها فقالت: یارسول الله! قد أجزتُ ما صنع أبی ولکن أردتُ أن أعلم أللنساء من الأمر شیئ — اور سنن ابن ماجہ[2] میں انکے یہ الفاظ مروی ہیں « فقالت: قد أجزتُ ماصنع أبی ولکن اردت أن تعلم النساء أن لیس إلی الآباء من الأمر شیئ »۔ بعض شافعیہ نے اس میں یہ تاویل کی ہے کہ یہ عورت ثیّبہ تھی لیکن اول تو روایت میں اس پر کوئی دلیل نہیں، دوسرے اس عورت نے یہ کہا کہ میرا مقصد اس مسئلہ کا اعلان تھا کہ آباء کو عورتوں پر ولایتِ اجبار نہیں، اور اس نے یہ اعلان مطلق الفاظ میں کیا جس میں باکرہ اور ثیّبہ کی کوئی تفریق نہیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر کوئی نکیر نہیں فرمائی۔

(۳) سنن ابی داؤد[3] اور سنن ابن ماجہ[4] میں « جریر بن حازم عن أیوب عن عکرمة » کے طریق سے حضرت ابن عباسؓ کی روایت مروی ہے « أن جاریة بکرا أتت النبی صلی الله علیه وسلم فذکرت أن أباها زوّجها وهی کارهة فخیّرها النبی صلی الله علیه وسلم »، یہ روایت حنفیہ کے مسلک پر صریح ہونے کے ساتھ صحیح بھی ہے، یحیی بن سعید القطانؒ نے اس روایت کو صحیح قرار دیا ہے[5] اور حافظ ابن حجرؒ نے بھی اس کی صحت کا اعتراف کیا ہے[6] لیکن پھر انہوں نے اس روایت

---

[1] (ج ۲ ص۷۷) البکر یزوّجها أبوها وهی کارهة ۱۲ م

[2] (ص۱۳۴ و۱۳۵) من زوّج ابنته وهی کارهة ۱۲ م

[3] (ج ۱ ص۲۸۵ و ۲۸۶) باب فی البکر یزوّجها أبوها و لایستأمرها ۱۲ م

[4] (ص۱۳۵) باب من زوّج ابنته وهی کارهة ۱۲ م

[5] چنانچہ علامہ عینیؒ فرماتے ہیں: « رواه أبو داؤد باسناده علی شرط الصحیحین وقال أبو داؤد: والصحیح مرسل وقال أبوحاتم: رفعه خطأ، وقال ابن حزم: صحیح فی غایة الصحة ولا معارض له وابن القطان صححه » عمدة القاری (ج ۲۰ ص۱۳۰) باب إذا زوّج ابنته وهی کارهة فنکاحها مردود ۱۲ مرتب

[6] چنانچہ فرماتے ہیں « ورجاله ثقات » فتح الباری (ج ۹ ص۱۹۱) باب إذا زوّج الرجل ابنته وهی کارهة الخ ۱۲ م

کا یہ جواب دیا ہے کہ یہ روایت نکاح فی غیر کفو پر محمول ہے[1] لیکن یہ جواب دہی مفید نہیں، اس لئے کہ یہ روایت کفو اور غیر کفو کے بیان سے خالی ہے، نہ ہی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت سے دریافت فرمایا کہ "ھل زوّجت فی الکفو أم فی غیر الکفو" لہٰذا غیر کفو کا امکان احتمالِ ناشی من غیر دلیل ہے، اس کے علاوہ روایت میں "وھی کارھۃ" کا لفظ اس پر دلالت کر رہا ہے کہ یہ تخییر کراہت کی وجہ سے تھی نہ کہ عدمِ کفاءت کی وجہ سے۔

جہاں تک حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں "الأیّم أحق بنفسہا من ولیّہا" سے شافعیہ کے استدلال کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ "أیّم" سے مراد بے شوہر عورت ہے اور اس کا اطلاق باکرہ اور ثیّبہ دونوں پر ہوتا ہے[2] البتہ "بکر" کا ذکر الگ سے اس لئے فرمایا گیا کہ اس کا طریقۂ اجازت دوسرا تھا اور اگر بالفرض "أیّم" سے مراد "ثیب" ہی لی جائے تب بھی مفہومِ مخالف[3] سے استدلال ہمارے نزدیک درست نہیں، بالخصوص جب کہ وہ منطوق کے خلاف ہو اور منطوق یہ ہے "البکر تستأذن فی نفسہا" واللہ أعلم

باب ماجاء فی إکراہ الیتیمۃ علی التزویج

عن[4] أبی ھریرۃ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: "الیتیمۃ تستأمر فی نفسہا فإن صمتت فھو إذنہا وإن أبت فلا جواز علیہا"

یتیمہ کا اطلاق صغیرہ اور کبیرہ دونوں پر ہوتا ہے، اگر یہاں کبیرہ مراد ہو تب تو حدیث کا مفہوم بالکل واضح ہے کہ اس کی اجازت کے بغیر نکاح منعقد نہیں ہوگا اور اگر صغیرہ مراد ہو تو اشکال

---

[1] حافظؒ نے یہ جواب بیہقی کے حوالہ سے ذکر کیا ہے "فتح" (ج ۹ ص ۱۹۶) نیز دیکھئے سنن کبریٰ بیہقی (ج ۷، ص ۱۱۸) باب ماجاء فی إنکاح الآباء الأبکار ۱۲ م

[2] کما فی لسان العرب (ج ۱۲ ص ۳۹) ۱۲ م

[3] والأصل فیہ أن مایفہم من اللفظ أما أن یفہم من صریح اللفظ وھو المنطوق أولا وھو المفہوم، والمفہوم نوعان مفہوم موافقۃ وھو أن یفہم من اللفظ حال المسکوت عنہ علی وفق المنطوق، ومفہوم مخالفۃ وھو أن یفہم منہ حالہ خلاف مافہم من المنطوق. نور الانوار (ص ۱۵۳) مبحث الوجوہ الفاسدۃ، فصل التنصیص علی الشیء باسمہ العلم ۱۲ مرتب

[4] الحدیث أخرجہ أبوداؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۲۸۵) باب فی الاستیمار ۱۲ م

ہو سکتا ہے کہ اس کا "استیمار" تو شرعًا کالعدم ہے۔ اس کا جواب حنفیہ یہ دیتے ہیں کہ اس کے حق میں استیمار سے مراد خیارِ بلوغ ہے یعنی اس کا استیمار بلوغ کے وقت ہوگا۔

جبکہ امام شافعی فرماتے ہیں کہ یتیمہ صغیرہ کا نکاح ہو ہی نہیں سکتا تا وقتیکہ وہ بالغ نہ ہو جائے وہ نکاح میں خیار کے بھی قائل نہیں[1]، وہ فرماتے ہیں کہ صغیرہ ہونے کی بناء پر یتیمہ کی اجازت معتبر نہیں اور باپ دادا کی غیر موجودگی میں کسی کو اس پر ولایتِ اجبار بھی حاصل نہیں[2]۔ حاصل یہ کہ شافعیہ کے نزدیک اس روایت کو کبیرہ پر محمول کیا جائیگا۔

حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ روایت میں "یتیمہ" کا لفظ استعمال کیا گیا ہے جو صغیرہ اور کبیرہ دونوں پر بولا جاتا ہے بالخصوص صغیرہ پر اس کا اطلاق زیادہ ہوتا ہے[3] لہذا صغیرہ کو حدیث کے مفہوم سے خارج کرنا درست نہیں، اور جو اشکال امام شافعیؒ نے بیان کی ہے اس کا حل خیارِ بلوغ میں موجود ہے۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی مهور النساء

مہر کی مقدار کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ، امام احمدؒ، سفیان ثوریؒ، امام اسحاقؒ وغیرہ کے نزدیک مہر کی کوئی مقدار مقرر نہیں بلکہ ہر وہ چیز جو مال ہو اور بیع میں ثمن بن سکتی ہو وہ نکاح میں مہر بن سکتی ہے[4]۔ علامہ ابن حزمؒ کے نزدیک تقریباً ہر چیز مہر بن سکتی ہے، حتی کہ پانی، کتا، بلی وغیرہ بھی[5]۔

---

[1] مذاہب کی یہ تفصیل اسی باب میں امام ترمذیؒ کے کلام سے ماخوذ ہے ۱۲ م

[2] فتح القدیر مع الہدایہ (ج ۳ ص ۱۷۲ و ۱۷۳) باب الأولیاء والأکفاء ۱۲ م

[3] بلکہ یہ صغیرہ کے معنی میں حقیقت اور کبیرہ کے معنی میں مجاز ہے، چنانچہ علامہ ابن الاثیرؒ فرماتے ہیں: فإذا بلغا (الیتیم والیتیمة) زال عنهما اسم الیتم حقیقة، وقد یطلق علیهما مجازاً بعد البلوغ، کذا فی النهایة (ج ۵ ط ۲۹۱ و ص ۲۹۲) ۱۲ مرتب

[4] المجموع شرح المهذب (ج ۱۵ ص ۳۸۲) کتاب الصداق، مسئلة: ولیس لأقل الصداق حد، المغنی (ج ۶ ص ۶۸۰) کتاب الصداق ۱۲ م

[5] قال ابن حزمؒ: وکل ما جاز أن یتملک بالهبة أو بالمیراث فجائز أن یکون صداقا وان یخالع به وأن یواجر به سواء حل بیعه أو لم یحل کالماء والکلب والسنور والثمرة التی لم یبد صلاحها والسنبل قبل أن یشتد لأن النکاح لیس بیعا۔ وقال: وجائز أن یکون صداقا کل ماله نصف قل أو کثر ولو أنه حبة بر أو حبة شعیر أو غیر ذلک وکذلک کل عمل حلال موصوف کتعلیم شیٔ من القرآن أو من العلم أو البناء أو الخیاطة أو غیر ذلک إذا تراضیا بذلک۔ المحلی (ج ۹ ص ۴۹۴) مسألة ۱۸۴۶ و ص ۱۸۴۰ - ۱۲ مرتب عفی عنہ

امام مالکؒ کے نزدیک مہر کی کم سے کم مقدار چوتھائی دینار یا تین درہم ہے[1]۔ وہ اس کو "اقلّ ما یقطع بہ ید السارق" پر قیاس کرتے ہیں کیونکہ وہاں بھی ان کے نزدیک ربع دینار کے بدلے میں ایک عضو کاٹا گیا اور یہاں اس کے بدلے میں ایک عضو کی ملکیت حاصل ہوتی ہے[2]۔

جبکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اقلِ مہر دس دراہم ہے[3]۔

شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال عامر بن ربیعہ کی حدیثِ باب سے ہے "أن امرأة من بنی فزارة تزوجت علی نعلین فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: أرضیت من نفسك ومالك بنعلین قالت نعم قال فأجازه[4]" نیز ان کا ایک استدلال اگلے باب میں حضرت سہلؓ بن سعد ساعدی کی روایت سے ہے جس میں آپؐ نے ایک مرد سے فرمایا "فالتمس ولو خاتمًا من حدید[5]" ان دو روایتوں کے علاوہ حضرت جابرؓ بن عبد اللہ کی روایت سے بھی ان کا استدلال ہے "أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: من أعطی فی الصداق امرأة ملأ کفّیه سویقًا أو تمرًا فقد استحلّ" اور حضرت عبد الرحمنؓ بن عوف کا واقعہ بھی ان کی دلیل ہے جس میں انہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے نکاح کی خبر دی تو آپؐ نے پوچھا "ما أصدقتها؟" اس پر انہوں نے جواب دیا "وزن[6] نواة[7] من ذهب"۔

---

[1] بدایة المجتهد (ج ۲ ص ۱۴) کتاب النکاح، الباب الثانی، الفصل الثالث فی الصداق ۱۲ م

[2] المجموع (ج ۱۵ ص ۲۸۳) ۱۲ م

[3] حنفیہ کے نزدیک بھی کسی قدر فرق کے ساتھ نصابِ سرقہ ہی کا اعتبار ہے جو ان کے نزدیک دس درہم ہے، علامہ زیلعیؒ فرماتے ہیں "أقلّ المهر عشرة دراهم سواء کان مضروبة او غیر مضروبة حتی یجوز وزن عشرة تبرا وإن کانت قیمته أقلّ بخلاف نصاب السرقة"۔ تبیین الحقائق (ج ۲ ص ۱۳۶) باب المهر ۱۲ مرتب

[4] یہ روایت ترمذی کے علاوہ سنن ابن ماجہ (ص ۱۳۶) باب صداق النساء میں بھی آئی ہے ۱۲ م

[5] بخاری کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں "انظر ولو خاتم من حدید" دیکھئے (ج ۲ ص ۷۶۰) باب تزویج المعسر، نیز دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵۷) باب صداق الخ ۱۲ مرتب

[6] سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۸۷) باب قلة المهر، نیز دیکھئے سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۶۳) باب ما جاء فی الولیمة، اور سنن ابن ماجہ (ص ۱۳۷) باب الولیمة ۱۲ مرتب

[7] قال ابن الاثیر: فی حدیث عبد الرحمن بن عوف تزوجت الخ النواة اسم لخمسة دراهم وقیل أراد قدر نواة من ذهب کان قیمتها خمسة دراهم ولم یکن ثَمّ ذهب وأنکره أبو عبید قال الأزهری لفظ الحدیث یدل علی أنه تزوج المرأة علی ذهب قیمته خمسة دراهم ألا تراه قال "نواة من ذهب" ولست أدری لِمَ أنکره أبو عبید النهایة (ج ۵ ص ۱۳۱ و ۱۳۲) ۱۲ مرتب

حنفیہ کا استدلال سننِ کبریٰ بیہقی اور سننِ دارقطنی میں حضرت جابرؓ بن عبداللہ کی روایت سے ہے "قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لاینکح النساء إلا کفوا ولا یزوّجهنّ إلا الأولیاء ولا مهر دون عشرة دراهم[۱]" اس روایت پر مبشّر بن عبید اور حجاج بن ارطاۃ کی وجہ سے ضعف کا حکم لگایا گیا ہے[۲]۔

لیکن محقق ابن ہمامؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث کو ابن ابی حاتمؒ نے روایت کیا ہے اور اس کے بارے میں حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں "إنه بهٰذا الإسناد[۳] حسن ولا أقل منه[۴]"

نیز حضرت جابرؓ کی روایت کی تائید حضرت علیؓ کے اثر سے بھی ہوتی ہے کہ "لا مهر أقلّ من عشرة دراهم[۵]"۔

اس کے علاوہ حضرت جابرؓ کی روایت کی تائید قرآن کریم کی اس آیت سے بھی ہوتی ہے "قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِيْٓ اَزْوَاجِهِمْ[۶]" اس میں لفظ "فرض" اس بات پر دلالت کر رہا

---

[۱] اللفظ للبیهقی (ج ۷، ص۲۴۰) کتاب الصداق باب ما یجوز أن یکون مهرا، نیز دیکھئے سنن دارقطنی (ج ۳ ص۲۴۵) باب المهر رقم ۱۱ ۱۲ م

[۲] علامہ عثمانیؒ فرماتے ہیں: لکنّ البیهقی رواه من طرق وضعّفها (فی سننه الکبری ج ۷ ص۲۴۰ - م) والضعیف إذا روی من طرق یصیر فی عداد ما یحتج به ذکره النووی فی شرح المهذب۔ فتح الملهم (ج ۳ ص۴۷۹) باب الصداق۔

واضح رہے کہ سنن دارقطنی میں بھی یہ روایت دو طریق سے آئی ہے دیکھئے (ج ۳ - ص۲۴۴ و۲۴۵، رقم ۱۱ و ۱۲) باب المهر ۱۲ مرتب

[۳] روایت اور سند اس طرح ہے ابن ابی حاتم فرماتے ہیں: حدّثنا عمرو بن عبد الله الأودی حدّثنا وکیع عن عبّاد بن منصور قال حدّثنا القاسم بن محمد قال سمعتُ جابرًا رضی الله عنه یقول قال سمعتُ رسول الله صلی الله علیه وسلم یقول ولا مهر أقلّ من عشرة، من الحدیث الطویل کذا نقل فی فتح القدیر (ج ۳ ص۱۸۶) فصل فی الکفاءة ۱۲ مرتب

[۴] وقد حسّنه المحقق ابن أمیر الحاج فی شرح التحریر کما نقل فی فتح الملهم (ج ۳ ص۴۸۰) باب الصداق الخ ۱۲ م

[۵] سنن دارقطنی (ج ۳ ص۲۴۵ تا ۲۴۷، رقم ۱۳ و ۱۴ و ۱۶ و ۲۰) باب المهر۔ حضرت علیؓ کا یہ اثر سنن کبریٰ بیہقی میں بھی متعدد طرق سے مروی ہے دیکھئے (ج ۷، ص۲۴۰)۔

یہ اثر جن طرق سے مروی ہے ان میں سے بعض درجۂ حسن سے کم نہیں کما فی إعلاء السنن (ج ۱۱ ص۸۰ و ص۸۱) باب لا مهر الخ اس کے علاوہ کثرتِ طرق کی بناء پر بھی اس میں قوت آجاتی ہے کما فی شرح النقایة لعلی بن محمد القاری (ج ۱ ص۵۷۹) فصل فی المهر وأحکامه ۱۲ مرتب

[۶] سورۂ احزاب آیت ۵۰ پ ۲۲ ۱۲ م

ہے کہ مہر کی مقدار شرعاً مقرر ہے اس لئے کہ " فرض " کے معنی مقرر کرنے کے آتے ہیں لیکن قرآن وحدیث کے پورے ذخیرہ میں حضرت جابرؓ کی مذکورہ حدیث کے علاوہ کسی بھی حدیث میں مہر کی کوئی مقدار مروی نہیں لہٰذا یوں کہا جا سکتا ہے کہ یہ آیت بیانِ مقدار میں مجمل ہے اور حضرت جابرؓ کی روایت اس کے لئے بیان کی حیثیت رکھتی ہے،

اس کے علاوہ حضرت جابرؓ کی حدیث ایک اصلِ کلی کو بیان کرتی ہے جبکہ شافعیہ کے مستدلات محض واقعاتِ جزئیہ ہیں، مزید یہ کہ مہر جن مصالح کی بناء پر مشروع کیا گیا ہے ان کا تقاضا یہ ہے کہ مہر میں مال کی اتنی مقدار ہو جس کی کچھ اہمیت بھی جائے۔

جہاں تک شافعیہ کے مستدلات کا تعلق ہے سو اوّل تو ان میں سے اکثر کو ضعیف کہا گیا ہے چنانچہ عامر بن ربیعہ کی حدیثِ باب (جس میں " نعلین " پر نکاح کا ذکر ہے) عاصم بن عبید اللہ کی وجہ سے ضعیف ہے[1]، اور سننِ ابی داؤد[2] میں حضرت جابرؓ کی روایت (جس میں " من أعطى في الصداق امرأة ملأكفيه سويقاً أوتمراً فقداستحلّ " کے الفاظ آئے ہیں) اسحاق بن جبرئیل اور مسلم بن رومان کی وجہ سے ضعیف ہے[3]، اسی طرح دوسری روایات بھی ضعیف ہیں[4]۔

البتہ شافعیہ کے تمام مستدلات میں دو روایتیں سنداً اقوی ہیں ایک عبد الرحمن بن عوفؓ کا واقعہ اور دوسرے حضرت سہل بن سعدؓ کی روایت، جہاں تک حضرت عبد الرحمٰن بن عوفؓ کے واقعہ کا تعلق ہے سو اس میں کھجور کی گٹھلی کے برابر سونے کا ذکر ہے، ممکن ہے کہ اس سونے

---

[1] اس روایت کی امام ترمذیؒ نے اگرچہ تصحیح وتحسین کی ہے لیکن راجح یہ ہے کہ یہ ضعیف ہے اس لئے کہ عاصم بن عبید اللہ کے ضعف پر اکثر محدثین کا اتفاق ہے چنانچہ یحییٰؒ، امام احمدؒ، ابن عیینہؒ، ابو زرعہؒ، ابو حاتمؒ، ابن خزیمہؒ، امام دارقطنیؒ اور امام نسائیؒ نے ان کی تضعیف کی ہے اور ابن حبانؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں: کثیر الوهم فاحش الخطاء فترك اور شعبہؒ فرماتے ہیں: لو قلت له من بنى مسجد البصرة لقال حدّثنا فلان عن فلان أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم بناه۔ میزان الاعتدال (ج ۲ ص۳۵۳و۳۵۴، رقم ۴۰۵۶) ۱۲ مرتب

[2] (ج ۱ ص۲۸۸) باب قلّة المهر ۱۲ م

[3] فتح القدیر (ج ۳ ص۲۰۷) باب المهر ۱۲ م

[4] مثلاً سنن دارقطنی (ج ۳ ص۲۴۴، ع۱۰) میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أنكحوا الأيامىٰ ثلاثاً قيل ما العلائق بينهم يارسول الله؟ قال: ما تراضىٰ عليه الأهلون ولو قضيب من اراك - یہ روایت محمد بن عبد الرحمٰن البیلمانی کی وجہ سے معلول ہے کما فی نصب الرایہ (ج ۳ ص۲۰۰) باب المهر ۱۲ مرتب

کی قیمت دس درہم کے برابر ہو، رہا حضرت سہل بن سعدؓ کا واقعہ سو وہ بلاشبہ سنداً صحیح ہے لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں آپؐ نے "خاتم حدید" کا مطالبہ بطور مہر کامل نہیں بلکہ بطورِ مہر معجل کیا تھا۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ اہل عرب میں یہ معمول تھا کہ رخصتی کے موقع پر شوہر بیوی کو نقدی وغیرہ کوئی نہ کوئی چیز دیا کرتا تھا، یہ چیز یا بطورِ تحفہ ہوتی تھی اور مہر میں شمار نہ کی جاتی تھی یا مہر ہی کا حصّہ ہوتی تھی اس "تحفہ" یا "مہر معجل" کے بغیر "رخصتی" کو معیوب سمجھا جاتا تھا، اس کی تائید سنن[1] ابی داؤد کی روایت سے ہوتی ہے " أنّ علیاً رضی اللہ عنہ لمّا تزوّج فاطمۃ بنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رضی اللہ عنہا أراد أن یدخل بہا فمنعہ[2] رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حتی یعطیہا شیئاً، فقال: "یا رسول اللہ! لیس لی شئ" فقال لہ النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم: " أعطہا درعك" فأعطاہا درعہ ثم دخل بہا" اس روایت میں جس زرہ کے دیئے جانے کا ذکر ہے وہ یقیناً مہر معجل کے طور پر دی گئی تھی، اس لئے کہ یہ امر طے شدہ ہے کہ حضرت فاطمہؓ کا مہر اس سے زیادہ تھا[3]۔

---

[1] (ج ۱ ص۲۸۹ و ۲۹۰) باب فی الرجل یدخل بامرأتہ قبل أن ینقدھا - ۱۲ م

[2] حدیث کا یہ جملہ اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ دخول سے قبل کچھ دینا ضروری ہے جبکہ سنن ابی داؤد ہی میں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے " أمرنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أن أدخِلَ امرأۃ علی زوجہا قبل أن یعطیہا شیئاً" دیکھئے (ج ۱ ص۲۹۰) جس سے معلوم ہوتا ہے کہ دخول سے قبل کچھ دینا ضروری نہیں جس سے بظاہر تعارض معلوم ہوتا ہے علامہ عثمانیؒ ان دونوں میں تطبیق دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ پہلی والی روایت استحبابِ تعجیل پر اور دوسری روایت جوازِ تاخیر پر محمول ہے لہذا کوئی تعارض نہیں، دیکھئے إعلاء السنن (ج ۱۱ ص۸۵) باب استحباب تعجیل شئ من المہر عند الدخول ۱۲ مرتب

[3] مذکورہ تشریح سے معلوم ہو کہ حضرت فاطمہؓ کو زرہ صرف بطور مہر معجل دی گئی تھی جبکہ ان کا کُل مہر اس سے زائد تھا لیکن روایات کے تتبع سے معلوم ہوتا ہے کہ زرہ مہر معجل ہونے کے ساتھ ان کا کل مہر بھی تھی۔

جس کی تفصیل یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی کسی صاحبزادی کا مہر بارہ اوقیہ (۴۸۰ درہم) سے زائد مقرر نہیں کیا کما ھو مصرح فی روایۃ النسائی (ج ۲ ص۸۷) القسط فی الأصدقۃ وأبی داؤد (ج ۱ ص۲۸۶) باب الصداق اور حضرت علیؓ کی زرہ بھی اسی قدر مالیت میں فروخت کی گئی تھی چنانچہ خود حضرت علیؓ فرماتے ہیں " فبعتہا باثنتی عشرۃ أوقیۃ فکان ذلك مہر فاطمۃ" رواہ أبو یعلی کذا فی مجمع الزوائد (ج ۴ ص۲۸۳، باب الصداق)۔

معلوم ہوا کہ زرہ محض مہر معجل نہ تھی بلکہ کل مہر بھی تھی۔ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

بالکل اسی طرح شافعیہ کے تمام مستدلات بھی مہرِ معجل یا تحفہ پر محمول ہیں[۱] واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم وعلمہٗ أتمّ وأحکم۔

بَابٌ مِنْهُ

عن سھل بن ساعد الساعدی أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جاءتہ امرأۃ ...

...... قالؒ: فالتمس ولو خاتماً من حدید۔[۲]

خاتمِ حدید کے استعمال کا حکم | حدیثِ باب سے بعض شافعیہ نے اس پر استدلال کیا ہے کہ "خاتمِ حدید" کا استعمال جائز ہے بشرطیکہ اس پر چاندی چڑھی ہوئی ہو[۳]۔

بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ

پھر جس طرز سے روایت کو بطورِ تائید پیش کیا گیا ہے اس سے بظاہر یہ بتلانا مقصود ہے کہ جس طرح اس واقعہ میں مہر کا کچھ حصہ دیا گیا تھا اور رخصتی کے وقت اس کے دینے کو ضروری سمجھا گیا تھا بالکل اسی نوعیت پر وہ روایات بھی محمول ہیں جو شافعیہ کا مستدل ہیں جن سے مہر کی مقدار دس درہم سے کم معلوم ہوتی ہے۔ لیکن ہماری مذکورہ تشریح کے بعد یہ طرز استدلال درست نہیں معلوم ہوتا اس لئے کہ زرہ کا کُلِ مہر ہونا معلوم ہو چکا۔ البتہ زیرِ بحث روایت کو اس حیثیت سے اب بھی بطورِ تائید پیش کیا جا سکتا ہے کہ رخصتی سے قبل کچھ دیئے بغیر حضرت علیؓ کو بناء کی اجازت نہ دی گئی گو حضرت علیؓ نے اس کی تعمیل میں کل مہر ہی ادا کر دیا لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا منشا حضرت فاطمہؓ کے حق میں کل مہر کا مطالبہ نہ تھا بلکہ عرب کے عرف کے مطابق بناء سے قبل کچھ نہ کچھ دینے کا مطالبہ تھا، دس درہم مہر سے کم پر دال تمام روایات بھی اسی پر محمول ہیں کہ عرب کے رواج کے مطابق شروع میں کچھ دیا گیا اور مہر کی بعد میں تکمیل کی گئی واللہ اعلم ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

(حاشیہ صفحۂ ھٰذا)

[۱] مذکورہ تفصیل کسی قدر تغییر اور اضافہ کے ساتھ فتح القدیر (ج ۳ ص ۲۰۶، باب المہر) سے ماخوذ ہے ۱۲ م

[۲] الحدیث أخرجہ البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۷۷۱) باب تزویج المعسر ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۴۵۷) باب الصداق الخ ۱۲ م

[۳] چنانچہ حافظ ابن حجرؒ کے کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے دیکھئے فتح الباری (ج ۱۰ ص ۳۲۲ و ۳۲۳) باب فص الخاتم وباب خاتم الحدید، کتاب اللباس۔ لیکن علامہ نوویؒ کے کلام سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ خالص لوہے کی انگوٹھی کو بھی بلا کراہت جائز قرار دیتے ہیں چنانچہ لکھتے ہیں: "وقال صاحب التتمۃ: لایکرہ الخاتم من حدید أو رصاص لحدیث فی الصحیحین أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال للذی خطب الواھبۃ نفسھا "أطلب ولو خاتماً من حدید" قال ولو کان فیہ کراھۃ لم یأذن فیہ بہ، وفی سنن أبی داؤد باسناد جید

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

جبکہ حنفیہ کے نزدیک لوہے، پیتل وغیرہ کی انگوٹھی حرام ہے خواہ اس میں چاندی ملی ہوئی ہو[1]
حنفیہ کا استدلال سنن ابی داؤد[2] میں حضرت بریدہؓ کی روایت سے ہے جس میں ذکر ہے کہ
ایک شخص لوہے کی انگوٹھی پہن کر آیا تو آپؐ نے اس سے فرمایا "مالی أری علیك حلیة اهل النار" اس پر

بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ

عن معیقیب الصحابی رضی الله عنه وکان علی خاتم النبی صلی الله علیه وسلم قال "کان خاتم النبیؐ من حدید ملوی علیه فضة" فالمختار أنه لا یکره لهٰذین الحدیثین، وضعف الأول۔ المجموع شرح المهذب (ج ۴ ص۳۴۰) باب مایکره لبسه ومالایکره فصل فی مسائل تتعلق بالباب - ۱۲ مرتب عفی عنہ

چاندی چڑھی ہونے کی شرط سنن نسائی میں حضرت معیقیب کی روایت کی بناء پر ہے قال: کان خاتم النبی صلی الله علیه وسلم حدید املوی علیه فضة قال وربما کان فی یدی، فکان معیقیب علی خاتم رسول الله صلی الله علیه وسلم (أی أمینا علیه) دیکھئے (ج ۲ ص۲۸۹) کتاب الزینة، لبس خاتم حدید ملوی علیه بفضة، نیز دیکھئے سنن ابی داؤد (ج ۲ ص۵۸) کتاب الخاتم باب ماجاء فی خاتم الحدید ۱۲ مرتب

(حاشیۂ صفحۂ هٰذا)

[1] لوہے، پتھر، پیتل کی انگوٹھی وغیرہ کے حرام ہونے کی تصریح تو کتب حنفیہ میں موجود ہے مثلاً دیکھئے البحر الرائق (ج ۸ ص۱۹۱) کتاب الکراهیة، فصل فی اللبس، فتح القدیر (ج ۸ ص۴۵۷) کتاب الکراهیة، فصل فی اللبس اور الجامع الصغیر (ص۳۹۱) باب الکراهیة فی اللبس، جس میں یہ الفاظ آئے ہیں "ولا تختم إلا بالفضة"۔

جہاں تک چاندی چڑھی ہوئی لوہے کی انگوٹھی کا تعلق ہے اس کی ممانعت کی تصریح احقر کو کتب حنفیہ میں نہ مل سکی، البتہ چونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی انگوٹھی کے بارے میں چاندی کے ہونے کی تصریح روایات میں موجود ہے مثلاً بخاری میں حضرت انسؓ کی روایت میں، دیکھئے (ج ۲ ص۸۷۲) باب فص الخاتم۔ جبکہ پچھلے حاشیہ میں "خاتم حدید ملوی" کی روایت گذر چکی ہے، اس طرح روایات میں تعارض ہو جاتا ہے، علامہ عینیؒ تعارض کو رفع کرتے ہوئے فرماتے ہیں "أجیب عنه بأوجه: الأول أن لا مانع أن یکون له خاتم من فضة وخاتم من حدید ملوی" الثانی أنه یحتمل أن یکون خاتم الحدید الملوی بفضة کان له قبل أن ینهی عن خاتم الحدید (جس کا مطلب یہ کہ چاندی چڑھی ہوئی لوہے کی انگوٹھی بھی جائز نہیں، جیسا کہ اصل تقریر میں یہی بات مذکور ہے) الثالث أنه لما کان خاتم الحدید قد لوی علی ظاهره فضة صار لا یری منه إلا الظاهر فظن أنه کله فضة۔ (اس آخری توجیہ کا حاصل یہ ہے کہ "خاتم حدید ملوی" جائز ہے) دیکھئے عمدة القاری (ج ۲۲ ص۳۳) باب فص الخاتم۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں "لا بأس بأن یتخذ خاتم حدید قد لوی علیه فضة وألبس بفضة حتی لا یری" رد المحتار (ج ۵ ص۲۳۰) کتاب الحظر والإباحة، فصل فی اللبس طبع بولاق۔ مرتب

[2] (ج ۲ ص۵۸) باب ماجاء فی خاتم الحدید ۱۲ م

اس شخص نے وہ انگوٹھی اتار دی اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ میں کس چیز کی انگوٹھی بنواؤں، آپؐ نے ارشاد فرمایا " اتخذہ من ورق ولا تتمہ مثقالاً "[1]۔

جہاں تک حدیثِ باب کے جملہ " فالتمس ولو خاتماً من حدید " کا تعلق ہے اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ اس سے انگوٹھی پہننے کی اجازت معلوم نہیں ہوتی، لیکن یہ جواب خلافِ ظاہر ہے[2]۔ لہٰذا صحیح جواب یہ ہے کہ جب " حلیۃ أھل النار " والی روایت سے اس کا تعارض ہوگیا اور تاریخ کا علم نہیں تو احتیاط اسی میں ہے کہ حرمت والی روایت کو ترجیح دی جائے۔

فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم زوجتکھا بما معك من القرآن

تعلیمِ قرآن کو مہر بنانا حدیث باب کے مذکورہ جملہ سے استدلال کر کے شافعیہ تعلیم قرآن کے مہر بنانے کو جائز قرار دیتے ہیں[3]۔

جمہور کے نزدیک تعلیم قرآن کو مہر بنانا جائز نہیں[4]، ان کا استدلال " وَ اُحِلَّ لَکُمْ مَّا وَرَآءَ ذٰلِکُمْ اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِکُمْ "[5] سے ہے کہ اس میں ابتغاء بالمال کا حکم دیا گیا ہے جس کا

---

[1] لیکن اس روایت کی سند میں ایک راوی ابوطیبہ عبد اللہ بن مسلم مروزی ہیں جن کے بارے میں حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں: قال ابوحاتم الرازی : یکتب حدیثہ ولا یحتج بہ، وقال ابن حبان فی الثقات : یخطئ ویخالف، فإن کان محفوظاً حمل المنع علی ما کان حدیداً صرفاً۔ فتح الباری (ج ۱۰ ص۳۲۳) باب خاتم الحدید۔

لیکن علامہ عینیؒ فرماتے ہیں: أخرج ابن حبان حدیثہ وصححہ، علامہ عینی نے اس مقام پر بعض دوسری روایات بھی زیر بحث روایت کی تائید میں ذکر کی ہیں، دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲۲ ص۳۳) ۱۲ مرتب

[2] اس لئے کہ ظاہر یہی ہے کہ جب آپؐ نے " التمس " کا حکم دیا تو پہننے کی بھی اجازت ہوگی۔ لیکن حافظ ابن حجرؒ جو خود بھی خاتم حدید کے جواز کے قائل ہیں " التمس " والی روایت سے خاتم حدید کے جواز پر استدلال کو درست نہیں قرار دیتے چنانچہ فرماتے ہیں: " ولا حجۃ فیہ لأنہ لا یلزم من جواز الاتخاذ جواز اللبس فیحتمل أنہ أراد وجودہ لتنتفع المرأۃ بقیمتہ، فتح الباری (ج ۱۰ ص۳۲۳) ۱۲ مرتب

[3] المجموع شرح المہذب (ج ۱۵ ص۲۸۶) کتاب الصداق، مسألۃ اذا تزوجھا وأصدقھا تعلیم القرآن ۱۲ م

[4] چنانچہ امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، لیثؒ، مکحولؒ اور اسحاق بن راہویہ کا یہی مسلک ہے جبکہ امام احمدؒ کی ایک روایت کراہت کی اور دوسری روایت جواز کی ہے۔ دیکھئے المغنی (ج ۶ ص۶۸۳ و ۶۸۴) کتاب الصداق، فصل فأما تعلیم القرآن ۱۲ م

[5] سورۂ نساء آیت ۲۴، پ۵ — اس کے علاوہ اس آیت سے بھی جمہور کا استدلال ہے " وَمَنْ لَّمْ یَسْتَطِعْ مِنْکُمْ طَوْلًا اَنْ یَّنْکِحَ الْمُحْصَنٰتِ الْمُؤْمِنٰتِ " (سورہ نساء آیت ۲۵ پ۵) والطول المال کما فی المغنی (ج ۶ ص۶۸۳) ۱۲ مرتب

مطلب یہ ہے کہ جو مال نہ ہو وہ مہر نہیں بن سکتا اور تعلیم قرآن بھی مال نہیں، اور خبرِ واحد سے آیت کا نسخ درست نہیں، لہٰذا "زوجتکها بما معك من القرآن" کا ایسا مطلب مراد لیا جائے گا جو آیت کے مطابق ہو، وہ یہ کہ اس میں باء معاوضہ کی نہیں بلکہ سببیت کے لئے ہے اور مطلب یہ ہے کہ "زوّجتکها لأنك من أهل القرآن" یعنی تمہارے علمِ قرآن کے سبب تم پر مہرِ معجّل ضروری قرار نہیں دیا جاتا البتہ مہرِ مؤجّل قواعد کے مطابق واجب ہوگا۔ واللہ اعلم

باب مَاجَاءَ فِي الرَّجُلِ يعتِقُ الأَمَةَ ثُمَّ يتزوَّجُهَا

"عن[1] أنس بن مالك رضی اللہ عنہ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أعتق صفية رضی اللہ عنہا وجعل عتقها صداقها" اس حدیث کے ظاہر پر عمل کرتے ہوئے امام احمدؒ "عتق" کے مہر بنانے کو جائز قرار دیتے ہیں[3]، جبکہ جمہور کے نزدیک یہ درست نہیں[4]، اور حدیثِ باب کا مطلب ان کے نزدیک یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو پہلے آزاد کردیا پھر ان سے بغیر مہر کے نکاح کرلیا جو آپؐ کے لئے جائز تھا[5] راوی نے اسی کو "جعل عتقها صداقها"

---

[1] حدیثِ باب کا ایک جواب یہ ہے کہ تعلیم قرآن کو مہر بنانا متعلقہ صحابیؓ کی خصوصیت تھی اس کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم زوّج رجلاً على سورة من القرآن ثم قال لاتكون لأحد بعدك مهراً۔ رواه النجاد باسناده كذا في المغني (ج ۶ ص۶۸۴) ۱۲ مرتب

[2] الحديث أخرجه البخاري (ج ۲ ص۷۶۰) النكاح، باب من جعل عتق الأمة صداقها، ومسلم (ج ۱ ص۴۵۹) النكاح - باب فضيلة إعتاقه أمته ثم يتزوّجها ۱۲ م

[3] المغني (ج ۶ ص۵۲۷) النكاح، من جعل عتق أمته صداقها ۱۲ م

[4] دیکھئے بدایۃ المجتهد (ج ۲ ص۱۶) النكاح، الباب الثاني في موجبات صحة النكاح، الفصل الثالث - وانظر لتفصيل المسئلة عمدة القاري (ج ۲۰ ص۸) باب من جعل عتق الأمة صداقها ۱۲ مرتب

[5] امام طحاویؒ فرماتے ہیں: وخالفهم في ذلك آخرون فقالوا ليس لأحد غير رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يفعل هذا فيتم له النكاح بغير صداق سوى العتاق، وإنما كان ذلك لرسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم خاصًّا لأن الله عز وجل جعل له ان يتزوّج بغير صداق ولم يجعل ذلك لأحد من المؤمنين غيره، قال الله عزّ وجلّ: وَامْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إِنْ وَّهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَّسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِنْ دُوْنِ الْمُؤْمِنِيْنَ (سورۂ احزاب آیت ۵۰ پ۲۲) فلما أباح الله عزّ وجل لنبيه أن يتزوج بغير صداق كان له أن يتزوّج على العتاق الذي ليس بصداق، ومن لم يبح الله له أن يتزوّج على غير صداق لم يكن له أن يتزوّج على العتاق الذي ليس بصداق - شرح معاني الآثار (ج ۲ ص۱۲) باب الرجل يعتق أمته على أن عتقها صداقها ۱۲ مرتب

تعبیر کردیا، وهٰذا کقوله تعالیٰ: "وَتَجْعَلُوْنَ رِزْقَكُمْ اَنَّكُمْ تُكَذِّبُوْنَ"[1] ۔ نیز یہ بھی ممکن ہے کہ آپ نے انہیں عوض مقرر کرکے آزاد کیا ہو اور پھر عوض کو مہر بنا دیا ہو اور یہ صورت سب کے نزدیک جائز ہے۔

یہاں یہ بات بھی قابلِ ذکر ہے کہ اس باب میں امام ترمذیؒ نے امام شافعیؒ کا مسلک امام احمدؒ کے ساتھ ذکر کیا ہے لیکن یہ درست نہیں چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے اس کی تردید کی ہے[2]۔
واللہ أعلم

باب ماجاء فی المحلّ[3] والمحلّل له

"عن الشعبی عن جابر بن عبد الله وعن الحارث عن علیؓ قالا: إنّ[4] رسول الله صلی الله علیه وسلم لعن المحلّ والمحلّل له[5]"

اس حدیث کی بناء پر نکاح بشرط التحلیل بالاتفاق ناجائز ہے[6]، البتہ اگر عقد

---

[1] (سورۂ واقعہ آیت ۸۲ پ۲۷) ۔ نیز حافظ ابن صلاحؒ فرماتے ہیں: معناه (أی معنی الحدیث) أن العتق یحلّ محلّ الصداق وإن لم یکن صداقًا قال: وهٰذا کقولهم "الجوع زاد من لا زاد له"۔ فتح الباری (ج ۹ ص۱۲۹) باب من جعل عتق الأمة صداقها ۱۲ مرتب

[2] دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص۱۲۹ و ص۱۳۰) ۱۲ م

[3] الزوج الثانی بقصد الطلاق أو علی شرطه والمحلّل له بفتح اللام أی الزوج الأول هو المطلّق ثلاثًا، مرقاة (ج ۶ ص۲۹۵) باب المطلّقة ثلاثا الفصل الثانی ۱۲ م

[4] الحدیث أخرجه أبو داؤد فی سننه (ج ۱ ص۲۸۳) باب فی التحلیل وابن ماجة فی سننه (ص۱۳۹) باب المحلّل والمحلّل له ۱۲ م

[5] وإنما لعنهما لما فی ذلك من هتك المروأة وقلّة الحمیّة والدلالة علی خسّة النفس وسقوطها، أمّا بالنسبة إلی المحلّل له فظاهر، وأمّا بالنسبة إلی المحلّل فلأنه یعیر نفسه بالوطئ لغرض الغیر فإنّه إنّما یطؤها لیعرضها لوطئ المحلّل له ولذلك مثله صلی الله علیه وسلم بالتیس المستعار۔ مرقاة (ج ۶ ص۲۹۶) ۱۲ مرتب

[6] علامہ ابن قدامہؒ فرماتے ہیں: إن نکاح المحلّل حرام باطل فی قول عامة أهل العلم منهم الحسنؒ والنخعیؒ وقتادةؒ ومالكؒ واللیثؒ والثوریؒ وابن المبارکؒ والشافعیؒ، وسواء قال زوّجتکها إلی أن

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

میں تحلیل کی شرط نہ لگائی گئی ہو لیکن دل میں یہ نیت ہو کہ کچھ دن اپنے پاس رکھ کر چھوڑ دوں گا تو حنفیہ کے نزدیک یہ صورت جائز ہے[1] بلکہ امام ابو ثورؒ کا قول ہے کہ ایسا کرنے والا ماجور ہوگا[2]۔

امام احمدؒ کے نزدیک یہ صورت بھی ناجائز اور باطل ہے[3]، وہ حدیثِ باب کے اطلاق سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں محلل پر مطلقاً لعنت کی گئی ہے اور تخصیص کی کوئی دلیل نہیں،

(حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

نطأها أو شرط أنه إذا أحلّها فلا نكاح بينهما أو أنه إذا أحلّها للأوّل طلّقها۔ المغنی (ج ۶ ص ۶۴۶) کتاب النکاح إن شرط عليه أن يحلها لزوج۔

جبکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نکاح بشرط التحلیل مکروہ ہے (یعنی مکروہ تحریمی کما صرّح به صاحب البحر۔ ج ۴ ص ۵۸۔ کتاب الطلاق، فصل فیما تحلّ به المطلّقة) اور "لعن اللہ" والی روایت کا یہی محل ہے، البتہ ان کے نزدیک نکاح درست ہوجاتا ہے "إذ هو لا يبطل بالشرط" اور زوجِ اول کے لئے حلت بھی ثابت ہوجاتی ہے۔

امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نکاح بشرط التحلیل فاسد ہے، لأنّه في معنى الموقت فيه ولا يحلها على الأوّل لفساده۔

امام محمدؒ کے نزدیک نکاح درست ہے، اس لئے کہ نکاح شرطِ فاسد سے فاسد نہیں ہوتا البتہ وہ عورت زوجِ اوّل کے لئے حلال نہ ہوگی لأنّه (الزوج الأوّل) استعجل ما أخّره الشرع فيجازى بمنع مقصوده كما في قتل المورث۔

دیکھئے ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۴ ص ۳۴ و ۳۵) کتاب الطلاق، فصل فیما تحل به المطلّقة ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

(حاشیہ صفحۂ ھٰذا)

[1] بلکہ کتبِ احناف سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ماجور بھی ہوگا چنانچہ شیخ ابن ہمامؒ فرماتے ہیں: أما لو نوياه ولم يقولاه فلا عبرة به ويكون الرجل مأجوراً لقصده الإصلاح۔ فتح القدیر (ج ۴ ص ۳۴) باب الرجعة فصل فیما تحلّ به المطلّقة، نیز دیکھئے البحر الرائق (ج ۴ ص ۵۸)

واضح رہے کہ اس مسئلہ میں شافعیہ کے ہاں تفصیل ہے، دو صورتوں میں نکاح ناجائز اور باطل ہے: ایک یہ کہ اس شرط کے ساتھ نکاح کرے کہ جب صحبت کرلے گا تو دونوں کے درمیان نکاح باقی نہ رہے گا، دوسری صورت یہ کہ اس شرط کے ساتھ نکاح کرے کہ اس عورت کو زوجِ اول کے لئے حلال کردے گا۔

ایک صورت یہ ہے کہ اس شرط کے ساتھ نکاح کرے کہ صحبت کے بعد اس کو طلاق دے دیگا، اس تیسری صورت

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ہم یہ کہتے ہیں کہ تخصیص تو آپ نے بھی کی ہے وہ اس طرح کہ حدیثِ باب کے اطلاق کا تقاضہ تو یہ تھا کہ اگر نکاح نہ بشرط التحلیل ہو اور نہ بنیۃ التحلیل ہو پھر بھی اگر زوج ثانی طلاق دے کر اس کو زوجِ اول کے لئے حلال کر دے تو بھی ناجائز ہو کیونکہ محلِّل کا لفظ اس پر بھی صادق آتا ہے حالانکہ ایسا شخص کسی کے نزدیک بھی ملعون نہیں۔

پھر نکاح بشرط التحلیل امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک متحقق ہی نہیں ہوتا اور نہ اس سے عورت زوجِ اوّل کے لئے حلال ہوتی ہے جبکہ ہمارے نزدیک ایسا کرنا اگرچہ حرام ہے لیکن اگر کوئی شخص اس کا ارتکاب کرلے گا تو نکاح منعقد ہوجائیگا اور عورت زوجِ اوّل کے لئے حلال ہوجائے گی۔[1]

ان حضرات کا استدلال حدیثِ باب سے ہے، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اس روایت میں نہی عن التحلیل ہے نفی نکاح نہیں، اور نہی عن الافعال الشرعیۃ اصل فعل کی مشروعیت کا تقاضا کرتی ہے کما تقرر فی أصول الفقہ۔

شافعیہ کے مسلک پر حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی ایک روایت سے بھی استدلال[2] کیا گیا ہے «عن عمر بن نافع عن أبیہ انّہ قال: جاء رجل إلی ابن عمر رضی اللہ عنہما فسألہ عن رجل طلّق امرأتہ ثلاثاً فتزوّجھا أخ لہ من غیر مؤامرۃ منہ یحلّھا لأخیہ ھل تحلّ للأوّل؟ قال: لا إلا نکاح رغبۃ کنّا نعدّ ھٰذا سفاحًا علی عھد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ

کے بارے میں شافعیہ کے ہاں دو قول ہیں، ایک یہ کہ نکاح اس صورت میں بھی باطل ہے، دوسرا یہ کہ شرط باطل ہے اور عقد صحیح ہے۔

ایک چوتھی صورت یہ ہے کہ اس ارادہ سے نکاح کرے کہ صحبت کے بعد طلاق دیدیگا، شرط کا کوئی ذکر نہ ہو اس صورت میں نکاح کراہت کے ساتھ درست ہے، دیکھئے المجموع شرح المہذّب (ج ۱۵ ص ۴۰۵ و ۴۰۶) باب ما یحرم من النکاح وما لا یحرم، فصل ولا یجوز نکاح المحلّل، اور المغنی (ج ۶ ص ۶۴۶) — رشید اشرف عفی عنہ

[2] کما فی تعلیقات الشیخ الکاندھلوی علی الکوکب الدری (ج ۲ ص ۲۳۳) ۱۲ م

[3] المغنی (ج ۶ ص ۶۴۶ و ۶۴۷) فصل فإن شرط علیہ التحلیل الخ – ۱۲ م

حاشیہ صفحۂ ھٰذا

[1] مذاہب کی تفصیل دیکھئے با حوالہ گذر گئی ۱۲ م

[2] کما فی التلخیص الحبیر (ج ۳ ص ۱۷۱) باب موانع النکاح، تحت رقم ۱۵۳۰- و تحفۃ الأحوذی (ج ۲ ص ۱۸۵) ۱۲ م

اس روایت کو امام حاکمؒ نے اپنی مستدرک میں ذکر کیا ہے اور صحیح علی شرط الشیخین قرار دیا ہے[1]۔ اور حافظ ذہبیؒ نے بھی اس پر سکوت کیا ہے۔

اس استدلال کا کوئی جواب احقر کی نظر سے نہیں گذرا البتہ اس کا یہ جواب سمجھ میں آتا ہے کہ قرآن کریم کی آیت "حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ"[2] میں مطلق نکاح کا ذکر ہے خواہ شرط تحلیل کے ساتھ ہو یا بغیر شرط تحلیل کے، اس پر خبرِ واحد سے زیادتی نہیں کی جاسکتی۔

اس کے علاوہ حضرت ابن عمرؓ کے قول میں زنا کے ساتھ اس عمل کی تشبیہ صرف حرمت میں ہے، عدم انعقاد میں نہیں جس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے اس معاملہ میں زوجین کو تفریق کا کوئی حکم نہیں دیا۔

نکاح بشرط التحلیل ناجائز ہونے کے باوجود منعقد ہوجاتا ہے اس پر حنفیہ کی دلیل مصنف[3] عبد الرزاق میں حضرت عمرؓ کا ایک فتویٰ ہے "عن ابن سیرین قال: أرسلت امرأة إلى رجل فزوجته نفسها ليحلها لزوجها، فأمره عمرؓ أن يقيم عليها ولا يطلقها وأوعده بعاقبة إن طلقها" معلوم ہوا کہ انہوں نے اس نکاح کو منعقد شمار کیا، واللہ سبحانہ أعلم

باب ماجاء فی نکاح المتعة

عن[4] علي بن أبي طالبؓ أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن متعة النساء و

عن لحوم الحمر الأهلية زمن خيبر"۔

متعہ کا مفہوم یہ ہے کہ کوئی شخص کسی عورت سے کہے "أتمتع بك كذا مدة بكذا من المال[5]" اور وہ عورت اس کو قبول کرلے، اس میں نہ لفظ نکاح استعمال ہوتا ہے اور نہ دو گواہوں کی موجودگی ضروری ہوتی ہے، بخلاف نکاح موقت کے کہ اس میں لفظ نکاح بھی ہوتا ہے، اور دو گواہ بھی ہوتے ہیں البتہ مدت متعین ہوتی ہے[6]۔

---

[1] مستدرک حاکم (ج ۲ ص۱۹۹) کتاب الطلاق، لعن الله المحلل والمحلل له ۱۲ م

[2] سورۂ بقرہ آیت ۲۳۰، پ۲ ۱۲ م

[3] (ج ۶ ص۲۶۷) کتاب النکاح، باب التحلیل ۱۲ م

[4] الحدیث أخرجه البخاري (ج ۲ ص۶۰۶) کتاب المغازي، باب غزوة خيبر، ومسلم (ج ۲ ص۱۴۹) كتاب الصيد والذبائح، باب تحريم أكل لحم الحمر الإنسية ۱۲ م

[5] هدایه (ج ۲ ص۳۱۲) فصل فی بیان المحرمات۔ ۱۲ م

[6] هدایه (ج ۲ ص۳۱۳) ۱۲ م

حرمتِ متعہ متعہ کی حرمت پر امت کا اجماع ہے اور سوائے روافض کے کوئی اس کی حلت کا قائل نہیں[1] اور ان کی مخالفت کا کوئی اعتبار نہیں، البتہ صرف حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے اس کا جواز منقول ہے[2]، وہ بھی محض اضطرار کے موقعہ پر جواز کے قائل تھے[3] پھر اس سے بھی رجوع کرلیا تھا[4] چنانچہ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں "وانما روی عن ابن عباسؓ شئ من الرخصة فی المتعة، ثم رجع عن قوله حيث أخبر عن النبی صلی الله عليه وسلم"۔

البتہ یہاں دو بحثیں قابلِ غور ہیں :

حرمتِ متعہ کی مستدل آیت پر اشکال اور اس کا جواب پہلی بحث یہ ہے کہ متعہ کی حرمت پر عموماً اس آیتِ قرآنی سے استدلال کیا جاتا ہے "وَالَّذِيْنَ هُمْ لِفُرُوْجِهِمْ حٰفِظُوْنَ اِلَّا عَلٰٓى اَزْوَاجِهِمْ اَوْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ فَاِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُوْمِيْنَ"[5]

لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ یہ آیت مکّی ہے اس لئے کہ قرآن کریم میں یہ آیت دو مقام پر آئی ہے ایک سورہ مومنون میں دوسرے سورۂ معارج میں، اور یہ دونوں سورتیں مکّی ہیں[6]، جبکہ متعہ

---

[1] فتح القدیر (ج ۳ ص ۱۵۱ و ص ۱۵۲) فصل فی بیان المحرّمات ۱۲ م

[2] دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۲ ص ۱۱) باب نکاح المتعة ۱۲ م

[3] حضرت سعید بن جبیرؒ فرماتے ہیں : "قلت لابن عباس : "لقد سارت بفتياك الركبان وقالت فيها الشعراء، قال : وما قالوا ؟ قلت: قالوا :

قد قلت للشيخ لما طال مجلسه   يا صاح هل لك فی فتيا ابن عباس

هل لك فی رخصة الأطراف آنسة   تكون مثواك حتى مصدر الناس

فقال : سبحان الله والله ما بهذا أفتيت وما هی إلا كالميتة والدم ولحم الخنزير لا تحل إلا للمضطر۔ نصب الرایہ (ج ۳ ص ۱۸۱) فصل فی بیان المحرّمات ۱۲ مرتب عفی عنہ

[4] ابن جریجؒ فرماتے ہیں : "و أما ما يحكى فيها عن ابن عباس فانه كان يتأول إباحتها للمضطر إليها بطول الغربة وقلة اليسار والجدة ثم توقف وأمسك عن الفتوى بها ۔ حوالہ بالا ۔

ابن جریج کے اس مقولہ سے اضطرار کا مطلب بھی واضح ہوجاتا ہے اور حضرت ابن عباسؓ کا رجوع بھی ثابت ہوجاتا ہے ۔ ۱۲ مرتب

[5] سورۂ مومنون آیت ۵ و ۶ پ ۱۸ ، اور سورۂ معارج آیت ۲۹ و ۳۰ پ ۲۹ ۱۲ م

[6] چنانچہ سورۂ مومنون کے بارے میں علامہ قرطبیؒ فرماتے ہیں : "مكية كلها فی قول الجميع" دیکھئے تفسیر قرطبی (ج ۱۲ ص ۱۰۲) اور سورۂ معارج کے بارے میں فرماتے ہیں : "وهو مكية باتفاق" تفسیر قرطبی (ج ۱۸ ص ۲۷۸) ۱۲ مرتب

کی حلت وحرمت کی تمام روایات اس پر دال ہیں کہ متعہ ھجرت کے بعد حرام ہوا اور وہ ایک سے زائد غزوات میں حلال تھا[1]، پھر یہ آیت متعہ کے حق میں کیسے محرِّم ہوسکتی ہے ؟
اس کے جواب میں شرّاحِ حدیث وتفسیر کافی سرگردان رہے ہیں لیکن اطمینان بخش جوابات کم دیئے گئے ہیں ۔

حضرت شاہ عبدالعزیز صاحبؒ نے فتاویٰ عزیزیہ[2] میں یہ دعویٰ فرمایا کہ متعہ بالمعنی المعروف اسلام میں کبھی حلال نہیں ہوا اور اس کو مذکورہ آیت نے شروع ہی میں حرام کردیا تھا البتہ مختلف غزوات کے موقعہ پر جس متعہ کی اجازت احادیث میں مروی ہے اس سے مراد نکاحِ موقّت ہے، لہذا یہ آیت شروع ہی سے حرمتِ متعہ پر دلالت کر رہی ہے ۔

حضرت علامہ انورشاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے بھی فیض الباری[3] میں اسی کے قریب قریب یہ قول اختیار کیا ہے کہ متعہ بالمعنی المعروف تو ہمیشہ سے حرام تھا البتہ جس چیز کی اجازت دی گئی تھی اس سے مراد " نکاح باضمار نیّۃ الفرقۃ "، تھا ، یہ نکاح پہلے قضاءً اور دیانۃً دونوں طرح جائز تھا ، بعد میں اگرچہ قضاءً جائز ہی رہا لیکن دیانۃً اسے ناجائز قرار دیدیا گیا ۔

اسی بات کو احادیث میں ان الفاظ سے تعبیر کیا گیا کہ متعہ کی شروع میں اجازت دی گئی تھی، بعد میں اسے ناجائز کردیا گیا ۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے اپنے اس دعویٰ پر ترمذی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایتِ باب سے استدلال کیا ہے "قال : إنما كانت المتعة في أوّل الإسلام كان الرجل يقدم البلدة ليس له بها معرفة فيتزوّج المرأة بقدر ما يرى أنه يقيم فتحفظ له متاعه وتصلح له شيئه حتى إذا نزلت الآية : " إلّا عَلَىٰٓ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ " قال ابن عبّاس فكل فرج سوىٰ هٰذين فهو حرام[4]"

حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب اور حضرت شاہ صاحب رحمہما اللہ کے مذکورہ دونوں جوابات اگر دلائل سے ان کی تائید ہورہی ہوتی تو خاصے قوی ہوتے ، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ

---

[1] روایات کے لئے دیکھئے نصب الرایہ (ج ۳ ص۱۷۷ تا ص۱۸۱) فصل فی بیان المحرّمات ۱۲ م

[2] (ج ۲ ص۳۹) حکم حرمتِ متعہ ، مطبع مجیدی کانپور ۱۲ م

[3] (ج ۴ ص۱۳۷ و ۱۳۸) کتاب المغازی تحت قولہ نہی عن متعۃ النساء یوم خیبر ۱۲ م

[4] لم يخرجه أحد من اصحاب الكتب الستة سوى الترمذي ، قاله الشيخ محمد فؤاد عبدالباقي ، سنن الترمذي (ج ۳ ص۴۳۰، رقم ۱۱۲۲) ۱۲ م

دونوں جوابات محض دعویٰ ہیں اور ان تمام احادیث کا ظاہر جن میں لفظ متعہ آیا ہے ان جوابات کی تردید کر رہا ہے بالخصوص حضرت شاہ صاحبؒ کی تحقیق پر متعدد اشکالات وارد ہوتے ہیں:

اوّلاً یہ کہ یہ روایت موسیٰؒ بن عبیدہ کی وجہ سے متکلم فیہ ہے۔[1]

دوسرے یہ کہ حضرت شاہ صاحبؒ نے متعہ کی جو تشریح کی ہے وہ ان کی مستدل روایت کے الفاظ سے پوری طرح واضح نہیں ہوتی بلکہ اس روایت کو بھی متعہ بالمعنی المعروف پر بآسانی محمول کیا جا سکتا ہے۔

تیسرے اس روایت کے آخر میں یہ تصریح ہے کہ آیتِ قرآنی "اِلَّا عَلٰٓی اَزْوَاجِهِمْ اَوْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ" نے متعہ کو منسوخ کر دیا، اب اگر متعہ سے وہی معنی مراد لیے جائیں جو حضرت شاہ صاحبؒ نے لیے ہیں تب بھی اصل اعتراض لوٹ آتا ہے کہ یہ آیت مکّی ہے اور حلّتِ متعہ کی روایات مدنی ہیں۔

احقر کے نزدیک اس اعتراض کا صحیح جواب یہ ہے کہ متعہ بالمعنی المعروف کو مذکورہ آیتِ قرآنی نے مکہ مکرمہ ہی میں حرام کر دیا تھا اور وہ بدستور حرام ہی رہا البتہ بعض غزوات کے موقع پر ضرورتِ شدیدہ کی وجہ سے ایک محدود مدّت کے لئے اس کی اجازت دی گئی جو رخصت تھی، حلّت نہیں جیسے لحم خنزیر حرام ہے لیکن اضطرار کے موقع پر اس کا کھانا جائز ہو جاتا ہے، نہ اسلئے کہ وہ حلال ہو گیا بلکہ اس لئے کہ خاص حالات کی وجہ سے شریعت نے ایک محدود رخصت عطا فرما دی، حاصل یہ کہ ایسی رخصت حرمت کے ساتھ جمع ہو جاتی ہے اور اس رخصت کی وجہ سے یہ نہیں کہا جاتا کہ وہ حرمت منسوخ ہو گئی۔

اس جواب کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ اجازتِ متعہ کی تقریباً تمام روایات میں رخصت کا لفظ استعمال ہوا ہے نہ کہ حلّت کا۔[2]

---

[1] موسیٰ بن عبیدہ [ت، ق] الربذی .... قال احمد: "لا یکتب حدیثہ" وقال النسائی وغیرہ: "ضعیف" و قال ابن عدی: "الضعف علی روایاتہ بیّن" وقال ابن المعین: "لیس بشیٔ"، وقال مرّۃ: "لا یحتج بحدیثہ" وقال یحیی بن سعید: "کنا نتقی حدیثہ" وقال ابن سعد: "ثقۃ ولیس بحجۃ"، وقال یعقوب بن شیبۃ: "صدوق ضعیف الحدیث جدّاً"، میزان الاعتدال (ج ۴ ص۲۱۳، رقم ۸۸۹۵) ۱۲ مرتب

[2] چنانچہ بیشتر روایات میں "رخصت" اور "اذن" کے الفاظ آئے ہیں، بعض میں استمتاع کے الفاظ بھی آئے ہیں، روایات کے لئے دیکھئے جامع الاصول (ج ۱۱ ص۴۴۳ تا ۴۵۱) رقم الحدیث ۸۹۸۶ تا ۸۹۹۳، الفرع الأول فی نکاح المتعۃ۔ نیز دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۴ ص۲۶۴ تا ۲۶۶) باب نکاح المتعۃ۔ مزید دیکھئے کنز العمال (ج ۱۶ ص۳۲۸) نکاح المتعۃ اور (ج ۱۶ ص۵۱۸ تا ص۵۲۷) رقم ۴۵۷۱۲ تا ۴۵۷۵۱، المتعۃ، النکاح۔

حلّت کا لفظ کسی روایت میں بندہ کو نہیں مل سکا، البتہ حسن بصریؒ کی ایک مرسل روایت ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے "ما حلّت المتعۃ قط الا فی عمرۃ القضاء ثلاثۃ ایام ما حلّت قبلہا ولا بعدھا" کنز العمال (ج ۱۶ ص۵۲۴، رقم ۴۵۷۲۹) ۱۲ مرتب عفی عنہ

اصل اعتراض کا ایک دوسرا جواب بھی دیا جا سکتا ہے وہ یہ کہ آیت "وَالَّذِيْنَ هُمْ لِفُرُوْجِهِمْ حٰفِظُوْنَ" میں ازواج سے مراد وہ عورتیں ہیں جو عقدِ مشروع کے ذریعے حلال کی گئی ہوں اور ابتداءِ اسلام میں عقدِ مشروع چونکہ صرف نکاح تھا اس لئے آیت حرمتِ متعہ پر بھی دال تھی، پھر بعد میں جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کچھ عرصہ کے لئے متعہ کی اجازت دی تو متعہ بھی عقدِ مشروع کے تحت آگیا اور ایسی تمام عورتیں جن کے ساتھ متعہ کیا گیا "ازواج" کے تحت داخل ہوگئیں اس لئے نہ آیت کی مخالفت ہوئی، نہ آیت کو منسوخ کیا گیا، پھر بعد میں جب دوبارہ متعہ کو ممنوع کر دیا گیا تو وہ عقدِ مشروع نہ رہا اور ایسی عورتیں "ازواج" کے مفہوم سے خارج ہوگئیں، اس لئے اب یہ آیت ہمیشہ کے لئے حرمتِ متعہ پر دال ہے۔ واللہ سبحانہٗ اعلم۔

حرمتِ متعہ کے زمانہ سے متعلق روایات میں تعارض اور ان میں تطبیق

دوسری بحث یہ ہے کہ متعہ کی حرمت کس وقت ہوئی؟ اس بارے میں روایات میں شدید تعارض پایا جاتا ہے۔

حضرت علی رضؓ کی حدیثِ باب "أنّ النبيّ صلى الله عليه وسلم نهى عن متعة النساء وعن لحوم الحمر الأهلية زمن خيبر" سے معلوم ہوتا ہے کہ متعہ غزوۂ خیبر کے موقع پر حرام ہوا، بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ فتح مکہ[1] کے موقع پر حرام ہوا، بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ غزوۂ حنین[2] کے موقع پر، بعض سے غزوۂ اوطاس[3] کے موقع پر اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی حرمت غزوۂ تبوک[4] کے موقع پر ہوئی۔

---

[1] چنانچہ حضرت سبرہ سے مروی ہے "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن متعة النساء يوم الفتح۔" کنز العمال (ج ۱۶ ص ۵۲۵، رقم ۴۵۷۳۷) المتعۃ، نیز دیکھئے صحیح مسلم (ج ۲ ص ۴۵۱) باب نکاح المتعۃ ۱۲ مرتب

[2] امام نسائیؒ حضرت علیؓ کی روایت کے ایک طریق کے بارے فرماتے ہیں: "قال ابن المثنیؒ: "یوم حنین" وقال: هكذا حدثنا عبد الوهاب من كتابه۔" سنن نسائی (ج ۲ ص ۸۹) تحریم المتعۃ۔ مزید تفصیل کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص ۱۶۸) کتاب النکاح، باب نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن نكاح المتعة أخيرًا۔ ۱۲ مرتب

[3] چنانچہ حضرت سلمہ بن الاکوعؓ سے روایت ہے، فرماتے ہیں: "رخّص رسول الله صلى الله عليه وسلم عام أوطاس في المتعة ثلاثًا ثم نهى عنها" صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵۱) باب نکاح المتعۃ ۱۲ مرتب

[4] حازمی نے اپنی کتاب "الاعتبار فی الناسخ والمنسوخ من الآثار" میں حضرت جابر بن عبداللہ انصاریؓ کی روایت ذکر کی ہے فرماتے ہیں: "خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى غزوة تبوك حتى إذا كنّا عند العقبة

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اس تعارض کو رفع کرنے کے لئے بعض حضرات نے فرمایا کہ حرمتِ متعہ تو ایک مرتبہ ہو چکی تھی لیکن اس کا اعلان بار بار مختلف غزوات میں کیا گیا اور جن لوگوں نے جس غزوہ میں یہ حکم پہلی بار سنا، انہوں نے حرمتِ متعہ کو اسی غزوہ سے منسوب کر دیا۔[۱]

لیکن یہ جواب اطمینان بخش نہیں کیونکہ روایات کے الفاظ اس کی تائید نہیں کرتے۔[۲]

حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ جواب دیا کہ جس روایت میں غزوۂ تبوک کا ذکر ہے اس میں کسی راوی سے وہم ہوا ہے[۳] اور حضرت علیؓ کی « نهى عن متعة النساء وعن لحوم الحمر الأهلية زمن خيبر

(حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

ما يلي الشام جاءت نسوة فذكرنا تمتعنا وهنّ تطفن في رحالنا فجاءنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فنظر إليهن وقال: « من هؤلاء النسوة ؟ فقلنا: يارسول الله إنسوة تمتعنا منهن » قال: « فغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى احمرّت وجنتاه وتمعّر وجهه وقام فينا خطيبا فحمد الله وأثنى عليه ثم نهى عن المتعة فتوادعنا يومئذ الرجال والنساء ولم نعُد ولا نعود لها أبدًا، فبها سميت يومئذ ثنية الوداع »

دیکھئے نصب الرایہ (ج ۳ ص ۱۷۹) فصل فی بیان المحرمات ۱۲ مرتب

۵ نیز ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ تحریمِ متعہ عمرۃ القضاء کے موقعہ پر ہوئی چنانچہ حضرت حسن بصریؒ کی روایت ہے « ماحلّت المتعة قطّ إلّا في عمرة القضاء ثلاثة أيام ماحلّت قبلها ولا بعدها » کنز العمال (ج ۱۶ ص ۵۲۷، رقم ۴۵۷۴۹) برمز (عب)۔

نیز ایک اور روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ متعہ حجۃ الوداع کے موقعہ پر حرام ہوا چنانچہ حضرت سبرہؓ فرماتے ہیں « سمعت النبي صلى الله عليه وسلم ينهى عن متعة النساء في حجة الوداع۔ کنز (ج ۱۶ ص ۵۱۵، رقم ۴۵۷۳۸) بحوالہ ابن جریر۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

حاشیہ صفحہ ھٰذا

۱ علامہ نوویؒ نے مذکورہ جواب قاضی عیاضؒ کی نسبت سے ذکر کیا ہے، دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵۰) باب نکاح المتعۃ ۱۲ مرتب

۲ اس لئے کہ متعدد روایات میں مختلف غزوات کے موقعہ پر رخصتِ متعہ پھر بعد میں اس کی ممانعت کا ذکر ہے، اگر تحریمِ متعہ محض ایک ہی موقع پر ہوئی ہوتی اور دوسرے مواقع پر اس کی تاکید ہوتی تو دوسرے مواقع پر "رخصت" اور "اذن" کا ذکر نہ ہوتا جبکہ دوسرے مقامات پر بھی "رخصت" اور "اذن" کا ذکر ہے، معلوم ہوا کہ حرمتِ متعہ کو محض ایک مرتبہ قرار دینا صحیح نہیں۔ ۱۲ مرتب

۳ علامہ نوویؒ نے بھی تبوک کی طرف نسبت کو غلط قرار دیا ہے دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵۰) ۱۲ م

والی روایت میں "زمن خیبر" کا تعلق صرف "لحوم الحمر الأهلية" سے ہے یعنی "لحوم حمر" کو غزوۂ خیبر میں حرام قرار دیا گیا، اور "نهى عن متعة النساء" ایک جملہ ہے جس کا "زمن خیبر" سے کوئی تعلق نہیں[1]، ورنہ دراصل فتح مکہ کے موقع پر متعہ کی اجازت دی گئی تھی پھر اسے حرام کردیا گیا تھا لیکن چونکہ فتح مکہ، غزوۂ حنین واوطاس ایک ہی سفر میں پیش آئے تھے اس لئے کسی نے اس کی نسبت فتح مکہ کی طرف کردی اور کسی نے حنین یا اوطاس کی طرف[2]۔

---

[1] حاصل یہ کہ "زمن خیبر" دونوں کا ظرف نہیں بلکہ صرف "وعن لحوم الحمر الأهلية" کا ظرف ہے ۔

لیکن اس پر اشکال ہوسکتا ہے کہ ترمذی کی مذکورہ حدیث باب میں تو آپ کی تاویل چل سکتی ہے جس میں "زمن خیبر" دونوں کے بعد آیا ہے، لیکن صحیحین میں یہ روایت اس طرح آئی ہے "عن علي بن أبي طالب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن متعة النساء يوم خيبر وعن أكل الحمر الإنسية" بخاری (ج ۲ ص۶۰۶) کتاب المغازی، باب غزوۃ خیبر ۔ مسلم میں بھی یہ روایت اسی طرح آئی ہے دیکھئے (ج ۱ ص۴۵۲) باب نكاح المتعة ۔

ان دونوں طرق میں "زمن خیبر" کا لفظ صراحۃً "نهى عن متعة النساء" کا ظرف بن رہا ہے جس کا مطلب واضح ہے کہ حرمتِ متعہ خیبر کے زمانہ میں ہوئی ۔

اس اشکال کا جواب علامہ ابن القیمؒ نے یہ نقل کیا ہے کہ اس میں راوی کو وہم ہوا ہے ورنہ اصل روایت وہی ہے جس میں "زمن خیبر" کو دونوں کے بعد لایا گیا ہے ۔ (لیکن اس جواب کا ضعف اور تکلف ظاہر ہے) نیز علامہ ابن القیمؒ فرماتے ہیں کہ خیبر کے زمانے میں متعہ کا کوئی سوال ہی نہیں پیدا ہوتا کہ اس زمانہ میں حرام کرنا پڑے اس لئے کہ خیبر میں تمام عورتیں یہودی تھیں اور ان سے متعہ کا امکان نہ تھا اس لئے کہ اس وقت کتابیہ عورت سے نکاح جائز نہ تھا متعہ کیسے درست ہوسکتا تھا، اس لئے کہ کتابیہ سے نکاح اس آیت کے نازل ہونے سے جائز ہوا "اَلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبٰتُ وَطَعَامُ الَّذِيْنَ أُوْتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ الْمُؤْمِنٰتِ وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ الَّذِيْنَ أُوْتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ" یہ آیت سورۂ مائدہ سے تعلق رکھتی ہے جو بالکل آخری سورتوں میں سے ہے، دیکھئے زاد المعاد (ج ۳ ص۴۶۰) تحريم متعة النساء عام الفتح ۔

حافظ ابن حجرؒ نے مذکورہ اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ فتح مکہ کے موقع پر متعہ کے سلسلہ میں جو رخصت دی گئی تھی اس کا حضرت علیؓ کو علم نہ تھا صرف خیبر کے موقع پر اس کی حرمت کا علم تھا کما فی فتح الباری (ج ۹ ص۱۶۹) باب نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن نكاح المتعة أخيرا ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] حضرت شاہ صاحبؒ نے حجۃ الوداع والی روایت کا یہ جواب دیا ہے کہ اس میں متعہ سے مراد "متعة الحج" ہے نہ کہ "متعة النكاح" ۔ عمرۃ القضاء والی روایت سے حضرت شاہ صاحبؒ نے کوئی تعرض نہیں کیا، نیز اوطاس وحنین والی روایات کا جواب بھی صراحۃً ذکر نہیں کیا، دیکھئے فیض الباری (ج ۴ ص۱۳۵ وص۱۳۶) مغازی ۱۲ مرتب

لیکن حضرت شاہ صاحبؒ کا یہ جواب بھی تکلّف سے خالی نہیں، احقر کے نزدیک سب سے بہتر جواب علامہ طیبیؒ کا ہے کہ ایک مرتبہ غزوۂ خیبر کے موقعہ پر متعہ حرام ہوگیا تھا پھر فتح مکہ کے موقعہ پر ایک محدود وقت کے لئے دوبارہ اس کی رخصت دی گئی اس کے بعد ہمیشہ کے لئے اس کی حرمت کا اعلان کر دیا گیا[1]، و بہ یجمع الروایات ان شاء اللہ تعالیٰ[2]۔

متعہ کی حلّت پر روافض نے اس آیت سے بھی استدلال کیا ہے: " فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهٖ مِنْهُنَّ فَاٰتُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ فَرِيْضَةً[3] "

لیکن اس آیت میں استمتاع کے لغوی معنی مراد ہیں متعہ اصطلاحی نہیں[4] اور "منھن" وغیرہ کی ضمیر منکوحہ عورتوں کی طرف لوٹ رہی ہے کما یدلّ علیہ السیاق، لہٰذا اس سے استدلال درست

---

[1] کما فی حاشیۃ سنن الترمذی للشیخ أحمد علی السہارنفوری رحمہ اللہ (ج ۱ ص۱۶۶)

نیز علامہ ابن قدامہؒ لکھتے ہیں "وقال الشافعیؒ: "لا أعلم شیئًا أحلّہ اللہ ثم حرّمہ ثم أحلّہ ثم حرّمہ إلّا المتعۃ"، فحمل الأمر علی ظاہرہ وأنّ النبی صلی اللہ علیہ وسلم حرّمہا یوم خیبر ثم أباحہا فی حجۃ الوداع ثلاثۃ أیام ثم حرّمہا، المغنی (ج ۶ ص۶۴۵) جواز المتعۃ ۱۲ مرتب

[2] اس صورت میں بھی "عمرۃ القضاء" والی روایت کا کوئی صحیح محمل نہیں اور تبوک والی روایت کو وہم پر محمول کرنا ضروری ہوگا، شاید یہی وجہ ہو کہ سہیلی فرماتے ہیں: "وقد اختلف فی وقت تحریم نکاح المتعۃ فأغرب ما روی فی ذلک روایۃ من قال: فی غزوۃ تبوک ثم روایۃ الحسن أن ذلک کان فی عمرۃ القضاء" کما فی فتح الباری (ج ۹ ص۱۶۹) باب نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن نکاح المتعۃ أخیرًا — ۱۲ مرتب

[3] سورۂ نساء آیت ۲۴ پ۵ ۱۲ م

[4] علامہ آلوسیؒ فرماتے ہیں: "المراد بالاستمتاع ھو الوطء والدخول لا الاستمتاع بمعنی المتعۃ التی یقول بہا الشیعۃ - روح المعانی (ج ۳ ص۵، جزء خامس)

علامہ قرطبیؒ نے "فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ" کا ایک مطلب "نکاح المتعۃ الذی کان فی صدر الاسلام" بیان کیا ہے اور اسے جمہور کا قول قرار دیا ہے اور تائید میں حضرت عبد اللہ بن عباسؓ، ابی بن کعبؓ اور سعید بن جبیرؒ کی نسبت ایک قراءت کو پیش کیا ہے "فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهٖ مِنْهُنَّ اِلٰٓى اَجَلٍ مُّسَمًّى فَاٰتُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ"۔ پھر جواب میں فرماتے ہیں کہ اس متعہ سے بعد میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرما دیا تھا، (گویا یہ حکم منسوخ ہوگیا) (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

نہیں۔ واللہ اعلم۔

باب ماجاء فی النہی عن نکاح الشغار

" عن[۱] عمران بن حصین عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال : لاجلب و لاجنب "

جلب وجنب کا ایک مطلب " باب زکوٰۃ " سے متعلق ہے، اس وقت " جلب " کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ " مصدق " ہر شخص کے پاس جاکر زکوٰۃ وصول کرنے کے بجائے کسی ایک جگہ بیٹھ جائے اور لوگوں کو وہاں آکر زکوٰۃ دینے پر مجبور کرے اور " جنب " کا مطلب یہ ہے کہ زکوٰۃ ادا کرنے والا اپنا مال لیکر کہیں دور چلا جائے جہاں " مصدق " کو پہنچنے میں دشواری ہو[۲]، یہ دونوں ممنوع ہیں۔

" جلب " و " جنب " کا دوسرا مطلب " باب سباق " سے متعلق ہے، اس صورت میں " جلب " کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ایک شہسوار اپنے پیچھے کسی آدمی کو مقرر کردے تاکہ وہ شور مچائے جس سے گھوڑا تیز بھاگے، یہ صورت ممنوع ہے اس لئے کہ اس میں دوسرے مسابقین کا ضرر ہے، اور " جنب " کا مطلب یہ ہے کہ دوڑ کے وقت ایک خالی گھوڑا ساتھ رکھے تاکہ مرکوب کے تھک جانے کی صورت میں اس پر سوار ہوسکے[۳]، یہ صورت ممنوع ہے۔

حاشیہ صفحہ گذشتہ

اور حضرت سعید بن المسیبؒ فرماتے ہیں : " نسختها آية الميراث اذ كانت المتعة لاميراث فيها " اور حضرت عائشہؓ اور قاسم بن محمدؒ فرماتے ہیں : " تحريمها ونسخها في القرآن وذلك في قوله تعالىٰ : " وَالَّذِيْنَ هُمْ لِفُرُوْجِهِمْ حٰفِظُوْنَ اِلَّا عَلٰٓى اَزْوَاجِهِمْ اَوْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ فَاِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُوْمِيْنَ " وليست المتعة نكاحاً ولا ملك يمين۔ دیکھئے تفسیر قرطبی (ج ۵ ص ۱۳۰) ۱۲ مرتب عفی عنہ

حاشیہ صفحۂ ہٰذا

[۱] الحديث أخرجه النسائي (ج ۲ ص ۸۴ و ۸۵) كتاب النكاح، باب الشغار۔ وأبو داؤد مختصراً (ج ۲ ص ۳۴۸) كتاب الجهاد، باب الجلب على الخيل في السباق ۱۲ م

[۲] نہایہ (ج ۱ ص ۳۰۳) میں " جنب " کی اس تشریح کو " قیل " کے صیغہ کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے جبکہ " جنب " کا باب زکوٰۃ سے متعلق اصل مطلب اس طرح بیان کیا گیا ہے " أن ينزل العامل بأقصى مواضع أصحاب الصدقة ثم يأمر بالأموال أن تجنب إليه : اى تحضر " اس مطلب کی صورت میں " جلب " اور " جنب " دونوں کا حاصل ایک ہوگا ۱۲ مرتب

[۳] " جلب " اور " جنب " کے مذکورہ مطالب کے لئے دیکھئے النہایہ لابن الأثیر (ج ۱ ص ۲۸۱ و ص ۳۰۳) اور مجمع بحار الانوار (ج ۱ ص ۳۷۰ و ص ۳۹۶ و ۳۹۷) ۱۲ مرتب

« ولا شغار فی الإسلام[1] » شغار یعنی « آنٹے سانٹے » کا نکاح یعنی کوئی اپنی بیٹی یا بہن کا نکاح دوسرے آدمی کے ساتھ کردے اس معاملہ پر کہ وہ دوسرا آدمی اپنی بیٹی یا بہن کا نکاح اس کے ساتھ کردے اور « احد العقدین » دوسرے کا عوض ہوجائے اور اس کے علاوہ کوئی اور مہر نہ ہو[2]۔

حنفیہ کے نزدیک شغار اگرچہ جائز نہیں لیکن اگر کیا جائے تو نکاح منعقد ہوجاتا ہے اور مہر مثل واجب ہوتا ہے، جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس صورت میں نکاح ہی منعقد نہیں ہوتا، ان کا استدلال حدیثِ باب سے ہے کہ نکاحِ شغار منہی عنہ ہے، والنهي يوجب فساد المنهي عنه[3]

حنفیہ کے نزدیک « نهي عن الأفعال الشرعية » « منہی عنہ » کی مشروعیت کا تقاضا کرتی ہے لہٰذا نکاح درست ہے[4]۔ واللہ اعلم

---

[1] وهو نكاح معروف في الجاهلية، كأن يقول الرجل للرجل: شاغرني أي زوجني أختك أو بنتك أومن تلي أمرها حتى أزوجك أختي، أو بنتي، أو من إلي أمرها، ولا يكون بينهما مهر ويكون بضع كل واحدة منهما في مقابلة بضع الأخرى، وقيل له « شغار » لارتفاع المهر بينهما، من « شغر الكلب » إذا رفع إحدى رجليه ليبول، وقيل: الشغر: البعد، وقيل: الاتساع - كذا في النهاية لابن الأثير (ج ۲ ص۴۸۲) ۱۲ مرتب

[2] شغار کی ایک صورت یہ بھی ہوتی ہے کہ کوئی شخص اپنے لڑکے کا نکاح دوسرے کی لڑکی سے اس شرط پر کرے کہ دوسرا اپنے لڑکے کا نکاح اس کی لڑکی سے کردے اور احد العقدین دوسرے کا عوض ہو۔ دیکھئے فتاویٰ دار العلوم دیوبند (ج ، ص۲۹۰) ۱۲ مرتب

[3] شافعیہ نے اپنے مسلک پر ایک دلیل عقلی بھی بیان کی ہے کہ شغار کی صورت میں لازم آتا ہے کہ ہر ایک عورت کا بضع مہر بھی ہو اور منکوح بھی اور یہ درست نہیں۔

حنفیہ اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ ہمارے نزدیک شغار کی صورت میں اعتبار مہر مثل کا ہے، لہٰذا ہر عورت کا بضع محض منکوح کی حیثیت رکھتا ہے، نہ کہ مہر اور منکوح دونوں کی۔ دیکھئے فتح القدیر (ج ۳ ص۲۲۲) باب المہر ۱۲ مرتب

[4] حنفیہ کے مذہب کی مزید وضاحت یہ ہے کہ شغار کی صورت میں « أحد البضعين » کو جو دوسرے کا صداق ٹھہرایا گیا ہے یہ تسمیہ فاسد ہے، اس لئے کہ بضع مال نہیں، اس لئے مہر نہیں بن سکتا، لہٰذا ایسی صورت میں ہر ایک عورت مہر مثل کی مستحق ہوگی، حاصل یہ کہ بضع کو مہر قرار دینا شرط فاسد ہے اور نکاح شرطِ فاسد سے باطل نہیں ہوتا « كما إذا تزوجها على أن يطلقها وعلى أن ينقلها من منزلها ونحو ذلك »

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے وہ ہمارے نزدیک ممانعت پر محمول ہے نہ کہ ابطال پر۔ مزید تفصیل کے لئے دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۲ ص۲۷۸) فصل و أما بيان ما يصح تسميته مهرًا۔ اور فتح القدیر (ج ۳ ص۲۲۲)

مرتب عفی عنہ

باب مَا جَاءَ لَا تُنْكَحُ المَرْأَةُ عَلٰى عَمَّتِهَا وَلَا عَلٰى خَالَتِهَا

"عن[1] ابن عباسؓ أنّ النّبيّ صلى الله عليه وسلم نهى أن تزوّج المرأة على عمّتها أو على خالتها" پھوپھی اور بھتیجی، خالہ اور بھانجی کو ایک وقت میں نکاح میں جمع کرنا اس حدیث کی رو سے ممنوع ہے اور اس پر سب کا اتفاق ہے[2]۔

لیکن یہاں حنفیہ کے اصول پر اشکال ہوتا ہے کہ "اُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَاءَ ذٰلِكُمْ" عام ہے جس کے عموم میں مذکورہ صورت بھی داخل ہے لہٰذا حدیثِ باب جو خبرِ واحد ہے اس سے کتاب اللہ کے عام میں کیسے تخصیص کیجا سکتی ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ آیت میں "وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكٰتِ حَتّٰى يُؤْمِنَّ[3]" سے ایک مرتبہ تخصیص ہوچکی ہے اور عام خص عنہ البعض میں مزید تخصیص خبرِ واحد اور قیاس سے بھی ہوسکتی ہے[4] کما ھو محقق فی أصول الفقہ۔ واللہ أعلم

بَابُ[5] مَا جَاءَ فِي الشَّرْطِ عِنْدَ عُقْدَةِ النِّكَاحِ

عن[6] عقبة بن عامر الجهني قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إنّ أحق

---

[1] الحديث لم يخرجه أحد من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذي، قاله الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي، سنن ترمذی (ج ۳ ص۴۳۲) ۱۲ م

[2] قال ابن المنذرؒ: "أجمع أهل العلم على القول به وليس فيه بحمد الله إختلاف إلا أنّ بعض أهل البدع ممّن لا تعدّ مخالفته خلافا وهم الرافضة والخوارج لم يحرّموا ذلك"۔

کذا فی المغنی (ج ۶ ص۵۷۳) الجمع بین المرأة وعمّتها وخالتها ۱۲ مرتب

[3] سورۃ بقرہ آیت ۲۲۱، پ۲ ۱۲ م

[4] یہ سارا جواب حدیثِ باب کے خبرِ واحد ہونے کی تقدیر پر ہے جبکہ صاحب ہدایہؒ نے جمع "بين العمّة وابنة أخيها" اور "بين الخالة وابنة أختها" کی حرمت پر "لا تنكح المرأة على عمّتها" الحدیث سے استدلال کیا ہے اور اسے خبرِ مشہور قرار دیکر فرمایا ہے "تجوز الزيادة على الكتاب بمثله"

اور شیخ ابن ہمامؒ اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں "أعني الحديث المذكور ثابت في صحيحي مسلمؒ وابن حبانؒ ورواه أبوداؤدؒ والترمذيؒ والنسائيؒ، وتلقّاه الصدر الأوّل (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

الشروط أن یوفی بها ما استحللتم به الفروج » یعنی پوری کرنے کے اعتبار سے لائق تر وہ شرط ہے جس کے ذریعہ تم نے شرمگاہوں کو حلال کیا۔

عقدِ نکاح میں جو شرائط لگائی جاتی ہیں ان کی تین قسمیں ہیں :

(۱) جو زواج کی وجہ سے واجب ہوتی ہیں، یعنی مقتضاء عقد کے مطابق ہوتی ہیں جیسے نفقہ، کسوہ اور سکنیٰ وغیرہ۔

ان کا پورا کرنا بالاتفاق واجب ہے۔ اگرچہ ان کی تصریح نہ کی گئی ہو۔

(۲) جو مقتضاء عقد کے خلاف ہوں، جیسے دوسری بیوی کو طلاق دینے کی شرط، عدم انفاق اور عدم سکنیٰ کی شرط۔

اس قسم کا حکم یہ ہے کہ شرط باطل ہوجائے گی اور نکاح درست ہوجائیگا۔[۱]

(۳) "وما لیس من القسمین" مثلاً دوسری عورت سے نکاح نہ کرنے کی شرط یا دوسرے گھر نہ لیجانے کی شرط[۲] یا اس جیسی دوسری مباح شرائط۔

اس تیسری نوع کا حکم مختلف فیہ ہے :

امام احمدؒ، امام اسحاقؒ اور امام اوزاعیؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ شرط کے مطابق عمل

بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ

بالقبول من الصحابة والتابعين، ورواه الجمّ الغفير، منهم ابوهريرة وجابر وابن عبّاس وابن عمر وابن مسعود وابو سعيد الخدري رضي الله عنهم - هدايه مع فتح القدير (ج ۳ ص۲۲۳ و ۱۲۵) فصل في بيان المحرّمات ۱۲ مرتّب عفا الله عنه

[۵] شرح از مرتب عفا الله عنه ۱۲

[۶] الحديث أخرجه البخاري (ج ۲ ص۷۷۲) باب الشروط في النكاح، ومسلم (ج ۳ ص۴۵۵) باب الوفاء بالشروط في النكاح۔ ۱۲ م

(حاشیہ صفحہ ہٰذا)

[۱] قال الحافظؒ في فتح الباري (ج ۹ ص۲۱۸ باب الشروط في النكاح) وأما شرط ينافي مقتضى النكاح كأن لا يقسم لها أولا يتسرّى عليها أولا ينفق أو نحو ذلك فلا يجب الوفاء به، بل إن وقع في صلب العقد كفى وصحّ النكاح بمهر المثل، وفي وجه يجب المسمّى ولا أثر للشرط، وفي قول للشافعيؒ يبطل النكاح ۔ ۱۲ مرتب

[۲] اس مثال کو الکوکب الدرّی (ج ۲ ص۲۳۶) میں دوسری قسم کی مثال میں بیان کیا گیا ہے لیکن علامہ عینیؒ نے اس کو تیسری قسم میں شمار کیا ہے کما نقلنا ۱۲ م

کرنا واجب ہے، اگر شرط کو پورا نہ کرے تو عورت کو نکاح فسخ کرانے کا حق حاصل ہوگا۔

امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور سفیانِ ثوریؒ کے نزدیک شروط کی اس تیسری نوع کو پورا کرنا قضاءً ضروری نہیں البتہ دیانۃً ضروری ہے۔

امام ترمذیؒ نے امام شافعیؒ کا مسلک امام احمدؒ کے مطابق ذکر کیا ہے لیکن درست یہ ہے کہ وہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے ساتھ ہیں، چنانچہ حافظ ابن حجرؒ امام ترمذیؒ کا قول نقل کر کے فرماتے ہیں: "والنقل فی هذا عن الشافعی غریب بل الحدیث عندهم محمول علی الشروط التی لا تنافی مقتضی النکاح بل تکون من مقتضیاته ومقاصده[۱]" علامہ نوویؒ[۲] اور علامہ ابن قدامہؒ[۳] نے بھی امام شافعیؒ کا مسلک امام ابوحنیفہؒ کے مطابق ذکر کیا ہے۔

امام احمدؒ حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں، جبکہ حنفیہ کہتے ہیں کہ مقتضاءِ عقد کے خلاف شروط کو پورا کرنا تو آپ کے نزدیک بھی لازم نہیں اور جن شروط کا عقد تقاضا کرتا ہو وہ سب کے نزدیک لازم ہیں اور ان کے علاوہ جو شروط ہیں ان کا پورا کرنا دیانۃً ہمارے نزدیک بھی ضروری ہے، اس لئے کہ مؤمن کی شان یہی ہے کہ وعدہ کرے تو پورا کرے اور فرمانِ باری تعالیٰ "وَاَوْفُوْا بِالْعَهْدِ اِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُوْلًا[۴]" کا تقاضا بھی یہی ہے لیکن اگر کوئی ان شروط کو پورا نہ کرے تو نکاح کے لئے مضر ہوگا یا نہیں حدیثِ باب اس سے ساکت ہے لہٰذا یہ روایت ہمارے خلاف حجت نہیں[۵]۔ واللہ اعلم

شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ

باب ماجاء فی الرجل یسلم وعنده عشر نسوة

عن ابن عمرؓ[۶] أن غیلان بن سلمة الثقفی أسلم وله عشر نسوة فی الجاهلیة فأسلمن معه، فأمره النبی صلی الله علیه وسلم أن یتخیر أربعًا منهن۔

---

[۱] فتح الباری (ج ۹ ص ۱۸۹) باب الشروط فی النکاح ۱۲ م

[۲] شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵۵) باب الوفاء بالشروط فی النکاح ۱۲ م

[۳] المغنی (ج ۶ ص ۵۴۹) مسألة قال: وإذا تزوجها وشرط لها أن لا یخرجها الخ ۱۲ م

[۴] سورہ اسراء آیت ۳۴ پ ۱۵ ۱۲ م

[۵] اس باب سے متعلقہ شرح کے لئے مذکورہ بالا کتبِ حدیث وفقہ کے علاوہ دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص ۱۴۰) باب الشروط فی النکاح۔ اور کوکب محمودی (افاداتِ شیخ الہندؒ ص ۱۰۴) ۱۲ مرتب

[۶] الحدیث أخرجه ابن ماجه فی سننه (ص ۱۴۱) باب الرجل یسلم وعنده أكثر من أربع نسوة ۔ ۱۲ م

اس حدیث سے استدلال کرکے ائمہ ثلاثہؒ یہ کہتے ہیں کہ "کثیرالازواج کافر" اگر اسلام لائے تو ان میں سے چار کا انتخاب کرکے بقیہ کو جدا کردے[1]، جبکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک انتخاب کا حق نہیں بلکہ جن چار بیویوں سے پہلے نکاح کیا ہوگا ان کا نکاح برقرار رہے گا[2] بقیہ کا خود بخود فسخ ہوجائے گا۔

امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کی بنیاد ابراہیم نخعیؒ کے قول پر ہے[3] اور حدیثِ باب کا جواب یہ ہوسکتا ہے کہ اس میں "تخییر" سے اختیار مراد نہیں بلکہ مقصد یہ ہے کہ اس کے پاس کل چار عورتیں باقی رہیں گی[4]۔

اگرچہ شیخینؒ کا مسلک اوفق بالقیاس ہے لیکن ائمہ ثلاثہؒ کا مسلک اوفق بالحدیث ہے اور بلاشبہ حدیثِ باب کے ظاہر سے ائمہ ثلاثہؒ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے[5]۔ امام ابوحنیفہؒ کی جانب سے اس کا کوئی تسلی بخش جواب نظر سے نہیں گذرا، نیز حدیثِ باب کے علاوہ بعض دوسری روایات[6] سے بھی ائمہ ثلاثہؒ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے، شاید اسی لئے امام محمدؒ نے بھی اس مسئلہ میں

---

[1] یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ یہ ازواج اپنے زمانۂ عدت میں اسلام لے آئیں یا یہ "ازواج" اہل کتاب میں سے ہوں ورنہ بصورتِ دیگر اختلافِ دین کی وجہ سے خود بخود نکاح ختم ہوجائیگا، دیکھئے المغنی (ج ۶ ص۶۲۰) لونکح أکثر من أربع ۱۲ مرتب

[2] ان چار کا بھی نکاح جب برقرار رہیگا جب "ازواج" کے ساتھ نکاح متفرق عقود میں ہوا ہو لیکن اگر ایک ہی عقد میں جملہ ازواج سے نکاح ہوا تھا تو ان چار سمیت تمام ازواج کا نکاح فسخ ہوجائیگا کما هو مصرح فی المغنی (ج ۶ ص۶۲۰) وراجعہ لتفصیل هٰذه المسألة والمبسوط للسرخسی (ج ۵ ص۵۳ و ۵۴) باب نکاح اهل الحرب ۱۲ مرتب

[3] مؤطا امام محمدؒ (ص۲۴۵) باب الرجل یکون عنده أکثر من أربع نسوة فیرید أن یتزوج ۱۲ م

[4] بعض روایات میں "تخیّر" کے بجائے "أمسك منهن أربعًا" کے الفاظ آئے ہیں کما فی مؤطا امام محمد (ص۲۴۴) اور بعض میں "خذ منهن أربعًا" کے الفاظ آئے ہیں کما فی روایة الدارقطنی (ج ۳ ص۲۶۹، رقم ۹۴) باب المهر ۱۲ مرتب

[5] بلکہ سنن دارقطنی (ج ۳ ص۲۷۱، رقم ۱۰۱) میں قیس بن الحارث کی ایک روایت انتخاب کا حق ملنے کے بارے میں اس اعتبار سے زیادہ صریح ہے کہ اس میں حدیثِ باب کا مذکورہ بالا جواب بھی نہیں چل سکتا، فرماتے ہیں: "أن رجلاً من بنی اسد أسلم وعنده ثمان نسوة، فقال له رسول الله صلی الله علیه وسلم: اختر منهن أربعًا" فجعل یقول: أقبلی یا فلانة مرتین، أدبری یا فلانة، أدبری یا فلانة، ۱۲ مرتب

[6] دیکھئے سنن دارقطنی (ج ۳ ص۲۶۹ تا ص۲۷۳، رقم ۹۳ تا ۱۰۴) ۱۲ م

ائمہ ثلاثہؒ کا مسلک اختیار کیا ہے[۱] اور سفیان ثوریؒ کا بھی یہی مسلک ہے[۲]۔

سمعتُ محمّد بن اسماعیل یقول : " هٰذا حدیث غیر محفوظ " الخ

امام بخاریؒ کا مقصد یہ ہے کہ غیلان بن سلمہؓ کی مذکورہ حدیثِ باب جو معمرؒ نے "زهری عن سالم بن عبداللہ عن ابن عمرؓ" کی سند سے ذکر کی ہے یہ روایت اس سند سے مروی نہیں بلکہ دراصل یہ روایت " زهری قال : حُدّثت عن محمد بن سوید الثقفی " کے طریق سے مروی ہے "کما روی شعیب بن ابی حمزة وغیرہٗ عن الزهری " معمرؒ نے مذکورہ روایت کی جو سند ذکر کی ہے وہ دراصل غیلان بن سلمہؓ ہی کے دوسرے واقعہ کی ہے " ان رجلاً من ثقیف طلّق نساءهٗ ، فقال له عمر : لتراجعنّ نساءك أو لأرجمنّ قبرك كما رجم قبر أبي رغال[۳] "

---

[۱] مؤطا امام محمدؒ (ص۲۴۴) ۱۲ م

[۲] کما فی المغنی (ج ٦ ص۳۱) ۱۲ م

[۳] لیکن مسند احمد (ج ۲ ص۱۴ مسند عبداللہ بن عمرؓ) میں روایت اس طرح آئی ہے " حدثنا عبداللہ حدّثنی أبی ، ثنا اسماعیل ومحمد بن جعفر قالا : ثنا معمر عن الزهری ، قال ابن جعفر فی حدیثه : أنا ابن شهاب عن سالم ، عن ابیه أنّ غیلان ابن سلمة الثقفی اسلم وتحته عشر نسوة ، فقال له النبی صلی اللہ علیه وسلم : اختر منهنّ أربعًا ، فلما کان فی عهد عمر طلّق نساءه وقسّم ماله بین بنیه ، فبلغ ذلك عمر ، فقال : إنّی لأظنّ الشیطان فیما یسترق من السمع سمع بموتك فقذفه فی نفسك ، ولعلّك أن لا تمکث (وفی التلخیص (ج ۳ ص۱۶۹) نقلاً عن مسند وأعلمك أنك لا تمکث) إلا قلیلاً ، وایم اللہ لتراجعنّ نساءك ولترجعنّ فی مالك أو لأورّثهنّ منك ، ولآمرنّ بقبرك فیرجم کما رجم قبر أبی رغال۔

اس سے معلوم ہوا کہ معمر " زهری عن سالم عن أبیه " کی سند سے غیلان بن سلمہؓ کے دونوں واقعوں کے راوی ہیں ، لہٰذا معمر کی طرف خطا کی نسبت مشکل ہے ، سنن دار قطنی (ج ۳ ص۲۷۱ تا ص۲۷۳ ، رقم ۱۰۳) باب المہر میں یہ روایت " ایوب عن نافع وسالم عن ابن عمرؓ کی طریق سے آئی ہے اس میں بھی دونوں واقعوں کا ذکر ہے ۔

یہی وجہ ہے کہ یحیی بن سعید القطان نے معمر کی روایت کو درست قرار دیا ہے ، تفصیل کے لئے دیکھئے تعلیقات الشیخ أحمد محمد شاکر علی المسند للإمام أحمد (ج ٦ ص۲۷۷ و ۲۷۸) اور التلخیص الحبیر (ج ۳ ص۱۶۸ تا ۱۷۰ رقم ۱۵۳٦) باب موانع النکاح ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

فقال له عمر : « لتراجعنّ نساءك » غیلان بن سلمہ ثقفی رض کی طلاق چونکہ طلاق "فار"[1] کے درجہ میں تھی جو ممنوع ہے اس لئے حضرت عمر رض نے سخت تنبیہ فرمائی، اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ایسے مواقع پر امام کو چاہئے کہ وہ تنبیہ کرتا رہے ۔

« أو لأرجمنّ[2] قبرك كما رجم قبر أبي رغال » ابو رغال کی تشریح میں مختلف اقوال ہیں[3]، راجح قول[4] یہ ہے کہ ابو رغال قوم ثمود کا ایک فرد تھا جس وقت قوم ثمود پر عذاب آیا اس وقت اس کو

---

[1] هو أن يطلّق امرأته طلاقًا بائنًا في مرض موته بغير رضاها ثم تموت وهي في العدّة ۔ القاموس الفقهي لغة واصطلاحًا (ص ۲۳۱) ۱۲ م

[2] ایک روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں : ولأمونّ بقبرك فيرجم الخ جیسا کہ پیچھے حاشیہ میں یہ روایت گذر چکی ہے ۔ ۱۲ م

[3] جن میں سے چند درج ذیل ہیں :

(۱) یہ حضرت شعیب علیہ السلام کا غلام تھا اور عشر وغیرہ لینے پر مقرر تھا اور اس کی وصول یابی میں لوگوں پر ظلم کیا کرتا تھا ۔

صاحب « قاموس » نے اس قول کو « ابن سیدہ » کی طرف منسوب کیا ہے اور اسے « غیر جید » قرار دیکر رد کیا ہے ۔

(۲) ابرہہ (جو شاہِ حبشہ کی جانب سے یمن کا حاکم تھا) کی قیادت میں جو لشکر بیت اللہ شریف کو ڈھا دینے کے ناپاک ارادے سے آیا تھا ابو رغال اس کا رہبر تھا، ابو رغال راستہ میں مر گیا تھا ۔

صاحبِ « قاموس » نے اس قول کو جوہری کی طرف منسوب کرتے ہوئے اس کو بھی رد کیا ہے ۔

(۳) ابو رغال جس کا نام زید بن مخلف تھا یہ حضرت صالح علیہ السلام کا غلام تھا، انہوں نے اس کو "مصدّق" بنا کر بھیجا تھا، یہ صدقات وغیرہ وصول کرنے کے لئے ایک ایسی قوم کے پاس پہنچا جن کے پاس دودھ دینے والی صرف ایک ہی بکری تھی، قوم میں ایک بچہ ایسا تھا جس کی ماں مر چکی تھی لوگ اس بکری کے دودھ سے اس بچہ کی پرورش کر رہے تھے، ابو رغال نے اُسی بکری کے لینے پر اصرار کیا جبکہ لوگ اس بچہ کی وجہ سے وہ بکری دینا نہ چاہتے تھے، کہا جاتا ہے کہ اس موقع پر ابو رغال پر آسمان سے عذاب نازل ہوا اور وہ ھلاک ہو گیا، ایک قول یہ ہے کہ خود بکری کے مالک نے اسے قتل کر دیا، حضرت صالح علیہ السلام کو جب اس کے بارے میں پتہ چلا تو آپ نے اس پر لعنت بھیجی ۔ دیکھئے لسان العرب (ج ۱۱ ص ۲۹۱) تحت کلمۃ « رغل » اور القاموس المحیط (ج ۳ ص ۳۸۵ و ۳۸۶) تحت کلمۃ «الرغل» بالضم ۱۲ مرتب عفی عنہ

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

عذاب سے اس لئے مستثنیٰ کر دیا گیا کہ یہ حرم کی حفاظت کرتا تھا، بعد میں جب یہ وہاں سے چلا آیا تو اس پر بھی وہی عذاب نازل ہوا جو اس کی قوم پر نازل ہوا تھا اور یہ طائف کے قریب دفن کیا گیا، لوگ اس کی قبر پر پتھر مارا کرتے تھے[۱]

حضرت عمر فاروق ؓ کا مقصد یہ تھا کہ اگر تم نے اپنی ازواج کی طرف رجوع نہ کیا تو میں تمہیں سخت سزا دوں گا اور تمہارا انجام ایسا ہی عبرت ناک ہوگا جیسا ابو رغال کا ہوا۔

نیز لغت میں "رجم القبر" علامت کے طور پر قبر پر پتھر لگانے کے معنی میں بھی آتا ہے[۲]، اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ میں تمہاری قبر پر علامت لگوا دوں گا تاکہ لوگ جان لیں کہ یہ اس شخص کی قبر ہے جس نے اپنی بیویوں پر ظلم کیا تھا۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی الرجل یسبی الأمۃ ولھا زوج ھل یحل لہ ان یطأھا

عن[۳] أبي سعید الخدريؓ قال أصبنا سبایا یوم أوطاس ولھن أزواج في

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

[۳] سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۴۴۳، کتاب الخراج الخ، باب نبش القبور العادیۃ) میں حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی ایک روایت سے یہ جواب متعین ہو جاتا ہے، فرماتے ہیں: "سمعتُ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول حین خرجنا معہ إلی الطائف فمررنا بقبر، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ھذا قبر أبي رغال وکان بھٰذا الحرم یدفع عنہ، فلما خرج أصابتہ النقمۃ التي أصابت قومہ بھٰذا المکان، فدُفن فیہ، وآیۃ ذٰلک أنہ دُفن معہ غصن من ذھب، إن أنتم نبشتم عنہ أصبتموہ معہ، فابتدرہ الناس فاستخرجوا الغصن" ۱۲ مرتب۔

(بقیہ حاشیہ صفحۂ ھٰذا)

[۱] مشہور شاعر جریر کہتا ہے ؎ اذا مات الفرزدق فارجموہ کما ترمون قبر أبي رغال
لسان العرب (ج ۱۱ ص ۲۹۱) ۱۲ مرتب

[۲] کما في لسان العرب (ج ۱۲ ص ۲۲۸) ۱۲ م

[۳] الحدیث أخرجہ مسلم (ج ۱ ص ۴۷۰) باب جواز وطئ المسبیۃ بعد الاستبراء، وإن کان لھا زوج انفسخ نکاحہ بالسبي۔ کتاب الرضاع۔ وأبوداود (ج ۱ ص ۲۹۳) باب في وطئ السبایا، کتاب النکاح ۱۲ م

قو مهن، فذكروا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فنزلت : وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ النِّسَآءِ اِلَّا مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ »۔

یہ بات متفق علیہ ہے کہ " ذوات الازواج " جب اپنے شوہروں کے بغیر گرفتار کی جائیں تو اپنے ازواج سے ان کا نکاح ختم ہوجاتا ہے[1]، اور مالک کے لئے ان سے صحبت کرنا حلال ہوجاتا ہے۔

لیکن پھر سبب فسخ نکاح میں اختلاف ہے :

ائمہ ثلاثہ رح کے نزدیک سببِ فسخ "سبی" یعنی گرفتار کرلینا ہے، جبکہ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک سببِ فسخ "اختلافِ دارین" ہے[2]۔

ان حضرات کا استدلال حضرت ابوسعید خدری رض کی روایت سے ہے کہ غزوۂ اوطاس کے موقع پر جو عورتیں گرفتار کی گئی تھیں ان کے شوہران کے ساتھ تھے اس لئے "تباینِ دارین" نہ ہوا تھا[3]۔

---

[1] البتہ وثنیہ کا نکاح عطاء اور عمرو بن دینار کے نزدیک ایسی صورت میں ختم نہ ہوگا (جب وثنیہ کا یہ حکم ہے تو مجوسیہ کا بھی یہی حکم ہوگا) دیکھئے عارضۃ الأحوذی (ج ۵ ص۶۶) ۱۲ مرتب

[2] هدایہ مع فتح القدیر (ج ۳ ص۲۹۱) باب نکاح أهل الشرک۔

مذکورہ اختلاف پر یہ اختلاف بھی متفرع ہوتا ہے کہ زوجین اگر ایک ساتھ گرفتار کئے جائیں تو ائمہ ثلاثہ رح کے نزدیک نکاح فسخ ہوجائے گا اس لئے کہ سببِ فسخ یعنی "سبی" کا تحقق ہوگیا،

جبکہ احناف کے نزدیک نکاح برقرار رہے گا اس لئے کہ "تباینِ دارین" نہیں پایا گیا۔

ان کے مقابلہ میں اوزاعی رح اور لیث بن سعد کا مسلک یہ ہے کہ اس صورت میں "زوجین" جب مالِ غنیمت کے طور پر تقسیم کردئے گئے اس وقت تو نکاح برقرار رہے گا البتہ مالک کے فروخت کردینے کی صورت میں مشتری کو اختیار ہوگا کہ خواہ ان کے نکاح کو برقرار رکھے یا چاہے تو دونوں کے درمیان تفریق کرکے اس کو اپنے لئے مخصوص کرلے یا کسی دوسرے کے ساتھ نکاح کردے، آخری دونوں صورتوں میں استبراء بحیضۃ ضروری ہے۔ دیکھئے احکام القرآن للجصاص (ج ۲ ص۱۳۷) باب تحریم نکاح ذوات الازواج، مطلب فی حکم الزوجین الحربیین اذا سبیا معًا ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] فتح القدیر (ج ۳ ص۲۹۲) ۱۲ م

غالبًا ان حضرات کا استدلال "مسلم" [1] کی روایت ملحوظ رکھتے ہوئے ہے جس میں یہ الفاظ آئے ہیں "أصابوا سبیاً یوم أوطاس لھن أزواج، فتخوفوا، فانزلت ھٰذہ الآیۃ: وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ النِّسَآءِ اِلَّا مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُکُمْ"

لیکن حضرت ابوسعید خدریؓ کی ترمذی والی حدیثِ باب سے حنفیہ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے اس لئے کہ اس میں یہ الفاظ آئے ہیں "ولھن ازواج فی قومھن" جس سے مترشح ہے کہ وہ ازواج ان "سبایا" کے ساتھ نہ تھے[2]۔

اس کے علاوہ ابوبکر جصاصؒ نے محمد بن علی کی روایت "قال: لما کان یوم أوطاس لحقت الرجال بالجبال وأخذت النساء، فقال المسلمون: کیف نصنع ولھن أزواج؟ فأنزل اللہ تعالیٰ: وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ النِّسَآءِ اِلَّا مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُکُمْ" سے اس پر استدلال کیا ہے کہ وہ عورتیں بغیر ازواج کے گرفتار کی گئی تھیں لہٰذا "تباینِ دارین" متحقق ہوگیا تھا[3]۔ واللہ اعلم

تم شرح الباب بتغیر و زیادۃ من المرتب۔[4]

باب[4] ماجاء فی کراھیۃ مھر البغی

"عن[5] أبی مسعود الأنصاری قال: نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن ثمن الکلب"

ثمن کلب سے متعلق تفصیلی بحث ان شاء اللہ تعالیٰ ابواب البیوع، باب ما جاء فی ثمن الکلب کے تحت آئے گی۔

و مھر البغی، بغی بکسر الغین بروزن "قوی" زانیہ کے معنی میں ہے، اس کی جمع "بغایا"

---

[1] حوالہ پیچھے حاشیہ میں گزر گیا ۱۲ مرتب

[2] چنانچہ شیخ ابن ہمامؒ نے ترمذی کی روایت کے الفاظ کو حنفیہ کی تائید میں پیش کیا ہے، دیکھئے فتح القدیر (ج ۳ ص۲۹۶) ۱۲م

[3] احکام القرآن للجصاص (ج ۲ ص۱۳۷) باب تحریم نکاح ذوات الأزواج۔ وراجع للتفصیل، وتکملۃ فتح الملھم (ج ۱ ص۶۲ تا ۶۵) باب جواز وطء المسبیۃ الخ ۱۲م

[4] شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲م

[5] الحدیث أخرجہ البخاری (ج ۱ ص۲۹۸) کتاب البیوع، باب ثمن الکلب ومسلم (ج ۲ ص۱۹) کتاب المساقاۃ والمزارعۃ، باب تحریم ثمن الکلب الخ ۱۲م

آتی ہے، « بَغْی » بسکون الغین وتخفیف الیاء۔ زنا کے معنی میں آتا ہے ۔

مہر البغی سے مراد اجرتِ زنا ہے اور اس اجرت پر مہر کا اطلاق مجازاً ہے[1] ۔ « مہر بغی » کا حرام ہونا ظاہر اور متفق علیہ ہے[2] ۔

« وحلوان[3] الکاھن » یعنی « أجرۃ الکاھن » حلوان کا لفظ اگر مطلق بھی بولا جائے تو اس سے « اجرۃ الکاھن » مراد ہوتی ہے[4] ۔

اہل عرب کاھن کا اطلاق ہر اس شخص پر کرتے ہیں جو غیب کی خبریں جاننے کا دعویٰ کرتا ہو ۔

« کاھن » اور « عرّاف » میں فرق یہ ہے کہ کاھن مستقبل سے متعلق خبریں دیتا ہے اور عرّاف « مستور موجود » کے بارے میں بتلاتا ہے جیسے گمشدہ سامان اور شئ مسروق کے بارے میں بتلانا، کبھی عرّاف کو بھی کاھن کہدیا جاتا ہے[5] ۔

حدیثِ باب کی رو سے کہانت کی اجرت بھی حرام ہے جو متفق علیہ ہے[6] ۔ واللہ اعلم

شرح باب از مرتب

---

[1] عمدۃ القاری (ج ۱۲ ص۵۹) باب ثمن الکلب، کتاب البیوع ۱۲ م

[2] شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص۱۹) ۱۲ م

[3] حلوان غفران کی طرح مصدر ہے، یہ حلاوۃ سے ماخوذ ہے، اس کا نون زائد ہے، کہا جاتا ہے: حلوتُہ، یعنی أطعمتہ الحلو۔

کاھن کی اجرت پر حلوان کا اطلاق اس لئے ہے کہ وہ اُس کو سہولت کے ساتھ بغیر کسی مشقت کے حاصل ہو جاتی ہے ۔

لفظ حلوان رشوت کے معنی میں بھی آتا ہے، نیز اس کے ایک معنی « أخذ الرجل مہرا بنتہ لنفسہ » کے بھی آتے ہیں ۔ دیکھئے النہایہ (ج ۱ ص۴۳۵) اور فتح الباری (ج ۴ ص۴۲۷) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[4] البتہ ابوعلی فرماتے ہیں کہ حلوان کا اطلاق کبھی محض اجرت کے معنی میں بھی ہو جاتا ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے تکملہ فتح الملہم (ج ۱ ص۵۳۲) ۱۲ م

[5] دیکھئے شرح نووی علی مسلم (ج ۲ ص۱۹) اور فتح الباری (ج ۱۰ ص۲۱۶ و ۲۱۷) کتاب الطب، باب الکھانۃ ۱۲ م

[6] شرح نووی (ج ۲ ص۱۹) ۱۲ م

باب ماجاء أن لايخطب الرجل على خطبة أخيه

عن[1] أبي هريرةؓ ..... لايبيع الرجل على بيع أخيه۔ "بیع علی بیع اخیہ" کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص کوئی سامان خریدے اور اپنے لئے "خیار" رکھ لے، پھر کوئی آدمی اس مشتری سے کہے کہ شراء کے اس معاملہ کو ختم کردو، میں تمہیں یہی چیز (یعنی اس کی نظیر) اس سے کم پیسوں میں دیدوں گا۔

اسی کے مثل ایک دوسری صورت ہے یعنی "شراء علی شراء اخیہ" اس کی صورت یہ ہے کہ خیارِ شرط بائع کو حاصل ہو، اب کوئی دوسرا آدمی بائع سے کہے کہ اس بیع کو ختم کردو، میں یہی چیز تم سے زائد ثمن دے کر خرید لیتا ہوں۔

یہ دونوں صورتیں حدیثِ باب کی رُو سے ممنوع ہیں۔

ایک اور صورت "سوم علی سوم اخیہ" کی ہے کہ بائع اور مشتری کسی ثمن پر متفق ہوجائیں اور بیع کی طرف مائل ہوجائیں، اتنے میں کوئی تیسرا آدمی آکر بائع سے کہے کہ تم سے یہ چیز میں خرید لیتا ہوں، یہ صورت بھی حضرت ابوہریرہؓ کی مرفوع روایت "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى أن يستام الرجل على سوم أخيه[2]" کی رُو سے ممنوع ہے[3]۔

بعض[4] کے نزدیک حدیثِ باب میں "بیع علی بیع أخیہ" سے "سوم علی سوم اخیہ" مراد ہے[5]

---

[1] الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ا ص۲۸۸) كتاب البيوع، باب لا يبيع على بيع اخيه الخ ومسلم (ج ا ص۴۵۴) کتاب النکاح، باب تحريم الخطبة على خطبة أخيه الخ ۱۲ م

[2] صحيح مسلم (ج ۲ ص۳) كتاب البيوع باب تحريم بيع الرجل على بيع أخيه الخ" ۱۲ م

[3] تفصیل کے لئے دیکھئے تکملہ فتح الملہم (ج ا ص۳۲۳ تا ۳۲۵) ۱۲ م

[4] چنانچہ صاحب عارضۃ الاحوذی فرماتے ہیں کہ بیع سے مراد "سوم" ہے "لأن البيع لو تمّ لم يتصوّر آخر غيره۔ دیکھئے (ج ۵ ص۴۳)۔

لیکن یہ دلیل وزنی نہیں اور "بیع علی بیع أخیہ" خیار شرط کے ساتھ ممکن ہے جیسا کہ اس کی صورت کا ذکر تقریر میں آچکا ہے ۱۲ مرتب

[5] باب کے شروع سے یہاں تک کی شرح مرتب کا اضافہ ہے ۱۲ م

" ولا يخطب على خطبة أخيه " یہ ممانعت اس صورت میں ہے جب عورت کا میلان دوسرے کی طرف ظاہر ہوگیا ہو، لیکن اگر کسی کی طرف اس کا میلان نہ ہوا ہو تو خِطبہ علی الخِطبہ جائز ہے جیساکہ فاطمہ بنت قیسؓ کی اس روایت سے معلوم ہوتا ہے جو امام ترمذیؒ نے اسی باب میں ذکر کی ہے۔[۱]

" و أمّا معاوية فصعلوك لا مال له " صعلوک فقیر کو کہتے ہیں[۲] جیساکہ یہ مفہوم خود روایت کے الفاظ سے بھی واضح ہے۔

---

[۱] مخطوبہ کی تین حالتیں ہیں :

(۱) خاطب کے پیغام کو خود قبول کرلے یا ولی کو قبول کرنے یا نکاح کردینے کی اجازت دیدے

اس صورت میں خِطبہ علی الخطبہ بالاتفاق ناجائز ہے ، لأنّ في ذلك إفساداً على الخاطب الأوّل و إيقاع العداوة بين الناس ۔

(۲) خاطب کے پیغام کو رد کردے یا اس کی طرف مائل نہ ہو ۔

اس صورت میں خِطبہ علی الخِطبہ بالاتفاق جائز ہے ۔

(۳) خاطب کے پیغام کی طرف اشارۃً میلان ظاہر کردے ۔

اس تیسری صورت کے بارے میں اختلاف ہے ،

امام شافعیؒ کی اس صورت میں دو روایتیں ہیں ایک یہ کہ اس صورت میں بھی خِطبہ کی ممانعت ہے کما نقل الترمذی فی الباب ، جبکہ ان کی دوسری روایت اس صورت میں حلّت کی ہے ، علامہ نوویؒ نے اس روایت کو اصح قرار دیا ہے ۔

قاضی عیاضؒ نے اس صورت میں اباحتِ خطبہ کو ظاہر کلام احمدؒ قرار دیا ہے ، جبکہ علامہ ابن قدامہؒ نے اس صورت میں بھی ممانعت کو امام احمدؒ کا ظاہر کلام قرار دیا ہے ۔

جبکہ حنفیہ اور مالکیہ کا مسلک یہ نقل کیا گیا ہے کہ اجابت بالتعریض کی صورت میں خِطبہ علی خِطبۃ اخیہ کا جواز ہے ، مثلاً عورت خاطب سے کہے " لا رغبة عنك "

دیکھئے المغنی (ج ٦ ص ٦٠٤ تا ٦٠٦ ، من خطب امرأة فلم تسكن اليه) شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵۴ ، باب تحریم الخطبہ الخ) اور فتح الباری (ج ۹ ص ۱۹۹ ، باب لا يخطب الخ)

جہاں تک " ولا يخطب على خِطبة أخيه " کے تحت حضرت استاذِ محترم دام اقبالہم کی مذکورہ تشریح کا

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

پھر جس سے نکاح کے سلسلہ میں مشورہ کیا جا رہا ہو تو اس کو چاہئے کہ جس بات کو درست سمجھتا ہو اسے دیانت کے ساتھ ظاہر کر دے اگرچہ اس میں متعلقہ شخص کی غیبت اور اس کے عیب کا اظہار ہی کیوں نہ ہو، جیسا کہ یہ بات فاطمہ بنت قیسؓ کی روایت سے مترشح ہے۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی العزل

عن[۱] جابرؓ قال: قلنا: یا رسول الله، إنّا کنّا نعزل فزعمت الیهود أنّها الموءودة الصغریٰ، فقال: کذبت الیهود، إن الله إذا أراد أن یخلقه فلم یمنعه۔

عزل کے بارے میں احادیث مختلف ہیں،

بعض روایات سے اس کا جواز معلوم ہوتا ہے، مثلاً حضرت جابرؓ کی مذکورہ حدیث، اور حضرت جابرؓ ہی کی دوسری حدیثِ باب " قال: کنا نعزل والقرآن ینزل[۲]"

اور بعض روایات سے اس کا عدمِ جواز معلوم ہوتا ہے، مثلاً صحیح مسلم میں حضرت جذامہ بنت وہب اسدیؓ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عزل کے بارے میں فرمایا " ذلك الوأد الخفی[۳]"

اور بعض روایات سے اس عمل کا بے فائدہ ہونا معلوم ہوتا ہے، چنانچہ اگلے باب (فی کراهیة العزل) میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت میں عزل کے بارے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ الفاظ آئے ہیں " لِمَ یفعل ذلك أحدکم؟" نیز ان کی ہی ایک روایت میں آپؐ کے یہ الفاظ آئے ہیں " لا علیکم أن لا تفعلوا ما کتب الله خلق نسمة هی کائنة

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

تعلق ہے وہ امام ترمذیؒ کے کلام سے مأخوذ معلوم ہوتی ہے جو انہوں نے امام شافعیؒ کے قول کے طور پر ذکر کی ہے، حنفیہ کی نسبت سے یہ بات احقر کو تلاش کے باوجود نہ مل سکی واللہ اعلم ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[۱] مجمع بحار الانوار (ج ۳ ص ۳۲۳) ۱۲ م

(حاشیہ صفحہ ہذا)

[۱] لم یخرجه أحد من أصحاب الکتب الستة سوی الترمذی، قاله الشیخ محمد فؤاد عبد الباقیؒ، سنن ترمذی (ج ۳ ص ۴۴۲) ۱۲ م

[۲] أخرجه الشیخانؒ، أنظر الصحیح للبخاری (ج ۲ ص ۷۸۴) باب العزل، والصحیح لمسلم (ج ۱ ص ۴۶۵) باب حکم العزل ۱۲ م

[۳] (ج ۱ ص ۴۶۶) ۱۲ م

إلى يوم القيامة إلا ستكون[1]۔

ان روایات میں تطبیق اس طرح ہے کہ عزل اگر کسی غرض صحیح سے ہو تو جائز ہے، حرّہ کے ساتھ اس کی اجازت سے[2]، اس لئے کہ وطی اس کا حق ہے اور باندی کے ساتھ مطلقاً[3]، احادیث جواز اسی صورت پر محمول ہیں، لیکن یہ اس وقت ہے جب کوئی شخص اس کام کو انفرادی طور پر انجام دے، اور اگر کسی شخص کی عزل سے غرض فاسد ہو، مثلاً مفلسی کا اندیشہ یا لڑکی ہونے سے بدنامی کا خیال تو ایسی صورت میں عزل ناجائز ہے، روایاتِ ممانعت اسی پر محمول ہیں[4]۔

ضبط ولادت یا خاندانی منصوبہ بندی ہمارے زمانہ میں خاندانی منصوبہ بندی یا "برتھ کنٹرول" کے نام سے جو تحریک چلی ہے اس کے عدم جواز میں شبہ نہیں، اول تو اس لئے کہ ضبطِ ولادت کی اجازت جن مقامات پر ثابت ہے ان کا حاصل انفرادی طور پر ضبطِ ولادت کرنا ہے لیکن اس کو ایک عام عالمگیر تحریک بنالینا درست نہیں، دوسرا اس تحریک کی غرض بھی فاسد ہے کیونکہ اس کا منشا "خشیت إملاق" ہے اور یہ منشا بنصِ قرآنی فاسد ہے چنانچہ ارشاد ہے "وَلَا تَقْتُلُوْا اَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ اِمْلَاقٍ[5]" اس میں یہ سمجھنا غلط ہے کہ یہ حکم قتلِ اولاد کے ساتھ ہی مخصوص ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے "خشیۃ املاق" کے الفاظ سے اس فعل کی شناعت کا ایک عام حکم بھی بیان فرمادیا ہے،

---

[1] مسلم (ج ۱ صـ۴۶۴) ۱۲ م

[2] جیساکہ مسند احمد (ج ۱ صـ۳۱، مسند عمر بن الخطابؓ) میں حضرت ابوہریرہؓ کی اس روایت سے معلوم ہوتا ہے جو انہوں نے حضرت عمرؓ سے نقل کی ہے "أنّ النبی صلی اللہ علیہ وسلم نھی عن العزل عن الحرّۃ إلا بإذنھا" نیز دیکھئے سنن ابن ماجہ (صـ۱۳۸) باب العزل اور سنن بیہقی (ج ۷ صـ۲۳۱) باب من قال یعزل عن الحرّۃ بإذنھا الخ ۱۲ مرتب

[3] چنانچہ مسلم (ج ۱ صـ۴۶۵) میں حضرت جابرؓ سے روایت ہے جس میں وہ باندی کے بارے میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نقل کرتے ہیں "أعزل عنھا إن شئت فإنہ سیأتیھا ما قدّر لھا" ۱۲ مرتب

[4] پھر روایات میں عقیدہ میں پختگی کا یہ درس بھی دیا گیا ہے کہ غرض صحیح ہو یا فاسد، اللہ تعالیٰ جس جان کو پیدا کرنا چاہیں گے وہ پیدا ہوکر رہے گی جیسا کہ "ما کتب اللہ خلق نسمۃ ھی کائنۃ إلی یوم القیامۃ إلا ستکون" وغیرہ الفاظ سے واضح ہے ۱۲ مرتب

[5] سورۃ الاسراء، آیت ۳۱ پ ۱۵ ۱۲ م

کہ ہر وہ عمل جس سے بخوفِ مفلسی تحدیدِ نسل ہوتی ہو وہ ناجائز ہے۔

در اصل یہ تحریک باری تعالیٰ کے نظامِ ربوبیت کو اپنے ہاتھ میں لینے کے مترادف ہے، حالانکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "وَمَا مِنْ دَآبَّةٍ فِي الْاَرْضِ اِلَّا عَلَى اللّٰهِ رِزْقُهَا[1]" اور قانونِ قدرت یہ ہے کہ ہر زمانہ میں پیداوار کی مقدار اس دور کی ضروریات کے مطابق ہوتی ہے، مثلاً پرانے زمانے میں تمام سفر گھوڑوں وغیرہ پر ہوتے تھے، اس دور میں اس قسم کے سفر میں کام آنے والے جانوروں کی تعداد بہت زیادہ ہوتی تھی اور اب چونکہ سفر دوسری گاڑیوں پر ہونے لگے ان کی نسل بھی کم ہوگئی، اسی طرح پہلے زمانہ میں پٹرول وغیرہ کی ضروریات محدود تھیں مثلاً اس کا استعمال خارش زدہ اونٹ کے جسم پر بطورِ علاج کیا جاتا تھا اس دور میں اس کی پیداوار بھی کم تھی اور اب تمام زندگی پٹرول کے گرد گھوم رہی ہے تو زمین نے بھی اس کے خزانے اُگل دیئے ہیں، اسی حقیقت کو اللہ جل شانہ نے اس آیت میں واضح فرمایا ہے "وَاِنْ مِّنْ شَيْءٍ اِلَّا عِنْدَنَا خَزَآئِنُهٗ وَمَا نُنَزِّلُهٗٓ اِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُوْمٍ[2]" اور "اِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنٰهُ بِقَدَرٍ[3]" نیز ارشاد ہے "وَلَوْ بَسَطَ اللّٰهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهٖ لَبَغَوْا فِي الْاَرْضِ وَلٰكِنْ يُّنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَّا يَشَآءُ[4]"

تاریخ اس کی گواہ ہے کہ ضروریات کے مطابق وسائل کی پیداوار کا نظام قدرت ہی کی طرف سے ہوتا ہے، حقیقت یہ ہے کہ ضبطِ ولادت کی یہ تحریک کسی بھی معقول بنیاد پر قائم نہیں بلکہ محض ایک سیاسی فریب ہے۔

اب تو رفتہ رفتہ ماہرینِ معاشیات بھی اسی نتیجہ کی طرف آرہے ہیں کہ خاندانی منصوبہ بندی کی یہ تحریک نہایت مضرت رساں ہے اور معاشی طور پر اس کی کوئی ضرورت نہیں، اس مسئلہ کی مزید تفصیل احقر کے رسالہ "ضبطِ ولادت کی عقلی اور شرعی حیثیت[5]" میں موجود ہے۔

واللہ أعلم

---

[1] سورۂ ہود آیت ۶ پ ۱۲ ۱۲م

[2] سورۂ حجر آیت ۲۱ پ ۱۴ ۱۲م

[3] سورۂ قمر آیت ۴۹ پ ۲۷ ۱۲م

[4] سورۂ شوریٰ آیت ۲۷ پ ۲۵ ۱۲م

[5] یہ رسالہ دارالاشاعت کراچی سے شائع ہوچکا ہے، اس کے دو حصے ہیں، ایک "ضبطِ ولادت کی شرعی حیثیت" یہ حصہ حضرت مفتیٔ أعظم رحمۃ اللہ علیہ کا تالیف کردہ ہے، دوسرا حصہ "ضبطِ ولادت کی عقلی و اقتصادی حیثیت" جو حضرت استاذ دام اقبالہم کا تحریر کردہ ہے اور رسالہ کا بیشتر حصہ اسی پر مشتمل ہے ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی القسمة للبکر والثیّب

عن أبی قلابة عن أنس بن مالکؓ قال لو شئت أن أقول قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ولکنہ قال: السنّة إذا تزوّج الرجل البکر علی امرأتہ "أقام عندھا سبعاً" وإذا تزوّج الثیّب علی امرأتہ أقام عندھا ثلاثاً۔

اس حدیث کی بناء پر ائمہ ثلاثہؒ امام اسحاقؒ اور ابوثورؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ دوسرا نکاح کرنے والا نئی بیوی کے پاس اگر وہ باکرہ ہو تو سات دن اور اگر ثیّبہ ہو تو تین دن ٹھہر سکتا ہے اور یہ مدّت باری سے خارج ہوگی[1][2]۔

جبکہ امام ابوحنیفہؒ، حمّادؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ یہ ایامِ قسم سے خارج نہیں بلکہ یہ بھی باری میں محسوب ہوں گے[3]۔

امام ابوحنیفہؒ کا استدلال ان آیات سے ہے جن میں قسم کو فرض قرار دیا گیا ہے، مثلاً "فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ[4]" اور "وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ[5]"، ان آیات میں زوجات کے درمیان عدل کو واجب قرار دیا گیا ہے اور ابتدائی اور انتہائی ایام کی کوئی تفریق نہیں کی گئی۔

نیز اگلے باب (فی التسویة بین الضرائر) میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت آرہی ہے

---

[1] الحدیث أخرجہ البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۷۸۵) باب اذا تزوج البکر علی الثیب، ومسلم (ج ۱ ص ۴۷۲) باب قدر ما تستحقہ البکر والثیب من إقامة الزوج الخ ۱۲ م

[2] علامہ نوویؒ نے ائمہ ثلاثہؒ کے مذہب میں ثیّبہ کی صورت میں یہ تفصیل ذکر کی ہے کہ ثیّبہ کو اختیار ہے کہ خواہ زوج اس کے پاس تین دن ٹھہر جائے اور یہ تین دن باری سے خارج ہوں یا سات دن ٹھہرے اور یہ سات دن باری میں شمار ہوں گے، دیکھئے شرح نووی (ج ۱ ص ۴۷۲) باب قدر ما تستحقہ البکر الخ ۱۲ مرتب

[3] دیکھئے فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۰۰) باب القسم ۱۲ م

[4] سورۂ نساء آیت ۳ پ ۴ ۱۲ م

[5] سورہ نساء آیت ۱۲۹ پ ۵ ۱۲ م

"عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: اذا كان عند الرجل امرأتان فلم يعدل بينهما جاء يوم القيامة وشقه ساقط"[1]

حنفیہ کی جانب سے حدیثِ باب کی توجیہ یہ ہے کہ قسم تو ہر حال میں واجب ہے لیکن باکرہ سے نکاح کے وقت ابتدائی ایام میں باری کا طریقہ بدل دیا جائیگا اور ایک دن کے بجائے باکرہ کے لئے سات دن اور ثیبہ کے لئے تین دن کی باری مقرر کی جائے گی۔

اس توجیہ کی تائید سنن ابی داؤد[2] میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت سے ہوتی ہے "أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم لمّا تزوّج أمّ سلمةؓ أقام عندها ثلاثا، ثم قال: ليس بكِ على أهلكِ هوان إن شئتِ سبّعتُ لك، وإن سبّعتُ لك سبّعتُ لِنسائي"[3]۔

ایک اشکال اور اس کے جوابات یہاں یہ اشکال ہوسکتا ہے کہ سنن دارقطنی[4] میں حضرت ام سلمہؓ کی ایک روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں "ليس بك هوان على أهلك، إن شئتَ أقمتُ معك ثلاثًا خالصة لك، وإن شئتَ سبّعتُ لك ثم سبّعتُ لنسائي، فقالت: تقيم معي ثلاثا خالصة۔"

اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں:

(۱) یہ روایت واقدی کے طریق سے ہے جو ضعیف ہے۔

(۲) خود واقدی سے سنن دارقطنی[5] ہی میں حضرت عائشہؓ کی مرفوع روایت آئی ہے

---

[1] نیز اسی باب میں حضرت عائشہؓ کی روایت بھی حنفیہ کی دلیل ہے "أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقسم بين نسائه فيعدل ويقول: اللّٰهم هٰذه قسمتي فيما أملك، فلا تلمني فيما تملك ولا أملك" ۱۲ م

[2] (ج ۱ ص۲۸۹) باب في المقام عند البكر ۱۲ م

[3] اور مسلم کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں "إن شئتِ سبّعت عندك وإن شئتِ ثلّثتُ ثم دُرت، قالت: ثلّث۔

نیز مسلم ہی کی ایک دوسری روایت اس طرح مروی ہے "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حين تزوّج أمّ سلمة فدخل عليها فأراد أن يخرج أخذت بثوبه، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن شئتِ زدتك وحاسبتك به، للبكر سبع وللثيب ثلاث۔

دیکھئے (ج ۱ ص۴۷۳) باب قدر ما تستحقه البكر الخ ۱۲ مرتب

[4] (ج ۳ ص۲۸۳) باب المهر، رقم ۱۴۳ ۱۲ م

[5] حوالہ بالا رقم ۱۴۴ ۱۲ م

«البکر إذا نکحها رجل و له نساء لها ثلاث لیال و للثیّب لیلتان» اسطرح اس روایت میں اور پچھلی روایت میں تعارض ہوگیا فتساقطتا۔

(۳) ابن ابی حاتمؒ نے اپنی «علل[1]» میں «ابوقتیبہ عن اسرائیل عن أبی اسحاق عن ابی بکر بن عبدالرحمٰن عن ام سلمۃ» کے طریق سے روایت ذکر کی ہے «أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم لما خطبھا قال لھا: إن شئت سبّعتُ لكِ، وإن سبّعتُ لك سبّعت لنسائی، وإن شئت زدت فی مهرك وزدت فی مهورهن» اس روایت کے تمام رجال ثقہ ہیں[2]۔

اس میں «لما خطبھا قال لھا» کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ آپؐ قبل التزوّج بھی ازواج کے سلسلہ میں برابری کی رعایت رکھتے تھے یہاں تک کہ مہر میں بھی برابری کا اہتمام فرماتے تھے، لہٰذا یہ کیسے ممکن ہے کہ آپ حضرت ام سلمہؓ کے پاس شروع میں اس طرح تین دن رہے ہوں کہ وہ تین ایام انہی کے ساتھ خاص ہوں اور باری میں محسوب نہ ہوں۔

(۴) اگر تین دن خالص حضرت ام سلمہؓ کا حق تھے تو اس کا تقاضا یہ تھا کہ اگر آپ تسبیع پر عمل کرتے اور حضرت ام سلمہؓ کے پاس سات دن رہتے تو تین دن ان کے حق میں محسوب نہ ہوتے اور تمام ازواج کے لئے چار چار دن کی باری ہوتی۔

جہاں تک واقدی کے علاوہ دوسروں کی روایات کا تعلق ہے سو ایسی روایات (مثلاً «وإذا تزوّج الثیّب فثلاث ثم یقسّم[3] للبکر سبعة أیام وللثیّب ثلاثة أیام، ثم یعود إلی نسائه[4]» اور «وإلّا فثلّثت ثم أدور[5]») اس بارے میں صریح نہیں کہ اگر باکرہ کے پاس سات دن رہے گا تو دوسری ازواج کے پاس سات دن نہ رہیگا اور اگر ثیّبہ کے پاس تین دن رہے گا تو بقیہ کے حق میں تثلیث نہ کریگا، بلکہ روایات میں حنفیہ کے بیان کردہ مطلب کا بھی امکان ہے جو حنفیہ کے مذکورہ بالا دلائل کی بناء پر قوی ہو جاتا ہے[6]۔

---

[1] (ج ۱ ص۴۰۵) علل أخبار رویت فی النکاح، رقم ۱۲۱۳ ۱۲ م

[2] کما قال العلامة العثمانی فی إعلاء السنن (ج ۱۱ ص۱۱۴) ۱۲ م

[3] طحاوی (ج ۲ ص۱۶) باب مقدار ما یقیم الرجل عند الثیّب أو البکر الخ بروایة أنسؓ ۱۲ م

[4] سنن دارقطنی (ج ۳ ص۲۸۳)، رقم ۱۳۰ بروایة انسؓ ۱۲ م

[5] طحاوی (ج ۲ ص۱۶) بروایة عبدالملک بن ابی بکر بن عبدالرحمٰن ۱۲ م

[6] اشکال اور اس کے جوابات سے متعلق مذکورہ بحث اعلاء السنن (ج ۱۱ ص۱۱۳ و ۱۱۵) باب وجوب العدل بین الازواج فیما یطاق سے ماخوذ ہے۔ نیز دیکھئے کتاب الحجة علی أهل المدینة (ج ۳ ص۲۴۹ تا ص۲۵۳) باب القسم بین النساء ۱۲

حدیثِ باب کا بعض احناف نے ایک دوسرے طرز سے جواب دیا ہے کہ وجوبِ قسم نصّ قرآنی سے ثابت ہے جو "عام" ہے۔

اور حدیثِ باب خبرِ واحد ہے جس سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز نہیں، لیکن یہ جواب تسلّی بخش نہیں اس لئے کہ سفر میں سقوطِ قسم کے حنفیہ بھی قائل ہیں[1] اور اس کا ثبوت بھی اخبارِ آحاد سے ہے[2]، معلوم ہوا کہ "وعدل بین النساء" کی آیات عام نہیں کہ اخبارِ آحاد سے ان میں تخصیص جاری نہ ہوسکے، بلکہ یہ آیات "مجمل" ہیں اور اخبارِ آحاد ان کے لئے مفسّر بن سکتی ہیں لہٰذا حدیثِ باب بھی آیاتِ عدل کے لئے تفسیر بن سکتی ہے لہٰذا یہ جواب درست نہیں۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی الزوجین المشرکین یسلم احدھما

عن[3] عمرو بن شعیب عن أبیہ عن جدّہ أنّ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ردّ ابنتہ زینب علی أبی العاص بن الربیع بمھر جدید ونکاح جدید"

عن[4] ابن عباسؓ قال ردّ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ابنتہ زینب علی أبی العاص بن الربیع بعد ستّ سنین بالنکاح الاول ولم یحدث نکاحًا۔

پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ اگر بیوی مسلمان ہوجائے اور شوہر کافر ہو تو امام شافعیؒ کے نزدیک بیوی کے مجرّد اسلام سے نکاح فسخ ہوجائیگا البتہ اگر عورت مدخول بہا ہو اور شوہر عدّت کے دوران اسلام لے آئے تو سابقہ نکاح لوٹ آئیگا، جبکہ حنفیہ کے نزدیک مجرّد اسلام سے فرقت واقع نہیں ہوتی بلکہ شوہر پر اسلام پیش کیا جائے گا اگر وہ اسلام قبول کرلے تو بیوی اسی کی ہے اور اگر

---

[1] دیکھئے ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۰۲) باب القسم ۱۲ م

[2] مثلاً حضرت عائشہؓ کی روایت "کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إذا أراد سفرًا أقرع بین نسائہ فأیّتھنّ خرج سھمھا خرج بھا معہ الحدیث۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۹۱) باب فی القسم بین النساء، کتاب النکاح ۱۲ مرتب

[3] الحدیث أخرجہ ابن ماجہ فی سننہ (ص ۱۴۴ و ۱۴۵) باب الزوجین یسلم أحدھما قبل الآخر، لکن لیس فیہ بمھر جدید" ۱۲ م

[4] الحدیث أخرجہ ابو داؤد (ج ۱ ص ۳۰۴) باب إلی متی تردّ علیہ امرأتہ إذا أسلم بعدھا، کتاب الطلاق ۱۲ م

انکار کردے تو اس کے انکار کے سبب نکاح فسخ ہوجائیگا۔[1]

اس بارہ میں حنفیہ کی دلیل مصنف ابن ابی شیبہ[2] میں یزید بن علقمہ کی روایت ہے «أن رجلاً من بني تغلب يقال له عباد بن النعمان فكان تحته امرأة من بني تميم فأسلمت، فدعاه عمرؓ، فقال: «إمّا أن تسلم و إما أن أنزعها منك»، فأبى أن يسلم، فنزعها منه عمر»

نیز کتاب الحجۃ[3] میں امام محمدؒ نے داؤد بن کردوس کی روایت ذکر کی ہے فرماتے ہیں: «أسلمت امرأة نصراني، فقال له عمر رضي الله عنه: لتسلمنّ أولاً فرّق بينكما قال لا تحدّث العرب أني أسلمت من أجل بضع امرأة، ففرّق بينهما عمر رضي الله عنه۔ علامہ ابن القیمؒ نے بھی یہ واقعہ زاد المعاد میں ذکر کیا ہے اور اسے صحیح قرار دیا ہے[4]

اس تمہید کے بعد یہاں دو بحثیں ہیں:

پہلی بحث یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیثِ باب میں مذکور ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی صاحبزادی حضرت زینبؓ کو ان کے شوہر ابو العاصؓ کے پاس چھ سال کے بعد لوٹایا جبکہ بعض روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ چار سال بعد لوٹایا[5] اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ دو سال بعد لوٹایا[6]، اس طرح روایات میں تعارض ہوجاتا ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے ان روایات کے درمیان تطبیق دیتے ہوئے فرمایا کہ دراصل

---

[1] دیکھئے هدایہ مع فتح القدیر (ج ۳ ص ۲۸۹) باب نكاح أهل الشرك۔

واضح رہے کہ تقریر میں مذکور احناف کا مسلک اس تقدیر پر ہے جبکہ زوجین دار الاسلام میں ہوں، لیکن اگر دونوں دار الحرب میں ہوں تو فرقت عدّت کے گزرنے پر موقوف رہے گی کما فی المغنی (ج ۶ ص ۶۱۴) باب نكاح أهل الشرك۔

نیز یہ بھی واضح رہے کہ دار الاسلام میں عرضِ اسلام کے بعد انکار کی صورت میں جب فرقت واقع ہوجائے گی پھر اگر شوہر عدّت ہی کے دوران اسلام قبول کرلے تب بھی نکاح سابق لوٹ کر نہ آئیگا بلکہ نکاحِ جدید کی حاجت ہوگی کما فی كتاب الحجة (ج ۴ ص ۷) باب النصراني تكون تحته نصرانية فتسلم النصرانية والزوج غائب ثم يسلم الخ ۱۲ مرتب

[2] (ج ۵ ص ۹۱) ما قالوا في المرأة تسلم قبل زوجها، من قال يفرّق بينهما، كتاب الطلاق ۱۲ م

[3] (ج ۴ ص ۷) ۱۲ م

[4] زاد المعاد (ج ۵ ص ۱۳۹) فصل في حكمه صلى الله عليه وسلم في الزوجين يسلم أحدهما قبل الآخر۔ ۱۲ م

[5] چار سال والی روایت مرتب کو تلاش کے باوجود نہ مل سکی ۱۲ م

[6] دیکھئے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۰۴) اور سنن ابن ماجہ ص ۱۴۴) ۱۲ م

ابو العاصؓ غزوۂ بدر کے موقع پر قیدی بنا کر لائے گئے یعنی ہجرت کے دو سال بعد اور اس وعدے پر چھوڑے گئے کہ جا کر حضرت زینبؓ کو مکہ مکرمہ سے بھیج دیں گے[1] چنانچہ ابو العاصؓ نے واپس جا کر حسبِ وعدہ حضرت زینبؓ کو بھیج دیا، پھر ہجرت کے چار سال بعد ابو العاصؓ دوبارہ پکڑے گئے جس کا واقعہ یہ ہوا کہ وہ قریش کے اموالِ تجارت لیکر شام گئے، تجارتی سفر سے واپسی کے وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک سریّہ سے سامنا ہوا جس نے ان کا سامانِ تجارت اپنے قبضہ میں لے لیا، انہوں نے رات کے وقت بھاگ کر حضرت زینبؓ کے پاس پناہ لی، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس امان کو باقی رکھا، پھر آپؐ کی خواہش پر مسلمانوں نے ان کا سارا مال انکو واپس کر دیا، یہ مکہ مکرمہ چلے آئے قریش کو ان کی امانتیں لوٹا دیں پھر مکہ ہی میں مشرّف باسلام ہوئے اور ۶ھ میں ہجرت کی[2]، اس موقعہ پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی صاحبزادی کو ان کے حوالہ کر دیا۔

اب روایات میں تطبیق اس طرح ہے کہ حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کی روایت میں چھ سال کی مدت سے مراد ہجرت کے بعد ابو العاص کے اسلام لانے اور ہجرت کرنے تک کا زمانہ ہے، اور جس روایت میں چار سال کا ذکر ہے اس میں "بدر" سے ان کی ہجرت تک کا زمانہ مراد ہے اور جس روایت میں دو سال کا ذکر ہے اس میں ابو العاصؓ کے دوسری مرتبہ گرفتار ہونے سے لیکر ان کی ہجرت تک کا زمانہ مراد ہے[3]۔

دوسری بحث یہ ہے کہ عمرو بن شعیب کی حدیثِ باب میں "مہرِ جدید" اور "نکاحِ جدید" کے ساتھ لوٹائے جانے کا ذکر ہے جبکہ حضرت ابن عباسؓ کی روایتِ باب میں "نکاح اوّل" کے ساتھ لوٹانے کا ذکر ہے اور ان دونوں میں تعارض واضح ہے۔

اکثر محدثین نے اس طرح تعارض رفع کیا کہ عمرو بن شعیب کی حدیث کو حجاج[4] بن ارطاۃ کی

---

[1] حضرت زینبؓ جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سب سے بڑی صاحبزادی ہیں ہجرت سے پہلے اسلام لے آئی تھیں ان کے شوہر ابو العاصؓ ابن ربیع ان کے خالہ زاد بھائی تھے، جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت کی تو حضرت زینبؓ مکہ میں ہی رہ گئی تھیں، بدر کے موقع پر جب ابو العاصؓ گرفتار کئے گئے اور اہلِ مکہ نے اپنے اپنے قیدیوں کا فدیہ روانہ کیا تو حضرت زینبؓ نے ابو العاص کے فدیہ میں اپنا وہ ہار بھیجا جو حضرت خدیجہؓ نے شادی کے وقت ان کو دیا تھا، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس ہار کو دیکھ کر آبدیدہ ہوگئے اور صحابہ کرام رضہ سے فرمایا اگر مناسب سمجھو تو اس ہار کو واپس کر دو اور اس قیدی کو چھوڑ دو، تسلیم و انقیاد کی گردنیں فوراً ہی خم ہوگئیں، قیدی بھی رہا کر دیا گیا اور ہار بھی واپس ہوگیا۔ دیکھئے سیرۃ مصطفیٰ (ج ۲ ص ۱۲۴، ج ۳ ص ۳۶۵) ۱۲ مرتب

[2] سیرۃ ابن ہشام (ج ۲ ص ۸۲) ۱۲ م

[3] دیکھئے العرف الشذی (ص ۳۶۷) ۱۲ م

[4] کثیر الخطاء والتدلیس قاله الحافظ فی التقریب (ج ۱ ص ۱۵۲) ۱۲ م

وجہ سے ضعیف قرار دیا اور روایت ابن عباسؓ کو صحیح اور راجح قرار دیا، لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ چھ سال بعد نکاح اول کے ساتھ لوٹانا کیسے ممکن ہے جبکہ ظاہر یہی ہے کہ اس عرصہ میں اس کی عدت پوری ہو چکی ہوگی، اور فرقت کے بعد عدت گزرنے پر لوٹانے کا کوئی سوال نہیں۔

حافظ ابن حجرؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ حضرت زینبؓ ممتدۃ الطہر تھیں اس لئے اس مدت میں ان کی عدت گزری نہ تھی، لہٰذا ابوالعاصؓ کی طرف لوٹایا جانا اثناء عدت میں اس وقت متحقق ہوا جب ابوالعاصؓ اسلام لا چکے تھے، اس لئے نکاحِ ثانی کی بھی حاجت پیش نہ آئی، ولامانع من ذلك من حيث العادة فضلاً عن مطلق الجواز[1]۔

لیکن حافظؒ کی یہ تاویل جہاں خلافِ ظاہر ہے وہاں علامہ سہیلیؒ کی ذکر کردہ روایت سے بھی اس کی تردید ہوتی ہے کہ حضرت زینبؓ جب ہجرت کے ارادہ سے مکہ سے مدینہ روانہ ہوئیں تو ھبار بن الاسود نے انھیں ڈرایا دھمکایا جس سے ان کا حمل ساقط ہو کر ضائع ہو گیا[2]، اس وقت سے حضرت زینب کو مسلسل خون آتا رہا یہاں تک کہ انھوں نے وفات پائی[3]، لہٰذا ان کے حق میں یہ کیسے ممکن ہے کہ وہ ممتدۃ الطہر ہوں؟۔

حنفیہ نے بھی عبداللہ بن عباسؓ کی روایت کو قوتِ سند کی بناء پر ترجیح دیکر تعارض رفع کیا، پھر یہ اشکال کہ چھ سال کے طویل عرصہ بعد نکاحِ اول کے ساتھ لوٹانا کیسے ممکن ہے؟ حنفیہ کے مسلک پر وارد ہی نہیں ہوتا اس لئے کہ احد الزوجین کے محض اسلام لانے سے ان کے نزدیک فرقت واقع نہیں ہوتی بلکہ فرقت کے لئے عرضِ اسلام اور اس کے بعد اباء ضروری ہے، اور ابوالعاصؓ پر عرضِ اسلام سنہ ھ میں ہوا اور وہ اسلام لے آئے اس لئے نکاح کے فسخ ہونے کا سوال نہیں۔

اشکال کا ایک جواب یہ بھی دیا جا سکتا ہے کہ مسلمان عورتوں کے مشرکین کے ساتھ نکاح کی حرمت اس آیت سے ہوئی ہے "لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ"[4] اور یہ آیت

---

[1] فتح الباری (ج ۹ ص۳۴) کتاب الطلاق، باب إذا أسلمت المشركة أو النصرانية الخ ۱۲م

[2] اس واقعہ سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے سیرت مصطفیٰ (ج ۲ ص۱۲۴ و ۱۲۵) ۱۲م

[3] الروض الأنف (ج ۲ ص۸۱) فصل في خبر خروج زینب الخ ۱۲م

[4] سورۃ الممتحنہ، آیت (۱۰) پ۲۸ ۱۲م

مدنی ہے سنہ ۶ھ میں نازل ہوئی[1]، گویا حضرت زینبؓ کا ابو العاصؓ کی طرف لوٹایا جانا اس آیت کے نزول سے پہلے تھا یا نزول کے متصل بعد تھا لیکن عدت کے دوران تھا[2]۔

علامہ سہیلیؒ نے الروض الأنف[3] میں "عمرو بن شعیب" اور "حضرت ابن عباسؓ" کی دونوں روایتوں میں تطبیق کے طریقہ کو اختیار کرتے ہوئے یہ تاویل کی ہے کہ ابن عباسؓ کی روایت میں "بالنکاح الاول" سے مراد "بمثل النکاح الأول" ہے یعنی "ردّھا بمثل النکاح الأوّل فی الصداق والحباء[4] لم یحدث زیادۃ علی ذٰلك من شرط ولا غیرہ"، لیکن یہ تاویل بھی خلافِ ظاہر اور تکلّف سے خالی نہیں۔

والعمل علی حدیث عمرو بن شعیب "، شوافع وغیرہ کے نزدیک عمرو بن شعیب کی روایت معمول بہ ہے۔ جس کا مطلب یہ کہ احد الزوجین کے اسلام کے بعد عدت گزرنے پر فرقت واقع ہوجائیگی، اس جملہ سے یہ وہم نہ کیا جائے کہ حضرت زینبؓ ابو العاصؓ کی طرف "نکاحِ جدید کے ساتھ لوٹائی گئیں"، بلکہ اس واقعہ میں حنفیہ سمیت اکثر حضرات کے نزدیک حقیقت یہی ہے کہ حضرت زینبؓ نکاحِ اول کے ساتھ لوٹائی گئیں کما مرّ تحقیقہ، واللہ أعلم۔

---

[1] اس لئے کہ یہ آیت صلح حدیبیہ کے موقع پر نازل ہوئی جو کہ سنہ ۶ھ میں ہوئی دیکھئے تفسیر قرطبی (ج ۱۸ ص ۶۱) اور سیرۃ المصطفیٰ (ج ۲ ص ۳۶۵) ۱۲ مرتب

[2] لیکن اس جواب کی تقدیر پر یہ اشکال پھر بھی باقی رہیگا کہ جب ابو العاصؓ دوسری مرتبہ گرفتار کئے گئے اور حضرت زینبؓ نے ان کو پناہ دی اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پناہ کو برقرار رکھا اس وقت آپؐ نے حضرت زینبؓ سے فرمایا تھا "أی بنیۃ أکرمی مثواہ ولا یخلصنّ إلیك، فإنك لا تحلّین لہ"، سیرت ابن ہشام بہامش الروض الأنف (ج ۲ ص ۸۳) جس کا مطلب یہ کہ دوسری مرتبہ گرفتاری کے وقت حرمت کا حکم آچکا تھا لہٰذا یہ کہنا کہ حضرت زینبؓ کا لوٹایا جانا حرمت کا حکم آنے سے پہلے اس کے متصل بعد تھا کیسے درست ہوسکتا ہے؟ نیز ابو العاصؓ کے سفرِ شام پر جانے کے بارے میں محمد بن اسحٰق کی روایت ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے "حتی إذا کان قبیل الفتح خرج أبو العاص تاجراً إلی الشام ... فلما فرغ من تجارتہ وأقبل قافلاً لقیتہ سریّۃ لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ" سیرت ابن ہشام بہامش الروض الأنف (ج ۲ ص ۸۲) جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ردّ فتح مکہ کے قریب ہوا جبکہ حرمت سے متعلقہ آیت کافی پہلے سنہ ۶ھ میں نازل ہوئی، اس صورت میں بھی نہ صرف یہ کہ مذکورہ جواب درست نہیں رہتا بلکہ اصل اعتراض بھی لوٹ آتا ہے کہ جب حرمت کا حکم سنہ ۶ھ میں آچکا تھا تو فتح مکہ (جو رمضان سنہ ۸ھ میں ہوا) کے قریب کس طرح ردّ ہوا جبکہ درمیان میں کافی وقت ہے؟ لہٰذا حنفیہ کا عرض ہلام والا جواب ہی بہتر معلوم ہوتا ہے۔

واللہ أعلم مرتب عفا اللہ عنہ۔

[3] (ج ۲ ص ۸۴) ۱۲ م

[4] عطیہ، مہر ۱۲ م

باب ماجاء في الرجل يتزوّج المرأة فيموت عنها قبل أن يفرض لها

عن ابن مسعودؓ[1] أنه سئل عن رجل تزوّج امرأة ولم يفرض لها صداقًا ولم يدخل بها حتى مات، فقال ابن مسعودؓ: لها مثل صداق نسائها لا وكس[2] ولا شطط وعليها العدّة ولها الميراث، فقال معقل بن سنان الأشجعي فقال: قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم في بروع بنت واشق امرأة منا مثل الذي قضيت، ففرح بها ابن مسعودؓ"۔

اگر احد الزوجین اس حال میں مرجائے کہ نہ بیوی کا مہر مقرر کیا گیا ہو اور نہ اس کے ساتھ صحبت کی گئی ہو تو حنفیہ کے نزدیک ایسی صورت پورا مہرِ مثل دیا جائیگا، سفیان ثوریؒ، امام احمدؒ اور امام اسحٰقؒ کا بھی یہی مسلک ہے اور امام شافعیؒ کا بھی قولِ جدید اسی کے مطابق ہے۔

جبکہ امام مالکؒ کے نزدیک ایسی صورت میں کچھ واجب نہ ہوگا، امام شافعیؒ کا قولِ قدیم بھی یہی ہے[3]۔

حنفیہ وغیرہ کا استدلال حدیثِ باب سے ہے لیکن اس پر مالکیہ وغیرہ کی جانب سے روایت کے مضطرب ہونے کا اعتراض کیا گیا ہے[4] کہ بعض روایات میں بروع بنت واشق کے واقعہ کو نقل کرنے والے صحابی کا نام معقل بن سنان آیا ہے کما فی حدیث الباب، بعض میں "معقل بن یسار"، بعض میں "رجل من أشجع" اور بعض میں "ناس من أشجع" آیا ہے[5] لہٰذا روایت سے استدلال درست نہیں۔

لیکن یہ اعتراض درست نہیں، اول تو اس لئے کہ معقل بن سنانؓ والی روایت کو امام ترمذیؒ نے حسن صحیح قرار دیا ہے، اس طرح اضطراب دور ہو جاتا ہے[6]۔

---

[1] الحديث أخرجه أبوداؤد (ج ۱ ص۲۸۸) باب فيمن تزوّج ولم يسم صداقًا حتى مات، والنسائي (ج ۲ ص۸۸) إباحة التزويج بغير صداق ۱۲ م

[2] الوكس: النقص والشطط: الجور كما في النهاية (ج ۵ ص۲۱۹) یعنی اس میں نہ کوئی کمی ہوگی اور نہ ہی زیادتی ۱۲ مرتب

[3] مذاہب کی کسی قدر تفصیل خود امام ترمذیؒ نے بیان کی ہے۔ نیز دیکھئے ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۳ ص۲۱۰ و ص۲۱۱) باب المهر ۱۲ مرتب

[4] بذل المجهود (ج ۱۰ ص۱۴۳) باب فيمن تزوّج ولم يسم صداقًا الخ ۱۲ م

[5] ان تمام روایات کے لئے دیکھئے سنن کبریٰ بیہقی (ج ۷ ص۲۴۵ و ۲۴۶) كتاب الصداق، باب أحد الزوجين يموت ولم يفرض لها صداقًا ولم يدخل بها ۱۲ مرتب

[6] بلکہ خود امام بیہقیؒ فرماتے ہیں کہ "هذا الاختلاف في تسمية من روى قصة بروع بنت واشق عن النبي صلى الله عليه وسلم لا يوهن الحديث، فإن جميع هذه الروايات أسانيدها صحاح وفي بعضها ما دل على أن جماعة من أشجع شهدوا بذلك فكأن بعض الرواة سمّى منهم واحدًا وبعضهم سمّى اثنين وبعضهم أطلق ولم يسم، ومثله لا يرد الحديث ولولا ثقة من رواه عن النبي صلى الله عليه وسلم لما كان لفرح عبد الله بن مسعود بروايته معنى والله أعلم" سنن کبریٰ بیہقی (ج ۷ ص۲۴۶) ۱۲ مرتب

اس کے علاوہ اگر اضطراب مانا بھی جائے تب بھی یہ اضطراب صحابی کی تعیین میں ہے اور یہ امر روایت کی صحت سے مانع نہیں، اس لئے صحابۂ کرام تمام کے تمام عدول ہیں، شاید اسی وجہ سے امام شافعیؒ نے قولِ قدیم سے قولِ جدید کی طرف رجوع کرلیا تھا کما نقلہ الترمذیؒ۔

واللہ أعلم وعلمہ أتم وأحکم

تمت أبواب النکاح فللہ الحمد فی الأولی والآخرۃ

أبواب الرّضاع

باب ماجاء يحرم من الرّضاع ما يحرم من النسب

عن[1] علي بن أبي طالبؓ قال قال رسول الله صلی الله عليه وسلم ان الله حرّم من الرضاع ما حرّم من النسب۔ اس حدیث پر متفق علیہ طور پر عمل ہے کہ جو رشتہ نسب میں حرام ہے وہ رشتہ رضاعت میں بھی حرام ہے۔ البتہ کتبِ حنفیہ میں متعدد رشتوں کو مستثنیٰ کیا گیا ہے[2]۔

ایک سوال اور اس کا جواب اب یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ حدیث کے الفاظ مطلق ہیں پھران رشتوں کو کیوں مستثنیٰ کیا گیا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ درحقیقت یہ تمام مستثنیات استثناء منقطع کی قبیل سے ہیں، یعنی شروع ہی سے یہ حدیث کے الفاظ کے دائرہ میں نہ تھے محض ظاہری صورت کے اعتبار سے انہیں مستثنیٰ قرار دیا گیا، وجہ یہ ہے کہ حرمتِ رضاعت اس وقت ثابت ہوتی ہے جبکہ رضاعت کا رشتہ اسی حیثیت سے پایا جارہا ہو جس حیثیت سے وہ نسب میں حرام ہے، حیثیت کے بدل جانے کی صورت میں حرمت نہیں رہتی، فقہاء نے جو مستثنیات بیان کئے ہیں ان میں حرمت نہ ہونے کی وجہ یہی ہے کہ ان میں حیثیت بدل گئی ہے، مثلاً فقہاء نے اُخِ رضاعی کی نسبی بہن کو مستثنیٰ قرار دیا ہے، دراصل اس کی وجہ یہ ہے کہ نسبی رشتوں میں "اُخت الاُخ" کے حرام ہونے کی وجہ یہ نہیں ہے کہ وہ "اُخت الاُخ" ہے بلکہ وجہ یہ ہے کہ وہ "اخت نسبی" ہے اور رضاعت میں یہ بات نہیں پائی جاتی کیونکہ اُخ رضاعی کی بہن سے براہ راست نہ کوئی نسبی تعلق ہے نہ رضاعی، لہٰذا یہ صورت حدیث کے تحت ابتداء ہی سے داخل نہیں، البتہ چونکہ صورتاً داخل معلوم ہوتی ہے اس لئے اس پر مستثنیٰ کا اطلاق کردیا گیا۔

ایک اشکال اور اس کا جواب یہاں ایک اور مسئلہ بہت اہم ہے اور وہ یہ کہ بعض فقہاء

---

[1] الحديث أخرجه النسائي عن عائشةؓ (ج ۲ ص۸۱) ما يحرم من الرضاع ۱۲ م

[2] علامہ ابن نجیمؒ نے ان مستثنیات کی اکاسی (۸۱) صورتیں بیان کی ہیں دیکھئے البحر الرائق (ج ۳ ص۲۲۳ و ص۲۲۴) کتاب الرضاع ۱۲ مرتب

نے رضاعت کے ذریعہ بعض صہری رشتوں کو بھی حرام قرار دیا ہے مثلاً ابن رضاعی کی بیوی بالاتفاق حرام ہے۔

اس پر شیخ ابن ہمامؒ نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اس کی حرمت کی کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی اسلئے کہ اس حکم کی تائید نہ قرآن کریم سے ہوتی ہے نہ حدیث سے، قرآن سے تو اس لئے نہیں کہ وہاں "حَلَآئِلُ اَبْنَآئِکُمْ" کے ساتھ "الَّذِیْنَ مِنْ اَصْلَابِکُمْ" کی قید لگی ہوئی ہے[1]، اور حدیث سے اس لئے نہیں کہ "یحرم من الرضاع" کے ساتھ "ما یحرم من النسب" کی قید موجود ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ رضاعت میں صرف نسبی رشتے حرام ہوتے ہیں صہری حرام نہیں ہوتے اور "حلیلۃ الابن" کا رشتہ صہری ہے نہ کہ نسبی، لہذا وہ رضاعت میں حرام نہ ہونا چاہیئے[2]۔

یہ اعتراض فقہاء کے درمیان لاینحل مسئلہ بنا رہا ہے، علامہ شامیؒ نے بھی اس اعتراض کو نقل کر کے اس کا کوئی جواب نہیں دیا[3]، حالانکہ "حلیلۃ الابن الرضاعی" کی حرمت متفق علیہ ہے حتی کہ تفسیر مظہری[4] اور تفسیر قرطبی[5] میں اس پر اجماع ذکر کیا گیا ہے، حافظ ابن کثیرؒ نے اگرچہ اس حکم کو قولِ جمہور قرار دیا ہے لیکن انہوں نے بھی بعض لوگوں کی روایت سے اس بارے میں اجماع نقل کیا ہے[6]، اس لئے "حلیلۃ الابن الرضاعی" کی حلت کا قائل ہونا قریب قریب خرقِ اجماع کے مرادف ہے[7]، جس کی وجہ سے اعتراضِ مذکور کا جواب ضروری ہو جاتا ہے۔

جہاں تک شیخ ابن ہمامؒ کا تعلق ہے سو اول تو ان کا یہ اعتراض بطورِ فتویٰ نہیں پھر اگر فتویٰ ہی ہو تب بھی ان کا تفرد ہے اور ان کے شاگردِ خاص علامہ قاسم بن قطلوبغاؒ فرماتے ہیں "لا تقبل تفردات

---

[1] سورۂ نساء آیت (۲۳) پ ۴ ۱۲ م

[2] فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۱۱ و ص ۳۱۲) کتاب الرضاع ۱۲ م

[3] رد المحتار (ج ۲ ص ۴۰۵) باب الرضاع ۱۲ م

[4] (ج ۲ ص ۲۶۱) تحت قولہ تعالیٰ: وَحَلَآئِلُ اَبْنَآئِکُمُ الخ ۱۲ م

[5] (ج ۵ ص ۱۱۶) ۱۲

[6] تفسیر القرآن العظیم (ج ۱ ص ۴۷۲) ۱۲

[7] البتہ حافظ ابن قیمؒ اس مسئلہ میں علامہ ابن تیمیہؒ کے بارے میں لکھتے ہیں: وتوقف فیہ شیخنا وقال: إن کان قد قال أحد بعدم التحریم فھو أقویٰ۔ زاد المعاد (ج ۵ ص ۵۵۵) ذکر حکم رسول اللہ علیہ وسلم فی الرضاعۃ الخ ۱۲

مرتب عفی عنہ

شیخنا[۱]،، لہٰذا ان کی عبارت کی بناء پر امت کے خلاف فتویٰ دینا مشکل ہے۔

احقر کو عرصہ تک شیخ ابن ہمامؒ کے ذکر کردہ اعتراض کے جواب کی تلاش رہی لیکن کامیابی نہ ہوسکی، پھر باری تعالیٰ کی توفیق سے یہ جواب سمجھ میں آیا کہ حدیث " یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب[۲] "میں "من" سببیہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ جن رشتوں کی حرمت کا سبب فی الجملہ نسب ہو وہ رضاع میں بھی حرام ہیں، اور نسب جس طرح نسبی رشتوں میں حرمت کا سبب ہوتا ہے اسی طرح مصاہرت کے رشتوں میں بھی نسب فی الجملہ سببِ حرمت ہوتا ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ صہر دو چیزوں سے مرکب ہے ایک نسب، دوسرے زواج، اگر ان میں سے ایک بھی مفقود ہو تو صہر ثابت نہیں ہوتا، بیٹے کی بیوی اس لئے حرام ہے کہ وہ جس کی بیوی ہے وہ اپنا بیٹا ہے لہٰذا بیٹے کے ساتھ جو نسبی تعلق ہے وہ بھی اس کی بیوی کے حرام ہونے کا ایک سبب ہے، اس سے معلوم ہوا کہ تمام صہری رشتوں میں نسب بھی فی الجملہ سببِ حرمت ہوتا ہے اور اتنی بات حدیث کے تحت آنے کے لئے کافی ہے،

یہ جواب سمجھ میں تو آیا تھا لیکن کہیں منقول نہ دیکھا تھا بالآخر البحر الرائق[۳] میں علامہ ابن نجیمؒ کی ایک تصریح نظر سے گذری جس میں انہوں نے مذکورہ حدیث کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس حدیث میں نسب سے مراد قرابت اور صہریت دونوں ہیں، اس سے اپنے اس جواب کی تائید ملی، پھر العرف الشذی[۴] میں بھی اس اعتراض کا یہی جواب مل گیا، فللہ الحمد۔

رہی آیت سو اس کا جواب واضح ہے کہ مفہوم مخالف حجت نہیں، نیز صاحبِ ہدایہؒ نے تصریح کی ہے کہ " الَّذِيْنَ مِنْ اَصْلاَبِكُمْ " کی قید متبنّیٰ کو خارج کرنے کے لئے ہے[۵] یعنی حلیلۃ المتبنّیٰ حرام نہیں واللہ أعلم

---

[۱] كما ذكر الشيخ البنوري رحمه الله في معارف السنن (ج ۱ ص۵۵) باب في التسمية عند الوضوء ۱۲ مرتب

[۲] أخرجه ابن ماجه في سننه (ص۱۳۹) باب يحرم من الرضاع الخ عن عائشة رضـ ۱۲ م

[۳] (ج ۳ ص۲۲۲) كتاب الرضاع ۱۲ م

[۴] (ص۳۶۸) باب ماجاء يحرم من الرضاع الخ ۱۲ م

[۵] ہدایہ مع فتح القدير (ج ۳ ص۳۱۲) الرضاع ۱۲ م

باب ماجاء فی لبن الفحل

لبن الفحل ایک فقہی اصطلاح ہے یعنی وہ حرمتِ رضاعت جو "اب رضاعی" کے واسطہ سے ثابت ہوتی ہے جیسے رضاعی پھوپھی رضاعی چچا اور رضاعی دادا دادی۔

اس مسئلہ میں صدرِ اول میں کچھ اختلاف رہا ہے، بعض حضرات صحابہ کرام مثلاً ابن عمرؓ، جابرؓ، رافع بن خدیجؓ، عبداللہ بن زبیرؓ اور بعض تابعین کرام وغیرہ مثلاً سعید بن المسیبؒ، ابوسلمہؒ بن عبدالرحمٰن، سلیمانؒ بن یسار، عطاء بن یسارؒ، مکحولؒ، ابراہیم نخعیؒ، ابو قلابہؒ، ایاسؒ بن معاویہ، قاسمؒ بن محمد، سالمؒ، حسن بصریؒ، ابراہیمؒ بن علیہ، اس کے قائل تھے کہ یہ رشتے حرام نہیں، حضرت عائشہؓ شعبیؒ اور داؤد ظاہریؒ سے بھی ایک ایک روایت اسی کے مطابق ہے جبکہ ان کی دوسری روایت ائمہ اربعہؒ اور جمہور کے مطابق ان رشتوں کی حرمت کی ہے[1]۔

عدم حرمت کے قائلین کی دلیل " وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ[2] " ہے کہ اس میں "امّ" کا تو ذکر ہے لیکن عمّہ وغیرہ کا ذکر نہیں جبکہ نسبی رشتوں میں ان کا بھی ذکر ہے، معلوم ہوا یہ رشتے حرام نہیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ استدلال تخصیص الشئ بالذکر کی قبیل سے ہے جو ماعدا سے حکم کی نفی پر دلالت نہیں کرتا، لہٰذا یہ حجت نہیں[3]۔

قائلینِ حرمت کی دلیل اس باب میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہؓ کے رضاعی چچا کو ان کے سامنے آنے کی اجازت دیتے ہوئے فرمایا " فليلج عليكِ فإنه عمّكِ[4] " نیز قائلینِ حرمت کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کی حدیثِ باب

---

[1] دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص ۹۵) باب لبن الفحل، کتاب النکاح ۱۲ م

[2] سورۂ نساء، آیت ۲۳ پ ۴ ۱۲م

[3] واحتج بعضهم (على عدم الحرمة) من حيث النظر بأن اللبن لاينفصل من الرجل وإنما ينفصل من المرأة فكيف تنتشر الحرمة الى الرجل، والجواب أنه قياس فى مقابلة النص فلا يلتفت إليه۔

أنظر لمزيد التفصيل فتح الباری (ج ۹ ص ۱۵۱) باب لبن الفحل ۱۲ مرتب

[4] یہ روایت الفاظ کے فرق کے ساتھ صحیحین میں بھی آئی ہے دیکھئے بخاری (ج ۲ ص ۷۶۴) باب لبن الفحل اور مسلم (ج ۱ ص ۴۶۶) کتاب الرضاع ۱۲ مرتب

بھی ہے " أنّه سئل عن رجل له جاريتان أرضعت إحداهما جارية والأخرى غلامًا أيحل للغلام ان يتزوّج بالجارية؟ فقال رض: لا اللقاح واحد۔

یہ اختلاف صدرِ اوّل میں تھا، بعد میں اس پر اجماع ہوگیا کہ یہ رشتے حرام ہیں [۲]۔ واللہ أعلم

تمّ شرح الباب بزيادة من المرتّب

باب ماجاء لاتحرّم المصّة ولا المصّتان

عن[۳] عائشة رض عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تحرّم المصّة ولا المصّتان"

ایک روایت میں "ولا الإملاجة ولا الإملاجتان" کی زیادتی بھی آئی ہے [۴]، مصّة اسم مرّہ ہے جو مصّ یمصّ سے ماخوذ ہے یعنی چوسنا جو بچّہ کا فعل ہے، جبکہ "إملاج" ادخال کے معنی میں ہے جو مرضعہ کا فعل ہے یعنی مرضعہ کا پستان کو بچہ کے منہ میں دینا۔

---

[۱] هو بالفتح اسم ماء الفحل، أراد أن اللبن الذى أرضعت كل واحدة منهما كان أصله ماء الفحل - النهاية (ج ٤ ص٢٦٢) بتغيير يسير ۱۲ مرتب

[۲] لبن الفحل یعنی ان رشتوں کی حرمت پر اجماع کا قول احقر کو نہ مل سکا، بظاہر درست یہی معلوم ہوتا ہے کہ حرمت اگرچہ جمہور کا قول ہے لیکن اس پر اجماع نہیں، چنانچہ حافظؒ نے بھی اسے جمہور کا قول قرار دیا ہے، دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص۱۵۱)، علامہ عینیؒ نے بھی اس مسئلہ میں اختلاف ذکر کیا ہے اور بعد میں اتفاق نقل نہیں کیا، دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص۹۷)، نیز علامہ ابن حزمؒ اپنی کتاب مراتب الاجماع (ص۶٦) میں لکھتے ہیں "واختلفوا فى رضاع الفحل" ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۳] الحديث أخرجه مسلم (ج ۱ ص۴۶۸) فصل لاتحرم المصة ولا المصتان الخ وابوداؤد (ج ۱ ص۲۸۲) باب هل يحرم مادون خمس رضعات ۱۲م

[۴] صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۶۸ و ۴۶۹) "مصّتان" والی روایت (بروایت عائشہ رض) مستقل طور پر اور "إملاجتان" والی روایت (بروایت ام فضل) مستقل طور پر آئی ہے جبکہ صحیح ابن حبان (النوع ۳۱ من القسم الثالث) میں دونوں الفاظ ایک روایت میں جمع ہیں جو "عبداللہ بن زبیر عن ابیہ" کے طریق سے مروی ہے، لیکن امام ترمذیؒ نے اس کو "غیر محفوظ" قرار دیا ہے، دیکھئے نصب الرایہ (ج ۳ ص۲۱۷ و ۲۱۸) کتاب الرضاع ۱۲ مرتب

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ رضاعت کی کتنی مقدار محرّم ہوتی ہے؟ اس مسئلہ میں چار مذاہب ہیں۔

پہلا مذہب یہ ہے کہ رضاعت کی ہر مقدار محرّم ہے قلیل ہو یا کثیر، امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب، سفیان ثوریؒ، امام مالکؒ، امام اوزاعیؒ، لیث بن سعدؒ، حکمؒ، طاؤسؒ، مکحولؒ، عطاءؒ، سعید بن المسیبؒ اور حسن بصریؒ کا یہی مسلک ہے، امام احمدؒ کی مشہور روایت بھی اس کے مطابق ہے، نیز حضرات صحابۂ کرامؓ میں سے حضرت علی، ابن مسعود، ابن عمر اور ابن عباس رضی اللہ عنہم کا بھی یہی قول ہے۔

دوسرا مذہب یہ ہے کہ حرمت کم از کم تین رضعات سے ثابت ہوتی ہے، ابوعبیدؒ، اسحاقؒ، ابوثورؒ، ابن المنذرؒ، داؤد ظاہریؒ وغیرہ کا یہی قول ہے، امام احمدؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے

ان حضرات کا استدلال حدیثِ باب سے ہے جس میں مصّۃ اور مصّتین کو غیر محرّم قرار دیا گیا ہے جس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ تین رضعات محرّم ہیں[۱]۔

تیسرا مذہب یہ ہے کہ پانچ رضعات سے کم میں حرمت نہیں ہوتی، یہ پانچ رضعات بھی متفرق اوقات میں ہونی چاہئیں اور ان میں سے ہر ایک کا مشبع ہونا بھی ضروری ہے۔ امام شافعیؒ کا یہی مسلک ہے اور امام احمدؒ کی بھی دوسری روایت اس کے مطابق ہے[۲]

ان کا استدلال حضرت عائشہؓ کی دوسری حدیثِ باب سے ہے فرماتی ہیں "أنزل فی القرآن عشر رضع معلومات، فَنُسِخ من ذلك خمس وصار إلی خمس رضعات معلومات، فتوفی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والأمر علی ذلك"، یہ روایت صحیح مسلم میں بھی آئی ہے[۳]۔

چوتھا مذہب یہ ہے کہ دس رضعات سے کم میں حرمت ثابت نہیں ہوتی، یہ حضرت حفصہؓ کا مسلک ہے[۴]، نیز حضرت عائشہؓ سے بھی مروی ہے[۵]۔

---

[۱] ان دونوں مذاہب کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص ۹۶) باب من قال لا رضاع بعد الحولین ۔ ۱۲ م

[۲] فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۰۵) کتاب الرضاع ۱۲ م

[۳] دیکھئے (ج ۱ ص ۴۶۹) فصل لا تحرّم المصّۃ الخ۔ ۱۲ م

[۴] جیسا کہ مؤطا امام مالکؒ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے "مالك عن نافع أن صفیۃ بنت أبي عبید أخبرته أن حفصة أم المؤمنین أرسلت بعاصم بن عبد اللہ ابن سعد إلی أختها فاطمة بنت عمر بن الخطاب ترضعه عشر رضعات لیدخل علیها وهو صغیر یرضع، ففعلت، فکان یدخل علیها۔ (ص ۵۳۶) باب رضاعۃ الصغیر ۱۲ مرتب

[۵] حضرت عائشہؓ سے اس مسئلہ میں تین قول مروی ہیں، ایک عشر رضعات کا، دوسرا سبع رضعات کا، تیسرا خمس رضعات کا، دیکھئے عمدہ (ج ۲۰ ص ۹۶) باب من قال لا رضاع بعد حولین ۔ ۱۲ مرتب

جمہور کے دلائل درج ذیل ہیں

(۱) باری تعالیٰ کا فرمان "وَأُمَّهٰتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ"[1] اس میں مطلق رضاعت کو سببِ تحریم قرار دیا گیا ہے، قلیل وکثیر کی کوئی تفریق نہیں کی گئی اور کتاب اللہ پر خبرِ واحد سے تقیید وتخصیص کے ذریعہ کوئی زیادتی نہیں کی جاسکتی۔

اس آیت سے جمہور کے استدلال اور اس پر وارد ہونے والے شبہات کو امام ابوبکر جصّاص رحؒ نے احکام القرآن میں مفصّل بیان کیا ہے[2]

(۲) نیز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان "یحرم من الرضاع مایحرم من النسب"[3] اس میں بھی مطلق رضاعت کو محرّم قرار دیا گیا ہے قلیل وکثیر کی کوئی تحدید نہیں کی گئی۔

(۳) مذکورہ روایت کو امام ابوحنیفہؒ نے "حکم بن عتیبہ عن القاسم بن مخیمرہ عن شریح بن ھانئ عن علیؓ بن ابی طالب" کے طریق سے اس طرح مرفوعًا روایت کیا ہے "یحرم من الرضاع مایحرم من النّسب قلیله وکثیرہ"[4] یہ روایت جہاں جمہور کے مسلک پر صریح ہے وہاں اس کے رجال بھی ثقات واثبات ہیں اور امام ابوحنیفہؒ کے سوا سب صحیح مسلم کے رجال ہیں۔

(۴) سنن نسائی میں قتادہ سے مروی ہے، فرماتے ہیں "کتبنا إلی إبراھیم بن یزید النخعی نسأله عن الرضاع، فکتب أنّ شریحاً حدّثنا أنّ علیاً وابن مسعودؓ کانا یقولان: یحرّم من الرضاع مایحرّم من النسب قلیله وکثیرہ"[5]

(۵) مؤطا امام محمدؒ[6] میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے فرماتے ہیں "ماکان من الحولین وإن کانت مصّة واحدة فھی تحرّم"

---

[1] سورۂ نساء آیت ۲۳ پ ۴ ۱۲ م

[2] دیکھئے (ج ۲ ص۱۲۴ تا ص۱۲۶ مطلب اختلف السلف فی التحریم بقلیل الرضاع ۱۲ م

[3] سنن نسائی (ج ۲ ص۸۱) مایحرّم من الرضاع ۱۲ م

[4] جامع المسانید للخوارزمی (ج ۲ ص۹۵) الباب الثالث والعشرون فی النکاح، نیز دیکھئے عقود الجواہر المنیفة (ج ۱ ص۱۵۹) باب الرضاع ۱۲ م

[5] (ج ۲ ص۸۲) القدر الذی یحرّم من الرضاعة ۱۲ م

[6] (ص۲۷۶) باب الرضاع ۱۲

(۶) مصنّف[1] عبدالرزاق میں بھی حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے ایک روایت ایسی مروی ہے جس سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ رضاعت کی چھوٹی بڑی ہر مقدار محرّم ہے۔

(۷) اگلے باب (فی شہادۃ المرأۃ الواحدۃ فی الرضاع) میں حضرت عقبہ بن حارثؓ کی حدیث آرہی ہے جو صحیح بخاری[2] میں بھی ہے جس میں آپؐ نے صرف "انی قد ارضعتکما" سنکر "دَعْھا عنک" کا حکم دیدیا اور یہ سوال نہیں فرمایا کہ رضاعت کتنی مرتبہ ہوئی۔

(۸) مصنّف[3] عبدالرزاق میں متعدد آثار ایسے مروی ہیں جو ہر قلیل و کثیر مقدار کے محرّم ہونے پر دال ہیں۔

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے وہ حضرت علیؓ کی مذکورہ بالا روایت سے منسوخ ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ امام جصّاصؒ نے احکام القرآن[4] میں اپنی سند سے حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا اثر روایت کیا ہے کہ کسی نے ان کے سامنے "لا تحرّم الرضعۃ ولا الرضعتان" کا ذکر کیا تو انھوں نے فرمایا "قد کان ذلک فأما الیوم فالرضعۃ الواحدۃ تحرّم"۔

نسخ کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ صحیح مسلم[5] میں حضرت عائشہؓ کی حدیث کے الفاظ یہ ہیں کہ "کان فیما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات یحرّمن، ثم نسخن بخمس معلومات، فتوفّی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم وھی فیما یقرأ من القرآن" حالانکہ مصاحف عثمانیہ میں کہیں بھی خمس رضعات کے الفاظ موجود نہیں جو اس بات کی واضح دلیل ہے کہ یہ الفاظ بھی بعد میں منسوخ ہوگئے تھے۔

رہے اس حدیث کے یہ الفاظ کہ "فتوفّی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وھی فیما یقرأ من القرآن"، سو ان کے بارے میں امام طحاویؒ نے مشکل الآثار میں فرمایا کہ یہ زیادتی عبداللہ

---

[1] (ج ۷، ص۴۶۶، رقم ۱۳۹۱۱ باب القلیل من الرضاع ۱۲ م

[2] (ج ۲ ص۷۶۴ و ۷۶۵) کتاب النکاح، باب شہادۃ المرضعۃ ۱۲ م

[3] دیکھئے (ج ۷، ص۴۶۶ تا ۴۷۰) ۱۲ م

[4] (ج ۲ ص۱۲۵ مطلب اختلف السلف فی التحریم بقلیل الرضاع ۱۲ م

[5] (ج ۱ ص۴۶۹)۔

بن ابی بکر" کا تفرد ہے اور عمرہ کے دوسرے شاگرد یحییٰ بن سعید[1] انصاری اور قاسم[2] بن محمد جو عبداللہ بن أبی بکر سے زیادہ احفظ ہیں اس کو روایت نہیں کرتے لہٰذا یہ عبداللہ بن أبی بکر کا وہم ہے[3]۔

اور اگر بالفرض اس کو صحیح تسلیم بھی کر لیا جائے تب بھی " وھی فیما یقرأ من القرآن" کا مطلب کسی کے نزدیک بھی یہ نہیں ہے کہ یہ خمس رضعات آخر وقت تک قرآن کریم کا جزء تھے بلکہ مطلب یہ ہے کہ یہ الفاظ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے چند ہی دن پہلے منسوخ ہوئے اس لئے بعض صحابہ کرام کو ان کے نسخ کا پتہ نہ چل سکا، چنانچہ بعض صحابہ آپ کی وفات تک بطور قرآن ان الفاظ کی تلاوت کرتے رہے، علامہ نوویؒ نے اس کے یہی معنیٰ بیان کئے ہیں[4]، حضرت شیخ الہندؒ نے بھی اس کا یہی مطلب بیان کیا ہے[5]، ورنہ ظاہر ہے کہ اگر حضرت عائشہؓ کا منشأ یہ ہوتا کہ یہ الفاظ غیر منسوخ ہیں تو یہ کیسے ممکن تھا کہ وہ ان کو مصحف میں شامل کرانے کی کوشش نہ کرتیں؟

نیز یہ بھی ممکن ہے کہ بالکل آخری عہد نبوی میں نسخ کی وجہ سے خود حضرت عائشہؓ کو نسخ کا علم نہ ہو سکا ہو، اور یہ کوئی بعید نہیں۔

بعض شافعیہ اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ ان الفاظ کا منسوخ ہونا تو مسلّم ہے لیکن یہ صرف منسوخ التلاوۃ ہیں منسوخ الحکم نہیں۔

لیکن علامہ ابن ہمامؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ نسخ میں اصل یہ ہے کہ الفاظ کے ساتھ حکم بھی منسوخ ہو، الفاظ کے منسوخ ہونے کے بعد حکم کا منسوخ نہ ہونا کوئی دلیل

---

[1] یحییٰ بن سعید کی روایت کے لئے دیکھئے مسلم (ج ۱ ص ۴۶۹) ۱۲ م

[2] قاسم بن محمد کی روایت کے لئے دیکھئے مشکل الآثار للطحاوی (ج ۳ ص ۷) کذا فی تکملۃ فتح الملہم (ج ۱ ص ۵۵) ۱۲ مرتب

[3] دیکھئے المعتصر من المختصر من مشکل الآثار (ج ۱ ص ۳۲۱) و فیہ: مع أنّہ (أی کون خمس رضعات من القرآن) محال لأنہ یلزم أن یکون بقی من القرآن مالم یجمعہ الراشدون المھدیون، ولو جاز ذلک لاحتمل ان یکون ما أثبتوہ فیہ منسوخًا وما قصروا عنہ ناسخًا، فیرتفع فرض العمل بہ، ونعوذ باللہ من ھٰذا القول وقائلیہ ۱۲ مرتب

[4] دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۶۸) ۱۲ م

[5] دیکھئے انوار المحمود للنجیب آبادی (ج ۲ ص ۹، مطبوعہ دھلی ۱۳۵۶ھ) ۱۲

چاہتا ہے[۱]، اور دلیل یہاں موجود نہیں، بلکہ اس کے خلاف دلائل موجود ہیں کما مرّ۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی شہادۃ المرأۃ الواحدۃ فی الرضاع

عن عقبۃ بن الحارث قال: تزوجت امرأۃ فجاءتنا امرأۃ سوداء فقالت: إنی قد أرضعتکما، فأتیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقلت: تزوجت فلانۃ بنت فلان فجاءتنا امرأۃ سوداء، فقالت: إنی قد أرضعتکما وھی کاذبۃ، قال: فأعرض عنی قال: فأتیتہ من قبل وجھہ فأعرض عنی بوجھہ، فقلت: إنھا کاذبۃ، قال: وکیف بھا وقد زعمت أنھا قد أرضعتکما دعھا عنک»

اس حدیث کی بناء پر امام احمدؒ، امام اسحاقؒ اور امام اوزاعیؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ رضاعت میں ایک عورت کی شہادت کافی ہے جبکہ وہ عورت خود مرضعہ ہو۔

جمہور کے نزدیک ایک عورت کی شہادت کافی نہیں، پھر مالکیہ کے نزدیک دو عورتوں کی شہادت کافی ہے، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نصاب شہادت یعنی دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کا ہونا ضروری ہے، جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک چار عورتوں کی گواہی ضروری ہے شعبیؒ اور عطاءؒ کا بھی یہی مسلک ہے[۲]۔

حنفیہ کی دلیل باری تعالیٰ کا فرمان ہے «فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ»[۳]۔

اور حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ یہاں آپؐ نے بطور احتیاط علیحدگی کا حکم دیا، چنانچہ بخاری کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں کہ «کیف وقد قیل دعھا عنک[۴]»، یعنی جب ایک بات کہہ کر شبہ پیدا کر دیا گیا تو اب بیوی کو نکاح میں کیسے رکھو گے، کیونکہ شبہ کی کیفیت میں خوشگواری پیدا نہ ہوگی، اس کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ آپؐ نے پہلی بار حضرت عقبہؓ کی بات سنکر اس پر فیصلہ نہیں

---

[۱] فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۰۶) کتاب الرضاع ۱۲ م

[۲] دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص ۹۹) کتاب النکاح، باب شہادۃ المرضعۃ، اور فتح الباری (ج ۵ ص ۲۶۸ وص ۲۶۹) کتاب الشہادات، باب شہادۃ المرضعۃ ۱۲ مرتب

[۳] سورۂ بقرہ آیت (۲۸۲) پ ۳ ۱۲ م

[۴] صحیح بخاری (ج ۱ ص ۳۶۳) کتاب الشہادات، باب شہادۃ المرضعۃ ۱۲ م

فرمایا بلکہ اعراض کیا، اگر ایک عورت کی شہادت کافی ہوتی تو آپؐ اسی وقت حرمت کا حکم دیدیتے۔

نیز شمس الائمہ سرخسیؒ نے مبسوط میں فرمایا کہ اس عورت کی یہ شہادت کسی کے مذہب میں بھی قانوناً قابل قبول نہیں تھی کیونکہ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عقبہ بن حارثؓ سے اس عورت کی کوئی رنجش پیدا ہوگئی تھی اور اس رنجش کے پیدا ہوتے ہی اس نے یہ شہادت دی، ظاہر ہے کہ یہ "شہادت الضغن" تھی جو کسی کے نزدیک بھی مقبول نہیں[1]، لہٰذا یہ حدیث حنابلہ کے نزدیک بھی واجب التاویل ہے اور احتیاط کے سوا اس کا کوئی محمل نہیں، چنانچہ امام بخاریؒ نے بھی یہ حدیث کتاب البیوع باب تفسیر المشتبہات میں ذکر کی ہے[2] جو احتیاط پر عمل کرنے کے لئے قائم کیا گیا ہے واللہ أعلم۔

باب ماجاء ما ذکر أنّ الرّضاعة لاتحرّم إلاّ فی الصغر دون الحولین

عن[3] أمّ سلمةؓ قالت: قال رسول الله صلی الله علیه وسلم لایحرّم من الرضاعة إلاّ ما فتق[4] الأمعاء فی الثدی وکان قبل الفطام" مطلب یہ کہ حرمت رضاعت اس دودھ سے ثابت ہوتی ہے جو بچہ کے لئے باقاعدہ غذا ہو کہ اسکی موجودگی میں کسی دوسری غذا کی حاجت نہ ہو۔

---

[1] مبسوط سرخسی (ج ۵ ص۱۳۸) کتاب النکاح، باب الرضاع، اثبات الرضاع بشہادة النساء۔ فرماتے ہیں: والدلیل علیه أن تلك الشّهادة كانت عن ضغن فانّه قال جاءت امرأة سوداء تستطعمنا فأبینا أن نطعمها فجاءت تشهد علی الرضاع، وبالإجماع بمثل هذه الشهادة لاتثبت الحرمة، فعرفنا أن ذلك كان احتیاطاً علی وجه التنزّه ۔۱۲ مرتّب

[2] صحیح بخاری (ج ۱ ص۲۷۶ و ۲۷۵) ۱۲ م

[3] الحدیث لم یخرجه من أصحاب الكتب الستّة أحد سوی الترمذیؒ قاله الشیخ محمد فؤاد عبد الباقیؒ۔ سنن ترمذی (ج ۳ ص۴۵۸، تحت رقم ۱۱۵۲) ۱۲ مرتب

[4] من فتقه: شقّقه، أی ماوقع موقع الغذاء بأن یکون فی أوان الرضاع، قوله فی الثدی۔ حال من فاعل فتق أی فائضًا منها ولا یشترط کونه من الثدی، فإن إیجار الصبی محرم۔ مجمع بحار الأنوار (ج ۴ ص۹۱) ۱۲ مرتب

یہ حدیث اس پر صراحۃً دال ہے کہ حرمتِ رضاعت مدّتِ رضاعت میں ثابت ہوتی ہے نہ کہ بعد میں، یہی جمہور کا قول ہے۔

البتہ علامہ ابن حزمؒ کا مسلک یہ ہے کہ رضاعت کی کوئی مدت متعین نہیں ہے بلکہ رضاعت صغر میں ہو یا بڑے ہونے کے بعد، ہر حال میں محرِّم ہے[1]، نیز ان کے نزدیک راضع کے لئے ضروری ہے کہ وہ براہِ راست منہ سے چوسے، چنانچہ برتن وغیرہ میں نکالے ہوئے دودھ سے ان کے نزدیک حرمتِ رضاعت ثابت نہ ہوگی[2]۔

ان کا استدلال حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہے "أنّ[3] سالماً مولیٰ أبي حذیفۃ کان مع أبي حذیفۃ وأھلہ في بیتھم، فأتت یعني بنت سھیل النبي صلی اللّٰہ علیہ وسلم، فقالت: إن سالماً قد بلغ ما یبلغ الرجال وعقل ما عقلوا وإنہ یدخل علینا وإني أظن أن في نفس أبي حذیفۃ من ذلك شیئاً، فقال لھا النبي صلی اللّٰہ علیہ وسلم: أرضعیہ تحرمي علیہ ویذھب الذي في نفس أبي حذیفۃ، فرجعت إلیہ، فقالت: إني قد أرضعتہ، فذھب الذي في نفس أبي حذیفۃ"

لیکن طبقات ابن سعد میں واقدی کی ایک روایت میں اس کی تصریح ہے کہ حضرت سہلہ بنت سہیلؓ ایک برتن میں اپنا دودھ نکال لیتی تھیں جس کو "سالم" پی لیتے تھے "وکان بعد یدخل علیھا وھي حاسر، رخصۃ من رسول اللّٰہ لسھلۃ بنت سھیل[4]"

اس تصریح سے جہاں یہ معلوم ہوا کہ حضرت سہلہؓ نے براہِ راست دودھ نہ پلایا تھا وہاں یہ بھی پتہ چلا کہ بڑے ہونے کے بعد حرمت کا ثابت ہونا حضرت سہلہؓ کی خصوصیت تھی، دوسرے الفاظ میں یوں کہا جاسکتا ہے "واقعۃ حال لا عموم لھا" جبکہ حدیثِ باب جو جمہور کا مستدل ہے قاعدۂ کلیہ کی حیثیت رکھتی ہے۔

مدت رضاع سے متعلق اقوالِ فقہاء | پھر جمہور کا مدّتِ رضاع کی تحدید میں اختلاف ہے۔

---

[1] المحلّٰی (ج ۱۰ ص۱۷ و ۱۹) رضاع الکبیر محرّم م۱۸۶۹ ۱۲م

[2] حوالۂ بالا (ج ۱۰ ص۷) صفۃ الرضاع المحرّم ع۱۸۶۶ ۱۲م

[3] صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۶۹) ۱۲م

[4] طبقات ابن سعد (ج ۸ ص۲۷۱) فی تسمیۃ النساء المسلمات المبایعات من قریش وترجمۃ سھلۃ، نیز حافظ ابن حجرؒ نے بھی الإصابہ (ج ۴ ص۳۲۹) میں حضرت سہلہؓ کے ترجمہ میں یہ بات ذکر کی ہے۔ کذا فی تکملۃ فتح الملھم (ج ۱ ص۴۹) باب رضاعۃ الکبیر ۱۲ مرتب

جمہور کا مسلک یہ ہے کہ کل مدّتِ رضاعت دو سال ہے، صاحبین کا بھی یہی مسلک ہے۔
امام مالکؒ کے نزدیک دو سال دو ماہ ہے[1]۔
امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مدّتِ رضاعت ڈھائی سال ہے۔
امام زفرؒ کے نزدیک کل مدّتِ رضاعت تین سال ہے[2]۔

جمہور کا استدلال فرمانِ باری تعالیٰ " وَالْوَالِدٰتُ يُرْضِعْنَ اَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ[3] " سے ہے، نیز حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے فرماتے ہیں " قال رسول الله صلی الله علیہ وسلم: لا رضاع إلا ما كان في الحولين[4]"

امام ابوحنیفہؒ " وَالْوَالِدٰتُ يُرْضِعْنَ اَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ " سے جمہور کے استدلال کا یہ جواب دیتے ہیں کہ "حولین" کے ذکر سے یہ لازم نہیں آتا کہ حولین کے بعد رضاع درست نہ ہو بلکہ آگے " فَاِنْ اَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا " میں " فَاِنْ " کی فا تعقیب کے لئے ہے جو اس پر دال ہے کہ "فصال" بعد الحولین ہوگا جس سے معلوم ہوا کہ حولین کے بعد بھی رضاع پایا جاسکتا ہے، معلوم ہوا کہ یہ آیت مدّتِ رضاعت کی تحدید کے لئے نہیں آئی بلکہ اس سے یہ بتلانا مقصود ہے کہ " مولود لہ " یعنی اب کے ذمّہ مرضعہ کا نفقہ دو سال کے دائرہ میں لازم ہے اس سے زائد میں نہیں[5]۔

---

[1] امام مالکؒ کی اس بارے میں متعدد روایتیں ہیں، ایک جمہور کے مطابق، دوسری "حولان وشہر" تیسری وہ جو تقریر میں مذکور ہے، چوتھی امام ابوحنیفہؒ کے مطابق، پانچویں یہ کہ دو سال اور مزید اتنی مدت جس میں بچہ دوسری غذا کا عادی ہو سکے۔ کذا فی فتح القدیر (ج ۳ ص۳۰۷) نیز دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص۱۴۶) باب من قال لا رضاع بعد حولین۔ ۱۲ مرتّب

[2] مذکورہ مذاہب کے لئے دیکھئے فتح القدیر (ج ۳ ص۳۰۷) کتاب الرضاع ۱۲ م

[3] سورۂ بقرہ آیت ۲۳۳ پ ۲ ۱۲ م

[4] رواه الدارقطني في سننه (ج ۴ ص۱۷۴، رقم ۱۰، الرضاع) وقال: لم يسنده عن ابن عيينة غير الهيثم بن جميل وهو ثقة حافظ"۔

امام نسائیؒ فرماتے ہیں والهيثم بن جميل وثقه الامام أحمد والعجلي وابن حبان وغير واحد وكان من الحفاظ إلا أنه وهم في رفع هذا الحديث والصحيح وقفه على ابن عباسؓ " كذا في نصب الراية (ج ۳ ص۲۱۹)۔ وراجعه لطرقه الموقوفة۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[5] اس جواب کے لئے دیکھئے فتح القدیر (ج ۳ ص۳۰۹) اور تکملہ فتح الملہم (ج ۱ ص۵۳ و۵۴) مسألة مدة الرضاع ۱۲ مرتب

جمہور کا ایک استدلال اس آیت سے بھی ہے "وَحَمْلُهُ وَفِصٰلُهُ ثَلٰثُوْنَ شَهْرًا"[1] کہ اقلِ مدتِ حمل چھ ماہ ہے فبقی للفصال حولان۔

امام ابوحنیفہؒ کا استدلال بھی اسی آیت سے ہے صاحب ہدایہؒ نے اس استدلال کو اس طرح بیان کیا ہے کہ باری تعالےٰ نے اس آیت میں دو چیزوں کا ذکر کرکے ان کی مدت بیان کی ہے، جس کا تقاضا یہ تھا کہ حمل اور رضاعت ہر ایک کے لئے تیس[2] ماہ کی مدت ہوتی "کالأجل المضروب للدينين" لیکن حمل کے حق میں ایک منقِّص پایا گیا یعنی حضرت عائشہؓ کی روایت "لا يكون الحمل أكثر من سنتين قدر ما يتحول ظل المغزل"[3] اس لئے اکثر مدتِ حمل دو سال ہوئی[4]۔

لیکن حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں "وما أجاب به صاحب الهداية ههنا فهو ركيك جدًا" اس لئے کہ اس میں حضرت عائشہؓ کے اثر سے آیت کا منسوخ ہونا لازم آرہا ہے[5] جو درست نہیں۔

لہٰذا صحیح جواب وہ ہے جو علامہ نسفیؒ نے دیا ہے کہ "حملہ" کا مطلب "حمل على الأيدي" ہے، گویا آیت میں یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ مدّتِ رضاعت ڈھائی سال ہے جو عادۃً بچہ کو گود میں اٹھانے کا بھی زمانہ ہے[6]۔

---

[1] سورۂ احقاف آیت (۱۵) پ ۲۶ ۱۲م

[2] فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۰۹) ۱۲م

[3] سنن دارقطنی (ج ۳ ص ۳۲۲، رقم ۳۸۰) باب المہر۔ نیز دیکھئے سنن کبریٰ بیہقی (ج ۷ ص ۴۴۳) كتاب العدد، باب ماجاء في أكثر الحمل۔ حضرت عائشہؓ کا یہ اثر اگرچہ موقوف ہے لیکن غیر مدرک بالقیاس ہونے کی وجہ سے مرفوع کے حکم میں ہے ۱۲ مرتب

[4] دیکھئے ھدایہ مع فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۰۸) کتاب الرضاع ۱۲م

[5] اس پر اگر کوئی کہے کہ حضرت عائشہؓ کا اثر ناسخ نہیں بلکہ مخصّص ہے تو اس کو ہم یہ جواب دیں گے کہ تخصیص عام میں ہوتی ہے جبکہ آیت میں عدد کا ذکر ہے جو خاص کی قبیل سے ہے لہٰذا اثر ناسخ ہی بنے گا مخصّص نہیں۔ کذا في فیض الباری (ج ۴ ص ۲۷۸) باب من قال لارضاع بعد الحولين۔ ۱۲ مرتب

[6] علامہ نسفیؒ نے یہ جواب امام ابوحنیفہؒ کی طرف منسوب کرتے ہوئے ذکر کیا ہے۔ دیکھئے تفسیر مدارک (ج ۵ ص ۲۵) جبکہ فیض الباری (ج ۴ ص ۲۷۸) میں اس جواب کو زمخشری کی طرف منسوب کیا گیا ہے، لیکن زمخشری کی کشاف میں یہ جواب نہ مل سکا ۱۲ مرتب

اس پر اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ آیت "حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَّوَضَعَتْهُ كُرْهًا"[1] میں ظاہر ہے کہ حمل سے مراد حمل فی البطن ہے نہ کہ "حمل علی الأیدی والأکف" جس کا تقاضا یہ ہے کہ "حمله وفصاله" میں بھی حمل فی البطن ہی مراد ہو، تو ہم اس کا یہ جواب دیں گے کہ دراصل اس آیت میں بچہ کی خاطر ماں کے مشقت اٹھانے کے مختلف مراحل کو بیان کیا گیا ہے یعنی :

(۱) حملته أمه کرها أی فی البطن (۲) ووضعته کرها (۳) وحمله أی علی الأیدی (۴) وفصاله -

لیکن اس میں شبہ نہیں کہ جمہور اور صاحبینؒ کا مسلک دلائل کی رُو سے نہایت قوی اور راجح ہے، چنانچہ علامہ ابن نجیمؒ فرماتے ہیں[2] : "ولایخفی قوة دلیلهما" اس لئے کہ آیت "وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ" میں آگے "لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ" کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ حولین کے تام ہونے کے بعد رضاعت نہیں

اس پر اگر کوئی شبہ کرے کہ "فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا" کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ حولین کے بعد فصال رضامندی اور مشورہ پر موقوف ہے معلوم ہوا کہ رضامندی نہ ہو تو حولین کے بعد بھی دودھ پلایا جا سکتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تراضی اور تشاور حولین کے اندر اندر ہے، حولین کے بعد ان کی حاجت ہی نہیں بلکہ دودھ نہ پلانا متعین ہے واللہ أعلم

تم شرح الباب بزیادات من المرتب۔

باب ماجاء فی الأمة تعتق ولها زوج

باندی کی آزادی کے وقت اگر اس کا شوہر غلام ہو تو بالاتفاق باندی کو خیار ملتا ہے کہ وہ شوہر کو اختیار کرنا چاہے تو اختیار کرلے اور چھوڑنا چاہے تو چھوڑ دے، اس خیار کو خیارِ عتق کہا جاتا ہے۔

اور اگر باندی کا شوہر آزاد ہو تو باندی کو خیارِ عتق کے ملنے نہ ملنے کے بارے میں اختلاف

---

[1] سورۂ احقاف آیت ۱۵ پ ۲۶ - ۱۲ م

[2] البحرالرائق (ج ۳ ص ۲۲۳) کتاب الرضاع ۱۲ م

ہے، حنفیہ کے نزدیک اس صورت میں بھی خیارِ عتق ہے[۱] جبکہ ائمہ ثلاثہ اس صورت میں خیارِ عتق کے قائل نہیں[۲]۔

حنفیہ کا استدلال حضرت بریرہ رضی کی آزادی کے واقعہ سے ہے "عن الأسود عن عائشة قالت کان زوج بریرة حرًّا فخیرھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم[۳]"

ائمہ ثلاثہ رح کا استدلال بھی حضرت بریرہ رضی ہی کے واقعہ سے ہے جو اس باب میں ھشام بن عروہ عن أبیہ عن عائشة رض کے طریق سے اس طرح مروی ہے " قالت: کان زوج بریرة عبدًا فخیرھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، فاختارت نفسھا، ولو کان حرًّا لم یخیرھا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جہاں تک " ولو کان حرًّا لم یخیرھا " کے جملہ کا تعلق ہے سو وہ حدیث کا جزء نہیں بلکہ عروہ کا قول ہے چنانچہ نسائی کی روایت میں اس کی تصریح بھی ہے[۴] اور یہ قول ان کے اجتہاد کی حیثیت رکھتا ہے جو مجتہد پر حجت نہیں۔

اور جہاں تک روایت میں زوجِ بریرہ کے عبد ہونے کی تصریح کا تعلق ہے اس کا حضرت عائشہ رض کی روایت کے اس طریق سے تعارض ہے جو حنفیہ کا مستدل ہے اب یا تو ان دونوں میں ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جائے گا یا تطبیق کا۔

اگر ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جائے تو اسود کی روایت راجح ہے، جس کی تحقیق علامہ ابن القیم رح کے بیان کے مطابق اس طرح ہے کہ یہ واقعہ حضرت عائشہ رض سے تین راویوں نے روایت کیا ہے، اسود، عروہ اور قاسم بن محمد۔

ان میں سے عروہ سے دو صحیح متعارض روایات مروی ہیں: ایک زوجِ بریرہ رض کے آزاد ہونے

---

[۱] طاؤس رح، ابن سیرین رح، مجاہد رح، ابراھیم نخعی رح، حماد رح اور سفیان ثوری رح کا بھی یہی مسلک ہے دیکھئے المغنی (ج ۶ ص ۶۵۹) کتاب النکاح، عتق الأمة و زوجھا عبد أو حرّ۔ ۱۲ مرتب

[۲] عبد اللہ بن عمر رض، عبد اللہ بن عباس رض، سعید بن المسیب رح، حسن بصری رح، عطا رح، سلیمان بن یسار رح، ابوقلابہ رح، ابن ابی لیلیٰ رح، اوزاعی رح اور امام اسحاق رح کا بھی یہی مسلک ہے۔ حوالہ بالا۔ ۱۲ مرتب

[۳] أخرجہ الترمذی فی الباب وأبوداوٗد فی سننہ (ج ۱ ص ۳۰۲) کتاب الطلاق، باب من قال کان حرًّا، والنسائی فی سننہ (ج ۱ ص ۳۶۶) کتاب الزکوٰة، إذا تحولت الصدقة ۱۲ مرتب

[۴] چنانچہ نسائی میں یہ الفاظ آئے ہیں قال عروة: فلو کان حرًّا ما خیرھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، دیکھئے (ج ۲ ص ۱۰۰) کتاب الطلاق، باب خیار الأمة تعتق وزوجھا مملوك ۱۲ مرتب

کی[1] اور دوسرے ان کے غلام ہونے کی[2]، قاسم بن محمد سے بھی دو روایتیں مروی ہیں ایک حر ہونے کی[3]، جبکہ دوسری روایت میں حر یا عبد ہونے میں شک ہے[4]، ان دونوں کے مقابلہ میں اسود کی روایت میں کوئی اختلاف نہیں بلکہ اس میں زوج بریرہ کے صرف حر ہونے کا ذکر ہے[5]، لہٰذا اسود کی حر ہونے سے متعلقہ روایت راجح ہے[6]، اس کے علاوہ اسود کی روایت کو مثبتِ زیادت ہونے کی بناء پر بھی ترجیح ہے۔

اور اگر تطبیق کا طریقہ اختیار کیا جائے تو علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ رواۃ کا ایسی دو صفتوں میں اختلاف ہے جو بیک وقت جمع نہیں ہو سکتیں یعنی حرّیت اور عبدیت، اس لئے ہم ان دونوں صفتوں کو دو علیحدہ علیحدہ حالتوں میں مانیں گے اور کہیں گے کہ "إنه کان عبداً فی حالۃٍ، حُرّاً فی حالۃٍ أخریٰ" اس صورت میں یقیناً ایک حالت مقدم ہوگی اور دوسری مؤخر، اور یہ امر متعین ہے کہ رقّیت کے بعد حرّیت آسکتی ہے لیکن حریت کے بعد رقّیت نہیں آسکتی، جس کا تقاضا یہ ہے کہ رقّیت مقدّم ہو اور حریت مؤخر، ثابت ہوا کہ جس وقت حضرت بریرہؓ کو خیار ملا اس وقت ان کے شوہر آزاد تھے اور اس سے قبل غلام[7]۔

علامہ عینیؒ کے کلام کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جو حافظؒ نے الإصابہ میں مغیث کے ترجمہ کے تحت ذکر کی ہے اس میں یہ الفاظ آئے ہیں "وکان اسم زوجہا مغیثاً وکان مولی، فخیّرہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم[8]" اس روایت میں لفظ "مولیٰ" صراحتہً آیا ہے

---

[1] عروہ کی یہ روایت تلاش کے باوجود نہ مل سکی ۱۲ م

[2] دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۹۴) کتاب العتق، باب بیان الولاء لمن اعتق ۱۲م

[3] یہ روایت بھی نہ مل سکی، البتہ قاسم بن محمد کی زوج بریرہ کے عبد ہونے سے متعلق روایت ملی، دیکھئے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص۳۰۲) کتاب الطلاق، باب فی المملوکۃ تعتق وھی تحت حرّ أو عبد ۱۲م

[4] دیکھئے مسلم (ج ۱ ص۴۹۴) ۱۲م

[5] یہ روایت ترمذی کے زیر بحث باب کے علاوہ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص۳۰۲) باب من قال کان حرّاً، میں بھی آئی ہے ۱۲ م

[6] مذکورہ تفصیل بذل المجہود (ج ۱۰ ص۳۶۲) باب فی المملوکۃ الخ سے ماخوذ ہے بحوالہ الہدیٰ لابن القیمؒ ۱۲ مرتب

[7] مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص۲۶۰) کتاب الطلاق، باب خیار الأمۃ تحت العبد ۱۲ مرتب

[8] حافظؒ نے یہ الفاظ اسود کی روایت میں امام ترمذیؒ کے حوالہ سے نقل کئے ہیں (لیکن سنن ترمذی میں یہ روایت احقر کو نہ مل سکی) دیکھئے الاصابہ (ج ۳ ص۴۵۳، رقم ۸۱۶۲) ۱۲ مرتب

جو آزاد کردہ کے لئے استعمال ہوتا ہے، عین ممکن ہے کہ جن روایات میں لفظ "عبد" آیا ہے وہ "مولیٰ" کے معنی میں ہو، لہٰذا روایات میں نہ کوئی تعارض ہے اور نہ ہی حنفیہ کے مسلک پر کوئی اشکال۔

البتہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ "عبدیت" کی روایت اسی باب میں حضرت ابن عباسؓ کی اگلی حدیث سے مؤید ہے "أن زوج بريرة كان عبدا أسود لبني المغيرة يوم اعتقت بريرة"۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کو حریت کا علم نہ ہوا ہوگا اور ان کا بیان حضرت عائشہؓ کے بیان کا معارضہ نہیں کر سکتا، اس لئے کہ وہ بریرہؓ کی معتِقہ اور صاحبِ معاملہ تھیں۔

پھر واضح رہے کہ اگر یہ ثابت ہو جائے کہ مغیث حضرت بریرہؓ کی آزادی کے وقت غلام تھے تب بھی اس سے حنفیہ کی تردید نہیں ہوتی، کیونکہ اس صورت میں حنفیہ کا مسلک قیاس سے ثابت ہوگا، اور وہ اس طرح کہ حضرت بریرہؓ کو اختیار دینے کی علت یہ تھی کہ نکاح کے وقت ان کی مرضی عقد میں مؤثر نہ تھی بلکہ مولیٰ کی مرضی سے نکاح ہوا تھا، آزادی کے وقت ان کو اپنی مرضی استعمال کرنے کا حق دیا گیا، اور یہ علت اس صورت میں بھی پائی جاتی ہے جبکہ زوج حر ہو۔ واللہ اعلم

باب ماجاء أنّ الولد للفراش

"عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الولد للفراش وللعاهر الحجر"[1]

یہ حدیث جوامع الکلم میں سے ہے اور اکثر محدثین کے نزدیک متواتر ہے[2] چنانچہ یہ روایت بیس[20] سے زائد صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم سے مروی ہے[3]،

---

[1] ترجمہ: بچہ فراش کی طرف منسوب ہوگا اور زانی کے لئے پتھر ہیں ۱۲ م

[2] چنانچہ علامہ جلال الدین سیوطیؒ نے اس کو احادیثِ متواترہ میں سے شمار کیا ہے، دیکھئے تکملۂ فتح الملہم (ج ۱ ص ۸۳) قبیل باب العمل بإلحاق القائف الولد، کتاب الرضاع بحوالہ تکملۂ شرح المہذب للمطیعی (ج ۱۶ ص ۴۰۳)۔

اور علامہ ابن عبد البرؒ فرماتے ہیں: حدیث "الولد للفراش" هو من أصح ما يروى عن النبي صلى الله عليه وسلم جاء عن بضعة وعشرين من الصحابة۔ كذا في العمدة (ج ۲۳ ص ۲۵۱) کتاب الفرائض، باب الولد للفراش الخ والفتح للحافظؒ (ج ۱۲ ص ۳۹) ۱۲ مرتب

[3] رواۃ صحابۂ کرام اور ان کی روایات کا اجمالی خاکہ حسب ذیل ہے: (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

(۱) روایتِ حضرت عمر فاروقؓ، مسند احمد (ج ۱ ص۲۵) مسند عمرؓ۔

(۲) 〃 حضرت عثمان غنیؓ، مسند احمد (ج ۱ ص۵۹ و ۶۵) مسند عثمان رضؓ۔

(۳) 〃 حضرت عائشہؓ، بخاری (ج ۱ ص۲۷۶) کتاب البیوع، باب تفسیر المشتبھات،

(۴) 〃 حضرت ابوامامہ باہلیؓ، مسند احمد (ج ۵ ص۲۶۷) مسند ابوامامہ۔

(۵) 〃 حضرت ابوھریرہؓ، ترمذی کی مذکورہ حدیث باب۔

(۶) 〃 حضرت عمرو بن خارجہؓ، سنن ابن ماجہ (ص۱۹۴) أبواب الوصایا، باب لا وصیۃ لوارث۔

(۷) 〃 حضرت عبداللہ بن زبیرؓ، سنن نسائی (ج ۲ ص۱۱۰) کتاب الطلاق، باب إلحاق الولد بالفراش۔

(۸) 〃 حضرت علی رضؓ، مسند احمد و مسند بزار۔

(۹) 〃 حضرت عبداللہ بن عمر رضؓ، مسند بزار۔

(۱۰) 〃 حضرت معاویہؓ، مسند ابویعلی۔

(۱۱) 〃 حضرت عبداللہ بن عباسؓ، معجم طبرانی۔

(۱۲) 〃 حضرت براء بن عازبؓ، معجم طبرانی۔

(۱۳) 〃 حضرت زید بن ارقم رضؓ، معجم طبرانی۔

(۱۴) 〃 حضرت عبادۃ بن الصامتؓ، معجم طبرانی و مسند احمد۔

(۱۵) 〃 حضرت ابومسعودؓ، معجم طبرانی۔

(۱۶) 〃 حضرت واثلۃ بن الاسقعؓ، معجم طبرانی۔

(۱۷) 〃 حضرت ابو وائل رضؓ، معجم طبرانی۔

مذکورہ حوالوں میں ۸ تا ۱۷ کل دس روایتوں کے لئے دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۵ ص۱۳ تا ص۱۵) کتاب الطلاق، باب الولد للفراش۔

(۱۸) روایت حضرت عبداللہ بن عمروؓ، سنن ابی داؤد (ج ۱ ص۳۱۰) کتاب الطلاق، باب الولد للفراش۔

(۱۹) 〃 حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، سنن نسائی (ج ۲ ص۱۱۰) کتاب الطلاق، باب إلحاق الولد بالفراش الخ

نسائی میں یہ روایت ابن مسعود کی تصریح کے بغیر آئی ہے، البتہ علامہ عینیؒ نے ابن مسعودؓ کی روایت کے لئے نسائی ہی کا حوالہ دیا ہے۔

(۲۰) روایت حضرت سعد بن ابی وقاصؓ، مسند بزار۔

(۲۱) 〃 حضرت حسین بن علی رضؓ، معجم طبرانی، آخری دونوں روایتوں میں حدیث کا صرف پہلا جملہ روی ہے دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۵ ص۱۳ و ص۱۵) ۱۲ مرتب عفی عنہ

اس روایت میں "حجر" سے کیامراد ہے؟ بعض حضرات نے "حجر" سے خیبت کے معنی مراد لئے ہیں یعنی "حرمان الولد الذی یدّعیہ" اور بعض نے "حجر" سے رجم کے معنی مراد لئے ہیں، حافظؒ نے پہلے معنی کو راجح قرار دیا ہے[1]۔

احقر عرض کرتا ہے کہ اگرچہ سیاقِ حدیث سے پہلے معنی راجح معلوم ہوتے ہیں لیکن رجم کے معنی کی طرف بھی اشارہ مقصود ہے "ومثل ذلك كثير فى كلام البلغاء"۔

پھر احناف کے نزدیک فراش کی تین قسمیں ہیں:

(۱) فراش قوی جو منکوحہ کا فراش ہے جس میں نسب بغیر دعویٰ نسب ثابت ہو جاتا ہے اور انکار سے منتفی نہیں ہوتا الّا یہ کہ شوہر لعان کرے۔

(۲) فراش متوسط، جو امّ ولد کا فراش ہے اس کے دوسرے بچہ سے نسب بغیر دعوہ ثابت ہو جاتا ہے، یعنی مولیٰ کا سکوت ثبوتِ نسب کے لئے کافی ہے البتہ نسب کی نفی سے نسب منتفی ہو جاتا ہے لعان کی حاجت نہیں ہوتی۔

(۳) فراش ضعیف، جو عام باندیوں کا فراش ہے جس میں ثبوتِ نسب کے لئے دعویٰ ضروری ہے البتہ مولیٰ پر دیانۃً دعویٰ نسب لازم ہے[2]۔

حدیثِ باب کی بناء پر کتبِ حنفیہ میں یہ مسئلہ لکھا گیا ہے کہ اگر شوہر مشرق میں ہو اور بیوی مغرب میں، اور بیوی کے اولاد ہو جائے تب بھی نسب ثابت ہو جاتا ہے خواہ کئی سال سے ملاقات ثابت نہ ہو، کیونکہ یہ فراشِ قوی ہے[3] "والولد للفراش"۔

اس پر شافعیہ وغیرہ نے اعتراض کیا ہے کہ یہ مسئلہ بالکل غیر معقول ہے اور الفاظِ حدیث پر غیر معمولی جمود ہے[4]۔

حضرت شاہ صاحبؒ جواب میں فرماتے ہیں کہ مسئلہ معقول ہے اس لئے کہ اگر بچہ فی الواقع

---

[1] فتح الباری (ج ۱۲ ص۳۶ و ص۳۷) کتاب الفرائض، باب الولد للفراش الخ وراجعہ لمزید التفصیل ۱۲ م

[2] دیکھئے فیض الباری (ج ۳ ص۱۸۹) کتاب البیوع، باب تفسیر المشبّہات ۱۲م

[3] البحر الرائق (ج ۴ ص۱۵۵) باب ثبوت النسب ۱۲ م

[4] فتح الباری (ج ۱۲ ص۳۵) کتاب الفرائض، باب الولد للفراش، اور شرح نووی علیٰ صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۷۰) باب الولد للفراش، کتاب الرّضاع ۱۲ مرتّب

شوہر کا نہ ہو تو شوہر پر لعان کرنا واجب ہے اور ترکِ لعان حرام، جب خود شوہر اس واجب پر عمل نہیں کر رہا تو یہ اس بات کا قرینہ ہے کہ دونوں کے درمیان کوئی ملاقات ہوئی ہے[1] اور وہ ملاقات ممکن بھی ہے خواہ کرامۃً ہی کیوں نہ ہو، اور پھر ہمارے زمانہ میں جبکہ تیز رفتار سواریاں ایجاد ہو چکی ہیں اس میں زیادہ استبعاد بھی باقی نہیں رہتا۔

اس کے علاوہ اگر حدیثِ باب کے الفاظ کو دقّتِ نظر سے دیکھا جائے تو مسلکِ احناف کی قوت کا اندازہ ہوتا ہے، اس لئے کہ "الولد للفراش" کے بعد "وللعاهر الحجر" کا اضافہ اس بات کی طرف اشارہ کر رہا ہے کہ حدیث اس صورت سے بحث کر رہی ہے جب ظاہر حالات سے زنا کا ارتکاب نظر آتا ہو کہ اس صورت میں بھی ولد کی نسبت فراش ہی کی طرف ہوگی "فتبيّن أن الأمر يدور مع الفراش لا مع حقيقة العلوق، فإن العلوق امر مخفي لا سبيل إلى القطع به"۔

حقیقت یہ ہے کہ شریعت نے ثبوتِ نسب کے معاملہ میں انتہائی احتیاط سے کام لیا ہے اور حتی الإمکان انساب کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، اس کی حکمت یہ ہے کہ غیر ثابت النسب ہونے سے ایک شخص کی زندگی اس کے کسی جرم کے بغیر برباد ہو جاتی ہے، اگرچہ شریعت نے اپنے احکام میں ولد الزنا کے ساتھ کوئی خاص امتیاز نہیں برتا لیکن یہ انسان کی فطرت ہے کہ وہ ولد الزنا کو معاشرہ میں وہ مقام دینے کے لئے تیار نہیں ہوتا جو ایک ثابت النسب شخص کو حاصل ہوتا ہے۔

دوسری طرف نفس الامری طور پر نسب کا ثبوت ایک ایسا معاملہ ہے جس کی تحقیق سوائے ماں کے اور کسی کو نہیں ہو سکتی یہاں تک کہ باپ کو بھی نہیں، اس لئے اس مسئلہ کا مدار اس کی ظاہری علامت یعنی فراش کو بنایا گیا ہے، اب جہاں فراش پایا جائیگا وہاں ثبوتِ نسب

---

[1] فيض الباري (ج ۳ ص ۱۸۹ و ۱۹۰) ـ وفيه : ولكنّهم شرطوا (اى الشافعية) إمكان الوطء أيضًا بعد ثبوت الفراش، (وعند الحنفية ليس بشرط بل يكفي ثبوت الفراش) ..... ثم إنه ماذا يكون باشتراط الإمكان؟ لاحتمال أن يكون التقيا في محل ثم لم يجامعها الزوج وأتت بولد في تلك المدة أوجامعها ولم تحمل منه و زنت ـ والعياذ بالله ـ وعلقت منه فهذه الاحتمالات لا تنقطع أبدًا وإن تفاوتت قوةً وضعفًا، فالذى يدور عليه امر النسب هو الفراش، وليس على القاضي أن يتجسس سرائر الناس ۱۲ مرتّب

ہو جائے گا بشرطیکہ کوئی عقلی استحالہ یا شرعی محظور لازم نہ آئے، اور زیر بحث صورت میں نہ عقلی استحالہ ہے نہ شرعی محظور اس لئے بچہ کی زندگی درست کرنے کے لئے اسے ثابت النسب قرار دینا ضروری ہے اور لعان کی صورت میں شوہر کے حق کی رعایت بھی موجود ہے۔

واللہ أعلم وعلمه أتم وأحکم۔

باب[1] ماجاء فی کراھیة أن تسافر المرأة وحدھا

عن[2] أبی سعید الخدری قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لا یحل لامرأة تؤمن باللہ والیوم الآخر أن تسافر سفرًا یکون ثلاثة أیام فصاعدًا إلا ومعها أبوها أو أخوها أو زوجها أو ابنها أو ذو محرم منها۔

عورت اگر مکہ مکرمہ سے مسافت سفر کے فاصلہ پر ہو تو امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ وغیرہ کے نزدیک سفرِ حج میں زوج یا محرم کا ساتھ ہونا ضروری ہے اور اس شرط کے بغیر ان کے نزدیک وجوبِ حج نہ ہوگا بلکہ سفرِ حج جائز بھی نہ ہوگا،

جبکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک زوج یا محرم کا ساتھ ہونا "وجوب حج علی المرأة" کی شرط نہیں بلکہ اس کے بغیر بھی حج لازم ہو جائیگا بشرطیکہ یہ سفرِ حج ایسے مامون رفقاء کے ساتھ ہو جن میں قابلِ اعتماد عورتیں بھی ہوں[3]،

مالکیہ اور شافعیہ کا استدلال فرضیتِ حج سے متعلقہ عمومی نصوص سے ہے جو اس لحاظ سے مطلق بھی ہیں کہ ان میں مَحْرَم ہونے کی کوئی شرط نہیں۔ مثلاً "وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا"[4] اور حضرت ابوہریرہؓ کی روایت سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان "أیها الناس قد فرض علیکم الحج فحجوا"[5] نیز عدی بن حاتمؓ کی روایت میں

---

[1] شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲ م

[2] الحدیث أخرجه البخاری (ج ۱ ص ۲۵۱) أبواب العمرة، باب حج النساء، ومسلم (ج ۱ ص ۴۳۳) کتاب الحج، باب سفر المرأة مع محرم الخ ۱۲ م

[3] دیکھئے بدایة المجتهد (ج ۱ ص ۲۳۵) کتاب الحج، الجنس الأول، اور فتح القدیر (ج ۲ ص ۳۳۰) کتاب الحج ۱۲ مرتب

[4] سورۂ آل عمران آیت (۹۷) پ ۴ ۱۲ م

[5] صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۳۲) باب فرض الحج مرة فی العمر ۱۲ م

آپؐ کا فرمان ہے " والذی نفسی بیدہ لَیُتِمَّنَّ اللہ ھٰذا الأمر حتی تخرج الظعینۃ من الحِیرَۃ فتطوف بالبیت فی غیر جوار أحد[1]"

حنفیہ اور حنابلہ کا استدلال درج ذیل دلائل سے ہے:

① حضرت ابو سعید خدریؓ کی حدیثِ باب۔

② حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان " لا تحجّنّ امرأۃ إلّا ومعها ذو محرم[2]"۔

③ حضرت ابو امامہ باہلیؓ کی روایت قال: سمعتُ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: لا یحل لامرأۃ مسلمۃ أن تحجّ إلّا مع زوج أو ذی محرم[3]"

④ عقلی دلیل سے بھی احناف کے مسلک کی تائید ہوتی ہے کہ محرم کے بغیر سفر میں فتنہ کا اندیشہ ہے "وتزداد بانضمام غیرها إلیها" یہی وجہ ہے کہ خلوت بالاجنبیہ حرام ہے اگرچہ کوئی دوسری عورت بھی موجود ہو[4]۔

جہاں تک ان دلائل کا تعلق ہے جن کے عموم سے شافعیہ اور مالکیہ نے استدلال کیا ہے وہ حجت نہیں اس لئے کہ یہ دلائل اپنے عموم اور اطلاق پر نہیں بلکہ بالاجماع بعض شرائط کے ساتھ مقید ہیں جیسے راستہ کے مأمون ہونے کی شرط، لہٰذا مذکورہ دلائل کی بناء پر مزید تقیید وتخصیص کی جائے گی اور کہا جائیگا کہ بغیر زوج یا محرم کے عورت پر نہ حج لازم ہے اور نہ ہی سفرِ حج جائز، کذا قال الشیخ ابن الھمامؒ۔ واللہ أعلم

شرحِ باب از مرتّب عفا اللہ عنہ

---

[1] مسند احمد (ج ۴ ص ۲۵۷) نیز دیکھئے (ج ۴ ص ۳۷۸) ۱۲ م

[2] سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۲۳، رقم نمبر ۳۰) کتاب الحج ۱۲ م

[3] التعلیق المغنی علی سنن الدارقطنی (ج ۲ ص ۲۲۳ تحت رقم ۳۲) ۱۲ م

[4] فتح القدیر (ج ۲ ص ۳۳۳) ۱۲ م

أبوابُ الطلاق واللّعَان
عَن رَّسُولِ اللهِ صَلّى اللهُ عَلَيهِ وَسَلّم

طلاق کے لغوی معنی چھوڑنے کے ہیں اور اصطلاحِ شرع میں رشتۂ نکاح ختم کرنے کو کہتے ہیں[1]

اللہ تعالیٰ نے اسلام میں طلاق کا جو نظام مقرر فرمایا ہے اس کی حکمتوں کا کسی قدر اندازہ دوسرے مذاہب کے ساتھ موازنہ سے ہو سکتا ہے

طلاق دینِ یہود میں | یہود کے اصلِ دین میں طلاق کی کھلی اجازت تھی اور اس کا اختیار صرف شوہر کو تھا، لیکن ان کے نزدیک طلاق صرف تحریراً واقع ہو سکتی تھی، نیز طلاق دینے والے شخص کے لئے وہ مطلقہ زوجِ ثانی سے نکاح وطلاق کے بعد بھی حلال نہ ہو سکتی تھی[2]، مزید کوئی پابندی شوہر پر نہ تھی بلکہ اس کو مکمل آزادی حاصل تھی کہ جب اور جس طرح چاہے طلاق دے، لیکن یہودیوں نے بعد میں طلاق پر بہت سی پابندیاں عائد کر دیں، حتی أصبح الطلاق شاذّاً في القرن الحادي عشر الميلادي

طلاق دینِ نصاریٰ میں | یہود کے برخلاف اصل عیسائی مذہب میں طلاق دینا حرام اور سخت گناہ تھا اور سوائے عورت کے زانیہ ہونے کے اور کسی صورت میں طلاق کی اجازت نہ تھی، چنانچہ انجیل مرقس[3] میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا یہ مقولہ نقل کیا گیا ہے کہ "جس شخص نے اپنی بیوی کو طلاق دے کر کسی دوسری عورت سے نکاح کیا اس نے زنا کیا، اور اگر کسی عورت نے اپنے شوہر کو طلاق دیکر کسی اور سے نکاح کیا تو اس نے زنا کیا" اور انجیل لوقا[4] میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام

---

[1] دیکھئے قواعد الفقہ ص۳۶۲) ۱۲ مرتب

[2] مذکورہ تفصیل سفر التثنیۃ (۲۴: ۱-۴) سفر أرمیا علیہ السلام (۳: ۱) سے ماخوذ ہے، تکملۃ فتح الملہم (ج ۱ ص۱۳۰) وراجعہ للتفصیل ۱۲ مرتب

[3] (۱۰: ۱۱-۱۲) تکملہ (ج ۱ ص۱۳۱) ۱۲ م

[4] (۱۶: ۱۸) تکملہ ۱۲ م

کا یہ قول نقل کیا گیا ہے کہ جس شخص نے کسی آدمی کی مطلقہ سے نکاح کیا اس نے زنا کیا۔

بہرحال طلاق دینِ نصاریٰ میں شجرِ ممنوعہ تھی، دوسری طرف تعدّدِ ازدواج ممنوع تھا[۱] جس کا نتیجہ یہ تھا کہ اگر غلطی سے دو ناموافق انسانوں میں رشتۂ نکاح قائم ہوگیا تو دونوں کی زندگی مستقل جہنم بنی رہتی تھی جس سے خلاصی کا کوئی راستہ نہ تھا لیکن ظاہر ہے کہ یہ بات چلنے والی نہ تھی، اگرچہ جب اسلام میں طلاق کی اجازت دی گئی تو بعض نصاریٰ نے اسلام کے اس حکم پر بھی اعتراض کیا لیکن چونکہ طلاق کی اجازت نہ دینا ایک غیر فطری حکم تھا اس لئے بعد میں خود نصاریٰ اس پر عمل نہ کر سکے، اور رفتہ رفتہ طلاق پر عائد شدہ پابندیاں ڈھیلی ہونی شروع ہوئیں اور زنا کے علاوہ بعض دوسری خرابیوں کی بناء پر طلاق کی اجازت خود کلیسا نے دیدی، پھر لوگوں کے دباؤ پر کلیسا ان اعذار میں اضافہ کرتا چلا گیا، اس کے باوجود طلاق کے اعذار پھر بھی محدود تھے اور طلاق دینے کا اختیار صرف کلیسا کی عدالتوں کو تھا، شوہر یا بیوی کو کسی قسم کا اختیار نہ تھا، وہ ضرورت پڑنے پر کلیسا سے رجوع کرتے تھے جو تحقیق کے بعد اپنی صوابدید پر طلاق کا حکم جاری کرتا تھا، لیکن چونکہ کلیسا کی عدالتیں حتیٰ الامکان بائبل کی ہدایات پر عمل کی کوشش کرتی تھیں اس لئے ان کی طرف سے طلاق کے فیصلے کم ہوتے تھے۔

یورپ کی نشأۃ ثانیہ کے بعد عوام میں یہ تحریک پیدا ہوئی کہ طلاق کی ان ناروا پابندیوں کو اٹھایا جائے، بالآخر ایک انقلابی قدم اٹھایا گیا اور طلاق کا اختیار کلیسا کی عدالتوں سے اٹھا کے عام ملکی عدالتوں کی طرف منتقل کر دیا گیا، اور طلاق کے اعذار کی فہرست انتہائی طویل بنادی گئی اور طرّہ یہ کہ مرد کے علاوہ عورت کو بھی عدالت سے رجوع کر کے طلاق کا اختیار دیدیا گیا اور فریقین کے لئے محض ناپسندیدگی بھی طلاق کا قانونی جواز قرار پاگئی، جس کا نتیجہ یہ ہے کہ اب یورپ میں طلاقوں کی جتنی کثرت ہے اس کا مشرقی ممالک کے لوگ تصور بھی نہیں کر سکتے، اور رشتۂ نکاح ہر وقت علیٰ شرف الزوال رہتا ہے۔

طلاق دینِ ہنود میں ہندو مذہب میں بھی طلاق ممنوع رہی ہے، حتیٰ کہ اگر عورت زنا کی مرتکب ہو جاتی تو اپنے مذہب سے خارج شمار کی جاتی لیکن طلاق کی کوئی صورت نہ ہوتی، لیکن جب ہندوؤں نے اس حکم میں تنگی محسوس کی تو ان کے بعض فرقوں نے اس کی اجازت دی کہ ضرورت پڑنے پر شوہر اپنے پنڈت اور پروہت وغیرہ سے طلاق کے لئے رجوع کر سکتا ہے، چنانچہ جنوبی ہندوستان

---

[۱] سیرتِ مصطفیٰ (ج ۳ ص ۲۵۳) ۱۲ م

میں اب اکثر فرقوں کے نزدیک طلاق کا سلسلہ ہے جبکہ شمالی ہند میں اب بھی سوائے چند نیچ فرقوں کے طلاق کا رواج نہیں اور شرفاء کے نزدیک اس کو اب تک ناجائز سمجھا جاتا ہے[1]۔

طلاق دینِ اسلام میں اسلام نے طلاق کا جو عادلانہ نظام مقرر کیا ہے وہ اس افراط و تفریط سے پاک ہے جو دوسرے مذاہب میں پایا جاتا ہے۔

اسلام نے طلاق کو نہ بالکل حرام قرار دیا نہ اس کی بے لگام اجازت دی، دراصل اسلامی تعلیمات کا منشا یہ ہے کہ رشتۂ نکاح پائیدار اور خوشگوار ہو، اور بوقتِ مجبوری طلاق کی بھی گنجائش ہو، جس کا کسی قدر اندازہ درج ذیل احکام سے لگایا جا سکتا ہے۔

(۱) نکاح سے قبل مرد کو اس کی اجازت دی گئی کہ وہ اپنی مخطوبہ کو دیکھ لے تاکہ وہ بصیرت کے ساتھ رشتۂ نکاح قائم کرے اور بعد میں بدصورتی وغیرہ کی بناء پر رد کرنے کی نوبت نہ آئے۔

(۲) معمولی معمولی باتوں پر طلاق کو پسند نہیں کیا گیا بلکہ شوہر کو یہ تاکید کی گئی کہ اگر بیوی کی طرف سے کوئی ناگوار بات پیش آئے تو وہ اس کی خوبیوں کا تصور کرے چنانچہ ارشاد ہے "فَاِنْ[2] كَرِهْتُمُوْهُنَّ فَعَسٰۤى اَنْ تَكْرَهُوْا شَيْـًٔا وَّيَجْعَلَ اللّٰهُ فِيْهِ خَيْرًا كَثِيْرًا" نیز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "لا يفرك مؤمن مومنة، إن كره منها خلقًا رضي منها آخر أو قال غيره[3]"۔

(۳) پھر اگر کوئی بات شوہر کے لئے ناقابلِ برداشت ہونے لگے تو بھی طلاق کے بجائے مرد کو اس کی تاکید کی گئی ہے کہ وہ بتدریج اس کی اصلاح کی فکر کرے چنانچہ ارشاد ہے: "وَالّٰتِىْ[4] تَخَافُوْنَ نُشُوْزَهُنَّ فَعِظُوْهُنَّ وَاهْجُرُوْهُنَّ فِى الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوْهُنَّ ۚ فَاِنْ اَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوْا عَلَيْهِنَّ سَبِيْلًا[5]"

---

[1] "طلاق دینِ ہنود میں" کے عنوان کے تحت مذکورہ تشریح مرتب کا اضافہ ہے جو تکملہ فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۳۲) سے ماخوذ ہے، بحوالہ دائرۃ المعارف البریطانیہ مادّہ DIVORCE طبع ۱۹۵۰ء (ج ۷ ص ۴۵۳) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] سورۂ نساء آیت ۱۹، پ۴ - ۱۲ م

[3] صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۷۵) کتاب الرضاع، باب الوصیۃ بالنساء ۱۲ م

[4] سورۂ نساء، آیت ۳۴، پ۵ - ۱۲ م

[5] اس آیت میں اصلاح کے تین مراحل بیان کئے گئے ہیں:

(۱) نصیحت یعنی نرمی سے سمجھانا۔

(۲) سمجھانے سے باز نہ آنے کی صورت میں بستر علیحدہ کر دینا۔

(۳) اگر پھر بھی باز نہ آئے تو بدرجۂ مجبوری معمولی ضرب کی بھی اجازت دی گئی۔ تفصیل کے لئے دیکھئے معارف القرآن (ج ۲ ص ۳۹۹ و ۴۰۰) ۱۲ مرتب

(۴) پھر اگر زوجین کے درمیان اختلافات شدید ہوں اور اصلاح کے مذکورہ طریقوں سے کام نہ بنے تو زوجین کے اقرباء کو اصلاح کی کوشش کرنے کے لئے کہا گیا ہے، چنانچہ ارشاد ہے " وَاِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ اَهْلِهٖ وَحَكَمًا مِّنْ اَهْلِهَا ۚ اِنْ يُّرِيْدَآ اِصْلَاحًا يُّوَفِّقِ اللّٰهُ بَيْنَهُمَا "[1]۔ نیز ارشاد ہے " وَالصُّلْحُ خَيْرٌ "[2]

(۵) پھر اگر اصلاح کی یہ کوششیں بھی بار آور نہ ہوں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ دونوں کی طبائع میں اتنا تضاد ہے کہ اب رشتۂ نکاح کو ان پر مسلّط رکھنا بھی ظلم ہے، ایسی صورت میں مرد کو اگرچہ طلاق کی اجازت دی گئی ہے لیکن ساتھ ہی یہ کہدیا گیا ہے کہ " أبغض الحلال إلى الله عز وجل الطلاق "[3] جس کا مطلب یہ کہ سوچ سمجھ کر انتہائی مجبوری کی حالت میں دینی چاہیئے۔

(۶) پھر طلاق کے لئے یہ بھی ضروری قرار دیا گیا کہ وہ ایسے طہر میں ہو جس میں صحبت نہ ہوئی ہو تاکہ طلاق کسی وقتی منافرت کے سبب سے نہ دیجائے، اور طلاق کے بعد عدّت کا شمار بھی آسان ہو۔

(۷) نیز یہ حکم دیا گیا کہ صرف ایک طلاق دیکر چھوڑ دے تاکہ اگر حالات روبہ صلاح ہونے لگیں تو عدت کے دوران رجوع کرنا ممکن ہو، اور عدّت کے بعد بھی تجدیدِ نکاح کی گنجائش ہو۔

(۸) اگر شوہر یہ چاہتا ہو کہ عورت طلاق کے بعد اس کی طرف لوٹ کر نہ آسکے اور مغلّظہ ہو جائے تب بھی اس کو ایک طہر میں تین طلاقیں دینے سے روکا گیا ہے اور اس کے لئے یہ طریقہ مقرر کیا گیا ہے کہ ہر طہر میں ایک طلاق دے، یہاں تک کہ تین طلاقیں مکمّل ہو کر اس کا مقصد پورا ہو جائے، اس طریقہ میں یہ حکمت ہے کہ اس کو اس صورت میں تقریباً دو مہینے سوچ بچار کے مل جائیں گے اس عرصہ میں وہ طلاق کے نتائج کا مشاہدہ کر کے فیصلہ کر سکے گا، اور اگر اس کو عورت کی صلاح محسوس ہونے لگی تو طلقاتِ ثلاث مکمّل ہونے سے قبل رجوع کرنے پر قادر ہوگا جبکہ بیک وقت تین طلاق کی صورت میں یہ فائدہ حاصل نہ ہو سکے گا۔

(۹) پھر طلاق کا یہ سارا اختیار مرد کو دیا گیا ہے کیونکہ عورتیں عموماً جذباتی اور عجلت پسند ہوتی ہیں، اس لئے طلاق کے معاملہ میں ان سے متوازن فیصلہ مشکل اور بے اعتدالی کا خطرہ ہے، البتہ چونکہ بعض صورتیں ایسی ہو سکتی ہیں کہ عورت معقول وجوہ کی بناء پر علیحدگی چاہتی ہو تو

---

[1] سورۂ نساء آیت ۳۵، پ ۵ ۱۲م

[2] سورۂ نساء آیت ۱۲۸ پ ۵ ۱۲م

[3] فی روایۃ ابن عمرؓ مرفوعًا عند أبی داؤد فی سننہ (ج ا ص ۲۹۶) باب فی کراھیۃ الطلاق ۱۲ مرتب

اس کے لئے "خلع" کا راستہ رکھا گیا ہے، نیز خاص خاص حالات میں عدالت کے ذریعہ بھی نکاح فسخ کرا سکتی ہے، مثلاً شوہر مجنون، مفقود، عنّین ہو یا نان نفقہ نہ دیتا ہو یا پھر غائب غیر مفقود ہو اور عورت کو اپنی عصمت کا خطرہ ہو۔

ان احکام کے ذریعہ ان تمام خرابیوں کا سدِّ باب کر دیا گیا ہے جو مذکورہ افراط و تفریط سے پیدا ہو سکتی ہیں، حقیقت یہ ہے کہ اگر اس نظام پر ٹھیک ٹھیک عمل کیا جائے تو نکاح و طلاق کے تمام قضیے بہ آسانی نمٹ سکتے ہیں[۱]، واللہ أعلم وعلمہ أتم وأحکم

باب ماجاء فی طلاق السُّنّة

جمہور کے نزدیک طلاقِ سنت کا مطلب یہ ہے کہ ایسے طہر میں طلاق دے جس میں صحبت نہ ہو پھر دوسرے اور تیسرے طہر میں بھی اسی طرح طلاق دے،

بعض حضرات صحابہؓ وتابعینؒ نے "طلاق احسن" کو بھی طلاق سنت سے تعبیر کیا ہے[۲]، "طلاق احسن" کا مطلب یہ ہے کہ ایک ایسے طہر میں ایک طلاق دے جس میں صحبت نہ ہو پھر مزید طلاق نہ دے بلکہ عدّت گزر جانے دے[۳]۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ آپؐ نے تین متفرق اطہار میں علیحدہ علیحدہ طلاق پر "طلاق سنّت" کا اطلاق کیا، چنانچہ آپؐ نے ایک موقعہ پر حضرت ابن عمرؓ سے فرمایا "ما ھکذا أمرك اللہ، إنك قد أخطأت السنة، والسنة أن تستقبل الطھر فتطلق لکل قرء[۴]"

لیکن علامہ آلوسیؒ فرماتے ہیں کہ "طلاقِ سنّت" پر "طلاقِ سنّت" کا اطلاق اس حیثیت سے نہیں کہ اس طریقہ سے طلاق دینا پسندیدہ اور قابلِ ثواب ہے بلکہ اس کو سنّت کہنا اس اعتبار سے ہے کہ یہ طریقہ بھی شریعت میں جائز ہے اور ایسا کرنا مستوجبِ عقاب نہیں[۵]۔

---

[۱] زیر بحث موضوع پر مزید تفصیل کے لئے دیکھئے تکملہ فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۳۰ تا ۱۳۴) ۱۲ مرتب

[۲] اس کا حوالہ احقر کو نہ مل سکا ۱۲ م

[۳] طلاق سنّت اور طلاقِ احسن کی اصطلاح کے لئے دیکھئے فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۲۷ و ۳۲۸) باب طلاق السنۃ اور البحر الرائق (ج ۲ ص ۲۳۸) کتاب الطلاق ۱۲ مرتب

[۴] سنن دارقطنی (ج ۴ ص ۳۱) کتاب الطلاق والخلع الخ رقم ۸۴ ۱۲ مرتب

[۵] روح المعانی (ج ۲ ص ۱۳۶) سورۂ بقرہ، اَلطَّلَاقُ مَرَّتٰنِ ۱۲ م

بلکہ امام سغدی رحمہ اللہ جو شمس الائمہ سرخسیؒ کے استاذ ہیں انہوں نے اپنے فتاویٰ میں ذکر کیا ہے کہ طلاق سنی کی دو قسمیں ہیں، ایک مستحب، دوسرے مکروہ، مستحب وہی ہے جسے فقہاء "طلاق احسن" کہتے ہیں یعنی ایسے طہر میں ایک طلاق دے جس میں صحبت نہ ہوئی ہو پھر مزید طلاق دینے کے بجائے عدت گزر جانے دے، اور مکروہ یہ ہے کہ ہر طہر میں ایک طلاق دے، یہاں تک کہ تین طلاقیں پوری ہو جائیں، یہ طلاق سنی مکروہ ہے "لأنه لم يترك لإحداث أمر الله موضعًا"[1]۔

امام سغدیؒ کے اس فتویٰ سے معلوم ہوا کہ طلاق سنی پر سنی کا اطلاق طلاق بدعی[2] کے مقابلہ میں ہے۔

طلاق ابن عمرؓ فی الحیض | عن یونس بن جبیر قال سألت ابن عمرؓ ..... فإنه طلق امرأته وهی حائض، فسأل عمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم، فأمره أن یراجعها۔

رجوع کا مذکورہ حکم شوافع کے نزدیک استحبابی ہے جبکہ احناف کی اس بارے میں دو روایتیں ہیں: ایک استحباب کی، دوسری وجوب کی، صاحبِ ہدایہؒ نے وجوب کی روایت کو اصح قرار دیا ہے[3]۔

قال: (یونس بن جبیر) قلت: فیعتد بتلك التطلیقة؟ قال فمه۔ "فمَهْ" کی اصل "فما" تھی جس میں ما استفہامیہ ہے، یعنی فما یکون إن لم تحتسب؟ اس تشریح کی بنیاد پر "ہ" وقف کے لئے ہے، نیز یہ بھی ممکن ہے کہ "فمہ" میں "ہ" اصلی ہو، اس صورت

---

[1] دیکھئے النتف فی الفتاویٰ (ج ۱ ص۳۱۹ و ۳۲۰) کتاب الطلاق، أنواع الطلاق السنی ۱۲ م

[2] طلاقِ بدعی کی تعریف کی گئی ہے "ماخالف قسمی السنة (أی الأحسن والحسن) اس تعریف کی رو سے درج ذیل صورتیں طلاق بدعی میں داخل ہوں گی:

(۱) ایک کلمہ سے دو طلاق دینا (۲) الگ الگ کلمہ سے ایک طہر میں دو طلاق دینا (۳) ایسے طہر میں ایک طلاق دینا جس میں جماع کیا ہو (۴) حالتِ حیض میں طلاق دینا (۵) ایک کلمہ سے تین طلاق دینا (۶) ایک طہر میں دو یا تین طلاقیں علیحدہ علیحدہ کلمات سے دینا۔ وغیرہ

دیکھئے البحر الرائق (ج ۳ ص۲۳۹) کتاب الطلاق اور قواعد الفقہ (ص۳۶۳) ۱۲ مرتب

[3] یہ حدیث بخاری میں بھی آئی ہے دیکھئے (ج ۲ ص۷۹۰) باب إذا طلقت الحائض الخ اور مسلم (ج ۱ ص۴۷۶) باب تحریم طلاق الحائض الخ ۱۲ م

[4] ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۳ ص۳۳۸) کتاب الطلاق، باب طلاق السنة ۱۲ م

میں یہ کلمۂ زجر ہے اور مطلب یہ ہے "کفّ عن هٰذا الکلام، فانّه لابدّ من وقوع الطلاق بذلك"۔

أرأيت إن عجز واستحمق؟ اس عبارت کے دو مطلب ہوسکتے ہیں:

ایک یہ کہ اگر ابن عمرؓ صحیح طریقہ پر طلاق دینے سے عاجز ہوگیا اور اس نے بحالتِ حیض طلاق دے کر حماقت کا ارتکاب کرلیا تو یہ بات طلاق کے واقع ہونے سے کیسے مانع بن سکتی ہے یقیناً طلاق تو واقع ہو ہی گئی، اس صورت میں جملہ کا مطلب "إن عجز عن إيقاع الطلاق على وجهه وفَعَلَ فعلَ الأحمق في التطليق في حالة الحيض، ألا يقع الطلاق؟" ہوگا۔

دوسرا مطلب یہ ہے کہ اگر ابن عمرؓ اپنی بیوی سے رجوع کرنے سے عاجز ہوجاتا اور نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم کے حکم کی تعمیل نہ کرکے حماقت کا ارتکاب کرتا تو بھی ظاہر ہے کہ طلاق واقع ہوہی جاتی اس صورت میں جملہ کا مطلب یہ ہوگا "إن عجز ابن عمر عن الرجعة وفَعَلَ فعلَ الأحمق بعدم امتثال أمر النبي صلى الله عليه وسلم، أَوَلا يقع الطلاق؟"[1]

"مره فليراجعها ثم ليطلّقها طاهراً أو حاملاً" یہ اسی باب میں حضرت ابن عمرؓ کی دوسری روایت کا ٹکڑا ہے، سنن أبي داؤد[2] میں یہ روایت "مالك عن نافع عن عبداللہ بن عمرؓ" کے طریق سے آئی ہے، اس میں یہ تفصیل مذکور ہے کہ مره فليراجعها، ثم ليمسكها حتى تطهر، ثم تحيض، ثم تطهر، ثم إن شاء أمسك بعد ذلك وإن شاء طلّق قبل ان يمسّ۔

اس حدیث کی بناء پر حنفیہ سمیت اکثر فقہاء کے نزدیک طریقہ یہی ہے کہ جس حیض میں پہلے طلاق دی تھی اس کے متصل والے طہر میں طلاق نہ دی جائے بلکہ اگلے طہر میں دیجائے[3] اور اس کی

[1] مزید تفصیل کے لئے دیکھئے تکملۂ فتح الملہم (ج ۱ ص۱۲٦ تا ۱۲۷) باب تحريم طلاق الحائض الخ ۱۲م

[2] (ج ۱ ص۲۹٦) باب في طلاق السنّة ۔ ۱۲م

[3] پھر اس میں فقہاء کا اختلاف ہے:

امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ دونوں کی اصح روایت یہ ہے کہ جس حیض میں طلاق دی تھی اس کے متصل طہر میں طلاق دینا جائز نہیں، اگرچہ دونوں حضرات کی ایک ایک روایت جواز کی بھی ہے۔

جبکہ امام احمدؒ کے نزدیک دوسرے طہر میں طلاق دینا مستحب ہے، جس کا مطلب یہ کہ طہرِ متصل میں بھی طلاق جائز ہے، وكلام المالكية يقتضي ذلك۔

مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص۳۴۹) باب قول اللہ تعالیٰ: يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ الخ کتاب الطلاق، اور البحر الرائق (ج ۳ ص۲۴۲)

فریقین کے دلائل کے لئے دیکھئے تکملۂ فتح الملہم (ج ۱ ص۱۳۷) ۱۲ مرتب عفی عنہ

حکمت بقول علامہ نوویؒ یہ ہے کہ عین ممکن ہے کہ اس عرصہ میں شوہر کی نفرت ختم ہوجائے اور طلاق کی ضرورت ہی پیش نہ آئے۔[1]

حکم الطلاق فی الحیض والاختلاف فیه

بہرحال حدیثِ باب اس بارے میں حجت ہے کہ حیض میں دیجانے والی طلاق اگرچہ حرام ہے واقع ہوجاتی ہے، اس لئے کہ اس میں ایسی صورت میں رجوع کا حکم دیا گیا ہے اور رجوع ظاہر ہے کہ طلاق کے وقوع کے بعد ہی ہوسکتا ہے ورنہ رجوع کا کوئی مطلب نہیں، چنانچہ ائمۂ اربعہ اور جمہور کا یہی مسلک ہے۔[2]

البتہ علامہ ابن حزمؒ، علامہ ابن تیمیہؒ اور حافظ ابن القیمؒ کا مسلک یہ ہے کہ طلاق فی الحیض واقع نہیں ہوتی۔[3]

حدیثِ باب میں حضرت ابن عمرؓ کا قول "فمه" اور "أرأیت إن عجز واستحمق" بھی جمہور کے قول کی تائید کررہا ہے، جیسا کہ ان دونوں کی تشریح پیچھے گذر چکی ہے۔[4]

---

[1] دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۷۵) باب تحریم طلاق الحائض الخ علامہ نوویؒ نے اس مقام پر طہرِ متصل میں طلاق نہ دینے کی چار وجوہ بیان کی ہیں۔ نیز دیکھئے تکملۂ فتح الملہم (ج ۱ ص۱۳۷ و ۱۳۸) ۱۲ مرتب

[2] دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۳ ص۹٦) فصل وأما حکم طلاق البدعة الخ اور المجموع شرح المہذب (ج ۱٦ ص۸۷) الطلاق فی الحیض یحتسب ۱۲ مرتب

[3] دیکھئے المحلّی (ج ۱۰ ص۱٦۱) لا یحل لرجل أن یطلق امرأته فی حیضتها الخ رقم ۱۹۴۹، فیض الباری (ج ۴ ص۳۱۰) باب إذا طلقت الحائض الخ اور زاد المعاد (ج ۵ ص۲۲۱) حکم رسول الله صلی الله علیه وسلم فی تحریم طلاق الحائض ۱۲ مرتب

[4] ابن تیمیہؒ "فمه" کا مطلب یہ بیان فرماتے ہیں "کفّ" یعنی کفّ عما تظنّ من کون الطلاق واقعًا۔ اور "إن عجز واستحمق" کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں "بأن الشرع لا یتغیر بتغیرہ، وإذا کان حکم الشرع فیه أن الطلاق فی الحیض لا یعتبر فهل یمکن تغییرہ واعتبارہ بتطلیقه وحمقه" لیکن حضرت کشمیریؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ بعض روایات اس پر صریح ہیں کہ یہ طلاق محسوب کی گئی چنانچہ سالم بن عبداللہؒ فرماتے ہیں: "وکان عبدالله طلقها تطلیقة واحدة فحسبت من طلاقها"۔ نیز خود حضرت ابن عمرؓ فرماتے ہیں: "فراجعتها وحسبت لها التطلیقة التی طلقتها"، (یہ دونوں روایتیں مسلم (ج ۱ ص۴۷٦) باب تحریم طلاق الحائض میں آئی ہیں) مذکورہ جواب کے لئے دیکھئے فیض الباری (ج ۴ ص۳۱۰) علامہ ابن حزمؒ اور علامہ ابن تیمیہؒ کے دلائل وجوابات کے لئے دیکھئے تکملۂ فتح الملہم (ج ۱ ص۱۴۰ و ۱۴۱) ۱۲ مرتب عفی عنہ

باب ماجاء فی الرجل یطلق امرأته البتّة

عنؒ عبد الله بن یزید بن رکانة عن أبیه عن جدّہ قال: أتیتُ النبی صلی الله علیه وسلم، فقلتُ: یا رسول الله! إنّی طلّقتُ امرأتی ألبتّة فقال: ما أردتَّ بها؟ قلتُ: واحدة، قال: والله؟ قلتُ: والله، قال: فهو ما أردتَ۔

یہاں دو بحثیں ہیں:

پہلی بحث جو اس باب کا اصل مقصود ہے یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے "اَنتِ طالق البتّة"، کہے تو اس کا کیا حکم ہے؟

حنفیہ کے نزدیک اس سے ایک طلاق بائن واقع ہوجاتی ہے اگر اس نے ایک طلاق کی نیت کی ہو یا کوئی نیت نہ کی ہو اور اگر تین کی نیت کی تو تین واقع ہوں گی البتہ اگر دو طلاقوں کی نیّت کی تو صرف ایک طلاق واقع ہوگی۔[۲]

جبکہ شوافع کے نزدیک ایک کی نیّت کریگا تو ایک رجعی، دو کی نیّت کریگا تو دو، تین کی نیت کریگا تو تین طلاقیں واقع ہوں گی، اور اگر کوئی نیّت نہ کرے تو ایک ہوگی۔

مالکیہ کے نزدیک اگر یہ الفاظ مدخول بہا سے کہے گئے تو تین طلاقیں واقع ہوں گی اگرچہ نیت نہ کرے۔[۳]

حنفیہ کے نزدیک تین کی نیت کرنے پر مذکورہ الفاظ سے تین طلاق کا واقع ہونا اگرچہ کل جنس یا فرد حکمی ہونے کی بناء پر درست ہے، لیکن نیت کرنے کے باوجود دو طلاق واقع نہ ہوں گی،

---

[۱] الحدیث أخرجه أبوداؤد فی سننه (ج ۱ ص۳۰۰) باب فی البتّة، وابن ماجه فی سننه (ص۱۴۸) باب طلاق البتّة ۔ ۱۲ م

[۲] البتہ احناف میں سے امام زفرؒ کے نزدیک دو کی نیت معتبر ہے کما فی المحلّی (ج ۱۰ ص۱۹۱) مسألة ۱۹۵۸ فی الألفاظ التی جاءت فیها عن رسول الله صلی الله علیه وسلم الخ ۱۲ مرتّب

[۳] مذاہب کی مذکورہ تفصیل اسی باب میں امام ترمذیؒ کے کلام سے ماخوذ ہے، البتہ موفقؒ کے کلام سے کسی قدر اضافہ کیا گیا ہے، وقال (الموفق) أکثر الروایات عن أحمد أنه کره الفتیا فی ذلك مع میله إلی أنه ثلاث، وقیل: عنه روایتان: إحداهما هذه، والثانیة ترجع إلی ما نوی، وإن لم ینو شیئًا فواحدة۔ دیکھئے بذل المجہود (ج ۳ ص۳۱٦) باب فی البتّة ۔ ۱۲ مرتّب

اس لئے کہ وہ عدد محض ہے اور یہ الفاظ عدد محض کو محتمل نہیں۔ البتہ اگر زوجہ باندی ہو تو دو کی نیت درست ہے، اس لئے کہ اس کے حق میں دو ہی کل جنس اور فرد حکمی ہے[1] ۔ واللہ اعلم

بحث الطلقات الثلاث

دوسری بحث طلقاتِ ثلاثہ سے متعلق ہے اس بحث کے تحت دو مسئلے ہیں

کیا ایک ساتھ تین طلاقیں دینا جائز ہے؟

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ بیک وقت تین طلاقیں واقع کرنا جائز ہے یا نہیں؟

امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ یہ حرام اور بدعت ہے، امام احمدؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے، حضرات صحابۂ کرامؓ میں سے حضرت عمر فاروقؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن عمرؓ کا بھی یہی مسلک ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک اس طرح طلاق دینا جائز ہے[2]، امام احمدؒ کی بھی دوسری روایت یہی ہے[3]، ابو ثور، داؤد کا بھی یہی مسلک ہے، حسن بن علی اور عبد الرحمٰن بن عوفؓ سے بھی یہی

---

[1] تفصیل کے لئے دیکھئے نور الأنوار (ص۳۱) بحث امر طلّقی نفسك ۱۲ مرتّب

[2] البتہ ان کے نزدیک بھی مستحب یہ ہے کہ ایک طہر میں تین طلاقوں کو جمع نہ کرے، کما فی المهذّب للشیرازی (ج ۲ ص۷۹) دیکھئے تکملۂ فتح الملہم (ج ۱ ص۱۵۲) باب طلاق الثلاث -۱۲ مرتّب

[3] امام شافعیؒ کا استدلال عویمر عجلانی کے قصہ لعان سے ہے جو بخاری (ج ۲ ص۷۹۱، کتاب الطلاق، باب من أجاز الطلاق الثلاث) میں حضرت سہل بن سعد ساعدی کی روایت سے مروی ہے جس میں ذکر ہے "فلما فرغا (من اللعان) قال عویمر: کذبت علیها یا رسول الله! إن أمسکتُها، فطلّقها ثلاثاً۔

اور مسند احمد (ج ۵ ص۳۳۴، حدیث أبی مالک سہل بن سعد الساعدی) میں یہ الفاظ آئے ہیں قال: یا رسول الله! ظلمتُها إن أمسکتُها، هی الطلاق، وهی الطلاق، وهی الطلاق۔

لیکن ابو بکر جصاصؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ اس واقعہ سے امام شافعیؒ کا تین طلاق کے جواز پر استدلال درست نہیں، اس لئے کہ ان کے مسلک کے مطابق عورت کے لعان سے قبل صرف مرد کے لعان سے فرقت واقع ہو جاتی ہے اور طلاق کا محل باقی نہیں رہتا، لہٰذا تین طلاق دینے کے بارے میں نکیر کی حاجت ہی باقی نہیں رہتی۔

لیکن احناف کے نزدیک چونکہ لعان کے بعد قضاء قاضی سے فرقت (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

مروی ہے[1]

حنفیہ کی دلیل سنن نسائی[2] میں محمود بن لبید کی روایت[3] ہے فرماتے ہیں "أُخبِر رسول الله صلى الله عليه وسلم عن رجل طلّق امرأته ثلاث تطليقات جميعًا، فقام غضبانا أيلعب بكتاب الله وأنا بين أظهركم؟ حتى قام رجل وقال: يا رسول الله، ألا أقتله[4]"

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

واقع ہوتی ہے (کمافی الهدایہ ج ۲ ص۳۱۸) اس لئے ان کے مسلک کے مطابق یہ جواب نہ چل سکے گا۔

اس لئے امام ابوبکر جصاص حنفیہ کی طرف سے جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

جائز أن يكون ذلك قبل أن يسنّ الطلاق للعدّة ومنع الجمع بين التطليقات في طهر واحد، فلذلك لم ينكر عليه الشارع صلى الله عليه وسلّم، وجائز أيضًا أن تكون الفرقة لما كانت مستحقة من غير جهة الطلاق لم ينكر عليه إيقاعها بالطلاق۔

دیکھئے احکام القرآن للجصّاص (ج ۱ ص۳۸۴) باب عدد الطلاق ۱۲ رشید اشرف نور

(حاشیہ صفحۂ هٰذا)

[1] مذکورہ مذاہب کے لئے دیکھئے المغنی (ج ۷ ص۱۰۲) مسألة ولو طلّقها ثلاثًا ۱۲ مرتب

[2] (ج ۲ ص۹۹) باب الثلاث المجموعة وما فيه من التغليظ - ۱۲ م

[3] اس روایت کے بارے میں حافظ ابن الترکمانیؒ فرماتے ہیں: "حديث صحيح صريح" الجوہر النقی بذیل سنن الکبریٰ للبیہقی (ج ۷ ص۳۳۳) کتاب الخلع والطلاق، باب الاختيار للزوج أن لا يطلق إلا واحدة، اور خود حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں: "ورجاله ثقات" لیکن اس کے بعد حافظؒ نے اعتراض کیا ہے "لكن محمود بن لبيد وُلد في عهد النبي صلى الله عليه وسلم ولم يثبت له منه سماع، وإن ذكره بعضهم في الصحابة فلأجل الرؤية - فتح الباری (ج ۹ ص۳۶۲) باب من جوّز الطلاق الثلاث - لیکن حافظؒ کا یہ اعتراض درست نہیں اس لئے کہ اس صورت میں یہ زیادہ سے زیادہ مرسل صحابی ہوگی جو جمہور کے قول کے مطابق موصول کے حکم میں ہے، کمافی مقدمة فتح الملهم (ج ۱ ص۹۱، المرسل والمنقطع الخ) ۱۲ مرتب

[4] حنفیہ کا ایک استدلال حضرت انسؓ کی روایت سے ہے: أن عمر كان إذا أتي برجل طلّق امرأته ثلاثًا أوجع ظهره۔ اخرجه سعيد بن منصور، ذكره الحافظ في الفتح، وقال: سنده صحيح، دیکھئے (ج ۹ ص۳۶۲)۔

اگلے مسئلہ (وقوع الطلقات الثلاث) میں بھی متعدد روایات ایسی ذکر ہوں گی جو احناف کے مسلک پر دال ہیں ۱۲ مرتب

طلقاتِ ثلاثہ کے وقوع کا حکم | دوسرا مسئلہ جو زیادہ اہم اور معرکۃ الآراء ہے، وہ طلقاتِ ثلاثہ کے وقوع کا ہے، یعنی اگر کوئی شخص ایک کلمہ کے ساتھ تین طلاقیں دے یا ایک مجلس میں تین طلاقیں دے تو آیا وہ واقع ہوجاتی ہیں یا نہیں؟ ایک واقع ہوتی ہے یا تین؟ اس بارے میں تین مذاہب ہیں:

(۱) پہلا مذہب حضرات ائمہ اربعہؒ کا ہے کہ اس طرح تینوں طلاقیں واقع ہوجائیں گی اور عورت مغلّظہ ہوجائیگی، ولا تحل لزوجها الأول حتی تنکح زوجًا غیرہ۔ جمہور علماء سلف وخلف کا بھی یہی مسلک ہے۔[۱]

(۲) دوسرا مذہب یہ ہے کہ اس طرح ایک بھی طلاق واقع نہ ہوگی، شیعہ جعفریہ کا یہی مسلک ہے[۲] حجاج بن ارطاۃ محمد بن اسحاق اور ابن مقاتل کی طرف بھی یہ قول منسوب ہے۔[۳]

(۳) تیسرا مذہب یہ ہے کہ اس طرح ایک طلاق واقع ہوگی اور شوہر کو رجعت کا اختیار ہوگا یہ بعض اہل ظاہر، علامہ ابن تیمیہؒ، علامہ ابن القیمؒ اور عکرمہؒ وغیرہ کا مسلک ہے۔[۴] ہمارے زمانہ کے

---

[۱] بظاہر یہ حکم مدخول بہا کی صورت میں ہے ورنہ اگر عورت غیر مدخول بہا ہو تو ایسی صورت میں حنفیہ کے نزدیک تفصیل ہے: اگر ایک کلمہ کے ساتھ تین طلاقیں دی گئیں مثلاً کہا گیا "أنت طالق ثلاثا" تو اس صورت میں بھی تین طلاقیں ہی واقع ہوجائیں گی۔

البتہ اگر متفرق کلمات کے ساتھ تین طلاقیں دی گئیں خواہ ایک ہی مجلس میں کیوں نہ ہوں مثلاً اگر یوں کہے "أنت طالق وطالق وطالق" ایسی صورت میں صرف ایک طلاق سے بائن ہوکر دوسری دو طلاقوں کے لئے محل ہی باقی نہ رہیگا۔ دیکھئے ہدایہ (ج ۲ ص ۳۷۱) فصل فی الطلاق قبل الدخول ۱۲ مرتب

[۲] کما جزم بہ الحلی الشیعی فی شرائع الاسلام (ج ۲ ص ۵۷) کذا فی التکملۃ (ج ۱ ص ۱۵۲)۔

وقال الشیخ ابن الہمامؒ: فعن الإمامیۃ لا یقع بلفظ الثلاث ولا فی حالۃ الحیض، فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۲۹) باب طلاق السنۃ ۱۲ مرتب

[۳] کما حکاہ النووی فی شرح مسلم (ج ۱ ص ۴۷۸، باب طلاق الثلاث) حجاج بن أرطاۃ اور محمد بن اسحاق کی دوسری روایت تیسرے مذہب کے مطابق ایک طلاق رجعی واقع ہونے کی ہے۔ حوالہ مذکورہ ۱۲ مرتب

[۴] ایک چوتھا مذہب بھی ذکر کیا گیا ہے کہ مدخول بہا ہونے کی صورت میں تین طلاقیں اور غیر مدخول بہا ہونے کی صورت ایک طلاق واقع ہوگی کما فی فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۲۹) اس چوتھے مذہب کو ابن القیمؒ نے بعض اصحاب ابن عباسؓ اور اسحٰق بن راہویہؒ کی طرف منسوب کیا ہے، کما فی زاد المعاد (ج ۵ ص ۲۴۸، فصل وأما المسألۃ الثانیۃ) وراجعهما لتفصیل المذاهب المذکورة، وانظر المغنی (ج ۷ ص ۱۰۴ و ۱۰۵، لو طلقها ثلاثا) وشرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۷۸) ۱۲ مرتب عفی عنہ

غیر مقلدین بھی اسی پر مصر ہیں۔

لیکن مذکورہ تینوں مذاہب میں یہ بات مشترک ہے کہ اگر تین طلاقیں تین مختلف طہروں میں دی جائیں تو وہ سب کے نزدیک واقع ہو جائیں گی چنانچہ ایسی عورت کے مغلظہ ہونے میں کسی کا بھی اختلاف نہیں حتیٰ کہ اہل ظاہر اور روافض بھی اس کے وقوع کے قائل ہیں۔

لیکن ہمارے ملک میں جو عائلی قوانین نافذ ہیں ان میں یہ کہا گیا ہے کہ تین طہروں پر متفرق کر کے تین طلاقیں دینے سے بھی تین واقع نہ ہوں گی بلکہ ایک ہی واقع ہوگی اور تغلیظ کی صورت ان عائلی قوانین کی رُو سے صرف یہ ہے کہ شوہر ایک طلاق دے کر رجوع کر لے پھر طلاق دے پھر رجوع کرے پھر طلاق دے۔

ظاہر ہے کہ مذکورہ صورت امت کے کسی بھی فرد کا مسلک نہیں، لہذا جو لوگ ان عائلی قوانین کی تائید میں ابن تیمیہؒ، ابن القیمؒ یا اہل ظاہر کو پیش کرتے ہیں ان کا یہ عمل کسی طرح درست نہیں۔

جمہور کے دلائل

(۱) سنن نسائی میں شعبیؒ کی روایت ہے، فرماتے ہیں: «حدّثتني فاطمة بنت قيس، قالت: أتيتُ النبي صلى الله عليه وسلم، فقلت: أنا بنت آل خالد وإن زوجي فلانا أرسل إليّ بطلاق، وإني سألتُ أهله النفقة والسكنى فأبوا عليّ، قالوا: يارسول الله إنه أرسل إليها بثلاث تطليقات، فقالت: فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إنما النفقة والسكنى للمرأة إذا كان لزوجها عليها الرجعة»۔[له]

اس سے صاف واضح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ نے تین طلاقوں کی صورت میں شوہر کو رجعت کا حق نہیں دیا۔

(۲) عن سويد بن غفلة، قال: كانت عائشة الخثعمية عند الحسن بن علي رضي الله عنه فلما قتل علي رضي الله عنه قالت: لتهنئك الخلافة، قال: بقتل عليّ تظهرين الشماتة، إذهبي، فأنت طالق، يعني ثلاثاً، قال: فتلفعتْ بثيابها وقعدت حتى قضت عدّتها، فبعث إليها ببقية بقيت لها من صداقها وعشرة آلاف صدقة، فلما جاءها

له (ج ۲ ص۱۱۰) باب الرخصة في ذلك ۱۲ م

الرسول قالت: متاع قليل من حبيب مفارق، فلمّا بلغه قولها بكى، ثم قال: لولا أنّي سمعتُ جدّي، أو حدّثني أبي أنّه سمع جدّي يقول: أيّما رجل طلّق امرأته ثلاثاً عند الاقراء أو ثلاثاً مبهمة لم تحلّ له حتّى تنكح زوجاً غيره لراجعتُها۔ رواه البيهقی[۱]۔

(۳) عن عائشة أن رجلاً طلّق امرأته ثلاثاً فتزوّجت، فطلّق، فسُئِل النبی صلی الله علیه وسلم أتحلّ للأوّل؟ قال: لا، حتی یذوق عسیلتها کما ذاق الأوّل۔ رواه البخاری[۲]

(۴) بخاری[۳] ہی میں حضرت سہل بن سعد الساعدیؓ کی روایت ہے جس میں وہ عویمر عجلانی کا قصۂ لعان ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ عویمر نے لعان سے فارغ ہونے کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا "کذبتُ علیها یا رسول الله إن أمسکتُها فطلّقها ثلاثاً قبل أن یأمره رسول الله صلی الله علیه وسلم۔

(۵) معجم طبرانی میں حضرت عبادة بن الصامتؓ کی روایت آئی ہے، فرماتے ہیں "طلّق بعض آبائی امرأته ألفاً فانطلق بنوه إلی رسول الله صلی الله علیه وسلم وقالوا یا رسول الله إنّ أبانا طلّق أمّنا ألفاً فهل له من مخرج قال: إنّ أباکم لم یتّق الله تعالیٰ فیجعل له من امره مخرجاً بانت منه بثلاث علی غیر السنّة وتسع مائة وسبع و تسعون إثم فی عنقه[۴]"۔

---

[۱] فی سننه الکبری (ج ۷ ص۳۳۶) باب ماجاء فی إمضاء الطلاق الثلاث وإن کنّ مجموعات، کتاب الخلع والطلاق۔ ۱۲م

[۲] (ج ۲ ص۷۹۱) باب من أجاز طلاق الثلاث

حافظ ابن حجرؒ کا میلان اس طرف ہے کہ مذکورہ روایت کا واقعہ اور امرأۃ رفاعہ کا واقعہ علیحدہ علیحدہ ہیں، کما فی فتح الباری (ج ۹ ص۳۶۷، باب من جوّز الطلاق الثلاث) گویا یہ دونوں واقعے مستقل دلیلیں ہیں۔ ۱۲ مرتب

[۳] حوالۂ بالا۔ ۱۲م

[۴] قال الهیثمی فی مجمع الزوائد (ج ۴ ص۳۳۸، باب فیمن طلّق أکثر من ثلاث) وفیه عبید الله بن الولید الوصافی العجلی وهو ضعیف۔

لیکن ان کے بارے میں امام احمدؒ فرماتے ہیں "یکتب حدیثه للمعرفة"، کما فی میزان الاعتدال (ج ۳ ص۱۷، رقم ۵۳۰۵)۔

لہٰذا ان کی روایت کو تائید میں پیش کیا جاسکتا ہے۔

یہ روایت مصنف عبدالرزاق (ج ۶ ص۳۹۳، رقم ۱۱۳۳۹) باب المطلق ثلاثاً۔ میں بھی آئی ہے۔ نیز دیکھئے سنن دارقطنی (ج ۴ ص۲۰، رقم ۵۳) ۱۲ مرتب

(۶) پچھلے مسئلہ کے تحت محمود بن لبید کی روایت گذر چکی ہے جس میں تین طلاق پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا اظہارِ ناراضگی بھی طلقاتِ ثلاث کے وقوع پر دال ہے[۱]۔

(۷) طبرانی نے حضرت ابن عمرؓ کا واقعہ طلاق فی الحیض ذکر کیا ہے جس کے آخر میں یہ الفاظ آئے ہیں " فقلت یارسول اللہ! لو طلقتها ثلاثا کان لی أن أراجعها قال إذًا بانت منك وكانت معصية[۲] "

(۸) سنن[۳] دارقطنی میں حضرت علیؓ کی روایت ہے قال سمع النبی صلی اللہ علیہ وسلم رجلاً طلّق البتّة فغضب وقال تتّخذون آيات الله هزوًا أو دين الله هزوًا ولعبا من طلّق البتّة ألزمناه ثلاثًا لا تحلّ له حَتّى تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ۔

(۹) مصنّف[۴] عبدالرزاق میں زید بن وہب کی روایت ہے جس میں وہ بیان کرتے ہیں کہ حضرت عمرؓ کی خدمت میں ایک ایسا آدمی پیش کیا گیا جس نے اپنی بیوی کو ایک ہزار طلاقیں دی تھیں، دریافت کرنے پر اس نے عذر پیش کیا " إنّما كنت ألعب " اس پر حضرت عمرؓ نے اس کو درّہ لگایا اور فرمایا " إنّما يكفيك من ذلك ثلاثة[۵] "

---

[۱] روایت اور اس سے استدلال سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے تکملہ فتح الملہم (ج ۱ ص۱۵۵) ۱۲ م

[۲] مجمع الزوائد (ج ۴ ص۳۳۶) باب طلاق السنّة وكيف الطلاق۔

علامہ ہیثمیؒ اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں " وفيه علي بن سعيد الرازي، قال الدارقطني ليس بذاك وعظّمه غيره وبقيّة رجاله ثقات "۔

لیکن علی بن سعید رازی کی تضعیف میں امام دارقطنی متفرد معلوم ہوتے ہیں، ورنہ حافظ ذہبیؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں " حافظ رحّال جوّال " اور ابن یونس کا قول نقل کرتے ہیں " كان يفهم ويحفظ "، دیکھئے میزان الاعتدال (ج ۳ ص۱۳۱، رقم ۵۸۵۰) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۳] (ج ۴ ص۲۰، رقم ۵۵) کتاب الطلاق - ۱۲ م

[۴] (ج ۶ ص۳۹۳، رقم ۱۱۳۴۰) باب المطلّق ثلاثا - ۱۲ م

[۵] مذکورہ روایت سفیان ثوری عن سلمۃ بن کہیل کے طریق سے مروی ہے جبکہ یہی روایت سنن کبریٰ بیہقی میں شعبہ عن سلمۃ بن کہیل کے طریق سے مروی ہے، دیکھئے (ج ۷ ص۳۳۴) کتاب الخلع والطلاق، باب ماجاء في امضاء الطلاق الثلاث وإن كن مجموعات۔

وكلا الطريقين رجالهما رجال الجماعة، كما في التكملة (ج ۱ ص۱۵۶) ۱۲ مرتّب

مؤطاؒ امام مالک میں معاویہ بن ابی عیاش انصاری کی روایت ہے فرماتے ہیں کہ میں عبداللہ بن زبیرؓ اور عاصم بن عمر کے پاس بیٹھا تھا، اتنے میں ان کے پاس محمد بن ایاس بن بکیر آئے اور کہا کہ ایک اعرابی نے اپنی غیر مدخول بہا بیوی کو تین طلاقیں دی ہیں، اس مسئلہ میں آپ دونوں کی کیا رائے ہے، اس پر عبداللہ بن زبیرؓ نے جواب دیا: " إن هٰذا الأمر ما بلغ لنا فيه قول فاذهب إلى عبد الله بن عبّاس وأبي هريرة فإني تركتهما عند عائشة فاسألهما، ثم ائتنا فأخبرنا " چنانچہ سائل نے جاکر دونوں حضرات سے دریافت کیا، اس پر حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا " أفته يا أبا هريرة فقد جاءتك معضلة " حضرت ابوہریرہؓ نے جواب دیا، " الواحدة تبينها والثلاث تحرّمها حتّٰى تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ " حضرت ابن عباسؓ نے بھی یہی جواب دیا۔[1]

تلك عشرة كاملة

کتب حدیث میں مذکورہ بالا دلائل کے علاوہ اور بھی متعدد دلائل و آثار[3] موجود ہیں جو بیک وقت

---

[1] (ص۵۲۱) طلاق البکر ۱۲ م

[2] حضرت استاذ محترم دام اقبالہم اس روایت کے تحت تکملہ (ج ۱ ص۱۵۷ و ۱۵۸) میں تحریر فرماتے ہیں: " وإنّ هٰذا الحديث يرشدنا إلى أن هؤلاء الخمسة من الصحابة (عبد الله بن زبيرؓ وعاصم بن عمر وأبو هريرةؓ وابن عباسؓ وعائشةؓ) كانوا متفقين على وقوع الطلقات الثلاثة بكلمة واحدة، أمّا مذهب أبي هريرةؓ وابن عباسؓ فظاهر، وأمّا عبد الله بن الزبير وعاصم بن عمر فلأنّهما استصعبا هٰذه المسئلة في غير المدخول بها، فلو كان عدد الثلاث لغوًا في المدخول بها لما استصعبا ذلك، وافتيا بعدم الوقوع في غير المدخول بها بالطريق الأولى، وإنّما استصعبا المسألة لأنها كانت في غير المدخول بها وأمّا عائشة رضي الله عنها فلأن الظاهر من سياق القصّة أنها كانت حاضرة عندما أفتى أبو هريرةؓ وابن عباسؓ بذلك۔ ۱۲ مرتب

[3] چند کا حوالہ درج ذیل ہے:

(۱) حضرت انس بن مالکؓ کی روایت سے حضرت عمرؓ کا اثر سنن کبریٰ بیہقی (ج، ص۳۳۴)

(۲) حضرت عثمان غنی اور حضرت علیؓ کا اثر۔ مصنف عبدالرزاق (ج۶ ص۳۹۴، رقم ۱۱۳۴۱) باب المطلق ثلاثا۔

(۳) حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کا اثر۔ مؤطا امام مالکؒ (ص۵۲۱) طلاق البکر۔

(۴) حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا اثر۔ مصنف عبدالرزاق (ج۶ ص۳۹۵، رقم ۱۱۳۴۳) (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

دیجانے والی تین طلاقوں کے وقوع پر دال ہیں، ان تمام دلائل میں گو بعض ضعیف ہوں لیکن ان کا مجموعہ اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماعی تعامل مسلکِ جمہور کی صحت پر دال ہے۔

فریقِ مخالف کے دلائل اور ان کے جوابات مذکورہ صورت میں محض ایک طلاق کے وقوع پر اہلِ ظاہر اور علامہ ابن تیمیہؒ وغیرہ کا استدلال درج ذیل دلائل سے ہے:

(۱) صحیح مسلم[۲] میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت، فرماتے ہیں "کان الطلاق علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وأبی بکرؓ وسنتین من خلافۃ عمرؓ طلاق الثلاث واحدۃ، فقال عمر بن الخطابؓ: إن الناس قد استعجلوا فی أمر کانت لھم فیہ أناۃ فلو أمضیناہ علیھم، فأمضاہ علیھم۔

اس روایت کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں[۳]:

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

(۵) حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا اثر۔ حوالۂ بالا رقم ۱۱۳۴۴، نیز دیکھئے بیہقی (ج ۷، ص ۳۳۵)۔

(۶) حضرت علیؓ کا ایک اور اثر۔ بیہقی (ج ۷، ص ۳۳۴)۔

(۷) حضرت عمران بن حصین اور حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کا اثر۔ بیہقی (ج ۷، ص ۳۳۲)۔

(۸) حضرت مسلمہ بن جعفر احمسی فرماتے ہیں "قلت لجعفر بن محمد: إن قومًا یزعمون أن من طلق ثلاثًا بجھالۃ رد إلی السنۃ یجعلونھا واحدۃ یروونھا عنکم، قال: معاذ اللہ، ما ھذا من قولنا، من طلق ثلاثًا فھو کما قال۔ بیہقی (ج ۷، ص ۳۴۰) باب من جعل الثلاث واحدۃ وما ورد فی خلاف ذلک۔

مؤخر الذکر روایت اس پر صراحۃً دال ہے کہ اہل بیت کا مسلک بھی جمہور کے مطابق ہے۔

مزید آثار کے لئے دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۵ ص ۱۰ تا ۱۲) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

(حاشیہ صفحۂ ہٰذا)

[۱] امام طحاویؒ نے تین طلاقوں کے وقوع پر اجماع ذکر کیا ہے، دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۲ ص ۲۹) باب الرجل یطلق امرأتہ ثلاثًا معًا۔

حافظ ابن حجرؒ نے بھی اس پر اجماعِ صحابہؓ ذکر کیا ہے کما فی فتح الباری (ج ۹ ص ۳۶۵) باب من جوّز الطلاق الثلاث۔

شیخ ابن ہمامؒ بھی اجماع ذکر کرتے ہیں کما فی فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۳۰، باب طلاق السنۃ)۔

حافظ ابن عبد البرؒ نے بھی اجماع نقل کیا ہے کما فی عمدۃ الأثاث (ص ۳۶) بحوالۂ زرقانی شرح مؤطا (ج ۳ ص ۱۶۷)۔

ابوبکر بن العربی اور ابوبکر رازی نے بھی اجماع ذکر کیا ہے، کما فی عمدۃ الاثاث (ص ۳۷) بحوالۂ اغاثۃ اللہفان (ج ۱ ص ۳۲۳) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۲] (ج ۱ ص ۴۷۷) باب طلاق الثلاث ۱۲ م

[۳] جن کو حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری (ج ۹ ص ۳۶۳ تا ۳۶۵، باب من جوّز الطلاق الثلاث) میں تفصیل سے ذکر کیا ہے، ان جوابوں کی مجموعی تعداد آٹھ ہے۔ ۱۲ مرتب

(۱) روایت میں مذکور تمام تفصیل غیر مدخول بہا کے بارے میں ہے، در اصل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں لوگ غیر مدخول بہا کو اس طرح طلاق دیتے تھے "أنت طالق، أنت طالق، أنت طالق" اس صورت میں چونکہ پہلی طلاق سے ہی غیر مدخول بہا بائنہ ہوجاتی تھی، اس لئے دوسری طلاقیں واقع نہیں ہوتی تھیں، اس کے برخلاف حضرت عمرؓ کے زمانہ میں لوگوں نے "أنت طالق ثلاثا" کے الفاظ سے طلاق دینی شروع کردی اس لئے حضرت عمرؓ نے تینوں کے وقوع کا حکم لگادیا۔

یہ جواب دراصل امام نسائیؒ سے ماخوذ ہے کیونکہ انہوں نے اپنی سنن[1] میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت پر یہ ترجمۃ الباب قائم کیا ہے "باب طلاق الثلاث المتفرقة قبل الدخول بالزوجة"۔ امام نسائیؒ نے اس ترجمہ میں "قبل الدخول بالزوجة" کی جو قید لگائی ہے ظاہر ہے کہ ان کے پاس اس بارے میں کوئی حدیث ہوگی، کیونکہ امام بخاریؒ اور امام نسائیؒ کے تراجم کا یہ معروف طریقہ ہے کہ وہ جس روایت کو اپنی شرائط کے مطابق نہیں پاتے اس کی طرف ترجمۃ الباب میں اشارہ کردیتے ہیں۔

(۲) دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اصل مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص تین مرتبہ الفاظِ طلاق استعمال کرے لیکن اس کا منشا تین طلاقیں دینا نہ ہو بلکہ وہ ایک ہی طلاق کو تاکید کی نیت سے بار بار کہہ رہا ہو تو دیانۃً تین طلاقیں واقع نہیں ہوتیں بلکہ صرف ایک ہوتی ہے۔

عہدِ رسالت اور خلافتِ راشدہ کے ابتدائی دور میں چونکہ لوگوں کی دیانت پر اعتماد تھا اور لوگوں سے یہ توقع نہ تھی کہ وہ جھوٹ بول کر حرام کا ارتکاب کریں گے اس لئے اس دور میں اگر کوئی شخص تین مرتبہ الفاظِ طلاق استعمال کرنے کے بعد یہ بیان کرتا کہ میری نیت تاسیس کے بجائے تاکید کی تھی اس کا قول قضاءً بھی قبول کرلیا جاتا تھا، لیکن حضرت عمر فاروقؓ نے اپنے زمانہ میں یہ محسوس فرمایا کہ دیانت کا معیار روز بروز گھٹ رہا ہے اگر لوگوں کے بیانات کو قضاءً قبول کرنے کا یہ سلسلہ جاری رہا تو لوگ جھوٹ بول بول کر حرام کا ارتکاب کریں گے، اس لئے انہوں نے یہ اعلان فرمادیا کہ اب اگر کوئی شخص تین مرتبہ الفاظِ طلاق استعمال کریگا تو تاکید کا عذر قبول نہ ہوگا اور ظاہرِ الفاظ پر فیصلہ کرتے ہوئے اس کو تین طلاق شمار کیا جائیگا[2]۔

---

[1] (ج ۲ ص۱۱۶) وانظر حاشیة السندیؒ بهامش النسائی ۱۲ مرتب

[2] اس جواب کو علامہ نوویؒ نے "أصح الأجوبة" قرار دیا ہے کما فی شرح النووی علی مسلم (ج ۱ ص۴۷۸) علامہ قرطبیؒ نے بھی اسی جواب کو اختیار کیا ہے اور حضرت عمرؓ کے قول ان الناس قد استعجلوا فی أمر الخ کو تائید میں پیش کیا ہے، تفسیر قرطبی (ج ۳ ص۱۳۰) تحت تفسیر "الطلاق مرتان" المسألة الخامسة۔ ۱۲ مرتب

حضرت عمرؓ کا یہ فیصلہ صحابہ کرامؓ کی موجودگی میں ہوا اور کسی نے اس پر اعتراض نہ کیا، اور صحابہ کرام اس کے بعد بالاتفاق اسی کے مطابق فیصلے کرنے لگے[1]، یہاں تک کہ خود حضرت عبداللہ بن عباسؓ جن کی مذکورہ روایت پر اہلِ ظواہر کو بڑا ناز ہے[2] ان کا یہ واقعہ امام ابوداؤد نے اپنی سنن[3] میں نقل کیا ہے «عن مجاهد قال كنتُ عند ابن عباسؓ فجاءه رجل فقال انه طلّق امرأته ثلاثاً قال فسكت حتى ظننتُ أنّه رادّها إليه ثم قال ينطلق أحدكم فيركب الحموقة ثم يقول يا ابن عبّاس! يا ابن عباس! و إنّ الله قال وَمَنْ يَّتَّقِ اللّٰهَ يَجْعَلْ لَّهٗ مَخْرَجًا وإنّك لم تتّق الله فلا أجد لك مخرجًا عصيت ربّك و بانت منك امرأتك الخ »

حضرت عبداللہ عباسؓ کی روایت میں مذکورہ تاویل اس لئے بھی ضروری ہے کہ اگر اس روایت کو اس کے ظاہر پر محمول کیا جائے تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ ہر صورت میں تین طلاقیں ایک شمار کی جائیں اگرچہ تین متفرق طہروں میں دی گئی ہوں، اس لئے کہ « كان الطلاق . . . . طلاق الثلاث واحدة » کا جملہ ایک مجلس کی تین طلاقوں اور اطہارِ ثلاثہ کی تین متفرق طلاقوں دونوں کو شامل ہے جبکہ اطہارِ ثلاثہ کی تین متفرق طلاقوں کو علامہ ابن تیمیہؒ وغیرہ بھی تین ہی شمار کرتے ہیں، ظاہر ہے کہ اس حدیث کے عموم میں وہ بھی تخصیص کرتے ہوئے کہیں گے کہ یہ اس صورت میں ہے جبکہ ایک ہی مجلس میں تین طلاقیں دیجائیں، جب وہ اس روایت میں تخصیص پر مجبور ہیں تو جمہور کے لئے کیونکر اس کی گنجائش نہ ہوگی کہ وہ اس کو « تاکید » کی صورت کے ساتھ مخصوص کریں۔

(۲) اہلِ ظاہر اور علامہ ابن تیمیہؒ وغیرہ کا دوسرا استدلال مسند احمد[4] میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ ہی کی دوسری روایت سے ہے فرماتے ہیں « طلّق ركانة بن عبد يزيد أخو بني مطلب امرأته ثلاثاً في مجلس واحد فحزن عليها حُزناً شديداً، قال: فسأله رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف طلّقتها ثلاثاً، قال: فقال: في مجلس واحد؟ قال نعم، قال: فإنّما تلك واحدة فارجعها

---

[1] متعدد فتاویٰ یا انکے حوالجات پیچھے گذر چکے ہیں، نیز سنن دارقطنی (ج ۴ ص ۲۱، رقم ۵۶) میں حبیب بن ابی ثابت کی روایت ہے، فرماتے ہیں: « جاء رجل إلى علي بن أبي طالبؓ فقال: إنّي طلّقت امرأتي ألفا، قال علي: يحرمها عليك ثلاث وسائرهنّ اقسمهنّ بين نسائك »

اور مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۵ ص ۱۳، في الرجل يطلق امرأته مائة الخ) میں حضرت مغیرہ بن شعبہ کا فتویٰ مذکور ہے « إنه سئل عن رجل طلّق امرأته مائة فقال ثلاث يحرّمنها عليه وسبعة وتسعون فضل ـ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] تفصیل کے لئے عمدۃ الاثاث (ص ۸، باب دوم) ۱۲ م

[3] (ج ۱ ص ۲۹۹) باب بقية نسخ المراجعة بعد التطليقات الثلاث ۱۲ م

[4] (ج ۱ ص ۲۶۵) مسند عبد الله بن العباسؓ ۱۲ م

إن شئت، قال: فرجعها۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت رکانہؓ کے واقعۂ طلاق کے بارے میں روایات مختلف ہیں، بعض میں «طلّق امرأته ثلاثاً» کے الفاظ آئے ہیں کما فی الروایۃ المذکورۃ اور بعض میں «طلّق امرأته البتّة» کے الفاظ آئے ہیں کما فی روایۃ أبی داؤد[1]، امام ابوداؤدؒ نے «البتۃ» والی روایت کو دو وجہ سے ترجیح دی ہے، اول تو اس لئے کہ یہ روایت حضرت رکانہؓ کے اہلِ خاندان سے مروی ہے «وھم أعلم به»۔ دوسرے اس لئے کہ «طلّق ثلاثاً» والی روایات مضطرب ہیں کیونکہ بعض روایتوں میں طلاق دینے والے کا نام «رکانہ» ذکر کیا گیا ہے (کما فی روایۃ أحمد) اور بعض میں «ابو رکانہ» آیا ہے[2] جبکہ «البتّۃ» والی روایت اس اضطراب سے خالی ہے اور اس میں صاحبِ واقعہ متعین طور پر حضرت رکانہؓ کو قرار دیا گیا ہے، لہٰذا صحیح یہ ہے کہ حضرت رکانہؓ نے اپنی اہلیہ کو تین طلاقیں نہ دی تھیں بلکہ «أنت طالق البتّۃ» کہا تھا، اور چونکہ قدیم محاورہ میں طلاق البتّۃ کا اطلاق تین طلاقیں دینے پر بھی ہوجاتا تھا (تین کی نیت کرنے کی تقدیر پر) اس لئے بعض راویوں نے روایت بالمعنیٰ کرتے ہوئے «طلّق البتّۃ» کو «طلّق ثلاثاً» کے الفاظ سے تعبیر کردیا[3]۔

جب یہ ثابت ہوگیا کہ حضرت رکانہؓ نے «أنت طالق البتّۃ» کہا تھا تو ان کی طلاق کو ایک قرار دینا بالکل واضح ہے، چنانچہ اس صورت میں ہمارے نزدیک بھی ایک طلاق بائن واقع ہوتی ہے، کما مرّ تفصیله فی أوّل الباب۔

---

[1] (ج ۱ ص۳۰۰) باب فی البتّۃ۔ نیز حدیثِ باب میں خود حضرت رکانہؓ فرماتے ہیں «إنّی طلّقت امرأتی البتّۃ» ۱۲ مرتب

[2] کما فی روایۃ أبی داؤد (ج ۱ ص۲۹۸) باب بقیۃ نسخ المراجعۃ بعد التطلیقات الثلاث ۱۲ م

[3] اس کے علاوہ «طلّق ثلاثاً» والی روایت کو ضعیف بھی قرار دیا گیا ہے۔

چنانچہ علامہ نوویؒ فرماتے ہیں:

«روایۃ ضعیفۃ عن قوم مجهولین» کما فی شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۷۸) باب طلاق الثلاث۔

اور علامہ ابن حزمؒ فرماتے ہیں:

وهذا لا یصح لأنه عن غیر مسمّی من بنی أبی رافع ولا حجّة فی مجهول، وما نعلم فی بنی أبی رافع من یحتجّ به إلا عبید الله وحده وسائرهم مجهولون۔ کذا فی المحلّی (ج ۱۰ ص۱۶۸) بیان اختلاف العلماء فی طلاق الثلاث الخ

۱۲ مرتب عفی عنہ

اس کے علاوہ بالفرض اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ حضرت رکانہؓ نے تین طلاقیں دی تھیں تب بھی اس حدیث سے جمہور کے خلاف استدلال نہیں ہوسکتا کیوں کہ اس میں یہ تصریح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو ایک طلاق قرار دینے سے پہلے حضرت رکانہؓ کو قسم دیکر اس بات کا اطمینان فرمالیا تھا کہ حضرت رکانہؓ کی نیت ایک طلاق دینے کی تھی کما فی حدیث الباب، اور یہ پیچھے گزرچکا ہے کہ عہدِ رسالت میں نیتِ تاکید کو قضاءً بھی قبول کرلیا جاتا تھا لیکن فسادِ زمانہ کے بعد اس کو قضاءً قبول کرنے کا سلسلہ حضرت عمرؓ نے ختم فرمادیا، ہاں دیانۃً یہ نیت آج بھی معتبر ہے[۱]۔

---

[۱] یہ ایک جملہ یا ایک مجلس میں دیجانے والی تین طلاقوں کو ایک شمار کرنے والوں کے دلائل اور ان کے جوابات کا ذکر تھا۔ جہاں تک دوسرے مذہب کا تعلق ہے جو ایسی صورت میں ایک طلاق کے بھی قائل نہیں کما نقلنا عن بعض الروافض ان کا استدلال قرآن کریم کی اس آیت سے ہے «اَلطَّلَاقُ مَرَّتٰنِ الآیۃ (سورۂ بقرہ آیت (۲۲۹) پ۲) اسمیں "مرّتٰن" کا لفظ اس پر دال ہے کہ دو طلاقیں بیک وقت نہ دیجائیں گی بلکہ دو دفعہ میں دیجائیں گی جس کا تقاضا یہ ہے کہ تین طلاقیں بھی بیک وقت نہ دیجائیں بلکہ تین دفعوں میں دیجائیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ استدلال درست نہیں، اس لئے کہ اس آیت کا منشا اس غلط طریقہ کا ابطال ہے جو زمانۂ جاہلیت میں رائج تھا کہ لوگ اپنی بیویوں کو ایک طلاق دیکر رجوع کرلیتے پھر جب چاہتے تو دوبارہ طلاق دے کر رجوع کرلیتے اور طلاق و مراجعت کا یہ سلسلہ جاری رہتا، باری تعالےٰ نے یہ آیت نازل فرماکر واضح طور پر بتلا دیا کہ دو طلاقوں تک رجوع ہوسکتا ہے اور تیسری طلاق کے بعد رجوع کی گنجائش نہیں الآیہ کہ حلالہ کے بعد دوبارہ نکاح کیا جائے، اس سے کوئی بحث نہیں کہ یہ طلاقیں ایک مرتبہ میں دی گئی ہوں یا دو مرتبہ میں۔

اس کے علاوہ اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ «مَرَّتٰنِ» کا لفظ لاکر یہ بتایا جارہا ہے کہ "طلاق مرّۃً بعد مرّۃٍ" دی جائیگی تب بھی یہ طلاق کے شرعی طریقہ کا بیان ہوگا (چنانچہ طلاق حسن یا طلاقِ سنّی کا یہی طریقہ ہے، کما مرّ تفصیلہٗ) گویا کہ آیت طریقِ ایقاع کو بیان کررہی ہے، لیکن آیت میں اس پر کوئی دلالت نہیں کہ اگر تین طلاقیں بیک وقت دیجائیں گی تو وہ واقع نہ ہوں گی واللہ اعلم۔ دیکھئے شرح وقایہ وعمدۃ الرعایہ (ج ۲ ص۵، قبیل باب ایقاع الطلاق)

حقیقت یہ ہے کہ یہ آیت مسلکِ جمہور کے خلاف نہیں بلکہ خود ان کے مسلک کی دلیل ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ الاثاث (ص۱۵ تا ۱۴)۔

روافض کا دوسرا استدلال نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان سے ہے «من أحدث فی أمرنا ھٰذا ما لیس منہ فھو ردّ» رواہ البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص۳۷۱، کتاب الصلح، باب اذا اصطلحوا علی صلح جورٍ الخ) ومسلم فی صحیحہ (ج ۲ ص۷۷، کتاب الأقضیۃ، باب نقض أحکام الباطلۃ) عن عائشۃؓ۔ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

یہ اس مسئلہ کی حقیقت تھی، اب کچھ عرصہ سے بہت سے اسلامی ممالک کی حکومتیں ایسے قوانین بنا رہی ہیں جن میں بیک وقت دی ہوئی تین طلاقوں کو موجبِ تغلیظ نہیں قرار دیا گیا، اس کی وجہ عموماً یہ بیان کی جاتی ہے کہ لوگ تین طلاقوں کی حقیقت سے بیخبر ہیں اور یہ سمجھتے ہیں کہ تین سے کم میں طلاق واقع نہیں ہوتی اس لئے ہمیشہ تین طلاقیں دیتے ہیں، اس طرح خاندان کے خاندان اُجڑ گئے ہیں۔

لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ خرابی قانون کی نہیں بلکہ قانون سے ناواقفیت کی ہے اور اس کا علاج قانون بدلنا نہیں بلکہ عوام کو طلاق کے اسلامی احکام سے باخبر کرنا ہے، جس کا طریقہ یہ ہے کہ نشر و اشاعت کے تمام ذرائع کام میں لاکر اس جہالت کو دور کیا جائے۔

نیز چونکہ تین طلاقیں دینا شرعاً ناجائز اور گناہ ہے اس لئے اسلامی حکومت کیلئے اس بات کی بھی گنجائش ہے کہ وہ بیک وقت تین طلاقیں دینے کو قابلِ تعزیر جرم قرار دیدے، چنانچہ سعید بن منصور نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے نقل کیا ہے "أن عمر كان إذا أتي برجل طلق امرأته ثلاثا أوجع ظهره"[۱]۔

بہر حال جہالت سے پیدا ہونے والی مذکورہ خرابی کی بناء پر شریعت کے احکام کو بدلنے کا کوئی جواز نہیں[۲] واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم۔

(بقیہ حاشیۂ صفحۂ گذشتہ) چونکہ اکٹھی تین طلاقیں دینا بدعت اور حرام ہے لہٰذا حدیثِ مذکور کی رُو سے وہ بھی مردود ہے۔

لیکن ظاہر ہے کہ یہ استدلال درست نہیں اس لئے کہ حدیث کا مقصود صرف یہ بتلانا ہے کہ دین میں کوئی ایسی بات شامل کرنا جو دین کا حصہ نہیں وہ مردود ہے۔ چنانچہ اکٹھی تین طلاقیں دینا بھی بدعت ہونے کی حیثیت سے مردود ہے اور شریعت اس کی اجازت نہیں دیتی، رہا تین اکٹھی طلاقوں کا واقع ہونا یہ دوسری بات ہے جو حدیثِ مذکور کا موضوع نہیں اور متعدد دلائل سے اس کا واقع ہونا ثابت ہے۔ واللہ اعلم ۱۲ رشید اشرف سیفی

(حاشیۂ صفحۂ ھٰذا)

[۱] قال الحافظ: وسنده صحيح - فتح الباری (ج ۹ ص ۳۱۵) باب من جوّز الطلاق الثلاث ــ ۱۲ مرتّب

[۲] طلقاتِ ثلاثہ سے متعلق تفصیلی بحث کے لئے دیکھئے تکملۂ فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۵۲ تا ۱۶۰) باب طلاق الثلاث۔ نیز دیکھئے عمدۃ الاثاث فی حکم طلقات الثلاث، مؤلفہ حضرت مولانا محمد سرفراز خاں صاحب حفظہ اللہ ورعاہ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

باب ماجاء فی امرك بیدك

تفویضِ طلاق اگر "امركِ بیدكِ" کے ذریعہ کی جائے تو وہ مجلس پر منحصر رہتی ہے الّا یہ کہ "متٰی شئتِ" وغیرہ کے الفاظ کے ذریعہ اس کو عام کردیا گیا ہو،

پھر اس میں اختلاف ہے کہ اس سے کتنی طلاقیں واقع ہوتی ہیں، حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ نیت کرنے پر اس سے ایک طلاق بائن واقع ہوتی ہے الّا یہ کہ زوج نے تین کی نیت کی ہو، حضرت عمرؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ بھی ان الفاظ سے ایک طلاق کے قائل ہیں۔

امام مالکؒ کے نزدیک عورت کے فیصلہ کا اعتبار ہے یعنی عورت جتنی چاہے طلاقیں واقع کرسکتی ہے، امام احمدؒ کا بھی یہی قول ہے، حضرت عثمان غنیؓ اور حضرت زید بن ثابتؓ سے بھی یہی مسلک مروی ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک زوج کی نیت کا اعتبار ہے اور دو کی نیت بھی ان کے نزدیک معتبر ہے اور ایسی صورت میں طلاق رجعی واقع ہوگی[1] واللہ اعلم۔

باب ماجاء فی الخیار

"اختاری" کے ذریعہ تفویضِ طلاق بھی مجلس پر منحصر رہتی ہے البتہ اس کے حکم میں تھوڑا سا اختلاف ہے۔

حنفیہ کے نزدیک اگر عورت اپنے نفس کو اختیار کرے تو ایک طلاق بائن واقع ہوگی، اور اگر زوج کو اختیار کرے تو کوئی طلاق واقع نہ ہوگی، حضرت عمر فاروقؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا بھی یہی مسلک ہے[2]۔ نیز تین کی نیت کا زوجین میں سے کسی کی جانب سے بھی اعتبار نہیں۔

---

[1] مذاہب کی مذکورہ تفصیل ترمذی کے زیر بحث باب اور بدایۃ المجتہد (ج ۲ ص ۵۳، الباب الخامس فی التخییر والتملیك) اور بذل المجہود (ج ۱۰ ص ۳۱۱ و ۳۱۲، باب فی امرك بیدك) سے ماخوذ ہے، وراجع "البذل" للتفصیل ۔۱۲ مرتب

[2] البتہ ان دونوں حضرات کی دوسری روایت یہ ہے کہ اپنے نفس کو اختیار کرنے کی صورت میں ایک طلاق رجعی واقع ہوگی کما نقل الترمذی فی الباب ۔۱۲ مرتب

امام شافعیؒ کے نزدیک عورت کے اپنے آپ کو اختیار کرنے کی صورت میں ایک طلاق رجعی واقع ہوگی اور شوہر کو اختیار کرنے پر حنفیہ کے مسلک کے مطابق کچھ نہ ہوگا۔ اور تین کی نیت کرنے پر تین طلاقیں واقع ہوں گی۔

امام احمدؒ کے نزدیک عورت اگر اپنے نفس کو اختیار کرے تو ایک طلاق بائن واقع ہوگی اور اگر شوہر کو اختیار کرے تو بھی ایک طلاقِ رجعی واقع ہوگی، حضرت علیؓ سے بھی یہی مروی ہے[1]۔

حدیثِ باب امام احمدؒ کے خلاف حجت ہے جس میں حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں "خیرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاخترناہ أفکان طلاقاً؟" اس میں استفہام انکاری ہے یعنی اس سے کوئی طلاق واقع نہیں ہوتی۔ واللہ أعلم۔

باب ماجاء فی المطلقة ثلاثا لاسکنی لها ولا نفقة

عن[2] الشعبیؒ قال: قالت فاطمة بنت قیس: "طلقنی زوجی ثلاثا علی عهد النبی صلی اللہ علیه وسلم، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم: "لاسکنی لك ولا نفقة....

قال عمرؓ لا ندع کتاب اللہ وسنة نبینا صلی اللہ علیه وسلم بقول امرأة لا ندری أحفظت أم نسیت۔

اصولِ فقہ کی بعض کتابوں میں "لا ندری أحفظت أم نسیت" کے بجائے "لا ندری أصدقت أم کذبت" کے الفاظ نقل کئے گئے ہیں[3] جن کو بنیاد بناکر بعض منکرینِ حدیث نے احادیث میں شک ڈالنے کی کوشش کی ہے، چنانچہ مصر کے مشہور مغرب زدہ اور تجدد پسند مصنف احمد امین مصری نے اپنی کتاب فجر الاسلام میں یہ الفاظ نقل کرکے اس سے دو

[1] مذکورہ تفصیل ترمذی کے زیرِ بحث باب، فتح القدیر (ج ۳ ص۱۲۲، باب تفویض الطلاق) اور بدایۃ المجتهد (ج ۲ ص۵۳) سے ماخوذ ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک اگر زوجہ مدخول بہا ہو تو تین طلاقیں واقع ہوں گی اور اگر غیر مدخول بہا ہو تو زوج کی طرف سے ایک کا دعویٰ بھی قبول کیا جائے گا۔ کما فی فتح القدیر (ج ۳ ص۱۲۳) ۱۲ مرتب

[2] الحدیث أخرجه مسلم (ج ۱ ص۴۸۵) باب المطلقة البائن لانفقة لها، وابوداؤد (ج ۱ ص۳۱۲) باب فی نفقة المبتوتة ۱۲ م

[3] دیکھئے مسلم الثبوت (ج ۲ ص۱۲۱) مسألة: الأکثر الأصل فی الصحابة العدالة، نیز صاحبِ ہدایہؒ نے بھی یہ الفاظ ذکر کئے ہیں "لا ندری صدقت أم کذبت حفظت أم نسیت" دیکھئے (ج ۲ ص۴۲۳) باب النفقة ۱۲ مرتب

نتیجے نکالے ہیں، ایک یہ کہ صحابہ بعض اوقات ایک دوسرے کی تکذیب کر دیا کرتے تھے جس سے معلوم ہوا کہ عدالت صحابہ کے مسئلہ کو یقینی سمجھ لینا غلط ہے، دوسرے یہ کہ حضرت عمرؓ نے ایک حدیث کو حجت تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ احمد امین مصری صاحب کے یہ دونوں اعتراض بالکل بے بنیاد ہیں، جہاں تک پہلی بات کا تعلق ہے اس کا مدار "اصدقت أم كذبت" کے الفاظ پر ہے، شیخ مصطفیٰ حسنی سباعی نے اپنی کتاب "السُّنّة ومكانتها في التشريع الاسلامي" میں لکھا ہے کہ میں نے اس روایت کو حدیث کی تمام مروجہ کتابوں میں دیکھا لیکن کہیں بھی مجھے "صدقت أم كذبت' کے الفاظ نہیں ملے (۱)، نیز علامہ ابن القیمؒ "لا ندري صدقت أم كذبت' کے بارے میں فرماتے ہیں "غلط ليس في الحديث (۲)" البتہ یہ الفاظ مسند امام ابوحنیفہؒ کی ایک روایت میں موجود ہیں (مسند ابی حنیفہؒ ص:۱۴۵) اور ان کی توجیہ یہ ہے کہ "صدقت" أصابت کے معنی میں ہے اور كذبت أخطأت کے معنی میں ہے۔ اور کلام عرب میں ایسا استعمال معروف ہے۔ لہٰذا حضرت عمرؓ کے بارے میں یہ سمجھنا درست نہیں ہے کہ انہوں نے کسی صحابیہ کے بارے میں جان بوجھ کر جھوٹ بولنے کی نسبت کی ہے۔

رہا حضرت عمرؓ کا قول "لا ندري احفظت أم نسيت" اس سے نہ کسی کی تکذیب لازم آتی ہے نہ ہی اس سے یہ نتیجہ نکالنا درست ہے کہ حضرت عمرؓ نے محض اپنی رائے کی بناء پر روایت کو رد کر دیا تھا، حقیقت یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کے پاس حضرت فاطمہؓ کی روایت کے مقابلہ میں قرآن وحدیث کے مستحکم دلائل موجود تھے، وہ یہ سمجھتے تھے کہ حضرت فاطمہؓ کی روایت مجمل ہے اور اس کا سیاق معلوم نہیں کہ آپ نے کن حالات میں نفقہ اور سکنیٰ دینے سے انکار فرمایا ہے، عین ممکن ہے کہ نبی کریم ﷺ نے جو ان کے لئے نفقہ اور سکنیٰ مقرر نہیں فرمایا وہ کسی ایسے سبب کی بناء پر ہو جو حضرت فاطمہ کے ساتھ خاص ہو، ہوسکتا ہے کہ حضرت فاطمہ کو اس سبب کی طرف توجہ نہ ہو یا وہ سبب انہیں یاد نہ رہا ہو اور انہوں نے عدمِ نفقہ اور عدمِ سکنیٰ کو ایک عام حکم قرار دیدیا ہو،

---

(۱) دیکھئے "دین اسلام میں سنت وحدیث کا مقام" ترجمہ السنۃ ومکانتہا الخ مولانا احمد حسن ٹونکی اصل کتاب احقر کو نہ مل سکی۔ ۱۲ مرتب

(۲) تہذیب الامام ابن القیمؒ بهامش مختصر سنن أبي داؤد (ج:۳ ص:۱۹۴، رقم ۲۱۹۶) باب من أنكر ذلك على فاطمةؓ۔ ۱۲ مرتب

حضرت عمرؓ کا مذکورہ عمل نہ انکارِ حدیث ہے نہ ہی اس سے انکارِ حدیث پر استدلال کیا جا سکتا ہے، روایات میں اس قسم کی جرح و تنقید کہ ایک روایت کو دوسرے کے ذریعہ مقید یا مخصوص کر دیا جائے ہر دور میں جاری رہا ہے، آگے تحقیق سے یہ بات سامنے آئے گی کہ حضرت عمرؓ کا یہ خیال بالکل صحیح تھا کہ حضرت فاطمہؓ کے واقعہ سے جو عموم سمجھا جا رہا ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عموم کے ساتھ نفقہ اور سکنیٰ کی نفی نہیں فرمائی۔

مسئلة الباب : فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ مطلقہ رجعیہ اور مبتوتہ حاملہ عدت کے دوران نفقہ اور سکنیٰ دونوں کی مستحق ہوتی ہے البتہ مبتوتہ غیر حاملہ کے بارے میں اختلاف ہے، اس بارے میں تین مذاہب ہیں

(۱) امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کا مسلک یہ ہے کہ مبتوتہ غیر حاملہ کا نفقہ اور سکنیٰ بھی مطلقاً شوہر پر واجب ہے، حضرت عمر بن الخطابؓ اور حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کا بھی یہی مسلک ہے، نیز سفیان ثوریؒ، ابراہیم نخعیؒ، ابن شبرمہؒ، ابن ابی لیلےؒ وغیرہ بھی اسی کے قائل ہیں۔

(۲) امام احمدؒ، امام اسحٰقؒ اور اہل ظاہر کا مسلک یہ ہے کہ اس کے لئے نفقہ ہے نہ سکنیٰ، حضرت علیؓ، حضرت ابن عباسؓ اور حضرت جابرؓ کی طرف بھی یہی قول منسوب ہے، نیز حسن بصریؒ، طاؤسؒ، عطاء بن ابی رباحؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔

(۳) امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک سکنیٰ واجب ہے نفقہ واجب نہیں، فقہاء سبعہ اور حضرت عائشہؓ کا بھی یہی مسلک ہے[۱]۔

عدمِ نفقہ اور عدمِ سکنیٰ پر امام احمدؒ وغیرہ کا استدلال حضرت فاطمہ بنت قیس کی روایت سے ہے۔

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ عدم نفقہ پر حضرت فاطمہؓ ہی کی روایت سے استدلال کرتے ہیں البتہ فرماتے ہیں کہ "اَسْكِنُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُّجْدِكُمْ وَلَا تُضَآرُّوْهُنَّ لِتُضَيِّقُوْا عَلَيْهِنَّ"[۲] کی آیت سکنیٰ کے بارے میں حضرت فاطمہؓ کی روایت کے معارض ہے لہٰذا

---

[۱] مذاہب کی مذکورہ تفصیل عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص ۳۰۴ و ۳۰۸، باب قصۃ فاطمۃ بنت قیس) کتاب الطلاق، احکام القرآن للجصاص (ج ۳ ص ۴۵۹، باب السکنیٰ للمطلقۃ) تہذیب الامام ابن القیمؒ بہامش مختصر سنن ابی داؤد للمنذری (ج ۳ ص ۱۹۰ و ۱۹۱) سے ماخوذ ہے۔ ۱۲ مرتب

[۲] سورۂ طلاق آیت (۶) پ ۲۸ ۱۲ م

ہم نے روایت کو ترک کر دیا اور کتاب اللہ کو اختیار کرلیا[۱]

حضرات احناف کے دلائل :

(۱) " وَ لِلْمُطَلَّقٰتِ مَتَاعٌۢ بِالْمَعْرُوْفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِيْنَ٥ "[۲] اس آیت میں متاع سے نفقہ اور سکنیٰ دونوں مراد ہیں چنانچہ آیت کا سیاق یہی ہے اس لئے کہ اس آیت سے قبل " وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَ يَذَرُوْنَ اَزْوَاجًا وَّصِيَّةً لِّاَزْوَاجِهِمْ مَّتَاعًا اِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ اِخْرَاجٍ الآية " کی آیت آئی ہے جس میں " مَتَاعًا " سے بالاتفاق نفقہ اور سکنیٰ دونوں مراد ہیں، پھر چونکہ کسی کو یہ وہم ہو سکتا تھا کہ نفقہ اور سکنیٰ " متوفیٰ عنہا زوجہا " کے ساتھ خاص ہے اس لئے اس وہم کے دفعیہ کے لئے فرمایا گیا " وَلِلْمُطَلَّقٰتِ مَتَاعٌۢ بِالْمَعْرُوْفِ " یعنی نفقہ اور سکنیٰ " متوفیٰ عنہا زوجہا " کے ساتھ مطلّقات کے لئے بھی ہے اور مطلّقات کا لفظ عام ہے جو مطلّقہ رجعیہ اور مبتوتہ دونوں کو شامل ہے۔

(۲) " اَسْكِنُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِّنْ وُّجْدِكُمْ وَلَا تُضَآرُّوْهُنَّ لِتُضَيِّقُوْا عَلَيْهِنَّ "

امام جصّاص ؒ نے اس آیت سے تین طریقوں سے مسلکِ احناف کو ثابت کیا ہے۔

(الف) جس طرح سکنیٰ ایک مالی حق ہے اور اس آیت کی رُو سے واجب ہے، اسی طرح نفقہ بھی مالی حق ہونے کی وجہ سے واجب ہوگا

(ب) " وَلَا تُضَآرُّوْهُنَّ " سے مطلّقات کو ضرر پہنچانے سے روکا گیا ہے اور ضرر جس طرح عدمِ سکنیٰ سے لاحق ہوتا ہے اسی طرح عدمِ نفقہ سے بھی لاحق ہوتا ہے۔

(ج) " لِتُضَيِّقُوْا عَلَيْهِنَّ " تنگی اور تضییق جس طرح عدمِ سکنیٰ میں ہے اسی طرح عدمِ نفقہ میں بھی ہے۔

---

[۱] ان حضرات کے استدلال کو ایک دوسرے طرز پر بھی بیان کیا گیا ہے کہ " اَسْكِنُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ " سے مطلقاً سکنیٰ کا ثبوت ہوا اور اسی آیت کے اگلے حصّہ " وَاِنْ كُنَّ اُولَاتِ حَمْلٍ فَاَنْفِقُوْا عَلَيْهِنَّ حَتّٰى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ " سے معلوم ہو رہا ہے کہ نفقہ بھی واجب ہے البتہ وجوبِ نفقہ حاملہ ہونے کی قید کے ساتھ مقید ہے فظهر أنه لا نفقة لها إذا لم تكن حاملاً ، اس صورت میں ان کا استدلال مفہوم مخالف سے ہوگا جو شوافع وغیرہ کے ہاں حجت ہے دیکھئے فتح الباری (ج ۹ صفحہ ۴۸۰) باب قصة فاطمة بنت قيس ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۲] سورۃ البقرہ آیت (۲۴۱) پ ۲ ع ۱۲

البتہ یہاں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ جب ہر مطلقہ کے لئے ایام عدت میں نفقہ اور سکنیٰ واجب ہے پھر آگے "وَإِنْ كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ" کے بیان کی کیا حاجت ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ "أولات حمل" کی قید احترازی نہیں اور نہ ہی ہمارے نزدیک مفہوم مخالف حجت ہے اور مطلقہ حاملہ کو مستقل طور پر ذکر کرنے میں یہ حکمت ہے کہ حاملہ کی عدت بسا اوقات طویل ہو جاتی ہے ایسی صورت میں شوہر کی جانب سے خدشہ ہو سکتا تھا کہ وہ انفاق کو ترک کر دے اس لئے تنبیہ کی گئی کہ یہ نفقہ وضع حمل تک واجب ہے خواہ کتنا ہی وقت گزر جائے۔[۱]

(۳) سنن دارقطنی[۲] میں عثمان بن احمد الدقاق نا عبد الملك بن محمد ابو قلابة نا أبي نا حرب بن أبي العالية عن أبي الزبير عن جابرؓ عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: المطلقة ثلاثاً لها السكنى والنفقة۔

اس حدیث میں دارقطنی کے شیخ اور شیخ الشیخ کے سوا تمام رجال مسلم کے رجال ہیں[۳] اور یہ دونوں مختلف فیہ راوی ہیں[۴] لہٰذا یہ حدیث حسن سے کم نہیں۔[۵]

۱؎ حضرات احناف کے دلائل سے یہاں تک کی بحث تکملۂ فتح الملہم (ج ۱ ص ۲۰۳ وص ۲۰۴) اور احکام القرآن للجصاص (ج ۳ ص ۴۵۹ و ۴۶۰) باب السکنیٰ للمطلقۃ، سے ماخوذ ہے تعبیر مرتب کی ہے۔

حضرت استاذ محترم دام اقبالہم نے تکملۂ فتح الملہم (ج ۱ ص ۲۰۴) میں مذکورہ آیت سے وجوب نفقہ للمبتوتہ کی ایک اور وجہ بھی ذکر کی ہے چنانچہ فرماتے ہیں "أن ابن مسعودؓ قرأ هذه الآية أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ وَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ مِنْ وُجْدِكُمْ كما ذكره الآلوسي في روح المعاني (ج ۲۸ ص ۱۳۹) ولا تنزل القراءة الشاذة عن كونها في منزلة خبر الواحد - ۱۲ مرتب

۲؎ (ج ۴ ص ۲۱، رقم ۵۹) کتاب الطلاق ۱۲ م

۳؎ كما حقق العلامة العثمانيؒ في إعلاء السنن (ج ۱۱ ص ۲۹۵) باب أن المطلقة المبتوتة لها السكنى والنفقة - ۱۲ مرتب

۴؎ چنانچہ عثمان بن احمد الدقاق کو خود امام دارقطنیؒ نے ثقہ قرار دیا ہے اور حافظ ذہبیؒ نے "صدوق فی نفسہ" کہا ہے، دیکھئے میزان الاعتدال (ج ۳ ص ۳۱، رقم ۵۴۸۶)۔

اور عبد الملک بن محمد ابو قلابہ امام ابو داؤدؒ نے انہیں "أمین مأمون" قرار دیا ہے، ابن جریرؒ کہتے ہیں "ما رأیت أحفظ منہ"، اور حافظ ذہبیؒ فرماتے ہیں "مکثر صاحب حدیث وفضل" میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۶۶۳، رقم ۵۲۴۵) ۱۲ مرتب

۵؎ اس روایت کے رواۃ سے متعلق مزید تحقیق کے لئے دیکھئے اعلاء السنن (ج ۱۱ ص ۲۹۵ و ص ۲۹۶) اور تکملۂ فتح الملہم (ج ۱ ص ۲۰۴ و ۲۰۵) ۱۲ مرتب

(۴) طحاویؒ[1] میں حضرت فاطمہ بنت قیس کے واقعہ کے بارے میں مذکور ہے کہ حضرت عمرؓ نے اس کو سُنکر فرمایا «لسنا بتارکی آیۃ من کتاب اللہ تعالیٰ وقول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لقول امرأۃ لعلّها أوھمت سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول لها السکنیٰ والنفقۃ[2]» یہ وجوبِ سکنیٰ و نفقہ کے حق میں صریح حدیث مرفوع ہے۔

البتہ اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ ابراھیم نخعیؒ کا سماع حضرت عمرؓ سے نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ابراھیم نخعیؒ کی مراسیل باتفاق جمہور مقبول ہیں چنانچہ حافظ ابن عبدالبرؒ التمہید[3] میں فرماتے ہیں «أن مراسیل النخعی صحیحۃ»

اس پر بعض لوگ یہ اعتراض کرتے ہیں کہ امام بیہقیؒ نے فرمایا کہ یہ حکم ابراھیم نخعیؒ کی ان مراسیل کا ہے جو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہیں نہ کہ تمام مراسیل کا[4]۔

لیکن امام بیہقیؒ کا یہ قول جمہور محدثین کے خلاف ہے جنہوں نے ابراھیم نخعیؒ کی مراسیل کو علی الاطلاق قبول کیا ہے[5]۔

(۵) پھر مذکورہ بحث تو طحاوی کی مذکورہ بالا روایت کے بارے میں تھی جس میں حضرت عمرؓ کی طرف سے یہ تصریح مروی ہے کہ «سمعتُ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم یقول لها السکنیٰ والنفقۃ» اور حضرت عمر فاروقؓ کے یہ الفاظ تو صحیح مسلم[6] میں مروی ہیں «لا نترک کتاب اللہ و

---

[1] شرح معانی الآثار (ج ۲ ص۳۵) باب النفقۃ والسکنیٰ لمعتدۃ الطلاق ۱۲ م

[2] اس کو امام طحاویؒ کے علاوہ قاضی اسماعیل نے بھی ذکر کیا ہے کما نقل المار دینیؒ صاحب الجوھر النقی فی ذیل سنن الکبریٰ للبیہقی (ج ۷، ص۴۷۶) کتاب النفقات، باب من قال لها النفقۃ، نیز علامہ ابن حزمؒ نے بھی اسے المحلیٰ (ج ۱۰ ص۲۹۷ و ۲۹۸، احکام العدۃ) میں ذکر کیا ہے۔ ۱۲ مرتب

[3] (ج ۱ ص۳۷ و ۳۸) کذا فی التکملۃ (ج ۱ ص۲۰۵) ۱۲ م

[4] کما نقل المبارکفوریؒ فی تحفۃ الأحوذی (ج ۲ ص۲۱۳) باب زیر بحث - ۱۲ م

[5] چنانچہ خود حافظ ابن حجرؒ نے تہذیب التہذیب میں کہا ہے «وجماعۃ من الأئمۃ صححوا مراسیلہ» کذا نقل المبارکفوری فی تحفتہ (ج ۲ ص۲۱۳)۔

نیز حافظ ابن عبدالبرؒ فرماتے ہیں «مراسیلہ عن ابن مسعودؓ وعمر صحاح کلها وما أرسل منها أقویٰ من الذی أسند، حکاہ یحیی القطان وغیرہ» کذا فی الجوھر النقی فی ذیل البیہقی (ج ۷، ص۴۷۷) باب من قال لها النفقۃ - ۱۲ مرتب

[6] (ج ۱ ص۴۸۵) ۱۲ م

سنۃ نبیّنا صلی اللہ علیہ وسلم لقول امرأۃ لا ندری لعلہا حفظت أو نسیت لہا السکنیٰ و النفقۃ " جس سے اتنی بات واضح ہے کہ حضرت عمرؓ کے نزدیک فاطمہ بنت قیسؓ کا واقعہ کتاب اللہ اور سنتِ رسول دونوں کے معارض تھا جس کا مطلب یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کے پاس فاطمہ بنت قیس کے واقعہ کے خلاف کوئی صریح حدیث موجود تھی، اور اصولِ حدیث میں یہ بات طے ہو چکی ہے کہ اگر کوئی صحابی "السنۃ کذا" کہے تو اس کا یہ قول حدیثِ مرفوع کے حکم میں ہے۔[1]

بعض حضرات نے "وسنۃ نبیّنا" کی زیادتی کو غیر صحیح قرار دینے کی کوشش کی ہے لیکن مسلم کی صحیح روایت میں ان الفاظ کے آنے کے بعد یہ اعتراض قابلِ اعتناء نہیں۔[2]

رہی فاطمہ بنت قیس کی روایت سو اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں۔

سکنیٰ کے باب میں شوافع وغیرہ کی جانب سے یہ جواب دیا گیا ہے کہ فاطمہ بنت قیس اپنے شوہر اور ان کے گھر والوں کے خلاف زبان درازی کیا کرتی تھیں[3] اس لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو شوہر کے گھر سے ہٹا دیا۔[4]

دوسری وجہ صحیحین[5] میں حضرت عائشہؓ وغیرہ سے یہ مروی ہے کہ فاطمہ بنت قیس اپنے

---

[1] دیکھئے فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۳، مقدمہ) قول الصحابی أو التابعی من السنۃ کذا ھل ھو فی حکم الرفع - ۱۲ مرتب

[2] مذکورہ اعتراض سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے تہذیب الامام ابن قیم الجوزیۃ بہامش مختصر سنن ابی داؤد للمنذری (ج ۳ ص ۱۹۳، باب من أنکر ذلک علی فاطمۃ)۔

اس اعتراض کے جواب اور "وسنۃ نبیّنا" کی زیادتی کے متعدد شواہد و متابعات کے لئے دیکھئے الجوھر النقی بذیل البیہقی (ج ۷ ص ۴۷۶، باب من قال لہا النفقۃ) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] چنانچہ مشکوۃ میں شرح السنۃ کے حوالہ سے حضرت سعید بن المسیبؒ کا اثر مروی ہے فرماتے ہیں "إنما نُقلت فاطمۃ لطول لسانہا علی أحمائہا" دیکھئے (ج ۲ ص ۹۹۴، رقم ۳۳۲۶) باب العدۃ - ۱۲ مرتب

[4] مذکورہ جواب کے لئے دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۸۳) باب المطلقۃ البائن لا نفقۃ لہا - ۱۲ م

[5] چنانچہ بخاری (ج ۲ ص ۸۰۲) کتاب الطلاق، باب المطلّقۃ إذا خُشی علیہا أن یقتحم علیہا الخ میں روایت آئی ہے "عن عروۃ أن عائشۃ أنکرت ذلک علی فاطمۃ، وزاد ابن ابی الزناد عن ھشام عن أبیہ عابت عائشۃ اشد العیب وقالت إن فاطمۃ کانت فی مکان وحش فخیف علی ناحیتہا فلذلک أرخص لہا النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔

اس روایت سے حضرت عائشہؓ کی فاطمہ بنت قیس پر شدید ناراضگی بھی (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

شوہر کے گھر میں تنہا ہونے کی وجہ سے وحشت محسوس کرتی تھیں اس لئے آپؐ نے ان کو حضرت عبداللہ بن ام مکتومؓ کے گھر میں عدت گزارنے کی اجازت دی۔

رہا نفقہ کا معاملہ بعض احناف نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ان کے شوہر کے وکیل نے انہیں نفقہ کی ایک مقدار بھیجی تھی لیکن فاطمہ بنت قیس اس کو کم سمجھ رہی تھیں، اور زائد کی طالب تھیں، ممکن ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس زائد مقدار کو منع فرمایا ہو، لہٰذا حدیثِ مذکور میں نفقہ نہ ہونے سے مراد مطلق نفقہ کی نفی نہیں بلکہ اس مطلوب زیادتی کی نفی ہے[1]۔

دوسرا جواب امام طحاویؒ نے دیا ہے اور وہ یہ کہ قرآن کریم میں "لَا تُخْرِجُوْهُنَّ مِنْ بُيُوْتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ" کے ساتھ "إِلَّآ أَنْ يَأْتِيْنَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ" کا استثناء آیا ہے[2] اور زبان درازی بھی "فاحشۂ مبینہ" میں داخل ہے اس کی بناء پر فاطمہ بنت قیس سکنیٰ سے محروم رہیں اور جب شوہر کے گھر میں نہ رہیں اور یہ گھر میں نہ رہنا بھی خود انہی کے عمل سے ہوا تو وہ "فاحشۂ مبینہ" کے تحت داخل ہو کر نشوز ہوا اور نشوز کے بعد نفقہ واجب نہیں ہوتا[3]۔ اس مقام پر امام جصاص کے کلام کا حاصل بھی یہی ہے[4]۔

احقر کے نزدیک فاطمہ بنت قیس کے واقعہ کی سب سے بہتر توجیہ یہی ہے کہ جب شوہر کے گھر کی سکونت ختم ہو گئی خواہ فاطمہ بنت قیس کی وحشت کی وجہ سے یا خوف کی وجہ سے یا خود ان کی زبان درازی کی وجہ سے تو ان کا نفقہ بھی ساقط ہو گیا اس لئے کہ نفقہ احتباس کی جزاء ہے اور

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

واضح ہے کہ خصوصی حالات کے تحت دیجانے والی اجازت کو انہوں نے عام الفاظ کے ساتھ بیان کر دیا۔

عبداللہ بن ام مکتوم کے گھر میں رہنے کی اجازت کا ذکر صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۸۴ و ۴۸۵) کی مختلف روایات میں آیا ہے۔

واضح رہے کہ عبداللہ بن ام مکتومؓ اُن کے چچا زاد بھائی تھے جیسا کہ سنن نسائی (ج ۲ ص۱۱۹، الرخصۃ فی خروج المبتوتۃ من بیتھا الخ) کی روایت سے معلوم ہوتا ہے۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

(حاشیہ صفحۂ ھٰذا)

[1] یہ جواب مسلم (ج ۱ ص۴۸۳) میں خود حضرت فاطمہ بنت قیس کی روایت سے سمجھ میں آتا ہے۔ ۱۲م

[2] سورۂ طلاق آیت (۱) پ۲۸۔ ۱۲م

[3] شرح معانی الآثار (ج ۲ ص۳۶ و ۳۷) باب المطلقۃ طلاقاً بائناً الخ۔ ۱۲م

[4] دیکھئے احکام القرآن (ج ۳ ص۴۶۲) باب السکنیٰ للمطلقۃ، سورۂ طلاق۔ ۱۲م

احتباس فوت ہوگیا۔[1]

البتہ ان تمام توجیہات پرسنن نسائی[2] کی اس روایت سے اشکال ہوتا ہے جس میں حضرت فاطمہ بنت قیس رضی اللہ عنہا سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ الفاظ مروی ہیں " انما النفقۃ والسکنیٰ للمرأۃ إذا کان لزوجھا علیھا الرجعۃ " ان الفاظ کا ظاہر یہ بتلا رہا ہے کہ یہ حکم فاطمہ بنت قیس کے ساتھ خاص نہیں بلکہ ہر مبتوتہ کے لئے عام ہے۔

اس روایت کا کوئی تسلی بخش جواب احقر کی نظر سے نہیں گزرا[3] سوائے اس کے کہ یوں کہا جائے کہ یہ الفاظ راوی کا تصرف ہیں[4]۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم۔

باب ماجاء لاطلاق قبل النکاح

عن[5] عمرو بن شعیب عن أبیہ عن جدہ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم:

---

[1] لیکن مسلم (ج ۱ ص۴۸۵ ، المطلقۃ البائن لا نفقۃ لھا) میں عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ کی روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ الفاظ آئے ہیں " لا نفقۃ لكِ " اس کے بعد راوی کہتے ہیں " فاستأذنتہ فی الانتقال فأذن لھا " جس کا ظاہر یہ ہے کہ عدم نفقہ کا حکم پہلے لگا اور احتباس بعد میں فوت ہوا، اس صورت میں مذکورہ توجیہ کا انطباق مشکل ہے الّا یہ کہ یوں کہا جائے کہ نشوز کی وجہ سے احتباس ختم ہونا متیقن ہوچکا تھا اس لئے عدمِ نفقہ بھی طے ہوگیا تھا اگرچہ اس جیسی روایات میں عدم نفقہ کا ذکر پہلے ہوا ہو اور احتباس کے ختم ہونے کا ذکر بعد میں ہوا ہو۔ ۱۲ مرتب

[2] (ج ۲ ص۱۰۰) باب الرخصۃ فی ذلک - ۱۲ م

[3] البتہ امام طحاوی رحمہ اللہ نے اس کا تفصیلی جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ روایت کتاب اللہ اور سنت دونوں کے خلاف ہونے کی وجہ سے حجت نہیں، دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۲ ص۳۶) باب المطلقۃ طلاقًا بائنًا ماذا لھا علی زوجھا فی عدّتھا - علامہ عینی رحمہ اللہ نے بھی اسی جواب کو نقل کیا ہے، دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص۳۱۱) باب قصۃ فاطمۃ بنت قیس - ۱۲ مرتب عفی عنہ

[4] امام طحاوی رحمہ اللہ کے جواب کے بعد روایت کو راوی کے تصرف پر محمول کرنا قرینِ قیاس ہے - ۱۲ مرتب

[5] الحدیث أخرجہ أبوداؤد بتغیّر وزیادۃ (ج ۱ ص۲۹۸) باب فی الطلاق قبل النکاح - ۱۲ م

لا نذر لابن آدم فیما لا یملك ولا عتق لهٗ فیما لا یملك ولا طلاق لهٗ فیما لا یملك۔

اس حدیث کی وجہ سے اس پر اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص غیر منکوحہ کو "أنت طالق" کہے تو اس پر طلاق واقع نہ ہوگی خواہ بعد میں وہ عورت اس کی منکوحہ بن جائے۔

البتہ اگر طلاق کی نسبت ملک کی طرف کی گئی ہو جیسے "إن نکحتكِ فأنتِ طالق" تو اس کے بارے میں اختلاف ہے۔

حنفیہ کے نزدیک ایسی تعلیق مطلقاً درست ہوجاتی ہے۔[۱]

جبکہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک علی الاطلاق اس قسم کی تعلیق باطل ہے۔

مالکیہ کے نزدیک اس میں یہ تفصیل ہے کہ اگر تعلیق میں عموم ہو یعنی تعلیق ایسی ہو جس کے بعد کسی بھی عورت سے نکاح کا امکان ہی باقی نہ رہے جیسے "کلّما نکحتُ امرأۃً فھی طالق" تو ایسی تعلیق باطل ہے، البتہ اگر کسی خاص عورت یا کسی خاص علاقہ یا خاص قبیلہ اور زمانہ کی نسبت سے تعلیق کی جائے تو ایسی تعلیق درست ہوجاتی ہے مثلاً "إن نکحتُ فلانۃ" یا "إن نکحتُ من بلدۃ کذا أو من قبیلۃ کذا" یا "إن نکحتُ فی ھٰذا الشھر"، امام اوزاعیؒ، ابن ابی لیلیٰؒ وغیرہ کا بھی یہی مسلک ہے۔[۲] امام ترمذیؒ نے سفیان ثوریؒ کا مسلک بھی یہی نقل کیا ہے۔

عموم کی صورت میں تعلیق کے درست نہ ہونے کی وجہ ان حضرات کے نزدیک یہ ہے کہ یہ ایک حلال چیز یعنی نکاح کو بالکلیہ حرام کر دینے کے مرادف ہے جس کا اختیار کسی انسان کو نہیں ہے۔[۳]

---

[۱] اسی طرح اگر عتق کو منسوب الی الملک کیا جائے اور کہا جائے "إن ملکتكَ فأنت حرّ" یا منسوب الی سبب الملک کیا جائے اور کہا جائے "إن اشتریتكَ فأنت حرّ" تو یہ تعلیق حنفیہ کے نزدیک درست ہے۔ اس اصولی مسئلہ کی تفصیل کے لئے دیکھئے نور الأنوار (ص ۱۵۲) مبحث الوجوہ الفاسدۃ، الوجہ الثانی - ۱۲ مرتب

[۲] مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے بذل المجہود (ج ۱۰ ص ۲۴۲ و ۲۴۳) باب فی الطلاق قبل النکاح - ۱۲ م

[۳] ابراہیم نخعیؒ کا ایک اثر بھی ان کی دلیل ہے، فرماتے ہیں "إذا وقّت امرأۃً أو قبیلۃ جاز وإذا عمّ کلّ امرأۃ فلیس بشیٔ" رواہ عبد الرزاق فی مصنفہ (ج ۶ ص ۴۲۱، رقم ۱۱۴۷۱) باب الطلاق قبل النکاح - ۱۲ مرتب

شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال حدیثِ باب سے ہے جس میں ارشاد ہے "ولا طلاق له فيما لا يملك"

احناف کی جانب سے اس کا جواب یہ ہے کہ طلاق مضاف الی الملک کو طلاق فی غیر الملک نہیں کہا جا سکتا کیونکہ طلاق کا وقوع حصولِ ملک کے بعد ہوگا، لہٰذا حدیثِ باب سے احناف کے خلاف استدلال درست نہیں، احناف کے نزدیک حدیثِ باب کا محمل طلاقِ تنجیزی یا وہ طلاق ہے جو معلّق بغیر الملک ہو۔

اس توجیہ کی تائید مصنّفِ[1] عبد الرزاق کے ایک اثر سے بھی ہوتی ہے "عن معمر عن الزهری فی رجل قال: كل امرأة أتزوّجها فهی طالق وكل أمة أشتريها فهی حرّة قال: هو كما قال قال معمر فقلتُ أوليس قد جاء عن بعضهم أنّهٗ قال لا طلاق قبل النكاح ولا عتاقة إلّا بعد الملك قال إنّما ذلك أن يقول الرجل امرأةُ فلان طالق وعبد فلان حرّ۔

حنفیہ کی دلیل مؤطّا[2] امام مالکؒ کی روایت ہے "عن سعيد بن عمرو بن سُليم الزرقی أنه سأل القاسم بن محمّد عن رجل طلّق امرأة إن هو تزوجها قال فقال القاسم بن محمد إن رجلاً جعل امرأة عليه كظهر أمّه إن هو تزوّجها فأمره عمر بن الخطّاب، إن هو تزوّجها لا يقربها حتی يكفّر كفّارة المتظاهر۔

مصنّف عبد الرزاق وغیرہ میں اس طرح کے اور بھی آثار صحابۂ کرامؓ سے مروی ہیں[3]۔ واللہ اعلم۔

---

[1] (ج ۶ ص۴۲۱ ، ع۱۱۴۷۵) ۱۲ م

[2] (ص۵۱۵) ظهار الحرّ، كتاب الطلاق ۔ ۱۲ م

[3] چنانچہ روایت ہے "عن محمد بن قيس قال سألت إبراهيم والشعبی عن الطلاق قبل النكاح فقالا سمّی الأسود امرأة فوقت إن تزوّجها فهی طالق فسأل عن ذلك ابن مسعود فقال قد بانت منه فاخطبها إلی نفسها ۔ رقم ع۱۱۴۷۰

نیز روایت ہے "عن أبی سلمة بن عبد الرحمٰن أن رجلاً أتی عمر بن الخطّابؓ فقال كل امرأة أتزوّجها فهی طالق ثلاثا فقال له عمر فهو كما قلت ۔ رقم ع۱۱۴۷۴

مصنّف عبد الرزاق (ج ۶ ص۴۲۰ و ۴۲۱) ۔ ۱۲ مرتّب

باب ماجاء ان طلاق الامة تطليقتان

عن[1] عائشة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: طلاق الأمة تطليقتان وعدتها حيضتان۔

یہ حدیث اس بارے میں احناف کی دلیل ہے کہ عددِ طلاق کے بارے میں بیوی کی حریت اور عدم حریت کا اعتبار ہے نہ کہ مرد کی، یعنی باندی دو طلاقوں سے مغلّظہ ہوجائے گی اور حرّہ تین طلاقوں سے خواہ شوہر کیسا ہی ہو۔

جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک مرد کی حرّیت و عدم حرّیت کا اعتبار ہے یعنی مرد اگر حُر ہے تو اس کی بیوی تین سے کم میں مغلّظہ نہ ہوگی اور اگر عبد ہے تو دو میں مغلّظہ ہوجائے گی خواہ بیوی کیسی ہی ہو[2]۔

شافعیہ کا استدلال حضرت عبداللہ بن عباسؓ وغیرہ کی روایت سے ہے "الطلاق بالرجال والعدّة بالنساء[3]"۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو یہ روایت موقوف ہے[4] دوسرے یہ شافعیہ کے مسلک پر صریح نہیں اس لئے کہ اس کا مطلب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ "الطلاق موکول إلی الرجال" یعنی طلاق کا اختیار صرف مَردوں کو ہے۔

شافعیہ کی دلیل کے برعکس حدیثِ باب حنفیہ کے مسلک پر بالکل صریح ہے البتہ اس روایت پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ مظاہر بن اسلم سے مروی ہے جو ضعیف ہیں[5]۔

---

[1] الحديث أخرجه ابن ماجه في سننه (ص۱۵۰) باب في طلاق الأمة وعدتها – ۱۲ م

[2] مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۳ ص۳۲۸) فصل ویقع طلاق کل زوج الخ – ۱۲ م

[3] یہ روایت متعدد صحابہ کرام سے موقوفاً مروی ہے۔ دیکھئے سنن کبریٰ بیہقی (ج ۷، ص۳۶۹ وص۳۷۰) باب ماجاء فی عدد طلاق العبد الخ، کتاب الرجعة ۱۲ مرتب

[4] چنانچہ حافظ زیلعیؒ فرماتے ہیں "غریب مرفوعاً" نصب الرایہ (ج ۳ ص۲۲۵) اور حافظؒ فرماتے ہیں: "لم أجده مرفوعاً" الدرایہ (ج ۲ ص۷۱) ۱۲ مرتب

[5] کما قال الحافظؒ فی التقریب (ج ۲ ص۲۵۵، رقم ۱۱۸۰) ۱۲ م

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ وہ ایک مختلف فیہ راوی ہیں امام ابن حبان نے ان کو ثقات میں شمار کیا ہے[۱] اور شیخ ابن ھمامؒ نقل کرتے ہیں کہ امام حاکمؒ نے "شیخ من أھل البصرۃ" کہا ہے[۲]، اور "شیخ" کا لفظ الفاظِ تعدیل میں سے ہے کما صرح بہ السیوطی[۳]۔ لہٰذا یہ روایت "حسن" سے کم نہیں، بالخصوص اس لئے بھی کہ سنن[۴] دارقطنی میں حضرت ابن عمرؓ کی ایک روایت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے "قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم طلاق الأمۃ اثنتان وعدتھا حیضتان" یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے لیکن تائید وتقویت کے لئے کافی ہے[۵]۔ واللہ أعلم۔

باب ماجاء فی الخلع

عن[۶] الربیع بنت معوذ بن عفراء انھا اختلعت علی عہد النبی صلی اللہ علیہ وسلم فأمرھا النبی صلی اللہ علیہ وسلم أو أمرت أن تعتد بحیضۃ۔

---

[۱] میزان الاعتدال (ج ۴ ص ۱۳۱، ع ۸۶۴) ۱۲ م

[۲] فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۴۹) فصل ویقع طلاق کل زوج الخ ۱۲ م

[۳] دیکھئے تقریب النووی وتدریب (ج ۱ ص ۳۴۵) الثالثۃ عشرۃ فی ألفاظ الجرح والتعدیل ۱۲ مرتب

[۴] (ج ۴ ص ۳۸، ع ۱۰۴) ۱۲ م

[۵] مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت ہے "السنۃ بالمرأۃ فی الطلاق أو العدۃ" دیکھئے (ج ۵ ص ۸۲) باب ما قالوا فی العبد تکون تحتہ الحرۃ الخ۔

اسی مقام پر حضرت علیؓ کا اثر ہے "الطلاق والعدۃ بالنساء"

نیز سنن کبریٰ بیہقی (ج ۷ ص ۳۷۰) باب ماجاء فی عدد طلاق العبد الخ میں حضرت ابن عباسؓ کا اثر ہے "السنہ بالنساء فی الطلاق والعدۃ"

یہ تمام آثارِ صحابہ مذہبِ احناف کو ثابت کرتے ہیں نیز غیر مدرک بالقیاس ہونے کی وجہ سے مرفوع کے حکم میں ہیں، ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۶] الحدیث أخرجہ النسائی (ج ۲ ص ۱۱۲) عدۃ المختلعۃ، وابن ماجہ (ص ۱۴۸) باب عدۃ المختلعۃ۔ ۱۲ م

اس باب میں پانچ مباحث ہیں :

خلع کے لغوی معنی | لفظ "خُلع" خَلعٌ سے نکلا ہے اس کے معنی اتارنے کے ہیں اور مناسبت یہ ہے کہ قرآن کریم نے میاں بیوی کو ایک دوسرے کا لباس قرار دیا ہے ارشاد ہے "هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَاَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ"[1] اور خلع کے ذریعہ ایک دوسرے سے علیحدگی لباس اتار دینے کے مرادف ہے[2]۔

چار قریب المعنی الفاظ اور انکے درمیان فرق | پھر اس باب میں چار الفاظ قریب المعنی مستعمل ہیں : (۱) خلع (۲) طلاق علی مال (۳) فدیہ (۴) مبارأۃ۔

حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری[3] میں علامہ قرطبیؒ نے اپنی تفسیر[4] میں اور علامہ ابن رشد نے بدایۃ المجتہد[5] میں ان کے درمیان یہ فرق کیا ہے کہ کل مہر کو بدل مقرر کرلینا "خلع" ہے، اور جزو مہر کو بدل مقرر کرلینا فدیہ ہے اور عورت کا شوہر کے ذمہ سے ہر ایسے حق کو ساقط کردینا جو نکاح کے ساتھ تعلق رکھتا ہو مبارأۃ ہے۔ اور طلاق علی المال واضح ہے یعنی مہر سے قطع نظر مال کی کوئی مقدار مقرر کرکے طلاق دینا۔ هٰذه خلاصة ماقالوا۔

عدۃ المختلعہ | حدیثِ باب سے استدلال کرکے امام اسحاقؒ ابن المنذر وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ مختلعہ کی عدت صرف ایک حیض ہے جبکہ جمہور اس کے قائل ہیں کہ مختلعہ کی عدت وہی ہے جو دوسری مطلقات کی ہے یعنی تین حیض[6]۔

---

[1] سورۂ بقرہ آیت (۱۸۷) پ۲ - ۱۲م

[2] وشرعًا ازالة ملك النكاح المتوقفة قبولها بلفظ الخلع أومافي معناه كالمبارأة كذا في قواعد الفقه (ص۲۸۱) ۱۲ مرتب

[3] (ج ۹ ص۳۰۳) باب الخلع وكيف الطلاق فيه - ۱۲م

[4] الجامع لاحكام القرآن (ج ۳ ص۱۴۵و۱۴۶) سورۂ بقرہ تحت قوله تعالٰى وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ اَنْ تَاْخُذُوْا مِمَّآ اٰتَيْتُمُوْهُنَّ الآية - ۱۲م

[5] (ج ۲ ص۶۸) الباب الثالث في الخلع - ۱۲م

[6] مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے المغنی (ج ۷ ص۴۴۹) کتاب العِدَد، فصل وكل فرقة بين الزوجين فعدتها عدة الطلاق - ۱۲ مرتب

جمہور کے نزدیک حدیثِ باب میں "حیضۃ" سے مراد جنسِ حیض ہے اس پر بعض ان روایات سے اشکال ہوتا ہے جن میں "حیضۃ" کے ساتھ "واحدۃ" کی قید مصرح ہے[۱]۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ راوی کا تصرف ہے دراصل اس نے "حیضۃ" میں "ۃ" کو تاءِ وحدت سمجھا اور اپنی فہم کے مطابق "حیضۃ واحدۃ" روایت کر دیا حالانکہ "حیضۃ" میں تاءِ وحدت نہیں بلکہ بیانِ جنس کے لئے "ۃ" لائی گئی ہے۔

نیز یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ یہ روایت جو خبرِ واحد ہے نصِّ قرآنی "وَالْمُطَلَّقٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْٓءٍ"[۲] کا معارضہ نہیں کر سکتی[۳]۔

خلع فسخ ہے یا طلاق؟ خلع امام احمدؒ کے نزدیک فسخ ہے امام اسحاقؒ اور ابو ثورؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔ امام شافعیؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے، نیز حضرت ابن عباسؓ کی طرف بھی یہی منسوب ہے۔

جمہور کے نزدیک خلع طلاق ہے، حضرت عثمان غنیؓ، حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ سے بھی یہی مروی ہے[۴]۔

امام احمدؒ کا استدلال یہ ہے کہ قرآن کریم میں خلع کا ذکر "اَلطَّلَاقُ مَرَّتٰنِ" کے بعد کیا گیا ہے یعنی "فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا يُقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيْمَا افْتَدَتْ بِهٖ[۵]" اور اس کے بعد اگلی آیت ہے "فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْۢ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ" جو اس بات کی دلیل ہے کہ خلع ان تین طلاقوں میں شمار نہیں اگر خلع خود طلاق ہوتا تو طلاقیں چار ہو جاتیں جس کا کوئی قائل نہیں۔

۱؎ کما فی روایۃ النسائی (ج ۲ ص ۱۱۲) ۱۲ م

۲؎ سورۂ بقرہ آیت (۲۲۸) پ ۲ - ۱۲ م

۳؎ مذکورہ دونوں جوابوں کے لئے دیکھئے الکوکب الدری (ج ۲ ص ۲۶۹) اور بذل المجہود (ج ۱۰ ص ۳۳۲) بیان حکم الخلع - ۱۲ م

۴؎ مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے المغنی (ج ۷ ص ۵۱) مسألۃ قال والخلع فسخ الخ یہاں امام احمدؒ کی ایک روایت جمہور کے مطابق بھی نقل کی گئی ہے - ۱۲ مرتب

۵؎ سورۂ بقرہ آیت (۲۲۹) پ ۲ - ۱۲ م

اس کے جواب میں جمہور کہتے ہیں کہ سیاقِ قرآن کا مفہوم یہ ہے کہ طلاقِ غیرِ مغلّظ دو ہیں، پھر ان میں دو صورتیں ہیں یا بلا مال ہوں گی یا بمال، "اَلطَّلَاقُ مَرَّتٰنِ" سے جہاں طلاقِ غیر مغلّظ کا دو ہونا معلوم ہو رہا ہے وہاں اس کے اطلاق سے طلاق بلا مال کی صورت بھی سمجھ میں آرہی ہے اور آیتِ خلع سے "طلاق بالمال" کا ذکر ہو رہا ہے لہٰذا خلع "مرّتان" سے خارج نہیں، لہٰذا "فَاِنْ طَلَّقَهَا" سے تیسری طلاق کا ذکر ہوگا اور طلاق کا چار ہونا لازم نہ آئیگا[۱]۔

اس کے علاوہ جمہور کی دلیل یہ بھی ہے کہ جب حضرت ثابت بن قیس کی اہلیہ نے خلع کا مطالبہ کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ثابت بن قیس سے فرمایا "أقبل الحديقة و طلّقها تطليقة"[۲] اس میں آپؐ نے خلع کو طلاق کے لفظ سے تعبیر فرمایا[۳]۔

کیا خلع عورت کا حق ہے؟ ہمارے زمانہ میں خلع کے بارے میں ایک اور مسئلہ عہدِ حاضر کے متجددین نے پیدا کر دیا ہے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ تمام علماء امت کا اس پر اتفاق رہا ہے کہ خلع ایک ایسا معاملہ ہے جس میں تراضی طرفین ضروری ہے اور کوئی فریق دوسرے کو اس پر مجبور نہیں کر سکتا، لیکن ان متجددین نے یہ دعویٰ کیا کہ خلع عورت کا ایک حق ہے جسے وہ شوہر کی مرضی کے بغیر بھی عدالت سے وصول کر سکتی ہے۔ یہاں تک کہ پاکستان میں کچھ عرصہ پہلے عدالتِ عالیہ یعنی سپریم کورٹ نے اس کے مطابق فیصلہ دیدیا اور اب تمام عدالتوں میں اسی فیصلہ پر بطورِ قانون عمل ہو رہا ہے حالانکہ یہ فیصلہ قرآن و سنت کے دلائل اور جمہور کے متفقہ فیصلہ کے خلاف ہے[۴]۔

---

[۱] اس مسئلہ سے متعلق مزید تفصیل کے لئے دیکھئے نور الأنوار (ص۲۱ و ۲۲) تحت قوله و لذلك صح ايقاع الطلاق بعد الخلع، حكم الخاص۔ اور معارف القرآن (ج ۱ ص۵۶۱ و ۵۶۲) - ۱۲ مرتب

[۲] صحیح بخاری (ج ۲ ص۷۹۴) باب الخلع و كيف الطلاق فيه - ۱۲ م

[۳] اس سے اُس استدلال کا بھی جواب ہو جاتا ہے جو المغنی میں امام احمدؒ کی جانب سے کیا گیا ہے یعنی "ولأنّها (الخلع) فرقة خلت عن صريح الطلاق و نيّته فكانت فسخاً كسائر الفسوخ" دیکھئے (ج ۷، ص۵۷) - ۱۲ مرتب

[۴] تراضی طرفین کے ضروری ہونے پر قرآن کریم کی دلیل آگے حضرت استاذِ محترم دام اقبالہم کی تقریر میں آرہی ہے، سنت سے دلیل کے لئے دیکھئے احکام القرآن للجصّاص (ج ۱ ص۳۹۵) اور جمہور کے مذہب کے لئے دیکھئے بدایة المجتهد (ج ۲ ص۵۱) الباب الثالث في الخلع، الفصل الثاني في شروط وقوعه، المسألة الثالثة - ۱۲ مرتب

ان متجددین کا بنیادی استدلال اس طرح ہے کہ آیتِ خلع اس طرح ہے " فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللّٰهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ " اس میں " فَإِنْ خِفْتُمْ " کا خطاب حکّام کو ہے کما صرّح بہ کثیر من المفسرین[1] لہٰذا آیت کا مطلب یہ ہوا کہ اگر حکّام یہ سمجھیں کہ زوجین میں موافقت نہ ہوسکے گی تو وہ اپنی صوابدید کے مطابق نکاح فسخ کر سکتے ہیں خواہ شوہر اس پر راضی ہو یا نہ ہو، ورنہ اگر حکّام کو یہ اختیار نہ ہوتا تو ان کو خطاب کرنے کی کیا حاجت تھی؟۔

اس کا جواب یہ ہے کہ آیتِ خلع میں کم از کم تین الفاظ ایسے ہیں جو خلع کے لئے تراضیِ طرفین کو شرط قرار دیتے ہیں کیوں کہ پوری آیت اس طرح ہے " وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللّٰهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللّٰهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ " اس میں سب سے پہلے " إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللّٰهِ " اس بات کی صریح دلیل ہے کہ گفتگو اس صورت میں ہو رہی ہے جبکہ شوہر اور بیوی دونوں خلع کی ضرورت محسوس کر رہے ہوں یا کم از کم اس پر راضی ہوں۔

دوسرے " فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا " میں صیغہ تثنیہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ گفتگو تراضیِ طرفین کی صورت میں ہے۔

تیسرے قرآن کریم نے خلع کے لئے لفظ " فدیہ " استعمال کیا ہے جو جنگی قیدیوں کی رہائی کے لئے دیجانے والی رقم کو کہتے ہیں اور اس میں تراضیِ طرفین ضروری ہوتی ہے لہٰذا اس میں بھی ضروری ہوگی، نیز علامہ ابن القیمؒ فرماتے ہیں کہ باری تعالےٰ نے خلع کے لئے فدیہ کا لفظ استعمال کیا جو اس پر دال ہے کہ خلع میں معاوضہ کے معنیٰ موجود ہیں لہٰذا اس میں تراضیِ طرفین کا اعتبار ضروری ہے[2]

رہا " فَإِنْ خِفْتُمْ " کا خطاب سو اوّل تو مفسرین کی ایک جماعت کے نزدیک یہ خطاب اہلِ خاندان کو ہے[3] حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی قدس سرہ نے بھی بیان القرآن[4] میں اسی کو اختیار کیا ہے۔

---

[1] مثلاً دیکھئے تفسیر قرطبی (ج ۳ ص ۱۳۸)، روح المعانی (ج ۲ ص ۱۴۰) اور تفسیر کبیر (ج ۵ ص ۱۰۶) ۱۲ مرتب

[2] دیکھئے زاد المعاد (ج ۵ ص ۱۹۶) حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الخلع، فصل اوّل - ۱۲ م

[3] احکام القرآن (ج ۱ ص ۳۹۵) میں امام جصّاصؒ کے کلام کا حاصل بھی یہی نظر آتا ہے کہ خلع میں تراضیِ طرفین ضروری ہے۔ نیز دیکھئے معارف القرآن للمفتی الاعظمؒ (ج ۱ ص ۵۵۳)، معارف القرآن للشیخ الکاندھلویؒ (ج ۱ ص ۳۳۷) ۱۲ مرتب

[4] (ج ۱ ص ۱۳۳) ۱۲ م

دوسرے اگر خطاب حکّام ہی کو ہو تب بھی اس سے یہ نتیجہ نہیں نکالا جاسکتا کہ حکّام شوہر کی مرضی کے بغیر خلع کرسکتے ہیں کیونکہ حکّام کا کام زوجین کو مشورہ دینا بھی ہوتا ہے لہٰذا آیت کا حاصل یہ ہے کہ ایسی صورت[1] میں حکّام زوجین کو خلع کا مشورہ دیں تاکہ تراضیِ طرفین متحقق ہوکر خلع ہوسکے۔

متجدّدین کا دوسرا استدلال حضرت ثابت بن قیسؓ کی اہلیہ حضرت جمیلہ[2] کے واقعہ سے ہے جو ترمذی کے اسی باب میں اختصار کے ساتھ آیا ہے اور بخاری[3] میں اس تفصیل کے ساتھ مذکور ہے "عن ابن عباس أن امرأة ثابت بن قیس أتت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقالت یا رسول اللہ! ثابت بن قیس ما أعتب علیہ فی خلق ولا دین ولکنی أکرہ الکفر[4] فی الاسلام فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أتردّین علیہ حدیقتہ قالت نعم قال رسول اللہ علیہ وسلم أقبل الحدیقۃ وطلّقہا تطلیقۃ"۔ یہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ثابت کی مرضی معلوم نہیں کی بلکہ براہِ راست ان کو طلاق دینے کا حکم دے دیا۔ واضح رہے کہ حضرت جمیلہ کو حضرت ثابت بن قیس کی نسبت محض یہ شکایت تھی کہ وہ بدصورت ہیں[5]۔

اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ خلع کا یہ فیصلہ حضرت ثابت کی مرضی سے ہوا تھا چنانچہ سنن[6] نسائی میں یہ الفاظ آئے ہیں " فأرسل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إلی ثابت فقال

---

[1] یعنی جس صورت میں اس بات کا خطرہ ہو کہ حدود اللہ کی رعایت نہ ہوسکیگی ۱۲ مرتب

[2] یہ نام راجح قول کے مطابق ہے ورنہ ان کے نام کے بارے میں مختلف روایات ہیں، تفصیل کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص۳۹۸ و ۳۹۹) ۱۲ مرتب

[3] (ج ۲ ص۷۹۴) باب الخلع وکیف الطلاق فیہ ۱۲ م

[4] یعنی "أکرہ ان أقمت عندہ أن أقع فیما یقتضی الکفر" کفر سے اصل کفر بھی مراد ہوسکتا ہے کأنّہا أشارت إلی أنہا قد تحملہا شدۃ کراھتہا لہ علی إظہار الکفر لینفسخ نکاحہا منہ وھی تعرف أن ذلک حرام لکن خشیت أن یحملہا شدۃ البغض علی الوقوع فیہ (والکفر شیء مکرہ) نیز "کفر" سے کفرانِ عشیر بھی مراد ہوسکتا ہے إذ ھو تقصیر المرأۃ فی حق الزوج۔

تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص۲۶۳) باب الخلع اور فتح الباری (ج ۹ ص۴۰۰) ۱۲ مرتب

[5] جیساکہ متعدد روایات میں اس کی تصریح آئی ہے، ان روایات کے لئے دیکھئے عمدہ (ج ۲۰ ص۲۶۳) ۱۲م

[6] (ج ۲ ص۱۱۲) عدۃ المختلعۃ ۱۲ م

له خذ الذی لها علیك وخل سبیلها، قال نعم"، یہ ان کی منظوری کی صراحت ہے۔

بلکہ علامہ ابوبکر جصاص رحمہ اللہ نے تو حضرت ثابت بن قیس کے واقعہ سے اس بات پر استدلال کیا ہے[1] کہ خلع کا اختیار مرد کو ہے نہ کہ قاضی کو کیونکہ یہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ثابت کو طلاق دینے کے لئے فرمایا اور خود تفریق نہیں فرمائی اگر یہ معاملہ عدالت کے ہاتھ میں ہوتا تو خود تفریق فرما دیتے، جیسا کہ لعان کے واقعہ میں آپ سے ثابت ہے[2]۔

پھر متجددین کی مستدل روایت میں "طلقها" کا امر وجوب کے لئے نہیں بلکہ ارشاد ندب اور مشورہ کے لئے ہے (گویا آپ کے ارشاد کا مطلب یہ ہے کہ جب تمہاری زوجہ کسی صورت تمہارے ساتھ رہنے پر تیار نہیں تو ایسی صورت میں اس کو زبردستی زوجہ بنائے رکھنا تمہارے لئے مناسب نہیں۔م) کما صرح به الحافظ فی فتح الباری[3] والعینی فی عمدة القاری[4] والقسطلانی فی ارشاد الساری[5]۔

علاوہ ازیں آیت قرآنی "اِلَّآ اَنْ یَّعْفُوْنَ اَوْ یَعْفُوَا الَّذِیْ بِیَدِہٖ عُقْدَةُ النِّکَاحِ"[6] بھی اس بات کی دلیل ہے کہ خلع شوہر کی مرضی کے بغیر نہیں ہو سکتا، کیونکہ یہاں حصر کے ساتھ کہا گیا ہے کہ نکاح کی گرہ مرد ہی کے ہاتھ میں ہے لأن التقدیم ما حقه التاخیر یفید الحصر[7]

اس کے جواب میں یہ متجددین یہ کہتے ہیں کہ "الَّذِیْ بِیَدِہٖ عُقْدَةُ النِّکَاحِ" سے زوج مراد نہیں بلکہ "ولی" مراد ہے جیسا کہ متعدد مفسرین نے فرمایا ہے[8]۔

---

[1] احکام القرآن (ج ۱ ص۳۹۵) ذکر اختلاف السلف وسائر فقهاء الأمصار فیما یحل أخذه بالخلع ۱۲م

[2] چنانچہ واقعہ لعان کو نقل کرتے ہوئے حضرت ابن مسعودؓ فرماتے ہیں: "أن رجلاً من الأنصار قذف امرأته فأحلفهما النبی صلی الله علیه وسلم ثم فرق بینهما۔" صحیح بخاری (ج ۲ ص۷۹۹) باب إحلاف الملاعن ۱۲م

[3] (ج ۹ ص۳۴۰) ۱۲م

[4] (ج ۲۰ ص۲۶۳) ۱۲م

[5] (ج ۸ ص۱۵۱) ۱۲م

[6] سورۂ بقرہ آیت (۲۳۷) پ۲ ۱۲م

[7] اس لئے کہ اصل عبارت اس طرح تھی "الذی عقدة النکاح بیده" اس میں "بیده" جو "عقدة النکاح" مبتدا کی خبر ہے اس کو مقدم کر کے "بِیَدِہٖ عُقْدَةُ النِّکَاحِ" کہا گیا ۱۲ مرتب

[8] کما فی الکشاف (ج ۱ ص۲۸۶) والتفسیر الکبیر (ج ۶ ص۱۵۳ و۱۵۴) ۱۲م

اس کا جواب یہ ہے کہ راجح تفسیر یہی ہے کہ یہاں "زوج" مراد ہے چنانچہ حافظ ابن جریر طبریؒ نے اس قول کی تائید میں مفصّل دلائل پیش کرکے اس کو راجح قرار دیا ہے[۱]، نیز تفسیر ابوسعود میں اس قول کی تائید میں ایک لطیف نکتہ بھی بیان کیا گیا ہے[۲]۔ واللہ أعلم

باب[۳] ما جاء فی مدارٰۃ[۴] النساء

عن[۵] أبی ھریرۃؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إن المرأۃ کالضلع إن ذھبتَ تقیمھا کسرتَھا وإن ترکتَھا استمتعتَ بھا علی عوج »

عورت کی پسلی کے ساتھ تشبیہ ایک بلیغ تشبیہ ہے اور اس میں یہ نکتہ بھی ہے کہ حضرت حوّا علیہا السلام حضرت آدم علیہ السلام کی بائیں جانب کی سب سے اوپر کی پسلی سے پیدا

---

[۱] دیکھئے جامع البیان عن تأویل آی القرآن (ج ۲ ص۵۴۵ تا ۵۵۱)۔

اس کے علاوہ امام رازیؒ اس کے تحت لکھتے ہیں " فی الآیۃ قولان الأول أنہ الزوج وھو قول علی بن أبی طالبؓ وسعید بن المسیبؒ وکثیر من الصحابۃ والتابعین وھو قول أبی حنیفۃؒ۔ تفسیر کبیر (ج ۶ ص۱۵۲)۔

علامہ آلوسیؒ نے بھی اسی تفسیر کو راجح قرار دیا ہے، روح المعانی (ج ۲ ص۱۵۳)۔

نیز حافظ ابن کثیرؒ نے ابن ابی حاتم کے حوالہ سے ایک مرفوع روایت ذکر کی ہے "ولی عقدۃ النکاح الزوج" یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے لیکن اس کو استشہاداً پیش کیا جاسکتا ہے، دیکھئے تفسیر القرآن العظیم لابن کثیر (ج ۱ ص۲۸۹) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۲] چنانچہ فرماتے ہیں " أن (القول) الأول (ای کون صاحب عقدۃ النکاح الزوج) أنسب بقولہ تعالیٰ: وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوٰی " إلی آخرہ فإن إسقاط حق الصغیرۃ لیس فی شیٔ من التقوی۔ تفسیر ابی السعود (ج ۱ ص۱۷۹) ۱۲ مرتب

[۳] شرح باب از مرتب عافاہ اللہ ۱۲ م

[۴] مدارٰۃ " بذل الدنیا لإصلاح الدنیا " اور " بذل الدنیا لإصلاح الدین " کو کہا جاتا ہے۔ جبکہ مداھنت " بذل الدین لإصلاح الدنیا " کو کہتے ہیں۔ دیکھئے الکوکب الدرّی (ج ۲ ص۲۶۶) ۱۲ مرتب

[۵] الحدیث أخرجہ البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص۷۷۹) کتاب النکاح، باب المدارۃ مع النساء، ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص۴۷۵) باب الوصیۃ بالنساء، کتاب الرضاع ۱۲ مرتب

کی گئیں جو تمام پسلیوں میں سب سے چھوٹی اور سب سے ٹیڑھی پسلی ہوتی ہے، معلوم ہوا کہ عورت کا ٹیڑھا پن اس کا ذاتی ہے۔

اب حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ مرد کو اس کے درپے نہ ہونا چاہئے کہ اس کی کجی کو بالکل ختم کردے، اس لئے کہ اس قسم کی کوشش کامیابی سے ہمکنار نہیں ہوسکتی بلکہ اس میں خدشہ ہے کہ ناموافقت پیدا ہو کر فراق وطلاق تک نوبت نہ پہنچ جائے۔ البتہ یہ امر ممکن ہے کہ میانہ روی کے ساتھ اس کی اصلاح کی فکر کرتا رہے تاکہ اس کے اعوجاج میں مزید اضافہ نہ ہو، اس طرح وہ عورت سے فائدہ حاصل کرسکتا ہے۔

اس حدیث میں اس طرف بھی اشارہ معلوم ہوتا ہے کہ عورت میں کسی قدر ٹیڑھا پن عیب نہیں جیسا کہ پسلی کی کجی بھی اس کا عیب نہیں، لہٰذا مرد کو عورت کے اندر مرد جیسے اوصاف تلاش نہ کرنے چاہئیں فان اللہ تعالیٰ قد خلق کلاً من الصنفین بخصائص لا توجد فی الآخر۔

پھر حدیثِ باب میں "استمتعت بها على عوج" سے مداراۃ کی تلقین مقصود ہے نہ کہ مداہنت کی، ظاہر ہے کہ عورت کی کجی کو برداشت کرتے ہوئے مداہنت سے کام لینے کی کوئی گنجائش نہیں، اسی بات کو واضح کرنے کے لئے امام ترمذی نے اس حدیث پر "ماجاء فی مداراۃ النساء" کا ترجمۃ الباب قائم کیا[۱] واللہ أعلم

شرح باب ازمرتب

باب[۲] ماجاء فی الرجل یسأله أبوه أن یطلّق زوجته

عن[۳] ابن عمرؓ قال كانت تحتى امرأة أحبها وكان أبي يكرهها فأمرني أبي أن أطلقها فأبيتُ فذكرتُ ذلك للنبيّ صلى الله عليه وسلم فقال يا عبدالله ابن عمر طلّق امرأتك"۔

[۱] اس باب سے متعلقہ تمام تشریح الکوکب الدری (ج ۲ ص ۲٦٤ و ۲٦٨) اور تکملہ فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۲۲ و ۱۲۳) سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب

[۲] شرح باب ازمرتب عفا اللہ عنہ ۱۲ م

[۳] الحديث أخرجه أبو داؤد (ج ۲ ص ۱۹۹) باب فی برّ الوالدين، كتاب الأدب، وابن ماجه (ص ۱۵۱) باب الرجل يأمره أبوه بطلاق امرأته ۱۲ م

یہاں دو مباحث ہیں، ایک "والدین کے حقوقِ واجبہ وغیر واجبہ میں امتیاز" جو ایک عمومی بحث کی حیثیت رکھتی ہے، دوسری بحث "والدین کے مطالبہ پر طلاق دینے" سے متعلق ہے جو مقصودِ باب ہے۔

کن چیزوں میں والدین کی اطاعت ضروری ہے اور کن میں نہیں

جس طرح بعض لوگ تفریط میں مبتلا ہو کر والدین کے حقوق کی ادائیگی میں کوتاہی کر کے ان کا وبال اپنے سر لیتے ہیں اسی طرح بعض دیندار افراط کا شکار ہو کر ضرورت سے زیادہ والدین کی اطاعت و فرمانبرداری کر کے دوسرے اصحابِ حق مثلاً بیوی یا اولاد کے حقوق تلف کر دیتے ہیں، جس سے ان نصوص کا نظر انداز کرنا لازم آتا ہے جن میں ان کے حقوق کی نگہداشت کا حکم دیا گیا ہے۔ اور بعض لوگ کسی صاحبِ حق کا حق تو ضائع نہیں کرتے مگر حقوقِ غیر واجبہ کو واجب سمجھ کر ان کو ادا کرنے کی کوشش کرتے ہیں، پھر چونکہ بعض اوقات ان کا تحمل نہیں ہوتا اس لئے تنگ ہوتے ہیں اور وسوسہ پیدا ہونے لگتا ہے کہ بعض احکامِ شرعیہ میں ناقابلِ برداشت سختی اور تنگی ہے اور اس سے ایک دوسرے صاحبِ حق یعنی نفس کے حقوق ضائع ہوتے ہیں، ان خرابیوں سے بچنے کے لئے حقوقِ واجبہ وغیر واجبہ میں امتیاز ناگزیر ہے جس کے لئے چند باتوں کا جاننا ضروری ہے:

① جو امر شرعاً واجب ہو اور ماں باپ اس سے منع کریں تو اس میں ان کی اطاعت جائز ہی نہیں چہ جائیکہ واجب ہو۔ مثلاً اگر مالی وسعت کم ہے اور ماں باپ کی خدمت کرنے سے بیوی بچوں کو تکلیف ہوگی یعنی ان کے حقوقِ واجبہ ضائع ہوں گے تو بیوی بچوں کو تکلیف دیکر ماں باپ پر خرچ کرنا جائز نہیں۔ یا مثلاً اگر بیوی شوہر کے ماں باپ سے علیحدہ رہنے کا مطالبہ کرے اور ماں باپ اس کو اپنے ساتھ رکھنے کو کہیں تو شوہر کے لئے جائز نہیں کہ اس حالت میں بیوی کو اس کی مرضی کے علی الرغم اپنے والدین کے ساتھ رکھے، یا مثلاً اگر ماں باپ حج فرض یا طلبِ علم بقدرِ فرض کے لئے جانے نہ دیں تو اس میں بھی ان کی اطاعت جائز نہ ہوگی۔

② جو امر شرعاً ناجائز ہو اور ماں باپ اس کے کرنے کا حکم دیں تو اس میں بھی ان کی اطاعت جائز نہیں مثلاً وہ کسی ناجائز ملازمت کا حکم دیں یا رسومِ جاہلیت اختیار کرنے کو کہیں یا اسی طرح کسی اور ناجائز کام کو کہیں تو اس میں ان کی اطاعت جائز نہیں۔

③ جو امر شرعاً نہ واجب ہو نہ ممنوع ہو بلکہ مباح ہو خواہ مستحب ہی کیوں نہ ہو اور ماں باپ اس کے کرنے یا نہ کرنے کو کہیں تو اس میں تفصیل ہے۔

اگر اس امر کی اس شخص کو ایسی ضرورت ہو کہ اس کے بغیر تکلیف ہوگی مثلاً غریب آدمی ہے پیسہ پاس نہیں ہے اور بستی میں کوئی صورت کمائی کی نہیں ہے مگر ماں باپ جانے سے روکتے ہیں تو ایسی صورت میں ماں باپ کی اطاعت ضروری نہیں ہے۔

اور اگر اس درجہ کی ضرورت نہیں ہے کہ اس کے بغیر تکلیف ہوگی تو بھی اس عمل سے باز رہنا ضروری نہیں بلکہ دیکھنا چاہیئے کہ اس کام کے کرنے میں اس کو کوئی خطرہ یا ضرر ہے یا نہیں، نیز یہ بھی دیکھنا چاہیئے کہ اس شخص کے اس کام میں مشغول ہوجانے سے کوئی خادم یا سامان نہ ہونے کی وجہ سے ماں باپ کے تکلیف اٹھانے کا احتمال قوی ہے یا نہیں۔

(۱) اگر اس کام میں خطرہ ہے یا اس کے غائب ہوجانے سے بے سروسامانی کی وجہ سے ماں باپ کو تکلیف ہوگی تو ان کی مخالفت جائز نہیں مثلاً غیر واجب لڑائی میں جاتا ہے یا سفر کی صورت میں ماں باپ کی خبر گیری کرنے والا بھی کوئی نہیں خادم کا انتظام کرنے کی بھی گنجائش نہیں اور وہ کام اور سفر بھی ضروری نہیں تو اس حالت میں ان کی اطاعت واجب ہوگی۔

(۲) اگر دونوں باتوں میں سے کوئی بات نہ ہو یعنی نہ اس کام یا سفر میں اس کو کوئی خطرہ ہو اور نہ والدین کی مشقت اور تکلیف ظاہری کا کوئی احتمال قوی ہو تو بلا ضرورت بھی وہ کام یا سفر باوجود ان کی ممانعت کے جائز ہے۔ اگرچہ مستحب یہی ہے کہ اس وقت بھی ان کی اطاعت کرے[1]

والدین کے مطالبہ پر بیوی کو طلاق دینے کا حکم

پچھلی بحث کی روشنی میں اب یہ سمجھنا بھی آسان ہے کہ اگر کسی شخص کے والدین کو اس کی بیوی سے ایذاء پہنچتی ہو اور والدین اس سے بیوی کو طلاق دینے کو کہیں تو ایسی صورت میں اس شخص کے ذمہ طلاق دینا واجب ہے[2]، لیکن اگر والدین کو اس کی بیوی سے کوئی واقعی تکلیف نہیں بلکہ والدین خواہ مخواہ اس کو طلاق دینے کو کہہ رہے ہوں تو ایسی صورت میں والدین کے حکم پر عمل اس کے لئے ضروری نہیں بلکہ اس صورت میں طلاق دینا عورت پر ایک طرح کا ظلم کرنا ہے طلاق اللہ تعالیٰ کے نزدیک بڑی بُری چیز ہے فقط مجبوری میں جائز رکھی گئی ہے[3] خواہ مخواہ طلاق دینا ظلم اور مکروہ

---

[1] مذکورہ بحث تسہیل و تلخیص اور تغیر کے ساتھ حکیم الامت حضرت تھانوی قدس سرہ کے رسالہ "تعدیل حقوق الوالدین" سے ماخوذ ہے جو بوادر النوادر میں (ص۴۸۳ تا ۴۸۸) شامل ہے اور بہشتی گوہر کے ضمیمہ ثانیہ کی حیثیت سے بہشتی زیور کے آخر میں بھی چھپا ہوا ہے نیز امداد الفتاویٰ جلد چہارم میں بھی موجود ہے، دلائل کی تفصیل بھی ان کتابوں میں موجود ہے حضرت مولانا عاشق الٰہی صاحب مدظلہم نے اپنے رسالہ "حقوق الوالدین" کے آخر میں حضرت تھانوی کے رسالہ کی تلخیص و تسہیل بھی کردی ہے ۱۲ مرتب

[2] المسلک المذکی (ج۱ ص۳۲۹) مخطوطہ ۱۲ م

[3] شمس الائمہ سرخسی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

وإيقاع الطلاق مباح وإن كان مبغضًا في الأصل عند عامة العلماء (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

تحریمی ہے نکاح تو وصال کے لئے موضوع ہے بلا وجہ فراق کیسے جائز ہو سکتا ہے۔

جہاں تک حضرت ابن عمرؓ کے واقعہ کا تعلق ہے اس میں حضرت عمر فاروق رضؓ نے جو اپنے صاحبزادہؓ کو طلاق کا حکم دیا اور پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے حکم کی توثیق کرتے ہوئے "طلّق امرأتك" ارشاد فرمایا ظاہر ہے کہ اس کی کوئی معقول وجہ ہوگی ورنہ خواہ مخواہ طلاق دینا ظلم ہے، حضرت عمر رضؓ جیسے جلیل القدر صحابی کسی پر ظلم کیسے کر سکتے تھے اور اگر بفرض محال وہ ایسا کرتے تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کیسے گوارا فرماتے؟ اور کیسے ظلم کی اعانت فرما سکتے تھے؟ یقیناً نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا پورا اطمینان تھا کہ حضرت عمر رضؓ نے جو طلاق کا حکم دیا ہے اس کی کوئی صحیح وجہ ہوگی[۱] اور ایسی صورت میں والدین کے حکم کی تعمیل ضروری ہے کما مر۔

البتہ یہ سوال رہ جاتا ہے کہ اگر اس صورت میں حضرت ابن عمرؓ کے لئے اپنے والدؓ کے حکم کی تعمیل ضروری تھی تو انھوں نے ابتداءً طلاق دینے سے انکار کیوں فرمایا، یہاں تک کہ حضرت عمر رضؓ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کہنے کی نوبت آئی، اور پھر آپؐ نے طلاق دینے کا حکم فرمایا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ان کی نظر ایک طرف اپنے والد کے حکم کی طرف تھی تو دوسری جانب طلاق کے مبغوض ہونے کی طرف تھی، گویا والد کی نافرمانی یا ارتکاب مبغوض "بلیّتین" میں سے کسی ایک کو وہ "اهون" سمجھ کر ترجیح نہ دے پا رہے تھے، اور طلاق کے جس سببِ صحیح کی طرف حضرت عمر فاروقؓ کی توجہ تھی وہ اہلیہ کی محبت کی وجہ سے ان کی نظروں سے اوجھل تھا اس لئے انھوں نے ابتداءً طلاق دینے سے توقف فرمایا اور بعد میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

ومن الناس من يقول لا يباح إيقاع الطلاق إلا عند الضرورة لقوله صلى الله عليه وسلم: لعن الله كل ذوّاق مطلاق، وقال صلى الله عليه وسلم أيما امرأة اختلعت من زوجها من نشوز فعليها لعنة الله والملائكة والناس أجمعين" دیکھئے مبسوط سرخسی (ج ۶ ص۲) اول کتاب الطلاق ۱۲

مرتب عفی عنہ

(حاشیہ صفحۂ ھٰذا)

(۱) مذکورہ تفصیل حکیم الامت حضرت تھانویؒ کے رسالہ "ازالۃ الرین عن حقوق الوالدین" ص ۱۳ و ۱۹) سے ماخوذ ہے جو "آدابِ زندگی" اور "اصلاحی نصاب" کا حصہ ہے ۱۲ م

کے فرمان پر طلاق دیدی[1]۔ واللہ أعلم وعلمہ اتم واُحکم

شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ

باب[2] ماجاء فی طلاق المعتوہ

عن[3] أبی ھریرۃ رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : کل طلاق جائز إلا طلاق المعتوہ المغلوب علی عقلہ ۔

" کل طلاق " میں حصرِ اضافی ہے ورنہ اگر حصرِ عقلی مانا جائے تو لازم آئے گا کہ بچّہ کی طلاق بھی واقع ہوجاتے حالانکہ ایسا نہیں ہے اس لئے یہاں حصرِ اضافی قرار دیا جائے گا، گویا باعتبار عاقل کے حصر ہے[4]۔

حضرت گنگوھی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں حدیثِ باب میں " معتوہ " سے مراد مجنون ہے، معتوہ کے معنیٰ مشہور مراد نہیں یعنی " الذی لیس برشید ولیس لہ کثیر تجربۃ وخبرۃ وبصیرۃ فی الامور[5] " (جسے ناتجربہ کار اور ناسمجھ سے تعبیر کیا جاسکتا ہے) اس لئے کہ اس کی

---

[1] مذکورہ جواب الکوکب الدرّی (ج ۲ ص ۲۶۸) سے ماخوذ ہے ۔

ایک جواب یہ سمجھ میں آتا ہے کہ چونکہ طلاق کا سبب صحیح ان کی نظروں سے اوجھل تھا اس لئے بلا وجہ طلاق دینا ان کے نزدیک ویسے بھی درست نہ تھا جبکہ ان کو اہلیہ سے قلبی لگاؤ بھی زیادہ تھا اس لئے انھوں نے ابتداءً طلاق دینے سے انکار کردیا، پھر بعد میں جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان سے اپنے والد کے حکم کی توثیق ہوگئی تو تعمیلِ حکم میں طلاق دیدی واللہ اعلم ۱۲ مرتب ۔

[2] شرحِ باب از مرتب ۱۲ م

[3] الحدیث لم یخرجہ أحد من أصحاب الکتب الستۃ سوی الترمذی قالہ الشیخ محمد فؤاد عبد الباقی، الجامع الصحیح (ج ۳ ص ۴۹۶) ۱۲ م

[4] یہ تشریح المسک الذکی (ج ا ص ۳۳۰) مخطوطہ سے ماخوذ ہے ۱۲ م

[5] واضح رہے کہ معتوہ اصطلاحِ فقہ میں " من کان قلیل الفھم مختلط الکلام فاسد التدبیر شبیہ بالمجنون وذلک لما یصیبہ فساد فی عقلہ من وقت الولادۃ " کو کہا جاتا ہے کما فی قواعد الفقہ (ص ۴۹۶) معتوہ اور مجنون میں محض یہ فرق ہے کہ معتوہ مارتا پیٹتا اور گالی (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

طلاق واقع ہوجاتی ہے۔

مجنون و معتوہ کی طلاق کے واقع نہ ہونے پر اجماع ہے حکاہ العینیؒ [1]، پھر عدم وقوع طلاق کا حکم "نائم" اور "مغمی علیہ" یعنی بیہوش وغیرہ کو بھی شامل ہے۔

یہاں یہ وہم ہوسکتا ہے کہ ان مذکورہ معذورین اور سکران میں کوئی فرق نہیں [2] تو جس طرح ان کی طلاق واقع نہیں ہوتی اسی طرح سکران کی بھی طلاق واقع نہ ہونی چاہیئے حالانکہ حنفیہ کے مسلک کے مطابق اس کی طلاق واقع ہوجاتی ہے [3]۔

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

نہیں دیتا جبکہ مجنون ایسی حرکات میں مبتلا ہوتا ہے کما فی البحر الرائق (ج ۳ ص۲۴۹)

معتوہ اور مجنون دونوں کی طلاق واقع نہیں ہوتی کما فی بدائع الصنائع (ج ۳ ص۹۹-۱۰۰) فصل وأما شرائط الرکن فأنواع، کتاب الطلاق۔

حدیثِ باب میں "معتوہ" سے "من فی عقلہ اختلال" مراد ہے جس میں معتوہ اور مجنون دونوں آجاتے ہیں۔ اس تشریح سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ حضرت گنگوہی قدس سرہ نے جو معتوہ کے معنی مشہور بیان فرمائے ہیں وہ ایک تیسرے معنیٰ ہیں جو مجنون اور معتوہ اصطلاحی سے مغایر ہیں واللہ أعلم۔ ۱۲ مرتب عافاہ اللہ

(حاشیہ صفحہ ھذا)

[1] عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص۲۵۱) باب الطلاق فی الاغلاق والکرہ ۱۲ م

[2] اس لئے کہ ان میں سے کوئی اپنے حواس میں نہیں ہوتا ۱۲ م

[3] **سکران کی طلاق** سکران کی طلاق کے وقوع اور عدم وقوع کے بارے میں اختلاف ہے

حضرت سعید بن المسیبؒ، حسن بصریؒ، ابراہیم نخعیؒ، زہریؒ، شعبیؒ، امام اوزاعیؒ، سفیان ثوریؒ اور امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ یہ حضرات سکران کی طلاق کے وقوع کے قائل ہیں، امام شافعیؒ کا اصح قول بھی اسی کے مطابق ہے، نیز امام احمدؒ کی بھی مرجوح روایت یہی ہے۔

جبکہ ابوالشعثاءؒ، طاؤسؒ، عکرمہؒ، قاسمؒ، عمر بن عبدالعزیزؒ، ربیعہؒ، لیثؒ، امام اسحٰقؒ اور مزنیؒ سکران کی طلاق کے عدم وقوع کے قائل ہیں، امام احمدؒ کی راجح اور امام شافعیؒ کی مرجوح روایت بھی اسی کے مطابق ہے، حنفیہ میں سے امام طحاویؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔ دیکھئے فتح الباری (ج۹ ص۳۹۱) باب الطلاق فی الاغلاق ۱۲ مرتب عفی عنہ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مجنون و معتوہ کے مغلوب العقل ہونے کا سبب قدرتی اور غیر اختیاری ہے، اسی طرح نائم کی نوم اگرچہ بظاہر اختیاری معلوم ہوتی ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ بھی غیر اختیاری ہے کما یظہر عند التأمل، جبکہ سکران کے مغلوب العقل ہونے کا سبب خود اس کا کسب ہے پھر وہ معصیت بھی ہے، لہٰذا اس کی طلاق واقع ہو جائے گی۔

البتہ یہاں یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ مسافر اگرچہ معصیت مثلاً سرقہ وغیرہ کے لئے سفر کر رہا ہو تب بھی اسے رخصتِ سفر حاصل ہو جاتی ہے اور وہ قصر کرتا ہے، اس کا تقاضا یہ ہے کہ سکران کو بھی عدمِ وقوعِ طلاق کی گنجائش حاصل ہو کہ جس طرح سفرِ معصیت میں معصیت آدمی کی رخصت کو ختم نہیں کرتی اسی طرح سکر کی معصیت سے اس کے مغلوب العقل ہونے کا عذر ختم نہ ہونا چاہئے۔

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ رخصتِ سفر کا مدار سفر پر ہے اور وہ معصیت کی حالت میں بھی موجود ہوتا ہے لہٰذا رخصتِ سفر حاصل ہو جاتی ہے "والمؤاخذة على المعصية أمر آخر باقٍ عليه"، جبکہ یہاں طلاق کا دارومدار الفاظِ طلاق پر ہے اور الفاظِ طلاق موجود ہیں لہٰذا طلاق واقع ہو جائے گی[1] فتأمل[2] واللہ أعلم

شرحِ باب ازمرتب عفی عنہ

باب[3] (بلا ترجمہ)

عن[4] عائشة قالت كان[5] الناس والرجل يطلّق امرأته ماشاء أن يطلّقها وهي

---

[1] لیکن اس جواب پر یہ الجھن پھر بھی باقی رہتی ہے کہ اگر محض الفاظِ طلاق پر مدار ہو تو الفاظِ طلاق تو نائم اور مجنون کی صورت میں بھی پائے جاتے ہیں؟

البتہ یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ طلاق کا مدار الفاظِ طلاق پر ہے بشرطیکہ وہ غیر مغلوب العقل سے صادر ہوئے ہوں، سکران اگرچہ مغلوب العقل ہے لیکن چونکہ اس کا مغلوب العقل ہونا اس کے کسبِ اختیار سے ہے اس لئے وہ حکم کے اعتبار سے "غیر مغلوب العقل" میں شمار ہے اس لئے اس کی طلاق واقع ہو جائے گی ۱۲ مرتب

[2] اس باب سے متعلقہ بیشتر تشریح الکوکب الدرّی (ج ۲ ص ۲۶۹ و ۲۷۰) سے ماخوذ ہے ۱۲ م

[3] شرح باب از مرتب ۱۲ م

[4] الحديث لم يخرجه أحد من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذي قاله الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي، الجامع الصحيح للترمذي (ج ۳ ص ۴۹۷) ۱۲ م

[5] "کان الناس" اس کی خبر محذوف ہے یعنی "یطلّقون" اور "والرجل یطلّق امرأته الخ" جملہ حالیہ ہے۔ کذا فی الکوکب (ج ۲ ص ۲۷) ۱۲ مرتب۔

امرأته إذا ارتجعها وهى فى العدّة و إن طلقها مائة مرّة أو أكثر.....
حتى نزل القرآن اَلطَّلَاقُ مَرَّتٰنِ فَاِمْسَاكٌ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ تَسْرِيْحٌ بِاِحْسَانٍ،
قالت عائشة فاستأنف الناسُ الطلاق مستقبلاً مَنْ كان طلّق ومن لم يكن طلّق» یعنی زمانۂ جاہلیت میں لوگوں کا عام معمول یہ تھا کہ عورت کو طلاق دے دیا کرتے تھے اور ان کو عدّت میں رجوع کرنے کا اختیار ہوتا تھا رجوع کرنے کی تقدیر پر عورت آدمی کی بیوی شمار ہوتی تھی خواہ کتنی ہی مرتبہ طلاق دیدی جائے اور کتنی ہی مرتبہ رجوع کرلیا جائے۔

پھر جب آیتِ قرآنی "اَلطَّلَاقُ مَرَّتٰنِ الآیۃ" نازل ہوئی تو اس نے دو مرتبہ رجوع کے معتبر ہونے اور تیسری طلاق کی صورت میں حرمتِ غلیظہ کا حکم لگا دیا۔

اب حضرت عائشہ رضؓ کے مذکورہ جملہ کا مطلب یہ ہے کہ آیتِ قرآنی نازل ہونے کے بعد لوگوں نے تین طلاق کا اعتبار شروع کر دیا اور تین کا عدد پورا ہونے پر حرمتِ غلیظہ کا حکم لگانے لگے البتہ نزولِ آیت سے قبل دیجانے والی ایسی طلاقوں کو کالعدم شمار کیا گیا جن کے بعد رجوع کیا گیا تھا۔

زمانۂ جاہلیت کے تصرّفات ہدر ہیں

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ زمانۂ جاہلیت کے تصرّفات ہدر ہیں چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ ثابت نہیں کہ آپ نے کسی نومسلم سے یہ پوچھا ہو کہ اس نے مال کہاں سے کمایا؟ باوجودیکہ ان کے ہاں جوے اور سود وغیرہ کا عام رواج تھا، معلوم ہوا کہ اگر کوئی شخص اسلام لے آئے اور اس نے اسلامی لحاظ سے ناجائز ذرائع سے مال کمایا ہو تو ایسا مال اس شخص کے لئے حلال ہوگا اور اس کو اس مال کے لوٹانے یا صدقہ کرنے کا حکم نہ دیا جائے گا بشرطیکہ وہ مال ان کے اپنے سابقہ دین کی رُو سے حلال ہو[1]۔ واللہ اعلم۔ شرح باب از مرتّب۔

باب[2] ماجاء فى الحامل المتوفّٰى عنها زوجها تضع

عن[3] الأسود عن أبى السنابل بن بعكك قال وضعت سبيعة بعد وفاة زوجها

[1] مذکورہ تشریح الکوکب الدری (ج ۲ ص۲۷۰) سے ماخوذ ہے۔ ۱۲ م
[2] شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲ م
[3] الحديث أخرجه النسائى (ج ۲ ص۱۱۳) باب عدة الحامل المتوفى عنها زوجها، وابن ماجه (ص۱۴۶) باب الحامل المتوفى عنها زوجها ۱۲ م

بثلاثة وعشرين أوخمسة وعشرين يومًا فلمّا تعلّت[1] تشوّفت[2] للنكاح فأنكر عليها فذكر ذٰلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال إن تفعل فقد حلّ أجلها۔

متوفی عنہا زوجہا کی عدت کا بیان اس آیت میں آیا ہے "وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُوْنَ اَزْوَاجًا يَّتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَّعَشْرًا[3] الآية" اور حاملہ کی عدت کا بیان اس آیت میں آیا ہے[4] "وَاُولَاتُ الْاَحْمَالِ اَجَلُهُنَّ اَنْ يَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ"۔

ان دونوں آیتوں کی روشنی میں "متوفی عنہا زوجہا غیر حاملہ" کی عدت متعین ہے یعنی چار مہینہ دس دن[5] اور حاملہ غیر متوفی عنہا زوجہا کی عدت بھی متعین ہے یعنی وضع حمل، البتہ ایک صورت میں تعارض پیدا ہو جاتا ہے یعنی "حاملہ متوفی عنہا زوجہا" کی صورت میں، پہلی آیت کا تقاضا یہ ہے کہ اس کی عدت چار مہینے دس دن ہو جبکہ دوسری آیت کا تقاضا یہ ہے کہ اس کی عدت وضع حمل ہو۔

چنانچہ حضرات صحابۂ کرام میں "حاملہ متوفی عنہا زوجہا" کی عدت کے بارے میں اختلاف رہا ہے۔

حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا مسلک یہ ہے کہ وضع حمل اور چار مہینے دس دن دونوں کا پایا جانا ضروری ہے جیسا کہ احوط بھی یہی ہے اس مسلک کو یوں بھی تعبیر کیا جاتا ہے کہ ایسی عورت کی عدت أبعد الأجلین ہے، شروع میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا مسلک بھی یہی تھا۔ اس صورت میں تعارض کو گویا کہ تطبیق کے طریق سے ختم کیا گیا ہے۔

جبکہ جمہور صحابۂ کرام اور ائمہ اربعہ کے نزدیک ایسی عورت کی عدت متعین طور پر وضع حمل ہے، مذکورہ حدیث باب سے جمہور کے مسلک کی تائید ہوتی ہے، اس روایت پر اگرچہ انقطاع کا اعتراض ہے لیکن اسی باب کی دوسری روایت سے بھی جمہور کا مسلک ثابت ہوتا ہے،

---

[1] ارتفعت وطهرت ۱۲ م

[2] اي مالت إليه ۱۲ م

[3] سورہ بقرہ آیت (۲۳۴) پ۲، ۱۲م

[4] سورۂ طلاق آیت (۴) پ۲۸، ۱۲ م

[5] بشرطیکہ عدت چاند کی پہلی تاریخ سے شروع ہوتی ہو، ورنہ اگر عدت اسلامی مہینہ کے درمیان شروع ہوئی ہو تو عدت کے ۱۳۰ دن ہوں گے، گویا پہلی صورت میں مہینہ معتبر ہے خواہ انتیس ۲۹ دن کا ہو یا تیس ۳۰ دن کا، اور دوسری صورت میں ہر مہینہ کے تیس ۳۰ دن متعین ہیں، دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۳ ص۱۹۵) فصل وأما بيان مقادير العدّة الخ ۱۲ مرتب

سلیمان بن یسار فرماتے ہیں " أن أبا هريرة و ابن عباس و أبا سلمة بن عبد الرحمٰن تذاكروا " المتوفى عنها زوجها الحامل تضع عند وفاة زوجها فقال ابن عباسؓ تعتدّ آخر الاجلين وقال أبو سلمة بل تحلّ حين تضع وقال أبو هريرة أنا مع ابن أخي يعني أبا سلمة ، فأرسلوا إلى أمّ سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم فقالت قد وضعت سبيعة الأسلمية بعد وفاة زوجها بيسير فاستفتت رسول الله صلى الله عليه وسلم فأمرها أن تتزوّج " ، امام ترمذیؒ نے اس روایت کو "حسن صحیح " قرار دیا ہے ۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے روایت سننے کے بعد جمہور کے مسلک کی طرف رجوع کر لیا تھا ۔

حقیقت بھی یہی ہے کہ دوسری آیت یعنی " اولات الاحمال " پہلی آیت یعنی " والذين يتوفون منكم " کے لئے متعارض صورت میں ناسخ ہے جبکہ دوصورتوں میں تو کوئی تعارض ہی نہیں کما مر ، جن حضرات نے أبعد الأجلين کا قول اختیار کیا اس کی ایک وجہ تو یہ تھی کہ ان کو سبیعہ اسلمیہ والی روایت نہ پہنچی تھی اور أبعد الأجلين کو اختیار کرنے میں احتیاط تھی ، دوسری وجہ یہ تھی کہ ان کو یہ علم نہ تھا کہ کونسی آیت نزول کے اعتبار سے مقدم ہو کر منسوخ ہے اور کونسی آیت مؤخر ہو کر ناسخ ہے ۔ جبکہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ فرماتے ہیں " من شاء باهلته أن سورة النساء القصرى (سورة الطلاق) نزلت بعد التي في البقرة " نیز حضرت عمرؓ فرماتے ہیں " لو وضعت وزوجها على سريره لا نقضت عدّتها ويحلّ لها أن تتزوّج [1] " واللہ اعلم ۔ شرح باب از مرتب عافاہ اللہ

باب ما جاء في عدّة المتوفّى عنها زوجها

قالت زينب دخلتُ على أمّ حبيبة زوج النبي صلى الله عليه وسلم حين توفّي أبوها [2]

---

[1] مذکورہ تشریح کے لئے درج ذیل کتب سے استفادہ کیا گیا ، فتح القدیر (ج ۴ ص ۱۴۲) باب العدّة ، البحر الرائق (ج ۴ ص ۱۳۳ و ۱۳۴) باب العدّة ۔ اور الکوکب الدری (ج ۲ ص ۲۷۰ و ۲۷۱) ۱۲ مرتب

[2] الحديث أخرجه البخاري (ج ۱ ص ۱۷۰) باب احداد المرأة على غير زوجها ، كتاب الجنائز ، و مسلم (ج ۱ ص ۴۸۶) باب وجوب الإحداد في عدّة الوفاة وتحريمه في غير ذلك إلّا ثلاثة أيّام ۱۲ م

أبو سفیان بن حرب فدعت بطیب فیه صفرة خلوق[1] أو غیره فدهنت به جاریة ثم مسّت بعارضیها[2] ثم قالت والله مالی بالطیب من حاجة غیر انی سمعت رسول الله صلی الله علیه وسلم یقول لا یحل لامرأة تؤمن بالله والیوم الآخر أن تُحِدّ[3] علی میت فوق ثلاثة أیام إلا علی زوج أربعة أشهر وعشرًا۔

عورتوں کے بناؤ سنگھار اور زیب و زینت کا جواز اور اس کی شرائط

اس روایت میں "مسّت بعارضیها" کے الفاظ سے معلوم ہوا کہ اگر تطیب یا زینت کے لئے کوئی چیز رخساروں پر لگائی جائے تو جائز ہے۔

عورتوں کے بناؤ سنگھار اور زیب و زینت سے متعلق تفصیلی احکام فقہی کتابوں میں نہیں ملتے، لیکن قرآن وسنت کے مجموعی دلائل سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ چند شرائط کے ساتھ ہر قسم کا بناؤ سنگھار اور زیب و زینت عورت کے لئے جائز ہے۔

(۱) نامحرم[4] کے لئے نہ ہو (۲) تغییر خلق الله[5] نہ ہو، یعنی ایسی زینت اور بناؤ سنگھار

---

[1] وهو طیب معروف مرکب یتخذ من الزعفران وغیره من أنواع الطیب وتغلب علیه الحمرة والصفرة کذا فی النهایة (ج ۲ ص ۱) ۱۲ مرتب

[2] قال السنوسی هما الوجه فوق الذقن إلی ما دون الأذن وقال الأبی العوارض الأسنان وأطلقت هنا علی الخدین مجازًا لانهما علیها فهو من مجاز المجاورة أو من تسمیة الشیٔ بما کان من سببه۔ کذا فی تکملة فتح الملهم (ج ۱ ص ۲۲۴) ۱۲م

[3] أحدت المرأة علی زوجها تُحِدّ فهی مُحِدّ وحدت تحد وتُحُدّ فهی حاد إذا حزنت علیه ولبست ثیاب الحزن وترکت الزینة۔ النهایة (ج ۱ ص ۳۵۲) ۱۲ مرتب

[4] ظاہر ہے کہ جب نامحرم کے سامنے جانا ممنوع ہے تو نامحرم کے لئے زیب وزینت اختیار کرنا کیوں ممنوع نہ ہوگا، نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "والمرأة إذا استعطرت فمرت بالمجلس فهی کذا وکذا یعنی زانیة" سنن ترمذی (ج ۲ ص ۱۰۲) باب ما جاء فی کراهیة خروج المرأة متعطرة، ابواب الاستیذان والآداب ۱۲ مرتب

[5] چنانچہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ فرماتے ہیں أن النبی صلی الله علیه وسلم لعن الواشمات (گودنے والیاں) والمستوشمات (گدوانے والیاں) والمتنمصات (چہرے سے بال نوچنے کا حکم دینے والیاں) مبتغیات للحسن متغیرات خلق الله۔ ترمذی (ج ۲ ص ۱۰۲) باب ما جاء فی الواصلة والمستوصلة الخ ۱۲ مرتب

نہ ہو جو اصل حلیہ بگاڑ کر رکھدے (۳) تشبّہ[1] بالکفار نہ ہو[2]۔

مسألة الحداد[3] یعنی سوگ کا حکم	حدیثِ باب سے معلوم ہوا کہ شوہر کے سوا کسی کے لئے تین سے زائد سوگ منانا جائز نہیں البتہ بیوی شوہر کی موت پر چار مہینہ دس دن سوگ منائے گی، جو واجب ہے۔

پھر اس سوگ کے بارے میں اختلاف ہے:

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ سوگ ہر معتدۃ الوفات پر واجب ہے خواہ صغیرہ ہو یا کبیرہ، مسلمہ ہو یا کتابیہ۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صغیرہ اور کتابیہ پر سوگ واجب نہیں، ابو ثور اور بعض مالکیہ کا بھی یہی مسلک ہے[4]۔

---

[1] چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "لیس منا من تشبّہ بغیرنا لا تشبّھوا بالیھود ولا بالنصارٰی الحدیث" اخرجہ الترمذی (ج ۲ صلا) باب ماجاء فی کراھیۃ إشارۃ الید فی السلام ۱۲ مرتب

[2] چند شرائط اور بھی ہیں

(۴) تشبّہ بالرجال نہ ہو، چنانچہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے "لعن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المتشبّھات بالرجال من النساء والمتشبّھین بالنساء من الرجال۔ ترمذی (ج ۲ صلا) باب ماجاء فی المتشبّھات بالرجال الخ

(۵) بے جا اسراف نہ ہو، ارشادِ باری تعالیٰ ہے "وَلَا تُسْرِفُوْا اِنَّهٗ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِيْنَ" سورۂ انعام، آیت (۱۴۱) پ،

(۶) فخر و مباہات کے لئے نہ ہو، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "مَنْ لبس ثوب شہرۃ (ثوب تکبر وتفاخر) فی الدنیا ألبسہ اللہ ثوب مذلّۃ یوم القیامۃ ثم ألھب فیہ نارًا۔ بروایۃ ابن عمر، سنن ابن ماجہ (ص۲۵۶) کتاب اللباس، باب من لبس شہرۃ من الثیاب۔

نیز آپؐ کا ارشاد ہے "کلوا واشربوا وتصدّقوا والبسوا مالم یخالطہ إسراف أو مخیلۃ"۔ حوالۂ بالا باب البس ماشئت الخ۔

(۷) حلال مال سے ہو، وھو ظاھر۔

(۸) کسی اور جہت سے اس میں ممانعت نہ ہو، مثلاً بجنے والا زیور نہ ہو کما فی روایۃ أبی داؤد (ج ۲ ص۵۸۱) کتاب الخاتم، باب ماجاء فی الجلاجل، اور مثلاً لوہے کا زیور نہ ہو۔ کما فی روایۃ بریدۃ للترمذی (ج ۱ ص۲۴۸) أبواب اللباس، باب بلا ترجمۃ ۔ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[3] یہاں سے لیکر "قالت زینب وسمعت أمّی أم سلمۃ تقول الخ" تک کی تشریح مرتب کی تحریر کردہ ہے ۱۲ رشید

[4] دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۸۶) نیز امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک "امۂ منکوحہ" پر بھی سوگ واجب نہیں جبکہ جمہورؒ کے نزدیک واجب ہے، حوالۂ مذکورہ ۱۲ مرتب

حدیثِ باب امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کی دلیل ہے کہ اس میں "لایحل لامرأۃ تؤمن باللہ" کے الفاظ سے بالغہ مؤمنہ کو خطاب کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ "احداد" "مرأۃ" پر واجب ہے نہ کہ صغیرہ پر، اور مؤمنہ پر واجب ہے نہ کہ کافرہ پر[1]

البتہ حدیثِ باب "لایحل لامرأۃ تؤمن باللہ والیوم الآخر أن تحدّ علی میت فوق ثلاثۃ أیام إلا علی زوج أربعۃ أشھر وعشرا" سے جو وجوبِ احداد پر استدلال کیا گیا ہے اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ اس حدیث میں استثناء عدم حل سے ہے جو محض حلت اور جواز پر دال ہے لہٰذا اس سے وجوبِ احداد پر کیسے استدلال کیا جاسکتا ہے؟

حضرت استاذِ محترم دام اقبالہم تکملۃ فتح الملہم[2] میں فرماتے ہیں کہ شراح نے اس اشکال کے جو جوابات دیئے ہیں ان پر قلب مطمئن نہیں ہوتا اور احقر کے نزدیک اس کا بہتر جواب یہ ہے کہ اس مقام پر استثناء "إثباتِ حل" کے لئے ہے اور حِل کے دو معنی ہیں،

ایک عدم حرمت جو ایک عام معنیٰ ہیں جو وجوب کو بھی شامل ہیں، دوسرے عدمِ حرمت اور عدمِ وجوب جو ایک خاص معنیٰ ہیں۔

اور حدیثِ باب میں دونوں معنی ممکن ہیں لیکن ہمارے نزدیک پہلے معنی جو وجوب کو بھی شامل ہیں متعدد دلائل کی بناء پر راجح ہیں۔

① مسلم[3] میں یحیی بن سعید کے طریق سے حضرت حفصہؓ کی روایت میں استثناء زوج کے

---

[1] حضرت استاذ محترم دام اقبالہم تکملۃ فتح الملہم (ج ۱ ص۲۲۵) میں فرماتے ہیں:

وزعم الحافظ فی الفتح (ج ۹ ص۴۸۶، باب تحدّ المتوفی عنھا الخ - مرتب) أن استدلال الحنفیۃ ھٰذا استدلال بالمفھوم ولکنہ لایصح لکون المفھوم لاحجۃ فیہ عند الحنفیۃ، وإنما حاصل دلیلنا أن ھٰذا الحدیث مشتمل علی جزئین الأول حرمۃ الإحداد علی غیر الزوج فوق ثلاثۃ أیام، والثانی إیجاب الإحداد علی الزوج والخطاب فی کلا الأمرین من الحرمۃ والإیجاب إنما وقع للمرأۃ المؤمنۃ فأما الصغیرۃ والذمیۃ فقد سکت الحدیث عن خطابھما فترجعان إلی أصلھما وھو عدم الحرمۃ وعدم الإیجاب فإن الأصل فی الأشیاء الاباحۃ ولاسیما لغیر المکلفین فانما استثنی الحنفیۃ الصغیرۃ والذمیۃ من أحکام الحداد لانہ لم یرد لھا حکم لا لانھم استدلوا بالمفھوم، ھٰذا ما ظھر لی واللہ سبحانہ أعلم ۱۲ مرتب

[2] (ج ۱ ص۲۲۶) ۱۲ م

[3] (ج ۱ ص۴۸۸) باب وجوب الإحداد الخ ۱۲ م

بعد یہ الفاظ آئے ہیں "فانها تحدّ علیہ أربعۃ أشهر وعشرا" یہ الفاظ اگرچہ اخبار کے ہیں لیکن اخبار بھی انشاء کے معنی میں ہوکر وجوب کا فائدہ دیتا ہے۔

(۲) مسلم[۱] ہی میں حضرت حفصہؓ کی روایت ام عطیہ سے آئی ہے "قالت کنا ننھٰی أن نحدّ علیٰ میّت فوق ثلاث إلا علی زوج أربعۃ أشهر وعشرا ولا نکتحل ولا نتطیّب ولا نلبس ثوبا مصبوغا وقد رخّص للمرأۃ فی طهرها إذا اغتسلت احدانا من محیضها فی نبذۃ من قسط وأظفار" اس روایت میں رخصت تحریم کے مقابلہ میں ہے جس کا حاصل یہ کہ اکتحال وغیرہ ناجائز ہے اور ترک زینت واجب ہے۔

(۳) مسلم[۲] ہی میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت میں متوفّٰی عنہا زوجها کے لئے اکتحال کی اجازت طلب کرنے اور آپ کے اجازت نہ دینے کا ذکر ہے جو احداد کے وجوب پر دال ہے[۳]۔

مذکورہ بالا تمام تفصیل متوفّٰی عنہا زوجها کے بارے میں تھی، جہاں تک مطلّقہ کا تعلق ہے سو رجعیہ کے بارے میں تو ترکِ حِداد متفق علیہ ہے البتہ مبتوتہ یعنی مطلقہ بائنہ یا مغلّظہ کے بارے میں اختلاف ہے:

امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے نزدیک اِس پر بھی حِداد واجب ہے، ابوثورؒ، ابوعبیدؒ اور حکمؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔

جبکہ جمہور کے نزدیک اس پر سوگ واجب نہیں، اس لئے کہ شوہر نے اس کو طلاق دیکر وحشت زدہ کر دیا فلا تأسف علیہ۔

لیکن حضرات احناف جواباً فرماتے ہیں کہ سوگ کا وجوب نعمتِ نکاح کے فوت ہونے پر ہے[۴]۔

قالت زینب وسمعتُ أمّی أمّ سلمۃ تقول جاءت امرأۃ إلی رسول الله صلی الله علیہ وسلم فقالت یارسول الله إن ابنتی توفّی عنها زوجها وقد اشتکت عینیها أفنکحلها؟ فقال رسول الله صلی الله علیہ وسلم: لا، مرّتین أو ثلاث مرّات، کل ذلك یقول: لا۔

---

[۱] (ج ۱ ص۴۸۸) باب وجوب الإحداد الخ ۱۲ م

[۲] (ج ۱ ص۴۸۷) ۱۲م

[۳] یہی روایت ترمذی کے زیر بحث باب کے آخر میں بھی آرہی ہے ۱۲م

[۴] مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۸۶) اور ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۴ ص۱۶۰ و ۱۶۱) فصل قال وعلی المبتوتۃ والمتوفّٰی عنها زوجها الخ۔ ۱۲ مرتب

حالتِ عذر میں معتدہ کے لئے سرمہ وغیرہ لگانے کا حکم[1]

اس روایت سے استدلال کرکے ظاہریہ کہتے ہیں کہ معتدہ کے لئے سرمہ وغیرہ لگانا جائز نہیں اگرچہ آنکھوں میں کوئی تکلیف ہی کیوں نہ ہو۔

جبکہ جمہور کے نزدیک بغیر عذر کے سرمہ لگانا اگرچہ جائز نہیں لیکن عذر کی صورت میں رات کو سُرمہ وغیرہ لگانے میں کوئی حرج نہیں،

حدیثِ باب کا جمہور یہ جواب دیتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا علم ہوگا کہ اس عورت کا مرض اس درجہ کا نہیں جس میں سرمہ لگانا ضروری ہو اس لئے آپؐ نے اکتحال کی اجازت نہ دی،

جہانتک دن کا تعلق ہے امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک عذر کی صورت میں دن میں بھی سُرمہ لگانے کی اجازت ہے جبکہ امام شافعیؒ دن میں باوجود عذر کے اجازت نہیں دیتے،

امام شافعیؒ کا استدلال ام حکیم بنت اَسِیْدؓ کی روایت[2] سے ہے جو وہ اپنی والدہ سے نقل کرتی ہیں " أنّ زوجها توفی وکانت تشتکی عینیها فتکتحل بالجلاء[3] قال أحمد الصواب بکحل الجلاء فأرسلت مولاة لها إلی أمّ سلمة فسألتها عن کحل الجلاء فقالت لا تکتحلی به إلاّ من أمر لا بدّ منه یشتدّ علیكِ تکتحلین باللیل وتمسحینه بالنهار ثم قالت عند ذلك أمّ سلمة دخل علیّ رسول الله صلی الله علیه وسلم حین تُوفی أبوسلمة وقد جعلتُ علی عینیّ صَبِرًا فقال ما هٰذا؟ یا أمّ سلمة! فقلتُ إنما هو صَبِرٌ[4] یا رسول الله لیس فیه طیبٌ قال إنّه یشبّ الوجه فلا تجعلیه إلا باللیل وتنزعیه بالنهار، الحدیث

---

[1] یہ بحث بھی مرتّب کی تحریر کردہ ہے ۱۲ م

[2] أخرجه أبوداؤد (ج ۱ ص۳۱۵) باب فیما تجتنب المعتدّة فی عدّتها ۱۲ م

[3] هو بالکسر والمدّ الإثمد وقیل هو بالفتح والمدّ والقصر ضرب من الکحل، النهایة (ج ۱ ص۲۹) ۱۲ مرتب

[4] عصارة شجر مرّ ۱۲ م

عذر کی حالت میں دن میں سرمہ وغیرہ لگانے کے جواز پر احناف کی کوئی مضبوط دلیل تلاش کے باوجود نہ مل سکی[1] واللہ أعلم

ثم قال إنما هي أربعة أشهر وعشرا، وقد كانت إحداكن في الجاهلية ترمي بالبعرة على رأس الحول۔

زمانۂ جاہلیت میں یہ دستور تھا کہ بیوہ ایک تنگ کمرہ میں بدترین کپڑے پہن کر سال بھر مقید رہتی تھی اور اس عرصہ میں ہر طرح کی زینت سے احتراز کرتی تھی، سال بھر گزرنے کے بعد کوئی جانور اس کے کمرے میں بھیجا جاتا جس سے پونچھ کر وہ اپنی شرمگاہ کو صاف کرتی، پھر کمرہ سے نکل کر اسے مینگنی دی جاتی جسے وہ اٹھا کر پھینکتی، یہ انقضاء عدت کی علامت ہوتی تھی[2] حدیثِ باب کے مذکورہ الفاظ میں اسی کی طرف اشارہ ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصود اس طرف اشارہ کرنا ہے کہ زمانۂ جاہلیت میں عدت کے زمانہ میں عورت سخت تکالیف برداشت کیا کرتی تھی، اسلام نے حدود سے متجاوز تمام پابندیاں ختم کر دیں اس لئے اسلام کی مقرر کردہ معمولی پابندیوں کو جو بڑی حکمتوں پر مشتمل ہیں بخوشی برداشت کرنا چاہئے واللہ أعلم۔

باب ما جاء في كفارة الظهار

أنبأنا[3] أبو سلمة ومحمد بن عبد الرحمن بن ثوبان أن سلمان بن صخر الأنصاري

---

[1] مذکورہ بحث اور اس سے متعلقہ مذاہب و دلائل کے لئے دیکھئے شرح نووی علی مسلم (ج ۱ ص ۴۸۷، وجوب الإحداد)، فتح القدير (ج ۴ ص ۱۶۱) فصل قال وعلى المبتوتة الخ، تکملہ فتح الملہم (ج ۱ ص ۲۲۴) ۱۲ مرتب

[2] نفع قوت المغتذي على جامع الترمذي (ج ۱ ص ۱۴۷)۔

اس مینگنی کے پھینکنے سے کیا مقصود ہوتا تھا اس میں مختلف اقوال ہیں:

(۱) إشارة إلى أنها رمت العدة رمي البعرة (كما بين في التقرير)۔

(۲) إشارة إلى أن فعل الذي فعلته من التربص والصبر على البلاء الذي كانت فيه لما انقضى كان عندها بمنزلة البعرة التي رمتها استحقارًا له وتعظيماً لحق زوجها۔

(۳) ترميها على سبيل التفاؤل بعدم عودها إلى مثل ذلك۔

دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص ۴۹۰) قبیل باب الكحل للحادة ۱۲ مرتب

[3] الحديث أخرجه أبو داود (ج ۱ ص ۳۰۲) باب الظهار وابن ماجه (ص ۱۴۹) باب الظهار بتغير ۱۲م

أحد بني بياضة جعل امرأته عليه كظهر أمه حتى يمضي رمضان فلما مضى نصف من رمضان وقع عليها ليلاً فأتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكر ذلك له فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم أعتق رقبة قال لا أجدها قال فصم شهرين متتابعين، قال لا أستطيع قال أطعم ستين مسكينا، قال لا أجد، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لفروة بن عمرو: أعطه ذلك العرق، وهو مكتل يأخذ خمسة عشر صاعاً أو ستة عشر صاعاً إطعام ستين مسكيناً"

اس روایت سے استدلال کر کے امام شافعیؒ اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ جن ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلایا جائے گا ان میں سے ہر ایک کو ایک "مُد"[1] گندم دینا ہوگا، کیونکہ اس واقعہ میں آپؐ نے پندرہ صاع دینے کا حکم دیا اور ایک صاع میں چار "مُد" ہوتے ہیں لہٰذا پندرہ صاع میں ساٹھ مُد ہوئے اور ہر فقیر کے حصہ میں ایک مُد آیا۔

اس کے برخلاف حنفیہ کے نزدیک ہر فقیر کو ایک صاع "کھجور" یا "جَو" یا نصف صاع گندم دینا ہوگا کما فی صدقۃ الفطر[2]

حنفیہ کا استدلال سُنن[3] ابی داؤد میں سلمہ بن صخر کے طریق سے ابن العلاء البیاضی (جنہوں نے اپنی بیوی سے ظہار کیا تھا) کی روایت سے ہے، اس میں تصریح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا تھا "فأطعم وسقاً من تمر بين ستين مسكينا" اور وسق ساٹھ صاع کا ہوتا ہے[4] اس طرح ہر مسکین کے حصہ میں ایک صاع آیا۔

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے اس کی توجیہ یہ ہے کہ اصل حکم تو وسق ہی کا تھا، کما فی روایۃ ابی داؤد اس لئے آپؐ نے شروع میں "أطعم ستين مسكينًا" فرما کر اسی کا حکم دیا، لیکن بعد

---

[1] المدّ بالضم وهو رطل وثلث بالعراقي عند الشافعيؒ وأهل الحجاز وهو رطلان عند أبي حنيفةؒ وأهل العراق ۔ النهاية (ج ۴ ص ۳۰۸) ۱۲ مرتب

[2] مذاہب کی مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے المغنی (ج ۷، ص ۳۶۹ و ۳۷۰) مسألة قال لكل مسكين مدّ من برّ أو نصف صاع من تمر أو شعير۔

اس مقام پر المغنی میں امام مالک کا مذہب اس طرح بیان کیا گیا "لكل مسكين مدان من جميع الأنواع" ۱۲ مرتب

[3] (ج ۱ ص ۳۰۱) باب فی الظهار۔ ۱۲ م

[4] النهايه (ج ۵ ص ۱۸۵) ۱۲ م

میں جب انھوں نے "لا أجد" کہکر اپنی عدم استطاعت ظاہر کی تو آپ نے جو کچھ موجود تھا ان کو دیدیا، گویا پندرہ صاع کا کافی ہوجانا ان کی خصوصیت تھی۔

یہ بھی ممکن ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو "مرّةً بعد مرّةٍ" چار مرتبہ یہ مکتل بھر کر عطا فرمایا ہو اور اس طرح ساٹھ صاع کی مقدار پوری ہوگئی ہو، اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ طحاوی کی روایت[1] میں ہے "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أعطاه مكتلين، في كل منهما خمسة عشر صاعًا" اس روایت سے دعویٰ پوری طرح تو ثابت نہیں ہوتا، البتہ اتنا ضرور معلوم ہوتا ہے کہ ایک مکتل پر اکتفا نہیں کیا گیا، عین ممکن ہے کہ مکتلین کے بعد دو مکتل اور بھی دیئے گئے ہوں جن کا راوی کو علم نہ ہوسکا ہو۔

نیز علامہ خطابیؒ معالم السنن میں فرماتے ہیں کہ سلمہ بن صخر کی روایت (جس میں ایک وسق یعنی ساٹھ صاع کا ذکر ہے) احوط ہے اور پندرہ صاع والی روایت میں یہ بھی امکان ہے کہ غلّہ کی جو مقدار مہیا ہوئی وہ وقتی طور پر تصدّق کے لئے دیدی گئی ہو اور بقیہ مقدار کو دَین کے طور پر واجب فی الذمہ سمجھا گیا ہو کہ گنجائش ہونے پر دیدی جائے گی، اس صورت میں ظاہر ہے کہ پندرہ صاع پر اکتفا نہیں کیا گیا۔

اس کے علاوہ حدیثِ باب میں "عرق" کا لفظ آیا ہے جو زنبیل کے لئے مستعمل ہوتا ہے، اس کی گنجائش کے بارے میں رواۃ کا اختلاف ہے، حدیثِ باب میں اگرچہ راوی نے اس کی تشریح "مکتل یأخذ خمسة عشر صاعًا أو ستّة عشر صاعًا" کے ساتھ کی ہے لیکن ابوداؤد کی ایک روایت میں اس کی تشریح "مکتل[2] یَسَعُ ثلاثین صاعًا" کے ساتھ آئی ہے اور سنن ابی داؤد ہی کی ایک اور روایت میں اس کی مقدار "ستون[3] صاعًا" بیان کی گئی ہے، یہ آخری روایت حنفیہ کے مسلک کے مطابق ہے، اس کو اس لحاظ سے بھی ترجیح حاصل ہے کہ حنفیہ کی مستدل وسق (ساٹھ صاع) والی روایت اس کی مؤید ہے۔ واللہ أعلم

---

[1] یہ روایت تلاش کے باوجود طحاوی یا کسی اور کتابِ حدیث میں نہ مل سکی ۱۲ مرتّب

[2] بهامش مختصر سنن ابی داؤد للمنذری (ج ۳ ص۱۴۰ و ص۱۴۱) باب الظہار، ۱۲ م

[3] و [4] سنن ابی داؤد (ج ۱ ص۳۰۲) باب الظہار ۱۲ م

باب ماجاء فی الإیلاء

ایلاء لغت میں حلف کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے آلیٰ یولی إیلاء و ألیۃ، حلف اٹھانا، شریعت کی اصطلاح میں "منع النفس عن قربان المنکوحۃ أربعۃ أشہر فصاعدًا منعًا مؤکدًا بالیمین"[1] کو کہا جاتا ہے۔

عن[2] عائشۃ رضی قالت آلیٰ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من نسائہ وحرّم فجعل الحرام حلالاً وجعل فی الیمین کفارۃ۔

یہ ایلاء ایلاء اصطلاحی نہ تھا اس لئے کہ چار ماہ سے کم مدت کے لئے تھا، چنانچہ بخاری[3] شریف میں حضرت امّ سلمہ رضی کی روایت آئی ہے "أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم آلیٰ من نسائہ شہرًا"۔

حضرت عبداللہ بن عمر رضی کی روایت میں آیا ہے "أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم طلّق نساءہ" أخرجہ ابن مردویہ بظاہر اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے اپنی ازواج مطہرات رضی کو طلاق دیدی تھی لیکن راجح یہ ہے کہ آپ نے محض ایک ماہ کے لئے علیحدگی اختیار فرمائی تھی، جیسا کہ حدیث باب اسی پر دال ہے، جہاں تک حضرت ابن عمر رضی کی مذکورہ روایت کا تعلق ہے اوّل تو اس کی صحت معلوم نہیں، دوسرے اگر وہ روایت سندًا صحیح بھی ہو تب بھی حضرت ابن عمر رضی کا بیان اس شہرت پر مبنی ہوسکتا ہے جو لوگوں میں عام ہوگئی تھی کہ آپ نے اپنی ازواج مطہرات کو طلاق دیدی ہے،

غالب یہ ہے کہ منافقین نے یہ مشہور کردیا تھا کہ آپ نے اپنی ازواجِ مطہرات کو طلاق دیدی ہے، اور ان کے واسطے سے بعض مسلمانوں میں بھی یہ بات پھیل گئی ورنہ حقیقت وہی ہے جو اوپر بیان کی گئی ہے[4]۔

---

[1] عنایہ بہامش فتح القدیر (ج ۴ ص۳۰) باب الإیلاء ۱۲ م

[2] لم یخرجہ أحد من أصحاب الکتب الستّۃ سوی الترمذی قالہ الشیخ محمد فؤاد عبدالباقی رحمہ اللہ، جامع الترمذی (ج ۳ ص۵۰۴) رقم ۱۲۰۱ ۱۲ مرتّب

[3] (ج ۱ ص۲۵۶) کتاب الصوم، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم إذا رأیتم الهلال فصوموا الخ ۱۲ م

[4] دیکھئے تکملہ فتح الملہم (ج ۱ ص۱۸۸) باب بیان أن تخییرہ امرأتہ لایکون طلاقًا الا بالنیۃ۔ ۱۲ مرتب

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ناراضگی اور ازواجِ مطہرات سے ایلاء فرمانے کی متعدد وجوہات تھیں۔

اولاً "واقعۂ عسل"[1] ثانیاً "واقعۂ ماریہؓ"[2] اگر وہ درست ہو، جن کے نتیجہ میں آیت[3] "یَا أَیُّهَا النَّبِیُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللّٰهُ لَكَ تَبْتَغِی مَرْضَاةَ أَزْوَاجِكَ وَاللّٰهُ غَفُورٌ رَّحِیمٌ" نازل ہوئی، ان کے بعد تیسرا واقعہ[4] ازواجِ مطہراتؓ کی جانب سے نفقہ میں اضافہ کے مطالبہ کی صورت میں پیش آیا، اس قسم کی وجوہات کی بناء پر آپؐ نے ایک ماہ کے لئے اپنی ازواجِ مطہرات سے علیحدگی اختیار فرمائی، ایک ماہ پورا ہونے پر آیتِ تخییر[5] نازل ہوئی یَا أَیُّهَا النَّبِیُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ إِنْ كُنْتُنَّ تُرِدْنَ الْحَیٰوةَ الدُّنْیَا وَزِینَتَهَا الآیة[6]۔

---

[1] عن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يشرب عسلاً عند زينب ابنة جحش ويمكث عندها فواطئتُ أنا وحفصة عن أيّتنا دخل عليها فلتقل له أكلت المغافير (واحدها مُغفور شئ ينزحه شجر العُرْفُطْ حلوكا لناطف۔ نهايه (ج ۳ ص۳۷۴) إني أجد منك ريح مغافير قال لا ولكني كنتُ أشرب عسلاً عند زينب ابنة جحش فلن أعود له وقد حلفت لا تخبري بذلك أحدًا۔ كذا في البخاري (ج ۲ ص۷۲۹) كتاب التفسير، باب تبتغي مرضاة أزواجك الخ ۱۲ مرتب

[2] وأخرج الطبراني في عشرة النساء وابن مردويه من طريق أبي بكر بن عبد الرحمٰن عن أبي سلمة عن أبي هريرة قال دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم بمارية بيت حفصة فجاءت فوجدتها معه فقالت يا رسول الله في بيتي تفعل هذا معي دون نسائك فذكر نحوه (أي حلف رسول الله صلى الله لحفصة لا يقرب أمته وقال هي عليّ حرام فنزلت الكفارة ليمينه) فتح الباري (ج ۸ ص۶۵۷) باب يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللّٰهُ لَكَ الآية ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] سورۂ تحریم آیت (۱) پ۲۸ ۱۲م

[4] اس واقعہ کی تفصیل حضرت جابر بن عبداللہ کی روایت میں آئی ہے، دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ صفحہ ۴۸۰) کتاب الطلاق، باب بيان أن تخييره امرأته لا يكون طلاقًا إلا بالنية ۱۲ مرتب

[5] سورۂ احزاب آیت (۲۸) پ۲۱ ۱۲م

[6] واقعۂ تخییر سے متعلق مختلف تفصیلات کے لئے دیکھئے تکملہ فتح الملہم (ج ۱ ص۱۶۹ تا ص۱۹۵) باب بيان أن تخييره امرأته الخ ۱۲م

[7] شروع باب سے یہاں تک کی شرح مرتب کا اضافہ ہے، ۱۲ مرتب

ایلاء کرنے والے کو اختیار ہے چاہے تو چار ماہ سے قبل رجوع کر کے حلف کو توڑ دے اور کفارۂ یمین ادا کرے اور چاہے تو چار ماہ کی مدت گذر جانے دے، پھر احناف کے نزدیک چار ماہ گذرنے سے خود بخود طلاق بائن واقع ہو جائے گی اور تفریق کے لئے قضاء قاضی کی حاجت نہ ہوگی، جبکہ ائمہ ثلاثہؒ کے نزدیک چار ماہ گزرنے پر خود بخود طلاق واقع نہیں ہوتی بلکہ مدت پوری ہونے پر قاضی زوج کو بلا کر رجوع کا حکم دیگا اگر اس نے رجوع کر لیا تو ٹھیک ورنہ اس کو طلاق دینے کا حکم دے گا۔[1]

ائمہ ثلاثہ کا استدلال آیت قرآنی "لِلَّذِيْنَ يُؤْلُوْنَ مِنْ نِّسَآئِهِمْ تَرَبُّصُ اَرْبَعَةِ اَشْهُرٍ فَاِنْ فَآءُوْا فَاِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ وَاِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَاِنَّ اللّٰهَ سَمِيْعٌ عَلِيْمٌ"[2] سے ہے کہ اس میں چار مہینے گذرنے کے بعد عزم طلاق کا ذکر کیا گیا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ محض مضیٔ مدّت سے طلاق واقع نہیں ہوتی بلکہ عزم طلاق ضروری ہے۔

حنفیہ کی دلیل حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت علی، حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت عبداللہ بن عباس اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہم کے آثار ہیں جو اس بات پر متفق ہیں کہ چار ماہ گذرنے سے خود بخود طلاق بائن واقع ہو جائے گی۔[3]

جہاں تک آیت قرآنی سے استدلال کا تعلق ہے اس کی تفسیر حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے یہ منقول ہے "انقضاء الاربعة عزيمة الطلاق والفيئ الجماع"[4] واللہ أعلم۔

---

[1] مذاہب کی مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے المغنی (ج ۷، ص۳۱۸ و ۳۱۹) إن مضت أربعة أشهر ورافعته ۱۲م

[2] سورۂ بقرہ آیت ۲۲۶ و ۲۲۷ پ ۲ ۱۲م

[3] چنانچہ حضرت عثمانؓ اور زید بن ثابتؓ فرماتے ہیں "إذا مضت أربعة أشهر فهي واحدة وهي أحق بنفسها تعتدّ عدة المطلّقة"

یہی مضمون حضرت علیؓ حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے بھی مروی ہے، حضرات تابعین رحمہم اللہ کے آثار ان کے علاوہ ہیں۔ دیکھئے مصنّف عبدالرزاق (ج ۶ ص۴۵۳ تا ۴۵۷) کتاب الطلاق باب انقضاء الأربعة۔ رقم ۱۱۶۳۸ - ۱۱۶۴۴ - اور ۱۱۶۴۵۔

نیز مؤطا امام محمد (ص۲۶۳) باب الایلاء میں حضرت عمر بن الخطابؓ کا اثر ہے "إذا آلی الرجل من امرأته فمضت أربعة أشهر قبل أن يفيء فقد بانت بتطليقة بائنة الخ" ۱۲ مرتب عفی عنہ

[4] مصنف عبدالرزاق (ج ۶ ص۴۵۴، رقم ۱۱۶۴۰) ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی اللعان[1]

عن[2] ابن عمرؓ قال لاعن رجل امرأته وفرّق النبی صلی اللہ علیہ وسلم بینھما وألحق الولد بالأمّ": لعان کا معاملہ ایلاء کے برعکس ہے کہ ایلاء میں عندالاحناف نفس مدت کے گزرنے سے طلاق ہوجاتی ہے اور تفریقِ قاضی کی حاجت نہیں ہوتی جبکہ لعان میں احناف کے نزدیک نفسِ لعان سے فرقت واقع نہیں ہوتی بلکہ قاضی کا تفریق کرنا ضروری ہے،

جبکہ ائمۂ ثلاثہؒ ایلاء میں تو تفریقِ قاضی کے قائل تھے لیکن لعان میں فرقت کے لئے قضاء قاضی کی ضرورت نہیں سمجھتے اور فرقت کے لئے محض لعان کو کافی قرار دیتے ہیں، بلکہ امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ محض مرد کے لعان سے فرقت واقع ہوجاتی ہے اگرچہ ابھی تک عورت نے لعان نہ کیا ہو" لأنہا فرقة حاصلة بالقول فتحصل بقول الزوج وحده کالطلاق[3]"

[1] لعان لغت میں دھتکارنے اور دور کرنے کے معنی میں آتا ہے اور احناف کے نزدیک اصطلاحِ شرع میں "شہادات مؤکدات بالأیمان مقرونة باللعن قائمة مقام حدّ القذف فی حقہ ومقام حد الزنا فی حقہا" کو کہا جاتا ہے۔

جبکہ شوافع کے نزدیک لعان نام ہے "أیمان مؤکدات بالشہادات الخ" کا۔

چونکہ احناف کے نزدیک لعان کی حقیقت "شہادات مؤکدات بالأیمان" ہے اس لئے ان کے نزدیک لعان کے لئے زوجین کا اہل شہادت ہونا ضروری ہے اور شوافع کے نزدیک چونکہ اس کی حقیقت "أیمان مؤکدات بالشہادات" اس لئے ان کے نزدیک لعان کے لئے اہلیتِ یمین کافی ہے واللہ اعلم۔ دیکھئے ہدایہ مع حاشیہ (ج ۲ ص۴۱۶ و ۴۱۷) باب اللعان ۱۲ مرتب عافاہ اللہ

[2] الحدیث أخرجہ البخاری (ج ۲ ص۸۰۱) باب یلحق الولد بالملاعنة، کتاب الطلاق ومسلم (ج ۱ ص۴۹۱) کتاب اللعان ۱۲م

[3] مذکورہ تفصیل المغنی (ج ۷ ص۴۱۰ و ص۴۱۱، کتاب اللعان) سے ماخوذ ہے،

علامہ ابن قدامہؒ امام شافعیؒ کے قول کے بارے میں فرماتے ہیں "ولانعلم أحدًا وافق الشافعی علی ھذا القول" نیز فرماتے ہیں "وحکی عن البتّی أنہ لایتعلق باللعان فرقة" لما رُوی أن العجلانی لما لاعن امرأتہ طلقھا ثلاثًا فأنفذہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ولو وقعت الفرقة لما انفذ طلاقہ" پھر امام شافعیؒ اور بتّیؒ کا رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں "وکلا القولین لایصحّ لأنّ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فرّق بین المتلاعنین .... وقال سھلؓ فکانت سنّة لمن کان بعدھما أن یفرّق بین المتلاعنین وقال عمر المتلاعنان یفرّق بینھما ثم لایجتمعان أبدًا۔ ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

زیرِ بحث باب کی دونوں روایتیں حنفیہ کی دلیل ہیں جن میں " ثم فرّق بینھما "
اور " وفرّق النبی صلی اللہ علیہ وسلم بینھما " کے الفاظ آئے ہیں۔

لعان[1] سے ثابت شدہ حرمت کی حیثیت

لعان سے متعلق ایک دوسری بحث بھی ہے کہ لعان کے نتیجہ میں ثابت شدہ حرمت کی کیا حیثیت ہے؟

حضرات طرفینؒ فرماتے ہیں کہ فرقتِ لعان طلاقِ بائن کے درجہ میں ہے۔ البتہ جب تک لعان برقرار ہو اس وقت تک دوبارہ نکاح بھی درست نہیں لیکن اگر زوج نے زنا کا الزام لگانے میں اپنے آپ کو جھٹلا دیا اور اس پر حدِ قذف جاری ہوگئی[2] یا عورت نے شوہر کے الزام کو درست قرار دیکر اپنی تکذیب کر دی تو اب ان کے لئے دوبارہ نکاح کرنا جائز ہوگیا۔

جبکہ امام ابو یوسفؒ امام زفرؒ اور حسن بن زیادؒ فرماتے ہیں کہ لعان بغیر طلاق کے فرقت ہے اور اس فرقت سے ثابت ہونے والی حرمت دائمی اور ابدی ہے جیسے حرمتِ رضاع اور حرمتِ مصاہرت۔

اِن حضرات کا استدلال سنن[3] دار قطنی میں حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی مرفوع روایت سے ہے " المتلاعنان إذا افترقا لا یجتمعان أبدًا "۔

جبکہ حضراتِ طرفینؒ فرماتے ہیں کہ عویمر عجلانی کے واقعۂ لعان میں آیا ہے
" فلمّا فرغا من تلاعنهما قال عویمر کذبتُ علیها یارسول اللہ! إن أمسکتها فطلّقها ثلاثًا قبل أن یأمره رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، قال ابن شہاب فکانت سنّة المتلاعنین[4]۔

---

[1] یہ بحث "مرتّب" کا اضافہ ہے ۱۲ م

[2] یہ صورت بدائع الصنائع سے ماخوذ ہے جبکہ فتح القدیر (ج ۴ ص ۱۲۱، باب اللعان) میں اس کی مختلف صورتیں آئی ہیں جن کا حاصل یہ ہے کہ اگر زوج نے لعان اور تفریق کے بعد اپنے آپ کو جھٹلایا تو اس کے لئے دوبارہ اس عورت سے نکاح جائز ہے حدِ قذف لگی ہو یا نہ لگی ہو، اور اگر زوج نے اپنی تکذیب لعان کے بعد قبل التفریق کی تو عورت اس کے لئے بغیر تجدیدِ نکاح کے حلال ہے۔ انظر فتح القدیر لمزید التفصیل ۱۲ مرتب

[3] (ج ۳ ص ۲۷۶، رقم ۱۱۶) باب المھر۔ نیز سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۰۶) باب فی اللعان میں حضرت سہل بن سعدؓ فرماتے ہیں " فمضت السنة بعد فی المتلاعنین أن یفرق بینهما ثم لا یجتمعان أبدًا " ۱۲ مرتب

[4] صحیح بخاری (ج ۲ ص ۸۰۰) باب اللعان ۱۲ م

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا طلاق دینے پر سکوت فرمانا، طلاق کو نافذ قرار دینا ہے، لہٰذا ملاعن کے حق میں اصل تو یہ ہے کہ وہ خود طلاق دیدے، اگر وہ طلاق دینے سے باز رہے تو قاضی اس کا نائب بن کر تفریق کرا دے گا، جو طلاق کے حکم میں ہوگی کما فی العنّین۔

اس کے علاوہ اس فرقت کا سبب چونکہ فعلِ زوج ہے اس لئے یہ طلاق کے حکم میں ہوگی، «لأن سبب هٰذه الفرقة قذف الزوج لأنه يوجب اللعان واللعان يوجب التفرق والتفريق يوجب الفرقة فكانت الفرقة بهٰذه الوسائط مضافة إلى القذف السابق، وكل فرقة تكون من الزوج اويكون فعل الزوج سببها تكون طلاقاً كما في العنّين والخلع والإيلاء »

جہاں تک امام ابو یوسفؒ کی مستدل روایت کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس کے معنی حقیقی تو یقیناً مراد نہیں اس لئے کہ "متلاعنین" حقیقت میں زوجین کو اس وقت تک کہا جائے گا جب تک لعان کی کارروائی ہو رہی ہو، جب وہ دونوں لعان سے فارغ ہو گئے تو حقیقی معنی کے اعتبار سے متلاعنین نہ رہے، ظاہر ہے کہ یہ مطلب مراد نہیں لیا جا سکتا اس لئے کہ لعان سے قبل فرقت ثابت نہیں ہوتی اور لعان سے فارغ ہونے کے بعد وہ متلاعنین نہیں رہتے، اس لئے "المتلاعنان إذا تفرقا لا يجتمعان أبداً" کا مطلب یہ ہوگا کہ جب تک وہ صفتِ لعان کے ساتھ متصف ہوں ان میں اجتماع نہیں ہو سکتا لیکن جب زوج نے اپنی تکذیب کردی تو قذفِ زوج جو سبب لعان تھا باقی نہ رہا لہٰذا وہ حکماً بھی متلاعنین نہ رہے، اور جب لعان نہ رہا تو حرمتِ اجتماع بھی ختم ہوگئی اس لئے کہ وہ متلاعنین کے ساتھ خاص تھی[1]، واللہ أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب۔

هٰذا آخر ما أردنا إيراده من شرح أبواب الطلاق واللعان، و به ينتهي الجزء الثالث من كتاب « درس ترمذی » فلله الحمد أولاً وآخراً۔

وذلك بيوم الجمعة المبارك التاسع والعشرين من ذي الحجة سنة إحدى عشرة و أربعمائة بعد الألف من الهجرة النبوية على صاحبها ألف ألف صلوٰة وتحية - ۲۹/۱۲/۱۴۱۱ھ۔ بعد ما طرأت عوارض وفترات طويلة أثناء الترتيب والتحقيق، والله أسأل أن يوفقني لإكمال شرح بقية أبواب الكتاب بالعافية والسهولة ۔

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات وعلى رسوله أفضل الصلوات والتسليمات وعلى أصحابه الطيبين وأزواجه الطاهرات

ويليه إن شاء الله تعالى - الجزء الرابع أوّله أبواب البيوع۔

رشید اشرف السیفی عفا اللہ عنہ

خویدم الطلبة بدار العلوم کراتشی ۱۴ باکستان

---

[1] یہ آخری بحث تغیّر و اضافہ کے ساتھ بدائع الصنائع (ج ۳ ص ۲۴۵ و ۲۴۶) کتاب اللعان فصل وأما حکم اللعان الخ سے ماخوذ ہے اور مرتب کی تحریر کردہ ہے ۱۲ رشید اشرف عافاہ اللہ ۔ وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين۔

المفطرات في مجال التداوي

الشيخ المفتي محمد رفيع العثماني
رئيس جامعة دار العلوم كراتشي

تصانیف

حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی صاحب

- احکامِ زکوٰۃ
- اللہ کا ذکر
- بزرگ بننے کا شوق
- جنت کا آسان راستہ
- جہادِ کشمیر اور ہماری ذمہ داریاں
- حیاتِ مفتیٔ اعظم
- دینی جماعتیں اور موجودہ سیاست
- درس مسلم شریف
- علم الصیغہ مع اردو تشریحات
- علاماتِ قیامت اور نزولِ مسیح
- فقہ میں اجماع کا مقام
- کتابتِ حدیث عہدِ رسالت و عہدِ صحابہ میں
- میرے مرشد حضرت عارفی رحمۃ اللہ علیہ
- یورپ کے تین معاشی نظام
- یہ تیرے پراسرار بندے